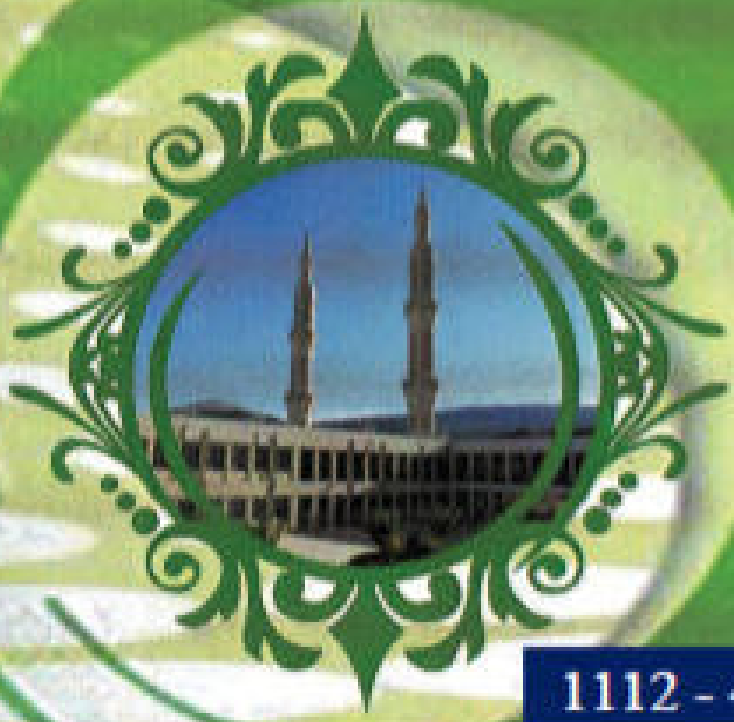
الإحياء

مجلة علمية دورية محكمة

تصدر عن كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1 - الجزائر

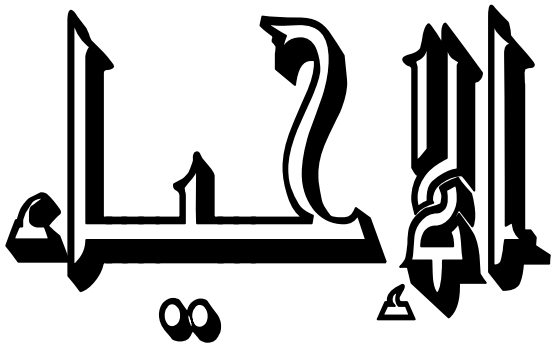


ردمد: 4350 - 1112

ردمدإ: 2406 - 2588

المجلد 19 العدد 23

ديسمبر 2019



مجلة علمية دورية محكمة

تصدرهـا كليـة العلوم الإسلاميـة

جامعة باتنة (1) الحاج لخضر - الجزائر

المجلد: 19 - العدد: 23

ديسمبر 2019م / ربيع الثاني 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**

الإحياء

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:
1269 - 1998

المحررون المساعدون

عبد القادر بخوش bekhouche@qu.edu.qa جامعة قطر

رحيمة عيساني rahimaaissani73@gmail.com جامعة العين - الإمارات

عبد الحليم قابة halim.gaba@gmail.com جامعة أم القرى – مكة المكرمة

عبد المجيد بيرم birem61@yahoo.fr جامعة أم القرى - مكة المكرمة

عبد الحق حميش hamichemail@gmail.com جامعة حمد بن خليفة - قطر

بدران بن لحسن bbenlahcene@gmail.com جامعة حمد بن خليفة - قطر

هشام يسري محمد العربي elkhallal@hotmail.com جامعة نجران - السعودية

رشيد كهوس rachid1433@yahoo.com جامعة عبد المالك السعدي - المغرب

حميد آيت أولحيان hamidaitoulahyane@gmail.com وزارة التربية - المغرب

عبد المجيد مباركية Aboumoncef2@outlook.fr جامعة الوادي

حاتم باي hattim.bey@gmail.com جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة

حنيفي هلايلي hanifi_andalous@yahoo.fr جامعة جيلالي اليابس - سيدي بلعباس

محمد بوكماش mboukemmache@gmail.com جامعة خنشلة

عبد الرزاق بلعقروز abderrezak19@yahoo.fr جامعة فرحات عباس – سطيف

أحمد عيساوي d.aisawi.ahmed@gmail.com جامعة باتنة1 الحاج لخضر

عبد الكريم حامدي Abdelkrim_2007@yahoo.fr جامعة باتنة1 الحاج لخضر

عبد القادر بن حرزالله kharzallah@yahoo.fr جامعة باتنة1 الحاج لخضر

عائشة غرابلي gherabli.aicha@gmail.com جامعة باتنة1 الحاج لخضر

صحراوي مقلاتي smeguella@gmail.com جامعة باتنة1 الحاج لخضر

فؤاد بن عبيد fouadbenabid@yahoo.com جامعة باتنة1 الحاج لخضر

نورة بن حسن nourabenhacene@yahoo.fr جامعة باتنة1 الحاج لخضر

عمر حيدوسي hidoussi.72@gmail.com جامعة باتنة1 الحاج لخضر

سليمان جارالله sdjarallah@gmail.com جامعة باتنة1 الحاج لخضر

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس العدد

الموضوع **الصفحة**

- **عيون أفكار العلامة محمد بن الحسن الحجوي في مقاصد الشريعة** **9**

د/ محمد عبدو – كلية الدراسات الإسلامية – جامعة أبو ظبي الإمارات

- **فقه الواقع في الحديث النبوي من خلال الدرس الباديسي** **31**

د/ نادية وزناجي – جامعة باتنة1

- **الأثر الديني الشرقي على عقيدة الملائكة في اليهودية** **51**

د/ أسمهان بوعشة – جامعة باتنة1

- **الإسلام والآخر من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية** **75**

د/ قدور سلاط - جامعة العربي التبسي تبسة

- **البناء الحجاجي لخطبة النبي ﷺ في الأنصار** **91**

محمد بن عمارة- أ.د/ نور الدين دحماني - جامعة مستغانم

- **السنن الإلهية ومدى ارتباطها بحياة الناس** **109**

فريدة زعبوب – جامعة باتنة 1

- **جهود الإمام القرافي في صناعة الفتوى** **137**

أحمد لشهب - جامعة الأمير عبد القادر- قسنطينة

- **الفصول المنتخبة في الأحاديث الملّقّبة....** **157**

بلال لعرج – د/ عبد المجيد مباركية - جامعة حمه لخضر الوادي

- **الفوائد الحديثية في الشمائل المحمدية والخصائل المصطفوية** **193**

سهام حرزالله – جامعة باتنة1

- **مصطلحات قبول الحديث عند الإمام ابن عبد البر** **235**

زكرياء قادي – د/ عبد المجيد مباركية - جامعة حمه لخضر الوادي

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

- **غَريب الحَديث عنْد الشَّيخ بايْ بن عمر الكُنْتِي من خلال كتَابِه** **251**
سميرة بن حمودة – جامعة باتنة1
- **الأبعاد الدعوية لمشاركة المرأة في الغزوات مع النّبي ﷺ** **283**
حواس جابري – جامعة باتنة1- **د. بشير بن لحبيب** – جامعة الأغواط
- **أسس البناء الحضاري في خلافة أبي بكر الصديق** **315**
مليكة سعدودي – **أ.د/ حسين شرفة**– جامعة باتنة1
- **البعد الحضاري للتكوين الشرعي....** **339**
فايزة فرحاتي– جامعة باتنة1
- **المتغير في الشريعة الإسلامية وتجلياته في النوازل المعاصرة** **367**
منير ركبان – **باحمد ارفيس**– جامعة غرداية
- **مظاهرُ تطلّع الشّريعة الإسلاميّة إلى تحرير الإنسان من العبوديّة** **385**
نصر الدين عاشور - جامعة وهران1
- **الوقف المؤقّت: حقيقته، وتطبيقاته المعاصرة** **403**
نجود قيدوم - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
- **وثيقة عقد الزَّواج بين الفقه المالكي والقانون الجزائري** **441**
جلال عيلان – **أ.د/ الأخضر الأخضري** - جامعة وهران1
- **السلم كصيغة للتحوط ضد المخاطر المستقبلية** **471**
وناسة حامدي – **أ/ حامدي بلقاسم** – جامعة باتنة 1
- **مشروع الوحدة الإسلامية.....** **499**
نزيهة مختاري – **د. أحمد بروال**– جامعة باتنة1
- **أثر الدراسات الثقافية الغربية في النقد العربي المعاصر** **529**
جمال سايحي – **الطيب بودربالة**– جامعة باتنة1
- **إشكالية العلاقة بين "الدال والمدلول" في الفكر اللغوي عند العرب** **553**
د/ رابح بوشعشوعة – جامعة خنشلة
- **ضوابط الترجيح عند تعارض الأصل والظاهر** **573**
عبد القادر عمامرة – **أ.د/ مليكة مخلوفي** – جامعة باتنة 1

- **الفيلم الوثائقي في السينما الجزائرية** **599**

د/ بوزيدي سهام – د/ بروال أحمد - جامعة باتنة1

- **توظيفات الإمامة بين المرجعيات الدينية للغرب الإسلامي** **621**

فضيلة هدار – د/سرحان بن خميس – جامعة باتنة1

- **دور الدكتور أحمد الشريف سعدان في الحركة الوطنية الجزائرية** **653**

د/ وافية نفطي- جامعة محمد خيضر بسكرة

- **الحالة العلمية بالجزائر في العهد العثماني.....** **695**

نبيلة شلابي – د/ عمر حيدوسي – جامعة باتنة1

- **الاتجاهات السياسية الجزائرية و دورها في التعريف بالقضية الوطنية** **725**

أعبد المالك بوختاش – جامعة محمد خيضر بسكرة

- **الفجوات المنهجية في الدراسات السوسيولوجية** **743**

فاروق عقون- أ.د/ كمال بوقرة – جامعة باتنة 1

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

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 9 – 30
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

عيون أفكار العلامة محمد بن الحسن الحجوي في مقاصد الشريعة

The Most Prominent Thoughts of the Scholar Muhammad Bin Al Hassan Al Hajwi in the Purposes of Sharia

د. مَحمد عبدو
كلية الدراسات الإسلامية
جامعة محمد الخامس أبو ظبي
دولة الإمارات العربية المتحدة
abouhamed11@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/06/08 تاريخ القبول: 2019/11/17

ملخص البحث

يتولى البحث إماطة اللثام عن فكر العلامة محمد بن الحسن الحجوي في مقاصد الشريعة من خلال كتابه الشهير: (الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي). حيث نجده يخوض في قضايا كثيرة مقاصدية، على غرار المتقدمين. ويحرر مجموعة من قواعد هذا الفن، من شأنها أن تبوئه مكانة مرموقة ضمن علماء مقاصد الشريعة المعاصرين؛ كمحمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي وغيرهما.

كما سعى البحث إلى إيراد طائفة من تعليلاته لبعض الأحكام الشرعية؛ يظهر منها تمكن الرجل من الغوص على أسرار الشريعة، واكتناه حكمها.

الكلمات المفتاحية:

الفكر المقاصدي؛ الحجوي؛ الفكر السامي؛ التعليل؛ القواعد المقاصدية.

Abstrat:
The study aims to divulge the thought of the scholar Mohamed Ben Al-Hasan Al-Hajoui concerning the purposes of jurisprudence, based on his well-known book (Noble Thought in the History of Islamic Jurisprudence). In this treatise we find him delving in multiple purpose-related issues, following his predecessors. He elaborated a set of rules for this art. Rules that promise to give it a prestigious status among contemporary scholars that specialize in this field, such as Ibn Ashour and Allal Al-Fassi and others. The paper also aims to discuss a range of his justifications for jurisprudence provisions that show his competence in Islamic laws and a command of its rules.
Key words: Thought Purposes; Al-Hajoui; Noble thought; Justification; Rules; Purposes.

مقدمة

يعتبر كتاب (**الفكر الإسلامي في تاريخ الفقه الإسلامي**)؛ لمحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، (1376ه/1957 م)، من أهم ما صنف في بابه.

غير أن المتأمل في أثناء الكتاب وأنحائه؛ يجد أن صاحبه قد عين مقاصد الشريعة المتعالية؛ وحرر قواعدها الشريفة؛ نحو كون الشريعة معللة بالحكم والمصالح، وكونها مبنية على اليسر والسعة والتسامح، وأن من مقاصدها الأصيلة؛ رعايتها لمقصد الوسطية في تشريعاتها، وأن الجمود على ظواهر أحكامها والقصور عن الاجتهاد فيها، جناية على الشريعة، مفيت لحكمتها،... إلى غير ذلك من المسائل التي كشفت عن أمرين مهمين؛ أحدهما: أن (الفكر السامي)؛ ليس كتاب فقه فقط؛ وإنما هو كتاب فقه ومقاصد. والأمر الثاني: أن مؤلفه قمين بأن يعد في سلك أعلام هذا الفن ورفعائه، وأنه لا يقل رتبة عن مقاصديي العصر؛ نحو محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي وغيرهما.

وقد تأملت الكتاب، وجست خلاله؛ فألفيته على القدر الذي وصفت، فأحببت أن أحرر كلمات، تميط اللثام عن طائفة من عيون أفكار الحجوي في مقاصد الشريعة وقواعدها.

وهو بحث أصيل، جئت فيه باليد البيضاء؛ إذ لم يسبقني إلى خوض غماره خائض، فيما أعلم، ومن هاهنا تأتي أهمية هذا البحث؛ الذي معظم قصدنا منه كشف حجاب ذلك الكتاب.

وقد سلكت في تحرير مسائله مسلكا وجيزا يحصل به المطلوب، ولا يخرج عن المقصود، وحرصت على أن تكون عباراته سهلة المدرك، ورتبته ترتيبا لطيفا، ونظمته في مباحث ثلاثة، وخاتمة.

فأما المبحث الأول؛ فحاصله بيان بعض أسس فكر الحجوي المقاصدي.

وأما المبحث الثاني؛ فحاصله ذكر جملة من تعليله لبعض أحكام الشريعة.

وأما المبحث الثالث؛ فاختص بإيراد ما حرره الحجوي من قواعد مقاصدية.

وأما الخاتمة؛ ففي كشف نتائجه، وتحرير توصياته.

المبحث الأول: في كشف الغطاء عن عين أفكار الحجوي في مقاصد الشريعة

ويشتمل على مسائل:

المسألة الأولى: موقع فن المقاصد في فكر الحجوي

يحتل علم مقاصد الشريعة في المنظومة الفكرية للحجوي مكانة متعالية؛ نظرا لموقع المقاصد الرئيس ضمن علوم الشريعة الإسلامية؛ من أجل ذلك؛ نلفي صاحب (الفكر السامي)؛ يحض على نشر محاسن الدين الحنيف، والكشف عن أسراره، وإزالة غشاوة الجهل به عن بعض العقول، حتى يقف الناس على معنى الدين الحنيف[1].

وليس هذا فحسب؛ فالحجوي يقرر بأن «النظر إلى المقاصد التي هي اللب واجب»[2].

كما نلفيه؛ يعتبر الجمود على ظواهر الأحكام، من غير غوص على مقاصدها؛ وما انطوت عليه من المصالح، من أسباب سقوط الأمم الإسلامية؛ وإلى هذا المعنى الإشارة بقوله: «لربما كان الجمود على الألفاظ والمألوفات والأحكام، التي جعلت كلها تعبدية في باب المعاملات، التي بنيت على جلب المصالح ودفع المضار؛ من أسباب سقوط الأمم الإسلامية»[3].

ومن هنا ندرك سبب طعنه على بعض الفرق؛ كالظاهرية؛ الذين جمدوا على ظواهر نصوص الشرع كما ورد، غير ناظرين إلى مقاصدها وعللها[4].

وموقف صاحب (الفكر السامي) من الظاهرية في مسألة تعليل الشريعة بالحكم والمصالح؛ هو موقف أصحاب المذاهب الأربعة جميعا؛ حسبما صرح هو نفسه بذلك؛ فإنهم عابوا هم أيضا مذهب الظاهرية كثيرا، وأنحوا عليهم باللائمة، ورموهم بالجمود وعدم النظر للمعاني المقصودة من روح التشريع[5].

ويمكن أن نستخلص من هذه المسألة أمرين مهمين؛

أحدهما: أنه جعل النظر في مقاصد الشريعة واجبا.

الأمر الثاني: أن نهضة هذه الأمة الإسلامية لا تتم إلا بتمسكها بهذا الواجب؛ وهذا ما أشار إليه الحجوي حينما صرح بأن من أسباب سقوط الأمم الإسلامية؛ اتخاذها مقاصد الشريعة وراءها ظهريا، وإلقاء حبلها على غاربها.

المسالة الثانية: يقرر العلامة الحجوي على غرار الأصوليين[6]؛ بأن الأحكام الشرعية إنما وضعت لمصالح العباد في الدنيا والآخرة. وقد جاء بهذا المعنى مصرحا به في مواضع من (الفكر السامي).

وناهيك دلالة على ذلك؛ ما ذكره في معرض حديثه عن منزلة الفقه الإسلامي حيث قال ما نصه: «لم يوجد شرع مزج بين المصالح الدينية والدنيوية وصير هذه عين هذه... كالشرع الإسلامي»[7].

ومن هذا الباب أيضا؛ قوله: «الأحكام روعيت فيها المصالح الراجعة إلى سعادة الأمة في الدارين»[8].

وإلى هذا المعنى أيضا الإشارة بقوله: «شريعتنا الحكيمة منزهة عن أن تكون أوامرها ونواهيها مجردة عن دفع المضار وجلب المصالح»[9].

المسألة الثالثة: يقسم الحجوي هذه المصالح إلى مراتب ثلاث؛ بعضها يخدم بعضا؛ فمنها ما يقع في مرتبة الضروريات، ومنها ما يقع في مرتبة الحاجيات، ويليها ما يقع في رتبة التحسينيات[10].

ولكل مرتبة من هذه المراتب ما يجري لها مجرى التتمات والتكملات، وعنه العبارة بقوله: «ويتعلق بأذيال كل قسم ما يجري منه مجرى التكملة والتتمة»[11].

ولا شك في أنه مسبوق في هذا التقسيم، بما حققه الجويني في (برهانه)، والغزالي في (مستصفاه)، والشاطبي في (موافقاته)[12].

المسألة الرابعة: المصالح الضرورية عند الحجوي ست: وهي حفظ الدين ثم النفس ثم العقل ثم النسب ثم المال والعرض[13].

فكل ما يتضمن هذه الأصول الستة فهو مصلحة، وهو في مرتبة الضروريات التي هي أقوى المراتب، وكل ما يفوتها فهو مفسدة ودفعها مصلحة[14].

ومن أجل ذلك؛ حرم الشرع العدوان عليها، ووضع بإزاء المفسدات التي تكر عليها بالتفويت عقوبات زاجرة[15].

فحفظ الدين؛ بقتل الكافر المضل لكفره المضل به، وحفظ النفس بشرعية القصاص، لعلة القتل العمد،وحفظ العقل بحد الشارب، وحفظ النسل والنسب بحد الزنى، وحفظ المال بزجر الغصاب، وحفظ العرض بحد القذف[16].

وكما نلاحظ؛ فإن الأمثلة التي أوردها الحجوي ليستدل بها على أن كل مقصود من المقاصد الستة محفوظ شرعا، تصب كلها في الحفظ العدمي.

كما يتم حفظ هذه المقاصد من جانب الوجود، وهو متضمن للحفظ الغريزي. وإلى هذا المعنى الإشارة بقول الحجوي: «جاء الدين بتأييد قانون الفطرة، أعني القانون الطبيعي الذي هو حفظ الذات المبني على جلب اللذات ودفع الألم، فطرة الله التي فطر الناس عليها؛ إذ كل إنسان مجبول بفطرته على الجهاد في سبيل جلب المصلحة -أعني اللذة- ودفع المفسدة»[17].

علاوة على هذا؛ فيمكن استخلاص أمرين مهمين من كلام الحجوي:

أحدهما: أنه يرتب هذه المقاصد بحرف «ثم». إلا أن هذا الترتيب ليس ترتيب حرمان أو نقصان؛ إذ المقاصد الكلية، جميعها تزجي خدمة من قريب أو من بعيد إلى الغاية، ولا غاية إلا لقاء الله تعالى.

والأمر الثاني: أنه إذا كان بعض العلماء يحصر المقاصد الضرورية في خمسة؛ كالغزالي والشاطبي وغيرهما؛ فإن الحجوي يضيف ضرورة سادسة إلى هذه الضروريات؛ وهي ضرورة حفظ العرض.

وقد نزع بعض الأصوليين أيضا إلى إضافته إلى الضروريات الخمس كضرورة سادسة. وإلى هذا المعنى يشير كلام الإمام بدر الدين الزركشي في (البحر المحيط)؛ حيث قال: «وقد زاد بعض المتأخرين (سادسا)، وهو حفظ الأعراض؛ فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما فدي بالضروري أولى أن يكون ضروريا، وقد شرع في الجناية عليه بالقذف: الحد، وهو أحق بالحفظ من غيره. فإن الإنسان قد يتجاوز عمن جنى على نفسه وماله، ولا يكاد أحد أن يتجاوز عن الجناية على عرضه»[18].

هذا من وجه، ومن وجه آخر؛ فإن بعض الأصوليين قد ساووا بين المال والعرض، وجعلوهما في الرتبة نفسها. منهم الإمام ابن السبكي؛ فإنه قال في (جمع الجوامع) له: «والضروري؛ كحفظ الدين، فالنفس، فالعقل، فالنسب، فالمال، والعرض»[19]، بعطف العرض على المال بحرف الواو بدل الفاء؛ إشارة إلى أنهما في رتبة واحدة. كذا قال البناني في (حاشيته على جمع الجوامع)[20].

وهذا الكلام -أي إضافة العرض إلى الضروريات الخمس-، لم يرتضه بعض العلماء، نحو محمد سعيد رمضان البوطي، الذي اعتبر العرض داخلا ضمن حفظ إحدى الكليات الخمس، وأن انفكاكها في بعض الجزئيات لا يخدش عموم التلازم[21].

ومن قبلهم؛ صرح أبو حامد الغزالي في (إحيائه)؛ بأن حفظ العرض ليس من الضروريات الخمس، وإنما هو من المصالح الواقعة في رتبة الحاجات. قال يقرر هذا المعنى ويوكده: «كان يجوز أن يرد الشرع بأن العدل الواحد إذا رأى إنسانا يزني فله أن يشهد، ويجلد المشهود عليه بمجرد شهادته. فإن لم تقبل شهادته، فحده ليس ضروريا في مصالح الدنيا، وإن كان على الجملة من المصالح الظاهرة الواقعة في رتبة الحاجات»[22].

المسألة الخامسة: من القواعد المهمة التي وردت في (الفكر السامي)؛ أن مقصد الشارع في كل الأمور والأخلاق: الوسط.

وهذا النوع من مقاصد الشريعة؛ وإن كان قد استظهر في بيانه بعض الأصوليين؛ كالغزالي وابن عبد السلام والشاطبي[23]، فإن الحجوي؛ نسج على منوالهم، وجرى مجراهم، كما تدل على ذلك عباراته في كتابه آنف الذكر.

فقال يقرر هذه القاعدة ما عبارته: «إن من أبواب المعاملات، من الفقهاء من ضيقها؛ كالظاهرية، حيث حملوها جميعا على الفساد، إلا ما دل الدليل على جوازه، والجمهور على العكس. ولو أن الجمهور حملوا تداخل الشرع فيها على معنى حفظ مصالح الخلق، وجعلوا الأحكام فيها كلها دائرة على هذا الأصل، لاتسعت أبواب الفقه على المسلمين، ولكنهم أدخلوا فيها التعبد، لما قام عندهم من الأدلة على قصده، فضاقت المعاملة، والمذاهب في ذلك غير متساوية؛ فمذهب مالك أضيقه الصرف، وغيره لا يرى رأيه فيه، ولكن تجد لهم تضييقا في باب غيره، وتضييق الفقهاء أبواب المعاملات كان شيئا في أن المتمسكين بمذاهبهم تقل معاملاتهم ويضيق حالهم، وكل من اتسعت متاجره؛ فإما أن يبحث عن الأقوال الشاذة فيقلدها ولا يعدمها، وإما أن ينبذ التقيد بالأحكام الشرعية في معاملاته وهي الطامة الكبرى، ولو وسعوا على الناس لكان خيرا من أن يحملوها على هذا المركب الخشن، فإنا نرى كثيرا من الفقهاء، يأخذون بالرخص لأنفسهم في كراء الأرض بما تنبت، وفي شركة الخماس، وبيع الصفقة وأمثال ذلك، فلا ينبغي للفقهاء أن يقيدوا الأمة عن ما يزيد تقدمها، ولا يضيقوا عليها حتى تخلع الرسن، ولا أن يوسعوا حتى تنحل الشريعة، بل الاعتدال أساس من أسس الشريعة»[24].

وهذا نظر فقهي سديد من الحجوي، ودليل على تضلعه من أسرار الشريعة وحكمتها في الاستعباد.

وقد أورد الإمام الغزالي هذه القاعدة بمناسبة كلامه على العلاقة الوثيقة بين أحكام الشريعة والطبع الإنساني من كتاب كسر الشهوتين من (الإحياء)؛ حيث قال ما لفظه: «اعلم أن المطلوب الأقصى في جميع الأمور والأخلاق الوسط؛ إذ خير الأمور أوساطها، وكلا طرفي قصد الأمور ذميم. وما أوردناه في فضائل الجوع ربما يومئ إلى أن الإفراط فيه مطلوب، وهيهات، ولكن من أسرار حكمة الشريعة أن كل ما يطلب الطبع فيه الطرف الأقصى، وكان فيه فساد، جاء الشرع بالمبالغة في المنع منه، على وجه يومئ عند الجاهل إلى أن المطلوب مضادة ما يقتضيه الطبع بغاية الإمكان. والعالم يدرك أن المقصود الوسط؛ لأن الطبع إذا طلب غاية الشبع فالشرع ينبغي أن يمدح غاية الجوع،

حتى يكون الطبع باعثا والشرع مانعا، فيتقاومان ويحصل الاعتدال. فإن من يقدر على قمع الطبع بالكلية بعيد، فيعلم أنه لا ينتهي إلى الغاية؛ فإنه إن أسرف مسرف في مضادة الطبع كان في الشرع أيضا ما يدل على إساءته، كما أن الشرع بالغ في الثناء على قيام الليل وصيام النهار، ثم لما علم النبي ﷺ من حال بعضهم أنه يصوم الدهر كله، ويقوم الليل كل،ه نهى عنه...»[25].

وقد نبه أبو إسحاق الشاطبي إلى هذا المقصد الشرعي بمناسبة كلامه على المسألة الثانية عشرة من النوع الثالث من مقاصد الشارع الذي سماه: «قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها»؛ فإنه قال: «الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال...»، إلى قوله: «فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف، أو وجود مظنة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين؛ كان التشريع رادا إلى الوسط الأعدل؛ لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر، ليحصل الاعتدال فيه...»[26].

المسألة السادسة: رأي الحجوي في انقسام أحكام الشريعة إلى التعبدي ومعقول المعنى

إذا كان بعض العلماء -مثل أبي حامد الغزالي- يذهبون إلى أن أحكام الشريعة بالإضافة إلى التعليل والتعبد تنقسم إلى ثلاثة أقسام: «قسم لا يعلل أصلا، وقسم يعلم كونه معللا... وقسم يتردد فيه»[27]. فإن العلامة الحجوي يرى أن أحكام الله كلها لها غايات: أي حكم ومصالح راجعة إلينا[28].

فبعد أن ذكر الحجوي بأن الفقهاء يقولون بأن أحكام الشرع؛ منها تعبدي، ومنها معقول المعنى وهو أكثر، وأن الثاني: ما ظهرت حكمة الشرع فيه، والأول: ما خفيت حكمته، قال ما نصه: «والأصح أن هذا موجود، فجعل جمهور أهل العلم التعبدي ما خفيت حكمته مع وجودها، دون أن يقولوا ما لا حكمة فيه؛ كما يقول داود الظاهري وأصحابه ذلك، وهو دليل على أن جانب العقل مراعى في الأحكام الشرعية؛ إذ الأحكام لها علل، وكل علة لها حكمة ظهرت أو خفيت؛ كتحريم الخمر لعلة الإسكار، وحكمتها حفظ العقل والمال

والعرض، فتبين أن الأحكام مراعى فيها موافقة المعقول، وأنها لا تكون بضده بحال؛ لأن تلك الحكم راجعة منفعتها إلينا، ومصلحتها عائدة علينا، والحق سبحانه متعال عن أن يصله نفع أو ضرر من أعمالنا، كما أنه منزه عن العلة والغرض، وإنما الأحكام ربطت بأوصاف سميت عللا شرعية لا عقلية موجبة بذاتها، وتلك العلل بحثنا فوجدنا لها حكما ومصالح راجعة إلينا ظهرت أو خفيت، وبالجملة فالشريعة معقولة المعنى، لا تنافي المعقول أصلا»[29].

وقرر في موضع آخر بأن أحكام الشرع معقولة المعنى، «مشتملة على مصالح راجعة إلى الأمة، وأنها بنيت على أصول محكمة وعلل ضابطة لتلك الحكم فهمت من الكتاب والسنة، وشرعت الأحكام لأجلها، لينتظم بها أمر الحياة...»[30].

ولعل سلف الحجوي، وغيره العلماء، في اعتبار الشريعة مقعولة المعنى، هو إبراهيم النخعي؛ الذي يحكي عنه صاحب (الفكر السامي) أنه قال: «أحكام الله لها غايات هي حكم ومصالح راجعة إلينا»[31]. مستدلا بنحو قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ﴾ (البقرة: 220).

ويرى الحجوي أن مذهب الحنفية أوسع المذاهب وأكثرها تسامحا على وجه الإجمال، وأيسرها للمجتهد الماهر استنباطا؛ «لانبنائه على الفلسفة والنظر لحكم الأحكام والعلل، لا سيما في المعاملات، التي القصد منها مصالح العباد وعمارة الكون»[32].

هذا؛ وقد وافق قول الحجوي في كون الشريعة معللة ما نزع إليه غير واحد من أكابر العلماء.

نحو أبي حامد الغزالي؛ الذي كانت رغبته عظيمة في استقصاء الحكم والأسرار والمنافع التي راعاها الله تعالى في خلقه، لكنه عجز عن ذلك، كما تدل على ذلك عبارته: «كم عسى أن يعد العاد من الحكم واللطائف التي يقصد بها قوام العالم وعبادته إلى الأجل المعلوم، وهي مما لا يدخل تحت حد، ولا يحصرها عد، ولا يعلم منتهى حقائقها، وإحصاء جملتها إلا الحكيم العليم؛ الذي وسعت رحمته وعلمه كل شيء، وأحصى كل شيء عددا»[33].

وقال الإمام الكيا في رواية حكاها عنه الإمام بدر الدين الزركشي في (البحر المحيط) له: «دلت آيات الكتاب والسنة وإجماع الأمة على ملاءمة الشرع للعبادات الجبلية والسياسات الفاضلة، وأنها لا تنفك عن مصلحة عاجلة وآجلة، قال الله تعالى: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّـهِ حُجَّةٌ﴾ (النساء: 165)، وقال: ﴿وَلِيَعْلَمَ اللَّـهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ﴾ (الحديد: 25)، ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ﴾ (الحديد: 25). وهذا كله يدل على أنه تعالى إنما تعبدهم بالشرائع لاستصلاح العباد»[34].

وحكى الزركشي أيضا عن ابن رحال؛ أنه قرر في كتابه (شرح المقترح) الإجماع فقال: «الدليل على أن الأحكام كلها شرعت لمصالح العباد، إجماع الأمة على ذلك، إما على جهة اللطف والفضل على أصلنا، أو على جهة الوجوب على أصل المعتزلة»[35].

وفي الواقع؛ فإن الظاهرية لم يكونوا متفردين في ما ذهبوا إليه من الجمود على الظاهر، وعزل العقل مطلقا، وإغلاق باب التعليل والتمثيل، وعدم اعتبار المصالح والحكم الإلهية الراجعة إلينا[36]، بل هناك مذهب آخر؛ يناقض مذهب القائلين بالتعليل، وهو مذهب بعض المتكلمين من الأشاعرة الذين منعوا التعليل بالحكمة والمصلحة.

وقد جاء العلامة الحجوي بهذا المعنى مصرحا به حيث قال ما لفظه: «وانضاف إليهم -يعني أهل الحديث- المتكلمون من أهل السنة، فرأوا أن الشريعة تعبد محض لا نظر فيه، ولا مجال للقياس والرأي، فكل ما ثبت عن الشرع لزم التعبد به؛ لأنا إذا قلنا: إن هناك عللا ومصالح؛ لزم تعليل أفعال الله، والله منزه عن الغرض، وأن يصله نفع من خلقه»[37].

والعجب من غفلة هؤلاء عن النصوص الصريحة في هذا المجال. يقول سبحانه: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ) (المؤمنون: 115)، ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ (الدخان: 38)، ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ (ص: 27).

إلى غير ذلك من الآيات التي تنفي العبث عن فعله، وتصرح باقترانه بالحكمة والغرض.

فهؤلاء المتكلمون قد خلطوا بين الغرض الراجع إلى الفاعل والغرض الراجع إلى فعله. وقد جاء الحجوي بما يرفع الإشكال في المسألة؛ حيث قال: «أما ما اعتبرناه عللا فليس هو ما يقصدون من تعليل أفعال الله حتى يكون فاعلا بالعلة والاضطرار، لجعلكم العلة عقلية، فحاشاه من ذلك جلل وعلا، وإنما هي علل شرعية علل الشارع الحكم بها وأداره عليها وجودا وعدما، ونصبها أمارات عليه، فلا غرض ولا علة لأفعال الله، ثم هناك مصالح وحكم راجعة إلينا لا إليه تعالى»[38].

وعاضد هذا المعنى مصرح به في (الفكر السامي)؛ ونصه: «إن الشريعة الإسلامية عامة لسائر الأمم والأزمان، ونظام للمجتمع العام، وما كان بهذه المثابة فلا بد أن يكون منطبقا على مصالح العباد، وراجعة إليهم وحدهم لا إليه تعالى؛ لأنه غني عن العالمين»[39].

المسألة السابعة: المقاصد والمجتهد

هناك علاقة وثيقة بين المقاصد والمجتهد، وبيانه؛ أن مقاصد الشريعة لا يدركها إلا المجتهد، والمجتهد لا يكون مجتهدا إلا إذا كان مطلعا على مقاصد الشريعة عالما بها.

وقد أشار أبو إسحاق إلى هذا المعنى؛ حيث ذهب إلى أن درجة الاجتهاد إنما تحصل لمن اتصف بوصفين؛ أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها[40].

ومن قبل، جاء الغزالي بما يفيد هذا المعنى، حيث صرح بأن مقاصد الشرع قبلة المجتهدين، من توجه إلى جهة منها أصاب الحق[41].

وقرر في موضع آخر؛ بأن العالم إذا « قلد صاحب الشرع ﷺ في تلقي أقواله وأفعاله بالقبول، فينبغي أن يكون حريصا على فهم أسراره، فإن المقلد إنما يفعل لأن صاحب الشرع ﷺ فعله، وفعله لا بد وأن يكون لسر فيه، فينبغي أن يكون شديد البحث عن أسرار الأعمال والأقوال؛ فإنه إن اكتفى بحفظ ما يقال؛ كان وعاء للعلم، ولا يكون عالما، ولذلك كان يقال: فلان من أوعية العلم، فلا يسمى عالما إذا كان شأنه الحفظ من غير اطلاع على الحكم والأسرار»[42].

وقد جاء الحجوي في الفكر السامي بما يضاهي هذه المعاني؛ من ذلك:

أن اعتبر «النور الحقيقي هو نور المجتهد الذي يقتبس الحكم من الدليل، عارفا بالنصوص وطرق التعليل»[43].

ومن هذا القبيل قوله: «لا ذنب على الشريعة التي فتحت باب الاجتهاد، وباب المصالح المرسلة ونحوها، وإنما الذنب على بعض العلماء المقلدين الجامدين المتعصبين الذين جعلوا الدين أحبولة»[44].

وقال أيضا: «من أنكر القياس وزعم أن الشرع تعبدي كله فقد عطل الحكمة، ولم يفهم الشريعة حق فهمها وجعلها شرع جمود وآصار»[45].

وقد سبق أن أشرنا إلى أن الحجوي يرى أن النظر في المقاصد واجب، لا سيما من قبل المجتهدين.

لكن ليس في قدرة كل واحد الوقوف على مقاصد الشريعة ومصالحها كما لا يخفى، وعنه العبارة بقوله: «في أبواب المعاملات الدنيوية لا تجد النصوص إلا وفق المصالح، وضد المفاسد، لمن وفق لمعرفة المصلحة الحقيقية»[46].

المسألة الثامنة: الشرع ليس كله تعبدي

من المسائل التي قررها الحجوي، ووكد عليها، في مواضع من الفكر السامي؛ أن الشريعة ليست كلها تعبدية، بل تتضمن التعبدي ومعقول المعنى؛ حسبما يتبين من عباراته؛

من ذلك قوله: «من أنكر القياس وزعم أن الشرع تعبدي كله فقد عطل الحكمة، ولم يفهم الشريعة حق فهمها، وجعلها شرع جمود وآصار»[47].

ومنها: «الأحكام روعيت فيها المصالح الراجعة إلى سعادة الأمة في الدارين»[48].

ومنها: «الشريعة عامة صالحة لكل أمة، وكل زمان، فلا بد أن تتبع أحكامها الدنيوية الأزمان والأمم، لحفظ المصالح العامة، وحفظ البيضة، وارتقاء المجتمع، وإن لم نعمل بهذا، جنينا على الشريعة جناية لا تغتفر»[49].

ومنها: «إن مصلحة الأمة والشريعة معا تقتضي التوسع في أبواب المعاملات بما لا يخالف المنصوص والمجمع عليه»[50].

ومنها: «في أبواب المعاملات الدنيوية لا تجد النصوص إلا وفق المصالح، وضد المفاسد لمن وفق لمعرفة المصلحة الحقيقية؛ لأن الشريعة هدى ورحمة وأبدية وعامة»[51].

المسالة التاسعة: سماحة الشريعة

الشريعة سمحة كما لا يخفى، وإليه الإشارة بقول النبي عليه الصلاة والسلام: **(أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى اللَّهِ الحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ)[52].**

ومن عبارات الحجوي التي تقرر هذه المعنى: «إن السعة والتسامح يجريان في العبادات والمعاملات»[53].

وجاء بهذا المعنى مصرحا به، حيث قال: «التعمق في الدين منهي عنه في شريعتنا السمحة... وليس سبيل التحري فيه هو في الدين والورع محصورا في تضييق الدين، بل سبيل التحري فيه هو أن يصيب روح التشريع الإسلامي المبني على حفظ ناموس الأمة وشرفها، واغتباطها بشرعها، وكونه موافقا لمصلحتها»[54].

ومن هذا الباب قوله: «الدين يسر... كما أن أحكام المعاملات الدنيوية ليست كلها تتغير، بل بعضها فقط، وبهذا تتسع الشريعة على المسلمين في باب المعاملات، لا العبادات، ولا المعتقدات، فتلك أبواب لا مجال للمصالح فيها»[55].

المبحث الثاني: في ذكر جملة من تعليلاته لبعض الأحكام الشرعية وغيرها

كما تقدم فإن الحجوي يذهب إلى أن أحكام الشريعة معللة بالحكم والمصالح، وقد تأملنا الفكر السامي، فاستخرجنا منه طائفة من التعليلات؛ ننبه على بعضها:

أولا: الحكمة التي من أجلها نزل القرآن منجما

يذهب العلامة الحجوي إلى أن الحكمة من نزول القرآن منجما؛ أن «الأمة كانت أمية، لم تألف كتابا ولا نبوة ولا كان فيها علم، ولا تهذيب قبل الإسلام إلا ما كان فطريا، فلطف الله بهم وأجراهم على سنة الكون في تلقين العلوم تدريجا... »[56].

ثانيا: الحكمة التي من أجلها أنزل القرآن

وأما القصد من إنزال القرآن؛ فهو التخلق بأخلاقه، والتأدب بآدابه؛ كما يشير إليه قوله: «فلم يكن القصد من إنزال يديهم كتاب يتبركون بلفظه، يقرؤونه على الموتى فقط، بل القصد أن يعلموا بأحكامه، ويتهذبوا بتهذيبه، وتنتظم أحوالهم به، ويتخلقوا بأخلاقه حتى يصيروا به أمة مهذبة»[57].

ثالثا: الحكمة التي من أجلها وقع النسخ في القرآن

القصد من وقوع النسخ في القرآن هو التخفيف على المكلفين؛ حسبما قرره الحجوي في هده الفقرة: «وحكمة النسخ؛ أن شرع الأحكام كثيرا ما يكون لمقتضيات وقتية، فإذا تغيرت وناسب تغير الحكم لتغيرها رحمة وتخفيفا من الحق سبحانه وتعالى، وقد لا يتغير حال، ولكن يكون القصد التخفيف فقط، وقد يكون القصد التشديد في بعض الأحكام؛ كنسخ فدية الصوم بتعين الصوم..»[58].

رابعا: الحكمة التي من أجها بقيت تلاوة المنسوخ

أما بقاء تلاوة المنسوخ؛ فالحكمة منه «هو التذكير بحكمة التخفيف والامتنان بتلك النعمة، واستحضار تلك الحال السابقة، والتعبد والإعجاز وفوائد أدبية»[59].

خامسا: الحكمة التي من أجلها شرع الحج

وأما حكمة الحج فهي «الاجتماع والائتلاف والتعارف بين الأمم الإسلامية، وتفقد أحوال بعضهم بعضا، واقتباس العلوم والمتاجر وغير ذلك، فهو من المصالح الاجتماعية والدينية معا»[60].

سادسا: الحكمة التي من أجلها شرع الله الطلاق

يذهب الحجوي إلى أن الله تعالى شرع «الطلاق تخفيفا عن الأزواج؛ إذ ربما لا يطيب العيش لعدم تطابق الأخلاق والعادات»[61].

سابعا: الحكمة التي من أجلها أجاز الشرع زيارة القبور

يرى الحجوي أن «القصد من الزيارة: التذكير والاعتبار، ثم الدعاء والاستغفار للموتى»[62].

فهذه طائفة من تعليلات الحجوي؛ تدل على علو كعبه في هذا الفن ورفعته فيه. وعند التدبر فيها؛ نرى أنها جميعا تصب في واد واحد وهو رعاية الشريعة لمصالح العباد.

المبحث الثالث: في استخراج قواعد المقاصد من (الفكر السامي)

حرر الحجوي في فكره السامي؛ قواعد مقاصدية لا يستهان بها، بعضها يوافق ما حرره العلماء الماضون رواد هذا الفن كالغزالي والشاطبي وغيرهما. نوردها كما أوردها صاحبها، مع تصرف يسير في القاعدتين الثامنة والرابعة والعشرين.

1- «اعتبر - الفقه الإسلامي- درءأ المفاسد فقدمه على جلب المصالح»[63].

2- «تمتاز تكاليف القرآن عن السنة بسهولتها ورفقها وإمكان القيام بها من غير مشقة»[64].

3- الشريعة كانت تنزل تدريجا لأجل الرفق بالأمة الأمية[65].

4- «إن الشريعة الإسلامية عامة لسائر الأمم والأزمان، ونظام للمجتمع العام، وما كان بهذه المثابة فلا بد أن يكون منطبقا على مصالح العباد، وراجعة إليهم وحدهم لا إليه تعالى؛ لأنه غني عن العالمين»[66].

5- «المصالح هي حكم الأحكام المرتبة على العلل التي لأجلها شرع الحكم»[67].

6- «من أنكر القياس وزعم أن الشرع تعبدي كله فقد عطل الحكمة، ولم يفهم الشريعة حق فهمها وجعلها شرع جمود وآصار»[68].

7- «الأحكام روعيت فيها المصالح الراجعة إلى سعادة الأمة في الدارين»[69].

8- الفقه الإسلامي كافل للمصالح دافع للمضار[70].

9- «شريعتنا الحكيمة منزهة عن أن تكون أوامرها ونواهيها مجردة عن دفع المضار وجلب المصالح»[71].

10- «النظر إلى المقاصد التي هي اللب واجب»[72].

11- «النور الحقيقي هو نور المجتهد الذي يقتبس الحكم من الدليل عارفا بالنصوص وطرق التعليل»[73].

12- «الشريعة عامة صالحة لكل أمة، وكل زمان، فلا بد أن تتبع أحكامها الدنيوية الأزمان والأمم، لحفظ المصالح العامة، وحفظ البيضة، وارتقاء المجتمع، وإن لم نعمل بهذا، جنينا على الشريعة جناية لا تغتفر»[74].

13- «لا ذنب على الشريعة التي فتحت باب الاجتهاد، وباب المصالح المرسلة ونحوها، وإنما الذنب على بعض العلماء المقلدين الجامدين المتعصبين الذين جعلوا الدين أحبولة»[75].

14- «إن السعة والتسامح يجريان في العبادات والمعاملات»[76].

15- «الكلفة مقصودة للشارع»[77].

16- «اشترطت في الحيلة التي تعتبر شرعا أن لا تهدم أصلا شرعيا، ولا تناقض مقصدا شرعيا»[78].

17- «إن مصلحة الأمة والشريعة معا تقتضي التوسع في أبواب المعاملات بما لا يخالف المنصوص والمجمع عليه»[79].

18- «في أبواب المعاملات الدنيوية لا تجد النصوص إلا وفق المصالح، وضد المفاسد لمن وفق لمعرفة المصلحة الحقيقية، لأن الشريعة هدى ورحمة وأبدية وعامة»[80].

19- «التعمق في الدين منهي عنه في شريعتنا السمحة... وليس سبيل التحري فيه هو في الدين والورع محصورا في تضييق الدين، بل سبيل التحري فيه هو أن يصيب روح التشريع الإسلامي المبني على حفظ ناموس الأمة وشرفها، واغتباطها بشرعها، وكونه موافق لمصلحتها»[81].

20- «الدين يسر... كما أن أحكام المعاملات الدنيوية ليست كلها تتغير، بل بعضها فقط، وبهذا تتسع الشريعة على المسلمين في باب المعاملات لا العبادات ولا المعتقدات، فتلك أبواب لا مجال للمصالح فيها»[82].

21- «لربما كان الجمود على الألفاظ والمألوفات والأحكام، التي جعلت كلها تعبدية في باب المعاملات، التي بنيت على جلب المصالح ودفع المضار؛ من أسباب سقوط الأمم الإسلامية»[83].

22- «أفعال الله منزهة عن الأغراض والبواعث والغايات والعلل»[84].

23- «كون الأحكام روعيت فيها مصالح الخلق؛ ليس على سبيل الوجوب على الله، وإنما هو لطف منه سبحانه وتفضل وامتنان»[85].

24- قصد حصول الحكم والمصالح بالنسبة للعبيد من أفعاله تعالى وأحكامه، لا محذور فيه[86].

وأكتفي بهذا القدر من القواعد المقاصدية؛ فإن المقام لا يحتمل أكثر منه. على أن ما أوردته كاف في بيان المقصود، وهو إبراز إمامة الحجوي في مقاصد الشريعة وريادته فيها. إذ كثير من هذه القواعد حرر أشباهها كبراء هذا الفن؛ كالجويني في (برهانه)، والغزالي في (إحيائه)، والشاطبي في (موافقاته). وقد نجد في (فكره السامي) مسائل فات السابقين خوض غمارها، ومن استقرا (الفكر السامي) وغيره وقف على هذه الحقيقة.

خاتمة:

على الرغم من أن هذا البحث اكتفى في استخراج الفكر المقاصدي بـ (الفكر السامي)، ولم يستقر تواليف الحجوي كلها، ولا نخل تقاييده جميعها؛ فإنه جاء مبرزا لنتائج مهمة، منها:

أولا: أن العلامة الحجوي من هؤلاء الأئمة؛ الذين بهم سارت أعلام الشريعة وقام لواؤها، بصرفهم جمام العناية في كشف الغطاء عن مقاصد الشريعة، وتمهيد قواعدها، حتى اتضحت حقائقها اتضاحا يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه.

ثانيا: أن اهتمام الحجوي بالمقاصد؛ لا يجري له بالعرض، وإنما هي ملكة من الله وضعت في جبلته، لا باختياره وحيلته.

ثالثا: أن قدم الحجوي في التعليل والغوص على خفيات الأسرار راسخة.

رابعا: وهي من أبرز نتائجه؛ استخراج طائفة من القواعد المهمة؛ التي ينتظم منها فكر الحجوي في المقاصد.

خامسا: يتبين مما أوردناه من مسائل مقاصدية؛ أن (الفكر السامي)، ليس كتاب فقه فقط، بل كتاب فقه ومقاصد.

هذا؛ والذي أوصي به؛ هو القيام بدراسات منهجية ووافية لمصنفات علمائنا الماضين والمعاصرين؛ من أجل كشف الغطاء عن فكرهم المقاصدي، من خلال استقراء جميع تواليفهم، ونخل معظم تصانيفهم.

والحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى.

قائمة المصادر والمراجع:

1- البناني، عبد الرحمن بن جاد الله، حاشية البناني على جمع الجوامع للسبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة أولى، 1404- 1980.

2- البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، 1410-1990.

3- الحجوي، محمد بن الحسن، التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين، تحقيق محمد بن عزوز، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 1425- 2005.

4- الحجوي، محمد بن الحسن، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، طبعة أولى، 1397 -1977.

5- الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة، طبعة ثانية، 1400.

6- الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الصفوة، الغردقة، مصر، طبعة ثانية، 1413- 1992.

7- السيوطي، جلال الدين، الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، طبعة مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1404- 1984.

8- الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات، شرحه وخرج أحاديثه الشيخ عبد الله دراز، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411-1991.

9- الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، دارابن عفان، الخبر، السعودية، الطبعة الأولى، 1417 ه-1997 م.

10- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، مطبعة المكتبة العصرية، بيروت، 1992.

11- الغزالي، أبو حامد، الحكمة في مخلوقات الله عز وجل، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406-1986.
12- الغزالي، أبو حامد، شفاء الغليل، تحقيق حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971.
13- الغزالي، أبو حامد، المستصفى، دار العلوم الحديثة، بيروت، د.ت.
14- ابن عبد إسلام، عز الدين، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

الهوامش:

[1]- الحجوي، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1397 ه/1977 م، ج 1، ص 15.
[2]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 388.
[3]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 787.
[4]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 299.
[5]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 387.
[6]- مثل الغزالي في كتابه (شفاء الغليل)، تحقيق حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971، ص 204. والشاطبي في كتابه (الموافقات)، شرحه وخرج أحاديثه الشيخ عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411- 1991، م 1، ج 2، ص 4.
[7]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 26.
[8]- الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، (م.س)، ج 1، ص 82.
[9]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 300.
[10]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 82.
[11]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 82.
[12]- الغزالي، أبو حامد، المستصفى، دار العلوم الحديثة، بيروت، د.ت، ج 1، ص 286. الشاطبي، الموافقات، (م.س)، ج 2، ص 7.
[13]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 82.
[14]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 83.
[15]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 83.
[16]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 83.

[17]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 81.
[18]- الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط، دار الصفوة، الغردقة، مصر، طبعة ثانية، 1413 ه/1992 م، ج 5، ص 210.
[19]- البناني، عبد الرحمن بن جاد الله، حاشية البناني على جمع الجوامع دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة أولى، 1404 ه/ 1980 م، ج 2، ص 280.
[20]- البناني، حاشية البناني، (م.س)، ج 2، ص 280.
[21]- البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، 1410 ه/ 1990 م، ص 111.
[22]- الغزالي، محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، المكتبة العصرية، بيروت، 1992، ج 4، ص 28-29.
[23]- الغزالي، إحياء علوم الدين، (م.س)، ج 3، 75-77. وقواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ج 1، ص 3. والموافقات، (م.س)، م 1، ج 2، ص 124.
[24]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 137.
[25]- الغزالي، الإحياء، (م.س)، ج 3، ص 125.
[26]- الشاطبي، الموافقات، (م.س)، ج 2، ص 124.
[27]- الغزالي، المستصفى، (م.س)، ج 2، ص 225-225.
[28]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 267.
[29]- الحجوي، محمد بن الحسن، التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين، تحقيق: محمد بن عزوز، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 1425 ه/ 2005 م، ص 78-79.
[30]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 266.
[31]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 318.
[32]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 296.
[33]- الغزالي، أبو حامد، الحكمة في مخلوقات الله، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406 ه/ 1986 م، ص 41.
[34]- الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (م.س)، ج 5، ص 126-127.
[35] الزركشي، البحر المحيط، (م.س)، ج 5، ص 126-127.
[36] الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، 390. 390/2
[37] الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 300.
[38] الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 301.
[39] الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 81.

[40]- الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، دارابن عفان، الخبر، السعودية، الطبعة الأولى، 1417 ه/ 1997 م، م 5، ص 41.

[41]- السيوطي، جلال الدين، الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، طبعة مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1404 ه/ 1984 م، ص 182-183.

[42]- الغزالي، الإحياء، (م.س)، ج 1، ص 200.

[43]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 714.

[44]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 720.

[45]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 82.

[46]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 777.

[47]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 82.

[48]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 82.

[49]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 718.

[50]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 776.

[51]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 777.

[52]- رواه البخاري، في كتاب الإيمان، باب الدين يسر.

[53]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 763.

[54]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 781.

[55]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 782.

[56]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 39.

[57]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 39.

[58]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 44.

[59]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 44.

[60]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 120.

[61]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 116.

[62]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 130.

[63]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 26.

[64]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 43.

[65]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 50.

[66]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 81.

[67]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 82.

[68]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 82.
[69]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 82.
[70]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 83.
[71]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 1، ص 300.
[72]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 388.
[73]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 714.
[74]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 718.
[75]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 720.
[76]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 763.
[77]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 763.
[78]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 769.
[79]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 776.
[80]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 777.
[81]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 781.
[82]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 782.
[83]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 787.
[84]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 787.
[85]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 787.
[86]- الحجوي، الفكر السامي، (م.س)، ج 2، ص 789.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 31 – 50
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

فقه الواقع في الحديث النبوي من خلال الدرس الباديسي

Reality conception in the prophet's Hadith through Ben Badis' course

د. نادية وزناجي
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1
didaouznadji@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/10/22 تاريخ القبول: 2019/11/03

ملخص:

تتناول هذه الدراسة فقه الواقع في الدرس الحديثي عند الشيخ عبد الحميد بن باديس من خلال استجلاء مكانة الحديث النبوي في فكره، ودقة انتقائه للأحاديث المرادة بالدرس وتبويبها بما يحقق الهدف المرجو بأسلوب سهل مبسط، باعتبار الخطاب كان موجها لشرائح متعددة في المجتمع الجزائري.

و قد تجلت معالم ذلك في دعوته إلى التمسك بالكتاب والسنَّة كأصلين للهوية الوطنية، ومكافحة ما انتشر من بدع وخرافات في الوسط الاجتماعي آنذاك والدعوة إلى طلب العلم والتعلم والحث عليها، مؤكدا على مكانة المرأة في هذا المجتمع ونصيبها في العلم والتعلم، كونها عصب الأسرة المسلمة، والتأكيد على التكافل والتلاحم الاجتماعيين بين الأفراد ... وغيرها من الموضوعات.

لقد كانت دروس الحديث خاصة والدرس الباديسي عامة، أسلحة فعالة ضد مستعمر محتل يغذي روح الجهل والضلال والفرقة، وذلك تأكيدا منه على عمق المعايشة للواقع الجزائري.

الكلمات المفتاحية: ابن باديس؛ الحديث النبوي؛ الدرس الحديثي؛ فقه الواقع.

Abstract:

This study deals with the conception of reality in the modern lesson of Sheikh Abdul Hamid bin Badis through the clarification of the position of Hadith in his thought, and the accuracy of his selection

of the Hadiths in the lesson and classify them in order to achieve the desired goal in a simple and easy way, considering the speech was directed to multiple segments of Algerian society.

This has been reflected in his call to adhere to Quran and Sunnah as the origin of the national identity, and to combat the spread of heresies and myths in the social field at that time and call for seeking knowledge and learning and urging them, stressing the status of women in this society and its share in science and learning, being the backbone of the Muslim family, Emphasis on social solidarity and cohesion among individuals… and other topics.

The lessons of Hadith in particular and the Badisian lesson in general, were effective weapons against an occupied colonial who fed the spirit of ignorance, misguidance and division, as a confirmation of the depth of coexistence of the Algerian reality.

Key words: Ben Badis, Prophet's Hadith, Hadith course, reality conception.

مقدمة:

تهدف هذه الدراسة إلى بيان أثر فقه الواقع في معالجة مختلف القضايا والموضوعات المتعلقة بالمجتمع الجزائري من خلال الدرس الحديثي عند الشيخ ابن باديس .

فقد كان له رحمه الله-قدرة فائقة في استخلاص دروس حية، وعبر مفيدة وحكم بالغة من النصوص الحديثية النبوية التي تعرض لها بالشرح والتفسير...

بدت هذه القدرة في دقة انتقاء الأحاديث ذات الصلة بجانب من جوانب هذا الواقع المؤلم، فنراه يغوص في أعماق النص النبوي ويستنبط منه حقائق وقيم نفسية وأخلاقية، واجتماعية، وتاريخية وتشريعية وكونية كعادته في الدرس التفسيري أيضا ....موجها كل ذلك لخدمة الانسان والمجتمع مطبقا ذلك كله على المجتمع الجزائري والأمة الإسلامية.

و للوصول إلى هذه الأغراض كلها كان يختار عناوين فرعية ذات اتجاهات ذكية وإشارات لطيفة مثل: توجيه، تطبيق، اعتبار، عبرة، تبصرة، تحذير، تتميم، إرشاد، استدلال ... وغيرها.

مراعيا في هذه الدروس الحديثية بعدا واقعيا إصلاحيا يحكمه طرفان هما: بسط الواقع المؤلم بكل ملابساته، وإحكام الصلة بينه وبين النص النبوي والدعوة من خلاله إلى تغيير وإصلاح هذا الواقع...

فلم تكن عناية الشيخ موجهة إلى الجوانب الفقهية والتشريعية بل تجاوزت ذلك إلى القضايا النفسية الاجتماعية بل والسياسية والحضارية ذلك أن الهدف من وراء شرح السنَّة علاج مشكلات الأمة على جميع المستويات من خلال رصد مواطن الخلل ومظاهر القصور، ووصف الحلول الناجعة لذلك كله من السنَّة النبوية المطهرة.

إن المتتبع لمقالاته في"مجالس التذكير من كلام البشير النذير" لا ينفك مستنتجا أبرز المواضيع الحساسة التي عالجها الشيخ من خلال هذه المجالس وهذا ما اشتركت فيه مع "مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير في تفسير القرآن الكريم".

أولا: مكانة الحديث النبوي في الدرس الباديسي:

لقد كان الشيخ عبد الحميد شديد الاحتفاء والاهتمام بالسنَّة النبوية الشريفة، وكان يرى أن الانشغال بعلم الحديث من العلامات البارزة للحركة الإصلاحية التي أقام دعائمها على الكتاب والسنَّة، ووطد بنيانها عليهما، ووصل ليله ونهاره، وبياضه وسواده من أجل التمكين لها، والذود عنها مرضاة لله، وخدمة للأمة الإسلامية.

لذلك كان يدعو إلى الاقتصار على الصحيح من المرويات، ومحاربة الضعيف وعدم روايته، إلا مع بيان رتبته، لتحذير الأمة منه، ومحاربة الآثار السيئة التي يتركها الحديث الضعيف عند رواجه في عموم الناس على مستوى الفكر والاعتقاد والعلوم والسلوك.

يقول الشيخ –رحمه الله-: "تقوم الدعوة الإصلاحية على أساس من الكتاب والسنَّة فلا جرم أكان رجالها من المعتنين بالسنَّة، القائمين عليها رواية ودراية، الناشرين لها بين الناس...

ومن مظاهر هذه العناية تحريهم فيما يستدلون به ويستندون إليه منها فلا تجوز عليهم إلا ما يصلح للاستدلال والاستناد، ولا يذكرون منها شيئا إلا مع بيان مخرجه ورتبته حتى يكون الواقف على بينةٍ مما لو التزمه كل عالم كما هو واجب لما راجت الموضوعات والواهيات بين الناس فأفسدت عليهم كثيرا من العقائد والأعمال"[1].

و إيمانا منه بمكانة السنَّة النبوية[*] الشريفة في العملية التربوية، فقد جعلها مادة رئيسية وأساسية في البرنامج الدراسي والمقرر التعليمي لتلاميذه وطلابه . ففي البرنامج التعليمي الذي أعلنت عنه "الصراط السوي" لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، والذي جاء فيه ما يلي: " تشتمل الدروس العلمية على التفسير لكتاب الله الحكيم وتجويده وعلى الحديث الشريف"[2]

إضافة إلى تقرير جريدة "البصائر "عن التعليم المسجدي والحركة التعليمية بالجامع الأخضر تعرض إلى العلوم التي تدرس فذكر التفسير والحديث"[3].

هذا وقد وجد الشيخ عبد الحميد بن باديس –رحمه الله-في السنَّة النبوية الشريفة القولية والفعلية والتقريرية، مصدرا متميزا ومادة حيوية في عمله الدعوي والإصلاحي، فكان كثير العودة إلى السنَّة النبوية إذا أراد أن يحارب فكرة خاطئة، أو يصحح وضعا شاذا، أو يدعو المسلمين إلى أمر جديد نافع، لأنه بهذا العمل كان يقوم بدور التأسيس والتأصيل لما يدعو إليه وأنه من الدين.

و لأنه كان يعلم علم اليقين بأن عموم المسلمين لما يؤصل لهم ما يدعوهم إليه فإنه يكون أدعى للقبول عندهم.

كما كان يعتبر أن سنة النبي ﷺ و حديثه هما المثال الأسمى لتجسيد معاني الشريعة المطهرة علما وعملا، لتحقيق الكمال الإنساني، وفي ذلك يقول بعد كلام عن آخر حديث في الموطأ: "... ونكتة أخرى وهو أن كل ما نأخذه من الشريعة المطهرة علما وعملا فإننا نأخذه لنبلغ به ما نستطيع من كمال في

حياتنا الفردية والاجتماعية، والمثال الكامل لذلك كله هو حياة محمد ﷺ في سيرته الطيبة فهذا الحديث[4] بعد ما تقدمه من الكتاب كله مثل الغاية من الوسيلة فسيرته ﷺ هي الجامعة لمحاسن الإسلام والغاية لكل كمال....."[5].

فكان لتلك الدروس الحديثية الأثر البالغ في دفع عجلة الإصلاح في الجزائر في تلك المرحلة لما حوته من خطاب لعامة الجزائريين وخاصتهم فيه حثّ على ضرورة التغيير ...وهذا إن دل على شيء فإنما هو مزيد عناية من الشيخ – رحمه الله- بالقرآن الكريم والسنَّة النبوية، إذ يعتبرهما أصلان لا ينفصلان عن بعضهما البعض.

هذا وقد تبوأ الحديث والسنَّة النبوية منزلة متميزة في فكر الشيخ ويرجع ذلك لطبيعة التكوين العلمي والثقافي اللذين حظي بهما. إذ المتتبع لأطوار حياته يلمس ذلك من خلال عدة عوامل، منها محيطه الأسري، تأثره بأعمدة الفكر والإصلاح في تلك المرحلة [6] وكذا رحلته إلى بلاد الحجاز عام 1913م ومكوثه فيها حوالي ثلاثة أشهر مما مكنه من إلقاء دروس علمية في مسجد النبي ﷺ ثم طوافه ببعض الأمصار الإسلامية ولقاؤه للعديد من علماء مصر والشام، مما أثر في شخصيته تأثيرا بليغا تجلى فيما بعد في حركته الإصلاحية.

إضافة إلى عكوفه على تدريس موطأ الإمام مالك في الجامع الأخضر بقسنطينة وختمه في ربيع الثاني سنة 1358هـ الموافق لـ جوان 1939م، وأقيم لذلك احتفال بتلك المناسبة السعيدة حضرها العلماء والأعيان والأشراف وعموم الناس.

أما الأمر الواضح الذي يبرز مكانة الحديث النبوي في فكر الشيخ وتجليها هو التزامه بتقديم دروس حديثيه يصدر بها مجلة "الشهاب" "بعنوان" "مجالس التذكير من كلام البشير النذير" أو جريدة البصائر أو السنَّة.

و كل هذه الدروس الحديثية طبعت لاحقا تحت مسمى "مجالس التذكير من كلام البشير النذير" فكان لتلك الدروس الأثر البالغ في دفع عجلة الإصلاح في الجزائر في تلك المرحلة مما يدل على مزيد عناية الشيخ رحمه الله بالقرآن الكريم والسنَّة النبوية..".

و من مظاهر بروز ملامح هذا البعد الواقعي في الدروس الحديثية ما اخترناه في هذا المقام على سبيل التمثيل لا الحصر:

1- تصحيح العقائد ومحاربة ظاهرة البدع في الوسط الجزائري.

2- التعلم والتعليم والحث عليهما، وحق المرأة في التعليم.

3- الحث على التكافل الاجتماعي ونبذ الفرقة.

والمتأمل لهذه النماذج المختارة وغيرها لا ينفك يدرك عمق تعايش الشيخ مع آلام وواقع مجتمعه عقديا وأخلاقيا وسياسيا واجتماعيا.

ثانيا: ملامح فقه الواقع في الدرس الحديثي عند الشيخ ابن باديس

لم يكن الدرس الباديسي في شرح الحديث النبوي درسا تقليديا جافا، بل كان متضمنا لفقه عميق لواقع مجتمعه، تنهش جسده أدواء عدة، يغذيها الاستعمار وأعوانه من جهل وفقر وظلم واستبداد، ذلك ما أثر على عقائد الناس وسلوكاتهم، وأفسد علاقاتهم الفردية والاجتماعية، وهو ما تجلى في جملة ملامح تم الوقوف على أهمها فيما يلي:

1- تصحيح العقائد ومحاربة البدع: إن الواقع الذي كان يعيشه الجزائريون تحت سيطرة الاحتلال الفرنسي وانتشار الجهل واستحكامه على العقول، بسبب انتشار البدع والخرافات بين الناس حيث أضحت البدعة سنة والسنَّة بدعة والذي غذاه الفراغ العقدي في الأوساط الاجتماعية آنذاك.

مما جعل الشيخ –رحمه الله-يكثر من الدروس الحديثية حول هذه المسألة بالذات وبعناوين متعددة ليبين من خلالها أنواعها وخطرها على المجتمع المسلم معالجا لها بتصحيح عقائد الناس وتخليصهم من ربقة الجهل بتعاليم دينهم...

فقد وجد الشيخ ابن باديس –رحمه الله- وهو يشرح سنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم- القولية والفعلية والتقريرية، المجال أمامه واسعا والفرصة مواتية لتصحيح الكثير من العقائد التي شابها الكدر والعودة بها إلى حالة النقاء من كل شائبة، والتي كانت عليها في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام فكانت له جهود جبارة في محاربة البدع وتصحيح العقائد والدليل على ذلك العناوين المختلفة لمقالاته المتعددة التي تطرق فيها لهذه الظواهر وخطرها على المجتمع المسلم: تذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

- مقال"لعن من اتخذ المساجد على القبور"[7].
- مقال"النهي عن البناء على القبور"[8].
- مقال "بناء المساجد على القبور من شرار الخلق عند الله يوم القيامة"[9].
- مقال"تأكيد النهي عن اتخاذ القبور مساجد"[10].
- مقال"من اتخذ القبور مساجد: الصلاة إليها"[11].

فكل هذه العناوين المتعددة كان الشيخ –رحمه الله- يصدرها تباعا من أجل الحد والقضاء على ظاهرة البناء على القبور المبتدعة.

و لم يكن الشيخ لينطلق في دروسه الحديثية من فراغ، إنما كان مبدؤه في انتقاء الدرس الحديثي انطلاقا من حالة واقعية يعيشها الشعب الجزائري أو تمليها ظروف خاصة معمما أحيانا ومخصصا أخرى.

ففي مقال له بعنوان: "الشرك والوثنية ودعوى النبوة"[12] وهو يشرح حديث ثوبان –رضي الله عنه- قال: قال: رسول الله ﷺ: "لا تقوم الساعة حتى تلحق قبائل من أمتي بالمشركين وحتى يعبدوا الأوثان، وأنه سيكون في أمتي ثلاثون كذابون كلهم يزعم أنه نبي، وأنه خاتم النبيين، لا نبي بعدي"[13].

سلط الشيخ -رحمه الله- الضوء وهو يشرح هذا الحديث على أصناف البدع في واقع المجتمع الجزائري محذرا منها ومن اتباعها واتخاذها سنة متواترة في حياة الناس...فقال: "وفي الناس اليوم طوائف كثيرة تتوجه لبعض الأموات وتتضرع لهم وتقف أمام قبورهم بخضوع وخشوع تامين وتتضرع وتناديهم على اعتقاد أنهم يقربونها إلى الله ويتوسطون بها إليه ويزيدون أنهم ينصرفون لها بقضاء الحوائج وجلب الرغائب ودفع المصائب ومن أعمال المشركين في الجاهلية أنهم يسرقون الأنعام لطواغيتهم فينحرون عندها طالبين رضاها ومعونتها.

وفي الناس طوائف كثيرة تسوق الأنعام إلى الأضرحة والمقامات تنحرها عندها إرضاء لأهلها - على حد زعمهم- وطلبا لمعونتها أو جزاء على تصرفاتها وما جلبت من نفع أو دفعت من ضر.

ومن أقوال المشركين في الجاهلية حلفهم بطواغيتهم متعظما لها، وفي الناس اليوم طوائف كثيرة يحلفون بالله فيكذبون ويحلفون بمن يعظمونه من الأحياء أو الأموات فلا يكذبون"[14].

وإيمانا منه بأن المنهج الإصلاحي لا يُكتفى فيه بعرض الواقع المؤلم والنقمة عليه فقط بقدر ما يتطلب نجاحه عرض الحلول والوسائل وأهمها الدعوة إلى تغييره مناشدا أصحاب الشأن لتلبية دعوته إلى ذلك.

فبعد بيانه لهذه الأصناف وغيرها في واقع الناس دعا العلماء أن يهبّوا لتخليص الناس منها امتثالا لفعل النبي ﷺ واقتداء بالعلماء الصالحين فيقول:

"هذا كله واقع في الأمة لاشك فيه، وكما كان من نصح نبيها صلى الله عليه وسلم أن أنذرها بوقوعه فيها قبل وقوعه فإن نصح علمائها لها أن يعرفوها به اليوم بعد وقوعه، ويصوروه لها على صورته الشركية والوثنية التي ينفر منها المسلم بطبعه.و لو أن الأمة سمعت صيحات الإنكار من كل ذي علم لأقلعت عن ضلالها ورجعت إلى رشادها فما أسعد من نصحها من أهل العلم وجاهد لإنقاذها وما أشقى من غشها وزادها رسوخا في ضلالها وتماديا في هلاكها؟.ففي العمل أيها المصلحون الناصحون المخلصون فإن عهد الغش والخديعة قد أذن بذهاب وأن الله لا يهدي من هو مسرف كذاب"[15].

فهذا تعميم للبدع المنتشرة خص بها الشيخ خطابه للمجتمع وهو يشرح حديث رسول الله ونراه يخصص بالخطاب بدعا بعينها وتخصها بالذكر والنهي عنها واحتسابها.

ومن البدع المنتشرة في زمنه والتي عظمت بها البلية وخصها الشيخ ابن باديس رحمه الله بالتحليل في الدرس الحديثي: بناء المساجد على القبور، فعنون مقالا له:

"بناء المساجد على القبول من فعل شرار الخلق عند الله يوم القيامة"صدّره بحديث عائشة رضي اله عنها: أن أم حبيبة وأم سلمة رضي الله عنهما ذكرتا كنيسة رأينها بالحبشة فيها تصاوير فذكرن ذلك للنبي ﷺ فقال:"إن أولئك إذا كان فيهم الرجل الصالح فمات بنوا على قبره مسجدا وصوروا فيه تلك الصور فأولئك شرار الخلق عند الله يوم القيامة".[16]

بيّن الشيخ أن هذا الحديث صريح في النهي عن بناء المساجد على قبور الصالحين وتصوير صورهم مؤكدا على ما فيه من الوعيد الشديد لفاعله.

أما البعد الواقعي الذي راعاه أثناء هذا الدرس فكان إنكاره لهذا السلوك يسبب تفشيه كظاهرة مخزية في المجتمع فيقول: "هذه هي حالتنا اليوم معشر مسلمي الجزائر وأحسب غيرنا مثلنا ثم نجد كثيرا من مساجدنا مبنية على القبور المنسوب أصحابها إلى الصلاح ومنهم من كانوا معروفين بذلك ومنهم المجهولون فإن قيل: إنما بنيت المساجد على تلك القبور للتبرك بأصحابها لا لعبادتهم قلنا: إن النهي جاء عاما لبناء المسجد على القبر بقطع النظر على قصد صاحبه به ولو كانت صورة البناء للتبرك مرادة بالنهي لاستثناها الشرع، فلما لم يستثنها علمنا أن النهي على العموم، وذلك لأنها وإن لم تؤد إلى عبادة المخلوق في الحال فإنها في مظنة أن تؤدي إلى ذلك في المآل وذرائع الفساد تسد لاسيما ذريعة الشرك ودعاء غير الله التي تهدم صروح التوحيد"[17].

وكعادته في التأكيد على امتثال أوامر الله ورسوله ﷺ في درسه التفسيري أو الحديثي نجد الشيخ ابن باديس رحمه الله تختم مقالته بضرورة الإيمان والامتثال لفحوى هذا النص النبوي والتأكيد على ضرورة الالتزام بما يتضمنه من إرشاد وتوجيه قائلا: "علينا أن نصدق بهذا الحديث بقلوبنا، فنعلم أن بناء المساجد على القبور من عمل شرار الخلق كما وصفهم النبي ﷺ وأن تنطق ألسنتنا بذلك كما نطق به الحديث الشريف وأن تبنى عليه أعمالنا فلا نبني مسجدا على قبر ولا نعين عليه، وأن ننكره كما ننكر سائر المنكرات حسب جهدنا. ومن أعظم الإنكار تبليغ هذا الحديث بنصه وتذكير الناس به والعمل على نشره حتى يصير معروفا عند عامة الناس وخاصتهم إذ لا دواء للبدع الشيطانية إلا نشر السنَّة النبوية، ولا نستعظم انتشار البدعة وكثرة ناصريها فإنها ما انتشرت وكثر أهلها إلا بالسكوت عن مثل هذا الحديث والجهل به.

و لنكن في إرشادنا مقتصرين على إيراد لفظ الحديث وشرحه على أنه واضح مفهوم بنفسه وأن نمس شيئا من شؤون أولئك المقبورين فإنهم إخواننا سبقونا بالإيمان، فلهم علينا حق الدعاء والاستغفار فإذا عملنا كلنا على هذا من

حسن قصد ومحبة في الخير للمسلمين رجونا أن يؤيدنا الله تعالى، ويجعل النفع بأيدينا ﴿وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج: 40).

2- تحديد المعنى الشرعي لمعنى الذكر: ومن جملة ما عالجه الشيخ من قضايا الواقع العقدية والمظاهر الفاسدة التي اكتستها، والضلالات السائدة في الدرس الحديثي تصحيحه للمفهوم الشرعي لمعنى الذكر ومن هو الذاكر؟ وهو يعلق على حديث رواه الإمام البيهقي في "شعب الإيمان"من أطاع الله فقد ذكر الله وإن قلّت صلاته وصيامه وتلاوته القرآن، ومن عصى الله فقد نسي الله وإن كثرت صلاته وصيامه وتلاوته القرآن".

ذلك أن فئات كثيرة من المغرضين جعلوا الذكر أقرب إلى اللهو واللعب منه إلى شيء آخر، حين ركزوا على الجانب الشكلي مشترطين في ذلك ما لم يشترطه الشرع وحين باعدوا بينه وبين الطاعة فقال: "وبهذا الحديث وذلك الأثر نعلم أن المراد من الآيات الآمرة بالذكر كقوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ (البقرة: 152). وقوله تعالى: ﴿اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: 41)، فليس المراد من الذكر في أمثال هاتين الآيتين خصوصا الذكر اللساني بل المراد الطاعة بجميع أنواعها من صلاة وصيام وصدقة ونصيحة وتلاوة القرآن وتسبيح وتحميد وتهليل وغير ذلك فإن المطيع إنما أطاع الله لكونه ذكر بقلبه ولسانه.

و غرضنا من تقديم هذا الحديث وهذا الأثر إلى القراء أن يعلموا:

أولا: أن معنى الذكر أوسع مما يتخيلون وأن بعض من يعدونهم من العُباد في غير الذاكرين هم في عرف الشرع من الذاكرين.

و أن يعلموا ثانيا: أن ما عليه كثير ن العلوم من الاعتماد على السبح دون الطاعة هو غرور في غرور وأن كثيرا ممن يعد نفسه ويعده الناس من الذاكرين هو في عرف الشرع من الغافلين.

فيا أيها المسلمون تثبتوا في الحقائق الشرعية واطلبوا تفسيرها من صاحب الشريعة أو ممن قرب زمنه من زمنه ولا تعتمدوا في فهم حقائق دينكم على عرفكم وعاداتكم فإن الجهل بالسنَّة وخروج أمر العامة من يد العاملين بها مما ابتليت به الأمة الإسلامية قديما"[18].

3- الحث على طلب العلم والتعلم والتعليم: كانت قضية التعلم والتعليم وطلب العلم من أمهات القضايا التي ركز عليها الشيخ رحمه الله وجعلها أساسا للتغيير المنشود ودعامة الإصلاح المرجو تحقيقه.

و لهذا لم تخل مقالاته التفسيرية أو الحديثة وكذا دروسهما من التنبيه على أهميتها وضرورتها لتحقيق ذلك.

خاصة والمجتمع الجزائري يئن آنذاك تحت وطأة الجهل الذي كان الاحتلال يغذيه ويعمل على تفشيه ونشره في الأوساط الاجتماعية وعلى كل المستويات حيث دعت الضرورة الإصلاحية إلى مجابهة هذه الحملة الرهيبة والمنظمة.

و كان الشيخ في كل مناسبة دينية أو وطنية يسلط الأضواء على قضية العلم والتعلم رائده في ذلك النص القرآني والحديث النبوي ، يقينا منه بأهمية ذلك إذ عده من أوكد الواجبات على المسلم عموما والجزائري خصوصا.

هذا ما يستلهمه المستقرئ لدروسه الحديثة التي كان ينشرها في "البصائر" و"الشهاب".

و تذكر هنا ما عنون به درسه الحديثي وهو يسوق ثلاثة آثار عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما في هذه المسألة.

قوله: "العلم وتعلمه" ومضمونه هذه الأحاديث الثلاثة.

أولها: "أن الرجل لا يولد عالما وإنما العلم بالتعلم".

وثانيهما قوله عن رسول الله ﷺ: "من جاء أجله وهو يطلب علما ليحيي به الإسلام لم تفضله النبوة إلا بدرجته".

وأما الثالث: "ففي سعي ابن عباس رضي الله عنهما في طلب العلم من أصحاب رسول الله ﷺ ممن سبقه لسماعه وكونه كان يسعى لذلك .

استخلص الشيخ من هذه الآثار الثلاثة فائدتين فقال: "أولاهما: حسن أدب آل الرسول ﷺ وثانيهما: سعي ابن عباس رضي اله عنه في طلب العلم ذلك السعي وهو الذي روى عنه البخاري في صحيحه أنه قال: ضمني النبي ﷺ إلى صدره وقال: اللهم علّمه الحكمة"[19].

فلم يتكل على دعاء الرسول ﷺ وهو يؤمن بقبوله لأنه يفهم أن الدعاء بالشيء دعاء بتيسير أسبابه فالدعاء لا ينافى تعاطي الأسباب بل على الداعي أو المدعو له أن لا يهمل الأسباب اكتفاء بالدعاء[20].

كما بوب بابا آخر في "العلم وتعليمه" وساق جملة من الآثار الحاثة على ما جاء في عنوان الباب من ضرورة تعليم الناس العلم والسعي في نشره ومن جملة ما ساق:

أثر عن إبراهيم النخعي في رجحان كفة حسنات الساعي لتعليم العلم... فقال: " بلغني أنه إذا كان يوم القيامة توضع حسنات الرجل في كفة وسيئاته في الكفة الأخرى"، وحديث عن معاذ بن جبل مرفوعا: "تعلموا العلم فإن تعلمه لله خشية وطلبه عبادة...."[21].

و آخرها قول لكعب الأحبار: " أوحى الله إلى موسى تعلم الخير وعلمه الناس فاني منور لمعلم العلم ومتعلمه قبورهم حتى لا يستوحشوا لمكانهم "[22].

و في كل ذلك دعوة ضمنية منه لتعليم الناس العلم خاصة مع ما كان يكابده المجتمع الجزائري وقتئذ من شيوع الجهل الفاضح والخرافة الزائفة والبدع الضالة الخادمة للمشروع الاستعماري.

هذا ما فقهته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ورئيسها مما جعلهما يريان في دور العلم اللبنة الأولى في المشروع الإصلاحي لإجلاء الاستعمار الفرنسي.

فسعت جاهدة شرقا وغربا وشمالا وجنوبا بنشر العلم وتعليمه وفتح المدارس في القرى والمداشر والمدن في كل هذه الأنحاء إدراكا منها لأهمية انتشار العلم في الأوساط الاجتماعية.

و كانت المدرسة الأولى متمثلة في المساجد باعتبارها المكان الذي تغشاه جميع شرائح المجتمع، حيث دعا الشيخ رحمه الله إلى ضرورة الابتداء بالتعلم فيها كونها دور علم وعبادة منها تبدأ الخطوات الأولى في طلب العلم وتحصيله وهي بداية قوية لمجابهة المستعمر باللوح والعلم والكتاب.

ومن عظيم اشتغال الرئيس الشيخ ابن باديس رحمه الله بالعلم وتعليمه وتنزيله لواقع الناس أنه لا يمر بحديث إلا ونراه يستنبط منه دررا وجواهر يضئ بها سماء الجزائريين وأبصارهم.

و مثال ذلك ما استنبطه من فوائد بعد ذكره لحديث أبي الواقد الليثي رضي الله عنهما "بينما رسول الله ﷺ جالس في المسجد والناس معه إذ أقبل ثلاثة، فأقبل اثنان إلى رسول الله ﷺ وذهب واحد، فلما وقفا على مجلس رسول الله ﷺ، فأما أحدهما فرأى فرجة في الحلقة فجلس فيها وأما الأخر فجلس خلفهم فأوى إلى الله فأواه الله، وأما الآخر فاستحيا من الله، فاستحيا الله منه، وأما الآخر فأعرض الله عنه"[23].

قال مبرزا تلك الدرر المتعلقة بواقع تعليم العلم وفيها ترغيب منه في ذلك:

الأولى: الجلوس في المساجد حلقا للتعلم والتعليم

الثانية: تعليم الناس ووعظهم وإرشادهم في المساجد وهذا مما أجمع عليه المسلمون في جميع الأعصار.

الثالثة: التحليق للعلم وتنظيم الحلقة وسد فرجها فهي في ذلك كصفوف الصلاة

الرابعة: فضل الإقبال على مجالس العلم وكراهة الإعراض عنها لغدر

الخامسة: بيان أحكام الأعمال التي تقع أمام الناس حين وقوعها ليرسخ علمها ويتعظ بما فيها.

السادسة: لوم من زهد في الخير ولم يحرص عليه وإن لم يكن ذلك الخير من الواجبات عليه في تلك الحال.

فالمتأمل لهذه الفوائد والأحكام التي استنبطها الشيخ من النص الحديثي وهي في مساجد عمومها دعوة للعودة لما كانت عليه أحوال الماجد في عهده ﷺ وأدائها لدورها الفعال في التعليم كونها منابر لنشر الفضيلة ووأد الجهل والرذيلة [24].

ولا يفوتنا في هذا المقام التنويه بفرع هام متعلق بالعلم والتعليم ركز الشيخ عليه في دروسه الحديثية وهو حق النساء في التعليم لأنه كان يعد المرأة الصرح القوي لبناء الأسرة.

4- حق المرأة في التعليم: لقد أدرك الشيخ ابن باديس رحمه الله أنه لا يمكن إحداث تغيير إيجابي في المجتمع والمرأة محرومة من حق التعلم؛ لأن الأعراف والعادات الجاهلية أرادت ذلك وهي أعراف ناقدة وعادات متحكمة ليس من اليسير تجاوزها أو العمل بخلافها لأن أعداء الفكرة يهيجون العوام ضد الرجل وفكره، فلم يجد الشيخ فرصة مواتية للدعوة إلى تغيير هذا الواقع المؤلم أحسن من لاستناد إلى سنة النبي ﷺ.

ففي مقال له أورد فيه حديث البخاري عن ابي سعيد الخدري -رضي الله عنه- قال: "قالت النساء للنبي ﷺ غلبنا عليك الرجال اجعل لنا يوما من نفسك، فوعظهن يوما لقيهن فيه فوعظهن وأمرهن فكان مما قال لهن: ما منكن امرأة تقدم ثلاثا من ولدها إلا كان لها حجابا من النار فقالت امرأة واثنين قال واثنين"[25].

كما دعا صراحة إلى تعليم المرأة، لأن المجتمع لا ينهض إلا بالجنسين معا مثل لطائر لا يطير إلا بجناحيه معا فقال: "النساء شقائق الرجال في التكليف فمن الواجب تعليمهن وتعلمهن، وقد علّمهن صلى الله عليه وسلم وأقرّهن على طلب التعلم"[26].

و قال في موضع آخر داعيا إلى تعليم المرأة: "فاستنادا إلى هذه الأدلة وسيرا على ما استفاض في تاريخ الأمة من العالمات الكاتبات الكثيرات، وعلينا أن ننشر العلم بالقلم في أبنائنا وبناتنا في رجالنا ونسائنا على أساس ديننا وقوميتنا إلى أقصى ما يمكننا أن نصل إليه من العلم الذي هو تراث البشرية جمعاء وثمار جهادها في أحقاب التاريخ المتطاولة وبذلك تستحق أن تتبوأ منزلتها اللائقة والتي كانت لنا بين الأمم"[27].

إضافة إلى دعوته لتعليم المرأة، دعا الشيخ صراحة إلى خروجها إلى المساجد لتشهد الخير والتفقه في الدين وتكون معولا للبناء وأداة للإصلاح في المجتمع.

فأورد حديث مسلم في صحيحه بسنده عن سالم بن عبد الله بن عمر أن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: "سمعت رسول الله ﷺ يقول : "لا تمنعوا نساءكم المساجد إذا استأذنكم إليها قال: فقال: بلال بن عبد الله: والله لنمنعهن قال

فأقبل عليه عبد الله فسبّه سبا شديدا ما سمعته سبّه مثله قط وقال أخبرك عن رسول الله ﷺ وتقول: والله لنمنعهن"[28].

ثم كتب يؤكد بأن خروج النساء إلى المساجد أمر ثابت بالسنَّة العملية والقولية لكن بجملة من الشروط والضوابط التي وضحها أهل العلم في مواضعها وأن الواجب في حق المسلم ألا يعارض أمرا ثبت أنه من الدين وشهدت له الأدلة الشرعية 'هذا الذي وقع من بلال كثيرا ما يقع فيه مثله أو نحوه من أهل الجهل أو البدعة الذين شبوا عليها وشاقوا حتى صارت البدعة عندهم سنة والسنَّة بدعة فإذا ذكرت لهم الحكم الشرعي بدليله من الكتاب والسنَّة صدوا ونفروا وأبوا واستكبروا وصارحوا بالمخالفة أو سكتوا وأضمروا الخلاف وما هذا شأن المؤمنين محذرا في الأخير بقوله: "فحذار إذا سمعت حكما شرعيا أو نصا قرآنيا أو حديثا نبويا صحيحا أن تقابل بالخلاف أو تضمر الخلاف بل نشرح بذلك صدرا ولا يكن في صدرك حرج مما قضى الله ورسوله[29].

5- الدعوة إلى التكافل الاجتماعي: سبق أن أشرت في مقدمة هذه الورقة أن الشيخ رحمه الله لم يقصر اهتمامه على الجوانب الفقهية والتشريعية بل تجاوز ذلك إلى القضايا النفسية الاجتماعية بل والسياسية والحضارية ذلك أن الهدف من شرح السنَّة عنده والاعتناء بمحتواها هو علاج مشكلات الأمة على جميع المستويات.

و بعد تقديم نماذج من ذلك في المجال العقدي والفقهي والتشريعي نسوق نموذجا في المجال الاجتماعي والسياسي والحضاري، إذ أن الدعوة إلى التكافل الاجتماعي في تلك الحقبة الزمنية أراه يمثل بعدا اجتماعيا وسياسيا وحضاريا في التعامل مع الوضع الاستعماري وهيمنته على الفرد هيمنة شاملة .

وهذا ما نوّه إليه الشيخ ابن باديس رحمه الله وهو يشرح حديثا لأبي موسى الأشعري رضي الله عنه: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم مثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر"[30].

يرى الشيخ أن الحديث يتضمن معنى كبيرا ومهِّما هو ارتباط كل فرد بأمته ارتباط الجزء بالكل وعليه فالفرد ينظر إليه في النظر الاجتماعي العام من

خلال ما ينظر به إلى أمته سواء أساواها في المستوى الذي هو فيه من رقي أو انحطاط أم كان أسمى منها أو أدنى فقيمته في النظر الاجتماعي العام هي قيمتها[31].

و المتأمل في كلام الشيخ يدرك يقينا البعد الواقعي الذي رامه وهو يشرح الحديث النبوي ألا وهو قطع الطريق على الاستعمار الذي كان يراهن على إيجاد نخبة متغربة يقطع كل لها بتاريخها ودينها وقوميتها وتسعى جاهدة للاندماج في حضارة الغرب، والانصهار في ثقافته ويعطيها بعض الحقوق الشكلية فيبني بذلك جسرا من خلاله سياسة الاندماج والذوبان في الحضارة الغربية.

هذا من جهة ومن جهة أخرى كان الشيخ يروم استنهاض همم بعض النخب المثقفة الغربية وتخرّجت من الجامعات الفرنسية أن تقوم بواجبها تجاه أمتها فتوجه إليها قائلا: "واليوم وقد تجلت لكم الحقيقة علميا وعمليا عليكم أن تلتفتوا إلى أمتكم فتنشلوها مما هي فيه بما عندكم من خبرة محافظين لها على مقوماتها سائرين بها في موكب المدنية الحقة بين الأمم وبهذا تخدمون أنفسكم وتخدمون الإنسانية بإنهاض أمة تاريخية عظيمة من أممها ثم لا يمنع هذا من أخذ العلم عن كل أمه وبأي لسان واقتباس كل ما هو حسن مما عند غيرنا ومد اليد إلى كل من يري التعاون على الخير والسعادة والسلام[32].

و لأن الشيخ عبد الحميد بن باديس رحمه الله كان مدركا لسياسة المستعمر وأهدافه القاضية بين الشعوب الإسلامية بل وبين فئات المجتمع الواحد من خلال بث النعرات الطائفية والعرقية والجهوية المقيتة. فقد كان هدفه من شرح السنَّة هو استيحاؤه أن لا عزة للمسلمين إلا باتحادهم وتعاونهم، وأن الاتحاد عمل يبدأ بالأفراد لينتهي بين الحكومات ورجال السياسة.

و أن يعمل الكل جاهدا على تفقد البناء وتمتينه حالا بعد حال ومحاربة كل مظاهر الاختلال التي تعتريه والفساد التي تطرأ عليه فكتب تحت عنوان فرعي "تبصرة" ما نصه: "ألا ترى البنيان كيف يتركب من الحجارة الكبيرة والحجارة الصغيرة والمواد الأخرى التي تلحم بها الحجارة وتكسى وكل ذلك محتاج إليه في تشديد البنيان فكذلك بنيان المؤمنين فإنه مكون من جميع

أفرادهم، على اختلاف طبقاتهم فالكبير والجليل له مكانه والصغير والحقير له مكانه وعلى كل واحد أن يسد الثغرة التي من ناحيته مع شعوره بارتباطه مع غيره من جميع أجزاء البنيان التي لا غناء لها عنه كما أنه لا غناء له عن كل واحد منها فكل واحد من المؤمنين عليه تبعته فبمقدار المركز الذي هو فيه والقدرة التي عنده، ولا يجوز لأحد وإن كان أحقر حقير أن يخلّ بواجبه من ناحيته فإنه إذا أزيل حجر صغير من بنيان كبير دخل فيه الخلل بمقدار ما أزيل وإذا ابتدأ الخلل من الصغير تطرق للكبير"[33].

فالشيخ يؤكد على ضرورة التلاحم بين الأفراد مهما كانت مكانتهم الاجتماعية ومستواهم العلمي وألا تحقرنّ الفرد دوره في المجتمع والحرص على تماسكه ويختتم التبصرة بقوله: "ثم ألا ترى أصابعك وفيها القوي وفيها الضعيف حتى إذا شبكتها صارت كشيء واحد له قوة ومتانة زائدة وكل أصبع منها يمكن أن يلوى مادام وحده فإذا شبكتها عسر عليها وقوي أمرها، فكذلك المؤمنون باتحادهم وفيهم القوي وفيهم الضعيف تكون لهم قوة عامة زائدة وكل واحد منهم بمفرده يمكن قهره فأما إذا اتحدوا فإنهم يكونون قوة اتحادهم في مأمن من كل قهر"[34].

و ختاما نقول من خلال هذه الأمثلة وغيرها كثير نجد الإمام عبد الحميد بن باديس يغوص في أعماق النص النبوي ليستنبط منه جملة من الأحكام التشريعية والسنن الكونية التي تحكم سير الحضارات وقيام المدنيات التي يعرض واقع الأمة الإسلامية على ذلك كله، ليحدد مدى قرب أو بعد واقع الأمة من النموذج الذي حدّده له القرآن والسنَّة.

ذلك أن الهدف الأسمى من وراء دراسة السنَّة عنده هو بناء الأمة الإسلامية وبذل الجهود للعودة بها إلى المكانة التي حددتها لها السنَّة.

خاتمة:

وعليه فقد أمكننا الخروج بتصور حول عمق البعد الواقعي الإصلاحي الذي توخاه الشيخ من خلال مقالاته في الدرس الحديثي فيما تطرق إليه من مواضيع حساسة ومتنوعة على جميع المستويات والتي تعلقت بحال الجزائريين يمكن إيجاز مظاهر ذلك التحري في هذه النقاط:

1-الدقة في انتقاء الأحاديث ذات الصلة بالواقع والتبويب لها بما يوصل الرسالة المقصودة.
2-الدعوة إلى التمسك بكتاب الله وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام باعتبارهما مجدافي النجاة والخلاص ونبذ كل من شأنه أن يحل محلها من بدع وضلالات....
3- التأكيد على إلزامية طلب العلم والتعلم والتعليم وإذاعة هذا بين أبناء وطنه مبادرة منه لنجاح مشروعه الإصلاحي للقضاء على الاستعمار وإجلائه لأنه كان يغذي الجهل ويعزز تلك البدع والضلالات التي لا يتم دحضها إلا بالعلم والتعليم.
4- الحرص الواضح على مكانة المرأة في المجتمع الجزائري بالحث على تعليمها وإعدادها لتولي شؤون التربية والإصلاح المنزلي.
5- التأكيد على مبدأ التكافل الاجتماعي الذي يحقق القوة والمتانة الاتحاد وهما ضرورتان كلبنة أساسية في المشروع التغييري الإصلاحي الذي يهدف إلى إجلاء المستعمر الذي يعتدي الفرقة وسياسة التغريب والإدماج.

وعليه نقول: يبقى الشيخ عبد الحميد بن باديس قدوة بعد النبي ﷺ لمن يتولى راية الإصلاح والتغيير وهو أصدق من نّظر وطبّق مشروع إصلاحي ناجح على حد بعيد مقارنة غيره من المصلحين كيف لا وهو القائل: "لا نجاة لنا من هذا التيه الذي نحن فيه والعذاب المنوع الذي نذوقه ونقاسيه إلا بالرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما كان عليه السلف الصالح...."[35].

قائمة المصادر والمراجع:

1- عمار طالبي، آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس، ط1، الشركة الجزائرية 1968م.
2- عمار طالبي، ابن باديس حياته وآثاره، الشركة الجزائرية، 1984م.
3- ابن باديس، مجالس التذكير من كلام البشير النذير، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ط1 .1983.
5- الترمذي محمد بن عيسى، سنن الترمذي، الجامع الكبير، تحقيق: مركز البحوث، دار التأصيل، ط2، 2016م.

6- البخاري محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، الجامع الصحيح، طبعة دار الشعب، د.ت.
7- ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق فواز احمد زميرلي، ط1، 1424هـ/2001م.
8- مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار التراث العربي، بيروت لبنان، ط2، 1406هـ / 1985م.
9- الإمام مسلم أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، إصدارات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، المملكة العربية السعودية، طبعة منقحة مع ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.
10- الشوكاني محمد بن علي، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، تحقيق عصام الدين الصبابطي، وعماد السيد، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط1، 1413هـ / 1993م.

(1) عمار طالبي، آثار الامام عبد الحميد بن باديس، ج2، ص388.
(*) والمكانة ظاهرة في تسنية إحدى الجرائد بـ "السنة"
(2) المصدر نفسه، ج4، ص68.
(3) عمار طالبي، المصدر نفسه ج4، ص100.
(4) يقصد بذلك حديث في الموطأ وهو حديث: " لي خمسة أسماء: أنا محمد وأنا أحمد وأنا الماحي الذي يمحو الله به الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدميه، وأنا العاقب"
(5) عمار طالبي، آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس، ط1، الشركة الجزائرية 1968م، ج2، ص309.
(6) منهم محمد النخلي القيرواني (1342ه-1923م) والشيخ محمد الطاهر بن عاشور (1393ه-1973م).
(7) ابن باديس، مجالس التذكير من كلام البشير النذير، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ط1. 1983. ص152.
(8) المصدر نفسه ص153.
(9) المصدر نفسه ص154.
(10) المصدر نفسه ص155 .
(11) المصدر نفسه ص156.
(12) المصدر نفسه ص95.
(13) الترمذي، السنن كتاب الفتن باب لا تقوم الساعة حتى يخرج دجالون ج4.ص499.
(14) مجالس التذكير، ص94.
(15) مجالس التذكير، ص97.

(16) البخاري، الصحيح، كتاب أبواب المساجد، باب هل تنبش قبور مشركي الجاهلية، ج1، ص165.
(17) مجالس التذكير، ص151.
(18) آثارالشيخ عبد الحميد ابن باديس، ج2، ص201.
(19) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، حديث رقم 3756، 100/7.
(20) مجالس التذكير، ص192.
(21) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق فواز احمد زميرلي، ط1، 1424ه.2001م، ج1، ص102.
(22) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج1، ص127.
(23) الموطأ، كتاب السلام، باب جامع السلام، ج2، ص960.
(24) انظر: مجالس التذكير، ص69.
(25) البخاري، صحيح البخاري، باب هل للنساء يوم على حده في العلم.
(26) آثار الامام عبد الحميد بن باديس، ج2، ص158.
(27) المصدر نفسه، ج2، ص161.
(28) صحيح مسلم، انظر: نيل الأوطار، ج4، ص11.
(29) المصدر نفسه.
(30) رواه البخاري ومسلم عن النعمان بن بشير.
(31) انظر:آثار الشيخ الإمام، ج2، ص103.
(32) آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس، ج2، ص104.
(33) المصدر نفسه، ج2، ص101
(34) آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس ، ج2، ص101.
(35) عمار طالبي: ابن باديس.. حياته وآثاره، 406/1.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 51 – 74
الترقيم الدولي:4350-1112الترقيم الدولي الإلكتروني:2406-2588

الأثر الديني الشرقي على عقيدة الملائكة في اليهودية

The Eastern Religious Impact on the Doctrine of Angels in Judaism

د/ أسمهان بوعيشة
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1
asma.boutalbi@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2019/10/06 تاريخ القبول: 2019/11/12

الملخص:
يُعنى هذا البحث بدراسة عقيدة الملائكة في اليهودية كمفهوم غيبي، تختلف فيه الرؤية اليهودية ما بين مصادره الرئيسة من التناخ والتلمود وباقي المصادر اليهودية التي تشكلت في الفكر الديني اليهودي انطلاقا من المصدرين السابقين، وكذا مدى تشرب اليهودية للفكر العقدي للديانات الشرقية القديمة فيما يتعلق بعقيدة الملائكة، من خلال رسم صورة خيالية عنهم يغلب عليها طابع الأسطورة الدينية القديمة من حيث الهيئة والوظيفة والأسماء وما إلى ذلك، ويؤكد هذه القراءة أن أغلب أسماء وصفات الملائكة ظهرت في أسفار ما بعد مرحلة الأسر البابلي، حيث وجدت في تلك الديانات بيئة مناسبة لتطعيم اليهودية بمفاهيم عدة كان أبرزها الأنجيولولوجيا اليهودية في صورتها الحالية.

الكلمات المفتاحية: تناخ، تلمود، مشنا، ملائكة، قبالا.

Abstract:

This study focuses on the doctrine of angels in Judaism as a metaphysical concept, in which the Jewish vision differs from its main sources of Tanakh, Talmud and other Jewish sources formed in the Jewish religious thought of previous exporters, as well as in which The Jewish Angelology shares the doctrinal thinking of the ancient Eastern religions, drawing a fictional image of them dominated by the nature of the ancient religious myth in terms of body and function, names, etc. , which confirms this reading is that most of the names and attributes of the angels appeared in the later books after the

Babylonian exile, of which Judaism inspired a number of doctrines among them angelology in its present form.
Key word: Tanakh, Talmud, Mishna, Angels, Kabbalah

مقدّمة:

يأخذ عالم الغيبيات حيزا واسعا في الديانات القديمة جميعا، كما يحتل مكانة بارزة في الكتب السماوية واللاهوت الديني للعقائد الكتابية (اليهودية المسيحية والإسلام)، والمتأمل في الديانات جميعا يجد فكرة ثنائية الصراع بين قوى الخير و قوى الشر، حيث تُجسد الملائكة كمخلوق غيبي أهم كائن سماوي يعمل على تكريس مبدأ الخير في حياة الإنسان ، بخلاف الشيطان الذي يُجسد الشر والفكر الظلامي، وتُعد عقيدة الملائكة من أهم العقائد اليهودية، كما تحتل حيزا لا يُستهان به في الفكر الديني اليهودي.

وتصور التناخ[1] الملائكة بصور متعددة يغلب عليها طابع الكائنات الروحية التي يستخدمها الله كوسائط بينه وبين البشر، غير أن هذه الصورة يشوبها بعض الغموض خاصة في المراحل الأولى من التاريخ القديم للعبريين أين ترتبط بصورة الله، حيث يظهر فيها الله أحيانا كواحد من الملائكة بحسب ما جاء في الاصحاح 18 من سفر التكوين، فما هو التصور اليهودي للملائكة في التناخ، التلمود، المدراش والقبالا؟ ومن هم أهم الملائكة في العقيدة اليهودية ؟ وما هي المصادر الدينية الشرقية لأشكال ومهام بعض ملائكة الفكر التناخي واليهودي على العموم؟.

وتكتسي هذه الدراسة أهمية كونها تتطرق لموضوع الغيبيات في اليهودية التي قلما يُسلط عليه الباحثون المسلمون الضوء في مجال علم مقارنة الأديان، كما يهدف هذه المقال إلى إبراز دور الميثولوجيا الدينية للشرق القديم في رسم ملامح عقيدة الملائكة في اليهودية .

الفرع الأول: الإطار المفاهيمي

أولا/ ماهية الملائكة (מַלְאָכִים) في اليهودية:

أُخذت كلمة ملاك من الكلمة الإنجليزية Angel، وهي مشتقة من يونانية الكتاب المقدس من الكلمة Angelos، غير أن هذا المصطلح غير مضبوط ومحدد في عبرية التناخ، حيث وردت كلمة מַלְאָךְ كأكثر كلمة يستخدمها التناخ للدلالة

على الرسول، وتظهر بشكل متكرر في العبرية القديمة لتعني شخص مكلف بتبليغ الرسائل بين الناس (تكوين 4/32): "وَأَرْسَلَ يَعْقُوبُ رُسُلاً قُدَّامَهُ إِلَى عِيسُوَ أَخِيهِ إِلَى أَرْضِ سَعِيرَ بِلاَدِ أَدُومَ "، أو على نحو تصويري مثل ما جاء في مزمور 4/104: "الصَّانِعُ مَلاَئِكَتَهُ رِيَاحًا، وَخُدَّامَهُ نَارًا مُلْتَهِبَةً "، أما الكتابات العبرية المتأخرة فقد تعددت استخدامات كلمة ملاك و معانيها حيث :

- استخدمت كلمة מַלְאָךְ للدلالة على المرسلين الجبابرة من الله.
- وردت تارة أخرى للدلالة على رسل الله من البشر إلى عباده كما في حَجَّي 13/1 وملاخي 7/2: "لأَنَّ شَفَتَيِ الْكَاهِنِ تَحْفَظَانِ مَعْرِفَةً، وَمِنْ فَمِهِ يَطْلُبُونَ الشَّرِيعَةَ، لأَنَّهُ رَسُولُ رَبِّ الْجُنُودِ".
- سُمي الملائكة أحيانا بأبناء إلوهيم كما في تكوين 2/6 :"أَنَّ أَبْنَاءَ اللهِ رَأَوْا بَنَاتِ النَّاسِ أَنَّهُنَّ حَسَنَاتٌ. فَاتَّخَذُوا لأَنْفُسِهِمْ نِسَاءً مِنْ كُلِّ مَا اخْتَارُوا[2].
- وأطلقت بعض الأسفار على الملائكة اسم "قيدوشيم" أي المقدسين كما في أيوب 1/5: "اُدْعُ الآنَ. فَهَلْ لَكَ مِنْ مُجِيبٍ؟ وَإِلَى أَيِّ الْقِدِّيسِينَ تَلْتَفِتُ؟..."[3]،
- أشارت ل "إنسان" مثل ما جاء في سفر التكوين 24/32 حينما يتحدث عن الصراع بين يعقوب عليه السلام والمخلوق الغامض:" فَبَقِيَ يَعْقُوبُ وَحْدَهُ، وَصَارَعَهُ إِنْسَانٌ حَتَّى طُلُوعِ الْفَجْرِ".
- أظهر التناخ أحيانا الرب كواحد من الملائكة كما في سفري التكوين و الخروج ، إذ جاء في التكوين 1/18: "وَظَهَرَ لَهُ الرَّبُّ عِنْدَ بَلُّوطَاتِ مَمْرَا وَهُوَ جَالِسٌ فِي بَابِ الْخَيْمَةِ وَقْتَ حَرِّ النَّهَارِ".
- كما نادت هاجر عليها السلام ملاك الرب حينما لاقته في البرية (تكوين 7/16) (تكوين 13/16) برب.
- وحينما ظهر الملاك لموسى عليه السلام في صحراء سيناء(الخروج 2/3)، أظهر النص التوراتي فيما يليه من الآيات حوار بين الله وموسى عليه السلام، مما أوقع مفسري التناخ في لغط و لُبس حول ماهية الكائن المذكور في هذا الموضع من سفر الخروج ،هل هو الله ؟ أم ملاك من ملائكة الرب ؟، فذهب بعض المفسرين اليهود في شرح هذه الآيات إلى القول بأن الملائكة مظهر من مظاهر القوة الإلهية و ليست قوى مستقلة عنه، في حين رأى البعض أن الأسفار اليهودية القديمة تساهلت وأظهرت الله في صورة البشرية، وهو ما

تنبه له الكتبة من علماء اليهود فيما بعد، لذلك عملوا على التخفيف من جرأة النصوص الدينية القديمة في حق الله، وذلك برسم الحدود بين الله والبشر من خلال التأكيد على أن الملائكة مجرد كائنات تقوم بدور الوساطة بين الله وعباده[4].

ورغم هذا التباين و الاختلاف حول مفهوم و دلالات استخدام التناخ لهذه الكلمة، إلا أنه في الغالب يطلق اسم "ملاك" على ملاك الرب، أي على المخلوقات السماوية المكلفة بمهام محددة و رسالات للبشر[5].

فالملائكة عقول مخلوقة من الله و مفارقة للمادة ، وهم سيف الله المتقلب كما جاء في (سفر التكوين 24/3)، وخُدَّامه و لهيبه المتقلب (مزمزر 4/104)، على أنهم ينقلبون أحيانا رجالا، وأحيانا ملائكة وأحيانا ينقلبون أرواحا، وأحيانا ينقلبون نساء[6]، مثلما يُشير إل ذلك سفر زكريا 9/5 : "وَرَفَعْتُ عَيْنَيَّ وَنَظَرْتُ وَإِذَا بِامْرَأَتَيْنِ خَرَجَتَا وَالرِّيحُ فِي أَجْنِحَتِهِمَا، وَلَهُمَا أَجْنِحَةٌ كَأَجْنِحَةِ اللَّقْلَقِ، فَرَفَعَتَا الإِيفَةَ بَيْنَ الأَرْضِ وَالسَّمَاءِ".

وهم تارة ملائكة هلاك كما في (خروج 23/12 و 2 ملوك 35/19 و حزقيال 1/9 و مزمور 49/78)، و تارة ملائكة حراس الشعوب و الأفراد (خروج 20/23 و تثنية 13/10)، و هم الوسطاء في النبوة (حزقيال 3/40)، ولكن في النصوص القديمة كانت تدل كلمة "ملاك الرب" أو "ملاك الله" على هيئة الله المرئية (تك 7/16) [7]، حيث يُظهر سفر التكوين أن الرب نفسه كان واحدا من الملائكة إذ جاء فيه: "وَظَهَرَ لَهُ الرَّبُّ عِنْدَ بَلُّوطَاتِ مَمْرَا وَهُوَ جَالِسٌ فِي بَابِ الْخَيْمَةِ وَقْتَ حَرِّ النَّهَارِ " 1/18 ،كما يُستدل على عدد الملائكة من أسفار مزمور 17/68 و دانيال 10/7، وعلى قوتهم من مزمور 103 /20، وعلى سرعتهم من قضاة 20/13 واشعيا 6/2-6[8].

ويوضح موسى بن ميمون[9] بأن الأنبياء يرون الملائكة في أشكال متعددة فإبراهيم عليه السلام رآهم في شكل إنسان: "فَرَفَعَ عَيْنَيْهِ وَنَظَرَ وَإِذَا ثَلاَثَةُ رِجَال وَاقِفُونَ لَدَيْهِ..." التكوين 2/18، وموسى عليه السلام رآه في شكل نار: "وَظَهَرَ لَهُ مَلاَكُ الرَّبِّ بِلَهِيبِ نَارٍ مِنْ وَسَطِ عُلَّيْقَةٍ. فَنَظَرَ وَإِذَا الْعُلَّيْقَةُ تَتَوَقَّدُ بِالنَّارِ.. "خروج 2/3، ومنهم من يراه على هيئة إنسان مهول ومُرهب[10]، مثلما جاء في سفر القضاة 6/13: "فدخلت المرأة و كلمت رجلها قائلة "جاء إلي رجل الله، ومنظره كمنظر ملاك

الله ، مُرهب جدا ..."، و كانت هاجر أول شخصية من سفر التكوين تقابل ملاكا (تك16/7-11و 17/21)[11].

وبعد عودة اليهود من الأسر البابلي[12] ترسخ مفهوم الملائكة في العقيدة اليهودية، وأصبح للملائكة أسماء وطبقات، وقد تزايد عددهم و تزايدت أسماءهم في الكتب الأبوكاليبسية[13]، كما ظهرت فكرة رئيس الملائكة الذي سقط وانحدر في عالم الماديات[14].

وقد أصبحت عقيدة الملائكة تدرس في المعاهد الدينية الغربية وهي فرع من فروع الدراسات اللاهوتية في الكليات الدينية النظامية الحديثة، تحت مسمى Angélologie- Angelology أي عقيدة علم الملائكة و تهتم بدراسة الملائكة من حيث الأسماء والوظيفة والخلق ومواقعهم في الملكوت الإلهي وما إلى ذلك ،غير أن هذا العلم لم ينل حظه من العناية والاهتمام في الدراسات العلمية بسبب ارتباط هذه المخلوقات بعالم الغيبيات، ويذكرها التناخ يذكرها بشكل شمولي في 196 موضع ، كما يذكرها العهد الجديد في 93 موضع[15].

ثانيا/ وظيفة الملائكة في اليهودية:

وقد خلق الله الملائكة في اليهودية للقيام بمهام عدة، منها: عبادته ،تنفيذ أوامره في السماء والأرض، حماية شعبه والقتال لجانبه، شفاء عباده ،حفظ مُرسليه، مساعدة المنتخبين من أنبياء الله على فهم رسالته، الوساطة بين البشر والرب[16]، ويحظى الملائكة في اليهودية بالتقديس والتبجيل دون أن يرقوا إلى مرتبة العبادة ، فلا توجد في العهد القديم أية إشارة لعبادة الملائكة، و يُبين سفر دانيال أن الملائكة ينقسمون إلى طوائف متعددة لكل طائفة وظيفة خاصة، فهناك ملاك مكلف بكل شعب من الشعوب ويطلق عليه بالعبرية "سَرْ"، والملك المكلف بالشعب اليهودي هو ميخائيل كما ورد في سفر دانيال 21/10[17]، وسفر الآباء الاثني عشر الأبوكريفي[18] حيث ذكر في مواضع عدة أن ميخائيل ملاك حافظ من مهامه الرئيسية حفظ شعب إسرائيل[19].

وقد آمنت معظم الفرق اليهودية بوجود الملائكة، وخاصة طائفة الآسينيين حيث تزخر كتبهم و مخطوطاتهم المكتشفة في البحر الميت بأسماء عديدة للملائكة، و كذا دورها في تحقيق الشفاء عند ترديد أسماءها ،كما لم يتوانوا في تسميتها ب "إليم" بصيغة الجمع من مفرد كلمة "إيل אל " والتي تعني الله،

دون أن يقصدوا من ذلك اتخاذها آلهة، وإنما تقديرا لمكانة الملائكة في المعتقد القُمراني، في حين كان فيلون[20] الفيلسوف يعتقد بأن للملائكة دور في الخلق والحفاظ على الكون[21].

الفرع الثاني: الملائكة في التناخ

يرى ابن ميمون أعظم فقهاء اليهودية أن الملائكة موجودون ولا يُحتاج أن يُؤتى بدليل شرعي لإثبات ذلك،لأن التناخ نص على ذلك في مواضع عدة، وهي ليست بأجسام، والواسطة بين الله تعالى وبين الموجودات، ولا تُنكر الشريعة اليهودية أن الله يُدير هذا الوجود بواسطة الملائكة[22]. ولذلك يذكر التناخ أسماء عديدة للملائكة ووظائفهم وصفاتهم، وكذا يُعلمنا عن سقطات بعضهم بتزاوجهم مع البشر.

أولا / عدد الملائكة و أسماءها في التناخ :

يُستشف من التناخ أن هناك عدد ضخم من الملائكة حيث يشير سفر دانيال 10/7 إلى ذلك بقوله: "نَهْرُ نَارٍ جَرَى وَخَرَجَ مِنْ قُدَّامِهِ. أُلُوفُ أُلُوفٍ تَخْدِمُهُ..."، على أن الملائكة المذكورون في التناخ بعيدون كل البُعد عن الملائكة المذكورون في القبالا[23]، وذلك من حيث أسماءهم ووظائفهم والصلوات الواجبة نحوهم وما إلى ذلك، حيث تقترب إلى حد كبير مع المعتقدات الدينية القديمة[24].

وتُحصي الأسفار اليهودية المقدسة بعض الأسماء لأهم الملائكة وهم: أورئيال (2 عزرا 1/4)، رفائيل (طوبيا 6/12 وتكوين 7/24)، وصورئيال وكموئيل ويوفئيل وصدقئيل وميخائيل (دانيال 21/10،13 و 1/12) وهو الذي يدعو الموتى للقيامة كما جاء في (1 تسالونيك 16/4)، وجبرائيل (دانيال 16/8 و21/9) ويُعتقد أنه رئيس من رؤساء الملائكة[25]، والغريب في الأمر أن اسم الملاكين ميخائيل מיכאל وجبرائيل **גבראיל**لم يردا في التناخ إلا في هذه المواضع من سفر دانيال رغم تأخر ظهوره، كما لم يذكرا أبدا مع أهم الأنبياء في التوراة كإبراهيم عليه السلام وموسى عليه السلام[26].

وأسماء مثل كروبيم وسيرافيم وأوفانيم فتستخدم للإشارة إلى الملائكة المرتبطين بالعرش أو المركبة الإلهية، أما الملائكة الذين ظهروا في الأجزاء

الأولى من العهد القديم على هيئة بشر، فهم يضطلعون بمهام عدة ،منها حماية العبرانيين أثناء خروجهم من مصر و تجوالهم في البرية[27].

ثانيا/ الكروبيم و السرافيم

وتحظى الكروبيم والسرافيمفي اللاهوت اليهودي وأسفار التناخبمكانة مرموقة نظرا للأدوار المخولة بأدائها .

1- كروبيم כְּרֻבִים: "كروب" כְּרֻב كلمة عبرية تعني "ملاك "وجمعها "كروبيم" כְּרֻבִים، وهي مشتقة من الكلمة الأكادية "كاريبو" بمعنى شفيع[28]. كما قد تعني غطاء أو حفظ[29]، وهم ملائكة يُرسلون من قبل الله أو يقيمون في حضرته ،و قد ورد ذكرهم للمرة الأولى في سفر التكوين 24/3 ، حيث أقامهم الله على أبواب جنة عدن عندما طرد آدم عليه السلام وحواء منها[30]، فكانت وظيفة الكروبيم هي الحفاظ على عدم اقتراب أدم عليه السلام وحواء من شجرة الحياة بعد أن تم طردهما من جنة عدن[31].

وجاء في التناخ أنها مخلوقات سماوية علوية لها صور عديدة و أحجام مختلفة وهي مجنحة في الغالب، وكانت لها وظائف كثيرة إلى جانب وظيفة الحراسة والدفاع وهي حمل عرش الرب، و هي بصورة عامة أحد أشكال خدم الرب و منفذو أوامره، وهي كذلك رمز لأماكن حلوله لمتابعة أمور مملكته[32].

ويصف حزقيالالكروبيم فيقول: "... وَهذَا مَنْظَرُهَا: لَهَا شِبْهُ إِنْسَانٍ. وَلِكُلٍّ وَاحِدٍ أَرْبَعَةُ أَوْجُهٍ، وَلِكُلٍّ وَاحِدٍ أَرْبَعَةُ أَجْنِحَةٍ. 7وَأَرْجُلُهَا أَرْجُلٌ قَائِمَةٌ، وَأَقْدَامُ أَرْجُلِهَا كَقَدَمِ رِجْلِ الْعِجْلِ، وَبَارِقَةٌ كَمَنْظَرِ النُّحَاسِ الْمَصْقُولِ. وَأَيْدِي إِنْسَانٍ تَحْتَ أَجْنِحَتِهَا عَلَى جَوَانِبِهَا الأَرْبَعَةِ. وَوُجُوهُهَا وَأَجْنِحَتُهَا لِجَوَانِبِهَا الأَرْبَعَةِ. وَأَجْنِحَتُهَا مُتَّصِلَةٌ الْوَاحِدُ بِأَخِيهِ. لَمْ تَدُرْ عِنْدَ سَيْرِهَا. كُلُّ وَاحِدٍ يَسِيرُ إِلَى جِهَةِ وَجْهِهِ. أَمَّا شِبْهُ وُجُوهِهَا فَوَجْهُ إِنْسَانٍ وَوَجْهُ أَسَدٍ لِلْيَمِينِ لأَرْبَعَتِهَا، وَوَجْهُ ثَوْرٍ مِنَ الشِّمَالِ لأَرْبَعَتِهَا، وَوَجْهُ نَسْرٍ لأَرْبَعَتِهَا. فَهذِهِ أَوْجُهُهَا. أَمَّا أَجْنِحَتُهَا فَمَبْسُوطَةٌ مِنْ فَوْقُ. لِكُلٍّ وَاحِدٍ اثْنَانِ مُتَّصِلاَنِ أَحَدُهُمَا بِأَخِيهِ، وَاثْنَانِ يُغَطِّيَانِ أَجْسَامَهَا. "حزقيال 1/5-11[33]، وورد في المزامير أن الكروبيم يقومون بدور مركبة الرب" رَكِبَ عَلَى كَرُوبٍ وَطَارَ، وَهَفَّ عَلَى أَجْنِحَةِ الرِّيَاحِ" مزمور 10/18.

ويذكر سفر الخروج 25/18-20 [34] أن الرب أمر موسى بصنع تمثالان للكروبيم لوضعهما فوق تابوت العهد، فقال له: "وَتَصْنَعُ كَرُوبَيْنِ مِنْ ذَهَبٍ.

صَنْعَةَ خِرَاطَةٍ تَصْنَعُهُمَا عَلَى طَرَفَيِ الْغِطَاءِ. فَاصْنَعْ كَرُوبًا وَاحِدًا عَلَى الطَّرَفِ مِنْ هُنَا، وَكَرُوبًا آخَرَ عَلَى الطَّرَفِ مِنْ هُنَاكَ. مِنَ الْغِطَاءِ تَصْنَعُونَ الْكَرُوبَيْنِ عَلَى طَرَفَيْهِ. وَيَكُونُ الْكَرُوبَانِ بَاسِطَيْنِ أَجْنِحَتَهُمَا إِلَى فَوْقُ، مُظَلِّلَيْنِ بِأَجْنِحَتِهِمَا عَلَى الْغِطَاءِ، وَوَجْهَاهُمَا كُلُّ وَاحِدٍ إِلَى الآخَرِ. نَحْوَ الْغِطَاءِ يَكُونُ وَجْهَا الْكَرُوبَيْنِ"، وقد استوحى منها حزقيال النبي رؤيته للمركبة الإلهية (حزقيال 5/1)، وهي عرش الرب (1 صموئيل 4/4 و 2 صموئيل 2/6 و2 ملوك 15/19)، وبعد خراب الهيكل أصبحت ترمز لكائنات سماوية[35].

2 / سرافيم שְׂרָפִים: שְׂרָפִים اسم جمع في العبرية مفرده سَراف שָׂרָף، وهو كائن على شكل حية في الغالب، و ورد ذكر السرافيم في نبوة اشعيا[36] كتسمية للأرواح التي كانت تخدم عرش الرب، وظهرت لاشعيا في رؤياه، ويصفها دون أن يذكر عددها[37]، فيقول: "السَّرَافِيمُ وَاقِفُونَ فَوْقَهُ، لِكُلِّ وَاحِدٍ سِتَّةُ أَجْنِحَةٍ، بِاثْنَيْنِ يُغَطِّي وَجْهَهُ، وَبِاثْنَيْنِ يُغَطِّي رِجْلَيْهِ، وَبَاثْنَيْنِ يَطِيرُ...فَطَارَ إِلَيَّ وَاحِدٌ مِنَ السَّرَافِيمِ وَبِيَدِهِ جَمْرَةٌ قَدْ أَخَذَهَا بِمِلْقَطٍ مِنْ عَلَى الْمَذْبَحِ، "اشعيا 6/6،2".

و لم تذكر السرافيم إلا في نبوة اشعيا السالفة الذكر، ويصفهم اشعيا دون أن يذكر عددهم، ومعنى الكلمة شُرفاء[38]، في حين يعتقد البعض أن اسمها مشتق من الفعل "ساراف"أي "أحرق"، وهي عبارة عن كائنات نارية، كما يعتقد اليهود أن هذه الملائكة تقوم بوظيفة تتعلق بالقداسة الإلهية إلى جانب تنقية الخطايا[39]، وتتخذ السرافيم صورة بشرية بستة أجنحة، وقد أطلق التقليد المسيحي فيما بعد اسم السرافيم والكروبيم على جماعتين من جماعات الملائكة[40].

و جاء في اشعيا أن السرافيم تخلف ثعابين سامة طائرة ، حيث قال: "... فَإِنَّهُ مِنْ أَصْلِ الْحَيَّةِ يَخْرُجُ أُفْعُوانٌ، وَثَمَرَتُهُ تَكُونُ ثُعْبَانًا مُسِمًّا طَيَّارًا" 29/14 ، وتُصنف السرافيم ضمن المخلوقات الأسطورية التي شاع ذكرها في آثار الشرق القديم[41].

ثالثا/ التزاوج بين الملائكة و البشر:

ذكر سفر التكوين أبناء الله أو أبناء إلوهيم وهي مخلوقات ربانية تزاوجت مع بنات البشر و أنجبوا منهن الجبابرة، ونتيجة لذلك عوقب الانسان بألا تطول أيام عمره أكثر من مائة و عشرين سنة[42]، والنص في سفر التكوين 6/1-4 : وَحَدَثَ لَمَّا ابْتَدَأَ النَّاسُ يَكْثُرُونَ عَلَى الأَرْضِ، وَوُلِدَ لَهُمْ بَنَاتٌ، أَنَّ أَبْنَاءَ اللهِ رَأَوْا بَنَاتِ النَّاسِ أَنَّهُنَّ حَسَنَاتٌ. فَاتَّخَذُوا لأَنْفُسِهِمْ نِسَاءً مِنْ كُلِّ مَا اخْتَارُوا. فَقَالَ الرَّبُّ: «لاَ يَدِينُ رُوحِي فِي الإِنْسَانِ إِلَى الأَبَدِ، لِزَيَغَانِهِ، هُوَ بَشَرٌ. وَتَكُونُ أَيَّامُهُ مِئَةً وَعِشْرِينَ سَنَةً». كَانَ فِي الأَرْضِ طُغَاةٌ فِي تِلْكَ الأَيَّامِ. وَبَعْدَ ذلِكَ أَيْضًا إِذْ دَخَلَ بَنُو اللهِ عَلَى بَنَاتِ النَّاسِ وَوَلَدْنَ لَهُمْ أَوْلاَدًا، هؤُلاَءِ هُمُ الْجَبَابِرَةُ الَّذِينَ مُنْذُ الدَّهْرِ ذَوُو اسْمٍ".

وتبين جمعيات الكتاب المقدس أن المؤلف لهذه الفقرات يعتمد على أسطورة شعبية عن جبابرة (في العبرية "نفيليم")، يُقال أنهم ولدوا من زواج كائنات بشرية و كائنات سماوية بعد الطوفان ،بيد أن اليهودية اللاحقة و جميع المؤلفين المسيحيين الأولين تقريبا رأوا في بني الله هؤلاء ملائكة مذنبين ،لكن آباء الكنيسة و منذ القرن الرابع فسروا جميعهم "بني الله" ببني شيت و "بنات الناس" بذرية قايين –قابيل-[43]، وهو ما تؤكد عليه بعض كتب التفسير المسيحية حيث جاء في إحداها: " أن نسل شيت لم يحافظوا على أنفسهم كما كان يجب عليهم أن يفعلوا ،لقد اختلطوا بنسل قايين المحرومين من شركة الله فاتخذوا لأنفسهم نساء من كل ما اختاروا "[44].

كما تنفي دائرة المعارف الكتابية أي اتصال لهذه الكائنات بهذه الصورة، لأن المسيح أكد أن الملائكة لا يتزوجون و لا يزوجون بحسب إنجيل متى 22/30[45].

و يبدو أن الكلام عن ممارسة الملائكة للحياة البشرية إنما يرجع إلى ما جمع خيال كتبة الأسفار اليهودية، واقتباسهم أساطير تقول بحدوث تزاوج وإنجاب نسل بين الملائكة و بنات الناس[46].

الفرع الثالث: الملائكة في بعض المصادر الدينية اليهودية

أولا/ الملائكة في التلمود[47]

اختلفت آراء حكماء التلمود حول طبيعة الملائكة،فاعتقد البعض أن الله يخلق بشكل يومي فريق من الملائكة، تكون من مهامه تقديم الصلواتو التسابيح لله، ثم تنتهي حياته في نفس اليوم بعد أن يتلاشى في نهر من النور، في حين اعتقد البعض أن هذه الملائكة تنتهي حياتها بشكل يومي باستثناء ميخائيل وجبرائيل، اللذان يبقيان على قيد الحياة لأداء مهامهما الأبدية في خدمة الله[48].

وورد أيضافي التراث اليهودي أن الملائكة خُلقوا في أيام مختلفة ،طبقا لأنواعها، ففي اليوم الأول من أيام الخلق خُلقت "ملائكة الرحمة" الذين مُنحوا صفة الخلود، وفي اليوم الثاني خُلقت "ملائكة الحساب"، وكان من بينهم "ملاك الموت"، وفي اليوم الخامس خُلقت أغلب الملائكة، ويأتي على رأس الملائكة "مططرون" ذو السبعين اسما، وفي الخيال الأسطوري يمكن للإنسان أحيانا أن يتحول إلى ملاك، كما حدث مع أخنوخ[49]، الوارد ذكره في سفر التكوين، والعكس صحيح حيث يمكن للملائكة أن تتحول إلى مخلوقات أرضية، كما حدث مع الملائكة "عزا" و"عزئيل" بسبب اعتراضيهما على تحول أخنوخ إلى عالم السماء[50].

والملائكة في التلمود قسمان :

- من لا يطرأ عليه الموت، وهو الذي خلق في اليوم الثاني.
- من يطرأ عليه الموت، وهو أيضا قسمان:

1- من يموت بعد مكثه زمنا طويلا قدر له فيه الحياة بأجله و هو الذي خلق في اليوم الخامس.

2- من يموت في يوم خلقه بعد أن يرتل لله ،و يقرأ التلمود و يسبح التسابيح، وهو الذي خلق من النار، وقد أهلك الله منهم جيشا جرارا بإحراقهم بطرف إصبعه الخنصر .

ويخلق الله كل يوم عند كل كلمة يقولها ملكا جديدا، وهؤلاء الملائكة يأتون إلى عالم الوجود ويخرجون منه بسرعة، أما وظائفهم فمنهم من وظيفته حفظ الأعشاب التي تنبت في الأرض، وهو واحد وعشرون ألفا بعدد أنواع الأعشاب

كل واحد يحفظ العشب الذي أُنيط به، ومنهم الملك جركيمو للبرد، وميخائيل للنار وإنضاج الأثمار.

ويوجد جملة ملائكة أخرى معروفة أسماءهم لدى الحاخامات بعضهم مختص بالخير وبعضهم بالشر، وبعضهم لبث المحبة والصلح، وبعضهم لحفظ الطيور والأسماك والحيوانات المتوحشة، وبعضهم مختص بصناعة الطب، وبعضهم لمراقبة حالة الشمس والقمر والكواكب.

وتشتغل الملائكة ليلا ببث النوم في الإنسان، وتصلي لأجله نهارا، ولذلك يلزمنا أن نطلب منها ما نريد، غير أن الملائكة لا تفهم اللغة السريانية والكلدانية، لذلك لا يوجه لها الخطاب بهاتين اللغتين، وجاء في التلمود أن الملائكة تجهل اللغة الكلدانية حتى لا يحسدوا اليهود على صلاتهم، وعلى حسب رواية أخرى في التلمود تفهم الملائكة جميع اللغات غير أنها تكره هاتين اللغتين، لذلك لا تسمع لمن يطلب منها شيئا بهاتين اللغتين[51].

ثانيا/ الملائكة في المدراش[52] :

و يحوي المدراش إلى جانب التلمود آراء عدة عن أصول وطبيعة الملائكة منها أنها خُلقت في اليوم الثاني و الخامس من بداية الخلق، ومن سماتها انتقالها بشكل منتظم ومستقيم، واستعمالها للغة العبرية، وسرعة الفهم والانتقال في الفضاء، وتنَبُأها بالمستقبل، واتخادها هيئات بشرية وشيطانية، كما أن لديهم أجساد بشرية نصفه ناري والأخر مائي[53].

و في شروح المدراش أن للنباتات ملائكة خاصة تهتم بها وتتكفل بمصائرها، و قيل أن الملاك لا يقوم بمهمتين في اليوم الواحد، بل يؤدي مهمة واحدة، والإنسان الذي ينفذ وصية من وصايا الرب، فإنه بذلك يخلق ملاكا من ملائكة الخير، والرب يخلق كل يوم فوج من الملائكة[54].

كما جعلت الهاجاداه من ميكائيل وجبرائيل إضافة إلى أوريئيل ورافائيل، هم الملائكة الأربعة الذين يحيطون بعرش القدير (عدد راباه، 2/10 وقارن 1 أخبار 1/9)، بالمقابل فميكائيل مدافع دائم عن الشعب اليهودي، لذلك يعتبر بنظر الهاجاداه أعظم من جبرائيل ،غير أنها تُطابق على الدوام بين جبرائيل وميكائيل من ناحية أخرى، وتعتبرهما من ضمن الملائكة الثلاثة الذين زاروا إبراهيم عليه السلام بعد ختانه (تكوين راباه 48/9)، كذلك فقد أُنيطت بميكائيل مهمة

إعلان الولادة المستقبلية لإسحق، في حين كان جبرائيل منهمكا بتدمير سدوم (تكوين راباه، 2:50)، كما أن ميكائيل هو الذي نادى إبراهيم ﷺفي الهاجاداه ليطلب منه أن لا يضحي بإسحاق ﷺ، كما سيكون كل من ميكائيل وجبرائيل ضمن أولئك الذين سيرافقون المسيح المنتظر، وسيصارعان عندئذ الأشرار، وميكائيل في أدب الهاجاداه مكوّن بالكامل من الثلج، أما جبرائيل فهو مكوّن بالكامل من النار، بحيث لو وقف أحدهما بجانب الآخر، فسوف لن يؤذى أي منهما، وهكذا يُشار إلى قوة الله مثل ما ورد في سفر أيوب 2/ 25 و تثنية راباه 12/ 5 [55].

ويُعد ميتاترون (ميطاطرون) أعلى الملائكة بحسب ما جاء في الهاجاداه، و اسمه هذا مشتق من اسم الإله الفارسي "ميترا" وهو أقرب ما يكون من الرب، وتشبه صورته المخلوق الذي رآه النبي حزقيال كما جاء في سفره، جالسا على كرسي المركبة ، ويسمى أدم الصغير[56]، في حين رأى البعض أن هذا الاسم مشتق من اللاتينية "ميتاتور " وتعني "من يُخطط الحدود"، أو من اليونانية "ميتاثرونون" وتعني "أقرب إلى العرش الإلهي"، ويقال إن "ميتاترون" تعني "الملاك حامل الاسم الرباعي"، وأحيانا يُطلق عليه" أمير الحضور"، ويُقرن بالملاك ميخائيل، ويقوم "ميتاترون "بتسجيل حسنات الناس و سيئاتهم، وأحيانان يُصبح الوسيط بين الإله والعالم والذي خلق العالم من خلاله ، وهو إحدى حلقات الفيض الإلهي[57].

لكن رغم الاشارات المتكررة للملائكة في الكتاب المقدس فانه يبدو أن هناك بعض الحكماء الربيين الذين شككوا في الرغبة في علم الملائكة في اليهودية ،كما لم يرد ذكر الملائكة في المشنا، ويبدو أن بعض الربانيين التلموديين تجنبوا ذكر الملائكة في تفسيراتهم للكتب المقدسة، وانتقل هذا الموقف إلى الهجادا في النص الطقسي لعيد الفصح، الذي يؤكد على أن إنقاذ الإسرائيليين من مصر لم يكن عن طريق رسول بل كان طريق الله نفسه،ويتضح أن هذا الرأي هو وجهة نظر أقلية من خلال الأوصاف العديدة المجُسمة للملائكة الموجودة في الأدب الرباني كله[58].

ثالثا/ الملائكة في القبالا :

تلعب الملائكة دورا هاما في القبالا، فالأسرار المتعلقة بالمركاباه[59]، التي تقابل عند تحركها الملائكة الذين حرسوا مداخل المراحل العديدة من الترقي لرؤية العرش الإلهي يظهرون أيضا في الفلكلور اليهودي[60].

ويستخرج التراث القبالي اسم 72 ملكا غير مُثبتة في التناخ،غير أن علماء القبالا و انطلاقا من بعض الحسابات من سفر الخروج 14/19-21، وضعوا قائمة طويلة بأسماء 72 ملكا، ووفقا لهم فهذه الملائكة تحمل أسماء معينة، وكل اسم من الأسماء الاثنا وسبعين يتم إعطاءه قوة ودور معين، وهؤلاء الملائكة الذين هم في حد ذاتهم شياطين، يعتبرهم القباليون وبعض الفرق الباطنية أرواح نقية يستدعونهم في مناسبات خاصة، ويتوجهون لهم بالصلاة في أوقات محددة، ولكل ملاك طقوسه الدينية وصلاته الخاصة به، كما توقد لكل واحد شموع وبخور وعطور خاصة به[61].

ويضم كتاب الزوهار وغيره من الكتب القبالية قوائم طويلة بأسماء الملائكة، والوقت الذي يزداد فيه نفوذ كل ملاك في الأبراج السماوية، واستخدمت أسماءهم في إعداد التمائم والتعاويذ المختلفة، وقد اتهم اليهود بعبادة الملائكة من فرط اعتمادهم عليها في تعاويذهم وصلواتهم، ولا يزال كتاب الصلوات الأرثوذكسي يتضمن تضرعات موجهة إلى الملائكة، ورغم هذا فقد أدان موسى بن ميمون أية صلاة لغير الإله، واستبعدت كتب اليهودية الإصلاحية أية إشارة إلى الملائكة تقربا، كما استبعدت اليهودية المحافظة معظمها الصلوات نحو ذات الأصل القبالي، في حين احتفظ الأرثوذكس بطقوس الصلوات القديمة ،دون أن يعطوا أهمية غير عادية للكلمات و الفقرات القبالية[62].

الفرع الرابع: المصادر الدينية القديمة للتصور اليهودي عن الملائكة

عرفت الأوساط اليهودية القديمة ما يسمى بالأنجيلوجيا لكن هذه المعرفة شهدت على مر التاريخ بعض التأثيرات الدينية للديانات الشرقية القديمة في بناء هذه العقيدة وعلى رأسها المصادر الدينية الفارسية القديمة[63]. حيث رأى الحاخام شمعون بن لاكش أن أسماء الملائكة أمر أحضره العائدون من السبي البابلي[64]، فقد ظهرت مهام الملائكة وأسماءها بشكل محدد مقترنة بمرحلة ما

بعد السبي البابلي، مما يُرجح الأثر الفارسي على عقيدة الملائكة في اليهودية، ويظهر هذا الأثر في الأدب البيبلي المتأخرة على خلاف الكتابات اليهودية القديمة، و كذا في بعض المدراش حيث ورد فيه أن الله كان يعقد اجتماعات مع الملائكة، في حين نجد في بعض المصادر الرِبِيّة بعض الكتابات التي تحث اليهود على عدم الشرك بالله عند توجههم بالدعاء للملائكة،في حين استمر علماء القبالا في اختلاق ملائكة جُدد في منظومتهم الكونية[65].

وتوصف الكروبيم والسرافيم بالمخلوقات المجُنحة التي تحرص العرش الإلهي، وهذا العرف يمكن تقصي آثاره عند المصريين القدماء، الذين مثلوا إله الشمس المقاتل حورس كقرص مُجنح، وفي الزرادشتية كان هناك اعتقاد بوجود مجموعة الأميشا سباندا أو سبنتا Spentas Amesha[66]، أو الخالدون المقدسون والخيرون ،الذين كانوا كيانات أو سمات وظيفية لأهورا مازدا[67].

ويبدو أن الكروبيم في صورتها القديمة كما صورتها الأسفار اليهودية أخذت عن أساطير أجنبية، حيث رأى فيها بعض العلماء فكرة مُستقاة من الثور المقدس الحارس للمعابد والقصور في بابل القديمة، ويمكن التأكيد على أن حزقيال النبي مزج في سفره تصويره للكروبيم مع الصورة الفلسطينية والبابلية، بيد أن الكروبيم العبري عرف فيما بعد بعض التغييرات والتطورات، حيث أصبحت صورته قريبة من الغريفن (griffin وهو كائن خرافي) يرجع للحثيين في سوريا ،غير أنه لم يكن مقدسا بل كان حارسا للإله، ويتشكل هذا الكائن من امتزاج بعض الأجزاء الحيوانية للنسر والأسد ، وقد أخذ المصريون هذا الكائن لينتقل بعدها للفينيقيين و الكنعانيين ليجد طريقه فيما بعد للمُقدسات الإسرائيلية، وتُؤيد المكتشفات الأثرية التي عُثر عليها في شمال سوريا هذا الرأي، حيث وُجدت منحوتات لهذا الكائن الخرافي، وقد لُوحظ مدى تقاطعه مع صورة الكروبيم في سفر حزقيال[68].

وكانت الكاريبو في بلاد آشور عبارة عن ثيران و أسود مُجنحة لها رؤوس بشر، وكانت هذه التماثيل توضع على مداخل المعابد والقصور، والكروب آلهة ثانوية تتدخل لدى كبير الآلهة لصالح الإنسان، بيد أن الملائكة في اليهودية لم تكن آلهة ثانوية، وإنما كائنات خلقها الله، وتظهر على هيئات مختلفة منها إنسان وأسد وثور وهو ما يتقاطع مع التصور الديني للشرق القديم،

كما اتخذ اليهود للكروبيم تماثيل من الذهب في الهيكل، داخل قدس الأقداس، فوق تابوت العهد، وجعلوا صور لها على الجدران والستائر، ثم تغيرت صورتهما في مرحلة لاحقة بعد العودة من السبي البابلي، وأصبحا على هيئة رجل و أنثى مُجنحين في عناق ذي طابع جنسي ،كرمز للحب بين الله و شعب إسرائيل، وقد بين الراب فتينا (وهو فقيه من بابل في القرنين الثالث و الرابع للميلاد) أنهما يمثلان رموزا جنسية مقدسة، وأنهما كانا يُعرضان أثناء الحج على جماهير اليهود، فُيزاح ستار قدس الأقداس، ويُقال: "أُنظروا إن حبكم للإله مثل حب الأنثى للذكر"[69].

في حين اعتقد بعض العلماء أن هناك تقارب بين اسم أحد الآلهة السورية الشمالية القديمة Rekub ، التي جرى إقلاب بعض حروفها مع الزمن لتُصبح الكروبيم أحد ملائكة العبريين[70].

ورأى بعض العلماء الغربيين أن هناك ترابط بين السيرافيم و Sarrapu (الإله الحارق) أحد الآلهة النارية من المجموعة الشمسية للآلهة البابلية، التي انتقلت عبادته إلى بلاد كنعان حسب بعض الدارسين ليُصبح من الآلهة الشمسية للفلسطينيين القدامى، ورأى البعض أن السرافيم العبري مأخوذ عن الإله المصري القديم Respu الذي يُحتمل أنه كان في أوائل العصر الفرعوني يعرف باسم Saraph، كما لوحظ أن الآلهة في الأساطير القديمة تُعلن عن نفسها في هيئة نار حارقة أو أسد، وهذه الصورة تتقاطع مع الشكل الأسطوري الذي يُصور به النبي اشعياالسرافيم، واعتقد بعض الدارسين أن الأسود والثيران الضخمة المجُنحة التي كانت تعتلي الأبواب والمعابد البابلية والآشورية ككناية عن القوة والحماية، وجدت طريقها إلى العقيدة اليهودية من خلال أحد أنواع الملائكة وهم السرافيم، حيث نجد أشكال هذه الكائنات التي وجدت في بلاد النهرين تلتقي مع أوصاف السرافيم الوارد ذكرهم في 1 ملوك 29/7: وَعَلَى الأَتْرَاسِ الَّتِي بَيْنَ الْحَوَاجِبِ أُسُودٌ وَثِيرَانٌ وَكَرُوبِيمُ، وَكَذلِكَ عَلَى الْحَوَاجِبِ مِنْ فَوْقُ. وَمِنْ تَحْتِ الأُسُودِ وَالثِّيرَانِ قَلاَئِدُ زُهُورٍ عَمَلٌ مُدَلَّى"،على أن هناك من العلماء من رأى أن السرافيم كائنات مأخوذة من الفولكلور الشعبي للمصادر العربية والعبرية عن الثعابين السامة التي تقوم بلدغ الدِيكة في الصحراء، ومن جهة أخرى اعتقد بعض الباحثين أن السرافيم تطور عن الطيور الجارحة

المسماة ب Seref في الديانة المصرية القديمة، وهي كائنات تظهر على المنقوشات الفرعونية وجداريات الأهرامات على هيئة كائنات غريبة، تعلوها ملامح الجدية والصرامة، ومن مهامها حمل نعوش الملوك إلى الجنة بعد وفاتهم(71).

ومن مظاهر إثراء عقيدة الملائكة اليهودية بمفاهيم وقصص ميثولوجية قديمة تتحدث عن تزاوج البشر مع كائنات غيبية، ما ورد في سفر التكوين عن تزاوج أبناء الله و هم الملائكة مع بنات البشر وأنجبوا منهن الجبابرة، ونتيجة لذلك عوقب الإنسان بألا تطول أيام عمره أكثر من مائة وعشرين سنة(72)، والنص في سفر التكوين 1/6-4: "وَحَدَثَ لَمَّا ابْتَدَأَ النَّاسُ يَكْثُرُونَ عَلَى الأَرْضِ، وَوُلِدَ لَهُمْ بَنَاتٌ، أَنَّ أَبْنَاءَ اللهِ رَأَوْا بَنَاتِ النَّاسِ أَنَّهُنَّ حَسَنَاتٌ. فَاتَّخَذُوا لأَنْفُسِهِمْ نِسَاءً مِنْ كُلِّ مَا اخْتَارُوا. فَقَالَ الرَّبُّ: «لاَ يَدِينُ رُوحِي فِي الإِنْسَانِ إِلَى الأَبَدِ، لِزَيَغَانِهِ، هُوَ بَشَرٌ. وَتَكُونُ أَيَّامُهُ مِئَةً وَعِشْرِينَ سَنَةً». كَانَ فِي الأَرْضِ طُغَاةٌ فِي تِلْكَ الأَيَّامِ. وَبَعْدَ ذلِكَ أَيْضًا إِذْ دَخَلَ بَنُو اللهِ عَلَى بَنَاتِ النَّاسِ وَوَلَدْنَ لَهُمْ أَوْلاَدًا، هؤُلاَءِ هُمُ الْجَبَابِرَةُ الَّذِينَ مُنْذُ الدَّهْرِ ذَوُو اسْمٍ".

وتبين جمعيات الكتاب المقدس أن المؤلف لهذه الفقرات يعتمد على أسطورة شعبية عن جبابرة (في العبرية "نفيليم")، يُقال أنهم ولدوا من زواج كائنات بشرية بكائنات سماوية بعد الطوفان، كما أن اليهودية اللاحقة وجميع المؤلفين المسيحيين الأوائل تقريبا رأوا في بني الله هؤلاء ملائكة مذنبين، غير أن آباء الكنيسة ومنذ القرن الرابع رفضوا هذه التفسيرات ورأوا أن جميع "بني الله" المذكورون في سفر التكوين 1/6-4 هم بني شيت و"بنات الناس هم " ذرية قايين –قابيل-(73)، ويدعم هذا بعض كتب التفسير المسيحية حيث جاء فيها:" أن نسل شيت لم يحافظوا على أنفسهم كما كان يجب عليهم أن يفعلوا، لقد اختلطوا بنسل قايين المحرومين من شركة الله فاتخذوا لأنفسهم نساء من كل ما اختاروا"(74).

كما تنفي دائرة المعارف الكتابية أي اتصال لهذه الكائنات بهذه الصورة، لأن المسيح أكد أن الملائكة لا يتزوجون ولا يزوجون بحسب إنجيل متى 30/22(75).

ورغم تبرئة المسيحية المتأخرة لساحة الملائكة، فيبدو أن الكلام عن

ممارسة الملائكة للحياة البشرية من تزاوج وغيره يرجع إلى ما جمع خيال كتبة الأسفار اليهودية، واقتباسهم أساطير تقول بحدوث تزاوج وإنجاب نسل بين الملائكة وبنات الناس[76].

كل هذه القرائن ترجح تغذية عقيدة الملائكة اليهودية بعناصر دينية قديمة، حيث نجد تقارب كبير بين أسماء وصفات ومهام بعض الكائنات الميثولوجية في الديانات الشرقية على العموم، مع بعض الملائكة الواردة أسماؤهم في المصادر الدينية اليهودية كالتناخ وغيره من الأدب العبري خاصة الكروبيم و السرافيم .

وإذا ما تساءلنا عن كيفية تغذية الموروث العقدي اليهودي بالعناصر الميثولوجية للديانات الشرقية القديمة، فإنه دون شك كانت وسائل وسبل وصول هذه العناصر إلى المصادر الدينية العبرية بفعل وسائط عدة، يمكن تلخيصها في الأسفار والهجرات والحركات التجارية والغزوات حيث انتقلت عبرها الأساطير من بلد إلى أخر[77].

خاتمـة

وخلاصة هذا العرض السريع لعقيدة الملائكة في اليهودية أذكر أهم النتائج وهي:

- أن فكرة الملائكة في المعتقد اليهودي لم تتضح و تتبلور إلا بعد خراب الهيكل الأول وتعرض اليهود للأسر البابلي، مما أدى إلى احتكاكهم بشعوب و ديانات بلاد الرافدين التي أسهمت في إثراء اليهودية على أصعدة عدة منها عقيدة الملائكة، وذلك من خلال إضافة بعض الأسماء إلى قائمة الملائكة المعروفين في الكتابات البيبلية القديمة ،كما رسمت لهم مهام و وظائف و صفات أسطورية يتجلى فيه دور المعتقدات الدينية القديمة في صياغة هذا المعتقد اليهودي بشكله الحالي .
- أن التصور البدائي العبري عن الله-عز وجل- أنه كان واحدا من الملائكة، قد يكون بسبب أن كتبة الأسفار القديمة لم يهتموا برسم الخيط الفاصل بين الله والملائكة، غير أن هذه الصورة تنقحت مع مرور الأيام، وباتت الملائكة كائنات روحية تخضع لسلطان الله و لها وظائف متعددة.

- أن التلمود والقبالا أضافا للملائكة وظائف وأنواع وصفات وأسماء لم ترد في التناخ، وهذا دون شك بفعل المصادر الدينية الشرقية القديمة.

قائمة المصادر والمراجع:

المراجع باللغة العربية:

1. أحمد عبد الوهاب، الوحي والملائكة في اليهودية والمسيحية والإسلام، مكتبة وهبه، القاهرة ،ط 1، 1979.
2. أدين شتاينسالر، مدخل إلى التلمود، ترجمة:فينيتابوتشيفا الشيخ، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2006.
3. بطرس عبد الملك وجون ألكساندر طومسون وإبراهيم مطر وأخرون، قاموس الكتاب المقدس، مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، بيروت، ط 2، 2011.
4. تحرير وليم وهبه بباوي وأخرون، دائرة المعارف الكتابية، دار الثقافة، القاهرة، مادة أبناء الله.
5. ثمار رودفسكي، موسى بن ميمون، ترجمة: جمال الرفاعي، المركز القومي، القاهرة ، ط1، 2013.
6. جمعيات الكتاب المقدس في المشرق، دار المشرق، بيروت، ط7، 2007 .
7. جون ر.هينليس، معجم الأديان – الدليل الكامل للأديان العالمية-، ترجمة: هاشم أحمد محمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2010 .
8. حسن الباش، القرآن والتوراة أين يتفقان وأين يفترقان، دار قتيبة.
9. رجا عبد الحميد فتاح، سفر التاريخ اليهودي، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ط 1، 2004 م.
10. رشاد الشامي، موسوعة المصطلحات الدينية، الكتب المصرية لتوزيع المطبوعات، ط 1، 2002.
11. سامي الإمام، الفكر العقدي اليهودي، بدون معلومات النشر.
12. صموئيل هنري هوك، منعطف المخيلة البشرية، ترجمة: صبحي حديدي، دار اللاذقية، سوريا ، ط1، 1983.
13. عبد الوهاب محمد المسيري ، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1999.
14. عبد المنعم حفني ، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مكتبة مدبولي، القاهرة ،ط 1، 1990.
15. الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس، القاهرة، ط8، 2012.
16. متى هنري ، التفسير الكامل للكتاب المقدس، ايجلز جروب، القاهرة ، ط1،2011.
17. موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق: حسين آتاسي، منشورات الجمل، بيروت وبغداد ،2011.
18. نبيل فياض: تاريخ الملائكة، 2 نوفمبر 2018، www.nabilfayad.com،

19.نبيل فياض: ميكائيل وجبرائيل، www.nabilfayad.com .
20. نجيب وهبه، معجم ألفاظ الكتاب المقدس، دار الكمال للطباعة، القاهرة، ط1، 2010م.
21. نخبة من المختصين، نشأة العالم والبشرية قراءة معاصرة لسفر التكوين، دار الجيل، بيروت، ط1، 2001.
22.يوسف عيد، موسوعة الأديان السماوية والوضعية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1995.

المراجع باللغة الأجنبية:

23. Edited by Cheyne D Lit ,(1903), Encyclopedia Biblica(New York Macmillan company ,London: Adam And Charles Black ,)
24. Edited by Cheyne D Lit And J.Sutherland Black Ma.LLD,(1899), Encyclopedia Biblica, (New York Macmillan company ,London: Adam And Charles Black).
25. Edited By Matt Stefon,(2012) The Britannica Guide To Religion ,Belief, And Practice,(New York: Britannica Educational And Rosen Educational Publishing.
26. Encyclopedia Judaica, 2 eméd ,(U.S.a , London, Jérusalem: Thomas Gale And Keter Publisher).
27. Nicholas De Lange(2002)An Introduction To Judaism, (U.S.A: Cambridge University Press).
28. Placide MaseseBolamu , (2017), l'Angéologie Biblique Face A La Kabbale Juive ,(Edition Terabytes.
29. Royston Pike ,(1954), Dictionnaire Des Religions, Adaptation Française De Serge Hutin ,(Paris:Presse Universitaire De France.
30. Simon Marcel: Remarques sur l'angélolâtrie juive, Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 115e année, N. 1, 197.
31. www. Bible .org.

الهوامش:

(1)- هذا المصطلح الذي درُج استعماله في الطبعات الحديثة، وهو جمع للحروف الأولى من الأقسام الثلاث للكتاب المقدس العبري: Torah, Neviim, Ketuvim، أي أسفار: التوراة والأنبياء والكتب، وهذا الاختصار ظَهُر استخدامه منذ القرون الوسطى، بالإضافة إلى أسماء أخرى منها المقرا Nicholas De Lange, An Introduction To. Judaism, Cambridge University Press, U.S.A, 2002,p 48.

(2)- و في سفر أيوب6/1 "وَكَانَ ذَاتَ يَوْمٍ أَنَّهُ جَاءَ بَنُو اللهِ لِيَمْثُلُوا أَمَامَ الرَّبِّ، وَجَاءَ الشَّيْطَانُ أَيْضًا فِي وَسْطِهِمْ. 7فَقَالَ الرَّبُّ لِلشَّيْطَانِ: «مِنَ أَيْنَ جِئْتَ؟»، راجع أيضا 16/1.

(3)- وراجع أيضا : مزمور 8/89.

(4)- EncyclopediaJudaica, T2, 2 emeéd, Thomas Gale And Keter Publisher ,U.S.A ,London,Jérusalem , p150.

(5)- رشاد الشامي، موسوعة المصطلحات الدينية، ط1، الكتب المصرية لتوزيع المطبوعات، د ب ن، 2002، ص 191.

(6)- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ج 1، تحقيق: حسين آتاسي، منشورات الجمل، بيروت و بغداد، 2011، ص127 .

(7)- جمعيات الكتاب المقدس في المشرق، ط7، دار المشرق، بيروت، 2007، ص91، 886، 1053.

(8)- بطرس عبد الملك ،جون ألكساندر طومسون ، إبراهيم مطر (و أخرون)، قاموس الكتاب المقدس ،ط15، مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، بيروت ،2011 ، ص 921.

(9)- ولد في قرطبة خلال 1135أو 1136 م-1204 و اسمه العربي أبو عمران عبيد الله ،و هو طبيب و فيلسوف و من أكبر اللاهوتيين و المصنفين في عصره ،من أهم كتبه" دلالة الحائرين" و"تثنية التوراة "و كتاب المعرفة، (ثمار رودفسكي، موسى بن ميمون، ط 1، ترجمة : جمال الرفاعي ، المركز القومي، القاهرة ، 2013 ، ص ص 33،22).

(10)- موسى بن ميمون :دلالة الحائرين، ج 1 ،مصدر سابق ، ص284-285 .

(11)- نخبة من المختصين، نشأة العالم والبشرية قراءة معاصرة لسفر التكوين، ط1، دار الجيل، بيروت، 2001، ص45.

(12)- دخل الجيش البابلي سنة 586 ق.م و دمر الهيكل و أحرقه و نهب خزائنه ،و سبى حوالي خمسون ألف يهودي، و قضى بذلك على مملكة يهوذا، ثم عاد اليهود إلى الأراضي المقدسة في 539 ق.م. (رجا عبد الحميد فتاح، سفر التاريخ اليهودي، ط1، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، 2004م، ص270.

(13)- يستخدم هذا المصطلح من اليونانية بمعنى وحي بثلاث طرق مختلفة، حيث يشير إلى أجزاء من الأدب المسيحي واليهودي، أو للدلالة على الرؤى الكونية والإيمان بالأخرويات كموضوعات الملائكة والشياطين، أو للدلالة على الجماعات والحركات الاجتماعية داخل اليهودية والمسيحية والتي سارت في طريق الرؤى. (جون ر.هينليس، معجم الأديان، الدليل الكامل للأديان العالمية، ط1، ترجمة: هاشم أحمد محمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ص 65.

(14)- عبد الوهاب محمد المسيري،موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية،ج5، ط1،دار الشروق، القاهرة ،1999 ،ص 291.

(15)-Angelology: The Doctrine of Angels ,www. Bible .org . 20 jan 2019 à 21:01:48

(16)_ Placide MaseseBolamu , l'Angéologie Biblique Face A La Kabbale Juive , Edition Terabytes , 2017, p30.

(17)- رشاد الشامي :موسوعة المصطلحات الدينية ،مصدر سابق ، ص 191.

(18)- كلمة أبوكريف في اليونانية معناها خفية وسرية،وهي أسفار غير مُتاحة للعامة، وتشمل الكتب المقدسة التي لم تُضم لقائمة الكتب القانونية من التاخ

Royston Pike , Dictionnaire Des Religions, Adaptation Française De Serge Hutin , Presse Universitaire De France , Paris , 1954 ,P20.

(19)_ Simon Marcel ,Remarques sur l'angélolâtrie juive, Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 115e année, 197, N. 1, p123.

(20)- عاش حوالي 20-10 ق.م وتوفي سنة 50م، وهو فيلسوف يهودي عاش في الاسكندرية، سعى للتوفيق بين اليهودية و الفلسفة اليونانية،أغلب ما وصلنا من مؤلفاته تفسيرات للتوراة (Royston Pike : Dictionnaire Des Religions,pp251-252

وعبد المنعم حفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية ، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1990م، ص ص 160-161.

(21)_ Simon Marcel : Remarques sur l'angélolâtrie juive, Op. Cit , p122,133.

(22)- موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ج 1، مصدر سابق، ص281.

(23)- و هي شكل من التعاليم الصوفية المعترف بها في التصوف اليهودي ،و قد تطورت في العصور الوسطى في جنوب غرب فرنسا، و يُعد الزُهر النص الأساسي في القبالا، وكان التطور الأكثر أهمية في أفكار الزُهر القبالية لإسحاق ليوريا. (تحرير جون هينليس: معجم الأديان، الدليل الكامل للأديان العالمية، مصدر سابق، ص367).

(24)_ Placide MaseseBolamu : l'Angéologie Biblique Face A La Kabbale Juive ,Op.cit, pp40-45.

(25)- بطرس عبد الملك ،جون ألكساندر طومسون ، إبراهيم مطر (و أخرون) ، قاموس الكتاب المقدس ،مصدر سابق، ص 921.

(26)- حسن الباش: القرآن و التوراة أين يتفقان و أين يفترقان، ج 2 ، دار قتيبة، ب ب ن ، ب ت ن، ص 210 .

(27)- عبد الوهاب محمد المسيري: موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية ، ج5، مصدر سابق، ص 291.

(28)- المرجع نفسه، ج5، ص 292.

(29)_PlacideMaseseBolamu : l'Angéologie Biblique Face A La Kabbale Juive, Op .cit, p47.

(30)- نجيب وهبه،معجم ألفاظ الكتاب المقدس،ط1، دار الكمال للطباعة القاهرة، 2010م، ص 408.

(31)- Placide MaseseBolamu : l'Angéologie Biblique Face A La Kabbale Juive, op .Cit , p47.

(32)- سامي الإمام: الفكر العقدي اليهودي ، ب د ن ، ب ب ن ، ب ت ن، ص 39.

(33)- راجع أيضا: حزقيال 14/10 .

(34)- راجع أيضا: مواصفات الكروبينفي سفر الخروج 37/ 7-9 .

(35)- جمعيات الكتاب المقدس في المشرق، مصدر سابق، ص 1136 .

(36)- وهو أحد أعظم أنبياء اليهود في القرن الثامن قبل الميلاد، ويُنسب إليه سفر اشعيا (قاموس الكتاب المقدس،مرجع سابق ، ص 81-82).

(37)- سامي الإمام: الفكر العقدي اليهودي، مرجع سابق، ص 39.

(38)- نجيب وهبه :معجم ألفاظ الكتاب المقدس، ص 408.

(39)- Placide MaseseBolamu : l'Angéologie Biblique Face A La Kabbale Juive, Op .cit, p47.

(40)- جمعيات الكتاب المقدس في المشرق، مصدر سابق، ص1538.

(41)- سامي الإمام: الفكر العقدي اليهودي، مرجع سابق، ص 39-40.

(42)- المرجع نفسه ، ص 37-38.

(43)- جمعيات الكتاب المقدس في المشرق، مصدر سابق، ص 77 .

(44)- متى هنري ، التفسير الكامل للكتاب المقدس، ج1، ط1، ايجلز جروب، القاهرة، 2011، ص 1136 .

(45)- تحرير وليم وهبه بباوي و أخرون ، دائرة المعارف الكتابية، دار الثقافة، القاهرة، مادة أبناء الله ،ص218 .

(46)- أحمد عبد الوهاب، الوحي والملائكة في اليهودية والمسيحية والإسلام، ط1، مكتبة وهبه ، القاهرة، 1979م، ص18 .

(47)- تعني كلمة التلمود التعليم، وهو التوراة الشفاهية التي توارثها اليهود جيلا بعد جيل ،و ينقسم التلمود إلى: المشنا والجمارا، ودون في نهاية القرن الخامس الميلادي .(أدين شتاينسالر، مدخل إلى التلمود، ترجمة :فينيتا بوتشيفا الشيخ، ط1، دار الفرقد للطباعة و النشر والتوزيع، دمشق، 2006، ص ص 5 ،13).

(48)_EncyclopediaJudaica,T2, Op .cit, p156.

(49)- اسم عبري معناه مُكرس أو مُحنك ، و يأتي في الترتيب السابع من آدم من نسل شيت، ويخبرنا التناخ أنه عاش 365 سنة على طاعة الله ثم رفعه الله إليه حيا .(قاموس الكتاب المقدس، مصدر سابق، ص 32) .

(50)- سامي الإمام ،الفكر العقدي اليهودي ،مرجع سابق ، ص 37.

(51)- يوسف عيد، موسوعة الأديان السماوية و الوضعية، ج 5، ط1، دار الفكر اللبناني،

بيروت، 1995، ص 146-147.

(52)- هو التلمود الفلسطيني و البابلي و الترجوم الآرامي للكتاب المقدس ،وقد يكون المدراش وفق الهالاخا(أحكام الشريعة) أو الهاجادا (الجانب الأخلاقي)، وإحدى مهام المدراش التوفيق بين النصوص التناخية التي تبدو متناقضة في ظاهرها. (تحرير جون هينليس: معجم الأديان - الدليل الكامل للأديان العالمية- مصدر سابق ، ص ص 446-447).

(53)_ Encyclopedia Judaica, Op .cit, T2,p156.

(54)- سامي الامام :الفكر العقدي اليهودي ، مرجع سابق ، ص 37.

(55)- نبيل فياض: ميكائيل وجبرائيل،www.nabilfayad.com 23:59:50 à 2018 dec

(56)- سامي الإمام، الفكر العقدي اليهودي، مرجع سابق، ص 37.

(57)- عبد الوهاب محمد المسيري ، ج5،موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية ،مصدر سابق ، ص 292-293.

(58)- تحرير جون هينليس، معجم الأديان -الدليل الكامل للأديان العالمية- ، مصدر سابق، ص 60.

(59)- كان التقليد الصوفي في العهد الربي المبكر يعرف بمآسح مركبه ،حيث كان الهدف من التقليد رؤية العرش الالهي أو العجلة (المركبة) التي تصورها الفقرات الافتتاحية من سفر حزقيال، ولكي يشاهد المتمرس هذه الرؤية كان عليه أن يدخل في حالة من التأمل الصوفي، وبعد ذلك يمر خلال مراحل سبعة أو قاعات "هيكالوت heikhalot" ، ويحرس كل قاعة ملاك لا يسمح لمن لا يعرف كلمة السر الصوفية بالمرور، وهذا التقليد سري ولا يسمح به الا للخاصة من الطلاب ممن لديهم بعض المفاهيم الصوفية، ولا يمكن تعليمه إلا لطالب واحد كل مرة، ويعبر التلمود عن طيف مضى أربعة حكماء إلى الجنة، ولم يظهر للعيان إلا واحد دون أن يُصاب بأذى. (تحرير جون هينليس :معجم الأديان ،مصدر سابق، ص 442).

(60)- تحرير جون هينليس، معجم الأديان -الدليل الكامل للأديان العالمية- ، مصدر سابق، ص 60.

(61)_Placide MaseseBolamu ,l'Angéologie Biblique Face A La Kabbale Juive, Op .cit , p97.

و للاطلاع على قائمة أسماء هذه الملائكة و دورها أنظر: نفس المرجع ص ص 98-102.

(62)- عبد الوهاب محمد المسيري ،موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية ،مصدر سابق ، ص 292.

(63)_Simon Marcel : Remarques sur l'angélolâtrie juive, Op .cit , p120.

(64)- نبيل فياض: ميكائيل و جبرائيل، www.nabilfayad.com.

(65)_Edited By Matt Stefon, The Britannica Guide To Religion,Judaism History ,Belief, And Practice, Britannica Educational And Rosen Educational Publishing ,New York, 2012, p p146-147 .

(66)- وهم في الديانة الزرادشتية المتأخرة مجموعة من القديسين السرمديين الذين يتواجدون

حول أهورا مازدا لتنفيذ أوامره ،و هم كائنات خيرة ،أما في المصادر الزرادشتية القديمة فهم الكيانات المتعددة لأهورا مازدا . Royston Pike : Dictionnaire Des Religions, Op .cit , p12

(67)- نبيل فياض، تاريخ الملائكة، 2 نوفمبر 2018، www.nabilfayad.com، و أهورا مازدا هو الرب الحكيم و هو المصطلح الذي أطلقه زرادشت نبي الزرادشتيين على الإله الوحيد الذي يستحق العبادة المطلقة كما يتصف بالحكمة و الخير . (جون ر.هينليس :معجم الأديان ، مصدر سابق ، ص 24).

(68)_Edited by Cheyne D Lit And J.Sutherland Black Ma.LLD, Encyclopedia Biblica, T1, Macmillan company , Adam And Charles Black, New York and London, 1899, p 345.

(69)- عبد الوهاب محمد المسيري ، موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، ج5،مصدر سابق، ص 292.

(70)_Edited by Cheyne D Lit: Encyclopedia Biblica, T4,Op .cit ,pp 4374.

(71) - Edited by Cheyne D Lit , 1903, T4,pp 4374-4375.

(72)- سامي الإمام، الفكر العقدي اليهودي، ص37-38.

(73)- جمعيات الكتاب المقدس في المشرق، 2007، ص 77.

(74)- متى هنري، التفسير الكامل للكتاب المقدس، ج1، ص 1136.

(75)- وليم وهبه بباوي وأخرون، دائرة المعارف الكتابية ، ص218 .

(76)- أحمد عبد الوهاب، الوحي والملائكة في اليهودية والمسيحية و الإسلام، ص18.

(77)- صموئيل هنري هوك، منعطف المخيلة البشرية، ترجمة: صبحي حديدي، ط1، سوريا: دار اللاذقية، 1983 ، ص 14.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 75 – 90
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الإسلام والآخر من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية

Islam and the other through the Quran and Sunnah

د/ قدور سلاط
كلية الآداب واللغات جامعة العربي التبسي – تبسة -
البريد الإلكتروني: kaddoursellat@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/10/16 تاريخ القبول: 2019/12/05

الملخص:
إن الدين الإسلامي في نظرته إلى الآخر(الذي يقابل المسلم)، ينطلق من قاعدة (الاختلاف سنة كونية وإرادة إلهية)، فهو يعترف بهذا الآخر، ومن ثم يتعارف معه ويتعايش، لا كمجرد واقع لا فكاك منه، وإنما باعتباره سنة من سنن الله، وإرادة تكوينية لخالق هذا الوجود.
ولقد تجاوز الإسلام الموقف النظري الذي يعترف بالآخر على مضض، و جسد ذلك عمليا عن طريق الإيمان بكل الشرائع والملل، وجميع النبوات والرسالات وسائر الكتب والصحف، التي مثلت وحي السماء إلى جميع الأنبياء والمرسلين، في صورة من التحضر والرقي بلغت حد العدل والإنصاف، واحترام خصوصيات هذا الآخر.
الكلمات المفتاحية: الإسلام؛ الآخر؛ القرآن ؛ السنّة.

Abstract:
The Islamic religion in its view of the other (which corresponds to the Muslim), proceeds from the base (difference universal and divine will), it recognizes this other, and then acquainted with him and coexist, not just as an inextricable reality, but as a Sunnah of God, and the will Formative to the creator of this existence.Islam has

transcended the theoretical position, which grudgingly recognizes the other.

key words: Islam; the other; the Koran; the Sunnah

مقدّمة:

الإسلام والآخر من القضايا التي تشغل عقول الصفوة من العلماء والمفكرين في هذا العصر، وتستقطب اهتمام المشتغلين بالدراسات المستقبلية، والمهتمين بمصير التدافع الحضاري على جميع مستوياته، وذلك بما تطرحه من مسائل تتشعب عنها، وبما تفرضه من تحدّياتٍ تتخطَّى في معظمها النطاق الديني والحضاري والثقافي، إلى مجالات من الفكر والرأي أوسع، ومساحات من ردود الفعل أرحب.

ولما كانت علاقة الإسلام بالآخر بهذا القدر من التأثير في الواقع الإنساني، لزم أن يكون للفكر الإسلامي موقفٌ محدّدٌ إزاءها، يستند إلى رأي حصيف بشأنها، يجلّي الحقائق، ويحدّد المعالم، بعد أن يُزيل الشبهات ويدحضها، ويُفنّد المغالطات ويُبطلها، وذلك **ما تهدف** إليه هذه الدراسة، وفق **منهج استقرائي** يقوم على تتبع النصوص الشرعية التي تناولت الموضوع ودراستها بعمق، للخروج بموقف واضح يستند إلى أصول هذا الدين ويعبّر في حقيقته عن روح الشريعة ومقاصدها ، ويتلاءم في جوهره مع رسالتنا، ويعكس بطبيعته إرادتنا في التعامل العادل مع الآخر.

كل ذلك يحتم علينا الإجابة عن سؤال جوهري: كيف ينظر الإسلام إلى الآخر وما علاقته به؟، تتفرع عن ذلك جملة تساؤلات منها: من هو الآخر؟ هل الآخر هو الضد والعدو؟ وهل يشكل وجوده مشكلة؟ أم أن الآخر تنوع وثراء يمكن التعايش معه بما يخدم مصلحة الأنا والآخر؟.

هذا ما سنحاول بسطه من خلال تتبع النصوص الشرعية من قرآن وسنة والاعتماد على آراء العلماء والمفكرين المهتمين بهذا الشأن.

وقبل الخوض في جزئيات الموضوع ينبغي الإشارة إلى بعض **الدراسات السابقة** والتي تناولت الموضوع في بعض جوانبه، ومنها:

محمد عمارة: الإسلام والآخر : من يعترف بمن ؟ ومن ينكر من ؟

هاني المبارك و شوقي أبو خليل : الإسلام والتفاهم والتعايش بين الشعوب

سالم البهنساوي: قواعد التعامل مع غير المسلمين
أحمد الجهيني ومحمد مصطفى: الإسلام والآخر.

ولعل الملاحظة البارزة لهذه الدراسات غلبة الجانب الفكري والتاريخي على الجانب التأصيلي، هذا الأخير الذي يميز هذه الورقة البحثية من خلال استقراء نصوص الكتاب والسنة، حتى لا يتحول الموضوع إلى ترف فكري قد يبتعد عن الموضوعية المطلوبة في البحث العلمي.

كل ذلك تطلب خطة شملت العناصر التالية:

أولا ـ من هو الآخر:

تحديد الآخر شغل بال الكثير من العلماء والمفكرين، ذلك أنه يتحدد بوجه الاختلاف الذي يفرق بين الأنا وهذا الآخر، فإذا كان البعض يحدد الآخر على أساس عرقي أو جنسي، فإن هناك من يحدده على أساس لغوي أو عقائدي، ولعل التعريف الأبسط للآخر (هو أن الآخر إما أن يكون فرداً مختلفا أو مجتمعا مختلفاً أو ثقافة مغاير)[1].

وعندما نتحدث عن الأمر بالنسبة للمسلمين، فنحن نحدد هذا الآخر بأنه المختلف عقائديا عن المسلمين، أي غير المسلمين سواء أكانوا من أصحاب الديانات السماوية السابقة أو غيرهم من أصحاب العقائد الوضعية، وتحديدا الآخر بالنسبة للمسلم هو الكافر.

ولعل أول ما نسجله هنا:

- إن تحديد الآخر لا يعني التعصب، فوجود الآخر في المنظور الإسلامي من سنن الله في الكون ، حيث خلق تعالى ثنائيات متكاملة يستقيم بها بناؤها، هذه الثنائيات تمثل الشيء وما يقابله الذي هو الآخر[2]، قال تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الذاريات: 49).
- وصف الآخر بالكفر ليس سبة للآخر ولا تهمة للمسلم كما يروج له البعض، لأن الكفر هو نقيض الإيمان، فكل مؤمن بشيء هو بالضرورة كافر وجاحد ومنكر لنقيض هذا الشيء، أي أن كل إنسان هو مؤمن بشيء وكافر بآخر في ذات الوقت، فالكفر ليس سُبّةً ولا نقيصة بإطلاق وتعميم ولكن المعيار

هو: كفر بماذا؟ وكذلك الإيمان، ليس ميزة إيجابية بإطلاق وتعميم ، وإنما العبرة هي : الإيمان بماذا؟[3].

ولقد عبر القرآن الكريم عن هذه الحقيقة التي يجهلها البعض ويتجاهلها الكثيرون عندما صوّر الإيمان والكفر وجهين لعملة واحدة، فقال: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: 256).

فكل مؤمن بالله الواحد الأحد هو كافر بالطاغوت والطواغيت - والعكس صحيح-، فيكون من الطبيعي أن يصنف المسلمون من يكفرون بالإسلام دينا سماويا وبالقرآن وحيا إلهيا وبمجمد بن عبد الله نبيا ورسولاً، في عداد الكافرين بهذا الذي هم به كافرون وله منكرون وجاحدون؟!.

ثانيا- قانون المخلوقات قائم على التعدد

لقد أقام الله تعالى الوجود على أساس التعدد والتنوع، ولا وحدانية إلا لله تعالى وذلك ظاهر في الكون ككل، فهناك تعدد في الشعوب والأجناس، وتعدد في الألسن والألوان، وتعدد في الشرائع، وتعدد في الآراء والأفكار، وتعدد في الثقافات.

ففي بناء المادة تتكون الذرة من نواة تحمل شحنة إيجابية (الشيء) يقابلها شحنة سلبية (الآخر)، والكائنات الحية تتكون من ثنائيات الذكور والإناث (الشيء والآخر) لحكمة أرادها تعالى، حين قال: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الذاريات: 49). كذلك المجتمعات الإنسانية ثنائيات في الألسن (عربي - عجمي) في الألوان (أبيض - أسود) قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾ (الروم: 22).

فالوجود كسائر الأصناف التي خلقها الله قائم على التعدد والتنوع، فهذه المخلوقات المختلفة من سننه وآياته في خلقه، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود: 118).

و في القوميات والأجناس تعددية يتحدث عنها القرآن الكريم: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾

(الروم: 22). وهناك تعددية في الشعوب والقبائل يدعو القرآن إلى توظيفه في إقامة علاقات التعارف، قال تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: 13). هناك تعددية في الشرائع ثم الحضارات، قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: 48).

ولقد وجدت هذه التعددية كواقع في العهد الأول للدولة الإسلامية، حيث شملت المسلمين وغير المسلمين في ظل دولة واحدة، وفي زمن الرسول ﷺ، وقد بينت الوثيقة أو الدستور الذي كتبه النبي ﷺ ذلك، فكانت القبائل من المسلمين لبنات متعددة، واليهود مع المؤمنين لبنات متعددة لكل دينه[4].

فالتعددية في جوهرها تعني التسليم بالاختلاف، التسليم به واقعاً لا يسع عاقل إنكاره، والتسليم به حقا للمختلفين لا يسع أحد أو سلطة حرمانهم منه، ومن ينكر التعدد أو يحاربه كمن يحارب نواميس الكون، لأن التعددية في جوهرها تعني ثلاثة أشياء[5]:

1- الاعتراف بوجود التنوع والتسليم به كسنة إلهية .

2- احترام هذا التنوع وقبول ما يترتب عليه من خلاف واختلاف في العقائد والألسنة والمصالح وأنماط الحياة.

3- إيجاد صيغ ملائمة للتعبير عن ذلك كله بحرية وبالحسنى، وبشكل يحول دون نشوب صراع يهدد سلامة المجتمع.

ينظر الإسلام إلى العالم بهذه النظرة ـ سنة وقانون التعدد والتنوع ـ، ويرى بأن الأصل هو تنوع الإنسانية في الألسنة واللغات، ومن ثم في القوميات وكذلك في الأجناس والألوان، بل يراه تنوعا يبلغ مرتبة الآية من آياته تعالى، الذي يقول ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾ (الروم: 22).

والإسلام لا ينكر التنوع القومي لأنه سنة من سنن الله الغلابة التي لا تبديل لها ولا تحويل ، فهو يعترف بهذا الآخر (الذي يقابل المسلم)، ومن ثم

يتعارف معه ويتعايش، لا كمجرد واقع لا فكاك منه ، وإنما باعتباره سنة من سنن الله، وإرادة تكوينية لخالق هذا الوجود .

ومع التعدد والتنوع والاختلاف في الشعوب والأمم والجماعات، وفي اللغات والقوميات، وفي الأجناس والألوان، هناك سنة وآية وقانون التنوع والتمايز والاختلاف في الشرائع والملل الدينية، وفي المناهج والثقافات والحضارات، قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاء اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ (المائدة: 48).

وقال: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود: 118-119).

فالناس سعيهم شتى: ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى﴾ (الليل: 4)، ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: 148). والمفسرون يقولون في الآية: وللاختلاف خلقهم[6]، فالتنوع والاختلاف من علل وحكم الخلق، وذلك حتى يكون هناك استباق وتدافع وتنافس على طريق الصلاح والإصلاح والخيرات، ولذلك كانت الرؤية الإسلامية للمستقبل وحتى يرث الله الأرض ومن عليها، على أنه مستقبل تتعدد فيه الملل والشرائع والديانات، وظهور الإسلام على الدين كله هو ظهور "الحلول" الإسلامية، وليس وراثة الإسلام لسائر الشرائع والديانات [7].

وهذه الصور الإسلامية للوجود بعوالمه المختلفة، والقائمة على التنوع والتعدد والتمايز والاختلاف، لم تقف عند الموقف النظري الذي يعترف بالآخر على مضض، والذي يضيق بواقع التعدد والاختلاف مع التسليم بوجوده، وإنما بلغت هذه الصورة الإسلامية في التحضر والرقي حد العدل والإنصاف، واحترام خصوصيات هذا الآخر كما سيأتي تفصيله .

فإذا كان إيمان اليهود يقوم على إنكار ونفي جميع الآخرين، وتصنع مذاهب النصرانية ذلك أيضا مع كل الآخرين ، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنبِيَاءَ اللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: 91)، قال

بن كثير: وإذا قيل لليهود آمنوا بما أنزل على محمد قالوا: يكفينا الإيمان بما أنزل علينا من التوراة والإنجيل ولا نقر إلا بذلك، وهم يعلمون أن ما أنزل على محمد ﷺ الحق[8]. وقال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (البقرة: 113). في حين يتفرد الإسلام والمسلمون بالاعتراف بكل الشرائع والملل، وجميع النبوات والرسالات وسائر الكتب والصحف والألواح، التي مثلت وحي السماء إلى جميع الأنبياء والمرسلين منذ فجر الرسالات السماوية، وحتى آخر وخاتم هذه الرسالات، وفوق هذا الاعتراف، هناك القداسة والتقديس والعصمة والإجلال لكل الرسل وجميع الرسالات، قال تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ **مِن** رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ﴾ (البقرة: 285).

والقرآن وحده هو الذي يؤكد على أنه جاء مصدقا لكل وحي الله إلى جميع الرسل والأنبياء، وهو الوحيد الذي يذكر صراحة وباللفظ هذه الكتب السماوية، صحف إبراهيم، وتوراة موسى وألواحه، وزبور داود، وإنجيل عيسى، قال تعالى: ﴿لَّكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاَةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أُوْلَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء: 162-165)، وقال: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُف الْأُولَى صُحُف إِبْرَاهِيم وَمُوسَى﴾ (الأعلى: 18-19).

فقانون الإيمان لدى كل ملة غير ملة الإسلام لا يكتمل إلا بإنكار كل الآخرين، والإيمان في الإسلام وحده هو الذي لا يكتمل إلا إذا آمن أصحابه بكل النبوات والرسالات، وكتب وشرائع هذه النبوات والرسالات، بل ولا يكتمل هذا الإيمان الإسلامي إلا إذا مَكّن المسلمون أهل تلك الشرائع والملل من إقامة عقائدهم المخالفة للإسلام، بل والتي تنكر وتجحد الإسلام؟!

فالإسلام وحده هو الذي لا يقف اعترافه بالآخر عند الآخر الذي يعترف بالإسلام، وإنما يتفرد بالاعتراف حتى بالآخر الذي يجحده وينكره![9]، لأنه ينظر إلى وجود الآخر على أنه وجود إيجابي لا سلبي، ونظرتنا إلى الآخر

ينبغي أن تنضبط بضابط الحكمة الإلهية التي أوجدت الكون على هذا النحو من الثنائية التي تشكل الشيء والآخر دون تمايز ولا عدوانية.

وبالتالي لا يمكن أن يكون هذا الآخر إلا محل تقدير واحترام، ومن خالف ذلك يعتبر شذوذاً وانحرافاً عن الحكم الإلهية والسنن الكونية.

ثالثا: الأساس الفكري لتسامح المسلمين مع غيرهم

إن تسامح المسلمين مع مخالفيهم في الدين ليس على سبيل المجاملة، أو أنه تسامح ظرفي أملته ظروف معينة ، وإنما هو تسامح مدني يرتكز إلى أسس متينة غرسها الإسلام في قلوب المسلمين وأهم هذه الأسس[10].

1- اعتقاد كل مسلم بكرامة الإنسان أيا كان دينه أو جنسه أو لونه قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: 70)، هذه الكرامة المقررة توجب لكل إنسان حق الاحترام والرعاية.

2- اعتقاد المسلم أن اختلاف الناس في الدين واقع بمشيئة الله تعالى، والذي منح هذا النوع من خلقه الحرية والاختيار فيما يفعل ويدع، قال تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف: 29)، والمسلم يوقن أن مشيئة الله لا راد لها ولا معقب، كما أنه لا يشاء إلا ما فيه الخير والحكمة، علم الناس ذلك أو جهلوه، ولهذا لا يفكر المسلم يوما أن يجبر الناس ليصيروا كلهم مسلمين، كيف يفعل ذلك وهو يقرأ قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: 99).

3 ـ غير المسلم الآخر في نظر الإسلام ليس الضد أو العكس أو العدو، بل هو المخالف الذي يمكن وبأسهل الطرق أن يصبح مسلماً عن طريق دعوته بالحكمة والموعظة الحسنة، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: 125).

4- المسلم ليس مكلفا أن يحاسب الكافرين على كفرهم أو يعاقب الضالين على ضلالهم، فهذا ليس إليه وليس موعده هذه الدنيا، إنما حسابهم إلى الله في يوم الحساب، وجزاؤهم متروك إليه في يوم الدين، قال تعالى: ﴿وَإِن جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾

(الحج: 68)، وقال يخاطب رسوله في شأن أهل الكتاب: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (الشورى: 15). وبهذا يستريح ضمير المسلم، ولا يجد في نفسه أي أثر للصراع بين اعتقاده بكفر الكافر وبين مطالبته ببره والإقساط إليه، وإقراره على ما يراه من دين واعتقاد.

5- إيمان المسلم بأن الله يأمر بالعدل ويحب القسط، ويدعو إلى مكارم الأخلاق ولو مع المشركين ويكره الظلم ويعاقب الظالمين، ولو كان الظلم من مسلم لكافر. قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ (المائدة: 8).

ولقد رسخ الإسلام مبدأ التسامح نظريا وسلوكيا من خلال نصوصه وسير رجالاته، فيقر ذلك و يدعو إليه ويمارسه عملا وسلوكا، وَقَدْ صَحَّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ أَنْزَلَ وَفْدَ نَصَارَى نَجْرَانَ فِي مَسْجِدِهِ وَحَانَتْ صَلَاتُهُمْ فَصَلوا فِيهِ وَذَلِكَ عَامَ الْوُفُودِ[11]، وقال رسول الله ﷺ لأصحابه: «دعوهم» فاستقبلوا المشرق فصلوا صلاتهم[12].

وهو نفسه من استقبل وفد المقوقس من مصر وقبل هديته ـ مارية القبطية ـ فتزوجها لتنجب منه إبراهيم عليه السلام، ولما دخل بزوجته أعلن بتلك الليلة مقولته العظيمة «إذا فتحت مصر فاستوصوا بالقبط خيراً فإن لهم دماً ورحماً» [13]، وفي رواية «فإن لهم ذمة ورحماً[14]، وفي رواية أيضا «فإن لهم نسباً وصهراً»[15]. وذلك كون هاجر أم إسماعيل عليه السلام منهم، وكون مارية أم إبراهيم ابن رسول الله ﷺ منهم[16]. ولما جاء وفد نصارى الحبشة أكرم النبي صلى الله عليه وسلم وفادتهم وخدمهم بنفسه وقال «إنهم كانوا لأصحابنا مكرمين فأحب أن أكرمهم بنفسي» [17].

وشملت سماحته اليهود، حيث كان صلى الله عليه وسلم يغشاهم في دورهم ويأتيهم في مجالسهم تواضعاً منه ودعوة لهم إلى دين الإسلام، فعن أبي هريرة رضي الله عه قال: بينا نحن في المسجد إذ خرج إلينا رسول الله ﷺ فقال: انطلقوا إلى يهود فخرجنا معه حتى جئناهم فقام رسول الله ﷺ فناداهم فقال: « يا

معشر يهود أسلموا تسلموا» فقالوا: قد بلغت يا أبا القاسم.. الحديث [18]، وعاد ﷺ يهودياً، كما في البخاري، عن أنس: «أن غلاماً ليهود كان يخدم النبي ﷺ فمرض فأتاه النبي ﷺيعوده فقال: أسلم فأسلم» [19].

وكان ﷺ يعامل مخالفيه من غير المسلمين في البيع والشراء والأخذ والعطاء فلا يخونهم ولا يخدعهم ولا يغشهم، وقد « توفي النبي ﷺ ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين»[20]، يعني: ثلاثين صاعاً من شعير، ويقبل هدايا مخالفيه من غير المسلمين، فقبل هدية زينب بنت الحارث اليهودية، حيث أهدت له شاة مشوية قد وضعت فيها السم[21]، حتى قرر الفقهاء "يجوز قبول هدية الكفار من أهل الحرب لأن النبي ﷺ قبل هدية المقوقس صاحب مصر" [22].

وكان ﷺ يأمر بصلة القريب وإن كان غير مسلم فقال لأسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما: «صلي أمك»[23].

وفي المدينة حيث تأسس المجتمع الإسلامي الأول، وعاش في كنفه اليهود بعهد مع المسلمين، كان ﷺ غاية في الحلم معهم والسماحة في معاملتهم، حتى نقضوا العهد وخانوا رسول الله ﷺ، أما من يعيشون بين المسلمين يحترمون قيمهم ومجتمعهم فلهم الضمان النبوي، فقد ضمن ﷺ لمن عاش بين ظهراني المسلمين بعهد وبقي على عهده، أن يحظى بمحاجة النبي ﷺ لمن ظلمه، فقال ﷺ: «ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة»[24]، وشدد الوعيد على من هتك حرمة دمائهم فقال ﷺ: «من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة وإن ريحها يوجد من مسيرة أربعين عاماً»[25]، تلك صور من سماحة النبي ﷺ مع غير المسلمين، وهو ما سار عليه الصحابة رضي الله عنهم والتابعون من بعدهم ومن جاء بعدهم عبر تاريخ الإسلام، و الشواهد على ذلك كثيرة بدءا بأبي بكر إلى عمر وعثمان وعلي ومن جاء بعدهم في الدولة الأموية والعباسية وما بعدها، حتى حمل ذلك عقلاء الآخرين على الشهادة و الإشادة بذلك[26].

بهذا التسامح يمكن أن يعيش الناس ـ الأنا والآخر ـ حواراً واستقرار لا صداماً واضطراباً، تعارفا وتسامحاً لا بغضاً وتحارباً، مصالحة ومصافحة لا مسالحة ومسافحة، وهكذا يتجسد قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ

وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: 13).

رابعا : الآخر من أجل التعارف والتكامل والتعايش

إن الدين الإسلامي في تعامله مع المخالفين له لا يخرج عن قاعدة (الاختلاف سنة كونية وإرادة إلهية)، فلا مبدل ولا مغير لسنة الله وإرادته، حيث يجعل هذه القاعدة منطلقا في علاقاته ونظرته لغيره، فيعلي من شأن المخلوقات الأخرى وينظر إلى كل إنسان آخر أنه مكرم من عند الله تعالى، ولا ينقص اختلافه مع غيره من هذا التكريم شيئا، فالله تعالى أكرمه وهو يعلم اختلافه وانحرافه، فالله تعالى خلق الناس سواسية هو ربهم وهم عبيده ، بل هو رب العالمين، نسمع ذلك في قوله تعالى في مطلع أول سورة في القرآن: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الفاتحة: 1)، كما يؤكده تعالى في مفتتح آخر سورة ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ إِلَٰهِ النَّاسِ﴾ (الناس: 1-3).

إن إرادته تعالى جعلت هذا التنوع والاختلاف للتكافل لا للتنافر، وبالتالي لا يمكن أن يكون أي إنسان إلا محل تقدير واحترام و يجعل المجتمع الإنساني القريب أو البعيد يعيش في انسجام وتعايش سلمي، يتعاون فيه الجميع لخدمة مصلحة هذا الإنسان ، وإذا وقع من بعض المسلمين من يخالف ذلك (من الأفراد أو الجماعات)، فإن ذلك يعتبر شذوذا والشاذ لا يقاس عليه، ولا ينبغي أن يحسب ذلك على الإسلام والمسلمين جميعا.

إن مبدأ التعايش والتفاهم والتسامح مع الآخرين على اختلاف قومياتهم وعقائدهم وألوانهم هو جزء من عقيدة المسلم، فهو كصلاته وصيامه وجميع عباداته، وهو ملزم بذلك لأنه يتلو في قرآنه الكريم: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: 13).

وحين يقف المسلمون من مخالفيهم في العقيدة مثل هذه المواقف، من احترام عقائد الآخرين والتزامهم بالعقود والمعاهدات والوفاء بها، إنما يفعلون ذلك لا عن مجاملات تقتضيها ظروف مؤقتة وآداب اجتماعية، بل تنبثق مواقفهم من صلب عقيدتهم وتعاليم دينهم الذي يلزمهم بذلك[27].

لذلك نجد القرآن يرشد المسلمين إلى مبدأ التعامل مع المخالفين، وهو التعايش في الدنيا حتى يجمع الله الناس يوم القيامة ، ويفصل بينهم فيما اختلفوا فيه، قال تعالى: ﴿وَإِن جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (الحج: 68-69)، وقال: ﴿قُل لَّا تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ﴾ (سبأ: 25-26)، بل أكثر من هذا يأمر القرآن بالتعاون على ما فيه الخير للجميع، وإن كان هناك اعتداء من الطرف الآخر، فعندما منعت قريش المسلمين من أداء شعائر العمرة في بيت الله نزل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (المائدة: 2).

يفهم من ذلك كله أن مهمة المسلمين هي الدعوة إلى الله لا أسلمة الناس، ولا وسيله لذلك إلا التعايش السلمي والحوار والمجادلة بالتي هي أحسن وإن كان أكثر الناس لا يؤمنون، لأن واجب الدعاة الدأب في دعوتهم وطلب أسباب هدايتهم، فإنما مهمتهم هي البلاغ فحسب، والله يتولى حساب المعرضين في الآخرة، قال الله مخاطباً نبيه ﷺ ذلك: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (النحل: 82)، وقال تعالى: ﴿فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران: 20).

قال القرطبي: "وإن تولوا أي أعرضوا عن النظر والاستدلال والإيمان؛ فإنما عليك البلاغ، أي ليس عليك إلا التبليغ، وأما الهداية فإلينا"[28].

قال الشوكاني في سياق شرحه لقول الله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ (الرعد: 20) أي: فليس عليك إلا تبليغ أحكام الرسالة، ولا يلزمك حصول الإجابة منهم، لما بلّغته إليهم، «وعلينا الحساب» أي: محاسبتهم بأعمالهم ومجازاتهم عليها، وليس ذلك عليك"[29].

وقال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ﴾ (الغاشية: 21-22).

ولذلك فإن المسلم لا يشعر بحالة من الصراع مع شخص تنكب عن الهداية وأعرض عن أسبابها، فإنما حسابه على الله في يوم القيامة ، فقد قال الله تعالى لنبيه: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (البقرة: 292)، وقال له وللأمة من بعده: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (الشورى: 15).

إن ذلك كله يفسر حرص الإسلام على احترام حريات الناس وخصوصياتهم، والسعي ما أمكن للبحث عن جوانب التلاقـي ، وانتهاج السبيل الموصل إلى التعايش السلمي الذي يحترم فيه التنوع والتعدد، ويتكامل فيه المختلفون بما يخدم الإنسان في الدنيا ويترك الحساب لله يوم القيامة.

الخاتمة

خاتمة هذا البحث تتضمن جملة من النتائج والتوصيات يمكن إجمالها في الآتي:

- إن وجود الآخر في المنظور الإسلامي من سنن الله في الكون، حيث خلق تعالى ثنائيات متكاملة تمثل الشيء وما يقابله الذي هو الآخر.
- الآخـر في نظر الإسلام ليس الضد أو العكس أو العدو، بل هو المخالف الذي يمكن وبأسهل الطرق أن يصبح مسلماً .
- إن الإسلام لم يرتبط بجنس من بني البشر دون باقي الأجناس كما في بعض الديانات، فقد تجاوز هذه النظرة الضيقة العنصرية منذ بداية الدعوة، فهو رسالة موجهة للبشر كافة، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ: 28).
- إن الآخر هو محل دعوة الإسلام التي تتصف بالرحمة والشفقة على هذا الآخر، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107)، وقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا...﴾ (سبأ: 28)، فالإسلام ينظر إلى الآخر نظرة خاصة باعتباره مسلما محتملا، لذلك لا يقطع معه الخيوط، بل بالعكس يمد له جسور الوصول إلى ما فيه الخير، قال تعالى: ﴿الرَ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ رُّبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ كَانُواْ مُسْلِمِينَ﴾ (الحجرات: 1-2).
- إن منظومة القيم التي يقرها الإسلام تسري على هذا الآخر ولا تقصيه، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (النساء: 58).

ويوصي بالوفاء بالعهد فيقول: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ (النحل: 91).

- قبول التعايش معهم في مجتمع (واحد مجتمع المواطنة)، فلهم ما للمسلمين من حقوق وعليهم ما على المسلمين من واجبات، وذلك في إطار الحقوق والواجبات، وخير مثال على ذلك التعايش بين المسلمين الأوائل في عهد النبي ﷺ في المدينة مع اليهود وهذا أمر موثق في دستور المدينة جاء فيه دور لليهود.

- إن وجود الآخر في خلق الله يعني دائما تكاملا وانسجاما لا اختلافاً واختصاماً، و كل إنكار أو إقصاء لهذا الآخر سببه يعود إلى الإنسان لا إلى أصل الخلقة التي اقتضت حكمة الله أن يتكامل الشيء مع الآخر.

قائمة المصادر والمراجع:

01- ابن شبة: تاريخ المدينة، دار العليان، بريدة، ط1.
02- ابن قدامى المقدسي: المغني، دار الفكر، بيروت، ط1، 1405.
03- ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، مطبعة مؤسسة الرسالة.
04- ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، طبعة رمادي للنشر.
05- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر 2002.
06- ابن كثير: السيرة النبوية، ت مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1971.
07- ابن ماجه: سنن ابن ماجة، ت: محمد فؤاد، دار الفكر، بيروت، د ط.
08- أبو داود: سنن أبو داود، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية، ط1، 1999.
09- أحمد الجهيني و محمد مصطفى: الإسلام والآخر، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2007.
10- البخاري: صحيح البخاري، ت مصطفى ديب البغا، ط1، المطبعة السلفية، 1980.
11- السيد ياسين: حوار الحضارات، الغرب الكوني والشرق المتفرد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003.
12- الشوكاني: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية مع علم التفسير، دار الفكر، بيروت، د ط.
13- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار الشام للتراث، بيروت، ط2، 1952.
14- النووي: شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط2، 1392هـ.
15- النووي، رياض الصالحين، ت الألباني، ط1 . المكتب الإسلامي، 1992.

16- جوستاف لوبون: حضارة العرب ، طبعة البابي، القاهرة، 1969.
17- سالم البهنساوي قواعد التعامل مع غير المسلمين، دارالوفاء للطباعة والنشر، ط 2، 2004.
18- سير تومانس وأرنولد: الدعوة إلى الإسلام:، مطبعة الدجوى، القاهرة، 1971.
19- عباس محمود العقاد: حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، مطبعة مصر، 1376هـ.
20- محمد عمارة: الإسلام والآخر: من يعترف بمن؟ ومن ينكر من؟، ط1، 2001، مكتبة الشروق، القاهرة.
21- مسلم: صحيح مسلم، ت محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت
22- مونتجومري وات: محمّد في المدينة، ترجمة شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت.
23- هاني المبارك و شوقي أبو خليل: الإسلام والتفاهم والتعايش بين الشعوب، دار الفكر دمشق، سوريا، ط 1997.
24- يوسف القرضاوي: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ط6، 1994، مؤسسة الرسالة بيروت.

مقالات

- هشام جعفر: مقال التسامح من منظور إسلامي، مجلة المعارج عدد 2007/90

الهوامش

[1] - السيد ياسين: حوار الحضارات، الغرب الكوني والشرق المتفرد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003، ص 24 .

[2] - أحمد الجهيني و محمد مصطفى: الإسلام والآخر، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، 2007 ، ص18 وما بعدها.

[3] - محمد عمارة: الإسلام والآخر: من يعترف بمن؟ ومن ينكر من؟ ط1، 2001، مكتبة الشروق، القاهرة، ص 5-6.

[4] - أنظر سالم البهنساوي: قواعد التعامل مع غير المسلمين، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط 2، 2004، ص10.

[5] - هشام جعفر: التسامح من منظور إسلامي، مجلة المعارج عدد 2007/90، ص 127-128.

[6] - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ، ط دار الكتب المصرية، ج 9، ص 114-115.

[7] - أنظر محمد عمارة: الإسلام والآخر من يعترف بمن؟ ومن ينكر من؟، ط1، 2001، مكتبة الشروق، القاهرة، ص 19.

[8] - أنظر بن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر، 2002، ج1، ص328.

[9] - أنظر محمد عمارة: الإسلام والآخر، ص 18 وما بعدها.
[10] - يوسف القرضاوي: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ط6، 1994، مؤسسة الرسالة بيروت، ص 49.
[11] - أنظر ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة ، طبعة رمادي للنشر، ج1، ص397.
[12] - أنظر ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، مطبعة مؤسسة الرسالة، ج3، ص549.
[13] - مسلم، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ح 2543.
[14] - مسلم، صحيح مسلم، ح (2543)، باب وصية النبي ﷺ بأهل مصر.
[15] - المرجع نفسه.
[16] - النووي، رياض الصالحين، ت الألباني، ط1، المكتب الإسلامي، 1992، ح (334).
[17] - ابن كثير: السيرة النبوية، ت: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1971، ج2، ص31.
[18] - رواه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب إجلاء اليهود من الحجاز، ح (1765).
[19] - البخاري، صحيح البخاري ، ت مصطفى ديب البغا، ط1، المطبعة السلفية، 1980 كتاب المرضى، باب عيادة المشرك، رقم الحديث: (5657).
[20] - رواه البخاري، كتاب المغازي، رقم الحديث: (4467).
[21] - رواه البخاري، كتاب الهبة، باب قبول الهدية من المشركين، رقم الحديث: (2617).
[22] - ابن قدامى المقدسي: المغني، دار الفكر، بيروت، ط1، 1405، ج13، ص200.
[23] - رواه البخاري، كتاب الهبة، باب الهدية للمشركين، رقم الحديث: (2620).
[24] - أبو داود، سنن أبي داود، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية، ط1، 1999، كتاب الخراج والإمارة والفيء ، باب في تعشير أهل الذمة، ح 3052، وصححه الألباني، صحيح سنن أبي داود، الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع ، الرياض، ج2، ص 59.
[25] - رواه البخاري، كتاب الجزية والموادعة، باب إثم من قتل معاهداً، ح 3166.
[26] - أنظر هذه الشهادات مونتجومري وات: محمّد في المدينة، ترجمة شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت، ص103، 104، و جوستاف لوبون : حضارة العرب، طبعة البابي، القاهرة، 1969، ص 146،145، وانظر سير تومانس وأرنولد: الدعوة إلى الإسلام ، مطبعة الدجوى، القاهرة، 1971، ص65. وحقائق الإسلام وأباطيل خصومه، عباس محمود العقاد، مطبعة مصر، 1376هـ، ص227 بتصرف.
[27] - هاني المبارك و شوقي أبو خليل: الإسلام والتفاهم والتعايش بين الشعوب، دار الفكر دمشق، سوريا، ط 1، 1997، ص 17 وما بعدها.
[28] - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار الشام للتراث، بيروت، ط2، 1952، ج10، ص161.
[29] - الشوكاني: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية مع علم التفسير، دار الفكر، بيروت، د ط ،ج3، ص90.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 91 – 108
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

البناء الحجاجي لخطبة النبي ﷺ في الأنصار

The Argumentative Structure of the Sermon of the Prophet (pbuh) in Al Ansar

طالب دكتوراه محمد بن عمارة[1] **أ.د نور الدين دحماني**
Mohamed27benamara@gmail.com
جامعة عبد الحميد ابن باديس - مستغانم

تاريخ الإرسال: 2019/04/28 تاريخ القبول: 2019/11/19

ملـــــخص:

تهدف هذه المقالة إلى الكشف عن فاعلية الحجاج في النص الخطابي باعتباره عملية اتصالية، قوامها الحجة المنطقية وغايتها إقناع الآخر ودفعه نحو الإنجاز، وقد ركزتُ في هذه الدراسة على بُعدين أساسيين هما:

1- مفهوم الحجاج في الدراسات البلاغية واللغوية والتداولية مع التطرق لآلياته وتقنياته الخطابية التي تحقق عملية الإقناع والتداوّل.
2- البعد الإجرائي المتمثل في دراسة حجاجية لخطبة النبي صلى الله عليه وسلم في الأنصار باعتبارها نصاً حجاجيا وسياسياً وظُفت فيه عدّة تقنيات خطابية تروم إقناع المتلقي واستمالته وتوجيهه، وحمله على الإذعان.

الكـــــلمات المفتاحية: البلاغة؛ اللغة؛ الخطابة؛ الحجاج؛ الإقناع؛ التداول؛ النبي ﷺ؛ الأنصار.

[1] المؤلف المرسل

Abstract

The old Arab rhètoric raised a number of criticism in the light of contemporary western rhetorical research most notably the extent of the legitimacy of therefutation of the argumentations of the old Arab rhètoric. Which was excerpted from the genre of poetry as the transcendent genre in Arabe culture on different genres and literary works. Therefore, this intervention attempts to bring about the discussion on genre on the one hand. On the other hand, it advocates the systematic imbalance Arabic rhetorics suffered from in generalizing its various procedural mechanisms on literary genres with regards to taking account the rating by applying the theory of literary text when dealing with rhetoric and taking into account the genres to which they belong this is what we will try to address in the practical part. the title Arabic rhetorics between poetic study. Rhetoric in the prophet Mohamed peace be upon him.

Key words: Rhetoric; language; Public speaking; argument; persuasion; circulation ; Prophet ;Al Ansar.

مقدمة

تتناول هذه المقالة محاولة في التحليل البلاغي الحجاجي للخطابة في المدونات التراثيّة. وقد وقع الاختيار على خطبة النبي صلى الله عليه وسلّم في الأنصار نظراً للأبعاد التداولية الحجاجية التي توفرت عليها هذه الخطبة، فجاءت هذه الورقة البحثية لرفع اللثام عن الآليات البلاغية والمنطقية اللغوية المستعملة من قِبل النبي صلى الله عليه وسلّم في خطبته، آليات ساعدته على تحقيق مجمل أهدافه الحجاجية المتمثلة في إقناع الانصار بقسمته التي قسمها في الغنائم، وقد استوجب لمقام البحث الاعتماد على المنهج الحجاجي التداولي اللساني في قراءة هذه الخطبة، مع العمل على كشف مختلف الآليات الإقناعية[1] persuasion والطاقات الاستدلالية التي استعان به النبي ﷺ في تحقيق عمليتي

الإقناع والتداول، وعلى ضوء هذا التمهيد، جاءت المقالة لتجيب على جملة من الأسئلة والإشكاليات من بينها:

- ما هو مفهوم الحجاج في الدراسات البلاغية واللغوية المعاصر؟
- ما هي الآليات الحجاجيّة التي طرحتها المقاربة البلاغية واللغوية في قراءة مختلف الخطابات الطبيعيّة؟
- هل النص التراثي هو نص حجاجي؟
- ماهي الآليات الحجاجيّة التي استعان بها النبي ﷺ في خطبته في الأنصار؟
- هل حقّق النبي صلى الله عليه وسلّم أهدافه الحجاجيّة؟

1- مفهوم الحجاج في الدراسات البلاغية واللغوية المعاصرة:

قد عرّف بيرلمان وتيتكاه الحجاج argumentation بعدّة مفاهيم، انطلاقا من موضوعه الذي هو (درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات، أو تزيد في درجة ذلك التسليم)[2] مفهوم ارتبط بمختلف أنواع الحجج المودعة في الخطاب،والتي تعمل على إقناع persuasion المتلقي بما يعرض عليه من أفكار، أو تدعيم تسليمه بأفكار مسبقة عنده كانت محلّ شكٍ، مفهوم ركزّ فيه بيرلمان على ضرورة البعد العقلاني لحجاج وعدم اعتباطيته وتلاعبه بعواطف المخَاطب، لأن الحجاج في نظرهما معقولية وحرية، يستطيع المتلقي من خلالها الاعتراض على ما يُعرض عليه من أفكار، وذلك عكس الاستدلال الصارم الذي يجعل المخاطب في حالة ذهول وخضوع واستلاب[3] ويعرفه في موضع آخر انطلاقا من بُعده التداولي pragmatique [4]، بقوله (غاية كل حجاج أن يجعل العقول تذعن لما يطرح عليها أو يزيد في درجة ذلك الإذعان، فأنجع حجاج ما وُفّق في جعل حدّة الإذعان تُقوِى درجتها لدى السّامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب – إنجازه أو الإمساك عنه- أو ما وُفِق على الأقل في جعل السامعين مهيئين إلى ذلك العمل في اللحظة المناسبة)[5]، تعريف ركزّ فيه بيرلمان على الغائية لا

الماهية، إذْ نلمحه يقرن الحجاج بالإقناع الذي يُعد جوهر العملية الحجاجية وغايتها المنشودة، والذي من خلالها يُقدم المتلقي على فعل ما أو يُمسك عنه، أو يتهيأ للقيام بعمل ما لذلك يُدرك الحجاج بوصفه مفهوما براغماتياً، انتقل به بيرلمان من دائرة الخطاب والتلفظ إلى دائرة ما ينتج عن الخطاب بدفع المخَاطب إلى الفعل والعمل. فالحجاج علاقة تخاطبية تفاعلية بين المخاطِب والمخاطَب مبنيُة على أسس عقلية طابعها العقلانية وحرية الاختيار.ويقول في موضع آخر (ليس الحجاج في النهاية سوى دراسة لطبيعة العقول، ثمّ اختيار أحسن السبل لمحاورتها، والإصغاء إليها، ثمّ محاولة حيازة انسجامها الايجابي l adhésion positive والتحامها مع الطرح)[6] مفهوم ركّز فيه بيرلمان على ذهنية المتلقي، التي لا يستطيع المحاجج استمالتها بدون معرفة طبيعة تفكيرها ومواطن ضعفها.

وإن كانت رؤية بريلمان للحجاج رؤية بلاغية شبه منطقيّة، فقد تناوله أزفالد ديكرو من وُجهة لغوية، رأى من خلالها بأن اللغة تحمل في جوهرها وظائف حجاجية، تأتي من بنية الأقوال اللغوية، لا من مضمونها الإخباري[7] فهي بذلك تعالج ما يتضمنه القول من قوة حجاجية تُمَثِل مكونا أساسيا لا ينفصل عن معناه تجعل المتكلم في اللحظة التي يتكلم فيها يُوجه قوله وُجهة حجاجية ما[8]، فاللغة تكتسي قوتها الحجاجية من خلال العلائق التي تنشئها والتسلسل المنطقي التي تخضع له بفعل العقل الذي تستند إليه في بنيتها التركيبية.

ويتوفر الخطاب الحجاجي على بعض العلامات التي تحدّد وُجهته الحجاجية، وهاته العلامات هي عبارة عن آليات تشتغل داخل الخطاب بصور مختلفة، فتكون تارة عبارة عن عوامل حجاجية، أو روابط حجاجية، أو بعض الظواهر كالقسم أو الاستفهام أو التضمين أو الاقتضاء....إلخ[9] فالاهتمام في هذه المقاربة يكون مرّكزاً بدرجة كبيرة على الوسائل اللغوية، والإمكانات التي تتيحها اللغة الطبيعية للمتكلم والتي تساعده بدورها على توجيه خطابه نحو مقاصده التي

يبتغيها. فللغة منطقها، أو ما يسمى بالقواعد الداخلية للخطاب الذي يعتمد على آليات تسلسلية استنتاجيه ترتيبية تهدف إلى التأثير والإقناع[10]

2- التحليل الحجاجي لخطبة النبي ﷺ:

نروم هنا لإبراز أهم المقومات التي ساهمت في تكوين بلاغة الخطبة النبوية، وقد رأينا أن نتخذ خطبة الرسول ﷺ في الأنصار يوم حنين متناً تمثيلياً يُتيح لنا الكشف عن طبيعة البلاغة التي تُفرزها الخطب النثرية، التي تخلّقت في سياقات تواصلية تتسم بالوظيفية والقصدية، وهذا ما دفعنا إلى فحصها وتحليها وفق مقاربة بلاغية تتيح لنا الكشف عن مصادر بلاغتها الحجاجية، والكيفية التي انبنت بها آلياتها الإقناعية.

- **السياق التاريخي للخطبة:** إنّ بناء السياق في النظرية الحجاجية المعاصر ضرورة لا تنفصل عن راسة تشكلات النص وتقياته الخطابية، ولذلك رأينا أنه من الضروري إعادة بناء السياق التاريخي للخطبة،بناءً يتوافق مع الرؤية البلاغية المعاصرة، والتي تنادي بصياغة جديدة لسياقات النصوص القديمة، وذلك لاكتساب (معرفة جديدة بالمتكلم والمخاطب وطبيعة العلاقة بينهما والسياق المكاني لتداول الخطاب)[11].

قال ابن هشام، حدثني زياد ابن عبد الله، قال، حدثنا ابن إسحاق، قال: وحدثني عاصم بن عمر بن قتادة، عن محمود بن لبيد، عن أبي سعيد الخدري قال: لما أعطى الرسول صلى الله عليه وسلم ما أعطى من تلك العطايا، في قريش، وفي قبائل العرب، ولم يكن للأنصار منها شيء، وجد هذا الحيّ من الأنصار في أنفسهم، حتى كثرت منهم القالةُ حتى قال قائلهم، لقد لقيّ والله رسول الله قومه، فدخل عليه سعد بن عبادة فقال: يا رسول الله إنّ هذا الحي من الأنصار قد وجدوا عليك في أنفسهم، لما صنعت في هذا الفيء الذي أصبت، قسّمت في قومك، وأعطيت عطايا عظاماً في قبائل العرب، ولم يك في هذا الحي من الأنصار منها شيء[12].

إنّ لهذه الخطبة سياقاً خاصاً أُنتجت في ضوئه، سببه أنّ الرسول ﷺ لمَّا قضى من غزوة حنين وجاء وقت تقسيم الغنائم التي غنِموها من المشركين، أعطى للمؤلفة قلوبهم وكانوا أشرافاً من أشراف الناس، يتألفهم ويتألّف بهم قومهم[13] إلى الإسلام، ولم يُعطِ للأنصار شيئاً من تلك الغانم التي غنِموها من المشركين، فوجد الأنصار في أنفسهم شيئا من ذلك، ونزغ الشيطان إلى قلوبهم، ودفعوا بزعيمهم سعد بن عبادة للتدخل عند رسول الله ﷺ فيما صنع، فإنتاج الخطبة تمّ في سياق عام يتشكلّ من النبي ﷺ باعتباره (المرسل) وسعد بن عبادة (كوسيط ومتلقي الأول) والمؤلفة قلوبهم (باعتبارهم مساهمين في صناعة الخطبة ومحورها) والأنصار (كمتلقين للخطاب).

ـ **الخطبة:** قال النبي ﷺ لسعد بن عبادة اجمع لي قومك في هذه الحظيرة، فخرج سعد وجمع الأنصار في تلك الحظيرة...قال النبي صلى الله عليه وسلّم: مقالةً بلغتني عنكم، وجِدةً وجدتموها عليَّ في أنفسكم ؟ ألم أتِكم ضُلاّلاً فهداكم الله، وعالة فأغناكم الله، وأعداء فألف الله بين قلوبكم..قالو بلى الله ورسوله أَمَنَّ وأفضل، ثم قال: ألا تجيبوني با معشر الأنصار؟ قالوا: بماذا نُجيبك يا رسول الله؟ لله ولرسوله المنّ والفضل، قال صلى الله عليه وسلّم: أما والله لو شئتم لقلْتم، فلصدَقْتُم ولصُدِّقتم، أتيتنا مكذِبا فصدّقناك، ومخذولاً فنصرناك، وطريداً فآويناك، وعائلاً فأسيناك، أوجدتم يا معشر الأنصار في أنفسكم، في لعاعة من الدنيا تألّفت بها قوما ليُسلموا، ووكلتكم إلى إسلامكم، ألا ترضون يا معشر الأنصار، أن يذهب الناس بالشاة والبعير، وترجعوا برسول الله إلى رحالهم ؟ فو الذي نفس محمد بيده، لولا الهجرة لكنت إمرءًا من الأنصار، ولو سلك الناس شعبا وسلكت الناس شعباً لسلكت شِعب الأنصار. اللهم ارحم الأنصار، وأبناء الأنصار، وأبناء أبناء الأنصار.

قال فبكى القوم حتى أخضلوا لحاهم، وقالو: رضينا برسول الله قِسما وحظاً، ثمّ انصرف رسول الله وتفرقوا[14].

حجج الإيتوس المدرجة في الخطبة (الخطيب الرسول ﷺ): تستمد بعض الخطب قوتها الحجاجية من الصورة الحسنة التي يرسمها الخطيب لنفسه، (ذلك أنّ الصورة التي يُكونها المتلقي عن القائل تساهم في تعضيد القول وترفع من فعاليته الإقناعية)[15].

فالصورة التي قدّمها النبي ﷺ في هذه الخطبة أكسبته شرعية ومصداقية، جعلت من خطابه نافذا ومقنعاً، وذلك من خلال تذكير الأنصار بفضله عليهم، باعتباره كان سبباً في هدايتهم بعد ضلالهم، وغِناهم بعد فقرهم، وتآخيهم بعد أن كانوا أعداء، فهذا الفضل لا يمكن أن يُنكره الأنصار، فتسخير مثل هذه الإيتوسات يساعد على تحقيق المقاصد الإقناعية التي يرجوها النبي ﷺ، بالمقابل، وعلى سبيل الإيتوس التقابلي، قام النبي ﷺ بذكر فضل الأنصار عليه، وذلك من خلال نصرتهم إياهُ، وحمايته، وتصديقه، فقوته ﷺ مستمدّة من الله ومن الأنصار، فالإيتوس التقابلي يُبين عن عدم إنكار النبي لفضل الأنصار، ويمكن تلخيص الإيتوسات المستعملة في الخطبة:

- شخصية الخطيب - النبي ﷺ- باعتباره مؤيدًا ومؤزرا من عند الله، مكانة ساهمت في تلقي الخطاب وعدم معارضته، قبول يؤدي بالضرورة إلى تحقيق عملية التداول الإقناع.
- التذكير بفضله على الأنصار باعتباره كان سبباً في هدايتهم وتآخيهم.
- توظيف إيتوس تقابلي أقرّ من خلاله النبي ﷺ بفضل الأنصار عليه، فوضعه دلك في منزلة الرجل الغير نمكر لفضهم، ممّا ساعد في خلق آلية إقناعية رفعت من شأن ومكانتِهم عند النبي ﷺ، والتي لا تقاس بالغانم عكس المؤلفة قلوبهم .

فالايتوس في البيان النبوي - كما نعلم- مسلّم به سلفاً، نظراً لمكانة النبي، وقداسة نصوصه الخطابية التي ينطق بها، فهو الذي لا يتكلم إلاّ عن ميراث حكمة، ولم يتكلم إلاّ بكلام قد حفّ بالعصمة[16]. كما يقول الجاحظ، لذلك نجده يطلع بوظيفة حجاجية من خلال الصور التي رسمها النبي ﷺ لنفسه.

وبهذا يُصبح الإيتوس معطى سابق ينهض على منزلة الخطيب في المجتمع، وما يشتهر به من أخلاق وسمعة طيبة بين الجمهور، ولاسيما في المجتمعات الشفاهية التي لم ترقى للتدوين تجد نفسها مقيّدة بالشخص أكثر ممّا هي مقيّدة بالحجج والبراهين[17].

البناء الحجاجي للغوس النبوي: اهتمت البلاغة في ثوبها المعاصر بمجمل الآليات الخطابية الإقناعية المكونة للخطاب، سواء كانت بلاغية أو منطقية أو الغوية أو التداولية، وفي ضوء هذه المقاربات سنحاول استجلاء الإمكانيات الحجاجية المسُخرة في خطبة النبي صلى الله عليه وسلّم، آمِلين الكشف عن التقنيات المستعملة في عمليتي لإقناع الإقناع والتداول.

أ- الوقائع le faits: تمثل الوقائع ما هو مشترك بين عدّة أشخاص أو بين جميع الناس بحيث لا تكون عرضة للدّحض أو الشك[18]، وقدْ استعمل النبي صلى الله عليه وسلّم هذه الوقائع كنقطة انطلاق لحجاجه، وتتمثل في قوله: (ألم أتِكم ضُلاّلاً فهداكم الله، وعالة فأغناكم الله، وأعداء فألف الله بين قلوبكم) فكانت الاستجابة بقولهم (قالو بلى الله ورسوله أَمَنَّ وأفضل)، فالوقائع المستعملة من طرف النبي ليست عرضة للشك ولا للمساومة من طرف الأنصار، لذلك نجد التسليم الفوري من قِبل الأنصار.

ب- القيّم les valeurs: إنّ القيم عليها مدار الحجاج بكلّ ضروبه...وغداء أساسيا يُعوّل عليه في جعل السامع يذعن لما يُطرح عليه من آراء[19] لذلك نجد بعض الخطب تميلُ إلى تحقيق الإقناع استنادا إلى منظومة من القيّم السائد في المجتمع باعتبارها أفكار مشتركة تحظى بالإجماع، لذلك نجد أنّ النبي صلى الله عليه وسلّم يبني نسق خطابه على مجموعة من القيّم، وهي (الضلال، الهداية، الفقر، الغنى، العداوة، المحبة) قيّم اتسمت بالتقابلية في بناءها، ممّا أكسبها قوّة ونجاعة ونفاذ في ذهن المتلقي، إذْ عمد النبي صلى الله عليه وسلّم إلى تذكير الأنصار بما كانوا عليه من قيّم شنيعة، وما أصبحوا عليه من قيّم رفيعة.

ج- التراتبيّات: يعتمد الحجاج على تراتبيّات تكون مجردّة تارةً، وملموسة تارة أخرى، مثل الإنسان أسمى من الحيوان، والآلهة أسمى من الإنسان[20].

وقد استعمل النبي ﷺ مثل هذه الحجج التي تخضع لمنطق التراتب في قوله (ألا ترضون يا معشر الأنصار، أن يذهب الناس بالشاة والبعير، وترجعوا برسول الله إلى رحالهم ؟) فتخييرهم بين الرجوع بالغنائم والرجوع برسول الله وضعهم في حالة تسليم وخضوع مطلق، لأن منطق التراتب يقتضي اختيار النبي ﷺ باعتباره أفضل من الغنائم، لذلك حملت هذه الحجة المُساقة الأنصار على الاقتناع والإذعان بوجهة نظر الرسول ﷺ في تقسيم الغنائم.

د. الحجج شبه منطقية التي تعتمد البُنى المنطقية

التناقض وعدم الاتفاق incompatibilitè: وهي أنْ تكون هناك قضيتان في نطاق مشكلتين إحداهما نفي لأخرى ونقض لها، بحيث يتحتّم على المتلقي اختيار إحدى الأطروحتين وإقصاء الأخرى[21].

ونجد النبي ﷺ يضع الأنصار أمام أطروحتين متعارضتين، تقتضي من الأنصار اختيار واحدة فقط، ويتجلى ذلك في قوله: (ألا ترضون يا معشر الأنصار، أن يذهب الناس بالشاة والبعير، وترجعوا برسول الله إلى رحالهم ؟)، فهذا الصنف من الحجج يضع المتلقي أمام خيار واحد، يُقصي بموجبه الخيار الآخر، لذلك نجد أنّ النبي ﷺ يستفز الأنصار بوضعهم أمام موقف خياراته محدودة إن لم نقل أنها منعدمة، فالنتيجة بالطبع ستكون اختيار العود بالنبي ﷺ.

الحجة القائمة على العلاقة التبادلية (règle réciprocité): تستمد الحجج ذات العلاقات التبادلية قوتها من مبدأ تسوية المطابقة بين حالتين مترابطتين داخل علاقة ما[22]. وقد استعمل النبي ﷺ مثل هذه الحجج لتِبيين فضله على الأنصار، وتبيِين فضلهم عليه من باب العدل (ألم أتِكم ضُلاّلاً فهداكم الله.. والله لو شئتم لقلْتم، فلصدَقْتُم ولصُدِّقتم، أتيتنا مكذِبا فصدّقناك...) فقد ماثل النبي

ﷺ بين حالة الأنصار وحالته، فكانت الهداية من الله ومنهُ، والنصرة من الله والأنصار، فالفضل متبادل ذو طابع شبه منطقي تبادلي بين الخطيب والمتلقي. ولو أنّ النبي ﷺ ذكر فضله على الأنصار ولم يذكر فضلهم عليه لانهارت الحجة، وضعفت فعاليتها.

الحجة السببية البراغماتيّة: وهي حججة ترمي إلى أنّ يُستخلص من حدث مّا وقع، سبب وقوعه[23] وقد استعمل النبي ﷺ هذا النوع من الحجاج في قوله: (أوجدتم يا معشر الأنصار في أنفسكم، في لعاعة من الدنيا تألّفت بها قوما ليُسلموا) فنجد النبي صلى الله عليه وسلّم يُبرر إعطائه الغنائم للمؤلفة قلوبهم بحجة أنه يُريد إسلامهم إيمانهم، أي اختزلت السبب في نتائجه المترتبة عنه، وقد تحقق ذلك عن طريق الرابط السببي (اللام) الذي ساعد على المرور من أسباب - توزيع الغنائم على المؤلفة قلوبهم- إلى النتائج -المتمثلة في إسلامهم-، وهذا ما ساهم في تثمين تصرف النبي صلى الله عليه وسلّم. ويمكن الاصطلاح على هذا النوع من الحجج بحجج **الغائية**[24] والتي تؤسس على الفكرة القائلة بأنّ قيمة الشيء مرتبطة بالأهداف المراد الوصول إليها.

حجة الاتجاه l argument de direction: يُستعمل هذا النوع من الحجج عندما تكون هناك مسافة تفصل بين مسلمات المستمع ودعاوى الخطيب، فيتم التقريب بينهما بالتدريج، فبدل الإنتقال مباشرة من (أ) إلى (د)، يقوم الخطيب بنقل المخاطَب إلى (ب) ثمّ إلى (ج) ليصل إلى (د)[25]، ونلتمس هذا النوع من الحجج في الانتقالات التي قام بها النبي ﷺ في خطابه، الذي مرّ عبر مراحل، بدأ فيها بتذكر الأنصار بفضله عليهم، ثمّ انتقل إلى تذكيرهم والإقرار بفضلهم عليه، ثمّ ذكرهم بعودته في رحالهم، وعودة المؤلفة قلوبهم بالشاة والبعير، ثمّ أخيراً بررّ لهم تصرفه الذي كان يهدف من وراءه إلى تأليف القلوب والدعوة إلى الإسلام. فالحجج أو المقدمات التي اعتمدها النبي صلى الله عليه ويسّم كلّها تسير في إتجاه واحد يهدف إلى إقناع الأنصار بالقرارات التي اتخذها في حق الغنائم.

الاستدلال بواسطة التمثيل l analogie: يُعدّ الاستدلال آلية مهمة يتوسل بها الخطاب الحجاجي بهدف تحقيق عمليتي الإقناع والتداول، وغالبا ما يكون عن طريق (استنباط يُراد منه التدليل على صحة نتيجة، اعتمادا على مقدمات معترف أو مسلم بصحتها)[26]، فالاستدلال عملية عقلية محضة، يتم من خلالها الانتقال من مقدمات مسلم بها، إلى نتائج من شأنها إثبات رأي ما ودفع المتلقي إلى التسليم به للاقتناع بمضمونه.

والمتأمل في خطاب النبي ﷺ في الأنصار، يجد مجموعة من الاستدلالات التي اعتمدها النبي في بناء خطابه وتنظيمه وفق أسس عقلية محضة، من ذلك قوله: (ألا ترضون يا معشر الأنصار، أن يذهب الناس بالشاة والبعير، وترجعوا برسول الله إلى رحالهم؟) فالنبي صلى الله عليه وسلّم اعتمد هنا على الاستدلال الخطابي ذو النتيجة المضمرة، ويمكن التمثيل لها بـ :

- المقدمة الكبرى ⟵ العودة بالشاة والبعير.
- المقدمة الصغرى ⟵ العودة برسول الله ﷺ.
- النتيجة (مضمرة) ⟵ العودة برسول الله أفضل من العودة بالغنائم.

فالعملية هنا ذات طابع استدلالي محض، أُضمرت من خلاله النتيجة لأنها معروفة وبديهية تمثلت في أفضلية عودة الأنصار برسول الله ﷺ إلى رحالهم، فتسخير مثل هاته الآليات الاستدلالية في الخطاب من شأنه تقوية طرح الخطيب، وتحقيق الأهداف التداولية للخطاب بدفع المتلقي نحو اعتقاد ما يطرح أمامه من أفكار والتسليم بها. وهذا ما تحقق في الأنصار عندما رضوا بقسمة النبي ﷺ فيهم.

البعد الحجاجي لخاتمة الخطبة: تأتي الخواتيم في الكثير من الأحيان موافقة لموضوع الخطبة وغرضها، فهي جزء الذي يُلخص المقاصد التي رسمها الخطيب لخطابه، لذلك تُعد من الآليات التي يحصل بها التأثير والإقناع.

وقد اختتم النبي ﷺ خطبته في الأنصار بالدعاء لهم بقوله: (اللهم ارحم الأنصار، وأبناء الأنصار، وأبناء أبناء الأنصار) فجاءت موافقة لمضمون الخطبة في موضوعها العام، مبيّنة لفضل الأنصار ومكانتهم التي يحضوْن بها عند النبي ﷺ، ويتجلى بعدها الحجاجي في أنها آخر ما قيِل، وآخر ما يرسخّ في ذهن المتلقي، فإذا كان للخاتمة وقع حسن انسحب ذلك على باقي الخطاب، وإذا كان لها وقع سيء ساء الأثر وتعثر المقصد[27].

الموجهات اللغوية الحجاجية المدرجة في الخطبة:

- **البعد الحجاجي للموازنات الصوتية في الخطبة:** تكشف هذه الخطبة عن ثراء صوتي إيقاعي مصدره تناظر المكونات الصوتية محققةً بذلك توازنًا تركيبيا تام،فينجم عن هذا التركيب طاقة صوتية لافتة قائمة على التعارض والتضاد بتوظيف آليتي الطباق والمقابلة، وكان ذلك على النحو التالي:

- ضلالاً ⟵ الهداية.
- العداء ⟵ الألفة.
- الفقـر ⟵ الغنى.
- الكذب ⟵ الصدق.
- الخذلان ⟵ النصرة.

لقد استعان النبي صلى الله عليه وسلّم بمثل هذه البنية التناظرية لإكساب خطابه قوةً تأثيرية وطاقة إقناعيّة تساعده على ترسيخ مضمون الخطاب، وتحقيق مقاصده التداوليّة ومآلاته الحجاجيّة المسطّره من قِبله، فالتكافؤ الذي أحدثه على مستوى البنية الخارجية للخطاب ساهم بشكل كبير في تفاعل المتلقي مع الخطاب.

كما لجأ النبي ﷺ إلى بلاغة السجع والازدواج، وذلك نظراً لما تحتوي عليه من طاقة صوتية إيقاعية تضمن التأثير في المتلقي من خلاله حمله على الإنتباه والتفاعل مع ما يُعرض عليه.

وتتجلى تقنية السجع والازدواج في قول النبي: (أتيتنا مكذِبا فصدّقناك، ومخذولاً فنصرناك، وطريداً فآويناك، وعائلاً فأسيناك) فما يُميّز الفقرة هنا هو قيامها على نظام الموازاة بين التراكيب النحوية، واستخدام السجع كآلية ساهمت في ضبط التناظر القائم بين المعادلات النحوية، وضمان تماسك أجزاء الخطاب، وتوجيه نحو هدف واحد، وهو شدّ إنتباه المتلقي والسيطرة عليه من خلال الموسيقي المسخرة في الخطاب، فالتساوي العددي للعبارات مع توافقها في الفواصل، من شأنه تحقيق المقاصد التداولية للخطاب والمتمثلة في شد انتباه المستمع ودفع نحو التصديق بما يعرض عليه من أفكار.

- **القسم:** لا تنظر الدراسات التداولية إلى القسم بحدّ ذاته، وإنما يُراد الغرض التواصلي الذي يدفع المخاطَب إلى الوثوق بكلام المخاطِب[28]، فيلجأ المتكلم في الكثير من الأحيان إلى توكيد كلامه عن طريق القسم الذي يُعدّ فعل حجاجي يُثبت من خلاله الخطيب مجموعة من القضايا والأفكار.

وقد تحققت الأبعاد التداولية لهذا الأسلوب في قول النبي ﷺ: (فو الذي نفس محمد بيده) فاستطاع من خلال هذا القسم توجيه الملفوظ وُجهة حجاجية نظراً لليقينية التي يتمتع بها عند المتلقي، ولاسيما أنه صادر من النبي صلى الله عليه وسلّم ممّا أكساه قيمة حجاجية إقناعية مضمونة النتائج.

- **البعد الحجاجي للتركيب الاستفهامي:** يرى ديكرو أن الغاية من الاستفهام هي حصر المخاطَب وإلزامه بإجابة محدّدة يمليها المقتضى الناشئ عن الاستفهام، فيتّم توجيه الحوار الذي نخوضه معه إلى الوُجهة التي نريد، فالاستفهام في الكلام غالبا ما يأتي لإجبار المخاطَب على الإجابة وُفق ما يرسمه له البعد الاستفهامي الإقتضائي[29].

ونجد هذا النوع من الاستفهام في قول النبي ﷺ: (ألم أتِكم ضُلاّلاً فهداكم الله، وعالة فأغناكم الله، وأعداء فألف الله بين قلوبكم) فالمخاطب في مثل هذا النوع من الأسئلة يكون مساهماً في إنتاج الحجج وصناعتها، ثمّ يعود ليخضع لها

ويتقيّد بها، فالقيمة الحجاجية لمثل هذه النماذج الاستفهامية أنّ أجوبتها معلومة عند كل من الخطيب والمتلقي بحيث لا يختلفون في لأنها موجودة سلفاً في السياق الاجتماعي. ولا يخالفونه فيها نظراً لطبيعتها التقريرية، لأنّ النبي في الحقيقة لا يطلب إجابات، بل يبحث عن إقرار المتلقي، لذلك نجد أن إجابات الأنصار كانت حجة عليهم، وإفحاما لهم، واعترافا منهم بفضل النبي بقولهم: (لله ولرسوله المنّ والفضل).

- **الروابط الحجاجية في الخطبة:** اقترح ديكرو وصفا جديداً لعمل الروابط اللغوية، وذلك من خلال إعطائها بعداً حجاجيا، نظراً للتماسك والتسلسل الذي تُحققه في الخطاب، وغالبا ما تقوم الروابط الحجاجية على الربط بين قولين، أو بين حجتين، أو أكثر[30] وتكون هذه الأقوال المترابطة برابط واحد، تسير في اتجاه واحد خدمةً لنتيجة واحدة يسعى الخطيب لإقناع المتلقي بها، كما تُعدّ الروابط الحجاجية، (المؤشر الأساسي والبارز والدليل القاطع على أن الحجاج مؤشراته في بنية اللغة)[31].

ويُكثر النبي ﷺ من استعمال الرابط الحجاجي (الواو) في خطبته، وذلك نظراً للتنسيق والترتيب الذي تقوم به هذا الرابط داخل الخطاب، ويتجلى ذلك مثلاً في قوله: (ألم أتِكم ضُلاّلاً فهداكم الله، وعالة فأغناكم الله، وأعداء فألف الله بين قلوبكم)، ويكمن البعد الحجاجي للرابط (الواو) هنا، في الربط بين الوحدات الدلالية في إطار استراتيجية حجاجية تخدم نتيجة واحدة، يُريد النبي صلى الله عليه وسلّم إيصالها للأنصار، فالحجة (أ) والحجة (ب)، والحجة (ج) في القول أعلاه والموصولة بالرابط (الواو) جاءت لخدمة نتيجة واحدة مضمرة تتمثل في فضل النبي على الأنصار.

- **العوامل الحجاجية في الخطبة:** تطلع العوامل الحجاجية بمهمة (حصر وتقييد الإمكانات الحجاجية لقول ما)[32]، فتساهم بذلك في خدمة نتيجة واحدة، وتوجيه جُل الحجج نحوها، كما تساهم في إقصاء دلالات خطابية معارضة، لصالح دلالات أخرى يريد الخطيب إثباتها، لذلك يطلع العامل

الحجاجي بتقوية درجة التوجيه في الخطاب، من خلاله ربطه بين الحجة والنتيجة[33].

يقول النبي ﷺ: (لولا الهجرة لكنت إمرءًا من الأنصار)، فالمتأمل في العامل الحجاجي (لولا) يجد أنه يضطلع بوظيفة استدلالية قامت بتوجيه الخطاب نحو دلالة معينّة، مفادها بأن النبي ﷺ ليس من الأنصار بل من المهاجرين، ويمكن التمثيل لذلك بـ :

- المقدمة الكبرى ←لولا الهجرة لكنت إمرءًا من الأنصار.
- المقدمة الصغرى (مضمرة)←لكنني مهاجر.
- النتيجة (مضمرة)←لست من الأنصار.

فالعامل الحجاجي (لولا) قام بحصر وتقييد وُجهة الخطاب نحو دلالة واحدة معيّنة مقصودة مفادها أنّ النبي ﷺ ليس من الأنصار لأنه مهاجر، فالعملية الاستدلالية التي ساهم في بناءها هذا العامل الحجاجي (لولا) قامت بإقصاء دلالة أنّ النبي ﷺ شخص من الأنصار، وتقوية نتيجة أنّ النبي شخص من المهاجرين.

الخاتمة

لقد أبانت المقاربة البلاغية الحجاجية اللغوية عن مرونة كبيرة في التعامل مع النصوص الخطابية التراثيّة، وذلك نظراً لما توفرهُ من إمكانات تتيح لنا الكشف عن أهم المرتكزات التي ينبني عليها جنس الخطابة في المدونة التراثيّة، وقد قادتنا قراءتنا لخطبة النبي صلى الله عليه وسلّم إلى الخروج بالنتائج التاليّة:

- نجاعة المقاربة البلاغيّة في التعامل مع مختلف الخطابات في شقها الحجاجي.
- تَوفُر خطبة النبي ﷺ على طاقات حجاجيّة، وآليات استدلاليّة مكّنت خطابه من النفاذ إلى كيانات الأنصار.

- تحقيق النبي ﷺ لأهدافه التداوليّة، وذلك باقتناع الأنصار بالقرارات المتخذة من قبله، وخير دليل على ذلك بكائهم وتسليمهم بقسمة النبي

الهوامش:

[1]- **إقناع persuasion** هو قصد المتحدَّث إلى إحداث تغيير في الوقف الفكري أو العاطفي عند المتلقي، هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، تر، محمد العمري، أفريقيا الشرق، 1998م، ص102

[2]- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، لبنان، بيروت، ط2، 2007، ص 25.

[3]- يُنظر، عبد الله صولة، في نظرية الحجاج – دراسات وتطبيقات – مسكيلياني للنسر والتوزيع، تونس، ط1، 2011، ص11.

[4]- **pragmatique** هي دراسة المعنى التواصلي، أو معنى المرسل، في كيفية قدرته على إفهام المرسل إليه بدرجة تتجاوز ما قاله، يُنظر، عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتجيات الخطاب – مقاربة لغوية تداولية –، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بنغازي، 2004م، ص22.

[5]- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج – دراسات وتطبيقات – ص13.

[6]- محمد سالم ولد محمد الأمين، مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بنغازي، ليبيا، 2004م، ص68.

[7]- يُنظر، رشيد الراضي،الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو، عالم الفكر، الكويت، مج، 34، سبتمبر، 2005 ص255.

[8]- يُنظر، شكري البخوت، نظرية الحجاج في اللغة، مقال ضمن كتاب، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، حمادي صمود، منشورات الجامعة التونسيّة، ص352.

[9]- يُنظر، رشيد الراضي، الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو، ص225.

[10]- أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، ط، 1، 2006، ص8.

[11]- عماد عبد اللطيف، تحليل الخطاب السيابي (نموذج إرشلدي)، ضمن كتاب بلاغة النص التراثي، إشراف، محمد مشبال، دار العين للنشر، الاسكندرية، 2013، ص26.

[12]- يُنظر، ابن هشام الأنصاري، السيرة النبوية، تح وتع، عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، ط3، 1990، بيروت، ج،4/ص138.

[13]- نفسه، ص 131.

[14]- نفسه، ص 138.

[15]- مصطفى الغرافي، بلاغة الخطبة، ضمن كتاب بلاغة النص التراثي، إشراف، محمد مشبال، دار العين للنشر، الاسكندرية، 2013، ص50.

[16]- يُمظر، أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبين، تح، درويش جودي، المكتبة العصرية، بيروت، 2005، ج2/ص244.

[17]- يُنظر، إيمانويل دانبلون، بلاغة الإحتجاج، تر، حسن طالب، مجلة علامات المغربية، ع، 23- 2005، ص130.

[18]- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، مسكيلياني للنشر، ط، 1، 2011، ص24.

[19]- نفسه، ص26.

[20]- الحسين بنوهاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، دار الكتاب الجديدة، ط،1، ليبيا، 2014، ص48.

[21]- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص42.

[22]- يُنظر، الحسين بنوهاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص64.

[23]- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج (دراسات وتطبيقات)، ص 50.

[24]- سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، عالم الكتب الحديث، ط، 1، الأردن، 2011، ص221.

[25]- يُنظر، الحسين بنوهاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص75.

[26]- محمد النويري، الأساليب المغالطية –مدخل إلى نقد الحجاج-، مقال ضمن كتاب، الحجاج في التقاليد الغربية، حمادي صمود، ص431.

[27]- يُنظر، حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح ; محمد الحبيب ابن خوجة، ص285.

[28]- يُنظر، عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، دار الفارابي، تونس، ط،1، 2011، ص320.

[29]- يُنظر، إبتسام بن خراف، الخطاب الحجاجي السياسي في كتاب السياسة والإمامة لابن قتيبة، رسالة دكتوراه، جامعة باتنة، ص 304.

[30]- يُنظر، أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، ط، 1، 2006، ص26.

[31]- نفسه، ص 55.

[32]- نفسه، ص27.

[33]- يُنظر، عزالدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مكتبة علاء الدين، صفاقص، 2011، ص37.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 109 – 136
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

السنن الإلهية ومدى ارتباطها بحياة الناس

Divine Laws and their connection to people's lives

طالبة دكتوراه فريدة زعبوب[1] الدكتور عمر حيدوسي
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
hidoussi.72@gmail.com zaboubfarida@outlook.com

مخبر الانتماء: الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
تاريخ الإرسال: 2019/10/27 تاريخ القبول: 2019/12/28

ملخص

تبحث هذه الوريقات موضوع السنن الإلهية، وارتباطها بحياة الناس، ارتباطا وثيقا بحيث يؤثر ذلك في حياة الأفراد والجماعات والأمم، تأثيرا مباشرا؛ نهوضا وسقوطا، تخلفا وازدهارا، نعمة ونقمة، وتشير أن النصر والتمكين، يخضع لأسباب وشروط محددة ذكرها القرآن الكريم وعني برصدها حتى لا يضيع على المسلمين هديها ونفعها.

الكلمات المفتاحية: السنن، الإلهية، الحياة، الناس، التمكين.

Abstract

The current paper investigates the subject of the Divine laws, and how closely they relate to people's lives, in such a way that this directly affects the lives of individuals, as well as groups and nations. Hence, this impact directly manifests the rise, fall, backwardness, prosperity, grace, and curse.

Key Words: Laws, Divine, Life, People

مقدمة:

لاشك أن الناظر لحال الأمة المسلمة اليوم ليفزعه أمرها، وما آلت إليه من تخلف وتبعية للغرب الكافر، وليحزنه مصير أبنائها الغامض، وهم يصارعون فوضى التطور، ويجابهون مصاعب الحياة الحديثة، في محاولة

[1]- مؤلف مرسل

بائسة للعودة بأمجاد الماضي لاستئناف الحياة الطيبة التي عاشها الرعيل الأول، زمن الخلافة الراشدة.

ويزداد هذا الواقع المرّ تراكما وتفاقما مع غياب الإصلاح والتجديد، وكل محاولة بائسة وعقيمة ذلك أن التغيير لم تنتهج النواميس الربانية المبثوثة في الخلق والكون، وغاب عنها فقه السنن الإلهية، وتنكبوها فأضحت فكل محاولة إصلاحية، إلا وتسقط هاوية في غيابات الجب، ولا سيارة تلتقطها؛ ولا عجب لهذا المصير، ولا تستغرب لغثائية الأمة الشاهدة بالرغم من توافر طاقاتها المادية والبشرية، فجهل السنن وعدم فقهها، والتنكب عنها، أو عملية القفز عليها؛ سبب التقهقر والتراجع الرهيب المشهود في ساحات المسلمين في هذا العصر.

ومرجع هذا إلى أن السنن الإلهية التي تحكم الحياة صارمة، دقيقة ثابتة، منظمة، لا تحابي، ولا تجامل ولا تتأثر بالأماني؛ من يريد إخراج الأمة من هذه الدائرة المفرغة، والتيه، والظلام، بارتجال الخطب لشحذ الهمم، واستنفار القوم؛ فهذا جهد ضائع، ومجانبة لسنن الله العادلة.

ومن هنا يتبدى لنا إشكال معرفي نصوغه كالآتي:

- ما المقصود بالسنن الإلهية التي تخرج الأمة من هذا المأزق؟
- كيف يتجلى ارتباط هذه السنن بحياة الناس حضورا وغيبا؟

ولبحث هذه القضية جاءت هذه الورقة البحثية مقسمة إلى مقدمة ومطلبين وخاتمة؛ كالآتي:

مقدمة: وعرضنا فيها أهمية الموضوع، والإشكالية المقصود معالجتها.

أولا- تعريف السنن لغة واصطلاحا.

ثانيا- أثر فقه السنن الإلهية في الحياة الدنيا.

ثالثا- سنة الله في التمكين والنصر

خاتمة، وتتضمن أهم النتائج المتوصل إليها.

أولا- تعريف السنن لغة واصطلاحا

1- تعريف السنن لغة: جاء في كتاب العين: "سن: السن واحدة الأسنان... والمسَنُّ: الحجر الذي يُسنُ عليه السكين، أي يحدد.... والمسنون في كلام العرب المصور، وما أحسن سنة وجهه أي دوائره"[1].

والسنة "معناه الدوام" عند الكسائي فيما ذكره الشوكاني في كتابه إرشاد الفحول[2].

- "سنن الطريق... معناه عن متن الطريق وقصره"، "سننت الماء على وجهي... صببت"[3].

- و"السنة" عن ابن فارس: "السين والنون أصل واحد مطرد وهو جريان الشيء واطراده في سهولة، والأصل قولهم سننت الماء على وجهي أسنه سناً... ومما اشتقت منه السنة وهي السيرة... وإنما سميت بذلك لأنها تجري جريا". ومن ذلك قولهم "امض على سَنَنِك وسُنَنِك، أي وجهك، وجاءت الريح سَنَائِنَ، إذا جاءت على طريقة واحدة، ثم يحمل على هذا سننت الحديدة أسنها سَناً إذا أمررتها على السنان... فأما قولهم سن إبله إذا رعاها، رعاها حتى حسنت بشرتها، فكأنها قد صُقلت صقلا، كما تسن الحديدة"[4].

2- تعريف السنن اصطلاحا: يختلف تعريف لفظ السنن بحسب التخصصات والفنون بين العلماء، وفيما يلي رصد وتتبع لحده في جملة من الفنون:

أ- تعريف السنة في علم التفسير: نتناول مفهوم السنة في تفاسير القدامى، وبعدها نعرج على تفاسير المعاصرين.

فُسِرَ لفظ السنة بحسب موضعها من الآيات القرآنية، ولم تتنوع معاني اللفظ (السنة) كثيراً رغم تنوع التفاسير من تفاسير بالمأثور وأخرى بالرأي؛ لأن الأخذ عن السابق من اللاحق كان مجرد تقليد جامد دون اجتهاد فاعل، فتشابهت التعاريف رغم كثرة التفاسير المعتمدة في هذا البحث، حيث اطلعنا على عدد كبير منها، وبعد الاستقراء ظهر أن المعنى اللغوي لكلمة "سنة" هو الغالب في تعاريفهم الاصطلاحية.

فقد عرفها ابن جرير الطبري: "السنة المثال المتبع والإمام المؤتم به"[5]، وأضاف تعاريف أخرى للسنة في ثنايا تفسيره كالسبل، أمثال، وقائع، طرق، مناهج، وتبعه الواحدي[6]، على نفس التعريف.

وجاء بعدهما الرازي ليدخل لفظة الطريقة المستقيمة ويحافظ على جزء من تعريف الطبري فيصبح تعريف السنة عند الرازي: "الطريقة المستقيمة والمثال المتبع"[7].

تبع المفسرون المعاصرون أسلافهم القدامى لتبقى كلمة "السنة" تعرف عندهم بالطريقة، والعادة، والمثال، تعريف السلف دون أدنى اجتهاد يذكر، عدا بعض المحاولات المحتشمة من بعض المفسرين، لإعطاء حيوية وحركة وفاعلية لمصطلح "السنة"، ربما يعود هذا الاتباع للخوف والخشية من التجرؤ على كتاب الله، أو الحياء من الاجتهاد مع وجود أقوال السلف، مع أن التفسير لا يغلق له باب مع توفر الشروط. وفيما يلي عرض للفظ "السنة".

- يقول صاحب المنار في تعريف السنة "السنة الطريقة المعبدة والسيرة المتبعة"[8]. غير محمد رشيد رضا صفة المعنى اللغوي للسنة عند القدامى "الطريقة المستقيمة بالطريقة المعبدة".

- أما مصطفى المراغي، فأصبحت الطريقة المعبدة عنده الطريقة المعتبرة وحافظ على شق التعريف الثاني عند صاحب المنار حيث قال: "السنن واحدها سنة وهي الطريقة المعتبرة والسيرة المتبعة"[9].

- جاء بعدهم السعدي ليعرف السنة بـ "طرقهم القويمة"[10]، ليحافظ على نفس المعنى ويغير في صفة السنة فقط.

ب- السنة في علم الحديث: "كل ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خَلقِية أو خُلُقِية أو سيرة سواء كان ذلك قبل البعثة أو بعدها"[11].

وتطلق "السنة" أيضا على "ما أضيف إلى النبي – عليه الصلاة والسلام- من قول أو فعل أو تقرير"[12]. وهي بهذا المعنى ترادف معنى الحديث، وهي أعم منه لأنها تتناول الفعل والقول والتقرير.

ج- السنة في علم الفقه

- أطلق الفقهاء: "السنة على ما قابل الفرض"[13].

- "والسنة المصطلح عليها عند أكثر الفقهاء التي هي قسم الرغيبة، والمندوب المعبر عنه بالنافلة"[14].

- قال الطوفي في تعريف السنة: "هو المنقول عن النبي ﷺ قولا أو فعلا أو تقريرا"[15].

- "علماء الفقه إنما بحثوا عن رسول الله ﷺ الذي لا تخرج أفعاله عن الدلالة على حكم شرعي، وهم يبحثون عن حكم الشرع على أفعال العباد، وجوبا أو حرمة أو إباحة، أو غير ذلك"[16].

د- السنة في علم العقيدة: يرى أهل علم العقيدة أن السنة هي أصول الدين وتتعلق بالاعتقادات، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "سنة رسول الله ﷺ في أمور الاعتقادات وأمور العبادات، وسائر أمور الديانات، وذلك إنما يعرف بمعرفة أحاديث النبي ﷺ الثابتة عنه في أقواله وأفعاله وما تركه من قول وعمل، ثم ما كان عليه السابقون والتابعون لهم بإحسان"[17].

و- السنة عند علماء الفكر الإسلامي: لقد نظر بعض المفكرين والكتاب المعاصرين إلى موضوع "السنن" نظرة كلية موضوعية واعتبروه منظومة متكاملة، حيث أسسوا من خلال تعاريفهم رؤية حضارية كلية لمفهوم "السنن".

وسنعرض فيما يلي لعلمين اثنين من رجال الفكر الإسلامي لنبرز نظرتهم المستجدة لموضوع "السنن".

ابن تيمية: يعرف ابن تيمية السنن بأنها: "السنة هي العادة التي تتضمن أن يفعل في الثاني مثل ما فعل بنظيره الأول، ولهذا أمر الله تعالى بالاعتبار"[18].

يريد شيخ الإسلام بهذا التعريف الوصول إلى أن وجوب الاعتبار دليل على وجود السنن، وبأن مجال السنن الكون المنظور والكون المسطور، لأن الأمر بالتدبر والاعتبار خاص، وجار فيهما.

محمد عبده: "الطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون، وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس، ويعبر عنها قوم بالقوانين"[19].

وقد كان محمد عبده أول من أسس وأصل لموضوع السنن حيث أشار إلى السنن الإلهية في مؤلفاته وأعماله المتنوعة، وكتبه القيمة؛ فقد عرفها الإمام في كتابه الإسلام بين العلم والمدنية.

3- تعريف الحياة لغة واصطلاحا

أ- تعريف الحياة لغة:

جاء في كتاب العين باب اللفيف من (الحاء): حيو: "والحيوة كتبت بالواو ليعلم أن الواو بعد الياء، ويقال: بل كتبت على لغة من يفخم الألف التي مرجعها إلى الواو نحو: الصلاة والزكاة. ويقال: حَيَي يَحْيا فهو حيَّ، ويقال للجميع: حَيُّوا. ولغة أخرى: حيّ يَحي، والجميع: حَيوا خفيفة مثل: بقوا. والحيوان: كل ذي روح... الواحد والجميع فيه سواء.والحيوان: ماء في الجنة لا يصيب شيئا إلا حييَ بإذن الله. والحية اشتقاقها من الحياة، ويقال: هي في أصل البناء: حيوة... والحي نقيض الميت"[20]. والحياة: "ضد الموت، والمحَيا فعل من الحياة، تقول محياي ومماتي... قال العجاج: وقد ترى إن الحياة حي"[21]، الحياة: "هو العمر"[22]، عن ابن عباس قال: "فلنحيينه حياة طيبة"[23]، هو الرزق الحلال في الدنيا، والحي من كل شيء، نقيض الميت... قال أبو عبيدة قوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: 179)، أَي مَنْفَعة ومنه قوله ليس بفلان حياةٌ أَي ليس عنده نَفْع ولا خَيْر، أحيا القوم إذ أمطروا فأصابت دوابهم العشب حتى سمنت، وأحيا الله الأرض: "أخرج فيها النبات، وقيل إنما أحياها من الحياة كأنها كانت ميتة بالمحل فأحياها بالغيث، والحياة بقاء"[24].

وبعد هذه الرحلة في المعاجم اللغوية نصل إلى أن الحياة في اللغة تدور حول معاني (ضد الموت، العمر، الحيوان، الحركة، البقاء).

ب- تعريف الحياة اصطلاحا:

- الحياة: هي صفة توجب للموصوف بها أن يعلم ويقدر، الحياة الدنيا: هي ما يشغل العبد عن الآخرة[25].

- الحياة هي بحسب اللغة عبارة عن قوة مزاجية تقتضي الحس والحركة وفي حق الله تعالى لا بد من المصير إلى المعنى المجازي المناسب له وهو البقاء[26].

- أما صاحب جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، فيقسم الحياة إلى قسمين:

الحياة العقلية: هي مبدأ الإدراك وغيره من الكمالات وهي غير مختصة بالحيوان بخلاف الحياة الحسية: التي هي مبدأ الحس والحركة الإرادية فإنها مختصة بالحيوان[27].

4- الحاجة إلى فقه السنن الإلهية

إن فقه السنن الإلهية غاية في الأهمية، له أثر بالغ وكبير سواء على مستوى حياة الأفراد أو الجماعات والأمم، وله دور عظيم كبير في فهم مقاصد وغايات حياة الإنسان على هذه المعمورة، وله الفضل الواسع في تجلية حقيقة مفهوم الأمانة الكبرى، أمانة الاستخلاف وهذا الفقه لا يُنال، و لا يُبلغ إلا بالرجوع إلى كتاب الله، وتدبره حق التدبر، قال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص: 29)، وبتدبر القرآن يصل الإنسان إلى فقه سنن ترشده إلى معرفة الغاية من الحياة؛ ذلك أن كتاب الله يتحدث في نصوص كثيرة عن حياة الإنسان في مختلف أطوارها وباختلاف نظرة الناس لها. "إن القرآن الكريم يدعو الناس ويرشدهم إلى معرفة الغاية من حياتهم سواء كانت حياة فرد أم أسرة، حياة مجتمع أم دولة، أم حياة الإنسانية كلها"[28].

"إن تدبر السنن الإلهية في القرآن الكريم غاية في الأهمية، له أثر كبير في حياة الفرد والأمة، وله دور عظيم في تجلية معالم الماضي والحاضر والمستقبل"[29].

وبتدبر كتاب الله يستطيع الإنسان استنباط سنن الله تعالى في الحياة الدنيا، والتي بدورها إذا تدبرها وفقهها الإنسان، جعلها منهجا وخطة يسير وفقها ليحقق وجوده ويجعل لحياته قصدا أصيلا.

ثانيا- أثر فقه السنن الإلهية في الحياة الدنيا

إن هذا الكون ليزخر بسنن الله الجارية التي تحكم نظام الحياة الدنيا بمن فيها وما فيها، والتي يخضع لها الناس، وهي مرتبطة بوجودهم ارتباطاً كليّا ومن هذه السنن ما يلي:

أ- ارتباط السنن الكونية بحياة الناس

يمكن تعريف السنن الكونية بأنها: "مجموعة القوانين التي يسير وفقها الكون، والتي يستفيد منها الكائن الحيّ بما يؤهله، فيسخرها له ويستفيد منها، أنها نظم الكون المفتوح بما فيه ومن فيه المسيرة له، وفق ما أراد الله تعالى، مجالها الواسع السموات والأرض وما بينهما وما فيها"[30].

والقرآن الكريم زاخر بالسنن الكونية المرتبطة ارتباطاً وثيقا بحياة الناس ومنها:

- سنة الله في اختلاف الليل والنهار:

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

من خلال تفسير هذه الآية نصل إلى مدى ارتباط هذه السنة الكونية بمعايش الناس، ومصالحهم الدنيوية، فلا تستقيم حياة البشر لولا تعاقب الليل والنهار، ولا تقوم لهم قائمة؛ فالإنسان الضعيف مرتبط بسنة الليل وطلب الراحة ليسكن في ظلام الليل ويخلد إلى بيته باحثا عن نعمة النوم، نعم فالنوم نعمة عظيمة من نعم الله.

"يشير الأشعري إلى بعض مظاهر عظمة الله في الكون ومنها الليل الذي تستريح فيه العوالم من كد السعي والتعب، ففيه تأوي الحيوانات إلى بيوتها، والطيور إلى أوكارها، وتهدأ به نفوس وأجساد البشر... وكما جعل الليل راحة وسكوناً، جعل النهار حركة وانتشاراً لطلب المعاش وقضاء المصالح قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً﴾ (النبأ: 11)"[31].

ويقرر هذا المعنى كلام رائع لأبي موسى الأشعري، عن سنة الله الكونية، المتمثلة في اختلاف الليل والنهار.

يقول سيد قطب: "وتنمو معارف البشر، ويتسع علمهم عن بعض الظواهر الكونية... فيدركون أهمية هاتين الظاهرتين على سطح الأرض بالقياس إلى الحياة والأحياء؛ ويعرفون أن تقسيم الأوقات بين الليل والنهار بهذه النسبة على سطح هذا الكوكب عامل رئيسي لوجود الحياة وبقاء الأحياء؛ وأنه لو لم توجد هاتان الظاهرتان بهذا القدر وعلى هذا النظام لتغير كل شيء على هذه الأرض، وبخاصة تلك الحياة الإنسانية"[32].

حيث وبفقه الإنسان لهذه السنة الكونية يشعر بمدى ارتباطها بحياته، وصلاح معاشه، ويدرك تماما قدرة الخالق وإبداعه في خلق هذا الكون، فيتحرك وجدانه وحسه وتستيقظ فيه مشاعر الحب، والقرب من المنعم الذي علم ضعفه، وحاجته للراحة والسكينة في ظلمة الليل الدامس، فجعلها سنة كونية خادمة لهذا المخلوق الضعيف، سخرها له؛ وبذلك يعي جيدا حقيقة ما خُلق لأجله وهي مهمة وأمانة الاستخلاف والعمران، فيسعى مجدا مخلصا في الاضطلاع بوظيفته في ظل عبوديته لله، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56) مع يقينه بأن الإسلام دين و شريعة للحياة البشرية هو جزء لا يتجزؤ من الناموس الكوني.

"والبشر جزء من هذا الكون خاضع لناموسه الكبير... وبذلك لا يخضع نظام البشر للأهواء فيفسد ويختل... وإنما يخضع للحق الكلي، ولتدبير صاحب التدبير"[33].

ومتى يؤمن بأن هذه السنن الكونية التي تحكم الليل والنهار مرتبطة بأساسيات حياته من رزق، وكد وسعي وخير ومصلحة، سعى إلى البحث عنها واكتشافها، ومن ثمة فقهها ومحاولة تدبرها ليسعد في حياته، وأن هذا النظام السنني ثابت لا يتغير، حقيق لا يمضي شيء منه جزافا، أو باطلا، يطمئن، ويخضع في تذلّل وانكسار واستسلام لخالق هذه السنن وموجدها.

"أفلا ترون بأبصاركم اختلاف الليل والنهار عليكم؛ رحمة من الله لكم، وحجة منه عليكم، فتعلموا بذلك أن العبادة لا تصلح إلا لمن أنعم عليكم بذلك دون غيره، ولمن له القدرة التي خالف بها بين ذلك"[34].

ومن فوائد ومنافع اختلاف الليل والنهار وتعاقبهما اختلاف الفصول، ومعرفة الأوقات والآجال، التي لا تستقيم حياة الناس لولا معرفتها، وتنظيم معاشهم وأعيادهم وأسفارهم وعبادتهم، وحمل المرأة ووضعها، وجل معاملاتهم قائمة عليها؛ ويبين ابن كثير في تفسيره منافع تعاقب الليل والنهار، فيقول: "يَمْتَنُّ تَعَالَى عَلَى خَلْقِهِ بِآيَاتِهِ الْعِظَامِ، فَمِنْهَا مُخَالَفَتُهُ بَيْنَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، لِيَسْكُنُوا فِي اللَّيْلِ وَيَنْتَشِرُوا فِي النَّهَارِ لِلْمَعَايِشِ وَالصِّنَاعَاتِ وَالْأَعْمَالِ وَالْأَسْفَارِ، وَلِيَعْلَمُوا عَدَدَ الْأَيَّامِ وَالْجُمَعِ وَالشُّهُورِ وَالْأَعْوَامِ، وَيَعْرِفُوا مُضِيَّ الْآجَالِ الْمَضْرُوبَةِ لِلدُّيُونِ وَالْعِبَادَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ وَالْإِجَارَاتِ وَغَيْرِ ذَلِكَ"[35].

لا نغفل عن الجانب الوجداني لمنافع وفوائد تدابر وتعاقب الليل والنهار، وتعلقه بحس ومشاعر الإنسان المفطور على حب الجمال، وعشق المنظر الحسن، فلا يخفى على أحد روعة وجمال الليل، فقد تغنى به الشعراء والأدباء قديما وحديثا، ولا ينكر أحد بهاء الضياء وأشعته الدافئة.

"والناس يشتاقون إلى الصبح حين يطول بهم الليل قليلاً في أيام الشتاء، ويحنون إلى ضياء الشمس حين تتوارى عنهم فترة وراء السحاب! فكيف بهم لو فقدوا الضياء. ولو دام عليهم الليل... وإن الحياة كلها لمعرضة للتلف والبوار، لو لم يطلع عليها النهار... ما يسره الله لكم من نعمة ومن رحمة، وما دبره لكم واختاره من توالي الليل والنهار، ومن كل سنن الحياة التي لم تختاروها، ولكن اختارها الله عن رحمة وعن علم وعن حكمة"[36]. إن السنة الكونية التي تحكم الليل والنهار، ترتبط بها حياة الناس ومعايشهم وأرزاقهم وبها تبرز نعم الله ورحمته بعباده.

ب- ارتباط السلوك الإنساني بالأحداث الكونية

"تحكم نظام الدنيا ونراها منتشرة في الكون وفي الحياة، وفي سلوك الإنسان على السواء"[37]. ولقد سبق وأن بيَّنا العلاقة الوثيقة بين السنن الكونية وحياة الإنسان، ولا شك أن هذه السنن تحكم سلوك الإنسان كما تحكم الخلق والكون على سواء.

- ارتباط الطاعة بالأحداث الكونية: الاستغفار والتوبة سبب لإرسال المطر مدراراً

قال تعالى: ﴿وَيَاقَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ﴾ (هود: 52).

يقول الطباطبائي في تفسير هذه الآية الكريمة: "هناك ارتباط تام بين الأعمال الإنسانية و بين الأحداث الكونية التي تمسه فالأعمال الصالحة توجب فيضان الخيرات ونزول البركات، والأعمال الطالحة تستدعي تتابع البلايا والمحن، وتجلب النقمة والشقوة والهلكة"[38].

فهذا نبي الله هود عليه السلام يرشد قومه وهو مشفق عليهم من عاقبة الشرك والمعاصي بأن يطلبوا المغفرة، ويسرعوا إلى التوبة، لأن سنن الله جارية فيهم، كما مضت في من كان قبلهم، فقوم نبي الله نوح عليه السلام عبرة وموعظة لهم وقصتهم مع الطوفان معروفة وقريبة منهم "قدم قصة عاد على ما بعدها لأنها أقربها إلى قوم نوح"[39].

هذه السنن المتعلقة بسلوك الإنسان ذات العلاقة السببية، فتقديم الإيمان والتوبة سبب لإرسال المطر، والغيث، وإحياء الأرض الميتة من جراء القحط والجذب. "بتوفير الأَسباب المؤدية إلى ذلك من الزرع والضرع والصناعة، والحصون والبروج وغير ذلك، وإنما رغبهم بكثرة المطر وزيادة القوة لأنهم كانوا أصحاب زرع وضرع ومصانع وحصون وقصور"[40].

وهكذا يكون الجزاء بإنزال المطر مقابل الأمر بالاستغفار والتوبة، وتكون الطاعة سببا لسعة الرزق وزيادة القوة، وهما لا شك من أسباب الحياة الطيبة، التي تعتبر مطلب كل إنسان سوي السلوك .

يقول سيد قطب: "وننظر في هذا الوعد وهو يتعلق بإدرار المطر، ومضاعفة القوة، وهب أمورا تجري فيها سنة الله وفق قوانين ثابتة في نظام الوجود، ومن صنع الله ومشيئته"[41].

وربّ قائل يقول وما علاقة الاستغفار والتوبة، وحتى الإيمان، بإدرار الغيث وإرسال المطر ومنح القوة والبأس الشديد، فيرد سيد قطب على هذه الشبهة بما يلي: "فأما زيادة القوة فالأمر فيها قريب ميسور، بل واقع مشهود، فإن نظافة القلب والعمل الصالح في الأرض يزيدان التائبين العاملين قوة.

يزيدانهم صحة في الجسم بالاعتدال والاقتصار على الطيبات من الرزق وراحة الضمير وهدوء الأعصاب والاطمئنان إلى الله والثقة برحمته في كل آن؛ ويزيدانهم صحة في المجتمع بسيادة شريعة الله الصالحة التي تطلق الناس أحرارا كراما... كما تطلقان طاقات الناس ليعملوا وينتجوا ويؤدوا تكاليف الخلافة في الأرض؛ غير مشغولين ولا مسخرين بمراسم التأليه للأرباب الأرضية... ولقد تتوافر القوة لمن لا يحكمون شريعة الله في قلوبهم ولا في مجتمعهم، ولكنها قوة إلى حين. حتى تنتهي الأمور إلى نهايتها الطبيعية وفق سنة الله... فأما إرسال المطر. مدرارا فالظاهر للبشر أنه يجري وفق سنن طبيعية ثابتة في النظام الكوني. ولكن جريان السنن الطبيعية لا يمنع أن يكون المطر محييا في مكان وزمان، ومدمرا في مكان وزمان ; وأن يكون من قدر الله أن تكون الحياة مع المطر لقوم , وأن يكون الدمار معه لقوم، وأن ينفذ الله تبشيره بالخير ووعيده بالشر عن طريق توجيه العوامل الطبيعية"[42].

لما كانت الذنوب والمعاصي أسقاما وشدائد ومصائب؛ كان الاستغفار والتوبة دواء وتيسيرا وسببا لتنزل الخيرات والبركات والرحمات، قال تعالى: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا (10) يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا (11)﴾ (نوح: 10-11).

وقد "سئل شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمة الله عليه-: أيهما أنفع للعبد التسبيح أو الاستغفار؟ قال: إذا كانت المعاصي فالاستغفار هنا بالنسبة للعبد مقدم والجمع بينهما خير"[43].

"إنها حقيقة العلاقة بين القيم الإيمانية والقيم الواقعية في الحياة البشرية، وحقيقة اتصال طبيعة الكون ونواميسه الكلية بالحق الذي يحتويه هذا الدين... والحق في الجزاء على الخير والشر في الدنيا والآخرة"[44].

وهي نفس الحقيقة والعلاقة التي تربط بين سنن الله في كونه وبين سلوك الإنسان وأفعاله وتصرفاته، والتي توضح أن سنن الله في كونه وخلقه على السواء تقوم على مبدإ السببية، فمتى ارتبطت أفعال الإنسان وسلوكه بالطاعة كان الجزاء الحسن في الدنيا والآخرة.

- الإيمان والتقوى سبب لفتح بركات السماء والأرض

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (الأعراف: 96).

لما كانت التقوى من أعظم الفضائل التي ذكرها القرآن، والتي تسعد صاحبها في الدنيا والآخرة، ولهذا اقترن ذكرها بمعان إيمانية سامية[45]. قال القرطبي: "الْأَمْرُ بِالتَّقْوَى كَانَ عَامًّا لِجَمِيعِ الْأُمَمِ"[46].

من ثمرات التقوى والإيمان منح البركات، وفتح أبواب الخيرات من السماء والأرض على السواء، وهذا وعد الحق الذي، لا يخلف وعده، ولكن هذا الوعد جاء مشروطا بأمرين متلازمين (الإيمان والتقوى)، وهذا الوعد الحق مضت به سنة الله في الأمم والجماعات القائمة على ارتباط النتائج بالمقدمات ، فالخطاب عام لكل القرى والأمم والجماعات متى قدموا الإيمان والتقوى كشرط أولي جاءت الخيرات والبركات، وفاضت أعين الأرض والسماء بمختلف النعم التي فطر الإنسان على الفرح والسعادة بها، والسعي للفوز بها، والمحققة للحياة الطيبة. والمنهج القرآني يكثر من الربط بين السنن الكونية وبين حياة الإنسان، وعبوديته لربه، وهي دعوة الإنسان إلى النظر والتدبر، والاعتبار بسنن الله في خلقه وكونه، فهي تجري بالعدل في حياة الناس.

يقول سيد قطب في بيان هذه السنة ومدى ارتباطها بسلوك الإنسان "فذلك هو الطرف الآخر لسنة الله الجارية. فلو أن أهل القرى آمنوا بدل التكذيب، واتقوا بدل الاستهتار؛ لفتح الله عليهم... بركات... مفتوحة بلا حساب من فوقهم ومن تحت أرجلهم. والتعبير القرآني بعمومه وشموله يلقي ظلال الفيض الغامر، الذي لا يتخصص بما يعهده البشر من الأرزاق والأقوات... إن البركات الحاصلة مع الإيمان والتقوى، بركات في الأشياء، وبركات في النفوس، وبركات في المشاعر، وبركات في طيبات الحياة.. بركات تنمي الحياة وترفعها في آن"[47].

فهذه سنة الله في ابتلاء عباده المؤمنين المتقين بالنعماء، والبركات، كما يبتلى بالضراء القوم المكذبين فسنة الله لا تتخلف، ومشيئته لا تتوقف، ووعده لا يخلف، وهذه آية أخرى من كتاب الله العزيز تقرر حقيقة مطلقة في ارتباط

السلوك الإنساني والمتمثل في الطاعة بالأحداث الكونية، وسنن الله المتعلقة بسعة الرزق وحصول الطيبات في الحياة.

فدعوة القرآن هاهنا بيّنة جلية تتلخص في ضرورة الإيمان، والاعتبار بالسنن كمقدمة لحصول النتيجة المنطقية، ألا وهي إغداق النعم "بَيَانُ أَنَّ الْإِيمَانَ بِمَا دَعَا اللهُ إِلَيْهِ، وَالتَّقْوَى فِي الْعَمَلِ بِشَرْعِهِ فِعْلًا وَتَرَكًا، سَبَبٌ اجْتِمَاعِيٌّ طَبِيعِيٌّ لِسَعَةِ بَرَكَاتِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَخَيْرَاتِهَا عَلَى الْأُمَّةِ"[48].

والخلاصة أن السنن الإلهية الكونية ليست بمعزل عن واقع حياة الناس واجتماعهم وتاريخهم، وإن الطاعة سبب رئيس، ومن أكبر المؤهلات للفوز بالحياة الطيبة.

- ارتباط المعصية بالأحداث الكونية.

قال تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ (133) وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَامُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لَئِنْ كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ (134)﴾ (الأعراف: 133- 134).

وتمضي سنة الله الجارية في أخذ المكذبين بالضراء قبل الهلاك، وعذاب الاستئصال والإبادة، فيبدأ الأخذ بأنواع الابتلاءات المختلفة كالمجاعات والجوائح، والأمراض والزلازل، فهذه سنته الجارية في تعذيبهم بأنواع البلاء دون الاستئصال والدمار الأخير، وهكذا تكون سنة الله في القوم المجرمين والمنحرفين سببا في إهلاك الأمم؛ والقرآن الكريم عرض الكثير من قصص القرون الماضية، وأخبار الأمم الغابرة، للاتعاظ بأحوالهم، والاعتبار بعاقبتهم. ولحصول العبرة والموعظة نقف على بعض أنواع العذاب الذي كان سببا في هلاك الأمم والأقوام الغابرة.

- الاستكبار والإجرام سبب لوقوع الرجز

الرجز: العذاب والعقوبة[49].

ما ذكر الرجز في القرآن الكريم إلا كان خاصا بالعذاب والعقاب، وبين محمد رشيد رضا المراد من الرجز في تفسيره "أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الرِّجْزِ جِنْسُهُ، وَهُوَ كُلُّ عَذَابٍ تَضْطَرِبُ لَهُ الْقُلُوبُ أَوْ يَضْطَرِبُ لَهُ النَّاسُ فِي شُئُونِهِمْ

وَمَعَايِشِهِمْ، وَهُوَ يَشْمَلُ كُلَّ نِقْمَةٍ وَجَائِحَةٍ أَنْزَلَهَا اللهُ تَعَالَى عَلَى قَوْمِ فِرْعَوْنَ كَالْخَمْسِ الْمُبَيَّنَةِ"[50]، في قوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ...﴾ (الأعراف: 133-134).

ومن سنة الله تعالى الكونية التي يسلكها مع عباده الظالمين، المتجبرين أنه يذيقهم أنواعا من العذاب، والنكال والنقمات قبل الهلاك التام، وفي هذا إنذار لهم شديد بإمكانية حلول الاستئصال والدمار العظيم الذي يأتي على إبادتهم، وهو نوع من الإمهال مع معاينة جزء من العذاب المهين، فإن عادوا على ما كانوا عليه من التكذيب والإعراض عن اتباع هدى الأنبياء والرسل، كشف عنهم العذاب، واستبدله بالنعم والبركات، وإن عاندوا واستمروا على غيهم وتكذيبهم وظلمهم سلط عليهم بعد ذلك ألوانا مختلفة ومتنوعة من عذاب الاستئصال والدمار والهلاك التام ويستبدل بهم قوما آخرين، قال تعالى: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ قَدِيرًا﴾ (النساء: 133)، وقال أيضا: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ﴾ (الأنعام: 133).

لقد عاقب الله فرعون وقومه بتسليط الماء وإفاضته عليهم "حتى أَحاط بهم وملأَ بيوتهم وغطَّى أَرضهم وزرعهم، فأَتلف الزروع ومنع الناس من حرث الأَرض والسير في الطرق لقضاءِ حوائجهم وتدبير شؤون حياتهم، وسلط عليهم الجراد الذي أَكل الزرع والغرس والثمار، وأَلحق بأَبواب بيوتهم وسقوفهم التلف والدمار؛ وأَرسل عليهم الْقمَّلَ أَيضًا فملأَ ثيابهم وأَجسامهم وشعورهم وعيونهم، والضفادع ملأَت المنازل والمضاجع والأطعمة - والأَشربة حتى أَقلقتهم وصاروا لا يطيقون الحياة معها. وأَصابهم الدم الذي اختلط بالماءِ فصاروا لا يستسيغون شربه"[51]، ومع كل هذه الآيات المفصلات الواضحة الدالة على أنها غضب من الله وعقوبة لكفرهم لم يعتبروا بما سلط عليهم، وما ذاقوا وبال إعراضهم وأصروا على ما كانوا عليه من كفر وتكذيب، واستكبروا عن عبادة الله وأصروا على الجرم والذنب، رغم وعدهم لنبيهم عليه السلام بأنه لو كشف الله عنهم هذا الرجز ليؤمنوا، ويصدقوا بها أنزل عليه من ربه ولكن هيهات، فالمجرمون والمنحرفون لا عهد لهم فقد ألفوا الكفر، واعتادوا التكذيب، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا

حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَإِ الْمُرْسَلِينَ﴾ (الأنعام: 34)، وقال عز قائل: ﴿فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُهُ عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ﴾ (الأنعام: 147).

"فكشف عنهم الدم، فقالوا: يا موسى، لن نؤمن لك، ولن نرسل معك بني إسرائيل! فكانت آيات مفصَّلات بعضها على إثر بعض، ليكون لله عليهم الحجة، فأخذهم الله بذنوبهم، فأغرقهم في اليمّ"[52].

فلما كذبوا بالآيات المفصلات التي جاءت الواحدة تلو الأخرى بعد أن كشف الله عنهم العذاب، فحقت عليهم سنة الله في إهلاك القوم الظالمين وفق سنن الله العادلة.

- التكذيب بالآيات سبب للإغراق.

قال تعالى: ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَكُلٌّ كَانُوا ظَالِمِينَ﴾ (الأنفال: 54).

لما اعتاد الكفار على التكذيب والكفر بالآيات حق عليهم عذاب الإغراق، فسنة الله الجارية في الأمم المكذبة بأن الله لا يهلك قوما إلا بعد إنذارهم، وبذلك يقيم عليه الحجة، وحين يأتي العذاب يكون شديدا غليظا.

ففي ذكر آل فرعون وبيان عذاب الله لهم؛ والمتمثل في الإغراق حثا على الاعتبار بأحوالهم ومآلهم وما أصابهم من عذاب، "فَعَلَ هَؤُلَاءِ من المشركين المكذبين بِمَا أُرْسِلْتَ بِهِ يَا مُحَمَّدُ، كَمَا فَعَلَ الأمم الْمُكَذِّبَةُ قَبْلَهُمْ، فَفَعَلْنَا بِهِمْ مَا هُوَ دَأْبُنَا أَيْ عَادَتُنَا وَسُنَّتُنَا فِي أَمْثَالِهِمْ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ وَمَنْ قَبْلَهُمْ مِنَ الْأُمَمِ الْمُكَذِّبَةِ بِالرُّسُلِ، الْكَافِرِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ أي بسبب ذنوبهم أهلكهم وأخذهم أَخْذَ عَزِيزٍ مُقْتَدِرٍ، إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقابِ أَيْ لَا يَغْلِبُهُ غَالِبٌ وَلَا يَفُوتُهُ هارب"[53].

فمن عدل السنن الإلهية وثباتها وجريانها على الكل بنفس الوتيرة، فحين تتوفر نفس الأسباب وتوجد نفس المقدمات تعطى نفس النتائج ونفس المسبَّبات؛ لذا لا تستعجب يا محمد فكما حلّ العذاب على الأقوام الغابرة، سيحل على كفار مكة.

- أثر الوعي بالسنن في حياة الناس

إن لموضوع السنن أهمية عظمى، ودور بارز في حياة الناس يكمن في تجليه معالم الماضي البعيد وفهم الحاضر المعاش، واستشراف المستقبل الزاهر.

وبوضع اليد على هذه الثلاثية المهمة، وجمع أطراف المعادلة الصعبة، يستطيع الإنسان أن يحي حياة طيبة؛ ذلك أن لفقه هذه السنن الربانية ومن ثمة الوعي بها أثر بارز في حياة الناس، فكشف وقراءة معالم الماضي، وتحليلها ذاك هو الاعتبار المطلوب، المؤدي إلى الاستبصار والوعي، قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: 46)، فبالاعتبار بأخبار الماضين "تبصر بالسلوك الصحيح، وتعصم من الوقوع في أخطاء السابقين"[54]، وبعد التبصر والاعتبار يأتي دور التحليل والدرس، لاجتناب سقطاتهم، والابتعاد عن مواضع السقوط، ومواطن الانهيار، التي قادتهم إلى الاستدمار، فحركة التاريخ صعودا، ونزولا، محكومة بوعي السنن وفقهها، ومجاراتها، وعدم التنكب عنها، وفي إدراكها، وتسخيرها وحسن استثمالها، فهما أشمل، وأكمل لحاضر الناس، وتحقيقا لمصالحهم في معاشهم.

ذلك أنه لا سبيل للفوز بحاضر مرضي، مشرفا إلا بالعمل بمقتضى سنن الله تعالى في الكون والمجتمع، والإنسان، فإن دراسة سنن قيام الجماعات والأمم، والحضارات وسقوطها، تعتبر منارة هادية في الوصول إلى الفوز بواقع سعيد، هنيء، وحاضرا مزدهرا متطورا؛ ومن هذه السنن التي يجب فقهها، والوعي بها، وحسن استثمارها في الحاضر المعاش.

ثالثا- سنة الله في النصر والتمكين:

حتى يمكن للجماعة المسلمة اليوم، كما مكن الله لها في القرون الخيرية الأولى؛ وهذا أبرز أثر لفقه السنن الإلهية في حياة الناس.

عرف الدكتور رمضان خميس زكي سنة الله في التمكين "بأنها قانون الله المطرد في خلقه، ونظامه الحاكم المهين في أفعالهم الذي إذا اتبعه عباده أقدرهم على التصرف في أرضه والهيمنة عليها، وجعل لهم مكانة مكينة في كيفية التعامل مع مفرداتها، وإحسان توظيفها"[55].

ذكرت كلمة التمكين في القرآن الكريم حوالي ثماني عشرة مرة، قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾ (الأنعام: 6)، قال الرازي في معنى مكناهم: " مَكَّنَ لَهُ فِي الْأَرْضِ جَعَلَ لَهُ مَكَانًا وَنَحْوَهُ فِي أَرْضٍ لَهُ... أَثْبَتُّهُ فِيهَا... وَالْمَعْنَى... الْبَسْطَةِ فِي الْأَجْسَامِ وَالسَّعَةِ فِي الْأَمْوَالِ وَالِاسْتِظْهَارِ بِأَسْبَابِ الدُّنْيَا"[56].

فالتمكين إذن يشمل كل ما يحقق الحياة الطيبة، ويوفر للإنسان أسباب السعادة من صحة الأبدان، وسعة الرزق وغيرها، ويضيف الشوكاني معنى آخر للتمكين يقول: "أَنَّا أَعْطَيْنَا الْقُرُونَ الَّذِينَ هُمْ قَبْلَكُمْ مَا لَمْ نُعْطِكُمْ مِنَ الدُّنْيَا وَطُولِ الْأَعْمَارِ وَقُوَّةِ الْأَبْدَانِ"[57].

فالتمكين عطاء من الله وزيادة فضل في القوة المادية[58]، أما صاحب التحرير والتنوير فهو يرى أن: "التمكين يطلق على التثبيت والتقوية والاستقلال بالأمر... والتمكين في الأرض تقوية في منافع الأرض والاستظهار بأسباب الدنيا، بان يكون في منعة من العدو وفي سعة في الرزق، وفي حسن حال"[59].

تدل الآية صراحة أن الله مكنّا للأمم البائدة، "حيث منحهم الغنى والسعة والاقتدار على التعمير، فعمروا الأرض وبنوا الحصون والقصور"[60].

وآثار هذا التمكين قائمة إلى هذا اليوم، وفي ذلك دعوة للنظر والاعتبار، ورغم هذا التمكين كذبوا وعصوا فحلت عليهم سنة الله المطردة في عقاب المكذبين؛ والجميل أن سنة التمكين لم تذكر في القرآن الكريم إلا للكفار المكذبين، فقد وردت أيضا كجزاء عادل للمؤمنين المصدقين، وهذا هو المراد في هذه الدراسة، فمن الآثار الإيجابية لفقه سنن الله حصول التمكين في الحياة الدنيا، ومن ثمة الفوز بطيب الحياة، فهذه الآيات التي سوف نسوقها لبيان سنة التمكين للمؤمنين تبعث الأمل والطمأنينة في النفوس، وتحفز على التسابق إلى اكتشاف وفقه سنن الله العادلة وتفعيلها في حياتهم بشكل إيجابي، لينالوا وعد الله الحق في النصر والتمكين في الأرض، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ (38) أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ

اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (39) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (40) الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (41)﴾ (الحج: 38-41).

يقول الرازي في تفسير قوله: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ (الحج: 41) "والمراد من هذا التمكين السلطنة ونفاذ القول على الخلف"[61].

أنها سنة الله في التمكين والنصر التي ترتبط فيها النتائج بالمقدمات؛ والأسباب بالمسببات "فهو النصر القائم على أسبابه ومقتضياته، المشروط بتكاليفه وأعبائه... والأمر بعد ذلك لله، يصرفه كيف يشاء، فيبدل الهزيمة نصرا، ..."[62]، إنه التمكين والنصر الذي يؤدي إلى تحقيق نواميس الله، وقوانينه في الحياة، سنن لا تحابى ولا تجامل ولا تعطي النصر، النهوض، ولا الاستخلاف والتعمير جزافا، بل وفق سنن مضبوطة بقوانين تحكم سير التاريخ وتوجه أحداثه يطلق عليه اسم السنن التاريخي، "وهي الضوابط والقوانين التي تحكم التاريخ"[63]، أو "القوانين التي تتحكم في مسيرة التاريخ البشري، وفي حركته وتوجيه أحداثه"[64].

ومن هذه الآيات التي ورد فيها ذكر سنة التمكين للمؤمنين، عطاء من الله، وفضل عظيم، قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (يوسف: 21).

والتمكين ليوسف (عليه السلام) كان على مراحل، المرحلة الأولى: إنقاذه من القتل الذي همّ به إخوته حيث عزموا على التخلص منه بالقتل لولا رحمة الله به، فانصرفوا من القتل إلى إلقائه في غيابات الجب، أما المرحلة الثانية: فكان بإنقاذه من البئر وإخراجه عن طريق السيارة، والمرحلة الثالثة: التمكين له بأن جعله العزيز أمين على خزائن مصر، وسبب هذا الأخير أي التمكين على خزائن مصر، سببه تعليمه تأويل الأحاديث فلولا لم يمكن له في هذا الأمر لما خرج من السجن، ولا وليا هذه المكانة والمرتبة العظيمة، قال

تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ (يوسف: 54).

يقول الرازي: "وَكَذالِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِى الأَرْضِ أي كما أنعمنا عليه بالسلامة من الجب مكناه بأن عطفنا عليه قلب العزيز حتى توصل إلى أن صار متمكناً من الأمر والنهي في أرض مصر"[65].

وإذا تتبعنا سنة الله في التمكين ليوسف عليه السلام وقفنا على أسباب هذا التمكين باعتبار ارتباط السنن بمبدأ السننية، فاجتمعت ليوسف عليه السلام عدة أسباب لينال هذا التمكين في أرض مصر، منها العفة، والعلم بتأويل الأحاديث، والحرص على نفع الناس، وتحقيق مصالحهم في معاشهم، قال تعالى: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ (يوسف: 55).

يقول صاحب الظلال في تفسير هذه الآية: "والأزمة القادمة وسنو الرخاء التي تسبقها في حاجة إلى الحفظ والصيانة والقدرة على إدارة الأمور بالدقة وضبط الزراعة والمحاصيل وصيانتها، وفي حاجة إلى الخبرة وحسن التصرف والعلم بكافة فروعه الضرورية... وأن وراءها خيراً كبيراً لشعب مصر وللشعوب المجاورة... ولم يكن يوسف يطلب لشخصه... لينهض بالواجب المرهق الثقيل ذي التبعة الضخمة في أشد أوقات الأزمة"[66].

فجعل نفسه مسؤول على ضرورة الحفاظ على أمور الناس "أنه عليه السلام كان مكلفا برعاية مصالح الخلق"[67]، فهذه بعض الأسباب التي كان بها التمكين ليوسف عليه السلام؛ فلما حفظ يوسف عليه السلام مصالح الناس، ورعاها حق رعايتها، مستعملا ما علمه الله إياه في تحقيق منافع الخلق، وتلبية حاجاتهم الضرورية المؤدية إلى حفظ كلية، ومقصد عظيم من مقاصد الشريعة الإسلامية، فحفظ النفس بتوفير الأكل اللازم لبقاءها حية، من أكمل وأفضل درجات العلم النافع، بهذه الأوصاف استحق يوسف عليه السلام أعلى درجات التمكين، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَن نَّشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (يوسف: 56).

"على هذا النحو مكنا ليوسف في الأرض، وثبتنا قدميه، وجعلنا له فيها مكانا ملحوظا، ... يتخذ منها المنزل الذي يريد، والمكان الذي يريد، والمكانة

التي يريد، في مقابل الجب وما فيه من مخاوف، والسجن وما فيه من قيود... فنبدله من العسر يسرا، ومن الضيق فرجا، ومن الخوف أمنا، ومن القيد حرية، ومن الهوان على الناس عزا ومقاما عليا"[68].

فهذه بعض فوائد التمكين وأثاره، نستخلص من خلال التمكين يوسف عليه السلام خاصة وللمؤمنين عامة.

آثار التمكين:

- تيسير الصعاب.
- تفريج الضيق.
- تحقيق الأمن والطمأنينة بعد الخوف والفزع.
- نيل الحرية وفك القيود.
- العزة بعد الهوان، والمقاومة العالية بين الناس.
- الاستخلاف في الأرض، قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (55) وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (56) لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ وَلَبِئْسَ الْمَصِيرُ (57) ﴾ (النور: 55-75).

يقول محمد رمضان خميس: "هذه الآية عمدة قضية التمكين ودرة تاجها وتكاد تكون في المحور والمعلم الأساس الجامع لأسباب وآثار التمكين في حياة الناس"[69].

فبدت بذلك سنة التمكين سنة من سنن الله الثابتة التي أساسها عدل الله وسعة فضله ورحمته بعباده.

الخاتمة: في ختام هذا البحث يمكن إجمال نتائجه في النقاط التالية:

1- إن السنن الإلهية ترتبط بحياة البشر ارتباطا وثيقا.

2- تجري السنن الإلهية في الحياة البشرية دقيقة، منتظمة، صارمة، كالسنن الكونية سواء.

3- ترتبط السنن الكونية بالسلوك الإنساني إيجاباً وسلباً.

4- ارتباط طاعة الإنسان وعبادته لربه بالسنن الكونية.

5- ارتباط معاصي الأقوام والأمم بالسنن الكونية.
6- إن تحقيق سعادة الأفراد والجماعات مرتبطة بفقه السنن الإلهية حضورا وغيبة.
7- حاجة البشر الماسة لفقه السنن الإلهية.
8- إن النصر والتمكين سنتان من سنن الله العادلة.
9- من آثار فقه السنن وتطبيقها الفوز بالحياة الطيبة في الدنيا والآخرة.

قائمة المصادر والمراجع

1) أحمد بن غانم بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، 1415هـ 1995م، بيروت، لبنان، دار الفكر.
2) أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي أبو الحسين، معجم مقياس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، لبنان، دار الفكر، 1399هـ- 1979م.
3) أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، ط 1، 1365هـ- 1946م، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
4) احزمي سامعون، الحياة في القرآن الكريم، ط 1، 1418هـ- 1997م، الرياض، دار طويق للنشر والتوزيع.
5) أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، بيروت، دمشق، لبنان.
6) أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي النيسابوري الشافعي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: الشيخ عادل بن أحمد عبد الموجود، ود. عبد الرحمان عويس، ط 1، 1415هـ- 1994م، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.
7) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، ط 1، 1413هـ، السعودية، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية.
8) حسين شرفة، سنن الله في إحياء الأمم في ضوء الكتاب والسنة، ط 1، 1429هـ- 2008م، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون.
9) راشد سعيد شهوان، السنن الربانية في التصور الإسلامي، د.ط، 1411هـ- 1991م، عمان الأردن، الأكاديميون للنشر والتوزيع.
10) رشيد كهوس، تدبر السنن الإلهية عند السلف الصالح، ط 1، 1437هـ- 2015م، القاهرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع.

11) ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، كتاب الألفاظ، تحقيق د. فخر الدين قجاوة، ط 1، 1998م، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، باب أسماء الطريق، باب صفات النساء.
12) سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع نجم الدين، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط 1، 1407هـ- 1987م، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة.
13) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ط 1، 1417هـ- 1997م، بيروت، مؤسسة الإعلام للمطبوعات.
14) طاهر بن صالح ابن أحمد بن موصب السمعوني الجزائري، توجيه النظر إلى أصول الأثر، تحقيق عبد الفتاح أبي غدة، ط 1، 1416هـ- 1995م، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية.
15) ابن عابد بن محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، رد المختار على الدر المختار، ط 2، 1412هـ- 1992م، بيروت، لبنان، دار الفكر.
16) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، الوصية الكبرى، رسالة شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أتباع عدي بن مسافر الأموي، تحقيق: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، ط 1، 1408هـ- 1987م، الطائف، السعودية، مكتبة الصديق.
17) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، ترتيب عبد الرحمن قاسم وابنه، بيروت، دار الكتب العلمية، 1412هـ.
18) عبد الرحمن ناصر بن عبد الله السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ط 1، 1420هـ- 2000م، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة.
19) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط 2، 1384هـ-1964م، القاهرة، دار الكتب المصرية.
20) أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، مفاتيح الغيب، ط 2، 1420هـ، بيروت، دار إحياء التراث.
21) عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ط 1، 1421هـ - 2000م.
22) علي بن نايف الشحود، المهذب في تفسير سورة الملك، ط 1، بهانج دار المعور.
23) فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، مفاتيح الغيب، ط 3، 1420هـ، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي.
24) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط 2، 1420هـ - 1999 م، دار طيبة للنشر والتوزيع.

25) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهانى، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان، ط1، 1412هـ، بيروت، دار القلم.
26) مجدي محمد محمد عاشور، السنن الإلهية في الأمم والأفراد في القرآن الكريم، أصول وضوابط، ط 2، 1428هـ- 2007م، القاهرة، دار السلام.
27) مجمع البحوث الإسلامية، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ط 1، 1393هـ- 1973م، 1414هـ- 1993م، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية.
28) محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط 1، 1420هـ- 2000 م، بيروت، مؤسسة الرسالة.
29) محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسني، تفسير القرآن الحكيم، الشهير باسم "تفسير المنار"، (د. ط)، 1990م، القاهرة، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
30) محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدينة، ط 1، 1993م، دمشق، سوريا، دار الصدى للثقافة، 2002م.
31) محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، ط 1، 1996م، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون.
32) محمد بن علي بن محمد عبد الله الشوكاني اليمني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق الشيخ أحمد عزو عناية، ط 1، 1419هـ- 1999م، دمشق، دار الكتاب العربي.
33) مصطفى بن حسين السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ط 3، 1402هـ- 1982م، سوريا، دمشق، بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي.

الهوامش:

[1]- الخليل الفراهيدي، العين، ج 1، ص 7، بتصرف قليل.

[2] - محمد بن علي بن محمد عبد الله الشوكاني اليمني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق الشيخ أحمد عزو عناية، ط 1، 1419هـ- 1999م، دمشق، دار الكتاب العربي، ج 1، ص 95.

[3] - ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، كتاب الألفاظ، تحقيق د. فخر الدين قجاوة، ط 1، 1998م، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، باب أسماء الطريق، باب صفات النساء، ص: 218-343.

[4] - أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي أبو الحسين، معجم مقياس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، لبنان، دار الفكر، 1399هـ- 1979م، ج 3، باب سن، ص: 60-61.

[5] - محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط 1، 1420هـ- 2000م، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ج 7، ص: 228- 229- 230، ج 8، ص 209.

[6] - أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي النيسابوري الشافعي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: الشيخ عادل بن أحمد عبد الموجود، ود. عبد الرحمان عويس، ط 1، 1415هـ- 1994م، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ج 1، ص 496، ج 2، ص 37.

[7] - الإمام فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، مفاتيح الغيب، ط 3، 1420هـ، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، ج 9، ص 369.

[8] - محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسني، تفسير القرآن الحكيم، الشهير باسم "تفسير المنار"، (د. ط)، 1990م، القاهرة، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ، ج 4، ص 114.

[9] - أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، ط 1، 1365هـ- 1946م، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ج 4، ص 74.

[10] - عبد الرحمن ناصر بن عبد الله السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ط 1، 1420هـ- 2000م، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ج 1، ص 666.

[11] - مصطفى بن حسين السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ط 3، 1402هـ- 1982م، سوريا، دمشق، بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي، ج 1، ص 47.

[12] - طاهر بن صالح ابن أحمد بن موصب السمعوني الجزائري، توجيه النظر إلى أصول الأثر، تحقيق عبد الفتاح أبي غدة، ط 1، 1416هـ- 1995م، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ج 1، ص 40.

[13] - أحمد بن غانم بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، 1415هـ 1995م، بيروت، لبنان، دار الفكر، ج 1، ص 21.

[14] - نفسه، ج 1، ص 21.

(15) - سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع نجم الدين، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط 1، 1407هـ- 1987م، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، باب تعريف الخبر، ج 2، ص 63.

(16) - مصطفى بن حسن السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ط 3، 1402هـ- 1982م، بيروت، المكتب الإسلامي، دمشق، سوريا، بيروت، لبنان، ج 1، ص 49.

(17) - شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، الوصية الكبرى، رسالة شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أتباع عدي بن مسافر الأموي، تحقيق: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، ط 1، 1408هـ- 1987م، الطائف، السعودية، مكتبة الصديق، ج 1، ص 78.

(18) - الحراني أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، ترتيب عبد الرحمن العمي وابنه، بيروت، دار الكتب العلمية، 1412هـ، ج 3، ص 69.

(19) - محمد عبده الإسلام بين العلم والمدينة، ط 1، 1993م، دمشق، سوريا، دار الصدى للثقافة، 2002م، ص 77.

(20) - الخليل الفراهيدي، العين، ج 3، ص 317- 318، باب اللفيف من الحاء.

(21) - دار الفارابي، الصحاح، ج 6، ص 2323.

(22) - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة ج 4، ص 140.

(23)- أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهانى، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان، ط1، 1412هـ، بيروت، دار القلم.

(24) - ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 211-217.

(25) - الجرجاني، التعريفات، ج 1، ص 94.

(26) - الكفوي، الكليات، ج 1، ص 406-407.

(27)- القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ط 1، 1421هـ - 2000م، ج 2، ص 49.

(28)- احزمي سامعون، الحياة في القرآن الكريم، ط 1، 1418هـ- 1997م، الرياض، دار طويق للنشر والتوزيع، ج 3، ص 961.

(29)- رشيد كهوس، تدبر السنن الإلهية عند السلف الصالح، ط 1، 1437هـ- 2015م، القاهرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ص 7.

(30) - راشد سعيد شهوان، السنن الربانية في التصور الإسلامي، د.ط، 1411هـ- 1991م، عمان الأردن، الأكاديميون للنشر والتوزيع، ج 1، ص 87.

(31)- أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، ط 1، 1413هـ، السعودية، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ج 1، ص 88

(32)-سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 18، ص 2475.

(33)- نفسه ج18، ص 2476.

(34)- محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط 1، 1420هـ - 2000 م، مؤسسة الرسالة، ج 19، ص 613.

(35)- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط 2، 1420هـ - 1999 م، دار طيبة للنشر والتوزيع، ج 5، ص 49.

(36)- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 20، ص 2708.

(37)- مجدي محمد محمد عاشور، السنن الإلهية في الأمم والأفراد في القرآن الكريم، أصول وضوابط، ط 2، 1428هـ- 2007م، القاهرة، دار السلام، ص 37.

(38)- السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ط 1، 1417هـ- 1997م، بيروت، مؤسسة الإعلام للمطبوعات، ج 1، ص 300.

(39)- مجمع البحوث الإسلامية، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ط 1، 1393هـ- 1973م، 1414هـ- 1993م، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ج 4، ص 205.

(40)- نفسه، ج 4، ص 207.

(41)- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 12، ص 1897.

(42)- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 12، ص 1897- 1898.

(43)- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 6، ص 433.

(44)- علي بن نايف الشحود، المهذب في تفسير سورة الملك، ط 1، بهانج دار المعور، ج 1، ص 148.

(45)- انظر حسين شرفة، سنن الله في إحياء الأمم في ضوء الكتاب والسنة، ط 1، 1429هـ- 2008م، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، ص 394-395.

(46)- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط 2، 1384هـ-1964م، القاهرة، دار الكتب المصرية، ج 5، ص 408.

(47)- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 3، ص 1338-1339-1340.

(48)- محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني، تفسير القرآن الحكيم، 1990م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج 9، ص 480.

(49)- انظر مجمع البحوث الإسلامية، التفسير الوسيط، ج 3، ص 1499.

(50)- أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، مفاتيح الغيب، ط 2، 1420هـ، بيروت، دار إحياء التراث، ج 3، ص 525.

(51)- مجمع البحوث الإسلامية، التفسير الوسيط، ج 3، ص 1498.

(52)- محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط 1، 1420هـ- 2000 م، بيروت، مؤسسة الرسالة، ج 13، ص 60.

(53)- ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج 4، ص 78.

(54)- حسين شرفة، سنن الله في إحياء الأمم في ضوء القرآن والسنة، ط 1، 1429هـ- 2008م، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، ص 9.

(55)- محمد رمضان خميس زكي، سنة التمكين في ضوء القرآن الكريم، ط 1، 1426هـ- 2015م، القاهرة، دار المقاصد، ص 13.
(56)- الرازي، مفاتيح الغيب، ج 12، ص 484.
(57)- محمد بن علي بن عبد الله الشوكاني اليمني، فتح القدير، ط 1، 1414هـ، بيروت، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، ج 2، ص 115.
(58)- ينظر جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، ط 5، 1424هـ- 2003م، السعودية، مكتبة العلوم والحكم، ج 7، ص 36.
(59)- محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير، د.ط، 1984م، تونس، الدار التونسية للنشر، ج 7، ص 136.
(60)- مجمع البحوث الإسلامية، التفسير الوسيط، ج 3، ص 1201.
(61)- الرازي، مفاتيح الغيب، ج 23، ص 230.
(62)- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 17، ص 2429.
(63)- أبو اليسر رشيد كهوس، السنن الإلهية في السيرة النبوية، ط 1، 1438هـ- 2017م، القاهرة، دار السلام، ص 44.
(64)- سنن الله في الآفاق والأنفس وعلاقتها بالمجتمع، مقال: محمد أمحزون، المنشور بمجلة البيان الصادرة عن المنتدى الإسلامي بلندن، العدد 243، 2007م، ص 70.
(65)- الرازي، مفاتيح الغيب، ج 18، ص 434.
(66)- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 13، ص 2005.
(67)- الرازي، مفاتيح الغيب، ج 18، ص 434.
(68)- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 13، ص 2014.
(69)- محمد رمضان خميس زكي، سنة التمكين في ضوء القرآن الكريم، ص 19.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 137 – 156
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

جهود الإمام القرافي في صناعة الفتوى

The Efforts of Imam El Qarafi in Issuing the Verdict

د/ أحمد لشهب
جامعة الأمير عبد القادر- قسنطينة
Ahmedlecheheb79@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2018/07/02 تاريخ القبول: 2019/06/30

الملخص:
من فقهاء المذهب المالكيّ الذين كتبوا في الفتوى الإمام أحمد بن إدريس القرافي المتوفّى سنة 684 هجريّة، والبحث يتناول جهوده في صناعة الفتوى من خلال استعراض أهمّ المباحث التي طرقها في تآليفه كشروط المفتي وآدابه، وقواعد الفتوى وضوابط كتابتها، ومزالق المفتين.
الكلمات المفتاحية: القرافي - الجهود - الصِّناعة - الفتوى

Abstract:

Imam Ahmed Ben Idris ElQarafi (death : 684 A.H) is one of the eminent scholars who wrote about the
The research paper tries to shed some light on the Qarafi's endeavours concering the process of formalising Islamic legal opinion, through the review of the main topics he dealt with in his writings, such as the criteria and ethics subject of Fatwa i.e. legal opinion concerning Islamic Law.of Mufti, the basics of fatwa, its main criteria and restrictions as wall as the common errors the Muftis fall in.
key words:
Qarafi – endeavours - the process of formalising Islamic legal opinion- Islamic legal opinion.

مقدّمة:

تُعدُّ الفتوى مِن أعلى المناصب الدِّينيّة وأرفع الخطط الشّرعيّة، وأوّل من اضطلع بها رسول الله ﷺ تبليغاً لرسالة ربِّه الذي أوكلَ له مهمّة البيان بقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 44]، فكانت فتاويه جوامعَ كَلِم، تُرشد الحائر وتهدي الضّال وتُنير السّبيل، ثمّ قام بها صحابته الكرام من بعده، فكانت فتاويهم (أعمقَها علماً، وأقلّها تكلّفاً، وأحسنها بياناً، وأصدقها إيماناً، وأعمّها نصيحةً، وأقربها إلى الله وسيلة)[1]، فكتب الله لفتاويهم الانتشار في أمصار الإسلام، ثمّ جاء مِن بعدهم من واصل المسيرة من علماء الإسلام، فرفعوا الحرج عن الأمّة، وأصلح الله بهم أحوال البلاد والعباد.

وقد ألّف علماء الأمّة من مختلف المذاهب الفقهيّة كتباً وموسوعات في الفتاوى في مختلف قضايا المسلمين، فلم تخلو نازلة من نوازل المكلَّفين مِن اجتهاد وفتوى، كما ألَّفُوا إلى جانب ذلك مصنّفات في صنعة الفتوى وما يلزم لها من شروط وضوابط وآداب، ومن الذين اعتنوا بهذا اللّون من التّأليف الإمام أبو زكريا يحيى بن شرف النّووي الشّافعيّ (ت: 676هـ) من خلال كتابه الموسوم بـ"آداب الفتوى والمفتي والمستفتي"، والإمام ابن قيِّم الجوزيّة الحنبليّ (ت: 751هـ) من خلال كتابه القيِّم "إعلام الموقّعين عن ربِّ العالمين"، والإمام أبو العبّاس شهاب الدِّين أحمد بن إدريس القَرافيّ المالكيّ (ت: 684هـ)، من خلال كتابه الفذِّ: "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام".

ولقي هذا الكتاب الأخير قبولًا كريماً في أوساط العُلماء قديماً وحديثاً، واعتمدوه كأحد أهمِّ مصادر الفتوى[2]، كما لم تخلو بقيّة مؤلّفات الإمام القَرافيّ من بيان بعض مباحث الفتوى، ككتابيه "الفروق" و"الذّخيرة".

وهذا البحث يعالج الإشكاليّة الآتية: فِيمَ تتمثّل جهود الإمام القرافيّ في صناعة الفتوى؟ وما مدى إحاطته بمباحث الفتوى؟

وجاءت خطّة البحث على النّحو الآتي:

المطلب الأوّل: حقيقة الفتوى عند القرافي

المطلب الثّاني: شروط المفتي وآدابه عند القرافي

المطلب الثّالث: قواعد الفتوى وضوابط كتابتها عند القرافي
المطلب الرّابع: مزالق الفتوى عند القرافي
الخاتمة ونتائج وتوصيات البحث
مصادر ومراجع البحث

المطلب الأوّل: حقيقة الفتوى عند القرافي

اهتمّ الإمام القرافيّ بتوضيح حقيقة الفتوى فوضع لها تعريفاً دقيقاً، وبيّن مكانتها، وأبرز الفروق التي تميِّزها عن غيرها من المصطلحات والتّصرّفات النّبوية.

الفرع الأوّل: مفهوم الفتوى ومكانتها

أوّلًا- مفهوم الفتوى: اعتنى العلماء بضبط المفاهيم وتحديد المصطلحات، والهدف الأسمى من ذلك (توضيحَ المعلوم على وجهه وإيصالَ الفهمِ إلى كُنهه)[3]، لذا نجد الإمام القرافيّ في كتابيْه "الذّخيرة" و"الفروق" يضع لنا تعريفاً للفتوى حيث حدّها بأنّها: (إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة)[4]، فالفتوى عنده محضُ إخبار عمّا ألزمنا الله به أو أباحه لنا، ولا صلة لها بإنشاء الأحكام والإلزام بها، وقال في "الذّخيرة": (فإن الله تعالى جعل للمفتي أن يُجيز ولا يُلزم)[5]، فهو مع اعتقاده - أي المفتي- لزوم الفعل أو التّرك فإنّه لا يقع منه إلزامٌ وجبرٌ لمستفتيه[6].

ثانياً- مكانة الفتوى: ولمكانة وأهميتها في الإسلام نجد الإمام القرافيّ يُشبِّه المفتي بالتُّرجمان عن مراد الله تعالى، فيقول عن المفتي في "الإحكام": (فهو كالمترجِم عن الله تعالى فيما وجَدَهُ في الأدلّة، كتَرْجُمانِ الحاكمِ يُخبرُ النّاسَ بما يجدُه في كلام الحاكم أو خطِّه)[7]. ويقول عنه في "الفروق": (المفتي مع الله تعالى كالمترجِم مع القاضي ينقلُ ما وجده عن القاضي، واستفادَه منه بإشارة أو عبارة أو فعل أو تقرير أو ترك)[8].

فمهمّة التُّرجمان عند الإمام القرافيّ هو الإخبار، وهذا يقتضي منه أن يكون أميناً في نقله، وهي نفس مهمّة المفتي أيضاً، وفي هذا يقول: (فالتُّرجمان يجب عليه إتباع تلك الحروف والكلمات الصّادرة عن الحاكم، ويُخبر بمقتضاها من غير زيادة ولا نقص. فهذا هو المفتي يجب عليه إتباع الأدلّة بعد استقرائها،

ويُخبر الخلائق بما ظهر له منها من غير زيادة ولا نقص إن كان المفتي مجتهداً، وإن كان مقلِّداً كما في زماننا فهو نائب عن المجتهد في نقل ما يخصُّ إمامه لمن يستفتيه، فهو كلسان إمامه والمترجِم عن جنانه)[9].

الفرع الثّاني: الفرق بين الفتوى والمصطلحات المشابهة

اهتمّ الإمام القرافيّ بعلم الفروق وأفرد له مؤلَّفاً خاصّاً بذلك وهو "أنوار البروق في أنواء الفروق" المعروف اختصارا بـ"الفروق"، ومن الفروق التي تناولها الفرق بين الفتوى والحُكم، والفرق بين تصرّفات النبي صلّى الله عليه وسلّم بالفتيا وتصرُّفه بالقضاء والإمامة.

أوّلًا- الفرق بين الفتوى والحُكم: عدّ الإمام القرافيّ الفتوى والحُكم كلاهما إخبار عن حكم الله تعالى، ويجب على السّامع اعتقادهما، وكلاهما يلزم المكلَّف من حيث الجملة، أمّا على جهة التّفصيل فذكر لهما أكثر من فرق، منها[10]:

- أنّ الفتوى إخبار عن الحُكم الشّرعي بما ظهر للمفتي من الأدلّة بعد استقرائها من غير زيادة ولا نقص، بينما الحُكم هو إنشاء للأحكام مع إلزام النّاس بها.
- أنّ الفتوى تدخل في مسائل العبادات والمعاملات، بينما حُكم الحاكم لا يدخل في مسائل العبادات ونحوها، فليس لحاكم مثلًا أن يحكم أنّ هذه الصّلاة صحيحة أو باطلة.
- أنّ الفتوى تعتمد على استقراء الأدلّة الشّرعيّة، والحكم يعتمد الحِجاج كالبيِّنة والإقرار ونحوهما.
- أنّ الفتوى لا تنشئ الأحكام ولا تنقضها، والحُكم ينشئ الأحكام وله حقُّ نقضها وفسخها.

ثانياً- الفرق بين تصرّف النّبيّ بالفتيا وتصرّفه بالقضاء والإمامة: يُعدُّ الإمام القرافيّ في صدارة العلماء الذي اعتنوا ببيان التّصرُّفات النّبويّة وتأصيلها، حيث قسّمها إلى أربعة تصرُّفات وهي: الفُتيا، والتبليغ، والقضاء، والإمامة. وأوضح أنّ هذه أقسام: (مقامات جليلة، وحقائقُ عظيمة شريفة، يَتعيَّن بيانُها وكشفُها والعنايةُ بها، فإنّ العلم يَشْرُفُ بشرف المعلوم)[11]. وبعد بيانه لمدلول كلٍّ تصرّف شرع في بيان الفروق بينها، ومن ذلك:

1- الفرق بين تصرّف النّبيّ بالفتيا وتصرّفه بالتّبليغ: ذكر الإمام القرافي أنّ تصرُّف النّبي عليه الصّلاة والسّلام بالفُتْيا هو إخبارُه عن الله تعالى بما يَجِدُهُ في الأدلّةِ من حُكم الله تبارك تعالى. وتصرُّفُهُ بالتّبليغ هو مقتضى الرِّسالة، والرِّسالَةُ هي أَمْرُ الله تعالى له بذلك التّبليغ. فهو ﷺ يَنْقُلُ عن الحقّ للخلقِ في مقامِ الرِّسالةِ: ما وَصَل إليه عن الله تعالى، فهو في هذا المقام مبلِّغٌ وناقلٌ عن الله تعالى[12].

2- الفَرْقُ بين تصرّف النّبيّ بالفُتيا وتصرّفه بالقضاء: والفرق بين تصرّف النّبيّ ﷺ بالفتيا وتصرّفه بالقضاء يتمثّل عند الإمام القرافيّ في عدّة وجوه، وهي[13]:

- أنّ الفتيا تبليغٌ محضٌ واتّباعٌ صِرْف، وتصرّفه بالقضاء إتّباع لأمرِ الله له بأنْ يُنشِئَ الأحكام على وَفْق الحِجاج والأسباب؛ لأنّ القضاء يَتْبَعُ الحِجاجَ وقوّة اللّحن بها.
- أنّ الفُتيا تَقْبَلُ النّسْخ، والقضاء لا يقبلُهُ، بل يقبلُ النّقضَ عند ظهور بطلان ما رتّبَ عليه الحُكم، والفُتيا لا تَقْبلُه، فصار مِن خصائص القضاء: النّقضُ، ومن خصائص الفُتيا: النّسخُ، وهذا في فُتياه عليه السّلام خاصّةً ومَنْ كان في زمانه، وأمّا الفتيا بعد وفاته صلّى الله عليه وسلّم فلا تَقبل النّسخ لتقرُّر الشّريعة.
- أنّ الفُتيا أرجح من القضاء حال التّعارض، فمتى دار تصرُّفه ﷺ بين القضاء والفتيا فالفتيا أرجح؛ لأنّه عليه الصّلاة والسّلام رسولٌ مبلِّغٌ، وهو الغالب عليه، والتّبليغ فُتيا.

3- الفرق بين تصرّفه بالفُتيا وتصرّفه بالإمامة: من الفروق التي ذكرها الإمام القرافي بين التّصرّف النّبويّ بالفُتيا والتّصرّف بالإمامة، ما يأتي[14]:

- أنّ تصرّفه بالفُتيا يعتمد على الأدلّة، وتصرّفه بالإمامة يعتمد على المصلحة الرّاجحة أو الخالصة في حقِّ الأمة، وهي غير الأدلّة في نظره.
- أنّ تصرُّفه بالفُتيا يَلزمُ المسلمين إتّباعه إلى يوم الدِّين من غير اعتبار حُكمِ حاكمٍ ولا إذن إمام؛ لأنّه عليه الصّلاة والسّلام مبلِّغٌ لنا ارتباطَ ذلك الحكمِ بذلك السّبب، أمّا تصرّفه بطريق الإمامة كقسمة الغنائم، وتفريق أموال بيت

المال على المصالح، وإقامة الحدود، وترتيب الجيوش، وقتال البُغاة، ونحو ذلك: فلا يجوز لأحدٍ الإقدام على شيء منها إلّا بإذن إمام الوقت الحاضر.

المطلب الثّاني: شروط المفتي وآدابه عند القرافي

الفرع الأوّل: شروط المفتي

وضع العلماء شروطاً كثيرة لمن يتأهّل للفتوى، ولكننا نجد الإمام القرافيّ ركّز على أربعة شروط، هي:

1- العلم بأصول الفقه: وعدّه رحمه الله شرطاً مهمّاً للمفتي باعتباره أداة الاجتهاد، فمن لم يحصِّله لم يجز له أن يفتي النّاس، يقول رحمه الله عن هذا الشّرط: (مَنْ لا يدري أصولَ الفقه يَمتنعُ عليه الفُتيا، فإنّه لا يَدري قواعدَ الفروقِ والتّخصيصات والتّقييداتِ على اختلاف أنواعِها إلّا مَن دَرَى أصولَ الفقه ومارَسَهُ)[15]. فهو رحمه الله يشترط العلم والممارسة معاً لأصول الفقه للتّأهل للإفتاء.

2- العلم بالقواعد الفقهيّة: بيّن الإمام القرافيّ رحمه الله أهميّة ضبط القواعد الفقهيّة بالنِّسبة للمفتي فيقول: (هذه القواعد مهمّة في الفقه عظيمة النّفع، وبقدر الإحاطة بها يعظُم قدر الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويُعرف، وتتضحُ مناهج الفتاوى وتكشف)[16].

3- الإحاطة بمدارك الإمام وأدلّته: تكلّم الإمام القرافيّ في كتابه "الفروق" عمّن يجوز له أن يفتي نقلاً وتخريجاً، ومن لا يجوز له ذلك، فبيّن أنّ من اتّسع تحصيله في المذهب بحيث يطّلع من تفاصيل الشّروحات والمطوّلات على تقييد المطلقات وتخصيص العمومات ولكنّه مع ذلك لم يضبط مدارك إمامه ومسنداته في فروعه ضبطاً متقناً بل سمعها من حيث الجملة من أفواه الطّلبة والمشايخ، فهذا يجوز له أن يفتي بجميع ما ينقله ويحفظه في مذهبه اتّباعاً لمشهور ذلك المذهب بشروط الفتيا، ولكنّه إذا وقعت له واقعة ليست في حفظه لا يخرّجها على محفوظاته، ولا يقول هذه تشبه المسألة الفلانيّة؛ لأنّ ذلك إنّما يصحُّ ممّن أحاط بمدارك إمامه وأدلّته وأقيسته وعلله التي اعتمد عليها مفصّلة، ومعرفة رتب تلك العلل ونسبتها إلى المصالح الشّرعيّة[17].

4- العدالة: يرى الإمام القرافيّ أنّ طالب العلم إذ تحقّقت فيه الدّيانة الوازعة والعدالة المتمكّنة مع ما حصّل من مدارك إمامه وأدلّته أنّه يجوز له أن يفتي في مذهبه نقلًا وتخريجاً، ويُعتمد على ما يقوله في جميع ذلك. فتصدّر منصب الفُتيا يتطلّب الجمع بين المؤهّلات السُّلوكيّة والعلميّة، لذا نجده يقول: (ويقدّم في الفتيا من هو أورع، وأضبط لمنقولات الفقه)[18].

الفرع الثّاني: آداب المفتي

المكانة الكبيرة التي تتبوّؤها الفتوى في الإسلام تستدعي من المفتي بعد تحصيل شروطها العلميّة أن يتحلّى بجملة من الآداب، وقد استفاض العلماء في بيانها منهم الإمام القرافيّ، ومن تلك الآداب ما يأتي:

أوّلًا- حسنُ السِّيرة والسَّريرة: من آداب المفتي عند الإمام القرافيّ الجمع بين صلاح الظّاهر وصلاح الباطن، فقال: (أن يكون المفتي حسَنَ السِّيرة والسَّريرة، فمن أسَرَّ سريرةً كساهُ الله رِداءها). ومن مقاصد تحلِّي المفتي بهذا الأدب: (التّوسُّل إلى تنفيذِ الحقِّ وهدايةِ الخلق، فتصِيرُ هذه الأمور كلُّها قُرُباتِ عظيمة. وإليه الإشارةُ بقوله تعالى حكايةً عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾[19]. قال العلماء: معناه ثناءٌ جميلٌ حتّى يقتدِيَ بي الناس)[20].

ثانياً- الجمعُ بين القول والعمل: يرى الإمام القرافيّ أنّ تحقق المفتي بهذا الأدب من علامات الاستقامة والتّقوى، وأنّه مدخل لحلول البركة فيما يُبلِّغ به، وأدعى لاستجابة النّاس له، فقال: (ولْيَبدأ بنفسه في كلّ خيرٍ يُفتي به، فهو أصلُ استقامةِ الخَلْقِ بفعلِهِ وقوله، قال الله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾[21]، متى كان المفتي مُتَّقِياً لله تعالى وضَعَ الله البركةَ في قوله، ويسَّرَ قبولَه على مستمِعه)[22].

ثالثاً- الحكمة في إيصال الحقّ للنّاس: نبّه الإمام القرافيّ أنّ هدف المفتي هو إيصال الحقِّ للنّاس بحسب حال المستفتي من التّلطّف والإغلاظ، فيقول: (وأن يَجتهد في إيصال الحقِّ بالتّلطّفِ إن أمكن فهو أولى.. هذا هو الأصل، وفي بعضِ الأحوال يَتعيَّنُ الإغلاظُ والمبالغةُ في النّكير، إذا كان اللّينُ يُوهِنُ الحقَّ

ويُدحِضُه، وبالجملة فلْيسلُك أقربَ الطُّرق لرواج الصّواب بحسَبِ ما يتَّجهُ في تلك الحادثة)[23].

رابعاً- الصّدع بكلمة الحقِّ: يذهب الإمام القرافيّ إلى أنّ المفتي مطلوبٌ منه أن يبتغي بفتواه رضا الله وإن أسخطَ الخلْق، ومن دلائل ذلك: (أن يكون المفتي صَدُوعاً بالحقِّ لأُولي المهابة والسّطوة، لا تأخذُه في الله لومةُ لائم)، والسّبيل إلى ذلك التّعفُّف، حيث يرى أن من آداب المفتي أن يكون: (قليلَ الطّمع، كثيرَ الورع، فما أفلَح مستكثرٌ من الدُّنيا ومُعَظِّمٌ أهلَها وحُطامَها)[24].

خامساً- التّفقّد لقرائن أحوال المستفتي وشأن واقعتِه: يرى الإمام القرافيّ أنّ مهمّة المفتي تتطلّب قبل إجابة المستفتي أن يكون ذا فطنة وتثبّت لعبارة المستفتي، والنّظر في قرائن أحواله، والتّأمُّل في ملابسات واقعته، وفي هذا يقول: (ينبغي للمفتي إذا صَرّح له العامِيُّ بعبارةٍ صريحة أنّ يَتفقّد قرائنَ أحواله، وشأنَ واقعتِه، هل ثَمّ ما يُنافي صريحَه أم لا؟ فكيف نَقنعُ منه بلفظٍ لم يُوضَع للتّخصيص، ويقال: إنّه أراد به التّخصيص... فيَتعيّنُ على المفتي أن يَتفطّن لهذا، ويَتثبّتَ حتّى يَتحقّقه واقعاً في نفس المستفتي وحينئذٍ يُفتيه، والهجومُ على الفُتيا من غير تيقُّنِ ذلك حرام، ونعني باليقين غلبةَ الظّنِّ)[25].

وقال أيضاً: (ينبغي للمفتي أن لا يأخذ بظاهر لفظ المستفتي العاميِّ حتّى يتبيّن مقصوده، فإنّ العامّة ربما عبّروا بالألفاظ الصّريحة عن غير مدلول ذلك اللّفظ، ومتى كان حال المستفتي لا تصلح له تلك العبارة ولا ذلك المعنى، فذلك ريبة ينبغي للمفتي الكشف عن حقيقة الحال كيف هو؟ ولا يعتمد على لفظ الفتيا أو لفظ المستفتي، فإذا تحقّق الواقع في نفس الأمر ما هو؟ أفتاه، وإلا فلا يفتيه مع الرِّيبة)[26].

سادساً- توجيه المستفتي الاشتغال بما ينفع: مهمّة المفتي في نظر الإمام القرافيّ لا تتوقّف على تبليغ الحكم الشّرعيّ بل تتعدّى إلى بذل النّصح للمستفتي ودعوته للاشتغال بما ينفعه، كأن: يَسأل المستفتي عن (المعضِلاتِ ودقائقِ أصول الدِّيانات، ومُتشابِهِ الآيات، والأمورِ التي لا يخوض فيها إلَّا كبارُ العلماء، ويَعلمُ أنّ الباعثَ له على ذلك إنّما هو الفراغُ والفضولُ) فقرر أنّ مَن كان هذا حاله (فلا يُجيبُه أصلاً، ويُظهِرُ له الإنكارَ على مثلِ هذا، ويقول له:

اشتغِلْ بما يَعنيك من السُّؤالِ عن صَلاتِك وأمورِ معاملاتك، ولا تَخُضْ فيما عساه يُهلِكُك لعدمِ استعدادك له). وأمّا إن كان الباعثُ على السُّؤال شُبهةً عَرضَتْ للمستفتي فقال: (فينبغي أن يقبِلَ عليه، ويَتلطَّفَ به في إزالتها عنه، بما يَصلُ إليه عقلُه، فهدايةُ الخلق فَرضٌ على من سُئل)[27].

سابعاً- إجابة المفتي المستفتي باللّفظ دون الكتابة: استحسن الإمام القرافيّ اللّفظ على الكتابة في إجابة المستفتي، وذلك راجعٌ في رأيه أنّ الإفهام باللِّسان أبلغُ مِن الإفهام بالقلم، فيقول: (والأحسَنُ أن يكون البيانُ له باللّفظِ دون الكتابة، فإنّ اللِّسان يُفهِمُ ما لا يُفهِمُ القلمُ، لأنّه حَيٌّ والقَلَمُ مَوَات)[28].

ثامناً- حسنُ الهيئة واللِّباس: يرى الإمام القرافيّ أنّ من آداب المفتي عنايته بمظهره الخارجي، فيرتدي من اللِّباس ما يليقُ بمنصبه ومكانته بين النّاس، فقال: (ينبغي للمفتي: أن يكون حسَنَ الزِّيّ على الوضع الشّرعيّ، فإنّ الخَلْقَ مجبولون على تعظيم الصُّوَر الظّاهرة، ومتى لم يَعظُم في نفوس النّاس لا يُقبِلون على الاهتداء به والإقتداء بقوله)[29].

المطلب الثّالث: قواعد الفتوى وضوابط كتابتها عند القرافي

الفتوى كما قرّر عدد من العلماء صناعة؛ لأنّ كلّ ما يُحتاج فيه إلى النّظر في المعقولات لتحصيل المطلوب فهو صناعة[30]، ومن متطلّبات صناعة الفتوى خضوعها لقواعد حاكمة، وأدوات ضابطة، وقد تناول الإمام القرافيّ قواعد الإفتاء وضوابط كتابة الفتوى.

الفرع الأوّل: قواعد الفتوى

لكلِّ علم قواعده وأصوله ومن ذلك الفتوى، وقد تكلّم الإمام القرافيّ عن بعض قواعد الفتوى، وهي:

أوّلًا- الإفتاء بالرّاجح: بيّن الإمام القرافيّ أنّ الإفتاء بالرّاجح واجب في حقِّ المجتهد - أي المجتهد المطلق- وأنّ العدول عنه إلى المرجوح خلاف ما أجمع عليه العلماء، فيقول: (أنّ الحاكم إن كان مجتهِداً فلا يجوز له أن يَحكم أو يُفتي إلّا بالرّاجح عنده)، وأكّد أنّ الفُتيا بما هو مرجوحٌ خلافُ الإجماع[31].

ثانياً- الإفتاء بالمشهور: يرى الإمام القرافيّ أنّ المجتهد المقيَّد مهمّته الإفتاءُ بالمشهور من الأقوال والرِّوايات، حيث قال: (وإن كان مقلِّداً جاز له أنْ

يُفتي بالمشهور في مذهبه، وأنْ يَحكُمَ به وإن لم يكن راجحاً عنده، مقلِّدًا في رجحانِ القول المحكوم به إمامَهُ الذي يُقلِّدُه، كما يُقلِّدُه في الفُتْيا)[32].

ثالثاً- مراعاة العوائد: تكلّم الإمام القرافيّ في كتابه "الإحكام" عن أهميّة مراعاة المفتي لأعراف النّاس وعوائدهم في الفتيا، وأنّه مطلوب منه قبل إجابة المستفتي أن يسأله من أيِّ البلاد هو؟ وفيمَ جرى به العرف عندهم؟ وقرّر أنّ هذا الأمر (متعيّنٌ واجبٌ لا يختلف فيه العلماء، وأنّ العادتين متى كانتا في بلدتين ليستا سواءً أنّ حكمهما ليس سواء)[33]، وأكّد في كتابه "الفروق": (أنّ الفتيا بالحكم المبني على مدرك بعد زوال مدركه خلاف الإجماع، ومن ذلك لفظ: الحرام، والخلية، والبرية ونحوها ممّا هو مسطور لمالك أنّه يلزم به الطلاق الثلاث بناء على عادة كانت في زمانه، فأكثر المالكيّة اليوم يفتي بلزوم الطّلاق الثّلاث بناء على المنقول في الكتب عن مالك، وتلك العوائد قد زالت فلا نجد اليوم أحداً يُطلق امرأته بالخلية، ولا بالبرية، ولا بحبلك على غاربك، ولا بوهبتك لأهلك...)[34].

الفرع الثّاني: ضوابط كتابة الفتوى

أوضح الإمام القرافيّ أنّ المفتي إذا احتاج لكتابة فتواه، فإنّه مطلوب منه مراعاة جملة ضوابط، منها:

أوّلًا- سدُّ البياضات: أكّد الإمام القرافيّ ضرورة عناية المفتي بسدّ الفراغات الموجودة على الورقة التي كتب فيها فتواه، حتّى لا تُملأ بما يُبطل حقّ الغير، فيقول: (ينبغي للمفتي إذا وجد في آخر السّطر خللًا أو بياضاً خالياً أن يسدّه بما يصلح، فإنّه ذريعة عظيمة للطّعن على العلماء المفتين، وذريعة للتوصّل للباطل)[35].

ثانياً- الاكتفاء بما تدعو الحاجة إلى كتابته: وكما بيّن الإمام القرافيّ أنّ من ضوابط كتابة الفتوى اكتفاء المفتي بإجابة المستفتي بقدر ما تدعو الحاجة إليه، معلِّلًا ذلك بقوله: (فإنّ الورق مِلكُه -أي المستفتي- ولم يأذن في الكتابة فيه إلّا بما تتعلّق به مصلحتُه، وغيرُ ذلك يَحرمُ فلا يزيدُ عليه، إلّا أن تَشهدَ العادةُ بالزيادة اللّطيفة فيكون مأذوناً فيها عادةً، نحوُ قولِ المفتي في آخرِ فُتياه: "والله أعلم"، ونحوَ ذلك)[36]. ومن صور الاقتصاد في الإجابة الإعراضُ عن ذكر

الخلافات الفقهيّة في المسألة، فقال: (ولا ينبغي للمفتي: أن يَحكي خلافاً في المسألة لئلّا يُشوِّشَ على المستفتي، فلا يَدري بأيِّ القولين يأخذ، ولا أن يَذكُرَ دليلًا ولا مَوضعَ النّقلِ من الكتب، فإنّ في ذلك تضييعاً للورق على صاحبه، إلّا أن يَعلمَ أنّ الفُتيا سيُنكرُها بعضُ الفقهاء، ويقعُ فيها التّنازعُ، فَيقصِدُ بذلك بيانَ وجه الصّواب لغيره من الفقهاء، الذي يَتوهَّمُ مُنازعتَه، فيَهتدي به، أو يَحفظُ عِرضَه هو عن الطّعن عليه. وأمّا متى لم يكن إلّا مجرَّدُ الاسترشاد من السّائل فليَقتصر على الجواب من غير زيادة)[37].

ومن صور الاقتصاد في الإجابة أيضاً إسقاط ذِكر الشّروط والتّفاصيل البعيدة دون القريبة، ورأى أنّه: (لو وجَبَ على المفتي أن يَذكر جميعَ ما يتعلَّقُ بالفُتيا من الشُّروطِ والتّفاصيلِ وإن بَعُدَ لصارت الفُتيا في نحوِ المجلَّد الكبير، وهذا فسادٌ عظيم في ضياع الوقت والورقِ والفهم)[38].

واستثنى من ذلك إذا (كان الاستفتاء في واقعةٍ عظيمة تتعلَّقُ بمَهَامّ الدِّين أو مصالحِ المسلمين، ولها تعلُّقٌ بوُلاةِ الأمور، فيَحسنُ من المفتي الإسهابُ في القولَ وكثرةُ البيانِ والمبالغةُ في إيضاح الحقِّ بالعبارات السّريعةِ الفهم، والتّهويلُ على الجُناة، والحضُّ على المبادرةِ لتحصيلِ المصالح ودرءِ المفاسد. ويَحسُنُ بسطُ القول في هذه المواطن وذكرُ الأدلَّةِ الحاثَّةِ على تلك المصالح الشّرعيّة، وإظهارُ النّكيرِ في الفُتيا على مُلابِس المنكراتِ المجمَعِ على تحريمها وقُبحها. ولا ينبغي ذلك في غير هذه المَواطن بل الاقتصارُ على الجواب)[39].

ثالثاً- ترك التّنويع في الخطّ: نبّه الإمام القرافيّ أنّ كتابة المفتي على وَرَقةِ الاستفتاء تتطلّب منه أن يكتبها بخطٍّ واحد من حيث نوعُه وحجمُه ودقّتُه وغلظتُه، فيقول: (ينبغي للمفتي: أن لا يَختلِفَ قلَمُه الذي يَكتبُ به الفُتيا بالدِّقَّة والغِلَظِ والتّنويعِ في الخطِّ، فإنّ تنويعَه سببُ التّزوير عليه بأحدِ تلك الخطوط أو بغيرِها، ويقال: هو خَطُّه، لأنّ خطَّه غيرُ منضبط)[40].

فمن شرْط قلم المفتي أن لا يكون (في غاية الغِلَظِ فيضيع الورَقُ على المستفتي، ولا في غاية الدِّقَّة فتَعْسُر قراءته، بل ينبغي أن يكون وسطاً بين ذلك، وأن يكون بيِّناً للقراءة لا يَسلكُ به مسلكَ التّعليق والإدماجِ والاختصار لبعض الحروف)[41].

رابعاً- التّأدّب في العبارة: ومن آداب كتابة الفتوى التي نبّه عليها الإمام القرافيّ التّأدُّبُ في العبارة إن كان يشاركه غيره من العلماء في الفتيا، وأنّ ذلك على مراتب، فقال: (وأن يتأَدَّبَ في صورةِ الوضع إن كان معه في الفُتيا غيره ممّن هو أعظمُ منه، فإن كان الذي تقدَّمه في غايةِ الجلالة فليقل: كذلك جوابي، إن كان يَعتقدُ صِحَّةَ ما قاله مَنْ تقدَّمَه.

- ودون ذلك في التّواضع: جوابي كذلك، لأنَّ تقديمَ لفظ الجواب قبلَ التّشبيهِ تقديمٌ لجوابه على جوابِ من تقدَّمه الكائنِ في التّشبيه، وإن قال: كذلك جوابي، فالإشارة بـ "ذلك" الذي دخلَتْ عليه كافُ التّشبيه هو جوابُ من تقدَّمه، فيكون قد قَدَّمَ جوابَ السّابق عليه قبلَ ذكر جوابه، والتّقديمُ تعظيم واهتمام، فهو أدخَلُ في الأدب.

- ودون هاتين المرتبتين في التّواضع وأقربُ إلى الترفُّعِ أن يكتب مثلَ لجواب بعبارةٍ أخرى، ولا يُشبِّه جوابَه بجوابِ من تقدَّمه أصلًا.

- وأرفَعُ مِن ذلك وأبعَدُ عن التّواضع أن يقول: الجوابُ صواب، أو الجوابُ صحيح. وهذا لا يُستعمَلُ إلّا لمن يَصلُحُ للثّاني أن يُجيزَه في الفُتيا أو يُزكِّيه في قوله، وأن يكون معه في معنى التّلميذِ والتّبَع، لأنّه أظهرَ أنّ جوابَ السّابقِ في صورةِ من يَشهدُ له هو بالصِّحّة أو بالصّواب من جهة الثّاني، وهذه أدنى الرُّتَب لخلوّ اللّفظِ عن التّعظيم بالكليّة، هذا من حيث اللّفظُ.

وأمّا من حيث الموضعُ الذي يَكتبُ فيه، فإن اتّضعَ كتَبَ خَطّهُ تحتَ خطّ الأول، وإن ترفّعَ كتَبَ قِبالتَهُ في يمين الخطّ أو شِماله، وكذلك الجهةُ اليُمنى أشرَفُ من الجهة اليُسرى[42]، فالمتواضعُ يَضَعُ في اليُسرى، والذي لا يَقصِدُ التّواضعَ ويقصِدُ التّعظيمَ يَضَعُ في الجهةِ اليُمْنَى، لكونها يُمنى)[43].

خامساً- عدم مشاركة المفتي من ليس أهلًا للفتوى: ومن الضّوابط التي نبّه عليها الإمام القرافيّ في كتابة الفتوى: تركُ المفتي الكتابة على ورقة الاستفتاء إذا كان فيها خَطُّ من ليس أهلًا للفتوى، وسبب ذلك في نظره: (أنّ كتابتَه معه تقريرٌ لصنيعه، وترويجٌ لقوله الذي لا ينبغي أن يُساعَدَ عليه وإن كان الجوابُ في نفسه صحيحًا. فإنّ الجاهلَ قد يُصيب، ولكنّ المصيبةَ العظيمةَ أن يُفتيَ في دينِ الله مَنْ لا يَصلحُ للفتيا، إمّا لقِلّة علمِه، أو لقلّةِ دينه، أوْ لهما معاً)[44].

سادساً- إزالة الأخطاء من ورقة الاستفتاء: نصّ الإمام القرافيّ على هذا الضّابط بقوله: (وإذا وَجَدَ في الفتيا خطأ مُجمَعاً عليه أو مختلَفاً فيه، فإن كان المفتى به مذهَبُهُ يقتضِي أنّه خطأ فهو منكَرٌ تجبُ إزالته وإن كَرِه رَبُّ الفُتيا، لأنّ الفتيا بخلافِ الاعتقاد حرام. وإن كان مذهَبُ المفتي يقتضِي صِحَّتَه، وهو لا يجوزُ التّقليدُ فيه لكونه على خلاف القواعدِ، أو النّصوصِ، أو القياسِ الجليّ السّالمِ كلِّ ذلك عن معارضٍ راجحٍ عليه، فهو منكَرٌ أيضًا تجبُ إزالتهُ. وإن كان ممّا يَجوزُ التّقليدُ فيه لا يَتعرَّض له وإن كان على خلافِ مذهبه)[45].

وقال أيضاً: (وينبغي له: إذا وجدها منكرةً على أحدِ الوجوه، وعلِمَ أنّ كاتبها إذا سُيِّرتْ إليه لا يسوؤه ذلك، وأنّه يُغيِّرُها مع سلامةِ القلوب عن الأحقاد: فلْيَبعث بها إليه فهو أستَرُ له وأحفَظُ لعِرْضه، لئلّا تَنتشرَ، أو يَقفَ عليها حاسدٌ أو عدوٌّ، فيَجدَ بذلك السّبيلَ لغَرَضِه، وحسْمُ مادَّةِ الفسادِ من أوّلها أولى. وإن كان خَلَلًا من جهة سبقِ القلم أو نقصِ بعضِ الحروف فليُصلحْه هو بيده ولا يَبعثْ به إليه، جمعاً بين مصلحة الفُتيا وحفظِ قلب كاتبها عن الألم وتعجيلًا لزوالِ المفسدة)[46].

سابعاً- كتابة الفتوى على لفظ الاستفتاء: وبيان هذا الضّابط قول الإمام القرافيّ: (ينبغي للمفتي أن لا يفتي إلّا على لفظ الفتيا بعد الفحص عن الرِّيبة فيه، ولا يعدلُ عنه إلى لفظ آخر يكتبه في لفظ الفتيا زيادة في الاستفتاء، ثمّ يفتي بناءً على تلك الزِّيادة التي زادها، نحو أن يكتب له -أي المستفتي- في الفتيا: ما تقول فيمن اشترى خمراً من المسلمين؟ فيقول في الفتيا: إن كان قد شربها بعد شرائه لها وجب عليه الحدُّ، فيقول المستفتي: قد أفتاني الفقهاء بأنّ فلاناً الذي اشترى الخمر يُحدُّ، بناءً على ما كتبه. والمفتي إنّما أفتى بناءً على ما زاده فيفسُدُ الحال، بل لا يفتي المفتي إلّا على ما وجد، حتّى يقول بعض العلماء في هذا المعنى: المفتي لا يكون متبرِّعاً)[47]. واستثنى من ذلك صوراً، وهي[48]:

- أن يكون لفظ الفتيا يحتمل أمرين متقاربين، وهي مجملة محتاجة إلى الشّروط والزِّيادات فيزيد، نحو قولهم: ما تقول فيمن طلّق امرأته اثنتين، هل له المراجعة أم لا؟ فيقول المفتي: إن كان حرّاً ولم يتقدّمها طلاق ولا هي بائنة بخلع ولا بانقضاء العدّة وهي مدخول بها، فله الرّجعة وإلّا فلا.

- أو يكون لفظ الفتيا صريحاً غير أنّ المستفتي في أمره ريبة في تلك الفتيا، نحو ظالمٍ يسأل: هل يجوز أخذ المال على سبيل القرض، ويَفهم المفتي أنّه يتذرّع بهذه الفتيا إلى الغصب في الوقت الحاضر، وأنّه يردُّه في المستقبل إن خطر له، فيقول المفتي: إن كان أخذه من ربِّه بإذنه من غير إكراه ولا إلجاء، على الأوضاع الشّرعيّة جاز، وإلّا فلا. أو لا يفتيه أصلًا وهو الأحسن، فإنّ مقصوده بالفتيا إنّما هو التوصّل للفساد.

- أو يسأل من عادته الرِّبا أو العقود الفاسدة: هل يجوز بيع العروض بالنّقود؟ فإن قال له المفتي: يجوز، باع عرْضاً ودرهماً بألف درهم، بناءً على هذه الفتيا، فيُقيِّد المفتي الفتيا بما يدفع الفساد المتوقعَ من جهته، أو لا يُفتيه أصلًا وهو الأحسن.

وختم الإمام القرافيّ كلامه بقوله: (ونحو هذه الذّرائع ينبغي أن يكون المفتي متفطِّناً لها، فربَّ حقٍّ أُريدَ به باطل... فلا ينبغي للفقيه الخيانةُ في الأمانة، وإذا قصد النّاس أن يجعلوه سُلّماً للوصول للمحارم فلا يُساعدهم على ذلك، بل ينبغي أن يكون كالمجتهدُ المتحيِّل على وقوع الحقِّ في الوجود حسب قدرته)[49].

المطلب الرّابع: مزالق الفتوى عند القرافي

الفتوى منصبٌ صعبُ المرتقى زلّت فيه أقدام كثيرين، ممّا ألحق بمقام الفتوى وسمعة المفتي وحياة النّاس أضراراً جسيمة، وقد شاهد العلماء آثار ذلك فنبّهوا على مزالق الفتوى في كتبهم، منهم الإمام القرافيّ الذي تعرّض للحديث عن المزالق الخُلقيّة والعلميّة للمفتي.

الفرع الأوّل: المزالق الخُلقيّة

تتّصل المزالق الخُلقيّة بنفسيّة المفتي وسيرته، فحبِّه للدُّنيا وإيثاره لها، وركونه لأهل السّطوة والحُكم أنتجت تلك المزالق المسيئة لسمعة المفتي ومقامه، ومن المزالق التي نبّه عليها الإمام القرافيّ:

أوّلًا- إتّباع الهوى في الفتوى: من أخطر مزالق الفتوى اتِّباع الهوى، سواء لهواه هو أو هوى غيره، فيعدلُ في فتواه عن الحقِّ إلى الباطل طمعاً في منصب

أرفع يتبوؤه أو جاه يناله، أو خوفاً من غضب ولاة الأمور وغيرهم، وقد أكّد الإمام القرافيّ أنّ (اتّباعُ الهوى في الحكم أَو الفُتْيَا.. حرامٌ إجماعاً)[50].

ثانياً- التّساهل في الفتوى: ومن آثار اتِّباع الهوى التّساهل في الفتوى دون مسوِّغٍ شرعيٍّ خاصّة إذا تعلّق الأمر بولاة الأمور، يقول الإمام القرافيّ: (ولا ينبغي للمفتي: إذا كان في المسألة قولانِ أحدُهما فيه تشديدٌ والآخَرُ فيه تخفيف: أن يُفتي العامّةَ بالتّشديد، والخواصَّ من ولّاةِ الأمور بالتّخفيف، وذلك قريب من الفسوق[51] والخيانة في الدِّين والتّلاعب بالمسلمين، وذلك دليل فراغ القلب من تعظيم الله تعالى وإجلاله وتقواه، وعمارته باللّعب وحبِّ الرِّياسة والتّقرُّب إلى الخلق دون الخالق! نعوذ بالله من صفات الغافلين)[52].

الفرع الثّاني: المزالق العلميّة

تتعلّق المزالق العلميّة بالأخطاء المنهجيّة التي يقع فيها المفتي أثناء اجتهاده فيما يَرِدُ عليه من أسئلة النّاس، ومن المزالق التي نبّه عليها الإمام القرافي، هي:

أوّلًا- التّخريج مع قيام الفارق: يرى الإمام القرافيّ أنّ اقتحام الفتيا وتخريج المسائل غير المنصوصة على قواعد الأئمّة من غير توفير شروط التّخريج: (لعب في دين الله تعالى وفسوق ممّن يتعمّده)[53].

ومن نتائج ذلك التّخريج على القواعد مع قيام الفارق، فقال رحمه الله: (ينبغي للمفتي إذا وقعَتْ له مسألةٌ غيرُ منصوصة، وأراد تخريجَها على قواعد مذهبه: أن يُمعِنَ النّظرَ في القواعد الإجماعيّةِ والمذهبيّة، هل فيها ما يُوجبُ انقداحَ فرقٍ بين الصّورةِ المخرَّجة والأصلِ المخرَّجِ عليه أم لا؟ فمتى توهّمَ الفَرْقَ، وأنّ ثَمّ معنى في الأصل مفقودٌ في الصورة المخرَّجة، أمكن أن يُلاحظَه إمامُه المقرِّرُ لتلك القاعدة في مذهبه: امتَنَع التّخريجُ، فإنّ القياس مع الفَرْقِ باطل، ولأنّ نسبةَ المفتي إلى قواعد مذهبه كنسبة المجتهد إلى قواعد الشّريعة، فكما يَمتنعُ على المجتهد القياسُ على قواعد الشّرع مع الفارق، كذلك يَمتنعُ قياسُ المفتي مع قيامِ الفارق)[54].

وبعد هذا التّقرير أكّد رحمه الله أنّه: (لا يَجوزُ لمفتٍ أن يُخرِّجَ غيرَ المنصوص على المنصوص إلّا إذا كان شديدَ الاستحضار لقواعدِ مذهبه وقواعدِ الإجماع، وبقَدْرِ ضَعْفِه في ذلك يَتَّجِهُ منعُه من التّخريج، بل لا يُفتي

حينئذ إلّا بمنصوصٍ إن كان له الاطِّلاعُ على منقولاتِ مذهبه، بحيث لا يَخفَى عليه غالباً أنّه ليس في مذهبه ما يقتضِي تقييدَ هذا النّصَ المطلَقِ الذي أَفتى به، ولا يُخصِّصُ عمومَه. فإنْ لم يكن له هذه الأهليّةُ ولا هذا الاطِّلاعُ امتَنَع أن يُفتي مطلقاً، حَفِظَ نَصَّ المسألةِ أم لا؟ لأنّ هذا النّصَّ الذي حفِظه يَحتملُ أن يكون قُيِّد في المذهب بقيدٍ غيرِ موجود في الفتيا، وتَحرُمُ عليه الفُتيا حينئذ)[55].

ثانياً- خروج الفتوى عن أصول الاستدلال: عدّ الإمام القرافيّ أنّ كلّ مسألة أفتى فيها المجتهد فخرجت فتياه على خلاف الإجماع أو القواعد أو النّص أو القياس الجليِّ السّالم عن المعارض الرّاجح لا يجوز لمقلِّده أن ينقله للنّاس، ولا يفتي به في دين الله تعالى، ونصّ أنّ (الفتيا بغير شرعٍ حرام) وطالب بمراجعة الفتاوى فما وافق أصول الاستدلال قُبِل وما خالفه طُرِح، فقال: (يجب على أهل العصر تفقّدُ مذاهبهم فكلُّ ما وجدوه من هذا النّوع يحرُم عليهم الفتيا به، ولا يعرى مذهب من المذاهب عنه، لكنّه قد يقلُّ وقد يكثر.. وذلك يعتمد تحصيل أصول الفقه والتّبحُّر في الفقه)[56].

ثالثاً- الفتوى من الكتب غير الموثوقة: يرتبط هذا المزلق بسوء التّعامل مع مصادر الفتوى، واعتماد الكتب غير الموثوقة، فيقول رحمه الله: (غير أنّ النّاس توسّعوا في هذا العصر فصاروا يُفتون من كتب يطالعونها من غير رواية، وهو خطر عظيم في الدِّين، وخروج عن القواعد)[57]. وبناءً على هذا الواقع الذي عاينه قال: (وعلى هذا تحرُم الفتيا من الكتب الغريبة التي لم تَشتهر حتّى تتظافر عليها الخواطر ويُعلَم صحّة ما فيها، وكذلك الكتب الحديثة التّصنيف إذا لم يَشتهر عَزْوُ ما فيها من المنقول إلى الكتب المشهورة، أو يُعْلَمْ أنّ مصنِّفها كان يعتمدُ هذا النّوع من الصِّحّة وهو موثوق بعدالته، وكذلك حواشي الكتب تحرُم الفتوى بها؛ لعدم صحّتِها والوثوقِ بها)[58].

وفسّر ابن فرحون مراد الإمام القرافيّ من الحواشي التي تحرّم بها الفتوى بقوله: (ومراده إن كانت الحواشي غريبة النّقل، وأمّا إذا كان ما فيها موجوداً في الأمّهات أو منسوباً إلى محلِّه، وهي بخطٍّ يوثَقُ به فلا فرق بينها وبين سائر التّصانيف، ولم تزل العلماء وأئمّة المذهب ينقلون ما على حواشي كتب الأئمّة الموثوق بعلمهم بخطوطهم، وذلك موجود في كلام القاضي عياض والقاضي

أبي الأصبغ بن سهل وغيرهما، إذا وجدوا حاشية يعرفون كاتبها نقلوا ذلك عنه ونسبوها إليه، وأدخلوا ذلك في مصنّفاتهم، وأمّا حيث يُجهل الكاتب ويكون النّقل غريباً فلا شكّ فيما قاله القرافي رحمه الله تعالى)[59].

الخاتمة ونتائج وتوصيات البحث:

بعد هذا الرّصد لجهود الإمام القرافي في صناعة الفتوى أخلصُ إلى نتيجتين أساسيتين، هما:

الأولى - أنّ كتاب الإمام القرافي "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام" قد أودع فيه مؤلفه جلّ مباحث الفتوى، في تأصيل علمي رصين وأسلوب سهل جميل، لذا كان محلّ اهتمام العلماء به قديماً وحديثاً.

والثّانية - بَذَلَ الإمام القرافي جهوداً كبيرة في بيان صنعة الفتوى، بدءاً من تعريف الفتوى وبيان مكانتها، وإثبات الفروق بينها وبين المصطلحات القريبة منها، ووصولًا للحديث عن شروط وآداب المفتي، وقواعد الفتوى وضوابط كتابتها وانتهاءً بمزالق الفتوى.

وتتمثّل توصيات البحث في أمرين، هما:

الأوّل – الدّعوة إلى إنجاز بحث أو مقال يعقد فيه الباحث مقارنة بين ما قرّره الإمام القرافي من مباحث الفتوى وما كتبه في مدوّنته الفقهيّة "الذّخيرة"، قصد الوصول إلى مدى تطابق أو اختلاف تنظير الإمام القرافيّ العلميّ عن ممارسته العَمليّة في الفقه والفتوى.

والثّاني - الاهتمام بتدريس كتب الإمام القرافيّ في الجامعات والكليّات الإسلاميّة، من خلال إدراج كتبه أو بعض أجزائها كمقاييس شرعيّة، خاصّة كتابه "الإحكام"، حيث نجد أنّ عدداً ليس بالقليل من خريجي الكليّات الإسلاميّة يتوجّهون إلى الإمامة ويتصدّرون إفتاء النّاس وتوجيههم، فمن خلال تدريسهم مادة الكتاب يكونون أكثر وعياً وبصيرة بخطورة الفتوى مما يمنعهم من انزلاق في فوضى الفتاوى التي يعيشها مجتمعنا.

مصادر ومراجع البحث

1. **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**: أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت، لبنان، ط2، 1416هـ/1995م.
2. **أنوار البروق في أنواء الفروق**: أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، عالم الكتب، د.ط.ت.
3. **الذخيرة**: أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد حجي وسعيد أعراب ومحمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط1، 1994م.
4. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**: أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع- المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ.
5. **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**: برهان الدين إبراهيم بن فرحون اليعمري، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1406هـ/1986م.
6. **صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة**: قطب الرّيسوني، دار ابن حزم- بيروت، ط1، 1435هـ/2014م.
7. **صناعة الفتوى وفقه الأقليات**: عبد الله ابن الشيخ المحفوظ بن بيّه، مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، التابع للرابطة المحمدية بالرباط، 1433هـ/2012م.
8. **مقدمة في صنع الحدود والتعريفات**: عبد الرحمن بن معمر السنوسي، دار التراث ناشرون ودار ابن حزم- الجزائر وبيروت، ط1، 1424هـ/2004م.
9. **منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى**: إبراهيم اللقاني، تحقيق: عبد الله الهلالي، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- المملكة المغربية، د.ط.ت.

الهوامش:

[1] إعلام الموقعين: ابن قيم الجوزية، 18/2.
[2] يقول عنه محققه الشّيخ عبد الفتّاح أبو غدّة: (فهذا كتابُ رفيعٌ فريدٌ في بابه، أجاد فيه مؤلِّفه الإمامُ القَرافي أيّما إجادة، وشرَحَ به حقائقَ من العلم كانت عَصِيّة شاردةً تستعصي على فحولِ العلماء قبلَه، فطوَّعها وجعَلَها سهلة مأنوسة منضبطة، وألّفها أحسنَ تأليف، ويسَّرَ منالَها لطُلابها بأسلوبِ سَهْل جَزْل، وجاء بالجديدِ الكثير من العلم الذي لم يكن مطروقاً من قبل، في الفقهِ والأصولِ وتاريخ التّشريع، وملأ فراغاً لم يَقُم بمَلئِهِ سواه، ولا ينهضُ للقيام به إلّا الأئمّة الأفذاذ الموهوبون أمثالُ الإمام القرافي رحمه الله تعالى). ينظر مقدمة محقق الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام للقرافي، 11.
[3] مقدمة في صنع الحدود والتعريفات: عبد الرحمن السنوسي، 13.
[4] ينظر: الفروق: القرافي، 53/4؛ الذخيرة: القرافي، 121/10.
[5] الذخيرة: القرافي، 121/10.
[6] منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى: إبراهيم اللقاني، 234.
[7] الإحكام: القرافي، 97.
[8] الفروق: القرافي، 53/4-54.
[9] الإحكام: القرافي، 43.
[10] ينظر: الفروق: القرافي، 48/4 و53؛ الإحكام: القرافي، 43 و85 و 133.
[11] الإحكام: القرافي، 99.
[12] المرجع نفسه، 99.
[13] ينظر: الإحكام: القرافي، 100 و103؛ الذخيرة: القرافي، 213/8.
[14] الإحكام: القرافي، 56 و108.
[15] المرجع نفسه، 243-244.
[16] الفروق: القرافي، 3/1.
[17] المرجع نفسه، 107/2 وما بعدها.
[18] المرجع نفسه، 103/3.
[19] سورة الشعراء، الآية: 84.
[20] الإحكام: القرافي، 253.
[21] سورة البقرة، من الآية: 44.
[22] الإحكام: القرافي، 256.
[23] المرجع نفسه، 255-256.
[24] المرجع نفسه، 256.
[25] الإحكام: القرافي، 229.
[26] المرجع نفسه، 236.
[27] المرجع نفسه، 264- 265- 266.
[28] الإحكام: القرافي، 266.
[29] المرجع نفسه، 253.
[30] ينظر: صناعة الفتوى وفقه الأقليات: عبد الله بن بيّه، 13؛ صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة: قطب الريسوني، 29 وما بعدها.
[31] الإحكام: القرافي، 92، 93.

[32] الإحكام: القرافي، 92.
[33] المرجع نفسه، 232.
[34] الفروق: القرافي، 162/3.
[35] وضرب مثالا على ذلك بقوله: (وقد استفتي بعض العلماء المشهورين عن رجل مات وترك أما وأخا لأم، وترك الكاتب في آخر السطر بياضا، ثم قال: وابن عم، فكتب المفتي: للأم الثلث، وللأخ للأم السدس، والباقي لابن العم، فلما أخذ المستفتي الفتيا كتب في ذلك البياض: وأبا، ثم دوّر الفتيا على الناس بالكوفة وقال: انظروا فلانا كيف حجب الأب بابن العم، فقال له أصحابه، مثله ما يجهل هذا، فقال: هذا خطه شاهد عليه، فوقعت فتنة عظيمة بين فئتين عظيمتين من الفقهاء). الإحكام: القرافي، 238-239.
[36] الإحكام: القرافي، 248.
[37] المرجع نفسه، 249.
[38] المرجع نفسه، 250.
[39] المرجع نفسه، 249-250.
[40] الإحكام: القرافي، 246.
[41] المرجع نفسه، 246.
[42] كتب الشيخ عبد الفتّاح أبو غدة معلقاً: (قلت: هكذا كان العرف في زمن المؤلف - رحمه الله تعالى - تفضيلُ الجهة اليُمنى على الجهة اليُسرى، تبعًا للتوجيه الشرعي النبوي في كل عمل شريف، وانعكس الحالُ اليوم! فصارت الجهةُ اليسرى أشرفَ من اليمنى! ولعله من تقليد المسلمين غيرَهم الذين يبدأون كتابتهم من اليسار، فتكونُ الجهة اليُسرى لديهم أشرف! فإنهم عندهم - إذ يبدأون بها - بمثابة اليمين التي نبدأ بها). ينظر هامش الإحكام: القرافي، 247.
[43] المرجع نفسه، 246-247.
[44] المرجع نفسه، 247.
[45] المرجع نفسه، 248.
[46] الإحكام: القرافي، 248.
[47] المرجع نفسه، 241.
[48] المرجع نفسه، 241-242.
[49] الإحكام: القرافي، 242.
[50] المرجع نفسه، 92.
[51] وعدّ ابن القيم ذلك من أفسق الفسوق وأكبر الكبائر. إعلام الموقعين: ابن قيم الجوزية، 125/6.
[52] الإحكام: القرافي، 250.
[53] الفروق: القرافي، 109/2.
[54] الإحكام: القرافي، 243.
[55] المرجع نفسه، 243.
[56] الفروق: القرافي، 109/2-110.
[57] الإحكام: القرافي، 244.
[58] المرجع نفسه، 244-245.
[59] تبصرة الحكام: ابن فرحون، 78/1.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 157– 192
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الفصول المنتخبة في الأحاديث الملّقّبة
"الأحاديث الملقّبة في أبواب العبادات والمعاملات والأحكام والحدود"

SelectedChapterson the Entitled Hadiths
The Entitled Hadiths in the ChaptersofWorship, Transactions, Rulings and Limits

طالب دكتوراه بلال لعرج[1] **د. عبد المجيد مباركية**
معهد العلوم الإسلامية- جامعة حمه لخضر – الوادي –
Bilel.laredj1986@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/09/10 تاريخ القبول: 2019/12/07

ملخص البحث:
لا شك أن معرفة اصطلاحات العلماء من الأهمية بمكان لإدراك مرادهم من إطلاقاتهم، وفهم قصدهم من كلامهم، حتى لا يقع اللبس والشك، أو يفسر اصطلاحهم على غير مرادهم، فيقع الخطأ والزلل، كما أنه ينبغي لمن يتكلم في فن من الفنون، وعلم من العلوم أن يورد المصطلحات المتعارف عليها فيه، ويستعملها في معانيها المعروفة عند أهلها، فإن للعلم لغة محكمة ينبغي التزامها، ومخالف ذلك إما جاهل بمقتضى المقام أو قاصد للإبهام أو الإيهام، ويأتي هذا البحث الذي وسمته بـ: **"الفصول المنتخبة في الأحاديث الملقبة"** في هذا الإطار والمضمار لبيان بعض اصطلاحات العلماء في تلقيبهم للأحاديث النبوية بألقاب معيّنة، متعارف عليها بينهم، متفق عليها في الجملة، مع بيان مسالكهم في ذلك.

[1]- المؤلف المرسل

Summary

Undoubtedly, knowing the terms used by scholars is extremely important for grasping the meaning of their sentences in order to avoid misconception and doubt, and so that their words would not be interpreted contrarily to what they mean, which may lead to mistake and error. Certainly, he who wants to deal with a discipline or a science has to take its proper terms and use them in the right way as admitted by the specialists because science has its accurate language that we should conform to, and any user who violates that rule is either ignoring context or willing to confuse or deceive. It is in that context that this paper entitled "**Selected Chapters on the Entitled Hadiths**" is written. Its aims at bringing out the terms used by scholars when giving common titles to some Prophet's Hadiths usually agreed on among the scholars.

مقدّمة:

لقد اشتهرت كثير من الأحاديث عند العلماء في مختلف أبواب الدين بأسماء مخصوصة، ولقّبوها بألقاب معيّنة، واصطلح على تسمية هذه الأحاديث ب "الأحاديث الملقبة"، ولهم في تلقيب هذه الأحاديث مسالك، فقد يلقّبون الحديث: **باسم:** إما اسم الصّحابيّ راو للحديث، أو اسم صحابيّ مذكور في الحديث، أو اسم غير الصحابيّ، أو يلقّب: **بصفة:** إما صفة للصّحابيّ أو لغيره، **أو يلقّب: بلقب** للصّحابي أو لغيره، **أو يلقّب: بموضوع الحديث، أو حكم مقرّر فيه،** أو موضوع الحديث أو حكم مقرر فيه مع اسم الصّحابيّ. **أو يلقّب بحدث من الحوادث الواقعة في الحديث أو مكان وقوع حدث في الحديث، أو بلفظ في الحديث**. وقد يلقّبون الحديث الواحد بأكثر من لقب، أو يلقّبون أكثر من حديث باللقّب الواحد، كما سيأتي موضحا مفصلا بتوفيق الله.

مشكلة البحث وأسئلته: تتحدد مشكلة الدراسة في الإجابة على السؤال الرئيس الآتي:
ما معنى الأحاديث الملقبة؟ وما هي أشهر الأحاديث الملقبة في أبواب العبادات والمعاملات والأحكام والحدود؟ وما هي مسالك العلماء التفصيلية في هذه الألقاب؟ وما هي النكتة في ذلك؟.
وتتطلب الإجابة على هذا السؤال الإجابة على الأسئلة الفرعية التالية:
ما مفهوم الحديث الشريف؟ وما مفهوم اللقب والمصطلح؟

أهداف البحث: تهدف الدراسة إلى:
بيان معنى الأحاديث الملقبة.
ذكر أشهر الأحاديث الملقبة في أبواب العبادات والمعاملات والأحكام والحدود.
بيان مسالك أهل العلم في هذا التلقيب.
ويتفرع عن هذا الهدف الأهداف الجزئية التالية:
تحديد مفهوم الحدييث الشريف.
بيان معنى اللقب والإصطلاح.

منهج البحث: المناهج المتبعة في البحث هما المنهج الإستقرائي، ويظهر في جمع الأحاديث الملقبة في أبواب حدود الدراسة، والمنهج الوصفي، ويظهر في بيان مسالك أهل العلم في تلك الألقاب.

الدراسات السابقة: هذا الموضوع حسب اطلاعي القاصر لا يزال بكرا إن صح التعبير، فإنه لا يعرف من المتقدمين من أهل العلم من ألف فيه استقلالا، إلا الكتاب المنسوب للحافظ ابن حجر والموسوم ب **"الأربعون المهذّبة في الأحاديث الملقّبة"**، إن صح أنه في هذا الموضوع كما هو من ظاهر عنوان الكتاب، وقد ذكره الكتاني في فهرس الفهارس في سياق ذكر مؤلفات الحافظ، قال: "والأربعون المهذبة في الأحاديث الملقبة"[1].

وقد ذكر بعض الباحثين المكتتبين في ملتقى أهل الحديث (أبو عبد الله المكي) أن له بحثا فيه، وأنه سيجمع فيه كتابا فالله أعلم هل فعله أم لا، وقد ادعى أنه لم يسبق إليه إلا الكتاب السابق المنسوب إلى الحافظ ابن حجر إن كان في

هذا الموضوع، وقد سمعت بعض أهل العلم المعاصرين وهو الشيخ صالح العصيمي يذكر أن هذا المبحث من مباحث علم المصطلح ولا يوجد في كتاب من كتب المصطلح إلا معرفة علوم الحديث للإمام الحاكم، ولم يذكره أحد ممن أتى بعده وألف في علم المصطلح، وقد رجعت إليه فلم أجده، والذي فيه معرفة ألقاب المحدثين، وفي النوع الخمسون: معرفة جمع الأبواب التي يجمعها أصحاب الحديث ذكر فيه كثيرا من الأحاديث باللقب والله أعلم.

تمهيد: مدخل إلى مصطلحات البحث:

الأحاديث: جمع حديث وَ (الْحَدِيثُ) لُغَةً: ضِدُّ الْقَدِيمِ، وَاصْطِلَاحًا: مَا أُضِيفَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ قَوْلًا لَهُ أَوْ فِعْلًا أَوْ تَقْرِيرًا أَوْ صِفَةً، حَتَّى الْحَرَكَاتُ وَالسَّكَنَاتُ فِي الْيَقَظَةِ وَالْمَنَامِ [2].

ولهذا قالوا علم الحديث: هُوَ عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ أَقْوَالُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَفْعَالُهُ وَأَحْوَالُهُ[3].

والحَدِيث إذا أطلق انصرف إلى مَا أضيف إِلَى النَّبِي عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام فَيخْتَص بالمرفوع عِنْد الْإِطْلَاق وَلَا يُرَاد بِهِ الْمَوْقُوف وهو ما أضيف إلى الصحابي إِلَّا بقرينه[4].

وَقد أطلق بعض الْعلمَاء الحَدِيث على الْمَرْفُوع للنبي وَالْمَوْقُوف على الصحابي فَيكون مرادفا للْخَبَر، وَقد خص بَعضهم الحَدِيث بِمَا جَاءَ عَن النَّبِي عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام، وَالْخَبَر بِمَا جَاءَ عَن غَيره، فَيكون مباينا للْخَبَر.

وَأما الْأَثر فَإِنَّهُ مرادف للْخَبَر فيطلق على الْمَرْفُوع وَالْمَوْقُوف، وفقهاء خُرَاسَان يسمون الْمَوْقُوف بالأثر وَالْمَرْفُوع بالْخبر [5].

وقيل إن الحديث والخبر متباينان. فالحديث ما صدر عن النبي من قوله وفعله... إلخ. والخبر ما جاء عن غيره موقوفًا عليه ومن ثم قيل لمن يشتغل بالتواريخ أخباري،ولمن يشتغل بالحديث محدث. وقيل: الخبر أعم من الحديث: فالحديث خاص بما جاء عن النبي -صلى الله عليه وسلم، والخبر يشمل ما جاء عن النبي وعن الصحابة والتابعين ومن بعدهم فكل حديث خبر ولا عكس فعلى هذا يكون بينهما عموم وخصوص مطلق يتجمعان وينفرد الأعم منهما. والأثر: من العلماء من يجعله مرادفًا للحديث فيكون تعريفها واحدًا ومنه ما في مقدمة

صحيح الإمام مسلم من تسمية الأحاديث بالآثار ومنه ما جاء عند الإمام الطحاوي في كتابه "مشكل الآثار" ومن العلماء من يقول: الأثر أعم من الحديث؛ فالحديث خاص بما جاء عن النبي, والأثر يشمل ما جاء عن النبي وغيره من الصحابة والتابعين، وقيل إنهما متباينان؛ فالحديث ما جاء عن النبي, والأثر ما جاء عن الصحابة، وإلى هذا ذهب فقهاء خراسان. قال أبو القاسم الفوراني منهم: "الفقهاء يقولون: الخبر ما يروى عن النبي ﷺ والأثر ما يروى عن الصحابة"، وفي النخبة لشيخ الإسلام ابن حجر:"ويقال للموقوف والمقطوع الأثر"[6].

الملقّبة:

اللّقب: واللَّقَبُ: محرّكة، النبز بالتسمية، ونهي عنه والجمع "الألقَابُ"، و"لَقَّبتُهُ" بكذا، وقد يجعل "اللَّقَبُ" علما من غير نبز فلا يكون حراما، ومنه تعريف بعض الأئمّة المتقدّمين بالأعمش والأخفش والأعرج ونحوه؛ لأنه لا يقصد بذلك نبز ولا تنقيص بل محض تعريف مع رضا المسمّى به[7].

وقيل اللقّب اسم وضع بعد الاسم الأول للتعريف أو التشريف أو التحقير والأخير منهي عنه وفي التنزيل العزيز (ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب) وقد يجعل لقب السوء علما من غير نبز مثل الأخفش والجاحظ [8].

وعليه يمكن تعريف ألقاب الأحاديث بأنها: "ألفاظ أو جمل إذا أطلقت دلت على حديث معين".

والأحاديث الملقبة هي الأحاديث التي اصطلح أهل العلم على إطلاق لقب عليها.

واصْطِلَاح أهل العلم: أَي عرفهم، وَهُوَ: توافقهم على اسْتِعْمَال أَلْفَاظ مَخْصُوصَة يتداولونها على وَجه التعارف فِيمَا بَينهم كَمَا اصْطَلَحُوا عَلَيْهَا[9].

والِاصْطِلَاح: "اتِّفَاق قوم على تَسْمِيَة الشَّيْء باسم مَا ينْقل عَن مَوْضُوعه الأول... وَلأَهل الْعلم اصْطِلَاح يعبّرون بِهِ عَن مقاصدهم...."[10].

والاصطلاح: "الاتّفاق والتواطؤ على الشيء بحيث يصير متعارفا عند أهل ذلك الفن"[11].

والاصْطِلاحُ: "اتّفاقُ طائفةٍ مَخصوصةٍ على أَمْرٍ مخصوص" قاله الخَفاجيّ [12]. وقيل: "الاصطلاح اتفاق طائفة على وضع اللفظ بازاء المعنى".

وقيل: "الاصطلاح إخراج الشيء عن معنى لغوي إلى معنى آخر لبيان المراد". وقيل: "الاصطلاح لفظ معين بين قوم معينين"[13].

والمصطلح ليس بالضرورة أن يكون مخرجاً من معنى لآخر، بل ربما يكون موضوعاً لهذا المعنى فقط، كما أن من خصائص المصطلح هو اتفاق جماعة من المختصين عليه، وهو ما أكدته التعريفات السابقة، وعلى هذا جاءت بعض تعريفات المعاصرين للمصطلح، حيث **عرّفه الشيخ بكر أبو زيد بأنه: "اللفظ المختار للدلالة على شيء معلوم ليتميز به عما سواه"**[14].

فائدة حول الموضوع: إن من المباحث المشابهة لهذا المبحث في علم الحديث **معرفة ألقاب المحدثين** وقد صنف فيه بعض أهل العلم[15]، وفي **علوم القرآن والتفسير تلقيب سور كثيرة من كتاب الله بألقاب معينة**، وإن لم يذكر مبحثا من مباحث علوم القرآن بل الوارد أسماء السور.

ومن العلوم الشرعية المتضمنة لمثل هذا المبحث والموضوع علم المواريث، إذ فيه ما يعرف بالمسائل الملّقبة ولشهرة بعض هذه المسائل فإن كثيرا من أهل العلم يفردها بباب خاص في مؤلفاتهم في علم المواريث، كالمسألة المسماة **بالمشرّكة**[16]، والمسألة المسمّاة **بالأكدريّة**[17].

وقد قام الباحث عبد الرحمان محمد حسين بجمع هذه المسائل الملقبة في المواريث في رسالة ماجيستير عنونها ب: **"المسائل المشهورة في الميراث وأحكامها في الشريعة الإسلامية".**

وفي الشعر أيضا مبحث مشابه لموضوع بحثنا، وهو القصائد الملقّبة، حيث اشتهرت كثير من القصائد والأراجيز بين أهل الأدب بألقاب وعرفت بنعوت معينة، ومن ذلك:

لامية العرب: وهي قصيدة مشهورة للّشنفرى من أجود أشعار العرب ومطلعها:

أقيموا بني أمّي صدور مطيكم فإني إلى قوم سواكم لأميل[18].

ذات الأمثال: وهي أرجوزةٌ مزدوَجة من بدائع أبي العتاهيةِ، ويُقالُ: إنَّ له فيها أربعةَ آلاف مثَل منها قولُه:

حسبُكَ ممَّا تبتغيهِ القوتُ ما أكثرَ القوتَ لمَن يموتُ

إن كانَ لا يُغنيكَ ما يكفيكا فكلُّ ما في الأرضِ لا يُغنيكا

الفقـــرُ في ما جـاوزَ الكفافا مَـــنْ عــرفَ اللهَ رجَـــا وخـــــافا[19].

والبردة: لكعب بن زهير: وهي من أشهر قصائد الشعر العربي، ولعل سبب تسميتها بالبردة أنه لما قرأها صاحبها على النبي صلى الله عليه وسلم أعطاه بردته، وتلقب أيضا ببانت سعاد، ومطلعها:

بانتُ سعادُ فقلبي اليومَ متبولُ متيَّمٌ إثْرَها لم يُجْزَ مَكْبُولُ [20]

المؤنسة: وهي أشهر قصائد قيس بن الملوّح (الملقّب بمجنون ليلى)، وأطول قصيدة أنشدها وواظب عليها، حتى قيل إنه كان يحفظها دون أشعاره، ولا يخلو بنفسه إلا أنشدها، يستأنس بها، ولعل هذا سبب تلقيبها بالمؤنسة، ومطلعها:

تذكرت ليلى والسنين الخواليا وأيام لا نخشى على اللهو ناهيا[21].

فإذا تقرر ما سبق فهذا أوان الشروع في المقصود بسرد أشهر الأحاديث الملقبة في باب العبادات والمعاملات والأحكام والحدود، وبيان ألقابها لمعرفتها، مع ذكر بعض من لقّبه بها من أهل العلم في كتبهم، وبيان مسالك أهل العلم السابقة الذكر في تلقيب الحديث، وأسوقها في ثلاثة مباحث بحسب الأبواب المذكورة سابقا.

المبحث الأول: الأحاديث الملقبة في باب العبادات:

لا شك أن الأحاديث الواردة في باب العبادات كثيرة جدا، وقد لقّب أهل العلم ثلّة طيّبة منها بألقاب معينة، نظرا لشهرتها وأهميتها في بابها، وأنا أسوق بحول الله أهم وأشهر الأحاديث مما وقفت على تلقيبها من أهل العلم في الباب لا على سبيل الإستقصاء بل المثال مع الإشارة إلى بعض من لقبها بهذا اللقب منهم مستظهرا مسلكهم في هذا التلقيب.

الأول: حديث الأعمى

ويلقّب به حديث ابن أم مكتوم إذا كان الموضوع عن الصلاة وقد يلقب بحديث ابن أم مكتوم. و فيه قصته لما جاء النبي ﷺ يطلب العذر منه في ترك صلاة الجماعة، وهو حديث أبي هريرة قَالَ: أَتَى النَّبِيَّ ﷺ رَجُلٌ أَعْمَى، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّهُ لَيْسَ لِي قَائِدٌ يَقُودُنِي إِلَى الْمَسْجِدِ، فَسَأَلَ رَسُولَ اللهِ ﷺ أَنْ يُرَخِّصَ

لَهُ، فَيُصَلِّيَ فِي بَيْتِهِ، فَرَخَّصَ لَهُ، فَلَمَّا وَلَّى، دَعَاهُ، فَقَالَ: «هَلْ تَسْمَعُ النِّدَاءَ بِالصَّلَاةِ؟» قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «فَأَجِبْ»[22].

ولقّب هذا الحديث باللّقب الأول (حديث الأعمى): ابن رشد الحفيد وغيره[23].

ولقّبه بالثاني (حديث ابن أم مكتوم): الإمام الخطابي والإمام القرطبي[24]. وغيرهما.

ولقّب بهذا اللقب أيضا حديث نَبْهَانَ مَوْلَى أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ حَدَّثَتْهُ أَنَّهَا كَانَتْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَمَيْمُونَةُ، قَالَتْ: فَبَيْنَا نَحْنُ عِنْدَهُ أَقْبَلَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ فَدَخَلَ عَلَيْهِ وَذَلِكَ بَعْدَ مَا أُمِرْنَا بِالْحِجَابِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «احْتَجِبَا مِنْهُ». فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَيْسَ هُوَ أَعْمَى لاَ يُبْصِرُنَا وَلاَ يَعْرِفُنَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ «أَفَعَمْيَاوَانِ أَنْتُمَا أَلَسْتُمَا تُبْصِرَانِهِ»[25]، وتلقيب الحديث الأول بهذا اللقب أشهر.

ويلقّب به أيضا حديث عَنْ عُثْمَانَ بْنِ حُنَيْفٍ: أَنَّ رَجُلًا ضَرِيرَ الْبَصَرِ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: ادْعُ اللَّهَ لِي أَنْ يُعَافِيَنِي، فَقَالَ: "إِنْ شِئْتَ أَخَّرْتُ لَكَ وَهُوَ خَيْرٌ، وَإِنْ شِئْتَ دَعَوْتُ" فَقَالَ: ادْعُهْ. فَأَمَرَهُ أَنْ يَتَوَضَّأَ فَيُحْسِنَ وُضُوءَهُ وَيُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ، وَيَدْعُوَ بِهَذَا الدُّعَاءِ: "اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ، وَأَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِمُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ، يَا مُحَمَّدُ، إِنِّي قَدْ تَوَجَّهْتُ بِكَ إِلَى رَبِّي فِي حَاجَتِي هَذِهِ لِتُقْضَى، اللَّهُمَّ شَفِّعْهُ فِيَّ"ﷺ.

ولقّب بهذا اللقب غيرها من الأحاديث مما رواه ابن أم مكتوم، فهذا اللّقب من الألقاب التي لقّب به أهل العلم أكثر من حديث، ومسلكهم فيه التلقيب بصفة الصحابي راو الحديث أو صاحب القصة في الحديث، فإن عبد الله بن أم مكتوم كان رجلا ضريرا كما هو مشهور في ترجمته منصوص عليه في الأحاديث.

الثاني: حديث ذي اليدين

يلقّب به حديث أبي هريرة - رضي الله عنه- قال: "صلى لنا رسول الله ﷺ إحدى صلاتي العشي، فصلى بنا ركعتين ثم سلم، فقام إلى خشبة معروضة في المسجد فاتكأ عليها كأنه غضبان، وخرجت السَّرَعان من أبواب المسجد. فقالوا: قصرت الصلاة، وفي القوم أبو بكر وعمر، فهابا أن يكلماه، وفي القوم رجل في يديه طول، يقال له: ذو اليدين، فقال: يا رسول الله، أنسيت أم قصرت

الصلاة؟ فقال: "لم أنس، ولم تقصر" فقال: أكما يقول ذو اليدين؟ قالوا: نعم. فتقدم فصلى ما ترك، ثم سلم ... وذكر تمام الحديث"[27].

ولقّبه به من أهل العلم: عبد الرحمان ابن أبي حاتم، والإمام الشافعي، والقاضي عبد الوهاب المالكي وغيرهم[28].

ومسلكهم في هذا اللقب ظاهر، وهو التلقيب بصفة الصحابي الفاعل في الحديث، وصاحب القصة فيه، وهو طول الذراعين ولهذا يلقب الصحابي بذي اليدين، ولقب به الحديث الذي فيه قصته مع النبي ﷺ.

الثالث: حديث الخثعمية

يلقب به حديث عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: كَانَ الفَضْلُ رَدِيفَ النَّبِيِّ ﷺ، فَجَاءَتِ امْرَأَةٌ مِنْ خَثْعَمَ، فَجَعَلَ الفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا وَتَنْظُرُ إِلَيْهِ، فَجَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ يَصْرِفُ وَجْهَ الفَضْلِ إِلَى الشِّقِّ الآخَرِ، فَقَالَتْ: إِنَّ فَرِيضَةَ اللَّهِ أَدْرَكَتْ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا لاَ يَثْبُتُ عَلَى الرَّاحِلَةِ، أَفَأَحُجُّ عَنْهُ؟ قَالَ: «نَعَمْ» وَذَلِكَ فِي حَجَّةِ الوَدَاعِ[29].

ولقّبه به: ابن حزم الأندلسي، وابن عبد البر المالكي، وابن قدامة المقدسي وغيرهم[30].

ومسلكهم في هذا اللقب تلقيب الحديث بنسب أو لقب الصحابي صاحب قصة الحديث، وهي المرأة الخثعمية التي أتت النبي ﷺ سائلة، فلقب بها الحديث فقالوا حديث الخثعمية اختصارا.

الرابع: حديث صاحب الشجة.

يلقّب به حديث جابر قَالَ: خَرَجْنَا فِي سَفَرٍ فَأَصَابَ رَجُلًا مِنَّا حَجَرٌ فَشَجَّهُ فِي رَأْسِهِ، ثُمَّ احْتَلَمَ فَسَأَلَ أَصْحَابَهُ فَقَالَ: هَلْ تَجِدُونَ لِي رُخْصَةً فِي التَّيَمُّمِ؟ فَقَالُوا: مَا نَجِدُ لَكَ رُخْصَةً وَأَنْتَ تَقْدِرُ عَلَى الْمَاءِ فَاغْتَسَلَ فَمَاتَ، فَلَمَّا قَدِمْنَا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ أُخْبِرَ بِذَلِكَ فَقَالَ: «قَتَلُوهُ قَتَلَهُمُ اللَّهُ أَلَا سَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا فَإِنَّمَا شِفَاءُ الْعِيِّ السُّؤَالُ، إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يَتَيَمَّمَ وَيَعْصِرَ - أَوْ» يَعْصِبَ «شَكَّ مُوسَى - عَلَى جُرْحِهِ خِرْقَةً، ثُمَّ يَمْسَحَ عَلَيْهَا وَيَغْسِلَ سَائِرَ جَسَدِهِ»[31].

ولقّبه به: محمد بن عبد الله الزركشي، وأحمد بن عبد الحليم ابن تيمية وغيرهم[32].

ومسلكهم في هذا اللقب تلقيب الحديث بصفة الصحابي الذي تدور عليه قصة الحديث أو بالأمر الذي واقع للصحابي موضوع الحديث، وهو كونه شج في رأسه، فلقب الحديث بذلك، قيل حديث صاحب الشجة.

الخامس: حديث السّباطة

يلقب به حديث حذيفة عند الشيخين قَالَ: «كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَانْتَهَى إِلَى سُبَاطَةِ قَوْمٍ، فَبَالَ قَائِمًا» فَتَنَحَّيْتُ فَقَالَ: «ادْنُهْ» فَدَنَوْتُ حَتَّى قُمْتُ عِنْدَ عَقِبَيْهِ «فَتَوَضَّأَ فَمَسَحَ عَلَى خُفَّيْهِ». والحديث أخرجه مسلم[33] ولقّبه به القاضي عياض في شرحه على مسلم، وغيره كثير[34].

ومسلكهم في هذا اللقب تلقيب الحديث بالمكان الذي وقع فيه الحدث الذي هو موضوع الحديث، وهو بول النبي صلى الله عليه وسلم في سباطة قوم، فلقب الحديث اختصارا بحديث السباطة.

السادس: حديث القلتين

يلقب به حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما, قال سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سُئِلَ عَنْ الْمَاءِ يَكُونُ بِالْفَلَاةِ مِنْ الْأَرْضِ، وَمَا يَنُوبُهُ مِنْ الدَّوَابِّ وَالسِّبَاعِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ"[35].

لقّبه بهذا اللقب: ابن أبي زيد القيرواني، وأبو بكر ابن العربي المالكيين، وغيرهم[36].

ومسلكهم في هذا اللقب تلقيب الحديث بلفظ محوري في موضوع الحديث، أو بلفظ تعلق به موضوع الحديث تعلقا مباشرا حيث جعل النبي ﷺ الضابط في عدم تنجس الماء أو عدم حمله للنجاسة بلوغه القلتين.

السابع: حديث المسيء صلاته

وهو حديث عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ دَخَلَ الْمَسْجِدَ فَدَخَلَ رَجُلٌ فَصَلَّى، ثُمَّ جَاءَ فَسَلَّمَ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَرَدَّ رَسُولُ اللهِ ﷺ السَّلَامَ قَالَ: «ارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ» فَرَجَعَ الرَّجُلُ فَصَلَّى كَمَا كَانَ صَلَّى، ثُمَّ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «وَعَلَيْكَ السَّلَامُ» ثُمَّ قَالَ: «ارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ» حَتَّى فَعَلَ ذَلِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ. فَقَالَ الرَّجُلُ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا أُحْسِنُ غَيْرَ هَذَا عَلِّمْنِي، قَالَ: «إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَكَبِّرْ، ثُمَّ اقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ

الْقُرْآنِ، ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَعْدِلَ قَائِمًا، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا، ثُمَّ افْعَلْ ذَلِكَ فِي صَلَاتِكَ كُلِّهَا»[37].

وقد أفاد الشيخ صالح العصيمي أن التعبير بحديث "المسيء في صلاته" ليس مستعملا في القرون الثلاثة المتبعة، وأقدم من استعمله الإمام الدّارقطني في الإلزامات والتتبّع، وأن الأولى التعبير عنه بـ لفظ "الذي لم يحسن صلاته"؛ وذلك تأدبا مع مقام الصحابة رضي الله عنهم، وانتخابا لأليق العبارات لهم، ولإفادة ذلك التعبير الأول "المسيء صلاته" تعمّد الإساءة من الصحابي، وليس الأمر في حقيقته كذلك بل هو خطأ وجهل من الصحابي رضي الله عنه، ولهذا اجتهد في تصحيحه ببيان النبي ﷺ له.

وقد لقّب الحديث بهذا اللقب من العلماء: الإمام مغلطاي، وابن العطار وغيرهما[38].

ومسلكهم في هذا اللقب أيضا تلقيب الحديث بالحدث الواقع للصحابي موضوع الحديث وهو عدم إحسانه لصلاته وإقامته لها على وجهها الشرعي.

الثامن: حديث ضباعة:

يلقب به حديث عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، قَالَتْ: دَخَلَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى ضُبَاعَةَ بِنْتِ الزُّبَيْرِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي أُرِيدُ الْحَجَّ، وَأَنَا شَاكِيَةٌ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «حُجِّي، وَاشْتَرِطِي أَنَّ مَحِلِّي حَيْثُ حَبَسْتَنِي»[39].

لقّبه بهذا اللقب: صالح بن الإمام أحمد بن حنبل، ومحمد بن طاهر المقدسي وغيرهما[40].

ومسلكهم في هذا اللقّب تلقيب الحديث باسم الصحابي غير راوي الحديث وهو الفاعل فيه صاحب السؤال، فراوي الحديث هي عائشة رضي الله عنها، وأما ضباعة فهي صاحبة القصة في الحديث الفاعلة فيه، ولهذا ناسب تلقيب الحديث باسمها فقالوا "حديث ضباعة".

التاسع: حديث بئر بضاعة

ويلقب به حديث: أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّهُ قِيلَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَتَوَضَّأُ مِنْ بِئْرِ بُضَاعَةَ وَهِيَ بِئْرٌ يُطْرَحُ فِيهَا الْحِيَضُ وَلَحْمُ الْكِلاَبِ وَالنَّتْنُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ « الْمَاءُ طَهُورٌ لاَ يُنَجِّسُهُ شَىْءٌ »[41].

وقد لقّبه به جمع غفير من أهل العلم منهم: وأبو الحجاج المزي، والطيبي، وغيرهم[42].

ومسلكهم في هذا اللقب تلقيب الحديث بموضوعه وهو حكم ماء بئر بضاعة، فلقب اختصارا بحديث بئر بضاعة لأن السؤال في الحديث كان عن حكم مائه من حيث الطهورية والنجاسة.

العاشر: حديث الخطّ:

ويلقب به حديث أَبَي هُرَيْرَةَ، قالُ: قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ ﷺ: " إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ، فَلْيَجْعَلْ تِلْقَاءَ وَجْهِهِ شَيْئًا، فَإِنْ لَمْ يَجِدْ شَيْئًا، فَلْيَنْصِبْ عَصًا، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ عَصًا، فَلْيَخُطَّ خَطًّا، وَلَا يَضُرُّهُ مَا مَرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ"[43].

ولقّبه به من أهل العلم: أبو العبّاس البسيلي التونسي، ومحمد بن عبد الله الشبلي، وغيرهم[44].

ومسلكهم في هذا اللقب تلقيب الحديث بأمر خاص ورد فيه حكمه وهو اتخاذ الخط سترة في الصلاة عوضا عن السترة المادية.

الحادي عشر: حديث اللّقطة:

ويلقّب به حديث زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الجُهَنِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺعَنْ اللُّقَطَةِ، قَالَ: «عَرِّفْهَا سَنَةً، ثُمَّ اعْرِفْ وِكَاءَهَا وَعِفَاصَهَا، ثُمَّ اسْتَنْفِقْ بِهَا، فَإِنْ جَاءَ رَبُّهَا، فَأَدِّهَا إِلَيْهِ»، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَضَالَّةُ الغَنَمِ؟ قَالَ: «خُذْهَا، فَإِنَّمَا هِيَ لَكَ أَوْ لِأَخِيكَ أَوْ لِلذِّئْبِ»، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَضَالَّةُ الإِبِلِ؟ قَالَ: فَغَضِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى احْمَرَّتْ وَجْنَتَاهُ - أَوِ احْمَرَّ وَجْهُهُ - ثُمَّ قَالَ: «مَا لَكَ وَلَهَا مَعَهَا حِذَاؤُهَا، وَسِقَاؤُهَا، حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا»[45].

وقد لقّبه به جمع منهم: أحمد بن حنبل، وأبو بكر الخطيب البغدادي، ومحمد بن يعقوب الفيروزآ بادي اللغوي، وغيرهم كثير[46].

ومسلكهم في هذا اللقب تلقيب الحديث بالمسألة الوارد فيه حكمها وهي اللقطة حيث ذكر في الحديث بعض أحكامها على اختلافها، فناسب تلقيب الحديث به، ولهذا قالوا "حديث اللقطة"، كأنهم أرادوا والله أعلم الحديث الذي فيه ذكر أحكام اللقطة.

المبحث الثاني: الأحاديث الملقّبة في باب المعاملات:

لا ريب أيضا أن الأحاديث الواردة في باب المعاملات كثيرة جدا، وقد عمد أهل العلم إلى تلقيب أحاديث كثيرة منها بألقاب معينة تتميّز به هذه الأحاديث عن غيرها،لشهرتها في بابها وكذا لاحتياجهم إلى الإشارة إليها وذكرها إختصارا، دون سوقها كاملة، وأنا أذكر هنا أهمها وأشهرها.

الأول: حديث الواهبة نفسها:

يلقب به حديث عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: جَاءَتِ امْرَأَةٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَتْ: إِنِّي وَهَبْتُ مِنْ نَفْسِي، فَقَامَتْ طَوِيلًا، فَقَالَ رَجُلٌ: زَوِّجْنِيهَا إِنْ لَمْ تَكُنْ لَكَ بِهَا حَاجَةٌ، قَالَ: «هَلْ عِنْدَكَ مِنْ شَيْءٍ تُصْدِقُهَا؟» قَالَ: مَا عِنْدِي إِلَّا إِزَارِي، فَقَالَ: «إِنْ أَعْطَيْتَهَا إِيَّاهُ جَلَسْتَ لاَ إِزَارَ لَكَ، فَالْتَمِسْ شَيْئًا» فَقَالَ: مَا أَجِدُ شَيْئًا، فَقَالَ: «التَمِسْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ» فَلَمْ يَجِدْ، فَقَالَ: «أَمَعَكَ مِنَ القُرْآنِ شَيْءٌ؟» قَالَ: نَعَمْ، سُورَةُ كَذَا، وَسُورَةُ كَذَا، لِسُوَرٍ سَمَّاهَا، فَقَالَ: «قَدْ زَوَّجْنَاكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ القُرْآنِ»[47].

لقّبه به جماعة منهم: الشاطبي، وابن دقيق العيد وغيرهم[48].

ومسلكهم في هذا اللقب، تلقيب الحديث بالحدث الرئيسي فيه، وهو أن امرأة وهبت نفسها للنبي صلى الله عليه وسلم، فناسب تلقيب الحديث بهذا الأمر.

الثاني: حديث المصرّاة:

يلقب به حديث أَبَي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنِ اشْتَرَى غَنَمًا مُصَرَّاةً، فَاحْتَلَبَهَا، فَإِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا، وَإِنْ سَخِطَهَا فَفِي حَلْبَتِهَا صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ»[49].

لقّبه به جمع غفير منهم: الإمام البغوي، والإمام البزّار وغيرهم[50].

ومسلكهم في هذا اللقب تلقيب الحديث بموضوعه وهو حكم الشاة المصرّاة، حيث جاء في الحديث بيان حكم من اشترى شاة ووجدها مصراة فناسب تلقيب الحديث "بحديث المصراة" اختصارا.

الثالث: حديث الضبّ

وهو حديث خَالِدِ بْنِ الوَلِيدِ، قَالَ: أُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِضَبٍّ مَشْوِيٍّ، فَأَهْوَى إِلَيْهِ لِيَأْكُلَ، فَقِيلَ لَهُ: إِنَّهُ ضَبٌّ، فَأَمْسَكَ يَدَهُ، فَقَالَ خَالِدٌ: أَحَرَامٌ هُوَ؟ قَالَ: «لاَ، وَلَكِنَّهُ لاَ يَكُونُ بِأَرْضِ قَوْمِي، فَأَجِدُنِي أَعَافُهُ» فَأَكَلَ خَالِدٌ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَسَلَّمَ يَنْظُرُ[51].

لقّبه بهذا اللقب: الإمام الدّارقطني، وأبو القاسم الطبراني وغيرهم (52).

ومسلكهم في هذا اللقب، تلقيب الحديث بالمسألة الوارد فيه حكمها، وهو لحم الضبّ فلقب "بحديث الضب" اختصارا والمعنى الحديث الذي فيه حكم لحم الضب، والله أعلم.

الرابع: حَدِيثِ بَرِيرَةَ

ويلقب به حديث عَائِشَةَ، قَالَتْ: دَخَلَتْ عَلَيَّ بَرِيرَةُ، فَقَالَتْ: إِنَّ أَهْلِي كَاتَبُونِي عَلَى تِسْعِ أَوَاقٍ فِي تِسْعِ سِنِينَ، فِي كُلِّ سَنَةٍ أُوقِيَّةٌ فَأَعِينِينِي، فَقُلْتُ لَهَا: إِنْ شَاءَ أَهْلُكِ أَنْ أَعُدَّهَا لَهُمْ عَدَّةً وَاحِدَةً وَأُعْتِقَكِ، وَيَكُونَ الْوَلَاءُ لِي فَعَلْتُ، فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لِأَهْلِهَا فَأَبَوْا إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْوَلَاءُ لَهُمْ، فَأَتَتْنِي فَذَكَرَتْ ذَلِكَ قَالَتْ: فَانْتَهَرْتُهَا، فَقَالَتْ: لَا هَا اللهِ إِذًا قَالَتْ، فَسَمِعَ رَسُولُ اللهِ ﷺ، فَسَأَلَنِي، فَأَخْبَرْتُهُ، فَقَالَ: «اشْتَرِيهَا وَأَعْتِقِيهَا، وَاشْتَرِطِي لَهُمُ الْوَلَاءَ، فَإِنَّ الْوَلَاءَ لِمَنْ أَعْتَقَ»، فَفَعَلْتُ، قَالَتْ: ثُمَّ خَطَبَ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَشِيَّةً، فَحَمِدَ اللهَ، وَأَثْنَى عَلَيْهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ: «أَمَّا بَعْدُ، فَمَا بَالُ أَقْوَامٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللهِ، مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ، كِتَابُ اللهِ أَحَقُّ وَشَرْطُ اللهِ أَوْثَقُ، مَا بَالُ رِجَالٍ مِنْكُمْ يَقُولُ أَحَدُهُمْ أَعْتِقْ فُلَانًا وَالْوَلَاءُ لِي، إِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ»[53].

لقّبه به جمع منهم: الحاكم النيسابوري، ومحمد بن سعد البغدادي وغيرهما[54].

ومسلكهم في هذا اللقب تلقيب الحديث باسم الصحابي صاحب القصة فيه، لأن موضوع الحديث يدور حول عتق بريرة وولائها لمن بعد ذلك، فناسب تلقيب الحديث باسمها لتعلق موضوعه بها.

المبحث الثالث: الأحاديث الملقّبة في باب الأحكام والحدود

الأحاديث الملقّبة أيضا الواردة في باب الأحكام والحدود من عقوبات وتعزيرات كثيرة، عمد أهل العلم إلى تلقيبها تمييزا لها عن سائر الأحاديث في الباب، ولحاجة الإشارة إليها وذكرها دون سوقها كاملة، وهذا ذكر لأشهرها وأهمها:

الأول- حديث معاذ لما بعثه النبي ﷺ إلى اليمن:

ولقّب به حديث بعث النبي ﷺ معاذ بن جبل إلى اليمن وهو متفق عليه من رواية ابن عباس: أن رسولُ الله ﷺ قال لمعاذِ بنِ جبل - حين بعثه إلى اليمن-: «إنك ستأتي قوماً أهلَ كتاب، فإذا جئتَهم فَادْعُهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأنَّ محمداً رسولُ الله، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخْبِرْهم أنَّ الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كُلِّ يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أن الله قد فَرَضَ عليهم صدقة تُؤخَذُ من أغنيائهم فتردُّ على فقرائهم، فإن هم أطاعوا لك بذلك فإيَّاك وكرائمَ أموالهم، واتَّقِ دعوةَ المظلوم، فإنه ليس بينها وبين الله حِجَاب»[55].

ولقّبه به جمع من أهل العلم منهم: أحمد بن إسماعيل الكوراني والإمام القسطلاني وغيرهم[56].

ومسلك أهل العلم في تلقيب هذا الحديث، هو التلقيب بالحدث أو القصة الواردة فيه وهو بعث النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل رضي الله عنه إلى اليمن معلما وقاضيا ومفتيا فأوصاه بوصايا متعلقة بهذه المهمة التي كلف بهان ولهذا ناسب تلقيب الحديث بسبب وروده.

الثاني: حديث العسيف

ويلقّب به حديث أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني رضي الله عنهما قالا: "إن رجلا من الأعراب أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله أنشدك الله إلا قضيت لي بكتاب الله، فقال الخصم الآخر وهو أفقه منه: نعم فاقض بيننا بكتاب

الله وأذن لي، فقال رسول الله ﷺ: قل، قال: إن ابني كان عسيفا على هذا فزنى بامرأته وإني أخبرت أن على ابني الرجم، فافتديت منه بمائة شاة ووليدة، فسألت أهل العلم فأخبروني إنما على ابني جلد مائة وتغريب عام وأن على امرأة هذا الرجم، فقال رسول الله ﷺ: والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله: الوليدة والغنم رد، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، واغد يا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها، قال: فغدا عليها فاعترفت، فأمر بها رسول الله ﷺ فرجمت"[57].

وقد لقّبه بهذا اللقب جماعة من أهل العلم منهم: الإمام العلائي، وابن عساكر وغيرهم[58].

ومسلكهم في هذا الحديث تلقيبه بصفة الصحابي الذي هو موضوع الحديث وعليه مدار قصته، وهو أنه كان عسيفا أي أجيرا عند صحابي آخر، والمناسبة في تلقيب الحديث بهذا الوصف هو تعلقه بقصة الحديث وأنه سبب الحدث الواقع فيه.

الثالث: حديث المرأة المخزومية

يلقب به حديث عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ المَرْأَةِ المَخْزُومِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ، فَقَالُوا: وَمَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ؟ فَقَالُوا: وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ، حِبُّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ، ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الحَدَّ، وَايْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا"[59].

ولقّبه به الإمام البخاري، ومحمد الأمين الشنقيطي وغيرهما[60].

ومسلكهم في هذا اللقب أيضا التلقيب بصفة الصحابي موضوع الحديث وصاحب القصة في الحديث، حيث يدور موضوعه حول قصة امرأة مخزومية سرقت فناسب تلقيب الحديث بلقب أو صفة هذه المرأة لعدم الحاجة لتسميتها سترا لها أو لعدم تعلق الحكم بذاتها بل بفعلها.

الرابع: حديث أم حرام

ويراد به الحديث المتفق عليه أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كان يَدْخُلُ عَلَى أُمِّ حَرَامٍ بِنْتِ مِلْحَانَ فَتُطْعِمُهُ - وَكَانَتْ أُمُّ حَرَامٍ تَحْتَ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ - فَدَخَلَ عَلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَأَطْعَمَتْهُ وَجَعَلَتْ تَفْلِي رَأْسَهُ، فَنَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، ثُمَّ اسْتَيْقَظَ وَهُوَ يَضْحَكُ، قَالَتْ: فَقُلْتُ: وَمَا يُضْحِكُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: "نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي عُرِضُوا عَلَيَّ غُزَاةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ، يَرْكَبُونَ ثَبَجَ هَذَا البَحْرِ مُلُوكًا عَلَى الأَسِرَّةِ، أَوْ: مِثْلَ المُلُوكِ عَلَى الأَسِرَّةِ "، شَكَّ إِسْحَاقُ، قَالَتْ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ، فَدَعَا لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، ثُمَّ وَضَعَ رَأْسَهُ، ثُمَّ اسْتَيْقَظَ وَهُوَ يَضْحَكُ، فَقُلْتُ: وَمَا يُضْحِكُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي عُرِضُوا عَلَيَّ غُزَاةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ» - كَمَا قَالَ فِي الأَوَّلِ - قَالَتْ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ، قَالَ: «أَنْتِ مِنَ الأَوَّلِينَ»، فَرَكِبَتِ البَحْرَ فِي زَمَانِ مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ، فَصُرِعَتْ عَنْ دَابَّتِهَا حِينَ خَرَجَتْ مِنَ البَحْرِ، فَهَلَكَتْ[61].

ولقّبه به: الإمام الترمذي والإمام اللخمي المالكي وغيرهم[62].

ومسلكه في هذا اللقب تلقيب الحديث بلقب الصحابي صاحب قصة الحديث، حيث تدور قصته كلها حول هذه الصحابية أم حرام فناسب تلقيب الحديث بلقبها لشهرتها به دون اسمها.

الخامس: حديث القسامة

يلقب به حديث رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ، وَسَهْلِ بْنِ أَبِي حَثْمَةَ: أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَهْلٍ وَمُحَيِّصَةَ بْنَ مَسْعُودٍ أَتَيَا خَيْبَرَ، فَتَفَرَّقَا فِي النَّخْلِ، فَقُتِلَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَهْلٍ، فَجَاءَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَهْلٍ وَحُوَيِّصَةُ وَمُحَيِّصَةُ ابْنَا مَسْعُودٍ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَتَكَلَّمُوا فِي أَمْرِ صَاحِبِهِمْ، فَبَدَأَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ، وَكَانَ أَصْغَرَ القَوْمِ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: «كَبِّرِ الكُبْرَ» - قَالَ يَحْيَى: يَعْنِي: لِيَلِيَ الكَلاَمَ الأَكْبَرُ - فَتَكَلَّمُوا فِي أَمْرِ صَاحِبِهِمْ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: "أَتَسْتَحِقُّونَ قَتِيلَكُمْ - أَوْ قَالَ: صَاحِبَكُمْ - بِأَيْمَانِ خَمْسِينَ مِنْكُمْ " قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَمْرٌ لَمْ نَرَهُ. قَالَ: «فَتُبْرِئُكُمْ يَهُودُ فِي أَيْمَانِ خَمْسِينَ مِنْهُمْ» قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَوْمٌ كُفَّارٌ. فَوَدَاهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ قِبَلِهِ، قَالَ سَهْلٌ: فَأَدْرَكْتُ نَاقَةً مِنْ تِلْكَ الإِبِلِ، فَدَخَلَتْ مِرْبَدًا لَهُمْ فَرَكَضَتْنِي بِرِجْلِهَا"[63].

لقّبه به جمع منهم: أحمد بن حنبل والإمام الدارقطني وغيرها كثير[64].

ومسلكهم في هذا اللقب تلقيب الحديث بموضوعه والحكم الذي تضمنه، حيث اختص هذا الحديث ببيان حكم شرعي متعلق بوجود قتيل لا يدرى من قتله فيلجؤ إلى هذا الحكم وهو القسامة من القسم وهو الحلف بالله، فناسب تلقيب الحديث "بحديث القسامة" لاختصاصه دون سائر الأحاديث ببيان هذا الأمر.

السادس: حديث الملاهي أو المعازف

وقد لقّب باللقبين حديث أَبي مَالِكٍ الْأَشْعَرِيُّ، أنه سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: " لَيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ، يَسْتَحِلُّونَ الحِرَ وَالحَرِيرَ، وَالخَمْرَ وَالمَعَازِفَ، وَلَيَنْزِلَنَّ أَقْوَامٌ إِلَى جَنْبِ عَلَمٍ، يَرُوحُ عَلَيْهِمْ بِسَارِحَةٍ لَهُمْ، يَأْتِيهِمْ - يَعْنِي الفَقِيرَ - لِحَاجَةٍ فَيَقُولُونَ: ارْجِعْ إِلَيْنَا غَدًا، فَيُبَيِّتُهُمُ اللَّهُ، وَيَضَعُ العَلَمَ، وَيَمْسَخُ آخَرِينَ قِرَدَةً وَخَنَازِيرَ إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ"[65].

لقّبه باللقب الأول: المحسن بن علي التنوخي وإسماعيل بن عمر بن كثير[66].

ولقّبه بالثاني: الإمام الحاكم، وإبراهيم بن محمد أبو إسحاق الناجي وغيرهم[67].

ومسلكهم في هذا اللقب تلقيب الحديث بموضوعه، حيث بين النبي ﷺ حكم الملاهي والمعازف في هذا الحديث فالمناسبة بين لقب الحديث وموضوعه ظاهرة.

السابع: حديث السّقيفة: في قصة سقيفة بني ساعدة بعد وفاة النبي ﷺ:

وهو حديث عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، مَاتَ وَأَبُو بَكْرٍ بِالسُّنْحِ، - قَالَ: إِسْمَاعِيلُ يَعْنِي بِالعَالِيَةِ - فَقَامَ عُمَرُ يَقُولُ: وَاللَّهِ مَا مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، قَالَتْ: وَقَالَ عُمَرُ: وَاللَّهِ مَا كَانَ يَقَعُ فِي نَفْسِي إِلَّا ذَاكَ، وَلَيَبْعَثَنَّهُ اللَّهُ، فَلَيَقْطَعَنَّ أَيْدِيَ رِجَالٍ وَأَرْجُلَهُمْ، فَجَاءَ أَبُو بَكْرٍ " فَكَشَفَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَبَّلَهُ، قَالَ: بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي، طِبْتَ حَيًّا وَمَيِّتًا، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لاَ يُذِيقُكَ اللَّهُ المَوْتَتَيْنِ أَبَدًا، ثُمَّ خَرَجَ فَقَالَ: أَيُّهَا الحَالِفُ عَلَى رِسْلِكَ، فَلَمَّا تَكَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ جَلَسَ عُمَرُ، فَحَمِدَ اللَّهَ أَبُو بَكْرٍ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، وَقَالَ: أَلا مَنْ كَانَ يَعْبُدُ مُحَمَّدًا ﷺ فَإِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ مَاتَ، وَمَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ حَيٌّ لاَ يَمُوتُ، وَقَالَ: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ

مَيِّتُونَ﴾ [الزمر: 30]، وَقَالَ: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ [آل عمران: 144]، قَالَ: فَنَشَجَ النَّاسُ يَبْكُونَ، قَالَ: وَاجْتَمَعَتِ الأَنْصَارُ إِلَى سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ فِي سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ، فَقَالُوا: مِنَّا أَمِيرٌ وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ، فَذَهَبَ إِلَيْهِمْ أَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ بْنُ الخَطَّابِ، وَأَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الجَرَّاحِ، فَذَهَبَ عُمَرُ يَتَكَلَّمُ فَأَسْكَتَهُ أَبُو بَكْرٍ، وَكَانَ عُمَرُ يَقُولُ: وَاللَّهِ مَا أَرَدْتُ بِذَلِكَ إِلَّا أَنِّي قَدْ هَيَّأْتُ كَلاَمًا قَدْ أَعْجَبَنِي، خَشِيتُ أَنْ لاَ يَبْلُغَهُ أَبُو بَكْرٍ، ثُمَّ تَكَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ فَتَكَلَّمَ أَبْلَغَ النَّاسِ، فَقَالَ فِي كَلاَمِهِ: نَحْنُ الأُمَرَاءُ وَأَنْتُمُ الوُزَرَاءُ، فَقَالَ حُبَابُ بْنُ المُنْذِرِ: لاَ وَاللَّهِ لاَ نَفْعَلُ، مِنَّا أَمِيرٌ، وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: لاَ، وَلَكِنَّا الأُمَرَاءُ، وَأَنْتُمُ الوُزَرَاءُ، هُمْ أَوْسَطُ العَرَبِ دَارًا، وَأَعْرَبُهُمْ أَحْسَابًا، فَبَايِعُوا عُمَرَ، أَوْ أَبَا عُبَيْدَةَ بْنَ الجَرَّاحِ، فَقَالَ عُمَرُ: بَلْ نُبَايِعُكَ أَنْتَ، فَأَنْتَ سَيِّدُنَا، وَخَيْرُنَا، وَأَحَبُّنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَأَخَذَ عُمَرُ بِيَدِهِ فَبَايَعَهُ، وَبَايَعَهُ النَّاسُ، فَقَالَ قَائِلٌ: قَتَلْتُمْ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ، فَقَالَ عُمَرُ قَتَلَهُ اللَّهُ "..... الحديث[68].

والتلقيب به مشهور وممن لقّبه به: يعقوب بن سفيان الفسوي، وابن جرير الطبري وغيرهم[69].

ومسلكهم في هذا اللقب تلقيب الحديث بمكان وقوع الحدث الوارد فيه وهو سقيفة بني ساعدة، حيث ناسب تلقيب الحديث بمكان وقوع قصته إشارة إليه كله.

الثامن: حديث الطّير

في باب الفقه يلقّب به حديث ابن عمر في النهي عن اتخاذ الطير غرضا للرمي: عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، قَالَ: مَرَّ ابْنُ عُمَرَ بِنَفَرٍ قَدْ نَصَبُوا دَجَاجَةً يَتَرَامَوْنَهَا، فَلَمَّا رَأَوْا ابْنَ عُمَرَ تَفَرَّقُوا عَنْهَا، فَقَالَ ابْنُ عُمَرَ: «مَنْ فَعَلَ هَذَا؟ إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ لَعَنَ مَنْ فَعَلَ هَذَا»[70].

وقد لقّبه به جمع من أهل العلم ومنهم: الإمام أحمد بن حنبل وعبد الله بن عدي الجرجاني[71].

ومسلكهم في هذا اللقب تلقيب الحديث بالأمر الوارد فيه حكم متعلق به وهو الطير، حيث ورد في الحديث بيان حكم اتخاذ الطيور غرضا للرمي، والمناسبة في هذا ظاهرة.

التاسع: حديث التسابيح

وهو حديث عبد الله بن عباس وأبي رافع أن رسول الله ﷺ قَالَ لِلْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ: "يَا عَبَّاسُ، يَا عَمَّاهُ، أَلَا أُعْطِيكَ، أَلَا أَمْنَحُكَ، أَلَا أَحْبُوكَ، أَلَا أَفْعَلُ لَكَ عَشْرَ خِصَالٍ، إِذَا أَنْتَ فَعَلْتَ ذَلِكَ غَفَرَ اللَّهُ لَكَ ذَنْبَكَ أَوَّلَهُ وَآخِرَهُ، وَقَدِيمَهُ وَحَدِيثَهُ، وَخَطَأَهُ وَعَمْدَهُ، وَصَغِيرَهُ وَكَبِيرَهُ، وَسِرَّهُ وَعَلَانِيَتَهُ. عَشْرُ خِصَالٍ: أَنْ تُصَلِّيَ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ، تَقْرَأُ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَسُورَةٍ، فَإِذَا فَرَغْتَ مِنْ الْقِرَاءَةِ فِي أَوَّلِ رَكْعَةٍ قُلْتَ وَأَنْتَ قَائِمٌ: سُبْحَانَ اللَّهِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَاللَّهُ أَكْبَرُ، خَمْسَ عَشْرَةَ مَرَّةً، ثُمَّ تَرْكَعُ فَتَقُولُ وَأَنْتَ رَاكِعٌ عَشْرًا، ثُمَّ تَرْفَعُ رَأْسَكَ مِنْ الرُّكُوعِ فَتَقُولُهَا عَشْرًا، ثُمَّ تَهْوِي سَاجِدًا فَتَقُولُهَا وَأَنْتَ سَاجِدٌ عَشْرًا، ثُمَّ تَرْفَعُ رَأْسَكَ مِنْ السُّجُودِ فَتَقُولُهَا عَشْرًا، ثُمَّ تَسْجُدُ فَتَقُولُهَا عَشْرًا، ثُمَّ تَرْفَعُ رَأْسَكَ مِنْ السُّجُودِ فَتَقُولُهَا عَشْرًا، فَذَلِكَ خَمْسَةٌ وَسَبْعُونَ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ، تَفْعَلُ فِي أَرْبَعِ رَكَعَاتٍ، إِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تُصَلِّيَهَا فِي كُلِّ يَوْمٍ مَرَّةً فَافْعَلْ، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَفِي كُلِّ جُمُعَةٍ مَرَّةً، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَفِي كُلِّ شَهْرٍ مَرَّةً، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَفِي عُمُرِكَ مَرَّةً"[72].

وقد لقّبه به جمع من العلماء منهم: الحسين بن عبد الله الطيبي، ومحمد بن إبراهيم بن إسحاق السلمي المُنَاوِي[73].

ومسلكهم في هذا اللقب تلقيب الحديث بالأمر الوارد فيه حكمه وماهيته أو كيفيته وهو صلاة التسابيح، ولقب اختصارا ب"التسابيح" دون "صلاة التسابيح" لكثرة الذكر والتسبيح الوارد في هذه الصلاة.

العاشر: حديث الأذان

إذا أطلق هذا اللقب انصرف إلى حديث عبد الله بن زيد في بدء الأذان عن مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَبْدِ رَبِّهِ قَالَ حَدَّثَنِى أَبِى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدٍ قَالَ لَمَّا أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالنَّاقُوسِ يُعْمَلُ لِيُضْرَبَ بِهِ لِلنَّاسِ لِجَمْعِ الصَّلاَةِ طَافَ بِى وَأَنَا نَائِمٌ رَجُلٌ يَحْمِلُ نَاقُوسًا فِى يَدِهِ فَقُلْتُ يَا عَبْدَ اللَّهِ أَتَبِيعُ النَّاقُوسَ قَالَ وَمَا تَصْنَعُ بِهِ فَقُلْتُ نَدْعُو بِهِ إِلَى الصَّلاَةِ. قَالَ أَفَلاَ أَدُلُّكَ عَلَى مَا هُوَ خَيْرٌ مِنْ ذَلِكَ فَقُلْتُ لَهُ بَلَى.

قَالَ فَقَالَ تَقُولُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ حَىَّ عَلَى الصَّلاَةِ حَىَّ عَلَى الصَّلاَةِ حَىَّ عَلَى الْفَلاَحِ حَىَّ عَلَى الْفَلاَحِ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ قَالَ ثُمَّ اسْتَأْخَرَ عَنِّى غَيْرَ بَعِيدٍ ثُمَّ قَالَ وَتَقُولُ إِذَا أَقَمْتَ الصَّلاَةَ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ حَىَّ عَلَى الصَّلاَةِ حَىَّ عَلَى الْفَلاَحِ قَدْ قَامَتِ الصَّلاَةُ قَدْ قَامَتِ الصَّلاَةُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ فَلَمَّا أَصْبَحْتُ أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرْتُهُ بِمَا رَأَيْتُ فَقَالَ « إِنَّهَا لَرُؤْيَا حَقٌّ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَقُمْ مَعَ بِلاَلٍ فَأَلْقِ عَلَيْهِ مَا رَأَيْتَ فَلْيُؤَذِّنْ بِهِ فَإِنَّهُ أَنْدَى صَوْتًا مِنْكَ ». فَقُمْتُ مَعَ بِلاَلٍ فَجَعَلْتُ أُلْقِيهِ عَلَيْهِ وَيُؤَذِّنُ بِهِ - قَالَ - فَسَمِعَ ذَلِكَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَهُوَ فِى بَيْتِهِ فَخَرَجَ يَجُرُّ رِدَاءَهُ وَيَقُولُ وَالَّذِى بَعَثَكَ بِالْحَقِّ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَقَدْ رَأَيْتُ مِثْلَ مَا رَأَى. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ « فَلِلَّهِ الْحَمْدُ». قَالَ أَبُو دَاوُدَ هَكَذَا رِوَايَةُ الزُّهْرِىِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ وَقَالَ فِيهِ ابْنُ إِسْحَاقَ عَنِ الزُّهْرِىِّ «اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ». وَقَالَ مَعْمَرٌ وَيُونُسُ عَنِ الزُّهْرِىِّ فِيهِ «اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ» لَمْ يُثَنِّيَا[74].

وممن لقبه به من العلماء: عمر بن أحمد بن شاهين، وعبد الله بن عدي الجرجاني وغيرهم[75].

ومسلكهم في هذا اللقب تلقيب الحديث بالموضوع الذي تضمنه، حيث تضمن قصة مشروعية الآذان وبيان ألفاظه الشرعية، فناسب تلقيبه ب "حديث الآذان"، وقد ذكرته هنا وإن تعلق بالعبادات لأنه تضمن رؤيا عمل بها النبي ﷺ.

الحادي عشر: حديث العرنيين:

ويلقّب به حديث أنس: أَنَّ رَهْطًا مِنْ عُكْلٍ، أَوْ قَالَ: عُرَيْنَةَ، وَلاَ أَعْلَمُهُ إِلَّا قَالَ: مِنْ عُكْلٍ، قَدِمُوا المَدِينَةَ «فَأَمَرَ لَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ بِلِقَاحٍ، وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فَيَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا» فَشَرِبُوا حَتَّى إِذَا بَرِئُوا قَتَلُوا الرَّاعِيَ، وَاسْتَاقُوا النَّعَمَ، فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ غُدْوَةً، فَبَعَثَ الطَّلَبَ فِي إِثْرِهِمْ، فَمَا ارْتَفَعَ النَّهَارُ حَتَّى جِيءَ بِهِمْ «فَأَمَرَ بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ، فَأُلْقُوا بِالحَرَّةِ

يَسْتَسْقُونَ فَلاَ يُسْقَوْنَ» قَالَ أَبُو قِلاَبَةَ: «هَؤُلاَءِ قَوْمٌ سَرَقُوا وَقَتَلُوا وَكَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ، وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ»[76].

والتلقيب به مشهور لقّبه به جم من العلماء ومنهم: أبو عوانة يعقوب بن إسحاق النيسابوري، ومحمد بن علي المازري وغيرهم[77].

ومسلكهم في هذا اللقب تلقيب الحديث بصفة أو لقب الأشخاص أصحاب قصة الحديث الفاعلين فيه، فإن الحديث تدور قصته حول جماعة من قبيلة عرينة أتوا النبي ﷺ فأحسن إليهم ولكنهم غدروا وسرقوا فأمر النبي ﷺ بقتلهم، فناسب تلقيب الحديث اختصارا بلقبهم فقيل "حديث العرنيين". والمعنى الحديث الذي فيه قصة العرنيين مع النبي ﷺ ثم حكمه فيهم.

الثاني عشر: حديث الغامدية:

أطلقه العلماء على حديث المرأة التي اعترفت بالزنا وهو حديث: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ امْرَأَةً - يَعْنِى مِنْ غَامِدَ - أَتَتِ النَّبِىَّ ﷺ فَقَالَتْ إِنِّى قَدْ فَجَرْتُ. فَقَالَ «ارْجِعِى». فَرَجَعَتْ فَلَمَّا كَانَ الْغَدُ أَتَتْهُ فَقَالَتْ لَعَلَّكَ أَنْ تَرُدَّنِى كَمَا رَدَدْتَ مَاعِزَ بْنَ مَالِكٍ فَوَاللَّهِ إِنِّى لَحُبْلَى. فَقَالَ لَهَا «ارْجِعِى». فَرَجَعَتْ فَلَمَّا كَانَ الْغَدُ أَتَتْهُ فَقَالَ لَهَا «ارْجِعِى حَتَّى تَلِدِى». فَرَجَعَتْ فَلَمَّا وَلَدَتْ أَتَتْهُ بِالصَّبِىِّ فَقَالَتْ هَذَا قَدْ وَلَدْتُهُ. فَقَالَ لَهَا «ارْجِعِى فَأَرْضِعِيهِ حَتَّى تَفْطِمِيهِ». فَجَاءَتْ بِهِ وَقَدْ فَطَمَتْهُ وَفِى يَدِهِ شَىْءٌ يَأْكُلُهُ فَأَمَرَ بِالصَّبِىِّ فَدُفِعَ إِلَى رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَأَمَرَ بِهَا فَحُفِرَ لَهَا وَأَمَرَ بِهَا فَرُجِمَتْ وَكَانَ خَالِدٌ فِيمَنْ يَرْجُمُهَا فَرَجَمَهَا بِحَجَرٍ فَوَقَعَتْ قَطْرَةٌ مِنْ دَمِهَا عَلَى وَجْنَتِهِ فَسَبَّهَا فَقَالَ لَهُ النَّبِىُّ -ﷺ «مَهْلاً يَا خَالِدُ فَوَ الَّذِى نَفْسِى بِيَدِهِ لَقَدْ تَابَتْ تَوْبَةً لَوْ تَابَهَا صَاحِبُ مَكْسٍ لَغُفِرَ لَهُ». وَأَمَرَ بِهَا فَصُلِّىَ عَلَيْهَا فَدُفِنَتْ[78].

ولقبه به من أهل العلم جم غفير منهم: عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، وعلي بن محمد الهمداني، وعلم الدين السخاوي[79].

ومسلكهم في هذا اللقب تلقيب الحديث بصفة الصحابي موضوع الحديث أو لقبه، حيث تضمن قصة زنى صحابية غامدية ثم حكم النبي ﷺ فيها.

الثالث عشر: حديث ماعز:

الحديث المشهور عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَسْلَمَ، يُقَالُ لَهُ مَاعِزُ بْنُ مَالِكٍ، أَتَى رَسُولَ اللهِ ﷺ، فَقَالَ: إِنِّي أَصَبْتُ فَاحِشَةً، فَأَقِمْهُ عَلَيَّ، فَرَدَّهُ النَّبِيُّ ﷺ

مِرَارًا، قَالَ: ثُمَّ سَأَلَ قَوْمَهُ، فَقَالُوا: مَا نَعْلَمُ بِهِ بَأْسًا إِلَّا أَنَّهُ أَصَابَ شَيْئًا يَرَى أَنَّهُ لَا يُخْرِجُهُ مِنْهُ إِلَّا أَنْ يُقَامَ فِيهِ الْحَدُّ، قَالَ: فَرَجَعَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَأَمَرَنَا أَنْ نَرْجُمَهُ، قَالَ: فَانْطَلَقْنَا بِهِ إِلَى بَقِيعِ الْغَرْقَدِ، قَالَ: فَمَا أَوْثَقْنَاهُ، وَلَا حَفَرْنَا لَهُ، قَالَ: فَرَمَيْنَاهُ بِالْعَظْمِ، وَالْمَدَرِ، وَالْخَزَفِ، قَالَ: فَاشْتَدَّ، وَاشْتَدَدْنَا خَلْفَهُ حَتَّى أَتَى عُرْضَ الْحَرَّةِ، فَانْتَصَبَ لَنَا فَرَمَيْنَاهُ بِجَلَامِيدِ الْحَرَّةِ - يَعْنِي الْحِجَارَةَ - حَتَّى سَكَتَ، قَالَ: ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللهِ ﷺ خَطِيبًا مِنَ الْعَشِيِّ، فَقَالَ: «أَوَ كُلَّمَا انْطَلَقْنَا غُزَاةً فِي سَبِيلِ اللهِ تَخَلَّفَ رَجُلٌ فِي عِيَالِنَا، لَهُ نَبِيبٌ كَنَبِيبِ التَّيْسِ، عَلَيَّ أَنْ لَا أُوتَى بِرَجُلٍ فَعَلَ ذَلِكَ إِلَّا نَكَّلْتُ بِهِ»، قَالَ: فَمَا اسْتَغْفَرَ لَهُ وَلَا سَبَّهُ[80].

ولقّبه به جمع من الأئمة منهم: محمد بن محمد ابن عرفة، وأبو بكر بن أبي عاصم وغيرهم[81].

ومسلكهم في هذا اللقب أيضا تلقيب الحديث بصفة الصحابي موضوع الحديث أو لقبه، حيث تضمن قصة زنا الصحابي ماعز رضي الله عنه، ثم حكم النبي ﷺ فيه، وقصة رجمه.

ومما ينبغي التنبيه عليه في الباب ختاما أن أكثر مسالك أهل العلم سلوكا في الباب تلقيبهم للحديث بذكر اسم الصحابي وموضوع الحديث وإن لم يشتهر ذلك اللقب ومما وقفت عليه من ذلك:

1) حديث عمّار في التيمّم.
2) حديث عثمان في الوضوء.
3) حديث مالك بن الحويرث في جلسة الاستراحة.
4) حديث وائل بن حجر في النزول إلى السجود بالركبتين.
5) حديث أبي هريرة بالنزول إلى السجود باليدين.
6) حديث المغيرة في المسح على الخفين.
7) حديث صفوان بن عسّال في التوقيت للمسح على الخفّين.
8) حديث جابر في الحج.
9) حديث أسماء في كشف الوجه والكفين.
10) حديث المغيرة في المسح على الخفين.
11) حديث أبي هريرة بالنزول إلى السجود باليدين.

12) حديث أبي بكر رضي الله عنه في ميراث الجدة.
13) حديث وائل بن حجر في النزول إلى السجود بالركبتين.
14) حديث صفوان بن عسّال في التوقيت للمسح على الخفّين.
15) حديث أبي حميد الساعدي في صفة الصلاة.
16) حديث ابن مسعود في التشهد.
17) حديث ابن عمر في التشهد حديث ابن عباس في التشهد.
18) حديث عمر في الاستفتاح.
19) حديث عبادة بن الصامت في أم القرآن.
20) حديث دعاء القنوت في الوتر للحسن بن علي.

الخاتمة والنتائج: بعد هذه الجولة في بيان بعض ألقاب الأحاديث مع ذكر من لقّبها به من أهل العلم ومسالكهم في ذلك أخلص إلى النتائج التالية:

1) أهمية معرفة اصطلاحات أهل العلم لفهم مرادهم من إطلاقاتهم.
2) اشتهار الكثير من الأحاديث بألقاب معينة لقّبها بها أهل العلم على اختلاف فنونهم فتوجد في كتب متون الحديث وشروحها، وكتب العلل والمصطلح، بل وكتب الغريب واللغة، وكتب التاريخ والرجال والطبقات، وكتب التفاسير وعلوم القرآن. وكتب الناسخ والمنسوخ وغيرها.
3) تفاوت الأحاديث الملقبة من حيث شهرت ألقابها وكثرة الملقبين لها كذلك.
4) للعلماء مسالك كثيرة متنوعة في تلقيبهم للأحاديث.
5) هذا الموضوع حرّي بجمع مادته كلها إحياء لكتاب ابن حجر "الأربعون المهذبة في الأحاديث الملقبة".

قائمة الفهارس والمراجع:

1- محمد عَبْد الحَيّ الحسني، المعروف بعبد الحي الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، المحقق: إحسان عباس. الناشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة: 2، 1982. ج1/ ص335.

2- شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي. تحقيق: علي حسين علي الناشر: مكتبة السنة – مصر .الطبعة: الأولى، 1424هـ / 2003م. ج1/ ص22.

3- عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، حققه: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي. الناشر: دار طيبة. ج1/ ص28. وطاهر بن صالح الجزائري، توجيه النظر إلى أصول الأثر. حققه: عبد الفتاح أبو غدة. الناشر: مكتبة المطبوعات الإسلامية – حلب. الطبعة: الأولى، 1416هـ - 1995م.

4- ينظر تعريف المرفوع والموقوف في مصطفى الأعظمي، معجم مصطلحات الحديث ولطائف الأسناد ص396. 505/ 507. وأحمد بن علي بن حجر العسقلاني. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر. حققه: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي. الناشر: مطبعة سفير. بالرياض.الطبعة: الأولى، 1422هـ. ص240. وأحمد بن علي بن حجر، النكت على كتاب ابن الصلاح. المحقق: ربيع بن هادي عمير المدخلي. الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية. عدد المجلدات: 2.الطبعة: الأولى، 1404هـ/1984م) ج1/ 511/ 512. (وهذا التخصيص وجد مبكرا في حياة النبي يشهد له حديث أبي هريرة لما سأل النبي من أسعد الناس بشفاعتك..."). (الحديث أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب الحرص على الحديث، ح99. ج1/ ص31. وفي كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار. ح6570. ج8/ ص117). (ينظر الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث عشر عبد المجيد محمود عبد المجيد ص13، مكتبة الخافجي 1399/ 1979).

5- ينظر طاهر بن صالح الجزائري، توجيه النظر إلى أصول الأثر، المحقق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتبة المطبوعات الإسلامية – حلب، ط 1، 1416هـ - 1995م، ج1/ ص40.

6- محمد بن محمد بن سويلم أبو شُهبة. الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، الناشر: دار الفكر العربي. ص 16/ 17، وينظر علي بن سلطان، الملا الهروي القاري، شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، قدم له: الشيخ عبد الفتح أبو غدة، حققه وعلق عليه: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم. الناشر: دار الأرقم - لبنان / بيروت. د.ط ، ص153/ 155.

7- ينظر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق. الناشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ج1/ ص173. أحمد بن محمد الفيومي المقري، المصباح المنير، دراسة و تحقيق : يوسف الشيخ محمد. الناشر: المكتبة العصرية. ج1/ ص286.

8- إبراهيم مصطفى وجماعة، المعجم الوسيط، دار الدعوة. تحقيق/ مجمع اللغة العربية ج2/ ص833.

9- ينظر الملا علي القاري، شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، عبد الكريم الخضير، تحقيق الرغبة في شرح النخبة، ص37.

10- عبد الرؤوف المناوي، اليواقيت والدرر في شرح نخبة ابن حجر، المحقق: المرتضي الزين أحمد، الناشر: مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة: الأولى، 1999م. ج1/ ص205/ 206، وهو اتفاق طائفة مخصوصة على أمر معهود بينهم متى ما أطلق انصرف إليه.

11- محمد بن يوسف ابن الجزري، الغاية في شرح الهداية في علم الرواية، تحقيق أبو عائش عبد المنعم إبراهيم، الناشر مكتبة أولاد الشيخ للتراث، سنة النشر 2001، ص66.

12- محمّد بن محمّد الحسيني. الملقّب بمرتضى الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، الناشر دار الهداية.ج6/ ص551.

13- علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى، 1405 تحقيق: إبراهيم الأبياري. ص44.

14- بكر أبو زيد، فقه النوازل، ج1/ ص123.

15- إبراهيم بن موسى الأبناسي الشافعي، الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، المحقق: صلاح فتحي هلل، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة: الطبعة الأولى 1418هـ 1998م. والسيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، المرجع السابق. ج2/ 268. ص289. وطاهر الجزائري الدمشقي في توجيه النظر إلى أصول الأثر، المرجع السابق، ج1/ ص459.

16- ينظر الرحبية مع حاشيتها لابن القاسم ص25، وعبد العزيز بن باز، الفوائد الجلية في المباحث الفرضية، ،الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1418هـ. ص30.

17- ينظر الرحبية مع حاشيتها لابن القاسم، المرجع السابق، ص29. وعبد العزيز بن باز، الفوائد الجلية في المباحث الفرضية، ص37. فيصل بن عبد العزيز آل مبارك، السبيكة الذهبية على المنظومة الرحبية، تحقيق: محمد بن حسن آل مبارك الناشر: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1427 هـ - 2006 م، ص38.

18- ينظر عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق محمد نبيل طريفي/اميل بديع اليعقوب، دار الكتب العلمية. سنة النشر 1998م. مكان النشر

بيروت ج3/ ص340، وحماسة الخالديين بالأشباه والنظائر من أشعار المتقدمين والجاهليين والمخضرمين. المؤلف: الخالديان أبو بكر محمد بن هاشم الخالدي، و أبو عثمان سعيد بن هاشم الخالدي، المحقق: محمد علي دقة. الناشر: وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية. عام النشر: 1995. ج1/ ص60.

19- أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، الناشر: دار الفكر – بيروت، الطبعة الثانية، تحقيق: سمير جابر، ج4/ ص40.

20- ينظر علي بن عبد الله الحموي الأزراري، خزانة الأدب وغاية الأرب، الناشر: دار ومكتبة الهلال – بيروت، الطبعة الأولى ، 1987 ،تحقيق : عصام شعيتو. ج1/ ص43. وقصة كعب مع النبي في ترجمته. ينظر عبد الكريم ابن الأثير الجزري، أسد الغابة في معرفة الصحابة. المحقق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود. الناشر: دار الكتب العلمية. الطبعة: الأولى، سنة النشر: 1415هـ - 1994 م. ج4/ ص449. وينظر محمد بن سلّام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، المحقق: محمود محمد شاكر، الناشر: دار المدني – جدة. ج1/ ص99/ 103.

21- ينظر قيس بن الملوح، ديوان مجنوم ليلى، جمع وتحقيق وشرح: عبد الستّار أحمد فرّاج، ص226.

22- رواه مسلم في كتاب المساجد بَابُ يَجِبُ إِتْيَانِ الْمَسْجِدِ عَلَى مَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ ج1/ ص452. رقم 653. ورواه غيره.

23- محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد.. الناشر: دار الحديث – القاهرة. تاريخ النشر: 1425هـ - 2004 م. ج1/ ص151. ويحي بن شرف النووي. في المجموع شرح المهذب.

24- حمد بن محمد البستي، معالم السنن، المطبعة العلمية – حلب. الطبعة: الأولى 1351 هـ - 1932 م. ج1/ ص160. ومحمد بن أحمد القرطبي في الجامع لأحكام القرآن، المحقق: هشام سمير البخاري، الناشر: دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة : 1423 هـ/ 2003 م، ج1/ ص349، ومحمود بن أحمد بدر الدين العينى في شرح سنن أبي داود، وعبد الرحمن بن رجب الحنبلي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد المقصود. وجماعة. الناشر: مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة النبوية. الحقوق: مكتب تحقيق دار الحرمين – القاهرة. الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1996 م. ج3/ ص179.

25- رواه أبو داود في كتاب اللباس باب فِى قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ (وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ).رقم 4114. والترمذي في كتاب الأدب باب مَا جَاءَ فِى احْتِجَابِ النِّسَاءِ مِنَ الرِّجَالِ. رقم 3005.

26- أخرجه ابن ماجه في بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْحَاجَةِ رقم 1385. ج2/ ص395. والترمذي رقم 3927. ج13/ ص124. وانظر للفائدة الكلام على الحديث سندا ومتنا في الكتاب: التوسل أنواعه وأحكامه. لمحمد ناصر الدين الألباني. الناشر : المكتب الإسلامي – بيروت. الطبعة : الثالثة. تحقيق : آلف بينها ونسقها محمد عيد العباسي. ص69/ 93.

27- أخرجه البخاري: في كتاب الصلاة، بَاب تَشْبِيكِ الْأَصَابِعِ فِي الْمَسْجِدِ وَغَيْرِهِ ج1/ ص103. رقم 482. "باختصار في بعض ألفاظه". بَابٌ: هَلْ يَأْخُذُ الإِمَامُ إِذَا شَكَّ بِقَوْلِ النَّاسِ؟ ج1/ ص144. رقم714. وفي كتاب السهو، بَابُ مَنْ لَمْ يَتَشَهَّدْ فِي سَجْدَتَيِ السَّهْوِ ج2/ ص68. رقم 1228. مختصرا. وفي بَابُ مَنْ يُكَبِّرُ فِي سَجْدَتَيِ السَّهْوِ ج2/ ص68. رقم 1229. بَابُ مَا يَجُوزُ مِنْ ذِكْرِ النَّاسِ، نَحْوَ قَوْلِهِمْ: الطَّوِيلُ وَالقَصِيرُ ج8/ ص16. رقم 6051. بَابُ مَا جَاءَ فِي إِجَازَةِ خَبَرِ الوَاحِدِ الصَّدُوقِ فِي الأَذَانِ وَالصَّلاَةِ وَالصَّوْمِ وَالفَرَائِضِ وَالأَحْكَامِ ج9/ ص87. رقم 7250. ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، بَابُ السَّهْوِ فِي الصَّلَاةِ وَالسُّجُودِ لَهُ ج1/ ص403/ 404. رقم 573. , حديث 97/ 100.

28- عبد الرحمان ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد الدكن – الهند، الطبعة: الأولى، 1271 هـ 1952 م. ج4/ ص386.والشافعي في مسنده الإمام، رتّبه على الأبواب الفقهية: محمد عابد السندي، تولى نشره وتصحيحه ومراجعته: السيد يوسف علي الزواوي الحسني، السيد عزت العطار الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، 1370 هـ/1951م. ج1/ ص121، واختلاف الحديث له، دار المعرفة – بيروت، 1410هـ/1990م. ج8/ ص651. والقاضي عبد الوهاب البغدادي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، المحقق: الحبيب بن طاهر. الناشر: دار ابن حزم. الطبعة: الأولى، 1420هـ - 1999م. ج1/ ص276. والزمخشري في الكشاف، والطحاوي في شرح معاني الآثار.والسمعاني في تفسير القرآن، والبيهقي في معرفة السنن والآثار.

29- أخرجه البخاري في كتاب الحج بَابُ الحَجِّ عَمَّنْ لاَ يَسْتَطِيعُ الثُّبُوتَ عَلَى الرَّاحِلَةِ رقم 1853/ 1854.ج3/ ص18. بَابُ حَجِّ المَرْأَةِ عَنِ الرَّجُلِ. رقم 1855. ج3/ ص18. وفي كتاب المغازي بَابُ حَجَّةِ الوَدَاعِ رقم 4399. ج5/ ص176. وفي كتاب الاستئذان باب رقم 6228. ج8/ ص51. ومسلم في كتاب الحجّ بَابُ الْحَجِّ عَنِ الْعَاجِزِ لِزَمَانَةٍ وَهَرَمٍ وَنَحْوِهِمَا، أَوْ لِلْمَوْتِ. رقم 1334/ 1335. ج2/ ص 973/ 974.

30- علي بن أحمد بن حزم الأندلسي في الإحكام في أصول الأحكام، الناشر دار الحديث، سنة النشر 1404، مكان النشر القاهرة.ج7/ ص 356. ويوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي، الاستذكار ، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية – بيروت. الطبعة: الأولى، 1421 – 2000، ج1/ ص500. وغيرها. وعبد الله بن أحمد

بن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، الناشر: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الطبعة الثانية 1423هـ-2002م. ج2/ ص400. و ابن بطال، في شرح صحيح البخاري. والقاضي عياض في مشارق الأنوار.

31- أخرجه أبو داود رقم (336) ورقم 337 عن ابن عباس بنحوه ج1/ ص93. في كتاب الطهارة، باب في المجروح يتيمم، ورواه ابن ماجة عن ابن عباس بنحوه رقم (572) ج1/ ص189. في كتاب الطهارة، بَابٌ فِي الْمَجْرُوحِ تُصِيبُهُ الْجَنَابَةُ، فَيَخَافُ عَلَى نَفْسِهِ إِنِ اغْتَسَلَ.

32- محمد بن عبد الله الزركشي في شرح الزركشي على مختصر الخرقي، تحقيق قدم له ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم، الناشر دار الكتب العلمية، سنة النشر 1423هـ - 2002م، مكان النشر لبنان/ بيروت. ج1/ ص107. وأحمد بن عبد الحليم ابن تيمية في شرح العمدة في الفقه، المحقق: د. سعود بن صالح العطيشان، الناشر: مكتبة العبيكان – الرياض، الطبعة: الأولى، 1412 هـ ج1/ ص286. وابن قيم الجوزية في إعلام الموقعين عن رب العالمين، ومحمد بن علي الشوكاني في القول المفيد في أدلة الاجتهاد.

33- وهو لفظ مسلم أخرجه في كتاب الطهارة بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ رقم 73. ج1/ ص228. والبخاري دون ذكر المسح على الخفين في كتاب الطهارة بَابُ الْبَوْلِ قَائِمًا وَقَاعِدًا رقم 224. ج1/ ص54. بَابُ الْبَوْلِ عِنْدَ صَاحِبِهِ، وَالتَّسَتُّرِ بِالْحَائِطِ رقم 225/ ج1/ ص55. بَابُ الْبَوْلِ عِنْدَ سُبَاطَةِ قَوْمٍ رقم 226. ج1/ ص55. وكتاب المظالم بَابُ الْوُقُوفِ وَالْبَوْلِ عِنْدَ سُبَاطَةِ قَوْمٍ. رقم 2471. ج3/ ص135.

34- في شرحه على مسلم، إِكْمَالُ الْمُعْلِمِ بِفَوَائِدِ مُسْلِمٍ ج2/ ص81. والزيلعي في نصب الراية لأحاديث الهداية، وابن الهمام في شرح فتح القدير، وابن حجر في الدراية في تخريج أحاديث الهداية.

35- أخرجه أصحاب السنن أبو داود في كتاب الطهارة باب بَابُ مَا يُنَجِّسُ الْمَاءَ رقم 63/ 64/ 65. ج1/ ص17. وابن ماجه في كتاب الطهارة بَابُ مِقْدَارِ الْمَاءِ الَّذِي لَا يُنَجَّسُ رقم 517/ 518. ج1/ ص325. والترمذي في كتاب الطهارة بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْمَاءَ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ رقم 67. ج1/ ص97. والنسائي في كتاب الطهارة بَابُ التَّوْقِيتِ فِي الْمَاءِ رقم 52. ج1/ ص46

36- عبد الله بن أبي زيد القيرواني في الذب عن مذهب الإمام مالك، المحقق: د. محمد العلمي، الناشر: المملكة المغربية - الرابطة المحمدية للعلماء - مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث -، ط 1، 1432 هـ - 2011 م. ج1/ ص282. وعمر بن علي

الشافعي ابن الملقن في البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، المحقق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، الناشر: دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض-السعودي، الطبعة: الاولى، 1425هـ-2004م. ج1/ ص410. وابن العربي في أحكام القرآن، والجصاص في أحكام القرآن، والطحاوي في شرح معاني الآثار، والخطابي ي معالم السنن، والبيهقي في معرفة السنن والآثار، وابن عبد البر في الاستذكار، وابن قدامة في المغني، والزركشي في النكت.

37- أخرجه البخاري ومسلم. البخاري في كتاب الصلاة بَابُ وُجُوبِ القِرَاءَةِ لِلْإِمَامِ وَالمَأْمُومِ فِي الصَّلَوَاتِ كُلِّهَا، فِي الحَضَرِ وَالسَّفَرِ، وَمَا يُجْهَرُ فِيهَا وَمَا يُخَافَتُ. رقم 757. ج1/ ص152. بَابُ أَمْرِ النَّبِيِّ ﷺ الَّذِي لاَ يُتِمُّ رُكُوعَهُ بِالإِعَادَةِ رقم 793. ج1/ ص158. ومسلم في كتاب الصلاة. رقم 397. ج1/ ص297.

38- مغلطاي في شرح سنن ابن ماجه - الإعلام بسنته عليه السلام، المحقق :كامل عويضة، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، الطبعة : الأولى ، 1419 هـ - 1999 م. ج1/ ص31. وعلي بن إبراهيم ابن العطار في العدة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام، وقف على طبعه والعناية به: نظام محمد صالح يعقوبي، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1427 هـ - 2006 م. ج1/ ص497. وابن الملقن في البدر المنير، وابن الصلاح في شَرحُ مشكِل الوَسِيطِ،،والزيلعي في نصب الراية، وابن حجر الهيتمي في الزواجر عن اقتراف الكبائر، وابن حجرفي التلخيص الحبير.

39- أخرجه مسلم في كتاب الحج، بَابُ جَوَازِ اشْتِرَاطِ الْمُحْرِمِ التَّحَلُّلَ بِعُذْرِ الْمَرَضِ وَنَحْوِهِ رقم 1207. ج2/ ص868

40- الإمام أحمد في مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابن أبي الفضل صالح، الناشر الدار العلمية، سنة النشر 1408هـ- 1988م، مكان النشر الهند. ج1/ ص137. ج3/ ص126. وفيه التسميتان. ومحمد بن طاهر بن علي المقدسي، أطراف الغرائب والأفراد، المحقق : جابر بن عبد الله السريِّع،الناشر: دار التدمرية، الطبعة : الأولى ، 1428 هـ، و فيه حديث ضباعة في الاشتراط. وابن المنير في المتواري علي تراجم أبواب البخاري، والماوردي في الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، والقصَّاب في النكت الدالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام، والنووي في المجموع شرح المهذب، وفيه التسميتان، وابن بطال في شرح صحيح البخاري وفيه حديث ضباعة في الاشتراط.

41- رواه أبو داود في كتاب الطهارة باب مَا جَاءَ فِى بِئْرِ بُضَاعَةَ.رقم 66/ 67. ج1/ ص24/ 25..

42- يوسف بن الزكي أبو الحجاج المزي في تهذيب الكمال في أسماء الرجال، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الأولى ، 1400 – 1980، تحقيق: د. بشار عواد معروف.

ج19/ ص83. وشرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي في فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، ج11/ ص254. والشافعي في اختلاف الحديث، والنووي في الإيجاز في شرح سنن أبي داود، وابن العربي في المسالك في شرح موطأ مالك، وابن الملقن في البدر المنير، وابن حزم في الإحكام.

43- أخرجه ابن ماجه، كتاب الصلاة، بَابُ مَا يَسْتُرُ الْمُصَلِّي (943). ج1/ ص303. وأبو داود، كتاب الصلاة، باب الخط إذا لم يجد عصا رقم 690. ج1/ ص184.

44- أبو العباس البسيلي التونسي في نكت وتنبيهات في تفسير القرآن المجيد، تقديم وتحقيق: الأستاذ / محمد الطبراني، مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م. ج3/ ص511.و محمد بن عبد الله الشبلي في آكام المرجان في أحكام الجان، المحقق: إبراهيم محمد الجمل، الناشر: مكتبة القرآن - مصر– القاهرة، ج1/ ص101،وأبو داود في سننه، ج1/ ص240. والطيبي في شرحه على مشكاة المصابيح، وابن حجر العسقلاني في تبصير المنتبه بتحرير المشتبه وتهذيب التهذيب، وابن كثير في التكميل في الجرح والتعديل ومعرفة الثقات، والمزي في تهذيب الكمال، والبقاعي في النكت الوفية بما في شرح الألفية، وزكريا الأنصاري في فتح الباقي بشرح ألفية العراقي.

45- أخرجه البخاري في كِتَاب فِي اللُّقَطَةِ في مواضع منه رقم 2427. ج3/ ص124. رقم 2428. 2429. ج3/ ص124. 2436. ج3/ ص126. 2438. ج3/ ص127. ومسلم في كتاب اللقطة. رقم 1722. ج3/ ص1346/ 1350.

46- الإمام أحمد في مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود السجتاني لأبي داود سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، تحقيق: طارق بن عوض الله، الناشر: مكتبة ابن تيمية، مصر الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999 م ج1/ ص415.وأحمد بن علي الخطيب البغدادي في موضح أوهام الجمع والتفريق، المحقق: د. عبد المعطي أمين قلعجي، الناشر: دار المعرفة - بيروت ج1/ ص107. ومحمد بن يعقوب الفيروزآبادى، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج4/ ص159.

وابن أبي حاتم العلل ومعرفة الرجال، والبيهقي في السنن الكبرى، وعبد الرزاق بن همام الصنعاني في المصنف، والزرقاني في شرح موطأ الإمام مالك، والمزي في تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، وابن حجر العسقلاني في الإصابة بمعرفة الصحابة، وابن نجيم في البحر الرائق شرح كنز الدقائق، وأبو يعلى الخليلي في الإرشاد في معرفة علماء الحديث.

47- أخرجه البخاري في كتاب فضائل القرآن. بَابٌ: خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ القُرْآنَ وَعَلَّمَهُ رقم 5029. رقم ج6/ ص192. وبَابُ القِرَاءَةِ عَنْ ظَهْرِ القَلْبِ. رقم 5030. ج6/ ص192.

وفي كتاب النكاح بَابُ إِذَا كَانَ الوَلِيُّ هُوَ الخَاطِبَ رقم 5132. ج7/ ص17. بَابٌ: السُّلْطَانُ وَلِيٌّ رقم 5135. ج7/ ص17 وغيره. ومسلم في كتاب النكاح بَابُ الصَّدَاقِ، وَجَوَازِ كَوْنِهِ تَعْلِيمَ قُرْآنٍ. رقم 1425. ج1/ ص1041.

48- إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، الناشر: دار ابن عفان، السعوديةالاعتصام لأبي إسحاق للشاطبي، ج2/ ص303، تقي الدين محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، المعروف بابن دقيق العيد في شرح الإلمام بأحاديث الأحكام شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: محمد خلوف العبد الله، الناشر: دار النوادر، سوريا ج3/ ص563، وتاج الدين الفاكهاني في رياض الأفهام، وابن الملقن في خلاصة البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير للرافعي، والسيوطي في تدريب الراوي،

49- أخرجه البخاري بهذا اللفظ في كتاب البيوع بَابٌ: إِنْ شَاءَ رَدَّ المُصَرَّاةَ وَفِي حَلْبَتِهَا صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ، رقم 2151. ج3/ ص71، وفي مواضع غيره، ومسلم كتاب البيوع بَابُ حُكْمِ بَيْعِ الْمُصَرَّاةِ بألفاظ متقاربة، رقم 1424، ج3/ ص1158.

50- الحسين بن مسعود البغوي، شرح السنة للبغوي الشافعي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط- محمد زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي- دمشق، بيروت، الطبعة: الثانية، 1403هـ - 1983م. ج8/ ص128، أحمد بن عمرو المعروف بالبزار، مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، المحقق: محفوظ الرحمن زين الله، وجماعة، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، ج17/ ص273.والباجي في المنتقى شرح الموطإ، والبيهقي في السنن الصغرى، والنووي في المجموع، وابن قدامة في المغني، وابن خلفون في المعلم بشيوخ البخاري ومسلم.

51- أخرجه البخاري في كِتَابُ الأَطْعِمَةِ. بَابُ الشِّوَاءِ. رقم 5400. ج7/ ص72. وفي كتاب الذبائح والصيد. بَابُ الضَّبِّ رقم 5537. ج7/ ص97. ومسلم في كِتَابُ الصَّيْدِ وَالذَّبَائِحِ وَمَا يُؤْكَلُ مِنَ الْحَيَوَانِ. بَابُ إِبَاحَةِ الضَّبِّ. رقم 1945. 1946. ج3/ ص1543.

52- الدارقطني في الأحاديث التي خولف فيها مالك بن أنس، تحقيق: أبو عبد الباري رضا بن خالد الجزائري، الناشر: مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة: الأولى، 1997م. ص74، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، المعجم الكبير، ج13/ ص72. والمعجم الأوسط للطبراني. ج6/ ص126. و أحمد بن حنبل في المسند، والمنذري في مختصر سنن أبي داود، محمد بن طاهر المقدسي في أطراف الغرائب والأفراد، ومغلطاي في شرح سنن ابن ماجه.

53- رواه البخاري في مواضع تاما ومختصرا ينظر - كِتَابُ الصَّلاَةِ بَابُ ذِكْرِ البَيْعِ وَالشِّرَاءِ عَلَى المِنْبَرِ فِي المَسْجِدِ رقم 456. ج1/ ص98. كِتَابُ البُيُوعِ بَابُ إِذَا اشْتَرَطَ شُرُوطًا فِي

البَيْعِ لاَ تَحِلُّ. رقم 2168. ج3/ ص73. ومسلم في مواضع. كِتَابُ الْعِتْقِ بَابُ إِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ ج2/ ص1142. رقم 1504.

54- الحاكم النيسابوري في معرفة علوم الحديث، ص83. وابن سعد في الطبقات الكبرى، ج6/ ص36. والبغوي في الأنوار في شمائل النبي المختار، والطحاوي في شرح مشكل الآثار، وابن بطال في شرح البخاري، والنووي في المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج،وابن الأثير في النهاية.

55- رواه البخاري ج8 / ص51 في كتاب المغازي، باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع، وفي كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، وباب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة، وباب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء، وفي كتاب المظالم، باب الاتقاء والحذر من دعوة المظلوم، وفي كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى، ومسلم في كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام. رقم 19.

56- أحمد بن إسماعيل الكوراني في الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري، ، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م. ج7/ ص332. أحمد بن محمد القسطلاني في إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة: السابعة، 1323 هـ. ج10/ ص80. والزركشي في البحر المحيط، والزرقاني في شرح الموطأ،وابن الموقت في التقرير والتحبير.

57- أخرجه البخاري. في مواضع ج12 / ص121 في كتاب المحاربين، باب الاعتراف بالزنا، وباب البكران يجلدان وينفيان، وباب من أمر غير الإمام بإقامة الحد غائباً عنه، وباب إذا رمى امرأته أو امرأة غيره بالزنى عند الحاكم، وباب هل يأمر الإمام رجلاً فيضرب الحد غائباً عنه، وفي كتاب الوكالة، باب الوكالة في الحدود، وفي كتاب الشهادات، باب شهادة القاذف والسارق والزاني، ومسلم رقم في كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، رقم (1697) و (1698).وغيرهما.

58- أبو سعيد بن خليل بن كيكلدي العلائي، في جامع التحصيل في أحكام المراسيل. المحقق: حمدي عبد المجيد السلفي. الناشر : عالم الكتب - بيروت. الطبعة : الثانية 1407 – 1986 ج1/ ص194. أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر في الأربعون حديثا من المساواة مستخرجة عن ثقات الرواة، ، دراسة وتحقيق: أبو علي طه بو سريح، الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1993 م. ج1/ ص242.
والقرطبي في أحكام القرآن، وابن الجوزي في التحقيق في أحاديث الخلاف، وابن عبد الهادي في تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، والمزي في تحفة الأشراف، وغيرهم كثير.

59- أخرجه البخاري في كِتَاب أَحَادِيثِ الأَنْبِيَاءِ بَابُ حَدِيثِ الغَارِ رقم 3475. ج4/ ص175. بَابُ كَرَاهِيَةِ الشَّفَاعَةِ فِي الحَدِّ إِذَا رُفِعَ إِلَى السُّلْطَانِ رقم 6788. ج8/ ص160. ومسلم

في كتاب الحدود بَابُ قَطْعِ السَّارِقِ الشَّرِيفِ وَغَيْرِهِ، وَالنَّهْيِ عَنِ الشَّفَاعَةِ فِي الْحُدُودِ. رقم 1688. ج3/ ص1315

60- البخاري في الصحيح، ج3/ ص1366. محمد الأمين الشنقيطي في أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الناشر: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت – لبنان، عام النشر : 1415 هـ - 1995 م. ج9/ ص123، وابن رشد الحفيد في بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

61- أخرجه البخاري في كتاب الجهاد باب بَابُ الدُّعَاءِ بِالْجِهَادِ وَالشَّهَادَةِ لِلرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ. رقم 2788.ج4/ ص16. وفي كتاب الرؤيا بَابُ الرُّؤْيَا بِالنَّهَارِ رقم 7001. ج9 ص34. وفي كتاب الاستئذان بَابُ مَنْ زَارَ قَوْمًا فَقَالَ عِنْدَهُمْ. رقم6282. ج8/ ص63. ومسلم في كتاب الجهاد بَابُ فَضْلِ الْغَزْوِ فِي الْبَحْرِ. رقم 1912. ج3/ ص1518. 1519.

62- محمد بن عيسى الترمذي في علل الترمذي الكبير، ترتيب: أبو طالب القاضي، المحقق: صبحي السامرائي، الناشر: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1409. ص135. والخمي علي بن محمد الربعي في التبصرة لعلي، دراسة وتحقيق: الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة: الأولى، 1432 هـ - 2011 م.ج3/ ص1131، و القرطبي في الجامع لأحكام القرآن، وابن العربي في العواصم من القواصم، وابن عبد البر في التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأساني، والقاضي عياض في إِكمَالُ المُعْلِمِ بفَوَائِدِ مُسْلِم، والزيلعي في نصب الراية.

63- أخرجه البخاري في كتاب الصلح بَابُ الصُّلْحِ مَعَ الْمُشْرِكِينَ. رقم 2702 مختصرا ج3/ ص186. وفي كتاب الجزية بَابُ المُوَادَعَةِ وَالمُصَالَحَةِ مَعَ المُشْرِكِينَ بِالْمَالِ وَغَيْرِهِ، وَإِثْمِ مَنْ لَمْ يَفِ بِالعَهْدِ رقم 3173. ج4/ ص101. وفي كتاب الأدب بَابُ إِكْرَامِ الكَبِيرِ، وَيَبْدَأُ [ص:34] الأَكْبَرُ بِالكَلاَمِ وَالسُّؤَالِ. رقم 6144. ج8/ ص34. وفي الديات باب القسامة. رقم 6898. ج9/ ص9. وفي كتاب الأحكام بَابُ كِتَابِ الحَاكِمِ إِلَى عُمَّالِهِ وَالقَاضِي إِلَى أُمَنَائِهِ. رقم 7192.ج9/ ص75. مسلم في كِتَابُ الْقَسَامَةِ وَالْمُحَارِبِينَ وَالْقِصَاصِ وَالدِّيَاتِ بَابُ الْقَسَامَةِ. رقم 1669. ج3/ ص1291/ 1294.

64- أحمد بن حنبل في العلل ومعرفة الرجال، الناشر: المكتب الإسلامي، دار الخاني – بيروت، الرياض، الطبعة الأولى 1408 – 1988، تحقيق : وصي الله بن محمد عباس، ج3/ ص219، وعلي بن عمر الدارقطني، المؤتَلِف والمختَلِف، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، الناشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الأولى، 1406هـ - 1986م، ج1/ ص191. والبيهقي في السنن الكبرى، والخطابي في غريب الحديث، والمزي في تحفة الأشراف، والباجي في التعديل والتجريح، وابن حزم في المحلى. والبغوي في معجم الصحابة وغيرهم.

65- أخرجه البخاري تعليقا. كِتَابُ الأَشْرِبَةِ بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ يَسْتَحِلُّ الخَمْرَ وَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ ج7/ ص106. رقم 5590. وأبو داود في كتاب اللباس. باب ما جاء في الخز. ج2/ ص443. رقم 4039.

66- المحسن بن علي التنوخي، في نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، عام النشر: 1391 ه. ج2/ ص170. وابن كثير اختصار في علوم الحديث، المحقق: أحمد شاكر، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الثانية، ج1/ ص34.

67- عبد الرحيم بن الحسين العراقي في المستخرج على المستدرك للحاكم، المحقق: محمد عبد المنعم رشاد الناشر: مكتبة السنة – القاهرة الطبعة: الأولى، 1410، ج1/ ص93. وإبراهيم بن محمد الناجي في عجَالة الإملاءِ المتَيسرةِ من التذنيب عَلى ما وقَع للحَافِظ المنذِري مِنَ الوَهْم وغيره في كِتابه «الترغيب والترهيب»، تحقِيق: إبراهيم بن حماد الريس وغيره، الناشر: مَكتَبة المعَارف للنشر وَالتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولي، 1420 هـ - 1999 م. ج4/ ص749. والقسطلاني في إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، وابن حجر في موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر.

68- ينظر الحديث بتمامه في البخاري كِتَابُ المَنَاقِبِ بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا» رقم 3667. ج5/ ص6. وفي المظالم مختصرا. رقم2462. ج3/ ص132. وفي المغازي باب مرض النبي ووفاته، رقم 4452. ج6/ ص13 غير تام، وفي كتاب الحدود، باب رجم الحبلي من الزنا إذا أحصنت، رقم 6830، ج8/ ص168..

69- يعقوب بن سفيان الفسوي، المعرفة والتاريخ، المحقق: أكرم ضياء العمري، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الثانية، 1401 هـ- 1981 م، ج2/ ص728. ومحمد بن جرير الطبري في تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري، (صلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي، الناشر: دار التراث – بيروت، الطبعة: الثانية - 1387 هـ. ج3/ ص203.

والرامهرمزي في المحدث الفاصل،والراغب الأصفهاني في المفردات في غريب القرآن والسجزي في رسالته إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، ومحمد بن إسحاق في أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه،والطبراني في المعجم الأوسط، والإمام أحمد في المسند، والعقيلي في الضعفاء الكبير.

70- رواه البخاري، كتاب كِتَابُ الذَّبَائِحِ وَالصَّيْدِ بَابُ مَا يُكْرَهُ مِنَ المُثْلَةِ وَالمَصْبُورَةِ وَالمُجَثَّمَةِ رقم 5514/ 5515، ج7/ ص94. ومسلم في كتاب كِتَابُ الصَّيْدِ وَالذَّبَائِحِ وَمَا يُؤْكَلُ مِنَ الْحَيَوَانِ بَابُ النَّهْيِ عَنْ صَبْرِ الْبَهَائِمِ. رقم 1958. ج3/ ص1550/ 1551.

71- أحمد بن حنبل في العلل ومعرفة الرجال، ج3/ ص67. وابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال، ج1/ ص78، ومحمد بن طاهر المقدسي في ذخيرة الحفاظ، والمزي في تهذيب الكمال.

72- أخرجه أبو داود في كتاب التطوع بَابُ صَلَاةِ التَّسْبِيحِ. رقم 1299. ج1/ ص499. و ابن ماجه في كِتَابُ إِقَامَةِ الصَّلَاةِ، وَالسُّنَّةُ فِيهَا بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ التَّسْبِيحِ رقم 1386/ 1387. ج4/ ص442/ 443.

73- الطيبي في شرح الطيبي على مشكاة المصابيح، ج4/ ص1251، ومحمد بن ابراهيم المناوي، كَشْفُ المَنَاهِجِ وَالتَّنَاقِيحِ في تَخْرِيجِ أَحَادِيثِ المَصَابِيحِ، ج5/ ص367، وابن الحاج المالكي في المدخل، محمد بن محمد العبدري الفاسي المالكي الشهير بابن الحاج، ج4/ ص270.

74- أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة باب بَدْءِ الأَذَانِ.رقم 498. ج1/ ص186. رقم 499. ج1/ ص187. باب كَيْفَ الأَذَانُ. وابن ماجه بَابُ بَدْءِ الْأَذَانِ رقم 706. ج1/ ص232. ومختصرا رقم 707. ج1/ ص233.

75- ابن شاهين في ناسخ الحديث ومنسوخه، ج1/ ص179. وابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال، ج4/ ص234.

والزركشي في البرهان في علوم القرآن، والنووي في المنهاج، وابن حجر في فتح الباري، والقاضي عياض في إكمال المعلم، وابن دقيق في شرح الإلمام،والزيلعي في نصب الراية لأحاديث الهداية، والباجي في التعديل والتجريح.

76- أخرجه البخاري في مواضع ينظر كِتَابُ الوُضُوءِ بَابُ أَبْوَالِ الإِبِلِ، وَالدَّوَابِّ، وَالغَنَمِ وَمَرَابِضِهَا. رقم 233. ج1/ ص56. كِتَابُ الجِهَادِ وَالسِّيَرِ بَابٌ: إِذَا حَرَّقَ المُشْرِكُ المُسْلِمَ هَلْ يُحَرَّقُ. رقم 3018. ج4/ ص62. ومسلم في كتَاب كِتَابُ الْقَسَامَةِ وَالْمُحَارِبِينَ وَالْقِصَاصِ وَالدِّيَاتِ بَابُ حُكْمِ الْمُحَارِبِينَ وَالْمُرْتَدِينَ. رقم 1671. ج3/ ص1297.

77- يعقوب بن إسحاق النيسابوري، مستخرج أبي عوانة، ج4/ ص86. ومحمد بن علي المازري، المُعْلم بفوائد مسلم، ج2/ ص376. و الشافعي في أحكام القرآن والعلائي في المراسيل، والسرخسي في أصوله والسمعاني في الأنساب، والمزي في تحفة الأشراف، والزيلعي في نصب الراية،وابن عدي في الكامل.

78- حديث الغامدية أخرجه أبو داود كتاب الحدود باب الْمَرْأَةِ الَّتِى أَمَرَ النَّبِىُّ ﷺ بِرَجْمِهَا مِنْ جُهَيْنَةَ.. رقم 4442/ 4444. ج4/ ص259. و مسلم 1695. في كتاب: الحدود، بَابُ مَنِ اعْتَرَفَ عَلَى نَفْسِهِ بِالزِّنَا. ج3/ 1321. مطولا فيه قصة ماعز في اللقب الموالي.

79- ابن عطية الاندلسي في المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج2/ ص26. والسخاوي في جمال القراء وكمال الإقراء، ج1/ ص604. وابن الأثير في جامع الأصول في أحاديث الرسول، وابن عبد الهادي في المحرر في الحديث، والسرخسي في المبسوط،وابن قدامة في المغني، وابن حزم في المحلى.

80- أخرجه مسلم في مواضع ينظر رقم 1694. ج3/ ص1320.

81- محمد بن عرفة، تفسير ابن عرفة، ج3/ ص224. وأحمد بن عمرو الشيباني، أبو بكر بن أبي عاصم في الآحاد والمثاني، المحقق: د. باسم فيصل أحمد الجوابرة، الناشر: دار الراية – الرياض، الطبعة: الأولى، 1411 – 1991.

وابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل، والبيهقي في السنن الصغير السنن الكبرى، وعبد الحق الإشبيلي في بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، والزيلعي في نصب الراية، وابن فرحون في تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، واللخمي في التبصرة، والشافعي في الأم.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 193 – 234
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الفوائد الحديثية في الشمائل المحمدية والخصائل المصطفوية

The modern benefits in the virtues of Muhammadiyah an Al-Mustafouriyah

طالبة دكتوراه حرز الله سهام
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1
Sihamharzallah3@gmail.com
مخبر الانتماء: الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

تاريخ الإرسال: 2019/09/15 تاريخ القبول: 2019/12/23

الملخص:
جمع الإمام الترمذي الأحاديث التي تصف شمائل النبي ﷺ وخصاله في كتابه الشمائل، والذي يُعد من أجلّ المصنفات وأنفعها في بابها، والأمر الذي زاد الكتاب حلاوة وجمالا ومتعة؛ تعقيبات المؤلف الحديثية التي إن دلّت على شيء فإنها تدل على رسوخ قدمه في صناعة نقد الأحاديث وبيان عللها وأخطاء رواتها.
وقد حوت هذه التعقيبات مجموعة من الفوائد الحديثية الدقيقة المتعلقة بعلمي الرواية والدراية، حيث إن كل فائدة منها تصلح أن تُكتب حولها بحوث ودراسات جد مهمة لطالب علم الحديث النبوي الشريف.
وفي هذه الدراسة عمدت إلى جمع هذه التعقيبات التي بلغت واحدا وعشرين تعقيبا ثم قمت بدراستها دراسة نقدية حديثية وفق المنهج المعمول به ثم رتبتها تحت مبحثين أساسيين.
الكلمات المفتاحية: الفوائد؛ الحديثية؛ الشمائل؛ المحمدية.

Abstract:
Imam Al-Tirmidhi collected the hadiths that describe the qualities of the prophet (peace and blessing of Allah be upon him) and his qualities in his book "Al-shama'il" which is considered one of the greatest and most useful in its field (door). And the fun and modern comments of the author increased the beauty and the sweetness of the book, and that shows the firm foot of Imam Al-Tirmidhi in the industry of making criticism of the talk and stating the faults and the errors of its narrators. These comments may contain a range of modern and accurate benefits related to the science of knowledge and

know-how, and each of these benefits can be used to write about research and studies that are very important for the students of hadith. And in this study, I tried to collect these comments, which amounted to twenty –one comment and then I studied them through a recent critical study according to the established method and then I arranged them under two main subjects.

Key words: interest, Hadith, benefits, Mustafouriyah.

مقدّمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين؛ أما بعد:

يُعد الإمام الترمذي من المحدثين النقاد الذين ساهموا في الحفاظ على السنة النبوية والذب عنها، وذلك من خلال تراثه العلمي الذي نثر فيه عصارة سنوات كثيرة من السعي في طلب العلم؛ خاصة كتابه الماتع "الجامع الصحيح" الذي تميز به عن غيره من كتب السنة بمنهجه الفريد، وكتابه "الشمائل المحمدية" الذي يُعد من أهم مصادر السيرة التي نقلت لنا شمائله ﷺ ومكارم أخلاقه وخصاله الشريفة مع خالقه ومع أهله وأصحابه بطريقة جعلته يتصدر كل الكتب التي تناولت هذا الجانب الشريف من حياته ﷺ، وقد خدمه العلماء خدمة جليلة بين شارح لمتنه ومختصرا لأسانيده، وبين مترجم لرجاله وناظِمٍ لها، وبين مترجم لها إلى لغات أخرى... وقد كانت عادة العلماء وطريقتهم في كتابة السيرة النبوية أو كتابة الشمائل هي جمع الروايات والنصوص فقط، وقد سار الترمذي كغيره من العلماء على ذلك ولكنه تفرّد بمنهج مميز؛ حيث أحسن ترتيب الأبواب وترتيب الأحاديث تحتها، إلا أنه رحمه الله غلب عليه طبعه النقدي للمرويات، فعقّب على بعض النصوص تعقيبات جدّ دقيقة توحي بسعة دائرة حفظه وقوة ذاكرته في التمييز بين الروايات ومقابلة بعضها ببعض وكشف عللها، وبيان أخطاء رواتها، وهو الصنيع الذي جعل كتابه ينال هذه المكانة العالية بين بقية كتب الشمائل، وقد رأيت أن تحظى هذه التعقيبات بالعناية لما فيها من الفوائد والفرائد، فآثرت تتبعها بالجمع والدراسة نظرا لأهميتها، وقصْد تجلية الغموض عنها، كونها تمثل جانبا من جوانب الصناعة

الحديثية عنده؛ سيما أن الإمام الترمذي لم يوردها في الجامع الصحيح رغم تخريجه لبعض أحاديثها.

وقد عنونت هذا البحث بـ: **الفوائد الحديثية في الشمائل المحمدية والخصائل المصطفوية** وقسمته إلى: مقدمة ومبحثين وخاتمة؛ وفق الخطة التالية:

مقدمة: ضمنتها تمهيدا حول الإمام الترمذي ومكانة كتاب الشمائل وعنوان البحث وخطته.

المبحث الأول: جعلته للفوائد الإسنادية في خمسة مطالب.

المطلب الأول: بيان من اختلف في اسمه وصحبته والوحدان من الصحابة رضي الله عنهم.

المطلب الثاني: التنبيه على اختلاف أسماء الرواة وكناهم والتمييز بين أسمائهم المختلفة.

المطلب الثالث: التنبيه على الرواة المجهولين والمختلف في نسبتهم.

المطلب الرابع: بيان العلة الواقعة في السند ونوعها.

المطلب الخامس: التنبيه على درجة الحديث.

المبحث الثاني: جعلته للفوائد المتنية في ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: بيان غريب ألفاظ الحديث الشريف.

المطلب الثاني: التنبيه على آراء الفقهاء والمجتهدين في المسألة الفقهية.

المطلب الثالث: بيان نوع العلة الواقعة في المتن.

خاتمة: ضمنتها أهم النتائج وبعض المقترحات.

مشكلة البحث

تكمن مشكلة البحث في ورود تعقيبات من الإمام الترمذي على بعض الأحاديث النبوية، والتي يعتريها الغموض من جوانب عدة، وقد وجدت أن هذه التعقيبات تتضمن فوائد مهمة ودقيقة لا تظهر أهميتها إلا بعد جمعها ودراستها وكشف الغموض من حولها، لإبراز جانب مهم من جوانب منهج الإمام الترمذي في الصناعة الحديثية، ولبيان مدى القيمة العلمية لهذه الفوائد.

ولهذا يمكن صياغة مشكلة البحث في التساؤل التالي:

- ما أبرز معالم منهج الإمام الترمذي في الصناعة الحديثية من خلال هذه التعقيبات؟

أهداف البحث: يرمي هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف والغايات منها:

- استقراء تام لأحاديث كتاب الشمائل المحمدية والخصائل المصطفوية للإمام الترمذي والوقوف على جانب من جوانب حياة النبي ﷺ.
- جمع هذه التعقيبات ودراستها دراسة نقدية حديثية وتسليط الضوء على جانب مهم من منهج الإمام الترمذي في التعامل مع الأحاديث تصحيحا وتضعيفا.
- إيراد بعض أقوال وآراء الأئمة النقاد المتقدمين منهم والمتأخرين وكذلك المعاصرين، وإجراء مقارنة بين آراء هؤلاء العلماء.

منهج البحث: ينتهج البحث عدة مناهج علمية منها:

المنهج الاستقرائي: وذلك بقراءة كتاب الشمائل وكل شروحه ومختصراته وكل كتاب خدمه؛ بغية جمع تلك الفوائد والفرائد لتيسير دراستها.

المنهج التحليلي: وذلك بتحليل وتفكيك عبارات الإمام الترمذي ومحاولة فهم المراد منها، والكشف عن دلالاتها وصولا إلى بعض قواعده في النقد ومنهجه في ذلك.

المنهج المقارن: و ذلك بمقارنة آراء الإمام الترمذي- باعتباره من نقاد عصر الرواية- مع آراء نقاد العصور المتأخرة.

الدراسات السابقة:

في حدود علمي لم أقف على دراسة أو بحث تناول هذه التعقيبات وجمع الفوائد منها عدا بعض الإشارات القليلة التي أشار إليها بعض الشرّاح الذين تناولوا كتاب الشمائل بالشرح والتحليل.

تمهيد: مدخل إلى مصطلحات البحث والتعريف بها.

الفوائد: قال ابن منظور: الفائدة ما أفاد الله تعالى العبد من خير يستفيده، ويستحدثه[1].

الحديثية: نسبة إلى حديث النبي ﷺ. والحديث في عُرف المحدثين هو: ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفة[2].

تعريف الشمائل لغة:

جاء معنى الشمائل في معاجم اللغة العربية بمعنى الخَلق والخُلق، قال ابن منظور: والشِّمال خَلِيقة الرَّجُل وجمعها شَمائل، وقال لبيد:

هُمُ قَوْمِي وقد أَنْكَرْتُ منهم شَمائلَ بُدِّلُوها من شِمالي

وإِنَّها لحَسَنةُ الشَّمائل ورجُل كَريم الشَّمائل أَي في أَخلاقه ومخالطتِه ويقال فلان مَشْمُول الخَلائق أَي كَريم الأَخلاق أُخِذ من الماء الذي هَبَّتْ به الشَّمالُ فبرَّدَتْه[3].

تعريف الشمائل اصطلاحا

الشَّمَائِل: الخصائل الحميدة والطبائع الْحَسَنَة؛ جمع شميلة كالشمائم جمع شميمة والكرائم جمع كَرِيمَة. وَقيل جمع شمال بِالْكَسْرِ وَهُوَ الْخلق بِالضَّمِّ يُقَال فلَان كريم الشَّمَائِل. والخلق بِالضَّمِّ وَسُكُون الثَّانِي السجية والطبيعة وَهُوَ مُخْتَصّ بِالصِّفَاتِ الْبَاطِنَة[4].

وعرفها عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر بقوله: " والشمائل: المراد بها خصال الإنسان، وأوصافه، وخِلاله، وأخلاقه، وآدابه ونحو ذلك، يقال: فلان حسنُ الشَّمائل، أي حسن الأخلاق، ويقال: كريم الشَّمائل، أي كريم الأخلاق، ولهذا سمَّى الإمام الترمذي - رحمه الله - وغيره من أهل العلم أوصاف النبي ﷺ وأخلاقه وآدابه وما يتعلق به بـ"الشَّمائل"[5].

المحمدية: نسبة للنبي محمد ﷺ.

الخصائل: مفردها الْخصْلَة: بِضَم الأول وَسُكُون الثَّانِي الشّعْر الملفوف. وَفِي الْقَامُوس الشّعْر الْمُجْتَمع جمعهَا الْخِصَال. والخصلة بِالْفَتْح (خوى وعادت) وَهِي أَعم من أَن يكون حَسَنَة وقبيحة وَجَمعهَا الخصائل[6].

المصطفوية: نسبة للمصطفى ﷺ.

المبحث الأول: الفوائد الإسنادية

تضمن هذا المبحث بعض الفوائد المتعلقة بالسند، وهي موزعة على أربعة مطالب على النحو الآتي:

المطلب الأول: بيان من اختلف في اسمه وصحبته والوحدان من الصحابة رضي الله عنهم.

إن معرفة الصحابة علم مهم من علوم الحديث النبوي الشريف، ألّف فيه العلماء البحوث والتآليف الكثيرة وله فوائد عظيمة أهمها معرفة المتصل من المرسل، والإمام الترمذي واحد من هؤلاء العلماء الذين تكلموا وبيّنوا أحوال بعض الصحابة الذين دار الخلاف حول صحبتهم أو اسمهم أو أكثرهم حديثا أو...وذلك من خلال تعليقاته على بعض الأحاديث، ومن الأمثلة على ذلك:

الفرع الأول: بيان من اختلف في اسمه وصحبته.

1/ قال الترمذي: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ قَالَ: حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عُمَيْرٍ، عَنِ إِيَادِ بْنِ لَقِيطٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو رِمْثَةَ قَالَ: أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَعَ ابْنٍ لِي، فَقَالَ: «ابْنُكَ هَذَا؟» فَقُلْتُ: نَعَمْ أَشْهَدُ بِهِ، قَالَ: «لَا يَجْنِي عَلَيْكَ، وَلَا تَجْنِي عَلَيْهِ» قَالَ: وَرَأَيْتُ الشَّيْبَ أَحْمَرَ، قَالَ أَبُو عِيسَى: وَأَبُو رِمْثَةَ اسْمُهُ: رِفَاعَةُ بْنُ يَثْرِبِيٍّ التَّيْمِيُّ"[7].

وأبو رمثة صحابي اختلف في اسمه اختلافا كبيرا، قال الحافظ ابن حجر: قيل اسمه رِفاعة بن يَثْربي، ويقال: عكسه، ويقال: عُمارة بن يَثْربي، ويقال: حيَّان بن وَهْب، وقيل: جندب، وقيل: خَشخاش: صحابيٌّ، قال ابن سعد: مات بإفريقية [8]. والذي رجحه الترمذي هو أن اسمه رفاعة بن يثربي متابعا في ذلك شيخه البخاري و كذا الإمام أحمد، وممن رجح ذلك من المعاصرين الشيخ أحمد شاكر بعد أن تتبع أقوال العلماء فجعل بعضها خطأ وبعضها مرجوحة؛ فقال: فالراجح الصحيح عندنا، هو الذي جزم به الإمام أحمد، قال عبد الله بن أحمد: "قال أبي: اسم أبي رمثة: رفاعة بن يثربي". وهو الذي جزم به البخاري في الكبير، قال: "رفاعة بن يثربي أبو رمثة[9].

2/ قال الترمذي: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ أَبَانَ، قَالَا: حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ هِشَامٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ قَتَادَةَ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ دَغْفَلِ بْنِ حَنْظَلَةَ « أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قُبِضَ وَهُوَ ابْنُ خَمْسٍ وَسِتِّينَ ».

قَالَ أَبُو عِيسَى: وَدَغْفَلٌ لَا نَعْرِفُ لَهُ سَمَاعًا مِنَ النَّبِيِّ ﷺ، وَكَانَ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ ﷺ رَجُلًا [10].

كذلك ممن اختلف في صحبته؛ دغفل بن حنظلة. ودَغْفَل -بغين معجمة وفاء وزن جعفر- ابن حنظلة بن زيد بن عبدة بن عبدة بن عبد الله بن ربيعة بن عمرو بن شيبان بن ذهل الشيباني الذهلي النسابة. يقال: له صحبة، قال نوح بن

حبيب القومسي فيمن نزل البصرة من الصحابة: دغفل النسابة، وقال في موضع: يقال: إنه رأى النبي ﷺ وقال الباوردي: في صحبته نظر[11].

ووافقه على ذلك ابن أبي حاتم فقال: حدثنا عبد الرحمن، أنا حرب بن إسماعيل الكرماني فيما كتب إلي، قال: قلت لأحمد بن حنبل: دغفل بن حنظلة، له صحبة ؟ قال: ما أعرفه. قال أبو محمد: يعني لا يعرف، له صحبة أم لا ؟[12]

وقال أبو بكر الأثرم: قلت لأبي عبد الله: دغفل بن حنظلة له صحبة؟ قال: لا، من أين له صحبة؟ كان صاحب نسب [13].

قال عمرو بن علي الفلاس: وليس بصحيح أنه سمع من النبي ﷺ [14].

بل وعدّه ابن المديني من المجهولين فقال: وقال أبو الحسن بن البراء، عن علي بن المديني: الذين روى عنهم الحسن من المجهولين، فذكرهم، وذكر منهم دغفل بن حنظلة [15].

قال البخاري: ولا يُعرف سماع الحسن من دغفل، ولا يعرف لدغفل إدراك النبي ﷺ، وقَالَ ابْن عَبَّاسٍ وعَائِشَةُ وَمُعَاوِيَةُ: تُوُفِّي النَّبِيُّ ﷺ وَهُوَ ابْنُ ثَلاثٍ وَسِتِّينَ، وَهَذَا أَصَحُّ[16].

الفرع الثاني: بيان الوحدان من الصحابة رضي الله عنهم.

1/ قال الترمذي: حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، قَالَ: حَدَّثَنَا خَلَفُ بْنُ خَلِيفَةَ، عَنْ أَبِي مَالِكٍ الأَشْجَعِيِّ، عَنْ أَبِيهِ - رضي الله عنه - قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: مَنْ رَآنِي فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَآنِي.

قَالَ أَبُو عِيسَى: وَأَبُو مَالِكٍ هَذَا هُوَ: سَعْدُ بْنُ طَارِقِ بْنِ أَشْيَمَ، وَطَارِقُ بْنُ أَشْيَمَ هُوَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ. وَقَدْ رَوَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَحَادِيثَ.

وسَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ حُجْرٍ يَقُولُ: قَالَ خَلَفُ بْنُ خَلِيفَةَ: رَأَيْتُ عَمْرَو بْنَ حُرَيْثٍ - رضي الله عنه - صَاحِبَ النَّبِيِّ ﷺ وَأَنَا غُلاَمٌ صَغِيرٌ[17].

أما هذا الحديث فقد نبه الترمذي على صحبة طارق بن أشيم.

أبو مالك الأشجعي هو: سعد بن طارق بن أشيم، أبو مالك، الأشجعي، الكوفي. قال ابن حجر: ثقة [18] وطارق بن أشيم هو: طارق بن أشيم بن مسعود الأشجعي، والد أبي مالك، سعد بن طارق، له صحبة روى عن: النبي ﷺ، وعن

الخلفاء الأربعة. روى عنه: ابنه أبو مالك الأشجعي، روى له البخاري في " الأدب " والباقون، سوى أبي داود [19].

ومن قال بصحبته أيضا أبو حاتم الرازي [20]، و البخاري[21]، وابن حبان[22] والذهبي[23] والإمام الترمذي من خلال تعليقه على هذا الحديث، والحافظ ابن حجر[24].

ونفى ذلك أيضا الخطيب البغدادي؛ قال ابن حجر: وأغرب الخطيب فقال في كتاب القنوت في صحبته نظر، وما أدري نظر فيه بعد هذا التصريح لعله رأى ما أخرجه ابن منده من طريق أبي الوليد عن القاسم بن معن، قال سألت آل أبي مالك الأشجعي: أسمع أبوهم من النبي ﷺ؟ قالوا: لا، وهذا نفي يقدم عليه من أثبت، ويحتمل أنه عني بقوله أبوهم أبا مالك، وهو كذلك لا صحبة له إنما الصحبة لابنه والله أعلم[25].

وأما ملا علي القارئ فقال: "وَأَغْرَبَ ابْنُ حَجَرٍ بِقَوْلِهِ بَيْنَ التِّرْمِذِيِّ بِقَوْلِهِ: إِنَّهُ مِنْ تَابِعِي التَّابِعِينَ فَكَأَنَّهُ تَبِعَ كَلَامَ الْحَنَفِيِّ عِنْدَ قَوْلِ الْمُصَنِّفِ (وَسَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ حُجْرٍ يَقُولُ قَالَ خَلَفُ بْنُ خَلِيفَةَ رَأَيْتُ عَمْرَو بْنَ حُرَيْثٍ صَاحِبَ النَّبِيِّ ﷺ وَأَنَا غُلَامٌ صَغِيرٌ) حَيْثُ قَالَ: فَعَلَى هَذَا كُلٌّ مِنْ قُتَيْبَةَ وَعَلِيِّ بْنِ حُجْرٍ تَبَعُ تَابِعِيٍّ وَهُمَا شَيْخَا الْمُصَنِّفِ بِلَا وَاسِطَةٍ وَأَكْثَرَ مِنْهُمَا انْتَهَى، وَحَاصِلُهُ أَنَّ بَيْنَ الْمُصَنِّفِ وَبَيْنَ النَّبِيِّ ﷺ ثَلَاثَةً، وَهُوَ نَتِيجَةُ عُلُوِّ الْإِسْنَادِ، وَأَمَّا قَوْلُ شَارِحٍ: فِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ عَمْرَو بْنَ حُرَيْثٍ صَحَابِيٌّ عَلَى قَوْلِ خَلَفِ بْنِ خَلِيفَةَ فَخَطَأٌ إِذْ لَا خِلَافَ فِي كَوْنِهِ صَحَابِيًّا بَلِ الْخِلَافُ فِي رُؤْيَةِ خَلَفٍ إِيَّاهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.[26]

أما قول خلف بن خليفة الذي أورده الترمذي عقب هذا الحديث فقد اختلفت أقوال شراح الشمائل في مقصود الإمام من إيراده، فمنهم من قال: غرض المؤلف من سياق ذلك بيان أنه من اتباع أتباع التابعين لأنه بينه وبين الصحابي واسطتين علي بن حجر و خلف بن خليفة، فالمصنف اجتمع بعلي بن حجر وهو اجتمع بخلف بن خليفة، وهو رأى الصحابي وهو عمرو بن حريث رضي الله عنه [27].إلا أن سيد بن عبّاس الجليمي محقق الشمائل استبعد ذلك[28].

وأما الهيثمي في أشرف الوسائل فقد قال إن في كلام الترمذي تعقيبا ونظرا، ثم أورد كلام ابن عدي الذي في الكامل أن خلف بن خليفة لم تصح رؤيته للنبي ﷺ، وأورد قول سفيان بن عيينة من طريق الإمام أحمد الذي يقول:

ثنا أحمد بن حماد، حدثني عبد الله بن أحمد، قال: سمعت أبي يقول: قال رجل لسفيان بن عيينة: يا أبا محمد عندنا رجل يقال له خلف بن خليفة يزعم أنه رأى عمرو بن حريث. فقال: لعله رأى جعفر بن عمرو بن حريث [29]، وعند المزي في تهذيب الكمال قال: كذب [30].

2/ قال الترمذي: حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنُ أَبِي خَالِدٍ، عَنْ حَكِيمِ بْنِ جَابِرٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَرَأَيْتُ عِنْدَهُ دُبَّاءً يُقَطَّعُ فَقُلْتُ: مَا هَذَا؟ قَالَ: «نُكَثِّرُ بِهِ طَعَامَنَا» قَالَ أَبُو عِيسَى: "وَجَابِرٌ هُوَ جَابِرُ بْنُ طَارِقٍ وَيُقَالُ: ابْنُ أَبِي طَارِقٍ، وَهُوَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَا نَعْرِفُ لَهُ إِلَا هَذَا الْحَدِيثَ الْوَاحِدَ، وَأَبُو خَالِدٍ اسْمُهُ: سَعْدٌ "[31].

أخرج هذا الحديث كل من النسائي في السنن الكبرى بهذا الإسناد، وابن ماجه في سننه عن أبي بكر بن أبي شيبة عن وكيع عن إسماعيل بن أبي خالد به. رجال سنده كلهم ثقات.

وجابر هو الصحابي جابر بن طارق الأحمسي لم يرو عنه إلا ابنه حكيم بن جابر[32]. وقد يُنسب إلى جده جابر بن عوف، فيقال: جابر بن عوف، ويقال جابر بن أبي طارق [33]؛ إلا أن ابن حبان وهم في اسمه كما ذكر ذلك الحافظ ابن حجر فقال: وفرّق ابن حبّان بين جابر بن طارق الأحمسي وجابر بن عوف الأحمسي، فقال في الأوّل: سكن الكوفة، وكان يخضب بالحمرة، وقال في الثاني: له صحبة، وهو والد حكيم. وكذا استدرك ابن فتحون جابر بن طارق على أبي عمر حيث أورد جابر بن عوف: وكلّ ذلك وهم، فهو رجل واحد[34].

وأما قوله: "لا نعرف له إلا هذا الحديث الواحد " فقد ذكر الحافظ ابن حجر حديثا آخر له رواه ابن السكن من طريق إسماعيل بن أبي خالد، عن حكيم بن جابر- وكان من أهل القادسيّة- عن أبيه، فذكر حديثا وهو عند الشيرازي في الألقاب بدون قوله: وكان من أهل القادسية- أن أعرابيا مدح النبيّ ﷺ حتى أزبد شدقيه فقال: "عليكم بقلّة الكلام فإنّ تشفيق الكلام من شقاشق الشّيطان" [35]. كما أخرجه أبو نعيم الأصبهاني في معرفة الصحابة[36] وابن أبي شيبة في المصنف عن وَكِيع عن ابْن أَبِي خَالِدٍ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ مرسلا ودون ذكر سبب الورود[37].

وأبو خالد ممن اختلف في اسمه؛ قيل اسمه سعيد، وقيل هرمز، وقيل كثير. روى عن أبي هريرة وجابر بن سمرة، وعنه ابنه إسماعيل[38].

المطلب الثاني: التنبيه على اختلاف أسماء الرواة وكناهم والتمييز بين أسمائهم المختلفة.

إن البحث في الرواة علم من علوم الحديث المهمة في تمييز الرجال وعدم الاشتباه بهم، والذي يترتب عليه الحكم على الحديث بالصحة أو الضعف، وقد نبه الترمذي على ذلك لرفع الغموض حول هؤلاء الرواة، وتوضيح حالهم. ومن الأمثلة على ذلك:

الفرع الأول: التنبيه على اختلاف أسماء الرواة وكناهم.

1/ قال الترمذي: حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّا بْنِ أَبِي زَائِدَةَ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَيَّاشٍ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ: قَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ: «أَهْدَى دِحْيَةُ لِلنَّبِيِّ ﷺ خُفَّيْنِ، فَلَبِسَهُمَا». وَقَالَ إِسْرَائِيلُ: عَنْ جَابِرٍ، عَنْ عَامِرٍ «وَجُبَّةً فَلَبِسَهُمَا حَتَّى تَخَرَّقَا» لَا يَدْرِي النَّبِيُّ ﷺ أَذَكَّى هُمَا أَمْ لَا. قَالَ أَبُو عِيسَى: " وَأَبُو إِسْحَاقَ هَذَا هُوَ أَبُو إِسْحَاقَ الشَّيْبَانِيُّ، وَاسْمُهُ سُلَيْمَانُ[39].

اشتمل هذا الحديث على جملة من الفوائد الجليلة، أولها: إيراد الترمذي طريقين لهذا الحديث، فالأول صحيح والثاني ضعيف؛ لأن فيه جابر بن يزيد الجعفي، أحد علماء الشيعة وهو ضعيف بإجماع العلماء. قال إمام المحققين الحافظ ابن حجر العسقلاني في التقريب: ضعيف رافضي [40].

ثانيها: بيانه لاسم أبي إسحاق، وهو "سليمان بن أبي سليمان، أبو إسحاق الشيباني الكوفي. قيل: إن اسم أبي سليمان: فيروز، وقيل: خاقان، وقيل: مهران. سمع عبد الله بن أبي أوفى، وعامرا الشعبي، وعكرمة مولى ابن عباس وخلقا كثيرا من تابعي أهل الكوفة. روى عنه ابنه إسحاق، والعوام بن حوشب، وسفيان الثوري وشعبة، و أبو عوانة، و عبد الواحد بن زياد، وسفيان بن عيينة، وهشيم وغيرهم"[41].

وكان أحمد بن حنبل يعجبه حديث الشيباني ويقول: هو أهل أن لا ندع له شيئا.[42] ووثقه كل من أبي حاتم[43] والنسائي[44]، والعجلي[45]، ويحيى بن معين [46]، والحافظ ابن حجر.[47]

الفرع الثاني: التمييز بين أسماء الرواة الذين ذكروا بأسماء مختلفة.

1/ قال الترمذي: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ عُمَرَ هُوَ ابْنُ أَبِي حَرْمَلَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: دَخَلْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَا وَخَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ عَلَى مَيْمُونَةَ فَجَاءَتْنَا بِإِنَاءٍ مِنْ لَبَنٍ، فَشَرِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا عَلَى يَمِينِهِ وَخَالِدٌ عَلَى شِمَالِهِ، فَقَالَ لِي: «الشَّرْبَةُ لَكَ، فَإِنْ شِئْتَ آثَرْتَ بِهَا خَالِدًا» فَقُلْتُ: مَا كُنْتُ لِأُوثِرَ عَلَى سُؤْرِكَ أَحدًا، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "مَنْ أَطْعَمَهُ اللَّهُ طَعَامًا، فَلْيَقُلِ: اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِيهِ وَأَطْعِمْنَا خَيْرًا مِنْهُ، وَمَنْ سَقَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَبَنًا، فَلْيَقُلِ: اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِيهِ وَزِدْنَا مِنْهُ ". ثُمَّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَيْسَ شَيْءٌ يُجْزِئُ مَكَانَ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ غَيْرُ اللَّبَنِ». قَالَ أَبُو عِيسَى: وَاخْتَلَفَ النَّاسُ فِي رِوَايَةِ هَذَا الْحَدِيثِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ زَيْدِ بْنِ جُدْعَانَ، فَرَوَى بَعْضُهُمْ عَنْ عَلِيِّ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبِي حَرْمَلَةَ، وَرَوَى شُعْبَةُ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ زَيْدٍ، فَقَالَ: عَنْ عَمْرِو بْنِ حَرْمَلَةَ، وَالصَّحِيحُ عُمَرُ بْنُ أَبِي حَرْمَلَةَ "[48].

بيانه للأسماء المختلف في ضبطها، وعمر بن أبي حرملة من هؤلاء، ذكره ابن حبان في الثقات وقال: وقد قيل: عمرو بن حرملة، والصحيح عمر، من أهل البصرة [49]، وقال الحافظ المزي: قال بعضهم: عمرو بن حرملة ولا يصح[50]، وقد وقع له بالسند الموصول للنبي ﷺ هذا الحديث فقال: وقد وقع لنا حديثه بعلو [51].

روى عن ابن عباس، عن النبي ﷺ في الضب، روى عنه علي بن زيد بن جدعان. وسئل أبو زرعة عنه، فقال: بصري لا أعرفه إلا في هذا الحديث.[52]

وإسناد هذا الحديث ضعيف لأن علي بن زيد ضعفه النقاد، لا يحسن حديثه إلا بالمتابعة والشواهد. قال: الحافظ ابن حجر: ضعيف[53]. و مرة: سيء الحفظ [54]. وقال الجوزجاني: واهي الحديث، ضعيف، و فيه ميل عن القصد، لا يحتج بحديثه [55].

2/ قال الترمذي: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ نَصْرٍ النَّيْسَابُورِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْفَرْوِي قَالَ: حَدَّثَتْنَا عَبِيدَةُ بِنْتُ نَائِلٍ، عَنْ عَائِشَةَ بِنْتِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنِ أَبِيهَا، «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَشْرَبُ قَائِمًا» قَالَ: أَبُو عِيسَى: وَقَالَ بَعْضُهُمْ: عُبَيْدَةُ بِنْتُ نَابِلٍ[56].

تفرد الإمام الترمذي بذكر عبيدة بنت نائل بهذه النسبة، وخالفه كل من أخرج هذا الحديث؛ فأخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار[57]، والطبراني في المعجم الكبير[58] عبيدة بنت نابل، وهذا ما أثبته كل من الضياء المقدسي في الأحاديث المختارة[59]، وأبي بكر البزار في البحر الزخار[60]، ونور الدين الهيثمي في كشف الأستار[61]، إلا أن أقواله في نسبها اختلفت في مواطن من هذا الكتاب؛ فمرة بنت نابل ومرة بنت نابذ[62]، ومرة بنت نائل[63].

والحافظ ابن حجر في إتحاف المهرة[64]، وتقريب التهذيب[65] والمزي في تهذيب الكمال[66] وتحفة الأشراف[67]، وأبو الشيخ الأصبهاني في أخلاق النبي ﷺ قالوا: عبيدة بنت نايل[68].

3/ قال الترمذي: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، قَالَتْ: «مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَصُومُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ إِلَا شَعْبَانَ وَرَمَضَانَ» قَالَ أَبُو عِيسَى: "هَذَا إِسنَادٌ صَحِيحٌ وَهَكَذَا قَالَ: عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ. وَرَوَى هَذَا الْحَدِيثَ غَيْرُ وَاحِدٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَدْ رَوَى الْحَدِيثَ، عَنْ عَائِشَةَ وَأُمِّ سَلَمَةَ جَمِيعًا، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ"[69].

اشتمل هذا الحديث على الفوائد التالية:

- حكمه على سند الحديث بالصحة، ووافقه الألباني بقوله: إسناده صحيح كما قال المؤلف، والاحتمال الذي ذكره قوي، فالحديث صحيح عن أم سلمة...و عن عائشة...وهما مخرجان في صحيح أبي داود[70] إلا أنه قال في الجامع: حديث أم سلمة حديث حسن

وترجمة الإمام المزي في تهذيب الكمال أن أبا سلمة بن عبد الرحمن روى عن عائشة وأم سلمة معا [71] ووافقه الذهبي في السير[72].

وقول الترمذي " وروى هذا الحديث غير واحد عن أبي سلمة عن عائشة- رضي الله عنهما " يعني كثرة طرقه ورواته.

المطلب الثالث: التنبيه على الرواة المجهولين والمختلف في نسبتهم.

تعد جهالة الرواي من الأسباب المباشرة في رد الحديث وترك الاحتجاج به، و لهذا عني علماء الجرح والتعديل بالبحث والتفتيش عن الرواة

وبيان حالهم، وقد كان الإمام الترمذي من بين هؤلاء النقاد، ومن الأمثلة على ذلك:

الفرع الثاني: التنبيه على الرواة المجهولين.

1/ **قال الترمذي**: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَلِيفَةَ، وَعَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ، قَالَا: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ قَالَ: حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ الصَّوَّافُ، عَنْ حَنَانٍ، عَنْ أَبِي عُثْمَانَ النَّهْدِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِذَا أُعْطِيَ أَحَدُكُمُ الرَّيْحَانَ فَلَا يَرُدُّهُ، فَإِنَّهُ خَرَجَ مِنَ الْجَنَّةِ» قَالَ أَبُو عِيسَى: «وَلَا نَعْرِفُ لِحَنَانٍ غَيْرَ هَذَا الْحَدِيثَ»[73].

يُفهم من تعقيب الترمذي أن الراوي حنان مجهول عنده، وقد تتبعت كل المصنفات التي تعرضت لترجمة حنان الأسدي حيث ذكروا أنه روى عن أبي عثمان النهدي، وروى عنه الحجاج بن أبي عثمان الصّوّاف [74]، إلا أن الإمام ابن حبان ذكره في الثقات[75]، والحافظ ابن حجر في تقريب التهذيب وقال: مقبول [76].

2/ قال الترمذي: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الصَّبَّاحِ الْبَزَّارُ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُبَشِّرُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْعَلاَءِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنْ عَائِشَةَ - رضي الله عنها -، قَالَتْ: لاَ أَغْبِطُ أَحَدًا بَهَوْنِ مَوْتٍ بَعْدَ الَّذِي رَأَيْتُ مِنْ شِدَّةِ مَوْتِ رَسُولِ اللهِ ﷺ.

قال أبو عيسى: سألت أبا زرعة فقلت له: من عبد الرحمن بن العلاء هذا؟ قال: هو عبد الرحمن بن العلاء بن اللجلاج.[77]

تفرد الترمذي برواية هذا الحديث من هذا الوجه، وقد سأل شيخه أبا زرعة الرازي عن عبد الرحمن بن العلاء وهو مجهول الحال للتنبيه على جهالته.

وعبد الرحمن بن العلاء هو عَبْد الرَّحْمَن بن العلاء بن اللجلاج الغطفاني، ويُقال: العامري الشامي ابن أخي خالد بْن اللجلاج، كان يسكن حلب. روى عن أبيه العلاء بْن اللجلاج، ورَوَى عَنه مبشر بْن إسماعيل الحلبي. ذكره ابنُ حِبَّان فِي كتاب "الثقات"[78].

وقال المزي: روى له التِّرْمِذِيّ حديثا واحدا، وقد وقع لنا بعلو عنه[79]، ثم ذكر الحديث.

الفرع الثاني: التنبيه على الرواة المختلف في نسبتهم.

1/ قال الترمذي: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ، وَمُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، قَالاَ: حَدَّثَنَا عَوْفُ بْنُ أَبِي جَمِيلَةَ، عَنْ يَزِيدَ الْفَارِسِيِّ - وَكَانَ يَكْتُبُ الْمَصَاحِفَ - قَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فِي الْمَنَامِ زَمَنَ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: فَقُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ: إِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ فِي النَّوْمِ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: إِنَّ رَسُولَ اللهِ كَانَ يَقُولُ: إِنَّ الشَّيْطَانَ لاَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَتَشَبَّهَ بِي، فَمَنْ رَآنِي فِي النَّوْمِ فَقَدْ رَآنِي، فهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَنْعَتَ هَذَا الرَّجُلَ الَّذِي رَأَيْتَهُ فِي النَّوْمِ؟ قَالَ: نَعَمْ، أَنْعَتُ لَكَ رَجُلاً بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ، جِسْمُهُ وَلَحْمُهُ أَسْمَرُ إِلَى الْبَيَاضِ، أَكْحَلُ الْعَيْنَيْنِ، حَسَنُ الضَّحِكِ، جَمِيلُ دَوَائِرِ الْوَجْهِ، قد مَلَأَتْ لِحْيَتُهُ مَا بَيْنَ هَذِهِ إِلَى هَذِهِ، قَدْ مَلَأَتْ نَحْرَهُ، قَالَ عَوْفٌ: وَلاَ أَدْرِي مَا كَانَ مَعَ هَذَا النَّعْتِ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما: لَوْ رَأَيْتَهُ فِي الْيَقَظَةِ مَا اسْتَطَعْتَ أَنْ تَنْعَتَهُ فَوْقَ هَذَا.

قَالَ أَبُو عِيسَى: وَيَزِيدُ الْفَارِسِيُّ هُوَ: يَزِيدُ بْنُ هُرْمُزَ، وَهُوَ أَقْدَمُ مِنْ يَزِيدَ الرَّقَاشِيِّ، وَرَوَى يَزِيدُ الْفَارِسِيُّ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنه أَحَادِيثَ، وَيَزِيدُ الرَّقَاشِيُّ لَمْ يُدْرِكِ ابْنَ عَبَّاسٍ، وَهُوَ يَزِيدُ بْنُ أَبَانَ الرَّقَاشِيُّ، وَهُوَ يَرْوِي عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه، وَيَزِيدُ الْفَارِسِيُّ، وَيَزِيدُ الرَّقَاشِيُّ كِلاَهُمَا مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ، وَعَوْفُ بْنُ أَبِي جَمِيلَةَ هُوَ: عَوْفٌ الأَعْرَابِيُّ[80].

اختلفت أقوال العلماء في يزيد الفارسي أهو يزيد بن هرمزأم لا، وقد أبدع الشيخ أحمد شاكرفي بسط هذه الأقوال فقال: ويزيد الفارسي هذا اختلفت فيه: أهو يزيد بن هرمز أم غيره؟ قال البخاري في التاريخ الكبير2/ 4/ 367: "قال لي عليّ: قال عبد الرحمن: يزيد الفارسي هو ابن هرمز، قال: فذكرته ليحيى فلم يعرفه، قال: وكان يكون مع الأمراء". وفي التهذيب 11: 369: "قال ابن أبي حاتم: اختلفوا هل هو- يعني ابن هرمز- يزيد الفارسي أو غيره، فقال ابن مهدي وأحمد: هو ابن هرمز، وأنكر يحيى بن سعيد القطان أن يكونا واحداً، وسمعت أبي يقول: يزيد بن هرمز هذا ليس يزيد الفارسي، هو سواه". وذكره البخاري أيضاً في كتاب "الضعفاء الصغير" ص 37 وقال نحواً من قوله في التاريخ الكبير، فهذا يزيد الفارسي الذي انفرد برواية هذا الحديث، يكاد يكون مجهولا، حتى شبه على مثل ابن مهدي وأحمد والبخاري أن يكون هو ابن هرمز أو غيره[81].

المطلب الرابع: بيان العلة الواقعة في السند ونوعها.

علم العلل من أصعب أقسام علوم الحديث على الإطلاق ولا يخوض فيه إلا القلة من العلماء من أصحاب النظر الثاقب والحفظ الواسع، والإمام الترمذي من هؤلاء العلماء الذين أمعنوا نظرهم في الأسانيد والمتون ونقّبوا عن الأخطاء والأوهام التي وقع فيها بعض الرواة، ومن الأمثلة على ذلك:

الفرع الأول: بيان المخالفة الواقعة في السند.

قال الترمذي: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى وَهُوَ ابْنُ الطَّبَّاعِ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبَّادُ بْنُ الْعَوَّامِ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي عَرُوبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ: «أَنَّهُ ﷺ كَانَ يَتَخَتَّمُ فِي يَمِينِهِ» وَقَالَ أَبُو عِيسَى: «هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ مِنْ حَدِيثِ سَعِيدِ بْنِ أَبِي عَرُوبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ نَحْوَ هَذَا إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ» وَرَوَى بَعْضُ أَصْحَابِ قَتَادَةَ، عن قتادة، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ «أَنَّهُ كَانَ يَتَخَتَّمُ فِي يَسَارِهِ» وَهُوَ حَدِيثٌ لَا يَصِحُّ أَيْضًا[82].

تعددت الروايات واختلفت عن أنس فيما إذا كان النبي ﷺ كان يتختم في يمينه أو في يساره، وهذه الرواية التي أخرجها الترمذي أخرجها الإمام النسائي في المجتبى [83] وفي السنن الكبرى[84]، وأبو يعلى الموصلي في مسنده[85]، والبزار في مسنده [86]، جميعهم من طريق سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس عن النبي ﷺ أنه كان يتختم في يمينه.

وأما الرواية التي ورد فيها أنه ﷺ كان يتختم في يساره فقد أخرجها أبو الشيخ الأصبهاني في كتابه أخلاق النبي ﷺ، وآدابه من طريق أبي عبيد الحمصي عن شعبة وعمرو بن عامرعن قتادة عن أنس عن النبي ﷺ [87].

واستغرب الإمام الترمذي سند حديث التختم في اليمين وقد رُوي من أوجه كثيرة، وهذا النوع عبّر عنه في كتابه العلل الذي في آخر الجامع فقال: "ورب حديث يُروى من أوجه كثيرة وإنما يُستغرب لحال الإسناد"[88]. ومن عادة الإمام الترمذي إذا أطلق لفظ الغرابة من غير أن يُقرنه بالحسن أو الصحة أو الجودة فإنه يريد به تضعيف الحديث وعدم صحته و الله أعلم[89].

وأما رواية قتادة فاختلف عليه فيها، فقال سعيد بن أبي عروبة عنه، عن أنس: كان يتختم في يمينه، وقال شعبة وعمرو بن عامر، عن قتادة، عنه:كان يتختم في يساره [90].

وكل رجال حديث التختم باليمين ثقات عدا عبّاد بن العوام فقد اختلفت أقوال النقاد حوله بين موثق ومضعف. قال الفضل بن زياد عن أحمد: يشبه أصحاب الحديث[91].

وقال الأثرم عن أحمد: مضطرب الحديث عن سعيد بن أبي عروبة[92].

وقال ابن أبي حاتم: سألت أبا زرعة عن اختلاف الأحاديث في ذلك، فقال: لا يثبت هذا ولا هذا، ولكن في يمينه أكثر[93].

وقال أبو داود السجستاني: ذَكَرْتُ لِأَحْمَدَ حَدِيثَ عَبَّادِ بْنِ الْعَوَّامِ، عَنْ سَعِيدٍ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَتَخَتَّمُ فِي يَمِينِهِ"، فَلَمْ يَعْرِفْهُ، وَقَالَ: عِنْدَ عَبَّادٍ عَنْ سَعِيدٍ غَيْرُ حَدِيثٍ خَطَأٌ[94].

الفرع الثاني: بيان الاضطراب الواقع في السند.

1/ قال الترمذي: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «كُلُوا الزَّيْتَ وَادَّهِنُوا بِهِ؛ فَإِنَّهُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ».

قَالَ أَبُو عِيسَى: «وَعَبْدُ الرَّزَّاقِ كَانَ يَضْطَرِبُ فِي هَذَا الْحَدِيثِ فَرُبَّمَا أَسْنَدَهُ، وَرُبَّمَا أَرْسَلَهُ»

- حَدَّثَنَا السِّنْجِيُّ وَهُوَ أَبُو دَاوُدَ سُلَيْمَانُ بْنُ مَعْبَدٍ السِّنْجِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّبِيِّ نَحْوَهُ وَلَمْ يَذْكُرْ فِيهِ عَنْ عُمَرَ[95].

بيّن الترمذي من خلال تعقيبه على هذا الحديث الراوي المخطأ. كما عبّر عن ذلك أيضا في كتابه الجامع قائلا: هَذَا حَدِيثٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ، وَكَانَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ يَضْطَرِبُ فِي رِوَايَةِ هَذَا الحَدِيثِ، فَرُبَّمَا ذَكَرَ فِيهِ عَنْ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، وَرُبَّمَا رَوَاهُ عَلَى الشَّكِّ فَقَالَ: أَحْسَبُهُ عَنْ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، وَرُبَّمَا قَالَ: عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مُرْسَلًا حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ سُلَيْمَانُ بْنُ مَعْبَدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، نَحْوَهُ وَلَمْ يَذْكُرْ فِيهِ عَنْ عُمَرَ[96].

كما أورده كتابه العلل ثم سأل شيخه البخاري عنه فقال: هو حديث مرسل، قلت له: رواه أحمد عن زيد بن معمر؟ قال: لا أعلمه [97].

وأورده أيضا ابن أبي حاتم في العلل فقال: "وسمعت أبي يقول: رَوَى عبد الرَّزَّاق، عَنْ مَعْمَر، عَنْ زَيْدِ بْنِ أسلَم، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عُمَرَ، عن النبيِّ ﷺ: "كُلُوا الزَّيْتَ، وائْتَدِمُوا بِهِ.." حدّث مرة عن زيد بن أسلم عن أبيه أن النبي ﷺ. هكذا رواه دهراً، ثم قال بعد: زيد بن أسلم عن أبيه أحسبه عن عمر عن النبي ﷺ؛ ثم لم يمت حتى جعله عن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر عن النبي ﷺ بلا شك"[98].

وقال أبو داود السجستاني: سَأَلْتُ أَحْمَدَ عَنْ حَدِيثِ عَبْدِ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ:" كُلُوا الزَّيْتَ وَادَّهِنُوا بِهِ، فَإِنَّهُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ "، فَقَالَ: هَذَا حَدَّثَنَا بِهِ عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ أَبِيهِ، لَيْسَ فِيهِ عُمَرُ[99].

وحكم الشيخ الألباني رحمه الله على الرواية المرسلة بالصحة [100]، إلا أن الدكتور طارق بن عوض الله عاب عليه ذلك حيث قال: و قد تساهل الشيخ الألباني حيث صححه في السلسة الصحيحة[101].

الفرع الثالث: بيان تعارض الوصل والإرسال.

قال الترمذي: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: «كَانَ أَحَبَّ الشَّرَابِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْحُلْوُ الْبَارِدُ».

قَالَ أَبُو عِيسَى: هَكَذَا رَوَى سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، هَذَا الْحَدِيثَ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، وَرَوَاهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارِكِ، وَعَبْدُ الرَّزَّاقِ، وَغَيْرُ وَاحِدٍ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ «مُرْسَلًا وَلَمْ يَذْكُرُوا فِيهِ عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، وَهَكَذَا رَوَى يُونُسُ وَغَيْرُ وَاحِدٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مُرْسَلًا» قَالَ أَبُو عِيسَى: «إِنَّمَا أَسْنَدَهُ ابْنُ عُيَيْنَةَ مِنْ بَيْنِ النَّاسِ»[102].

اشتمل هذا الحديث على فوائد إسنادية تبين العلة التي اعترته، وكيف نبه الإمام الترمذي - وهو صاحب النظر الثاقب- إلى اختلاف الرواة على معمر

في تحمل هذا الحديث، و كيف رجح الرواية المرسلة على المسندة بقرائن تنظم إلى ذلك.

وقد تفرد سفيان بن عيينة في رواية هذا الحديث مسندا، عن معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها، بينما رواه عبد الله بن المبارك، وعبد الرزاق، وغير واحد عن معمر عن الزهري مرسلا، وتابع معمرا يونس بن يزيد الأيلي على إرساله.

فاجتماع هاتين القرينتين– الأكثرية ومتابعة يونس لمعمر- رجح الترمذي الرواية المرسلة على الرواية المسندة، وهذا ما صرح به في الجامع حين أخرج هذه الوجه قائلا: "و الصحيح ماروي عن الزهري، عن النبي مرسلا"[103].

وقال أبو زرعة: المرسل أشبه [104].

وطريق الباب أخرجها الترمذي في الجامع[105]، والإمام أحمد في المسند[106]، والنسائي في الكبرى[107]، والحميدي في مسنده [108]، كلهم عن سفيان بن عيينة عن معمر به، وصححه الحاكم في المستدرك وقال: على شرط الشيخين ووافقه الذهبي [109].

وأخرجها أيضا الإمام الدارقطني في العلل مرجحا الرواية المرسلة؛ فقال: والمُرسَلُ أَشبَهُ بِالصَّوابِ... ولَم يُتابِعِ ابن عُيَينَة عَلَى ذَلِك[110].

الفرع الرابع: التنبيه على علة الإدراج في السند.

قال الترمذي: حدثنا عبد الله بن أبي زياد، قال: حدثنا سيار، قال: حدثنا سهل بن أسلم، عن يزيد بن أبي منصور، عن أنس، عن أبي طلحة قال: «شكونا إلى رسول الله ﷺ الجوع ورفعنا عن بطوننا عن حجر حجر، فرفع رسول الله ﷺ عن بطنه عن حجرين» قال أبو عيسى: "هذا حديث غريب من حديث أبي طلحة لا نعرفه إلا من هذا الوجه، ومعنى قوله: ورفعنا عن بطوننا عن حجر حجر، كان أحدهم يشد في بطنه الحجر من الجهد والضعف الذي به من الجوع"[111].

اشتمل الحديث على فائدة دقيقة تُعرف في علم المصطلح بالمزيد في متصل الأسانيد، وقد استغرب الترمذي الحديث عن أبي طلحة، وقوله لا نعرفه

إلا من هذا الوجه وذلك للوهم الذي وقع من سيار بن حاتم حين أدرج قوله:"عن أبي طلحة " والحديث مرويٌ عن أنس عن النبي ﷺ.

وأخرج هذا الحديث من هذا الوجه الإمام أحمد في كتابه الزهد[112]، والإمام الترمذي في جامعه[113].

والشاشي في مسنده[114]، والطبري في تهذيب الآثار[115]، والبيهقي في شعب الإيمان[116]، وأبو الشيخ في أخلاق النبي ﷺ وآدابه[117]، والبغوي في شرح السنة [118] وفي الأنوار في شمائل النبي المختار[119]، وابن عساكر في تاريخ دمشق[120].

وسيار هو سيار بن حاتم العنزي، أبو سلمة البصري[121]، ذكره ابن حبان في كتاب " الثقات " وقال: كان جماعا للرقائق[122]، و قال العقيلي: أحاديثه مناكير، ضعفه ابن المديني[123].سأل ابن أبي حاتم أباه عن هذا الحديث بهذا السند فقال: هذا خطأ إنما هو عن أنس عن النبي ﷺ ليس فيه عن أبي طلحة قلت لأبي الوهم ممن هو؟ قال: من سيار، وقلت لأبي زرعة: الوهم من سيار؟ فقال: سيار يقول هكذا[124].

المبحث الثاني: الفوائد المتنية.

المطلب الأول: بيان غريب ألفاظ الحديث الشريف.

يُعد علم غريب الحديث من العلوم المهمة في رفع ما استشكل فهمه من مراد النبي ﷺ في بعض الأحاديث، وقد اعتنى علماء الاسلام بهذا العلم أيما عناية، وعلم الغريب: "هو عبارة عما وقع في متون الأحاديث من الألفاظ الغامضة البعيدة من الفهم، لقلة استعمالها"[125].

وزاد الإمام السخاوي على تعريف ابن الصلاح فقال: "ولا يظهر إلا بالتنقير عنه من كتب اللغة[126] فيُفهم من كلامه أن هذا العلم له علماؤه ومؤلفاته، وقد كان المحدثون يتحرجون من أن يقولوا في ألفاظ النبي ﷺ شيئا من عند أنفسهم رغم تبحرهم وغوصهم في مختلف العلوم، وهذا ما أكده الإمام شعبة بن الحجاج حين سُئل عن معنى لفظة حديثية بقوله: " خذها من الأصمعي فإنه أعلم بهذا مني"[127].

كذلك قول الإمام أحمد حين سئل عن حرف من غريب الحديث قال: "سلوا أصحاب الغريب، فإني أكره أن أتكلم في قول رسول الله ﷺ بالظن فأخطئ"(128).

وقد سار الترمذي على هذا المنهج في بيان اللفظة الحديثية وتوضيح مرادها من مواردها الأصلية ككتب الغريب المشهورة، أو سؤال أهل البادية من الأعراب. وهذا ما اعتمده في الشمائل على غرار ما يلي:

1/ قال الترمذي: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدَةَ الضَّبِّيُّ الْبَصْرِيُّ، وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ، وَأَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ وَهُوَ ابْنُ أَبِي حَلِيمَةَ، وَالْمَعْنَى وَاحِدٌ، قَالُوا: حَدَّثَنَا عِيسَى بْنُ يُونُسَ، عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ مَوْلَى غُفْرَةَ قَالَ: حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ مِنْ وَلَدِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: كَانَ عَلِيٌّ إِذَا وَصَفَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "لَمْ يَكُنْ رَسُولُ اللَّهِ بِالطَّوِيلِ الْمُمَّغِطِ، وَلَا بِالْقَصِيرِ الْمُتَرَدِّدِ، وَكَانَ رَبْعَةً مِنَ الْقَوْمِ، لَمْ يَكُنْ بِالْجَعْدِ الْقَطَطِ، وَلَا بِالسَّبْطِ، كَانَ جَعْدًا رَجِلًا، وَلَمْ يَكُنْ بِالْمُطَهَّمِ وَلَا بِالْمُكَلْثَمِ، وَكَانَ فِي وَجْهِهِ تَدْوِيرٌ أَبْيَضُ مُشْرَبٌ، أَدْعَجُ الْعَيْنَيْنِ، أَهْدَبُ الْأَشْفَارِ، جَلِيلُ الْمُشَاشِ وَالْكَتَدِ، أَجْرَدُ ذُو مَسْرُبَةٍ، شَثْنُ الْكَفَّيْنِ وَالْقَدَمَيْنِ، إِذَا مَشَى تَقَلَّعَ كَأَنَّمَا يَنْحَطُّ فِي صَبَبٍ، وَإِذَا الْتَفَتَ الْتَفَتَ مَعًا، بَيْنَ كَتِفَيْهِ خَاتَمُ النُّبُوَّةِ، وَهُوَ خَاتَمُ النَّبِيِّينَ، أَجْوَدُ النَّاسِ صَدْرًا، وَأَصْدَقُ النَّاسِ لَهْجَةً، وَأَلْيَنُهُمْ عَرِيكَةً، وَأَكْرَمُهُمْ عِشْرَةً، مَنْ رَآهُ بَدِيهَةً هَابَهُ، وَمَنْ خَالَطَهُ مَعْرِفَةً أَحَبَّهُ، يَقُولُ نَاعِتُهُ: لَمْ أَرَ قَبْلَهُ وَلَا بَعْدَهُ مِثْلَهُ ﷺ".

قَالَ أَبُو عِيسَى: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ الْحُسَيْنِ يَقُولُ: سَمِعْتُ الْأَصْمَعِيَّ يَقُولُ فِي تَفْسِيرِ صِفَةِ النَّبِيِّ ﷺ: "الْمُمَّغِطُ: الذَّاهِبُ طُولًا". وَقَالَ: "سَمِعْتُ أَعْرَابِيًّا يَقُولُ فِي كَلَامِهِ: تَمَغَّطَ فِي نَشَّابَتِهِ أَيْ مَدَّهَا مَدًّا شَدِيدًا. وَالْمُتَرَدِّدُ: الدَّاخِلُ بَعْضُهُ فِي بَعْضٍ قِصَرًا. وَأَمَّا الْقَطَطُ: فَالشَّدِيدُ الْجُعُودَةِ. وَالرَّجُلُ الَّذِي فِي شَعْرِهِ حُجُونَةٌ: أَيْ تَثَنٍّ قَلِيلٌ. وَأَمَّا الْمُطَهَّمُ فَالْبَادِنُ الْكَثِيرُ اللَّحْمِ. وَالْمُكَلْثَمُ: الْمُدَوَّرُ الْوَجْهِ. وَالْمُشَرَبُ: الَّذِي فِي بَيَاضِهِ حُمْرَةٌ. وَالْأَدْعَجُ: الشَّدِيدُ سَوَادِ الْعَيْنِ. وَالْأَهْدَبُ: الطَّوِيلُ الْأَشْفَارِ. وَالْكَتَدُ: مُجْتَمِعُ الْكَتِفَيْنِ وَهُوَ الْكَاهِلُ. وَالْمَسْرُبَةُ: هُوَ الشَّعْرُ الدَّقِيقُ الَّذِي كَأَنَّهُ قَضِيبٌ مِنَ الصَّدْرِ إِلَى السُّرَّةِ. وَالشَّثْنُ: الْغَلِيظُ الْأَصَابِعِ مِنَ الْكَفَّيْنِ وَالْقَدَمَيْنِ. وَالتَّقَلُّعُ:أَنْ يَمْشِيَ بِقُوَّةٍ. وَالصَّبَبُ الْحُدُورُ، نَقُولُ: انْحَدَرْنَا فِي صَبُوبٍ وَصَبَبٍ. وَقَوْلُهُ: جَلِيلُ الْمُشَاشِ يُرِيدُ رُؤُوسَ الْمَنَاكِبِ.

وَالْعِشْرَةُ: الصُّحْبَةُ، وَالْعَشِيرُ: الصَّاحِبُ. وَالْبَدِيهَةُ: الْمُفَاجَأَةُ، يُقَالُ: بَدَهْتُهُ بِأَمْرٍ أَيْ فَجَأْتُهُ [129].

2/ قال الترمذي: حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ سُلَيْمَانَ الضُّبَعِيُّ، عَنْ مَالِكِ بْنِ دِينَارٍ قَالَ: «مَا شَبِعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ خُبْزٍ قَطُّ وَلَا لَحْمٍ، إِلَّا عَلَى ضَفَفٍ». قَالَ مَالِكٌ: سَأَلْتُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ: مَا الضَّفَفُ؟ قَالَ: «أَنْ يَتَنَاوَلَ مَعَ النَّاسِ»[130].

اعتمد الإمام الترمذي في هذا الحديث مذهب الإمام مالك بن دينار في سؤال أهل البادية حين استشكل عليه لفظ الظفف وبيّن له معناه.

والضَّفَفُ: الضِّيقُ وَالشِّدَّةُ. أَيْ: لَمْ يَشْبَعْ مِنْهُمَا إِلَّا عَنْ ضِيقٍ وَقِلَّةٍ. وَقِيلَ: إِنَّ الضَّفَفَ اجْتِمَاعُ النَّاسِ. يُقَالُ: ضَفَّ الْقَوْمُ عَلَى الْمَاءِ يَضُفُّونَ ضَفًّا وَضَفَفًا. أَيْ: لَمْ يَأْكُلْ خُبْزًا وَلَحْمًا وَحْدَهُ، وَلَكِنْ يَأْكُلُ مَعَ النَّاسِ. وَقِيلَ: الضَّفَفُ: أَنْ تَكُونَ الْأَكَلَةُ أَكْثَرَ مِنْ مِقْدَارِ الطَّعَامِ، وَالْحَفَفُ أَنْ تَكُونَ بِمِقْدَارِهِ[131].

وقد أشار الحافظ المزي بتفرد الإمام الترمذي بإخراج هذا الحديث[132].

وأخرجه في موضع آخر من الشمائل عن عبد الله بن عبد الرحمن، ثم عقّب بقوله: قال عبد الله: قال بعضهم: هو كثرة الأيدي[133].

وقال الإمام الباجوري: وقوله: هو كثرة الأيدي: أي أيدي الأضياف[134].

المطلب الثاني: التنبيه على آراء الفقهاء والمجتهدين في المسألة الفقهية

صُبغت مصنفات الإمام الترمذي - طبعا المطبوعة منها- بالصناعة الفقهية التي ميزت منهجه عن غيره من المحدثين؛ فقد اعتنى بفقه الحديث حاذيا في ذلك منهج شيخه الإمام البخاري، فقد بسط آراء الفقهاء، بذكر مذاهبهم وترجيحاتهم في المسائل الفقهية التى حوتها أحاديثه، ومن الأمثلة على ذلك:

1/ قال الترمذي: حَدَّثَنَا مَحْمُودُ بْنُ غَيْلَانَ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَوْنِ بْنِ أَبِي جُحَيْفَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: «رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ حَمْرَاءُ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى بَرِيقِ سَاقَيْهِ» قَالَ سُفْيَانُ: أُرَاهَا حِبَرَةً [135].

وأخرج الإمام الترمذي هذا الحديث في الجامع بطوله في أبواب الصلاة، باب ما جاء في إدخال الإصبع في الأذن عند الآذان[136]، إلا أنه اختصره وأخذ منه موضع الشاهد في الشمائل: باب ما جاء في لباس رسول الله ﷺ لاقتصاره

على الفائدة الفقهية التي اشتمل عليها، واستدل بها في هذا الموضع لمناسبتها ترجمة الباب.

وقوله: قال سفيان: أراها حبرة، أراد الترمذي بها بيان مذهب سفيان الثوري في مسألة لبس الحلة الحمراء.

والحبرة بكسر الحاء المهملة وفتح الباء الموحدة وفتح الراء: نوع من برود اليمن يكون موشّى مخططا. وقول سفيان هذا معناه أن شيخه حين حدثه وصف الحلة بأنها حمراء ثم رجح سفيان أنه وصفها بأنها "حبرة" أي من هذا النوع، إذ يكون فيه لون أحمر[137]. وهذا الذي بينه الشيخ عبد الكريم بن عبد الله الخضير عند شرحه لسنن الترمذي[138]. وقال الإمام الباجوري رحمه الله: وإنما قال سفيان ذلك، لأن مذهبه حرمة الأحمر البحت.أي الخالص[139].

2/ قال الترمذي: حَدَّثَنَا هَنَّادُ بْنُ السَّرِيِّ قَالَ: حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ أَبِي التَّيَّاحِ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: إِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيُخَالِطُنَا حَتَّى يَقُولَ لِأَخٍ لِي صَغِيرٍ: «يَا أَبَا عُمَيْرٍ، مَا فَعَلَ النُّغَيْرُ؟» قَالَ أَبُو عِيسَى: " وَفِقْهُ هَذَا الْحَدِيثِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يُمَازِحُ وَفِيهِ أَنَّهُ كَنَّى غُلَامًا صَغِيرًا فَقَالَ لَهُ: يَا أَبَا عُمَيْرٍ. وَفِيهِ أَنَّهُ لَا بَأْسَ أَنْ يُعْطَى الصَّبِيُّ الطَّيْرَ لِيَلْعَبَ بِهِ. وَإِنَّمَا قَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: «يَا أَبَا عُمَيْرٍ، مَا فَعَلَ النُّغَيْرُ؟» لِأَنَّهُ كَانَ لَهُ نُغَيْرٌ يَلْعَبُ بِهِ فَمَاتَ، فَحَزِنَ الْغُلَامُ عَلَيْهِ فَمَازَحَهُ النَّبِيُّ ﷺ: «يَا أَبَا عُمَيْرٍ، مَا فَعَلَ النُّغَيْرُ؟»[140].

من الفوائد التي تستنبط من هذا الحديث ما يلي:

- تقطيع الترمذي لهذا الحديث آخذا منه الجزء الذي يناسب ترجمة الباب"باب ما جاء في صفة مزاح رسول الله ﷺ.

- بيانه للأحكام الفقهية التي تضمنها الحديث، وكان هذا منهجه رحمه الله تعالى في الجامع حين اعتنى بذكر آراء واجتهادات الفقهاء في استنباط الأحكام، ومن هذه الأحكام ما يلي[141]:

- جواز تكنية الصغير بأبي فلان، وأن يتصور منه الإيلاد، و قد ترجم البخاري رحمه الله في صحيحه قال: باب الكنية للصبي، وقبل أن يولد للرجل، وصدّر الباب بحديث: "يا أبا عمير ما فعل النغير"[142] مشيرا بذلك إلى الرد على من قال بالمنع.

- صيد المدينة مباح بخلاف صيد مكة.

- لا بأس بحبس الطير في القفص لرؤية لونه، أوسماع صوته واللعب المباح به إذا قام بمؤنته وإطعامه على ما ينبغي.

-لا بأس بتصغير الأسماء والترفق والتلطف ولا بالدعابة والمزاح ما لم يكن إثما.

- جواز سؤال الإنسان عما السائل بما لمّ بحاله تعجبا منه، وكمال خُلقه وعطفه ورأفته وتواضعه، وأن رعاية الضعفاء ومزيد التأسي بهم، والتلطف بهم، وإدخال السرور عليهم من مكارم الأخلاق المطلوبة المندوبة.

المطلب الثالث: بيان نوع العلة الواقعة في المتن.

الفرع الأول: علة الإدراج في المتن.

قال الترمذي: حَدَّثَنَا عَبَّاسُ بْنُ مُحَمَّدٍ الدُّورِيُّ الْبَغْدَادِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ، عَنِ إِسْرَائِيلَ، عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ - رضي الله عنه - قَالَ: "رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ مُتَّكِئًا عَلَى وِسَادَةٍ عَلَى يَسَارِهِ"[143].

قال الترمذي: حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ عِيسَى، قَالَ: حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ، عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ - رضي الله عنه - قَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ مُتَّكِئًا عَلَى وِسَادَةٍ.

قَالَ أَبُو عِيسَى: «لَمْ يَذْكُرْ وَكِيعٌ عَلَى يَسَارِهِ، وَهَكَذَا رَوَى غَيْرُ وَاحِدٍ عَنِ إِسْرَائِيلَ نَحْوَ رِوَايَةِ وَكِيعٍ، وَلَا نَعْلَمُ أَحَدًا رَوَى فِيهِ عَلَى يَسَارِهِ إِلَّا مَا رَوَاهُ إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ، عَنِ إِسْرَائِيلَ»[144].

قال الدارقطني: وسُئِل عَن حَدِيثِ سِماكٍ، عَن جابِرِ بنِ سَمُرَة، دَخَلتُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَرَأَيتُهُ مُتَّكِئًا عَلَى وِسادَة. فَقال: يَروِيهِ وكِيعٌ، واختُلِف عَنهُ: فَرَواهُ أَبُو السّائِبِ سَلمُ بن جُنادَة، عَن وكِيعٍ، عَنِ الثَّورِيِّ، عَن سِماكٍ، عَن جابِرِ بنِ سَمُرَة. وَرَواهُ يَحيَى بن مَعِينٍ وغَيرُهُ، عن وَكِيع، عَن إسرائِيل، عَن سِماكٍ، وهُو الصَّوابُ.

وَرَواهُ إِسحاقُ بن مَنصُورٍ السَّلُولِيُّ (ثِقَةٌ) عَن إِسرائِيل، عَن سِماكٍ، عَن جابِرِ بنِ سَمُرَة، وزاد فِيهِ: عَلَى يَسارِهِ.

وقد استغرب الترمذي هذه الزيادة، وقد عبر عن هذا الوجه بالغرابة في كتابه العلل الذي في آخر الجامع فقال: "ورب حديث إنما يستغرب لزيادة تكون في الحديث وإنما تصح إذا كانت الزيادة ممن يعتمد على حفظه "[145].

وهذه الصورة من الغرابة عبر عنها ابن رجب قائلا: " أن يروي جماعة حديثا واحدا بإسناد واحد، ومتن واحد فيزيد بعض الرواة فيه زيادة، لم يذكرها بقية الرواة "[146]

وإسحاق بن منصور تباينت أقوال علماء الجرح والتعديل فيه، فذكره ابن حبان في الثقات[147]، وأحمد بن عبد الله العجلي في كتابه الثقات، وقال: ثقة وكان فيه تشيع[148]، وقال ابن حجر في التقريب: صدوق، تكلم فيه للتشيع[149]، قال يحي بن معين: ليس به بأس[150].

وذكر الحافظ ابن حجر أن الترمذي قد صحح هذا الحديث هو وأبو عوانة وابن حبان[151] وبالتالي هذه الزيادة التي زادها إسحاق بن منصور من قبيل زيادة الثقة المقبولة وهو مذهب الترمذي كما أسلفا الذكر.

الفرع الثاني: بيان علة التصحيف والتحريف في ألفاظ الحديث.

قال الترمذي: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ ابْنٍ لِكَعْبِ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ أَبِيهِ، «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَلْعَقُ أَصَابِعَهُ ثَلَاثًا» قَالَ أَبُو عِيسَى: "وَرَوَى غَيْرُ مُحَمَّدِ بْنِ بَشَّارٍ هَذَا الْحَدِيثَ قَالَ: يَلْعَقُ أَصَابِعَهُ الثَّلَاثَ"[152].

تفرد الإمام الترمذي برواية هذا الحديث وإخراجه، بينما تناولت كتب السنة الحديث بقولهم: " يَلْعَقُ أَصَابِعَهُ الثَّلَاثَ"، وهذه إشارة منه إلى شذوذ لفظة «ثلاثا» وأن اللفظ المحفوظ هو «الثلاث».

وممن أخرج الحديث بلفظ "الثلاث" الإمام مسلم في مواضع ثلاثة، والإمام أبو داود في سننه، والدارمي في سننه في موضعين، والإمام أحمد في مواضع أربعة...

خاتمة

تم بحمد الله هذا الجهد المتواضع والذي سلط الضوء على جانب مهم من جوانب الصناعة الحديثية عند الإمام الترمذي الذي فاق أقرانه بالحفظ والإتقان، والمتمثلة في بعض الفوائد الحديثية التي عقّب بها الترمذي على بعض الأحاديث فأثمرت بعض هذه النتائج:

1/ تميز الإمام الترمذي بمنهجه في ترتيب كتابه الشمائل من أول باب إلى آخره.

2/ علم الشمائل علم خاص بخَلق النبي ﷺ وخُلقه وجميع خصاله وكل جوانب حياته سواء مع ربه أو أهله أو صحابته، وبيان أهميته والاهتمام بدراسته.
3/ اشتمال الشمائل على مجموعة من علوم الحديث رغم أنها خاصة بذكر صفاته وخصاله إلا أن الترمذي بيّن بعض الفوائد المهمة التي تُنْبئ عن الملكة النقدية التي يملكها.
4/ حكمه على بعض الأحاديث، والتكلم في بعض الرجال الذين تستدعي الحاجة إلى بيان حالهم والتنصيص على ذلك.
5/ بيانه للغريب من ألفاظ الحديث الشريف وأهم الموارد التي يعتمد العلماء عليها في تفسيرها وتقريب المعنى لقارئها.
6/ التنصيص على العلة الواقعة في الحديث سواء في الإسناد أو المتن أو كليهما وبيان نوعها.
7/بيانه لبعض المنفردات والوحدان من الصحابة رضوان الله عليهم، ومن اختلف في صحبته.
8/ اهتمامه بالصناعة الفقهية للأحاديث والتنصيص على بعض الآراء الفقهية التي حوتها بعض الأحاديث.

ومن المقترحات:

1/ بعض التعقيبات حوت مجموعة من الفوائد، وكل فائدة تحتاج إلى مزيد بحث وتوسع.
2/ كتاب الشمائل لازال بحاجة إلى مزيد بحث واهتمام من جوانب أخرى.

قائمة المصادر و المراجع

1) الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، للذهبي.
2) الكامل في ضعفاء الرجال، للإمام أبي أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني(ت365هـ)، الطبعة الأولى تحقيق سهيل زكّار، الطبعة الثانية قرأها و دققها على المخطوطات يحيى مختار رغزاوي، الطبعة الثالثة منقحة وبها تعليقات وزيادات كثيرة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1: 1404هـ-1984م، ط2: 1405هـ-1985م، ط3: 1409هـ-1988م.

3) إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، للإمام شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري، تقديم الدكتور أحمد معبد، تح: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار الوطن للنشر- الرياض، السعودية، ط1: 1420هـ-1999م.
4) الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما، للإمام ضياء الدين عبد الله محمد بن عبد الواحد بن أحمد بن عبد الرحمن الحنبلي المقدسي (ت643هـ)، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، ط3: 1420هـ-2000م.
5) أحوال الرجال، لأبي اسحاق إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني (ت259هـ)، حققه وعلق عليه السيد صبحي البدري السامرائي، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، د ط.
6) أخلاق النبي ﷺ وآدابه، للحافظ أبي محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأصبهاني المعروف بأبي الشيخ (ت369هـ)، دراسة وتحقيق صالح بن محمد الونيان، دار المسلم للنشر والتوزيع- الرياض، السعودية، ط1: 1418هـ-1998م.
7) أشرف الوسائل إلى فهم الشمائل، للإمام شهاب الدين أحمد بن حجر الهيثمي(ت974هـ)، ت. ودراسة أبي الفوارس أحمد بن فريد المزيري، قدّم له: كمال عبد العظيم العناني، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان- ط1: 1419هـ-1998م.
8) الإصابة في تمييز الصحابة، للإمام أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، مؤسسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث العربي ط1: 1328هـ.
9) الإصابة في تمييز الصحابة، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد بن عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوّض، قدم له و قرّظه: أ.د محمد عبد المنعم البرّي، د عبد الفتاح أبو سنة، د جمعة طاهر النجار، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان – ط1: 1415هـ-1995م.

10) اقتران الجودة والغرابة في سنن الترمذي دراسة نظرية تطبيقية، حسن علي محمود الفيسي، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، الهيئة العلمية الاستشارية /ديوان الوقف السني، السنة 2007، الإصدار: 08.
11) إكمال تهذيب الكمال.
12) الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، للإمام أبي نصر علي بن هبة الله بن جعفر بن ماكولا (ت 475هـ)، دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان، ط1: 1411هـ-1990م.
13) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، للإمام لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (ت 463هـ)، تح: علي محمد البجاوي، دار الجيل بيروت، ط1: 1412هـ-1992م.
14) الطبقات الكبرى، لابن سعد، دار صادر بيروت.
15) الأنوار في أخبار النبي المختار، للإمام الحسين بن مسعود البغوي (ت516هـ)، تح: الشيخ إبراهيم اليعقوبي، دار المكتبي دمشق، ط1: 1416هـ-1995م.
16) البحر الزخار المعروف بمسند البزار، للإمام أبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخلق العتكي البزار(ت696ه)، ت: محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1: 1414ه-1993م.
17) التاريخ الأوسط، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري(ت256هـ)، تح: محمد بن إبراهيم اللحيدان، دار الصميعي المملكة العربية السعودية، ط1: 1418هـ-1998م.
18) تاريخ مدينة دمشق دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو احتاز بواحيها من وارديها وأهلها، للإمام أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة اللهبن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر(ت571هـ)، تح: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر، ط: 1415هـ-1995م.
19) تحفة الأشراف في معرفة الأطراف، للحافظ أبي الحجاج جمال الدين يوسف المزي (ت742هـ)، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1: 1999م.

20) تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، للحافظ ولي الدين أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين أبي زرعة العراقي (ت826هـ)، ضبط نصه وعلق عليه عبد الله نوّارة، مراجعة مركز السنة للبحث العلمي، مكتبة الرشد – الرياض- ط1: 1419هـ-1999م.
21) تقريب التهذيب، للحافظ ابن حجر، عناية:عادل مرشد، مؤسسة الرسالة – بيروت- الطبعة الأولى: 1416هـ-1996م.
22) التمهيد لما في الموطإ من المعاني والأسانيد، للإمام أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر(ت463هـ)، تح: سعيد أحمد أعراب، توزيع مكتبة الأوس المدينة المنورة، ط: 1410هـ-1990م.
23) تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله ﷺ من الأخبار، للإمام أبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري (ت310هـ)، تح محمود محمد شاكر، مطبعة المدني القاهرة.
24) تهذيب التهذيب، للإمام أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية –بيروت- لبنان، ط1: 1415هـ-1994م.
25) تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للحافظ جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي (ت742هـ)، حققه وضبط نصّه وعلّق عليه: الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط1: 1413هـ-1992م.
26) الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، لأبي عيسى الترمذي، تحقيق كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان- ط1: 1408هـ.
27) الجامع الصحيح، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة (ت279هـ)، تح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان– د ت.
28) الجرح والتعديل، للإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان – ط1: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن – الهند -
29) جمع الوسائل في شرح الشمائل، للإمام علي بن سلطان محمد الهروي المشهور بملا علي القارئ (ت1014هـ)، المطبعة الأدبية مصر، ط: 1318هـ.

30) دستور العلماء، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (ت ق 12هـ)، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، الناشر: دار الكتب العلمية- لبنان/ بيروت، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2000م.
31) الزهد، للإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (ت241هـ)، وضع حواشيه محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان- ط1: 1420هـ-1999م.
32) سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها و فوائدها، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الرياض، ط: 1415هـ-1995م.
33) السنن الصغرى (المجتبى من السنن)، للإمام أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخرساني النسائي (ت303هـ)، تحقيق عبد الفتاح أبي غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية –حلب- ط1: 1406هـ-1986م.
34) السنن الكبرى، للإمام أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخرساني النسائي، تح عبد المنعم شلبي، أشرف عليه شعيب الأرنؤوط، قدم له عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1: 1421هـ-2001م.
35) سير أعلام النبلاء، للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي(ت748هـ)، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3: 1406هـ-1986م.
36) شرح السنة، للإمام الحسين بن مسعود البغوي (ت516هـ)، تح: شعيب الأرنؤوط، المكتب الإسلامي، ط1: 1403هـ-1983م.
37) شرح سنن الترمذي، للشيخ عبد الكريم بن عبد الله الخضير.
38) شرح شمائل النبي ﷺ لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، مكتبة الملك فهد –الرياض- ط1: 1435هـ-2014م.
39) شرح علل الترمذي، للإمام عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن بن الحسن بن أبي البركات البغدادي ثم الدمشقي الشهير بابن رجب الحنبلي

(ت795هـ)، تح: كمال علي علي الجمل، دار الكلمة للنشر والتوزيع المنصورة –مصر- ط1: 1418هـ-1998م .
40) شرح معاني الآثار، للإمام أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الطحاوي (ت321هـ)، تح: محمد زهري النجار، ومحمد سيد جاد الحق، راجعه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وفهرسه يوسف عبد الرحمن المرعشلي، عالم الكتب، ط1: 1414هـ-1994م.
41) شعب الإيمان، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت458هـ)، تح: أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، منشورات دار الكتب العلمية- بيروت –لبنان- ط1: 1421هـ-2000م.
42) الشمائل المحمدية والخصال المصطفوية / للإمام أبي عيسى الترمذي (ت279هـ)، ضبطه وصححه محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان- الطبعة الأولى: 1416هـ-1996م.
43) الشمائل المحمدية والخصائل المصطفوية، للإمام الترمذي، حققه وعلّق عليه سيد بن عباس الجليمي، مؤسسة الكتب الثقافية، ط3: 1416هـ-1996م.
44) الشمائل المحمدية، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، تح: عصام موسى هادي، دار الصديق للنشر، ط2: 1439هـ-2018م
45) صحيح البخاري، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري الجعفي، كتاب الأدب، باب الكنية للصبي وقبل أن يولد للرجل، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان- د ت.
46) العلل الصغير.
47) العلل الكبير، للإمام الترمذي، رتبه على كتب الجامع: أبو طالب القاضي، تح: صبحي السامرائي وآخرين، عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية بيروت، ط1: 1409هـ.
48) العلل الواردة في الأحاديث النبوية، للإمام أبي الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي الدارقطني (ت385هـ)، تح: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة الرياض، ط1: 1405هـ-1985م، والمجلدات من الثاني

عشر إلى الخامس عشر، علّق عليه محمد بن صالح بن محمد الدباسي، دار ابن الجوزي الدمام.
49) عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، للإمام أبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (ت855هـ)، ضبطه وصححه عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان- ط1: 1421هـ-2001م.
50) فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري، للحافظ أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي (ت852هـ)، تر: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة بيروت، ط 1379.
51) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث / الحافظ شمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت902هـ)، ت: محمد بن عبد الله بن فهيد آل فهيد، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع بالرياض، الطبعة الأولى: 1426هـ.
52) كتاب التاريخ الكبير، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دار الكتب العلمية –بيروت- لبنان، ط: 1407هـ-1986م.
53) كتاب الثقات، للإمام محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي (ت965هـ)، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1: بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن الهند 1399هـ-1979م
54) كتاب الثقات، للعجلي.
55) كتاب الجرح والتعديل، للإمام أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم، دار الكتب العلمية –بيروت- لبنان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن – الهند، د ت.
56) كتاب العلل، للإمام أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الحنظلي الرازي(ت367هـ)، تح: فريق من الباحثين وآخرين، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1: محرم 1427هـ-فبراير 2006م.
57) كتاب المتفق والمختلف، للحافظ أبي بكرأحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي الخطيب البغدادي (ت463هـ)، تح: محمد صادق آيدن الحامدي، دار القادري، ط1: 1417هـ-1997م.

58) الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، للإمام أبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العبسي (ت235هـ)، ضبطه وصححه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان- ط1: 1416هـ-1995م.
59) كشف الأستار عن زوائد البزار على الكتب الستة، للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي(ت808هـ)، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، مؤسسة الرسالة، ط1: 1399هـ-1979م.
60) لسان العرب، للإمام أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، دارصادر بيروت، ط: 1414هـ.
61) مختصر الشمائل المحمدية، اختصره وحققه محمد ناصر الدين الألباني، المكتبة الإسلامية عمان – الأردن – مكتبة المعارف المملكة العربية السعودية – الرياض- ط1: 1405هـ، ط2: 1406هـ.
62) مسائل الإمام أحمد، رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، مكتبة ابن تيمية، ط1: 1420هـ-1999م.
63) المستدرك على الصحيحين، للإمام أبي عبد الله الحاكم النيسابوري(405هـ)، اعتنى به صالح اللحّام، الدار العثمانية للنشر، دار ابن حزم، ط1: 1428هـ-2008م.
64) المسند، لأبي سعيد الهيثم بن كليب الشاشي (ت335هـ)، تح: محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم –المدينة المنورة- ط1: 1414هـ-1993م، 17/3.
65) مسند أبي يعلى، للإمام أبي يعلى أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي الموصلي(ت 307هـ)، تح: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث دمشق، ط1: 1404هـ- 1984م
66) المسند الإمام أحمد بن حنبل، للإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت241هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد وآخرين، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1: 1421هـ-2001م.

67) مسند الحميدي، للإمام الحافظ عبد الله بن الزبير الحميدي، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، عالم الكتب – بيروت- د ت
68) المسند، للإمام أحمد بن حنبل(ت241هـ)، شرح وصنع الفهارس أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط1: 1416هـ-1995م.
69) المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تحقيق عبد الله بن ظافر بن عبد الله الشهري، تنسيق: د. سعد بن ناصر بن عبد الله العزيز الشثري، دار العاصمة المملكة العربية السعودية، دار الغيث المملكة العربية السعودية، ط1: 1420هـ-2000م.
70) المعجم الكبير، للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت360هـ)، حققه وخرج أحاديثه حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية –القاهرة- د ت.
71) معرفة الصحابة، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن مهران الأصبهاني (ت430هـ)، تح: عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر الرياض، ط1: 1419هـ-1998م.
72) معرفة أنواع علوم الحديث ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح، للإمام عثمان بن عبد الرحمن، أبي عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (ت643هـ)، تح: نور الدين عتر، دار الفكر- سوريا، دار الفكر المعاصر – بيروت، ط: 1406هـ - 1986م.
73) المنفردات والوحدان، للإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: الدكتور عبد الغفار سليمان البنداري، السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان -، ط1: 1408هـ-1988م.
74) المواهب اللدنية حاشية على الشمائل المحمدية، العلامة الشيخ إبراهيم بن محمد البيجوري (ت1276هـ)، مؤسسة محمد السيد محمد محمد مصطفى للنشر والتوزيع، دار ميراث النبوة للنشر والتوزيع، ط1: 1440هـ-2019م.
75) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت748هـ)، تح: علي محمد البجاوي، دار الفكر.

76) النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام ابن الأثير مجد الدين المبارك بن محمد الجزري (ت606هـ)، تح: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، دار الفكر، د ت.

الهوامش:

(1)- لسان العرب، للإمام أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، دار صادر بيروت، ط: 1414هـ، 340/3

(2)- الغاية في شرح الهداية في علم الرواية، للإمام شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت902هـ)، تح: أبي عائش عبد المنعم إبراهيم، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، ط1: 2001م، ص61.

(3)- لسان العرب، للإمام ابن منظور، 369/11.

(4)- دستور العلماء، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (المتوفى: ق 12هـ)، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، الناشر: دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2000م، 162/2.

(5)- شرح شمائل النبي ﷺ لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، مكتبة الملك فهد –الرياض- ط1: 1435هـ -2014م، ص8.

(6)- دستور العلماء، 57/2.

(7)- الشمائل المحمدية للترمذي، باب ما جاء في خضاب رسول الله ﷺ، ص42.

(8)- تقريب التهذيب، للحافظ ابن حجر، عناية عادل مرشد، مؤسسة الرسالة –بيروت- الطبعة الأولى: 1416هـ-1996م، ص564

انظر ترجمته: الإصابة في تمييز الصحابة، 70/4، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، 1658/4، الطبقات لابن سعد، 51/6، التاريخ الكبير، 321/3.

(9)- المسند، للإمام أحمد بن حنبل(ت241هـ)، شرح وصنع الفهارس أحمد محمد شاكر، دار الحديث القاهرة، ط1: 1416هـ-1995م، 502/6.

(10)- الشمائل المحمدية، ص146.

(11)- الإصابة في تمييز الصحابة، للإمام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، قدّم له وقرظه محمد عبد المنعم البرّي، وعبد الفتاح أبو سنة، وجمعة طاهر النّجار، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان- ط1: 1415هـ-1995م، 324/2-325.

(12)- الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، 441/3.

(13)- تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، للحافظ ولي الدين أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين أبي زرعة العراقي (ت826هـ)، ضبط نصه وعلق عليه عبد الله نوّارة، مراجعة مركز السنة للبحث العلمي، مكتبة الرشد – الرياض- ط1: 1419هـ-1999م، ص99.

(14)- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، 487/8.

(15)- المصدر نفسه.

(16)- التاريخ الكبير، 254/3.
(17)- الشمائل المحمدية للترمذي - ط الصديق (ص: 155)
(18)- تقريب التهذيب، ص171.
(19)- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، 333/13.
(20)- الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، 484/4.
(21)- التاريخ الكبير، للإمام البخاري، 352/4.
(22)- الثقات، لابن حبان، كتاب الصحابة، 202/3.
(23)- الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، للذهبي، 38/3.
(24)- تقريب التهذيب، ص223. وانظر: تهذيب التهذيب، 3/5.
(25)- الإصابة في تمييز الصحابة، للإمام أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، مؤسسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث العربي ط1: 1328هـ، 219/2. رقم الترجمة: 4222.
(26)- جمع الوسائل في شرح الشمائل، 233/2.
(27)- المواهب اللدنية حاشية على الشمائل المحمدية، العلامة الشيخ إبراهيم بن محمد البيجوري (ت1276هـ)، مؤسسة محمد السيد محمد محمد مصطفى للنشر والتوزيع، دار ميراث النبوة للنشر والتوزيع، ط1: 1440هـ-2019م، ص516.
(28)- الشمائل المحمدية والخصائل المصطفوية، للإمام الترمذي، حققه وعلّق عليه سيد بن عباس الجليمي، مؤسسة الكتب الثقافية، ط3: 1416هـ-1996م، حاشية ص350.
(29)- الكامل في ضعفاء الرجال، للإمام أبي أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني(ت365هـ)، الطبعة الأولى تحقيق سهيل زكّار، الطبعة الثانية قرأها ودققها على المخطوطات يحيى مختار رغزاوي، الطبعة الثالثة منقحة وبها تعليقات وزيادات كثيرة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1: 1404هـ-1984م، ط2: 1405هـ-1985م، ط3: 1409هـ-1988م، 63/3.
(30)- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، 287/8.
(31)- الشمائل المحمدية للترمذي، باب ما جاء في صفة إدام رسول الله ﷺ، ص72.
(32)- المنفردات والوحدان، للإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق الدكتور عبد الغفار سليمان البنداري، السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان -، ط1: 1408هـ- 1988م، ص22.
(33)- الإصابة في تمييز الصحابة، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد بن عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوّض، قدم له وقرّظه: أ.د محمد عبد المنعم البرّي، د عبد الفتاح أبو سنة، د جمعة طاهر النجار، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان – ط1: 1415هـ-1995م، 544/1.
(34)- المصدر نفسه
(35)- الإصابة في تمييز الصحابة، 544/1.

(36)- معرفة الصحابة، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن مهران الأصبهاني (ت430هـ)، تح: عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر الرياض، ط1: 1419هـ-1998م، 544/2.

(37)- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، للإمام أبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العبسي (ت235هـ)، ضبطه وصححه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان- ط1: 1416هـ-1995م، 302/5.

(38)- تهذيب التهذيب، 55/4. انظر: التاريخ الأوسط للبخاري، 235/1.

(39)- الشمائل المحمدية للترمذي، باب ما جاء في خفّ رسول الله ﷺ، ص51.

(40)- تقريب التهذيب، للحافظ ابن حجر العسقلاني (852هـ)، بعناية عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، ط1: 1416هـ-1996م.

(41)- كتاب المتفق والمختلف، للحافظ أبي بكرأحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي الخطيب البغدادي(ت463هـ)، تح: محمد صادق آيدن الحامدي، دار القادري، ط1: 1417هـ-1997م، ص1030.

(42)- تهذيب التهذيب، 97/2.

(43)- الجرح والتعديل، 135/4.

(44)- تهذيب الكمال، 444/11.

(45)- المصدر نفسه.

(46)- الجرح والتعديل، 135/4.

(47)- تقريب التهذيب، ص408.

(48)- الشمائل المحمدية للترمذي، باب ما جاء في صفة شراب رسول الله ﷺ، ص84-85.

(49)- كتاب الثقات، للإمام محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي (ت965هـ)، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1: بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن الهند 1399هـ-1979م، 149/5.

(50)- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للحافظ جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي (ت742هـ)، حققه وضبط نصّه وعلّق عليه: الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط1: 1413هـ-1992م، 298/21.

(51)- المصدر نفسه

(52)- الجرح والتعديل، 102/6.

(53)- تقريب التهذيب، للحافظ ابن حجر العسقلاني، ص340.

(54)- المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تحقيق عبد الله بن ظافر بن عبد الله الشهري، تنسيق: د. سعد بن ناصر بن عبد الله العزيز الشثري، دار العاصمة - المملكة العربية السعودية، دار الغيث - المملكة العربية السعودية، ط1: 1420هـ-2000م، 166/16.

(55)- أحوال الرجال، لأبي اسحاق إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني (ت259هـ)، حقق وعلق عليه السيد صبحي البدري السامرائي، مؤسسة الرسالة، د ط، ص112.

(56)- الشمائل المحمدية للترمذي، باب ما جاء في شرب رسول الله ﷺ، ص87.

(57)- شرح معاني الآثار، للإمام أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الطحاوي (ت321هـ)، حققه وقدم له وعلق عليه محمد زهري النجار، ومحمد سيد جاد الحق، راجعه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وفهرسه يوسف عبد الرحمن المرعشلي، عالم الكتب، ط1: 1414هـ-1994م، 273/4.

(58)- المعجم الكبير، للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت360هـ)، حققه وخرج أحاديثه حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية –القاهرة- د ت، 147/1.

(59)- الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المحتارة مما لم يخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما، للإمام ضياء الدين عبد الله محمد بن عبد الواحد بن أحمد بن عبد الرحمن الحنبلي المقدسي (ت643هـ)، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، ط3: 1420هـ-2000م، 215/3.

(60)- البحر الزخار المعروف بمسند البزار، للإمام أبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخلق العتكي البزار(ت696هـ)، تح: د.محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1: 1414هـ-1993م، 44/4.

(61)- كشف الأستارعن زوائد البزار على الكتب الستة، للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي(ت808ه)، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، مؤسسة الرسالة، ط1: 1399هـ-1979م، 343/3. 336/1، 56/2-130-364.

(62)- المصدر نفسه، 336/1.

(63)- المصدر نفسه، 207/3.

(64)- اتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، للإمام شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن اسماعيل البوصيري، تقديم الدكتور أحمد معبد، ت: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار الوطن للنشر، ط1: 1420هـ-1999م، 404/3.

(65)- تقريب التهذيب، ص667.

(66)- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للحافظ جمال الدين إبي الحجاج يوسف المزي (ت742هـ)، حققه وضبط نصه وعلق عليه بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط1: 1413هـ-1992م، 239/35.

(67)- تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، للحافظ جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي(ت742هـ)، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1: 1999م، 294/3.

(68)- أخلاق النبي ﷺ وآدابه، للحافظ أبي محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأصبهاني المعروف بأبي الشيخ (ت369هـ)، دراسة وتحقيق صالح بن محمد الونيان، دار المسلم للنشر والتوزيع، ط1: 1418هـ-1998م، 427/3.

(69)- الشمائل المحمدية للترمذي، باب ما جاء في صوم رسول الله ﷺ، ص116.

(70) - مختصر الشمائل المحمدية، ص160.

(71)- تهذيب الكمال، للإمام المزي، 372/33.

(72)- سير أعلام النبلاء، للإمام الذهبي، 287/4.

(73)- الشمائل المحمدية للترمذي ط المكتبة التجارية (ص: 181)

(74)- انظر التاريخ الكبير، للإمام البخاري، 112/3، الجرح والتعديل، للإمام ابن أبي حاتم، 299/3، الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، للحافظ ابن ماكولا، 317/2 وقال: له حديث واحد، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، للإمام شمس الدين الذهبي، 357/1. وكذلك في ميزان الاعتدال في نقد الرجال، 394/2.

(75)- الثقات، لابن حبان، 245/6.

(76)- تقريب التهذيب، ص122.

(77)- الشمائل المحمدية للترمذي - ط الصديق (ص: 148).

(78)- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي، 332/17. ينظر: الثقات، لابن حبان، 90/7، التاريخ الكبير، للبخاري، 336/5. الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، 272/5.

(79)- المصدر نفسه، 537/22.

(80)- الشمائل المحمدية للترمذي - ط الصديق (ص: 156)

(81)- مسند الإمام أحمد، تح أحمد محمد شاكر، 333/1.

(82)- الشمائل المحمدية للترمذي، باب ما جاء في تختم رسول الله ﷺ، ص57-58.

(83)- السنن الصغرى (المجتبى من السنن)، للإمام أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخرساني النسائي (ت303هـ)، كتاب الزينة، باب موضع الخاتم، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية –حلب- ط1: 1406هـ-1986م، 193/8.

(84)- السنن الكبرى، للإمام أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخرساني النسائي، كتاب الزينة، باب ذكر الاختلاف على أنس في فص خاتم النبي ﷺ، تح: عبد المنعم شلبي، أشرف عليه شعيب الأرنؤوط، قدم له عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1: 1421هـ-2001م، 378/8.

(85)- مسند أبي يعلى، للإمام أبي يعلى أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي الموصلي(ت 307هـ)، مسند مالك بن أنس، قتادة عن أنس، رقم 3119، تح: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث دمشق، ط1: 1404هـ- 1984م، 427/5.

(86)- البحر الزخار المعروف بمسند البزار، للإمام أبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار(ت292هـ)، مسند أبي حمزة أنس بن مالك، تح: محفوظ الرحمن زين الله وآخرون، مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة، ط1: 1414هـ-1993م، 405/13.

(87)- أخلاق النبي ﷺ وآدابه، للإمام أبي محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأنصاري المعروف بأبي الشيخ الأصبهاني (ت369هـ)، تح صالح بن محمد الونيان، دار المسلم للنشر والتوزيع، ط1: 1998م، ص

(88)- كتاب العلل الذي في آخر الجامع، للإمام الترمذي، 712/5.

(89)- ينظر: اقتران الجودة والغرابة في سنن الترمذي دراسة نظرية تطبيقية، حسن علي محمود الفيسي، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، الهيئة العلمية الاستشارية /ديوان الوقف السني، السنة 2007، الإصدار: 08، ص5.

(90)- عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، للإمام أبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (ت855هـ)، ضبطه وصححه عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان- ط1: 1421هـ-2001م، 56/22.

(91)- تهذيب التهذيب، 279/2.

(92)- تهذيب التهذيب، 279/2.

(93)- عمدة القارئ، 56/22.

(94)- مسائل الإمام أحمد، رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، مكتبة ابن تيمية، ط1: 1420هـ-1999م، ص400.

(95)- الشمائل المحمدية، للإمام الترمذي، باب ما جاء في صفة إدام رسول الله ﷺ، ص72.

(96)- الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، لأبي عيسى الترمذي، تحقيق كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان- ط1: 1408هـ-1987م، 4/ 285.

(97)- العلل الكبير، للإمام الترمذي، رتبه على كتب الجامع: أبو طالب القاضي، تح: صبحي السامرائي وآخرين، عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية بيروت، ط1: 1409هـ، ص306.

(98)- كتاب العلل، للإمام أبي محمد عبد الرحمن أبي حاتم محمد بن إدريس الحنظلي الرازي(ت327هـ)، علل أخبار رويت في الأطعمة، تح: فريق من الباحثين، بإشراف وعناية: سعد بن عبد الله الحميد وخالد بن عبد الرحمن الجريسي، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1: 1427هـ-2006م، 404/4.

(99) - مسائل الإمام أحمد، رواية أبو داود السجستاني، تحقيق أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، مكتبة ابن تيمية، ط1: 1420هـ-1999م، ص392.

(100)- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الرياض، ط: 1415هـ-1995م، ج1، ق2، ص724.

(101)- مسائل الإمام أحمد، رواية أبي داود السجستاني، ص393

(102)- الشمائل المحمدية للترمذي، باب ما جاء في صفة شراب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ص84.

(103)- الجامع الصحيح، 272/4.

(104)- العلل لأبي حاتم، علل أخبار رويت في الأشربة، 488/4.

(105)- الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت279هـ)، كتاب الأشربة، باب ما جاء أي الشراب كان أحب إلى رسول الله ﷺ، رقم 1895، تح: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان – د ت، 272/4.

(106) - المسند الإمام أحمد بن حنبل، للإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلا بن أسد الشيباني (ت241هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد وآخرين، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1: 1421هـ-2001م، 120/40.

(107)- السنن الكبرى، للإمام أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي(ت303هـ)، كتاب الوليمة، باب ذكر الأشربة المباحة، رقم 6815، أشرف عليه شعيب الأرنؤوط، حققه

وخرّج أحاديثه حسن عبد المنعم شلبي بمساعة مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، ط1: 1421هـ-2001م، 292/6.

(108)- مسند الحميدي، للإمام الحافظ عبد الله بن الزبير الحميدي، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، عالم الكتب –بيروت- دت، 125/1.

(109)- المستدرك على الصحيحين، للإمام أبي عبد الله الحاكم النيسابوري (405هـ)، كتاب الأشربة، رقم 7200، اعتنى به صالح اللحّام، الدار العثمانية للنشر، دار ابن حزم – بيروت-، ط1: 1428هـ-2008م، 168/4.

(110)- العلل الواردة في الأحاديث، للإمام الدارقطني، ومن حديث أبي بكرة عن النبي ﷺ، 119/14.

(111)- الشمائل المحمدية للترمذي، باب ماجاء في عيش رسول الله ﷺ، ص141.

(112)- الزهد، للإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (ت241هـ)، وضع حواشيه محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان- ط1: 1420هـ-1999م.

(113)- الجامع الصحيح، كتاب الزهد، باب ما جاء في معيشة أصحاب النبي ﷺ، 182/4.

(114)- المسند، لأبي سعيد الهيثم بن كليب الشاشي (ت335هـ)، مسند أبي طلحة الأنصاري، ما روى أنس بن مالك عن أبي طلحة، تح: محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم –المدينة المنورة- ط1: 1414هـ-1993م، 17/3.

(115)- تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله □ من الأخبار، للإمام أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري (ت310هـ)، ذكر من وافقه في روايته كراهية ادخار الذهب والفضة ثلاثا، تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني القاهرة، 274/1.

(116)- شعب الإيمان، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت458هـ)، تح: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، منشزرات دار الكتب العلمية بيروت –لبنان- ط1: 1421هـ-2000م، 314/7.

(117)- أخلاق النبي ﷺ وآدابه، للإمام أبي الشيخ الأصبهاني (ت369هـ)، باب ذكر زهده ﷺ وإيثاره الأموال على نفسه وتفريقها على المستحقين من أصحابه، تح: صالح بن محمد الونيان، دار المسلم للنشر والتوزيع، ط1: 1418هـ-1998م، 153/4.

(118)- شرح السنة، للإمام الحسين بن مسعود البغوي (ت516هـ)، كتاب الرقاق، باب كيف كان عيش النبي ﷺ وعيش أصحابه رضي الله عنهم، تح شعيب الأرنؤوط، المكتب الإسلامي، ط1: 1403هـ-1983م، 276/14.

(119)- الأنوار في أخبار النبي المختار، للإمام الحسين بن مسعود البغوي (ت516هـ)، باب في زهده وإعراضه عن الدنيا ﷺ، تح الشيخ إبراهيم اليعقوبي، دار المكتبي دمشق، ط1: 1416هـ-1995م، 329/1.

(120)- تاريخ مدينة دمشق دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو احتاز بواحيها من وارديها وأهلها، للإمام أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة اللهبن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر(ت571هـ)، باب ذكر تقلله وزهده وتبتله في العبادة وجده، تح: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر، ط: 1415هـ-1995م، 122/4.

(121)- تهذيب الكمال، للإمام المزي، 307/12.
(122)- الثقات، لابن حبان، 298/8.
(123)- إكمال تهذيب الكمال، 184/6.
(124)- العلل، للإمام ابن أبي حاتم، 65/5.
(125)- علوم الحديث لابن الصلاح / للإمام أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت643هـ)، تحقيق وشرح نورالدين عتر، دار الفكر المعاصر بيروت – لبنان- ودار الفكر دمشق –سورية- ص272.
(126)- فتح المغيث بشرح ألفية الحديث / الحافظ شمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت902هـ)، تح: محمد بن عبد الله بن فهيد آل فهيد، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع بالرياض، الطبعة الأولى: 1426هـ، 412/3.
(127)- فتح المغيث بشرح ألفية الحديث / الحافظ شمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت902هـ)، تح: محمد بن عبد الله بن فهيد آل فهيد، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع بالرياض، الطبعة الأولى: 1426هـ، 412/3.
(128)- معرفة أنواع علوم الحديث ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح، للإمام عثمان بن عبد الرحمن، أبي عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (ت643هـ)، تح: نور الدين عتر، دار الفكر- سوريا، دار الفكر المعاصر – بيروت، ط: 1406هـ - 1986م، 272.
(129)- الشمائل المحمدية، باب ما جاء في خَلق رسول الله ﷺ، ص28-29.
(130)- الشمائل المحمدية، باب ما جاء في خف رسول الله ﷺ، ص50.
(131) - النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام ابن الأثير مجد الدين المبارك بن محمد الجزري (ت606هـ)، تح: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، دار الفكر، د ت، 95/3.
(132) - تحفة الأشراف في معرفة الأطراف، للحافظ أبي الحجاج جمال الدين يوسف المزي (ت742هـ)، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي ط1: 1999م، 469/12.
(133)- الشمائل المحمدية، باب ما جاء في عيش رسول الله ﷺ، ص145.
(134)- المواهب اللدنية، ص 637-638.
(135)- المصدر نفسه، باب ما جاء في لباس رسول الله ﷺ، ص48.
(136)- انظر: الجامع الصحيح، لأبي عيسى الترمذي، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، رقم 197، 375/1
(137) - الجامع الصحيح، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة (ت279هـ)، تح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان– د ت، 376/1.
(138)- ينظر: شرح سنن الترمذي، للشيخ عبد الكريم بن عبد الله الخضير، ص585.
(139)- المواهب اللادنية على الشمائل المحمدية،للشيخ إبراهيم بن محمد الباجوري (ت1276هـ)، مؤسسة محمد السيد محمد محمد مصطفى، ودار ميراث النبوة، ط1: 1440ه-2019م، ص127.
(140) - الشمائل المحمدية للترمذي، باب ما جاء في صفة مزاح رسول الله ﷺ، ص94.

(141)- أشرف الوسائل إلى فهم الشمائل، للإمام شهاب الدين أحمد بن حجر الهيثمي (ت974هـ)، تحقيق ودراسة أبي الفوارس أحمد بن فريد المزيري، قدّم له: كمال عبد العظيم العناني، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان- ط1: 1419هـ-1998م، ص330.

(142)- صحيح البخاري، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري الجعفي، كتاب الأدب، باب الكنية للصبي وقبل أن يولد للرجل، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان- د ت، 155/7.

(143)- الشمائل المحمدية، للإمام الترمذي، باب ماجاء في تكأة رسول الله ﷺ، ص65.

(144)- المصدر نفسه، ص 66.

(145)- كتاب العلل الذي في آخر الجامع، 712/5.

(146)- شرح علل الترمذي، ابن رجب الحنبلي، 635/2.

(147)- كتاب الثقات،لابن حبان، 112/8.

(148)- تاريخ الثقات، للإمام أبي الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي (ت621هـ)، ترتيب نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي وتضمينات ابن حجر العسقلاني، خرّج أحاديثه عبد المعطي قلعجي، دارالكتب العلمية –بيروت- لبنان، ط1: 1405هـ-1984م، ص62.

(149)- تقريب التهذيب، لابن حجر، بعناية عادل مرشد مؤسسة الرسالة، ط1: 1416هـ-1996م، ص42.

(150)- الجرح والتعديل، للإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان – ط1: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن – الهند -، 234/2.

(151) - فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري، للحافظ أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي (ت852هـ)، تر: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة بيروت، ط 1379، 67/11.

(152)- الشمائل المحمدية، للإمام الترمذي، باب ما جاء في صفة أكل رسول الله ﷺ، ص67.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 235 – 250
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مصطلحات قبول الحديث عند الإمام ابن عبد البر

Terms of accepting Hadith according to Imam Ibn Abd ElBar

زكرياء قادي[1] الدكتور عبد المجيد مباركية
جامعة الشهيد حمة لخضر بالوادي
abdou_zaki92@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2019/09/10 تاريخ القبول: 2019/10/06

ملخص البحث:
تكلمت في هذه الجزئية العلمية من مصطلح الحديث على أحد المصطلحات الحديثية التي تكلم فيها العلماء قديما وحديثًا، ألا وهي الحديث المقبول، وقد خصصت الدراسة هنا بابن عبد البر النمري المالكي، لأذكر بعضًا من مصطلحات الحديث المقبول عنده، مع بعض التعريفات التي حدها في تعريفه لهاته المصطلحات.
الكلمات المفتاحية: الحديث، الحديث المقبول، ابن عبد البر ، مصطلحات قبول الحديث.

Abstract
I spoke in this scientific part of the term Hadith on one of the hadith terms in which scientists spoke old and new, namely, the accepted Hadith، the study was devoted here Ibn Abdul Barr al-Nimri al-Maliki، to mention some of the terms of the Hadith acceptable to him, with some definitions defined in his definition of these Terminology.
Key Words: Hadith, accepted Hadith, Terms of accepting Hadith, Imam Ibn Abd ElBar.

[1] - المؤلف المرسل

تمهيد:

لقد اختلف العلماء في تحرير بعض المصطلحات الحديثية اختلافاً شديداً يكاد أن يفضي أحياناً إلى الاضطراب في بعضها، حيث عمد العلماء المتقدمون إلى ضبط ما يتعلق بمنهج التصحيح والتضعيف من مختلف المسائل والقواعد التي تدعم ذلك، وكذا الجرح والتعديل، والمصطلحات التي تعبر عن ذلك، وغير ذلك من مسائل العلم، وهذا راجع إلى تفاوتهم في الملكة العلمية في مجال الحديث وحفظه ونقده، كما ساهم المتأخرون إلى جانب المتقدمين في نهضة علوم الحديث، إلى أن استقرت هذه المصطلحات الحديثية على النحو التي وصلت إلينا، فعلماء الحديث المتأخرون كتبوا كتب "مصطلح الحديث" لتقريب وتوفير الجهد في الطلب، والهدف منها هو فهم كلام المتقدمين، والتوفيق بين الأئمة في مرادهم للمصطلحات، فقد وجد العلماء عدة إشكالات في إطلاق المصطلح على نوع معيّن من الحديث، وفي هذا الصدد تكمن إشكالية البحث في كون المصطلحات الحديثية عند المحدثين يختلف معناها وتوجيهها من محدث إلى آخر، ولاسيما عند المعاصرين المشتغلين بالحديث وعلومه، فقد استقر في أذهان بعض من المهتمين بهذا الفن، لاسيما الباحثين في الجامعات والمعاهد الإسلامية على مختلف مستوياتهم أن بعض المصطلحات الحديثية معناها محصور في اتجاه معين، والأمر ليس كذلك، فإن للمصطلح الواحد من هذه المصطلحات ما له من أبعاد ومعان عميقة تختلف من ناقد إلى آخر، والمراد بالبحث هنا تناول رسم المحدثين في هذا الموضوع دون غيرهم ممن يشاركونهم في هذا الفن، كما هو الشأن في مسألة الحديث المقبول ومعناه عند المحدثين الذين تناولوه بالتعريف وتقريبه لطلبة العلم، وهكذا يقال في باقي المصطلحات الحديثية الأخرى، ويعد الإمام ابن عبد البر النمري المالكي حلقة من هذه السلسلة المرتبطة عبر الزمن في تحديد نشأة ومعنى المصطلحات الحديثية عند المحدثين، ومن هذه المصطلحات نقتصر على ما له علاقة بالحديث المقبول من معان أطلقها الإمام على هذه المصطلحات سواء تعلق الأمر بمصطلحات

التعديل أو المصطلحات الدالة على أحكام المحدثين بمستوياتها الثلاث، أعلى أحكام المحدثين وأوسطها وأدناها، وأبين في هذا البحث مدى موافقة الإمام ابن عبد البر في تعريفاته لجمهور المحدثين من مخالفته لهم، أو أنه جعل حدودًا وتعاريف اختص بها في هذه المصطلحات المقصودة بالدارسة. فأسأل الله أن نكون قد وُفقنا لإنجاز هذا العمل على الوجه اللائق.

إشكالية البحث: من خلال ما سبق أقول:

ما هي مصطلحات قبول الحديث عند ابن عبد البر؟ وهل وافق فيما حدّه جمهور المحدثين أم خالفهم؟ أم أنه أتى على جزء من حدودهم وزاد عليهم في آخر؟

يهدف البحث إلى ما يلي:

1. بيان مصطلحات القبول عند ابن عبد البر.
2. بيان أنواع الحديث المقبول في علم الجرح والتعديل عند ابن عبد البر.
3. بيان أنواع الحديث المقبول في أحكام المحدثين على الأحاديث عند ابن عبد البر.
4. معرفة مدى موافقة الإمام ابن عبد البر في حدوده لمصطلحات الحديث للأئمة المحدثين.
5. محاولة توجيه الباحثين والمهتمين بهذا الفن إلى تناول ودراسة مثل هذه المصطلحات المشتهرة بالمعنى الواسع الذي يليق بها.

أسأل الله التوفيق والسداد في الدين والدنيا والآخرة.

المطلب الأول: المصطلحات الحديثية وأنواعها ودلالاتها في علم الجرح والتعديل.

أولًا: العدالة عند ابن عبد البر:

اجتهد الإمام ابن عبد البر في تحديد تعريف للعدالة من خلال ما تبيّن له خلال ممارسته لحديث رسول الله ﷺ، وقد وافق جمع من العلماء ما ذهب إليه ابن عبد البر في تعريفه هذا، وخالفه آخرون.

قال ابن عبد البر رحمه الله: « وكل حامل علم معروف العناية به، فهو عدل محمول في أمره أبدًا على العدالة حتى تتبين جرحته في حاله، أو في كثرة غلطه، لقوله ﷺ: "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله..." الحديث[1]»[2].

من خلال تعريفه للعدالة يتبين أن ابن عبد البر قد استقى تعريفًا للعدالة وفي مضمونه لا يخالف ما هو عليه تعريف عامة المحدثين إلا أنه جعل العدالة مبنية على الفطرة والنية الحسنة تجاه العالم حامل العلم ما لم يتبيّن فيه جرح، وإن ظهر ما يخالف ذلك يمكن للناقد حينها النظر في شأنه ورد مروياته.

ثانيًا: الضبط عند ابن عبد البر

لقد نصّ أبو عمر بن عبد البر على اعتبار ضبط الراوي، وأنه من الأمور الهامة التي تبين مراتب الرواة، وتحدد موطن الضعف والقوة في الرواية، فقال: "الذي اجتمع عليه أئمة الحديث والفقه في حال المحدث الذي يقبل نقله ويحتج بحديثه، ويجعل سنة وحكمًا في دين الله هو أن يكون حافظًا إن حدّث من حفظه، عالمًا بما يحيل المعاني، ضابطًا لكتابه إن حدّث من كتاب، يؤدي الشيء على وجهه، متيقظًا غير مغفل، وكلهم يستحب أن يؤدي الحديث بحروفه لأنه أسلم له، فإن كان من أهل الفهم والمعرفة جاز له أن يحدث بالمعنى، وإن لم يكن كذلك لم يجز له ذلك، لأنه لا يدري لعلّه يحيل الحلال إلى الحرام، ويحتاج مع ما وصفنا أن يكون ثقة في دينه عدلًا جائز الشهادة مرضيًا، فإذا كان كذلك، وكان سالمًا من التدليس كان حجة فيما نقل وحمل من أثر في الدين"[3].

والكلام السابق لابن عبد البر يحمل في طياته شروطًا لقبول رواية الراوي وهي:

- أن يكون الراوي حافظًا متقنًا لروايته إن حدث من حفظه.
- أن يكون عالمًا بما يحيل المعاني إن حدث بالمعنى.
- أن يكون ضابطًا لكتابه إن حدّث من كتاب.
- أن يتصف باليقظة حال الرواية والأداء.

- أن يروي الحديث بحروفه ومصطلحاته، وأن يكون خاليًا من التدليس.
- الضبط عند ابن عبد البر كما هو عند جمهور المحدثين ينقسم إلى قسمين: ضبط صدر وضبط كتاب، فوَصَف صاحب ضبط الصدر بأن يكون حافظًا إن حدّث من حفظه، وأما ضابط الكتاب فقد وصفه بأن يكون ضابطًا لكتابه إن حدّث من كتاب، وبالرغم من أن الرواية بالمعنى تعتبر ضعفًا في حفظ الرواة للمرويات وهناك من يرد الحديث إذا رُوي بالمعنى، إلا أن الإمام ابن عبد البر يتسامح فيها بشرط أن يكون الراوي الذي روى الحديث عالمًا بما يحيل المعاني.

ومن هنا فالإمام ابن عبد البر موافقًا في تحريره لمصطلح الضبط لعامة علماء الحديث. وقد ذكر شيخنا الدكتور حميداتو مصطفى في كتابه مدرسة الحديث في الأندلس طبقات الرواة بالنسبة للضبط والحفظ عند ابن عبد البر فقال: "من خلال تتبع منهج الحافظ ابن عبد البر في التعامل مع مسألة ضبط الرواة وحفظهم، ظهر لي أنه يقسمهم إلى المرتب التالية:

- قسم تقبل رواياتهم مطلقًا وهم الحفاظ المتقنون.
- قسم تقبل رواياتهم لكنهم دون الصنف الأول، لخفة ضبطهم.
- قسم تختبر رواياتهم لسوء حفظهم مع صدقهم، فيكتب حديثهم وينظر فيه اعتبارًا.
- قسم تردّ رواياتهم عن شيخ معين، أو أهل بلد معينة.
- قسم تردّ رواياتهم مطلقًا لكثرة مخالفتهم للحفاظ وفحش غلطهم"[4].

ثالثًا: الثقة عند الإمام ابن عبد البر

قال الإمام ابن عبد البر واصفًا حال المحدث الذي يُقبل نقله ويحتج بحديثه بإجماع العلماء: "الذي اجتمع عليه أئمة الحديث والفقه في حال المحدث الذي يقبل نقله ويحتج بحديثه، ويجعل سنة وحكمًا في دين الله: هو أن يكون حافظًا إن حدّث من حفظه، عالمًا بما يحيل المعاني، ضابطًا لكتابه إن حدّث من كتاب، يؤدي الشيء على وجهه، متيقظًا غير مغفلٍ، وكلهم

يستحب أن يؤدي الحديث بحروفه لأنه أسلم له، فإن كان من أهل الفهم والمعرفة جاز له أن يحدّث بالمعنى، وإن لم يكن كذلك لم يجز له ذلك، لأنه لا يدري لعله يحيل الحلال إلى الحرام، ويحتاج مع ما وصفنا، أن يكون ثقة في دينه، عدلًا جائز الشهادة مرضيًّا، فإن كان كذلك، كان سالمًا من التدليس، كان حجة فيما نقل وحمل من أثر في الدين"[5].

وكلام ابن عبد البر هذا يوحي أن مدلول الراوي الثقة المقبول الرواية عنده هو من اتصف بالعدالة والضبط، وفي هذا يعتبر الإمام موافقًا للجمهور من المحدثين أيضًا.

فالثقة عند علماء المغرب الإسلامي في مجملها موافقة لما أقره المحدثون من معانٍ، إلا ما كان ممن اعتبر العدالة فقط بمعنى الثقة عنده، وهذا لأنه لا يتصدر لهذا العلم ممن اتصف بالعدالة إلا من كان ضابطًا لما يحمل، وبذلك يكون معيار الوثاقة عنده موافق لما هو عند عامة المحدثين.

رابعًا: مراتب التعديل عند ابن عبد البر

قسّم الإمام ابن عبد البر مراتب التعديل إلى خمس مراتب وذلك من خلال تتبع صنيعه وأحكامه على الرواة في كتابه التمهيد، وهي كما يلي:

المرتبة الأولى: وهي أعلى مراتب التفضيل عند ابن عبد البر كأن يستعمل صيغة المبالغة، أو بعض المصطلحات الدالة على ذلك ومنها:

- موضعه من الحفظ والإتقان موضعه، ومن حجج الله على خلقه: قالها في مالك بن أنس[6].
- لا نظير له في الحفظ والإتقان: قالها في عمرو بن دينار[7].
- مقدم في الحفظ والإتقان والرواية والاتساع، إمام جليل: قالها في محمد بن شهاب الزهري[8].

المرتبة الثانية: وهي مرتبة يستعمل فيها الإمام ابن عبد البر رحمه الله لفظتين أو أكثر من ألفاظ التوثيق للتعبير عن عدالة الرجل ووثاقته في نقل حديث رسول الله ومن ذلك نذكر:

- ثقة حجة: أطلقها في شأن إبراهيم بن عقبة. [9]

- ثقة حافظ: أطلقها في ابن جريج.[10]
- ثقة مرضية حجة في ما نقل: أطلقها طلحة بن عبد الملك الإيلي.[11]
- أحد فقهاء المدينة الجلة الثقات الأثبات: أطلقها عبد الله بن عبد الرحمن بن عوف.[12]

المرتبة الثالثة: وهي مرتبة يطلق فيها ابن عبد البر مصطلح التوثيق منفرداً أو مقروناً أحيانا بمصطلح آخر، ولا شك في أنها أقل مرتبة من سابقتيها ومن ذلك أذكر:

- ثقة: أطلقها ابن عجلان.[13]
- ثقة جليل:أطلقها عراك بن مالك.[14]
- ثقة صاحب سنة: أطلقها في زيد بن أبي أنيسة البرهاوي.[15]
- رضي ثقة: أطلقها سليمان بن يسار الهلالي.[16]
- ثقة فاضل: أطلقها إبراهيم بن أبي عبلة.[17]
- ثقة لا بأس به: أطلقها عثمان بن حكيم بن عباد.[18]

المرتبة الرابعة: وفي هذه المرتبة يعبر ابن عبد البر عن الرواة بلفظ صدوق، أو لا بأس به وهو راو الحديث الحسن عند المحدثين، ومن ذلك أذكر:

- صدوق: أطلقها في شأن ثور بن زيد الديلي، ومهاجر بن مخلد[19].
- صدوق لا بأس به: قالها في حكيم بن سيف[20].
- ليس به بأس: قالها في حماد بن دُليل[21].

المرتبة الخامسة: وهي آخر مراتب التعديل عند ابن عبد البر وقد يشعر الناقد من خلالها أنه يطلقها على المجرحين عنده، أو من ليس فيهم وثاقة كبيرة في كلامهم، كصالح الحديث، أو لم يكن بالحافظ، وغيرها، ومن ذلك:

- صالح الحديث: قالها في شريك بن عبد الله بن أبي نمر، وعبد الرحمن بن حرملة[22].
- صالح: قالها في يحي بن أيوب[23].

- رجل صالح: قالها في بكير بن عتيق، وصفوان بن أبي الصهباء التيمي، ويعقوب بن عبد الله الأشج[24].[25]

هذه هي مراتب التعديل عند ابن عبد البر فلم يكن مخالفًا في مجملها عن باقي المحدثين، إلا أنه جعل مرتبة الصحابة هي المرتبة الأولى والعليا، والمرتبة الأخيرة هي من قيل في شأنه لا بأس به أو صالح الحديث، وهي آخر مراتب التعديل عنده، أما بقية المراتب الثلاث الوسطى هي طبقات المحدثين مقبولي الحديث عنده، وهي مثل ما عند بقية المحدثين.

المطلب الثاني: المصطلحات الحديثية وأنواعها ودلالاتها في أحكام المحدثين:

أولًا: المتواتر عند الإمام ابن عبد البر:

أما المتواتر عند ابن عبد البر فيتبيّن من خلال قوله: "وأما أصول العلم: فالكتاب والسنة، وتنقسم السنة إلى قسمين: أحدهما إجماع تنقله الكافة عن الكافة، فهذا من الحجج القاطعة للأعذار إذا لم يوجد هناك خلاف، ومن ردّ إجماعهم فقد رد نصا من نصوص الله يجب استتابته عليه وإراقة دمه إن لم يتب لخروجه عما أجمع عليه المسلمون وسلوكه غير سبيل جميعهم، والضرب الثاني من السنة خبر الآحاد الثقات الأثبات المتصل الإسناد، فهذا يوجب العمل عند جماعة علماء الأمة الذين هم الحجة والقدوة، ومنهم من يقول إنه يوجب العلم والعمل جميعًا"[26].

وهذا الكلام يبين مدلول التواتر وقدره عن الإمام ابن عبد البر رحمه الله وهو ما نقله كافة –أي مجموعة- عن مجموعة أخرى إذا لم يتبيّن خلاف بينهم واتفقوا على معنى واحد، وقال بأن هذا من الواجب في الدين تصديقه، ومن قال بخلاف ذلك فهو خارج عن الملة، ويجب استتابته بل وقتله إذا لم يمتثل لتصديق الخبر.

ومثال ذلك ما قاله عند الحديث الوارد في مقدار أنصبة الزكاة: "وهذا الذي ذكرت لك أنه إجماع من العلماء في هذا الباب وهو الثابت عن النبي ﷺ بنقل الكافة، ونقله الآحاد أيضًا في كتاب عمرو بن حزم وغيره، وفي كتاب أبي

بكر الصديق، وعمر الفاروق إلى العمال وهو المعمول به عند جماعة العلماء في جميع الآفاق، والأحاديث في ذلك كثير قد ذكرها المصنفون وكثروا فيها وما ذكرنا وحكينا يغني عنها"[27].

وفي جامع بيان العلم وفضله ذكر أبو عمر بن عبد البر المتواتر وصرح أنه من مباحث علم الأصول وأنه استفاد من هذا العلم، قال بعد ذكره القسم الأول من أقسام معرفة علوم الدين: "والقسم الثاني: مخرج خبر الدين وشرائعه، وذلك معرفة النبي ﷺ... ومعرفة الرجال الذين حملوا ذلك... ومعرفة الخبر الذي يقطع العذر لتواتره وظهوره، وقد وضع العلماء في كتب الأصول من تخليص وجوه الأخبار، ومخارجها، ما يكفي الناظر فيه ويشفيه، وليس هذا موضع ذكر ذلك لخروجنا به عن تأليفنا وعن ماله قصدنا، والقسم الثالث: معرفة السنن واجبها وأدبها وعلم الأحكام وفي ذلك يدخل خبر الخاصة العدول ومعرفته"[28].

فعند النظر والتأمل في أقوال ابن عبد البر وتطبيقاته على هذا المصطلح يتبين أن ابن عبد البر يريد بالمتواتر الاشتهار والاستفاضة، فيورد في كلامه لفظ المتواتر واشتقاقات هذا اللفظ على المعنى اللغوي للكلمة، ومثل هذا الاستخدام لكلمة المتواتر على هذا المعنى اللغوي فابن عبد البر قد تبع فيه المتقدمين من المحدثين إذ ورد في كلامهم إطلاق المتواتر على هذا المفهوم، كالبخاري، ومسلم، والطحاوي، والحاكم، فيكون ما دافع به العراقي عن الاعتراض الموجه إلى ابن الصلاح متجه في حق ابن عبد البر من هذه الناحية، إلا أن ابن عبد البر استعمل المتواتر على مفهوم الأصوليين بمعناه الخاص عندهم.

ثانيًا: الصحيح عن ابن عبد البر

قال الإمام ابن عبد البر في بعض محطات من كتبه يذكر بعض الشروط التي وضعها المحدثون للحديث حتى يكون صحيحًا:

اتصال السند: قال أبو عمر: "فالمتصل من المسند مثل مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ" وذكر عددًا من الأمثلة وقال: وإنما سمي متصلًا لأن بعضهم صحت مجالسته ولقاؤه لمن بعده في الإسناد وصح سماع منه"[29].

وفي هذا الكلام بيان لمعنى اتصال السند عنده، حيث جعل اللقيا ومجالسة الرواة لمشايخهم بمثابة السماع الذي يثبت من خلاله اتصال السند.

العدالة: سبق الكلام عن العدالة عند ابن عبد البر، ولربط الأفكار بعضها ببعض وجب علينا أن نذكر جانبًا منها. قال ابن عبد البر: "وكل حامل علم معروف العناية به فهو محمول في أمره أبدًا على العدالة حتى تتبيّن جرحته في حاله أوفي كثرة غلطه"[30].

وقال في موضع آخر: "لا يقبل فيمن صحت عدالته، وعلمت بالعلم عنايته، سلم من الكبائر ولزم المروءة والتعاون، وكان خيره غالبًا وشره أقل عمله، فهذا لا يقبل فيه قول قائل لا برهان له به"[31].

وفي تفسير هذا الكلام دليل على أن العدالة التي تؤدي بالراوي إلى ترك المعاصي وتحري الطاعات إلى قبول حديثه ولا خلاف بين أهل العلم في ذلك زيادة على شروط الحديث الأخرى من ضبط وانتفاء للشذوذ والعلة.

الضبط: قال أبو عمر: "الذي اجتمع عليه أئمة الحديث والفقه في حال المحدث الذي يقبل نقله، ويحتج بحديثه، ويجعل سنة وحكمًا في دين الله: هو أن يكون حافظًا إن حدّث من حفظه عالمًا بما يحيل المعاني، ضابطًا لكتابه إن حدّث من كتاب، يؤدي الشيء على وجهه، متيقظًا غير مغفل، وكلهم يستحب أن يؤدي الحديث بحروفه لأنه أسلم له، فإن كان من أهل الفهم والمعرفة جاز له أن يحدث بالمعنى، وإن لم يكون كذلك لم يجز له ذلك، لأنه لا يدري لعله يحيل الحلال إلى الحرام، ويحتاج مع ما وصفنا، أن يكون ثقة في دينه، عدلًا جائز الشهادة مرضيًا فإذا كان كذلك، وكان سالمًا من التدليس كان حجة فيما نقل وحمل من أثر في الدين"[32].

وفي هذا الكلام دليل على أن الإمام ابن عبد البر لا يقبل الحديث إلا ممن توفرت فيه شروط الضبط الثلاث المذكورة عنده وهي الحفظ للحديث في الصدر وهو ما يعبر عنه بضبط الصدر، والضبط للكتاب وصيانته من التحريف، وهو ضبط الكتاب، ثم إن لزم الأمر فالرواية بالمعنى دون إخلال بالمعنى المراد في حال تعذر رواية الحديث بحروفه شريطة أن يكون الراوي عالمًا بما يحيل المعاني، ومتمرسًا لكلام رسول الله ﷺ.

السلامة من الشذوذ: رد ابن عبد البر الشذوذ في الحديث الصحيح من خلال نقده للأحاديث، وكان يعبر عن ذلك بالمخالفة والنكارة والخطأ، فالشاذ والمنكر عنده بمعنى واحد، قال ابن عبد البر في رد أحد الأسانيد الشاذة: "هذا الإسناد ليس بحجة لمخالفة الحفاظ لداود بن عامر في ذلك"[33]. وقال في أحد الرواة: "وهو ثقة إلا أنه جاء بما شذ فيه وأنكر عيه"[34].

السلامة من العلة: نفى الإمام ابن عبد البر العلة عن الأحاديث حتى تكون صحيحة عنده، ويتجلى ذلك من خلال صنيعه وقوله في مواضع منها: "ليس فيه علة يجب بها دفعه، وقد قال به أهل العلم بالحديث"[35]، قاله في أحد الأحاديث التي خلت من العلة. والعلة عند ابن عبد البر تطلق من خلال صنيعه على الظاهرة والخفية. وقال على أحد الأسانيد: "هذا إسناد كله ثقات لا أعلم فيه علة إلا أن البخاري قال: لا أعلم لعبد العزيز بن النعمان سماعًا من عائشة"[36]، فجعل الانقطاع علة[37].

وخلاصة القول في ذكر شروط الحديث الصحيح عند ابن عبد البر أنه يوافق ما جاء به جمهور المحدثين من شروط وضعوها للحديث الصحيح كاملة مكتملة بل قيد ذلك بالحديث أن يكون مرفوعًا للنبي ﷺ، وشروطه في ذلك هي: اتصال السند، وعدالة الرواة وضبطهم وانتفاء الشذوذ والعلة.

ثالثًا: الحسن عند الإمام ابن عبد البر

تعددت استعمالات مصطلح "الحسن" عند الإمام ابن عبد البر في كتاباته، والمتقصي لهذا المصطلح يجد أنه يستعمله كغيره من المتقدمين في

عدة أنواع من علوم الحديث، مما يدل على أن استعمال الحسن عنده واسع، فتارة يطلقه ويريد به المتواتر، وتارة يطلقه ويريد به الصحيح، بل يطلقه على الصحيح في أعلى درجات الصحة عند المحدثين، وتارة يطلقه مرادفًا للفظ الصحيح فيقول: "حسن صحيح" ويريد من ذلك تأكيد صحة الحديث المشار إليه، وتارة يصف الحديث بالحسن، فيكون رواته أقل بقليل من رواة الصحيح من حيث الضبط فينطبق على الحسن الاصطلاحي لدى المتأخرين من المحدثين، وتارة يصف الحديث بالحسن وتكون حالة رواته محتملة كرواية المستور، والصدوق الذي يهم أحيانا، والصدوق متغير الحفظ، ويجمعهم حال الاعتبار والقبول في الجملة، وإن رد بعض العلماء رواياتهم، ويصف الحديث بالحسن فيكون فيه راو مختلف فيه، أو إسناد مختلف فيه، ولكنه مقبول عنده، ويصف مجموعة من الأحاديث بأنها "حسان" فتكون مقبولة من حيث الصورة المجموعة لا كل حديث على انفراده.

ومن جهة أخرى يصف ابن عبد البر الحديث بالحسن فيكون مرسلًا أو ضعيفًا أو منكرًا أو من رواية المتهمين بالكذب، وليس مراده تقوية أو رفع لحال هذا الحديث، وإنما يريد بذلك وصفه بالحديث اللغوي، أي حسن العبارة والمعنى، وهو مع هذا الوصف يبين حاله ودرجته من الضعف.

ويصف الحديث بالحسن أو يردفه بالصحيح فيقول: (حسن صحيح) مريدًا بأنه حسن الألفاظ والسياق والعرض فيكون إطلاقه للحسن متوجه للمتن[38].

رابعًا: الحديث الذي عليه العمل عند الإمام ابن عبد البر

يحكم الحافظ ابن عبد البر على الحديث الضعيف بالصحة، بل والمجيء المشابه للمتواتر إذا تلقّاه الناس بالقبول، ولا ينظر في إسناده إذا اشتهر وتلقته الأمة بالقبول، قال على حديث البحر "هو الطهور ماؤه الحل ميتته"[39].

قال ابن عبد البر: وقد سأل أبو عيسى الترمذي، محمد بن إسماعيل البخاري عن حديث مالك هذا عن صفوان بن سليم؟ فقال: هو عندي حديث صحيح. فقال ابن عبد البر: لا أدري ما هذا من البخاري رحمه الله؟ ولو كان

عنده صحيحاً، لأخرجه في مصنفه الصحيح عنده، ولم يفعل، لأنه يعول في الصحيح إلا على الإسناد، وهذا حديث لا يحتج أهل الحديث بمثل إسناده، وهو عندي صحيح، لأن العلماء تلقوه بالقبول له والعمل به، ولا يخالف في جملته أحد من الفقهاء... وهذا يدل على استشهار الحديث عندهم، وعملهم به وقبولهم **له**، وهذا أولى عندهم من الإسناد الظاهر الصحة بمعنى ترده الأصول»[40].

الخاتمة

بعد عرضنا وتطرقنا في ثنايا هذا البحث إلى مصطلحات الحديث المقبول وبيان معانيها عند الإمام ابن عبد البر النمري، حيث تبيّن أنه على غرار جمهور المحدثين في تعريفاته لها، فوافقهم في جل المصطلحات سواء بسواء فيما يتعلق بأحكام المحدثين من متواتر وصحيح وحسن، وكذا في مصطلحات التعديل عنده، إلا ما كان منها في مبحث العدالة عنده فقد خصّها بتعريف تميز به عن بقية العلماء، وقد أخذ جمع من العلماء هذا التعريف بالشرح والبيان حيث اتضح أنه في عموم معنى هذا المصطلح موافق في معناه لما حده بقية العلماء.

هذا فما كان من توفيق فمن الله وحده، وما كان من تقصير أو خطأ أو نسيان فمني ومن الشيطان، وصل اللهم على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

المراجع:

- مفتاح دار السعادة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن عبد البر، ت: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، لا ط، 1387هـ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.
- مدرسة الحديث في الأندلس، د.مصطفى حميداتو، ط 01، 1428هـ، 2007م، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.

- جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، ت: أبو الأشبال الزهيري، ط 01، 1414هـ، 1994م، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية.
- مسائل مصطلح الحديث عند ابن عبد البر، إبراهيم بن حصيان العنزي، راية ماجستير، بإشراف الدكتور، عبد الله مرحول السوالمة، نوقشت سنة 1420هـو بجامعة الملك سعود، قسم الدراسات الإسلامية، تخصص التفسير والحديث.
- الاستذكار، لابن عبد البر، ط 01، 1421هـ، 2000م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

الهوامش:

1- ذكره العلامة ابن القيم طرق الحديث في كتابه مفتاح دار السعادة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، أنظر: ص 163، 164.
2- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن عبد البر، ت: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، لا ط، 1387هـ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ج 01، ص 28.
3- التمهيد، لابن عبد البر، مرجع سابق، ج 01، ص 28.
4- مدرسة الحديث في الأندلس، د.مصطفى حميداتو، ط 01، 1428هـ، 2007م، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ج 02، ص 714.
5- التمهيد لابن عبد البر، مرجع سابق، ج 01، ص 28.
6- التمهيد لابن عبد البر، مرجع سابق، ج 01، ص 73. ج 09، ص 161. ج 08، ص 121.
7- التمهيد لابن عبد البر، ج 12، ص 252.
8- التمهيد لابن عبد البر، المرجع نفسه، ج 06، ص 101، 112، ج 12، ص 252.
9- التمهيد ابن عبد البر، مرجع سابق، ج 01، ص 94.
10- التمهيد ابن عبد البر، المرجع نفسه، ج 22 ، ص 204.
11- التمهيد ابن عبد البر، المرجع نفسه، ج 06، ص 09.
12- التمهيد ابن عبد البر، المرجع نفسه، ج 07، ص 57.
13- التمهيد ابن عبد البر، المرجع نفسه، ج 24، ص 184.
14- التمهيد ابن عبد البر، المرجع نفسه، ج 17، ص 124.

15- التمهيد ابن عبد البر، المرجع نفسه، ج 06، ص 01 .
16- التمهيد ابن عبد البر، المرجع نفسه، ج 01، ص 173.
17- التمهيد ابن عبد البر، المرجع نفسه، ج 01، ص 114.
18- التمهيد ابن عبد البر، المرجع نفسه، ج 23، ص 353.
19 - التمهيد لابن البر، المرجع نفسه، ج 02، ص 01. ج 11، ص 155.
20 - التمهيد لابن عبد البر، المرجع نفسه، ج 06، ص 07.
21 - التمهيد لابن عبد البر، المرجع نفسه، ج 23، ص 305.
22 - التمهيد لابن عبد البر، المرجع نفسه، ج 22، ص 61. ج 20، ص 05.
23 - التمهيد لابن عبد البر، المرجع نفسه، ج 12، ص 67.
24 - التمهيد لابن عبد البر، المرجع نفسه، ج 06، ص 46. ج 24، ص 184.
25 - مدرسة الحديث في الأندلس حميداتو، مرجع سابق، ج 02، ص 748- 759.
26- جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، ت: أبو الأشبال الزهيري، ط 01، 1414هـ، 1994م، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ص 326.
27- التمهيد لابن عبد البر، مرجع سابق، ج 20، ص 139.
28- جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، مرجع سابق، ص 335. انظر: مسائل مصطلح الحديث عند ابن عبد البر، إبراهيم بن حصيان العنزي، راية ماجستير، بإشراف الدكتور، عبد الله مرحول السوالمة، نوقشت سنة 1420هـو بجامعة الملك سعود، قسم الدراسات الإسلامية، تخصص التفسير والحديث، ص 330- 332.
29- التمهيد لابن عبد البر، مرجع سابق، ج 01، ص 24.
30- التمهيد لابن عبد البر، المرجع السابق، ج 01، ص 28.
31- جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، ت: أبو الأشبال الزهيري، مرجع سابق، ج 02، ص 1113.
32- التمهيد لابن عبد البر، المرجع السابق، ج 01، ص 28.
33- التمهيد لابن عبد البر، المرجع السابق، ج 12، ص 252.
34- الاستذكار، لابن عبد البر، ط 01، 1421هـ، 2000م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج 01، ص 270.
35- الاستذكار، المرجع نفسه، ج 06، ص 262.
36- التمهيد لابن عبد البر، مرجع سابق، ج 23، ص 103.
37 - انظر: مسائل مصطلح الحديث عند الحافظ ابن عبد البر، لإبراهيم العنزي، مرجع سابق، ص 86-88

38- انظر: مسائل ترتيب مسائل المصطلح جمع ودراسة، إبراهيم العنزي، مرجع سابق، ص 105-106، بتصرف.

39- أخرجه النسائي في سننه، كتاب الطهارة، وكتاب المياه، وفي الصيد والذبائح، وأخرجه أبو داود في السنن، في كتاب الطهارة وباب الوضوء بماء البحر، رقم: 83، ج 01، ص 64.، وأخرجه الترمذي، في أبواب الطهارة، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور برقم: 69، ج 01، ص 100. وقال الترمذي "هذا حديث حسن صحيح"، وأخرجه ابن ماجه، في كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء بماء البحر، رقم: 386، وفي الصيد رقم: 3246، قال ابن حجر في التهذيب: "صحح البخاري –فيما حكاه عنه الترمذي في العلل المفرد- حديثه، وكذا صححه ابن خزيمة وابن حبان وغير واحد".

40- التمهيد ، لابن عبد البر، مرجع سابق، ج 16، ص من 218، 219، 220. وانظر منهج النقد، مصطفى حميداتو، مرجع سابق، ص 94، 95.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 251 – 282
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

غَريب الحَديث عنْد الشَّيخ بايْ بن عمر الكُنْتِي من خلال كتَابِه السَّنَنُ المُبين في شرْح أحاديث أصُول الدّين

The strange hadiths of Sheikh Bai Bin Omar Al-Kanti through his Book "As- Sunan El Mubeen fi Sharh Ahadiths Usul Eddine"

طالبة دكتوراه سميرة بن حمودة
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1- الجزائر
samira.benhamouda@univ-batna.dz
مخبر الانتماء: الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

تاريخ الإرسال: 2019/08/17 تاريخ القبول: 2019/11/15

ملخص البحث:
تُعنى هذه الدراسة بمحور محدّد وهو : إبراز عناية أحد أهمّ كتب المالكيّة المتأخّرين بغريب ألفاظ الحديث النبّوي الذي هو صورة من صور الشّرح الحديثي، واستجلاء ضوابط تعامله معها، ذلك أنّه من العلوم التي يُحتاج إليها في معرفة معاني الأحاديث، حيث يترتب عليه الحكم على المتن من جهة، واستنباط الأحكام من جهة أخرى، والأمر يتعلق بكتاب السَّنَنُ المبين في شرح أحاديث أصول الدين للشيخ بايِ بن عمر الكُنتي الوافي (ت 1348هـ-1927م) وهو شرح لكتاب عمل من طَبّ لمن حَبّ للإمام أبي عبد الله محمد المقرّي التّلمساني (759هـ) و البحث يتضمّن : ترجمة موجزة للمؤَلِّف والتعريف بكتابه، والبحث عن منهجه في تفسير الألفاظ وشرح الغريب واستخلاص الجوانب الأساسية التي كانت محل اهتمامه في شرحه لغريب الحديث النبوي.
الكلمات الأساسية: غريب الحديث ؛الشّيخ بايْ بن عمر الكُنتي؛ كتاب السَّنَنُ المبين.

Abstract
The present study is essentially axed around: Highlighting the particular interest of one the key manuscripts of contemporary Malikite School of thought scholars in defining precisely some of the odd terms in the Prophet's (PBUH) Tradition. From this perspective, this manuscript is another form of the Tradition's interpretation as it outlines how these terms are to be dealt with. Being a science that attempts to explain the Prophet's Tradition, it needs to properly address oddity by setting the right criteria to deal with it. Hence, the importance of fully grasping the denotations of oddity which will allow scholars to properly evaluate the text and thereby set the appropriate provisions in this regard. In our study, we will be focusing on the manuscript entitled "Assananu l'Mubeen fi Sharhi Ussul Eddeen"(The Clear Path to the Fundamentals of the Religion) (by Sheikh Bay Ibn Omar Al-Kenty Al-Wafi (1348AH-1927). This manuscript is an attempt to provide an explanation and interpretation of Imam Abu Abdallah Muhamad Al-Makri Al-Tilimsani's (759 Hidjri) "Amalu Man Tabba li Man Habb"(The Work of the Wise to those he Cherishes). The dissertation includes: a short biography of the author, an introduction of his manuscript and an analysis of the methodology he adopted in deverbalizing , explaining and outlining the main aspects that drew his attention while interpreting oddity in the Prophetic Tradition .
Key words: Odd Prophetic Tradition; Cheikh Kenty; Sanan Mubyn Manuscript.

مقدمة:

لما كان فقه الحديث من المقاصد الأساسية التي يسعى إليها المكلف لتطبيق تعاليم الشارع الحكيم ،كان لا بد له من صحة الاستدلال بالأحاديث النبوية ولا يكون ذلك إلا بصحة فهم ألفاظها ومعانيها، ذلك أن السنة النبوية جاءت قصدا لبيان أحكام وهدايات القرآن الكريم، واستنباط هذه الأحكام لا يتأتى إلا من خلال معالجة ألفاظ متونه وشرح غريبها بعد التأكد من صحة الإسناد، و هذا الفهم لا يكون إلا بدراسة اللغة العربية التي أصبحت تؤخذ بالتعلم بعد مخالطة العجمة اللسان العربي عند فتح الأمصار واختلاط الألسن وامتزاجها، حيث كان الناس

على السليقة السليمة في الكلام في عهد الصحابة، لذا تتفاوت أفهام الناس للمعاني تبعا لمحصولهم اللغوي ،وهذا المعيار كان محط العناية منذ العصر النبوي والتي تظهر جليا في مخاطبتهﷺ"لقبائل العرب وبطونها كل بلغته مما لا يوجد في لغة قريش"[1] وتتابع الاهتمام بها إلى غاية ظهور الشروح الحديثية على أصول السنة المعروفة التي ضمّنته على نطاق واسع لأهميته البالغة، إلى أن وُضعت الشروح التي عنيت بغريب الحديث في مؤلفات مستقلة، ورغم ما تتميز به البلاغة النبوية من إيجاز في العبارة و سهولة في الأسلوب، إلا أن العناية بشرحه كانت كبيرة من قبل العلماء مع تعدد مسالك النظر فيه؛ فاهتموا بتدوينه وإسناده وإبراز دلالاته اللغوية وعلّقوا عليه وجمعوا كل ما يخدمه ضمن مصنفاتهم أو مؤلفات مفردة، فأنتجوا لنا شروحا حديثية ضخمة في بيان ما استغلق واستشكل فهمه من غريب السنة النبوية، حتى لا تكون تلك الغرابة مظنة لسوء الفهم الأمر الذي يكون عقبة دون الانتفاع بمعانيه.

ولئن كان المتقدمون قد بذلوا الوسع في شرح الحديث النبوي و تتبع غريبه وجمعه وبيان معانيه وتصنيفه، فإن ذلك لا يعني أن الباب قد أغلق أمام المتأخرين من علماء الأمة للمساهمة في هذا العلم، فكان لعلماء المالكية في المغرب الإسلامي دور رائد في إثراء مادة الشروح الحديثية، ويُعد كتاب السَّنَنُ المبين في شرح أحاديث أصول الدين عيّنة من مؤلفات المتأخرين التي عالج فيها مؤلفها مسائل علم غريب الحديث وإن لم يكن يقصدها رأسا بالتأليف، فكتاب الشيخ باي بن عمر الكُنتي الوافي (ت 1348هـ-1927م) السَّنن المبين في شرح أحاديث أصول الدين، شرح لكتاب عمل من طبَّ لمن حبَّللإمام أبي عبد الله محمد المقري التلمساني(759هـ)، الذي جاء على منوال فتح الباري على شرح صحيح البخاري، حيث ضمنه صاحبه مادة غزيرة في شرحه لغريب الحديث النبوي، لذ كان البحث في مناهجهم ضرورة ملحة يفرضها واقع البحث في هذا التراث العلمي الضخم، و**أود في** هذا البحث بحول الله وتوفيقه أن أُبرز بعض الجهد الذي قام به الشيخ الكنتي -رحمه الله - في هذا المجال، لذا سيقودنا هذا البحث للإجابة عن التساؤلات الآتية :

ما الأسس العلمية والموضوعية التي بنى عليها الشيخ الكُنتي منهجه في تحرير الألفاظ وشرحها؟ وما هي الجوانب الأساسية التي كانت محلَّ اهتمامه في شرحه لغريب الحديث النبوي؟ وهل يمكن أن نلمس منهجا علميا في غريب الحديث عند المتأخرين ؟

والداعي لبحث هذا الموضوع أمور كثيرة، أهمها أن غريب الحديث يعتبر من معالم العناية بمتن الحديث ولفظه، وهذا الجانب مهم لتقرّبِ حديث ﷺ واستيعاب مضامينه للمسلمين في كل عصر، وكذا لدفع شبهة عدم صلاحية سنته ﷺ لكل زمان ومكان.

وتتأتى أهمّية هذا البحث:

في بيان جهود العلماء المغاربة عموما و الجزائريين خصوصا في خدمة السنة النبوية من خلال الاهتمام بمصنفات أعلامه و بيان القيمة العلمية لشرح الشيخ باي الكُنتي رحمه الله لتعلقها بالمذهب المالكي وكثرة عزوه للمصادر حتى أن بعضها لا زال مخطوطا، كما يميط اللثام عن مصدر جليل في الشروح الحديثية المعاصرة المعتمدة في المذهب خصوصا في منطقة توات، وعن أحد أعلامها الجهابذة في المغرب الإسلامي.

كمايدخل هذا الموضوع ضمن الدفاع عن السنة النبوية خاصة مع كثرة الطعون في العصر الحديث، كونه يقدم لنا منهج المتأخرين في الشرح الحديثي المُبين لغريب السنة النّبوية الموافق لمنهج المتقدمين، المساير لاحتياجات العصر.

كما أهدف إلى تسليط الضوء في بحثي هذا على بيان غريب الحديث عند الشيخ باي بن عمر الكنتي باعتباره موروثا مالكيا بحتا، وإخراجه إلى الساحة العلمية، وبيان قيمته في ميزان الدراسات العلمية، من خلال شرح كتاب الأحاديث المقرية[2] للشيخ الكنتي –رحمه الله تعالى- وبيان المعالم الأساسية التي اعتمدها في شرحه للغريب،وكيفية توجيهه للمعاني ومن ثمَّ التعريف بالشيخ باي الكنتي رحمه الله وعرض مجهوده و بيان قيمته العلمية، خاصة وأنه مجهول في الساحة العلمية الجزائرية، وإبراز إسهامات علماء الجزائر في الدراسات الحديثية ،فاقتضى الأمر أن يكون البحث في مقدمة وثلاثة مطالب وخاتمة بأهم النتائج على النحو الآتي:

مقدمة

المطلب الأول: مدخل إلى علم غريب الحديث النبوي

المطلب الثاني: في ترجمة الشيخ باي بن عمر الكُنتي ونبذة موجزة عن كتابه السّنن المبين

المطلب الثالث: عن منهج الشيخ الكُنتي في شرحه لغريب الحديث النبوي

خاتمة: بأهم النتائج المستخلصة من البحث

المطلب الأول: مدخل إلى علم غريب الحديث

لما كان علم غريب الحديث النبوي هو السبيل الموصلة إلى فهم السنّة النبوية عبر شرح ألفاظها المستغلقة والمشكلة أو ما تطرق إليها الوهم ،لم يستغن عنه أي ناظر في نصوصها، على اختلاف مشاربهم واهتماماتهم، وقبل العروج إلى تاريخ نشأته وأهم المؤلفات فيه ،يحسن بنا أن نعرّف بهذا الفنّ، ونبين أهميّته.

أولا-تعريف غريب الحديث:

1- في اللغة: اعتمد اللّغويون في تعريفهم لكلمة "غريب" على الأصل اللّغوي "غرب" من غَرَبَ غَرابةً، أي بَعُدَ، وغَابَ. قال الجوهريُّ: «وغَرُبَ أي بَعُدَ، يقال: اغْرُبْ عَنِّي، أي: تباعدْ»[3]؛ ولهذا قيل لمن بَعُدَ عن وطنه: غريبٌ، وجمعُه غرباء. وأغربَ الرجلُ إذا جاء بشيءٍ غريبٍ[4].

قال الخليل: الغريب من الكلام: الغامض[5]، وكلامٌ غريبٌ، أي بعيدٌ من الفهمِ، وهو الغامضُ الّذي خفيَ معناهُ[6].

قال أبو سليمان الخطابي عن أصله اللغوي واشتقاقه "الغريب من الكلام إنما هو الغامض البعيد من الفهم، كالغريب من الناس إنما هو البعيد عن الوطن المنقطع عن الأهل"، ثم أعقبه بقوله" ثم إن الغريب من الكلام يقال على وجهين: أحدهما أن يراد به بعيد المعنى غامضه لا يتناوله الفهم إلا عن بعدٍ ومعاناة فكر. والوجه الآخر أن يراد به كلام من بعدت به الدار ونأى به المحل من شواذ القبائل ،فإذا وقعت إلينا الكلمة من لغاتهم استغربناها وإنما هي كلام القوم وبيانهم"[7].

ويفهم من عبارات اللّغويين السّابقة أن مفهوم الغرابة يدور على معان عدة: البعد من الفهم، الغموض والخفاء.

2- أما في الاصطلاح: عرفه ابن الصلاح بقوله هو: «عبارة عمَّا وقع في متون الأحاديث من الألفاظ الغامضة البعيدة من الفهم، لقلَّة استعمالها »[8]، ونحوًا منه تعريف النووي[9].

وعرَّفه السخَّاوي بقوله: «هو ما يخفى معناه من المتون لقلَّة استعماله ودورانه، بحيث يبعد فهمه، ولا يظهر إلَّا بالتنقير عنه في كتب اللغة»[10].

ووصفه الزمخشري بأنه: " كشف ما غرب من ألفاظه واستبهم، وبيان ما اعتاص من أغراضه واستعجم "[11].

فنخلص مما تقدم إلى أن غريب الحديث هو العلم الذي يعني بدراسة ألفاظ الحديث الغامضة، البعيدة عن الفهم لقلّة استعمالها، أو لخفائها ودقّة معناها، وهي نفسها أسباب الغرابة ، مع ما ذكرناه سابقا من العجمة التي داخلت العربية.

ثانيا-أهميَّة علم غريب الحديث والتأليف فيه

1- أهميَّة علم غريب الحديث: يعتبرُ علم غريب الحديث من مظاهر العناية بمتن الحديث التي تتبع الدلالات الواردة في شرحه، ويتوقَّف عليها فهم معناه مما أدى إلى الحفاظ على نصوص الحديث ؛ ويقبح للمشتغلين بعلوم الحديث جهله، قال ابنُ الصلاح: «هذا فنّ مهمّ، يقبحُ جهله بأهل الحديث خاصّة، ثم بأهل العلم عامة...»[12]، وقال ابن كثير: "وهو من المهمات المتعلقة بفهم الحديث والعلم والعمل به، لا بمعرفة صناعة الاسناد وما يتعلق به"[13].

وقال السخَّاوي: «وهو من مهمَّات الفنِّ؛ لتوقُّف التلفُّظِ ببعض الألفاظِ، فضلًا عن فهمِها عليه»[14]، لذا فهو مهم لضبط الألفاظ الغريبة الواردة في الحديث، حتى يمكن النطق بها على الوجه الصحيح، ويُنتفع بمعناها والعمل بمقتضاها، ويتأكد التشديد عليها في رواية الحديث بالمعنى قال – رحمه الله-: «وتتأكَّدُ العنايةُ به لمن يروي بالمعنى»[15] حتى لا يحيل المعنى إلى غير مقصوده.

وتتأكد أهمية علم الغريب في علاقته بباقي علوم الحديث كمختلف الحديث ومشكله في درء التعارض المتوهم من خلال تفسير وبيان المبهم منها،

ولا يتأتى ذلك إلا بالرجوع لهذا العلم، ويشير الحافظ ابن حجر إلى هذه العلاقة بقوله: "ولا يجوز تعمد تغيير المتن بالنقص والمرادف إلا لعالم بما يحيل المعاني، فإن خفي المعنى احتيج إلى شرح الغريب وبيان المشكل منه"[16] ،وقال الامام ابن قتيبة: «ثمَّ ابتدأتُ بتفسير غريبِ حديثِ النبيِّ ﷺ، وضمَّنتُه الأحاديثَ التي يُدَّعَى بها على حَمَلةِ العلمِ حملُ المُتناقض»[17]، وعلاقته بفقه الحديث وشرحه مما لا يخفى وكذا باقي العلوم المتعلقة به.

2- التأليف في علم غريب الحديث: إن تبليغ السنة بأوضح عبارة وأفصح بيان للمكلفين، كان المقصد الأسمى الذي يربو إليه علماء الأمة، من خلال شرح سنته ﷺ، وتفسير غريب ألفاظها وما أُبهم وأُشكل منه، مشافهة وتدوينا ثم عنوا بالتأليف المستقلّ لهذا العلم، عبر مسالك مختلفة؛ وقد سُئل الإمام أحمد بن حنبل عن حرفٍ من الغريب، فقال: "سَلُوا أصحابَ الغريب، فإني أكره أن أتكلم في قول رسول الله ﷺ بالظنّ فأخطئ"[18].

لذا أولاه المصنّفون عناية فائقة ،وضمّنوه مصنفاتهم وعبّر عن ذلك الحاكم بقوله[19]: "وهذا علم قد تكلم فيه جماعة من أتباع التّابعين منهم مالك والثوري وشعبة فمن بعدهم"، حيث تظهر ملامحه[20] الأولى في صنيع الإمام مالك بن أنس – رحمه الله – في كتابه الموطأ؛ حيث كان في بعض الأحيان يشرح بعض ألفاظ الحديث الغريبة، ومثاله: ما جاء في "كتاب الزكاة، باب: ما جاء فيما يُعتد به من السَّخْلِ في الصدقة" رقم 154، بعد ذكره للحديث[21] قال مالك: والسَّخْلَة الصغيرة حين تنُتَجُ، والرُّبَ التي قد وَضَعَتْ فهي تربّي و لَدَها والماخض هي الحامل، والأكولة هي شاة اللحم التي تُسَمَّنُ لتُؤكلَ "،وله أمثلة كثيرة في كتابه على هذا المنوال. ثم توالت التآليف في غريب الحديث بعد ذلك حيث أحصى صاحب معجم المعاجم[22] خمسا وخمسين مصنفا مجردا في غريب الحديث.

واختلف العلماء في أول من صنف فيه بين أبي عدنان السلمي[23]، ثم النضر بن شميل[24] (203هـ) كما يرى صاحب معجم المعاجم، و ابن النديم في الفهرست ، أما الحاكم[25] فيرى أن أول من صنف الغريب في الاسلام النَّضر بن شميل (ت203هـ) وخالفه[26] غيره إلى أبي عبيدة معمر بن المثنى[27]

(ت210هـ)، وألف بعدهما " أبو عبيد القاسم بن سلام[28] (224هـ) كتابه المشهور فاستقصى وأجاد ثم جاء من بعده ابن قتيبة[29] (276)هـ، وتتبع ما فاته، واستدرك عليهما معًا أبو سليمان الخطابي (388هـ)[30] جملة ما فاتهما في كتابه المشهور "وهذه أمهات كتب الغريب أي: أصوله"[31]، ثم جاء بعدهم أبو عبيد أحمد الهروي (401هـ)[32] الذي جمع بين غريب القرآن والحديث ورتبه على حروف المعجم، وعلى منواله ألّف أبو موسى محمد الأصفهاني(581ه)[33]. وألف بعدهم الزمخشري (538هـ)[34] كتابه "الفائق في غريب الحديث" ورتبه على حروف المعجم على منوال الهروي ونحوه كتاب ابن الجوزي(597هـ)[35]، ثم مجد الدين المبارك بن محمد ابن الأثير(606هـ)[36] في كتاب "النهاية في غريب الحديث والأثر" ،الذي قال عنه السيوطي: "وهو أحسن كتب الغريب وأجمعها وأشهرها، وأكثرها تداولا وكل من جاء بعده اعتمد عليه في منهجه وخطته"[37] ،فكانت هذه الكتب في غريب الحديث والأثر أمهات الكتب، وهي الدائرة بين أيدي الناس وعليها يعول علماء الأمصار.

وقد اشتغل العلماء بالتأليف فيه على مناهج مختلفة في أغلبها تقارب منهج المحدثين في ترتيب كتبهم، فكانت لهم ثمان مناهج اعتمدوها[38]: منهج الأسانيد – التأليف في الغريبين –الترتيب الهجائي-شرح غريب حديث معين أو مجموعة من الأحاديث، والقول فيها يطول وليس هذا مجال بسطها.

المطلب الثاني: في ترجمة الشيخ باي بن عمر الكُنتي ونبذة موجزة عن كتابه السَّنَنُ المبين

أولا: ترجمة الشيخ باي بن عمر الكنتي

اسمه، نسبه وكنيته: العلامة الحافظ الفقيه الحجة الشيخ محمد الملقب باي بن الشيخ سيدي اعمر بن الشيخ سيدي محمد بن الشيخ سيدي المختار الكبير الكنتي الوافي[39]،ينتهي نسبه إلى عقبة بن نافع فاتح افريقيا الفهري القرشي[40]. وقبيلة كناتة نسبة إلى سيد محمد الكنتي الكبير دفين مدينة عزي بإقليم توات ولاية أدرار حاليا.

ولادته، نشأته وطلبه للعلم[41]: ولد الشيخ باي الكنتي لعائلة عريقة ومتسلسلة في العلم سنة 1282ه-1865م وقيل ما بين سنة 1284هـ-1285هـ، تفقه على يد والده الشيخ اعمر وأخيه الأكبر الشيخ محمد المعروف ببابا الزي، وأجازه أخوه

باب الزين في كافة العلوم ، وقد أجازه في الكتب الستة الشيخ المسند حمزة بن الحاج أحمد القبلاوي التواتي وطنا، كتبها إليه من توات مع أسانيده فيها ،كما أجازه فيها أيضا الشيخ محمد يحيى بن محمد المختار الولاتي .

تخرج على يديه خلائق لا يحصون، منهم العلامة الثبت سيدي محمد بن بادي الكنتي، والشيخ سيدي محمد بن البكاي الكنتي المعروف بأمَّك ،والشيخ الحاج عابدين بن الشيخ البكاي بن عمر الوداعة الكنتي قاضي إقليم هقار آنذاك وإخوته الشيخ خطاري وسيد اعمر شيخ والسيد الأمين شيخ الهقار قاطبة، وغيرهم كثير [42].

آثاره العلمية وثناء العلماء عليه:

ترك الشيخ –رحمه الله- مؤلفات غاية في الاتقان والفائدة منها[43]:

- الفتاوى في مجلدين.
- تكملة على شرح ابن بونة في النحو والصرف.
- فتح البصيرة في الفقه المالكي.
- شرح احمرار ابن بونة الجكني النحوي.
- مؤلف في الرجال يقال أنه تكملة للديباج.
- مؤلف في أصول قبيلة كنتة
- فتح البصيرة في أحكام الدين المنيرة.
- شرح نظم الورقات للشيخ سيد المختار الكبير
- شرح مختصر الأخضري في العبادات.
- تكملة شرح مبطلات الصلاة.
- شرح الأحاديث المقرية أو السنن المبين.

قال عنه مولاي أحمد بن بابيرالتنبكتي في كتابه السعادة الأبدية في علماء تنبكتو البهية: "كان رحمه الله عالما عاملا تقيا صوفيا زاهدا ورعا لم يعص الله بجارحة من الجوارح السبعة مذ صار مكلفا إلى أن توفي حافظا متفننا عادلا كانت له مراسلات عديدة مع معاصريه من علماء وسلاطين[44]" ، وقال عنه تلميذه الشيخ محمد بن بادي: "هو شيخنا شمس الضحى وقطب الرحى في فني المعقول والمنقول الجامع بين الشريعة والحقيقة في طريقة الوصول الذي

لا تأخذه في الله لومة لائم، ولا يقوم معه من الضلال والبدع قائم المتقن عالم الكتاب والسنة ومذاهب الراسخين من الأئمة، جدد في العلوم وأعاد وصنف فأجاد وأفاد، أنفق أوقات عمره في تحصيل العلم وتعليمه وإحياء دين النبي ﷺ وتعميمه حتى قبضه الله على إحياء السنة الغراء تاركا أثره في كل فن علما للإهتداء"[45].

وفاته[46]**:** توفي سنة 1348 هجرية، الموافق لـ: 1927م، يوم الخميس التاسع والعشرين من شهر ربيع الثاني، وسِنُّه 63 سنة.

ثانيا: نبذة موجزة عن كتاب السنن المبين في شرح أحاديث أصول الدين

كتاب السنن المبين في شرح أحاديث أصول الدين، وهو أول موسوعة جزائرية في فقه السنّة وتحقيق المذهب المالكي الذي التقت فيه أفكار المقريّين و الكنتيين[47]، وهو شرح لكتاب "عمل من طب لمن حب " للشيخ محمد بن محمد بن أحمد المقري[48] التلمساني المتوفى سنة 759هـ ،وهو كتاب مشتمل على عدة أنواع: الأول فيه أحاديث حكمية كأحاديث الشهاب، والنوع الثاني منه الكليات الفقهية، والثالث في قواعدَ وأصولٍ، والرابع في اصطلاحات وألفاظ.." [49] والنوع الأول أحاديث الأحكام ،ضمنه صاحبه خمسمائة حديثا موزعة على 47 بابا من العبادات والمعاملات ،ابتدأت بكتاب الطهارة وانتهت بكتاب المواريث، وقام بشرحها الشيخ الكنتي في كتابه السنن المبين، ويعرف الكتاب أيضا باسم "شرح عمل من طبّ لمن حبّ" ،وباسم "شرح الأحاديث المقرّيّة"، فكان منهجه متعدد السمات، كثير المباحث على منهج المتقدمين، تُبين عن تمكنه من مختلف العلوم والفنون مع ما امتاز به من منهجية و موضوعية علمية ،وأدب رفيع في التعامل مع أقوال وآراء العلماء، وقد ذكر منهجه في ديباجة كتابه، فذكر مصادره المعتمدة في كل فنٍّ من الحديث وشروحه، والفقه و أصوله، وفي الفتاوى والنوازل، وكذا في التاريخ والتراجم واللّغة وغيرها من المصادر، ثم يَعقُبُها بتقييم لها مع التعريف للأعلام الذين نقل عنهم مختصرا، مع التزامه التام بالأمانة العلمية، فيعزو الأقوال لأصحابها، ويُبَيِّن ما نقله بالواسطة، ويعتبر هذا الشرح من أنفس الشّروح وأشملها في الجمع بين الفقه والحديث، وبسط للأحكام وأقوال العلماء مع تفصيل للأدلة والقواعد وبيان الراجح منها.

المطلب الثالث: منهج الشيخ الكنتي في شرحه لغريب الحديث النبوي

يعد السنن المبين أوسع الشروح نقلا وتحقيقا وأجمعها للفوائد بحثا وتمحيصا، فكان للشيخ الكنتي أسلوب واضح المعالم، فنجده يقدم شرحه للحديث بلفظ جامع مستفيدا من كلام المتقدمين فيه، سلك فيه مسلك دراسة الاسناد وبيان اختلاف الروايات إن لم يوجد في الصحيحين، ثم يقوم بشرح الألفاظ و المصطلحات، ويقوم بضبط إعجام الألفاظ والأعلام، ويتوسع في دراسة أحكام الحديث ويذكر مواضع الاجماع ويبسط مواضع الخلاف في مسائله، ويورد اعتراضه إن كان مخالفا لذلك، وقد نجده يربط كل ذلك بالواقع المعيشي للناس وهذا من فقهه رحمه الله، وغالب الكتاب على هذا المنوال.

فهذا الشرح العظيم اتبع فيه الشيخ الكنتي منهجا متعدد السمات، مختلف المسائل، وهذا التعدد في جوانبه جعل البحث فيه متشعبا، وقد اتضح لي من خلال استعراض كتابه أنه يمكن أن أجمل سمات منهجه في تفسير الألفاظ وشرحها ومعرفة الجوانب الأساسية التي كانت محل اهتمامه في شرحه لغريب الحديث النبوي في الأمور الآتية:

أولا: طريقته في ضبط الألفاظ

سلك الشيخ الكنتي -رحمه الله- في ضبط الألفاظ مسالك عدة، وكلها تدخل تحت باب الضبط والتقييد؛ وهما من الأساليب المهمة في ضبط الألفاظ والتراكيب ومن أهمّ مظاهرها:

1- الضبط بالحرف: حيث ضبط الشيخ الكنتي الكلمات بالإشارة إلى نوع الحرف للتفريق بين الكلمات المتماثلة وهو الأصل عنده ولا تكاد تخلو منه مادة من المواد، ومثاله حديث:"« وقِصَر خطبته مئنة من فقهه»، والمئنة: بفتح الميم وكسر الهمزة وتشديد النون: العلامة والدلالة"[50]، ومثاله حديث: "«لا تختصّوا ليلة الجمعة ..ولا تخصّوا يوم الجمعة»، بإثبات تاء في الأوّل بين الخاء والصاد وبحذفها في الثاني، وهما صحيحان"[51]، ويكون هذا النّوع مرفقا بضبط بالحركات والسَّكنات غالبا.

2- الضبط بالوزن أو الميزان الصرفي: أي أنه يبيّن وزن الكلمة وما يتعلق ضبطه ببيان نوع الصيغة ومن ذلك قوله: "والهِجرة: بكسر الهاء في

اللغة فِعلة من الهجر، وهو الترك"[52]، ومنه أيضا: "والدنيا: بضم الدال على وزن فعلى مقصورة غير منونة"[53]، ونحو: "« صلوا في مرابض الغنم»... وذكر في المصباح أن المربض وزن مجلس؛ فإن اسم الزمان والمكان مما مضارعه على يفعل مكسور العين بوزن مجلس قاله الأجهوري"[54].

ونحو: "من عرج أو كسر فقد حل، وكسر على بناء المفعول، وعرج بكسر الراء على بناء الفاعل"[55]، ومنه:" وإذا استنفرتم فانفروا بضم تاء استنفرتم وكسر الفاء على بناء المفعول"[56].

3- الضبط بالنظير: ومثاله:" وضفة النهر بضاد معجمة : جانبه تفتح فتجمع على ضفات مثل: جنّة وجنّات، وتكسر فتجمع على ضفف مثل: عدة وعدد "[57]، ونحو:" ليصل أحدكم نشاطه، بكسر اللام وفتح النون نشاطه، قال في القاموس: نشط كسمع نشاطا بالفتح فهو ناشط ونشيط أي : طابت نفسه للعمل"[58].

4- **الضبط بالحركات والسكنات**: ومثاله: "والطهور بضم الطاء فعل المتطهر وهو المراد هنا، وبالفتح اسم للآلة كالماء والتراب"[59] ومنه ما جاء في حديث الاستتار لقضاء الحاجة :والهدف بفتحتين كل مرتفع من بناء أو كثيب رمل أو جبل"[60]، ونحو: "«إذا دبغ الإهاب فقد طهر ». طهر: بفتح الهاء وضمها لغتان والفتح أفصح"[61]، ونحو "الفأرة: بهمزة ساكنة واحدة واحد الفأر"[62].

5- الضبط بالتخفيف والتشديد: ومثاله "والنيات جمع نيّة بتشديد الياء... وتخفيفها لغة"[63].

6- الجمع بين عدة أساليب من الضبط والتقييد: وقد يجمع الشيخ الكُنتي بين أسلوبين أو أكثر من الأساليب السابقة ومن أمثلته: "والدنيا: بضم الدال على وزن فعلى مقصورة غير منونة... وحكى ابن قتيبة وغيره كسر الدال وقد ينون وأنكره بعضهم ،والصحيح جوازه ،قال في القاموس: والدنيا نقيض الآخرة وقد تنون وجمعها دنى"، ومثاله أيضا:" الإهاب بكسر الهمزة وخفة الهاء، ويجمع على أهب بضمهما ككتاب وكتب، وبفتحهما قيل هو الجلد مطلقا"[64]، ونحو: "لا يبولن أحدكم في جحر، والجحر: بضم الجيم وسكون الحاء المهملة، وجمعه جحر بكسر ففتح هو الشق في الأرض إن كان مستديرا

وهو الثقب بفتح المثلثة أفصح من ضمها، وأما إن كان مستطيلا فهو السرب بفتح السين والراء المهملتين"[65].

والملاحظ على هذه الضوابط أن الكُنتي –رحمه الله تعالى- يستشهد غالبا بأقوال أصحاب المعاجم والقواميس من المتقدمين مما يبين أمانته في العزو والنقل، كما يستشهد بأقوال أصحاب الغريب ويعلل ويرجح بينها بسوقه للدليل عليها.

ثانيا: أنواع المرجحات في الأخذ الرواية:

بعد أن يضبط الشيخ الكنتي الكلمة يُبيّن معناها، فإن اختلفت الرّوايات ذكر وجه كل رواية ،لأن الأصل صحة الجميع فإن تعذر صار إلى الترجيح، وتنقسم هذه المرجّحات إلى مرجّحات لغوّية وحديثيّة، ومن خلال الوقوف على شواهد الكنتي الحديثية تبين لي أن منهجه في ذلك يعتمد على القرائن الآتية :

1- بيان أصل اشتقاق الكلمة ومعناها: ويذكر توجيهها اللّغوي ويبيّن موقفه منها ومثاله:"النيّة، من نوى ينوي، من باب ضرب يضرب، والأصل نوية، قلبت الواو ياء وأدغمت في الياء، وقيل هي من النَّوى بمعنى البعد، فكأن النّاوي للشيء يطلب بقصده وعزمه ما لم يصل إليه بجوارحه وحركاته الظاهرة، لبعده عنه فجعلت النية وسيلة إلى بلوغه"[66].

ومثاله سرده لأقوال العلماء في قوله عليه السلام : "لَينتهِينَّ أقوام عن وَدْعِهم الجمعات، ودعه: تركه وودعهم مصدر ودعه إذا تركه. وذكر قول القاضي عياض والقرطبي قال ابن الأثير : النحاة يقولون إن العرب أماتوا ماضي يدع ومصدره واستغنوا عنه بترك الأفصح وإنما يحمل قولهم على قلة استعماله فهو شاذ في الاستعمال صحيح في القياس. ثم رجح قول الحافظ في زهر الربى: هو مما أميت مصدره هو وماضيه ولم يستعمل منه إلا المضارع والأمر، والظاهر أن استعماله هنا من الرواة المولدين الذين لا يحسنون العربية" [67].

2- بيان الأفصح من الروايات: وإن كانت صحيحة وتوجيهها ومثاله: "والأوسق: جمع وسق، وفيه لغتان: فتح الواو وهو المشهور وكسرها وأصله في اللغة الجمع"[68]، ونحو: "ترجيحه قول النووي: أكثر النسخ أو كثير منها

أكلت بالهمزة وفي بعضها وكلت ،قال القاضي :هو في أكثرها بالهمزة ؛ ثم رجَّح الكُنتي فقال: الصواب الواو، أي: أسلمت إليها ولم يكن معك إعانة بخلاف ما إذا حصلت بغير مسألة"[69]، ونحو:" جرحها جبار: جرحها بفتح الجيم على المصدر لا غير وهو بالضم اسم منه، وذلك لأن الكلام في فعلها لا فيما حصل في جسدها من الجرح، وإن حمل جرحها بالضم عل جرح حصل في جسد مجروحها يكون للإضافة البعيدة"[70].

3- استعمال المرجحات: ومن المرجّحات التي استعملها:

- **ترجيحه بكثرة الرواة:** وذلكفي الكلام على التّصحيف والتّحريف ومثاله: ترجيح رواية " «اليد العليا المنفقة واليد السفلى السائلة » ،على رواية "«اليد العليا المتعفّفة» بكثرة الرواة، وأن الثّانية تصحيف، وساق مجموعة من الأحاديث عليها، قال رحمه الله: فهذه الأحاديث متظافرة على أن اليد العليا هي المنفقة المعطية وأن السفلى هي السائلة، وهذا هو المعتمد وقول الجمهور"[71].

- **موافقة سياق الحديث:** نحو: "«لِيَنْبعث من كل رجلين أحدهما والأجر بينهما»، وفي رواية "ليخرج من كل رجلين رجل، وهذه الرواية مفسرة للأولى"[72]، ونحو: "«حديث من غسَّل يوم الجمعة واغتسل» ... قال النووي: يروى غسل بالتخفيف والأرجح عند المحققين التّخفيف والمختار أنّ معناه غسل رأسه، ويؤيده في رواية أبي داوود في هذا الحديث من غسل رأسه من يوم الجمعة واغتسل. وقيل معنى جامع أهله قبل الخروج إلى الصلاة يقال: غسل الرجل امرأته بالتّخفيف والتشديد إذا جامعها، قال الشيخ الكنتي: والصواب الأول"[73].

- **كون الرواية الأخرى تحيل المعنى إلى ضده** ومثاله: «في قوله إذا أدرك أحدكم سجدة من صلاة العصر قبل أن تغرب الشمس فليتمّ صلاته»، فليتمّ صلاته: فليأت بها على وجه التّمام في وقت آخر؛ بعيد يرُدّه بقية طرق الحديث"[74] موافقا قول الجمهور في ذلك.

- **ترجيح ما يوافق الأحاديث الثابتة:** ومثاله: ما جاء في لفظ «النبيء» بالهمز وبتركه قال وهما جائزان، حيث ضعَّف رواية ترك الهمز ،جاء عن الحاكم في المستدرك من طريق حمران بن أعين عن أبي الأسود الديلي عن أبي

ذر قال : جاء أعرابي إلى رسول الله ﷺ فقال يا نبيء الله فقال "لست نبيء الله ولكني نبيّ الله"، قال الذهبي: حديث منكر وحمران رافضي ليس بثقة "[75].

والمتأمل في صنيع الشيخ الكنتي –رحمه الله تعالى- من سوقه لأقوال العلماء وسرد الروايات المختلفة، وإلمامه بمضانها، ومعرفة آراء أهل النقد في الرواة، قد أبان عن مقدرة كبيرة وإحاطة تامة بشتى مباحث علوم الحديث على غرار باقي العلوم، حيث لم يكتف بالظاهر فقط بل كان يرجّح ويعلل وينقد؛ مما يظهر تضلعه في الصناعة الحديثية.

ثالثا: منهجه في شرح الغريب:

تعددت الضوابط التي استعملها الشيخ الكُنتي –رحمه الله- في تفسيره لغريب الحديث النبوي، وسأذكرها مع الأمثلة مما رصدته من خلال استقرائي لكتابه السنن المبين:

1- نقل أقوال العلماء في معنى الكلمة ومناقشتها والترجيح بينها: وهو في كل ذلك يعتمد على النقل وينسب الرأي لأصحابه من لغويّن وفقهاء ومحدثين وقرّاء.

- ومثاله: "صلاة الليل مثنى مثنى"، وإعادة مثنى في التأكيد لأنه في معنى اثنتين اثنتين اثنتين اثنتين أربع مرات، والمعنى يسلم من كل ركعتين، كما فسّره به ابن عمر في حديثه عند مسلم عن عقبة بن الحارث قال: قلت لابن عمر ما معنى مثنى؟ قال يُسّلم من كل ركعتين، وفيه رد على من زعم من الحنفية أن معناها يتشهد بين كل ركعتين...ولأنه لا يقال في الرباعية أنها مثنى"[76].

- ومن ذلك: ذكره الفرق بين الاستنثار والاستنشاق بعد تعريف الاستنثار وذكر أقوال العلماء، "قال النووي رحمه الله: قال جمهور أهل اللغة والفقهاء والمحدثون: الاستنثار هو: إخراج الماء من الأنف بعد الاستنشاق، وقال ابن الأعرابي وابن قتيبة: الاستنثار الاستنشاق. والصواب الأول"، وبعد أن استدرك عليهما قال: قال أهل اللغة: هو مأخوذ من النثرة وهي طرف الأنف وقال الخطابي وغيره: هي الأنف والمشهور الأول"[77].

2- يذكر نظائر المعنى في الآيات: ومن ذلك: "والمرء، وفيه لغتان: امرئ نحو زبرج، وامرئ بفتح الميم نحو فلس، وحكي الضم، ولا جمع له من

لفظه، وعينه تابعة للامه في الحركات الثلاث، قال تعالى: «إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ» النساء 176 ،«مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ» مريم 28، «لِكُلِّ امْرِئٍ » عبس 37"[78]، ونحو: " لغوت: أي قلت اللغو، وهو الكلام الملغى الساقط الباطل المردود، وقيل: معناه غير الصواب، وقيل: اللّغو الاثم لقوله تعالى: «وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا» الفرقان 72 "[79].

3- ذكر نظائر المعنى في الحديث وما يفسره في الأحاديث الأخرى:

- ومن ذلكّما جاء في حديثه ﷺ: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه»، وفسر كلمة الدائم بما ورد في حديث جابر مرفوعا:« نهى عن البول في الماء الراكد»[80]، و مثاله أيضا:« إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث»... وفي رواية الحاكم وابن ماجة لم ينجسه شيء وهي مفسرة لقوله لم يحمل الخبث"[81].

- ونحو: "العاني بمهملة ونون مكسورة مخففة كالقاضي، وكل من ذل واستكان وخضع فقد عنا يعنو، وهو عانٍ، والمرأة عانية وجمعها عوان، ومنه «اتقوا الله في النساء فإنهن عوان عندكم» " ، أي أُسَراء "[82].

4- ذكر الشواهد الشعرية على المعاني:

ومما يتصل بها نجد الشيخ الكنتي يعرض الأوجه الخلافية ويردّ بعضها مستدلا بالشعر أو يذكر الشاهد الشعري عاضدا لها، كما ينسب الأبيات لقائلها وأحيانا نجده يشير لوجودها في الشعر دون التصريح به:

- ومثاله في حديث لا تسأل الامارة : "«فإنك إن أعطيتها عن مسألة»: عن سؤال... وعن يحتمل أن يكون بمعنى الباء، أي بسبب المسألة قال: امرؤ القيس: تصد وتبدي عن أسيل وتتقي*****بناظرة من وحش وجرة مطفل أي بأسيل، أو بمعنى بعد، أي مسألة كقوله تعالى: «لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ » الانشقاق 19 أي بعد طبق، وقول العجاج: ومنهل وردته عن منهل؛ أي بعد منهل"[83].

- ونحو:" وكلت بضم الواو وكسر مخفف وسكون اللام يقال: وكَلَهُ إلى نفسه وكلا ووكلا، وهذا الأمر موكول إليّ، ومنه قول النابغة:

كليني بهم يا أميمة ناصب*******وليل أقيسه بطيء الكوكب"[84].

أما الشواهد النحوية التي استدل بها الشيخ الكنتي –رحمه الله تعالى- فكان لا يجاوز عصر الاحتجاج اللغوي في الشواهد الشعرية التي ساقها، وكان يعزوها لقائليها ملتزما بالأمانة العلمية.

5- يذكر نظير الأسلوب في منثور العرب: ومن السّمات البارزة الأخرى استشهاده بكلام العرب: "فقد لغوت هو بالواو وفي رواية لغيت بالياء، قال أهل اللغة: يقال لغى يلغي، كعصى يعصي ،كعمى يعمي، لغتان الأولى أفصح"[85].

و نحو: "والجنازة: بفتح الجيم وكسرها لغتان، الميت. قال ابن قتيبة وجماعة: الكسر أفصح، وقيل بالكسر للنعش وبالفتح للميت"[86]، ونحو:" العفو: هو التجاوز عن الذنب وترك العقاب عليه، وأصله المحو والطمس...وعفو وعفوت عن صدقة الخيل أي تركتها وتجاوزت عنها ومنها **قولهم**: عفت الريح الأثر عفاء فعفا الأثر إذا طمسته ومحته من الدر النثير"[87].

6-الجمع بين عدة صور: وهي من سمات منهجه كذلك فيذكر الشاهد الشعري عاضدا به آية قرآنية، ومنه: الصوم والصيام مصدران لصيام، وهو لغة الامساك عن أي شيء، كقوله تعالى: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا﴾ (مريم: 26)، أي إمساكا سكوتا أو فعلا كقول النابغة:

خيل صيام وخيل غير صائمة*******تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما

أي ممسكة عن الحركة وشرعا إمساكا عن الفطر على وجه مخصوص "[88].

7- ذكر فوائد تتعلق بالمعنى منها :

- **ذكر المُعَرَّب:** ومنه:" وجهنم اسم أعجمي عند أكثر النحاة، وقيل: عربي ولم يصرف للتأنيث والعلمية، سميت بذلك لبعد قعرها "[89]ومنه: "عرفات اسم في لفظ الجمع ولا واحد له، وقول الناس نزلنا بعرفة، شبيه بالموّلد وليس بعربي محض "[90].

- **العناية بمسائل البلاغةوحروف المعاني** وذلك لكثرة ورودها في الكلام ومثاله:" اللام موطئة للقسم-أي دالة على قسم مقدر-واللام الثانية لام الابتداء وهي مدخولها جواب القسم وجواب الشرط محذوف على القاعدة كما قال ابن مالك: واحذف لدى اجتماع شرط وقسم ***** جواب ما أخرت... "[91].

ونحو: حديث "جعلت لنا الأرض مسجدا وطهورا. قوله مسجدا: هو بكسر الجيم أي موضع السجود، لا يختص السجود منها بموضع دون آخر، وهو مجاز عن المكان المبني للصلاة، وهو من مجاز التشبيه، إذ المسجد حقيقة عرفية في المكان المبني للصلاة، فلما جازت الصلاة في الأرض كلها كانت كالمسجد في ذلك فأطلق عليه اسمه"[92]. ونحو" فأبردوا بالصلاة، والباء في بالصلاة: للتعدية أي أدخلوا الصلاة في البرد أو زائدة"[93].

- **الفروق اللغوية بين الكلمات:** ومثاله أيضا في الفرق بين المبرك والعطن:" المبرك محل البروك وهو أعم من معاطنها التي هي محل بروكها على الماء لتشرب عللا بعد نهل. وقيل هما بمعنى. قال ابن عبد البر: مثل هذا من الفرق بينهما لا يدرك بالرأي ،وأصح ما قيل في الفرق إن الإبل لا تكاد تهدأ ولا تقر في المعطن بل تثور فربما قطعت على المصلي صلاته. ثم قال الشيخ الكنتي: والنظر إلى مجموع الأحاديث يدل على أن المبرك كالعطن"[94]،ونحو:" المستطيل باللام هو الذاهب في السماء طولا مع دقة، والمستطير بالراء هو الذي انتشر ضَوْءُه واعترض الأفق بخلاف المستطيل "[95].

- **بيان الأضداد:**ومن ذلكّ ما جاء في حديثه ﷺ: «لا يبولن أحدكم في الماء الدّائم ثم يغتسل منه» ،وفسر كلمة الدائم بقول ابن الأنباري: "الدائم من حروف الأضداد يقال للساكن والدائر، ويطلق على البحار والأنهار الكبار التي لا ينقطع ماؤها أنها دائمة، بمعنى أن ماءها غير منقطع، وقد اتفق على أنها غير مرادة هنا ، وإنما المراد الساكن الذي لا يجري"[96].

- **ذكر اللغات الواردة في الكلمة مما لم يرد في روايات الحديث**: «ومثاله: إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يبصق أمامه»، البصاق والبزاق: بالصاد والسين بمعنى، هو ما يلقى من الفم من الريق ومثلهما التفل أو أخص منهما"[97].

- **ذكر سبب التسمية ببعض الأسماء:**ومن أمثلته ما جاء في الحديث: "عرفة وعرفات: سمي الموضع بذلك: إما لأنه وصف لإبراهيم فلما أبصره عرفه، أو لأن جبريل حين كان يدور به في المشاعر أراه إياه فقال قد عرفت"[98].

- وفي معنى كلمة المغرب:" قال ابن المنير: سميت المغرب مغربا لأنه اسم يشعر بمسماه وبابتداء وقتها، ولا يكره تسميتها العشاء الأولى ،كما يقال

العشاء الآخرة"[99]، ونحو قوله:" إسرائيل هو نبي الله يعقوب.. وإسرائيل لقبه كما لقب عيسى بالمسيح، ومعنى إسرائيل: عبد الله، وقيل صفوة الله وقيل سري الله لأنه أسرى لما هاجر، والأول هو الأكثر، وعن ابن عباس أن إسرائيل كقولك عبد الله وإيل اسم الله ﷻ بالعبرانية"[100].

- التوفيق بين الروايات و الأحاديث المختلفة:

- ومن ذلك التوفيق بين روايات جواز الاغتسال في الماء الراكد هل هو للجنب فقط أم لغيره من الاغتسالات المسنونة والمستحبة؟ ومن ذلكّ ما جاء في حديثه ﷺ: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه»، والرواية الثانية « لا يغتسل أحدكم في الماء الدائم وهو جنب» [101] ،فقال " والظاهر أنه لا يكره ذلك ولا الاغتسال فيه تنظفا أو تبردا والوضوء منه ، وهذا هو الصحيح، والأول مردود من حيث السنّة ومن حيث النظر، إلا أن يقذره أو يكثر ذلك حتى تعافه النفوس وهو مما يحتاج إليه" ، ورجح قول المالكية ومذهبه في ذلك: وهو نصّ لبعض أصحابنا على أنه لا فرق وهو ظاهر وهو ظاهر الرواية الأولى[102].

- والتوفيق بين روايات الطّهارة بالتراب والصّعيد الطّاهر إذا عدم الماء: "قال والتّراب ليس بمناف للصّعيد، لأنّه بعض منه... والصّعيد اسم لوجه الأرض كان عليه تراب أم لم يكن". واستدل بأقوال اللّغويين كالخليل وابن الأعرابي وقال الزّجّاج لا أعلم فيه خلافا بين أهل اللّغة قال تعالى: ﴿فتصبح صعيدا زلقا﴾ (الكهف: 8)، وإنما سمّي صعيدا لأنه نهاية ما يصعد إليه الأرض، وهذا نص القرآن وليس بعد بيان الله بيان، وقد قال ﷺ للجنب:«عليك بالصعيد فإنه يكفيك»[103].

- بيان التطور الدلالي للكلمة: والمقصود منه هو بيان التغير الذي يطرأ على دلالات الألفاظ -مفردة أو مركبة- فتنتقل الدلالة من معناها الموضوعة له حقيقة إلى دلالة أخرى، بعلاقة معينة، ومن ذلك قوله" أصل الغائط المطمئّن من الأرض، ثم صار عبارة عن الخارج المعروف من دبر الآدمي، كنّي عنه بذلك محاشاة للفظه الصريح، ثم لما صار الغائط اسما للخارج في عرف الاستعمال اختار العلماء الكناية عنه بقضاء الحاجة وما أشبه ذلك من ألفاظ الكنايات،

وهكذا كل ما يخفي ويستحيا منه لا ينبغي أن تذكر ألفاظه الصريحة ؛فإنه فحش"[104]، فكانت العلاقة بين تغير الدلالة هو الكناية هنا، ومثاله أيضا قوله": والتحجيل :بياض في يديها ورجليها –أي الفرس- ثم استعملت في الجمال والشهرة وطيب الذكر"[105].

- **ومنه أيضا ما انتقل من الحقيقة اللغوية للشرعية**:" وقال الحفني: الحدث بالمعنى المعروف اصطلاح حدث لأهل الشرع فلم تعرفه أهل اللغة بهذا المعنى، ولذلك لما سمع بعض العرب بعض الصحابة يذكر لفظ الحدث قال : وما الحدث..."[106]. ونحو:" والنفاق: بكسر؛ اسم إسلامي لم تعرفه العرب بالمعنى المخصوص به وهو ستر الكفر وإظهار الإيمان، وإن كان أصله في اللغة معروفا.."[107].

- **النسب:** ومنه ما يدخل ضمن التطور الدلالي للكلمة ومثال ذلك:" المدينة في الأصل المصر الجامع ...ثم صارت علما بالغلبة على دار هجرته ﷺ بحيث إذا أطلق لا يتناول غيرها ولا يستعمل فيها إلا معرفة، والنكرة اسم لكل مدينة ونسبوا للكل مديني وللمدينة مدني للفرق"، ونحو:" قباء...قرية بعوالي المدينة"[108].

- **ذكر الوجوه و النظائر:** ومن ذلك الكلام عن ضوء الفجر:" مستطير.. وذكر نظيره في اللغة قال: ويسمى الفجر الثاني ويسمى الصادق "[109].

- **ذكر المثنيات والمثلثات:** ومن ذلك "والمرءمثلث الميم :الانسان والرجل،وفيه لغتان: امرئ نحو زبرج، وامرئ بفتح الميم نحو فلس، وحكي الضم، ولا جمع له من لفظه، وعينه تابعة للامه في الحركات الثلاث"[110].

ونحو: "إن المؤمن لا ينجس. بفتح الجيم وضمها أي يصير نجسا بما يصيبه من الحدث أو الجنابة "[111].

- **التنبيه على أصل اللفظ**: فيبين ما كان ثلاثيا و رباعيا ومثاله:" حديث الحمى من فيح جهنم فابرُدوها بالماء، فإنه بوصل الأف وضم الراء على المشهور الصحيح؛ لأنه ثلاثي من برد الماء حرارة جوفي أي أطفأها" [112].

- **التنبيه على ما يشترك فيه المفرد والجمع:** ومثاله: "وفي معظم الروايات بالنية مفردا؛ لأنها مصدر والمصدر المفرد يقوم مقام الجمع "[113].

- **عنايته بالإعراب**: وهو غالب الوجود، ومثاله: "واللام في قوله لدنيا ولامرأة : للتعليل" وقوله "يصيبها :حال مقدرة أي مقدار إصابتها"[114] ،ونحو:" لا غرر في صلاة ولا تسليم، وقوله ولا تسليم، يروى بالجر والنصب فمن جره كان معطوفا على صلاة... ومن نصبه كان معطوفا على غرار" [115].

ومثاله: "ومعنى اللّهم: يا الله، عوضت الميم المشدودة من حرف النداء، فهو منادى مبني على ضم ظاهر على الهاء في محل نصب حذف منه حرف النداء وعوض عنه الميم... والأكثر حذف النداء مع الميم، وسمع اجتماعهما في شعر، وذهب الكوفيون إلى أن الميم بقية من جملة محذوفة... وقد تحذف أل من اللّهم وهو كثير في الشِّعْر"[116].

- **التصغير:** ومثاله: "العيد: وصغّروه على عييد، وكسروه على أعياد وكان القياس عويد لزوال موجب قلب الواو ياء لأنها إنما غلبت لسكونها بعد كسرة كميزان وإنما فعلوا ذلك فرقا بينه وبين عود الخشب"[117].

فأهم ما يتّسم به منهجه في شرح غريب الحديث، الترجيح بين معاني الكلمات، ويردفها بذكر فوائد المعاني وما يتعلق، وإعرابها، مستصحبا الدليل في ذلك، واستشهاده من الشعر لا يكون إلا من أصحاب عصر الاحتجاج اللغوي، حيث أبان عن مُكنة في علوم اللّغة؛ فيرجّح بين الأقوال والمذاهب اللغوية ويعلل ترجيحه بالدليل من القرآن والسنّة ثم كلام العرب، على غرار صنيعه في الفقه وأصوله والحديث وعلومه.

خاتمة:

وقد توصلت في هذا البحث من خلال النّظر في جهود الشيخ الكُنتي – رحمه الله تعالى- إلى استخراج جملة من الضّوابط العلمية والمنهجية التي شكلت منهجه في التعامل مع غريب الحديث، فقد اعتنى ببحث الجانب اللّغوي كما اهتم بنقد الأحاديث متنا وسندا لدفع الاشتباه عن معاني حديث رسول الله ﷺ، واستوعب -رحمه الله تعالى- جميع الجوانب التي كانت محل عناية المتقدمين للكلام في الغريب من اطلاعه على استعمال الشارع للألفاظ، ودلالاتها في الوضع اللغوي، فكان لا يقدمها إلا بعد التأكد من موافقتها

لاستعمال الشرع لها، وامتلاكه لباقي العلوم المؤيدة لتفسير الغريب؛ فظهرت عنده تكاملية علمية برزت فيها صورة العالم الجامع بين شتى العلوم والفنون.

وكتابه السنن المبين امتاز بالنقل والجمع، فقد حشد فيه كثيرا من الآراء والنُّقولات لا في الغريب فقط، بل في سائر الفنون ، وظهر في خضم كل هذا منهجه الخاص به، فهو عالم ذو مكنة في الألفاظ ومدلولاتها، ومنهجه على الإجمال يشمل ما يلي: إيراد الحديث بتخريجه ،وإتباعه بسند أخر أو رواية أخرى، ثم يفسر الكلمات اللغوية ويشرحها ويؤيد ذلك بآية قرآنية أو حديث آخر أو قول الصحابي أو بالشواهد العربية، وله اختياراته وترجيحاته في كل ذلك. وقد استوفى المعالم الأساسية في شرح الغريب:

- **فقد اهتم بتوثيق الحديث والمفردة الغريبة:** فيذكر تخريج الحديث الأصل ثم يتبعه بسند آخر أو رواية أخرى، ويبين اختلاف الروايات، وقد يتكلم في حكم الحديث، ويرجح بين الروايات، وكذا التثبت في النقل ونسبة الأقوال لأصحابها وهذا لا يعني أنه كان مجرد ناقل لها، فقد ظهر أن له آراء خاصة كان يدلي بها أثناء كتاباته ونقولاته.

- **وكذا الضوابط اللغوية:** من شرح للمفردة ومعرفة صفاتها وبيان صيغتها وإعرابها ودلالاته ودراستها في سياقها فضلا عن اعتناءهبباقي الظواهر اللغوية من الاشتقاق والصرف، الإعراب، الترادف، والتضاد والفروق اللغوية وتفسير المفردات مبينا مدلولها في اللغة والاصطلاح، وغير ذلك من المباحث التي ينبني عليها فهم الحديث، مع الترجيح بين المذاهب اللغوية.

- **كما اهتم بالدلالات الشرعية** :حيث عني الكنتي –رحمه الله تعالى- عناية فائقة بإيراد الشواهد المختلفة لتوثيق آراءه وأقواله فنجده يفسر اللفظة الغريبة ويعضدها بالاستشهاد بالآيات القرآنية أو بالأحاديث النبوية أو بأقوال الصحابة، أو بالاستشهاد بالاستعمال العربي نظمه ونثره، إلا أنه عوّل كثيرا على الشعر، كما نجده يستعين بباقي العلوم المؤثرة في تفسير اللفظ كالقراءات، ويبين الأحكام الفقهية المترتبة عنها.

كما أوصي في الأخير توجيه الباحثين للعناية بكتاب السنن المبين بحيث يكون مجالا للدراسات العلمية المختلفة. والحمد لله ربّ العالمين.

قائمة المصادر والمراجع:

1- الخطيب: لسان الدين(776هـ)،الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1393هـ -1979م.
2- محمد الصالح حوتية،آل كنتة، دار الكتاب العربي،الجزائر، ط1،2008م.
3- أبو الأجفان: محمد بن الهادي، الإمام أبو عبد الله المقري التلمساني الدار العربية للكتاب، الجماهيرية الليبية، 1988م.
4- ابن كثير: أبي الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي (774هـ)، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة دار العقيدة القاهرة، 1438هـ.
5- المباركفوري: أبي العلا محمد بن عبد الرحمن (1353هـ)،تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي، ومعه شفاء الغلل في شرح كتاب العلل والشمائل المحمديةاعتنى به علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د ط)، (د ت).
6- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (911 هـ)، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: أحمد عمر هاشم و أحمد عناية، دار الكتاب العربي، ط1،1424هـ،2004م.
7- الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (748هـ) تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية بيروت،ط1، 1419هـ- 1998م.
8- الكُنتي:أبو عبد الله محمد بن الحاج عابدين بن البكاي ابن حيب الله،ثبت العلاّمة المسند محمد الكُنتي المسمى منار الإرشاد في معرفة طرق الرواية والإسناد،اعتنى به محمد بن توفيق بن عمار الكيفاني، دار الفرقان، الجزائر العاصمة،ط 1، 1440هـ-2018م.
9- يحيى ولد سيد أحمد، ديوان الصحراء الكبربالمدرسة الكنتية،دار المعرفة، الجزائر العاصمة، طبع بدعم وزارة الثقافة في إطار المهرجان الإفريقي الثاني، 2009م.
10- محمد باي بلعالم،الرحلة العلية إلى منطقة توات لذكر بعض الأعلام والآثار والمخطوطات والعادات وما يربط توات من الجهات، المعرفة الدولية الجزائر، (د ط)، 2015م.

11- الكُنتي: محمد باي بن سيدياعمر الوافي(1348هـ- 1927م)،السّنن المبين في شرح أحاديث أصول الدين، تحقيق مالك كرشوش و حيمد الكُنتيمركز الثعالبي للدراسات ونشر التراث، الرويبة، ط 1، 1432هـ-2011م.
12- الكُنتي: محمد باي بن عمر الوافي(1348هـ)، السَّنن المبين من كلام سيد المرسلين، تحقيق: يحي ولد سيد أحمد، دار المعرفة،ط1، 2011م.
13- الذّهبي:شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (748هـ)، سير أعلام النبلاء تحقيق: شعيب الأرناؤوط وكمال الخراط، مؤسسة الرسالة ،ط1 1402هـ-1982م .
14- صالح عومار،الشّرح الحديثي دراسة تاريخية تجديدية، مجلة المعيار جامعة الأمير عبد القادر،العدد 43، جانفي، 2018م.
15- الجوهري: إسماعيل بن حماد (393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار،دار العلم للملايين، بيروت، ط 41990م.
16- الشيخ سيدي محمد الخليفة (1242هـ)،الطرائف والتلائد، تحقيق: يحيى ولد سيدي أحمد، دار المعرفة، باب الوادي، طبعة خاصة بتلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية، 2011م.
17- المقرّي:أبي عبد الله محمد بن محمد بن أحمد التلمساني(ت 759هـ)،عمل من طب لمن حب، ومطبوع معه كليات المسائل الجارية عليها الأحكام للقاضي محمد بن أحمد اليفرني الشهير بالمكناسي بتحقيق: أبي الفضل بدر بن عبد الإله العمراني الطنجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ-2002م.
18- الفراهيدي:الخليل بن أحمد (175هـ)، العين، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،2003مـ-1424هـ.
19- الخطابي:أبي سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم (388هـ)،غريب الحديث تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، مركز إحياء التراث الإسلامي،جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط 2 ،1422 هـ -2001م.
20- ابن قتيبة: عبد الله بن مسلم(276هـ)،غريب الحديث، تحقيق: عبد الله الجبوري مطبعة العاني، بغداد،ط1، 1397هـ-1977م.
21- الزمخشري:جار الله محمود بن عمر (583هـ)، الفائق في غريب الحديثتحقيق: علي محمد البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط 2، 1970م.

21- السخاوي:شمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمن (902هـ)، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث،تحقيق: عبد الكريم بن عبد الله الخضير و محمد بن عبد الله آل فهيد ،مكتبة دار المنهاج ،الرياض، ط 1، 1426هـ .
23- ابن منظور(711هـ)، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة الرسالة بيروت، ط 3، (د ت).
24- الرازي:محمد أبي بكر بن عبد القادر (660هـ)، مختار الصحاح، اعتنى به: محمود خاطر، دار الفكر ،بيروت، ط 1،1421 هـ -2001م .
25- السيد الشرقاوي، معاجم غريب الحديث والأثر والاستشهاد بالحديث في اللغة والنحو، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 1421هـ-2001م.
26- أحمد الشرقاوي إقبال،معجم المعاجم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2 1993م .
27- ابن الصلاح: عثمان بن عبد الرحمن(643هـ)،معرفة أنواع علوم الحديث تحقيق نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر ،بيروت، دار الفكر، دمشق، ط 1 1986 م.
28- الحاكم: أبي عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري(405هـ)،معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه،بتعليقات الحافظين المؤتمن الساجي والتقي ابن الصلاح، تحقيق أحمد بن فارس السلوم،دار ابن حزم،بيروت، ط1،1424هـ-2003م.
29- الفيُّوميّ: أحمد بن محمد بن علي المقري (770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط 2، د ت.
30- الكُنتي:الشيخ بن سيدي محمد بن بادي (1388هـ)،المفيد المستفيد في تراجم العلماء وسلسلة المشايخ الفضلاء في التصوف والطريقة القادرية، ومعه القول الميمون في تاريخ جرارة وتيميمون،تحقيق: الشيخ مولاي التهامي غيتاوي، مؤسسة البلاغ، باب الزوار، طبعة خاصة 2013م.
31- مالك ابن أنس (179هـ)، الموطأ، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، عالم المعرفة القاهرة، ط1 .
32-ابن حجر:أحمد بن علي العسقلاني(852هـ)،نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر،ومعه: ثمرات النظر في علم الأثر، وقصب السكر نظم نخبة الفكر وإسبال المطر على قصب السكر، تحقيق: عبد الحميد بن صالح بن قاسم آل أعوج سبر، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1427هـ – 2006م.

33- المقري: أحمد بن محمد التلمساني (1041هـ)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر بيروت، 1388هـ-1968م.
34- ابن الأثير: مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري (606هـ) النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: أحمد طاهر الزاوي و محمود محمد الطناحي، المكتبة الإسلامية، ط 1، 1383 هـ- 1963م.
35- الصفدي: صلاح الدين خليل بن أيبك (764هـ)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد أرناؤوط وتركي مصطفى،دار إحياء التراث العربي بيروت، ط1 1424هـ-2000م.

الهوامش:

[1] - قال ابن الأثير: قال علي بن أبي طالب –رضي الله عنه- للنبي ﷺ،وسمعه يخاطب وفد بني نهد "يا رسول الله نحن بنو أب واحد ونراك تكلم وفود العرب بما لا نفهم أكثره، فقال أدبني ربي فأحسن تأديبي وربيت في بني سعد". ينظر: ابن الأثير: مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري(606هـ)،النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق : أحمد طاهر الزاوي – محمود محمد الطناحي، المكتبة الإسلامية، ط1، 1383هـ - 1963م، ج1، ص 4.

[2]- يعرف كتاب السنن المبين في شرح أحاديث أصول الدين للشيخ باي بن عمر الكُنتي أيضا باسم:شرح الأحاديث المقرية، وباسم شرح عمل من طب لمن حب.

[3]- الجوهري:إسماعيل بن حماد(393هـ)،الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفورعطار،دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1990م، ج1،ص 193.وينظر: الرازي:محمد أبي بكر بن عبد القادر(660هـ)، مختار الصحاح، اعتنى به: محمود خاطر، دار الفكر،بيروت ط 1،1421هـ -2001م، ص 198.

[4]- ينظر: ابن منظور (711هـ)، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، (د ت)، ج 1، ص 32-33. والجوهري، الصحاح، 1ج، ص198. والرازي مختار الصحاح، ص198.

[5]- الفراهيدي: الخليل بن أحمد (175هـ)، كتاب العين، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،1424هـ-2003م،ج 3،ص 272.

[6]- الفيُّوميّ: أحمد بن محمد بن علي المقري(770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحقيق:عبد العظيم الشناوي،دار المعارف،القاهرة، ط 2، (د ت)، ص444.

[7]- الخطابي: أبي سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم(388هـ)،غريب الحديث، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، مركز إحياء التراث الإسلامي،جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط 2 1422هـ -2001م،ج1،ص 70-71.

[8]- ابن الصلاح: عثمان بن عبد الرحمن(643هـ)،معرفة أنواع علوم الحديث،تحقيق نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر،بيروت، دار الفكر، دمشق، ط 1،1986 م، ص 272 .

[9]- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر(911هـ)، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي،تحقيق:أحمد عمر هاشم و أحمد عناية، دار الكتاب العربي، ط 1، 1424هـ-2004م،ص 269.

[10]- السّخاوي: شمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمن(902 هـ)،فتح المغيث بشرح ألفية الحديث،تحقيق: عبد الكريم بن عبد الله الخضير و محمد بن عبد الله آل فهيد،مكتبة دار المنهاج،الرياض، ط 1، 1426هـ،ج 3، ص 412 .

[11]- الزمخشري:جار الله محمود بن عمر(583هـ)، الفائق في غريب الحديث، تحقيق: علي محمد البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط 2، 1970م،ج 1 ص 12.

[12]- ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ص 272.

[13]- ابن كثير: أبي الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي (774هـ)، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة دار العقيدة، القاهرة، 1438هـ، ص 137.

[14]- السّخاوي، فتح المغيث، ج 3، ص 413.

[15]- المصدر السابق، ج 3، ص 413.

[16]- ابن حجر: أحمد بن عليالعسقلاني (852هـ)،نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر،ومعه: ثمرات النظر في علم الأثر، وقصب السكر نظم نخبة الفكر وإسبال المطر على قصب السكر، تحقيق: عبد الحميد بن صالح بن قاسم آل أعوج سبر، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1427ه – 2006م، ص 292-295.

[17]- ابن قتيبة: عبد الله بن مسلم (276هـ)، غريب الحديث، تحقيق: عبد الله الجبوري، مطبعة العاني بغداد، ط 1،1397هـ-1977م، ج1، ص 152.

[18]- ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ص 272.

[19]- الحاكم: أبي عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري(405هـ)، معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه، بتعليقات الحافظين المؤتمن الساجي والتقي ابن الصلاح، تحقيق أحمد بن فارس السلوم،دار ابن حزم،بيروت، ط 1، 1424هـ-2003م، ص 297.

[20]- ينظر:صالح عومار،الشرح الحديثي دراسة تاريخية تجديدية، مجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر،العدد 43،جانفي، 2018م.

[21]- "عن سفيان بن عبد الله أن عمر بن الخطاب بعثه مصدقا فكان يعَدُّ على الناس بالسَّخْلِ فقالوا: أتدع علينا بالسخل؟ ولا تأخذ منه شيئا. فلما قدم على عمر بن الخطاب ذكر له ذلك فقال عمر: نعم تعدُّ عليهم بالسَّخْلَةِ يحملها الراعي، ولا تأخذُها، ولا تأخذُ الأكولَة، ولا الرُّبَّ. ولا الماخِضَ، ولا فَحْلَ الغنم، وتأخذُ الجذَعَةَ، والثَّنِيةَ، وذلك عدل بين غِذَاء الغَنم وخياره. مالك ابن أنس (179هـ)، الموطأ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، عالم المعرفة ،ط 1، القاهرة كتاب الزكاة، باب: ما جاء فيما يُعتد به من السَّخْلِ في الصدقة" رقم 154،ص 143.

[22]- أحمد الشرقاوي إقبال، معجم المعاجم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2،1993م ص 23-24-25-26-27-28-29-30-31-32-33-34-35-36.

[23]- عبد الرحمن بن عبد الأعلى، أبو عدنان. يقال اسمه ورد بن حليم السلمي من أهل البصرة، كان علامة راوية، أخذ عن أبي زيد الأنصاري، وأبي عبيدة والأصمعي وطبقتهم. وكان شاعراً راوية، وكان معلما، توفي سنة ثلاثة ومائتين. ينظر:الصفدي: صلاح الدين خليل بن أيبك(764هـ)،الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد أناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت ،ط 1، 1424هـ-2000م،ج 18، ص93.

[24]- النضر بن شميل: الامام الحافظ العلامة أبو الحسن المازني البصري اللغوي عالم أهل مرو، مات سنة 203هـ .ينظر: الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز(748هـ)،تذكرة الحفاظ،دار الكتب العلمية بيروت،ط1 ،1419هـ- 1998م،ج 1ص 314.

[25] - الحاكم النيسابوري،معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه، ص 295.

[26]- ابن الصلاح،معرفة أنواع علوم الحديث، ص 272.

[27]- الإمام العلامة البحر أبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي، مولاهم البصري النحوي، صاحب التصانيف، قيل مات سنة عشر ومائتين.ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان(748هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وكمال الخراط، مؤسسة الرسالة ، ط 1، 1402هـ- 1982م ،ج 9 ،ص445.

[28]- الإمام الحافظ المجتهد ذو الفنون أبو عبيد، القاسم بن سلام بن عبد الله وصنف التصانيف المونقة التي سارت بها الركبان. قدم بغداد، ففسَّر بها غريب الحديث، وصنف كتبا، وحدّث وحجّ، فتوفي بمكة سنة أربع وعشرين .ينظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج 10، ص490-493.

[29]- العلامة الكبير، ذو الفنون أبو محمد، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدِّينَوَرِي، وقيل: المروزي، الكاتب، صاحب التصانيف نزل بغداد وصنف وجمع وبعد صيته، مِن مؤلفاته " غريب القرآن "، " غريب الحديث "، توفي سنة 276هـ، ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء ج13، ص296-299.

[30]- الإمام العلامة، الحافظ اللغوي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي الخطابي، صاحب " غريب الحديث "، توفي سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 17، ص 23-25.

[31]-ا لمباركفوري: أبي العلا محمد بن عبد الرحمن(1353هـ)، تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي، ومعه شفاء الغلل في شرح كتاب العلل والشمائل المحمدية،اعتنى به علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي،بيروت، (د ط)، (د ت) ص248.

[32]- أبو عبيد، أحمد بن محمد بن عبد الرحمن الهروي، الشافعي اللغوي المؤدب صاحب: الغريبين، وهو في الجمع بين غريبي القرآن والحديث، رتبه على حروف المعجم، وله أيضاً: غريب القرآن، توفي سنة إحدى وأربعمائة. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 17، ص 146-147.

[33]- أبو موسى محمد بن عمر بن أحمد بن عمر بن محمد الأصبهاني المديني الشافعي، العلامة الثقة، شيخ المحدثين، توفي بأصبهان سنة إحدى وثمانون وخمسمائة هجرية، من كتبه: "الأخبار الطوال" و"اللطائف"، و(المغيث) أكمل به كتاب الغريبين للهروي. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 21، ص 152-155.

[34]- محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشريّ، جار الله، أبو القاسم، العلامة النحوي ، كبير المعتزلة، أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب، صاحب "الكشاف"، "أساس البلاغة "، توفي سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 20، ص 151-156.

[35]- جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، شيخ الاسلام ،الحافظ، المفسِّر، المحدث، المؤرخ، صاحب التصانيف الكثيرة منها : الموضوعات؛ غريب الحديث، توفي سنة سبع وتسعين وخمسمائة هجرية. ينظر:الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 21، ص 365-366-380.

[36]- مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري المعروف بابن الأثير،القاضي المحدث اللغوي الأصولي. ولد ونشأ في جزيرة ابن عمر، وانتقل إلى الموصل، أصيب بالنقرس ولازمه هذا المرض إلى أن توفى سنة ست وستمائة هجرية، له عدة مصنفات منها: "جامع الأصول في أحاديث الرسول" و" الإنصاف في الجمع بين الكشف والكشاف"، ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 21ص488-491.

[37]- السيوطي، تدريب الراوي، ص 269.

[38]- للتوسع في مناهج أصحاب علم غريب الحديث في ترتيب مواد كتبهم وطرق التعامل مع الألفاظ الغريبة، ينظر: كتاب معاجم غريب الحديث والأثر والاستشهاد بالحديث في اللغة والنحو، السيد الشرقاوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1 ، 1421هـ-2001م، ص 53-62-67-69-71-74-77.

[39]- الكُنتي: محمد باي بن سيدي اعمر الوافي(1348هـ-1927م)،السَّنن المُبين في شرح أحاديث أصول الدين، تحقيق مالك كرشوش و حيمد الكنتي، مركز الثعالبي للدراسات ونشر التراث، الرويبة، ط 1، 1432هـ-2011م ،ج 1، ص 41، والسَّنن المُبين من كلام سيد المرسلين، الشيخ باي الكُنتي، تحقيق: يحي ولد سيد أحمد، دار المعرفة، (د ط)، 2011م ،ج 1 ص 26 .

[40]- الكُنتي: أبو عبد الله محمد بن الحاج عابدين بن البكاي ابن حيب الله، ثبت العلامة المسند محمد الكنتي المسمى منار الإرشاد في معرفة طرق الرواية والإسناد، اعتنى به محمد بن توفيق بن عمار الكيفاني، دار الفرقان، الجزار العاصمة، ط 1،1440هـ-2018م، ص 121.

[41]- ينظر: محمد بن الحاج عابدين الكنتي، منار الإرشاد في معرفة طرق الرواية والإسناد، ص 121-122. والسنن المبين ، تحقيق: يحي ولد سيد أحمد، ج 1، ص 26 . والسّنن المبين بتحقيق مالك كرشوش، وحيمدالكنتي،ج 1، ص 41.

[42]- الكُنتي: الشيخ بن سيدي محمد بن بادي(1388هـ)، المفيد المستفيد في تراجم العلماء وسلسلة المشايخ الفضلاء في التصوف والطريقة القادرية، ومعه القول الميمون في تاريخ

جرارة وتيميمون، تحقيق: الشيخ مولاي التهامي غيتاوي، مؤسسة البلاغ، باب الزوار، طبعة خاصة 2013م، ص 199-200.

[43]- السنن المبين، تحقيق مالك كرشوش، ج 1، ص 41.

[44]- الشيخ سيدي محمد الخليفة(1242هـ)،الطرائف والتلائد، تحقيق: يحيى ولد سيدي أحمد، دار المعرفة، باب الوادي، طبعة خاصة بتلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية 2011م، ج 4، ص 140 .ينظر جانبا من مراسلاته: الشيخ محمد باي بلعالم: في كتاب الرحلة العلية إلى منطقة توات لذكر بعض الأعلام والأثار والمخطوطات والعادات وما يربط توات من الجهات، المعرفة الدولية، الجزائر، د ط، 2015م، ج 2، ص534 .ومحمد الصالح حوتيةآل كنتة، دار الكتاب العربي،الجزائر، ط 1،2008م،ص 204.

[45]- الشيخ سيدي محمد الخليفة،الطرائف والتلائد، ج 4، ص155.

[46]- يحيى ولد سيد أحمد، ديوان الصحراء الكبرى، المدرسة الكنتية، دار المعرفة، الجزائر العاصمة، طبع بدعم وزارة الثقافة في إطار المهرجان الإفريقي الثاني، 2009م، ج1، ص 328.

[47]- طبعت وزارة الشؤون الدينية والأوقاف منه جزء في فعاليات تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية سنة 2011م، وللكتاب تحقيقين الأول: اعتنى به الأستاذ مالك كرشوش والشيخ حيمد الكنتي، والثاني اعتنى به: يحي ولد سيد أحمد وجاء بعنوان السّنن المبين من شرح كلام سيد المرسلين شرح عمل من طب لمن حب،وجزء منه لا يزال مخطوطا، والعمل في هذه الورقة البحثية على التحقيق الأول.

[48]- أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر بن يحي بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن علي بن داود القرشي المقري،ولد بتلمسان في حدود 710هـ،وبها تعلم ونشأ، اشتهر صيته العلمي وشهد له معاصروه بالعلم، تولى القضاء بفاس وتلمسان،من آثاره العلمية: كتاب القواعد اشتمل على ألف ومائتي قاعدة، وكتاب اختصار المحصل، وكتاب شرح لجمل الخونجي في المنطق، توفي سنة تسعة وخمسين وسبعمائة هجرية بفاس ودفن بتلمسان. ينظر في ترجمة المقري: لسان الدين الخطيب(776هـ)،الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1393هـ-1979م، ج 2، ص191. وأحمد بن محمد المقري التلمساني(1041هـ)،كتاب نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب تحقيق: إحسان عباس،دار صادر بيروت، 1388هـ-1968م، ج5، ص 203-280.ومحمد بن الهادي أبوالأجفان، كتاب الإمام أبو عبد الله المقري التلمساني،الدار العربية للكتاب الجماهيرية الليبية، 1988م ص 18-19-32.

[49]- ينظر: المقري:أبي عبد الله محمد بن محمد بن أحمد التلمساني(ت 759هـ)،كتاب عمل من طب لمن حب،، ومطبوع معه كليات المسائل الجارية عليها الأحكام للقاضي محمد بن أحمد اليفرني الشهير بالمكناسي بتحقيق: أبي الفضل بدر بن عبد الإله العمراني الطنجي، دار الكتب العلمية ببيروت، ط 1، 1424ه-2002م،ص35.

[50]- السّنن المبين، تحقيق: مالك كرشوشوحيمد الكنتي، ج 4 ، ص 37. ينظر المزيد: ج 2 ص 85، كلمة ضفة.

[51]- المصدرالسابق، ج 4، ص 5.

[52]- المصدر نفسه، ج 1، ص 390.ينظر المزيد: ج 2، ص 345 كلمة اشتد.
[53]- المصدر نفسه ، ج 1، ص 402.
[54]- المصدر نفسه ، ج 4، ص 204.
[55]- المصدر نفسه، ج 6، ص 266.
[56]- المصدر نفسه، ج 6، ص 313. ينظر المزيد:ج 6، ص 326 كلمة أُعطِيتها.
[57]- المصدر نفسه، ج 2، ص 15.
[58]- المصدر نفسه، ج 4، ص 85.
[59]- المصدر نفسه، ج1، ص 428.
[60]- المصدر نفسه، ج 2 ، ص 97.
[61]- المصدر نفسه، ج 2، ص 177.
[62]- المصدر نفسه، ج 2، ص 277.
[63]- المصدر نفسه، ج 1، ص 363.
[64]- المصدر نفسه، ج 2، ص 177.
[65]- المصدر نفسه، ج 2، ص 311.
[66]- المصدر نفسه ، ج 1، ص 363.
[67]- المصدر نفسه، ج 4 ، ص 26-2-28 .ينظر المزيد ج 5، ص 285 كلمة الفلوّ. وينظر:ج 5، ص 390 كلمة العفو.
[68]- المصدر نفسه، ج 5، ص155.
[69]- المصدر نفسه،ج 6، ص 327.
[70]- المصدر نفسه ، ج 5، ص201.
[71]- المصدر نفسه، ج 5، ص 222-223.
[72]- المصدر نفسه، ج 6، ص 382.
[73]- المصدر نفسه، ج 4، ص260.
[74]- المصدر نفسه، ج 2، ص 357.
[75]- المصدر نفسه، ج 3، ص 410.
[76]- المصدر نفسه، ج 3، ص 430.
[77]- المصدر نفسه، ج 2، ص 88.
[78]- المصدر نفسه، ج 1، ص 385.
[79]- المصدر نفسه، ج 4، ص 58.
[80]- المصدر نفسه، ج 2، ص 5-6.
[81]- المصدر نفسه، ج 2، ص 261 ينظر: أمثلة أخرى، ص 268.
[82]- المصدر نفسه ، ج 5، ص314.ينظر المزيد: ج 6، ص 213. "لا تشد الرحال إلا لثلاث"، في معنى تشد والمشي في هذا المعنى، ويدل لذلك قوله في بعض طرقه: «إنما يسافر».
[83]- المصدر نفسه، ج 6، ص 326.
[84]- المصدر نفسه، ج 6، ص 327.

[85]- المصدر نفسه، ج 4، ص 58.
[86]- المصدر نفسه، ج 4، ص 456.
[87]- المصدر نفسه، ج 5، ص 390.
[88]- المصدر نفسه ، ج 5، ص 415.
[89]- المصدر نفسه ، ج 2، ص 355.
[90]- المصدر نفسه، ج 6، ص 252.
[91]- المصدر نفسه، ج 5، ص 524.
[92]- المصدر نفسه، ج2، ص204.
[93]- المصدر نفسه، ج2، ص 346. ينظر أمثلة أخرى: ج 1، ص 363 / ج 2، ص 246.
[94]- المصدر نفسه ، ج 4، ص 201.
[95]- المصدر نفسه ، ج 5، ص 436.
[96]- المصدر نفسه، ج 2، ص 5-6.
[97]- المصدر نفسه، ج 4، ص 142.
[98]- المصدر نفسه، ج 6، ص 252.
[99]- المصدر نفسه، ج 4، ص 349.
[100]- المصدر نفسه، ج 6، ص 332.ينظر المزيد: ج 2، ص 355/ج 5، ص 432-433
[101]- المصدر نفسه ، ج 2، ص 5-12.
[102]- المصدر نفسه، ج 2، ص 12.
[103]- المصدر نفسه، ج 2، ص 210-211.
[104]- المصدر نفسه، ج 2، ص 37.
[105]- المصدر نفسه، ج 2، ص 246.
[106]- المصدر نفسه، ج 4، ص 184.
[107]- المصدر نفسه، ج 6، ص 321.
[108]- المصدر نفسه ، ج 6، ص 261.
[109]- المصدر نفسه ، ج 5، ص 436.
[110]- المصدر نفسه، ج 2، ص 5-6. ينظر أيضا: ج1 ، ص 385.
[111]- المصدر نفسه، ج 2، ص 192.
[112]- المصدر نفسه، ج 2، ص 345.
[113]- المصدر نفسه، ج1، ص 390.
[114]- المصدر نفسه، ج1، ص 408.
[115]- المصدر نفسه، ج 4، ص 180.
[116]- المصدر نفسه، ج 4، ص 406.
[117]- المصدر نفسه، ج 5، ص 432.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 283 – 314
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الأبعاد الدعوية لمشاركة المرأة في الغزوات مع النّبي ﷺ

The Preaching Dimensions of the Participation of Women in the Invasions with the Prophet (pbuh)

حواس جابري[1]
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
الجزائر
djabri.haoues@univ-batna.dz

د. بشير بن لحبيب
مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة
الأغواط - الجزائر
bachir1009@yahoo.fr

مخبر الانتماء: العلوم الإسلامية في الجزائر - تاريخها، مصادرها، أعلامها -

تاريخ الإرسال: 2019/10/19 **تاريخ القبول: 2019/12/17**

ملخص:
انطلق هذا البحث من إشكالية مدى انطواء مشاركة المرأة في الغزوات مع النبيﷺ على الأبعاد الدعوية؟ ولعلاج هذه الإشكالية ناسب بحث الموضوع تحت عنوان: **"الأبعاد الدعوية لمشاركة المرأة في الغزوات مع النبي - ﷺ".**
وتكمن أهمية الموضوع في إسهام المرأة الفاعل على عهد النّبي ﷺ إلى جانب شقيقها الرجل، في الغزو ونشر الدعوة، والتمكين للحق. وكان الهدف منه، الوقوف على الوظائف التي مارستها المرأة خلال الغزوات، والكشف عن مقاصدها وآثارها في المجال الدعوي.
وتوصل البحث، إلى أنّ المرأة كانت لها إسهامات مُتنوعة الأبعاد؛ على مستوى الموضوع والوسائل والأساليب.
الكلمات المفتاحية: البعد؛ المرأة؛ الغزوات؛ النّبي.

Abstract:
This research is based on the question of the extent to which the participation of women in the invasions with the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) applies to the preaching dimensions. To address this problem, it is appropriate to discuss

[1] المؤلف المرسل

the subject under the title: "The preaching dimensions of the participation of women in the invasions with the Prophet peace be upon him". The importance of the topic lies in the active participation of women in the era of the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him), along with her brother, the man, in the conquest, spreading of the preaching, and empowerment of the right. The aim was to identify the functions exercised by women during invasions, and to reveal their purposes and their implications in the field of advocacy. The research found that women had a variety of contributions at the level of the subject, means and methods.

key words: Dimension; purposes; women; invasions; Prophet.

مقدّمة:

الحمد لله والصلاة على من غزا داعيا إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، وعلى آله وصحبه وسلم، أمّا بعد:

فإنّ كتب الحديث والسيّر تعج بزخم من المرويات، تعكس مشاركة أمهات المؤمنين والكثير من الصحابيات في الغزوات، وتُصور حجم التضحيات التي قدمتها المرأة، ضاربة بذلك نماذج في الإخلاص والبسالة والتعاون والتراحم، في الدفاع عن الحق ونصرة الدعوة، ونشر القيّم الإسلامية. وهو ما يدل على أنّ خروج المرأة للغزو، لم يكن قاصرا على القتال وحماية النفس والوطن، بل استهدف أبعادا متنوعة.

من هنا انبثقت إشكالية البحث عن مدى انطواء مشاركة المرأة في الغزوات مع النبي ﷺ على الأبعاد الدعوية؟ وناسب التعاطي مع هذه الإشكالية، بحثها في إطار عنوان: **"الأبعاد الدعوية لمشاركة المرأة في الغزوات مع النبي ﷺ"**.

وتكمن أهمية هذا الموضوع، في الإسهام الفاعل للمرأة، على عهد النبي ﷺ، إلى جانب شقيقها الرجل، في الغزو والتمكين للحق ونشر الدعوة.

وكان الهدف منه إماطة اللِّثام عن بعض الوظائف التي مارستها المرأة خلال الغزوات، والكشف عن أثرها في المجال الدعوي وبيان مقاصدها المختلفة.

ومن أبرز الدراسات السابقة التي لها علاقة بالموضوع رسالة ماجستير بعنوان: "المرأة الداعية في العهد النبوي الشريف والعصر الحاضر-دراسة مقارنة" للباحث: أحمد يعقوب لعطاوي، إشراف الدكتور يوسف محي الدين أبو هلالة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، (1412هـ). والرسالة تناولت مقارنة بين المجالات الدعوية للمرأة المسلمة في العهد النبوي الشريف وفي العصر الحاضر، مبيِّنة كيفية الاستفادة من ذلك في خدمة الدعوة في العصر الحاضر، مدعمة الجانب النظري بدراسة ميدانية.

أمّا الثانية فعبارة عن رسالة دكتوراه بعنوان: "مساهمات المرأة العاملة في ترقية المجتمع على عهد النبي ﷺ " للباحثة حدة عاشوري، إشراف الدكتورة نورة بن حسن، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1، الجزائر، (2017-2018م). وقد تناولت بالبحث مختلف جهود المرأة؛ الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بما في ذلك مشاركتها في الغزو والجهاد والدعوة وغيرها في عهد النبي -صلى الله عليه وسلم-.

وكلاهما لم تُعن بالأبعاد الدعوية لمشاركة المرأة في الغزوات مع النّبي ﷺ إلاّ ما جاء في ثنايا الكلام. وهو ما سنحاول إضافته في هذا البحث.

ولتحقيق الأهداف المذكورة، تمّ تتبع مادة الموضوع وفق المنهج الوصفي، مع توظيف آليات الاستقراء والتحليل والمقارنة ثمّ الاستنباط.

وبُني الموضوع على خطة، هيكلت البحث في مقدمة وتمهيد تضمن شرح مصطلحات عنوان البحث، وأمّا صلب الموضوع فقد عالج بعدين رئيسين: البعد المرجعي؛ وفيه بيان المرجعية الفقهية والاجتماعية والحركية لمشاركة المرأة في الغزو والبعد التنزيلي؛ وفيه بيان الأبعاد التنزيلية الثلاثة: التنزيل البشري، والتنزيل الموضوعي، والتنزيل المتعلق بالأساليب والوسائل الدعوية، ثمّ خاتمة تضمنت أهم النتائج والتوصيات المتوصل إليها.

وسنشرع الآن في تفصيل الموضوع، بناءً على الخطة المذكورة.

تمهيد: التعريف بالمصطلحات الأساسية للبحث

قبل الشروع في بسط موضوع البحث يحسُن التعرّف على المصطلحات المحددة لحدوده، فما تعريف الأبعاد والمرأة الصحابية، والغزوات، وما مدلول مصطلح الدعوة في البحث وحدودها؟

أولا- تعريف الأبعاد:

كلمة الأبعاد في اللغة من (بعد)، التي تدل على أمرين خلاف القرب، والهلاك، كما في قوله تعالى: ﴿كَمَا بَعُدت ثَمُود﴾ [هود: 95]"[1]، وتطلق الأبعاد على الامتدادات التي تُقاس بها الأشكال أو المجسمات، وهي ثلاثة: الطول، والعرض، والعمق، أو العلو، فالجسم المادي ثلاثي الأبعاد: متكون من ثلاثة أبعاد أو جوانب، طول وعرض وارتفاع، كما يُراد بها مقدار ما يشغله الجسم من فراغ[2].

أمّا في مجال العلوم الإنسانية، يرى الباحث أنّ مصطلح الأبعاد مستعار من المعاني اللغوية والمعاني الفيزيقية، وعليه فالمراد بالأبعاد في هذه الدراسة باعتبارها فرعا عن العلوم الإنسانية: هي الإحاطة بموضوع الدراسة من جميع الجوانب وبحثه بعمق لاكتشاف خفاياه وخباياه، لملء الفراغ المعرفي في جوانب لم تُبحث.

ثانيا- تعريف الدعوة:

لكلمة الدعوة في اللغة عدة مدلولات منها: الطلب والنداء والسؤال، ومنها الدعوة إلى الطعام، وتكون في الخير والشر[3].

أما الدعوة في الاصطلاح، فتطلق في الغالب عند الدارسين بإطلاقين:

الإطلاق الموضوعي: فالدعوة بهذا الإطلاق هي دين الإسلام الذي هو موضوع الدعوة.

الإطلاق التبليغي: فالدعوة بهذا الإطلاق هي عملية نشر الإسلام وتبليغه[4].

غير أنّ التعريف الجامع المانع للدعوة هو الذي يُحدد ويشمل جميع أركان العملية الدعوية، من موضوع وداعية ومدعو ووسائل وأساليب وأثر دعوي، وعليه يتبنى البحث تعريف البيانوني الذي يُعرّف فيه الدعوة بقوله: "تبليغ الإسلام للناس وتعليمه إياهم وتطبيقه في واقع الحياة"[5].

فالتعريف على قصره جامع لأركان العملية الدعوية، وأبعادها الاتصالية، والتربوية والتطبيقية، شامل لخصائصها؛ كالاستمرار، والعموم، والواقعية.

ثالثا: الغزوات

الغزوات جمع غزوة من مادة (غزو)، التي تدل في اللغة على معنيين: أحدهما طلب شيء، والآخر في باب اللقاح، والأول هو المقصود؛ في اصطلاح واستعمال أهل المغازي والسير، إذ يقصدون به الخروج لطلب العدو لمحاربته وقتاله، إلا أنّهم يُفرّقون بين الغزوة والسرية؛ فالمشهور أنّ الغزوة ما خرج فيها النّبي ﷺ بنفسه، وغيرها السرية[6].

والمعتمد في الدراسة التعريف المشهور للغزوة، وهي التي خرج فيها النبي ﷺ بنفسه.

رابعا- المرأة الصحابية:

لتعريف المرأة الصحابية نبدأ أولا بتعريف المرأة، لم أعثر على تعريف دقيق للمرأة؛ غير أنّه يفهم من الاستعمال اللغوي والشرعي لفظة أنّه يُراد بها الأنثى البالغ في مقابل الرجل الذي هو الذكر البالغ، نحو قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [آل عمران: 35]، وقوله سبحانه: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ﴾ [التحريم:10].

أمّا الصحابية، فهي مؤنث الصحابي، وفي الاصطلاح هو "من لقي النبي ﷺ مؤمنا به ومات على الإسلام"[7].

فالتعريف جاء بصيغة العموم "كل" ليستغرق جميع الصحابة والصحابيات، كما يشمل أمهات المؤمنين أيضا، وهو المراد في البحث.

والمقصود في البحث بالمرأة أمهات المؤمنين وجميع الصحابيات اللاّتي خرجن في الغزوات.

من خلال تعريفات محددات الدراسة نخلص إلى أنّ المراد بـ "الأبعاد الدعوي لمشاركة المرأة في الغزوات مع النّبي ﷺ":

جوانب الدعوة العميقة أفقيا وعموديا، التي تملأ فضاءاتها في جميع الاتجاهات التبليغية، والتربوية، والتطبيقية ... التي يمكن أن تستفاد من خروج المرأة مع النبي ﷺ للقاء الأعداء ومقاتلتهم، باعتبارها من الدعاة ومن جمهور المدعوين في نفس الوقت.

أولا- البُعد المرجعي لمشاركة المرأة في الغزوات:

يتطرق هذا العنصر إلى الخلفيات والأسس التي تشكل المرجعية الصلبة التي ترتكز عليها المشاركة النسوية في الغزو؛ ليكشف عن تكامل ثلاثي الأبعاد المتشكل من المرجعية الفقهية طولا والمرجعية الاجتماعية عرضا والديناميكية الدعوية طولا على منحنى الزمن، الذي تحده الفترة المدنية بدءا وانتهاءً، فما المرجعية الفقهية لمشاركة المرأة في الغزو، وما مدى تمثيلها لقاعدة المجتمع، وما مدى مواكبتها لحركة الدعوة النبوية؟ للإجابة عن ذلك نتبع ما يلي:

1. المرجعية الفقهية لمشاركة المرأة في الغزوات:

كان للمرأة حضور في الحياة الدينية عموما، كما كانت حاضرة في الغزو مع رسول الله ﷺ، ويدل على ذلك أحاديث كثيرة مروية في كتب الحديث والمغازي والسير، من ذلك:

أ. قال ابن عباس -رضي الله عنه- جوابا عن أسئلة نَجْدَةَ: «كَتَبْتَ تَسْأَلُنِي هَلْ كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَغْزُو بِالنِّسَاءِ؟ وَقَدْ كَانَ يَغْزُو بِهِنَّ، فَيُدَاوِينَ الْجَرْحَى، وَيُحْذَيْنَ مِنَ الْغَنِيمَةِ، وَأَمَّا بِسَهْمٍ فَلَمْ يَضْرِبْ لَهُنَّ»[8]، قال النووي: "فيه خروج النساء في الغزو والانتفاع بهنّ في السقي والمداواة ونحوهما، وهذه المداواة لمحارمهن وأزواجهن، وما كان منها لغيرهم لا يكون فيه مس بشرة إلاّ في موضع الحاجة"[9].

وهذا يدل على مشروعية خروج المرأة إلى الغزو، بل حكى النووي في ذلك الإجماع، فقال: "وفي هذا الغزو بالنساء وهو مجمع عليه"[10].

فبغض النظر عن ثبوت دعوى الإجماع فإنّ الرواية تدل على مشروعية الخروج إلى الغزو عن طريق السُنَّة التقريرية.

ب. وممّا يدل على المشروعية أيضا ما روته أُمِّ عَطِيَّةَ الْأَنْصَارِيَّةِ -رضي الله عنها-، قالت: "غَزَوْتُ مَعَ رَسُولِ اللهِ -ﷺ سَبْعَ غَزَوَاتٍ، أَخْلُفُهُمْ فِي رِحَالِهِمْ، فَأَصْنَعُ لَهُمُ الطَّعَامَ، وَأُدَاوِي الْجَرْحَى، وَأَقُومُ عَلَى الْمَرْضَى"[11].

فتكرر خروج أمّ عطية في الغزوات وعدم نهيها أبلغ في الجواز والمشروعية، كما جاءت روايات تدل على خروج غيرها من الصحابيات كالربيع بنت معوذ، وأمّ سليم، وغيرهنّ.[12]

رغم دلالة النّصوص السابقة على المشروعية إلاّ أنّ هذا يحمل على الاستحباب، فعن عائشة أم المؤمنين -رضي الله عنها-، قالت: "قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلاَ نَغْزُو وَنُجَاهِدُ مَعَكُمْ؟ فَقَالَ: «لَكِنَّ أَحْسَنَ الجِهَادِ وَأَجْمَلَهُ الحَجُّ، حَجٌّ مَبْرُورٌ»، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: فَلاَ أَدَعُ الحَجَّ بَعْدَ إِذْ سَمِعْتُ هَذَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ"[13].

فالحديث يدل على أنّ الجهاد غير واجب على النّساء، ولكن لهنّ أن يتطوعن به، وعلة عدم الوجوب؛ أنّه من خصوصيات الرجال أصالة، ولما فيه من مغايرة المطلوب منهنّ، من الستر ومجانبة الرجال، لذلك كان الحج أفضل لهنّ من الجهاد[14].

ومما سبق نخلص إلى أنّ مشاركة المرأة في الغزوات ترتكز على خلفية ومرجعية فقهية تشريعية يؤسسها ويؤطرها النّص ويؤيدها الواقع والحس، غير أنّها تبقى مشروعية مستحبة غير ملزمة في الظروف العادية.

2. البعد الاجتماعي لمشاركة المرأة في الغزوات:

بعد بيان مشروعية خروج المرأة إلى الغزوات، تجدر الإشارة إلى بعد دعوي اجتماعي مهم، يتعلق بالتصنيف الاجتماعي للغازيات، للاستفادة في الفقه والتنزيل الدعوي، ومن خلال دراسة مسحية لكتب المغازي والسير، يمكن اعتماد التصنيف التالي للغازيات، باعتبارين: باعتبار المكانة وباعتبار الحضور، كما يلي:

أ. **البعد التمثيلي الخاص:** ونقصد به البُعد التمثيلي داخل بيت النبوة من خلال خروج زوجات النّبي ﷺ معه في الغزوات، ويستدل لهذا النوع من التمثيل بروايات كثيرة منها:

- ما روته عائشة -رضي الله عنها- قالت: "كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ، إِذَا خَرَجَ أَقْرَعَ بَيْنَ نِسَائِهِ فَطَارَتِ الْقُرْعَةُ عَلَى عَائِشَةَ وَحَفْصَةَ فَخَرَجَتَا مَعَهُ جَمِيعًا"[15].

فهذه الروية تدل على التمثيل وطريقته وطبيعته، فهذه المرة كان تمثيلا ثنائيا، وذلك حسب طبيعة السفر أو الغزوة، وفي رواية عنها، أنّ رَسُولُ اللهِ ﷺ كَانَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ سَفَرًا، أَقْرَعَ بَيْنَ نِسَائِهِ، فَأَيَّتُهُنَّ خَرَجَ سَهْمُهَا خَرَجَ بِهَا رَسُولُ اللهِ ﷺ مَعَهُ. قَالَتْ عَائِشَةُ: "فَأَقْرَعَ بَيْنَنَا فِي غَزْوَةٍ غَزَاهَا، فَخَرَجَ فِيهَا سَهْمِي، فَخَرَجْتُ مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ، وَذَلِكَ بَعْدَمَا أُنْزِلَ الْحِجَاب"[16].

فالرواية الأولى عامة في السفر، وهذه خاصة بالغزو، ولا شك أنّ الخاص أقوى في الدلالة على المراد لقطعيته، وظنية العام؛ لقابليته للتخصيص.

كما جاءت روايات أخرى تفيد التداول على التمثيل في البيت النبوي، فعند الواقدي أنّ رسول الله ﷺ صحب معه أمّ سلمة وزينب أمهات المؤمنين في غزوة الطائف[17].

فكلُّ هذا يدل على خروج أمهات المؤمنين؛ باعتبارهنّ صحابيات من جهة، وباعتبارهن زوجات النّبي ﷺ من جهة أخرى، ليشكلن تمثيلا خاصا لبيت النّبوة، سوف تظهر أبعاده الدعوية؛ فيما بعد.

ب. **البعد التمثيلي العام:** بعد الحديث عن البعد التمثيلي الخاص الذي تمثله فئة أمهات المؤمنين، يأتي الدور على التمثيلي العام الذي تلعبه عموم الصحابيات المجاهدات اللاتي يمثلن مجتمع الصحابيات، عن طريق الانتخاب الطبيعي الطوعي؛ لتعدد انتمائهن القبلية على الأقل يتفرقن على المهاجرين والأنصار، ثم الأنصار يتفرقون على الأوس والخزرج، ولتأكيد هذا التوزع الديمغرافي للغازيات نورد طرفا من سير الشهيرات منهنّ، كما نتعرّف على بعض إمكاناتهنّ، واستعداداتهنّ الدعوية، للاستفادة والاستعانة بها في الدعوة النسوية الفاعلة، مع الإشارة إلى أنّ الصحابيات يتفاوتن في

الحضور؛ فمن هنّ المُقلات والمُكثرات؛ غير أنّ هذا لا يضر البعد التمثيلي، وبيان ذلك كالتالي:

- **التمثيل العام المطلق:** قد سجلت كتب المغازي حضورا نسويا لعموم الصحابيات إضافة إلى أمهات المؤمنين، فمن ذلك: نسيبة بنت كعب أم عمارة، فاطمة بنت رسول الله ﷺ، أمّ سليم بنت ملحان، أمّ أيمن تسقي الجرحى، صفية بنت عبد المطلب، سلمى امرأة أبي رافع مولاة النبي صلى الله عليه وسلم ، امرأة عاصم بن عدي، م منيع، كعيبة بنت سعد الأسلمية، أم مطاع الأسلمية، أمّ سليم بنت ملحان، وأمّ الضحاك بنت مسعود الحارثية، هند بنت عمرو ابن حزام، أمّ العلاء الأنصارية، أمّ عامر الأشهلية، أمّ عطية الأنصارية، أمّ سليط[18].

فمن خلال تأمل أنساب وقبائل الصحابيات المجاهدات ندرك أن التمثيل متنوع وغير قاصر على جهة أو فئة دون أخرى، ولا شك أنّ ذلك له أبعاد دعوية آنية وبعدية، سنكشف عن بعضها لاحقا.

- **التمثيل العام المقيد:** بعد سرد أهم الصحابيات المجاهدات عموما مطلقا، نذكر في هذا العنصر أشهر الصحابيات اللائي صحبن النّبي ﷺ في الغزو وعُرِفن بذلك، لما في ذلك من تعمق للأبعاد السابقة والتحضير للاحقة وهنّ:

- **أم سليم بنت ملحان الأنصارية.**

ويقال: الرميصاء، ويقال: سهلة. ويقال: أنيفة، ويقال: رميثة بنت ملحان بن خالد بن زيد بن حرام بن جندب بن عامر بن غنم بن عدي بن النجار الأنصارية، الخزرجية، أمّ خادم النبي ﷺ؛ أنس بن مالك. مات زوجها مالك بن النضر، ثم تزوجها أبو طلحة زيد بن سهل الأنصاري، فولدت له أبا عمير، وعبد الله.

من أفاضل النساء، شهدت أحدا وحنينا، فعن أنس: "أنّ أم سليم اتخذت خنجرا يوم حنين، فقال أبو طلحة: يا رسول الله! هذه أمّ سليم معها خنجر. فقالت: يا رسول الله! إن دنا مني مشرك بقرت به بطنه"[19].

وعن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال: "أُرِيتُ الْجَنَّةَ فَرَأَيْتُ امْرَأَةَ أَبِي طَلْحَةَ، ثُمَّ سَمِعْتُ خَشْخَشَةً أَمَامِي فَإِذَا بِلَالٌ"[20].

روت: أربعة عشر حديثا، اتفقا لها على حديث، وانفرد البخاري بحديث، ومسلم بحديثين[21].

فتشهد هذه الروايات أنّ أمّ سليم كانت تتّخذ خنجرا في المغازي للدفاع عن النّفس، ولم ينكر عليها ذلك النبي ﷺ. وفي هذا ما يدل على تشجيع المرأة تعلم استخدام السلاح للدفاع عن النّفس والأهل والوطن، إن استدعى الأمر ذلك.

وقد جمعت الرميصاء -رضي الله عنها- بين الخروج في الغزو ورواية الحديث، وإن لم تكن مكثرة للرواية، لتقدم أروع مثال للداعية الناجحة الفاعلة لبنات جنسها.

- **أم عطية الأنصارية نسيبة بنت الحارث:** نسيبة بنت الحارث، وقيل: نسيبة بنت كعب من فقهاء الصحابة، لها عدة أحاديث، وهي التي غسلت زينب بنت النبي ﷺ حدّث عنها: محمد بن سيرين، وأخته؛ حفصة بنت سيرين، وأمّ شراحيل، وعلي بن الأقمر، وعبد الملك بن عمير، وإسماعيل بن عبد الرحمن، وعدة. عاشت إلى حدود سنة سبعين. وهي القائلة: "نُهِينَا عَنِ اتِّبَاعِ الجَنَائِزِ"[22]، ولم يعزم علينا حديثها، مخرج في الكتب الستة[23].

فالإكثار من الغزو يُمكن من طول ملازمة النبي ﷺ والصحابة، ومجالس الخير والبركة؛ مما انعكس على تحصيلها المعرفي في جانب الرواية والدراية.

- **أم عمارة:** نسيبة بنت كعب بن عمرو الأنصارية بن عوف بن مبذول، الفاضلة، المجاهدة، الأنصارية، الخزرجية، النجارية، المازنية، المدنية كان أخوها عبد الله بن كعب المازني من البدريين، شهدت ليلة العقبة، وأحدا، والحديبية، ويوم حنين، ويوم اليمامة، وجاهدت، وفعلت الأفاعيل، روي لها أحاديث، وقطعت يدها في الجهاد. وقال الواقدي: "شهدت أحدا مع زوجها غزية بن عمرو، ومع ولديها، خرجت تسقي ومعها شن، وقاتلت، وأبلت بلاء حسنا، وجرحت اثني عشر جرحا، وكان ضُمْرَةُ بْنُ سَعِيدٍ المازني يحدث عن جدته قالت، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لَمَقَامُ نُسَيْبَةَ بِنْتِ كَعْبٍ الْيَوْمَ خَيْرٌ مِنْ مَقَامِ فُلانٍ وَفُلانٍ»"[24].

وكانت تراها يومئذ تُقاتل أشدّ القتال، وإنها لحاجزة ثوبها على وسطها حتى جرحت ثلاثة عشر جرحا، وكانت تقول: إني لأنظر إلى ابن قمئة وهو يضربها على عاتقها، وكان أعظم جراحها، فداوته سنة.

ثم نادى منادي رسول الله ﷺ إلى حمراء الأسد، فشدت عليها ثيابها، فما استطاعت من نزف الدم رضي الله عنها ورحمها.

قال ابن سعد: "قالت أمّ عمارة: رأيتني، وانكشف النّاس عن رسول الله ﷺ فما بقي إلا في نفير ما يتمون عشرة، وأنا وابناي وزوجي بين يديه نذبّ عنه، والنّاس يمرون به منهزمين"[25].

فأمّ عمارة تُعد من المكثرات للغزو، إذ خرجت في عدة غزوات، ولم تتأخر عن فداء دينها بروحها، وقاتلت ببسالة يَقِل نظيرها عند أمثالها من النساء.

- **أم سليط النجارية:** وهي أمّ قيس بنت عبيد بن زياد بن ثعلبة بن خنساء بن مبذول بن عمرو بن غنم بن مازن بن النجار، وأمها أمّ عبد الله بنت شبل بن الحارث بن عوف من السكاسك، تزوجها أبو سليط بن أبي حارثة، وهو عمرو بن قيس بن مالك بن عدي بن النجار، فولدت له سليطا وفاطمة. وأسلمت أمّ سليط وبايعت وشهدت خيبر وحنينا[26].

قال ثعلبة بن أبي مالك -رضي الله عنه-: "إِنَّ عُمَرَ بْنَ الخَطَّابِ -رضي الله عنه-، قَسَمَ مُرُوطًا [27] بَيْنَ نِسَاءٍ مِنْ نِسَاءِ أَهْلِ المَدِينَةِ، فَبَقِيَ مِنْهَا مِرْطٌ جَيِّدٌ، فَقَالَ لَهُ بَعْضُ مَنْ عِنْدَهُ: يَا أَمِيرَ المُؤْمِنِينَ، أَعْطِ هَذَا بِنْتَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الَّتِي عِنْدَكَ، يُرِيدُونَ أُمَّ كُلْثُومٍ بِنْتَ عَلِيٍّ، فَقَالَ عُمَرُ: أُمُّ سَلِيطٍ أَحَقُّ بِهِ، وَأُمُّ سَلِيطٍ مِنْ نِسَاءِ الأَنْصَارِ، مِمَّنْ بَايَعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، قَالَ عُمَرُ: فَإِنَّهَا كَانَتْ تُزْفِرُ لَنَا القِرَبَ يَوْمَ أُحُدٍ"[28].

فعمر - رضي الله عنه- قدّم أمّ سَلِيط على زوجه، ابنة علي -رضي الله عنه- بسبب فضلها في الغزو، غير محتكم لشرف النسب، وإنما هو تثمين لمشاركة الصحابية في الغزو لما لها من أبعاد دعوية عظيمة.

- **الربيع بنت معوذ:** الربيع بنت معوذ بن عفراء، النجارية الأنصارية: صحابية من ذوات الشأن في الإسلام، بايعت رسول الله ﷺ بيعة الرضوان، تحت الشجرة، وصحبته في غزواته، قالت: كنا نغزو مع رسول الله، فنسقي

القوم ونخدمهم ونداوي الجرحى، ونردّ القتلى والجرحى إلى المدينة. وكان النبي صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يغشى بيتها، فيتوضأ ويصلي ويأكل عندها. عاشت إلى أيام معاوية[29].

ولا شك أنّ النبي ﷺ ظلّ يذكر لها فضل الصحبة في الغزو، فكان يزورها، ويتفقدها ليُتأسى به كداعية في ذلك.

من خلال ما مضى نتبين أنّ خروج المرأة الصحابية يحقق البعد التمثيلي في المجتمع النسوي بدءا بالتمثيل الخاص ببيت النبوة ثم التمثيل العام الذي يستهدف المجتمع الدعوي طولا وعرضا وعمقا.

إضافة إلى ذلك نسجل بروز التخصص الدعوي النسوي المبكر؛ فما الغزو إلا ميدان من ميادين الدعوة الإسلامية؛ بجميع أركانها كما سنبينه في القسم الثاني من البحث.

3. البعد الحركي لمشاركة المرأة في الغزوات:

زيادة على البعد الفقهي التشريعي والبعد الاجتماعي التمثيلي الذي تحققه المشاركة النسوية في الغزوات، فإنها تتقصد بعدا آخر لا يقل أهمية وعمقا في الفعل الدعوي، ويتعلق الأمر بالبعد الحركي، حيث أنّه يؤكد على الحضور الدعوي المكثف، والفعال للمرأة في الحياة الدعوية، وأنها طرف مهم في معادلتها، وفيما يلي بيان تحرك المرأة مع الدعوة من خلال حركة الغزوات، كما يلي:

1. الحركة الابتدائية لمشاركة المرأة في الغزوات:

فقد انطلقت الحركة الدعوي النسوية، بداية من غزوة أحد (3هـ)، حيث أتاحت لها أول فرصة للمشاركة في الغزوات لتكون بداية الانطلاق في مسار حركة الغزوات، إذ شهدت غزوة أحد مشاركة نسوية محترمة؛ فقد حضرتها أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر الصديق، وأم عمارة، وحمنة بنت جحش الأسدية، وأم سليط، وأم سليم، وغيرهن من النسوة[30].

فالبعد الحركي الذي يمكن أن يسجل في أول مشاركة وهو الوعي والنضج الدعوي الذي كانت عليه المرأة الصحابية، فهي بجنب الرجل في كل

الأحوال، تتكامل معه وتشاركه في رسم المسار الدعوي، وضع لبناته، والتخطيط لمستقبله، واستشراف بلوغه نقطة الذروة.

2. الحركة المستمرة لمشاركة المرأة في الغزوات

مما يدل على نجاح الحركة الدعوية عبر الخط البياني للغزو استمرار دالته عبر ثنائية الزمان والمكان، دون انقطاع رغم وجود بعض نقاط الانعطاف التي تتماس مع بعض التحديات والظروف، ومما يدل على ذلك تسجيل حضور متتابع للمرأة في الغزوات التالية لأحد، وفيما يلي نماذج من تلك الغزوات المبرهنة على الاستمرارية:

أ. مشاركة المرأة في غزوة بني المصطلق (5هـ):

وكما خرجت المرأة في غزوة أحد، لم تتأخر عن غزوة بني المصطلق، فقد خرجت أمّ المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- مع النّبي ﷺ بعد إقراعه بين نسائه، وخروج السهم عليها، كما جاء في بعض الروايات[31].

فهذا الخروج يزيد الحركة الدعوية النسوية تسارعا ويكسبها طاقة إضافية؛ لكونه تحرك خارج المدينة مكانا[32]، وامتداد في منحنى الدعوة زمانا؛ فالمرأة إذا حاضرة في خارطة الدعوة، ومتحركة في مسارها وفق ثنائية الزمان والمكان التي تحدد موقعها بدقة.

ب. مشاركة المرأة في غزوتي الأحزاب وبني قريظة (5هـ):

ولا تزال حركة المرأة مستمرة بالتحاكي مع حركة الدعوة، فها هي تتطابق معها في غزوتي الأحزاب وبني قريظة، عند فاصلة السنة الخامسة وترتيب منطقة المدينة، غير أنّها في غزوة الخندق كانت مقتصرة على المقاومة الداخلية تبعا لطبيعة المعركة، ومما سجل فيها من فعالية الحضور النسوي قتل صفية -رضي الله عنها- لليهودي الذي أراد أن يقتحم عليهن الحصن[33]، وهو مشهد بطولي يدل على ذرة من ذروات منحنى الفعالية الدعوية للمرأة الصحابية في دفاعها عن الدين والعرض والأرض.

وعرفت غزوة بني قريظة هي الأخرى مشاركة نسوية، وممن شهدنها: صفية بنت عبد المطلب، وأمّ عمارة، وأمّ سليط، وأمّ العلاء، والسميراء بنت قيس، وأمّ سعد بن معاذ[34].

ولا شك أن هذا الحضور قد أكسب المرأة الغازية طاقة دعوية قوية؛ نظرا لطبيعة الغزوتين المرحلية؛ إذ تمثلان محورا تناظريا لدالتين متعاكستين تمثل الأخرى منحنى الاستضعاف والمقاومة المعرف على مجال الإذن بالقتال إلى غزوة الأحزاب، والثانية تمثل منحنى التمكين الذي سيظل في تزايد مستمر على ما لانهاية، والمعرف على مجال الانتصار على الأحزاب إلى الالتحاق بالوفيق الأعلى.

ج. مشاركة المرأة في غزوة خيبر(7هـ):

من الغزوات التي شهدت حضورا قويا للمرأة غزوة خيبر، فعن أُميّة بنت أبي الصلت، عن امرأة من بني غفار، قالت: "أتيت رسول الله ﷺ في نسوة من بني غفار فقلن: يا رسول الله قد أردنا أن نخرج معك إلى وجهك هذا -وهو السير إلى خيبر- فنداوي الجرحى ونُعين المسلمين بما استطعنا، فقال: على بركة الله، قالت: فخرجنا معه"[35].

ففي هذه الغزوة نسجل تزايد الحركة وتسارعها الكمي والكيفي، حيث نلمس من الحديث الرغبة الملحة للصحابيات في حضور الغزوة، وعرض الخدمات كإغراء للموافقة، ولم يكن بعدها[36] عن المدينة عائقا للحركة؛ لكون الطاقة الحركية متجددة ومستدامة لا تعدمها المقاومات الخارجية، فهذا كاف للتدليل على بعد الاستمرار.

د. مشاركة المرأة في غزوة حنين(8هـ):

نظرا لضيق المقام نختم بنموذج غزوة حنين الشاهد على الحضور النسوي فيها، إذ تقول أم عمارة: "لما كان يومئذ والنّاس منهزمون في كل وجه، وأنا وأربع نسوة، في يدي سيف لي صارم، وأمّ سليم معها خنجر قد حزمته على وسطها -وهي يومئذ حامل بعبد الله بن أبي طلحة- وأمّ سليط، وأمّ الحارث. قالوا فجعلت تسله وتصيح بالأنصار: أيّة عادة هذه! ما لكم وللفرار! قالت: وأنظر إلى رجل من هوازن على جمل أورق، معه لواء، يوضع جمله في أثر المسلمين، فأعترض له فأضرب عرقوب الجمل، وكان جملا مشرفا، فوقع على عجزه، وأشد عليه، فلم أزل أضربه حتى أثبته، وأخذت سيفا له وتركت الجمل يخرخر، يتصفق ظهرا لبطن"[37].

فالرواية دالة بوضوح على الاستمرارية الحركية للمرأة عبر الغزو عبر ثنائية الزمان والمكان؛ إذ سجلت هنا حضورا بطوليا، يدل على المستوى الذي وصلت إليه المرأة من الإعداد والاستعداد والإمداد الدعوي المنقطع النظير.

وفي نهاية هذا الجزء من الدراسة الذي يعالج الإطار المرجعي لمشاركة المرأة في الغزوات، تتجلى بوضوح الأبعاد والأسس التي يرتكز عليها؛ بدءا بالإطار الفقهي التشريعي الذي يخرجه إلى حيز الإمكان الشرعي والإطار الاجتماعي التمثيلي؛ الذي يخرجه إلى حيز الوجود والكينونة الواقعية، والإطار الحركي؛ الذي يخرجه إلى حيز التفعيل والفعالية الدعوية والشهودية الحضارية.

ثانيا- البعد التنزيلي لمشاركة المرأة في الغزوات:

بعد التطرق إلى الخلفيات والأسس التي تشكل المرجعية الصلبة التي ترتكز عليها المشاركة النسوية في الغزو في الجزء السابق، يأتي هذا القسم ليستثمر التجربة بكل أبعادها، حيث ينزلها على أركان العمل الدعوي فقها وتنزيلا، ولم لا استشرافا أيضا؟ فما الأبعاد الدعوية التي يمكن أن تستنبط من مشاركة المرأة في الغزوات؟ وكيف يتم تفعيلها واستثمارها في الفعل الدعوي؛ فقها وتنزيلا واستشرافا؟

وللإجابة على هذه التساؤلات نسلك ما يلي:

1. التنزيل البشري:

باعتبار أن الغزوة جزء لا يتجزأ من العمل النبوي؛ لا بد أن تكون الدعوة فيه حاضرة بجميع أركانها، فبداية نتطرق إلى الركن البشري الذي يمثل ركنها الأهم؛ لشموله للدعاة والمدعوين، ولما كان مدار الدراسة يتمحور حول الغازيات من الصحابيات، يأتي هذا العنصر من البحث لينزل عليهنّ الأبعاد الدعوية المتعلقة بالداعية والمدعو في آن واحد؛ وهذا لازدواجية أدوارهنّ الدعوية في الغزوات، وفيما يلي بيان ذلك:

أ. البعد التنزيلي المتعلق بالصفات:

قد أسفرت الدراسة المسحية السالفة للغازيات، بالأبعاد المختلفة على جملة من الصفات المهمة المنزلة في ميدان الغزوات، تتعلق أحيانا بالغازيات وأحيانا أخرى بالنبي ﷺ في دور الداعية، ومن ذلك:

- **اتصاف الداعية بالعدل:** ولعلّ أبرز موقف دعوي تبرز فيه الصفة هي عدل النّبي بين زوجاته ﷺ بين زوجاته في الخروج بهنّ في الغزو كما مرّ، وينزل ذلك على غيره على سبيل الاقتداء، فـ "المرء إذا كان لديه أكثر من زوجة، فإنّه يأمره ويطالبه العدل بينهن في المأكل والمشرب والملبس والمبيت"[38].

فإذا كان العدل حاضرا في الظروف الاستثنائية؛ كالغزو وغيره، ففي الظروف العادية من باب أولى.

- **حرص الداعية على العفة:** إنّ اصطحاب الرجل أهله في الغزو، ممّا يعينه على أمور دينه ودنياه، قال الغزالي في سياق حديثه عن مقاصد النّكاح: "وفي الاستئناس بالنساء من الاستراحة ما يزيل الكرب ويروح القلب، وينبغي أن يكون لنفوس المتقين استراحات بالمباحات، ولذلك قال تعالى: ﴿لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: 189]".[39]

من أجل ذلك كان النبي ﷺ يصحبهن معه في الغزو وغيره من الأسفار، كما مرّ في الجزء الأول من البحث، بل ربما اصطحب معه زوجتين.

- **صفة الرحمة:** في خروج المرأة لإعانة الجند؛ سقاية، وتمريضا، وإسعافا، تبرز صفة الرحمة، التي ينبغي أن تنزل في العمل الدعوي، لأهمية التّراحم والتّعاون بين الدُّعاة، رجالا ونساء لتبليغ الدعوة والدفاع عنها، لذا أمر الله عز وجل به في كتابه، فقال: ﴿وَتَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوى وَلا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقابِ﴾ [المائدة: 02]، لما له من آثار على الفرد والمجتمع، "فبه يمكن إنجاز الأعمال العظيمة الّتي لا يقدر عليها الأفراد، وبه تواجهه الأمة الأخطار المحدقة بها ممّا حولها من التحديات، كما أنّه أساس التقدم والإنتاج والنّجاح والتّفوّق، وهو من ثمرات الأخوّة الإسلامية، كما يُعد من ضرورات الاجتماع الإنساني"[40].

فالرحمة من الصفات العظيمة التي تولد عنها أخلاق وقيم راقية لا يمكن الاستغناء عنها في العمل الدعوي الذكوري والنسوي.

- **صفة الشجاعة:**

كما ظهرت صفة الشجاعة عند الرجال، ظهرت أيضا عند الغازيات من الصحابيات، وهي صفة عظيمة من صفات الداعية إلى الله -عزوجل-؛ فينبغي

أن تنزل في الواقع الدعوي حتى يتحلى بها الدعاة، باعتبارها من الأخلاق العظيمة، التي تصدر عنها جملة من الفضائل والمكارم، كالكرم والشهامة وكسر النّفس والاحتمال والحلم والثبات ... [41].

فهذه جملة من الصفات التي كانت حاضرة في الغزوات، استهدفت الغازيات من الصحابيات داعيات، ومدعوات في آن واحد؛ لتدل بعد ذلك على فضلهن وعلو قدرهن.

ب. البعد التنزيلي المتعلق بواجبات الداعية:

عطفا على ما سلف من ذكر للصفات، فإنّ حضور الصحابيات في الغزو تضمن أبعادا تتعلق بواجبات الداعية تنزلت فيها، فمن ذلك ما يلي:

- **مراعاة الداعية لحال المدعو:**

من واجبات الداعي أن يحرص على مراعاة أحوال المدعوين، فمن مظاهر هذا الاهتمام العناية بصحة الجند بحفظ النّفس بالتداوي وإسعاف المرضى، وقد يتعدى إلى غيرهم فيطال حتى الأسرى، فقد أوصى الإسلام برعايتهم وإطعامهم، وحسن معاملتهم[42].

لذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يصحب معه النساء في الغزو لسد هذه الضرورة،كما مر في رواية الربيع بنت معوذ، حيث كنّ يداوين الجرحى ويسعفن المرضى ... [43].

- **حماية الدعاة والذب عنهم:**

قد أدت الصحابيات الغازيات دور حماية الدعاة من خلال حماية النبي ﷺ والصحابة دفاعا بالإسعاف والعناية ...، وإذا اقتضى الأمر حتى بالقتال، فقد كنّ يدافعن دفاعا منقطع النظير عن رسول الله خاصة يوم غزوة أُحد، فإنّ حماية رسول الله ﷺ والدفاع عنه ونصرته بشتىّ أنواع النُّصرة من أعظم وسائل حفظ الدين، ويستوي في ذلك الرجال والنساء، قال تعالى: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: 157]، قال الطبري: "وأعانوه على أعداء الله وأعدائه بجهادهم ونصب الحرب لهم"[44].

فلا شك أنّ الصحابيات الغازيات ممن نصر رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فالفلاح لهن شامل، ولغيرهن؛ ممن نصره في كل زمان ومكان.

- **إيمان الداعية بما يدعو إليه**:

إن من واجبات الداعية ومن مقومات نجاحه إيمانه بما يدعو إليه، ولا شك أن قتال الصحابيات والذود عن رسول الله ﷺ، في الغزوات مظهر من مظاهر حب رسول الله، وتقديمه على حب النّفس، وعلامة على الإيمان بقضية الدعوة الإسلامية، التي من قضاياها الكبرى الدفاع عن النبي ﷺ وسنته، لقول النووي: "من استكمل الإيمان، علم أنّ حقّ النبي ﷺ أكد عليه من حق أبيه وابنه والنّاس أجمعين لأنّ به ﷺ استنقذنا من النّار وهدينا من الضلال"[45].

- **عدم مخالفة الناس فيما يدعو إليه**:

إن إذن النبي ﷺ للمرأة بحضور الغزو واستفادته من إمكانات المجاهدات، لم يستثني منه نفسه ليكون قدوة فيما يدعو إليه من خلال إخراجه لأمهات المؤمنين ومشاركتهن في الغزو كما شاركت عائشة على حداثة سنها في أحد[46].

فمن خلال هذه الصفات التي تمثلها النبي ﷺ والصحابيات معا، إضافة إلى واجبات الداعية الحاضرة في مشاركة المرأة في الغزوات يدل على حضور التنزيلي البشري، وهو لا يخفى على المشتغلين بالدعوة أنّه أهم عناصر العملية الاتصالية عموما، التي تقوم على المرسل والمستقبل ابتداء.

2. التنزيل الموضوعي:

بعد الحديث عن البعد التنزيلي البشري في ما مضى، ندلف إلى بعد تنزيلي آخر يتعلق بالتنزيل الموضوعي في واقع مشاركة الصحابيات في الغزوات، باعتباره عملا يستمد مرجعيته التشريعية من الإسلام الذي هو موضوع الدعوة إجمالا؛ وفق ما يلي:

أ. التنزيل العقدي:

قد حظي البعد العقدي في المشاركة النسوية في المغازي بالحضور باعتباره من أهم مواضيع الدعوة الإسلامية، ومن الأمثلة الدالة عليه موضوع فقه التوكل الذي نزل تنزيلا دقيقا صحيحا، حيث برز في تنزيله الاعتماد على

الله مع الاجتهاد في اتخاذ الأسباب، قال ابن تيمية: "الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسبابا نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع، وإنّما التوكل المأمور به، ما يجتمع فيه مقتضي التوحيد والعقل والشرع"[47].

ويظر ذلك من خلال:

- **توفير السقاية للجند:** فالسقاية من أهم أسباب حفظ الحياة التي كانت من وظائف الغازيات كما سبق، وهو تنزيل عملي لفقه التوكل واتخاذ الأسباب، فالأخذ بالأسباب لا ينافي التوكل، ونفي الأسباب في المقابل لا يحقق التوكل، كما حقق ذلك ابن القيم[48].

فعلى الداعية إذن أن يلتمس الأسباب ويبذل الوسع في ذلك، ثمّ يتوكل على الله -عز وجل-؛ لأنّ التوكل يقوم على ركنين: اعتماد القلب على الله -عز وجل-، والأخذ بالأسباب.

- **توفير العلاج للجند:** إنّ العلاج والتداوي من أسباب حفظ الصحة مع كونها لا ترد القدر وليست هي الفاعلة بذاتها في الشفاء، رغم هذا فقد اتخذ النبي -صلى الله عليه وسلم- أسباب تحقق ذلك من خلال أصحاب النساء في الغزو لممارسة الاستطباب والعلاج والاسعاف، وهذا ثابت في غزوات كثيرة[49].

فهذا تنزيل ثان لفقه التوكل من خلال اتخاذ أسباب الشفاء التي اضطلعت بها الغازيات.

ب. **التنزيل المقاصدي:** إن الشريعة جاءت لتحقيق المصالح ودرء المفاسد ورفع الحرج عن النّاس وتيسير شؤون حياتهم، وهذا ملحظ يدرك في جميع تصرفات الشارع الحكيم[50].

ولما كانت الغزوات جزءا من التصرفات النبوية؛ فهي الأخرى يلمح فيها الملمح المقاصدي، فقها وتنزيلا، وفيما يلي نورد نماذج من التنزيل المقاصدي من خلال غزو المرأة مع النبي -صلى الله عليه وسلم-:

- **تنزيل مقصد حفظ النفس:** ويلمح هذا التزيل في مظاهر كثيرة في الغزو، من ذلك العناية الصحية في الغزوات، فهي متعلقة بموضوع الطب والتداوي، الذي يعد موضوعات الدعوة المهمّة، حيث تناوله الفقهاء

والمحدِّثون في كتبهم، كالبخاري ومسلم وأصحاب السُنن تحت كتاب الطب، وتكمن أهميته في تعلقه بحفظ النّفس التي تُعد من الضروريات الخمس. من أجل هذا كان النّبي ﷺ يعتني بالمرضى والجرحى في الغزو، كما يأمر بالتداوي ويتداوى أخذا بأسباب الشفاء، وفي حديث أسامة بن شريك: "تَدَاوَوْا فَإِنَّ اللَّهَ عز وجل لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ دَوَاءً، غَيْرَ دَاءٍ وَاحِدٍ الْهَرَمُ"[51].

فتنزيل مقصد حفظ النّفس والعناية بالتداوي في الغزو وحشد الوسائل والأسباب لتحقيقه، يدل بما لا يدعو مجالا للشك بمدى اهتمام لإسلام بالصحة الإنسانية وحفظ النفس البشرية، لم يسبق ولن يلحق إليه.

- **تنزيل قاعدة الضرورات تبيح المحظورات:** المعلوم من الدين أن ملامسة المرأة للرجل محرمة، غير أنّ ضرورة حفظ النّفس بالتداوي وغيره من الأسباب تبيح هذا المحظور لأولوية الضروري على الحاجي والتحسيني[52].

ومن تنزيل هذه القاعدة مداواة واسعاف الغازيات للجرحى والمرضى في الغزو، يقول أكرم ضياء العمري، بعد ذكره الروايات الدالة على مشاركة المرأة في الغزوات، بقوله: "الآثار تدل على جواز الانتفاع بالنساء عند الضرورة لمداواة الجرحى وخدمتهم، إذا أمنت فتنتهن مع لزومهن الستر والصيانة"[53].

فهذان النموذجان يدلان على حضور التنزيل المقاصدي في مشاركة المرأة في الغزوات؛ حتى يهتم به الدعاة من خلال تفعيله في كل المواقف.

ومنه يتبين أنّ موضوعات الدعوة الكبرى حاضرة في مشاركة المرأة في الغزوات من خلال إبراز محورين مهمين ألا وهما المحور العقدي والمحور المقاصدي، كما أشير إلى المحور الفقهي في القسم الأول من البحث؛ مما يعطي ثقلا جديدا لمكانة المشاركة النسوية في الغزو، ويرشحها لأن تكون قضية دعوية حيوية.

ثالثا- التنزيل المنهجي:

لا يمكن لأنواع التنزيل المختلفة أن تحقق غاياتها وأهدافها إلا بتتبع خطط ومناهج مضبوطة من خلال إتباع الأساليب الملائمة للمواقف مع توفر الوسائل

الكافية لتنفيذها، وحتى تتكامل أنواع التنزيل لا بد من بيان بعض مظاهره المنهجية؛ في الحضور النسوي في الغزوات من خلال ما يلي:

1- التنزيل الأسلوبي: من خلال تتبع المشاركة النسوية المصاحبة لحركة الغزوات، نلمح استعمالا لبعض الأساليب الدعوية، ولضيق المقام نكتفي بالنماذج التالية:

أ. **أسلوب الشورى:** كان من هدي النبي ﷺ ممارسة الشورى في جميع مناحي الحياة، وخروج أمهات المؤمنين معه في الغزو يتيح له جوا لمارستها، كما استفاد من رأي ومشورة أمّ سلمة في غزوة الحديبية، ففي صحيح البخاري: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِأَصْحَابِهِ: «قُومُوا فَانْحَرُوا ثُمَّ احْلِقُوا»، قَالَ: فوَاللَّهِ مَا قَامَ مِنْهُمْ رَجُلٌ حَتَّى قَالَ ذَلِكَ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ، فَلَمَّا لَمْ يَقُمْ مِنْهُمْ أَحَدٌ دَخَلَ عَلَى أُمِّ سَلَمَةَ، فَذَكَرَ لَهَا مَا لَقِيَ مِنَ النَّاسِ، فَقَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، أَتُحِبُّ ذَلِكَ، اخْرُجْ ثُمَّ لاَ تُكَلِّمْ أَحَدًا مِنْهُمْ كَلِمَةً، حَتَّى تَنْحَرَ بُدْنَكَ، وَتَدْعُوَ حَالِقَكَ فَيَحْلِقَكَ، فَخَرَجَ فَلَمْ يُكَلِّمْ أَحَدًا مِنْهُمْ حَتَّى فَعَلَ ذَلِكَ نَحَرَ بُدْنَهُ، وَدَعَا حَالِقَهُ فَحَلَقَهُ، فَلَمَّا رَأَوْا ذَلِكَ قَامُوا، فَنَحَرُوا وَجَعَلَ بَعْضُهُمْ يَحْلِقُ بَعْضًا حَتَّى كَادَ بَعْضُهُمْ يَقْتُلُ بَعْضًا غَمًّا"(54).

فهذا التنزيل الأسلوبي للشورى في مثل هذا الظرف الحرج جدا، وطلبها من الزوجة له أكثر من بعد وأكثر من دلالة حتى يعتني به الدعاة مع عدم إهمال وإغفال رأي المرأة.

ب. **استعمال أسلوب الحكمة في الدعوة:** ومن الحكمة في قتال الغازيات، العدول عن الوظيفة الأساسية التي خرجن من أجلها، كالمداواة والسقاية إلى القتال، الذي هو من خصوصيات الرجال إذا اقتضت الضرورة، كما فعلت صفية مع اليهودي في غزوة الأحزاب، لما احتجزت ثم أخذت عمودا ثم نزلت من الحصن إليه فضربته بالعمود حتى قتلته(55).

فليس من الحكمة أن يبقى الداعية حبيس تخصص معين أو أسلوب معين، فتنزيل هذا البعد الأسلوبي يدفع الدعاة رجالا ونساء إلى تطوير الذات، والسعي لتحصيل المهارات، واللغات، والطرق الإبداعية الخادمة للدعوة.

2- التنزيل المتعلق بالوسائل: نظرا لارتباط الوسائل بالأساليب والمناهج الدعوية، تجدر الإشارة إلى نماذج منها من خلال المشاركة النسوية في الغزوات وفق ما يلي:

أ. **استعمال الوسائل المتاحة:** قد مرّ في فقرات البحث روايات تشير مضامينها إلى وسائل مادية في إطار الممكن والمتاح فقد استعملتها الصحابيات، من ذلك: الحركة، الخفة، النقل، استعمال اليد.

فيؤخذ من ذلك أنّ الداعية عليه أن يكون ابن عصره حتى لا يُقصر في استعمال الوسائل المتاحة لإنجاح دعوته.

ب. **استعمال الوسيلة المناسبة للموقف:** فموقف القتال والدفاع عن النّفس لا يناسبه إلا استعمال القوة لإرهاب الأعداء والانتصار عليهم، لقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: 60].

قال السعدي: "أي "وَأَعِدُّوا" لأعدائكم الكفار الساعين في هلاككم وإبطال دينكم. "مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ" أي: كل ما تقدرون عليه من القوة العقلية والبدنية وأنواع الأسلحة، ونحو ذلك مما يعين على قتالهم"[56].

فعلى الداعية أن يوظف جميع الوسائل والأساليب المُتاحة، لنُصرة الحقّ ودحض الباطل وأهله، ويستوي في ذلك الرجال والنساء، وقد سبقت الإشارة إلى توظيف المرأة الغازية القوة كموقف صفيّة في الخندق وموقف النسوة في حنين.

مما سبق في هذا الشق من البحث؛ المتعلق بالبعد التنزيلي لقضايا الدعوة وأركانها في مشاركة الصحابيات في الغزو يظهر بجلاء أنّ المشاركة النسوية في الغزوات قد تمخضت عن تنزيل متعدد الأبعاد طال البعد البشري المتعلق بالداعية والمدعو، والبعد الموضوعي المتعلق بالبعد العقدي والبعد المقاصدي، والبعد المنهجي في شق الوسائل والأساليب؛ مما يدل على تكامل العملية الدعوية ونضجها في هذه المواقف من المرحلة النبوية المباركة ليتخذها الدعاة فيما بعد منطلقا لدعواتهم، كما يمكن أن تكون أرضية لتأسيس عمل دعوي نسوي متكامل الأركان.

في ختام الدراسة نصل إلى أنّ لمشاركة المرأة في الغزوات أبعادا دعوية ممتددة أفقيا وعميقة عموديا، والتي يمكن حصرها في بعدين أساسيين؛ البعد المرجعي الذي يؤطرها فقهيا واجتماعيا وحركيا، ليخرجها إلى الوجود والتفعيل، والبعد التنزيلي لقضايا الدعوة وأركانها في إطار البعد السابق بشريا وموضوعيا ومنهجيا، ممّا يجعلها تجربة رائدة في مجال العمل الدعوي النسوي.

خاتمة:

الحمد لله الذي وفقنا لإنهاء هذا البحث الموسوم ب: **"الأبعاد الدعوية لمشاركة المرأة في الغزوات مع النبي ﷺ"**، والذي خلصنا فيه إلى جملة من النتائج، نكتفي بذكر أهمها:

1- مشاركة المرأة في الغزوات مع النبي صلى الله عليه وسلم ترتكز على مرجعية تشريعية أصيلة تؤطرها النصوص ويشفع لها الاجتهاد.
2- حضور المرأة في الغزوات مع النبي ﷺ يمثل قاعدة المجتمع النسوي.
3- التمثيل النسوي الخاص والعام، المطلق والمقيد في الغزو يلعب دورا حضاريا مهما.
4- المشاركة النسوية تتناسب وتتناغم مع الحركة الدعوية صعودا ونزولا.
5- الصحابية الغازية تؤدي دورين في آن واحد؛ دور الداعية والمدعو في كثير من المواقف.
6- نجاح الدعوة النسوية في العهد النبوي فقها وتنزيلا.
7- تلازم الحركة الدعوية والمرافقة الشرعية أصولا وفروعا..
8- أهمية التنويع في الأساليب الدّعوية، تبعا لأحوال المدعوين، والمواقف الدعوية.
9- أهمية تطوير الذات الداعية وفق طبيعة ونمط عصر الدعوة.
10- أهمية التعاطي الإيجابي والفعّال مع وسائل الدعوة المتاحة.

التوصيات:

وقد انتهى البحث بعد هذه النتائج إلى التوصية بما يلي:

1- تسليط الضوء على جوانب مازالت خفية حول الصحابيات من خلال ملتقيات وبحوث علمية.

2- التوصية بإنجاز معجم دعوي للصحابيات الداعيات عموما والغازيات خصوصا.

هذا، فإن وُفقنا فمن فضل الله تعالى، وإن أخطأنا فنسأله المغفرة.

وصلِّ اللهم وسلم وبارك، على من كان داعيا إلى الله، على هدى وكتاب منير، سيدنا وحبيبنا محمد ﷺ

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

01. إبراهيم بن إبراهيم قريبي، مرويات غزوة بني المصطلق وهي غزوة المريسيع، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، (د.ط.ت).

02. إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، (ت790هـ)، الموافقات، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن، دار ابن عفان، ط1، (1420هـ-1997م)

03. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: أبو الفضل (ت 852هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1415هـ).

04. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: أبو الفضل (ت 852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 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، (1379هـ).

05. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: أبو الفضل (ت 852هـ)، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ت: نور الدين عتر، مطبعة الصباح، دمشق، ط3، 1421هـ-2000م.

06. أحمد غلوش، دعوة الرسل عليهم السلام، مؤسسة الرسالة، ط1، (1423هـ-2002م)، ص13، سعيد بن علي بن وهف القحطاني، العلاقة المثلى بين الدعاة ووسائل الاتصال

الحديثة في ضوء الكتاب والسنة، مطبعة سفير، الرياض، مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان، الرياض، ط1، (1432هـ).
07. أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي: أبو الحسين (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (1399هـ-1979م).
08. أحمد مختار عبد الحميد عمر(ت 1424هـ)، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، (1429هـ-2008م).
09. إسماعيل بن حماد الجوهري: أبو نصر(ت393هـ)، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين-بيروت، ط4، (1407هـ-1987م).
10. إسماعيل بن عمر بن كثير: أبو الفداء (ت 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، (1420هـ - 1999م).
11. إسماعيل بن عمر بن كثير: أبو الفداء(ت 774هـ)، السيرة النبوية، تح: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، (1395 هـ - 1976م).
12. أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة: محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط6، (1415 هـ - 1994م).
13. بدر الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله الزركشي، (ت 794هـ)، المنثور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، (1405هـ-1985م).
14. بدر الدين العيني: أبو محمد (ت 855هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط.ت).
15. تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: أبو العباس (ت 728هـ)، أمراض القلوب وشفاؤها، المطبعة السلفية، القاهرة، ط2، (1399هـ).
16. خير الدين بن محمود بن فارس الزركلي (ت 1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، ط15، (أيار- مايو 2002م).
17. سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني: أبو داود (ت 275هـ)، في سننه، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، (د.ط.ت).
18. سيد قطب، في ظلال القرآن، مطابع الشروق، القاهرة، ط15، (1408هـ / 1988م).
19. شمس الدين الذهبي: أبو عبد الله (ت 748هـ)، سير أعلام النبلاء، تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، (1405هـ - 1985م).

20. شمس الدين بن قيم الجوزية: أبو عبد الله (ت751 هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27، (1415هـ - 1994م).
21. شمس الدين بن قيم الجوزية: أبو عبد الله (ت751 هـ)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3،(1416 هـ- 1996م).
22. شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت626هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط2، 1995 م.
23. عبد الرحمن بن ناصر السعدي (ت 1376هـ)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تح: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط1، (1420هـ - 2000م).
24. عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، مؤسسة الرسالة، (1421هـ-2001م).
25. أحمد غلوش، دعوة الرسل عليهم السلام، مؤسسة الرسالة، ط1، (1423هـ-2002م)، ص13، سعيد بن علي بن وهف القحطاني، العلاقة المثلى بين الدعاة ووسائل الاتصال الحديثة في ضوء الكتاب والسنة، مطبعة سفير، الرياض، مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان، الرياض، ط1، (1432هـ)
26. عبد الملك بن هشام بن أيوب المعافري: أبو محمد (ت 213هـ)، السيرة النبوية، تح: مصطفى السقا وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، (1375هـ - 1955م).
27. عدد من المختصين بإشراف الشيخ صالح بن عبد الله بن حميد إمام وخطيب الحرم المكي، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، (د.ط.ت).
28. علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري: أبو محمد (ت 456هـ)، جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى، تح: إحسان عباس، دار المعارف ، مصر، ط1، 1900 م.
29. مجد الدين بن الأثير: أبو السعادات (ت 606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر أحمد الزاوى، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، (1399هـ - 1979م).
30. محمد الصلابي، السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث،.دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط7، (1429ه- 2008م).

31. محمد بن إسماعيل البخاري: أبو عبد الله (ت256هـ)، في صحيحه المسمى الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1، (1422هـ).
32. محمد بن جرير الطبري: أبو جعفر(ت310هـ)، تفسير الطبري المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر عبد السند حسن يمامة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، (1422 هـ - 2001م).
33. محمد بن علي بن عبد الله الشوكاني (ت1250هـ)، نيل الأوطار، تح: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط1، (1413ه- 1993م).
34. محمد الغزالي السقا، (ت 1416هـ)، فقه السيرة، دار القلم ، دمشق، ط1، 1427هـ.
35. محمد بن عمر بن واقد: أبو عبد الله (ت 207هـ)، المغازي، تح: مارسدن جونس، دار الأعلمي، بيروت، ط3، (1409هـ- 1989م).
36. محمد بن عيسى بن سَوْرة الترمذي: أبو عيسى(ت279هـ)، في سننه، تح وتعليق: إبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، (1395 هـ - 1975م).
37. محمد بن ماجه القزويني: أبو عبد الله (ت273هـ)، في سننه، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، ط1، (1430 هـ - 2009م).
38. محمد بن محمد الغزالي الطوسي: أبو حامد (ت 505هـ)، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، (د. ط. ت).
39. محمد بن منيع بن سعد: أبو عبد الله (ت230هـ)، الطبقات الكبرى، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، (1968م).
40. محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، دار الفكر – دمشق، ط25 - 1426هـ .
41. محيي الدين يحيى بن شرف النووي: أبو زكريا (ت 676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، (1392هـ).
42. مسلم بن الحجاج: أبو الحسن القشيري (ت261هـ)، صحيحه المسمى المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط.ت).

الهوامش

1- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (1399هـ-1979م)، 268/1.

2- أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت 1424هـ)، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، (1429هـ-2008م)،225/1.

3- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، (ت 393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين-بيروت، ط4، (1407هـ-1987م)، 2336/6.

4- ينظر: عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، مؤسسة الرسالة، (1421هـ-2001م)، ص5، أحمد غلوش، دعوة الرسل عليهم السلام، مؤسسة الرسالة، ط1، (1423هـ-2002م)، ص13، سعيد بن علي بن وهف القحطاني، العلاقة المثلى بين الدعاة ووسائل الاتصال الحديثة في ضوء الكتاب والسنة، مطبعة سفير، الرياض، مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان، الرياض، ط1، (1432هـ)، ص12.

5- مجمد أبو الفتح البيانوني، المدخل إلى علم الدعوة، ط3، (1415هـ-1995م) مؤسسة الرسالة، بيروت، ص17.

6- ينظر: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (ت 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس ت: مجموعة من المحققين، دار الهداية، 158/39. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (م.س)، 423/4. محمد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي بالولاء، المدني، أبو عبد الله، الواقدي (ت 207هـ)، المغازي ت: مارسدن جونس، دار الأعلمي –بيروت، ط3، 1/1409،989/1، 9/1، 176/1 ،199/1، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين (ت 213هـ)، السيرة النبوية ت: مصطفى السقا، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ،مصر، ط2، 1375هـ - 1955 م،600/1، 44/2، 233/2.

7- أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ت: نور الدين عتر، مطبعة الصباح، دمشق، ط3، 1421هـ-2000م، ص111.

8- أخرجه مسلم بن الحجاج: أبو الحسن القشيري (ت 261هـ)، في صحيحه المسمى المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط.ت)، كتاب الجهاد والسير، باب النساء الغازيات يرضخ لهن، 1444/3، برقم (1812).

9- محيي الدين يحيى بن شرف النووي: أبو زكريا، (ت 676هـ) ، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، (1392هـ)، 12/ 188.
10- النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم، (م، ن)، 188/12.
11- أخرجه مسلم في صحيحه، (م.س)، كتاب الجهاد والسير، باب النساء الغازيات يرضخ لهن، 1444/3، برقم (1812).
12- أخرجه محمد بن إسماعيل البخاري: أبو عبد الله (ت256هـ)، في صحيحه المسمى الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه ، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1، (1422هـ)، كتاب الطب، باب هل يداوي الرجل المرأة أو المرأة الرجل، 112/7، أخرجه مسلم في صحيحه، (م.س)، كتاب الجهاد السير، باب غزو النساء مع الرجال، 1443/3، برقم (1810).
13- أخرجه البخاري في صحيحه، (م.س)، كتاب المغازي، باب حج النساء، 19/3، برقم (1861).
14- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: أبو الفضل (ت 852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 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، (1379هـ)، 6/ 76.
15- أخرجه مسلم في صحيحه، (م.س)، كتاب فضائل الصَّحابة رضي اللهُ تعالى عنهم، باب فضل عائشة رضي الله عنها، 1894/4، برقم (2445).
16- أخرجه مسلم في صحيحه، (م.س)، كتاب التوبة، باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف، 2129/4، برقم (2770).
17- محمد بن عمر بن واقد: أبو عبد الله (ت 207هـ)، المغازي، تح: مارسدن جونس، دار الأعلمي ، بيروت، ط3، (1409هـ- 1989م)، 926/3.
18- الواقدي، المغازي، (م.س)، 249/1 ، 2/ 685.
19- شمس الدين الذهبي: أبو عبد الله (ت 748هـ)، سير أعلام النبلاء، تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، (1405هـ - 1985م)، 2/ 304.
20- أخرجه مسلم في صحيحه، (م.س)، كتاب باب فضل أمّ سليم، أم أنس بن مالك، 1908/4، برقم (2456).
21- الذهبي، سير أعلام النبلاء، (م.س)، 311/2.

22- أخرجه البخاري في صحيحه، (م. س)، كتاب الجنائز، باب اتباع النساء الجنائز، 78/2، برقم (1278).
23- الذهبي، سير أعلام النبلاء، (م.س)، 2/ 318.
24- الواقدي، المغازي، (م.س)، 1/ 269، ولم أجد الحديث عند غيره.
25- الذهبي، سير أعلام النبلاء، (م. س)، 2/ 278.
26- محمد ين منيع بن سعد: أبو عبد الله (ت 230هـ)، الطبقات الكبرى، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، (1968م)، 8/ 419.
27- المروط: الأكسية، الواحد مِرط: يكون من صوف، وربما يكون من خز أو غيره. [ينظر: مجد الدين بن الأثير: أبو السعادات (ت 606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر أحمد الزاوى، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، (1399هـ - 1979م)، 319/4].
28- أخرجه البخاري، في صحيحه، (م. س)، كتاب المغازي، باب قتل حمزة بن عبد الطلب رضي الله عنه، 100/5، برقم (4071).
29- خير الدين بن محمود بن فارس الزركلي(ت 1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، ط15، (أيار -مايو 2002م)، 3/ 15.
30- محمد الصلابي، السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث،.دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط7، (1429ه- 2008م)، ص: 508
31- عبد الملك بن هشام بن أيوب المعافري: أبو محمد (ت 213هـ)، السيرة النبوية، تح: مصطفى السقا وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، (1375هـ - 1955م)، 297/2.
32- وقعت الغزوة بمكان يسمى المريسيع،وهو و اسم ماء في ناحية قديد إلى الساحل، ينظر: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت626هـ) ، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط2، 1995 م،181/5.
33- علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري: أبو محمد (ت 456هـ)، جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى، تح: إحسان عباس، دار المعارف ، مصر، ط1، 1900 م، ص189.
34- الواقدي، المغازي، (م. س)، 2/ 522.
35- الصلابي، السيرة النبوية، (م. س)، ص 713.
36- ياقوت الحموي،معجم البلدان(مرجع سابق) ،409/2.
37- الواقدي، المغازي، (م. ن)،، 3/ 903.

38- إبراهيم بن إبراهيم قريبي، مرويات غزوة بني المصطلق وهي غزوة المريسيع، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، (د.ط.ت)، ص 318.
39- محمد بن محمد الغزالي الطوسي: أبو حامد (ت 505هـ)، ، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، (د. ط. ت)، 2/ 30.
40- ينظر: عدد من المختصين بإشراف الشيخ صالح بن عبد الله بن حميد إمام وخطيب الحرم المكي، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، (د.ط.ت)، 3/ 1027.
41- الغزالي، إحياء علوم الدين، (م. س)، 3/ 54.
42- محمد الغزالي السقا، (ت 1416هـ)، فقه السيرة، دار القلم ، دمشق، ط1، 1427 هـ، ص243.
43- في مداواة ومخالطة النساء للرجال بعد مقاصدي يتعلق بالضرورات وترجيح المقاصد بعضها على بعض ترتيبيا،ينظر:ابن حجر، فتح الباري، (م.س) 80/6، الشوكاني، نيل الأوطار، (م. س)، 7/ 282.
44- محمد بن جرير الطبري: أبو جعفر(ت310هـ)، تفسير الطبري المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر عبد السند حسن يمامة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، (1422 هـ - 2001م)، 497/10.
45- النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، (م. س)، 2/ 16.
46- محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، دار الفكر – دمشق، ط25 - 1426 هـ،ص334.
47- تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: أبو العباس (ت 728هـ)، أمراض القلوب وشفاؤها، المطبعة السلفية، القاهرة، ط2، (1399هـ)، ص 52.
48- محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ت: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي -بيروت ط3، 1416 هـ -1996م،119/2.
49- ينظر:محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة ، ص291.
50- ينظر: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، (ت 790هـ)، الموافقات، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن، دار ابن عفان، ط1، (1420هـ-1997م)، 311/1.

51- أخرجه محمد بن عيسى الترمذي: أبو عيسى(ت279هـ)، في سننه، تح وتعليق: إبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2،(1395 هـ - 1975م)، في أبواب الطب، باب ما جاء في الدواء والحث عليه، 383/4، برقم (2038) بلقظ مقارب، وقال: "وَهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ"، وأبو داود في سننه، كتاب الطب، باب في الرجل يتداوى، 4/ 3 برقم (3855) ، بنفس اللفظ.

52- ينظر: أبو عبد الله بر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، (ت 794هـ)، المنثور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، (1405هـ-1985م)،317/2.

53- أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة: محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط6، (1415 هـ - 1994م)، 2/ 391.

54- أخرجه البخاري في صحيحه، (م. س)، كتاب المغازي، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، 193/3 برقم (2731).

55- ابن كثير، السيرة النبوية، (م. س)، 3/ 209.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 315 – 338
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أسس البناء الحضاري في خلافة أبي بكر الصديق

The Pillars of Civilized Construction in the era of Caliph Abu Bakr Essidik

طالبة دكتوراه مليكة سعدودي[1] أ.د/ حسين شرفه
كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1
مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر مصادرها وأعلامها
Saadoudisaadoudi66@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/08/15 تاريخ القبول: 2019/11/26

ملخص:
تهدف هذه الدراسة إلى بيان أهمية البناء الحضاري في عهد الخلافة الراشدة، والأسس التي اعتمدتها لإقامة حضارة متماسكة، جعلت الدعوة الإسلامية في ذلك الوقت تصل إلى كثير من الأقطار البعيدة. وإيمانا منا بفاعلية هذه الأسس في العودة بنا إلى الركب الحضاري؛ تم إلقاء الضوء في هذه الدراسة على شخصية الخليفة الأول لرسول الله ﷺ، أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وذلك خلال مدة حكمه والتي لم تتجاوز ثلاث سنوات؛ إلاّ أنها كانت أحد أهم روافد البناء الحضاري الإسلامي والنموذج الذي يُحتذى به، فتتبعنا أهم الأسس التي اتخذها أبو بكر الصديق عنوانا لفترة حكمه، فوجدنا أن الإيمان بالله عز وجل والتجرد الخالص له، أول الأسس التي يجب امتلاكها، زد على ذلك فقه الوظيفة الإنسانية التي لمسناها خلال قراءتنا لمواقف أبي بكر الصديق قولاً وعملاً، وإصراره على وجوب الالتزام بمبدأ الشورى والعدل والأخلاق التي نعتبرها المفتاح الأساسي للبناء الحضاري، ولابد من إعلاء كلمة الله عز وجل

[1]- المؤلف المرسل

والجهاد في سبيله، وكل هذا يقابله بالضرورة الابتعاد عن الفساد الذي هو مخالف تماماً للبناء الحضاري.
الكلمات المفتاحية: التاريخ الإسلامي، الخلافة الراشدة، البناء الحضاري، خلافة أبي بكر رضي الله عنه.

Abstract:

This study aims to demonstrate the importance of civilization building in the era of the Caliphate; and the foundations for establishing a cohesive civilization that made the Islamic world at that time reach all countries. Because we believe that it will bring us back to civilization. In this study, the personality of the first caliph of the Messenger of Allah may Allah bless him and peace be upon him Abu Bakr may Allah be pleased with him, during the period of his rule, which did not exceed three years; but it was one of the most important tributaries of Islamic civilization and model, followed by the most important foundations Taken by Abu Bakr I have also found that faith in God Almighty and pure impartiality are the first principles that must be acquired. Furthermore, the jurisprudence of the human function that we have seen during our reading of Abu Bakr's positions in word and deed and his determination to abide by the principle of consultation, justice and ethics, Civilization, and it is necessary to uphold the word of Allah Almighty and jihad in its path in order to be a religion of Islam worldwide, and all this corresponds to necessarily move away from corruption, which is completely contrary to the cultural construction.
Key Words: Islamic history, righteous Caliph, civilisation building, Caliph Abu Bakr

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وبعد:

جرت سنة الله في خلقه بناء الأمم والشعوب وقد عرضها عز وجل في القرآن الكريم، وأبان سبحانه وتعالى دور الرجال في التأثير في بنائها ، كما

ذكر التاريخ قصص هذا البناء بين القوة والضعف، بحسب ما تؤول إليه مسؤولية الأمة أو الدولة، ولقد كان هناك الحظ الأوفر لخليفة رسول الله ﷺفي بناء دولة الإسلام بعد النبوة، حيث كان أبو بكر رضي الله عنه ذو علم بقيم وعادات وأنساب العرب، إذ صاحب رسول الله ﷺ، قبل البعثة وصدقه بعد البعثة ولازمه في كل شيء، حتى تكونت ملكة المعرفة لديه من خلال المصاحبة ونزول القران الكريم؛ مما ساهم في بناء وصقل شخصية الصديق التي كان لها أكبر الأثر في حماية دولة الإسلام بعد النبوة، حيث ظهرت شخصية القائد الماهر والخليفة المطاع الذي صنع مجدا عظيما في مدة زمنية قصيرة لخدمة الإسلام والمسلمين، مما جعل خلافته علامة بارزة في سيرة الحكم والخلافة على أسس علمية واضحة في بناء الدولة بطريقة حضارية يشار إليها بالبنان، وهذا ما نروم إلى بيانه من خلال إشكالية هذا المقال والمتمثلة في:

1- ماهي أهم الأسس العقدية والسلوكية التي اعتمدها الخليفة أبا بكر الصديق رضي الله عنه في بناء الدولة الإسلامية بطريقة حضارية؟

2- وهل التطبيق الفعلي لهذه الأسس والضوابط على أرض الواقع كاف لبروز معالم البناء الحضاري المتماسك؟

3- وما مدى نجاعة تلك الضوابط والأسس ابان التطبيق الفعلي لها على أرض الواقع؟

وللإجابة على هذه الأسئلة فقد جاءت خطة هذا الحث كالآتي:

المطلب الأول: ضبط مفاهيم الدراسة

المطلب الثاني: الأسس الايمانية

المطلب الثالث: الأسس الإنسانية

المطلب الرابع: أسس الحكم الراشد.

أهداف الدراسة:

1- إبراز الأسس الحضارية التي تجسدت في خلافة الصديق رضي الله عنه.

2- وضع أسس البناء الحضاري التي من شأنها -إذا ما استعادها العالم الإسلامي- أن تعيده إلى الركب الحضاري.

3- محاولة تتبع أهم المعالم الحضارية في خلافة الصديق، ومعرفة تأثير ذلك على تطور الحضارة الإسلامية.

أهمية الدراسة:

وتتجلى أهمية الموضوع الذي يتناوله هذا البحث الموسوم بـ " أسس البناء الحضاري في خلافة الصديق رضي الله عنه" في أنّ هناك أسسا كان لها أثر كبير في بناء الحضارة الإسلامية وتطورها ووصولها إلى العالم كله في فترة وجيزة من خلافة الصديق رضي الله عنه، لهذا يجدر بنا البحث عن هذه الأسس ومعرفة كيف تحققت، وكيف استثمرها الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه. ومنه التأكيد على أنّه لبناء حضارة متماسكة لا بد من الالتزام بالعديد من المبادئ والأخلاق والعمل على تطبيقها في الواقع.

المطلب الأول: ضبط مفاهيم الدراسة

يتناول المطلب الأول المفاهيم، التي يُعنى بها عنوان البحث، حتى يتوضح المعنى المقصود، ممّا يمنع اللبس والغموض، وسأتناولها في ثلاثة فروع وهي كالتالي:

الفرع الأول: تعريف الخلافة

عرف الفقهاء الخلافة بتعريفات متعددة وإن كانت مختلفة من ناحية الألفاظ و متحدة من ناحية المعنى، من ذلك ما ذكره الماوردي حيث قال: «أنها موضوعة لخلافة النبوة وحراسة الدين وسياسة الدنيا»[1].

أما ابن خلدون فيعرفها على أنها: "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخوية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا به"[2].

يتبين لنا من التعريفين أن أهم وظيفة للخلافة تتمثل في الحفاظ على الأوامر الشرعية التي جاء بها الكتاب والسنة ومراعاتها، والعمل على تطبيقها، فهي رياسة دنيوية أساسها الدين الإسلامي وغايتها حمل الناس على ما فيه صلاحهم، مع وجوب الالتزام بمبادئ الشريعة الإسلامية.

الفرع الثاني: تعريف الحضارة

هناك العديد من التعريفات لمفهوم الحضارة؛ فنجد أن ابن خلدون يعتبرها غاية العمران ومنتهاه[3]، وهناك من يقتصر على التعريف المادي[4]، وهناك من يتمحور تعريفه على الجانب الاجتماعي[5]. وهناك من يلتزم في التعريف بأنها عادات الناس في حياتهم[6]. ويوجد من يعتبرها أنها الحضور والشهادة التي ينتج عنها نموذج إنساني يستبطن قيم التوحيد، والربوبية، وينطلق منها كبعد غيبي يتعلق بوحدانية خالق هذا الكون، وواضع سننه والمتحكم في تسييره، ومن ثم فإنّ دور الإنسان، ورسالته هي تحقيق الخلافة عن خالق هذا الكون في تعمير أرضه، وتحسينها، وتحقيق تمام التمكين عليها[7]. إلى غير ذلك من التعريفات الجامدة أو التي ترتكز على جانب وتهمل جانبا آخر، لذلك ارتأينا في هذه الدراسة اختيار تعريف شامل جامع مانع لمفهوم الحضارة وهو تعريف مالك بن نبي حيث يقول: "أنها مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من اطوار وجوده ... المساعدة الضرورية، أو هي انتاج فكرة حية تطبع على مجتمع الدفعة التي تجعله يدخل التاريخ"[8].

وعليه فإننا نقصد بالبناء الحضاري كل ما يضم المظاهر الروحية الفكرية والمادية لمجتمع ما، أي كل ما من شأنه أن يجعل القيم الروحية والمادية للأفراد في أعلى مستوياتها وتطورها.

وقد اخترنا هذا التعريف لتوافقه ودراستنا هذه، وهي خلافة الصديق رضي الله عنه، التي وصلت إلى تحقيق الحضور الفعلي لتحقيق معنى الخلافة وعمارة الأرض كما يتصوره القرآن الكريم.

الفرع الثالث: التعريف بشخصية أبي بكر الصديق رضي الله عنه

سأقتصر في هذا الفرع على ذكر نسب ومناقب الصديق رضي الله عنه، وذلك لمعرفة اهم معالم شخصيته رضي الله عنه.

أولا: نسب الصديق رضي الله عنه

هو عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو، بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب ابن لؤى القرشي[9] ويلتقي مع رسول الله ﷺ في مرة بن كعب؛

وهو الجد السادس للنبي عليه الصلاة والسلام[10]. ولد أبو بكر بعد عام الفيل بعامين وأشهر بمكة المكرمة[11].

ولقب بالصديق واشتهر به يوم أسري بالنبي عليه الصلاة والسلام؛ حيث صدَقه إذ كذبه المشركون[12]. فأبو بكر رضي الله عنه هو الصديق.

ثانيا: مناقب الصديق رضي الله عنه

من بين أهم مناقب الصديق رضي الله عنه نذكر بإيجاز:

01- الأتقى لقوله عز وجل: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى﴾ [الليل:17] .

02- الصاحب لقوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: 40] .

03- لقبه النبي ﷺ بالعتيق لقوله: «أَنْتَ عَتِيقُ اللَّهِ مِنَ النَّارِ»[13]، وجاء في الاستيعاب: إنما سمي عتيقاً لأن النبي ﷺ قال: «من سَّره أَن ينظر إلى عتيق من النار، فليَنْظُر إلى هذا» فسمي عتيقا بذلك[14]، وقال الرسول ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي إِلَيْكُمْ فَقُلْتُمْ كَذَبْتَ، وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ صَدَقَ، وَوَاسَانِي بِنَفْسِهِ وَمَالِهِ، فَهَلْ أَنْتُمْ تَارِكُوا لِي صَاحِبِي» مَرَّتَيْنِ، فَمَا أُوذِيَ بَعْدَهَا[15].

وعن عمرو بن العاص رضي الله عنه أن النبي ﷺ بعثه على جيش ذات السلاسل فأتيته فقلت: « أي الناس أحب إليك؟ قال عائشة، فقلت: ومن الرجال؟ قال: أبوها، قلت ثم من؟ قال: عمر بن الخطاب فعد رجالا»[16] وعن أنس بن مالك حدثهم: أن النبي ﷺصعد أحد وأبا بكر وعمر وعثمان، فرجف بهم فقال:«اثْبُتْ أُحُدٌ فَإِنَّ عَلَيْكَ نَبِيٌّ وَصِدِّيقٌ وَشَهِيدَانِ»[17]. ومناقبه وفضائله كثيرة جداً، مما لا يسعني جمعها في هذا المقام.

المطلب الثاني: الأسس العقدية والإيمانية

لابد لأي حضارة من معالم وأسس تنبني عليها، وتتخذها لتكون المحور الرئيسي للوقوف على أهم انجازاتها، وللحضارة الإسلامية معالم وأسس وخصائص تنفرد بها عن باقي الحضارات، ما يجعلها تكون من أسمى الحضارات كما تكون النموذج الذي يحتذى به، ولعل الأسس العقدية من أهم ما يميز الحضارة الإسلامية على غيرها من الحضارات، وهذا ما سنبرزه في الفروع الآتية:

الفرع الأول: الإيمان بالله عز وجل

لا شك أن جوهر الحضارة الإسلامية هو الإسلام، وأن جوهر الإسلام التوحيد، أي التوكيد على أن الله هو الخالق الواحد المطلق المتعال، فهذان المبدآن الأساسيان باديا الوضوح،[18] . ولم يتطرّق الشكّ بهما قط إلى من كان ينتمي إلى هذه الحضارة أو ساهم فيها؛ وأولهم الخليفة الأول لرسول الله ﷺ أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

إن الايمان بالله عز وجل هو الأساس الذي تُبنى عليه الحضارة الراشدة، والأصل الذي تتفرع منه فروعها، فهو الرابط القوي والمتين الذي يحافظ على ازدهار الحضارة ويحميها من السقوط والاندثار.

والتصور الاعتقادي الصحيح هو تلك الرؤية أو التصور عن الله عز وجل، والكون والإنسان والحياة، والذي ترسمه العقيدة الصحيحة، فيسير الإنسان على دربها، وبذلك يفقه رسالته التي من أجلها خلق[19] . ولعل هذا ما نلاحظه في خلافة أبي بكر الصديق، فقد كانت عقيدته صحيحة وايمانه ايمانا صادقا نابعا من اليقين بالله عز وجل أنه الواحد الأحد. والحق أن انتخاب أبي بكر رضي الله عنه للخلافة يوضح استعلاء قيم الإيمان وخضوع مقاييس الشخصية لها، لأن أبا بكر من تيم، وتيم من أضعف عشائر قريش[20] .

فللتصور الصحيح للعقيدة أثر واضح في التمسك بالمبدأ إذ قوة التمسك بالمبدأ، تعتمد أول ما تعتمد على قوة العقيدة، ذلك لأن النفس البشرية مليئة بالشهوات والغرائز، فإذا ما انتصر المسلم على هذه الغرائز في ميدان نفسه، ومجال طبيعته، أصبح قوي الجانب، عزيز النفس، صلب الإرادة[21] .

فهي التي تعطي للإنسان قوة العزيمة للتغلب على الشهوات. وقوة التمسك بالمبدأ الناتج عن التصور الصحيح للعقيدة نجدها تتمثل في موقف من أروع المواقف لأبي بكر الصديق وهو عزمه وإصراره على قتال المرتدين ومحاربة كل من فرق بين الصلاة والزكاة، رغم المصاعب والظروف التي كانت تحيط به من كل جانب إلاّ أنه قال «والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه، والله لأ قاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة»[22] . فموقف كهذا

ناتج عن دقة التصور الصحيح للعقيدة وقوة الإيمان التي اكتسبها أبو بكر الصديق رضي الله عنه من صحبته واتباعه لنبي ﷺ.

وهذا ما ينقص مجتمعنا الحالي للنهوض بحضارتنا وارتقائها إلى أعلى المستويات، فالابتعاد عن المنهج الرباني في تصورنا للحياة العلمية والعملية أحدث فراغا وفجوة عميقة وفسادا كبيرا في المجتمع الإسلامي، وترجع كل الانحرافات التي نعانيها في سلوكنا إلى الانحراف في تصورنا العقدي؛ لذا لابد من العودة إلى منهج الخلفاء الراشدين للنهوض بحضارتنا مجددا.

الفرع الثاني: التجرد الخالص لله عز وجل

ونقصد به تنقية الشيء من مخالطة غيره، أي لا وجود لأي شائبة فيه، والتجرد للأمر يعني الجد فيه، وعليه فيجب على صاحب العقيدة أن يخلص نيته لله عز وجل وحده في كل أعماله، وأن يجرد مشاعره ووجدانه، فلا يكون ولاءه لقومه أو عشيرته أو أهله وأقاربه، بل لا بد أن يكون خالصا لله سبحانه وتعالى[23] . فإذا الإنسان أخلص لله في نيته وعمله حسن عمله ووفق فيه.

وهذا ما نجده في سيرة أعظم الخلفاء الراشدين أبي بكر الصديق رضي الله عنه، حيث تجمع مصادر السيرة والتاريخ على أن أبا بكر رضي الله عنه أول من أسلم من الرجال، وكان ذلك لسلامة فطرته التي كانت تعاف ما عليه من عبادة الأوثان؛ ما كان له الأثر البالغ في تصديقه ودخوله الإسلام من الأوائل، ومنذ أن أسلم وهو يهب نفسه وماله لله ورسوله[24] ، مما يبرز تجرده من الدنيا وحبه للآخرة وأن ما عند الله خير وأبقى، فإيمانه الخالص لله عز وجل ظهر مع بداية إسلامه وفي كل مراحل حياته فهو الذي حضر كل غزوات النبي ﷺ وكان بمثابة الذراع الأيمن له، وخلال فترة حكمه تجلت أغلبها في المواقف الحاسمة التي اتخذها وعمل بها؛ فقد كان التوفيق حليفه لإخلاصه لله عز وجل.

ولعل أبز مثال عن ذلك حين تجرد من حظ نفسه، لما أقسم أن يبرَّ مسطحا، وكان قريبه لأنه شارك في حادثة الإفك- فأنزل الله عز وجل: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النور:22]، فرجع أبو بكر رضي الله عنه عن يمينه وكفر عنها.

وإذا نظرنا إلى حال مجتمعنا لوجدنا انعدام الإخلاص لله تعالى في أعمالنا مما انعكس على الوضع الحضاري للأمة الإسلامية، هذا ما يجعلنا نفكر في إعادة النظر في اعمالنا والإخلاص فيها لله عز وجل وحده؛ وكي لا تكون لنا حجة في ذلك فلنا النموذج الذي يحتذى به في ذلك والمتمثلة في سيرة رسول الله ﷺ والخلفاء من بعده رضي الله عنه، ودليلنا في ذلك ما لمحناه في البناء الحضاري لدولة الصديق رضي الله عنه.

المطلب الثالث: الأسس الإنسانية

إن الناظر في الحضارة الإسلامية والدارس لها يجد أنها حضارة إنسانية، فهي كرمت الانسان فجعلته العنصر الفعال في بنائها؛ فما هي أهم الأسس الإنسانية في بناء الحضارة الإسلامية؟ هذا ما سأتناوله في الفروع التالية:

الفرع الأول: فقه الوظيفة الإنسانية

فالوظيفة التي يحمِّلها القرآن الكريم للإنسان؛ تتمثل في عمارة الأرض بمعناها الشامل، وهي تشمل إقامة مجتمع إنساني سليم، وتشييد حضارة إنسانية شاملة؛ ليكون الإنسان بذلك مظهرا لعدالة الله عز وجل وحكمه في الأرض[25].

وهذا ما التمسناه في المجتمع الصديقي - إن صح التعبير- أي في عهد أبي بكر الصديق، حيث فقه رضي الله عنه الوظيفة التي كُلف الإنسان بها وعمل على تفعيلها من خلال المحافظة على المسلم بصفة خاصة، والإنسان بصفة عامة.

وهذا ما حث عليه القرآن الكريم في العديد من المواطن نذكر منها قوله تعالى: ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾ [هود: 61]؛ أي كلفكم بعمارتها وقوله تعالىُ: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ [القصص:05]. وقوله عز وجل ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آَمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور:55].

وفي خلافة سيدنا أبي بكر رضي الله عنه الكثير من المواقف التي تدل على فقهه للوظيفة الإنسانية، ولعل أكثر ما تجلت فيه موقفه في قتال المرتدين الذين منعوا إعطاء الفريضة الرابعة فأرادوا التحرر من دفع ضريبة الزكاة وهي الرابطة الوحيدة التي كانت تربط الأفراد والقبائل البعيدة بالدولة[26] ؛ فعلم أن في منعها سيؤدي إلي ضيق بالفقراء وفقدان لحقوقهم الإنسانية وفي مقدمتها العيش الكريم، ثم إن في منعها تعد على المرتدين أنفسهم وخروج من دائرة الصلاح إلى الفساد وهم بهذه النقلة تحولوا من صالحين لعمارة الأرض إلى مفسدين لها بدافع الطمع.

الفرع الثاني: الأساس السلوكي

وتتمثل في الأخلاق الحسنة، فقد اشتهر أبو بكر الصديق رضي الله عنه في الجاهلية بحميد الأخلاق؛ فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: «ثلاثة من قريش أصبح الناس وجوها، وأحسنها أخلاقا، وأثبتها حياء، إن حدثوك لم يكذبوك، وإن حدثتهم لم يكذبوك، أبو بكر الصديق، عثمان بن عفان، وأبو عبيدة بن الجراح»[27] .

فالصديق رضي الله عنه خير مثال يُقتدى به بعد رسول الله ﷺ في التزامه وحسن أخلاقه، فالدين الإسلامي أسّس للفعل الخلقي وحث عليه وجعله من أساسيات هذه الحياة، فلا حياة بدون أخلاق، ولا دين دون أخلاق لاعتبار أنها أهم رافد من روافد البناء الحضاري.

فالحضارة الإسلامية تتسم بأنها حضارة فعل وعمل يقول في هذا الشأن طه عبد الرحمن: «فإن ما أنتجته حضارة القول هو مضار ثلاثة أصابت الإنسان في كيانه الخُلُقي: مضرة التضييق التي جعلت الفعل الخُلُقي فعلاً محدوداً ومضرة التجميد التي جعلته فعلاً مقطوعاً، ومضرة التنقيص التي جعلته فعلاً منبوذاً؛ وعلى هذا يكون، "الحد" و"القطع" و"النبذ" هو نصيب الفعل الخُلُقي من حضارة القول، وفي هذا منتهى ظلم الإنسان متى عرفنا أن الحضارة الإنسانية لا تتحدد إلا بالأخلاق»[28] ، وعليه فالأخلاق معيار لا يحتمل التقييد.

وفي رمز الحضارة الإسلامية وخليفة رسول الله ﷺ المثل الأعلى في التحلي بالأخلاق الحسنة والتزامها وتطبيقها في الواقع، هذا ما نجده في سيرته رضي الله عنه. وما يوضح رقي أخلاق أبي بكر الصديق موقفه الآتي:

فالأعاجم كانوا إذا انتصروا على عدو استباحوا كل شيء من ملك أو أمير، وكانوا يحملون رؤوس البشر إلى ملوكهم كبشائر للنصر، ففعل عمرو بن العاص وشرحبيل بن الحسنة مثلهم فبعثوا برأس بنان أحد بطارقة الشام إلى أبي بكر مع عقبة بن عامر، ولكن أبا بكر أنكر ذلك، فقال له عقبة: "يا خليفة رسول الله إنهم يصنعون ذلك بنا، فقال له: أفنستنُ بفارس والروم؟ لا يحمل إلي رأس إنما يكفي الكتاب والخبر[29].

فالأخلاق كانت ولازالت الينبوع الذي تستمد منه الحضارة قواها ودوامها، فهي المحرك الأساسي لأي بناء حضاري، حيث أنه كلما ارتقى شعب من الشعوب بأخلاقه، ارتقت بالضرورة حضارته.

ويعتبرالابتعاد عن التخريب والإفساد من أهم الأسس الأخلاقية التي يجب الحرص عليها لقوله تعالى: ﴿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].

وقوله عز وجل: ﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ (151) الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ [الشعراء:151-152].

إن القرآن الكريم يندد بكل عمل من شأنه أن يؤول إلى الفساد في الأرض، وهو بذلك يسعى إلى حماية منجزات الإنسان الحضارية، ووقف كل ما من شأنه أن يعوق مسيرتها، وهذه الحماية الحضارية لا تنحصر فقط في المنجزات المادية، بل تتجاوز بذلك إلى المعطيات الفكرية والأخلاقية والروحية[30].

ولعل ما كتبه الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه حينما أوصى جيش أسامة لدليل قاطع على وجوب الإعمار في الأرض وتفادي الفساد، حيث قال لهم: «لا تخونوا، ولا تغدروا، ولا تغلوا، ولا تمثلوا ولا تقتلوا طفلا ولا شيخا كبيرا، ولا امرأة، ولا تعقروا نخلا وتحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا لمأكله، وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له، وسوف تقدمون على قوم يأتونكم بآنية فيها ألوان الطعام فإذا أكلتم منها شيئاً فاذكروا اسم الله عليها،

وتلقون أقواماً قد فحصوا أوساط رؤوسهم وتركوا حولها مثل العصائب فأخفقوهم بالسيف خفقاً، اندفعوا باسم الله »[31].

يظهر من فحوى هذه الوصية مدى سبق الإسلام وتفوقه على أرقى النظم الحربية، فحتى في الحرب والجهاد والقتال نجد أن المعيار الأخلاقي هو من يتحكم في زمام الأمور؛ فالإسلام دين مبادئ، فقد جاء ليكمل مكارم الأخلاق ويبثها في هذا العالم ليسود الأمن والأمان.

وعليه نقول إن الصديق رضي الله عنه اهتم بأصغر الأمور وبتفاصيلها الدقيقة، وذلك لتفادي أي فساد في الأرض، ذلك أن أهم وظيفة في الإسلام هي الإعمار. ويتضح أيضا أن الصديق حاول اثبات أن الإسلام ينتشر بالأخلاق لا بالسيف والفساد والعنف، لذا كان يوصي بكل ما من شأنه أن يصلح ويعمر الأرض.

المطلب الرابع: أسس الحكم الراشد

وقد تأملت في أهم أسس الحكم الراشد، فوجدتها لا تكاد تخرج عن؛ مبدأ الشورى، الجهاد في سبيل الله وتحقيق العدل، ولذا جعلتها في ثلاثة فروع:

الفرع الأول: التزام مبدأ الشورى

إنّ من أهم المبادئ في الدين الإسلامي؛ مبدأ الشورى حيث ذُكر في العديد من الآيات القرآنية قال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (159) إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [آل عمران:159]، وقوله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [الشورى:38].

وإذا ما تتبعنا سيرة الصديق رضي لله عنه نلمح هذا المبدأ بداية من اختياره خليفة لرسول الله ﷺ، فنجد أول ما تقرر في يوم السقيفة أن نظام الحكم، ودستور الدولة يكون بالشورى الحرة، وتم التأكيد أيضاً على أن اختيار رئيس الدولة أو الحكومة الإسلامية، وتحديد سلطاته يجب أن يتم وفق مبدأ الشورى[32]. فهذا ما تقرر في عهد الخليفة الأول بداية من حادثة السقيفة واختيار الخليفة.

وكان رضي الله عنه يشاور الكثير من الصحابة قبل اختيار أحد من الأمراء سواء على الجند أو على البلدان، كما كان يشاور الشخص الذي يريد توليته، وعلى وجه الخصوص إذا أراد أن ينقل الشخص من ولاية إلى أخرى، كما حدث حينما أراد أن ينقل عمرو بن العاص من ولايته التي ولاه عليها الرسول ﷺ إلى ولاية جند بفلسطين، فلم يصدر أبو بكر قراره إلا بعد أن استشاره، وأخذ منه الموافقة على ذلك[33].

وعقد أبو بكر لعمر بن الخطاب رضي الله عنه عقد الخلافة من بعده[34]، وذلك بعد مشاورات؛ حيث بيّن لكبار الصحابة أنه ميت ولا ريب، فأحرى بهم أن يتشاوروا ويتخذوا قرارهم قبل وفاته؛ من أجل حماية وحدتهم، وبين لهم أنهم أحرار في مشاورتهم وأنهم غير ملزمين بإتباع الخليفة الأول. «وإننا لنلمح الحس الشورى يغطي كافة الخطوات التي قطعها الرجل من أجل اختيار مرشحه للخلافة، وهو يطلب من كبار الصحابة: أن يتشاوروا في الأمر مطلقاً أيمانهم من بيعته، رادّاً عليهم أمرهم، وهم يخولونه حق الاختيار»[35]. وبذلك فقد التزم الصديق ولأخر لحظة من حياته بمبدأ الشورى لما له من أهمية، وكذلك ليتبين لنا أنه قد صدق في قوله في أول خطبة له باتباعه المنهج القرآني والنبوي. حيث كان مبدأ الشورى مجسدا في كل قراراته.

ولأن مبدأ الشورى من أساسيات البناء الحضاري ومحوره الرئيسي، توجب على كل فرد في مجتمعنا الحالي بداية من الفرد فالأسرة ثم المجتمع أن يلتزم بتفعيل هذا المبدأ في جميع شؤون الحياة، لما له من أثر واضح وايجابي على تطور المجتمع.

الفرع الثاني: الجهاد في سبيل الله

من أسس البناء الحضاري إعلاء كلمة الله عز وجل، وهذا ما تحقق في خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، بداية بإنفاذه جيش أسامة ومحاربته لأهل الردة، وطلائع فتوح العراق والشام. فقد دعا في أول خطبة له إلى الجهاد فقال: «لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذُّل»[36]. فكان الباعث الأساس الذي بعث الصديق لمواصلة الجهاد هو حماية كيان الإسلام ونشره طاعة لأمر لله ورسوله ﷺ.

وقد وضع أبو بكر الصديق دستوراً لأمراء الجيش آنذاك، ولكنه في حقيقة الأمر دستور صالح لكل زمان ومكان؛ لأن مواده مستنبطة من القرآن الكريم.

فقال: «إني أوصيكم بتقوى الله، وحظكم ونصيبكم وما جاءكم به نبيكم ﷺ، وأن تهتدوا بهداه، وأن تعتصموا بدين الله؛ فإن كل من لم يهده الله ضال، وكل من لم يعنه الله مخذول، ومن هداه غير الله كان ضالاً. ولن يقبل له في الدنيا عمل عبد حتى يقربه، ولم يقبل له في الآخرة صرف ولا عدل، وقد بلغني رجوع من رجع منكم عن دينه بعد أن أقر بالإسلام، عمل به اغتراراً بالله وجهلاً بأمره وإجابةً للشيطان»[37].

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف:50] .

«وإني بعثت إليكم في جيش من المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان، وأمرته أن لا يقبل من أحد إلا الإيمان بالله ولا يقتله حتى يدعوه إلى الله عز وجل؛ فإن أجاب وأقر وعمل صالحاً قبل منه وأعانه عليه، وإن أبى حاربه عليه حتى يفيء إلى أمر الله، ثم لا يبقى على أحد منهم، وأن يحرقهم بالنار وأن يقتلهم كل قتلة، وأن يسبى النساء والذراري لا يقبل من أحد غير الإسلام فمن اتبعه فهو خير له ومن تركه فلن يعجز الله، وقد أمرت رسولي أن يقرأ كتابه في كل مجمع لكم والداعية الأذان فإذا أذن المسلمون فكفوا عنهم وإن لم يؤذنوا فسلوهم ما عليهم فإن أبوا عجلوهم وإن أقروا حمل منهم ما ينبغي لهم»[38].

نرى من خلال هذه الوصية أن القائد الأول للمسلمين لم يستسلم بسهولة للذين رجعوا عن الإسلام أو الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة، ودعا بكل قوته إلى محاربتهم. حيث سلك في ذلك عدة مناهج وفق من خلالها على رفع راية الإسلام والمسلمين من بينها:

أولا: أنه طبق منهجية الدعوة الإسلامية وأساليبها

فمنهجية الدعوة الإسلامية بالنسبة للمسلمين هي التحول من حسن الإيمان إلى أحسنه، والمنهجية بالنسبة للمرتدين هي التحول من سيء الكفر إلى حسن الإيمان، وتتحقق هذه المنهجية في كتاب أبي بكر رضي الله عنه بما يأتي:

الإقرار بالتوحيد الخالص: فكانت خطبته رضي الله عنه موجهة إلى جميع البشر.

أساليب الدعوة الإسلامية: وذلك من خلال التزامه بتطبيق الأساليب الدعوية المذكورة في القرآن الكريم لقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل:125].

وتمثلت في خطاب أبي بكر رضي الله عنه فيما يلي:

- أسلوب الحكمة: أنه خاطب المؤمنين والمرتدين على السواء، فدعاهم إلى اتباع الطريق الصحيح.
- الموعظة الحسنة: وذلك لما عقد مقارنة بينهم وبين أوائل الصحابة.
- المجادلة بالتي هي أحسن: تأليفاً للقلوب وتنقيحاً للعقول.

ثانيا: وضع سياسة التعامل مع المرتدين

وتمثلت في:

1- الدعوة إلى الرجوع إلى الإسلام: فقدم الدعوة على السيف، فالإسلام دين مبدأه الأساسي هو الدعوة بالقول اللين، أما السيف فيأتي دوره تالياً وحاسماً.

2- قتال الباقين على ردتهم[39]: وذلك إتباعاً لقول رسول الله عليه الصلاة والسلام« من بدل دينه فاقتلوه»[40].

وفي أن الزكاة تؤخذ من البعض وهم الأغنياء وترد إلى أصحابها الذين ذكرهم الله تعالى.

بعد هذا العرض الموجز لإبراز دور الدعوة لله سبحانه وتعالى في البناء الحضاري في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه، نجد أن المجتمع الإسلامي في وقتنا الحالي لا يبذل وسعه في سبيل الدعوة لله عز وجل؛ مما انعكس سلبا على تطور الحضارة الإسلامية.

الفرع الثالث: تحقيق العدل

لن تتمكن أي حضارة من الصمود ما لم يكن المحرك الأساسي لها قائما على العدل، فهو الذي يحفظ للأمم مكانتها واستقرارها، وهذا ما تحقق في عهد الصديق رضي الله عنه، فكان يعلم أن العدل سر المحافظة على المجتمع والحياة

والحضارة. وأنه مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد:26].

فكانت أول خطبة له تؤكد على هذا المبدأ في قوله: « فإني قد وُلّيتُ عليكم ولستُ بخيركم، فإن أحسنتُ فأعينوني، وإنّ أسأتُ فقوّموني، الصدقٌ أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أريحَ عليه حقّهُ، إنّ شاء الله، والقويُّ فيكم ضعيفُ، حتى أخذ الحقَّ منهُ، إنّ شاء الله»[41].

بهذا أصبح الصديق رضي الله عنه نموذجاً في عدله، حيث اعتبر العدل دعوة عملية للإسلام، فيه تفتح قلوب الناس للإيمان، فهو الذي عدل بين الناس في العطاء، وعرض القصاص من نفسه، فعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه: أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه قام يوم الجمعة فقال: إذا كنا بالغداة فأحضروا صدقات الإبل نقسمها، ولا يدخل علينا أحد إلا بإذن، فقالت امرأة لزوجها: خذ هذا الخطام لعل الله يرزقنا جملاً، فأتى الرجل فوجد أبا بكر وعمر رضي الله عنهما قد دخلا إلى الإبل فدخل معهما، فالتفت أبو بكر فقال: ما أدخلك علينا؟ ثم أخذ منه الخطام فضربه، فلما فرغ أبو بكر من قسم الإبل دعا الرجل فأعطاه الخطام، وقال: استقد. فقال عمر: والله لا يستقد ولا تجعلها سنة، قال أبو بكر: فمن لي من الله يوم القيامة؟ قال عمر: أرضه، فأمر أبو بكر غلامه أن يأتيه براحلة ورحلها وقطيفة وخمسة دنانير فأرضاه بها[42].

فيتبين لنا أن من القواعد الأساسية لبناء حضارة ما، و لضمان استمراريتها فلا بد من التزام مبدأ العدل الذي يحقق التوازن بين المجتمع، وبذلك يسود الأمن والأمان والاستقرار، كما فعل أبو بكر الصديق رضي الله عنه خلال فترة حكمه، حيث التزم بالمنهج القرآني الذي أكد على ضرورة العدل لقوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآَنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة:08].

وإذا تأملنا في مجتمعنا الحالي؛ فإننا نلمح غياب تطبيق هذا الأساس في جميع مجالات الحياة العملية، وبذلك فقد المجتمع المعنى الحقيقي لمبدأ العدل إن كان في حياتنا الاجتماعية أو الحياة السياسية؛ مما جعل هذه الأمة تعيش في

فوضى وتوتر وعدم استقرار، لأن ضياع حقوق الناس من شأنه أن يهدم البناء الحضاري بشكل تام. وهذا ما يجعلنا نؤكد على ضرورة الرجوع إلى السلف الصالح والاقتداء بهم في حكمهم وأخلاقهم ليتسنى لنا إعادة بناء حضارة متماسكة أساسها العدل.

الخاتمة

وفي ختام هذا المقال، نجمل ما توصلت إليه من نتائج في النقاط الآتية:

01- الإيمان بالله عز وجل من أهم مقومات البناء الحضاري، فالتصور الصحيح للعقيدة والالتزام بمبادئ الشريعة الإسلامية المتمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة واتباع منهج الخلفاء الراشدين؛ هو الطريق الصحيح والمسار الذي يضمن بناء واستمرار وازدهار الحضارة.

02- ما وجدناه في سيرة أعظم الخلفاء أبي بكر الصديق رضي الله عنه دليل قاطع على وجود دستور يجب اتباعه إذا ما أردنا حضارة راقية ومستمرة، فخلال أقل من ثلاث سنوات من حكمه نجد أنه نهض بمسؤولية قيادة الدولة الإسلامية على أتم وجه، وعليه فقد بين لنا رضي الله عنه أنه بالإيمان الصادق بالله عز وجل، وبفقه الوظيفة الإنسانية التي بعث من أجلها الإنسان وفُضّل على سائر المخلوقات، وبالعمل الصالح المتمثل في: التزام الشورى وتحقيق العدل، ومجابهة التخريب والفساد وذلك بالدعوة إلى إعلاء كلمة الله عز وجل، كل ذلك وفق المعيار القيمي الأخلاقي الذي يحكم كل الأفعال والتصرفات؛ يمكن أن نؤسس لحضارة إسلامية؛ بل لحضارة إنسانية.

03- أنه إذا التزم المجتمع بتطبيق هذه المبادئ فان ذلك سيؤدي الى إعادة مجد الحضارة الإسلامية كما كانت على عهد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم. لأن كل هذه الضوابط والاسس استنتجت من واقع فعلي وقد قام بها الخليفة الراشد أبا بكر رضي الله عنه؛ لذا يمكن تطبيقها والالتزام بها على ارض الواقع.

04- وأن من أهم ما ركز عليه الإسلام – وسار الصديق رضي الله عنه-في بنائه لشخصية الفرد المسلم والدولة المسلمة هو البناء العقدي والأخلاقي

والتشريعي، عقيدة لا تتجه إلا لله وحده حباً، وخوفاً ورجاءً، وعبادة، وطاعة. وأخلاق تتحول من دائرة العمل على هيئة سلوك ايجابي نافع ومثمر. وشريعة تربط الأرض بالسماء وفق منهج ثابت مستمد من القران الكريم والسنة المطهرة.

05- هذا الأساس المتكامل من العقيدة والشريعة والأخلاق يعتبر اللبنة الأساس في صناعة الفرد المسلم الحر الكريم الذي لا ينحني إلاّ لله وحده. ومنه إلى صناعة الحضارة.

وبالتالي فإنّ العيش على هامش الشريعة هو عيش على هامش الحياة، كما أن العمل بالشريعة والعيش في كنفها هو الطريق للحياة الكاملة، وهذا ما تتمحور عليه حياة الصديق رضي الله عنه.

وفي الأخير يمكن القول إنه إذا ما اعتبرنا أن الحضارة هي ثمرة تفاعل بين الإنسان الكون والحياة، وهذا فعلا ما وجدناه من خلال تمعننا في الفترة الزمنية القصيرة التي حكمها الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه قولاً وعملاً، فإن هذا الاعتبار بدا لنا مؤكدا من هذه الدراسة التي أشدنا فيها إلى مدى اعتنائه بهذه الثلاثية في إطار استيعابه للغاية الكبرى للبناء الحضاري.

قائمة المصادر والمراجع:

1- عبد الرحمن ابن خلدون ت 808ه، المقدمة، تحقيق: درويش جويدي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت ،ط2، 2000م.

2- أبو خليل، شوقي، الحضارة العربية الإسلامية وموجز عن الحضارات السابقة، بيروت، دمشق دار الفكر المعاصر، ط2، 1996م.

3- ديورانت ولت 1981م، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية، القاهرة ط3، 1965م.

4- فروخ، عمر (د. س. ط)، العرب في حضارتهم وثقافتهم، 1مج، بيروت : دار العلم للملايين، ط2، 2000م.

5- عارف، نصر محمد، الحضارة الثقافة، المدنية،1مج، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.، ط1، 1994م

6- بن نبي مالك ت1973م، القضايا الكبرى، دار الفكر المعاصر، بيروت ـ لبنان، ط1، 2000م.

7- أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي 1058ه، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تح: سمير مصطفى رباب، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ط1، 2000م،
8- عز الدين أبي الحسن علي بن محمد الجذري ابن الاثير 1233ه، أسد الغابة في معرفة الصحابة، دار ابن حزم، ط1، 2012م.
9- احمد بن علي بن حجر العسقلاني ت 852ه، الإصابة في تمييز الصحابة، تح: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995م.
10- محمد بن سعد بن ضيع الزهري 208ه، الطبقات الكبرى، تح: علي محمد عمر، ج3، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2001م.
11- أبو محمد عاطف بن عبد الوهاب حماد، شجرة نسب الخلفاء الراشدين والأحاديث الصحيحة في مناقبهم، مطابع الرشد، المدينة المنورة ط1، 1998م.
12- أكرم ضياء العمري، عصر الخلافة الراشدة - محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق مناهج المحدثين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط2، 1998م.
13- محمد بن عيسى بن صَوْرة بن موسى بن الضحاك ت106ه، سنن الترمذي، رواه الترمذي، ، ت:أحمد محمد شاكر، باب في مناقب أبي حفص عمر بن الخطابZ، [3679]، مصر، مطبعة مصطفى البابي، ط2(1395ه-1975م.
14- أبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي النمري 463ه، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، صححه وخرج أحاديثه: عادل مرشد، دار الإعلام، الأردن- عمان، ط1، 1423ه-2002م،
15- الحاكم، أبو عبد الله الحاكم بن عبد الله بن محمد بن محداويه 405ه، المستدرك على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، كتاب معرفة الصحابة رضي الله عنهم، باب أبو بكر بن أبي قحافة رضي الله عنهما، [4404]، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1(1411ه-1990م)،
16- محمد ن إسماعيل أبو عبد الله البخاري ت256ه، أخرجه البخاري، ، صحيح البخاري، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب قول النبيψ لو كنت متخذا خليلا، [3661]، (د،ب)، دار طوق النجاة، ط1(1422ه)،
17- أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى الأصبهاني ت1038ه، كتاب الإمامة والرد على الرافضة، ت: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، باب خلافة الإمام أمير المؤمنين عثمان بن عفان، [153]، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط1(1407ه-1987م).
18- راجي الفاروق، لويس لمياء الفاروق، أطلس الحضارة الإسلامية، إسماعيل مكتبة العبيكان الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1419ه، 1998م.

19- عمار توفيق أحمد بدوي، مقومات الحضارة وعوامل أفولها من منظور القرآن الكريم، إشراف محسن سميح الخالدي، أطروحة مكملة لدرجة الماجستير في أصول الدين بكلية الدراسات العليا، في جامعة نجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2005م.
20- اكرم ضياء العمري، عصر الخلافة الراشدة، محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق مناهج المحدثين، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1416ه، 1996م.
21- عبد العال سالم مَكرم أثر العقيدة في بناء الفرد والمجتمع، ، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط1، 1988م.
22- جلال الدين عبد الرحمن أبي بكر السيوطي ت 1505، تاريخ الخلفاء، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، قطر،2013م.
23- نعيم يوسف، أثر العقيدة في حياة الفرد والمجتمع، تقديم: فؤاد الهجرسي، دار المنارة، المنصورة، مصر، ط1، 1421ه، 2001م.
24- محمد حسن العيدروس، الدولة الإسلامية الثانية، دولة الخلافة الإسلامية، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط1، 1430ه-2010م.
25- محمد سعيد رمضان البوطي، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن الكريم، دار الفكر، د، ط، دمشق.
26- عبد الحكيم كعبي، موسوعة التاريخ الإسلامي، عصر الخلفاء الراشدين، دار أسامة، الأردن- عمان، ط1، 2003م.
27- للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني ت 1038ه، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1 ،1409ه، 1988م.
28- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2000م.
29- عماد الدين خليل، العقل المسلم والرؤية الحضارية، دار الحرمين، الدوحة- قطر ط1،1403ه،1983م.
30- علي محمد الصلابي، الانشراح ورفع الضيق في سيرة أبو بكر الصديق شخصيته وعصره، دار النشر والتوزيع الإسلامية، مصر- القاهرة ط1،،1422ه- 2002م..
31- عماد الدين خليل، حول القيادة والسلطة في التاريخ الإسلامي، مكتبة النور، مصر، ط1،،1985م.
32- أحمد سعد العُش، حروب الردة دراسة تحليلية، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 2015،
33- أخرجه النسائي، في السنن، كتاب تحريم الدم، باب الحكم في المرتد، رقم الحديث:4059.

34- ابن كثير البداية والنهاية، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر الجيزة- مصر، ط1، 1418ه-1998م.
35- يسرى محمد هاني، تاريخ الدعوة إلى الإسلام في عهد الخلفاء، جامعة أم القرى معهد البحوث العلمية وإحياء التراث، السعودية، ط1، 1998م.

الهوامش

[1]- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، تحقيق: سمير مصطفى رباب، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، ط1، 2000م، ص:13.

[2]- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص: 178.

[3]- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: درويش جويدي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت ،ط2، 2000م، ص:277 -279.

[4]- أبو خليل، شوقي، الحضارة العربية الإسلامية وموجز عن الحضارات السابقة، بيروت، دمشق دار الفكر المعاصر، ط2، 1996م.

[5]- ديورانت ول، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية، القاهرة ط3، 1965م.

[6]- فروخ، عمر (د. س. ط)، العرب في حضارتهم وثقافتهم، 1مج، بيروت : دار العلم للملايين، ط2، 2000م.

[7]- عارف، نصر محمد، الحضارة الثقافة، المدنية،1مج، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.، ط1، 1994م

[8]- القضايا الكبرى، مالك بن نبي، دار الفكر المعاصر، بيروت ـ لبنان، ط1، 2000م، ص:43.

[9]- أسد الغابة في معرفة الصحابة، عز الدين أبي الحسن علي بن محمد الجذري ابن الاثير، دار ابن حزم، ط1، 2012، ص:700.

[10]- ينظر: الإصابة في تمييز الصحابة، احمد بن علي بن حجر العسقلاني، تح: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995، 144/145/4.وينظر: الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن ضيع الزهري، تحقيق علي محمد عمر، ج3، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2001، ص155.وينظر: شجرة نسب الخلفاء الراشدين والأحاديث الصحيحة في مناقبهم، أبو محمد عاطف بن عبد الوهاب حماد، مطابع الرشد، المدينة المنورة ط1، 1998، ص8.

[11]- الإصابة في تميز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، المصدر السابق، 145/4

[12]- ينظر: عصر الخلافة الراشدة - محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق مناهج المحدثين، أكرم ضياء العمري، مكتبة العبيكان، الرياض، ط2، 1998، ص71.

[13]- رواه الترمذي، محمد بن عيسى بن صَوْرة بن موسى بن الضحاك، سنن الترمذي، ت:أحمد محمد شاكر، باب في مناقب أبي حفص عمر بن الخطابZ، [3679]، مصر، مطبعة مصطفى البابي، ط2(1395ه-1975م)، 616/5 .

[14]- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي النمري، صححه وخرج أحاديثه: عادل مرشد، دار الإعلام، الأردن- عمان، ط1، 1423ه-2002م، ص:373، وينظر: الحاكم، أبو عبد الله الحاكم بن عبد الله بن محمد بن محداويه، المستدرك على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، كتاب معرفة الصحابة رضي الله عنهم، باب أبو بكر بن أبي قحافة رضي الله عنهما، [4404]، بيروت، ار الكتب العلمية، ط1(1411ه-1990م)، 3/ 64 .

[15]- أخرجه البخاري، محمد ن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، صحيح البخاري، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، كتاب أصحاب النبيψ، باب قول النبيψ لو كنت متخذا خليلا، [3661]، (د،ب)، دار طوق النجاة، ط1(1422ه)، 5/5 .

[16]- الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، دار الشعب،ط1، القاهرة، 1987، كتاب بدء الوحي ، 3662/3

[17]- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى، كتاب الإمامة والرد على الرافضة، ت: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، باب خلافة الإمام أمير المؤمنين عثمان بن عفان، [153]، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط1(1407ه-1987م)، 336/1 .

[18]- أطلس الحضارة الإسلامية، إسماعيل راجي الفاروق، لويس لمياء الفاروق، مكتبة العبيكان الرياض، المملكة العربية السعودية ، ط1، 1419ه، 1998، ، ص:131.

[19]- ينظر: مقومات الحضارة وعوامل أفولها من منظور القرآن الكريم، عمار توفيق أحمد بدوي، إشراف محسن سميح الخالدي، أطروحة مكملة لدرجة الماجستير في أصول الدين بكلية الدراسات العليا، في جامعة نجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2005، رسالة منشورة، ص:22

[20]- عصر الخلافة الراشدة، محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق مناهج المحدثين، اكرم ضياء العمري، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1416ه، 1996م، ص:53

[21]- أثر العقيدة في بناء الفرد والمجتمع، عبد العال سالم مَكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط1، 1988م، ، ص121.

[22]- ينظر: تاريخ الخلفاء، جلال الدين عبد الرحمن أبي بكر السيوطي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، قطر،2013، ص159.ينظر: تاريخ خليفة بن خياط، ص102، وينظر: الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ص:205.، وينظر: تاريخ الطبري، مصدر سابق، ص:239.

[23]- أثر العقيدة في حياة الفرد والمجتمع، نعيم يوسف، تقديم: فؤاد الهجرسي، دار المنارة، المنصورة، مصر، ط1، 1421ه، 2001م،ص:35.

[24]- الدولة الإسلامية الثانية، دولة الخلافة الإسلامية، محمد حسن العيدروس، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط1، 1430ه-2010م، ص: 50-51.

[25]- منهج الحضارة الإنسانية في القرآن الكريم، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، د، ط، دمشق، ص:24-25.

[26]- ينظر: موسوعة التاريخ الإسلامي، عصر الخلفاء الراشدين، عبد الحكيم كعبي، دار أسامة، الأردن- عمان، ط1، 2003م، ص:16

[27]- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1 ،1409ه، 1988م،56/1.

[28]- سؤال الأخلاق، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2000م، ص:79-80.

[29]- تاريخ الخلفاء، السيوطي، مصدر سابق، ص165.

[30]- ينظر: العقل المسلم والرؤية الحضارية، عماد الدين خليل، دار الحرمين، الدوحة- قطر ط1،،1403ه،1983م، ص:22-23.

[31]- الكامل في التاريخ، ابن الأثير، 2/199-200.

[32]- ينظر: فقه الشورى والاستشارة، توفيق الشاوي، ص:140

[33]- الانشراح ورفع الضيق في سيرة أبو بكر الصديق شخصيته وعصره، علي محمد الصلابي، دار النشر والتوزيع الإسلامية، مصر- القاهرة ط1، 1422ه- 2002م ص:166.

[34]- ينظر: تاريخ الطبري، مصدر سابق، ص:428.

[35]- ينظر: حول القيادة والسلطة في التاريخ الإسلامي، عماد الدين خليل، مكتبة النور، ط1،،1985م، مصر، ص:20-21.

[36]- البداية والنهاية، ابن كثير، مصدر سابق، 9/415.

[37]- المصدر نفسه،9/447-450.
[38]- البداية والنهاية، ابن كثير، مصدر سابق،9/447-450.
[39]- حروب الردة دراسة تحليلية، أحمد سعد العُش، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 2015، ص:53-56
[40]- أخرجه النسائي، في السنن، كتاب تحريم الدم، باب الحكم في المرتد، رقم الحديث: 4059، 7/104.
[41]- البداية والنهاية، ابن كثير، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر الجيزة- مصر، ط1، 1418ه-1998م، ص:9/415.
[42]- ينظر: تاريخ الدعوة إلى الإسلام في عهد الخلفاء، يسرى محمد هاني، جامعة أم القرى معهد البحوث العلمية وإحياء التراث، السعودية، ط1، 1998م، ص:411.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 339 – 366
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

البعد الحضاري للتكوين الشرعي
رصد للنموذج المعرفي والمنطلق المنهجي الوظيفي

The Civilized Dimention of the Legitimate Formation as a Monitoring of the Knowledgable Paradigm: A methodic and functional starting point

طالبة دكتوراه فايزة فرحاتي
كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة1
faiza.frhati@univ-batna.dz
مخبر الانتماء: الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

تاريخ الإرسال: 2019/07/11 تاريخ القبول: 2019/11/07

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن النموذج المعرفي الموجود في أسس التكوين الشرعي؛ من أصول العقائد وأصول الشريعة وأصول الأخلاق، والمقصود بالنموذج المعرفي هو الإطار التفسيري الذي يحاول أن يصل إلى الصيغ الكلية والنهائية للوجود الإنساني. وقد برهنّا على وجود هذا النموذج المعرفي المنبثق من التكوين الشرعي وهو نموذج عالمي متأصل مبني على رؤية واضحةالمفاهيم، وفق إطار تحليلي وتفسيري يجيب على الأسئلة الوجودية الكبرى، ولهذا النموذج منطلقات عدة تحدد له الإشكالات الأجدر بالتناول والطرح، وفق قيم ومعايير حاكمة ظاهرة. والمتكون أيضًا من أبعادٍ معرفيةٍ وروحيةٍ وظيفيةٍ. ومن مقومات الصمود الحضاري وهي البعد المرجعي أي الجذور والأصول التي يستمد الفكر منها أصالته ومرجعيته وهي محددة بالكتاب والسنة. والبعد المنهجي الموضوعي المنظم والبعد الواقعي والبعد العالمي الشمولي للدعوة الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: البعد الحضاري؛ التكوين الشرعي؛ النموذج المعرفي؛ المنطلق المنهجي والوظيفي للتكوين الشرعي.

Summary

The purpose of this research is to explore the cognitive model found in the principles of the Shari'ah formation, from the beliefs' origins, the principles of the Shari'a and the ethics. We have demonstrated the existence of this world-wide, knowledge-based model based on a vision based on clear concepts, according to an analytical and interpretive framework that answers the great existence questions. This model has several prejudices to determine the most appropriate problems to deal with and subtract, according to the values and criteria governing the phenomenon. It is also composed of cognitive and functional dimensions. It is one of the elements of cultural steadfastness, namely, the reference dimension, ie, the roots and origins from which the intellect derives its originality and reference. The systematic dimension, the realistic dimension and the universal and holistic dimension of human advocacy.

Keywords: The civilized dimention, legitimate formation, knowledgable paradigm.

مقدمة

غالبًا ما يشاع بأنّ التكوين الشّرعي تكوين رجعي جامد لا يستجيب لمتطلبات الحياة ومنطلقات التقدم الحضّاري؛ بل هو تكوين للدراويش في الزوايا القديمة بكتب رثة تجاوزها التاريخ.وهذا التكوين لم يفلح إلاّ في إخراج إمّا جماعات إرهابية متطرفة تعادي الإنسان بالجملة بله الحياة والكون، وإمّا مجموعة دراويش تعتزل الحياة وتعيش في الكهوف المظلمة تؤمن بالخرافة والشعوذة.

فظهر من ينادي بالقطيعة مع التراث وإلى ولوج الحداثة زاعمًا أنها المخرج والطريق للوصول إلى مضاهاة الحضارة الغربية، وذلك يكون بتقليدها في مناهجها التعليمية والسياسية والاقتصادية وفي جميع خطواتها؛ ابتداءً من تخلصها من التبعية الدينية، متناسين أنّ الديانة المسيحية واليهودية قد تعرضتا للانحراف ما جعل إتباعهم هو تخلف وتراجع عن التقدم والتطور والتنمية

الإنسانية، وجعل التخلص من تعاليمهما مدعاة لتقدم الحضاري. وفي كثير من الأحيان تكون الردود على هذه الاتهامات عامّة عاطفية وسطحية متسرعة؛ وذلك بإطلاق لفظ الحضّاري على الإسلام عامة دون رصد للنموذج المعرفي الإسلامي، ودون تفصيل منهجي بخطوات عملية. وفي بحثنا هذا سنبرز الجوانب الحضّارية للتكوين الشرعي مفصّلة.

أ- ضبط الإشكالية: من أجل القول على فكر ما أنه حضاري؛ ينبغي أن يجيب عن الأسئلة الوجودية الكبرى المتعلقة بالإله والكون والإنسان،ويتميز بالصمود الزماني والمكاني وفق رؤية واضحة المعالم.ومنجهة يجد المتأمل لتاريخ الحضارة الإسلامية، وما وصل إليه من إخراج الإنسان من ظلمات الجهل إلى أعلى درجات النور والإيمان، ومدى صموده الزماني الذي استمر لأكثر من ألف وأربعمئة قرن، ووصوله وانتشاره في أغلب أنحاء الكرة الأرضية. بالإضافة إلى ما يزخر به التراث الإسلامي من أدلة حول خيرية أمة الإسلام قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: 110]. تستدعيه الفطرة وفضول المعرفة للكشف عن كوامن هذا الدين وما جاء به من أسس غيرت مجرى التاريخ، خاصّة وأنّ هذا الدين قد ألهَم علماء الغرب والمستشرقين وألّفوا فيه كتبا. ومن هذا المنطلق تحاول هذه المقالة الإجابة على الإشكالية الآتية: هل للتكوين الشرعي بعد حضاري؟ وسنبني هذه المقالة بالإجابة على الأسئلة الفرعية الآتية:

1- هل للتكوين الشرعي تأثيرا في واقعنا المعاصر؟ وهل لازال يستجيب لمتطلبات الحضارة ويمتلك مقومات الصمود الحضاري؟
2- هل للتكوين الشرعي أبعادًا معرفية وروحية وظيفية؟
3- هل للتكوين الشرعي نموذجا معرفيا يقوم عليه؟

ب- أهمية الدراسة: تستمد هذه الدراسة أهميتها من أهمية الإشكالية التي تعالجها وما سيقدمه هذا البحث من إجابات على الأسئلة المطروحة وعرضها بطريقة ممنهجة تخدم الدعوة الإسلامية.

ج- أهداف الدراسة والمنهج المتبع: هدف هذه الدراسة هو الكشف عن النموذج المعرفي الموجود في أسس التكوين الشرعي وعرضه للآخر البعيد عن الإسلام وفق رؤية فلسفية منهجية منظمة نستطيع إقناعه بها، وذلك باستعمال منهج الاستقراء ثمّ التحليل؛ أي استقراء الأسس الكبرى التي يتكون منها التكوين الشرعي ثمّ تصنيفها وترتيبها والكشف عن أبعادها المعرفية والروحية الوظيفية والحضارية.

أولاً: تحديد مفاهيم الدراسة

1- مفهوم البعد الحضاري: قبل الولوج في هذا البحث علينا أن نحدد مصطلحاته فالبُعْدُ **لغة**: ضد القرب. وقد بَعُدَ بالضم فهو بعيد، أي تَباعَدَ[1]. **واصطلاحًا** البُعد: عبارة عن امتداد قائم في الجسم[2].

وأمّا مصطلح الحضاري أصله **لغة:** من حضرني فلان، ومن الحضور وفعلته بحضرته، وبمحضره وحاضرته: شاهدته. وهو حضري بين الحضارة، وبدويّ بين البداوة. وهو بدوي يتحضر، وحضري يتبدى[3]. أي جاء مصطلح الحضارة من الحضور والشهود والأمة المتحضرة هي الأمة الحاضرة والشاهدة.

والحضارة اصطلاحا:هي القدرة على تحقيق إنسانية الإنسان، وتنمية مواهبه، وإطلاق ملكاته ورعاية قابلياته، وتحقيق وعيه بذاته، وانسجامه مع الكون والحياة، والارتقاء به، ليحسن القيام بدوره في البناء الحضاري، الذي يكرم الإنسان ويكرّم به[4]. ولا يمكننا القول على فكر ما أنه ذا بعدٍ حضاريًا إذا لم يكن له أصل مرجعي وبعد واقعي وبعد منهجي موضوعي وفيما يلي سنفصل في شرح هذه الأبعاد الجزئية المكونة للبعد الحضاري الشامل:

أ- البعد المرجعي أي الجذور والأصول التي يستمد الفكر منها أصالته ومرجعيته ومحدداته وقواعده، ومبادئه التأسيسية الكبرى، التي تميزه عن كل فكر آخر. وللفكر الإسلامي مرجعيته المعروفة المستمدة من الوحي بمصدريه الكتاب والسنة.

ب- البعد المنهجي الموضوعي أي خضوع الفكر، لقواعد ومبادئ وضوابط منهجية، موضوعية تجعله متسقاً في بناءه ووظيفته؛ فالمنهجية هي عمق الفكر الحضاري، وهي قيمة الجهاز الإجرائي الذي ينسق الفكر، ويُبين موضوعيته، ومنطقيته.

ج- البعد الواقعي الاجتماعي أي اعتبار الواقع؛ فالفكر الحضاري يقدر على الاستجابة للواقع وملابساته، وتحولاته، وتغيراته الجزئية والكلية، الشكلية والمضمونية.

د- البعد العالمي الإنساني أي العالمية والأنسنة أي أن الفكر يَحُل المشكلات في عُمقها الجغرافي العالمي الإنساني، الذي يفتح الآفاق للفكر ليمتد ويعانق أفكار الآخرين ويحاورها؛ فالفكر الحضاري، هو فكر إنساني متجاوز لجغرافية الشخص ووعيه الشخصي وثقافته، ومتجه نحو الإنسان عموماً[5].

2- مفهوم التكوين الشرعي: التكوين **لغة**: جاء في "تاج العروس" «{وكَوَّنَهُ} تَكْويناً: أَحْدَثَهُ؛ وقيلَ: التَّكْوِينُ إيجادُ شيءٍ مَسْبُوقٍ بمادَّةٍ. (و)} كَوَّنَ (اللهُ الأَشْيَاءَ تَكْويناً): أَوْجَدَها، أَي أَخْرجَها مِنَ العَدَمِ إِلَى الوُجودِ»[6]. أي التكوين هو إيجاد الشيء وإخراجه من العدم.

واصطلاحًا: «هو عملية إعداد وتحضير الفرد لمنصب تسيير وإشراف حيث يكتسب رصيدًا معرفيًا جديدًا يؤهله لإبراز قدراته وذلك قصد النهوض بالطاقات وتحسين الأداء وزيادة الفاعلية والاستمرارية»[7].

ومنه التكوين الشرعي هو عملية إعداد الفرد وتهيئته لتلقي العلوم الشرعية حيث يكتسب في تكوينه رصيدًا معرفيًا يتوصل به إلى طريق الله، ويؤهله من القيام بمهمة تبليغ الدعوة ومهمة إخراج الإنسان من الجاهلية إلى نور التوحيد؛ ذلك التكوين الذي ينطلق من إدراك أسس التكوين الشرعي منأصول العقائد وأصول الشريعة وأصول الأخلاق.

3- مفهوم النموذج المعرفي: ظهر هذا المصطلح على يد الفيلسوف طوماس كوهن[8] في كتابه بنية الثورات العلمية سنة 1962، وهو يعني البنية التصورية الفكرية التي يجردها العقل الإنساني من كم هائل من العلاقات والتفاصيل فيختار بعضها ثم يرتبها ترتيبًا خاصًا وينسقها، بحيث تصبح مترابطة بعضها ببعض، والنموذج ليس هو الواقع في حد ذاته، فهناك فرق بين النموذج من ناحية المعلومات والحقائق من ناحية أخرى[9].

وأمّا النموذج المعرفي هو النموذج الذي يحاول أن يصل إلى الصيغ الكلية والنهائية للوجود الإنساني[10]. ويدور النموذج المعرفي حول ثلاثة عناصر أساسية هي الإله والطبيعة والإنسان، ومن خلال دراسة الإنسان نحدد موقف النموذج من العنصرين الآخرين الإله والطبيعة، فالنموذج يبحث عن علاقة

الإنسان بالطبيعة والمادة، والهدف من وجود الإنسان في الكون وماهي القوة التي تحركه وتمنحه هدفه وتماسكه وتُضفي عليه المعنى، ويتناول النموذج أيضًا الصيغ الكلية العامة والشاملة والنهائية للوجود الإنساني وغايته وآخره وأقصى ما يمكن أن يبلغه، ويتناول المستويات الكامنة والعميقة في الخطاب الإنساني. أي أنّ النموذج المعرفي هو أداة لتفسير الواقع تقاس بمدى فاعليته وبمدى تفسيره لأكبر جوانب من الواقع المعيش[11]. ويمتاز النموذج المعرفي بحسب توماس كون إلى خمس عناصر أساسية[12]:

أ- **رؤية العالم؛** وهي العلاقة بين ثلاث عناصر أساسية، الإله، الإنسان والطبيعة.

ب- **المفاهيم،** وهي الإطار الذي يحكم صياغة وتحديد معاني المفاهيم طبقًا للنموذج.

ج- **الإطار التحليلي والتفسيري،** وهي قواعد التحليل والتفسير طبقًا للنموذج.

د- **التحيزات؛** وهي مجموعة التحيزات المسبقة التي تحدد الإشكالات الأجدر بالتناول، وتحدد منظورات الرؤية للواقع وكيفية التعاطي معه.

هـ- **القيم والمعايير الحاكمة،** النموذج يقدم لصاحبه مجموعة القيم التي يعليها والمعايير التي تحدد مرجعيته النهائية في التعامل مع الواقع.

ومنه يمكننا القول بأنّ النموذج المعرفي يمتاز بأنه:

1- أداة لتفسير الواقع تقاس فاعليته بمدى قدرتهعلى التفسيروالإحاطة بأكثر جوانب الحياة.

2- ينبغي أن يستند إلى مرجعية ثابتة عميقة تجيب على الأسئلة الوجودية الكبرى.

3- يمكننا من فهم الخطوط العريضة للظاهرة أو النص المراد دراسته.

فمن هذا المنطلق ارتأينا إلى محاولة رصد واستنباط النموذج المعرفي الكامن في ديننا الإسلامي وبالضبط النموذج المعرفي الكامن في التكوين الشرعي لأن هذا الأخير يمثل الأساس للنظام المعرفي الإسلامي.

وقد فضّلنا تناول هذه الإشكالية وبسطها وفق فكرة الكشف عن النموذج لما له من فاعلية فالنموذج يعتبر أداةً في دراسة الظاهرة الإنسانية يتأسس على رؤية ويؤدي وظيفة تحليلية وتفسيرية للظاهرة الإنسانية، وذلك باستنباط المعالم

الأساسية للنموذج المعرفي الإسلامي من المبادئ الموجودة في التكوين الشرعي برصد الأبعاد المعرفية والمنهجية الوظيفية الكامنة في مفردات التكوين الشرعي.

وتنبع أهمية إدراك النموذج المعرفي لنا أو لغيرنا، من أنه يجعلنا على بينة من الخطوط العريضة الحاكمة لديننا، وتمكننا من الرؤية الكلية الجامعة؛ ومن خلاله تَسْهُل المقارنةُ والتحليل، ومن ثم يمكن الوقوف على نقاط التميز والضعف؛ إضافة إلى أنه يجعلنا ننفذ إلى عمق الحقائق والأشياء، بحيث لا تستغرقنا التفاصيل بفروعها المتشعبة.وهو يفيدنا في مجال عرض الإسلام والدعوة إليه[13].

ثانيًا: الأبعاد المعرفية والروحية الوظيفية للتكوين الشرعي

أ- البعد المعرفي والثقافي الوظيفي: ينطلق النظام المعرفي الإسلامي المستنبط من التكوين الشرعي من مبادئ أساسية أهمها:

1- أنّ الله هو الذي علم الإنسان البيان والمعرفة ومكنه من اكتسابها وتوظيفها. قال تعالى: ﴿ الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (4)﴾ [الرحمان: 1-4]. وبالمعرفة تتقدم الإنسانية وتتحقق معاني الخلافة.

2- غاية المعرفة هي معرفة الله عزوجل، والإقرار له وحده بالألوهية والربوبية قال تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ﴾ [محمد: 19]. ومعرفة الله هي معرفة صفاته وأفعاله ومظاهر قيّوميته على الخلائق بالإدارة والتصرف والتدبر، والتسليم والخضوع له سبحانه وتعالى بالعبادة والتذلل.

3- يقرر التكوين الشرعي أن مصدر المعرفة هو الله عز وجل، فهو مكونها ومالكها قال تعالى: ﴿...وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾ [الأعراف: 89]. وعِلم الله سبحانه شامل محيط بالكليات والجزئيات لا يعزب عن علمه شيء في الأرض ولا في السماء[14].

4- منهج المعرفة في الإسلام لا يفرق بين علوم الدين وعلوم الدنيا، وإنما يجمع بينهما وفق رؤيا تكاملية متميزة، فكلاهما من العلم المطلوب والمفروض شرعًا.

5- مصادر المعرفة ووسائل إدراكها متكاملة لا تتعارض، وهي متعددة تشمل: الوحي والعقل والحواس والحدس والتجريب والإلهام. فالمعرفة المتعلقة بعالم الغيب تقوم على المعرفة النقلية المتمثلة في الوحي الكتاب والسنة، إذ لا يمكن التوصل إلى حقائق عالم الغيب في النظام المعرفي الإسلامي إلا عن طريق الوحي، كالمعرفة التي تتعلق بالذات الإلهية. وأمّا عالم الشهادة فإن وسيلة معرفته وإدراكه تقوم على المعرفة العقلية، فقد وهب الله سبحانه وتعالى الإنسان القدرة على التفكير والتعقل والإدراك الحسي لظواهر الكون المحيط به[15].

بالإضافة إلى أنّ البعد المعرفي للتكوين الشرعي له محاور كبرى يتأسس عليها فهو ممنهج ومنظم ينقسم إلىأصول العقائد وأصول الشريعة وأصول الأخلاق، وفي ورقتنا هذه سنقتصر على أصول الأخلاق الخاصة بمبدأ تكريم الإنسان وذلك لاتساع المبادئ التي تحملها الشريعة الإسلامية وضيق الأسطر التي ينبغي عرضها في هذا البحث.

أصول العقائد: والعقيدة تعني الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره وبكل المغيبات التي أخبر عنها القرآن والحديث؛ مما يعلمه الله ولم نشاهده نحن.وتنقسم العقائد الإسلامية إلى أربعة أقسام رئيسة هي:

القسم الأول: الإلهيات؛ وتبحث فيما يتعلق بالله سبحانه وتعالى ويلحق بها ما يستلزم اعتقاده من العبد لمولاه.

القسم الثاني: النبوات؛ وتبحث في كل ما يتعلق بالأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، من حيث صفاتهم، وعصمتهم، ومهمتهم، والحاجة إلى رسالتهم. ويلحق بهذا القسم ما يتعلق بالأولياء رضوان الله عليهم، والمعجزة والكرامة، والكتب السماوية.

القسم الثالث: السمعيات ومجالها؛ الحياة البرزخية، والحياة الأخروية، كأحوال القبر، وعلامات القيامة، والبعث، والموقف، والحساب، والجزاء...إلخ[16].

وأمّا عن المنطلق الوظيفي لأصول العقائد يظهر في أن العقيدة في الإسلام ليست واجبة في حد ذاتها بل لما ينجر عنها من أثر عملي ولا معنى للعقيدة إذا ظلت حبيسة القناعات العقلية والتصورات المجردة، والقرآن يذهب إلى أبعد من ذلك حينما اعتبر المعرفة المجردة من غايتها العملية، معرفة مشينة للإنسان تتدنى به من مستوى الإنسان إلى مرتبة الحيوان، كما وصف بني إسرائيل قال تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الجمعة:5][17].

والدور المنهجي للعقيدة الإسلامية في صياغتها للعقلية الإيمانية؛ هي أنّ العقل الإيماني عقل فاعل وليس مجرد ملكة للتصوير والتذكر والتصديق، بل هو عقل مبدع لا يقف عند نهاية، وهذا ما يجعله مرنًا في حراكٍ مستمر من أفق إلى آخر مع طبيعة الوجود المتغيرة ولا يزال العقل الإيماني في هذا الترقي ما بقي إنسان وبذلك يكون للعقل في وظيفته الدينية ثمارٌ مادية[18].

بل إنّ قضية الاعتقاد في المنهج القرآني لا تتمثل في الاقتناع العقلي بقدر ما تتمثل أساسًا في التجاوب العملي مع مضمون الخطاب الإلهي، ومن ثمّ فإن القرآن يتجاوز في خطابه العقدي الأدوات المنطقية البانية للقناعة إلى الأدوات النفسية الوجدانية التي تعزز تلك القناعة، وهي تدفع الإنسان وفق مسالك فطرية إلى تمثل القناعة وتجسيدها في الحياة. وتعبر عن المقتضى العملي للإيمان بصيغته العقدية للإيمان، فتكون بذلك العقيدة سلوك في بعدها العملي ويكون السلوك عقيدة في أصله الإيماني[19].

أصول الشريعة: وهي أصول الفقه، والمقاصد.

- **أصول الفقه: تعريفه**: «هو اسم للقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط أحكام الشريعة الفَرْعيَّة من أدلتها التفصيلية»[20]. ويمكننا رصد بعض سمات المنطلق الوظيفي الخاصّة بعلم أصول الفقهبداية في تبصير المتكون إلى أنّ الإسلام صالح لكل زمان ومكان لخاصية الشمولية. وأيضًا التعرف على أسباب الخلاف العلمي بين الفقهاء وأئمة المذاهب. كما يفيد أيضًا في التعرف على الحكم الراجح والحكم المرجوح وأدلة ذلك[21].

- **المقاصد:** «مقاصد الشريعة العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة»[22]. وبتعريف آخر هي ما يقصدُ الشارعُ بشرعِ الحكمِ، وبعبارةٍ أخرى "مرادُ الحقِّ سبحانه وتعالى من الخلقِ" وهو الذي تجُلّيه العقول من نصوص الشرعِ[23].

والمنطلق الوظيفي للمقاصد يمكننا بسطه على سبيل التمثيل لا الحصر في التبحر في أعماق النصوص الشرعية واكتشاف أبعادها المخفيةوإيجاد أجوبة للقضايا والنوازل الفقهية المعاصرة وإثبات أنّ الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان.

أصول الأخلاق: وهي المبادئ الخُلقيةالمجملة في مبدأ تكريم الإنسان الذي يتكون من مفاهيم متداخلة؛ بحيث لا يتحقق الشعور بالتكريم إلاّ بتوفرها وهذه المفاهيم هي: العبودية لله والحرية، والعدل والمساوة، والشوربوالوحدة والأخوة.وسنتناول في هذه الدراسة كل مبدأ بالتفصيل.

- **العبودية لله:** المقصود منها أن يكون الإنسان عبدًا لله دون سواه، فلا أحد يستحق التعظيم والإجلال إلاّ الله عز وجل؛ لأنه أهل لذلك، ولأننا نؤمن بأنّ الله هو الوحيد القادر على تدبير أمورنا وشؤوننا بحكمة بالغة وقيل: أصل العبودية الخضوع والذل[24]؛ فلا خضوع ولا تذلل إلاّ لله سبحانه وتعالى.

- **الحرية:** ولها مظاهر في الإسلام منها؛

حرية الاعتقاد: وهي حق لكل إنسان في اختيار عقيدته الدينية، وقد قامت دعوة الإسلام على احترام هذه الحرية وصونها قولاً وعملاً، فكرًا وممارسةًولا مانع من الحوار والدعوة إلى دين الحق بالحكمة والموعظة الحسنة، والجدل بالتي هي أحسن.

حرية الفكر والبيان: وتشمل حرية الآراء العلمية، والتفقه في الشريعة، والتدبير السياسي، وأعلى مراتب هذه الحرية هي حرية العلم وهي منح الحق لكل إنسان في تقرير ما يراه بصدد الظواهر الفلكية والطبيعية، وهي حرية مكفولة في الإسلام ولاسيما العلم التجريبي: قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (17) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (18)﴾ [الغاشية: 17-18].

حرية القول: فالأصل أنّ لكل أحد أن يقول ما شاء أن يقوله ولا يمسكه عن ذلك إلاّ وازع الدين بأن لا يقول كفرا أو منهيا عنه، أو وازع الخلق بأن لا يقول قذعا أو هذيانا.

حرية العمل: وتكون في حرية العمل المتعلق بالشخص ذاته، وحرية العمل المتعلق بغيره[25].

- **العدل:** قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90]. ويقول: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (7) أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ (8) وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (9)﴾ [الرحمن: 7-9]. وقد قسم العدل إلى[26]:

العدل الشرعي هو الذي يتقوم بمبدأي الحلال والحرام وبإنفاذ الأوامر والنواهي التي انطوت عليها الشريعة من حيث هي تعبر عن إرادة الله العادل وأحكامه، وتتوخى تحقيق مكارم الأخلاق، والخير العام، وسعادة الدارين والمصلحة، ورد الأمانات والحقوق إلى أصحابها.

العدل السياسي والاجتماعي، وهو ما سمّي بسياسة الشرعية وهي تعنى بإصلاح العلاقات بين الراعي والرعية، وبتحقيق المصلحة العامة في مختلف المؤسسات والهيئات السياسية والاجتماعية. من تقليل الفجوة بين الأغنياء والفقراء فشرع الوسائل التي من شأنها أن ترفع من شأن الفقراء، ومن الوسائل:

- فرض الإسلام الزكاة لتؤخذ من الأغنياء وترد على للفقراء فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 60].

- جعل للفقراء نصيبًا من الفيء قال تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحشر: 8].

- حذر الله تعالى من عدم إطعام المسكين وعدم الحض على ذلك فمن لم يطعم المسكين كان من أهل سقر المعذبين في النار، ﴿وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ﴾

[المدثر: 44]. والمجتمع الذي تضيع فيه الفئات الضعيفة مجتمع مذموم ﴿وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ ۞ وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا ۞ وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ [الفجر: 17-20][27].

وهناك مجالات أخرى للعدل في الشريعة الإسلامية؛

كالعدالة مع غير المسلمين، إنّ الله تعالى استأمن الأمة الإسلامية على إقرار العدالة بين الناس، فهي المسؤولة أمام الله تعالى عن إقرار قيم العدل والحق في الأرض،فلا يدفع الحب إلى المحاباة ولا يدفع الكره إلى الظلم والجور. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: 8][28].

والعدل في الشهادة، وذلك بأن تؤدى الشهادة على وجهها الصحيح دون تزييف أو تزوير للحقائق، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: 8].

والعدل مع النفس، وذلك بالتوازن بين الحق البدن: من الراحة والعناية والطعام والشراب، وحق الروح من الزاد الإيماني والعبادات المحضة، ومن جانب آخر يوازن المسلم بين حق النفس وحق الله، وحق الأهل والأولاد، فلا يجعل حقًا من هذه الحقوق يطغى على حق آخر فإن ذلك ظلمًا[29].

ـ المساواة: المساواة في النظام المعرفي الإسلامي هي مبدأ طبيعي مسلّم به، وقد عمل الإسلام على رفعه من المساواة الحقوقية أي من ناحية الحق القانوني الموجود في المواثيق، إلى المساواة الحقيقية التي هي الأصل الذي نشأ عليه الإنسان؛ لاشتراك جميع الإنس في الذات التي أودعها الله فينا، وارتقى الإسلام بعلاقة الإنسان مع الآخر من مبدأ التساوي إلى مبدأ التآخي لأن المساواة تبرز علاقة بين فردين أو شيئين، والأخوة تبرز اتحادهما في المنشأ[30].

والمساواة هي أول أثر من آثار الأخوة وأصدق شواهدها؛ وهي أصل عظيم من أصول نظام الاجتماع الإسلامي، وهي ذات طرفين: طرف تظهر فيه بمظهر أدب إسلامي تابع للعقيدة الإسلامية يجب تخلق المسلمين به، وترويض

ديني للمسلمين بأن يكون ذلك خلقا لهم، وطرف تظهر فيه بمظهر أصل تشريعي يجري على المسلمين لزوم المصير إليه.

أمّا الطرف الأول: فهي المساواة في تلقي الشريعة والعبادة والتقرب إلى الله تعالى فالناس في هذا المقدار سواء يتعلق بهم التكليف تعلقا متماثلا إلاّ من قام به مانع، ويعبدون الله عبادة واحدة في الواجبات ويقتربون إلى الله تعالى على سواء لا يتفاوتون إلاّ بمقدار تنافسهم في الخير.

وأمّا الطرف الثاني: المسلمون كلهم سواسية في الكفاءة والصلاحية للمزايا والجزاء على ما يصدر من نفع يخص أو يعم، لا يختص بذلك عصر دون عصر، ولا قبيلة دون أخرى، ولا سن دون سن، ولا طبقة دون طبقة ولا صنف دون صنف، قال النبي ﷺ: «مَثَلُ أُمَّتِي مَثَلُ المَطَرِ لَا يُدْرَى أَوَّلُهُ خَيْرٌ أَمْ آخِرُهُ»[31]. والمساواة هي مقيدة لا مطلقة في جميع الأحوال لأن أصل خلقة البشر جاءت على التفاوت في المواهب والأخلاق وذلك التفاوت يفضي إلى تفاوت في معاملة الناس بعضهم لبعض[32]. قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾ [سجدة: 18].

- **الشورى:** والمقصود به أنّه لجميع الناس الحق في المشاركة في جميع شؤون الحياة؛ السياسية والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية والدينية لأنّ الشعور بالانتماء إلى فضاء مجتمعي عامل مهم، لاستتباب الأمن والاستقرار والشعور بالطمأنينة داخل المجتمعات، إذ تتوارى من خلاله الانتماءات الضيقة والصراعات الطائفية والدينية والعرقية، ليحل محلها انتماء أكثر اتساعًا ورحابة تتحكم فيه القواسم المشتركة بما تختزنه من أعراف وثقافة وقيم ومبادئ جماعية وعيش مشترك ومصير واحد وتحديات مختلفة[33].

ويعبر عنها في الوقت الحالي بمفهوم المواطنة، وعُرِفت في النظام الغربي بالديمقراطية، وفي النظام الإسلامي بالشورى وللشورى فوائد وظيفية عدة نذكر منها.

- إصابة الحق في الغالب وتلاقح الأفكار، وتكامل الثقة وتبادل الخبرة والاطلاع على ما عند الآخرين.

- تعطي القوة للمجتمع؛ فالشورى طريق للتخلص من الظواهر المرضية غير الصحية، مثل قلة الإخلاص وضعف الأداء الوظيفي، وإهدار الطاقات المفيدة.
- تشعر المشاركين بالمسؤولية، وأنهم مع المسؤول يسعون إلى المصالح العامة، ودرء المفاسد في عملية تكاملية.
- الشورى تولد الثقة بين الحاكم والمحكوم، وتطيب القلوب، وتجعل من رأي الخليفة أو الحاكم رأي جميع المسلمين بعد التشاور. وفي الشورى وقاية من الاستبداد وتزود الدولة بالكفاءات والقدرات المتميزة وتضيق هوة الخلاف بين الراعي ورعيته.
- الشورى تفجر الطاقات الكامنة في أفراد الأمة، وتشجع ذوي الخبرات وتفسح المجال لكل من لديه الخير للأمة[34].

- **الوَحْدة:** صرّح القرآن بالوحَدة الإنسانية، وأنها حقيقة مقررة في ابتداء الخليقة، ولكن فرقتها المنازع والأهواء، وأنّ الغاية المثلى لكل الأديان السماوية - وخصوصًا الإسلام- هي إحياء هذه الوحَدة وإزالة الأحقاد، والقضاء على العناصر التي تدعو إلى الشر، وتثير الخصام. قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 213].

فالإسلام يثبت الوحَدة الدينية ويقررها حقيقة ثابتة، ولو ذهب التغيير والتبديل والتعصب المفرق، لالتقى أهل الأديان السماوية على المائدة الروحية للرسالة الإلهية[35].

- **الأخوة:** قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الحجرات: 10]. والأخوة في الإسلام هي فوق كل الحواجز الجنسية، والعرقية، والقومية، والحزبية والسياسية، فهي في الإسلام قاعدة الحياة ولا حياة بدون إخاء وإخوان، وهي تقوم على أصول أصيلة وقواعد متينة. قال تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ

شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13].

فهذه الآية العظيمة تقرر أصلاً من أصول الإسلام، وهو المساواة بين الناس وقررت أيضًا مبدأ ضخمًا من المبادئ الإنسانية السامية فهي من معجزات القرآن العظيم وهو مبدأ الأخوة، وقد كان العالم قبل انبثاق نور الإسلام. يموج في الظلمات ويضطرب في الفساد وتسوده الهمجية، والعصبية الجاهلية[36].

وانطلاقًا من عرض مبادئ الشريعة الإسلامية وبالضبط مبدأ تكريم الإنسان من العبودية لله، والحرية، والعدل والمساواة وإشراك الناس، والوَحدة والأخوة؛ يظهر جليًا للمتأمّل البعد الوظيفي لمبدأ الكرامة الإنسانية وماله من أثر في واقع الحياة العملية.

ب- البعد الروحي والنفسي الوظيفي للتكوين الشرعي: الشريعة الإسلامية تقوم على مجموعة من المبادئ التي تراعي أحوال المتعلمين من حيثُ الاستعدادات الفطرية، والقدرات، والحاجات، والدافعية، والميول، والرغبات في ضوء العقيدة الإسلامية، فتوجه هذه العناصر نحو الغايات الإسلامية وتربطها بالإيمان الموجه لسلوك الإنسان المسلم وتصرفاته.ويعتني التكوين الشرعي بالجانب النفسي والروحي للإنسان، بداية بتلبية حاجاته الفسيولوجية وإشباعًا لحاجاته الوجدانية ثمّ تأكيدًا على ضبط انفعالاته، ووصولاً إلى تحقيق صحته النفسية، بما يحقق له العيش في تكيف وانسجام[37]. وقد فرقنا ما بين الجانب النفسي والروحي لأنّ الجانب الروحي –برأينا- هو الجانب الذي يدرس العلاقة بين العبد وربه وما ينبغي أنْ يكون عليه، والجانب النفسي يدرس حاجات الإنسان الداخلية النفسية وهي علاقة نفسية داخلية تخصه هو فقط.

1- الجانب الروحي الوظيفي: إن تنمية الجانب الروحي في شخصية المسلم، تعني تزويده بشحنة إيمانية، تعطي حياته القيمة الحقيقية، وتمنحه البهجة والسعادة والأمل في الدنيا والآخرة، والحياة الروحية هي الضابطة للحياة المادية والموجهة لها إلى الخير والصلاح الحقيقي، وتتم تنمية هذا الجانب بالتقرب إلى الله تعالى بالعبادة وبالعمل الصالح[38]. والمنطلق الوظيفي للبعد الروحي يكمن في وقاية الإنسان من عوامل الانحراف وذلك يكون ب:

- **إخلاص العبادة لله:** العبادات في الإسلام ممثلة في الصلاة والصيام وغير ذلك من أعمال يقصد بها وجه الله كالدعاء والشكر وقراءة القرآن وغيرها، والتربية على أساس العبادة، تزود الإنسان دائمًا بشحنات روحية متتالية، فتزوده بالقوة المستمدة من قوة الله، والثقة بالنفس المستمدة من الثقة بالله.

- **الصلة الدائمة بالله في كل الأعمال:** فالتكوين الشرعي يوجه الإنسان إلى إرضاء الله سبحانه وتعالى، بلا رياء ولا استكبار ولا استهتار، وهذا الحرص سيولد في الإنسان حب كل ما يحبه الله من خلق وعمل، ويتجنب كل ما يبغضه الله من رذيلة ومنكر، فينعكس ذلك على سمو العلاقات بين الإنسان وأخيه الإنسان.

- **سلامة النمو الروحي من الضعف والانحراف**: يحتاج الجانب الجسمي والعقلي والاعتقادي إلى الوقاية والحماية من الهدم والتدمير، تمامًا مثل ما يحتاج الجانب الروحي إلى البعد عن التطرف والانحراف، فلا ينساق إلى المادية ومغرياتها، كما أنه ليس المقصود بتنمية الجانب الروحي دفع الناس إلى الانزواء أو إلى الانعزال عن الحياة المادية ومتطلباتها وعن الحياة الاجتماعية ومسؤولياتها. والإسلام دين وسطية والاعتدال، يربي المسلم تربية شاملة لحياته الدنيوية والأخروية مع التوزان بينهما[39].

2- **الجانب النفسي الوظيفي للتكوين الشرعي:**

التكوين الشرعي راعى الجوانب النفسية والوجدانية والغرائزية للإنسان ولم يهملها واعتبر تلبيتها من الحاجات الأساسية لبقائه ولإيجاد الإنسان المتكامل السَّوي؛ الذي يستطيع أن يبرز للحياة كإنسان كامل قادر على الصمود ومواجهة الحياة بتحدياتها مهما تغيرت، ونجد هذه العناية في المرجعية التي يعتمدها هذا التكوين من كتابٍ وسنة، وفيما يلي بيان لأهم هذه الحاجات:

- **تلبية الحاجات النفسية الضرورية لبقاء الإنسان**: كالأكل والشرب والنوم وغيرها من الحاجات التي لا يمكن الاستغناء عنها. والتي تسبب الضرر من توتر وقلقٍ عند نقصان اشباعها، فإشباع تلك الحاجات يتضمن طمأنينة وراحة نفسية لصاحبها. قال تعالى: ﴿يَابَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف 31].

- **إشباع الحاجات الوجدانية**: لم تغفل الشريعة الإسلامية حاجيات الإنسان الوجدانية؛ كحاجته إلى الأمن والطمأنينة والاستقرار، وحاجته إلى الحب والتقدير ممن ينتمي إليهم ويعيش معهم، وحاجته إلى الأمل ونبذ اليأس والقنوط، إلى غير ذلك من حاجات نفسية تعطي لحياة الإنسان معناها الحقيقي وتحييه في تكيف وانسجام. قال تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ۞ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ [قريش:3-4]. وقال أيضًا: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107].

- **ضبط الغرائز والانفعالات:** فالإسلام لم يقل بكبت الغرائز والانفعالات وقمعها، كما لم يقل بترك الحبل على الغارب، وإنما قال بتربيتها وضبطها وتهذيبها، وتكون تربية الغرائز والانفعالات هذه بالاعتدال فيها والبعد عن الإفراط والتفريط. قال الله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ۞ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ [المائدة: 87، 88]. وجاء في تفسيرها؛ وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا تأكيد للنهي عن تحريم الطيبات وهو معطوف على قوله: لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم أي أن الله وسّع عليكم بالحلال فلا تعتدوه إلى الحرام فتكفروا النعمة ولا تتركوه بالتحريم فتعرضوا عن النعمة[40].

وجاء فيها أيضًا أيها المؤمنون لا تحرّموا على أنفسكم ولا تمنعوها من الطيبات وهي المستلذات المستطابات للنفس، لما فيها من المنافع، بأن تتركوا التمتع بها تقرّبا إلى الله تعالى، ولا تقولوا: حرمنا على أنفسنا كذا وكذا، مما هو حلال لكم ومباح. لا تفعلوا هذا تنسّكا وزهدا وتقرّبا إلى الله، فإن الله لا يرضى عن ذلك، بل ينهى عنه[41].

وقال الله تعالى أيضًا: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾ [أل عمران: 14]. فالتكوين الشرعي يعترف بأن الإنسان جُبل على حب الشهوات من النساء والمال وكل الملذات لكن الله جلا وعلا يدع إلى خير ما عنده من جنات النعيم الدائم.

ـ تحقيق الصحة النفسية بالوقاية والعلاج من الأزمات والأمراض النفسية: فكما أنّ الجسم بحاجة إلى الوقاية من الأمراض الجسمية والعقلية وأسبابهما، فكذلك الجانب النفسي بحاجة إلى الوقاية من الأزمات والأمراض النفسية، وذلك بالبعد عن أسبابها: كالقسوة والغلظة في المعاملة، وفرض الظلم والقهر، وتجاوز الحد في العقاب واللوم والتوبيخ، إلى غير ذلك من أنواع المعاملات السيئة، التي تترك آثارها السلبية في النفس، وتؤثر على سلامتها. وقد أمر الله سبحانه وتعالى بالرفق في المعاملة والبعد عن القسوة والجفاء فقال: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: 34]. كما أكد أن القسوة في المعاملة تؤدي إلى النفور من صاحبها[42]. فقال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ...﴾ [آل عمران: 159].

لا شك وأنّ العناية بالأمور النفسية للإنسان هي من الأمور الضرورية وتخصيص مساحة كبيرة لها وتفصيلها في الشريعة الإسلامية ما هو إلاّ دليل على واقعيتها وملامستها لتركيبة الإنسان وحاجياته وتخصيص مساحة لهذا الجانب النفسي في التشريع هو دليل على صلاحية هذه الشريعة لكل زمان ومكان وهنا يكمن المنطلق الوظيفي للبعد النفسي.

ثالثًا: مقومات الصمود الحضاري للتكوين الشرعي

ومن خلال ما سبق عرضه يمكننا البرهنة على أنّ التكوين الشرعي هو ذو بعد حضاري لأنه يمتلك مقومات الصمود الحضاري والمتمثلة في الأبعاد المعرفية والروحية والنفسية ذات المنطلق المنهجي الوظيفي، هذه الأبعاد الجزئية المتناسقة والمتمازجة، إضافة إلى أبعادٍ أخرى تبرهن عن البعد الحضاري للتكوين الشرعي والمتمثلة ابتداءً في معرفة جذوره وأصالته أي تحديد مرجعيته التي ينتمي إليها.ومعرفة قواعده المنهجية وضوابطه، ثمّ معرفة مدى معايشته وملامسته للواقع الاجتماعي وأخيرًا معرفة مدى إنسانيته واحتوائه لمشاغل الإنسان وتجاوزه للأفكار النظرية. ويمكننا بسطها في:

أ- **البعد المرجعي** أي الجذور والأصول التي يستمد منها التكوين الشرعي أصالته ومرجعيته ومحدداته وقواعده، ومبادئه التأسيسية الكبرى، وهي معروفة في الشريعة الإسلامية ومحددة بالكتاب والسنة.

ب- **البعد المنهجي الموضوعي** أي أن التكوين الشرعي يخضع لقواعد ومبادئ وضوابط منهجية، موضوعية تجعله متسقاً في بناءه ووظيفته؛ وهو متمثلٌ في المبادئ الكبرى التي عرضناها سابقًا من أبعادٍ معرفية وروحية ومقاصدٍ تشريعيةٍ منهجيةٍ مفصلةٍ.

ج- **البعد الواقعي** وهو ما يتمثل في المنطلق المنهجي الوظيفي الذي ذكرناه تباعًا مع كل بُعد من أبعاد التكوين الشرعي.

د- **البعد العالمي الشمولي للدعوة الإنسانية** وهو أنها لا تقتصر على جنس دون جنس أو قوم دون قوم، وترُد التفاضل إلى التقوى.

وكل هذه الأبعاد هي متوفرة في التكوين الشرعي الإسلامي ولا يستطيع أيّ منصفًا إنكارها فالإسلام له مرجعيته الخاصّة المتمثلة في الكتاب والسنة، وله تشريعاته ومنهجيته المفصلة، وهو معروف بفكره الواقعي الاجتماعي الإنساني فهو جاء للإنسان خاصّة من أجل إنقاذه وإرشاده والوصول به إلى درجات الكمال. والإسلام يحتوي بالإضافة إلى تلك الأبعاد الجزئية المذكورة سابقًا:

على امتداد زماني في الفكر الديني لقضية البشرية كلها من نشأتها إلى غايتها، في دقة، وعمق، ووضوح.

وعلى امتداد موضوعي يغطي مجالات الحياة جميعها، اقتصادية، اجتماعية، وعقدية، وتربوية، وفكرية، وأحداثا تاريخية.

وعلى استمرارية الإسلام الذي هو دين الأنبياء جميعًا، لأنه جاء على يد الرسول محمد ﷺ شاملاً لكل العصور[43].

رابعًا: رصد النموذج المعرفي للتكوين الشرعي

حتى نثبت بأن للتكوين الشرعي نموذجًا حضاريًا سنحاول البرهنة على وجود عناصر النموذج المعرفي التي فصلناها في عنصر المفاهيم وبالضبط في مفهوم النموذج المعرفي؛ من ماهية الرؤية التي جاء بها التكوين الشرعي إلى العالم ومميزاتها، وماهية المفاهيم التي جاء بها في مكوناته، و ماهي حدود

الإطار التحليلي والتفسيري الذي يتميز به، بالإضافة إلى التنقيب عن التحيزات والإشكالات التي تمثل جوهر الطرح الذي جاء به الدين الإسلامي بصفة عامة، والتكوين الشرعي بصفة خاصة، و تحديد القيم العليا والمعايير الحاكمة للنموذج المعرفي الشرعي الإسلامي.

وفيما يلي سنحاول بسط كل عنصر على حده[44]:

أ- رؤية العالم؛ الرؤية التي يحملها النموذج المعرفي الإسلامي هي الرؤية التوحيدية، و فق العلاقة بين العناصر الثلاث الأساسية وهي الإله والإنسان والكون، فأمّا علاقة الإنسان بالكون حسب ما ورد في القرآن الكريم هي أنّ الإنسان محور هذا الكون، وعلى قمة مخلوقاته وموضع التكريم والعناية الإلهية فيه، خلقه الله في أحسن تقويم وجعله في أكمل صورة وجعله خليفة له في الأرض صاحب رسالة وقد استخلفه ليعمرها ويستخرج خيراتها لا ليزهد فيها[45]، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: 165]، يقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين :4]، قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [غافر: 64].

ب- المفاهيم، وهي الإطار الذي يحكم صياغة وتحديد معاني المفاهيم طبقًا للنموذج؛ أي المفاهيم الأساسية والمبادئ الكبرى التي ينبني عنها النموذج المعرفي الإسلامي من الرؤية التوحيدية وخلافة الإنسان في الأرض وتعميره لها ومن ببينها مبدأ تكريم الإنسان الذي ذكرناه سابقًا وما يحتوي ضمنيًا من التزامات من العبودية لله وحده، والحرية، والعدل والمساوة، وإشراك الناس – الشورى - والوَحدة والأخوة.

ج- الإطار التحليلي والتفسيري، وهو قواعد التحليل والتفسير المعتمدة وفقًا للنموذج المعرفي الإسلامي وهي متعددة تشمل: الوحي والعقل والحواس والحدس والتجريب والإلهام والكون. فالمعرفة المتعلقة بعالم الغيب تقوم على المعرفة النقلية المتمثلة في الوحي الكتاب والسنة، إذ لا يمكن التوصل إلى حقائق عالم الغيب في النظام المعرفي الإسلامي إلا عن طريق الوحي،

كالمعرفة التي تتعلق بالذات الإلهية.وأمّا عالم الشهادة فإن وسيلة معرفته وإدراكه تقوم على المعرفة العقلية، فقد وهب الله سبحانه وتعالى الإنسان القدرة على التفكير والتعقل والإدراك الحسي لظواهر الكون المحيط به.

د- التحيزات؛ وهي مجموعة التحيزات المسبقة التي تحدد الإشكالات الأجدر بالتناول، وتحدد منظورات الرؤية للواقع ومن أهم التحيزات نذكر:

-غائية الخلق والوجود: عقيدة التوحيد تحتم أن يكون الخلق متحد المصدر، متحد الغاية، وفطرة العقل المسلم هي دليل تعامله مع الكائنات والأحداث الكونية من منطلق الغائية. وغائية الخلق في دور خلافة الإنسان ومسؤوليته في إدارة الكون تحتم على العقل المسلم إدراك منطق حركة هذه الكائنات ونواميس أدائها.

- مفهوم موضوعية الحقيقة ونسبية الموقع منها: العقل المسلم وفطرته يُكَونا عقلاً وفطرةً مبصرةً بنور الوحي وهدايته لذلك فالحقيقة لدى العقل المسلم هي حقيقة موضوعية قائمة يدرك وجودها ويدرك أبعادها ويسعى للتفاعل السليم معها ومع نواميسها وسننها. وموقع الإنسان من الحقيقة يتغير ويتبدل نسبيا، وعقل المسلم برؤيته الواضحة المهتدية بالوحي يبقى قويا ويجعل مواقع التفاوت والتناقض أدوات تحريك ونماء ودواعي يقظة وإبداع وتجديد.

- حرية القرار والإرادة الإنسانية ومسؤوليتها: فمغزى الحياة الدنيا في رسالة الإسلام هي امتحان لإرادة الإنسان في خلافة الأرض، وهل هي إرادة خيرة أم إنها خبيثة. والحياة الآخرة في رسالة الإسلام هي محصلة لآثار هذه الإرادة[46].

هـ- القيم والمعايير الحاكمة، النموذج يقدم لصاحبه مجموعة القيم التي يعليها والمعايير التي تحدد مرجعيته النهائية في التعامل مع الواقع ومن أهم هذه القيم:

- **الوحدانية:** العقل المسلم لا يكون له وجود إذا لم يؤمن بالوحدانية كمُسلَمة عقدية فطرية.
- **خلافة الله في الأرض:** وهي في مفهوم العقل المسلم نعمة وتكريم.

- **المسؤولية الأخلاقية**: ومن منطلق المسؤولية الأخلاقية لا يقبل العقل المسلم إلا أن يسعى بالحق والعدل والخير والإعمار وهذا المنطلق هو ضمان استقامة الفكر الإسلامي[47].

ومنه يمكننا القول أنّ للتكوين الشرعي نموذجًا معرفيًا خاصًا به يجيب على الأسئلة الوجودية الكبرى وهو قابل للصمود والتحدي؛ لأنه يستند إلى مرجعية ثابتة ومحفوظة متمثلة في الوحي، ولهرؤية منهجية بأبعاد معرفية وروحية وظيفية واضحة.

الخاتمة

الحمد لله والصلاة والسّلام على رسول الله، وبعد الفراغ من هذا البحث نأتي إلى تسجيل أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها الباحثة من هذه الدراسة، وهي كما يلي:

أولاً النتائج:

1- للتكوين الشرعي بعد حضاري واقعي وظيفي مبني على نموذج معرفي واضح المعالم يجيب على الأسئلة الوجودية الكبرى.
2- التكوين الشرعي كان ولازال يمتلك التأثير في واقعنا المعاصر ويستجيب لمتطلبات الحضارة.
3- فلسفة التكوين الشرعي تمتلك مقومات الصمود الحضاري المتمثلة فيالبعد المرجعي وهي الجذور والأصول التي يستمد الفكر منها أصالته ومرجعيته وهي محددة بالكتاب والسنة، والبعد المنهجي الموضوعي الواقعي، بالإضافة إلى أبعاد معرفية وروحية وظيفية تخدم البشرية، وأخيرًا البعد العالمي الشمولي للدعوة الإنسانية.
4- النموذج المعرفي الخاص بالتكوين الشرعي موجود وواضح وهو عالمي متأصل مبني على رؤية واضحة للإنسان والكون، متأسسة على مفاهيم مضبوطة وفق إطار تحليلي وتفسيري يستجيب إلى كل المتغيرات والنوازل الحادثة، وفق قيم ومعايير حاكمة ظاهرة.
5- ينطلق النموذج المعرفي المستنبط من مكونات التكوين من مبادئ أساسية أهمها:

- أنّ الله هو الذي علم الإنسان البيان والمعرفة ومكنه من اكتسابها وتوظيفها وأن مصدر المعرفة هو الله عز وجل، فهو مكونها ومالكها، وغاية المعرفة كلها هي معرفة الله عز وجل، والإقرار له وحده بالألوهية.

- منهج المعرفة في الإسلام لا يفرق بين علوم الدين وعلوم الدنيا، وإنما يجمع بينهما وفق رؤيا تكاملية متميزة، فكلاهما من العلم المطلوب والمفروض شرعًا.

- مصادر المعرفة ووسائل إدراكها متكاملة لا تتعارض، وهي متعددة تشمل: الوحي والعقل والحواس والحدس والتجريب والإلهام. فالمعرفة المتعلقة بعالم الغيب تقوم على المعرفة النقلية المتمثلة في الوحي الكتاب والسنة، إذ لا يمكن التوصل إلى حقائق عالم الغيب في النظام المعرفي الإسلامي إلا عن طريق الوحي، كالمعرفة التي تتعلق بالذات الإلهية.

ثانيًا: التوصيات

1- ضرورة التجديد في كيفية الطرح للدين الإسلامي بصفة عامّة وكيفية عرض أسس التكوين الشرعي بصفة خاصّة، وتجاوز طريقة السرد والتلقين؛ التي لا تخرج بمناهج عملية واضحة يستفيد منها المتلقي للتكوين.
2- الاستفادة من المناهج االتعليمية والتربوية المتطورة واستغلالها في كيفية عرض فلسفة التكوين الشرعي حتى تكون مقاربة للواقع وتغيرات العصر.
3- العرض الكلي لمبادئ الدين الإسلامي والتركيز على الأصول الكبرى بدل الفروع والجزئيات.

قائمة المصادر والمراجع

1- ابن عاشور محمد الطاهر، مقاصد الشريعة، تحقيق: محمد الحبيب ابن خوجة، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، قطر، دط، 2004م.
2- أبو الفاء التفتنازي، الإنسان والكون في الإسلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، دط، 1995م.
3- أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله تـ 538هـ، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1998 م.

4- أحمد عبد الرحيم السايح، فلسفة الحضارة، وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1989م.
5- الترمذي911هـ، قوت المغتذي على جامع الترمذي، 2/ 713.
6- الجرجاني ت471هـ، التعريفات، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
7- حافظ ثناء الله الزاهدي، تلخيص الأصول، مركز المخطوطات والثراث والوثائق، الكويت، ط1، 1994 م.
8- ربيع إبراهيم محمد الشيخ، أخلاق الإسلام وأخلاق دعاته، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 2001م.
9- الزَّبيدي ت1205هـ، تاج العروس، دار الهداية، د ب ن، د ط، دت.
10- الزبير بلمامون، مدخل إلى علوم التربية، دار الخلدونية، الجزائر، دط، 2018م.
11- زين الدين الرازيت 666هـ، مختار الصحاح، تحقيق، يوسف الشيخ محمد، الدار النموذجية، بيروت، ط5، 1999م.
12- سعيد إسماعيل القاضي، التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2004م.
13- السعيد قاسمي، مقال الدور المنهجي للعقيدة الإسلامية، مجلة الإحياء، كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة1، العدد الخامس عشر.
14- سمير يونس أحمد صلاح وسعد محمّد الرشدي، التربية الإسلامية وتدريس العلوم الشرعية، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1999م.
15- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984 هـ.
16- طوماس كوهن، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1992م.
17- عبّاس محجوب، طرائق تدريس العلوم الإسلامية، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2006م.
18- عبد الحميد أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، الدار العالمية للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 1989م.
19- عبد الحميد بوزينة، ثقافة المسلم دراسة منهجية برامجية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1.
20- عبد الله بن بية، علاقة المقاصد بأصول الفقه، مركز الفرقان للتراث الإسلامي، القاهرة، دط، دت، 2006م.

21- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، مصر، ط1، 2002م.
22- عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002م.
23- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، مصر، ط1، 1999م.
24- علي شريعتي، معرفة الإسلام، دار الأمير للثقافة والعلوم، العراق، ط2، 2007م.
25- علي محمد الصلابي، الشورى فريضة شرعية، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط 1، 2010م.
26- عمر عبيد حسنة- مقدمة كتاب، الفاضل بن عاشور، روح الحضارة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ط2، 1992م.
27- الفارابي ت393هـ، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987م.
28- فهمي جدعان، تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات، الشركة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014م.
29- ماجد زكي الجلاد، تدريس التربية الإسلامية الأسس النظرية والأساليب العملية، دار المسيرة، عمان، ط1، 2004م.
30- محمّد أبو زهرة، الوحدة الإسلامية، المكتب الفني للنشر، القاهرة، د ط، 1985م.
31- محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2.
32- وهبة الزحيلي،التفسير الوسيط للزحيلي، دار الفكر، دمشق، دط، 1422 هـ.
33- وهبة الزحيلي، الحرية الفكرية، مجلة الصراط، مجلة كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، العدد الخامس، مارس 2002م.

المراجع الإلكترونية

1- إدريس لكريني، مقال: المواطنة والمشترك، متوفر على الرابط: www.mominoun.com، موقع مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وأبحاث، قسم الدين والسياسة، تاريخ النشر 2014/01/02م، تاريخ الدخول 2019/06/18م.
2- السنوسي محمد السنوسي، مقال النموذجُ المعرفيّ الإسلامي _مفهومه ومعالمه، متوفر على الرابط: https://islamonline.net/17948، تاريخ النشر 16/ 08/ 2016م، تاريخ الدخول 15/ 2019/06م، موقع إسلام أون لاين.

3- سيف الدين عبد الفتاح، مقال رؤية حضارية مفهوم الحضاري وقراءة الحدث، متوفر على الرابط:-http://www.hadaracenter.com/pdfs/74%20-%2080%20.pdf، تاريخ الدخول 06/05/ 2019م، مركز الحضارة للدراسات السياسية أمتي في العالم، 2010م.
4- مهند حامد الشادي، النموذج المعرفي بين توماس كون والمسيري، متوفر على الرابط: https://fr.scribd.com/doc/125565432/، تاريخ الدخول 09/07/ 2019م.

الهوامش:

[1]- الفارابي ت393هـ، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987 م، 442/2.
[2]- الجرجاني ت471هـ،التعريفات، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م، ص 44.
[3]- أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله تـ 538هـ، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1998 م 195/1.
[4]- عمر عبيد حسنة مقدمة كتاب الفاضل بن عاشور، روح الحضارة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ط2، 1992م، ص1.
[5]- سيف الدين عبد الفتاح، مقال رؤية حضارية مفهوم الحضاري وقراءة الحدث،متوفر على الرابط:http://www.hadaracenter.com/pdfs/74%20-%2080%20.pdf، تاريخ الدخول 06/05/ 2019م، مركز الحضارة للدراسات السياسية أمتي في العالم، 2010م، ص75-76.
[6]- الزَّبيدي ت1205هـ، تاج العروس، دار الهداية، د ب ن، د ط، دت، 71/36.
[7]- الزبير بلمامون، مدخل إلى علوم التربية، دار الخلدونية، الجزائر، دط، 2018م، ص 26.
[8]- عالم أمريكي ولد عام 1922م، أستاذ الفلسفة بمعهد ماساشوستس متحصل على دكتوراه في الفيزياء وله العديد من المؤلفات، ينظر: طوماس كوهن، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، 1992م، دط، ص321.
[9]- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، مصر، ط1، 1999م، ص107.
[10]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، مصر، ط1، 2002م، 2/ 445.
[11]- عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002م، ص217_219.
[12]- مهند حامد الشادي، النموذج المعرفي بين توماس كون والمسيري، متوفر على الرابط: https://fr.scribd.com/doc/125565432. تاريخ الدخول 09/06/ 2019م

[13]- السنوسي محمد السنوسي، مقال النموذجُ المعرفيّ الإسلامي _مفهومه ومعالمه، متوفر على الرابط: https://islamonline.net/17948، تاريخ النشر 16/ 08/ 2016م، تاريخ الدخول 15/ 06/ 2019م،موقع إسلام أون لاين.

[14]- ماجد زكي الجلاد، تدريس التربية الإسلامية الأسس النظرية والأساليب العملية، دار المسيرة، عمان، ط1، 2004م، ص 99-100.

[15]- ماجد زكي الجلاد، تدريس التربية الإسلامية الأسس النظرية والأساليب العملية،م. ن، ص 100-101.

[16]- سمير يونس أحمد صلاح وسعد محمّد الرشدي، التربية الإسلامية وتدريس العلوم الشرعية، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1999م، ص 161-163.

[17]- السعيد قاسمي، مقال الدور المنهجي للعقيدة الإسلامية، مجلة الإحياء، كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة1، العدد الخامس عشر، ص308.

[18]- السعيد قاسمي، مقال الدور المنهجي للعقيدة الإسلامية،مجلة الإحياء،م. ن،ص 307.

[19]- السعيد قاسمي، مقال الدور المنهجي للعقيدة الإسلامية،مجلة الإحياء،م. ن، ص308.

[20]- حافظ ثناء الله الزاهدي، تلخيص الأصول، مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت، ط1، 1994 م، 9/1.

[21]- عبد الحميد بوزينة، ثقافة المسلم دراسة منهجية برامجية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1،ص 259.

[22]- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، تحقيق: محمد الحبيب ابن خوجة، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، قطر، دط، 2004م، 165/3.

[23]- عبد الله بن بية، علاقة المقاصد بأصول الفقه، مركز الفرقان للتراث الإسلامي، القاهرة، دط، دت، 2006م، ص14.

[24]- زين الدين الرازيت 666هـ، مختار الصحاح، تحقيق، يوسف الشيخ محمد، الدار النموذجية، بيروت، ط5، 1999م، ص 198.

[25]- وهبة الزحيلي، الحرية الفكرية، مجلة الصراط، مجلة كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، العدد الخامس، مارس 2002م، ص33-37.

[26]- فهمي جدعان، تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات، الشركة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014م، ص121.

[27]- ربيع إبراهيم محمد الشيخ، أخلاق الإسلام وأخلاق دعاته، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 2001م، ص214.

[28]- ربيع إبراهيم محمد الشيخ، أخلاق الإسلام وأخلاق دعاته، م. ن، ص210.

[29]- ربيع إبراهيم محمد الشيخ، أخلاق الإسلام وأخلاق دعاته، م. ن، ص215.

[30]- علي شريعتي، معرفة الإسلام، دار الأمير للثقافة والعلوم، العراق، ط2، 2007م، ص67 _68.

[31]- أخرجه الترمذي911هـ، قوت المغتذي على جامع الترمذي، أبواب الأمثال، رقم الحديث 2869، 2/ 713.

[32]- محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، ص144 -147.
[33]- إدريس لكريني، مقال: المواطنة والمشترك، متوفر على الرابط: www.mominoun.com، موقع مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وأبحاث، قسم الدين والسياسة، تاريخ النشر 2014/01/02م، تاريخ الدخول 2019/06/18م،ص1،
[34]- علي محمد الصلابي، الشورى فريضة شرعية، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط 1، 2010م، ص100-102، 104_105.
[35]- محمّد أبو زهرة، الوحدة الإسلامية، المكتب الفني للنشر، القاهرة، د ط، 1985م، ص 9.
[36]- أحمد عبد الرحيم السايح، فلسفة الحضارة، وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1989م، ص39 -40.
[37]- سعيد إسماعيل القاضي، التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2004م، ص137.
[38]- سعيد إسماعيل القاضي، التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، م. ن، ص130-132.
[39]- سعيد إسماعيل القاضي، التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، م. ن، ص130-132.
[40]- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984 هـ، 17/7.
[41]- وهبة الزحيلي، التفسير الوسيط للزحيلي، دار الفكر، دمشق، 1422 هـ، 490/1.
[42]- سعيد إسماعيل القاضي، التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، ص 137-140.
[43]- أحمد عبد الرحيم السايح، فلسفة الحضارة، ص 4.
[44]- مهند حامد الشادي، النموذج المعرفي بين توماس كون والمسيري، متوفر على الرابط: https://fr.scribd.com/doc/125565432/ ، تاريخ الدخول 09/07/ 2019م.
[45]- أبو الفاء التفتنازي، الإنسان والكون في الإسلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع،دط، 1995م، ص 67، 71.
[46]- عبد الحميد أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، الدار العالمية للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 1989م، 25_27.
[47]- عبد الحميد أبو سليمان، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، م. ن، ص 23- 24.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 367 – 384
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

المتغير في الشريعة الإسلامية وتجلياته في النوازل المعاصرة

The variable in Islamic Shariaa and its manifestations in .contemporary calamities

منير ركبان[1] **باحمد ارفيس**
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة غرداية الجزائر
مخبر الجنوب الجزائري للبحث في التاريخ والحضارة الإسلامية
mounir.rokbane@univ-ghardaia.dz bahmed@rocketmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/07/09 تاريخ القبول: 2019/10/27

ملخص:
الشريعة الإسلامية تحوي قسمين ثابت ومتغير، ويعد القسم المتغير ذلك الجزء المرن الذي تتجلى فيه إنتاجية العلوم الإسلامية وتجيب من خلاله على أسئلة ونوازل العصر، وجاءت هذه الورقات في بيان حقيقة المتغير ومجاله ومدى استجابته لمواكبة العصر دون الوقوع في مطب الانسلاخ .
وقد خلص البحث إلى التأكيد على مرونة الفقه الإسلامي وعدم جموده من خلال الشق المتغير منه، وهذا ما يظهر في تغير فتوى المتأخرين عن المتقدمين واستجابتها لحال الواقع من خلال النماذج المعروضة في هذا المقال.
الكلمات المفتاحية : المتغير؛ الشريعة الإسلامية ؛ مستجدات العصر؛ مرونة الفقه؛ تغير الفتوى.

Abstract:
Islamic law contains two sections the fixed and the variable.
The variable section was considered the flexible part which reflects the productivity of Islamic sciences and provides answers to contemporary issues. In this intervention, I will clarify the meaning of

[1]- المؤلف المرسل

variable, the domain of variable and how it keeps pace with modern development; without falling in detached with Islamic Heritage. The results of the research emphasizes on the flexibility of Islamic Jurisprudence through the changeable part, which is reflected in the changing legal opinions (Fatwa) between the modern and ancient Jurisprudence scholars, an dits keeping pace with modern development through the Juristic applications which presented in this intervention.

Key words: modern development; Islamic Jurisprudence; variable; flexibility of jurisprudence; changing fatwa

مقدّمة:

المستقرئ لتاريخ العلم والحضارة يُمكنه ملاحظة أثر التَّطوُّر العلمي والتِّقني على مناهج التفكير في مختلف مناحي النشاط الإنساني، فبالنظر في قصة المجتمع الإنساني التي تبدأ بتلك الرحلة العجيبة التي أُهبِطَ فيها أبو البشرية آدم عليه السلام من جنة الخلد إلى هذه البسيطة، وبداية المجتمع الإنساني وتبلوره وتشكل أطيافه، والسعي لعمارة الأرض، والقيام بمسؤولية الاستخلاف فيها، وتعاقب الأجيال وتواليها، وتنزُّل الرسل والشرائع إلى آخر الأنبياء وانقطاع الوحي من السماء، بعد كل ذلك أضحى الإنسان يواجه الحياة بالثوابت التي جاءت بها الشرائع ويسعى لتكييف المتغير منها مع النوازل والمستجدات، فإذا ما قارنا بين حدود عالم الإنسان منذ كان يقدح حجر الصّوان لاستخراج الشَّرر إلى أن تمكّن من تفجير الطَّاقة من الذّرة، نجد ما تولد خلال ذلك من معارف ونظريات تتجاوز الزمان والمكان وأبعد ما تكون عن الحدود والمعالم حتى أصبح العالم كقرية واحدة وأدى ذلك إلى انفتاح الناس وتوسع التواصل الاجتماعي لاسيما في هذا الزمن الذي بلغ الذروة في ذلك. وأصبح العلم بمناهجه ونظرياته يصب مباشرة في نفس الإنسان ووعيه وتجاربه ويُلقي بظلاله على أنماط العلاقات والسلوك بين الأفراد والمجتمعات .

والمجتمع الإسلامي جزء من المجتمع الإنساني لا يمكنه الانفصال عنه، فكيف يمكن للمسلم أن يعيش في هذا العالم محافظا على شريعته ومواكبا للتطورات والنوازل والأحداث؟

إن المعالجة الإسلامية لقضايا العلم والمستجدات تنطلق من حقيقة أن المنهج العلمي الإسلامي هو الأقدر على تهيئة الإنسان للتعامل مع كل ما يمكن أن تُسفِر عنه ثورات العلم ومستجدات الحياة في المستقبل القريب أو البعيد.

ولو تأملنا حقيقة الشريعة التي أُشتقت من الفعل شَرَعَ، والذي يعني أمر وأظهر وبَيَّن وأوضح[1]، وتدبرنا قول ربنا سبحانه وتعالى في محكم تنزيله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاء الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُون ﴾ [الجاثية:18]، لوجدنا أنها بمعناها العام دليل الدين الكلي حيث يطلق هذا المسمى على جملة الأحكام والأوامر والنواهي والقواعد والنظم التي ارتضاها الله تعالى لعباده.وهي تشكل في مجموعها المنهج الرباني الذي أوحى الله به إلى رسوله ﷺ ليضبط علاقة الناس بالله وعلاقتهم ببعضهم البعض، ثم جاء الفقهاء والأئمة الأعلام فاستنبطوا فيما لا نص فيه، حتى تبلور ما يصطلح على تسميته بالفقه؛ فالأصل هو شريعة الرحمان، والفقه هو ذلك العلم بالأحكام العملية من أدلتها التفصيلية[2]، أي ذلك الجهد البشري. فنتج عندنا من الفقه ما هو قطعي ومنه ما هو ظني، ومنه ما هو من الأصول ومنه ما هو من الفروع.

وإذا أجملنا يمكننا القول بأن هناك الجزء الثابت الذي لا خلاف عليه ولا مجال للاجتهاد فيه،والجزء المتغير الذي يخضع للعوائد وأحوال الناس والمصلحة المعتبرة شرعا. وهذا الأخير هو الذي تتجلى فيه خاصية المرونة ومواكبة العصر. ولا يعني هذا الإطلاق أنّ الشريعة تتطور؛ فالتطور يوحي أنها ناقصة وغير مكتملة، وربنا يقول: ﴿... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا ﴾[المائدة:3] بل تشمل مناحي الحياة وتتكيف أحكامها مع العوائد والأعراف .

فما هو المتغير في الشريعة الإسلامية ؟ وما مجالاته ؟ وما تجلياته في النوازل المعاصرة؟ .

تأتي هذه الورقة لبيان حقيقة المتغير في العلوم الإسلامية ومجالاته وبيان أثر ذلك من خلال تفعيل حركة الاجتهاد ومواكبتها للتطورات .

المطلب الأول: تعريف الثابت .

في خضم كثرة المصطلحات ذات الصلة بثبات التشريع وتغييره التي سادت الساحة الفكرية الإسلامية في العصر الحديث، وفي ظل الاضطراب المنهجي وسيادة مفاهيم فضفاضة دون تحديد دقيق لأبعادها، وقع خلط بين ثنائية الثابت والمتغير, ولمعرفة الجزء الثابت من الشريعة الذي لا مجال للاجتهاد فيه من الجزء المتغير الذي يقع فيه الاجتهاد؛كان لا بد من النظر في مفهوم هذه المصطلحات الحادثة حتى يعود الأمر إلى نصابه ولا يطغى أحدهما على الآخر, وإن كان موضوعنا المتغير إلا أن الأشياء بضدها تتبين, لذا وجب بيان الثابت لغة واصطلاحا .

أولا: الثابت في اللغة.

الثابت: من ثَبَتَ يثْبُتُ ثَبَاتا وثُبوتا فهو ثَبيتٌ وثَبْتٌ، وتطلق ويراد بها عدة معان أهمها[3]:

- دوام الشئ واستقراره
- الملازمة وعدم المفارقة: أثبتُ فلانا أي لازمته.
- الإقامة: ثبت فلان في المكان.
- الحجة والدليل: لا أحكم بكذا إلا بثبتٍ.
- تسكين القلب: قوله تعالى ﴿وَكُلاًّ نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاء الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءكَ فِي هَـذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِين﴾[هود:120].

ثانيا: الثابت في الاصطلاح.

إن ثنائية الثابت والمتغير لم تكن معروفة في التراث الفقهي القديم وإنما دخلت متأخرة من قبل الأدباء والفلاسفة حيث عبروا عنها بعدة مصطلحات منها الثابت والمتحول، الأصالة والمعاصرة، القديم والحديث.

وانطلاقا من قوله تعالى: ﴿... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا ..﴾[المائدة:3] وقوله ﷺ: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد"[4] ، يعرف الثابت عند الأصوليين بأنه "ما كان باقيا على

أصل مشروعيته بدليل قطعي لذاته أو لغيره ولم يرفع زمن الوحي ؛ فالثوابت هي الأحكام الشرعية التي ثبتت بأدلة قطعية الدلالة والثبوت أو بالإجماع الصحيح الثابت ولا مجال فيها للاجتهاد وهي بذلك تشمل أركان الإيمان والإسلام والقيم والأخلاق الثابتة وبعض الأحكام المتعلقة بالأسرة والمبادئ العامة للمعاملات والجهاد [5] .

المطلب الثاني: تعريف المتغير .

المتغير هو المقصود بهذه الدراسة، وبعد بيان معنى الثابت يتسنى لنا تعريف المتغير بشكل أبسط وأوضح .

أولا المتغيِّر في اللغة

المتغير في اللغة : من غيَّر، ولها عدة معانٍ أهمها[6]:

- التحويل والتبديل: غيَّرهُ أي جعله غير ما كان وحوَّله وبدَّله، جاء في التنزيل العزيز:﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ اللّهَ سَمِيعٌ عَلِيم﴾[الأنفال:53] .
- الاختلاف: تغايرت الأشياء، أي اختلفت.
- النفع: غار الرجلَ، أي نفعه.
- التخفيف والإصلاح: المُغيرُ الذي يغير على بعيره أداته ليخفف عنه ويريحه ويصلح شأنه.

ثانيا: المتغير في الاصطلاح.

أما مفهوم المتغير فهو "الأحكام الاجتهادية الفقهية المبنية على القياس أو المصلحة أو العرف"[7] وهذا القسم في الشريعة الإسلامية يمثل المرونة والتطور؛ فالمتغير من الأحكام هو ما كان مرتبطا بعرف أو مصلحة أو وصف معين؛ فمتى تغير ذلك الوصف أو المصلحة التي بني عليها الحكم تغير الحكم تبعا لذلك.

ووصف الثوابت والمتغيرات إنما هو للأحكام المستنبطة من الأدلة وليس للنصوص الشرعية فالنصوص ثابتة لا تتغير سواء ما ثبت منها بطريق القطع

أو ما ثبت بطريق الظن ولا مجال للتبديل فيها ولكن التغيير هو في فهم النصوص وتطبيقها على الواقع.

المطلب الثالث: مجال المتغير في الشريعة الإسلامية.

في الفقه الإسلامي أحكام بنيت على المصلحة والعرف تتغير بتغيرهما، وأحكام يتأثر محلها بالظروف الزمانية والمكانية؛ ومجال الاجتهاد في هذا النوع من الأحكام بقدر ما هو مهم في تحقيق مصلحة الأمة لمواكبة تطورات العصر وربط العلوم الإسلامية بالمعرفة وحصول التكامل المعرفي بينها، فهو في الوقت نفسه من أخطر الوسائل التي قد يستخدمها من يريد تعطيل أو التطاول على بعض أحكام الشريعة بذريعة التغير في الأحكام لتغير المصلحة التي جاءت لعلاجها، وهذا دون علم أو تدقيق في مدى قابلية هذا النوع من الأحكام للتغيير من عدمه لذا كان ضبط مجال المتغير في العلوم الإسلامية من الأهمية بمكان .

ويمكننا أن نلخص مجال المتغير في أمرين:

1 - الأحكام المبنية على العوائد والأعرف: من القواعد المقررة لدى الفقهاء في ذلك:"العادة محكمة "،وقاعدة:"المعروف عرفا كالمشروط شرطا"، وقاعدة:" الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي " وقاعدة:" لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان " وهي كثيرة في الفقه الإسلامي(8).

يقول القرافي في كتابه (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام) في السؤال التاسع والثلاثين:(ما الصحيح في هذه الأحكام الواقعة في مذهب الشافعي ومالك وغيرهما المرتبة على العوائد، وعرف كان حاصلا حالة جزم العلماء بهذه الأحكام، فهل إذا تغيرت تلك العوائد وصارت العوائد لا تزال على ما كانت عليه أولا فهل تبطل هذه الفتاوى المسطورة في كتب الفقهاء، ويفتى بما تقتضيه العوائد المتجددة، أو يقال: نحن مقلدون وما لنا إحداث شرع لعدم أهليتنا للاجتهاد فنفتي بما في كتب الفقهاء، المنقولة عن المجتهدين؟).

ثم يجيب عن السؤال بقوله: (إن أمر الأحكام التي مدركها العوائد مع تغيير العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغيير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة وليس

تجديدا للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد)[9].

ومن أمثلة تغير الفتوى بتغير الحال ما جاء في حديث سلمة بن الأكوع -رضي الله عنه- قال: قال النبي ﷺ: "من ضحى منكم، فلا يصبحن بعد ثلاثة ويبقى في بيته منه شيء" فلما كان العام المقبل قالوا: يا رسول الله، نفعل كما فعلنا في العام الماضي؟ قال: "كلوا وأطعموا وادخروا؛ فإن ذلك العام كان بالناس جهد فأردت أن تعينوا فيها" [10]، أفاد هذا الحديث: أن النبي ﷺ نهى عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام في حالةٍ معينة، ولعلَّةٍ طارئة، وهي الجهد والحاجة التي أصابت الناس، فيجب أن يتعاون الناس في سد حاجات بعضهم من لحم الأضاحي، فلما انتهى هذا الظرف العارض، وزالت هذه العلة الطارئة، زال الحكم الذي أفتى به الرسول ﷺ تبعا لها، إذ المعلول يدور مع علته وجوداً وعدماً، وتغيرت الفتوى من المنع إلى الإباحة، فهذا مثالٌ واضحٌ لتغير الفتوى بتغير الأحوال.

فإذا كان اجتهاد المفتي في مسألة معينة لا يناسب تغير الزمان والمكان والظروف المحيطة بسؤال المستفتي، كأن يؤدي إلى حرج شديد، أو مشقة بالغة، أو اختلفت العلة التي من أجلها كان المفتي يعتمد على ذلك الاجتهاد القديم، أو استجد في عصره من المعلومات والحقائق العلمية ما يدعو إلى إعادة البحث في الاختيار الفقهي؛ ففي جميع هذه الحالات يقوم المفتي بإعادة دراسة المسألة في ضوء القواعد الفقهية والمقاصد الشرعية، ويستفيد من الاجتهادات المعاصرة للوصول إلى الحكم الشرعي الأقرب إلى مقاصد الشريعة.

2- الأحكام المبنية على المصلحة: عرف العلماء المصلحة بعدة تعريفات منها : تعريف الإمام الغزالي: "المحافظة على مقصود الشرع"[11]؛ بينما ينتقد ابن تيمية من حصر المصلحة بحفظ الأمور الخمسة فيقول: (لكن بعض الناس يخص الْمَصالح المرسلَة بحفظ النفوس والأموال وَالأعراض

والعقول والأديان , وليس كذلك بل المصلحة المرسلة في جلب المنافع ودفع المضار وما ذكروه من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين، وجلب المنفعة يكون في الدنيا وفي الدين ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعي وفي الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات التي يقال فيها مصلحة الإنسان من غير منع شرعي ، فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن الأحوال ليحفظ الجسم فقط فقد قَصَّرَ) [12]، فابن تيمية يعرفها: (أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة , وليس في الشرع ما ينفيه) [13].

ومن المقرر أصالة في اعتبار المصالح أن الشريعة مبناها على تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم في الدنيا والآخرة، وأن المصلحة المعتبرة هي التي تحافظ على مقصود الشارع، وأن المصلحة الشرعية لا تعارض نصوص الوحي أو تفوتها.

يقول ابن القيم: فإن الشريعة مبناها وأساسها على الْحِكَمِ ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل [14].

فإذا كان مجال الثابت في العلوم الإسلامية يشمل العقائد والحقائق والأحكام الغيبية ويشمل الأصول والكليات ومقاصد الشريعة العامة ويشمل القيم والفضائل ويشمل المقدرات المنصوصة كأنصبة الزكاة وحصص الورثة ويشمل الحدود، فمجال المتغير يشمل ما أطلقه الشارع ولم يقيده وكل اجتهاد كان مستنده العرف والمصلحة المرسلة فالحكم يدور معه لأن الأحكام تدور مع علتها وجودا وعدما، ولذا نجد الشارع الحكيم سكت عن كثير من الأحكام التي تتغير بتغير الأزمان،وتجنب في باب المعاملات التفريع زمن التشريع ولم يكثر الكلام عن الفروع والجزئيات فيها فالمتتبع لكتب السنة يجد الحظ الأوفر منها في باب العبادات وذلك لأن العبادات أمرها قار ثابت لا يتغير، ولا يترتب على لزوم دوامها مشقة أو حرج إلا ما يكون من قبيل الرخصة التي ترتفع بارتفاع

العذر والمسبب لها، في حين نجد أن باب المعاملات يحتوي على جانب كبير مبني على العرف والمصلحة ومجال المتغير فيه كبير لأن حمل الناس فيه على حكم ثابت لا يتغير فيه مشقة كبرى وحرج عظيم، والشريعة جاءت بدفع المشقة ورفع الحرج .

وفي ذلك يقول محمد الطاهر ابن عاشور: "مقصد الشريعة تجنّبُها التفريع في وقت التشريع".

لقد بان من استقراء أقوال النبي ﷺ وتصرّفاته، ومن الاعتبار بعموم الشريعة الإسلامية ودوامها، أن مقصدها الأعظم نوطُ أحكامها المختلفة بأوصاف مختلفة تقتضي تلك الأحكام، وأن يتبع تغيرُ الأحكام تغيرَ الأوصاف... فأما وشريعة الإسلام عامة دائمة، وتغيرُ الأحوال سنة إلهية في الخلق لا تتخلف، فبقاء الأحكام مع تغير موجبها لا يخلو من أن يكون إقراراً لنقيض مقصود الشارع من تعليق ذلك الحكم بذلك الموجب. فيصير أحد العملين عبثاً، أو أن يكون مكابرة في تغير الموجب وذلك ينافي المشاهدة القطعية أو الظنية في أحوال كثيرة، ويؤول ذلك على التقديرين إلى أن تكون الأحكام مقصودةً لذاتها لا متابعة لموجباتها"[15].

المطلب الرابع: نماذج من المتغير في الفقه الإسلامي وتجلياته في بعض النوازل المعاصرة .

مِمَّا لا شك فيه أن الأحكام الشرعية التي مستندها نصوص صحيحة، قد استنبطها العلماء السابقون، أئمة المذاهب والمجتهدون، وامتلأت المصنَّفات والمدوَّنات الفقهية من مطولات ومختصرات بآلاف المسائل الشرعية وبيان أحكامها.

وبقيت المسائل المستجدة والقضايا الطارئة تحتاج إلى تجديد واجتهاد وتغطية كافية، بسبب ما تفرزه النهضة الحديثة في شؤون كثيرة، وما أبدعته من ابتكارات في آفاق متنوعة من العقود التجارية والصناعية والخدماتية، والتصرفات الاقتصادية المهمة والحيوية، وكذا الاجتماعية والطبية والتربوية والثقافية، فوجب أن يتصدر للاجتهاد في هذه النوازل والمتغيرات علماء كل عصر، وخير دليل على ذلك في عصرنا هذا ظهور المجامع وصدور

الموسوعات الفقهية، وفهارس كتب الفقهاء المشهورة، ومشروعات تقنين الفقه، وتقنين المجلات الشرعية إلى غير ذلك .

ومن هذه الاجتهادات على سبيل المثال لا الحصر:

1- مسألة رمي الجمار قبل الزوال: الثابت في السنة أنَّ رميَ الجِمارِ في غير يوم الأضحى إنَّمَا يكون بعد الزوال وبه قال الجمهور؛ ذلك لأنّ النبيَّ ﷺ حَجَّ في السَّـنَة العاشرة، وأَلْزَمَ مَنْ معه بمتابعة هديه والأخذ عنه مناسكهم، ولم يرم الجمرات الثلاث في أيام التشريق إلاَّ بعد زوال الشمس فعن جابر بن عبد الله ﷺ قال: "رَمَى رَسُولُ اللهِ الجَمْرَةَ يَوْمَ النَّحْرِ ضُحًى، وَأَمَّا بَعْدُ، فَإِذَا زَالَتِ الشَّمْس"[16]، وحكمُ أفعاله ﷺ في الحجِّ الوجوبُ لتبعيةِ فعلِهِ -من حيث البيانُ- لمجملِ قولِه: "لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ، فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَحُجُّ بَعْدَ حَجَّتِي هَذِهِ"[17]، ويؤيِّدُه حديث ابن عمرَ ﷺ أنّه سُئل عن الجمار متى ترمى؟ فقال: "كُنَّا نَتَحَيَّنُ فَإِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ رَمَيْنَا"[18]، وروى مالكٌ في الموطأ عنه ﷺ أنّه كان يقول: "لاَ تُرْمَى الجِمَارُ فِي الأَيَّامِ الثَّلاَثَةِ حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ"[19].

وفي السنوات التي سبقت توسيع مكان رمي الجمار وبناء الجسور ومع ازدياد عدد الحجاج بشكل كبير أصبح تجمع عدد كبير من الحجاج في منطقة الجمرات يؤدي إلى حوادث الدهس والتدافع المهلك المؤذي للحجاج، بل ويسبب هذا ذهاب الخشوع من قلوبهم، وتبدل الخوف والهلع بطمأنينة الذكر،وانتشرت بين أوساط أهل العلم مسألة رمي الجمرات الثلاث قبل الزوال في أيام التشريق، فأفتى غير واحد من العلماء بجواز الرمي قبل الزوال حفظا للأنفس وتحقيقا لمقصد الشريعة في التيسير.

وممن أفتى بذلك الدكتور مصطفى الزرقا والدكتور يوسف القرضاوي والدكتور علي جمعة ومجمع البحوث الإسلامية بالأزهر[20].

واليوم بعد التوسعة الكبيرة واعتماد الطوابق في منطقة الرمي أصبح بإمكان الحجاج الرمي في يُسر وسهولة فيصار إذا للأصل لتيسُّره وزوال العذر، فلا يمكن أن نعدل عن الأصل الذي هو الرمي بعد الزوال إلى البدل وهو

الفتوى القائلة بجواز الرمي قبل الزوال عملا بالقواعد المقررة في ذلك ومنها قاعدة (الضرورات تقدر بقدرها) [21]، وقاعدة (ما جاز لعذر بطل بزواله)[22].

2- مسألة اشتراط تحديد الحدود لصحة بيع العقار: يشترط الفقهاء لصحة التعاقد على العقار الغائب عن مجلس العقد ذكر حدوده من جميع الجهات ليتميز العقار المعقود عليه عن غيره وفقا لمقتضى القواعد العامة في العقود من العلم بالمعقود عليه، ومع التطور التقني والتوسع الحضاري تم إنشاء السجلات العقارية الرسمية للدولة التي تحدد العقارات وترمز لكل منها برقم خاص .

يقول الزرقا: "وهذا ما يوجه الشريعة لأن أوضاع التنظيمات الزمنية أوجدت وسيلة جديدة أسهل وأتم تعينا وتميزا للعقار من ذكر الحدود فأصبح اشتراط ذكر الحدود عبثا وقد قدمنا أنه لا عبث في الشريعة"[23]. ومنه أصبح الاكتفاء بذكر رقم محضر العقار دون ذكر حدوده كما هو العمل قانونا جائز شرعا بعد أن كان يلزم تحديد الحدود في العقد .

3- مسألة اعتداد المرأة من تطليق القاضي: من المقرر والمعلوم بالإجماع أن الرجل إذا طلق امرأته فإنها تشرع في العدة وكذلك لو طلقها القاضي، فللقاضي أن يوقع طلاق الزوجة جبرا على زوجها في بعض الحالات كاللعان أو الظهار أو غيبة الرجل أو ثبوت الإضرار بأي حال كان، وفي حال تطليق القاضي فإن المرأة تبدأ العدة من صدور التطليق.

يقول الزرقا: "... تعتبر المرأة داخلة في العدة ويبدأ حساب عدتها من فور قضاء القاضي بالفرقة،لأن حكم القاضي في الماضي كان يصدر مبرما واجب التنفيذ فورا، لأن القضاء مؤسس شرعا على درجة واحدة، وليس فوق القاضي أحد له حق النظر في قضائه[24].

ومع تغير نظام القضاء عند المسلمين وتطور بعض الجوانب فيه واستحداث إمكانية الطعن في حكم القاضي سُلب الحُكمُ بالفوريةَ التي كان يكتسيها، يقول الزرقا معلقا على ذلك:"فإذا قضى القاضي اليوم بالفرقة بين الزوجين وجب أن لا تدخل المرأة في العدة إلا بعد أن يصبح قضاؤه مبرما غير

خاضع لطريق من طرق الطعن القضائي، وذلك إما بانقضاء المهل القانونية دون طعن من الخصم، أو بإبرام الحكم المطعون فيه لدى المحكمة المطعون لديها ورفضها للطعن حين ترى الحكم موافقا للأصول، فمن هذا الوقت يجب أن تدخل المرأة في العدة ويبدأ حسابها، لا من وقت صدور الحكم الابتدائي[25] .

4- مسألة أخذ الأجرة على أعمال القرب: الأصل الحسبة في أعمال القرب، فتعليم القرآن والصلاة بالناس وخطبة الجمعة وغير ذلك ، من القُرُبات الجليلة التي يبتغي بها صاحبها وجه الله والدار الآخرة، وكان أصحاب الصدر الأول من هذه الأمة يقومون بها دون أخذ أجرة عليها قال بن تيمية : والصحابة والتابعون وتابعو التابعين وغيرهم من العلماء المشهورين عند الأمة بالقرآن والحديث والفقه إنما كانوا يعلمون بغير أجرة. ولم يكن فيهم من يعلم بأجرة أصلا[26] .

و يرى بعض أهل العلم جواز أخذ الرزق دون أخذ الأجرة على ذلك، يقول الماوردي: لأن أعمال القرب تنقسم ثلاثة أقسام، قسم لا يجوز أن يفعل عن الغير ولا يعود عليه نفعه؛ كالصلاة، والصيام، فلا يجوز أن يؤخذ عليها أجرة، وقسم يجوز أن يفعل عن الغير، كالحج فيجوز أخذ الأجرة عليه بعقد الإجارة، وقسم لا يجوز أن يفعل عن الغير لكن قد يعود نفعه على الغير، كالأذان، [والإقامة]، والقضاء، فلا يجوز أخذ الأجرة عليه، ويجوز أخذ الرزق عليه[27].

ومع ما حصل من استحداث للوظائف تنبه الفقهاء إلى أن الهمم قد قصرت عن الحسبة في هذا الباب، مع ما يصاحب ذلك من ضياع عيال من يشتغل بذلك ويتفرغ له دون أخذ راتب، ولو اشتغل بالتكسب لم يكن له لينقطع لمثل هذه الأعمال من تعليم وغيره، فأفتوا بجواز أخذ الراتب على تعليم القرآن والانقطاع للإمامة لعموم البلوى بذلك من جهة وحرصا على تحفيظ القرآن وعمارة المساجد وصونها من الضياع من جهة أخرى.

5- مسألة خيار الرؤية : إذا كان الوصف غير مطابق للواقع فان للمشتري الخيار بعد رؤيته، ويرجع في غالب الأمر إلى ما اعتاده الناس وألفوه، والعرف الغالب في البلد، وقد كان عرف الناس قديما في بناء الدور

على نسق واحد لا تفاوت فيه ولا تفاضل ، بحيث يغنى المشترى رؤية غرفة واحدة عن رؤية البقية ويسقط بعدها خيار الرؤية، ومع تغير الزمان وتبدل أنماط البناء والثورة الحديثة التي نشأ عنها هذا التمايز الرهيب في العمران ، كان لزوما أن يتغير خيار الرؤية فيها على ما كان في السابق.

لذا أفتى المتأخرون بأنه لا يسقط خيار الرؤية برؤية غرفة واحدة من الدار، بل يبقى حق خيار الرؤية قائما حتى يرى جميع الدار.

قال الزرقا: كذلك الدور لما كانت تبنى بيوتها على نمط واحد قال المتقدمون غير زفر: يكفي لسقوط خيار الرؤية رؤية بيت منها، ولما تبدلت الأزمان وصارت بيوت الدور تبنى على كيفيات مختلفة رجح المتأخرون قول زفر من أن لا بد من رؤية كل البيوت ليسقط الخيار[28] .

خاتمة:

تعد الشريعة الإسلامية من أهم مباحث العلوم الإنسانية، ويكتسي بحث الثابت والمتغير فيها أهمية كبيرة، إذ تتجلى فيه قدرتها على مواكبة التطورات، وتظهر فيها خاصية المرونة والشمولية،وهذا ما يبرهن على قدرة الشريعة الإسلامية على إدارة المجتمعات وفقا للتطورات ومجارات النوازل دون المساس بالثوابت والقيم، ومن غير انسلاخ من الهوية والمقومات الأساسية للأمة.

وقد خلص البحث إلى جملة من النتائج:

1- الشريعة الإسلامية تحوى شقين ثابتا ومتغيرا، والثابت هو الذي يُثَبتُ دعائم الأمة إذ يعد بمثابة الهيكل للجسم ويضمن الأطر العامة، بينما المتغير هو الروح التي تواكب المتغيرات وتستوعبها،وتربط العلوم الإسلامية ببقية العلوم الإنسانية .

2- الأحكام المتغيرة هي الأحكام الاجتهادية المبنية على العرف والمصلحة المرسلة المعتبرة شرعا، فهي التي تتبدل بتبدل الأزمنة والأمكنة والأعراف والعوائد، ويتأكد التفريق بين النصوص والأحكام؛ فالنصوص ثابتة سواء ما

جاء منها بطريق القطع أو ما جاء بطريق الظن ، بينما أحكامها التي مبناها العرف والمصلحة هي التي تتغير.

3- تتميز الشريعة الإسلامية بالشمول والاستمرار وصلاحيتها لكل زمان ومكان وهذا ما تَجلَّى في عرض النماذج التي فَعَّلَت حركة الاجتهاد سواء في قضايا العبادات كمسألة الحج أو قوانين التوثيق والاحتياطات العقارية أو مسائل الأقضيات والفصل في الخصومات والمنازعات فواكب الاجتهاد الفقهي من خلال مجال المتغير كل هذه التطورات وأوجد أجوبة لها من غير مساس بالثوابت والقيم .

المصادر والمراجع:

- ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم(ت 728 ه/1328م)، مجموع الفتاوى ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية1416هـ/1995م.
- ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (ت751ه/1350م) ،إعلام الموقعين عن رب العالمين دار الكتب العلمية ، بيروت ط 1، 1411هـ - 1991م.
- ابن منظور محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقي (ت 711ه/1311م)،لسان العرب ، دار صادر، بيروت لبنان، ط 3، 1414 هـ .
- ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد(ت970ه)، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419ه/ 1999م.
- أحمد الزرقا (ت 1357ه)، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، سوريا، ط2، 1409ه/1989.
- البخاري أبي عبد الله محمد بن إسماعيل(ت256ه)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه " صحيح البخاري"،تحقيق:

محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، ط1، 1422ه .

- جمال عطية و وهبة الزحيلي ، تجديد الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1420ه/2000م.
- السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن علي (ت771ه/1370م)، جمع الجوامع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2،1424/2003.
- الغزالي، زين العابدين أبو حامد ابن محمد ابن محمد ابن أحمد الطوسي (ت505ه/1111م)، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413ه.
- الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب، الحاوي الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419/1999.
- الفيومي، أحمد بن محمد الفيومي (ت نحو 770ه)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.
- القرافي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمان المالكي (ت 684ه/1285م)، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، ط2، 1416ه/1995.
- مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي(ت179ه)، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1406/1985.
- محمد الطاهر بن عاشور(ت 1393ه/1973م)، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس، الأردن ، ط 2، 1421ه/2001م.
- محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1427/2006.
- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري(ت 261ه)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1954.

- مصطفى أحمد الزرقا (ت1420ه/1999م)، المدخل الفقهي العام، دار القلم ، دمشق ، سوريا ، ط 2 ،1425ه/2004م.
- يمينية ساعد بوسعادي، الثابت والمتغير من أحكام الأسرة في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية ، مركز باحثات لدراسات المرأة، 1414ه.
- يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط1، 1419ه/1999م.

الهوامش:

(1) ينظر: محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقي (ت 711ه/1311م)،لسان العرب، دار صادر, بيروت لبنان , ط 3, 1414 هـ , 8 /176.

(2) تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي(ت771ه/1370م)، جمع الجوامع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2003،1424/2، ص13.

(3) ينظر: أحمد بن محمد الفيومي(ت نحو 770ه)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، 80/1.

وينظر: محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، لسان العرب(مرجع سابق)، 19/2.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود (2697)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، ط1422،1ه.

(5) ينظر:يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط1، 1419ه/1999م، ص84. وينظر: جمال عطية و وهبة الزحيلي ، تجديد الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1420ه/2000م، ص172.

(6) ينظر :الفيومي، المصباح المنير(مرجع سابق)، 458/2 . وينظر: ابن منظور، لسان العرب (مرجع سابق)، 40/5.

(7) ينظر: المرجع السابق، ص 179. وينظر: فهد بن صالح العجلان، مقال : أين الثوابت والمتغيرات،مجلة البيان، السعودية، العدد 292، السنة 26، ذو الحجة 1432/ نوفمبر2011، ص 32.

(8) أحمد الزرقا(ت 1357ه)، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، سوريا، ط2، 1409ه/1989، ص219، 237، 241، 227.

(9) شهاب الدين القرافي(ت 684ه/1285م)، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، ط2، 1416ه/1995، ص218، 219، 220.

(10) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الأضاحي، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يتزود بها، رقم :5569 .

(11) أبو حامد الغزالي (ت505ه/1111م)، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413ه، 176/1.

(12) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني (ت 728 ه/1328م)، مجموع الفتاوى ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية 1416هـ/1995م ، 11/ 343

(13) ابن تيمية، مجموع الفتاوى(المرجع نفسه)،11/ 242 , 243.

(14) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت751ه/1350م)، إعلام الموقعين عن رب العالمين دار الكتب العلمية، بيروت ط 1، 1411هـ - 1991م ، 3/11- 12 .

(15) محمد الطاهر بن عاشور(ت 1393ه/1973م)، مقاصد الشريعة الإسلامية ، دار النفائس، الأردن ، ط 2 ،1421ه/2001م ، ص 401 .

(16) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الحج»، باب بيان وقت استحباب الرمي: (1299)، ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1954.

(17) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الحج»، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكبًا: (1297) .

(18) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب «الحج»، باب رمي الجمار: (1746) .

(19) أخرجه مالك في «الموطأ» كتاب «الحج»، باب رمي الجمار، رقم: (217)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1406/1985.

(20) ينظر: علي أحمد جمعة، مقال الحج 4، www.draligomaa.com ،تاريخ النشر2015/9/11. http://www.draligomaa.com/index.php

(21) محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، سوريا،ط1، 1427ه – 2006م، 281/1.

(22) زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419ه/ 1999م، ص74.

(23) مصطفى أحمد الزرقا (ت1420ه/1999م)، المدخل الفقهي العام، دار القلم ، دمشق ، سوريا ، ط 2 ،1425ه/2004م ،954/2 .

(24) مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام (المرجع نفسه)،2/ 955 .
(25) مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام (المرجع نفسه)، 2/ 955 - 956 .
(26) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (مرجع سابق)، 204/30..
(27) أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب الشهير بالماوردي ، الحاوي الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1419ه/1999م، 60/2.
(28) أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية (مرجع سابق)، ص 227.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 385 – 402
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مظاهرُ تطلّع الشّريعة الإسلاميّة إلى تحرير الإنسان من العبوديّة ومقاصدُ عدم نسخ أحكام الرّقيق في الإسلام
ـ دراسة مقاصديّة فقهيّة ـ

The Manifestations of the Aspirations of Shariah to liberate men from slavery, and the purposes of not abrogating the rules on slavery in Islam – a Fiqh and Maqasid Study

طالب دكتوراه: نصرالدين عاشور
كلية العلوم الإنسانيّة والعلوم الإسلاميّة
جامعة أحمد بن بلة وهران 1
nacereddine-1990@hotmail.fr

تاريخ الإرسال: 20189/08/04 تاريخ القبول: 2019/12/10

الملخص:

يهدف البحث إلى إبراز الوجوه التي قرّر الفقهاءُ من خلالها أنّ الشّارع متشوّفٌ إلى تحرير النّاس من ربْقة العبوديّة لغير الله تعالى، كما أنّ الباحث سعى في بيان الحكمة من عدم إلغاء أحكام الرقّ نهائيًا رغم تعارضها في الظّاهر مع معاني الحريّة.

وقد توصّل الباحث إلى أنّ الوجوه التي تبرز تطلّع الشّارع إلى تحرير النّاس من العبوديّة ترجع إلى ثلاثةَ عشرة أصلًا، وأنّ عدمَ إلغاء أحكام الرّقيق جملةً من مقتضى الحكمة والعدل والمصلحة، فإنّه متى أبرمت الأممُ الاتفاقيّات على حظر نظام الرقّ في العالم- كما هو الحال اليوم- وجد المسلمون في ذلك ما

يتماشى مع مقصد الشّارع إلى تحرير النّاس فقبلوه لملاءمته مقاصد دينهم الحنيف، و كان لهم في ذلك أصلٌ، وإذا رجعت الأمم إلى هذا النّظام في يومٍ ما وجد المسلمون في دينهم أحكامَه محفوظة مضبوطة، متّسمةً بالعدل والرّحمة.

الكلمات المفتاحيّة: الحريّة؛ الرقّ؛ مقاصد الشّريعة؛ النّسخ.

Abstract:

The research aims to highlight the aspects in which Islamic jurists ruled that the Almighty Lawgiver sought to liberate people from slavery of people and things other than God Almighty. The researcher sought to demonstrate the wisdom of not definitely nullifying the rulings of slavery, despite its apparent conflict with the concept of freedom. The researcher concluded that the aspects which highlight that the Almighty Lawgiver sought to liberate people from slavery are originally based on thirteen fundamentals, and that the abolition of the rules on slavery is a matter of wisdom, justice and welfare. Once nations have made agreements to ban the slavery system in the world; Muslims found that in line with the purpose of the Lawgiver in liberating people and accepting it to suit the purposes of their religion, and they had that originally. If one day nations return to this system, Muslims would find in their religion its rules established and preserved, as well as characterized by justice and mercy.

Key words: freedom; slavery; the purposes of Shariah; abrogation.

مقدّمة:

إنّ موضوع الرقّ في التّاريخ البشريّ عمومًا وفي الإسلام خصوصًا من الموضوعات التي أسالتْ كثيرًا من الحِبْر قديمًا وحديثًا، والرقُّ وإن حُظر من قِبَلِ الهيئات العالميّة بموجب اتّفاقيات دوليّة؛ فإنّ البحث في بعض جوانبه لا زال مطروحًا؛ إذْ إنّ الغرض من البحث العلميّ هو الكشفُ عن الحقائق، وإيصالُ المعلومة إلى القارئ والباحث، على أصحّ وجهٍ وأقربِه إلى الواقع،

وهذا الذي أهدف إليه من خلال هذا البحث، وإنّ من جملة ما شجّعني على كتابة هذا البحث أمران:

أحدُهما: اقتران صورة العبوديّة بالإسلام، وهذا شائعٌ في الحصص الإعلاميّة، والأشرطة الوثائقيّة ونحوها من البرامج، حيث تصوِّر هذه الحصص والبرامج أنّ الإسلام دينُ الرّقّ والعبوديّة، وهذا ما يتدافع مع كثيرٍ من أحكام الشّريعة ونصوص الكتاب والسنّة.

والثّاني: أنّي قد وقفتُ على كلامٍ لابن راشد القفصي رحمه الله؛ أحدِ فقهاء المالكيّة، يُجملُ فيه مقصدًا شرعيًّا في هذا الباب، حيث قال في معرض حديثه عن حكم مشروعيّة الكتابة: « وهي رعْيُ مصلحة السّادات والعبيد؛ فإنّ صاحب الشّرع متشوّفٌ إلى العتق، فأباح للسّادات أخذ العوض مع ما لهم من عند الله تعالى من الأجر، وذلك ممّا يُكَثِّر رغبتهم في الكتابة التي هي سبب في العتق»[1].

وتكْمُن أهميّة هذا الموضوع في تناوله للجانب المقاصديّ لأحكام العبيد في الإسلام، وهو بابٌ لم يُفرد بالتّصنيف فيما أعلم.

وقد رُمتُ من خلال هذا البحث الإجابةَ عن جملة من الإشكالات، من بينها: ما الأوجه التي حكم من خلالها الفقهاء بأنّ الشّارع متطلّع إلى تحرير النّاس من العبودية؟ وإذا كان صاحب الشّرع متشوّفًا إلى العتق -كما ذكر ابن راشد رحمه الله وغيره من فقهاء الإسلام- فما الحكمة من إبقاء أحكام الرّقيق محكمةً، وعدم إلغائها أو نسخها؟.

وتجدر الإشارة إلى أنّني قد اعتمدتُ في هذه المقالة على منهجين اثنين:

أحدهما: المنهج الاستقرائيّ، وقد وظّفته في تتبّع النّصوص الشرعيّة المتعلّقة بالرّقيق، وفي تتبّع كلام الفقهاء أيضًا، وفاقًا وخلافًا.

والثّاني: المنهج التّحليليّ الوصفيّ، وكان ذلك عند التطرّق إلى المعاني التي تضمّنتها النّصوص الشرعيّة.

وللإجابة عن الإشكالات المطروحة لجأْتُ إلى تقسيم البحث إلى مبحثين اثنين:

فأمّا المبحث الأول فقد خصّصتُه لبيان حقائق المقاصد الشرعيّة، والرقّ، والحريّة؛ إذْ إنّ البحث قائمٌ على هؤلاء المعاني.

وأمّا المبحث الثّاني فقد تحدّثتُ فيه عن الرقّ في الإسلام، من حيث أحكامُه ومقاصدُه.

وقد أسميتُ بحثي هذا: مظاهرُ تطلّع الشّريعة الإسلاميّة إلى تحرير الإنسان من العبوديّة، ومقاصدُ عدم نسخ أحكام الرّقيق في الإسلام – دراسة مقاصديّة فقهيّة-.

أولا- حقيقة المقاصد الشرعيّة، والحريّة، والرقّ.

قبل الشّروع في المقصود من البحث يتعيّن توضيح بعض المفاهيم التي ينبني عليها ما بعدها من المباحث.

1- حقيقة المقاصد الشّرعيّة.

أمّا في لسان العرب فالقاف والصّاد والدّال أصولٌ ثلاثةٌ يدلُّ أحدُها على إتيان شيءٍ وأَمِّه، والثّاني على اكتنازٍ في شيءٍ، والثّالث النّاقة القصيد: الممتلئة لحمًا[2].

وأمّا اصطلاحًا فالمقاصد هي المعاني والغاياتُ والآثارُ والنّتائج التي يتعلَّق بها الخطاب الشّرعيّ والتّكليف الشّرعيّ، ويريد الشّارع من المكلَّفين السَّعي والوصول إليها.

فالمقاصد تختلف فيها التّقاسيم والعبارات لاختلاف الاعتبارات الملحوظة فيها، فهي تنقسم من حيثُ مصدرُ المقصد إلى مقاصد الشّارع ومقاصد المكلَّف، كما أنّ مقاصد الشّارع تنقسم بدورها إلى قسمين: مقاصد الخطاب، ومقاصد الأحكام، وهذا النّوع الأخير- أي: مقاصد الأحكام- هو الذي يعنيه العلماءُ عادةً عند إطلاقهم لعبارة "مقاصد الشّريعة".

ومن أهمّ تقسيمات العلماء للمقاصد الشّرعيّة تقسيمُهم إيّاها من حيثُ عمومُ النّظر وشمولُه لأبواب الدّين، فقالوا: إنّ مقاصد الشّريعة تنقسم بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام:

مقاصد عامّة: وهي تلك المعاني التي لاحظتْها الشّريعة في جميع الأبواب، أو في الغالب الأعمّ منها كحفظ الضّروريات الخمس.

و**مقاصد خاصّة:** وهي تلك المعاني التي راعتْها الشّريعة في باب من أبواب الشّريعة كالإرث، والأسرة، والمعاملات الماليّة، والذي لفت الأنظار إلى هذا النّوع من المقاصد هو الإمام الطّاهر بن عاشور رحمه الله، وهذه الزّمرة من المقاصد هي التي يندرج فيها الكلامُ عن مقاصد الشّريعة في أحكام الرّقيق.

و**مقاصد جزئيّة:** وهي مقاصد كلّ حكم على حدته، كالمقصود من الصّداق في النّكاح، والمقصود من الإشهاد فيه، ونحو ذلك[3].

2- حقيقة الحرّية: مادة الحريّة الحاءُ والرّاء المضاعف، ولهذه المادّة في لغة العرب أصلان:

أحدُهما: ما خالف العبوديّة، وبرئ من النّقص والعيب، ومنه طينٌ حرٌّ؛ لا رمل فيه، وشخصٌ حرٌّ؛ بيّن الحُريّة.

والثّاني: خلاف البرْد، ومنه: يوم حارٌّ، ويوم ذو حَرٍّ[4].

وعلى المعنى الأول وردتْ تصرّفات كلمة الحريّة في كلام الشّارع وكلام الفقهاء، فقد وردتْ الحريّة في مقابل العبوديّة، كما وردتْ أيضًا في مقابل الحَجْر، والضّرب على اليد، والمنع من التصرّف[5].

3- حقيقة الرّقّ.

أ- مفهوم الرقّ في الإسلام.

لغة: الرّاء والقاف أصلان: أحدُهما صفة تكون مخالفةً للجفاء، والثّاني اضطرابُ شيء مائع.

فمن الأول قولهم: رقّ يرِقُّ رِقّةً فهو رقيقٌ، ومنه الرَّقاق، وهي الأرض اللّيّنة، ومن الثّاني: ترقْرق الشّيء إذا لمع[6].

وأصل الرقّ الذي نحن بصدده مأخوذٌ من الأصل الأول، الذي يدلّ على ليونة وسهولة وضعف؛ وذلك أنّ حال العبد المملوك لا تمكّنه من جفاء غيره، بل هو المعرَّض للجفاء وسوء المعاملة في الغالب، ولهذا وردت النّصوص والآثار حاثّةً على الإحسان إلى الرّقيق.

اصطلاحًا: الرقّ عجزٌ حُكميٌّ، شُرِع في الأصل جزاءً على الكفر.

فأمّا كونُه عجْزًا؛ فلأنّه لا يملك ما يملكه الحرّ من الشّهادة، والقضاء، وغيرهما.

وأمّا كونه حُكميًّا فلأنّ العبد قد يكون أقوى في الحسّ من الحرّ[7].

ب- مفهوم الرقّ في غير الإسلام: إنّ ممّا يخدم البحث التّنبيه إلى اختلاف الأنظار إلى الرّقيق بين نظرة الإسلام التي سبق ذكرها إجمالًا ونظرة سائر الأمم والنُّظُم، وحسبي هنا أن أبيّن فلسفة واحد من أشهر من أسّس وقعّد للرقّ عبر التّاريخ، وهو الفيلسوف اليونانيّ أرسطو، فإنّه يرى أنّ العبد ملكيّة حيّة، تعمل بما تؤمر به، فلو كانت كلُّ أداة يمكنها أن تشتغل من ذات نفسها لأمكن أن يستغني أرباب العمل عن العمّال، والسّادة عن العبيد، وما دامت الآلة لا تشتغل إلّا بقوة العبيد، والأرض لا تنبتُ إلّا بسواعدهم؛ فإنّ الرقّ يبقى ضروريّا لاقتصاد الأسرة والمدينة[8].

وأمّا القانون فينظر إلى الرقّ على أنّه ملك إنسان لإنسان آخر، ويشمل ذلك حقّ التصرّف فيه كأشيائه الخاصّة، وتكليفه بمختلف الأعمال والمهام، بل يتعدّى ذلك إلى إلحاق أنواعٍ من العقاب به في حالة التّقصير والتّفريط[9].

ثانيًا- الرقّ في الإسلام.

لقد توافرتْ نصوص الكتاب والسنّة على ذكر أحكام العبيد، وكيفيّة التّعامل معهم والتصرّف فيهم توافرًا يحصل معه القطع والجزم بأنّ أحكام الرّقيق أحكام شرعيّة محكمةٌ غيرُ منسوخة، يجب تطبيقُها كسائر أحكام الملّة متى توفّرتْ أسبُابها وشروطُها وانتفتْ موانعُها، كما أنّه لم يخلُ كتاب من كتب الفقه من باب أو كتاب يتطرّق فيه المصنّفون إلى أحكام العبيد في شريعة الإسلام.

1- الأصل في الإنسان في الحريّة: يعتبر الرقّ بابًا من أبواب الدّين التي تُطلب أحكامُه من كتب الفقه، وقد استقرّ المسلمون على أخذ أحكامهم الشّرعيّة الفقهيّة تعلّمًا وعملًا من كتب المذاهب الأربعة المتبوعة؛ إذْ هي المذاهب التي شُهرتْ أصولها وضُبطتْ قواعدُها، واعتنى بها المسلمون قرنًا بعد قرنٍ إلى يوم النّاس هذا، وإذا رجعنا إلى كتب الفقه وأصوله باحثِينَ عن الأصل المعتبر في الإنسان نجد أنّ الفقهاء والأصوليّين قد تتابعوا على تقرير أنّ الحريّة هي الأصل في الإنسان، وأنّ الرقّ طارئ، إلّا أنّ عباراتهم قد اختلفتْ في التّعبير عن هذا المعنى، فمن جملة تلك العبارات قولهُم:

- الحريّة أصل ثابتٌ بدليلٍ لبني آدم عليه السّلام[10].

- الأصل في بني آدم هو الحريّة[11].
- الرّقّ طارئ والحريّة أصل[12].
- الحريّة أصل في بني آدم[13].
- الأصل هو الحريّة[14].
- الرقّ عارض[15].

وحاصل العبارات التي ساقها الفقهاء والأصوليّون أنّ الأصل في النّاس أنّهم أحرارٌ؛ فإنّهم فُطِرُوا ليملِكوا ويتصرّفوا، وسُخِّرت لهم الأشياء؛ فإن ثبت رقٌّ فهو بالإضافة إلى الحريّة كالنّادر، ويترتّب على هذا أنّه كلّما حصل خلافٌ بين طرفين وكان الحُكْم على فرض الرّقّ مخالفًا للحكم على فرض الحريّة فإنّ القول قول مدّعي الحريّة؛ لأنّه متمسّك بأصل أصيل، هو الحريّة، ولا يُعدل عن هذا الأصل إلّا ببيّنة واضحة قويّة[16].

2- الوسائل النّاقلة للإنسان من الحريّة إلى الرقّ: إذا ثبت أنّ الأصل في بني آدم الحريّة، وأنّ الرقّ طارئٌ عليهم؛ وجب بيان الطّرق التي يُنتقل بها عن هذا الأصل، ومن خلال تتبّع مظانّ هذه المسألة نجدُ أنّ هناك طريقًا واحدة في الإسلام تنقُل الإنسانَ عن أصله الحرّ إلى حال الاسترقاق؛ وذلك الطّريق هو الأسر في الحرب، عندما يكون نظام الرقّ قائمًا، كما كان الشّأن في صدر الإسلام وما تلاه من القرون؛ وبيان ذلك أنّ المسلمين وحاكمهم مطالبون بدعوة الكفّار إلى الإسلام، وليس لهم في أول الأمر إلّا الدّعوة، فإن هم أجابوا وجب الكفّ عنهم، ولهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، وإن أَبَوْا عَرضوا عليهم الجزية، فإن هم أذعنوا كفّوا عنهم، فإن هم أبوْا هذا وذاك آذنوهم بالحرب، ولا يباغتونهم بها، فمن وقع في الأسر لم يتحتّم استرقاقُه، بل الإمام مخيّرٌ فيه بين أمور خمسة: المنّ بالعتق، أو المُفاداة، أو ضرب الجزية، أو القتل (ويكون غالبًا لمن نقض عهدًا أو خِيف خطرُه)، أو الاسترقاق، وإنّما يكون تقديمُ أحد الخصال الخمس على غيرها بحسب المصلحة الرّاجحة لا بحسب شهوة الإمام وهواه[17].

فاحتمال استرقاق الأسرى واحدٌ من خمسة كما هو ظاهر، وليس هو حتمًا لا مفرّ منه، كما أنّ هذا التّشريع نزل مقارنًا لنظام سياسيّ سائد بين الشّعوب يقتضي أنّ الأسرى يُسترقّون، فجاءت شريعة ربّ العالمين ووضعتْ

نظامًا للحرب لا يمكن أن يصدر إلّا من ربّ حكيم عليم، فجعلت الإمام مخيّرًا بين خصالٍ خمس؛ إذْ ليس من السّياسة الحكيمة أنّ يسترقّ العدوّ أسراك بينما تعتقهم أنت؟!، ومن القواعد السّياسية المعمول بها دوْليًّا مبدأ المعاملة بالمثل[18]، «وهو إجراءات قسريّة مخالفة للقواعد العادية للقانون الدّولي في أعقاب أعمال مخالفة للقانون ترتكبها دولة أخرى إضرارًا بها، وتهدف إلى إجبار هذه الدّولة على احترام القانون»[19].

فإذا كان القانون الدّولي قد منح للدّول حقّ مخالفة الأصول المعمول بها دوليّا بسبب مخالفة دولة ما للقانون، وذلك لأجل الضّغط عليها حتى ترجع إلى جادّة الصّواب فمن الجائز والمشروع-جرْيًا على القانون السّالف- أن يعامِل المسلمون أعداءهم بمثل ما يعاملونهم به.

3- المخارج من الرقّ إلى الحريّة: إذا ثبت أنّ منبع الاسترقاق في الإسلام واحدٌ لا غير، فإنّ المخارج من الرقّ كثيرة جدًّا، وهو ما يفسّر معنى قول الفقهاء: إنّ الشّارع متشوّفٌ إلى العتق والحريّة، ونظرًا لتنوّع جوالب الحريّة فإنّي قد استحسنتُ تقسيم هذه الجوالب إلى أقسام عديدة باعتبار القوّة وتأكيدِ أمر الشّارع فيها:

القسم الأول: ما يكون فيه العتق واجبًا بإيجاب الشّرع، بحيث لا يمكن الانتقال عنه إلى غيره.

القسم الثاني: ما يكون فيه العتق واجبًا بإيجاب الشّرع، لكن يمكن الانتقال عنه إلى غيره، وهذا الانتقال على أضربٍ كما سيأتي.

القسم الثالث: ما يكون فيه العتق واجبًا بسبب إدخال السيّد شيئًا على نفسه.

القسم الرّابع: جعلُ الشّارع سهمًا من سهام الزّكاة لتحرير الرّقاب.

القسم الخامس: ندبُ الشّارع إلى عتق الرّقاب.

القسم الأول: إيجاب الشّرع عتقَ العبد إيجابًا لا انتقال عنه إلى غيره.

وذلك في ثلاث مسائل؛ أحدها محلّ وفاق بين الفقهاء، والمسألتان الباقيتان محلّ خلاف بينهم.

المسألة الأولى: أن يعتق السيّد بعض عبده.

وصورتُها أن يُعتق السيّد بعض عبده الذي هو ملك له وحده، أو هو بينه وبين غيره من الشّركاء، والأصل في ذلك قوله ﷺ: «من أعتق شِقْصًا له في عبد فخلاصُه من ماله إن كان له مالٌ، فإن لم يكن له مالٌ استُسعيَ العبدُ غيرَ مشقوقٍ عليه»[20].

وقوله عليه الصّلاة والسّلام: «من أعتق شِرْكًا له في عبدٍ فكان له مالٌ يبلغ ثمن العبد قُوّم عليه قيمة العدْل فأعطى شركاءه حصصهم، وعتق عليه العبد، وإلّا فقد عتق منه ما عتق»[21].

فقد نصّت السّنّة النبويّة على هذا النّوع من العتق، واتّفق الفقهاء على أنّه إن عَتَق السيّدُ عبدًا له فيه حصّةٌ وهو موسرٌ أنّ عتقَه ماضٍ[22].

وقد وُجد في بعض فروع هذه المسألة خلافٌ بين الفقهاء، من بينها: هل يسري العتق إلى نصيب الشّريك إن كان المعتق موسرًا أم لا؟ وهل يتوقّف عتق نصيب شريكه على حكم حاكم أم لا؟ إلى غير ذلك من الفروع الفقهيّة، لكنّهم متّفقون في الجملة على تأثير تبعيض العتق في عتق العبد[23].

المسألة الثّانية: أن يملك الإنسان أحدَ ذوي رحمه.

وصورتهُا أن يملك الرجل عبدًا أو أمَةً، بشراء أو هبة أو غنيمة أو غير ذلك ، ثمّ يظهر أنّه من ذوي رحمه.

وأصلُ هذا الحكم قولُه ﷺ: «من ملك ذا رحم مَحْرَمٍ فهو حرّ»[24].

وهذا الحديث قد اختلف الحفّاظ في ثبوته عن النبيّ ﷺ روايةً[25]، إلّا أنّ جمهور الفقهاء - عدا داودَ وأصحابه -[26] ذهبوا إلى وجوب العتق بالرّحم.

وفي المسألة موضع وفاق بين من قال بالعتق بملك ذي الرّحم وموضعُ خلاف؛ أمّا موضعُ الاتّفاق فهو أنّه يُعتق على الرّجل أبوه وولده، أمّا مواضعُ الخلاف، فمنها من هو ذو الرّحم المَعنيُّ بالحديث؟ وهل يفتقر العتق إلى حكم حاكم أم لا؟[27].

المسألة الثّالثة: أن يُحْدِثَ السيّدُ بعبده مُثلةً.

وصورتُها أن يُحدِثَ السيّدُ في عبده عَيبًا في خِلقته؛ كأن يجدع أنفه، أو يقطع أحد أعضائه، ونحو ذلك.

وأصل هذا النّوع من العتق حديثُ عَمْرِو بن شعيب عن أبيه عن جدِّه «أنّ زِنْبَاعًا أبا رَوْحٍ وَجَدَ غُلَامًا له مع جَارِيَةٍ له، فجدع أنفه وَجَبَّهُ، فأتى النبيّ ﷺ، فقال: من فعل هذا بك؟ قال: زِنْبَاعٌ، فدعاه النبيُّ ﷺ، فقال: ما حملك على هذا؟ " فقال: كان من أمره كذا وكذا، فقال النبيّ ﷺ للعبد: اذهبْ فأنت حرٌّ"، فقال: يا رسول الله، فمولى من أنا؟ قال: " مولى الله ورسوله»[28].

وهي من المسائل التي اختلف فيها الفقهاء، فذهب مالكٌ واللّيثُ والأوزاعيُّ إلى أنّ منْ أحدث في عبده مُثلةً بخصاء أو غيره عامدًا فإنّه يُعتق عليه، وهو مرويّ عن ابن عمر رضي الله عنهما، بينما ذهب باقي الفقهاء إلى أنّه لا يُعتَقُ العبدُ على سيّده إذا أحدث فيه مثلة[29].

القسم الثاني: إيجاب الشّرع العتق إيجابًا يمكن الانتقال عنه إلى غيره من الخصال.

وهذا الانتقال على أضرب ثلاثة:

الضّرب الأول: أن يكون العتق مقدَّمًا على غيره لا يُنتقل عنه إلّا بالعجز وذلك في كفّارة الظّهار، وكفّارة القتل الخطأ.

أمّا العتق بسبب الظّهار فالأصل في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ. فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (المجادلة: 3-4).

فقد اتّفق الفقهاء على أنّه لا يُجزئُ المكلَّفَ صومٌ ولا إطعامٌ إن ملك القدرة على التّكفير بالعتق[30].

وأمّا العتق بسبب القتل الخطأ فالأصل فيه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾(النساء: 92).

فقد اتّفقوا على أنّ من قتل مسلمًا خطأً أنّ عليه عتقَ رقبةٍ مؤمنة، فإن عجز عنها صام شهرين متتابعين[31].

الضّرب الثاني: ما تردّد فيه العتق بين التّقديم والتّخيير لاختلاف الفقهاء في كونه على التّرتيب أو التّخيير.

وذلك في **كفّارة منتهك حرمة شهر رمضان**، فإنّ الفقهاء قد اتّفقوا على أنّ من أصاب أهله في نهار رمضان عامدًا يلزمه القضاء والكفّارة وهي عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستّين مسكينًا.

ثمّ إنّهم اختلفوا هل يجب تقديم العتق على الصّيام، والصّيام على الإطعام، أم أنّ هذه الخصال على التّخيير؟ فالأول مذهب الشافعيّ، وأبي حنيفة، والمشهور عن أحمد، والثّاني مذهب مالك ورواية عن أحمد، وسبب الخلاف تعارض ظواهر الآثار الواردة في الباب[32].

الضّرب الثّالث: ما كان فيه العتق مخيّرًا بينه وبين غيره من الخصال، ومقدّمًا على خصالٍ أُخَر.

وذلك في **كفّارة اليمين** فقط، وأصله قول الله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (المائدة: 89).

فاتّفق الفقهاء على أنّ الحانث مخيّرٌ بين العتق والكسوة والإعتاق، وأنّ من عجز عن هذه الخصال فله التّكفير بصيام ثلاثة أيّام[33].

القسم الثالث: أن يكون وجوب العتق بشيء يُدخله السيّد على نفسه.

وذلك يشمل: **التّدبير، والإيلاد، والمكاتبة، والنّذر، واليمين**؛ فإنّ هذه الأصناف من العتق غيرُ واجبة على السيّد ابتداءً، لكن إن حصّل السيّد أسبابها بأن دبّر عبده، أو كاتبه، أو أولد أمته، أو حلف بعتق عبده، أو نذر ذلك فإنّ ذلك يلزمه.

أمّا **التّدبير** فهو تعليق عتق المملوك بموت السيّد، وقد اتّفق الفقهاء- مع عدد من الشّروط - على أنّ الحريّة تجب للعبد بموت مدبّره[34].

وأمّا **الإيلاد** فالقصد به أنّ الأمة إذا ولدت من سيّدها في ملكه الصّحيح لها فإنّها تستحقّ الحريّة إذا مات سيّدها[35].

وأمّا **المكاتبة** فهي عتق على مالٍ يؤدّيه العبد إلى سيّده على أقساطٍ متفرّقة، وقد اتّفقَ الفقهاءُ على أنّها من طرق تحصيل العبد لحريّته[36].

والأصل فيها قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الذي آتَاكُمْ﴾(النور: 33).

وأمّا **النّذر** فقد اتّفق الفقهاء على أنّ من نذر عتق رقبة يملكها حين نذرها، أو عتق غير معيّن أنّه يلزمه ما نذر[37].

وأمّا **اليمين** فإنّه لو حلف السيّد بعتق عبده أو عبيده إن فعل شيئًا، أو إن لم يفعله فقد اختلف الفقهاء فيما يلزمه لو حنث، هل يقع العتق أو يكفّر عن يمينه؟[38].

القسم الرّابع: جعلُ الشّارع سهمًا من سهام الزّكاة لتحرير الرّقاب.

والأصل في ذلك قول الله تعالى:﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيم﴾ (التوبة: 60).

فقول الله تعالى: «وفي الرّقاب» القصد به فكّ الرّقاب، كما قاله ابن عبّاس وابن عمر رضي الله عنهم، وهو مذهب مالك وأحمد، فيجوز لإمام المسلمين أن يشتري من مال الزكاة رقابًا ويعتقها عن المسلمين، ويكون ولاؤهم لجماعة المسلمين، وإن اشتراهم صاحب الزّكاة وأعتقهم جاز.

وقالت طائفة أخرى من أهل العلم: هم المكاتبون يُعْطَوْنَ منها في فكّ رقابهم، وهو مذهب الشّافعيّ وأبي حنيفة.[39]

القسم الخامس: نَدْبُ الشّارع إلى عتق الرقاب.

حضّ الشّارع الحكيم السّادة على عتق الرّقاب، والنّصوص والآثار في ذلك كثيرة جدًّا، وإنّ مِنْ أبين الشّواهد على تشوّف الشّارع إلى عتق العبيد وتحريرهم أنّه لا يخلو كتابٌ من كتب الحديث من باب العتق، سواءٌ في ذلك كتب الصّحاح، والسّنن، والمصنّفات، وغيرُها، ففي ذلك شاهدٌ على أنّ تحرير العبيد من الرّق الطّارئ مقصدٌ عظيمٌ من مقاصد الشّريعة الإسلاميّة.

فممّا جاء في القرآن الكريم قول الله تعالى:﴿ فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ. فَكُّ رَقَبَةٍ ﴾(البلد: 11-13).

قيل: إنّ المراد بفكّ الرّقبة تحريرها من الرّقّ؛ لأنّه بالرّقّ كالأسير المربوط في رقبته، فسّمي عتقها فكًّا كفكّ الأسير من الأسر[40].

ومن جملة الأحاديث الواردة في ذلك قوله ﷺ: «من أعتق رقبة مؤمنةً أعتق الله بكل عضو منه عضوًا من النّار، حتّى يعتقَ فرجَه بفرجه».[41]

وقوله ﷺ: «مَنْ أعتقَ رقبةً مؤمنةً كانت فِداءَهُ مِن النَّارِ»[42].

خاتمة:

يمكن أن يُتوصّل من خلال هذا البحث إلى جملة من النّتائج، من بينها:

1- أنّ المقصود الشّرعيّ الملحوظ في أحكام الرّقيق على اختلافها وكثرتها هو تحرير النّاس من العبوديّة لغير الله تعالى؛ ويتجلّى ذلك في أربعة أمور:

أحدُها: تقريرهُ أنّ الأصل في بني آدم الحريّة، وأمّا الرقّ فطارئٌ.

والثّاني: حصرهُ منابع الرقّ في منبعٍ واحد، وهو الأَسْرُ في الحرب الدّائرة بين المسلمين والكفّار لأجل إعلاء كلمة الله، مع ملاحظة أنّ استرقاق الأسير ليس حتْمًا؛ بل الإمام مخيّرٌ بينه وبين غيره من الخِلال التي سبق إيرادها.

والثّالث: كثرة السُّبل التي جعلتْها الشّريعة منفذًا من الرقّ إلى الحريّة، وقد أوردتُ ضمن هذا البحث ثلاثة عشر سبيلًا من سبُل العتق والتخلّص من الرقّ الطّارئ.

والرّابع: أنّه لم يأتِ في النّصوص الشّرعيّة أمرٌ واحد باسترقاق الأحرار، بينما وردتْ أوامر كثيرة جدّا في إعتاق العبيد.

2- أنّه لا تدافع إطلاقًا بين تقرير أنّ الإسلام سعى إلى تحرير النّاس من ربْقة العبوديّة لغير الله تعالى، وبين إحكام أحكام الرّقيق وعدم نسخها، فالأول أصلٌ مقصود، والثّاني علاجٌ لظاهرة الرقّ إذا وُجدتْ في واقع النّاس.

3- أنّ إحكام أحكام الرّقيق وعدم إلغائها مظهرٌ من مظاهر عزّة الإسلام وأهله، فرغم أنّ الشّارع متشوّفٌ إلى تحرير النّاس من رِبْقة العبوديّة لغير الله إلّا أنّه أبقاهُ محكمًا ولم يُلغِه، فمتى عادتْ أسبابُه عادتْ أحكامُه.

4- أنّ أحكام الرقّ في الإسلام شاهدٌ على صدق نبوّة محمّد ﷺ؛ إذ يستحيل على عقل بشريّ مهما أوتي من ذكاء أن يُحكم نظامًا جامعًا بين الرّحمة بالخلق والدّعوة إلى تحرير النّاس من جميع أشكال الرقّ، وبين الأخذ بأسباب القوّة والعزّة.

قائمة المصادر والمراجع:

(1) أبو عبد الله محمّد بن عبد الله بن راشد القفصي، الفائق في معرفة الأحكام والوثائق، مخطوط، رقم الحفظ 217,2/91، مكتبة المسجد النّبويّ، [اللّوح رقم 15/ ب].

(2) انظر: أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السّلام هارون، دار الفكر، 1399ه-1979م، ج5، ص95.

(3) انظر: تعريف علم المقاصد وتقسيماته عند: إبراهيم بن موسى الشّاطبي، الموافقات في أصول الشّريعة، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1425ه- 2004م، ص219- 223، والطّاهر بن عاشور، مقاصد الشّريعة الإسلامية، تحقيق محمد الحبيب ابن خوجه، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلامية- قطر، 1425ه-2004م، ج3، ص165 وما بعدها، وأحمد الرّيسوني، مقدّمة في علم المقاصد، دار الكلمة، القاهرة، الطبعة الأولى،1431ه-2010م، ص7- 16.

(4) انظر: الجوهري، الصّحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين-بيروت، الطبعة الرّابعة، 1407ه-1987م، ج 2، ص626-629، ومعجم مقاييس اللّغة، مرجع سابق، ج2، ص 6-7.

(5) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشّريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج3، ص 371-385.

(6) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج2، ص 376-377، المطّرزي، المغرب في ترتيب المعرب، دار الكتاب العربي، دون سنة النّشر، ج1، ص195.

(7) انظر: الجرجاني، التّعريفات، ضبط وتصحيح جماعة من العلماء، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، 1403-1983م،ج 1، ص115، المناوي، التوقيف على مهمّات التعاريف، عالم الكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى،1410ه-1990م، 1ج، ص180، البركتي، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الأولى، 1424ه-2003م، ج1، ص105.

(8) انظر: التّرمانيني، الرقّ ماضيه وحاضره، عالم المعرفة-الكويت، نوفمبر،1979م، ص22.

(9) انظر: ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة المصطلحات السياسية والفلسفية والدولية، دار النّهضة العربيّة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1429ه-2008م، ص405.

(10) أبو زيد الدّبوسي، تقويم الأدلّة في أصول الفقه، تحقيق خليل محي الدّين الميس، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، 1421ه-2001م، ج1، ص322.

(11) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزودي، دار الكتاب الإسلامي، دون سنة النّشر، ج3، ص297، وبلفظ قريب منه عند: ابن الهمام، فتح القدير، دار الفكر، دون سنة النّشر، ج6، ص110، وحسام الدّين السِّغناقي، الكافي شرح البزدوي، تحقيق فخر الدّين سيد محمّد قانت، مكتبة الرّشد، الرّياض، الطبعة الأولى، 1422ه-2001م، ج4، ص1675، والمرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق طلال يوسف، دار إحياء التّراث العربي، بيروت- لبنان، دون سنة النّشر، ج2،415.

(12) الماوردي، الحاوي الكبير في فقه الشّافعي، تحقيق علي محمّد معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1419ه-1999م، ج8، ص49، ابن الرّفعة، كفاية النّبيه في شرح التّنبيه، تحقيق مجدي محمّد سرور باسلوم، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، 2009م ، ج11، ص466، الرّوياني، بحر المذهب، تحقيق طارق فتحي السيّد، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، 2009م، ج7، ص366.

(13) الكاساني، بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الثانية، 1406ه-1986م، ج6، ص256، والزّيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدّقائق، المطبعة الكبرى الأميريّة، بولاق-القاهرة، الطّبعة الأولى، 1313ه، ج2، ص171.

(14) النّووي والسّبكي والمطيعي، المجموع شرح المهذّب، دار الفكر، دون سنة النّشر، ج15، ص306.

(15) السّرخسي، أصول السّرخسي، دار المعرفة، بيروت، دون سنة النّشر، ج1، ص140، الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج، الطّبعة الأولى، 1428ه-2007م، ج8، ص558.

(16) انظر: الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، مرجع سابق، ج8، ص558، محمّد صدقي آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسّسة الرّسالة، بيروت- لبنان، 1424ه-2003م، ج8، ص901.

(17) محمّد الأمين الشّنقيطي، نظام الرقّ في الإسلام، دار الصّفا، دون سنة النّشر، ص32-33، وهبة الزّحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، سوريّة، دمشق، الطبعة الرّابعة، دون سنة النّشر، ج3، ص2019، وفي بعض المسائل تفاصيل عند الفقهاء كمسألة الخصال المخيّر فيها في حقّ النّساء والصّبيان، ومسألة الأسير غير الكتابي، ونحو ذلك. انظر: ابن قدامة المقدسي، المغني، مكتبة القاهرة، 1388ه-1968م، دون سنة النّشر، ج9، ص220-222.

(18) أقرّ بهذا المبدأ معهد القانون الدّولي عام 1934م.

(19) انظر: عبد الرحمن زيدان الحواجري، المعاملة بالمثل في العلاقات الدوليّة في الفقه الإسلامي، أطروحة ماجستير، كليّة الشّريعة الإسلاميّة، غزّة، 1423ه- 2002م، ص7.

(20) أخرجه البخاري، أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب العتق، باب إذا أعتق نصيبًا في عبد وليس له مالٌ استُسعي العبد غير مشقوق عليه على نحو الكتابة، رقم2527، ترقيم محمّد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السّلفيّة، القاهرة، الطّبعة الأولى، 1400ه، ج2، ص215، وأخرجه مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجّاج القشيريّ النّيسابوري، صحيح مسلم، كتاب العتق، باب ذكر سعاية العبد، رقم 1503، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1412ه-1991م،ج 2، ص1140 من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(21) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب العتق، باب إذا أعتق عبدًا بين اثنين أو أمةً بين الشّركاء، رقم 2522، مرجع سابق،ج 2، ص214، ومسلم، كتاب العتق، رقم 1501، مرجع سابق، ج2، ص1139، واللفظ لمسلم.

(22) انظر: ابن قطّان الفاسي، الإقناع في مسائل الإجماع، تحقيق حسن بن فوزي الصّعيدي، الفاروق الحديثة، الطبعة الأولى، 1424ه-2004م، ج2، ص117.

(23) انظر: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق علي محمّد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1416ه-1996م، ج5، ص458 وما بعدها.

(24) أخرجه أبو عبد الله أحمد بن محمّد الشَّيباني، مسند الإمام أحمد، رقم20167، تحقيق أحمد محمّد شاكر، دار الحديث، القاهرة، الطّبعة الأولى، 1416ه-1995م، ج33، ص338، وأبو داود سليمان بن الأشعث السّجستاني، سنن أبي داود، كتاب العتاق، باب فيمن ملك ذا رحم محرم، رقم3949، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالميّة، الطبعة الأولى، 1430ه-2009م، ج6، ص85، و أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سوْرة الترمذيّ، سنن التّرمذي، كتاب الأحكام عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء فيمن يملك ذا رحم محرم، رقم1335، تحقيق أحمد محمّد شاكر وجماعة آخرين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي- مصر، الطّبعة الثّانية، 1395ه-1975م، ج3، ص637-638، و أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، كتاب العتق، باب من ملك ذا رحم محرم، من رقم 4877 إلى رقم 4892، تحقيق حسن عبد المنعم شلبي، مؤسّسة الرّسالة – بيروت، الطّبعة الأولى 1421ه-2001م، ج5، ص13-16، وأبو عبد الله محمّد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، كتاب العتق، باب من ملك ذا رحم محرم

فهو حرّ، رقم2524، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، دار الرّسالة العالميّة، 1430ه-2009م، ج2، ص843.

(25) انظر: ابن حجر العسقلاني، التّلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرّافعي الكبير، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، 1416ه-1995م، ج4، ص390-391، الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1399ه-1979م، ج6، ص 169-171.

(26) سبب الخلاف بين جماهير الفقهاء وبين الظاهريّة مفهوم قوله صلّى الله عليه وسلّم: «لا يجزي ولدٌ والدًا إلّا أن يجده مملوكًا فيشتريه فيعتقه» أخرجه مسلم، كتاب العتق، باب فضل عتق الوالد، رقم 1510، مرجع سابق، ج2، ص1147، فقالت الظاهريّة: إنّ إضافة عتقه إليه دليلُ صحة ملكه، ولو كان مقال الجمهور صوابًا لكان اللّفظ: «إلّا أن يشتريه فيُعتق عليه». انظر: ابن رشد، بداية المجتهد، مرجع سابق، ج5، ص466.

(27) انظر: ابن حزم، المحلىّ بالآثار، تحقيق عبد الغفار البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1424ه-2003م، ج8، ص186-192، ابن رشد، بداية المجتهد، مرجع سابق، ج5، ص465، ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج6، ص414-415.

(28) أخرجه أحمد، مسند الإمام أحمد، رقم 6710، مرجع سابق، ج11، 314، و أبو بكر عبد الرّزّاق الصّنعاني، المصنّف، رقم 17932، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي- الهند، الطبعة الثّانية، 1403ه، ج438،9، وحسّنه الألباني، إرواء الغليل، مرجع سابق،ج6، ص168.

(29) انظر: ابن عبد البرّ، الاستذكار، تحقيق سالم عطا ومحمّد معوّض، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1421ه-2000م، ج7، ص333، ابن رشد، بداية المجتهد، مرجع سابق، ج5، ص463-465.

(30) انظر: ابن حزم، مراتب الإجماع، دار الكتب العلميّة- بيروت، ص81-82، ابن قطّان الفاسي، الإقناع في مسائل الإجماع، مرجع سابق، ج2، ص64.

(31) انظر: ابن حزم، مراتب الإجماع، مرجع سابق، ص140-141، ابن قطّان الفاسي، الإقناع في مسائل الإجماع، مرجع سابق،ج 2، ص287

(32) انظر: ابن قدامة، المغني، مرجع سابق،ج 3، ص134- 140، ابن رشد، بداية المجتهد، مرجع سابق، ج3، ص198-199.

(33) انظر: ابن حزم، مراتب الإجماع، مرجع سابق، ص160، ابن قطّان الفاسي، الإقناع في مسائل الإجماع، مرجع سابق،ج 1، ص373.

(34) انظر: ابن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء، تحقيق صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 1425ه-2004م، ج7، ص52، ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج10، ص142.

(35) انظر: ابن رشد، بداية المجتهد، مرجع سابق، ج6، ص12، ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج10، ص468-469.

(36) انظر: ابن حزم، مراتب الإجماع، مرجع سابق، ص16، ابن قطّان الفاسي، الإقناع في مسائل الإجماع، مرجع سابق، ج 2، ص128.

(37) انظر: ابن حزم، مراتب الإجماع، مرجع سابق، ص160-161، ابن قطّان الفاسي، الإقناع في مسائل الإجماع، مرجع سابق،ج 1، ص376.

(38) انظر: ابن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء، مرجع سابق، ج7، ص114، ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج9، ص518-520.

(39) انظر: الطّبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التّركي، دار هجر، الطبعة الأولى، 1422ه-2001م، ج11، ص523-524، ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مرجع سابق،ج 3، ص128، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله التّركي مع مجموعة من الباحثين، مؤسّسة الرّسالة، الطبعة الأولى، 1427ه-2006م، ج8، ص182.

(40) انظر: البغوي، تفسير البغوي، تحقيق جماعة من الباحثين، دار طيبة، الرّياض، الطبعة الرّابعة، 1417ه-1997م، ج8، ص432، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج22، ص301.

(41) أخرجه الإمام البخاري، صحيح البخاري، كتاب كفارات الأيمان، باب قول الله تعالى: (أو تحرير رقبة) وأيّ الرّقاب أزكى؟، رقم 6715، مرجع سابق، ج4، ص233، و الإمام مسلم، صحيح مسلم، كتاب العتق، باب فضل العتق، رقم1509، مرجع سابق،ج 2، ص1147 من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، واللّفظ لمسلم.

(42) أخرجه أبو داود، سنن أبي داود، كتاب العتاق، باب أيّ الرّقاب أفضل، رقم 3966، مرجع سابق، ج6، ص96، والنّسائي، السنن الكبرى، رقم 4335، مرجع سابق، ج4، ص287 من حديث عمرو بن عبسةَ رضي الله عنه، وهو صحيح، انظر: الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1408ه-1988م، ج2، ص1045.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 403 – 440
الترقيم الدولي:1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني:2588-2406

الوقف المؤقّت: حقيقته، وتطبيقاته المعاصرة

Temporary Waqf: its reality and its contemporary applications

طالبة دكتوراه نجود قيدوم
كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة1
noujoudlina@gmail.com
مخبر الانتماء: الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

تاريخ الإرسال: 2018/09/25 **تاريخ القبول: 2019/10/22**

ملخص المقال

يُعتبر الوقف المؤقّت أداة فعّالة لمعالجة الكثير من المشاكل الاقتصادية والاجتماعية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية المعاصرة. فقد أجاز فقهاء المالكية خلافا لجمهور الفقهاء الوقف مع ما يفيد التّأقيت سواء أكان التّأقيت لمدّة زمنية معلومة، محدّدة بالسنين أم غير محدّدة بالسنين، لكن لها أجل تنتهي عنده، ورجّح معظم العلماء المعاصرين قول المالكية لما فيه من جلب المصالح وتحقيق المنافع، حيث أنه يتوافق مع أحوال الواقفين، أي إرادة الواقف في التّأبيد أو التّأقيت حسب ظروفه، ويستوعب دائرة الموقوف عليهم حسب تعدّد حاجاتهم وتنوّعها، ويواكب تطوّر الوعاء الاقتصادي للوقف فالموقوفات قد تكون أموالا دائمة أو أموالا مؤقّتة بطبيعتها؛ فيكون الوقف مؤقّتا إذا كانت الحاجة إليه مؤقّتة كقطعة الأرض لمصلى العيدين، أو أنّ طبيعة المال الموقوف تقتضي التّأقيت كالسّيارة لإسعاف المرضى، أو لرغبة الواقف في التّأقيت حتى يعود من سفره مثلا. ومع ما يتميّز به الوقف المؤقّت من سهولة ويسر في إجراءاته وإدارته، يزداد إقبال المحسنين على وقف أموالهم، مما يحقّق مقصد التّوسّع في التّبرعات، وهو من المقاصد المعتبرة في الشّريعة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الوقف المؤقّت؛ وقف العقار؛ وقف المنقول؛ وقف النقود؛ وقف المنافع والحقوق.

Abstract

The temporary Waqf is an effective tool to solvemany of the economic and social problems faced by contemporary Muslim societies. Al-Malikiya scholars have, in contrast the majority of scholars, authorized temporary Waqf, whether for a limited or unlimited period of years, but which has an end. The majority of contemporary scholars have agreed with Al-Malikiya's view because the waqf brings benefits and is consistent with the endowers' conditions according to their circumstances, i.e., their will in making temporary or permanent waqf. Moreover, it absorbs the beneficiaries according to their different and various needs, and it keeps pace with the development of the waqf's economic base. The waqf may be permanent or temporary funds by nature; it may be temporary if the need is also temporary such as a piece of land for the Eid prayer, if the nature of the waqf requires a limited period such as a car to aid the sick, or if the endower wants determining the period until he/she returns from traveling for example. Because its administrative procedures are easy, there is a high turnout of waqf by benefactors, which contributes to expand donations as one of the important purposes in Islamic Sharia (law).

Keywords: temporary Waqf; immovable property Waqf; movable property Waqf; moneyWaqf; benefits and rights' Waqf.

مقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم، وبعد

لقد عملت الأوقاف الإسلاميّة عبر تاريخها الطّويل على معالجة مختلف مشاكل الفقر والحاجة في المجتمع، وذلك من خلال سدّ الحاجات الأساسية لأفراده ومؤسّساته، وتوفير الخدمات الاجتماعية الدينية والتعليمية، والصحية،

والبيئية... ومساعدة الفقراء خاصة ليكونوا أصحاب مهن ومشاريع عن طريق الصدقات أو القروض الحسنة أو المضاربة... ولا يخفى ما تعانيه المجتمعات الإسلامية المعاصرة من مشاكل اقتصادية واجتماعية وبيئية، جعلتها في ركب الدول المتخلّفة مع ما تملكه من طاقات بشرية هائلة معطّلة، وثروات طبيعية متنوّعة يُساء استغلالها، وأوقاف ضائعة نُهبت أو طُمست ملامحها.

ومن المعلوم أنّ معظم الدول الإسلامية تعمل جاهدة على إحياء دور الأوقاف لمعالجة الكثير من المشاكل التي تعاني منها كالفقر، البطالة، الأمراض، الأميّة، التّخلف العلمي والتّقني، والتّلوث البيئي... التي تفاقمت مع غياب الدور المطلوب من المؤسسة الوقفية، بسبب تراجع أعداد الواقفين وتزايد الفئات المحتاجة لريع الأوقاف واتّساع المجتمعات. والمتأمّل في تاريخ الأوقاف الإسلامية يلاحظ توسّع وتغيّر أشكال الأموال الموقوفة عبر الزّمن، فنجد الأموال المادية الثابتة كالأراضي والعقارات، والمنقولة كوسائل النّقل والنّقود، ثمّ الأموال غير الماديّة كالمنافع والخدمات والحقوق، لتستوعب التغيّر والتنوّع المستمر لِما يمكن أن يملكه الواقفون من أموال وظروفهم، ولحاجات الموقوف عليهم، ولمطالب المجتمع المتطوّرة كذلك.فقد يملك الواقفون أموالا دائمة مستمرة تقبل التأبيد، أو أموالا مؤقّتة آيلة للزوال بطبيعتها، وهنا تظهر أهمية تطبيق الوقف المؤقّت.

يهدف هذا البحث إلى التّعريف بالوقف المؤقّت وبأهم تطبيقاته في عصرنا، وأنّه صدقة جارية ثوابها عظيم، يمكن تقديمها بأبسط الإمكانات وأيسر الطرق، قصد تفعيله وجذب أكبر عدد من المحسنين واستفادة أكبر عدد من المحرومين في المجتمع. وقد تعرّض لدراسة الموضوع سابقا مجموعة من الباحثين منهم: يوسف إبراهيم يوسف، دراسة بعنوان: مجالات وقفية مقترحة لتنمية مستدامة (الوقف المؤقّت) - ماجدة محمود هزاع، دراسة بعنوان: الوقف المؤقّت (بحث فقهي مقارن) - محمد عبد الحليم عمر وكمال منصوري،بحث تحت عنوان: الوقف المؤقّت للمنافع والنّقود لتلبية احتياجات الفقراء وتمويل مشروعاتهم الصغيرة...

بناء على ما تقدّم أطرح الإشكالات التالية: كيف يمكن للوقف المؤقّت أن يستوعب الصّور المستجدّة في الحياة بالنسبة للواقف وللمال الموقوف وللموقوف عليهم؟ هلالوقف المؤقّت يُعتبر الأفضل؟ وما هي تطبيقات الأوقاف المؤقّتة المقترحة لتفعيل دور الوقف أكثر في المجتمعات الإسلامية المعاصرة وجذب أكبر عدد من المحسنين؟ وقد حاولت الإجابة عن هذه التساؤلات من خلال بحث عَنونته بـ: **"الوقف المؤقّت: حقيقته، وتطبيقاته المعاصرة"**، وِفق خطّة اشتملت العناصر التالية:

مقدمة

المطلب الأوّل:تعريف الوقف المؤقّت، حكمه،وأهميته

المطلب الثاني: الصّور التقليدية للوقف المؤقّت

المطلب الثالث: التّطبيقات المعاصرة للوقف المؤقّت

خاتمة

المطلب الأوّل: تعريف الوقف المؤقّت، حكمه،وأهميته

الفرع الأوّل: تعريف الوقف المؤقّت

أوّلا- تعريف الوقف:

1- الوَقْفُ في اللّغة: للمصدر (الوقف) في لغة العرب عدّة معان منها ما ورد في لسان العرب: "وَقَفَ الأرض على المساكين، وفي الصحاح للمساكين وقفا: **حَبَسَهَا**، ووَقَفْتُ الدّابةَ والأرضَ وكلَّ شيء، فأما أَوْقَفَ في جميع ما تقدّم من الدّواب والأرضين وغيرها فهي لغة رديئة"[1]. وقال الزبيدي: "الحبس: **المنع والإمساك** وهو ضدّ التّخلية"[2]. وتمّ إطلاقه على اسم المفعول، وهو المال الموقوف.

2- الوقف في اصطلاح الفقهاء: لقد تعدّدت عبارات الفقهاء والعلماء في تعريف الوقف بناء على اختلاف آرائهم حول لزومه وملكيته وتأبيده، وتعاظم دوره الاقتصادي والاجتماعي وتوسّع نطاقه. ويمكن إجمال تعريفاتهم باختيار تعريفا للفقهاء قديما وآخر للعلماء حديثا كالآتي:

أ- تعريف المتقدّمين: انتقيتمن تعريفاتهم تعريف الحنابلة الآتي: "ومعناه: تَحْبِيسُ الأَصْلِ وَتَسْبِيلُ الثَّمَرَةِ"[3]. وهو تعريف لم يسبق أن اعترِض

عليه بمثل ما اعترِض على التعاريف في المذاهب الأخرى، كما أنّه اقتصر على ذكر حقيقة الوقف دون الدخول في تفاصيل هي محل خلاف بين الفقهاء، مما يُخرج التعريف عن دلالته ويبعده عن الغرض الذي وضع لأجله[4]، كما أنّ هذا التعريف يتوافق وحديث النّبي ﷺ الذي يُعتبر الأصل في تشريع الوقف في الفقه الإسلامي، حيث روى الإمام البخاري في صحيحه قال: حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بنُ سعيدٍ حدَّثنا محمّدُ بنُ عبدِ اللهِ الأنصاريّ حدَّثنا ابنُ عَوْنٍ قال: أنبأنِي نافعٌ عن ابنِ عُمر رضيَ اللهُ عنهما، أنَّ عمرَ بنَ الخَطَّابِ أصابَ أرضًا بِخَيْبَرَ، فأتَى النبيَّ ﷺ يَسْتَأْمِرُهُ فيهَا، فقال: يا رسولَ اللهِ، إنِّي أَصَبْتُ أرضًا بخَيْبَرَ، لمْ أُصِبْ مالًا قَطُّ أَنْفَسَ عندِي مِنْهُ، فما تأمرُ بهِ؟ قال: "إنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا وَتَصَدَّقْتَ بِهَا". قال: فَتصدَّقَ بهَا عمرُ، أنَّهُ لا يُبَاعُ ولا يُوهَبُ ولا يُورَثُ، وتصدَّقَ بهَا في الفُقراءِ، وفي القُربى، وفي الرِّقابِ، وفي سبيلِ اللهِ، وابنِ السَّبِيلِ، والضَّيْفِ، ولا جُنَاحَ عَلى مَن وَلِيَهَا أنْ يَأْكُلَ مِنْها بالمعروفِ ويُطْعِمَ غيرَ مُتَمَوِّلٍ[5].

ب- تعريف المتأخّرين: ومن تعريفات الباحثين المعاصرين اخترت التعريف الذي توصل إليه الدكتور منذر قحف، حيث وجدته يتناسب مع حقيقة الوقف الشّرعية وطبيعته القانونية ودوره الاقتصادي والاجتماعي في المجتمعات المعاصرة، كما ينصّ على أنّ الوقف يكون مؤبّدا أو مؤقّتا، كالآتي: "الوقف هو حبس مؤبّد ومؤقّت لمال، للانتفاع المتكرّر به أو بثمرته في وجه من وجوه البرّ العامة أو الخاصة"[6].

ثانيا- مفهوم التّأقيت:

1- التَّأْقِيتُ في اللّغة: الوقت في اللّغة: مقدار من الزّمان قدّر لأمر ما، ووقّته: جعل له وقتا يُفعل فيه، ووَقَّتَ: بيّن له مقدار المدّة، ووقَّتَ الشيءَ ليوم كذا: أجّله[7]. وكلُّ شيء قدّرت له حينا فقد **وَقَّتَّهُ تَوْقِيتًا**، ومنه قول اللَّه تعالى: ﴿فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء: 103]. وجمع الوقت: أوقات[8].

2- التّأقيت في اصطلاح الفقهاء: التّأقيت: هو تحديد وقت الفعل ابتداءً وانتهاءً، والوقت: هو المقدار المحدود من الزّمن، وقيل: هو الحد الواقع بين أمرين أحدهما معلوم سابق والآخر معلوم به لاحق[9].

ثالثا- معنى تأقيت الوقف (الوقف المؤقّت):

وعليه يكون المراد بتأقيت الوقف أن يحدِّد الواقف لوقفه مدّة زمنيّة معلومة، فإذا مرّت اعتُبر الوقف منتهيا وعاد إلى ملكه. واقترح الدّكتور منذر قحف تعريفا أكثر تفصيلا بقوله: "... ويكون لمال يَهلك بالاستعمال دون اشتراط تعويض أصله من خلال المخصّصات، كما يكون باشتراط التّوقيت من الواقف عند وقفه"[10].

الفرع الثاني: حكم الوقف المؤقّت

أولا- أقوال العلماء في حكم الوقف المؤقّت:

بداية أوضّح: "أنّه لا يخلو مذهب من المذاهب الأربعة من القائلين بجواز الوقف المؤقّت، وعلى رأس هذه المذاهب: المذهب المالكي"[11]، وحُكم تأقيت الوقف يرتبط بشرط تأبيده، أي هل التّأبيد شرط في صيغة الوقف أم أن الوقف يجوز مؤبّدا كما يجوز مؤقّتا، حسب رغبة الواقف وظروفه وحاجة الموقوف عليهم والمجتمع؟ اختلف الفقهاء حول تأقيت الوقف واشتراط تأبيده -في العموم- على رأيين:

1- الرّأي الأوّل: ذهب الحنفية والشافعية والحنابلة في المذهب إلى أنّه يُشترط التّأبيد لصحّة الوقف؛ لأنّ الوقف إزالة المِلك لا إلى أحد فلا يحتمل التّوقيت كالإعتاق، وجعل الدّار مسجدا[12]. قال ابن قدامة في باب الوقف من كتاب الشفعة: "ولا يجوز التّصرّف في الوقف بما ينقل الملك في الرّقبة... لأنّ مقتضى الوقف التّأبيد"[13].

2- الرّأي الثّاني: ذهب المالكية والحنابلة في وجه إلى أنّه لا يُشترط التّأبيد لصحّة الوقف، فيصحّ الوقف مدّة معيّنة[14]، ورُوي هذا القول عن أبي يوسف من الحنفية كما جاء في فتح القدير لكمال الدين بن الهمام، وكما في المبسوط[15]. قال الشيخ أحمد الدردير في باب أحكام الوقف: "... ولا يُشترط التّأبيد، فيصح مدّة ثمّ يَرجع ملكا"[16]. لكنّهم قالوا بأنّ بعض الأوقاف تَقع مؤبّدة ولو اشتُرط التّوقيت فيها بنص الواقف، وخصوا بذلك وقف المسجد[17].

ثانيا- أدلّة الفريقين:

1- أدلّة الرّأي الأوّل: استدلّ القائلون بتأبيد الوقف بأدلة من السنة، ومن المعقول ألخّصها كالآتي[18]:

أ- من السنّة: بعبارات جاءت في الحديث السّابق لعمر رضي الله عنه وهي:

- "حبّس الأصل" عبارة تدل عُرفا على تأبيد الوقف؛ لأنّه إذا جاز رجوعه إلى ملك الواقف لم يكن محبّسا، فالتحبيس ينافي التّأقيت.
- "لا يباع ولا يوهب ولا يورث" صريحة في التّأبيد، إذ لو كان التّأقيت جائزا لجاز بيعها وهبتها وانتقالها بالإرث.
- "حبيس ما دامت السّموات والأرض" جاءت في بعض الرّوايات، صريحة في التّأبيد ولا يُحتاج معها إلى دليل.

ب- من المعقول:

- أنّ الالتزامات إذا جاءت شرعيتها أثرا لتصرفات مقيَّدة بأحوال خاصة، فشرعيتها مقيَّدة بتلك التصرفات المقيِّدة لا تخرج عنها، وقد تضافرت الآثار والأخبار بأن الالتزام الذي جاء أثرا للوقف لم يكن إلّا أثرا لصيغ كان التأبيد جزءا من معناها أو لازما من لوازمها، فكل عبارات الواقفين من الصحابة والتابعين تدل على التّأبيد، وليس بها ما يُشعر بالتّأقيت، والالتزامات التي ترتّبت ما جاءت إلا أثرا لهذه العبارات المشتملة على التّأبيد.
- أنّ الوقف إسقاط للملك، فهو كالعتق، وكل الإسقاطات لا تصح إلا مطلقة غير مؤقّتة، فكذلك لا يصح إسقاط الملك إلا مؤبّدا ليتأتى معنى الإطلاق، ولا يصح مؤقّتا كما أنّ العتق لا يصح مؤقّتا. وإن قلنا بأنّ الوقف تمليك لله أو للموقوف عليهم، ذلك أيضا يقتضي التّأبيد لأنّ التمليكات لا تصح مؤقّتة فلا يصح البيع مؤقّتا ولا تصح الهبة مؤقّتة.

2- أدلّة الرأي الثاني: واحتجّ القائلون بجواز تأقيت الوقف بالقياس وبالمعقول[19]:

أ- القياس: ثبت بالحديث الصحيح جواز حبس العين وإنفاق غلاتها مؤبّدا، كما يثبت بالقياس جواز الحبس وإنفاق الغلات مؤقّتا، لأنّ العلّة وهي الإنفاق في طرق البرّ، متحقّقة في الجانبين ثابتة في الطّرفين.

ب- من المعقول: أنّ الوقف في جملة معناة عبارة عن صدقة، والصّدقات كما تجوز بإنفاق الغلات مؤبّدا تجوز مؤقّتا، ولا دليل يبيح تلك ويمنع هذه فالتّفرقة بين النوعين تحكُّم لا يبرّره نص، ولا يستمدّ قوته من كتاب أو سنّة.

ثالثا- المناقشة والترجيح:

تناول الدّكتور يوسف إبراهيم مناقشة كل فريق لأدلة الرأي الآخر، أجملها على النحو التالي[20]:

1- نُوقشت أدلّة الذين لم يجيزوا الوقف إلا مؤبّدا، بأنّ حديث عمر وإن جاءت فيه عبارات تدلّ على التأبيد، لا يدل أنّ غير المؤبّد لا يجوز، فكلمة "حبّس" ليس فيها ما يدل على التّأبيد، لأن التحبيس كما يكون مؤبّدا يكون مؤقّتا، وبقية عبارات التّأبيد هي من كلام عمر رضي الله عنه أقرّها النبيّ ﷺ وليس إقراره لها دليلا على عدم إقراره لغيرها. وأما قولهم بأنّ الوقف إسقاط للملك أو تمليك وكلاهما لا يصحّ إلا مطلقا غير مؤقّت فليس بحجة على الذين يجيزون التّأقيت، لأن المالكية الذين أجازوا التّأقيت يقولون بأن الملك في الوقف للواقف فليس فيه على مذهبهم إسقاط ولا تمليك.

2- ونُوقش استدلال القائلين بالتّأقيت على جواز الحبس وإنفاق الغلات مؤقّتا قياسا على جواز الحبس وإنفاق الغلات مؤبّدا، بأن الحبس مؤبّدا قد ثبت على خلاف القياس، وما جاء مخالفا للقياس لا يُقاس عليه.

ويُردّ عليه: بأنّ الوقف وإن كان مخالفا لبعض القواعد المقرّرة فهو معقول المعنى، فجاز أن يقاس عليه، كما أن الوقف المؤبّد هو الذي يخالف القواعد الفقهية، أما الوقف المؤقّت فلا يخالف القواعد في شيء، لأن حبس رقبة العين عن التصرّف مدّة مؤقّتة أمر مقرّر في الشرع له فيه نظير، إنّما الشذوذ في حبس العين مؤبّدا، فإذا جاز ما فيه خروج عن القواعد الفقهية فبالأولى جواز ما لا خروج فيه.

3- الرأي الراجح: نلاحظ بأنّ القلّة من الفقهاء ترى التأبيد ليس جزءا من معنى الوقف، فيجوز مؤقّتا ومؤبّدا، وهي تستمدّ رأيها من معاني الشريعة ومغزاها، وبهذا استعاضت عن قلّة عددها بقوة دليلها، والقول بجواز توقيت

الوقف هو قول الإمام مالك بن أنس –رحمه الله- عالم المدينة الذي درج فيها ولم يخرج منها إلّا حاجا، وجعل عمل أهل المدينة مصدرا من مصادر التّشريع، ألا يُعدّ رأيه أولى بالاعتبار؟ كما أنّ الذين قالوا بجواز الوقف المؤقّت قد أضافوا ولم يختزلوا، ويسّروا ولم يعسّروا، في قولهم رحمة، فالمسلم يراعي مصلحته ومصلحة أولاده ومجتمعه ويختار من أشكال الوقف ما يحقّقها، فإن شاء أبّد وقفه، وإن شاء أقّته، وفي كل خير[21]. ولعل ما يؤيّد جواز الوقف المؤقّت أن مفهوم التّأبيد مفهوم نسبيّ، لا يجد تطبيقا له إلّا في الأرض التي لا تَبلى، أما الأصول الأخرى فلها أعمار تَبلى بمُضيها، برغم أعمال الصيانة والترميم، والعمر له مفهوم اقتصادي، يتوقف عندما تصبح نفقات الوقف مساوية لإيراداته، أو عندما تصبح إيراداته الكلية تافهة[22].

وأرى أنّ القول بجواز الوقف المؤقّت يحقّق المزيد من الاتّساع والمرونة للعملية الوقفية كما سيتضح عند تناول بعض التّطبيقات المعاصرة له، ويتماشى مع كون الوقف تبرّع من الواقف بإرادته، فهو عمل خيري تطوّعي لا يجب أن يُقيّد بالكثير من الضوابط ولا يُضيّق بالمزيد من الشروط كشرط التّأبيد، قصد جلب المزيد من المحسنين، فيتعاظم الخير في المجتمع، حيث وجدت الإمام القرافي –رحمه الله- قد بيّن ذلك منذ قرون خلت حين قال: "وهو من أحسن أبواب القُرب... وينبغي أن تخفّف شروطه"[23].

الفرع الثالث: أهمية الوقف المؤقّت وخصائصه

أولا- أهمية الوقف المؤقّت:

إذا كانت أهمية الوقف المؤبّد تتجلى في كونه يسمح بوجود أصول استثمارية مؤبّدة لتقديم المنافع، ويشكّل قناة اجتماعية دائمة يتدفّق من خلالها قسم من موارد المجتمع لتحقيق التكافل الاجتماعي وحل مشاكل المجتمع، فإنّ أهمية التّأقيت في الوقف لا تقلّ أهمية عن التّأبيد، فالتّوقيت يفتح أبوابا للخير وللصدقة الجارية لا يستوعبها مبدأ التأبيد، حيث يقدّم أشكالا عديدة من المرونة والتيسير، كما يسمح بتغطية الحاجات المستجدّة، ويشجّع كل رغبة في العمل الخيري[24]، ويمكن إبراز أهمية الوقف المؤقّت في النقاط الآتية:

1- الوقف المؤقّت يتناسب وفئات الأغنياء في عصرنا، حيث لا يقتصر الغنى اليوم على امتلاك العقارات والأطيان، بل مصادر الغنى أصبحت أصولا وأموالا منقولة أخرى كالأرصدة النقدية في البنوك، الأسهم والسندات، أساطيل النقل، معدات شركات المقاولة، شركات السياحة والاتصالات، أنشطة المهن الحرة للأطباء والمحامين... فيمكن للوقف المؤقّت منها تحقيق المصلحة للواقف وللموقوف عليهم وللمجتمع[25].

2- الوقف المؤقّت يفتح الباب واسعا أمام أصحاب العقارات الذين لا تسمح لهم إمكانياتهم بتقديمها في شكل وقف مؤبّد، فيمكنهم فتح باب القربة والثواب وتحقيق مصلحة المجتمع والموقوف عليهم من خلال الوقف المؤقّت، كمن يملك شقة يحتاجها في الصيف ولا يحتاجها بقية العام، فلا يستطيع وقفها مؤبّدا، لكن يستطيع وقفها خلال العام الدراسي على طلاب العلم، ثم تعود إليه في الصيف عند توقّف فترة الدراسة[26].

3- تقدّم الأوقاف المؤقّتة أشكالا عديدة من المرونة والتيسير بحيث تستجيب لكل عمل خيري يبر بالأمة ومستقبلها، فهناك حاجات كثيرة هي بطبيعتها مؤقّتة لا تستدعي الديمومة والتأبيد، وتشجيع الإحسان والحث على إنشاء أوقاف جديدة يتطلّبان تيسير السبل على الواقفين[27].

4- قد يتطاول الزمن على محل الوقف، وتختلف الظروف فتجعله غير مناسب للغرض الذي وُقف من أجله، وربما يكثر الموقوف عليهم، فلا تُغني عين الوقف عن أحدهم شيئا، فالوقف المؤقّت يُراعي سلامة العين الموقوفة وقدرتها على العطاء خلال مدّة وقفها[28].

5- الوقف المؤقّت يزيد في أعداد الواقفين، ويؤدي ذلك إلى الزيادة في أعداد المنتفعين، ما يحقّق مبدأ التكافل الاجتماعي أحد المبادئ الإسلامية السامية، وتحقيق الكفاية والوفرة لبعض ضرورات الحياة وحاجياتها لقطاع كبير من المحتاجين، وتخفيف العبء عن الدولة، كما يُعمّق روح الانتماء والتآزر بين أفراد المجتمع[29].

ثانيا- خصائص الوقف المؤقّت:

يشترك الوقف المؤقّت مع الوقف المؤبّد في جملة من الخصائص كالأركان والشروط وبعض المزايا كالإعفاء من الضرائب والرسوم، عدم تحمّل الديون، التمتّع بالحصانة... وأوضّح بأنّه يمكن أن يتميز عنه بالخصائص التالية:

1- التّأبيد أصل في الوقف والتّوقيت جائز، ويحتاج التّوقيت إلى بيان أو تصريح محدّد، كأن يحدّد الواقف غرضا ينقضي، أو يذكر ما يدل على عودة الموقوف ملكا له، لذلك ينبغي أن يُناط بإرادة الواقف، أو بطبيعة المال الموقوف، أو بنوع الغرض المقصود... للتمييز بين الصدقة العادية والوقف الذي هو صدقة جارية، فحين تتضمّن الصدقة معنى التكرار والاستمرار، ولو لوقت معلوم، يُعتبر الإحسان وقفا ويُعامل معاملة الأوقاف[30].

2- يجوز للواقف تحويل الوقف المؤقّت إلى وقف مؤبّد، ولا يجوز له عكس ذلك[31]، فتُعلّق ملكية الواقف للعين الموقوفة في الوقف المؤقّت لحين انتهاء الأجل[32]. ويُمنع تصرّفه فيه مدّة الوقف فقط.

3- صحة الوقف المؤقّت مرتبطة بأن يكون الموقوف مملوكا للواقف، بغض النّظر عن نوعه، وهل هو عين أم منفعة أم حق أم غير ذلك[33]؟ ولا يُشترط في الملك أن يكون بوسيلة معيّنة، فكل وسيلة للتملّك مقبولة حتى ولوعن طريق الإجارة، فلا يُشترط في الملكية أن تكون مؤبّدة، وبذلك يمكن إدخال المنافع والحقوق وكل ما قد يُستحدث مستقبلا من الأشياء التي تستجدّ[34].

4- نطاق الوقف المؤقّت فيما يتعلّق بمحل الوقف يتّسع ليضمّ الموقوفات التي تصلح للوقف المؤبّد كما يضم التي لا تصلح للوقف المؤبّد، فيشمل وقف الأعيان: كالعقارات والمنقولات والنقود عند من يرى جواز وقفها، كما يشمل وقف المنافع والخدمات والحقوق[35].

5- ينتهي الوقف المؤقّت بفناء أصله،أو بانقضاء المدّة التي حدّدها الواقف، ويعود المال ملكا للواقف أو لورثته، أو الجهة التي حدّدها الواقف، وإذا لم يوجد أحد انقلب الوقف إلى وقف مؤبّد لرعاية فقراء المسلمين في منطقة

الوقف[36]. وينتهي كذلك بانقراض الموقوف عليهم، إذا كان الوقف على فئة معيّنة بأسمائها أو صفاتها، فانقرض من يستحق باسمه أو بصفته[37].

المطلب الثّاني: الصّور التّقليديّة للوقف المؤقّت

على مذهب القائلين من الفقهاء قديما بجواز الوقف المؤقّت، فقد رأوا أنّ صوره تشمل مجموعة الأموال التالية:

الفرع الأوّل: وقف العقار

أوّلا- تعريف العقار:

العقار في اصطلاح الفقهاء، هو الثّابت الذي لايمكن نقله وتحويله من مكان إلى آخر، مثل الأرض والدّار[38].

ثانيا- حكم وقف العقار:

اتّفق الفقهاء على أنّه يجوز وقف العقار من أرض ودور وآبار وقناطر والدليل على صحّة وقف العقار أنّ جماعة من الصّحابة وقفوا ذلك[39]، فقد وقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه أرضه بخيبر بعد أن أرشده رسول الله ﷺ إلى ذلك، كما جاء في الحديث السابق تخريجه من صحيح البخاري: "إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا وَتَصَدَّقْتَ بِهَا"، وهو من وقف العقار.

كما أنّ العقارات يمكن أن يقفها صاحبها فترة من الزّمن، ثم تعود إليه بعد انقضاء مدّة وقفها، ليتصرّف فيها بالبيع إن اشترط لنفسه ذلك الحقّ أو تورث عنه[40]، حيث جاء في تعريف المالكية: "الوقف هو: جَعْلُ منْفعةِ مملوك ولو بأجرة أو غلَّتِه لمُستحقٍّ بصيغة مُدَّةَ ما يراه المُحَبِّسُ"[41]، فالموقوف عند المالكية يتمثّل في منفعة العين المملوكة (العقار والمنقول) أو منفعة العين المستأجرة، وأشار بأنّ وقفها يكون على التّأقيت أو التّأبيد بقوله: "مدّة ما يراه المُحبِّس".

الفرع الثاني: وقف المنقولات

أولا- تعريف المنقول:

اختلف الفقهاء حول تعريف المنقول، فيرى جمهور الفقهاء أنّ المنقول هو الشيء الذي يمكن نقله من محلّ إلى آخر سواء أبقي على صورته وهيئته الأولى أم تغيّرت صورته وهيئته بالنقل والتحويل ويشمل النقود والعروض والحيوانات والمكيلات والموزونات، ورأي المالكية: أنّ المنقول يطلق على ما

يمكن نقله من مكان إلى آخر مع بقائه على صورته وهيئته الأولى كالملابس والكتب ونحوها[42].

ثانيا- حكم وقف المنقول:

كما اختلف الفقهاء في وقف المنقول، فذهب جمهور الفقهاء من الشافعية والحنابلة وهو المعتمد عند المالكية وزفر من الحنفية إلى جواز وقف المنقول كوقف فرس على الغزاة وغيرها، وفي القياس عند الحنفية لا يجوز وقف المنقول لأنّ شرط الوقف التأبيد والمنقول لا يتأبّد فتُرك القياس للأثار التي وردت فيه، وأما وقف المنقول قصدا فلا يجوز عند أبي حنيفة وأبي يوسف ويجوز عند محمد إذا كان متعارفا بين الناس لأنّ التّعامل بين الناس يُترك به القياس[43]، وقد روى الإمام البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه قول النبي ﷺ عن خالد رضي الله عنه: "قَدْ اِحْتَبَسَ أَدْرَاعَهُ وَأَعْتُدَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ"[44]، ففيه دلالة واضحة على جواز وقف المنقول.

والمنقولات تصلح أن تكون وقفا مؤقّتا من غير أي قيد[45]، حيث كان الإمام مالك –رحمه الله- يُجيز وقف ثمرة الحائط سنتين أو ثلاثة، جاء في كتاب الزكاة الثاني باب زكاة الزرع الأخضر يموت صاحبه ويوصي بزكاته: "... لو أنّ رجلا قال ثمرة حائطه سنتين أو ثلاثا للمساكين أُخذت منه الصّدقة"[46]. والمتفحص للتراث الفقهي يجد الفقهاء قد أجمعوا (قالوا بصحّة) نوع من التّوقيت في الوقف دون أن يسموه توقيتا، بل أدخلوه ضمن الوقف المؤبّد، وهو وقف الأشياء الآيلة بحكم طبيعتها إلى الانتهاء، كالبناء والشجر والكتاب، واعتبروا التأبيد لا ينخرق بكون الأصل منتهيا، والحقيقة أن التأبيد لا يمكن أن يدخل على المنقولات، لأنّها بطبيعتها آيلة إلى الفناء[47].

الفرع الثالث: وقف النّقود

أولا- تعريف النقود:

النّقود اسم لكلّ ما يستعمل وسيطا للتَّبادل سواءٌ كان من ذهب أو فضّة أو نحاس أو جلود أو ورَق أو غير ذلك إذا كان يلقى قبولا عاما[48].

ثانيا- حكم وقف النّقود:

اختلف الفقهاء في وقفها: ذهب الحنابلة والشّافعية في الأصحّ وابن شاسٍ وابن الحاجب من المالكيّة إلى أنّ وقف النّقود غير جائز؛ لأنّ النّقود لا يُنتفع بها مع بقاء عينها، بل الانتفاع بها إنَّما هو بإنفاقها، وهو استهلاك لأصلها، وذلك مخالف لموضوع الوقف، وأمّا المالكيّة فيوافقون على عدم جواز وقف النّقود على الإنفاق وعلى التَّزيُّن ونحوه من المصالح، لكن ذهبوا إلى أنّها إن وُقفت على الإقراض جاز، وقد نصّ عليه الإمام مالك في المدونة فتقرض لمن ينتفع بإنفاقها، ويَردّ بدلها، فإذا ردّبدلها تُقرض لغيره، وهكذا[49].

والنقود عند من أجاز الوقف المؤقّت هي مادة هامة مما يصلح أن يكون وقفا مؤقّتا، بل ومؤبّدا على أساس أنّها مثلية[50]، قال الإمام مالك –رحمه الله- حول حبس الدنانير مؤقّتا لسنة أو لسنتين، في كتاب العارية باب عارية الدراهم والدنانير والطعام والآدام: "هي حبس إلى الأجل الذي جعلها إليه حبسا"[51].

الفرع الرابع: وقف المنافع

أولا- تعريف المنافع:

جاء تعريف المنفعة في مجلة الأحكام العدلية: "هي الفائدة التي تحصل باستعمال العين فكما أنّ المنفعة تُستحصل من الدّار بسكناها تُستحصل من الدّابة بركوبها"[52]، ومن المعروف فقها أنّ المنافع تنقسم إلى قسمين بحسب نوعية الأصل أو الذات القائمة بها، فهناك منافع الأموال المحسوسة وهناك منافع الإنسان، والفقه يجيز تمليك كلتيهما من خلال ما يعرف بالإجارة والعارية وغيرهما من الصيغ والعقود[53].

ثانيا- حكم وقف المنافع:

اختلف الفقهاء في مالية المنفعة فذهب المالكية والشافعية في المذهب والحنابلة إلى أنّ المنافع أموال متقوِّمة، وذهب الحنفية إلى أنّها ليست أموالا متقوِّمة في حدّ ذاتها إلا إذا ورد عليها العقد[54].

كما اختلفوا في جواز وقف المنافع بناء على اختلافهم في جواز تأقيت الوقف، فقرّر المالكية جواز وقف المنافع وهو مترتب لديهم على جواز الوقف المؤقّت، ذلك أنّ المنافع لا تكون إلّا مؤقّتة، ومن ثمّ فإنّ القائلين بالتأبيد في

الوقف لا يقرون وقف المنافع[55]، يقول الشيخ أحمد الدردير –رحمه الله- تمثيلا لوقف المنافع: "كدار استأجرها مدّة معلومة فله وقف منفعتها تلك المدّة، وينقضي الوقف بانقضائها، لأنّه لا يُشترط فيه التّأبيد"[56]، فيجوز وقف المنافع المتولّدة عن الأعيان سواء كانت عقارات أم منقولات خلال مدّة زمنية محدّدة عند فقهاء المالكية وبعض فقهاء المذاهب الأخرى كابن تيمية الحنبلي[57].

والمتأمل في النماذج الوقفية التي كانت قائمة في المجتمع الإسلامي عبر عصوره يجد وقف المنافع البشرية مكوّنا أساسيا من مكوناتها، ففي وقف المدارس والمستشفيات والمكتبات نجد الخدمة البشرية تُمثّل عنصرا رئيسا لا يمكن لوقف الماديات أن يحقّق مقصود الوقف دونها، فما قيمة وقف مدرسة دون مدرسين ووقف مستشفى دون أطباء ووقف مكتبة دون قائمين عليها، ووقْف العلماء لكتبهم ومؤلفاتهم ما هو إلا وقف لعلمهم وأفكارهم[58].

المطلب الثالث: التّطبيقات المعاصرة للوقف المؤقّت

إنّ الظروف الاقتصادية والاجتماعية الجديدة والمتغيّرة تنشأ عنها حاجات لا حصر لها، وتتنوّع الصّور الجديدة للوقف بتنوّع الحاجات التي يُطلب تلبيتها، فظهرت حاجات عامة كثيرة من وجوه البرّ منها ما هو دائم بطبيعته ومنها ما هو غير دائم، إما بسبب طبيعة الحاجة التي يُلبيها وإما أنّه لا رغبة عند الواقف بديمومته[59]. وفي مجال تطوير الوقف والنهوض به ينبغي أن يمتدّ نظر الباحثين في الموقوفات إلى كل ما يُتصوّر وقفه من أشياء نافعة مادية كانت أو معنوية، فتدخل كل الأشياء النافعة بعد الدراسة المؤصّلة لمعرفة مدى إمكانية وقفها من الناحية الشرعية ومن الناحية العملية[60]، فنجد الوقف في عصرنا قد يرد على عين أو منفعة أو حق مالي متقوّم، لأنّ كل ذلك مال، فكل من الحق المالي المتقوَّم نحو حقوق النشر، والمنفعة نحو منفعة المال المستأجر، مال عند الجمهور بالنسبة للمنفعة، أو مال حسب الفتاوى الجماعية المعاصرة بالنسبة للحقّ المالي المتقوّم، ويكون وقفها مؤبّدا أو مؤقّتا توقيتا ببقاء المال الموقوف أو بشرط الواقف[61]، وأحاول تفصيل تطبيقات المؤقّت منه كالآتي:

الفرع الأول: صور جديدة في الوقف العيني تقوم على التّوقيت

أولا- التوقيت في الوقف للمسجد والمقبرة:

بتقديم عقار ليكون مسجدا لمدة معينة ويعود بعدها للواقف يتصرّف به كما يشاء، حين تكون الحاجة إليه مؤقّتة ريثما يُشترى أو يُبنى المسجد الدائم، **وكذا تحبيس المقبرة لتكون وقفا مؤقّتا،** حيث تعود الأرض لصاحبها بعد انقضاء مدّة الوقف يستعملها كما يشاء، مع مراعاة الشروط المعروفة فقها، من ضرورة الانتظار حتى تنقضي المدّة الكافية لفناء رُفاة الموتى[62].

ثانيا- وقف الأراضي الصالحة للزراعة وغيرها:

بوقفها على ذوي الحاجة إليها لزراعتها لدورة زراعية أو أكثر، أو لاستنبات شتلات زراعية إلى أن تُنقل إلى المزارع الدائمة، أو بوقفها كمصلى للعيدين، أو لإقامة صلاة الاستسقاء، أو ليَصُفّ الناس سياراتهم بها، إلى أن يتم بناؤها أو إقامة مشروع عليها[63].

ثالثا- وقف الأعيان المتكرّرة لمدّة محدّدة:

حيث تقوم مؤسّسة ما بتحبيس جزء عيني من منتجاتها على وجوه البرّ، إما على أساس منتجات يوم بعينه أو شهر معيّن متكرّرين، أو على أساس نسبة محدّدة من مجموع منتجاتها، فينص عقد تأسيس شركة الألبان مثلا على وقف إنتاج أسبوع من كل سنة على وجوه البر، يُوزّع على الفقراء والمساكين أو دور العجزة والأيتام، لعشر سنوات أو لخمسين سنة[64].

رابعا- وقف أعيان دورية مستقبلية:

مما لا ينتجه الواقف، ومثاله وقف المجلات العلمية على المكتبات ودور العلم، فيوقف محسن أعداد مستقبلية من مجلّة ما لمدّة عشر سنوات على مكتبة معيّنة، حيث يشتري الواقف هذه الأعداد بمبلغ معين ممن يُصدر هذه المجلّة الدورية[65].

خامسا- كما قد يملك الشخص عقارا:

لا يحتاج إليه في بعض الأوقات، ولا يستطيع أن يقفه مؤبّدا، كأن يسافر لسنوات في طلب العلم أو العمل، فلا يحتاج شقّته خلالها، لكن سيحتاجها عند عودته، في هذه الحالة بإمكانه وقفها مؤقّتا على طلاب العلم، حتى إذا عاد من

سفره تعود إليه، وبهذا يكون قد نال ثواب وقفها واستفادت مجموعة من الدفعات المتتالية من الطلاب. كما أنّ الكثير من عمال المدن جاءوا من القرى ولديهم مساحات زراعية ودور سكنية ليسوا في حاجة إليها اليوم لكن قد يحتاجونها مستقبلا، لا يستطيعون التخلي عنها بالوقف المؤبّد، فتظهر فائدة الوقف المؤقّت، حيث يُقفونها على أهل القرية يستفيدون منها، وينالون الأجر، وإذا احتاجوها مستقبلا عادت إليهم ليسكنوها أو يبيعونها[66].

الفرع الثاني: الوقف المؤقّت للنّقود

ذكر الدكتور فؤاد عبد الله العمر أنّ من الأمثلة التي تؤيد إباحة تأقيت الوقف، نظرا لتنوع حاجات المجتمع المعاصر وحاجته للوقف المؤقت في العديد من المجالات، هو وقف القرض الحسن، بحيث يمكن إيقاف مبلغ مالي لمدة سنتين(لا يحتاجها المتبرع خلال هذه الفترة) يمكن استخدامه في المشاريع الصغيرة أو الإنتاجية أو في القرض الحسن[67]. فالوقف النّقدي يفتح الباب واسعا أمام كل فئات المجتمع أغنياءهم وبسطاءهم لكي يساهموا ولو بمبالغ رمزية في عملية الوقف والمشاركة في أعمال الخير، ويمكن أن يَتّخذ الوقف المؤقّت للنقود في عصرنا الأشكال التالية:

أولا-الوقف النّقدي لتمويل المشاريع الصغيرة للفقراء:حيث يمكن للوقف تقديم التمويل بجميع صوره المباحة شرع المضاربة، المشاركة، إضافة إلى القرض الحسن حسبما تراه إدارة الوقف وإلى الحد الذي تسمح به الموارد الوقفية، ومنها: **الواقفون مالا مؤقّتا؛** وهم الفئة المقرضة للوقف إذ يقدّمون الوقف قرضا حسنا، قد تكون هذه القروض مؤجّلة إلى فترة محدودة، وقد تكون تحت الطّلب يمكنهم سحبها متى شاؤوا، ومن رصيد هذه الأموال الموقوفة على التّوقيت يقدَّم التمويل للمشروعات الصغيرة للفقراء، كما يمكنهم أن يساهموا بتوفير الضمان اللازم لديون الفقراء التي يحصلون عليها لبدء مشاريعهم[68].

ثانيا- وقف جزء من عائد خدمة العمل:

بأن يقوم شخص أو مجموعة من الأشخاص بوقف جزء من راتبهم الشهري على موقوف معيّن أو غير معيّن، مؤقّتا لمدة سنة أو لعدّة سنوات، كذلك أن يقوم العاملون بجهة ما بتكوين صندوق وقفي لغرض ما يُموّل من

خلال جزء محدّد من راتب كل واحد منهم لوقت معيّن، مما يمكّن كل شخص عامل أن يُسهم في العملية الوقفية[69].

ثالثا- وقف احتياطي شركات المساهمة:

فمن حق المجتمع على الشركات أن تحتجز جزءا من أرباحها وقفا لصالح دائنيها، ولصالح البيئة التي تعمل الشركة من خلالها، لترميم ما يمكن أن تفسده فيها نتيجة نشاطها الاستثماري، وينبغي أن يشمل هذا الوقف كل احتياطها الالزامي القانوني، أو جزءا كبيرا منه، فيُعتبر هذا المال وقفا مؤقّتا موضوعا تحت يد إدارة الشركة، بصفتها ناظرا عليه، يتراكم بالطريقة التي اقترحتها القوانين، وهي الاقتطاع السنوي لنسبة من الأرباح، أما ما يُستحق لهذا الاحتياطي من أرباح فيُحسب بنسبة مساهمة الاحتياطي في مجموع الأموال المستثمرة لدى الشركة، باعتبار أنّه مال موضوع عندها مضاربة، ويُصرف الرّبح سنويا في وجوه البرّ، أما أصل مال الاحتياطي وما يتراكم فوقه كل سنة فيبقى لمساعدة الشركة للقيام بمسؤوليتها تجاه الدائنين في حالة تصفية أموالها تصفية غرماء[70].

رابعا- وقف عمل استثماري بأكمله:

ويعني وقف مؤسسة بكل ما لها من أموال وما عليها من التزامات، وهو مألوف في البلدان الغربية كثيرا ما يتمّ من خلال الوصية، فيكون عن طريق الوصية بتحويل المؤسسة إلى وقف، أو ضمّها إلى وقف قائم موجود، ويمكن إنشاؤه في حياة الواقف، ويكون لوجوه البر العامة أو لورثة الواقف أو لأشخاص بأعيانهم، وقد يختلط وجه البر العام مع الهدف الأهلي فتكون المؤسسة وقفا مؤقّتا، موضوعة تحت تصرّف مؤسسة وقفية خيرية عامة، تستعمل عوائدها في وجوه البر العام، ثم يعود أصل المؤسسة بعد فترة زمنية معيّنة للواقف أو لورثته، فيمكن أن يكون هذا الوقف مؤبّدا أو مؤقّتا طالما سمحت طبيعة الأموال بذلك، وحيثما توجّهت إليه إرادة الواقف[71].

الفرع الثالث: الوقف المؤقّت للمنافع والخدمات:

مع تنوّع الوعاء الاقتصادي للأموال في المجتمعات المعاصرة وتعاظم عوائدها، وظهور منافع وعوائد لأصول الأوقاف لم تكن معروفة في

المجتمعات السّالفة، الأمر الذي يُتوقّع معه توسّع حجم المنافع التي يَرد عليها الوقف، حيث أصبح بإمكان الإنسان وقف المنفعة الناتجة عن الجهد البشري إضافة إلى وقف منفعة ما تملّك من الأعيان، وأبيّن أهم صورهما كالآتي:

أولا- الوقف المؤقّت لمنافع الأعيان:

وهذا إيجاز لأهم منافع الأعيان التي يَرد عليها الوقف مؤبّدا أو مؤقّتا: منافع السكن (منافع وسائل النقل والمواصلات) منافع الكهرباء وخطوط الهاتف والفاكس والبرق والإنترنت، منافع الأجهزة والمعدات المختلفة المستخدمة في الإنتاج والتوزيع أو الترفيه أو التعليم...[72]، كذلك يدخل في نطاق الوقف المؤقّت لمنافع الأعيان والخدمات وقف الأسهم والحصص التي تمثّل حقوقا في ملكية الشركات والمؤسسات، حيث يوقف السهم أو الحصة ليقدّم لمن يحصل على عوائده[73]. وهناك آفاق تطبيقية كبيرة أمام وقف منافع الأعيان المستأجرة، فيمكن أن يجري ذلك مع منافع الأقمار الصناعية لتبليغ الإسلام والتعريف به، أومن خلال تأجير سفن لنقل الحجاج، أو تأجير معامل وورش ومراكز أبحاث لخدمة أغراض معينة وفئات محدّدة، أو من خلال شبكة الإنترنت وما تقدّمه من خدمات دينية وعلمية وثقافية خدمة للإسلام والمسلمين[74].

ثانيا- الوقف المؤقّت لمنافع الإنسان (الجهد البشري):

كما لدينا نوع من مولدات الثروة لا يتمثّل في العقار والمنقول، بل في القدرات البشرية التي يمتلكها بعض الناس، الذين لا يجدون إلا جهدهم وخبرتهم، ويحبون أن يجعلوا جانبا منها وقفا لله تعالى لتربية يتيم، وإعانة عاجز، والصناعة للآخرين، وتعليم جاهل، وتطبيب مريض...[75]، ووقف منفعة متولّدة عن جهد بشري لا يفترق عن وقف منفعة متولّدة عن عين من الأعيان، وإذا جاز وقف الثانية كما نقلنا عن المالكية وعن ابن تيمية الحنبلي، فإنّه يجوز وقف الأولى أيضا، قياسا للمنفعة المتولّدة من الجهد البشري على المنفعة المتولّدة من الأعيان[76]. وهذا يوسّع كثيرا من مجالات الوقف، ويكون أسهل فالأمر هنا لا يحتاج إلى ناظر والمزيد من الإجراءات المالية والإدارية فالواقف هو الناظر، وليس هناك مانع شرعي أن يجمع الإنسان بين الوقف والنظارة.

وعليه يمكن لكل المهنيين والفنيين من أطباء ومدرسين ومهندسين وغيرهم من ذوي المهن والحرف المتعدّدة وقف خدماتهم لبعض الوقت، سواء أسمينا ذلك وقف جزء من وقت العمل أو وقف جزء من خدماته فالأمر من الناحية الشرعية لا يختلف حيث أن الموقوف في الحقيقة هو منفعة الواقف[77]، وتنقسم هذه المنفعة إلى قسمين: المنفعة المادّيَّة؛ وهي التي نحصل عليها من خلال العمل اليدوي. والمنفعة المعنويّة؛ وهي التي نحصل عليها من خلال العمل الفكريّ، وكلا العملين قد يكون بشكل انفرادي أو من خلال مؤسّسات وشركات، لخّصت بعض تطبيقاتهما كالآتي:

1- وقف العمل اليدوي المؤقّت[78]: يقوم العامل بتقديم عمله إلى الغير من خلال عقد الإجارة بعوض، إذ يستطيع تمليك منفعته إلى المستأجر من خلالها، وعليه يملك تمليك منفعته إلى أبناء مجتمعه ومؤسساته الخيريَّة بشكل متكرِّر أو كلّما دعت الحاجة خلال مدّةٍ زمنيَّة محدّدة بلا عوضٍ، والعامِل يملك حَقّ التّصرفِ بمنفعة عمله، فكما أنّه يؤجرّها بعوض، فمن بابٍ أولى أن يقوم بوقفها مؤقّتا لوجه الله تعالى، وقد نص علماء الشريعة على أنّ الأصل في الأشياء المنع في باب العبادات حتى يجيء نصٌّ مِن الشَارع لئلا يَشْرَعَ النّاس في دين الله ما لم يأذن به، وكذلك نصّوا على أنّ الأصل في الأشياء الإباحة في باب المعاملات إذا لم يرد نصّ صحيح الثبوت صريح الدّلالة يحرّمها، والوقف يندرج في باب المعاملات، فهناك توسعة لإدخال بعض صوره ضمن المباح، خصوصاً أنّه قائمٌ على الاجتهاد، وللرّأي فيه مجال كما أفاد الدّكتور الزّرقا، ومن بين تلك الصّور التي يمكن إدراجها مسألة وقف العمل اليدويَّ الانفراديّ المؤقَّت، ونذكر منها: وقف عمل صائن السّيارات (الميكانيكي)، وقف عمل صائن الكهرباء، وقف عمل دهّان البناء، وقف عمل صائن الأثاث، وقف عمل صائن الحاسوب... وكذلك وقف عمل المؤسَّسات والشَّركات اليدويّ المؤقَّت ومن صوره المقترحة: وقف عمل مؤسّسات الصّيانة، وقف عمل مَشْغَل الخياطة، وقف عمل شركات النّقل...

2- وقف العمل العقلي المؤقّت[79]: ما قِيل في الحكم الشرعي لمنفعة العمل اليدوي يُقال هنا، والفقهاء القدامى القائلين بتأقيت الوقف لم يفطنوا إليه،

لأنّه لم يكن موجوداً بالشّكل الموجود في عصرنا، ولو كان موجوداً لقالوا به؛ أي بمشروعيَّة وقف المنافع الفكريَّة، فجاز للفقهاء المعاصرين أن يقولوا بمشروعيَّة وقفها؛ لأنّهم قالوا بماليّتها وبإباحة التَّصرف فيها، والوقف نوع من التّصرف. كما أنّ الفقهاء القدامى قالوا بمشروعيَّة وقف الكتب التي صنّفها أصحابها، التي تندرج ضمن الأعمال الابتكاريَّة، لكنّ ذلك على التّأبيد، لِعدم إمكانيَّة تطبيق الوقف المؤقَّت للكتاب في تلك العصور، ويقول جمهور الفقهاء المعاصرين بالقيمة الماليَّة لحقوق الابتكار، وأنَّ أصحابها يملكون حقَّ التَّصرُّف بها؛ التصرّف الذي يقابله عوضٌ ماليٌّ كالبيع والتّأجير أو التصرّف الذي لا يقابله عوض ماليٌّ كالهبة والوصيَّة. والوقف يندرج ضمن التّصرّف الذي لا يقابله عوضٌ ماليٌّ، فيجوز وقف الأعمال الابتكاريَّة على سبيل التَّأبيد أو التّأقيت. وينقسم العمل العقلي إلى قسمين:

أ- العمل الفكري: وهو الذي يعتمد على مجهود ذهني لتقديم خدمةٍ معيّنةٍ أو عملٍ ما، ويمكن أن يظهر بشكلٍ انفراديّ أو من خلال مشروع، ومن الصور المقترحة لعمل قطاع المهن الحرّة المؤقَّت: وقف عمل المدرِّس، وقف عمل الطبيب، وقف عمل المهندس... ومن الصورٌ المقترحةٌ لوقفعمل المؤسَّسات والشَّركات الفكري المؤقَّت: وقف عمل شركات الهندسة، وقف عمل شركات المحاسبة، وقف عمل المصارف الإسلاميَّة، وقف عمل المستشفيات...

ب- العمل الابتكاري: وهو المجهود الذهني الذي يؤدّي إلى اختراع جديد أو إلى ابتكار سلع وتقنيات جديدة أو إلى تأليف كتاب، وهذا بدوره يمكن أن يظهر بشكلٍ انفراديّ أو من خلال مشروع، ومن الصور المقترحة لوقف الأعمال الابتكاريَّة المؤقَّتة: وقف الكتاب المؤلَّف، وقف برامج الحاسوب المخترعة، وقف الدّواء المكتشف...

وضمن الوقف المؤقّت لمنافع وخدمات الإنسان أقترح إدراج التّطبيق التالي للتّطبيقين السّابقتين:

3- وقف الوقت للعمل التطوّعي: وضّح الدكتور كمال منصوري إحدى صوره، والمتمثّلة في الوقف المؤقّت لمنافع الشباب الجامعي لتوفير خدمات تطوّعية نوعية في موسم الحج، حيث يندرج ضمن صيغة أو فكرة وقف العمل

المؤقّت (وقف الوقت)، تطوُّع شباب الجامعة والاستفادة من أوقاتهم وطاقاتهم في مجال تخصّصهم لمن أنهى مشواره الدراسي أم ما زال في طور الدراسة، باعتبار ضمان سلامة وراحة الحجاج وتوفير الخدمات من أهم الالتزامات، فيمكن الاعتماد على الشباب الجامعي المتطوّع، من خلال مساهمته في تقديم خدمات تطوّعية ونوعية ومتخصّصة للحجاج والمعتمرين في المجالات التالية: خدمات تكنولوجيا الإعلام والاتّصال، الخدمات الصحيّة والصيدلانية، خدمات التّكفل النّفسي، التوعية والإرشاد الديني...[80].

وبالنظر إلى كل هذه التطبيقات يتبيّن حجم الحاجات التي يُشبعها والمصالح التي يحقّقها الوقف المؤقّت للمنافع والخدمات، حيث نجد أنّ الكثير منها يقع في دائرة الضروريات أو الحاجيات بالنسبة لكافة أفراد المجتمع، وسيكون وقف المنافع أكثر نفعا لفئات الفقراء والمحرومين، حيث يستفيدون من تلبية حاجياتهم الملحّة والضرورية كالإسكان والتعليم والرعاية الصحية والتنقّل والكهرباء[81].

الفرع الرابع: وقف الحقوق المعنوية

أولا- تعريف الحقوق المعنوية:

اطلاقات الفقهاء للحقّ كانت مختلفة ومتعدّدة، منها[82]:

1- إطلاق الحقّ على ما يشمل الحقوق المالية وغير المالية، مثل قولهم: من باع بثمن حالّ ثم أجّله صحّ، لأنَّه حقّه، إذ يملك إسقاطه، فيملك تأجيله.

2- الالتزامات التي تترتّب على العقد وتتّصل بتنفيذ أحكامه. مثل: تسليم الثمن الحال أولا ثم تسليم المبيع.

3- الأرزاق التي تمنح للقضاة والفقهاء وغيرهم من بيت مال المسلمين.

4- مرافق العقار، مثل: حقّ الطريق، وحقّ المسيل، وحقّ الشّرب.

5- الحقوق المجرّدة، وهي المباحات، مثل: حقّ التّملك، وحقّ الخيار للبائع أو للمشتري.

وتعرّف الحقوق في القانون: "بأنّها مصلحة ذات قيمة مالية يحميها القانون"[83].

ثانيا- حكم وقف الحقوق المعنوية:

جاء قرار مجمَّع الفقه الإسلامي الدّولي في الحقوق المعنوية تحت رقم 43، المنعقد في دورة مؤتمره الخامس بالكويت خلال الفترة: 1-6 جمادى الأولى 1409هـ، الموافق لـ: 10-1988/12/15م، ونصَّ على الآتي: "... أوّلاً: الاسم التجاريُّ والعنوان التجاريّ والعلامة التجاريَّة، والتّأليف، والاختراع أو الابتكار: هي حقوقٌ خاصَّةٌ لأصحابها، أصبح لها في العرفِ المعاصر قيمة ماليَّة، لتموُّلِ النّاس بها، وهذه الحقوق يعتدُّ بها شَرْعاً، فلا يجوز الاعتداء عليها"[84].

وعليه هناك الكثير من الحقوق المالية تقبل أن تدخل في عملية الوقف، كحقوق الملكية الفكرية، وحقوق الارتفاق، فهي أموال تملّك وذات منفعة، يمكن أن يُستفاد بها لمُدد متفاوتة من الزمن مع بقائها، فلا يوجد مانع شرعي يحول دون ذلك، لا من حيث النصوص ولا من حيث المقاصد، فوقفها له أثره في تنمية الأمة ونهضتها، ومنها: براءات الاختراع والاكتشافات العلمية المسجّلة، وحقوق التأليف وحقوق النّشر وحقوق البث، وحق المرور وحق الشرب، وحق الاسم التجاري، وحق الأملاك المعنوية التراثية ككتب الفقه والمخطوطات...[85]، وكصورة عن وقفها مؤقّتا أذكر:

الوقف المؤقّت لحقّ الطريق أو حقّ العبور، ففي الكثير من البلدان توجد اليوم طرق وجسور مملوكة لأشخاص أو لشركات خاصة وأحيانا لبلديات أو حكومات، ويكون العبور عليها بثمن محدّد، فيمكن للشركة المالكة أن توقف حق العبور هذا أو جزءا منه لوجوه البر، كأن يكون العبور مجانا في ساعات معيّنة لمدة سنة أو أكثر، أو معلّق على واقعة آيلة للحدوث كوقف حق الطريق للمسجد إلى أن تفتح البلدية الشوارع المحيطة[86].

الفرع الخامس: مؤسّسة الأوقاف المؤقّتة وبعض الصّور المقترحة

سيؤدي الوقف المؤقّت دورا أفضل إذا ما قُدّم في شكل مؤسّسي يُكتب له به الدوام والاستمرار في الجملة، لا في آحاد الواقفين، فيكون من الأفضل أن تتكوّن مؤسّسة تجعل مهمّتها تجميع الأموال الموقوفة مؤقّتا من أصحابها، وتعمل هذه المؤسسة على توجيه الأعيان (عقارات ومنقولات) أو المنافع أو

الحقوق الموقوفة مؤقّتا في تحقيق المصالح التي وُقفت عليها، فيكون الوقف هو العقار أو المنقول أو الجهد البشري أو الحق المالي الموقوف مؤقّتا من الواقف، والواقف هو صاحب هذا العقار أو المنقول أو الجهد أو الحق، والموقوف عليهم هم المستفيدون من كل ذلك، والمؤسسة هي المديرة لهذا الوقف لتحقّق به ما هدف إليه الواقف من نفع الموقوف عليهم، أي هي الناظر على الوقف[87].

ولتحويل العمل الوقفي إلى عمل مؤسّسي له فاعليته في مجال الوقف المؤقّت للمنافع، نحن في حاجة إلى نوعين من المؤسسات، مؤسسات تجمّع وتعبّئ هذه الخدمات والمنافع كي يكون لها أثرها القوي الفاعل، ومؤسسات تقوم بتوظيف هذه الخدمات والمنافع المجمّعة والمعبّأة، الأولى تتعامل مباشرة مع الواقفين الاحتماليين وتجعلهم واقفين فعليين وتجمعهم سويا في جهة، والثانية تتعامل مع مؤسسات التعبئة والتجميع لتحصل منها على هذه الخدمات في شكل منظّم وتقوم بتوظيفها في الأغراض التي تحقّق مطالب الواقفين[88]، ويمكن اقتراح بعض الصّور لمثل هذه المؤسّسات في الآتي:

مؤسّسة الأوقاف المؤقّتة لدعم التّعليم: حيث تتلقى هذه المؤسّسة أشكال المساعدة المختلفة من أي شخص في المجتمع يرغب في تأقيت وقف ما يملك من مال أوسكن أو جهد أو علم أو خبرة... حسب ظروفه وإمكاناته، وتوجّهها لفتح أفواج دراسية نظامية جديدة أو لدعم التّلاميذ ضعاف المستوى، خاصة مع ما تعانيه مؤسّساتنا التربوية الحكومية من اكتظاظ في الأفواج ممّا ينعكس سلبا على مردود التّلاميذ ونتائجهم.

مؤسّسة الأوقاف المؤقّتة لمساعدة المرضى: يمكن لهذه المؤسّسة أن توجّه ما لديها من أوقاف مؤقتة، كالسكنات: لتوفير المأوى للمرضى الغرباء خاصة، المال: لتوفير الغذاء والدواء والملابس، الجهد والخبرة المهنية:للقيام بالرّعاية النّفسية والخدمة الصّحية، مخابر التّحاليل الطبيّة: بالتواصل معها لإجراء التحاليل المختلفة مجانا لفئات معيّنة وفي فترات زمنية محدّدة،وسائل المواصلات:لمساعدتهم على التّنقّل إلى المستشفيات أو إلى بلدانهم.

مؤسّسة الأوقاف المؤقتة للمحافظة على البيئة: تقوم مثل هذه المؤسّسات بتوجيه أوقافها المؤقتة: كالشاحنات، آلات الحفر، الحواسيب

والطابعات... للمحافظة على نظافة المحيط وسلامة المساحات الخضراء،عن طريق تنظيم حملات تنظيف يقف فيها شباب متطوّع جزءا من وقته لذلك، أو المساهمة في إقامة حدائق جديدة وتشجير الأراضي القاحلة وحفر الآبار، وكذا إعداد مطويات إشهارية للقيام بحملات التّوعية البيئيّة في المجتمع.

خاتمة

ختاما أستخلص من هذا البحث مجموعة من النتائج، وأقترح بعض التوصيات تتمثّل في:

1- اختلف الفقهاء في حكم الوقف المؤقّت، فأجازه فقهاء المالكيّة وأبو يوسف من الحنفية وابن تيمية من الحنابلة دون الجمهور، حيث قالوا بأن الوقف قد يكون على التّأبيد وقد يكون على التّأقيت، والأمر في ذلك راجعٌ إلى إرادة الواقف أو طبيعة المال الموقوف أو حاجة الموقوف عليهم.

2- إن تفعيل الوقف المؤقّت في المجتمعات الإسلامية المعاصرة يمكّن من: اتّساع دائرة المحسنين حيث يمكن لكل من يملك قدرة من القدرات (مادية، غير مادية) أن يوقِف في وجوه البرّ المختلفة تقربا إلى الله تعالى، اتّساع دائرة الأموال الموقوفة لتشمل العقارات،المنقولات، المنافع والحقوق، وقف النقود في شكل صناديق وقفية يُسهم فيها جميع شرائح المجتمع كل حسب إمكاناته، تقوية روح التكافل الاجتماعي بين أفراد الأمّة...

3- من الصّور الجديدة والتّطبيقات المعاصرة المقترحة للوقف المؤقّت: التّوقيت في الوقف للمسجد والمقبرة، وقف الأعيان المتكرّرة لمدة محدّدة، الوقف النقدي لتمويل المشاريع الصغيرة للفقراء، وقف جزء من عائد خدمة العمل، الوقف المؤقّت لمنافع السكن ووسائل المواصلات، الوقف المؤقّت لعمل الميكانيكي والدّهان والخياط، الوقف المؤقّت لعمل المدرّس والطبيب والمحاسب، الوقف المؤقّت للكتب والبرامج الحاسوبية، وقف الوقت مؤقّتا للعمل التّطوّعي...

4- يجب أن نستفيد من الوقف المؤبّد ومن الوقف المؤقّت بتطبيقاته المعاصرة، ونفاضل بينهما حسب ظروف الواقف وإمكاناته، وما يناسب حاجة الموقوف عليهم ومصلحة المجتمع.

5- ضرورة نشر الأفكار المرتبطة بالصُّور الجديدة للوقف المؤقّت، من خلال اعتماد جميع الوسائل المتاحة، وتأتيفي طليعتها وسائل الإعلام بأنواعها المختلفة (التّلفاز والمذياع، والصُّحف والمجلاّت، والنَّشرات واللوحات الإعلانيّة المنشورة على الطرقات...) دون إغفال دور الندوات، والمؤتمرات، والملتقيات، ورشات العمل والأيام الدراسية في ذلك.

هذا، إن أصبت فبفضل من الله وحده وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان، والحمد لله الذي برحمته تغفر الأخطاء وبنعمته تتم الصالحات.

قائمة المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم.

2- أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البُخاريّ (ت:256هـ/869م)، صحيح البخاريّ، من إصدارات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية، دار السلام للنشر والتوزيع: الرياض، ط 1 (1417هـ-1997م)، نسخة إلكترونية من موقع المكتبة الوقفية، الرابط:
https://ia600100.us.archive.org/7/items/FP34714/34714.pdf

3- أبو الحسن علي بن محمّد بن حبيب الماوردي (ت: 450هـ/1058م)، الحاوي الكبير، تحقيق وتعليق: الشيخ علي محمّد معوّض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية: بيروت –لبنان، ط 1 (1414ه-1994م)، نسخة إلكترونية من موقع مركز واقف، الرابط:
http://waqef.com.sa/upload/PJLRcmJ4MRPz.pdf

4- أبو عبد الله محمد الخرشي (ت:1101هـ/1689م)، **شرح الخرشي على مختصر خليل**، المطبعة الكبرى الأميرية: بولاق، مصر، ط 2 (1317ه-1900م)، نسخة إلكترونية من موقع مركز واقف، الرابط:
http://waqef.com.sa/upload/05D8FCzJQVKQ.pdf

5- برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني (ت:593هـ/1196م)، **الهداية شرح بداية المبتدي**، اعتنى بإخراجه وتنسيقه: نعيم أشرف نور أحمد، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية: كراتشي باكستان، ط1 (1417ه)، نسخة إلكترونية من موقع مركز واقف، الرابط:

http://waqef.com.sa/upload/tz39me8XlXLc.pdf

6- حسن محمد الرفاعي، **وقف العمل المؤقّت في الفقه الإسلامي**، بحث مقدّم إلى المؤتمر الثّاني للوقف: "الصّيغ التنمويّة والرّؤى المستقبليّة للوقف" الذي نظّمته جامعة أم القرى بمكة المكرمة: شّوال 1427هـ، نسخة إلكترونية من موقع رافد، استرجع في: 16-12-2017، الرابط:
http://www.rafed.org/books/45

7- رفيق يونس المصري، **الأوقاف فقها واقتصادا**، دار المكتبي : دمشق – سورية، ط 1 (1420هـ-1999م)، نسخة إلكترونية من موقع المكتبة الوقفية، الرابط:
https://ia801509.us.archive.org/9/items/FP57169/57169.pdf

8- السيد محمد مرتضى الزبيدي (ت:1205هـ/1790م)، **تاج العروس**، دار صادر: بيروت- لبنان، ط 1 (1306هـ).

9- سيدي أحمد الدردير (ت:1201هـ/1786م)، **الشرح الصّغير على مختصره المسمى : أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك**، مؤسسة العصر للمنشورات الإسلامية: وزارة الشؤون الدينية – الجزائر، نقلا عن طبعة الإدارة المركزية للمعاهد الأزهرية، د ط.

10- شمس الدين محمد بن أحمد السّرخسي (ت:490هـ/1079م)، **المبسوط**، دار المعرفة: بيروت، لبنان، ط (1406ه-1986م)، نسخة إلكترونية من موقع مركز واقف، الرابط:
http://waqef.com.sa/upload/1z0V6NWARtDY.pdf

11- شمس الدين محمد عرفة الدسوقي (ت:1230هـ/1814م) وسيدي أحمد الدردير ومحمد عليش، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير مع تقريرات الشيخ عليش**، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، مصر، د ط، د ت، نسخة إلكترونية من موقع مركز واقف، الرابط:
http://waqef.com.sa/upload/rB9b4D132EGb.pdf

12- شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت:684هـ-1285م)، **الذّخيرة**، تحقيق الأستاذ سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي: بيروت –لبنان، ط 1 (1994م)، نسخة إلكترونية من موقع مركز واقف، الرابط:

http://waqef.com.sa/upload/YKRcd2TlBLU3.pdf

13- شوقي أحمد دنيا، **مجالات وقفية مستجدّة (وقف المنافع والحقوق)**، بحث مقدّم للمؤتمر الثاني للأوقاف بالمملكة العربية السعودية: "الصّيغ التنمويّة والرّؤى المستقبليّة للوقف" الذي نظّمته جامعة أم القرى بمكة المكرّمة: شوّال 1427هـ، نسخة إلكترونية، الرابط:

http://www.thbatq.com/images/stories/book/B45.pdf

14- عبد الرزاق السنهوري، **مصادر الحق في الفقه الإسلامي (دراسة مقارنة بالفقه الغربي)**، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي: بيروت -لبنان، ط1، د ت، نسخة إلكترونية، الرابط:

http://www.mediafire.com/file/ehyu3a6t7734fdh/%D9%85%D8%B5%D8%A7%D8%AF%D8%B1+%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%82+%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B2%D8%A1+%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%88%D9%84.pdf

15- عكرمة سعيد صبري، **الوقف الإسلاميّ بين النّظرية والتّطبيق**، دار النفائس: عمان -الأردن، ط1 (1428هـ-2008م).

16- علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني (ت: 587هـ/1191م)، **بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع**، تحقيق وتعليق: الشيخ علي محمّد معوّض والشيخ عاد لأحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان، ط 2 (1424ه-2003م)، نسخة إلكترونية من موقع مركز واقف،الرابط:

http://waqef.com.sa/upload/UQzGH9fblavd.pdf

17- علي حيدر، **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**، تعريب المحامي: فهمي الحسيني، دار عالم الكتب: الرياض –المملكة العربية السعودية، ط خ (1423هـ-2003م)، نسخة إلكترونية من موقع المكتبة الوقفية، الرابط:

https://ia800301.us.archive.org/9/items/FP61352/01_61352.pdf

18- فؤاد عبد الله العمر، **دراسة حول نموذج المؤسّسة المعاصرة للوقف: الإدارة والاستثمار**، بحث مقدّم إلى ندوة الوقف في تونس: الواقع وبناء المستقبل، الجمهورية التونسية، في الفترة الممتدة: 28-29/فبراير/2012م، نسخة إلكترونية، الرابط:

astecis.org/images/formulaire/wakfislami/foued.docx

19- كمال منصوري، **"الوقف المؤقّت لتفعيل دور الشباب الجامعي في مجالات الخدمات التّطوّعية في الحج والعمرة"**، مجلة أوقاف: دورية نصف سنوية تصدر عن إدارة الدراسات والعلاقات الخارجية بالأمانة العامة للأوقاف -دولة الكويت، العدد26، السنة الرابعة عشرة (رجب 1435هـ- مايو 2014م)، نسخة إلكترونية، الرابط:
https://ww2.awqaf.org.kw/Arabic/Informatics/Journal/Pages/default.aspx

20- ماجدة محمود هزاع، **الوقف المؤقّت (بحث فقهي مقارن)**، بحث مقدّم إلى المؤتمر الثاني للوقف: "الصّيغ التنمويّة والرّؤى المستقبليّة للوقف" الذي نظّمته جامعة أم القرى بمكة المكرمة: شّوال 1427هـ، نسخة إلكترونية، الرابط:
http://www.thbatq.com/images/stories/book/B27.pdf

21- مالك بن أنس (ت:179هـ/795م)، **المدونة الكبرى برواية الإمام سحنون بن سعيد التّنوخي**، إصدارات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدّعوة والإرشاد: المملكة العربية السعودية، د ط، د ت، نسخة إلكترونية من موقع المكتبة الوقفية، الرابط:
https://ia802304.us.archive.org/30/items/FP144241/02_144241-2.pdf

22- مجمَّع اللّغة العربيّة (الإدارة العامّة للمعْجمات وإحياء التّراث)، **المعجم الوسيط**، مكتبة الشّروق الدّوليّة: القاهرة- مصر، ط 4 (1425هـ-2004م)، نسخة إلكترونية من موقع المكتبة الوقفيّة، الرّابط:
https://ia600500.us.archive.org/29/items/WAQmowa/mowa.pdf

23- مجموعة من العلماء والباحثين، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - دولة الكويت، د ط (شعبان 1400هـ- يوليو 1980م)، نسخة إلكترونية، الرابط:
http://islam.gov.kw/bohoth/Pages/ar/Pages.aspx?PageId=3

24- مجموعة من المؤلفين، **مجلَّة مجمع الفقه الإسلامي**، العدد 5، ج 3، (1409هـ/1988م)، نسخة إلكترونية من الموقع الرسمي للمكتبة الشاملة، استرجع في: 2018/07/25 في الساعة: 20:00، الرابط:
http://shamela.ws/browse.php/book-8356/page-7008

25- محمد أبو زهرة، **محاضرات في الوقف**، دار الفكر العربي: القاهرة، ط2 (1972م)، نسخة إلكترونية من موقع المكتبة الوقفية، الرابط:
https://ia800403.us.archive.org/32/items/FP131628/131628.pdf

26- محمد بن مكرم بن علي بن منظور الأنصاري (ت:711هـ/1311م)، **لسان العرب المحيط**، قدّم له العلامة الشيخ عبد الله العلايلي وأعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة يوسف خياط، دار الجيل ودار لسان العرب: بيروت- لبنان، د ط (1408هـ-1988م).

27- محمد عبد الحليم عمر وكمال منصوري، **الوقف المؤقّت للمنافع والنّقود لتلبية احتياجات الفقراء وتمويل مشروعاتهم الصغيرة**، بحث على شبكة الأنترنت،استرجع في: 2016/05/18 في الساعة: 22:00، الرّابط:
http://www.thbatq.com/images/stories/book/B25.pdf

28- منذر قحف، **الوقف الإسلامي (تطوّره، إدارته، تنميته)**، دار الفكر المعاصر: بيروت – لبنان ودار الفكر: دمشق – سوريا، ط 2 (1427هـ-2006م)، نسخة إلكترونية من موقع المكتبة الوقفية، الرابط:
http://www.archive.org/download/alwaqf_644/alwaqf.pdf

29- منذر قحف، **الوقف في المجتمع الإسلامي المعاصر**، مركز البحوث والدراسات: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط 1 (1419هـ-1998م)، نسخة إلكترونية، الرابط:
https://ia801509.us.archive.org/33/items/Gvqax/gvqa02.pdf

30- منذر قحف، **قضايا فقهية معاصرة في الأوقاف الإسلامية**، دراسة على شبكة الأنترنت، استرجع في: 2015/12/12 في الساعة: 06:00، الرابط:
http://iefpedia.comarab%D9%82%D8%B6%D8%A7%D9%8A%

31- موفّق الدين بن قدامة المقدسي (ت:620هـ/1223م)، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، حقّقه وعلّق عليه: محمد فارس ومسعدعبد الحميد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1 (1414هـ-1994م)، نسخة إلكترونية من موقع مركز واقف، الرابط:
http://waqef.com.sa/upload/8PC3B17M5avE.pdf

32- موفَّق الدين بن قدامة المقدسيّ (ت:620هـ/1223م)، **المغني**، تحقيق: د/عبد الله بن عبد المحسن التركي ود/عبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب: الرياض –المملكة العربية السعودية، ط 3 (1417هـ-1997م)، نسخة إلكترونية من موقع مركز واقف، الرابط:
http://waqef.com.sa/upload/8UlCF500PpAj.pdf

33- موفّق الدين بن قدامة (ت:620هـ/1223م) وشمس الدين عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة وعلاء الدين علي بن سليمان بن أحمد المرداوي، **المقنع والشّرح الكبير ومعهما الإنصاف في معرفة الرّاجح من الخلاف**، تحقيق الدكتور: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر: الجيزة –مصر، ط 1 (1415ه-1995م)، نسخة إلكترونية من موقع مركز واقف، الرابط:
http://waqef.com.sa/upload/808JeqBN4rOY.pdf

34- يوسف إبراهيم يوسف، **مجالات وقفية مقترحة لتنمية مستدامة (الوقف المؤقّت)**، بحث مقدّم إلى المؤتمر الثاني للأوقاف "الصيغ التنموية والرؤى المستقبلية"، جامعة أم القرى –مكّة المكرّمة: شّوال 1427هـ، نسخة إلكترونية، الرابط:
http://www.rafed.org/wp-content/uploads/%D9%85%D8%AC%D8%B3%D9%81.pdf

الهوامش:

[1]- محمد بن مكرم بن علي بن منظور الأنصاري (ت:711هـ/1311م)، لسان العرب المحيط، قدّم له العلامة الشيخ عبد الله العلايلي وأعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة يوسف خياط، دار الجيل ودار لسان العرب: بيروت- لبنان، د ط (1408هـ-1988م)، ج 6، ص969.

[2]- السيد محمد مرتضى الزبيدي(ت:1205هـ/1790م)، تاج العروس، دار صادر: بيروت- لبنان، ط 1 (1306هـ)، ج 4، ص124.

[3]- موفَّق الدين بن قدامة المقدسيّ (ت:620هـ/1223م)، المغني، تحقيق: د/عبد الله بن عبد المحسن التركي ود/عبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب: الرياض –المملكة العربية السعودية، ط3 (1417هـ-1997م)، ج8، ص184.

[4]- أُنظر: عكرمة سعيد صبري، الوقف الإسلاميّ بين النّظرية والتّطبيق، دار النفائس: عمان -الأردن، ط1 (1428هـ-2008م)، ص42.

[5]- أخرجه البخاري في صحيحه (كتاب الشروط، باب الشروط في الوقف)، حديث رقم 2737. أُنظر: أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البُخاريّ(ت:256هـ/869م)، صحيح البخاريّ، من إصدارات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية،دار السلام للنشر والتوزيع: الرياض، ط 1 (1417هـ-1997م)، ص554.

[6]- منذر قحف، الوقف الإسلامي (تطوّره، إدارته، تنميته)، دار الفكر المعاصر: بيروت – لبنان ودار الفكر: دمشق – سوريا، ط 2 (1427هـ-2006م)، ص62.

[7]- مجمَّع اللّغة العربيّة (الإدارة العامّة للمعْجمات وإحياء التّراث)، المعجم الوسيط، مكتبة الشّروق الدّوليّة: القاهرة- مصر، ط 4 (1425هـ-2004م)، ص1048.

[8]- مجموعة من العلماء والباحثين، الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - دولة الكويت، د ط (شعبان 1400هـ- يوليو 1980م)، ج44، ص102.

[9]- محمّد عبد الرؤوف المناوي، التّوقيف على مهمّات التّعاريف، دار الفكر المعاصر: بيروت –لبنان، ط 1 (1410هـ)، ص731. نقلا عن:ماجدة محمود هزاع، الوقف المؤقّت (بحث فقهي مقارن)، بحث مقدّم إلى المؤتمر الثّاني للوقف: "الصّيغ التنمويّة والرّؤى المستقبليّة للوقف" الذي نظّمته جامعة أم القرى بمكة المكرّمة: شوّال 1427هـ، ص5.

[10]- منذر قحف، الوقف الإسلامي (تطوّره، إدارته، تنميته)، المرجع السابق، ص159.

[11]- يوسف إبراهيم يوسف، مجالات وقفية مقترحة لتنمية مستدامة (الوقف المؤقّت)، بحث مقدّم إلى المؤتمر الثاني للأوقاف "الصيغ التنموية والرؤى المستقبلية"، جامعة أم القرى، مكّة المكرّمة: شوّال 1427هـ ، ص2.

[12]- أُنظر: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع،تحقيقوتعليق: الشيخ علي محمّد معوّض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية: بيروت –لبنان، ط 2 (1424ه-2003م)،ج 8، ص398. وأُنظر: أبو الحسن علي بن محمّد بن حبيب الماوردي، الحاوي الكبير، تحقيق وتعليق: الشيخ علي محمّد معوّض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية: بيروت –لبنان، ط 1 (1414ه-1994م)، ج 7، ص521. وأُنظر: موفّق الدّين عبد الله بن أحمد بن محمّد بن قدامة المقدسي، الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، حقّقه وعلّق عليه: محمّد فارس ومسعد عبد الحميد السّعدني، دار الكتب العلمية: بيروت –لبنان، ط 1 (1424ه-1994م)، ج 2، ص251.

[13]- موفّق الدين بن قدامة المقدسي (ت:620هـ/1223م)، الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، المرجع السابق، ج2، ص253.

[14]- أُنظر: شمس الدين محمّد عرفة الدّسوقي (ت:1230هـ/1814م)وسيدي أحمد الدردير ومحمد عليش، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير مع تقريرات الشيخ عليش، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه: القاهرة -مصر، د ط، د ت، ج 4، ص87.وأُنظر: موفّق الدين بن قدامة (ت:620هـ/1223م) وشمس الدين عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة و علاء الدين علي بن سليمان بن أحمد المرداوي، المقنع والشّرح الكبير ومعهما الإنصاف في معرفة الرّاجح من الخلاف، تحقيق الدكتور: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر: الجيزة –مصر، ط 1 (1415ه-1995م)،ج 16، ص ص: 416،417.

[15]- محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف، دار الفكر العربي: القاهرة، ط2 (1972م)، ص65.

[16]- شمس الدين محمد عرفة الدسوقي(ت:1230هـ/1814م) وسيدي أحمد الدردير ومحمد عليش، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، المرجع السابق، ج4، ص87.

[17]- منذر قحف، قضايا فقهية معاصرة في الأوقاف الإسلامية، دراسة على شبكة الأنترنت، استرجع في: 2015/12/12 في الساعة: 06:00، ص62.

[18]- أُنظر: محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف، المرجع السابق، ص ص: 66،67.

[19]- أُنظر:المرجع نفسه، ص ص: 67،68.

[20]- أُنظر: يوسف إبراهيم يوسف، الوقف المؤقّت، المرجع السابق، ص ص: 16،17.

[21]- أُنظر: محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف، المرجع السابق، ص ص: 68،69. ويوسف إبراهيم يوسف، الوقف المؤقّت، المرجع السابق، ص ص: 18،19.

[22]- رفيق يونس المصري، الأوقاف فقها واقتصادا، دار المكتبي : دمشق –سورية، ط 1 (1420هـ-1999م)، ص32.

[23]- شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت:684هـ/1285م)، الذّخيرة، تحقيق الأستاذ سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي: بيروت –لبنان، ط 1 (1994م)، ج6، ص322.

[24]- محمد عبد الحليم عمر وكمال منصوري، الوقف المؤقّت للمنافع والنّقود لتلبية احتياجات الفقراء وتمويل مشروعاتهم الصغيرة، بحث على شبكة الانترنت، استرجع في: 2016/05/18 في الساعة: 22:00، ص3.

[25]- يوسف إبراهيم يوسف، الوقف المؤقّت، المرجع السابق، ص20.

[26]- المرجع نفسه، ص21.

[27]- أُنظر: منذر قحف، قضايا فقهية معاصرة في الأوقاف الإسلامية، المرجع السابق، ص ص: 68-72.

[28]- أُنظر: يوسف إبراهيم يوسف، الوقف المؤقّت، المرجع السابق، ص22.

[29]- ماجدة محمود هزاع، الوقف المؤقّت (بحث فقهي مقارن)، المرجع السابق، ص2.

[30]- أُنظر: منذر قحف، قضايا فقهية معاصرة في الأوقاف الإسلامية، المرجع السابق، ص ص: 65-72.

[31]- منذر قحف، الوقف الإسلامي (تطوّره، إدارته، تنميته)، المرجع السابق، ص164.

[32]- المرجع نفسه، ص176.

[33]- محمد عبد الحليم عمر وكمال منصوري، الوقف المؤقّت للمنافع والنّقود،المرجع السابق، ص10.

[34]- شوقي أحمد دنيا، مجالات وقفية مستجدّة (وقف المنافع والحقوق)، بحث مقدّم للمؤتمر الثاني للأوقاف بالمملكة العربية السعودية: "الصّيغ التنمويّة والرّؤى المستقبليّة للوقف" الذي نظّمته جامعة أم القرى بمكة المكرّمة: شوّال 1427هـ،ص12.

[35]- يوسف إبراهيم يوسف، الوقف المؤقّت، المرجع السابق، ص ص: 29،30.

[36]- منذر قحف، الوقف الإسلامي (تطوّره، إدارته، تنميته)، المرجع السابق، ص175.

[37]- ماجدة محمود هزاع، الوقف المؤقّت (بحث فقهي مقارن)، المرجع السابق، ص25.

[38]- علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب المحامي: فهمي الحسيني، دار عالم الكتب: الرياض –المملكة العربية السعودية، ط خ (1423هـ-2003م)، المادّة (129)، مج1، ص117.

[39]- أُنظر: برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني (ت:593هـ/1196م)، الهداية شرح بداية المبتدي، اعتنى بإخراجه وتنسيقه: نعيم أشرف نور أحمد، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية: كراتشي، باكستان، ط1 (1417ه)، مج 2، ج 4، ص434. وأُنظر: أبو عبد الله محمد الخرشي (ت:1101هـ/1689م)، شرح الخرشي على مختصر خليل، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ط 2 (1317ه-1900م)، ج 7، ص79.

[40]- محمد عبد الحليم عمر وكمال منصوري، الوقف المؤقّت للمنافع والنّقود، المرجع السابق، ص10.

[41]- أبو بركات أحمد بن محمد الدردير (ت:1201هـ/1786م)، الشرح الصّغير على مختصره المسمى : أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، مؤسسة العصر للمنشورات الإسلامية: وزارة الشؤون الدينية – الجزائر، نقلا عن طبعة الإدارة المركزية للمعاهد الأزهرية، د ط، ج 3، ص336.

[42]- الموسوعة الفقهية الكويتية،المرجع السابق، ج39، ص ص: 114،115.

[43]- أُنظر: شمس الدين محمّد عرفة الدّسوقي (ت:1230هـ/1814م)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير مع تقريرات الشيخ عليش، المرجع السابق، ج 4، ص77. وأُنظر: شمس الدين محمد بن أحمد السّرخسي (ت:490هـ/1079م)، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط (1406ه-1986م)، ج 12، ص45. نسخة إلكترونية من موقع مركز واقف، الرابط: http://waqef.com.sa/upload/1z0V6NWARtDY.pdf

[44]- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزّكاة، باب قول الله تعالى: ﴿وفي الرّقاب والغارمين وفي سبيل الله﴾ (التوبة: 60)، حديث رقم 1468، أُنظر: أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البُخاريّ، صحيح البخاريّ،المرجع السابق، ص ص: 292،293.

[45]- محمد عبد الحليم عمر وكمال منصوري، الوقف المؤقّت للمنافع والنّقود، المرجع السابق، ص11.

[46]-مالك بن أنس (ت179هـ/795م)، المدونة الكبرى برواية الإمام سحنون بن سعيد التّنوخي، إصدارات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدّعوة والإرشاد: المملكة العربية السعودية، د ط، د ت، ج2، ص107.

[47]- أُنظر: منذر قحف، قضايا فقهية معاصرة في الأوقاف الإسلامية، المرجع السابق، ص ص: 68،69.

[48]- الموسوعة الفقهية الكويتية،المرجع السابق، ج41، ص173.

[49]- أُنظر: موفَّق الدين بن قدامة المقدسيّ (ت:620هـ/1223م)، المغني،المرجع السابق، ج8، ص229. وأُنظر: شمس الدين محمّد عرفة الدّسوقي (ت:1230هـ/1814م)، حاشية

الدسوقي على الشرح الكبير مع تقريرات الشيخ عليش،المرجع السابق، ج 4، ص ص: 76،77.

[50]- محمد عبد الحليم عمر وكمال منصوري، الوقف المؤقّت للمنافع والنّقود، المرجع السابق، ص11.

[51]-مالك بن أنس، المدونة الكبرى، المرجع السابق، ج15، ص169.

[52]- علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، المرجع السابق، المادّة (125)،مج1، ص115.

[53]- أُنظر: شوقي أحمد دنيا، مجالات وقفية مستجدّة (وقف المنافع والحقوق)، المرجع السابق، ص10.

[54]- الموسوعة الفقهية الكويتية،المرجع السابق، ج39، ص103.

[55]- أُنظر: يوسف إبراهيم يوسف، الوقف المؤقّت، المرجع السابق، ص23.

[56]- محمد عرفة الدسوقي وسيدي أحمد الدردير ومحمد عليش، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير،المرجع السابق، ج4، ص76.

[57]- أُنظر: يوسف إبراهيم يوسف، الوقف المؤقّت، المرجعالسابق، ص24.

[58]- أُنظر: شوقي أحمد دنيا، مجالات وقفية مستجدّة (وقف المنافع والحقوق)، المرجعالسابق، ص8.

[59]- منذر قحف، الوقف الإسلامي (تطوّره، إدارته، تنميته)، المرجعالسابق، ص178.

[60]- أُنظر: شوقي أحمد دنيا، مجالات وقفية مستجدّة (وقف المنافع والحقوق)، المرجع السابق، ص18.

[61]- منذر قحف، الوقف الإسلامي (تطوّره، إدارته، تنميته)، المرجع السابق، ص ص: 63،64.

[62]- أُنظر: منذر قحف، الوقف في المجتمع الإسلامي المعاصر، مركز البحوث والدراسات: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية –قطر، ط 1 (1419هـ-1998م)، ص ص: 134،135.

[63]- ماجدة محمود هزاع، الوقف المؤقّت (بحث فقهي مقارن)، المرجع السابق، ص22.

[64]- منذر قحف، الوقف في المجتمع الإسلامي المعاصر، المرجع السابق، ص136.

[65]- المرجع نفسه، ص148.

[66]- أُنظر: يوسف إبراهيم يوسف، الوقف المؤقّت، المرجع السابق، ص ص: 21،22.

[67]- فؤاد عبد الله العمر، دراسة حول نموذج المؤسّسة المعاصرة للوقف: الإدارة والاستثمار، بحث مقدّم إلى ندوة الوقف في تونس: الواقع وبناء المستقبل – الجمهورية التونسية، في الفترة الممتدة: 28-29/فبراير/2012م، ص15.

[68]- أُنظر: محمد عبد الحليم عمر وكمال منصوري، الوقف المؤقّت للمنافع والنّقود، المرجع السابق، ص ص: 20-22.

[69]- أُنظر: شوقي أحمد دنيا، مجالات وقفية مستجدّة (وقف المنافع والحقوق)، المرجع السابق، ص16.

[70]- أُنظر: منذر قحف، الوقف في المجتمع الإسلامي المعاصر، المرجع السابق، ص ص: 157،158.

[71]- منذر قحف، الوقف الإسلامي (تطوّره، إدارته، تنميته)، المرجع السابق، ص202.

[72]- عطية السيد السيد فياض، وقف المنافع في الفقه الإسلامي، أبحاث المؤتمر الثاني للأوقاف، جامعة أم القرى: مكة المكرمة، 11 ديسمبر 2006، ص14، نقلا عن: محمد عبد الحليم عمر وكمال منصوري، الوقف المؤقّت للمنافع والنّقود، المرجع السابق، ص14.

[73]- محمد عبد الحليم عمر وكمال منصوري، الوقف المؤقّت للمنافع والنّقود، المرجع السابق، ص12.

[74]- شوقي أحمد دنيا، مجالات وقفية مستجدّة (وقف المنافع والحقوق)، المرجع السابق، ص14.

[75]- يوسف إبراهيم يوسف، الوقف المؤقّت، المرجعالسابق، ص23.

[76]- المرجع نفسه، ص24.

[77]- أُنظر: شوقي أحمد دنيا، مجالات وقفية مستجدّة (وقف المنافع والحقوق)، المرجعالسابق، ص15.

[78]- أُنظر: حسن محمد الرفاعي، وقف العمل المؤقّت في الفقه الإسلامي، بحث مقدّم إلى المؤتمر الثّاني للوقف: "الصّيغ التنمويّة والرّؤى المستقبليّة للوقف" الذي نظّمته جامعة أم القرى بمكة المكرمة: شّوال 1427هـ، ص ص: 19،24.

[79]- أُنظر: المرجع نفسه، ص ص: 29،41.

[80]- كمال منصوري، "الوقف المؤقّت لتفعيل دور الشباب الجامعي في مجالات الخدمات التّطوّعية في الحج والعمرة"، مجلة أوقاف: دورية نصف سنوية تصدر عن إدارة الدراسات والعلاقات الخارجية بالأمانة العامة للأوقاف -دولة الكويت، العدد26، السنة الرابعة عشرة (رجب 1435هـ-مايو 2014م)، ص ص: 82-84.

[81]- محمد عبد الحليم عمر وكمال منصوري، الوقف المؤقّت للمنافع والنّقود، المرجعالسابق، ص ص: 14،15.

[82]- أُنظر: الموسوعة الفقهية الكويتية،المرجع السابق، ج18، ص11.

[83]- عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي (دراسة مقارنة بالفقه الغربي)، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي: بيروت -لبنان، ط1، د ت، ج1، ص7.

[84]- مجموعة من المؤلفين، مجلَّة مجمع الفقه الإسلامي، العدد 5، ج 3، (1409هـ / 1988م)، ص 2076.

[85]-أُنظر: شوقي أحمد دنيا، مجالات وقفية مستجدّة (وقف المنافع والحقوق)، المرجع السابق، ص ص: 21،22.

[86]- أُنظر: منذر قحف، الوقف في المجتمع الإسلامي المعاصر، المرجع السابق، ص143.

[87]- أُنظر: يوسف إبراهيم يوسف، الوقف المؤقّت، المرجع السابق، ص ص: 26-28.

[88]- أُنظر: شوقي أحمد دنيا، مجالات وقفية مستجدّة (وقف المنافع والحقوق)، المرجع السابق، ص17.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 441 – 470
الترقيم الدولي:4350-1112الترقيم الدولي الإلكتروني:2406-2588

وثيقة عقد الزَّواج بين الفقه المالكي والقانون الجزائري

Document of marriage contract between maliki jurisprudence and Algerian law

طالب دكتوراه جلال عيلان[1] **أ.د الأخضر الأخضري**
كليّة العلوم الإنسانيّة والعلوم الإسلاميّة- جامعة وهران1- الجزائر
djalalln@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/11/01 **تاريخ القبول: 2019/12/04**

الملخص:

يعتبر علم التّوثيق من أبرز العلوم التي لها صلة وثيقة بواقع النَّاس ومعاملاتهم، وبه تُحفظ حقوقهم وتُنظَّم حياتهم، ومن المعاملات التي اهتمَّ النَّاس بتوثيقها عقود الزَّواج، فهي من أكثر ما يتعامل به النَّاس في هذا الزَّمان، وقد تناولت في هذا البحث نص وثيقة عقد الزَّواج بين الماضي والحاضر، وذلك من خلال المقارنة بين الفقه المالكي والقانون الجزائري في طريقة تقييد هذه الوثيقة، وقد قسّمت البحث إلى مباحث أربعة، مبحث يتعلّق بمفهوم وثيقة الزَّواج، ومبحث يتعلّق بحكم كتابة وثيقة الزَّواج، ومبحث يتعلّق بمواصفات وثيقة الزَّواج، ومبحث أخير تمَّت المقارنة فيه بين الوثيقتين، وذلك بذكر وجوه الوفاق والخلاف، ومن خلال هذه المقارنة توصّل الباحث إلى الصّلة الوثيقة بين التّراث الفقهيّ والتّنظيمات المعاصرة المتعلّق بهذا الشّأن.

الكلمات المفتاحية: وثيقة؛ الزَّواج؛ الموثق الجزائري؛ الفقه الإسلامي.

[1]- المؤلف المرسل

Abstract:
Science of notarization is one of the most prominent sciences closely related to the reality of people and their transactions; preserves their rights and regulates their lives. One of the most common transactions people are intrested in documenting nowadays is marriage contracts. The present research discussed the text of marriage contract during the past time and in the present by comparing Islamic jurisprudence with Algerian law in the way this document is restricted. The research has been divided into four sections. Chapter one discussed the concept of the document of marriage, chapter two explored the ruling on writing the marriage document, whereas chapter three investigates the conditions and the specifications of the marriage document. The last chapter is a comparison between the wo documents by mentioning both similarities and contrasts. Through this comprison, the researcher reached a close link between the jurisprudential heritage and contemporary organization related to this matter.

Key words: Document marriage, Algerian notary, Islamic jurisprudence.

مقدمة:

الحمد لله والصّلاة والسّلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، أمَّا بعد: فإنَّ الله تبارك وتعالى خلق الإنسان وفضَّله على سائر المخلوقات، وجعل شريعته الغرَّاء منهاجاً ينظِّم كافَّة تصرُّفاته وأفعاله، ويضبط جميع حركاته وسكناته، فهي أحكام ربَّانية، غايتها رعاية مصالح العباد، وتحقيق المنفعة والسَّعادة لهم في الدَّارين، وإنَّ من المصالح التي نوَّهت جميع الشَّرائع بشأنها وجاءت لحفظها: مقصد النَّسب، فإن حفظه من الأسس التي تقوم عليها حياة الإنسان، وتجري على استقامة وانتظام، لذلك اهتمّ به الشّرع الإسلاميّ أيَّما اهتمام، فحرَّم الزنا والقذف وأوجب عليهما حدودا، وفي المقابل أباح الزَّواج ورغَّب فيه وجعله طريقا شرعيا لثبوت النَّسب.

ولمَّا كان من طبيعة الإنسان تناولُ الدنيا ومصالحها بالشَّهوات، فأدى ذلك إلى تولُّد النِّزاعات والخصومات، مسَّت الحاجة إلى كتابة عقد الزَّواج وغيره من العقود في وثائق رسميَّة تضمن الحقوق والالتزامات، وتبعث في النَّفس الأمان والاطمئنان في حصوله على مقصوده، وهو أمر رغَّبت فيه النُّصوص الشَّرعية، وأسَّس له الفقهاء علما جليلا عُرف بعلم التَّوثيق، قعَّدوا له القواعد وصنَّفوا فيه المصنَّفات، واشتغل به المختصُّون في غالب الأمصار، ولا يزال هذا العلم قائما إلى عصرنا الحالي، حيث وضعت له الدُّول قوانين تضبطه في دساتيرها، وكذلك رخَّصت في فتح مكاتب يُشرِف عليها الضُّباط العموميُّون لتوثيق عقود النَّاس ومعاملاتهم في مختلف المجالات.

أردت في هذا البحث المختصر عقد مقارنة بين نص الوثيقة الزَّاوج كما في كتب علم الوثائق المعروف، وبين مواصفاتها كما وردت في القانون الجزائري ممثلا في الحالة المدنية البلدية ومكاتب التَّوثيق العمومية.

ولا شكَّ في أنَّ البحث في علم التَّوثيق بالغ الأهميَّة؛ لتعلُّق هذا العلم الشَّريف بواقع النَّاس ومعاملاتهم، وكذلك فإنَّ مهنة التَّوثيق أضحت من أهمِّ الوظائف في بلادنا، وصار النَّاس جميعا يلجؤون إليها لتوثيق معاملاتهم المختلفة.

وقد حاولت في هذا البحث الإجابة عن إشكاليَّة تتمثَّل في استمداد وثيقة الزَّواج في بلادنا، هل هي من ابتكارات أهل العصر؟ أم أنَّ جذور تقييدها ترجع إلى تراثنا الفقهي الزَّاخر وحضارتنا الإسلاميَّة الغرَّاء التي أسَّست لعلم التَّوثيق، سواء من النَّاحية العلميَّة أو العمليَّة، وماهي نقاط الاتِّفاق والاختلاف أو مواضع الضعف والقوة بين وثيقة الزَّواج المعاصرة ووثيقة الزَّواج المبثوثة في كتب الوثائق والأحكام، وذلك قصد اجتثاث الخلل والقصور الوارد في أي منهما واعتماد الصحيح المناسب للظروف المعاصرة؟

والهدف من هذه المقارنة بيان مدى الصِّلة بين الفقه الإسلامي والقانون الجزائري في هذه المسألة، أسأل الله تعالى العون والسَّداد، إليه قصدي وعليه المتَّكل.

المبحث الأوَّل: مفهوم وثيقة عقد النكاح.

المطلب الأوَّل: تعريف الوثيقة.

الفرع الأوَّل: تعريف الوثيقة لغة

الوثيقة: فعيلة من الفعل: (وثق)، وتأتي مادَّة (وثق) في لغة العرب على معان متقاربة، كالقوَّة والشَّدِّ والرَّبط والثَّبات والائتمان[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ...﴾ [محمَّد:4]، والوَثاق- بالفتح والكسر-: اسم ما يوثَق به[2]، أي: يُشدُّ ويُربط، وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ...﴾ [البقرة:27]، أي: بعد تقويته وتأكيده باليمين[3]، وهذا المعنى اللُّغوي الذي يدور حول الرَّبط والشَّدِّ ظاهر المناسبة مع المعنى الاصطلاحي للوثيقة، قالابن العربي: «وسمِّيت وثائق من الوثيقة، وهي ربط الشَّيء لئلَّا ينفلت ويذهب»[4].

الفرع الثاني: تعريف الوثيقة اصطلاحا

عرَّفها الدّكتور عبد اللّطيف أحمد الشّيخ: «كلُّ تقييد لتصرُّف أو معاملة بين طرفين أو أطراف متعدّدة، أو إثبات حقٍّ لشخص، على وجه يتضمَّن الشُّروط والالتزامات على كلِّ طرف، والآثارَ المترتِّبة على ذلك»[5].

الفرع الثالث: تعريف الوثيقة في القانون الجزائري

عرَّف القانون المدني الوثيقة أو العقد الرسمي في المادة 324 مكرربقوله: «العقد الرَّسمي عقد يثبت فيه موظَّف أو ضابط عموميٌّ أو شخص مكلَّف بخدمة عامَّة، ما تمَّ لديه أو ما تلقَّاه من ذوي الشَّأن، وذلك طبقا للأشكال القانونيَّة في حدود سلطته واختصاصه»[6]، وقد ذكر الأستاذ مسعود عبيد الله أنَّ الوثيقة أو العقد التَّوثيقي يندرج ضمن عائلة العقد الرَّسمي الذي نصَّ عليه القانون المدني، ثمَّ وضع تعريفا للعقد التَّوثيقي بأنَّه: «العقد الرَّسمي الذي يحرِّره موثِّق، تحت غطاء مرفق التَّوثيق في الشَّكل الذي حدَّدته النُّصوص المنظِّمة لمهنة الموثِّق والنُّصوص القانونيَّة الأخرى المنظِّمة لكلِّ نوع من أنواع العقد التَّوثيقي»[7].

ومن خلال هذين التّعريفين المتقاربين، نجد الوثيقة تكتسي صفة الرّسمية والحجّيّة بشرط أن يحرِّرها ذوو الشَّأن، وأن تحرَّر وفق الأشكال القانونيَّة.

الفرع الرابع: مقارنة بين التَّعريفين

إنَّ مفهوم الوثيقة في القانون الجزائري لا يختلف في الجملة عن مفهومها عند الفقهاء، فالوثيقة من الجانبين ينبغي أن يحرِّرها موثِّق مختصٌّ، وأن تكون على مواصفات معيَّنة، وأهمُّ ما يميّزها اكتساب صفة الحجِّيَّة عند الاحتياج والتَّقاضي، وهذه الميزة نص عليها علماء التَّوثيق عند تعريفهملعلم الوثائق[8]، وكذلك نصَّ عليها القانون الجزائري كما في المادَّة 324 مكرر5 من القانون المدني[9].

المطلب الثاني: تعريف الزَّواج

الفرع الأوَّل: تعريف الزَّواج لغة

الزَّواج في اللُّغة يأتي بمعنى الاقتران والاختلاط، ومنه قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ﴾ [الدخان 54]، أي: قرناهم، والأزواج القرناء، وزوَّج الشَّيء بالشيء: قرنه به، وتزوجه النَّوم: خالطه[10].

الفرع الثاني: تعريف الزَّواج اصطلاحا

عرَّفه الورغمّي بقوله: «عقد معاوضة على متعة اللَّذة بآدمية غير موجب قيمتها ببيِّنة قبله، وغير عالم عاقدها حرمتها إن حرَّمها الكتاب على المشهور أو الإجماع على الآخر»[11]، وعرفه الشيخ أبو زهرة بقوله: «عقد يفيد حِلَّ العشرة بين الرجل والمرأة بما يُحقِّق ما يتقاضاه الطَّبعُ الإنساني، وتعاونهما مدى الحياة، ويحدد ما لكليهما من حقوق وما عليه من واجبات»[12].

الفرع الثالث: تعريف الزَّواج في القانون الجزائري

عرَّف المشرِّع الجزائري في المادة 4 من قانون الأسرة الزَّواج بأنَّه: «عقد رضائي يتمُّ بين رجل و امرأة على الوجه الشرعي، من أهدافه تكوين

أسرة أساسها المودة والرحمة والتعاون وإحصان الزَّوجين والمحافظة على الأنساب».

الفرع الرابع: مقارنة بين التعريفين.

يتفق التَّعريف القانوني للزَّواج مع تعاريف القدامى في كونه عقدا بين رجل وامرأة، ويتفق مع تعريف المحدثين من جهة بيان آثاره وأهدافه، والتي منها تكوين الأسرة وتحصين النفس.

المطلب الثالث: تعريف وثيقة عقد النكاح

من خلال ما سبق بيانه فإنه يمكن تعريف وثيقة الزَّواج بأنَّها: «تقييدٌ رسميٌّ لعقد رضائي يفيد حلَّ العشرة بين المرأة والرجل يحرِّره ضابط الحالة المدنية أو موثِّق عمومي على وجه يتضمَّن الالتزامات والشروط والآثار المترتِّبة عليها».

المبحث الثاني: حكم كتابة الوثائق

المطلب الأوَّل: مذاهب العلماء في حكم كتابة وثيقة عقد النكاح

اتَّفق الفقهاء على مشروعية كتابة الوثائق عموما، غير أنَّهم اختلفوا: هل ذلك على سبيل الإيجاب كما هو مذهب النَّخعي والضَّحَّاك وعطاء، أو هو على سبيل الندب كما هو قول الجمهور[13]، أو التفريق بين الدَّين فيجب وغيره فيستحب كما هو مذهب ابن عمر وأبي موسى الأشعري رضي الله عنهما.

المطلب الثاني: موقف القانون الجزائري في حكم كتابة وثيقة النكاح

نصَّ القانون الجزائري على ضرورة تضمين بعض التَّصرُّفات في عقود رسمية يستند إليها في حالات الإنكار، حماية للحقوق وحسما لمادة النزاع، ومن هذه التصرفات الزَّواج، حيث ورد في المادة 18 من قانون الأسرة: «يتم عقد الزَّواج أمام الموثق، أو أمام موظَّف مؤهل قانونا مع مراعاة أحكام المادتين 09 و09 مكرر من هذا القانون». وعليه فلا يمكن لأيِّ علاقة بين ذكر وأنثى أن تكتسي صفة الزَّوجية إلا إذا كانت ثابتة بعقد رسمي مسجل بالطرق المذكورة.

المبحث الثالث: شروط الوثيقة

المطلب الأول: شروط الوثيقةعند الفقهاء

بيَّن علماء الوثائق أنَّه ينبغي أن تكون الوثيقة على شكل يقطع النِّزاع ويرفع الخلاف بين الأطراف، ولذلك ورد في كتب الوثائق من المواصفات ما أذكر بعضه هنا والباقي يأتي ذكره عند المقارنة:

1- **أسلوب الوثيقة**: يجب أن تكون الوثيقة مكتوبة بألفاظ بيِّنة، غير محتملة ولا مجهولة[14]، قال ابن حيدرة: «الوثيقة الحسنة هي المحكمة التي ربط أوَّلها بآخرها، و يتحرّز فيها من كلّ ما يؤدّي إلى إسقاط حقّ أو تشغيب فيه»[15]، وينبغي أن تكون مكتوبة على مصطلحات أهل البلد الذّي كتبت فيه، قال الونشريسي: «وينبغي له إذا سافر إلى جهة لا يعرف اصطلاح أهلها أن لا يتصدَّى للكتابة إلَّا بعد أن يعرف اصطلاحهم ونقودهم ومكيالهم وأسماء الأصقاع والطُّرق والشَّوارع»[16].

2- **خطُّ الوثيقة**: لابدَّ أن يكون واضحا ليس فيه لبس أو غموض، قال الونشريسي: «وينبغي أن يكتب الوثيقة بخطٍّ واضح وسط، لا دقيق خاف، ولا غليظ جافٍّ، وليتوسَّط في السُّطور بين التَّوسيع والتَّضييق، ولتكن بعبارة واضحة صحيحة تفهمها العامَّة، ولا تزدريها الخاصَّة، وينبغي أن لا تختلف أقلامه وخطوطه وأوضاعه خوفا من التّزوير»[17]، وينبغي أيضا خلوُّها من البياض، قال الونشريسي: «وكذلك ينبغي أن يتفقَّد حواشي الوثيقة، فقد يبقى منها ما يمكن أن يزاد فيه ما يغيِّر حكما في الكتب، إمَّا كلَّه أو بعضه»[18].

3- **افتتاح الوثيقة**: جرت عادة الموثّقين ابتداء الوثيقة بالبسملة اقتداء بالقرآن الكريم، وبعضهم لا يضيف إليها شيء، وبعضهم يضيف الحمد، وبعضهم الصلاة على رسول الله ﷺ، ويستحبُّ افتتاح الوثيقة بلفظ (هذا)، تأسِّيا بالقرآن في قوله تعالى: ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[الجاثية: 29].

4- **تحديد طرفي العقد**: شدَّد العلماء في مسألة تحديد أطراف العقد، ولذلك أوجبوا أن تكتب الأسماء بما يقع به التَّعريف والتَّمييز، قال ابن العربي: «يكتب الرَّجل اسمه واسم أبيه وجدِّه حتَّى ينتهي إلى جدٍّ يقع به التَّعريف ويرتفع الاشتراك الموجب للإشكال»[19]، وفي تبصرة الحكّام: «وإذا كتب الموثِّق كتابا بدأ بعد البسملة بذكر لقب المُقرِّ واسمه واسم أبيه وجدِّه، ... ثمَّ يذكر قبيلته وصناعته ومسكنه»[20].

5- **تحديد موضوع العقد**: أي نوع التَّصرُّف المراد توثيقه وتسجيله، ويكون هذا التَّحديد دقيقا من حيث النَّوع والصِّفة.

6- **الضَّبط الدَّقيق للأسماء والأعداد والحِرف**: وهذا لا يطالها التّحريف والتّزوير بإصلاح يسير، وقد عقد الونشريسيّ في منهجه بابا يتعلَّق بهذا الأمر وذكر الأمثلة على ذلك.

7- **ذكر الشُّروط المصاحبة للعقد**: وأن يكون عالما بصحيحها وفاسدها، قال الونشريسيّ: «وينبغي للموثّق أن يلتفت إلى ما كان شرطا في نفس التّعاقد فيصرّح به»[21].

8- **ذكر الاعتذار**: وذلك بأن يعتذر الموثّق عن كلِّ ما يقع في الوثيقة من محو أو شطب.

المطلب الثاني: شروط الوثيقة في القانون الجزائري

جاء تحديد شروط ومواصفات الوثيقة في الفصل الخامس من القانون 02/06 المنظِّم لمهنة الموثِّق، حيث اشتملت المواد 26 و27 و29 على بعض هذه الشُّروط نجملها فيما يلي:

1- أن تحرَّر الوثيقة باللُّغة العربيَّة. 2- أن يكون نصُّ الوثيقة واحدا واضحا تسهل قراءته. 3- أن لا يكون نصُّ الوثيقة مختصرا؛ لأنَّه ربَّما يتطرق إليه الإخلال وبعض ما يجب ذكره. 4- خلوُّ نصِّ الوثيقة من النَّقص والبياض.

5- كتابة المبالغ والسَّنة والشَّهر ويوم التَّوقيع على العقد بالحروف، وتكتب التَّواريخ الأخرى بالأرقام. 6- يصادق على الإحالات في الهامش أو أسفل

الصَّفحات، وعلى عدد الكلمات المشطوبة في العقد بالتَّوقيع بالأحرف الأوَّلى من قبل الموثِّق. 7- يجب أن لا تتضمَّن الوثيقة أيَّ تحوير أو كتابة بين الأسطر أو إضافة كلمات. 8- تكتب الكلمات المشطوبة غير المتنازع في عددها بشكل لا يشوبه أي شكٌّ أو التباس، ويصادق عليها آخر العقد. 9- يجب أن يتضمَّن العقد اسم ولقب وصفة وموطن وتاريخ ومكان ولادة وجنسية الأطراف العاقدين والشُّهود عند الاقتضاء، وكذا اسم ولقب ومقرَّ مكتب الموثّق. 10- تحديد موضوع العقد. 11- تحديد المكان والسَّنة والشَّهر واليوم الذي كتبت فيه الوثيقة.

12- التَّنويه على تلاوة الموثِّق على الأطراف النُّصوص الجبائيَّة والتَّشريع الخاصَّ المعمول به. 13- أن تتضمَّن توقيعات الأطراف.

المطلب الثالث: مقارنة بين الشرع والقانون في شروط الوثيقة

يتَّفق الشَّرع الإسلامي والقانون الوضعي -في الجملة- في الشُّروط التي تعتبر معها الوثيقة صالحة للاحتجاج، من حيث كونها مكتوبة باللغة العربية، بخط واحد واضح سهل القراءة، خالٍ من أي لبس أو غموض، تحدَّد فيها أطراف العقد وموضوعه، مع الضَّبط الدَّقيق للأسماء والأعداد والمقادير والتواريخ ونحوها، وإن كان ما تعلق بذكر أسماء المتعاقدين أدقَّ وأضبط في الوثيقة القانونية، حيث يذكر فيها الاسم واسم الأب واللقب ومكان وتاريخ الميلاد ورقم بطاقة التعريف الوطنيّة ومحلُّ السّكنى، وكذلك زيادة اشتراط توقيعات الأطراف والشُّهود في الوثائق المعاصرة.

المبحث الرابع: مقارنة بين نص وثيقة عقد الزَّواج في الفقه المالكي والقانون الجزائري

اعتمدت في المقارنة من الجانب القانوني نصَّ وثيقة عقد الزَّواج الصادرة من طرف ضباط الحالة المدنية ووثيقة الموثق العمومي، كما اعتمدت في الجانب الفقهي النَّصوص الواردة في كتب الوثائق المطبوعة والمخطوطة، وقد جعلت المقارنة مقسَّمة إلى مطالب بحسب أركان الزَّواج وشروطه الشَّرعية، وكذا الشُّروط الجعلية التي يضعها المتعاقدان أو أحدهما.

المطلب الأوَّل: المقارنة فيما يتعلق بالزوجين

ويشترط لصحَّة العقد منهما ونفوذه عليهما شروط، نذكرها مختصرة:

1- أهلية الزَّواج الكاملة: وتتعلق بالعقل والبلوغ وإطلاق اليد، أمَّا العقل فالمتَّفق عليه بين الشَّرع والقانون أنَّ المجنون سواء كان رجلا أو امرأة لا يحصل منه زواج، وأجازوا لوليه تزويجه إن رأى في ذلك نظرا ومصلحة[22].

وأمَّا البلوغ، فمذهب المالكية وغيرهم عدم تحديد سنِّ الأهلية، إلَّا أنَّهم جعلوا لها علامات طبيعية تظهر فيهما، وهي الاحتلام للذكر والحيض والحمل في الأنثى، فإن تأخر ذلك فأقصى سنِّ الأهلية عندهم هو 18 سنة، وعليه فلا يجوز تزويج الصغيرة إلا بعد البلوغ والإذن؛ إلا الأب وحده ووصيَّه، فإنَّهم يختصُّون عندهم بإجبار الصَّغيرة على الزَّواج، ولا يزوِّجها غيرهم من الأوَّلياء إلا بعد البلوغ والإذن. وأمَّا الصَّغير المميِّز فعقده موقوف على إجازة وليه[23].

وأمَّا المقنِّن الأسري فقد نصَّ صراحة في الفقرة الأوَّلى من المادة 7 من على أنَّ سنِّ الأهلية للرجل والمرأة هو سن 19، غير أنه أجاز في الفقرة الثانية للقاضي أن يرخِصَّ لهما أو لأحدهما بالزَّواج قبل ذلك لمصلحة أو ضرورة.

وأمَّا إطلاق اليد والاختيار، فيحترز بالأوَّل من المحجور عليه غير المجبرة على الزَّواج، وبالثَّاني من المكره.

2- خلو الزَّوجين من الموانع الشَّرعية، وهي إمَّا موانع مؤبَّدة أو موانع مؤقَّتة، وقد بيَّن فقهاء المالكية مفصلة[24]، وكذا المقنن في المواد من 23 إلى 30 من قانون الأسرة.

هذا ومن خلال النَّظر في وثيقتي الزَّواج الشَّرعية والقانونية نجد أنَّها تطرَّقت فيما يخص طرفي العقد إلى الأمور التالية:

أ- البيانات المشتركة بين الزَّوجين:

1- ذكر المتعاقدين على الوجه الذي يجلِّي أشخاصهما ويمنع التباسهما: حيث ورد في نصِّ الوثيقة الشَّرعية قولهم: «فلان بن فلان الفلاني، وفلانة بنت فلان الفلاني»[25]، فتضمَّنت الوثيقة أسماءهما وأسماء أبويهما ونسبهما على

الوجه الذي يمنع الاشتراك، أمَّا بالنسبة للوثيقة القانونية فالأمر أشدُّ ضبطا وأكثر تفصيلا، فبالإضافة إلى وثائق الهوية المشترطة في ملف الزَّواج من شهادة ميلاد لا يتجاوز تاريخها ثلاثة أشهر وبطاقة التعريف الوطنية، تتضمَّن وثيقة عقد الزَّواج أسماء الزَّوجين وألقابهما ووظائفهما وتواريخ وأماكن ميلادهما، إضافة إلى أسماء وألقاب أبويهما، وكذلك وثيقة طبية تثبت فصيلة دم كل منهما، وأضاف الموثِّق إلى كل ذلك جنسياتهما، وأرقام شهادة ميلاد وبطاقة تعريف كل منهما.

2- بيان صفة الزَّوجين من حيث الصغر والبلوغ: أمَّا بالنِّسبة للبالغ فكيفية الكتب فيها[26] أن يقال: «وهي بكر بالغ» أو «وهي ثيب بالغ»، وأمَّا الصَّغيرة فسبقت الإشارة إلى أنَّه لا يملك تزويجها عند المالكية حال صغرها إلا أبوها ووصيُّه الذي أوصى له بذلك قبل البلوغ وبعده، وأمَّا بقية الأوَّلياء فلا يزوجونها إلا بعد بلوغها وإذنها، أمَّا أبوها فكيفية الكتب في العقد عليها هي نفسها كيفية الكتب عليها حال البلوغ ولا يشار في ذلك إلى كونها صغيرة أو بالغا، وستأتي الإشارة إلى ذلك، وأمَّا الوصيُّ فكيفية الكتب في عقده للصَّغيرة أن يقال: «أَنكحَهُ إيَّاها فلانٌ النَّاظِرُ لها بإيصاء أبيها فلانٍ المذكورِ، في عهده الذي جَعل إليه فيه إنكاحَها قبل البلوغ وبعده، ولم يَنسخهُ بغيره في عِلم مَن يَشهدُ بعدُ إلى أن توفِّي، وهي يومئذ بكرٌ صغيرة»[27]، وأمَّا بالنسبة للصَّغير فحكمه حكم الصغيرة، وكيفية الكتب فيه: «هذا نكاحٌ عَقدَهُ فلانٌ لولدِه فلانٍ الصَّغيرِ في حجرِه وتحتَ ولايةِ نَظرِه»[28].

وأمَّا في الجانب القانوني فسبقت الإشارة إلى أنَّ شرط الزَّواج عندهم بلوغ سن 19، وأنَّ كل عقد قبل ذلك لابدَّ فيه من الإذن القانوني، ولذلك فقد عوَّض القانون التَّنصيص على هذه الصفة بوثيقتي الإعفاء من السنِّ المحدَّد للزواج الذي يصدره رئيس المحكمة بناء على طلب وليِّ الصَّغير، وكذلك وثيقة تثبت الإذن بالزَّواج من الولي، وعلى الموثِّق الذي تولَّىتحرير عقد الزَّواج تبعا لرخصة الإعفاء من سن أهلية الزواج أن يشير في العقد إلى هذه الرخصة، وأنيضمَّها إلى أصل العقد المسجَّل في سجلِّ عقود الزَّواج بسجلَّات الحالة المدنية[29].

3- التَّنصيص على صفة الصِّحَّة وجواز الأمر في الزَّوجين:

أ- **الصِّحَّة**: تنصُّ الوثيقة الشَّرعية على صفة الصِّحَّة في موضعين: أمَّا الأوَّل ففي شهادة الشُّهود على الزَّوج والولي بالصِّحَّة حيث جاء فيها: «شَهِد على إشهادِ النَّاكحِ فلانٍ والمنْكِحِ النَّاحِل الأبِ فلانٍ مَن أَشهَداهُ به على أَنفسِهما في صحَّتِهما وجواز أمورهما»، وأمَّا الموضع الثَّاني فيخصُّ الزَّوجة وجاء فيه: «أنكحها أبوها أو وليها..... صحيحةً في عقلِها، سليمةً في جسمِها»[30]، أمَّا الأوَّل فيحترز به عن مرض الزَّوج الذي يخاف منه الموت؛ إذ يمنع الرَّجل من التَّزويج في مثل هذه الحال، وأمَّا الثَّاني فيحترز به عن المجنونة وذات العيوب، فيكون للزَّوج حقُّ الرَّدِّ بما وجده فيها من العيوب كلها.

والملاحظ أنَّ المقصود بالصِّحَّة في الزَّوج خلاف المقصود بها في الزَّوجة، وليس في نصِّ الوثيقة الشَّرعية ما يحترز به عن خلو الزَّوج من العيوب والأدواء كما هو الحال بالنسبة للزَّوجة، ولعل ذلك يرجع إلى الفرق بينهما في المسألة، فالمرأة إذا قيِّد عليها ذلك رُدَّت بجميع العيوب، وإن لم يقيد رُدَّت من عيوب أربعة عندهم وهي الجنون والجذام والبرص وداء الفرج، بخلاف الرجل فإنَّه لا يردُّ عندهم بشيء من غير تلك العيوب الأربعة سواء اشترطت السلامة في العقد أم لا[31].

أمَّا بالنسبة للجانب القانوني فالوثيقة القانونية لا يصرَّح فيها بصفة الصِّحَّة في الزَّوجين، إلا أنَّهم يعوِّضون ذلك -على ما تنصُّ عليه المادة 07 مكرر من قانون الأسرة- بوجوب تقديم وثيقة طبِّيَّة لا يزيد تاريخها على ثلاثة أشهر تثبت خلوَّهما من أي مرض أو عامل قد يشكِّل خطرا يتعارض مع الزَّواج، كما يتعيَّن على الموثِّق أن يتأكَّد قبل تحرير عقد الزَّواج من خضوع الطَّرفين للفحوصات الطِّبِّيَّة، وعن علمهما بما قد تكشف من أمراض أو عوامل قد تشكِّل خطرا يتعارض مع الزَّواج، ويؤشِّر بذلك في عقد الزَّواج، وهو ما يجعل الأمر أكثر ضبطا وتدقيقا في الجانب القانوني منه في الجانب الشَّرعي.

ب- **جواز الأمر**: المقصود بجواز الأمر الطَّوع والرُّشد، ويحترز بالأوَّل من الإكراه فلا لزوم للعقد معه وسيأتي الكلام فيه عند الحديث عن ركن

الرضا، ويحترز بالثَّاني عن الحجر فلا لزوم معه أيضا، ويختصُّ هذا الوصف في الوثيقة الشَّرعية بمن ليسوا تحت ولاية، وتنصُّ الوثيقة على جواز أمر الزَّوج عند شهادة الشُّهود على الزَّوج والولي بالصِّحَّة وجواز الأمر وقد مرَّ ذكره، وأمَّا الزَّوجة فيعبَّر عن ذلك فيها بقولهم: «مالكة أمر نفسها»[32].

أمَّا الوثيقة القانونية فلا نصَّ فيها على هذه الصِّفة، ولعل ذلك لأنَّ الأصل عند المقنِّن الجزائري عدم الحجر، وعلى مُدَّعيه إثباته بحكم قضائي كما تنص عليه المادة 103 من قانون الأسرة، ولذلك فلا يظهر لعدم التَّنصيص على هذا الوصف في الوثيقة القانونية أثر في الاحتجاج أو التنازع والله أعلم.

ب- البيانات المختصَّة بالزَّوجة:

1- بيان صفة الزَّوجة من حيث البكارة والثُّيوبة:

- **الزَّوجة البكر**: «البكر عند الفقهاء هي التي لم توطأ بعقد صحيح أو فاسد جار مجرى الصحيح»[33].ثم لا تخلو البكر أن تكون ذات أب أو لا أب لها، فإن كانت ذات أب - صغيرة كانت أم كبيرة- فيكفية الكتب في بيان هذه الصِّفة في الوثيقة الشرعية: «بِكرًا في حَجرِ أبيها وتحت ولايةِ نَظرِه»، وإن كانت لا أب لها وزوَّجها غيره من الأوَّلياء قالوا: «وهي يومئذ بكر».

أمَّا بالنسبة للجانب القانوني، فعقد الحالة المدنية لا ينصُّ على صفة البكارة، لكنهم يعوِّضون النَّصَّ على ذلك بإثبات كون المرأة غير مطلقة ولا أرملة حتى تثبت بكارتها، خلافا لعقد الموثِّق، فبالإضافة إلى الإثباتات المذكورة نجد أنَّ عقده قد صُرِّح فيه بذلك، حيث ورد فيه بعد ذكر المعلومات المتعلقة بالزَّوجة «صرَّحت بدورها وأكدت أنَّها عازبة بكر لم يسبق لها الزَّواج».

- **الزَّوجة الثَّيِّب**: الثَّيِّب عكس البكر، وكيفية الكتب في بيان هذه الصفة في الوثيقة الشَّرعية: «وهي يومئذ ثيِّبٌ مالكة أمر نفسها»[34].

أمَّا في الجانب القانوني، فنجد أن عقد الحالة المدنية كما أنَّه لا ينصُّ على صفة البكارة، نجده كذلك لا يتطرَّق إلى صفة الثُّيوبة، لكنه يعوِّضها بوثائق أخرى في ملف الزَّواج تثبت ثيوبة المرأة بكونها أرملة أو مطلقة، وذلك بنسخة

من شهادة وفاة الزَّوج، أو مستخرج لعقد الزَّواج يتضمَّن بيان الطلاق، أو نسخة من الحكم أو قرار القاضي بالطلاق مرفقة بشهادة من كاتب الضبط[35]، أمَّا بالنسبة لعقد الموثِّق فليس بين يدي ما يدلُّ على أنَّه يصرِّح بكون المرأة ثيِّبا، لكن يمكن الاستدلال على أنَّه يثبت ذلك من خلال ما تقرَّر سابقا من أنَّه يثبت صفة البكارة.

2- **إثبات خلوِّ الزَّوجة من الزَّوج والعدَّة**: حيث جاء في الوثيقة الشَّرعية في العقد على البكر: «خِلوا من زوج وفي غير عدَّة وفاة منه»[36] ويحترز بالأوَّل عن المحصنة وبالثاني عن التي لم تخرج من عدَّة وفاة زوجها، وإنَّما لم يُنصَّ على عدة الطَّلاق؛ لأنَّ المطلَّقة غير المدخول بها لا عدَّة عليها، وأمَّا الثَّيِّب فيكتب فيها: «خلوا من الزوج والعدة منه».

أمَّا في الجانب القانوني فالملاحظ عدم التَّنصيص في وثيقة الزَّواج على هذين الأمرين، إلَّا أنَّه يمكن إثبات ذلك بأدلة، أمَّا بالنسبة للخلوِّ من الزَّوج فيمكن إثباته إمَّا بعلم الموثِّق بأنَّ هذا العقد فيه مانع من موانع الزَّواج، ومنه يتمُّ رفض تسجيل هذا العقد وإخبار وكيل الجمهورية[37]، وإمَّا بثبوت ملاحظة الزَّواج في شهادة ميلاد المعنية، وأمَّا بالنسبة للخلوِّ من العدَّة فيمكن إثباته قانونا من خلال تواريخ تصاريح الطلاق والموت والفقد، حيث تنصُّ المواد 58، 59، 60 من قانون الأسرة أنَّ المرأة تبدأ عدَّتها بحسب سببها من طلاق أو وفاة أو فقد، وبحسب حالتها من حيض أو عدم حيض أو حمل من يوم التصريح بذلك.

يشار في الأخير إلى أنَّ القانون الجزائري يشترط كذلك خُلوَّ الزَّوج عن الزَّوجة، أو ترخيصا من القاضي بالزَّواج الثاني بعد تأكُّد القاضي من موافقتهما، مع إثبات الزَّوج المبرِّر الشَّرعي وقدرته على توفير العدل كما تنصُّ عليه المادة 8 معدَّلة والمادة 8 مكرر1 من قانون الأسرة.

المطلب الثاني: المقارنة فيما يتعلق بالولي

الولي عند المالكية: «من له على المرأة ملك أو أبوَّة أو تعصيب أو إيصاء أو كفالة أو سلطنة أو ذو إسلام»[38]، ويشترط لصحَّة عقد الولي على وليَّته عند المالكية: الذُّكوريَّة، والبلوغ، والحرية، والرُّشد، وموافقة الدين، وعدم

الإحرام بحج أو عمرة، والمشهور عندهم عدم اشتراط العدالة؛لأنَّ الفاسق وإن لم يكن عنده وازعٌ دينيٌّ فعنده وازع طبيعيٌّ يَمنعُه من أن يوقِعَ وليَّتَه في دناءة، والوازع الطَّبيعيُّ أقوى[39]، والولي ركن من أركان العقد الأساسية، فلا يصحُّ في الشَّرع أن تستقلَّ المرأة بتولي عقد زواجها، وإنَّما الذي يزوِّجها هو وليُّها إما بإجبارها كما هو الحال في البكر ومن في حكمها مع أبيها ووصيِّهأو بمراعاة إذنها، أو بتفويضمنها، والولاية في الزَّواج خاضعة إلى ترتيب معيَّن فصَّله الفقهاء في كتبهم.

أمَّا في الجانب القانوني فيمكن تلخيص منهج قانون الأسرة في التعامل مع ركن الولي في النِّقاط التالية:

1- اعتبر المقنِّن الجزائري في المادة9 مكرر من قانون الأسرة الولي شرطا من شروط عقد الزَّواج وليس ركنا فيه.

2- من جهة مباشرة العقد، المقنن الأسري بين الراشدة والقاصر، فأعطى الحق للراشدة في مباشرة عقد الزَّواج بنفسها واختيار زوجها، وقصرت دور الولي على حضور مجلس العقد كما في المادة11 في ف، أمَّا القاصر فقد نصتف 2 بقولها: «دون الإخلال بأحكام المادة7من هذا القانون، يتولَّى زواج القصَّر أولياؤهم، وهم الأب فأحد الأقارب الأوَّلين، والقاضي ولي من لا ولي له».

3- من حيث تحديد الأوَّلياء وترتيبهم،ميَّز المقنِّن الأسري بين الراشدة والقاصر؛ فأعطى للراشدة حقَّ اختيار وليها كما هو نصُّ المادة 11 في فقرتها الأوَّلى، أمَّا للقاصر فأولياؤها الأب، ثم أحد الأقارب الأوَّلين، والقاضي ولي من لا ولي له كما في الفقرة الثانية.

4- من حيث علاقة الوليِّ بركن الرضا، فقانون الأسرة لا يتضمَّن ولاية الإجبار التي قال بها المالكية؛ لا بالنسبة للبالغة التي لها أن تباشر العقد بنفسها ولا بالنسبة للقاصرة، فإنَّ الولي لا يملك إجبارها ولابد من رضاها، وهو نصُّ المادة 13.

وبالعودة إلى الجانب التَّوثيقي، فيمكن تلخيص متعلَّقات الولي في الوثيقتين الشَّرعية والقانونية في النقاط التالية:

1- التنصيص على اسم الوليِّ وحصول التَّزويج منه لوليته[40]: فإن كان الولي هو والدها كتب الموثِّق في ذلك: «أنكحه إياها والدها فلان بن فلان الفلاني بما ملَّكه الله من أمرها وجعله بيده من العقد عليها».

وإن كانت ذات وصي قال: «أَنكحَهُ إيَّاها فلانٌ بن فلان الفلاني النَّاظِرُ لها بإيصاء أبيها فلان بن فلان الفلاني، في عهده الذي جعل إليهفيه إنكاحها قبل البلوغ وبعده، أو بعد البلوغ (بحسب نصِّ الوصية) ولم ينسخه بغيره في عِلم مَن يَشهدُ بعدُ إلى أن توفِّي».

وإن كانت ذات ولي قال: «أنكحها ولدها أو أخوها أو عمها أو نحوهم فلان بن فلان الفلاني»، وإن كانت ذات مقدَّم من القاضي قال: «أنكحها مقدَّم القاضي فلان بن فلان الفلاني».

وإن كان الزَّوج هو الوليُّ قال: «أنكحها ابن عمها أو وصيُّها أو القاضي أو نحوهم فلان بن فلان الفلاني من نفسه».

أمَّا بالنسبة للجانب القانوني وبناء على موقف القانون من الولي، فإنَّ الوثيقة القانونية التي يصدرها ضبَّاط الحالة المدنية لا تنصُّ على ما نصَّت عليه الوثيقة الشَّرعية من اسم الوليِّ وحصول التزويج منه لوليَّته، غير أنَّ عقد الموثِّق الذي بين يديَّ وفي مخالفة صريحة قد أثبت البيانات المتعلِّقة بالوليِّ من اسمه ولقبه وتاريخ ولادته وجنسيته ومهنته ورقم بطاقة هُويَّته وعنوان سكنه، وأنَّه قبل تزويج ابنته.

2- **التَّنصيص على جواز أمر الوليِّ**: سبقت الإشارة إلى المقصود بجواز الأمر، وكذلك إلى الموضع الذي يذكر فيه جواز الأمر في الوثيقة الشَّرعية، وأنَّه يكون في الزَّوج ووليِّ الزَّوجة، فلا معنى لإعادته، وأمَّا في الجانب القانوني وبناء على ما سبق ذكره في موقفهم من الوليِّ فإنَّهم لا يذكرون

هذه الصِّفة في الوثيقة القانونية، لا في وثيقة الحالة المدنية ولا حتى في نموذج عقد الموثِّق الذي تطرَّق إلى بيانات الولي.

المطلب الثالث: المقارنة فيما يتعلَّق بالصَّداق

الصَّداق أحد أركان الزَّواج عند المالكية، وهو: ما يبذله الزَّوج للزَّوجة في عقد الزَّواج[41]، وأهم شروط صحَّته عندهم: ألا ينقص عن ربع دينار، وأن يكون طاهرا منتفعا به، وأن يكون خاليا عن الغرر الكثير، وأن يكون حالًّا أو إلى أجلٍ معلومٍ غيرِ بعيدٍ جدًّا[42].

ولا يختلف الصَّداق عند المقنِّن الجزائري عنه عند المالكية لا من جهة حقيقته ولا من جهة شروط صحَّته في الجملة، حيث نصَّت المادة 14 من قانون الأسرة على أنَّ «الصَّداق هو ما يدفع نحلة للزوجة من نقود أو غيرها من كلِّ ما هو مباح شرعا، وهو ملك لها تتصرَّف فيه كما تشاء».

أمَّا بالنِّسبة للجانب التَّوثيقي فيمكن تلخيص البيانات المتعلِّقة بالصَّداق في الوثيقة الشَّرعية في النِّقاط التالية:

1- **التَّنصيص على قدر الصَّداق وصفته من تعجيل أو تأجيل أو تفويض**: فإن كان الصَّداق كله معجَّلا كتب: «أصدقها كذا وكذا دينارا ذهبا أميرية الضَّرب نقدا كله»، وإن كان شيء منه معجَّلا وباقيه مؤجَّلا قال: أصدقها صداقا جملته نقدا وكالئا كذا وكذا دينارا أميرية الضَّرب، النَّقد من ذلك كذا دينارا، والكالئ كذا دينارا مؤخَّر عن النِّكاح إلى أجل كذا»[43]. والمقصود بقوله: أميرية الضَّرب التَّمثيل لنوع سَكَّة أو عملة الصَّداق، وإن كان الصَّداق مفوَّضا فيه[44] قال: «أنكح فلان بن فلان الفلاني ابنته فلانة البكر في حجره وتحت ولاية نظره من فلان بن فلان الفلاني دون تسمية صداق على سنَّة نكاح التفويض»[45].

2- **بيان كيفية براءة الزَّوج من الصَّداق**: إن كان الصَّداق معجَّلا فكيفية الكتب في البراءة منه: «وهو حالٌّ على النَّاكح حتَّى يبرأ منه بالإشهاد بالقبض ممن يجوز له قبضه وأخذ البراءة منه لنفسه»، وإن كان مقبوضا كتب فيه:

«النَّقد من ذلك كذا قبضه أبو المنكحة المسمَّاة من الزَّوج المذكور لابنته المسمَّاة وأبرأه منه براءة تامَّة، براءة قبض واستيفاء، وصار بيده لابنته المسمَّاة حتَّى يصرفه في جهازها»، وأمَّا كيفية الكتب في ذلك في المؤجَّل منه أن يقول: «والكالئ كذا مؤخَّر عن النِّكاح إلى أجل كذا، باق في ذمَّة الزَّوج المذكور، لا يبرئه منه دخوله بزوجه المسمَّاة ولا بناؤه عليها ولا طول إقامته معها إلَّا الإشهاد بقبضه ممَّن يجوز له قبضه وأخذ البراءة لنفسه منه»[46].

هذا في الجانب الشَّرعي، وأمَّا في الجانب القانوني فبالرغم من نصِّ المقنِّن الأسري في المادة 15 على تحديد الصَّداق في العقد، سواء كان معجَّلا أو مؤجَّلا، إلَّا أنَّهم لا ينصُّون عليه في وثيقة عقد النِّكاح المحرَّرة من طرف ضبَّاط الحالة المدنية مطلقا، بخلاف نموذج عقد الزَّواج المحرَّر من طرف الموثِّق العمومي والتي تطرَّقَ فيه إلى ذكر مقدار الصداق وصفته بالقول: «وعلى صداق معجَّل متمثل في مبلغ متَّفق عليه سالفا بين الأطراف والمقدَّر بـ (60.000.00 دج)..... حيث اعترف الولي المذكور بقبضه بالتَّمام والكمال قبل تاريخ هذا العقد خارج مكتب التَّوثيق بعلم الزَّوجة الآنسة المذكورة».

والملاحظ أنَّ عقد الموثِّق العمومي في توثيق البيانات المتعلِّقة بالصَّداق أقرب إلى عقد الموثِّق الشَّرعي من عقد ضابط الحالة المدنية، والعقد الشَّرعي أضبط وأحفظ لحقوق الطرفين في مسألة الصَّداق من العقود القانونية والله أعلم.

المطلب الرابع: المقارنة فيما يتعلَّق بالصِّيغة (الرِّضا)

المقصود بالصِّيغة في الزَّواج الإيجاب والقبول الصَّادر من الزَّوج ووليِّ الزَّوجة والدَّالُّ على رضا الطَّرفين بالزَّواج، وعرَّفها المالكية بقولهم: هي لفظ يدلُّ علىتأبيد الزَّواج مدَّة الحياة، كأنكحت وزوَّجت وملَّكت وبعت ووهبت بتسمية صداق[47].

وقد وافق القانون الجزائري الرَّأي الشَّرعي في اعتبار الرِّضا ركنا من أركان الزَّواج، بل عدَّه الرُّكن الوحيد له، كما نصَّت المادة 10 في فقرتها الأوَّلى على أنَّه «يكونالرضا بإيجاب من أحد الطرفين وقبول من الطرف الآخر بكل لفظ يفيد معنى النكاح شرعا».

غير أنَّ الفرق بين الجانبين الشَّرعي والقانوني هو في محلِّ صدور الإيجاب والقبول، ففي الشَّرع لابدَّ من حصول الإيجاب والقبول بين الزَّوج ووليِّ الزَّوجة، وأمَّا في القانون فيشترط حصوله بين الزَّوج والزَّوجة مباشرة باعتبار عدم ركنيَّة الوليِّ في عقد الزَّواج عندهم، لكن وبغضِّ النَّظر عن ركنية الولي في عقد الزَّواج، فإنَّ الجانبين يجتمعان في حتميَّة حصول الرِّضا بين الزَّوجين؛ لأنَّ المرأة في الجانب الشَّرعي وإن لم يكن لها الحقُّ في مباشرة العقد بنفسها إلَّا أنها صاحبة القرار في قبول الزَّواج وعدمه، وما الوليُّ في حقيقة الأمر إلَّا نائب عن الزَّوجة في التَّعبير عن الرِّضا بالزَّواج، ولا يملك إكراهها عليه إلَّا في حالة الأب مع ابنته التي في حجره وضمن شروط معيَّنة.

وبالرُّجوع إلى الجانب التَّوثيقي، وبناء على المقرَّر شرعا في المسألة، نجد أنَّ الوثيقة الشَّرعية قد نصَّت على الرِّضا في أطراف العقد الثلاثة: الزَّوج والزَّوجة والوليّ، وفيما يلي تلخيص لأهم ما جاء في ذلك:

1- أمَّا الزَّوج والوليُّ فسبقت الإشارة إلى أنَّ الوثيقة الشَّرعية تنصُّ على رضاهما بالعقد عند شهادة الشُّهود عليهما بجواز الأمر، وأشرت إلى أنَّ المقصود بجواز الأمر الطَّوع والرُّشد، وبالطَّوع يحترز عن الإكراه المنافي للقبول والرِّضا.

2- وأمَّا الزَّوجة فتتعلَّق نسبة الرِّضا إليها بالزَّواج إذا لم تكن بكرا أو من في حكمها زوَّجها أبوها؛ لأنَّه يملك إجبارها، وأمَّا غيرها فلابدُّ من النَّصِّ على رضاها في العقد:

- فإن كانت بكرا زوَّجها وصيُّها أو وليُّها نصَّ الموثِّق على استئماره لها بالقول: «أنكحه إياها فلان..... بعد أن استأمرها في نفسها، وعرَّفها بفلان المذكور زوجا، وبما بذله لها مهرا، وأَعلَمها أنَّ إذنها صُماتها، فصمتت عند ذلك صمتا عُلم منه رضاها بما ذكر».

- وإن كان الوليُّ هو الزَّوج قال: «أنكحها فلان من نفسه.....بعد أن استأمرها في نفسها، وعرَّفها بنفسه زوجا....».

- وإن كانت ثيِّبا أو من في حكمها نصَّ الموثِّق على تفويضها إلى الوليِّ في عقد زواجها ورضاها بالزَّوج بالقول: «أنكحه إيَّاها فلان.... بعد أن فوَّضت ذلك إليه، ورضيت بفلان زوجا، وبما بذله لها مهرا».

وأمَّا إن كان الزَّوجان صمَّاوين بكماوين نُصَّ على رضاهما عند شهادة الشُّهود عليهما بالقول: «وعلم -أي الشاهدان- رضاهما بذلك بالإشارة المفمهة عنهما مرادهما، ورضاهما بعد تلقينهم لهما ذلك في كل فصل من الفصول المذكورة فيه المرَّة بعد المرَّة بالإشارة التي لم يَشُكَّ شهودُه في فهمِهما لها ووقوفِهما عليها»[48].

وأمَّا في الجانب القانوني فيتَّفق ضابط الحالة المدنيَّة والموثِّق العمومي في النَّصِّ على الرِّضا بالزَّواج في وثيقتيهما، غير أنَّ الأوَّل وبناء على موقف القانون من الولي قَصَر الرضا على الزَّوج والزَّوجة حيث جاء في وثيقته: «مثل أمامنا علانية بمقر البلدية (بيانات الزَّوجين) اللَّذان صرَّحا علانية عن رغبتهما في الزَّواج.....»، ووافق الثاني الرَّأي الشَّرعي فنسب الرضا إلى الأطراف الثلاثة وجاء فيه بعد ذكر حضور الزَّوجين مكتب التوثيق: «وفي الحين طلب السيد فلان الزَّواج من الآنسة فلانة على سنة الله ورسوله وطبقا لأحكام قانون الأسرة الجزائري فأجابت الآنسة بالقبول والرضا والموافقة دون إكراه أو ضغوط، وهذا بحضور أبيها وليها الشَّرعي السيد (بيانات الولي) الذي قبل تزويج ابنته المذكورة أعلاه بالسَّيِّد المذكور آنفا وعلى صداق..... وتمَّ كل ذلك بموافقة الزَّوجين وباعترافهما....».

يشار إلى أنَّ الفقرة الثانية من المادة10 من قانون الأسرة تنصُّ على أنَّه «يصحُّ الإيجاب والقبول من العاجز بكلِّ ما يفيد معنى النِّكاح لغة أو عرفا كالكتابة والإشارة».

المطلب الخامس: المقارنة فيما يتعلَّق بالشُّهود

الإشهاد عند المالكية ليس ركنا في عقد الزواج ولا شرط صحَّة فيه، بل شرط جواز في قبض المزوَّجة[49]، وظاهر المذهب يقتضي اشتراط الإسلام والعقل والبلوغ والذكورة والعدالة واليقظة في الشُّهود على عقد الزواج[50].

وأمَّا في الجانب القانوني فقد اعتبر المقنِّن الجزائري الإشهاد شرطا من شروط عقد الزواج وقت عقده لا وقت الدخول كما نصَّت على ذلك المادة 9 مكرر من قانون الأسرة، إلَّا أنَّه لم يبيِّن شروط الشُّهود المعتبرين، ويمكن الاعتماد على ما جاء في نص وثيقة عقد زواج الحالة المدنية بعد كتابة بيانات الشاهدين: «بوصفهما شاهدين راشدين» على أنَّه يشترط الرشد فيهما.

أمَّا فيما تعلَّق بالجانب التَّوثيقي، فيمكن تلخيص ما جاء في الوثيقتين الشَّرعية والقانونية فيما تعلَّق بالإشهاد في النقاط التالية:

1- أمَّا الوثيقة الشَّرعية، فبالإضافة إلى شهادة الشُّهود على ما تضمَّنته فصول وثيقة الزَّواج من عقد الوليِّ المذكور لزواج وليَّته المذكورة من الزَّوج المذكور على الصَّداق المذكور، فإنَّهم يشهدون كذلك على ما يلي:

- الشَّهادة على العاقدين (الوليِّ والزَّوج) بمعرفتهما عينا واسما، وكونهما بحال الصِّحة وجواز الأمر، حيث جاء فيها: «شَهِد على إشهادِ النَّاكحِ فلانٍ والمُنْكِحِ الأبِ فلانٍ مَن أَشهَداهُ به على أَنفسِهما في صحَّتِهما وجوازِ أمرِهما بعد إقرارِهما بفَهم معانيه، واعترافِهما بصحَّةِ ما عنهما فيه، وعَرفَهما عينًا واسمًا»، وتدخل الزَّوجة في عقد الإشهاد إن كانت مالكة أمر نفسها ويقال: «شهد على إشهاد الناكح فلان والمنكِح فلان والمنكَحة فلانة»، فإن كان الولي وصيًّا أو مقدَّم قاض شهدوا على الإيصاء والتقديم، ويقول الموثق في ذلك: «شهد على إشهاد النَّاكح فلان والمُنكِح بالإيصاء أو بالتَّقديم فلان....»

- الشَّهادة على معرفة الزَّوجة وعلى استئمار الولي لها والسَّماع منها إن كانت بكرا، حيث جاء فيها بعد ما سبق ذكره: «... وشاهد استئمار فلانة المسمَّاة في نفسها وتعريفها بفلان المذكور زوجا وبما بذله لها مهرا وأعلمها أنَّ إذنها صماتها فصمتت عند ذلك صمتا عُلم منه رضاها، وعرَفها»، وإن كانت مالكة أمر نفسها يزيدون في ذلك: «وتفويضها إلى وليها في عقد نكاحها معه»، وإن كانت محجورة يقولون: «....وأنَّها في حجر وليها المذكور».

- الشَّهادة على السَّداد في الصَّداق والنَّظر في الزَّواج، وجاء فيه: «وعَرفَ أيضا النَّظرَ لفلانةٍ المذكورةِ في هذا النِّكاحِ والسَّدادَ لها في الصَّداقِ»[51].

2- وأمَّا الوثيقة القانونية، فتختلف وثيقة الحالة المدنية في الإشهاد عن وثيقة الموثق العمومي، نظرا لاختلاف الفصول التي تضمَّنتها كل وثيقة، فالإشهاد في الأولى ونظرا لعدم تطرُّقها لذكر الولي والصَّداق فإنَّ الإشهاد فيها يقتصر على رغبة الزوجين في الارتباط ببعضهما وإعلان ارتباطهما بالزَّواج باسم الشَّريعة، ونص ذلك بعد ذكر بيانات الزَّوجين: «اللَّذان صرَّحا علانية عن رغبتهما في الزّواج وقد أعلن باسم الشَّريعة ارتباطهما بالزّواج بحضور كلٍّ من (بيانات الشاهدين) بوصفهما شاهدين راشدين»، وأمَّا وثيقة الموثِّق العمومي فأمر الإشهاد فيها أكثر ضبطا وتفصيلا وأقرب للعقد الشَّرعي، وذلك نظرا لزيادة التفصيل الذي تتميز به عن وثيقة الحالة المدنية من ذكر الفصول المتعلِّقة بالولي والصَّداق، وبناء على الوارد فيها يمكن القول شهادة الشُّهود تتعلَّق بقبول الزوجين وتراضيهما بعقد الزَّواج، وكذلك قبول الولي بالتَّزويج، وكذا شهادتهما على مقدار الصَّداق وصفته.

يشار في الأخير إلى أنَّ الوثيقة القانونية أكثر ضبطا من الوثيقة الشَّرعية فيما تعلَّق ببيانات الشَّاهدين، سيما عقد الموثق العمومي، حيث يتطرَّق هذا الأخير إلى أسماء الشهود وألقابهما وتواريخ وأماكن ميلادهما، وأرقام بطاقات هويتهما، وجنسيتهما ووظائفهما، واقتصر عقد الحالة المدنية على الأسماء والألقاب وتواريخ وأماكن الميلاد.

المطلب السادس: المقارنة فيما يتعلَّق بالشُّروط الجعلية

المقصود بالشُّروط الجعلية ما يضعه الزَّوجان أو أحدهما ممَّا فيه مصلحة مقصودة، وأقسام عند المالكية ثلاثة: شروط يقتضيها العقد، وشروط منافية لمقصود العقد، وشروط لا يقتضيها ولا ينافيها العقد، وهذه الأخيرة إما جائزة أو مكروهة أو مختلف فيها[52].

أما في القانون فقد نصَّت المادة 19 من قانون الأسرة على أنَّه: «للزَّوجين أن يشترطا في عقد الزواج أو في عقد رسمي لاحق كلَّ الشُّروط التي يريانها ضرورية، لاسيما شرط عدم تعدُّد الزَّوجات وعمل المرأة، ما لم تتنافى هذه الشُّروط مع أحكام هذا القانون».

وبالرُّجوع إلى الجانب التَّوثيقي، فإنَّ الموثِّقين الشَّرعيين ولأجل الخلاف الواقع بين الفقهاء في جواز الشُّروط وكراهتها وفسخ النِّكاح وعدمه معها جرت عادتهم بكتبها على الطَّوع، إمَّا في نفس العقد أو في عقد آخر[53]، وكيفية القول في ذلك: «وطاع الزَّوجُ المذكور لزوجه المذكورة بعد أن ملك عصمتها استجلابا لمودتها وتقمنا لمسرتها بألَّا يتزوَّج عليها، وألَّا يضارها في نفسها، وألَّا يغيب عنها أزيد من كذا، فإن فعل فأمرها بيدها تطلِّق نفسها بأيِّ الطَّلاق شاءت» أو «فالداخلة بنكاح أو مراجعة طالق طلقة واحدة»[54].

وأمَّا بالنِّسبة للوثيقة القانونية فإنَّ الذي يختصُّ بتوثيق الشُّروط بين الزَّوجين في عقده هو الموثِّق العمومي وليس ضابط الحالة المدنية، ولعلَّ ذلك هو السَّبب الوحيد الذي يلجأ لأجله الزَّوجان إلى مكاتب التَّوثيق لأجل عقد الزَّواج وذلك قصد إضافة الشُّروط إلى عقد الزَّواج إمَّا في نفس الوثيقة، أو في عقد رسمي مستقل كما نصَّت عليه المادة19 وكما أخبرني به أحد مكاتب التَّوثيق.

خاتمة: نتائج الدراسة والتوصيات.

في آخر هذه الدراسة يمكن الخلوص إلى النتائج التالية:

1- إنَّ للتَّوثيق أهمية بالغة في حفظ حقوق الخلق وقطع النزاع بينهم.

2- عناية فقهاء الإسلام بالتّوثيق تنظيرا وتطبيقا، فقد ترك لنا علماؤنا الأجلّاء ثروة معرفية معتبرة في التّقعيد لهذا العلم والتّفصيل لمسائله من خلال المصنّفات في علم التّوثيق، وكذا عرفت الحضارة الإسلاميّة انتشارا واسعا للمكاتب التّوثيقيّة في أرجاء العالم الإسلاميّ قديما، كان يشرف عليها حذّاق ومختصّون في هذه الصّنعة.

3- اهتمام الجهات الرسمية الجزائرية بمهنة التّوثيق من خلال القوانين المنظّمة لهذه المهنة، وما تعرفه بلادنا من انتشار مكاتب التّوثيق والغرفات الجهويّة المختصة بهذا الشّأن.

4- اعتبر الجانبان الشَّرعي والقانوني الوثيقة التي تكتسب صفة الاحتجاج والرَّسمية مضبوطة بشروط محدَّدة ومواصفات معيَّنة.

5- يشترط في القانون في أيِّ علاقة بين الرجل والمرأة لتكتسي صفة الزوجية أن تكون محرَّرة في عقد رسمي، خلاف الجانب الشرعي الذي يعتبر العلاقة الزوجية قائمة بمجرد توفر الأركان والمواصفات الشرعية دون اشتراط توثيقها.

6- بين الوثيقة الشَّرعية والوثيقة القانونية اختلاف وتفاوت في عناصر القوة ونقاط الضَّبط والتدقيق، إذ لا يمكن اعتبار الوثيقة الشرعية أو القانونية أدقَّ وأضبط في كل الفصول، فالبيانات المتعلِّقة بالزوجين مثلا هي في الوثيقة القانونية أكثر ضبطا من الوثيقة الشرعية، في حين كانت متعلَّقات الوليِّ والصَّداق في الشرعية أكثر تفصيلا وأولى بالاعتبار.

7- إذا كانت وثيقة عقد الزواج في الجانب الشرعي وثيقة واحدة تتضمَّن جميع فصول العقد، فهي في الجانب القانوني جملة من الوثائق تكوِّن ملَّف الزَّواج ويقع بمجموعها الاحتجاج على فصول العقد.

8- إنّ الوثائق التي سجَّلها الفقهاء في مصنّفاتهم تعتبر في الغالب الأصل الذي استند إليه واستفاد منه أهل التَّوثيق المعاصرون.

وفي الأخير أوصي بـ:

1- الدعوة إلى ضرورة الاهتمام بالتراث الفقهي المخطوط، سيما ما تعلق منه بجانب التوثيق والوثائق.

2- دعوة الموثّقين في هذا العصر إلى الاهتمام بكتب الوثائق والاطّلاع عليها للاستفادة من الوقائع السَّابقة.

3- دعوة الجهات الرسمية إلى إعادة النَّظر في قانون الأسرة المتعلق بالولي وجعله موافقا أحكام الشريعة، وكذلك بقية الأحكام الموجودة في القانون والتي بقي الأمر فيها مجملا لم يتبيَّن فيه موافقته للشرع من عدمه.

4- إعادة النَّظر في وثيقة عقد الزواج وضرورة تضمينها الفصول المتعلقة بالولي والصَّداق.

ـ قائمة المصادر والمراجع:

* القرآن الكريم

* إبراهيم بن عليّ بن فرحون «تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام» تحقيق: جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية -بيروت- ط1 1416ه/1995م، 201/1.

* ابن أبي زيد القيرواني. «النوادر والزيادات» تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الغرب الإسلامي -بيروت- ط1، 1420ه/1999م.

* ابن الجلاب «التفريع» تحقيق: حسين بن سالم الدهماني، دار الغرب الإسلامي -بيروت- ط1 1408ه/1987م.

* ابن الحاجب. «جامع الأمهات» تحقيق الدكتور: الأخضر الأخضري، اليمامة للنشر -دمشق- ط1، 1419ه/1998م.

* ابن راشد القفصيّ 736هـ «الفائق في معرفة الأحكام والوثائق» -مخطوط- مكتبة نعيم النعيمي جامعة الأمير عبد القادر -قسنطينة- رقم: 668.

* ابن سلمون الكناني «العقد المنظِّم للحكام فيما يجري بينهم من العقود والأحكام» تحقيق: محمد عبد الرحمان الشاغول، دار الآفاق العربية -القاهرة- ط1، 1432ه/2011م.

* ابن عرفة الدسوقي «حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير» عيسى البابي الحلبي، الطبعة: بدون.

* ابن عرفة الورغمي «المختصر الفقهي» تحقيق: حافظ عبد الرحمان محمد خير، مسجد ومركز الفاروق، دبي -الإمارات العربية المتحدة- ط1، 1435ه/2014م.

* أبو بكر ابن العربي «عارضة الأحوذي» دار الكتب العلمية -بيروت- الطبعة: بدون.

* أبو بكر ابن العربيّ «أحكام القرآن» تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة -لبنان- ط3، 1424 هـ / 2003 م.

* أبو الحسن المتيطي «النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام» -مخطوط- جامعة الأمير عبد القادر -قسنطينة- رقم: 817.

* أحمد بن إدريس القرافي «الذخيرة» تحقيق: محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي -بيروت- ط1، 1994.

* أحمد بن فارس ابن فارس «معجم مقاييس اللغة»، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر -بيروت- الطبعة: 1399ه-1979م.

* أحمد بن يحيى الونشريسيّ 914هـ «المنهج الفائق والمنهل الرائق في أحكام الوثائق» تحقيق: عبد الرحمان بن حمود بن عبد الرحمان الأطرم، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث -دبي- ط1، 1426ه/2005م.

* إسماعيل بن حمّاد الجوهريّ 393هـ «الصّحاح» تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407 هـ/ 1987م.

* حاجي خليفة «كشف الظّنون» دار الفكر -بيروت- 1414هـ/1994م.

* عبد العزيز سعد «قانون الأسرة الجزائري في ثوبه الجديد، أحكام الزواج و الطلاق بعد التعديل» دار هومة، ط4، 2009م.

* عبد العزيز سعد، «نظام الحالة المدنية في الجزائر» دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع -الجزائر- الطبعة2، بدون سنة.

* عبد اللّطيف أحمد الشّيخ «التّوثيق لدى فقهاء المذهب المالكيّ» مركز جمعة الماجد -دبيّ- 2004م.

* عبد الله بن شاس «عقد الجواهر الثمينة» تحقيق الدكتور: حميد بن محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي -بيروت- الطبعة1: 1423ه/2003م.

* علي بن إسماعيل ابن سيده «المحكم والمحيط الأعظم» تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية -بيروت- ط1، 1421ه/2000م.

* علي بن يحي الجزيري «المقصد المحمود في تلخيص العقود» تحقيق: فايز بن مرزوق السلمي -رسالة دكتوراه- جامعة أم القرى 1422ه.

* «القانون المدنيّ الجزائريّ» طبعة2007.

* القانون رقم06-02 المؤرّخ في 20فبراير 2006م المنظّم لمهنة التّوثيق.

* محمد أبو زهرة «محاضرات في عقد الزَّواج وآثاره». دار الفكر -بيروت- دط.

* محمّد بن منظور 711هـ «لسان العرب» دار صادر -بيروت- ط3، 1414ه.

* محمد بن أحمد القرطبيّ «الجامع لأحكام القرآن» تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصريّة -القاهرة- ط2، 1384هـ / 1964 م.

* محمود حمزة الحمزاويّ «التّنبيه الفائق على خلل الوثائق» مجلة آفاق الثّقافة والتّراث، السّنة 14، العدد53، 1427هـ/2009م.

*مسعود عبيد الله «محاضرة حول الموثّق وتحرير العقود» محاضرات وبحوث، [https://elmouhami.com]

* يوسفي كهينة/ لامي ليلى «عقد الزَّواج وفقا للأحكام الجديدة لقانون الأسرة الجزائري» -رسالة ماستر- جامعة بجاية.

- الهوامش:

[1]- انظر: الجوهريّ، الصّحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين -بيروت- ط4: 1407 هـ/ 1987 م، ج4 ص 1562.

[2]- انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 10 ص 371. الزّمخشريّ الكشّاف، دار الكتاب العربيّ -بيروت-،ط3، 1407هـ، ج4 ص316.

[3]- انظر: القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصريّة -القاهرة- ط2: 1384هـ / 1964 م، 247/1

[4]- انظر: ابن العربيّ، عارضة الأحوذيّ، دار العلم. 220/5.

[5]- انظر: عبد اللّطيف أحمد الشّيخ، التّوثيق لدى فقهاء المذهب المالكيّ، مركز جمعة الماجد - دبيّ- 2004م، 92/1.

[6]- انظر: القانون المدنيّ الجزائريّ طبعة2007، ص50.

[7]- انظر: مسعود عبيد الله محاضرة حول الموثّق وتحرير العقود محاضرات وبحوث، [https://elmouhami.com].

[8]- انظر: حاجي خليفة، كشف الظّنون، دار الفكر -بيروت- 1414هـ/1994م، 76/3.

[9]- انظر: «القانون المدنيّ الجزائريّ» طبعة2007، ص51.

[10]- انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر -بيروت- الطبعة: 1399ه-1979م. 35/3. ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية -بيروت- ط1: 1421ه/2000م. 526/7.

[11] - ابن عرفة الورغمي، المختصر الفقهي، تحقيق: حافظ عبد الرحمان محمد خير، مسجد ومركز الفاروق -دبي- ط1: 1435ه/2014م. 187/3.

[12]- محمد أبو زهرة، محاضرات في عقد الزَّواج وآثاره، دار الفكر -بيروت- دط، ص43-44.

[13]- انظر: ابن العربيّ، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة - لبنان- الطّبعة3: 1424 هـ / 2003 م، 342/1.

[14]- انظر: الونشريسي، المنهج الفائق، تحقيق: عبد الرحمان بن حمود بن عبد الرحمان الأطرم، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث -دبي- ط1: 1426ه/2005م. ص65.

[15]- انظر: المصدر السابق 80/2.

[16]- انظر: المصدر السابق 89/2.

[17]- انظر: نفس المصدر.

[18]- انظر: المصدر السابق 166/2.

[19]- انظر: ابن العربي، عارضة الأحوذي، دار الكتب العلمية -بيروت- الطبعة: بدون. 321/5.

[20]- انظر: ابن فرحون، تبصرة الحكام، تحقيق: جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية -بيروت- الطبعة1: 1416ه/1995م، 201/1.

[21] - انظر: الونشريسي، المنهج الفائق، 182/2.

[22] - انظر: ابن الحاجب، جامع الأمهات، تحقيق الدكتور: الأخضر الأخضري، اليمامة للنشر -دمشق- الطبعة1: 1419ه/1998م. ص259. المادة 222 من قانون الأسرة.

[23]- انظر: ابن الحاجب، جامع الأمهات، ص255-256. القرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي -بيروت- ط1، 1994. 206/4.

[24]- انظر: ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة، تحقيق الدكتور: حميد بن محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي -بيروت- ط1: 1423ه/2003م، 430/2.

[25]- انظر: ابن راشد القفصي، الفائق في معرفة الأحكام والوثائق -مخطوط- ل14/ب. الجزيري، المقصد المحمود في تلخيص العقود، تحقيق: فايز بن مرزوق السلمي -رسالة دكتوراه- جامعة أم القرى 1422ه. 86/1.

[26]- انظر: ابن راشد، الفائق، ل15/ب. الجزيري، المقصد المحمود، 107/1-108.

[27]- انظر: ابن راشد، الفائق، ل15/ب. الجزيري، المقصد المحمود، 108/1.

[28]- انظر: ابن راشد، الفائق، ل29/ب. الجزيري، المقصد المحمود، 112/1.

[29]- انظر: عبد العزيز سعد، قانون الأسرة الجزائري في ثوبه الجديد، أحكام الزواج و الطلاق بعد التعديل، دار هومة، ط4: 2009م، ص26.

[30]- انظر: ابن راشد، الفائق، ل15/أ. الجزيري، المقصد المحمود، 107/1.

[31]- انظر: أبو الحسن المتيطي، النهاية والتمام، ل72/ب. ابن راشد، الفائق، ل15/أ.

[32]- انظر: ابن راشد، الفائق، ل16/أ. الجزيري، المقصد المحمود، 107/1.

[33]- انظر: ابن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، عيسى البابي الحلبي، دط. 281/2.

[34]- انظر: ابن راشد، الفائق، ل16/أ. الجزيري، المقصد المحمود، 107/1.

[35]- انظر: ابن راشد، الفائق، ل16/ب. الجزيري، المقصد المحمود، 107/1.

[36]- انظر: أبو الحسن المتيطي، النهاية والتمام، ل19/أ. ابن راشد، الفائق، ل15/أ.

[37]-عبد العزيز سعد، نظام الحالة المدنية في الجزائر، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع - الجزائر- ط2، بدون سنة، ص109.

[38]- انظر: ابن عرفة، المختصر الفقهي، 195/3.

[39]- انظر: ابن راشد، الفائق، ل34/أ.

[40]- انظر: ابن راشد، الفائق ل15/أ-16/ب.
[41]- انظر: ابن سلمون الكناني، العقد المنظِّم للحكام، تحقيق: محمد عبد الرحمان الشاغول، دار الآفاق العربية -القاهرة- ط1 1432ه/2011م، ص6.
[42]- انظر: ابن الجلاب، التفريع، تحقيق: حسين بن سالم الدهماني، دار الغرب الإسلامي - بيروت- الطبعة الأولى 1408ه/1987م، 2/37-38.
[43]- انظر: ابن راشد، الفائق، ل15/أ. الجزيري، المقصد المحمود، 86/1.
[44]- نكاح التفويض: هو أن يتزوَّج الرَّجل المرأة من وليها ولا يذكران صداقا، ثم لا يدخل بها حتى يسمِّي لها صداقا. انظر: ابن الجلاب، التفريع، 51/2.
[45]- انظر: الجزيري، المقصد المحمود، 41/1.
[46]- انظر: ابن راشد، الفائق، ل14/ب-15/أ. الجزيري، المقصد المحمود، 86/1،90.
[47] - انظر: ابن الحاجب، جامع الأمهات، ص255.
[48]- انظر: ابن راشد، الفائق ل15/ب-16/أ-ب. الجزيري، المقصد المحمود، 107/1-109.
[49] - انظر: ابن أبي زيد القيرواني، النوادر والزيادات، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الغرب الإسلامي -بيروت- الطبعة1: 1420ه/1999م، 566/4. ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة، 414/2.
[50]- انظر: القرافي، الذخيرة، 400/4.
[51]- انظر: ابن راشد، الفائق، ل15/أ-16/ب. الجزيري، المقصد المحمود، 86/1-112.
[52]- انظر: ابن راشد، الفائق، ل55/ب.
[53]- انظر: ابن راشد، الفائق، 16/ب.
[54]- انظر: الجزيري، المقصد المحمود، 87/1،95. ابن سلمون، العقد المنظم للحكام، ص18.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 471 – 498
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

السلم كصيغة للتحوط ضد المخاطر المستقبلية

Salam Saleas a Hedge Formula against Future Risks

طالبة دكتوراه حامدي وناسة[1] **أ/ حامدي بلقاسم**
كلية العلوم الإسلامية كلية الحقوق
جامعة باتنة -1- الجزائر
hamdi.b2ooo@yahoo.fr Ounnassa.hamdi@univ-batna.dz

مخبر الانتماء: الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

تاريخ الإرسال: 2019/10/17 تاريخ القبول: 2019/11/27

ملخص البحث:

أصبحنا اليوم في عالم اتسعت معاملاته المالية نتيجة التطورات والتحولات المتسارعة على كافة الأصعدة، حيث تواجه الصناعة المالية تحديا كبيرا في مواجهة المخاطر المالية، ففي ظل هذا التسارع والذي يفرض على الأمة الإسلامية ضرورة البحث والدراسة لما يمكن أن يقدمه الاقتصاد الإسلامي من أدوات التمويل وتطوير النماذج الموجودة ومحاولة الاستفادة من كل ما يمكن الاستفادة منه فيما يتعلق بصناعة التمويل، الأمر الذي سيؤدي حتما لاستقطاب رؤوس أموال ضخمة وشريحة أكبر من المتعاملين، وبالتالي زيادة ثقة المهتمين بالتمويل الإسلامي وقدرته على منافسة أدوات التمويل التقليدي، ونذكر من بين هذه الأدوات عقد السلم الذي يعتبر كصيغة مثلى وهامة جدا لكل مستثمر مسلم، حيث يتمكن من تقليل خسائره ومخاطره وزيادة عائداته. فرغم الخلاف الفقهي في بعض صور السلم وخاصة المستجدة منها إلا أنه يمكن أن يلعب دورا مهما في توفير الحصانة والتحوط ضد المخاطر المستقبلية، خاصة وأنه يتمتع بقابلية التطبيق على مختلف القطاعات (الزراعية، والصناعية، والخدمية).

الكلمات المفتاحية: بيع السلم؛ أدوات التحوط ؛ المخاطرة .

[1]- المؤلف المرسل

Abstract

Today, we are in a world whose financial transactions have expanded as a result of rapid developments and transformations at all levels, The financial industry faces a major challenge in the face of financial risks, In light of this acceleration which imposes on the Islamic people the need to research and study of what can be provided by the Islamic economy of financing tools and the development of existing models and try to take advantage of all that can be taken advantage of in relation to the finance industry, This will inevitably at tracthuge capital and a larger segment of dealers. Thus increasing the confidence of those interested in Islamic finance and its ability to compete with conventional financing instruments. Among these instruments, we mention the peace contract, which his an ideal and very important formula for every Muslimin vestor, where he can reduce his losses and risks and increase his returns. Despite the jurisprudence dispute in some forms of peace, especially emerging ones, it can play an important role in providing immunity and hedging against future risks, especially as it has the applicability to various sectors (agricultural, industrial and services).

Key words: salam sale; hedging instruments; risk .

مقدمة:

الحمد لله الذي أحاط بكل شيء علما ووسع كل شيء رحمة وحلما، وصلى الله وسلم على عبده ورسوله الهادي إلى سواء السبيل، والداعي إلى الله بأوضح حجة وأبين دليل، محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن والاه أما بعد:

تعتبر المخاطر جزءا لا يتجزأ من النشاط الإنساني مهما كانت طبيعته، فهي في النشاط الاقتصادي أشد وقعا، وقد استمرت المخاطر في التزايد مع التنوع الذي عرفته الأنشطة الاقتصادية، بل وأصبحت صفة ملازمة للاقتصاديات المعاصرة، وهذا التلازم بين النشاط الاقتصادي والمخاطر يجعل التخلص منها بشكل نهائي أمر غير ممكن.

ورغم ذلك فقد سعى الاقتصاديون والمهندسون الماليون للبحث عن سبل ووسائل لمواجهة هذه المخاطر والتقليل من حدتها، استجابة لتطلعات المستثمرين والمؤسسات معا، فابتكروا أدوات مالية متنوعة عُرفت بالمشتقات المالية، والتي يُنظر إليها على أنها أدوات هامة للتحوط ضد المخاطر المحيطة بالأنشطة الاقتصادية، إلا أن هذه الأدوات سرعان ما أثبتت فشلها، نظرا للتقلبات والاضطرابات المالية والاقتصادية المتزايدة نتيجة التعامل بتلك الأدوات.

فقد ولَّدت موجات التغيير هذه مخاطر جمة،وخير دليل على ذلك ما شهدته اقتصاديات الدول المتقدمة عامة والاقتصاد الأمريكي خاصة من انهيار لكبريات الشركات ونشوب أزمات مالية عالمية امتدت حينا من الدهر، مما جعل الأصوات تتعالى بالتحذير منها والمطالبة بكبح جماحها والحد من نموها، والبحث عن بدائل شرعية تحقق الهدف الأصلي الذي يُفترض أنه قد وُجدت من أجله المشتقات المالية وهو التحوط، على اعتباره من المتطلبات الشرعية المحققة لمقصد الشريعة الإسلامية لحفظ المال.

ومن هنا ظهرت الحاجة الملحة إلى إيجاد سبل للحد من آثار الأزمات المالية والتصدي للمخاطر المستقبلية التي تهدد المستثمرين وتؤرقهم، ولعل أحد هذه السبل تكمن في استخدام عقد السلم الذي بموجبه يتم بيع شيء موصوف في الذمة يتم تسليمه بعد فترة بثمن عاجل يُسلّم في مجلس العقد، فالسلم يعدكبديل إسلامي عن المعاملات الربوية، إذ يحقق للمؤسسات المالية الحماية من مخاطر التمويل وكذا تقلبات الأسعار في السوق، وذلك راجع لمرونته واستجابته لمختلف الحاجات التمويلية سواء أكان قصير الأجل، أو متوسطا أو طويلا، إضافة إلى تلبيته لمتطلبات شرائح متنوعة ومتعددة من العملاء في مختلف القطاعات والأنشطة الاقتصادية.

وفي ذات السياق فإن الهدفمن هذه الورقة البحثية هو إبراز الدور الذي يمكن أن يلعبه عقد السلم في توفير الحصانة والتحوط ضد المخاطر المستقبلية، وبالتالي معالجة واجتناب المشاكل التي تفرضها التغيرات المختلفة للبيئة

الاقتصادية والتي تؤثر على المشاريع تأثيرا فعالا، من دون إخلال بالضوابط الشرعية. ومن هذا المنطلق جاءت هذه الدراسة لتثير إشكالية مفادها:

كيف يمكن تحقيق التحوط ضد المخاطر المستقبلية من خلال صيغة السلم؟

ومن أجل معالجة البحث والوصول إلى تحقيق مراميه تم تقسيمه إلى المطالب التالية:

المحور الأول: أساسيات حول المخاطر والتحوط

المحور الثاني: أدوات وآليات التحوط في الاقتصاد الوضعي

المحور الثالث: السلم كأداة شرعية بديلة للتحوط ضد المخاطر في الاقتصاد الإسلامي

المحور الأول: أساسيات حول المخاطر والتحوط

سيتم من خلال هذا المطلب التطرق إلى المصطلحات الواردة في عنوان البحث لإزالة الغموض واللبس عنها وتحديد المراد منها وذلك كما يلي:

أولا: مفهوم المخاطر وأنواعها

1/ تعريف المخاطر

أ- المخاطر في اللغة: جمع مخاطرة -بضم الميم- وهي مشتقة من الخَطَر، و(الخَطَر) الإشراف على الهلاك وخوف التلف، والخطر السبق الذي يتراهن عليه والجمع أخطار، وأخطرت المال اخطارا جعلته خطرا بين المتراهنين، وبادية مخطرة كأنها أخطرت المسافر فجعلته خطرا بين السلامة والتلف، وخاطرته على مال مثل راهنته عليه وزنا ومعنى وخاطر بنفسه فعل ما يكون الخوف فيه أغلب، وخطر الرجل يخطر خطرا وزان شرف شرفا إذا ارتفع قدره ومنزلته فهو خطير[1].

ب- المخاطر في الاصطلاح الفقهي: يستخدم الفقهاء لفظ الخطر أو المخاطرة تارة بنفس المعنى اللغوي الذي ذكرناه آنفا، أو مرادفا لكلمة الغرر، وتارة أخرى بمعنىً لا يختلف كثيرا عن مفهوم الخطر في التحليل المالي،[2]فمفهوم المخاطرة يتضمن: عنصر المجازفة واحتمالية التردد بين أمرين: السلامة والهلاك، الوجود وعدم الوجود، الربح والخسارة...الخ وهو وضع عدم التيقن بحدوث النتائج المطلوبة واحتمال أن يكون المآل مخالفا لما هو متوقع ومأمول، ومن العلماء المسلمين الذين ذكروا المخاطرة في أقوالهم

نذكر ابن القيم الجوزية إذ نبه إلى وجود نوعين من المخاطرة؛ المخاطرة المحرمة وهي: مخاطرة القمار والغرر، والمخاطرة الجائزة وهي: مخاطرة التجارة[3] كما جاء في قوله: "المخاطرة مخاطرتان: مخاطرة التجارة؛ وهو أن يشتري السلعة بقصد أن يبيعها ويربح ويتوكل على الله في ذلك، والخطر الثاني: الميسر الذي يتضمن أكل المال بالباطل؛ فهذا الذي حرمه الله تعالى ورسوله، مثل بيع الملامسة، والمنابذة وحبل الحبلة والملاقيح والمضامين وبيع الثمار قبل بدو صلاحها، وفي هذا النوع يكون أحدهما قد قمر الآخر وظلمه، بخلاف التاجر الذي اشترى السلعة ثم بعد هذا نقص سعرها، فهذا من الله سبحانه وليس لأحد فيه حيلة. ولا يتظلم مثل هذا من البائع، وبيع ما ليس عنده من قسم القمار والميسر؛ لأنه قصد أن يربح على هذالما باعه ما ليس عنده والمشتري لا يعلم أنه يبيعه ثم يشتري من غيره، وأكثر الناس لو علموا ذلك لم يشتروا منه، بل يذهبون ويشترون من حيث اشترى هو، وليست هذه المخاطرة مخاطرة التجار، بل مخاطرة المستعجل بالبيع قبل القدرة على التسليم، فإذا اشترى التاجر السلعة، وصارت عنده ملكا وقبضا، فحينئذ دخل الخطر في خطر التجارة، وباع بيع التجارة كما أحله الله تعالى بقوله:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء:29] [4].

ج- المفهوم الاقتصادي للمخاطر: تعددت تعريفات الكتّاب والباحثين في المجال الاقتصادي للمخاطر وكلها تدور حول الاحتمالية وعدم التأكد من حصول العائد المخطط له، ومن هذه التعريفات نذكر ما يلي:

لقد عرف باقر الصدر المخاطرة على أنها:" حالة شعورية خاصة تغمر الإنسان وهو يحاول الإقدام على أمر يخاف عواقبه، فإما أن يتراجع انسياقا مع خوفه، وإما أن يتغلب على دوافع الخوف ويواصل تصميمه، فيكون هو الذي رسم لنفسه الطريق، واختار بملء إرادته تحمل مشاكل الخوف بالإقدام على مشروع يحتمل خسارته[5].

وعرفها طارق عبد العال حماد بالقول:" المخاطرة هي عدم التأكد أو قابلية التقلب المحتملة المتصلة بالنواتج المالية ".[6]

وقد عُرِّفت أيضا على أنها:" مفهوم يستخدم لقياس حالات عدم التأكد في عمليات التشغيل والتي تؤثر على قدرة المؤسسة في تحقيق أهدافها ويمكن أن يكون الأثر إيجابيا أو سلبيا.[7]

بعد استعراض هذه المفاهيم المتعددة لمصطلح المخاطر يتضح أن الخطر يعبّر عن حالة عدم التيقن من النتائج المرجوة من أي مشروع اقتصادي وذلك لاحتمال وقوع مشكلة ما تؤثر إما بشكل مباشر على نتائج الأعمال أو تُحدث خسارة في رأس المال، وإما بشكل غير مباشر بحيث تحد من قدرة المستثمر (أفرادا أو مؤسسات) على تحقيق أهدافه وغاياته واستمراريته.

2/ أنواع المخاطر

تقسم المخاطر التي تتعرض لها المؤسسات إلى نوعين هما: المخاطر المالية، ومخاطر العمليات

أ- **المخاطر المالية**: وتتضمن جميع المخاطر المتصلة بإدارة الموجودات والمطلوبات المتعلقة بالبنوك، وهذا النوع من المخاطر يتطلب رقابة وإشرافا مستمرين من قبل إدارات البنوك وفقا لتوجه وحركة السوق والأسعار والعمولات والأوضاع الاقتصادية والعلاقة بالأطراف الأخرى ذات العلاقة، وتحقق البنوك عن طريق أسلوب إدارة هذه المخاطر ربحا أو خسارة، ومن أهم أنواع المخاطر المالية ما يلي:

- **المخاطر الائتمانية**: وهي احتمال عدم تسديد الدين أو أي التزام مال في الموعد المحدد، الذي يصاحبه تأخر في السداد في حالة الإعسار (المؤقت)، أو الامتناع عن السداد في حالة المماطلة.[8]
- **مخاطر السيولة**: وهي المخاطر المرتبطة باحتمال أن تواجه المنشأة مصاعب في توفير الأموال اللازمة لمقابلة التزاماتها(مطلوباتها المستحقة) وتظهر هذه المخاطر عندما لا تستطيع المنشأة تلبية الالتزامات الخاصة بمدفوعاتها في مواعيدها بطريقة فعالة وهو ما يؤدي في بعض الأحيان إلى نقص شديد في السيولة مما ينتج عن ذلك إفلاس المنشأة[9].
- **مخاطر التضخم**: وهي المخاطر الناتجة عن الارتفاع العام في الأسعار ومن ثم انخفاض القوة الشرائية للعملة.

- **مخاطر تقلبات أسعار الصرف**: وهي ناتجة عن التعامل بالعملات الأجنبية وحدوث تذبذب في أسعار العملات، الأمر الذي يقتضي إلماما كاملا ودراسات وافية عن أسباب تقلبات الأسعار.
- **مخاطر أسعار الفائدة**: وهي المخاطر الناتجة عن تعرض المنشأة للخسائر نتيجة تحركات معاكسة في أسعار الفوائد في السوق، والتي قد يكون لها الأثر على عائداتها والقيمة الاقتصادية لأصولها.

ب- مخاطر العمليات (التشغيل): وتعني الخسارة الناتجة عن الفشل في النشاط الداخلي وإجراءات الرقابة، ويشمل هذا النوع المخاطر العملية المتولدة عن العمليات اليومية للمؤسسة، ومن المهم للإدارة العليا التأكد من وجود برنامج لتقويم تحليل مخاطر العمليات، وتشمل مخاطر العمليات ما يلي: الاحتيال المالي (الاختلاس)، التزوير، تزييف العملات، السرقة والسطو، الجرائم الالكترونية.[10]

كل ما سبق عبارة عن عينة من المخاطر التي يسعى المستثمر للتحوط منها وإيجاد الوسائل الممكنة للسيطرة على آثارها، لأن المخاطر كثيرة فكل ما يمكن أن يؤثر على تحقيق هدف المستثمر فهو خطر يحتاج إلى علاج. لذلك تتجه المصارف بشقيها التقليدية والإسلامية للتحوط من هذه المخاطر باستخدام عدد من الأدوات كل حسب منهجيته في العمل وهو ما سنوضحه فيما بعد.

ثانيا: التحوط، مفهومه وضوابطه الشرعية

1/مفهوم التحوط

أ- التحوط في اللغة: جاء في المصباح المنير: "حاطه يحوطه حوطا؛ رعاه وحوّط حوله تحويطا: أدار عليه نحو التراب حتى جعله محيطا به، وأحاط القوم بالبلد إحاطة: استداروا بجوانبه وحاطوا به[11]. والاحتياط: هو فعل ما يُتمكن به من إزالة الشك، وقيل: التحفظ والاحتراز من الوجوه لئلا يقع في مكروه. وقيل: استعمال ما فيه الحياطة أي الحفظ. وقيل: هو الأخذ بالأوثق من جميع الجهات، ومنه قولهم: (افعل الأحوط) يعني افعل ما هو أجمع لأصول الأحكام وأبعد عن شوائب التأويل.[12]

ب- التحوط في الاصطلاح الشرعي: التحوط من الخصائص التي وجدت مع الإنسان فعندما يشعر بوجود الخطر يتحوط ضده، وهناك الكثير من الحوادث في الأزمان السالفة التي تشير إلى هذا التحوط، والمثال على ذلك ما جاء في القرآن الكريم في قوله تعالى:
﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذلِكَ سَبْعٌ شِدادٌ يَأْكُلْنَ ما قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلاَّ قَلِيلًا مِمَّا تُحْصِنُونَ ﴾ [يوسف: 47-48].

فعندما سُئل يوسف عليه السلام عن الرؤيا التي رواها عزيز مصر، علم يوسف عليه السلام بما علّمه الله تعالى بأن هناك سبع سنين يصبح فيهن قحط فأشار عليهم بدرء الخطر من خلال تخزين الحبوب لتلك السنوات، ومن هنا بدأت فكرة التحوط للمستقبل[13].

ج- التحوط في الاصطلاح الاقتصادي: عُرّف التحوط بأنه أي إجراء يكون الهدف منه إزالة (إلغاء) أو تقليل (إنقاص) الآثار السلبية التي تصاحب التطورات غير المواتية في أسعار الفائدة أو أسعار صرف العملات الأجنبية أو التقلبات السلبية في قيم الأصول المستثمر فيها.[14]

كما أن المقصود بالتحوط المالي تحييد المخاطر وتقليصها ونقلها وإدارتها، أو هو حماية رأس المال باستخدام الوسائل المتاحة للوقاية من الخسارة أو النقصان أو التلف، وهي أعم من ضمان رأس المال المستثمر من حيث إن الضمان هو الالتزام من جهة معينة بتحمل ما يلحق برأس المال من خسارة أو تلف أو نقصان، أما الحماية فهي وقاية رأس المال فتشمل الضمان المباشر وغير المباشر.

والتحوط في العمليات المالية كما عرفه البعض هو: محاولة حماية المال في عملية استثمارية عن الخطر الذي يتعرض له نتيجة للتذبذب الذي يمكن أن يحصل في سعره حماية تتمثل في عملية تقليل حجم ذلك الخطر أو القضاء عليه عبر إجراءات قد تكون هي عقدية وقد تكون غير عقدية.[15]

2/ الضوابط الشرعية للتحوط

- ألا تنطوي عملية التحوط على الربا أو تكون ذريعة إليه، وألا تشتمل على الغرر الفاحش، لما في ذلك من أكل أموال الناس بالباطل.

- ألا تؤدي صيغة التحوط إلى بيع الديون وتبادلها الممنوع شرعاً.
- ألا تكون الصيغة في حد ذاتها غير مشروعة.
- مراعاة مقاصد الشريعة الإسلامية، عند صياغة عقود التحوط، وكذلك مراعاة مآلات تلك العقود وآثارها في الجوانب المختلفة، لأن مراعاة المآلات أصل معتبر شرعاً.
- ألا تؤدي عقود التحوط إلى ضمان رأس المال أو الربح المتوقع، سواء أكان الضمان من المدير أم المضارب أم الوكيل، وذلك في حالات عدم التعدي أو التقصير أو مخالفة الشروط.
- لا يجوز أن يكون الخطر في حد ذاته محلاً للمعاوضة؛ أي لا يجوز نقل أو تحويل أو بيع المخاطر منفردة بل تكون تابعة لنقل ملكية الأصل محل المعاملة لأن الخطر تابع للتملك.
- أن يكون المقصد من أدوات التحوط المحافظة على سلامة المال وليس لأجل المقامرة على فروقات الأسعار.[16]

المحور الثاني: أدوات وآليات التحوط في الاقتصاد الوضعي

تعرفنا من خلال ما سبق على المخاطر وأسبابها وتقسيماتها كما اتضح لنا مدى ارتباطها بالاقتصاديات المعاصرة، وبشكل خاص بالصناعة المالية، وهو ما جعل من التحوط عملية أساسية ومهمة للحد من هذه المخاطر وتقليصها قدر الإمكان، بل وربما تحويلها إلى مكاسب، وفي هذا الإطار تم ابتكار المشتقات المالية التي ينظر إليها على أنها أدوات مهمة لإدارة وتغطية مخاطر التغيرات السعرية، وإتاحة الفرصة أمام المستثمرين لتخطيط التدفقات النقدية، وفتح مجالات جديدة للاستثمار لديهم، إضافة لكونها أدوات للتنبؤ بالأسعار في السوق الحاضرة في تواريخ لاحقة، وأشهر أنواع المشتقات المالية ثلاثة وهي: الخيارات، والمستقبليات، والمبادلات، وفيما يلي نتناول هذه الأدوات بشيء من التفصيل:

أولا- التحوط باستخدام العقود المستقبلية:

عُرّفت العقود المستقبلية بأنها: عقود تعطي الحق في شراء أو بيع كمية من أصل معين بسعر محدد مسبقا على أن يتم التسليم في تاريخ لاحق في

المستقبل ويلتزم كل من الطرفين (البائع والمشتري) بإيداع نسبة من قيمة العقد (تسمى هامش) لدى السمسار الذي يتعامل معه، وذلك إما في صورة نقدية أو في صورة أوراق مالية بغرض حماية كل طرف من المشكلات التي قد تترتب على عدم مقدرة الطرف الآخر على الوفاء بالتزاماته.

يتم التعامل بهذه العقود في سلع حقيقية مثل: البن والسكر والقطن والنفط والمعادن الثمينة من الذهب والفضة أو مالية كالسندات والأسهم والودائع والعملات الأجنبية كما يمكن أن تشتمل أيضا على مؤشرات الأسواق المالية، ويعد المتحوطون من أهم عناصر أسواق المستقبليات وينظر إليهم على أنهم مالكون للسلعة أو بحاجة إليها ويحاولون عن طريق صفقات السوق المستقبلي تجنب مخاطر الأسعار المرتبطة بالسلعة الأساسية.

وتستخدم العقود المستقبلية للتحوط ضد مخاطر تقلبات أسعار السلع؛ حيث أن بائع سلعة معينة بإمكانه تثبيت سعر البيع خلال فترة العقد، وهو ما يتيح له تخطيط تدفقاته النقدية بشكل أكبر ثقة من حالة ترك الأسعار لتقلبات السوق، ونفس الأمر ينطبق على المشتري؛ إذ يمكّنه العقد المستقبلي من تثبيت سعر الشراء لأصل معين خلال فترة العقد. إلا أن المشكلة التي تواجه العقود المستقبلية في التطبيق تتمثل في أمرين وهما:

أولا: ليس كل السلع يمكن أن تكون محلا للعقود المستقبلية؛ إذ لا بد من توفر شروط محددة حتى تكون السلعة قابلة لذلك، ومن تلك الشروط ما يلي:

- أن تكون السلعة قابلة للتنميط من حيث الكمية والجودة وما شابه ذلك
- أن يوجد طلب نشط على السلعة بما يحقق السيولة للسوق
- أن تكون السلعة من النوع القابل للتخزين، بما يتيح توفيرها في التاريخ المحدد للعقد
- أن تكون السلعة ذات قيمة مقارنة بحجمها

ثانيا: أن معظم العقود المستقبلية (كما تجري في الأسواق المالية) لا تنتهي بتسليم الأصل محل التعاقد واستلام الثمن، بل إن ما نسبته 98% تتم تسويته نقدا على أساس فروقات الأسعار، بمعنى آخر أنه يطغى على سوق العقود المستقبلية المضاربة، في حين يفترض أن الهدف الأول لوجودها هو التحوط.[17]

ثانيا- التحوط باستخدام عقود الخيارات:

نشأ هذا النوع من العقود في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث كان يجري التعامل بهذه العقود في السوق المالية غير المنظمة من خلال وسطاء ماليين، ثم انتقل التعامل بعد ذلك إلى السوق المنظمة من خلال بورصة شيكاغو في 26 أبريل 1973م، وسرعان ما انتشرت هذه العقود في البورصات الأمريكية، فالبورصات الأوروبية.

ويمكن تعريف عقود الخيار بأنها عقود تعطي لمالكها حق (وليس التزام) شراء أو بيع كمية معينة من أصل مالي بسعر محدد متفق عليه مقدما (ويسمى سعر التنفيذ أو الممارسة)، وذلك نظير مبلغ معين غير قابل للرد يدفع لبائع العقد على سبيل التعويض أو المكافأة (ويسمى علاوة) ويبقى هذا الحق صالحا حتى تاريخ استحقاق العقد.

وقد سميت هذه العقود بعقود الخيار لأنها تعطي لمالكها الحق في تنفيذ الاتفاق أو عدم تنفيذه، على عكس العقود المستقبلية التي تجعل من العقد ملزما لطرفيه، كما أن هذه العقود ليس فيها تسليم ولا تسلم فالتسوية نقدية، وبينما تغطي العقود المستقبلية خسارة ارتفاع الأسعار فإن عقود الخيار تقدم نفس التغطية ولكن لا يخسر المشتري أو البائع أمام محرر الخيار إلا العلاوة بينما المجال مفتوحا أمامه للربح، وفي الوقت نفسه يلتزم محرر الخيار بدفع الخسارة -كما في العقود المستقبلية- ويتحدد مكسبه في العلاوة.[18]

ثالثا- التحوط باستخدام عقود المبادلات:

تمثل عقود المقايضة أحد الأدوات التي تستخدم لتغطية المخاطر؛ ومن أكثر استخداماتها تغطية مخاطر تغير سعر الفائدة، وتعد عقود المبادلات عقودا ملزمة لطرفي العقد على عكس عقود الخيارات، ولا يتم تسوية الأرباح والخسائر يوميا كما في عقود المستقبليات فعقد المبادلة هو اتفاق بين طرفين أو أكثر على تبادل نمطين مختلفين من التدفقات النقدية. وقيل أنها التزام تعاقدي بين طرفين يتضمن مبادلة نوع معين من التدفق النقدي أو أصل معين يمتلكه أحد الطرفين مقابل تدفق نقدي أو أصل يمتلكه الطرف الآخر بالسعر الحالي

وبموجب شروط يتفق عليها عند التعاقد على أن يتم تبادل الأصل محل التعاقد في تاريخ لاحق.

تتنوع عقود المبادلات بين: 1. مبادلة العملات وتسمى (مبادلة أسعار الصرف) وتتضمن عملية مبادلة بين عملتين معينتين بشراء أحدهما وبيع الأخرى، على أساس السعر الفوري، وفي الوقت نفسه إعادة بيع الأولى وشراء الثانية بموجب سعر المبادلة (السعر الآجل) الذي يتم تحديده وفق الفرق القائم بين أسعار الفائدة السائد حينئذ على الإيداع والإقراض لكل من العملتين.

2.مبادلة أسعار الفائدة: وهي عبارة عن اتفاق بين طرفين على تبادل معدلات فائدة متغيرة بمعدلات فائدة ثابتة على مبلغ محدد بعملة معينة.[19]

بناء على ما سبق ذكره فإنه من المهم التأكيد بأن المشتقات المالية وإن استخدمت للتحوط إلا أنها لا تخلو هي نفسها من المخاطر، فعقود المشتقات تبنى على الظن والتوقع؛ لأن المشتري للمشتقات يضارب على الصعود والبائع يضارب على الهبوط، وكلا الأمرين مجهول لهما لقيام التقلبات في الأسعار على عوامل لا يمكن معرفتها ولا السيطرة عليها، والناظر في واقع الأسواق المالية يدرك تماما أن المشتقات التقليدية أصبحت أهم أدوات المجازفة، إذ تحولت إلى مبادلات بغرض المقامرة على فروقات الأسعار ولا يقصد منها نقل ملكية الأصل محل الاشتقاقلذلك فقد وصفها بعض الكتاب في انتقاداتهم بوحش المالية المفترس وديناميت الأزمات المالية؛ فقد وجهت سهام الاتهام لأسواق المشتقات بأنها السبب الرئيس لأزمة يوم الإثنين الأسود في 19 أكتوبر 1987م التي أصابت أسواق رأس المال في الولايات المتحدة الأمريكية، وترتب عليها انتقال عدواها إلى أسواق رأس المال في باقي دول العالم.[20]

كما يمكن القول أن عقود المشتقات بصورتها الراهنة لا تجوز شرعا، فقد طُرح هذا الموضوع في ندوة البركة التاسعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في 6-7 رمضان 1420هـ الموافق لـ 2-3 ديسمبر2000م، قرار رقم (19/4) باعتباره مشكلة في واقع التعامل المالي المعاصر، وانتهت الندوة إلى التأكيد على أن الأصل في تأجيل البدلين في عقود المعاوضات المالية لا يجوز؛ لأن في ذلك بيع الإنسان ما لا يملك، وما ليس عنده وقد أجمع الفقهاء على منع ذلك، ولما فيه من الغرر الفاحش والمجازفات القمارية المبطلة للعقد[21]. وقد صدر

المعيار الشرعي لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (20) بأنه لا يجوز شرعا التعامل بعقود المستقبليات والاختيارات وعمليات المبادلات المؤقتة إنشاء وتداولا.

إذن فالمأزق الذي تواجهه الصناعة التقليدية هو أن أدوات التحوط هي نفسها أدوات المقامرة، وهو ما يؤدي إلى سيطرة المقامرات على المبادلات النافعة المولدة للثروة، فالتحدي إذن هو في تصميم أدوات ومنتجات تنجح في تحقيق التحوط وإدارة المخاطر دون أن تنجرف إلى دائرة القمار والرهان. وقواعد المبادلات في الشريعة الإسلامية كفيلة بتحديد الإطار المناسب لتطوير هذهالأدوات.

المحور الثالث: السلم كأداة من أدوات وآليات التحوط في الاقتصاد الإسلامي

على الرغم من أن العديد من المعاملات والعقود التي كانت الحاجة إليها ضئيلة ومحدودة النطاق، إلا أنها اليوم وفي عصر المشاريع الصناعية والزراعية والتمويلات والائتمانات الضخمة أصبحت الحاجة إليها ملحة لتلبية احتياجات المؤسسات الإسلامية وتحقيق الكفاءة الاقتصادية دون تفريط في المصداقية الشرعية، ومن هذه العقود عقد السلم.

أولا: حقيقة عقد السلم وشروط صحته

1/طبيعة عقد السلم: السلم هو شراء مثمن آجل بثمن عاجل، وهو مظهر من مظاهر يسر الشريعة الإسلامية، واهتمامها بتنظيم معاملات الناس على النحو الذي يدفع الحرج عنهم، وسد باب الاقتراض بالربا لأن البائع قد يحتاج إلى ما ينفقه على زراعته، وقد لا يجد من يقرضه قرضا حسنا، فيجوز له السلم ليأخذ رأس المال فتندفع به حاجته الحالية، بالإضافة إلى أنه يستفيد من تصريف إنتاجه بسهولة، إذ أن عملية تصريف الإنتاج وتسويقه عملية شاقة وتتطلب نفقات كثيرة للحفظ والتخزين والنقل، وتستلزم وقتا إضافيا حتى يحصل البائع على الثمن، وفيه منفعة للمشتري لأنه يحتاج إلى الاسترباح، وهو بالسلم أيسر لأن المبيع يكون منخفض القيمة مقارنة بثمنه عند التسليم، ولهذا السبب أطلق بعضهم على هذا النوع من البيوع "بيع المحاويج".[22]وحتى يستقيم أمر السلم لزم أركان ثلاثة:

الأول: العاقدان وهما رب السلم أو المُسْلِمُ: وهو المشتري دافع الثمن، والمُسْلِمُ إليه: وهو البائع دافع المثمن؛ ويشترط فيهما ما يشترط في البيع بصفة عامة.

الثاني: المعقود عليه ويتضمن: رأس المال "الثمن"، والمُسْلَمُ فيه: وهو المثمن أي السلعة.

الثالث: الصيغة التي يتم بها العقد بحيث ينعقد السلم بكل ما يدل عليه من ألفاظ واضحة مثبتة، لأن العبرة في العقود الحقائق والمعاني وليس الألفاظ والمباني[23].

2/ شروط صحة بيع السلم: لا يصح السلم إلا فيما يمكن ضبطه وتعيينه قدرا ووصفا؛ كالمكيلات، والموزونات، والمذروعات، والعدديات المتقاربة، أما ما لا يمكن ضبط صفته ومعرفة قدره لا يصح السلم فيه؛ لأنه يفضي إلى المنازعة.[24]ويشترط في صحة بيع السلم زيادة على شروط البيع شروط سبعة، وهذه الزيادة لكونه رخصة فشُدّد فيه، وهي كالتالي:

- يشترط في رأس المال تسليمه في مجلس العقد، ولا يصح تأجيله فوق ثلاثة أيام.

- ألا يكون رأس المال والمسلم فيه طعامين ولا نقدين ولا شيئا في أكثر منه أو أجود أو أقل؛ ومعنى ذلك يشترط اختلاف جنس الثمن والمثمن تجنبا للربا.

- أن يُؤجَّل المسلم فيه بأجل معلوم؛ فهذا الشرط يتضمن أمرين: التأجيل، والعلم بالأجل، ودليل هذا الشرط قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة:282]، ووجه الاستدلال بهذه الآية هو أنها أفادت وجوب التأجيل وتعيين الأجل، إذ أمرت بكتابة الدين إذا حصل التداين إلى أجل مسمى؛ أي أجل معين بنهايته والدين لا يكون إلا إلى أجل.

- أن يكون المسلم فيه في الذمة لا في معين؛ فقد كان أهل المدينة حين قدم عليهم النبي ﷺ يستلفون في ثمار نخيل بأعيانها، فنهاهم عن ذلك لما فيه من الغرر؛ إذ قد لا تثمر تلك الأشجار شيئا، ولهذا لا يشترط أن يكون المسلم فيه موجودا حين العقد ولا مملوكا للمسلم إليه.

- أن يضبط المسلم فيه بعادته من كيل أو وزن أو عدد لينتفي الغرر بالجهل ويحصل العلم لكل من المتعاقدين.

- أن تُبيَّن الأوصاف التي تختلف بها الأغراض عادة؛ فلا يجوز السلم فيما يتعذر حصره بالصفة لأنه غرر يؤدي إلى التنازع وضياع أموال العباد، وقد نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر بالجهالة.
- أن يوجد المسلم فيه عند حلول الأجل غالبا؛ فلا يصح السلم فيما هو نادر الوجود؛ لعدم وجوده في الغالب عند الأجل، فيلزم عليه بيع ما ليس عندك، وما لا قدرة لك على تسليمه[25].

ثانيا-مزايا السلم وتطبيقاته المعاصرة

1/ مزايا التمويل بعقد السلم: يمكن للسلم أن يكون بديلا شرعيا للمعاملات الربوية المحرمة وذلك لما يتمتع به من مزايا عديدة نحاول إيجازها في النقاط التالية:

- اتساع نطاقه؛ حيث يمكن لعقد السلم أن يدخل في مجالات واستثمارات لا حدود لها (كافة المنتجات الصناعية والزراعية والحيوانية والخدمية) ما دام من الممكن تقديرها وضبط صفاتها.
- المرونة في تلبية الاحتياجات التمويلية قصيرة ومتوسطة وطويلة الأجل، وتوفير السيولة المالية لأصحاب المهن والمنشآت بما يمكنهم من توفير المعدات والآلات والمواد الخام اللازمة للإنتاج، بالإضافة إلى أن هذا العقد يعمل كمحفز هام للإنتاج، لأن موضوعه سلع موصوفة في الذمة يتعين على المتمول تسليمها آجلا مما يحتم عليه أن يبذل أقصى ما في وسعه لإنتاج المطلوب ولإتمامه في الوقت المحدد في العقد، يزاد على ذلك الجودة العالية للمنتَج؛ لأن المتمول إن لم يسلِّمه طبقا للمواصفات المتفق عليها في العقد يعرض نفسه لمخاطر رد البضاعة وتحمل أعباء وتكاليف إضافية في تعديلها أو إيجاد البديل المناسب لها، وهكذا يحقق العقد كفاءة أعلى في الإنتاج والأداء، وهذا ما يمتاز به التمويل الإسلامي عن التمويل الربوي؛ فإن هذا الدافع لن تجده وبنفس الدرجة لدى المقترض، لأن الواجب عليه هو تسديد القرض النقدي من أي مصدر كان بصرف النظر عن أوجه استخداماته حتى لو بالاقتراض من آخر لسداد القرض الأول، ولو طرأت ظروف أجبرت المقترض عن التخلف عن السداد لا يبالي المقرض بظروفه

ويستوفي قرضه من خلال تصفية الضمانات التي في حوزته، وإذا قرر إنظاره وإمهاله إلى ميسرة يأخذ في مقابل المهلة الزمنية أو فترة السماح الممنوحة للمقترض فائدة تزداد كلما أمهله مدة إضافية عن المدة التي سبقتها، وأما السلم فإن العبء التمويلي يقتصر على التزام المتعاقد (البائع) بتسليم السلعة(محل العقد) في الموعد المحدد وفي حال الظروف الطارئة يمكن فسخ العقد وإنهاء الالتزام أو الانتظار المجاني لحين زوال الظرف الطارئ.

- وميزة أخرى يستفيد منها المشتري في عقد السلم وهي أنه بإمكانه تحديد الوقت الذي يتسلم فيه سلعة السلم بما يلائم حاجاته الإنتاجية فيقلل بذلك من مصروفات التخزين.
- لا يلزم في عقد السلم أن يكون البائع متخصصا في إنتاج وتصنيع السلع المطلوبة، وقد يكون غرضه من استلاف النقود (رأسمال السلم) استهلاكيا، وليس له أدنى علاقة بعمله الإنتاجي والصناعي ولكنه يلتزم بتسليم المسلم فيه (السلع) عند حلول الأجل بشرائها من الأسواق. [26]
- عدم التأثر بمشكلة التضخم: من أبرز المشكلات الاقتصادية المعاصرة التي لم يسلم من آثارها السلبية الأفراد والدول بين مقلٍّ ومستكثر؛ مشكلة التضخم، ومن آثارها الخطيرة انخفاض القوة الشرائية للنقود مما يؤثر وبشكل رئيسي في كل الديون النقدية الآجلة، ويظهر ذلك فيما لو ثبت في ذمة المدين دين بمئة من عملة ما على أن تسدد هذه المئة بعد عام، فالمشكلة أن مئة اليوم لا يوازيها في قيمتها الشرائية إلا مئة وعشرون في يوم سداد الدين، وبذلك يخسر الدائن 20% من دينه بسبب التضخم، بينما عقد السلم يربط التمويل النقدي بالسلع حيث يحصل الدائن (المسلم) على سلع مقابل أمواله، ومع التضخم سترتفع أسعارها وبالتالي لن يخسر جزءا من أمواله مقابل انخفاض القوة الشرائية للنقود، وفي المقابل فإن المدين (المسلم إليه) لن يتعرضلآثار التضخم، لأنه يستخدم رأس مال السلم في الإنتاج -غالبا- بشراء مواد ومستلزمات ترتفع أسعارها في ظل التضخم[27].

2/ أهم مجالات تطبيق عقد السلم في المصارف الإسلامية: مازال العمل بصيغة السلم محدودا جدا في المصارف الإسلامية؛ والسبب في ذلك

يعود بالدرجة الأولى للقائمين على الاستثمار في هذه المصارف (عدم وجود متخصصين للدخول في هذا النشاط، بالإضافة إلى انعدام الإدارة التسويقية الناجحة)، كما أن صيغة السلم بحاجة إلى بلورتها في قواعد عمل محددة وخطوات فنية مقننة وفق المعطيات المعاصرة وذلك لحماية صغار المنتجين والمزارعين من بعض أرباب المال الذين لا يضيعون فرصة استغلالهم أسوأ استغلال -أخذ منتجاتهم بأرخص الأسعار- تحت ستار بيع السلم، ولذلك فإن على المصارف الإسلامية أن تعمل على إعادة صورة بيع السلم إلى واقع التعامل الحديث في إطار من الضوابط الشرعية يحقق العدل للمتعاقدين والرقي بالمجتمع، لذا يمكن للمصارف الإسلامية تطبيق السلم في مجالات عديدة منها ما يلي:

أ- تمويل التجارة الخارجية: من المعروف أن السمة الغالبة للتجارة الخارجية في الدول الإسلامية هي زيادة الاستيراد عن التصدير، حيث يقتصر التصدير على المواد الأولية، مثل القطن والبترول والشاي، وكثير من البلاد الإسلامية أصبحت تبيع منتجاتها في الأسواق العالمية قبل إنتاجها وبأسعار زهيدة، أما في مجال الاستيراد، فتتنوع السلع خاصة المنتجات الصناعية والغذائية، ونظرًا لعدم قدرة حصيلة الصادرات على تمويل كافة الواردات، فإنه يتم تمويل الفرق –وهو كبير- عن طريق القروض الربوية التي تتزايد من وقت لآخر، مما أدى إلى مشكلة كبيرة تواجه الدول الإسلامية ممثلة في الديون الخارجية وأعباء خدمة هذه الديون؛ لذلك فإن مساهمة من البنوك الإسلامية للحد من هذه المشكلة يمكنها أن تمارس عمليات السلم في تمويل التجارة الخارجية بطريقتين:

الطريقة الأولى: أن تقوم بشراء المواد الأولية من المنتجين مباشرة أو من الدولة سلمًا، وتعيد تسويقها عالميًا بأسعار مجزية، إما نقدًا، أو اعتبار هذه الصادرات رأس مال سلم –سلم موازي- للحصول في مقابلها على سلع صناعية، أو العكس، بتسلم السلع الصناعية سلفًا، كرأس مال سلم مقابل المواد الأولية.الطريقة الثانية: تشجيع قيام صناعات في الدول الإسلامية لتحويل المواد الأولية إلى مصنوعات، وبذلك

ترتفع أسعارها عند التصدير، ويتم ذلك من خلال صيغ التمويل الإسلامية المختلفة، ومنها السلم الذي يدفع بموجبه رأس مال السلم في صورة معدات وآلات للمنتجين مقابل الحصول على منتجات صناعية منهم، تقوم بتصديرها إلى الخارج.[28]

ب- تمويل الأصول الثابتة: إن النمط الشائع للإنتاج في الدول الإسلامية يقتصر على إنتاج المواد الأولية، كالقطن والشاي والبترول، وبعض الصناعات التجميعية،كتجميع السيارات والأدوات الكهربائية والساعات وغيرها، والتي يتميز الإنتاج فيها بالتخلف التكنولوجي، فضلا عن التخصص الإنتاجي في كلدولة منها، إلى حد الاعتماد على سلعة أو سلعتين فقط تمثل الكم الأكبر من إنتاجها، وخروجًا من هذا التخصص فإن الأمر يتطلب تنوع الإنتاج وتحديثه، ومحاولة تصنيع المواد الأولية، بدلا من تصديرها بحالتها بأسعار زهيدة، وهذا التحول يتطلب إنشاء مصانع ذات طاقات عالية وبتكاليف مرتفعة، ومن هنا فإنه يمكن للمصارف الإسلامية المساعدة في ذلك عن طريق السلم، كأسلوب بديل للتأجير التمويلي، حيث يقوم البنك بتمويل توفير الأصول الثابتة اللازمة لقيام المصانع، أو لإحلالها في المصانع القديمة القائمة، كتجديد الآلات أو استبدالها بآلاتحديثة دون تجديد المبنى، وتقديم هذه الأصول كرأس مال سلم مقابل الحصول على جزء من منتجات هذه المصانع –أو من غيرها إن أخفقوا في التسليم- على دفعا تطبقًا لآجال تسليم مناسبة.

ج- تمويل المنتجين: رغم الحاجة إلى تمويل الوحدات الإنتاجية الكبيرة للإسراع في التنمية فإن صغار المنتجين، أصحاب المشاريع أو المصانع المتواضعة هم الأولى بالرعاية، ذلك أن الإنتاج في كثير من البلاد الإسلامية يتم من خلال وحدات إنتاجية صغيرة –خاصة في المجال الزراعي والحرفي-، كمعظم المصانع والمشاريع المنتشرة في الوطن العربي، والتي يمولها أفراد لا دول، ويساهم هذا الإنتاج بنسبة كبيرة في الناتج القومي لتلك الدول، ويقابل هذه الوحدات صعوبات في التمويل وتسويق المنتجات، ومن هنا يمكن للمصارف الإسلامية أن تساهم في تمويل الحرفيين وصغار المزارعين عن طريق إمدادهم بمستلزمات الإنتاج، كرأس مال سلم مقابل الحصول على بعض هذه المنتجات وإعادة تسويقها، هذا فضلا عما يمكن أن يحققه المصرف من المساهمة في

تحقيق تنمية المجتمعات الريفية والبيئية بسبب تقديم المصرف أموالا كرأس مال سلم للمنتجات الزراعية وغيرها مما يعود على المجتمع بإيجاد فرص عمل أكثر والتخلص من البطالة، ولأهمية هذا المجال فإنه يمكن إنشاء بنوك إسلامية للتنمية الزراعية والصناعية، تنتشر فروعها بالمناطق الريفية وتجمعات الحرفيين.[29]

ثالثا: مخاطر عقود السلم وطرق معالجتها

1/ مخاطر عقود السلم: تنشأ مخاطر عقود السلم في معظمها من السوق والتغيرات في الأسعار، وخاصة انخفاض سعر السلعة المتفق على تسليمها في الأجل والمدفوع والمحدد سعرها في العاجل، فانخفاض سعر السلعة في السوق يعني أن المصرف لن يكون قادرا على تحقيق أي أرباح من عقد السلم كون السعر الذي دفعه عاجلا سوف يكون أكثر من سعر بيعها عند تسلمه. وبهذا تكون مخاطرة المصرف ليس فقطا بمقدار الفرق بين سعر البيع الأقل وسعر الشراء الأعلى، وإنما أيضا بمقدار ضياع الفرصة البديلة المتمثلة في مقدار الربح المتوقع من عقد السلم.

وكذلك تنشأ مخاطر عقود السلم عند عدم قدرة البائع على الوفاء بالتزاماته، أي بتسليم السلعة المتفق عليها في عقد السلم لأسباب خارجة عن إرادته بالنسبة لنوع السلعة وجودتها وكميتها.[30]

2/ طرق معالجة مخاطر عقد السلم: أ-معالجة مخاطر السيولة في صيغة السلم:مخاطر السيولة تنشأ بسبب الخلاف في جواز بيع دين السلم قبل قبضه فالجمهور على المنع والمالكية يرون الجواز فيما عدا الطعام، أما شيخ الإسلام ابن تيمية فيرى جواز بيع دين السلم قبل قبضه بشرط عدم الربح لئلا يكون قد ربح ما لم يضمن.

لكن من الممكن الخروج من الخلاف من خلال السلم الموازي؛ وهو أن يدخل المسلم إليه في عقد سلم مستقل مع طرف ثالث للحصول على سلعة مواصفاتها مطابقة للسلعة المتعاقد على تسليمها في السلم الأول ليتمكن من الوفاء بالتزامه، كأن تشتري المؤسسة كمية محددة من القطن من المزارعين، ثم تقوم بعدها بإنشاء عقد سلم جديد مع مصانع الغزل والنسيج، فتبيع لهم عن

طريق عقد السلم قطنارا بذات مواصفات المبيع في العقد الأول دون أن يعلق العقد الثاني على نفاذ العقد الأول.[31]

ب- **معالجة مخاطر رأس المال في صيغة السلم**: إن المشكلة الحقيقية تظهر في مخاطر رأس المال؛ فالسلعة المسلم فيها قد يختلف سعرها وقت التسليم عن السعر المتوقع بما يمكن أن يسبب الضرر لأحد الطرفين لكن هناك صيغة في الفقه الإسلامي نص على جوازها شيخ الإسلام ابن تيمية وأقرها تلميذه العلامة ابن مفلح -رحمة الله عليهم جميعا- وهي السلم بسعر السوق وقت التسليم[32]، ولتوضيح الأمر يمكن القول أن صورة هذه الصيغة: أن يسلم المشتري مقدارا معلوما من المال (الثمن) في سلعة موصوفة في الذمة لكن لا يعين مقدارها وقت العقد، وإنما يربط تحديد كمية المسلم فيه بسعر السلعة أو أنقص منه بنسبة معلومة يوم التسليم. فإذا علم السعر وقت التسليم احتسب الثمن المدفوع وقت العقد وفق سعر الوحدة من البضاعة المسلم فيها، فتخرج الكمية ومثال ذلك: تعاقد أنس وياسر على أن يدفع ياسر مبلغ من المال (500000دج) كرأس مال سلممقابل كمية إجمالية غير محددة المقدار من أرز بمواصفات محددة، على أن تسلم السلعة بعد ستة أشهر، وتم الاتفاق على أن يكون تحديد كمية الأرز حسب سعر القنطار في السوق يوم التسليم مع حسم ما قيمته (05%) من السعر السوقي في ذلك اليوم، ولنفرض أنه حان موعد التسليم وكان سعر القنطار في السوق هو (4200دج) فيحسم منه (05%) فيصبح سعر القنطار (4000دج) وبذلك تُستخرج الكمية المطلوب تسليمها من خلال قسمة رأس المال المدفوع وهو (500000دج) على سعر القنطار بعد الحسم وهو (4000دج) فتكون الكمية الواجب تسليمها من الأرز هي 125 قنطارا.

وقد اختلف العلماء المعاصرون في حكم هذه الصيغة؛ فذهب إلى تحريمها كل من: الصديق الضرير، ونزيه حماد، ورفيق يونس المصري، وعبد الباري مشعل وغيرهم ودليلهم أن هذه الصيغة ذريعة يتوصل بها إلى القرض بفائدة وإلى الربا المحرم شرعا، وفيها مخالفة واضحة للحديث المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قدم رسول الله ﷺ المدينة وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين فقال:" من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم". (متفق عليه)

وممن اختار القول بجواز السلم بسعر السوق يوم التسليم: عليالقرة داغي، وعبد الله بن موسى العمار، وسامي السويلم وغيرهم؛ وهم يرون أن السلم بسعر السوق يوم التسليم لا يتضمن الربا لأنه في نهاية الأمر معاوضة بين نقد وسلعة، وينتهي العقد بتسليم المسلم فيه للمشتري، وليس بتسليم نقد مقابل نقد وهذه مبادلة حقيقية مشروعة لا محذور فيها. الامر الثاني أن المشتري أو رب السلم لا يربح ما لميضمن؛ لأنه لا بد أن يقبض المسلم فيه أولا ويدخل في ضمانه قبل أن يبيعه في السوق بربح، وإذا كان كذلك لم تكن صيغة السلم بالسعر من الربا من حيث المعنى.

أما ما يتعلق بكمية المسلم فيه فاشتراط العلم فيها معلل بمنع وقوع النزاع بين الطرفين؛ فالنص في الحديث على الأجل لا ينافي ما ورد في الأحاديث الأخرى من التأجيل إلى الميسرة وإلى العطاء ونحوها، لأن هذا لا يؤدي إلى النزاع، فكذلك القول في تحديد المقدار، إذا أمكن الاستغناء عنه بصيغة لا تؤدي للنزاع لم يكن ذلك محذور، فسعر الوحدة يعلم من السوق عند حلول الأجل ومنه يتم حساب الكمية الواجب تسليمها للمشتري؛ والواقع شاهد على أنه في ظل التغير الفاحش في الأسعار، فإن الاقتصار على تحديد المقدار هو الذي يؤدي للنزاع بين الطرفين؛ فانخفاض الثمن بدرجة كبيرة يحقق مصلحة المدين لكنه يضر بمصلحة الدائن لأنه يشتري بثمن أكبر بكثير من ثمن المثل وقت التسليم، والعكس صحيح إذ أن ارتفاع السعر بدرجة عالية يحقق مصلحة الدائن لكنه يضر بمصلحة المدين لأنه باع بثمن أقل بكثير من ثمن السوق الحاضرة وقت التسليم، أما تحديد السعر حين حلول الأجل لا يتضرر منه أي من الطرفين؛ فزيادة السعر يجبرها نقصان مقدار المبيع ونقصان السعر يجبره زيادة مقدار المبيع فينتفي الغرر حينئذ، بخلاف ما إذا تحدد المقدار مسبقا ثم أضيف السعر إلى المستقبل فأي تغير في السعر حينئذ لا يمكن جبره بتغير مقدار المبيع، فيلزم من ذلك تضرر أحد الطرفين ولا بد، وهذا هو الغرر الممنوع شرعا.

فالتعامل المذكور تعامل بما يؤول إلى العلم، وما يؤول إلى العلم ليس مجهولا فهو موافق لما دل عليه النص باشتراط العلم، وليس فيه مخالفة له بل إن مآله في هذه الحالة أقرب إلى العدل في حق العاقدين.[33]

من خلال ما تم عرضه يمكن القول بأن عقد السلم بجميع صوره يمكن أن يساهم بشكل كبير في حماية المصارف الإسلامية من المخاطر المستقبلية، وحل الكثير من إشكالات التمويل بهذه المؤسسات وتحقيق الكفاءة الاقتصادية دون تفريط في المصداقية الشرعية، وخاصة أنه يتمتع بقابلية التطبيق في مختلف القطاعات (الزراعية، والصناعية، والخدمية)، وهذا يتطلب تظافر الجهود العلمية والمهنية لتطوير هذه الصيغة بما يتناسب مع تعقيدات الواقع اليوم، ولتكون بديلا شرعيا عن أدوات المقامرة والرهان (المشتقات المالية).

الخاتمة:

من خلال ما سبق يمكن تلخيص أهم النتائج المتعلقة بهذا الموضوع في النقاط التالية:

- أصبحت المخاطر في الوقت الراهن أحد أهم التحديات التي تفرضها تغيرات البيئة وعدم استقرارها وخاصة في عالم المال والأعمال، فهي تعتبر قوة ديناميكية لا يمكن تجاهلها، مما يستدعي البحث عن الوسائل المناسبة لتقليلها والحد منها وذلك بأقل قدر ممكن من التكلفة.
- التحوط يعني حماية رأس المال ووقايته من الخسارة أو النقص، وهو بهذا المعنى مطلوب شرعا، ويدخل ضمن مقصد حفظ المال وهو أحد مقاصد الشريعة الإسلامية الضرورية التي جاءت الشريعة برعايتها وحفظها.
- لقد نشأت عقود التحوط في العصر الحاضر كحل لمشكلات التذبذب في الأسعار والعملات وغيرها،فكان من بين هذه العقود ما يسمى بالمشتقات المالية؛ والتي من أشهر أنواعها: الخيارات، والمستقبليات،والمبادلات، والعقود الآجلة، والناظر في واقع هذه الأدوات يجد أنها تحولت إلى أدوات للمجازفة والمقامرة على فروقات الأسعار، لذا كان من الضروري ابتكار أدوات مشروعة للتحوط تحقق الحماية لرأس المال مع تلافي سلبيات الأدوات التقليدية.

- يعتبر السلم نموذجا من المعاملات الشرعية التي تبرهن عمليا على سعة التشريع الإسلامي ومرونته، وقدرته على الوفاء بحاجات الناس بصفة عامة والمسلمين بصفة خاصة في كل زمان ومكان.
- رغم الخلاف الفقهي في بعض صور السلم وخاصة المستجدة منها إلا أنه يمكن أن يلعب دورا مهما في توفير الحصانة والتحوط ضد المخاطر المستقبلية، خاصة وأنه يتمتع بقابلية التطبيق على مختلف القطاعات (الزراعية، والصناعية، والخدمية).

التوصيات:

إن موضوع الخطر والتحوط في الاقتصاد الإسلامي من الموضوعات التي تحتاج إلى توجيه المزيد من البحث والجهود إليها على المستويين العلمي والعملي مما لذلك من الأثر الهام على مستقبل الصناعة المالية الإسلامية والاقتصاد الإسلامي ككل.

-السعي المضني للارتقاء بعقود السلم إلى المستوى المرضي، والاستفادة منها لتحقيق أعلى عائد بأقل المخاطر

- ضرورة تفعيل وتطوير الأدوات المالية الإسلامية لتحقيق غرض التحوط ضد المخاطر المستقبلية دون الإخلال بالضوابط الشرعية.

قائمة المصادر والمراجع

1- أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، المصباح المنير، مكتبة لبنان، 1987م.
2- محمد علي القري، أدوات التحوط في الأسواق المالية وأحكامها الشرعية (الاختيارات، المستقبليات، البيع مع تأجيل البدلين، المبادلات)، بحث مقدم للندوة العلمية: "التحوط في المعاملات المالية: الضوابط والأحكام" التي عقدها مجمع الفقه الإسلامي بالتعاون مع منتدى فقه الاقتصاد الإسلامي خلال الفترة من 26-27 أبريل 2018م.
3- شيرين محمد سالم أبو قعنونة، الهندسة المالية الإسلامية، ضوابطها الشرعية وأسسها الاقتصادية، دار النفائس، الأردن، ط1، 2016م.
4- شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المشهور بـ: ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، ضبط نصه: شعيب الأرنؤوطو عبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1، 2009م.
5- محمد باقر الصدر، اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط14، 1981م.
6- طارق عبد العال حماد، المشتقات المالية (مفاهيمها، أنواعها، استخدامها في إدارة المخاطر المحاسبة عنها)، الدار الجامعية، الإسكندرية، ط1، 2010م.
7- التجاني الطيب محمد ، التحوط في المعاملات المالية، بحث مقدم لمنتدى فقه الاقتصاد الإسلامي في دورته الثانية المنعقد خلال الفترة من 26-27 أبريل 1916م.
8- عبد الكريم قندوز، التحوط وإدارة المخاطر في التمويل الإسلامي، الوراق، عمان، ط1، 2016م.
9- بن علي بلعزوز، إدارة المخاطر بالصناعة المالية الإسلامية مدخل الهندسة المالية، بحث مقدم لملتقى الخرطوم للمنتجة المالية الإسلامية، النسخة الرابعة: 5 – 6 أبريل 2012م، تحت عنوان: التحوط وإدارة المخاطر في المؤسسات المالية الإسلامية.
10- أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط2، 1997م.
11- جليل كاظم مدلول العارضي، وزيد متعب عباس العباسي، وعلي عبودي نعمة الجبوري، إدارة المشتقات المالية مدخل نظري وتطبيقي متكامل، دار المنهجية، عمان، ط1، 2015م.

12- مؤيد عبد الرحمن الدوري، وسعيد جمعة عقل، إدارة المشتقات المالية، إثراء للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2012م.
13- محمد محمود الجمال، عمليات التحوط وتطبيقاتها في المصرفية الإسلامية وأحكامها الشرعية، بحث مقدم إلى منتدى فقه الاقتصاد الإسلامي في دورته الثانية خلال الفترة من 26-27 أبريل 2016م.
14- محمد عبد الحليم عمر، التحوط في المعاملات المالية من المنظور الشرعي والاقتصادي، بحث مقدم لمنتدى فقه الاقتصاد الإسلامي في دورته الثانية خلال الفترة من 26-27 أبريل 2016م.
15- أشرف محمد دوابه، دراسات في التمويل الإسلامي، دار السلام، مصر، ط1، 2008م.
16- حسين علي محمد منازع، أدوات التحوط في المعاملات المالية وأحكامها الشرعية، بحث مقدم لمنتدى فقه الاقتصاد الإسلامي، الدورة الثانية، من 26-27 أبريل 2016م.
17- علي محمد أحمد أبو العز، الابتكار في صيغ التمويل الإسلامي، منشورات مركز أبحاث فقه المعاملات الإسلامية، 2016م.
18- عاشور عبد الجواد عبد الحميد، البديل الإسلامي للفوائد المصرفية الربوية، دار الصحابة للتراث، مصر، ط1، 1992م.
19- بلال عماد أبو السعيد، المعاملات المالية في الشريعة الإسلامية، دار أسامة، عمان، ط1، 2011م.
20- أحمد إبراهيم بك، المعاملات الشرعية المالية.
21- الحبيب بن الطاهر، الفقه المالكي وأدلته، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2009م، ج5.
22- حامد حسن ميرة، عقود التمويل المستجدة في المصارف الإسلامية (دراسة تأصيلية تطبيقية)، أطروحة دكتوراه، جامعة الإمام بن سعود الإسلامية، السعودية، 1431-1432هـ.
23- محمد عبد العزيز حسن زيد، التطبيق المعاصر لعقد السلم في المصارف الإسلامية، المعهد العالمي، القاهرة، ط1، 1996م.
24- محمد عبد الحليم عمر، الإطار الشرعي والاقتصادي والمحاسبي لبيع السلم في ضوء التطبيق المعاصر (دراسة تحليلية مقارنة)، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، ط3، 2004م.

25- هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعيار الشرعي رقم (10)، ص:165.
26- سامي السويلم، التحوط في التمويل الإسلامي، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، السعودية، ط1، 2007م.

الهوامش:

[1]- أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، المصباح المنير، مكتبة لبنان، 1987م، ص:66.
[2]- محمد علي القري، أدوات التحوط في الأسواق المالية وأحكامها الشرعية (الاختيارات، المستقبليات، البيع مع تأجيل البدلين، المبادلات)، بحث مقدم للندوة العلمية: "التحوط في المعاملات المالية: الضوابط والأحكام" التي عقدها مجمع الفقه الإسلامي بالتعاون مع منتدى فقه الاقتصاد الإسلامي خلال الفترة من 26-27 أبريل 2018م، ص:05.
[3]- شيرين محمد سالم أبو قعنونة،الهندسة المالية الإسلامية، ضوابطها الشرعية وأسسها الاقتصادية، دار النفائس، الأردن، ط1، 2016م، ص:112.
[4]- شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المشهور بـ: ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، ضبط نصه: شعيب الأرنؤوط و عبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1، 2009م، ص: 1056.
[5]- محمد باقر الصدر، اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط14، 1981م، ص:633.
[6]- طارق عبد العال حماد،المشتقات المالية (مفاهيمها، أنواعها، استخدامها في إدارة المخاطر المحاسبة عنها)، الدار الجامعية، الإسكندرية، ط1، 2010م، ص:262.
[7]- شيرين محمد سالم أبو قعنونة، الهندسة المالية الإسلامية، ضوابطها الشرعية وأسسها الاقتصادية، المصدر السابق، ص:152.
[8]- التجاني الطيب محمد، التحوط في المعاملات المالية، بحث مقدم لمنتدى فقه الاقتصاد الإسلامي في دورته الثانية المنعقد خلال الفترة من 26-27 أبريل 1916م، ص:07.
[9]- عبد الكريم قندوز، التحوط وإدارة المخاطر في التمويل الإسلامي، الوراق، عمان، ط1، 2016م، ص:44.
[10]- بن علي بلعزوز،إدارة المخاطر بالصناعة المالية الإسلامية مدخل الهندسة المالية، بحث مقدم لملتقى الخرطوم للمنتجة المالية الإسلامية، النسخة الرابعة: 5 – 6 أبريل 2012م، تحت عنوان: التحوط وإدارة المخاطر في المؤسسات المالية الإسلامية، ص:4.
[11]- الفيومي، المصباح المنير، المصدر السابق، ص:60.

[12]- أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط2، 1997م، ص:57.

[13]- جليل كاظم مدلول العارضي، وزيد متعب عباس العباسي، وعلي عبودي نعمة الجبوري، إدارة المشتقات المالية مدخل نظري وتطبيقي متكامل، دار المنهجية، عمان، ط1، 2015م، ص:110.

[14]- مؤيد عبد الرحمن الدوري، وسعيد جمعة عقل، إدارة المشتقات المالية، إثراء للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2012م، ص.276.

[15]- محمد محمود الجمال، عمليات التحوط وتطبيقاتها في المصرفية الإسلامية وأحكامها الشرعية، بحث مقدم إلى منتدى فقه الاقتصاد الإسلامي في دورته الثانية خلال الفترة من 26-27 أبريل 2016م، ص:03.

[16]- محمد عبد الحليم عمر، التحوط في المعاملات المالية من المنظور الشرعي والاقتصادي، بحث مقدم لمنتدى فقه الاقتصاد الإسلامي في دورته الثانية خلال الفترة من 26-27 أبريل 2016م، ص:15.

[17]- عبد الكريم قندوز، التحوط وإدارة المخاطر في التمويل الإسلامي، المصدرالسابق، ص:185-186.

[18]- أشرف محمد دوابه، دراسات في التمويل الإسلامي، دار السلام، مصر، ط1، 2008م، ص:236.

[19]- حسين علي محمد منازع، أدوات التحوط في المعاملات المالية وأحكامها الشرعية، بحث مقدم لمنتدى فقه الاقتصاد الإسلامي، الدورة الثانية، من 26-27 أبريل 2016م، ص:41.

[20]-أشرف محمد دوابه، دراسات في التمويل الإسلامي، المرجع نفسه، ص:244.

[21]- علي محمد أحمد أبو العز، الابتكار في صيغ التمويل الإسلامي، منشورات مركز أبحاث فقه المعاملات الإسلامية، 2016م، ص:111.

[22]- عاشور عبد الجواد عبد الحميد، البديل الإسلامي للفوائد المصرفية الربوية، دار الصحابة للتراث، مصر، ط1، 1992م، ص:78.

[23]- بلال عماد أبو السعيد، المعاملات المالية في الشريعة الإسلامية، دار أسامة، عمان، ط1، 2011م، ص:74.

[24]- أحمد إبراهيم بك، المعاملات الشرعية المالية، ص:145.

[25]- الحبيب بن الطاهر، الفقه المالكي وأدلته، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2009م، ج5، ص:289 وما بعدها.

[26]- علي محمد أحمد أبو العز، الابتكار في صيغ التمويل الإسلامي، المصدرالسابق، ص:65.

[27]- حامد حسن ميرة، عقود التمويل المستجدة في المصارف الإسلامية (دراسة تأصيلية تطبيقية)، أطروحة دكتوراه، جامعة الإمام بن سعود الإسلامية، السعودية، 1431-1432هـ، ص:455.

[28]- محمد عبد العزيز حسن زيد، التطبيق المعاصر لعقد السلم في المصارف الإسلامية، المعهد العالمي، القاهرة، ط1، 1996م، ص:61.

[29]- محمد عبد الحليم عمر، الإطار الشرعي والاقتصادي والمحاسبي لبيع السلم في ضوء التطبيق المعاصر (دراسة تحليلية مقارنة)، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، ط3، 2004م، ص:67.

[30]- التجاني الطيب محمد، التحوط في المعاملات المالية، المصدر السابق، ص:10.

[31]- هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعيار الشرعي رقم (10)، ص:165.

[32]- التجاني الطيب محمد، التحوط في المعاملات المالية، المصدر السابق، ص:26.

[33]- سامي السويلم، التحوط في التمويل الإسلامي، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، السعودية، ط1، 2007م، ص:156، أنظر أيضا: حامد علي ميرة، عقود التمويل المستجدة في المصارف الإسلامية دراسة تأصيلية تطبيقية، أطروحة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1432/1431هـ، ص:483 وما بعدها. ولمزيد من المعلومات راجع بحوث الملتقى الفقهي الثاني الذي قدمته أمانة الهيئة الشرعية لشركة الراجحي المصرفية بعنوان "السلم بسعر السوق يوم التسليم".

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 499 – 528
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مشروع الوحدة الإسلامية

دراسة تحليلية لأعمال ملتقى الفكر الإسلامي في الجزائر

Islamic Unity Project: An analytical Study for the Workshops of the Forum of Islamic Thought in Algeria

طالبة دكتوراه مختاري نزيهة[1] **د/ أحمد بروال**
كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة1
ritajaldjana@gmail.com hammemb@gmail.com

مخبر الانتماء: الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

تاريخ الإرسال: 2019/11/07 تاريخ القبول: 2019/12/15

الملخص.

تهدف هذه الدراسة إلى تقديم رؤية ملتقى الفكر الإسلامي لواحدة من أهم القضايا في حياة الأمة الإسلامية التاريخية والمعاصرة؛ ألا وهي قضية وحدة الأمة الإسلامية.

بحيث سعى الملتقى- بما يمثله من منبر للحوار بين نخبة من المفكرين المسلمين- إلى أن يقدّم رؤية شاملة ومتكاملة لمشروع الوحدة الإسلامية، وانتقل بموضوع الوحدة من مجرد الفكرة النظرية إلى طرح مشروع عملي ؛ حيث راجع المفهوم التقليدي للوحدة الذي كان يقتصر على الوحدة السياسية، وطوّر مفهوما جديدا للوحدة له أبعاده الشاملة؛ الدينية والثقافية والاقتصادية والسياسية، كما وضع مجموعة من المقومات والأسس الحضارية والدينية التي تكوّن القاعدة الأساسية لمشروع الوحدة، مستفيدا من الجهود الفكرية السابقة التي اهتمت بالتأسيس والتنظير لهذا الموضوع، واضعا بالحسبان كل عوائق وتحديات الواقع الداخلي والخارجي للأمة، ورهانات ومقتضيات القوة والتمكين.

أما من الناحية العملية فقد اقترح ملتقى الفكر الإسلامي العديد من المشاريع الجزئية الخادمة للوحدة الإسلامية الكلية، من مثل مشروع التّقارب المذهبي،

[1]- مؤلف مرسل

ومشروع الوحدة الثقافية، ومشروع التعاون الثقافي الاقتصادي بين دول العالم الإسلامي، وتنسيق المواقف السياسية تجاه القضايا المختلفة.

الكلمات المفتاحية.

الوحدة الإسلامية؛ مشروع الوحدة؛ الأمة الإسلامية؛ ملتقى الفكر الإسلامي.

Abstract.

This study aims to present the vision of the forum of Islamic thought for one of the most important historical and contemporary issues in the live of Islamic nation. The forum sought -as a platform for dialogue bringing together elite thinkers from across the Muslims world- to provide a perfect vision to Islamic unity project and develop the theme of the unit than just a theoretical idea step to a practical project where it re assessed the traditional concept of the unity which was limited to political unity, and it created a new concept that has multiple dimensions; religious and cultural, economic and political. It also collected a group of cultural and religious basics and principles to be the base for this project, Taking advantage of the previous intellectual efforts that concerned the establishment and theorizing of this subject, Bearing in mind all the obstacles and challenges of the internal and external reality of the nation, And the stakes and requirements of power and empowerment. In practical terms, the forum proposed several partial projects that serve the whole unit, such as sectarian approximation, cultural unity project, cultural and economic cooperation among Islamic countries, and coordinating political positions towards different issues.

Key words: Unit; Unity Project; Islamic Nation; Forum of Islamic Thought.

مقدمة

تعدّ قضية الوحدة الإسلامية من القضايا الكبرى والمفصلية في حياة الأمة الإسلامية، وقد شكّلت واحدة من أهم وأعقد القضايا السياسية والفكرية المطروحة خلال القرون السالفة وطيلة القرن العشرين والى الآن، وقد عالجتها العديد من الأطروحات والدراسات.

وظهرت أهمية البحث في إشكالية الوحدة الإسلامية استجابة للتحديات التي فرضتها حالة الشتات التي يعيشها العالم الإسلامي بعد الحركة الاستعمارية الحديثة التي اجتاحته، وساهمت بشكل مباشر في تقهقره وتأخر نهضته. ولأهمية هذه القضية نشأت دعوات شتى تنادي بالوحدة الإسلامية وإقامة الكتلة الإسلامية في مواجهة التكتلات الغربية والشرقية.

ومن بين المحاولات الجماعية والمؤسّساتية – إضافة إلى الجهود الفردية للأفغاني ومحمد عبده والبنا وبن باديس...- التي سعت لتوحيد العالم العربي والإسلامي : تأسيس الجامعة العربية، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، ودول عدم الانحياز، والتكتلات الإقليمية التي قامت هنا وهناك مثل الاتحاد المغاربي و منظمة التعاون الخليجي، والتي تشكل نماذج على إرادة الوحدة، ومحاولة من أجل العمل المشترك.

ويعدّ ملتقى الفكر الإسلامي واحدا من بين أهم المنابر الفكرية التي برزت في الجزائر خاصة والعالم الإسلامي عامة، حيث كرّس العديد من جلساته وطبعاته لموضوع الوحدة الإسلامية، وتكمن أهمية مساهمة الملتقى باعتبار السياق الزمني التي نشأ وتطور فيه، والوضع الحضاري العام للأمة الإسلامية والتي كانت مرحلة حرجة، حيث كانت تمثل فترة الاستقلال الحديث لأغلب دول العالم الإسلامي آنذاك. وفي المقابل تحقيق المشروع الصهيوني لهدفه بإقامة دولة الكيان المغتصب في عمق العالم العربي والإسلامي.

باعتبار ما سبق ستحاول هذه الورقة استشكال رؤية ملتقى الفكر الإسلامي لقضية الوحدة الإسلامية، وبيان الأسس النظرية والمقومات العملية لهذه

الوحدة؟. وما هي المشاريع الوحدوية التي دعا إليها الملتقى؟.

وكيف سعى القائمون على الملتقى إلى تجسيد فكرة الوحدة الإسلامية وممارستها عمليا من خلال أشغال الملتقى في طبعاته المختلفة؟.

وللإجابة على الإشكالية السابقة، سيتم تناول الموضوع من خلال المحاور التالية:

أولا: منهج الدراسة وأدواتها.

1- منهج الدراسة.

2- عينة الدراسة.

3- حدود الدراسة.

4- مفاهيم الدراسة.

أ- تعريف عام بملتقى الفكر الإسلامي بالجزائر.

ب- مفهوم وحدة الأمة الإسلامية وأبعاده.

1- مفهوم الوحدة.

2- مفهوم الأمة الإسلامية.

3- مفهوم وحدة الأمة الإسلامية كمركب إضافي.

4- أبعاد مفهوم الوحدة الإسلامية.

أ - الوحدة قضية مبدئية.

ب - الوحدة لا تعني إلغاء التنوع.

ج - الوحدة والانتماء القطري.

د- الاختلاف لا يعني الفرقة.

ثانيا: مقومات الوحدة الإسلامية من خلال ملتقى الفكر الإسلامي.

ثالثا: أسباب الفرقة وعقبات الوحدة الإسلامية.

رابعا: ملامح مشروع الوحدة الإسلامية من خلال الملتقى.

أولا- منهج الدراسة وأدواتها.

1- منهج الدراسة:

تستهدف الدراسة إجراء مسح شامل لأعداد ملتقى الفكر الإسلامي، و تحديد الفئات ذات العلاقة بالموضوع المراد دراسته وهو الوحدة الإسلامية ؛ لذلك فإن المنهج الملائم هو **المنهج المسحي الوصفي التحليلي**؛ والذي يُعرّف على أنّه:" أحد الأشكال الخاصة بجمع المعلومات عن حالة الأفراد وسلوكاتهم وإدراكاتهم ومشاعرهم واتجاهاتهم، كما يعتبر أيضا الشكل الرئيسي والمعياري لجمع المعلومات عندما تشمل الدراسة المجتمع الكلي أو تكون العينة كبيرة ومنتشرة بالشكل الذي يصعب الاتصال بمفرداتها، مما يوفر جانبا من الوقت والنفقات والجهد المبذول من خلال خطوات منهجية وموضوعية"[1].

2- عينة الدراسة:

أ- تحديد العينة: أعداد ملتقى الفكر الإسلامي في الجزائر من العدد 1- إلى العدد 22 .

ب- توصيف العينة: هي مجموعة كتب مطبوعة تحوي المحاضرات التي تم إلقاؤها على منبر ملتقى الفكر الإسلامي في الجزائر، والمطبوع بعضها في مجلدات من إصدار وزارة الشؤون الدينية، والبعض الآخر منشور في مجلة الأصالة.

نوع العينة: تندرج العينة المختارة للدراسة تحت نوع "العينة القصدية"؛ شملت مجتمع البحث كله، وتم اختيار هذه العينة دون غيرها؛ كون البحث يسعى لدراسة تطور معالجة قضية الوحدة وحضورها خلال الطبعات المختلفة للملتقى. وهذا لا يتحقق إلا باختيار عينة كبيرة.

ج - حدود الدراسة: تتراوح الحدود الزمنية للدراسة ما بين1968م-

1988م، وهي الفترة الزمنية التي نظمت خلالها طبعات الملتقى المختارة كعينة للدراسة.

د- وحدات التحليل: استخدمت وحدة الموضوع ووحدة الفكرة في سياق الجملة كوحدات للعد والقياس.

واختيرت فئة واحدة وهي فئة الموضوع، وهو موضوع الوحدة كفئة رئيسية والتي تندرج تحتها الفئات الفرعية التالية: والتي يمكن تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأول: فئة عوامل بناء الوحدة

مؤشراتها:

- المجتمع الإسلامي: بحيث أي قضية متبوعة أو مسبوقة بلاحقة المجتمع الإسلامي هي قضية تمس وحدته كجزء واحد، والأمر ذاته بالنسبة للاحقة الأمة الإسلامية.
- الأمة الإسلامية.
- الوحدة الاقتصادية (التّكتُّل الاقتصادي، التعاون الاقتصادي).
- الوحدة الثقافية.
- وحدة العقيدة (القرآن والسنة).
- التقارب المذهبي.
- اللغة العربية: كمقوم من مقومات الوحدة الإسلامية.
- الحوار الإسلامي – الإسلامي.

القسم الثاني: فئة عوائق بناء الوحدة.

مؤشراتها:

- التجزئة السياسية.
- التمزق والتشتت والانقسام
- التعصب المذهبي: كسبب من أسباب التشتت.

- القومية: كعائق أمام الوحدة الإسلامية.
- الدولة القطرية.
- المؤامرات الصهيونية على وحدة الأمة الإسلامية.

4- مدخل مفاهيمي لمصطلحات الدراسة.

أ- تعريف عام بملتقى الفكر الإسلامي بالجزائر: جاءت فكرة تنظيم ملتقيات الفكر الإسلامي كامتداد للحلقة الدراسية الفكرية التي كان مالك بن نبي يعقدها في بيته مع نخبة من طلبة الجامعة في الستينات.

يقول أبو القاسم سعد الله في تصديره لكتاب- مالك بن نبي عصره وحياته ونظريته في الحضارة-: "... ولكن الطلبة الذين ارتبطوا به في الجامعة بقوا يترددون علي حلقته التي كان يعقدها في منزله. كما أوحى إليهم بفكرة تنظيم ملتقى سنوي تحت عنوان ملتقى الفكر الإسلامي، وهو الملتقى الذي تبنته بعده وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، وأصبح قطبا سنويا يحج إليه عدد من مفكري العالم الإسلامي ومن المستشرقين ومن طلبة الجامعات"[2]، وذلك بهدف توسيع دائرة المشاركة للتعريف بالفكر الإسلامي.

وكانت أول طبعة للملتقى في شهر ديسمبر 1968 م، بعنوان "ملتقى التعرُّف على الفكر الإسلامي"، وكانت بداية الملتقى محتشمة لتتسع بعد ذلك، بعد أن تبنّتها المؤسسات الرسمية في الجزائر ابتداء من الطبعة الرابعة، في الفترة التي كان فيها العربي سعدوني آنذاك وزيرا للأوقاف حيث أشرف على تنظيم هذه الملتقيات[3].

أولت الدولة الجزائرية اهتماما بالغا بملتقى الفكر الإسلامي؛ حيث كان يحضره رئيس الجمهورية شخصيا وكبار المسئولين والشخصيات، وكثير من العلماء والمفكرين من داخل الوطن، وخصصت له الحكومة الجزائرية ميزانية ضخمة، و كانت مدة انعقاده لا تقل عن أسبوع.

وتوزعت طبعات ملتقى الفكر الإسلامي لتشمل أغلب ربوع الوطن. فنظمت الملتقيات الثلاثة الأولى بالجزائر العاصمة، ثم انتقل لقسنطينة، وهران، تيزي

وزو، بجاية، تلمسان، ورقلة، باتنة...

وتناول الملتقى بالدراسة مواضيع عدة من بينها:

القرآن والسنة، الفكر والتاريخ، الغزو الثقافي، الشباب وقضاياهم المعاصرة، الاجتهاد والتقليد، التصوف، الاقتصاد الإسلامي المعاصر، الأسرة المسلمة، الصحوة والحوار الحضاري.

كما يتم خلال كل ملتقى زيارة الأماكن السياحية والمعالم التاريخية للولاية التي انعقد فيها الملتقى.

وكان يدعى لها كبار المفكرين المسلمين و حتى من غير المسلمين من الغرب خاصة، وكثيرا ما كان يشهد هؤلاء أن الحرية المتوفرة خلال أشغال الملتقيات كانت كفيلة بجعل تلك الملتقيات لقاءات علمية وفكرية [4]، سمحت بطرح مختلف الآراء والأفكار، ومن بينهم:

مالك بن نبي، ومحمد أبو زهرة، محمد الغزالي محمد سعيد رمضان البوطي، مصطفى الزرقاء، وغيرهم من علماء ومفكرين متميزين. وكثير من المفكرين الغربيين، نذكر من بينهم: المستشرقة الألمانية زيغريد هونكة (Sigrid Hunke)، الفيلسوف الفرنسي موريس بوكاي (Maurice Bucaille)، المفكر روجيه جارودي (Garaudy Roger) وغيرهم.

هذا وقد مثّل ملتقى الفكر الإسلامي صورة متقدمة لطرح العديد من القضايا- سواء في جانبه العملي أو التنْظيري-.

ب- مفهوم الوحدة الإسلامية وأبعاده.

1- مفهوم الوحدة: من خلال تتبع مفهوم الوحدة في المصادر والمعاجم العربية، نجد أن لفظ: (وحد) تندرج تحته ثلاثة معان لغوية أساسية هي: الإنفراد، الجمع، عدم التجزئة والانقسام.

قال ابن فارس:" وحّد الواو والحاء والدال أصل واحد يدل على الإنفراد، ومن ذلك الوحدة. وهو: واحد قبيله إذا لم يكن فيهم مثله." [5]، و العرب تقول:

"أنتم حي واحد وحي واحدون "[6].

وقيل: "الواحد هو الذي لا يتجزأ ولا يثنى، ولا يقبل الانقسام ولا نظير له ولا مثل ولا يَجمع هذين الوصفين إلا الله عز وجل"[7].

ولا يختلف المعنى الاصطلاحي كثيرا عن المعنى اللغوي فكلاهما يشير إلى أن الوحدة تأتي بمعنى عدم الانقسام والتجزئة.

ومن بين التعريفات التي وضعت للفظة الوحدة أنها "كون الشيء بحيث لا ينقسم، وتطلق ويراد بها عدم التجزئة والانقسام ويكثر إطلاق الأحد والفرد بهذا المعنى"[8].

وعُرِّفت الوحدة كذلك بأنها " اتحاد الدول أو البلاد، والأفراد والجماعات في سائر أمور حياتهم ومعاشهم وسيرتهم وغايتهم، وبموجب هذه الوحدة يصبح الجميع شيئا واحدا أو امة واحدة"[9].

2- مفهوم الأمة الإسلامية: لكلمة الأمة في اللغة عدة معان: فهي تأتي بمعنى الملك، وبمعنى الإمامة، وتعليم الناس الخير، والرجل المنفرد بدينه، وأتباع الأنبياء، وجماعة العلماء، وتأتي بمعنى المدة من الزمن[10].

أما اصطلاحا فمفهوم الأمَّة في الإسلام مفهوم مختلف إلى حدٍّ كبير عمّا نجده لدى الأمم والشعوب الأخرى، فقد اتصل مفهوم الأمَّة في التاريخ الإسلامي اتصالا مَباشراً بالدين، وأخذ معنىً دينياً عميقاً، لارتباطه بأصول الدين في القرآن الكريم والسنة النبوية، وما دار حولهما من اجتهادات العلماء في تنزيل أحكامهما في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فانْصبَغ التراث الذي خلَّفَه أولئك العلماء بصبغة دينية ظاهرة[11].

وعلى الرغم من تعدَّد الأعراق واللغات والأوطان والنظم السياسية، فإنَّ ثَمَّة نوعاً من الترابط بين المؤمنين بالإسلام، هو الذي يجعلهم أمَّة واحدة، لكنَّ سائر العوامل الأخرى التي تقيم الترابط بين النَّاس لها موقعها وفق أحكام الإسلام وتوجيهاته.

وقد ذهب لؤي الصافي إلى أن الأمة عموما هي: "ذلك التجمع العقدي القيمي، الناتج عن تفاعل أفراد من البشر مع مبادئ كلية وقيم عامة تتجاوز الخصوصيات الطبيعية والثقافية من لون أو عرق أو لغة أو إقليم"[12].

بينما يرى إسماعيل الفاروقي أنَّ الأمَّة في القرآن الكريم هي" مجتمع عالمي، تتَّسع العضوية فيه لتشمل أقصى درجة متصورة من التنوع في الأعراق، أو في الجماعات، ولكنَّ التزامهم بالإسلام يربط بينهم بنظام اجتماعي معين"[13].

وقد بيّن ماجد عرسان الكيلاني مفهوم الأمة بمعانيها الواسعة ومحدداته في كتابه أهداف التربية الإسلامية، كما يلي[14]:

1. إن الأمة من المصطلحات التي ولدت بميلاد الرسالة الإسلامية مثل مصطلح الصلاة الزكاة والإيمان والإسلام والكفر والنفاق وهكذا.
2. ومصطلح الأمة يدل أن الأمة هي: (إنسان+رسالة). والرسالة هي مثل أعلى يقدم نموذجا متكاملا للجوانب الخيرة في سلوك الفرد والجماعة، ليُأتم به الناس ويسعدوا، كما تقدم صورة شاملة للجوانب الشريرة، ليتجنبها الناس ويسلموا من آثارها المدمرة.
3. و أن الإنسان قد يكون فردا واحدا مثل الإشارة إلى إبراهيم عليه السلام، قال تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ (النحل:120).
4. وقد يكون- الإنسان- جماعة من العلماء والدعاة، الذين يحملون رسالة إصلاحية مثل قوله تعالى: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ (الأعراف: 159).
5. وقد يكون –الإنسان- مجموعات كبيرة من البشر إذا اجتمعت على فكرة وكان لها رسالة مثل قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ

بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (آل عمران: 110).

6. وقد يتسع مفهوم- الإنسان-، حتى يشمل الإنسانية كلها، إذا اجتمعت على فكرة واحدة ومنهاج واحد مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾ (يونس: 19).
7. جاء مصطلح الأمة ليعني منهاج الحياة، وما يتضمنه هذا المنهاج من معتقدات وقيم وممارسات وتقاليد، مثل قوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾ (الزخرف:22).

3- مفهوم وحدة الأمة الإسلامية كمركب إضافي: مما سبق يتبين مفهوم وحدة الأمة الإسلامية، فهو شعور أفراد الأمة الإسلامية بحاجتهم إلى التعاضد والتعاون في مختلف المجالات استجابة لقيمة الانتماء لعقيدة التوحيد التي ربطت قلوب المؤمنين وهيئت لهم وحدة المنهج ووحدة الغاية ووحدة التصور لمهمة الإنسان في الحياة .

ويذهب الشيخ علي التسخيري إلى أن مفهوم وحدة الأمة الإسلامية هو" التعاون بين أتباع المذاهب الإسلامية على أساس المبادئ المشتركة الثابتة والأكيدة واتخاذ موقف موحد من اجل تحقيق الأهداف والمصالح العليا للأمة الإسلامية والموقف الموحد تجاه أعدائها مع احترام التزامات كل مسلم تجاه مذهبه عقيدة وعملا"[15].

فالوحدة الإسلامية تعني الأخوة والتعاون القائمين على رؤية عقدية وقَيْمِية تجمع الأمة بمختلف انتماءاتها على جهود مشتركة وغايات كبرى.

4. أبعاد مفهوم الوحدة الإسلامية.

أ - **الوحدة قضية مبدئية:** تعد قضية الوحدة بحد ذاتها فكرة أصيلة في الإسلام ولم تخترع لظروف سياسية أو مرحلية، حيث ورد ذكرها في القرآن الكريم في سياقات عديدة منها قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ

فَـاتَّقُونِ﴾ (المؤمنـون: 52). بـل دعـت الشـريعة الإسـلامية فـي عديـد مـن النصوص القرآنية إلى قيام الوحدة التي هي أصل العلاقة التي تحكم المسلمين فيما بينهم منها قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات:10).

فالوحدة هي واحدة من أهم منابع القوة والتمكين، كما أن غياب الوحدة يعني الشتات والتفرق والانقسام والضعف، فالوحدة سنة شرطية للقوة السياسية الاقتصادية ووسيلة للتفوق وصد العدوان. قال الله تعالى : ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (الأنفال: 46).

كما أن الوحدة ضرورة لمواجهة التكتلات الحضارية المناوئة، قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾ (الأنفال: 73).

ب ـ الوحدة لا تعني إلغاء التنوع: قضت حكمة الله عز وجل بأن الاختلاف سنة في الناس بل في الكون كله، وهي أمر فطري ، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ (المائدة: 48)، وقال أيضا: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (118) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ(119)﴾. (هود:118-119).

وغيرها من الآيات التي تبين أن الاختلاف قدر إلهي وجزء من عقيدة المسلم التي لا ينبغي عليه تجاهلها أو الاعتراض عليها. ونلمس هذا الاختلاف الذي أشار إليه القرآن الكريم في اختلاف الأعراق والأجناس واللغات والثقافات والعادات إلى غير ذلك.

ج ـ الوحدة والانتماء القطري: يستمد الانتماء القومي والوطني للشعوب

مشروعيته وأهميته من إقرار الإسلام لوجود مساحة من التنوع والاختلاف. " فان الأنبياء يبعثون أول ما يبعثون على أساس قومي ووطني... على أن هذه الطبيعة القومية، والوظيفة القومية للأنبياء، ليست ذات منطق عنصري، وإنما هي ذات منطق فطري. فالفطرة هي التي تقضي أن يحب المرء قومه وبلده أولا"[16].

وعليه تبرز أهمية فهم طبيعة العلاقة بين الرابطة القومية والرابطة الأُمَّتِية؛ لاتخاذ موقف صحيح متوسط بين التطرف القومي الذي يعمل جاهدا لتقليص الرابطة الأُمَّتِية إلى الحدود القومية داعيا إلى وحدة قومية محضة من ناحية، والتطرف الأممي الذي يتجاهل الرابطة القومية ودلالاتها على التنظيم الاجتماعي والسياسي.

إن الموقف السليم الذي يتفق مع الأحكام والتصورات الإسلامية موقف يَعتَرفُ بأهمية الرابطة الإقليمية والقومية وتأثيرها في تكوين الهوية الفردية والتعاون الاجتماعي، لكنه يعتبرها وسطية لا ترتقي في أهميتها وقيمتها إلى الرابطة العليا، القائمة على وحدة المقصد ووحدة المعتقد، والمتمثلة في الوحدة الإسلامية، التي تجمع كافة الشعوب الملتزمة بالمبدأ الإسلامي، فالولاء النهائي للمسلم هو الولاء للأمة الإسلامية، لكنه ولاء لا ينفي قيام ولاءات ثانوية ترتبط على أساس قومي أو قطري.

"والتوفيق بين أطراف المعادلة يقتضي مخرجا فكريا وعمليا، إذ يمكن اعتماد على نظرية الانتماء المتدرج، إذ لا تعارض بين دوائر الانتماء و الولاء فيه، بل هناك تعايش بين ولاء المسلم لإسلامه وبين ولائه لأهله وعشيرته وشعبه وقومه، ولكنه مشروط بانتفاء التعارض والتناقض بين مضامين هذه الرموز من دوائر الولاء ودرجات الانتماء وبين المضمون الأعم و الأشمل الذي يمثله رباط الإسلام وجامعته بالنسبة لكل من دان بهذا الدين.. أي أنه مشروط باتساق دوائر الانتماء الجزئية مع إطار الانتماء الأول والأعظم و الأشمل، الذي هو الإسلام، اتساق اللبنات الجزئية في البناء الواحد والمكتمل، دون تنافر أو تناقض أو تضاد..."[17].

وهذا النوع من الانتماء- الانتماء المتدرج- غُيّب تطبيقه في مجتمعاتنا الإسلامية، ويقول الشيخ الغزالي معبرا عن استيائه من تقديم الولاءات القومية على للتوحيد الذي اجتمعت عليه هذه الأمة: " وأذكر أني في العهد الملكي كنت اسمع النشيد الوطني وفيه يقول لمصر:

حديثك أول ما في الفؤاد ونجواك آخر ما في الفم

فكنت أقول وماذا بقي لله بعد ذلك؟ إذا كان حديث التراب أول ما في الفؤاد وآخر ما في الفم"[18].

د- الاختلاف لا يعني الفرقة: نبذ الإسلام من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية الشقاق والفرقة ونهى عنهما، قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ (46)﴾ (الأنفال: 46). وقال أيضا: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (105)﴾.

وعليه يمكننا القول أن الرؤية الإسلامية لقضية الوحدة، تقوم على أساس الاعتراف بالاختلاف الذي لا يتعارض مع مصلحة المجتمع الإسلامي كجزء واحد.

ثانيا: مقومات الوحدة الإسلامية من خلال ملتقى الفكر الإسلامي.

لكل مجموعة من البشر سواء كانت في دولة واحدة أو عدة دول لها خصوصياتها العرقية ومنظومتها الثقافية التي تختلف من شخص للأخر ومن إقليم لُلإقليم، وهي حقيقة أقرها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، كما أشار إليها المحاضرون في ملتقيات الفكر الإسلامي.

وأكدوا أنّ هذا الاختلاف طبيعي ما لم يمس بثوابت الأمة الإسلامية، هذه الثوابت التي تشكل المقومات الأساسية لأي جهد وحدوي منشود.

- أسس الوحدة الإسلامية من خلال ملتقى الفكر الإسلامي.

أ- وحدة العقيدة: عقيدة المسلمين في الله تعالى وفي جميع أركان الإيمان

واحدة، لا اختلاف بينهم في أصول الدين ومبادئه الأساسية، فالمسلمون كلهم يؤمنون بوحدانية الله تعالى، ويؤمنون بالملائكة، وبالكتب، وبالرسل، وباليوم الآخر، وبالقضاء والقدر خيره وشره، قال تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (البقرة: 285).

وهي الحقيقة التي أكدها أغلب المحاضرون في ملتقى الفكر الإسلامي، وأشاروا إلى أن فهم هذه الحقيقة واضح ولا يجب إغراق المواضيع فيه، أو الإسهاب في طرحه.

ب- وحدة المرجعية الدينية: وهي وحدة مصادر التشريع، وأسس التصور لمفاهيم الحياة التي تشمل الجوانب الإنسانية المختلفة الفردية والجماعية، الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والدين الإسلامي له مصادر ومراجع محددة يتلقَّى منها المسلمون جميعا العقائد والعبادات والأخلاق والشرائع، قال تعالى:﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: 59)، وأهم هذه المصادر، القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

وقد خصّص القائمون على ملتقى الفكر الإسلامي عددا كاملا تناولوا فيه قضية القرآن الكريم بكافة علومه، والمتتبع لهذه المحاضرات يلمح فيها التنوع في فهم القرآن الكريم عبر المدارس الفقهية والمذاهب الإسلامية المختلفة؛ وهذا إنما يؤكد على اتفاق هذه المذاهب في أصول الدين وثوابته، وأن الاختلاف يقع في الفروع التي لا تؤثر على جوهر عقيدة المسلم، والاختلاف فيها مشروع.

وجاء بعده ملتقى الاجتهاد المنعقد سنة 1983م دليلا على مشروعية الاختلاف في الفروع من الدين، وليبيّن أن هذا الاختلاف لا يتعارض مع دعوة

الإسلام للوحدة.

كما اهتم الملتقى بعرض السنة النبوية المطهرة وهي المصدر الثاني الذي يرجع إليه المسلمون في فهم القرآن الكريم، واستنباط وتطبيق الأحكام الشرعية، حيث نظم الملتقى السادس عشر المنعقد سنة 1982م، تحت عنوان ملتقى السنة؛ وبالنظر للعناوين التي طرحت على منبره، نلاحظ أنها توزعت على المدارس الفقهية والمذاهب المختلفة. وجاء في توصياته:

- التأكيد أن سنة رسول الله ﷺ بكل أنواعها المقبولة حجة الله على عباده، وأن جميع المحاولات الرامية إلى إهمالها أو زعزعة الثقة بها مرفوضة، وأنها المصدر الثاني للتشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم.

- العمل على إبراز وحدة الأمة الإسلامية وتكوينها، ومقاومة سائر ألوان التمزق والعصبيات الضيقة المفرقة للأمة.

ويدعوا ملتقى الفكر الإسلامي إلى ضرورة اهتمام المسلمين بعلوم اللغة العربية لأنها خادمة للمرجعية، ذلك أن قوانين اللسان العربي أداة أساسية لفهم الوحي ومقاصده.

يقول الشيخ الغزالي: "الإسلام يقوم على دعامتين جليلتين، هما: الكتاب المجيد، والسنة المطهرة، والكتاب المجيد نزل باللغة العربية، والرسول صلى الله عليه وسلم عربي الحياة والتراث... وبناءا على ذلك لا يفقه حقيقة الوحي، ومنهج الرسالة الإسلامية، إلا خبير بأدب العروبة، راسخ القدم في بيانها..."[19].

ج- التاريخ المشترك: للأمة الإسلامية تاريخ يجمعها ويوحدها، أين كانت هذه الأمة تحت راية واحدة، والتذكير بهذا الماضي المجيد من شأنه أن يدعم جهود الوحدة التي تحقق هذا المجد من جديد.

اهتم ملتقى الفكر الإسلامي في الجزائر بعرض تاريخ الأمة الإسلامية في عصوره الزاهية من خلال العديد من المحاضرات الموزعة على طبعاته

المختلفة ومن الأمثلة على ذلك العناوين التالية:

تأثير الفكر الإسلامي في أوروبا أثناء القرون الوسطى وعصر النهضة دور الفكر الإسلامي في ميلاد النهضة في أوروبا الملتقى السادس.

كيف استطاعت الثقافة الإسلامية أن تمارس تأثيرها القوي في أوروبا بالذات الملتقى العاشر.

فضل العرب على أوروبا في ميدان نشأة وتطور النظام الجامعي في القرون الوسطى الملتقى الثاني عشر.

الشكل1: جدول يوضح تكرار موضوع الوحدة خلال طبعات الملتقى.

الطبعة	التكرار	النسبة المئوية %
الملتقى الأول (1968م)	0	0
لملتقى الثاني(1969م)	0	0
الملتقى الثالث(1969م-1970م)	0	0
الملتقى الرابع (1970م)	4	3.57
الملتقى الخامس(1971)	12	10.71
الملتقى السادس(1972)	2	1.78
الملتقى السابع(1973م)	15	13.39
الملتقى الثامن(1974م)	3	2.67
الملتقى التاسع(1975م)	5	4.46
الملتقى العاشر(1976م)	4	3.57
الملتقى الحادي عشر (1977م)	3	2.67
الملتقى الثاني عشر(1978م)	4	3.57
الملتقى الثالث عشر(1979م)	2	1.78

الملتقى الرابع عشر(1980م)	4	3.57
الملتقى الخامس عشر(1981م)	8	7.14
الملتقى السادس عشر(1982م)	7	6.25
الملتقى السابع عشر (1983م)	6	5.35
الملتقى الثامن عشر(1984م)	2	1.78
الملتقى التاسع عشر (1985م)	11	9.82
الملتقى العشرين (1986م)	3	2.67
الملتقى الواحد والعشرون(1987م)	0	0
الملتقى الثاني والعشرون(1988م)	17	15.17

المصدر: ملتقيات الفكر الإسلامي في الجزائر(1968م- 1988م)، كتاب الأصالة، مجلة الرسالة.

- تحليل معطيات الشكل الأول.

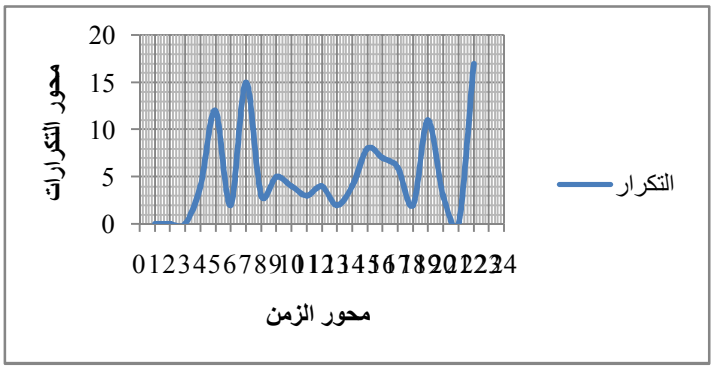
يمثل الشكل الأول تكرار موضوع الوحدة موزّع على طبعات ملتقى الفكر الإسلامي من الملتقى الأول إلى الملتقى العشرين.

حيث نسجل من خلال المعطيات الكمية الملاحظات التالية؛

– غياب موضوع الوحدة في الطبعات الأولى الثلاثة، حيث اهتمت موضوعاتها ببناء الفرد المسلم، واتصلت بالأفكار التي نادى بها مالك بن نبي في ندواته الفكرية.

– حضور الموضوع بدرجات متفاوتة بين طبعات الملتقى، دليل على استشعار الأهمية بالموضوع وضرورته في كل مرحلة.

الشكل 2: منحنى بياني يوضح تطور معالجة قضية الوحدة بدلالة الزمن.



المصدر: ملتقيات الفكر الإسلامي في الجزائر(1968م- 1988).

تحليل معطيات الشكل الثاني.

يمثل الشكل الثاني منحنى بياني لمتابعة تطور معالجة قضية الوحدة بدلالة الزمن .

حيث على محور الزمن. (المحور الأفقي)

كل 0.5 سم تمثل ⟵ طبعة للملتقى بداية من الطبعة الأولى 1968م.

على محور التكرارات (المحور العمودي).

0.5سم ⟵ تكرار واحد.

و يمكن أن يقسّم هذا التطور إلى ثلاث مراحل أساسية وهي:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة استقلالية تنظيم الملتقى عن الحكومة، وتمتد من سنة 1968م إلى غاية سنة 1970م (من التدريجة 1-3)، وقد سجّلنا الملاحظات التّالية على هذه المرحلة:

-غياب قضية الوحدة في الملتقيات الثلاثة الأولى (1968م-1970م)؛ كون المرحلة تميزت بنخبوية الموضوعات والحضور، وغابت فيها مواضيع عدة لأنها كانت تسعى لبناء الإنسان وكانت ملتقيات استشكاليه تطرح إشكالات

حول فهم الكون ودور الإنسان وبناء الإنسان الفعال، أكثر من كونها تبحث عن حلول لمشاكل الأمة، مثل إشكالية الوحدة.

وقد أشرفت وزارة الشؤون الدينية على هذه الملتقيات تحت إدارة الوزير العربي سعدوني.

المرحلة الثانية: (1970م- 1978م) (الملتقى الرابع- الملتقى الثاني عشر)؛ وهي مرحلة تنظيم الملتقيات تحت إدارة الوزير مولود قاسم، والذي كان وزيرا للتعليم الأصلي آنذاك، ومن مميزات هذه المرحلة طرح العديد من القضايا من بينها قضية الوحدة، أين بلغت نسبتها حوالي 46.5% من مجموع الأبحاث في هذه القضية. وهي النسبة الأعلى بالنظر إلى كونها مرحلة قصيرة وتحت إدارة جهة ، ويعود ذلك إلى وعي الجهة المنظمة الكبير بواقع العالم الإسلامي ومشاكله، وضرورة اتحاد الأمة الإسلامية في مجابهة هذه التحديات، وهو ما أكده أغلب الباحثين، كما صرحت به الجهة المنظمة المتمثلة في شخص الوزير القائم عليها، في عدة افتتاحيات، إضافة إلى سياسة الدولة التي سعت للتعريب في عهدي الرئيسين بن بلة وبومدين.

المرحلة الثالثة (1979م- 1988م)؛ وهي مرحلة مهمة كذلك في تاريخ هذه الملتقيات بسبب الوضع السياسي الذي كانت تعيشه الجزائر آنذاك، وتغير النمط السياسي الذي عاشته الجزائر والذي سمح بتعدد الأحزاب، وشكل تحديا فكريا جديدا أمام هذه الملتقيات، والتي رغم ذلك بقيت صامدة أمام هذه الموجة الفكرية واستوعبت التغيرات السياسية، وهذه الفترة كانت تحت إدارة وزيرين هما بوعلام باقي وعبد الرحمن شيبان.

و المسجّل على هذه المرحلة أنها تناولت بالدراسة موضوع الوحدة بنسبة 53.57 %، وخاصة موضوع الوحدة الفقهية، الذي ظهر بقوة في الملتقى الخامس عشر، والسادس عشر، والسابع عشر، كما تناولت هذه الملتقيات المؤامرات الداخلية والخارجية لضرب الوحدة الإسلامية، إلى جانب أن الملتقى الثاني والعشرون خصص كله لقضية الوحدة تحت عنوان وحدة الأمة الإسلامية

و وسطيتها، كما يعتبر إعلان الجزائر الذي ضمّ مفكرين وشخصيات هامة من مختلف أقطار العالم الإسلامي الأول من نوعه حيث جاء في نصه مايلي:
أن الأمة الإسلامية أمة تجمعها عقيدة واحدة ومهما اختلف مذاهبهم الفكرة فهم يتفقون في الثوابت التي لاريب فيها ويجب عليهم العمل من أجل التقارب.

وصادق عليه معالي وزير الشؤون الدينية بوعلام باقي الشيخ، محمد الغزالي رئيس المجلس العلمي جامعة قسنطينة الإمام احمد الأحمدي أبو النور ممثل الإمام الخميني في مجلس الثورة الثقافية ، الشيخ محمد حسين فضل الله الزعيم الروحي لحركة حزب الله لبنان، فضيلة الشيخ إسماعيل عبد الخالق الدفتار أستاذ بكلية أصول الدين جامعة القاهرة، الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي أستاذ أصول الشريعة الإسلامية جامعة دمشق الأستاذ مولود قاسم نايت بلقاسم عضو الأمانة الدائمة للجنة المركزية المكلف بالمجلس الأعلى للغة الوطنية الجزائر، الشيخ يحيى لطف الفسيل عضو المجلس الاستشاري بالجمهورية العربية اليمنية ، الشيخ محمد الحافظ النحوي الأمين العام للمجتمع الثقافي الإسلامي دكار السنغال، أحمد بن محمد الخليلي المفتي العام لسلطنة عمان، الشيخ محمد الصالح ابن عتيق عضو المجلس الإسلامي الأعلى الجزائر[20].

الشكل 3: جدول يمثل تكرار أصناف الوحدة التي طرحت على منبر الفكر الإسلامي.

نوع الوحدة المقصودة بالدراسة	عدد التكرارات	النسبة المئوية للتكرار
الوحدة الثقافية والدينية	84	%68.85
الوحدة السياسية	17	%13.93
الوحدة الاقتصادية	21	%17.21

المصدر:ملتقيات الفكر الإسلامي في الجزائر(1968م-1988م).

- تحليل معطيات الشكل الثالث.

تمثل معطيات الشكل الثالث جدول لتكرار موضوع الوحدة والنسبة المئوية له، والتي تشمل مختلف أنواع الوحدة، ويمكننا تسجيل الملاحظات التالية:

- ركّز الملتقى على الوحدة الثقافية والدينية بين المسلمين؛ والمقصود بالوحدة الثقافية:

المحافظة على منظومة القيم والعادات والصفات الثقافية التي تميز المجتمع والفرد المسلم عن بقية الشعوب، وهذه الهوية مصدرها الأساسي هو تعاليم الإسلام، كما ركّز على ضرورة الاعتناء باللغة العربية كلغة عقيدة والسعي لتحقيق ذلك.

والمقصود بالوحدة الدينية هي وحدة العقيدة، ووحدة التشريع الإسلامي في أصول الدين وثوابته.

- الوحدة السياسية التي أشار إليها المحاضرون في ملتقى الفكر الإسلامي ذات مفهومين:

المفهوم الأول؛ يركز ويدعو لضرورة قيام خلافة إسلامية تضم دول العالم الإسلامي تحت نظام سياسي واحد، وهذا في بعض المحاضرات فقط.

اتَّجه الاهتمام نحو المفهوم الثاني للوحدة السياسية؛ وهو وحدة المواقف تجاه القضايا الإنسانية والإسلامية، وأصحاب هذا المفهوم يشيرون إلى قبول نظام الأمصار والذي كان سائدا حتى في عهد الخلافة الراشدة، بل ضرورته لاتساع رقعة العالم الإسلامي.

الوحدة الاقتصادية: وهي بذل الجهود من اجل بناء اقتصاد الدول الإسلامية وفق منهج واحد، تقييم العوامل الاقتصادية لكل دولة من أجل خلق قوة اقتصادية تكنولوجية وبشرية، وذلك عن طريق الاستفادة من الثروات الطبيعية والبشرية [21].

ثالثا: أسباب الفرقة وعقبات الوحدة الإسلامية.

عرض ملتقى الفكر الإسلامي المؤامرات التي تعرضت لها وحدة الأمة الإسلامية عن طريق الاستعمار والتبشير والغزو الثقافي والتعصب المذهبي،

يقول موسى الصدر:"إن المذهبية طريق للإسلام وليست الإسلام، والذي يضحي بمصالح الهدف من أجل الطريق هذا فهو غير مؤمن بالهدف، الذاهب مختلفة ولا خوف على اختلافها، ولكن الخوف من أن نعطي المذهب حجما ليس له يعني نستبدل الإسلام بالمذهب"[22]. أسهمت هذه المؤامرات بشكل مباشر في تعطيل جهود الوحدة، وعملت باستماتة على إثارة النَّعرات القومية، والتعصب القبلي؛ إدراكا منها لأهمية هذا التكتل الإسلامي الذي من شأنه إعادة دفة قيادة الحضارة الإنسانية للعالم الإسلامي[23].

والملاحظ على المحاضرات التي تناولت أسباب تجزئة الأمة الإسلامية، تركيز الباحثين فيها على التوغل في السرد التاريخي للمؤامرات الشيوعية والصهيونية والمسيحية من خلال حركة الاستعمار والتبشير، وهذا جعلهم يتوغلون في التاريخ متناسين الهدف الذي أقيم من اجله هذا الملتقى؛ وهو السعي لإيجاد مشروع علمي متكامل من أجل بناء الوحدة الإسلامية عمليا، مما جعل مؤسسة الملتقى تنبه لمثل هذا الانحراف عن المسار في أكثر من مناسبة، والتي جاءت على لسان اللجنة المنظمة للملتقى[24].

كما نبّه المحاضرون لحقيقة أنَّ تقصير المسلمين أنفسهم في تطبيق وصايا القرآن الكريم، يمثل أصعب عقبة أمام جهود الوحدة الإسلامية "إن أكبر ثغرة في بناء الوحدة العقلية والنفسية للمسلمين المعاصرين هي خلو عقولهم من منطق القرآن بتعليميَّتِه الواضحة وماديته الربَّانية الصارمة"[25].

رابعا: ملامح مشروع الوحدة الإسلامية من خلال الملتقى.

من خلال المضامين التي طرحتها مؤسسة الملتقى وخصتها بالنقاش، فإن ملامح المشروع الوحدوي للأمة الإسلامية يجب أن تنطلق من فكرة أن وحدة العالم الإسلامي ليست فقط وحدة في العقيدة وفي العبادات بل وحدة عالم ومجتمعات بشرية تعيش واقعا اقتصاديا ومجتمعيا مختلفا[26].

وعليه يجب تحديد المحتوى الاقتصادي والاجتماعي للوحدة الإسلامية، باعتبار أن الوحدة لا تشمل الحياة العقدية فقط بل هي وحدة بين تجمعات بشرية

لها خصوصياتها الاجتماعية والثقافية ومذاهبها الاقتصادية الخاصة.

ويتم ذلك من خلال؛

- إجراء حوار بين المسلمين، وهو حوار مبدئي لإيجاد أرضية عمل مشتركة، يقول الأستاذ عبد العزيز كامل" أن نقوم نحن على الصعيد الإسلامي بإجراء حوار شامل فيما بين كل المسلمين نجمع فيه ما نتفق عليه أولا وننقد ما نختلف عليه دون أن نتعرض في المرحلة الأولى للقضاء على الخلاف حتى نتعود أن نتعامل مع بعضنا البعض[27].

- العمل على المستوى القطري لتعزيز فكرة الوحدة في المجال التربوي والدعوي، ثم الانتقال إلى المستوى الأُمَمِي حتى يتحقق التعاون ومن ثم التماسك بين أفراد الأمة الإسلامية.

وفي معرض ذلك يقول الباحث محمود دياب: "أنَّ الهيئات الإسلامية المختلفة مثل الأزهر والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ومجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة وهنا في الجزائر ملتقى التعرف على الفكر الإسلامي، وفي ليبيا واندونيسيا ...الخ، كل هذه الهيئات تدعو إلى توحيد الأمة الإسلامية إذن هذا دليل على اليقظة"[28].

- التدرج في تنظيم العمل الوحدوي؛ من خلال تقييم الوضع العام أولا للعالم الإسلامي، وذلك لرصد الإمكانيات المادية والثروات البشرية الموزعة على أقطاره في محاولة لإيجاد أرضية مشتركة للتعاون والتبادل بينها[29].

- اقترح المحاضرون عرض الأعمال التي قام بها المفكرون المحاضرون في الملتقى في ديارهم والتي تدعم أواصر الوحدة بين الأمة الإسلامية، أي الانتقال من التنظير إلى التطبيق.

- عرض الملتقى فكرة الأصالة في سعينا للبحث عن الوحدة، وذكر عبد العزيز كامل في ذلك مثلا ضربه محمد إقبال في كتابه أسرار الذات:" يقول فيها أن طائرا كان في حديقة فوجد قطرة ندى تلمع على زهرة فإذا به ينقض

عليه ليروي بها ظمأه، فقالت له أنا قطرة ماء صغيرة ولن أروي لك ظمأ، ولكن قبل أن تنهي قطرة الندى شكواها كانت قد استقرت في جوف الطائر هذه واحدة ثم نظر فوجد قطعة من الماس على ارض الحديقة فظنها قطرة ندى فمال إليها ليزدرها فقالت قطعة الماس لا تحاول أن تفعل ذلك انك إذا ما احتويتني في جوفك كان في هذا موتك ..... ويعلِّق إقبال أنّ للماسة والماء ذات اللمعان ولكن الفرق أنّ قطرة الندى تذوب في غيرها وقطعة الماس لها ذات تحافظ عليها.علينا أن نحافظ على ذاتنا"[30].

ومما سبق يتضح أن ملتقى الفكر الإسلامي تناول موضوع الوحدة في شقيه النظري والتطبيقي، حيث جسَّد الوحدة الإسلامية من خلال دعوته للعديد من المحاضرين وتقبله لثقافة التنوع والاختلاف، كما قدم رؤية فكرية متميزة ووضع أسس مشروع وحدوي إسلامي واضح المعالم.

الخاتمة.

وفي ختامها خلصت هذه الدراسة إلى عدة نتائج من بينها:

- أنّ مفهوم الوحدة في الإسلام يتجاوز المفهوم السياسي لها، ومفهومها أعمق من أن يدل على التكتل السياسي لدول العالم الإسلامي بل يتجاوزه ليشمل وحدة الشعور بين أفراد هذه الأمة اتجاه القضايا المشتركة وحتى الخاصة بكل قطر.

- وأنّ إقرار الإسلام للوحدة ودعوته الملحة للوحدة، لا يعني إلغاءه للخصوصية الثقافية لكل مجتمع بل لكل فرد، وهذا ينبع من تأكيد القرآن لسُنَنِية التنوع والاختلاف.

- يُعد تنظيم ملتقى الفكر الإسلامي دعوة للوحدة، وهذا حسب شهادات العديد من المحاضرين فيه، والذين أكدوا على أهمية الملتقيات والمؤتمرات التي تبحث في أوجه التشابه بين أقطار العالم الإسلامي في بعث روابط الوحدة بين |أفراد الأمة الإسلامية إذا ما اعتمدت هذه الملتقيات العلمية التنسيق بينها من حيث وقت عقدها والمواضيع المطروحة من على منابرها حتى نلمس التكامل الذي

سعى إليه.

- أشار المحاضرون في ملتقى الفكر الإسلامي على أنّ شعوب الأمة الإسلامية تتفق أن العقيدة جامعة لها وأنها الأساس الوحدوي الأول الذي يضمن تماسك العالم الإسلامي

- مبادرته في التقريب بين المذاهب الإسلامية من خلال إشراك اغلب هذه المذاهب في الأطروحات العقدية والفكرية للمواضيع التي اهتم بها.

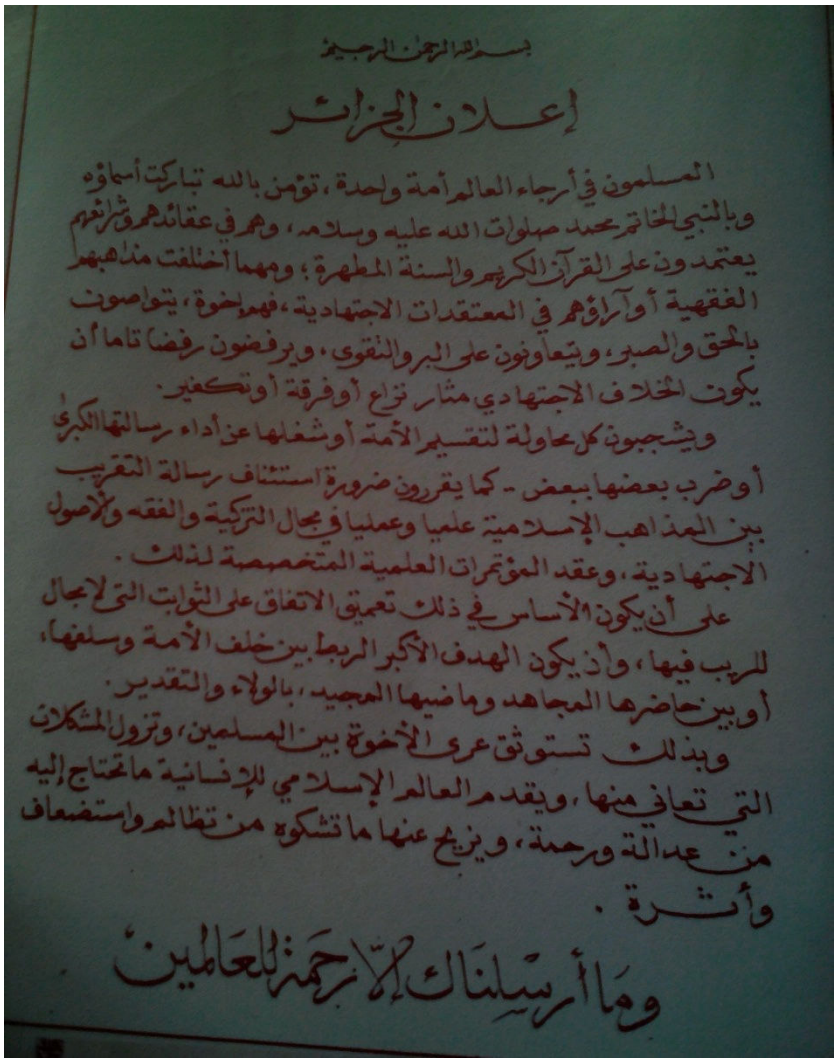
- تناول الملتقى بالدراسة العلاقات التي تربط دول العالم الإسلامي ببعضها البعض مثل؛ علاقة المغرب بالمشرق وغيرها، سعيا منه لإيجاد عناصر التشابه التي من شأنها دعم الوحدة الإسلامية.

- جل القضايا والدراسات التي تناولها الملتقى تتبع بلاحقة العالم الإسلامي أو الأمة الإسلامية؛ دليل على وحدة الشعور بأزمة العالم الإسلامي ككتلة واحدة لا تتجزأ عن بعضها البعض، ووحدة المصير بين أقاليمه.

- دعا المحاضرون إلى إنشاء مجلس اقتصادي إسلامي مشترك، هدفه تنسيق العلاقات الاقتصادية على أساس التكامل والتعاون.

- التركيز على الدور الفعال الحاسم للإسلام في تحرير البلدان الإسلامية التي لا تزال تعاني من الاستعمار، وفي التحرير الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي للعالم الإسلامي، وتحقيق تنمية وتطوير مجتمعاته وتوحيد المسلمين حتى يعود للأمة الإسلامية مجدها.

الملاحق.



بسم الله الرحمن الرحيم

إعلان الجزائر

المسلمون في أرجاء العالم أمة واحدة، تؤمن بالله تبارك أسماؤه وبالنبي الخاتم محمد صلوات الله عليه وسلامه، وهم في عقائدهم وشرائعهم يعتمدون على القرآن الكريم والسنة المطهرة؛ ومهما اختلفت مذاهبهم الفقهية أو آراؤهم في المعتقدات الاجتهادية، فهم إخوة، يتواصون بالحق والصبر، ويتعاونون على البر والتقوى، ويرفضون رفضا تاما أن يكون الخلاف الاجتهادي مثار نزاع أو فرقة أو تكفير.

ويشجبون كل محاولة لتقسيم الأمة أو شغلها عن أداء رسالتها الكبرى أو ضرب بعضها ببعض - كما يقررون ضرورة استئناف رسالة التقريب بين المذاهب الإسلامية علميا وعمليا في مجال التزكية والفقه والأصول الاجتهادية، وعقد المؤتمرات العلمية المتخصصة لذلك.

على أن يكون الأساس في ذلك تعميق الاتفاق على الثوابت التي لا مجال للريب فيها، وأن يكون الهدف الأكبر الربط بين خلف الأمة وسلفها، أو بين حاضرها المجاهد وماضيها المجيد، بالولاء والتقدير.

وبذلك تستوثق عرى الأخوة بين المسلمين، وتزول المشكلات التي تعاني منها، ويقدم العالم الإسلامي للإنسانية ما تحتاج إليه من عدالة ورحمة، ويزيح عنها ما تشكوه من تظالم واستضعاف وأثرة.

وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين

المصدر: مجلة الرسالة العدد 14/13 جويلية -أوت -سبتمبر -أكتوبر 1988، عدد خاص بملتقى الفكر الإسلامي الثاني والعشرون المنعقد الجزائر 30- أوت -5 سبتمبر وحدة الأمة الإسلامية و وسطيتها.

قائمة المصادر والمراجع

1- ابن فارس، مقاييس اللغة، تح :عبد السلام هارون، دار الفكر، دمشق، د ط، 1399ه ج 6.
2- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 414ه، ج 3.
3- أبو البقاء الكفوي. الكليات، تح: عدنان درويش . محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، د ط، د ت.
4- تاحي .إسماعيل. مولود قاسم نايت بلقاسم .(نضاله السياسي، ونظرته للهوية الجزائرية). مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية،جامعة منتوري، قسنطينة،2006م_2007م .
5- التسخيري. محمد علي، المعهد العالمي للتقريب بين المذاهب، منهجه ومنجزاته.
6- تعقيبات مولود قاسم نايت بلقاسم، على المحاضرات، الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي،
7- الحديثي، نزار عبد اللطيف، الأمة والدولة في سياسة النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين، دار الحرية للطباعة، ط 1، بغداد، 1987م.
8- خلاف، عبد المنعم، الوحدة الإسلامية والثغرات، التي حدثت في بنائها، الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي، مج 5.
9- دليل ملتقيات الفكر الإسلامي من الأول إلى العشرين. مديرية الثقافة الإسلامية .غير منشور.
10- الريسوني. أحمد، الفكر الإسلامي وقضاياه السياسية المعاصرة، دار الكلمة، القاهرة، ط3، 2014م.
11- سعد الله. أبو القاسم، في تصديره لكتاب- مالك بن نبي عصره وحياته ونظريته في الحضارة، بريون. فوزية، مالك بن نبي عصره وحياته ونظريته في الحضارة، دار الفكر، دمشق، 2010م.
12- سيف الدولة. عصمت، عن العروبة والإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت، 1986م
13- صافي، لؤي، العقيدة والسياسة معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، ط1: دار الفكر، 2002م
14- الصدر. موسى، تعقيب على محاضرة المؤامرات التي تعرضت لها وحدة الأمة الإسلامية بالأمس ويتعرض لها ما تبقى منها اليوم من طرف الصهيونية وغيرها وما يجب علينا اليوم، شهيدي جعفر، الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي، مج 2.
15- صديق. شافية، ملتقيات الفكر الإسلامي العالمية في الجزائر(1962م-1990م) استقطاب علمي متميز أم استخدام سياسي ذكي دراسة تحليلية.مجلة المسلم المعاصر، (العدد 127)، 2008.
16- عبد الحميد، محمد، البحث في الدراسات الإعلامية، ط1: عالم الكتب، القاهرة، 2004م،
17- عمارة. محمد، معالم المنهج الإسلامي(الوطنية والقومية والجامعة الإسلامية، دار

الشروق، بيروت، ط1، 1991م.
18- عمر هاشم. أحمد، وحدة الأمة الإسلامية في السنة النبوية، بحث مقدم للملتقى الأول للعلماء المسلمين، وحدة الأمة الإسلامية، مكة المكرمة2009.
19- الغزالي، محمد، حقيقة القومية العربية، القاهرة، مكتبة دار العروبة.
20- الكيلاني، ماجد عرسان، أهداف التربية الإسلامية دراسة مقارنة بين أهداف التربية الإسلامية والأهداف التربوية المعاصرة، مكتبة دار التراث، المدينة المنورة، ط 2، 1988م.
21- مجلة الرسالة العدد 14/13 جويلية -أوت -سبتمبر -أكتوبر 1988، عدد خاص بملتقى الفكر الإسلامي الثاني والعشرون المنعقد الجزائر 30- أوت -5 سبتمبر وحدة الأمة الإسلامية و وسطيتها.
22- محاضرات وتعقيبات الملتقى الخامس للتعرف على الفكر الإسلامي، وهران،1971 م.
23- الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلام ي، مطبعة البعث: قسنطينة، 1975م، مج 2.

الهوامش:

1- عبد الحميد، محمد، البحث في الدراسات الإعلامية، ط1: عالم الكتب، القاهرة، 2004م، ص 158.
2- سعد الله. أبو القاسم، تصدير كتاب بريون فوزية مالك بن نبي عصره وحياته ونظريته في الحضارة، دار الفكر، دمشق، 2010م ، ص 12.
3- تاحي .إسماعيل. مولود قاسم نايت بلقاسم، نضاله السياسي، ونظرته للهوية الجزائرية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة،2006م_2007م، ص 67.
4- صديق شافية. ملتقيات الفكر الإسلامي العالمية في الجزائر(1962م-1990م) استقطاب علمي متميز أم استخدام سياسي ذكي دراسة تحليلية.مجلة المسلم المعاصر، (العدد 127). 2008م، ص 161 .
5- ابن فارس، مقاييس اللغة، تح :عبد السلام هارون، دار الفكر، دمشق، د ط، 1399ه ج 6 ص 90.
6- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414ه ج 3 ص 448.
7- ابن منظور، المصدر نفسه ، 1414ه ج 3 ص 451.
8- أبو البقاء الكفوي. الكليات، تح: عدنان درويش. محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، د ط، د ت، ص 931.
9- عمر هاشم. أحمد، وحدة الأمة الإسلامية في السنة النبوية، بحث مقدم للملتقى الأول للعلماء المسلمين، وحدة الأمة الإسلامية، مكة المكرمة، 2009 م، ص 7.
10- ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج1، ص .ص 27-28.
11- ينظر: الحديثي، نزار عبد اللطيف، الأمة والدولة في سياسة النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين، دار الحرية للطباعة، ط 1، بغداد، 1987م، ص 131.
12- ينظر: صافي، لؤي، العقيدة والسياسة معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، ط1: دار الفكر،

2002م، ص 67.
13- سيف الدولة. عصمت، عن العروبة والإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت، 1986م، ص 26.
[14]- ينظر: الكيلاني، ماجد عرسان، أهداف التربية الإسلامية دراسة مقارنة بين أهداف التربية الإسلامية والأهداف التربوية المعاصرة، مكتبة دار التراث، المدينة المنورة، ط 2، 1988م، ص. ص 154-156.
15-التسخيري. محمد علي، المعهد العالمي للتقريب بين المذاهب، منهجه ومنجزاته، دط، ددن، ص 33.
16- الريسوني. أحمد، الفكر الإسلامي وقضاياه السياسية المعاصرة، دار الكلمة، القاهرة، ط3، 2014م، ص 144.
17- عمارة. محمد، معالم المنهج الإسلام(الوطنية والقومية والجامعة الإسلامية) ، دار الشروق، بيروت، ط1، 1991م ، ص 172 .
18- الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي، مج 2، ص 873.
19- الغزالي، محمد، حقيقة القومية العربية، القاهرة، مكتبة دار العروبة، ص 14.15.
20- ينظر: مجلة الرسالة العدد 14/13 جويلية -أوت -سبتمبر -أكتوبر 1988، عدد خاص بملتقى الفكر الإسلامي الثاني والعشرون المنعقد الجزائر 30- أوت -5 سبتمبر وحدة الأمة الإسلامية و وسطيتها، ص 96.
21- ينظر: محاضرات وتعقيبات الملتقى الخامس للتعرف على الفكر الإسلامي، وهران،1971م ص 465-466.
22- الصدر. موسى، تعقيب على محاضرة المؤامرات التي تعرضت لها وحدة الأمة الإسلامية بالأمس ويتعرض لها ما تبقى منها اليوم من طرف الصهيونية وغيرها وما يجب علينا اليوم، شهيدي جعفر، الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي، مج 2، مصدر سابق، ص 929.
23- ينظر: توصيات الملتقى الثاني والعشرون للفكر الإسلامي، مجلة الرسالة، مصدر سابق، ص 80.
24- ينظر: تعقيبات مولود قاسم نايت بلقاسم، على المحاضرات، الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي، مصدر سابق.
25- خلاف، عبد المنعم، الوحدة الإسلامية والثغرات، التي حدثت في بنائها، الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي، مج 5، ص 2168.
26- الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي، مج 2، مصدر سابق، ص 850.
27- م الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي، مصدر سابق، مج2 ص 901.
28- الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي ملتقى 7 مج 2 ، مصدر سابق، ص 841.
29- ينظر: كامل. عبد العزيز، مقترحات عن وحدة الأمة الإسلامية، الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي ، مج2، مصدر سابق، ص 886.
30- الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي مج 2، مصدر سابق، ص 890.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 529 – 552
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أثر الدراسات الثقافية الغربية في النقد العربي المعاصر (دراسة تحليلية تأصيلية)

The Impact of Western Cultural Studies on Contemporary Arab Criticism:An analytical and original study

جمال سايحي[1]
كلية اللغة والأدب العربي والفنون
جامعة باتنة 1 - الجزائر
Djamalsaihi111@gmail.com

الطيب بودربالة
كلية اللغة والأدب العربي والفنون
tayebouderbala@yahoo.fr

مخبر المتخيل الشفوي وحضارات المشافهة والكتابة والصورة

تاريخ الإرسال: 2019/12/05 تاريخ القبول: 2019/12/22

الملخص:
تهدف هذه الدراسة إلى تتبع المنابع الأصلية التي انبثقت منها الدراسات الثقافية المعاصرة، سواء أكان ذلك في العالم الغربي أم في العالم العربي، على اعتبار أن الدراسات الثقافية المعاصرة شكلت نقطة حاسمة في تحول الدراسات النقدية التي رافقت الحداثة وما بعد الحداثة، وعلى هذا فإن الدارسين للنقد الأدبي نقلوا اهتمامهم من الأجناس الأدبية التقليدية؛ كالقصيدة العمودية والقصيدة الحرة والسرديات...، إلى الاشتغال بالدراسات النقدية الثقافية. وتمثل وسائل الإعلام والتواصل الحديثة الركيزة الأساسية في إحداث هذا التحول، ذلك أنها نقلت الفكر الإنساني من ثقافة المشافهة والكتابة إلى ثقافة الصورة البصرية، ومن ثم فإن

1 – المؤلف المرسل

الدراسة تقوم بتسليط الضوء على هذه المحاور المفصلية في تحولات الدراسات النقدية المعاصرة.

كما تهدف الدراسة أيضا إلى تقديم مقاربة نقدية للمحاولات العربية التي قام روادها بطرح أفكار ثم بلورتها لتبلغ إلى نظرية نقدية معاصرة، وستتخذ الدراسة المنهج الوصفي التحليلي وسيلة لبلوغ الأهداف المسطرة لها.

وانطلاقا من هذا التقديم فإن الدراسة تطرح التساؤلات الآتية :

- ما المقصود بالدراسات النقدية الثقافية؟ وما هي العلاقة بينها وبين النقد الأدبي؟ وما هو الدور الذي قامت به وسائل التواصل الحديثة في هذا المجال؟
- وهل بإمكان الدراسات النقدية الثقافية أن تحل مكان النظريات النقدية في البلاغة العربية وتصير بديلا نهائيا عنها ؟

الكلمات المفتاحية: دراسات ثقافية؛ نقد أدبي؛ عولمة ثقافية؛ تحولات؛ رقمنة حاسوبية.

Abstract:

This study aims to track the original sources from which contemporary cultural studies have emerged, whether it is in the Western world or in the Arab world, as contemporary cultural studies have formed a critical point in the transformation of the critical studies that accompanied modernity and postmodernity, and thus the scholars of criticism Literary have shifted their interest from traditional literary races, such as the vertical poem, free poem, narratives ... to engaging in cultural critical studies. The media and modern communication are the main pillar in bringing about this transformation, as they moved human thought from the culture of writing and writing to the culture of the visual image, and then the study sheds light on these articulated axes in the transformations of contemporary critical studies. The study also aims to provide a critical approach to the Arab attempts that its leaders put forth ideas and then crystallized them to reach a contemporary critical theory, and the study will take the descriptive analytical method as a way to achieve the objectives outlined to it. Based on this introduction, the study raises the following questions:

What is meant by cultural critical studies? What is the relationship between it and literary criticism? What is the role played by modern means of communication in this field?

Can cultural critical studies replace the critical theories in Arabic rhetoric and become a final alternative to them?

Key Words: cultural studies, literary criticism, cultural globalization, transformations, computer digitization

مقدّمة:

عرف النقد الأدبي حركة نقدية حثيثة منذ مطلع النصف الثاني من القرن العشرين، ويعود ذلك إلى ظهور اتجاهات نقدية في الساحة الغربية، تمخض عنها ولادة مناهج نقدية متعددة بدأت بالبنيوية ثم تلتها مختلف المناهج النقدية الأخرى، وفي هذه الأثناء وجد النقد العربي نفسه مضطرا لاتخاذ الأسباب التي تدفعه إلى تحقيق التنوير وتخرجه من الركود والتخلف عن اللحوق بركب الدراسات النقدية العالمية، ولم يكن له ثمة سبيل إلى تحقيق ذلك إلا بدراسة النتاج النقدي الذي يفد من العالم الغربي إلى العالم العربي، فأخذ النقاد العرب يدرسون الثقافة الغربية عن طريق الترجمة الحرفية، أو إعادة إنتاجها في مجال يتناسب مع الهوية العربية والمرجعية الدينية.

وقد أدى هذا الاحتكاك بالثقافة الغربية إلى دفع النقد العربي نحو الوقوع في إشكالات متعددة، منها ما تعلق بترجمة المصطلحات، ومنها ما تعلق بالخلفية الفلسفية التي انطلقت منها المناهج الغربية،لأنها تتعارض مع مرجعيات الفكر العربي، ومن المسلم به أن الاختلاف في المنطلقات سيؤدي حتما إلى الاختلاف في النتائج والأهداف، وقد أدى ذلك إلى أزمة نقدية في النقد العربي تولد عنها ظهور اتجاهات نقدية تزعمها نقاد متمسكون بعلوم البلاغة العربية (علوم البيان والمعاني والبديع)، كما ظهرت اتجاهات أخرى نادت بتجاوز العلوم التي تدعو إلى التمسك بالماضي، وأظهرت أن البلاغة العربية نضجت حتى احترقت، ومن ثم فإنه لابد من البحث عن نظرية نقدية جديدة تدرس النص دراسة معاصرة وفق المتغيرات التي تعرفها الأمم المتحضرة في مجالات

الثقافة والسياسة والاقتصاد، وسأعرض فيما يأتي أهم الأسباب التي جعلت النقد العربي يتأثر بالدراسات النقدية والثقافية التي ذاع صيتها في العوالم الشرقية والغربية.

أولا: العوامل التي أحدثت التفاعل بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر

لقد شكلت نهاية الحرب العالمية الثانية منعطفا تاريخيا في انفتاح العلوم على بعضها، وهو أمر جعل (الأنا) تتأثر بثقافة الآخر في الآداب العالمية، وعملية التأثر والتأثير بين الثقافات والعلوم والمعارف معروفة منذ زمن بعيد، باعتبار أن الاحتكاك بين ثقافات الشعوب يحقق التكامل المعرفي، ذلك أن "التأثر والتأثير ظاهرة شائعة في الآداب والعلوم والفنون والحضارات، ومن هنا ينبغي أن ننظر إليها من وجهها الإيجابي"[1]، ولذلك فإننا نجد علاقة وطيدة بين النقد العربي والنقد الغربي منذ عصر النهضة الأدبية إلى زمننا الحاضر، ويمكن أن نجمل العوامل التي دفعت النقد العربي إلى التأثر بالثقافة الغربية فيما يأتي:

1/ التبادل الثقافي بين العالم الغربي والعالم العربي: لقد كان لوسائل التواصل الحديثة أثرها الواضح في محو الحدود الإقليمية بين الثقافات، وأصبح التعالق بين الثقافات أمرا ملحا وضروريا، ذلك لأن الثقافة لصيقة بفكر الإنسان، وهذا الأخير يفكر بشكل أو بآخر في الانفتاح على ثقافة الآخر ليستفيد من أفكاره وتجاربه.

وتعود أصول مصطلح التبادل الثقافي إلى علمي الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا الذين يبحثان في علم اجتماع الإنسان وثقافته، يقول منير بعلبكي: "التثاقف هو تبادل ثقافي بين شعوب مختلفة، وبخاصة: تعديلات تطرأ على ثقافة بدائية نتيجة لاحتكاكها بمجتمع أكثر تقدما".[2]

والثقافات تتحاور وتتداخل وتتلاقح بشكل عفوي، خاصة وأن عالم اليوم أشبه ما يكون بالقرية الواحدة ذات النظام الذي ينقلنا من الدولة القومية إلى الدولة العالمية.

وقد حاول عز الدين المناصرة تحديد المعاني المتعددة لأشكال وتمظهرات مصطلح المثاقفة على النحو الآتي:

أولا: تتم المثاقفة بين طرفين.

ثانيا: تتم المثاقفة بالقوة أو بالقبول.

ثالثا: تحمل المثاقفة معنى التعالي عند طرف، والدونية عند الطرف الآخر.

رابعا: تحمل المثاقفة معنى الفترات الانتقالية والصراع بين طرفين (الاستعمار).

خامسا: تحمل المثاقفة معنى التأقلم مع ثقافة الآخر والاندماج فيه، فيساعد ذلك على إضافة عناصر جديدة إلى ثقافة الآخر.

سادسا: قد يؤدي ذلك إلى ازدواجية في الشخصية، حيث تبقى حائرة بين عناصر الهوية الأولى وبين العناصر الجديدة، وقد يفضي ذلك إلى رفض الثقافتين دون طرح البديل، أو يتم الهروب إلى اتجاه ثالث.[3]

ويقوم "كلير كرامش" بطرح مصطلحات تحمل معاني المثاقفة أو التأثير والتأثر بين الثقافات، ومن هذه المصطلحات "مصطلح عبر الثقافي" الذي يشير إلى التقاء ثقافتين، ومن المنظور الإيجابي فإن هذا الالتقاء سبب في إحداث التكامل الثقافي والمعرفي "وقد يشير مصطلح بين الثقافي... إلى التواصل بين الناس على اختلاف مشاربهم العرقية والاجتماعية واختلاف مفهومهم الثقافي لقضايا النوع (من حيث الذكورة والأنوثة) في حدود اللغة القومية الواحدة".[4]

ويضيف "كرامش" مصطلحا آخر في هذا السياق وأطلق عليه "متعدد الثقافي" ويعده أكثر استخداما على الصعيدين: الفردي والاجتماعي، ذلك أن تعدد الثقافات سبب في دفع الأفراد في المجتمع الواحد، وكذا المجتمعات المختلفة إلى إحداث التفاعل الذي غالبا ما يكون إيجابيا.

وعلى هذه الطريقة سار النقد العربي الحديث والمعاصر، حيث حاول النقاد العرب أن يحدثوا تفاعلا إيجابيا بين النقد العربي والنقد الغربي، فبدأ التفاعل

بالبعثات الطلابية إلى أوروبا، ثم بترجمة المناهج والنظريات الغربية ونقلها إلى الدراسات النقدية العربية.

ومن نتاج المثاقفة في هذا الباب أن جيلا من النقاد العرب تبنوا المناهج الغربية بصورة تصل أحيانا إلى التماهي والذوبان، ولا يخفى أن هذا التأثر بالمناهج الغربية دفع النقد العربي إلى تطوير أساليبه وطرق تعامله مع النصوص الأدبية المعاصرة وهذا أمر ايجابي، ومن جهة أخرى فإن النقد العربي المعاصر وقع في إشكالات عديدة من أبرزها ما يسمى بالحداثة والتراث أو الأصالة والمعاصرة، وكذا تعدد المصطلحات عند ترجمتها وما إلى ذلك.

وقد عرض "عبد الله إبراهيم" هذه الإشكالية عند حديثه عن "طه حسين" وتأثره بالمناهج الغربية، "ذلك لأنه من الطبيعي أن يقع الاضطراب في رؤية تنتزع ما ترغب فيه، وتطبقه هنا أو هناك...، فتنقسم الممارسة النقدية على ذاتها من ناحية الرؤية والمنهج"[5].

ويكاد "عبد الله إبراهيم" أن يجزم بأن المناهج النقدية العربية الحديثة والمعاصرة تستمد شرعيتها من المؤثرات الخارجية، ولم تحقق الاستقلالية في الرؤية والمنهج، ومن ثم فإن الإبداع في الكتابة النقدية العربية ينطلق من المناهج الغربية ويستوي في ذلك ما كان منها سياقيا منذ مطلع القرن العشرين، و ما كان منها نسقيا إلى مطلع الألفية الثالثة، ولم تظهر هذه الأخيرة بشكل كبير إلا بعد الثمانينات من القرن العشرين "ويكاد يذهب بنا القول إلى التأكيد على أنه لم تعرف الثقافة العربية الحديثة منهجا نقديا اكتسب شرعيته "المنهجية" إلا وكان قد تأثر بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالموجات والإجراءات التي اتصفت بها "الثقافة الغربية" في حقل البحث الأدبي ونقده".[6]

ولم يكتف النقاد العرب بتوظيف المناهج الغربية من جانبها النظري، بل ذهبوا إلى تطبيقها على النصوص في جانبها الإجرائي، فاكتنف هذا العمل كثير من التعقيد والغموض، ذلك أن هذه المناهج الغربية لم تحض بالإجماع في بيئتها التي أنتجتها بل حدث فيها القبول والرفض لها، فكيف يمكن للنقد العربي أن يصل إلى نتائج توصف بالمرضية والمقبولة وهو يتوسل هذه المناهج الغربية،

وقد خلص محمود أمين العالم في هذا الصدد إلى أن "التصورات والمفاهيم الأساسية لهذا الفكر النقدي هي صدى لتصورات ومفاهيم نقدية أوروبية –لذلك فإن- مختلف الاتجاهات في نقدنا العربي الحديث والمعاصر -عامة- هي أصداء لتيارات نقدية أوروبية، وبالتالي فهي أصداء كذلك لما وراء هذه التيارات من مفاهيم ابستيمولوجة وأيديولوجيات".[7]

وإلى الفكرة نفسها يذهب "ميجان الرويلي" و"سعد البازعي" ويؤكدان أن العلاقة بين النقد العربي والنقد الغربي هي علاقة موجودة وفاعلة، إما بطريقة واعية أو غير واعية "فليس ثمة ممارسة نقدية عربية جادة تستطيع أن تدعي وقوعها خارج سياق التأثير الغربي أو التفاعل معه على نحو من الأنحاء، وإنما الفرق بين ناقد وآخر، وبين تيار وتيار، هو في الموقف المتخذ أو كيفية التفاعل".[8]

هذه الآراء التي أوردناها في هذا العنصر من البحث تؤكد أن التفاعل بين النقد العربي والنقد الغربي عن طريق التبادل الثقافي حاصل بطريقة مقصودة أو غير مقصودة، ويشهد لذلك النتاج النقدي العربي الوفير في اتباع المناهج الغربية المعاصرة خاصة بعد منتصف القرن العشرين، وسنوضح هذا الأمر بصورة جلية فيما يأتي من عناصر البحث.

2/ نقل العلوم والمعارف من اللغات العالمية إلى اللغة العربية: تعد الترجمة عاملا أساسيا في الانفتاح على ثقافة الأمم والشعوب، وإحداث التفاعل الثقافي الإيجابي بين الأنا والآخر، وقد عرف النقد العربي بعد منتصف القرن العشرين حركة حثيثة في ترجمة العلوم والمعارف الغربية ونقل أفكارها إلى الثقافة العربية، ويذكر "ميجان الرويلي" و"سعد البازعي" بعض الترجمات الأولى في هذه المرحلة، "يمكن الإشارة هنا على سبيل التمثيل، إلى ترجمة "إحسان عباس" و"محمد يوسف نجم" لكتاب النقد الأدبي ومدارسه الحديثة (1960) للأمريكي "ستانلي هايمن"،... وترجمة "منح خوري" لمقالات نقدية إنجليزية بعنوان الشعر بين نقاد ثلاثة (1966) وترجمة كتاب "فرويد": محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي (1966)" [9]، ثم توالت الترجمات إلى

اللغة العربية وأصبحت حقلا معرفيا اختص به ثلة من النقاد العرب، وكان لهذا العمل الأثر الإيجابي في نقل الثقافة الغربية إلى الثقافة العربية، بالرغم من وقوع هذه الأخيرة في عدة إشكالات بسبب الأفكار والمناهج الجديدة الوافدة عليها.

وبما أن الثقافة الغربية بأفكارها ومناهجها هي التي فرضت نفسها في قوة الإنتاج والإبداع، فلم يكن ثمة سبيل أمام النقد العربي إلا أن يقبل على ترجمة الثقافة الغربية الوافدة، لذلك فإن الترجمة من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية تمثل نسبة ضئيلة جدا خاصة في العقود الأخيرة مع مطلع القرن الواحد والعشرين، وعلى هذا الاعتبار فإن "بسام بركة"[10]بوصفه أمينا عاما لاتحاد المترجمين العرب قدم دراسة إحصائية رائدة في موضوع الترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية في العقد الأول من هذا القرن.

ويشير "بسام بركة" إلى أن عددا يزيد عن الثلاثة والثلاثين لدور النشر التي تعنى بموضوع ترجمة الكتب وقد كان من نتاج عملها أن ترجمت أكثر من ثلاثة آلاف كتاب، وقدم في ذلك مخططا أشار فيه إلى أن الترجمة تزداد سنة بعد أخرى، وقد مثلت سنة 2007 بلوغ الذروة فيها ثم تراجعت خلال سنتي 2008 و2009 .

وتثبت الإحصائية إلى أن العلوم التطبيقية تأتي في الصدارة بنسبة 30%، ويليها في المرتبة علوم الأدب وفنون الكتابة بنسبة 29%، ثم العلوم الاجتماعية بنسبة 16%، أما العلوم الأخرى فإنها تتراوح نسبتها من الواحد إلى 12%، في كل من العلوم الطبيعية والرياضيات والفلسفة وعلم النفس والتاريخ والجغرافيا والديانات والمعارف العامة واللغات. [11]

ويخلص "بسام بركة" في هذه الدراسة إلى أن الترجمة هي نقل العلوم والمعارف والثقافات من لغتها الأم إلى لغة أخرى، وهذا العمل لوحده لا يحقق التطور والرقي، بل لابد من أفراد اللغة المترجم إليها أن يأخذوا الأفكار ويقوموا بعملية البناء والتشييد.

ومما تقدم فإن الترجمة تعد عاملا رئيسيا في تبادل الثقافات وعلى هذه الطريقة سار النقد العربي خلال العقود الأخيرة فأخذ رواده المناهج الغربية وأخضعوها لدراسة النص العربي تنظيرا وتطبيقا، ومن ثم فإن حضور التأثير الغربي في النقد العربي المعاصر قد اتخذ سبلا متعددة وكانت الترجمة سبيلا من هذه السبل.

3/العولمة والرقمنة الحاسوبية: شهد العالم تحولات سياسية واقتصادية وثقافية بعد منتصف القرن العشرين، جعلته ينقسم إلى قطبين؛ أحدهما شرقي والآخر غربي، ونشأت بينهما ما يعرف بالحرب الباردة التي دامت قرابة أربعة عقود، نتج عنها انهيار القطب الشرقي وتحولت الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية إلى القطب الأحادي الذي تمثله الولايات المتحدة الأمريكية، فانتهجت هذه الأخيرة طريقة جديدة لفرض هيمنتها على شعوب المعمورة برمتها، فعمدت إلى طرح مفاهيم جديدة تحت مظلة العولمة والعولمة الثقافية.

تحدث العلماء والمثقفون المعاصرون عن العولمة ومفهومها، فلم يصلوا إلى تعريف محدد وجامع لها، ويمكن أن نقول: إن كلمة " عولمة " مأخوذة من الوزن الصرفي " فوعلة " التي تعني قولبة المرتكزات وإخضاعها للنظرة الأحادية، وبعبارة أخرى هي إنشاء نظام يقوم على أحدث المكتشفات التقنية والتكنولوجية وأجهزة الرقمنة الحاسوبية لإخضاع شعوب العالم إلى الهيمنة الأمريكية، ولعل أهم التعريفات التي تستوقفنا في هذا الصدد، تعريف " مالكوم ووترز" : " العولمة هي عملية اجتماعية يتم من خلالها تقليص القيود التي تفرضها الجغرافيا على الأنظمة الاقتصادية والثقافية والاجتماعية بحيث يشهد المجتمع ثقافة واحدة ".[12]

وقد اتخذت العولمة الوسائط التواصلية الحديثة التي رافق ظهورها مطلع القرن الواحد والعشرين؛ كالأنترنت والحاسوب والرقمنة والهواتف الذكية، سبيلا إلى الوصول إلى غاياتها وتحقيق أهدافها، ذلك لأن الوسائل المذكورة دفعت الثقافة الإنسانية إلى عصر البخار وعصر الذرة والعالم

الافتراضي وما إلى ذلك. ومن ثم فإن الحدود الثقافية تلاشت أمام عولمة العالم، وانتقلت المجتمعات المعاصرة من نظام الدولة القومية إلى نظام الدولة العالمية.

ولاشك أن هذا التحول الكبير ستتأثر به التوجهات الثقافية العالمية، فكان من نتائج هذا التحول ظهور اتجاه يساري في الولايات المتحدة الأمريكية يتزعمه تيري إغليتون و فانسان ليتش وغيرهما، فقام رواد هذا الاتجاه بإطلاق طروحات ودعوات خرجوا بها عن المعهود في الدراسات النقدية السابقة، وعلى هذا الاعتبار فإنهم انطلقوا من الديمقراطية ومفاهيمها، فحكموا على النقد الأدبي الجمالي بالموت، و كادوا يجزمون بأن الدراسات الثقافية هي التي ستفرض نفسها في القرن الواحد والعشرين، ذلك أن الديمقراطية تنطلق من الأغلبية وليس من الأقلية، والدراسات النقدية هي الأخرى لابد أن تنطلق من هذا الأساس، وهنا تتشكل المفارقة بين النقد الأدبي الذي يركز على ثقافة النخبة ويهمل الثقافة الشعبية، وبين الدراسات الثقافية التي تهتم بالطبقة الشعبوية والتي تمثل السواد الأعظم في المجتمعات البشرية، ويمكن تلخيص أطروحات هذا الاتجاه في أربعة عناصر هي[13]: النقد الثقافي، النص الرقمي، الصورة الرقمية، العالم الافتراضي.

وخلاصة القول في هذا العنصر من البحث، فإن عولمة العالم وأمركة الثقافة المعاصرة فرضت على سائر شعوب الأمم الأخرى نسقا ثقافيا واحدا، وأحدثت التفاعل بين ثقافة (الأنا) وثقافة (الآخر)، وتمكنت من تحويل مسار النقد الأدبي في العالم العربي، بصرف النظر عن نتائج هذا التفاعل، سواء أكانت إيجابية أم سلبية.

ثانيا: تحولات النقد العربي من الوظيفة النقدية إلى الوظيفة الثقافية

شهد الربع الأخير من القرن العشرين كتابة نقدية جديدة جاءت بعد مرحلة ما بعد الكولونيالية، فعرفت الكتابة النقدية تحررا واضحا من القيود المعيارية التي عرفها النقد التقليدي، ومن ثم فقد تعالت الأصوات بإعادة قراءة الموروث النقدي العربي الذي يشكل المنظومة الثقافية والفكرية والانتماءات العقائدية والدينية وكذلك الهوية القومية والوطنية، وقد كانت هذه الدعوات نتيجة

للمواقف المتباينة من النقاد العرب نحو المناهج النقدية الوافدة من القارة الأوروبية والقارة الأمريكية، وفي هذه الآونة ظهر الناقد السعودي "عبد الله الغذامي" فنادى بمجاوزة المرحلة التقليدية التي طغت عليها علوم البلاغة العربية، واقترح الوظيفة الثقافية التي تبحث في الأنساق المضمرة وتكشف الأوجه الخفية والمختفية وراء الظواهر النصية في النص الأدبي، وهذه الدعوة التي تبناها "الغذامي" في العالم العربي قد شغلت العالم الغربي منذ منتصف القرن العشرين، ويعود السبب المباشر في إحداث هذا التغيير في الدراسات النقدية إلى ظهور وسائل التواصل الحديثة التي أصبح مستعملوها يمثلون السواد الأعظم من طبقات المجتمع، ومن ثم ظهر نقاد أمريكيون و تنبأوا بتراجع النقد الجمالي وطغيان الدراسات الثقافية التي تنبئ هي أيضا بسقوط الطبقة النخبوية وبروز الطبقة الشعبية، وكذلك خروج الدراسات النقدية من القاعات الأكاديمية إلى مخاطبة الطبقات الشعبية باللغة السهلة المستعملة.

وقد أثارت هذه الدعوات التي أطلقها "الغذامي" ومناصروه على رأس الألفية الثالثة جدلا واضحا ونتج عنها مواقف متباينة وردود نقدية منها ما كان معجبا ومنها ما كان رافضا رفضا مطلقا لها، لأن هذه الدعوات ستقضي على الموروث البلاغي والموروث النقدي الذي تحتفظ به المكتبة العربية منذ قرون من الزمن، وفيما يأتي بيان هذه المواقف النقدية تجاه الوظيفة الثقافية:

1/ موقف النقاد المتمسكين بالنقد الأدبي وعلوم البلاغة العربية: مما لاشك فيه أن كل دعوة إلى التجديد في الثقافة المعهودة تقابل بمواقف متباينة بين القبول والإعجاب وبين الرفض والتزام موقف المخالفة والمعارضة، وبهذا الاعتبار فإن كثيرا من النقاد العرب عارضوا الدعوة الجديدة القائلة بموت النقد الأدبي وميلاد النقد الثقافي، فأقاموا مؤتمرات وعقدوا ندوات من أجل الحوار والنقاش ليثبتوا جدوى النقد الأدبي وأفول نجم النقد الثقافي في يوم من الأيام كما أفل نجم النظريات النقدية الغربية المعاصرة من البنيوية والنقد الجديد إلى نظرية التفكيك والقراءة والتأويل، ونذكر في هذا الصدد من هؤلاء النقاد:

أ/ عبد النبي اصطيف[14]**:** عقد "عبد النبي اصطيف" مناظرة من غير مواجهة مباشرة مع "الغذامي" ليثبت أن النقد الأدبي أصل علمي لا يمكن زواله ولا إزالته، وأن النقد الثقافي فرع من فروع النقد الأدبي ويقدم في ذلك دراسة تحليلية يمكن إجمالها فيما يلي:

يفتتح "عبد النبي اصطيف" دراسته بذكر الآراء التي تأثرت بالنقد الثقافي ثم يحاول نقدها ليثبت أن النقد الأدبي قد ازدهر حتى في الدراسات الغربية ولم يكن النقد الثقافي سببا في موت النقد الأدبي بحال من الأحوال، ذلك "أن دعاة النقد الثقافي في المجتمعات العربية الحديثة والمعاصرة إنما هم قوم فتنوا بما حققه "النقد الثقافي" في الغرب، بوصفه جزءا مما بات يشار إليه في الأوساط الجامعية الغربية والأمريكية بـ "الدراسات الثقافية Cultural Studies"."[15]

ويعتمد "عبد النبي اصطيف" على طريقة المقابلة، فحينما أعلى "الغذامي" من عنصر النسق وأعطاه سلطة كاملة في النص قابله "عبد النبي اصطيف" بإعلاء سلطة السياق في إنتاج النص وفهم خباياه، وربط السياق Context الذي يحكم دلالة النص بثلاثة معان مفيدة للنص هي:

- سياق النطق Context of Ultterance، أو السياق الفعلي لإنتاج النص.
- سياق الثقافة Context of Culture.
- سياق الإشارة Context of Reference.[16]

ويمكن لهذه السياقات الثلاثة أن تكشف المعاني التي تنطوي وراء النصوص والخطابات الآنية والثقافية... ومن ثم فإن الإعجاب بالنقد الثقافي إنما هو إعجاب بالدراسات الثقافية التي ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية، وإن هذا الإعجاب لا يدوم طويلا قياسا بالنظريات والمناهج الغربية التي سبقت النقد الثقافي، فإنها بعد مرور زمن يسير أثبتت فشلها وعدم قدرتها المطلقة في دراسة النصوص الأدبية، ومن هنا فإن "عبد النبي اصطيف" يعد من المتمسكين بالنقد الأدبي والمدافعين عنه، باعتبار أن النقد الأدبي هو الأصل، وأما النقد الثقافي فإنه فرع من فروع الدراسات النقدية المعاصرة.

ب/ جميل حمداوي[17]**:** قام الناقد المغربي "جميل حمداوي" بنشر مقال بعنوان "النقد الثقافي بين المطرقة والسندان"، فقد تتبع "حمداوي" جذور النقد الثقافي التي تفرعت من حقول ومجالات معرفية عدة، كالفلسفة والبلاغة والأدب والنقد، وانفتح أيضا على المناهج النقدية المعاصرة كالبنيوية والسميائية والتفكيكية والتأويلية والتاريخانية الجديدة، والنقد النسوي، وبالجملة فإن النقد الثقافي تأثر بالمناهج النقدية والتيارات الثقافية التي رافقت الحداثة وما بعد الحداثة.

ويقوم "جميل حمداوي" بتحليل الركائز التي يرتكز عليها النقد الثقافي في عمله الإجرائي لقراءة النصوص كما طرحه "عبد الله الغذامي" ويخلص إلى أن النقد الثقافي قدم خدمة للدرس النقدي خاصة وفق الطريقة التي طرحها الناقد الأمريكي "فانسان ليتش" والناقد العربي "عبد الله الغذامي" "حيث أعاد النظر –أي النقد الثقافي- في الكثير من المفاهيم والمسلمات التي تقبلناها حينما كنا ندرس أدبنا العربي على أنها أحكام صحيحة ويقينية بشكل من الأشكال".[18]

وبالرغم من هذه الخدمة التي قدمها النقد الثقافي إلا أنه يحتاج إلى قراءة نقدية فاحصة وكاشفة للفجوات والنقائص التي وقع فيها، ولذلك فإن "حمداوي" يوجه عدة انتقادات للنقد الثقافي نذكر منها:

- **دعوى شيخوخة البلاغة العربية:** يصرح "عبد الله الغذامي" أن البلاغة العربية بعلومها الثلاثة (البيان والمعاني والبديع) شاخت وأنها جاوزت النضج حتى احترقت، يفند "حمداوي" هذه الدعوى بحجة أن البلاغة العربية استفادت من النظريات اللسانية المعاصرة وأنها تجاوزت المرحلة التقليدية، ومن ثم فإن البلاغة العربية أصبحت تدرس النص الأدبي دراسة معاصرة وفق النظريات والمناهج النقدية المعاصرة.
- **دعوى موت النقد الأدبي:** دعا "الغذامي" إلى موت النقد الأدبي وميلاد النقد الثقافي، بينما يرى "جميل حمداوي" أن النقد الثقافي هو الذي سيموت في يوم ما "لكن أرى أن النقد الثقافي هو الذي سيموت في يوم ما، إذا لم يطور

أدواته المنهجية، وينقح تصوراته النظرية والتطبيقية...، أما النقد الأدبي فهو عالم واسع ومفتوح نظريا وتطبيقيا، ويسير بخطوات حثيثة، وبإيقاع سريع، محققا في ذلك تطورا منهجيا كبيرا".[19]

هذا، وإن النقد الثقافي يستند في إطلاقه الأحكام النقدية إلى المقاربة السياسية الأيديولوجية، وإلى تعميم الأحكام في انتقاده للنفاق السياسي الذي وصف به الشعراء القدامى خاصة في المدح والهجاء، كما هي الدراسة التي قدمها "الغذامي" عن الشاعر "أبي الطيب المتنبي"، إلى غير ذلك من المآخذ التي سجلها "جميل حمداوي" على النقد الثقافي.

وعلى هذا الأساس فإن "حمداوي" يرى أن النقد الأدبي عملية متكاملة تتصف بالمعايير العلمية وبإمكانها أن تلم جميع الجوانب التي تتعلق بالنص ومؤلفه، وبالقارئ والسياق الذي أنتج النص الأدبي "ومن ثم فإننا نميل إلى استغلال منهج متكامل يراعي جميع عناصر النص الإبداعي من ملحقات موازية داخلية وخارجية".[20]

2/ موقف النقاد الحداثيين المتأثرين بالدراسات الثقافية الغربية: مع مطلع الثمانينات من القرن العشرين بدأت الدراسات الثقافية تهيمن على مجال العلوم الإنسانية في الولايات المتحدة الأمريكية وانتقل هذا الاهتمام إلى القارة الأوروبية، وحينها أخذت الأجناس الأدبية تنحصر شيئا فشيئا كالقصة والرواية والفنون المسرحية، وذلك نظرا لظهور وسائل الإعلام الحديثة من التلفزيون والأنترنت وانتشار الثقافة الشعبية المهمشة، وعلى ذلك فـ "إن مشروع الدراسات الثقافية بمفهومها العريض، هو سعي لفهم اشتغال الثقافة لاسيما في العالم الحديث: كيف تشتغل المنتجات الثقافية، كيف تتكون الهويات وتنتظم، سواء أكانت هوية الأفراد أم المجموعات في عالم الجماعات البشرية المتشعبة الممتزجة، وفي عالم سلطة الدولة وصناعات وسائل الإعلام".[21]

ولم تتوقف الدراسات الثقافية في العالم الغربي فحسب، بل انتقلت إلى العالم العربي كما هو الشأن في سائر النظريات اللسانية والمناهج النقدية، ويعد المشرق العربي المكان الخصب الذي نمت فيه الدراسات الثقافية، فتأثر بها في

مقدمة النقاد العرب الناقد السعودي "عبد الله الغذامي" فنقلها إلى العالم العربي عن طريق كتبه بدءاً بالخطيئة والتكفير وانتهاء بمؤلفه "النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية".

دعا "الغذامي" من خلال كتابه "النقد الثقافي" إلى إحداث نقلة نوعية في النقد الأدبي تنقله من الوظيفة النقدية إلى الوظيفة الثقافية، وأحدث بهذه الدعوة ضجة كبيرة في الأوساط النقدية في العالم العربي، فأسال مداد أقلام كتبت عن الدراسات الثقافية ووقفت أمامها موقفا إما إيجابا وإما سلبا.

وصف "الغذامي" النقد الأدبي وصفا يضفي عليه طغيان المركزية الفحولية مع افتقاره إلى الأداة النسقية التي تكشف العيوب المختبئة تحت عباءة العنصر الجمالي الشعري، ذلك أن النقد الأدبي التقليدي "أوقع نفسه وأوقعنا في حالة من العمى الثقافي التام عن العيوب النسقية المختبئة من تحت عباءة الجمالي وظلت العيوب النسقية تتنامى متوسلة بالجمالي، الشعري والبلاغي حتى صارت نموذجا سلوكيا يتحكم فينا ذهنيا وعمليا، وحتى صارت نماذجنا الراقية –بلاغيا- هي مصادر الخلل النسقي".[22]

وحينما طرح "الغذامي" مشروعه النقدي اقترح الطريقة التي تمكن من الانتقال بالدرس النقدي من كونه الأدبي إلى كونه الثقافي، وذلك يجعلنا نحتاج إلى عدد من الخطوات العملية وهي[23]: نقلة في المصطلح النقدي ذاته، نقلة في المفهوم (النسق)، نقلة في الوظيفة، نقلة في التطبيق.

وبهذه الخطوات يتحول الدرس النقدي من كونه أدبي إلى كونه ثقافي، ومن ثم فإن "الغذامي" يستبدل الوظيفة الأدبية بالوظيفة الثقافية، ويعطي لعنصر "النسق" اهتماما خاصا لأن النقد الثقافي في مشروعه يعتمد على الأنساق المضمرة في النص، ذلك أن كلمة "النسق" "قد تأتي مرادفة لمعنى (البنية Structure) أو معنى (النظام System) حسب مصطلح ديسوسير...، إلا أننا هنا نطرح "النسق" كمفهوم مركزي في مشروعنا النقدي، ومن ثم فإنه يكتسب عندنا قيما دلالية وسمات اصطلاحية خاصة".[24]

وحينما نقرأ الطرح الغذامي قراءة عمودية فاحصة ونتأمل في طريقة عرضه لمشروعه الثقافي نجد أن هذا المشروع انبثق من النظريات اللسانية والمناهج النقدية التي ظهرت في العالم الغربي لأن "الغذامي" نفسه يعترف في مؤلفاته أن مشروعه يأخذ من البنيوية والسميائية والتشريحية ونظرية التأويل والتاريخانية الجديدة...، ولذلك فإنه يفتتح بهذه المناهج كتابه "النقد الثقافي" ليثبت هذه الحقيقة، وليبرهن على الأسباب التي قدمها وكان لها التأثير في نقل الاهتمام النقدي من الحقل الأدبي إلى الاشتغال في ميدان الدراسات الثقافية، ومن ثم فإن تأثير الدراسات الثقافية الغربية في النقد العربي المعاصر في مرحلة ما بعد الحداثة أمر واضح كما هو الحال في مشروع النقد الثقافي.

ثالثا: عبد العزيز حمودة وقراءته الفاحصة للمناهج النقدية الغربية

ظل النقد العربي طيلة قرن من الزمن يتأرجح بين الاستمساك بالمرجعية الثقافية والمحافظة على الهوية وبين الاستفادة من النظريات الغربية المعاصرة، خاصة وأن مرحلة ما بعد الحداثة تأثرت بالفلسفة التفكيكية التي طرحها "جاك دريدا"، فعرفت هذه المرحلة انفتاحا على الثقافات وتفكيكا للمركزيات، فطغت ثقافة الهامش على الدراسات الأدبية والجمالية وما إلى ذلك من الفروع والفنون التي استجدت على الثقافة العالمية.

وفي هذه التغيرات النقدية والثقافية خرج من البيئة المصرية الناقد "عبد العزيز حمودة" بمؤلفاته الثلاثة (المرايا المحدبة 1998) و(المرايا المقعرة 2001) و(الخروج من التيه 2003)، وحاول في هذه الثلاثية أن يبين حقيقة النظريات اللسانية والمناهج النقدية التي تستوردها الأمة العربية من الثقافة الأوروأمريكية، ويعود –حمودة- إلى النظريات التي تأسست عليها البلاغة العربية ليقدم محاولة لعلها تؤسس لنظرية نقدية عربية معاصرة تخرج النقد العربي من العمى والتخبط الذي عانى منه طيلة عقود.

ويتناول "حمودة" المناهج الغربية فيبدأ بالبنيوية ويقدم لها قراءة نقدية، ذلك أن البنيوية تأسست لتحقق علمية النقد وعلمية الدراسات اللغوية، ويتساءل "حمودة" عن مدى تحقيق البنيوية لهذين الأمرين، وأنى لها ذلك، ويؤكد أن

فشل البنيوية في تحقيقها يعود إلى سببين هما: "الأول هو تلك المحاولة الصوفية لرؤية العالم من خلال حبة فاصولياء واحدة كما يقول نقاد البنيوية...، أما السبب الثاني فهو اكتشافهم بعد فوات الأوان أن النموذج اللغوي لا ينطبق بالضرورة على الأنساق أو الأنظمة غير اللغوية وتحول البنيويون في نهاية الأمر إلى سجناء اللغة".[25]

وبعد تعرضه للبنيوية انتقل إلى منهج التفكيك لأنهما يتعارضان في الأسس التي تأسس عليها كل منهج منهما، وذلك أن التفكيك تأسس على رفض علمية النقد والشك في كل الأنظمة والقوانين والتقاليد والتحول إلى لانهائية المعنى، ويؤكد "حمودة" أن التفكيكيين وصلوا في نهاية الأمر إلى النتيجة التي وصل إليها البنيويون وهي حجب النص.

وينتقل "حمودة" إلى توضيح الرؤية لمواقف النقاد العرب أمام المناهج الغربية، والتي يغلب عليها الانبهار والإعجاب، فاستعرض كلاما لـ "كمال أبي ديب" في كتابه "الرؤى المقنعة" ليثبت الغموض الذي يهيمن على الترجمات التي نقلت النصوص الغربية إلى اللغة العربية، وليثبت هذا الإعجاب الذي ملك عقول النقاد العرب ويستدل على ذلك بقول "جابر عصفور" في تعريفه للحداثة بأنها "الإبداع في تحققه على المستوى الثقافي العام"، وإذا كانت الحداثة هي الإبداع والمجال العام للثقافة والمعرفة الإنسانية فلم يكون هذا الانبهار؟،[26].وبالجملة فإن "عبد العزيز حمودة" قدم قراءة نقدية للمناهج النقدية الغربية في كتابه الأول –المرايا المحدبة- وأزال فيه الغموض الذي كان سببا في تضخيم الصورة الحقيقية لهذه المناهج، ومن ثم فإن الحداثة التي يدعيها النقاد العرب هي صورة مصغرة للحداثة الغربية، ويؤكد "حمودة" أن الحداثة الغربية لم تلق إجماعا حتى في الأوساط الثقافية التي أنتجتها، فكيف تصل عندنا إلى تحقيق الإجماع في قبولها بل والانبهار بها.

ويأتي كتابه الثاني (المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، 2001) ليستكمل به البناء الذي بدأه بكتابه الأول، فتناول القضية التي شغلت النقاد العرب منذ عقود في القرن العشرين وهي: التراث والحداثة أو الأصالة

والمعاصرة وأعطاها معنى جديدا، وتتبع في ذلك أصول البلاغة العربية ليصل إلى أن النقد العربي بإمكانه أن يؤسس لنظرية نقدية تحرره من التبعية للنقد الغربي و تجانبه الإعجاب والانبهار بثقافته ونظرياته النقدية واللسانية، وقد صرح في هذا الكتاب "أن النقد العربي والبلاغة العربية قدما نظرية نقدية ونظرية لغوية، ربما لا تكون متكاملة في أي من الجانبين، ولكنهما نظريتان لا تنقصهما "العلمية" التي كانت طعم الحداثيين العرب والذي التهموه في انبهار وحماس واضحين، وأنهما يقدمان في جزئياتهما المتناثرة عبر أربعة قرون أو خمسة مكونات نظرية لغوية ونقدية كان من الممكن مع قليل من التزاوج مع فكر الآخر الحديث والمعاصر، أن يطورا إلى نظريتين متكاملتين".[27]

وأما كتابه الثالث (الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، 2003) فقد تناول فيه عيوب الحداثة وبين أن المناهج المعاصرة تعاني من القلق المنهجي والاضطراب في الرؤية والتصور حتى تصل أحيانا إلى حد التناقض، ومن خلال هذا الكتاب يحاول "حمودة" أن يؤسس لنظرية نقدية عربية تخرج النقد العربي من نفقه المظلم ومن الحيرة والتأرجح بين المحافظة على هويته وبين قليل من الاستفادة من النظريات الغربية المعاصرة، لذلك فإنه هو أيضا يصرح بأن العمل الذي قدمه في كتبه الثلاثة ما هو إلا وضع الخيط في الإبرة للبدء في العمل، ويقدم "حمودة" هذا التساؤل للكشف عن التحديات المستقبلية "هل نستمر في اجترار مفاهيم ومبادئ البنيوية والتفكيك والنقد الثقافي، ومن قبلها النقد الجديد والواقعية الاشتراكية؟ أم ننتهز الفرصة ونطور مذهبا نقديا عربيا أصبحت الحاجة إليه اليوم، في عصر تهدد فيه الثقافة المهيمنة بابتلاع أو محو الثقافات القوية، أكثر إلحاحا من أي يوم مضى؟".[28]

ومن هنا فإن "عبد العزيز حمودة" حاول محاولة جادة في إخراج النقد العربي من الأزمة التي يعانيها منذ عقود طويلة، ويمكن أن نصف محاولته بأنها كشفت الغموض وأماطت اللثام عن حقيقة النظريات اللسانية والمناهج النقدية الغربية، وبالرغم من تحقيق هذه الخطوة الإيجابية إلا أن ثلاثيته لم تؤسس بطريقة فعلية لنظرية نقدية عربية، وإنما هي عبارة عن توجيهات وتصويبات ينقصها التأسيس الفعلي والعلمي، إضافة إلى ذلك فإن "حمودة" لم

ينكر الاستفادة من المناهج الغربية والنظريات المعاصرة، ولهذا فإننا نخلص في كل خطوات البحث إلى أن تأثير الدراسات النقدية والثقافية الغربية حاضر بشكل كبير في النقد العربي المعاصر، سواء في الدراسات التي انبهرت به وتأثرت بمنجزاته تأثرا إيجابيا أم كان عكس ذلك.

وبناء على ما تقدم فإننا نخلص إلى نتيجتين يمكن إجمالهما فيما يلي:

النتيجة الأولى: تكمن في الاعتراف بأن الدراسات النقدية المعاصرة أضافت لبنات في بناء الصرح النقدي، بما في ذلك الدراسات الثقافية التي كشفت عن الأنساق المضمرة وراء النصوص الشعرية والنثرية التي ظلت في أذهاننا ونحن ننظر إليها نظرة القداسة للنص ومؤلفه، ولكن أن تصل إلى إلغاء النقد الأدبي وإماتته فهذا غير ممكن ونعتبره جناية على الموروث الثقافي العربي.

وأما **النتيجة الثانية**: فإنها تكمن في أن النص الأدبي هو الذي يطلب الأداة لدراسته وتحليله، وليس المنهج هو الذي يطلب النص، على اعتبار أن النص هو محل الاشتغال وأن المنهج النقدي هو الوسيلة لكشف أغوار النص والوصول إلى خباياه، ومن ثم فإننا نقف على نقطة محورية في هذه النتيجة، وهي المفارقة بين النص الأدبي والنص الثقافي، فلكل واحد منهما منطلقاته وخلفياته الفلسفية، وهذا يجعلنا ملزمين باختيار المنهج النقدي الذي يتناسب مع طبيعة كل نص، ونخلص في الختام إلى أن العلاقة بين النقد الأدبي والنقد الثقافي أو الدراسات الثقافية هي علاقة تكامل وليست علاقة تنافر وتضاد.

خاتمـة:

في نهاية الدراسة تكونت لدى الباحث مجموعة من الرؤى والتصورات عن الدراسات الثقافية في العالم الغربي ثم في الساحة النقدية العربية، يمكن أن نعدها نتائج توصل إليها البحث والدراسة ويمكن إجمالها في ما يلي:

- تعود أصول النقد الثقافي إلى الأفكار التي طرحها الاتجاه اليساري في الولايات المتحدة الأمريكية، ظنا من أتباعه أن المستقبل سيكون للثقافة على حساب الأدب.
- تعد الرقمنة الحاسوبية العامل الأساس في تحول الاهتمام من الأجناس الأدبية المعهودة إلى الاشتغال على الدراسات الثقافية.
- يعد التبادل الثقافي والحوار بين الثقافات عاملا أساسيا في إحداث التفاعل بين النقد العربي والنقد الغربي بخاصة، والحضارات برمتها بعامة.
- لقد كان لهذا التفاعل أثره الايجابي على النقد العربي بانفتاحه على التيارات النقدية والنظريات اللسانية والمناهج النقدية، مما أثرى المنتج النقدي والثقافي العالم العربي.
- تعد الترجمة من لغة إلى أخرى القناة التي تعبر عنها ثقافة أمة ما إلى غيرها من الأمم، وقد اعتمد النقد العربي على هذه القناة ليغذي ذاكرته وينفتح على ثقافة الآخر.
- لقد وصل التأثر بالثقافة الغربية ومناهجها إلى حد التماهي من النقاد العرب، ومن ثم فإن الحداثة العربية هي صورة مصغرة للحداثة الغربية.
- لقد واجه النقد العربي أزمة نقدية تجاه تأثره بالحداثة الغربية فوقع في حيرة من أمره، وذلك نتيجة لاختلاف الأسس والمنطلقات بين الهوية العربية والثقافة الغربية.
- حاول "عبد العزيز حمودة" أن يقدم قراءة نقدية للمناهج الغربية ويؤسس لنظرية نقدية تستمد قوتها من علوم البلاغة العربية والتراث العربي بصفة عامة، ولئن نجح في كشف الحقيقة عن المناهج الغربية فإنه لم يصل إلى إرساء قواعد فعلية للنظرية النقدية العربية التي دعا إليها من خلال كتبه الثلاثة.
- إن الدراسات الثقافية أضافت لبنة في الدرس النقدي المعاصر، وهذه خطوة إيجابية، إلا أنه لا يمكنها أن تحل محل النقد الأدبي وتحكم عليه بالموت، بل اتجاه نقدي ظهر في مرحلة ما بعد الحداثة.

- ومن ثم فإن العلاقة بين ما هو أدبي وما هو ثقافي هي علاقة توافق وتكامل وليست علاقة تنافر وتضاد.

قائمة المصادر والمراجع :

01- بسام بركة وآخرون، اللغة والهوية في الوطن العربي، إشكاليات التعليم والترجمة والمصطلح، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، لبنان.

02- بوجمعة بوبعيو، حضور الرؤيا واختفاء المتن، دراسة في علاقة الأسطورة بالشعر العربي المعاصر، مطبعة المعارف، ط1، عنابة، الجزائر، 2006.

03- جميل حمداوي، نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، مؤسسة المثقف، 2011.

04- جوناثان كالر، النظرية الأدبية، ترجمة رشاد عبد القادر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 2004.

05- عبد العزيز حمودة، الخروج التيه، دراسة في سلطة النص، عالم المعرفة، الكويت، 2003.

06- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، الكويت، 1998.

07- عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، الكويت، 2001.

08- عبد القادر الرباعي، جماليات الخطاب في النقد الثقافي،رؤية جدلية جديدة، دار جرير للنشر والتوزيع، ط1، عمان، الأردن، 2015.

09- عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، دار الأمان، ط1، الرباط، المغرب، 2010.

10- عبد الله الغذامي وعبد النبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي، دار الفكر، ط1، دمشق، سوريا، 2004.

11- عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، المغرب، 2005.

12- عز الدين المناصرة، المثاقفة والنقد المقارن، منظور إشكالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996.
13- كلير كرامش، اللغة والثقافة، ترجمة أحمد الشيمي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، ط1، الدوحة، قطر، 2010.
14- محمود أمين العالم، الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر، ضمن كتاب (الفلسفة العربية المعاصرة).
15- منير بعلبكي: قاموس المورد، إنجليزي-عربي، دار العلم للملايين، بيروت، 1994.
16- ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، اضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، المغرب، 2002.

الهوامش:

(1) بوجمعة بوبعيو، حضور الرؤيا واختفاء المتن، دراسة في علاقة الأسطورة بالشعر العربي المعاصر، مطبعة المعارف، ط1، عنابة، الجزائر، 2006، ص 40.

(2) منير بعلبكي: قاموس المورد، إنجليزي-عربي، دار العلم للملايين، بيروت، 1994، ص24.

(3) عز الدين المناصرة، المثاقفة والنقد المقارن، منظور إشكالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996، ص73.

(4) كلير كرامش، اللغة والثقافة، ترجمة أحمد الشيمي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، ط1، الدوحة، قطر، 2010، ص135.

(5) عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، دار الأمان، ط1، الرباط، المغرب، 2010، ص51.

(6) المرجع نفسه، ص59.

(7) محمود أمين العالم، الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر، ضمن كتاب (الفلسفة العربية المعاصرة)، ص75 و100.

(8) ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، اضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، المغرب، 2002، ص369.

(9) المرجع نفسه، ص368.

(10) بسام محمود بركة، من مواليد 1950 بمدينة طرابلس شمال لبنان، تحصل على شهادة دكتوراه سنة (1977) وعمل أستاذا في عدة جامعات عربية وأوروبية، ويشغل منصب أمين عام لاتحاد المترجمين العرب منذ تأسيسه سنة (2002) إلى يومنا هذا، وللاستزادة ينظر:

https://alarabiahtranslation.org ›

(11) ينظر: بسام بركة وآخرون، اللغة والهوية في الوطن العربي، إشكاليات التعليم والترجمة والمصطلح، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، لبنان، ص45.

(12) ينظر: عبد القادر الرباعي، جماليات الخطاب في النقد الثقافي،رؤية جدلية جديدة، دار جرير للنشر والتوزيع، ط1، عمان، الأردن، 2015، ص153.

(13) ينظر: المرجع نفسه، ص 198.

(14) أستاذ وباحث سوري، ولد سنة 1952 بدمشق، اهتم بالنقد المقارن والترجمة وقضايا الاستشراق، درس في العديد من الجامعات العربية والعالمية، وله اسهامات نقدية متميزة، وللاستزادة ينظر: https://ar.wikipedia.org/wiki/

(15) عبد الله الغذامي وعبد النبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي، دار الفكر، ط1، دمشق، سوريا، 2004، ص68-69.

(16) المرجع نفسه، ص 134-135.

(17) باحث وناقد مغربي، من مواليد 1963 بالناظور المغربية، وله إسهامات علمية نوعية في الاتجاهات النقدية والثقافية المعاصرة. http://hamdaoui.ma/page.php?4

(18) جميل حمداوي، نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، مؤسسة المثقف، 2011، ص114.

(19) المرجع نفسه، ص115.

(20) المرجع نفسه، ص467.

(21) جوناثان كالر، النظرية الأدبية، ترجمة رشاد عبد القادر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 2004، ص56.

(22) عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص8.

(23) المرجع نفسه، ص62.

(24) المرجع نفسه، ص76-77.

(25) عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، الكويت، 1998، ص07.

(26) ينظر: المرجع نفسه، ص 11-12.

(27) عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، الكويت، 2001، ص186.

(28) عبد العزيز حمودة، الخروج التيه، دراسة في سلطة النص، عالم المعرفة، الكويت، 2003، ص274.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 553 – 572
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

إشكالية العلاقة بين "الدال والمدلول" في الفكر اللغوي عند العرب

The Issue of the Relationship between the Signifier and the Signified in the ArabsLinguistic Thought

د/ رابح بوشعشوعة
كلية الآداب واللغات، جامعة خنشلة الجزائر
roukiakhawla@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/10/25 تاريخ القبول: 2019/12/17

الملخص:
نحاول في هذه المقالة أن نبحث قضية لها أثر بالغ على الأحكام النقدية عند النقاد العرب المعاصرين، إذ شكلت هذه القضيةَ الخلفيةَ الفكرية التي ينطلقون منها في كل الأحكام النقدية تقريبا، إنها قضية "اعتباطية العلامة اللغوية"، وسنحاول بيان أن الحمولة الفكرية التي تقوم عليها العلاقة بين اللفظ والمعنى في الفكر اللغوي عند الغرب، لا يمكن إسقاطها على المنظومة الفكرية اللغوية العربية، وهذه العلاقة تقوم على مفهوم "الاعتباط" الذي له علاقة بمصطلح آخر مهم هو "المواضعة" أو "التواضع"، وسنحاول كذلك كشف الغموض عن العبارات التي قالها بعض اللغويين العرب أمثال عبد القاهر الجرجاني خاصة، وستركز المقالة على ثلاثة أعلام لغويين: واحد غربي وهو دي سوسير، واثنين عربيين هما: عبد القاهر الجرجاني وابن جني.
الكلمات المفتاحية: العلامة اللغوية؛ الاعتباط ؛ المواضعة أو التواضع؛ الفكر اللغوي؛ الإشكالية.

Abstract:
In this article, we attempt to examine an issue that has a profound impact on the critical judgments of contemporary Arab critics. This issue has formed the intellectual background from which they start

from almost all critical judgments. This is an issue of "arbitrary linguistic signification". We will try to show that the intellectual load, on which the relationship between the word and the meaning is based on in the linguistic thought of the West, cannot be projected on the intellectual system of Arabic language. This relationship is based on the concept of "arbitrariness," which has to do with anotherimportant term "humility". We will also try to reveal the ambiguity of the words said by some Arab linguists especially Abdel Qaher Eldjarjani. The article will focus on three linguists, one Western, de Saussure, and two Arabs: Abdel-Qaher al-Jarjani and Ibn Jinni.

Key words : language sign, arbitrariness, subject or modesty, thank you, first and last.

مقدّمة:

لا بد عند الحديث عن "الفكر اللغوي" عند العرب أن نضع في الاعتبار كثيرا من الضوابط والمحاذير التي قد تجرنا إلى سوء الفهم وتحميل النصوص القديمة ما لا تحتمل، ذلك أن الكثير من الدراسات الحديثة والمعاصرة التي تزعم أنها تقوم بمقاربات للنص القديم على ضوء العلوم المعاصرة من لغوية وأدبية وفلسفية ... هذه المقاربات ابتعدت بنا عن النص القديم بعدا شديدا، ذلك أنها لم تقربه منا بقدر ما باعدت بيننا وبينه، بل أعطته دلالات ومعان لم تكن هي المقصودة منه أصلا، والسبب في هذا أن هذه الدراسات تريد أن تعطي الشرعية لهذه العلوم المعاصرة وشرعية الاستفادة منها، وتريد أن توهم القارئ أن علومنا القديمة قد سبقت هذه العلوم الغربية المعاصرة في بعض القضايا، إلا أنه لم تكن في نفس درجة الدقة والاتساق المنهجي والنظري التي تمتاز به الدراسات الغربية الحديثة والمعاصرة.

وعلى هذا الأساس يجب أن نعيد النظر في كل ما قيل ويقال عن اللغة العربية وعلومها وفنونها، والدراسات التي دارت حولها، والتي تحاول أن تسير باللغة العربية إلى وجهة مجهولة لا يعلم أحد نتائجها أو عواقبها.

والأمر على هذا الاعتبار صعب المنال لا يمكن لباحث منفرد أن يقوم به لكثرة ما كتب وألف قديما وحديثا، بل يجب أن تتضافر الجهود وتصدق النوايا وتشحذ الهمم إلى مثل هذا العمل، والحق مطلب كل إنسان.

وحسبنا في هذا المقام أن نتناول قضية نراها مهمة جدا، أُسيل فيها الكثير من الحبر وصارت من المسلمات التي يمر عليها الباحث العربي المعاصر مرورا سريعا لا يلقي لها نظرة الشك أو الريب، وقد ألقت بظلالها على الأحكام النقدية التي يصدرها النقاد العرب، وكذلك ألقت بظلالها على الخلفية الفكرية لهؤلاء؛ إنها قضية **"اعتباطية العلامة اللغوية"** في الدرس اللغوي عند العلماء العرب القدماء، وعلى رأس هؤلاء عبد القاهر الجرجاني، الذي كتب نصوصا وقال أقوالا، وإن كانت قليلة جدا، فهمها البعض على أنها تدل على موقفه من هذه القضية، وأنه يقول كما يقول دي سوسير بالاعتباط بين الدال والمدلول.

غموض "اللغة" وصعوبة إدراك حقائقها الكامنة فيها:

وقبل أن نخوض في هذه المسألة الشائكة لا بد أن نؤكد على الأرضية التي يجب الاتفاق عليه والانطلاق منها، وهي أن اللغة، أي لغة، من الظواهر الصعبة الملتبسة على أصحاب هذا الشأن، وهي ممتدة الجذور في النفس الإنسانية، بعيدة المجاهل في العقل البشري وإنه "من أعضل مشاكل اللغة أن نعرف كيف التبست معانيها بألفاظها وتراكيبها، وعلى أي الأنحاء كانت الألفاظ، وكيف تعارف المتكلمون عليها وعلى مسمياتها"[1]. وهذا ما أعلن عنه ابن جني صراحة، وأعلن عن حيرته ودهشته لعجيب تركيب هذه اللغة العربية وكيف جاءت على هذا الاتساق العجيب والتركيب المحير، يقول:" واعلم فيما بعد، أنني على تقادم الوقت، دائم التنقير والبحث عن هذا الموضع، فأجد الدواعي والخوالج قوية التجاذب لي، مختلفة جهات التغول على فكري، وذلك أنني إذا تأملت حال هذه اللغة الشريف الكريمة اللطيفة وجدت فيها من الحكمة والدقة والإرهاف والرقة ما يملك علي جانب الفكر، حتى يكاد يطمح به أمام غلوة السحر، فمن ذلك ما نبه عليه أصحابنا رحمهم الله، ومنه ما حذوته على

أمثلتهم، فعرفت بتتابعه وانقياده، وبعد مراميه وآماده صحة ما وفقوا لتقديمه منه، ولطف ما أسعدوا به، وفرق لهم عنه.

وانضاف إلى ذلك وارد الأخبار المأثورة بأنها من عند الله جل وعز، فقوي في نفسي اعتقاد كونها توقيفا من الله سبحانه وتعالى وأنها وحي.

ثم أقول في ضد هذا: كما وقع لأصحابنا ولنا، وتنبهوا وتنبهنا، على تأمل هذه الحكمة الرائعة الباهرة، كذلك لا ننكر أن يكون الله قد خلق من قبلنا – وإن بعد مداه عنا – من كان ألطف منا أذهانا، وأسرع خواطر وأجرأ جنانا، فأقف بين الحالتين حسيرا، وأكاثرهما فأنكفيء مكثورا"[2].

وهذا النص يدل على أن القضية ليست بالبساطة التي يتصورها كثير من الباحثين في قضية "الاعتباط" بين الدال والمدلول، أو قل إن القول باعتباط العلامة اللغوية في اللغة العربية من القضايا التي يجب الحذر عندها والوقوف أمامها طويلا وبتأمل صابر.

اعتباطية العلامة اللغوية عند دي سوسير:

سنحاول الحديث عن جوهر هذا الاعتباط عند دي سوسير خاصة، على اعتبار أنه أول من قال بهذا، كما هو مستقر عند الباحثين، وسنحاول كذلك البحث عن الجذور النظرية والفلسفية التي دفعت بـ" دي سوسير" إلى القول بمثل هذا المذهب اللغوي.

ومما يجب التأكيد عليه في هذا السياق "أن اللغة كنسق أو أنساق علامات كانت دائما موضع اهتمام الدراسات الأدبية والنقدية بدرجات متفاوتة منذ أرسطو حتى القرن السابع عشر، ولم تكن العشرون قرنا أو يزيد التي مرت بين العصر الهلليني للثقافة الإغريقية والعصر الكلاسيكي للفلسفة الغربية خلوا من العلامة كما قد يبدو"[3].

يجب أن نقر أولا أن القول باعتباطية العلامة اللغوية عند دي سوسير لم يكن بدعا من القول، بل نجد جذوره عند الفلاسفة والمفكرين الذين سبقوه، ومن بينهم: جون لوك، وهذا ما أكد عليه " آرت بيرمان" حين قال:" إن مفهوم سوسير عن العلامة اللغوية يقوم على التقاليد التجريبية، إذ إن أفكاره تحمل تشابها عائليا مع أفكار لوك، فقد كان لوك أيضا يرى أن أي صوت محدد يمكن

استخدامه حتى تصبح الكلمة بشكل اعتباطي هي علامة الفكرة (...) إن تجريبية سوسير في الواقع هي التي توفر الأساس لمنهجه العلمي وتقييم الرابطة العلمية"[4].

يؤكد كثير من الباحثين اليوم، أن أركان النظرية اللغوية لم يتم الاتفاق حولها حتى في مهدها الغربي، فكيف وقد نقلت إلى بيئة غير التي نشأت بها، ولهذا السبب لا يمكن الاعتراض على من رفض هذه الأركان، خاصة إذا علمنا أن النظرية هي "مجموعة من القواعد التي يقوم عليها موضوع أو مهارة علمية، مثل نظرية الموسيقى"[5].

ولهذا السبب يطرح عبد العزيز حمودة سؤالا يجب أن يطرحه كل باحث، يقول فيه: "ألم تتعرض آراء سوسير المبكرة للتعديل والتفسير والإضافة والنقص دون أن ينسف ذلك كله النظرية اللغوية للمفكر اللغوي السويسري أو يبطل وجودها؟"[6]، وهذا ما يدفع الباحث إلى إعادة النظر فيما قيل ويقال حول النظريات الغربية التي جعلها الباحثون العرب مسلمات لا تناقش.

إن الخلفية الفكرية لفكرة "الدال" و"المدلول" تتلخص في قضية "الداخل" و"الخارج"، هذه الثنائية أدت إلى فكرة أخرى أكثر تعقيدا هي فكرة "الذات" و"الموضوع"، "وهذه الثنائية على وجه الخصوص تحدد ردود الفعل التي أثارتها البنيوية في الأمزجة المختلفة، بل إنها بالفعل قررت طريقة استقبالها في تلك الأمزجة الثقافية"[7].

يؤكد ميشال فوكو في هذا الصدد في دراسته " الكلمات والأشياء" على تلك التحولات المعرفية الأساسية التي غيرت من نظرتنا إلى اللغة، " فحتى القرن السادس عشر كانت العلاقة بين الكلمة والشيء الذي تشير إليه، أو بين الدال والمدلول، علاقة تشابه، وكان يصعب تأكيد المعرفة من دون وجود رابطة حقيقية بين طرفي العلامة، ومع التحول المعرفي التالي الذي امتد طوال العصر الكلاسيكي للفلسفة الغربية، أي طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر تحول التشابه المفترض بين الدال والمدلول إلى التصوير أو التمثيل وهو درجة أكثر تعقيدا قليلا في العلاقة بين طرفي العلامة"[8].

وهذا يشير إلى أن العلاقة بين الدال والمدلول في القرون الوسطى لم تكن قائمة على الاعتباط، بل على القصد والتشابه والتماثل، ذلك أن التحول المعرفي " التالي في نهاية القرن الثامن عشر والذي فتح الباب أمام الاستخدامات البلاغية والرمزية للغة غير الطبيعية، تلك العلاقة القائمة على الدلالة المباشرة والصريحة (...) مع التحول المعرفي الجديد تقترب من مفهوم اللغة كنظام له وحدته وتماسكه الخاصان به وهو نظام يختلف جوهريا عن استخدام اللغة"[9].

وإذن، فـ "الاعتباط" فكرة فلسفية أنتجتها الظروف الفكرية التي أسس فيها العالم السويسري "علم اللغة" للخروج من مأزق النقد الجديد الذي قامت على أنقاضه النظرية اللغوية الجديدة، وهذا ما أكد عليه بيرمان حين قال:" إننا بهذا نتوجه نحو "النموذج اللغوي" للبنيويين. إن نظريتهم عن عدم وجود مرجعية لجميع اللغات يقصد بها فك مفارقة الداخل والخارج. وتخطي نظرية ازدواجية الحقيقة أو المعرفة، وتفسير إبداعية اللغة من خلال الخصائص الشكلية لبنائها ذاته"[10].

وعلى ذلك فإن الاعتباط يقصد به عند سوسير عدم وجود "علاقة خارجية" تربط بين الدال والمدلول، وهذا يؤدي بنا إلى القول: إن العلاقة بينهما يجب أن تكون داخلية. معنى ذلك أن الكلمة يتحدد مفهومها من خلال ارتباطها بما حولها من الكلمات أو الوحدات داخل السياق، "فالعلاقة بالنسبة لسوسير اعتباطية على أساس أنه لا توجد علاقة خارجية بين صوت الكلمة والمفهوم الذي تدل عليه (...) إن محتوى الكلمة لا يحدده في التحليل الأخير ما تحتويه بل ما يوجد خارجها. وما يوجد خارجها هنا عند سوسير لا يقصد به أي أنساق خارجية غريبة على النسق الأدبي، بل بقية النسق، أي أن معنى الكلمة تحدده بقية الوحدات داخل السياق"[11].

وهذا ما يوحي بأن المنهج اللغوي الجديد كان عليه أن يخالف ما كان سائدا في القرون الوسطى من أن اللغة تمثل الأشياء وتصورها وأن هناك علاقة بين الدال والمدلول قائمة على غير "الاعتباط"، وهذا يعني أن المنهج اللغوي التقليدي كان يبحث في معنى الدلالة (العلاقة بين الدال والمدلول خارج النص)،

فجاءت النظرية اللغوية الجديدة فأرادت أن تبحث عن كيفية الدلالة (العلاقة بين الدال والمدلول داخل النص).

إن العلاقة بين الدال والمدلول عند دي سوسير تقوم على الثنائيات المتضادة، فالكلمة الموجودة في السياق اللغوي "تحدد دلالتها الكلمة المضادة أو المقابلة، وهي كلمة غير موجودة في النص (...) فالنص اللغوي مجموعة من المتقابلات الثنائية، وتمثل في ثنائية حضورا يستدعي كلمة غائبة لتحديد الدلالة الحاضرة"[12]. فاللفظة عنده لا معنى لها إلا إذا دخلت في السياق، وهذا السياق هو النص. ذلك أن دي سوسير انطلق من أرضية فلسفية كانت سائدة في عصره؛ فالماركسيون الذي تأثروا بفكر هيجل كانوا يعتقدون أن الجانب الاقتصادي والصراع الطبقي له تأثير على الثقافة بجميع عناصرها ومنها اللغة، فجاء دي سوسير وقال بعكس ما قالت به الماركسية الهيجلية، وأكد أن العلامة اللغوية ذاتية التكوين(لأن اللغة عنده تسبق الوجود) وهذا يعني "أن الوحدة اللغوية تكتسب دلالتها فقط داخل النص، ولا تكتسب دلالتها من أي إشارة مرجعية إلى الوجود خارج ذلك النص وأنساقه"[13]، وكأنه يشير إلى أن الكلمة لها معنى خارج السياق الذي يقصده، ولكن هذا المعنى سيتغير بمجرد دخوله عالم النص، وسيصير النص من الأمور التي تساعد على تغيير معنى اللفظة التي كانت تعني شيئا آخر خارج ذلك السياق.

وبما أن قضية الاعتباط لها ارتباط وثيق بـ "الذات" فإن هذه الذات في المشروع البنيوي هي ذات تكونها اللغة وليست هي الذات في المفهوم الكانطي والديكارتي الذي ترفضه البنيوية، إنها "الذات الفردية بمعنى الكيان الواعي الشخصي الحافز والذي يعرف نفسه، كيان على اتصال بحقيقة يمكن الكشف عنها واكتشافها من خلال عملية ذهنية"[14].

وهذا الاعتقاد السائد في الفكر البنيوي عن الذات مستمد من أن اللغة أسبق في الوجود من الذات، ولذلك فإن هذه الذات في صراع دائم مع اللغة وتعارض مستمر مع هذه الأنساق التي تحكم البنى الصغرى، يقول دي سوسير:" إن الدال، مع كونه يبدو وكأنه قد اختير بحرية كاملة ليمثل الفكرة التي يعبر عنها، ثابت، وليس حرا بالنسبة للمجتمع اللغوي الذي يستخدمه.

وليس لجماهير الناس رأي في الموضوع. فالدال الذي تختاره اللغة لا يمكن استبداله بغيره. إن هذه الحقيقة التي قد تبدو وكأنها تحمل في طياتها تناقضا، يمكن تسميتها بالأسلوب الدارج بـ" الحرية المقيدة في لعب الورق". فنقول للغة: "اختاري" ثم نضيف: ولكن يجب أن تختاري هذه الإشارة لا غيرها. فليس باستطاعة أي فرد، وإن أراد ذلك أن يغير على أي نحو الاختيار الذي اتفق عليه، ثم إن المجتمع نفسه لا يمكن أن يفرض سيطرته حتى على كلمة واحدة، فالكلمة مرتبطة باللغة المستخدمة"[15]، فالكتاب إذن لا يكتبون كما يقول رولان بارت" للتعبير عن ذواتهم، إنهم يملكون فقط القدرة على خلط أو تركيب كتابات موجودة بالفعل، إن ما يقوم به الكاتب هو تجميع هذه الكتابات وإعادة نشرها"[16].

والهدف الذي ترمي إليه البنيوية من خلال ذلك كله، أنها تريد أن تجعل كل النصوص الأدبية تحت سقف واحد من القوانين والقواعد الصارمة، التي يجب على الكاتب أن يتقيد بها.

لقد حدد رولان بارت جوهر البنيوية في دقة متناهية فقد شبهها بالفكر الصوفي عند البوذيين، "يقولون إن بعض البوذيين بفضل صوفيتهم يستطيعون الوصول إلى مرحلة يرون فيها بلدا كاملا في حبة فاصوليا. وهذا على وجه التحديد ما أراد المحللون الأوائل للقراءة أن يفعلوه: أي رؤية كل قصص العالم (...) في بنية واحدة مفردة. قالوا لأنفسهم سوف نستخلص من كل رواية نموذجها، ومن هذه النماذج سوف نصوغ بناء روائيا عظيما سوف يطبق (بهدف التدقيق) على أية قصة قائمة، وتلك مهمة مرهقة (...) ثم إنها غير مطلوبة في نهاية الأمر، لأن النص عندئذ يفقد اختلافه"[17].

إن العلامة اللغوية عند دي سوسير لا تخرج عن حيز اللغة، والذي أخرجها عن هذا الحيز بعض المفكرين الفرنسيين الذين أسهموا في تأسيس البنيوية ثم نقدها، "فهم يسحبون مفهوم العلامة على أنساق أخرى غير اللغة مثل: الصور والإيماءات والأصوات الموسيقية"[18].

ثم إنه لا يقصد بالعلامة اللفظة المفردة وحدها، بل إنها تشمل عنده الجملة والنص والنسق العام الأكبر الذي "ينظم عددا من الوحدات الصغرى داخل عدد من الأنساق الصغرى"[19].

إن العشوائية والعفوية لا تكون إلا في نوع واحد من العلامة، وهو العلامة الرمزية، ذلك أن بيرس ميز بين ثلاثة أنواع من العلامات :" العلامة الأيقونة، حيث تشبه العلامة المرجع الذي تشير إليه مثل صورة قطار، والعلامة الإشارية التي ترتبط سببيا بمرجعها مثل الدخان الذي يشير إلى الحريق، ثم العلامة الرمزية وهي التي ترتبط عشوائيا أو عفويا بمرجعها"[20].

سيتبين لنا من خلال ما سيأتي أن العلامة اللغوية عند العرب لا تقوم على هذا التقسيم، وهي بعيدة البعد كله عن العلامة الرمزية، فعبد القاهر مثلا تحدث عن "معنى المعنى"، الذي يقترب مفهومه من العلامة الرمزية، إلا أنه أكد على أن هناك علاقة وطيدة بين معنى الكلمة الأولى ومعنى الكلمة الثانية الذي تقودك إليه العبارة الأولى.

ولابد لنا في هذا المقام أن نطرح سؤالا مفاده: إذا كانت هناك أنواع كثير من العلامات فلماذا اختصت العشوائية والعفوية بالعلامة الرمزية دون غيرها من العلامات، ثم يتم التركيز في الدراسات الحديثة على هذه الجزئية فقط مما جعل الدارس يتوهم أن مبدأ الاعتباط هو مبدأ عام يشمل جميع العلامات؟.

وهذا السؤال يجيب عنه بعض الباحثين إجابات تخالف الواقع والمنطق، وتخالف ما هو مستقر عندنا نحن العرب، خاصة إذا علمنا أن الدراسات اللغوية الحديثة على يد دي سوسير كانت رد فعل على ما كان سائدا في الساحة الفكرية والأدبية قبله، فنظرة سوسير الفكرية تجاه العلامة في "تحول تدريجي من وجهة نظر جزئية وكونية أو وجودية ترى المفردة ممثلة لشيء محدد في الواقع الخارجي إلى رؤية سياقية ومعرفية ترى أن اللغة عبارة عن تراكيب أو أنساق من مفردات لغوية ترمز لعمليات ذهنية"[21]، وهذه النظرة التي تحول عنها الفكر اللغوي الغربي توحي لنا أن الإنسان كان في بدائية فكرية ونفسية، أي أنه

كان يعبر تعبيرا مباشرا عن الأشياء التي يراها في الخارج ولم يرتق ذهنه بعد إلى التعبير الرمزي والبلاغي الذي يجعله يعبر عن الأشياء وجدانيا ونفسيا.

العلامة اللغوية في الفكر اللغوي عند العرب:

وإذا أردنا الانتقال إلى الدراسات العربية القديمة والحديث عن العلامة اللغوية فيها، فلا بد أن نقر أولا مع صاحب المرايا المحدبة أن العلاقة بين الدال والمدلول عند اللغويين العرب لم تحظ بكبير من الاهتمام ولا يجد لها الباحث إلا شذرات نادرة في كتبهم، ذلك أن "طبيعة العلاقة بين الدال والمدلول لم تكن من الموضوعات التي أثارت انتباه البلاغيين العرب إلا في حالات شديدة الندرة، بالمقارنة بالتوفر على كثير من الموضوعات الأخرى التي تمثل مكونات أساسية في أي نظرية أو علم اللغة"[22]. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن هذه القضية ليست من القضايا التي عني بها الفكر اللغوي العربي.

إنه لا يمكننا أن نتهم العقل العربي بالقصور عن إدراك هذه القضية، فهذه الشذرات المتفرقة هي التي تقودنا إلى بناء نظرة متكاملة عن مذهب العلماء القدماء في الحديث عن العلاقة بين الدال والمدلول، وقد أشار الولي محمد إلى شيء من ذلك في كتابه " الصورة الشعرية في الخطاب النقدي والبلاغي" عند حديثه عن المجاز عند السكاكي حين قال :" فإذا كان هذا اللفظ خاصا بهذا المعنى فمن هو الذي خص أحدهما بالآخر؟ أي من هو مخصص هذا اللفظ بهذا المعنى؟ هل الذات أم غيرها؟ وإذا كان غير الذات فهو الله أم غيره من العقلاء"[23].

ولا بد في بداية الحديث عن العلاقة بين الدال والمدلول عند العرب، أن نسارع إلى القول بأن الخلفية الفكرية التي ينطلق منه الفكر العربي تختلف في جوهرها عن تلك التي ينطلق منها الفكر الغربي، وقد ألمحنا إلى شيء منه آنفا، وإن اتفقت النتائج في بعض وجوهها فذلك لا يعني أن هذه المنظومة واحدة في أسسها ومبادئها.

إن العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة العربية يجب النظر إليها من باب الإعجاز الصوتي لهذه اللغة الكريمة التي شرفها الله على باقي اللغات كما شرف أهلها على باقي الشعوب والأمم[24]، ذلك أن هناك تناسبا بين الصوت

والمعنى الذي يحمله، منذ أن وضع أصحاب هذه اللغة حروفها وكلماتها ومعانيها، وهذا الإعجاز الصوتي وجه قديم ذكره الرماني وسماه التلاؤم ولم يضرب له مثالا[25]. إن الصوت هو مظهر الانفعال النفسي، ولا مرد له إلا هذا الانفعال، "ثم إن هذا الانفعال هو الذي يشكل الصوت، فيضع مادته، وغناته، وشدته، ولينه، وارتفاعه، واهتزازه، وبسطه، وقبضه، إلى آخره"[26].

والقول بالاعتباط بين الدال والمدلول، على هذا الأساس، سيؤدي بنا حتما إلى إنكار جزء من أجزاء الكلام المتقن، ذلك أن الكلام له ثلاثة أصوات أساسية : صوت النفس وصوت العقل وصوت الحس. فأما صوت النفس " فهو الكلمة والكلمات، وذلك أن الكلمة صوت لبس معنى قدر عليه، ولوحظت مناسبة في أصل الوضع بين هذا الصوت وهذا المعنى، فإذا سمعت صوت كلمة شجرة فهمت معنى الشجرة، لأن هذا الصوت الذي يصوت به الناطق بكلمة شجرة وضع للدلالة عليها لمناسبة روعيت (...) والوضع الأول لحظ مناسبة بين صوت الجبل والجبل الذي هو معناها، وما كان له أن يضع لفظ شجرة لمعنى الجبل ولا العكس"[27]، وفي هذا المعنى يقول الرافعي :" الكلمة في الحقيقة إنما هي صوت النفس لأنها تلبس قطعة من نفس المعنى، فتختص به على وجه المناسبة قد لحظته النفس فيها من أصل الوضع، حين فصلت الكلمة على هذا الترتيب"[28]. وهذا المعنى هو ما عبر عنه أرسطو حين قال :"إن الأصوات التي يخرجها الإنسان رموز لحالة نفسية، والألفاظ المكتوبة هي رموز للألفاظ التي ينتجها الصوت، وكما أن الكتابة ليست واحدة عند البشر أجمعين فكذلك الألفاظ ليست واحدة هي الأخرى، ولكن الحالات التي تعبر عنها هذه العلامات المباشرة متطابقة عند الجميع، كما تكون الأشياء التي تمثلها هذه الحالات أيضا متطابقة"[29].

وسنبدأ الحديث عن هذه القضية من نص لعبد القاهر الجرجاني، يرى كثير من الباحثين العرب أنه من النصوص التي وافق فيه عبد القاهر ما وصل إليه علم اللغة الحديث من نتائج مهمة في الدراسات اللغوية، والنص على وضوحه الشديد يحمل كثيرا من الدقة والإيجاز ما يدفع القارئ إلى سوء الفهم وتحميل النص ما لا يحمله من المعاني، يقول عبد القاهر: "ومما يجب إحكامه

بعقب هذا الفصل، الفرق بين قولنا حروف منظومة وكلم منظومة وذلك أن نظم الحروف هو تواليها في النطق فقط، **وليس نظمها بمقتضى عن معنى**، ولا الناظم لها بمقتف في ذلك رسما من العقل أن يتحرى في نظمه لها ما تحراه فلو أن واضع اللغة كان قد قال ربض مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد. أما نظم الكلم فليس الأمر كذلك لأنك تقتفي في نظمها آثارا وترتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي هو ضم الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق"[30].

ولا بد لفهم هذا النص الواضح أن نقرنه بالنص الذي قبله ونضعه في سياقه، لأنه من غير المنطقي أن نجتزئ نصا من بيئته ونحمله ما لا يحمل من المعاني، لأن عبد القاهر قال فيه: "ومما يجب إحكامه بعقب هذا الفصل" وهذا يدل على أن الكلام متعلق بعضه ببعض، والنص الذي قبله يقول فيه عبد القاهر:" وإذا كان هذا كذلك، فينبغي أن ينظر إلى الكلمة قبل دخولها في التأليف، وقبل أن تصير إلى الصورة التي بها يكون الكلم إخبارا وأمرا ونهيا واستخبارا وتعجبا، وتؤدي في الجملة معنى من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلا بضم كلمة إلى كلمة، وبناء لفظة على لفظة، هل يتصور أن يكون بين اللفظتين **"تفاضل في الدلالة"** حتى تكون هذه أدل على معناها الذي له من صاحبتها على ما هي موسومة به، حتى يقال إن "رجلا" أدل على معناه من "فرس" على ما سمي به وحتى يتصور في الاسمين يوضعان لشيء واحد أن يكون هذا أحسن نبأ وأبين كشفا عن صورته من الآخر، فيكون "الليث" مثلا أدل على السبع المعلوم من "الأسد""[31].

إن عبد القاهر حين أورد قوله:" ومما يجب إحكامه بعقب هذا الفصل..." إنما أورده في مقام الرد على الذين يزعمون أن الفصاحة إنما تكون في اللفظة المفردة، وعلى رأس هؤلاء القاضي عبد الجبار المعتزلي، ولذلك عنون عبد القاهر هذا الفصل بقوله: "الفرق بين قولنا حروف منظومة وكلم منظومة"، وكلام القاضي عبد الجبار عن الفصاحة استعمل فيه مصطلح "الضم على طريقة مخصوصة"[32]. ولذلك يجب أن تحمل نصوص عبد القاهر في هذا

الإطار، لأنه يقول صراحة عن هذه القضية :"وهل يقع في وهم وإن جهد، أن تتفاضل الكلمتان المفردتان من غير أن ينظر إلى مكان تقعان فيه من التأليف والنظم، بأكثر من أن تكون هذه مألوفة مستعملة، وتلك غريبة وحشية، أو أن تكون حروف هذه أخف، وامتزاجها أحسن، ومما يكد اللسان أبعد"[33]، ويقول أيضا:" إن شككت، فتأمل : هل ترى لفظة منها بحيث لو أخذت من بين أخواتها وأفردت لأدت من الفصاحة ما تؤديها في مكانها من الآية؟ قل "ابلعي" واعتبرها وحدها من غير أن تنظر إلى ما قبلها وما بعدها، وكذلك فاعتبر سائر ما يليها"[34].

والملاحظة المهمة الأولى التي يجب أن نشير إليها هي أن عبد القاهر لم يشر من قريب ولا من بعيد إلى الاعتباط بين الدال والمدلول، والذي أوقع في هذا الوهم هو قوله:" فلو أن واضع اللغة كان قد قال ربض مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد". وإلى هنا نؤكد على السؤال التالي : أين هو معنى الاعتباط في كلام عبد القاهر؟، والاعتباط الذي نقصده هو ما ذهب إليه الباحثون العرب المعاصرون من أنه لا توجد علاقة بين اللفظة ومدلولها.

والملاحظة الثانية المهمة، هي أن عبد القاهر يتحدث عن المعنى في النص (الدلالة)، وأبعد معنى الكلمة مفردة، لكنه لم يلغ هذا المعنى إطلاقا، فحديثه هنا ليس عن العلاقة بين الكلمة من حيث هي حروف ومعناها الذي تدل عليه، وهذا هو معنى قوله :"**وليس نظمها بمقتضى عن معنى**، ولا الناظم لها بمقتف في ذلك رسما من العقل أن يتحرى في **نظمه** لها ما تحراه...".

والذي يدل على هذا الذي ذهبنا إليه هو قول عبد القاهر نفسه بعد أن بين وجه الإعجاز في قوله تعالى:" وقيل يا أرض ابلعي ماءك..."، يقول:" فقد اتضح إذن اتضاحا لا يدع للشك مجالا، أن الألفاظ لا تتفاضل من هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، وما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ"[35].

وعلى هذا التفسير الذي بيناه آنفا لقول عبد القاهر يظهر لنا بعد قول عبد العزيز حمودة حين حاول أن يوجه قوله إلى وجهة الاعتباط بين الدال والمدلول، يقول: "إن توالي حروف اللفظة في النطق كما يقول الجرجاني، أو

نظمها بمعنى اجتماعها في سياق ينتج وحدة صوتية في نهاية الأمر، هو مجرد توال أو تتابع في النطق فقط وليس **بمقتضى معنى**، أي ليس بسبب ارتباطها بمعنى، أي معنى، في حد ذاتها، ثم إن الناظم لها حين ضم هذه الحروف/ الأصوات لم يفعل ذلك، بداية، لوجود معنى محدد في عقله يربط بينه وبين التلفظ النهائي بالضرورة"[36].

وكلام عبد العزيز حمودة عليه بعض الملاحظات التي يجب التنويه عليها، وأول هذه الملاحظات أنه حذف حرف الجر في قول الجرجاني:" وليس بمقتضى عن معنى" وفي هذا ما يؤدي إلى فساد في المعنى: ذلك أن ما يقصده الجرجاني هو أن اللفظة تحمل معنى معينا خارج سياق النص لكن هذا المعنى الذي تحمله لا يميزها عن أخواتها بميزة معينة ويجعلها أفضل وأحسن ولذلك قال الجرجاني :" بمقتضى عن معنى"، والمعنى الذي يقصده الجرجاني هنا هو "السياق" الذي يكسب اللفظة مزية وحسنا عن أخواتها، ولذلك أدخل حرف الجر في البين. أما لو حذفنا حرف الجر من البين كما فعل حمودة فإن معنى الكلام سيتغير تماما إلى الضد، ويقودنا إلى القول بالاعتباط بين الدال والمدلول، وهذا ما لم يقصد الجرجاني من خلال نصوصه التي سقناها آنفا.

والملاحظة الثانية المهمة، هي أن عبد القاهر إنما يتحدث عن التفاضل في الدلالة بين اللفظتين، فكلمة "فرس" ليست أفضل في الدلالة على هذا الحيوان من كلمة رجل في الدلالة على هذا المخلوق (الإنسان)، فإنه لا يتصور أن تكون إحداهما أفضل في الدلالة على الأخرى هكذا مجردة عن السياق، وهذا معنى قوله السابق:" هل يتصور أن يكون بين اللفظتين **تفاضل في الدلالة** حتى تكون هذه أدل على معناها الذي له من صاحبتها على ما هي موسومة به، حتى يقال إن "رجلا" أدل على معناه من "فرس" على ما سمي به وحتى يتصور في الاسمين يوضعان لشيء واحد أن يكون هذا أحسن نبأ وأبين كشفا عن صورته من الآخر، فيكون "الليث" مثلا أدل على السبع المعلوم من "الأسد""، وهكذا الحال بين "ضرب" و"ربض"، بناء على هذا الأصل الذي قرره عبد القاهر.

وقد ربط كثير من الباحثين اليوم اعتباطية العلامة اللغوية بـ "المواضعة"[37]، وجعلوا ذلك قاعدة يجب ألا يخرج عليها الباحث، ونحن إذا

ذهبنا نقلب كتب التراث فإننا لا نجد إشارة لا من قرب ولا من بعيد إلى هذه المسألة، يقول ابن جني، في نص طويل ننقله على طوله: "وذلك أنهم ذهبوا إلى أن أصل اللغة لا بد فيه من المواضعة، قالوا: وذلك كأن يجتمع **حكيمان أو ثلاثة فصاعدا**، فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعوا لكل واحد منها سمة أو لفظا، إذا ذكر عرف به ما سماه، ليمتاز من غيره، وليغني بذكره عن إحضاره إلى مَرآة العين، فيكون ذلك أقرب وأخف وأسهل من تكلف إحضاره، لبلوغ الغرض في إبانة حاله. بل قد يحتاج في كثير من الأحوال إلى ذكر ما لا يمكن إحضاره ولا إدناؤه، كالفاني، وحال اجتماع الضدين على المحل الواحد، كيف يكون ذلك لو جاز، وغير هذا مما هو جار في الاستحالة والبعد مجراه، فكأنهم جاؤوا إلى واحد من بني آدم، فأومأوا إليه، وقالوا: إنسان إنسان إنسان، فأي وقت سمع هذا اللفظ علم أن المراد به هذا الضرب من المخلوق، وإن أرادوا سمة عينه أو يده أشاروا إلى ذلك، فقالوا: يد، عين، رأس، قدم، أو نحو ذلك. فمتى سُمعت اللفظة من هذا عُرف مَعنِيُّها، وهلم جرا فيما سوى هذا من الأسماء، والأفعال، والحروف. ثم لك من بعد ذلك أن تنقل هذه المواضعة إلى غيرها، فتقول: الذي اسمه إنسان فليجعل مكانه مرد (الإنسان)، والذي اسمه رأس فليجعل مكانه سر (الرأس بالفارسية)؛ وعلى هذا بقية الكلام"[38]، ونحن هنا نؤكد على قوله: "حكيمان أو ثلاثة فصاعدا" فإن لها من الإيحاءات الكثيرة ما يجعل الباحث يعيد فيها النظر، ذلك أن الاعتباط الذي يخلو من مراعاة العلاقة بين الحروف ومعناها لا يحتاج إلى الحكماء، وهذا يسري على جميع اللغات، ثم إنه ليس في عبارة ابن جني ما يوحي ولو من بعيد إلى مشكلة "اعتباط العلامة اللغوية".

وما دام الحديث قد انصرف بنا إلى ابن جني، فيجب علينا أن نشير إلى قضية مهمة تخص هذا العالم الجليل وكتابه "الخصائص"، ذلك أنه نص صراحة على أنه بكتابه هذا يبحث في علل العربية وأسبابها، وهذا ينفي نفيا قاطعا قضية الاعتباط في اللغة العربية، ثم إن البحث في هذه العلل والأسباب من أغمض الأمور وأصعبها على الناظر في هذه اللغة الشريفة.

ولهذا فإن ابن جني يرى أن واضع اللغة الأول لما أراد أن يضع اللغة ويرتب أحوالها، هجم عليها بفكره جميعا "ورأى بعين تصوره وجوه جملها وتفاصليها، وعلم أنه لا بد من رفض ما شنع من تألفه منها، نحو: هع، وقج، وكق، فنفاه عن نفسه، ولم يمرره بشيء من لفظه، وعلم أيضا أن ما طال وأمل بكثرة حروفه لا يمكن فيه من التصرف ما أمكن في أعدل الأصول وأخفها، وهو الثلاثي"[39].

وقد يخفى السبب والعلة على الباحث في هذه اللغة، وعند ذلك فالناظر فيها بين أمرين لا ثالث لهما: إما أن يتهم عقله بعدم القدرة على بلوغ ذلك ومعرفته، وإما أن الأول قد قال ما قال لعلة وسبب معين ولكن خفي ذلك عن الآخِر، وهذا ما صرح به سيبويه نفسه، يقول ابن جني:" نعم، وقد يمكن أن تكون أسباب التسمية تخفى علينا لبعدها عنا؛ ألا ترى إلى قول سيبويه: أو لعل الأول وصل إليه علم لم يصل إلى الآخِر؛ يعني أن يكون الأول الحاضر شاهَد الحال، فعرف السبب الذي له ومن أجله ما وقعت عليه التسمية؛ والآخِر لبعده عن الحال، لم يعرف السبب للتسمية"[40]، وقول سيبويه لا يحمل الشك بل هو على اليقين، وهي طريقة خاصة وأسلوب في الكلام عربي.

وبعد النظر في العلل والأسباب التي بنيت عليها العربية قاده ذلك إلى وضع قواعد عامة تحكمها، وأَجملَ هذه القواعد في "الخفة" و"الثقل" و" القوة" و"الضعف"، يقول :"وجماع أمر القول فيه، والاستعانة على إصابة غروبه ومطاويه، لزومك محجة القول بالاستثقال والاستخفاف، ولكن كيف، وعلام ، ومن أين، فإنه باب يحتاج منك إلى تأن، وفضل بيان وتأت"[41]، وهذا ينافي قطعا القول بالاعتباط بين اللفظ والمعنى، يقول:" وأنا أرى أنهم يقدمون الأقوى من المتقاربين، من قِبَلِ أن جمع المتقاربين يثقل على النفس، فلما اعتزموا النطق بها قدموا أقواها، لأمرين: أحدهما أن رتبة الأقوى أبدا أسبق وأعلى، والآخر أنهم إنما يقدمون الأثقل ويؤخرون الأخف من قِبَلِ أن المتكلم في أول نطقه أقوى نفسا، وأظهر نشاطا، فقدم أثقل الحرفين، وهو على أجمل الحالين، كما رفعوا المبتدأ لتقدمه، فأعربوه بأثقل الحركات وهي الضمة، وكما رفعوا الفاعل لتقدمه، ونصبوا المفعول لتأخره"[42].

والأمثلة في الخصائص على هاذين الأصلين الكبيرين أكثر من أن تحصى، من ذلك مثلا مراعاة أحوال الحرف وخصائصه عند بناء الوزن، يقول ابن جني:" ومن ذلك قولهم: إن ياء ميزان، وميعاد، انقلبت عن واو ساكنة لنقل الواو الساكنة بعد الكسرة. وهذا أمر لا لبس فيه في معرفته، ولا شك في قوة الكلفة في النطق به"[43]. ومن ذلك أيضا ما رواه عن سيبويه في المصادر التي جاءت على "الفَعَلان" "أنها تأتي للاضطراب والحركة؛ نحو النقزان، والغليان، والغثيان، فقابلوا بتوالي حركات المثال توالي حركات الأفعال"[44]، وأظهر الأمثلة على ما نحن بصدده من نفي الاعتباط عن اللغة العربية، المثال الذي ذكره ابن جني في مادة "بحث" حيث يقول:" وذلك قولهم: بحث. فالباء لغلظها تشبه بصوتها خفقة الكف على الأرض، والحاء لصحلها (الصحل: البحة في الصوت) تشبه مخالب الأسد وبراثن الذئب ونحوهما إذا غارت في الأرض، والثاء للنفث، والبث للتراب"[45]. وهذا الأمر مشاهد محسوس في ظواهر اللغة العربية لمن أمعن النظر فيها، ولهذا قال ابن جني عقب هذا المثال:" وهذا أمر تراه محسوسا محصلا، فأي شبهة تبقى بعده، أم أي شك يعرض على مثله"[46].

نتائج البحث وتوصياته:

في ختام هذه الورقة البحثية نخلص إلى النتائج التالية:

إن قضية العلاقة بين الدال والمدلول في المنظومة الفكرية النقدية العربية القديمة لم تكن قضية إشكالية كما تصورها كثير من اللغويين المحدثين، ذلك أن نصوص القدماء كانت على دقتها ووجازتها تسير في خط فكري واضح ومتكامل ومنسجم مع فروع الثقافة العربية، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن العلاقة بين الدال والمدلول في الفكر اللغوي عند العرب لم تكن اعتباطية كما قرر ذلك النقاد المحدثون بل كانت تقوم على المشابهة بين الكلمة وحروفها ومعناها، وأن عبد القاهر الجرجاني لم يذهب إلى هذا المذهب ولا قال به، وكل ما في الأمر أنه كان يعالج من خلال كلامه قضية أخرى لا علاقة لها باعتباطية العلامة اللغوية هي قضية "النظم" والرد على القاضي عبد الجبار في مذهبه في "الفصاحة"، أما ابن جني فإن نصوصه صريحة جدا في أن العلاقة بينهما لا تقوم على الاعتباط. وأما ما ذهب إليه دي سوسير فإنه كان ينبع من رؤية

فلسفية كانت سائدة في عصره، وكان يعتمد في ذلك على منطق اللغات الأنجلوساكسونية، وما تحمل من طبيعة لغوية ونفسية وفكرية. وهذه الاعتبارات مما يجب وضعها في الحسبان عند معالجة القضية في الثقافة اللغوية العربية، وأظن أن هذه الجزئية (إسقاط النظريات الغربية على اللغة العربية) هي مربط الفرس، ذلك أنه حين يقتنع الباحثون العرب أنه لا يمكن إسقاط النظريات الغربية على الثقافة العربية عندها ستنطلق الدراسات إلى الوجهة الصحيحة.

إن اللغويين العرب المحدثين يجب عليهم أن يراجعوا آراءهم النقدية اللغوية فيما يتعلق باللغويين القدماء، ويجب عليهم كذلك إعادة النظر في نصوصهم ذلك أن كثيرا منها على غرار قضية "الدال والمدلول"، قد وجهت إلى غير وجهتها الصحيحة، مما أدى إلى إصدار كثير من الأحكام النقدية البعيدة عن روح التراث العربي القديم، وهذا نتج عنه ذلك الخلط المنهجي والفكري الخطير الذي نعاني منه نحن اليوم، وما ذلك إلا نتيجة ذلك الانبهار العميق الذي تمارسه المنظومة النقدية العربية والغربية على حد السواء على العقل العربي الحديث. وهذا الانبهار مما يجب على الباحث اليوم أن يحذر منه وأن يبين مساوئه وأخطاره على الثقافة العربية اليوم.

مراجع البحث:

1- محمد محمد أبو موسى: التصوير البياني، دراسة تحليلية لمسائل البيان، ط7، 2009.
2- ابن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، دط، دت.
3- عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، مجلة عالم المعرفة، العدد 232، أبريل 1998.
4- دي سوسير: علم اللغة العام، ترجمة يونيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد العراق، 1975.
5- الولي محمد: الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 1990.
6- محمد محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي: دراسة تحليلية لتراث أهل العلم، مكتبة وهبة القاهرة مصر، دط، دت.
7- مصطفى صادق الرافعي: إعجاز القرآن،والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي بيروت لبنان، 2005.
8- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر دار المدني بجدة، ص49

الهوامش:

1- محمد محمد أبو موسى: التصوير البياني، ص69.
2- ابن جني: الخصائص ج1، ص47.
3- عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة 231.
4- المرجع نفسه، ص 158.
5- عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، ص 198.
6- عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، ص198.
7- المرجع نفسه، ص157.
8- المرجع نفسه، ص 160.
9- المرجع نفسه، ص166.
10- المرجع نفسه، ص161.
11- المرجع نفسه، ص 181.
12- المرجع نفسه، ص 224.
13- المرجع نفسه، ص 225.
14- المرجع نفسه، ص 186.
15- دي سوسير: علم اللغة العام، ص90.
16- المرجع نفسه، ص 188.
17- المرجع نفسه، ص 190.
18- المرجع نفسه، ص 195.
19- المرجع نفسه، ص 229.
20- المرجع نفسه، ص232، وفي هذا الصدد يجب أن نفرق بين الرمز عند دي سوسير وبيرس، ذلك أن الرمز عند دي سوسير له علاقة بين داله ومدلوله، أما عند بيرس فهو لا يقوم على هذه العلاقة، راجع دي سوسير: علم اللغة العام ص87.
21- المرجع نفسه، ص233.
22- المرجع نفسه، ص258.
23- الولي محمد: الصورة الشعرية في الخطاب النقدي والبلاغي، ص108، وهذا الكلام قد يهز حفيظة بعض الباحثين وله مجال آخر لتأكيده محمد محمد أبو موسى: الإعجاز البلاغي: دراسة تحليلية لتراث أهل العلم، مكتبة وهبة القاهرة مصر، ص14.
24- المرجع نفسه، ص 14.
25- المرجع نفسه، ص18.
26- مصطفى صادق الرافعي: إعجاز القرآن ص152 نقلا عن الإعجاز البلاغي ص18.

28- عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة ص 229.
29- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر دار المدني بجدة، ص49.
30- المرجع نفسه، ص44.
31- يقول القاضي عبد الجبار:" واعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلم، وإنما تظهر في الكلام بـ "الضم" على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة ..." المغني في أبواب التوحيد والعدل تحقيق أمين الخولي، القاهرة مصر، دط، دت، ج16، ص197.
32- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص44.
33- المرجع نفسه، ص45.
34- المرجع نفسه، ص44.
35- عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة المحدبة ص260.
يجب أن نشير هنا إلى أن المواضعة التي نجدها في كلام العلماء المسلمين تختلف في مضمونها عما هو متعارف عليه اليوم في الدراسات اللغوية العربية المعاصرة، فالمصطلح واحد ولكن المضمون يختلف، لأن المواضعة في الدراسات المعاصرة تقوم على الاعتباط بمعناه الغربي، أما المواضعة في كلام علماء اللغة العرب فهي لا تخلو من عنصر مهم وهو مراعاة معنى الحروف للمعنى المراد التعبير عنه عند نحت المفردات.
36- ابن جني: الخصائص ج1، ص44.
37- المرجع نفسه، ج1، ص64.
38- المرجع نفسه ، ج1، ص66.
39- المرجع نفسه، ج1، ص77.
40- المرجع نفسه، ج1 ص55.
41- المرجع نفسه، ج1، ص49.
42- المرجع نفسه، ج2، ص152.
43- المرجع نفسه، ج2، ص163.
44- المرجع نفسه، ج2، ص163.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 573 – 598
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

ضوابط الترجيح عند تعارض الأصل والظاهر

Weighting controls when the origin and apparent conflict

طالب دكتوراه عبد القادر عمامرة[1] أ.د/ مليكة مخلوفي
كلية العلوم الإسلامية. جامعة باتنة 1
Amkader00@gmail.com
مخبر الانتماء: الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

تاريخ الإرسال: 2019/12/02 تاريخ القبول: 2019/12/31

الملخص:
تعرضت هذه الدراسة لجانب مهم من جوانب العلاقة التي تحكم قاعدة "الأصل والظاهر"، ألا وهو جانب التعارض، وذلك من خلال التعريف بالكلمات المفتاحية للعنوان: "التعارض"؛ "الترجيح"؛ "الأصل"؛ "الظاهر"، ثم الحديث عن حجية كل من الأصل والظاهر حتى يصح القول بوقوع التعارض بينهما، كما استهدفت التحقيق في مدى صحة دعوى تخريج مسائل التعارض بينهما على قولين مطلقا، ثم انتهت إلى بيان ضوابط الترجيح بينهما، مع التمثيل لكل ضابط ببعض المسائل الفقهية المخرجة عليه، وخلصت في النهاية إلى أهم النتائج التي توصل إليها البحث.
الكلمات المفتاحية: التعارض؛ الترجيح؛ الأصل؛ الظاهر.

Abstract:
Abstract The current investigation explores an important aspect of the sub-jurisprudence rule "original and apparent" by indicating the weighting rules when there is a discrepancy between them by defining the title's key words: "discrepancy"; "weighting"; "origin"; and "apparent". Moreover, the researcher discussed the

[1] المؤلف المرسل

authenticity of both origin and apparent so that it comes true with the occurrence of the discrepancy between them. The study also aimed at investigating the extent of validity of issuing matters of incompatibility between the original and the apparent on two absolute opinions, then it ended up by indicating the weighting rules set by the scholars with the representation to each regulator to some of the issued matters by it. Therefore, the conclusion consists of the major findings found in this research.
key words: Discrepancy; weighting; origin and apparent.

مقدمة:

الحمد لله وحده لا شريك له؛ ثم الصلاة والسلام على من لا نبي بعده؛ وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه واقتفى أثره. وبعد؛

فإن قاعدة "اليقين لا يزول بالشك" تعدّ من أهم القواعد الفقهية الكبرى التي تندرج تحتها مسائل فقهية كثيرة، ولأهميتها فرع عنها الفقهاء عددا من القواعد الفرعية منها: "الأصل بقاء ما كان على ما كان"؛ أو "استصحاب الأصل"؛ و"الأصل براءة الذمة"؛ وقاعدة "تقابل الأصل والظاهر"، هذه الأخيرة عدّت عمدة في تخريج كثير من الفروع الفقهية وبنائها عليها، حتى شاع بين الفقهاء إطلاق القول بأن كل مسألة تعارض فيها أصل وظاهر صح تخريجها على قولين، فما مدى صحة هذا الإطلاق؟ وهل يجوز تعميمه على جميع الفروع الفقهية حال تقابلها؟

ويتفرع عن التساؤل الرئيس الأسئلة التالية: ما المراد بكل من الأصل والظاهر؟ وما حجيتهما؟ وما تقريرات المحققين من العلماء حال تعارضهما؟ وما ضوابط الترجيح بينهما؟

ومن أهم **أسباب اختيار الموضوع** كون هذه القاعدة من أكثر القواعد الفقهية إعمالا، وأوسعها انتشارا في أغلب أبواب الفقه، وهو ما يتطلب التحقيق في مدى صحة الإطلاق السابق.

ويستمد الموضوع أهميته كونه يطرق بالبحث جانبا مهما من الجوانب التي تحكم علاقة الأصل بالظاهر ألا وهو جانب التعارض، من حيث كون الأصل ذا صلة بدليل "الاستصحاب"، وكون الظاهر حالة قائمة لا يمكن

إهمالها في النظر الفقهي، وبخاصة أن هذه القاعدة تدخل في أغلب الأبواب الفقهية، وتزيد أهميتها عند النظر في القضايا الفقهية المعاصرة، كنوازل الأغذية والأشربة التي يتعارض فيها أصل الإباحة مع ظاهر التحريم في بعض المواد التي تدخل في صناعتها، الأمر الذي يدعو إلى البحث في أغوار هذا الموضوع، واستخراج تقريرات وضوابط العلماء المحققين فيه.

ويهدف الموضوع بعد الإجابة على التساؤلات السابقة، إلى بيان أحوال الأصل والظاهر من حيث التعارض، وكذا ضوابط الترجيح بينهما، خدمة للفقه الإسلامي في هذه الجزئية، وتجليتها للساحة المعاصرة بين الباحثين وطلبة العلم.

وفيما يتعلق بالدراسات السابقة حوله، فالملاحظ أن أقلام الباحثين لم تطرقه بالبحث والتفتيش بدراسة مستقلة، باستثناء رسالة الباحث "محمد سماعي" الموسومة بـ " نظرية الأصل والظاهر في الفقه الإسلامي"، أو بعض الإشارات إليه في ثنايا الحديث عند الحديث عن القاعدة الكلية "اليقين لا يزول بالشك" كصنيع "محمد مصطفى الزحيلي" في كتابه "القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة"، لذا تأتي هذه الدراسة لتسد فراغا بحثيا في هذا الموضوع، وتفتح أفقا علميا لبحث تخصصي مستفيض ذي تطبيقات مختلفة ومتنوعة.

وقد اعتمدت في دراسة هذا الموضوع على المنهج الوصفي، مع توظيف بعض الوسائل البحثية المساعدة على جمع المادة العلمية كالتحليل والاستنتاج لأهم النتائج المتوصل إليها.

ولتحقيق أهداف البحث نظمت مادته العلمية في خطة تضمنت مقدمة؛ وثلاث مباحث، وخاتمة، بحيث تناول المبحث الأول شرح مفردات العنوان، أما الثاني فتطرقت فيه لحجية كل من الأصل والظاهر، في حين جعلت الثالث لبيان ضوابط الترجيح بين تعارض الأصل والظاهر.

المبحث الأول: شرح مفردات العنوان

يتناول هذا المبحث بيان مفردات العنوان: التعارض؛ الترجيح؛ الأصل؛ والظاهر، وذلك في اللغة والاصطلاح حتى تتمايز معانيها، ويسهل بعد ذلك بناء مسائل البحث ومضامينه عليها.

المطلب الأول: تعريف التعارض والترجيح

أولا: تعريف التعارض

1. **التعارض لغة:** تطلق كلمة عرض في اللغة ويراد منها معان أهمها: الصد والمنع، والناحية والجانب والوسع، والمقارنة والمماثلة المساواة، المقابلة والمباراة[1].
2. **التعارض اصطلاحا**: اختلف الأصوليون في تعريف التعارض تبعا لاختلافهم في بعض شروطه[2]، ولم تسلم تلك التعريفات من المناقشة والنقد[3]، والمختار منها هو: "التمانع بين الأدلة الشرعية مطلقا، بحيث يقتضي أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر"[4].
3. **شرح التعريف**[5]:

"التمانع": جنس في التعريف يدخل فيه التعارض بين الأدلة والأحكام بأن يمنع أحدهما مقتضى الآخر.

"بين الأدلة": قيد في التعريف ليخرج منه التعارض الواقع بين غير الأدلة كالتخالف الواقع بين أقوال الصحابة، أو المجتهدين، أو بين الوجوه المستنبطة من أصول الإمام المجتهد، أو بين كلام واحد. وعليه فهو يشمل التعارض بين دليلين نقليين قطعيين سندا ودلالة، أو ظنّيين ثبوتا ودلالة، أوبين قطعي وظني، وبين عقليين، وبين نقلي وعقلي.

"الشرعية": وهي صفة للأدلة بكونها منسوبة إلى الشرع سواء كانت متفقا عليها أو مختلفا فيها.

"مطلقا": قيد للأدلة لبيان أن التعارض حال كونها مطلقة عن جميع القيود عقلية أو نقلية، أو عقلية ونقلية، أو قطعية أو ظنية، أو قطعية وظنية، وأن التمانع بينها يقع بأي واحد مما سبق.

"بحيث يقتضي ...": قيد آخر يخرج به الدليلان الشرعيان المتوافقان، وكذا الطريقان أو الوجهان الواردان من الشارع ولا ينافي أحدهما الآخر.

ثانيا: تعريف الترجيح

1. **الترجيح لغة:** تدور معاني كلمة رجح في اللغة حول الثقل، والميلان، والميلان من الثقل، والتمييل والتغليب[6].
2. **الترجيح اصطلاحا**: اختلف الأصوليون في تعريف التعارض تبعا لاختلافهم في وصف الترجيح إما بكونه فعلا للمجتهد[7]؛ وإما بكونه صفة للأدلة[8]، إلا أن تعريفاتهم لم تخل من المناقشة والنقد[9]، والمختار منها: " تقديم المجتهد بالقول أو بالفعل لأحد الطريقين المتعارضين لما فيه من مزية معتبرة تجعل العمل به أولى من الآخر"[10].
3. **شرح التعريف**: [11]

"تقديم": المراد به بيان المجتهد بالقول؛ أو الفعل؛ أو الكتابة، بأن أحد المتعارضين أقوى من الآخر، وأن العمل به أولى.

"المجتهد": من بلغ رتبة الاجتهاد الشرعي وملك القدرة على استنباط الأحكام من الأدلة عند التنظر، وتحقيقا لقصد الشارع عند التنزيل.

"بالقول أو بالفعل": بأن يستخدم المجتهد أحد صيغ الترجيح القولية كالتصريح بأن العمل بهذا الدليل أولى، أو الأخذ بهذا الحديث وغيرها، أو بالعمل بمقتضى أحد الدليلين المتعارضين. وبذلك يخرج سكوت المجتهد على عمل مجتهد آخر، حيث مثل هذا لا يعتبر ترجيحا.

"أحد الطريقين": المراد بالطريق الدليل الشرعي الموصل للحكم سواء كان متفقا عليه أو مختلفا فيه، أو كان وجهين خرجهما إمام في المذهب، أو كانا لإمامي مذهبين، أو كانا قولين أو روايتين لإمام واحد أو لإمامين، فكل ذلك مندرج تحت كلمة الطريقين. وهو يشمل التعارض بين دليلين عقليين أو نقليين، قطعيين أو ظنيين.

"المتعارضين": صفة للطريقين، يخرج بها الدليلان اللذان بينهما توافق.

"لمزية": أي: بأن يوجد لأحدهما زيادة قوة تعلو على درجة الحجية سواء كانت وصفا للدليل الموجود هي فيه، أم كانت حجة مستقلة تصلح لمقاومة الدليل المعارض، قطعية أو ظنية يبنهما المجتهد.

"معتبرة": صفة وقيد للمزية يخرج به المرجحات الضعيفة الملغية.

"تجعل العمل به أولى دون الآخر": صفة أخرى للمزية بكونها باعثة للمجتهد بأولوية العمل بها سوى ما عارضها.

المطلب الثاني: تعريف الأصل والظاهر

أولا: تعريف الأصل

1. **الأصل لغة:** من معاني الأصل في اللغة إطلاقه على أساس الشيء، وأسفله، وقاعدته التي يستند وجود ذلك الشيء إليه ويبنى عليه[12].
2. **الأصل في الاصطلاح:** يطلق على معان عدة منها: الدليل؛ القاعدة التي تبنى عليها المسائل؛ الراجح؛ المقيس عليه؛ الغالب؛ المُحَقَّقُ؛ الاستصحاب، والإطلاق الأخير هو المراد في أغلب إطلاقات الفقهاء[13]، وعُرف عندهم بتعريفات عديدة[14] لم تخلو من نقد واعتراض[15].
3. والتعريف المختار للأصل هو: "الحكم المتيقن الثابت بدليل غير معترض لبقائه ولا لزواله"[16].
4. **شرح التعريف[17]:**

"الحكم": جنس في التعريف يعم جميع الأحكام السابق حصولها.

"المتيقن": قيد يخرج به الأحكام المشكوك في حدوثها ووقوعها، لأن الأحكام الشرعية لا تبنى على الشكوك.

"الثابت بدليل": فصل لبيان أن الأحكام المعتبرة التي تسمى أصولا هي المستندة للأدلة الشرعية دون غيرها.

"غير متعرض لبقائه ولا لزواله": قيد آخر في التعريف يستثني الأحكام المنصوص على تأبيدها أو توقيتها، فهي وإن اعتبرت أصولا بالمفهوم العام لكملة أصل، إلا أنها لا تدخل في معنى الصل الراد من هذا التعريف.

والأصل بناء على ما سبق له أنواع كثيرة، منها: براءة الذمة، وأن اليقين لا يزول بالشك، والأصل بقاء ما كان على ما كان، والأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته، والأصل فيما جهل قدمه وجدته أن يعتبر قديماً إذا كان في ملك خاص، وحادثاً إذا كان في ملك غيره، والأصل في الكلام الحقيقة، والأصل في جميع المأكولات والمشروبات الحل إلا ما دل الدليل على منعه، فجميع أحكام الأصول السابقة ناشئة وثابتة بأدلة شرعية ابتداء إلا أن استمرارها أو انقطاعها لم يدل عليه دليل.

ثانيا: تعريف الظاهر

1. **الظاهر لغة**: لفظ ظهر في اللغة خلاف بطن وخفي ويطلق على معان عديد منها: البيان والوضوح والبروز، والانكشاف والاطلاع، والارتفاع والعلو، والغلبة والظفر والقوة[18]، ويطلق الظاهر - استمدادا من معناه اللغوي - ويراد به: الكلام الواضح؛ والغالب[19]؛ والأصل[20].
2. **الظاهر اصطلاحا:** لم تسلم بعض تعريفات الظاهر عند المتقدمين[21] والمتأخرين[22] من نقد واعتراض[23].
3. وعليه يكون التعريف المختار للظاهر هو: "الحالة القائمة التي تدل على أمر راجح حصوله"[24].
4. **شرح التعريف**[25]**:**

"الحالة": جنس يعم جميع الأحوال والأمور الطارئة.

"القائمة": قيد يخرج به الأحوال المتوقعة غير القائمة، لأنها لا تعتبر إذا كانت كذلك.

"التي تدل": فصل في التعريف يشمل الأحوال التي لها دلالات مرعية في الشرع، وبه يخرج اعتبار ما لا دلالة له.

"الراجح حصوله": قيد به تخرج الأحوال ذوات الدلالات الضعيفة أو المستندة إلى أسباب واهية.

وبناء على ما سبق بيانه من المفاهيم المفتاحية لهذا المقال، اتضح المراد من كل من التعارض ومحله، والترجيح ومجاله، والأصل والظاهر

ودلالة كل واحد منها، وحتى يصح القول بوقوع التعارض بينهما لا بد من إثبات حجيتهما، وهو ما سأتناوله في المبحث الموالي.

المبحث الثاني: حجية الأصل والظاهر

يأتي هذا المبحث لبيان حجية كل من الأصل والظاهر، كون التعارض المعتبر –كما سبق- لا يقع إلا بين دليلين شرعيين استمدا حجيتها من الأدلة الشرعية منقولها ومعقولها.

المطلب الأول: حجية الأصل

استدل الفقهاء على مشروعية العمل بالأصول[26] بأدلة من الكتاب، والسنة، والإجماع، والمعقول، أذكر منها:

1. **من الكتاب:** قوله تعالى: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [البقرة: 275]، ووجه الدلالة: أنه لما نزل تحريم الربا خاف الصحابة من الأموال المحصلة من الربا قبل تحريمه. فبينت الآية أن المال الربوي المكتسب قبل التحريم هو حلال لهم على البراءة الأصلية ولا إثم ولا حرج عليهم فيه[27]. وقوله الله تعالى أيضا: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [يونس: 36]، والمراد بالظن هنا: الشك، وعليه يكون المعنى: الشك لا يزول باليقين.
2. **من السنة:** حديث عبد الله بن زيد رضي الله عنه أن النبي ﷺ سأل عن الرجل يجد في بطنه أيخرج من الصلاة فقال النبي ﷺ: «لا يَنْفَتِلْ - أوْ لا يَنْصَرِفْ - حتَّى يَسْمع صَوْتًا أوْ يَجِدَ رِيحًا»[28]. قال النووي: "وهذا الحديث أصل من أصول الإسلام وقاعدة عظيمة من قواعد الفقه، وهي أن الأشياء يحكم ببقائها على أصولها حتى يتيقن خلاف ذلك"[29]. وقال السيوطي: "اعلم أن هذه القاعدة تدخل في جميع أبواب الفقه، والمسائل المخرجة عليها تبلغ ثلاثة أرباع الفقه وأكثر"[30].
3. **الإجماع**: حكاه القرافي في معرض حديثه عن عدم اعتبار الشريعة وإلغائها لكل سبب أو شرط مشكوك فيه، وعدم ترتيب الحكم عليه، ويعمل استصحاب الحال المتقدم مع خلاف في بعض جزئياتها بقوله: "فهذه قاعدة

مجمع عليها، وهي أن كل مشكوك فيه يجعل كالمعدوم الذي يجزم بعدمه..."[31].

4. **المعقول:** استقر عند أصحاب العقول أن بقاء الأمر الموجود أرجح من عدمه وزواله، وألا يصار إلى المُغَيَّرٌ ولا يعول عليه إلا إذا وجد المُغَيِّرُ للأمر الباقي، لأنه أصبح الأرجح والأقوى والأولى[32].

المطلب الثاني: حجية الظاهر

إن حجية العمل بالظاهر من القواعد المقررة عند علماء الشريعة، ومن جملة الأدلة الدالة على ذلك:

1. **من الكتاب**: ذكر الله تبارك وتعالى المنافقين فقال: لنبيه ﷺ: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون:1] إلى قوله: ﴿فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [المنافقون:2]، قال الشافعي: "وكذلك أمرنا الله تعالى أن نحكم عليهم بما ظهر، وكذلك أمرنا رسول الله ﷺ، وكذلك أحكام الله وأحكام رسوله في الدنيا، فأما السرائر فلا يعلمها إلا الله فهو يدين بها ويجزي ولا يعلمها دونه ملك مقرب ولا نبي مرسل"[33]، وقال الشوكاني: "ومن أعظم اعتبارات الظاهر ما كان منه ﷺ مع المنافقين من التعاطي والمعاملة بما يقتضيه ظاهر الحال"[34].
2. **من السنة:** ما روته أم سلمة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّمَا أَنَا بشَرٌ، وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ؛ فأَقْضِي لَهُ على نحْوِ مَا أَسْمَعُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ من حَقِّ أَخِيهِ شيئا فلا يأخذه، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ»[35]، ذكر النووي عند بيان قوله ﷺ: « إِنَّمَا أَنَا بشَرٌ» إلى أن المعنى من ذلك التنبيه على اتصاف النبي -عليه السلام- بالحالة البشرية، وأنه يجري عليه ما يجري على بقية البشر، من أنه لا يعلم من غيب الأمور وخفاياها شيئا إلا أن يخبره الله تعالى على شيء من ذلك، وأنه مكلف بأن يحكم بين الناس بالظاهر بالبينة واليمين مع إمكان مخالفته للباطن[36]، وقال الشاطبي مؤكدا على قطعية هذا الأصل: "إن أصل الحكم بالظاهر مقطوع به في الأحكام خصوصا، وبالنسبة إلى الاعتقاد في

الغير عموما أيضا، فإن سيد البشر ﷺ مع إعلامه بالوحي يجري الأمور على ظواهرها في المنافقين وغيرهم، وإن علم بواطن أحوالهم، ولم يكن ذلك بمخرجه عن جريان الظواهر على ما جرت عليه"[37].

3. **الإجماع:** حكى الإجماع على هذه القاعد ابن عبد البر بقوله: "وقد أجمعوا أن أحكام الدنيا على الظاهر، وأن السرائر إلى الله -عز وجل-"[38].
4. **المعقول:** يستمد الظاهر حجيته من المعقول من أوجه منها: أن تحصيل القطع في ثبوت جميع الأحكام غير ممكن في أغلب الأحوال، والتكليف به تكليف بما لا يطاق، بالإضافة إلى أن صدق الظنون غالب وكذبها نادر، والغالب مقدم على النادر لأن العمل بالظنون الراجحة مقدم على العمل بالظنون المرجوحة وهذا ما تجوزه بدائه العقول[39].

ويخلص الباحث في نهاية هذا المبحث إلى أن كلا من الأصل والظاهر دليل شرعي معتبر في النظر الشرعي، استمد حجيته من منقول الشريعة ومعقولها، وأن كلا منهما ينهض عليه بناء الأحكام الشرعية في أغلب الفروع الفقهية.

المبحث الثالث: الأصل والظاهر وضوابط الترجيح بينهما عند التعارض

تقرر فيما سبق حجية كل من الأصل والظاهر، وقد جاء هذا المبحث للحديث عن مدى صحة إطلاق القول بتخريج مسائل تعارضهما على قولين، وقبل ذلك يحسن التذكير هنا بأن لكل منهما حالين:

الأولى: حال الافتراق والخلو من المعارض: والأصل فيها أن يعمل بكل منهما في محلّه، قال القرافي: " الأصل أن يحكم الشرع بالاستصحاب أو بالظهور إذا انفرد عن المعارض"[40].

الثانية: حال اجتماع الأصل والظاهر: وتنتج عنها علاقتان[41]: علاقة التوافق؛ وعلاقة التعارض، والناتج عن علاقة التعارض ثلاث مراتب: تعارض أصل مع أصل[42]؛ تعارض ظاهر مع ظاهر[43]؛ تعارض أصل مع ظاهر، والذي يعنينا بالبحث في أحوال علاقة التعارض الحالة الأخيرة، وذلك ببيان أقوال المحققين من العلماء عند تعارض الأصل والظاهر، وكذا ضوابط الترجيح بينهما.

المطلب الأول: أقوال بعض المحققين في مسألة تعارض الأصل والظاهر

ما دام كل من الأصل والظاهر دليلا شرعيا، فإن التعارض بينهما أمر وارد لا مناص من إمكانية وقوعه بينهما كما يقع بين الأدلة الشرعية، خاصة حال اجتماعهما ومنازعة مدلول أحدهما للآخر؛ ومنعه من استمداد الحكم الشرعي وبنائه وتخريجه عليه، وهذا أمر مسلم به ذكره عدد من العلماء[44]، لكن وقع النزاع بينهم في التسليم بشيوع القول والنقل عن بعض الفقهاء، بأن كل مسألة وقع فيها التعارض بين الأصل والظاهر صح تخريجها على قولين مطلقا، وهذا مأخذ الخلاف كما صرح به بعض العلماء، قال النووي: "ومأخذ الخلاف أنه تعارض أصل وظاهر فأيّهما يرجح فيه هذا الخلاف ... "[45].

والذي ذهب إليه جمهور الفقهاء، فالمقدم عند المالكية[46] والمختار عند الشافعية[47] والحنابلة[48]، فهل يصح هذا الإطلاق على جهة الحقيقة والعموم؟ وهل يحمل القول به على الظاهر؟

اعترض عدد من العلماء المحققين على إطلاق تخريج جميع مسائل تعارض الأصل والظاهر على قولين دائما أو غالبا، ولم يسلموا بذلك، وصرح غير واحد منهم بأن ذلك إطلاق غير صحيح من جهتي التحقيق العلمي والنظر الفقهي، حيث ذهب النووي إلى أنه ليس المراد منه الظاهر والحقيقة، وفي ذلك يقول: "وهذا الإطلاق الذي ذكروه ليس على ظاهره ولم يريدوا حقيقة الإطلاق..."[49]، وصرح القرافي بأن تعميم بعض الفقهاء ذلك الإطلاق عند اجتماع الأصل والظاهر لا يصح، وهذا نص قوله: "إن قول الفقهاء إذا اجتمع الأصل والغالب، فهل يغلب الأصل على الغالب أو الغالب على الأصل؟ قولان ليس على عمومه" [50]، ومن العلماء من يرى أن التحقيق في المسألة تخطئة مذهب طرد القولين مطلقا [51]، لأن التعارض الحقيقي لا يقع بين كل أصل وظاهر إلا إذا كانا متنافيين كلية ومن كل وجه، ولا يتحقق وقوعه إلا إذا استوفى شروطه، والتي من أهمها تساوي الطرفين في درجة القوة حتى يحصل التمانع بينهما لمدلول الحكم.

وعليه فالتعارض بين الأصل والظاهر في التحقيق غالبه تعارض ظاهري غير حقيقي، يرتفع بمجرد تدقيق النظر، وتمحيص الفكر فيه، قال

السبكي: "... يكون التعارض بحيث يتخيل الناظر في ابتداء نظرة تساويهما، ثم إذا دقق نظره وحقق فكره رجح، وحقق هذا، ظهر الجواب عن كل موضع لا يجري الخلاف فيه" [52]، وحدد ابن الرفعة محل الخلاف في مسألة تقابل الأصل والظاهر، بأنه يكمن في تجرد كل منهما عما يعضده ويقويه، فإذا اقترن بأحدهما مرجح معتبر تعين العمل به[53]، وقال العز بن عبد السلام: "وقد يتعارض أصل وظاهر، ويختلف العلماء في ترجيح أحدهما لا من جهة كونه استصحابا، بل لمرجح ينضم إليه من خارج ..."[54].

وقد ذكر ابن الصلاح ضابط الترجيح بينهما حال التعارض، واختاره النووي وصحّحه بقوله: "بل الصواب في الضابط ما حرره الشيخ أبو عمرو بن الصلاح فقال: إذا تعارض أصلان، أو أصل وظاهر، وجب النظر في الترجيح كما في تعارض الدليلين، فإن تردد في الراجح فهي مسائل القولين، وإن ترجح دليل الظاهر حكم به ... وإن ترجح دليل الأصل حكم به بلا خلاف"[55].

والمحصلة أن تقرير طرد قولين مطلقا -عند تعارض الأصل والظاهر- في كل مسألة انقدح فيها التعارض بينهما في ذهن المجتهد، غير صواب، ولا يصح تعميمه على جميع الفروع الفقهية، والتحقيق هو القول بأن التعارض بينهما في الغالب ظاهري وليس حقيقيا، يزول ويرتفع بالصيرورة للترجيح بينهما باتباع ضوابط التي حددها الفقهاء، وهو ما سأذكره في المطلب الموالي.

المطلب الثاني: ضوابط الترجيح بين الأصل والظاهر

تبين مما سبق أن التعارض يقع بين الأصل والظاهر، كما يقع بين الأدلة الشرعية، وأن طرد القول بتخريج مسائلهما عند التعارض على قولين مطلقا غير صحيح بإطلاق، بل الصواب -كما ذكره المحققون- هو النظر واتباع ضوابط الترجيح، ومحصلة أقوالهم في ذلك أربعة أحوال: [56]

1. ضابط ترجيح الأصل على سبيل القطع والجزم.
2. ضابط ترجيح الظاهر على سبيل القطع والجزم.
3. ضابط ترجيح ما فيه خلاف فتارة يرجح الأصل على وجه الصحة، وأخرى يرجح الظاهر.
4. ضابط تخريج المسألة على قولين.

وفيما يلي بيانها مع ضوابطها والتمثيل لها.

أولا: ضابط ترجيح الأصل على سبيل القطع والجزم

يرجح الأصل على الظاهر ويعمل مطلقا به على وجه القطع والجزم، إذا قابله ظاهر غير معتبر شرعا كالأسباب المستندة إلى الشك والاشتباه والاحتمال والقرائن الضعيفة، فما كان كذلك من الظواهر لا يقوى على معارضة الأصل، ومن باب أولى نقل حكمه، "لأن الأصل هو الحالة الثابتة، وقانون الترجيح يقتضي التمسك به حتى يثبت ما يخالفه، ويرقى إلى المستوى الذي يؤهله لرفع الأصول الثابتة والأحكام المستقرة"[57]، فمثل ذلك الظاهر يلغى ولا يعتبر بسبب دلالته المحتملة، ولا يدفع الأصل بمجردها أخذا باستصحاب قاعدة اليقين لا يرفع بالشك[58]، وعليه فالشك والاحتمال المجرد هو ضابط ترجيح الأصل على الظاهر عند التعارض، قال السيوطي في بيانه: "وضابطه أن يعارضه احتمال مجرد"[59]، ومن أمثلته:[60]

- تيقن الطهارة، وشك في الحدث أو ظنه فإنه يبنى على تيقن الطهارة عملا بالأصل.
- من شك في طلوع الفجر في رمضان فإنه يباح له الأكل حتى يتيقن طلوعه.
- لو أشبهت ميتة بمذكاة بلد؛ أو إناء بول بأواني بلد فله أخذ بعضها بلا اجتهاد قطعا.

ومن المسائل المعاصرة التي يرجح فيها الأصل على الظاهر قطعا؛ الأشربة الحيوانية (الحليب واللبن) المباحة التي تخضع لمعالجات كثيرة، وإضافات (نباتية أو كيميائية) عديدة لا تستغني الصناعة الغذائية الحديثة عنها- الملونة، أو الحافظة، أو مضادات الأكسدة، أو المنكهات، أو المستحلبات، أو المثبتات -يراد بها الحفظ، أو تحسين الطعم والذوق، بشرط أن تكون الدراسات أثبتت سلامتها من المضار، والتزم المنتجون بالقوانين المنظمة لذلك، والضوابط والمقادير والمعايير المرخص بها في التصنيع[61]، فالأصل المستصحب في الأطعمة والأشربة الحل إلا ما استثناه النص، والظاهر من الدراسات على هذه المواد المضافة النباتية والكيمائية بالشروط السابقة السلامة

من المفاسد والمضار، لذلك لا تقوى الشكوك والمخاوف الوهمية والاحتمالية من الإضافات الآمنة على معارضة أصل الحل.

الثاني: ضابط ترجيح الظاهر على سبيل القطع والجزم

يرجح الظاهر لذاته على الأصل ويعمل به مطلقا على وجه القطع والجزم، متى ما كان مستندا لسبب شرعي، وحجة من حجج الشرع التي يجب العمل بها، كالشهادة والرواية والإخبار[62]، وقد اتفق الفقهاء على ترجيح هذا النوع من الظاهر وتقديمه على الأصل قطعا وبغير خلاف، "لأن الظاهر أمر عارض على الأصل ويدل على خلافه، ولأن الأصل إذا اعترض عليه دليل خلافه بطل"[63]، قال السيوطي في بيان ضابطه الظاهر الذي يرجح على الأصل: "وضابطه: أن يستند إلى سبب منصوب شرعا، كالشهادة تعارض الأصل، والرواية، واليد في الدعوى، وإخبار الثقة بدخول الوقت ..."[64]، ومن أمثلته: [65]

- اليد في الدعوى فإن الأصل عدم الملك، والظاهر من اليد الملك، وهو ثابت بالإجماع.
- قبول قول المرأة في حيضها وانقضاء عدتها بالأقراء ولو في مدة أقل ما يمكن.

ومن المسائل المعاصرة التي يرجح فيها الظاهر على الأصل قطعا؛ القول بعدم جواز تناول الأجبان والأشربة التي يدخل في تصنعيها إضافة الإنفحة أوالبيبسين المستخرج من الخنزير، أو الميتة، أو الحيوانات المباحة غير المذكاة بالطريقة الشرعية لتخثير اللبن وانعقاده[66]، لأن الإنفحة والبيبسين مستخرجان مما الأصل فيه الحرمة من نصوص وأدلة الشرع، وهذا أمر ظاهر يعود على أصل الإباحة بالإلغاء والإبطال.

الثالث: ضابط ترجيح ما فيه خلاف على وجه الصحة

سبق الحديث على أن الظاهر يرجح لذاته على الأصل ويعمل به مطلقا على وجه القطع والجزم، متى ما كان مستندا لسبب شرعي، وأما "إن لم يكن كذلك، بل كان سنده العرف، أو القرائن، أو غلبة الظن، فهذه يتفاوت أمرها، فتارة يعمل بالأصل، وتارة يعمل بالظاهر، وتارة يخرج خلاف"[67]، ولما كان

الظاهر يستمد من أسباب متنوعة كالعرف والعوائد[68]، وقرائن الأحوال[69]، وتحكيم الحال، أو لمجرد الاحتمال[70]، كانت دلالته تختلف قوة أو ضعفا تبعا لمستنده، وبناء عليها توفر للظاهر مزية الترجيح على الأصل وبالتالي نقل حكمه، أو تنعدم ويضعف تأثيرها ويستصحب حكم الأصل، والترجيح بالأسباب الخارجية مما تختلف فيه أنظار المجتهدين، وفيما يلي أهم ضوابطه:

أ- ضابط ترجيح الأصل على وجه الصحة: يرجح الأصل على الظاهر ويعمل به على وجه الصحة، متى ما عارضه الظاهر المجرد المستند إلى أسباب ضعيفة غير معتبرة في الشرع، لأن مثله لا يرقى إلى مرتبة الأصل، ولا يقوى على مقابلته، ومرد ضعف الظاهر وعدم اعتباره استناده إلى العوائد التي تحيل العادة بوقوعها، أو تبعده العادة من غير أت تمنع وقوعه، أو إلى القرائن الاحتمالية التي يمثل لها الفقهاء بتلطيخ قميص يوسف عليه السلام بالدم لادعاء أن الذئب أكله، أو إلى الظاهر المستند إلى مجرد الاحتمال[71]، فمثلها ضعيف الدلالة ملغي الاعتبار[72]، لأن الأصل لا يرد لمجردها استصحابا لقاعدة اليقين لا يزول بالشك، قال العز بن عبد السلام: "والقاعدة في الأخبار من الدعاوى والشهادات والتقارير وغيرها، أن ما كذبه العقل أو جوزه وأحالته العادة فهو مردود، وأما ما أبعدته العادة من غير إحالة فله رتب في البعد والقرب قد يختلف فيها، فما كان أبعد وقوعا فهو أولى بالرد، وما كان أقرب وقوعا فهو أولى بالقبول، وبينهما رتب متفاوتة"[73]، ومن هنا جعل الفقهاء استناد الاحتمال لسبب ضعيف ضابطا لبيان وجه الترجيح الأصل على الظاهر في هذه الحالة، قال السيوطي: "وضابطه: أن يستند الاحتمال إلى سبب ضعيف"[74]. ومن أمثلته: [75]

- إذا تيقن الطهارة أو النجاسة في ماء أو ثوب أو أرض أو بدن وشك في زوالها فإنه يبني على الأصل إلى أن يتيقن زواله، ولا يكتفي في ذلك بغلبة الظن ولا غيره.
- لو تيقن حدثا أولو شك المصلي في عدد الركعات، فإنه يبني على الأقل وهو اليقين؛ لأن الأصل عدم الزيادة المشكوك فيها، ولا يجوز العمل فيه بقول غيره.

- ثياب مدمني الخمر، وطين الشارع الذي يغلب على الظن اختلاطه بالنجاسة، والأصح الطهارة.

ومن المسائل المعاصرة التي تخرج على الضابط السابق، جواز تناول المشروبات الغازية التي استخدم نسبة من الكحول (0,2 % أو 0,3%) في إذابة بعض الزيوت الطيارة المضافة إلى مكوناتها، تحسينا للطعم والرائحة، فنسبة الكحول القليلة مستهلكة في الماء، ولا أثر لها مع الكميات الكثيرة منه، وبالتالي لا حكم لها لقلتها[76]، فيرجح أصل الإباحة استصحابا له على ظاهر التحريم المستند إلى سبب ضعيف محتمل لا تأثير له في حكم الأصل.

ب- ضابط ترجيح الظاهر على وجه الصحة: يرجح الظاهر بغيره على الأصل ويعمل به على وجه الصحة، متى ما كان له مزية تقترن به تزيد في قوته وتعلو به على الأصل، قال العطار: "فالمعتمد الأخذ بالأصل إلا إذا غلب على الظن قوة الظاهر عليه فيؤخذ بالظاهر"[77]. وقد ذكر الفقهاء أن ضابط ترجيح الظاهر على الأصل في هذه الحالة هو كون سبب الظاهر قويا ومنضبطا[78]، فقوة الظهور والانضباط تستفاد من الظاهر الأقوى، وهما سببان موجبان للعمل به وترجيحه على الأصل، وهذا ما يجعل الظاهر معتبر شرعا، ويكسبه مزية ترجيحه على الأصل. وتستمد الظواهر في الترجيح قوتها وانضباطها إذا استندت إلى عوائد مستقرة ومطردة[79]، أو إلى قرائن الأحوال[80] ذات الدلالات القوية، لأن الشارع اعتبرها في مصادره وموارده، وجعلها عمدة في الترجيح، ورتب عليها الأحكام[81]، وقد أجاز فقهاء المذاهب التعويل على الحكم بالقرائن والاستدلال بالأمارات وشواهد الأحوال والترجيح بها عند تعارض الأصل والظاهر[82]، وذهب السبكي أن الظاهر المستند إلى العادة المستقرة ينزل منزلة السبب الشرعي، وجزم بوجوب ترجيحه مطلقا على الأصل وفي ذلك يقول: "الظاهر المعتضد بعادة مستقرة ينزل منزلة القطع، أو منزلة السبب المنصوب شرعا، فلهذا جُزم باعتماده، وإنما يقع الخلاف في ظاهر مجرد يقابل الأصل"[83]، ومما سبق يتبين أن الظاهر يرجح على الأصل متى ما كان سبب الظاهر قويا ومنضبطا، وهذا هو ضابط الترجيح في هذه الحالة، ومن أمثلته:[84]

- من شك بعد الصلاة أو غيرها من العبادات، في ترك ركن غير النية، فالمشهور أنه لا يؤثر لأن الظاهر انقضاء العبادة على الصحة، وإن كان الأصل عدم إتيانه به، لأن الظاهر من أفعال المكلفين للعبادات أن تقع على وجه الكمال.
- من رأى حيوانا يبول في ماء ثم جاء، فوجده متغيرا فإنه يحكم بنجاسته، وإن احتمل تغيره بطول مكث، أو بسبب آخر فأسند، التغير إليه مع أن الأصل طهارته.

ومن الأمثلة المعاصرة التي يرجح فيها الظاهر على الأصل على وجه التغليب، القول بعدم جواز تناول المفترات[85] الطبيعية، أو الكيميائية، أو العقاقير المصنعة من المواد الكيميائية في جميع أحوالها حال الاختيار، بسبب مفعولها المسكن والمؤثر على العقل والجهاز العصبي وفق الكميات المتناولة منها، وذلك استنادا إلى تقارير ونتائج أبحاث أهل الاختصاص[86]، فالأصل في هذه المواد الإباحة لأنها مستمدة من النباتات، ونتائج تقارير المختصين بمثابة القرائن الظاهرة المعتبرة التي يستند إليها في القول بعد جوازها ترجيحا للظاهر على الأصل.

رابعا: ضابط تخريج المسألة على قولين:

إذا تساوا الأصل والظاهر ولم يكن مع أحدهما ما يعتضد به، ولم يجد الناظر مزية في ترجيح أحدهما على الآخر وتردد، فتخرج مسائله على قولين عند الفقهاء، قال ابن رجب: "ويكون ذلك غالبا عند تقاوم الظاهر والأصل تساويهما"[87]، وقال ابن الصلاح: "فإن تردد في الراجح فهي مسائل القولين"[88]، وبقد حدد الفقهاء ضابط جريان القولين حال تعارض الأصل والظاهر بتوفر ثلاثة شروط هي[89]:

أحدها: ألا تطرد العادة بمخالفة الأصل، فإن أطردت يرجح الظاهر المستند إليها.

الثاني: أن تكثر أسباب الظاهر، فإن ندرت أو انعدمت لم ينظر إليه قطعا.

الأخير: ألا يكون مع أحدهما ما يعتضد به، فإن كان فالعمل بالترجيح متعين.

ومن أمثلته ما يخرج حال التعارض على قولين[90]:

- الاختلاف في طين الشوارع على قولين: أحداهما: أنه طاهر ترجيحا للأصل وهو الطهارة في الأعيان كلها، والثانية: أنه نجس ترجيحا للظاهر.
- ومنها: إذا شك المصلي في عدد الركعات أو عدد الأشواط، فيها قولان: الأول: البناء على الأصل المتيقن، والثاني: البناء على الغالب على ظنه.
- إذا اختلط مال حرام بحلال وكان الحرام أغلب، خرجت على وجهين: الجواز والمنع، لأن الأصل في الأعيان الإباحة والغالب ههنا الحرام.

ومن الأمثلة المعاصرة لهذه الحالة اختلاف الفقهاء في حكم استعمال الجيلاتين المستخلص من جلود الخنازير وعظامها في الأغذية على قولين: المنع[91] والجواز[92]، وذلك تبعا لاختلاف أهل الاختصاص في مدى تحقق الاستحالة الكاملة لجلود الخنزير وعظامه بالمعالجات والتفاعلات الكيميائية التي تمر بها عملية الاستخلاص من عدمها[93]، فمن قال بالمنع استصحب أصل حرمة الخنزير ونجاسته بعد الموت، وأن استحالته تكون جزئية، ومن قال بالجواز عدل عن أصل التحريم، واستند إلى الاستحالة الكاملة - كما يستحيل الخنزير إلى الملح - التي تظهر بعد المعالجة والتفاعلات الكيميائية.

الخاتمة:

في ختام هذه الدراسة لموضوع **"ضوابط الترجيح عند تعارض الأصل والظاهر"**، يخلص البحث إلى أهم النتائج التالية:

1- تعد قاعدة الأصل والظاهر من القواعد المندرجة تحت قاعدة اليقين لا يزول بالشك.
2- الأصل هو الحكم المتيقن الثابت بدليل غير معترض لبقائه ولا لزواله.
3- الظاهر الحالة القائمة التي تدل على أمر راجح حصوله.
4- استمد كل من الأصل والظاهر حجيته من الأدلة النقلية والعقلية.
5- لكل من الأصل والظاهر حالان: الأولى: حال الافتراق والأصل فيها أن يعمل بكل منهما في محلّه، وحال الاجتماع وتنتج عنها علاقتان: علاقة التوافق؛ وعلاقة التعارض.
6- يقع التعارض بين الأصل والظاهر كما يقع بين الأدلة الشرعية.

7- التعارض بين الأصل والظاهر في الغالب ظاهري وليس حقيقيا.
8- دعوى أن كل مسألة تعارض فيها أصل وظاهر صح تخريجها على قولين، لا تصح عند التحقيق.
9- يزول التعارض ويرتفع باتباع ضوابط الترجيح التي حددها الفقهاء، والتي تنتج عنها في المجموع ثلاثة أحوال: يرجح الأصل تارة، ويرجح الظاهر أخرى، وتخرج المسائل على قولين عند التعذر.
10- للجوء إلى الترجيح عند تعارض الصل والظاهر أمكن من إيجاد حلول فقهية لنوازل معاصرة زيادة على الأحكام الفقهية المخرجة على هذين الأصلين.

الهوامش

(1) ابن فارس، مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، ط(1399هـ-1979م)، ج4، ص:269؛ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، (1414هـ)، ج7، ص:165؛ الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، (1407هـ-1987م)، ج3، ص:1082؛ الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ت: مجموعة من المحققين، دار الهداية: (د.ط)، (د.ت)، ج18، ص:382.

(2) ينظر: السرخسي، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ج2، ص:12؛ التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح، مصر، (د.ط)، (د.ت)، ج2، ص:205؛ ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، (1403هـ-1983م)، ج3، ص:02.

(3) عبد الطيف البرزنجي، التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (1413هـ-1993م)، ج1، ص:19.

(4) المرجع السابق، ص: 23.

(5) المرجع السابق، ص:23 - 28.

(6) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج2، ص:489؛ ابن منظور، لسان العرب ج13، ص:177؛ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط8، (1426هـ-2005م)، ج1، ص:218.

(7) عرفه بذلك جمهور الحنفية والشافعية وبعض الحنابلة. ينظر: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، (د.ط)، (د.ت)، ج4، ص:78؛ الرازي، المحصول، ت: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، (1418هـ-1997م)، ج5، ص:397؛ ابن النجار الفتوحي، شرح الكوكب المنير، ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، (1418هـ-1997م)، ج4، ص:616.

(8) عرفه بذلك بعض الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة. ينظر: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ج4، ص:77؛ شمس الدين الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب ت: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، ط1، (1406هـ-1986م)، ج3، ص:370؛ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ج4، ص:239؛ ابن مفلح، أصول الفقه، ت: فهد بن محمد السَّدَحَان، مكتبة العبيكان، ط1، (1420هـ-1999م)، ج4، ص:1581.

(9) عبد الطيف البرزنجي، التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، ج1، ص:80-89.

(10) المرجع السابق، ج1، ص:89.

(11) المرجع السابق، ج1، ص:90-96.

(12) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج1، ص:109؛ ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص:16؛ الزبيدي، تاج العروس، ج27، ص:447.

(13) محمد سماعي، نظرية الأصل والظاهر في الفقه الإسلامي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، (1426هـ-2005م)، ص:20؛ محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، ط1، (1427هـ-2006م)، ج1، ص:121.

(14) البابرتي، العناية شرح الهداية، دار الفكر، (د.ط)، (د.ت)، ج10، ص:342؛ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، الدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط1، 1418هـ، ج2، ص:1064.

(15) محمد سماعي، نظرية الأصل والظاهر في الفقه الإسلامي، ص:30.29.

(16) المرجع السابق، ص:30.

(17) المرجع نفسه.

(18) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج3، ص:471؛ ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص:523؛ الزبيدي، تاج العروس ج12، ص:481.

(19) قال بالتغاير بين الظاهر والغالب بعض الفقهاء، فالغالب يطلق على ما يغلب على الظن من غير مشاهدة، والظاهر يطلق على ما يحصل بمشاهدة، وقد ضعف الزركشي

التفرقة بينهما بدليل أن كلا منهما يترجح وقوعه، وبذلك يكون كل منهمل مساو للآخر. ينظر: الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، (1405هـ-1985م)، ج1، ص:311؛ محمد سماعي، نظرية الأصل والظاهر في الفقه الإسلامي، ص:27.

(20) محمد سماعي، نظرية الأصل والظاهر في الفقه الإسلامي، ص:27.26.

(21) الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، ج1، ص:312.

(22) أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، ط2، (1409هـ-1989م)، ص:107.

(23) محمد سماعي، نظرية الأصل والظاهر في الفقه الإسلامي، ص:32.31.

(24) المرجع السابق، ص:33.

(25) المرجع نفسه.

(26) ذكر الأصوليون صورا كثيرة (للأصل) للاستصحاب، وحصرها بعضهم في ثلاث صور: استصحاب العدم الأصلي المعلوم بدليل العقل في الأحكام الشرعية؛ استصحاب ما دل الشرع على ثبوته ودوامه؛ استصحاب الحكم الثابت بالإجماع، وهذه الصور منها ما وقع الاتفاق بين المجتهدين على العمل بها، ومنها ما وقع الاختلاف فيها. ينظر: الزركشي، البحر المحيط، دار الكتبي، ط1، (1414هـ-1994م)، ج8، ص:18.17؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1411هـ-1991م)، ج1، ص:55؛ محمد الأمين الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط5، (2001م)، ص:190؛ عبد العزيز الربيعة، أدلة التشريع المختلف فيها، (د.ت)، ط2، (1401هـ-1981م)، ص:280؛ محمد سماعي، نظرية الأصل والظاهر، ص:40.

(27) الأمين الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، ص:190.

(28) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب: الوضوء، باب: من لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن، رقم:137، ج1، ص:39.

(29) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، (1392هـ)، ج4، ص:49.

(30) السيوطي، الأشباه والنظائر للسيوطي، دار الكتب العلمية، ط1، (1411هـ-1990م)، ص:51.

(31) القرافي، الفروق، عالم الكتب، (د.ط)، (د.ت)، ج1، ص:111.

(32) نور الدين الخادمي، تعليم أصول الفقه، مكتبة العبيكان، الرياض، ط2، (1426هـ-2005م)، ص:282؛ مسلم الدوسري، الممتع في القواعد الفقهية، دار زدني، الرياض،

ط1، (1428هـ-2007م)، ص:120.119؛ محمد سماعي، نظرية الأصل والظاهر في الفقه الإسلامي، ص:107.

(33) الشافعي، الأم، دار المعرفة، بيروت، (د.ط)، (1410هـ-1990م)، ج7، ص:85.

(34) الشوكاني، نيل الأوطار، ت: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط1، (1413هـ-1993م)، ج1، ص:361.

(35) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الأحكام، باب: موعظة الإمام للخصوم، رقم:7168، ج3، ص:69؛ ومسلم في صحيحه: كتاب: الأقضية، باب: الحكم الظاهر واللحن بالحجة، رقم:1713، ج3، ص:1337.

(36) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، ج12، ص:05.

(37) الشاطبي، الموافقات، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، (1997م)، ج2، ص:467.

(38) ابن عبد البر، التمهيد، ت: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، (د.ط)، (1387هـ)، ج10، ص:157.

(39) محمد سماعي، نظرية الأصل والظاهر، ص: 126. 127.

(40) القرافي، الذخيرة، ت: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، (1994م)، ج1، ص:158.

(41) اجتماع الأصل مع الظاهر حال التوافق له مراتب: توافق أصل مع أصل؛ توافق ظاهر مع ظاهر؛ توافق أصل مع ظاهر، وله حال التعارض ثلاث حالات: تعارض أصل مع أصل؛ تعارض ظاهر مع ظاهر؛ تعارض أصل مع ظاهر. ينظر: محمد سماعي، نظرية الأصل والظاهر في الفقه الإسلامي، ص:139 وما بعدها.

(42) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 69؛ ابن السبكي، الأشباه والنظائر، ج1، ص: 32؛ الزركشي، المنثور، ج1، ص:330؛ محمد سماعي، نظرية الأصل والظاهر في الفقه الإسلامي، ص:150- 154.

(43) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج2، ص:53؛ القرافي، الذخيرة، ج1، ص: 157؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 72؛ محمد سماعي، نظرية الأصل والظاهر في الفقه الإسلامي، ص:155-157.

(44) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د.ط)، (1414هـ-1991م)، ج2، ص:54. القرافي، الذخيرة،ج5، ص:328؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج8، ص:124.

(45) النووي، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، (د.ط)، (د.ت)، ج1، ص:206؛ السيوطي، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص:64.

(46) الصادق الغرياني، تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، (1430هـ-2010م)، ص:84.

(47) تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط1، (1411هـ-1991م)، ج1، ص:14؛ النووي، المجموع شرح المهذب، ج1، ص:206؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص:64.

(48) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، (د.ط)، (1416هـ-1995م)، ج21، ص:326.

(49) النووي، المجموع شرح المهذب، ج1، ص:206.

(50) القرافي، الفروق، عالم الكتب، (د.ط)، (د.ت)، ج4، ص:76.

(51) قليوبي وعميرة، حاشيتا قليوبي وعميرة، دار الفكر–بيروت، (د.ط)، (1415هـ-1995م)، ج1، ص:209.

(52) السبكي، الأشباه والنظائر، ج1، ص:33؛ محمد سماعي، نظرية الأصل والظاهر في الفقه الإسلامي، ص:142.

(53) الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، ج1، ص:314.

(54) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج2، ص:54؛ القرافي، الذخيرة، ج5، ص:328؛ السبكي، الأشباه والنظائر، ج1، ص:14.

(55) النووي، المجموع شرح المهذب، ج1، ص:206؛ الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، ج1، ص:313.

(56) الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، ج1، ص:315؛ ابن رجب، القواعد، ص:338.

(57) محمد سماعي، نظرية الأصل والظاهر في الفقه الإسلامي، ص:140.

(58) السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، (1416هـ-1995م)، ج3، ص:173.

(59) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص:64؛ السبكي، الأشباه والنظائر، ج1، ص:14؛ النووي، المجموع شرح المهذب، ج1، ص:206.

(60) السيوطي، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص:64؛ الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، ج1، ص:320. 321؛ النووي، المجموع شرح المهذب، ج1، ص:206.

(61) زين العابدين الإدرسي الشنقيطي، النوازل في الأشربة، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، (د.ط)، (1431هـ)، ص:64-87.

(62) قال ابن عابدين في قبول الظاهر المستند إلى قول الثقة: "صرح به أئمتنا من أنه يقبل قول العدل في الديانات، كالإخبار بجهة القبلة والطهارة والنجاسة والحل والحرمة، حتى لو أخبره ثقة ولو عبدا أو أمة، أو محدودا في قذف بنجاسة الماء، أو حل الطعام وحرمته

قبل ولو فاسقا، أو مستورا يحكم رأيه في صدقه أو كذبه ويعمل به؛ لأن غالب الرأي بمنزلة اليقين". وقال القرافي: "اتفق الناس على تقديم الغالب وإلغاء الأصل في البينة إذا شهدت فإن الغالب صدقها، والأصل براءة ذمة المشهود عليه، وألغي الأصل هنا إجماعا". ينظر: ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط2، (1412هـ-1992م)، ج1، ص:370. القرافي، الفروق، ج4، ص:76. ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، (1406هـ-1986م)، ج1، ص:141؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج8، ص:124. ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط2، (1412هـ-1992م)، ج1، ص:370.

(63) محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ج1، ص:118.

(64) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص:64؛ السبكي، الأشباه والنظائر، ج1، ص:19؛ الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، ج1ص: 315؛ ابن رجب، القواعد، ص: 338.

(65) الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، ج1، ص:315-317؛ السيوطي، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص:64؛ النووي، المجموع شرح المهذب، ج1، ص:20.

(66) زين العابدين الإدرسي الشنقيطي، النوازل في الأشربة، ص:87-102.

(67) الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، ج1، ص:315؛ ابن رجب القواعد، ص:338.

(68) يقسم الظاهر بالنسبة إلى العوائد ثلاثة أقسام: الأول: ما تشهد العادة بصدقه؛ الثاني: ما تشهد العادة بكذبه؛ الثالث: ما تبعده العادة ولا تمنع وقوعه، فالنوع الأول إذا انفرد عن معارضة الأصول تعين اعتباره، والثاني لا خلاف بين الفقهاء في إلغاءه وعدم الالتفات إليه، والثالث يختلف حكمه عند الفقهاء تبعا لقربه أو بعده. ينظر: محمد سماعي، نظرية الأصل والظاهر، ص:68.67؛ القرافي، الفروق، ج4، ص:73؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج1، ص:148. ابن القيم، الطرق الحكمية مكتبة دار البيان، (د.ط)، (د.ت)، ص:78.

(69) تقسم القرائن إلى ثلاثة أقسام: الأولى: القرينة القطعية والظاهر المستفاد منها يعمل به ويرجح على الأصل بالاتفاق؛ الثانية: القرينة الأغلبية والظاهر المستفاد منها محل خلاف بين الفقهاء منه المتفق عليه، ومنه المختلف فيه؛ الثالثة: القرينة الاحتمالية: والظاهر المستفاد منها ملغي وغير معتبر. ينظر: محمد سماعي، نظرية الأصل والظاهر، ص:72.71.

(70) محمد سماعي، نظرية الأصل والظاهر في الفقه الإسلامي، ص:65- 74,

(71) محمد سماعي، الأصل والظاهر، ص:70-74.

(72) الاحتمال المجرد ليس ملغى بإطلاق، وإنما يعتبر في بعض الصور والأحوال لا لذاته، بل لأسباب خراجية تقتضي اعتباره، كمراعاة الشارع له أو للاحتياط الشرعي، أو لقيام التهمة في الفعل. ينظر: محد سماعي، نظرية الأصل والظاهر، ص:75-79.

(73) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج2، ص:125؛ محمد سماعي، نظرية الأصل والظاهر، ص:68.67؛ ابن القيم، الطرق الحكمية، ص:78.

(74) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص:65؛ السبكي، الأشباه والنظائر، ج1، ص:16.

(75) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص:65؛ الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، ج1، ص:324-326؛ ابن رجب، القواعد، ص:339؛ القرافي، الفروق، ج4، ص:172.

(76) زين العابدين الإدرسي الشنقيطي، النوازل في الأشربة، ص:145-155.

(77) حسن العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ج2، ص:389.

(78) السبكي، الأشباه والنظائر، ج1، ص:19؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص:67.

(79) يقسم الظاهر بالنسبة إلى العوائد ثلاثة أقسام: الأول: ما تشهد العادة بصدقه؛ الثاني: ما تشهد العادة بكذبه؛ الثالث: ما تبعده العادة ولا تمنع وقوعه، فالنوع الأول إذا انفرد عن معارضة الأصول تعين اعتباره، والثاني لا خلاف بين الفقهاء في إلغاءه وعدم الالتفات إليه، والثالث يختلف حكمه عند الفقهاء تبعا لقربه أو بعده. ينظر: محمد سماعي، نظرية الأصل والظاهر، ص:68.67؛ القرافي، الفروق، ج4، ص:73؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج1، ص:148. ابن القيم، الطرق الحكمية مكتبة دار البيان، (د.ط)، (د.ت)، ص:78.

(80) تقسم القرائن إلى ثلاثة أقسام: الأولى: القرينة القطعية والظاهر المستفاد منها يعمل به ويرجح على الأصل بالاتفاق؛ الثانية: القرينة الأغلبية والظاهر المستفاد منها محل خلاف بين الفقهاء منه المتفق عليه، ومنه المختلف فيه؛ الثالثة: القرينة الاحتمالية: والظاهر المستفاد منها ملغي وغير معتبر. ينظر: محمد سماعي، نظرية الأصل والظاهر، ص:72.71.

(81) ابن القيم، الطرق الحكمية، ص:12؛ القرافي، الفروق، ج4، ص:75.

(82) ابن القيم، الطرق الحكمية، ص:7؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج2، ص:12.

(83) السبكي، الأشباه والنظائر، ج1، ص:19.

(84) الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، ج1، ص:317-319؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص:68؛ ابن رجب، القواعد، ص:340.

(85) هي المواد التي يسبب تناولها الخدر والضعف والانكسار في الجسد، وإن لم ينتج عنها سكر، كالبنج، والعفيون، والقات، وجوزة الطيب، والزعفران، والمورفين، والكوكايين،

والهيروين، والمنبهات، والمهدئات، والمهلوسات. زين العابدين الإدرسي الشنقيطي، النوازل في الأشربة، ص:207-213.

(86) زين العابدين الإدرسي الشنقيطي، النوازل في الأشربة، ص:205 –227.

(87) ابن رجب، القواعد، ص:342.

(88) النووي، المجموع شرح المهذب، ج1، ص:206؛ الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، ج1، ص:313؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص:64.

(89) الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، ج1، ص:313؛ القرافي، الفروق، ج4، ص:171؛ محمد سماعي، نظرية الأصل والظاهر، ص:147.

(90) ابن رجب، القواعد، ص:343-346.

(91) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة، ج2، ص:1397؛ قرارات المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، الدورة الخامسة عشر، (1419هـ-1998م)، ص:23.

(92) المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت، توصية الندوة الفقهية الطبية الثامنة المنعقدة بتاريخ:(24 ذي الحجة 1419هـ-الموافق لـ :22-24 ماي 1995م).

(93) زين العابدين الإدرسي الشنقيطي، النوازل في الأشربة، ص:297.298.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 2019، ديسمبر 2019، ص - ص: 599 – 620
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الفيلم الوثائقي في السينما الجزائرية بين نقل الواقع وصناعة الرأي العام

Documentary film in Algerian cinema between describing reality and making public opinion

د. بوزيدي سهام[1]
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
جامعة باتنة 1 ، الجزائر
bouzidi.69@gmail.com

د. بروال أحمد
كلية العلوم الإسلامية
جامعة باتنة1، الجزائر
hammemb@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/09/17 تاريخ القبول: 2019/11/06

ملخص:

لقد مثلت الثورة التحريرية المناخ والمجال الذي أعطى السينما الجزائرية فرصة للظهور والتبلور، حيث أدرك قادة الثورة خطورة هذا الفن، وأهمية الدور الذي يمكن أن يلعبه في مواجهة سينما استعمارية عملت على تشويه كفاح الشعب الجزائري وشخصيته وثقافته، ومن ثم استخدامها كسلاح مساعد لكسب الرأي العام العالمي عن طريق عرض مجموعة من الأفلام الوثائقية في محطات تلفيزيونات الدول الاشتراكية.

خاصة وأن الإعلام الفرنسي عمل على إيهام الرأي العام العالمي بأن القضية الجزائرية شأن داخلي لا وجود لانتفاضة ضد الاستعمار، وإنما يوجد مجموعة من الخارجين عن القانون تم القضاء عليهم، وبهذا كان من الضروري محاربة المستعمر بنفس وسائله الإعلامية لإقناع الرأي العام العالمي بحقيقة ما يجري في الجبال الجزائرية. وإعطاء الشرعية للثورة التحريرية، ولكفاح الشعب الجزائري، من أجل استعادة حريته وكرامته المسلوبة.

تتأتي هذه الورقة لتشرح وتوضح كيف أن الفيلم الوثائقي في السينما الجزائرية منذ نشأتها وعبر مسيرتها كان سلاحا فعالا لتحقيق هدفين رئيسيين هما:

[1]- مؤلف مرسل

في المرحلة الأولى: العمل على نقل الواقع الفعلي وتوثيق الأحداث والوقائع التي شهدها الصراع ضد المستعمر الفرنسي من جهة وهذا الأمر لم يكن يقتضي أي ميكانيزم للحيل السينمائية أو ترتيبات، فالسينمائيون هنا كانوا شهودا على لحظات وأحداث الكفاح المسلح الذي يقوم به المجاهدون، ومن ثمة فهو إعلام دون تشويه للواقع، ودون عمل دعائي يضخم ويقزم، ويحذف ويضيف.

وفي مرحلة تالية كان لا بد من استخدام الفيلم الوثائقي السينمائي كسلاح للدعاية الثورية في أوساط الجماهير الشعبية من جهة، والعمل على صناعة رأي عام عالمي يتبنى القضية الجزائرية ويدافع عنها في المحافل الدولية من جهة ثانية.وهذا كان يقتضي إخضاع المادة السينمائية إلى عملية بناء وتركيب من أجل التأثير في المتلقين.

الكلمات المفتاحية: الفيلم الوثائقي؛ السينما الجزائرية؛ الرأي العام؛ الواقع

Abstract:

The liberation revolution represented the climate and the space which gave Algerian cinema the opportunity to be born. The leaders of the revolution became aware of the importance of this art and of the role it can play in the face of colonial cinema, which aimed to distort the struggle of the Algerian people, their personality and their culture, then exploit it as a weapon. to gain world public opinion by broadcasting a series of documentaries on the television channels of the socialist countries.

So it was necessary to fight the colonizer with the same weapons to convince world public opinion of the reality of what is happening in the Algerian mountains and give legitimacy to the liberation revolution.

This study explains and illustrates how documentary film has been an effective weapon for achieving two main objectives:

In the first step: work to make reality known and document the events experienced in the struggle against the French colonizer, especially since the filmmakers witnessed the moments and events of the armed struggle.

In the next step, it was necessary to use the documentary film as a weapon of revolutionary propaganda and to work to create a world

public opinion which adopts and defends the Algerian cause at the international level.

Keywords
The documentary film; Algerian cinema; public opinion ; reality.

مقدمة:

تتميز السينما في الجزائر من حيث الولادة والهدف والمسار عن جميع تجارب السينما في الوطن العربي، فهي تجمع بين اتجاهين مختلفين ومتناقضين: فمن حيث النشأة أوجدها الاستعمار الفرنسي لخدمة مصالحه وبسط نفوذه، ثم وظفتها القيادة الثورية لصالحها من اجل القضاء على المستعمر وتحقيق الاستقلال من جهة، وبناء الذات من جهة ثانية.

لقد تنبهت قيادة الثورة التحريرية إلى ضرورة استخدام العمل السينمائي وخاصة الفيلم الوثائق - باعتباره يتمتع بالمصداقية، وكونه الأقدر على نقل الحقائق- من أجل مواجهة المستعمر الفرنسي الذي عمل على تشويه كفاح الشعب الجزائري وتقزيم بطولاته والتهوين من الجهود المبذولة في سبيل التحرر . وقد كانت الأهداف الرئيسة التي تم العمل على تحقيقها من خلال هذا النوع السينمائي متعددة ومتنوعة بحسب المراحل التي عاشتها الجزائر

إشكالية الدراسة:

تتمثل إشكالية هذه الدراسة في تحديد الكيفية التي وظف بها الفيل الوثائقي في بداية نشأته من أجل نقل صورة عن الواقع الفعلي الذي يعيشه الشعب الجزائري الى كل دول العالم عن طريق الصور فقط، ثم كيف تطور ووظف – الفيلم الوثائقي - في مرحلة تالية من أجل صناعة رأي عام عالمي موال للقضية الجزائرية، ومدافع عن اختيارات الشعب الجزائري في حق تقرير مصيره وهذا من خلال اخضاع هذه الصور لعملية التركيب وفق ما ينسجم مع أهداف الثورة. وتتم الإجابة على هذه الإشكالية من خلال تحديد المراحل التي مر بها الفيلم الوثائقي في السينما الجزائرية، والأهداف التي سعى إلى تحقيقها في كل مرحلة، و المضامين المتعددة والمتنوعة التي تم إنجازها من أجل تحقيق هذه الأهداف.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة في كونها تتناول بالبحث نوعا مهما من الأعمال السينمائية التي استخدمت كسلاح فعال ساعد على التعريف بالقضية الجزائرية وتدويلها وفضح سياسة المستعمر، وكذا ساهم في حفظ تاريخ الجزائر للأجيال من خلال الحقائق التي وثقها.

أولا: نشأة السينما الجزائرية

ظهرت السينما الجزائرية في النصف الثاني من القرن العشرين، أي مع اندلاع الثورة التحريرية، أو قبل ذلك بقليل إذا أخذنا بعين الاعتبار أن السينما الجزائرية هي السينما التي أنتجها أو أخرجها جزائريون، فعلى هذا الأساس يكون المخرج ومدير التصوير الطاهر حناش هو أول سينمائي ينتج عملا سينمائيا جزائريا حمل عنوان "على أبواب الصحراء"، وقد تحول بمرور الوقت إلى شريط وثائقي بدون صوت[1]، وفي سنوات تالية قام بإنجاز فيلمين وثائقيين، الفيلم الأول عن موطنه "قسنطينة" وهو نفس عنوان الفيلم سنة 1950، والثاني "غطاسي الصحراء" سنة 1953[2]، وباستثناء هذين العملين يمكننا القول بأن السينما الجزائرية نشأت من رحم الثورة التحريرية، واستجابة للتطورات السياسية والاجتماعية التي كانت تعيشها البلاد آنذاك، أين أدرك قادة جبهة التحرير الوطني أهمية وسائل الإعلام في التعريف بالقضية الجزائرية، وضرورة محاربة المستعمر بنفس وسائله.

ففي سنة 1954 انطلقت الثورة التحريرية، واعتمدت البندقية كسلاح رئيسي في المعركة، ولكن مع اتساع الثورة وشموليتها، وبروز معطيات سياسية واجتماعية جديدة، جعل الثوار يلجؤون إلى استعمال أسلحة أخرى لا تقل أهمية عن البندقية ومن بينها الشريط السينمائي[3].

لقد مثلت الثورة التحريرية المناخ والمجال الذي أعطى السينما فرصة للظهور والتبلور، حيث أدرك قادة الثورة خطورة هذا الفن، وأهمية الدور الذي يمكن أن يلعبه، في مواجهة سينما استعمارية عملت على تشويه كفاح الشعب الجزائري وشخصيته وثقافته.

لقد أدرك قادة جبهة التحرير الوطني بسرعة، أهمية الصورة في المعركة الإعلامية، التي كانت تدور خارج ميادين المعركة العسكرية، فسعوا إلى إنشاء مصلحة للسينماتوغراف، تحت إشراف جمال شاندرلي[4].

ويرجع العديد من السينمائيين ميلاد السينما الجزائرية إلى سنة 1957، ففي هذه السنة شكلت في منطقة تبسة جماعة من الجزائريين أول وحدة للتصوير وأخذت اسم جماعة فريد، وهي تابعة سياسيا للولاية الأولى وتتكون من ستة أعضاء وهم محمد قندوز، علي الحناوي، رونيه فوتيه، جمال شاندرلي، احمد راشدي ثم التحق بهم لخضر حمينة[5].

الأكيد انه ابتداء من عام 1956 ترسخت الحاجة إلى حرب بواسطة الصور في عقول إطارات الثورة فعملوا على تأسيس لجنة للصورة والصوت والتي لم ترى النور إلى سنة 1959، كانت تضم على الخصوص علاوة على محي الدين موساوي ومحمد لخضر حمينا الذي التحق بتونس، محمد بودية رجل المسرح القادم من اتحادية فرنسا، كلودين، وبيير شولي وكذا رشيد آيت ايدير المنتدب من طرف جيش التحرير الوطني، يقول بيير شولي: " كنا نحاول في هذه اللجنة اعتماد فلسفة للاتصال المصور"[6].

ثانيا: الفيلم الوثائقي في السينما الجزائرية المراحل، الأهداف والمضامين

يعد الفيلم الوثائقي أحد أنواع العمل الإعلامي الذي يشتغل على الواقع بكل مقوماته ومكوناته، رغم انه يمكن القول أن العمل الإعلامي عموما هو ذا ارتباط بالواقع جملة وتفصيلا، إلا أن الفيلم الوثائقي يقف على معالجة الأحداث بأسلوب نقلي يعتمد على الصورة الأصلية للحدث مع بعض التخييلي الذي لا يخرج عن كونه جزءا لا يتجزء من الواقع، وقد ذهب جريرسون إلى تعريف الفيلم الوثائقي على انه " المعالجة الخلاقة للواقع "

وقد مر الفيلم الوثائقي في السينما الجزائرية بمرحلتين هامتين، لكل مرحلة أهدافها الخاصة التي حتمتها طبيعة الظروف، وتميزت كل مرحلة بمضامين تخدم هذه الأهداف:

1- الفيلم الوثائقي في السينما الجزائرية أثناء الثورة التحريرية الأهداف والمضامين

لقد عمل قادة الثورة التحريرية على محاولة استغلال العمل السينمائي في هذه المرحلة لتحقيق مجموعة من الأهداف، ولقد تميزت السينما في هذه المرحلة بالواقعية الصرفة، حيث كان الهدف الرئيسي من إستراتيجية العمل الإعلامي الذي تقوده جبهة التحرير الوطني هو قبل كل شيء جمع الصور الفوتوغرافية والمشاهد المصورة، واستخدم الكاميرا كسلاح تدعم به كفاحها المسلح، فقد أُعطيت الأولوية إذن في بداية العمل السينمائي من اجل تحقيق مجموعة من الأهداف فرضها الواقع الذي تعيشه الجزائر آنذاك.

أ- أهداف الفيلم الوثائقي أثناء الثورة التحريرية : يمكن أن نجمل أهداف هذه المرحلة في هدفين رئيسيين هما:

المساهمة في تسجيل تاريخ الجزائر: وهذا من خلال تصوير الحقيقة ونقل الواقع كما هو؛ فالسينما الجزائرية إبان الثورة لم تكن تهدف إلى تصوير أفلام فنية وجمالية، بل إلى تصوير الحقيقة، فهي سينما ملتزمة وثورية استمدت نجاحها من القضايا التي تعالجها[7]، وهي رفض مبدأ استعمار الشعوب واستغلال ثرواتها[8].

لم يكن ضروريا أي ميكانيزم للحيل السينمائية أو الترتيب كما يذكر لطفي محرزي، فالسينمائيون هنا هم شهود على لحظات وأحداث الكفاح المسلح الذي يقوم به المجاهد، انه الإعلام دون تشويه للواقع.[9] ودون عمل دعائي يضخم ويقزم.

لقد أنجز المصورون الأوائل الذين استشهدوا خلال معارك التحرير عددا من الأشرطة التقط بعضها عمليات التعسف الاستعماري، وحالة اللاجئين الجزائريين في الحدود التونسية ودور الممرضات في الجبال، ولقد استطاع هؤلاء المصورون السينمائيون الأوائل أن يزودوا أرشيف السينما بعشرات الأشرطة الإخبارية والتسجيلية التي تعتبر اليوم وثائق تاريخية ذات قيمة كبيرة [10] ساهمت في تسجيل تاريخ الجزائر[11].

لقد ساهمت هذه الأفلام بالرغم من قلة عددها، في شرح كيف استطاع شعب يعيش الإحباط والإذلال منذ عام 1830 من أن يرفع رأسه ضد الاستعمار الاستيطاني، ويتحدى في الأخير من اجل أن يقوم بواحدة من أعظم حروب التحرير التي لم تعرفها البشرية من قبل ونقله الصراع إلى أراضي المستعمر نفسه[12].

أما الهدف الثاني الذي سعت القيادة إلى تحقيقه من خلال العمل الإعلامي فهو تدويل النزاع والتعريف بكفاح الشعب الجزائري ومشروعيته؛ خاصة وان فرنسا استخدمت وسائل إعلامها للدعاية وإيهام الرأي العام العالمي بأن هذه الثورة ما هي إلا أعمال شغب قام بها مجموعة قليلة من الخارجين عن القانون وقد تم قمعهم

لقد كان جمع الصور بهدف استخدامها في تدويل النزاع هدفا رئيسا، وهذا من خلال تزويد صحفيي العالم بصور ومشاهد تظهر شعبا مجندا من اجل الحصول على حريته، وفي هذا الصدد فإن ملتقطي الصور الملتزمين مع جبهة التحرير الوطني والحكومة المؤقتة كانوا في مجملهم مراسلين حربيين أكثر منهم سينمائيين.

لقد كان هؤلاء الصيادين للصور مثل الجنود الذين كانت مهمتهم تتمثل في تقديم وثائق مصورة، تتولى خلية السينما تحميضها وسحبها ثم تركيبها وفقا للاحتياجات والطلب[13].

لم يكن الأمر بالنسبة لهؤلاء الذين يلتقطون الصور أن يتحولوا إلى سينمائيين مشهورين بل القيام بعمل المحارب في خدمة الفكرة [14].

وهكذا وأثناء المعارك كان السينمائيون المتحمسون يحملون كاميراتهم المتواضعة جنبا إلى جنب مع أسلحة الثوار ضد الاحتلال، وقد استشهد العديد من هؤلاء السينمائيين خلال معارك التحرير، ولا يمكن الحديث عن السينما إبان الثورة دون ذكر أسماء كمحمد فاضل، معمر زيتوني، عثمان مرابط، مراد بن رايس، صلاح الدين السنوسين، خروبي، الغوتي مختار،عبد القادر حسينة، سليمان بن سمآن، وعلي جناوي [15].

لم يكن ملتقطو الصور جزائريون فحسب بل نجحت جبهة التحرير الوطني في إدماج سينمائيين ومناضلين من اجل القضية الجزائرية من بينهم عدد من الفرنسيين أمثال رونيه فونتيه من اجل إرسال صورة عصرية عن المطامح الثورية للشعب الجزائري.

ومن هذا المزيج من السينمائيين الجزائريين وغيرهم من بقية الدول الأوروبية، إذ جندتهم جبهة التحرير الوطني من اجل خدمة القضية الجزائرية، تم تطوير العمل السينمائي الجزائري والانتقال به من مجرد نقل للصور إلى تركيبها تركيبا يتوافق مع الهدف الذي يسعى إلى تحقيقه المناضلون، وخاصة العمل على تدويل القضية الجزائرية.

وبما أن السينما الجزائرية مثل غيرها من وسائل التعبير الأخرى ظهرت تحت ضغط الأحداث، فقد كان من الواجب ان تصبح بسرعة في خدمة الحقيقة التاريخية، وتتحول إلى أداة للدعاية[16]، وهذا من خلال نقل الجرائم التي يقترفها المستعمر إلى العالم ككل، وتصوير مقاومة شعب مضطهد.
لقد تم استخدامها كسلاح للدعاية الثورية في أوساط الجماهير الشعبية[17].
وكسلاح مساعد لكسب الرأي العام العالمي عن طريق عرض مجموعة من الأفلام في محطات تلفيزيونات الدول الاشتراكية[18].

خاصة وأن الإعلام الفرنسي عمل على إيهام الرأي العام العالمي بأن القضية الجزائرية شأن داخلي لا وجود لانتفاضة ضد الاستعمار، وإنما يوجد مجموعة من الخارجين عن القانون تم القضاء عليهم، وبهذا كان من الضروري محاربة المستعمر بنفس وسائله الإعلامية لإقناع الرأي العام العالمي بحقيقة ما يجري في الجبال الجزائرية[19]. وإعطاء الشرعية للثورة التحريرية، ولكفاح الشعب الجزائري، من أجل استعادة حريته وكرامته المسلوبة.

لقد عرفت السينما الجزائرية تطورا ملحوظا ابتداء من سنة 1959 فبالإضافة إلى تكوين لجنة للسينما، اهتم قادة الثورة بمستوى العاملين فيها، فأرسلوا بعض الفنيين إلى المعاهد السينمائية للدول الاشتراكية[20] من اجل التكوين ونقل الخبرة.

وفي سنة 1960 تم إنشاء مصلحة السينما ومدرسة التكوين السينمائي[21]، وفي نفس السنة أي سنة 1960 قررت الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية إنتاج فيلمين من اجل تحضير الرأي العام الدولي للنقاش حول القضية الجزائرية أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة، فكان أحدهما الفيلم الوثائقي "جزائرنا" والذي يهدف إلى تعريف العالم بطبيعة الكفاح[22]، ويعتبر هذا الفيلم محصلة عمل جماعي ورؤية فكريه تستبعد مفهوم المؤلف الوحيد.

لقد كتب نص الفيلم من طرف كل من محي الدين موساوي وبيير شولي، في حين تولى حسن بلحاج تنسيق الإنتاج، بينما تولى مصطفى كاتب الموسيقى وعناصر شريط الصوت وتم تحميض وتجميع الفيلم في بلغراد.

كما تم تطعيم الفيلم بصور ملتقطة من طرف فنيين من الجنود الذين تم تأطيرهم من طرف رونيه فونتيه في إطار مدرسة السينما لجيش التحرير الوطني[23]، يقدم هذا الفيلم من خلال حقائقه وصدق الصور الحقيقة التي تقفز إلى القلب وتأسر الروح، بعيدا عن صور الفلاقة التي تغذيها الدعاية الفرنسية مشهد جيش منضبط ومنظم حول شعب يعاني من الاضطهاد الاستعماري.

يقول الزوجان شولي عن الجهود التي تكاثفت وعن تنوع المادة التي استخدمت من اجل انجاز هذا العمل النوعي: "كنا نتوفر على مادة غير متجانسة، أشرطة وأحداث مصورة تمت استعادتها من طرف شبكات الدعم في أوروبا وهي عبارة عن تحقيقات تم تصويرها على الحدود من طرف رونيه فونتيه، بيار كليمنت واليوغسلافي ستيفان لابودفيتش، وكذا صورة خاصة تم تصويرها في الشمال القسنطيني من طرف جمال شندرلي، وكان لدينا مخزونا من مشاهد الأفلام التي تم تصويرها من طرف السينمائيين الشباب لجيش التحرير الوطني"[24].

لقد تم عرض هذا الفيلم في قمة الجمعية العامة للأمم المتحدة في ديسمبر سنة 1960 حيث حققت الجزائر انتصارا ديبلوماسيا كبيرا، لأنها عرفت المصادقة على التصريح التاريخي القاضي بمنح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة، التصريح الذي يعرف تحت اسم اللائحة 1514 بتاريخ 14 ديسمبر 1960 حول مسار تصفية استعمار الشعوب، وقد تمت المصادقة

على اللائحة بالأغلبية الساحقة من طرف 89 بلدا في حين كانت البلدان التسعة التي امتنعت عن التصويت إلى جانب فرنسا، لا تزال تتوفر بعد على مستعمرات[25].

ب- مضامين الأفلام الوثائقية في فترة الثورة التحريرية: لقد أعطت السينما الجزائرية الأولوية أثناء حرب التحرير الكبرى للفيلم الوثائقي باعتباره الأقدر على نقل الحقائق، وعلى حفظ الذاكرة الخاصة بالشعب الجزائري، بينما أعطت الأولوية لأفلام الخيال خلال العقود الأولى للاستقلال[26].

ففي سنة 1957م ظهرت أولى الأفلام الوثائقية التي أنجزتها السينما الجزائرية من خلال مدرسة التكوين السينمائي التابعة لجبهة التحريري الوطني، وتمثلت هذه الأفلام في:

"مدرسة التكوين السينمائي1957"[27]: l'Ecole de Cinéma

أخرجه: روني فوتيي VautierRené.يصور هذا الفيلم الوثائقي القصير مدرسة التكوين السينمائي التي أنشأتها جبهة التحرير الوطني في الجبال، في الولاية التاريخية الأولى تحديدا (أوراس النمامشة)، والتي أوكلت لها مهمة تكوين سينمائيين شبان، سلاحهم هو الكاميرا في حربهم ضد المستعمر الفرنسي، وهي ذات المدرسة التي كان يشرف عليها السينمائي الفرنسي روني فوتيي Renie Vautier، الذي هجر فرنسا و الحزب الشيوعي الفرنسي PCF لمساندة القضية الجزائرية، بعد اقتناعه بمبادئه، ومعلوم أن عددا معتبرا من تلاميذ هذه المدرسة استشهد في المعارك بذات الولاية التاريخية (الأولى)، غير أن من تبقى منهم واصل المسيرة واستغل المبادئ الأولية التي تلقاها في المدرس، في إخراج أفلام تخدم القضية الوطنية، كان منها:

"ممرضات الجيش الوطني الشعبي"1957:Les infirmières de l'ALN

والذي تولى إخراجه طلاب مدرسة التكوين السينمائي مدة الفيلم: 6 دقائق، يعد الفيلم أول شهادة حول دور المرأة في الكفاح المسلح ضد المستعمر الفرنسي، من خلال التعريف بدور الممرضات الجزائريات في الثورة، واللاتي كن إلى جانب الرجل في العمل المسلح، بعدما ضحينا بمهنتهن وحياتهن الخاصة والعائلية في سبيل الوطن[28].

"الهجوم على مناجم الونزة": L'attaque des mines de l'Ouenza 1957

إخراج طلاب مدرسة التكوين السينمائي، في مدة 6 دقائق،يقدم الفيلم أول عرض مختصر لإحدى العمليات المسلحة الناجحة، التي نفذها جيش التحرير الوطني، والتي استهدفت المركز الاقتصادي للونزة، والذي كان يعتبر آنذاك أهم منجم للحديد والصلب في الجزائر[29].

ويتواصل إنتاج الأفلام الوثائقية بفيلم: الجزائر أمة Une Nation , 1957 l'Algérie

حاول المخرج روني فوتييفي هذا الفيلم الوثائقي، التأكيد على أن الجزائر تختلف كل الاختلاف عن فرنس، سواء من حيث التاريخ والجغرافيا واللغة والثقافة والحضارة...إلخ[30].

وتوالى إنتاج الأفلام الوثائقية، التي تنقل معاناة الشعب الجزائري، وكفاحه الدؤوب ضد المستعمر، وقد ساهمت مؤسسات أخرى إلى جانب مدرسة التكوين السينمائي في هذا العمل، فكانت بعض الأفلام، من مثل:

اللاجئون 1957 les réfugiés.

والذي أنتجته شبكة جونسون Réseau jeanson، وأخرجه سيسيل دي كوجيس Cécile de Cujis.

مدة الفيلم 14 دقيقة يكشف المخرج من خلالها، المعاناة اليومية التي يعيشها الجزائريون على الحدود الشرقية للوطن. ويصور عملية تهجير هؤلاء السكان نحو المحتشدات الواقعة على الحدود الجزائرية التونسية، ومعاناتهم على تلك الأراضي[31].

كانت هذه الأفلام قد أنجزت سنة 1957، تلاها في السنة الموالية أي سنة 1958 مجموعة أخرى من الأفلام، منها:

الجزائر تلتهب: L'Algérie en flammes 1958

إنتاج: روني فوتيي. و "D .E.F.A" la (جمهورية ألمانيا الديمقراطية).

مدة الفيلم 23 دقيقة ، يتحدث المخرج روني فوتييه فيهاعن واقع الثورة الجزائرية من منظور جزائري. صور الجزء الأكبر منه بطريقة سرية في الجزائر العاصمة، وذلك بين سنتي 1956 و 1957، وتم عرضه في العاصمة

المصرية القاهرة، حيث لاقى استحسان الجمهور الذي تابعه، وزاد من حجم التأييد للقضية الجزائرية[32].

لاجئون: Réfugiés1958

هذا الفيلم من إنتاج: مصلحة السينما التابعة لجبهة التحرير الوطني، ينقل المخرجبيار كليمون Pierre Clément، ومن خلال هذا الفيلم شهادة أخرى حول ظاهرة اللاجئين الجزائريين الذين يتم انتزاعهم من الأرض التي ولدوا فيها ليتم تهجيرهم فيما بعد ، وينقل بالصور قصة معاناتهم النفسية و الجسدية[33].

ساقية سيدي يوسف Sakiet sidi youssef1958

من إنتاج مصلحة السينما التابعة لجيش التحرير الوطني، وإخراج وتصوير: بيير كليمون Pierre Clément، تدور وقائع الفيلم حول حادثة تاريخية حقيقية وهي قصف الطائرات الفرنسية منطقة سيدي يوسف التابعة للجمهورية التونسية والمحاذية للجزائر، ونجم عن ذلك الهجوم ضحايا مدنيون، اعتبرت تلك الحادثة من الشهادات القليلة التي تبين عدم اكتراث السلطات الفرنسية بالقانون الدولي، تسبب هذا العمل في إثارة الرأي العام الدولي ضد فرنسا بشكل لم يسبق له مثيل، إذ كانترسالة الفيلم قوية ومباشرة ولا تقبل أي تبرير، بل ويستحيل معها البقاء على الحياد. بعد مدة من إنتاج الفيلم، تم إلقاء القبض على صاحبه، إثر اشتباك بالجزائر، فسجن لعدة سنوات[34].

جيش التحرير الوطني في القتال L'ALN au combat 1958

يقوم المخرج بيار كليمون من خلال هذا الفيلم بتصوير مقاطع من نضال وكفاح جنود جيش التحرير الوطني في الجبال. تسبب هذا لفيلم في سجن بيير كليمون في ذات السنة، حيث حكم عليه بالسجن لمدة عشر سنوات بفرنسا. ليفرج عنه بعد استرجاع الجزائر لاستقلالها[35].

أمّا أهم هذه الأفلام الوثائقية التي أنجت قبل الاستقلال، فقد كان:

فيلم "جزائرنا الذي تم انجازه سنة 1960 والذي جاء بطلب من الحكومة المؤقتة من أجل تحضير الرأي العام الدولي للنقاش حول القضية الجزائرية أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة [36].

وقد كان يهدف إلى تعريف العالم بطبيعة الكفاح الذي كان يخوضه الشعب الجزائري ضد المستعمر الفرنسي، من خلال ما يعرضه من صور حقيقية صادقة حول طبيعة جيش التحرير المنظم والمنضبط والمدافع عن شعب ملتف حوله يعاني من الاضطهاد الاستعماري. في مقابل الدعاية الفرنسية التي عملت على إظهار الجيش على أنه مجموعة من الفلاقة الخارجين عن القانون.

يعتبر هذا الفيلم محصلة عمل جماعي ورؤية فكرية تستبعد مفهوم المؤلف الوحيد، حيث ساهم في تأليفه العديد من المخرجين، كما تم جمع مادته الاساسية من أكثر من مصدر وجهة. وهذا ما يوكده الزوجان شولي بقولهما:" كنا نتوفر على مادة غير متجانسة؛ أشرطة وأحداث مصورة تمت استعادتها من طرف شبكات الدعم في اوروبا، وهي عبارة عن تحقيقات تم تصويرها على الحدود من طرف رونييهفوتتيه، بيار كلمنت واليوغسلافي ستيفان لابود فيتش، وكذا صورة خاصة تم تصويرها في الشمال القسنطيني من طرف جمال شندرلي، وكان لدينا مخزون من مشاهد الأفلام التي تم تصويرها من طرف السينمائيين الشباب لجيش التحرير الوطني"[37].

وقد تولى كتابة نص الفيلم كل من محي الدين موساوي وبيير شولي، في حين تولى حسن بلحاج تنسيق الإنتاج، بينما تولى مصطفى كاتب الموسيقى وعناصر شريط الصوت، وتم تحميض وتجميع الفيلم في بلغراد ، كما ساهم موفد آخر من مدرسة السينما لجيش التحرير الوطني بتقديم الصور الملتقطة من قبل الفنيين من الجنود الذين تم تأطيرهم من طرف رونييه فوتتيه، وقد أخرجه لخضر حامينا بمساعدة بيار شولي[38].

بعد هذا الفيلم واصلت مصلحة السينما التابعة للحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية إنتاجها للأفلام الوثائقية، والتي اعتبر النقاد البعض منها تكملة لفيلم جزائرنا، منها:

بنادق الحرية les fusils de la liberté1961 والذي أخرجه كل منالثنائي: جمال شندرلي ومحمد لخضر حمينة.

تروي أحداث الفيلم الصعوبات التي تواجهها فرقة من جيش التحرير الوطني، المكلفة بنقل الأسلحة و الذخيرة من تونس عبر الصحراء الجزائرية

الشاسعة، حيث يتوجب قبل كل شيء تفادي قوات الجيش الفرنسي. ولكن، أثناء الطريق، تعترض فرقة جيش التحرير صعوبات جمة، تجعل من المهمة خطيرة للغاية، وأكثر مما كان متوقعا[39].

تواصل بعدها مصلحة السينما التابعة للحكومة المؤقتة بإنتاج فيلم تحت عنوان: خمسة رجال وشعب Cinq hommes et un peuple 1962 إخراج: روني فوتييه.

تابعت الكاميرا في هذا الفيلم، وعلى الحدود الجزائرية التونسية، مكان تواجد وحدات من جيش التحرير الوطني, الخطوات الأولى لخمسة من القادة التاريخيين، هم: أحمد بن بلة، ومحمد بوضياف، ورابح بيطاط، وحسين آيت أحمد، ومحمد خيضر، بعد إطلاق سراحهم من معتقل قصر أولنوي château d'aulnoy بفرنسا, حيث كانوا مسجونين طيلة خمس سنوات كاملة، وذلك مباشرة بعد الإعلان عن وقف إطلاق النار يوم التاسع عشر من شهر مارس سنة 1962[40].

2- الفيلم الوثائقي في السينما الجزائرية بعد الاستقلال : الأهداف والمضامين

أ- أهداف السينما الجزائرية بعد الاستقلال: انطلاقا من مقولة كلودكايير السيناريست السابق للمخرج الاسباني لويس بونييل " إن الشعب الذي لم يعد يصنع صورا عن ذاته محكوم عليه بالانقراض"[41].

وبما أن الصورة السينمائية هي نوع من التاريخ للسيرورة الاجتماعية للأفراد والمجتمعات في واقعها اليومي، فالتاريخ الاجتماعي للشعوب يدون ويسجل وإن كل شعب في حاجة إلى سرد تاريخه وإنتاج صورته الخاصة به، والعمل على عدم ترك المجال مفتوحا للغير لكتابته، خاصة اذا كان هذا الغير هو المستعمر الفرنسي الذي عمل على تشويه تاريخ النضال الجزائري والتقليل من شأنه.

من هذا المنطلق فلقد حاولت السينما الجزائرية منذ استعادة استقلالها، أن يكون توجهها واقعي، وهذا بالمساهمة بإمكانياتها وضمن قدراتها في كتابة تاريخ الكفاح التحرري الذي قام به الشعب الجزائري، وهذا بتصوير ماضي

البلاد وما يحتويه هذا الماضي من مآسي وبطولات بالتركيز على الوقائع الفعلية .

وكل هذا من أجل حفظ الذاكرة، ولم يكن من السهل نسيان أحداث حرب دامت سبع سنوات، شارك فيها كل الشعب الجزائري بجميع أطيافه، خاصة وأن آثارها لا تزال ماثلة أمام كل جزائري في تلك الفترة التي أعقبت الاستقلال.

ان نجاح الثورة التحريرية في افتكاك الاستقلال من أعتى قوة عسكرية في ذلك الوقت وهي فرنسا، شكل منطلقا للاعتزاز بها، ومن ثمة التغني بها من خلال كل المضامين الإعلامية مكتوبة او سمعية بصرية.

ولم يشذ القائمون على العمل السينمائي في ذلك الوقت عن القاعدة فقد توجهوا مدة عقد من الزمن باتجاه لأفلام الحربية،أو الأفلام التي تناولت الثورة التحريرية، هاجسهم الوحيد هو إعادة بناء أحداث الثورة حسب ما يمليه الخيال ليتوافق مع حقائق الحرب[42].

وقد كانت هناك جملة من الأسباب جعلت السينما الجزائرية غداة الاستقلال ترتبط بالكفاح التحرري أهمها:

- توفر نواة سينمائية خلال حرب التحرير قامت بتصوير العديد من الأشرطة الوثائقية[43]. واصلت هذه النواة عملها بعد الاستقلال وهي مشبعة بالفكر الثوري الإساءات الكبيرة التي قامت بها السينما الكلونيالية ضد الشخصية الجزائرية، فجاء هذا العمل كرد فعل على هذه الإساءة، حيث توجهت السينما الجزائرية الفتية إلى ترميم وإعادة بناء ما خربته الآلة الاستعمارية[44].

- التأثر الكلي بالحرب وبطولات المجاهدين، وحافز الانتصارات والتضحيات، كانت من بين أهم العوامل التي جعلت السينما الجزائرية تهتم بهذا الموضوع[45].

- تزامن بداية الإنتاج السينمائي الجزائري مع الثورة التحريرية، هذا الأمر ساهم في صياغة توجهها نحو تصوير الواقع المعاش، والمتمثل في وقائع حرب التحرير.

- جل الفنيين والمشرفين على السينما الجزائرية خلال الفترة الممتدة من 1962 والى 1972م تكوّنوا خلال الحرب التحريرية.[46]

- ارتباط صناع السنيما الجزائرية بحركة التحرير، سواء كانوا جزائريين أو أجانب متعاطفين مع القضية الجزائرية، فرونيه فوتييه وجاك شاربي من أعضاء الجبهة الشعبية ، كما عمل أحمد راشدي مع فوتييه في وحدة الأفلام التابعة للجيش الجزائري، كذلك الأخضر حامينة وأحمد العليم في وحدة الأفلام التابعة لحكومة المنفى في تونس، واعتقل محمد سليم رياض في باريس لآرائه السياسية ، وجرح عبد العزيز طولبي أثناء القتال في صفوف جيش التحرير.[47] وكل هؤلاء الذين سبق ذكرهم لهم بصمات واضحة في الانتاج السنيمائي الجزائري أثناء وبعد الثورة التحريرية.

إن السنيما الجزائرية الفتية، أخذت على عاتقها مهام ضخمة في هذه المرحلة الحساسة التي أعقبت مباشرة الاستقلال الوطني، والتخلص من المستعمر الغاشم الذي خلف مجتمعا مثقلا بالأزمات المختلفة؛ من جهل ومرض وتفكك وآفات.

في هذه الظروف كان على السينما أن تواصل نضالها والتزامها بقضايا المجتمع الجزائري الكبرى بعد استقلاله.

ب- مضامين الفيل الوثائقي في السينما الجزائرية بعد الاستقلال:

استمر السنيمائيون الأوائل أمثال أحمد راشدي ومحمد لخضر حامينا غداة الاستقلال في نفس الاتجاه في الاهتمام بالفيلم الوثائقي ، وقد كانت تلك الأفلام تمثل السينما بمفهومها الواسع لديهم ، فهو اتجاه عرفوه منذ أن داعبوا كاميرات التصوير في الجبال والوهاد الجزائرية .

في سنة 1962 تم انجاز فيلم وثائقي طويل بعنوان "شعب يسير" شارك في انجازه أحمد راشدي وعبد الرحمن سيدي بومدين ومحمد قنز ونصر الدين قنيفي كان الهدف منه تمجيد البناء الاشتراكي للدولة الجديدة ، ويتضمن الفيلم أيضا مشهدا تم تصويره على الحدود التونسية من طرف فوتييه وراشدي قبل نهاية الحرب حول الألغام المضادة للأفراد[48].

وقد أخرج أحمد راشدي "استفتاء" سنة 1962م ،وفي السنة الموالية أخرج "الأحد للجزائر" و "لجنة التسيير"و "تبسة سنة صفر". أما سنة 1964م

فقد أخرج "مشاكل الشباب" و"أيادي مثل العصافير" و"كوبا نعم" و"حملة للتشجير"[49].

أما لخضر حامينا فقد أخرج سنة 1963م "وعد جويلية" و "مرة أخرى" و"النور للجميع" و"البحث عن العلم"، وفي السنة الموالية يخرج أربعة أفلام وثائقية هي: "الحرب في الأكواخ" و"حافظ" و"لكن"و" في أحد أيام نوفمبر". وفي سنة 1965 يخرج فيلما وثائقيا واحدا بعنوان "القدس". ليتحول بعد ذلك إلى الأفلام الروائية الخيالية[50].

ويذكر بغداد أحمد بلية أن جميع المخرجين الجزائريين يتجهون في بداية مسارهم السينمائي نحو الأفلام الوثائقية كمحمد سليم رياض الذي اخرج فيلمين وثائقيين قبل فيلمه "الطريق" سنة 1968م، وكذا توفيق فارس شارك في إخراج سبعة أفلام وثائقية قصيرة قبل فيلمه "الخارجون عن القانون" سنة 1968م، أما محمد بوعماري فقد أخرج ثلاثة افلام وثائقية قبل فيلمه "الفحّام" سنة 1972م[51]. كما أخرج أحمد لعلام فيلمه الوثائقي بعنوان "سيرتا" الاسم القديم لقسنطينة والذي يشيد من خلاله بمقاومة سكان المدينة خاصة في فترة العلماء الإصلاحيين[52].

وقد أشار أحمد بجاوي في كتابه" السينما وحرب التحرير"، إلى أن الأفلام الوثائقية النادرة، التي أنجزت خلال سنوات الستينيات والسبعينيات، أفلاما وثائقية طويلة تحت الطلب، تم إنجازها اعتمادا على الأرشيف، من أجل الاحتفال بالذكريات وبالأحداث السياسية، كان ذلك حال" فجر المعذبين" الذي تم طلبه ابتداء من سنة 1963 من طرف الدولة الجزائرية، قصد تخليد افتتاح القمة الأفرو أسيوية في جوان 1965[53]،وقد وصفت الأفلام الوثائقية التي تناولت حرب التحرير بعد الاستقلال بأنها نادرة، لأن اللجوء إلى هذا النوع من الانتاج على مستوى الميدان السينماتوغرافي قد تقلص بشكل كبير، ليفسح المجال للفيلم الروائي.

باعتبار الفيلم الوثائقي هوالأقدر على نقل الحقائق، ومصداقيته أكبر من مصداقية الفيلم الروائي، فقد اعتبر هذا الاجراء حرمانا للمتفرج الجزائري من

أي دور نشيط في النقاش غير المنحاز حول العلاقة بين ماضيه وتاريخه الحديث.

وسعيا من السلطة الجزائرية ممثلة في وزارة الثقافة تدارك هذا النقص الفادح في انجاز أفلام وثائقية تسهل على الشباب الجزائري فهم العلاقة بين ماضيه وتاريخه الحديث، ودائما في إطار الاحتفال بالمناسبات التاريخية،وفي إطار الاحتفال بالذكرى الخمسين للاستقلال، يذكر أحمد بجاوي بأن وزارة الثقافة اعتمدت 31 مشروعا، ممولا بالكامل من مساعدات الدولة؛ 20 فيلما وثائقيا، و11 فيلما خياليا... ولأسباب عديدة لم يتم إنجاز مختلف مخططات الإنتاج الخاصة بهذه الذكرى[54].

وفي مقابل هذا التقاعس، وأمام هذا الفراغ، نجد الجانب الفرنسي يبادر لإنجاز أعمال وثائقية تتعلق بالثورة التحريرية، وينتج صورا كان بإمكان الجزائريين القيام بإنجازها، بل لقد كانت الضرورة تقتضي أن ينجزها الجزائريون لأنها تتعلق بشهادات لشخصيات تاريخية جزائرية.

ففي سنة 1972 وعندما كانت الجزائر تحتفل بالذكرى العاشرة للاستقلال، أنجز بيفكورييز مع فيليب مونييه فيلم من الأرشيف مدته ساعتين و37 دقيقة يحمل عنوان حرب الجزائر، ويعتمد الفيلم على شهادات زعماء سابقين في جبهة التحرير الوطني، بل وأيضا من مناضلين فرنسيين من مجموعة موريس أودان، هذه الشهادات التي تمكن كورييز من تسجيلها مع جميع أعضاء الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية ممن تم إقصاؤهم بعد من السلطة، هذه التسجيلات التي تعد إحدى المراجع التاريخية القاعدية حول صيرورة حرب التحرير[55].

خاتمة والنتائج

لقد عبرت السينما الجزائرية منذ نشأتها وخلال مسيرتها على الواقع الفعلي الذي عاشته الجزائر خلال مراحلها التاريخية ، تعلق الأمر بفترة الاستعمار أو ما بعد الاستقلال وهذا من خلال الفيلم الوثائقي الذي يتمتع بالمصداقية في نقل الواقع، والذي عمل على:

- توثيق الحقائق من خلال نقل الصور الى دول العالم للتعريف بالقضية الجزائرية وفضح سياسة المستعمر.
- التأثير على الرأي العام الوطني و الدولي من خلال نقل هذه الحقائق التاريخية وكسبه في صف القضية الجزائرية
- الحفاظ على الذاكرة التاريخية لأجيال الاستقلال.

مراجع المقال:

1- أحمد بجاوي، احمد بجاوي: السينما وحرب التحرير(الجزائر معارك الصور)، منشورات الشهاب، الجزائر،2014.
2- بغداد احمد بلية، بغداد احمد بلية، فضاءات السينما الجزائرية (نظرة بانورامية على تاريخ السينما في الجزائر)، منشورات ليجوند، الجزائر،2011.
2- صباح ساكر، السينما والسياسة (صورة المجاهد في السينما الجزائرية طاكسيدي). كوم، الجزائر، 2012.
3- Lotfi mahrzi,lecinemaAlgerien,SNED Alger,1980 .
4- الإنتاج السينمائي الجزائري 1957_ 1974 وزارة الإعلام والثقافة، الجزائر.
5- منى سعد الحريري،سلوى أمام علي، أسس الفيلم التسجيلي واستخداماته في السينما والتلفزيون، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002.
6- مراد وزناجي: الثورة التحريرية في السينما الجزائرية 1957-2012، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر.
7- بيار وكلود شولي: اختيار الجزائر صورتان وذاكرة، دار البرزخ، الجزائر، ص214 ،نقلا عن السينما وحرب التحرير لأحمد بجاوي.
8- محمد شويكة: الصورة السينمائية (التقنية والقراءة)، سعد الورزازي للنشر المغرب ط2005، ص 150.
9- مانوالبرايجية : تاريخ السينما الجزائرية www.arabslab.com.

الهوامش:

1- أحمد بجاوي، السينما وحرب التحرير (الجزائر معارك الصور)، منشورات الشهاب، الجزائر،2014، ص:185.

2- بغداد احمد بلية، فضاءات السينما الجزائرية (نظرة بانورامية على تاريخ السينما في الجزائر)، منشورات ليجوند، الجزائر،2011 ، ص 67

3-صباح ساكر، السينما والسياسة (صورة المجاهد في السينما الجزائرية طاكسيدي). كوم، الجزائر، 2012، ص 34

4-احمد بجاوي، مرجع سابق، ص 13

5- Lotfi mahrzi,lecinemaAlgerien,SNED Alger,1980, p62.

6- احمد بجاوي، مرجع سابق، ص 92

7-المرجع نفسه، ص 36

8-منى سعد الحديدي، سلوى أمام، مرجع سابق، ص164.

9 -Lotfi mahrzi,lecinemaAlgerien, p64.

10- صباح ساكر، مرجع سابق، ص 34.

11-المرجع نفسه، ص 36

12-احمد بجاوي ، مرجع سابق، ص 25.

13-احمد بجاوي، مرجع سابق، ص 100

14- المرجع نفسه، ص 92

15- وزارة الإعلام والثقافة، الإنتاج السينمائي الجزائري 1957_ 1974 ، الجزائر ص 9

16-المرجع السابق نفسه، ص 36.

17-المرجع نفسه

18- منى سعد الحريري،سلوى أمام علي، أسس الفيلم التسجيلي واستخداماته في السينما والتلفزيون، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002، ص164.

19- بغداد احمد بلية،مرجع سابق، ص 71.

20-صباح ساكر،مرجع سابق، ص 36 .

21-المرجع نفسه، ص 35.

22- احمد بجاوي، مرجع سابق، ص 92.

23-المرجع نفسه.

24-احمد بجاوي، مرجع سابق، ص 93.

25-المرجع نفسه، ص 95.

26- أحمد بجاوي، مرجع سابق، ص186.

27- مراد وزناجي: الثورة التحريرية في السينما الجزائرية 1957-2012، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2014، ص:52.

28- المرجع السابق نفسه، ص52.

29- المرجع نفسه، ص52.

30- المرجع نفسه، ص52.

31- المرجع السابق نفسه، ص52.

32- المرجع نفسه

33- المرجع نفسه.

34- المرجع نفسه.

35- المرجع السابق نفسه.

36- أحمد بجاوي، مرجع سابق، ص92.

37- بيار وكلود شولي: اختيار الجزائر صورتان وذاكرة، دار البرزخ، الجزائر، ص214 ، نقلا عن السينما وحرب التحرير لأحمد بجاوي ، ص:93.

38- أحمد بجاوي، مرجع سابق، ص92.

39- مراد وزناجي، مرجع سابق، ص52.

40- المرجع نفسه، ص52.

41-محمد شويكة: الصورة السينمائية (التقنية والقراءة)، سعد الورزازي للنشر المغرب ط2005، ص 150.

42-بغداد احمد بلية، مرجع سابق، ص 72

43-صباح ساكر، مرجع سابق، ص04.

44-مانوالبرايجية: تاريخ السينما الجزائريةwww.arabslab.com

45- صباح ساكر، مرجع سابق، ص04.

46- المرجع نفسه

47- مانوالبرايجية : تاريخ السينما الجزائرية www.arabslab.com

48- أحمد بجاوي ، مرجع سابق، ص187.

49- بغداد أحمد بلية، مرجع سابق، ، ص75.

50- المرجع نفسه، ص.

51- بغداد أحمد بلية، مرجع سابق، ص76.

52- أحمد بجاوي، مرجع سابق، ص189.

53- المرجع نفسه، ص190 .

54- المرجع نفسه، ص206 .

55- أحمد بجاوي، مرجع سابق ، ص190-191 .

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 621 – 652
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

توظيفات الإمامة بين المرجعيات الدينية للغرب الإسلامي

Post Title: Imamat's Employment Among Religious References of the Islamic West

طالبة دكتوراه فضيلة هدار[1] د/ سرحان بن خميس
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
serhan.benkhemis@gmail.com heddarfadhila2017@gmail.com
مخبر الانتماء: مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر

تاريخ الإرسال: 2019/11/27 تاريخ القبول: 2019/12/29

الملخص:

عرف الغرب الإسلامي في العصور الوسطى حالة من التغير والتحول في نمط الحياة بشتى مجالاتها، وكان ذلك نتيجة مباشرة للفتح الإسلامي للمنطقة.

ثم ما لبثت هذه الرقعة تعرف تعاليم الإسلام وتظهر فيها تجليات ما كان منتشرا في المشرق من خلافات واختلافات في فهم وتأويل قضايا الإسلام الكبرى، وأهم هذه القضايا " موضوع الإمامة ".

احتوى الغرب الإسلامي أهم المرجعيات الدينية، وفي أرضه تمكنت من الظهور جميعا ومارست الحكم؛ كل واحدة منها بأسلوبها، ووفقا لمبادئها، وذلك بتوظيف نظرتها حول الإمامة، لتعطي لنا ملمحا هاما وخطيرا لانحراف السياسات واتباع الساسة لأهوائهم حسب ما تقتضيه مصالحهم، لا مصالح الدين والرعية.

الكلمات المفتاحية: المرجعيات؛ الخوارج؛ الشيعة؛ السنة؛ التوظيف؛ الإمامة.

[1] المؤلف المرسل

Abstract:

In the Middle Ages, the Muslim West experienced a state of change in lifestyle in all its aspects, a direct result of the Islamic conquest of the region.

Then this area was known as the teachings of Islam and show the manifestations of what was prevalent in the East of differences and differences in the understanding and interpretation of the major issues of Islam, the most important of these issues "the subject of Imamate."

The Islamic West contained the most important religious authorities, and in its land was able to appear all and exercised government;

key words : References, Kharijites, Shiites, Sunnis, Employment, Imamat

المقدمة:

كان نتيجة الاختلاف الذي ظهر بين المسلمين عقب التحكيم حول من له أحقية خلافة المؤمنين أن ظهرت ثلاث اتجاهات:

الاتجاه الأول: جعل الخلافة وقف على آل بيت الرسول ﷺ يتوارثونها.

الاتجاه الثاني: جعل الخلافة وقف على بيت من بيوت قريش.

الاتجاه الثالث: وقد جعل الخلافة شورى بين المسلمين.

ومنذ تلك اللحظة أصبحت هذه الاتجاهات، أقطابا ثلاثة في الغرب الإسلامي، تمثل الإسلام وتتداول السلطة وحكم المسلمين، كل بأتباعه ومؤيديه، مع بقاء السلطة الرسمية في الاتجاه الثاني والذي كان ممثلا عن الأغلبية، ومستوليا على مقاليد الحكم باعتباره الاتجاه الذي رسخ لقيام الدولة الإسلامية – الخلافة/الإمامة – إثر وفاة النبي ﷺ.

من هذا المنطلق نسجل أن قضية الإمامة والتي هي في أبسط معناها وأشمله قيادة المسلمين، هي محور هذا الانقسام والاختلاف بين المسلمين، فإن كان هذا المنصب شرع لغاية حفظ الدين وسياسة الدنيا به كما هو متداول، فما هي اعتقادات كل اتجاه فيما يخص هذا المنصب؟ ثم هل هناك مساحة في هذه الاعتقادات تسمح بخلق نوع من الوحدة الإسلامية السياسية، وتجاوز ما بين الاتجاهات من هوة وبغض تاريخي ظل مسيطرا على العلاقات العامة والخاصة بينها، وبالتالي إكساب التوظيف الذي لحق " الإمامة " شحنة إيجابية بدل السلبية التي غلفته؟

وتكمن أهمية هذه الدراسة المطروحة في هذه المباحث في شرح اعتقاد كل قطب حول موضوع الإمامة، وإبراز ما تنطوي عليه تلك الأفكار والاعتقادات، من فرص للتقارب واللحمة؛ والتي طالما وظفت لزيادة الاختلاف والفرقة، وكثيرا ما ساهم ذلك التوظيف السلبي المعاكس في ترجيح كفة طرف على آخر، دون مراعاة لما قد ينتج عن استغلال مواطن التشابه والتقارب من وحدة، كذلك ولكفى ذلك الأمة الإسلامية شرورا كثيرة.

إن الدراسات السابقة التي توقنا عليها حول هذا الموضوع، كلها تعالج موضوع الإمامة واعتقادات كل اتجاه بها، ولم نقف على واحدة منها طرحت فكرة التوظيف الذي حظيت به الإمامة بين مرجعيات الغرب الإسلامي، لا بنفس عنوان هذه الدراسة، ولا قريبا منه.

ولا يفوتنا أن ننوه إلى ما تهدف إليه الدراسة سواء على مستوى البحث العلمي التاريخي، أو الواقع السياسي الراهن، إذ نرجوا أن نتمكن من إضافة قطرة في بحر البحوث العلمية المحكمة لتكون مرجعا في موضوع الدراسة، كما أن السياسة ومنذ استقلالها عن الدين، كخطوة لنوع من التنظيم وضمان الخصوصية من جهة، وكمحاولة لإنهاء احتواء الدين للسياسة ومنع والتخلص من ما يمكن أن يسمى سيطرة الدين من جهة أخرى، جعلت هدف هذه الدراسة بيان أن كل الأفكار التي توظف سياسيا، لا يمكن نجاحها دون إرجاعها إلى

مستند ديني؛ فالإمامة فكرة وظفت سياسيا، بعدما جعل لها سند ديني لدى كل اتجاه، ما يدل على أهمية الدين كمؤطر للسياسة من حيث حضوره في الغرب الإسلامي الوسيطي، وسعي الناس إلى تفعيله في كل زمن.

تناولت هذه الدراسة في ثلاث مباحث أساسية؛ فالمبحث الأول كان: متعلقات الإمامة لدى الخوارج. وعرضته وفق ثلاثة مطالب.

الأول: وجوب الإمامة.

ثانيا: شروط تولي منصب الإمام

ثالثا: الإمامة الخارجية وتأسيس المشاريع السياسية- تجسيد التوظيف-

والمبحث الثاني: فكرة الإمامة عند الشيعة، وفيه:

المطلب الأول: اختصاصات الإمامة عند الشيعة.

المطلب الثاني: الإمامة وثمرة الفاطميين.

أما المبحث الثالث: فكرة الإمامة ومتعلقاتها في ميزان أهل السنة والجماعة، وفيه:

المطلب الأول: تعريفها

المطلب الثاني: ثبوت الإمامة وشروطها.

المطلب الثالث: الإمامة السنية وتتويجها مع الموحدين.

المبحث الأول: متعلقات الإمامة لدى الخوارج.

المطلب الأول: وجوب الإمامة:

مثلت الإمامة منذ الفترة الأولى لظهور الخوارج محور فكرهم السياسي، وحديثهم في أبوابها أهم ما شغل رؤوسهم وأبرز شخصياتهم، فكانت الإمامة أو الخلافة حقيقة ميزت السياسة الخارجية، والموضوع الأكثر استغلالا من طرفهم منذ خروجهم كطائفة مستقلة عن المسلمين، أثناء وبعد التحكيم الذي دار بين علي رضي الله عنه ومعاوية بن أبي سفيان.

إن إدراك الخوارج لضرورة وجود إمام لهم قد ظهر في خطاباتهم الأولى عقب الخروج مباشرة عن جماعة المسلمين وخليفة المؤمنين" فتعاهدوا منذ ذلك – خروجهم- على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم ضرورة وجود أمير وولي لهم[1] وقد خطب فيهم حرقوص بن زهير وأمرهم بتولية أحدهم عليهم وبين أهمية ذلك بقوله: "....فولوا أمركم رجلا منكم فإنه لابد لكم من عماد وسناد، ومن راية تحفون حولها وترجعون إليها.[2]

من هذا النص يتبين لنا أن دعوة رؤوس الخوارج هذه إلى ضرورة وجود الإمام على رأس جماعتهم بداية للقول بوجوب نصبه وهنا "يتفق الخوارج مع السنة والشيعة"[3] أي القول بوجوب الإمامة وأن " الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيها أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله ﷺ"[4] كأصل كبير مشترك يجمع إلى جانب الخوارج عامة مع مخالفيهم من أهل السنة والشيعة، فرق الخوارج فيما بينها على كثرة عددها وفروعها وشدة تشعبها، فالخلافة النبوية على قولهم تقتضي أن يكون الإمام قائما بين المسلمين ليرى مصالحهم في الدنيا، ويحفظ دينهم الذي ارتضوا، ويحمي الحرية في العقيدة وفي النفس وفي المال في دائرة الشرع الإسلامي[5].

ولهذا كان واجبا نصب ووجود الإمام، وهذه ثغرة تغافل المسلمون عن توظيفها واستغلالها، لما لها من أهمية كبيرة، وانعكاس خطير، فما دام الاتفاق

حاصل بوجوب وجود الإمام ونصبه، فما يأتي من الشروط أقل أهمية ولا تستحق أن توظف كأسباب للنزاع والفرقة.

وإن وجد رأي آخر للخوارج حول وجود الإمام يناقض ما سبق، مفاده أن الخوارج أجازوا انعدام الإمام في "العالم أصلا"[6] ويؤكد هذا ما قاله الإمام علي رضي الله عنه عقب انتشار مقولة الخوارج في التحكيم " لا حكم إلا الله" إذ لم يفته رضي الله عنه أن نية الخوارج من هذه الحركة ذات غاية مضمرة ترجمها بقوله:" كلمة عدل أريد بها جور، إنما يقولون لا إمارة ولابد من إمارة بر أو فاجر"[7]، فنجد الشهر ستاني في كلامه عن الخوارج ينسب هذا القول لعموم الخوارج، ثم في موضع آخر يخصصه بفرقة النجدات الخارجية دون باقي الخوارج [8].

وتفسر دعوى الخوارج جواز انعدام الإمام بأنه إذا بلغت الأمة حالة من العدل والأمن والمساواة لن تعود بحاجة إلى إمام، ولو كف "الناس عن المظالم لاستغنوا عن الإمام"[9]، فكل فرد يقيم شؤونه لوحده بعدل، وهذا ما يستحيل الوصول إليه، والخوارج أنفسهم على يقين باستحالة ذلك، خاصة أنهم يسعون إلى إقامة كيان سياسي يمارسون فيه أعمالهم وفق مبادئهم التي رسموها وآمنوا بها، فمنذ خلافة علي رضي الله عنه وهم يبحثون عن مظلة سياسية يستظلون بها لنشر أفكارهم ومبادئهم الدينية"[10] متأكدين من أن "نجاح أي تحرك يتطلب وجود زعيم يتولى عملية التنظيم والقيادة"[11].

كما أن تعليلهم تعليل فاسد لتجويز انعدام الإمام مطلقا فلو حق لقوم ترك الإمامة لما ساد من العدل والأمن " لكانت الصحابة رضي الله عنهم مع جلال أقدارهم وشدة احتراسهم عما لا يحل ولا يحمد، وامتناعهم عن الظلم والتعدي....أولى الناس بالاستغناء "[12].

المطلب الثاني:شروط تولي منصب الإمام.

إن ميول الخوارج ورغباتهم في الرياسة والسلطة جعلهم يهتمون بكل ما يتعلق بمنصب الإمامة، ومن البداية كانت دعواهم تحقيق العدل بتولية الأصلح للخلافة، لذلك وضعوا شروطا ومعايير لمن يترشح لهذا المنصب الخطير والحساس، اتسمت هذه الشروط في معظمها بالمثالية وبقدر ما" اقتربوا من مثل الدين وقيمه بها، بقدر ما ابتعدوا عن الدنيا"[13]، وهم بهذا يمثلون روح الإسلام الذي جاء لتحقيق العدل والدعوة إلى المساواة، ومدار هذه الشروط جميعا كان عن انتماء الإمام أو الخليفة إلى قبيلة قريش، إذ أسقطوه من جملة الشروط الواجب توفرها في الشخص الذي يترشح لمنصب الإمامة، ومثل هذا التصرف تمرد عن حكم قريش، وهو ما أعطى للخوارج سمة تميزت بها عن غيرها من الحركات في تاريخ الإسلام"[14]، ما جعل الخوارج يصبحون أصحاب نظرية مستقلة في الإمامة.

وكان أهم مبدأ انبنت عليه النظرية الخارجية في الإمامة هو أن البيعة والاختيار هما الطريق الوحيد لنصب الإمام، فهذا يقتضي أن يكون عن إرادة حرة وتوجه مطلق في الاختيار، فلا يصح ذلك مع تحديد مسبق لقبيلة معينة تحتكر هذا المنصب، لأن ذلك سيكون من شأنه أن يقيد تلك الحرية، ولا في بيت معين لأن فيه تقييدا أكبر، لذلك فقد كانوا الأكثر تجسيدا لمبدأ الشورى الذي نادى به الإسلام " وأمرهم شورى بينهم " .

ولهذا أجمع الخوارج كلهم من البداية إلى لحظة انقسامهم، وإلى ما بعد انقسامهم على هذا المبدأ، ولم يختلف أحد منهم حوله، بل أكدوا وأثبتوا وتمسكوا بهذا الاتجاه وحاولوا تطبيقه في تاريخهم، حرصين على أن "الإمامة صالحة في كل صنف من الناس ، إنما هي للأصلح الذي يحسن القيام بها ولذلك بايعوا نافعا بين الأزرق وليس قريشيا"[15].

وقبل ذلك نصبوا عبد الله بن وهب الراسبي، بعد أن عرضوا الإمامة "على زيد بن حصين الطائي فأبى، وعرضوها على حرقوص بن زهير فأبى، وعلى حمزة ابن سنان وشريح بن أوفى العبسي فأبيا"[16].

وقال بن وهب هاتوها، وهؤلاء جميعا ليسوا من قريش، وهذا دليل على ما ذهبوا إليه من تجويز كون الإمامة في غير قريش[17]، وأنها صالحة مادام القائم بها أهلا لها من الصلاح والعدل، فبالإضافة إلى دعوى الحرية التي نادوا بها كسبيل لتعيين الإمام، فقد أعطونا تعليلا آخر يتمثل في أن المغزى من إقامة إمام هو تحقيق العدل؛ فأي شخص ذو كفاءة على ذلك له حق الترشح، فيجوز أن يكون عبدا أو حرا، نبطيا أو قريشيا"[18] كما أنهم بهذه الذهنية جعلوا "الإمارة حقا للعرب والموالي على حد سواء"[19].

يبقى هذا الإمام المعين ويستمر في منصبه "مادام قائما بالعدل مقيما للشرع مبتعدا عن الخطأ والزيغ، فإن عاد وجب عزله أو قتله"[20].

كما أن هناك تعليلا آخر للخوارج لرفضهم اشتراط القريشية، مفاده أن ذلك "يسهل على الرعية عزل الإمام أو قتله إن خالف الشرع وحاد عن الحق"[21] إذ لن تكون له عصبية تحميه ولا قبيلة يلجأ إليها فتأويه ويتقوى بها.

إن نظرية الخوارج هذه جعلتهم يتخذون مواقف خطرة، مؤيدة لهذه النظرية لكنها جريئة في حق الأئمة والخلفاء، جعلتهم يستسهلون الخروج عن السلطان ويعترضون كل ما بدا لهم تصرف لم يعجبهم، وهذا سبب لانتشار الفوضى ولن يكون بحال طريقا لتحقيق العدل وما نادوا به.

بقي جميع الخوارج متفقين على إسقاط القرشية من شروط الإمامة، جاعلين كل من تختاره الأمة الإسلامية إماما إذا ما اتصف بالعدل والعلم والتقوى، مركزين كذلك على ضرورة أن ينصب من قبل المسلمين، ضمانا لمبدإ الاختيار، وأن لا يغير من سيرته أو يعدل عن الحق، وهم جميعا يرون

حق الأمة في الطلب من الإمام أن ينتحى ويعزل في حالة اقتضاء ذلك الأمر[22].

المطلب الثالث: الإمامة الخارجية وتأسيس المشاريع السياسية- تجسيد التوظيف-

لقد وجدت هذه الأفكار حول الإمامة، وتوجهات الخوارج كلها، صدى في الغرب الإسلامي، وتمكن الخوارج من بناء مشروع سياسي لهم، يستند إلى هذه التوجهات، وفق ما رسموه وخططوا له، فكانت لهم كيانات سياسية في المنطقة، تمكنوا من خلالها ممارسة الحكم وتطبيق مبادئ مرجعيتهم، فأول ما تجسد لهم إمارة بني مدرار بسجلماسة (140هـ -160هـ / 707م -958م) وقد أسسها الخوارج الصفرية، وكان أول أمير لهم عيسى بن الأسود، وهو من جنس السود، كما لم يثبت الانتماء القريشي لأمراء الدولة المدراريين، من بعد عيسى.

وفي المقابل تأسست الدولة الرستمية (160هـ - 296هـ) في الشرق، ممثلة ثانية للمرجعية الخارجية في شقها الإباضي، وقد كانت هذه الدولة بمستوى عال من الاحترافية في تطبيق فكرها حول قضية الإمامة، فتعمدوا مبايعة عبد الرحمن بن رستم ذو الأصل الفارسي، وبذلك وافقوا نظريتهم في إنكار النسب القريشي، ودعموا موقفهم في أن تحقيق العدل هو غاية الإمامة، ومبتغى قولهم بضرورة الاختيار.

كانت الدولتين الرستمية، وبني مدرار، السبيل الذي سمح للخوارج في الغرب الإسلامي من ممارسة الحكم، وتجسيد أهدافهم، فبعد أن كانوا مجرد حركة أو حزب معارض لحكم بني أمية، بغية وصولهم إلى الخلافة، أصبحوا يمارسون العملية السياسية من خلال تأويلاتهم لنظرية الإمامة.

وقد تمكنوا من إقناع أتباعهم المغاربة بما ذهبوا إليه، وجعلوا دعوتهم ضد الولاة والخلفاء، أهم ما استندوا إليه قاصدين الوصول إلى غايتهم في

ممارسة السياسة، وفق مرجعية مناهضة لمرجعية الخلفاء المشارقة؛ بحيث تكون الإمامة وشرعيتها لهم، هي أكبر محور يدور حولها موقفهم العدائي ضد الخصم.

لم يكن من الصعب على الخوارج كشف نقاط الخطر التي يمكن استغلالها ضد الولاة، والتي يتمكنون بواسطتها من إقناع البربر، ذلك أن دعوى الخوارج إلى الحرية والمساواة السياسية استهوت البربر بطريقة خيالية، وتمكنت من نفوسهم بسرعة عجيبة، وقد كانت أوضاع المغرب أثناء نشاط الدعوة الخارجية عاملا مساعدا لعملية الإقناع، التي اتخذت أوجها عديدة.

لقد تسببت معاملة الولاة للبربر في فتنة كبرى " قلبت المنطقة نارا، وأشاعت الفوضى، ونشرت الحروب، وهزت النظم القائمة "[23]، ونظرا لهذا التجبر فقد اعتنق البربر الدعوة الخارجية، خاصة وأنها ركزت في مشروعها على نقطة خطيرة تمس علاقة البربر بالولاة، فروج الخوارج لجواز الخروج على الإمام، بل وضرورة الخروج وعدم السكوت على الظلم.

إن الإمامة التي يستحقها البربر كما نشر الخوارج، هي إمامة تقوم على أساس العدل والمساواة، والحرية في اختيار الشخص الصالح التقي الذي يشرف عليها.

كانت هذه دعوة الخوارج بما تنطوي عليه مبادئها من " تمسك بالشريعة في جانبها العقائدي، وثورية في قوامها السياسي وبساطة ووضوح في جوانبها الفكرية "[24]، هي العامل الذي تمكن الخوارج من خلاله أسر عقول البربر، والوصول إلى مبتغاهم السياسي.

إن تركيز الخوارج على القول بأن "الإمامة حق متاح لكل مسلم"[25]، هو ما ولد لدى البربر " نزعة قومية مغربية، تتطلع لإزاحة نفوذ الأقلية العربية من مكان الصدارة "[26]، وتضمن لهم ممارسة السلطة والحرية في التصرف

بشؤونهم، كما تضمن لهم القضاء على التبعية الجائرة التي كرسها عمال الخلافة.

وما يجب التنبيه إليه أن استقرار الخوارج في الغرب الإسلامي كان بدعم كامل من البربر، فقد أعجبوا بدعوتهم القائمة على المساواة وامتلاك الجميع حق الترشح لمنصب الإمامة، ما توفر فيهم العلم والصلاح، وهو شعار تمسك به الخوارج ووظفوه أحسن توظيف للتمكين لمشروعهم السياسي.

المبحث الثاني: فكرة الإمامة عند الشيعة.

بدأ كلام الشيعة عن موضوع الإمامة عقب أحداث السقيفة، أي بتولى أبي بكر الصديق صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم خلافة المسلمين، وقد تأيد موقف الشيعة بعدم مبايعة علي رضي الله عنه لأبي بكر الصديق إلا بعد مدة من توليه المنصب، إذ كان منشغلا بتراتيب الجنازة الطاهرة والدفن.

حيث رأى الشيعة أن "القلة من الصحابة التي بادرت إلى هذا الأمر كانت دون استشارة أهل البيت وأقرباء النبي صلى الله عليه وسلم"[27] وكأنهم تعمدوا أن يجعلوا أهل البيت ومناصريهم أمام الأمر الواقع على حسب زعمهم، ولاشك أن هناك أسبابا جعلت هؤلاء يقولون بموقفهم هذا، و لعل فكرة أفضلية علي رضي الله عنه على الصحابة كانت أهم هذه الأسباب، ومصدر الكلام في أحقيته بالإمامة من غيره، بالإضافة إلى معتقدات أخرى استندوا إليها.

المطلب الأول: اختصاصات الإمامة عند الشيعة:

أولا: **مفهوم الإمامة**:

يتباين مفهوم الإمامة في الفكر الشيعي، عن باقي الاتجاهات وذلك بسبب تلك النظرة التقديسية للمنصب ولشخص الإمام، فالإمامة لها هالة كبيرة، تسيطر على كامل الحياة، ولها تعلق مباشر بالعبادة، إذ:" الإمامة ليست قضية مصلحية تناط باختيار الأمة، وينصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية وهي ركن

الدين الذي لا يجوز للرسل عليهم الصلاة والسلام إغفاله وإهماله ولا تفويضه إلى العامة وإرساله".[28]

وبالتالي فالإمامة أو خلافة النبي صلى الله عليه وسلم" منصب إلهي "[29] ؛ فكما أن النبي صلى الله عليه وسلم مختار من قبل الله، كذلك خليفته أو الإمام لابد أن يتم اختياره من قبل الله عز وجل، ثم ينص عليه الرسول صلى الله عليه وسلم، لأن الإمامة ما هي إلا استمرار للنبوة [30] بتولي أمور المسلمين في مجالات الدين

ثانيا: منزلة الإمامة:

يتفق جميع الشيعة على الأهمية الكبيرة لمنصب الإمامة، فذكر الكليني في أصول الكافي: " إن الله اتخذ إبراهيم عبدا قبل أن يتخذه نبيا، واتخذه نبيا قبل أن يتخذه رسولا، واتخذه رسولا قبل أن يتخذه خليلا، واتخذه خليلا قبل أن يتخذه إماما، فلما جمع له هذه الأشياء وقبض يده ، قال له: يا إبراهيم إني جاعلك للناس إماما، فمن عظمها في عين إبراهيم عليه السلام قال: يارب لا ينال عهدي الظالمين "[31] كذلك ذكر غير هذا فقال:" إن الإمامة هي منزلة الأنبياء وإرث الأوصياء، إن الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول صلى الله عليه وسلم ومقام أمير المؤمنين عليه السلام وميراث الحسن والحسين عليهما السلام،إن الإمامة زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا، وعز المؤمنين، إن الإمامة أس الإسلام النامي، وفرعه السامي، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وتوفير الفيء والصدقات وإمضاء الحدود والأحكام ومنع الثغور والأطراف".[32]

بهذه الأهمية والخطورة، وبهذا التعقيد يتكلم الشيعة عن الإمامة ويظهرون مكانتها ومنزلتها على جميع المعتقدات والأصول الإيمانية، بل هي أهم وأعظم من أركان الإسلام الخمسة وأركان الإيمان الستة[33] وفي نظرنا أن هذه الأهمية التي اكتسبتها فكرة الإمامة لدى الشيعة كانت لسببين اثنين:

1/تعلقها بشخص الإمام الأول خاصة وهو علي رضي الله عنه، مع عقيدتهم في أفضليته.

2/اعتقادهم بطريق النص والوصية لتعيين الإمام، وهو ما أظفى القدسية على المنصب.

إن الإمامة شكلت محور الفكر الشيعي، عقديا وسياسيا، ونظرا لارتباطها بالعقيدة وهو محور خطير لدى كل اتجاه، وكونها جليلة وعظيمة القدر وعالية المكانة كانت " أبعد غورا من أن يبلغها الناس بعقولهم أو ينالوها بآرائهم أو يقيموا إماما باختيارهم" [34] بل جعلوها متعلقة بوحي الله وأوامره، وربطوها بالنبوة، فكل نبي يوصي بالإمام بعده.

ثالثا: شروطها:

لما نتحدث عن شروط الإمامة عند الشيعة، سيكون علينا أن نشير إلى أهم المبادئ والعقائد الهامة لديهم، ونشير كذلك إلى ما أشرنا إليه عند حديثنا عن الإمامة لدى الخوارج أن الشيعة والخوارج وأكثر المعتزلة وجمهور المتكلمين والفقهاء، متفقون بوجوب الإمامة، وأنه فرض وواجب اتباع المنصوب له، إذ لابد للمسلمين من إمام ينظم أمورهم، ومن هذه الشروط أو أهمها باختصار:

- **العصمة:** فالشيعة كلهم على مذهب عصمة الإمام [35]ويجب تعيينه ولا يجوز إهماله مع الحرص على عصمته من الكبائر والصغائر[36]، والعصمة "قوة تمنع صاحبها من الوقوع في المعصية والخطأ حيث لا يترك واجبا ولا يفعل محرما مع قدرته على الفعل والترك". [37]

لقد حرص الشيعة من خلال منصب الإمامة والقول بعصمة الإمام، على تحقيق وظائف سامية منوطة بشخص الإمام، ولا يمكن أن تمارس وتلقى النجاح إلا بكونه معصوما، وهذه الوظائف ما هي إلا أصلان لاستمرار وانتظام المجتمع الإسلامي وهما: نشر تعاليم الإسلام وقيام حكومة دينية؛ "فالأول

ضمانا لتنفيذ الأحكام في المجتمع، والثاني وقوفا على واجبات الإنسان، وهذا لا يناط إلا بشخص معصوم"[38] كما عند الشيعة، لذا نجد أنهم كلما قالوا بفكرة وآمنوا بها جعلوا لها مستندا دينيا وأساسا عقليا ونصيا يقوم بها.

ويدخل تحت تلك الأصول الممثلة لوظيفة الإمام، مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اللذان يعتبران "سبيل الأنبياء ومنهاج الصلحاء، وهما فريضة عظيمة بها تقام الفرائض وتؤمن المذاهب، وتحل المكاسب وترد المظالم وتعمر الأرض وينتصف من الأعداء ويستقيم الأمر"[39].

وتنقل الشيعة استدلالات عن هذا الأمر من كلام علي رضي الله عنه، غرست في نفوس أتباعها هذه المسلمات متأثرين بالخطابات الدينية الخاصة بها، يقول بن هلال الثقفي: " واعلموا أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقربان من أجل ولا ينقصان من رزق"[40]

ومما لاشك فيه أن هذه الوظائف والأدوار والمهام، تتطلب أشخاصا معينين، يصلحون وتتوفر فيهم القدرة على تمثيل الإمام الحق، وهو" القائد الذي يقوم بأمر الجماعة ويتحمل المسؤولية في المسائل الدينية والاجتماعية والسياسية فهو له مهمة الإرشاد والاهتمام بمنصب الإمام"[41]ولا يمكنه الاستهزاء بهذا المنصب، ولا الانسحاب أو حتى الغياب عنه، وإن اضطر إلى أن يغيب وجب عليه تعيين بديل له، ومن هنا جاءت الفكرة التالية للعصمة وهي:

- **الغيبة:** وأصلها كان زمن جعفر الصادق، الذي كان له ولدان إسماعيل وهو الأكبر وموسى، يذكر أن إسماعيل توفي قبل أبيه، لكن طائفة آمنت بإمامته وقالت بغيبته وبأنه سيظهر ثانية وهو المهدي وإعلان أبيه جعفرا وفاته لم يكن إلا تقية خوفا من الخليفة العباسي المنصور، وبوفاة جعفر انتقلت الإمامة إليه وذهب إلى هذه الوجهة المعروفون بالإسماعيليين أو طائفة الإسماعيلية، مقابل الموسوية أو الإمامية الإثني عشرية التي لا تقول بإمامة إسماعيل وعدم وفاته، بل صدقت وفاته قبل أبيه جعفرا وجعلوا الإمامة بعده لابنه الثاني موسى

الكاظم، هكذا كان الانقسام الشيعي إلى إمامية وإسماعيلية؛ حيث مثل الإمامية الأكثرية والإسماعيلية الأقلية وكان الاختلاف وسبب الانقسام هو هوية شخصيات الأئمة بعد جعفر الصادق".[42]

هذه هي أصول نشأة الإسماعيلية وانفصالها عن بقية الشيعة وقد اعتمدت نظاما في أئمتها وصنفتهم إلى أئمة مستورين وأئمة ظاهرين، فالمستورين هم إسماعيل بن جعفر، محمد بن إسماعيل، عبد الله بن محمد، أحمد بن عبد الله الحسين بن أحمد.

والأئمة الظاهرين هم: عبيد الله المهدي مؤسس الدولة الفاطمية، والخلفاء بعده وهم: القاسم بأمر الله، إسماعيل المنصور بالله، معد بن إسماعيل المعز لدين الله و نزار بن معد العزيز بالله، منصور بن نزار الحاكم بأمر الله، علي بن منصور الظاهر لإعزاز دين الله، معد بن علي المستنصر بالله.[43]

ولكي تخرج الشيعة من أزمة القول بالستر والغيبة في الأئمة، اعتمدوا وقالوا بالغيبة الكبرى للإمام المهدي المنتظر، وقد استلم السلطة بعد سلسلة من الأئمة المستورين وليس الغائبين، أما الإمامية فأعلنوا المهدوية في الإمام الثاني عشر[44]، في حين يذكر عن الزيدية من الشيعة -مع تأثرهم بالمعتزلة- أنهم كانوا ينكرون المهدي والرجعة إنكار شديدا.[45]

ومما يتعلق بالإمامة أيضا معتقدات وأفكار، مثل الرجعة والوصية والتقية؛ فالوصية اعتقاد الشيعي أن "النبي يختص بالنبوة والشريعة والولاية، ويأتي بعده شيعة أوصياء، والسابع يختص بالنبوة، فلآدم سبعة أوصياء سابعهم نوح عليه السلام، وإبراهيم وصي نوح السابع، وموسى الوصي السابع لإبراهيم وعيسي الوصي السابع لموسى، ومحمد الوصي السابع لعيسى، ومحمد بن إسماعيل الوصي السابع للرسول محمد عليه السلام، وهذا ما اختصت به الإسماعيلية، وبعد الوصي السابع لمحمد سبعة من نسله أسماؤهم مستورة مخفية وبعدهم سبعة من الفاطميين أولهم عبيد الله المهدي.[46]

وإن كانت فكرة الوصية آتية من قول الشيعة عامة :" الإمامة تنتقل من الآباء إلى الأبناء[47] إما وراثة كالإسماعيلية أو نصا كالإمامية.

أما التقية: اتخاذ الوقاية من الشر؛ أي إظهار الكفر وإبطان الإيمان أو إخفاء الحق، وهي تقابل النفاق لكن التقية بالنظرة الشيعية تكون اتجاه الكفار والظلمة وصيانة النفس"[48]، فخلال تاريخ الدعوة الشيعية في مختلف الأقطار، اتخذ الأئمة من الستر أسلوبا، وعقيدة، في سبيل الحفاظ على تواجدهم وسلامة أئمتهم، فكان الخفاء الذي يعكسه مبدأ التقية، شديد الارتباط بمنصب الإمامة، حرصا على حياة الأئمة، من المخالفين أو المنكرين لرأيهم أو للشروط التي وضعوها للإمامة، كالعصمة أو الغيبة، وسعيا نحو الوصول إلى الهدف المنشود، ليأتي دور الظهور.

المطلب الثاني: الإمامة وثمرة الفاطميين.

تعد الشيعة الإسماعيلية الاتجاه الوحيد الذي تمكن من تأسيس مشروع سياسي في الغرب الإسلامي، وقد كانت دعوتهم فيه قائمة على هذه المرتكزات التي ذكرناها، وكذلك دولتهم بعد ذلك، فنشروا بين الناس وأقنعوهم بفكرة المهدية والغيبة والتقية، واستندوا إلى فكرة حب آل البيت، وأسروا تفكير البربر ومشاعرهم حول ما تعرضوا له من قسوة وأذى على يد سلطة المشرق.

كانت الدولة الفاطمية (296هـ - 566هـ) مظهرا جليا لنجاح توظيف الشيعة لفكرهم، ونظام أئمتهم، ومظهرا واضحا لكل ما ذهبوا إليه حول قضية الإمامة، فأول إمام للفاطميين كان عبيد الله وهو المهدي الذي أظهر مرجعية الشيعة ككل، بعد جهود الدعوة والقائمين عليها.

لقد كان أهم ما ميز بنية المرجعية الشيعية في الغرب الإسلامي، نظرية الإمامة، وقد وجد الشيعة ثغرة للوصول إلى عقول البربر بواسطتها، وهذه الثغرة متمثلة في أن الإمامة لها " أساس ديني متجذر في العقيدة الإسلامية".[49]

ومعروف أن إسلام البربر تميز بالبساطة المطلقة، فبقدر جهلهم لعدة مسائل، أو عدم استيعابهم لها، كان عطفهم وحبهم لكل ما له علاقة بالبيت النبوي الشريف، وهي النقطة التي راهن عليها العبيديون في دعوتهم لمشروعهم، فركزوا عليها في نشاطهم الإقناعي، وساعدهم على ذلك ما كان راسخا لدى البربر فيما يخص عقيدة المهدوية، وقد تمكنوا من إعطاء الشحنة اللازمة لهذه التراكمات.

طالما كان إحساس البربر بالظلم، ومبالغة الولاة في جورهم وتجبرهم، الدافع الأول والأكبر، الذي انطلقت منه شرارة رفض حكمهم والخضوع لسلطانهم، ولم يهمل دعاة المذهب الشيعي هذه النقطة الحساسة، فكانوا في كل مناسبة يطرحون على البربر هذه القضية، ويزرعون فيهم أمل التخلص من ذلك الوضع الذي أذلهم وأنقص من قيمتهم ودورهم، وبذكاء ملفت ربطوا بلوغ الظلم أوجه بعقيدة المهدوية، فزرعوا فكرة قرب ظهور الإمام المهدي الذي سيقضي على الظلم ويملأ الأرض عدلا.

استطاعت المرجعية الشيعية في بلاد المغرب الإسلامي، أن تفرض نفسها في ظل دولة العبيديين[50].

وقد كان ذلك نتيجة لجهود الدعوة التي سبقت قيام الدولة ومهدت لأركانها، وعملت على تكوين لبناتها الأولى، وترسيخ مرتكزاتها العامة، وكان المجتمع الكتامي؛ هو الذي منح الداعي الشيعي الدعم والسند القوي لبدء هذه التجربة، وإظهار هذه الجهود.

إن براعة الداعي أبي عبد الله جعلته يبلغ في مهمته مبلغا عظيما، وأن يتقدم بمشروعه خطوة هامة، وربما ندلل لهذه البراعة بما أنجزه من تغيير في المجتمع الذي آواه ونصره منذ وصوله إذ تمكن " أن ينتزع من نفوسهم كل ولاء لزعيم، وكل اعتزاز بقبيلة، ويحل محله المحبة والأخوة والألفة والتعاون، وأن يصهرهم في وحدة دينية عقائدية متجانسة "[51].

ولم يكن ذلك ليتم بذلك النجاح لو ما عرف أبو عبد الله كيف يربط الأحداث ويستغل الظروف، فلما أحس من البربر مدى تقبلهم لمذهبه وآرائه، عمد أن يشيع فيه أنه داعي المهدي المنتظر، وأنه هو الإمام الحق، وصاحب السلطان الشرعي الذي سلب منهم، فيقول ابن عذارى عن هذا أن الداعي خطب في البربر قائلا: " أنا لا أدعوكم لنفسي، وإنما أدعوكم لطاعة الإمام المعصوم، من أهل البيت "[52].

وبهذا تكون الشيعة قد عرفت كيف توظف فكرة الإمامة، وفقا لمنظورها، وطبقا لما يجذب البربر لما تسعى وتطمح إليه، وكانت ثمرة هذا التوظيف قيام الدولة الفاطمية التي سبق وأن اعتبرناها المظهر الجلي لتجسيد المرجعية الشيعية بكل مبادئها؛ ولعل أهمها " الإمامة ".

المبحث الثالث: فكرة الإمامة وما يتعلق بها في ميزان أهل السنة والجماعة

المطلب الأول: تعريفها:

حرص علماء أهل السنة على بيان كل أبواب الإمامة، من التعريف والشروط وغيرها، يقول الآمدي: "جرت العادة بذكرها في أواخر كتب المتكلمين، والإبانة عن تحقيقها في عامة مصنفات الأصوليين"[53]، وهذا لأهميتها وموقعها ضمن المسائل التي يهتم بطرحها وتناولها أهل العلم، فالكلام في الإمامة باب من أهم الأبواب المعتنى ببيانها وشرحها وتبيين المختلف فيه وعنها، ولأنها بهذه الأهمية يقول ابن تيمية "...ولهذا كل من صنف في أصول الدين يذكر مسائل الإمامة في الآخر"[54].

إن الإمامة وإن لم تكن " من قواعد الدين"[55]وأركان الإسلام وأركان الإيمان، -وإن أقر البعض بأنها ركن- إلا أنها من "أشرف مسائل المسلمين، يحصل بإدراكها نيل درجة الكرامة وهي أحد أركان الإيمان.[56]

وهذه الأهمية حاصلة بها – الإمامة - لما تسند إلى الإمام، الذي يسعى بعدله وسلطانه، لحفظ الحوزة ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف وكف الجنف والحيف، و الانتصاف للمظلومين من الظالمين واسيتفاء الحقوق من الممتنعين وإيفائها على المستحقين"[57]

هكذا هي وظائف القائم على أمور المسلمين، وهي ذات أهمية كبيرة، فإنما سمي الإمام إماما تشبيها له بإمام الصلاة في الاقتداء[58]ولا يقتدى إلا بالتقي العادل الذي يجمع المسلمون عليه، وهو منصب حساس لا يرقى إليه إلا من صلح اعتباره قدوة للمسلمين.

عرف الإمامة الكثير ممن صنف في الأصول وعلم الكلام وغيرها، نذكر منهم مختصرين:

تعريف إمام الحرمين: "رياسة تامة وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا"[59]

ويذهب مذهب ابن تيمية في إطلاق التعريف وبيان حكم نصب الإمام، وفي هذا يقول ابن كمال باشا فيقول: الإمامة " رياسة عامة في أمور الدين ، خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم، ونصب الإمام واجب على الناس"[60]

كما نورد تعريف للماوردي، وهو أهم من تناول مسائل السياسة الشرعية وحلل فصولها وما يتعلق بها، إذ يقول : "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا[61] به" وبين أن "عقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع"[62]

وإلى نفس المعنى يذهب ابن خلدون في تعريفه للخلافة أو الإمامة" حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الدنيوية والأخروية الراجعة إليها، وهي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[63]

يتبين من هذه التعاريف ما يلي:

- العموم: فهي –الإمامة- تشمل الأمة الإسلامية كاملة والإمام إمام عامة المسلمين؛
- مهام الإمام الأساسية: هي حفظ الدين وتنفيذ أحكامه، والحكم بين الرعية بمقتضى أحكام الشريعة؛
- الإمامة: خلافة للنبوة، فنقول خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس خليفة الله عزوجل؛
- حكمها: عقد الإمامة واجب على الأمة؛
- حمل الكافة: وجوب شمول الولاية لكافة الرعية.

إن إمامة الأمة منصب حساس بقدر ما فيه من شرف فيه خطر، فهي تكليف بإقامة أمور العباد والحكم بينهم، وممارسة أعمالها بحذر لتعلقها بحقوق وواجبات الرعية.

المطلب الثاني: ثبوت الإمامة وما يتعلق بها من شروط:

يجعل ابن حزم صحة عقد الإمامة وطرق ثبوتها ثلاثة:[64]

الوجه الأول: أول هذه الطرق وأفضلها وأصحها أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره إماما بعد موته، وسواء فعل ذلك في صحته أو مرضه أو عند موته، إذ لا نص ولا إجماع على المنع، وهذه هي طريقة أبي بكر الصديق في عهده إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنهما.

وفي هذا الوجه ما يمنع الفوضى والاختلاف وحدوث الأطماع، وفيه انتظام لأمر الإسلام، وقطع سبل النزاع في الأمر بالتالي اتقاء الفتنة

الوجه الثاني: إن مات الإمام ولم يعهد إلى أحد: أن يبادر رجل مستحق للإمامة فيدعو لنفسه ولا منازع له، وبهذا يفرض اتباعه والانقياد لبيعته والتزام إمامته وطاعته ومثال ابن حزم على هذا الوجه، ما فعله علي إذ قتل عثمان رضي الله عنهما.[65]

الوجه الثالث: أن يصير ويجعل الإمام عند وفاته اختيار خليفة للمسلمين إلى رجل ثقة أو إلى أكثر من واحد، وهذا ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما جعل الأمر شورى بين ستة من الصحابة.

هذه هي طرق إثبات الإمامة للإمام، وهي مختصرة لما سنه الخلفاء الراشدون في توليهم لهذا المنصب، ولا يشترط في عقد الإمامة الإجماع، بل تنعقد دون إجماع كامل الأمة على عقدها ولهذا فإن أبا بكر لما عقدت له الإمامة ابتدر لإمضاء أحكام المسلمين".[66]

والمتفق بين جميع أهل السنة ويشاركهم في هذا الشيعة والخوارج أن نصب الإمام واجب ويجب اتباع المنصوب له.[67]

ويذهب الجويني إلى أن "عقد الإمامة يثبت باختيار من أهل الحل والعقد وهم الأفاضل المستقلون الذين حنكتهم التجارب وهذبتهم المذاهب"[68].

وهو في هذا يخالف ما ذكره ابن حزم عن ثلاثيته سالفة الذكر، والحقيقة أن الاختيار هو الأصل عند أهل السنة في تولية الإمام، وهو نفس مذهب الباقلاني قبله مع زيادة الباقلاني إثباتا في نفي النص في قوله إن الإمامة " ليس لها طريق غير النص والاختيار وفي فساد النص دليل على ثبوت الاختيار الذي تذهب إليه"[69] ونفي النص على الإمامة لم يكن إلا لردها إلى الأمة" ممثلة في صفوتها من أهل الحل والعقد"[70].

إن نظرية الخوارج في اختيار الإمام قريبة من هذه النظرية، وهي الاختيار الحر إلا أن الخلاف الجوهري هو اشتراط أهل السنة للقرشية، مقابل إسقاطه لدى الخوارج، وكذلك فإن ثبوت الإمامة لدى أهل السنة كما عرضناه وطريقة الاختيار لها شروط وضوابط، من ضمنها أن يكون الاختيار حاصلا من أهل الحل والعقد، بينما الخوارج اختيار عامة الأمة، فزيادة إلى ما فيه من احتمال وقوع الخلاف والنزاع والفوضى؛ بإسناد الحكم إلى الأمة، فهو ينطوي على حرية أكبر في الاختيار ويلغي التقييد بأن يكون من أفاضل العامة الذي يمنع مشاركة الكافة في هذا القرار.

إن مسألة بهذه الأهمية محسوبة من المسائل الأساسية، والتي ينبغي أن يحترس القائمون بها من أن تترك دون ضوابط صارمة، فليس كل الناس تهمهم

مصلحة الأمة، وليس كلهم محتاط لأمر الدين والدنيا كفئة لها تزكية سابقة وتجارب ثابتة كما أشرنا.

وأما الشروط الواجب مراعاتها أو توفرها فيمن يتقدم لمنصب الإمامة، فهي شروط واضحة، كأن يكون الإمام مسلما قريشيا، عادلا، عالما، حرا، بالغا وهي شروط عامة تلزم الإمام، فيذكر ابن حزم:[71] هذه الشروط، ويشرحها، ويجعل لكل منها مستنده، وهي كالآتي:

البلوغ: مميز لقوله صلى الله عليه وسلم "رفع القلم عن ثلاثة".

مسلما: قال تعالى:" ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا".

وكما بينا فالإمامة والخلافة أعظم السبل وأشرف المنازل المسؤولة على أمور المسلمين.

منفذا لأمره: " فالدين بالملك، والملك بالجند والجند بالمال والمال بعمارة البلاد وعمارة البلاد بالعدل بين العباد"[72] ولاشك أن الملك لا يكون إلا مع قوة وشوكة وسلطان.

ويضيف عبد القاهر البغدادي.[73]

العلم: وأقل ما يكفيه منه أن يبلغ فيه مبلغ المجتهد في الحلال والحرام وفي سائر الأحكام.

الاهتداء: إلى وجوه السياسة وحسن التدبير بأن يعرف مراتب الناس فيحفظهم عليها فلا يستعين على الأعمال الكبار بالعمال الصغار ويكون عارفا بتدبير الحروب، فالغرض من الإمامة حسن السياسة.

العدالة والورع: وفيها أن يكون مقبول الشهادة

فهذه شروط عامة متفق عليها، مضاف إليها القريشية [74] ،وهو شرط خاص خالص مميز لأهل السنة والجماعة دون غيرهم.

المطلب الثالث: الإمامة السنية وتتويجها مع الموحدين.

لقد كان الغرب الإسلامي خاضعا لحكم أهل السنة منذ الفتح، واستمر كذلك تابعا لحكم الخلافة المركزية في المشرق، وبعد ظهور أصحاب المرجعيتين الخارجية والشيعية وتأسيسهما لدول مستقلة، كل منها يجسد أفكاره وآراءه، كان على المرجعية السنية حماية كيانها، والحرص على استمرار وجودها، وسلطتها على المنطقة، فقامت لها عدة دول كالأغلبية (184هـ - 296هـ)، والزيرية (406هـ -454هـ)، والحمادية (408هـ - 548هـ)، ثم المرابطية (448هـ - 539هـ) فالموحدية (515هـ 674هـ)، التي تمكنت من تحقيق مشروع الوحدة للمنطقة، إلى أبعد الحدود، ثم ما لبثت أن انقسمت وورثتها دويلات مثلت وتقاسمت الحكم والسلطة.

لا تظهر كثيرا قضية توظيف المرجعية السنية لفكرة الإمامة في مشاريعها السياسية، ذلك أنها طالما استمدت شرعيتها من الخلافة المشرقية الأموية، أو العباسية، إذ كان مفروضا الإيمان والتصديق بأن الإمام هو" الرجل الذي جمعت له بيعات المسلمين في شتى بقاع البلد، ولا يحل أن يكون إمامان في بلد، ولا منازعته، ومن خلع يد الطاعة والبيعة منه، لقي الله يوم القيامة ولا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة له؛ مات ميتة جاهلية "[75].

وقد خضع المغرب الإسلامي كغيره من أراضي الدولة الإسلامية، لهذا المنطق وهذا القول، فكان البربر أطوع الناس، ولكن بظهور المرجعيات الأخرى غير السنية بدا الوضع في تقلب وانقلاب، ولعل التجربة الموحدية هي الممثلة عن السنة الذين وظفوا الإمامة في مشروعهم السياسي.

احتلت الإمامة مركزا كبيرا في فكر ابن تومرت فاعتبرها " الأداة العملية التي يتوقف عليها نجاح أو فشل مشروعه "[76].

فحاول ابن تومرت نمذجة الأفكار التي كانت سائدة في المغرب قبله حول الإمامة، فأخذ ما يعينه في تحقيق هدفه والتمكن لدولته، التي اعتبرت خلافة

حققت وحدة شبه متكاملة، وفريدة، فكان تصوره لفكرة الإمامة ترجمة لمشروعه السياسي، والقول بالعصمة كان مقدمة للقول بالمهدية "[77].

كانت الإمامة ترد في كتب العقيدة السنية ردا على الذين يصنفونها ضمن أركان الدين، ويوجبون عصمة الإمام، وكأن السنة واقفون موقف الدفاع لا غير، فهم يسلمون بضرورة وجود السلطة السياسية، باعتبارها سبيلا إلى خير المجتمع، وانسجامه، وهي وكالة عن الأمة للقيام بأمورها [78]، إلا أن ابن تومرت استغل الإمامة " في أفق سياسي أثناء دعوته لعقيدته "[79]، وكان هذا الاستغلال فعالا إذ لاقى مشروعه السياسي نجاحا، تمكن من خلاله تحقيق وحدة مغربية لم تتحقق قبل لأي مشروع، وقد غذى ابن تومرت فكرة الإمامة بالعصمة والمهدوية، وهو ما جعله يحظى بالانتشار والتأييد لدعوته، ثم لدعوته ويدل على ذلك أنه لما تم نبذ هذه العقيدة من طرف خلفاء الدولة كان الفناء بانتظارها بعدما كانت العامل الأساس في " تماسك وحدة الجماعة "[80].

إن التوظيف السني لموضوع الإمامة، اختلف كليا عن توظيف الخوارج والشيعة لها، خاصة وأن المرجعية السنية كانت التي تسود من غير توظيف ولا محاولة إقناع للبربر بفكرتها، وهذا عائد لكونها تحكم باسم الخلافة السنية المشرقية؛ وقد دخلت أحكامها ومبادئها مع دخول الإسلام، فكانت طاعة أولي الأمر من المسلمات التي لم تكن بحاجة إلى إثبات، وفي المقابل كان البربر مجتمعا بسيطا أظهر كل الطاعة للولاة.

لكن هذا الوضع تغير مع مستجدات الساحة السياسية المغربية، وتشكلت المواقف المعاكسة للمرجعية السنية، ومع مجيء الموحدين انتقلت من موقعها الدفاعي إلى الهجوم، وكانت فكرة الإمامة حاضرة بقوة، لتتصدى للأطراف المناهضة لها.

الخاتمة

إن بحث هذه الأفكار المختلفة في أبواب موضوع الإمامة بين الأقطاب الثلاثة التي هي محور هذه الدراسة، بين أن الاختلاف في الموضوع متجذر منذ بداية الانشقاق في الأمة الإسلامية، وأن كل قطب ظل مدافعا عن مذهبه، ودائم السعي نحو إظهار أفكاره.

إن هذا الانقسام في صفوف المسلمين ما هو إلا معركة سياسية بين أحزاب ثلاث، ظلت تحارب بعضها من أجل الوصول الإمامة كل حسب اعتقاده فيها وتخطيطه لها.

لقد كان ما فرضه تاريخ المسلمين من انشقاق، وعداوة، نتيجة لتمسك كل طرف برأيه، إذ لم يفكروا بمساحات التفاهم واستغلال نقاط الالتقاء لتحقيق هدف أعظم واتقاء الأمة شر الفرقة، للمحافظة على وحدتها.

هذا التعصب جعل كل طرف يطور مبادئه، ويحرص على نشرها، والاستناد اليها كدستور ومرجعية ثابتة، ينطلق منها لممارسة الحكم وفقها، وهو ما جسدته المرجعيات الثلاث – الخوارج – الشيعة – السنة- في الغرب الإسلامي، هذه المنطقة التي كانت أرضا خصبة استغلت لزرع بذور الاختلاف، وأثمرت قيام دول، لم تكن لتنجح في مركز الخلافة المشرقية.

لقد تطور السياق التاريخي لتوظيف الإمامة، مع عامل الصراع والاختلاف، الذي ميز الأمة الإسلامية، فكانت الإمامة وفكرتها، أهم ما اختلف حوله المسلمون منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، ومع عامل الزمن وصل الخلاف حول الإمامة إلى حد الصراع والقتال، وغلب العداء بين صفوف الأمة بعد أن تنازعت وقسمت.

قائمة مراجع الدراسة:

1- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1407، 1987.
2- ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط1، د م، 1406 هـ/1987م.
3- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، ط2، بيروت: دار الجيل، 1416هـ/1996م.
4- ابن عذارى: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ط3، تحقيق: ج س كولان و إ ليفي بروفنسال، بيروت: دار الثقافة، 1983م.
5- ابن قتيبة، الدينوري الإمامة والسياسية، ط1، تحقيق: علي شيري، بيروت: دار الأضواء.
6- ابن كمال باشا: مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية، ط2، الأردن: دار الفتح، 2011/1432.
7- ابن هلال الثقفي: الغارات الاستنفار والغارات، تحقيق : السيد عبد الزهر الحسيني ، الخطيب، ط1،/، بيروت : دار الأضواء، 1407-1978.
8- أبو الحسن الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي ط1، الكويت: دار ابن قتيبة، 1409، 1989.
9- أبو الفتح الشهر ستاني: الملل والنحل، تحقيق: أمير مهنا وعلي حسن فاعود، ط3، بيروت: دار المعرفة، 1414هـ/1993م.
10- أبو المعالي الجويني: غياث الأمم في تياث الظلم، تحقيق: مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم، الإسكندرية، دار الدعوة، 1400هـ.
11- أبو المعالي الجويني، كتاب الارشاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مصدر، مكتبة الخانجي، 1950/1369.
12- أبو المعين النسفي: التمهيد في أصول الدين، تحقيق: محمد عبد الرحمن الشاغول، مصر: المكتبة الأزهرية للتراث.
13- أبو المعين النسفي: التمهيد في أصول الدين، تحقيق: محمد عبد الرحمن الشاغول، مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، ص156/155.
14- أبو جعفر بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل، ابراهيم، ط2، مصر: دار المعارف، دت،.
15- أبو حامد الغزالي: التبر المسبوك في نصيحة الملوك: مراجعة: سامر، خضر، مكتبة الكليات الزهرية.

16- أبو عبد الرحمن: المنهج التام في وجوب بيعة الحكام، ط1، المملكة العربية السعودية: مكتبة التوبة، 1438هـ/ 2017م.
17- أبو منصور البغدادي: أصول الدين، ط1، استانبول، 1346هـ/1928م.
18- أبو منصور البغدادي: أصول الدين، ط1، استانبول، 1346هـ/1928م، ص275.
19- أحمد معيطلة: الإسلام الخوارجي- قراءة في الفكر ونصوص مختارة- ط1، سوريا: دار الحوار، 2000م.
20- الإسفراييني: أبو المظفر الإسفراييني: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مصر: المكتبة الأزهرية للتراث 2012م.
21- الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة: 1971/1391.
22- الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط1، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987/1407.
23- جعفر السبحاني: المذاهب الاسلامية، ط2، بيروت: دار الولاء، 1426، 2005م.
24-جعفر السبحاني: مع الشيعة الإمامية في عقائدهم، تعاونية شؤون التعليم والبحوث الإسلامية، ط1، 1413،.
25- جعفر مرتض العاملي: دراسات وبحوث في التاريخ والاسلام، ط2، مؤسسة النشر الاسلامي، 1409.
26- الحافظ أبو عبد الله محمد بن عثمان الذهبي: المنتقى من منهاج السنة لابن تيمية، تحقيق: محي الدين الخطيب، ط3، الرياض: وكالة الطباعة والترجمة، 1413.
27- رياض عيسى، الحزبية السياسية منذ قيام الإسلام حتى سقوط الدولة الأموية، ط1، دمشق، 1412، 1992.
28- سليمان عبد الله السلومي: أصول الإسماعيلية دراسة- تحليل- نقد، ط1، الرياض: دار الفضيلة، 1422-2001.
29- الطباطبائي: الشيعة في الإسلام، ط1، بيروت، دار بيت الكاتب، 1999.
30- عبد الرحمان بن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مراجعة: سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، 1421هـ/2000م.
31- عبد الغني سلطان عبد الوهاب: الإمامة بين الماوردي والجويني من خلال كتابي الأحكام السلطانية وغياث الأمم، ط1، القاهرة: دار الكلمة، 1436هـ/2015م.
32- علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية، ط2، القاهرة، مكتبة وهبة، 1415هـ/1995م.

33- لطيفة البكاي: حركة الخوارج- نشأتها وتطورها إلى العهد الأموي (37هـ - 132هـ)، ط1، بيروت: دار الطليعة، 2001م.
34- محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة: دار الفكر العربي.
35- محمد أيو سعدة: الخوارج في ميزان الفكر الإسلامي، ط2، القاهرة، 1998م.
36- محمد بن يعقوب الكليني: أصول الكافي ، ط1، بيروت، منشورات الفجر، 1422/2007.
37- محمد طه الحاجري: مرحلة التشيع في المغرب الغربي، ط1، بيروت: دار النهضة العربية، 1403هـ/1983م.
38- محمد علي الشامالي: في رحاب التشيع، ترجمة: باقر الطائي، مؤسسة أنصاريان ، ط2، 1426هـ/2005م.
39- محمود اسماعيل: الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع، ط2، الدار البيضاء: دار الثقافة، 1406هـ/ 1985م.
40- مليكة عقون: إشكالية الإمامة في الفكر السياسي العربي الإسلامي "المهدي بن تومرت نموذجا"، الجزائر: النشر الجامعي الجديد، 2018.
41- مهدي عبد الحسن النجم: ثورات العلويين واثرها في ضوء المذاهب الإسلامية ، ط1، لبنان: موسوعة البلاغ، 1423، 2002.
42- مهدي عبد الحسن النجم: ثورات العلويين واثرها في ضوء المذاهب الاسلامية ، ط1، لبنان: موسوعة البلاغ، 1423، 2002.
43- موسى لقبال: الحسبة المذهبية في بلاد المغرب العربي – نشاتها وتطورها – ط1، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، 1971.
44- نجيب زبيب: دولة التشيع في بلاد المغرب، ط1، بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، 1413هـ/1993م
45- هادي العلوي: من قاموس التراث، دمشق: الأهالي، 1988.

الهوامش:

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1407، 1987، مج3، ص213.

(2) ابن قتيبة، الدينوري الإمامة والسياسية، ط1، تحقيق: علي شيري، بيروت: دار الأضواء، ج1، ص161 + الطبري : تاريخ الرسل والملوك، مصدر سابق، ج5، ص75.

(3) فقال جمهور أصحابنا من المتكلمين والفقهاء مع الشيعة والخوارج وأكثر المعتزلة بوجوب الإمامة وأنها فرض وواجب اتباع المنصوب له وأنه لابد للمسلمين من إمام ينفذ أحكامهم ويقيم حدودهم

ويغزي جيوشهم ويزوج الأيامى ويقسم الفيء بينهم " ينظر: أبو منصور البغدادي: أصول الدين، ط1، استانبول، 1346هـ/1928م، ص272.

(4) علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية، ط2، القاهرة، مكتبة وهبة، 1415هـ/1995م، ص172.

(5) محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الاسلامية، القاهرة: دار الفكر العربي، ص19.

(6) الإسفراييني: أبو المظفر الإسفراييني: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مصر: المكتبة الأزهرية للتراث 2012م، ص134.

(7) أبو الفتح الشهر ستاني: الملل والنحل، تحقيق: أمير مهنا وعلي حسن فاعود، ط3، بيروت: دار المعرفة، 1414هـ/1993م، ج136،1.

(8) أبو الفتح الشهر ستاني: الملل والنحل، ج1، ص 134، 143.

(9) أبو المعين النسفي: التمهيد في أصول الدين، تحقيق: محمد عبد الرحمن الشاغول، مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، ص155.

(10) محمد أبو سعدة: الخوارج في ميزان الفكر الاسلامي، ط2، القاهرة، 1998م، ص57.

(11) لطيفة البكاي: حركة الخوارج- نشأتها وتطورها إلى العهد الأموي (37هـ - 132هـ)، ط1، بيروت: دار الطليعة، 2001م، ص36.

(12) أبو المعين النسفي: التمهيد في أصول الدين، تحقيق: محمد عبد الرحمن الشاغول، مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، ص156/155.

(13) الشهرستاني: الملل والنحل، مصدر سابق، ج1، ص156.

(14) رياض عيسى، الحزبية السياسية منذ قيام الإسلام حتى سقوط الدولة الأموية، ط1، دمشق، 1412، 1992، ص94.

(15) أبو منصور البغدادي: أصول الدين، ط1، استانبول، 1346هـ/1928م، ص275.

(16) أبو جعفر بن جريري الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل، ابراهيم، ط2، مصر: دار المعارف، دت، ج5، ص75.

(17) ينظر: الإسفراييني: مصدر سابق، ص134 و الشهرستاني: مصدر سابق، ج1، ص134.

(18) الإسفراييني: نفس المصدر، ص134.

(19) موسوعة الحضارة الإسلامية: مرجع سابق، ص553.

(20) محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص61.

(21) المرجع نفسه، ص61.

(22) أحمد معيطلة: الإسلام الخوارجي- قراءة في الفكر ونصوص مختارة- ،ط1، سوريا: دار الحوار، 2000م، ص24.

(23) موسى لقبال: الحسبة المذهبية في بلاد المغرب العربي – نشاتها وتطورها – ط1، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، 1971، ص29.

[24] محمود اسماعيل: الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع، ط2، الدار البيضاء: دار الثقافة، 1406هـ/ 1985م، ص40.

[25] محمود اسماعيل: الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع، ص40.

[26] محمود اسماعيل: الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع، ص40.

[27] الطباطبائي: الشيعة في الاسلام، ط1، بيروت، دار بيت الكاتب، 1999، ص25.

[28] الشهرستاني : الملل والنحل ، مصدر سابق، ص169.

[29] محمد علي الشامالي: في رحاب التشيع، ترجمة: باقر الطائي، مؤسسة أنصاريان ، ط2، 1426هـ/2005م، ص17-18.

[30] يشرح جعفر السبحاني الفرق بين الإمام المنصوب من طرف الأمة والإمام المعين من طرف الله فإذا كان الإمام: رئيس دولة ليس له إلا تأمين الطرق والسبل وتوفير الأرزاق وإجراء الحدود وجب غلى الأمة تعيينه، وإذا كانت وظيفة الإمام استمرارا لوظائف الرسالة، لسد الفراغ بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، فيخلف الرسول عليه بالأصول والفروع، ومن المعلوم أن هذا الأمر لا تتعرف عليه الأمة إلا عن طريق الرسول ولا يتوفر وجوده إلا بسرية وغيبية وديانة سماوية، كان لازما أن تعرف أن تعيينه لا يكون إلا من عند الله، أنظر: جعفر السبحاني: مع الشيعة الإمامية في عقائدهم، تعاونية شؤون التعليم والبحوث الإسلامية، ط1، 14413، ص54.

[31] محمد بن يعقوب الكليني: أصول الكافي، ط1، بيروت، منشورات الفجر، 1422/2007، ج1، ص101-102.

[32] الكليني: أصول الكافي، ج2، ص118.

[33] سليمان عبد الله السلومي: أصول الإسماعيلية دراسة- تحليل- نقد، ط1، الرياض: دار الفضيلة، 1422-2001، مج2، ص413.

[34] الكليني: أصول الكافي، ج1، ص124.

[35] عبد القاهر البغدادي: أصول الدين ، مصدر سابق، ص278.

[36] ينظر: ابن خلدون: العبر، مصدر سابق، ج1، ص101.

[37] جعفر السبحاني: مع الشيعة الإمامية، مرجع سابق، ص57.

[38] محمد حسن الطباطبائي: مرجع سابق، ص27.

[39] الكليني: أصول الكافي، مصدر سابٌ، ج1، ص33، 34.

[40] ابن هلال الثقفي: الغارات الاستنفار والغارات، تحقيق : السيد عبد الزهر (الحسيني ، الخطيب، ط1،/، بيروت : دار الأضواء، 1407-1978، ص50.

[41] مهدي عبد الحسن النجم: ثورات العلويين واثرها في ضوء المذاهب الاسلامية ، ط1، لبنان: موسوعة البلاغ، 1423، 2002، ص163-164.

[42] سليمان عبد الله السلومي: مرجع سابق، مج1، ص184.

[43] ينظر: جعفر السبحاني: المذاهب الاسلامية، ط2، بيروت: دار الولاء، 1426، 2005، ص254.

[44] هادي العلوي: من قاموس التراث، دمشق : الأهالي، 1988، ص179.

(45) جعفر مرتض العاملي: دراسات وبحوث في التاريخ والاسلام، ط2، مؤسسة النشر الاسلامي، 1409، ص71.

(46) مهدي عبد الحسن النجم: ثورات العلويين واثرها في ضوء المذاهب الاسلامية ، ط1، لبنان: موسوعة البلاغ، 1423، 2002، ص60.

(47) جعفر السبحاني: المذاهب الاسلامية، مرجع سابق، ص249.

(48) جعفر السبحاني: مع الشيعة الإمامية في عقائدهم، مرجع سابق، ص76.

(49) مليكة عقون: إشكالية الإمامة في الفكر السياسي العربي الإسلامي "المهدي بن تومرت نموذجا"، الجزائر: النشر الجامعي الجديد، 2018، ص 103.

(50) محمد طه الحاجري: مرحلة التشيع في المغرب الغربي، ط1، بيروت: دار النهضة العربية، 1403هـ/1983م، ص10.

(51) نجيب زبيب: دولة التشيع في بلاد المغرب، ط1، بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، 1413هـ/1993م، ص185.

(52) ابن عذارى: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ط3، تحقيق: ج س كولان و إ ليفي بروفنسال، بيروت: دار الثقافة، 1983م، ج1، ص128.

(53) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة: 1971/1391 ص 363.

(54) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط1، د م، 1406 هـ/1987م، ج5، ص120.

(55) أبو المعالي الجويني: غياث الأمم في تياث الظلم، تحقيق: مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم، الإسكندرية، دار الدعوة، 1400، ص 22.

(56) الحافظ أبو عبد الله محمد بن عثمان الذهبي: المنتقى من منهاج السنة لابن تيمية، تحقيق: محي الدين الخطيب، ط3، الرياض: وكالة الطباعة والترجمة، 1413، ص 31.

(57) الجويني: غياب الأمم، ص 15.

(58) عبد الرحمان بن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مراجعة: سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، 1421هـ/2000م، ج1، ص 99.

(59) الجويني: نفس المصدر: ص15.

(60) ابن كمال باشا: مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية، ط2، الأردن: دار الفتح، 2011/1432، ص 132.

(61) أبو الحسن الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي ط1، الكويت: دار ابن قتيبة، 1409، 1989، ص 3.

(62) نفسه: ص 3.

(63) ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص 98.

(64) ابن حزم: الفصل في الملل والهواء والنحل، مصدر سابق، ج5، ص 16، 17، 18.

(65) ومن أمثلة ذلك: دعاء ابن الزبير لنفسه في مكة، بوخالد بن الوليد اذا قتل المراء زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب وعبد الله بن رواحة، فأخذ خالد الراية لنفسه دون عهد ولا أمر، وصوب فعله الرسول صلى الله عليه وسلم إذ بلغه ما فعل، أنظر: ابن حزم، ج5، ص 17.

(66) أبو المعالي الجويني، كتاب الارشاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مصدر، مكتبة الخانجي، 1950/1369، ص 424.

(67) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، ط2، بيروت: دار الجيل، 1416هـ/1996م،ج4، ص 149.

(68) الجويني: غياث الأمم، مصدر سابق، ص 23.

(69) الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط1، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987/1407، ص 467.

(70) الجويني: نفس المصدر، ص 23.

(71) ابن حزم: الفصل في الملل والهواء والنحل: ج5، ص 10.

(72) أبو حامد الغزالي: التبر المسبوك في نصيحة الملوك: مراجعة: سامر، خضر، مكتبة الكليات الزهرية، ص 52.

(73) عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، مصدر سابق، ص 277.

(74) ينظر: أبو الحسن الماوردي: الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص 5.

(75) أبو عبد الرحمن: المنهج التام في في وجوب بيعة الحكام، ط1، المملكة العربية السعودية: مكتبة التوبة، 1438هـ/ 2017م، ص8.

(76) مليكة عقون: إشكالية الإمامة في الفكر السياسي العربي الإسلامي- المهدي بن تومرت نموذجا- ، ص107.

(77) مليكة عقون: إشكالية الإمامة في الفكر السياسي العربي الإسلامي- المهدي بن تومرت نموذجا- ، ص112.

(78) عبد الغني سلطان عبد الوهاب: الإمامة بين الماوردي والجويني من خلال كتابي الأحكام السلطانية وغياث الأمم، ط1، القاهرة: دار الكلمة، 1436هـ/2015م، ص43، 55.

(79) مليكة عقون : نفسه، ص 127.

(80) مليكة عقون : نفسه، ص 141.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 653 – 694
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

دور الدكتور أحمد الشريف سعدان في الحركة الوطنية الجزائرية وإسهاماته في تفعيل النشاط السياسي ببسكرة 1927- 1948م

The Role of Dr.Ahmed El Cherif Saadane in the Algerian National Movement and his Contributions to Political Activities in Biskra: 1927-1948

د/ وافية نفطي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة محمد خيضر بسكرة (الجزائر)
nafti-wafia@live.fr

تاريخ الإرسال: 2019/10/16 تاريخ القبول: 2019/12/09

الملخص:
الدكتور أحمد الشريف سعدان أحد رجال الحركة الوطنية الجزائرية، فرغم قصر فترة نضاله السياسي منذ بداية الثلاثينيات إلى غاية وفاته في نوفمبر 1948، إلا أن عطاءه كان كبيرا ومساهماته كانت متعددة ومتشعبة سواء داخل مجلس بلدية بسكرة كمستشار عام وممثل لفدرالية المنتخبين المسلمين لعمالة قسنطينة، وداخل الكشافة الإسلامية وتنشئة الجيل الجديد، ومن خلال الجمعيات الخيرية والسياسية، كما بنى علاقات طيبة، وصداقة وأخوة مع رجال الحركة الوطنية الجزائرية خاصة رجال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: الشيخ محمد خير الدين، الأمين العمودي، الطيب العقبي، محمد العيد آل خليفة وغيرهم، وترك بصماته في كل مكان وجد فيه أو تنقل إليه، في بسكرة والأوراس والوادي والجزائر العاصمة وقسنطينة وحتى باريس حيث لقبته الإدارة الاستعمارية الفرنسية بـ"الحنش الأزرق". ومن خلال هذه الورقة

البحثية سوف نحاول أن نتعرف على هذا الرجل الذي جمع بين مهنة الطب والنشاط السياسي.

الكلمات المفتاحية: الطب والسياسة؛ بسكرة؛ الانتخابات العمالية؛ الحكم العسكري بالجنوب؛ المؤتمر الإسلامي 1936؛

Abstract:

Dr Ahmed Cherif Saadan was one of the most respected member of The Algerian National Movements. He had politically been active since his early thirties untill his death in 1948. He was involved in various political activities and participated not only in Biskra's Municipal Council (in which he served as its general counsel and representative of the muslim federal electorate of Constantine Association) but in addition to that, he was also involved in The Islamic Scouts. It was through charities and political association that he was able to build strong and friendly relationships with prominent leaders of the national movements;especially The ones of The Muslim Scholars Association such as Sheikh Mohamed Kheir Addin, El Amine El Amoud,Tayeb El Akbi and Mohamed El Aid Al Khalifa as well as many others. He left so many foot prints everywhere he went, from Biskra, Aures,El wad,Algiers Constantine and even as far as Paris (France) and for which he was called (The Blue Snake).

Throughout this resaerch paper, we will try to shed some lights on this prominent persanality who mixed a humanaterian career with intense political activities.

key words: Dr Saadane؛ Medecine an Politics؛ Biskra'scounsel election؛ Military rule in the South ؛ Islamic conference 1936.

مقدّمة:

يندرج هذا العمل ضمن المساهمة في كتابه تاريخ السير والتراجم للأعلام الذين تزخر بهم الجزائر في إطار العمل النضالي. وغايتنا هي نفض غبار الغفلة والنسيان عنها؛ فكثير من الشخصيات الوطنية لا تزال مغمورة تحتاج أن نزيل اللثام عنها، والتعرف عليها عن قرب ولا تبقى مجرد أسماء تعلق على جدران المؤسسات التعليمية والحكومية، ولكي يطلع عليها هذا الجيل؛ فالحركة الوطنية الجزائرية بكل اتجاهاتها وإيديولوجياتها كان رجالتها كثر عملوا جنبا إلى جنب في كثير من المرات وفي العديد من المواقف وكان الكل له دوره ومجاله وساحته في النضال السياسي الوطني لصالح المجتمع الجزائري والأمة الجزائرية في سبيل التخلص من القبضة الاستعمارية. والنخبة الجزائرية المثقفة ثقافة فرنسية لم تستثن عن هذا المسار- وهذا لا يخفى على كثير من الدارسين- فعلى الرغم من اتجاهها الإدماجي فقد لعبت بعض الشخصيات التي راهنت على مسألة الحفاظ على الأحوال الشخصية، دورا حاسما في سبيل إصلاح أوضاع المجتمع والتكلم باسمه والدفاع عنه داخل مجالس البلديات وحتى داخل الجمعية التأسيسية الفرنسية بباريس.

وكان الدكتور أحمد الشريف سعدان من بين هؤلاء فرغم قصر فترة نضاله السياسي ونشاطه داخل الحركة الوطنية، منذ بداية الثلاثينيات إلى غاية وفاته في نوفمبر 1948، إلا أن عطاءه كان كبيرا ومساهماته كانت متعددة ومتشعبة.

فهو أحد الشخصيات البارزة في فيدرالية النواب المسلمين الجزائريين لعمالة قسنطينة ذات التيار الإدماجي، ومثلها كمستشار عام ببلدية بسكرة سنة 1934م. وأهم رجل في حركة أحباب البيان والحرية(1944-1945م)، ثم حزب الاتحاد الديمقراطي الجزائري ما بين 1946-1948م.

وقد ساهم في تفعيل النشاط السياسي بمدينة بسكرة من خلال دوره الفعال في الكشافة الإسلامية وتنشئة الجيل الجديد، ومن خلال الجمعيات الخيرية، والرياضية والسياسية، كما بنى علاقات طيبة، وصداقة وأخوة مع رجال الحركة الوطنية الجزائرية خاصة رجال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: الشيخ محمد خير الدين، الأمين العمودي، الطيب العقبي، محمد العيد آل خليفة

وغيرهم، وصديقه الحميم علي مرحوم. ترك بصماته في كل مكان وجد فيه أو تنقل إليه، في بسكرة والأوراس والوادي والجزائر العاصمة وقسنطينة وحتى باريس حيث كان يلقب بـ"الحنش الأزرق".

هو رجل جمع بين مهنة الطب وممارسة السياسة، فقد كان ملجأ لكل ضعيف ومظلوم ومأوى لكل سقيم وفقير، كما وصفه أحد أصدقائه المقربين إليه. وقد أفنى حياته في سبيل الدفاع عن حق الشعب الجزائري في الحياة الكريمة ورفع الذل والمهانة عنه وناضل من أجل إلغاء الحكم العسكري في مقاطعة الجنوب، حيث كان هذا المطلب من ضمن أولوياته السياسية. لقد كان شديد اللهجة في خطاباته جريئا في طروحاته لا يخاف في ذلك لومة لائم.

وعلى الرغم من تعدد وتنوع نشاطه السياسي، ومواقفه الإنسانية التي يشهد له بها المجتمع البسكري إلا أنه لم يحظ بالدراسة والاهتمام من جانب الباحثين، وذلك يرجع لقلة المصادر والمراجع حول هذه الشخصية إلا ما كتبه عنه بعض معاصريه وأصدقائه من رجال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والتي نشرت بجريدتي الشهاب والبصائر، وجريدة ضربة الخيزران(Le coup de bambou) التي كانت تصدر ببسكرة وتناصر كتلة النواب عامة والدكتور سعدان خاصة. ومن أجل التعرف أكثر حول نضاله السياسي ودوره الإنساني نطرح الإشكالية التالية: فيما تمثل النضال السياسي للدكتور أحمد شريف سعدان في الحركة الوطنية الجزائرية ما بين 1927-1948م؟ ما هي البصمات التي تركها داخل المجتمع البسكري؟

1- المولد والنشأة والتعلم: هو احمد الشريف سعدان أصله من قبيلة أولاد "بوفاهة" بنواحي الميلية (ولاية جيجل). ولد في 4 نوفمبر 1893 بباتنة من عائلة فقيرة متواضعة، فقد انتقل والده إلى باتنة في طلب العيش، والسعي في سبيل الارتزاق فتحسنت أحواله المادية نوعا ما، فحمله ذلك إلى العناية بتربية أولاده وتعليمهم[1].

زاول تعليمه الابتدائي الفرنسي بباتنة وكذلك تعلمه القرآني العربي ثم انتقل إلى المدرسة الرسمية بقسنطينة، فتحصل على شهادة سنة الرابعة. ثم التحق بعد

ذلك بـ"الليسي" قسنطينة – ثانوية قسنطينة- ومكث فيه المدة التي مكنته من نيل القسم الأول والثاني من "البكالوريا"[2].

إن طموح احمد الشريف كان كبيرا في الدراسة ولم يقنع بما تحصل إليه من شهادة متواضعة وأماله كانت كبيرة في تحصيل أكثر للعلم والذهاب إلى بعيد جدا وفي هذا المنحى يضيف الشيخ محمد خير الدين[3] حول دراسته بقسنطينة ودخوله للمدرسة العربية الحكومية بقسنطينة:«... ولعله- أو لعل من أدخله بها- كان يريد أن يتهيأ للسلك الإداري الضيق، المحدود المورد، المضروب على يد محترفيه من موظفي الديانة الإسلامية الرسمية في الجزائر. لقد كانت نفس سعدان عزوفا عن مثل هذا اللون من الحياة فأنفها و أباها واستنكف أن يحياها وهكذا لم يتخذ المدرسة إلا سلما لإتقان العربية والتضلع فيها فانتقل إلى الكلية الجزائرية ليتهيأ إلى مرحلة أعظم في حياته الثقافية... »[4].

ولتحقيق هذا الطموح التحق بكلية الطب بالجزائر، رغم فقر والده وشدة احتياجه إليه ثم بعد ذلك انتقل إلى فرنسا لاستكمال دراسته في الطب والتخصص وبالتحديد إلى تولوز حيث تم دراسته وخرج يحمل شهادة خاصة في طب التشريح زيادة على شهادة الطب العام[5]. علما أنه يحمل أيضا شهادة عدل في القضاء الإسلامي من مدرسة قسنطينة.

وخلال فترة تواجده في فرنسا تعرف على أسرة فرنسية وجد منها الإعانة والرعاية مما جعله يقترن بإحدى بناتها، وقد عاشت معه هذه الزوجة وأنجبت له ولدا اسماه محمد الصالح[6]، أما الأم فقد كانت تدعوه باسم "موريس"[7].

ساهمت نشأته الأولى وموارده العلمية وتنقلاته بين قسنطينة والجزائر وفرنسا في تكوينه العلمي والسياسي أيضا، ففي هذه الفترة عرفت الجزائر الإرهاصات والبوادر الأولى للحركة الوطنية الجزائرية وبداية النشاط الإصلاحي والسياسي مع كتلة المحافظين وأيضا النخبة وحركة الشباب الجزائري بقيادة الأمير خالد. ففي قسنطينة انفتح وعيه على أصوات العلماء الداعين إلى الإصلاح مثل الشيخ صالح بن مهنة والشيخ عبد القادر المجاوي والشيخ عبد الحميد بن باديس[8].

عندما كان بفرنسا التقى بالأمير خالد الجزائري[9] وصحبه مدة من الزمن استوحى من خلالها أساسيات الكفاح السياسي ضد المستعمر الفرنسي[10]. وحسب شهادة عبد الحميد زردوم، أن الدكتور سعدان كان من بين المؤسسين لجمعية الطلبة المسلمين لإفريقيا الشمالية خلال 1919- 1920[11].

عاد أحمد الشريف سعدان إلى الجزائر عام 1921، فباشر العمل بقرية صغيرة قرب مدينة عنابة بصفته طبيبا استعماريا، ولبث بها مدة ست سنوات إلى أن غادرها في أوائل جانفي 1927 إلى مدينة بسكرة واستقر بها واندمج في سكانها. ويذكر على مرحوم[12] سبب تركه لهذه القرية: « ثم تركها بعد أن حرمته الحكومة من منحة "الثلث الاستعماري" التي تعطى لكل موظف استعماري في الجزائر. ومن ذلك الحين بدأ الرجل يتذوق طعم العدل الحكومي في هذا الوطن ويرى كيف تطبق الديمقراطية الفرنسية في بلاد المستعمرات، بكيفية غريبة لا تعمل بها أم الوطن، التي شاهد فيها الحرية والديمقراطية بالجملة والتفصيل، وهما في متناول الجميع، وسمع من أفواه أساتذته الفرنسيين كثيرا من الأقوال التي تجعل من فرنسا رسولة الحرية والعدالة في هذا العالم. وتجعل من أبطال الثورة الفرنسية ملائكة أبرارا جاءوا لتحرير البشرية من أوزار الظلم والجور... وشتان بين الأقوال والأفعال...فقد عاين الرجل ما يكذب هذه الدعاوي ... فأضمر منذ ذلك اليوم في نفسه بغض الاستعمار، وعزم على مقاومته، وآمن باستحالة المساواة في شريعة الاستعمار بين المسلم الجزائري، والمعمر الفرنسي، مادام الأول متمسك بإسلامه وعروبته، معتزا بها في حياته»[13].

والأرجح أن سبب تركه لهذه الوظيفة هو تواجده بقرية نائية[14] لا تتوفر على شروط القيام بالنشاط السياسي في حين أن مدينة بسكرة التي اختارها كمقر لاستقراره كانت عكس ذلك. فقد عرفت بسكرة خلال هذه الفترة قمة النشاط الفكري والإصلاحي مع تواجد الشيخ الطيب العقبي، كما عرفت نشاطا صحفيا مبكرا ، فكان هذا عامل استقطاب للنخب العلمية والفكرية، وهناك من يرى أنها كانت تنافس مدينة قسنطينة[15].

بعض صفاته: لقد وصفه المعاصرون بأوصاف قلما تجتمع في رجل واحد فقد تميز بالنبل والشجاعة واللين والعطف والإنسانية والرجولة، هذه الأخيرة التي عرفها علي مرحوم كما يلي: «... ولكن أعنى ذلك الرجولة الفذة التي تفرض احترامها على الجميع، وترغم الجميع على طأطأة الرؤوس أمامها، طوعا أو إكراها، في الحياة وبعد الموت ورجولة هذا الرجل المتحدث عنه، من هذا النوع الآخر، الذي يشذ عن المقياس المتعارف، ويختلف عما أصلح عليه الناس من معنى الرجولة، ويظهر مظهر آخر يلفت إليه الأنظار، ولا تفتأ العيون ترمقه بالإجلال والإكبار.» [16].

أما عن مواصفاته فيضيف على مرحوم:« عرفته- وقد نيف على الأربعين من عمره- رجلا عريض الجبهة، كبير الرأس، حاد النظار والنظارة، نحيف الجسم مستطيلة، جميل الشكل جذابة، تميل بشرته إلى السمرة قليلا، يغريك منظره بحبه والانجذاب نحوه لمجرد رؤيته يتكلم بهدوء ورزانة وثقة بالنفس، بأسلوب عربي خالي من التكلف أو العجمة، ولهجة حلوة لطيفة، تسحر السامع سحرا، آل ذلك في تواضع وبشاشة، ينمان عن سعة صدر، ودماثة أخلاق، وبعد نظر، وفهم للحياة بالمعنى الروحاني السامي، الذي يفهمه بها كبار الفلاسفة الحكماء، الذين ارتفعت نفوسهم عن صفار المادة وأدرانها»[17].

أما السلطات الفرنسية فقد لقبته – خاصة الصحف الاستعمارية- "بالحنش الأزرق" فما كان يجدي معه الترغيب ولا الترهيب[18]. لأنها كانت تراه خطرا على الوجود الفرنسي في الجزائر لأنه كان متمسكا بمقوماته الجزائرية العربية الإسلامية ولسانه العربي رغم ثقافته الفرنسية وضلوعه في اللغة الفرنسية.

كان يمثل خطرا كبيرا للسلطات الفرنسية، مما جعلها تشدد الرقابة عليه وتبث العيون للتجسس عليه ومتابعته في خطواته خاصة بعدما اظهر صراحة دفاعه عن جمعية العلماء المسلمين. وقد قال عنه دوفورج Dufourg أحد أكبر المعمرين في دائرة باتنة إنه«عدوي السياسي»[19]، لقد تحولت المنافسة السياسية إلى معنى العداء.

والحق يقال أن الإدارة الاستعمارية كانت ترى فيه أخطر سياسي جزائري عليها وعلى سياستها في الجزائر. وهي مصيبة في هذا الرأي، لأنها كانت تجد لينا، وتؤسس ميلا، من أغلب من اشتغل بالسياسة قبله ومعه[20].

2- استقراره ببسكرة وبداية نشاطه السياسي:

الحكيم سعدان بين مهنة الطب وممارسة السياسة: كان استقراره في بسكرة استقرارا أبديا وفتح عيادته هناك وباشر عمله كطبيب وإنسان. كان مقر العيادة حسب محمد خير الدين قرب "بيرو عرب" (المكتب العربي)، قال عنه أنه كان بارع في مهنة الطب، ماهر في المعالجة: «في استطاعته أن يخفف كثيرا من بلوة أولئك المساكين... فكان ملجأ للضعفاء المساكين ومشتكى البؤساء المظلمين. يداوي الجسم العليل، ويماشي المظلوم ينزع له حقه من مخالب الطغاة انتزاعا»[21]. لقد وجد فيه سكان بسكرة مجتمعا ونخبا الطبيب الإنسان، فكنوا له الود والاحترام لأخلاقه الطيبة، وشهامته وهذا ما جعل محمد العيد آل خليفة يكب فيه تلك الكلمات الصادقة لما إجتمع به فرأى منه: «طبيبا حاذقا، وحكيما صادقا، جمع إلى حذقه في الطب وتبريزه في الحكمة، خلقا سمحا وتساهلا غريبا، وبشاشة نادرة وشهامة لا نظير لها، فمرحبا بك أيها الطبيب الكبير، مرحبا بك أيها الحكيم الشهير»[22].

إن مرحلة استقراره بمدينة بسكرة يمكن اعتبارها مرحلة نضجه السياسي وبداية نشاطه وصدامه مع الإدارة الاستعمارية. لقد كان جزءا كبيرا من الزيبان تحت الحكم العسكري الذي ساد إقليم الجنوب الجزائري وفق قانون 14 أوت 1905، في حين وضع شماله تحت الحكم المدني مثل مدينة بسكرة وأصبح الزيبان تحت حكم عسكري قاس في الجنوب وحكم مدني تسيطر عليه الجالية الأوروبية في شمالها. وقد ساهم في تحالف الإدارة الاستعمارية مع المكتب العربي وبعض رؤساء القبائل وشيوخ الطرق الصوفية والزوايا في عدم الالتفاف إلى أوضاع الأهالي وانعكست بالسوء عليهم. ومن جهة أخرى انتشرت المجاعات والأوبئة والأمراض كالتيفوس ونزلات البرد والملاريا في سنة 1918 أصيب واحد وثمانون (81) شخصا بالتيفوس في بسكرة وفلياش

فيما توفي ثمانية عشرة (18) آخرون وظهرت المجاعات بين 1920 و 1937م[23].

إلى جانب الانتهاكات التي شهدها الدكتور سعدان من السلطات والإدارة الفرنسية و شدة البؤس والفقر الذي كان يعيش فيه المجتمع، كانت مدينة بسكرة تشهد أيضا قمة النشاط الإصلاحي رغم وقوعها تحت الحكم العسكري سواء من ناحية التعليم والإرشاد داخل الجمعيات الدينية و كذلك النشاط الصحفي. بدأت الحركة الإصلاحية ببسكرة مع عودة الشيخ الطيب العقبي من الحجاز سنة 1920 واستقراره ببسكرة واتخاذه من منابر مساجدها ومن اللقاءات المتعددة مع الناس مجالين لنشر دعوته الرامية إلى تغيير الأوضاع والعودة إلى منابع الإسلام وهاجم الطرقية والشعوذة والخرافات، كما أسس جريدة الإصلاح في 8 سبتمبر 1927 التي كانت تصدر ببسكرة متخذة شعار "العمل على تحطيم الخرافات وهدم الأوهام، أول واجب لتنوير الأفكار وتهذيب الرأي العام"[24].

كان النشاط الصحفي بمدينة بسكرة يزخر بتعدد الصحف وتنوعها وأيضا التنافس الشديد بين أصحابها. ففي الوقت الذي كادت الصحافة أن تكون معدومة في بعض مناطق القطر الجزائري، ظهرت في بسكرة صحف ذات وزن منها الحق لصاحبها علي موسى العقبي التي صدرت في 23-04-1926 وصدى الصحراء لأحمد بن العابد العقبي لقد صدرت في 23-11-1925م.

كما شهدت هذه الفترة على الساحة السياسية في الجزائر ميلاد اتحادية المنتخبين المسلمين الجزائريين في 11 سبتمر 1927 تحت رئاسة الدكتور بن تامي ثم تكونت اتحادية قسنطينة حوالي سنة 1930 برئاسة شريف سيسبان وكانت اتحادية قسنطينة أكثر نشاطا من اتحاديتي الجزائر و وهران بل أنها ظلت هي القائدة للمنتخبين في العمالات الثلاثة، كما أن زعماءها قد برزوا بوضوح على مصرح السياسة الجزائرية خلال الثلاثينات[25]، وقد انظم الدكتور سعدان إلى اتحادية المنتخبين المسلمين لعمالة قسنطينة ومارس نشاطه تحت ظلها.

كما كانت هذه الفترة أيضا-الثلاثينات- ميلاد جمعية العلماء المسلمون في 5 ماي 1931م التي أسست لها فروع ونوادي ثقافية ومدارس تعليمية التابعة لها في مختلف أنحاء الوطن.

نشاطه السياسي 1930- 1945م: إن استقراره بمدينة بسكرة مكنه من ممارسة مهنته كطبيب وأيضا خوض غمار السياسة حيث انظم إلى فيدرالية المنتخبين المسلمين لعمالة قسنطينة وأصبح أحد رجالها الثلاثة، إلى جانب الدكتور صالح بن جلول والصيدلي فرحات عباس. وأصبح يمثل الكتلة بكل من باتنة وبسكرة والجنوب.

ومهما كان ميول هذه النخبة واتجاهاتها السياسية، فقد جعلت من المساواة مع الفرنسيين أساسا لبرامجها، ومن ثم فقد تشبثت بمطلب التمثيل النيابي وقد قام أعضاء اتحادية المنتخبين بدور سياسي واسع النطاق خلال الثلاثينات والأربعينات نظرا لتكوينهم الثقافي ولغتهم الفرنسية ومشاركتهم في المجالس المحلية وبفضل الوظائف الاجتماعية والإدارية التي كانوا يشتغلون بها لدى الحكومة الفرنسية[26].

كما عرفت فيدرالية المنتخبين المسلمين بعمالة قسنطينة خلال هذه الفترة تطورا في مواقفها، وذلك بعد عزل المحامي الشريف سيسبان وإحلال محله الدكتور صالح بن جلول سنة 1931م الذي استطاع مع نخبة من المثقفين والنواب الأحرار الذين غالبيتهم من الجامعيين والحقوقيين أن يكتسح بهم الساحة السياسية [27]. وكان الدكتور سعدان من بين هؤلاء حينما خاض غمار الانتخابات العمالية كممثل لفيدرالية المنتخبين.

لقد تعددت مجالات نشاطه السياسي، داخل النوادي والجمعيات الثقافية والخيرية، والحركة الكشفية وداخل المجالس البلدية والعمالية وفي آخر المطاف داخل البرلمان الفرنسي ومجلس الشيوخ. كما كانت له العديد من المواقف السياسية، سوف نذكرها من خلال نشاطه داخل الجمعيات ومقالاته في أعمدة الصحف وخطاباته ومواقفه.

ـ نشاطه داخل الجمعيات والنوادي: لقد كان للدكتور سعدان مكانة عالية في أوساط المجتمع البسكري خاصة الطبقة الفقيرة. فكان يتجول بدراجته ومعه

حقيبته الطبية التي تحتوي على معدات المعالجة وبعض الأدوية. ويقصد البيوت الفقيرة لتقديم يد المساعدة، فأشتهر بين الناس بمواقفه الإنسانية وتبنيه لمشاكل الفقراء: « عرفه الناس طبيب الأجسام يعالج المريض ويخفف من نكبة المنكوب، ويزيل علة المتألم، فعرفوا فيه العطف والشفقة، ولمسوا منه القلب الرحيم، الذي يتألم لألمهم، ويرتاح لراحتهم، فأحبوه في حياته وبكوه بعد وفاته»[28].

أنشأ جمعية إعانة الفقراء والمساكين وتعليم البنين والبنات سنة 1936 وكان يسيرها بمعية الشيخ محمد خير الدين، وواضح أن هدفها كان تربوي وعلمي. كما ساهم العلماء في تأسيس نادي الشباب يوم 5 فيفري 1935، وكان مقرا لفيدرالية المنتخبين الجزائريين، كان يدير هذا النادي السيد زكري علي عضو في فيدرالية المنتخبين المسلمين لعمالة قسنطينة ببسكرة. كما أنشأ جمعية أخرى في أوت 1938 وهي « جمعية تضامن سكان إقليم الجنوب ». ولقد كان يترأسها الطاهر بوزيدي، وكان يمثل سكان مدينة بسكرة، عمار موسى، وسكان سيدي عقبة حوحو حسين، وسكان ليشانة كحلة العربي[29].

ظهور هذه الجمعيات داخل التراب الجنوبي أقلقت الإدارة العسكرية، فقامت بعملية مداهمة وتفتيش بمنزل الطاهر بوزيدي وبداش محمد الذي يقطن بالعامري. ولقد أسفرت العملية الكشف عن نشاط جمعية إغاثة البوازيد وعن الاجتماعات السرية التي كانت تعقد ليلا داخل البساتين وبتواطؤ كل من الدكتور سعدان والعلماء، وذلك حسب تقرير إداري لبلدية بسكرة المختلطة في 12 أوت 1938[30].

ولم يقتصر نشاطه بداخل القطر الجزائري بل شمل أيضا خارجه، حيث أنشأ الدكتور سعدان بمعية الشيخ محمد خير الدين في نوفمبر 1938 بباريس « جمعية من أجل الدفاع عن حقوق سكان إقليم الجنوب »، التي عوضت لجنة شباح المكي من أجل الحقوق المشتركة داخل إقليم الجنوب[31]. كانت مسألة الحكم العسكري في إقليم الجنوب تثير كثيرا من الجدل في وسط الطبقة السياسية وبخاصة الدكتور سعدان، وسوف نتطرق إلى ذلك لاحقا.

كما أسس الدكتور سعدان الجمعية الرياضية " نادي الهلال البسكري" (CCB) الذي كان يرتدي الزى الأخضر والأسود[32]، ظهر هذا النادي كردة فعل على النادي الأوروبي الذي يحمل اسم النجمة الرياضية، وقد حقق الهلال عدة انتصارات وحاز شهرة كبيرة[33].

لقد كان للدكتور سعدان موافق صريحة وجريئة حول مسألة الدين الإسلامي واللغة العربية فهو مؤمن بعظمة المجد الإسلامي والعربي وفخور بانتسابه للإسلام والعروبة ومؤيدا لكل من يعمل لخيرها. ولذلك وقف موقف المناصر لجمعية العلماء المسلمين منذ تأسيسها، ويقف إلى جانبها، لأنه يقدر عملها في إحياء اللغة العربية الإسلامية حق قدره، ويعرف للمثقفين بها قيمتهم، ويبذل من ماله وعمله ونفوذه كل ما يستطيع في سبيل هذه الثقافة حيث يقول في هذا الصدد في خطاب له: « كل أنواع الثقافة عزيزة علينا ولكني أخشى أن يؤدي تعدد المدارس الفرنسية وتوسيع نطاقها إلى قتل شخصية هذا الشعب، لو لم تسانده ثقافة عربية بجانبه»[34].

في ماي 1934، قاد الدكتور سعدان حركة احتجاجية قوية ضد المشاريع الفرنسية التي استهدفت التعليم العربي وحرية الديانة وحرية الصحافة الإسلامية. حيث تجمع ستة آلاف شخص بمدينة بسكرة تحت رئاسته، حسب التلغراف الذي وجه إلى الحكومة العامة جاء فيه: « احتج السكان المسلمون بمدينة بسكرة 6000 آلاف محتج يمثلون كل الطبقات، في هدوء، معبرين عن خشيتهم من الاقتراحات التي وضعتها اللجنة الخاصة بالأهالي المتعلقة بالديانة الإسلامية، والتعليم الحر واللغة العربية وحرية الصحافة. وشارك في هذا الاحتجاج الموظفين الكبار ونواب الأهالي»[35]. كان الدكتور سعدان يردد دائما وحسب معاصريه: «لا يمكن أي تساوم أو تنازل في مسألة اللغة العربية »[36].

كما كان للدكتور سعدان الفضل في فتح فرع للكشافة وتوسيع نطاق نشاطها، حيث كان يشرف عليها مع جمعية العلماء المسلمين[37]. لقد تكون فوج الرجاء للكشافة الإسلامية ببسكرة مباشرة بعد تأسيس فوج الرجاء لقسنطينة، واعتمد رسميا في 2 جانفي 1941 ولقد شجع الدكتور سعدان السيد دهينة محمد بن

مبروك وأمده بالمال وأصبح الدكتور سعدان الرئيس الشرفي لهذا الفوج من 1941 إلى 1948[38].

لقد قام الدكتور سعدان بصفته مستشارا عاما للمسلمين بحملة كبيرة للترويج لمدرسة الكشافة الإسلامية الجزائرية حيث أقنع العائلات البسكرية بإرسال أولادهم إلى هذه المدرسة، وطمأنهم بأن أولادهم في مأمن عند المدربين حيث سيلقنوهم مناهج تربوية جديدة، بدلا من أن يرتادوا الشوارع والأماكن التي تؤذي تربيهم العربية الإسلامية[39]. وكان الدكتور سعدان إذا جاءه طفل مريض يعاني من ضعف شديد أو فقر الدم، ينصح الأب بقوله:« إذا أردت أن يشفى ابنك أرسله إلي الكشافة يحمل (بردعة) ويصعد إلى الجبال ويستنشق الهواء النقي»[40].

لقد عملت الكشافة الإسلامية على توعية الشعب عن طريق عدة وسائل منها الأناشيد والروايات المسرحية والتمثيليات، ومن بين هذه الروايات التي ألفها شباب الكشافة ومُثلت أمام سكان بسكرة تدور حول شخصية، طبيب يهودي الأصل يدعى " قج " – كتبت حوله العديد من الروايات- حيث كان يعطي حقنا من الماء المقطر للمرضى، حتى يرجعون إليه مرة ثانية، ويستمر المرض ولا أثر للشفاء، فكان الناس يقولون للمرضى الذين يقصدونه اذهبوا إلى الدكتور سعدان فإنكم إذا بقيتم مع هذا اليهودي ستبقون دائما مرضى[41].

أما عن نشاطه في المجال الإعلامي، فقد كان شديد الشغف بالصحافة قراءة وكتابة، وقد قيل أنه كان يطالع صحيفة البرافدا السوفيتية[42]. كما كتب على أعمدة الصحافة المحلية والوطنية، وجرائد فيدرالية المنتخبين. فقد كان من أبرز الكتاب على صفحات جريدة " ضربة الخيزران " Le coup du Bambou الناطقة باللغتين الفرنسية والعربية، صدرت ببسكرة ما بين 1933-1935م[43]. اشتهرت مقالاته بالجرأة والصراحة وهجومه على الاستعمار وأذنابه ويبدو أن شغفه بالكتابة بدأ مبكرا، فكتب مقال صحفي في 27 أكتوبر سنة 1929 بجريدة صوت الأهالي عشية الاحتفال بمرور مئة سنة على الوجود الفرنسي في الجزائر، الذي عدد فيه المشاكل التى يتخبط فيها الأهالي المسلمين(الجزائريين)، ويعبر عن عجز الهيئة السياسية الفاعلة في تلك الفترة

عن إيجادها للحلول، جاء فيه: « ماذا حققنا لشعبنا؟ المشاكل الاجتماعية، والعدالة والمساعدات الصحية والنهوض بالاقتصاد لصالح الجزائر والجماعة المسلمة، غير محققة. هل حقيقته أننا عاجزين عن الحفاظ على ثقافتنا الأصلية. يجب أن نخرج من عجزنا والابتعاد عن الأفكار السلبية وإعطاء علامات هادفة لوجودنا. لأن وضعنا الاجتماعي ومثقفينا الإسلاميين، تفرض علينا واجب أن نكون على رأس الكتلة الشعبية ونقودها إلى النور ومعرفة ضروريات الحياة الحضارية وحب العمل الذي يحسن الأوضاع الاقتصادية التي هي قاعدة لكل ثروة. يجب أن نحارب جميع السياسيين الذين يغيرون ذهنية غالبية المسلمين ويعلمونهم الخوف والفساد»[44].

من خلال نضال الدكتور سعدان نجده قد كافح ضد العبودية والجهل والفقر والمرض[45]، ونجد أن الكثير من يقيم قدوم سعدان إلى بسكرة بأنه ملأ الفراغ الذي تركه العقبي بعد رحيله إلى العاصمة بمواقفه الوطنية والإنسانية[46]، كما أنه بعث النشاط السياسي قدما، واشتد الوعي وقويت بذور النهضة الفكرية[47].

ـ نشاطه داخل المجلس العمالي: لقد تعايشت بمدينة بسكرة جميع التيارات السياسية للحركة الوطنية الجزائرية، فشكلت حضنا يجمع بين مختلف الإيديولوجيات، نادرا ما يوجد آنذاك عبر القطر الجزائري من فضاء يربط بين عناصر مختلفة من الحركة الوطنية. فقد حدث تقارب شديد بين الدكتور سعدان ورجال جمعية العلماء المسلمين داخل مدينة بسكرة، فعمل بجانب الطيب العقبي، والأمين العمودي، ومحمد عابد الجلالي السماتي والشيخ خير الدين، الذي يعتبر من أكبر المقربين إليه، فقد كان صديقا للعلماء بفضل استقلاليته وتفتحه[48]. كما ساندت جمعية العلماء المسلمين جماعة النواب في مختلف مشاركتهم الانتخابية ضد ممثلي الإدارة الاستعمارية.

أ ـ ترشحه لانتخابات المجلس العمالي لدائرة باتنة أكتوبر 1934: كان عمل الدكتور سعدان في الميدان السياسي مكملا لعمل المصلحين الذين تحملوا عبء العمل الديني والتربوي والاجتماعي، وخاض غمار المعركة

السياسية لأنه لقي مساندة قوية من جانب رجال جمعية العلماء المسلمين ومن جانب أهالي مدينة بسكرة الذين وضعوا ثقتهم فيه نتيجة لمواقفه الإنسانية معهم.

لقد عرفت بسكرة تجربة انتخابية سبقت هذا التاريخ، وذلك في إطار الانتخابات البلدية في منطقة الأوراس سنة 1922 والسنوات التي أعقبتها التي تعتبر سنوات التدريب على الممارسة السياسية. وشهدت سنة 1929 احتدام المنافسة السياسية بين الأعيان المحليين المؤيدين للإدارة وقائمة الدكتور بن جلول. فتمكن ابن جلول من انتزاع الفوز في كل من لامبيز وخنشلة بينما لم يوفق الدكتور سعدان ممثل المنتخبين المسلمين من هزم الحاج بن قانة الذي أعيد له من جديد وكان يتمتع بها سابقا وبقية أعيان المدينة[49]. فحسب ما أورده الدكتور سعدان، فقد وقع ضغط على الناخبين من طرف كل من بن قانة ورئيس بلدية بسكرة كازناف، الذي تم تعيينه للمكتب الانتخابي مما دفع بالدكتور إلى دعوة أنصاره للامتناع عن التصويت احتجاجا على ذلك[50].

وقد تكررت نفس العملية في انتخابات المجلس العام سنة 1931 حيث أيد رؤساء الزوايا مرشح الإدارة علي بن قانة. وكذلك محمد الصالح بن لوام الذي هو ابن عائلة مرابطية وشارك في الانتخابات العمالية وانتخابات المجلس العام. فقد اشتهرت بسكرة بتزوير الانتخابات نظرا لتواطؤ رئيس البلدية كازناف مع بوعزيز بن قانة ضد مرشح الأهالي الدكتور سعدان[51] في عدة مناسبات سنة 1934- 1935- 1936- 1937 وسوف نتعرض إلى ذلك بالتفصيل.

ترشح الدكتور سعدان باسم كتلة المنتخبين المسلمين كنائب للعمالة في انتخابات المجالس العمالية. وكان خصمه هذه المرة هو السيد الحاج الحفناوي دبابش البسكري. ويروي الشيخ محمد خير الدين في مذكراته كيف كان من المناصرين له بل خطيبا لحملته الانتخابية كما ألقيت على عاتقه مسؤولية القيادة والتنظيم.

لقد كان التنافس شديدا خلال هذه الحملة الانتخابية بين الدكتور سعدان والشيخ الحفناوي دبابش وأنصاره ومؤيديه وهم أعوان الاستعمار، كان كلا الطرفيين يعمل من أجل إنجاح مرشحه في هذه الانتخابات والحيلولة دون تكرار ظاهرة التزوير.

في وسط غمار هذه الحملة المشحونة بالاضطرابات حل ببسكرة وفد من فدرالية النواب من المسلمين لعمالة قسنطينة برئاسة الدكتور بن جلول لمساندة الدكتور سعدان والوقوف إلي جانبه في الحملة الانتخابية. فخرج الشعب لاستقبالهم على مشارف المدينة بحسب رواية الشيخ خير الدين: « وأثناء رجوعنا إلى المدينة رفقة وفد النواب اعترضت طريقنا عصابة من الشرطة المسلحة، وصادمونا فتحولت المعركة الانتخابية إلى مجابهة مسلحة بين الفريقين سقط فيها من الطرفين عدد غير قليل من الجرحى وأصبت أنا وأصيب الدكتور سعدان في هذه المواجهة ولكن إصابتنا لم تكن خطيرة »[52].

كما ساندت الصحافة المحلية الدكتور سعدان في هذه الحملة، كجريدة ضربة الخيزران التي كان اتجاهها العام سياسيا محضا بحيث كانت تدافع عن جمعية النواب ورئيسها ابن جلول، التي ظهرت في فترة التطاحن بين أنصار الدكتور سعدان وأنصار الشيخ دبابش وكرد فعل على عودة جريدة صدى الصحراء للشيخ بن العابد العقبي في 1934 المساندة للشيخ دبابش[53].

وقد نشرت هذه الجريدة رسما كاريكاتوريا ظهر فيه مقبرة وبداخلها الشيخ دبابش والموتى من حوله يمدون أيديهم للدكتور سعدان مساندين له في عز الحملة الانتخابية كما نشرت أيضا رسما كاريكاتوريا آخر ضد أحمد الأحمر الوكيل الطرقي العميل للإدارة الفرنسية، فرسمت نخلة تحتها اسم الشريف سعدان وفوقها قوله تعالى« تؤتي أكلها كل حين »، وعلى اليسار برميل خمر تحته اسم أحمد الحمار وفوقه قوله تعالى « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما». وهذا يعتبر تشهيرا بأعداء الدكتور سعدان[54].

لقد تبنت جريدة ضربة الخيزران الحملة الانتخابية منذ بدايتها مساندة للدكتور سعدان وترشيحه للنيابة العمالية، وقد هللت الجريدة بهذا الخبر تحت عنوان «بشرى»: «...نحن نهنيء قسم باتنة بنائبهم الجديد الدكتور سعدان وندعو الله أن يجعله عونا للمسلمين في الشدائد ويجري الخير على يده»[55].

وقد نشرت الجريدة نداء باسم للدكتور سعدان إلى قسم باتنة وبسكرة بعد قبول ترشحه للنيابة العمالية مما جاء فيه:«...لم يكن الغرض من ترشحي هو قضاء

مصالح شخصية وإنما أحزنني وحز في نفسي حال المسلمين وما هم عليه من الفقر وزيادة المغارم والجهل لعل الله يجعل الخير على يدي لهم وأني أعاهد الله ثم نعاهدكم على خدمة الأمة..»، ثم حدد المسائل التي سوف يأخذها بعين الاعتبار ويجتهد في النضال من أجلها: المدافعة عن حرية الدين، التعليم العربي والفرنسي، مسألة المياه والسدود خصوصا في بسكرة التي أشرفت على الهلاك، المطالبة بتخفيف الضرائب، الدفاع عن المظلومين من الفلاحين والعمال، وفي الأخير أكد أنه سوف يسعى من اجل ذلك بكل قوته، بقلمه وبلسانه في سبيل تحقيق ذلك[56].

كما نشرت الجريدة ردا على الذي هاجم(سب) الدكتور سعدان والعلماء جاء فيه:«...الدكتور سعدان الذي خدم الأمة ودافع عليها وعاون رجالها العاملين وأعان الضعفاء بماله وعالج المرضى لوجه الله وقد عرف له أهل بسكرة الكرام فضله فأحبوه وأيدوه في الانتخاب السابق وهم اليوم يؤيدونه ويلتفون حوله »[57]. كما نشرت الجريدة شرحا لبرنامج كتلة النواب السياسي والاجتماعي والاقتصادي: « انتخاب الدكتور سعدان، هو انتخاب بن جلول. يعني انتخاب حرية الديانة، وحرية الصحافة، وحرية تعليم اللغة العربية. هو انتخاب من أجل الحصول على مطالبكم الشرعية. هو انتخاب من أجل احترام تراثكم المادي والمعنوي»[58]. وجاء في مقال آخر يحمل عنوان " رد على جريدة الصحراء " التي قال فيها الحفناوي دبابش أن زواج الدكتور سعدان بفرنسية جريمة: «يعيبون على الدكتور سعدان تزوجه بامرأة كتابية والعظماء والعلماء يتزوجون الكتابيات والقرآن أباح لهم ذلك وأخيرا هل نسو صاحبهم سيسبان الذي يعبدونه فهو متزوج باروبية وله ابنة تسمى ماري...» [59].

وتحسبا للتقليد الذي دأبت عليه الإدارة الاستعمارية وهو تزوير الانتخابات، فقد اتخذ الدكتور سعدان وأعوانه ومدير حملته محمد خير الدين الاحتياطات لإنجاح هذه العملية وإحباط محاولات أعوان الاستعمار. فقد قام محمد خير الدين بتكوين فرق من المناضلين مكلفين بالحراسة والإشراف على نواحي المدينة يتولون إحضار سكانها وتسجيل أسمائهم وعناوينهم ويكونوا مسؤولين

عن إحضارهم حيث يدلون بأصواتهم في صناديق الانتخاب كما يكلفون أيضا بحراسة مكاتب الاقتراع وحث المواطنين على الإدلاء بأصواتهم[60].

ولولا الاحتياطات التي اتخذت لكانت هزيمة الدكتور سعدان أكيدة، لكن الحيطة الشديدة والحنكة والشجاعة التي تميز بها منظموا الحملة، فكان الفوز للدكتور سعدان بالأغلبية الساحقة حتى قيل – وذلك ما جاء على لسان منافسيه – أنه لم يبق ببسكرة ودروبها سوى الأشجار والكلاب لم تنادي بحياة الدكتور سعدان " Vive Saadan "[61].

لقد حققت انتخابات المستشارين العامين في القطاع القسنطيني نجاحا كبيرا في أكتوبر 1934 بالنسبة لمرشحي فيدرالية المنتخبين فتحصل الدكتور سعدان بهذه الانتخابات على 2145 صوتا من مجموع 2776 صوتا، والدكتور لخذاري بقالمة على 1731 صوت من مجموع 2138، وبن خلاف على 1772 صوتا من مجموع 2272، وفرحات عباس على 3301 على مجموع 4120[62].

عقب هذه الانتخابات شهدت مدينة بسكرة أحداث عنف شديدة، قامت الإدارة الاستعمارية بنشر للقوات والفرق العسكرية من الصبايحية وفرقة السنغال، وعمليات القبض العشوائي بشوارع المدينة من قبل الضباط الفرنسيين، ففي 9 أكتوبر حدث شجار داخل مدينة بسكرة، وحاول الأهالي المسلحين بالعصي، منع الضباط من إلقاء القبض على مجندين اثنين من الأهالي[63].

لقد كان رد فعل الإدارة الفرنسية ببسكرة على هذا الفوز عنيفا وموجعا حيث أعلن شيخ بلدية بسكرة حربا عشواء على أنصار الدكتور سعدان المقيمين في القطاع المدني، فأرجع قانونا قديما كان نائما في خزانة البلدية منذ سنين يقضي بعدم إلزام مواليد القطاع الخاضع للحكم العسكري بأداء الخدمة العسكرية الإجبارية ماداموا في هذا القطاع فإذا انتقلوا إلى قطاع خاضع للحكم المدني وأقاموا به سنة أو أكثر أصبحوا ملزمين بأداء الخدمة العسكرية ما لم تتجاوز أعمارهم ستة وثلاثين عاما. وقد مس هذا الإجراء الشيخ محمد خير الدين ورغم محاولاته إلا انه تعرض للنفي إلى مجانة سنة 1934[64].

لقد كان موقف الإدارة الفرنسية الرفض لهذه النتائج حيث شككت في نزاهتها وسخروا منها واتهموا الناخبين بالديمغاجية والمنتخبين بالسذاجة[65].

ب- انتخابات 5 ماي 1935 لمستشاري البلديات الخاصة بالأهالي:

تميزت هذه الانتخابات عن سابقتها بشدة التنافس والعنف الشديد في أغلب البلديات عبر القطر الجزائري. كانت الحملة هذه المرة أكثر شدة وأوسع رواجا، وأكدت على المطالبة بتغيير الحالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الجزائر كل حسب منهجه وبخاصة لدى نشر الدعاية الانتخابية التي يتمتع عادة فيها الجزائريون بشيء من حرية الكلام، مما أدى إلي وقوع حوادث عنف وسقوط قتلى وجرحى برصاص القوات الاستعمارية بمناسبة الانتخابات البلدية سنة 1935.

أراد الدكتور سعدان خلال هذه الانتخابات أن يوسع في قائمة الناخبين بمدينة بسكرة، ففي سنة 1935 استطاع بفضل حنكته السياسية وقدراته العالية على الحوار، أن يقنع مجموعة من الشخصيات اليهودية والمسيحية بالانضمام وبصفة إرادية إلى الصنف الثاني من المنتخبين الذي كان مخصصا بحكم قانون فيفري 1919 للجزائريين الغير حاملين للجنسية الفرنسية- هذا القانون يقصي حق الانتخاب لأغلبية العرب[66].

كانت هذه القائمة تجمع الفرنسيين والمسلمين، حيث لا يوجد بمدينة بسكرة سوى 1300 ناخب أهلي. تتألف من وجهاء وأعيان مدينة بسكرة وقدماء المحاربين، نذكر منهم: الدكتور شاطوني، لوام محمد، شارل كودرون، جودي السعيد، بيجلان تيودور، صفر العربي، ريني قويرارد، هذا الأخير محامي والباقيين هم أطباء وتجار وأغلبهم من الضباط الاحتياطيين[67].

ترشح ضد هذه القائمة في هذه المرة الباشا آغا بوعزيز بن قانة . وفي عشية الاقتراع بعث المرشحون قائمة الدكتور سعدان برقية إلى محافظ قسنطينة، من أجل إعلامه بالضغوطات والتهديدات التي يتعرضون لها من طرف الباشا آغا. من بينها أنه أمر عمالا من الأهالي في السكة الحديدية الانتخاب بورقة تصويت مفتوحة لصالح قائمته، وهددهم بالطرد إن لم يذعنوا لأوامره[68].

تميزت الانتخابات هذه المرة أيضا بالتزوير المضاعف والعنف والإجبار. وقد احتج الدكتور سعدان حول الطريقة التي جرت بها الانتخابات، التي وصفها بالغير قانونية وعدم التنظيم، فيما يتعلق بتخصيص مكتب خاص لمناصري الباشا آغا خال من الحراسة بأمر من رئيس البلدية كازناف. وداخل رواق البلدية كان الناخبون يتعرضون للتفتيش من طرف رجال الشرطة وأنصار بن قانة يأخذون منهم أوراق التصويت الخاصة بقائمة الدكتور سعدان التي يحملونها. أما داخل قاعة الاقتراع فقد كان كل من رجال الشرطة وأفراد من عائلة بن قانة وموظفي البلدية يقومون بإجبار الناخبين على الانتخاب بورقة انتخاب مفتوحة خارج الخلوة. وقام الباش آغا بتسليم الناخبين ظرفا يحوي بداخلة قائمة بن قانة. فخلال عملية الانتخاب، نجد أن شيخا هرما كان يحمل معه قائمة الدكتور سعدان، متجها إلى الخلوة، فقام الباشا آغا بالبصق على وجهه واخذ الورقة منه على مرأى ومسمع من رئيس البلدية، فثار الدكتور شاطوني غاضا وقام بضرب الباشا آغا على صدره. ووسط هذه الظروف امتنع الناخبون عن الانتخاب، لكن رجال الشرطة أجبروهم على ذلك، والذين امتنعوا تعرضوا للحبس. وفي الأخير تمت عملية الفرز بحضور كل من رئيس البلدية والباشا آغا فقط وأعلنت عن فوز الباشا آغا ب 804 أصوات من 813[69].

لقد ملئت هذه الفضيحة الجرائد وكتبت العرائض و سجلت الاحتجاجات، ورغم رفع هذه القضية إلى المجلس الأعلى للدولة لكن لم ينظر فيها. في 22 ماي بعث الدكتور سعدان و مرشحيه برسالة إلى وزير الداخلية مارسال ريني، مطالبين بإجراء تحقيق وفرض عقوبات، لكن لم يتخذ أي إجراء ولا متابعة قضائية، بل قامت ولاية قسنطينة بالمصادقة على شرعية الإنتخابات البلدية لمستشاري الأهالي ببسكرة، مع التغطية على تجاوزات الباشا آغا بن قانة[70].

لقد تابعت جريدة الدفاع[71] La Défense بالتدقيق هذه الأحداث ونشرتها في أعدادها لسنة 1935 كما نشرت عريضة الدكتور سعدان في العدد 79 بتاريخ 11 أكتوبر 1935، كانت هذه العريضة تتحدث عن تزوير الانتخابات والحقرة وتسلط البوليس. كما نشرت أيضا عريضة أخرى لفوج من أهالي بسكرة[72]. كما كتب محمد الأمين العمودي[73] عن هذا الحدث مقالا

لإبراز مدى الحيف الذي لحق بصديقه الدكتور سعدان في هذه الانتخابات فذكر: « أثناء الانتخابات البلدية ببسكرة، مجموعتان تعارضتا وتنافستا أنصار الباشا آغا ابن قانة، وهو أحد الأغوال الإدارة وقد تسبب أنصاره وأشياعه في القيام بأحداث خطيرة أثناء عملية الانتخابات، فناخبون لم يستعملوا الخلوة (المكان الخاص بالناخب) هذا أدى إلي المساس بحرية الانتخابات، والمجموعة الثانية هي قائمة الدكتور سعدان وهو من رموز الحركة الوطنية العاملة في الساحة ويجد دعما من رجال الإصلاح وله شعبية واسعة. ورغم الاحتجاجات الكبيرة ضد هذه التجاوزات الخطيرة لكن الإدارة التعسفية سجلت انتصار أنصار الباشا آغا بن قانة»[74].

أما عن موقف أهالي بسكرة، فتمثل في تقديم عريضة لوالي عمالة قسنطينة. في 28 ماي ذهب وفد من 200 شخص إلى قسنطينة يتكون من أعيان مدينة بسكرة ومن قدماء المحاربين. واستقبل منهم 8 فقط ممثل عن الوالي، وقدموا له شكواهم في عريضة نذكر بعض ما جاء فيها:« نحن ضحايا التهديدات، الحقرة، والشتم، والسباب، والتنكيد والابتزاز من طرف رجال شرطة بلدية بسكرة، وعندما حاولنا التحاور وضعنا في السجن بدون اعتبار لمكانتنا الحربية والاجتماعية، فنحن معطوبي الحرب فقد ضحينا بدمائنا من أجل فرنسا... في زمن قريب، البعض من أصدقائنا زج بهم في السجن لمجرد قولهم يحيا بن جلول يحيا سعدان. نحن نحتج على عدم احترام حريتنا الفردية، ولقد بعثنا باحتجاجنا هذا إلى كل من وزير الداخلية والوالي العام وحضرتك والعدالة لكن لم نلقى أية استجابة لمطالبنا». كما تحدثوا أيضا عن المساس بالدين وعن الوضعية المزرية التي يعيشها الأهالي والأوضاع الاقتصادية وكثرة الضرائب « لم يطبق ببسكرة القانون الذي يخفض الضرائب على سكان إقليم الجنوب. لقد احتقرنا وبهدلنا وطوردنا، لأننا من جماعة الدكتور سعدان ولأننا رفضنا الإذعان لأوامر ورغبات الزعماء المحليين خاصة السيد دبابش وشيخ العرب ». وأنهوا عريضتهم هذه بالمطالبة بإجراء تحقيق فوري، وأكدوا أنهم سوف يقدمون الأدلة على كل ما جاء في هذه العريضة[75].

ويرى فرحات عباس أن الانتصارات التي حققتها جماعة النواب في انتخابات سنة 1934 ونظرا لقوتها ونشاطها، ارتعشت فرائص المستعمرين واستحوذ عليهم الفزع وراحوا يحيكون المناورات ويدبرون الدسائس، وأوعزوا إلي السلطات العمومية أن تتفادى الأمر وتتدارك الخطر، فخضعت السلطات لهم، وأعدت كل ما لديها من القوة لكبت الحركة وزجر المنتخبين، واستفزازهم ومعاقبتهم وهذا ما حدث:« في سنة 1935 أثناء الحملة الانتخابية لتجديد البلديات وقعت حوادث في قسنطينة وبجاية وسطيف، وفي بسكرة بالخصوص أن الشرطة التي كان يشرف عليها شيخ المدينة من النزعة الفاشستية، أطلقت النار على الجماهير أودت بحياة ثلاثة قدماء المحاربين وجرحت عديدا من السكان. والحكومة الفرنسية ما فتئت تمتثل لأوامر المعمرين وتحمي المجرمين منهم وتبرئ ساحتهم وتعذب المسلمين الأبرياء وتعتقلهم»[76].

- **دوره في المؤتمر الإسلامي 1936م موقفه من حادثة اغتيال المفتي كحول:** مثلت سنوات 1934- 1939 قمة النشاط السياسي للدكتور سعدان وذلك لعاملين، الأول متمثل في الانتخابات وما أعقبها من تزوير وما لحقها من إجراءات تعسفية من جانب الإدارة الفرنسية، والعامل الثاني المتمثل في انعقاد المؤتمر الإسلامي الذي جمع مختلف تيارات الحركة الوطنية، ووجود الجبهة الشعبية على رأس الحكومة الفرنسية والإصلاحات التي وعدت بها.

لقد كان الدكتور سعدان من بين الحاضرين البارزين والفاعلين في المؤتمر الإسلامي وحضر جميع جلساته التحضيرية وكان يمثل النواب عن قسنطينة مع رفقة كل من عبد الرحمان خلاف والصيدلي فرحات عباس وهم نواب عماليون. كما أبدا تدخلا إلى جانب كلمة المتدخلين مثل الدكتور صالح بن جلول، فخطب خطبة طويلة وصف فيها حالة الأمة، وبين الأسباب الداعية لعقد المؤتمر والمقاصد...، ثم تكلم الدكتور سعدان بصفته نائب بسكرة العمالي عن سكان القسم العسكري الجنوبي، فأقترح على المؤتمر المطالبة بحذف المحاكم العسكرية الشاذة، وتصيير الأقسام الجنوبية مدنية. فوافق المؤتمر بالإجماع على هذا الاقتراح[77].

كان الدكتور سعدان من بين أعضاء اللجنة التنفيذية للمؤتمر وكان أيضا من بين الأعضاء المستشارين: الشيخ بن باديس، الدكتور سعدان، الشيخ محمد البشير الابراهيمي، الدكتور بن جلول، والدكتور الأخضري...وغيرهم[78]. في اختتام المؤتمر تشكل وفد ذهب إلى باريس للاجتماع بحكومة الجبهة الشعبية لمواجهتها بمطالب الشعب الجزائري، وكان سعدان من أبرز أعضاء الوفد.

كان المؤتمر الإسلامي بمثابة الحدث الذي حرك الحياة السياسية. وبعد أن تم إنشاء اللجنة المحلية للمؤتمر في باتنة، صارت الاجتماعات والتظاهرات السياسية فيها دورية لا تنقطع، ولعل أهم حدث تظاهرة 8 أوت بمناسبة رجوع الدكتور سعدان إلى باتنة بعد عودته ليقدم تقريره حول المساعي والنتائج التي تحصل عليها في باريس. كان الاستقبال الذي خص به منذ نزوله في المحطة حيث قدمت له باقتان من الورود من حوالي ستين شخصية محلية مسلمة شاهدا على الأهمية التي كان الناس يولونها لانعقاد مؤتمر المسلمين بالجزائر. بعد لقائه مع مختلف الممثلين، في نادي الإصلاح، وهناك استقبل أيضا رجلا يدعى بلخير محمود(سائق ميكانيكي) أتى إليه ملتمسا باسم العديد من العاطلين عن العمل إذا كان في وسعه أن يقوم بشيء لصالحهم، ثم توجه إلى الاجتماع بالمسرح البلدي حيث أخذ الكلمة أمام حوالي 700 شخص منهم كثير ممن جاء من بسكرة:« ... إن الوفد لقي نجاحا كبيرا خاصة لدى أعضاء الحكومة المحلية وشهد على أن فيدرالية قسنطينة تسعى لتحقيق هدف واحد هو الدفاع عن مصالح الأهالي المسلمين في الجزائر...، ثم دعا الحاضرين لوضع ثقتهم في المنتخبين المنتمين إلى الفيدرالية وكلهم من المثقفين، وبعد أن عدد المطالب التي تقدمت بها لجنة باريس أوضح للحاضرين أن الحكومة ملزمة بان تأخذ معظم تلك المطالب بعين الاعتبار لأن المسلمين أراقوا دماءهم في الحرب العالمية (1914- 1919) وساهموا على قدم وساق مثل الفرنسيين»[79].

كما عقد اجتماعا بمدينة بسكرة يوم السبت 3 أكتوبر على الساعة الرابعة مساءا، وطبعت أوراق الدعوة ووزعت في بسكرة وضواحيها. منع حاكم بسكرة العسكري في ذلك اليوم السيارات من السفر، وتعطلت الحركة التجارية، لكن رغم ذلك توافد الوفود من باتنة وعين التوتة، والقنطرة، وبريكة، وأريس،

وتقرت والزيبان، ووادي سوف، وحضر الخطبة ما ينيف عن عشرة آلاف نسمة، كما حضرت النساء أيضا. قام بشرح مطالب وفد المؤتمر الإسلامي حيث قال: «... إن السلطة يمكنها أن تتسلط على الذوات والحواس ولا يمكنها بحال من الأحوال أن تتحكم وتتسلط على القلوب». ثم قال: «...إخواننا أهالي التراب العسكري وما تقاسونه من الظلم والإرهاق وما يتلقون فيه من التعاسة والشقاوة السرمدية ولا من راحم يرحمهم أو مشفق يشفق عليهم»، وضع الدكتور سعدان خلال هذا الخطاب مسألة التراب العسكري على طاولة التشريح وفحصها فحصا طبيا وبين مواطن الداء والدواء، وقال إن المتسبب في كثير من مصائب الأمة الإسلامية هم المسلمين أنفسهم[80].

بعد عودة الوفد من باريس جاءت حادثة اغتيال المفتي الشيخ كحول واتهام الشيخ الطيب العقبي بقتله، وكان موقف الدكتور سعدان صارما وصريحا تجاه هذه القضية، ووصل به الأمر إلى أن وقف موقفا من الدكتور بن جلول الذي ساير رأي الإدارة الفرنسية في اتهامها لجمعية العلماء المسلمين، مؤكدا بأن المكيدة مدبرة، وحسب الشيخ خير الدين أن الدكتور سعدان قد رافق الشيخ عبد الحميد بن باديس ليشرح المكيدة الاستعمارية ويبين للرأي العام الفرنسي نذالة أولئك الخصوم الذين لا يتورعون حتى عن سفك دم أعظم خادم لركابهم في سبيل الوصول إلى أغراضهم والاحتفاظ بامتيازاتهم وحظوظهم[81].

إن رفض مطالب المؤتمر واغتيال الشيخ كحول، تسبب في مضاعفة نشاط جميع الاتجاهات السياسية، وعقدت الاجتماعات في مناطق مختلفة منها الاجتماع الذي عقد بمدينة باتنة، حضره قرابة 1500 شخص من بينهم عدد معتبر من بسكرة (من 300 إلي 400)، وكان لكل من الدكتور بن جلول وفرحات عباس تدخلا، لكن خطاب الدكتور سعدان كان حادا، فقد كان أعنفهم تنديدا بالتجاوزات الإدارية، وبعد استعراض مختلف الوعود التي تعهدت بها حكومة الجبهة الشعبية أنهى خطابه بقوله، لقد بقيت تلك الأماني عالقة ولم يحض أي منها بالتنفيذ ولئن تمت المصادقة على قوانين في صالح الأهالي فقد عملت الحكومة العامة على دفنها ثم أكد الخطيب على أن الأهالي يعرفون الآن مبلغ الصدق في سياسة الحكومة المركزية وأنه لن يعتمد هو ولا أحد من

أصدقائه بعد اليوم على هذه الحكومة أو على تلك، وأنهى الدكتور سعدان خطابه محرضا المتعاطفين معه على الصبر وعلى عدم الاستسلام لشتى التحرشات واعترف بأنه تعرض شخصيا للضرب ولكن صبره لم ينفذ وأنه مستعد لدخول السجن والموت فيه إذا لزم الأمر[82].

- **موقفه من الحكم العسكري بالجنوب:** من المطالب الأساسية التي كان يدافع عنها الدكتور سعدان والتي كانت تشغل حيزا كبيرا في برنامجه السياسي إلغاء نظام الإدارة العسكري في الجنوب ومنها منطقة الزيبان التي عان المجتمع كثيرا منها. وطرحت المسألة بشكل رسمي في المؤتمر الإسلامي حيث اقترح على المؤتمر المطالبة بحذف المحاكم العسكرية الشاذة وتصيير الأقسام الجنوبية مدنية [83]. وقد عمل على هذه المسألة كثيرا في فضح ممارسات الإدارة الفرنسية في الجنوب، وكان يضرب الأمثال بالقضية التي شغلت الرأي العام البسكري المدعو شباح المكي(أحد أعضاء الحزب الشيوعي ببسكرة)، الذي تعرض للظلم والاعتقال من شيخ العرب بن قانة، ولم تنصفه المحكمة الصلحية الشرعية في سيدي عقبة[84].

- **نشاطه داخل الدائرة العمالية وموقف السلطات الفرنسية منه:** لقد اشتدت المنافسة بينه وبين خصومه سواء داخل مدينة بسكرة أو خارجها، حيث شمل نشاطه منطقة الأوراس أيضا كما رأينا، فكان يتنقل بين بسكرة وباتنة وقسنطينة، حيث عزم على الدفاع عن المسألة الوطنية داخل مجلس العمالة لفيدرالية نواب الشرق الجزائري، متحديا رموز الإدارة الاستعمارية المتمثلة في، بول كوتولي Paul Cuttoli، رئيس بلدية مدينة سكيكدة، واميل مورينو Emile Morinaud رئيس بلدية مدينة قسنطينة، وبول بانتنولي Paul Pantaloni رئيس بلدية عنابة، وخادمهم ليوبولد مورال Léopold Morel مدير جريدة "Dépêche de Constantine"[85].

لقد قام الدكتور سعدان بصفته مستشارا عاما لباتنة وبسكرة بعدة جولات إلى البلديات المختلفة بمنطقة الأوراس للدفاع عن حقوق السكان والاستماع إلى شكواهم والنظر في مطالبهم لتقديمها على مستوى مجلس العمالة، ومحاولة الحد من تعسف الإدارة الفرنسية وتجاوزات الزعماء المحليين. لقد كسب الدكتور

سعدان ثقة الشعب فيه وكانت تبعث له الرسائل لإعلامه بتجاوزات الإدارة الفرنسية داخل هذه المناطق، إضافة إلى دعوته لمشاركتهم في بعض المناسبات والاحتفالات، فقد وجه سكان آريس دعوة للدكتور سعدان في 8 أفريل 1937 لحضور افتتاح نادي الإرشاد، كما وجهت له دعوة أخرى في 16 أوت 1937، لكن الإدارة الفرنسية منعت التظاهرة(86).

عمل الدكتور سعدان على إيصال مشاكل السكان الذين يقطنون ضمن دائرته إلى الجهات المسؤولة، فكان له العديد من الرسائل التي أبرقها إلى محافظ عمالة قسنطينة والحاكم العام ووزير الداخلية، مثل الرسالة التي بعثها إلى وزير الداخلية في 17 أوت 1937 جاء فيها:« إن الأوضاع ببلدية الأوراس المختلطة متوترة جدا بسبب تصرفات السلطة المحلية: انعدام الأمن، منع السكان المجاورين لآريس من دخولها، سوء المعاملة من جانب الرجال الذين يمثلون السلطة، سرقات وعنف وانتهاك للحرمات،مراقبة الرسائل ومصادرتها، تجاوزات كثيرة وغضب شديد من جانب الشعب. والمطلوب هو التدخل السريع لوضع حد لهذه الأوضاع وتجديد الإدارة المحلية، بإدارة قادرة على القيام بواجباتها»(87).

قام الدكتور سعدان بعدة جولات متكررة إلى وادي عبدي ووادي الأبيض وتطرق إلى مناقشة المسائل التي تهم السكان مثل قلة تردد الناس على المؤسسات التعليمية، وبدأ التنديد بتصرفات الحكام خاصة في مسألة كثرة الضرائب التي طرحت على النواب، وأقترح الدكتور سعدان الامتناع عن دفع الضرائب لكن أغلبية النواب رفضوا ذلك(88). كما بعث بشكوى إلى الحاكم العام Lemoine حول وضعية التعليم بباتنة المتعلقة بحرمان عدد من أبناء الأهالي من الدخول المدرسي لسنة 1934 بحجة نقص الأماكن(89).

كما انتقد الدكتور سعدان بعض النواب الذين لم يكونوا في مستوى طموحات الشعب ولم ينظروا إلى طلباتهم ولم يعملوا على تحقيقها، فقد وجه انتقادا إلى النائب شريف سيسبان النائب المالي بالتقصير وعدم تحقيق أي من الوعود والإصلاحات التي تقدم بها خلال الحملة السابقة ذلك أثناء اجتماع عقد بمسرح باتنة في فيفري 1938، وقال عنه أنه بإمكانه أن يكون نائبا مثاليا إذا

اتبع السياسة التي حددها الدكتور بن جلول وانتقد كثيرا الميزانية التي قدمها النائب خلال فترة عهدته، وقال أنه استغل عهدته من أجل خدمة مصالحه الخاصة وليس من أجل الدفاع عن الأغلبية المسلمة وانتهى بتوجيه نقد لاذع للحاكم العام كارد Carde ضد الإجراءات الإدارية الغير لازمة والتي ليست في محلها خاصة التوقيفات الجائرة والظالمة التي حدثت في كل من بني فرح(الأوراس) و بني سويك(البلدية المختلطة ماكمهون) [90].

ومواصلة لتتبعه لقضايا الأهالي المسلمين قام الدكتور سعدان بدعوة النائب الفرنسي لاقروسيلير Lagrosillére من باريس إلى بسكرة وذلك في افريل 1937 وقدم له تقريرا في لقاء شعبي عام بمدينة بسكرة. وكان محور التقرير حول الاستغلال الفظيع وممارسة العبودية داخل مزارع ديفورج Castant Dufourg(اليد اليمنى لكازناف) الموجودة بسهل لوطاية حيث يستغل مجموعة من الفلاحين من عرش غمرة الذين استولى على أراضيهم بالاتفاق مع موظف مدني وآخر عسكري فرنسي[91].

نتيجة لمواقفه هذه التي امتازت بالجرأة والشرعية، كانت له الإدارة الفرنسية بالمرصاد تحيك ضده المؤامرات وتحبك الدسائس من أجل الإطاحة به وتشويه سمعته في وسط الناس، ولدى الحكومة العامة بالجزائر. وكان كل من كازناف رئيس بلدية بسكرة وهايتز هنري مفتش الشرطة والمعمر ديفورج يقفون له بالمرصاد ويراقبون كل تحركاته.

لقد ذهب بهم الأمر في البداية إلى بث الإدعاءات وإثارة الشكوك حول علاقته كطبيب أهلي مع الأخوات البيض بمستشفى لافيجري، وخاصة الأخت الكبرى وطالبت البلدية بتغيير الطاقم الإداري للمستشفى، وحسب تقرير لرئيس البلدية، أن الدكتور سعدان قد سيطر على إدارة المستشفى، ففي الماضي القريب كان المرضى يستقبلون بالمستشفى بتسريح ممضي من طرف رئيس البلدية، أما الآن فالعكس هو الذي يحدث، فأغلب المرضى يقبلون بالمستشفى بإظهار شهادة طبية استعجاليه ممضية من طرف الدكتور سعدان أو شاطوني. وقد استغل البعض هذه العملية على أنها قضية سياسية وخلاف سياسي.

والأمر الثاني، هو التشكيك في الوصفة الطبية التي يضعها والعلاج الذي يقدمه والأدوية التي يصفها، فتم اتهامه من طرف إدارة آريس في تقرير مؤرخ 19 أكتوبر 1937 بإمضائه شهادات طبية لصالح عمال النقل العمومي وهذا العمل غير قانوني لأن القانون لا يخول له ذلك[92]. كما بعث السيد دوفورج أحد أكبر المعمرين في دائرة باتنة، بشكوى إلى رئيس دائرة عمالة قسنطينة مؤرخة في 2 فيفري 1937 « لقد قام الخماسة في مزرعتي بإضراب وذلك بتحريض من الدكتور سعدان الذي هو عدوي السياسي، ولقد حرضهم على مواصلة الإضراب، وزار نائب رئيس دائرة باتنة من أجل إعلامه بالإضراب وقد كان عدد المضربين 65 شخص»[93].

وقد اتهم أحد أعوان الشرطة ببسكرة الدكتور سعدان بأنه هدده بالضرب وإخراجه من منصبه وشهد عليه شهود من بينهم نائبان بلديان، فرفعت الشرطة القضية إلى المجلس التأديبي وحكم على الدكتور سعدان بثمانية أيام سجنا وخمسين فرنكا خطية، وبعد الاستئناف بمجلس باتنة صدر الحكم بإبطال الحكم الأول الذي أصدرته محكمة بسكرة[94].

لم تتوقف إزعاجات الإدارة الفرنسية على هذا الحد بل عملت أيضا وكعادتها تزوير الانتخابات العمالية سنة1937- 1938 وعملت على إثارة الفتنة وكانت له بالمرصاد حين ترشح سعدان للنيابة المالية وانتخب سنة 1938. وكان رد فعل الإدارة الفرنسية عنيفا أيضا هذه المرة حيث هاجمت الشرطة الفرنسية بقيادة المفتش هيتز هنري تجمعا بنادي الشباب كان يترأسه الدكتور سعدان. وقتل على إثره مناضلين هما موساوي عثمان وزامبوط رابح، وجرح أربعة مناضلين، صحراوي ابراهيم، غمري سوطي، قبوز عبد الله والعباسي ملود. وقد حضر الشيخ بن باديس إلى بسكرة في أربعينية القتيلين[95].

3- نشاطه خلال الحرب العالمية الثانية 1939-1945: خلال هذه الفترة أستدعي الدكتور سعدان رسميا للعمل ضمن القسم الطبي لكنه لم يكن بعيدا عن الحراك السياسي الذي عرفته الحركة الوطنية. كانت الجزائر خلال الحرب العالمية الثانية مسرحا للأحداث ونزول قوات الحلفاء مما جعل الحركة الوطنية تتحرك بكل اتجاهاتها وتظهر بثوب جديد بعد أن ضيقت عليها الإدارة

الفرنسية الخناق، وشتت شمل كتلة النواب الجزائريين المسلمين، فحررت الحركة الوطنية بيانا اثر اجتماع بمكتب الأستاذ على بومنجل في الجزائر العاصمة وحضره كل من السادة، الصيدلي فرحات عباس والدكتور تامزالي رئيس القسم القبائلي وغرسي أحمد نائب مالي وقاضي عبد القادر مستشار عام والدكتور الأمين وعسلة عضو حزب الشعب الجزائري والشيخ التبسي والشيخ خير الدين والشيخ توفيق المدني من جمعية العلماء المسلمين، ومحمد الهادي جمام رئيس جمعية الطلبة والدكتور سعدان مستشار عام، واتفقوا على نشر بيان يتضمن مطالب الشعب الجزائري. وتمت المصادقة عليه في شهر فيفري 1943[96]. وركز هذا البيان على الجنسية الجزائرية واتحاد الأحزاب ومقاطعة الانتخابات المقبلة، ونتج عن هذا البيان تنظيم يضم الحركة الوطنية عرف باسم أحباب البيان والحرية.

خلال هذه الفترة كان الدكتور سعدان كثير الحركة ويتمتع بنشاط دائم داخل المجلس العمالي، لكن بدأ المرض يتمكن منه، فكان حسب ما أورده الشيخ خير الدين « الشخصية المحبوبة المطاعة المسموعة الكلمة، ورغم العلة التي كانت قد تسربت إلى جسمه فقد كان الحركة الدائمة والنشاط الجم فتراه في المجالس الرسمية والمؤتمرات الشعبية يمثل الروح النقية »[97]. ويضيف الشيخ خير الدين حول بعض مواقفه في هذه الفترة « لقد قرر البيان أن تكون اللغة العربية لغة البلاد الرسمية وكان أول من نفذ القرار فعلا الدكتور سعدان، فقام في جلسة رسمية للنواب العماليين وألقى خطابه الرسمي باللغة العربية الفصحى ولم يتنازل لترجمته بل ترك مهمة ذلك لغيره »[98].

لقد كان للدكتور سعدان نشاطا داخل هذا الحزب، حيث ترأس مؤتمر أحباب البيان أيام 4، 5، 6 مارس 1945 بالعاصمة، وقد حاول حزب الشعب فرض أحد أتباعه لخلافة فرحات عباس بدل الدكتور سعدان الذي غاب بسب المرض[99]. ووقع إجماع المشاركين على اختيار سعدان رئيسا للمؤتمر ووكلت إليه إدارته وتسييره وقد أداره بحنكة ودراية وارضي جميع العناصر[100].

لقد تكثف نشاط الدكتور سعدان خلال هذه الفترة، لكن المرض كان قد تسرب إلى جسمه، ورغم نصائح الأطباء بعدم إجهاد جسمه كان يقول لهم كما

جاء على لسان الشيخ خير الدين: «دعوني أمت واقفا أريد ذلك في خدمة بلادي»[101].

بعد أحداث 8 ماي 1945 ألقت السلطات الفرنسية القبض على الدكتور سعدان بمعية رفيقه فرحات عباس والشيخ محمد البشير الإبراهيمي، ويقول فرحات عباس في هذا الشأن « ألقي علي القبض مع الدكتور سعدان في قاعة الانتظار في الولاية العامة بالجزائر 8 مايو على الساعة العاشرة والنصف. وقد جئنا لنهنئ ممثل فرنسا على انتصار الحلفاء»[102]. وقد لبث الدكتور سعدان في السجن شهورا عديدة تعرض خلالها للتعذيب وسؤ المعاملة والاحتقار مما كان سببا في تدهور صحته وبقى في الأميرالية خمسة أشهر ثم نقل إلى قسنطينة واستمر تعذيبه، عندما نقل إلى سوق هراس وحالته الصحية متدهورة، في سيارة مكشوفة وكان زمهرير الشتاء ينفذ إلى جسمه[103]. وهذا ما أدى إلى إصابته بمرض السل الذي بدأ يفتك به. بقي سجينا إلى أن أطلق سراحه في 16 مارس 1946 بعد صدور قانون العفو وإطلاق سراح المساجين السياسيين[104].

4- نشاطه السياسي بعد خروجه من السجن ووفاته 1946- 1948:

خرج الدكتور سعدان من السجن وهو نصف ميت كما وصفه الشيخ خير الدين. وما إن التقط أنفاسه واستعاد بعض قوته حتى عاد إلى نشاطه. كان الدكتور سعدان يقوم بعمل كثيف، لا يطيقه جسمه النحيف، ولا يتحمله جسده الضعيف ووزنه الخفيف، فكان أصدقاؤه يطلبون منه التخفيف، وإعطاء نفسه بعض الراحة، إشفاقا عليه ورأفة به، فيقول لهم: « دعوني أمت واقفا، أريد ذلك في خدمة بلادي »، واصل سعدان نشاطه متحديا المرض الذي أخذ منه الكثير من أجل الرسالة التي آمن بها رغم أن الأطباء نصحوه بعدم إجهاد نفسه وضرورة خلوده للراحة ففي شهر ماي من سنة 1946 استقبل الرئيس الفيتنامي هوشي منه الذي كان في توقف تقني بمطار بسكرة آتيا من هانوي وذاهبا إلى باريس[105].

لما خرج فرحات عباس من السجن أسس حزبا جديدا أطلق عليه اسم الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري وكان الدكتور سعدان ضمن الأعضاء الأساسيين داخله، ولقد شارك هذا الحزب في انتخابات المجلس التشريعي الثاني

بتاريخ 2 جوان 1946، وترشح الدكتور سعدان لنيابة البرلمان الفرنسي، فكان على رأس قائمة مرشحي عمالة الجزائر ليدافع عن مطالب الجزائريين من خلال هذه الهيئة التشريعية. قال فرحات عباس « فأحرز حزبنا عن إحدى عشر مقعدا في مجموعة ثلاثة عشر مقعدا في عمالة قسنطينة وقد فاز الدكتور سعدان في عمالة الجزائر، وفي عمالة الجزائر أحرز حزبنا على مقعدين من أربعة مقاعد، انتخب الدكتور سعدان طبيب في بسكرة وابن قداش عامل في معمل تجاري بميشلي»[106].

كان نشاط الدكتور سعدان خلال هذه المرحلة التنقل بين باريس والجزائر وعمل جنبا إلى جنب مع فرحات عباس للدفاع عن أهداف الحزب ومطالب وتطلعات الجزائريين، وكانت لهم بعض اللقاءات مع مجموعة من المسئولين داخل الحكومة الفرنسية، واحتكاك مع الصحافة الفرنسية. وحسب رأى الشيخ خير الدين وبعض المعاصرين أن تجربتهم في باريس وداخل البرلمان الفرنسي كانت قاسية، لكن صقلت شخصيتهم وجعلت منهم سياسيين محنكين، « لم يكن لهم عهد بالنيابة البرلمانية إلا متفرجين ولكن الأستاذ الاستعمار اخرج منهم برلمانيين محنكين فكانوا مثار دهشة الجميع، نشاط دائم، وصبر عجيب، وثبات رائع، وحجة دامغة، وبديهة مفعمة وبراعة في المحاورة نادرة »[107]. ولقد أكد على هذا فرحات عباس بقوله: « وبقي علينا أن ندافع عن برنامجنا في باريس حتى نعطيه صبغة قانونية وشرعية، وليس هذا بالأمر الهين لأنه كان علينا أن نكافح في ميدان جديد مجهول لدينا، وكانت وسائلنا ضعيفة، أما النواب الفرنسيون فإن تسعين في المائة منهم كانوا يجهلون حالة المستعمرين(بفتح الميم) لأن الشؤون الاستعمارية كانت من اختصاص بعض الوزراء وبعض الاختصاصيين، وبصفة خاصة أصحاب رؤوس الأموال والبنوك. فشرعنا في العمل بلا كلل ولا ملل، وبأمانة ونزاهة. وكان علينا بادئ ذي بدء أن نبدد جميع الالتباسات ونقطع دابر العادات والأساليب العتيقة »[108]. كما كان الدكتور سعدان أيضا متخوفا من هذه التجربة، حيث كان يخاطب بكلامه وتدخلاته الضمير السياسي الفرنسي داخل حضن البرلمان بنوع من التأنيب والتوبيخ، وكان عليه أن يتكلم بصوت عال وبثقة كبيرة حيث قال:« علي أن أقدم الحقائق.

وأنا أجد نفسي متضايق لأنني أتوجه بكلامي إلى صفوة المجتمع الفرنسي وأخش أن لا يسمعونني. كما أتخوف أن لا يلق كلامي هذا صدى خصوصا أنه صادر عن نائب مسلم يتكلم العربية، و موجه لأناس لا يعرفون ولم يدرسوا المشكل الجزائري على حقيقته»[109].

شرع النواب الجزائريون داخل البرلمان الفرنسي في عرض مشروعهم الجديد وهو تأسيس الجهورية الجزائرية[110]. وإقناع النواب بضرورة وضع قانون جديد للجزائر، والعمل على تحقيق طموحات الفئات الشعبية للحيلولة دون خيبة أملهم. لقد أصبح الدكتور سعدان معروفا لدى الأوساط الفرنسية السياسية بمواقفه ضد الاستعمار، وهو القائل:« إذا لم تعطي لنا فرنسا حقوقنا فسوف نستخلص النتائج »[111]. وتلك المداخلات الجريئة للدكتور سعدان أدت إلى كثرة أعدائه داخل البرلمان، وخلق نوع من الاضطرابات بين النواب الفاشيين الاستعماريين بزعامة المعمر فرانسوا كيليسي François Quilici وبين النواب الرافضين للاستعمار[112].

كان يعني دخول البرلمان، حسب فرحات عباس نهاية مرحلة العزلة السياسية، لذلك كان يأمل في تحقيق الكثير. لكن كم كانت خيبة أمله كبيرة عندما وجد أجواء برلمانية معادية له وللوطنية الجزائرية[113]. لكن رغم هذه الصعاب والعراقيل تمكن النواب الجزائريون داخل البرلمان الفرنسي من طرح مشروعهم والدفاع عن حقوق الجزائريين، وأداروا جلسات البرلمان بحنكة سياسية وقدرات خطابية من أجل إقناع البرلمانيين الفرنسيين. ففي جلسة 23 أوت افتتحت في جو مكهرب، تحدث الجنرال قائلا: « الجزائر قبل الغزو كانت مجرد أدغال للثعالب ». وبكثير من برودة دم ظل عباس وأحمد فرنسيس وسعدان صامتين. وفجأة نهض باي عقون من مكانه مندفعا بعد أن فقد السيطرة على أعصابه، فتحدث عن القوانين والحقوق، وبعدها صعد سعدان إلى المنصة وتحدث عن العنصرية والاغتراب، والقمع، فتطرق إلى مجازر 8 ماي، فصمت النواب الفرنسيون هذه المرة وأضاف سعدان متسائلا: هل أنا فرنسي أم لا؟ ورد الرئيس: أنتم في برلمان فرنسي، وإن لم تدركوا ذلك فأرجعوا. ولم يكن سعدان إلا أن هاجمه قائلا: إذا لم تعطينا فرنسا الحقوق الواجب إعطاءها إيانا،

فإنا سنذهب. وصمت سعدان قليلا ثم أضاف: لا نريد أن نكون سوى رجالا أحرارا. لما ارتفعت الأصوات المستنكرة في القاعة تدخل فرحات عباس قائلا:« لقد انتظرنا هذه الفرصة مدة 116 سنة خلت... فالرجاء كونوا كرماء... فمن المحتمل أننا لا نملك الكيفية... لكن لو حدث هذا 116 سنة خلت، كنا تحصلنا عليها»[114] .

ومن مواقف وآراء الدكتور سعدان داخل البرلمان الفرنسي، وذلك نقلا على لسان معاصريه، «إن انتشار الثقافة الفرنسية في الجزائر سيؤدي إلى قتل الثقافة العربية الإسلامية وهذا ما لا يرضى به أي مواطن». وقال عن ضحايا الثامن من ماي 1945، «إن هذا العدد الكبير من الضحايا الجزائريين قد قضى عليه الجيش الفرنسي باسم حكومة فرنسا... أو بالأحرى باسم الأمة الفرنسية... ولا بد أن يسجل التاريخ هذا العدوان في صفحاته السود، ضد ديمقراطية فرنسا» ومن آرائه أيضا قوله: «كنت ولا زلت أعتقد أنه لا يمكن للرجال الأحرار أن يعطفوا على شعب يقتصر عمله على الأنين، ولا أزال أقول: ويل لشعب يطلب أن يشفق عليه وأن يعيش بالصدقة. ولهذا يجب على الشعب الجزائري الذي يشعر بمصيره أن يعتمد في تحقيقه على نفسه قبل كل شيء»[115].

حقيقة أن النواب المسلمين الجزائريين لم يتوصلوا إلى إقناع النواب الفرنسيين، ولم تأخذ فرنسا بعين الاعتبار مقترحاتهم، على الرغم من الجرأة التي تميزوا بها، والأنفة والعزة ودعوتهم إلى التعايش والاحترام المتبادل. واعتبر النواب الفرنسيون كل ما جاء في تدخلات النواب المسلمين مجرد هراء، فراحوا يسخرون منه في الكواليس تارة وفي العلنية تارة أخرى. لكن في نفس الوقت وفي ظل هذه الظروف تمكن النواب المسلمون من إسماع صوتهم واثبات حضورهم، وتحريك الصحافة الفرنسية خاصة منها اليسارية- فقد نقلت صحيفة الجدل Le journal Débat تدخلات النواب المسلمين بالتفصيل. ونتيجة للجرأة التي تميز بها الدكتور سعدان، وبراعته في الكلام وإقناع العقول، أن السيد آلم بيدو- وزير الخارجية حينذاك – تحدث مع الوالي العام وقال له أمرا: « لا أريد أن يرجع إلي هؤلاء مرة أخرى بأي ثمن كان »[116].

- وفاته: عندما اشتد المرض على الدكتور سعدان التجأ إلى إحدى قرى الجنوب في فرنسا بقصد الاستشفاء وهناك لفظ أنفاسه الأخيرة في 26 أكتوبر 1948. لقد نقلت جريدة البصائر نبا وفاته ورثاه الشيخ محمد خير الدين بهذه العبارات،« " مات الحكيم سعدان " في قرية صغيرة من قرى الجنوب الفرنسي، وفي مصحة متواضعة من المصحات الكثيرة في أنحاء فرنسا الجبلية الطيبة المناخ يقضي نحبه ويلفظ أنفاسه الأخيرة بطل من أبطال الكفاح في سبيل الحرية. وخصم من أقوى خصوم الاستعمار وأشدهم شكيمة وأقواهم حجة، وأثبتهم جنانا، وأفصحهم لسانا، وأنصفهم بيانا»[117].

نقل جثمانه إلى مدينة بسكرة حيث شيعه آلاف الجزائريين القادمين من مختلف أنحاء الوطن، وشخصيات وطنية يتقدمهم الشيخ الإبراهيمي والشيخ العربي التبسي، وفرحات عباس ودفن في مقبرة العزيلات، وقد رثاه الشيخ أحمد سحنون بأبيات شعرية نقشت على قبره:

هنا صارم أغمدته المنون وما كان يألف غمد الجفون
هنا جسدا أنهكته السقام وقلب ألحت عليه الشجون
هنا نام طرف تحدى الكرى ولم يلتفت لحياة الفتون
هنا قبر سعدان رمز الفدى سقاه الغمام بغيث هتون

قال عنه الشيخ بشير الإبراهيمي قبل وفاته بسنتن:« إن سعدان رجل عظيم بحق... لكننا ما عرفنا عظمته حتى أصبح قريبا من الموت». وقال غنه المناضل والشهيد عبد الرحمان بركات: «إن الرجال في الدنيا كثيرون ولكنهم قليلون أولئك الذين يتعبون ليستريح غيرهم ويعملون لينعم سواهم ويموتون لتحيا أمتهم»[118].

الخاتمة:

هكذا كانت حياة الدكتور سعدان مليئة بالنشاط السياسي وحب الوطن والتقرب من المجتمع. لقد حارب بشجاعة ووعي سياسي رشيد كل مظاهر الاستعمار من فقر وجهل ومرض والاستعباد، ودعا إلى اليقظة والوعي والتمسك بالإسلام والقرآن واللغة العربية. قضى الحكيم سعدان كل عمره مكافحا بعلمه وطبه، حارب المرض والقفر وكافح ضد الاستعمار الفرنسي

ونظام حكمه وما كان يسمى بالتراب العسكري في مناطق الجنوب ونشر الوعي السياسي والوطني في هذه المناطق.

ويمكن أن نختم حديثنا عن هذا الرجل ما قاله عنه على مرحوم:« لم يعرف عنه في حياته السياسية موقف ضد مصلحة وطنية، ولا مهاودة أو تساهل فيما يمس بحقوق بلاده، كما عرف عن غيره من محترفي السياسة».

الهوامش:

(1)- علي مرحوم، «رجل عصامي»، البصائر ، لسان حال جمعية العلماء المسلمين، الجزائر، عدد 75 السنة الثانية الاثنين 13 جمادى الثانية 1368 الموافق لـ11 أفريل 1949، ص238.

أما الشيخ خير الدين فيقول أنه ولد بأولاد بوفاهة ثم نزح إلى باتنة فنشأ وترعرع بها. ينظر: الشيخ محمد خير الدين، «مثال رائع من الكفاح الجزائري، مات الحكيم سعدان» البصائر عدد 55 المجلد السادس يوم الاثنين 6 محرم عام 1368 الموافق لـ 8 نوفمبر 1948، ص77.

(2)- علي مرحوم، المصدر نفسه، ص 238.

(3)- ولد في ديسمبر 1902 ببلدة فرفار(إحدى قرى الزاب الغربي) ودرس بها وفي سنة 1916 انتقل إلى قسنطينة إلتحق بالزيتونة حيث تحصل على شهادة التطويع سنة 1925. هو أحد مؤسسي جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. للمزيد ينظر: أسعد لهلالي، الشيخ محمد خير الدين وجهوده الإصلاحية في الجزائر 1902-1993، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، قسم التاريخ والآثار، جامعى قسنطينة، 2006-2007.

(4)- الشيخ محمد خير الدين، المصدر السابق، ص 77.

(5)- علي مرحوم، المصدر السابق، ص 238.

(6)- عان الدكتور سعدان الكثير حول مسألة زواجه من كتابية، وقد استخدم هذه الورقة الكثير من معارضيه. كما مازح محمد الأمين العمودي صديقه سعدان في ثلاث أبيات شعرية جاء فيها: حي الطبيب ولا تنسى قرينته فهو سليمان والمدام بلقيس

له غلام أطال الله مدته تتنازع العرب فيه والفرنسيس

لا تعذروه إذا ما خان ملته فنصفه صالح والنصف موريس.

(7)- عبد الحليم صيد، معجم أعلام بسكرة، دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة(الجزائر)، 2008، ص 130.

(8)- محمد الهادي الحسني، «الحكيم المناضل، أحمد الشريف سعدان رحمه الله»، جريدة الشروق اليومي، الجزائر، 2013/01/17م.

(9)- الأمير خالد عبد القادر ولد بدمشق في 1875م وتوفي سنة 1936م، تزعم الحركة الوطنية الجزائرية من 1919-1922م. زار الأمير خالد مدينة بسكرة سنة 1922م ومدحه الشاعر محمد الأمين العمودي بقصيدة نشرت بجريدة الإقدام عدد 103 الصادر في 26 نوفمبر 1922م جاء فيها: يا خالد أبقيت ذكرا خالد يفنى الزمان، وليس هو فان

شرفت بسكرة فيوم قدومكم عيد لأهلي الدين والإيمان

(10)- عبد الحليم صيد، المرجع السابق، ص 130.

(11)- Abdelhamid Zerdoum, «Une Evocation: Hakime Saadane le 14 october 1934 à Biskra», journal Ziban(الزيبان), Biskra, 2006, p. 10.

(12)- علي مرحوم: أحد أعلام الإصلاح في الجزائر ولد في قرية بني مسلم من ناحية الميلية بتاريخ 14 مارس 1913م. درس في كل من ميلية وقسنطينة، بعد التخرج درس في مدرسة التربية والتعليم بالجامع الأخضر بقسنطينة. كتب في جريدة الشهاب والبصائر. كان يكتب ملاحظاته ومشاهدته عن القرى والمدن التي يزورها بعنوان حديث المتجول يتناول فيه جوانب النهضة التعليمية وحركة الإصلاح والتعريف بالبلدة والأشخاص. أثناء الثورة التحريرية كان ممثلا لجبهة التحرير الوطني بالمغرب الأقصى، وبعد الاستقلال عمل أستاذا في المتوسط ثم مفتشا للتعليم الابتدائي والمتوسط في دائرة القبة، كما عين أمينا هاما للمجلس الإسلامي الأعلى إلى أن أحيل على التقاعد سنة 1974م. ينظر: محمد الحسين فضلاء، من أعلام في الجزائر، دار هومة، الجزائر، 2000، الجزء الأول، ص ص 292-193.

(13)- علي مرحوم، المصدر السابق، ص 238

(14)- القرية التي عمل بها الدكتور سعدان هي الذرعان تابعة حاليا لولاية الطارف.

(15)- لزهر بديدة، «أضواء على دور منطقة الزيبان في الحركة الوطنية»، في الملتقى الوطني: منطقة الزيبان في الحركة الوطنية والثورة التحريرية(1919-1962م)، الملتقى الوطني الحادي عشر(بسكرة عبر التاريخ) أيام 26، 27، 28، 29 مارس 2013، بقاعة متحف المجاهد للولاية السادسة التاريخية العقيد محمد شعباني بسكرة، ، منشورات الجمعية الخلدونية، ببسكرة، الطبعة الأولى ، 2016، ص 63.

(16)- علي مرحوم، «العبرة عن حياة رجل»، البصائر، المجلد السادس، العدد 61 يوم الإثنين 25 صفر عام 1368 الموافق ليوم 27 ديسمبر سنة 1948، ص 126.

(17)- المصدر نفسه، ص 126.

(18)- علي مرحوم، «رجل عصامي»، المصدر السابق، ص 238.

(19)- استقرت عائلة Dufourg بمنطقة لوطاية منذ سنة 1852م، وهو أكبر المعمرين ببسكرة لديه أملاك في المنطقة الصحراوية. ينظر:

Mustafa Haddad, L'émergence de l'Algérie moderne, le constantinois (l'est Algérien) entre les deux guerres 1919-1939, Essai d'histoire économique et sociale , imprimerie Guerfi, Batna(Algérie), 2001 tome1, p133.

(20)- علي مرحوم، «رجل عصامي»، المصدر السابق، ص 235.

(21)- محمد خير الدين، المصدر السابق، ص 78.

(22) – محمد العيد، «إحساس أهالي بسكرة نحو الحكيم سعدان»، الشهاب(جريدة سياسية تهذيبية انتقادية شهرية منشئها عبد الحميد بن باديس تصدر بقسنطينة غرة كل شهر)، العدد 78، السنة الثانية، الخميس 2 رجب 1345ه/6 جانفي 1927م، ص 15(713).

(23)- عبد القادر قوبع، الحركة الإصلاحية في منطقة الزيبان وميزاب بين سنتي 1920-1945، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ المعاصر، كلية العلوم الاجتماعية، قسم التاريخ، بوزريعة، جامعة الجزائر، 2007-208، ص ص 13، 18-19.

(24)- فوزي مصمودي، تاريخ الصحافة والصحافيين في بسكرة من 1900-1956، منشورات الجمعية الخلدونية للدراسات التاريخية، بسكرة، 2006، ص ص 51-56.

(25)- عبد الكريم بوصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقتهم بالحركات الجزائرية الأخرى 1931-1945 الدراسات التاريخية والإديولوجية والمقارن، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، ص 260.

(26)- المرجع نفسه، ص 263.

(27)- نصر الدين مصمودي، دور ومواقف العقيد محمد شعباني في الثورة وفي مطلع الاستقلال 1945-1964، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ المعاصر تخصص المقومة والثورة التحريرية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ جامعة الجزائر، 2009-2010، ص 24.

(28)- علي مرحوم، «العبرة من حياة رجل»، المصدر السابق، ص 126.

(29)- Mustafa Haddad, Op-cit, p . 51

كان الطاهر بوزيدي، عضو في نادي الترقي وكان يترأس " جمعية التضامن "، ومؤسس جمعية " التعاضد وعمل الخير لإتحاد قبائل الزيبان"، وجمعية " إغاثة العامري بفوغالة".

(30) - Ibid, p . 51

(31) - Ibid, p . 52

(32) - عبد الحميد زكيري، «الدكتور أحمد شريف سعدان، ومضات عن حياته ونضاله»، المجلة الخلدونية، تصدرها الجمعية الخلدونية، بسكرة(الجزائر)، عدد 5، 2006، ص 93

(33)- Le coup de bamboo, Biskra(Algérie), N° 32; jeudi 2 févier 1934 ; p. 4. (الصحيفة العربية)

(34) - علي مرحوم، «العبرة من حياة رجل»، المصدر السابق، ص 126.

(35)-Jean-Luc Einaudi, Un Algérien Maurice Laban, Le cherche midi éditeur, Paris, 1999, p. 18.

(36) - عبد الرحمان بركات، «الذكرى الأربعين لفقيد الجزائر الحكيم سعدان رحمه الله كلمة ألقاها عبد الرحمان البركاتي على قبر فقيد الجزائر»، البصائر(لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين)، الجزائر، العدد 63، المجلد الأعداد 46-90، يوم الاثنين 10 ربيع الأول عام 10/1368 جانفي 1949، (ص 2)، ص 138.

(37) - سلسلة مشاريع البحث، منطلقات وأسس الحركة الوطنية الجزائرية 1830-1954، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر، الجزائر، 2007، ص ص 137-138.

(38)-Abdelhamid Zerdoum ; Les Scouts de biskra 1930-1962 Imprimerie El-Manar, Biskra(Algérie), 2002, p. 18 .

(39)- Ibid, p. 18

(40) - الطاهر لقصوري، «تاريخ الكشافة الإسلامية»،المجلة الخلدونية،بسكرة(الجزائر)،عدد 5، 2006، ص ص 136-137.

(41) - المرجع نفسه.

(42) - فوزي مصمودي، المرجع السابق، ص 67.

(43) - لمعرفة المزيد عن هذه الجريدة ينظر: وافية نفطي، « النشاط الصحفي ببسكرة والزيبان من خلال جريدة ضربة الخيزران(Le Coup de Bambou) 1933-1935م »، مداخلة ألقيت في الملتقى الوطني الثاني: سكان الجنوب الشرقي الجزائري في مواجهة المخططات الاستعمارية الفرنسية 1844-1954، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة بسكرة والمركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، بسكرة يومي 29-30 جانفي 2019.

(44) - Abdelhamid Zerdoum , Evocation …, Op-Cit , p. 10.

(45) - عبد الرحمان بركات، «الذكرى الأربعون لفقيد الجزائر الحكيم سعدان»، المصدر السابق، ص 138.

(46)- لخميسي فريح، الثورة الجزائرية في منطقة الزيبان(إرهاصاتها ومسارها) 1914-1956م، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، كلية العلوم الإنسانية قسم التاريخ جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله، الجزائر، 2016-2017م، ص 132.

(47)- مولود عويمر، تراث الحركة الإصلاحية ، الجزء الأول، دار قرطبة للنشر والتوزيع، تلمسان(الجزائر)، الطبعة الأولى، 2011، ص 215.

(48) - عبد الحميد زوزو، الأوراس إبان فترة الاستعمار الفرنسي التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية 1837-1939، دار هومة للطباعة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009 ، الجزء الثاني، ص 43.

(49) - المرجع نفسه، ص 38

(50) - نفسه، ص 39.

(51) - عبد القادر قوبع، المرجع السابق، ص 13.

(52) - محمد خير الدين، مذكرات الشيخ محمد خير الدين، مؤسسة الضحى، الجزائر، ط. 2، 2000، الجزء الأول، ص 237.

(53) - فوزي مصمودي، المرجع السابق، ص ص 65-66.

(54) - المرجع نفسه، ص 67. أحمد حمار ويقصد به أحمد الأحمر، الذي كان ينعته محمد الأمين العمودي بذلك عندما كان يكتب عنه بهذه الجريدة

(55) - Le coup de bamboo, N° 51, jeudi 4 octobre 1934 , p. 4.

(56) - Le coup de bamboo, N° 50, jeudi 27 septembre 1934, p. 1-2.

(57) - Le coup de bamboo, N° 51, jeudi 4 octobre 1934 , p. 4.

(58) - Ibid.

(59) - Ibid. p. 2.

(60) - لمعرفة المزيد من التفاصيل الحملة الانتخابية ومجريات الانتخابات ينظر: محمد خير الدين، مذكرات...، المصدر السابق، ص ص 237-338.

(61) - عبد الحميد الزكيري، المرجع السابق، ص 94.

(62) - Mahfoud Kaddache ; histoire du nationalisme Algérien ; 1919-1951 ; tome 1 ; 1981 ; p. 380.

(63) - Jean-Luc Einaudi, Op-cit, p. 18.

(64) - محمد خير الدين، مذكرات...، المصدر السابق، ص 239.

(65)-Mahfoud Kaddache, Op-Cit, p. 380.

(66)-Zerdoum ; Evoucation, Op-Cit, p. 10.

(67)-Jean-Luc Einaudi, Op-Cit, p. 19.

(68)-Ibid, p. 19.
(69)-Ibid
(70)-Ibid, p. 20.
(71) - الدفاع: صحيفة أسبوعية صدرت ما بين 1934-1939م، أصدرها محمد الأمين العمودي ناطقة باللغة الفرنسية. كانت مقالات العمودي تحت عناوين الدفاع عن حياة المسلمين وطرح الحجج على شرعية المطالب والتعليق على قرارات وإجراءات الإدارة الفرنسية والرد على أفكار الشخصيات الفاعلة في الحياة السياسية والاجتماعية والدفاع عن الحركة الإصلاحية .
(72) - عبد القادر قوبع، المرجع السابق، ص 13.
(73) - محمد الأمين العمودي: ولد سنة 1892 بوادي سوف من أسرة عريقة في العلم والوعي الوطني، تلقى تعليمه الأول بمسقط رأسه، ثم نتقل إلى بسكرة لمواصلة دراسته الثانوية لكنه طرد منها فانتقل إلى قسنطينة للدراسة بالمدرسة الرسمية فطرد منها هذه المرة أيضا. لكن ثقافته الواسعة وتمنكه من اللغتين العربية والفرنسية أهله للحصول على وظيفة وكيل شرعي بمدينة بسكرة. هو أحد أعضاء جمعية العلماء البارزين، أسس سنة 1934 جريدة الدفاع الناطقة بالفرنسية وجريدة الجحيم، تم اغتياله من طرف المنظمة السرية المسلحة في أكتوبر 1975. ينظر: محمد الأخضر عبد القادر السائحي، محمد الأمين العمودي الشخصية المتعددة الجوانب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.س.ن.
(74) - محمد بك، محمد الأمين العمودي ودوره الإصلاحي من خلال جريد الدفاع، رسالة ماجستير في تاريخ الأوراس الحديث والمعاصر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم التاريخ، جامعة باتنة، 2008-2009م، ص 77.
(75)-Jean-Juc Einaudi, Op-Cit, p. 20-21.
(76) - فرحات عباس، حرب الجزائر وثورتها، ليل الاستعمار، ترجمة أبو بكر رحال، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ص 151.
(77) - محمد خير الدين، مذكرات، المصدر السابق، ص 277.
(78) - نفسه، ص 280.
(79) - عبد الحميد زوزو، المرجع السابق، ص 45.
(80) - «اجتماع عظيم (يعده الدكتور «سعدان» في بسكرة)»، البصائر، العدد 39، الجزائر يوم الجمعة 30 رجب 1355ه/16 أكتوبر 1936م،(ص 8) ص 320.
(81) - محمد خير الدين، «مات سعدان...»، المرجع السابق، ص 78.
(82) - عبد الحميد زوزو، المرجع السابق، ص 47.

(83) - محمد البشير الإبراهيمي، «المؤتمر الإسلامي الجزائر العام لا يبني مستقبل الأمة إلا الأمة»، البصائر، الجزائر، العدد 24، الجزائر يوم الجمعة 29 ربيع الأول 1355ه/19 جوان 1936م، ص 193.

(84) - لخميسي فريح، المرجع السابق، ص 134.

(85)-Zerdoum, Evocation… , Op-Cit, p . 10.

(86)- Mostafa Haddad, Op-Cit, p. 226.

(87)-Haddad, Op-Cit , p. 226.

(88)-Ibid, p.56.

(89)- Le coup de bamboo, N° 57, dimanche 9 décembre 1934, p. 1.

(90)- Haddad, Op-Cit ; p.105-106.

(91)- Zerdoum, Evocation… ; p. 10.

(92) - Haddad, Op-Cit ; p.40-41 .

(93)- Ibid, p.133.

(94) - «من بسكرة بيان حقيقة»، البصائر، السنة الأولى العدد 1-50، 1345-1355ه/1935-1936م، العدد 17، الجزائر يوم الجمعة 9 صفر 1355ه/1 ماي 1936م، دار الغرب الإسلامي، بيروت(لبنان)، الطبعة الأولى، 2005، ص 143.

(95) - عبد القادر قوبع، المرجع السابق، ص 77.

(96) - فرحات عباس، المصدر السابق، ص 77.

(97) - محمد خير الدين، «ما ت الحكيم سعدان...» المصدر السابق، ص 79.

(98) - نفسه.

(99) - حميد عبد القادر، فرحات عباس رجل جمهورية، دار المعرفة، الجزائر، ، ص 107.

(100) - محمد خير الدين، «مات الحكيم سعدان»، المصدر السابق، ص 79.

(101) - المصدر نفسه، ص 79.

(102) - فرحات عباس، نفسه، ص 190.

(103) - محمد خير الدين، «مات سعدان...»، ص 79.

(104) - فرحات عباس، المصدر السابق، ص 198.

(105) - Zerdoum, Evocation.

(106) - فرحات عباس، نفسه، ص 198.

(107) - محمد خير الدين، «مات سعدان...»، المصدر السابق، ص 79.

(108) - فرحات عباس، المصدر السابق، ص ص 199-200.

(109)-Zerdoum, Evocation .

(110) - ينظر نص المشروع ومواده في ليل الاستعمار، ص ص 200-202.

(111) - Zerdoum, Evocation

(112)- Zerdoum, Evocation.

(113) - حميد عبد القادر، المرجع السابق، ص 1207.

(114) - حميد عبد القادر، نفسه، ص ص 121-122.

(115) - ينظر كل من علي مرحوم والشيخ خير الدين وعبد الحميد زردزم. للأسف لم نتمكن من الإلمام بجميع الأقوال والآراء والمواقف حول الدكتور سعدان إلا ما نذر منها، وهي مبعثرة في المصادر الشحيحة.

(116) - محمد خير الدين، «مات سعدان...»، ص 79.

(117) - محمد خير الدين، نفسه، ص 77.

(118) - عبد الرحمان بركات، «الذكرى الأربعين لفقيد الجزائر الحكيم سعدان»، المصدر السابق، ص 138.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 695 – 724
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الحالة العلمية بالجزائر في العهد العثماني (القرنان الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد)، من خلال رحلة أبي راس المعسكري "فتح الإله ومنته"

The scientific situation in Algeria during the Ottoman period (18th and 19th centuries), through the journey of Abi “Ras al-Maasari" “The opening of the god and its end"

شلابي نبيلة[1] **د. عمر حيدوسي**
كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة1- الجزائر-
nabilachala@yahoo.com hidoussi.72@gmail.com
مخبر الانتماء: مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر

تاريخ الإرسال: 2019/07/31 تاريخ القبول: 2019/11/17

الملخص:

يدور موضوع هذا المقال حول الحالة العلمية في الجزائر خلال العهد العثماني عامة، وزمن أبي راس المعسكري بالخصوص، وبالضبط حوالي منتصف القرنين الثاني عشر للهجرة، والثامن عشر الميلادي (1150هـ/1757م)، والنصف الأول من القرنيين الثالث عشر الهجري، والتاسع عشر للميلاد (1238هـ/1824م)، حيث تميزت الأوضاع العلمية عموما بسيطرة العلوم الشرعية، من فقه وأصول وحديث..، والعلوم الصوفية، وكذلك بعض المجلات الأدبية، خاصة النحو ومختلف ألوان النثر الأدبي، وكذلك الشعر، كما لم تكد المراكز العلمية في ذلك العهد تخرج عن المسجد

[1] - المؤلف المرسل

والزاوية والكتاب..، بالإضافة إلى بروز العديد من العلماء في الجزائر في ذلك العهد ومن أبرزهم مؤلفنا أبو راس المعسكري، الذي ألف في مختلف علوم ذلك العصر على غرار أترابه من العلماء الجهابذة، والميزة الظاهرة على هته العلوم هي ظاهرة التقليد وكذلك الحفظ، فلا تكاد تجد عالما مجددا، إلا ناذرا جدا، فجل الإنتاج العلمي في ذلك العهد كان عملا على مؤلفات السابقين إما حاشية أو تعليقا، وبذلك يكون هذا العهد عصر الجمود الفكري والعلمي رغم كثرة العلماء والمؤلفات.

الكلمات المفتاحية:

الجزائر،العهد العثماني، الحالة العلمية، كتب الرحلات، أبو راس المعسكري.

Abstract:

This article deals with the scientific situation in the Ottoman's Algeria in genaral, and especially during the period of Abu Ras El-Maaskari. Exactely about the midle of the 12th hijri century /the 18th centuryAD (1150 h – 1757 ad) and the first half of the 13th hijri century/the 19th centuryAD (1238 h – 1824 ad). That period knew the domination of the islamic sciences such as fiqeh, Ussul, Hadith and Sufi sciences, and some litterature sciences especially grammar, prose and poetry.

The scientific centres were -just- mosques and zawaya and domes, in addition to several scientists in Algeria in that period, such as the author of the studied journey in this article: Abu Ras El-Maaskari, who wrote in many fields and sciences.

The specifity of science in that age is tradition and simulation and memorizing. That's why its too rare to find an innovator. Almost of the scientific productions in that period was rewritings of the previous ones, by footnotes or comments. It was the age of the scientific inertia, although the big number of scientists and books.

Keywords:

Algeria, Ottoman period, scientific situation, journey books, Abu Ras El-Maaskari.

مقدّمة:

لقد تفوق المغاربة في فن الرحلة ووضعوا فيه مؤلفات بديعة طبع بعضها وأكثرها لا يزال مخطوطا ومنها ما يعتبر ضائعا ولا يعرف إلا بالنقل عنها في كتب التاريخ والأدب والتراجم، ولقد أضاف الجزائريون إلى أدب الرحلة عدة مؤلفات وكان لهم حضور فيها خصوصا في الفترة العثمانية التي تميزت عن غيرها من فترات تاريخ الجزائر، فكانت فترة قائمة بذاتها، لها طابعها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي الخاص بها، فيكون لهذه الرحلات الجزائرية فوائد تاريخية جمة نظرا لقلة المصادر العربية التي يعول عليها لنفض الغبار وإلقاء الضوء على فترة دامت ثلاثة قرون في تاريخ الجزائر، وهي أكثر الفترات غموضا وتشويها، هذه الفترة التي لازالت مجهولة بعض الجوانب وتعاني قلة المصادر، والذين عاشوا في هذه المرحلة وتعايشوا معها، من علماء وأدباء وفنانين وفقهاء ومؤرخين..،لاعجب أنهم يتأثرون بطبيعة هذه البيئة وما يحيط بهم فيها، فيصطبغ نتاجهم بصبغة خاصة تتجلى من خلالها بصمة العصر، إذ أن أغلب هؤلاء العلماء كانوا مشغوفون بالرحلة سواء إلى المشرق بهدف أداء فريضة الحج أو لأغراض علمية، وبذلك كان حرصهم شديد على تدوين دقائق رحلاتهم ومجرياتها، وتسجيل يومياتهم وملاحظاتهم التي لا تخلو في الغالب من إشارات دالة ببلاغة على جوانب من الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية للجزائر في ذلك العهد، ومن علماء الجزائر الذين اهتموا بالرحلة في ذلك العهد **محمد أبو راس المعسكري الجزائري** الذي ألف كتابا في الرحلة سماه: **"فتح الإله ومنته في التحدث بفضل ربي ونعمته"**، وهذا الكتاب هو موضوع هذه الدراسة، والذي سنحاول من خلاله إلقاء الضوء عن الحالة العلمية للجزائر في العهد العثماني زمن أبي راس؛ أي في منتصف القرن الثاني عشر الهجري، والثامن عشرة للميلاد، وأوائل النصف الأول من القرن الثالث عشر الهجري، والتاسع عشر للميلاد.

وبذلك يمكن صياغة إشكالية الدراسة كالتالي: إلى أي مدى وفق الرحالة أبو راس المعسكري في وصف وتصوير الحالة العلمية للجزائر في العهد العثماني من خلال رحلته العلمية " فتح الإله"؟.

ويتعلق بهذه الإشكالية عدة أسئلة فرعية منها:

- ما هي أهم المراكز العلمية في الجزائر خلال الفترة العثمانية عموما وزمن أبي راس المعسكري خصوصا؟
- ما هي أهم العلوم في ذلك العهد، وما هي أهم المؤلفات فيها؟
- من أهم علماء الجزائر في ذلك العصر؟
- ما هي أهم المظاهر ا لتي ميزت الحالة العلمية في تلك الفترة ؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة وأخرى قسمت هذه الدراسة إلى عدة عناصر مهمة، فكان العنصر الأول في التعريف بأبي راش المعسكري ورحلته، ويشمل نسب أبي راس ومولده ونشأته وإنتاجه العلمي، وكذلك التعريف برحلته فتح الإله بمحتواها ومنهجها..، أما العنصر الثاني فيتحدث عن الأوضاع العلمية في الجزائر من خلال رحلة أبي راس المعسكري، ويركز هذا العنصر على أهم المراكز العلمية والنتاج العلمي، وأهم رجالات العلم في الجزائر في العهد العثماني، وبالضبط زمن المعسكري.

أولا: التعريف بأبي راس المعسكري ورحلته

أ- التعريف بأبي راس المعسكري

1- مولده ونشأته: هو محمد بن أحمد بن عبد القادر بن محمد الراشدي الجليلي المعسكري المعروف بأبي راس، مؤرخ وحافظ له مشاركة في الفقه والأدب والحديث وغير ذلك من العلوم[1].

ولد محمد أبو راس المعسكري حوالي منتصف القرنين الثاني عشر للهجرة، والثامن عشر الميلادي (1150هـ/1757م) قرب جبل كرسوط بالغرب الجزائري (قرب مدينة معسكر)، وقد نشأ في بيئة فقيرة وظل الفقر يطارده حتى قضى نحبه، فعاش فقيرا ويتيما، إذ توفيت أمه ثم أبوه فكفله أخوه الأكبر[2]، تنقل في صغره بين مسقط رأسه ومتيجة وتنس والمغرب الأقصى، وحفظ القرآن الكريم واستوعب العلوم العربية والإسلامية من علماء وفقهاء عصره[3].

2- شيوخه وتلاميذه: درس أبو راس على مشايخ كثيرين، تتلمذ على بعضهم وهو في معسكر والمغرب ومدينة الجزائر وقسنطينة وتونس، وعلى آخرين حين توجه إلى الحج في مصر والحرمين، وقد ذكرهم في رحلته،

فدرس في الجزائر على كل من **الشيوخ: عبد القادر المشرفي** الذي اشتهر بالعلم التقليدي بالإضافة إلى الأخبار والتاريخ، وكان المربي والموجه والمشجع لأبي راس على شق حياته، فلازمه مدة وكان يعمل عنده، حتى خلفه في التدريس فيما بعد[4]، و**محمد بن جدعون** قاضي مدينة الجزائر، و **أحمد بن عمار** المفتي صاحب رحلة "نحلة اللبيب في الرحلة إلى الحبيب"، و**الحاج علي بن الأمين** مفتي مدينة الجزائر، و **محمد بن الفقون** (الفكون)..، وغيرهم كثير، كما درس **في تونس** على عدة أشياخ منهم: **محمد المحجوب، وصالح الكواش، وإبراهيم الرياحي، وأحمد بيرم**..، وغيرهم، أما **في مصر**، فلقي عدة علماء وأجازوه من بينهم: **مرتضى الزبيدي، وعبد الله الشرقاوي، ومحمد الأمير**..، بالإضافة إلى علماء آخرين لقيهم **في المشرق والمغرب** وأخذ عنهم ومن هؤلاء: **عبد الرحمان التادلي، وعثمان الحنبلي، وعبد الملك القلعي، وعصمان الشامي..**، وغيرهم، وقد ألف أبو راس كتابا يذكر فيه شيوخه ومن أجازه منهم والألقاب التي حصل عليها منهم والمناظرات التي جرت مع بعضهم سماه: **"لب أفياخي في عدة أشياخي**[5].

أما عن تلاميذه؛ فقد أخرج أبو راس عددا كبيرا من التلاميذ من أبرزهم وهم أيضا علماء:

أبو حامد المشرفي، صاحب التآليف العديدة في التاريخ والأدب والرحلات[6]، و**مصطفى بن عبد الله بن عبد الرحمان الدحاوي،** المشهور بابن زرفة صاحب الرحلة القمرية..، وغيرهم[7].

3- رحلات أبوراس المعسكري: عرف أبو راس الرحلة منذ الصغر، فقد تنقل في أنحاء القطر الجزائري من غربه إلى شرقه وتجول في المغرب الأقصى وتونس ومصر والحجاز وبلاد الشام، كما كرر الحج بفارق زمني بلغ عشرين سنة لذلك كانت حياته مليئة بالتجارب[8]، كما تنقل أبو راس بين عدة مدن في الغرب الجزائري، وأنجز مدة حياته رحلتين إلى الحجاز لأداء فريضة الحج، كما زار خلال الرحلتين الشام وفلسطين، وكان بدء سفره إلى المشرق سنة (1204هـ)، وقد ذاع صيته في هذه البلدان بعلمه الواسع وكثرة حفظه حتى لقب بالحافظ، كما لقب في مصر بشيخ الإسلام، ولما رجع إلى الجزائر

تقلد عدة مناصب، الفتوى والقضاء والخطابة في جامع بلده معسكر لكنه عزل عن الوظيفة سنة 1211هـ، ثم اتصل بعد ذلك بسلطان المغرب مولاي سليمان، وتنقل إلى فاس واشتهر أمره بها ومكث مدة ثم عاد إلى الحجاز لأداء فريضة الحج مرة أخرى سنة 1226هـ/ 1813م، وبعد عودته إلى الجزائر اشتغل بالتأليف إلى وفاته. (9)

4- وفاته: يقول صاحب كتاب "طلوع سعد السعود.." الآغا بن عودة المزاري عن وفاة أبي راس : "ومات بوقته (يقصد الباي حسن بن موسى الباهي في سياق حديثه عنه) مجدد القرن الثالث عشر ذو التآليف العديدة والتصانيف الكثيرة المديدة..العلامة الأفرد أبو راس محمد بن أحمد بن عبد القادر.. الراشدي المعسكري الناصري الذي ليس له نظير بالراشدة.. يوم الأربعاء خامس عشر شعبان سنة ثمان وثلاثين ومائتان وألف من هجرة من له كمال العز والشرف(الموافق لـ 27 أفريل 1823م)..، ودفن بعقبة بابا علي من المعسكر"(10)، كما جاء في كتاب تعريف الخلف برجال السلف أن أبو راس الناصري توفي عام (1238هـ/1824م)، وقد جاوز التسعين سنة ودفن بمعسكر. (11)

5- مؤلفاته: لقد كتب أبو راس وألف في مختلف الأغراض والفنون شعرا ونثرا، وخلف وراءه مائة وستة وثلاثون مخطوطة بين قصيرة وطويلة بعضها موجود والبعض مفقود، ولم يطبع إلا واحدة أو اثنين منها وهناك مخطوطة ذكرها أبو راس سجل فيها قائمة إنتاجه الفكري تحمل عنوان: **"شمس معارف التكاليف في أسماء ما أنعم الله به علينا من التآليف"**، كما ذكر مجموعة من مؤلفاته في رحلته: **"فتح الإله.."**في الباب الخامس الذي عنونه بـ **"العسجد والإبريز في عدة ما ألفت بين بسيط ووسيط ووجيز"**،ويتضح أنه ألف في ثمانية عشر علما وفنا ومادة، فمثلا في **علم التاريخ** وحده ألف أربعا وثلاثين مخطوطة منها:

- زهرة الشماريخ في علم التاريخ.
- الوسائل إلى معرفة القبائل.
- الحلل السندسية في شأن وهران والجزيرة الأندلسية(12) (قصيدة تاريخية).

- حلتي ونحلتي في تعداد رحلتي.
- فتح الإله ونعمته في التحدث بفضل ربي ونعمته.
- عجائب الأسفار ولطائف الأخبار.
- ذيل القرطاس في ملوك بني وطاس[13].
- غريب الأخبار عما كان بوهران والأندلس للمسلمين مع الكفار.
- مروج الذهب في نبذة من النسب ومن إلى الشرف انتهى وذهب.
- درء الشقاوة في حروب الترك ودرقاوة[14].

ومن تآليفه في مختلف العلوم الأخرى كعلوم القرآن والحديث والفقه والنحو والعروض، وكذلك في التصوف والتوحيد، وغيرها من علوم العصر منها:

- مجمع البحرين ومطلع البدرين بفتح الجليل للعبد الذليل في التيسير إلى علم التفسير(في القرآن).
- الآيات البينات في شرح دليل الخيرات (في الحديث).
- الأحكام الجوازل في نبد من النوازل (في الفقه).
- الدرة اليتيمة (في النحو).
- الحاوي لنبد من التوحيد والتصوف والأولياء والفتاوي (في التصوف).
- ضياء القابوس على كتاب القاموس(في اللغة).
- القول المسلم في شرح السلم (في المنطق).
- شرح مشكاة الأنوار التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار(في العروض).
- الحلل الحريرية في شرح المقامات الحريرية (في الأدب).
- الدرة الأنيقة في شرح العقيقة(في القصائد)[15].

ب- التعريف برحلة أبي راس

1- اسم الرحلة: لأبي راس تأليف تحت عنوان **"فتح الإله ومنته في التحدث بفضل ربي ونعمته"** وهو عبارة عن ترجمة ذاتية له، صنفها في خمسة أبواب، وزع بينها الحديثبتوسع عن ابتداء أمره وشيوخه ورحلاته بالمشرق وغيره ثم أجوبته ومؤلفاته، وبذلك يكون نوعا من السيرة الذاتية (رحلة).[16]

2- وصف الرحلة: رحلة أبي راس "فتح الإله" مخطوطة قام بتحقيقها محمد بن عبد الكريم الجزائري والذي اعتمد في تحقيقه على ثلاثة نسخ هي:

- مخطوطة المرحوم المحدث الشيخ الكتاني المغربي، وتوجد هذه المخطوطة بالخزانة العامة بالرباط.
- مخطوطة الفقيه المؤرخ الشيخ عبد الرحمان الجيلالي الجزائري.
- مخطوطة الشاعر الأديب الشيخ أحمد جلول البدوي الجزائري.

يقول المحقق أن هذه المخطوطات واضحة الخط سالمة من الأخطاء[17].

3- محتوى الرحلة: يقول أبو راس عن رحلته هذه: **"وإني قد عزمت على تأليف عظيم الجدوى بليغ الفحوى يحتوي على أبواب وأسئلة وفتوى"**[18]، وقد قسمه إلى خمسة أبواب كما يقول وهي كالتالي:

- **الباب الأول:** في **"ابتداء أمري"**، وقد ركز فيه الحديث عن مولده ونسبه وطفولته وبعض أفراد أسرته.
- **الباب الثاني:** في عدة أشياخي، وقد اختار له عنوان: **"في ذكر أشياخي النافضين عني قشب أوساخي شريعة وحقيقة وقرآنا وطريقة"**..، ففي هذا الباب ذكر أبو راس شيوخه مبتدئا بوالده ومنتهيا بالشيخ السنوسي..، وقد عدّ ما يقارب الخمسين شيخا، جلس إليهم، وتعامل معهم، وأخذ عنهم مختلف علوم ذلك العصر (الفقه واللغة والتصوف..).
- **الباب الثالث:** في رحلتي للمشرق وغيره، وهذا العنوان هو الذي يصوغ هذا التأليف "فتح الإله.." ضمن فن الرحلة، والذي اختار له عنوان **"في رحلتي للمشرق والمغرب وغيرهما ولقاء العلماء الأعلام وما جرى لي معهم من المراجعة والكلام"**، وفيه حديث عن رحلته التي خرج فيها إلى الحج، والتي قادته في البداية إلى بعض مناطق الوطن الجزائري، كالجزائرالعاصمة وقسنطينة، ثم تونس ومصر والبقاع المقدسة وبلاد الشام، حيث كان الختام بغزة في فلسطين، ثم العريش في شمال سيناء بمصر.
- **الباب الرابع:** في معارضة العلماء وأجوبة عن أشياء مختلفة، والذي وضعه تحت عنوان **"في الأسئلة وما يتعلق بها"**، وقد تركز الحديث فيه عن تعداد المسائل التي عرضت عليه، وناقش أمرها، وأجاب عنها في مختلف الأقطار

والأماكن التي زارها أو مر عليها أثناء رحلته، إضافة إلى مناظراته التي كانت بينه وبين علمائها ومشايخها[19].

- **الباب الخامس:** في تأليفي في كل فن، والذي جاء تحت عنوان **"العسجد والإبريز في عدة ما ألفت بين بسيط ووسيط ووجيز"** وفيه عدد وصنف أبو راس، وذكر عناوين ما ألف، وعلق على بعضها شرحا وتوضيحا وتعريفا بالمضمون[20].

4- مصادر الرحلة: لقد ذكر أبو راس أنه اقتدى في كتابه الرحلة بالسابقين له من الرحالة المغاربة وغيرهم فقال: **"وأسوتي في ذلك رحلة الجهابذة النحارير والأسانيد الجماهير"**، ومن هؤلاء الرحالات التي اعتمد عليها:

- رحلة الإمام ابن رشيد السبتي **"ملء العيبة في طول الغيبة إلى مكة وطيبة".**
- رحلة الخطيب ابن مرزوق.
- رحلة أبا سالم العياشي **"ماء الموائد".**
- رحلة أحمد بن الناصر الدرعي **"الرحلة الناصرية"**[21].

5- منهج أبي راس في رحلته: تتميز رحلة أبي راس المعسكري بمنهج دقيق؛ خاصة في تقسيم أبوابها كما سبق ذكرها، إذ تبدو رحلته مختلفة عن بقية الرحلات، لأنها تهتم بالدرجة الأولى بالموضوعات العلمية، فكان محل عنايته ما يقابله من علماء وشيوخ، وما يحفظه من علم أو رواية عن هؤلاء العلماء؛ فقد اعتبر الكثير من الباحثين رحلة أبي راس رحلة علمية بامتياز، لأن الجانب العلمي طفا عليها بجميع مظاهره إلى الحد الذي كاد أن يخرجها من دائرة فن الرحلة، لولا حضور بنية السفر الدالة على الحركة والانتقال داخل الإطار المكاني المعبر عنه بأسماء المدن والأقطار، والأكيد أن البعد العلمي سيكون مسيطرا على مختلف محطات الرحلة[22]، وبالإضافة إلى المنهج العلمي للرحلة، فإن أبا راس اتبع منهج السيوطي وغيره من العلماء كما ذكر ذلك بقوله: **" أما ابتداء أمري..، وأما ما نذكره من نسبي فسلفي فيه الإمام عبد الرحمن السيوطي.."** [23].

ثانيا: الأوضاع العلمية في الجزائر خلال العهد العثماني زمن أبي راس (أواخر القرن 18م، وأوائل القرن 19م) من خلال رحلته

وللحديث عن الحالة العلمية في الجزائر خلال الفترة العثماني التي ستستخلص من رحلة المعسكري سنركز على ثلاث أمور مهمة وهي: المراكز العلمية(أهم المؤسسات العلمية)، والنتاج العلمي (أهم العلوم التي تدرس وأهم المؤلفات فيها)، بالإضافة إلى أهم العلماء الذين اشتهر أمرهم في الجزائر، والذين ورد ذكرهم في رحلة أبي راس، وسنتبع هذه العناصر الثلاثة المهمة بأهم مميزات الحالة العلمية أي المظاهر البارزة كظاهرة الحفظ والتقليد، وهجرة العلماء..

أ- **المراكز العلمية:** كانت الحركة العلمية في الجزائر في العهد العثماني موزعة على سبعة مراكز - حسب ابن ميمون-، كل منها يقوم بوظيفته التي أسندت إليه أحسن قيام حسبما تتطلبه ظروف العصر وتقتضيه قوانين إقليم القطر[24] فلا تكاد المؤسسات التعليمية تخرج عن المسجد والمدرسة والزاوية والمكتبة، ومعظم هذه المؤسسات كانت للتعليم ، ولم يكن من بين هذه المؤسسات جامعة أو معهد عال رغم أن بعض المساجد والمدارس والزوايا كانت تبث تعليما في المستوى العالي..، وأكبر مؤسسة كانت تغذي هذه المؤسسات جميعا هي مؤسسة الأوقاف"[25]، وأغلب هذه المراكز العلمية ورد ذكر ها في رحلة أبي راس خاصة المساجد.

1- المساجد: والتي كانت فيما عدا أوقات الصلاة مرتعا لحلقات الدروس اليومية ومحطا لفنون العلوم التي كانت تدرس في ذلك العهد[26]، فكانت الجوامع والمساجد بذلك للعبادة والتعليم، وقد كانت أغلب المدن الجزائرية تشمل مسجدا يطلق عليه اسم (الجامع الكبير) وهو المسجد الذي اشتهر بين الناس إما لقدمه أو لسعته، وقد يطلق على بعض المساجد اسم (المسجد العتيق) أو القديم..، فيصبح بذلك المعنى شيخ المساجد وحامي حمى المدينة في نظر السكان، وبذلك يكون موضع اهتمام الحكام وهدف المحسنين للوقف عليه[27].

والعناية بالمساجد كانت ظاهرة بارزة في المجتمع الجزائري، فلا تكاد تجد قرية أو حيا في المدينة دون مسجد، فقد كان المسجد هو ملتقى العباد ومجمع الأعيان ومنشط الحياة العلمية والاجتماعية، كما كان الرابطة بين أهل القرية والمدينة، وقد ذكر أبو راس الجامع الكبير في الجزائر الذي كان محط رحال العلماء والطلبة من كل مكان...[28].

2- الكتاتيب: كان الكتاب أقل وحدة للتعليم الابتدائي، وكان يسمى أحيانا بالمكتب، كما كان يطلق عليه ولاسيما في العاصمة اسم "مسيد" فهو من دون شك - حسب سعد الله- تصغير كلمة مسجد، ذلك أن الكتاب مخصص عادة لتحفيظ القرآن الكريم وتعليم مبادئ القراءة والكتابة للأطفال؛ فقد كان في الغالب عبارة عن حجرة أو دكان أو جناح في مسجد معد لذلك الغرض، وكانت الكتاتيب منتشرة في جميع الأحياء وكثير منها كان يحمل اسم الحي الواقع فيه وبعضها كان يحمل اسم الزاوية أو الشارع الموجود به، وأحيانا كان الكتاب يحمل اسم الواقف أو المؤدب المشهور، وإذا كان الكتاب يقع في البادية فيسمى الشريعة فتنصب له خيمة خاصة بتحفيظ القرآن وإقامة الصلوات ونحو ذلك[29].

3- الزوايا: من أبرز ميزات العهد العثماني في الجزائر: انتشار الطرق الصوفية، وكثرة المباني المخصصة لها، وهي الزوايا ونحوها، ففي المدن والأرياف، وفي الجبال الشاهقة، والصحاري القاحلة عاش معظم المتصوفة يلقنون أتباعهم الأذكار والأوراد، فإذا اشتهر أحدهم بين الناس أسس له مركزا يستقبل فيه الزوار والغرباء والأتباع، ويعلم فيه الطلبة، ويتبرع الناس لهذا المركز فيكبر ويثرى ويتضاعف قاصدوه ومريدوه، ويصبح اسم المتصوف المرابط علما على المكان، ويصبح المكان يدعى بين الناس زاوية سيدي فلان، فإذا مات هذا المرابط يدفن في الزاوية، ويصير الضريح علامة على الزاوية، والزاوية علامة على الضريح، ويرث الأبناء والأحفاد مكانة وعمل المرابط، وتزداد قداسة الزاوية بين أهل الناحية وتنتشر سمعتها ونفوذها إلى نواح أخرى بعيدة[30].

وقد كانت الزوايا تحتل مكان الصدارة بين مراكز التعليم من ناحية تعليم المعوزين والفقراء من أبناء الشعب، وكانت مقسمة إلى قسمين: قسم يقوم

بوظيفة تحفيظ القرآن الكريم، وقسم يقوم بتدريس بعض فنون الوقت، لاسيما الفقه، والعقائد، وقواعد النحو والصرف، وفنون البلاغة، والمنطق وبعض المبادئ في علم الفلك..[31]

4- المدارس: والمدارس أمكنة خصصت لإلقاء الدروس بها، ولم تكن توجد إلا ببعض المدن الرئيسية مثل قسنطينة والجزائر وبجاية ووهران وتلمسان، وكانت بهذه المدارس غرف يسكنها الطلبة الغرباء، وقد كثرت في الجزائر المدارس الابتدائية حتى كان لا يخلو منها حي من الأحياء في المدن ولا قرية من القرى في الريف، بل إنها كانت منتشرة حتى بين أهل البادية والجبال النائية، وهذا ما جعل جميع الذين زاروا الجزائر خلال العهد العثماني ينبهرون من كثرة المدارس بها وانتشار التعليم وندرة الأمية بين السكان، وكانت الأوقاف والصدقات تلعب دورا هاما في انتشار المدارس ونشر التعليم...[32].

وقد لاحظ أبو راس الذي زار مدينة الجزائر سنة 1214ه وجود المدرسة القشاشية وأشاد بها على أساس أنها مركز للتعليم الثانوي والعالي[33].

5- المكتبات: كانت الجزائر خلال العهد العثماني في طليعة البلدان الكثيرة الكتب والمكتبات، فكانت الكتب في الجزائر تنتج محليا عن طريق التأليف والنسخ أو تجلب من الخارج ولاسيما من الأندلس ومصر وإسطمبول والحجاز، وكان هناك رصيد كبير من المكتبات قبل مجيء العثمانيين[34]، وقد كانت طرق اقتناء الكتب تختلف منها النسخ والاستنساخ فشاعت حركة النسخ والاستنساخ في الجزائر حتى أنه كان لها أخصائيون مشهورون[35].

وقد كان الشراء من أهم طرق الحصول على الكتب ولم يقتصر ذلك على الأغنياء فقط بل كان يشمل حتى فقراء العلماء[36].

وقد كانت المكتبات في الجزائر عامة وخاصة (وهي التي كانت تضم أشتات المخطوطات في مختلف فنون الوقت كما كان يرتادها الطلبة والأساتذة من جميع النواحي للمطالعة فيها ولاسيما المكتبات العامة التي كانت وقفا وحبسا على المساجد والزوايا والمدارس وقد كانت هذه المكتبات العامة موزعة على القطر الجزائري حسب أهمية الأماكن من حيث الثقافة والاعتناء بتدريس العلوم

لا سيما المدن مثل الجزائر العاصمة وقسنطينة وتلمسان ومازونة...[37]، فالمكتبات العامة هي الملحقة بالمساجد والزوايا والمدارس[38]، أما المكتبات الخاصة فكانت كثيرة وقد اشتهرت بها الكثير من العائلات كعائلة الفكون بقسنطينة التي كانت لها مكتبة ضخمة أصبحت مضرب الأمثال بعد الاحتلال الفرنسي[39].

وكانت السيادة في محتوى المكتبات للعلوم الدينية، فكثرتها كانت من كتب التفاسير والقراءات والأحاديث النبوية وشروحها وكتب الفقه والأصول[40] والتوحيد ونحو ذلك، كما كان للعلوم اللغوية والعقلية الأخرى حظ في هذه المكتبات.

6- الدكاكين التجارية: والتي كانت تستعمل نهارا للبيع والشراء وفي الليل للمسامرات الأدبية[41].

7- الأندية المنزلية: وهي التي كانت تقام في منازل وجهاء البلاد وأعيان ذوي النفوذ والسلطة المحلية، فكان الداي والباي والآغا والقاضي والمفتي يجتمع لدى كل منهم بعض من الرعية بعد تناول العشاء في منازلهم ثم يشرعون في قراءة كتاب ما قد اتفقوا على قراءته، وكانت منازل العلماء أندية ومراتع دروس يومية يتلقاها الطلبة عن هؤلاء العلماء في منازل العلماء[42]

ب- النتاج العلمي: إن أغلب إنتاج الجزائر خلال العهد العثماني يكاد ينحصر في العلوم الشرعية والصوفية والمجالات الأدبية، وقد جاء ما يترجم ذلك في الباب الثاني من رحلة أبي راس والذي سماه: **"في ذكر أشياخي النافضين عني قشب أوساخي: شريعة وحقيقة وقرآنا وطريقة"**، فمن هذا العنوان يمكننا اكتشاف العلوم التي درسها أبو راس المعسكري، والتي كانت موجودة في عصره،إذ كانت العلوم المذكورة تسيطر على الحياة العلمية آنذاك،فالعلوم **الشرعية** تتمثل في القرآن وعلومه كالتفسير والقراءات، وعلوم الحديث رواية ودراية، والفقه من عبادات ومعاملات كالنوازل، بما في ذلك الإجازات العلمية في مختلف هته العلوم، أما العلوم الصوفية فتتمثل في علم التصوف والمنطق وعلم الكلام، أما المجالات الأدبية فتشمل اللغة وما يتعلق بها من نحو وبلاغة وشعر، وغيرها من الألوان الأدبية الأخرى[43].

1- القرآن وعلومه: تحدث أبو راس عن تدريس القرآن الكريم وتعليمهفي كثير من المواضع والتي من خلالها نستطيع تحديد العلوم المتعلقة بالقرآن الكريم التي كانت موجودة في الجزائر على عهد الأتراك، وبالأخص زمن أبي راس المعسكري (النصف الثاني من القرن الثاني عشر وبداية القرن الثالث عشر الهجري، والقرنيين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي) ومنها ما ذكره حين تحدث عن والده أنه كان مدرسا للقرآن، فبعد موت أمه "انقلب الوالد إلى "حوز مجاجة" واعتكف على القرآن وتعليمه للرجال والصبيان"[44] ومن علوم القرآن الكريم التي أوردها أبو راس:

- **حفظ القرآن الكريم**: فقد كان الأولاد يتعلمون القرآنويحفظونه وهم صغارا، بل حتى قبل تعلمهم حروف العربية، فقد ذكر أبو راس أنه قرأ القرآن في حال صغره، ومن ذلك ما قالهفي حديثه عن أول شيوخه: "أول أشياخي والدي الشيخ أحمد قرأت عليه إلى: {تلك الرسل فضلنا}، وأنا صغير جدا، وأول بدئي من سورة {إذا السماء انفطرت}، ولم أقرأ "أ، ب، ت، ث" إلخ وتعلق في حفظي ما تحتها من غير تعليم، ولم يعلم لي أحد الحروف بنقشها، ولم أتبعها أبدا، بل بدأت من السورة المذكورة أكتب بيدي..."[45]

- **أحكام القرآن (التجويد):** وبالإضافة إلى حفظ القرآن في الصغر كان الأولاد يتعلمون أحكام التجويد، فقد ذكر أبو راس أنه قرأ أحكام القرآن وحفظها عن ظهر قلب، فقال:" قرأت أحكام القرآن وحفظتها على ظهر قلبي" ، كما كانوا يحفظون المتون المتعلقة بأحكام التجويد، ومنها متن ابن الجزري[46].

- **روايات القرآن (القراءات القرآنية)**: رغم قلة التأليف في القراءات كغيرها من العلوم المتعلقة بالقرآن الكريم في ذلك العهد إلا أن الجزائريين قد اشتهروا بتدريس القراءات، كما اشتهرت بعض المراكز في الجزائر بتدريس القراءات خاصة زواوة التي كانت مقصودة للعلماء للإتقان والبراعة، فقد تثقف في الجزائر عدة علماء من خارجها في علم القراءات أمثال: الشيخ محمد بن مزيان التواتي المغربي الذي ورد على قسنطينة من المغرب ولم يستغن عن الذهاب إلى زواوة لتعلم القراءات السبع بها، وكذلك الشيخ العالم التونسي أحمد بن مصطفى برناز[47]، وقد تحدث أبو راس عن القراءات القرآنية فذكر أن أهل

إفريقية (بلاد المغرب) غالب قراءتهم "قالون"، وأما أهل الأندلس فعلى قراءة أبي الأزهر عن ورش..، وبهذا الصدد ذكر أنه أتقن القرآن الكريم بروايتي قالون وورش فقال: "فأتقنت على الشيخ منصور القرآن برواية قالون وورش عن شيخهما نافع.."، كما ذكر أن عدد شيوخه في القرآن الكريم بلغ ثمانية شيوخ[48].

- **التفسير:** ومن بين علوم القرآن التي تدرسفي ذلك العهدعلم التفسير، إذ كان معظم المفسرين للقرآن الكريم في مجالس الدروس في أغلب الأحيان يكررون أقوال المفسرين المتقدمين، ومن أشهر المفسرين في زمن أبي راس (القرن الثالث من العهد العثماني في الجزائر)، أبهلول، الراشدي القسنطيني، بالإضافة إلى أبي راس نفسه[49]، وقد كان تفسير القرآن في ذلك الوقت يتم عن طريق التدريس مشافهة أكثر منه تأليفا وكتابة، لأن الخوض في التأليف في التفسير كان قليلا جدا خاصة في القرنيين الأوليين للعهد العثماني في الجزائر فتكاد الوثائق والأخبار تخلو تماما من ذكر لأحد المؤلفات في التفسير، بالرغم من وجود بعض العلماء الكبار المشهورين بعلمهم الغزير في مختلف المجالات خاصة الدينية منها، أما في القرن الثالث للوجود العثماني في الجزائر فظهرت هناك بعض التآليف في التفسير رغم قلتها كما ذكر ذلك أبو راس في رحلته، ومنهم أبو راس نفسه، فقد ذكر حينما تحدث عن مؤلفاته أنه وضع تفسيرا للقرآن الكريم سماه: **"التيسير إلى علم التفسير"** في ثلاثة أسفار وكل سفر يحتوي على عشرين حزبا، كما يوجد أيضا محمد الزجاي الذي كان معاصرا لأبي راس، الذي اعتبر من زهاد العصر وعلمائه[50].

2- الحديث: يعتبر علم الحديث من أهم العلوم التي أنتج فيها الجزائريون في العهد العثماني، فقد اعتنوا به تدريسا وتأليفا ورواية وإجازة، إذ كان العمل عندهم بالكتب الستة يدرسونها ويحفظونها، وخاصة صحيح البخاري الذي فاقت عنايتهم به كل عناية، فقد كان متداولا عندهم أكثر من غيره، فكتبوا عليه الشروح والحواشي وتدارسوه للبركة والحفظ، وقد كان صحيح البخاري يدرس في الجوامع الكبيرة احتراما له، كما كان لا يتولى إملاء الحديث إلا كبار العلماء وذوو الأصوات الحسنة والجهورية[51]، وكان الجزائريون كثيرو

الاهتمام بعلم الحديث، فلعدم وجود معاهد عليا في بلادهم (الجزائر) كانوا يرحلون ويسافرون من أجل طلب العلم، في تونس ومصر والشام والحرمين أثناء الحج، فكانوا يتتلمذون على كبار العلماء ويحصلون منهم على إجازات علمية خصوصا في علم الحديث، ثم يعودون لبلادهم وينشرون هذا العلم عن طريق الإجازة، وقد ساعدهم على ذلك قوة الحفظ التي اشتهروا بها..، فهذا أبو راس لقب بالحافظ في الكثير من البلدان الإسلامية التي زارها، كما ذكر ذلك في رحلته، وقد كان من أكثر العلماء إنتاجا في عصره وكان إنتاجه متنوعا تنوع ثقافته[52]، إذ ساهم في علم الحديث أيضا.

3- الفقه: لقد كان الإنتاج الفقهي في الجزائر في العهد العثماني بما يشمل عليه من أصول وفرائض وفتاوى، يرتكز على الفقه المالكي، لأن معظم سكان الجزائر يتبعون مذهب الإمام مالك، بالإضافة إلى المذهب الحنفي الذي دخل الجزائر منذ مجيء العثمانيين، كما لا ننسى مذهب الإباضية الذي هو جزء لا يتجزأ من الثقافة الجزائرية، و كان أساس الانطلاق في التفكير الفقهي من **"مختصر خليل"** على الخصوص، ثم "مختصر ابن الحاجب"، و"الرسالة"[53]، وكان التدريس في الفقه يتم عن طريق الإملاء للتلاميذ بكراسة شرحا، أو حاشية.

ويلاحظ على الآثار الفقهية سيطرة "مختصر خليل" كما سبقت الإشارة على مختلف الدراسات الفقهية المالكية في الجزائر، فهو يأتي في المقام الثالث بعد القرآن الكريم وصحيح البخاري، ولم يكن خليل بن إسحاق مصدرا للفقه والتشريع فقط، بل كان مصدرا للتبرك به أيضا، إذ غلب على أكثر الفقهاء التصوف..، وقد اشتهر من الأماكن بالفقه تلمسان ومازونة، فهذه الأخيرة أصبحت تنافس تلمسان في الفقه ومن أهم خريجيها مؤلفنا أبو راس[54] الذي تحدث عن تعلمه للفقه فقال: "ولما أتقنت القرآن بأحكامه...انتقلت لقراءة الفقه، فقرأت على فقهاء **"أم عسكر"**..، ومنهم قاضي معسكر، ومن الفقه يدرس المصنف" (مختصر خليل)، فقد ذكر أنه أصبح يدرس المختصر للطلاب ويختمه في العام ثمان مرات حتى أصبح له من الطلاب سبعمائة وثمانون طالبا[55]، ومن الأمور الفقهية التي كانت موجودة ويكثر فيها التدريس والتأليف

وجدت النوازل والفرائض والفتاوى، فهناك بعض الفتاوى ذات الموضوع المحدد كرأي أحد العلماء في قضية معينة عرضت له أو سئل عنها، وقد ذكر أبو راس من بعض الفتاوى ما يتعلق بشرب القهوة والدخان، حيث شغلت قضية تناول الدخان بعض العلماء فأفتوا فيها ومن بين هؤلاء العلماء عبد الكريم **الفكون** الذي ألف في هذا الصدد **"محدد السنان في نحور إخوان الدخان"** حيث هاجم فيه متناولي الدخان وحكم بتحريمه لأنه في نظره يحدث نشوة، ويتصل بعلم الفقه موضوع التركات والأوقاف والفرائض وقد ألف في الأوقاف **أحمد بن عمار** رسالته المسماة **"رسالة في مسألة وقف"**[56].

4- المجالات الأدبية (اللغة والنحو والبيان والعروض والشعر): لم يهتم الجزائريون في العهد العثماني كثيرا بالتأليف في علوم اللغة عموما ولكنهم أكثروا الاهتمام بالنحو خاصة، فقليل من العلماء الذين ألفوا في علم اللغة المحض ومن هؤلاء: **أحمد بن بن محمد بن علي بن ويغلان البجائي**في كتابه: **"الروض النظيم في معاني حروف المعجم"** الذي نسبه إليه بروكلمان، **ومحمد بن بدوي الجزائري المعسكري** صاحب كتاب: **"الارتضاء في الفرق بين الضاد والظاء"** [57]، كما ذكر أبو راس أنه ألف في اللغة كتابا سماه: **"ضياء القابوس على كتاب القاموس"**[58].

أما النحو فأكثروا الاهتمام به، وخلفوا فيه إنتاجا وافرا، وقد اشتهرت زواوة باعتبارها مدرسة هامة في علم النحو، وقد عرف علماء الجزائر بحفظ متون النحو وبعض الشروح[59]، وإدراك مسائلها عن ظهر قلب، ومما كان يدرس من النحو: **"ألفية ابن مالك"** التي كانت معروفة ومحفوظة عند الجزائريين من الكبير إلى الصغير، يتحدثون بها في المجالس، وقد ذكرها أبو راس حين تحدث عن تدريسه لها بعد أن سردها له بعض طلبته، كما أخذت **"الأجرومية"** إلى جانب الألفية بحظ وافر من عناية الجزائريين المؤلفين منهم: محمد **الصباغ** القلعي الذي ألف **" الدرة الصباغية في شرح الأجرومية"**، وكذلك خليفة بن حسن **القماري** الذي نظم قصيدة في الأجرومية سماها: **"اللامية في نظم الأجرومية"** فكانت الأجرومية ملح الطعام عند مدرسي وطلاب الجزائر[60]، كما كان كتاب **"التوضيح"** مشهورا في زواوة يدرسونه

ويعتنون به قراءة وإقراء ، وقد اشتهر بعض الجزائريين بالدراسات النحوية أمثال يحيى **الشاوي** الذي ترك على الأقل أربعة تآليف في النحو منها: **"نظم لامية في إعراب اسم الجلالة"**، و**"شرح على التسهيل لابن مالك"**، و**"حاشية على شرح المرادي"**...، وعبد الكريم **الفكون** الذي ألف عدة كتب في الصرف والنحو ومنها: **"فتح المولى بشواهد ابن يعلى"**، و**"شرح على أرجوزة المكودي في التصريف"**، ومن المدرسين الذين وضعوا شروحا في النحو: سعيد قدورة الذي اشتهر كمدرس بوضع الحواشي على الكتب التي كان يدرسها لتلاميذه، فقد وضع حاشيته على خلاصة المرادي سماها: **"رقم الأيادي على تصنيف المرادي"**[61]، كما ألف **أبو راس** في النحو ما أحصاه: **"النكت الوفية بشرح المكودي على الألفية"**، **"عمدة الزهاد في إعراب كلا شيء وجئت بلا زاد"**، و**"نفي الخصاصة في إحصاء تراجم الخلاصة"**[62]، ومن الذين ألفوا في النحو أيضا: محمد بن راشد **الزواوي**، ومحمد **الزجاي**، **والبوني** وغيرهم.

أما البيان والبلاغة والعروض فلم يكن اهتمام علماء الجزائر بهذه الفنون كاهتمامهم بالنحو، ومن أشهر من ألف في هذا المجال عبد الرحمان **الأخضري** الذي نظم **"الجوهر المكنون"** في علمي البيان والمعاني (البلاغة) ثم شرحه بنفسه، ولكنه توفي قبل تبييض شرحه وصقله، فكان ذلك حافزا لعدد من العلماء على استكمال النقص، ومن هؤلاء العلماء: أحمد بن العطار **القسنطيني** الذي ألف: **"نزهة العيون"**، وعبد الكريم**الفكون**، **ومحمد بن علي بن موسى الثغري الجزائري** الذي سمى شرحه**: "موضح السر المكنون على الجوهر المكنون"**[63] ، وأما خارج أعمال الأخضري فتبقى الجهود في البلاغة والبيان والعروض قليلة، منها مؤلف محمد بن محمود بن العنابي في البلاغة **"التحقيقات الإعجازية بشرح نظم العلاقات المجازية"**، كما ذكر أبو راس أنه قد ألف في العروض: **"شرح مشكاة الأنوار التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار"**[64].

ومما سبق يظهر أن العناية بعلم البلاغة والعروض عند الجزائريين كانت ضعيفة، بالمقارنة مع النحو وغيره من فنون النثر الأدبي، فقد كان الأدب الجزائري في العهد العثماني غنيا ببعض فنون النثر كالمقامات والرسائل

الرسمية والإخوانية، والوصف والتقاريظ والتعازي وعقود الزواج والإجازات، والشروح الأدبية، وبالمقابل كان الأدب يفتقر لبعض الفنون الأخرى كالخطب والقصص إلا نادرا جدا، ورغم نقص بعض فنون الأدب نجد أن أبا راس كان من الذين اهتموا بأغلب هذه الفنون، فذكر أنه تقلد الخطابة وشرح المقامات...[65]

أما بالنسبة إلى حالة الشعر في العهد العثماني فقد كان نسبيا مزدهرا وأن أغراضه قد تعددت حسب بواعثه (الذاتية، الدينية، السياسية، الاجتماعية...).

5- التاريخ: ما يلاحظ على إنتاج الجزائريين في العهد العثماني فيما يتعلق بالتاريخ، أنهم لم يكتبوا في التاريخ العام إلا قليلا، وبالمقابل لهم عدة أعمال في التاريخ المحلي، فمن أبرز من كتب في التاريخ العام أحمد **المقري** صاحب **"نفح الطيب"**[66]، وقد ألف أبو راس نفسه في علم التاريخ سواء العام أو المحلي؛ فقد ذكر في رحلته عدة مؤلفاته في التاريخ منها: **"زهرة الشماريخ في علم التاريخ"، "المنى والسول من أول الخليفة إلى بعثة الرسول"، "در الشقاوة في حروب درقاوة"، "غريب الأخبار عما كان بوهران والأندلس مع الكفار"، و"مروج الذهب في نبذة من النسب ومن انتمى إلى الشرف وذهب"**[67]، ومن الحوادث الهامة في الجزائر آنذاك التي ألف فيها الجزائريون **"فتح وهران الأول"، ومنها** ما ألفه **محمد بن ميمون:" التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية"**، وكذلك **"فتح وهران الثاني"**، الذي حظي بعدة مؤلفات ومعظمها كتبت من طرف أنصار الباي الفاتح محمد الكبير الذي كان يشجع الأدباء والكتاب على مدحه وتخليد اسمه في أشعارهم ومؤلفاتهم، ومن هذه المؤلفات عمل **ابن زرفة** الكاتب الخاص بالباي الذي سماه: **"الرحلة القمرية في السيرة المحمدية"** وهو عمل في سيرة الباي محمد الكبير وجهوده[68]، كما يعتبر **ابن سحنون** من أبرز من خلد فتح وهران الثاني ومناقب الباي محمد الكبير فنظم في ذلك أرجوزة، ثم شرحها في **" الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني"**، بالإضافة إلى ما قام به أبو راس من

تأليفه قصيدة في فتح وهران ثم شرحها بطلب من الباي نفسه، فشرحها في كتابه **"عجائب الأسفار ولطائف الأخبار"**[69].

6- التصوف: لقد ساد التصوف في الجزائر أثناء العهد العثماني في شتى مجالات الحياة تقريبا، فلم يكن إنتاج العلماء إلا مصبوغا بالزهد والموعظة والالتزام بمبادئ المتصوفين والزهاد.. [70]، وقد كثرت العناية بدراسة التصوف وما يتصل به من مناقب وأذكار ومرائي وعلوم أهل الباطن، وقد كان عدد من الأساتذة يتناولون تدريس التصوف في مجالسهم العلمية ومن الذين ذكرهم أبو راس: **سعيد قدورة** الذي كان يدرس كتاب: **"الحكم" و"لتنوير" لابن عطاء الله**[71]، كما ألف أبو راس: **"الزهر الآكم في شرح الحكم،** أو **"فتح الإله في التوصل إلى شرح حكم ابن عطاء الله"**، كما ألف أيضا **"الحاوي لنبذ من التوحيد والتصوف والأولياء والفتاوي"**، و**"التشوف إلى علم التصوف"**، كما ألف أيضا: **"كفاية المعتقد ونكاية المنتقد"** على شرح الكبرى للشيخ السنوسي[72]، والتصوف الحقيقي كما عبر عنه أبو القاسم سعد الله هو "الذي تتوفر فيه شروط أساسية منها معرفة الكتاب والسنة معرفة دقيقة والعلم بهما والجمع بين العلم والعمل والسعي إلى معرفة الله حق المعرفة عن طريق التأمل والنظر والتفكير في مخلوقاته بالإضافة إلى التقى والورع والتجرد عن الهوى النفس وحب الدنيا والابتعاد عن مغريات السياسة والسلطة وعدم التعاون مع الظلمة والمتجبرين"، وقد ظهر في الجزائر في ذلك الوقت، ثلاثة أصناف من المتصوفين: صنف العلماء والفقهاء المستقلين عن التصوف العملي، وصنف العلماء الذين غلب عليهم التصوف، وصنف المتصوفة المدعون للعلم لغرض ما ، وقد عمت الخرافة المتعلمين والعلماء والدراويش على حد سواء بسبب الانتشار الكبير للتصوف ومساندة السلطة العثمانية للمرابطين وساعدت على انتشار الطرق الصوفية في الجزائر من المشرق والمغرب[73]، ويتصل بالتصوف علم الكلام والمنطق.

- علم الكلام: كان الجزائريون في العهد العثماني يعتبرون علم الكلام أو كما يسمونه علم التوحيد من أهم العلوم، إذ كانت عقائد الأشعري (عقائد جمهور أهل السنة) هي السائدة لدى الجزائريين، وكانت مؤلفات **محمد بن**

يوسف السنوسي في العقائد هي المصدر المحلي لدراسة علم الكلام، وهذه المؤلفات هي: العقيدة الصغرى والعقيدة الوسطى والعقيدة الكبرى، وقد ارتكزت جهود المدرسين بالعقيدة الصغرى المسماة (**أم البراهين، أي: صغرى السنوسي**)، وقد اصطبغت هذه المؤلفات بالصبغة الصوفية، وقد قال السنوسي "شيخ الموحدين" _كما يسمونه_ عن علم الكلام أنه: " ليس علم من علوم الظاهر يورث معرفته تعالى ومراقبته إلا علم التوحيد وبه يفتح له في فهم العلوم كلها، وعلى قدر معرفته به يزداد خوفه منه تعالى وقربه منه"، كما اشتهر أيضا مؤلف أحمد **المقري**: **"إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة"** والتي أصبحت تنافس عقيدة السنوسي في الأهمية، ومن الذين كتبوا عن العقيدة الصغرى للسنوسي وتناولها بالتدريس والتعليق سعيد قدورة الذي كان من مشاهير المدرسين(74)، وقد شاعت في الجزائر تفسيرات كثيرة تتخذ علم الكلام منطلقا لها، فكان العلماء يدرسون ذات الله وصفاته، وإيمان العالم وإيمان المقلد، واختلف علماء الكلام حول تعلق قدرة الله بالحيز أو لا، كما لا ننسى أيضا أبا راس الذي ألف في مسائل التوحيد كتابه: **"الزهر الأكم في شرح الحكم"**، وقد كان أبو راس ولوعا بمناقشة مسائل علم التوحيد مع علماء عصره(75)، وقد أورد بعض المسائل في رحلته مثل: قضية ذات الله وصفاته.

- **المنطق:** لقد كان إنتاج الجزائريين في علم المنطق نادرا جدا، ويعود السبب في ذلك إلى صعوبة هذا العلم الذي يتطلب الاطلاع الواسع على كتابات الأولين والأجانب والإضافة عليها ونقدها، وكذلك طغيان التصوف على الجزائريين الذي حذا بأصحابه إلى الاكتفاء بعلوم الباطن واعتبار علم المنطق من علوم الظاهر التي قد تؤدي إلى الكفر والإلحاد والزندقة..، ولكن رغم ذلك فقد ألف بعض الجزائريين في المنطق، ومن أشهرهم في العهد العثماني عبد الرحمان **الأخضري** خاصة كتابه: **"السلم المرونق"** الذي جذب إليه اهتمام العلماء الآخرين لشرحه ودراسته والتعليق عليه، ومن الذين اشتغلوا بالشرح والتعليق على عمل الأخضري في المنطق سعيد قدورة وابن حمادوش(76)، كما ذكر أبو راس أنه ألف في هذا الشأن: **"القول المسلم في شرح السلم"**، وقد

ذكر أبو راس أنه قرأ المنطق والبيان على الشيخ السيد السنوسي بن السنوسي[77]

ج- رجال العلم: لقد ذكر أبو راس عددا هائلا من العلماء الذين عاصرهم، ومن بين أكبر العلماء الجزائريين في العهد العثماني، والذين ذكرهم أبو راس في رحلته:

1- **الشيخ محمد بن مولاي علي بن سحنون**: قاضي معسكر، وهو من كبار فقهاء الجزائر.
2- **الشيخ ابن علي ابن الشيخ أبي عبد الله المغيلي**، الفقيه الشهير.
3- **الشيخ العربي ابن نافلة** صاحب الأصول والفروع.
4- **الشيخ محمد الصادق بن أفغول**: والذي لقبه بشيخ الإسلام "وهو الحافظ والمتقن للمصنف في الفقه، والذي كان جامعا للعلوم، وبارعا في فنون العلوم، وكان مقدما في معرفة الحديث على أقرانه ومنفردا في هذا الفن النفيس في زمانه"[78].
5- **أحمد بن عمار**: وهو من أشهر العلماء على عهد أبي راس، "السيد الذي استحق لقب شيخ الإسلام فكان له أهلا، فهو عالم الجزائر، الذي تولى الفتوى والخطابة، والذي أخرج بالجزائر الأساتيذ والتلاميذ والفقهاء النحارير والعلماء الجماهير، فهو العلام المشارك في أنواع العلوم الدارك الواسع الرواية الحسن الدراية صاحب الرحلة الجمة الفوائد حلوة الموائد عذبة الموارد الجليل القدر"[79]
6- **الشيخ محمد بن جدعون**: وهو قاضي في الجزائر العاصمة، والذي استفاد منه أبو راس بعض الفوائد من الفقه.
7- **الشيخ محمد بن عبد الرحمن التلمساني:** وهو "علم تلمسان وعالمها وعاملها وقاضي الجماعة بها، الذي جمع متفرقات العلوم".
8- **الشيخ البيدري**
9- **الشيخ العربي بن قيزان:** وهو عالم مستغانم في النحو..
10- **الشيخ عبد القادر بن عبد الله المشرفي:** وهو الذي أتقن علوما جمة، منها: الفقه والأصول، وعلم الكلام، والنحو، والبيان. [80]

11- الشيخ السنوسي بن السنوسي: والذي قرأ عليه أبو راس المنطق والبيان، وبالمقابل قرأ على أبي راس الفقه.

12- السيد عبد الرحمن البدوي القرومي: وهو عالم جليل بالجزائر[81]

وبالإضافة إلى هته الأمور العلمية الثلاث التي ركزنا الحديث عنها، هناك أمور أخرى تترجم الحالة العلمية في الجزائر أثناء الفترة العثمانية خاصة في النصف الأول من القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر الميلادي)، أي زمن أبي راس المعسكري؛ فقد كانت هناك عدة أمور علمية أخرى كالمناظرات والمجالسات والمحاورات العلمية، وكذلك تنقل العلماء سواء من الجزائر إلى خارجها (كالهجرة إلى بلدان المغرب العربي لأخذ العلم خاصة إلى المغرب الأقصى والرحلة إلى المشرق قصد الحج وأخذ العلم من منابعه الأصلية)، أو من الخارج إلى الجزائر(كمجيء علماء المغرب لطلب العلم في الجزائر خصيصا، أو أخذهم العلم من علماء الجزائر وهم في طريقهم إلى الحج).

13- سعيد قدورة: وهو أشهر مدرس في ذلك العهد، إذ كانت له مشاركة في تدريس مختلف العلوم.

15- عبد الكريم الفكون: وهو عالم جليل له من الشهرة ما لغيره من علماء عصره، وقد لقيه أبو راس عند زيارته لقسنطينة.

16- أحمد المقري: وهو صاحب "نفح الطيب" ذكره أبو راس عند الحديث الفكون، وأنه قرأ المراسلات بينهما وهو في قسنطينة[82]

وهذين العالمين الأخيرين من أشهر العلماء في تلك الفترة، ولهما تآليف في مختلف علوم العصر.

د- أهم المظاهر المميزة للحالة العلمية بالجزائر في العهد العثماني:

إن المتصفح لتاريخ الجزائر في العهد العثماني والمتأمل للحالة العلمية، خاصة ما أورده أبو راس في رحلته موضوع الدراسة يلاحظ عدة مظاهر اصطبغت بها الحالة العلمية، ومن أبرزها: المجالس العلمية، وما يحدث فيها من مناقشات ومناظرات بين العلماء، وكثرة الشيوخ والإجازات، وكذلك ظاهرة الحفظ والتقليد، بالإضافة إلى هجرة العلماء.

1- مجالس العلم: والتي كثيرا ما يلتقي بها العلماء خاصة في المساجد وتدور بينهم محادثات ومجادلات ومناظرات ومذاكرات علمية سواء بين علماء الجزائر مع بعضهم، أو بين علماء الجزائر وعلماء زوار كعلماء المغرب وتونس ومصر..، وقد أورد أبو راس الكثير من هذه المجالس العلمية وما يتبعها أو يحدث فيها من أمور علمية لا يسعنا المجال لذكرها.

2- هجرة العلماء: كان العلماء في الجزائر خلال الفترة العثمانية على غرار علماء البلدان الأخرى محبون للرحلة، والترحال من أجل طلب العلوم في شتى بقاع العالم الإسلامي، فكانت هجرة العلماء رحلتان: الرحلة في طلب العلم من منابعه، والرحلة إلى بيت الله قصد الحج وزيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم واغتنام فرصة الحج لطلب العلم في بلاد المشرق، وقد تحدث أبو راس عن هذه الحالة رحلته هو بالخصوص فقد رحل إلى المغرب وبالضبط إلى فاس من أجل طلب العلم..، كما رحل إلى المشرق قصد الحج ومنه زار مختلف بلاد المشرق والتقى بعلمائها ودارت بينه وبينهم محاورات ومناظرات علمية أثبتت جدارته في مختلف العلوم حتى أصبح مشهورا عندهم بغزارة علمه وحفظه.

وما يلاحظ أيضا على الحالة العلمية

3- **ظاهرتا الحفظ، والتقليد:** اشتهر العلماء في الجزائر في ذلك العهد (العثماني) بالحفظ، وكان أبو راس من أكثر العلماء حفظا حتى صار يلقب بالحافظ، فكانت مختلف العلوم تحفظ عن ظهر قلب، فقد ذكر أبو راس أن الفقهاء السبعة ليس لأحدهم كتاب لأن "شأن العلم أن يحفظ "على حد قوله، كما يلاحظ عن العلوم أيضا أنها مقلدة تقليدا مبالغا فيه، إذ تجد العالم يؤلف على ما ألفه السابقين ويزيد عليه شرحا أو حاشية فقط، وقل ما يوجد هناك من المجددين إلا نادرا.

4- كثرة الشيوخ: خصص أبو راس بابا كاملا من رحلته لذكر أشياخه، وذلك في قائمة طويلة جدا يصعب عدها، ومن بين ما ذكر أن له في القرآن وحده ثمان شيوخ، ناهيك عن شيوخه في العلوم الأخرى فهم كثيرون، وهو يفتخر بكثرة شيوخه كما يفتخر الكثير من العلماء، وينجر عن كثرة الشيوخ كثرة الإجازات العلمية التي يمنحها الشيوخ لتلامذتهم.

والملاحظ عن الإنتاج العلمي في الجزائر كما سبق الذكر أنه يكاد ينحصر في العلوم الشرعية والصوفية وبعض المجلات الأدبية، والملاحظ أيضا أنك تجد العالم الواحد من العلماء يؤلف في جميع هذه العلوم إذ تجده إماما خطيبا ومفتيا فقيها قاضيا نزيها ومفسرا للقرآن ومتصوفا زاهدا وأديبا نحويا وشاعرا فحلا، فهو عالم من علماء قطره متشبع بعلوم عصره له اليد الطولى في شتى ألوان العلوم والفنون الموجودة آنذاك.

خاتمة:

من خلال ما سبق ذكره توصلت هذه الدراسة إلى عدة نتائج، وهي كالتالي:

- لقد وفق أبو راس المعسكري إلى حد كبير في وصف الحالة العلمية للجزائر في العهد العثماني في زمنه، أي (أواخر القرن الثامن عشر ، وبدايات القرن التاسع عشر للميلاد)، إذ ألم بمختلف مظاهر الحياة العلمية المعاصرة له، من ذكر لمختلف المراكز العلمية، ومختلف علماء عصره الذين اشتهر أمرهم في الجزائر، كما ذكر أهم إنتاج هؤلاء العلماء في مختلف العلوم الموجودة في ذلك العهد، كما أشار إلى أشهر العلوم التي كانت تدرس في تلك الفترة، بالإضافة إلى ذكره لمختلف المظاهر العلمية التي ميزت الحياة العلمية آنذاك كالمجالس العلمية والمناظرات بين العلماء والإجازات العلمية، وغيرها، وبذلك كانت رحلته علمية بامتياز.

- يكاد ينحصر الإنتاج العلمي في الجزائر في العهد العثماني عموما وزمن أبي راس خصوصا، في العلوم الشرعية والصوفية وبعض المجلات الأدبية.

- من الملاحظ على الحالة العلمية في الجزائر خلال الفترة العثمانية، أن العالم الواحد من العلماء لا يقتصر على التأليف في تخصص أو علم واحد فقط، بل يتعداه إلى التأليف في مختلف بل جميع علوم عصره، والمتمثلة في العلوم الشرعية من قرآن، وحديث، وفقه..، والصوفية من علم التوحيد، وأوراد وأذكار..، وفي مختلف المجلات الأدبية سواء في النحو أو البلاغة، أو تنظيم القصائد الشعرية، وغيرها من الألوان الأدبية الأخرى.

وفي الأخير نخلص إلى أن أبو راس كان نموذجا حيا لمختلف مظاهر الحياة العلمية في الجزائر خلال الفترة العثمانية التي ذكرها في رحلته، فقد مارسها في حياته، حيث كان عالما نحريرا، ومدرسا، ومؤلفا في مختلف علوم العصر، كما كان حافظا يضرب به المثل في الحفظ حتى خارج الجزائر.

قائمة المراجع:

1- الآغا عودة المرازي، طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن التسع عشر، تحقيق: يحيى بوعزيز، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1990م، ج1.

2- سميرة أنساعد، الرحلة إلى المشرق في الأدب الجزائري "دراسة في النشأة والتطور والبنية"، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د.ط، 2009م.

3- أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء فيتاريخ الجزائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط3، 1990م.

4- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1998م.

5- أبو القاسم محمد الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، مطبعة بيير فونتانة الشرقية، الجزائر، د.ت، 1906م.

6- الطاهر حسيني، الرحلة الجزائرية في العهد العثماني "بناؤها الفني، أنواعها وخصائصها"، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب واللغات، جامعة ورقلة، الجزائر، 2014م.

7- عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، لبنان، ط2، 1980م.

8- عبد الهادي التازي، رحلة الرحلات "مكة في مائة رحلة مغربية ورحلة"، مؤسسة الفرقان للتراث الإنساني، الرياض، د.ط، 2005م.

9- محمد أبو راس الجزائري، فتح الإله ومنته في التحدث بفضل ربي ونعمته "حياة أبي راس الذاتية والعلمية"، تحقيق: محمد عبد الكريم الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، د.م، د.ط، د.ت.

10- محمد بن ميمون الجزائري، التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية، تحقيق محمد بن عبد الكريم الجزائري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981م.
11- يحيى بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1995م.

الهوامش

(1) عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، لبنان، ط2، 1980م، ص 306.
(2) أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت _لبنان_، ط3، 1990م، 86/1. وينظر: سميرة أنساعد 69،70 بتصرف
(3) يحيى بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، دار الغرب الإسلامي، بيروت_لبنان_، ط1، 1995م، 234/2.
(4) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1998م، 378/2.
(5) أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء، مرجع سابق، 1/ 88.
(6) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، 2 /378.
(7) الطاهر حسيني، الرحلة الجزائرية في العهد العثماني "بناؤها الفني، أنواعها وخصائصها"، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، 2014م،.ص279.
(8) أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء، مرجع سابق، 337/2.
(9) سميرة أنساعد، الرحلة إلى المشرق في الأدب الجزائري "دراسة في النشأة والتطور والبنية"، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د.ط، 2009م، ص 70، 71.
(10) محمد أبو راس الجزائري، فتح الإله ومنته في التحدث بفضل ربي ونعمته "حياة أبي راس الذاتية والعلمية"، تحقيق: محمد عبد الكريم الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، د.م، د.ط، د.ت، ص12. وينظر: الآغا عودة المرازي، طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن التسع عشر، تحقيق: يحيى بوعزيز، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1990م،349/1.
(11) أبو القاسم محمد الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، مطبعة بيير فونتانة الشرقية، الجزائر، د.ت، 1906م، ص 333.

(12) محمد أبو راس، فتح الإله، مصدر سابق،ص 181.
(13) أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء، مرجع سابق، 91/1، 92.
(14) يحيى بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة، مرجع سابق، 240/2، 241.
(15) محمد أبو راس، فتح الإله، مصدر سابق، ص 179_181.
(16) عبد الهادي التازي، رحلة الرحلات "مكة في مائة رحلة مغربية ورحلة"، مؤسسة الفرقان للتراث الإنساني، الرياض، د.ط، 2005م، ص 455.
(17) محمد أبو راس، فتح الإله، مصدر سابق، ص12.
(18) المصدر نفسه، ص15.
(19)الرحلة الجزائرية في العهد العثماني، مرجع سابق، ص316
(20) أبو راس، فتح الإله، مصدر سابق، ص15. وينظر: الرحلة الجزائرية في العهد العثماني، مرجع سابق، ص317.
(21) أبو راس، فتح الإله، مصدر سابق، ص91.
(22) الطاهر حسيني، الرحلة الجزائرية في العهد العثماني، مرجع سابق، ص317.
(23) أبو راس، فتح الإله، مصدر سابق، ص91.
(24) محمد بن ميمون الجزائري، التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية، تحقيق محمد بن عبد الكريم الجزائري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981م، ص 58.
(25) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق،227/1.
(26) ابن ميمون، التحفة، مرجع سابق،ص 59.
(27) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، 246/1.
(28) المرجع نفسه، 246/1، 247.
(29) المرجع نفسه،277/1.
(30) نفسه، 262/1، 272.
(31) ابن ميمون، التحفة، مرجع سابق، ص 58، 59.
(32) المرجع نفسه،ص 59. وينظر: سعد الله،تاريخ الجزائر الثقافي،مرجع سابق، 274/1.
(33) ينظر سعد الله،تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، 276/1.
(34) المرجع نفسه، 286/1.
(35) نفسه، 289/1.
(36) نفسه، 292/1.
(37) ابن ميمون، التحفة، مرجع سابق، ص61.
(38) ينظر: سعد الله،تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق،296/1.
(39) المرجع نفسه، 297/1.

(40) المرجع نفسه، 297/1.
(41) ابن ميمون، التحفة، مرجع سابق، ص 59.
(42) المرجع نفسه، ص 60.
(43) سعد الله،تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، 9/2، بتصرف.
(44) أبوراس، فتح الإله، مصدر سابق، ص 19.
(45) المصدر نفسه، ص 19.
(46) ينظر: المصدر نفسه، ص 42.
(47) ينظر: سعد الله،تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، 20/2 ،21.
(48) أبو راس، فتح الإله، مصدر سابق،ص19، 42.
(49) سعد الله،تاريخ الجزائر الثقافي،مرجع سابق، 12/2 بتصرف.
(50) المرجع نفسه، 2/ 19 بتصرف.
(51) المرجع نفسه، 25/2 بتصرف.
(52) نفسه، 26/2، 27، 36.
(53) ينظر: المرجع نفسه، 2/ 65.
(54) نفسه، 2/ 67.
(56) ينظر: المرجع نفسه، 2/ 80، 82، 85.
(57) نفسه،166/2.
(58) أبو راس، فتح الإله، مصدر سابق، ص180.
(59) ينظر: سعد الله،تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق،2/ 157.
(60) أبوراس، فتح الإله، مصدر سابق،ص 24. وينظر: سعد الله،مرجع سابق، 158/2، 159، 162.
(61) ينظر: سعد الله،تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، 2/ 160،161.
(62) أبوراس، فتح الإله، مصدر سابق، 180.
(63) سعد الله،تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، 167/2.
(64) أبو راس، فتح الإله، مصدر سابق، ص 180.
(65) المصدر نفسه،ص24. وينظر: سعد الله،تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، 170،171/2.
(66) المرجع نفسه، 329/2.
(67) أبوراس، فتح الإله، مصدر سابق، ص 180،181.
(68) سعد الله،تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، 336،341/2.
(69) المرجع نفسه، 2/ 142،143،144.
(70) نفسه، 91/2.

(71) ينظر: المرجع نفسه،472/1.
(72) أبوراس، فتح الإله، مصدر سابق، ص180.
(73)ينظر: سعد الله،تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، 480/1، 482،481.
(74) ينظر: المرجع نفسه، 1/ 98،97،96،92.
(75) ينظر: المرجع نفسه، 93/1، 100، 101.
(76) المرجع نفسه، 2/ص149، 151.
(77) أبوراس، فتح الإله، مصدر سابق، ص73.
(78) المصدر نفسه،ص 45.
(79) نفسه، ص 44، 48، 91.
(80) نفسه، ص 49، 50، 53.
(81) نفسه، ص 73، 92.
(82) نفسه، ص98.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 725 – 742
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الاتجاهات السياسية الجزائرية و دورها في التعريف بالقضية الوطنية في أوروبا "1919- 1954"

Algerian political trends and their role to familiarize the national cause in Europe “1919-1954”

طالب دكتوراه بوختاش عبد المليك
جامعة محمد خيضر- بسكرة
b15091985malik@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/09/27 تاريخ القبول: 2019/11/11

الملخص:
ظلت القضية الجزائرية شبه مجهولة في أوروبا و إن كانت معروفة لدى الدول الأوروبية الكبرى كفرنسا و ايطاليا و اسبانيا و انجلترا، فهي تؤيد الاستعمار لأنها كانت مصدر للحركة الاستعمارية وترى في الاستعمار سبيلا لتحقيق مصالحها، أما باقي الدول الأوروبية الأخرى فكانت تجهلها أو لا تعرف عنها سوى فكرة الجزائر فرنسية.

وبعد الحرب العالمية الأولى تغيرت المعطيات إن على المستوى الداخلي حيث تبلور الوعي الوطني لدى الجزائريين و ظهرت جماعة من المثقفين عرفت بالنخبة أو على المستوى الدولي حيث ظهر التعاون الجماعي الدولي على غرار مخلفات الحرب، فظهرت بذلك عصبة الأمم و بعدها هيئة الأمم المتحدة لحماية الأمن و السلم الدوليين، و في هذه الظروف نظم الجزائريون أنفسهم في شكل تنظيمات سياسية كحركة الأمير خالد و حزب نجم شمال إفريقيا و فدرالية نواب المسلمين الجزائريين المنتخبين.

فبعد فشل المقاومات الشعبية و إصرار فرنسا على تعتيم القضية الجزائرية اتخذت التنظيمات الجزائرية وسائل الرسائل و حضور المؤتمرات الدولية والعرائض و الوفود لإخراج القضية الجزائرية إلى المسرح الدولي وإن كانت هذه الجهود لم تغير من حال القضية الجزائرية شيئا إلا أنها أظهرت مدى التفاف الجزائريين حول قضية وطنهم و قرع آذان المجتمع الدولي و الدليل على ذلك توالي ردود الفعل الأولية على اندلاع الثورة التحريرية و إن اختلفت و تباينت في أرائها.

الكلمات المفتاحية: القضية الجزائرية؛ أوروبا؛ الاتجاهات السياسية؛ الحركة الوطنية.

Abstract:

The Algerian case has remained almost unknown in Europe and, if known to major European countries like France, Italy, Spain and England, since they support colonialism or was the source of the colonial movement, they saw colonialism as a means of realizing their interests, and the rest of the other European countries were ignorant or just knew the ideal of "Algeria is French". After the First World War, the data changed: internally, Algerian national consciousness crystallized, a group of intellectuals, known as elite or the international cooperation confronting the post-war remaining, and therefore the League of Nations, then the United Nations for the protection of international security and world peace, Algerian people organized themselves in the form of political organizations such as the Alamir Khaled Movement and the North Star Party and the Federation of Algerian Muslim Deputies. After the failure of popular resistance and France's insistence on obscuring Algerian history, Algerian organizations adopted different means of communication, attended international conferences, petitions and delegations. To bring the Algerian question to the fore international scene and if these efforts have not changed the case of the Algerian question, nothing other than this showed the extent of Algerians around the issue of their homeland

knocking The ears of the international community, that stimulated the initial reactions to the outbreak of the liberation revolution and their varied opinions.
key words : Algerian cause ; Europe ; Political Trends ; National Movement.

مقدّمة:

قد ظلت القضية الجزائرية مجهولة في الأوساط الدولية والأوروبية ، حيث استمر هذا الوضع قرابة تسعين سنة حاول فيها المستعمر بشتى الوسائل القضاء علي الكيان الجزائري إلى درجة أن غالبية دول العالم لا تعرف غير الجزائر الفرنسية .

ولفك هذا الحصار على القضية الجزائرية حاولت الاتجاهات السياسية للحركة الوطنية الجزائرية في فترة "1919-1954"م اتخاذ مجموعة من المبادرات على الصعيد الدولي كحضور المؤتمرات و إصدار الجرائد و إرسال الفرد و العرائض منددة بالأوضاع المزرية التي يفرضها الاستعمار الفرنسي على الشعب الجزائري وما شجع على ذلك ظهور الأفكار الجديدة التي أفرزتها الحرب العالمية الأولى و طرح مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها ،و استقلال بعض الشعوب التي كانت جزءا من الامبراطوريات التي سقطت بعد الحرب كالإمبراطورية "الروسية و الألمانية و العثمانية و النمساوية ".

إن العمل السياسي تبلور في فترة ما بين الحربين العالميتين في تشكيل اتجاهات سياسية منظمة اتخذت وسائل محددة ، هذه الاتجاهات وإن اختلفت في أفكارها، بين الاتجاه الذي ينادي بالمساواة بين الجزائريين والفرنسيين والاتجاه المطالب بالاستقلال الكامل والاتجاه الاندماجي ، فإنها تلتقي جميعها في نهاية الأمر عند الارتقاء بالقضية الجزائرية والتعريف بها في المسارح الدولية عموما و أوروبا خصوصا. متخذة من خيار الدبلوماسية أسلوبا جديد ا لمواجهة الاستعمار بعد فشل المقاومات الشعبية وعليه: ما مدى فعالية النشاط الخارجي للاتجاهات السياسية الجزائرية للتعريف بالقضية الوطنية في أوروبا خلال

1919- 1954م؟ و للإجابة على هذه الإشكالية يتبادر إلى ذهننا طرح جملة من التساؤلات التي من شانها أن تثري هذا الموضوع

- ماهي ابرز الاتجاهات السياسية الجزائرية التي حملت على عاتقها مسؤولية التعريف بالقضية الجزائرية في أوروبا؟
- وهل كانت الوسائل التي اعتمدت عليها في هذا المجال كفيلة لبلوغ هذا المسعى؟
- وهل كان الجو السياسي على مستوى الساحة الدولية يسمح بذلك؟

1. الاتجاهات السياسية الوطنية بعد الحرب العالمية الأولى:

إن الوثبة الحقيقية للتعريف بالقضية الوطنية في أوروبا كانت بعد نهاية الحرب العالمية الأولى حيث ظهرت العديد من الاتجاهات السياسية التي كثفت من نشاطاتها في أوروبا من اجل بلوغ هذا المسعى لعل أبرزها:

اتجاه المساواة: يعد الأمير خالد من بين الجزائريين الذين بدأوا الكفاح السياسي المنظم بعد الحرب العالمية الأولى خاصة و انه كان نشطا و ظاهرا في جميع المجالس الجزائرية و الاجتماعات و المؤتمرات مما جعله يحظى بشعبية كبيرة داخل البلاد[1].

لقد انتهج الأمير أسلوبا جديدا في مواجهة الاستعمار باعتماده النضال السياسي في وقت كانت فيه السياسة الاستعمارية لا تسمح بأي نشاط لا يكون في صالحها ،وقد تجلى النضال السياسي الوطني للأمير، و بصفة ملموسة في بداية عام 1919 م، و كتب له أن يشهد نشاطا سياسيا خارج حدود الوطن بسبب الهجرات المفروضة إلى فرنسا خصوصا[2] .

تزعم خالد بعد الحرب العالمية الأولى جماعة النخبة التي حملت على عاتقها مسؤولية الدفاع عن القضية الجزائرية سياسيا، و تضم هذه الجماعة كل المثقفين الفاعلين الجزائريين، غير أن هذه الكتلة الوطنية انقسمت إلى فريقين، فريق اعتنق مبدأ المطالبة بالمساواة بين الجزائريين و الفرنسيين في الحقوق السياسية و الاجتماعية دون التنازل عن الوضع الشخصي كمسلمين[3]. وقد تزعم هذا الاتجاه الأمير خالد بمعية الحاج موسى و المهندس قايد حمود .

و فريق طالب بالإدماج الكامل في فرنسا و رأى أن الإدماج هو النتيجة الحتمية للسياسة التي انتهجها فرنسا في الجزائر و هو الوضع الأفضل لمسلمي الجزائر وتزعم هذا الاتجاه ابن التهامي، ابن جلول – المحامي بوضربة والأستاذ صوالح[4].

و لما كان النضال السياسي الذي يشمل الدفاع عن الجزائر بالكلمة لفظا وكتابة لا يقل أهمية عن العمل المسلح ، فإن الأمير خالد أدرك هذه الحقيقة وقرر التعريف بالقضية الجزائرية في الخارج ، و طرحها على بساط المسرح الأوروبي لان طرحها على هذا المستوى هو نصف حلها. واستخدم في ذلك عدة وسائل لإظهار أرائه و جهوده السياسية لعل أبرزها جريدة "الإقدام " التي تعتبر أول صحيفة جزائرية تواجه الإدارة الفرنسية في الجزائر بشجاعة و تستنكر أسلوبها .وهي سلاح الأمير خالد المفضل للكفاح من اجل القضية الجزائرية و الدفاع عن مصالح المسلمين[5].

ولهذا الغرض قام الأمير بعدة محاولات للتعريف بالقضية الجزائرية في الخارج، وكان القصد من وراء هذا العمل فك الحصار المضروب على الشعب الجزائري من طرف المحتل الفرنسي من جهة و إعطاء البعد الدولي للقضية الجزائرية من جهة أخرى.

وفي هذا الإطار قام الأمير خالد بخطوة جريئة في عام 1917م ،و ذلك حين شارك مع إخوانه التونسيين في مؤتمر بباريس و طالب أن يكون للجزائريين تمثيل في البرلمان الفرنسي وفي مجلس الشيوخ ،وذلك بدون تخلي الجزائريين عن هويتهم العربية الاسلامية[6].

و قد ظهرت وطنية الأمير خالد بقوة و بصفة ملموسة في بداية 1919م، أي حين طالب زملائه ان يقوموا بتشكيل وفد جزائري لحضور مؤتمر السلام الذي سينعقد بباريس، وذلك مثل وفود الدول المستعمرة من قبل بريطانيا و التي ستحضر المؤتمر، و بالفعل فقد تم تشكيل وفد جزائري يتكون من الأمير خالد و أربعة من زملائه تجهل أسماؤهم لان الرسالة التي عثر عليها لا تحمل توقيع أي شخص [7]. و توجه إلى باريس في ماي 1919 لتقديم مطالب الوفد الجزائري إلى المؤتمر، ونجح في تسليم الرسالة إلى الرئيس الأمريكي

"ويلسن" بواسطة احد مرافقيه "جورج – ب نوبل"[8] وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الرسالة لم تعرض في مؤتمر السلام حيث يبقى مصيرها مجهولا، إن كانت وقعت بين يدي "ولسن" ام لا، وعلى أية حال تعد هذه الخطوة محاولة جادة من الأمير خالد و زملائه للتعريف بالقضية الجزائرية في أوروبا، ما يجعلنا لا نورد أي موقف للرئيس "ولسن" اتجاه القضية الجزائرية .

وتتضمن هذه الرسالة مطالب عديدة أهمها: إدانة الاحتلال الفرنسي، المطالبة بتطبيق حق تقرير المصير على الجزائر تحت إشراف عصبة الأمم، وتطبيق مبدأ عدم إجبار الشعوب على العيش تحت سيادة لا ترضى بها[9].

كما كانت له فرصة إلقاء خطاب أمام الرئيس الفرنسي "الكسندر ميرلو" عند زيارته الجزائر في أفريل 1922م ، ذكره فيه بمطالب حركة الشباب الجزائري ، وفي نفس السياق بعث الأمير خالد برسالة الى الرئيس الفرنسي "هيريو" سنة 1924 ، ذكره بوضعية المسلمين الجزائريين المزرية مطالبا بتحسينها وفق الوعود التي جاءت في إصلاحات 04 فيفري 1919 ، وغيرها [10].

كما شحذ همم الجزائريين خصوصا و المغاربة عموما في الاجتماع الذي عقده بباريس في 12 ديسمبر 1924 م ،حاثا إياهم بالانخراط في الميادين السياسية لاسيما الحزب الشيوعي منها لتشكيل منظمات تطالب بحقوق رعايا دولهم.

إن المحاولات التي قام بها الأمير خالد لإعطاء البعد الدولي للقضية الجزائرية و كسب تأييد و عطف المجتمع الدولي ، بالرغم من أنها لم تأت بفائدة على قضية الشعب الجزائري لان الرأي العام السائد في الدول الغربية آنذاك عن الجزائر هو ان الجزائر جزء لا يتجزأ من التراب الفرنسي وظلت جميع الدول تستجيب لهذه المزاعم و الشيء الذي شجع فرنسا على التمادي في سياسية اللامبالاة اتجاه الجزائريين هو مركزها الدولي القوي و الظروف الدولية كلها كانت في صالحها[11].

الاتجاه الاستقلالي: بعد أن قامت السلطات الفرنسية بوضع حد لنشاط الأمير خالد و نفيه من باريس في سبتمبر 1925 م إلى الإسكندرية و منها توجه إلى دمشق أين قضى بقية حياته فيها.

تجدد نضال الحركة الوطنية بظهور اتجاه آخر تزعمه مصالي الحاج عرف بالاتجاه الاستقلالي عام 1926 ، و الذي استثمر في الرصيد السابق لنشاط الأمير خالد و استفاد منه في نضالا ته المقبلة ، والتي يرى البعض انه امتداد لنفس الحركة التي أنشأها الأمير خالد .

حيث ظهر الاتجاه الاستقلالي في البداية علي شكل جمعية عمالية تدافع عن حقوق عمال شمال إفريقيا بفرنسا عام 1924 م .و يلاحظ أن الجزائريين كانوا يشكلون غالبية الأعضاء في هذه الجمعية لان التونسيين لم يعملوا في فرنسا و المراكشيين كانت أعدادهم محدودة للغاية [12].

هذه الجمعية تحولت في 26 مارس 1926 م إلى حزب سياسي جزائري بعد انسحاب المغاربة منه وعلى إثر تولي مصالي الحاج قيادة هذا الحزب اعد برنامجا يهدف أساسا إلى فصل الجزائر عن فرنسا واستقلالها نهائيا ولو بعد عدة مراحل تدريجية و قد وضع مصالي في برنامج الحزب تخطيطا شاملا للدولة الجزائرية الجديدة و الأسلوب الذي ستسير عليه و اراد لها السيطرة التامة على جميع مرافقها و منشاتها [13].

غير أن هذا الحزب تعرض لمضايقات السلطات الفرنسية حيث حل في العديد من المرات مما اضطره أن يعاود نشاطه في كل مرة تحت اسم مغاير إلى أن وصل بعد نهاية الحرب العالمية الثانية إلى تسمية "حركة انتصار الحريات الديمقراطية " محافظا على نفس البرنامج الذي أعده منذ البداية.

ولما كان الاستقلال حل طبيعي و جذري للقضية الجزائرية و بالكفاح السياسي كوسيلة للتوعية، و الثورة كوسيلة للتحرير من قبضة الاستعمار[14]، وعلى أساس هذه الانطلاقة الجديدة وبهدف التعريف بالقضية الجزائرية على المستوى الأوروبي خصوصا و الدولي عموما.ناضل و ناور مصالي الحاج لكي يؤكد مذهبه الوطني الاستقلالي بوسائل مختلفة . وكان أول انتصار حققه هو مشاركته في مؤتمر بروكسل ، الذي نظمته الجمعية المعادية للاضطهاد

الاستعماري و الذي عقد بين 10 و 15 فيفري 1927 م ، و قد حضرت هذا المؤتمر وفود من آسيا و إفريقيا وأوروبا وامريكا[15]، وكان الغرض من هذه المشاركة طرح القضية الجزائرية على بساط المسرح الدولي و إخراجها من قالبها الداخلي ، حيث قدم مصالي العديد من المطالب لعل أبرزها :

الاستقلال التام للجزائر، جلاء الجيش الفرنسي ، إنشاء جيش و مجلس وطني، والانتخابات عن طريق التصويت العام، حيث كانت هذه المطالب تمثل نقطة انطلاق جديدة في طريق تحرير الجزائر [16].

و في نفس السياق ومواصلة للنهج الذي كان قد بدأه مصالي للتعريف بالقضية الجزائرية و الدعاية لها في الخارج، بعث بمذكرة إلى عصبة الأمم التي كانت تجتمع بجنيف عام 1930 ، ضمنها العديد من المطالب منها التنديد بالوضع المأساوي الذي يعيشه الشعب الجزائري ، و احتج على سكوتها كمنظمة عالمية على الوضع، وعلى عدم تطبيقها لواحد من أهم مبادئها الأساسية الذي لأجله تأسست ألا وهو حق الشعوب في تقرير مصيرها ، كما أراد أن تكون المذكرة حقيقة تحدث اضطرابا في الاحتفالات المئوية لاحتلال الجزائر[17] .

وعلى غرار ما فعله مع عصبة الأمم قام مصالي بتوجيه نداء إلى هيئة الأمم المتحدة عام 1948 ، نشرته جريدة المغرب العربي [18] .

وفي نفس الخصوص كانت للحزب العديد من الجرائد التي تعتبر كوسائل للدعاية للقضية الجزائرية قصد التعريف بها لعل أبرزها :

الإقدام- الإقدام الباريسي – الأمة ، البرلمان ، والتي كانت تصدر بين الجزائر و فرنسا و باللغتين العربية و الفرنسية .

الاتجاه الليبرالي: مثل هذا الاتجاه كل من فدرالية المنتخبين المسلمين الجزائريين التي تأسست سنة 1927 م، و الحزب الشيوعي الجزائري الذي استقل عن الحزب الشيوعي الفرنسي سنة 1936م خلال فترة الثلاثينيات و بداية الأربعينيات يضاف إليها الحزب الديمقراطي للبيان الجزائري الذي تأسس بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. سعت هذه الأحزاب الداعية للاندماج في الجزائر بقيادة المناضل فرحات عباس إلى بلورة مشروع سياسي اندماجي

تضمن هذا المشروع إصلاحات سياسية واقتصادية واجتماعية في إطار حكومة فدرالية مع فرنسا، لكن هذه المطالب لم تتجسد على أرض الواقع بسبب تعنت الإدارة الفرنسية، وبالتالي فشل هذا المشروع الاندماجي مع فشل مشروع بلوم فيوليت الذي أدى بدوره إلى فشل المؤتمر الإسلامي[19].

لم يكن لهذا الاتجاه الممثل في بداية الأمر ببن جلول و فرحات عباس في مرحلة ما قبل الحرب العالمية الثانية في ميدان السياسة الدولية، مواقف خارجة عن الإطار الرسمي للسياسة الفرنسية، تندد بالاستعمار و تطالب بأحقية الشعب الجزائري في التخلص من السيطرة و الطغيان وبعد الانتهاء من الحرب، و بالأخص بعد حوادث 8 ماي 1945 وما نتج عنها من اعتقالات، مست قادة الحركة الوطنية، ومنهم فرحات عباس، وبعد إطلاق سراحه في مارس 1946، أنشأ ورفاقه حزب يدعى " الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري " ووضعوا برنامجا للعمل لا يختلف كثيرا عن "برنامج أحباب البيان و الحرية " وقد طرأ تغيير على أراء عباس ورفاقه من فكرة المساواة بين الجزائريين و الفرنسيين، التي كان ينادي بها إلى فكرة إنشاء جمهورية جزائرية مرتبطة بفرنسا[20].

ومن أهم أعماله السياسية اتصاله بالحلفاء بعد نزولهم بالجزائر في 08 نوفمبر 1942 م، و التي جمعت بينه و بين السيد " ميرفي "، الممثل الشخصي للرئيس الأمريكي " روزفلت " و التي توجت بتسليم رسالة تحمل تاريخ

20 ديسمبر 1942 م إلى السلطات الرسمية لحكومات كل من الولايات المتحدة الأمريكية، انجلترا، وفرنسا وهي التي وقعها عدد من الشخصيات السياسية، وقد أعلن الموقعون على الرسالة استعدادهم للمساهمة في الحرب لتحرير فرنسا ولكن بشرط أن تلتزم هذه الأخيرة بإعطاء الحقوق السياسية المشروعة للجزائريين[21].

استلم ممثلا الولايات المتحدة الأمريكية وانجلترا الوثيقة بدون الرد عليها، أما ممثل فرنسا رفض استلامها بدعوي أنها ليست موجهة إليه و إنما إلى السلطات في بلاده وهذا ما دفع بالموقعين إعادة صياغتها و توجيهها إلى ممثل فرنسا يوم : 22 ديسمبر 1942 و التي أطلق عليها " بيان الشعب

الجزائري "، و الذي كانت سائر أفكاره الرئيسية مستوحاة من البرنامج السياسي الذي وضعه نجم شمال إفريقيا وحزب الشعب من بعده [22].

وفي البرلمان الفرنسي حاول نواب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري و الذين كان أهمهم " زروق محي الدين- تمزالي مصطفى – أحمد بومنجل " التعبير عن مطالب الشعب الجزائري بلهجة معتدلة وخطب ذات قيمة تاريخية أملا في الوصول إلى تحقيق بعض المطالب لتحسين أوضاع الجزائريين، وفي نفس السياق، يقول السيد فرحات عباس : ".... منذ 1948 م و إلى غاية 1954 م، طرحنا المشكل الجزائري أمام مجلس الدولة أمام الحكومة و أمام البرلمان الفرنسي فوجدنا أنفسنا أمام مؤامرة الدول الغربية برمتها ضد شعب ضحى بالنفس و النفيس في سبيل تحرير فرنسا هذه، وقد كان قادة حزب الشعب الجزائري أحق مني في عدم ثقتهم في تغير وجهة السياسة الفرنسية، كما كان لهم الحق في أن لا يولوا أي ثقة في هذه السياسة، لكن رغم هذه الخيبة استطعنا أن نلفت انتباه الرأي العام، وذلك بفضل مؤازرة بعض الصحفيين المخلصين خصيصا صحافة الأحزاب اليسارية [23] .

هذا على مستوى البرلمان الفرنسي، أما خارج الإطار الفرنسي فقد شارك فرحات عباس في المؤتمر المناهض للإمبريالية لشعوب آسيا و إفريقيا عام 1948م بلندن، وكانت له عدة اتصالات مع الوفود المشاركة في هذا المؤتمر

ومواصلة لهذه الجهود دعا فرحات عباس في مؤتمر انعقد في سبتمبر 1949 م، هيئة الأمم المتحدة إلى حفظ الحرية و السلم و الحضارة والى التنديد بالنظام الاستعماري و احتج على الضغط المسلط على شعوب المغرب العربي و إفريقيا [24].

غير أن كل الأعمال و المبادرات لم تأت بفائدة، بسبب تعنت فرنسا.

2. العوامل المساعدة على التعريف بالقضية الجزائرية في أوروبا :

بعد نهاية الحربين العالميتين الأولى والثانية ظهرت جملة من المتغيرات إن على المستوى الداخلي أو الخارجي ساعدت على التعريف بالقضية الجزائرية في أوروبا، هذه المتغيرات أثرت بشكل مباشر في التحول

النوعي في أسلوب المقاومة من الكفاح المسلح إلى النضال السياسي من خلال بداية تشكل نوادي ثقافية و جمعيات تطورت فيما بعد إلى أحزاب سياسية تبنت الدبلوماسية والحوار كخيار استراتيجي لتحقيق أهدافها السياسية، كما أن المناخ السياسي على الساحة الدولية قد تأثر جراء مخلفات الحربين العالميتين مما أدى إلى تقلص التنافس الاستعماري وعليه يمكن حصر العوامل المساعدة على التعريف بالقضية الجزائرية في أوروبا فيما يلي :

على المستوى الداخلي:

- ظهور قوة اجتماعية نشطة تتكون من المثقفين الجزائريين و مجال نشاطها المدينة بإمكانها فهم واستيعاب الظاهرة الإستدمارية من استحداث طرق جديدة قادرة على مواجهة هذه الظاهرة مثل التمييز بين فرنسا كسلطة و الشعب الفرنسي، بالرغم من الاختلافات الإيديولوجية بين المثقفين الجزائريين سواء في الجزائر أو بفرنسا فإنهم يلتقون حول هدف واحد وهو ضرورة تحسين ظروف الجزائريين، نذكر من بينهم : مصالي الحاج –ابن جلول – فرحات عباس...

- فشل المقاومة الشعبية في تحقيق استقلال الجزائر و تحسين ظروف الجزائريين الاقتصادية،السياسية والاجتماعية،جعل من هذه النخبة تقتنع بعدم نجاعة الاستمرار في النضال المسلح بسبب غياب توازن عسكري بين المقاومين الجزائريين و الجيش الفرنسي [25].

*بروز نهضة فكرية وإعلامية بقيادة جماعة من المثقفين الجزائريين وكان من نتائجها بداية تبلور الفكر الوطني والقومي لدى النخبة الوطنية أولا و امتدادها إلى الجماهير ثانيا بفضل إسهامات المنابر الإعلامية والنوادي الثقافية وغيرها، هذه الظروف دفعت بهذه النخبة إلى التعريف بالقضية الجزائرية على الساحة الدولية عموما والأوروبية خصوصا للاستفادة من المكاسب التي تحققت على مستوى المجتمع الدولي بعد نهاية الحربين العالميتين كحق الشعوب في تقرير مصيرها وما تنص عليه مواثيق حقوق الإنسان.

على المستوى الخارجي: هناك عوامل لأتقل أهمية عن تلك التي أسلفنا ذكرها على المستوى الداخلي أثرت هي الأخرى بشكل مباشر على تدويل القضية الجزائرية لعل أبرزها مايلي :

- الهجرة إلى أوروبا خلقت وعيا قويا ومشاركة فعالة في النقابات العمالية اليسارية التى كانت تناضل ضد الامبريالية و القوى الاستعمارية أينما وجدت [26].

- نجاح الثورة البلشفية ومالها من تأثير كبير في إثارة النزعة الوطنية عند الشعوب المقهورة و المغلوبة على أمرها في الوقوف في وجه الاحتلال و الرأسمالية العالمية [27].

- ظهور منظمات دولية كعصبة الأمم وهيئة الأمم التي أوكلت لها مهام حماية السلم و الأمن الدوليين وما تنص عليه مواثيقها على حرية الشعوب في اختيار السلطة التي يرغبون في العيش تحت كنفها.

- تبني المؤتمرات الدولية كمؤتمر" فرساي 1919، سان فرانسيسكو 1946" مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها كشرط لتحقيق السلام و الأمن العالميين.

- تركيز المؤتمرات الدولية أثناء الحرب العالمية الثانية " كميثاق الأطلنطي و مؤتمر موسكو وطهران والدار البيضاء....." على دعم الشعوب المحبة للسلام و المناهضة للعنف

- انتشار موجة التحرر واستقلال دول أخرى مثل "بولونيا، تشيكوسلوفاكيا 1918م، وكذا لبنان وسوريا 1946 م"،وكان لها أثر كبير في إخراج القضية الوطنية إلى الساحة الدولية عموما و الأوروبية خصوصا .

- تراجع هيبة الدول الامبريالية خاصة بعد نهاية الحرب العالمية الثانية بخروجها ضعيفة جراء المخلفات الاقتصادية الكارثية التي خلفتها الحرب والديون المتراكمة على عاتقها ما شجع الاتجاهات السياسية الجزائرية على الوقوف في وجه فرنسا دبلوماسيا أملا في حشد الدعم الدولي لصالح القضية الجزائرية.

كل هذه العوامل ساهمت بشكل فعال في تبني الاتجاهات السياسية الجزائرية خيار الدبلوماسية على المستوى الأوروبي كأسلوب جديد لتدويل القضية الجزائرية لإقناع السلطات الفرنسية خاصة و أوروبا عامة بأن فكرة الجزائر الفرنسية هي مجرد نظرية وهمية لا يقبلها الشعب الجزائري، فهو كبقية الشعوب يطالب بالحرية و الانعتاق.

3. نتائج الحراك السياسي للاتجاهات السياسية الجزائرية للتعريف بالقضية الجزائرية في أوروبا:

أن تبني خيار الدبلوماسية على المستوى الدولي عامة والأوروبي خاصة من قبل الاتجاهات السياسية الجزائرية خلال الفترة " 1919– 1954 م "وأن كان يراه البعض بأنه حقق العديد من النتائج أثرت الرصيد السياسي لدى زعماء الحركة الوطنية الجزائرية وزادت في تبلور الوعي الوطني لديهم وما يؤكد ذلك هو تحقيق النتائج الآتية :

*أنها أنهت بتفاعلها السياسي و العاطفي و العسكري الأسطورة المترددة باستمرار و الواسعة الانتشار و القائلة بأن الجزائريين كانوا مخلصين لفرنسا وأن بلادهم كانت هادئة وراضية بالحكم الفرنسي [28].

- أنها نجحت في اختراق الستار الفرنسي وذلك بنقل القضية الوطنية من المسرح الجزائري إلى المسرح العالمي
- أنها أرغمت فرنسا على إدخال الإصلاحات، التي تضمنها قانون سنة 1919م .
- أنها حققت التعاون بين الاتجاهات الوطنية في الداخل وبين المهاجرين و الجزائريين الآخرين في الخارج في حملة دعائية ضد الفرنسيين.
- اقتحام المجتمعات الدولية والتمرن على أساليبها و التفهم لوضعيتها.
- التعريف بقضية الشمال الإفريقي كوحدة طبيعية من موقع عالمي .
- طرح القضية الجزائرية كقضية دولية وليست داخلية، كما كانت مطروحة سابقا .
- اغتنام مسرح المؤتمرات الدولي كوسيلة للانطلاقة الثورية الجديدة نحو التحرير و التحرر [29].

- سمحت هذه التحركات على المستوى الدولي لزعماء الاتجاهات السياسية الجزائرية بإقامة علاقات مع زعماء التنظيمات و الحركات المناهضة للاستعمار في كل من أوروبا و آسيا .
- إن أهم نتيجة يمكن الإشارة إليها في هذا المجال هي توالي ردود الفعل الأولية لبعض الدول الأوروبية على اندلاع الثورة الجزائرية حتى وان اختلفت في أوصافها وتباينت رؤاها حول العمليات الأولى للثورة التحريرية فإنها على الأقل شغلت جانبا معينا من اهتمام هذه الدول بالأحداث التي وقعت في الجزائر ضد فرنسا ومن هذه الدول : بريطانيا – يوغوسلافيا – النمسا – السويد – النرويج.

خاتمة:

بالرغم من كل الجهود التي بذلتها الاتجاهات السياسية الجزائرية للتعريف بالقضية الجزائرية في أوروبا ، فان المشكل الجزائري بقي على حاله بحيث لم يلقى أي اهتمام من طرف الدول في أوروبا لاسيما الغربية منها، و بتالي فجميع المبادرات التي قامت بها الاتجاهات السياسية الجزائرية لم تحقق أية نتيجة على المستوى الدولي باستثناء تعاطف الحركات التحريرية مع الجزائريين و يرجع ذلك إلى التعتيم السياسي الذي فرضه الاستعمار الفرنسي على القضية الجزائرية وعلى نشاطها في الخارج ، هذا من جهة ، و من جهة أخرى قد يرجع إلى بعض الأزمات الحادة التي تعانيها أوروبا خصوصا في فترة ما بين الحربين العالميتين لاسيما بين سنوات 1936- 1939 م ،كالحرب الأهلية الاسبانية و الأزمة التشيكوسلوفاكية و الأزمة البولونية و الأزمة النمساوية و غيرها .

بالإضافة إلى انتصار البلشفية سنة 1917 و بروز القوميات خلال هذه الفترة قد اثر على انشغال الدول الأوروبية في كيفية مواجهتها والتعامل معها و نخص بالذكر ظهور الفاشية في ايطاليا 1922 م ، ظهور النازية في ألمانيا 1933 م .

كل هذا كان وراء عدم فعالية الجهود التي بذلت من اجل كسب تعاطف الدول الأوروبية اتجاه القضية الجزائرية ،ما أثار دهشة الشعب الجزائري الذي صدم وكان يعتقد أن في وسعه إقناع فرنسا بالطرق السلمية بضرورة وضع حد للاستعمار ، كما كان يعتقد أيضا أن الحرب العالمية الثانية دقت النواقيس معلنة أن العالم ستسوده مبادئ الحرية و السلام و الأخوة تلك المبادئ النبيلة التي اقرها العالم ووردت في ميثاق حقوق الإنسان .

غير أننا لا نغفل أن نذكر بان النتائج التي اشرنا إليها سابقا كان لها دور ايجابي على الأقل في شحذ همم المناضلين السياسيين الجزائريين لمواصلة الكفاح حتى الحرية و الإنعتاق .

قائمة المصادر والمراجع باللغة العربية :

1- أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية الجزء الثاني ، عالم المعرفة ، الجزائر ، 2009.

2- أبو القاسم سعد الله، أبحاث و آراء في تاريخ الجزائر ، الجزء الثاني، عالم المعرفة، الجزائر ، 2015 .

3- فرحات عباس، ليل الاستعمار- حرب الجزائر و ثورتها ، ترجمة أبو بكر د ال، المغرب ، 1962 .

4- محفوظ قداش، تاريخ الحركة الوطنية - الجزء الأول 1919-1939 ، ترجمة احمد بن البار ، دار الامة ، الجزائر ، 2012.

5- بن يامين سطورا، مصالي الحاج رائد الحركة الوطنية (1889-1974) ، ترجمة صادق عمار و مصطفى مادي ، دار القصبة، الجزائر، 1999.

6- عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962 ، البصائر، الطبعة الاولى، الجزائر2013.

7- احمد سعيود، العمل الدبلوماسي لجبهة التحرير الوطني 1945-1958 01 نوفمبر 1954- 19 سبتمبر 1958. دار الشروق، الجزائر، 2008.

8- مومن العمري، الحركة الثورية في الجزائر ، من نجم شمال إفريقيا الى جبهة التحرير الوطني 1929- 1954 ، دار الطليعة قسنطينة ، 2003 .

9- جمال قنان، قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث و المعاصر، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، 1994 .
10- عبد الوهاب بن خليف، تاريخ الحركة الوطنية من الاحتلال الى الاستقلال، دارطليطلة، الطبعة الأولى،الجزائر، 2009 .
11- ناهد ابراهيم الدسوقي، دراسات في تاريخ الجزائر الحديث و المعاصر، الحركة الوطنية الجزائرية في فترة مابين الحربين (1918 -1939)، منشأة المعارف، مصر،2001.

قائمة المصادر والمراجع باللغة الأجنبية :

1- Charles Robert Ageron , Politique Coloniales au Maghrebe, P.U.F, Paris ,1972.
2 - Charles , R. Ageron , Les Algériennes Musulmans et la France 1871-1919, P.U.F, Paris , 1968.
3 - Kaddache Mahfoud , La vie Politique à Algérie de 1919 à 1939 , SNED, Alger, 1970.
4 - Gilbert Moynier , L'Algérie Réveille , Librairie Droz Genève, 1918.
5 - Egrétaud Marcel, Réalité de la Nation Algerienne, Ed, Sociales, Paris ,1961.

الهوامش:

(1) Egrétaud Marcel , Réalité de la nation Algérienne, Ed Sociales, Paris , 1961, p.173 .
(2) - احمد سعيود العمل الدبلوماسي لجبهة التحرير الوطني 1945-1958 01 نوفمبر 1954-19 سبتمبر 1958، دار الشروق، الجزائر، 2008، ص 18 .
(3) - ناهد إبراهيم الدسوقي /دراسات في تاريخ الجزائر الحديث و المعاصر، الحركة الوطنية الجزائرية في فترة ما بين الحربين 1918-1939، منشاة المعارف مصر، 2001، ص 95.
(4) - عبد الوهاب بن خليف ، تاريخ الحركة الوطنية من الاحتلال و الاستقلال ، دار طليطلة ، ط1 ، الجزائر ،2009، ص115.

(5)- محفوظ قداش ، تاريخ الحركة الوطنية ، الجزء الاول 1919-1939 ، ترجمة احمد بن البار ، دار الامة ، الجزائر 2012، ص 122.

(6) - Chales Robert Ageron , Politiques au Maghreb , PUF, Paris , 1972, p.258.

(7) - أبو القاسم سعد الله، أبحاث و آراء في تاريخ الجزائر ، الجزء الثاني، عالم المعرفة ، الجزائر ، 2015 ، ص50.

(8) - Gilbert Moynier , L'Algérie veille, Librairie Droz, Genève, 1918, p.716.

(9) أبو القاسم سعد الله : أبحاث و آراء في تاريخ الجزائر، (م. س.) ، الجزء الثاني ص52.

(10) - Chales Robert Ageron , Les Algériennes Musulmans et la France , 1871-1919, PUF, Paris 1968, p.289.

(11)- Chales Robert Ageron , Politiques Coloniales au Mghreb, Op. .Cit., p.259.

(12) - جمال قنان، قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث و المعاصر ، منشورات المتحف الوطني للمجاهد ، الجزائر، 1994 ص184.

(13) - بن يامين سطورا، مصالي الحاج رائد الحركة الوطنية (1889-1974)، ترجمة عمار و مصطفى مادي دار القصبة، الجزائر، ص 77-78.

(14) - احمد سعيود ، العمل الدبلوماسي لجبهة التحرير الوطني 1957-1958، مرجع سابق، ص 27.

(15) - أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، عالم المعرفة ، الجزائر ، 2009 ، الجزء الثاني ص 378.

(16) - ابو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية ، الجزء الثاني، المرجع نفسه ، ص 379.

(17) - مومن العمري، الحركة الثورية في الجزائر، من نجم شمال إفريقيا إلى جبهة التحرير الوطني ، 1929-1954 ، دار الظبعة قسنطينة ، 2003 ، ص 36 .

(18) - نقلا عن احمد سعيود ، العمل الدبلوماسي لجبهة التحرير الوطني ، مرجع سابق، ص 42. انظر تصريح مصالي الحاج ، جريدة المغرب العربي ، العدد 03 ، 05 نوفمبر 1948 ، ص 02.

(19) - عبد الوهاب بن خليف ، تاريخ الحركة الوطنية ، مرجع سابق ، ص 149.

(20)- احمد سعيود ، العمل الدبلوماسي لجبهة التحرير الوطني ، مرجع سابق، ص 51.

(21)- جمال قنان، قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر ، مرجع سابق ، ص 192.

(22)- احمد سعيود ، العمل الدبلوماسي لجبهة التحرير الوطني ، مرجع سابق، ص 52.

(23)- فرحات عباس، ليل الاستعمار حرب الجزائر و ثورتها ، ترجمة أبو بكر دال، المغرب ، 1962 ، ص 250.

(24)- Kaddache Mahfoud , la vie politique à Algerie de 1919 à 1939, SNED, Alger , 1970, p.630.

(25)- عبد الوهاب بن خليف ،تاريخ الحركة الوطنية ، مرجع سابق، ص 102.

(26)- عمار بوحوش ،التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962 ، البصائر، الطبعة الأولى ،الجزائر، 2013، ص 227.

(27)- عبد الوهاب بن خليف ، مرجع سابق، ص 103.

(28)- ابو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية ، المرجع السابق ، الجزء الثاني، ص 231.

(29)- احمد سعيود ، العمل الدبلوماسي لجبهة التحرير الوطني ، مرجع سابق ، ص 25.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 23، ديسمبر 2019، ص - ص: 743 – 764
الترقيم الدولي:1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني:2588-2406

الفجوات المنهجية في الدراسات السوسيولوجية ـ دراسة تحليلية ـ

Methodological gaps in sociological studies -An analytical study-

طالب دكتوراه: فاروق عقون [1] الأستاذ الدكتور: كمال بوقرة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- جامعة باتنة1-
farouk.aggoune@univ-batna.dz kamboug34@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2019/11/26 تاريخ القبول: 2019/12/15

الملخص:

تهدف هذه الدراسة للكشف عن الفجوات المنهجية التي تخص الشرائح الاجتماعية المستهدفة في الدراسات السوسيولوجية الأكاديمية والحدود المكانية التي غطتها، في ظل التركيز على دراسة شرائح اجتماعية معينة وعزوف أو إغفال الباحث الاجتماعي عن أخرى، وكذا إهماله أو تجاهله لاختيار وفحص مناطق أو أماكن مختلفة جغرافيا.

ولتحقيق ذلك استخدم الباحث تحليل المحتوى على العينة الطبقية والعشوائية البسيطة المعتمدتان في اختيار عشرة (10) أطروحات دكتوراه بجامعة الحاج لخضر باتنة1 والممتدة ما بين 2008 إلى 2017.

وقد أسفرت الدراسة على أن هناك استهداف كبير على شرائح اجتماعية معينة وتجاهل وإغفال عن شرائح اجتماعية أخرى، وأظهرت الدراسة أيضا على أن مبررات اختيار أسلوب المسح الشامل أم أسلوب العينة كانت موضوعية، كما أظهرت الدراسة كذلك على أن النسبة الأكبر للحدود المكانية للبحوث السوسيولوجية الأكاديمية من منطقة جغرافية واحدة.

[1]- المؤلف المرسل

وعلى ضوء هذه النتائج تم تقديم عدة توصيات من شأنها أن تساهم في لفت انتباه الباحثين إلى الفجوات المنهجية المتعلقة بالشرائح التي تم إغفالها والمناطق المهمشة في دراساتهم الأكاديمية.

الكلمات المفتاحية: علم الاجتماع؛ بحوث سوسيولوجية؛ شرائح اجتماعية؛ عينة ؛حدود المكانية.

Abstract:

The aim of this study is to reveal the methodological gaps concerning the targeted social segments in the sociological academic studies and the spatial boundaries that they covered, with the focus on the study of certain social segments and the reluctance or omission of the social researcher from another, as well as neglecting or ignoring it to select and examine geographically different regions or places.

To achieve this, the researcher used the content analysis on the simple stratified and random sample to select ten (10) doctoral theses at the University of Haj Lakhdar Batna 1, from 2008 to 2017.

The study also found that there was a significant targeting on certain social strata and ignoring and neglecting other. The study also showed that the justification for choosing a comprehensive survey or sample method was objective. The study also showed that the largest percentage of spatial limits for academic sociological research from the same geographical region.

In the light of these findings, several recommendations were made that would contribute to drawing the attention of researchers to the methodological gaps related to the omitted segments and marginalized areas in their academic studies.

key words : Sociology; sociological research; social segments; sample; spatial boundaries.

مقدّمة:

العلوم الاجتماعية كغيرها من العلوم ترتكز على جانبين وهما الجانب النظري التجريدي والجانب الإجرائي التطبيقي، ولأن البحث العلمي كل لا يتجزأ لا يمكن فصل أجزائه عن بعضها البعض، ففي الحالتين على الباحث الاجتماعي أن يعبر عن الواقع الاجتماعي بصورة جادة وموضوعية للوصول إلى الحقيقة.

ومن الخطوات العلمية الهادفة لتحسين جودة أي مجال من مجالات المعرفة، وعلم الاجتماع على وجه الخصوص، هو الوقوف على ما تم انجازه ومحاولة تحليليه وتقويمه ليتسنى لنا تطويره ومن ثم الإبداع فيه .

والمتمعن في غالبية الدراسات السوسيولوجية الأكاديمية يجد فيها عدة فجوات منهجية خاصة فيما يتمثل في الشرائح الاجتماعية المستهدفة والحدود المكانية،فالكثير منها تعتمد على شرائح اجتماعية مكررة ودراسات ميدانية في مناطق جغرافية تكاد تكون ثابتة، حيث يلجأ الكثير من الباحثين في الدراسات العليا لتقليد وتكرار دراسة نفس الشرائح الاجتماعية والأماكن رغم وجود شرائح اجتماعية مختلفة ومجالات جغرافية واسعة وممتدة، ومن هنا يمكن القول بأن الإهمال والتجاهل للشرائح الاجتماعية والتهميش للأماكن المختلفة، من الأخطاء المنهجية والممارسات الخاطئة عند الاختيار والفحص لما ينتج عنه من خلل وفجوات عميقة، فمثل هذه الممارسات والفجوات تؤثر سلبا على مصداقية تلك الدراسات، وتجعل من غير المقبول منهجيا تعميم نتائجها على المجتمع.

وتأتي أهمية هذه الدراسة في ظل تزايد عدد الدراسات السوسيولوجية الأكاديمية كل سنة وانعدام – في حدود علم الباحث- دراسات لتحليل محتوى أطروحات الدكتوراه بجامعة باتنة1، كما تكمن أهميتها في تنبيه وتوجيه أنظار الباحثين إلى الفجوات المنهجية في الشرائح الاجتماعية التي تم الإغفال عنها أو العزوف عن دراستها، وإعادة الاعتبار للمناطق والمجالات الجغرافية المهمشة، وبالتالي تحفيز الباحثين على ضرورة اعتماد أسس علمية وعدم التكرار والتقليد وتوسيع دائرة البحث العلمي، من اجل الإسهام في تنمية

القدرات الفكرية والممارسات التحليلية للباحثين، وتوفير قاعدة معلومات موضوعية مرتبطة بالواقع الاجتماعي لإحداث تطوير في الدراسات الأكاديمية السوسيولوجية باعتبارها من أهم أوعية الإنتاج العلمي والتدريب البحثي.

وإجمالا يبدو أن هناك فجوة وخلل، سنحاول في هذا المقال التحقق منه علميا وفهم واقع البحوث السوسيولوجية بجامعة باتنة1 في هذا الجانب، من خلال تحليل محتوى الدراسات السوسيولوجية التي تمت في إطار أكاديمي وطرح وعرض لمختلف الشرائح الاجتماعية المستهدفة والحدود المكانية لها.

من هذا المنطلق جاءت دراستنا هذه لتجيب على الإشكال الآتي: هل هناك فجوات منهجية فيما يخص الشرائح الاجتماعية المستهدفة والحدود المكانية في الدراسات السوسيولوجية ؟

وللإجابة على هذه الإشكالية قمنا بتفكيكها إلى التساؤلات الفرعية التالية:

- ما هي الشرائح الاجتماعية المستهدفة في البحوث السوسيولوجية؟
- هل مبررات اختيار طلبة الدراسات العليا أسلوب المسح الشامل أو أسلوب العينة موضوعية؟
- ما هي الحدود المكانية التي غطتها البحوث السوسيولوجية؟

أهداف الدراسة:

- محاولة الكشف عن الفجوات التي تخص الشرائح الاجتماعية المستهدفة في البحوث السوسيولوجية.
- معرفة مبررات اختيار طلبة الدراسات العليا أسلوب المسح الشامل أو أسلوب العينة.
- محاولة الوقوف على الفجوات في الحدود المكانية التي غطتها البحوث السوسيولوجية.

مفاهيم الدراسة:

مجتمع الدراسة: يعرفه ثابت عبد الرحمن إدريس بأنه "جميع المفردات التي تمثل الظاهرة موضوع البحث، وتشترك في صفة معينة أو أكثر"[1].

ونعرف مجتمع الدراسة إجرائيا بأنه: يشمل جميع عناصر ومفردات الظاهرة محل الدراسة.

أسلوب المسح الشامل: يعرفه طاهر حسو الزيباري بأنه "طريقة جمع البيانات والمعلومات من وعن جميع مفردات مجتمع البحث Population Research بأساليب مختلفة سواء كانت جهة الدراسة جهة كلية (منظمة ما أو مجتمعا ما أو حقلا زراعيا أو غير ذلك) أو جهة جزئية (إدارة أو قسما في منظمة أو منظمة ما داخل المجتمع)"[2].

وإجرائيا نعرفه بأنه طريقة جمع البيانات والمعلومات عن كل عناصر أو مفردات مجتمع الدراسة دون استثناء.

أسلوب العينة: ونقصد بها طريقة جمع البيانات والمعلومات عن عناصر أو مفردات مجتمع الدراسة، من خلال اختيارها بأسلوب معين.

الشرائح الاجتماعية: ونعني بها مفردات الظاهرة التي يدرسها الباحث كالعمال والمعلمين والأحداث...الخ بحيث يكونون موضوع إشكالية البحث.

الحدود المكانية أو الجغرافية: يعريفها عبد الله إبراهيم في البحث الاجتماعي بأنها أين "يرى الباحث ضرورة معالجة مسألة البحث عند مستواها المورفولوجي المجتمعي، وفي مظاهرها المورفولوجية المجتمعية"[3].

وإجرائيا نقصد به النطاق المكاني أو المجال الجغرافي للدراسة، أي حيث تمثل حصيلة التفاعل بين المجتمعي و بين الجغرافي.

أولا- البحث السوسيولوجي:

يعرفه علماء الاجتماع بأنه "مجموع العمليات المنجزة والمتتابعة والمتداخلة التي يقوم بها دارس أو أكثر في علم من العلوم بهدف جمع معلومات بشكل نظامي تثير ظاهرة ما قابلة للملاحظة بهدف شرحها وفهمها، إنه محاولة لاكتشاف المعرفة والتنقيب عنها وتنميتها وفحصها وتحقيقيها بتقصي دقيق ونقد عميق، ثم عرضها عرضا مكتملا بذكاء وإدراك لكي تضاف إلى الإنتاج الحضاري الإنساني، والبحث الاجتماعي يتبع نفس المسار الفكري للعلوم الطبيعية"[4].

ويعرفه بوب ماتيوز بأنه "هو الاستقصاء المنظم، والمنضبط والامبيريقي، والنقدي للفروض التي توضع بشأن بعض العلاقات التي يفترض وجودها بين الظواهر"[5].

وعرفه عبد الحميد بوطة "بأنه نشاط علمي منظم، وموجه يتبع فيه الباحث الاجتماعي خطوات المنهج العلمي، من أجل الوصول إلى معرفة الظاهرة الاجتماعية المدروسة وتفسيرها والكشف عن القوانين التي تحكمها والتنبؤ بمآلاتها، وهو عملية دورية تبدأ بتحديد المشكلة وإعطاء الفروض، ثم تصميم البحث وجمع البيانات وترميزها وتحليلها وصولا إلى التعميم"[6].

وعليه فالبحث السوسيولوجي هو بحث يستهدف الفهم والتفسير للظواهر الاجتماعية واكتشاف الوقائع والعلاقة بين متغيراتها والتحقق منها عن طريق الالتزام بخطوات البحث العلمي في جميع مراحل البحث.

ثانيا:العينة:

لمتعد البحوث الميدانية المعاصرة على طريقة المسح الشامل، بل أصبحت تعتمد على عينات مختارة من مجتمع البحث (Sample)، والبحث أو التحقيق الاجتماعي من خلال العينة أصبح من أهم التقنيات المستعملة في معرفة الواقع الاجتماعي، واستعمالها شائع في علم الاجتماع وعلم السكان، وهي تهدف إلى الحصول على معلومات ومعطيات عن طريق تمثيل الكل بالجزء[7].

ويستخدم أسلوب البحث بالعينة عندما لا يمكن للباحث القيام بأسلوب المسح الاجتماعي، أي عند استحالة دراسة جميع أفراد المجتمع لظرف من الظروف[8].

إذا قد يجد الباحث نفسه غير قادر على القيام بمسح شامل لجميع مفردات مجتمع البحث، فيكتفي بعدد قليل من تلك المفردات ثم يعمم صفاتها على الظاهرة موضوع الدراسة.

وللعينة شرطان أساسيان "أولهما أن تكون العينة ممثلة (Représentative) للمجتمع الأصلي أي يتصف أفرادها بنفس الصفات الموجودة في مجتمع الدراسة، وثانيهما أن تكون لوحدات المجتمع الأصلي

فرصا متساوية في الاختيار (Equal chances)، وهذا يعني أن تتاحال فرص المتكافئة لكل فرد من المجتمع الأصلي بحيث يمكن أن يقع عليها الاختيار، فيكون ضمن العينة دون تدخل أو تحيز أو تعصب من الباحث[9].

ثالثا- فوائد استخدام أسلوب العينة:

يلجأ الباحث عادة إلى اعتماد أسلوب المسح بالعينة بدل أسلوب المسح الشامل لمفردات وعناصر الدراسة، وذلك من أجل تحقيق عدة فوائد أهمها[10]:

- كلفة أقل: إن اقتصار جمع البيانات عن عدد محدد من عناصر الدراسة بدلا من جميع أفراد وعناصر المجتمع يعمل على تقليل الكلفة المادية للبحث.
- اختصار الوقت والجهد.
- سرعة الوصول إلى النتائج وبما يحقق أهداف الدراسة.
- دقة كبيرة في النتائج خصوصا في حالة التجانس النسبيبين أفراد مجتمع الدراسة.
- أن استخدام العينة يقلل الزمن والتكلفة للدراسات البحثية.
- يوفر استخدام العينة من عدد العمالة المطلوبة لإنجاز البحث، فالعدد القليل يكفي للعمل الميداني وتحليل البيانات.
- تكون الدراسة في معظم الحالات أدق باستخدام العينة منها من استخدام المجتمع بأكمل، فالإشراف يكون أفضل وكذلك الإجراءات المتبعة في الحصول على المعلومات.
- استخدام العينة يزودنا بنتائج أسرع مما لو درسنا المجتمع بأكمله.

رابعا- خطوات اختيار العينة:

لاختيار العينات في العلوم الاجتماعية نتبع الخطوات الآتية:

- تحديد أهداف البحث: ينبغي أن نحدد هذه الأهداف بدقة بحيث يستطيع الباحث على أساسها تحديد نوع العينة وحجمها.
- تحديد المجتمع الأصلي الذي نختار منها لعينة: تحديد المجتمع يقتضي معرفة العناصر والعوامل المكونة له[11].

- يعد قائمة كاملة ودقيقة بمفردات هذا المجتمع وتسمى (إطارا) من خلال سجلات، ويجب أن تكون كاملة وحديثة.
- يأخذ مفردات ممثلة من القائمة التي أعدها.
- يحصل على عينة كافية لتمثل المجتمع الأصلي بخصائصه التي يريد دراستها[12].

خامسا- أساليب العينات:

يمكن تصنيف العينات إلى أسلوبين[13]:

أ- أسلوب يقوم على الاحتمالية أو العشوائية: Probability or Random Sampling ويشمل هذا الأسلوب مايلي:

- العينة العشوائية البسيطة Simple Random Sampling
- العينة العشوائية الطبقية Stratified Random Sampling
- العينة العشوائية المنظمة Random Sampling Systematic
- العينة العنقودية Cluster Random Sampling
- عينة منطقة Area Sampling

ب- أسلوب يقوم على عدم الاحتمالية: Non- Probability Sampling ويشمل هذا الأسلوب ما يلي:

- العينة الملائمة أو العرضية Converience or accidental Sampling
- العينة المقصودة Purposive Sampling
- عينة الكوتا Quota Sampling
- عينة كرة الثلج Snow-ball Sampling

سادسا- حجم العينة:

القاعدة العامة في تحديد حجم العينة، هو كلما زاد حجم العينة كانت درجة تمثيله للمجتمع أفضل، وهذه القاعدة تنطبق على المتغيرات المعدودة (المنفصلة) أكثر، وبعبارة أخرى كلما كان حجم العينة أكبر فإن متوسطها سيقترب أكثر من متوسط المجتمع الذي يمثله، ويقترب انحرافها المعياري من الانحراف المعياري للمجتمع[14].

ولكنهنا كمسوغات خاصة لابد من أخذها بعين الاعتبار لتحديد حجم العينة حسب نوع المعاينة وهي:

أ- التحديد غير الاحتمالي: بالنسبة إلى المعاينة غير الاحتمالية، فإنه يكفي أن يكون لدينا عددا كافيا من العناصر لنتمكن فيما بعد من إجراء المقارنات الضرورية[15].

ب- التحديد الاحتمالي: بالنسبة إلى المعاينات الاحتمالية، فإن حجم العينة يتحدد وفقا لقواعد أكثر دقة لأنه يعتمد على تطبيق بعض المعادلات الرياضية، وباستلهامنا من هذه المعادلات نستطيع أن نقدم بعض الحدود التطبيقية العامة وذلك حسب العدد الإجمالي لمجتمع البحث المستهدف.

سابعا-المنهج و العينة

أولا/ منهج الدراسة: إن اللجوء إلى منهج معين ليست بعملية اختيارية بحد ذاتها بل حتمية علمية يتطلبها كل بحث علمي، وقد فرضت طبيعة الموضوع استخدام منهج تحليل المحتوى الذي اعتمدنا عليه في تحليلنا لأطروحات الدكتوراه، بأسلوب علمي موضوعي ومنظم لا ينطلق من أحكام مسبقة أو انطباعات ذاتية أو معالجات عشوائية، بقدر ما يتعامل مع معطيات وممارسات واقعية .

ثانيا/ عينة الدراسة: إن العينة في البحوث السوسولوجية تمثل أسلوب مهما للغاية باعتبار العينة تتوقف على مدى تمثيلها للمجتمع الكلي للبحث، وحقل البحث الميداني هو قسم علم الاجتماع بجامعة باتنة 1 وانطلاقا من عنوان دراستنا "الفجوات في الدراسات السوسسيولوجية دراسة تحليلية"، كان المجتمع الأصلي مجموع الأطروحات المجازة والبالغ عددها (55) أطروحة المادة الأولية ومن مختلف التخصصات السوسيولوجية "علم الاجتماع تنظيم وعمل، علم الاجتماع التربوي، علم الاجتماع السياسي، علم الاجتماع الديني، علم الاجتماع الريفي، علم الاجتماع العائلي، تنمية الموارد البشرية" وهنا اعتمدنا على العينة الطبقية العشوائية البسيطة ،واختيارنا لعينة هذه الدراسة بطريقة طبقية عشوائية بسيطة كان كما يلي:

أولا: اخترنا الدراسات على أساس السنة بحيث نأخذ من كل سنة وحدة، وبما أننا لدينا 10 سنوات من (2008 إلى 2017) سنحصل على 10 وحدات، ومن مختلف التخصصات العلمية وهو ما يمثل نسبة 18.18%.

ثانيا: في اختيارنا للدراسات السوسيولوجية، قمنا بكتابة عناوين الأطروحات المجازة حسب كل سنة على بطاقات متشابهة تماما، ثم قمنا بخلط هذه البطاقات مع بعضها البعض ومن ثم اخترنا العدد المطلوب من كل سنة.

ثامنا- النتائج ومناقشتها

قبل التعرض إلى نتائج الدراسة والمتمثلة في الإجابة عن التساؤلات المطروحة نحاول تحليل محتوى الدراسات السوسيولوجية الأكاديمية، خلال 10 سنوات والممتدة من 2008 إلى 2017.

جدول رقم (1): يبين مواضيع وتخصصات وسنة مناقشة الدراسات السوسيولوجية

الرقم	العنوان	التخصص	السنة
01	التغير الاسري في المجتمع الحضري الجزائري	تنظيم وعمل	2008
02	انحراف الاحداث في المجتمع الجزائري	تنظيم وعمل	2009
03	العمل و العامل في الصناعة بين التسريح و الادماج في ظل النظام المؤسساتي في الجزائر	تنظيم وعمل	2010
04	تكوين الأئمة و أثره على التوجيه المسجدي بالجزائر	علم الاجتماع الديني	2011
05	دورالمرشدة الدينية في التربية الاسرية	علم الاجتماع الديني	2012
06	واقع التنمية وتسير الموارد البشرية في ظل التحولات الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية بالجزائر	تنظيم وعمل	2013

07	التنظـيم الاسـتراتيجي وتطـور ممارسـات المـوارد البشـرية بالمؤسسة الادارية	تنظيم وعمل	2014
08	الواقـع الاجتمـاعي التربـوي لعـائلات الطبقـات الوسـطى فـي الجزائر	علـم الاجتمـاع التربوي	2015
09	مشـكلات النمـو الحضـري فـي الجزائر وعلاقته بمظاهر النزوح الريفي	علـم الاجتمـاع الريفي	2016
10	اسـتراتيجية تطـوير آليـة تـدريب المـورد البشـري فـي المنظومـة الإنتاجية و الصناعية.	تنميـة المـوارد البشرية	2017

المصدر: من تصميم الكاتبين

يبين الجدول رقم (1) المواضيع المختارة للأطروحات الدكتوراه وطبيعة اهتمامات الباحثين في هذا الحقل العلمي وهي تشمل مواضيع متنوعة حول" الأسرة، الأحداث، العمال، الأئمة، المرشدات، التنمية وتسير الموارد البشرية، التنظيم الاستراتيجي، النمو الحضري..الخ.

وتكشف تلك الدراسات السوسيولوجية الأكاديمية المقدمة عن طبيعة توجهات واهتمامات الباحثين نحو اختيار مواضيع بحوثهم ، حيث تعد خطوة اختيار موضوع البحث من الخطوات الهامة في المنهج السوسيولوجي، ومما يساعد على حسن اختيار موضوع البحث أن يكون الباحث على دراية كاملة بالمجالات البحثية التي تقع في إطار تخصصه، وإلا فقد يختار موضوعا أو مشكلة تقع في نطاق تخصص أخر، وهنا يضيع مجهوده ووقته سدى وليس معنى ذلك أن تخصصات علم الاجتماع منفصلة عن بعضها البعض، أو أن كل منها يبحث في موضوعات بعيدة كل البعد عن موضوعات التخصصات الأخرى، فكلها مشكلات ترتبط بمجالات علم الاجتماع وكل ما يتضمنه هذا المجال الواسع من موضوعات هي بطبيعتها مترابطة ومتداخلة ومتكاملة حسب علماء الاجتماع.

ولكن مما لاحظناه خلال مرحلتنا الاستكشافية للدراسات السوسيولوجية الأكاديمية في مختلف التخصصات، فرض علينا عند التحدث عن اختيار موضوع البحث في علم الاجتماع، الإشارة إلى أهمية أن يعرف الباحثين في علم الاجتماع وخاصة الطلبة منهم حدود مجال تخصصهم، وأن يفرق كل باحث بين الموضوعات التي تقع في إطار تخصصه والتي تقع خارج هذا الإطار، كما يجب "على الباحث أن يحدد موضوع الدراسة تحديدا واضحا ودقيقا، بحيث تتضح في ذهنه أسس المشكلة التي سيكون فيها بعد المحور الرئيسي لبحثه، والتي يستلزم أن يجمع البيانات والمعطيات الخاصة بها قصد نزع الإبهام الذي يحيط بها"[16].

بعد الوقوف على مواضيع وتخصصات وسنة مناقشة الدراسات السوسيولوجية، قمنا بتحليل محتوى عدد من أطروحات الدكتوراه المناقشة من خلال المؤشرات التالية: المجال الجغرافي للدراسة، المجال البشري، تبرير اختيار أسلوب المسح الشامل أو أسلوب العينة.

الدراسة رقم 01 الموسومة بـ: التغير الأسري في المجتمع الحضري الجزائري.

المجال الجغرافي للدراسة: بين الباحث ذلك من خلال قوله: "تم اختيار مدينة باتنة مجالا للدراسة باعتبارها وسطا حضريا مهما ...".

المجال البشري: حدد الباحث ذلك من خلال قوله: "جميع الأسر التي تشكل مجتمع مدينة باتنة...".

تبرير اختيار أسلوب العينة: مبرر، حيث بين الباحث ذلك من خلال قوله: "ونظرا لشاسعة المجال المكاني والعدد الكبير للأسر، لا يمكن للباحث أن يتناول كل وحدات مجتمع الدراسة، لهذا يتعين عليه اختيار بعض الوحدات الممثلة له باستخدام أسلوب العينة..".

الدراسة رقم 02 الموسومة بـ: انحراف الأحداث في المجتمع الحضري الجزائري

المجال الجغرافي: حددت الباحثة ذلك من خلال قولها: "المركز المختص لإعادة التربية بقالمة، والمركز المختص لإعادة التربية بالوادي...".

المجال البشري: حددت الباحثة ذلك من خلال قولها "المتواجدين بالمركز المختص لإعادة التربية..".

تبرير اختيار أسلوب العينة: مبرر، حيث حددت الباحثة ذلك من خلال قولها "تعد العينة المنتظمة العشوائية من العينات الاحتمالية، فيقصد من التنظيم أن الاختيار للمفردات يتم طبقا لتنظيم معين يحدده الباحث..".

الدراسة رقم 03 الموسومة بـ: العمل والعامل في الصناعة بين التسريح والإدماج في ظلال نظام المؤسساتي في الجزائر

المجال الجغرافي: حددت الباحثة من خلال قولها "إن المجال الميداني لهذه الدراسة يتمثل في ولاية باتنة...".

المجال البشري: حددت الباحثة من خلال قولها "يتمثل في عدد العمال الكلي الموجود بالمؤسسات محل الدراسة...".

تبرير اختيار أسلوب العينة: مبرر، حيث حددت الباحثة من خلال قولها "... وبالتالي فإن عملية المعاينة هي اختيار عدد محدود من المفردات في المجتمع بأسلوب يجعل الجزء يمثل الكل، وذلك لضخامة مجتمع الدراسة أو تشتت مفرداته أو تجانسها في الخصائص...".

الدراسة رقم 04 الموسومة بـ: تكوين الأئمة وأثره على التوجيه المسجدي بالجزائر

المجال الجغرافي: حدد الباحث ذلك من خلال قوله "وقد تم اختيار ثلاث ولايات لإجراء الدراسة بها وهي قسنطينة وباتنة وبسكرة...".

المجال البشري: حدد الباحث ذلك من خلال قوله "وقد اعتبر مجتمع الدراسة هو التعداد الكلي للأئمة المدرسيين والأئمة الأساتذة بهذه الولايات الثلاث المذكورة..".

تبرير اختيار أسلوب العينة: مبرر، حيث حدد الباحث ذلك من خلال قوله "ولما تعذر استعمال أسلوب المسح الشامل لكل مساجد الجزائر على المستوى الوطني من اجل الالتقاء بكل الأئمة.... لما يفرضه ذلك من جهد كبير ووقت طويل ومال وفير..".

الدراسة رقم 05 الموسومة بـ: دور المرشدة الدينية في التربية الأسرية

المجال الجغرافي للدراسة: حدد الباحث ذلك من خلال قوله "أجريت هذه الدراسة ببعض مساجد ولاية باتنة، والذي تنشط فيها مفردات البحث بشكل رسمي..".

المجال البشري: حدد الباحث ذلك من خلال قوله "ويتمثل في جميع مرشدات ولاية باتنة...".

تبرير اختيار المسح الشامل: مبرر، حيث حدد الباحث ذلك من خلال قوله " يستطيع المسح الاجتماعي أن يلقي الضوء على الحياة العامة للمجتمع الإنساني، ويقوم بمعرفة العلاقة السببية لبعض المتغيرات، ويوضح لنا مدى صدق أو عدم صدق بعض الجوانب الفكرية لإحدى النظريات الاجتماعية في علم الاجتماع...".

الدراسة رقم 06: واقع تنمية وتسير الموارد البشرية في ظلال تحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بالجزائر

المجال الجغرافي: حدد الباحث ذلك من خلال قوله" تقع مؤسسة صناعة الأحذية الرياضية – أوراس فتوار- على الطريق الوطن رقم 78 الرابط بين باتنة ونقاوس...".

المجال البشري: حدد الباحث ذلك من خلال قوله "يقدر الاستيعاب الحقيقي للمؤسسة من مناصب الشغل 1200منصبا... ليصل عدد العمال إلى 244عاملا سنة2011 ".

تبرير اختيار أسلوب العينة: بالنسبة لفئة العمال: مبرر، حيث حدد الباحث ذلك من خلال قوله"حيث اعتمدت على العينة العشوائية البسيطة بهدف المساواة بين احتمالات الاختيار لكل فرد من أفراد المجتمع الأصلي...".

بالنسبة لفئة الإطارات: مبرر، حيث حدد الباحث ذلك من خلال قوله"فيما يتعلق بفئة الإطارات فكانت العينة قصدية حيث طبقنا طريقة المسح الشامل كون عددهم محدود...".

الدراسة رقم 07 الموسومة بـ: التنظيم الاستراتيجي وتطوير ممارسات الموارد البشرية بالمؤسسة الإدارية

المجال الجغرافي: حدد الباحث ذلك من خلال قوله"أجريت هذه الدراسة بمختلف المؤسسات الإدارية والخدمية عبر عاصمة الولاية (المجلس الشعبي الولائي، المجلس الشعبي البلدي، مديرية النشاط الاجتماعي) لمدينة باتنة.

المجال البشري: حدد الباحث ذلك من خلال قوله"وعلى هذا الأساس يتضح لنا جليا أن أفراد مجتمع البحث وهم الإداريون...".

تبرير اختيار المسح الشامل: مبرر، حيث بين الباحث ذلك من خلال قوله" وجاء اختيار أسلوب المسح الشامل لأن المعني بالدراسة هم فئة الإداريين.... إذ يشكلون بتعدادهم مجتمعنا غنيا، يمكن الاعتماد على عناصره في مواجهة المشكلة إطار البحث"

الدراسة رقم 08 بـ: الواقع الاجتماعي التربوي لعائلات الطبقات الوسطى في الجزائر وإنتاج المشروع المهني لأبنائها

المجال الجغرافي: بين الباحث ذلك من خلال قوله" إن عمق التاريخ الحضاري لمدينة قسنطينة...".

المجال البشري: بين الباحث ذلك من خلال قوله" أجريت المقابلات مع رجال و نساء من كل محيط اجتماعي....".

تبرير اختيار أسلوب العينة: مبرر، حيث بين الباحث ذلك من خلال قوله" وقع اختيارنا على تقنية المعاينة النمطية كطريقة غير احتمالية مناسبة للدراسة النوعية...".

الدراسة رقم 09 الموسومة بـ: مشكلات النمو الحضري في الجزائر وعلاقته بظاهرة النزوح الريفي

المجال الجغرافي: بين الباحث ذلك من خلال قوله" يتمثل المجال المكاني في إدارة ششار ولاية خنشلة....".

المجال البشري: بين الباحث ذلك من خلال قوله" يتكون من النازحين الوافدين إلى دائرة ششارمن جميع القرى والبلديات...".

تبرير اختيار أسلوب العينة: مبرر، حيث بين الباحث ذلك من خلال قوله" ولأن طريقة اختيار العينة تتأثر بجملة من المعطيات والمتغيرات..... لأن مجتمع الدراسة معروف عند الباحث أي أن أفراد العينة المشكلة لمجتمع البحث يعرفها الباحث تمام المعرفة وله كافة المعلومات ".

الدراسة رقم 10 الموسومة بـ: استراتيجية تطوير آلية تدريب المورد البشري في المنظومة الانتاجية والصناعية

المجال الجغرافي: بين الباحث ذلك من خلال قوله" تم إجراء دراستنا في المؤسسة الوطنية لإنتاج الفوسفات SOMIPHOS تبسة.... ".

المجال البشري: حيث بين الباحث ذلك من خلال قوله" وقد ركزت دراستنا على الأفراد الذين شملتهم العملية التدريبية وقد قدر عددهم بـ 160 مبحوث من المجتمع الكلي والمقدر بـ 1598 عامل حيث تم اختيار هؤلاء الأفراد حسب طبيعة الموضوع وأهداف الدراسة".

تبرير اختيار أسلوب العينة: مبرر، من خلال قوله" وعليه فالباحث في إطار البحوث الاجتماعية والإنسانية خاصة البحوث الميدانية لا يمكن له الاستغناء عن العينة لأنها تعتبر من أبرز الطرق التي يستعملها في جمع البيانات والمعلومات التي تساعده في دراسته وتحليله و تفسيره.....".

جدول رقم (02): يبين الشرائح الاجتماعية المستهدفة في الدراسات السوسيولوجية

الرقم	نوع الفئات المستهدفة	العدد	النسبة
1	الأسرة (الآباء والأمهات)	01	%10
2	الأحداث	01	%10
3	الأئمة	01	%10
4	المرشدات	01	10%
5	العمال	04	%40
6	الإداريون	01	%10
07	النازحون	01	%10
/	المجموع	10	%100

المصدر: من تصميم الكاتبين

يتضح من خلال الجدول رقم (02) بأن أكثر الشرائح الاجتماعية المستهدفة في الدراسات السوسيولوجية الأكاديمية بقسم علم الاجتماع جامعة بباتنة1 هي فئة العمال بنسبة 40 % في حين تناولت باقي الدراسات الشرائح الأخرى "الأسرة (الآباء والأمهات)، الأحداث، الأئمة، المرشدات، الإداريون، النازحون" بنسبة 10% لكل فئة.

وإجمالا يمكن تفسير كثرة اهتمام الباحثين بفئات معينة كفئة العمال و إهمال شرائح المجتمع الأخرى كشريحة الفلاحين في الأرياف مثلا، ربما يرجع لسهولة إجراء الدراسات الميدانية بالمؤسسات، فتعدد هذه المؤسسات وقربها عامل مساعد على إجراء الدراسة الميدانية تقليلا للتكاليف المادية، عكس إذا اختار شريحة أو عينة بعيدة عن مقر سكنه أو عمله، وهنالك سبب آخر ربما يرجع الاهتمام الكبير بفئة العمال يعود إلى التخصص الأكثر إقبالا عليه من طرف طلبة قسم علم الاجتماع في مرحلة الليسانس وهو تخصص – تنظيم وعمل- وقد تكون أيضا للخلفية المهنية للباحثين تدفعهم لاختيار هذه الشريحة دون غيرها من الفئات الأخرى، أولا لتوفر المادة العلمية وثانيا للإحاطة الميدانية بموضوع الدراسة، وبالتالي تكون هناك سهولة في الدراسة وكسبا للوقت عكس إذا اختار الباحث عينة أو فئة بعيدة عن تخصصه أو مهنته.

رغم ذلك يبدو أن هناك فجوة منهجية في بنية بعض الدراسات السوسيولوجية الأكاديمية، والتي تتجاهل عدة شرائح اجتماعية .

جدول رقم 03: يبين الحدود المكانية في الدراسات السوسيولوجية

الرقم	الحدود المكانية		العدد	النسبة
1	بباتنة	باتنة	05	%50
2		باتنة		
3		باتنة		
4		باتنة		
5		نقاوس		
6	قالمة، الوادي		01	%10
7	باتنة، قسنطينة، بسكرة		01	%10
	قسنطينة		01	%10

9	خنشلة –ششار-	01	%10
10	تبسة – بئر العاتر-	01	%10
/	المجموع	10	%100

المصدر: من تصميم الكاتبين

يظهر الجدول رقم (04) الحدود المكانية للعينات التي شملتها عليها الدراسات السوسيولوجية الأكاديمية أي الولايات والدوائر التي أخذت منها، فكانت أعلى نسبة للحدود المكانية للعينات بلغت 50% وهي مأخوذة من ولاية باتنة، بينما باقي الولايات بما فيهم ولاية باتنة (قالمة والوادي وبسكرة وقسنطينة وخنشلة، تبسة) بنسبة 50 %.

وما لاحظناه أيضا غياب دراسات سوسيولوجية خارج الجزائر، ربما يعزى ذلك إلى التكاليف الباهظة التي يمكن أن تلحق طلبة الدراسات العليا -أغلبهم بدون مناصب عمل دائمة - إذا كانت الدراسة خارج البلاد (الجزائر) وعموما يمكن أن نرجع ذلك لعدة أسباب منها :

- أن معظم الفئات التي أخذت منها العينات متمركزة في ولاية باتنة.
- ربما يكون السبب الأساسي أن الباحث يقيم في الولاية التي أخذت منها العينة، أو أن عمله في تلك الولاية.
- أن السفر للولايات أو البلدان الأخرى هو مكلف للباحث من الناحية المادية.
- غياب سياسات البحث العلمي التي توضح الأماكن أو المناطق التي يتجاهلها الباحث ينفي دراساتهم الأكاديمية.

خاتمة:

جاءت الدراسة كمحاولة للكشف عن الفجوات المنهجية لمتعلقة بعزوف وإغفال أو تجاهل طلبة الدراسات العليا لبعض الشرائح الاجتماعية وكذا تهميشهم لعدة أماكن ومناطق في دراستهم السوسيولوجية بشكل أساسي، فنجد الكثير من الباحثين يلجأ إلى التركيز على دراسة نفس الشرائح الاجتماعية والحدود المكانية رغم وجود شرائح اجتماعية مختلفة ومجالات جغرافية واسعة، وهي من الأخطاء المنهجية والممارسات الخاطئة عند الاختيار لما

ينتج عنه من خلل وفجوات عميقة، فمثل هذه الممارسات والفجوات تجعل من غير المقبول منهجيا تعميم نتائج تلك الدراسات الأكاديمية،التي تتطلب من الباحث الاجتماعي دقة بالغة لأنها تتوقف عليها إجراءات البحث وتصميمه وكفاءة نتائجه.

كما سعت الدراسة لمحاولة الوقوف على مبررات اختيار طلبة الدراسات العليا أسلوب المسح الشامل أم أسلوب العينة في بحوثهم الاجتماعية.

وقد تأكد لدينا من خلال عينة الدراسة أن هناك فجوات منهجية متعلقة بشرائح اجتماعية تم التركيز عليها كشريحة العمال وتجاهل وإغفال لعدة شرائح اجتماعية أخرى كشريحة الفلاحين ورجال الأمن، وتوصلت الدراسة إلى أن مبررات اختيار أسلوب المسح الشامل أو أسلوب العينة كانت كلها مبررات موضوعية.

كما توصلت الدراسة أيضا إلى أن هناك فجوة منهجية تخص الحدود المكانية، حيث تأكد لدينا أن النسبة الأكبر من الدراسات الأكاديمية غطت نفس الحدود المكانية (ولاية باتنة) مما أدى إلى تهميش مجالات جغرافية ممتدة وواسعة، وهذا ما أدى إلى عدم توفيق بعض الباحثين في اختيار مجتمع البحث والحدود المكانية للدراسة.

وفي اعتقادنا من خلال ما تقدم سابقا، ومن أجل الخروج من هذه الوضعية نرى أنه لابد على الباحثين الاجتماعيين من خلال دارساتهم الأكاديمية وإن ساهمت في تحقيق تراكم معرفي سوسيولوجي في الجزائر، إحداث قطيعة إبستمولوجية مع الأفكار المسبقة سواء ما تعلق بالشرائح الاجتماعية أو الحدود المكانية، والالتزام بالمنهجية السليمة التي تسعى إليها الدراسات السوسيولوجية الأصيلة في فهم الواقع الاجتماعي المتميز بالتعقيد والتغير المستمر.

التوصيات: في ضوء نتائج الدراسة يوصي الباحث بمايلي:

- ضرورة التنبيه للفجوات المنهجية والاهتمام بدراسة الشرائح الاجتماعية الأخرى التي تم الإغفال عنها أو تجاهلها، وعدم تركيز الدراسات السوسيولوجية على المجتمعات العمالية فقط.

- تشجيع الباحثين الاجتماعيين على إجراء بحوثهم في الولايات المختلفة، مع مراعاة عاملا (الوقت والتكاليف المادية).
- إجلاء مواطن الخلل ورسم سياسات بخصوص عزوف طلبة الدراسات العليا عن دراسة الأماكن والمناطق المهمشة.
- إجراء دراسات أكاديمية عن خطورة تعميم نتائج البحوث المعتمدة على العينات المحصورة والمركزة على مناطق ثابتة ومحددة وتعميمها على المجتمع ككل، حتى لا تفقد الدراسات السوسيولوجية مصداقيتها.

قائمة المصادر والمراجع:

1- إبراهيم عبد الله، البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، المركز الثقافي العربي ، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008

2- إدريس ثابت عبد الرحمن، أساليب القياس والتحليل واختبار الفروض، الدار الجامعية، مصر، الطبعة الأولى، 2003.

3- الحسين حماش، الجوانب المنهجية البيداغوجية المرتبطة بإنجاز البحوث والمذكرات وكيفيات مناقشتها وتقييمها، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح ورقلة،الجزائر،4(7)،2012، https://www.asjp.cerist.dz/en/article/46628 (تاريخ الزيارة: 2019/10/07).

4- رجاء وحيد دويدري، البحث العلمي- أساسياته النظرية وممارسته العلمية،دار الفكر، دمشق الطبعة الأولى، 2000

5- زرواتي رشيد، منهجية البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، دار الكتاب الحديث، الجزائر، الطبعة الأولى، ،2004

6- سعيد اسماعيل صيني ، قواعد أساسية في البحث العلمي،مؤسسة الرسالة، سوريا الطبعة الأولى،1994

7- شفيق محمد، البحث العلمي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، الطبعة الأولى،2001

8- طاهر حسو الزيباري، أساليب البحث العلمي في علم الاجتماع،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،2011.

9- عبد الغني عماد، البحث الاجتماعي منهجيته مراحله تقنياته، منشورات جروس برس لبنان، الطبعة الأولى، 2002

10- فيروز زرافة وآخرون، في منهجية البحث الاجتماعي،منشورات مكتبة اقرأ قسنطينة، الجزائر، الطبعة الأولى،2007
11- كروالعزاوي رحيم يونس، مقدمة في منهج البحث العلمي، دار دجلة، الأردن الطبعة الأولى، 2008
12- ماتيوز بوب،الدليل العملي لمناهج البحث في العلوم الاجتماعية، المركز القومي للترجمة القاهر، الطبعة الأولى، 2016
13- مصطفى عليان ربحي، مناهج وأساليب البحث العلمي النظرية والتطبيق، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان ، الطبعة الأولى، 2000
14- منذر عبد الحميد الضامن، أساسيات البحث العلمي، دار المسيرة للنشر والتوزيع عمان، الطبعة الأولى، 2007
15- موريس أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، تر: بوزيد صحراوي وآخرون دار القصبة للنشر، الجزائر، الطبعة الأولى، 2006.

الهوامش:

1- إدريس ثابت عبد الرحمن، أساليب القياس والتحليل واختبار الفروض، الدار الجامعية،مصر، الطبعة الأولى ،2003، ص 438.
2- طاهر حسو الزيباري ، أساليب البحث العلمي في علم الاجتماع،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،2011، ص115.
3- ابراهيم عبد الله، البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص 207.
4- عبد الغني عماد، البحث الاجتماعي منهجيته مراحله تقنياته، منشورات جروس برس لبنان :الطبعة الأولى، 2002، ص15-70.
5- ماتيوز بوب، الدليل العملي لمناهج البحث في العلوم الاجتماعية، المركز القومي للترجمة القاهر، الطبعة الأولى، 2016 ، ص48.
6- فيروز زرافة وآخرون، في منهجية البحث الاجتماعي، منشورات مكتبة اقرأ قسنطينة، الجزائر، الطبعة الأولى،2007، ص30.
7-عبد الغني عماد،البحث الاجتماعي منهجيته مراحله تقنياته، (المصدر السابق)، ص15-70.
8- زرواتي رشيد، منهجية البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، دار الكتاب الحديث، الجزائر، الطبعة الأولى، ،2004 ص 181.
9- شفيق محمد، البحث العلمي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2001، ص184

10- مصطفى عليان ربحي، مناهج وأساليب البحث العلمي النظرية والتطبيق، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان ، الطبعة الأولى، 2000، ص 138.
11- كروالعزاوي رحيم يونس، مقدمة في منهج البحث العلمي، دار دجلة، الأردن الطبعة الأولى، 2008، ص164.
12- رجاء وحيد دويدري، البحث العلمي- أساسياته النظرية وممارسته العلمية،دار الفكر، دمشق الطبعة الأولى، 2000، ص307.
13- منذر عبد الحميد الضامن، أساسيات البحث العلمي، دار المسيرة للنشر والتوزيع عمان، الطبعة الأولى، 2007، ص 162-163.
14- سعيد إسماعيل صيني، قواعد أساسية في البحث العلمي،مؤسسة الرسالة، سوريا الطبعة الأولى،1994 ص235.
15- موريس أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، تر: بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصبة للنشر، الجزائر، الطبعة الأولى، 2006 ، ص318.
16- الحسين حماش، الجوانب المنهجية البيداغوجية المرتبطة بإنجاز البحوث والمذكرات وكيفيات مناقشتها وتقييمها، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر،4 (7)، 2012، ص.ص 170-190
https://www.asjp.cerist.dz/en/article/46628. (تاريخ الزيارة: 2019/10/07

Ben Badis, Abdel Hamid.2003/1424H. Reminding Councils of the Words of the Wise Experts, Dar
al-Kuttab Al-Ulmiyya, Beirut-Lebanon, I 2, 1424 AH / 2003, Introduction by
Mohammed al-Bashir Al-Ibrahimi.
Bin Nabi, Malik,2002.The destination of the Islamic world. Dar El Fikr, Damas, Syria.
Boukabash.,Abdelhamid.2003. Interpretation and Modern Knowledge, Ph.D. Thesis, 2003, Faculty
of Theology, University of Algiers.
Daraji, Mohammad.(2002/1423H). The Characteristics of a Civilization Approach in the
Interpretation of the Holy Quran, Dar Al-Balagh, Algeria.
El-Bayanouni, Abdel-Majid.(2003/1424). Appendix of the Book of Interpretation and his Men to
Mohamed Mahmoud Hawa, Dar Nour Library / AD.
Ghanaim,Muhammad Nabil. (1992/1413). Studies in Interpretation, Dar al-Hidaya.
Hawa,Said.(1985/1405). The Foundation of Interpretation.Dar es Salaam, Cairo, Egypt.
Tsehr,Gold,.1955.The doctrines of Islamic interpretation,Alkhanji Library.Egypt.
Sobhi,Saleh.2007. Studies in the Sciences of the Qur'an, Dar al-Ilm for millions, Beirut, Lebanon.
Sherif, Mohamed Ibrahim.(1982/1402). Trends of Renewal in the Interpretation of the Holy Quran
in Egypt, Dar Al-Turath, Cairo, Egypt.

Problematic Of Methodology and Meaning, Journal of the Modern Muslim, Q21, p. 81
Al-Bukhari, Alaa al-Din Revealed Secrets, Islamic Book House
Abderrahman,Aicha.2004.The Quran and Modern Interpretation, Series Read, No. 335, Dar Al Ma'arif,
Cairo, Egypt.
Abdel Hamid, Mohsen.1984.Studies in the Origins of Interpretation.Dar Althakafa.Morroco.
Al-Jaafar, Muslim Assistant Abdullah.(1984/1405). The Impact of Intellectual Development on
Interpretation in the Abbasid Period, Al-Resalah Foundation, Beirut-Lebanon.
Al-Majzoub,Abdul Aziz.(1976/1369H).Through The Interpretation of Al-Razi, The Arab Book House, Tripoli, Lebanon.
Al-Oussi,Ali.1985/1405. Tabatabai and its Methodology in Interpretation, The Presidency's
Associate for International Relations, Saber Press, Tehran, Iran, 1
Al-Roumi, Fahd.2017.Research in the Principles and Methods of Interpretation.Atawba Library.
Al-Roumi,Fahd.1984Trends of Interpretation in the Fourteenth.Century. The Origin of the Book is a
doctoral dissertation discussed at the Faculty ofFundamentals of Religion, Mohammed
bin Saud University.
Al-Shawkani, Muhammad Bin Ali.(1997/1417). The opening of the omnipotent mosque between the novelist and the expert in the science of interpretation, Dar al-Maarefa-Beirut-Lebanon
Al-Sharqawi, Afat.1980. Humanitarian Issues in the Works of the Interpreters, Dar al-Nahda al-
Arabiya, Beirut, Lebanon.
Ali Mustafa, Muhammad Saleh.(1988/1408). Interpretation of Surat Al-Raad, Dar al-Nafas, Riyadh, Saudi Arabia.
Azab,Mahmoud.2006. The Characteristics of Enlightenment in the Curriculum of Interpretation, Egyptian General Book Organization, Cairo.

scholars in the field under investigation. As Azab (2006,p.48-64) says : "specialists in the sciences of interpretation are traditional who do not go out of a certain pattern for fear of saying in the Quran their personal views of the opinions, and in contrast some attempts of judgment, but they are from people who are not specialized in Quranic studies and legitimacy. These latter are usually and most of the time considered to be intruders , as what happened to many researchers , such as Dr. Mustafa Mahmoud, who was strongly criticized for his opinion concerning interpretation and its relation with modernity .

References

Al-Akhras,Riadh.(2006/1427H). The Social Processes Towards A Subjective Interpretation, Dar
Al-Hadi, Beirut,
Al-Banna, Djamal.(2003/1424). Interpretation of the Quran between the Oldest and Modernist,
Dar al-Fikr al-Islami,Cairo, Egypt.
Al-Bishri, Tariq.(2005/1426H).What is Contemporariness?, Dar al-Shorouk, Cairo.
Al-Hadidi Al-Tayer, Mustafa Mohamed.(1975). The Direction of Interpretation in Modern Times,
Islamic Research Academy, Cairo.
Al-Khalidi, Abd Al-Fattah.2000.The Behavioral Approach in the Shadow of the Qur'an, Dar Amar
Jordani.2nd ed.
Al-Maqdisi, Ibn Qudaamah.(2002). Kindergarten Beholder and Paradise Landscape,
Al-Rayyan Foundation, Second Edition.
Al-Shatiby,Abu Ishaq. Approvals in the Origins of Sharia, Commentator, Muhammad Hassan
Makhlouf, Dar al-Fikr, د.ت
Al-Dahabi, Mohammed Hussein.(1989/1409). Interpretation and Interpreters, Wahba Library,
Cairo, Egypt.
Al-Daghameen, Khalil, Ziad
Mohammed.(1996/1417H).Interpretation Of The Quran: The

interpretation is not permissible for all people, and diligence is forbidden to non-scholars. It is not permissible for the scholars to read it. Everyone reads it with his own efforts . The whole population agreed on seven readings of specialized leaders who are separated from us by a few dozen centuries "(Aisha, 2004, p.75)

The latter adds more details and illustrations to the subject under investigation. She shows an attempt of a specialist in the Cosmic and human sciences to understand the Holy Quran .The subject will be quite acceptable and feasible if he deals with the texts related to his speciality ; however, it will not be believed that he deals with the whole texts under the pretext that he is a modernist and a specialist. Dr. Aisha mentioned obviously Dr. Mustafa Mahmoud and his modern interpretation (Aisha, 2004,p.85), comparing him to her quranic study about the human being, she explains : "A great difference between a Qur'anic study that relies to the strict methodological controls, and a modern interpretation that takes place in every valley, and strikes in the unknown knowledge and which is not controlled by any restriction"(Aisha, 2004, p.107)

Apart from any diagnostic, Dr. Bint Al-Shati separated between the interpretation and the Quranic study on the one hand, and between the attempt to understand, and modern interpretation on the other hand. There is no doubt that the conditions and controls of the control of the two types, but with the interpreter they are more accurate and through their understanding, they become less complex.

Conclusion:

To conclude, we may say that the problem of interpretation and Quranic studies remains a growing expansion and a subject of an abundance of writings. This raises the problem of writings, or rather the problem of the authors. There have been many writings about interpretation and Quranic studies by specialized and non-specialized

One way :

If the old interpreters do not go out from the dualism of opinion and impact, they, are in terms of presentingthe explanatory material are committing to one way, namely the method of analytical interpretation (Sharif,1982, p.66. Al-Bana,2003, p.53).

The interpretation of the Quran verse by verse, starting by the linguistic meanings, then the effects available in the verse. After that, what is extracted by the interpreter of meanings and provisions from the context of the verse. All what preceded may show the extent to which the verses are interrelated and linked to what is before as well as to what comes after.

The previous method is very useful in understanding the verse and linking it to the context, and not, as stated by Al-Banna, a kind of anatomy that can only deal with dead body (Al-Banna, 2003, p.54). What can we say concerning the previous saying is that the Quran is a living body that needs a living mind to interact with it in order to supervise the moving reality. Moreover, the anatomy that Al-Banna talks about is done by the dead minds, and the living holy Quran has nothing to do with it.

Between interpretation and understanding:

It is the nature and qualities of the mind that interacts with the Quran which in its turn determines the quality of the product and its scientific value. If a qualified updated scholar specialized in interpretation interacts with the Qur'an, the result of his interaction, interpretation or explanatory study of the Qur'an; if he fulfils all of the Qur'an. From another part, it will be a Quranic study when a particular topic or text is specified. Whereas, the Muslim mind, which is not specialized in interpretation, can interact with the Qur'an, and the result will be an "understanding" rather than an "explanation"(Aisha, 2004, p.47). Bint al-Shati further explains by saying that : "The Qur'an is revealed to the whole world and is not revealed to the specialists, but its

conviction that there is no escape from diligence and says the opinion after referring to the revelation and the available heritage. This is what Dr. Sharif points out, when he decided that the interpretation is old and is governed by two directions: a trend that sees hatred of the consideration of reason and opinion in interpretation, and resorting to collecting the narrative texts and stops at them (Impact) and a willingness to innovate with confidence in the ability of the mind (opinion),(Sharif,1982,p.63) .Thus, what prevented us from adopting this bilateral two-way interpretation, is their interrelation and the difficulty of separating between them in one interpretative work, we hardly find the transfer without the opinion and vice versa (Sharif,1982,p.64).

This is the secret of the difficulty of dealing with this dualism in interpretative studies; once they are considered as directions (Sharif,1982,p.83) ,another time, the archaeological approach is once a tributary of the scientific trend as shown by the division of Al-Roumi (1984) and Al-Roumi himself in another book considers the interpretation of the Quran is one of the ways of interpretation in one place (Al-Rumi,p.71), then returns in another place to consider the interpretation of the anthology one curriculum interpretation!(Al-Roumi,1984, p.86).

Moreover, there are those who consider the impact and opinion to be two historical stages of interpretation as seen from the point of view of the orientalist Goldsmith'streatment of them. (Tsiher, 1955, p.73)

This is what appears in the classification of layers of interpreters in the writings of some authors such as Dr. Gnaim (1992, p.29).The latter, makes it in another division : "directions of interpretation and methods" (Gnaim,1992,p.37), considering the direction and approach one thing, and it seems that he is not the only one who thinks so (Hawa,1985,p.35).

cultural backgrounds. Dr. Abdul Hamid Bokabash agrees with the previous idea since he states that : "Interpretation before the lightning was a variety of doctrines, and each doctrine contains mindful opinions and ideas of theory, but in modern times they have varied in to trends (Bokabach,2003,p.37).

The modern interpretation has been directed by certain aims and objectives , making it practical treatment, not just theoretical research or linguistic or doctrinal application as was done by the old interpreter. Whereas, the interpreter in modern times is more a reminder of the reality of his nation, and evokes more clearly the purpose of his interpretative work (Charkawi,1980,p.80).

Although Dr. Azab believes that even the language of the curriculum is inappropriate when talking about the interpretations of the old times , and speaking about an approach of old interpretations is ignoring the historical movement the nature of interpretation in those ages (Azab,2006,p.41)

In fact, this is a bit of an exaggeration, if the former interpreters do not declare certain approaches they adopt, and some of them do not even cost themselves to introduce their interpretations using scientific references summarizing the perception of the science of interpretation, but this does not mean that they did not start from a background knowledge and a perception of a certain method and technique in writing their Interpretation, otherwise, the modernists could not have questioned those efforts and extracted their curricula. Moreover, if the term ‘curriculum’ is a recent word , its image and meaning were present for the interpreters even if they did not declare it.

we can even go further, and say that the dual impact and opinion expresses interpretive trends rather than mere approaches. The archaeological interpreter, for example, who employs the narrative tool, must be convinced that the Qur'an can only be explained by a textual transcript of revelation and the efforts of his predecessors. While the practitioner of interpretation of opinions stems from the

used to reach the interpretative direction, thus, the method is like the container containing the ideas of a certain explanatorydirection (Scherif, 1982, p.68).

Additionally, the trend is conceptual and theoretical rules**,** while the method is a practical application of those concepts and rules in interpretation (Alkhaldi, 2000, p.125).This idea is the same one shared by Dr. Mohammed Deraji(2002), despite the variation in terminology. He uses "approach" to express "direction", and the term "method" is used to denote what we mean here "approach", by looking - of course – to the contents expressed (Deraji,2002,p.15).

Thus, it is possible to say that the method is the result of the interpreter use of certain tools in certain ways, that is, the curriculum is a set of techniques and forms of research.

Most of the curricula were named from this perspective. When we say that the method of the interpreter is a jurisprudential (Fikhi) approach, it means that he used the jurisprudence more than others and that he emphasized strongly on it during his interpretation, which will necessarily cover the verses of laws more than others.

It is fair to say that trends are a further step in interpretation as a science and a process. Moreover, they and can be considered as a starting point for a transition to a new level of knowledge in the proposition of the science of interpretation and the "philosophy of interpretation".

From Curriculum to Trends:

After the starting of interpretation of texts assigned in the science of modernity , and then becoming independent after the deletion of the texts, and the narration of its knowledge to bring gradually special approaches (Saleh,2007), the interpretation in modern times moves from the "language" of the curriculum to a new language which talks about explanatory trends. It classified and evaluated those trends according to their goals, objectives, conceptual perspectives and

the contrary, the interpretation in its contemporary form is an attempt to return to the approach of the Salaf(predecessors) after a long period of stagnation and rigidity. Thus, the contemporary interpreters have a reformist message and a presence in the field of society, just as the first commentators from the generation of the prophets' companions and the followers as well as those who are on their path.

Contemporary interpretation : From methods to trends:

Trends:

Dr. Mohamed Ibrahim Sharif defines the interpretive approach by saying: "The group of opinions, ideas, views and discussions that are common in intellectual work -as interpretation - more clearly manner, and are predominant on the others, and governed by a theoretical framework or a whole idea honestly reflecting the source of culture influenced by the interpretation ,and painting the interpretation with its colour "(Sharif,1982,p.63). That is to say that the trend represents the intellectual background or the total philosophical view of interpretation. (Derradji, 2002, p.14),and the general nature and overall direction of the interpreter's work (Almajthoub, 1976, p.63)

In more simplified words, the trend is "the goal that the interpreters undertake in their interpretations and that they put in front of their eyes as they write what they are writing" (Al-Roumi,p.22-55).

Hence, the trend is the overall framework that guides the interpreter and makes his goals and objectives in his interpretive work, as well as, adjusts his employment of the appropriate tools and methods of a particular interpretation.

Direction and Approach:

Despite the generality of the direction and the specificity of the curriculum, but often there exist a confusion between them, and some persons even consider them as one thing(Ghanaym,1992,p.37). In reality, as Dr. Schreif sees it, the interpretive approach is the means

an important knowledge that can be considered as a reference and that we can start from to make new interpretations. It is morally and scientifically unacceptable to say that the old interpretations exercise a kind of anatomy that can only come to deal with dead bodies without souls (Al-Banna, 2003,p.54).This leads us according to the previous statement to stop claiming that the old interpretations have condemned the Qur'an because it has distracted people from reading or listening to the holy text. Additionally, these interpretations have turned into innumerable narrated rigid texts that are not collected in one single collection but are instead striking each other (Al-Banna,2003,p.11).

An other more strange statement is claimed by (Alakhrass, 2006, p.28**)** who explains that: "It is clear from this that it is not permissible to follow any of these interpreters in their interpretations, whether he has improved his doctrine or not, because it is like following a mere conjucture".

If the words of Al-Banna(2003), an intellectual position of the interpretations of the old, Alakhras(2006) transformed it into a position of jurisprudence (Fikh), and this is an abnormal saying that has not been said by nobody. Moreover, if the suspicion of interpretation was a reason why it was not permissible to be taken as a reason, so the whole humanity knowledge is a suspicion and there is no evidence except in the revelation. Thus it is not acceptable to say that we do not follow the whole knowledge just because it is a suspicion. In fact, as the scholars have determined, we are worshipers of thoughts, and no one can suggest that his opinion is the divine and legitimate purpose. The whole human explanation remains a human attempt that maybe affected by mistakes and weaknesses **(**Al-Chatibi,2002,p.429).

From this stand point, we become sure that there is no contradiction between the old and modern interpreters, except in terms of some details about the curricula, trends, areas of interpretation and tools. On

renewed knowledge, which is continuously expanding, thus, expanding the field of the interpretative tools (Azab, 2006, p.62). As a result, we obtain the expanding of the entire interpretative process (Derraji. 2002, p.13). It is fair to say that the evolution of interpretation coincided with the history of the nation on one hand and the history of knowledge on the other hand. "Interpretation has always been a mirror of public and private life. Even the interpretations in the library of the Qur'an represent the history of the Muslims with its correct truth and its false ideas and thoughts (Ali Mustafa, 1988, p.24).

Thus, the history of Islam is a history of interpretation, as well as the history of thought and knowledge (Boukaabach,2003, p.45). The one who analyses the works of different interpreters will perceive the history of the nation and knowledge and will see the summary of what each interpreter has seen in his time when he looked to the holy verses of the Quran :"to see through them the life conditions of the nation, its illnesses and weaknesses. He will also see the conditions of its reality and the location of his nation among the other existing ones. Then, he will see how the Quran would guide people in the different aspects of life" (Daghamin, 1996,p.16).

Finally, what we can say concerning this section is that the real task of the interpreter is to show the Qur'anic solutions to the problems facing the Muslim nation in particular and humanity in general **(**Daghamin,1996, p.16). In other words, not just reactions that are not suitable for responding to the different daily life problems. (Azab,2006,p.63)

Important information to note:

It should be noted at this level that the call to interpret the Quran in a modern way, does not necessarily mean to reject the efforts of predecessors in the domain, and the separation from its principles, as well as, the reduction of its importance. The old interpretation remains

interpretation and the need for interpretation within the limits of the needs of the age and reality.

Is it conceivable that the interpretation monopolizes just one era, or that an age rises over the need for interpretation, even if it is the era of prophet hood and revelation, the Quran is more valuable than being monopolized within one mind and one era (Al-Tir, 1975, p.10**).** It is in the ability of every age and mind that have the adequate qualifications, conditions and controls to add some details to the interpretation of the holly Qur'anic text. In this concern, Dr Mohcen states that: "It is impossible for humanity to understand the whole perfection of the Qur'an in all the aspects of existence within one particular age".

He adds that: "Every age can add to the interpretation of the verses related to those subjects from what is available from the source of science and knowledge, as a result of the development of civilization and the growth of culture. That is to say, the interpretation of the holy Quran in a particular era is greatly affected by the mental and cultural level reached by Muslims **"**(Abdelhamid, 1984, p.9).

If Dr. Mohsen believes that the interpretation is "influenced" by the age and that each period of time can add to the interpretation, we would say that this latter does not stop in one age and cannot be separated from it, thus, and cannot be imagined without it. The interpretation that does not serve the issues of its age cannot be considered originally as an explanation, this has been clearly pointed out by Professor Hawa**,** who claims that: "As for the interpretation, if it does not serve the cause of faith in our physical material appetite, so the interpreter did nothing(Hawa,1985**,** p.13**)**

Moreover, every age can not only bring additions to the existing interpretation, but it is rather the duty of every Muslims during every age to interact with the holy Quran by understanding it and making it understood by people. It is also the duty of specialists in interpretation to strive to interpret the Koran in light of the need of the era and its

revelation and recitation ! (Muslim, 1984, p.53**).** As far as the first saying is concerned, it is correct if it is controlled by the needs of the age, that is to say that the Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him) interpreted the Qur'aan within the limits of what was needed during the period in which he lived. After the prophet , peoples' needs became more diverse and needed more modern interpretations appropriate to the needs of their times after the interpretation of the Prophet - peace be upon him – his companions and the predecessors. There is no derogation from the value of the Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him) or the value of his interpretation of the Qur'aan, which is embodied in his Sunnah (peace and blessings of Allah be upon him).Perhaps the goal of such saying is that the Prophet - peace be upon him - explained to us what we needed from the principles of faith and Sharia. Indeed, it is a valid perspective taking into consideration the function of the Sunnah and its place in the legislation and the role it plays in the Qur'an. From another side concerning the second statement previously mentioned, the error stands in the limits of interpretation in giving the linguistic explanation. Moreover, as long as the prophets' companions and were originally Arabsthat understand the language of the holy Qu'ran, so there is no need for a further explanations!Additionally, if the Qur'an was not in need ofan interpretation, why was the Messenger of Allah - peace be upon him – interpreting? Whywere Muslims asking and inquiring about the holy texts? why did some people emerge more interested in interpretation than others as long as all of them were originally "interpreters" that understand the Quran and Arabic?

Interpretation and contemporary necessities:

The thoughtful end of both statements shows a flaw in the perception of the relationship between interpretation and the modern era. Namely, in the perception of the necessity for contemporariness in

Interpretation of the predecessors:

The extensive interest in the practical side of the Quranic texts of the ancient construction is the cause of the sacred stagnation opinion concerning the addition of personal new words in the interpretation of the Quran as a whole. As a result, "The first left nothing for the rest". We can consider for example the statement of Al-Zahabi who argues that:

" The first interpreters did not leave for the last ones great efforts in the interpretation of the book of God and for demonstrating its meanings and goals. The one who reads the books of interpretation with its different colours will have no doubt that everything related to old interpretations has been widely investigated by the ancient specialists who left nothing for those who came after them to do as new work or innovative effect... except little work which do not exceed the collection of old statements or the clarification of some ambiguities, as well as some critics of the weaknesses that they contain and weighting an opinion over another"(Al-Dhahabi,1989, p.2/473)

The previous opinion tries to tell that the modern interpreter cannot strive in order to understand explain for the others the book of God because the old interpretations exhausted all the meanings of the texts, and there is no more than a narrow field left for practicing interpretation.(Boukaabache, 2003, p.43). As long as the beginning is not safe, it is not only strange that conclusions will be based on mistakes, but also on contradictory ones. In front of this sacred consideration of predecessors' interpretation, how do we perceive the position of interpretation in the age of prophet hood? There is those who say that the Prophet - peace be upon him - did not join the companion above unless he explained to us what we need from the holly Quran (Abdelhamid, 1984. P.9) and those who claim that the Quran was not in need of any interpretation during the era of

considered it as an approach in interpretation, and from all these Al-Zahabi himself (Eldhahabi, p474).From another side, concerning the extensive scientific expansion, we can hardly find it except in Tantawi's work and some other scientific interpretations. As far as the positive effects are concerned, Al-zahabidid not indicate that the interpretation in the modern era has become compatible with life, which imposed an obligatory commitment in interpretation (Al-Sharkaoui, 1980, p.81).

Moreover; The Tafsir movement played an important role in spreading political awareness against colonialism and made a fundamental contribution to the social, political and economic reform movement, as well as the moral, spiritual and moral aspects (Al-aloussi, 1985, p.112-113).Additionally, the interpretation began to be freed from the dualism of the impact and opinion that the initiators thought was intuitive and a binding interpretation(Azeb, 2006, p.42), and the interpretation began to be replaced by knowledge. "The truth is that there is no interpretation, except through knowledge."(Boukaabache, 2003, p.37)

The linguistic, jurisprudential, and Akida sciences that have characterized interpretation since its conception are knowledge, but are rather the mothers of the Islamic knowledge and their foundations; especially, the indispensable science of interpretation, but it is not separated from the rest of the reported and mentality knowledge . What really happened is that old interpreters were preoccupied with the three previous sciences (language Fiqh, Aqeedah) because of their interest in the structural texts containing orders and prohibitions, although they represent no more than (1/12) half the sixth of the Qur'an (500 verses), while the informative texts did not take sufficient care of the absence of the cognitive tool that explains them(Boukaabache, 2003, p.38-39).

blogging and just printing what has already been said by others.(Sobhi, 2007, p297).

Thus, the change was from a renovation in the form towards renovation in the subject and the methodology. Additionally; the move was towards interpretations that gather more than one methodology as well as interpretations concerned with shortening and refinement the explanation to be adequate to the needs of the modern era people's concerns and interests(Elbayanouni, 2003, p151, 152).

Positive and negative effects:

Generally speaking, modernity had a profound impact on liberating the interpretation from its stagnation and rigidity, as stated by Sheikh El-Dhahabi (1989) , who summed up the most important positive and negative effects of the modern scientific renaissance on interpretation (Eldhahabi, p474).

- Some of the positive effects:

- liberating the interpretation from the long scientific digressions.
- Purification of the interpretation from the old Israeli stories.
- Review the conversations present in the interpretation.
- The dress the interpretation with social literary dress literary.
- Reconciliation between the Qur'an and the new correct scientific theories:

- From another part, Al-Dhahabi recorded some of the negative effects:

- Excessive scientific expansion in some of the available interpretations (as in the interpretation of Aldjawahiri).
-The influence of doctrines and creeds.

The reality is that the negative effects recorded by Al-Zahabi are inherited and even reduced in the modern era. It is fair to say that the victory of the corrupt doctrine and opinion are old problems that have been exacerbated and even coloured the interpretation with the doctrine colour since its starting to the extent to which many people

modern interpretation movement during the modern era and which was adopted in this study.(Eldhahabi, 1989, 2/474. Hawa, 1985, p151. Boukaabache, 2003, p35. Elaoussi, 1985, p113). With the the emergence of Imam Mohammed Abdou and before him his teacher Jamal al-Din al-Afghani, followed by Mr. Mohammed Rashid Rida, the three principle pillars of the Manar reform project have been completed.

Sheikh Mohammed al-Bashir al-Brahimi points out that the implications of the renewal of the science of interpretation were revealed in the work of the three most intelligent and widely known scholars**:** Al-Shawkani, Al-Alussi, and Siddiq Hasan Khan (Elibrahimi, cited in Ben Badis,2003,p19).After that, In accordance with, the miracle was followed by the appearance of the best Imams of interpretation: Muhammad Abdou, but unfortunately he died without concluding his interpretation and the description of his ideas. He was later followed by the interpreter of his ideas and the his confident: Mohammed Rashid Rida, who wrote in the interpretation many things and died before completing his mission. After his death, it was the end of" Imamat" the interpretation in the entire Islamic world the founder of Islamic scientific renaissance in Algeria, but in all North Africa Abdel Hamid Ibn Badis **"**(Elibrahimi,2003 p19). Albrahimi (2003), considers Ibn Badis as being the fourth pillar of the reform and interpretative innovation project. From another side, Malik bin Nabin assumes that the efforts realised by Sheikh Hassan al-Banna a quantum leap that transformed the interpretation from language and speech into a social structure that uses the verse as an inspiring idea rather than as an edited idea.(Bennabi, 2002, p108. Derraji, 2002, p35,36)

Regardless of the succession of Mohammed Abdo and Rachid Rida, the majority of the serious interpretative attempts of the modern era contain a spirit of renewal and modernity. Additionally, we perceive in these interpretations an attempt to exitfromthe imprisonment of

but against everything that is called "modern interpretation". In the first pages of her book, she describes her strong feeling against modern interpretation – even if it is not done in purpose- by saying:"Suddenly, and from we do not expect, ???? there is a repeated talk in the horizon about the need for a modern interpretation of the Qur'an that responds to scientific progress, and follows what man develops from the sciences of the cotemporary era, and what he discovers from the secrets of the atom, the electron and the biology of the moon" (Aicha, p7). She adds by proclaiming that: "Later,It was then decided that the campaign against the Quran began with a modern name" (Aicha, p9).

Then, the late pages of the book separate between the Quranic study, which is subject to the most rigorous methodological controls, "a modern interpretation that takes place in every valley, and strikes in the mazes of the unseen without any restrictions."(Aicha, p107) Despite the truth brought by Doctor Aicha in her book about Mustafa Mahmoud's attempt to explain the Qur'an in a modern way, the Qur'an still needs a further modern interpretation. Modernism does not mean anti-Qur'an, and modern interpretation is not to confuse readers or to strengthen the ambiguity surrounding this discipline without restrictions, unless the author wants to do so, but it is rather a human effort directed by the will of the interpreter and his abilities and prospects aiming to make the different meanings of the Quran more illustrative and up-dated reflecting the human being needs according to the present era in which he or she lives.

The modern era from an interpretive perspective:

Sheikh Mohammed Abdou , even if he is not modern in the positive sense of the word, he would not become a great teacher and a historical turning point between the old interpretation and the modern one, by an unanimous agreement of the followers of the evolutionary

neglect the impact of development, modernity and change on the interpretation of the holy Quran.

What do we mean by "contemporary"?

The term modern era and all what it carries of the meanings of contemporary, modern and modernization has become a guiding and influential factor in the interpretative process. The modern interpreter has found himself facing the need for renewal and creativity, not only because of the necessities of interpretation but also because he is a modern individual himself.

Nowadays, contemporariness and modernity have become the highest values prevailing in this era, "as if they were the original reference for resolving all the Muslim issues and for choosing the best solution for any problem." (Elbichri, 2005, p48)

The issue became more complicated when the term 'contemporary' becomes linked with everything that contradicts backwardness and underdevelopment,and then the meaning of the concept ????developed to become painted with characteristics of the western modern world since this latter is the symbol of civilization and urbanization, while the researcher of originality has become considered as retrograded and backward person swimming against the tide of civilization.(Elbichri, 2005, p49,52)

Modern interpretation:

Perhaps this is why many people have reservations concerning the modernization of interpretation or "modern interpretation" hardly attacked by Dr. Bent Beach by a wide campaign in response to Dr. Mustafa Mahmoud and his modern interpretation, since she avoided even mentioning his name in all the book only once in one reported statement! (Aicha, p68).

Those who have been familiar with the bookentitled: "The Qur'an and the Modern Interpretation", will be almost certain that Dr. Aisha's campaign is not only against the interpretation of Mustafa Mahmud,

Introduction:

Broadly speaking, the interpretation of the holy Quran is affected like all the other sciences by the influence of the modern era. Additionally, it is wrong to believe that the development of any science (Islamic as non-Islamic discipline) is independent and totally separated from the reality and not influenced by the different variables of life.

From another side, it seems to be strange that one of the researchers in the development of the science of interpretation claims that: "The evolution that took place in the Islamic sciences has nothing to do with the political change that happened through its era" (Muslim, 1984, p.27).If the researcher evoked the meaning of freeing the Islamic sciences from responding to the pressure of reality, he should also evoke the negative corresponding meaning. Namely, that these sciences - which he wanted to isolate from reality- will be in fact deplorable if we separate them from meeting the needs of human reality and if we imprison them in an ivory tower that isolates them from the influence and the impact of life. This discipline which is supposed to be the message of the supreme science. Accordingly, this is what made the others think that the Islamic sciences remained very limited disciplines! (Azab, 2006, p40). To respond to latter statement, it is sufficient to ask the question of Dr. Azab asked on the issue of Quranic interpretation and modernity, which is: “Is it possible to say that the interpretation of the holy Quran does not change over the time, whereas the life of masses of Muslims is full of movement and development?! (Azab, 2006, p47). The same scholar adds by claiming that: “Logic and history decide that the interpreter - consciously or unconsciously - is fully immerged in the movement of the daily reality; it is rather its product” (Azab, 2006, p43). Indeed, Azab (2006) emphasizes in his different writings on the fact that we can not

To realise that, Tafsir moved in this age from the language of methods to the language of trends. That is to say, from the used materials in interpretation into the overall frame and the intellectual background oriented towards the interpretations' needs.
Key words:
Interpretation; modernity; trend; science.

ملخص المقال

تنطلق هذه الدراسة من حقيقة أن العصر الحديث عامل مؤثر في التفسير، تحفظ الكثيرون عليه. وقد عرض البحث كنموذج تعقيب الدكتورة عائشة عبد الرحمن على التفسير العصري للدكتور مصطفى محمود.

لكن ورغم كل التحفظات، يبقى القرآن محتاجا لتفسير عصري، خاصة في هذا العصر التفسيري الحديث الذي بدأ مع الإمام محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا ووارث منهجهما الإمام عبد الحميد بن باديس.

ثم انتقلت الدراسة لعرض الآثار الإيجابية والسلبية للعصر الحديث في التفسير، ولعل أهمها مواكبة التفسير للحياة المعاصرة ومناهضة الاستعمار والدعوة للإصلاح السياسي والاجتماعي.

ذلك لأن التفسير المعاصر تحرر من ثنائية الأثر والرأي، وانتقل من التفسير باللغة والفقه والعقيدة إلى التفسير بالمعرفة. وذلك في ظل موقف متزن من تفسير السلف، لا يلغيه ولا يقدسه، لأن التفسير لا يمكن أن يحتكره عصر واحد؛ فالعقل المسلم ملزم بالتفاعل مع القرآن في كل عصر ليواكب التفسير تاريخ الأمة وتاريخ المعرفة ويحل مشكلات كل زمان ومكان وإنسان.

وليحقق ذلك، انتقل العصر الحديث بالتفسير من لغة المناهج إلى لغة الاتجاهات؛ من لغة الأدوات المستخدمة في التفسير، إلى لغة الإطار الكلي والخلفية الفكرية الموجهة لغايات العمل التفسيري.

الكلمات المفتاحية:

التفسير، المعاصرة، الاتجاه، العلوم.

El-ihyaa journal, Volume: 19, Issue: 23, December 2019, p-p: 807 – 828
ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

Interpretation of the Holy Quran in The Light of Modernity

تفسير القرآن الكريم في ضوء المعاصرة

Dr. Amel Laalaouna Dr. Omar Hidoussi
baraouf05@hotmail.fr hidoussi .72@gmail.com
Faculty of Islamic Sciences - University of Batna 1 – Algeria

Abstract:
This study analyses the influence of the modern age on the interpretation of the holy Quran "Tafsir". Although many researchers opposed many principles of this discipline and criticized it, in particular Dr. Aicha Abdurrahman who strongly opposed the modern interpretation as suggested and demonstrated by Dr. Mustafa Mahmoud. Additionally, despite all the reservations surrounding the interpretation of the holy Quran, most researchers would agree on the fact that it still needs further contemporary, updated and modern explanation. These interpretations should be related to this new age, starting with Imam Mohamed Abdou and his student Mohamed Rachid Redha and Imam Abdulhamid Ben Badis. Moreover; this research presented some of the positive and negative effects of the modern age on "Tafsir". The main effects are that interpretation is now going in the flow of modernity. In addition to the fact that it played an important role in facing colonialism and calling for political and social change.
It is fair to say that interpretation of the Quran has become liberated from the impact of texts and opinions, using a new tool which is "Science" instead of language, Fiqeh and Aquida.
From another side, Tafsir cannot be limited to one age, even the age of "salaf" (the three first centuries of Islam), because the interpretation of the holy Quran should be affected by modern times and must be up dated with the history of the nation and knowledge, thus we can solve our problems everywhere and at every time.

b. Benefits ☐
c. Taste ☐
d. Amount ☐
e. Taste ☐

12. Many people believe that Earth has a……..(32) shape, while others believe it is elliptical.

a. Cylindrical ☐
b. Round ☐
c. Pyramidal ☐
d. Rectangular ☐
e. Spherical ☐

13. There are nine planets which ……..(33) the sun.

a. Hover above ☐
b. Orbit around ☐
c. Fly above ☐
d. Turn around ☐
e. Travel around ☐

14. NASA uses…….(34) to learn about space and unveil its secrets.

a. Space telescope ☐
b. Spacecrafts ☐
c. Satellites ☐
d. Spaceships ☐
e. Space stations ☐

Task 4: Provide the opposites of the following words

1. Ethical ≠……..(35)
2. Moral ≠……(36)
3. Corrupt ≠…….(37)
4. Prosperity ≠…….(38)
5. To punish ≠…….(39)
6. Counterfeit≠……(40)(Other than authentic, real and original)

Thank you for your collaboration

6. Products are imitated to such perfection that it is difficult to distinguish between ……(26) and fake ones.

a. Copied ☐
b. Original ☐
c. Authentic ☐
d. Sold ☐
e. Stolen ☐

7. It is important to check food labels before……..(27)them

a. Selling ☐
b. Purchasing ☐
c. Borrowing ☐
d. Buying ☐
e. Imitating ☐

8. When people watch…….(28) of fast food, they feel the desire of eating them even if they are unhealthy.

a. Documentaries ☐
b. Publicities ☐
c. Junk foods ☐
d. Series ☐
e. Advertisements ☐

9. TV ads are designed to…….(29)consumers and get them buy the products they are presenting.

a. Approve ☐
b. Persuade ☐
c. Influence ☐
d. Convince ☐
e. Counterfeit ☐

10. People get sick for not eating……(30)vitamins

a. Enough amount of ☐
b. Extra amount of ☐
c. Excessive amount of ☐
d. Small amount of ☐
e. Sufficient amount of ☐

11. People get addicted to fast food because of its…….(31)

a. Price ☐

Task 3: *from each list, tick* ***two*** *possible synonyms that can be used to fill in the gaps in each of the following sentences*

1. Every company must have a……(21) to control its employers' behaviors.

- **a.** A set of principles ☐
- **b.** A code of ethics ☐
- **c.** A set of lessons ☐
- **d.** A set of moral values ☐
- **e.** A set of laws ☐

2. I heard in today's news that there was a police officer who was arrested for receiving……(22)

- **a.** A help ☐
- **b.** A bribe ☐
- **c.** A tip ☐
- **d.** An under table payment ☐
- **e.** A payment ☐

3. Governments must pass strict laws to stop ……(23)

- **a.** Law reinforcement ☐
- **b.** Law breaking ☐
- **c.** Law department ☐
- **d.** Law violation ☐
- **e**. Law design ☐

4. It is high time public authorities did something to…….(24)corruption.

- **a.** To encourage ☐
- **b.** To eradicate ☐
- **c.** To increase ☐
- **d.** To fight ☐
- **e.** To deceive ☐

5. Some consumers prefer……..(25) products for their cheap products.

- **a.** Expensive ☐
- **b.** Original ☐
- **c.** Counterfeit ☐
- **d.** Copied ☐
- **e.** Cheap ☐

(4) Giving someone money to illegally help you win a contract or get a job.
(5) Using all available procedures including deception to hide the true financial position of your company.
(6) Stealing money or anything from the company you work for.
(7) Revealing confidential information to the police about the illegal practices of a company.
(8) Joining a group to stop bad practices or corruption.
(9) Any person who disobeys/ breaks laws.
(10) People who are extremely fat in a way that is dangerous to their health.
(11) Pictures, videos presented on TV or any social media showing kinds of products such as food, makeup….etc
(12) The act of refusing to buy certain products.

Task 02: *Fill in the gaps with appropriate words*

5. Creating an energy……. …(13) requires eating the right amount of food your body needs to perform the regular routines like studying and exercising.
6. ……..(14), the study of space and planets is an interesting branch of science which allows us to know a lot about the universe and our Milky Way……...(15)
7. Our …… (16)includes the sun and the nine planets which orbit around it.
8. …… (17) are some rocky and airless planets that turn around the sun.
9. There are invisible stars that we cannot see in a clear night sly unless we use …… (18) with special instruments.
10. There are two types of …….(19); natural and artificial. As for the artificial ones, they are used for communication, including broadcasting television programmers and relaying telephone calls.
11. …… (20)is such an interesting event that takes place in space when a star explodes at the end of its lifetime.

Appendix B
Post-test

Task 1:

Section (A)

Fill in the following gaps with the appropriate terms. The definitions given below can help you guess the missing words.

…….(1) is a federal crime involving the imitation of products with the aim of …….(2) consumers. Billions of products are being yearly counterfeited making it difficult for buyers to distinguish between the real and the fake ones. In addition to that, corruption involves many forms of illegal practices such as …….(3) which is the process of making illegally gained money (dirty money) appear legal. Many countries, especially developing ones are socially and economically suffering due to the influence of other federal crimes such .....……(4),…….(5) and …….(6). Corruption levels can be decreased in many ways like for instance……(7)and ……..(8)

Section (B)

1. It is high time governments passed strict laws to punish ……(9) people.

2. ……(10) people have high rates of health problems as a results of the excessive amount of fat.

3. …….(11) of fast food has a big role in the high levels of obesity.

4. Health campaigns all over the world are calling consumers to …….(12) fatty and sugary products.

Definitions

(1) Making copies of products to defraud consumers.

(2) Trying to convince someone that something is true while it is not.

(3) Hiding the origins of money from criminal practices by investing them in legal projects.

a. Read books and stories ☐ **b**. Listen to songs ☐ **c.** watchmovies ☐

12. Do your teachers use strategies that fit your preferable manner of learning vocabulary?

a. Yes ☐ **b**.No ☐

Section three: Computer-Aided Vocabulary learning

13. How often do you use technology/computer to support your study?

a. Always ☐ **b**. sometimes ☐ **c.** Never ☐

14. How often do you use computers to learn new words?

a. Always ☐ **b.** Sometimes ☐ **c.** Never ☐

15. Do you prefer using electronic dictionaries over printed ones?

a. Yes ☐ **b**. No ☐

Say why…….....

16. Which of the following computer-based applications do you use to learn vocabulary?

a. Online dictionaries ☐

b. Google translator ☐

c. Vocabulary softwares ☐

d. Vocabulary games ☐

17. You better remember and use a word when you :

a. Check its definition using a computer (online dictionary, …)

b. Written on a board and explained by your teacher ☐

c. Explained by your peer ☐

18. Do you think that using computers to study English vocabulary will help improve your lexical skills?

a. Yes ☐ **b**. No ☐

19. If yes, is it helpful because:

a. It offers a quick access to information? ☐

b. Provides a variety of sources? ☐

c. It is funny and motivating? ☐

Thank you

Appendix A
Learners' Questionnaire

Dear learners,

You are kindly asked to answer this questionnaire. Your answers will help in the preparation of a research work. Please, read every question carefully then answer by ticking (√) the answers you think appropriate or by providing full statements**.**

Section one: English learning

1. How much do you enjoy studying English?
a. Very much ☐ **b**. A little ☐ **c.** Not at all ☐

2. Which of the following language skills do you prefer most?
a. Reading ☐ **b.** Listening ☐ **c.** Speaking ☐ **d**. Writing ☐

3. How do you like to express your ideas about a given topic?
a. Speaking about it ☐ **b.** Writing about it ☐

Section two: Vocabulary learning

4. How difficult is it for you to write a paragraph or an essay in English?
a. Very difficult ☐ **b.** A bit difficult ☐ Not difficult at all ☐

5. It is difficult to write in English because of :
a. Grammar rules ☐ **b**.Vocabulary ☐ **c**. Spelling ☐

6. When reading a text, do you find it easy to understand its content?
a. Always ☐ **b**. Sometimes ☐ **c.** Never ☐

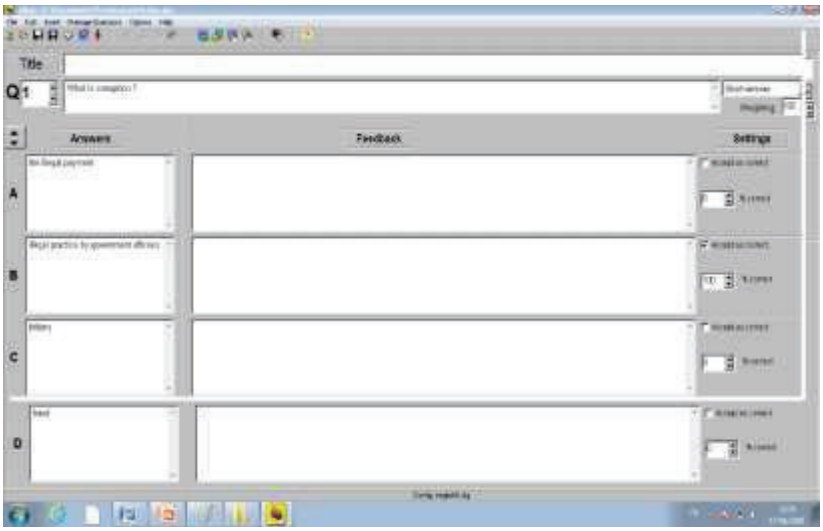
7. What do you do in order to find the meaning of a new word?
a. First try to guess the meaning from context ☐
b. Use a dictionary ☐
c. Ask a teacher ☐
d. Ask a peer ☐

8. Which of the following word study strategies are you familiar with?
a. Affixation (breaking a word into a prefix, root and suffix) ☐
b. Using dictionaries ☐
c. Word cards ☐

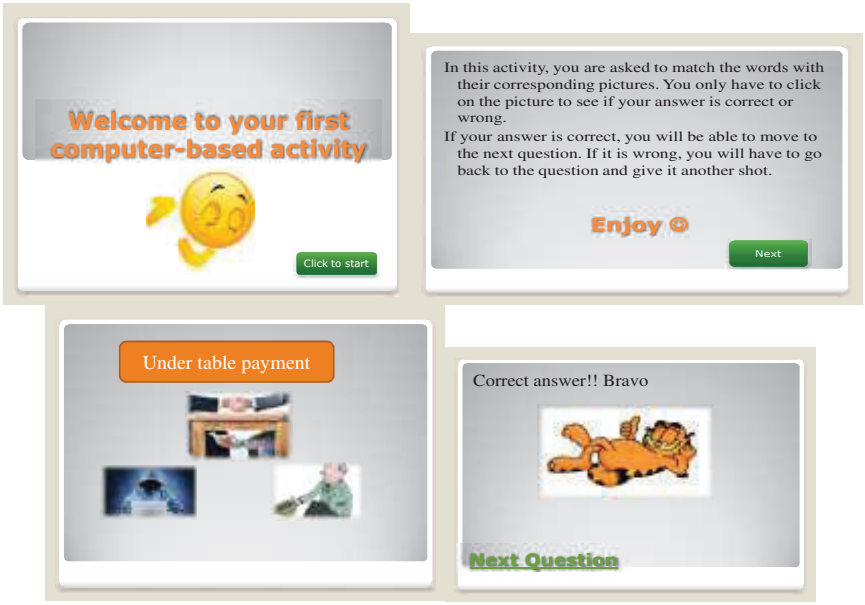
9. How often do you use a dictionary to check the definition of unknown words ?
a. Always ☐ **b.** Sometimes ☐ **c** Never ☐

10. Do you prefer using :
a. An English- English dictionary ☐ **b.** An English-Arabic dictionary ☐

11. How do you acquire vocabulary outside the classroom?


Title
Q 1
Answers
Feedback
Settings
A
B
C
D

- The following screenshots are examples of the questions included in the computer based quiz used in the pre-task phase of the first lesson



- Screenshots of a computer-based quiz used in the task-cycle phase using the Hot Potatoes Software

Appendix 1
Example Lesson Plan of a Computer Mediated Task-Based Vocabulary Lesson

CORRUPTION

Settings: Sirin Lekhmissi Secondary School.
Level: 3rd year scientific stream.
Unit: Ethics in Business
Aids: Computers, white board.
Time: 60 mns.
Language Focus: Vocabulary.
Objective: In this unit, learners were dealing with the topic of corruption in English for the first time. This lesson; therefore, was designed to help them gain a knowledge about some key concepts/vocabulary related to corruption and ethics.

Pre- Task Phase: before starting, the class was divided into groups of four and each of which used a computer.
To introduce the unit, the teacher presented a computer- based quiz in which learners were asked to match words with their corresponding pictures**.**

(10 mns)

Task Cycle
Task: at this phase, learners were given another computer-based task using Hot Potato software where they would have to match words like (fraud, embezzlement, money laundering) with their definitions. **(10 mns)**
Planning: learners organized and prepared their answers for the next step. **(5mns)**
Reporting: at this point, some groups would represent their answers to the class. **(10mns)**

Analysis : the teacher wrote on the board the set of vocabulary learners dealt with in the

Post Task

Practice: learners were given a homework which consisted of a variety of vocabulary activities. (10 mns)

responsibility towards their learning and made them less dependent on the teacher.

References

Dalton, B., & Grisham, L. (2011).eVoc strategies: 10 ways to use technology to build vocabulary. The Reading Teacher, 64 (5), 306-316.

De La Fuente, M.J. (2003). Is SLA Interactionist Theory Relevant to CALL? A Study on the Effects of Computer-Mediated Interaction in L2 Vocabulary Acquisition Computer Assisted Language Learning, 16-47-81.

http://dx.doi.org/10.1076/call.16.1.47.15526

Kutlu, O. (2015). The Effects of Task Based Instruction (TBI) Software for Teaching Vocabulary to Young Learners. http://conferenece.pixel.online.net/FOE/Files/foe/ed0005/FP/0594-ENT1047.FP.FOE5.pdf

Ma, Q. & Kelly, P. (2006). Computer assisted vocabulary learning: Design and Evaluation. Computer Assisted Language Learning, 19(1), 15-45.

Nation, I.S.P. (1994). New Ways in Teaching Vocabulary. TESOL.

Sarani, A., & Sahebi, L.F. (2012). The Impact of Task-Based Approach on Vocabulary Learning in ESP Courses. English Language Teaching, 5(10), 118-128..

Teng,X.(2010). Negotiation of meaning in synchronous computer mediated communication(CMC) :The role of online chat in second language vocabulary development. https://lib.dr.iastate.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.dz/&httpsredir=1&article=2574&context=etd

Yun, J. (2011). the effects of hypertext glosses on L2 vocabulary acquisition: A meta- analysis. Computer Assisted Language Learning, 24(1), 39-58.

Wanlu, S. (2011). Learning Vocabulary without Tears. http://hkr.diva-portal.org/smash/get/diva2:439234/FULLTEXT01.pdf

vocabulary in computer mediated contexts. It would also help them be more confident and less reluctant in the process of acquiring new vocabulary.

Technology mediated task-based approach to vocabulary teaching/ learning provides new ideas as to the presentation of new lexis using the various computer based options available to any learner. New vocabulary teaching/learning strategies can be designed using existing computer applications like PP (Power Point) together with other software like Hot Potatoes and a variety of mind mapping applications. These techniques when presented in a task-based framework make vocabulary learning easier, funnier and more productive.

Conclusion

Learners born in a digital era need more creative ways in learning, especially foreign languages. The integration of computer technology in vocabulary instruction has proven to be effective in increasing learners' motivation towards learning a foreign language vocabulary and also improving their lexical knowledge and size. Merging up computer assisted language learning with the task-based approach to vocabulary teaching/learning changes the traditional way with which the new lexical items are introduced and offers both teacher and learners opportunities of teaching/learning vocabulary in less threatening and more motivating contexts. The research results indicated that the integration of the computer mediated task-based approach to vocabulary acquisition played a significant role in increasing the learners' lexical knowledge. Unlike the control group, the participants of the experimental group had a learning experience in developing lexical items in new settings, assisted by computer technology which increased their sense of

between the experimental group and the control group in the post-test is 12.94.

6.2.4. Inferential Statistics (Testing the hypothesis)

After the description of the results obtained from the experiment, the unpaired t-test was calculated in order to test the hypothesis.

	Tests	Mean	D	T- test value	P-value
	Pre-test	14.26	3.92	5.47	
	Post-test	20	8.32	/	0.05
5	Difference	5.74	4.4	/	

Table 07: **The T-test Results**

After the t-test value was calculated as shown in the above table, it revealed that the difference in the participants' vocabulary performance was significant as t (5.47) was greater than the critical value (1.70) for 30 degrees of freedom. These results confirmed that the learners' lexical knowledge improved after they had received the treatment. Therefore, the null hypothesis was rejected and the alternative hypothesis was accepted.

7. Recommendations

The present study attempted to offer new insights into the field of vocabulary learning and teaching. It presented new ways which can help both teachers and learners overcome the various vocabulary related issues. The lesson plans included in the study suggested some ideas as to the application of the computer mediated task-based approach to vocabulary acquisition in addition to a set of computer vocabulary quizzes. The merging up of these two fields, computer based instruction and TBL, would increase learners' opportunities of learning new

difficulty of the post–test. Most important, using traditional ways in teaching unknown vocabulary, as it was the case with the control group, did not have any positive impacts on the learners' performance as they were still lacking the necessary knowledge of certain expressions.

6.2.3. A Comparative Evaluation of the Experimental and the Control Groups' Achievements in the Pre-Test and the Post-Test

	Tests	Means	SD		Tests	Means	SD
5	Pre-test	14.26	3.92	5	Pre-test	14.93	3.26
	Post-test	20	8.32		Post-test	7.06	2.97
	Difference	5.74	4.4		Difference	-7.87	-0.29

Table 06: **A Comparative Evaluation of the Experimental and the Control Groups' Achievements in the Pre-Test and the Post-Test.**

We could notice from the results displayed in the table above that both the experimental and the control groups obtained nearly the same results in the pre-test with a mean of 14.26 for the experimental group and 14.93 for the control group. This entailed that the performance of the two groups before teaching them the targeted vocabulary was similar and that learners shared approximately the same background knowledge of the terms presented in the pre-test. However, significant changes were recorded after the exposition of the experimental group to the treatment which was the use of the computer mediated task-based approach to vocabulary instruction. Learners moved from a mean of 14.26 in the pre-test to 20 in the post test with a difference of 5.74. However, the control group was not exposed to any special treatment; vocabulary instruction took place with traditional lexical teaching ways and no technology was implemented. A decrease in the results of the latter was recorded with a mean of 7.06 in the post test which was far less than that of the pre-test which was 14.93. A difference in means scores

6.2.1. Comparison of the Experimental Group's Pre-Test and Post-Test Results

N	Test	Means	Standard Deviation
15	**Pre-test**	14.26	3.92
	Post-test	20	8.32
	Difference	5.74	4.4

Table 04: Comparison of the Experimental Group's Pre-Test and Post-Test Results

As shown in table 01, there were noticeable changes in the informants' results. The findings revealed that there was progress in the learners' lexical knowledge which was justified by the number of correct answers which exceeded that of the wrong answers. Also, there was a considerable difference between the mean of the post-test and that of the pre-test. This progress was due to the treatment received along the six months of the experiment.

6.2.2. Comparison of the Control Group's Pre-Test and Post-Test Results

N	Tests	Means	Standard Deviation
15	Pre-test	14.93	3.26
	Post-test	7.06	2.97
	Difference	-7.87	-0.29

Table 05: Comparison of the Control Group's Pre-Test and Post-Test Results

A comparison of scores obtained by the control group's informants in both the pre and the post tests revealed that the participants' performance in the pre-test was better than that in the post-test; the number of wrong answers considerably increased in the post-test. This can partially be attributed to the

them were familiar with competency based teaching as well as the PPP approach (Presentation, Practice and Production).

Learners' answers, on the other hand, showed a certain degree of dependency on their teachers to give them the definition of the target word or its equivalent in their mother tongue.

- **Learners' Ways of Finding New Words' Meanings**

	Number	Percentage
a.Guess the meaning from context	06	20%
b.Use a dictionary	07	23.33%
c.Ask the teacher	16	53.33%
d.Ask a peer	01	3.33%

Table 03: **Learners' Ways of Finding New Words' Meanings**

According to the findings mentioned in table (03), 16 learners said that asking their teachers for new words meanings was their preferred strategy of vocabulary exploration. While the other learners' strategies varied between guessing meanings from contexts (06) to asking a peer (01) and using a dictionary (07). As far as the role computer devices played in the learners' attempts to learn vocabulary, the respondents indicated that the best and by far the easiest computer based application they used most of the time was "Google Translator". Still, when it comes to the use of any computer software for learning vocabulary, learners appeared to lack the basic skills for that.

6.2. Descriptive Statistics

The experimental group scores were compared with those of the control group. The following table displays the difference between the experimental group performances in both the pre-test and the post-test.

Table 01: The Areas Causing Problems to Learners in Writing

The above table presents teachers' and learners' answers as to the language areas causing troubles to learners especially in writing. A number of 06 teachers out of 10 said that vocabulary causes the biggest number of problems in writing to their learners. As for learners, a number of 15 respondents out of 30 answered that most of their problems in writing are due to vocabulary.

Also, the analysis of teachers' answers showed that the respondents were considerably aware of the value of computer based applications in the process of vocabulary teaching/learning.

The Rate of Teachers who Use Computers to Introduce New Vocabulary

	Number	Percentage
a. Yes	04	40%
b. No	06	60%

Table 02: **The Rate of Teachers who Use Computers to Introduce New Vocabulary**

Yet, despite some teachers' long experience in the teaching field, 06 out of 10 said that they do not use computer technology to teach new vocabulary. When asked why, they said they lack the required skills of manipulating the variety of computer based sources and their implementation for vocabulary instruction and instead they use the conventional ways of teaching new vocabulary like explaining it to their learners or giving them its Arabic translation. As far as task-based teaching is concerned, most teachers appeared not to have a clear knowledge about what teaching with task-based principles refers to for most of

The vocabulary being emphasized in the lessons was divided into three main themes, corruption, food safety and astronomy related to the three first units studied by third year secondary school learners of the scientific streams. The teacher presented the lessons following the task-based teaching model where three phases are used; pre-task, task cycle and post-task phase. In addition to the task-based teaching, computer devices were used in the three phases of the task-based lesson starting with the warm up activity in the pre-task phase to the post-task phase. The target vocabulary was presented in the form of quizzes designed by the teacher using both the PowerPoint and the Hot Potatoes vocabulary software.

At the end of the six months period, a post-test was administered to both the control and the experimental group whose aim was to examine whether learners in the experimental group had shown any progress in terms of learning vocabulary with the use of the computer mediated task-based approach.

6. Analysis of the Results

This section includes first the results obtained from the pre-questionnaire aimed at analyzing the situation to confirm that the problem under investigation really exists and that it is worth being investigated. Second, descriptive then inferential statistics will be provided to describe and summarize the results obtained from the experiment and ultimately test the hypothesis.

6.1 Analysis of the Questionnaires

On the one hand, the results obtained from the analysis of the respondents' answers to the two questionnaires indicated that vocabulary caused difficulties to both teachers and learners.

The Areas Causing Problems to Learners in Writing

Teachers' Answesrs	Number	Percentage	Learners' Answers	Number	Percentage
a. Grammar	02	20%	a.Grammar	06	20%
b. Vocabulary	06	60%	b.Vocabulary	15	50%
c. Spelling	02	20%	c.Spelling	09	30%

3. Participants

Third year secondary school learners from Sirin Lekhmissi High School- Souk Ahras represented the sample in this research. The sample was divided into two equal groups of 15 participants each: a control group and an experimental one. In order to ensure that none of the learners had a prior knowledge of the lexical items to be taught throughout the course of the experiment, the repetitive learners were excluded.

4. Data Gathering Tools

A pre questionnaire was administered to the two groups (n=30) to confirm that the issue of vocabulary is worth investigating and whether they were acquainted to the use of technology, especially, the computer to learn new vocabulary. In addition to the learners' questionnaire, another questionnaire was also administered to ten secondary school teachers which included questions about their method of teaching new vocabulary to their learners and also about their use of technology in vocabulary instruction. After the situation analysis, a pre-test and ultimately a post test were given to both the experimental and control groups.

5. Procedure

The experiment was carried out in a six months period at the beginning of which the sample was given a pre-test containing the set of vocabulary they were supposed to learn throughout the experiment period. The informants in the control group were taught vocabulary using the traditional approach; the teacher presented and explained the target vocabulary using the board. The experimental group, however, studied vocabulary using the computer aided task-based approach to language teaching and the interaction was primarily with the computer devices.

used both pre-test and pos-t test in addition to a questionnaire to examine the effect of these task-based activities. The analysis of the results showed some improvement in terms of word recognition when implementing the information- gap task. However, concerning the depth of word knowledge and vocabulary retention, the results were not very promising.

This new field resulting from bonding together the fields of computer assisted language learning (CALL) and the task-based language teaching (TBLT) is still a fresh one and more researchers are needed to explore the way this blending contributes to the betterment of foreign language teaching. Yet, despite its newness, there are few studies which dealt with technology-mediated TBLT studies in relation to vocabulary acquisition. Kutlu (2015) stated that combining computer mediated instruction and the task-based approach can help improve vocabulary teaching.

The study presented by Kutlu (2015) examined the impact of the task-based instruction software for vocabulary acquisition. The researcher stated that despite the effectiveness of the CALL and TBLT and the promising results they are expected to lead to when combined together, the results of the study revealed that the implication of this task-based software did not show a big impact on students' vocabulary. Yet, he alleged that future research was still needed in this regard to answer the questions about how can the technology mediated TBLT be effectively used in vocabulary instruction.

2. Method

The method used in this research study is both qualitative and quantitative as it analyzed the situation through a questionnaire to ensure that it is worth investigating the effect of the computer- mediated task-based approach on vocabulary acquisition using the experimental design.

interested in applying computer based techniques to improve vocabulary teaching. Therefore, specific types of strategies are needed in order to make the use of computers in vocabulary instruction more affective.

Few research works have dealt with vocabulary learning strategies in computer assisted contexts and much focus has been placed on vocabulary learning software and computer programmes. There are a number of computer based techniques designed for vocabulary learning such as computer based vocabulary games, computer flashcards and websites. In addition to that, a group of vocabulary learning strategies was presented by Dalton and Grisham (2011) which contained 10 different computer and web assisted strategies ."eVoc" , then, was the term used by these two researchers to refer to this new taxonomy of vocabulary learning strategies. They proposed 10 eVoc strategies divided into three main categories depending on their purpose, word teaching and learning strategies in addition to the demand of digital language tools, expanding wide reading, and incidental word learning with digital tools.

1.2. Computer Mediated Task-Based Vocabulary Acquisition

The way the task-based approach supported foreign language learning by paving the way to meaning and student centred learning has encouraged researchers to investigate its impact on the different language aspects such as vocabulary. In addition to the study carried out by Sarani and Sahebi (2012) which examined the influence of task-based instruction on Persian literature students' vocabulary knowledge, Wanlu (2011), in his paper 'Learning Vocabulary without Tears', investigated the impact of task-based activities like jigsaw and information-gap tasks on vocabulary acquisition. The researcher

vocabulary was taught. There were a number of computer based techniques designed for vocabulary learning such as computer based vocabulary games, computer flashcards, websites in addition to a set of vocabulary learning strategies presented by Dalton and Grisham (2011) divided into ten different techniques based on their purpose. Another study by Yun (2011) examined the impact of hypertext glosses use on students' vocabulary learning in computerized settings. The research revealed that the implementation of hypertext glosses had a positive influence on vocabulary development.

However, very few studies were made to investigate the efficacy of merging up computer mediated teaching with task-based vocabulary acquisition. According to De La Fuente (2003), mixing computer based applications with the task-based principles can subsequently lead to a promotion in vocabulary. In addition to that, Teng (2010) undertook a study in which he dealt with the role of synchronous computer-mediated communication on the negotiation of meaning and the learners' foreign language vocabulary. The study focused on the possibility of ameliorating learners' lexical recognition and retention by means of the negotiation of meaning. The results showed that the use of synchronous computer mediated communication tools like online chats can be helpful since the findings revealed that they can improve the participants' ability to recognize and recall the targeted vocabulary.

1.1. Computer Assisted Vocabulary Learning

Research into vocabulary acquisition increased since computer technology swept the field of second/foreign language teaching. Computer-mediated- communication, chats, software and many other computer-based tools have proven to be significantly helpful in improving learners' vocabulary acquisition. According to Ma and Kelly (2006), researchers in the field of computer assisted instruction became increasingly

Successful vocabulary instruction can be achieved by the implementation of computer based applications including online dictionaries, online vocabulary games and others. Also, vocabulary teaching is believed to be more effective if it is carried out in task-based settings. The latter uses real life situations as pedagogical tools to promote cognitive processing and free use of the targeted lexicon. Hence, this research was carried out with the aim of investigating the impact of mixing both fields of computer assisted instruction and task-based teaching on learners' vocabulary acquisition. This can include the presentation of vocabulary through computer applications such as Hot Potatoes following a task-based framework.

1. Literature Review

Having good vocabulary knowledge is considered a necessary condition in order for learners to overcome their language learning associated troubles. According to Nation (1994), possessing the right vocabulary knowledge lays the ground for language skills like writing and speaking which are unlikely to be achieved if someone does not have a good vocabulary stock on which to count.

A number of studies were published with the aim of finding possible ways to improve learners' vocabulary acquisition. Sarani and Sahebi (2012), for example, studied the influence of task-based instruction on Persian literature students' vocabulary knowledge. The study made use of two groups: control and experimental. In the former, students were taught using the traditional method (presentation of vocabulary using the board and printed dictionaries), while the latter was taught essential vocabulary using the task-based framework. The findings revealed that using the task-based approach in teaching vocabulary is more effective.

Moreover, the arrival of computers and other educational technologies changed the fashion with which foreign language

key words: Computer Assisted Language Learning; task-based approach; vocabulary acquisition, computer mediated task-based instruction.

الملخص:
نتج عن المزج بين مجالي الدراسة المعروفين بتعلم اللغات بمساعدة الكمبيوتر والتعليم القائم على المهمات ظهور إتجاه جديد في مجال تدريس اللغات والذي يدعى إكتساب المفردات في التعليم القائم على المهمات بمساعدة الكمبيوتر. تم طرح العديد من الأسئلة حول مدى نجاعة هذه الطريقة الجديدة لتدريس اللغات إذا ما تم إستعمالها في تدريس مفردات اللغة الأجنبية. بالتالي، يعد البحث الحالي محاولة لدراسة تأثير المقاربة القائمة على المهمات بواسطة الكمبيوتر على اكتساب المفردات لدى تلاميذ السنة الثالثة ثانوي بثانوية سيرين الخميسي- سوق أهراس. لهذا الغرض، كانت أدوات جمع البيانات المستخدمة في هذا البحث التجريبي هي: استبيان مسبق واختبار مسبق واختبار آخر مع المجموعة التجريبية (15) ومجموعة الاختبار (15). على غرار عناصر مجموعة الاختبار تم تدريس المجموعة التجريبية مجموعة من المفردات عن طريق اختبارات المفردات و تطبيقات أخرى بإستعمال الكمبيوتر في إطار المقاربة القائمة على المهمات. أظهر تحليل نتائج المجموعة التجريبية نجاعة استعمال المقاربة القائمة على المهمات مع تكنولوجيا الكمبيوتر لتحسين تعلم المفردات لدى الطلبة. لذلك يمكن اقتراح هذه المقاربة كإستراتيجية ليس فقط لتحسين مفردات المتعلم وإنما لتدريس جوانب أخرى من اللغة الإنجليزية.

الكلمات المفتاحية: تعلم اللغات بمساعدة الكمبيوتر، المقاربة القائمة على المهمات، اكتساب المفردات، اكتساب المفردات في التعليم القائم على المهمات بمساعدة الكمبيوتر.

Introduction

Vocabulary acquisition is a prerequisite in the process of foreign language learning and its importance exceeds that of grammar. Lacking the proper knowledge of a given grammar rule does not impede the transmission of a given message in any communication; whereas, lacking the proper vocabulary does. However, what matters most in the process of vocabulary learning is the strategy used for teaching unknown lexical items. Learners, especially those born in the digital era need more creative ways of learning vocabulary unlike those used to teach foreign languages in most secondary schools nowadays. They need strategies that can trigger their motivation towards acquiring new vocabulary in the course of learning a foreign language.

El-ihyaa journal, Volume: 19, Issue: 23, December 2019, p-p: 781 – 806
ISSN: 1112-4350 **EISSN: 2588-2406**

The Impact of Computer Mediated Task-Based Approach on Vocabulary Acquisition: The Case of Third Year Secondary School Learners, Sirin Lekhmissi Secondary School- Souk Ahras-

تأثير المقاربة القائمة على المهمات بواسطة الكمبيوتر على اكتساب المفردات: دراسة حالة طلبة الثالثة ثانوي، ثانوية سيرين لخميسي – سوق أهراس-

AICHA Reffas[1]
University Constantine1

Saliha Chelli
University Biskra

Received in: 06/11/2019 **Accepted in: 31/12/2019**

Abstract

The synergy of the two fields of study, computer assisted language learning and task-based language teaching resulted in the manifestation of a new trend of teaching called: computer mediated task-based teaching. Questions were raised about the extent to which this new approach can be effective if used in vocabulary instruction. Hence, the research in hand is an attempt to examine the effect of computer mediated task-based approach on vocabulary acquisition of third year secondary school learners from Sirin Lekhmissi Secondary School-Souk Ahras-. For this purpose, the data gathering tools used in this experimental research were: a pre-questionnaire, a pre-test and a post-test with an experimental group (n=15) and a control group (n=15). The former, unlike the latter, was taught the target vocabulary through vocabulary quizzes and applications presented using the computer mediated task-based approach. The analysis of the findings revealed the significance of the instruction combining the task-based approach together with computer technology to improve learners' vocabulary competence. Therefore, it is suggested as a strategy to develop not only learners' vocabulary, but other aspects of the English language as well.

[1] - Editor

9. Ghazala, H. 2001. Idiomaticity Between Evasion and Invasion in Translation: Stylistic, Aesthetic and connotative Considerations. Babel 49(3):203-227.
10. Ghazala, H. (2008). Translation as problems and solutions. Beirute, Lebanon: Dar el-Ilm Lilmalayin.
11. Hatem, B. and Mason, I. 1990. Discourse and the Translator. London, Longman Group, UK.
12. Nida, Eugene A. (1964). Toward a Science of Translating. Leiden: Brill, p. 159
13. Nida, E.A. and C. R. Taber (1969) The Theory and Practice of Translation. Leiden: E.J. Brill.
14. Nida, E. and Reybum, W.D. 1981. Meaning across Cultures. New York: Orbis Books.
15. Nida, E. A., &Taber, C. R. (1982). The theory and practice of translation. Leiden: Brill.
16. Quah, W.V.O. 1960. Translation and Technology. New York: Palgrave Macmillan.
17. Reiss, Katharina. 2000. "Type, Kind and Individuality of Text: Decision Making in Translation." In Lawrence Venuti, The Translation Studies Reader. London: Routledge. 160 – 172.
18. Schwars, B. (2003). Translation in a confined space. Translation Journal, 7(1), 354-369.
19. Shunnaq, A. (2012). Papers and studies in Arabic translation (verse 2). Yarmouk University. The Holy Quran. SuraAlmulk.
20. Werner, Koller. 1986. "Equivalence in Translation theory". In Chesterman, ed., Op.Cit.
21. Wilss,W.(1996).Knowledgeand Skills in Translator Behaviour. Amesterdam/Philadelphia:John Benjamins.

acceptable when the source language and the target language words are cross – culturally equivalent, having the same referents and connotations in both cultures. Using transliterated itemsis the best strategy that could be used by a translator when pursuing it by an elaborated explanation in being faced with a culture specific item.

References

1. Bassnett, S. (2002). Translation studies (3. ed.). London: Routledge.
2. Baker, M. (1998). Routledgeencyclopedia of translation studies. London and New York:Routledge
3. Baker, M. (2001). Routledge Encyclopedia of translation studies. London: Routledge.
4. Baker, M. (2005). In otherwords: A coursebook on translation. New York and London:Routledge.
5. Bell, Roger T.1991. Translation and Translaling: Theory and Practice. London and New York: Longman.
6. Catford, J.C. 1965. A Linguistic Theory of Translation. London: Oxford University Press.
7. Dickins, James Hervey, S., & Ian Higgins. (2002). Thinking Arabic Translation, A Course in Translation Method: Arabic to English. Routledge, London.
8. El-Shiyab, R. and R. Hussien. (2006). "On the Use of CompensatoryStrategies in SimultaneousInterpretation". META: Vol XIV, No3, 2000. Montreal: La Press de I'Unversité de Montreal, pp. 548 – 557.

Qur'anic translation, certainly understand the value of the Holy Quran, which has saved the Arabic language from disappearance. They may recognize and estimate its value as one of the few languages remaining constant in the face of historical variables.

The universality of the Arabic language is due to Islam. It is commonly known that after the conversion to Islam, people endeavour to learn the Arabic language for it serves as a tool to learn the teachings and guidance of Islam in order to strengthen their faith. Besides, non-native speakers of Arabic would acquire new lexicon related to new religion. Proofs and evidences of the oneness and greatness of God Almighty which were new even to the Arabs themselves.

Non-muslims influenced by the translated copy and their discovery to the cleanness of the Quran being away from any kind of manipulation and distortion. These people are the orientalists, scholars and even common people who try to reveal the secrets and identifying the differences and similarities of the Quran finding themselves in front of the gates of conversion and embracing Islam. The investigation of how some Quranic sensitive issues are translated and transmitted to the target reader and their discovery to Quranic topics that deserve to be studied and analysed. The Quran is considered as a Cultural linguistic communication tool with muslimnon-native speakers of Arabic.

4. Conclusion

Translation of the Quranic discourse into English is a wide field of study. Since translation involves two languages and two cultures, a proper translation has to bridge this gap as far as possible. The translator should be a cross-cultural transmitter of culture and religious guidance by interpreting concepts and items in the source language to the target language. When such items or expressions are heavily and exclusively grounded in one culture, the translator, then, is faced with the problem of translating such untranslatable items. Researchers highlighted the necessity of making additions that did not existin the original text, as a good strategy sinceitmay help the translator to convey his message. Yet, this might take the form of ideas culturally to preach and could be

The translator of Islamicreligiousitems,needs to bebilingual, bicultural, or multicultural, and equipped with good knowledge of cultures as possible (Vemeer 1986). He should be a cross-cultural transmitter of culture and truths by attempting to interpret concepts and speech in a variety of texts. He isalsorequired to makeculture familiar to readers, by means of changing the Source language culture into the Target Language culture in translation (Fawcett, in Baker, 1998). He needs to bewell knowledgeable of his religion so that he could properly translate it to those who have a different set of beliefs, attitudes, values, and rules, Naguib(2002). He is required to use the appropriate equivalent if it is available or use the appropriatestrategy if itis no(ibid).

Whiledealingwithreligious Islamic items translation, the translator must stick to certain strict norms and rules and should pay more attention to the relationship between cultures, because the meaning of words and texts depends so largely on the corresponding cultures. He must beneutral and awayfromanyinvolvement, perplexity and confusion in anyforbidden area. Translatingreligiousdiscourseinvolvesobstacles at a linguistic level, including lexical and syntactic manipulation and the reformulation of concepts, that need to be mediated between the source text producer and reader. The translatoris not totally free to change, modify or alter the original text.Nida(1964) winds up that the spirit of the text is as equally important as the words and structures included in the text. According to him, the meaning of words are not dead words and an extreme precision owing to the sensitivity of the subject as an integral part to the linguistic structures should be considered about when translating Islamic religious texts.

III.The impact of Quranic translation into English and ways to takeadvantage of it

Translation of the Quranisinitiating the Arabiclanguage to foreigners and itis a kind of continuityto thislanguagethrough the Holy Quran.Non-native speakers of the Arabic language, familiar with the

The exigency and the need of translating the Quranicdiscourseand the Islamictextsinto English isvitally important for it stems fromthe conversion of a considerablenumber of people of different nationalities, languages and ethnicities into Islam. Yet, it has been a challenge for muslim translators bothArabnatives and non-nativesto spread the right teachings of Islam and preaching to the way of Allahespeciallywhenwe know that the bigmajority of muslims do not speakArabic; fewerthan 20 percent of MuslimsspeakArabic.This impliesthatthe bigmajority of muslimsexclusivelyacquirestheIslamicknowledge through the medium of translation that leads to the problem of Islamic religious items.
According to Schwars (2003), these items are called culture-bound or culture-specificitems;theyrequirespecial attention in translation so as to convey their right meaning and to avoid any misunderstanding or wrong interpretation by the reader of the translated text. Certainly, the translator of the Quranic discourse or the Islamic religious texts skips the role of a translator to the role of a preacher and a veritable caller to Islam and being a trustworthy in his translation and faith.

Hence, the main concern of this paper is to bring into perspective the peculiarities of the Quranic text and the best ways to preaching Islam and how wecould help the translator improve the quality of his product.

3. Peculiarities of the Quranictext

Translation is an art as well as a science,so the translator needsreasonableknowledge of a foreign languageto produce meaningful as well as accurate translation. Linguistically, an item is a word or a group of certain utterances that refer to a specific meaning and belong to a specific language and expresses it accurately (Hejazi:1996). As for translating Islamic religious items, there are some items that the translator still have some doubts about or unsatisfied with their translation. Such feelings stem from the lack or absence of adequate equivalence in the target language to convey the message in the best way.

AD) since it was first revealed and written down for over than fourteen hundred years ago. Allah says:

{ان علينا جمعه و قرانه٠ فاذا قراته فاتبع قرانه}

This miracle challenged all the Arab of that period and in all the times, the style used, the high level of language, the terms, all that made it impossible to equalize the miracle of our prophet Mohamed (peace be upon him) although in the abode of Arabic language.

2. Translation of the Quranic Text

The religious translation is an attempt to remain as close as possible to the original text to offer a periphrastic script of it. Being more expressive and very accurate in choosing the lexical items that serve the target, the translator requires an extra effort to convey the message. Nida cited in Shunnaq (2012) that"Translation consists of providing, in the receptor language the closest natural equivalent of the source language message first in terms of meaning and second in terms of style" (p.281). Therefore, the translator must be significant and as precise and expressive to the SL as possible in order not to let a room for ambiguity.

Undoubtedly, translation into ther languages is not an easy task; hence the translation of the Quranic text, in the main, is problematic. Being the proper words of God, the Qur'anis revered by muslims as miraculous and inimitable and shouldmerelyberecited in the Arabic language. Translation of the Quranic discourse is one of the challenging and most difficult kinds of translation as it requires much more precision, carefulness, and cautiousness. The main challenges lie in overcoming ideational obstacles in translation as well as in dealingwithterminology. A single wordmay have a range of meaningsdepending on the context;besides, the usage of words has changed a great deal betweenclassical and modern Arabic. Notably, Arab native speakers admit thatsomeQur'anic passages are not easy to understandeven in the original Arabicandmay not represent the original meaning of the verse.

into many other languages, such as: French, German, Russian, and Swedish.

Plentiful other attempts endeavour to translate the Qur'an into English, among them Professor Arberry's translation in 1955 and was described as one of the greatest literary distinctions. Nevertheless, by Muslem translators, an English version entitled the Holy Quran, translated by Dr. Mohammed Abdul Hakim Khan in 1005 with short notes. In 1911, at Allahabad, Ashgar and Company printed the version entitled the Arabic text with English translation, arranged chronologically, by Mina Abu'lFazl.

II. Peculiarities of the Quranic Translation into English

1. Quran: Definition

The Quran is the speech of Allah sent down upon on his prophet Muhamed (pbuh) through the angel Gabriel in its precise meaning and precise wording, transmitted to us by numerous people, both verbally and in writing, in a clear Arabic language. Allah says:

{وهذا لسان عربي مبين}

{وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك}

The Quran is a record of the exact words revealed by Allah. It was memorized by Muhamed and then, dictated to his companions, and written down as scribes. The Quran has been put forth as a miracle in both word and meaning. It can never be imitated in its style, prose or content. It is an open challenge for all mankind to produce even a verse similar to it. Its recitation is a worship. i.e it is an act of worship to recite the Quran. The Quran is Allah's promise to be preserved from any distortion. Allah says in the glorious Quran:

{انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافضون}

It is the only sacred book that remains unchanged; not one word of its 114 chapters (Surahs) has been changed over the fourteen centuries. The Quran is the sacred book of Islam and a collection of the direct recitations of Allah as received by the prophet Muhamed (570-632

The first translation of parts of the Qur'anic texts dates back to the lifetime of the prophet Mohamed (peace be upon him) because of the growing need to spread the message of Islam to Non-Arabic speaking communities. The Prophet used to send letters to the governors of neighbouring countries introducing them the message of Islam and preaching them to embrace it. Most of these letters included some verses of the Qur'an. Salman AI-Farisi, the Persian companion, translated the meaning of Surat of Al Fatiha to Persian. Therefore, the letters of the Prophet were either explained by the delegation carrying those letters or by interpreters of rulers to whom those letters were sent. Besides, a Sindhi translation in 270/883-4 was done but none of these survives.One of the earliest extant surviving translations of the Qur'an is in Persian; it was made for Abu Salih Mansur ibnNuh, Samanid ruler of Transoxania and Khurasan (350-366 A.H/ 961-976 A.D). This translation was accompanied by a translation Tafsir of Imam at-Tabari's, part of which still available in manuscript form.

Nevertheless, the first translation of the Quran into the European Languages was done to Latin. It was made by an order from Peter the Venerable, Abbot of Cluny in 1143 yet, the church has prohibited its publication. Four hundred years later, in 1543, it was first printed and published by Theodore Bibliander at Basel. Far away from its original copy, the translated copy was characterized by its unlimited mistakes, additions, omissions and distortion in many of its sections. Simultaneously, a century later, the first French translation was done by Andre' Du Ryer in 1647. The translation was ill, full of mistakes, and even additions. Two years later, The Scotsman Alexander Ross made the first translation into English in 1649."This was indirect translation based on a French version by Sieur du Ryer and, like the Latin translation sponsored by Abbot of Cluny had a dubious aims . . ." (Baker, 2001, p.203).

Another Latin translation done by father LudovicMaracci in 1698 was later pursued by many English translations. The most known version was translated by George Sale in 1734. Though it contains many inaccuracies and misunderstandings because of his bad style in the Arabic language and serious faults, his version was in turn translated

the built-in SL segments and their equivalents contained in the corpus, then compute the possibility that corpus-based TL equivalents are valid TL segments for the new text to be translated". (p.196)

4. Translation in the Arab World

Translation has witnessed a wide expansion with the Caliph Al-Mansour because of the Islamic conquests, and the necessity to make contact with Non-Arabic speaking communities.He made it a requisite to know their culture literature, and thus, civilization. Furthermore, translation was developed in the time of the Caliph Al-Ma'moun (813-33), who built 'Bait Al Hikma' in Baghdad, which was the greatest institute of translation at the time.Duringhis reign, translation was in its golden era. According to Baker (2005), "the Arabs are credited with initiating the first organized, large-scale translation activity in history. This activity started during the reign of the Umayads (661-750) and reached its zenith under the Abbasids (750-1258), particularly" (p.318). Later, Bait Al Hikma became the most celebrated center of translation in the Arab history, which has been elaborated in an academy, library and translation bureau which had a personnel of 65 translators.

During the era of Caliph Haroun Al-Rashid, translation reaches its peak. The Caliph treasured the work of the translators and generously paying them with golden money.Two methods of translation had been adopted: the first one identifies to YuhanaIbn Al-Batriq and Ibn Na'ima Al-Himsi' Greek documents.The translation was purely literal and consisted of translating each word with an equivalent Arabic word. In the absence of the equivalence, the Greek word is adopted. This literal translations, did not achieve its purpose for it was later revised by HunaynIbnIshaq and his followers focussed their attention to the requirements of the target language and the receptor. They adopted sense-for sense translation with an understandable and pleasant style. Correspondingly, the translation convey the meaning of the original without distorting the translated language.

II.Translations of the Qur'anic Discourse: Historical perspective

bientraduired'une langue enautre' which means how to translate well from one language into another, John Dryden (1631-1700), in his Preface to Ovid's Epistle (1680), tackled the problems of translation by formulating three basic types: metaphrase, paraphrase and imitation, where the translator can abandon the original text as he sees fit and the publication of Alexander Fraser Tytler's Essay on the Principles of Translation in 1791.

Unto the forties of the twentieth century with the publication of the first papers on machine translation, the introduction of applied linguistics and contrastive studies in morphology and syntax facilitated the task for translators to determine similarities and differences between native language and foreign language. Therefore, till early 1960's, translation was set up as a discipline in a wide frame called translation studies, it became an important trend in language teaching and learning at school.

Many new theories have emerged in this contemporary era which offered a general model for understanding, analyzing and describing the functions and evolution of literary systems, its application to the study of translated literature. Shifting to a more functionally and socio-culturally oriented concept of translation, more consideration is given to the linguistic, cultural, and social, elements all of which overlap and interact with each other. The second half of the twentieth century and the need for the translation in different pragmatic domains, such as scientific, technological, academic, business, tourist guides, religious stresses the principle of intentionality in translation.

After the invention of computers, the translators' activities have been substituted, wherein the computer is fit out with the source text to be transferred in the target language, either with the aid of man or done automatically. This machine translation is a substantive complex and diverse field, represents a wide range of 'doers', which overlap and may alter in their order. Quah (2006) said that"It employs a reference corpus of TTs and STs, particularly statistical-based approaches which use algorithms to match the new TL segments with

3. Intersemiotic translation or transmutation: It is an interpretation of verbal signs by means of signs of nonverbal sign system for example music or image.

However, Nida discriminates between kinds of translation, like: free translation, word for word translation, literal translation, pragmatic translation, dynamic translation, ethnographic translation, aesthetic-poetic translation, semantic translation, linguistic translation and communicative translation.

3. History of Translation

The appearance of Translation as an active human movement goes as long as language itself. As an outcome for human activities such as business, military, politics, religion, etc, translation served as a means of communication between the people for a long period in a verbal form. Eric Jacobsen in Basnett (1988), goes so far as a hyperbolically displayed that translation is a Roman invention. Never theless, translated documents were found out "in the third and the second millennium B.C., in ancient Egypt and in Iraq. It stretched from the statements of Cicero and Horace on translation (in the first century BC) which they distinguish between word for word translation and sense for sense translation" (p.48).

In the fourth century (CE) St Jerome known for his translation of the Greek Septuagint Bible into Latin, and he was the first who suggest to separate between the translation of religious script and other texts. He elucidated that the correct translation depends on translator understanding of the original text and the degree of mastering target language. Translation for many years was exclusive to the religious themes till the sixteenth century, when translation center of attention was into other domain like literature, and politics . . .etc).

The invention of printing techniques in the fifteenth century helped translation to develop to the better and marked the appearance of many theorists. In 1540, the French humanist Etienne Dolet set forth a short outline of translation principles, entitled 'La manière de

language into the target language, semantically accurate, grammatically correct, stylistically effective and textually coherent as the SL text. As Wilss (1969) states that, "the notion of translation competence, is aptly assessed in transfer situations that require at least some degree of adaptation to new and challenging textual demands .... which need structural adjustment"(p.95). Hence, the eligible translator should be creative and performing many tasks rather than looking for accurate semantic and mechanically replaced words.

Whatever definitions we come across, almost all of them can be subsumed under two qualifiers. The first is when we substitutea written work from one language to another with regard to its meaning. The second, Shiyab (2006) is "the transference of a message communicated from one text into a message communicated in another, with a high degree of attaining equivalence of context of the message, components of the original text, and the semiotic elements of the text" (p.22).

2.Types of Translation

Translation consists of a set of distinct procedures that starts first with the identification of the type of the text to be translated, the purpose of translation and the subject area. As there are types of texts that have their own characteristics and forms there are also types of translation that determine the translatability. Roman Jakobson (1959) makes a very important distinction between three types of written translation:

1. Intralingual translation: It consists of rewording or paraphrasing within the same language by interpreting the verbal signs by means of other signs of the same language.

2. Interlingual translation or translation proper: It is an interpretation of verbal signs from one language to another.

he/she translates and the target language into which he/she translates as well. He/she should possess a thorough knowledge of the different sides of both, the source language and the target language. As the language is a set of linguistic, semantic, morphological, syntactic and cultural features. Texts usually consist of culturally oriented linguistic features, such as idioms, proverbs, metaphors, and collocations (Ghazala, 2001; Dickins, et al, 2002).

According to Catford (1965), translation is defined as "the replacement of textual material in one language by equivalent textual material in another language"(p.20). In the same line of thought, Nida& Taber, (2003) clarify that translation is "the reproduction in the receptor language of the closest natural equivalent of the source language message, first in terms of meaning, and second in terms of style", (p.12). However, Hasan Ghazala, (2008), viewed translation as:

> "all the processes and methods used to render and/or transfer the meaning of the source language text into the target language as closely, completely and accurately as possible, using: (1) words/phrases which already have a direct equivalent in Arabic language; (2) new words or terms for which no ready-made equivalent are available in Arabic; (3) foreign words or terms written in Arabic letters as pronounced in their native origin; and (4) foreign words or terms made to fit Arabic pronunciation spelling and grammar" (p.1).

In his translation of the definition given by the French theorist, Dubois (1974), Bell (1991) gives more concern to the meaning and style by perceiving that:"Translation is the expression in another language (or the target language) of what has been expressed in another, source language, preserving semantic and stylistic equivalences" (pp.5-6). Stressing on its function, translation is defined by Reiss, (2000) as "a bilingual mediated process of communication, which ordinarily aims at the production of a Target Language text that is functionally equivalent to a Source Language text"(p.160). The translator seeks to reproduce in the receptor language the closest natural equivalent of the source language message, in terms of meaning and style.

Consequently, translation is the investigation of appropriate equivalents and expressions, meanings and messages from the source

miraculous doctrine. When it comes to translation, a tremendous challenge encounters translators and requires them to take cognizance of its meanings, symbolic contexts and its miraculous style which typically raises problematic issues in terms of rhetoric and figurative language that reflect the Arabic milieu.Therefore, the basic aim of this study is to investigate the effects of the translation of the Quranic discourse into English and how to take advantage from it. It also aims to shed some light on the peculiaritiesand the difficulties of the translation of the holy Qur'an.

In an attempt to deal with these issues, the followingsare the research questions:

- What is the effect of translating the Quranic discourse into English in communicating the meanings of the Quran in spreading Islam ?
- What is the historical perspective to the Quranic discourse translation?
- What are the peculiarities of the Quranic text?
- What are the best ways to preaching Islam and calling in the way of Allah?

I.Translation:Overview

1. Definition

The science of translation or 'translatology' has emanated in the 1940's as a new discipline making a revolutionary change. Being away from the old dichotomy of 'word vs. sense' or 'literal vs. free' translation, it has dominated the traditional translation theory. Translation can be perceived as a trajectory through which both ideas and cultures are exchanged (Hatem and Mason, 1990). It is rather a form of cross-cultural communication. Changing, transferring or interpreting from one language to another is an act of rendering what is expressed in one language by means of another language. Subsequently, the translator should be acquainted with both the linguistic and cultural aspects of the source language from which

يواجهها المترجمون. من المفترض أن النص الديني يمثل عائقًا رئيسيًا لغالبية المترجمين. تحاول الباحثة التعرف على آثار ترجمة الخطاب القرآني إلى اللغة الإنجليزية في توصيل معاني القرآن لنشر الإسلام.

الكلمات المفتاحية:الخطاب القرآني، لغة المصدر، اللغة المستهدفة، الترجمة

Introduction

God created humans with theunique ability to employ speech for communication. Since the creation of mankind, language is an essential means of communication between the members of society. Its perpetual use is the most certain proof of the historical continuity of a community. However, the differentiation in their languages and dialects has made the entity of the translators a must.

But when it comes to the Holy Quran, which was revealed in Arabic, we find the interest of many translators all around the world. Since the Quranic discourse is aimed to all humanity, this may incite the curiosity of translators to disseminate the divine message of faith and to transmit God guidance. Therefore, it is worth for translators to understand the original source text (ST), then transfer and transmit it with more precision and accuracy. Dickins, Hervey, and Higgins (2002) assert that, "The subject matter of religious texts implies the existence of a spiritual world that is not fictive, but has its own external realities and truths. The author is understood not to be free to create the world that animates the subject matter, but to be merely instrumental in exploring it"(p.178).

The multiplicity of the muslim tongues in the world has made an exclusive special privacy to the translation of the holy Qu'ran into different languages. The rationale behind its translation is to explicate the religious, ethical, cultural and historical values of this text. Notwithstanding the fact that it was revealed in Arabic, the Quranic discourse is universal. Its divine messages are conveyed to all mankind. However, translation of the Qur'an from the language of revelation into other languages, requires the evocation of the privacy of the source text associated with its religious, cultural, historical and

El-ihyaa journal, Volume: 19, Issue: 23, December 2019, p-p: 765 – 780
ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

Translating the Quranic Discourse from Arabic into English "Peculiarities- Difficulties and Prospects"

ترجمة معاني النص القرآني من العربية الى الانجليزية

"خصائص- صعوبات و أفاق"

Dr. Nadia Smaihi

Islamic Sciences Faculty, Batna1 University

nadiasmaihi@gmail.com

Received in: 18/09/2019 Accepted in: 30/10/2019

Abstract

Translation of the Quranic discourse faces many challenges. Being the proper words of God, it requires more precision, carefulness and cautiousness. The current study aims at investigating the peculiarities of the Quranic Translation into English and the challenges the translators encounter. It is assumed that the religious text presents a major hindrance for the majority of translators. The researcher attempts to identify the effects of translating the Quranic discourse into English.

Keywords: Quranic discourse, source language, target language, translation

الملخص

تواجه ترجمة الخطاب القرآني العديد من التحديات. كونه كلمات الله الصحيحة، فإن هي تطلب المزيد من الدقة الحرص والحذر. تهدف هذه الدراسة إلى دراسة خصائص الترجمة القرآنية إلى اللغة الإنجليزية والتحديات التي

In the name of God the Merciful

Index

Titre **Page**

Translating the Quranic Discourse from Arabic into English "Peculiarities- Difficulties and Prospects" 765

Nadia SMAIHI - Batna1 University

The Impact of Computer Mediated Task-Based Approach on Vocabulary Acquisition 781

AICHA Reffas **Saliha Chelli**
University Constantine1- University Biskra

Interpretation of the Holy Quran in The Light … 807

Dr. Amel Laalaouna -Dr. Omar Hidoussi

Batna1 University

ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

ASSOCIATE EDITORS

Abdelkader Bekhouche (Qatar University)
Rahima Aissani (Al Ain University, UAE)
Abdelhalim Gaba (Umm Al Qura University, Makkah)
Abdelmadjid Birem (Umm Al Qura University, Makkah)
Abdelhak Hamiche (Khalifa Bin Hamad University – Qatar)
Badrane Benlahcene (Khalifa Bin Hamad University – Qatar)
Hichem Elarabi (Najran University - Saudi Arabia)
Rachid Kahoues (Abdul Malik Al Saadi University – Morocco)
Hamid Ait Oulahyane (Ministry of Education – Morocco)
Abdelmadjid Mebarkia (Eloued University)
Hattim Bey (Prince Abdel Qader University – Constantine)
Hanifi Helaili (Sidi Bel Abbes University)
Mohamed Boukemmache (Khenchela University)
Abderrezak Belaagrouz (Farhat Abbas University – Setif)
Ahmed Aisawi (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Abdelkrim Hamdi (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Abdelkader Benharzallah (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Aicha Gherabli (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Sahraoui Meguellati (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Fouad Benabid (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Noura Benhacene (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Omar Hidoussi (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Slimane Djarallah (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)

EL IHYAA

Honorary Director of the Magazine
Prof. Abdesselam DIF
Rector of Batna (1) University, Algeria.

EDITORIAL BOARD

Director of the Magazine Publishing Official
Prof. Messaoud Feloussi

Vice editor in chief
Dr. Omar Hidoussi

The Secretary
Ms. Lynda Mohellebi

SUBMISSION GUIDELINES

Instructions for Authors:

1-The journal publishes scientific and academic researches which fulfill the requirements and the rules of a scientific Customary research.

2-The journal encourages the submission of original previously unpublished works, and not under consideration for publication elsewhere or a contribution in seminar or symposium. Articles should be of interest and relevance to the faculty and its scientific specializations.

3-The length of the manuscript should not be ²more than 15 pages and not less than 10 pages or equivalent to six thousand (6000) words).

4-Papers taken into consideration should be written on the computer, Printed of 3 copies, attached with a copy on CD according to word program, written in Arabic Simplified size 14 concerning the text and 12 concerning the margins.

5 - The paper should contain a summary in Arabic language and another one translated in either French or English.

6 – The work should not be plagiarized from any academic dissertation.

7-All submissions will therefore undergo a blind reviewed refereeing process before the publication and researchers will be informed by members of the Editorial Advisory Panel with the final results.

8- The responsibility for any statement or opinion in the articles is purely of the authors and editorial board disclaims legal responsibility for any assertion, opinion or interpretation of the author.

9 – If your contribution is published, you will receive two gratis copies of the issue in which it appears.

10- The editorial board reserves the right of the first examination of the manuscripts, the decision of its eligibility and has the right to make editorial changes in any manuscript accepted for publication to enhance style or clarity.

11- In each issue, manuscripts would be arranged according to technical considerations unrelated to the name of the researcher nor his scientific rank.

12- The manuscript should be attached with the Complete name(s) of author(s), CV, active e-mail(s) and phone number, and institutional affiliation(s), respectively.

13- The link to submit articles to the magazine is:

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

Contact: Phone: +21333253396

Fax: +21333253395

EL IHYAA

A Peer- Reviewed Annual Scientific Journal

Published by the Faculty of Islamic Sciences
Batna (1) University, Algeria.
Issue 23
Rabie-1 1441 H – December 2019 A.D

Editorial address:

EL Ihyaa Journal
Faculty of Islamic Sciences
Batna (1) University, Algeria.
Phone: +21333253396
Fax: +21333253395

Link to the magazine page on the ASJP:
http://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/92

The link to submit articles to the magazine is:
http://www.asjp.cerist.dz/en/submission/92

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 Numéro 23

December 2019