الإحياء

مجلة علمية دورية محكمة

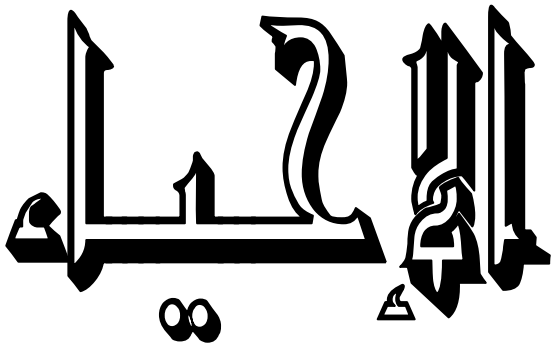
تصدر عن كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1 - الجزائر

ر.ت.م.د: 1112-4350

ر.ت.م.د.إ: 2588-2406

المجلد 20 – العدد 25

جوان 2020



مجلة علمية دورية محكمة

تصدرهـا كليـة العلوم الإسلاميـة

جامعة باتنة (1) الحاج لخضر – الجزائر

المجلد: 20 - العدد: 25

جوان 2020م / ذو القعدة 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 الحليم قابة halim.gaba@gmail.com جامعة أم القرى - مكة
عبد المجيد بيرم birem61@yahoo.fr جامعة أم القرى – مكة المكرمة
بدران بن لحسن bbenlahcene@gmail.com جامعة حمد بن خليفة - قطر
عبد الحق حميش hamichemail@gmail.com جامعة حمد بن خليفة - قطر
رشيد كهوس rachid1433@yahoo.com جامعة عبد المالك السعدي - المغرب
رحيمة عيساني rahimaaissani73@gmail.com جامعة العين - الإمارات
عبد القادر بخوش bekhouche@qu.edu.qa جامعة قطر
حميد آيت أولحيان hamidaitoulahyane@gmail.com وزارة التربية - المغرب
هشام يسري محمد العربي elkhallal@hotmail.com جامعة نجران - السعودية
محمد زرمان facbatna@gmail.com جامعة باتنة1
أحمد عيساوي d.aisawi.ahmed@gmail.com جامعة باتنة1
حاتم باي hattim.bey@gmail.com جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة
عبد الكريم حامدي Abdelkrim_2007@yahoo.fr جامعة باتنة1
بدر الدين زواقة zaouaga@yahoo.com جامعة باتنة1
عبد الرزاق بلعقروز abderrezak19@yahoo.fr جامعة سطيف1
فؤاد بن عبيد fouadbenabid@yahoo.com جامعة باتنة1
محمد بوكماش mboukemmache@gmail.com جامعة خنشلة
صحراوي مقلاتي smeguella@gmail.com جامعة باتنة1
سليمان جارالله sdjarallah@gmail.com جامعة باتنة1
نورة بن حسن nourabenhacene@yahoo.fr جامعة باتنة1
عائشة غرابلي gherabli.aicha@gmail.com جامعة باتنة1
عبد القادر بن حرزالله kharzallah@yahoo.fr جامعة باتنة1
هلايلي حنيفي hanifi_andalous@yahoo.fr جامعة سيدي بلعباس
عمر حيدوسي hidoussi.72@gmail.com جامعة باتنة1
عبد المجيد مباركية Aboumoncef2@outlook.fr جامعة الوادي
جمال بلفردي belferdidjamel@gmail.com المركز الجامعي - بريكة

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس العدد 25 – جوان 2020

الموضوع	الصفحة
- التوسع الدلالي وتعدد المعنى في ألفاظ القران وعلاقته بالإعجاز القرآني **د. عمار قرفي** – كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باجي مختار - عنابة	9
- التأصيـــل الفقهـــي للأمراض المعاصـــرة وأثرها في الفرقة بين الزوجين دراســة مقارنــة بقانــون الأسرة الجزائري **د. سميرة عبدو** – كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1	37
- قاعدة كل مجتهد مصيب وتطبيقاتها في السياسة الشرعية كتاب الأحكام السلطانية للماوردي نموذجا **د/ الطيب بن حرزالله** – كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1	67
- مقصد حفظ العرض تحريرالمفهوم وتحقيق الرتبة **د. راضية قصباية – د. عبد الرحمن رداد** - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1	97
- علم تخريج الفروع على الفروع وأثره في فتاوى الشيخ الطاهر بن عاشور **الباحث أحسن كافي** كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية- جامعة أحمد دراية- أدرار	135
- منهج التيسير في الفتوى عند الامام محمد الطاهر بن عاشور **الفاتح تيبرماسين** - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1	165
- زراعة الغدد والأعضاء التناسلية في الفقه الإسلامي **صديق مروج – أ.د. صالح بوبشيش** - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1	197
- فقه الموازنات وأثره في النوازل الفقهية المعاصرة وسائل التواصل الاجتماعي أنموذجا **مريم عبايدية – أ.د. صليحة بن عاشور** - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1	221
- تطور مفهوم مصطلح أصول التفسير في المؤلفات وعلاقته بقواعد التفسير **لزهر بولزازن – د. عمر حيدوسي** - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1	247
- أثر الظروف الطارئة على التزامات عقد الإيجار في الفقه الإسلامي والقانون المدني الجزائري **د. شهر الدين قالة** – كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1	271

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

- **عمل المرأة وأثر اشتراطه في عقد النكاح – دراسة فقهية** 301
الهادي حواس – د. عبد الحفيظ هلال - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
- **مزيد النفع بما تعارض فيه الوقف مع الرفع** 331
براهيم عزوز - جامعة بن يوسف بن خدة - الجزائر
- **جوانب من النقد الحديثي عند العلامة عبد الرحمن المباركفوري من كتابه «أبكار المنن»** 349
عبد الرحيم سعيداني - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
- **استفادات ابن العربي في كتابه المسالك من تفسير الموطأ للإمام البوني** 379
فتيحة بوهراوه – د. عبد المجيد مباركية
قسم أصول الدين - معهد العلوم الإسلامية – جامعة الشهيد حمه لخضر- الوادي
- **تحقيق المنقول في مسألة التعليل بالحكمة عن علماء الأصول** 413
عدلان رزقي - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
- **عقد البوت: ماهيته، ومزاياه** 435
د. محمد دمان ذبيح - كلية الشريعة والاقتصاد – جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة
- **الإفادة من نظام الـ"BOT" لتفعيل صيغة "الحَكر" في الوقف الإسلامي** 455
رشيدة بركات - د. عمار فلاح - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
- **التمويل الإسلامي بين الالتزام بالضوابط وتحقيق الإيرادات** 475
د/ عبد الرحمان عبد القادر - كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير – جامعة أدرار
د/ د/ حساني بن عودة - كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير – جامعة وهران2
- **الأهداف الإستراتيجية للتمويل الإسلامي في مواجهة التحديات البيئية وتحقيق التنمية المستدامة** 501
د. عبدالله بلعيدي - كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير - جامعة خنشلة
- **ضوابط اعتبار عموم البلوى في فقه الأقليات المسلمة** 529
سارة رمضاني – أ.د. صليحة بن عاشور - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
- **فقه "التمكين" ودلالاته للنهوض الحضاري** 565
مريم فيلالي – كلية أصول الدين- جامعة الأمير عبد القادر- قسنطينة
- **قراءة في ملامح التفسير النحوي عند قدماء العرب** 605
د. عزيز كعواش - كلية الآداب واللغات - جامعة محمد خيضر - بسكرة
- **أسلوبية الانزياح في المجاز اللغوي دراسة بلاغية في القرآن الكريم** 623
د. طارق بولخصايم - جامعة محمد الصديق بن يحيى – جيجل

- **تعليمية القواعد النحوية بين التجريد والإبداع في ضوء القرآن الكريم**
- مقاربات تعليمية - 651
د. عمر عروي – كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
- **المقاربة الاجتماعية للتربية عند ابن باديس، وأبعادها التجديدية** 677
لامية علاق – كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة1
د. عبد الرحمن رداد – كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
- **موقع النموذج في عملية التغيير الحضاري عند الطيب برغوث** 707
محمد بوقرة - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
- **منزلة الفلسفة الإسلامية وعلاقتها بالآخر(فلسفة الكندي أنموذجا)** 739
سامية جبارة - كلية العلوم الإسلامية – جامعة الجزائر1
- **جمالية المخطوط المغربي بعض المقومات من خلال مخطوط دلائل الخيرات من نسخة لأبي القاسم القندوسي (ت1278 هـ-1861 م)** 761
محمد العيد سماير – جامعة باتنة1
- **المواطنة والتجاوز من أجل ترسيخ الحوار والتعايش المشترك** 783
د. عز الدين بشقة – د. مختار بروال
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة1
- **التجديد الديني في فكر علي شريعتي** 799
د. ترايكية يامنة – الأكاديمية العسكرية – شرشال
د. يعلى فاروق – كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة سطيف
- **إصلاح منهج تعليم اللغة العربية في الجزائر "المرحلة الابتدائية أنموذجا"** 829
خيرة غريبي - كلية الآداب واللغات - جامعة عمار ثليجي - الأغواط
- **التحكيم وعلاقته بالتنظيم لدى السّلطات الإدارية المستقلة**
- دراسة تحليلية مقارنة – 851
سامية قلوشة – أ.د. مراد بدران - جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان
- **دور الاستثمار السياحي في تنمية الإقتصاد الجزائري** 873
هني حيزية – زيدان محمد - كلية العلوم الاقتصادية – جامعة الشلف
عامر عيساني – جامعة باتنة1
- **المشاريع الاستعمارية الاقتصادية الفرنسية في الجزائر**
من خلال مجلة حوليات استيطان الجزائريين عدد 1852و 1854 895
بختة وابل - أ.د.غازي الشمري - جامعة أحمد بن بلة - وهران
- **الجزائر عشية الاستقلال وأزمة صيف 1962 "الاطراف، المواقف، الإفرازات"** 911
د. جمال بلفردي - المركز الجامعي سي الحواس - بريكة

- **الاتحاد العام للعمال الجزائريين والفيدرالية العالمية للنقابات (1956-1962)** 937
آسيا بزالة – عيسى ليتيم
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة1

- **السلوك الغذائي لدى الأزواج متأخري الإنجاب - دراسة فارقية** 961
أحلام ذياب - د. عزالدين بشقه
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة1

- **واقع التمكين الإداري من خلال بعض الخصائص الشخصية والتنظيمية في المؤسسة العمومية الجزائرية "اسمدال عنابة" دراسة ميدانية** 999
سمير عباسي – أ.د. عمر بوقصة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة1

- **صعوبات اللغة الشفهية لدى ذوي صعوبات التعلم** 1015
د. سمية فلوسي - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة1

- **أساليب الغش في الامتحانات لدى الطلبة الجامعيين وأهم الحلول الردعية والعلاجية المقترحة** 1031
نسيمة بن مبارك – أ.د. خديجة بن فليس
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة1

Revisionist Discourse and the Portrayal of Islamic Mysticism in Turkish Literature, The Case of Elif Shafak's Forty Rules of Love 1059
Dr. Farida LEBBAL
Department of English Language and Literature, Batna2 University

Prisoners of War in International Conventions Versus Islamic Law 1071
Tahar ABBOU - University Ahmed Draia, Adrar

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 09-36
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التوسع الدلالي وتعدد المعنى في ألفاظ القرآن وعلاقته بالإعجاز القرآني

د/عمار قرفي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باجي مختار عنابة
guerfiamar02@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2020/03/18 تاريخ القبول: 2020/06/16

الملخص:
لقد درست ظاهرة الإعجاز في تراثنا العربي ونالت اهتمام الدارسين من لغويين ومتكلمين وفقهاء ومفسرين، إلا أن فهمهم للإعجاز تركز على الجانب اللغوي وهو السمة الأبرز والأعم في القرآن كله، وجاء هذا المقال ليهتم بجانب الإعجاز الدلالي في القرآن، وهو الجانب الذي أغفل في الدراسات اللغوية القديمة، فالدلالة القرآنية تمتلك إشعاعا يساعد على تمديد المعنى القرآني والتوسع فيه حتى يستوعب القرآن جميع مناحي الحياة وشتى مجالاتها.
الدلالة القرآنية وضعت بطريقة معجزاتية فريدة والغرض منها أن ينفذ القرآن إلى كل العصور لإخضاعها لسلطته.
الكلمات المفتاحية : القرآن، الإعجاز القرآني، الدلالة، الدلالة القرآنية، الدراسات اللغوية.

Abstract:
The phenomenon of I'djaz has been studied in our Arab heritage and has aroused the interest of linguists، philosophers، jurists and exegetes، but their apprehension of this phenomenon has concentrated on the linguistic side، as it constitutes the Dominant character throughout the Qur'an. In this paper we have focused on the semantic side of ijaz in the Qur'an، which has been discarded in ancient linguistic studies، since the Qur'anic meaning includes radiation that helps extend this meaning and 'Widen so that the Qur'an encompasses all areas of life and all its sectors.

The Qur'anic meaning was uniquely crafted، so that the Qur'an could be perennial during all eras and subject to its authority and domination.
Key words: linguistic studies - Quran - i'djaz Koranic - meaning - Koranic meaning.

المقدمة:

اهتم القرآن الكريم باعتباره نصا روحيا وتشريعيا بتوسيع المعنى وإعادة إنتاج العبارة ببراعة فنية فائقة وبحذق وهندسة وتصميم إعجازي.

وكأن هذا الإجراء الأسلوبي الذي شمل النص القرآني يهدف إلى إيجاد ائتلاف بين معاني القرآن وبين قمة الإنتاج المعرفي والعلمي والأدبي والمادي والثقافي الذي سيبدعه الإنسان في مراحل تطوره في دورة الحضارة.

إن القرآن وهو يشق طريقه عبر الزمن ليوجه الحضارات، ويقيد الإنسان بالقيم التي اختارها له الله عز وجل أعطى للصيغة التعبيرية أهمية بالغة.

وكان شأنه في ذلك شأن الأدب الحي الذي تتوفر فيه الأسس الفنية والجمالية المؤثرة التي تسلب النفس وتشبعها بالقيم والمفاهيم والأنظار التي أراد الله أن يؤسسها في الحياة وينساق البشر إليها عاطفيا وعقليا.

يقول السيد قطب: «من خصائص الأدب الحي أن يمنحنا القدرة على الانفعال به، ولو كان أسمى من مشاعرنا الخاصة، لأنه يستطيع أن يرفعنا إليه ولو لحظات، وأن يخرجنا من قيد اللحظة الحاضرة، في حياتنا كذلك، ويصلنا بنبع الحياة، الساري وراء اللحظات المفردة والأحداث المحدودة، ويضيف إلى أعمارنا وإلى أرصدتنا الخاصة من الحياة آمدا وآفاقا أكبر وأوسع من حياة الأفراد في جيل من الزمن»[1].

ولقد اعتمد النص القرآني على الخصائص الأدبية وارتفع بها إلى درجة السمو المعجز الذي يجعل العالم البشري في القرآن عالما متحركا، تلمس فيه مشاهد ونماذج بشرية تحمل طابع التكرار، وصفة الديمومة في كل آن من الزمن «لأنه يستوعب تجارب ناضجة، خصبة، حية، ومعاني عميقة سامية، وتعاليم موجهة موحية»[2].

لقد اعتمد القرآن هذا الأسلوب البياني الرائع لأنه كتاب موجه إلى الإنسان؛ أي أنه جعل الإنسان مركز اهتمامه، ومحور توجيهاته، فأراد أن يرسم في أذهاننا صورة ذلك الإنسان النموذج المثالي بالصورة التي ينفعل بها كل جيل من أجيال البشرية التي ستأتي من بعد، لأن الإنسان في أصله وجوهره يمثل نمو العالم وعمرانه وازدهاره ودماره وخرابه وانهياره، وصلاحه وفساده.

وإنه وإن خلا الوجود من هذا الإنسان المثالي الذي يبني ويعمر، ويصلح ولا يريد الفساد والهلاك لهذا العالم فإنه صورته المثالية النموذجية ستبقى في القرآن حية موجودة.

ومن أجل تقديم صورة الإنسان في أرقى نموذج مكتمل سعى القرآن إلى اختيار الألفاظ والعبارات والتراكيب والأساليب ما يجعل هذه الصورة في العصور النموذج الذي لا يضاهى ولا يشابه، وبالفعل إن نموذج الإنسان الذي قدمه القرآن، لم يصل إلى مستواه الإنساني المكتمل في كل الحضارات التي ظهرت في التاريخ إلى يومنا هذا.

يقول الحكيم الصيني "لاوتسي": «إن من يمت دون أن يفنى هو صاحب الحياة الأبدية»[3]؛ «وهكذا صورة الإنسان في القرآن»[4].

إن صورة الإنسان الكامل، و النموذج الفذ في القرآن و هو الإنسان الذي جاء القرآن لإيجاده وبعثه في هذه الحياة تتجلى في ثنايا الأساليب البلاغية المتنوعة التي تفوق القرآن في توظيفها.

إن مهمة البلاغة في القرآن ليس التأثير النفسي على المتلقي فحسب، وإنما الهدف منها: تبيين مقاصد القرآن وحكمته في التدرج بالإنسان من أجل الارتقاء به إلى درجات الكمال في كل شيء ومن المؤكد أن هذا العمل يتطلب تحريك أدوات اللغة و أجهزتها وإمكانياتها البلاغية لتتمدد في فضاء الحياة وتقدم عروضا محسوسة لكل عناصر المشهد الموصوف المتاحة للإنسان.

ما دام الإنسان هو إنسان الحضارة التي يوجد فيها بتكوينها التربوي والمعرفي، وبتركيبتها الفكرية والثقافية، وبأشكالها المادية المختلفة، فقد اختار القرآن اللفظ المناسب و العبارات الوافية كي يتصل بكل تلك الحضارات و يهيمن عليها ثم يوجهها بما يحقق هدف القرآن وهو أن يرتق بالإنسان إلى قمة الكمال ويتدرج به في سلم القيم حتى يصل به أعلى درجاتها.

وإن الكلمات و الألفاظ التي رسم من خلالها القرآن جميع أنماط السلوك الأخلاقي و الروحي في إطار بناء الإنسان الفرد والإنسان المجتمع مأخوذة كلها من اللغة العربية التي نزل بها القران، و أظهر من خلالها إعجازه، فنحن عندما نتحدث عن مواصفات اللغة العربية في التراث فإننا في الحقيقة نتحدث

عن معجزة القرآن الخالدة ومن خصائص هذه اللغة التي تجسدت فيها هذه المعجزة خاصية تدفق المعنى في كلماتها وألفاظها، وهو ما جعل القرآن رسالة تصل إلى كل الأجيال والعصور مفتوحة أمام العقل البشري و كل مستويات الحضارة.

ومن أجل هذا أبرزت هذه الإشكالية، وهي ما مدى اهتمام علماء العربية والدراسات القرآنية بهذه الخاصية، وإدراجها ضمن مباحث إعجاز القران؟

1- الغلاف اللغوي والأسلوب البياني في القرآن: القرآن وهو الرسالة الإلهية، يحمل مشروعا إلهيا إلى الإنسان، ينطلق أساسا من تأسيس قناعات ينطلق منها في بناء الحضارة، وتلك القناعات حتى تكون قوية في النفس البشرية لا بد أن تقدم في شكل صياغة لغوية مؤثرة، وتعبير أسلوبي جذاب وساحر، ومن أجل هذا اختار القرآن طريقة تعبيره، ليكون تأثيره على الأنفس قويا في صورة شعرية أدبية موحية؛ لأن الغرض من العمل الأدبي «هو التعبير والتصوير والتوصيل»[5].

ولقد استخدم القرآن مجموعة من الوسائل المؤثرة و الفعالة من أجل توصيل مقاصده و غاياته إلى الإنسان، وأبرز تلك الوسائل التعبير الأدبي، لأن تأثيره في نفس الإنسان سريع وفعال وبليغ.

يقول السيد قطب: "هناك طريقتان للتعبير عن المعاني: الأولى الطريقة التجريدية إذ المعاني تخاطب الذهن والوعي وتصل إليها مجردة من ظلالها الجميلة، أما الثانية فهي الطريقة التصويرية وهي التي يعبر فيها عن المعاني بصورة محسوسة مشخصة تبدو للقارئ وكأنها شريط يتحرك أمام عينيه إذ يخاطب الحس والوجدان، وتصل إلى النفس، من منافذ شتى، من الحواس بالتخيل ومن الحس عن طريق الحواس، ومن الوجدان المنفعل بالأصداء و الأضواء"[6].

وكان اعتماد القرآن على الأساليب الأدبية الراقية الغرض منها هو تحقيق النجاح في التوغل داخل النفس البشرية التي هي زاد القرآن، ولكي تنصاع النفس البشرية طواعية دون قصر وإكراه إلى توجيهات القرآن لا بد أن تنقاد

وهي مستسلمة إلى عذوبة أسلوبه، وسحر بيانه، وسمو موضوعاته، وإعجاز بلاغته.

قال آبركرمبي: «إنه كلما عظم الإلهام، تطلب قوة فنية أعظم لكي تعبر عنه، لأن التجربة إذا كبرت وسمت، فلا بد لها من مقدرة على التغيير أسمى وأكبر»[7].

وهكذا القرآن وما تطلبه قوة الوحي وعظمة المهمة، وثقل الأمانة أي أمانة الله للناس كلهم ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾ (الأحزاب: 72).

الأمانة تحمل هدفا وغاية للإنسان، و إدراك دلالاتها الروحية، و الإحاطة بكل أبعادها لابد له من وسيلة، واللغة هي أم الوسائل لتبصر حدود معانيها و مراميها، ومعرفة أبعاد التكليف، وإدراك مراد الله عز وجل، وليس هناك وسيلة أخرى تؤدي وظيفة التفهم و التوصيل أقدر من اللغة، ولذلك كانت اللغة الأداة الأهم لفهم القرآن وتفسيره و تأويله.

«ولا بد من لغة تنقل هذه التجربة الضخمة، التي تعم الإنسانية جمعاء، وتتفق معها في فطرتها، وكذلك لا بد لهذه اللغة أن تملك الإنسان فتنعكس على سلوكه -فعلا وعملا- وتسري في كيانه البشري، لتأخذ محلها في محتواها الحضاري، وتختلف عن اللغة العادية»[8].

وقد قامت اللغة العربية بهذا الدور، إذ حملت إلينا عظمة رسالة القرآن وثقل تجاربها الإنسانية في القرون الماضية، ونقلت إلينا فنيات التعبير في القرآن التي بلغت حد الإعجاز، واستطاعت أن تؤدي هذه المهام بكل أمانة واقتدار.

لقد اختار القرآن لتثبيت الحقيقة في نفس الإنسان واستقرارها الأسلوب الفني الحي المؤثر في النفس، وكان القرآن معجزا من هذه الناحية، إمتاز بسمو معانيه، وجمال أسلوبه، وتناهي مفرداته وكلماته، وكمال تعاليمه الإنسانية العميقة.

وكثيرا ما تثير فينا هذه الجماليات الفنية الموحية والمؤثرة الدهشة والمفاجأة والاستجابة الطوعية الفورية، لأن الإنسان فطر على هذه الاستجابة

التي تنشئها دوافع الإعجاب والذهول والدخول تحت التأثيرات التعبيرية الراقية التي تغطيها مسحات أدبية وبيانية ساحرة، ولهذا كان الانصهار مع آيات القرآن والاتحاد معه يحدث بصورة عفوية عندما يتذوق القارئ القرآن أو المستمع عذوبة الفصاحة، وسلاسة المعنى وبلاغة العبارة.

وإن فقدان تأثير القرآن على النفس البشرية في هذا العصر يعود إلى ضعف الملكة اللغوية، وضياع الذوق الأدبي والفني.

ومن أجل هذا، فإن أردنا أن نعيد انصهارنا مع القرآن وفهم أسراره العميقة وإدراك معانيه المتباعدة في الزمن، فإن هناك واجبا علنيا يجب أن نقوم به، وهو: أن نجعل لغة القرآن لغة فطرية، وهي التي ابتعدنا عنها اليوم، ولاستعادتها لا بد من تجديد في أذواقنا وفهمنا، وتنمية ذوقنا اللغوي؛ لأن المستوى الراقي والفني للغة القرآن روح سارية في كيانه كله، ووجه من وجوه فهمه وتفسيره وتأويله حتى تحدث المقاربة بين القرآن وبين قمة الحضارة الإنسانية التي تصل إليها في كل مرحلة من مراحل تطورها.

2- التوسع الدلالي وجه من وجوه الإعجاز: لقد نزل القرآن من عند الله المتفرد بالوحدانية، إلى العالم المتعدد، فالمتكلم واحد وهو الله سبحانه وتعالى، والمخاطب متعدد ومتفرق ومشتت، إنه الإنسان الذي طبعه عدم الاستقرار على حالة واحدة من التحضر، بل جوهره التقلب والتحول وعدم المكوث على وضعية واحدة، فكيف يمكن للخطاب الواحد أن يتكيف مع المتعدّد؟

في الحقيقة عندما نتأمل في هذه المسألة ندرك أن الخطاب الإلهي موجه إلى العقل في الإنسان، وهو محور الحضارة والتطور، وبالعقل يستطيع الإنسان أن يعيد تشكيل المعنى في مرحلة من مراحل تطور الحضارة فالمعنى في القرآن كمفهوم مبني على التوجيه أو التشريع أو الأمر والنهي يتلقاه الإنسان بعقله في الأزمنة على اختلافها، فيقوم بتوسيع المعنى أو تضييقه ليحدث التلاؤم مع المستوى الحضاري المفتوح على فهم المعنى، يقول عبد القادر عطا: «وكان لا بد أن ينزل هذا الكلام القديم - القرآن- من أحديثه إلى تفرقته وتفصيله، فكان فرقانا تنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بطريقة

ميسرة يمكن للبشر أن يعلموا مراميه ويتدبروا ويحاولوا العروج فيه إلى ما شاء الله لكل منهم من كمال المعارج والمعارف»[9].

إن بيان القرآن وبلاغته و لغته الإعجازية تؤثر على جميع الناس على اختلاف مداركهم العقلية، يقرؤه الفيلسوف والعالم والمفكر فيجدون فيه ضالتهم، ويشبعون نهمهم و يروون ضمأهم.

فأسلوب القرآن يفهمه العالم والأمي على السواء لأنه يتميز بالبساطة والوضوح والإقناع، والسبب في ذلك دعوته العقل إلى التأمل في الكون وما يحيط به من مظاهر الطبيعية.

إن التعدد و التدرج الارتقائي في مستوى الفهم لآيات القرآن لا تنحصر في فترة زمنية واحدة هي فترة النبوة وما بعدها بقليل بل تمتد إلى فترات زمنية لاحقة ومتنوعة و متباعدة، في إطار نسق معرفي ذي صلاحية منفتحة على كل الأزمنة والحضارات التي تظهر فيها، وصلاحية القرآن تمتد عبر الأزمنة لتسع مدارك الناس جميعا و تشمل عقولهم، والأطر النظرية في كل الأنساق المعرفية. والذي جعل خطاب القرآن مؤثرا إلى هذا الحد، وجعل كلامه نافذا في النفس البشرية على اختلاف ظروفها وبيئتها و أحوالها هو بلاغته. يقول بلقاسم بغدادي: "أدنى مراتب البيان أن يفهم المتكلم السامع، وأعلى مرتبة هي أن يؤثر فيه و يبلغ منه مراده و قد يؤثر البليغ، ولكن يبقى تأثيرا محدود، أما القرآن فتأثيره غير محدود ولهذا كان بيانه فوق كل بيان، وصفه الله تعالى بقوله: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (أل عمران: 138)"[10].

ولقد انفرد القرآن بميزة أساسية في التأثير، وهي أن تأثير القران ليس قائما على اختيار الكلمات والمفردات وحدها، ولكن قائما على التلميحات و الإيحاءات أيضا، وهي التي أعطت لأسلوب القران جماله و قوة تأثيره، لما نتج عنها من معاني إضافية، تباينات بين معاني الكلمات وهو ما قضي بخلودها وصلاحيتها في الأزمان ووسع مساحة التفكير والتأمل في فضاءات الكلمة المتعددة المعنى، بحثا عن الخفايا التي يصل إليها العقل بعد كثير من التدبر والاختيار. ولقد ذكر الزركشي أن هذه الميزة ظاهرة في القرآن بشكل جلي

فقال: "كانت الكلمة تنصرف إلى عشرين وجها أو أكثر أو أقل، و لا يوجد ذلك في كلام البشر"[11].

تتضاعف أهمية تعدد معاني الكلمة لأننا في عالم تعددت أشكاله وتنوعت وتطورت بعد التغيرات التي حدثت في الزمان والمكان، وخاصة بعد تعقد الحياة السياسية و الاجتماعية والاقتصادية والإعلامية، وهو الأمر الذي يجعلنا نعتقد أن تعدد معاني الكلمة مرتبط بعلم الله المستبق بتعقد الحياة و تعدد أشكالها.

إن احتواء اللفظ الواحد لعدة معان خاصة تفرد بها القرآن، يقول البوطي: "رب معني لا يستطيع الإنسان أن يعبر عنه إلا ببضع كلمات أو جمل، يعبر عنها القران تعبيرا جميلا بكلمة واحدة لا أكثر"[12].

ويقول أيضا: "إن معاني القرآن مصوغة بحيث يصلح أن يخاطب بها الناس كلهم على اختلاف مداركهم وثقافتهم وعلى تباعد أزمنتهم وبلدانهم ومع تطور علومهم واكتشافاتهم"[13]، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَاهَا﴾ (النازعات: 30).

يفهم معناها الإنسان البسيط الذي يراه وهو الامتداد والانبساط و هو فهم صحيح تدل عليه الكلمة بمعناها اللغوي القريب، ثم يقرأها عالم الفلك فيفهم منها معنى الاستدارة والتكوير[14] ولقد أظهر محمد دراز بيان القران وتعدد المعنى في الكلمة الواحدة من كلماته بمثال استشهد عليه بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (البقرة: 212).

فقال: "انظر هل ترى كلاما أبين من هذا في عقول الناس، ثم أنظركم في هذه الكلمة من مرونة: فانك لو قلت في معناها انه سبحانه يرزق من يشاء بغير محاسب يحاسبه، و لا سائل يسأله لماذا بسط الرزق لهؤلاء و بقدر على هؤلاء؟

أصبت، ولو قلت انه يرزق بغير تقتير ولا محاسبة لنفسه عند الإنفاق خوف النفاد أصبت، ولو قلت أنه يرزقه بغير معاتبة ومناقشة له على عمله أصبت، ولو قلت أنه يرزقه رزقا كثيرا لا يدخل تحت حساب أصبت"[15].

ومن خلال هذا المثال ندرك أن الألفاظ في القرآن مرتبطة بالتصور القرآني وليس من شرح الألفاظ معزولة، فالألفاظ في القرآن ترتقي من مدلولها اللغوي إلى كلمات رمزية لا تصبح العناصر المكونة لها حقائق ملموسة، بقدر ما تكون معاني تتجلى فيها العلاقة السامية بين الله و الإنسان.

لقد سمي القرآن فرقانا، لأن معانيه تفرقت في الأزمان، فشملت كل الحضارات، فاقتبس منها الإنسان ما يعنيه في ذلك الزمن الذي يعيش فيه، والتمس فيها القيم التي يزن بها الأشياء، ويتخذ منها مقاييس ومعايير للسلوك الجيد الفاضل.

إن القرآن الذي هو كلام الله وهو علم الله وحكمته وخبرته التي لا يستغني عنها زمن من الأزمان، ولذلك امتاز القرآن بكثافة المعنى وشساعته حتى يغطي مساحة الحياة في جميع جوانبها في كل زمن، وحتى يؤدي رسالته التوجيهية، ويمارس وظيفته التهذيبية، فيستخرج الإنسان النموذج الذي يمثل الكمال الإنساني.

ومن هنا فالقرآن يجذبك بسحريته الإعجازية، دون أن تدرك كنه الإعجاز فيه، لأن الإعجاز يسري في كل عبارة من عباراته وفي كل معنى من معانيه، وفي كل موضوع يطرحه، أو مسألة يعالجها. فللخطاب القرآني حضور جمالي، ومرجعية نفذت في الوجدان الإسلامي، فالصياغة القرآنية هي نضم أدبي صارم، لا يمكن أن يتفكك أو يتحلل إلا على حساب خاصيته الأدبية، والمجانسة الأسلوبية والخطابية التي بين القرآن وبين الأنماط العربية في الأدب والشعر، هي مجانسة لغوية أثبت القرآن من خلالها تفوقه على القدرة الإبداعية البشرية ولذلك عجز أصحاب اللسن والفصاحة والبلاغة على الاستجابة للتحدي وكان هذا دافعا لبعض الدارسين للإعجاز القرآني للمضي في الغايات التنويهية والاستعراضية القائمة على أحكام إعلائية غايتها الاستسلام لقداسة القرآن دون تذوق جماليته التعبيرية[16]. ولا يزال هذا الشعور يلاحقنا حتى الآن، فها نحن نعبر عن إعجازية القرآن من خلال شعورنا بقدسيته وسلطويته النصية وكونه المرجع الأول في ديننا الحنيف؛ ولكن هذا الشعور فوت علينا تفهم الأداء

القرآني الذي جمع بين مطمحين اثنين أو هدفين اثنين جاء القرآن من أجلهما إنهما الهداية والإعجاز[17].

ومن هنا كانت الصورة القرآنية من أهم قوى تنشئة الوجدان الجمعي الإسلامي، لأنها حاضنة تربوية لا يفتأ يعمد إليها الأجيال بخواصها الإحالية والإيحائية، الأمر الذي عمل على خلق مدار ذهني وثقافي بلور المخيال الجمعي الإسلامي ونمط إلى حد رؤاه واستجاباته، وليس ما يعيشه المسلمون اليوم من واقع حضاري وتنموي متماثل، إلا دليلا على تجانسهم الروحي والذهني الملموس[18].

3- توصيل الفهم إلى كل الأزمان مقصد إعجازي: من المتواتر من الأحاديث أن النبي صلى الله عليه وسلم وصف حالات الوحي عندما يتنزل عليه، فقال: (أَحْيَانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلْصَلَةِ الجَرَسِ، وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ)[19].

وهذا دليل على أن الوحي كان يتلقاه بلغة غيبية رمزية قوية ومؤثرة جدا، ولذلك كانت حالات الوحي شديدة عليه، وعنيفة قبل أن ينقدح الفهم في عقله.

فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما ينزل عليه الوحي، يغتم ويتلون، ويتغير وجهه ويتصبب منه العرق من شدة ما كان يكابده من الجهد وهو يتلقى كلمات الله[20].

وقد وصف الله تعالى كلامه الموحي به إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بقوله: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ (المزمل: 5).

هذا هو القرآن، في مبناه ليس ثقيلا، فهو ميسر للذكر، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾ (القمر: 17)، ولكنه ثقيل في معناه، لأنه يحمل تكاليف كل عصر بحسب طاقة ذلك العصر، ومنسوبه في الوعي والإدراك لحقيقة التكاليف ولو لم يكن القرآن معجزا بنصه كيف كان يخترق الزمان وينفذ إلى كل الناس بالمستوى الذي تتسع له مداركهم؟

فالقرآن ثقيل بما يحمله من الحقائق الأبدية التي تستوعبها العقول أينما وجدت، فهو فيض من النور و المعرفة يحتاج إلى أسلوب مميز، وصياغة متفردة، حتى يستطيع الانتقال بين العصور والحضارات دون أن ينقص شيء

من أفكاره ومثله العليا التي جاء يدعو العالمين إليها، ودون أن يحدث فيها اختزال أو تعديل أو إلغاء، ولذلك ظلت مضامين القرآن مفهومة وواضحة لدى كل الناس في جميع الأعصر.

إن اللغة التي أنزل بها القرآن بلغت درجة من الإعجاز لو سمعها الجماد لاستجاب لتأثيرها، فلقد قال الله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الحشر: 21).

هذه هي صورة القرآن الحقيقية، له ثقل وسلطان وأثر مزلزل، لو أنزل على جبل لأرجف ولم يستقر، لأن حقيقته معجز، وهكذا لو تلقاه الإنسان على حقيقته.

«واللحظات التي يكون فيها الكيان الإنساني متفتحا لتلقي شيء من حقيقة القرآن، يهتز فيها اهتزازا، ويرتجف ارتجافا، ويقع فيه من التغيرات والتحولات ما يمثله في عالم المادة فعل المغنطيس والكهرباء بالأجسام أو أشد، والذين أحسوا شيئا من مس القرآن في كيانهم، يتذوقون هذه الحقيقة تذوقا لا يعبر عنه إلا هذا النص القرآني»[21].

واللغة العربية بهذا المستوى من الفصاحة والبلاغة التي ظهرت به في التعبير القرآني ما هي إلا ترجمة لتلك المعاني الثقيلة التي لا تحملها الألفاظ العادية في لغة الاستعمال والتواصل الاجتماعي، بل لا بد أن تكون هذه الألفاظ تحتل مكانة أدبية راقية، حتى تؤدي تلك المعاني في شكل جمالي مؤثر، وبالتالي نحدث الاستجابة الذوقية التي يثيرها الجانب الفني في الفطرة الإنسانية.

والجانب المعجز في القرآن ليس هو اللغة وحدها، بل المعنى أيضا، فالقرآن مشروع يتضمن محتويات ومضامين صالحة لكل زمن مع ملاحظة اختلاف الأزمنة اختلافا بائنا، فهذا التطابق والتوافق بين معنى القرآن، وبين الحضارات في قمة وعيها وإدراكها لدليل على إعجازية القرآن في معناه قبل مبناه، وما المبنى في حقيقته إلا لإحداث المواءمة والمقاربة بين المعنى القرآني والواقع الحضاري في الحياة الإنسانية.

«فقد اجتمع في صلبه (أي القرآن) البلاغ المبين، والإعجاز القائم مدى الدهر، وما ذاك إلا لأنه كتاب لم ينزل لهداية العرب خاصة، وإنما نزل لهداية البشرية كلها في عصر الرسول وبعده إلى أن تقوم الساعة فإنه إذا ارتاب قوم في صدق النبي صلى الله عليه وسلم في عصرنا الحاضر، فمن أين نأت بالنبي صلى الله عليه وسلم ليطالبوه بمعجزة تدل على صدقه؟ لهذا كان القرآن نفسه بيانا ومعجزة في آن واحدة، ولم تكن مادة إعجازه ذات وجه، واحد تلائم عصرا واحدا، أو مجموعة من الأجيال بعينها، بل كانت مواد إعجازه متنوعة وكامنة في أطوائه، وكلما تقدم المنكرون الجاحدون في العلم إلا انكشف لهم وجه من وجوه إعجازه يقمع ضلالات كفرهم، ويهدي إليه الآلاف المؤلفة من كل عصر، وهو ما نشهده الآن، وقبل الآن، وما ستشهده الأجيال بعد الآن»[22].

وقد أشار الرسول صلى الله عليه وسلم إلى هذا المعنى في الحديث الذي أخرجه البخاري فقال: (مَا مِنَ الأَنْبِيَاءِ نَبِيٌّ إِلَّا أُعْطِيَ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيْهِ البَشَرُ، وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيتُ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ، فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ القِيَامَةِ)[23].

ومعنى الحديث أن هؤلاء الأنبياء أوتوا معجزات حسية مادية ترى بالعين، وانتهت بانتهائهم، ولم يشاهدها إلا من حضرها، أما معجزة القرآن فهي مختلفة، لأنها ليست مادية ترى بالعين، وإنما هي معجزة عقلية أدبية أسلوبية وبلاغية يدركها الإنسان بعقله وبذوقه وبإحساسه بالجمال والفن، وإذا كانت المعجزات السابقة قد شاهدتها الأبصار، فإن معجزة القرآن قد شاهدتها البصيرة المجرّدة عن الزمان والمكان، ولذلك انقرضت المعجزات الأولى بانقراض مشاهديها، وبقيت معجزة القرآن مستمرة لأن بصائر العقول لا تنقرض.

ولقد أبان القرآن بأن طريقته في إذعان العرب لفحوى دعوته متعلق بمدى إذعانهم لبيانه، وسمو بلاغته، ولقد أدرك فصحاؤهم وبلغاؤهم وحكماؤهم، سلطانه على قلوبهم، وقوة تأثيره على نفوسهم؛ لأن بيانه معجز، فنصحوا أتباعهم بعدم سماعه خشية الوقوع تحت سطوته وهيمنته عليهم.

وقد كشف الله تعالى كيدهم وهم يحاولون إبعاد أتباعهم عن سماع القرآن من النبي محمد أو أحد أتباعه فقال: ﴿لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ (فصلت: 26).

لقد شعر العرب ذوو الفصاحة واللسن بأن القرآن ليس قصاراه أن يكون أسلوبا ممتازا، ولم يكن شأنه شأن المعلقات السبع في الجودة الأدبية، بل عرفوا أن الأمر يتعدى ذلك ويتجاوزه بكثير، وما إذعان العرب له عاجزين، أو انقيادهم له مختارين إلا دليل على عظمة إعجازه التي تفوق عندهم مقاييس العادات الأسلوبية المتعارفة عندهم آنذاك.

إن الجانب الأدبي في الإعجاز القرآني هي السمة الأعم للقرآن، تلك السمة التي تميز بها القرآن في جمال أسلوبي لا يضاهى وجلال مميز، وبالاعتراف الفوري بالعجز عن الإتيان بمثله، كانت وظيفتها أداء المعنى القرآني في المساحات الشاسعة التي تتسع لها الحضارة في قمة وعيها وإدراكها، فحصل المعنى بعمق المعرفة المطلوبة حسب مستويات وعي الشعوب عبر الأزمان، هو ما تكفل القرآن بتحقيقه، لضمان سيره وبقائه وصلاحه لأجيال البشرية في كل مكان وزمان، فاتخذ القرآن الأسلوب الأدبي الرفيع وسيلة نافذة وقوية تضمن مخاطبة القرآن لكل جيل من البشر بالمستوى الذي هم عليه، ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾ (القمر: 17).

فتيسير الله تعالى فهم القرآن لا يخص جيلا واحدا من البشر، وإنما فهم القرآن متاح لكل الأجيال، فالإنسان أينما وجد إلا ونصيبه من فهم القرآن مكفول له، ولذلك كما تعهد الله بحفظه عندما قال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: 9)، تعهد أيضا بتبيينه وتسهيل فهمه فقال: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (القيامة: 19)، وهذا يعني أن القرآن يجب أن يقرأ قراءة فهمية في كل زمن، والذين يعتقدون أن القرآن قرئ وفهم منذ الزمن الأول، ودورنا نحن يقتصر على النقل فقط دون المشاركة في اكتشاف معنى القرآن، وبناء فهمه في إطار تأسيس المعرفة وتطويرها حسب ما تقتضيه العصور والحضارات، فهم مخطئون في فهم القرآن ويبدو أنهم متجاهلون للدلالات التي تحملها هاتان

الآيتان السابقتان، ففي دعوة إبراهيم الخليل عليه السلام في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (البقرة: 129)، تأكيد لهذه الحقيقة، فمعنى الحكمة التي في الآية فهم الكتاب الذي هو القرآن، والله تعالى استجاب لدعوة إبراهيم وأكدها فقال: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (الجمعة: 2).

وفهم القرآن مكفول لكل جيل يقرأه وهو يقصد فهمه والعمل به، وإلا ما الفائدة من القراءة غير الفهمية، التي لا تنفع صاحبها ولا تفيده في شيء، وبالتالي تكون كل محاولة تفسيرية للقرآن إذا كانت تكتفي بالنقل والتكرار عديمة الجدوى.

إن تسليمنا بأن القرآن معجزة مستمرة، يحملنا على الاعتقاد بأن علائم صدقه لا تنحصر في عبارته وأسلوبه فحسب، بل في عوالم موضوعاته التي تطرق إليها وعالجها في الطبيعة والنفس، كما قال القرآن نفسه: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: 53).

فالقرآن رسالة وحدت بين الدليل والإعجاز لأول مرة في تاريخ الرسالات، ولا يزال العلم وتطور الحياة، ورقي الفكر الإنساني تكشف كل يوم أبوابا من أبواب التحدي بهذا القرآن العظيم، فلا يمر عصر من الأعصر إلا ويظهر في القرآن من مظاهر الإعجاز الفني والعلمي ما لم يكن معروفا في الأعصر التي سبقت ذلك العصر، تمشيا مع تقدم الفكر البشري وتقدم العلوم والمعارف، وكل يوم يمر على الحياة يضيف إلى سجلات المؤمنين بالقرآن أعدادا لا تحصى[24].

4- أساب عدم الخوض في موضوع الإعجاز في عصر الصحابة والتابعيين:

أولا: لقد مضى عصر النبوة وشطر من زمن العباسيين ولم يتعرض أحد إلى دراسة الإعجاز، وإنما فعلوا ذلك مثل ما فعلوا في تفسير القرآن، تهيبا وتخوفا من الوقوع في الخطأ والحرج، فادى بهم هذا التحوط والتحرج إلى الإحجام عن القول في القرآن، وليس هذا إهمالا لشأن القرآن، أو تقصيرا في

حقه، وإنما كان إعظاما لأمره، وتهيبا لمقامه، وصونا له من أن يكون غرضا للأهواء والآراء، وميدانا للجدل والخلاف[25].

«ومن هنا تهيب كثير من الصحابة والسلف ممن كانوا علماء باللغة، فقهاء في الدين تفسير القرآن، وتركوا القول فيه خوف الزلل والقول فيه بالرأي، والتألي على الله في الكشف عن مراده من كلامه الذي لا يعلم تأويله إلا هو تبارك وتعالى»[26].

ثانيا: أنهم كانوا يدركون تماما أن هذا القرآن معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم، ولذلك فلا مجال للبحث فيها، لأن البحث في مسائلها كما قال السيوطي؛ «دقيق وخطير»[27].

ثالثا: أنهم كانوا أهل الفصاحة واللسن، وكانت هذه الخاصية بارزة في مفاخرهم وآدابهم وشعرهم، وكان تذوق الأدب العالي والإقبال عليه طبع فيهم، وسجيتهم التي تميزوا بها، ولذلك أدركوا بفطرتهم السليمة، وذوقهم العربي الصحيح بلاغة القرآن وإعجازه، فاستغنوا بذلك عن المساءلة عن معانيه، وعن الكلام فيه وفي إعجازه.

«فالعرب كانت تزدهيهم العبارة البليغة،ويرون المثل الأعلى للنبوغ في قصيدة جيدة، أو كلمة حكيمة، وكانت المعلقات السبع، وصناعة الكلام لديهم، تضارع في زماننا هذا أرقى أنواع الفن والإبداع والصناعة التي تنتجها الأمم، وتقيم لها المعارض، وتدعوا لها الزائرين !!وإنك لتقرأ من ولوعهم بالأدب ما يثير العجب !!... ولما جاءهم القرآن وهو على الصعيد الأدبي والفني والبياني أعلى قمة في التعبير والأسلوب، وجد فيه العرب ضالتهم وحاجتهم، فانكبوا عليه انكبابا، وجعلوا منه مصدرا يروي ضمأهم، ومنهلا يشبع نهمهم»[28].

يقول أبو عبيدة: «قالوا: إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، ومصداق ذلك آية من القرآن»[29]. وفي آية أخرى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ (إبراهيم: 4).

فلم يختلف السلف، ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي صلى الله عليه وسلم أن يسألوا عن معانيه، وعما فيه مما في كلام العرب مثله عن الوجوه

والتلخيص، وفي القرآن مثل ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب ومن الغريب والمعاني»[30].

5- دوافع البحث في ماهية الإعجاز ومقاصده:

أولا: تبدل أحوال العرب الأدبية واللغوية وظهور الطعن في القرآن:

لقد كانت أحوال العرب في اللغة من حيث الفصاحة والبيان سليمة، ولذلك كانوا في غنى عن الكلام في القرآن، ووجه إعجازه كما أوضحت سابقا: «ومضى الأمر على ذلك حتى تبدلت أحوال العرب، ولانت جلودهم، ونجم في مجتمع المسلمين أهل التشكيك، وجاهروا بالزيغ، وكثر القول في القرآن وإعجازه... وضل بذلك من ضل، وهلك من هلك»[31].

ولذلك اتجهت دراسة إعجاز القرآن في أول أمرها لا إلى وجهه أو إلى كنهه، بل اتجهت إلى الدفاع عن القرآن ونفي ما أثاره الطاعنون فيه من أكاذيب وأباطيل.

«فاتجهت جهود العلماء إلى دراسة المجاز في القرآن حتى يفسروا الاتجاهات الفنية التي نزل بها القرآن، وأثارت تساؤلات الناس فيما يشبه الاعتراض على أسلوب القرآن الكريم في بعض صوره التعبيرية، وليدللوا من خلال ذلك على عربية القرآن وفصاحته، وأنه لم يخالف سنن العرب في طرائق التعبير»[32].

وقد بين ذلك ابن قتيبة في مقدمة كتابه (تأويل مشكل القرآن) عندما قال: «وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون، ولغوا فيه أو هجروا، واتبعوا ﴿مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ (آل عمران: 7).

بأفهام كليلة وأبصار عليلة، ونظر مدخول، فحرفوا الكلام عن مواضعه، وعدلوه عن سبله ثم قضوا عليه بالتناقض والاستحالة واللحن وفساد النظم والاختلاف، أدلوا في ذلك بعلل، ربما أمالت الضعيف الغمر، والحديث الغر، واعترضت بالشبه في القلوب، وقدحت بالشكوك في الصدور، فأحببت أن أنضح عن كتاب الله، وأرمي من ورائه بالحجج النيرة، والبراهين البينة، وأكشف للناس ما يلبسون، فألفت هذا الكتاب»[33].

فابن قتيبة نصب نفسه منافحا عن كتاب الله، ومدافعا عنه أمام مطاعن أصحاب الإلحاد وجرأتهم على التقول في القرآن بأقوال واهية يراد منها إثارة التشكيك في إعجاز القرآن وكونه جاء على سنن العرب وطريقتهم في الكلام البليغ، وكانت هذه المرحلة تقتضي الاكتفاء بهذه الحركة الدفاعية دون التعميق في المفاهيم، لأن المعرفة لم تتسع، والعلوم لم تكتمل.

وخلاصة الرؤية الدفاعية في هذه المرحلة، أن القرآن شأنه شأن فنون القول المأثور عن العرب، من حيث اتساع طرق الأداء اللغوي والأسلوبي وأن ما قضى به الطاعنون على القرآن مصدره الجهل بلغة العرب.

وقد مهدت هذه الحركة لظهور حركة أخرى تبحث في أوجه وطرق الأداء اللغوي والبياني في القرآن، وظلت هذه الحركات متصلة الحلقات حتى توجت بالجهود التي بذلها العلماء اللغويون والبلاغيون المعتزلة خاصة ثم الأشاعرة فيما بعد، إلا أن المعتزلة كانوا أكثر المثيرين لقضية الإعجاز ونقل عنهم أبو الحسن الأشعري قولهم: «تأليف القرآن ونظمه معجز، محال وقوعه منهم، كاستحالة إحياء الموتى منهم، وإنه علم رسول الله»[34].

وكما اهتم المعتزلة بقضية الإعجاز، اهتم به الأشاعرة أيضا، ولعبوا في تبيينه وإيضاحه دورا كبيرا، فأبو الحسن الأشعري، يرى «أن أقل ما يعجز عنه من القرآن السورة قصيرة كانت أو طويلة أو ما كان بقدرها، فإذا كانت الآية بقدر حروف سورة، وإن كانت سورة الكوثر، فذلك معجز»[35].

وكانت تعليلات المعتزلة والأشاعرة بلاغية في الغالب أو مجازية، فنظرتهم إلى الإعجاز كانت نظرة لغوية بلاغية، يقول الدكتور منير سلطان: «وسارت النظرية في اطراد بها أثارهم الكلامية وجهودهم في البلاغة حتى بلوروا النظرية، ولم تكن هذه الجهود المبذولة سوى إيضاح لطريقة حاول الأعداء أن يطمسوه، هو أن القرآن حجة وأنه معجز، أو إعجازه لأسرار فيه عديدة»[36].

ثانيا: إثبات صدق القرآن وصلاحيته في كل الأزمنة

لا يحمل القرآن خطابا زمنيا جاء لفترة تاريخية محددة ولذلك لا يمكن أن ينحصر إعجازه على وجه واحد يعكس ثقافة عصر بعينه، خاصة إذا كان

الإعجاز هو الحجة والدليل على صحة القرآن ومن ثم صحة الدين الإسلامي كله.

وإذا كان لكل شعب هواية يصرف إليها مواهبه الخلاقة، طبقا لعبقريته ومزاجه، فالفراعنة مثلا كان لهم اهتمام بفنون العمارة والرياضيات، يدلنا عليه ما بقي بين أيدينا من آثارهم العظيمة، واليونان كانوا مغرمين بصور الجمال على ما أبدعه فن (فيدياس) وبآيات المنطق والحكمة على ما جاءت به عبقرية (سقراط).

فإن عرب الجاهلية كانت هوايتهم في لغتهم، فنحتوا منها صورا بيانية لا تقل جمالا عما كان ينحته (فيدياس) في المرمر، فقد كان العرب حين نزل القرآن عبدة البيان قبل أن يكونوا عبدة الأوثان وقد سمعنا من استخف منهم بأوثانهم، ولم نسمع قط منهم من استخف بيانهم[37].

ومن هذا الوجه تحداهم القرآن وهم أهل البيان، القادرون على التفنن في القول، وقد أوتوا قدرا عاليا من تذوق البيان، ومن هذا الوجه أيضا عجزوا وتحيروا واضطربوا، مقرين بعجزهم عن معارضة هذا القرآن، أو الإتيان ولو بسورة من مثله، وربما كان هذا هو السبب في لفت أذهان اللغويين القدماء والمتكلمين والعلماء إلى التركيز على هذا الجانب من الإعجاز.

وفي الحقيقة، القائلون اليوم بأن علة الإعجاز تكمن في البيان والعبارة والأسلوب، لا يمثلون عصرهم، وإنما هم نقلة أقوال من سبقهم، ومثلهم الذين فسروا إعجاز القرآن بما وجدوا فيه من موافقات لنظريات علمية أو اكتشافات طبية حديثة، وفي الحقيقة وجه الإعجاز في القرآن يكتشفه كل زمن بما يعكس عبقريته ومزاجه، وعبقرية زماننا هذا ترسمها انفجار العلم والمعرفة والفكر، بحيث صار العصر متكونا من مجموعة من الأفكار والمذاهب والتيارات الفكرية والفلسفية تؤطر حياة الإنسان وهنا يجب أن يظهر إعجاز القرآن مفحما للمعاندين، مدحضا لدعاوى أهل الباطل والضلال، مبينا فساد مذاهبهم، وضعف آرائهم، ووهن حججهم بما يحمله لهم من معاني متفوقة، وحلول ناجعة، وما ذلك إلا لأن لفظه محيط بالمعاني العميقة، ومعناه قد اتسع لجميع المدارك البشرية باختلاف مستويات الحضارة.

فلا المسلم اليوم يدرك الذوق الفطري للبيان كما كان يدركه العربي وقت نزول القرآن ولا حتى الذوق العلمي الذي أدركه المسلم في العصر العباسي؛ لأن هذا العصر ليس عصر لغة وبلاغة وأدب، وضعف المسلم المعاصر في هذا الجانب البياني من اللغة ملحوظ وقد دفعه هذا الضعف إلى البحث عن وجوه أخرى من الإعجاز فاستساغ الحديث عن الاكتشافات العلمية، وربطها بما يتوافق معها من آيات القرآن، ويرى أصحاب هذا الرأي أن استعمال القرآن للحقائق الكونية في الدعوة إلى الخالق الحكيم المبدع، فيه تحد للعقل البشري، بإحقاق الحق على يد رسول أمي ما كان يتلو كتابا ولا يخطه بيمينه[38].

«ومؤامرات العالم على الإسلام، وصموده شامخا أمام المؤامرات، بل اتساع سلطانه على القلوب أعظم دليل على اتساع مدى الإعجاز القرآني إلى جانب إقناع البيان، وتجاوز هذا الإعجاز نطاق البلاغة والفصاحة، وتصحيح النظريات العلمية، والتنبؤ بالمستقبل إلى نطاق السياسة والاجتماع والعلوم التجريبية كلها»[39].

وفي الحقيقة الإعجاز القرآني فيض يدرك ولا يفصل، هو روح سارية فيه، تظهر في كل عصر بلون يتذوقه العقل البشري بمستوى تكوينه وثقافته، فالإعجاز القرآني روح متعددة والشعور به شعور شامل يسيطر على الإنسان كونه صادر من سلطة علوية، وهو الشعور الذي كان يتسلل في قوة إلى قلوب العرب، فيعودون إلى كلامهم وأشعارهم فلا يجدون فيها هذه الروح.

ولأجل هذا وصف الله تعالى القرآن بأنه: روح، ونور، وضياء، وهدى، وأوصى المؤمنين به بقراءته وترتيله وتلاوته لتجديد الشعور بتلك الروح الفياضة، وقد تجلى هذا الإحساس العميق في الصوفية خاصة، فأوجبوا على أنفسهم أورادا وقراءات وأحزابا من القرآن يلتزمون بها يوميا، وخاصة أوقات الليل والسحر، لأن الله تعالى يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ (1) قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا (2) نِّصْفَهُ أَوِ انقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا(3) أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا (4)﴾ (المزمل: 1-4).

ومن المؤكد أن تأثرهم بالقرآن أثناء قراءته، ليس نابعا من التأثر بفنون البلاغة والبيان، إذ ليس فيها ما يمت إلى العبادة والثواب بشيء، فهي وسائل وليست غايات، فالقرآن له تأثير خاص على قارئيه مستمد من روحه العامة التي تسري في كل سوره وآياته، وليس من البلاغة وفنونها، وليس هناك كتاب فوق هذه الأرض يبكي الناس عندما يقرأونه أو يسمعونه سوى القرآن، وما كان بكاؤهم من براعة التشبيه أو الاستعارة، أو الكناية، وإنما تأثرا بإعجازه الذي هو روح القرآن، ولذلك بقي القرآن في قلوب التالين له بنفس الدرجة من القوة، سواء في عصر الرسول صلى الله عليه و سلم أم في العصور التالية.

ثالثا: قدرة الدلالة القرآنية على تفعيل المعني في مختلف العصور و الأزمنة:

انطلاقا من أهمية دلالات النص القرآني وضعت المعاجم التي تشكل من بعض الوجوه حصونا لحماية دلالات الألفاظ و بيان مراد العرب منها. ومن بعض الوجوه الأخرى فهي تشكل لنا معالم تبين فضاء اللغة الشاسع وأفاقها الممتدة، وأوعية بيان للمعاني، و دليلا على خصوبة اللغة و حيويتها.

ويكفي أن نرجع إلى المعاجم ونأخذ مفردة أو لفظة واحدة لندرك الفضاء الكبير، والمدى الواسع الذي يتيح لنا قدرا أكبر من الاستعمال، والدلالات اللغوية في النص القرآني هي فضاءات مفتوحة أمام العقل البشري وليست مقابر لغوية منحطة، بل أن الدلالة اللغوية في النص القرآني لا تنتهي إلا بانتهاء الحياة على الأرض، ولقد أختيرت لتكون محلا للمعجزة القرآنية الخالدة، وهذا ما جعلها ترتقي إلى مستويات من القدرة على التعبير عن التطور الحضاري لم تبلغه لغة أخرى، فكونها تحمل معجزة لم تقتصر على بلد وجيل، بل هي مجردة عن حدود الزمان والمكان لأنها خالدة ومستمرة، ترتقي إلى مستوى كل عصر وكل إنسان و كل حضارة، وهذا يعني قدرة الدلالة القرآنية على استيعاب حركة الحياة والعلوم والمعارف وانجازات الحضارة حتى نهاية الحياة على الأرض.

وإن اللغة العربية بصفة عامة هي لغة التنزيل الأخير للوحي الإلهي الذي يخاطب البشرية جمعاء، ولذلك تمحورت جميع الأبحاث والدراسات اللغوية من نحو وبلاغة حول القرآن، وخاصة علم المجمعات والقواميس التي

شكلت في الحقيقة حصونا لغوية، وضبطت دلالات الألفاظ، وحددت معهود العرب في الخطاب، ليشكل ذلك منهجا في التعامل مع النص القرآني الذي ينطلق أساسا من تحديد دلالات الألفاظ لاستنباط الأحكام، وشرح المعاني، واستخراج المقاصد والحكم القرآنية ومناط الأحكام ومآلاتها.

فالدلالة اللغوية في النص القرآني ليست أسوارا أو قوالب جامدة، فان هذا لا يخدم مقاصد القرآن في الحياة، بل هي امتداد لغوي يحمل معاني متعددة، ومفاهيم متنوعة لتستوعب إبداعات الإنسان مع تشريعات القرآن وأحكامه لأن القرآن هو محور الثقافة والحضارة، وأن الارتباط بالنص القرآني في كل حين لإصباغ الحياة بالمشروعية الدينية المستنبطة من القرآن يتطلب في كل حين النظر في مدلولات النص لمعرفة أحكامه ومقاصده.

وهنا قضية على غاية من الأهمية، و هي أن دلالات ألفاظ القرآن بما أنها مرتبطة بالرسالة العالمية الخالدة، تقتضي منطقيا أن تكون على قدر من الاتساع لكل الحضارات عبر العصور، لأن دلالات الألفاظ هي لسان هذه الرسالة الخالدة وأداتها، ووسيلتها في التعبير عن كل الأحوال، وعن كل فعل ثقافي أو صناعي أو تجاري أو سياسي أو أدبي....الخ.

ومنطق الأشياء هنا يقتضي أن تكون دلالات الألفاظ مؤهلة للتعبير عن أبعاد هذه الرسالة و أهدافها ومقاصدها، وأن تكون على امتداد مع هذه الرسالة في الأزمان تحقيقا لخلودها ولهذا كانت اللغة العربية محلا لاختيار إلهي لما تمتلكه من قدرة على التوسع والتمدد والاحتواء لكل ما تنتجه الحضارات تعبيرا ونقلا واستيعابا.

إن القرآن عالمي الرسالة، وان كان عربي الخطاب، ولذلك فان فهمه، وإدراك معانيه، وتبيين مقاصده إنما يتحدد من خلال معرفة هذه اللغة، ومعرفة دلالات ألفاظها في هذا الخطاب الإلهي الذي وصلنا كما نزل بألفاظه وأسلوبه و فواصله وأصواته ومخارجه، وان ميزة هذا النص أن وصوله إلينا لم يقتصر على الشكل الظاهري للغة، بل تميز وصوله إلينا بالطريقة التي فهم بها سواء في زمن النبوة أم الأزمنة التي جاءت بعده، لأن فهمه يتحدد من خلال إدراك مجهود العرب في الخطاب، وهذه ميزة لم تتوفر لأي نص في التاريخ، لأن تلك

النصوص دونت بلغات تطورت حتى غادرت أصولها الأولى، و اغتربت عن أصلها الأم الذي أدى إلى عدم وجود مرجعيات لرحلة اللفظ و تطور دلالته التاريخية.

1- دلالة الألفاظ في القرآن و ارتباطها بالمرجعية اللغوية لا ينفي عنها الإعجاز: إن وجود المرجعية في اللغة العربية (معهود العرب في الخطاب) التي تحدد دلالات الألفاظ، وتشكل المعيار الذي يحتكم إليه عند التناقض في المفاهيم، يحول إلى حد بعيد دون تحريف المعنى في رحلته الطويلة وهو يشق طريقه بين الحضارات والعصور، ويعصم النص الديني (القرآن والحديث) من التأويلات والتحريفات اللفظية التي تعرضت لها التورات والإنجيل.

وعند حدوث حركة التأويل في الثقافة الإسلامية، وهي تأويلات في أغلبها مزاجية أو مذهبية أو سياسية حاولت إخراج المعنى من منطقة وضعه ومساحة تمدده، رجع العلماء إلى المرجعية وهي معهود العرب في الخطاب ولعل هذه المرجعية تعتبر إحدى الركائز الأساس لحفظ النص الإلهي و حمايته من التغيير والتحريف، وحمايته مما لحق بالنصوص الدينية الأخرى السابقة.

فمعهود العرب في الخطاب الذين نزل القران بلغتهم هو الذي يحدد دلالات الألفاظ، ويضبط استعمالها، ويحول دون العبث بالمفاهيم: "وإن هذه المرجعية اللغوية لا تعني الحجر وإيقاف اللغة وإنما تعني المنطلقات السليمة والجذور الممتدة التي تحول دون النمو السرطاني الذي يؤدي إلى مغادرة الأصل ولا يستصحبه[40]".

والقرآن نفسه استخدم دلالات ومصطلحات جديدة، وطور معان لألفاظ كثيرة، وفتح الباب أمام أولى النظر والبحث لينجو نحوه ويتبعوا منهجه في هذا المسار، وهو أنه حمل ألفاظا كثيرة من لغة العرب معان شرعية إضافية أو عرفية متصلة بأصلها، غير نابئة عن مواضعها التي تعارضت عليها العرب، وكثيرا ما نجد في كتب العلم الشرعي التأكيد على أن المفهوم اللغوي للفظ هو كذا والمفهوم الشرعي أو الاصطلاحي هو كذا، والرابط بينهما هو أما المجاز أو التوليد أو الاشتقاق وكلها معان إضافية جديدة أضافها القرآن إضافة مرنة حافظت على أصلها في الوضع دون أن تغادره أو تنفصل عنه.

"إن ألفاظ اللغة يمكن أن تحتمل معان كثيرة و تكون حياتها مستمرة مع الحفاظ على خصائصها الولادية، أو مرجعيتها، شريطة أن لا تعود على دلالاتها الأصلية بالنقص أو الإلغاء"[41].

إن النص الشرعي (القرآن والحديث) إنما يشكل خطابا عاما ميسرا قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾ (القمر: 17).

وهذا الخطاب يشكل رؤية حضارية، وينتج ثقافة، ويؤسس في الحياة مفاهيم، ويشكل مناخا حاضنا لكل تطورات العلوم والمعرفة والوعي بشتى أشكاله، فهو خطاب موجه للذين يدركون دلالاته ويستنبطون منها الأحكام ويبقى معهود العرب في الخطاب مرجعية أصول الألفاظ، يعود إليه الناس عند الاختلاف والتشتت في الآراء والأفكار.

وان الاعتماد على دلالات الألفاظ في القرآن كانت خير معين لعلماء الشريعة وللمجتهدين في اكتشاف مآلات الأفعال و مقاصد الأحكام وما ظهور علم مقاصد الشريعة إلا دليل على الأهمية البالغة لعلم دلالة اللفظ، إلى درجة أن واضعي هذا العلم و على رأسهم الإمام الشاطبي و الإمام ابن عاشور اعتبرا أن هذا العلم هو ثمرة النظر في دلالة ألفاظ اللغة التي خاطبنا بها القرآن.

إن قول الله تعالى: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: 44)، وإن قوله: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (العنكبوت: 18).

يقتضيان لغة مقتدرة على التبيين والإبلاغ لكل الناس وفي كل الأزمان، وهذه اللغة تكون مقتدرة بكل مكوناتها وخصائصها ومميزاتها، ومن أبرز مميزات هذه اللغة التي نزل بها القرآن سعة دلالاتها، وشمولية ألفاظها لكثير من المعاني، لأن هذه اللغة هي محل الإبانة والإبلاغ للناس جميعا، تحمل لهم أفكار القرآن وقيمة و نظامه، ولذلك وجب أن تكون على هذه الشاكلة، أي قادرة على توصيل مضامين هذه الرسالة للعالمين، لن تقوم بأداء واجب الإبانة والبلاغ إلا إذا كانت ألفاظها تزخر بحمولة مكثفة من المعاني، وتلك هي خاصية اللغة العربية ولذلك اختارها الله لينزل بها كتابه المعجز، وكانت هذه اللغة مظهرا لهذه المعجزة، وإذ كانت معجزة القرآن مستمرة و خالدة فان ذلك منطقيا يتطلب

أن تكون لغته معجزة القرآن مستمرة و خالدة فان ذلك منطقيا يتطلب أن تكون لغته معجزة أيضا تتصف بالاستمرار والخلود، ويتجلى ذلك في مدى قدرتها على التعبير عن كل معطى حضاري يتلقى برسالة القرآن.

ولا يعني ذلك وقوع تغير في اللغة العربية أو خروج دلالاتها اللغوية عن أصل وضعها، ومغادرتها لمعهود العرب في الكلام.

لقد أظهر بن قتيبة أن بلاغة القرآن وأسلوبه الاعجازي الجميل وبيانه الفذ لم تخرج كلها عن طريقة العرب في الخطاب، وأورد لذلك مثلا هو قوله تعالى: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ﴾ (الدخان: 59).

قال تعليقا على هذه الآية:" تقول العرب إذا أرادت تعظيم مهلك عظيم الشأن، رفيع المكان، عام النفع، كثير الضائع، أظلمت الشمس له، وكسف القمر لفقده، وبكت الريح، والبرق والسماء والأرض، يريدون المبالغة في وصف المصيبة به وإنها شملت وعمت"[42].

الخاتمة:

في الحقيقة يكمن إعجاز القرآن في اقتصاد اللفظ وسعة المعنى، أو بمعنى آخر اعتصار الدلالة بحكم التوترات المتعددة، توتر في اللغة ذاتها مما جعلها قابلة لتعدد التفسير، وتوتر في النص ذاته لأن له روحا باطنية قابلة للتفهم في كل أحوال الحضارة، فهي في تخلق جديد يجعل لها في كل مرحلة من مراحل الحضارة معنى جديدا.

ولقد كان تركيز القدماء على دراسة الغلاف اللغوي الذي يغطي القرآن كله باعتبار أن اللغة كانت تمثل قمة الثقافة العربية، ولكن تركيزهم على الجانب اللغوي أخد بعدا بلاغيا و نحويا أكثر من التوغل في مناحي الدلالة و خفاياها، إذ تمتاز الدلالة اللغوية في القرآن بالتنوع والتعدد لمواكبته كل الحضارات في العصور المختلفة.

والذين ركزوا في دراستهم على فهم الدلالة واستنباط معاني القرآن منها هم المؤولون، وقد فعلوا ذلك لا بغرض البحث عن مواطن الإعجاز في القران، ولكن بغرض الاستدلال على صحة مذاهبهم ومن هنا أثرت هذا

الموضوع من أجل إعطاء أولوية وأهمية لهذا البحث ألا وهو بحث الدلالة وموقعها في الإعجاز القرآني.

وسأعرض الآن بعض النتائج المتوصل إليها، والتي تمثل ركائز الإعجاز في القرآن الكريم، و إن غفل عنها الدارسون و الباحثون في ظاهرة الإعجاز القرآني، وحتى الذين أشاروا إليها، لم يخصوها بالبحث والتأمل، وإنما تناولوها في إطار رصد الظواهر اللغوية التي يمتاز بها أسلوب القرآن، بينما نراها نحن من اخص وأدق عناصر الإعجاز القرآني.

1- تمتاز لغة القران بالإيجاز الغريب، إذ تعبر بالقليل من الكلمات عن أفكار كثيرة، يصعب التعبير عنها في العادة إلا بجمل مطولة، ويضاف إلى الاختصار في التعبير، التركيز الشديد في ابرزا المعنى المقصود بأسلوب أخاذ ومعجز، يجعل جميع المستويات المختلفة تلتقي على فهم القرآن، كان كل عبارة فيه مفصلة تفصيلا بما يناسب عقلية كل منهم يحسب درجته في العلم والمعرفة.

2- أن جملة واحدة تلقي إلى العلماء والجهلاء، والعليا من الناس والسوقة، والملوك والرعية والخاصة والعامة، فيراها كل واحد منهم مقدرة على مقياس عقله، وعلى وفق حاجته، فذلك مالا تجده على أتمه إلا في القرآن الكريم، فهو قرأن واحد، يراه البلغاء أو في كلام بلطائف التعبير، ويراه العامة أحسن كلام، و أقربه إلى عقولهم.

3- تعتبر الدلالة من أهم الأسس و العوامل لفهم النص القرآني واستنباط أحكامه، فالخطاب القرآني بما انه خطاب لغوي، فهو يتميز بصفة الانفتاح، لاحتماله أكثر من وجه دلالي، لأنه لا يخاطب جيلا واحدا، أو مستوى واحدا، بل هو خطاب يشمل كل الأزمنة، ويحيط بكل مراحل الحضارة في تطورها، وهو ما جعل المفسرين والأصوليين والمفكرين لا يتوقفون عن الاجتهاد، والتوسع في تحليل معاني القرآن بما لا يخرج عن دوائر مقاصده، وهذه مزية تفرد بها الخطاب القرآني، وهي مظهر من مظاهر إعجازه.

المصادر والمراجع:

1- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد الصقر، دار المعارف، الطبعة الخامسة.

2- أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سركين، مؤسسة الرسالة، بيروت.
3- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق/ محمد محي الدين عبد الحميد، المطبعة العصرية، بيروت، 1990.
4- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار التراث العربي، القاهرة، الطبعة الثانية.
5- ابن الكثير، البداية و النهاية. مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، 1991.
6- أحمد سيد محمد عمار، نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي القديم، دار الفكر المعاصر، لبنان، ودار الفكر، سوريا، الطبعة الأولى، 1998.
7- بدر الدين الزركشي البرهان في علوم القران دار المعرفة بيروت.
8- بالقاسم بغدادي المعجزة القرآنية. ديوان المطبوعات الجماعية الجزائرية 1992
9- جلال الدين السيوطي، المزهر في اللغة والأدب، تحقيق: المولى البيجاوي، وأبي الفضل إبراهيم، المطبعة العصرية، بيروت، لبنان.
10- زكي نجيب محمود، فلسفة وفن، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1963.
11- سليمان عشراتي: الخطاب القرآني مقاربة توصيفية ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1998.
12- سيد قطب، النقد الأدبي (أصوله ومنهجه)، دار الكتب العربية، بيروت.
13- عمر السلامي: الإعجاز الفني في القرآن، تونس، 1980.
14- عبد القادر عطا: عظمة القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.
15- عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الشام للتراث.
16- عمر عبيد حسنة. العربية لسان النبوة الخاتمة.
17- عبد الفتاح لاشين، بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار، دار الفكر، القاهرة.
18- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط4، 1987.
19- محمد سعيد رمضان البوطي من روائع القران. مكتبة الفرابي دمشق 1977.
20- محمد عبد الله دراز – النبأ العظيم مطبعة السعادة مصر 1960.
21- محمد الصادق عرجون، الموسوعة في سماحة الإسلام، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1984، المجلد الأول.
22- محمد الغزالي، نظرات في القرآن، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، الجزائر.
23- محمد محمد أبو موسى، الإعجاز البلاغي، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى 1984 القاهرة.
24- منير سلطان، إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، منشأة المعارف الإسكندرية.

الهوامش:

[1]- سيد قطب، النقد الأدبي (أصوله ومنهجه)، دار الكتب العربية، بيروت، ص 28.
[2]- عمر السلامي: الإعجاز الفني في القرآن، تونس، 1980، ص 15.
[3]- زكي نجيب محمود، فلسفة وفن، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1963، ص 219.
[4]- الإعجاز الفني، ص 16.
[5]- لاسلأبركرمي، قواعد النقد الأدبي، ترجمة: محمد عوض محمد، الطبعة الثالثة، مصر، 1954، ص 46.
[6]- سيد قطب ، التصوير الفني في القران. ص 195.
[7]- سيد قطب ،المرجع السابق، ص 49.
[8]- الإعجاز الفني، ص 16.
[9]- عبد القادر عطا: عظمة القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ص 37.
[10]- بالقاسم بغدادي المعجزة القرآنية. ديوان المطبوعات الجماعية الجزائرية 1992 ص 272.
[11]- بدر الدين الزركشي البرهان في علوم القران دار المعرفة بيروت.ص102
[12]- محمد سعيد رمضان البوطي من روائع القران . مكتبة الفرابي دمشق 1977 ص 176.
[13]- المرجع نفسه – ص 285.
[14]- المرجع نفسه ص 285.
[15]- محمد عبد الله دراز – النبأ العظيم مطبعة السعادة مصر 1960 ص 112.
[16]- انظر: الدكتور سليمان عشراتي: الخطاب القرآني (مقاربة توصيفية لجماليات السرد الإعجازي) ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1998، ص 8-9-10.
[17]- انظر:عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الشام للتراث، ص 24.
[18]- انظر: د/ سليمان عشراتي: الخطاب القرآني، ص 11.
[19]- البخاري (محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي)،صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، شرح وتعليق مصطفى ديبالبغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة – جامعة دمشق، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422 هـ ، ج1، ص 6.
[20]- أنظر: ابن الكثير، البداية و النهاية. مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، 1991، ج3، ص7.
[21]- سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، الطبعة العاشرة، ج6، ص 3536.
[22]- عبد القادر عطا، عظمة القران، ص55.
[23]- صحيح البخاري، ج6، ص 182.
[24]- انظر:محمد الصادق عرجون، الموسوعة في سماحة الإسلام، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1984، المجلد الأول، ص 42.
[25]- انظر: د/ عبد الفتاح لاشين، بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار، دار الفكر، القاهرة، ص 425.

[26]- أحمد سيد محمد عمار، نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي القديم، دار الفكر المعاصر، لبنان، ودار الفكر، سوريا، الطبعة الأولى، 1998.
[27]- جلال الدين السيوطي، المزهر في اللغة والأدب، تحقيق: المولى البيجاوي، وأبي الفضل إبراهيم، المطبعة العصرية، بيروت، لبنان، ج2، ص 326.
[28]- محمد الغزالي، نظرات في القرآن، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، الجزائر، ص 28.
[29]- يقصد قوله تعالى: "بلسان عربي مبين الشعراء" 195.
[30]- أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سركين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج1، ص 8.
[31]- محمد محمد أبو موسى، الاعجاز البلاغي، مكتبة وهبة، الطبعة الاولى 1984 القاهرة ص 20.
[32]- أحمد سيد محمد عمار، نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي القديم، ص 30.
[33]- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار التراث العربي، القاهرة، الطبعة الثانية، ص 22-23.
[34]- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق/ محمد محي الدين عبد الحميد، المطبعة العصرية، بيروت، 1990، ج1، ص 296.
[35]- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد الصقر، دار المعارف، الطبعة الخامسة، ص 254.
[36]- منير سلطان، إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، منشأة المعارف الإسكندرية، ص 40-41.
[37]- انظر مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط4، 1987، ص 63.
[38]- انظر: عبد القادر عطا، عظمة القرآن، ص 56.
[39]- المرجع نفسه، ص 57.
[40]- عمر عبيد حسنة. العربية لسان النبوة الخاتمة. ص43 .
[41]- المرج نفسه. ص44.
[42]- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن. شرحه و نشره السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1981، ص 167.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 37 – 66
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني:2588-2406

التأصيل الفقهي للأمراض المعاصرة وأثرها في الفرقة بين الزوجين دراسـة مقارنـة بقانـون الأسرة الجزائري

د/ سميـــــرة عبـــــــدو
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
Abdousamira82@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2019/12/05 تاريخ القبول: 2020/05/27

ملخـــص
انتشرت في وقتنا المعاصر أمراض كثيرة لم تكن معروفة لدى الفقهاء القدامى ، منها المعدية والمزمنة والوراثية، ... وكثيرا ما تسبب هذه الأمراض حرجا في العلاقة الزوجية. وإذا رجعنا إلى الكتب الفقهية نجد أنها تناولت ما له علاقة بهذا الموضوع في باب العيوب المثبتة للخيار في الزواج. وهذا البحث هو دراسة تأصيلية لهذه الأمراض من أجل بيان مدى توافقها مع ما ذكره الفقهاء في التفريق للعيب، ثم بيان موقف قانون الأسرة الجزائري تجاه هذه الأمراض، وأثرها في التفريق بين الزوجين.
الكلمات المفتاحية :
تأصيل ؛ العيوب والأمراض؛ الخيار؛ التفريق؛ قانون الأسرة الجزائري

Summary
Many diseases that were not known to the old jurists, including infectious, chronic and hereditary, have spread in our time. These diseases often cause embarrassment in the marital relationship. If we go back to the jurisprudential books we find that it dealt with what is related to this subject in the section of proven defects of choice in marriage. This research is a detailed study of these diseases in order to indicate the extent of compatibility with what the scholars in differentiating the defect, and then the position of the Algerian family law towards these diseases, and their impact on the differentiation between the spouses.
key words: Rooting; defects and diseases; option; differentiation; Algerian family law

أولا : تعريف الأمراض المعاصرة :

1- تعريف المرض لغة : من مرض، كفرح، مرضا ومرضا فهو مرض ومريض ومارض، ج مراض ومرضى، أو المرض.[3]

والمرض السقم نقيض الصحة.

قال ابن فارس : "الميم والراء والضاد أصل صحيح يدل على ما يخرج به الإنسان عن حد الصحة في أي شيء كان ".[4]

2- تعريف المرض اصطلاحا : الشيء الذي يطرأ على الجسم فيخرجه عن حالة الاعتدال التي تعني قيام أعضاء البدن بوظائفها المعتادة مما يعوق الإنسان عن ممارسته أنشطته الجسدية والعقلية والنفسية بصورة طبيعية.[5]

3- تعريف المعاصرة لغة : من عاصر يعاصر معاصرة، يقال : "عاصر فلانا" بمعنى لجأ إليه ولاذ به، وعاش معه في عصر واحد، والعصر، الدهر.[6]

4- تعريف المعاصرة اصطلاحا: مأخوذة من العصر وهو الزمن المنسوب لشخص كعصر النبي صلى الله عليه وسلم، أو المنسوب لدولة كعصر الأمويين، أو المنسوب لتطورات طبيعية واجتماعية، كعصر الذرة وعصر الكمبيوتر، أو المنسوب إلى الوقت الحاضر، كالعصر الحديث.[7]

من التعريفات السابقة نستنتج تعريفا **للأمراض المعاصرة** هي العلل والأسقام التي تصيب الإنسان فتعيقه عن ممارسة أنشطته المعتادة بصورة طبيعية، والمنتشرة في الزمن الحاضر مما لم يكن معروفا في العصور السابقة.

ثانيا: التأصيل الفقهي للأمراض المعاصرة

استجد في العالم من الأمراض ما لم يكن معروفا في القرون السابقة، وأقربها إلينا عصر الأئمة الفقهاء ، ولكن يمكن تكييفها بوجود نظائر لها في كتبهم ، ما يطلق عليه العيوب الموجبة لخيار فسخ عقد الزواج ، وهي بمثابة الأمراض التي لا يعرف علاجها في زمانهم، ويقابلها الأمراض المزمنة والمستعصية في زمننا هذا.

وقد اختلف الفقهاء في تحديد هذه العيوب زيادة ونقصا إلى مذهبين وبيان ذلك كما يلي :

المذهب الأول : أن العيوب التي يفسخ بها عقد النكاح محصورة في عدد معين من العيوب، وإلى هذا ذهب الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة.[8]

واختلفوا في تحديد هذه العيوب، كما يلي:

♦ **الحنفية :** حصروا العيوب التي يحق للزوجة أن تطلب فسخ عقد النكاح بسببها في:

(العنة [9]، والجب[10] ، والخصاء [11])[12]. فإذا وجدت المرأة زوجها عنينا أو مجبوبا، يثبت لها خيار الفسخ، أما إذا وجدت به عيب الجنون أو الجذام أو البرص فليس لها أن ترده. كما لا يثبت لها الخيار إذا اشترط أحدهما على صاحبه السلامة من العمى والشلل فوجده بخلاف ذلك، ...[13]

قال الكاساني: "وأما خلو الزوج عما سوى هذه العيوب ليس بشرط، ولا يفسخ النكاح به"[14] وقد استدلوا لقولهم هذا بما يلي:

1- أن حق الفسخ بهذه العيوب تثبت للزوجة لدفع ضرر فوات حقها المستحق بالعقد وهو الوطء مرة واحدة، وهذا الحق لا يفوت بغير هذه العيوب. [15]

ونوقش بعدم التسليم بأن العيوب المانعة من الوطء محصورة بهذه العيوب، بل هناك عيوب أخرى تنفر من الوطء فتمنع منه فيجب الفسخ به إذا أراد الطرف المتضرر منها، كما أن زمانة العبد المستأجر تعتبر عيبا في منافعه، فكذلك هذه العيوب المنفرة تعتبر عيبا في منافع النكاح.[16]

2- أن الأصل هو عدم ثبوت الخيار لأي من الزوجين في فسخ النكاح؛ وذلك لأن الأصل أن إزالة قيد النكاح إنما يكون بالطلاق لا بالفسخ، والطلاق حق من حقوق الزوج، والفسخ فيه إبطال لحق الزوج، وإنما ثبت حق الفسخ للزوجة في الجب والعنة لأنهما يخلان بمقصود النكاح وهو الوطء، وأما غيرها من العيوب لا تؤثر في الوطء، فلا يفسخ بها النكاح.[17]

ونوقش هذا الاستدلال بعدم التسليم بانحصار مقاصد النكاح في الوطء فقط، بل هناك مقاصد أخرى للنكاح، مثل السكينة والمودة والرحمة، وهي لا تحصل مع وجود تلك العيوب المنفرة، وبعدم التسليم بأن مقصد الوطء والاستمتاع يحصل به مع وجود هذه العيوب.[18]

3- أن وجود غير هذه العيوب مثل البرص، والجذام، والجنون، لا يؤثر في الوطء، ولا يفوت على الزوج الاستمتاع بشكل كلي، وإنما تقلل من الرغبة ومن كمال الاستمتاع، كما لو كان الزوج سيء الخلق أو زمنا، فلا يثبت بسببه حق الفسخ.[19]

ونوقش بأن هناك فرقا بين سوء الخلق والزمانة وهذه العيوب، لأن مثلهما لا يمنعان من الوطء، ولا يوجد فيه ضرر متعد، وأما وجود الجنون والجذام والبرص فيوجب النفرة التي تمنع من القربان، ويخشى أن يتعدى إلى الزوج السليم. [20]

مما سبق يتبين أن الحنفية أجازوا للزوجة طلب التفريق لعيوب جنسية محددة تجدها في الزوج، ولم يجوزوا لها طلب التفريق بغيرها من العيوب وإن

اشترطت ذلك في العقد ووجدت خلاف ذلك. كما أنهم أعطوا هذا الحق للزوجة دون الزوج، لأن الزوج بيده الطلاق.

♦ **المالكية:** حصروا العيوب في ثلاثة عشر عيبا إن لم يشترط في العقد السلامة من غيرها، وهي:

(الجب، العنة، الخصاء، الجنون، والجذام[21]، والبرص[22] ، والعذيطة[23] ، والاعتراض[24] ، والرتق[25] ، والقرن[26] ، والعفل[27] ، والإفضاء[28] ، والبخر[29])[30]

وقالوا: أن هذه العيوب تعافها النفوس وتوجب النفرة، وينقص بها الاستمتاع المقصود من النكاح، وبعضها يسري إلى الولد مع شدته وعدم استطاعته الصبر عليه، كالجذام، والجنون. ومنها ما يخفى كعيوب الفرج، ويتضرر به الزوج الآخر إذا وجد في زوجه، فيفسخ بها النكاح إذا لم يرض المتضرر منهما الاستمرار في النكاح معها، وأما غيرها من العيوب فليس كذلك في التضرر، وفي عدم الظهور والخفاء، فما لم يشترط في العقد فهو مقصر في عدم الإعلام. [31]

ونوقش هذا الاستدلال بأن التضرر وتفويت مقاصد النكاح غير منحصر في هذه العيوب، بل هناك من العيوب ما هو أعظم من العيوب المذكورة، وهي تفوت من مقاصد النكاح أكثر مما تفوت هذه العيوب، ويتضرر منها السليم من الزوجين بأكثر مما يتضرر من هذه العيوب، وإذا كنتم تقرون بأن علة جواز فسخ عقد النكاح بهذه العيوب هي التضرر وتفويت مقاصد النكاح فيجب أن لا يقتصر على هذه العيوب المذكورة، بل يجب أن يقال بالفسخ بما هو أعظم ضررا من هذه العيوب[32].

يثبت الخيار عند المالكية بهذه العيوب إذا كان العيب موجودا حين العقد، فإن حدث بعده فلا خيار إلا أن يبتلى الزوج بعد العقد بجنون أو جذام أو برص فيفرق بينهما للضرر الداخل على المرأة"[33]

نلاحظ أن المالكية حصروا العيوب في عدد محدد؛ منها ما هو مشترك بين الزوجين ومنها ما يختص بأحدهما دون الآخر، ولم يجوزوا طلب التفريق بغيرها إن لم يشترط أحدهما ذلك في العقد. وهذه العيوب منها الجنسية ومنها العقلية ومنها ما يخشى تعديه إلى النسل، وردوا علة الفسخ إلى تفويت مقاصد النكاح، ولحوق الضرر بالطرف السليم.. كما أنهم لم يجوزوا طلب التفريق بهذه العيوب إذا أصيب بها أحد الزوجين بعد العقد، باستثناء الجنون والجذام والبرص لدخول الضرر على المرأة.

♦ **الشافعية:** حصروا العيوب التي يفسخ بها عقد النكاح في بعض ما ذكره المالكية، وهي سبعة عيوب:
الجنون، والجذام، والبرص، والعنة، والجب، والرتق، والقرن، وأما غيرها فلا يفسخ بها عقد النكاح عندهم، سواء كانت في المرأة أو في الرجل.(34)

واستدل الشافعية لقولهم هذا؛ بأن بعض هذه العيوب التي تختص بالفرج تفوت أحد أعظم مقاصد النكاح وهو الوطء، وإذا وجدت في أحد الزوجين فيحق له طلب الفسخ لتفويته هذا المقصد العظيم من مقاصد النكاح، وأما الجنون والجذام والبرص فيوجب النفرة من اقتراب أحد الزوجين بالآخر، فيفوت مقاصد النكاح، كما يوجب سريان بعض هذه الأمراض إلى السليم من الزوجين، كما هو الحال في البرص والجذام، ويخشى منه تعدي المعيب من الزوجين على السليم منهما كما هو الحال في الجنون، فيفسخ عقد النكاح بها لدفع الضرر.

وأما العيوب الأخرى غير هذه العيوب، فلا توجب النفرة، ولا تمنع من الوطء، ولا تسبب العدوى، فلا يفسخ بها عقد النكاح لعدم وجود العلة.(35)

ونوقش هذا الاستدلال بأن تفويت مقاصد النكاح، وتضرر السليم من الزوجين ليس منحصرا في العيوب والأمراض المذكورة بل هناك من العيوب والأمراض ما هو أعظم ضررا من ذلك، فيجب أن يقال بالفسخ بسببها كذلك.(36)

نلاحظ أن الشافعية حددوا العيوب التي تجيز التفريق بين الزوجين، منها ماهو مشترك بينهما، ومنها ما يختص بأحدهما دون الآخر، وهذه العيوب منها الجنسية والعقلية والمعدية، وردوا علة الفسخ إلى تفويت مقاصد النكاح، والضرر الذي قد يصيب الطرف السليم.

♦ **الحنابلة:** حددوا العيوب الموجبة لفسخ عقد النكاح بتسعة وهي: الجنون، والجذام، والبرص، والجب، والعنة، والفتق، والقرن، والرتق، والعفل.

واستدل ابن قدامة لهذا المذهب بقوله: "إنما اختص بهذه العيوب؛ لأنها تمنع الاستمتاع المقصود بالنكاح، فإن الجذام والبرص يثيران النفرة في النفس تمنع قربانه، ويخشى تعديه إلى النفس والنسل فيمنع الاستمتاع، والجنون يثير نفرة ويخشى ضرره، والجب والرتق يتعذر معه الوطء، والفتق يمنع لذة الوطء وفائدته، وكذلك العفل على قول من فسره بالرغوة.

وقال: " لأن الفسخ إنما يثبت بنص أو إجماع أو قياس ولا نص في غير هذا ولا إجماع ولا يصح قياسها على هذه العيوب لما بينها من الفرق.(37)
وقد نوقش قولهم بما ورد في مناقشة مذهب الشافعية والمالكية.

وقد ذهب الشافعية والحنابلة إلى جواز التفريق بالعيب الحادث بعد الزواج كالعيب القائم قبله؛ لحصول الضرر به كالعيب المقارن للعقد، ولأنه لا خلاص للمرأة إلا أن تطلب التفريق بخلاف الرجل.[38]

نلاحظ أن الحنابلة قد وافقوا المالكية والشافعية في تحديد العيوب المجيزة للتفريق دون عددها، منها العيوب الجنسية ومنها العقلية ومنها ما يخشى تعديه إلى النسل. وردوا علة التفريق كذلك إلى تفويت مقاصد النكاح ولحوق الضرر بالطرف السليم. إلا أنهم خالفوا المالكية وجوزوا التفريق بالعيب الحاصل بعد الزواج كالحاصل قبله.

القول الثاني: عدم حصر العيوب الموجبة لفسخ عقد النكاح بعدد معين، بل إن كل عيب يحصل به ضرر فاحش، أو يكون منفرا، يمنع المقاصد المشروعة من النكاح يفسخ به عقد النكاح إذا طالب المتضرر من الزوجين بذلك.

وإلى هذا ذهب الزهري، والقاضي شريح، وأبو ثور، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم - رحمهم الله تعالى- وهو قول بعض الحنابلة.[39]

فأدخل هؤلاء العلماء كل عيب ضار ومنفر ولم يجوزوا الاقتصار على بعض العيوب دون بعض، بل كل ما دخل تحت الضابط الذي ذكروه فهو مما يجوز الفسخ به، وإذا سميت بعض العيوب فمن باب التمثيل فقط لا من باب التحديد للعيوب.

يقول ابن القيم -رحمه الله - معيبا على من حدد العيوب، معرضا عن عيوب أخرى مساوية للعيوب التي نص عليها أو زائدة بالضرر عنها: "أما الاقتصار على عيبين أو ستة أو سبعة أو ثمانية دون ما هو أولى منها أو مساو لها فلا وجه له، فالعمى والخرس والطرش، وكونها مقطوعة اليدين أو الرجلين أو أحدهما أو كون الرجل كذلك من أعظم المنفرات، والسكوت عنه من أقبح التدليس والغش، وهو مناف للدين، والإطلاق إنما ينصرف إلى السلامة فهو كالمشروط عرفا"[40]

وقد عزا ابن القيم القول بالتوسع بالعيوب التي يجوز فسخ النكاح بها إلى ابن شهاب الزهري، وذكر أنه قال : " يرد النكاح من كل داء عضال "[41]

وعزاه كذلك إلى القاضي شريح، فقد ذكر أن رجلا خاصم إلى شريح فقال: إن هؤلاء قالوا: إنا نزوجك بأحسن الناس، فجاؤوني بامرأة عمشاء، فقل شريح: إن كان دلس لك بعيب لم يجز)

وقال معلقا: وهذا يقتضي أن كل عيب دلست به المرأة فللزوج الرد به [42].

ويفهم كذلك من قوله، ضرورة الافصاح عن العيب قبل الزواج، ومن حق المدلس عليه بالعيب رد النكاح .

استدل القائلون بهذا القول بما يلي:

1- عموم الأدلة الدالة على جواز رد العقد بالعيب كما سبق ذكرها، فإن تلك الأدلة عامة تدل على جواز رد عقد النكاح بالعيب ، وما ذكر فيها من العيوب إنما جاء ذلك على سبيل التمثيل لا على سبيل الحصر، ويدل على ذلك عمل الصحابة رضى الله عنهم – فإنهم قالوا برد عقد النكاح بغير ما ذكر من العيوب ، مما يدل على أن تلك العيوب لم تأت على سبيل الحصر، ومن ذلك :

- أن عمر بن الخطاب بعث رجلا على بعض السعاية فتزوج امرأة وكان عقيما فقال له عمر: "أعلمتها أنك عقيم ؟ قال: لا ، قال: فانطلق فأعلمها ثم خيرها ".[43]

وجه الدلالة : أن عمر أمره بتخيير زوجته بعيب العقم، والعقم ليس من العيوب التي ذكرها المخالفون، وهذا يدل على أنه لا حصر في العيوب المثبتة لحق رد النكاح.

2- قياس عقد النكاح على عقد البيع، وذلك لأن كلا منهما عقد يجب أن يوفى بالشروط التي تشترط فيه، ولما كان عقد البيع يثبت فيه الفسخ بأي عيب جرى العرف للسلامة منه، فكذلك عقد النكاح يثبت فيه الفسخ إذا وجد في أحد الزوجين عيب جرى العرف السلامة منه لأن المعروف عرفا كالشروط شرطا، بل إن عقد النكاح أولى بذلك من عقد البيع لما ورد من التأكيد على الوفاء بشرطه.[44]

لما روي عن عقبة بن عامر أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال **: "إن أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج"**. [45]

ـ أجيب عليه: ليس شبيها بالبيع لإجماع المسلمين على أنه لا يرد النكاح بكل عيب يرد به البيع.[46]

3- أن ثبوت الفسخ ببقية العيوب المذكورة المتفق عليها إنما جاء لدفع الضرر عن الطرف الخالي منها من الزوجين، وهذا أمر متفق عليه بين العلماء جميعا، كما ظهر ذلك من خلال تعليلاتهم للفسخ بالعيوب التي قالوا بالفسخ بها، وإذا كان الأمر كذلك، فهناك من العيوب ما هو أشد ضررا على الزوج السليم وعلى النسل منهما، من العيوب المذكورة ، لأن بعضها قد يكون عيوبا معدية .[47]

الترجيح :

من خلال عرض آراء الفقهاء وأدلتهم في مسألة رد الزواج بسبب العيوب ومناقشتها، يترجح لنا قول الذين أجازوا لكل واحد من الزوجين الرد بكل عيب ضار أو منفر ويخشى تعديه إلى النفس أو النسل، ويفوت مقاصد النكاح. وهذا الترجيح مبني على ما يلي:

1- قوة أدلة هذا القول وسلامتها من المناقشة، حيث إن معظم هذه الأدلة عامة تفيد عدم حصر العيوب في عيوب محددة. منها الآثار الثابتة عن صحابه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد بين الشيخ ناصر الألباني صحتها في كتابة إرواء الغليل.[48]

2- هناك تعارض بين حصر العيوب ومقصد الشارع من تشريع النكاح على أساس المودة والمحبة والسكينة ورجاء النسل، والتعليل بهذه العلل يقتضي عدم الحصر في عيوب معينة ، بل يجب أن يقال أن كل عيب يخل بذلك يثبت معه رد عقد النكاح ، لأنه لو ألزم أحد الزوجين على البقاء مع ما تنفر نفسه منه أولا يتحقق معه المقصود من الزواج من تناسل وانسجام وألفة لألحقنا به الضرر، والشريعة الإسلامية من مقاصدها رفع الضرر عن الناس ولدينا قاعدة (الضرر يزال).

وفي ذلك يقول الشيخ الطاهر بن عاشور : " والعقد الصحيح بالنظر إلى مقاصده هو الذي استوفى مقاصد الشريعة منه فكان موافقا للمقصود في ذاته، أما العقد الفاسد هو الذي اختل منه بعض مقاصد الشريعة، ومن مقاصد الشريعة الإسلامية أن لا ضرر ولا ضرار ويدخل تحته ما هو في المعنى من إضرار وضرار "[49]

كما لا يخفى أن ذلك يتلاءم مع سماحة الإسلام في اليسر ورفع الحرج والضيق عن المكلفين.

3- إن كثيرا من الأمراض التي أثبت الفقهاء الرد بها لم يأت نص يدل على جواز الفسخ بها، وإنما حكموا بفسخ النكاح بها لمعنى من المعاني وهو كونها منفرة وضارة وهذا يستدعي القول بعدم الحصر.

4- اتفق الفقهاء على اعتبار العيوب المثبتة لخيار الفسخ كونها تفوت مقاصد النكاح ، تسبب الضرر للزوج السليم بنقل المرض إليه وتنفر كل واحد من الزوجين من الآخر، ووضع هذه القاعدة على هذا النحو يبرز لنا مناط الحكم، فإذا وجدنا عيبا من العيوب يتحقق فيه مناط الحكم فإنه يجوز الفسخ به.[50]

5- استيعاب هذا الرأي كل ما يستجد من العيوب والأمراض المفوتة لمقصود النكاح، والتي لم تكن في زمن أسلافنا، ومنها ماهو أشد ضررا وتأثيرا مما أو جبوا الخيار به. (51)

ثالثا: لمن يثبت خيار الرد بالعيب

اختلف الفقهاء في من يثبت له حق رد عقد الزواج بسبب وجود العيب على مذهبين :

المذهب الأول: ذهب جمهور الفقهاء (المالكية والشافعية والحنابلة) إلى ثبوت ذلك لكل واحد من الزوجين لعيب يجده في صاحبه.(52)

واستدلوا لقولهم بما رواه الإمام أحمد أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج امرأة من بني غفار، فلما خلا بها وجد في كشحها بياضا فردها وقال: **(دلّستم علي)**(53)

وما ثبت من آثار الصحابة رضي الله عنهم، ومن ذلك قول عمر رضي الله عنه – فيما يرويه سليمان بن يسار أنه رفع إليه خصي تزوج امرأة ولم يعلمها ففرق بينهما.(54)

ولحديث أبي هريرة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: **(فر من المجذوم فرارك من الأسد)**(55)

فهذه الأدلة – وغيرها – لم تفرق بين الزوج والزوجة في ثبوت خيار الرد بالعيب.

ـ كما استدلوا بقياس ثبوت حق الفسخ بالعيب للرجل، على ثبوت ذلك للمرأة بجامع التضرر، فإن كل واحد منهما تضرر بعيب الزوج الآخر فيجب أن يثبت خيار الفسخ للجميع.(56)

وقد نوقش هذا الاستدلال، بأن الرجل يستطيع أن يزيل الضرر عن نفسه بما يملكه من حق الطلاق فلا حاجة إلى الفسخ.(57)

المذهب الثاني : ذهب الحنفية إلى حق فسخ عقد النكاح بالعيب خاص بالزوجة دون الزوج ، ولكنه بالخيار إن شاء أمسكها وإن شاء طلقها. يكفي الزوج ما يملكه من حق الطلاق.(58)

قال الكاساني: "وأما في جانب المرأة فخلوها عن العيب ليس بشرط للزوم عقد النكاح بلا خلاف بين أصحابنا، حتى لا يفسخ بشيء من العيوب الموجودة فيها.(59)

واستدلوا لقولهم، بما روي عن علي رضي الله عنه أنه قال: "أيما امرأة نكحت وبها برص أو جنون أو جذام أو قرن فزوجها بالخيار ما لم يمسها، إن شاء أمسك، وإن شاء طلق، وإن مسها فلها المهر بما استحل من فرجها.[60]

وقالوا: أن الرجل يملك حق الطلاق، فلو أراد أن يزيل عن نفسه الضرر الذي لحقه بسبب العيوب الموجودة في زوجته فيمكنه إزالته بطلاقها، فلا حاجة إلى الفسخ.[61]

ونوقش هنا الاستدلال بأن الفسخ والطلاق طريقان مستقلان للفرقة بين الزوجين، ويترتب على كل واحد منهما من الآثار ما يختلف عن غيره، ومن ذلك التبعات المالية، فلا يصح حرمان الزوج من هذا الحق.[62]

ولعل القول الراجح في هذه المسألة هو القول بثبوت حق الرد بالعيب للزوجين، لأن الفسخ والطلاق يختلفان من حيث الآثار خاصة المادية منها. فوجب أن يكون لكل واحد منهما من الحقوق ما للطرف الآخر.

رابعا : حكم الرد بالعيب وشروطه:

1- حكم الرد بالعيب : [63]

اختلف الفقهاء في الفرقة التي يوقعها القاضي بسبب العيب هل هي فسخ أم طلاق ؟

ذهب المالكية والحنفية إلى أنها طلاقه بائن ، لأن فعل القاضي يضاف إلى الزوج فكأنه طلقها بنفسه، ولأنها فرقة بعد زواج صحيح. وذهب الشافعية والحنابلة إلى أنها فسخ لا ينقض بها عدد الطلاق.

قال ابن قدامة : "وفرقة الخيار فسخ لا ينقص بها عدد الطلاق، نص عليه أحمد ولا أعلم فيه خلافا" .

وقد قيل لأحمد : "لم لا يكون طلاقا ؟ قال لأن الطلاق ما تكلم به الرجل ".

وأميل إلى رأي القائلين أن الفرقة بسبب العيب فسخ وليست بطلاق؛ لأن القول بالفسخ فيه رعاية لمصالح الزوجين، فقد يبرأ المريض منهما وتعود الحياة الزوجية مرة ثانية، أو يفكر الزوجان في الرجعة مع العيب لسبب أو لآخر فلا تحتسب ضمن عدد الطلقات، فتعود الزوجية بما كان يملكه الرجل قبلها.

كما أنه يحقق المصلحة المبتغاة من الطلاق البائن، كإزالة الضرر ولا يمكنه كذلك المراجعة إلا بموافقة الزوجة وبعقد ومهر جديدين.[64]

أما عن الآثار المترتبة على الرد بالعيب بالنسبة للمهر، فلقد اتفق الفقهاء أنه لا شيء على الزوج من المهر إذا علم بالعيب قبل الدخول وفسخ العقد، أما

إن علم بعد الدخول، قال مالك: يرجع الزوج على وليها بالصداق إن كان عالما بالعيب، لأنه غرر به، وإن لم يكن عالما بالعيب رجع على المرأة بالصداق كله إلا ربع دينار، وإن كان العيب بالزوج استحقت المهر كله لأنه غار بكتم العيب.

وقال الشافعية والحنابلة: لها المهر بالدخول لأن المهر يجب بالعقد ويستقر بالدخول فلا يسقط بحادث بعده، قال الشافعي : " لا يرجع بالمهر عليها ولا على وليها، لقول النبي صلى الله عليه وسلم **(أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فإن أصابها فلها للصداق بما استحل من فرجها)**[65]، فإذا جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم الصداق للمرأة بالمسيس في النكاح الفاسد بكل حال ولم يرده به عليها، كان الصحيح الذي للزوج فيه الخيار أولى أن يكون للمرأة.[66]

إلا إذا وجد غش، فذهب الحنابلة إلى أنه يستوجب الضمان، ويرجع الزوج بالمهر على من غرّه.

2- شروط الرد بالعيب :[67]

اشترط الفقهاء للرد بالعيب شروطا وهي:

1- عدم العلم بوجود العيب عند العقد؛ أي أن لا يكون أحد الزوجين عنده علم بعيب المعيب قبل العقد، وأما إن كان عالما بالعيب فلا يثبت حق الفسخ، لأن إقدامه على التعاقد مع علمه يدل على رضاه بالعقد على ما في صاحبه من العيب، فأشبه بمن علم بعيب في سلعة ثم اشتراها.[68]

واستثنى بعض العلماء العنة، وقالوا إن العنين إذا تزوج امرأة وهي عالمه بحاله وقت العقد أو قبله، فلها الخيار بعده، ويؤجل سنة لعلاج نفسه، وربما وافقه العلاج في فصل من فصول السنة.[69]

2- عدم وجود ما يدل على الرضا بالعيب بعد علمه بوجوده ، فإذا وجد رضا من الطرف السليم من العيب بعد علمه به، أو ما يدل على الرضا به كأن يعلم بالعيب في الزوجة. ثم يطأها ويستمتع بها، أو يكون العيب في الزوج فتمكنه الزوجة من نفسها، فلا يثبت له حق الفسخ في هذه الحالة [70] لأن الرضا منه بالعيب يعتبر إسقاطا منه الخيار، كمن اشترى سلعة معيبة ورضي بالعيب فيها، فلا يحق له الفسخ. [71]

3- أن لا يكون العيب مما يرجي زواله، وأما إذا كان مما يرجى زواله، فلا يثبت حق الفسخ بل يضرب له الأجل ليعرف زواله من عدمه. [72]

نستنتج من خلال الشروط التي وضعها الفقهاء للرد بالعيب، أن كل عيب علم به الطرف السليم، أو رضي به بعد العلم به يمنع ثبوت الحق في طلب

التفريق. مع مراعاة إمكانية زوال العيب بالعلاج وأخذه بعين الاعتبار في ثبوت الحق من عدمه.

خامسا: الأمراض المعاصرة وتأثيرها على العلاقة الزوجية

من خلال عرض الآراء الفقهية المختلفة في العيوب التي تجيز التفريق بين الزوجين، تبين أنهم اتفقوا على أن العلة تكمن في الاخلال بمقصود النكاح وإلحاق الضرر بالطرف السليم أو بنسله. وقد ظهرت في الوقت الحاضر أمراض متعددة وكثيرة يصعب حصرها، تصيب أجهزة الجسم المختلفة. منها الأمراض المعدية، والأمراض الوراثية، والأمراض العقلية والنفسية، ومنها أمراض أخرى متعددة العوامل.[73]

وبما أن الغرض من هذه الدراسة هو بيان الأمراض المعاصرة التي تجيز التفريق بين الزوجين، فينبغي الوقوف على أهم الأمراض التي تشترك في علة الرد التي ذكرها الفقهاء، وبيان مدى تأثيرها على العلاقة الزوجية . وقد قمت بتصنيفها إلى أربعة أقسام كما يلي:

1-أمراض معدية، وهي التي ينتقل فيها المرض من مريض إلى آخر سليم. وتنتقل العدوى بواسطة طرق متعددة، أبرزها التنفس، الملامسة، الدم، المعاشرة الجنسية. ومن هذه الأمراض؛ (الجذام، السلّ[74]، الزهري[75]، السيلان[76]، مرض التهاب الكبد الوبائي (ب)[77]، ومرض الإيدز[78]...)[79]

2-أمراض مستعصية غير معدية متعددة العوامل، وتنتج عن تعرض مزمن لفترة طويلة إلى العوامل المسببة لهذه الأمراض، وقد يرجع السبب إلى عوامل وراثية، يؤدي إلى انتقال هذه الأمراض من الأب أو الأم أو أفراد العائلة الواحدة إلى الأبناء. مثل أمراض القلب، ومرض السكري، وأمراض السرطان...[80]

3-أمراض وراثية، وهي الأمراض التي تنتج كليا أو جزئيا بسبب غياب بعض الجينات، أو بسبب جينات لا تعمل. وتنتقل إلى الطفل عن طريق الأب أو الأم أثناء تكوين البيضة المخصبة. ومن هذه الأمراض؛ متلازمة داون[81] الناتجة عن اعتلال الصبغيات، ومرض الثلاسيميا[82]، ومرض فقر الدم المنجلي[83] الناتجة عن خلل في الجينات [84]...

4-أمراض عقلية ونفسية، وهي عبارة عن اضطراب شديد، أو اضطراب وظيفي في الشخصية، يجعل الفرد غير قادر على التكيف والعيش في مجتمعه وغير قادر على ضبط سلوكه والتحكم بتصرفاته. كالجنون، والاكتئاب[85]، والعته[86]، ومرض الصرع[87]...)[88]

وهذه الأمراض في مجملها تخلّ بمقاصد الزواج من سكينة وراحة نفسية، وتسبب الحرج والضيق في الحياة الزوجية، إلا أنها تتفاوت في درجة الضرر الذي يؤثر على العلاقة الزوجية؛ من حيث طبيعة المرض وحدته وإمكانية علاجه. ويمكن إبراز ذلك كما يلي:

1-بالنسبة للأمراض المعدية، فإنها تخلّ بالمعنى المقصود من النكاح؛ من إعفاف النفس وابتغاء الولد، كما يخشى تعديها إلى النفس وإلى الولد، وربما انتشار العدوى في المجتمع، وقد أمر الرسول صلى الله عليه وسلم أن يحترز المسلم من نقل العدوى لكي لا تنتشر الأمراض؛ فقال:(**لايوردن ممرض عل مصح)**[89]. وفيه إرشاد لتجنب التعرض مما يحصل عنده الضرر. وقال أيضا: **(لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر وفرّ من المجذوم فرارك من الأسد)**[90]. وهنا ينفي العدوى بطبعها، ولكنه لم ينف حصول الضرر بوجود سببه، تنبيها إلى أن الضرر لا يقع إلا بفعل الله وقدرته، فأرشد باجتناب ما يحصل الضرر عنده في العادة بفعل الله وقدرته، فقال: (فرّ من المجذوم فرارك من الأسد)[91]. ولا يخفى ما تحمله هذه الأحاديث من المعاني التي تقود إلى ضرورة المحافظة على النفس باجتناب ما يحصل منه الضرر، ومن ذلك مخالطة المصاب بمرض معد.

ومن أشد الأمراض المعدية خطرا وأعظمها ضررا مرض الإيدز لعدم توصل العلم إلى علاجه بعد، إلا أنه يشترك مع بقية الأمراض المعدية في وجود الضرر والنفور وتحقق العدوى.

2-بالنسبة للأمراض المستعصية غير المعدية، فإن العلاقة الزوجية تتأثر خاصة إذا انتشر المرض فإنه بجانب صعوبة إيجاد علاج شاف سريع، فإن العلاج تصاحبه آثارا سلبية على جسم المريض[92] والتي تتعدى إلى نفسية وحياة الطرف الآخر، إلا إن اكتشاف المرض مبكرا فإن التخفيف من أعراضه يكون سهلا، ومن ثم لا تتأثر العلاقة الزوجية.[93]

3-بالنسبة للأمراض الوراثية، فإنها تضرّ بالنسل، ومن مقاصد الزواج إيجاد النسل السليم، وقد شرع له الإسلام من الأحكام ما يناسبه وقاية وحفظا. ويعد حفظ النسل من الكليات الخمس التي أمر الشرع بحفظها. والمرض الوراثي ينتقل إلى الولد، ولا يخفى ما في ذلك من الأضرار المتحققة سواء من الناحية المالية أو المعنوية؛ فمن الناحية المالية لأن العناية الصحية تسبب عبئا ماليا على الأسرة والمجتمع لما يحتاجه هذا النوع من الأمراض من إمكانيات مادية

ربما لا يمكن تحمل أعبائها. ومن الناحية المعنوية لما يسببه من ألم نفسي سواء للمريض أو للأسرة. (94)

وقد أشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى وجود التوارث بين الآباء والأبناء؛ بانتقال الصفات الجيدة والصفات السيئة عل حد سواء. وحرص على توجيه الزوجين للوقاية من الأمراض الوراثية قبل حدوثها، فأمر بالتزوج من الأكفاء فقال:**(تخيروا لنطفكم وانكحوا الأكفاء وأنكحوا إليهم)**(95). واختيار الزوجة من عائلة تعرف بناتها بالإنجاب، فقال صلى الله عليه وسلم: **(تزوجوا الودود الولود، فإني مكاثر بكم)**(96)

وقد أثبت الطب الحديث وجود الأمراض الوراثية التي تنتقل إلى الذرية إذا كان أحد الأبوين مصابا بها. كما أثبت إمكانية تجنبها والوقاية منها بالفحص الطبي لراغبي الزواج قبل زواجهما، ليكون كل منهما على علم بحال الآخر، ووضعهما أمام الحالة المتوقعة بكل تفاصيلها، ومن ثم إبراز الحلول الممكنة والمتاحة، والتي تتحدد غالبا إما في الاستمرار في الزواج وتقبل الوضع النفسي والمادي الصعب الذي يفرضه واقع إصابة طفل في العائلة بمرض وراثي أو إعاقة ما، وإما التراجع عن قرار الزواج. أو التغاضي عنها لأنها لا تشكل خطرا جسيما ويمكن إيجاد الحلول المناسبة حسب كل حالة. (97). وهذا لا يتعارض مع مقاصد الشريعة الاسلامية التي تدعو إلى اختيار الأصلح والأحسن لتحقيق مقصود الزواج، وهو المحافظة على النسل.

يقول عارف علي عارف في بحثه حول الأمراض الوراثية: (إن إجراء التحليل الجيني قبل الزواج قد يحقق مصالح شرعية راجحة، ويدرأ مفسدة متوقعة، وليس في هذا مضادة لقضاء الله وقدره، بل هو من قضاء الله وقدره، وينفع التحليل الجيني خاصة في العائلات التي لها تاريخ وراثي لبعض الأمراض، ويتوقع الإصابة بها يقيناً أو غالباً، والمتوقع كالواقع، والشرع يحتاط لما يكثر وقوعه احتياطه لما تحقق وقوعه) (98). ولهذا يكون التنبيه المسبق لطريقة توارث هذا النوع من الأمراض، من الوسائل الوقائية في ظل صعوبة العلاج أو انعدامه. (99)

4-بالنسبة للأمراض العقلية، فإن المصاب بمرض عقلي غير متصل بالحياة الواقعية، مما يمنعه من تأدية الحقوق الزوجية، ولا يستطيع تحقيق المقصد الشرعي من الزواج من سكن ومودة ورحمة في الحياة الزوجية. كما أنه لا يستطيع تحمل المسؤولية؛ فلا تكون له ولاية على نفسه فكيف تكون له ولاية على غيره. كما أن الطرف السليم لا يستطيع التعايش مع الطرف المريض لأنه

غير مدرك لما يفعل، وغير مدرك لما يحيط به، وربما وقع في المحظور أو أقدم على ارتكاب الجرائم. وفي ذلك من الضرر مالا يكاد يخفى [100].

من خلال هذا العرض الذي بيّنّا فيه مدى تأثير الأمراض المعاصرة على الحياة الزوجية، يتضح أنها تتفاوت في درجة الضرر وتفويت مقاصد النكاح، ولاشك أن ذلك ينعكس على أثرها في جواز التفريق بين الزوجين. والذي سنبينه في "أثر الأمراض المعاصرة في التفريق بين الزوجين".

سادسا: أثر الأمراض المعاصرة في التفريق بين الزوجين

إن تعليل الفقهاء التفريق بالعيب بالضرر المستحكم وتحقق العدوى والإخلال بمقاصد النكاح من إعفاف النفس وابتغاء الولد، يقتضي القول بحق طلب التفريق لكلا الزوجين من كل مرض يلحق الضرر بالزوج الآخر وينفره ولا يحصل به مقصود النكاح – بناء على القول الراجح - بجامع العلة المشتركة، وإقرارا لقاعدة دوران الحكم مع دوران العلة. فإن هذه العلة – بلا شك – نقف عليها في معظم الأمراض التي ذكرتها، بل إن بعضها أعظم ضررا وأشد خطرا من تلك العيوب التي نص الفقهاء على جواز الفسخ بها، لأن كثيرا من الأمراض التي نص الفقهاء على جواز الفسخ بها -إن لم تكن كلها - أصبحت اليوم أمراضا يمكن علاجها. فلا بد أن يتغير حكمها تطبيقا لقاعدة: " لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان " بينما بعض الأمراض المعاصرة لم يكتشف العلم علاجا لها لحد الآن، فلا بد من إعطاء الحق للسليم في طلب الفرقة من المصاب بها [101].

فالأمراض المعدية تشكل خطرا على النفس والنسل، ولكنها تختلف من مرض إلى آخر، وأخطر هذه الأمراض في هذا العصر، مرض الإيدز، وهو بكل المقاييس الفقهية والطبية لا يرقى إلى خطورته أي من العيوب التي ذكرها الفقهاء، لذلك اعتبره أغلب العلماء المعاصرين من العيوب التي تجيز التفريق بين الزوجين. وقد سئل الشيخ يوسف القرضاوي عن مرض الإيدز وهل يعتبر من الموانع الشرعية المبيحة لفسخ عقد الزواج إذا ما تم العقد، فأجاب: "هي من الموانع وتعتبر عيبا من العيوب التي تجيز الفرقة بين الزوجين،... لأنه أشد خطورة من العيوب الجنسية التي تجيز التفريق بين الزوجين، وهو مرض قاتل، ومن الأمراض الخطيرة... [102]

كما أن الهيئات العلمية والمجامع الفقهية أفتت بحق السليم من الزوجين في طلب الفرقة بسبب مرض الإيدز؛.حيث جاء قرار مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من المؤتمر الإسلامي بأبو ظبي في الفصل الخامس: للزوجة طلب الفرقة من

الزوج المصاب باعتبار أن مرض نقص المناعة المكتسب (الإيدز) مرض معد تنتقل عدواه بصورة رئيسية بالاتصال الجنسي) [103]. كما قرر المشاركون في ندوة رؤية إسلامية للمشكلات الاجتماعية لمرض الإيدز في توصياتهم أنه يجوز لكل واحد من الزوجين طلب الفرقة من الزوج المصاب بعدوى الايدز، باعتبار أن الايدز مرض معدٍ تنتقل عدواه بصورة رئيسية بالاتصال الجنسي ويستوي في ذلك أن يكون موجودا قبل العقد أم وجد بعده) [104].

وهناك من يرى أن من حق ولي الأمر منع موليته من الزواج بالمصاب بمرض معد خشية تعدي الضرر إليها أو إلى نسلها، بناء على قاعدة درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة، وقاعدة "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة"، ولا مصلحة لها في هذا النكاح[105] .كما أن الخلو من العيوب المثبتة لخيار الرد -كما بينها الفقهاء - من خصال الكفاءة عند الجمهور، لذلك يعطون للولي الحق في منع موليته من التزوج بالمصاب بإحدى هذه العيوب لعدم الكفاءة. ويقاس عليه المرض المعدي بجامع العلة.

مما سبق نستنتج أن مرض الإيدز يهدد الصحة البدنية، وتتحقق به العدوى وعواقبه وخيمة مما يرجح القول بجواز التفريق به. وتقاس عليه الأمراض المعدية التي ثبت تأثيرها على الزوجين وذريتهما - كما سبق بيانه – لتحقق الضرر.

فإذا كان المرض من الأمراض التي يوجد لها علاج فقد يؤجل إتمام الزواج حتى البرء منه، أما إذا كان لا علاج له ورغب الطرفان في إتمام الزواج فالواجب اتباع النصائح الطبية، واتخاذ ما يلزم من تدابير للوقاية من انتقال المرض، غير أن طبيعة عقد الزواج لكونه يقتضي المخالطة الطويلة على نحو قد لا تراعى فيه التدابير الوقائية، قد يجعل من النادر اتقاء انتقال العدوى في مرض كمرض الايدز مثلا[106]. لذلك أرى منع هذا الزواج، أو إصدار القوانين المناسبة بشأنه.

لم يتحدث الفقهاء عن حكم التفريق بين الزوجين بسبب المرض الوراثي لأنه لم يكن معروفا في زمنهم، وإذا رجعنا إلى الآراء الفقهية، نجد أن جمهور الفقهاء حصروا العيوب، وعلى هذا الأساس لا خيار بين الزوجين بالمرض الوراثي. بينما رأى فريق آخر أن العيوب غير محصورة ويترتب على ذلك ثبوت الخيار بين الزوجين بالمرض الوراثي بجامع العلة.

أما العلماء المعاصرون فقد اعتبروا المرض الوراثي من العيوب المجيزة للتفريق؛ إلا أن هناك من يقول بالجواز في المرض الوراثي السائد دون

المتنحي [107] لوجود علة التفريق التي ذكرها الفقهاء، وهي العدوى. وهناك من أجاز ذلك دون التفريق بين المتنحي أو السائد. إلا أن كلا الفريقين قيد الحكم بعدم العلم بالمرض وقت العقد. وقد عللوا جواز التفريق بالمرض الوراثي لعدة مسوغات، أهمها التكييف الفقهي لهذا المرض الذي يتوافق مع اعتبار الفقهاء للتفريق بالعيوب المخلّة بمقاصد النكاح، أهمها الاضرار بالنسل[108]. والنسل هو أحد الضروريات الخمس الذي يتوجب حفظها. وقد ثبت أن المرض الوراثي يهدد الذرية بأمراض خطيرة ناتحة عن الوراثة، والكثير منها وقف العلم عاجزا عن علاجها. كما عللوا جواز التفريق بالموازنة بين المصالح والمفاسد؛ حيث نجد أن المفسدة المترتبة على استمرار الزواج هي مفسدة عامة تلحق بالمجتمع، وكذلك خاصة تلحق بالزوجين، وهذه المفسدة قوية تعارض المصلحة المتحققة بالزواج، ولما كان درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة جاز فسخ الزواج بالمرض الوراثي.[109]

وقد تبنت هذا الرأي الموسوعة الميسرة في القضايا المعاصرة، واشترطت عدم العلم بالمرض، والتأكد من عدم مناسبة كل منهما للآخر. فجاء النص كما يلي: (يجوز إمكان فسخ النكاح بالمرض الوراثي؛ حيث يعتبر المرض الوراثي عيبا يجوز به فسخ النكاح قياسا على عيوب النكاح الأخرى؛ فإن عيوب النكاح لا تخرج بالجملة عن أمور: كونها مانعة من الوطء أو مخلة بالاستمتاع أو كماله، أو يخشى تعديه إلى النفس. ومن الأمراض الوراثية ما يمكن تعديه .ولكن إذا أقدم الزوج على العقد عالما بالعيب فليس له أن يفسخ النكاح بالعيب، كما أن الاصابة بهذا المرض الوراثي أمر محتمل، فإذا كانت زوجته مناسبة له، وهو مناسب لها، فخيار الفسخ لا يلائم حالتهما) [110]

ولا يمكن معرفة مناسبة بعضهما لبعض إلا بالفحص الطبي قبل الزواج. وقد سنت أكثر الدول العربية في قوانينها إجراء الفحوصات الطبية للمقبلين على الزواج، من باب الاستشارة الطبية التي تسعى لتقديمها من أجل سلامتهم وسلامة أبنائهم.

أما بالنسبة للأمراض العقلية، فيمكن قياسها على مرض الجنون بجامع الضرروالأذى والنفرة وعدم استقامة الحياة الزوجية بوجودها، وعدم التمكن من تحقيق مقاصد النكاح. لذلك يحق للطرف السليم طلب التفريق، سواء كان المرض حادثا قبل العقد أو بعده؛ لأن العلة في هذه الأمراض ثابتة لا تتغير. ويتأكد هذا الحق إذا كان العلاج غير متوفر للحالة المرضية. وهذا القول أقرب

للصواب وذلك لما جاء في النصوص والقواعد الشرعية التي تأمر برفع الضرر قدر الإمكان[111].

أما الأمراض النفسية؛ فإن المريض نفسيا أقل خطرا على الحياة الزوجية من المريض عقليا، ويخلّ ببعض مقاصد الزواج[112]. ويمكن علاج بعض الأمراض النفسية إذا التزم المريض بالعلاج والتحلي بالصبر. وربما استغرق العلاج وقتا طويلا أو قصيرا حسب درجة المرض. ومن الممكن تقليل المعاناة من مرضه.

وعلى كل حال يرجع إلى أهل الاختصاص؛ فإذا أثبت الطبيب المختص قدرة المريض على استمرار الحياة الزوجية فإن العلاقة تستمر، فإذا أثبت العكس فهنا التفريق يكون جائزا.[113]

أما إذا كان أحد الزوجين عالما بمرض الآخر قبل العقد ورضي به، فلا حق له في طلب التفريق، بناء على ما تقدم في شروط الرد بالعيب.

أما بالنسبة للأمراض المستعصية التي سبق التمثيل لها بأمراض القلب، ومرض السكر، وأمراض السرطان. فإن هذه الأمراض لا تتحقق فيها العلة التي تحدث الفقهاء بشأنها في كونها مجيزة للفسخ؛ فلا عدوى ولا أذى أو نفرة أو أي أثر يعمل عل الاشمئزاز من الزوج المصاب. والقول بحق طلب التفريق بسبب هذه الأمراض هو من الضرر. والقاعدة تقول: "يزال الضرر الأشد بالضرر الأخف" لأن الأصل الإقامة مع الزوج السليم، والاعتناء به؛ فالمرض هنا يجمع ولا يفرق.[114]

ومن مقتضيات الإيمان الصبر والاحتساب، ومساندة الطرف المتضرر بالكلمة الطيبة والفأل الحسن فلهما أثر إيجابي في نفس المريض وفي التنفيس عنه، وتساعده على التغلب على المرض بإذن الله.

إلا إن عدم الافصاح بهذه الأمراض، وعدم إخبار الطرف الآخر بها فيكون بمثابة التدليس بالعيب والغش المنهي عنه، لقوله صلى الله عليه وسلم: **(من غشنا فليس منا)**[115] . ويؤثر ذلك سلباً على حياة الزوجين، ويزداد الشقاق بينهما لأن الطرف الآخر لم يكن صادقاً في إيضاح أمره قبل الزواج. وقد نهى الشرع الحنيف عن الإضرار بالنفس وبالغير، قال صلى الله عليه وسلم:(**لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ**)[116] ، فوجب على الطرف المصاب إخبار الطرف السليم بذلك قبل عقد النكاح حتى ينظر الطرف السليم فيما يتعين عليه فعله، فإما أن يختار الاستمرار في الإقدام على الزواج، أو يفضل الابتعاد حفظاً لنفسه من الضرر. وقد بيّن النبي صلى الله عليه وسلم في توجيهه لأحد الصحابة عندما

جاءه يخبره بزواجه من امرأة من الأنصار، فقال له:(**أَنَظَرْتَ إِلَيْهَا؟**) قَالَ: لا، قَالَ:(**فَاذْهَبْ فَانْظُرْ إِلَيْهَا فَإِنَّ فِي أَعْيُنِ الأَنْصَارِ شَيْئًا**)[117].وهذا التوجيه في شيء ربما لا يهتم به أحد ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم أراد التنبيه إلى ضرورة التأكد ممن يريد الارتباط بها حتى لا يفاجأ بشيء بعد الزواج يكون أثره سلبياً في حياتهما. فكيف إذا كان المرض الذي يحمله أي من الخاطب أو المخطوبة مرضاً تكون نتيجته حصول الأذى للطرف السليم وللذرية التي تأتي منهما.[118]

وخلاصة القول في الأمراض المعاصرة التي تجيز التفريق بين الزوجين؛ أن الطب الحديث اكتشف أمراضا تشترك في علة التفريق التي أثبتها الفقهاء وعللوا بها جواز رد النكاح، وهذه الأمراض منها ما يلحق الضرر بالنفس، ومنها ما يلحق الضرر بالنفس والنسل، وقد ذهب أغلب العلماء المعاصرين إلى إلحاق هذه بتلك، وأجازوا التفريق بكل مرض أثبت الطب الحديث ضرره بالزوج الآخر وبنسله، ولا يحصل به مقصود النكاح من إحصان النفس وتحقيق الراحة النفسة. لكن إذا وجد علاج لهذا المرض، وكان يسيرا فالمطلوب السعي للعلاج ولا داعي للفرقة.

وفي كل الأحوال يجب الإفصاح عن هذه الأمراض قبل إتمام العقد، تجنبا للآثار السلبية المتوقعة، ووقاية من إيقاع الفرقة بعد الزواج.

سابعا: موقف قانون الأسرة الجزائري من التفريق بالأمراض المعاصرة

يتضح موقف قانون الأسرة الجزائري من التفريق بالأمراض المعاصرة من خلال المادة 53 من ق.أ.ج، التي تنص على الأسباب التي تجيز للزوجة أن تطلب التطليق، ومنها العيوب التي تحول دون تحقيق الهدف من الزواج. ويمكن بيان موقف قانون الأسرة الجزائري من التفريق بالعيب كما يلي:

1- أقر قانون الأسرة الجزائري التطليق بوجود العيب، وأعطى هذا الحق للزوجة دون الزوج، وذلك في الفقرة الثانية من المادة 53 ق.أ.ج (يجوز للزوجة أن تطلب التطليق بسبب العيوب التي تحول دون تحقيق الهدف من الزواج)[119]

ففي حالة تبين وجود عيب في الزوج، كان للزوجة الحق في أن ترفع أمرها للقاضي لتطلب التطليق في حالة عدم رضاها. وقد أعطى هذا الحق للزوجة دون الزوج، مقابل حقه في الطلاق، متفقا مع مذهب الحنفية في إعطاء حق

الفسخ للزوجة دون الزوج في العيوب التي أجازوا لها طلب التفريق بوجودها في الزوج.

2- لم يحدد المشرع الجزائري العيوب التي يجوز للزوجة أن تطلب التطليق بسببها على سبيل الحصر، بل استعمل عبارة فضفاضة تشمل كل عيب من شأنه أن يحول دون تحقيق الهدف من الزواج. مشترطا فقط تأثيرها على حياة الزوجين تأثيرا بالغا، ولا تتحقق معها مقاصد الزواج. فذهب بذلك مذهب الموسعين الذين أجازوا التفريق بكل عيب يحول دون تحقيق الهدف من الزواج.

وقد علق عبد العزيز سعد على ذلك بقوله: " وفي رأينا أنه حسنا فعل، وذلك لأن العيوب أو العلل أو الأمراض التي تحول دون تحقيق الهدف من الزواج كثيرة ومتنوعة ، ومن الصعب جدا حصرها أو تحديدها، فيبقى من حق الزوجة أن تطلب من القضاء أن يحكم بالتطليق بينها وبين زوجها لأي عيب من العيوب التي تحول دون تحقيق الهدف من الزواج من إنجاب الأولاد، وتكوين أسرة أساسها المودة والرحمة.[120] .

ويقول بن شويخ رشيد: "وبذلك يكون المشرع الجزائري قد وسع من دائرة العيوب التي يجوز فسخ عقد الزواج بوجودها في الزوج وتؤثر على الحياة الزوجية فشملت كل الأمراض المعدية أو المنفرة كالجذام والبرص والجنون والصرع والسلّ، ويضاف إليها في الوقت الحاضر مرض الايدز أو فقدان المناعة المكتسبة، أما العيوب التي لا تحول دون تحقيق الهدف من الزواج فلا يجوز للزوجة أن تطلب التطليق بسببها.[121]

وقد بينت هذه الدراسة أهم الأمراض المعاصرة التي تؤثر على العلاقة الزوجية وتحول دون تحقيق الهدف من الزواج، وأجاز العلماء المعاصرون التفريق بها. وجاء المشرع الجزائري موافقا لهم فيما ذهبوا إليه.

3- إذا كان قانون الأسرة الجزائري قد أعطى للزوجة الحق في طلب التطليق بكل عيب يحول دون تحقيق الهدف من الزواج فإنه ترك أمر تحديد العيب للسلطة التقديرية للقاضي على أساس موضوعي يتمثل في إمكانية تحقيق الهدف من الزواج من عدمه في وجود هذا العيب. وقد يرى استعمال العلاج إذا تبين له أن العيب يمكن الشفاء منه فيأمر بإجراء العلاج . ولا يقضي بالطلاق إلا إذا لم يغير العلاج في الأمر شيئا.

وفي ذلك يقول بلحاج العربي: "لا يملك القاضي حق التفريق بين الزوجين بما له من ولاية رفع الظلم في حالة العلل والعيوب أو الأمراض إلا بعد إثبات العيب أو المرض من طرف الزوجة ، ويمكن للمحكمة أن تستعين بأهل الخبرة

من الأطباء المختصين في معرفة العيب بأن يكون مستحكما ولا يمكن الشفاء منه، أو يمكن ولكن بعد زمن طويل ولا يمكن المقام معه إلا بضرر عام يشمل ضررها وضرر نسلها ..." [122]

ومن التطبيقات القضائية التي يمكن الاستدلال بها على ذلك، ما جاء في القرار المؤرخ في 1984/11/19 ملف رقم 34784 ، ونصه: " متى كان من المقرر في الفقه الإسلامي وعلى ما جرى به القضاء إنه إذا كان الزوج عاجزا عن مباشرة زوجته يضرب له أجل سنة كاملة من أجل العلاج، وأن الاجتهاد القضائي استقر على أن تكون الزوجة أثناء تلك المدة بجانب بعلها وبعد انتهائها، فإن لم تتحسن حالة مرضه حكم للزوجة بالتطليق ، فإن القضاء بما يخالف أحكام هذه المبادئ يعد خرقا لقواعد الشريعة الإسلامية.[123]

ومن العيوب التي استند فيها القاضي إلى نتائج الخبرة الطبية عقم الزوج، حيث جاء في القرار المؤرخ في 1992/12/22 ملف 87301 (...ولما أسس قضاة الموضوع قرارهم القاضي بالتطليق على عدم امكانية إنجاب الأولاد، استنادا لنتائج الخبرة الطبية التي خلصت إلى عقم الزوج فإنهم قد وفروا لقضائهم الأسباب الشرعية الكافية ...)[124]

وقد قضى الحنفية بتأجيل التفريق بغرض العلاج، بالنسبة للعنين. ويمكن أن يقاس عليه كل مرض له علاج.

4- حرص المشرع الجزائري على ضرورة اطلاع كل واحد من الزوجين على ما يحمله الآخر من أمراض قد تكون سببا في طلب الطلاق بعد الزواج، فسنّ إجراء الفحوصات الطبية للمقبلين على الزواج، وألزم بضرورة إعلام كل واحد من الزوجين بما تسفر عنه نتائج الفحص من أمراض قد تشكل خطرا على الحياة الزوجية، فنصّ في المادة (7) مكرر قانون (05 – 09) المؤرخ في 4 ماي 2005 م ، على أنه: (يجب على طالبي الزواج أن يقدما وثيقة طبية لا يزيد تاريخها عن ثلاثة أشهر تثبت خلوها من أي مرض أو أي عامل يشكل خطرا يتعارض مع الزواج.

ـ يتعين على الموثق أو ضابط الحالة المدنية أن يتأكد قبل تحرير عقد الزواج من خضوع الطرفين للفحوصات الطبية، ومن علمهما بما قد تكشف عنه من أمراض أو عوامل قد تشكل خطرا يتعارض مع الزواج، ويؤشر بذلك في عقد الزواج.

ـ تحدد شروط وكيفيات تطبيق هذه المادة عن طريق التنظيم).[125]

وقد جاء بيان كيفية تطبيق هذه المادة في المرسوم التنفيذي رقم 06 – 154 المؤرخ في 13 ربيع الثاني عام 1427 لـ 11 ماي 2006. [126]

ويتضمن الكشف الطبي كما جاء في هذا المرسوم، على فحص عيادي شامل، وتحليل فصيلة الدم، كما ينص على إمكانية أن ينصب على السوابق الوراثية والعائلية قصد الكشف عن بعض العيوب أو القابلية للإصابة ببعض الأمراض. ويمكن أن يقترح الطبيب على المعني إجراء فحوصات للكشف عن بعض الأمراض التي يمكن أن تشكل خطر الانتقال إلى الزوج أو الذرية، وذلك بعد إعلامه بمخاطر العدوى.

وبالرغم من سنّ ضرورة التشخيص الطبي قبل الزواج بالنسبة للزوجين، وضرورة إعلام كل منهما بنتائج الفحوصات الطبية التي خضع لها كل منهما، وبالأمراض التي قد تشكل خطرا يتعارض مع الزواج، فإنه لا يجوز لضابط الحالة المدنية رفض إبرام عقد الزواج لأسباب طبية خلافا لإرادة المعنيين. [127]

نرى أن المشرع الجزائري قد أحسن في سنّ الفحص الطبي قبل الزواج، لما فيه من تحقيق مصالح مشروعة للأبناء وللأسرة والمجتمع. ويدرأ مفاسد على المستوى الاجتماعي والاقتصادي، كما أنّه يقلل من الخصومات التي تعرض على القضاء بسبب الرغبة في التطليق بسبب العيب أو المرض الذي تثبته الفحوصات الطبية، لأن الزوجين قد اطلعا عليه قبل العقد؛ ومن شروط قبول الدعوى عدم الاطلاع على العيب قبل الزواج.

يقول بلحاج العربي: " فلو تزوجته وهي تعلم بحاله ليس لها الحق في طلب التفريق لأن زواجها منه حينئذ يعتبر رضا منها بالعيب، كما أنه لو وجد منها رضا صراحة أو دلالة بعدم العلم بالعيب ورضيت بالبقاء معه، لم يكن لها الحق في طلب التطليق. [128] وقد جاء موافقا لمذاهب الفقهاء في هذه المسألة.

ولكننا نرى أنه قد حاد عن الصواب بتعميم هذا الحكم على كل الأمراض، لما يشكل بعضها خطرا جسيما من حيث نقل العدوى وسريانها ، ولا يقتصر ضررها على الفرد فقط بل يتعدى إلى المجتمع. وقد رتب الفقهاء على ذلك قواعد وقائية وعلاجية، منها: قاعدة (الضرر يزال)، و(الضرر يزال بقدر الإمكان)، وأن (درء المفاسد أولى من جلب المصالح).وقاعدة (تصرف ولي الأمر على الرعية منوط بالمصلحة). ومن الأنسب الاستفادة من هذه القواعد الفقهية وسن القوانين التي تحمي الفرد والمجتمع من الأمراض التي ثبت أنها تشكل خطرا على الزوجين وعلى المجتمع.

كما يؤخذ على هذا القانون أنه لم يحدد بوضوح الأمراض التي ينصب عليها الكشف، وأوردها بصيغة العموم التي يكتنفها الغموض، كان الأولى تعيين الأمراض التي تشكل خطرا على النفس والنسل، وينص صراحة على ضرورة الكشف عنها.

5- لم يورد قانون الأسرة الجزائري أي نص صريح يتعلق بحكم التفريق للعيب، إلا أن المادة 50 من ق. أ. ج نصت على أن كل مراجعة بعد الحكم تتطلب عقدا جديدا، وهو ما يعني أن الطلاق بائن.[129]

ونصها: (من راجع زوجته أثناء محاولة الصلح لا يحتاج إلى عقد جديد، ومن راجعها بعد صدور الحكم بالطلاق يحتاج إلى عقد جديد) . وقد وافق مذهب الحنفية والمالكية في أن التفريق بالعيب طلاق بائن.

6- لم ينص قانون الأسرة الجزائري على استحقاق الزوجة للصداق بعد التطليق بسبب العيب، ولكنه نص على استحقاقها الصداق كاملا بالدخول، ونصفه قبل الدخول، دون تحديد من تسبب في الطلاق، وذلك بنص المادة 16 من ق.أ.ج " تستحق الزوجة الصداق كاملا بالدخول أو بوفاة الزوج ، وتستحق نصفه عند الطلاق قبل الدخول ".

وبما أن التفريق للعيب في قانون الأسرة الجزائري طلاق بائن، فإن الزوجة تستحق الصداق كاملا بالدخول، ونصفه قبل الدخول، وهذا خلاف ما ذهب إليه الفقهاء من عدم استحقاق المرأة المهر قبل الدخول في حالة فسخ العقد بسبب العيب.

الخاتمة :

من خلال الدراسة توصلت إلى أهم النتائج والتوصيات، وهي :

النتائج

1- شرع الزواج لتحقيق مقاصد ومصالح مشتركة بين الزوجين؛ من إعفاف النفس وابتغاء الولد وتحقيق المودة والرحمة، ومن حق الزوجين الحرص على تحصيلها.

2- العيوب والأمراض المبيحة للتفريق بين الزوجين غير محصورة، وإنما تدور مع العلة وهي: الضرر والنفور وتحقق العدوى وتفويت مقاصد النكاح؛ فمتى وجدت العلة وجد الحكم. وهذا ما نستشفه من مقاصد الشريعة الاسلامية، واستيعابها للقضايا والنوازل المستجدة.

3- ضرورة الإفصاح عن العيوب والأمراض التي تؤثر على الحياة الزوجية قبل الزواج؛ لأن كتم العيب من الغش المنهي عنه. ومن حق الطرف السليم المطالبة بالتفريق.
4- أجاز العلماء المعاصرون التفريق بين الزوجين بسبب الأمراض المعاصرة التي تثبت بها العدوى، ويتحقق سريانها إلى الذرية، وتلحق الضرر بالطرف السليم، ولا يوجد لها علاج، سواء قبل الدخول أو بعده. قياسا على العيوب المثبتة للخيار التي ذكرها الفقهاء. مالم يكن الطرف السليم عالما بالمرض أو علم ورضي به.
5- إذا أصيب أحد الزوجين بأحد الأمراض التي لا تنقل العدوى ولا تسبب الأذى أو النفور، كمرض السكر وأمراض القلب والسرطان، ونحو ذلك. فلا يحق للطرف السليم المطالبة بالتفريق بل يجب عليه مواساة الطرف المريض بقدر ما يستطيع، ويساعده على العلاج والتغلب على المرض .ومعاشرته بالمعروف.

- **التوصيات**

1- توعية المقبلين على الزواج بشأن الأمراض التي تؤثر على العلاقة الزوجية، وضرورة معالجتها، وقاية من إيقاع الفرقة بين الزوجين من جهة، وللحد من انتشارها في المجتمع من جهة أخرى.
2- لولي الأمر سنّ القوانين بما يحفظ على الناس حياتهم؛ لما له من سلطة التصرف على الرعية بما فيه مصلحة. ومن ذلك الالزام بإجراء الفحوصات الطبية قبل الزواج، وتشمل الأمراض التي تتأثر بها العلاقات الزوجية، وأجاز العلماء التفريق بها؛ كمرض الايدز، ومرض الزهري، والسيلان، ومرض التهاب الكبد الوبائي (ب)، ومرض الثلاسيميا، وفقر الدم المنجلي، ونحو ذلك. رعاية للمصالح ودرء للمفاسد المحتملة، ويفضل إجراء هذه الفحوصات في مراكز معتمدة ذات مصداقية، تفاديا للغش والاحتيال.

والحمد لله رب العالمين

الهوامش:

1- أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده 327/5.
2- الأشباه والنظائر ، جلال الدين السيوطي (د.ن) ، ط1 ، 1414 هـ - 1994 م ، ص 122.
3- القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزبادي، دار الفكر، بيروت، ط 1425 - 1426 هـ/ 2005 م . باب الضاد فصل الميم ص 587.

4- معجم مقايس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل- لبنان، (د.ط)، ج5، ص: 311.
5- الآثار المترتبة على الإصابة بالأمراض المعدية في المنظور الشرعي والطبي، يوسف صلاح الدين، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية. ط1، 2008م ، ص62.
6- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، 340/4 – 344.
7- معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي، دار النفائس - لبنان، ط1 ، 1405 هـ - 1985 م. 313/1 -314.
8- بدائع الصنائع. في ترتيب الشرائع. علاء الدين الكساني، دار الكتب العلمية - بيروت. 283/2، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد ، ابن رشد دار الحديث، القاهرة ، ط1425/1 هـ- 2004م، 74/3، وحاشيته الدسوقي على الشرح الكبير، محمد عرفه، دار الفكر العربي- بيروت، (د.ط)، 277/2. والمغنى، ابن قدامة المقدسي ، دار الكتاب العربي- بيروت، ط/1403هـ - 1983م. 579/7 ، والحاوي الكبير في فقه الشافعي. الماوردي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1 ، 1414 هـ - 1994 م ، 340/9.
9- العنين ، وهو الذي لا يقدر على زوجته لمانع منه.
10- قطع الذكر مع الأنثيين.
11- نزع الخصيتين مع بقاء الذكر.
12- سراج السالك شرح أسهل المسالك. عثمان بن حسنين البري الجعلي مؤسسة المنشورات الإسلامية - الجزائر، (د.ط) 58/2.
13- المبسوط، أبو بكر السرخسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414هـ، 1983م، 95/5.
14- بدائع الصنائع. الكاساني . 486/2.
15- المصدر نفسه 484/2.
16- الحاوي الكبير، الماوردي . 339/9.
17- بدائع الصنائع، الكاساني، 484/2.
18- زاد المعاد في هدى خير العباد، ابن القيم الجوزية ، تحقيق ، شعيب الأرنؤوط (د.ن)، ط27 / 1415هـ – 1994م ، 31/4.
19- المبسوط،السرخسي، 95/2.
20- المغني، ابن قدامة المقدسي. 579/7 وما بعدها.
21- علة يحمر بها العضو ثم يسود، ثم ينقطع ويتناثر في كل عضو، غير أنه يكون في الوجه أغلب.
22- بياض شديد يبقع الجلد ويذهب دمويته.
23- التغوط عند الجماع.
24- وهو بمعني العنة .
25- انسداد الفرج بلحم.
26- انسداد الفرج بعظم.
27- رغوة في الفرج تمنع لذة الوطء.
28- اختلاط مسلك الذكر بمسلك البول، أو اختلاطه بمسلك الغائط.
29- ويطلق على الرائحة الكريهة في الفرج وفي الفم.

30- أنظر، حاشية الدسوقي، محمد عرفه 277/2، وسراج السالك، عثمان بن حسنين 56/2-57- 58. ونهاية المحتاج على شرح المنهاج، الرملي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط / 1414 هـ، 1993، 308/6 -304. والقوانين الفقهية، ابن جزي، دار المعرفة- المغرب، (د، ط)، ص 186.
31- حاشية الدسوقي، محمد عرفة، 281/2.
32- زاد المعاد، ابن القيم الجوزية ، 183/5.
33- القوانين الفقهية، ابن جزي، ص: 186.
34- الحاوي الكبير، الماوردي، 340/9.
35- المصدر نفسه، 338/9 وما بعدها.
36- زاد المعاد، ابن القيم الجوزية، 183/5.
37- المغني، ابن قدامة المقدسي، 582/7.
38- المصدر نفسه، 584/7.
39- انظر المحلى بالآثار، ابن حزم، دار الكتب العلمية، بيروت، (د-ط)، 58/10. والاختيارات الفقهية، ابن تيمية، دار المعرفة، بيروت، ص: 386.
40- زاد المعاد، ابن القيم، 182/5.
41- دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، عمر سليمان الأشقر وآخرون، دار النفائس، الأردن ، ط1، 1421 – 2001م ، 49/1.
42- المرجع نفسه، ص: 49.
43- المصنف، عبد الرزاق، كتاب النكاح، باب الرجل العقيم، 162/6.
44- زاد المعاد، ابن القيم، 183/5.
45- أخرجه البخاري في كتاب الشروط، باب الشروط في المهر عند عقد النكاح ورقم 274.، 240/2، ومسلم في كتاب النكاح ، باب الوفاء بالشروط في النكاح ، 140/4.
46- بداية المجتهد، ابن رشيد ، 3/2.
47- زاد المعاد، ابن القيم، 183/5.
48- دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة ، عمر سليمان الأشقر ، 54/1 . انظر، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الاسلامي – بيروت، ط2، 1405 هـ- 1985م، 322/6- 324.
49- مقاصد الشريعة الإسلامية ، محمد الطاهر بن عاشور (د،ن)، ط1 ، 1366 هـ ، ص: 198.
50- دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة ، عمر سليمان الأشقر ، 53/1.
51- أثر الاستدلال بالمقاصد الجزئية ، عبد الناصر حمدان بيومي إبراهيم. دار الكلمة ، القاهرة ، ط1 ، 1436 هـ ، 2015 م ، 1075/2.
52- بداية المجتهد، ابن رشد، 80/2 ، المغنى – ابن قدامة المقدسي 579/7 الحاوي الكبير، الماوردي، 338/9. حاشية الدسوقي ، محمد عرفة، 277/2.
53- أخرجه أحمد في مسنده ، 493/3، والبيهقي في سننه ، باب العيوب ، 214/7 ، قال فيه الألباني، ضعيف جدا (أنظر إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل 326/6).
54- مصنف ابن أبي شبيه ، كتاب النكاح باب قالوا في المرأة يتزوجها الخصي ، 74/4.
55- أخرجه البخاري في كتاب المرضى والطب، باب الجذام ، رقم 5707، 21/4.

56- كشاف القناع على متن الإقناع ، البهوتي، دار الفكر للطباع والنشر، ط/1402 هـ - 1982 م ، 106/5.
57- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني ، 484/2.
58- المبسوط، السرخسي ، 95/5.
59- بدائع الصنائع، الكاساني، 484/2.
60- أنظر المبسوط، السرخسي ، 95/5.
61- بدائع الصنائع، الكاساني ، 484/2.
62- يختلف الفسخ عن الطلاق من حيث الأسباب ، فالطلاق لا يكون إلا في عقد صحيح ، وأما الفسخ فسببه إما حالات طارئة على العقد تمنع استمراره ، أو وجود حالات تتصل بإنشاء العقد، ومن حيث الآثار، فلا ينقص الفسخ عدد الطلقات التي يملكها الزوج ، ولا توارث بين الزوجين مطلقا، وإذا وقع الفسخ قبل الدخول لا شيء للزوجة من المهر.
63- القوانين الفقهية، ابن جزي ، ص 172. والحاوي الكبير، الماوردي، 345/9. وبداية المجتهد، ابن رشد، 50/2. والمغني، ابن قدامة المقدسي، 586/7
64- أثر الاستدلال بالمقاصد الجزئية، عبد الناصر حمدان بيومي إبراهيم 1081/2.
65- أخرجه الترمذي في كتاب النكاح باب الولي رقم 2083، 634/1. وأبو داود في كتاب النكاح ، باب لا نكاح إلى بولي رقم 1102 ، 407/3.
66- كتاب الأم ، الشافعي ، دار الكتب العلمية ، ط1، 1413 هـ - 1993 م، 124/6.
67 – أنظر شرح مختصر خليل، الخرشي، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط2 ، 1317هـ، 235/3. والمغنى، ابن القدامة المقدسي 586/7. الحاوي الكبير، الماوردي ، 348/9.
68- المغنى، ابن قدامة المقدسي، 586/7.
69- أنظر، المبسوط ، السرخسي، 103/5.
70- بدائع الصنائع ، الكاساني ، 481/2. وحاشية الدسوقي ، محمد عرفة ، 281/2.
71- بدائع الصنائع ، الكاساني ، 481/2 .والمغني ، ابن قدامة المقدمي، 586/7.
72- بدائع الصنائع ، 481/2. والمغني ، 586/7.
73- - الموسوعة الميسرة في فقه القضايا المعاصرة – قسم الفقه الطبي – مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، جامعة محمد بن سعود الاسلامية، ط1436،1هـ، ص:571-572. والآثار المترتبة على الإصابة بالأمراض المعدية يوسف صلاح الدين، ص24-26. وأثر الأمراض المزمنة على الحياة الزوجية في الفقه الاسلامي، عائشة محمد صدقي موسى، ماجستير في الفقه والتشريع – كلية الدراسات العليا -، جامعة النجاح الوطنية – نابلس – فلسطين، سنة:2014م، ص:119 وما بعدها. ومستجدات العلوم الطبية وأثرها في الاختلافات الفقهية، محمد نعمان محمد علي البعداني، دار الكتب – صنعاء-، ط1 ، 1437هـ - 2016م ص:932
74- السّل: مرض معد يصيب الرئتين عادة وينتج عن الإصابة بميكروب عضوي يصل إلى الجسم عن طريق معايشة شخص مريض.
75- الزهري: مرض تناسلي معد ينتقل من شخص إلى آخر، كما ينتقل من المرأة الحامل إلى طفلها في الرحم. ينحل ميكروب الزهري في الدم، ثم ينتشر إلى كل أجزاء الجسم، ويصبح مرضا مزمنا، يستمر مع المريض سنين طويلة إذا لم يعالج. ويمكن أن يؤدي إلى إصابة الرجل بالعقم.

76- السيلان: خمج جرثومي يصيب منطقة الأعضاء التناسلية ومنطقة الشرج، وهو مرض معد ينتقل بالمعاشرة الزوجية، ومن الممكن الانتقال عن طريق الملابس المستخدمة من شخص مريض إلى السليم، وربما ينتقل إلى الجنين إذا كانت الأم حاملا، وعلاجه يسير إذا عولج مبكرا، أما إذا انتشر فعلاجه يأخذ مدة طويلة، وقد يؤدي إلى الإصابة بالعقم.

77- مرض التهاب الكبد الوبائي: ويصيب هذا المرض الكبد ويسببه فيروس معين، يرمز له بأحد الأحرف:a-b-c-d-e وأشهرها الالتهاب الكبدي(ب) وهو أكثر هذه الأنواع التي تنتشر بين الناس؛ يمكن أن يتتسبب في أمراض حادة ومزمنة على حد سواء .أكثر طرق انتقال الفيروس شيوعاً تكون من الأم إلى الطفل أثناء الولادة والوضع، فضلاً عن انتقاله من خلال ملامسة دم الشخص المصاب أو سوائل جسمه الأخرى.

78- مرض الايدز، ويطلق عليه علميا بمتلازمة القصور في المناعة المكتسبة، وسببه هو فيروس يدخل في جهاز المناعة في الجسم ويعطله. ويصبح بعد ذلك جسم الانسان عرضة للأمراض القاتلة والأمراض السرطانية. وطرق العدوى الاتصال الجنسي الذي يكون أحد طرفيه مصابا بالعدوى أو عن طريق انتقال الفيروس من الأم المصابة إلى جنينها أثناء فترة الحمل في أشهره الأخيرة، أو من خلال نقل الدم، أو عن طريق الابر الملوثة بهذا المرض.

79- الآثار المترتبة على الإصابة بالأمراض المعدية، .يوسف صلاح الدين، ص:22 ما بعدها، والموسوعة الميسرة في فقه القضايا المعاصرة، ص:571.

80- انظر، أثر الأمراض المزمنة على الحياة الزوجية في الفقه الاسلامي، ص:148 وما بعدها.

81- متلازمة داون، عبارة عن زيادة في عدد المورثات الصبغية عند الشخص المصاب بمتلازمة داون؛ بحيث يصبح إجمالي الصبغيات لدى الشخص 47 بدل 46 (الطفل المنغولي). ويُحدِث إعاقة ذهنية وتأخرا في النمو لدى المولود المصاب يستمران مدى الحياة، ويسبب لدى بعض المصابين مشاكل صحية.

82- مرض التلاسيميا: وهو مرض وراثي يؤثر في صنع الدم فتكون مادة الهيموغلوبين في كريات الدم الحمراء غير قادرة على القيام بوظيفتها مما يسبب فقر دم وراثي مزمن. ينتقل إلى الأطفال نتيجة تلقيهم مورثين معتلين، أحدهما من الأب والآخر من الأم. ويسمى مرض فقر دم البحر الأبيض المتوسط لانتشاره في بلدان البحر الأبيض المتوسط.

83- مرض فقر الدم المنجلي، وهو مرض وراثي ينتج عن تشوه في جين من الجينات المسؤولة عن إنتاج بروتين الهيموغلوبين، فيتغير شكل الخلية من دائرية إلى منجلية الشكل وغير ثابتة نظرا لتشوه شكلها. وبالتالي تعيق الدورة الدموية، وتؤدي إلى قلة تجهيز الأنسجة بالأكسجين، ويشعر المصاب بالآلام في الأطراف والصدر والظهر مصحوب بالحمى، وبول قاتم اللون، نتيجة وجود الهيموغلوبين في البول، والذي يدعى بأزمة الخلية المنجلية، مما يؤدي إلى الموت المبكر.

84- انظر الموسوعة الميسرة ص:579-580. وأثر الأمراض الوراثية على الحياة الزوجية – دراسة فقهية مقارنة -، منال محمد رمضان هاشم العشي، ماجستير في الفقه المقارن، كلية الشريعة والقانون – الجامعة الاسلامية – غزة – السنة/1429هـ- 2008م، ص:51-52.

85- الاكتئاب : فقدان الاحساس بقيمة الأشياء، والنظرة إلى الحياة بتشاؤم، وقد يؤدي الحال بالشخص إلى اعتزال الحياة العادية أو إلى فكرة التخلص من الحياة لأنه لا يستحق الحياة.

86- العته: حالة مرضية عقلية تؤدي إلى عدم القدرة على سيطرة المريض على انفعالاته وعلى حركاته، وتضعف قدرته اللغوية أو اللفظية.

87- الصرع: هو اضطراب وظيفي مؤقت في وظائف المخ يميل إلى التكرار، قد يحدث على شكل نوبة واحدة أو عدة نوبات، ومن أعراضه تيبس في العضلات وجمود وفقدان المرونة.
88- انظر، أثر الأمراض المزمنة على الحياة الزوجية، ص:79 وما بعدها.
89- البخاري في صحيحه كتاب الطب، باب لا هامة، رقم: 5770، 138/7
90- سبق تخريجه ص:9
91- انظر، مستجدات العلوم الطبية وأثرها في الاختلافات الفقهية، ص: 930. والموسوعة الميسرة، ص: 576 وما بعدها.
92- انظر، تأثير الأمراض المزمنة من خلال إجابة الأطباء على أسئلة المرضى (أثر الأمراض المزمنة، ص:102).
93- أثر الأمراض المزمنة على الحياة الزوجية، ص: 133 وما بعدها.
94- مستجدات العلوم الطبية وأثرها في الاختلافات الفقهية، ص530-532 .
95- ابن ماجة، كتاب النكاح، باب الأكفاء، رقم:1968، 633/1. قال الألباني : حديث حسن.
96- أبو داود، باب في تزويج من لم يلد من النساء، رقم:2050، 220/2
97- انظر، الفحوصات الطبية للزوجين قبل إبرام عقد الزواج أسانيدها ومقاصدها - دراسة مقارنة -. فاتن البوعيشي الكيلاني. دار النفائس – الأردن – ط1، 1432هـ - 2011م ص:141. وأثر الأمراض المعدية في الفرقة بين الزوجين، عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار، موقع منار الاسلام،www.m.islam.net . ص: 12
98- دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة ، عمر سليمان الأشقر، 784/2
99- انظر، أخطار بعض الأمراض الوراثية (مرض الثلاسيميا، ومرض فقر الدم المنجلي)، الفحوصات الطبية للزوجين قبل إبرام عقد الزواج أسانيدها ومقاصدها - دراسة مقارنة -. فاتن البوعيشي الكيلاني. ص:141-142.
100- مستجدات العلوم الطبية وأثرها في الاختلافات الطبية ص: 83. وأثر الأمراض المزمنة على الحياة الزوجية ص:86 وما بعدها.
101- أثر الخلاف الفقهي في القواعد المختلف فيها ومدى تطبيقها في الفروع المعاصرة. محمود اسماعيل محمد مشعل. دار السلام –مصر – ط2، 1430هـ - 2009م. ص593
102- أثر الأمراض المزمنة على الحياة الزوجية،ص:132
103- مجمع الفقه الاسلامي الدولي، قرار بشأن مرض نقص المناعة المكتسب والأحكام المتعلقة به، رقم 90(7/9)
104- أثر الأمراض المعدية في الفرقة بين الزوجين، عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار ص:96.
105- انظر. الآثار المترتبة على الاصابة بالأمراض المعدية في المنظور الشرعي والطبي ، يوسف صلاح الدين، ص: 130
106- الفحوصات الطبية للزوجين قبل إبرام عقد الزواج أسانيدها ومقاصدها دراسة مقارنة. فاتن البوعيشي الكيلاني. ص:111
107- المرض الوراثي السائد: وسببه وجود جين مريض سواء أكان من الأب أو من الأم ويورثه الشخص المصاب به إل نصف
ذريته. أما المتنحي فلا ينتقل إلا بوجود زوج من الجينات المريضة. فيظهر المرض في حالة توارث الجين المعتل من كلا الأبوين.

(انظر لزيادة التوضيح؛ مستجدات العلوم الطبية ص: 531-532. وأثر الأمراض الوراثية على الحياة الزوجية، ص:46).
108- انظر، اختلاف العلماء في هذه المسألة، والأدلة التي استدل بها كل فريق. مستجدات العلوم الطبية ص:530 وما بعدها.
وأثر الأمراض الوراثية على الحياة الزوجية، ص:89-92.
109- انظر، أثر الأمراض الوراثية على الحياة الزوجية، ص: 91-92
110- الموسوعة الميسرة ص:532- 583
111- العيوب المبيحة لفسخ عقد النكاح، دراسة فقهية في ضوء المستجدات الطبية، رأفت عاطف عبد الفتاح عيايده، كلية الدراسات العليا، برنامج القضاء الشرعي، جامعة الخليل – فلسطين – عام 1437هـ- 2016م، ص:183.
112- انظر، أثر الأمراض المزمنة وأثرها على الحياة الزوجية ص:90
113-المرجع نفسه ص:116
114- انظر، الأمراض المبيحة لفسخ عقد النكاح. رأفت عاطف عيايده، ص:211.
115- الترمذي، كتاب البيوع، باب ماجاء في كراهية الغش في البيوع، رقم:1315 ص: 147
116- سبق تخريجه، ص: 2.
117- مسلم في كتاب النكاح، باب ندب النظر إلى وجه المرأة وكفها، رقم: 1424، 1040/214
118- أثر الأمراض المعدية في الفرقة بين الزوجين، عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار ص: 31
119- قانون الأسرة الجزائري ، حسب آخر تعديل له ، مولود ديدان ، ص 13.
120- الزواج والطلاق في قانون الأسرة الجزائري، عبد العزيز سعد، دار البعث - قسنطينة، ط2، 1989 ، ص: 260.
121- شرح قانون الأسرة الجزائري المعدل، دراسة مقارنة لبعض التشريعات العربية ، بن شويخ رشيد. دار الخلدونية ، الجزائر ، ط1، 1429هـ - 2008 م. ص: 194 ، ودليل المتقاضي في مادة شؤون الأسرة (الزواج والطلاق). يوسف دلاندة، دار هومة الجزائر ، ط2، 2008، ص: 53.
122- الوجيز في شرح قانون الأسرة الجزائري ، بلحاج العربي 286/1.
123- قانون الأسرة الجزائري، يوسف دلاندة ، منقح بالتعديلات التي أدخلت عليه ومدعم بأحدث مبادئ واجتهادات المحكمة العليا في مادتي الأحوال الشخصية والمواريث، دار هومة، الجزائر، ط/2005، ص: 70.
124- الدليل القانوني للأسرة، لعور أحمد ونبيل صقر، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع – الجزائر ، (د.ط) ، ص: 61.
125- قانون الأسرة ، حسب آخر تعديل له ، مولود ديدان، دار النجاح للكتاب ، الجزائر، ص : 5.
126- انظر دليل المتقاضي في شؤون الأسرة ، يوسف دلاندة ، ص : 103-104.
127- دليل المتقاضي في شؤون الأسرة، يوسف دلاندة ، ص: 105.
128- الوجيز في شرح قانون الأسرة الجزائري، بلحاج العربي، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر، ط/1999، 282/1.
129- شرح قانون الأسرة الجزائر، المعدل : بن شويخ رشيد ، ص: 196.

مجلة الإحياء، المجلد: 00، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 67 – 96
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

قاعدة "كل مجتهد مصيب" وتطبيقاتها في السياسة الشرعية الدستورية كتاب "الأحكام السلطانية" للماوردي أنموذجا

the rule of "every mujtahid is right" and its applications in constitutional legal policy "The Royal Decrees" book by Mawardi as an example

د/ الطيب بن حرز الله
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
t.benharza@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/05/30 تاريخ القبول: 2020/06/18

الملخص:

يندرج هذا المقال في إطار الإسهام في تجديد منهجية البحث في علم السياسة الشرعية وربطه بأصوله الفقهية؛ حيث ينطلق الباحث من مسألة الإصابة والخطأ في الاجتهاد وهي مسألة لها دون شك تأثيرات وتداعيات على مستوى الفروع الفقهية، ومن هذه الفروع مباحث الإمامة.

يحاول الباحث إزالة الغموض والالتباس الذي ميز الخلاف الأصولي فيها، وتقرير ما يراه صوابا ثم ينتقل بعد ذلك إلى مباحث السياسة الشرعية ومن خلال كتاب الأحكام السلطانية للماوردي يطبق القاعدة -التي تبناها في الشق الأصولي- إجمالا وتفصيلا، وهنا يكتشف انسجاما تاما بين ما تقرر في الشق الأصولي وما أفرزه تحليل آراء فقهاء السياسة في بعض مسائل الإمامة، وفي أثناء ذلك تبين للباحث أهمية اختلاف الفقهاء في مسائل السياسة الدستورية بالنسبة لولي الأمر، وكذلك تمكن الباحث من تحديد أهم الضوابط التي يعتمد عليها ولي الأمر في اختياراته الفقهية عند تعدد الآراء وتشابكها وتعدد المصالح وتعارضها.

الكلمات المفتاحية: الاجتهاد؛ المقاصد ؛ تعيين المناط ؛ تحقيق المناط؛ السياسة الشرعية الدستورية.

Abstract:

This article is part of contributing to the renewal of the research methodology in the science of Islamic politics and linking it with its jurisprudential principles. Where the researcher starts from the issue of injury and error in ijtihad, which is an issue that undoubtedly has implications and repercussions at the level of jurisprudence branches, and from these branches the Imamate's investigations.

The researcher tries to remove the ambiguity and confusion that characterized the fundamentalist disagreement in it, and to determine what he deems right and then moves on to the research of legal policy and through the Book of Royal Rulings of Mawardi applies the rule that he adopted in the fundamentalist part in general and in detail, and here he discovers a perfect harmony between what was decided in the fundamentalist part and what It resulted in an analysis of the opinions of political jurists on some issues of the Imamate, and in the meantime the researcher showed the importance of the difference of jurists in matters of constitutional policy for the guardian, as well as the researcher was able to determine the most important controls that the guardian relies on in his juristic choices when there are multiple opinions, entanglement, multiple interests and opposing them.

key words: Alaijtihad; purposes; Determination and scertaining the effective cause; Constitutional legal policy.

مقدّمة:

لا يخفى على الباحثين في العلوم الإسلامية ارتباط الفروع الفقهية بقواعدها الأصولية، وكل بحث أو اجتهاد لا تندرج جزئياته تحت أصول محكمة تضبطها فهو عرضة لإتباع الهوى وذريعة للفوضى، وهذه الأصول التي بدأ التأسيس لها منذ عصر النبي صلى الله عليه وسلم مرورا بعصر الصحابة والتابعين –رضوان الله عليهم- وانتهاء بزمن الأئمة المجتهدين –

رحمة الله عليهم- بقيت نبراسا يستضاء به في طريق حل المشكلات والمعضلات التي تواجه الأمة والاستجابة لمتطلبات حياة المجتمع الإسلامي. ويمثل علم السياسة الشرعية أهم الفروع الفقهية التي تهتم بمواكبة التطورات والأحداث التي يمر بها المجتمع الإسلامي، ويحتاج إلى منهجية أصيلة تربطه بأصوله االشرعية، وفعالة تستجيب لسرعة دوران عجلة الزمن، وأمام ضغط الواقع ومتطلباته وحوادثه الجديدة دعت الحاجة بعض العلماء المعاصرين إلى محاولة تجديد المنهجية الإسلامية المتمثلة في علم أصول الفقه، وذلك بالتركيز على مقاصد الشريعة التي بدت وكأنها المفتاح لما أغلق من مشكلات العصر، وذلك لأن النصوص منتهية والوقائع غير منتهية، فكيف يمكن أن نواجه ما يتناهى بما لا يتناهى؟ إن لم يكن عن طريق النظر في مقاصد الشريعة.

وسبق الإمام الشاطبي(ت 790 هـ) إلى تأسيس نظرية للمقاصد الشرعية؛ حيث عمل على نقلها من مجرد إشارة في باب القياس الأصولي -عند تقسيم العلة- إلى نظرية متكاملة، ثم جاء الشيخ محمد الطاهر بن عاشور(ت 1393 هـ) وأكد ضرورة هذا التحول عندما اعتبر معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة مقاصد الشريعة، وجزم بأن المقاصد لها أهمية كبرى في إغاثة المسلمين بتشريع مصالحهم متى طرأت الحوادث واشتبكت النوازل، بل يمكن للمقاصد-بنظره- أن تقضي حتى على الخلاف الفقهي الذي تخبط في أوحاله الفقه الإسلامي.

وأساس هذه النظرية – عند أنصارها- يقوم على اعتبار النظر المصلحي أصلا لنظرية المقاصد، وفي مقابل هذا يُستبعد النظر الظاهري والقياسي أمام النظر المصلحي عند تعارض الأدلة في المسألة الواحدة، وبالتالي فهي تتبنى قول المخطئة في أن المصيب واحد في الفروع الفقهية.

والباحث من خلال تخصصه في مجال السياسة الشرعية -التي من خصائصها التغير المستمر لأحكامها، ودورانها مع المصالح- لاحظ عند دراسته لبعض العينات في كتب التراث السياسي الإسلامي ضمن مباحث السياسة الشرعية بمختلف فروعها أنه رغم تعارض آراء الفقهاء في المسألة الواحدة فإن كل رأي منها يحمل في طياته مصالح شرعية سواء ظهرت في

استدلال المجتهد كما هو الحال في النظر المصلحي، أم خفيت كما هو الشأن في النظر الظاهري والنظر القياسي؛ حيث يدلنا التأمل فيهما على وجود مصالح شرعية كامنة. فإذا كان حضور المصلحة في النظر والاجتهاد هو المعيار لاستيفاء المقاصد الشرعية فكيف نصوب أصحاب النظر المصلحي الظاهر ونخطئ الآخرين أصحاب النظر القياسي أو الظاهري بناء على رأي المخطئة، وآراؤهم بالمصالح مشبعة؟

هذا الإشكال الذي طفا على مستوى فروع السياسة بالإضافة إلى وجود بعض المسلمات الشرعية كبعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم التي ما كانت إلا رحمة للعالمين، وهذه الرحمة قطعا تتناول دائرة التكليف وتشمل الأحكام الشرعية، وكون العلماء ورثة للأنبياء، فكيف تكون بعثة النبي صلى الله عليه وسلم رحمة ويكون العلماء المجتهدون الكمل ورثة للنبي صلى الله عليه وسلم في بيان الأحكام الشرعية ثم لا يوفق إلى الصواب إلا أحدهم أو بعضهم -في هذا البيان- ويخطئ الآخرون ؟ ثم إن القول بأن "المصيب واحد" مسألة خلافية اختلف فيها النقل عن الأئمة المجتهدين رغم انتماء جمهور العلماء إلى المخطئة. كل هذا دفعني إلى إعادة النظر في هذا الموضوع والتساؤل عن:

- حقيقة مذهب المصوبة في اعتبارهم كل مجتهد مصيب في الفروع الفقهية الظنية أو مذهب المخطئة في اعتبارهم أن المصيب واحد؟
- الآثار المترتبة -عند الفصل في هذه المسألة- على مستوى مباحث السياسة الشرعية الدستورية ؟

أهمية هذا البحث تكمن في تحديده للضوابط التي يمكن لولي الأمر من خلالها اعتبار مصلحة بعينها وترجيحها على غيرها من المصالح، إذا تعارضت الأدلة وتشابكت المصالح، وذلك عن طريق وضع معالم واضحة للتمييز بين المقاصد والوسائل الشرعية انطلاقا من ربط مسائل السياسة الشرعية الدستورية بأصولها الشرعية.

وحسب علمي فإن الموضوع لم يطرق من قبل بهذه الكيفية التي أتناولها، عبر ربط الأصول بالفروع، وتسجيل أثرها الإيجابي في مسائل

السياسة الشرعية الدستورية، اعتمادا على كتاب "الأحكام السلطانية للماوردي".

والأهداف المرجوة من هذه الدراسة عديدة لعل أهمها:

على المستوى الأصولي:

- إزاحة الغموض الذي يلف هذه المسألة الخلافية التي كثر الخلاف فيها، واختلف النقل فيها عن الأئمة المجتهدين، وتضاربت الأدلة الظنية بشأنها وتشابكت.
- الوصول إلى تحقيق الانسجام المطلوب بين الأصول وما ينبني عليها من فروع في مختلف مسائل الفقه السياسي الإسلامي.

على المستوى الفروعي وفي إطار السياسة الشرعية:

- الإسهام في تجديد منهجية البحث في السياسة الشرعية والدفع بالبحث العلمي إلى الأمام وفق المعطيات الجديدة لهذا العصر.
- إلغاء النظرة السلبية التي يحملها بعض الباحثين تجاه التراث السياسي الإسلامي أو تجاه فقهاء السياسة الشرعية.

وبناء على ما سبق قسمت هذه الدراسة إلى مطلبين، تناولت في الأول: أهم الأدلة التي تؤيد صحة ما ذهب إليه المصوبة، والتي تسمح لنا بتقرير قاعدة: "كل مجتهد مصيب" في فرع أول وفي الفرع الثاني ذكرت بعض استثناءات هذه القاعدة. وفي المطلب الثاني عرضت للآثار المترتبة على اختلاف فقهاء السياسة الشرعية في بعض مسائل الإمامة من خلال كتاب "الأحكام السلطانية للماوردي"، وبدوره انقسم إلى مطلبين: ركزت في المطلب الأول على بيان أهمية تقسيم اجتهاد الفقهاء إلى نوعين: تعيين المناط، وتحقيقه، وفي المطلب الثاني انتقلت إلى الجانب التطبيقي؛ حيث خرجت بعض مسائل الإمامة الواردة في الكتاب السابق الذكر على قاعدة "كل مجتهد مصيب".

المطلب الأول: قاعدة كل مجتهد مصيب

الفرع الأول: مؤيدات صحة القاعدة

أولاً- ارتباط مسألة الإصابة والخطأ في الاجتهاد بمقاصد الشريعة

علاقة هذه المسألة الخلافية بالمقاصد الشرعية واضحة جلية؛ فالإصابة "إنما هي بموافقة قصد الشارع وإن الخطأ بمخالفته"[1]؛ ذلك أن الحكم بإصابة كل مجتهد للحق تعني أن الجميع أصاب مقصد الشارع الحكيم مباشرة وهذا حكم مسبق لا نحتاج معه إلى استقراء فروع الشريعة أو إلى توظيف أدوات النظر المقاصدي المعروفة حتى نحكم على مقاصدية الاجتهاد.

هذا الرأي على غرابته يجد كثيرا من الأدلة والمؤيدات، ليس فقط عند مؤيديه، بل إن كلام معارضيه أيضاً يصب –بطريق غير مباشر -في إطار هذا الاتجاه.

إن التعدد المذهبي، الذي يتميز باختلاف الآراء الفقهية في المسألة الواحدة، كان ولا يزال يعتبر مسألة مؤرقة لبعض العلماء الذين تبنوا الرأي القائل بأن المصيب واحد لا بعينه، ويدفعهم إلى التساؤل عن الحكمة من وراء هذا الاختلاف، فالشهرستاني على سبيل المثال يرى أن "المسألة مشكلة والقضية معضلة"[2].

وهذا نظر منطقي معقول؛ إذ أن الله عز وجل أرسل نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين ووعد بحفظ الشريعة المحمدية التي هي خاتمة الشرائع، وكان هذا الحفظ من خلال مصدريها القرآن والسنة، ثم من خلال الفقه المستنبط من هذين المصدرين، يقول الشاطبي مبيناً هذا المعنى: "وبعث الله من هؤلاء سادة فهموا عن الله وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستنبطوا أحكاماً فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة؛ تارة من نفس القول وتارة من معناه، وتارة من علة الحكم، حتى نزلوا الوقائع التي لم تذكر على ما ذكر، وسهلوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك، وهكذا جرى الأمر في كل علم توقف فهم الشريعة عليه أو احتيج في إيضاحها إليه، وهو عين الحفظ الذي تضمنته الأدلة العقلية"[3]، فكيف تكون كل هذه العلوم المدونة من علوم القرآن والسنة والعقيدة واللغة والنحو...إلخ وسائل يتوقف فهم الشريعة عليها ثم بعد

ذلك لا تصل ثمار هذا الفهم في صورته العملية القابلة للتكليف -في شكل الفقه الإسلامي- إلا إلى بعض المكلفين دون غيرهم؟ كأن يصيب الحق أتباع مذهب واحد فقط في جميع الفروع أو يصيب كل مذهب بعض الحق في بعض الفروع دون غيرها؟

هذا ما يتنافى وطبيعة التكليف التي تستلزم القدرة على فهم خطاب التكليف من جميع المجتهدين باعتبارهم ورثة الأنبياء في تبليغ الرسالة، يقول أبو حامد الغزالي:"ومن نظر في المسائل الفقهية، التي لا نص فيها، علم ضرورة انتفاء دليل قاطع فيها. وإذا انتفى الدليل فتكليف الإصابة من غير دليل قاطع تكليف محال، فإذا انتفى التكليف انتفى الخطأ"[4].

ورغم الحيرة التي يبديها بعض المخطئة عند وقوع اختلاف بين العلماء ورثة الأنبياء في المسائل الفقهية، فإن البعض الآخر كالشيخ شلتوت مثلا يتجاهل هذا الأمر ويجزم أنه "لا يمكن أن يقال إن الكل دين يجب اتباعه، **لأنها آراء متناقضة**، ولا أن الدين واحد معين منها، لأنه لا أولوية لبعضها على بعض، ولا أن الدين واحد منها لا بعينه، لأنه شائع لا يعرف على التحديد"[5]، ويرى أن هذه الآراء ما هي إلا "آراء وأفهام للحاكم أن يختار في العمل أيها شاء تبعاً لما يراه من المصلحة"[6]. ويصطدم هذا الرأي الوجيه بوقوع الخلاف في فروع العبادات، وكثير من فروع الأحوال الشخصية التي لا دخل للحاكم فيها ولا تتعلق بالمصلحة وبمسائل السياسة الشرعية، فهنا لا نملك تعليلاً مقبولا للاختلاف، وهذا ما يدفع إلى إعادة النظر في المقدمات الثلاث التي انطلق منها الشيخ شلتوت.

ثم إن بعض مسائل السياسة الشرعية نفسها منها ما يتجاذبه عدة أدلة بعضها ينتمي إلى المصلحة الظاهرة وبعضها يكون قياسا، وبعضها الآخر يكون ظاهر حديث أو آية، وقد دل الاستقراء لفروع السياسة الشرعية على أن كل هذه الأدلة في النهاية تتضمن مصالح شرعية قد تكون ظاهرة كما يبدو في المصالح المرسلة وقد تكون مصالح كامنة كما يظهر في القياس والنظر الظاهري[7]، وهذا الاستدلال يكون بحسب المدرسة أو النزعة التي ينتمي إليها المجتهد؛ فعندنا المدرسة الظاهرية، والمدرسة التعليلية وداخل المدرسة التعليلية

نجد أيضا فروقا في درجة اعتبار المصالح، فكيف يصح لولي الأمر أن يختار رأي واحد من بين الآراء المختلفة في المسألة الواحدة من مسائل السياسة الشرعية بناء على ما يراه من مصلحة **ظهرت** له، ويهمل الآراء الأخرى مع أنها كلها تتضمن مقاصد شرعية أو بالأحرى مصالح **كامنة** في الدليل الغير مصلحي (ظاهر نص أو قياس مثلا) ؟ وفي هذه الحالة أيضا لا نملك تعليلاً مقبولا للاختلاف، ما دامت الآراء المختلفة في مسائل السياسة الشرعية كلها تستند إلى المصالح سواء أكانت ظاهرة أم باطنة، وهذا ما يدفع أيضا إلى إعادة النظر في المقدمات الثلاث التي انطلق منها الشيخ شلتوت.

وإذا كنا نوافق الشيخ شلتوت -والفريق الذي يمثله-الرأي في المقدمة الثانية "ولا أن الدين واحد معين منها، لأنه لا أولوية لبعضها على بعض"، باعتبار الكل يدور في فلك الظن، وكذلك نوافقه على المقدمة الثالثة "ولا أن الدين واحد منها لا بعينه، لأنه شائع لا يعرف على التحديد"، لأن عدم التحديد يكرس الغموض الذي يكتنف هذا الرأي. ولكن نخالفه في المقدمة الأولى: "لا يمكن أن يقال إن الكل دين يجب اتباعه، لأنها آراء متناقضة". وهي في نظري خاطئة وتحتاج إلى مزيد من البحث والتمحيص.

ثانياً- تصوير المسألة وتحرير محل النزاع

1- إن أول ما يمكن أن ننطلق منه نحو إثبات خطأ هذه المقدمة وصحة خلافها- أي أن الكل دين يجب إتباعه وأن هذه الآراء لا تعتبر متناقضة بل مكملة لبعضها البعض- هو عبارة عن مثال محسوس أورده الشيخ أبو زهرة ونسبه لأفلاطون يقول فيه: "إن الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه ولا أخطأوه في كل وجوهه، بل أصاب كل إنسان جهة، ومثال ذلك عميان انطلقوا إلى فيل، وأخذ كل منهم جارحة منه فجسها بيده، ومثلها في نفسه، فأخبر الذي مس الرجل أن خلقة الفيل طويلة مستديرة شبيهة بأصل الشجرة، وأخبر الذي مس الظهر أن خلقته تشبه الهضبة العالية، والرابية المرتفعة، وأخبر الذي مس أذنه أنه منبسط دقيق يطويه وينشره. فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك، وكل يكذب صاحبه ويدعي عليه الخطأ والجهل فيما يصفه من خلق الفيل، فانظر إلى الصدق كيف جمعهم وانظر إلى الكذب والخطأ كيف دخل عليهم

حتى فرقهم"[8]، فكذلك أهل الاجتهاد يمكن اعتبارهم كهؤلاء العميان باعتبار أن المولى عز وجل اقتضت حكمته أن يعرف كل مجتهد طرفاً من الحقيقة يناسب حال **بعض المكلفين** على أن يكون مجموع ما يعرفه المجتهدون من أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هو عين الشريعة المحمدية التي جاءت **لتناسب حال جميع المكلفين**.

2- والذي دفع المخطئة إلى رأيهم هذا هو ذلك التناقض العقلي الذي يظهر عند محاولة تصويب جميع المجتهدين، يقول الشوكاني: "وأكثر الفقهاء إلى أن الحق في أحد الأقوال، ولم يتعين لنا، وهو عند الله متعين؛ لاستحالة أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد في الشخص الواحد، حلالا وحراماً"[9]. هذا التناقض يرجع بدوره إلى اختلاف العلماء في مسألة أخرى لها صلة بالموضوع ألا وهي: هل لله تعالى حكم في كل حادثة أم لا؟ فالذي ذهب إليه محققو المصوبة أنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن، من جواز وحظر وحلال وحرام بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه[10]. وذهب قوم من المخطئة إلى أن لله تعالى في كل حادثة حكما بعينه[11] قبل الاجتهاد من جواز وحظر، بل وفي كل حركة يتحرك بها الإنسان حكم تكليف من تحليل وتحريم، وإنما يرتاده المجتهد بالطلب والاجتهاد، إذ الطلب لا بد له من مطلوب والاجتهاد يجب أن يكون من شيء إلى شيء فالطلب المرسل لا يعقل[12]، ويلزم من هذا المذهب أن المصيب واحد من المجتهدين في الحكم المطلوب.

ثالثا- نتيجة

وعند النظر والتحقيق في كلام المصوبة يجد المرء أن المصوبة لا تناقض عندهم في المسألة؛ ذلك أن منشأ التناقض عند المخطئة يرجع إلى كون الحق متعينا عند الله قبل اجتهاد المجتهد، وما دامت الآراء متناقضة فلا شك أن المصيب أحدها. لكن الذي فات بعض المخطئة أن عدم التعيين عند المصوبة لا يعني إطلاقاً أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد في الشخص الواحد، حلالا وحراماً؛ بل عدم التعيين يعني عندهم أن الشارع راعى اختلاف الأحوال عند الأشخاص فما يصلح لزيد قد يضر عمرو، وهكذا؛ أي أن هذا الشيء قد يكون حلالا في حق شخص حراماً في حقّ شخص آخر لاختلاف أحوال

الأشخاص قوة وضعفاً في الدين بحسب انقسام الشريعة إلى مراتب أو مقامات ثلاثة متدرجة معروفة وهي الإسلام ثم الإيمان ثم الإحسان، وكذلك قوة وضعفا في البدن تتناسب وأحوال المكلفين[13]، وبناءً على فكرة مراعاة اختلاف الأحوال يصبح مذهب المصوبة أكثر دقة من مذهب المخطئة، وعدم التعيين عند المصوبة يصبح عين التعيين، وتعين الحق عند المخطئة يصبح بلا تعيين، لأن الأشخاص المكلفين يختلفون في الأحوال فلا يصح تعميم الحكم عليهم من خلال القول بصواب رأي مجتهد واحد ثم تعميمه على مجموعة من الأشخاص غير المتكافئين في الأحوال، أما رأي المصوبة فيذهب إلى دراسة كل شخص أو حالة بحسب قوتها وضعفها في الدين والبدن ثم بعد ذلك النظر في أقوال المجتهدين المختلفة تشديداً وتخفيفاً وإسقاط كل قول أو حكم على الحالة التي تناسبها تشديداً وتخفيفاً، وهذه قمة التعيين. وعليه ففكرة عدم التعيين عند المصوبة في حقيقة الأمر تتجاوز التناقض الظاهري في الآراء وتهدف إلى تحقيق مناط الحكم الشرعي.

وأصل اختلاف الأحوال معروف عند علماء الشريعة بدليل أن المصلحة المرسلة والسياسة الشرعية كلاهما يرجع إلى هذا الأصل، وقد ذكر القرافي في "الذخيرة" كلاما –عند حديثه عن جواز التوسعة على الحكام في أحكام ولاية المظالم- يدل على أن اعتبار اختلاف الأحوال في الشرع مؤصل في الشريعة، يقول القرافي: "الشرع شدد في الشهادة أكثر من الرواية لتوهم العداوة، فاشترط العدد والحرية، ووسع في السلم والقراض والمساقاة وسائر العقود المستثناة لمزيد الضرورة، ولم يقبل في الزنا إلا أربعة، وقبل في القتل اثنين والدماء أعظم، لكن المقصود الستر...**وهذه المباينات كثيرة في الشرع لاختلاف الأحوال**، فكذلك ينبغي أن يراعي اختلاف الأحوال في الأزمان، فتكون المناسبة الواقعة في هذه القوانين مما شهدت القواعد لها بالاعتبار، فلا تكون مرسلة، بل أعلى رتبة فتلحق بالقواعد الأصلية"[14].

فما يمنع بعد هذا أن يكون اختلاف المذاهب الفقهية مراعى من الشارع لاختلاف أحوال المكلفين، خاصة إذا علمنا أن الشارع أقر هذا الاختلاف بين المجتهدين؛ بل أوجب على كل مجتهد العمل بموجب اجتهاده وكذا كل من قلده، وهو ما يدفع في اتجاه قصد الشارع إلى مراعاة اختلاف أحوال المكلفين من

خلال تشريع الاجتهاد مع العلم المسبق بوقوع الخلاف الفقهي، وكذلك الواقع العملي يفرض نفسه.

الفرع الثاني: استثناءات القاعدة

أولا- أنواع المسائل الظنية

بداية لا بد من التمييز بين المسائل الظنية وتصنيفها إلى نوعين من المسائل؛ نوع من المسائل الظنية الحق فيها متعين عند الله تعالى غير متعدد[15]، وفيها نص قطعي ولكن يقع الخلاف فيها عند تحقيق المناط في بعض المسائل، وهذا ما يجعلنا نلحقها بالمسائل الظنية، وقد ذكر الغزالي أمثلة لها كتحديد مقادير النفقة الواجبة مثلاً، ومسألة تحديد اتجاه القبلة، ومسائل القضاء، ومسائل أروش الجنايات، وهي عبارة عن مسائل فنية تتعلق بظروف الواقع المتجدد، ولا تنضبط تفاصيلها بالنصوص، ومادام الحق فيها متعينا فهو واحد؛ وبالتالي يثبت فيها الخطأ عند بعض المجتهدين، يقول الغزالي: "وهذا ينقدح [الخطأ والصواب]في كل مسألة فيها نص [= كالقبلة مثلا]، وفي كل اجتهاد يتعلق بتحقيق مناط الحكم، كأروش الجنايات وقدر كفاية الأقارب، فإن فيها حقيقة متعينة عند الله تعالى وإن لم يكلف المجتهد طلبها..."[16]. هذه المسائل الخطأ فيها مجازي وليس خطأ حقيقيا، ووجود الخطأ المجازي لا يخرجها عن قاعدة "كل مجتهد مصيب"، ويبدو أنه خطأ مغتفر ومأجور عليه، ذلك أن الخطأ في مثل هذه المسائل لا يتعلق بتقصير في تحصيل شروط الاجتهاد ولا بتقصير في الإحاطة بالدليل القطعي الواضح؛ إنما يتعلق بتحقيق المناط في مسائل ظنية الحق فيها واحد متعين عند الله تعالى.

والمقصود بالخطأ المجازي؛ أن الخطأ قد يثبت في حق المجتهد؛ لكن على سبيل الإضافة إلى عدم وصوله إلى مطلوبه -وهو الحق المتعين عند الله تعالى وهو أمر خفي يتجاوز أدوات النظر الاجتهادي المعروفة- لا إلى ما وجب عليه وهو اتباع ما غلب على ظنه وعمله كل ما في وسعه من اكتشاف واتباع للأمارات الظاهرة التي نصبها الشارع في حق كل مجتهد.

وإذا كان هذا النوع من المسائل لا يشذ عن قاعدة "كل مجتهد مصيب في الظنيات"؛ باعتبار أن الخطأ مجازي يتعلق بمطلوب المجتهد لا بما وجب عليه؛ فإنه بالمقابل لا ينضبط تحت **قاعدة اختلاف الأحوال** لتعين الحق وثبوت مخالفة بعض المجتهدين له.

وهذا النوع من المسائل يظهر كما قلت سابقاً أنه لا يتعلق بالاجتهاد النظري التقعيدي الأصولي المقاصدي الفقهي الذي يتولاه علماء الشريعة؛ وإنما يتعلق بتحقيق مناط النصوص أو القواعد الشرعية وهي جوانب فنية علمية تقديرية تتعلق بخبرات علماء متخصصين في مختلف الميادين كالطب والقضاء والاقتصاد والسياسة وغيرها[17]. وإذا فهم الأمر على هذا الأساس فإن قاعدة اختلاف الأحوال مطردة في المجال الذي نحن بصدد البرهنة عليه.

ونوع آخر من المسائل الظنية لا نص قطعي فيها، وبالتالي الحق فيها غير متعين (متعدد)، وهنا لا خطأ فيها عند الاجتهاد؛ أي ينتفي الخطأ الحقيقي وكذلك المجازي[18].

المطلب الثاني: تأويل اختلاف فقهاء السياسة الشرعية في مباحث الإمامة من خلال كتاب "الأحكام السلطانية للماوردي"

الفرع الأول: أهمية تقسيم اجتهاد ولي الأمر إلى تعيين المناط وتحقيقه في مسائل السياسة الشرعية الدستورية

لا شك أن ولي الأمر في مسائل السياسة عليه أن يحسم الأمر ويختار، ولا شك أن تصرفه على الرعية منوط بالمصلحة كما ذكر العلماء ولكن هذا الاختيار لا يعني أن الآراء الأخرى التي تركها ليست صوابا أو أنها أخطأت مقصد الشارع الحكيم؛ بل كلها تدور في فلك المقاصد الشرعية، ولكن هذا على المستوى النظري؛ أي على مستوى تعيين مناط الحكم الشرعي؛ أما على مستوى تحقيق مناط الحكم الشرعي وهو أمر يتعلق بالتطبيق على أرض الواقع وهنا يكون ولي الأمر معرضا للخطأ والصواب عند تحقيق مناط الحكم الشرعي كما سبق تقريره في المطلب الأول، ويمكن القول إن الإمام حينما يختار رأيا واحدا من هذه الآراء بناء على دليل شرعي معين فإن هذا الرأي

بدليله متضمن في حقيقة الأمر اجتهادين اثنين في نفس الوقت؛ الأول تعيين مناط (المقصد) الحكم الشرعي للواقعة المدروسة ونحكم بصواب اجتهاده مهما تخير من الآراء التي قررها علماء مجتهدون قبله، والاجتهاد الثاني تحقيق مناط (اختيار وسيلة تحقيق المقصد) الحكم الشرعي، وهذا الاجتهاد الثاني يرتبط بالواقع وهو عمل تقني فني كما سبق ذكره، وهذا الاجتهاد هو الذي يكون صواباً إذا استند فيه ولي الأمر إلى المصلحة الظاهرة، وهو الذي قال فيه العلماء "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"[19]. والفرق بين الرأي الصواب تعيينا وتحقيقا للمناط وغيره من الآراء الأخرى التي وافقت الصواب في تعيين المناط وجانبته في تحقيق المناط هو فكرة أو دليل اختلاف الأحوال الذي أشرت إليه في المطلب الأول استنادا إلى كلام الغزالي والقرافي وغيرهما من العلماء المحققين؛ وولي الأمر إذا أصاب تحقيق مناط الحكم الشرعي فمعناه أنه استطاع بنظره المصلحي -من موقعه كولي للأمر- أن ينزل مناط الحكم الشرعي على النازلة التي يعالجها، أي أن الحكم الشرعي الذي تبناه ولي الأمر وهو حكم يتضمن وسائل شرعية وافق حال المجتمع في تلك الحادثة؛ أي وافقه من حيث القوة والضعف في الدين (مراعاة مراتب الشريعة الثلاث الإسلام ، الإيمان والإحسان) والقوة والضعف في الجسم (إمكانيات المجتمع الإسلامي)، فيكون الحكم الشرعي محققا للمقاصد المرجوة منه (مناط الحكم) بالوسائل المتضمنة فيه. بينما إذا أخطأ تحقيق مناط الحكم الشرعي فمعناه أن الوسائل التي اختارها ولي الأمر والمتضمنة في الحكم الشرعي الذي رجحه لم تتناسب وأحوال المجتمع في النازلة المدروسة من حيث كما قلت القوة والضعف في الدين والجسم، والخطأ هنا كما سبق ذكره خطأ مجازي؛ أي أن الخطأ قد يثبت في حق المجتهد؛ لكن على سبيل الإضافة إلى عدم وصوله إلى مطلوبه وهو الحق المتعين عند الله تعالى وهو أمر خفي يتجاوز أدوات النظر الاجتهادي المعروفة، وإنما يتعلق بتحقيق مناط النصوص أو القواعد الشرعية وهي جوانب فنية علمية تقديرية تتعلق بخبرات علماء متخصصين في مختلف الميادين كالطب والقضاء والاقتصاد والسياسة وغيرها كلها تتبع مهام ولي الأمر.

وربما يتساءل البعض ما جدوى كل هذا الكلام وتقسيم الرأي الواحد في المسألة إلى اجتهادين- الأول تعيين للمناط يصيبه جميع المجتهدين والثاني تحقيق له يصيبه أحدهم- ما دامت النتيجة في النهاية واحدة وهي كون ولي الأمر في كلتا الحالتين سيختار الرأي الراجح بناء على المصلحة (الوسيلة) التي يراها محققة للمقصد الشرعي من الحكم ؟ والجواب:

1- إن الغرض من ذلك أولا بيان وإثبات الحق في الفروع الفقهية والسياسية كما ثبت في الأصول عندما ذكرنا مؤيدات صحة قاعدة "كل مجتهد مصيب".

2- إن في الذهاب إلى تخطئة العلماء المجتهدين في قضايا تعيين المناط أي التي تتعلق بالاجتهاد في الشرعيات ظلم لهم، خاصة في المسائل السياسية التي يتحامل الناس فيها على العلماء وهذا عند الفتن فيُتهموا في دينهم وعدالتهم بتأويل ما وقعوا فيه من أخطاء بأنهم يحرفون الكلم عن موضعه وبالتالي يُصنفون بأنهم علماء السلطان، وهذا بخلاف ما إذا حملنا أخطاءهم على الخطأ في تحقيق المناط وهو أمر تختلف فيه الأنظار ولا يسلم منه النظار، واختلاف الصحابة - رضوان الله عليهم- في شؤون السياسة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم من هذا النوع.

3- كذلك تحامل بعض الباحثين المعاصرين المتأثرين بالنظرية الغربية في السياسة على العلماء القدامى، وربما السخرية من آرائهم غير مميزين بين اجتهادهم في الشرعيات عند تعيين مناط الأحكام الشرعية وهذا يستند إلى مصادر التشريع الإسلامي وهذا لا يمكن أن يخطئ فيه أهل الاجتهاد بناء على قاعدة "كل مجتهد مصيب"، واجتهادهم في تحقيق المناط وهذا يستند إلى مصالح (وسائل) تخص أزمانهم وأماكنهم التي عاشوا فيها، وكذلك ظروف وأحوال مجتمعاتهم من حيث القوة والضعف في الدين والجسم، وهذا متوقع أن يخطئوا فيه في أزمنتهم فضلا عن الأزمنة اللاحقة، ولا يخفى على اللبيب أن مثل هذا التحامل بغير وجه حق يزعزع ثقة الناس في "العلماء ورثة الأنبياء"، وربما تعدى ذلك إلى مصادر تشريعهم، فماذا ننتظر إذا وصلنا إلى مرحلة " آخر هذه الأمة يلعن أولها" !! وهذا الجهد يأتي إذا في إطار إحسان الظن بالعلماء المجتهدين، والارتقاء بالبحث العلمي الشرعي إلى خلق الإحسان.

4- على عكس الفريق من الباحثين الذي ذكرناه في النقطة الثالثة هناك فريق آخر ينتمي إلى مدرسة تقديس التراث السياسي الإسلامي، وهذا الفريق يكاد يعتبر كل ما أنتجه السلف في السياسة لا يزال صالحا إلى يوم الناس هذا، فربما اختلطت عندهم المقاصد بالوسائل والثوابت بالتاريخ؛ ويظهر الدين والمنظومة التشريعية بمظهر القصور عن مواكبة مقتضيات العصر، وهذا إن حدث يرجع إلى عدم التمييز بين الاجتهادين: تعيين المناط المرتبط بتعيين المقاصد الشرعية الثابتة وتحقيق المناط المتغير المرتبط بتنزيل هذه المقاصد على أرض الواقع.

5- إن تقسيم اجتهاد العالم في المسألة الواحدة إلى اجتهادين في نفس الوقت هما تعيين المناط وتحقيقه يساهم بدرجة كبيرة في ضبط المصلحة المطلوب من ولي الأمر أن يستقصيها ويتبناها؛ لأن هذه المصلحة يصبح لها إحداثيات تتعين بها من زمان ومكان وأحوال تختلف قوة وضعفا في الدين والجسم فتكون الوسيلة (المصلحة) الراجحة عند ولي الأمر تتناسب شدتها وضعفها بحسب هذه الأحوال شدة وضعفا، اتساعا وضيقا.

6- هذا التقسيم يتناسب والزمن الذي نعيش فيه؛ حيث تفتقت مختلف العلوم عن معلومات ومعارف لا يكاد يحصيها العد، ولم يعد بإمكان العالم في الشريعة الإحاطة بها، وبالتالي لم يعد بإمكانه الاستقلال بتحقيق مناط الحكم الشرعي، أي لم يعد له الحق في الانفراد بسلطة التشريع فضلا عن سلطة التنفيذ، وهذا يناسب حال المجتمع الإسلامي في هذا الزمن حيث تفاقم الاستبداد وعمَّ، واحتيج فيه إلى الفصل بين السلطات، وبذلك يتخلص رجل الدين -كما يسميه مناوئيه- من مسؤولية وتبعات الأحكام التي تصدر عنه في الجزء المتعلق بتحقيق مناط كثير من القضايا المعاصرة.

من أجل هذه الأسباب يحاول الباحث في هذا المطلب عرض بعض مسائل السياسة الشرعية الدستورية المتعلقة بمبحث الإمامة من خلال كتاب "الأحكام السلطانية للماوردي"، وبيان صحة واطراد قاعدة "كل مجتهد مصيب" في فروع السياسة الدستورية، وفي أثناء ذلك الوقوف على بعض ثمار اختلاف فقهاء السياسة في مسائلها، من حيث المقاصد الشرعية والمصالح (الوسائل) المحققة لها.

الفرع الثاني: تخريج بعض مسائل الإمامة[20] الواردة في كتاب الأحكام السلطانية للماوردي على قاعدة "كل مجتهد مصيب"

يحاول الباحث في هذا الفرع:

- ذكر أقوال الفقهاء اعتمادا على كتاب "الأحكام السلطانية للماوردي.
- **تعيين المناط،** وسنرى أنه واحد غير مختلف فيه عند جميع الفقهاء في أي مسألة سنذكرها.
- **وتحقيق المناط** مع بيان المصيب من المخطئ.
- والإصابة تكون بتبني الفقيه للنظر المصلحي عند استدلاله على المسألة في إطار ما يجب أن يكون في زمنه (الحالة العادية للمجتمع= قوة) إذا كانت المسألة بطبيعتها قابلة للتغير.
- والخطأ يكون بتبني الفقيه للنظر الظاهري أو القياسي عند استدلاله على المسألة في إطار ما يجب أن يكون في زمنه إذا كانت المسألة بطبيعتها قابلة للتغير.
- ثم نذكر الحالة التي يمكن أن يصبح فيها الخطأ صوابا؛ أي نبين الثمرة المرجوة من اختلاف الفقهاء في الرأي، لأن خطأ الفقيه في تحقيق مناط مسألة معينة يعني أنه فشل في تنزيلها على زمنه (واقعه) في إطار ما يجب أن يكون، ولكن اجتهاده هذا يمكن أن يكون صوابا عند تنزيله على زمن آخر لأن رأيه في هذه الحالة يكون استثناء من الرأي الذي وُفق إلى الصواب بداية، وهذا الاستثناء يناسب أزمنة وأحوال للمجتمع ربما تتكرر في المستقبل بحسب طبيعة المسألة، وفي هذا إثراء للفقه السياسي الشرعي.

أولا- مسألة أقل عدد تنعقد به الإمامة من جماعة أهل الحل والعقد

ذكر الماوردي اختلاف العلماء في عدد من تنعقد به الإمامة وعدد آراءهم وأدلتهم كالآتي [21]:

1- قالت طائفة لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل في كل بلد ليكون الرضاء به عاما والتسليم لإمامته إجماعا. وعلق الماوردي بأن هذا المذهب

مدفوع ببيعة أبي بكر رضي الله عنه على الخلافة باختيار من حضرها ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها.

2- وقالت طائفة أخرى أقل من تعقد به الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة استدلالا بأمرين: الأول بيعة الصديق انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ثم تابعهم الناس، والثاني: عمر ﷺ جعل الشورى في ستة ليُعقد لأحدهم برضى الخمسة، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين من البصرة.

3- وذهب آخرون من فقهاء الكوفة إلى انعقادها بثلاثة يتولاها أحدهم برضى الاثنين ليكونوا حاكما وشاهدين كما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين.

4- وقالت طائفة أخرى تنعقد بواحد لأن العباس قال لعلي –رضوان الله عليهما- امدد يدك أبايعك فيقول الناس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان، ولأنه حكم، وحكم الواحد نافذ.

ويمكن القول بعد عرض مختلف آراء الفقهاء في المسألة: إن المناط واحد وكل الآراء تحوم حوله وهو **أهمية تحصيل رضا الأمة من خلال جماعة أهل الحل والعقد لأجل استقرار منصب الإمامة**، وانتظام الأمة تحت سلطة شرعية تنظم شؤونها وتحرس بيضتها، ولكن اختلف الفقهاء في وسيلة تحقيق هذا المناط تبعاً لاختلافهم في تقدير ظروف وأحوال المجتمع الذي هم بصدد التنظير له:

1- فالرأي الأول يرى أصحابه أن تحقيق الاستقرار لا يكون إلا برضا الأمة والرضا لا يحصل إلا بموافقة جمهور أهل الحل والعقد في كل بلد، وهذا يعتبر تحقيقا للمناط ويمكن القول إنه تحقيق يوصف بالصواب؛ لأنه استُعمِل فيه النظر المصلحي؛ والفقهاء في هذه المسألة يُنظِّرون في إطار ما يجب أن يكون في اللحالة العادية أي مجتمع راشد وظروف وأحوال عادية. وفي ظل هذه الظروف فإن مصلحة الأمة واستقرارها يقتضي توسيع دائرة التشاور والرضا بين ممثلي الأمة لأجل تحقيق إجماع حول الإمام المرشح خاصة في هذا الزمن الذي يسمح بهذا النوع من الاستشارة في وقت وجيز.

2 - بينما الرأي الثاني الذي يرى أن أقل عدد تنعقد به الإمامة خمسة؛ فتحقيقه للمناط اعتمد فيه على القياس وهو خطأ –في نظر الباحث-؛ حيث قاس

ما جرى في زمن الصحابة على ما يجب أن يكون في زمنه، ويرى أصحاب هذا الرأي أن مناط الرضا واستقرار منصب الإمامة يمكن تحقيقه بخمسة أشخاص يعقدون الإمامة نيابة عن الأمة طبعا بدليل حدوث ذلك عند بيعة الصديق، وكذلك لما اختار عمر ستة للشورى يعقدونها لأحدهم، وهذا صحيح فقد حصل الرضا واستقرار منصب الإمامة بهذا العدد في زمن الصحابة؛ ولكن كما قلت هذا الأمر ليس مطردا في كل زمان نستقبله؛ بل هناك ظروف معينة حصلت في زمن الصحابة جعلت اختيار الخليفة يكون بهذه الطريقة وهذا العدد، والمهم أن المقصد الشرعي تحقق في زمن الصحابة بالوسيلة التي اختارها الصحابة في ذلك الوقت، ولكن هذه الظروف يستعبد أن تتكرر في الزمن المستقبل؛ لأن كثيرا من مسائل السياسة كما هو معروف متغيرة بطبيعتها، ولا يمكن أن نستوعبها بالقياس فهو يجعل المسائل تميل إلى الثبات عكس النظر المصلحي، وإن حدث وتكررت نفس الظروف في الزمن المستقبل وتطابقت أحواله مع أحوال زمن الصحابة ففي هذه الحالة يكون هذا الرأي أصاب تحقيق المناط.

3- كذلك الرأي الثالث الذي يرى أن أقل عدد تنعقد به الإمامة ثلاثة "يتولاها أحدهم برضى الاثنين"، اعتمد في تحقيقه للمناط على القياس؛ حيث قاس الإمامة على عقد النكاح، ويرى أصحاب هذا الرأي أن مناط الرضا واستقرار منصب الإمامة يمكن تحقيقه بثلاثة أشخاص يعقدون الإمامة نيابة عن الأمة وهذا يستند إلى عقد النكاح؛ حيث يشرف عليه ثلاثة أشخاص: حاكم وشاهدي عدل للدلالة على وجود الرضا بين طرفي العقد الزوج والزوجة، والحق أن هذا قياس مع الفارق؛ لأن عقد الزواج يتعلق بأفراد والإمامة تتعلق بأمة، والزوجة لها ولي واحد يمثلها ونتبين من خلاله رضاها، فكيف نتبين رضا أمة تعد بالملايين من خلال ثلاثة أشخاص، فمن يكون هؤلاء الأشخاص وما هي مواصفاتهم حتى ترضى الأمة بتمثيلهم ؟ صحيح حدث ذلك في الماضي في زمن الصحابة المبارك، ويمكن أن يحدث في المستقبل وهذا بحسب ظروف وأحوال المجتمع الإسلامي، لكن استثناء[22] وليس في إطار ما يجب أن يكون وليس في ظل ظروف وأحوال عادية، وهذا هو السبب في خطأ هذا الفريق في

تحقيق المناط؛ إذ اعتمد على القياس والقياس في مثل هذا النوع من مسائل السياسة يعطي نتائج ثابتة لا تتناسب مع تغيرات المجتمع وأحواله التي يمر بها.

4- والرأي الرابع يشبه الرأي الثاني والثالث في اعتماده على القياس في تحقيق مناط رضا الأمة، إلا أنه اكتفى في عقد الإمامة بشخص واحد ينوب عن الأمة بدليل حصول ذلك في زمن علي رضي الله عنه، ومن الفقهاء من يرى أن بيعة الصديق أيضا إنما صحت ببيعة واحد هو عمر ﷺ عنه، وما قيل في الرأي الثاني يقال في هذا الموضع.

ثانيا- مسألة حسم جماعة الحل والعقد للنزاع الواقع بين مرشحين للإمامة

يقول الماوردي: " فإن وقف الاختيار[= الإمام] على واحد من اثنين فتنازعاها فقد قال بعض الفقهاء يكون قدحا لمنعهما ويعدل إلى غيرهما. والذي عليه جمهور العلماء والفقهاء أن التنازع فيها لا يكون قدحا مانعا. وليس طلب الإمامة مكروها، فقد تنازع فيها أهل الشورى فما رد عنها طالب ولا منع منها راغب"[23].

لم يذكر الماوردي دليل الفريق الذي اعتبر التنازع مانعا من الإمامة، ولكن ربما استند هذا الفريق إلى نهي النبي صلى الله عليه وسلم بعض أصحابه طلب الإمارة[24]، وذكر دليل الفريق الثاني الذي ذهب إلى أن طلب الإمامة والتنازع حولها لا يعتبر مانعا من الإمامة. ودليلهم القياس فكما أن أهل الشورى الذين عينهم عمر ﷺ على أن يكون الإمام واحدا من بينهم تنازعوا الإمامة. فيمكن القول: **إن مناط الحكم الشرعي** في هذه المسألة يتعلق بكون منصب الإمامة مسؤولية عظيمة تتطلب الحذر وعدم الإقدام عليها رغم توفر الشروط الظاهرة في المرشح التي أقرها الشارع، وجميع الفقهاء مدركون لهذا المناط، واجتهادهم على هذا المستوى صحيح نظرا لاختيار كل فريق منهما رأيا يسعى من خلاله لتحقيق هذا المناط؛ فالفريق الأول وعلى فرض أن دليله ما ذكرته فإنه فهم من النهي الوارد في الأحاديث الشريفة أن طلب الخلافة والتنازع عليها أمارة على الحرص مع أنها مسؤولية ثقيلة تنوء بحملها الجبال، ولا يحرص عليها إلا من كان غير مقدر لما ينتظره وتسرعه هذا يرجع لضعفه وهذا مؤثر فيها؛ لذلك التزموا النص الوارد في الحديث الشريف، وهذا

التحقيق في حقيقة الأمر يناسب حال بعض الأفراد أو الأزمنة التي تضعف فيها الأمة وتبتلى بوجود تكالب على السلطة واعتبارها مغنما لا مغرما كحال زماننا هذا. أما الفريق الثاني فهو يعرف مناط النهي عن طلب الإمارة، ويعتبر هذا النهي في حق الضعفاء بدليل ما حدث مع أهل الشورى بمرأى ومسمع جماعة أهل الحل والعقد في ذلك الوقت؛ لأن القوي في الدين والجسم (الإمكانيات) كعلي وعثمان -رضي الله عنهما- لا يخشى عليه من طلب الإمارة بل طلبها في حقه ربما واجب، إذا شعر أنه أقدر وأكفأ من أي شخص آخر، وهذا ما سعى الفريق الثاني إلى تقريره. وهنا يمكن أن نصف الاجتهاد الأول بالصواب؛ لأنه يناسب الأمة في حال الضعف دينا وجسما؛ حيث تصبح المسؤولية تشريفا وليس تكليفا ومغنما لا مغرما وهذا الحال هو الغالب على الأمة منذ نهاية زمن الخلافة الراشدة إلى يومنا هذا، فيكون النهي من باب التحذير والوعيد. أما تحقيق مناط الفريق الثاني فهو خطأ؛ لأنه يناسب الأمة في حال قوة أفرادها المتصدرين للمسؤولية إذا أحسوا أنهم أقدر من غيرهم على تسيير شؤون الدولة، وهو على ما يبدو حال استثنائي حدث في زمن الصحابة، وقد يتكرر في المستقبل.

ثالثا- مسألة قطع التنازع بين مرشحين للإمامة مع تكافؤ أحوالهما

يقول الماوردي: "واختلف الفقهاء فيما يقطع به تنازعهما مع تكافؤ أحوالهما، فقالت طائفة: يقرع بينهما ويقدم من قرع منهما. وقال آخرون: بل يكون أهل الاختيار بالخيار في بيعة أيهما شاءوا من غيرة قرعة"[25].

عرض الماوردي لمسألة قطع التنازع بين مرشحين للإمامة مع تكافؤ أحوالهما، فذهب الفريق الأول إلى إجراء القرعة بينهما، وهذا قياسا على رأي الإمام أحمد في الأذان عند التنازع فيه، فقد قال في مسجد فيه رجلان تداعيا الأذان فيه "يقرع بينهما" واحتج بقول سعد[26] ، والفريق الثاني ذهب إلى إعطاء الحرية لأهل الحل والعقد في اختيار أيهما شاؤوا،، ولم يذكر الماوردي دليلهم، والظن أنه نظر مصلحي، ومناط هذه المسألة واحد وهو وجوب البت في نصب الإمام عند تكافؤ المرشحين حفاظا على مقاصد الشرع، والقرعة كوسيلة لتحقيق مناط اختيار الإمام - عند تكافؤ المرشحين- يصعب تحقيقها في كل الأزمنة لأن

التكافؤ الحقيقي بين مرشحي الإمامة غير ممكن، لكن هناك جانب إيجابي في هذا الرأي يتعلق بالتضييق من صلاحيات جماعة الحل والعقد وإلزامها بالقرعة، وهذا ما نحتاجه في حالات ضعف هذه الجماعة وعدم جود انسجام بين أفرادها فيكون الحسم عن طريق القرعة أنسب. وهذا التحقيق للمناط هو خطأ من حيث أنه يناسب حالة عرضية تتمثل في تكافؤ المرشحين وكذلك ضعف جماعة الحل والعقد.

أما الفريق الثاني فيرى أن تحقيق مناط وجوب اختيار الإمام –عند التكافؤ- يكون بإعطاء الحرية لجماعة الحل والعقد والتوسيع من صلاحياتها حتى تختار الإمام بناء على توازن القوى داخل المجتمع، وهذا الرأي هو الأنسب في حال كانت هذه الجماعة قوية، و هناك تنسيق وتفاهم بين أعضائها، وهذا ما يجب أن يكون، ولذلك يوصف هذا التحقيق للمناط بالصواب.

رابعاً- مسألة عقد البيعة للمفضول مع وجود الأفضل بغير عذر

يقول الماوردي: "وإن بويع لغير عذر فقد اختُلِف في انعقاد بيعته وصحة إمامته، فذهبت طائفة منهم الجاحظ إلى أن بيعته لا تنعقد لأن الاختيار إذا دعي إلى أولى الأمرين لم يجز العدول عنه إلى غيره مما ليس بأولى كالاجتهاد في الأحكام الشرعية. وقال الأكثر من الفقهاء والمتكلمين تجوز إمامته وصحت بيعته، ولا يكون وجود الأفضل مانعا من إمامة المفضول إذا لم يكن مقصرا عن شروط الإمامة كما يجوز في ولاية القضاء تقليد المفضول مع وجود الأفضل، لأن زيادة الفضل مبالغة في الاختيار وليست معتبرة في شروط الاستحقاق"[27].

هذه الواقعة تتعلق بوجود مرشحين فاضل ومفضول وانتفاء عذر شرعي يدعو إلى تقديم المفضول "من كون الأول غائبا أو مريضا أو كون المفضول أطوع في الناس وأقرب في القلوب"[28]، والمقصود بالأفضل هنا التفاضل في الدين والعلم، ومناط هذه المسألة واحد وهو يتعلق بصلاحيات جماعة الحل والعقد في اختيار الإمام، ولذلك نجد طائفة من الفقهاء سعت إلى تحقيق هذا المناط بمنع بيعة المفضول مع وجود الأفضل بغير عذر، وهي بذلك قلصت من صلاحيات جماعة الحل والعقد وضيقت عليها، واستدلت على تقديم

الإمام الفاضل على المفضول بالقياس على تقديم الرأي الراجح على المرجوح. أما الجمهور فاختار التوسعة على جماعة الحل والعقد وإعطاءها مجالا أكبر للتحرك في اختيار الإمام، وأجاز تقديم المفضول على الفاضل لغير عذر مستدلا بقياس ذلك على جواز تقديم المفضول على الفاضل في القضاء.

وزاد دليلا آخر ونظرا مصلحيا عندما علل الجواز بقوله: "لأن زيادة الفضل مبالغة في الاختيار وليست معتبرة في شروط الاستحقاق"، وهكذا يصبح لدينا نظر قياسي في مقابل نظر مصلحي، وبهذا يمكن أن نحكم بإصابة الجمهور للصواب حينما وسعوا من صلاحيات جماعة الحل والعقد لتتخذ القرار المناسب حتى من غير عذر؛ لأنها - في إطار ما يجب أن يكون- تمثل الأمة وما تختاره يكون نيابة عن الأمة، وإن كانت السيادة للشرع فالسلطة للأمة، وهذا يناسب الحالة العادية حينما تكون هذه الجماعة قوية بدينها وبرضا الأمة عنها وبالانسجام بين أعضائها؛ بينما نحكم بتخطئة أصحاب النظر القياسي، الذي ضيقوا من صلاحيات هذه الجماعة وألزموها بعقد الإمامة للفاضل، وهذا التحقيق للمناط لا يناسب التنظير في إطار ما يجب أن يكون، ويناسب بعض الحالات ربما الاستثنائية حينما تكون هذه الجماعة ضعيفة غير منسجمة فيما بينها، فيكون الأفضل سد ذريعة الخلاف، وهو أمر يمكن أن يحدث رغم أنه استثناء من الحالة الأصلية (ما يجب أن يكون)، بل ربما هو الغالب على الأمة في الأزمنة والعصور.

والمسألة مظنونة فقد يكون العكس هو الصحيح؛ لأننا بصدد مسائل شرعية دستورية تدور مع النظر المصلحي، صحيح إن الفريق الذي منع من عقد بيعة المفضول استدل بالقياس، ولكن يمكن أن نضيف النظر المصلحي لاستدلاله؛ لأن تقديم الفاضل على المفضول في حقيقة الأمر هو تدرج في الاستصلاح فكلنا يعلم مراتب مقاصد الشريعة الثلاث وهي قائمة على تحصيل الضروري ثم الحاجي ثم التحسيني، فيكون تقديم الفاضل على المفضول في الدين والعلم من باب التحسيني الذي هو مطلوب من جهة الشرع، وعندها يصبح هذا الرأي هو الأليق والأنسب للتنظير في إطار ما يجب أن يكون، ويكون الرأي الآخر استثناء يلجأ إليه عند وجود عذر يمنع من ذلك يتعلق

بجماعة الحل والعقد ولا يتعلق بالإمام الفاضل لأن المسألة مقيدة منذ البداية بعدم وجود عذر يخص الإمام الفاضل.

خامساً- مسألة انفراد شخص واحد بشروط الإمامة:

ذكر الماوردي اختلاف الفقهاء في ثبوت إمامة شخص واحد وانعقاد ولايته إذا تفرد بشروط الإمامة إلى قولين[29]:

الأول: "ذهب بعض فقهاء العراق إلى ثبوت ولايته وانعقاد إمامته وحمل الأمة على طاعته وإن لم يعقدها أهل الاختيار، لأن مقصود الاختيار تمييز المولى وقد تميز هذا بصفته".

الثاني: "وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أن إمامته لا تنعقد إلا بالرضى والاختيار لكن يلزم أهل الاختيار عقد الإمامة له فإن توقفوا أثموا لأن الإمامة عقد لا يتم إلا بعاقد، وكالقضاء إذا لم يكن من يصلح له إلا واحد لم يصر قاضيا حتى يولاه".

وانقسم أصحاب القول الأول في ردهم على أصحاب القول الثاني إلى فريقين: " فركب بعض من قال بذلك المذهب [الأول] هذا الباب، وقال يصير قاضيا إذا تفرد بصفته كما يصير المنفرد بصفته إماما . وقال بعضهم لا يصير المنفرد قاضيا وإن صار المنفرد إماما، وفرق بينهما بأن القضاء نيابة خاصة يجوز صرفه عنه مع بقائه على صفته فلم تنعقد ولايته إلا بتقليد مستنيب له، والإمامة من الحقوق المشتركة بين حق الله تعالى وحقوق الآدميين لا يجوز صرف من استقرت فيه إذا كان على صفة، فلم يفتقر تقليد مستحقها مع تميزه إلى عقد مستثبت له"[30].

ومناط هذه المسألة يدور حول اتفاق الفقهاء على أهمية وجود جماعة للحل والعقد تنوب عن الأمة في اختيار الإمام وعقد البيعة له، وأنه إذا تفرد بشروط الإمامة شخص واحد تعينت فيه الإمامة، ولم يجز العدول عنه إلى غيره؛ لكنهم اختلفوا في تحقيق هذا المناط:

فمنهم من ذهب إلى انعقاد إمامته وحمل الأمة على طاعته وإن لم يعقدها أهل الحل والعقد، واستدلوا بالنظر المصلحي؛ حيث أن الغرض من اختيار أهل الحل والعقد للإمام تمييز المولى، وهو قد تميز بانفراده بشروط

الإمامة؛ إلا أن الغرض من اختيار جماعة الحل والعقد للإمام لا يقتصر فقط على تمييز المولى وإنما على مبايعته - في مرحلة أولى بيعة خاصة قبل البيعة العامة- نيابة عن الأمة، وهذا ما لم يذكره الفريق الأول؛ ولذلك لا يمكن أن نصف تحقيقهم للمناط بالصواب؛ لأن استدلالاهم المصلحي لم يكتمل، لكن هذا التحقيق يصلح في بعض الحالات الاستثنائية التي يمكن أن تمر بها الأمة، عند ضعف جماعة الحل والعقد في دينها ولم يعد لها أي تمثيل للأمة، أو تضعف في جسمها ولا تتمكن من القدرة الفعلية على الحل والعقد وهذا يتصور في حالة التغلب والاستيلاء على السلطة، ففي هذه الحالة إن ظهر شخص تفرد بشروط الإمامة وزكاه العلماء[31]، ففي هذه الحالة يمكن أن يستولي على السلطة بناء على أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دون حاجة إلى عقد الإمامة من طرف هذه الجماعة؛ لكن مع ملاحظة أيضا أن هذا الرأي فيه جانب سلبي كونه يفتح الذريعة للمتغلبين المدعين ممن لا تتوفر فيهم شروط الإمامة للاستيلاء على السلطة.

ومنهم من ذهب إلى أن إمامة المتفرد لا تنعقد إلا بالرضى والاختيار، لكن يلزم أهل الحل والعقد عقد الإمامة له، واستدلوا بالنظر القياسي، كون الإمامة عقد كغيرها من العقود لا تتم إلا بعاقد، وكذلك قياسا على القضاء إذا لم يكن من يصلح له إلا واحد لم يصر قاضيا حتى يولاه، والنظر القياسي في تحقيق المناط وافق النظر المصلحي في جزء من هذه المسألة في إطار ما يجب أن يكون؛ لذلك فهو صواب، ولكنه أخطأ في الحالات الاستثنائية لأن قياس تفرد الإمام بصفته على تفرد القاضي بصفته في عدم توليه المنصب إلا بتولية، قياس مع الفارق؛ لأن القاضي المتفرد بصفته يخضع لسلطة أعلى منه وهو الخليفة المسؤول عن تعيين القضاة؛ بينما الإمام المتفرد بصفته لا توجد سلطة أعلى من المنصب المرشح لتوليه، صحيح يمكن أن يغطي النظر القياسي الحالات العادية (قوة الجماعة دينا وجسما) في إطار ما يجب أن يكون وتقوم جماعة الحل والعقد بتعيين الإمام نيابة عن الأمة، ولكن النظر القياسي لا يغطي الحالة الاستثنائية التي تضعف فيها هذه الجماعة، بحيث يزول عنها تمثيل الأمة عند ضعفها دينا، وكذلك قد تعجز عن وظيفتها في خلع إمام فقد

شروط الإمامة (مستبد قوي) واستبداله بهذا المتفرد. وهذه الحالة تعتبر استثناء من الاستثناء؛ أي تنتمي إلى التنظير في إطار ما يجب أن يكون؛ لأنه عند القدرة يجب تغيير المنكر وخلع الإمام المستبد الظالم المتسلط واستبداله بشخص تفرد بشروط الإمامة والخروج من حالة الضعف. ولذلك نصفه بأنه أخطأ في هذا الجزء الثاني من تحقيق هذه المسألة في إطار ما يجب أن يكون.

ونخرج من هذه المسألة بنتيجة وهي أن الرأي الأول يشدد على الأمة من خلال التضييق على جماعة الحل والعقد في ممارسة صلاحياتها في تولية الإمام إذا لم تعد الأمة تملك القدرة بمؤسساتها الدستورية على ذلك، والرأي الثاني فيه تخفيف على الأمة من خلال توسيع صلاحيات جماعة الحل والعقد في تولية الإمام إذا كانت تملك القدرة على ذلك.

خاتمة

في نهاية هذه الدراسة يمكن أن أسجل بعض النتائج المهمة في النقاط التالية:

1- يمكن تقرير قاعدة في مسألة الخطأ والصواب في الاجتهاد والقول بأن **كل مجتهد مصيب في الفروع الفقهية الظنية؛** لأن مجال الاجتهاد يكون في الظنيات؛ حيث لا نص قطعي في المسألة، وبالتالي لا يوجد حكم متعين من الله تعالى فيها، وما يسميه البعض أدلة إنما هو مجرد أمارات نصبها الشارع الحكيم لموافقة طباع المجتهدين. وما يظهر من تعارض بين آراء المجتهدين في المسألة الواحدة لا يعد تناقضا بقدر ما هو مراعاة من الشارع لاختلاف أحوال المكلفين.

2- هذه القاعدة لها بعض المستثنيات، وهي المسائل التي ترجع إلى **تحقيق مناط النصوص والقواعد الشرعية،** فيكون الخطأ فيها مجازيا؛ بمعنى أن الخطأ يثبت في حق المجتهد لكن على سبيل الإضافة إلى عدم وصوله إلى مطلوبه؛ لا إلى ما وجب عليه وهو اتباع ما غلب على ظنه، لأن الحق في هذا النوع من المسائل واحد متعين عند الله، وهي مسائل لا تتعلق بالاجتهاد النظري الذي ينفرد بممارسته علماء الشريعة، بل تتعلق بالاجتهاد التطبيقي وهي جوانب فنية علمية تقديرية تسند إلى خبراء وعلماء متخصصين في ميادين مختلفة كالقضاء والطب والاقتصاد وغيرها. وعليه فالقاعدة مطردة في مجالها.

3- عند تطبيق هذه القاعدة بقيودها ومستثنياتها على بعض مسائل السياسة الشرعية الواردة في كتاب الأحكام السلطانية للماوردي، ظهر للباحث انسجام تام بين القاعدة وهذه الفروع التابعة لها؛ حيث تبين **صواب جميع الآراء الواردة في كل مسألة من المسائل المدروسة على مستوى تعيين المناط**. أما على مستوى تحقيق المناط فقد تبين **صواب الرأي الذي تبنى أصحابه نظرا مصلحيا،** وخطأ الآراء التي تبنى أصحابها نظراً ظاهريا أو قياسيا. ومع ذلك فيمكن أن نصف الآراء الأخرى **بالإصابة على مستوى تحقيق المناط** أيضا لأن خطأها يتعلق بإطار ما يجب أن يكون، وصوابها يخص حالات استثنائية للمجتمع الإسلامي في الزمان والمكان.

4- يمكن لولي الأمر أن يتبنى من الآراء الفقهية المختلفة التي تصدر عن مجلس الشورى في المسألة النازلة ما يكون مستندا إلى المصلحة، وهذه المصلحة تبين أنها وسيلة شرعية لكي تحقق المقصد الشرعي -الذي يتفق عليه عادة جميع الفقهاء المجتهدين- **ينبغي أن تتناسب مع قوة وضعف المجتمع الإسلامي دينا وجسما في الزمان والمكان المحددين.**

قائمة المصادر والمراجع

1- إبراهيم بن موسى الشاطبي(ت790هـ): الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهوربن حسن آل سلمان، دار عثمان ابن عفان للنشر والتوزيع: المملكة العربية السعودية، ط1، 1417 هـ -1997م.

2- إبراهيم بن موسى الشاطبي(ت790هـ): الاعتصام، تحقيق: أحمد عبد الشافي، دار اشريفة: الجزائر.

3- أحمد بن الحسين البيهقي(ت458هـ): سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز: مكة المكرمة، 1414 هـ-1994م.

4- أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت728هـ): مجموع فتاوي ابن تيمية، مجمع الملك فهد: المدينة المنورة، 1995م.

5- شهاب الدين أحمد بن أبي العلاء القرافي(684هـ): الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي: بيروت، 1994 م.

6- عبد الوهاب الشعراني (ت 973هـ): الميزان الكبرى، مكتبة الثقافة الدينية: القاهرة، ط1، 2004م.

7-عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي(ت 772هـ)، نهاية السول شرح منهاج الوصول، عالم الكتب: الرياض.
8- عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني(ت548 هـ): الملل والنحل، دار المعرفة: بيروت، تحقيق: أمير علي مهنا، علي حسن قاعود، ط3، 1993م.
9- علي بن محمد الماوردي (ت 450هـ): الأحكام السلطانية، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الاعتصام: القاهرة.
10- محمد بن محمد أبو حامد الغزالي (ت 505هـ): المستصفى، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة: المدينة المنورة.
11- محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي: القاهرة.
12- محمد بن إسحاق ابن خزيمة (ت311هـ): صحيح ابن خزيمة، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي: بيروت، 1390هـ-1970م.
13- محمد بن إسماعيل البخاري(ت 256هـ): صحيح البخاري، دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1423هـ-2002م.
14- محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء (ت458هـ): الأحكام السلطانية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية: بيروت، 2000م.
15- محمد بن علي الشوكاني(ت 1250هـ): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أبي حفص سامي بن العربي الأشري، دار الفضيلة: الرياض، ط1، 2000م.
16- محمد بن عيسى الترمذي(ت279هـ): الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
17- محمد مصطفى الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر: دمشق، 1427هـ-2006م.
18- محمد بن يزيد ابن ماجه(ت273 هـ): سنن ابن ماجه، دار الفكر: بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
19- محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق: القاهرة، ط13، 1985م.
20- مسلم بن الحجاج بن مسلم (ت261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي: بيروت.
21- منصور بن محمد، أبو المظفر السمعاني(ت489هـ): قواطع الأدلة، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية: بيروت، ط1، 1997م.
22- وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر: دمشق، ط1، 1986م.
23- يعقوب بن إبراهيم، أبو يوسف(ت182هـ): الخراج، دار المعرفة للطباعة والنشر: بيروت، 1979 م.

الهوامش:

[1]- إبراهيم بن موسى الشاطبي(ت 790 هـ): الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار عثمان ابن عفان للنشر والتوزيع: المملكة العربية السعودية، ط1، 1417 هـ -1997 م، ج5، ص71.

[2]- عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني(ت 548 هـ): الملل والنحل، دار المعرفة: بيروت، تحقيق: أمير علي مهنا، علي حسن فاعود، ط3، 1993م. ج1، ص 242.

[3] - إبراهيم بن موسى الشاطبي(ت 790 هـ): الموافقات، ج2، ص92.

[4]- محمد بن محمد أبو حامد الغزالي (ت 505هـ): المستصفى، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة: المدينة المنورة، ج4، ص53.

[5]- محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق: القاهرة، ط3، 1985م. ص485-486.

[6]- محمود شلتوت: م. س، ص485-486.

[7]- تأويل هذا الكلام يظهر في الفرع الثاني من المطلب الثاني.

[8]- محمد أبوزهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي: القاهرة، ص7.

[9]- محمد بن علي الشوكاني (ت 1250هـ): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أبي حفص سامي بن العربي الأشري، دار الفضيلة: الرياض، ط1، 2000م ج1، ص1067.

[10]- أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية(ت728هـ): مجموع فتاوى ابن تيمية، مجمع الملك فهد: المدينة المنورة، 1995م. ج20، ص200.

[11]- محمد بن محمد أبو حامد الغزالي (ت 505هـ): المستصفى، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة: المدينة المنورة ، ج4، ص48-49.

[12]- الغزالي (ت 505هـ): م.ن، ج4، ص 48-49، - الشهرستاني: م. س، ج1، ص 241.

[13]- يقول الشاطبي عن انقسام الدين إلى ثلاث مراتب: "فإن حفظ الدين حاصله في ثلاث معان الإسلام والإيمان والإحسان فأصلها في الكتاب وبيانها في السنة"، الموافقات، ج4، ص347، ويقول ابن تيمية: "الدين هو الإسلام والإيمان والإحسان، فتبين أن ديننا يجمع الثلاثة لكن هو درجات ثلاث: مسلم ثم مؤمن ثم محسن"، مجموع الفتاوى، ج7، ص10، أما عن قوة وضعف البدن فيستند إلى قول الله عز وجل: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾ (التغابن: 16).

[14]- شهاب الدين أحمد بن أبي العلاء القرافي(684هـ): الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي: بيروت، 1994 م، ج10، ص45-46.

[15]- نقول هذا الكلام لأنه حتى المسائل التي توصف بأن الحق فيها غير متعين عند الله تعالى ليس المقصود منها عدم التحديد بل المقصود تعدد الحق وإنما عدم التعيين المقصود به عدم انفراد الحق في جهة واحدة.

[16]- الغزالي (ت 505هـ): م.س، ج4، ص77.

[17]- ورد في "نهاية السول في شرح منهاج الوصول" ما يؤيد هذا الكلام واعتبار هذا النوع ليس اجتهاداً بالمعنى الشرعي وإنما هو اجتهاد بالمعنى الخاص: "وهذا الحد فاسد لاشتماله على التكرار، ولأنه يدخل فيه ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء كالاجتهاد في العلوم اللغوية والعقلية والحسية، وفي الأمور العرفية, وفي الاجتهاد في قيم المتلفات وأروش الجنايات، وجهة القبلة، وطهارة الأواني والثياب ". (عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي (ت 772هـ)، نهاية السول شرح منهاج الوصول، عالم الكتب: الرياض، ج4، ص 528.)

[18]- الغزالي (ت 505هـ): الغزالي: م.س، ج4، ص108.

[19]- لمزيد الاطلاع على أهمية هذه القاعدة انظر: محمد مصطفى الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر: دمشق، 1427هـ-2006م، ج1، ص492.

[20]- اكتفيت ببعض المسائل لأن المجال لا يتسع لذكر جميعها، وحرصت على ذكرها مرتبة كما وردت في كتاب "الأحكام السلطانية" حتى لا أتهم بتخير المسائل التي تتفق مع توجه الباحث.

[21]- الماوردي،علي بن محمد (ت 450هـ): الأحكام السلطانية، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الاعتصام: القاهرة، ج1، ص63-64 بتصرف.

[22]- في هذه الحالة يكون هذا أصحاب هذا الرأي أصابوا تحقيق المناط.

[23]- الماوردي (ت 450هـ)، م.س، ج1، ص65.

[24] - عن عبد الرحمن بن سمرة، قال: قال لي النبي صلى الله عليه وسلم: (يا عبد الرحمن بن سمرة، لا تسأل الإمارة ، فإنك إن أعطيتها عن مسألة، وكلت إليها، وإن أعطيتها عن غير مسألة، أعنت عليها...)، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة: بيروت، ط1، 1422هـ، ج9، ص63.

- وعن أبي ذر قال: قلت: ألا تستعملني يا رسول الله ؟ فضرب بيده على منكبي ثم قال: (إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي: بيروت، ج3، ص457.

- وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إنكم ستحرصون على الإمارة، وستكون ندامة يوم القيامة...)، البخاري، م.س، ج9، ص63.

[25]- الماوردي (ت 450هـ): م.س، ج1، ص65.

[26]- لم يذكر الماوردي دليل هذا الفريق، وذكره الفراء (أبو يعلى محمد بن الحسين) في كتابه"الأحكام السلطانية"ـ تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية: بيروت، 2000م، ص21. ولفظ الحديث: ما رواه أبو حفص العكبري بإسناده عن ابن شبرمة أن الناس تشاحوا في الأذان يوم القادسية، فأقرع بينهم سعد"، سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز: مكة المكرمة، 1414 هـ-1994م، رقم: 1861، ج1، ص 824.

[27]- الماوردي (ت 450هـ): م.س، ج1، ص65-66.

[28]- الماوردي (ت 450هـ): م.س، ج1، ص65.

[29]- الماوردي (ت 450هـ): م.س، ج1، ص65.

[30]- الماوردي (ت 450هـ): م.س، ج1، ص66.

[31]- العلماء في هذه الحال يمثلون الأمة بعلمهم، ولكن لا قوة لهم.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 97 – 134
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني:2588-2406

مقصد حفظ العرض
تحرير المفهوم وتحقيق الرتبة

The purpose of the protection of honor
Editing the concept and achieving Its value and importance

د. راضية قصباية **د. عبد الرحمن رداد**
كلية العلوم الإسلامية- جامعة باتنة 1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
radhia.guesbaya@univ-batna.dz abderrahmane@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2020/03/06 **تاريخ القبول: 2020/03/15**

الملخص:

تمثل المقاصد خطابا بمعقول المعنى الذي هو مشترك بين بني آدم، وهو ما يستدعى دوما المبادرة إلى تحرير القول في مفاهيمها،وتنقيح مقولاتها، وتحقيق النظر في مضامينها، حتى يبقى لهذا العلم قيمته العلمية المسلمة، وإن هذا المقال يوجه النظر نحو الاختلاف القائم بين العلماء في مقصد حفظ العرض، ومدى استقلاله مقصدا ضروريا، فقد اشتهر عند علماء الأصول أن الضروريات المعتبرة في كل ملة تتمثل في خمس؛ ومع ذلك فقد ظل هذا الموضوع محل نقاش وسجال، ومن المسلمات أن حفظ العرض يعتبر من المسائل المقررة شرعا، وهذا الإقرار ليس عليه أدنى تحفظ؛ من حيث دلالته على أهمية العرض، ووجوب المحافظة عليه وحمايته؛ لكن هل يقتضي هذا التسليم أن يعد مقصدا سادسا يرقى إلى مرتبة المقاصد الضرورية، أم يبقى في حدود مرتبة المقاصد المكملة للضروري أو المقاصد الحاجية؟ وقد تمت معالجة هذه الإشكالية من خلال مستويين: أولهما يتعلق بتحرير القول في مفهوم حفظ العرض، وثانيهما يتعلق بتحقيق النظر في رتبة وترتيب مصلحة حفظ العرض بين مصالح الشريعة.

الكلمات المفتاحية: المقاصد الضرورية، معايير المقاصد الضرورية، الكليات الخمس، مقصد حفظ العرض.

Abstract:
Through this article we direct the compass of the research towards the difference between scholars in the purpose of preserving the show, and the extent of its independence as a necessary sixth destination or not. The topic is under discussion, and the document is that memorizing the offer is considered one of the issues prescribed by Sharia, and this acknowledgment has no objection to it Destination destinations.

Key words: Necessary interests- criteria of necessary interests -the five greatest interest - The purpose of the protection of honor.

مقدّمة:

خلق الله عز وجل الإنسان وكرمه، وأعلى منزلته وفضله، وحمله أمانة التكليف وشرفه، وأناط به عمارة الأرض واستخلفه، بيد أن هذه الخلافة لا يمكن للإنسان أداءها على الوجه الأكمل إلا إذا كانت تندرج في تحقيق معنى العبودية لله، والتي تعني طاعة الأمر والتزام التكليف على وجه يحقق المقصد منه، فإن الله عز وجل لم يشرع هذه الأحكام والتكاليف عبثا أو اعناتا وإنما شرعها لغايات ومقاصد وحكم جليلة، علمها من علمها وجهلها من جهلها.

وقد استقر في الفهوم وصار من حقائق العلوم أن تكاليف الشريعة ترجع في عمومها إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد على ثلاث مراتب؛ ضرورية وحاجية وتحسينية، وأن أعلاها المقاصد الضرورية من حيث أن أي خلل يقع فيها يؤدي لا محالة إلى خلل في أداء مهمة الخلافة وعمارة الأرض، فالمقاصد الضرورية هي قوام الوجود الإنساني، لما لها من أهمية كبرى ودور عظيم في حفظ العمران البشري، فهي بكل تأكيد تمثل الشروط الضرورية الأولى لعمارة الأرض، واستقامة الأمم واستمرار النوع.

وقد استقر لفترة طويلة عند علماء الأصول أن الضروريات المعتبرة في كل ملة تتمثل في الكليات الخمس؛ بيد أن بعضهم بعد ذلك أشار إلى أنها

تتمثل في ستة، وذلك بجعل حفظ العرض مقصدا سادسا؛ ولا شك أنه من الواجب على الإنسان شرعا صيانة عرضه وحفظ كرامته سواء في نفسه أو من يلزمه أمره. ولكن هل يرقى ذلك أن يعد في المصالح الضرورية التي يختل بفقدها نظام العالم؟

ولإزالة اللبس عن هذه المسألة وتحقيق القول فيها فقد جاء هذا المقال الموسوم بـ: **"مقصد حفظ العرض: تحرير المفهوم وتحقيق الرتبة"**، والذي نروم من خلاله تسليط الضوء على التأصيل المفهومي والشرعي للمقاصد الضرورية، ومقصد حفظ العرض، وبيان المعايير الضابطة للمقاصد الضرورية، وكذا الوقوف على أقوال العلماء في اعتبار حفظ العرض مصلحة ضرورية، ومناقشتها، وبيان الرأي الراجح فيها.

من هنا تتجلى إشكالية هذا المقال والمتمثلة في الآتي: "ما مدى اختلاف العلماء قديما وحديثا في مسألة حصر الضروريات؟ وما مدى اعتبارهم لمقصد حفظ العرض مقصدا مستقلا مندرجا في المقاصد الضرورية؟".

وللإجابة عن هذه الإشكالية الجوهرية تم طرح الأسئلة الفرعية الآتية:

- ما المراد بالمقاصد الضرورية؟ وما هي معاييرها العلمية؟
- ما المراد بحفظ العرض؟ وما هي النصوص الشرعية الدالة عليه؟
- ما مدى اختلاف العلماء قديما وحديثا في اعتبار مقصد حفظ العرض مقصدا مستقلا؟ وهل يرقى إلى مرتبة المصالح الضرورية أم يبقى في حدود مرتبة المصالح الحاجية والمكملة؟

ولمعالجة هذه الإشكالية تم تقسيم البحث إلى ثلاثة مطالب وهي كالآتي:

المطلب الأول: التأصيل المفهومي والشرعي للمقاصد الضرورية.

المطلب الثاني: تحرير القول في مفهوم حفظ العرض.

المطلب الثالث: آراء وأقوال الفقهاء في رتبة مقصد حفظ العرض.

المطلب الرابع: المناقشة والترجيح.

المطلب الأول:
التأصيل المفهومي والشرعي للمقاصد الضرورية ومقصد حفظ العرض

الفرع الأول: التأصيل المفهومي والشرعي للضروريات

يقتضي تحقيق النظر في دعوى اندراج حفظ العرض في المقاصد الضرورية، تقديم بيان موجز لماهية المقاصد الضرورية ومعاييرها، حتى يتسنى لنا التبصر والتدقيق والتفريق بينها وبين غيرها.

أولا: مفهوم المقاصد الضرورية

1- **تعريف الضروريات في اللغة**: جاء في معجم مقاييس اللغة: (ضرر)؛ الضاء والراء ثلاثة أصول: الأول: خلاف النفع، والثاني: اجتماع الشيء، والثالث: القوة؛ وعلى الأول اسم الضرة، لأنها تضر الأخرى كما تضرها تلك، والاضطرار من الضرورة وهي الحاجة[1]، ورجل ذو ضرورة؛ أي ذو حاجة، والضرورة اسم لمصدر الاضطرار[2]، والضرورة مشتقة من الضرر[3].

وعليه فالضرورة على لسان أهل اللغة بمعنى: المشقة والحاجة الشديدة، أي؛ حاجة اضطرار وافتقار.

2- **تعريف المقاصد الضرورية اصطلاحا**: على الرغم من تنوع وتعدد المفاهيم التي ذكرها العلماء القدامى والمحدثين في بيان مدلول المقاصد الضرورية؛ فإنها في الجملة متقاربة الألفاظ ومتشابهة في المعنى، وهي ترجع في عمومها إلى تحديد مفهوم المقاصد الضرورية بطريقتين:

الأولى: من خلال التأكيد على أن المقاصد الضرورية هي أصول المصالح الكلية التي تتوقف عليها حياة البشر، بحيث لا يستقيم نظامهم وعمرانهم باختلالها، فإذا اختلت تؤول حال الأفراد إلى فوات وحال الأمة إلى فساد.فالشاطبي حدد معناها: " ما لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"[4].

والثانية: وذلك بسرد ما يندرج في مفهوم المقاصد الضرورية من أنواع وأقسام على سبيل الحصر؛ من خلال التأكيد على أنها تنحصر في المصالح

الخمس المعروفة: "حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ النسل، حفظ المال".

فقد عرفها الإمام الغزالي وهو بصدد الحديث عن مفهوم المصلحة:" نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة...وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح"[5]. وكذلك فعل الشاطبي موضع آخر؛ ومجموع الضروريات خمسة وهي: "حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا أنها مراعاة في كل ملة "[6].

ولم تخرج تعريفات المعاصرين عن المعنى الذي دندن حوله القدامى؛ فقد عرفها ابن عاشور بقوله:" المصالح الضرورية هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، فإذا انخرمت تؤول حال الأمة إلى فساد وتلاشي"[7]. واختار في موضع آخر تعريفها بالطريقتين معا في نفس النص بأنها: " المصالح التي تتوقف عليها حياة الناس وقيام المجتمع واستقراره بحيث إذا فاتت اختل نظام الحياة، وساد الناس هرج ومرج، وعمت أمورهم الفوضى والاضطراب، ولحقهم الشقاء في الدنيا والعذاب في الآخرة، وهذه الضروريات هي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وهذه المصالح راعتها الشرائع جميعا"[8]. ويستعيد الزحيلي نفس المعنى بقوله: "المصالح الضرورية هي التي تتوقف عليها حياة الناس الدينية والدنيوية، بحيث إذا فقدت اختلت الحياة في الدنيا، وشاع الفساد، وضاع النعيم الأبدي، وحل العقاب في الآخرة؛ وهذه الضروريات خمس وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال وهي أقوى مراتب المصالح"[9].

ونخلص من هذا العرض الموجز لمعنى الضروريات عند القدامى والمحدثين، إلى أن أغلب هذه التعريفات هي تعريفات تمييزية، تروم بناء المفهوم في سياق حجاجي لما سبق تقريره وتحريره سلفا، ومع ذلك يجب أن

نسجل أن تعريف الضروريات سواء بالطريقة الأولى أم الثانية لم يخل من استدراك ومراجعة واختلاف؛ فبالنسبة للطريقة الأولى نسجل استدراك ابن عاشور على من قبله على أن الضروريات ليس من شرطها أن يترتب على فقدها زوال الوجود الإنساني وإنما يكفي حصول فساد عريض، وهو ما عبر عنه بقوله: "ولست أعني باختلال نظام الأمة؛ هلاكها واضمحلالها، لأن هذا قد سلمت منه أعرق الأمم في الوثنية والهمجية، ولكن أعني به أن تصير حال الأمة شبيهة بحال الأنعام"[10]. وبالنسبة للطريقة الثانية فالاختلاف فيها أكثر ظهورا ووضوحا؛ فحصر الضروريات في الكليات الخمس، وإن استقر القول به لعدة قرون، إلا أنه - كما أكدت على ذلك عدة دراسات معاصرة- كان يعاني قلقا مصطلحيا واضحا في ضبط أسماء هذه الكليات[11] وكذا ترتيبها[12]، وعلى الرغم من الجهد المبذول على مدى قرون لتنقيح هذا الحصر حتى استقر على التصنيف الخماسي المعروف وفق الترتيب الأكثر تداولا الآن، فقد ظهر من القدامى والمحدثين من رأى أن هذا الحصر غير مسلم ودعا إلى إضافة وزيادة مقاصد ضرورية أخرى صراحة أو ضمنا، ومن ذلك بطبيعة الحال القول بزيادة مقصد حفظ العرض والذي سيكون موضع مناقشة في هذا المقال.

3- **الفرق بين الضروري والحاجي**: من أجل استكمال بناء مفهوم الضروري، يجب أن نذكر أن تحديد هذا المفهوم كان غالبا ما يتم في إطار التمييز بينه وبين مفهوم الحاجي، وغالب الاستدراكات المتعلقة بحصر الضروريات – كما سيأتي- راجعة إلى رتبة الحاجة، وإذا كنا قد سجلنا أن اللغة لا تفرق بين معنى الضرورة ومعنى الحاجة، وأنهما غالبا ما يستعملان كمترادفين، فإن التمييز بين المفهومين في الاصطلاح والتقعيد الفقهي والأصولي قائم وثابت، حتى ولو لم يكن دائما بنفس الدرجة من الدقة والعمق وقوة التمايز؛حيث أنه على الرغم من الحديث الطويل والعريض عن مفاهيم الضرورة والحاجة في كتب الفقه ومصنفات الأصول، فإننا لا نجد اشتغالا معرفيا دقيقا في تحديد مفاهيمهما أو بناء معيارٍ لهما يصلح للتمييز بينهما بكل يسر وسهولة، وغالب الإشكالات التي تطرح اليوم في سياق تجديد النظر في تصنيف المقاصد هي من دون شك نتيجة لغياب المعايرة للمفهومين،

فالضروري عند المحلي هي "ما تصل الحاجة إليه حد الضرورة"[13]. ومن الواضح أن هذا التعريف تالف لا يستقيم لما فيه من دور، ونفس الملاحظة تنطبق على تعريف ابن النجار" الضروري ما كانت مصلحته في محل الضرورة"[14]. أما ابن جزي من المالكية فيعرف الضرورة بأنها "الخوف على النفس من الهلاك علما أو ظنا"[15]، وهذا التعريف على وجاهته وشموله لحالات الضرورة المحيطة بالنفس فإنه يسكت عن حالات الضرورة الأخرى كحالات الضرورة التي لا تعلق لها بالنفس. وقريب من تعريفه تعريف الزرقا" ما يترتب على عصيانها خطر كما في الإكراه الملجئ، وخشية الهلاك جوعا"[16]. وإذا كانت عبارة خشية الهلاك جوعا تشير بوضوح الى الضرورة المتعلقة بحفظ النفس، فإن عبارة الاكراه الملجئ أقل وضوحا وأقرب إلى الغموض، والأقرب للفهم أنه لا يقصد بالإكراه، الإكراه الخارجي وإنما يقصد الإكراه الداخلي الذي مصدره الضرورات الطبيعية ولكن التعبير يقصر عن بيان طبيعة هذه الضرورات ومصدرها. وعرفها الدكتور يوسف قاسم تبعا للشيخ الجليل محمد أبو زهرة بأنها" خوف الهلاك على النفس أو المال"[17]. وهو تعريف جامع لحالات الضرورة المتعلقة بالنفس والمال، غير أنه يبقى أيضا لا يحصر كل حالاتها. من الواضح أن هذا التحديد الفقهي والأصولي لمفهوم الضرورة بعيد عن الأفق الذي ارتاده علماء المقاصد في تحرير هذا المفهوم - ولو أن هذا المفهوم ذاته اليوم محل سجال ونقد ودعاوى نقض- إن تحديد علماء المقاصد لمفهوم الضروريات هو الذي يمكن اعتباره الأساس للربط بين مفهومي الضرورة والضروري، فالضرورة هي كل ما يفوت مصلحة واقعة في رتبة المصالح الضرورية، وبناء عليه يمكن تبعا لعلماء المقاصد أن نعرف الضرورة بأنها " كل ما يترتب عليه فوات المصالح الخمس رأسا أو إخلال جسيم بها".فكل ما يهدد هذه المصالح يعتبر حالة ضرورة بشروطها المعتبرة.

هذا عن مفهوم الضرورة ماذا عن مفهوم الحاجة وهل يوجد تمييز بينهما في الاصطلاح الفقهي والأصولي؟ لقد حقق أحد الباحثين المعاصرين أن لفظ

الحاجة في كتب الفقه غالبا ما يراد به معنى الضرورة الشرعية[18]، كما أن لفظ الضرورة عند بعض علماء الأصول يطلق على معنى الحاجة، وأبرز دليل على ذلك دليل الاستحسان الذي يسميه الأحناف استحسان الضرورة والذي عند التحقيق في مقصودهم بالضرورة، والنظر في الأمثلة والشواهد التي يسوقونها، يتبين أن معنى الضرورة لا يعدو عندهم معنى الحاجة، فالاستحسان كما هو معلوم راجع إلى أصل رفع الحرج، ورفع الحرج مندرج في المصالح الحاجية[19].

ومن ثم فإن التمييز بين مفهوم الضرورة ومفهوم الحاجة في الاصطلاح الشرعي قد لا يظهر بشكل واضح في الاصطلاح الفقهي والأصولي ولكنه يظهر بشكل واضح عند علماء المقاصد، وعلى هذا الأساس فإن الفرق بين الضرورة والحاجة أن حالة الضرورة هي تلك الأوضاع التي تفضي إلى فوات المصالح الكلية الخمس رأسا، بينما حالة الحاجة هي الأوضاع التي يترتب عليها حرج وعسر وضيق ومشقة[20]، فالحاجة هي الحالة التي تفضي إلى مشقة بالغة ولكنها لا يصل ضررها إلى فوات المصلحة الكلية رأسا، كما في حالة الضرورة. ويخلص الدكتور أحمد كافي لتعريف الحاجة بأنها: «ما يحتاجه الأفراد، أو ما تحتاجه الأمة، للتوسعة ورفع الضيق، على جهة التأقيت أو التأبيد، فإذا لم تراع دخل على المكلفين – على الجملة – الحرج والمشقة، وقد تبلغ مبلغ الفساد المتوقع في الضرورة"[21].ومن القواعد الفقهية التي اشتهرت على ألسنة الفقهاء، أن الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة[22].

ثانيا: معيار المقاصد الضرورية

إن السؤال المنطقي الذي يمكن أن يثار بعد هذا التحليل هو لماذا فقط فوات هذه المصالح الخمس هو الذي يعتبر حالة ضرورة؟ لماذا لا يعتبر فوات سائر المصالح هو أيضا حالة ضرورة، بعبارة أخرى ما هي المعايير التي على أساسها يمكن تمييز المصالح الضرورية عن الحاجية؟ أو ما هي المعايير التي تضبط مفهوم المقاصد الضرورية، بحيث من خلالها نستطيع القول إن هذه المقاصد ضرورية؛ وتلك المقاصد غير ضرورية؟ فالواجب المعرفي

والأخلاقي يقتضي كما قال بن عاشور: "من الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل ويجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي"[23]، ومن الواضح أن ذلك يتوقف على وجود معايير علمية لضبط القول في ذلك، فالمعايرة تمثل أحد أهم الطرق لبناء المفاهيم وضبطها.

لقد حاولت بعض الدراسات المعاصرة إزالة اللبس ورفع الغموض الواقع أو المتوقع عن المقاصد الضرورية وانتهت من خلال التتبع والاستقراء- إلى أن المقاصد الضرورية المعتبرة شرعا هي التي تكتسب الأوصاف العشرة الآتية:أن تكون:- **ضرورية، - قطعية، - كلية، - مطلقة،- عامة،- دائمة، - ثابتة،- ظاهرة،- منضبطة- مطردة**.ومتى فقدت هذه القيود العشرة أو بعضها لم تعتبر من المقاصد الضرورية[24].

الضرورية: أي تتعلق بحفظ المصالح الخمس: "الدين، والنفس، والنسل، والمال والعقل" من الفوات[25].

القطعية: أن تثبت لا بدليل واحد بل بأدلة خارجة عن الحصر[26]؛

الكلية: أن تعم فائدتها جميع الناس، لا بعضهم دون بعض، أو في حالة مخصوصة دون حالة[27].

الاطلاق: أي غير مقيدة بزمان ولا مكان ولا بأشخاص ولا بظروف.

العموم: يعني عامة في جميع المكلفين وليست خاصة ببعضهم.

الدوام: أنها مستمرة باقية لا تزول[28].

الثبات: أن تكون تلك المعاني مجزما بتحققها أو مظنونا ظنا قريبا من الجزم، وأنها لا تتغير ولا تتبدل حقيقتها منذ وجودها إلى نهايتها.

الظهور: أنها واضحة بينة بحيث لا يختلف العقلاء في تشخيصها.

الانضباط: أن يكون للمعنى حد معتبر لا يتجاوزه ولا يقتصر عنه؛ بمعنى أنها لا تزيد ولا تنقص عن عدد معين مضبوط.

الاطراد: أنها لا تختلف باختلاف أحوال الأقطار والأعصار...[29].

ويخلص عبد النور بزا إلى "أن كل ما كان من المقاصد الشرعية بحيث لا يمكن الاستغناء عنه بحكم حتميته النابعة من أوصافه الذاتية، وثبوته العلمي

اليقيني الراجع إلى أدلته القطعية من الاستقراءات الشرعية المتواترة، والمدارك العقلية الراجحة، والعادات الواقعية المألوفة، فهو من المقاصد الضرورية، وكل ما لم يكن كذلك من حيث أوصافه وأدلته فهو من المقاصد الحاجية أو التحسينية[30].

ويجب القول إن هذه المعايير لم يكن من الممكن الاشتغال بتحديدها وضبطها لولا هذا النقاش الذي لا يفتر والسجال الذي لا ينتهي حول مسألة حصر الضروريات وترتيبها، ولكن هل فعلا تحل هذه الضوابط والأوصاف المسألة؟إن النظر النقدي الفاحص يكشف لنا عن بعض القصور في هذا العمل، ونلخص ذلك في العناصر التالية:

1- يفترض أن المعايرة تتعلق بتحديد مفهوم الضروري من خلال المعايير أو العناصر التي تشكل المفهوم، ومن ثم فإن اعتبار المقصد الضروري هو المقصد الذي من أوصافه أنه ضروري، معيب بعيب الدور وهو من قبيل تفسير الماء بالماء.

2- أن بعض هذه الأوصاف بحسب التفسير المعطى لها، فيها تكرار وتداخل، فوصف الإطلاق شامل لوصف العموم والدوام، ووصف الثبات يعاني قلقا في تحديد مدلوله ويتداخل في شطره الأول مع وصف القطعية ويتداخل في شطره الثاني مع وصف الاطراد، ومعيار الكلية تم تفسيره بنفس مدلول صفة العموم فهو معيب بعيب التكرار.

3- أن التفسير المعطى لصفة الكلية غير صحيح، حيث كان فيه الباحث أسيرا للشوكاني، مما جعله تفسيره مطابقا لصفة العموم، وليس كذلك، فإن الكلية "صفة راجعة إلى العقل الذي يجرد الجزئي الحقيقي عن عوارضه المشخصة، وينتزع منها معنى كليا"[31]، فالكلي هو المفهوم الذي لا يمنع نفس تصوره وقوع شركة كثيرين فيه، ويصدق اطلاقه على جزئياته، كالحيوان يندرج في مفهومه الانسان والحصان...وينقسم الكلي إلى كلي حقيقي وكلي إضافي [32]. ووصف المقصد بالكلية يعني أنه تندرج في مفهومه مصالح جزئية كثيرة راجعة إليه ومبثوثة في جميع أبواب التشريع.

4- أن هذه الأوصاف العشرة إذا استثنينا الوصف الأول، قد تتحقق كلها أو جلها في مقصد من المقاصد المشتركة بين بني آدم، ومع ذلك لا يمكن بحال من الأحوال عده مقصدا ضروريا، كالأخوة والعدل والحرية وهو ما يعني أن هذه الأوصاف لا تصلح معيارا ضابطا للتمييز بين المقصد الضروري وغير الضروري، ولكنها مع ذلك تبقى – بعد تنقيحها- صالحة كخصائص ثابتة دوما بمجموعها للمقاصد الضرورية، ويمكن الاستئناس بها في تحقيق القول في الإضافات التي تنسب للضروريات. وعليه فالمعيار للتمييز بين المقصد الضروري وغير الضروري يبقى في تحديد العناصر المشكلة حصريا لمفهوم الضرورة.

5- في رأينا أنه لما كانت ضرورة الوجود هي الضرورة الأولى التي تسبق كل الضرورات، وتعد أصلا لكل ضرورة بعدها، كانت ضرورة قيام الوجود الإنساني هي الأساس في تحديد مفهوم المصالح الكلية الضرورية، وعلى ذلك فالمعيار الضابط حصريا لمفهوم الضرورة هو وصف الأولية ونعني به أنه يتوقف عليها الوجود الإنساني ابتداء وبقاء؛بحيث أنه يترتب على فواتها ضرر عظيم يصل درجة زوال الوجود الإنساني أو اختلاله اختلالا جسيما، ومنه فالفوات على قسمين: فوات وجود؛ بحيث يترتب على انعدامها انعدام الوجود الإنساني على المستوى الفردي والجماعي. وفوات أداء بحيث يترتب على اختلالها اختلال الوجود الإنساني بشكل جسيم. وهذا الوصف متحقق في الخمس بالأوصاف السابقة، أما البرهان على ذلك فنعرض له في الفرع الموالي.

الفرع الثاني: التأصيل الشرعي للمقاصد الضرورية

من الطبيعي أن يراود الأذهان السؤال عن الدليل والبرهان المؤسس لهذا الحصر، فعلى أي أساس قال من قال من الفقهاء قديما وحديثا بأن الضروريات تتمثل في الكليات الخمس دون سواها؟ لقد اشتغلت بعض الدراسات المعاصرة على جمع وبناء الأدلة المؤسسة لذلك(33)، خاصة بعد تعمق السجال حول مسألة حصر الضروريات في الكليات الخمس المعروفة، ولا يعنينا هنا كثيرا فحص وتتبع مدى سلامة ومتانة هذه الأدلة، ولا حتى مدى وجاهة الاعتراضات

والانتقادات الموجهة لهذه الأدلة، بقدر ما يعنينا التأسيس لمفهوم الضرورة ذاته، كخطوة لفحص مدى انطباق مفهوم الضروري على حفظ العرض؛ لأنه غرضنا في هذا المقال.

1- الاستقراء: يمثل الاستقراء أهم دليل يتردد بين المشتغلين بالمقاصد قديما وحديثا، والاستقراء المقصود هنا ليس هو الاستقراء بذاته وصورته كما يدرس في علم المنطق بل هو نوع شبيه به يختص به علماء المقاصد والأصول؛ يمكن تسميته بالاستقراء المعنوي؛ وقد استند كثير من علماء الأصول إلى هذا النوع من الاستقراء في تأسيس القول بحصر الضروريات في الكليات الخمس؛ من حيث أن الأدلة على هذا الحصر لا تكاد تحصى وهي متنوعة من نصوص وأحكام وتصرفات. وهو ما يجعلها تفيد القطع بمجموعها وتضافرها، فإن آحاد الأدلة إذا كثرت وتنوعت واتفقت كلها على حكم واحد علمنا قطعيته، وهو ما يسمى عند المحدّثين بالتواتر المعنوي، بخلاف الدليل الواحد فقد يتسرّب إليه الظن فيضعف الاستدلال به.قال الشاطبي: (قد اتفقت الأمّة بل سائر الأمم على أنّ أحكام الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي: الدّين والنفس والنسل والعقل والمال. وعلمها عند الأمّة كالضروري ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد)[34] .وقال أيضا: (وعلم هذه الضروريات صار مقطوعاً به، ولم يثبت ذلك بدليل معيّن بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد. فكما لا يتعيّن في التواتر المعنوي أن يكون المفيد للعلم خبراً واحداً من الأخبار دون سائر الأخبار كذلك لا يتعيّن هنا؛ لاستواء جميع الأدلّة في إفادة الظن على انفرادها)[35]. ويقول ابن أمير الحاج" وحصر المقاصد في هذه ثابت بالنظر إلى الواقع، وعادات الملل والشرائع، بالاستقراء"[36].

وقد تعقبت بعض الدراسات المعاصرة هذا الاستدلال على أساس أن الاستقراء المحتج به هنا ليس هو الاستقراء التام بل هو في أحسن الأحوال من قبيل الاستقراء الناقص، والاستقراء الناقص لا يفيد القطع[37]، كما تعقبته من جهة أخرى بأن الاستقراء في كثير من موضوعات المقاصد ليس إلا دعاوى

مثلها مثل دعاوى الاجماع، حيث لا يعلم من قام بهذا الاستقراء ولم يثبت حصوله ولا نقله[38].

غير أن دراسات أخرى ترى أن مثل هذه الاعتراضات لاتقوى على النيل من حجية هذا الدليل[39]، فأغلب الاستقراءات التي حكاها علماء الشريعة هي استقراءات تتوفر فيها شروط الاستدلال الاستقرائي الصحيح، الأول: أنها صادرة عن جهات علمائية مختصة أفنت أعمارها في معرفة الشريعة، وقد تواطأ وتتابع على القول بها كثيرون في مختلف العصور من غير نقض، والثاني: أن هذه الاستقراءات موضوعها الأدلة والأحكام الجزئية وهي مهما كثرت فهي تبقى محصورة، فالاستقراء التام فيها ممكن وحتى في حال تعذره فإن الاستقراء الناقص يصلح سندا للقطع فيما أفادته؛ فالاستقراءات في علوم الطبيعة استقراءات ناقصة ومع ذلك فهي تؤسس لليقين العلمي حتى يثبت العكس. والثالث أن هذه الاستقراءات يمكن التحقق منها واختبار صدقيتها، ومن قدح فيها فما عليه إلا التدليل والتأسيس لقوله؛ أما التدليل فمن خلال تتبع مختلف الأدلة والأحكام الجزئية التي يراها تنقض القاعدة وتهدم البناء. وأما التأسيس فلإثبات أن خروج مثل هذه الجزئيات يخرم القاعدة ويقدح في الكلية، خاصة وأن من مبادئ علماء الأصول أن خروج بعض الجزئيات عن الكلي لا يخرم الوضع الكلي[40].

2- **الحصر العقلي**: يمثل هذا الطريق في الاستدلال أهم الطرق التي يمكن أن تؤسس لحصر الضروريات ومع ذلك فقليل جدا من احتفى به، وربما يرجع ذلك إلى الخلط بينه وبين الاستقراء فيظنهما البعض شيئا واحدا وليسا كذلك صورة ومادة[41]، ومضمون هذا الدليل أن يقال أن الدين إما أن يقصد به صلاح العالم أو لا يقصد، والثاني باطل، فدل على أن المقصود بالدين صلاح العالم، ثم يقال أن صلاح العالم إما أن يتوقف على صلاح الإنسان او لا يتوقف، والثاني باطل فدل على أن الأمور التي يتوقف عليها الوجود الإنساني هي: العالم و الإنسان والدين، ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: 30)، فالعالم هو مجال الاستخلاف، والإنسان هو المستخلف، والدين

نظام الاستخلاف؛ من حيث هو وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إلى ما فيه صلاحهم وصلاح العالم، فالمصالح كلها راجعة ابتداء وضرورة إلى حفظ الدين وحفظ الإنسان وحفظ العالم، وهو يتضمن ضرورة حفظ النفس و حفظ العقل، وحفظ العالم وذلك يتضمن استمراره بالنسل والتوالد واستمراره بالمال والمعاش.ومنه يتبين بالحصر العقلي أن ما يتوقف عليه حفظ الوجود الإنساني ابتداء، هو الضروري، وهو هذه المصالح الكلية الخمسة وقد عبر الإمام الشاطبي عن هذا الحصر بقوله:"أن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة ... حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود -أعني ما هو خاص بالمكلفين والتكليف- وكذلك الأمور الأخروية لا قيام لها إلا بذلك؛ فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش،.. فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدنيا وأنها زاد للآخرة "[42]. وهو ما كرره ابن الأزرق بقوله: "إن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة عليها، بحيث لو انخرمت لم يبق للدنيا وجود من حيث الإنسان المكلف، ولا للآخرة من حيث ما وعد بها.. فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى. ولو عدم الإنسان لعدم من يتدين. ولو عدم العقل لارتفع التدبير. ولو عدم النسل لم يمكن البقاء عادة. ولو عدم المال لم يبق عيش"[43].

3- **النص**: حاول البعض أن يستدل على حصر الضروريات بنصوص عامة من الكتاب والسنة، خاصة بالنسبة لمن لا يقتنعون إلا بالاستدلالات النصية، فاختار بعضهم الاستدلال بآيات الوصايا العشر في سورة [الأنعام 151-153]. فهذه الوصايا راجعة في الجملة لحفظ الضروريات، كما استدل البعض الآخر بالآيات الواردة في سورة الإسراء: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا.. إلى قوله... وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: 23-36). حيث يظهر من هذه الآيات الكريمات العناية بالمقاصد الضرورية. واستدل آخرون بآية بيعة النساء في سورة [الممتحنة: 12] وهي آيات تتعلق بشكل شبه حصري

بالمقاصد الضرورية، ومن السنة: قوله صلى الله عليه وسلم: «اجْتَنِبُوا السَّبْعَ المُوبِقَاتِ» قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا هُنَّ؟ قَالَ: «الشِّرْكُ بِاللَّهِ، وَالسِّحْرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالحَقِّ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَأَكْلُ مَالِ اليَتِيمِ، وَالتَّوَلِّي يَوْمَ الزَّحْفِ، وَقَذْفُ المُحْصَنَاتِ المُؤْمِنَاتِ الغَافِلاَتِ»[44]. وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «تُبَايِعُونِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللهِ شَيْئًا، وَلَا تَزْنُوا، وَلَا تَسْرِقُوا، وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ»[45]. فهذه النصوص القرآنية والحديثية وإن كانت نصوصا عامة إلا أنها في مجموعها تتعلق بأحكام تندرج في حفظ المقاصد الضرورية؛ وفي ذلك دليل على أهميتها وضرورة المحافظة عليها وجودا وعدما.

ومن الإنصاف القول بأن كل هذه النصوص ليست نصوصا صريحة فضلا عن أن تكون قاطعة في الدلالة على الحصر، وما يستفاد منها إنما هو ضرب من التأويل والاستنباط الذي لا يخلو من النظر العقلي، وللمخالف أن ينازع في التآويل، لذلك فالمعول عليه أكثر في إثبات المسألة في رأينا هو الحصر الاستقرائي والحصر العقلي .

المطلب الثاني: تحرير القول في مفهوم حفظ العرض

الفرع الأول: مفهوم حفظ العرض

أولا- تعريف العرض لغة

العرض بفتح العين خلاف الطول، أما العرض بالكسر فله اطلاقات مختلفة يمكن بمراجعة المعاجم اللغوية للوقوف على بعض منها:

1- **النفس**: فقيل عرض الإنسان نفسه[46]، يقال أكرمت عنه عرضي؛ أي صنت عنه نفسي[47].

2- **الجسد**: العِرض بالكسر؛ الجسد وجمعه الأعراض، والأعراض الأجساد[48].

3- **الحسب**: عرض الرجل حسبه؛ وأعراض الناس أحسابهم، يقال: فلان كريم العرض؛ أي كريم الحسب؛ وفلان ذو عرض إذا كان حسيبا[49]. والمرء قد

يكون حسيبا بنفسه إذا كان من أهل المروءة والمكرمات بين الناس، وقد يكون حسيبا بأصله ونسبه إذا كان ينتسب لآباء كرام.

4- **موضع المدح والذم من الإنسان**: قال ابن الأثير؛ "العرض موضع المدح والذم من الإنسان سواء كان في نفسه أو سَلفه، أو من يلزمه أمره، وقيل: هو جانبه الذي يَصونه من نفسه وحسبه ويُحامي عنه أن يُنْتَقَصَ ويُثْلَبَ"[50][51].

وقد يقال أن موضع المدح والذم من الإنسان هو نفسه الحسب، وليس الأمر كذلك، فأن لا يذم الإنسان، فذلك يعني أنه صان عرضه عن أن يدنس، ولكن ذلك لا يعني أنه صار حسيبا، فالحسب يقتضي أكثر من ذلك؛ أن يعرف المرء بفعل المكرمات ويستمر على ذلك حتى ينتشر أمره ويشتهر بين الناس.

وعليه فالعرض في اللغة مداره على النفس والجسد والحسب والشرف؛ وما يقتضيه ذلك من صونه عن الذم وصيانته عن الأذى والانتقاص، ويبدو أن تسمية هذه الأمور بالعرض ترجع إلى أنها مما يختص به المرء، فلا يصح أن يعرض لها الغير بالذم والانتقاص.

ثانيا- تعريف العرض اصطلاحا

إن مصطلح "العرض" مصطلح مستعمل ورائج عند العلماء قديما وحديثا، فقد تحدثوا عنه في ثنايا كتبهم المتنوعة ومصادرهم المتعددة، غير أن الملاحظ هاهنا هو غياب مفهوم العرض في الاصطلاح - على حد علمنا- في كتب الأصوليين القدامى، واستنادا إلى غياب هذا التعريف عند القدماء فقد أولى العلماء المعاصرون الذين كتبوا في الأصول عامة أو في مقاصد الشريعة خاصة العناية بهذا المصطلح وضبط مدلوله، حيث كانت مرجعيتهم في ذلك الدلالة اللغوية؛ فقد عرف محمد الزحيلي العرض بأنه: " ما يمدح به الإنسان ويذم ومحله المرأة"[52]. وتحديد محله "بالمرأة" فيه نظر؛ ذلك أن محل العرض لا يختص بالمرأة فحسب، بل يشمل الإنسان في نفسه ابتداء وفيمن يلزمه أمرهم سواء أكان ذكرا أم أنثى؛ كبيرا أم صغيرا.

وعرفه عبد الرحمان عبد الخالق بأنه:"النفس المعنوية للشخص..وهي سمعته وكرامته وعرضه"[53]. ومن الواضح أن التعريف لا يستقيم لما فيه من

دور. كما يرى البعض أن الاقتصار في تحديد العرض على الجانب المعنوي فيه نظر أيضا؛ إذ للعرض جانب مادي كذلك؛ ففي حالة السب والشتم - مثلا- يعتبر تعدٍّ على عرض الإنسان معنويا، أما في حالة التحرش أو الاغتصاب يعتبر تعدٍّ على عرض الإنسان ماديا[54].

وعرفه القرضاوي بأنه: "هو الكرامة والسمعة"[55]. وعرفه عبد الله قادري: "بالشرف"[56].أما نور الدين الخادمي فقد جمع بين كل ذلك فقال: "حفظ العرض معناه: صيانة الكرامة والعفة والشرف"[57]. وعرفه جمال الدين عطية:"جانب الإنسان الذي يصونه من نفسه وحسبه، أن ينتقص سواء كان في نفسه أو سلفه أو من يلزمه أمره"[58]. و اختار معجم المصطلحات المقاصدية تبعا لذلك تحديده" بحفظ كرامة الإنسان وسمعته وما يتصل بحياته الخاصة"[59].

من الواضح أن هذه التعريفات تحوم حول معاني "الكرامة والشرف والحسب والسمعة والعفة" وهي أمور مترابطة ولو أن بعضها أوسع دلالة من بعض. فلفظ الكرامة يتعلق بتنزيه الشخص عن كل الجوانب التي تمس بتقدير الذات واعتبارها واحترامها، أما الشرف فهو التقدير والتوقير العالي للشخص المعروف بالأفعال المحمودة، وقريب منه لفظ الحسب، أما لفظ السمعة فيتعلق ببعد الشخص أو قربه من الشبهات ومواطن التهمة، بينما لفظ العفة فينصرف معناه عادة إلى صون الذات عن الشهوات؛ ما يتعلق على وجه الخصوص بالجسد والجانب الجنسي وكذا جانب المال.

استثمارا لما سبق من طرح وسرد لجهود العلماء في بيان مفهوم العرض في شقيه اللغوي والاصطلاحي على حد سواء، يتبين لنا أن لفظ العرض لا يقتصر على الجانب الجنسي من الشخص- كما يظن البعض- وأن ذلك لا تشهد به اللغة ولا الاصطلاح؛ فالعرض في مدلوله يشمل كل الجوانب الاعتبارية في الشخص التي يتعلق بها المدح والذم، والتي لها أثرها في صون كرامة الشخص وتقدير الذات، سواء أكانت هذه الجوانب تتعلق بالجوانب الجنسية أم لا، وبناء

عليه يمكن أن نخلص إلى أن العرض: "جانب الإنسان الاعتباري الذي يصونه من الذم والأذى والانتقاص سواء في نفسه أو حسبه أو من يلزمه أمره".

الفرع الثاني: التأصيل الشرعي لمقصد حفظ العرض

لا خلاف أن مقصد حفظ العرض من مقاصد الشريعة فقد تضافرت أدلة الكتاب والسنة على تقرير هذا المقصد.

أولا: من الكتاب

1- يمثل تشريع حد القذف أقوى صور صيانة الشرع للأعراض فقد شرع الله عزوجل حدّ القذف وذكره عدة آيات قرآنية منها: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: 4)، وقد ذكر بن عاشور في تفسير هذه الآية الكريمة أنه كان فاشيا في الجاهلية رمي بعضهم بعضا بالزنا...والطعن في الأنساب بهتانا...وهذه الآية أصل في حد الفِرية والقذف، الذي كان أول ظهوره في رمي المحصنات بالزنا، فكل رمي بما فيه معرة موجب للحد بالإجماع[60].

2- ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (النور: 23-24)، ذكر القرطبي في معرض تفسيره لهذه الآية الكريمة أنه قيل هي في رماة عائشة رضوان الله عليها خاصة، وقال قوم هي في رماة عائشة رضوان الله عليها وسائر أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، ولا تنفع التوبة؛ ومن قذف غيرهن من المحصنات فقد جعل الله له توبة... فهذا الوعيد لمن أصرَّ على القذف ولم يتب[61].

ثانيا: من السنة

كما بين القرآن الكريم مدى أهمية الأعراض وضرورة حمايتها دينيا وجنائيا بإقامة الحد للمحافظة عليها، فكذلك بينته السنة الشريفة من ذلك: قوله صلى الله عليه وسلم: «فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا»[62]. ومنها قوله صلى الله عليه

وسلم: «كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعِرْضُهُ »[63]. فهذه الأدلة الشرعية وغيرها تبين أن العرض مقصدٌ مهم من مقاصد الشريعة، ولهذا شرع للمحافظة عليه العقوبات المختلفة أصلية وتكميلية.

وإذا تبين لنا المراد من مدلول المقاصد الضرورية ومعاييرها وكذا المراد من مدلول مقصد حفظ العرض؛ صار لزاما الوقوف على أقوال الفقهاء في مدى اعتبار حفظ العرض من المقاصد الضرورية، وموازنتها؟

المطلب الثالث: آراء الفقهاء في مرتبة مقصد حفظ العرض

اختلف الفقهاء في مقصد حفظ العرض بين من يراه مقصدا كليا سادسا من المقاصد الضرورية، وبين يراه مكملا لها، وذلك باعتباره داخلا ضمن أحد هذه المقاصد الضرورية الخمسة؛ وللتفصيل في هذه الأقوال والوقوف على آراء الفقهاء المؤيدين منهم والمعارضين؛ نستهل الفروع الآتية.

الفرع الأول: آراء الفقهاء المؤيدين كون العرض مقصدا مستقلا

ذهب فريق من الفقهاء القدامى والمعاصرين إلى القول أن العرض من الضروريات، وأنه يستقل مقصدا سادسا من المقاصد الكلية، وللوقوف على ذلك صار لزاما بيان آرائهم.

أولا: آراء الفقهاء القدامى

ينسب لعدد من الفقهاء منهم: القرافي، والطوفي، وابن السبكي، وأمير بادشاه، وابن النجار، والزركشي، والشوكاني القول باعتبار حفظ العرض سادس المقاصد الضرورية:

1- القرافي [ت684هـ]: قال في معرض حديثه عن أقسام المناسب أن الكليات الخمس هي: "حفظ النفوس، والأديان، والأنساب، والعقول، والأموال، قيل: والأعراض"[64]، فالملاحظ هاهنا أنه اعتبر مقصد حفظ العرض من الضروريات غير أنه يحكيها عمن قبله. وهي مسألة سوف نحقق القول فيها قريبا.

2- الطوفي [ت716هـ]: تحدث عن الضروريات في معرض حديثه عن المصالح بقوله: "الضروري وهو ما عرف التفات الشرع إليه كحفظ الدين بقتل

المرتد، والعقل بحد السكر، والنفس بالقصاص، والنسب والعرض بحد الزنا والقذف، والمال بقطع السارق"[65].

3- ابن السبكي [ت:771هـ]: حيث قال: "والضروري حفظ الدين، فالنفس، فالعقل، فالنسب، فالمال والعرض"[66].

4- أمير بادشاه [972هـ]: المقاصد الضرورية خمسة "حفظ الدين، حفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسب، وحفظ المال، وحفظ العرض"، يظهر أن ابن السبكي أكد على إضافة العرض مقصدا سادسا [67].

5- ابن النجار [972هـ]: تحدث عن المناسب وبين أقسامه، وأول قسم هو الضروري؛ المتمثل في: "حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ النسل، حفظ المال، حفظ العرض"[68].

6- الزركشي [794ه]: قال "الضروري وهو المتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة؛ وأحدها حفظ النفس، ثانيها حفظ المال، ثالثها حفظ النسل، رابعها حفظ الدين، خامسها حفظ العقل، وقد زاد بعض المتأخرين سادسا وهو حفظ الأعراض"[69].

7- الشوكاني [1250ه]: ذكر في معرض حديثه عن أقسام المناسب الحقيقي والاقناعي أن المناسب الحقيقي ينقسم بدوره إلى ما هو واقع محل الضرورة، ومحل الحاجة ومحل التحسين، فالأول: الضروري وهو المتضمن "حفظ النفس، حفظ المال، حفظ النسل، وحفظ الدين، وحفظ العقل، وحفظ الأعراض"[70].وأكد على حفظ العرض بقوله: "وقد زاد بعض المتأخرين سادسًا، وهو حفظ الأعراض، فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما فدي بالضروري أولى أن يكون ضروريا، وقد شرع بالجناية عليه بالقذف الحد، وهو أحق بالحفظ من غيره، فإن الإنسان قد يتجاوز من جنى على نفسه وماله، ولا يكاد أحد أن يتجاوز عن الجناية على عرضه.

ثانيا: آراء الفقهاء المعاصرين

بالإضافة إلى آراء الفقهاء القدامى الذين نسب إليهم اعتبار مقصد حفظ العرض مقصدًا سادسًا؛ هناك أيضا ثلة من الفقهاء المحدثين والمعاصرين الذين

ساروا على نفس النهج، وأكدوا على وجوب حماية العرض والمحافظة عليه، وعدّه مقصدا من المقاصد الضرورية، ومن هؤلاء نذكر:

1- **يوسف القرضاوي**: أيّد الدكتور يوسف القرضاوي ما ذهب إليه الفقهاء القدامى في اعتبار مقصد حفظ العرض مقصدا سادسا من المقاصد الضرورية، ووضح ذلك في معرض حديثه عن المقاصد العامة حيث قال: "وقد أضاف القرافي وغيره إلى هذه الخمسة عنصرا سادسا وهو "حفظ العرض" والعرض بتعبيرنا هو الكرامة والسمعة، ولهذا حرمت الشريعة القذف والغيبة ونحوها، وشرعت الحد في القذف بالزنا خاصة، كما شرعت التعزير فيما عدا القذف، وهي إضافة صحيحة يجب اعتبارها، وقد جاء في الحديث الصحيح: «كل المسلم على المسلم حرام دمه وعرضه وماله »[71]، فقرن العرض وقدمه على المال"[72].

2- **جاسر عودة**: وقد أيد القرضاوي في رأيه جاسر عودة في كتابه "مقاصد الشريعة عند القرضاوي"، إذ قال: "رغم أنه لا مشاحة في الاصطلاح وأن قضايا النظريات المقاصدية كلها صواب، وكلها عليها من الشرع أدلة مستقرأ، إلا أنني أي طرح الشيخ القرضاوي، أقرب للفطرة البشرية التي تصوغها الأخلاق الإسلامية صياغة تسمو فيها مكانة العرض على المال وغيره من المصالح"[73].

3- **عبد الله قادري**: قال "وبحفظ هذا الدين الذي هو الضرورة الأولى من ضرورات الحياة تحفظ بقية الضرورات تبعا لحفظه، لأنه يقتضي ذلك، وتلك الضرورات هي: النفس، والعقل والنسل، والمال، والعرض"[74].

وقال في محل آخر: "فحفظ العرض ضرورة لما فيه من صيانة شرف الفرد والمجتمع، ولما في الاعتداء عليه من طعن في الدين والعدالة والنسب، ومن إشاعة الفاحشة"[75].

4- **مصطفى شلبي**: قال" وللمحافظة حرم القذف وإشاعة الفاحشة بين الناس، وأوجب الحد على القاذف"[76].

مما سبق نستنتج أن وجهة نظر العلماء القدامى منهم والمعاصرين لا غبار عليها ولا اعتراض، من ناحية أهمية العرض في الشريعة الإسلامية، ووجوب حمايته والمحافظة عليه بما هو أنفس وأغلى منه، لكن الاعتراض القائم هاهنا يكون في عدّه من المقاصد الضرورية التي لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، وإذا انعدمت انعدمت جميع متعلقاتها –كما أسلفنا-.

من هذا المنطلق عارضهم بعض الفقهاء القدامى منهم والمعاصرين، وذهبوا إلى القول أن العرض ليس مقصدا سادسا من المقاصد الضرورية، ومحل الحديث عن ذلك الفرع الموالي.

الفرع الثاني: آراء الفقهاء المعارضين كون العرض مقصدا مستقلا

في مقابل الرأي الأول القائل بأن حفظ العرض يعد مقصدا من المقاصد الضرورية، كان هناك رأي ثاني يقول أن حفظ العرض لا يرتقي أن يكون مقصدا من المقاصد الضرورية؛ ومن بين هؤلاء العلماء: الآمدي، و الشاطبي، وابن عاشور، وأحمد الريسوني، ومحمد الزحيلي، والكبيسي، واليوبي؛ وفيما يلي بيان لأقوالهم:

أولا: آراء الفقهاء القدامى

1- **الآمدي**: قال؛ "المقاصد الخمسة التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل، ولا شريعة من الشرائع؛ وهي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات، وهي أعلى مراتب المناسبات، والحصر في هذه الخمسة أنواع إنما كان نظرا إلى الوقوع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة"(77).

2- **الشاطبي**: قال في معرض حديثه عن حصر الضروريات: " مجموع الضروريات خمسة وهي؛ حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا أنها مراعاة في كل ملة"(78).

مما سبق يتبين لنا أن الآمدي والشاطبي حصروا المقاصد الضرورية في خمسة، ونفوا ما دون ذلك من المقاصد.

ثانيا: آراء الفقهاء المعاصرين

1- **بن عاشور**: قال وأما حفظ العرض في الضروري فليس بصحيح، والصواب أنه من قبيل الحاجي، والذي حَمَلَ بعض العلماء مثل تاج الدين السبكي في جمع الجوامع على عدِّه في الضروري هو ما رأوه من ورود حدِّ القذف في الشريعة، ونحن لا نلتزم الملازمة بين الضروري، وما في تفويته حد، ولذلك لم يعده الغزالي وبن الحاجب ضروريا"[79].

من خلال كلام بن عاشور يمكننا القول بأنه صرح وأكد على أن حفظ العرض لا يعد مقصدا ضروريا البتّة، وإنما يعد من قبيل الحاجي؛ ومعلوم أن الحاجيات مقاصد مكملة للضروريات لكن لا ترتقي إلى مرتبتها.

2- **الريسوني**: بعد مناقشته لهذا الموضوع خلص إلى ما يلي: "والحقيقة أن جعل العرض ضرورة سادسة توضع إلى جانب ضرورات: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال، إنما هو نزول بمفهوم هذه الضرورات، وبمستوى ضرورتها للحياة البشرية، كما أنه نزول عن المستوى الذي بلغه الإمام الغزالي في تحريره المركز والمنقح لهذه الضرورات الكبرى، فبينما جعل الضروري هو حفظ النفس، نزل بعض المتأخرين إلى التعبير بالنسب، ثم إلى إضافة العرض! وهل حفظ الأنساب، وصون الأعراض إلا خادمان لحفظ النسل"[80].

3- **محمد الزحيلي**: تحدث عن الضروريات الخمسة وقال في الرابع منها "حفظ العرض أو النسل وحقوق الأسرة: العرض فرع عن النفس الإنسانية، والأمر الضروري فيه حفظ النسل من التعطيل، ويأتي حفظ النسب أو العرض أمرا حاجيا، ووسيلة له، والعرض ما يمدح به الإنسان أو يذم، وهو أحد الصفات الأساسية للإنسان، التي تميزه عن بقية الحيوان، وهو ما حرص عليه العرب وجاء الإسلام فأقره...وإن الحفاظ على النسل مقصود لذاته من جهة، ويعتمد على وسيلة حفظ العرض..."[81].

4- **سعيد اليوبي**: بعد طرحه لموضوع مقصد حفظ العرض، واختلاف الأصوليين في اعتباره مقصدا ضروريا من عدمه تم التوصل إلى النتيجة الآتية: " فمن خلال هذه المعاني الكثيرة يمكن أن يقال إن الطعن في عرض الإنسان بمعنى قذفه؛ أو قذف أسلافه، أو ممن يلزمه أمره يكون المنع منه من

باب المحافظة على ضروري آخر وهو النسب أو النسل على ما سبق؛ بناء عليه تكون المحافظة على العرض هنا تكميلية أو حاجية"[82].

من خلال سرد بعض أقوال المعارضين لاعتبار مقصد حفظ العرض مقصدا سادسا، نستشف وبوضوح أنهم جميعا متفقون على اعتباره مقصدا شرعيا مكملا للمقاصد الضرورية، غير أنه لا يرتقي إليها لسبب أو لآخر، وذلك أن الضروريات –كما أسلفنا- هي ما لا بد منها لقيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا انعدمت انعدمت جميع متعلقاتها، وهذا غير ظاهر في مقصد حفظ العرض، كما أنها تكتسيها أوصاف تضبطها ضوابط ومعايير لا توجد في غيرها.

ويجدر بنا في هذا المقام طرح أدلة الفريقين، ومناقشتها، وبيان الرأي الراجح في ذلك، ومحله المطلب الموالي.

المطلب الرابع: المناقشة والترجيح

نسوق في هذا المطلب أدلة الفريق الأول؛ وهم المؤيدون بأن العرض يستقل مقصدا سادسا من المقاصد الضرورية، والرد عليها من طرف الفريق الثاني المعارض، لنصل بعد ذلك إلى الرأي الراجح.

الفرع الأول: المناقشة المجملة

أما القول بأن البعض أضاف إلى الكليات الخمس كلية سادسة وهي العرض، فهو قول نحسبه غير دقيق؛ ذلك أن علماء الأصول لم يخرجوا عن الحصر الخماسي وإن عبر بعضهم بالعرض بدل النسل، كما عبر عنه بعضهم بلفظ النسب، وبعضهم بلفظ البضع، وبعضهم بلفظ الفرج، ولو جارينا تعدد وتنوع تعابير الفقهاء لصارت الكليات عشرا وأكثر، والحق أن العلماء لم يتجاوزوا الحصر الخماسي، فالإمام الجويني (ت 478هـ) وهو أول من أشار إلى الموضوع عبر عن هذه الكلية بلفظ الفروج، فقال " وبالجملة فالدم معصوم بالقصاص.. والفروج معصومة بالحدود.. والأموال معصومة عن السراق بالقطع"[83]. وأما الإمام الغزالي (ت505هـ) فقد حصر الضروريات في الخمس وقد عبر عن النسل أول الأمر بلفظ البضع [84] ثم عدل عنه في

المستصفى إلى لفظ النسل[85]، فلما جاء الإمام فخر الدين الرازي (ت 606هـ) عبر عن البضع و النسل اللذين استعملهما الغزالي بلفظ النسب دون أن يخرج عن التصنيف الخماسي[86]، أما الآمدي (ت 631هـ) فقد نص صراحة على حصر الضروريات في الخمس واستعمل لفظ النسل[87]، وكذلك فعل ابن الحاجب (ت 646هـ)[88]، أما البيضاوي (685هـ) فمع حصره للضروريات في الخمس فقد استبدل لفظ النسل بلفظ النسب[89]، أما القرافي (ت 684هـ) فقد حصر الكليات في خمس ثم حكى تردد القوم بين تعبير النسب أو العرض، دون أن يقصد إضافة كلية سادسة أو يتبناها: " الكليات الخمس وهي: حفظ النفوس، والأديان، والعقول، والأنساب، والأموال، وقيل الأعراض"[90]، وللإنصاف والتدقيق ينبغي أن نقول أن الإمام القرافي يضطرب في بعض عباراته فينسب لبعض الأصوليين زيادة العرض على الكليات الخمس من دون توثيق ولا تحقيق للمسألة [91] وهو الاضطراب الذي سيكون له أثره على أصولي آخر لاحق له ، أما الإمام الطوفي (ت 716هـ) فمع حصره للمصالح الضرورية في الخمس، نجده يستعمل لفظ العرض بدلا من لفظ النسل والنسب اللذين درجا عليهما المتقدمون من علماء الأصول، دون أن يقصد أيضا إضافة كلية سادسة إلى الكليات الخمس، فلما جاء تاج الدين بن السبكي (ت 771) وجدناه في جمع الجوامع، قد اختلط عليه الأمر وظن أن الأصوليين قصدوا إضافة كلية سادسة فبعد أن ذكر الضروريات الخمس حسب ترتيب الغزالي مستبدلا لفظ النسل بلفظ النسب، زاد إلى الخمسة سادسا وهو العرض[92] وهو ما لم يسبق إليه،وتابعه على هذه الزيادة الشوكاني (ت 1250 هـ) ودافع عنها[93]، والحقيقة أن كل هذه الألفاظ (النسل والنسب والعرض والبضع والفرج) كما بينا كانت تعبر عند المتقدمين عن ضروري واحد وإن اختلفت دلالاتها من حيث صحة ودقة التعبير عنه. ولم يكن يقصد بها الزيادة على الخمس، ولو كان قصدهم الزيادة على الخمس لكانت عشرا، فهذه الألفاظ تدور جميعا حول معنى واحد، وأن العلماء لم يخرجوا عن التصنيف الخماسي. وإن كان لابد من الترجيح بين هذه التعابير والألفاظ فإن ما يستحق فعلا أن يكون في رتبة الضروريات كما

أكد ذلك عدد من المحققين هو النسل وليس النسب أو العرض اللذان هما من مكملات حفظ النسل[94].

الفرع الثاني: المناقشة التفصيلية

ذهب الفريق الأول إلى القول بأن العرض مقصدٌ سادس من المقاصد الضرورية واستدلوا على ذلك بما يلي[95]:

أولا: قوله صلى الله عليه وسلم: «فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا»[96].

وجه الاستدلال: "أكد النبي صلى الله عليه وسلم تحريم هذه الثلاثة: الدماء والأموال والأعراض، فكلها محرمة، والدماء تشمل النفوس وما دونها، والأموال تشمل القليل والكثير، والأعراض تشمل الزنا واللواط والقذف، وربما تشمل الغيبة والسب والشتم، فهذه الأشياء الثلاثة حرام على المسلم أن ينتهكها من أخيه المسلم"[97]. وأن النبي صلى الله عليه وسلم قرن الأعراض بالدماء والأموال في الحديث، وحفظ الأموال والدماء من الضروريات [98].

واعترض بأنه يمكن أن يجاب بما يلي[99]: أن دلالة الاقتران ضعيفة عند الأصوليين، وأنه ليس في الحديث إلا تحريم الأمور المذكورة، ولا يلزم من تحريم الشيء أن يكون ضروريا [100].

ثم أيضا بأن معيار الضرورة ليس التحريم، بل المعيار في ذلك– كما سبق- أن تكون المصلحة كلية أولية يتوقف عليها الوجود الإنساني، والطعن في الأعراض ليس مما يترتب عليه زوال الوجود الإنساني أو اختلاله، إذ لا يعدو أن يكون قذفا وسبا وشتما ولمزا وهجاء.

ثانيا: إن عادة العقلاء بذل النفوس والأموال دون الأعراض، وما فدى بالضروري أولى أن يكون ضروريا.

ويجاب عنه بأن العدوان على العرض يفتقر خاصية الانضباط، فقد يكون بالفعل وقد يكون بالقول، وبذل العقلاء نفوسهم دون الأعراض، إن أريد به دفع العدوان عليها بافعال الزنا، فذلك حق، ولكنه راجع لحفظ الفرج، وإن أريد به دفع العدوان عليها بالأقوال كالقذف والسب والشتم فليس من عادة العقلاء بذل

نفوسهم في ذلك، فلا حجة فيه، كما أن أهل الجاهلية كانوا يقتلون للسب والشتم والهجاء وليس في ذلك حجة.

ولأجل عدم الانضباط أجاب البعض أيضا بأن العرض في اللغة له معان متعددة بعضها أقل من بعض، ومجمل القول أنها قسمان[101]:الأول واقع في رتبة الضروريات كالقذف، إلا أنه راجع إلى حفظ النسل.والثاني ليس واقعا في رتبة الضروريات، ولا يرقى إليها بحال؛ كالشتم بكلمة بسيطة لا قذف فيها.

ثالثا: استدلوا بدليل ثالث وهو أنه شرع في الجناية على مقصد العرض بالقذف الحدّ، وهو أحق بالحفظ من غيره [102].

وأجيب عن ذلك: بمنع التلازم بين كون المقصد ضروريا، وبين ما في تفويته حد، إذ لا يلزم من إيجاب الحد في أمر أن يكون حفظه في مرتبة الضروريات[103].

كما يمكن الإجابة بأن من شروط المقصد أن يكون مطردا، وقد وجدنا أن الشرع أوجب الحد في القذف بالزنا، ولم يوجبه في السب والشتم والذم والقذف بغير الزنا، ولو كان حفظ العرض ضروريا لا طرد ذلك في كل مساس بالعرض، فلما كان الأمر على خلاف ذلك دل ذلك على أن المقصد بحد القذف سد ذريعة إشاعة الفاحشة.

الفرع الثالث: الترجيح

بعد هذا الطرح الموجز لهذا الموضوع الذي أثار جدلا كبيرا بين العلماء يمكننا أن نرجح ونختار الرأي الثاني الذي أكد على أن المقاصد الضرورية محصورة في خمس وذلك للاعتبارات الآتية:

أولا: أن هذا الحصر قامت الأدلة عند العلماء على ثبوته كما رأينا، حتى صرح به الآمدي في معرض حديثه عن أقسام المقصود من شرع الحكم حيث قال: "...المقاصد الخمسة التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل ولا شريعة من الشرائع، وهي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات، وهي أعلى مراتب المناسبات، والحصر في

هذه الخمسة أنواع إنما كان نظرًا إلى الوقوع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة"[104].

ثانيا: أن نسبة إضافة مقصد سادس إلى العلماء المتقدمين نسبة فيها نظر؛ ذلك أن العلماء تتابعوا على مدى أربعة قرون على القول بالحصر الخماسي للمقاصد الكلية، ولم يخرجوا عن ذلك، حتى وإن تباينت ألفاظهم ومصطلحاتهم المعبر بها عن هذه المقاصد، والقول بزيادة العرض قول مجهول النسبة وظهر بصيغة تمريض في نص للقرافي، ثم وهم السبكي فنسب القول بزيادته بصيغة المبني للمجهول، ثم جاء في العصور المتأخرة من يتبنى هذه الزيادة ويدافع عنها.

ثالثا: تأسيسا على ما ذكرناه من معايير وضوابط تكتسي المقاصد الضرورية وتضبطها وتقيدها، تبين لنا أن مقصد حفظ العرض غير جامع لكل هذه المعايير والأوصاف، حتى يصنف مقصدا مستقلا سادسا، وإنما هو مقصدٌ خادمٌ ومكملٌ للمقاصد الضرورية –وبالخصوص مقصد حفظ النسل- ذلك أن اعتبار المقصد الضروري الأصلي لا يكون بكونه مهما في الشريعة، أو يُحَدُّ من أخل به، أو بمجرد الإلحاح في طلبه من المكلف أو الشارع، وإنما بكونه الكلي الذي ليس فوقه كلي يتفرع عنه، وهذه هي خصيصة الضروريات التي وضع لها العلماء معايير وضوابط تقيدها، وتميزها عن غيرها من المقاصد الشرعية، ومتى فقدت هذه المعايير أو الضوابط، أو فقدت البعض منها لم تعتبر من المقاصد الضرورية، وهذا هو حال مقصد حفظ العرض، فعلى الرغم من قيمته وأهميته التي أكد عليها الشرع وقطع بها الفقهاء إلا أنه لا يرقى إلى مرتبة المقاصد الضرورية، وإنما يبقى في حدود المقاصد الحاجية الخادمة للمقاصد الضرورية والمكملة لها .

الخاتمة:

توصلنا بعد هذه الدراسة إلى عدة نتائج أهمها:

1- المقاصد الضرورية في نظر جلّ العلماء هي ما لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت اختل نظام الحياة، وشاع الفساد، وضاع النعيم الأبدي، وحل العقاب في الآخرة.

2- يجب المحافظة على المقاصد الضرورية إذ بها ترتقي حياة البشر ويتحقق من خلالها مبدأ الخلافة في الأرض على الوجه الذي يتشوف إليه الشارع الحكيم، بغية تحقيق العبودية بمعناها الشرعي الصحيح.

3- إن حفظ العرض يدل على كل ما يتعلق بالإنسان وينسب إليه، وكل ما يستلزم عليه حفظه وحمايته من الذم والأذى والانتقاص، ماديا كان أم معنويا، في نفسه أم من يلزمه أمره.

4- يقوم مقصد حفظ العرض على أدلة ونصوص من الكتاب والسنة، تدل على ضرورة حمايته وصونه، وهذا لا اعتراض عليه بالاتفاق، وإنما الاعتراض على جعله مقصدا ضروريا مستقلا.

5- للمقاصد الضرورية معايير وخصائص تضبطها وتميزها عن غيرها من المقاصد الشرعية، يمكن بناء عليها القول إنها مقاصد ضرورية وإدراجها في رتبة الضروري، ومتى فقدت هذه المعايير أو بعضها لم تعتبر من المقاصد الضرورية.

6- على الرغم من عدِّ بعض العلماء مقصد حفظ العرض مقصدا ضروريا إلا أن الاعتراضات كانت كافية للتدليل على أنه لا يرقى لمرتبة الضروريات، وإنما محله مرتبة الحاجيات الخادمة والمكملة للضروريات.

7- إن الراجح في هذه المسألة ما ذهب إليه الفريق الثاني الذي أكد على أن المقاصد الضرورية محصورة في خمس، وذلك للأدلة المثبتة لذلك ولضعف دعوى زيادة العرض، ولعدم توفر الخصائص والمعايير الضابطة لمفهوم المقصد الضروري.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: الكتب

1. **الآمدي**، علي بن محمد (631ه)، الإحكام في أصول الأحكام، المملكة العربية السعودية، دار الصميعي، ط1 (1424ه-2003م).

2. **ابن الأزرق**، أبو عبد الله (899ه)، بدائع السلك في طبائع الملك، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ط1، 2007.

3. **ابن السبكي**، تاج الدين عبد الوهاب بن علي (771ه)، جمع الجوامع في أصول الفقه، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2(1424ه-2003م).
4. **ابن النجار**، محمد بن أحمد بن عبد العزيز علي الفتوحي (972ه)، شرح الكوكب المنير، ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الرياض، مكتبة العبيكان، (د،ط) (1413ه-1993م).
5. **ابن عاشور**، محمد الطاهر (1976م)، تفسير التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية، (د،ط) (1984م).
6. **ابن عاشور**، محمد الطاهر (1976م)، مقاصد الشريعة الإسلامية، الأردن، دار النفائس، ط2 (1421ه-2001م).
7. **ابن فارس**، أبي الحسين أحمد بن زكريا (395ه)، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، (د،ب)، دار الفكر، (د،ط،ت).
8. **ابن منظور**، أبي الفضل جمال الدين بن مكرم (711ه)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، (د،ط،ت).
9. **أمير بادشاه**، محمد أمين (972ه)، تيسير التحرير، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، (د،ط) (1351ه).
10. **البخاري**، محمد بن إسماعيل (256ه)، صحيح البخاري، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، (د،ب)، دار طوق النجاة، ط1(1422ه).
11. **بزا**، عبد النور، مصالح الإنسان،المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 2008.
12. **البناني**، عبد الرحمن بن جاد الله (1198ه)، حاشية البناني على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع، دار الفكر، بيروت، 1980، 28/2.
13. **التهانوي**، محمد علي بن علي(1158ه)، كشاف اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411
14. **جاسر عودة**، مقاصد الشريعة عند الشيخ يوسف القرضاوي، قطر، الدوحة، (د،ط)(1428ه).
15. **الجرجاني**، علي بن محمد الشريف (816ه)، كتاب التعريفات، بيروت، مكتبة لبنان، (د،ط) (1985م).
16. **الخادمي**، نور الدين بن مختار، علم المقاصد الشرعية، الرياض، مكتبة العبيكان، ط1(1421ه-2001م).
17. **الريسوني**، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط4 (1415ه-1995م).
18. **الريسوني**، أحمد، وآخرون،معجم المصطلحات المقاصدية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن،ط1، 2017.

19. **الزبيدي**، محمد مرتضى الحسيني (1205ه)، تاج العروس من جواهر القاموس، ت: عبد الكريم الغرباوي، الكويت، مطبعة الكويت، (د،ط) (1399ه-1979م).
20. **الزحيلي**، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دمشق، دار الفكر، ط3 (1430ه-2009م).
21. **الزحيلي**، محمد وآخرون، حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، كتاب الأمة، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1 (1423ه-2002م).
22. **الزحيلي**، وهبة (2015م)، أصول الفقه الإسلامي، سورية، دمشق، دار الفكر، ط1 (1406ه-1986م).
23. **الزرقا**، مصطفى (1999م)،المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط1، 1998.
24. **الزركشي**، بدر الدين محمد بن بهادر (794ه)، البحر المحيط في أصول الفقه، ت: عبد الستار أبو غدة، القاهرة، دار الصفوة، ط2 (1413ه-1992م).
25. **زيدان**، عبد الكريم (2014م)، الوجيز في أصول الفقه، (د،ب)، مؤسسة قرطبة، (د،ط،ت).
26. **السبكي**، علي بن عبد الكافي (756ه)، الإبهاج في شرح المنهاج، لبنان، دار الكتب العلمية، (د،ط) (1416ه-1995م).
27. **الشاطبي**، أبي إسحاق إبراهيم بن موسى (790ه)، الموافقات، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط1، دت .
28. **شلبي**، محمد مصطفى (1998م)، أصول الفقه الإسلامي، بيروت، الدار الجامعية، (د،ط،ت) .
29. **شهيد**، الحسان، نظرية النقد الأصولي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 2012.
30. **الشوكاني**، محمد بن علي (1255ه)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ت: أبي حفص سامي بن العربي الأثري، الرياض، دار الفضيلة، ط1 (1421ه-2000م).
31. **الطوفي**، نجم الدين (716ه)، شرح مختصر الروضة، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، المملكة العربية السعودية، ط2 (1419ه-1998م).
32. **عبد الخالق**، عبد الرحمان، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، الكويت، مكتبة الصحوة، ط1 (1405ه-1985م).
33. **العثيمين**، محمد بن الصالح (2001ه)، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، المملكة العربية السعودية، مدار الوطن للنشر، (د،ط) (1426ه).
34. **عراك**، جبر شلال، إشكالية التأصيل في مقاصد الشريعة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2016.

35. **العطار**، حسن (1250ه)، حاشية العطار على جمع الجوامع، لبنان، دار الكتب العلمية، (د،ط،ت).
36. **عطية**، جمال الدين،نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003.
37. **عمر أحمد مختار**، معجم اللغة العربية المعاصرة، القاهرة، عالم الكتب، ط1(1429ه-2008م).
38. **الغزالي**، أبي حامد محمد بن محمد (505ه)، المستصفى من علم الأصول، ت: محمد سليمان الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1(1417ه-1997م).
39. **قادري**، عبد الله بن أحمد، الإسلام وضرورات الحياة، جدة، دار المجتمع، ط3(1422ه-2001م).
40. **قاسم**،يوسف، نظرية الضرورة، في الفقه الجنائي الإسلامي والقانون الوضعي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1993م.
41. **القرافي**، شهاب الدين (684ه)، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، لبنان، بيروت، دار الفكر، (د،ط) (1424ه-2004م).
42. **القرضاوي**، يوسف، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1(1414ه-1993م).
43. **القرطبي**، محمد بن أحمد بن أبي بكر (671ه)، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه السنة وآي الفرقان، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، لبنان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1(1427ه-2006م).
44. **مسلم**، بن الحجاج أبو الحسن (261ه)، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث، (د،ط،ت).
45. **اليوبي**، محمد سعد بن محمد بن مسعود، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، المملكة العربية السعودية، دار الهجرة، ط1(1418ه-1998م).

ثانيا: المجلات العلمية

1. **بزا، عبد النور**، (المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغيير)، (مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة العاشرة، العدد 40، 1426ه-2005م).
2. **تدريسي**، صالح محمد صالح، (العرض مقصدا مستقلا وآراء الأصوليين فيه)، العراق، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، العراق، المجلد5، السنة الخامسة، العدد الثامن عشر، 2014م).

الهوامش:

[1]- ينظر: بن فارس، أبي الحسين أحمد بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، (د،ب)، دار الفكر، (د،ط،ت)، 360/3.

[2]- ينظر: ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين بن مكرم: لسان العرب، بيروت، دار صادر، (د،ط،ت)، 483/4.

[3]- ينظر: الجرجاني، علي بن محمد الشريف: كتاب التعريفات، بيروت، مكتبة لبنان، (د،ط)(1985م)، ص:143.

[4]- الشاطبي، أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي:الموافقات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، دت 7/2.

[5]- الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ت: محمد سليمان الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1(1417ه-1997م)، 416/1-417.

[6]- المصدر نفسه، 8/2.

[7]- ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، الأردن، دار النفائس، ط2 (1421ه-2001م)، ص:300.

[8]- زيدان، عبد الكريم: الوجيز في أصول الفقه، (د،ب)، مؤسسة قرطبة، (د،ط،ت)، ص:379.

[9]- الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي، سورية، دمشق، دار الفكر، ط1(1406ه-1986م)، 1020/2.

[10]- ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية.ص:300

[11]- فيما يتعلق بمناقشة قضية حصر الكليات في الخمس، ينظر دراسة بزا عبد النور: المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغيير، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة العاشرة، العدد 40، 1426ه-2005م، ص ص:93-94.

[12]- فيما يتعلق بمناقشة مسألة ترتيب الكليات ينظر دراسة: لحرش أسعد المحاسن: ترتيب المقاصد الضرورية بين المتقدمين والمعاصرين وأهميتها للمفتي، مجلة دراسات وأبحاث، جامعة الجلفة، الجزائر.

[13]- البناني: حاشية البناني على شرح المحلى على جمع الجوامع، دار الفكر، بيروت، 28/1980،2.

[14]- ابن النجار، الفتوحي: شرح الكوكب المنير، ت نزيه حماد، جامعة أم القرى، مكة، ط1، 1987، 159/4.

[15]- ابن جزئ: القوانين الفقهية، ص:173.

[16]- مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط1، 1998، ص:1005.

[17]- وسف قاسم: نظرية الضرورة، في الفقه الجنائي الإسلامي والقانون الوضعي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1993م، ص:81.

[18]- ينظر في ذلك الدراسة القيمة لـ: أحمد كافي: الحاجة الشرعية حدودها وقواعدها، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004. ص:26.

[19]- ينظر: أحمد كافي: الحاجة الشرعية. ص:27.
[20]- ينظر: مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ص:1005. وينظر الشاطبي: الموافقات، 21/2.
[21]- أحمد كافي: الحاجة الشرعية. ص:34.
[22]- مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ص:1005.
[23]- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص:231.
[24]- ينظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص ص: 252-253، وينظر: بزا عبد النور: المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغيير، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 10، العدد 40، 1426ه-2005م، ص:93-94.
[25]- ينظر: المصدر نفسه، 339/2، وينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، 992/2، وينظر: السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 55/3.
[26]- ينظر: السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 178/3، وينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، 992/2-993 .
[27]- ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، 992/2 .
[28]- ينظر: الشاطبي، الموافقات، 374/2/ص ص:477-478 .
[29]- ينظر: بن عاشور،مقاصد الشريعة، ص ص:252-253، وينظر: بزا عبد النور: المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغيير، ص ص:93-94.
[30]- ينظر: بزا، عبد النور: المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغيير، ص:95.
[31]- التفتازاني، سعد الدين، مختصر المعاني، دار الفكر، بيروت، ط1، 1411، 143/1.
[32]- ينظر: التهانوي، محمد علي بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411، 26/4-32.
[33]- ينظر: عبد النور بزا: المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغير، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المجلد 10، العدد 40، مارس 2005، ص ص:77-124. وينظر إيضا:عبد النور بزا: مصالح الإنسان، ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 2008، ص: 179-181.
[34]- الشاطبي، الموافقات 26/1.
[35]- الشاطبي، الموافقات 26/1 .
[36]- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، د ت ،144/3 .
[37]- ينظر: عراك جبر شلال: إشكالية التأصيل في مقاصد الشريعة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2016، ص: 266-269.
[38]- ينظر: عراك جبر شلال: إشكالية التأصيل، 270-272.
[39]- ينظر: الحسان شهيد: نظرية النقد الأصولي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 2012، ص: 291-307.
[40]- ينظر: الحسان شهيد: مكانة الاستقراء في الاجتهاد الإسلامي، موقع الدرر الشامية، على الرابط: https://eldorar.info/science/article/14670 تاريخ الدخول 2 مارس 2020.

[41]- الفرق بين الحصر العقلي والحصر الاستقرائي أن مرجع الحصر العقلي هو العقل وحده، بينما الحصر الاستقرائي مرجعه الواقع، فالحصر العقلي لا يتجاوز ثنائية النفي والإثبات؛ كقولنا الكتاب إما أن يكون مفتوحا وإما مغلقا، والشيئ إما أن يكون ساكنا أو متحركا، والعالم إما أن يكون موجودا أو معدوما. أما الحصر الاستقرائي فهو راجع لتتبع الواقع الخارجي ولذلك فهو ليس مرهونا لثنائية النفي والإثبات؛ كقولنا الكلمة إما اسم أو فعل أو حرف، وقولنا: الكائنات إما جماد أو نبات أو حيوان. ينظر: علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، ص:6.

[42]- الشاطبي:الموافقات،10/2.

[43]- ابن الأزرق، أبو عبد الله:بدائع السلك في طبائع الملك، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ط1، 2007، 194/1-195.

[44]- أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، صحيح البخاري، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، كتاب الحدود، باب رمي المحصنات، [6857]، (د،ب)، دار طوق النجاة، ط1(1422ه)، 175/8 .

[45]- أخرجه مسلم، بن الحجاج أبو الحسن، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الحدود كفارات لأهلها، [1709]، بيروت، دار إحياء التراث، (د،ط،ت)، 1333/3 .

[46]- ينظر: بن فارس، معجم مقاييس اللغة، 273/4.

[47]- ينظر: الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، ت: عبد الكريم الغرباوي، الكويت، مطبعة الكويت، (د،ط)(1399ه-1979م)، 395/18.

[48]- ينظر: الزبيدي: تاج العروس، 395/18.

[49]- ابن منظور: لسان العرب، 170-171.

[50]- ثلب: معناه لاَمَ، والثَّلب: شدة اللوم، وثَلَبَهُ يُثْلِبُهُ ثلبًا لاَمَهُ وعاتبه وتنقصه، ينظر: المرجع نفسه، 241/1.

[51]- ابن منظور: لسان العرب، المرجع نفسه، 171/7، وينظر: عمر أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، القاهرة، عالم الكتب، ط1(1429ه-2008م)، 1483/2.

[52]- الزحيلي محمد مصطفى: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دمشق، دار الفكر، ط3(1430ه-2009م)، 193/1، وينظر: الزحيلي: محمد وآخرون، حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، كتاب الأمة، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1(1423ه-2002م)، ص:111.

[53]- عبد الخالق، عبد الرحمان: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، الكويت، مكتبة الصحوة، ط1(1405ه-1985م)، ص:47.

[54]- ينظر: تدريسي، صالح محمد صالح: (العرض مقصدا مستقلا وآراء الأصوليين فيه)، العراق، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، العراق، المجلد5، السنة الخامسة، العدد الثامن عشر، 2014م)، ص:127.

[55]- القرضاوي، يوسف: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1(1414ه-1993م)، ص:55.

[56]- قادري، عبد الله بن أحمد: الإسلام وضرورات الحياة، جدة، دار المجتمع، ط3 (1422ه-2001م)، ص:102.
[57]- الخادمي، نور الدين بن مختار: علم المقاصد الشرعية، الرياض، مكتبة العبيكان، ط1 (1421ه-2001م)، ص:83.
[58]- عطية، جمال الدين:نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003، ص:146.
[59]- أحمد الريسوني وآخرون: معجم المصطلحات المقاصدية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن،ط1، 2017، ص:301.
[60]- ينظر: بن عاشور: الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية، (د،ط) (1984م)، 18/158-161.
[61]- القرطبي، أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر: الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه السنة وآي الفرقان، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، لبنان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1(1427ه-2006م)، 15/ 182.
[62]- أخرجه البخاري، صحيح البخاري كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى، [1739]، 2/176.
[63]- خرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم، وخذله، واحتقاره، ودمه وماله وعرضه، [2564]، 4/1986.
[64]- القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، لبنان، بيروت، دار الفكر، (د،ط)(1424ه-2004م)، ص:304.
[65]- الطوفي، نجم الدين أبي الربيع سليمان: شرح مختصر الروضة، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، المملكة العربية السعودية، ط2(1419ه-1998م)، 3/209.
[66]- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي: جمع الجوامع في أصول الفقه، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2(1424ه-2003م)، ص:92.
[67]- أمير بادشاه، محمد أمين: تيسير التحرير، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، (د،ط) (1351ه)، 3/306.
[68]- ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيزعليالفتوحي: شرح الكوكب المنير، ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الرياض، مكتبة العبيكان، (د،ط) (1413ه-1993م)، 4/ 159-160.
[69]- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله: البحر المحيط في أصول الفقه، ت: عبد الستار أبو غدة، القاهرة، دار الصفوة، ط2(1413ه-1992م)، 5/ 209-210.
[70]- الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول، 2/ 900-901.
[71]- سبق تخريجه.
[72]- القرضاوي: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص:55-56.
[73]- جاسر عودة: مقاصد الشريعة عند الشيخ يوسف القرضاوي، قطر، الدوحة، (د،ط) 1428ه، ص:52.
[74]- قادري عبد الله بن أحمد: الإسلام وضرورات الحياة، ص:9.

[75]- المرجع نفسه، ص:104.
[76]- شلبي، محمد مصطفى: أصول الفقه الإسلامي، بيروت، الدار الجامعية، (د،ط،ت)، ص:526.
[77]- الآمدي، علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، المملكة العربية السعودية، دار الصميعي، ط1(1424ه-2003م)، 343/3.
[78]- الشاطبي، الموافقات، 339/2.
[79]- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص ص:305-306.
[80]- الريسوني أحمد: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط4(1415ه-1995م)، ص:63.
[81]- الزحيلي محمد وآخرون: حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، كتاب الأمة، قطر، ط1 (1423ه-2002م)، ص ص:111-112.
[82]- اليوبي، محمد سعد: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، المملكة العربية السعودية، دار الهجرة، ط1(1418ه-1998م)، ص:282.
[83]- الجويني: البرهان، ص:1151.
[84]- أبو حامد الغزالي: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ت حمد الكبيسي، مطبعة الارشاد، بغداد، 1971، ص:160، 161.
[85]- أبو حامد الغزالي: المستصفى، 482/2.
[86]- الرازي: المحصول ، 160/5.
[87]- سيف الدين الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، 394/3.
[88]- ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ص:182.
[89]- علي بن عبد الكافي السبكي:الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي
دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1404، 55/3.
[90]- القرافي: شرح تنقيح الفصول، ت طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1973، ص: 391.
[91]- القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص: 391- 392.
[92]- تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي: جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003، ص:92.
[93]- الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، 901/2-902.
[94]- ينظر في ذلك نقد ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:304-307، وينظر أيضا أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص:63-64.
[95]- ينظر: الزركشي: البحر المحيط، 210/5، وينظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير، 162/4، وينظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص ص:301-306، وينظر: اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص:277.
[96]- سبق تخريجه.

[97]- العثيمين محمد بن الصالح: رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، المملكة العربية السعودية، مدار الوطن للنشر، (د،ط)(1426ه)، 517/2.
[98]- ينظر: العطار حسن: حاشية العطار على جمع الجوامع، لبنان، دار الكتب العلمية، (د،ط،ت)، 322/2-323، وينظر: بن النجار، شرح الكوكب المنير، 162/4، وينظر: اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص:277.
[99]- ينظر: اليوبي: مقاصد الشريعة، ص:278.
[100]- الزركشي: البحر المحيط، 210/5، وينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، 901/2.
[101]- ينظر: اليوبي: مقاصد الشريعة، ص:278.
[102]- ينظر: الزركشي: البحر المحيط، 210/5، وينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، 901/2.
[103]- ينظر: بن عاشور، مقاصد الشريعة: ص:306، وينظر: اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص ص:278-279.
[104]- الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، 343/3.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 135-164
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

علم تخريج الفروع على الفروع وأثره في فتاوى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور

The science of the extraction of branches on branches and its effects in Fatawas of CheikhMohamed Tahar Ben Achour

الباحث أحسن كافي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية- جامعة أحمد دراية- أدرار
kafiahcene@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2019/09/21 تاريخ القبول: 2020/06/04

الملخص:

يُعتبرُ تخريج الفروع على الفروع من أهمّ المسالك التي تُتَّبع في بيان أحكام الوقائع المستجدة واللامتناهية عبر الأزمنة والعصور، فَعَّله أتباع الأئمة جيلا بعد جيل إلى زمننا المعاصر، فجاء هذا البحث ليُقدم أنموذجا من المعاصرين الذين سلكوا هذا المسلك في فتاويهم، ويكشف جانبا مهمّا من جوانب الشخصية العلمية لعَلَم من أعلام المقاصد والتفسير؛ حيث بيَّنت هذه الدراسة أهمية هذا المسلك الاجتهادي وما له من أثر في فتاوى الشيخ العلاّمة محمد الطاهر بن عاشور، الأمر الذي يدلّ على تضلُّع الشيخ ورسوخ قدمه في مذهب الإمام مالك وإحاطته بأصوله وفروعه، وكذا قدرته الفائقة على استنباط أحكام ما جدَّ من وقائع في عصره، إلحاقا لها بالمناسب ممَّا نُصَّ على أحكامه في مذهب إمامه. كما بيَّنت الدراسة أنَّ المخرِّج يحتل المرتبة الثالثة ضمن طبقات المجتهدين، ويجمع بين الاجتهاد والتقليد.

الكلمات المفتاحية: التخريج؛ التخريج الفقهي؛ تخريج الفروع على الفروع؛ الفتوى؛ ابن عاشور.

Abstract :
The extraction branches to branches is considered as one of the most important courses that is followed in interpreting the endless and emerging events throughout the times and ages, it was done by the followers of the imams a generation after a generation till our contemporary period;this research came to introduce an example of coevalswho followed that course in their legal opinions, and it shows an important aspect of the scientific personality for one of the leaders of interpretation and reasoning sciences; this study shows the importance of this course and its impact on the legal opinions of Sheikh Ben Achour, which indicates his knowledge about the doctrine of imam Malek with its assets and branches.
Keywords: The extraction؛Jurisprudential extraction؛extraction of branches on branches؛ Fatwa؛Ben Achour.

مقدمة:

الحمد لله وكفى وأصلي وأسلم على الحبيب المصطفى وبعد:

كثيرا ما شاع وذاع ارتباط اسم الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بالمقاصد في الأوساط العلمية، حتى إذا ما ذُكرت المقاصد لاح ذكر ابن عاشور في الأفق، وإذا ذُكر ابن عاشور لاحت المقاصد في الأفق، وربما استُحضر "التحرير والتنوير" في الرتبة الموالية، فأردت من خلال هذا البحث الموجز أن أبرز جانبا آخر مهما من جوانب شخصيته العلمية، وهو تضلعه في الفقه المالكي وأصوله، من خلال تتبع ما جمع له الدكتور محمد بن إبراهيم بوزغيبة من فتاوى في كتابه: فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، كذا اتخاذه مسلك تخريج الفروع على الفروع كآلية ناجعة من آليات الكشف عن أحكام النوازل التي كان يُسْأل عنها باعتباره فقيها مالكيا، وتقلُّدِه رئاسة الإفتاء بتونس، والتي سُمِّي بها شيخ الإسلام المالكي.

ترى إلى أي مدى كان الشيخ حريصا على اتخاذه مسلك تخريج الفروع على الفروع كآلية ناجعة في إصدار فتاويه؟ وقبل الإجابة عن هذا التساؤل الرئيسي يحسن بنا طرح تساؤلات فرعية تُمَكِّنُنا الإجابةُ عنها من الإحاطة بهذا

المسلك ولو من بعض جوانبه، فأقول: ما المقصود بتخريج الفروع على الفروع؟ ما هو موضوعه؟ وما هي مصادره؟ وفيم تكمن فائدته؟ وما هي مرتبة المخرِّج في طبقات الفقهاء؟ وهل هو مجتهدٌ أم مقلِّدٌ؟

للإجابة عن هذه التساؤلات وغيرها عالجت الموضوع وفق الخطة التالية:

المطلب الأول: المقصود بتخريج الفروع على الفروع، موضوعه، فائدته ومصادره.

المطلب الثاني: مرتبة المخرِّج في طبقات الفقهاء وتحقيق القول في كونه مجتهدا أم مقلِّدا

المطلب الثالث: صور تخريج الفروع على الفروع في فتاوى محمد الطاهر بن عاشور

وأخيرا خاتمة، ضمَّنتُها أهمَّ نتائج البحث.

المطلب الأول: المقصود بتخريج الفروع على الفروع، موضوعه، فائدته ومصادره

الفرع الأول: المقصود بتخريج الفروع على الفروع، موضوعه وفائدته

أولا: **المقصود بتخريج الفروع على الفروع**: تعددت تعريفات العلماء لهذا الفن منها:

1- **تعريف ابن فرحون:** "استخراج حكم مسألة ليس فيها حكم منصوص من مسألة منصوصة"[1].

2- **تعريف عثمان شوشان:** "استنباط الأحكام الشرعية العملية من نص المجتهد"[2].

يعترض على التعريفين بأنهما قصرا التخريج على نصوص الأئمة فقط، والواقع أن أفعال الأئمة وتقريراتهم تُعتبر أيضا من مصادر التخريج.

3- **تعريف يعقوب الباحسين:** "العلم الذي يُتوصل به إلى التعرف على آراء الأئمة في المسائل الفرعية التي لم يرد عنهم فيها نص، بإلحاقها بما يشبهها في الحكم عند اتفاقهما في علة ذلك الحكم عند المخرج، أو بإدخالها في عمومات نصوصه أو مفاهيمها، أو أخذها من أفعاله أو تقريراته، وبالطرق المعتد بها عندهم، وشروط ذلك ودرجات هذه الأحكام"[3].

واعترض على هذا التعريف بأنه يخالف ما اشترطه أهل المنطق في التعريفات، من حيث ضرورة الإيجاز والابتعاد عن التفصيلات وإدخال ما ليس ركنا في المعرف.

ولعل أنسب تعريف لتخريج الفروع على الفروع أن يقال هو: العلم الذي يتوصل به إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من نصوص المجتهد وما يجري مجراها، بطرق مخصوصة[4].

ثانيا: موضوع تخريج الفروع على الفروع: من خلال تعريف هذا العلم يمكن القول بأن هذا الفن يبحث في نصوص الأئمة المجتهدين وأفعالهم وتقريراتهم؛ لأجل معرفة أحكام المسائل الفقهية المستجدة، فتلحق بها قياسا، أو إدخالا لها في عمومات نصوصهم أو مفاهيمها أو ما شابه ذلك. كما يبحث في صفات المخرج والشروط اللازمة له، وصفات الأقوال المخرجة ودرجاتها[5].

ثالثا: فائدة تخريج الفروع على الفروع: من أهمّ فوائده ما يلي:

1- معرفة أحكام القضايا الفقهية غير المنصوصة[6] وبالتالي معرفة أحكام النوازل عبر الأزمنة والعصور؛ حيث إن لكل واقعة حكما شرعيا منصوصا أو مستنبطا، وهي أهم فائدة ترجى من هذا الفن.

2- تنمية الملكة الفقهية لدى الفقيه والدربة على الاستنباط والتفريع والتقعيد.

3- استمرارية المذهب وبقاؤه؛ حيث إنَّ من أهم الوسائل التي تضمن له البقاء والاستمرار، ما يقوم به أتباعه من التخريج على أصول المذهب وفروعه؛ بغية التوصل إلى أحكام الوقائع عبر الأزمنة والعصور، وهذا يجعله حاضرا في حياة المسلمين، ويدفع الشبهة التي يدعي أصحابها أن الفقه المذهبي حلول جزئية لعصر معين لا يفي بالعصر الحاضر فضلا عن المستقبل.

الفرع الثاني: مصادر تخريج الفروع على الفروع:

أولا: نص المجتهد وما يجري مجراه: الذي يبدو من كلام الفقهاء والأصوليين حينما يتكلمون عن نصوص الأئمة وما يجري مجراها، أنهم يقصدون من تعبيرهم: "نص عليه" أو "والمسألة منصوصة" ما دل على كلام المجتهد صراحة، ولفظه صريح ناطق بالحكم. ويقصدون من تعبيرهم: "معنى

النص" كقولهم: "والمسألة في معنى النص" أن المسألة دُلَّ عليها لكن بألفاظ غير صريحة؛ كأن يكون كلام المجتهد مقتضيا لشيء، أو مشيرا أو مومئا إليه[7].

وبناء عليه يمكن القول بأن المقصود بكون نصوص المذهب مصدرا للتخريج: أنها تلك الصيغ الكلامية-من أقوال وروايات-، التي صدرت عن المجتهد، إما بألفاظ صريحة أو ظاهرة في المعنى المراد، أو ما كان في معناها، ممَّا أُخِذ بدلالة الاقتضاء أو الإيماء أو الإشارة"[8].

ثانيا: أقيسة المجتهد: إن من نصوص الإمام أحيانا ما يكون ثابتا بالقياس، فهل يمكن اتخاذه مصدرا للتخريج ويَتم هذا التخريج عن طريق القياس، فيكون حينئذ: قياسا على قياس؟

اختلف الأصوليون في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: الجواز. وبه قال المالكية[9] وبعض الشافعية وبه قال الإمام أحمد في رواية عنه، بشرط أن يثبت الحكم في الأصل بدليلٍ مقطوع به من كتاب أو سنة أو إجماع[10]، وبهذا قال أبو عبد الله البصري[11] من الحنفية وهو اختيار أبي إسحاق الشيرازي في التبصرة[12]، لكنه رجع عنه في اللمع[13].

القول الثاني: عدم الجواز. وبه قال أكثر الشافعية كالغزالي، وظاهر كلام الإمام أحمد في رواية ثانية عنه، والكمال بن الهمام من الحنفية، واختاره ابن الحاجب من المالكية ونُسب إلى الجمهور[14].

ثالثا: فعل المجتهد: إذا قام المجتهد بفعل ولم يُفتِ بجوازه ولا إيجابه نصا ولا ظاهرا، فهل يُعد فعله هذا مذهبا له ويصح أن يكون مصدرا يُخرّج عليه؟

للعلماء في أخذ مذهب المجتهد من فعله رأيان:

الرأي الأول: ذهب أصحابه إلى أن فعل المجتهد يعد مذهبا وتصح نسبته إليه، وهو أحد الوجهين عند الحنابلة واختيار ابن حامد منهم[15]، ومال إليه ابن تيمية فيمن غلب عليه التقوى والورعُ وكانت حاله كالإمام أحمد -رحمه الله- زهدا وورعا[16]؛ قال صاحب تحرير المقال: "ونَقْلُ أصحاب أحمد أفعاله يدل على أنهم يذهبون إلى هذا القول"[17]. وهذا القول نقله ابن تيمية وجها للشافعية[18]. وقد ذهب إليه الشاطبي أيضا، حين قرّر أن المفتي قائم في الأمة مقام النبي

صلى الله عليه وسلم، وأن الفتوى كما تحصل بالقول، تحصل أيضا بالفعل والإقرار[19].

الرأي الثاني: ذهب أصحابه إلى أن فعل المجتهد لا يُعدّ مذهبا له ولا تصح نسبته إليه. وهذا القول هو أحد الوجهين عند الحنابلة كما حكى ذلك ابن حامد وغيره[20]، وهو أيضا أحد الوجهين عند الشافعية[21].

رابعا: سكوت المجتهد (تقريرات المجتهد): إذا وَقع بحضرة المجتهد فعلٌ أو صدرت فتوى من غيره، فسكت ولم ينكِر عليه، فهل يُعد سكوته هذا وعدم إنكاره دليلا على أنه يرى جواز هذا الفعل، وصحةَ تلك الفتوى عنده أم لا؟ وبعبارة أخرى هل تُعتبر تقريرات المجتهد مذهبا له أم لا؟

اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: ما سكت عنه المجتهد يُعد مذهبا له، وهذا ما ذهب إليه الشاطبي عندما قرّر أن الفتوى من المفتي تحصل من جهة القول والفعل والإقرار كما تقرر سابقا عند الحديث عن فعل المجتهد؛ لأن الإقرار عنده راجع إلى الفعل، معللا ذلك بقوله: "الكفُّ فعلٌ، وكف المفتي عن الإنكار إذا رأى فعلا من الأفعال كتصريحه بجوازه"[22]. وهو ما رجّحه ابن حامد من الحنابلة، ولكن في صورة هي أخص من صورتنا؛ وهي ما إذا كان سكوت المجتهد عند المعارضة والمباحثة[23].

القول الثاني: سكوت المجتهد وعدم إنكاره لا يُعد مذهبا له. وهو ما ذهب إليه أكثر الحنابلة كما نقله ابن حامد[24]، وهو مقتضى مذهب الشافعي لقوله –كما اشتهر عنه-: "لا ينسب لساكت قول"[25] ولإنكاره الإجماع السكوتي المبني على حمل السكوت على الوفاق[26].

المطلب الثاني: مرتبة المخرج في طبقات الفقهاء وتحقيق القول في كونه مجتهدا أم مقلِّدا

الفرع الأول: مرتبة المخرج في طبقات الفقهاء: تنوعت مناهج العلماء في بيان أقسام الفقهاء والمجتهدين من حيث عدد طبقات الفقهاء وترتيبهم وبيان موقع كل طبقة، وفيما يلي بيان لأشهر ما وقفت عليه من تقسيمات، ومن ثم معرفة مرتبة المخرج في كل تقسيم:

أولا: تقسيم وترتيب ابن الصلاح: من أشهر التقسيمات ما ذكره ابن الصلاح في كتابه: "أدب المفتي والمستفتي" ثم تابعه على منهجه وتقسيماته كثيرون[27]، مع أن البعض خالفه في ذلك مخالفة يسيرة، وقد جعل المفتين قسمين رئيسيين هما: المفتي المستقل والمفتي غير المستقل، وجعل المفتي غير المستقل أربع درجات، وبذلك تكون طبقاته خمسا نذكرها على النحو التالي:

الطبقة الأولى: المفتي المستقل الذي يستقل بإدراك الأحكام الشرعية من غير تقليد وتقيُّد بمذهب أحد[28]. وهؤلاء لهم أصولهم وقواعدهم قد يوافقون فيها غيرهم وقد يخالفونهم.

ويُطْلق على أصحاب هذه الطبقة: "المجتهد المطلق"[29] و "المجتهد المستقل"[30]، والمجتهد في الشرع"[31] و"المجتهد في دين الله"[32] و "المفتي المطلق"[33]، و"المفتي المستقل"[34].

الطبقة الثانية: من بلغ درجة الاجتهاد المطلق من الكتاب والسنة ولكنه ينتسب إلى أحد الأئمة المجتهدين، ملتزما بأصول إمامه في الاستنباط، مع إمكان مخالفته في بعض الفروع الفقهية[35].

ويُطلق على أصحاب هذه الطبقة "المجتهد المنتسب"[36] و "المفتي المنتسب"[37]. ويختلف أصحاب هذه الطبقة عن سابقيهم أنهم ملتزمون في الجملة بأصول أئمتهم وإن خالفوهم أحيانا في الأدلة والفروع، بينما أصحاب الطبقة الأولى مستقلون بأصولهم واجتهاداتهم.

الطبقة الثالثة: ويمثلها من كان مجتهدا في مذهب إمامه مقيَّدا به، يقرر ما يذهب إليه بالدليل، لكنه لا يتجاوز في أدلته أصول إمامه وقواعده[38].

ويتفق أصحاب هذه الطبقة مع سابقيهم في الطبقة الثانية، في التزامهم بأصول أئمتهم حين عملية الاستنباط، ولكنهم يختلفون عنهم في كون أولئك يجتهدون فيما اجتهد فيه أئمتهم، وقد يخالفونهم في الحكم والدليل، في حين لا يجتهدون هم -أصحاب الطبقة الثانية-إلا فيما لم يرد فيه عن أئمتهم بشأنه حكم، أما ما ورد فيه عن أئمتهم حكم فلا يسعهم إلا تقليدهم فيه[39].

ويُفهم من كلام ابن الصلاح أن هذه الطبقة هي طبقة أهل التخريج؛ حيث ذكر صفات المفتي فيها فقال: "أن يكون عالما بالفقه، خبيرا بأصول الفقه،

عارفا بأدلة الأحكام تفصيلا، بصيرا بمسالك الأقيسة والمعاني، تام الارتياض في التخريج والاستنباط، قيما بإلحاق ما ليس بمنصوص عليه في مذهب إمامه بأصول مذهبه وقواعده"[40]، ثم تابع ابن الصلاح قوله: "وَلَا يَعْرَى عن شَوْبٍ من التقليد له، لإخلاله ببعض العلوم والأدوات المعتبرة في المستقل، مثل: أن يخل بعلم الحديث أو بعلم اللغة العربية ... ويتخذ نصوص إمامه نصوصا يستنبط منها نحو ما يفعله المستقل بنصوص الشارع"[41].

وصاحب هذه الطبقة يُسمى "مجتهد المذهب"[42] و"مجتهد التخريج"[43] كما اشتهر إطلاقهم على أصحاب هذه المرتبة "أصحاب الوجوه والطرق"[44].

الطبقة الرابعة: يمثل هذه الطبقة من كان "فقيه النفس؛ أي أن يكون بطبعه شديد الفهم لمقاصد الكلام[45]، بأن يكون له استعداد فطري يؤهله للاجتهاد-، وأن يكون حافظا لمذهب إمامه، قائما بتقريره، وبنصرته، يصوِّر ويحرِّر ويمهّد ويقرّر ويرجّح"[46] قولا لإمام المذهب على قول آخر، أو يرجح بين الأقوال والروايات والتخريجات المختلفة في المذهب، وكل ذلك وفق أصول إمامه، كما أنه لا يستنبط التي لم يرد عن إمامه بشأنها حكم[47].

فهؤلاء لم يبلغوا ما بلغه سابقوهم في الطبقة الثالثة، إما لكونهم لم يرتضوا في التخريج والاستنباط كارتياضهم، وإما لكونهم غير متبحرين في أصول الفقه ونحوه[48].

ويطلق على أصحاب هذه الطبقة لقب "مجتهد الترجيح"[49] و"مجتهد الفتيا"[50].

الطبقة الخامسة: أصحاب هذه الطبقة هم الذين يقومون بحفظ المذهب ونقله وفهمه في واضحات المسائل ومشكلاتها، ولكن لديهم ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته، كما أنهم لا يستطيعون الترجيح بين الأقوال والروايات والأوجه والطرق الواردة فيه[51].

ويُطلق على أصحاب هذه الطبقة "المقلدون"[52].

ويتفق أصحاب هذه الطبقة مع أصحابهم في الطبقة الرابعة، في التزام الفروع الواردة في المذهب لا غير، ولكن يختلفون معهم في كون أصحاب

الطبقة الرابعة يتولون الترجيح داخل المذهب، أما هؤلاء فلا يملكون إلا الاكتفاء بحفظ الفروع وفهمها ونقلها فحسب.

ثانيا: تقسيم وترتيب ابن حمدان: ومن بين التقسيمات: تقسيم ابن حمدان في كتابه: "صفة الفتوى والمفتي والمستفتي"، والملاحظ أنه تأثر بابن الصلاح في تقسيمه، وعدَّ المخرِّج في الطبقة الثالثة ونقلَ الكثير من عباراته، واعتمد ترتيبه للمجتهدين[53]، وأضاف عليه قسمين آخرين مبنيان على القول بتجزؤ الاجتهاد وهما:

المجتهد في نوع من العلم: قال: "فمن عرف القياس وشروطه، فله أن يفتي في مسائل منه قياسية، لا تتعلق بالحديث، ومن عرف الفرائض فله أن يفتي فيها، وإن جهل أحاديث النكاح وغيره"[54].

المجتهد في مسائل أو مسألة: قال: "وليس له الفتوى في غيرها، وأما فيها فالأظهر جوازه، ويحتمل المنع؛ لأنه مظنة القصور والتقصير"[55].

ثالثا: تقسيم وترتيب ابن كمال باشا:ذكر ابن عابدين في كتابه: "شرح عقود رسم المفتي" أنابن كمال باشا جعل الفقهاء سبع طبقات هي[56]:

الطبقة الأولى: طبقة المجتهدين في الشرع؛ أي المجتهد المطلق.

الطبقة الثانية: طبقة المجتهدين في المذهب.

الطبقة الثالثة: طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب.

الطبقة الرابعة: طبقة أصحاب التخريج من المقلدين.

الطبقة الخامسة: طبقة أصحاب الترجيح من المقلدين.

الطبقة السادسة: طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين الأقوى والقوي والضعيف وظاهر الرواية وظاهر المذهب.

الطبقة السابعة: طبقة المقلدين الذين لا يقدرون على ما ذُكر ولا يفرقون بين الغث والسمين ... بل يجمعون ما يجدون كحاطب ليل.

ويلاحظ أن ابن كمال باشا قد جعل الفقهاء المجتهدين ثلاث طبقات، والفقهاء المقلدين أربع طبقات، تَوافَق مع ابن الصلاح في الطبقة الأولى والثانية، ولكن أصحاب الطبقة الثانية يَعُدّهم ابن الصلاح من المجتهدين اجتهادا

مطلقا، بينما يعدهم ابن كمال باشا من المجتهدين في المذهب، وتوافقا في الطبقة الثالثة، أما الطبقة الرابعة عند ابن الصلاح فتشمل الطبقات الرابعة والخامسة والسادسة عند ابن كمال باشا، لكن ابن كمال باشا جعل المخرِّجين الذين هم الطبقة الرابعة من المقلدين، أما ابن الصلاح فعدهم من المجتهدين وإن كان بعضهم لا يخلو عن شائبة التقليد، وأما الطبقة الخامسة عند ابن صلاح فتكون ممثلة بالطبقة السابعة عند ابن كمال باشا[57].

ويبدو أن الطبقة الثالثة عند ابن كمال باشا هي طبقة المخرجين؛ لأنه سمَّاهم: طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب، ووصفهم بأنهم "لا يقدرون على مخالفة الإمام لا في الأصول ولا في الفروع، ولكنهم يستنبطون الأحكام في المسائل التي لا نص فيها على حسب أصول قررها، ومقتضى قواعد بسطها"[58]. وهي صفة المخرج التي تميزه عن غيره.

وبهذا يكون أهل التخريج في الطبقة الثالثة، والله أعلم بالصواب.

رابعا: تقسيم وترتيب إبراهيم اللقاني المالكي: جعل اللقاني في كتابه "منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى" المجتهدين طبقات ثلاث:

الطبقة الأولى: هي طبقة "المجتهد المطلق" وسماه "الفقيه"، وذكر بأنه المراد عند الإطلاق، وإذا أُريد غيره قُيّد[59].

الطبقة الثانية: طبقة "مجتهد المذهب"؛ وهو المتمكن من تخريج الوجوه التي يبديها باستنباطه على نصوص إمامه في المسائل؛ وذلك بأن يكون محيطا بمآخذ إمامه ووجوه تصرُّفه في قواعده[60].

الطبقة الثالثة: طبقة "مجتهد الفتوى"؛ "وهو المتبحر في مذهب إمامه الذي قلده فيه، يفتي الناس بمسائله، المتمكن من ترجيح قول له على آخر إذا أطلقهما"[61].

وقد ذكر الشيخ عبد الله ابن إبراهيم العلوي الشنقيطي هذه الطبقات الثلاث أثناء تقسيمه للفقهاء، وأضاف طبقة رابعة أخذها عن البناني[62] في حاشيته عن جمع الجوامع وهي: "أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات ومعرفة عامِّه وخاصه، مطلقه ومقيَّده ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته"[63].

والذي يبدو أن اللقاني جعل طبقة المخرجين هي الطبقة الثانية؛ أي طبقة مجتهدي المذهب، لكن إذا سُلّم تقسيم ابن الصلاح "المجتهد المطلق" إلى "مجتهد مستقل" و"مجتهد غير مستقل"؛ لأن المجتهد المطلق عنده يشمل تلاميذ الأئمة الذين بلغوا درجة الاجتهاد المطلق، لكنهم ملتزمون بأصول إمامهم في الاستنباط، وقد يخالفونه في بعض الفروع الفقهية؛ وبذلك تصير طبقات الفقهاء عند اللقاني أربعا وتكون الطبقة الثالثة هي طبقة المخرجين، فيوافق بذلك ابن الصلاح في جعلها الثالثة بدل الثانية.

وخلاصة القول في مرتبة المخرّج بين طبقات الفقهاء أن التقسيمات السابقة -عدا تقسيم ابن الكمال باشا- تتفق على أن أهل التخريج يُعدُّون من المجتهدين لا من المقلدين، وأطلقوا على المخرّج "المجتهد في المذهب" و"مجتهد التخريج" و"أصحاب الوجوه والطرق". أما مرتبته فهي الطبقة الثالثة، متوسطة الطبقات الخمس؛ فهي أدنى من مرتبتي "المجتهد المستقل" و"المجتهد المنتسب"، وأعلى من مرتبتي "مجتهد الفتوى" و"حافظ المذهب".

الفرع الثاني: المخرّج بين الاجتهاد والتقليد

لقد خلصنا في المسألة السابقة إلى أن المخرّج هو المجتهد في المذهب، وأن أغلب العلماء عدوه في مراتب الاجتهاد. ولكن تقدم معنا في تقسيم ابن الصلاح أنه لا يخلو من شائبة تقليد، وعدّه ابن كمال باشا –كما مر معنا-من المقلدين.

فهل هناك تناقض بين وصفه بالاجتهاد مرة، وبالتقليد أخرى؟ وما هو الصواب في ذلك؟

يبدو أن من وصفه بالتقليد قد نظر إليه من جهة اتخاذه نصوص إمامه مصدرا للتخريج، ملتزما بها، سالكا مسلكه في الاجتهاد ولم يبتكر لنفسه طريقة يستقل بها.

وأما من وصفه بالاجتهاد فنظر إلى اطّلاعه على المآخذ، وأهليته للنظر، واقتداره على استنباط الفروع من نوصوص وأصول إمامه، فهو بمنزلة المجتهد المطلق في الشرع[64].

فأما من وصف المخرج بالتقليد، فلا يُسلّم به على الإطلاق، لأن التقليد معناه: "العمل بقول غيرك من غير حجة"[65]. ومن ثم فأَخْذ القول مع معرفة دليله ليس بتقليد، وهو ما ثبت للمخرج؛ إذ لا يُقصِّر في بذل الوسع في التحقيق والتحرير والترجيح والاستقراء.

والناظر في عملية التخريج يدرك أنه لا يكفي التقليد فيها؛ لأن المُخرِّج يحتاج إلى جهد واجتهاد في بناء الفروع على الأصول،أو بناء الفروع على الفروع؛ لأن تشابه النوازل فيما بينها في الظواهر لا يوجب تشابه أحكامها ومداركها؛ قال الشاطبي: "فلا يمكن أن يستغني ها هنا بالتقليد؛ لأن التقليد إنما يُتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلَّد فيه، والمناطُ هنا لم يتحقق بعدُ؛ لأن كل صورة من صوره النازلة نازلةٌ مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا، فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد، وكذلك إذا فرضنا أنه تقدم لنا مثلُها، فلا بد من النظر في كونها مثلها أو لا، وهو نظر اجتهاد أيضاً"[66].

والتفريق الموجود في كتب الأصول بين المجتهد والمقلّد، هو تفريق أغلبي نسبي في معنى المجتهد والمقلد؛ فلا يصح إطلاق التقليد المحض على مجتهد المذهب؛ لأن ما يفعله من تخريج المسائل واستخراج الوجوه والأحكام من مذهب إمامه، يُعتبر فيه مجتهدا، غير أنه يكون فيه مقيَّدا بأصول إمامه وقواعده.

وإن جازت تسمية مجتهد المذهب مقلِّدا، فهو من باب الجزء وليس من باب الكل، فهو إذن مقلد بالجزء مجتهد بالكل.

كما أنه ليس من شرط الاجتهاد أن يبتكر المجتهد لنفسه طريقة خاصة في الاجتهاد لا يشاركه فيها غيره؛ وذلك لاستيعاب المتقدمين لطرائق الاستنباط ولهذا قال ابن المنيّر المالكي فيما نقله عنه السيوطي: "أتباع الأئمة الذين حازوا شروط الاجتهاد، ملتزمون أن لا يحدثوا مذهبا، أما كونهم مجتهدين؛ فلأن الأوصاف قائمة بهم، وأما كونهم ملتزمين أن لا يحدثوا مذهبا؛ فلأن إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصول وقواعد مباينةٌ لسائر قواعد المتقدمين متعذِّر الوجود؛ لاستيعاب المتقدمين لسائر الأساليب"[67].

وهذا التردد في وصف المخرّج بين التقليد والاجتهاد، هو الذي جعل الشيخ زروق المالكي يطلق لفظ الاقتداء على ما يقوم به مجتهد المذهب؛ حيث قال: "والاقتداء: الاستناد إلى أخذ القول لديانة صاحبه وعلمه، وهذه رتبة أصحاب المذاهب مع أئمتها، فإطلاق التقليد عليها مجاز"[68].

ومما سبق يتضح أن إطلاق "المقلد" على المخرّج إذا كان يراد بذلك نفي صفة الاجتهاد عنه مطلقا –كما فعل ابن كمال باشا-فهذا لا يصح؛ لأنه خلاف واقع وأحوال المخرجين، ولأن ذلك يوهم استواءه مع العامي المحض، وأما إطلاقه عليه باعتبار سلوكه طريقة إمامه في الاجتهاد والتزامه بنصوصه فمستساغ.

وعليه فأحق الأوصاف اللائقة بالمخرِّج، ما جَمع بين الأمرين جميعا، وذلك بالنظر إلى مُستنده في التخريج واتباعه طريقة إمامه في ذلك من جهة، والنظر إلى جهده المبذول في استنباط الأحكام من جهة أخرى، ولذلك فحقيق أن يُوصف بالمجتهد في المذهب أو مجتهد التخريج[69]، أو يُكتفى بتسميته المخرّج مع استحضار النظرين معا.

المطلب الثالث: صور تخريج الفروع على الفروع في فتاوى محمد الطاهر بن عاشو

للوقوف علىأثر علم تخريج الفروع على الفروع في فتاوى العلامةابن عاشور اخترتُ كنماذج، جملةً من المسائل اتخذ الشيخ مسلك تخريج الفروع على الفروع في تخريج أحكامها، وبيانها فيما يلي:

الفرع الأول: تخريج **حكم عدم جواز صلاة الجمعة تُقام بدشرة بتونس على عموم قول مالك بوجوب السعي إلى الجمعة بجامع المصر**

أ- **تصوير المسألة:** سُئل الشيخ الإمام عن حكم صلاة الجمعة تُقام بدشرة تُسمَّى بدشرة الدوالي بضواحي مدينة قفصة بتونس، تضمُّ نحو ثلاثمائة نسمة ولا تبعد عن قفصة إلا بنحو ميل ونصف.

ب- **ملخص جواب الشيخ:** قال الشيخ مجيبا على ذلك: "والجواب عنه أنّه لمّا كانت هذه؛ - أي الدشرة- لا تبعد عن قفصة إلا بنحو ميل ونصف، فهي معتبرة ملتحقة بقفصة؛ فيجب على أهلها السعي إلى جامع قفصة، ولا يجوز

لهم إقامة الجمعة بالدشرة على الصحيح من قول مالك وأصحابه"[70]، مستندا في بيان مشهور المذهب الى قول خليل في مختصره؛ حيث قال: (قال خليل: "وإن بقرية نائية بفرسخ"[71] والفرسخ ثلاثة أميال)[72].

ج- **مسلك التخريج وأداته:** ذهب ابن عاشور إلى القول بعدم جواز صلاة الجمعة بمسجد دشرة الدوالي الذي لا يبعد عن جامع المصر بقفصة إلا بنحو ميل ونصف مستندا إلى عموم قول الإمام مالك بوجوب السعي إلى الصلاة بجامع المصر؛ وإن كان المكلّف يسكن على بعد ثلاثة أميال؛ جاء في المدونة: "قال؛-أي ابن القاسم-وقال مالك فيمن كان على ثلاثة أميال من المدينة: أرى أن يشهدوا الجمعة"[73]. وهو تخريج من ابن عاشور بطريق تطبيق النص العامِّ على أفراده.

الفرع الثاني: تخريج حكم وجوب الجمعة في حق أهل نمط سكني منتشر ببعض المناطق التونسية بوجوب الجمعة في قول مالك-رحمه الله-في حق أهالي القرى.

أ- **تصوير المسألة**: سُئل الشيخ عن حكم صلاة الجمعة بالنسبة لأهالي نمط سَكَني منتشر يومها ببعض البلاد التونسية؛ يتخذون من الجبال بيوتا ينحتونها، يُعبّر عنها عندهم ب "الغيران"[74].

ب- **ملخص جواب الشيخ:** أجاب الإمام قائلا: "والجواب عنه أنّ الذين يسكنون البيوت المنحوتة في الجبال يجري حكم مساكنهم على حكم مساكن القرى؛ فإن كثُرت واتصل بعضها ببعض وجبت عليهم الجمعة"[75]؛ جاء في المدونة: "قال-؛ أي ابن القاسم-: " وقال مالك في القرية المجتمعة التي قد اتصلت دورها كان عليها والٍ أو لم يكن، قال: أرى أن يجمعوا الجمعة. قلت-؛ أي سحنون-: فهل حدَّ مالك في عظم القرية حدّا؟ قال: لا، إنه قال: مثل المناهل التي بين مكة والمدينة مثل الرويحاء وأشباهها"[76].

ج- **مسلك التخريج وأداته:** صرّح الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بأنّه ألحق حكم مساكن هؤلاء بحكم مساكن القرى؛ فمتى تحقق شرط وجوب إقامة الجمعة بها تحقق كذلك بالنسبة إليهم، ووجبت عليهم الجمعة. وهذا من قبيل تخريج فرع على فرع بطريق القياس.

الفرع الثالث: تخريج عدم وجوب ستر وجه المرأة وكفَّيْها عن أنظار الأجانب على جواز أكل المرأة مع غير ذي محرم في قول مالك-رحمه الله-.

أ- **تصوير المسألة:** سُئل الشيخ عما يجب ستره من بدن المرأة عن الأنظار صونا للأخلاق[77].

ب- **ملخص جواب الشيخ:** أجاب الإمام بوجوب ستر ما بين السرة والركبة عن غير الزوج، وسترِ ماعدا الوجه والأطراف عن المحارم، وأنه يجوز لها أن تُظهر لأبيها وابنها ما لا تظهره لغيرهما من المحارم مما عدا العورة المغلظة. ثم أتى على بيان عدم وجوب ستر وجهها ولا كفيها فقال: ("ولا يجب عليها ستر وجهها ولا كفيها عن أحد من الناس؛ ففي الموطأ قال مالك: "لا بأس أن تأكل المرأة مع غير ذي محرم على الوجه الذي يُعرف للمرأة أن تأكل به"[78]،وهذا يقتضي إبداء وجهها ويديها للأجنبي؛ فوجه المرأة عند مالك وغيره من العلماء ليس بعورة)[79].

ج- **مسلك التخريج وأداته**: يتضح من جواب العلامة ابن عاشور أنه قد خرَّج القول بعدم وجوب ستر المرأة وجهها ويديها للأجنبي على ما اقتضاه قول مالك-رحمه الله-الذي أفتى فيه بجواز أكل المرأة مع الأجنبي على الوجه الذي يمكِّنها من الأكل. ولا شك أن ذلك يقتضي كشف يديها ووجهها. وبذلك يكون الشيخ قد سلك مسلك تخريج فرع على فرع بطريق لازم القول.

الفرع الرابع: تخريج كراهة قراءة القرآن بطريق غلبت عليه أو على بعضه النجاسة على قول مالك-رحمه الله-بكراهة القراءة في الحمام.

أ- **تصوير المسألة:** ورد سؤال إلى الشيخ الإمام حول مدى جواز قراءة القرآن في الطريق لاسيما إذا كانت به قاذورات فأجاب بما يلي:

ب- **ملخص جواب الشيخ:** أجاب الشيخ بقوله: "أما المرور في الطرقات التي فيها نجاسة، فإن كانت النجاسة مما لا تخلو الطرقات عن أمثالها كروث الدواب، فهي معفو عنها؛ إذ لا يكاد يشعر المار بها، ولا يحترز عنها، وإن تفاقمت بحيث غلبت على الطريق أو بعضه، يصير الطريق كالبيوت المعدة للأقذار فتُكره القراءة حينئذٍ على حكم القراءة في الحمَّام، فالواجب السكوت عن القراءة إلى أن يَجتاز الموضعَ النجس"[80]. وجاء في البيان والتحصيل

بشأن حكم القراءة في الحمّام: (وسئل مالك عن القراءة في حمّام فقال: "القراءة بكل مكان حسنة، ليس الحمام بموضع قراءة، فإن قرأ الإنسان الآيات فليس بذلك بأس، وليس الحمّامات من بيوت الناس الأُوَل" قال محمد بن رشد:" كره القراءة في الحمّام؛ إذ لا ينفك عن النجاسة في أغلب الأحوال")[81]

ج- مسلك التخريج وأداته: يتضح مما سبق أن الإمام محمد الطاهر بن عاشور قد خرج حكم كراهة قراءة القرآن بطريق غلبت عليه أو على بعضه النجاسة على حكم كراهة القراءة في الحمّام الذي نصّ عليه الإمامُ مالك-رحمه الله-، فكان اشتراكهما في الحكم؛ لاشتراكهما في علةِ غلبةِ النجاسة في الموضعين، وهذا المسلك هو من قبيل تخريج فرع على فرع بطريق القياس.

إن الملاحظ أن حكم الكراهة المخرَّج من طرف العلامة ابن عاشور هو في الحقيقة حكم منصوص في المذهب؛ جاء في البيان والتحصيل: "وسئل مالك عن قراءة القرآن في الطريق قال: الشيء اليسير، قال: فأما الذي يديم ذلك فلا"[82] قال محمد بن رشد: "كره (مالك) القراءة في الحمام؛ إذ لا ينفك عن النجاسة في أغلب الأحوال، كما كره قراءة القرآن في الأسواق والطرق من أجل ذلك"[83]. وجاء في مواهب الجليل: "... وقد كرهوا (علماء المذهب) القراءة في الطريق"[84]، وبذلك يتبين أن حكم كراهة قراءة القرآن في الطريق نصَّ عليه الإمام مالك نفسُه فضلا عن أعلام المذهب، وبذلك يكون تخريج الشيخ محمد الطاهر بن عاشور فاسد الاعتبار؛ لأن من شروط صحة القول المخرَّج أن لا يكون منصوصا في المذهب كما يتضح من تعريف التخريج. وهذا إذا حَمَلنا كلامَ الشيخ على ظاهره.

أمَّا إذا أمْعنَّا النظر في شخصية الرجل العلمية وجدناه أصوليا بامتياز، وقد ألَّف: "حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح على شرح تنقيح الفصول في الأصول للقرافي"، وإذا نظرنا إلى فقهه وجدناه مُتبحِّرا في فقه مذهبه، وقد ألف كتابا سماه "كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ".

وعليه يَبعُد أن يكون علاّمةُ زمانه ومفتي الديار التونسية وقْتها جاهلا بحكم كراهة القراءة في الطريق أو جاهلا بشرط اعتبار القول المخرَّج، ولذلك أرى أن الشيخ قصد أن حكم كراهة القراءة في الطريق منصوصٌ وهو جارٍ على حكم كراهة القراءة في الحمام؛ تنبيها منه على أن علة كراهة القراءة في الطريق هي النجاسة التي هي علة جلية في كراهة القراءة في الحمَّام، خاصة إذا علمنا أنه سلك هذا المسلك في بعض فتاويه؛ نظير ما ورد في مسألة "التحبيس على البنين دون البنات"[85]؛ حيث بيَّن الخلافَ في المسألة داخل المذهب ثم قال: "وقد جرى العمل قديما وحديثا برواية علي بن زياد لترجيح اللخمي وعياض إياها، ولأنها جَارِيَة على حكم تخصيص بعض الأولاد بالعطية"[86].

الفرع الخامس: تخريج زكاة الأوراق النقدية على زكاة الديون حسب المذهب المالكي.

أ- **تصوير المسألة:** أثارت مسألة زكاة الأوراق النقدية جدلا في الأوساط العلمية مطلع القرن العشرين بين قائل بوجوبها وبين قائل بسقوطها، ثم القائلون بالوجوب اختلفوا هل تلحق بالنقدين أم بالعروض أم بالديون؛ فورد سؤال النازلة إلى الشيخ سنة 1920م ليدلي دلوه، فأجاب بما يلي[87]:

ب- **ملخص جواب الشيخ:** خلَص الإمام محمد الطاهر بن عاشور بعد طول بيان وتفصيل إلى تكييف الأوراق النقدية على أنها حجج ديون وألحق حكم زكاتها بحكم زكاة الديون فقال: "علمت أن أوراق البانكة حجج ديون فتأخذ في الزكاة أحكام زكاة الدين"[88]. ثم صرّح ابن عاشور سلوكه سبيل التخريج بعد بيانه لأقسام الديون وأحكامها وفق المذهب المالكي فقال: "فلنرجع الآن إلى تطبيق هاته الأحكام على أوراق البنوك التي تقرر أنها ديون"[89]، ثم أَلْحَق أحكامها بأحكام الديون حسب المذهب المالكي، وحسب ما رجَّحه من أقوال المذهب فيما كان مختلفاً فيه،

ج- **مسلك التخريج وأداته:** سلك الشيخ مسلك تخريج فرع على فرع بطريق القياس في كل حكم من تلك الأحكام المخرجة.

الفرع السادس: تخريج جواز قرض صاحب المعصرة لملاك الزيتون شريطة أن يعصروا غلَّة زيتونهم عنده على القول الشاذ[90] لسحنون بجواز سلف الدقيق والكعك المسوَّس بالسالم للحاج، إذا وُجدت الحاجة الملحة.

أ- تصويرالمسألة: سُئِل الشيخ عن معاملة تجري بتونس بين أصحاب الزيتون وأرباب المعاصر[91]، وهي أن يُقرض صاحبُ المعصرة مالك الزيتون مالاً شريطة أن يعصر غلَّة زيتونه عنده.

ب- ملخص جواب الشيخ: كيَّف الشيخ المعاملة على أنها قرض برهن. لكن تشوب هذه المعاملة شائبة انجرار منفعة للمقرض بسبب ما يأخذه من أجرة عصر ذلك الزيتون في معصرته، إلا أن الشيخ اعتبر منفعة المقترض بجانب منفعة المقرض[92]، فصارت منفعتهما من منافع السَّلَفِ المشتركة، وفي ذلك خلاف بين المالكية نقله ابن عاشور عن ابن الحاجب وخليل؛ فإن كانت منفعة المقرض مساوية لمنفعة المقترض أو أكبر فلا خلاف في عدم الجواز، أما إن كانت منفعة المقترض أكبر من منفعة المقرض فالمشهور أيضا عدم الجواز والشاذ لسحنون وهو القول بالجواز. وهذا ما ورد في مسألة سلف السائس بالسالم في المسغبة والدقيق والكعك للحجَّاج للحاجة، بدقيق سالم في بلد يُعيِّنه المقرض دون أن يقبله حيث يشاء المقترض[93]، فقال مبيِّنا وجه المنفعة: "وقصدهم من المنفعة المنجرة للمقرض هي منفعة أخذ السالم مع كون السلف سائسا، ومنفعة قبض الطعام في البلد الذي يريده المقرض دون أن يقبله حيث شاء المقترض"[94] ثم بيَّن طبيعة حاجة المقترضين أصحاب الزيتون والمقرضين أصحاب المعاصر فقال: "ونحن إذا نظرنا إلى ما تشتمل عليه هذه المعاملة، نجدها ترجع إلى اعتبار الحاجي القريب من الضروري...فكانت هذه المعاملة منفعة عظيمة للمقترضين، ومنفعة قليلة للمقرضين، وفيها مصلحة عامة..."[95]، وكأن ابن عاشور يشير إلى أن الحاجة إلى هذه المعاملة أشد من حاجة الحجاج إلى الدقيق والكعك[96] فضلا عن شرط أخذ السالم حيث يشاء المقرض شاء المقترض أم أبى، ومع ذلك أجازه سحنون؛ فتكون إذن هذه المعاملة-تخريجا على رأي سحنون- جائزة من باب أولى.

ج- مسلك التخريج وأداته: عمدَ الإمامُ إلى إلحاق حكم جواز المعاملة الجارية بين أرباب الزيتون وأرباب المعاصر بحكم جواز سلف الدقيق والكعك السائس بالسالم ممّا احتاج إليه الحاج، بجامع أن في كلٍّ من الفرعين منفعة للمقترض أكبرُ من منفعة المقرض مع وجود الحاجة الملحة في المعاملتين جميعا وحاجة أرباب المعاصر والزيتون أشد؛ تخريجاً على رأي سحنون القاضي بالجواز دون الرأي المشهور القاضي بالمنع. فيكون بذلك العلامة محمد الطاهر بن عاشور قد سلك مسلك تخريج فرع على فرع بطريق قياس الأولى.

الخاتمة:

هذه أهم النتائج التي توصلتُ إليها من خلال هذا البحث المتواضع:

1- إن المتصفح لمجموع فتاوى الشيخ الإمام يدرك جليّا أنه فقيه مالكي متضلّع، وأصولي محنك، ذو رؤية ثاقبة وأفقٍ فكري واسع، ينمّ عن معرفةٍ دقيقة متكاملة وإدراك عميق لمقاصد الشريعة السمحة.

2- تُعدّ فتاوى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور على حداثتها عموما أصيلة؛ حيث جرى اعتماده فيها على أهم كتب المتقدمين والمتأخرين من المالكية.

3- إنّ ممّا اعتمده وعوَّل عليه الشيخ في إصدار فتاويه فيما جدَّ من وقائع في عصره، مسلك تخريج الفروع على الفروع لاسيما التخريج بطريق القياس.

4- عِلمُ تخريج الفروع على الفروع مسلك اجتهادي مهمّ والحاجة إليه ماسَّة على مرِّ العصور؛ لأنّ الوقائع في الحياة ليست متناهية، والأدلة منحصرة متناهية.

5- إنّ عِلْم تخريج الفروع على الفروع علم مهمٌّ، مستقلٌّ بذاته، تكمن فائدته الكبرى في التوصل إلى أحكام القضايا المستجدة، وقد تمَّ تفعيله واستخدامه من طرف الفقهاء المعاصرين في النوازل المعاصرة مثل صنيع العلاَّمة ابن عاشور في فتاويه.

6- يُمثِّلُ نصُّ المجتهد وما يجري مجراه أهمَّ مصدرٍ لتخريج الفروع على الفروع.

7- مرتبة المخرِّج هي الطبقة الثالثة، متوسطة الطبقات الخمس؛ فهي أدنى من مرتبتي "المجتهد المستقل" و"المجتهد المنتسب"، وأعلى من مرتبتي "مجتهد الفتوى" و "حافظ المذهب".

8- المخرِّج يجمع بين الاجتهاد والتقليد؛ وذلك بالنظر إلى مُستنده في التخريج وأتباعه طريقة إمامه في عملية التخريج من جهة، والنظر إلى جهده المبذول في استنباط الأحكام من جهة أخرى، ولذلك حقيق أن يُوصف بالمجتهد في المذهب أو مجتهد التخريج، أو يُكتفى بتسميته المخرّج مع استحضار النظرين معا.

التوصيات:

إذا كان علم تخريج الفروع على الفروع قد شكَّل قطب الرحى في فتاوى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، وإذا كانت الحاجة إليه ماسَّة في زمانه، فإنَّ الحاجة إليه اليوم أمسّ؛ في ظلِّ تكاثر النوازل وتناميها.

وعليه؛ تَسْطَعُ في الأفق:

أولا: ضرورة مزيد عناية بعلم تخريج الفروع على الفروع، دراسة وتطبيقا، تجديدا وتوسيعا؛ ليكون هذا الفنُّ أكثر نجاعة في المساهمة في بيان أحكام النوازل؛ لئلا تتعطل مصالح المسلمين، أو تُتَّهم الشريعة بعدم صلاحيتها لكل زمان ومكان.

ثانيا: الحاجة إلى مزيد اهتمام بدراسة فتاوى الشيخ أصوليا ومقاصديا، وبيان منهجه في الفتوى؛ ليستفيد منها طلبة العلم والباحثون، لا سيما وأن العلامة من العلماء المعاصرين،وأبلى بلاء حسنا في المقاصد والتفسير والأصول.

قائمة المصادر والمراجع:

1- إبراهيم اللقاني، منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى، تحقيق: د.عبد الله الهلالي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1423ه/2002م، د.ط.

2- إبراهيم بن علي بن محمد، **ابن فرحون**، كشف النقاب الحاجب عن مصطلح ابن الحاجب، دراسة وتحقيق: د. حمزة أبو فارس و.د. عبد السلام الشريف، دار المغرب الإسلامي، 1990م، ط1.

3- ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تعليق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.

4- أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، شرح وتحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، 1980م، ط1.

5- أبو إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، شرحه وخرّج أحاديثه عبد الله دراز، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، د.ت، د.ط.

6- أبو إسحاق بن علي بن يوسف الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424ه/2002م، ط2.

7- أبو العباس زروق، قواعد التصوف، صححه ونقحه محمد زُهري النجار، مكتبة الكليات الأزهرية، 1396ه/1976م، ط2.

8- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: د.محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1408ه/1988م، ط2.

9- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، تحقيق: د.محمد حجي، دار المغرب الإسلامي، 1408ه/1988م، ط1.

10- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول وبذيله فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، انتشارات دار الذخائر، 1328ه، ط2.

11- أبو عبد الله الحسن بن حامد، تهذيب الأجوبة، حققه وعلق عليه: السيد صبحي السامورائي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، د.ت، د.ط.

12- أبو عبد الله المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، 1416ه/1994م، ط1.
13- أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، 1414ه/1994م، ط1.
14- أبو عمرو عثمان ابن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: د. موفق بن عبد الله بن عبد القادر، عالم الكتب، 1407ه/1986م، ط1
15- أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد بن قاسم وابنه، مطبعة مكتبة المعارف، المغرب، د.ت، د.ط.
16- آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت، د.ط.
17- تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، 1419ه/1999م، ط1.
18- جلال الدين السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، 1405ه/1985م، د.ط
19- جلال الدين السيوطي، تنوير الحوالك شرح موطأ الإمام مالك، المكتبة الثقافية، بيروت، 1408ه/1988م، د.ط.
20- خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، تحقيق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، 1429ه/2008م، ط1.
21- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المعروف بالحطاب الرعيني، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تحقيق زكريا عميرات، دار عالم الكتب، 1423ه/2003م، طبعة خاصة.
22- عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421ه/2000م، ط1
23- عبد الرحمن بن جاد الله البناني المغربي، حاشية العلامة البناني على شرح الجلال شمس الدين ابن أحمد المحلي على متن جمع الجوامع، دار الفكر، 1402ه/1982م، د.ط

24- عبد الله ابن إبراهيم العلوي الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات المتحدة، د.ت، د.ط.

25- عثمان ابن محمد الأخضر شوشان، تخريج الفروع على الأصول -دراسة تاريخية ومنهجية وتطبيقية-، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1419ه/1998م، د.ط.

26- علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1402ه، ط2.

27- عياض بن نامي السلمي، حرير المقال فيما تصح نسبته للمجتهد من الأقوال، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، 1415ه.

28- مالك بن أنس بن مالك بن عامر، المدونة الكبرى، دار الكتب العلية، لبنان، د.ت، د.ط

29- محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، د.ت، د.ط.

30- محمد العربي شايشي، تخريج الفروع على الفروع -دراسة تأصيلية تطبيقية- قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي أنموذجا، ماجستير، إشراف: أ.د/ خالد اسطنبولي، جامعة أدرار، الجزائر، السنة الجامعية: 2013-2014.

31- محمد أمين الشهير بابن عابدين، شرح عقود رسم المفتي، مركز توعية الفقه الإسلامي حيدر آباد، الهند، 1422ه/2000م، ط2.

32- محمد أمين المعروف بأمير باذشاه، تيسير التحرير شرح مختصر التحرير، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403ه/1983م.

33- محمد بن إبراهيم بوزغيبة، فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، 1425،1ه/2004م، ط1.

34- محمد بن أحمد بن النجار،الفتوحي،شرح الكوكب المنير، تحقيق: د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي، 1408ه/1987م، ط1.

35- محمد بن يونس السُوَيسِي، الفتاوى التونسية في القرن الرابع عشر الهجري، دار سحنون، تونس، دار ابن حزم، بيروت، 1430 ه/2009م، ط1.

36- نوار بن الشلّي، نظرية التخريج في الفقه الإسلامي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1431ه/ 2010م، د.ط.

37- يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين (دراسة نظرية تطبيقية تأصيلية)، مكتبة الرشد، الرياض، 1414ه، د.ط

الهوامش:

[1]- إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، كشف النقاب الحاجب عن مصطلح ابن الحاجب، دراسة وتحقيق: د. حمزة أبو فارس و.د. عبد السلام الشريف، دار المغرب الإسلامي، 1990م، ط1: ص104.

[2]- عثمان بن محمد الأخضر شوشان، تخريج الفروع على الأصول -دراسة تاريخية ومنهجية وتطبيقية-، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1419ه/1998م، د.ط: ص65.

[3]- يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين (دراسة نظرية تطبيقية تأصيلية)، مكتبة الرشد، الرياض، 1414ه، د.ط: ص187.

[4]- انظر: محمد العربي شايشي، تخريج الفروع على الفروع-دراسة تأصيلية تطبيقية- قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي أنموذجا، ماجستير،إشراف: أ.د/ خالد اسطنبولي، جامعة أدرار، الجزائر، السنة الجامعية: 2013-2014: ص48.

[5]- الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين، المرجع نفسه: ص188.

[6]- الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين، المرجع نفسه: ص188.

[7]- انظر الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين، المرجع نفسه: ص191، نوار بن الشلّي، نظرية التخريج في الفقه الإسلامي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1431ه/ 2010م، د.ط: ص 112-113.

[8]- بن الشلي، نظرية التخريج في الفقه الإسلامي، المرجع السابق: ص113.

[9]- انظر: أبو الوليد محمد بن رشد، المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، تحقيق: د.محمد حجي، دار المغرب الإسلامي، 1408ه/1988م، ط1: 1/38-39.

[10]- آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت: ص395.

[11]- أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، شرح وتحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، 1980م، ط1: ص450.

[12]- الشيرازي، التبصرة، المصدر السابق: ص451.

[13]- انظر: أبو إسحاق بن علي بن يوسف الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424ه/2002م، ط2: ص104.

[14]- انظر: علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1402ه، ط2: 243/3، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول وبذيله فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، انتشارات دار الذخائر، 1328ه، ط2: 325/2، محمد أمين المعروف بأمير باذشاه، تيسير التحرير شرح مختصر التحرير، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403ه/1983م: 288/3، نظرية التخريج في الفقه الإسلامي، المرجع السابق: ص125.

[15]- انظر: أبو عبد الله الحسن بن حامد، تهذيب الأجوبة، حققه وعلق عليه: السيد صبحي السامورائي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، د.ت، د.ط: ص45.

[16]- انظر: أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد بن قاسم وابنه، مطبعة مكتبة المعارف، المغرب، د.ت، د.ط: 152/19.

[17]- عياض بن نامي السلمي، تحرير المقال فيما تصح نسبته للمجتهد من الأقوال، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، 1415هـ، ص 30، وأورد جملة من النقول يدلل بها على ما ذهب إليه، انظر المرجع نفسه: ص30-31.

[18]- انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المصدر السابق: 153/19.

[19]- انظر: أبو إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، شرحه وخرّج أحاديثه عبد الله دراز، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، د.ت، د.ط: 178/4-179.

[20]- انظر: الحسن بن حامد بن علي بن حامد الوراق، تهذيب الأجوبة، المصدر السابق: ص45، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المصدر السابق: 152/19.

[21]- انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المصدر نفسه: 153/19.

[22]- الشاطبي، الموافقات، المصدر السابق: 183/4.

[23]- انظر: ابن حامد، تهذيب الأجوبة، مصدر سابق: ص51، عياض السلمي، تحرير المقال، المرجع السابق: ص108.

[24]- ابن حامد، تهذيب الأجوبة، المصدر السابق: ص51.

[25]أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، 1414ه/1994م، ط1: 459/6.

[26]- الغزالي، المستصفى، المصدر السابق: 191/1.

[27]- انظر: أحمد ابن حمدان الحراني، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، خرَّج أحاديثه وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، 1380ه،

ط1، ص: 16-24، آل تيمية، المسودة، المصدر السابق: 546-549، ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تعليق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت: 162/4-164، محمد بن أحمد بن النجار الفتوحي،شرح الكوكب المنير، تحقيق: د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي، 1408ه،1987م، ط1: 467/4-471.

[28]- انظر: أبو عمرو عثمان ابن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: د. موفق بن عبد الله بن عبد القادر، عالم الكتب، 1407ه/1986م، ط1: ص87، آل تيمية، المسودة، المصدر السابق: ص546، ابن القيم، إعلام الموقعين، المصدر السابق: 162/4.

[29]- ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، المصدر السابق: ص87، ابن حمدان، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، المصدر السابق: ص16، آل تيمية، المسودة، المصدر السابق: 546، الزركشي، البحر المحيط، المصدر السابق: 205/6، وانظر: عبد الله ابن إبراهيم العلوي الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات المتحدة، د.ت، د.ط: 321/2، محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، د.ت، د.ط: ص389-398.

[30]- ابن الصلاح،أدب المفتي والمستفتي، المصدر السابق: ص91.

[31]- انظر: أبو زهرة، أصول الفقه، المرجع السابق: ص389.

[32]- جلال الدين السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، 1405ه/1985م، د.ط: ص 93.

[33]- ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، المصدر السابق: ص89، آل تيمية، المسودة، المصدر السابق: ص546.

[34]- انظر: ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، المصدر نفسه: ص91.

[35]- انظر: ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، المصدر نفسه: ص91، ابن حمدان، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، المصدر السابق: ص17، آل تيمية، المسودة، المصدر السابق: 547، ابن القيم، إعلام الموقعين،المصدر السابق: 163/4، الفتوحي، شرح الكوكب المنير، المصدر السابق: 468/4، عبد الله الشنقيطي، نشر البنود، المرجع السابق: 322/2، أبو زهرة، أصول الفقه، المرجع السابق: ص393.

[36]- انظر: السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، المصدر السابق: ص93.

[37]- انظر: ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، المصدر السابق: ص91، آل تيمية، المسودة، المصدر السابق: ص547.

[38]- انظر: ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، المصدر نفسه: ص94، ابن حمدان، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، مصدر سابق: ص 18، آل تيمية، المسودة، المصدر السابق: ص547، ابن القيم، إعلام الموقعين،المصدر السابق: 163/4.

[39]- انظر: ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، المصدر نفسه: ص94، ابن حمدان، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، المصدر نفسه: ص18، آل تيمية، المسودة، المصدر نفسه: ص547، الزركشي، البحر المحيط، المصدر السابق: 205/6، الفتوحي، شرح الكوكب المنير، المصدر السابق: 558/4، عبد الله الشنقيطي، نشر البنود، المرجع السابق: 322/2، أبو زهرة، أصول الفقه، المرجع السابق: ص396.

[40]- ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، المصدر نفسه: ص94-95.

[41]- ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، المصدر نفسه: ص95.

[42]- عبد الرحمن بن جاد الله البناني المغربي، حاشية العلامة البناني على شرح الجلال شمس الدين ابن أحمد المحلي على متن جمع الجوامع، دار الفكر، 1402ه/1982م، د.ط: 385/2.

[43]- انظر: السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، المصدر السابق: ص116.

[44]- انظر: ابن القيم، إعلام الموقعين،المصدر السابق: 164/4، الفتوحي، شرح الكوكب المنير، المصدر السابق: ص467، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، 1419ه/1999م، ط1: 602/4.

[45]- انظر: إبراهيم اللقاني، منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى، تحقيق: د.عبد الله الهلالي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1423ه/2002م: ص193.

[46]- ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، المصدر السابق: ص98، ابن حمدان، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، المصدر السابق: ص22.

[47]- انظر: ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، المصدر نفسه: ص99-100، ابن حمدان، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، المصدر السابق: ص22، آل تيمية، المسودة، المصدر السابق: ص549.

[48]- ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، المصدر نفسه: ص98، ابن حمدان، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، المصدر نفسه: ص22.

[49]- أبو زهرة، أصول الفقه، المرجع السابق: ص397.
[50]- عبد الله الشنقيطي، نشر البنود، المرجع السابق: 323/2.
[51]- انظر: ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، المصدر السابق: ص99، ابن حمدان، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، المصدر السابق: ص23، آل تيمية، المسودة، المصدر السابق: ص 549، ابن القيم، إعلام الموقعين، المصدر السابق: 169/4، الفتوحي، م شرح الكوكب المنير، المصدر السابق: 470/4.
[52]- ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، المصدر نفسه: ص8.
[53]- انظر: ابن حمدان، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، المصدر السابق: ص16-23.
[54]- ابن حمدان، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، المصدر نفسه: ص24.
[55]- ابن حمدان، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، المصدر نفسه: ص24.
[56]- انظر: محمد أمين الشهير بابن عابدين، شرح عقود رسم المفتي، مركز توعية الفقه الإسلامي حيدر آباد، الهند، 1422ه/2000م، ط2: 1/6-7.
[57]- انظر: الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين، المرجع السابق: ص213-214.
[58]- ابن عابدين، شرح عقود رسم المفتي، المصدر السابق: 7/1.
[59]- انظر: اللقاني، منار أصول الفتوى، المصدر السابق: ص93.
[60]- انظر: اللقاني، منار أصول الفتوى، المصدر نفسه: ص199.
[61]- اللقاني، منار أصول الفتوى، المصدر نفسه: ص200.
[62]- قلت: أخذها عن البناني لأن جل عباراته هي عبارات البناني، انظر: البناني، حاشية العلامة البناني، المصدر السابق: 386/2.
[63]- عبد الله الشنقيطي، نشر البنود، المرجع السابق: 323/2، وانظر: البناني، حاشية العلامة، المصدر نفسه: 386/2.
[64]- انظر: بن الشلي، نظرية التخريج في الفقه الإسلامي، المرجع السابق: ص104.
[65]- عضد الملة والدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421ه/2000م، ط1: ص388.
[66]- الشاطبي، الموافقات، المصدر السابق: ص775-776.
[67]- السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، المصدر السابق: ص113.
[68]- أبو العباس زروق، قواعد التصوف، صححه ونقحه محمد زُهري النجار، مكتبة الكليات الأزهرية، 1396ه/1976م، ط2: ص23.
[69]- انظر: بن الشلي، نظرية التخريج في الفقه الإسلامي، المرجع السابق: ص103-104.

[70]- د. محمد بن إبراهيم بوزغيبة، فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، 1425،1ه/2004م، ط1: 209.

[71]- أبو عبد الله المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، 1416ه/1994م، ط1: 531/2.

[72]- د.بوزغيبة، فتاوى الشيخ الإمام، المرجع السابق: ص209.

[73]- مالك بن أنس بن مالك بن عامر، المدونة الكبرى، دار الكتب العلمية، لبنان، د.ت، د.ط: 233/1.

[74]- انظر: د.بوزغيبة، فتاوى الشيخ الإمام، المرجع السابق: ص212.

[75]- د.بوزغيبة، فتاوى الشيخ الإمام، المرجع نفسه: ص212.

[76]- مالك بن أنس بن مالك بن عامر، المدونة الكبرى، المصدر السابق: 233/1.

[77]- انظر: تفاصيل الفتوى: د.بوزغيبة، فتاوى الشيخ الإمام، المرجع سابق: ص 362-363.

[78]- جلال الدين السيوطي، تنوير الحوالك شرح موطأ الإمام مالك، المكتبة الثقافية، بيروت، 1408ه/1988م، د.ط: 117/3.

[79]- د.بوزغيبة، فتاوى الشيخ الإمام، المرجع السابق: ص 362-363.

[80]- د.بوزغيبة، فتاوى الشيخ الإمام، المرجع نفسه: ص87-88.

[81]- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: د.محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1408ه/1988م، ط2: 258/18.

[82]- ابن رشد، البيان والتحصيل، المصدر السابق: 276/18.

[83]- ابن رشد، البيان والتحصيل، المصدر نفسه: 258/18.

[84]- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المعروف بالحطاب الرعيني، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تحقيق زكريا عميرات، دار عالم الكتب، 1423ه/2003م، طبعة خاصة: 396/1.

[85]- انظر تفاصيل المسألة: د. بوزغيبة،فتاوى الشيخ الإمام،المرجع السابق: ص 384 وما بعدها.

[86]- د.بوزغيبة، فتاوى الشيخ الإمام، المرجع نفسه: ص385.

[87]- انظر: الفتوى 53، د.بوزغيبة، فتاوى الشيخ الإمام، المرجع نفسه: ص 262-270.

[88]- د.بوزغيبة، فتاوى الشيخ الإمام، المرجع نفسه: ص 264.

[89]- د.بوزغيبة، فتاوى الشيخ الإمام، المرجع نفسه: ص 267.

[90]- يقصد بالشاذ هنا ما قابل القول المشهور.

[91]- انظر: الفتوى 109، د.بوزغيبة، فتاوى الشيخ الإمام، المرجع نفسه: ص 403-407، الفتوى 397، د. محمد بن يونس السُوَيسِي، الفتاوى التونسية في القرن الرابع عشر الهجري، دار سحنون، تونس، دار ابن حزم، بيروت، 1430 ه/2009م، ط1: 1008/2-1012.

[92]- وقارن بينهما فقال: "فكانت هذه المعاملة منفعة عظيمة للمقترضين، ومنفعة قليلة للمقرضين"، انظر: د.بوزغيبة، فتاوى الشيخ الإمام، ود. السويسي، الفتاوى التونسية، مرجعان سابقان، الأول: ص 406، والثاني: 1011/2.

[93]- انظر: خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، تحقيق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، 1429ه/2008م، ط1: 65/6.

[94]- د.بوزغيبة، فتاوى الشيخ الإمام، المرجع السابق: ص 405.

[95]- د.بوزغيبة، فتاوى الشيخ الإمام، المرجع نفسه: ص 405-406.

[96]- لأن قوتهم لم ينحصر في تلك المعاملة: انظر: د.بوزغيبة، فتاوى الشيخ الإمام، المرجع نفسه: ص406.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 165-196
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

منهج التيسير في الفتوى عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور

طالب الدكتوراه الفاتح تيبرماسين إشراف: أ.د. مسعود فلوسي
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
fatahdoc@hotmail.fr messaoudfeloussi@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2020/01/16 تاريخ القبول: 2020/05/04

الملخّص:
يتناول هذا البحث دراسة لمسألة هامة من مسائل فقه التيسير ومنهجه لدى ابن عاشور، حيث جاءت هذه الورقة البحثية تثبت لنا أهم المواضيع والمسائل التي تناولها الشيخ الإمام بالتوسعة واليسر ورفع الحرج لإيجاد حلول ومخارج، وكيف كانت نظرته إلى موضوع التيسير وفقهه، وما هي أهم التطبيقات التي اعتمدها عبر آرائه وفتاواه، والله الموفق للصواب.

الكلمات المفتاحية: التيسير، محمد الطاهر ابن عاشور، الفتوى، منهج.

Abstract:
This research's aim is to study one of the important matters os Ibn Ashour's facilitation jursprudence (fiqh) and its approach. This research paper's aim is to settle the most important subjects and meters, that are dealt with by El-Sheikh El-imam Ibn Alashor, in an easy way and it aims to find the right solutions. While explaining his point of view about the facilitation and jurisprudence's topic. And through his opinions, what are the most important applications that were used by him? May Allah guide us to the right way.

Key words: facilitation; Fatwa; Mohammed El-Tahir Ibn Ashour; approach.

مقدمة:

أقام الله شريعته على التيسير والتخفيف، لحكمة اقتضت ذلك، ولأهمية هذا المسلك المنهجي في التشريع، اعتمده الكثير من علماء الإسلام القدامى منهم والمحدثين، وتجلى ذلك في مذاهبهم الفقهية، واعتمدوه في تآليفهم، وشروحهم المختلفة، وتعدى مجاله إلى اختياراتهم وترجيحاتهم، بل وحكموه في التأصيل والتنزيل في قواعدهم المحكمة، ومناهجهم التشريعية إلى أن صار منهجا متبعا ومقصدا واضحا لدى حاملي الشريعة من فقهائها ومنظريها، ومن أبرز هؤلاء العلماء الشيخ ابن عاشور الذي تطرق إليه في الكثير من فتاويه وآرائه المبثوثة في كتبه.

وتظهر أهمية البحث في كونه يعالج قضية التيسير من حيث المفهوم والتأصيل، ويبين كيفية توظيفه في الفتوى، ويرسم حدوده ليقف عندها المفتي، ولا يتجاوزها إلى دائرة الغلو أو الإفراط.

وكان سبب اختياري لموضوع هذا لبحث ما وقفت عليه مبثوثا في كتب ابن عاشور من تأصيلات وتطبيقات في موضوع التيسير في الفتوى، فأردت جمعها ودراستها وتقريبها للاستفادة منها.

وفي معرض مطالعاتي لما كتبه جالت في ذهني جملة من التساؤلات أذكر منها: الحاجة إلى بيان المقصود بالتيسير في الفتوى عند الفقهاء، وهل لكل مجتهد طريقة ومنهج مكتمل الضوابط تظهر أثناء ممارسته للفتوى، فهذه الأسئلة وغيرها يمكن صياغتها وجمعها في الإشكال التالي: ما حقيقة التيسير في الفتوى عند ابن عاشور وما منهجه فيها؟

وحسب ما اطلعت عليه من جملة ما ألف فإني لم أجد من أفرد موضوع التيسير بالدراسة، وأقرب الدراسات التي وقفت عليها:

أولا: دراسة الباحث د/ نبيل أحمد صقر: "منهج محمد الطاهر بن عاشور من خلال كتابه التحرير والتنوير"، وهي عبارة عن كتاب تم إصداره ونشره بالدار المصرية عام 1422هـ-2001م، أبرز فيه المنهج الذي سلكه العلامة ابن عاشور في كتابه الموسوعي التحرير والتنوير في عمله التفسيري بما في ذلك

ماله علاقة بالرواية والدراية، فتطرق فيه إلى بيان مواقف وآراء للشيخ مع بعض التطبيقات.

ثانيا: "فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور"، لمحمد بوزغيبة، وهو عبارة عن كتاب جمع فيه مؤلفه معظم فتاوى الشيخ، وذكر بعض الإشارات الطفيفة في بيان بعض الأسس التي اعتمدها في فتاواه في خطوط عريضة لم تتعدى الصفحتين جاءت كعرض سريع لمنهجه في الفتوى .

ثالثا: "الفتاوى التونسية في القرن الرابع عشر الهجري"، لمحمد السويسي، وهي أطروحة دكتوراه ذكر فيها فتاوى له ضمن مجموعة من المفتين التونسيين البارزين "الحنفيين والمالكيين" وقد أبان فيها ما لفتاوى ابن عاشور من ميزات فاق بها بقية المفتين من حيث الكم والجودة، والمنهج. ورغم كثرة الدراسات الأكاديمية عن ابن عاشور إلا أن أغلبها مرتبط بتفسيره وأهملت الجوانب الأخرى التي برز فيها، خصوصا في الجانب الفقهي الذي لا يقل أهمية عن الجانب الأصولي والمقاصدي، هذه أهم الدراسات التي وقفت عليها، وهذا ما يفسر قلة الدراسات في هذا المجال.

وقد اعتمدت المنهج الوصفي والاستقرائي للإجابة على الإشكال المطروح، وذلك وفق الخطة التالية:

مقدمة ومبحثين، وخاتمة؛ ففي المقدمة ذكرت إشكالية البحث، وأهميته، وأسباب اختياره، ومجمل الدراسات السابقة المتعلقة بالموضوع، وأبرزت المنهج المتبع والخطة المعتمدة.

وفي المبحث الأول تناولت مفهوم التيسير من حيث اللغة والاصطلاح، ومظاهره في النصوص الشرعية.

وأما المبحث الثاني فتعرضت فيه لأهم التطبيقات التي وظفها الإمام المفتي ابن عاشور.

وقسمت كل مبحث إلى مطلبين، وحاولت مراعاة التنسيق بين هذه المطالب وفروعها من حيث توزيع المادة العلمية. ثم عقدت خاتمة جمعت فيها ما توصلت إليه من نتائج.

المبحث الأول: ضبط معنى التيسير ومفاهيمه في ضوء الدلالة النصية التأصيلية

التيسير منهج مقرر في الشريعة الإسلامية منذ القدم ومتقرر في الطبيعة البشرية، واهتمت به كثير من الدراسات والمؤلفات ونال قبولا وسط الحقول المعرفية، وأكدت كثير من الآراء إقراره وتوظيفه وللحاجة الداعية إليه نحاول من خلال هذا المبحث أن نتعرض إلى بيان مفهومه لغة واصطلاحا في ضوء ماورد في القرآن والسنة وأقوال العلماء.

المطلب الأول: تعريف التيسير لغة واصطلاحا

الفرع الأول: تعريف التيسير لغة

قال ابن فارس: الياء والسين والراء: أصلان يدل أحدهما على انفتاح الشيء، وخفته، والآخر على عضو من الأعضاء. فالأول: اليسر ضد العسر"[1].

وهو عند ابن منظور في اللسان: "اليسر في اللغة مصدر يسر ومادته "ي.س.ر" واليسر هو اللين والانقياد وهو ضد العسر"[2].

ويأتي بمعنى "السهولة والسماحة، ومنه: الدين يسر، أي: سهل سمح قليل التشديد"[3]، وفي التنزيل ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴾ (الليل: 7)، فاليسر والسماحة تدلان على السهولة واللين والرفق والسماحة.

والتيسير عند ابن عاشور هو ما يتفق مع التعريف الأخير الذي يرد بمعنى السهولة بقوله "واليسير" السهولة وعدم الكلفة في تحصيل المطلوب "[4].

ومن خلال ما سبق عرضه من أقوال يتضح أن التيسير لا يخرج في اللغة عن معنى السماحة والتيسير، وهو المعنى الذي نحى إلى اختياره الشيخ المفتي، والذي نستشفه ونفهمه من هذه التعريفات اتفاقهم وإجماعهم على أن اليسر هو السهولة في الأمر المراد.

الفرع الثاني: تعريفه اصطلاحا

لكون التيسير من المصطلحات الكثيرة التداول لشهرتها، فإن أجمع تعريف ما جاء في موسوعة نظرة النعيم حيث عرف بأنه "عمل فيه لين وسهولة وانقياد، أو هو رفع المشقة والحرج عن المكلف بأمر من الأمور لا يجهد النفس ولا يثقل الجسم، أو بعبارة أخرى: هو عمل فيه يسر وسهولة

وانقياد[5]، ووضحه عمر سليمان الأشقر في قوله "تشريع الأحكام على وجه روعيت فيه حاجة المكلف وقدرته على امتثال الأوامر واجتناب النواهي مع عدم الإخلال بالمبادئ الأساسية للتشريع"[6]؛ واختصره الشيخ ابن عاشور في عبارات جامعة بقوله" انتفاء الصعوبة وانتفاء المشاق والمكروهات"[7]، ففي هذه التعريفات تجلية لما يراد من مصطلح التيسير في اصطلاح الفقهاء وأنه مرتبط بالمكلف، فكلما وجد ما يشق عليه إلا وشرع له ما يرفع عنه الحرج، وهذا الذي نلحظه في فتاوى الشيخ ابن عاشور، وفي المبحث الموالي بيان لذلك.

المطلب الثاني: معنى التيسير في النصوص الشرعية

الفرع الأول: النصوص الشرعية الواردة في الحث على التيسير

أولا: النصوص القرآنية الدالة على التيسير ورفع الحرج

ورد في القرآن الكريم العديد من الآيات التي تدل على يسر هذا الدين وسهولته، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ ﴾ (الحج: 78).

يوضح الإمام الطبري في تفسيره معنى هذه الآية ويربطه بالسعة واليسر: "جعل الدين واسعًا ولم يجعله ضيقا"[8]، قال ابن كثير: "أي: ما كلفكم ما لا تطيقون وما ألزمكم بشيء يشق عليكم إلا جعل الله لكم فرجا ومخرجا" [9].

ولفظة الحرج الواردة في الكثير من الآيات حمل المفسرون معناها على رفع الحرج والضيق عن المكلفين، ومن ذلك ما جاء في تفسير التحرير والتنوير "قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾ (الحج: 78)، فهذه الآية جاءت لبيان تفضيل هذا الدين عما سواه بنفي الحرج عنه، الأمر الذي يسهل العمل به، والمداومة عليه، فيسعد أتباعه بسهولة امتثاله[10].

يحلل الآلوسي في تفسيره معنى الحرج المنفي والمرفوع، وإتيانه لذلك بالبيان التام بأنه: دفع الضيق والشدة عن المكلفين في مجموع تكاليفهم وواجباتهم؛ بفتح باب الرخص والبدائل مما فيه من يسر وسماحة بقوله " ... فقد رخص لهم في المضائق، وفتح عليهم باب التوبة على مصراعيه، وشرع لهم الكفارات في حقوقه، والديات في حقوق العباد"[11].

و إلى أبعد من هذا كله يذهب الشيخ ابن عاشور إلى أن: التيسير يسع رفع الحرج بنوعيه الحسي والمعنوي، ملتمسا هذا المعنى من قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (المائدة: 6).

ودل على أن المراد منها نفي الحرجين مفصلا لذلك بقوله "والمراد هنا: نفي الحرج الحسي، فلم يكلفوا بالوضوء والاغتسال مع المرض والسفر إذا فقدوا الماء في السفر وعجزوا عن استعماله في المرض، وكذلك نفي الحرج المعنوي لو منعوا من أداء الصلاة في حال العجز عن استعمال الماء لضر، أو لفقدانه في السفر"[12].

والنصوص الشرعية كلها جاءت بشكل مباشر وصريح تنفي الحرج والعنت والضيق في الدين، ويتضح هذا المعنى بنص الآية في قول الله عز وجل: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴾ (النساء: 28)، فمجموع هذه التكاليف وتطبيقاتها لم يرد الله بها إعنات خلقه ولا التشديد عليهم، بقدر ما يريد منهم اليسر والسعة والتخفيف لإدراكه سبحانه وتعالى الضعف والعجز الذي فطرت عليه النفوس البشرية، يقول ابن عاشور معبرا عن استمرارية التشريع في حدود اليسر ونطاق السماحة تجاوبا لمقتضيات الفطرة والجبلة: "وقد أراد الله تعالى أن تكون الشريعة عامة ودائمة، فاقتضى ذلك أن يكون تنفيذها بين الأمة سهلا، ولا يكون ذلك إلا إذا انتفى عنها الإعنات"[13]، فالشدة والإعنات تنفر منها طبيعة البشر، ولا تتقبل تنفيذ التعليمات التي مصدرها

الشدة والعنت.

ثانيا: نصوص السنة النبوية وأقوال العلماء في التيسير

في السنة النبوية أحاديث كثيرة تبين يسر وسماحة الشريعة، جاء بعضها صريحا في عباراته من ذلك ما رواه البخاري ومسلم في صحيحيه ما "يسروا ولا تعسروا"[14]، قال الإمام النووي شارحا لمعنى التيسير: "إنما جمع في هذه الألفاظ بين الشيء وضده لأنه قد يفعلهما في وقتين، فلو اقتصر على يسروا لصدق ذلك على من يسر مرة أو مرات وعسَّر في معظم الحالات، فإذا قال ولا تعسروا انتفى العسر في جميع الأحوال من جميع وجوهه وهذا هو المطلوب"[15].

ومن هذه النصوص النبوية الداعية إلى اليسر ورفع الحرج قولهصلى الله عليه وسلم : "إِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ"[16] ومن إحدى الحقائق المقررة أن الشريعة سمحة سهلة كما لا يخفى، وإلى هذا المعنى أشار النبي صلى الله عليه وسلم فيما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قيل يا رسول الله أي الأديان أحب إلى الله؟ قال أحب الأديان إلى الله تعالى" الحنيفية السمحة[17]، وقد شرح ابن القيم ما ورد في هذا الحديث مبينا يسر الدين في كل ما جاء به من الاعتقادات والتشريعات بقوله: "جمع الله عز وجل في هذه الشريعة بين كونها حنيفية وكونها سمحة، فهي حنيفية في التوحيد ، سمحة في العمل"[18].

والأدلة في حقيقة التيسير وإقراره كثيرة ومتنوعة بلغت مبلغ القطع واليقين بأن التيسير وانتفاء الحرج أصل قائم بدلالات النصوص ومقصد أساسي من مقاصد الشريعة، وأكد كل أئمة الأمة وعلمائها من مفسرين وفقهاء ومشرعين بأن الله أراد لهذه الأمة اليسر ولم يرد لها العسر، قال الإمام العز بن عبد السلام رحمه الله تعالى: "التيسير ورفع الحرج أصل عظيم في الدين، وركن من أركان شريعة المسلمين شرفنا الله سبحانه وتعالى به، فلم يحملنا إصرا ولا كلفنا في مشقة أمرا"[19]، وعلى هذا التأكيد وإقرار هذا الأصل سار الإمام الشاطبي وابن عاشور، يقول الإمام الشاطبي: "إن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع"[20].

ويقول العلامة ابن عاشور - رحمه الله تعالى -: "استقراء الشريعة دل على أن السماحة واليسر من مقاصد الدين "[21].

فتبين مما سبق أن الأصل في هذا الدين كما هو واضح في ما سيق من نصوص شرعية وفي ما شرحه العلماء هو: اليسر والسماحة والرفق، فلا مكان للتشدد فيه؛ مصداقا لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: 286)، والتكلف: معالجة الكلفة، وهي ما يشق على المرء، والمتكلف هو الذي يتطلب ما ليس له أو يدعي علم مالا يعلمه" وما جاء به الدين لا تكلف فيه، أي لا مشقة في تكاليفه، وهو معنى سماحة الإسلام"[22].

فهذه النصوص القرآنية والآثار التي سبق ذكرها منها الصريح المنطوق وفيها الضمني المفهوم، وما يؤخذ من متكرر أدلة القرآن تكرارا ينفي احتمال قصد المجاز والمبالغة، ففهم أن التيسير من أصول الشريعة الإسلامية ومقاصدها الكبرى، كما دلّت المسالك والأوصاف الكبرى للشريعة الإسلامية أن من مقاصد الشريعة التيسير، فيؤكد ابن عاشور هذه الحقيقة القطعية الدالة على مقصد التخفيف والتيسير بقوله:" إن أدلة رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع"[23]، يرى ابن عاشور أن الشريعة يسعها التيسير والتخفيف، فرفع الحرج هو طابع هذه الشريعة الغراء، فليس في الشريعة مشقة ولا تعسف في استعمال أحكامها وتكاليفها حتى يأتي من يطالب بالتيسير فيها، فالتيسير متقرر في أصولها وأدلتها، وهذا ما يراه الشيخ المفتي محمد الطاهر ابن عاشور بقوله "فعموم الشريعة لسائر البشر في سائر العصور مما أجمع عليه المسلمون، وقد أجمعوا على أنها مع عمومها صالحة للناس في كل زمان ومكان، ولم يبينوا كيفية هذه الصلوحية؛ وهي عندي تحتمل أن تتصور بكيفيتين: الكيفية الأولى: أن هذه الشريعة قابلة بأصولها وكلياتها للانطباق على مختلف الأحوال بحيث تساير أحكامها مختلف الأحوال دون حرج ولا مشقة ولا عسر ... والكيفية الثانية: أن يكون مختلف أحوال العصور والأمم قابلا للتشكيل على نحو أحكام

الإسلام دون حرج ولا مشقة ولا عسر كما أمكن تغيير الإسلام لبعض أحوال العرب والفرس والقبط والبربر والروم والتتار والهنود والصين والترك من غير أن يجدوا حرجا ولا عسرا في الإقلاع عما نزعوه من قديم أحوالهم الباطلة"[24]، ومظاهر اليسر ودلائله وتطبيقاته كثيرة ترد في الرخص بأنواعها والإسقاطات والتخفيفات وتقديم البدائل والحلول ورفع جميع المشاق الغير المعتادة .

الفرع الثاني: موقع منهج التيسير في فكر ابن عاشور

أولا: إعماله لقواعد التيسير في منظومة الإفتاء

هذه الجزئية من هذا الفرع تحاول أن تقرب مفهوم وحقيقة التيسير لدى ابن عاشور، وتبين أسس وأهم القواعد التي اعتمدها في تأصيله وتقعيده وتقريره لمنهج التيسير وفقهه، ومن هنا فإن موضوع التيسير يحتل موضعا هاما في المنظومة الفقهية والفكرية لابن عاشور؛ نظرا لأهميته وقيمته في الترجيح وتوجيه الفتوى وصناعتها، ليس هذا فحسب، بل نجده يقعد لهذا بقوله" والشريعة لا يفارقها التيسير"[25]، وهذا الاستنتاج والتقرير بدى للشيخ بعد خوض غمار البحث في بعض مظاهر التيسير لفقه العبادات وشرح ذلك في كتابه كشف المغطى، ومن هنا ندرك قيمة منهج التيسير في فكر صاحبه؛ إذ التيسير عنده منهج ومسلك معتمد ومقصد شرعي وميزة وخاصية وأصل من أصول الشريعة، تقررت هذه الأوصاف والخصائص والمعاني كلها في منظور ابن عاشور بقوله "وامتازت هذه الشريعة بتعليل الأحكام وسد الذرائع والأمر بالنظر في الأدلة وبرفع الحرج وبالسماحة وشدة الاتصال بالفطرة"[26]، ويرى مفتي تونس أن التيسير منهج ومقصد بل هو عين الفطرة والسماحة، فيقول رحمه الله "فالإسلام عام خالد مناسب لجميع العصور وصالح لجميع الأمم، ولا يسبب ذلك إلا إذا بنيت أحكامه على أصول الفطرة الإنسانية ليكون صالحا للناس كافة وللعصور عامة وقد اقتضى وصف الفطرة أن يكون الإسلام سمحا يسيرا لأن السماحة واليسر مبتغى الفطرة"[27].

مما سبق ذكره نجد أن الشيخ ابن عاشور حاول أن يتبنى هذا المنهج وأن يتخذ اليسر والسماحة في جميع الأحكام وذلك لما تدعو إليه الحاجة الملحة التي

تربط بين الواقع المعيش وحالة المستفتي أو المكلف، فحرص على إقامة هذا المنهج بتوظيفه تقريرا وتقعيدا، بل طرحه بقوة ودعا إليه بالاستقراء وبشتى الطرق والوسائل لإعماله مسلكا في منظومة الإفتاء، وتتجلى معالم هذا المنهج في جملة دعائم ومرتكزات كان أهمها:

1- التيسير منهج فطري وجبلي

2- الشريعة لا يفارقها التيسير

3- التيسير ميزة وخصيصة هذه الأمة.

ثانيا: التيسير وتجلياته عند ابن عاشور من خلال بعض آيات الأحكام

هذا المنهج في الحقيقة شهدت له الأصول والفروع والكليات العامة مع القواعد الكلية والجزئية ومقاصد الشريعة العليا إضافة إلى الفطرة والعرف والجبلة، ولاشك أن من خصائص الشريعة الإسلامية التيسير والتخفيف ورفع الحرج، لذلك يرى ابن عاشور أن التيسير ورفع الحرج مقصد عظيم يساير المنظومة التشريعية والإفتائية، ويصور لنا حقيقة هذا المنهج من خلال تفسيره لبعض آيات الأحكام الدالة على التيسير ورفع الحرج وكذلك وقوفه على بعض الأسرار والحكم.

يقول ابن عاشور مستشفا لمعاني وحكم التشريع "من بعض أحكام فقه الجنايات": في صورة القصاص وما يتخيل فيه من شدة في نحو القصاص والحدود، فإنما هو مراعاة تعارض الرحمة والمشقة ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: 179)، ففي القصاص والحدود شدة على الجناة ورحمة ببقية الناس[28]، فتغليب روح التسهيل والتيسير على التشديد والتعسير منهج ومقصد يسلكه الشيخ في آرائه وفتاويه تماشيا مع روح الشريعة السمحة، بل أكثر من هذا حرص على تنزيله وتطبيقه على جملة من الأبواب الفقهية ومسائلها، وقال سبحانه وتعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ۚ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ (النساء: 28)، يرى ابن عاشور بأن تواصل عملية التخفيف والرفق بجميع أفراد الأمة مطردة لجلب الصلاح وتوطيد منهج اليسر والسماحة لمصلحة الفرد والجماعة، فيقول "فأعقب الاعتذار بالتذكير بأن الله لا يزال مراعيا رفقه بهذه الأمة وإرادته بها اليسر دون العسر، إشارة إلى هذا الدين

يبين حفظ المصالح ودرء المفاسد، في أيسر كيفية وأرفقها، فربما ألغت الشريعة بعض المفاسد إذا كان في الحمل على تركها مشقة أو تعطيل مصلحة،... فكان التيسير من أصول الشريعة وعنه تفرعت الرخص"[29]، ويرى رحمه الله أن التيسير والتخفيف يراعي فقه البدائل والرخص الشرعية وهذه الرخص والتخفيفات من أبرز مظاهر اليسر والسماحة، فمع نسك التمتع مثلا يجب على الحاج تقديم الهدي لتمتعه بالعمرة إلى الحج، وإذا ضاقت عليه السبل فلم يجد إلى الهدي سبيلا، أسقطه عنه الشارع وألزمه أن يعوضه بالصيام بديلا عنه، ومع هذا البديل المشروع، يقول ابن عاشور "وجعل الله الصيام بديلا عن الهدي وهذا من **التيسير** ورفع الحرج، زيادة في الرخصة والرحمة، وأيضا من **تيسير التيسير** جعله للصوم متفرقا وبنى للحج أحكامه على **التيسير** ورفع الحرج وللمقاصد عموما وهذا رخصة من الله"[30]، "ويناشد الحكمة والمقصد من تشريع الصوم شهرا هي التخفيف والتيسير ... وشرع الصوم شهرا على التخيير بين الإطعام **تخفيفا** على المسلمين أن يفرض بعد ذلك ليلا أو نهارا"[31].

المبحث الثاني: أهم الفتاوى المبنية على منهج التيسير وتطبيقاتها عند ابن عاشور.

نجد للشيخ ابن عاشور جهود لأعمال متواصلة شملت نواحي عدة في التفسير وعلوم الدين وتعدت إلى مجالات أخرى مثل الاجتهاد والفتوى، فقد قام بإصدار مجموعة فتاوى قيمة عالجت مواضيع عصره وعنيت بمواضيع العبادات والعقائد والمعاملات ووقفت على أهم القضايا المستحدثة أنذاك، ففتاواه تعددت مواضيعها واختلفت أبعادها وكانت مسايرة للفقه ولأهم التطورات الحضارية وما فرضته قضايا الساعة الراهنة من أحداث اجتماعية منها واقتصادية ومواكبتها للحضارة بالانفتاح عليها ومسايرة الأحداث وتطوراتها .

المطلب الأول: تطبيقات ونماذج لفتاوى ابن عاشور في العقائد والعبادات

الفرع الأول: تطبيقات في بعض المسائل العقدية

1- فتواه بجواز قراءة القرآن على الجنائز: استدعت هذه المسألة البحث في ثناياها والوقوف على حكمها الشرعي؛ باعتبارها أحد الفتاوى التي دار حولها النقاش بين الأستاذ ابن عاشور وتلميذه ابن باديس؛ في حين

عورضت بقوة من طرف تلميذه ابن باديس، واحتكرها المغاربة مقارنة بالمشارقة، وأدرجت عليها عوائد الناس خصوصا عند المغاربة، فنالت رواجا كبيرا لديهم، فهذه الفتوى دبجتها يد الشيخ المفتي ابن عاشور راعى فيها منهج اليسر والتخفيف فبناها على هذا المسلك مصدرا حكم الجواز رغم مافيها "من عدم التوافق بين القرّاء وتسابقهم مما ينتج عنه تقاطع الأصوات وعدم توازن نغماتها والتفريط في أحكام الترتيل والتلاوة، حيث يسر في الكيفية حتى ولو تسابق القراء مادام المعنى لا يتغير كنقص بعض المدود وزيادتها مما تعاب به القرآءة، فهذا الأخير غير خفي بين العلماء والقرّآء، وبنى تيسيره هذا على لغات العرب الكثيرة في إشباع الحركات وزيادة المدود وحذفها"[32]، وهذا كله ما لم يبلغ به حد المنكر فهنا أوجب المسؤولية على العلماء، فنجده رحمه الله يسر رغم المفسدة إلا أنه رآها مفسدة مرجوحة في مقابل مصلحة وهي الحفاظ على قراءة القرآن من الضياع وعدم هجرانه.

2- عدم تكفير تارك الصلاة: ومن أهم هذه المسائل العقدية التي تناولها ابن عاشور كانت حول بيان أحكام تارك الصلاة، وهذه المسألة قد عالجتها كتب الفقه الإسلامي وأدرجتها بين حكمين خطيرين إما التكفير أو التفسيق؛ فالأول أشد جرما من الثاني، والشيخ فقه المسألة جيدا وأخذ بالأخف والأحوط للمكلف، وحرر كل تفاصيل المسألة سواء من الجهة الفقهية أو العقدية لارتباطها من الجانبين، وعرض المفتي مسألة ترك الصلاة واختلاف علماء الإسلام في حكم تاركها، وانحاز إلى القول بعدم تكفيره في حين عد من قال بالتكفير بأن قولهم ضعيف "... فقال بكفره جمع من الصحابة والأئمة وهو قول ضعيف المدرك؛ إذ لا كفر بذنب عند كافة أهل السنة، وإثبات ذلك في ترك الصلاة دون غيرها من العبادات تحكم"[33]، وأما ترك الصلاة عمدا حتى تجمعت عليه صلوات كثيرة، فإن مالكا رحمه الله وجمهور العلماء وهم الذين لا يرون ترك الصلاة عمدا موجبا للكفر وأتى على قول المخالفين "وأما الذين يرون أن ترك الصلاة عمدا كفر مثل أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، ومن المالكية عبد الملك بن حبيب، فيقولون إن توبة تارك الصلاة من تركها رجوع إلى الإسلام والإقلاع عما خرج به منها في رأيهم، يسقط عنه قضاء ما أضاعه في مدة كفره لأن

الإسلام يحب أن يقطع ما قبله، وهذا قول شاذ في أصول الدين ومخالف لعقيدة جمهور أهل السنة ولقول أبي الحسن الأشعري الذي نتقلده"، وهو أيضا مخالف لما تقرر في عصر السلف الصالح من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من كون كلمة الشهادة، وهي علامة الإيمان والإسلام، وهي التي كان يدعو رسول الله صلى الله عليه وسلم إليها ثم يدعو إلى شرائع الإسلام ولأن هذا القول راجع إلى القول بالتكفير ببعض الذنوب[34]. يفهم من خلال هذا العرض لأقوال الفقهاء التي دارت بين الحكمين إلا أن المفتي ابن عاشور تبنى تفسيق تارك الصلاة بدل تكفيره ترجيحا مبنيا على فقه المقاصد والتيسير.

3- عدم تكفير قارئ القرآن على الجنائز أو تفسيقه: مسألة قراءة القرآن على الجنازة قضية أدرجها ابن عاشور ضمن مجموع القربات والأعمال التي يصل ثوابها ويعم نفعها وتستفيد منها المجامع والمجالس إذا نظمت برامجها وحسن تسييرها؛ بأن لزمت الضوابط الشرعية للقراءة والمقاصد الحسنة فقد ينتفع منها القارئ والسامع، لذلك حذر أيضا كل من يتعالى ويتطاول ويتسرع في رمي الناس بالكفر والتضليل والتفسيق في فتواه حول قراءة القرآن على الأموات، بقوله: "ولا أحسب أن فيما يقرؤه المسلمون في الجنائز ما هو كفر أو مفض إلى الكفر والإقدام على نسبتهم إلى هذا ليس بالأمر الهين"[35]، ويشتد الأمر ملفتا انتباه الكثير من الناس في زماننا من ظاهرة التكفير والغلو فيه ليست بالأمر الهين كما يتصوره بعض الناس لما فيه من الخطورة بالنظر إلى ما يؤول إليه الفعل وما ينتج عنه من أحكام، فاهتدى من خلال حكمه إلى بيان خطورة المسألة وإلزام المفتي الحيطة والحذر من التسرع في التكفير أو التفسيق في مثل المسائل العقدية والأخذ بالتيسير والأحوط.

4- إعادة النظر في تكفير لابس البرنيطة أو القلنسوة: المفتي من يحكم على القصود والنوايا ويدرك واقع الحياة وآفاق الحضارة المادية والمعنوية، فالانفتاح على الآخر يعني المعايشة وإدراك حقيقته وواقعه -المستفتي- وحياته الخاصة والعامة، فاعتياد لباس خاص أو عادة معينة لها تأثير في نفسية الناس، والعرف له دخل متسع في حياة الناس فيدخل في بعض التنظيمات والترتيبات ويتعدى إلى الأطعمة والألبسة فيؤثر في أنماط الحياة ويغير معادلة الحياة

وموازين التمدن والتحضر، فلباس الحضر ليس ذاته لباس البدو وثقافة هذا ليست مسلمة للآخر، ويرى ابن عاشور هذه الحقيقة بديهية، فيقول "... وما يفضي ذلك باختلافهم في الدين كاختلاف أصقاع المسلمين بين حجازي وتركي وفارسي ومصري وتونسي كل لباس منها يخالف لباسا آخر والكل غير لباس الصحابة[36].

يرى الإمام حل جميع أنواع الألبسة مهما كان مصدرها لونا أو شكلا مادامت بعيدة عن الخيلاء والسرف وعن قرائن الكفر وأهله، لأن الأصل في الأشياء الإباحة، والحكم بأن لبس ملابس المخالفين لنا في الشريعة كفر لا أساس له من الصحة، بل يرى ابن عاشور أن المسألة ارتبطت مع العرف والبيئة وأن شكل اللباس ولونه ونوعه يختلف باختلاف البيئات والأعراف ولا دخل للدين فيه، فيجوز للإنسان أن يخترع من الألبسة مايتماشى وظروف عصره وعرفه وتقاليده.

يوضح مفتي تونس هذا البيان بقوله "ليس إسلام العربي في عمامته وإلا لكفر إذا جعلها عند وضوئه، ولا كفر الكافر في قبعته وإلا لكان مسلما إذا كشف رأسه للسلام، وإنا لننظر إلى أنواع الشعوب الذين اتفقوا في الدين يختلفون في اللباس اختلافا بعيدا وما يفضي ذلك باختلافهم في الدين،[37] فلبس القبعة أو البرنيطة "القلنسوة ليس ردة ولا كفرا" "أما اللباس"... فحسبهم من حيث التقليد أن الفقهاء من قالوا أن لبس أي شيء من ثياب الكفار موجبا للرد إلا لباس الدين، حيث ينضم إليه قرائن تفيد كثرته قطعا بأن صاحبه انسلخ عن الدين[38].

يتناول المسألة بعرض عقدي تحليلي منطقي للهندام والمظهر الخارجي "الظّاهري" فلا يكفي الحكم على المكلفين بالظواهر فنكفر جمهور المسلمين بمجرد لباسهم وهندامهم، فلا بد للمفتي أن يفرق بين المقامات والأحوال والملابسات والقرائن والدلالات، فاللباس وصف غير ضابط ولا منضبط في بناء الأحكام الشرعية أو إصدارها، أما اللباس الذي فيه قرينة لممارسة الطقوس أو الشعائر فهذا الذي فيه شيء من إلفات النظر وما ينضم إليه من قرائن قطعية تدل على كفره خاصة فيما يتعلق بأمور جد خطيرة وهي الجانب العقدي من

التضليل والتفسيق والتكفير بأن صاحبها انسلخ عن الدين أو تعاليمه، "ومذهب أهل الحق من السلف والخلف أنه لا يكفر أحد من المسلمين بذنب أو ذنوب من الكبائر"[39]، ولاشك أن منهج التيسر وفقهه اطرد مع الفتوى في جميع بنودها وتفاصيلها.

الفرع الثاني: تطبيقات في أحكام فقه العبادات

إذا كانت المرجعية العقدية تقتضي التيسير وتتبناه منهجا ومسلكا في كثير من أحكامها وذلك لخطورة مسائلها وقضاياها، فإن فقه العبادات معظم أبوابه قائمة على اليسر ورفع الحرج مسايرة لفلسفة التشريع ومتطلبات الحياة، ومن هذا القبيل ما أورده ابن عاشور من فتاوى مبنية على التيسير، ومنها:

1- عدم القول بجواز تعدد الجمعة بقرية واحدة: نجد الشيخ الطاهر إزاء هذه المسألة مالكي المذهب حيث جعل صلاة الجمعة تقام في مسجد واحد "العتيق "هو من تسمح فيه الجمعة على مستوى القرية الواحدة وبالأساس أن تؤدى بالجامع العتيق، وهذه الإجابة هي وجهة المالكية والمشهور في المذهب وإليه ذهب الشافعية والحنابلة وهو الذي عليه الفتوى؛ فلم يجوّز لسكان دشرة الدوالي إلا جمعة واحدة على مستوى القرية، وعلق الأمر بالقدرة والمكنة والاستطاعة على قدر المسافة فمن حصرته المسافة وهو من أهل القرية بحكم الاتصال والقرب لزمته الجمعة وإلا فلا، ولم يخرج من المذهبية قيد أنملة ولم يسمح بتعدد الجمعة داخل القرية الواحدة، فهذه أشهر تلك الفتاوى والمسائل التي تقلد فيها مذهبه حول هذا الاستفتاء الوارد من سكان دشرة الدوالي[40]، من ضواحي بلدة قفصة بجنوب تونس الغربي والذي يطلب فيه صاحبه فتوى تبيح تعدد الجمعة بقرية واحدة، وهذا الموضوع مما كثر حوله الاستفتاء، فحكم الشيخ ببطلان الجمعة تمسكا بمذهبه المالكي واقتصار الصلاة بالجامع الأول فقط، بقوله "ولا يجوز لهم إقامة الجمعة بالدشرة على الصحيح من قول مالك وأصحابه"[41]، معتمدا على قول مختصر خليل* ومنعه لهذه التعددية كان لتعظيم صلاة الجمعة وتحقيق مقصديتها من الحفاظ على شعار الوحدة وتحقيق ركن التعارف بتجسيد معاني الأخوة وسعيا منه إلى جمع الكلمة وتوحيد الأمة، وهذه

الفتوى موجزة ميسرة كفاها مؤونة البحث متن خليل الذي دخل بيوت التونسيين وقرب المذهب المالكي إلى أهل تونس.

2- الجاهل لوجهة القبلة: فالجاهل للقبلة ووجهتها بعد عرض طرقها النقلية والعلمية، وبيان أقوال العلماء فيها، انحاز ابن عاشور إلى الاختيار والترجيح مرجحا لما ما يراه يخدم التشريع وييسر التكليف ومشاقه؛ بأن يتوخى المصلي أقرب جهة لاستقبال الجهة مستندا في ذلك إلى أكثر قول العلماء من المالكية[42]، ومن اختيار أحد أعلامهم وهو "أبو بكر الأبهري*" وعمدته في ذلك مسلك التيسير ورفع الحرج.

فابن عاشور حاول أن يناقش مسألة القبلة وعرض آراء الفقهاء حولها فاختار أيسر الأقوال، وهو قول من قال من العلماء يتوخى المصلي أقرب جهة مابينه وبين الكعبة بحيث لو مشى باستقامة لوصل حول الكعبة، ويعبر عن هذا باستقبال الجهة أي جهة الكعبة، وهذا قول أكثر المالكية واختاره الأبهري والباجي وهو قول أبي حنيفة وأحمد بن حنبل[43] وهو من التيسير ورفع الحرج.

3- الفتوى والقول بصحة صلاة المصلين على المشهور: نجد الفرد التونسي يحتار في مسألة ظاهرها صحيح ويلتبس عليه الأمر عن حقيقتها ويدفعه الورع والوازع الديني أن يستفتي إمامه ابن عاشور فيأتي هذا الاستفتاء[44] الذي ورد إليه في شأن الأوقاف والسؤال مفاده أن: "الأرض وقف معين على أناس معينين استولت عليها الدولة وأسست فيها قرية، ثم أقيم بها جامع تقام فيه الصلاة فما حكم هذه الصلاة؟".

والجواب فيه من التيسير والسهولة للمكلف بأن الصلاة في المسجد الموصوف في السؤال صلاة صحيحة فغاية ما في الأمر أن المسجد قد بني في أرض مملوكة لغير باني المسجد بعد تقرير ثبوت ذلك "فهو اعتداء على حق الوقف ولكنه لا يؤثر على صلاة المصلين على المشهور من المذهب، بل صلاة المصلين فيه صحيحة..."[45].

4- فتوى إرشادية في فقه الموازنة والترجيح بين عبادتين "صلاة النافلة وقراءة الفاتحة": تتنوع الإجابات حسب الطلبات المقدمة فيختار المفتي وصفات علاجية مرة تأتي الإجابة مباشرة إجابة عن نص الفتوى وأحيانا تأتي

إرشادا وتوجيها، فيراعي الشيخ الاستفتاء ونوعه فيجيب كلا على حدى، وفي هذه الفتوى أراد صاحبها الإرشاد وطلب الأفضلية في تقديم العمل بين عبادتين، ويتجلى هذا في فتواه عن استفتاء[46]، ورد عليه في جريدة الزهرة التي التمس من خلالها صاحبها النصيحة والإرشاد في الأفضلية واختيار الأحسن، "أيهما الأفضل التنفل إثر الصلاة أو قراءة الفاتحة"، فهنا راعى الشيخ الجمع بين الحسنيين بحيث لم يقدم أحدهما على الآخر هذا في أول الأمر حتى لا يضيع مقصد الدين بالقراءة والتعبد فكلا الأمرين يعتبران عبادة، ثم لما استوعب المكلف المعنى اختاره حتى لا يشق عليه، وترك الحرية في الفعل لأي منهما يقدر على أدائه وذلك كله لمقصد التسيير ومنهج الاعتدال والتوسط.

5- جواز إخراج القيمة بدل العين في الزكاة: أما في فتواه عن إخراج زكاة الزروع ودفعها إلى الدولة بغير عينها أجاز دفع قيمة الزكاة بدل عينها إذ أجبر له دفعها للدولة يدفعها مع أن الأصل أن تدفع الزكاة من عين ما وجبت فيه، مستدلا بما رواه ابن القاسم في المدونة "أنه يجوز إخراج الثمن بدلا عن الحبوب والأنعام يرى جواز ذلك مع الكراهة"[47] وفي ذلك توسعة على الناس.

6- جواز نقل وتحويل الزكاة من بلد لآخر: وأيضا في مسألة نقل الزكاة من بلد إلى آخر، ذكر رحمه الله أن الأصل في الزكاة أن توزع في البلد الذي فيه الحرث والماشية؛ وأما زكاة النقدين فتوزع في البلد الذي فيه المالك، وأعمل العرف في ضبط البلد وموضعه، وأما نقل الزكاة إلى موضع غير الموضع الأصلي ففيه ضوابط وشروط جمعها في صور ثلاث، بيّن فيها أهم هذه الضوابط والشروط التي تسهل مرور الزكاة بين البلدان، ثم ذكر حالة المزكي الذي دفع زكاته لفقراء بلد آخر، في الصورة التي لم يؤذن فيها نقل الزكاة بقوله "أجزأه مع الكراهة معتمدا على قول ابن القاسم رحمه الله"[48] وهذا من التيسير ورفع الحرج على المكلفين.

7- الفتوى بعدم إجزاء إخراج بعض الصاع النبوي في زكاة الفطر: ففي هذه الفتوى المرسلة إلى الشيخ ورد في نصها: "إذا عجز المسلم في زكاة الفطر عن إخراج صاع، وقدر على بعض الصاع هل يجزيه ذلك؟ وبمعنى

آخر: إن من لم يستطع في زكاة الفطر أن يخرج صاعا، هل يجزئه إخراج بعض الصاع؟.

أفتى ابن عاشور بعدم إجزاء بعض الصاع، فإن الذي لم يجد صاعا كاملا لا تجب عليه زكاة الفطر، ويرى بأنه إذا كانت لا تجب عليه فلا يقال هل يجزئه بعض الصاع، فدل هذا الأمر أن مادون الصاع لا يسمى زكاة فطر، لأن الحقائق الشرعية إنما تتقوم باستيفاء أركانها وشروطها، فإذا لم تتوافر فيه خرجت عن تلك الحقيقة إلى حقيقة أخرى"[49]. واعتمد منهج الشرح والتيسير لضبط المفاهيم حتى عند ردوده على بعض مشايخ المذهب وذلك في عدم إجزاء إخراج بعض الصاع النبوي لما ذهب إليه القاضي سند ابن عنان* واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم"وما أمرتكم به فاتوا منه ما استطعتم"[50]، في حين رد كلامه واستدلاله بالحديث فيه كما يرى ابن عاشور أن قوله صلى الله عليه وسلم"ما استطعتم" راجع إلى أحوال المكلف وأزمانه وإلى جزئيات المأمورات الكلية ولا يرجع إلى المقدرات الشرعية إلى أجزاء الكل[51]. وقرب المفهوم بمثال الصلاة والطهارة، فالصلاة قد يعذر المكلف في إسقاط بعض هيئاتها وصفاتها من قيام وهوي "كالركوع والسجود"، ولكنه لا يعذر بالإتيان ببعض أجزائها وركعاتها دون باقيها، وأيضا المتطهر إذا لم يقدر على غسل رأسه في الغسل وغسل رجليه في الوضوء لا ببعض غسله ولا يجزئ وضوؤه ويكمل غير المغسول بالتيمم كذلك الذي له مال ينقص عن النصاب لا يخرج زكاته ناقصة[52].

8- فتوى جواز الفطر في الحرب: وكما وجه إليه سؤال من طرف الوزير الأكبر الهادي الأخوة في شأن صيام العساكر المسلمين في رمضان سنة 1358هـ- 1939م، فأجاز لهم الفطر في رمضان[53] ماداموا في حالة حرب والمشاركة فيه، وذلك دفعا للحرج ورفعا للمشقة عن المسلمين وطالبهم بالقضاء بعد رمضان والانتهاء من الحرب[54].

9 تقديم فتوى بجواز الإفطار لأهل الأعذار: ومع موضوع الصيام في رمضان أجاز الشيخ المفتي ابن عاشور الفطر لكل من تلحقه مشقة طيلة صومه، فأفتى بالفطر لهؤلاء وألحق رخصة الإفطار على كل أصحاب

الأعذار، فالرخصة تعم كل من تشتد به مشقة الصوم في الإفطار والفدية، ومن هؤلاء الشيخ الهرم والمرأة المرضع والحامل[55]، يفطرون ويطعمون فشرع الصوم شهرا على التخيير بينه وبين الإطعام تخفيفا على المسلمين.

10- الإحرام أثناء النزول إلى البر والوصول إلى مكة: وهذه مسألة استشكلت على البعثة التي تتوجه من مصر وشمال إفريقيا في مدى صحة إحرامها في جدة وتجاوزها للميقات، فالشيخ رخص للحجيج من مصر وشمال إفريقيا عبر الطائرة أن يحرموا عند النزول بمطار جدة، أي بعد تجاوز الميقات؛ وذلك لعسر الإحرام بالطائرة في الجو[56]، وسرعة الطائرة عندما تمر فوق الميقات ولمشقة إحرام ركاب الطائرة من النساء والرجال وهم بداخلها.

وفي الحج تبرز فتوى حول إحرام المسافر بالطائرة من جدة فأفتى رحمه الله بتأخير الإحرام بعد النزول، واعتبر رأيه الصواب بقوله "الحق أنه لا يحرم حتى ينزل إلى البر، لأن تكليف النزول أثناء السير لأجل الإحرام مشقة..."[57]، ومثّل مقصد التيسير ورفع الحرج في فتواه حول مكان إحرام المسافر للحج عن طريق الطائرة[58]، فراعى التيسير والتخفيف على المكلف ولم يوجب عليه الإحرام فيها "... لأن الإحرام في الطيارة مشقة ومضرة لشدة برودة الجو ويحتاج إلى التدثر بالثياب، وفي الغالب لا يوجد في ثياب الإحرام ما يصلح للتدثر"[59].

وهذا القول سبق إليه الشيخ المفتي وتبنته آراء علماء آخرين كالشيخ عبد الله آل محمود والشيخ مصطفى الزرقا وأحمد حماني[60].

11- ترك التسمية على الذبيحة: استفتي عن حكم ترك التسمية على الذبيحة؟ والاستفتاء ورد في سياق حديثه على نازلة وقعت بتونس من طرف بعض الزنوج من المسلمين وتواجدهم في تونس بتركهم التسمية على التذكية، فهنا كذلك عرض الآراء في المسألة الفقهية وحكم بالمقصد والسياق، واهتدى برأيه أنه لايبلغ حكم التسمية أن يكون مفسدا للإباحة فعلل ورجح المسألة بقول الشافعي ورواية عن مالك "أنها تؤكل ولو تعمد تركها، مستدلا بأن الآية تجاوبت مع سياقها باقتضائه تحريم ما أهل لغير الله مع تأثيمه لتاركها عمدا غير أن تأثيمه لا يوجب بطلان ذكاته قياسا على الصلاة في الأرض المغصوبة

عند غير أحمد"[61]، ففي هذه المسألة حكّم المقاصد ودلالة السياق وذكر آراء المذاهب بل رجح ما اعتمد عليه رأي الإمام الشافعي في رواية من مذهبه واستثنى مذهب الإمام أحمد واستبعده، حيث تعرض لاختلاف ثلاث مذاهب فقهية في هذه المسألة، والفقهاء يرون أنه من الواجب التسمية عند الذبح وتسقط سهوا.

المطلب الثاني: المعاملات والأحوال الشخصية

أبدى الشيخ لهذا المنهج اهتماما بالغ الأهمية فأصل وأدرج لكثير من أحكام المعاملات والقضايا الشائكة بتقديم حلول لها وإيجاد مخارج وفق منهج اليسر والسماحة، ومن أهم هذه المسائل مايلي:

1- الفتوى الترنسفالية* [62] نسبة إلى إقليم الترنسفال الموجود في جنوب إفريقيا وهي: "فتوى صدرت من محمد عبده، والتي أجاز فيها لمسلمي الترنسفال بجنوب إفريقيا، لبس البرنيطة (قلنسوة النصارى) وأكل ذبائحهم وعلى إثرها قامة ضجة هائلة حول هذه المسألة فكتب الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور رسالة فقهية مدعمة بالأدلة تمثل وجهة المالكية لتأييد مفتي الديار المصرية"[63].

تعتبر هذه الفتوى إحدى الفتاوى التي أحدثت منعطفا هاما في تاريخ الفتوى أيام الشيخ المفتي ابن عاشور؛ ولعلها أبرز الفتاوى التي أدلت على مكانة ومرتبة "سفير الدعوة بتونس" المفتي ابن عاشور في بداياته الأولى في عمر المنظومة الإفتائية؛ فالفتوى تنازعتها أنظار ورؤى لفريقين من العلماء بين مؤيديها ومعارضيها واتسعت حلقة الاستنباط إلى التنزيل، وأمام هذا التضارب في الفتوى والتعارض رجح ابن عاشور وجهة المؤيدين وإصداره حكم الجواز بناء على قواعد شرعية واستنادا إلى فقه اليسر والسماحة وهذا ما أدلى به في نصها" أيد الشيخ الإمام ما أجاب به الشيخ محمد عبده حول ذبائح أهل الكتاب، وذكر الشيخ المفتي أن إبقاءها يكون على أربع قواعد: وبنى فتواه على التيسير واعتماده في هذه الفتوى على آراء كبار علماء المدرسة المصرية المالكية واستناده على فتوى الفقيه المالكي ابن العربي" أخذ الشيخ بالأيسر أخذا بظاهر النص دون تشديد أو تأويل بعيد يفهم من خلالها إباحة أكل اللحوم المستوردة

ضمن هذا الفكر العاشوري الميسر، فالفتوى تيسر لهذه الفئة المسلمة التي تعيش في اتحاد جنوب إفريقيا من إقليم الترنسفال بأكل هذه اللحوم مالم يكن مصدرها خنزيرا، كما أنه يفهم من هذه الفتوى إباحة هذا أيضا للمسلمين المقيمين في المهجر وللأقليات المسلمة ببلدانهم أكل اللحوم المستوردة .

2- مسألة جواز بيع السهام المالية: هذه إحدى المسائل الحيوية التي استفتي فيها الشيخ في مرحلته التطوعية وبرزت على ساحة الإفتاء أيام شيخ الإسلام المالكي وقل من يتجرأ على الإجابة عليها، فكان ابن عاشور أحد السباقين للإفتاء بالجواز بعد أن فقه واقع وحقيقة المعاملة، فأفتى فيها بمنهج التيسير في "مسألة بيع السهام المالية"[64]، حيث توسع في حقيقتها وتعرض إلى أسهم السكك الحديدية والشركات التجارية وأنها عبارة عن رؤوس أموال مجموعة من تلك السهام، فبيع الشريك سهمه من تلك الشركة لا مانع فيه مالم تقتضي موجبات فساد البيوع؛ " وأما بيع السهام المالية سهام السكك الحديدية، والشركات التجارية كشركاة الفسفاط وغيرها، فلا وجه للتوقف في حكمه ... فبيع الشريك سهمه من تلك الشركة لا مانع فيه مالم تقتضي موجبات فساد البيوع"[65].

3- تصريف أوراق الديون: كان الشيخ على دراية تامة لما يموج في المجتمع من معاملات باختلاف أحوالها ومسمياتها ومعايشته لأهم التطورات الاقتصادية المالية والبنتكية، فالاقتصاد تمثله البنوك بعملاتها ومعاملاتها، ومبادلة عملة بأخرى مهمة البنوك وشيء طبيعي بل ضروري لمواكبة الحياة وللحاجة الماسة التي تفرض سير هذه العملية وتهيئة الظروف المناسبة التي تيسر الكثير على الناس وتقرب المجتمع من التمدن والحضارة .

وهذا ما ورد في فتواه عن عملية تصريف أوراق الديون[66] والسؤال يعبر عن عملية بنكية تتمثل في بعض مهاماتها وهي تصريف الرقاع الدينية بالبنوك بمعجل مع إسقاط بعض الحق عند وجود الضرورة وعدمها، فتعرض في جوابه إلى أحد أطراف العملية الزبون (التاجر أو المالك) أومن يوكله فتسهيلا وتسييرا على الناس "العملية تتم بواسطة حضور الراهن أو وكيله عند استخلاص واستيفاء الدين وذلك لنصهم على جواز توكيل الراهن على بيع

المرهون عند حلول آجال الدين لأن الناس يفعلون ذلك مختارين وهذا أخف عليهم من تولي الاستخلاص بأنفسهم"[67].

4- القرض برهن: تعددت الخدمات وصورها في فقه المعاملات واتخذت في المجتمع التونسي نمطا حركيا ساهم في دفع عجلة الاقتصاد، بتقديم خدمات مشتركة تتم بين الطرفين في حدود شرعية وقانونية وهذا ما تضبط به العملية، وحقيقة هذه المعاملة لا تخرج عن أنها معاملة مالية تتم بين المقرض وهو صاحب المعصرة، والمقترض مالك الزيتون، على أن يقرضه الأول مالا شريطة أن يعاهده الثاني بعصر الزيتون عنده .

وفي فتواه في المعاملات المالية (القرض برهن)؛ وصورة المسألة "أن يقرض صاحب المعصرة مالا لمالك الزيتون (الزبون) وذلك لاحتياجه لهذا المال شريطة أن يتم عصر الزيتون عند المقرض"، حيث اعتبر الشيخ هده المعاملة من قبيل القرض برهن؛ وهو جائز لما فيه من التيسير ورفع الحرج على الناس وأطنب في تبين حكم الإباحة مستدلا بآراء كبار المالكية[68].

وأيضا في فتواه عن رهن الزيت[69] لدى البنوك، حيث "أجاز رهنه لدى البنوك على أن لا يدفع فيه فائضا ربويا، بل تلتزم الدولة بهذه التبعات "وليس على تبعته فيما تلتزم به الدولة ورفع الحرج عن المكلف إذ الأصل أنه لا يؤاخذ بفعل غيره"[70].

5- العفو عن اليسير والمغتفر في المعاملات: هذه الفتوى تبرز لنا قيمة العرف ودوره في حفظ حقوق المتبايعين في مجال المعاملة المالية التجارية بالزيت وهي أحد المعاملات التي عهدها العرف التونسي، وجاءت صيغة السؤال:" التجار يبيعون الزيت بالتفصيل وفي أثناء الأخذ من إناء البائع إلى إناء المشتري، جرت العادة وعمت البلوى باستعمال مصب يعرف بالقمع، يوضع على الإناء المنقول إليه، بالضرورة فتعلق كمية قليلة من آلة الصب – وهو القمع- بعد التأني والاحتياط وهي من حقوق المشتري لكنها ترجع إلى البائع لتعلقها بمصبه ووجود الكلفة في انتظار زوالها فهل لحل لهذا الأخير لكونه لم يتعمد استرجاعها أم كيف الحل؟[71].

السؤال يحمل في طياته عرفا اقتصاديا كان يتعاطاه المجتمع التونسي في إطار المعاملات الاجتماعية على شكل مصغر وميسور يرونه عرفا يساير فقه التعامل وييسره وأدرجوه فيما بينهم عرفا منظما تعاهدوه وفق مبدأ السماحة والسهولة، ويورد ابن عاشور الجواب على هذا الاستفتاء بقوله "إن المقدار من الزيت الذي يتعلق بالمصب عند صبه من إناء البائع إلى إناء المشتري أمر طفيف معفو عنه لدخول الناس على التسامح في ذلك"[72]؛ ففي مسألة القمع وما تقوم عليه العملية التجارية "العقود التجارية" من طرف إلى آخر والحكم عليه بالعفو والتسامح فيه مما اقتضته الضرورة وحكّمته العادة، فهذا النوع من المعاملة انصهر مع العرف الجاري في البلدة، وهذا النزر اليسير من المكيل زيتا غلب فيه عرف التسامح بعقد التراضي، وذلك دفعا للمشقة في التعامل وتحقيقا لمبدأ التسامح ومقصد التيسير والتخفيف.

إن ابن عاشور في فتواه هذه لم يتعدى دائرة العرف وإعماله فقد جرت العادة وانتقلت المحاسبة على ما تبقى في آلة الصب - القمع- التي غالبا ما تعود إلى البائع، فالعرف مقصد من مقاصد الشريعة عند ابن عاشور "...فلذلك لم يكن للشريعة العامة غنية عن التطرق إلى هذه الأمور ببيان أحكامها من وجوب أو ندب أوإباحة، يتعين صدورها التي تناط أحكامها بها، فالنظر إلى اختلاف الأمم والقبائل في الأحوال من أهم ما تقصده شريعة عامة"[73].

6- جواز الخرص للنخيل والكروم: يرى جواز العفو عن الضرر أو الغرر في بعض الأشياء مثل العقود اليسيرة، وهذا من التيسير والمسايرة لأعراف البلد والمحافظة على التقاليد وعلى الأصالة الفقهية المعاصرة وإعمال التيسير في استدلاله بجواز الخرص، "وهذا ما أخذ به مالك وحمله على الرخصة تيسيرا على أرباب النخيل والكروم"[74]. وبالتيسير يتأكد ترجيح الرخصة واختيار الأيسر إذا ظهرت الحاجة لذلك، لضعف أو مرض أو شيخوخة أو لشدة مشقة أو لمصلحة معتبرة.

7- ما يلزم من تلفظ الطلاق ثلاثا: وحاصل المسألة "من تلفظ بطلاق الثلاث في طلقة ليست ثالثة "، فابن عاشور خالف الجمهور ويرى أن طلاق الثلاث مجملا في كلمة واحدة لا يتعدى التطليقة الواحدة لا يقع إلا طلقة واحدة،

مراعاة لمقاصد الشرع في استقرار الأسرة وتكاثر الأمة، وتحقيقا لمقصد التيسير، وهو "قول علي وابن مسعود وعبد الرحمان بن عوف وجماعة من مالكية الأندلس وابن تيمية من الحنابلة"[75]، ويعد هذا الرأي في نظر ابن عاشور هو الأرجح من جهة النظر والأثر، وهذا الاجتهاد يدل على بعد سعة اطلاعه وتبحره في بطون الكتب الأمهات وعلى المذاهب الفقهية، واختياره في فتواه هذه وجهة اليسر والسهولة لترك الفرصة والفاصل بين ماتبقى من عدد التطليقات .

8- كفارة الظهار: تجلى التيسير في ترجيح المسألة وتكييفها ظهارا بدل التحريم أو العدول للطلاق، وذلك مراعاة لمنهج التيسير والتخفيف على المكلفين وتحقيقا لمقصد استمرارية الحياة الأسرية فاقتصر على أن هذه الصيغة تخرّج على حكم الظهار، وذلك كله سعيا لتطبيق مقصد التخفيف والتوسعة على الناس وأدرجها ضمن باب الظهار باقتصار صيغه ولا تتعدى إلى ألفاظ الطلاق أو التحريم لأن الله أراد التوسعة بقوله:" فعلمنا أن مقصد الشريعة الإسلامية أن تدور أحكام الظهار على محور التخفيف والتوسعة، فعلى هذا الاعتبار يجب أن يجري الفقهاء فيما يفتون، لذلك لا ينبغي أن نلاحظ فيه قاعدة الأخذ بالأحوط ولا قاعدة سد الذريعة، لأن الله أراد التوسعة على الناس وعدم المؤاخذة"[76].

لقد أبان ابن عاشور عن منهجه التيسيري من خلال تطبيقاته التي أجراها على أحكام عقدية وعلى فقه العبادات والمعاملات وقد صاحبه في منظومته الإفتائية حيث اتخذه منهجا ومقصدا ومسلكا وركز على ما يهم مشاكل عصره ومسائله من شركات ومعاملات وبنوك وعقود مستحدثة، فهذا المنهج أتى فيه بفقه حي مقاصدي راعى فيه السماحة والسهولة في التكليف والاستنباط ولازمه إلى آخر الضبط والتنزيل.

خاتمة:

تبين مما سبق ذكره في ثنايا البحث أن للشيخ ابن عاشور منهجا اعتمده في الاستنباط والتنزيل وبنى عليه كثيرا من الفتاوى والآراء، وفي ختام هذا البحث أذكر أهم النتائج التي توصلت إليها في النقاط التالية:

1- نجد العلامة المفتي ابن عاشور قد وقف على حقيقة مصطلح التيسير حيث دعا إلى ضرورة تفعيله "تأصيلا وتأسيسا وتقعيدا وتقريرا وتوظيفا"، فكان الحجم الساعي لمجموع فتاويه مبني على التيسير ورفع الحرج.
2- تفعيل التيسير في حدود الوسطية والاعتدال مطلب شرعي، من أجل تفادي مشكلة الغلو والتطرف وتجنب مسالك التشديد أو التساهل وإرساء مبادئ اليسر والسماحة لرفع الحرج عن المكلفين.
3- إن التيسير مقصد شرعي جاء لنفي الحرج ودفعه وإزالته ورفعه.
4- كثرة تطبيقات اليسر ومجالاته وتشعبها في فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور؛ إذ تشمل كل أبواب الفقه من العبادات والمعاملات والجنايات والسلوكيات.
5- إن التيسر ورفع الحرج ليس معناه ترك تلك التكاليف الشرعية ومخالفتها أو إزالتها ونسخها؛ وإنما حقيقته تكمن في إسقاط بعض التكاليف أو الإتيان ببعضها تسهيلا على المكلف وتوسيعا ورفقا به مع التحفظ بباقي التكاليف وتعليماتها.
6- الحرص والتأكيد على تجسيد ثقافة اليسر والسماحة ورسم معالمه الكبرى في الاجتهاد والتجديد لصناعة الفتوى.

المصادر والمراجع:

1- أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكرياء (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون رئيس قسم الدراسات النحوية بكلية دار العلوم وعضو المجمع اللغوي، دار الفكر للطباعة والنشر ، محمد الداية.
2- ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، ط، دار صادر للطباعة والنشر1990م، مادة "يسر".
3- المعجم الوسيط، مادة "يسر"، مجمع اللغة العربية الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، إشراف أ.د/ شوقي ضيف، ط4، 1425هـ-2004م، مكتبة الشروق الدولية.
4- سماحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
5- إعداد مجموعة من المختصين بإشراف صالح بن حميد، وعبد الرحمان بن ملوح، موسوعة نظرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، ط7، 1431هـ-2010م.

6- الأشقر، عمر سليمان، خصائص الشريعة الإسلامية، ط1، 1982م، مكتبة الفلاح، الكويت.
7- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (310ه) تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، دار هجر د/ عبد السند حسن يمامة، ط1، 1422هـ-2001م.
8- الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، "ت774ه،" تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار حلية للنشر والتوزيع، ط1، 1417هـ-1997م، ط2، 1420هـ-1990م، المملكة العربية السعودية، الرياض، السويدي.
9- أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، إدارة الطاعة المنيرية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، مصر، درب الأتراك، رقم 1.
10- الإمام العلامة شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت751ه)، إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان، تخريج العلامة المحدث محمد ناصر الدين الألباني (ت1430هـ)، تحقيق علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأشري، دار ابن الجوزي.
11- د/ عمر بن صالح بن عمر، مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1423هـ-2003م.
12- الإمام الشاطبي، أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، (ت790هـ)، ومعه تعليقات الشيخ عبد الله دراز، تحقيق محمد مرابي، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 1432هـ-2011م، دمشق بيروت، لبنان. (مقاصد الشريعة، الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، ط2، 1432هـ-2011م، دار لبنان للطباعة والنشر.
13- ابن عاشور محمد الطاهر، كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، تحقيق: د/ طه بن علي بوسريح التونسي، دار السلام، ط1، 1427هـ-2006م.
14- ابن عاشور، حاشية التوضيح، العلامة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور شيخ جامع الزيتونة وقاضي الجماعة، التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، طبعة أولى، جزء أول، طبع بمطبعة النهضة، نهج الجزيرة، عدد11، تونس.
15- محمد الخضر حسين، موسوعة الأعمال الكاملة، موسوعة الأعمال الكاملة، شيخ اللأزهر وعلاّمة بلد المغرب، جمع وضبط علي الرضا الحسيني، دار النوادر ط1، 1431هـ- 2010 م، سورية، لبنان، الكويت.
16- الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، ابن فرحون المالكي، تحقيق وتعليق د/ محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، القاهرة.

17- الأستاذ الشيخ محمد بن محمد بن عمر بن قاسم مخلوف (ت 1360هـ)، شجرة النور في طبقات المالكية، خرج حواشيه وعلق عليه عبد المجيد خيالي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 1424ه-2002م.
18- المجلة الزيتونية، المجلد 2، الجزء6، محرم 1357ه- 1938 م.
19- مجلة الهداية، العدد 176، السنة33 شوال 1429 أكتوبر 2008، فتوى في إحرام الحجيج التونسيين من جدة.
20- أحمد حماني، فتاوى الشيخ "استشارات شرعية ومباحث فقهية "، منشورات وزارة الشؤون الدينية، وحدة الرغاية الجزائر، 1993م، ط1.
21- محمد بن حسين الجيزاني، فقه النوازل دراسة تأصيلية، ط2، 1427هـ-2006م، المملكة العربية السعودية، الدمام.
22- مجلة المنار، المجلد 6، ج 24، الخميس 16 ذي الحجة 1321هـ، 3 أدار 1904م.
23- المجلة الزيتونية، م2، ج 4، شوال 1355 ديسمبر 1936.
24- المجلة الزيتونية، م1، ج 10، ربيع الثاني 1356هـ، جوان 1937م.

الهوامش:

[1]- أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكرياء (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، ج6، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون رئيس قسم الدراسات النحوية بكلية دار العلوم وعضو المجمع اللغوي، دار الفكر للطباعة والنشر، محمد الداية، ص 155.

[2]- ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، ج15، دار صادر للطباعة والنشر، 1990م، مادة "يسر"، ص 445.

[3]- المعجم الوسيط، مادة " يسر"، مجمع اللغة العربية الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، إشراف أ.د/ شوقي ضيف، ط4، 1425هـ-2004م، مكتبة الشروق الدولية، ص1065.

[4]- سماحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، ج27، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، ص188.

[5]- إعداد مجموعة من المختصين بإشراف صالح بن حميد، وعبد الرحمان بن ملوح، موسوعة نظرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، ج4، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، ط7، 1431هـ-2010م، ص1400.

[6]- الأشقر، عمر سليمان، خصائص الشريعة الإسلامية، ط1" 1982م، مكتبة الفلاح، الكويت، ص70.

[7]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج28، ص 324.

[8]- أبي جعفر محمد بن جرير الطبري "310هـ" تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، دار هجر د/ عبد السند حسن يمامة، ج16، ط1، 1422ه-2001م، ص 644.

[9]- الحافظ أبي الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، "ت774ه"، ج5، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار حلية للنشر والتوزيع، ط1، 1417هـ-1997م، ط2، 1420هـ، 1990م، المملكة العربية السعودية، الرياض، السويدي، ص455.

[10]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج17، ص 349.

[11]- أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج17، إدارة الطاعة المنيرية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، مصر، درب الأتراك، رقم 1، ص 209-210 .

[12]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج6، ص 131.

[13]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج18، ص 243، مقاصد الشريعة، ص 208.

[14]- أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب ما كان النبي ﷺ يتخولهم، حديث رقم، "69"، ومسلم في كتاب الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير، حديث رقم "1734".

[15]- النووي، أبو زكرياء محي الدين بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج المسمى بشرح النووي على مسلم، ج12، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ، ص41.

[16]- أخرجه الترمذي في سننه: باب ماجاء في البول يصيب الأرض 1/ 275، عن أبي هريرة في قصة الأعرابي الذي بال في المسجد، وأصل الحديث في الصحيح.

[17]- رواه أحمد 236/1، والبخاري معلقا 15/1، وحسن الحافظ إسناده في الفتح، 117/1.

[18]- الإمام العلامة شمس الدين ابن قيم الجوزية،« ت751هـ، إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان، ج1، تخريج العلامة المحدث محمد ناصر الدين الألباني، ت1430هـ، تحقيق علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، دار ابن الجوزي، ص 302.

[19]- د/ عمر بن صالح بن عمر، مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1423هـ-2003م، ص 128.

[20]- الإمام الشاطبي، أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، ت790هـ، ومعه تعليقات الشيخ عبد الله دراز ج1، تحقيق محمد مرابي، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 1432هـ، 2011م، دمشق بيروت، لبنان، ص 314.

[21]- مقاصد الشريعة، الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، ط2، 1432هـ-2011م، دار لبنان للطباعة والنشر، ص 207، ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج4، ص99،

[22]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج23، ص308.

[23]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 4، ص 99، ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص207.

[24]- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص251، 252.

[25]- ابن عاشور محمد الطاهر، كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، تح: د/ طه بن علي بوسريح التونسي، دار السلام، ط1، 1427هـ-2006م، ص76.

[26]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج25، ص50.

[27]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 21، ص 92.

[28]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 02، ص224.

[29]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 5، ص 22.

[30]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج17، ص124.

[31]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص182، ج2، ص221-222.

[32]- أ.د/ محمد بوزغيبة، فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، طبعة جديدة ومنقحة، الدار المتوسطية للنشر، برج الوزير أريانة، الجمهورية التونسية، ط2" 1436هـ، 2015م، ص 38، وهذه هي الطبعة التي اعتمدتها في هذا البحث؛ وفيه طبعتان منقحتان ونفيستان وقد تسنى لي الإطلاع عليهما وتفحصهما، وهاتين الطبعتان: الطبعة الأولى: التي طبعت بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي، وتاريخ إصدار الكتاب 1425 هـ، 2004 م، جاء مجموعا في 495 صفحة، والطبعة الثانية: تم نشرها بالدار المتوسطية بتونس برج الوزير أريانة، برعاية مدير النشر عماد العزّالي، وكانت طبعة الكتاب الأولى من عامها 1432 ه-2010م، والكتاب يحوي 407 صفحة، والتي كان الاعتماد عليها أكثر من غيرها، تم نشرها بالدار المتوسطية، بطبعة جديدة ومنقحة، وحاملة لتاريخ الإصدار 1436 هـ-2015 م، ضمت 428 صفحة.

[33]- ابن عاشور، كشف المغطى من المعاني الواقعة في الموطأ، ص 60، بوزغيبة، فتاوى ابن عاشور، ص 141- 142.

* أبو الحسن الأشعري اختلف في مولده ما بين سنة 270/260 هـ، بالبصرة، وقد تربى في كنف زوج أمه شيخ المعتزلة أبي علي الجبائي وظل الأشعري على مذهب الاعتزال ينافح عنه، ثم تراجع عنه إلى مذهب أهل السنة أو الجماعة، كان فقيها نظارا وإماما حافظا، أخذ الفقه عن أبي إسحاق المروزي، له خمس وخمسون مصنفا، توفي سنة 334هـ،ودفن بالبصرة ابن عاشور، حاشية التوضيح، ج1، العلامة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور شيخ جامع الزيتونة وقاضي الجماعة، التوضيح والتصحيح لمشكلات

كتاب التنقيح ج1، طبعة أولى، جزء أول، طبع بمطبعة النهضة، نهج الجزيرة، عدد11، تونس، سنة 1341ه، ص 108، 109، محمد الخضر حسين، موسوعة الأعمال الكاملة، ج 6، موسوعة الأعمال الكاملة، شيخ الأزهر وعلاّمة بلد المغرب، جمع وضبط علي الرضا الحسيني، دار النوادر ط1 1431 ه، 2010 م، سورية، لبنان، الكويت، ص 213.

[34]- محمد بوزغيبة، فتاوى الشيخ الإمام ابن عاشور، ص 142.

[35]- محمد بوزغيبة، فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، ص 43

[36]- مجلة المنار، م 6، ج 24، مطبعة المنار، ط 1، ص 397.

[37]- محمد السويسي، المفتي الأشهر، ص 24، مجلة المنار العدد محمد السويس، المفتي الأشهر، ص24، مجلة المنار، م 6، ج 24، ص 397، محمد بوزغيبة، فتاوى ابن عاشور، ص 304.

[38]- محمد بوزغيبة، فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، ص 304.

[39]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 375، ج6، 211، 212، 230، ج 24، ص 150، حاشية التوضيح والتصحيح، ج2، ص 116، كشف المغطى، ص 60.

[40]- محمد بوزغيبة، فتاوى ابن عاشور، ص153.

[41]- المرجع نفسه، ص145.

* أحد علماء القاهرة ومن جملة أجناد الحلقة المنصورة، من أهل التحقيق ثاقب الذهن، جمع بين العلم والعمل، شارك في فنون من العربية والحديث والفرائض، وتفقه بالإمام أبي محمد عبد الله المنوفي، ألف شرح جامع الأمهات لابن الحاجب وسماه التوضيح، وألف مختصرا في المذهب جمع فيه فروعا كثيرة، وله شرح على المدونة إلى أواخر الزكاة، وله ترجمة شيخه سيدي عبد الله المنوفي، وله شرح على ألفية بن مالك، توفي رحمه الله في 749 هـ، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، ابن فرحون المالكي،ج 1، تحقيق وتعليق د/ محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، القاهرة، ص 357، 358.

[42]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص 219.

* أبو بكر الأبهري محمد بن عبد الله الفقيه الحافظ النظار القيم برأي مالك، إليه انتهت الرئاسة ببغداد، أخذ عن أبي الفرج وابن المنتاب وابن بكير، حدث عنه جماة منهم إبراهيم بن مخلد وابنه إسحاق وأبو بكر الباقلاني والقاضي عبد الوهاب، وخرج عنه جماعة من الأئمة كأبي جعفر الأبهري وابن الجلاب وابن خويز منداد، له مؤلفات منها : شرح المختصر الكبير والصغير لابن عبد الحكم، وكتاب الأصول، وكتاب إجماع أهل المدينة وغير ذلك، توفي في شوال سنة 395 هـ الأستاذ الشيخ محمد بن محمد بن عمر بن قاسم مخلوف " ت 1360هـ"، شجرة النور في طبقات المالكية، ج1، خرج حواشيه

وعلق عليه عبد المجيد خيالي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكت العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424ه، 2002م، ص136- 137.

[43]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص13-14.

[44]- المجلة الزيتونية، المجلد 2، الجزء6، ص 260، محرم 1357 ه- 1938 م، بوزغيبة، فتاوى ابن عاشور، ص 339.

[45]- المرجع نفسه، ص 261.

[46]- محمد بوزغيبة، فتاوى ابن عاشور، ص139.

[47]- محمد بوزغيبة، فتاوى ابن عاشور، ص 167.

[48]- انظر، محمد بوزغيبة، فتاوى ابن عاشور، ص 239.

[49]- محمد بوزغيبة، فتاوى ابن عاشور، ص 271- 272.

* سند بن عنان بن إبراهيم الأسدي المصري، الإمام الفقيه العالم النظار، تفقه بأبي بكر الطرطوشي، وسمع منه وانتفع به وجلس لإلقاء الدروس بعده، وعنه أخذ جماعة وانتفعوا به منهم أبو الطاهر إسماعيل بن عوف، ألف الطراز شرح به المدونة نحو الثلاثين سفرا، وتوفي قبل إكماله، وله تآليف في الجدل وغيره، توفي بالإسكندرية سنة 541 هـ، الأستاذ الشيخ محمد بن محمد بن عمر بن قاسم مخلوف، شجرة النور الزكية، ج1، ص 184.

[50]- رواه أحمد والنسائي ومسلم وابن ماجة واللفظ لأحمد، مسند أحمد 397/17.

[51]- محمد بوزغيبة، فتاوى ابن عاشور، ص239.

[52]- المرجع نفسه.

[53]- محمد بوزغيبة، فتاوى ابن عاشور، ص 271، 272.

[54]- المرجع نفسه، ص 271، 272.

[55]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2ص173، بوزغيبة، فتاوى ابن عاشور، ص 275.

[56]- مجلة الهداية، العدد 176، ص 4، 33 شوال 1429 أكتوبر 2008، فتوى في إحرام الحجيج التونسيين من جدة.

[57]- المرجع نفسه.

[58]- مجلة الهداية، العدد 176، ص 4، 33 شوال 1429 أكتوبر 2008، فتوى في إحرام الحجيج التونسيين من جدة.

[59]- المرجع نفسه.

[60]- أحمد حماني، فتاوى الشيخ "استشارات شرعية ومباحث فقهية "ج1، منشورات وزارة الشؤون الدينية، وحدة الرغاية الجزائر، 1993م ،ط1، ص 329، محمد بن حسين الجيزاني، فقه النوازل دراسة تأصيلية، ج2، ط2 1427 هـ2006 م،المملكة العربية السعودية، الدمام، ص 315، قرارات المجمع الفقهي بجدة، ص91.

[61]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 8، ص 40.
[62]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 6، 120، 122، مجلة المنار، المجلد 6، ج 24، الخميس 16 ذي الحجة عام 1321 هـ، 3 أدار 1904 م، ص 937 .
[63]- أنظر محمد السويسي: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور مفتي تونس الأشهر، ص 5، ابن عاشور التحرير والتنوير ج6، ص120 122، محمد الفاضل ابن عاشور الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ص 76-77، مجلة المنار، المجلد 6، ج 24، السنة 1213هـ-1904 م، ص 932.
[64]- محمد السويسي، الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور المفتي الأشهر ص23، بوزغيبة، فتاوى ابن عاشور، ص 355.
[65]- محمد السويسي، الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور المفتي الأشهر ص23، بوزغيبة، فتاوى ابن عاشور، ص 355.
[66]- محمد بوزغيبة، فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، ص 361.
[67]- المرجع نفسه، ص 362.
[68]- المجلة الزيتونية، م2، ج 4، ص 182 وما بعدها،شوال 1355 ديسمبر 1936، بوزغيبة، فتاوى ابن عاشور، ص 367، 368.
[69]- المجلة الزيتونية، م 2، ج3، شوال 1356 ه 1937 م، ص 110، 111.
[70]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص 175.
[71]- المجلة الزيتونية، م 1، ج 10، ربيع الثاني، 1356 هـ، جوان 1937 م، ص 509
[72]- المجلة الزيتونية، م 1، ج 10، ربيع الثاني، 1356 هـ، جوان 1937 م، ص 509.
[73]- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 264، حاشية التوضيح، ج1، ص 248، 249.
[74]- ابن عاشور، التحرير والتنوير ج 8، ص 28، حاشية التوضيح، ج1، ص 170.
[75]- المرجع نفسه، ج 1، ص 417، 418.
[76]- بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 28، ص 14.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 197-220
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

زراعة الغدد والأعضاء التناسلية في الفقه الإسلامي

طالب الدكتوراه صدّيق مرّوج[1] إشراف: **أ.د/ صالح بوبشيش**
كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة 1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
boubechiche_s@yahoo.fr Seddik_meroudj@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2020/01/27 تاريخ القبول: 2020/06/04

الملخّص:
إنّ عمليات التّحكم في الإنجاب والتقدم الذي أحرزه الأطباء في مجال زرع الأعضاء فتح أبوابا واعدة في الممارسات الطبية، ومن ذلك زرع الغدد والأعضاء التناسلية. ويُهدف من هذه العمليات تعويض الإنسان عمّا يصيب هذه الأعضاء من حوادث وأمراض تؤدي به إلى حرمانه من وظائفها الحيوية وفوائدها الجليلة التي تعيد للإنسان كرامته.

وقد تطرقت في هذا البحث لمحورين أساسين: الأول: حقيقة الغدد والأعضاء التناسلية والواقع الطبي في زراعتها، والمحور الثاني: أحكام نقل وزرع الغدد والأعضاء التناسلية عند الفقهاء المعاصرين، أما حكم نقل وزرع الغدد ففيه ثلاثة أقوال: المنع، والجواز، وجواز إحدى الغدتين؛ والراجح: المنع، وأما حكم نقل وزرع الأعضاء التناسلية ، ففيه كذلك ثلاثة أقوال: المنع ، والجواز، والجواز بضوابط؛ والراجح: الجواز بضوابط.

الكلمات المفتاحية: زراعة؛ الأعضاء؛ الغدد؛ التناسلية.

Abstract
Reproductive control and the progress doctors have made in the field of organ transplantation has opened up promising doors in medical practices, including implantation of the glands and genitals. The aim of these operations is to compensate the human affected in these organs by accidents and diseases to restore his dignity.

In the research, I discussed two main axes: The first: the reality of the glands and the reproductive organs and the medical reality in their

[1] – المؤلف المرسل.

cultivation, and the second axis: the provisions for the transfer and transplantation of the glands and the genital organs of contem- porary jurists. For the ruling on the transfer and transplantation of glands contains three sayings: prohibition, permission, and permission on one of glands; and the most likely is prohibition. But for the transfer and transplantation of genital organs, there are also three sayings: prohibition, permission, and permission with controls; and the most correct is the last.

مقدّمة:

الحمد لله الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمدا عبده ورسوله، خير مُعلّم أرسله الله بالهدى ودين الحقّ؛ ليبيّن للناس النّهج القويم، والصّراط المستقيم، فأقام الحجّة، وأوضح المحجّة، وترك النّاس على الملّة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، فصلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد، فإنّ عمليات التحكّم في الإنجاب والتلّقيح الاصطناعي، والتّقدم التقني والطبي الذي حقّقه العلماء في مجال نقل و زراعة الأعضاء فتح مجالا واسعا في مجال الممارسات الطبية، ومنها عمليات زرع الغدد والأعضاء التناسلية، وقد اختلفت أنظار الفقهاء المعاصرين في أحكامها وشروطها، وقد ارتأيت النظر والبحث في هذه المسألة ضمن الخطة التالية:

مقدمة: وفيها خطة البحث

المبحث الأول: حقيقة الغدد والأعضاء التناسبية ومفهوم زراعة الأعضاء.

المبحث الثاني: حكم زراعة الغدد التناسلية في الفقه الإسلامي.

المبحث الثالث: حكم زراعة الأعضاء التناسلية في الفقه الإسلامي.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج.

المبحث الأول:
حقيقة الغدد والأعضاء التناسلية وأنواعها ومفهوم نقل وزراعة الأعضاء

قبل الشّروع في أحكام نقل وزراعة الأعضاء التناسلية من الناحية الشرعية، يجدر بنا التّعريف بحقيقة الغدد والأعضاء التناسلية،وأنواعها، وما هو مفهوم نقل وزراعة الأعضاء؟
ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة الغدد والأعضاء التناسلية

قبل البدء في تعريف "الغدد والأعضاء التناسلية" باعتباره مصطلحا، لابدّ من شرح مفرداته، وهي:" الغدد"، " الأعضاء"، و"التناسلية".

الفرع الأول: تعريف الغدد والأعضاء التناسلية باعتبار أفراده

أولا: تعريف الغدد لغة واصطلاحا.

1- تعريف الغدد لغة: الغُدَد جمع غُدّة، والغُدّة لغة: كل عُقدة في الجسم أطاف بها شحم، وكل قطعة صُلبة بين العصَب. والغُدة: سَلْعة بين الجلد واللّحم تتحرّك بالتّحريك، والغُدة للبعير: كالطّاعون للإنسان[1].

2- تعريف الغدد اصطلاحا: الغُدّة: هي تجمُّع خلويّ في جسم الإنسان أو الحيوان يقوم بإفراز مادة كيمائية لها وظيفة بيولوجية تُدعى الهرمونات، ويُلقيها في مجرى الدم أو داخل تجاويف الجسم أو خارجه[2].

ثانيا: تعريف الأعضاء لغة واصطلاحا

1- تعريف الأعضاء لغة: الأعضاء جمع "عضو"، والعُضْو بالضم والكسر: الواحد من أعضاء الشاة وغيرها. وقيل: كل عظم وافر بلحمه. والأصل في معناها: القطع والتّفريق، يقال: عضّيتُ الشاة تعضيةً: إذا جزّأتها أعضاءً[3].

2- تعريف الأعضاء اصطلاحا:

أ- في الاصطلاح الفقهي: العضو هو: "الجزء الذي يستقلّ بوظيفة معيّنة من البدن"[4].

وعرّفه مجمع الفقه الإسلامي بـ: "أيّ جزء من الإنسان من أنسجة وخلايا ودماء ونحوها كقرنية[5] العين، سواء كان متصلا أم منفصلا عنه"[6].

ب- في الاصطلاح الطبّي: "هو كل جزء من جسم الإنسان يتميّز عن غيره من الأجزاء وتكون له وظيفة محددة، ومثاله القلب واللسان، والأنف، والعين"[7].

نلاحظ في كلا التّعريفين الفقهي والطبي تقاربا وتوافقا بحيث نستطيع تلخيصهما في تعريف مختصر جامع هو: كل جزء من أجزاء الجسم، له وظيفة معينة أو أكثر، ضمن النشاط الحيوي للجسم.

ثالثا: تعريف التّناسل لغة واصطلاحا

1- تعريف التّناسل لغة: التّناسلية: نسبة إلى التناسل، والتّناسل لغة: التّوالد، والنّسل: الولد؛ لأنه ينسل من والدته، والجمع: أنسال. يقال: نسَل ينسُل نسْلا: إذا ولد، وتناسلوا: إذا أنسل بعضُهم بعضا، وتناسل بنو فلان: إذا توالدوا وكثُر أولادهم[8].

2- تعريف التّناسل اصطلاحا: هي: "العملية الجنسيّة واللاّجنسية التي تتكاثر بها الكائنات الحيّة العضوية مُنتجة غيرها من نفس النوع"[9].

الفرع الثاني: تعريف "الغدد والأعضاء التناسلية" باعتباره مركبا

"هي أجزاء الجسد الإنساني التي تُسهم بصورة من الصور في عملية الإنجاب، وهي المبايض والرحم في المرأة، والخُصيتان والقضيب في الرجل، ويُلحق بذلك: منيّ الرجل، وبُويضات المرأة"[10].

وقيل: "الأعضاء التي تُنتج عناصر الإخصاب من بويضات ونطف، وهي محلّ الجِماع أيضا"[11].

فهي: الأعضاء التي لها دور مباشر في عملية التوالد عند الإنسان، وهي الخصيتان والذكر عند الرجل، والمبيضان والفرج والرحم عند المرأة[12].

المطلب الثاني: أنواع الغدد والأعضاء التناسلية

تنقسم الغدد والأعضاء التناسلية باعتبار نقل الصفات الوراثية إلى نوعين:

النّوع الأول: ما له دور في نقل الصفات الوراثية للإنسان

وهو: **"الغدد التناسلية"**، ويتمّ من خلالها إنتاج الخلايا التناسلية، وهي نوعان:

1- **الخصيتان**: وهما غدتا التناسل عند الرجل، تقومان بإنتاج الحيوانات المنوية وإفراز الهرمونات الجنسية الذكرية. تحتوي الخصيتان على الخلايا الأولية والتي تكون موجودة فيهما قبل ولادة الجنين، وهذه الخلايا الأولية هي التي تنتج الحيوانات المنوية الناضجة فيما بعد البلوغ. تنتج كل خصية خلال حياة الرجل أعدادا هائلة من الحيوانات المنوية، ويحتوي السنتيمتر الواحد من

دفقة المنيّ ما بين (35-200) مليون نطفة؛ علما أن نطفة واحدة كافية لتلقيح بويضة المرأة وتكوين الجنين، أما بقية النطف فيهلك أكثرها في الطريق، وبعضها الآخر يكون غذاء للبُويضة[13].

2- **المبيضان**: وهما غدتا التناسل عند المرأة ومصنعا إنتاج البويضات التي تنقل الصفات الوراثية له، إضافة إلى مسؤوليتهما عن إفراز هرمونات الأنوثة. تتكوّن البويضات في مبيضي الأنثى قبل ولادتها، حيث يصل عدد البويضات في المبايض حوالي مليوني بُويضة عند الولادة، وتبدأ بالتناقص ليصل العدد إلى أربع مائة ألف بويضة عند البلوغ، ثم إلى (400) بويضة قابلة للإخصاب[14].

النوع الثاني: ما ليس له دور في نقل الصفات الوراثية

ويُطلق عليه "**الأعضاء التناسلية**"، وهي ما سوى الغدد التناسلية كالذكر وغدة البروستات بالنسبة للرجل، وقناتي فالوب والرحم والفرج بالنسبة للمرأة[15].

المطلب الثالث: مفهوم نقل وزراعة الأعضاء.

الفرع الأول: تعريف نقل وزراعة الأعضاء" باعتبار الإفراد

قبل أن نُعرّف "نقل وزراعة الأعضاء" باعتبار التركيب كمصطلح، يجدر بنا أن نُعرّف مفرداته "نقل" و"زراعة" لغة واصطلاحا، أما الأعضاء فقد سبق تعريفها.

أولا: تعريف "النقل" لغة واصطلاحا

1- تعريف "النقل" لغة: نقل الشيء ينقله نقلا: إذا حوّله من موضع إلى آخر، وانتقل: تحول من موضع لآخر، وتنقّل: للمبالغة والتكثير، والنقل: الطريق المختصر، والنقل: ما يُتنقّل به، والنقيلة: الشيء المنقول[16].

2- تعريف "النقل" اصطلاحا: في الاصطلاح الطبي المراد بالنّقل: "نقل الأعضاء الحيّة جراحيّا من جزء إلى آخر في الجسم، أو من شخص إلى آخر[17].

ثانيا- تعريف "زراعة" لغة واصطلاحا.

1- تعريف "زراعة" لغة: الزراعة أو الزرع: مصدر زرع الحب يزرعه: إذا بذره، وقيل: الزرع نبات كل شيء يُحرث،والاسم: الزرع، والجمع: زُروع.

والزرع: الإنبات،يقال: زرع الله الزرع: أي أنبته، والزارع: المُزارع، والزِراعة: حرفته[18].

2- تعريف"زراعة" اصطلاحا: الزراعة أو الفلاحة: "هي عملية إنتاج الغذاء، العلف، والألياف، والسِّلع الأخرى، عن طريق تربية النظامية للنبات والحيوان"[19].

المسألة الثانية: تعريف "زراعة الأعضاء"مركبة.

يُطلق على "زراعة الأعضاء"عدة مترادفات:كغرس الأعضاء، نقل الأعضاء، انتفاع الانسان بأعضاء الإنسان، التبرّع بالأعضاء، ترقيع الأعضاء؛ والدم بخصوصه اشتهر بنقل الدم، والتّلقيح بالدم[20].

ولا مشاحة في الاصطلاح، وقد اخترنا مصطلح: زراعة الأعضاء، أما تعريفه فهو: "نقل عضو سليم أو مجموعة من الأنسجة[21] من مُتبرِّع إلى مُستقبِل ليقوم مقام العضو أو النسيج التالف"[22].

والمُتبرِّع قد يكون أنسانا أو حيوانا، حيّا أو ميّتا، **والمُستقبل** قد يكون إنسانا أو حيوانا ولا يكون إلا حيّا. **والعضو المزروع** قد يكون عضوا كاملا مثل: القلب والكبد، أو جزءا من عضو: كالقرنية، أو نسيجا أو خلايا: كالدّم ونقيّ العظام[23].

المبحث الثاني: حكم زراعة الغدد التناسلية

وهذا أوان الشروع في الكلام عن حكم نقل وزراعة الغدد التناسلية، وهذه الغدد هي المكلفة بتصنيع النطاف والبويضات في الجسم، والتي تحمل الخريطة الوراثية لكل من الذكر والأنثى إلى الأجيال القادمة، فما حكم الشرع في نقلها وزراعتها؟ فيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أقوال الفقهاء المعاصرين في المسألة.

اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم نقل الغدد التناسلية على ثلاثة أقوال[24]:

القول الأول: التّحريم.

وهو قول جمهور الفقهاء المعاصرين[25] وبه صدرت التّوصيات والقرارات والبيانات المجمعية التالية:

جاء في توصية ندوة رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية[26] ما نصّه: "انتهت الندوة إلى أنّ الخصية والمبيض بحكم أنهما يستمران في حمل وإفراز الشفرة الوراثية للمنقول منه، حتى بعد زرعهما في مُتلقٍّ جديد، فإن زرعهما محرم مطلقا؛ نظرا لأنه يُفضي إلى اختلاط الأنساب، وتكون ثمرة الإنجاب غير وليدة من الزوجين الشرعيين المرتبطة بعقد الزواج"[27].

وفي قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم 8/6/57 بشأن زراعة الأعضاء التناسلية[28]: "بما أن الخصية والمبيض يستمران في حمل وإفراز الصفات الوراثية للمنقول منه حتى بعد زرعهما في متلق جديد فإن زرعهما محرم شرعا"[29].

وجاء في بيان مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر[30] ما نصُّه: "وفي جميع الأحوال يجب أن يكون الإذن بالنقل دون مقابل كما يجب أن يكون العضو المنقول لا يؤدي إلى اختلاط الأنساب"[31].

القول الثاني: الجواز وبه قال بعض المعاصرين[32].

القول الثالث: الجواز لإحدى الخصيتين أو أحد المبيضين.

وذهب إليه بعض المعاصرين[33]، وأفتت به مشيخة الأزهر[34].

المطلب الثاني: أدلة المذاهب مع المناقشة.

أولا: أدلة الجمهور مع المناقشة

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ (النساء: 119).

وجه الدلالة: أن في نقل الخصيتين والمبيضين من شخص لأخر من باب تغيير خلق الله الذي ذمّه الله في الآية وجعله من أمر الشيطان[35].

ونوقش بأن المراد بتغيير خلق الله في الآية هو التغيير بالتّشويه وليس كل تغيير[36].

الدليل الثاني: حديث أسماء بنت أبي بكر (رضي الله عنه) في الوصل: "لعن الله الواصلة والمُستوصلة[37]"[38].

وجه الدلالة: دلّ الحديث على تحريم الوصل، وفي نقل وزرع الخصتين والمبيضين وصل لهما بجسم آخر[39].

ونوقش: بأن العلة في النّهي عن الوصل هي التّدليس والغشّ، وليست العلة كما تقولون تغيير خلق الله[40].

وأجيب عنه: بأن استدخال هذه الأعضاء على النفس نوع من التّدليس على الزوج أو الزوجة[41].

الدليل الثالث: حديث عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه):" كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، ليس لنا نساء، فقلنا: ألا نستخصي[42]؟ فنهانا عن ذلك..."[43].

وجه الدلالة: الحديث يدل على تحريم الخصاء، واستئصال الخصيتين أو المبيضين يُعدّ إخصاء للشخص المتبرع وقطعا لنسله؛ فيكون مُحرّما[44].

الدليل الرابع: في نقل الخصيتين أو المبيضين تشويه لخلقة الإنسان المنقول منه ومُثلة به، وهذا أمر مُحرّم شرعا[45].

الدليل الخامس: تحريم نقل الخصيتين والمبيضين قياسا على تحريم غرس بويضة في رحم امرأة أجنبية وتحريم التلقيح بمنيّ رجل أجنبي من باب أولى[46].

الدليل السادس: لأنّ نقل الخصيتين والمبيضين يُؤدي إلى انتقال الصفات الوراثية من المُتبرِع إلى المنقول إليه؛ مما يُؤدي إلى اختلاط الأنساب، فالغُدد التناسلية ليست كبقية الأعضاء يمكن نزع التالف فيها واستبدال آخر سليم به، بل إنها بما تحمله من الخلايا الأوّلية للبويضات والحيوانات المنوية فإنّها تقوم بنقل الصفات الوراثية من الإباء إلى الأبناء، وأيّ محاولة لنقل هذه الأعضاء بين الرجال والنساء سيُؤدي قطعا إلى خلط الأنساب[47].

ونوقش بالإلزام بنقل الأعضاء المُتفق على جوازها كالعين والكُلية ونحوها في أنها تكون تابعة للمتلقي وخاصة به ولا تكون تابعة للمصدر المنقول منه، فلا يرد محذور اختلاط الأنساب؛ لانقطاع صلته بالمصدر كُليةً[48].

وأجيب عنه: بأنه حال نقل الخصيتين والمبيضين لا تنقطع علاقة المصدر بهما؛ لما سبق بيانه من أن الخصيتين والمبيضين يحتويان الخلايا الأوّلية للتناسل، فإذا وقع النقل فالنتائج منهما تابعة للمصدر بخلاف سائر الأعضاء[49].

الدليل السابع: أن زراعة الأعضاء التناسلية المقصود منها إما تحصيل النّسل أو التجميل أو تكميل الاستمتاع، وكلها مقاصد تحسينية أو حاجية، وليست من قبيل الضرورات؛ ولذا لا يستباح ما يستباح للضرورة من كشف العورات وانتهاك حرمة الأحياء أو الأموات[50].

ونوقش من وجهين:

أولا: أن تحصيل النّسل والاستمتاع أمر فطري في الإنسان، وهي أمور أساسية في بناء الأسرة وقيامها، وفقدانها يؤدي إلى هدم الأسرة وتقويضها.

ثانيا: أن التّجميل وبعض صور الاستمتاع يُعدّ كذلك من الحاجيات لا من التّحسينات، والحاجات تنزّل منزلة الضرورات، والحاجي هو ما يكون الإنسان بافتقاده في ضيق وحرج، وأي حرج أكبر من أن يفقد الإنسان عضوا من أعضائه الجنسية التي بها شخصيته وكماله[51].

ثانيا: أدلة القول الثاني مع المناقشة.

الدليل الأول: أن الشخص الثاني المنقولة إليه الخصية أو المبيض أصبح مالكا لها كسائر الأعضاء، سواء أدّى ذلك إلى انتقال الصفات الوراثية أم لا، فالأحكام الشرعية المتعلقة بالعضو المنقول لا تلزم المصدر (أي المتبرع) بل تلزم المتلقي، فمن ذلك أن المتلقي "لليد" مثلا هو الذي يغسلها في وضوئه أو غسله من الجنابة، وليس المصدر، وكذا لو حاضت المرأة المتلقية "للرحم"، فإنها هي التي يحرم عليها الصلاة والصيام وقراءة القرآن حتى تغتسل وليس المصدر[52].

ورُدّ:بأن ملكية الشخص الثاني للخصية أو المبيض مشروط فيها إذن الشارع حتى يصحّ القول بانتقال الملكية، وبما أنّ الإذن الشرعي مفقود هنا، فانتفى القول بصحّة الملكية[53].

الدليل الثاني: أن النطف والبويضات خارجة في الأصل من الشخص المنقولة إليه الخصية أو المبيض، وهما مجرد آلة تنظيم للنطف أو البُويضات، فلا وجه للشبهة في نقلهما[54].

ونوقش: بعدم التسليم بذلك، فقد ثبت علميا أن الخصيتين والمبيضين يقومان بدور المصنع الذي ينتج الحيوانات المنوية والبويضات الحاملة

للصفات الوراثية لصاحبها، فإذا تم نقل الخصيتين أو المبيضين فكأنما تم نقل المصنع بآلاته ومعداته الأولية والمواد الأولية التي يحتويها إلى شخص آخر[55].

الدليل الثالث: أنه لا تأثير للجينات الوراثية ولا خوف من تطابقها بدليل أن الأخوين ينجب أحدهما الذكر والأخر الأنثى وكلا الأخوين من أصل واحد انتقلت إليهما صفات وراثية واحدة، ومع ذلك لم يحرم زواج ابن أحدهما بابنة الآخر، فدل هذا على عدم تأثير تطابق الصفات الوراثية[56].

ونوقش من وجهين:

أولا: عدم التّسليم بصحة القياس؛ وذلك أن الأصل لم يحكم فيه بتأثير اتّحاد الصفات؛ لأن انتقالها لم يكن ناشئا عن عامل واحد وخصية أو مبيض واحد.

ثانيا: أن هذا القياس مبني على إلغاء تأثير التشابه في الصفة، وهذا ليس محل نزاع، بل محل النزاع في شرعية المصدر الموجب لاتحاد الصفات[57].

ثالثا: أدلة القول الثالث مع المناقشة.

الدليل الأول: أن نقل الخصيتين أو المبيضين يؤدي إلى قطع نسل المتبرع بهما بخلاف نقل أحداهما وترك الآخر[58].

ونوقش: بأنّ أدلة التحريم باقية حتى في نقل إحدى الخصيتين أو أحد المبيضين[59].

الدليل الثاني: يجوز نقل أحد المبيضين أو الخصيتين وترك الآخر قياسا على نقل أحد الأعضاء الزوجية كالكليتين أو الرئتين بجامع الحاجة في كل[60].

ورّد:بأنه قياس مع الفارق، فالأصل المقيس عليه لا شُبهة فيه بخلاف الفرع؛ فانتفى الإلحاق[61].

المطلب الثالث: التّرجيح ودليله

بعد النظر في أدلة المذاهب الثلاثة يتبيّن رجحان **المذهب الأول؛** وذلك لما يلي:

أولا: قوة أدلتهم وسلامتها من النقض.

ثانيا: لما ثبت طبيّا كون الخصيتين والمبيضين أنها مصانع تكوين النطاف والبويضات الحاملة للشفرة الوراثية للذكر والأنثى، وقد أمرنا الشارع بالرجوع إلى أهل الخبرة في كل أمر، قال تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [الأنبياء:7]، وأهل الذكر هنا هم أهل الخبرة الطبية، جاء في:

الموسوعة الفقهية الكويتية: "اتفق فقهاء المذاهب على جواز القضاء بقول أهل الخبرة فيما يختصون بمعرفته إذا كانوا حذاقا مهرة"[62].

ثالثا: سدا لذريعة اختلاط الأنساب وانتهاك المحارم؛ فحفظ الأنساب من الضرورات الخمس التي احتاط لها الشرع غاية الاحتياطات وأوجب لها أشد العقوبات.

وقد لخّص محمد الشنقيطي مُبررّات التحريم: "أن الأصل يقتضي عدم جواز تغيير الخلقة ونقل الأعضاء إلا بعد وجود الإذن الشرعي لذلك؛ وعليه فإن الأصل في هذا النوع من النقل أنه محرّم، والحاجة الداعية إلى النقل مدفوعة بالشبهة المؤثرة وبما أشار إليه بعض الأطباء المختصين من وجود البديل الذي يمكن بواسطته علاج المصابين بتلف الخصية الذي يمنه من إنجابهم"[63].

رابعا: وأما ما نقل فيمن أجاز ذلك ففي النفس منه شك من صحّته؛ لأن الاعتماد على جريدة في نسبة أقوال فقهية موضع استبعاد، وإذا صح النقل عنهم فمن المحتمل أنهم اعتمدوا على أخبار طبية غير موثوقة[64].

ولذا نرى أن في المسالة إجماعا أو شبه إجماع في تحريم نقل وزرع الغدد التناسلية سواء بين الأحياء من الناس أم بين الأحياء والأموات، بل هنالك من نقل **الإجماع** على ذلك[65].

المبحث الثالث: حكم نقل وزرع الأعضاء التناسلية

تختلف الأعضاء التناسلية عن الغدد التناسلية أنها لا تحمل الصفات الوراثية ولا تنقلها إلى الأجيال القادمة، وهي نوعان أعضاء داخلية كالرحم والبروستاتا، وأعضاء خارجية تعتبر من العورة المغلظة، فما حكم الشارع في نقلها وزراعتها؟ ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أقوال الفقهاء المعاصرين في المسألة

اختلف الفقهاء المعاصرون في ذلك على ثلاثة أقوال[66]:

القول الأول: عدم الجواز: وبه قال بعض الفقهاء المعاصرين[67].

القول الثاني: الجواز: وإليه ذهب البعض الآخر من الفقهاء المعاصرين[68].

القول الثالث: التفصيل: فيجوز نقل الأعضاء التي لا تنقل الصفات الوراثية عدا العورات المغلظة.

وهو قول بعض المعاصرين[69]، وعليه قرار[70] مجمع الفقه الإسلامي[71] لمنظمة المؤتمر الإسلامي، وبه صدرت توصية ندوة رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية[72].

حيث جاء في قرار6/8/57 بشأن زراعة الأعضاء التناسلية لمجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورة مؤتمره السادس بجدة في المملكة العربية السعودية المنعقد في 17- 23 شعبان 1410هـ الموافق: 14-20 اكتوبر1989م بالتعاون مع المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية ما يلي:

"ثانيا: زرع أعضاء الجهاز التناسلي: "زرع بعض أعضاء الجهاز التناسلي التي لا تنقل الصفات الوراثية - ما عدا العورات المغلظة- جائز لضرورة مشروعة، ووفق الضوابط والمعايير الشرعية المبينة في القرار رقم 4/1/26 لهذا المجمع"[73].

وفي توصية الندوة الفقهية الطبية السادسة للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية :

"ثانيا: الأعضاء التناسلية غير الناقلة للصفات الوراثية: رأت الندوة بالأكثرية أن زرع بعض أعضاء الجهاز التناسلي ماعدا العورات المغلظة التي لا تنقل الصفات الوراثية جائز استجابة لضرورة مشروعة، وفق الشروط والضوابط والمعايير الشرعية التي جاءت في القرار رقم (1) من قرارات الندوة الرابعة لمجمع الفقه الإسلامي المشار إليه سابقا"[74].

المطلب الثاني: أدلة المذاهب مع المناقشة

أولا: أدلة المانعين

الدليل الأول: في حال نقل الذكر أو الفرج يكون الوطء اللّاحق من قبيل الوطء المحرم؛ ففي حالة زرع الفرج للمرأة يكون الرجل قد وطء فرجا لا يحل له لكونه فرج غير امرأته، وفي حالة زرع الذكر للرجل تكون المرأة قد وُطئت بذكر غير زوجها، وحتى لو قلنا بأن العضو المزروع منسوب شرعا للمتلقي دون المصدر، فإن مجرد الإحساس بنسبته إلى مصدر مغاير قد يولد نفورا أو إحساسا بالذنب، مما يتولّد عنه أمراض نفسية أو خلافات زوجية[75].

ونوقش بأنّ في حالة النقل يكون العضو المزروع تابعا للمتلقي ومختصا به وتنقطع صلته بالمصدر، أما العوارض النفسية فإنها تنشا بسب الأعراف، فإذا صدرت الفتوى بالجواز وأيّدتها القوانين وجرى بها العمل بين النّاس، فإنّ تلك العوارض والهواجس تزول بزوال أسبابها[76].

الدليل الثاني: أنّ نقل هذه الأعضاء قد يؤدي إلى العقم باختياره وإرادته، وهو محرم شرعا[77].

ونوقش: بأن الفقهاء وضعوا لذلك شروطا وضوابط لنقل هذه الأعضاء سواء من الأحياء أم من الأموات، ومن أهمها عدم تعرّض المتبرع لأي ضرر يودي بحياته أو تعطيل أي وظيفة أساسية في حياته، ومنها: النسل والإنجاب[78].

الدليل الثالث: أن نقل الأعضاء التناسلية غير الناقلة للصفات الوراثية ليس من باب الضرورات ولا الحاجيات، بل هو من باب التحسينات[79].

ونوقش: بعدم التسليم بذلك، فبعض صور زراعة الأعضاء التناسلية يدخل في الضرورات، والبعض الآخر يدخل في باب الحاجيات، والحاجيات تُنزّل منزلة الضرورات خاصة أو عامة[80].

الدليل الرابع: في حال نقل الرحم من امرأة إلى أخرى يكون ذلك شبيها بالرحم المؤجر[81] الذي أنكره العلماء، بل نقل رحم أجدر بالتحريم؛ لأن فيه جميع محاذير إجارة الرحم، مع زيادة استمتاع الرجل بغير رحم امرأته والقذف فيه[82].

ونوقش: بعدم التسليم؛لمخالفة نقل الرحم لتأجير الرحم ما دمنا قد اجزنا نقل الأعضاء وزراعتها بين الآدميين بالضوابط المعلومة، وأن العضو المنقول هو عضو المتلقي حقيقة، وأنه لا صلة له بالمصدر بوجه من الوجوه، والمصدر قد يكون ميتا، والميت لا يقع منه جماع أو إحبال أو استمتاع[83].

الدليل الخامس: في حالة نقل العورات المغلظة امتهان ظاهر وسافر للمتبرع والمتلقي، ولتعارضه مع النظام والآداب العامة[84].

ونوقش بعدم ظهور هذا الامتهان، فهو كنقل سائر الأعضاء، فكما لا يوجد امتهان في نقلها، فكذلك في نقل العورات المغلظة إذا رُعيت الشروط[85].

الدليل السادس: أن عمليات نقل الأعضاء التناسلية قد هُجرت من الناحية الطبية بسبب عدم نجاحها في الجملة، ولوجود البديل الطبي لهذه الأعضاء[86].

يمكن مناقشته بأن طب زراعة الأعضاء في تطوّر مستمر، وما لم يحققه حاضرا، يدركه مستقبلا، والدعوى بأن البديل الطبي لهذه الأعضاء يغني عن زراعتها دعوى غير واقعية؛ فالأعضاء الاصطناعية قد تغني في بعض الحالات، ولا تغني في حالات أخرى.

ثانيا: أدلة المجيزين

الدليل الأول: أن نقل هذه الأعضاء التناسلية يدخل في باب الضرورات أو الحاجيات، والحاجيات تُنزّل منزلة الضرورات؛ ولذلك فهو جائز[87].

الدليل الثاني: أن زرع هذه الأعضاء التناسلية لا يؤدي إلى خلط الأنساب، بل هو وسيلة للإخصاب وإيجاد النسل؛ وذلك مما دعا إليه الشرع وحثّ عليه[88].

ثالثا: أدلة القائلين بالتفصيل

وأما أدلة استثناء العورات المغلظة، فهي:

الدليل الأول: أنه في حالة نقل الفرج يكون الوطء من قبيل الوطء المُحرّم[89].

ونوقش بأنه في حالة النقل يكون العضو المزروع تابعا للمُتلقّي لا للمصدر[90].

الدليل الثاني: أن العورة المغلظة لا يجوز لغير صاحبها لمسها أو النظر إليها ولو كان بعد الموت[91].

ونوقش: أن نفس إجراء عمليات نقل بعض الأجهزة التناسلية غير العورة المغلظة يتطلّب كشف العورة ولمسها والنظر اليها، والضرورات تبيح المحظورات[92].

الدليل الثالث: أن الأصل في الفروج الحرمة[93].

ورُدّ بأن الأصل في الفروج الحرمة في الأنكحة، لا مطلقا[94].

المطلب الثالث: الترجيح ودليله.

بعد النظر في الأدلة والمناقشة يظهر أن **الراجح هو قول المجيزين** ولكن بضوابط، **ودليل الترجيح** ما يلي:

أولا: قوة أدلة المجيزين وموافقتهم لمذهب الجمهور في جواز زرع الأعضاء.

ثانيا: سلامة أدلتهم من النقض.

ثالثا: ضعف دليل استثناء العورات المغلظة.

رابعا: الضرورة أو الحاجة في نقل هذه الأعضاء خاصة من الأموات.

خامسا: عدم إغناء الوسائل الاصطناعية عن زراعة الأعضاء التناسلية، على الأقل في الوقت الراهن.

أما **ضوابط** نقل الأعضاء التناسلية فهي كالتالي:

أولا: بالنسبة للأحياء:

الأصل أنه لا يجوز التبرع **بالأعضاء الفردية** التي لا مثيل لها، وإن كان فقده لا يفضي إلى الموت، سواء كان وحيدا بأصل الخلقة كاللسان والقضيب، أم صار وحيدا بسبب تلف أحدهما، كمن فقد عينا و بقيت الأخرى، غير أنه يُتصوّر في بعض الأعضاء الفردية التي لا تتوقف عليها الحياة أن تفقد وظيفتها الأساسية بالنسبة لصاحبه، ويبقى صالحا في ذاته بحيث لو نقل إلى آخر لاستعاد وظيفته، ففي هذه الحالة يجوز مالم يترتب عنه ضرر بصاحبه، فالضرر لا يُزال بمثله[95].

1- **فالرحم** لا يجوز التبرّع به لأنه من الأعضاء الفردية، وفقدها يؤدي إلى الإعقام، وأما إذا كان النقل لا يؤدي إلى ذلك، وهي أن تكون المتبرعة امرأة تلفت مبايضها ولا فائدة ترجى لها من رحمها، فتتبرع به لامرأة تلف رحمها ولها مبايض سليمة، بشرط براءة الرحم من أي حيوان منوي أو بويضة قديمة[96].

2- وكذلك الحكم لنقل العورات المغلظة - **القضيب والفرج**- لأنها من الأعضاء الفردية حتى في حالة عقم صاحبه؛ لأن لها وظائف أخرى أساسية ككونها مجارى للبول، ونزعها من صاحبها جبّ وتشويه قد نهى الشارع عنه[97].

3- أما الأعضاء الفردية الثانوية غير الأساسية **كغدة البروستات** أو **بوقي الرحم** فيجوز إذا تعطلت وظيفتها عند صاحبها وأمكن الانتفاع به عند غيره؛ ما لم يترتّب عنه ضرر بالمتبرع[98].

ثانيا: من الأموات

وأما النقل من الميت في هذا النوع من الأعضاء التناسلية حتى العورات المغلظة **فهو جائز كنقل بقية الأعضاء؛** لعدم صحة استثناء العورات المغلظة، فهي بعد نقلها للمُتبرَّع له تُعدّ عضوا من أعضائه وتأخذ أحكامها[99].

الخـــاتـمة

وفي نهاية هذا البحث، فإنّي أحمد الله سبحانه وتعالى على سابغ نعمه وبالغ كرمه على توفيقه وتسديده حمدا يُوافي نعمه ويكافئ مزيده، وألي وأسلم على رسوله المصطفى الأمين، أما بعد:

فإنه يطيب لي في ختام هذا البحث أن أسجّل أهم النتائج:

1- ضرورة فهم الواقع الطبي، وأهمّية الكتابة في فقه النّوازل الطبّية المعاصرة.

2- الغدد والأعضاء التناسلية هي أجزاء الجسم الإنساني التي تُسهم بصورة من الصور في عملية الإنجاب، وهي المبايض والرحم عند المرأة، والخصيتان والذكر عند الرجل، ويُلحق بها: منيّ الرجل وبُويضات المرأة.

3- إنّ موضوع نقل وزراعة الأعضاء ليس أمرا طارئا يشهده القرن العشرون بل أمر قديم عرفته البشرية، ولكن تطوّر وازدهر في هذا العصر.

4- نقل و زراعة الأعضاء: هو نقل عضو سليم أو مجموعة من الأنسجة من مُتبرِع إلى مُستقبل ليقوم مقام العضو أو النسيج التالف.

5- تنقسم عمليات نقل وزراعة الأعضاء إلى نوعين: النقل الذاتي والنقل غير الذاتي، وغير الذاتي ينقسم إلى قسمين: النقل من الأحياء، والنقل من الأموات.

6- اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم نقل وزرع الغدد التناسلية إلي ثلاثة أقوال: المنع، الجواز، وجواز إحدى الغدتين؛ **والراجح هو المنع،** لكونها ناقلات للصفات الوراثية ممّا يؤدي إلى اختلاط الأنساب، وهناك من نقل **الإجماع** عليه.

7- واختلف الفقهاء المعاصرون في نقل وزراعة الأعضاء التناسلية غير الناقلة للصفات الوراثية إلى ثلاثة أقوال: المنع، الجواز، والجواز بضوابط؛ **والراجح الجواز بضوابط؛** لانتفاء علة اختلاط الأنساب.

قائمة المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم

2- أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، د. محمد نعيم ياسين، الأردن، دار النفائس، ط5، 1434هـ /2013م.

3- أبحاث اجتهادية في الفقه الطبي، د. محمد سليمان الأشقر، الأردن، دار النفائس، ط1، 1426هـ /2006م.

4- أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، د. محمد المختار الشنقيطي، جدة، مكتبة الصحابة، ط2 1415هـ/1994م.

5- أحكام الخلايا الجذعية، د. عبد الإله بن مزروع المزروع، الرياض، كنوز إشبيليا، ط1، 1432هـ/ 2011م.

6- أحكام نقل الخصيتين والمبيضين وأحكام نقل الجنين الناقص خِلقة في الشريعة الإسلامية، د. خالد الجميلي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع6، ج3.

7- الأحكام الشرعية في ضوء المستجدات الطبية والبيولوجية العصرية، د. جهاد حمد حمد، بيروت، دار المعرفة، ط1، 1431هـ/2010م.

8- الأساليب الطبية المعاصرة، د. محمود احمد طه، المنصورة، دار الفكر والقانون، ط 2015م.

9- الأخطاء الطبية في الجراحات العامة والتخصصية، د. منير رياض حنا، الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، ط1، 2013م،

10- إمكانية نقل الأعضاء التناسلية في المرأة، د. طلعت أحمد القصبي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي،ع6، ج3.

11-البنوك الطبية البشرية وأحكامها الفقهية، د. إسماعيل مرحبا، السعودية، دار ابن الجوزي، ط1، 1429هـ/2008م.

12- دليل الاسرة الطبي المصور، د. هاني عرموش، مراجعة: د. موفق العمري، دمشق، دار النفائس، ط4، 1431هـ/2010م.

13- زرع الغدد التناسلية والأعضاء التناسلية، د. محمد علي البار، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، 1990، ع5، ج3.

14- زراعة الأعضاء البشرية بين التجريم والاباحة، د. ياسر حسين بهنس، مصر، مركز الدراسات العربية،ط1، 1437هـ/2016م.
15- زراعة الأعضاء التناسلية والغدد التناسلية للمرأة والرجل، د. صديقة العوضي ود. محمد كمال نجيب، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع6، ج1.

16- زراعة الرحم في الشريعة الإسلامية، د. جمال الدين عنان، بحث مقدم للملتقى الدولي الثاني: المستجدات الفقهية في أحكام الأسرة، مخبر الدراسات الفقهية والقضائية، جامعة الوادي، المنعقد في15-16 صفر1440/24-25اكتوبر1918، المنشور في الموقع الإلكتروني:www.univ-eloued.dz.
17- زراعة الغدد التناسلية أو زراعة رحم امرأة في رحم امرأة أخرى، د. حمداتي ماء العينين شبيهنا، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع6، ج3.
18- الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط2، 1399هـ/1979م.
19- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد الدين الخطيب، ترقيم: فؤاد عبد الباقي، مراجعة: قصي محي الدين الخطيب، القاهرة، المطبعة السلفية،ط1، 1400هـ.
20- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، بعناية: أبو قتيبة الفاريابي، الرياض، دار طيبة، ط1، 1427هـ/2006م.
21- الطبيب أدبه وفقهه، د. زهير أحمد السباعي ود. محمد علي البار، دمشق، دار القلم، ط5، 1432هـ/2011م.
22- الطب في ضوء الايمان، الشيخ محمد المختار السلامي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2001م.
23- ضوابط نقل وزراعة الأعضاء البشرية في الشريعة والتشريعات العربية، د. عبد الحميد إسماعيل الانصاري، القاهرة، دارالفكر العربي، ط1420،1هـ/2000م.
24- الضوابط الشرعية للممارسات الطبية المتعلقة بالمرأة، د. وفاء غنيمي محمد غنيمي، السعودية، دارالصميعي، ط1، 1430هـ/2009م.
25- العقم لم يعد مشكلة بلا حل، د. صبيحة الدباغ، مجلة العربي، نوفمبر1979م، ع252.
26- عمليات نقل وتأجير الأعضاء البشرية، المستشار جهاد محمود عبد المبدئ، الرياض، مكتبة القانون والاقتصاد، ط1، 1435هـ/2014م.
27- فتاوى معاصرة، د. يوسف القرضاوي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط1421،1هـ/2000م.
28- فتاوى دار الإفتاء المصرية، الموقع الالكتروني:www.alazhar.org

29- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، دمشق، دار الفيحاء، الجزائر، دار ابن باديس، ط1، 1430هـ/2009م.
30- الفقه الافتراضي وأثره في مستجدات العصر في الفقه الإسلامي، د. وفيق محمد حجازي، بيروت، مؤسسة الضحى، ط1، 1436هـ/2015م.
31- فقه القضايا الطبية المعاصرة، د. علي محي الدين القره داغي ود. علي يوسف المحمدي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط3، 1429هـ/2008م.
32- فقه النوازل، د. بكربن عبد الله أبو زيد، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1416هـ/1996م.
33- القاموس المحيط، مجد الدين الفيروزبادي، تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقوس، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط8، 1426هـ/2005م
34- قضايا فقهية في نقل الأعضاء البشرية، د. عارف علي عارف، ماليزيا، منشورات جامعة ماليزيا العالمية، ط1، 2011م.
35- المسائل الطبية المستجدة في ضوء الشريعة الإسلامية، د. محمد بن عبد الجواد النتشة، بريطانيا، سلسلة إصدارات مجلة الحكمة، ط1، 1422هـ/2001م.
36- المستجدات الطبية المتعلقة بالرحم، د. أحمد زكي أبو زيد، الأردن، دار النفائس، ط1436،1هـ/ 2015م.
37- معجم المصطلحات الطبية، نخبة من الباحثين، مصر، مجمع اللغة العربية، ط2003م.
38- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت، دار الفكر، ط 1399هـ/1979م.
39- معجم لغة الفقهاء، د.محمد رواس قلعجي، بيروت، دار النفائس، ط1، 1416هـ/1996م.
40- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مصر، مكتبة الشروق الدولية،ط4، 1425هـ/2004م.
41- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا يحي النواوي، تحقيق: موفق مرعى، دمشق، دار الفيحاء، الجزائر، دار ابن باديس، ط1، 1431هـ/2010م.
42- الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء، د. محمد علي البار، دمشق، دار القلم، بيروت، الدار الشامية، ط1، 1414هـ/1994م.
43-الموسوعة العربية العالمية، إعداد مجموعة من المتخصصين، الرياض، مؤسسة أعمال الموسوعة، ط2، 1419هـ.
44- الموسوعة الفقهية الميسرة، د. محمد رواس قلعجي، بيروت، دار النفائس، ط2، 1426هـ/2005م.

45- النهاية في غريب الحديث والاثر، مجد الدين ابن الأثير، إشراف وتقديم: علي بن حسن الحلبي، السعودية، دار ابن الجوزي، ط1، 1421هـ.
46- وسائل الإنجاب الاصطناعية، د. فريدة زوزو، مجلة المسلم المعاصر، السنة7، ع105.

الهوامش:

[1]- انظر: ابن منظور، لسان العرب، 3215/36؛ الفيروزبادي، القاموس المحيط، ص:304؛ مادة (غدد).
[2]- انظر: مؤسسة أعمال الموسوعة، الموسوعة العربية العالمية، 66/17.
[3]- انظر: اللسان، 2993/34؛ القاموس المحيط، ص: 1312، مادة (عضا).
[4]- رواس قلعجي، الموسوعة الفقهية الميسرة، 1402/2.
[5]- القرنية: هي الجزء الشفاف الخارجي من العين. انظر: هاني عرموش، دليل الأسرة الطبي المصور، ص:356.
[6]- جاء هذا التعريف في قرار26(1/4) لمجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورة مؤتمره الرابع المنعقد بجدة في المملكة العربية السعودية في الفترة 18-23 جمادى الآخرة 1408هـ/ 6-11 فبراير 1999م.
[7]- أحمد كنعان، الموسوعة الطبية الفقهية، ص:711.
[8]- انظر: اللسان، 4413/49؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 420/5، مادة:(نسل).
[9]- انظر: هاني عرموش، المرجع السابق، ص:252؛ الموسوعة العربية العالمية، 176/6.
[10]- محمد نعيم ياسين، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، ص:174.
[11]- أحمد كنعان، المرجع السابق، ص:87.
[12]- انظر: سفيان بورقعة، النسب ومدى تأثير المستجدات العلمية في إثباته، ص:489.
[13]- انظر: أحمد كنعان، المرجع السابق، ص:87؛ محمد النتشة، المسائل الطبية المستجدة في ضوء الشريعة الإسلامية، ص:203/2.
[14]- انظر: أحمد كنعان، المرجع السابق، ص:87؛ إسماعيل مرحبا، المرجع السابق، ص:98- 99.
[15]- انظر: محمد الأشقر، المرجع السابق، ص:131؛ محمد النتشة، المرجع السابق، 204/2.
[16]- انظر: الصحاح، 1833/5؛ المصباح المنير، ص:238؛ المعجم الوسيط، ص: 949، مادة(نقل).
[17]- ليلى سراج أبو العلا، نقل الدم وزرع الأعضاء، 39/1 نقله: محمد النتشة، المرجع السابق، 58/2.
[18]- انظر:الصحاح، 224/3؛ لسان العرب، 1826/20، مادة(زرع).

[19]- انظر: إسماعيل خليل إبراهيم، القاموس الزراعي، ص: 176؛ الموسوعة الحرة (ويكيبيديا).
[20]- انظر: بكر بن عبد الله أبو زيد، المرجع السابق، 48/2؛ محمد النتشة، المرجع السابق، 57/2-59.
[21]- الأنسجة: جمع نسيج، وهو: مجموعة من الخلايا المتشابهة التي تعمل معا لأداء وظيفة مُعينة في الكائن الحيّ. انظر: الموسوعة العربية العالمية، 251/3.
[22]- محمد علي البار، الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء، ص:89.
[23]- انظر: زهير السباعي ومحمد البار، الطبيب أدبه و فقهه، ص: 204-205 .
[24]- انظر: مرحبا إسماعيل، المرجع السابق، ص:99؛ سفيان بورقعة، المرجع السابق، ص:500؛ محمد النتشة، المرجع السابق، 209/2.
[25]- منهم: الشيخ محمد المختار السلامي، الطب في ضوء الإيمان، فصل: غراسة الأعضاء، ص:117. د. محمد نعيم ياسين، المرجع السابق، ص:175. د. يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، 594/2. د. محمد سليمان الأشقر، المرجع السابق، ص: 144- 145. د. محمد المختار الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، ص:370. د. عارف علي عارف القره داغي، قضايا فقهية في نقل أعضاء بشرية، ص:70.
[26]- الندوة الفقهية الطبية السادسة المنعقدة في الكويت في الفترة ما بين 23- 26 ربيع الأول 1410هـ - 23- 26 أكتوبر 1989م
[27]- انظر: ثبت أعمال ندوة رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية، ص:649.
[28]- في دورة مؤتمره السادس بجدة في المملكة العربية السعودية المنعقد في:17- 23 شعبان 1410هـ - 14- 20 مارس 1990م.
[29]- انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد6، 2155/3.
[30]- في الجلسة رقم (8)، الدورة رقم (33) المنعقدة في 17ذي الحجة 1417هـ - 24 أبريل 1997م.
[31]- انظر: مجلة الأزهر، السنة 70، 17 ذو الحجة 24/1417 أبريل 1997، 47/1.
[32]- ينسب للشيخ سيد سابق، انظر: محمد المختار الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية، ص:368.
[33]- منهم: الشيخ عطية صقر كما في فتاوى دار الإفتاء المصرية، الفتوى رقم 74.
[34]- انظر: محمد المختار الشنقيطي، المرجع السابق، ص:369.
[35]- انظر: حمداتي ماء العينين، المرجع السابق، العدد6، 2038/1.
[36]- انظر: وفاء غنيمي، الضوابط الشرعية للممارسات الطبية المتعلقة بالمرأة، ص:243.
[37]- الواصلة: التي تصل غيرها بشعرٍ آخر زورٍ، والمستوصلة: الطالبة للوصل. انظر: النهاية في الغريب، ص:975.
[38]- أخرجه البخاري في كتاب اللباس، باب وصل الشعر،79/4، رقم5936؛ ومسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة، ص:1019، رقم 2122، واللفظ لمسلم.
[39]- انظر: حمداتي ماء العينين، المرجع السابق،2038/1.

[40]- انظر: محمد المختار السلامي، نقل وزراعة الأعضاء التناسلية، ثبت أعمال الندوة الفقهية الطبية السادسة، ص:606.
[41]- انظر: حمداتي ماء العينين، أعمال ندوة رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية، ص:633.
[42]- ألا نستخصي: أي ألا نستدعي من يفعل بنا الخصاء، والخِصاء: مصدر خصيت الفحل خصاءً: إذا سللت أنثييه أو قطعتهما، فهو خصيّ. انظر: ابن حجر، المصدر السابق، 148/9،149؛ محمد رواس قلعجي، معجم لغة الفقهاء، ص:74.
[43]- متفق عليه من حديث ابن مسعود (ض)، أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب تزويج المعسر الذي معه القرآن والإسلام، 356/3، رقم 5071؛ ومسلم، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة وبيان أنه أبيح ثم نسخ...، ص:632، رقم1404.
[44]- انظر: محمد الشنقيطي، المرجع السابق، ص368؛ فتاوى دار الإفتاء المصرية، الفتوى رقم (74).
[45]- انظر: محمد الشنقيطي، المرجع السابق، ص:368.
[46]- انظر: إسماعيل مرحبا، المرجع السابق، ص:103.
[47]- انظر: صديقة العوضي ومحمد كمال نجيب، زراعة الأعضاء التناسلية والغدد التناسلية للرجل والمرأة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع6، 2054/1.
[48]- انظر: محمد الأشقر، المرجع السابق، ص:548.
[49]- انظر: محمد الشنقيطي، المرجع السابق، ص:369.
[50]- انظر: إسماعيل مرحبا، المرجع السابق، ص:104.
[51]- انظر: محمد الأشقر، المرجع السابق، ص: 136- 137.
[52]- انظر: محمد الأشقر، نفس المرجع، ص: 138-139.
[53]- انظر: ياسر حسين بهنس، زراعة الأعضاء البشرية بين التجريم والإباحة، ص:392.
[54]- انظر: محمد النتشة، المرجع السابق، 212/2.
[55]- انظر: عبد الإله المزروع، أحكام الخلايا الجذعية- دراسة فقهية، ص:226.
[56]- انظر: محمد الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية، ص:394.
[57]- انظر: محمد الشنقيطي، المرجع نفسه، ص:397.
[58]- انظر: محمد الشنقيطي، المرجع نفسه، ص:395.
[59]- انظر: إسماعيل مرحبا، المرجع السابق، ص:107.
[60]- انظر: فتاوى دار الإفتاء المصرية، الفتوى رقم(74).
[61]- انظر:محمد الشنقيطي، المرجع السابق، ص:398.
[62]- 248/1.
[63]- أحكام الجراحة الطبية، ص:396.
[64]- انظر: سفيان بورقعة، المرجع السابق، ص:506.
[65]- انظر: وفيق محمد حجازي، الفقه الافتراضي وأثره في مستجدات العصر في الفقه الإسلامي، ص:540. جمال الدين عنان، زراعة الرحم في الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص:313.

[66]- انظر: محمد النتشة، المرجع السابق 213/2؛ إسماعيل مرحبا، المرجع السابق، ص:108؛ عارف علي عارف، المرجع السابق، ص:94.

[67]- منهم: د. حمداتي شبيهنا ماء العينين، زراعة الغدد التناسلية أو زراعة رحم امرأة في رحم امرأة أخرى، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، السنة 1990م، ع6، 2029/3. د. وفاء محمد غنيمي، الضوابط الشرعية للممارسات الطبية المتعلقة بالمرأة، ص:241. د. محمود أحمد طه، الأساليب الطبية المعاصرة، ص:215. د. جهاد محمود عبد المبدئ، عمليات نقل وتأجير الأعضاء البشرية، ص:207.

[68]- منهم: د. أحمد زكي أبو زيد، المستجدات الطبية المتعلقة برحم المرأة، ص:128. د. محمد الأشقر، أبحاث اجتهادية في الفقه الطبي، ص:141. د. محمد نعيم ياسين، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، ص:186. د. فريدة زوزو، وسائل الإنجاب الاصطناعية- نحو توجيه البحث العلمي بالنظر المقاصدي، مجلة المسلم المعاصر، السنة7، ع105، ص:183-185. د. إسماعيل مرحبا، البنوك الطبية البشرية وأحكامها الفقهية، ص: 113-114.

[69]- منهم: الشيخ محمد المختار السلامي، كما في ثبت أعمال ندوة رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية، ص:513. الشيخ محمد سالم عبد الودود، كما في مجلة مجمع الفقه الإسلامي. ع6، 2142/3، د. علي محي الدين القره داغي، فقه القضايا الطبية المعاصرة،، ص:495. د. محمد عبد اللطيف الفرفور، كما في مجلة مجمع الفقه الإسلامي،ع 6، 2143/3. د. محمد عبد الغفار الشريف، كما في مجلة الفقه الإسلامي، ع6، 2144/3.

[70]- في قراره رقم 6/8/59 بشأن زراعة الأعضاء التناسلية. انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع6، 2155/3.

[71]- المنعقد في دورة مؤتمره السادس بجدة في17-23 شعبان 1410هـ-14-20 مارس 1990م.

[72]- وهي الندوة الفقهية الطبية السادسة المنعقدة بالكويت في الفترة :23-26 ربيع الاول1410هـ/ 23-26 أكتوبر1989م.

[73]- انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، ع 6، 1975/3.

[74]- سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، ثبت اعمال ندوة رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية المنعقدة في 23 ربيع الاول1410هـ/23 اكتوبر1989م، ص:149.

[75]- انظر: محمد النتشة، المرجع السابق، 214/2.

[76]- انظر: محمد الأشقر، المرجع السابق، ص:139-141.

[77]- انظر: وفاء غنيمي، المرجع السابق ص:241-242.

[78]- انظر: علي القره داغي، المرجع السابق،494.495؛ عبد الحميد إسماعيل الانصاري، ضوابط نقل وزراعة الأعضاء البشرية في الشريعة والتشريعات العربية، ص:23.

[79]- الرحم المؤجر: هو من تأجير الأرحام، وهو: تلقيح ماء رجل بماء امرأة تلقيحا خارجيا في وعاء اختبار ثم زرع هذه البويضة الملقحة" اللقيحة" في رحم امرأة أخرى حتى

الولادة تطوعا أو مقابل أجر. انظر: جهاد محمود عبد المبدئ، عمليات نقل وتأجير الأعضاء البشرية، ص:256.

[80]- انظر: مرحبا إسماعيل، المرجع السابق، ص:111.

[81]- انظر: محمد الأشقر، المرجع السابق، ص:138.

[82]- انظر: وفاء غنيمي، المرجع السابق، ص:241؛ إسماعيل مرحبا، المرجع السابق، ص:111.

[83]- انظر: محمد الأشقر، المرجع السابق، ص:138-140.

[84]- انظر: محمود أحمد طه، الأساليب الطبية المعاصرة، ص: 213- 214.

[85]- انظر: إسماعيل مرحبا، المرجع السابق ص:112.

[86]- انظر: وفاء غنيمي، المرجع السابق، ص:244؛ جهاد عبد المبدئ، المرجع السابق، ص:207.

[87]- انظر: محمد الأشقر، المرجع السابق، ص:136،137؛ إسماعيل مرحبا، المرجع السابق، ص:112.

[88]- انظر: محمد النتشة، المرجع السابق، ص:214/2؛ إسماعيل مرحبا، المرجع السابق، ص:112.

[89]- انظر محمد النتشة، المرجع السابق، 215/2.

[90]- انظر: محمد الأشقر، المرجع السابق، ص:137.

[91]- انظر: ثبت أعمال ندوة رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية، ص:605.

[92]- انظر: إسماعيل مرحبا، المرجع السابق، ص:113.

[93]- انظر: عارف علي عارف، المرجع السابق، ص:97.

[94]- انظر: إسماعيل مرحبا، المرجع السابق، ص:113.

[95]- انظر: جمال الدين عنان، المرجع السابق، ص:319؛ محمد نعيم ياسين، المرجع السابق، ص:170.

[96]- انظر: محمد نعيم ياسين، المرجع السابق، ص:170.

[97]- انظر: عارف علي عارف، المرجع السابق، ص:93؛ محمد نعيم ياسين، المرجع السابق، ص:170.

[98]- انظر: جمال الدين عنان، المرجع السابق، ص:319-320.

[99]- انظر: إسماعيل مرحبا، المرجع السابق، ص:114؛ جهاد حمد حمد، المرجع السابق، ص:209.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 221 – 246
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

فقه الموازنات وأثره في النوازل الفقهية المعاصرة
- وسائل التواصل الاجتماعي أنموذجا-

Jurisprudence of coordination and its effect on contemporary jurisprudence problems Social media as a model

طالبة الدكتوراه عبايدية مريم[1] أ.د/ صليحة بن عاشور
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
mayaab163@gmail.com salihabn@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2019/12/26 تاريخ القبول: 2020/06/04

الملخص:
تتناول هذه الدراسة دور فقه الموازنات في الحكم على مسائل النوازل الفقهية المعاصرة؛ حيث يكشف البحث بعض المرتكزات العامة التي يجدر بالفقيه اعتمادها في عملية الموازنة، حتى يكون تطبيقه للأحكام تطبيقا مقاصديًّا محققا لمصالح العباد في العاجل والآجل، من خلال فهم الواقع الذي يُنَزَّلُ عليه الحكم الشرعي والموازنة بين المصالح والمفاسد، وكذا التحقق من انطباق علة الحكم في النازلة المعروضة، مع اعتبار خصوصية بعض الحالات وما يعترضها من الضرورات والاستثناءات، ومن هذا المنطلق تناولت الورقة البحثية أهمية فقه الموازنات في ضبط وتحديد الحكم الشرعي المناسب لاستخدام وسائل التواصل الاجتماعي باعتبارها من النوازل المستجدة في عصرنا الراهن. وأخيرا ينتهي البحث إلى أن عملية الموازنة ضرب من ضروب الاجتهاد في شقه التطبيقي، تحتاج لضوابط وآليات لتحديد الحكم المناسب تطبيقه على النازلة.

الكلمات المفتاحية: النوازل الفقهية؛ الموازنة؛ التواصل الاجتماعي.

[1]- المؤلف المرسل.

Abstract:

This study focused on the role of the jurisprudence of the coordination in the judgment of subjects concerning contemporary calamities jurisprudences .By the way, this research reveals some general pillars that the jurist should adopt in the coordination process so that its intentional application of the provisions is realizing eventually the interests of servants, by understanding the reality enduring the legal ruling with the balance between interests and spoilers. In addition, the verification of the concordance between the judgment reason of the exposed calamity taking into account the privacy of some cases and what obstructs it from necessity and exceptional cases, was been made. Finally, the research concludes that the coordination process is a form, which need controls and mechanisms to determine the first ruling applied to the clamity.

Key words: Calamities jurisprudence, coordination, social media.

مقدّمة:

أسهم التطور العلمي والتّكنولوجي الذي أصبح سمة العصر الحديث في استحداث مشكلات ووقائع مستجدة، لها صلة وثيقة، وعلاقة ركيزة بالجانبين الديني والدنيوي في آن واحد، لاسيما وأن هذه القضايا والنوازل مترددة بين النفع والضرر، واشتباه المصلحة فيها بالمفسدة وتلبُسها بها، مما يلزم تدقيق النظر والتشخيص الواعي من قبل المجتهدين لإصلاح الأحوال التكليفية وتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل. وبناءً على ما سبق أصبح الاجتهاد التنزيلي ضرورة ملحة في هذا العصر، حتى نستطيع مجابهة مستجدات الظروف والنوازل المطروحة في الواقع المعيشي، ويعتبر فقه الموازنات أحد مسالك الاجتهاد في شقه التطبيقي الذي يتمتع بالقدرة على الفصل بين المصالح والمفاسد المتشابكة التي تتضمنها النازلة المعروضة، وفق آلياته وضوابطه ومن ثم التطبيق الملائم لمقاصد الشارع الحكيم.

الإشكالية: تعتبر مواقع التّواصل الاجتماعي من بين النوازل الفقهيّة المعروضة التي تحتاج إلى إبراز الحكم؛ حيث تعدُّ من أهم الوسائل المُستخدمة

من قبل جميع الفئات العمرية المختلفة، وبناءً على هذا تناول البحث إشكالية مهمة تتمحور في "نازلة استخدام مواقع التواصل الاجتماعي في ضوء فقه الموازنات"، ويترتب على هذا أن نطرح سؤالا مُلحًا مفاده:

هل لفقه الموازنات القدرة على إيجاد حلول وأحكام فقهيَّة للنوازل؛ كنازلة استخدام مواقع التواصل الاجتماعي، فيُقدم الحكم الأولى والأصلح الذي يُحقق مقاصد الشارع الحكيم؟.

يتفرع على هذا السؤال المحوري التساؤلات الفرعية التالية: ما هي الضوابط المرعيَّة في عملية الموازنة؟ ما مدى ملاءمتها لمقاصد الشريعة الإسلامية؟ وهل هي كفيلة بجعل هذا المسلك الاجتهادي يُحقق مقاصد الخالق ويجلب المصالح للخلق؟، هل يتضمن استعمال مواقع التواصل الاجتماعي مصالح ومفاسد متعارضة؟، كيف لفقه الموازنات القدرة على فصل هذا التعارض والتشابك بينهما؟.

أهمية الدراسة:

1- تكمن أهمية هذه الدراسة في تفعيل فقه الموازنات على الواقع.

2- ضبط مرحلة الموازنات حتى يَصح سلم أولويات الأحكام الإسلامية وتصح الفتاوى.

3- إثبات صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، من خلال اعتبارها لكل الظروف والمستجدات حتى تظهر للعالم أجمع حقيقة الدين وأنه المناسب للبشرية جمعاء.

الدراسات السابقة: من خلال البحث لم نقف - في حدود اطلاعنا- على دراسة مستقلة تناولت بالبحث موضوع حكم استخدام نازلة مواقع التواصل الاجتماعي في ضوء فقه الموازنات وإضافة الدراسة هي محاولة في ربط العلاقة بطريقة مباشرة بين فقه الموازنات والنوازل الفقهية، والتي تقوم على قوة تأثير هذا المنهج الرشيد في إيجاد الحكم الأولى تطبيقه، بعد عرض موازنة بين مصالح ومفاسد النازلة المعروضة سواء كان التعارض بين المصالح مع بعضها أو المفاسد فيما بينها أو بين المصالح والمفاسد، وفي الأخير تناول البحث مسألة حكم استخدام وسائل التواصل الاجتماعي باعتبارها من النوازل

الشائعة في المجتمعات الإسلامية والتي لها مساس بالجانب الديني للأفراد، من خلال عرض مصالح ومفاسد المسألة ثم تحكيم ضوابط هذا الفقه للخروج بالحكم المناسب.

كما تجدر الإشارة إلى بعض الدراسات التي عنيت بالموضوع من جوانب أخرى ومنها:

1- مقال بعنوان **الضوابط الشرعية في التعامل مع شبكات التواصل الاجتماعي لعمر صوصي:** بيَّن فيه الكاتب أهم الضوابط الشرعيَّة العاصمة من الوقوع في السقط والزلل عند التردد على هذه المواقع.

2- مقال بعنوان **الاستخدام الأخلاقي لشبكات التواصل الاجتماعي لخشة أحسن:** يتمحور هذا المقال حول ضوابط استخدام شبكات التواصل الاجتماعي، باعتماد معاني الحكم، كمعيار الضبط والتوجيه ضمن رؤية قيمية المسألة الأخلاقية التي تربط الممارسة بالتربية الروحية.

3- **أثر شبكات التواصل الاجتماعي الحديثة على العلاقات الأسرية وأحكامها الفقهية لزبير معتوق وعبد القادر مهاوات** تطرق فيها لآثار استخدام مواقع التواصل على الأسرة بالخصوص، ثم بيَّن الأحكام الفقهيَّة مما له علاقة بها - الأسرة-.

أهداف البحث:

1- بيان دور الفقه الرشيد والمنهج السليم الذي يُعالج المشكلات المطروحة في الساحة الإسلامية.

2- الوقوف على أهم الضوابط التي تحكم عملية الموازنة عند تعارض الأحكام أثناء تنزيلها على الواقع.

3- بيان أهمية اعتبار الظروف الخاصة والملابسات التي تحيط بالواقعة عند الموازنة، وبالتالي التقدير الجيد للمصالح والمفاسد ومن ثم الخروج بالراجح بينهم. وعليه قُسِّم البحث كالآتي:

المطلب الأول: تحديد مفاهيم الدراسة [النوازل/ الفقه/ الموازنات].

المطلب الثاني: المرتكـزات التي ينبـني عليها فقه المـوازنات في الحكم على النوازل الفقهية المعاصرة.

المطلب الثالث: استخدام وسائل التواصل الاجتماعي في ضوء فقه الموازنات.

المطلب الأول: تحديد مفاهيم الدراسة [النوازل / الفقه/ الموازنات]

أولا- تعريف النوازل

أ- لغة: جمع نازلة، ويقال في الجمع: نوازل ونـــــازلات، وجذرها (ن ز ل) يدل على هبوط الشيء ووقوعه[1]، والنازلة: المصيبة والشدة من شدائد الدهر تنزل بالناس[2].

ب- اصطلاحا: عرّفها بكر أبو زيد: "يراد بالنوازل: الوقائع والمسائل المستجدة والحادثة، المشهورة بلسان العصر باسم: النظريـات والظواهر"[3]، كما عرّفها وهبة الزحيلي: "النوازل أو الواقعات أو العمليات هي المسائل أو المستجدات الطارئة على المجتمع؛ بسبب توسُّع الأعمال، وتَعَقُّد المعاملات، والتي لا يوجد نص تشريعي مباشر أو اجتهاد فقهي سابق سيطبق عليها"[4]. ويمكن تعريف النوزال بالعلم الذي يبحث في الأحكام الشرعية للوقائع المستجدة والمسائل الحادثة، مما لم يرد بخصوصها نص ولم يسبق فيها اجتهاد.

ثانيا- تعريف الفقه

أ- لغة: من معانيه العلم[5]، الفهم[6] والفطنة[7]. جاء في الحديث: «اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ في الدّين»[8] أي أرزقه الفهم والعلم في الدين.

ب- اصطلاحا: التعريف المشهور للفقه هو: "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبَ من أدلتها التفصيلية"[9]؛ يعني إدراك الجزئيات عن دليل وهو تعريف أخص.

ثالثا- تعريف الموازنات

أ- لغة: من الوزن، وأصل مادته:" الْوَاوُ وَالزَّاءُ وَالنُّونُ: بِنَاءٌ يَدُلُّ عَلَى تَعْدِيلٍ وَاسْتِقَامَةٍ"[10]، أي بمعنى المقابلة والمعادلة والمحاذاة، وتأتي أيضا بمعنى التقدير كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾ [الحجر: 19] أي مقدور بقدر[11].

ب- اصطلاحا: يمكن استخراج تعريف الموازنات من خلال كلام بعض الأئمة كالعز بن عبد السلام حيث ذكر قاعدة في الموازنة بين المصالح والمفاسد، تُبيِّن أن الموازنات إنما هي الترجيح بين المصالـح أو بين المفاسد، أو

بين المصالح والمفاسد[12]. ويقول ابن تيمية عن الموازنة:" ترجيح خير الخيرين بتفويت أدناهما ودفع شر الشرين وإن حصل أدناهما"[13].

كذلك يمكن استخراج معنى الموازنات من كتاب الموافقات للشاطبي حيث يقول: "المصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا، إنما تُفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفا، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفا، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوبا إلى الجهة الراجحة... وهذا وجه النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية من حيث مواقع الوجود في الأعمال العادية"[14]. وبالتالي يظهر لنا من كلام الشاطبي أن مفهوم الموازنات هو الترجيح بين المصالح والمفاسد بناء على الغلبة.

أما المعاصرين فقد عرَّفُوا هذا الفقه بتعريفات مختلفة يقول عبد المجيد محمد السوسوة أنها:" مجموعة المعايير والأسس التي يرجح بها بين ما تنازع من المصالح أو المفاسد، ويعرف به أي المتعارضين ينبغي فعله، وأيهما ينبغي تركه"[15].

وقيل أيضا هي: "المفاضلة بين المصالح والمفاسد المتعارضة والمتزاحمة لتقديم أو تأخير الأولى بالتقديم أو التأخير"[16].

ويتضح مما سبق من التعاريف أن فقه الموازنات يُقدم مجموعة من المعايير والأسس التي تضبط عملية الموازنة عند وقوع التعارض من خلال الترجيح بين المصالح المتزاحمة، أو المفاسد المتشابكة أو بين المصالح والمفاسد المتعارضة، فيُقدِّم إحداهما على الأخرى إذا تبين غلبتها؛ حيث يُقدم درء المفاسد إذا تبين أن المفسدة غالبة أو جلب المصالح؛ إذا تبين أن المفسدة مغتفرة مقابل المصلحة. وعليه فإن النوازل الفقهية تكون بمعنى الحوادث والوقائع الشرعية المستجدة التي لم يرد بخصوصها نص ولم يسبق فيها اجتهاد، لذا لابد من وضع ضوابط وقواعد علميّة منهجيّة للحكم على النوازل الفقهيّة المعاصرة، ومنهج الموازنات أحد مسالك الاجتهاد التي يصل بها المجتهد إلى الحكم المناسب لمثل هذه الوقائع، وفق مجموعة المعايير والأسس التي تضبط عملية الموازنة عند تزاحم المصالح أو المفاسد أو المصالح

والمفاسد فيما بينها، وذلك وفق ضوابط دقيقة ومهمة يجب مراعاتها وعدم إغفالها وهو ما سنتعرض له في المطلب الآتي.

المطـلب الثاني: المرتكـزات التي ينبـني عليها فقه المـوازنات في الحكم على النوازل الفقهية المعاصرة

إن عملية الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة لا بد لها من جملة ضوابط، حتى يُتمكن من وضعها في رُتَبِهَا الصحيحة، بعيدا عن الإفراط والتفريط بحسب ما يُوافق روح الشريعة الإسلامية ولا ينحرف عن مقصودها، وبإهمال هذه الضوابط قد يحصل منزلق خطير في عملية تحديد الحكم الأولى في النازلة المطروحة، ومن أهم هذه الضوابط ما يلي:

أولا- مراعاة تغيّر الحال والمكان والزمان عند الاجتهاد في النازلة:

أ- من شروط إعمال أولويات المصالح والمفاسد الأخذ بعين الاعتبار حال الشخص لاختلاف المكلفين واختلاف أحوالهم، فقدراتهم تختلف من مكلف لآخر، فالمرأة ليست كالرجل، والفقير ليس كالغني، والمقيم ليس كالمسافر والصحيح ليس كالسقيم، والشاب ليس كالشيخ، ومن هذا الوجه أوجبت الشريعة مراعاة أحوال الأشخاص التي تختلف من واحد لآخر ومن بيئة إلى أخرى بل حال الشخص نفسه يختلف حسب الظروف والزمان والمكان[17]. وبالتالي لا بد على المفتي أن يراعي في فتواه الظروف الشخصية للمستفتي من ذلك ظروفه النفسية والاجتماعية وواقع العصر الذي يعيش فيه، لأن إغفال ذلك يُوقع في الحرج والمشقة.

ب- مراعاة تغير المكان والزمان: لأن العباد لا يعيشون في نمط حياة واحد فإمكانيات الحياة تختلف من مكان لآخر؛ لأنها في تطور مستمر، فقد تكون مصالح أهل زمان مفاسد في حق غيرهم والعكس صحيح لأن الأزمنة والأمكنة ليست متساوية، لما تحمله من عوائد وأعراف وأحداث تفرض نفسها عند تنزيل الأحكام[18]، ويستدل لهذا بما فعله عمر حين اشتكى إليه خالد بن الوليد رضي الله عنه أن الناس انهمكوا بالخمر وتحاقروا العقوبة، فرأى أن من المناسب للناس في ذلك الزمان والمكان وما يغلب لهم من حفظ عقولهم وأموالهم وأعرافهم ويدرأ عنهم مفاسد إضاعة الأموال والعقول زيادة عقوبة شارب الخمر[19].

ثانيا- تحقيق المناط الخاص

وحقيقة هذا القسم راجع إلى الأشخاص لا الأنواع، فينظر المجتهد إلى الواقعة المعيّنة نفسها[20]، وإلى ما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال وشخص دون شخص، إذِ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وازن واحد[21]، فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر[22]. **وعليه** نقول أن على المجتهد إذا عُرضت عليه واقعة، أنْ يطبق الحكم الشرعي الوارد فيها عن الشارع مع ملاحظة القيود والملابسات الخاصة بهذه الواقعة[23]؛ بحيث لا يَحْكُم حكمًا واحدًا في جميع الظروف والأحوال.

ثالثا- مراعاة المقاصد الشرعية: ينبغي للقائم بالعمل التنزيلي أن يتحقق من انتهاض الأحكام الشرعية بتحقيقها ثمرة التكليف المبتغاة لها من طرف الشارع، من خلال مراعاة الاقتضاء الأصلي للأفعال والحوادث المكونة للوقائع والقضايا المطروحة بين يديه، إضافة إلى أن يمضي بنظره الاجتهادي إلى رعي كل الصور الاقتضائية -على نحوها التبعي- للمحال الظرفية والقوالب الزمانية التي تلابس الأشخاص والظروف المكتنفة لهم، من خلال بحث آثارها الحالية ورصد مآلاتها التبعية على الحكم الشرعي المنتقى[24]، للوصول إلى مدى فاعليته في تحقيق المقاصد الشرعية المرعية من وجود الحكم، فإذا انتهى المجتهد بعد ذلك كله كان عليه بعدها الموازنة بين النفع الحاصل من ذلك المقصد وضرر الفعل الواقع والمتوقع، ولذلك يكون ميزان العمل التنزيلي على الغالب؛ لأن "المصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تُفهم على مقتضى ما غلب"[25]. وإن ابتناء الأفعال من منظور الشرع من حيث الشروط والأسباب غير كاف لإثبات تحقق مقصود الشرع منها، ما لم يشفع ذلك بموافقة باعث المكلف لقصد الشارع من الفعل ذاته؛ لأن المخالفة بينهما تعني تعطل المناط المبني عليه الحكم وبالتالي قصد المكلف مهم في عملية الاجتهاد في تحديد الأحكام الشرعية.

رابعا- قصد الفاعل

تراعي الشريعة الإسلامية في مقاصدها عمومًا وفي جلب المصالح ودرء المفاسد خصوصًا، قصد الفاعل مثل ما تراعي أفعاله، إذْ لا بد أن يكون قصده موافقًا لمقصود الشارع، لذا وجب على المجتهد أن ينظر إلى هذا الجانب، فهناك من يحتاج للتغليظ وهناك من يحتاج للتيسير كل حسب نيته[26]. لذلك كان على المجتهد أن يدرك مقاصد المكلفين، ويتفطن لها بقرائن[27] الأحوال والأمارات، عند ترتيب أولويات الأحكام الخاصة بكل مكلف حسب ما تقضيه واقعته[28] فالمتأمل في تصرفات الشريعة يجد أن الشارع قد اعتبر هذه القرائن والأحوال عند ترتيب الأحكام[29].

ومجمل القول،أن الشريعة الإسلامية تراعي الأفعال والنوايا عند إطلاق أحكامها، إذْ لا بد أن يكون مقصود المكلف موافقا لمقصود الشارع، فإن خالفه فلا عبرة لقصد المكلف، كما لا بد على المجتهد أن يراعي هذا عند ترتيب أولويات المصالح والمفاسد حتى يستقيم سلم أولويات الأحكام وينتظم.

خامسا- مآلات الأفعال

وهو ما يعرف عند الأصوليين بأصل اعتبار المآل في الاجتهاد والفتوى، فليس المهم أن نحقق بالفعل مصلحة أو ندرأ مفسدة، فهناك مصالح آلت إلى مفاسد، و مفاسد آلت لمصالح فيجب أن لا يكتفي المجتهد بالنظر السطحي في الواقعة، بل لا بد له أن يكون بعيد النظر، باعتبار مآل الحكم، فقد يكون أصل الشيء مشروعا ولكن يُنهى عنه لما يؤول إليه من مفسدة، وقد يكون ممنوعًا ولكن يُترك النهي عنه لما في ذلك من مصلحة[30].

ويستدل على ما سبق، بما قاله صلى الله عليه وسلم لعائشة: « لولا أن قومك حديث عهد بجاهلية لأمرت بالبيت، فهدم، فأدخلت فيه ما أخرج منه، وألزقته بالأرض، وجعلت له بابين، بابا شرقيا، وبابا غربيا، فبلغت به أساس إبراهيم» [31].

فالنبي ترك تغيير بناء الكعبة على أساس إبراهيم؛ بسبب ما يؤول إليه هذا العمل من ردة القوم أو نفورهم عن الإسلام لحداثتهم بالكفر.

فإذا ما استجمع الفقيه حلقات هذه المراحل، واستحكمت له شروطها فإن اجتهاده يتفصد لا محالة عن نتائج وعواقب مرغوبة، ولا يتأتى ذلك إلا لمن كان صاحب تمكن ورسوخ في معرفة النفوس ومراميها واختلاف قوَّاتها في حمل التكاليف والنهوض بأعبائها كما قال الشاطبي[32].

ومن ما مضى يمكن القول أن على المجتهد أن يحقق **المناط الخاص ويفقه المآلات** قبل **إطلاق الأحكام** ليصل لمقصد الشارع، **فيرتب الأحكام** حسب **أولوياتها** ويُحدد الحكم المناسب للنازلة.

المطلب الثالث: حكم استخدام وسائل التواصل الاجتماعي في ضوء فقه الموازنات

مما قررته الشريعة ودعت إلى مراعاته حفظ المقاصد؛ إذْ جاء التشريع كله يدعو إلى صوْنها واعتبارها، وإن مما يمس بهذه المقاصد السامية، مواقع التواصل الاجتماعي الذي ظهر في زماننا فأضحى في الآونة الأخيرة من المجالات التي تكتسب أهمية قصوى، نظرًا لاكتساحه كل مظاهر الحياة الإنسانية خصوصا وأن السواد الأعظم من سكان المعمورة لا تجده إلا وله نصيب فيها، ومن بين مواقع التواصل الاجتماعي الفايسبوك والتويتر والانستجرام والواتساب وغيرها، من البرامج التي ربطت العالم ببعضه، ولمَّا عمّت البلوى بها اقتضى وجوب النظر إلى هذه الوسائل الحديثة من منظور الشارع المقاصدي الذي نظر إلى المصالح وحث على تحصيلها، كما نظر إلى المفاسد وحث على دفعها وتركها، وقد صار من الواجب الوقوف على مصالح ومفاسد هذه النازلة حتى يكون المسلم على علم كاف بحلالها وحرامها خاصة وقد أخذت حيِّزًا كبيرا من أوقاتنا. وفيما يلي سنعرض أهم المصالح والمفاسد الخاصة بها.

أولا- مصالح التواصل الاجتماعي

1- جسد الإسلام الحنيف التواصل في أرقى صوره؛ فهو في المنظور الإسلامي يشير إلى التفاعل الإيجابي النابع من رغبة صادقة في خلق التفاهم مع

الآخر، وهو السبيل للوصول إلى الحق باستعمال حواس التواصل يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13]، جاء في تفسير هذه الآية أن المراد من جعل الناس شعوبا وقبائل هو التعارف، يقول الألوسي في ذلك: "لتعارفوا علة للجعل، أي: جعلناكم كذلك ليعرف بعضكم بعضًا، فتصلوا الأرحام وتبينوا الأنساب والتوارث لا لتفاخروا بالآباء والقبائل"[33]، إن التواصل في عمومه يشير إلى العلاقة التي تحدث بين الناس داخل نسق اجتماعي معين وقد يتم بشكل مباشر من خلال اللقاء الشخصي بين الأفراد[34]، والتواصل عبر هذه المواقع يتجسد بالكتابة أو الصوت أو حتى الصورة، وبالتالي يُعد سبيلا لتعارف الناس من مختلف أقطار العالم، وبذلك يحقق حكمة الله من خلق القبائل والشعوب للتعارف.

2- نشر العلم: وردت أحاديث تحثُّ على طلب العلم ونشره لينتفع به الآخرون[35]، فخير الأعمال علم يُنتفع به ويُنشر في حياة الإنسان ويبقى أثره بعد مماته، وخير مثال ما تركه السلف الصالح. ونحن وإن لم نكن علماء نخلف علما ينتفع به، ولكن بأيدينا ترك أعمال لا تنقطع، كنشر العلم الشرعي وما ينتفع به الناس، حتى لو كانت أحاديث ونصائح ورسائل قصيرة مفيدة فما أسرع انتشارها عبر هذه الوسائل، ولكن مع الحرص على نشر ما هو متأكد من صحته[36]، مع عقد النية على ذلك، فكل عمل مرتهن بنية صاحبه[37]؛ فالمسلم الذي يستخدم وسائل التواصل الحديثة بأنواعها حري به أن يقصد بعمله طلب الخير منها والدعوة لله بها لينال على قصده الأجر والثواب، فالأعمال الخارجة عن العبادة لا تفيد الثواب إلا إذا نوى بها القربة كالأكل إذا نوى به القوة على الطاعة[38].

وعليه فإن من نوى الخير وابتغى وجه ربه في تصفحه لهذه المواقع ولم يُوفق، فقد وقع أجره على الله، وإن لم يصب ما نوى[39]، كذلك من نوى بمنشوره نفع الناس وتعليمهم الخير ثم منعه من ذلك مانع فقد وقع أجره على الله[40] وله من الثواب عند الله على ما نواه حتى وإن لم يصبه[41].

3- صلة الرحم: فهذه تعتبر من الطاعات الواجبة والتي حثنا الشارع القيام بها[42]، وقطيعتها معصية من عظائم الذنوب، ولكن قد يصعب أداء هذا الواجب أحيانا لضيق الوقت أو لبعد المسافة أو كثرة الانشغالات والارتباطات وبهذه الوسائل يَسهل علينا ذلك؛ بالسؤال عنهم ومعرفة أحوالهم وتوطيد العلاقة بهم، وبذلك نكون قد حصَّلنا واجبًا وكسبنا أجرًا.

فللمسلم أن يصل أرحامه عبر وسائل التواصل الاجتماعي ما نوى ذلك وقصد خصوصا إذا كان ممن لا يقدر على صلتهم بالذهاب لهم؛ كالمغتربين خارج بلدانهم وقد يرجع هذا إلى ما تحكمه العوائد والأعراف فما عدَّه الناس صلة فهو صلة، وما عدوه قطيعة فهو كذلك، وبهذا تختلف الأحوال؛ فقد يكون البعض منهم في حال فقر فهنا لا بد من صلتهم بالمال، وقد يكون البعض الآخر مريض ويحتاج إلى عيادة، وقد يكون الناس في رخاء وصحة فلا يحتاج إلى مثل هذا، المهم أن صلة الرحم مناطة بعرف الناس وظروفهم وأحوالهم[43].

4- تغطية الأحداث وسرعة نشرها: يحسب لهذه الشبكات أنها تتعامل مع المعلومة والحدث لحظة وقوعهما؛ حيث توفر للمتلقي إمكانية الحصول على خدمات إخبارية فورية مما جعلها تتفوق على الكثير من القنوات الإخبارية المتخصصة.

5- شمولية الاستخدام: فهي غير مقتصرة على الأفراد والمؤسسات بأشكالها المختلفة فقط، وإنما أصبحت الكثير من الجامعات والمعاهد العلمية تتواصل مع طلابها عبر هذه الشبكات الاجتماعية، مما يُسهل أيضا تواصل الطلاب مع أساتذتهم. ونتيجة للخدمات التي تقدمها زاد إقبال الناس عليها فأصبحت وسيلة للتسوق الإلكتروني[44] مما حقق ارتفاعا خياليا في أرباح بعض المؤسسات.

يعد مجال وسائل التواصل الاجتماعي، مجالا بحثيا جديدا ومتجددا بظواهره وقضاياه المختلفة، من هنا يلعب البحث العلمي دورًا مهمًا في متابعة الظواهر المتعلقة بهذا المجال ومساعدة المجتمع أفرادًا ومؤسسات لتطوير استخدام هذه الوسائل من أجل حياة أفضل، لا ينبغي التركيز فقط على التأثيرات السلبية، بل يجب النظر أيضا إلى توظيف البحث العلمي لاستثمار

الفرص التي تتيحها هذه الوسائل في مجالات الحياة المختلفة كالتعليم، والابتكار، والأعمال، والخدمات، والصحة، وغيرها من المجالات.

مواقع التواصل الاجتماعي عبارةٌ عن أدواتٍ ووسائلَ تستعمل في الخير، و الشر على حد سواء، وهو الغالبُ للمطلع على واقعها، ومن المعلوم شرعاً أن للوسائل أحكام المقاصد، قال الإمام العز بن عبد السلام: "للوسائل أحكام المقاصد، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل ثم تترتب الوسائل بترتب المصالح والمفاسد "[45]، كما أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها وتكره وتندب وتباح؛ فإن الذريعة هي الوسيلة فكما أن وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة كالسعي للجمعة والحج، وموارد الأحكام على قسمين مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها ووسائل وهي الطرق المفضية إليها وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل وإلى ما يتوسط متوسطة[46]، وبالتالي متى ما تبيَّن أنّ لهذه المواقع مصالح حقيقية لا وهمية فإنها تأخذ حكم الوسيلة المباحة شرعا؛ لأنها تُفضي إلى تحقيق مقاصد ومصالح حقيقية لا يمكن منعها وسدُّها.

ثانيا- المفاسد المترتبة على الاستخدام السيء لوسائل التواصل الاجتماعي

1- **نشر البدع:** وذلك بنشر الأحاديث المكذوبة[47] والأدعية المبتدعة على لسانه صلى الله عليه وسلم، فحتى لو كان ذلك فيه نية طيبة يبقى مرفوض شرعا؛ لأن هذا ابتداع في الدين وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار، وبالتالي لا عبرة بصلاح النية إذا كان العمل مما لا أصل له، فالنية الصالحة ما تجردت لله وكانت وفق مراده ومراد نبيه.

2- **التقول على العلماء ورجال الدين** ونسبة بعض الفتاوى لهم مما لم يقولوه قطعا، والكذب على العلماء ليس كالكذب على عامة الناس؛ لأن هؤلاء يُؤخذ عنهم العلم الشرعي الصحيح وهم مخبرون عن الله تعالى ما يؤدي إلى الطعن فيهم، كل هذا الاستهتار في النقل يؤدي إلى التشكيك في القيم والثوابت الدينية، والطعن في مبادئ ورموز الإسلام والشخصيات التي جاهدت لأجله.

3- **يتخذ البعض هذه المواقع مطية للسخرية والتشهير** عبر نشر الشائعات وترويج الأخبار المزورة والطعن في عباد الله، متجاهلاً عقوبة من يتتبع عورات المسلمين وقد قال نبينا صلى الله عليه وسلم: «يا مَعْشَرَ مَن آمن بلسانِه ولم يَدْخُلِ الإيمانُ قلبَه، لا تغتابوا المسلمينَ، ولا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِهِم، فإنه مَن تَتَبَّعَ عَوْرَةَ أَخِيه المسلمِ، تَتَبَّعَ اللهُ عَوْرَتَه، ومَن تَتَبَّعَ اللهُ عَوْرَتَه، يَفْضَحْهُ ولو في جوفِ بيتِه»[48]، كذلك نسبة بعض العادات السيئة لهم وما أكثر انتشارها، مما يؤدي إلى خلق العداوة والبغضاء بينهم فهي مرض خبيث، وكبيرة من كبائر الذنوب[49]، وقد زُيِّن هذا الفعل القبيح للبعض باسم المزاح ودفع السأم والملل، وما شعر مُقترفه أن ذاك من الغيبة المحرمة[50].

4- **استخدام هذه الوسائل للدعوة إلى ترويج الأكاذيب الباطلة**: لخلق الفوضى في المجتمعات مما يؤدي إلى تفريق صفوف المسلمين وشقاقهم، وهذا فيه خرم لمقاصد التشريع الواجب أخذها بعين الاعتبار، وهي وحدة الكلمة ووحدة الصف وتآلف القلوب[51].

5- **تزايد الفساد الأخلاقي والعلاقات غير المشروعة**: فإن كانت المحادثات لغير دواعي العمل والدراسة أو لأي منفعة ليس فيها ضرر فالأساس التحريم؛ لأنها وسيلة مفضيَّة إلى الحرام وكل ما كان ذريعة لأمر ممنوع شرعا وجب سدُّه؛ لأن هذه المحادثات أحيانا تجر لأشياء أخرى تمس بالمقاصد الضرورية التي وجب علينا حفظها؛ "بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة"[52].

6- **إضاعة الأوقات**: وإدمان الشباب عليها مما تسبب في انخفاض المستوى الدراسي وإصابة المراهقين بالاكتئاب وضعف مهارات التواصل وإضاعة المواهب.

الملاحَظ أن أغلب المفاسد التي تشوب المسألة يُمكن تفاديها؛ لأنها تقع نتيجة سوء تصرفات بعض مرتكبيها وليست هي مفاسد راجعة لأصل نشأة هذه الوسائل، وهذا دليل على أنَّ الحكم راجع إلى **مناط الحكم**، فمتى ما دُرءت هذه المفاسد واجتنبت فإن استعمالها يكون مباح شرعا، والقول بالمنع فيه مجافة

للواقع لأن هذه الوسائل أصبحت جزءًا من الواقع لا يمكن إنكاره، بل وجب تصحيح مساره والتقيّد بضوابط استخدامه.

ثالثا- أثر فقه الموازنات في الحكم على المسألة

وبعد أن عرضنا بعضًا من مصالح ومفاسد التواصل الاجتماعي، نلحظُ بداهة وجود تزاحم بينهما فبرغم مما تحمله هذه الشبكات من منافع لا يمكن أن ينكرها أحد، إلا أنها تحمل بين ثناياها مفاسد عدة صَعبٌ أن يُغضَّ الطرف عنها، ولو نظرنا إلى قاعدة درء المفاسد مُقدم على جلب المصالح لرفضنا استخدام التواصل الاجتماعي، ولكن هذا ليس من الإنصاف؛ إذ لا يمكن تطبيق حكم يبقى نفاذ أمره، وتبقى له حرمة في قلوب الناس ما لم يقابَل بالقبول النفسي والرضا عنه، وإلا كان قانونا جافا يبحث معه الإنسان عن إيجاد الحيل والأساليب التي تبطله وهذا ما يُقره منهج التدرج في تشريع الأحكام، "وليس كل ذريعة يجب سدها، بل الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها وتكره وتندب وتباح بل قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة"[53]، وإنه لمن التحجر أن نحاول إقصاءه في زمن يُطل علينا بتهافت الإصدارات المختلفة لمواقع التواصل الاجتماعي، وكذا من العجز أن نقف مكتوفي الأيدي أمام المخاطر والتهديدات التي تنسحب على حياتنا عامة.

وعليه نقول إنَّ حكم استخدام وسائل التواصل الاجتماعي في أصله الإباحة اعتبارًا لقاعدة الأصل في الأشياء الإباحة، حتى إذا طرأت عليه عوارض نقلت حكمه إلى التحريم. وبالتالي فالحكم مناط إلى ما يقضيه تحقيق المناط الخاص، فالذي لا يستطيع أن يتحكم بنفسه وسط هذا العالم الواسع، أو لا تُؤمن عليه الفتنة خاصة الأطفال الصغار والشباب والشابات، أو من يُخشى عليه تضييع واجباته كمن ينشغل بها ويترك صلاته، أو من يسهر عليها بشكل مفرط حتى يظهر عليه التعب فيُقَصِّر في عمله، **فالأولى منعهم** من استخدام هذه الوسائل حفاظا وتحصينا لأنفسهم من الشرور والفتن التي تلحق بهم فيقع في ما لا يرضى الله، أما من لا يُخشى عليه الوقوع في مثل هذه الأضرار والفتن فله أن يستعملها مع الترشيد الدائم لمستخدمي هذه البرامج، حتى تعود بالنفع والفائدة والمحافظة على مجتمعاتنا وطلابنا وأبنائنا فالإسلام حث على كل ما يجلب

الخير والصلاح للأمة وأمر بحفظ الضروريات الخمسة لنقي أنفسنا من الانحراف والزيغ.

وأخيرًا يمكن القول بأن الحكم يخضع إلى الظروف والملابسات المناطة به، فإذا ثبت أن استخدام مواقع التواصل الاجتماعي سيُفضي إلى مفاسد وأضرار فإن القول بالمنع مقدم، وأما إذا ثبت أن استخدامها سيؤدي إلى تحصيل منافع وخيرات **حقيقية**، فإن القول بالجواز هو المقدم. وترتيبا على ما تقدم نخلص إلى بعض التوصيات:

1- ينبغي علينا تعليم قواعد استخدامها وآلياتها بشكل أفضل لأبنائنا في المدارس والجامعات وتطوير مهاراتهم من أجل استخدام أفضل لها. وإذا كانت هي الحاضر والواقع اليوم، فإنها ستكون المستقبل أيضا؛ لأن المتوقع أن هذه الوسائل مرشحة للزيادة والتوالد مستقبلا، كما أنها ستكون أكثر قدرة وقوة على التغلغل والنفاذ إلى جوانب حياتنا المختلفة .

2- يجب على أهل العلم وسائر العقلاء أن يقفوا بمثابة سد منيع، لحماية الشباب ومحاربة الأفكار الملوثة والصفحات المشبوهة منها التي تخطف الشباب والتحزب الذي شرذَّم الأمة وفرقها.

3- على الشباب أن يعلموا أن الأمة لن تنهض إلا بسواعدهم فلا يُضيّعوا أوقاتهم في غير مرضاة الله ولا يكونوا من الذين إذا خلو بالمحرمات انتهكوها.

4- التقيّد بمجموعة الضوابط الأخلاقية والاجتماعية والثقافية التي يجب أن يراعيها مستخدمو التواصل؛ كالتأكيد على حماية الحقوق الفكرية وتحري الصدق والأمانة في طلب المعلومات وتداولها.

خاتمة:

من أهم نتائج البحث:

1- من الضروري مراعاة حركة الحياة في ظل التغيرات المستمرة من خلال تحقيق مناطات الأحكام.

2- يتسم الحكم التكليفي بالتجريد والعموم، إذا تعلق بأفعال المكلفين بإطلاق؛ بحيث لا يختص بزمن معين أو بيئة خاصة... ولكن إذا احتفت بالواقعة ظروف وملابسات نشأت منها دلائل تكليفية أخرى فيُحكم عليها بما تستدعيه تلك الدلائل الخاصة.

3- يجب على المجتهد الاحتكام لضوابط وآليات عند إجرائه لعملية التقديم والتأخير بين الأحكام الشرعية عند تعارض الأحكام الأصلية مع مقاصدها أثناء تنزيل الحكم على الواقعة التي تحفُّها ظروف خاصة غير الظروف المعتادة التي وُصفت لها الأحكام الأصلية.

4- لا تتغير الفتوى بحسب الهوى أو استحسان الناس، بل لوجود سبب يدعو المجتهد إلى إعادة النظر في إدارك الأحكام وعللها الداعية للتغير، بهدف الوصول إلى تحقيق المصلحة المعتبرة شرعا.

5- مصالح استخدام مواقع التواصل الاجتماعي، هي حقيقيَّة لا وهمية لا يمكن إهمالها، كما أن المفاسد أيضا عديدة لا يمكن غضُّ الطرف عنها.

6- حكم استخدام وسائل التواصل الاجتماعي في أصله الإباحة اعتبارًا لقاعدة الأصل في الأشياء الإباحة.

7- الحكم في مسألة استخدام مواقع التواصل الاجتماعي يخضع إلى الظروف والملابسات المناطة به فإذا ثبت أن استخدام مواقع التواصل الاجتماعي، ستُفضي إلى مفاسد وأضرار فإن القول بالمنع مقدم وأما إذا ثبت أن استخدامها سيؤدي إلى تحصيل منافع وخيرات حقيقية فالقول بالجواز هو المقدم.

التوصيات:

1- أن تتجه جهود الباحثين في الفقه الإسلامي نحو الاجتهاد التطبيقي بكل مكوناته، للكشف عن قواعده والتنقيب عن ضوابطه، فما زال الموضوع يلتمس مزيدًا من الدراسات والربط بالواقع.

2- توعية الشباب حول النشر الالكتروني وكيفية استغلال الشبكة بطريقة إيجابية ومفيدة وبعيدة عن التطرف والتحيز وتبني الأفكار الهدامة.

3- محاولة إنشاء شبكة إسلامية خاصة بالجامعات الإسلامية تثري فكر الطالب المسلم.

قائمة المصادر والمراجع:

1. قطب الريسوني، أبحاث اجتهادية في نوازل عصرية، دار ابن حزم بيروت، لبنان، ط1/1432هـ -2011م.

2. بن بيَّة، الاجتهاد بتحقيق المناط : فقه الواقع والتوقع، مجلة المسلم المعاصر، مصر، ع141-142 -2011.
3. الشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت:790هـ)، الاعتصام، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، مصر، (د ط)، (د ت).
4. ابن القيم: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت: 751 هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1 1411هـ-1991م.
5. ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد (ت: 970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تح: أحمد عزو عناية الدمشقي، دار إحياء التراث العربي، ط1، (1422هـ-2002م).
6. فتحي الدريني، بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، مؤسسة الرسالة، دمشق سورية، ط2، 1429هـ-2008م.
7. عيسى بن سليمان الفيفي، برامج التواصل الاجتماعي، (د ط)، 1432هـ.
8. عبد الله الكمالي، تأصيل فقه الموازنات، دار ابن حزم،ط1 1421هـ/2000م.
9. ابن فرحون: إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون (ت: 799هـ)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر ط1، 1406هـ- 1986م.
10. بن حجر الهيثمي: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي ، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، تح: عبد الله محمود عمر محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د ط) (د ت).
11. الجرجاني: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت: 816هـ)، كتاب التعريفات، تح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان ط1 1403هـ -1983م.
12. أبو الزمنيين: بو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري، الإلبيري (ت: 399هـ)، تفسير القرآن العزيز، تح: أبو عبد المعين بن عكاشة، محمد بن مصطفى الكنز، الفاروق الحديثة، القاهرة، مصر، ط1، 1423هـ-2002م.

13. شمس الدين القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، = تفسير القرطبي، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964 م.
14. الألوسي: شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (ت: 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، تح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ.
15. الأنباري: محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري (ت: 328هـ)، الزاهر في معاني كلمات الناس، تح: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان ط1، 1412هـ-1992م.
16. وهبة الزحيلي، سبل الاستفادة من النوازل والفتاوي والعمل الفقهي، دار المكتبي، دمشق، ط 1، 1421 هـ - 2001.
17. ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت: 273هـ)، سنن ابن ماجه، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، سورية.
18. أبو داود سليمان بن الأشعث (ت: 275هـ)، سنن أبو داوود، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، لبنان.
19. محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
20. الألباني: محمد ناصر الدين الألباني (ت: 1420هـ)، صحيح الترغيب والترهيب، مكتبة المعارف – الرياض، ط 5، (د ت).
21. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان (د ط)، (د ت).
22. ابن قيم: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، الطرق الحكمية، مكتبة دار البيان، (د ط)، (د ت).
23. يوسف القرضاوي، عوامل السنة والمرونة في الشريعة الإسلامية، سلسلة تهيئة الأجواء، مكتبة الإسكندرية، مصر، (د ط)، (د ت).

24. ابن الحجر العسقلاني: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح: محب الدين الخطيب، تع: عبد العزيز بن باز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د ط)، 1379م.
25. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي و أدلته، دار الفكر، سورية، دمشق، ط4، (د ت).
26. عبد المجيد محمد السوسوة، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، تقديم: مصطفى الزحيلي، دار القلم، الإمارات العربية المتحدة، دبي، ط1، 1425ه-2004م.
27. بكر أبو زيد، فقه النوازل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1423هـ.
28. بن سالم النفراوي: أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النفراوي (ت: 1126هـ)، الفواكه الدواني، تح: رضا فرحات، مكتبة الثقافة الـــدينية، (د ط)، (د ت).
29. فيروز آبادي: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (ت: 817هـ)، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط8، 1426 هـ - 2005 م.
30. العز بن عبد السلام: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (ت: 660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تع: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، ط جديدة مضبوطة ومنقحة، 1414هـ-1991م.
31. عبد العـزيز البخـــاري: عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري (ت730هـ)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي ، دار الكتـــاب الإســـلامي، (د ط) ، (د ت).
32. ابن منظور: محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1414هـ.
33. ابن عثيمين: محمد بن صالح بن محمد العثيمين ، لقاء الباب المفتوح، لقاءات كان يعقدها الشيخ بمنزله كل خميس. بدأت في أواخر شوال 1412هـ وانتهت في الخميس 14 صفر، عام 1421هـ، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية http://www.islamweb.net.

34. السفيري: شمس الدين محمد بن عمر بن أحمد السفيري (ت956هـ)، المجالس الوعظية في شرح أحاديث خير البرية، تح: أحمد فتحي عبد الرحمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ-1392م.
35. ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت395هـ)، مجمل اللغة، تح: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان ط2، 1406هـ - 1986م.
36. ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت: 728هـ)، مجموع الفتاوى، تح:عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك، المدينة النبوية المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م.
37. الرازي: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت: 666هـ)، مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية-الدار النموذجية- بيروت صيدا، ط5، 1420هـ-1999م.
38. مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار العلم، دمشق، سورية، ط2 1425هـ-2004م.
39. الحاكم النيسابوري: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم (ت: 405هـ)، المستدرك على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1411هـ-1990م.
40. الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)، المستصفى ، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413ه- 1993م.
41. أحمد بن محمد بن علي الفيومي(ت: 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية – بيروت، (د ط)،(د ت)، إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، (د ط)، (د ت).
42. ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ / 1979م.
43. رضوان بن أحمد العوضي، المغني في فقه وسائل التواصل الاجتماعي، (د ط)، 1438هـ.

44. الطاهر بن عاشور: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور (ت: 1393هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، (د ط)، 1425هـ- 2004م.
45. الشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت790هـ)، الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان ط1، 1417هـ-1997م.
46. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، دار السلاسل، الكويت، ط2، (من 1404 - 1427 هـ).

الهوامش:

[1]- ينظر، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ / 1979م، ج5 ص417.
[2]- ينظر، أحمد بن محمد بن علي الفيومي(ت: نحو 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، (د ط) (د ت) ج2، ص601. جمال الدين ابن منظور الأنصاري (ت: 711هـ) ، لسان العرب دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1414هـ، ج14، ص113.
[3]- بكر أبو زيد، فقه النوازل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1423 هـ، ج1، ص9.
[4]- محمد وهبة الزحيلي، سبل الاستفادة من النوازل والفتاوى والعمل الفقهي، دار المكتبي، دمشق، ط 1، 1421 هـ - 2001 م ص9.
[5]- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت: 395هـ)، مجمل اللغة، تح: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1406هـ- 1986م، ج1 ص703.
[6]- ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، ج13، ص522.
[7]- يُنظر، محمد بن يعقوب فيروز آبادي (ت817هـ)، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط8، 1426 هـ - 2005 م، ص1614. أبو بكر الأنباري (ت328هـ)، الزاهر في معاني كلمات الناس، تح: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1412ه-1992م، ج1، ص109.
[8]- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب: وضع الماء عند الخلاء، (رقم143)، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، ج1، ص41. وأخرجه مسلم في صحيحه (ت261هـ)، كتاب فضائل الصحابة باب: فضائل عبد الله بن عباس، (رقم2477)، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان(د ط) (د ت) ج4، ص1927. واللفظ للبخاري.

[9]- ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد (ت970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تح: أحمد عزو عناية الدمشقي، دار إحياء التراث العربي، ط1 (1422هـ-2002م)، ج1، ص11. شهاب الدين النفراوي(ت: 1126هـ)، الفواكه الدواني، تح: رضا فرحات، مكتبة الثقافة الدينية، (د ط)، (د ت)، ج1 ص160. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي و أدلته، دار الفكر، سورية، دمشق، ط4، (د ت) ، ج1، ص14 .

[10]- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المصدر السابق، ج6، ص107.

[11]- ينظر، الرازي: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت: 666هـ)، مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، صيدا، ط5، 1420هـ -1999م، ج1، ص337. فيروز آبادي، القاموس المحيط، المصدر السابق، ج1، ص1238. أبو الزمنيين: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري (ت: 399هـ)، تفسير القرآن، تح: أبو عبد المعين بن عكاشة، محمد بن مصطفى الكنز، الفاروق الحديثة، القاهرة، مصر، ط1، 1423هـ-2002م، ج2، ص382.

[12]- ينظر، العز بن عبد السلام: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (ت: 660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تع: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة مصر، ط جديدة مضبوطة ومنقحة، 1414هـ -1991م، ج1، ص60.

[13]- ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت: 728هـ)، مجموع الفتاوى، تح:عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م، ج30، ص193.

[14]- الشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت790هـ)،الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ-1997م ج2، ص45-46.

[15]- عبد المجيد محمد السوسوة، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، تقديم: مصطفى الزحيلي، دار القلم، الإمارات العربية المتحدة، دبي، ط1، 1425هـ-2004م، ص13.

[16]- عبد الله الكمالي، تأصيل فقه الموازنات، دار ابن حزم، ط1، 1421هـ/2000م، ص49.

[17]- يوسف القرضاوي، عوامل السنة والمرونة في الشريعة الإسلامية، سلسلة تهيئة الأجواء، مكتبة الإسكندرية، مصر، (د ط)، (د ت) ص85، 86.

[18]- ينظر، الشاطبي، الموافقات، المصدر السابق، ج2، ص489.

[19]- ينظر نص الحديث، أخرجه الحاكم في مستدركه (ت405هـ)، كتاب الحدود، باب: وأما حديث شرحبيل بن أوس (رقم8121)، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1411ه-1990م،ج4، ص417.

[20]- " فالتشريع للواقع المعاش بظروفه وملابساته وعوارضه المتغيرة، والحكم الشرعي النظري أو القاعدة العامة النظرية المجردة، يجب أن تنزل من تجريدها الذهني إلى الواقع، لتحكمه." فتحي الدريني، بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، مؤسسة الرسالة، دمشق سورية، ط2، 1429هـ-2008م، ج1، ص128.

[21]- " إذ الأصل أن كل مكلف يحمل على ما يليق به، ويتسع له ذرعه، للتفاوت في المدارك، والقوى، وحظوظ النفس، وهذا مقصود شرعي مرعيٌّ في تلقي التكاليف وإجرائها" قطب

الريسوني، أبحاث اجتهادية في نوازل عصرية، دار ابن حزم بيروت، لبنان، ط1، 1432ه-2011م، ص229.

[22]- ينظر، الشاطبي، الموافقات، المصدر السابق، ج5، 25.

[23]- وهو ما يُعرف بمراعاة الواقع؛ حيث اجتهد بعض العلماء المعاصرين للبحث في فقه الواقع وأصّلوا له تأصيلا شرعيا وذلك لحاجة الأمة إليه، فتطور الحياة يستدعي إيجاد قواعد ومناهج لتنزيل الأحكام على الوقائع والحوادث المستجدة، يقول ابن القيم: "ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى، والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً. والثاني فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع... فالعالم من يَتَوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله". ابن القيم: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 1411هـ-1991م، ج1، ص69.

[24]- ينظر، الشاطبي، الموافقات، المصدر السابق، ج3، ص177-180.

[25]- المصدر نفسه، ج2، ص45.

[26]- ولذلك منعت الشريعة الحيل التي يكون فيها قلب لمقاصد الشارع من التشريع إلى أحكام أخرى. ينظر، المصدر نفسه، ج3 ص107.

[27]- المقصود بالقرائن:" كل أمارة ظاهرة تقارن شيئا خفيا فتدل عليه." مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار العلم دمشق،سورية، ط2 1425هـ-2004م، ج2 ص918.

[28]- قال ابن القيم :" الشارع لم يلغ القرائن والأمارات ودلائل الأحوال؛ بل من استقرأ الشرع في مصادره وموارده وجده شاهدا لها بالاعتبار مرتبا عليها الأحكام". ابن القيم: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية ، الطرق الحكمية، مكتبة دار البيان، (د ط)، (د ت)، ص12.

[29]- قرائن الأحوال من الأصول المعتبرة في الشريعة الإسلامية، وقد نص عليها القرآن الكريم والسنة النبوية، كما عُمل بها في مسائل فقهية كثيرة من قبل العلماء. ينظر، ابن فرحون: إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (ت799هـ)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط1، 1406هـ- 1986م، ج2، ص117، 119.

[30]- يقول ابن القيم سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية: "يقول: مررت أنا وبعضُ أصحابي في زمن التَّتَار بقوم منهم يشربون الخمر فأنكر عليهم مَنْ كان معي، فأنكرتُ عليه، وقلت له: إنما حرم اللَّه الخمر لأنها تصدُّ عن ذكر اللَّه وعن الصلاة وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسَبي الذرية وأخذ الأموال فَدَعْهم" ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، المصدر السابق، ج4، ص340.

[31]- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب: فضل مكة وبنيانها، (رقم1586)، ج2، ص147. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب: نقض الكعبة وبنائها، (رقم1333)، ج2، ص969.

[32]- ينظر، الشاطبي، الموافقات، المصدر السابق، ج5، ص233.

33- الألوسي: شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (ت: 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، تح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1 1415هـ، ج13، ص313. ينظر، شمس الدين القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت : 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تفسير القرطبي، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964 م، ج16، ص342.

[34]- ينظر، عيسى بن سليمان الفيفي، برامج التواصل الاجتماعي، (د ط)، 1432هـ، ص6.

[35]- عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ مِمَّا يَلْحَقُ الْمُؤْمِنَ مِنْ عَمَلِهِ وَحَسَنَاتِهِ بَعْدَ مَوْتِهِ عِلْمًا عَلَّمَهُ وَنَشَرَهُ..» أخرجه ابن ماجه في سننه، افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب: ثواب معلم الناس الخير، ، (رقم242)، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، سورية، ج1 ص88. قال الألباني حسن، ينظر، صحيح الترغيب والترهيب، كتاب العلم، باب: في العلم وطلبه وتعلمه وتعليمه (رقم77)، مكتبة المعارف – الرياض،ط 5، (دت)، ج1، ص18.

[36]- ينظر، عيسى بن سليمان الفيفي، برامج التواصل الاجتماعي، المرجع السابق، ص10.

[37]- قال صلى الله عليه وسلم: « فإنما الأعمال بالنيات». ينظر، أخرجه البخاري في صحيحه، مقدمة، باب: بدء الوحي (رقم1)، ج1، ص6.

[38]- ينظر، السفيري: شمس الدين محمد بن عمر بن أحمد السفيري (ت956هـ)، المجالس الوعظية في شرح أحاديث خير البرية، تح: أحمد فتحي عبد الرحمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1425ه-1392م، ج7، ص92.

[39]- قال صلى الله عليه وسلم: « فَمَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً..». أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب: من هم بحسنة أو سيئة، (رقم6491)، ج8، ص103. أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: إذا هم العبد بحسنة كتبت، وإذا هم بسيئة لم تكتب، (رقم130)، ج1، ص118.

[40]- ينظر، رضوان بن أحمد العوضي، المغني في فقه وسائل التواصل الاجتماعي، (د ط)، 1438هـ، ص13، 15.

[41]- ينظر، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح: محب الدين الخطيب، تع: عبد العزيز بن باز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د ط)، 1379م، ج1، ص71.

[42]- قال صلى الله عليه وسلم «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ، أَوْ يُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ، فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ». أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب: من أحب البسط في الرزق، (رقم2067)، ج3، ص56. أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب: صلة الرحم وتحريم قطيعتها، (رقم2557)، ج4، ص1982.

[43]- ينظر، ابن عثيمين: محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت: 1421هـ)، لقاء الباب المفتوح، لقاءات كان يعقدها الشيخ بمنزله كل خميس. بدأت في أواخر شوال 1412هـ وانتهت في الخميس 14 صفر، عام 1421هـ، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية http://www.islamweb.net، الكتاب مرقم آليا، ورقم الجزء هو رقم اللقاء،

عدد اللقاءات 236 لقاء، واللقاء رقم 195 غير موجود بموقع الشبكة الإسلامية، ج73، ص38.

[44]- وسيلة فعالة للترويج: تستخدم الشركات التجارية الشبكات الاجتماعية كأداة جيّدة من أجل الترويج لسلعها، حيث يوجد العديد من التطبيقات المُختصة بالترويج لخدمة أو سلعة معينة وبتكلفة أقل، ممّا يؤدي إلى زيادة الأرباح وبأقل التكاليف، كما أنها تعتبر وسيلة لتوفير المعلومات والبيانات الكافية حول رغبات المُستهلكين وعاداتهم الشرائية.

[45]- العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، المصدر السابق، ج1، ص54.

[46]- ينظر، القرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (ت 684هـ)، الفروق، عالم الكتب، د ط، دت، ج2، ص33.

[47]- عن أبي هريرة، قال صلى الله عليه وسلم «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ». أخرجه مسلم في صحيحه، مقدمة الإمام مسلم، باب: في التحذير على رسول الله، (رقم3)، ج1، ص10.

48 - أخرجه أبو داوود في سننه، كتاب الأدب، باب في الغيبة، رقم 4880، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، ج4، ص270.

[49]- فعن أنس رضي الله عنه: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « لَمَّا عُرِجَ بِي مَرَرْتُ بِقَوْمٍ لَهُمْ أَظْفَارٌ مِنْ نُحَاسٍ يَخْمُشُونَ وُجُوهَهُمْ وَصُدُورَهُمْ، فَقُلْتُ: مَنْ هَؤُلَاءِ يَا جِبْرِيلُ، قَالَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ لُحُومَ النَّاسِ، وَيَقَعُونَ فِي أَعْرَاضِهِمْ».أخرجه أبو داوود في سننه، كتاب الأدب، باب: في الغيبة، (رقم4878)، ج4، ص269.

[50]- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم، قَالَ: «أَتَدْرُونَ مَا الْغِيبَةُ؟» قَالُوا: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: «ذِكْرُكَ أَخَاكَ بِمَا يَكْرَهُ» قِيلَ أَفَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ فِي أَخِي مَا أَقُولُ؟ قَالَ: «إِنْ كَانَ فِيهِ مَا تَقُولُ، فَقَدِ اغْتَبْتَهُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ فَقَدْ بَهَتَّهُ». أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب: تحريم الغيبة، (رقم2589)، ج4، ص2001.

[51]- " من القواعد العظيمة التي هي من جماع الدين: تأليف القلوب واجتماع الكلمة وصلاح ذات البين". ابن تيمية (ت 728هـ)، مجموع الفتاوى، المصدر السابق، ج28، ص51.

[52] - الشاطبي، الموافقات، المصدر السابق، ج2، ص19.

53 - القرافي، الفروق، المصدر السابق، ج2، ص42.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 202، ص - ص: 247 – 270
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

تطور مفهوم مصطلح أصول التفسير في المؤلفات وعلاقته بقواعد التفسير

EVOLUTION OF THE INTERPRETATION ORIGINS CONCEPT IN THE LITERATURE AND ITS RELATIONSHIP TO THE INTERPRETATION RULES

طالب الدكتوراه لزهر بولزازن[1] **د/ عمر حيدوسي**
كلية العلوم الاسلامية – جامعة باتنة1
boulazazenlazhar@gmail.com Hidoussi.72@gmail.com
مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر

تاريخ الاستلام: 2020/02/20 تاريخ القبول: 2020/05/27

ملخص:

يتناول هذا البحث مصطلح أصول التفسير من حيث نشأته و مراحل تطوره، ويبين مدى حضوره بالمفهوم في المؤلفات التي تناولت علوم القرآن بالجمع والدراسة بتسميات متنوعة من أبرزها "علم التفسير" و "قواعد التفسير" و"قانون التأويل" ، ويوضح التباين الحاصل في تعريفه الاصطلاحي عند المؤلفين في مرحلة نضجه واستوائه على سوقه، و يرصد علاقته بمصطلح قواعد التفسير بصفة خاصة، بغية الوصول إلى التفريق بين المصطلحين، وبالتالي يتضح التطور الحاصل في مفهومه، و بروزه بصفته علما مستقلا من النشأة إلى التأصيل و التحرير.

الكلمات المفتاحية: علم التفسير- قواعد التفسير- أصول التفسير- التأليف في أصول التفسير.

Abstact:

[1] – المؤلف المرسل.

This research deals with interpretation origins term in terms of its origin and stages development. And it shows the extent of its presence with the concept in the literature that dealt with the Quranic sciences by combining and the study with various labels notably "The science of interpretation" and "rules of interpretation" and "law of interpretation". And illustrates authers variation terminological definition in its stage of maturity. Monitoring in its relationship to the interpretation rules term in order to reach the difference between the two terms . Thus clarify the evolution happened in its concept and its emergence as an independent science from origin to rooting and liberation.

Keywords : Science of interpretation- rules of interpretation- fundamentals of interpretation- authorship in interpretation.

مقدمة:

الحمد لله وكفى والصلاة والسلام على النبي المصطفى وبعد:

فإن القرآن الكريم كتاب الله عز وجل، جعله مصدر هداية وتشريع، يستقي العلماء من معينه كل ما يضمن سعادة الدارين، فكثر لأجل ذلك الاشتغال به من نواحيه جميعها، فمنهم من خدمه من جهة رسمه وتاريخه، وما تعلق بذلك من قراءات، ومنهم من اشتغل ببيان معاني مفرداته وإعرابه، و أفرد أخرون قصصه بالتأليف...، وأولاهم بحيازة قصب السبق من اشتغل بتفسيره، وأفنى عمره في بيان أسراره وحكمه، وقربها و يسر فهمها.

و لكل علم قواعد وأسس تضبطه، يلتزم بها المشتغل به في أداء عمله، ويضعها نصب عينيه، ويجعلها أمارات ودلائل تعينه على الوصول إلى مبتغاه.

والتفسير كغيره من العلوم بدأ تأسيس أصوله و قواعده مع نزول الوحي، للحاجة إلى فهم التنزيل، وظهر ذلك في أحاديث بين فيها رسول الله صلى الله عليه و سلم معاني آيات صعب فهمها على الصحابة رضي الله عنهم، ثم بما استنبطه الصحابة بعده صلى الله عليه و سلم، وبعدهم التابعون وتابعوهم

بإحسان، ففي هذه المراحل تأسست العديد من الأصول والقواعد الضابطة للعملية التفسيرية، و التي جمعت بعد تدوين العلوم في مصنفات اعتبرت من أهم مصادر استمداد العلم، ومعظم هذه الأصول و القواعد اقتصر استخدامها على الممارسة العملية للتفسير، ولم تحظ بالعناية و التدوين المستقل كغيرها من العلوم، مما فتح بابا للاختلاف فيها من حيثيات عديدة، من أبرزها التباين في ضبط المفهوم، وإطلاق المصطلح الخاص بالعلم .

ولما كثرت التفاسير و تنوعت مناهجها، وظهر فيها الغث و السمين، صارت الحاجة ماسة إلى إبراز ميزان يضبط العملية التفسيرية، فكان موئل العلماء إلى ما دونه المفسرون في مقدمات تفاسيرهم، و ما وجد وه مبثوثا في ثناياها، وما أفرد بالتأليف استقلالا تحت مسمى أصول التفسير، وغيره من المصطلحات، اجتهادا منهم لجمع مادته، وتقريبها للمشتغلين بالتفسير.

و أدى هذا الاجتهاد إلى بروز اختلاف في ضبط مواضيعه و مسائله، ومنها وضع اصطلاح خاص به، فأطلق بعضهم عليه مصطلح قواعد التفسير، و خصه آخرون بمصطلح أصول التفسير، واكتفى البعض باعتباره جزء من مبحث علم التفسير المندرج تحت مباحث علوم القرآن.

و بالبدء في تأصيل العلوم المختلفة تنازع هذا العلم مصطلحا "أصول التفسير" و "قواعد التفسير"، ولم يمكن التمييز بينهما لأسباب عديدة، وقد اتضح بالتامل في ما جد من مفاهيم وإعمال لهما أن الأمر في حاجة إلى دراسة و تمحيص نقف من خلالها على "التطور الحاصل في مفهوم مصطلح أصول التفسير" منذ نشأته - تحت مسميات عديدة - إلى مرحلة تحريره، وضبط مفهومه، ومسماه، و وضع تعريف جامع مانع على وفق موضوعات العلم، و استمداده و مصادره، وبيان صلته بقواعد التفسير.

وتظهر أهمية البحث في ضبط مصطلح أصول التفسير، و تمييزه عن المصطلحات ذات الصلة، وخاصة قواعد التفسير، و تحرير مفهومه الاصطلاحي، وإكمال تقعيد شقه النظري، و ضبط مسائله، كما هو الحال في بقية العلوم الأخرى.

وكان سبب اختياري للموضوع، اطلاعي على مجموعة من المؤلفات الخادمة لعلم أصول التفسير، فألفيتها أربعة أنواع متباينة العناوين، مشتركة المضامين :

الأول منها: أطلق على مادته العلمية مصطلح "علم قواعد التفسير" مع تصريح مؤلفه بمقصده الذي أراد، وهو حل إشكال وضع قواعد وتأسيس أصول

للتفسير، نجد هذا عند المتقدمين كالحرالي(638هـ)، و غيره، و تبعه على ما ذهب إليه ثلة من المعاصرين من أبرزهم الدكتور خالد السبت.
النوع الثاني: أطلقوا على كتبهم مصطلح "أصول التفسير"، إلا أن صلة موضوعاتها به قليلة مقارنة بغيرها، كما هو الحال عند الدهلوي(1176هـ) في كتابه "الفوز العظيم في أصول التفسير" و على هذا الكثير من المعاصرين.
النوع الثالث: كتب جمعت بين المصطلحين، الأصول والقواعد ومنها كتاب "أصول التفسير وقواعده "للشيخ خالد العك دون تمييز بينهما.
والأخير منها: كتب نزع مؤلفوها إلى ضبط مسائل علم أصول التفسير ومحاولة تحريرها من حيث المصطلحات، والمسائل العلمية و من أبرزها أبحاث الدكتور الطيار وغيره.

أمام هذه العناوين المختلفة لمسمى يفترض أن يكون له مصطلح جامع مانع، المصنفة في زمن لم تتحدد فيه بعد معالم العلم، ولم يكن له ضوابط تتضح من خلالها مباحثه، لاشتغال المفسرين بالجانب التطبيقي، و لأسباب عديدة ليس هذا مجال ذكرها. و باعتبار العديد من الباحثين" قواعد التفسير" مبحثا من مباحث "علم أصول التفسير"، و نظرا للتفريق بين المصطلحين في علوم كثيرة، كما هو الحال في علم الفقه والنحو، وكونها افردت بالدراسة استقلالا، ارتأيت - و الحال كما وصف - ضرورة إجراء دراسة ترصد "تطور مفهوم مصطلح أصول التفسير في المؤلفات"، وما يرادفه من مصطلحات عبر بها المؤلفون عنه، وبيان علاقته بقواعدالتفسير، وذلك باستقصاء مجمل لبعض ما ظهر من مؤلفات في عصور مختلفة، أفردت أو جمعت بين المصطلحين في تسمية ما جمعت من مباحث.

ولهذه الاعتبارات انقدحت في ذهني جملة من التساؤلات من أهمها:
هل يمكن القول أن مفهوم مصطلح أصول التفسير تطور من حيث المفهوم والإطلاق باعتبار ما طرأ على العلوم من عوامل مؤثرة تبعا للتطور الفكري؟، وأن التداخل الحاصل بينه وبين مصطلح قواعد التفسير وغيرهما أمرا حاصلا في كل العلوم ذات الصلة في مراحل تراكمها ؟
وهل أصبح من الضروري الفصل بينه وبين مصطلح قواعد التفسير ، تمييزا وضبطا لمفاهيمهما لإعمال كل منهما في مجاله؟.
وحسب اطلاعي فإنه لا توجد دراسة أفردت الموضوع بالبحث، وما وقفت عليه منها كان اهتمام الدارسين فيها منصبا على بيان جهود العلماء في أصول

التفسير من ناحية جمع مباحثه وموضوعاته من مظانها في مختلف العصور، وإبراز أهمية العلم، ومكانته والتعريف به.

وتهدف هذه الدراسة إلى بيان مفهوم مصطلح أصول التفسير في بعض المؤلفات المتاحة في القديم والحديث ، وتمييزه عن بعض المصطلحات ذات الصلة به التي أطلقت عليه، وإبراز ما بذل من مجهودات تؤصل لإستقلاله عن باقي العلوم.

و قداعتمدت للإجابة على هذا الإشكال المنهج الوصفي والتحليلي لمناسبتهما لطبيعة للدراسة واستعنت بالمنهج التاريخي، وذلك وفق الخطة التالية:

- بدأت بمقدمة ذكرت فيها عناصر البحث الأساسية.

وأما صلب الموضع فكانت هيكلته في العناصر التالية :

- عالجت مصطلح أصول التفسير ومايرادفه في معناه في المؤلفات في مختلف مراحل نضجه، و أبرزت التأليف فيه تحت مسمى علم التفسير، وقانون التأويل، وقواعد التفسير وغيرها من المصطلحات في العصور المختلفة.

- أوضحت تباين تعريفات أصول التفسير في المؤلفات بداية من التأسيس لمفهوم أصول التفسير في الاصطلاح، إلى التأصيل والضبط والتحرير لمفهومه.

- ثم تناولت العلاقة بين أصول التفسير و قواعده مبرزا الفرق بينهما، وختمت ذلك بخاتمة جامعة لما توصلت إليه من نتائج .

المبحث الأول: مصطلح أصول التفسير وما في معناه في المؤلفات.

انكب العلماء على جمع و تدوين علم يضبط العملية التفسيرية، ويحمي المفسر من الزيغ في التفسير، والانحراف في التأويل، فكانت ثمرة عملهم مصنفات متنوعة العناوين، ومختلفة المضامين، ومتحدة الغاية، وهكذا شأن كل علم في بداية تأسيسه، اختلاف في الموضوعات والمباحث بل في تسميته، و مفهومه، فبعد أن كانت مسائل أصول التفسير و قواعده مبثوثة في ثنايا أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومحفوظة في عبارات مفسري السلف والتابعين وأتباعهم بإحسان، ولمسيس الحاجة - بسبب ما راج في الساحة العلمية من قراءات مختلفة بل ومتناقضة للنص القرآني- إلى جمع هذه القواعد و الأصول، وجعلها رهن إشارة المفسر، ظهرت مصنفات عديدة تحمل في طياتها ما يمكن اعتباره مباحث حاول فيها مؤلفوها وضع اللبنات الأولى للعلم، إلا أن الناظر في ما دون في القديم والحديث، يلحظ عدم الدقة في إطلاق

العناوين، واختلاف في المباحث من حيث اعتبارها من ماهية العلم...، وفي هذا المبحث عرض لأهم ما صنف فيه من مؤلفات تحت مسميات مختلفة، وذلك لغرض تتبع تطور مصطلح أصول التفسير من حيث التسمية تبعا لتطور مباحثه.

المطلب الأول: التأليف تحت مسمى علم التفسير وقانون التأويل.

أول مؤلف يمكن أن نرصد فيه بعض مسائل أصول التفسير كتاب "الرسالة " للإمام الشافعي(204هـ)، حيث عده المتتبعون لتاريخ التشريع الإسلامي أول من وضع القواعد الضابطة لفهم النصوص، يقول الشيخ خالد العك:« ويعتبر الإمام الشافعي رحمه الله أول واضع لأصول التفسير في كتابه الرسالة، وإن كان قصد بها التقعيد لأصول الفقه لكنه تعرض في مباحث كثيرة للمطلق و المقيد والناسخ والمنسوخ ...وغير ذلك من المباحث المهمة في أصول التفسير فاعتبرها العلماء باكورة ما كتب في هذا الشأن»[1]، ثم اكتفى المفسرون بوضع مقدمات جردوا فيها ما اعتبروه ضروريا من قواعد وأصول تفسيرية عامة دون تأصيل وتقعيد، و« بقي جهدهم منصبا على معالجة المعنى على مستوى التطبيق، والمؤكد أنهم التزموا أصولا وقواعد يستنطق بها النص فكانت تفاسيرهم أهم مصدر من مصادر علم التفسير»[2]، و أما المؤلفات التي أفردت للعلم باسم مصطلح علم التفسير فمن أوائلها كتاب "الإكسير في علم التفسير" لنجم الدين الطوفي (ت 716 هـ) الذي كشف في مقدمته عن السبب الذي دعاه إلى تأليفه، فقال:« فإنه لم يزل يتلجلج في صدري إشكال علم التفسير ... فتقاضتني النفس الطالبة للتحقيق الناكبة عن جمر الطريق لوضع قانون يعول عليه ويصار إليه في هذا الفن »[3].

ومن المؤلفات التي بقيت تحت هذا المصطلح في مرحلة بدأ فيها جمع مسائل العلم تحت مسميات أخرى كتاب السيوطي" التحبير في علم التفسير" ذكر في مقدمته « أن مما أهمل المتقدمون تدوينه حتى تحلى في آخر الزمان بأحسن زينة "علم التفسير" الذي هو كمصطلح الحديث... حتى جاء شيخ الإسلام جلال الدين البلقيني(ت824هـ) فعمل كتابه "مواقع النجوم في مواقع العلوم" فنقحه وهذبه وقسم أنواعه ورتبه ولم يسبق إلى هذه الرتبة فإنه جعله نيفا وخمسين نوعا...»[4] ، فهذه الكتب جل مباحثها في علوم القرآن إلا النزر اليسير من المباحث التي لها صلة بعلم التفسير، وأيا ما كان الأمر فإنها من المصنفات الرائدة في التأسيس لعلم أصول التفسير تحت مسمى علم التفسير.

ومما يمكن اعتباره من المصنفات[5] التي أسست قواعد وأصول لبيان صحيح التأويل من مردوده كتاب " قانون التأويل" للغزالي (ت 505 هـ) ضمنه « قانونا كليا ينتفع به في هذا النمط، وقد تطرق إلى تفاصيله في كتبه الأصولية والكلامية لا سيما كتابه "فيصل التفرقة" واضعا قواعد من شأنها أن تضبط منهجا لفهم الآيات القرآنية التي يبدو ظاهرها مخالفا للعقل»[6]، وتبعه على ذلك تلميذه ابن العربي(ت543هـ) فصنف كتابه الذي يحمل الاسم نفسه، ذكر في مقدمته أنه :« استمرت عليه عزيمته في تحرير مجموع في علوم القرآن يكون مفتاحا للبيان» [7]، يقول الدكتور الركيتي: « وهو- قانون التأويل- وإن كان موضوعه عاما وغير مختص بتفسير القرآن الكريم، فإن فيه إشارات إلى الأخذ بالقانون للاهتداء إلى المعاني الصحيحة ومنها المعاني المستفادة من نصوص الكتاب»[8] ، وبازدياد الحاجة إلى ضبط العلوم بدأ التأليف بما يشير إلى التمييز بين مسائل العلم فظهر مصطلح قواعد التفسير.

المطلب الثاني: التأليف تحت مسمى قواعد التفسير.

أول مصنف ظهر بهذا المصطلح ، ألفه محمد بن أبي القاسم المعروف بابن تيمية الحراني (ت621 هـ) سماه "قواعد التفسير" وهذا الكتاب لم يوقف عليه بعد، و إنما ذكره صاحب " كشف الظنون " بهذا العنوان في معرض ترجمته لبعض من ألف في قواعد التفسير [9].

واستمر التأليف تحت مسمى مصطلح قواعد التفسير، فظهرت مؤلفات عديدة من أبرزها كتاب " المنهج القويم في قواعد تتعلق بالقرآن الكريم"[10] لابن الصائغ الحنفي (ت 777هـ)، ولم يورد صاحب "كشف الظنون" كذلك شيئا من المعلومات عنه [11]، ولابن الوزير اليماني (ت 840 هـ) رسالة مخطوطة بعنوان "قواعد التفسير" ذكر الدكتور خالد السبت أنها « عبارة عن فصل من كتاب "إيثار الحق على الخلق" للمؤلف مطبوع وهو الفصل الواقع بين (ص 157-168) بعنوان: فصل: في الإرشاد إلى طريق المعرفة لصحيح التفسير، وقد تحدث فيه المؤلف عن طرق التفسير ومراتبه وأنواعه» [12]، ومن الكتب التي أصلت لقواعد العلم على وفق مفهوم عصرها "التيسير في قواعد علم التفسير" للكافيجي (ت879هـ)، إلا أن مباحث كتابه جلها مرتبط بعلوم القرآن التي لا صلة لها بعلم التفسير فضلا عن قواعده.

وقبل هذه الرسائل المذكورة بقليل، ألف شيخ الإسلام ابن تيمية الحراني (ت 728هـ) رسالته المشهورة التي وسمت فيما بعد "بمقدمة في أصول التفسير" ، وهي عبارة عن جواب سؤال ورد إليه كما جاء في بدايتها:« فقد

سألني بعض الإخوة أن أكتب له مقدمة تتضمن قواعد كلية تعين على فهم القرآن ومعرفة تفسيره و معانيه... » [13] ، و هي كما هو واضح من كلام مؤلفها "مقدمة تتضمن قواعد ..." أي تحوي مباحث مهمة في أصول وقواعد التفسير، و هو ما حدا بمفتي الحنابلة إلى أن أسماها "مقدمة في أصول التفسير" وليست التسمية للمؤلف كما « ذكر الدكتور عدنان زرزور في مقدمته لتحقيق كتاب ابن تيمية » [14] ، وتعتبر رسالة ابن تيمية هي الأصل الذي بنى عليه أغلب من كتب في أصول التفسير بعده من الباحثين و المؤلفين، فغالب المؤلفات تناولت مسائل العلم على وفق موضوعاتها الأساسية التي بنى عليها رسالته، جاء في كتاب "أصول التفسير في المؤلفات": « والنتيجة التي نخلص إليها بعد كل ما تقدم : أن مقدمة ابن تيمية كانت الأساس الذي تأثرت به أغلب المؤلفات في نسبتها تلك الموضوعات إلى أصول التفسير ... حيث أن أغلب المؤلفات قد درجت في بناء نسقها العام على وزان ما تحدث فيه ابن تيمية»[15]، والملاحظ على مؤلفات هذه المرحلة اعتماد مصطلح قواعد التفسير بدل علم التفسير، وهو ما يشعر بوجود تطور ونقلة معتبرة في تصور مسائل العلم، والعمل على تأصيلها و تقعيد مصطلحاتها.

المطلب الثالث: التأليف تحت مسمى علوم القرآن و أصول التفسير.

في هذه المرحلة تم جمع كل ما تعلق بالقرآن الكريم من علوم مختلفة، وتدوين ذلك في مباحث دون تمييز بينها من حيثياتها العديدة، و كان من جملتها كل ما له علاقة بعلم التفسير من قواعد و أصول، كما هو الحال عند كل من الزركشي (ت794هـ)، والبلقيني (ت824 هـ)، والسيوطي(ت911 هـ) ، وابن عقيلة المكي(ت 1150هـ) وغيرهم.

و في مقابل هؤلاء، فقد رصدت - إضافة إلى ما سبق ذكره - كتبا معدودة حاول فيها مؤلفوها تناول ما يتعلق بالتفسير من أصول وقواعد بالتأصيل، ومن جملتها مصطلح أصول التفسير، إلا أن موضوعاتها في الغالب لم تخرج عما كان عليه من سبقهم من جهة مسائلها، وعدم التمييز بين المصطلحات من حيث المفهوم، من أبرزها :كتاب" الفوز الكبير في أصول التفسير" لأحمد بن عبد الرحيم ولي الله الدهلوي (ت 1176هـ)، وهو أول مؤلف خص بمصطلح أصول التفسير، غير أن موضوعاته قليلة الصلة بمباحث علم أصول التفسير، وكتاب "الإكسير في أصول التفسير" لمحمد صديق حسن خان (ت1307هـ)، وكتاب "فتح الخبير في أصول التفسير" و هو أيضا لولي الله الدهلوي (ت1176هـ)، يقول الدكتور محمد غلام الرحمن مبينا ما تحويه هذه الكتب من مادة علمية :« وعند

التأمل في هذه الكتب وغيرها نجد أن مسائل أصول التفسير ذكرت ضمن حديثهم عن مسائل علوم القرآن عموما»[16]، وكتاب"أصول التفسير" للسيوطي مجردا من النقاية [17] بشرح القاسمي(ت 1332هـ)، وهي رسالة في علوم القرآن كما هو ظاهر من خلال تصفح مباحثها.

وما ميز هذه المرحلة هو ظهور مصنفات باسم مصطلح أصول التفسير بمفهومه الاصطلاحي لكنها قليلة، تبع ذلك غموض في الموضوعات المطروحة، و المباحث المطروقة، وجل ما ورد فيها إما فوائد تعين على تدبر القرآن الكريم، أو مباحث في علوم القرآن غالبها لا علاقة لها بأصول و قواعد التفسير، إلا أنها مهدت للتأصيل للمصطلح في المراحل التالية.

المطلب الرابع: التأليف في العصر الحديث.

واستمر الأمر على ما وصف، حيث لم تتميز المصطلحات، وتتحرر المباحث و الموضوعات، إلى عصرنا هذا الذي يعد بحق عصر تبلور مسائل أصول التفسير، وذلك بالنظر إلى الكم الهائل من المؤلفات المطبوعة، و الأبحاث المنشورة التي تناولت مسائل العلم بالتحديد والتأصيل، فمن أوائل ما صنف "كتاب التكميل في أصول التأويل" للفراهي(ت 1349هـ)، وهو كتاب لم يكمله مؤلفه، كما قال الدكتور الطيار:« وهذا الكتاب فيه نقص كثير، ويبدو أنه مسودة لم يكمله المعلم عبد الحميد، لكن هناك أفكار واضحة طرحها في الكتاب»[18] ، وبالجملة يمكن تقسيم كتابات المعاصرين باعتبار عناوينها إلى ثلاثة أقسام :

الأول منها : تناول فيها مؤلفوها ما ظهر لهم أنه من مباحث ومسائل أصول التفسير تحت عنوان "أصول التفسير"، إلا أن المتأمل فيما جمعوه ودونوه يلحظ أن هناك عدم تمييز بين ما هو من مسائل علم أصول التفسير، وغيره من العلوم، نجد ذلك مثلا عند الدكتور محسن عبد الحميد في كتابه "دراسات في أصول التفسير" إذ أن جل ما دونه عبارة عن تطبيقات لقواعد أصول الفقه جعلها من مسائل أصول التفسير، والأمر نفسه نجده عند الشيخ خالد العك حيث اشتمل كتابه على مسائل في أصول التفسير، و مناهج المفسرين، ومجموعة من علوم القرآن، ومسائل أصول الفقه، وقد سار ابن عثيمين - رحمه الله - على الوتيرة نفسها، فلم يفرق بين مسائل أصول التفسير وعلوم القرآن، يقول الدكتور الطيار في معرض تصنيفه لمؤلفات المعاصرين في أصول التفسير :« والذي يظهر أن من سار على هذا الأسلوب لم تتضح له مسائل خاصة بأصول التفسير، ولم يكن أمامه إلا مسائل أصول الفقه، والأمر ليس كذلك» [19]، كل

هذا يبين مدى التداخل الحاصل بين مسائل أصول التفسير، والعلوم المرتبطة به من جوانب عديدة، أبرزها جانب المصطلح، ومفهومه الذي هو بصدد الدراسة.

القسم الثاني: كتب تناولت مسائل أصول التفسير تحت مسمى "قواعد التفسير" ومن أبرز هذه الكتب "القواعد الحسان المتعلقة بتفسير القرآن" للشيخ عبد الرحمن السعدي حيث اعتبر ما دونه:« أصول و قواعد في تفسير القرآن الكريم، جليلة المقدار، عظيمة النفع، تعين قارئها ومتأملها على فهم كلام الله »[20]، أورد « فيه إحدى و سبعين قاعدة، بعضها قواعد في التفسير حقيقية، و بعضها قواعد قرآنية عامة ، ومنها فوائد و لطائف، ومنها قواعد فقهية مستنبطة من القرآن» [21]، وكما هو واضح من مقدمته، فإن مؤلفه لم يفصل بين المصطلحات، فجاء عنوان رسالته مباينا لبعض موضوعاتها، وهذا حال أغلب مصنفات هذه المرحلة، لكون علم أصول التفسير لم تتحرر بعد مسائله.

وممن لم يفصل بين المصطلحين الدكتور خالد السبت في كتابه "قواعد التفسير جمعا و دراسة" ، حيث أكد الدكتور مولاي عمر بن حماد ذلك بقوله :« و ممن يستعمل أصول التفسير بمعنى "قواعد التفسير" خالد بن عثمان السبت، وهو و إن لم يتحدث عن أصول التفسير ولكنه قدم قواعد التفسير باعتبارها علما وسماها " علم قواعد التفسير" وهو يتحدث عنها كفن مستقل، أما المضمون فلا يختلف كثيرا عن غيره، فقد تحدث ضمن ما سماه "قواعد التفسير" عن مصادر التفسير وعن آداب المفسر وشروطه» [22]، وهذه الثلاث من صميم مسائل علم أصول التفسير، ومنها كتاب "قواعد التفسير عند مفسري الغرب الإسلامي" للدكتور مسعود الركيتي، تناول مسائل أصول التفسير تحت مسمى قواعد التفسير، وفي معرض كلامه عن المصطلحين يقول :« ولكن الذي لا بد من الإشارة إليه، أن مصطلح "أصول" الذي بين أيدينا يتداخل مع مصطلحات أخرى تؤدي نفس المضمون أحيانا كثيرة، ولذلك نجد الذين كتبوا في هذا العلم بعضهم يعبر بكلمة :"أصول" أو"قواعد"، والبعض الآخر يعبر بكلمة:"ضوابط"أو"أسس». [23]، أما قوله تؤدي المضمون نفسه إن كان المقصود المعنى اللغوي فهو كما قال، بخلاف المعنى الاصطلاحي فإن عدم تحريره أدى إلى الخلط بين مسائل العلم كما هو عليه الحال في هذه المؤلفات المذكورة وغيرها.

القسم الثالث: مؤلفات اعتنى فيها مؤلفوها بضبط موضوعات العلم، وتحرير مسائله، نجد ذلك عند كل من مساعد الطيار، ومولاي عمر حماد، وهشام مومني، وغيرهم ممن سلك سبيلهم، حيث اعتبروا في أبحاثهم "قواعد التفسير"

من مباحث أصول التفسير، و حاولوا وضع حد لطرق التأليف التي تجمع بين علوم القرآن، و أصول التفسير، و قواعد التفسير، وذلك بوضع تعريف جامع مانع لمفردات علم أصول التفسير، وكان عملهم هذا بداية للانطلاق في تناول مسائله المختلفة بالدراسة و التأليف.

ثم تطور التأليف في علم أصول التفسير، وأفردت مسائله بالدراسة ودون العديد منها في تأليف مستقل، منها اختلاف المفسرين و أسبابه، و قواعد الترجيح، و مصادر التفسير، وغيرها من المسائل، وكان هذا التطور سببا لفتح باب إعادة النظر في تناولهم لمواضيع العلم من حيث تأصيل مسائله، ومنها المصطلحات المتعلقة به.

المبحث الثاني: تباين تعريفات مصطلح أصول التفسير.

المتأمل في جملة من التعريفات الاصطلاحية التي وضعت لعلم أصول التفسير، يلحظ عدم ضبط في معظمها خاصة في بدايات ظهور المصطلح، ومع الجهود المبذولة لبلورة مباحثه، طرأ على التعريف تطور من حيثيات عديدة تبعا لفصل موضوعاته عن بقية العلوم المرتبطة به، ومع ما يمكن اعتباره اجتهادا لتأصيل مفهومه، فإن بعض المؤلفين لم يفرقوا في تعريفاتهم بين مفهوم مصطلح أصول التفسير و بين قواعده، و في بعض المؤلفات بين مصطلحات أخرى كما سيتبين في ثنايا هذا المبحث.

المطلب الأول: التأسيس لتعريف أصول التفسير في الاصطلاح.

إن الذي يمكن اعتباره تأسيسا [24] لتعريف علم أصول التفسير، ما ورد عن بعض العلماء من عبارات تشير إلى أن التفسير في حاجة إلى علم شامل لمبادئ نظرية يلتزم بها المفسرون، تكون ميزانا به يعرف صحيح التفسير من غيره، ففي حدود القرن الثامن الهجري حاول الطوفي توضيح صورة العلم المطلوب تأسيسه بقوله :« فتقاضتني النفس الطالبة للتحقيق الناكبة عن جمر الطريق لوضع قانون يعول عليه ويصار إلى هذا الفن إليه» [25]، فقد اعتبر أن التفسير في حاجة إلى علم له قوانين يعول عليها المفسر ويصار إليه عند الاختلاف، فعبارته هذه يمكن اعتبارها بداية و إرهاصا لوضع تعريف لعلم أصول التفسير.

والأمر نفسه في مقدمة أصول التفسير لابن تيمية حيث يقول:« فقد سألني بعض الإخوة أن أكتب له مقدمة تتضمن قواعد كلية تعين على فهم القرآن، و معرفة تفسيره ومعانيه والتمييز في منقول ذلك ومعقوله بين الحق، وأنواع الأباطيل، والتنبيه على الدليل الفاصل بين الأقاويل » [26] ، وفي عباراته هذه إشارة

صريحة أو ضمنية إلى ما يمكن اعتباره بدايات لوضع تعريف اصطلاحي له حدوده التي تميزه عن بقية العلوم الوثيقة الصلة به.

المطلب الثاني: التأصيل لمفهوم علم أصول التفسير.

ثم تبلورت تعريفات يمكن اعتبارها بدايات لتأصيل تعريف جامع مانع لعلم أصول التفسير، لكنها لم تخل من الشمول و العموم، يمكن تصنيفها في مجموعات باعتبار بدايات ظهورها، ليتضح التطور الحاصل في صياغتها، وذلك ببيان ما لها من مميزات، وما عليها من تعقيبات وملاحظات

أولا: تعريفات كل من الدكتور الصباغ والدكتورالرومي.

تعتبر تعريفاتهم من أوائل ما ظهر صريحا في بيان حد العلم، وبتأملها ندرك محاولة التأصيل للتعريف، فالدكتور الصباغ عرفه في البداية بقوله:« هو العلم الذي يحكم خطة المفسر فيحول بينه و بين الخطأ في الفهم والاستنباط، ويعينه على أداء مهمته على الوجه الأفضل» و في تعريفه الثاني ضبطه بقوله :« هو علم يقوم على ضبط التفسير، ووضع قواعد مهمة ضرورية لسلامة السير في طريق العلم ...» [27]، وأما الدكتور فهد الرومي فكان تعريفه الأول شبيها بتعريف سابقه، حيث عرفه بقوله:« هو العلم الذي يتوصل به إلى الفهم الصحيح للقرآن الكريم، و يكشف الطرق المنحرفة أو الضالة في تفسيره... » وفي تعريفه الثاني اعتبره «... قواعد وأسس يقوم عليها علم التفسير، و تشمل ما يتعلق بالمفسر من شروط وآداب، وما يتعلق بالتفسير من قواعد و طرق و مناهج و ما إلى ذلك» [28]، بملاحظتنا لهذه التعريفات ندرك الجدة في الطرح، والتطور في الصياغة ، ومحاولة إبراز مفهوم لعلم له خصائصه، ومبررات التنظير له هذا من جهة، ومن جهة أخرى بالنظر إلى ما تقوم به التعريفات وما وضع لها من شروط من أهمها جمعها لمفرداتها ومنعها لغيرها، فإنها اعتبرت تعريفات إجرائية، كونها خلطت بين مفهوم مناهج المفسرين وأصول التفسير، يقول الدكتور محمد مغربي عن تعريف الرومي:« هذا تعريف إجرائي وليس اصطلاحيا، لما داخله من مفهوم مناهج المفسرين، وذلك حين الكشف عن محاذير التفسير ومعايبه، فليس القدر الحاصل من أصول التفسير بحث موارد المؤاخذات بقدر ما هو بناء لعملية التفسير» [29]،وهكذا الشأن في بداية التأسيس للمفاهيم في جل العلوم.

ولئن كانا هذان التعريفان وما قاربهما في الزمان لهما من السبق والجدة في التأسيس ما يخرجهما عن دائرة المؤاخذة بعدم تحرير وضبط مفهوم مصطلح أصول التفسير، فإن كثيرا ممن عرف علم أصول التفسير من بعدهم لم يأت بما

يمكن اعتباره دراسة تمحيصية تنبئ عن جدة في الطرح تزيل الغموض لأن « من شأن التعريفات أن ترفع الغموض عن المعرفات وتزيدها بيانا و استقرارا » [30]، وهذا الذي لم يراع في تعريفات العديد من المؤلفات عدا القليل منها.

ثانيا: تعريفات الشيخ خالد العك.

للشيخ خالد العك تعريفات متنوعة لأصول التفسير مزج فيها بين المناهج و القواعد و الأصول ففي تعريفه الأول عرف أصول التفسير« بأنها المناهج التي تحدد و تبين الطريق الذي يلتزم به المفسر في تفسيره للآية الكريمة»، وفي تعريفه الثاني ذكر أنه« مجموعة من القواعد و الأصول التي تبين للمفسر طرق استخراج أسرار هذا الكتاب الحكيم بحسب الطاقة البشرية...» [31] ، ومعلوم التباين الواضح بين المصطلحات المدرجة ضمن هذين التعريفين مع ما يربط بينها، حيث حاول في تعريفه الثاني الفصل بين المناهج والأصول والقواعد، وللدكتور مولاي عمر بن حماد مزيد توضيح لرأي الشيخ العك لمفهوم مصطلح التفسير حيث، قال :« وللشيخ خالد العك تصور آخر لأصول التفسير طرحه في كتابه "الفرقان و القرآن"، وفيه يعقد المؤلف بحثا لقواعد التفسير و أصوله و مرة أخرى يدمج دمجا واضحا بين الأصول و القواعد ... ولئن كان المضمون مأخوذا من مقدمة أصول التفسير لابن تيمية إلا أن التصنيف يدل على الخلط البين بين الأصل و القاعدة و اضطراب مفهومهما معا» [32]، فكانت هذه التعريفات مع ما ذكر عنها من انتقادات لبنات أولى للتأسيس الذي يعقبه الضبط والتحرير.

المطلب الثالث: ضبط تعريف علم أصول التفسير.

ثم طرأ على التعريف تطور من حيث التأصيل، والدقة في استعمال المصطلحات، إلا أن السمة الغالبة على جل التعريفات التركيز على مجموعة من المحددات، وعدم تحريرها وجعلها من صميم التعريف، مع الافتقار إلى الدقة و التمحيص، فلا يخلو تعريف من إيراد مصطلح القواعد والأسس و المناهج والأصول والضوابط، وهي مصطلحات مشتركة بين علوم كثيرة يحتاج توظيفها في علم أصول التفسير إلى إعطائها صبغتها التي تتميز بها، جاء في الدراسة التي خصت بها مؤلفات أصول التفسير بالوصف والموازنة: « وحظي التعبير عن الأصول بالقواعد بحضور كبير في التعريفات على اختلاف بين المؤلفين في ذلك: فمنهم من أطلقها بغير قيد، و منهم من أتبعها أو عطف عليها ما يقاربها فيتحصل لنا من خلال هذا ثلاث صور في ورود كلمة قواعد في التعريفات وهي كالتالي:

الصورة الأولى: من أطلقها بغير قيد وهذا كقول بعضهم: هو القواعد التي يتوصل من خلالها...إلخ
الصورة الثانية :من قيدها بوصف، وقد تنوعت هذه الأوصاف من حيث التعبير عنها بالقواعد الكلية، أو القواعد العامة أو القواعد الأساسية أو القواعد الصحيحة .
الصورة الثالثة: من عطف عليها ما يقاربها، وهذا كثير في التعريفات مثل الأسس، والمقدمات، و المناهج، و الطرق، والأصول، والأدلة، و الضوابط» [33] ، ففي هذه التعريفات ما يؤكد « الخلاف الواقع في محددات أصول التفسير كمصطلح علمي قائم بمسائله و موضوعاته» [34].

ومن أجود التعريفات التي عرف بها علم أصول التفسير تعريف كل من الدكتور الطيار، والدكتور مولاي عمر بن حماد فقد ميزا بين الأصول والقواعد وغيرها من مباحث العلم، ويعتبر صنيعهما دفعة قوية، وتطور في تأصيل مسائل العلم، أما الدكتور مولاي عمر حماد، فإن تعريفه لأصول التفسير مبني على استقرائه لجملة من القضايا التي بتوضيحها يمكن صياغة تعريف يقيد حدود العلم، حيث أبان عن إطلاقات كثيرة اعتبرت مفاهيم لأصول التفسير، وخص بالذكر مصادر التفسير، و قواعد التفسير، و الفوائد المعينة على الفهم، ثم فندها كلها، وأكد أن فيها اضطرابا وخلطا في المفهوم والمصطلح ، وأن لكل مصطلح مفهومه، ثم في ختام مناقشته لما ذهب إليه كل من الدكتور عبد الحميد محسن، والشيخ خالد العك، والدكتور السبت، والدكتور محمد بن لطفي الصباغ، اختار أن يكون تعريفه يجمع بين مصادر التفسير و قواعد التفسير وغيرهما، كما ينطلق من ضرورة الاستقلال العلمي للموضوع، بأن يكون علما قائما بذاته مثل باقي العلوم [35] ، فكانت صياغته للتعريف كالتالي:« علم يحدد مصادر التفسير لكتاب الله تعالى ويضع قواعده ويحدد شروط المفسر لبيان الطريقة المثلى في التفسير وفق مقاصد المفسر» [36].

وأما الدكتور الطيار فقد عرف أصول التفسير بتعريفين في الثاني منهما من الضبط و التحرير ما ليس في الأول، فالتعريف الأول صاغه بقوله:«هي الأسس والمقدمات العلمية التي تعين في فهم التفسير، وما يقع فيه من الاختلاف، وكيفية التعامل معه» [37] ، وفي تعريفه الثاني الذي اتسم بالدقة في اختيار مفرداته يقول:« هي الأسس العلمية التي يرجع إليها المفسر حال بيانه للقرآن، وتحريره للاختلاف في التفسير» [38]، فقد أضفى على تعريفيه الجدة في الطرح من حيث الضبط و الصياغة، فاستخدم مفردات جامعة لمسائل العلم ،

موظفا ما تراكم من أراء واجتهادات وتحريرات حول تعريف أصول التفسير، فجاء تعريفه الثاني أحسن من سابقه من حيث إمكان الإتيان على جميع مفردات الحد المقارب لمحدوده .

ويمكن إجمال أسباب و مظاهر الجدة في التعريفين في النقاط التالية:

- الدقة في العلاقة بين التعريف الموضوع لأصول التفسير، والتفسير لأنه المعني بالأصول التي يبنى عليها، فبقدر وضوحه ، تتضح أصوله ، و تتميز مسائله.

- ولما كانت التفاسير لا تخلوا من الغث و السمين من الأقوال، بسبب الاختلاف في الأفهام، كان لزاما على المفسر الإطلاع على أسباب الاختلاف، و أنواعه، و كيفية التعامل معه.

- ولكل علم مصادر يستمد منها، بحصرها و معرفتها يستطيع الباحث أن يتصور ماهية العلم المراد تعريفه.

وبهذا التصور لموضوعات العلم بشكلها المتكامل في نظره أمكن صياغة تعريف يجمع إلى حد ما مفرداته، وأمكن تمييزه عن غيره من العلوم المرتبطة به.

وهناك تعريفات أخرى لبعض المعاصرين إلا أنها لم تخرج عن المسار الذي نحاه من سبقهم ممن عرف أصول التفسير، باستثناء تعريفي الدكتور الطيار ومولاي حمادي فلم يكن فيها- بسبب ذلك - من التأصيل والتحرير ما يمكن اعتباره جديدا، بل من الباحثين من لم يميز بين مصطلح أصول التفسير و قواعده في معرض تعريفه لعلم أصول التفسير، ومنهم الدكتور محمد مغربي حيث نقل تعريف الدكتور خالد السبت لقواعد التفسير مستدركا عليه في جملة ما استدرك عليه من تعريفات أصول التفسير [39]، والأمر نفسه نجده عند الدكتور محمد حقي، حيث عرفه بقوله:« الأسس و القواعد التي يعرف بها تفسير كتاب الله، ويرجع إليها عند الاختلاف فيه»[40]، وهو تعريف تنطبق مفرداته على قواعد التفسير و قواعد الترجيح، لأن الشطر الأول منه هو "ماهية قواعد التفسير"، والثاني ينطبق على "معنى قواعد الترجيح".

وبهذين المثالين وغيرهما يتبين الغموض الذي ما زال يكتنف مفهوم المصطلحين عند الكثير من الباحثين لاعتبارات يمكن القول أنها زالت، أو في طريقها إلى ذلك، لما ظهر من ضبط وتحرير أزاح الكثير من الخلط بينهما، واتضح من خلاله تطور مفهوم المصطلح.

وفي ختام هذا المبحث يمكن القول أن معظم التعريفات غير محررة، ولم تقم على رؤية واضحة بارزة المعالم ، باستثناء البعض منها التي ظهر من خلال مفرداتها الإلمام بموضوعات العلم، والتمييز بين مصطلح أصول التفسير و غيره مما هو وثيق الصلة به، كمصطلح قواعد التفسير، وفي المبحث الموالي بيان لمفهوم مصطلح قواعد التفسير الذي بإيراده تتضح العلاقة بين المصطلحين، ويظهر مدى التطور الحاصل في ضبط مفهوم مصطلح أصول التفسير.

المبحث الثالث:العلاقة بين قواعد التفسير وأصول التفسير وبيان الفرق بينهما.

مصطلح قواعد التفسير ورد ذكره في ثنايا مؤلفات عديدة في القديم و الحديث، بل صنفت مؤلفات تحت مسمى قواعد التفسير كما سبق بيانه في المبحث الأول، إلا أن المقصود والغرض الذي من أجله تناوله الباحثون لم يرق إلى درجة التأصيل، بل بقي محصورا ومرتبطا ببقية علوم القرآن و خاصة أصول التفسير على شكل مباحث عامة اعتبرت قوانين تعين المفسر على بيان معاني كتاب الله عز وجل، وغلب عليه جانب التطبيق مما أنتج غموضا في مفهومه، وموقعه من علوم القرآن بصفة عامة، وعلم التفسير وأصوله بصفة خاصة، وإن ظهرت أبحاث حاولت ضبطه، وتمييزه عن غيره من العلوم المرتبطة به. وفي هذا المبحث دراسة للعلاقة بين أصول التفسير وقواعده، لغرض الوصول إلى بيان الفرق بين المصطلحين.

المطلب الأول: العلاقة بين قواعدوأصول التفسير.

إذا كان عدم نضج مسائل العلم و قلة تراكم مادته من أسباب تمازج وعدم تمايز المصطلحين عند المتقدمين كما ظهر في المؤلفات المصنفة الواردة عن علماء الفن ، فإن ذلك لم يعد قائما في العصر الذي نشطت فيه الحركة العلمية في مختلف المجالات التي ساعدت على تحرير الكثير من المفاهيم، وبيان حدود مصطلحاتها، والتمييز بين مسائل العلوم المختلفة، وهو ما أثمر مجموعة من التعريفات الاصطلاحية أضفت على المصطلح شيئا من الاستقلالية والوضوح كما هو الحال عند قواعد باقي العلوم، ومن هذه التعريفات التي أوضحت معنى قواعد التفسير الاصطلاحية الجديرة بالذكر ما يلي:

تعريف الدكتور خالد السبت حيث عرفها بقوله:« هي الأحكام الكلية التي يتوصل بها إلى استنباط معاني القرآن العظيم ومعرفة كيفية الاستفادة منها»[41]، وهذا التعريف على الرغم من أن مؤلفه صرح بتعريف قواعد

التفسير، إلا أن من الباحثين من يرى أنه اعتمد مصطلح قواعد التفسير بمعنى أصول التفسير، وعلل ذلك باعتباره قواعد التفسير علما، وتحدث عنها كفن مستقل [42]، وتبعه الباحث محمد مغربي، فأورد تعريفه ضمن تعريفات أصول التفسير التي استدرك عليها في بحثه [43]، وهو ما يؤكد أن فكرة عدم التمييز بين المصطلحين هي السائدة، وأن الخلاف لا زال قائما حول مفهوم المصطلحين، على الرغم من اتضاح الرؤية لدى الكثير من الباحثين، وأصبحت عندهم قواعد التفسير جزء من أصول التفسير، يقول الدكتور مساعد الطيار: «جعل جماعة من المعاصرين قواعد التفسير جزء من أصول التفسير، وقد يقع اشتباه بينهما لتقارب معنييهما في اللغة ...لكن هذا التقارب بين المعنيين لا يعني ترادفهما من كل وجه، وأياما كان الأمر، فقد سار بعض المعاصرين على أن قواعد التفسير جزء من أصول التفسير وهو الصواب» [44]، ومما يؤكد هذا الرأي إفراد مصنفات خاصة لقواعد التفسير، خادمة للجانب التطبيقي للتفسير، منظرة له كما هو الشأن في العلوم الأخرى ، فكثرت الدراسات عنها من زوايا عديدة تمييزا لها عن باقي مباحث أصول التفسير لأهميتها.

وبعد ترجيحه لرأي القائلين بجعل قواعد التفسير جزء من أصول التفسير عرفها بقوله: «هي الأمور الكلية المنضبطة التي يستخدمها المفسر في تفسيره، إما ابتداء ويبني عليها فائدة في التفسير، أو ترجيحا بين الأقوال» [45]، و ممن عرفها مميزا لها عن الأصول الدكتور هشام مومني حيث قال: «هي الأحكام الكلية التي يتوصل بها إلى بيان معاني القرآن، و ترجيح بعضها على بعض عند الاقتضاء» [46]، فمن هذه التعريفات وغيرها مما هو بصدد بحثه يتضح أن لقواعد التفسير مجال إعمال تطبيقي خاص بها، بخلاف الأصول فإنها تمثل الإطار العام الشامل للجانب النظري والتطبيقي، وبهذا البيان يظهر التطور والتأصيل الحاصل لمصطلح أصول التفسير وأنه بالإمكان التفريق بين المصطلحين من حيث إفراد كل منهما بتعريف اصطلاحي جامع لمفهومهما، وتحديد مجال إعمال كل منهما ، و سيزداد ذلك اتضاحا في المطلب الموالي.

المطلب الثاني: الفرق بين أصول التفسير وقواعد التفسير.

بعد أن تبين التداخل الحاصل بين المصطلحين لدرجة إطلاق أحدهما على الآخر، أمكن بناء على ما سبق استخلاص الفرق بين قواعد التفسير وأصوله، وذلك في ما يلي:

ظهر من خلال البحث و الاستقصاء أن الباحثين نحوا في ذلك منحيين أحدهما : عدم التفريق بين المصطلحين وهو الذي سار عليه المتقدمون، وتبعهم

الكثير من المعاصرين، وأما من جهة ضبط المسائل وتحريرها، فإن للمعاصرين - غيرالمفرقين بين المصطلحين- مزيد عناية بعرض ما يرونه من قواعد التفسير، سواء ما كان منها له علاقة ببيان معاني القرآن، أو يختص بما ينبغي أن يكون عليه المفسر من صفات، يظهر ذلك في مقدمات كتبهم، أو في تعريفاتهم الاصطلاحية لقواعد التفسير.

الثاني: عدها جزء من علم أصول التفسير، وأبان عن ذلك في تعريفاته لأصول التفسير، واعتبره علم له أسس ومقدمات علمية، له مصادره، وقواعده المندرجة تحت أصوله.

وإذا كانت القواعد في بقية العلوم متعلقها الجانب التطبيقي، فإنه يمكن - والحال كما وصف- تقسيم علم أصول التفسير إلى مباحث و أصول كلية، وإدراج القواعد التفسيرية المتعلقة بكل أصل تحته، وهذا الذي سار عليه المفسرون في ممارستهم للتفسير، يقول الدكتور هشام مومني في معرض ذكره للفرق بين أصول التفسير وقواعده « أن "أصول التفسير" هو جملة من الأبحاث العامة التي لها صلة بتفسير القرآن، وتعلق بمعانيه، وإسهام في تعيين ما يصح منه وما لا يصح، سواء أكان من المنقول أو من المعقول... وأما "قواعد التفسير" فهي جزء تتضمنه تلك الأبحاث على وجهين فيما أرى: الأول: أن يكون تحت كل مبحث من مباحث أصول التفسير فصل يقعد القواعد التفسيرية التي تنتمي إليه...

الثاني: أن يخصص مبحث بعينه لهذه القواعد ،جمعا وإحصاء ، وتقسيما، وتصنيفا، ودراسة، تراعى فيه الضوابط العلمية والمنهجية والفنية المميزة لها» [47] ، وهذا الذي ذكره الدكتور مومني يتوافق مع تقسيم كل من العلامة الزركشي و السيوطي، ومع ما قرره العلماء من مصادر ضرورية للناظر في التفسير، حيث ورد عنهما تقسيم أصول التفسير إلى أصول كبرى، أسموها "أمهات مآخذ التفسير" نقلها السيوطي قائلا:« وقال الزركشي في البرهان للناظر في القرآن لطالب التفسير مآخذ كثيرة أمهاتها أربعة:الأول: النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والثاني: الأخذ بقول الصحابي، والثالث: الأخذ بمطلق اللغة، والرابع: التفسير بالمقتضى من معنى الكلام و المقتضب من قوة الشرع » [48] ، وأضاف إليها ابن تيمية و غيره تفسير القرآن بالقرآن؛ وهي عنده من أحسن الطرق المستعملة في التفسير، وأطلق كل من صنف في أصول التفسير على هذه المآخذ والطرق مصطلح "مصادر التفسير" وأفردها البعض بالتصنيف، وهذه المصادر« يمكن إجمالها في أصول كلية أربعة، وهي ،أولا:

الأصل القرآني ، ثانيا: الأصل النقلي، ثالثا: الأصل اللغوي، رابعا: الأصل العقلي » [49]، ولكل أصل من هذه الأصول الكلية قواعد تندرج تحته، ولا يتوقف الأمر عند هذه الأصول الكلية، فإن باقي مباحث ومسائل علم أصول التفسير يمكن أن يرتبط بها ما يصنف ضمن قواعد التفسير، وبهذا التوضيح تظهر العلاقة بين أصول التفسير وقواعده.

خاتمة:

تبين بما سبق ذكره في ثنايا البحث أن العلماء بذلوا جهودا مضنية لإرساء قواعد و أصول وأسس تضبط فهم القرآن، وتحميه من تأويل الجاهلين وانتحال المبطلين، وتحريف الغالين، ونتج عن ذلك العمل الكثير من المصنفات التي تخدم الغرض، ولكنها اتسمت بالشمولية في الطرح، وغاب جانب التقعيد والتأصيل من حيث المصطلحات و مفاهيمها لدى الكثير منهم لأغراض مختلفة، ويمكن إجمال ما توصلت إليه من نتائج في النقاط التالية:

1- اتضح أن التأسيس لمفهوم مصطلح التفسير بدأ على يدي الإمام الشافعي، ثم ما لبث عمله ذلك أن استأثر به جانب التشريع، وبقيت الجوانب الأخرى عرية من السياج النظري الضابط للعملية التفسيرية.

2- أدى عدم تعميم وتقعيد الجانب النظري للعمل التفسيري إلى خضوعه لاجتهادات المفسرين وميولاتهم العلمية التي انتجت في بعض الأحيان تفاسير ليس لها منه إلا الإسم.

3- مع كثرة الممارسة التطبيقية للتفسير يلاحظ عدم مواكبتها بتقعيد نظري واضح المعالم، باستثناء ما دون في مقدمات بعض التفاسير.

4- تم رصد العديد من المؤلفات ذكر فيها مؤلفوها ضرورة وضع قواعد وأصول تكون ميزانا لقبول أو رد العمل التفسيري بعناوين متباينة المصطلحات، ومتداخلة من حيث المفهوم.

5- أغلب القواعد والأصول التفسيرية المبثوثة في كتب التفسير وكتب علوم القرآن بقيت دون جمع وتمييز من حيث المصطلحات، مما حدى بالباحثين إلى العمل على التمييز بينها، وضرورة الفصل بين مصطلحاتها المختلفة، وتقريبها للمفسرين.

6- إن ما راج من قراءات حداثية للنصوص القرآنية، زاد من الحاجة إلى الإهتمام بكل ما له علاقة بأصول التفسير وقواعده من مسائل، محاولة من

الباحثين لبناء علم أصول التفسير، وهو ما نلمسه في الجهود المبذولة خاصة في ما له علاقة بالمصطلحات ذات الصلة، إلا أنها في حاجة إلى المزيد من الدراسة والضبط والتحرير.

7- ظهر من خلال الدراسة أن هناك تداخل كبير بين المصطلحات، ففي الوقت الذي وضعت فيه قواعد لعلوم كثيرة، وفرغ من ضبطها وتأصيلها، مازال الأمر لم يحسم بعد في بيان مفهوم أصول التفسير وقواعده وبيان الفرق بينهما.

8- الكثير من الأبحاث التي خصت المصطلح بالدراسة، وعملت على جعله علما لعلم أصول التفسير، توصل غالبها إلى ما يؤكد على ضرورة توضيح مفهوم أصول التفسير، وتمييزه عن باقي المصطلحات ذات الصلة، وخاصة مصطلح قواعد التفسير. مما يستدعي العمل على توحيد الجهود العاملة في مجال تحرير علم أصول التفسير وضبط مصطلحاته.

9- على الرغم من كثرة الدراسات الجادة التي قطعت شوطا كبيرا في ارساء قواعدلعلم أصول التفسير، واثبتت أنه لا بد لهذه الأصول من قواعد شأنها شأن بقية العلوم ذات الصلة، إلا أن البعض من منها لم يتعاطى معها و يأخذها بعين الاعتبار.

10- في بعض الدراسات المعاصرة والمصنفات الحديثة ما ينبئ عن نتائج أفضت إلى تقعيد وضبط المصطلحين، وبيان مجال إعمال كل منها، وذلك بضبط مباحث علم أصول التفسير، واستنباط قواعد كل مبحث، وترتيبها وتقريبها لتكون في متناول المتأهل لممارسة العملية التفسيرية.

قائمة المصادر والمراجع

1. أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية(732هـ)، مقدمة في أصول التفسير، ت:عدنان زرزور، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1392هـ.
2. أبوبكر محمد بن عبد الله العربي المعافري الأندلسي(ت543هـ)، قانون التأويل، ت: محمد السليماني، دار القبلة للثقافة، جدة، السعودية، ط1، 1986م.
3. جلال الدين السيوطي(911هـ)، التحبير في علم التفسير، ت: فتحي عبد القادر فريد، دار العلوم، الرياض، السعودية، ط1 ، 1982 م.
4. جلال الدين السيوطي(ت911هـ)، الإتقان في علم القرآن، اعتنى به: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط 1، 2011م.

5. حاجي خليفة (1097هـ)، كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ.
6. حامد بن يعقوب الفريح، جهود الأمة في أصول تفسير القرآن الكريم ، المؤتمر الأول للباحثين في القرآن و علومه، فاس، المغرب، أفريل، 2011م.
7. خالد بن عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، دارالنفائس، بيروت، ط2، 1986 م.
8. خالد بن عثمان السبت، قواعد التفسير جمعا و دراسة، دار ابن عفان، مصر، ط1 ، 1421 هـ.
9. خليل الكبيسي، علم أصول التفسير و قواعده، مكتبة الصحابة ، الشارقة ، ط1، 2007 م.
10. الطاهر براهيمي، علم أصول التفسير، المفهوم النشأة والتطور والمؤلفات، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، المجلد 9، العدد2 ، 2016م.
11. عبد الرحمن حللي، قواعد التفسير النشأة والتطور والصلة بالعلوم الأخرى، مجلة التفاهم، عدد 45 ، 2014 م.
12. فهد بن عبد الرحمن الرومي، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، مكتبة التوبة، الرياض ط 4 ، 1419 هـ.
13. محمد بن سليمان الطيار، التحرير في أصول التفسير، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، جدة، السعودية ط1، 1435هـ.
14. محمد بن سليمان الطيار، بحوث محكمة في علوم القرآن و أصول التفسير ، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض ط2 ،2015 م.
15. محمد بن سليمان الطيار، فصول في أصول التفسير ، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية ط1، 1993 م.
16. محمد بن صالح العثيمين، شرح القواعد الحسان في تفسير القرآن، دار ابن الجوزي، القاهرة ط1، 2006 م.
17. محمد بن صالح العثيمين، شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ، دار ابن الجوزي، القاهرة ط1، 2005 م.
18. محمد صالح محمد سلمان وزملاؤه، أصول التفسير في المؤلفات ، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، ط1، 2015 م.
19. محمد صفاء شيخ إبراهيم حقي، علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2004 م.
20. محمد غلام الرحمن، جهود علماء الهند في أصول التفسير المؤتمر الثالث للباحثين في القرآن وعلومه، فاس ، المغرب ، أفريل ، 2015 م.

21. محمد بن لطفي الصباغ، بحوث في أصول التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت ط1، 1408هـ.
22. محمد مغربي، علم أصول التفسير: دراسة في المصطلح ومناهج البحث فيه المؤتمر العالمي الثالث للباحثين في القرآن الكريم وعلومه، فاس، المغرب، أفريل، 2015 م.
23. مسعود الركيتي، قواعد التفسير عند مفسري الغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، منشورات وزارة الأوقاف ، المملكة المغربية ط1، 2012 م.
24. مولاي عمر بن حمادٍ علم أصول التفسير محاولة في البناء، دار السلام، القاهرة، ط1 ، 2010 م.
25. نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي(ت 731هـ)، الإكسير في علم التفسير، ت: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1397هـ.
26. هشام مومني، مفهوم قواعد التفسير وعلاقتها بعلوم القرآن، المؤتمر العالمي الثالث للباحثين في القرآن الكريم وعلومه ، فاس، المغرب، 2015 م.

الهوامش:

(1)- خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير و قواعده، دار النفائس، بيروت، ط2، 1986م، ص 35.

(2)- طاهر براهيمي ، علم أصول التفسير المفهوم والنشأة والتطور والمؤلفات، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، جامعة غرداية، العدد 2، المجلد 9، 2016 م، ص962.

(3)- الإكسير في علم التفسير، نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي (731هـ)، ت: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب القاهرة، ط1، 1397هـ، ص 27.

(4)- جلال الدين السيوطي(911هـ)، التحبير في علم التفسير، ت: فتحي عبد القادر فريد، دار العلوم، الرياض، السعودية، ط1 ، 1982 م، ص28.

(5)- اعتبرت هذه المؤلفات مما صنف في علم أصول التفسير لكونها تحوي قواعد ضابطة للفهم ، بغض النظر عن الغرض من وضعها.

(6)- عبد الرحمن حليلي، قواعد التفسير النشأة والتطور والصلة بالعلوم الأخرى، مجلة التفاهم، العدد 45،2014 م، ص 92.

(7)- أبوبكر محمد بن عبد الله العربي المعافري الاندلسي(ت543هـ)، قانون التأويل، ت: محمد السليماني، دار القبلة للثقافة، جدة، السعودية، ط1، 1986 م، ص 411 .

(8)- مسعود الركيتي، قواعد التفسير عند مفسري الغرب الإسلامي خلال القرن السادس عشر، منشورات وزارة الأوقاف، المملكة المغربية، ط1، 2012 م ، ص 6.

(9)- ذكر الدكتور السبت في كتابه قواعد التفسير 43/1 أن هذا المؤلف مفقود.

(10)- اختلف في عنوان الكتاب منهم من أورده في مصنفات ابن الصائغ دون ذكر مصطلح القواعد، والغرض من تعداده بيان ورود ذكره.

(11)- حاجي خليفة (ت 1097هـ)، كشف الظنون عن أسماء الكتب و الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ، ج 2، ص 1888.
(12) - خالد بن عثمان السبت، قواعد التفسير جمعا و دراسة، دار عثمان بن عفان، مصر، ط1، 1421ه، ج1، ص 44.
(13)- محمد بن صالح العثيمين، شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 2005 م ، ص 6 .
(14)– أبو العباس ، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ت: عدنان زرزور، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1392هـ، ص24.
(15)- محمد صالح سليمان وزملاؤه، أصول التفسير في المؤلفات دراسة وصفية موازنة بين المؤلفات المسماة ب"أصول التفسير"، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض ط1، 2015 م، ص 167.
(16) - محمد غلام الرحمن، جهود علماء الهند في أصول التفسير، المؤتمر الثالث للباحثين في القرآن الكريم وعلومه، فاس، المغرب، أفريل، 2015 م، ص 8-9.
(17) ذكرت في جملة مؤلفات هذه المرحلة بالنظر إلى عنوانها، وكون العلامة القاسمي قام بشرحها وأطلق عليها مصطلح أصول التفسير.
(18)- مساعد بن سليمان الطيار، بحوث محكمة في علوم القرآن وأصول التفسير، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، ط 2، 2015 م، ص 98-99.
(19)– مساعد بن سليمان الطيار، بحوث محكمة في علوم القرآن و أصول التفسير، (م. ن)، ص102 .
(20)– محمد بن صالح العثيمين، شرح القواعد الحسان في تفسير القرآن، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1 ، 2006 م، ص17.
(21)- حامد بن يعقوب الفريح، جهود الأمة في أصول تفسير القرآن الكريم، المؤتمر العالمي الأول للباحثين في القرآن الكريم وعلومه، فاس، المغرب، 2011 م، ص794.
(22) - مولاي عمر بن حماد، علم أصول التفسير محاولة في البناء، دار السلام، القاهرة، ط1، 2010 م، ص51 (23)- مسعود الركيتي، قواعد التفسير عند مفسري الغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري،(م.س) ، ص19-20 .
(24)- لم يحظ كل من علم أصول التفسير وقواعده بتعريفات اصطلاحية عند المتقدمين لأن غالب ما ألف فيها إنما هو تحت مسمى علوم القرآن، وقد ضمت هذه الكتب فصولا في قواعد التفسير وأصوله،.وما ألف فيها استقلالا لم يرق إلى درجة التأصيل .
(25) - سليمان بن عبد القوي الطوفي(ت731هـ)، الإكسير في علم التفسير،(م.س)، ص29.
(26)- محمد بن صالح العثيمين، شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، ، (م.س)، ص 6-8.
(27)- محمد بن لطفي الصباغ، بحوث في أصول التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1408هـ، ص 16 .
(28)– فهد بن عبد الرحمن الرومي، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، مكتبة التوبة، الرياض،ط4، 1419هـ، ص11.
(29)- محمد مغربي، علم أصول التفسير دراسة في المصطلح و مناهج البحث فيه، المؤتمر العالمي الثالث للباحثين في القرآن الكريم وعلومه، فاس، المغرب، 2015 م، ص61 .

(30)– محمد صالح سلمان وزملاؤه، أصول التفسير في المؤلفات، ، (م. س)، ص112.
(31)- خالد بن عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده،(م.س)، ص30 .
(32) - مولاي عمر بن حماد، علم أصول التفسير محاولة في البناء،(م.س)، ص 50.
(33)– محمد صالح محمد سليمان وزملاؤه، أصول التفسير في المؤلفات،(م.س)، ص 109- 110 .
(34)- محمد مغربي، علم أصول التفسير: دراسة في المصطلح ومناهج البحث فيه،(م.س)، ص59 .
(35)– مولاي عمر بن حماد، علم أصول التفسير محاولة في البناء،(م.س)، ص 53 - 54 .
(36)- مولاي عمر بن حماد، علم أصول التفسير محاولة في البناء، (م. ن)، ص 54 .
(37) - مساعد بن سليمان الطيار، فصول في أصول التفسير، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، ط1، 1993 م، ص11.
(38)– مساعد بن سليمان الطيار، التحرير في أصول التفسير، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، جدة، السعودية، ط2، 2017 م، ص18.
(39)- محمد مغربي، علم أصول التفسير: دراسة في المصطلح و مناهج البحث فيه، (م.س)، ص62.
(40)- محمد صفاء شيخ إبراهيم حقي، علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2004 م، ص54 .
(41)– خالد بن عثمان السبت، قواعد التفسير جمعا و دراسة،(م.س)، ص 14 .
(42)- انظر مولاي عمر بن حماد، أصول التفسير محاولة في البناء،(م.س)، ص 54 .
(43)– انظر، محمد مغربي، علم أصول التفسير: دراسة في المصطلح ومناهج البحث فيه، (م.س)، ص61 .
(44)- مساعد بن سليمان الطيار، بحوث محكمة في علوم القرآن وأصول التفسير، (م.س)، ص111 .
(45)– مساعد بن سليمان الطيار، فصول في أصول التفسير،(م.س)، ص87 .
(46)- هشام مومني، مفهوم قواعد التفسير وعلاقتها بعلوم القرآن، المؤتمر العالمي الثالث للباحثين في القرآن الكريم وعلومه، فاس، المغرب، أفريل، 2015 م، ص182.
(47)- هشام مومني، مفهوم قواعد التفسير وعلاقتها بعلوم القرآن، (م.ن)، ص196-197 .
(48)- جلال الدين السيوطي(ت911 هـ)، الإتقان في علوم القرآن، اعتنى به: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 2011 م، ص 767 -768 .
(49)- خليل الكبيسي، علم أصول التفسير و قواعده ، مكتبة الصحابة، الشارقة، الامارات العربية المتحدة، ط1، 2007 م، ص83.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 271 – 300
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أثر الظروف الطارئة على التزامات عقد الإيجار في الفقه الإسلامي والقانون المدني الجزائري

The Effects of Emergency Situations on The Conditions of The Tenancy Contract in The Islamic Jurisprudence and The Algerian Civil Law

د/ شهر الدين قالة
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
chahreddine.kalla69@gmail.com

تاريخ الإرسال:2020/06/19 **تاريخ القبول: 202/06/25**

الملخص:

يهدف البحث إلى إبراز موقف الفقه والقانون المدني الجزائري من وضع عقد الإيجار في الظروف الاستثنائية الطارئة، وبيان الأعذار المبيحة لفسخ العقد، أو تخفيف بعض مستلزماته مقارنين في ذلك بين الفقه الإسلامي والقانون المدني الجزائري، ومبرزين علاقة عقد الإجارة في الظروف الطارئة بنظرية القوة القاهرة بالقانون ومبدإ وضع الجوائح في الفقه الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: عقد الإيجار، الظروف الطارئة، القانون المدني الجزائري، الفقه الإسلامي.

Abstract:

This research seeks to show the stance of the jurisprudence and the civil law from putting tenancy agreement in exceptional emergency

conditions and demonstrating the permissible excuses for the annulment of the contract or alleviating some of its necessities. In it, we compare between Islamic jurisprudence and the Algerian civil law by accentuating the relationship between tenancy contract in emergency situations to the concept of "The Majeure Force" and the concept of "pandemics" in the Islamic jurisprudence.

Keywords: tenancy contract, emergency situations, Algerian civil law, Islamic jurisprudence.

مقدّمة:

للظروف الطارئة تطبيقات واسعة في الفقه الإسلامي في مجال العقود، خاصة عقد الإيجار، لكونه – كما هو معلوم فقها وقانونا- من العقود التي يتم تنفيذها بتراخ، فهو من العقود المستمرة، وقد يحدث اختلال في التوازن الاقتصادي في مرحلة تنفيذ عقد الإيجار بين المؤجر والمستأجر بسبب قيام حوادث استثنائية عامة وغير متوقعة؛ كما حدث في العالم بسبب جائحة فيروس كورونا المستجد، فقد ترتب على قرارات الحظر الكلي أو الجزئي إغلاق كثير من الشركات والمحال التجارية، وتعطل كثير من المهن والحرف والصناعات والتجارة، وتأثر كثير ممن يستأجر المساكن أو المحال التجارية، وعجز غالبيتهم عن دفع إيجار الشقق والمحال التجارية لتعطل الحركة التجارية.

فما الحكم الشرعي في عقود الإجارة في هذه الحالة، وهل يحكم بسقوطها بالكلية، أم يصار إلى تخفيضها بنسبة؟ وهل يصار في هذا الوضع إلى العمل بقانون القوة القاهرة، أم بنظرية الظروف الطارئة؟ وهل في الفقه الإسلامي ما يمكن أن تحل به هذه المشكلة؛ كمسألة العذر في عقد الإيجار، وإسقاط الجائحة؟ وما علاقة الموضوعين بنظرية الظروف الطارئة؟

للإجابة عن هذه التساؤلات سوف أستعرض تعريف الإجارة، وطبيعة العقد فيها، ثم أبين مفهوم الظروف الطارئة، وما صلتها بالجوائح، ثم نذكر الآثار المترتبة عن الظروف الطارئة والجوائح في عقد الإيجار في الفقه الإسلامي والقانون المدني الجزائري.

المطلب الأول: مفهوم الإجارة.

الفرع الأول: تعريف الإجارة.

أولا: الإجارة لغة:

الإجارة مأخوذة من أجر يأجر، وهو ما أعطيت من أجر في عمل، والأجر الجزاء على العمل؛ فيقال: استأجرته، وأجرته، فأجرني؛ أي صار أجيري، والاسم منه الإجارة، الكراء، وآجرته الدار: أكريتها، والأجرة، والإجارة، والأجارة: ما أعطيت من أجر[1].

والأجرة في الكلفة مأخوذة من الأجر وهو الجزاء والثواب على العمل، والجمع أجور، ومنه آجره الله أجرا؛ أي أثابه[2].

ثانيا: الإجارة اصطلاحا.

وردت عدة تعاريف لكلمة الأجرة، واختلفت تلك التعاريف تبعا للوجهة التي ينظر منها إلى العقد، ومن تلك التعاريف:

- الإجارة: هي بيع منافع معلومة[3].
- كما عرفت بأنها: "بيع المنفعة"[4].
- وعرفت –أيضا- بأنها: "عقد على منفعة مقصودة معلومة قابلة للبذل والإباحة بعوض معلوم"[5].
- وعرفت الإجارة بأنها: "عقد معاوضة عل تمليك منفعة بعوض"[6].
- كما عرفت بأنها: "تمليك منفعة معلومة زمنا معلوما بعوض معلوم"[7].
- وعرفها ابن عرفة المالكي بأنها: "بيع منفعة ما أمكن نقله غير سفينة ولا حيوان لا يعقل بعوض ناشئ عنها بعضه يتبعض بتبعيضها"[8].

يلاحظ أن ابن عرفة يفرق – في تعريفه- بين الإجارة والكراء؛ حيث إن الإجارة تختص بالتعاقد على المنافع والمنقولات غير السفن والحيوان، بينما يختص الكراء بالتعاقد على منفعة ما لا ينقل؛ كالعقار والسفن والحيوانات[9].

- وعرف المشرع الجزائري عقد الإيجار في المادة: 467 من القانون المدني بأنه: "عقد يمكن المؤجر بمقتضاه المستأجر من الانتفاع بشيء لمدة محددة مقابل بدل إيجار معلوم"[10].

الفرع الثاني: أهمية الإجارة:

يعتبر عقد الإيجار من أكثر العقود أهمية من نواح عدة؛ اجتماعية، واقتصادية وقانونية.

أولا: الناحية الاجتماعية:

الإيجار يقيم رابطة قيمة بين طائفتين، لكل منهما وزنها وثقلها في المجتمع؛ الأولى هي طائفة الملاك المؤجرين، والأخرى هي طائفة غير الملاك المستأجرين، وليس يخفى على الناس ما من حاجة إلى تلك الرابطة في المجتمع، على اعتبار أنه ليس لكل الناس إمكانية امتلاك كثير من الأشياء، ولا يلزم أصحاب الممتلكات منحهم منافع تلك الأشياء، فكان لابد لإقامة توازن اجتماعي بين المالكين وغير المالكين من الإجارة، ثم لابد لإقامة التوازن بين مصلحة المؤجر والمستأجر على أسس راسخة من قواعد العدالة الاجتماعية[11].

ثانيا: الناحية الاقتصادية.

تسهم الإجارة في إشباع الحاجات المتعددة؛ فهي بالنسبة للمستأجر تجعل منفعة الأعيان في متناول يده إذا كان في حاجة إليها، ولا يمكنه امتلاكها، أو لا يرغب في ذلك لاستثمار رأس ماله في طرق أخرى تعود عليه بفائدة أكبر، وهي بالنسبة للمؤجر تعتبر من المجالات الاستثمارية للأعيان المملوكة له مع احتفاظه بملكية تلك الأعيان، وقد زادت أهمية الإجارة في الآونة الأخيرة باعتبارها وسيلة لتداول الثروات واستثمارها في عالم المال والاقتصاد؛ إذ أقبل المستثمرون على شراء المعدات الصناعية والأجهزة المتنوعة، وتأجيرها لغيرهم لقاء أجر مناسب، مما جعلها من أحدث الوسائل الاستثمارية وأكثرها ربحا؛ فأصبح من المألوف اليوم أن تستأجر المستشفيات ما تحتاجه من أجهزة طبية، وأن تستأجر مشاريع الإنتاج الزراعي والحيواني ما يلزمها من معدات فلاحية.

وهكذا شاع في مجال الاقتصاد والمال بين الأفراد والمؤسسات استئجار ما به يقوم نشاطهم الاقتصادي ويزدهر، وفيه دليل على كون الإجارة عصب الحياة الاقتصادية[12].

ثالثا: من الناحية القانونية.

فإن المشرع في العصر الحديث في جميع دول العالم يواجه كما كبيرا من قضايا المنازعات بين المؤجرين والمستأجيرين يمكن أن تؤدي إلى الإخلال بالأمن وباستقرار التعامل بين الناس، فكان لزاما على المشرع أن يكون على قدر كبير من الشعور بالمسؤولية في مواجهة هذا الواقع؛ وذلك بدراسة قضايا المنازعات المتعلقة بالإيجار دراسة دقيقة تراعي مقاصد تشريع الإجارة، وقواعد الأخلاق التي تحكم التعامل بين الناس، كما يستلزم هذا الواقع تخصيص

دوائر في المحاكم للنظر في المنازعات المتعلقة بالإيجار، وتنظيم أحكامه تنظيما دقيقا شاملا يراعى فيه مصلحة المستأجر دون إغفال مصلحة المؤجر[13].

الفرع الثالث: أسس مشروعية الإجارة.

ثبت مشروعية الإيجار بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول.

أولا: من الكتاب:

1- قوله تعالى: (قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَىٰ أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِندِكَ) (القصص : 26، 27).

فالآيتان دلتا على مشروعية قيام الإجارة بين موسى عليه السلام وصالح مدين، ولم يرد ناسخ، كما دلتا على أن الإجارة بينهم مشروعة معلومة، كانت قائمة في كل ملة، وهي من ضرورات الحياة ومصلحة الخلطة بين الناس[14].

2- قوله تعالى: (فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ) (الطلاق : 6).

ووجه الدلالة: أن الإرضاع بلا عقد تبرع لا يوجب أجرة، وإنما يوجبها ظاهر العقد فتعين[15].

ثانيا: السنة.

وردت في مشروعية الإجارة أحاديث كثيرة بعضها يتعلق بالإجارة على العمل، وبعضها الآخر يتعلق بالأجرة على الأشياء، منها:

1- روى مسلم عن ثابت بن الضحاك: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المزارعة، وأمر بالمؤاجرة، وقال: لا بأس بها"[16].

2- وروى مسلم –أيضا- عن حنظلة بن قيس قال: "سألت رافع بن خديج عن كراء الأرض بالذهب والفضة، فقال: لا بأس بها"[17].

3- وروى البخاري ومسلم: أن جابر عبد الله: "باع النبي صلى الله عليه وسلم بعيرا، وشرط ظهره إلى المدينة"[18]، وما جاز استيفاؤه بالشرط جاز استيفاؤه بالأجر[19].

4- روى مالك في الموطأ أنه بلغه أن عبد الرحمان بن عوف تكارى أرضا، فلم تزل في يديه بكراء حتى مات[20].

5- وفي البخاري ومسلم عن نافع أن ابن عمر رضي الله عنهما كان يكري مزارعه على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان وصدرا من إمارة معاوية[21].

ثالثا: الإجماع.

فقد حصل الإجماع بين علماء الأمة في كل العصور على مشروعية الإجارة وجوازها، إلا ما يحكى عن عبد الرحمان بن الأصم أنه قال: لا يجوز ذلك؛ لأنه غرر[22].

رابعا: المعقول.

يسوق الفقهاء في استدلالهم على مشروعية الإجارة بالمعقول ما ورد ذكره حين بحثنا أهمية الإجارة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية؛ حيث إن حاجة بعض الناس إلى استثمار ماله عن طريق تأجير الأعيان التي يملكها مع احتفاظه بملكية تلك الأعيان، وحاجة بعضهم الآخر إلى الحصول على بعض ما يحتاج إليه في حياته؛ كمسكن يؤويه، أو سيارة تقله، مع عدم قدرته على شرائها، أو حاجته إلى ثمنها لغرض آخر مما يسوّغ الالتجاء إلى عقد الإجارة حتى لا يقع الناس في الحرج والمشقة[23].

الفرع الرابع: طبيعة عقد الإيجار وخصائصه.

يتصف عقد الإيجار بجملة من الخصائص تحدد في مجملها طبيعته منها:

أولا: عقد الإيجار من العقود المسماة [24]:

وذلك لكونه شائعا في المعاملات بين الناس من قديم الزمان، واتجهت التشريعات الحديثة إلى تنظيم أحكامه تيسيرا على المتعاملين به، ويترتب على ذلك أن القاضي ينبغي أن يتعرف على طبيعة العقد الذي يثور النزاع بشأنه، والذي أطلق عليه أطراف العلاقة: عقد إيجار، وذلك بالرجوع إلى النصوص الخاصة بعقد الإيجار في قانون المعاملات المدنية، وبعد ذلك يتعين عليه تطبيق أحكام الإيجار قبل الرجوع إلى أحكام النظرية العامة للعقد[25].

ثانيا: عقد الإيجار من العقود الرضائية[26].

يعد عقد الإيجار من أقدم العقود الرضائية في التنظيمات القانونية حيث يكفي لانعقاده مجرد تطابق إرادتي المؤجر والمستأجر، أو من ينوب عنهما، دون حاجة إلى إفراغه في شكل معين، ومعلوم أن العقد يظل رضائيا، حتى لو استلزم القانون شكلا لإثباته: كالكتابة مثلا؛ لأن هذا الشكل لا يتعلق بانعقاد الإيجار، وإنما هو مجرد وسيلة لإثباته، إلا أن يتفق الطرفان على أن الإيجار لا ينعقد إلا إذا تم بالشكل الرسمي.

ثالثا: عقد الإيجار من العقود الملزمة للجانبين[27].

فبمجرد انعقاده ينشئ على المؤجر التزامات بتسليم العين المؤجرة وصيانتها وضمانها، كما ينشئ على المستأجر التزامات بدفع الأجرة ورعاية العين المؤجرة، وردها عند انتهاء الإيجار.

رابعا: عقد الإيجار من عقود المعاوضة[28].

حيث يعطي – بمقتضاه- المؤجر للمستأجر منفعة العين المؤجرة ويعطي المستأجر للمؤجر أجرا مقابل حصوله على تلك المنفعة.

خامسا: عقد الإيجار ينشئ التزامات شخصية.

حيث إن المتأمل لتعريف المشرع الجزائري لعقد الإيجار في المادة 467 من القانون المدني بقوله: "عقد يمكن المؤجر بمقتضاه المستأجر من الانتفاع بشيء لمدة محددة مقابل بدل إيجار معلوم"[29] يلحظ بوضوح أن عقد الإيجار ينشئ التزامات شخصية على عاتق كل من المؤجر والمستأجر حيث إن المؤجر يلتزم بتسليم العين المؤجرة وصيانتها وضمانها، والمستأجر يلتزم بدفع الأجرة، ورعاية العين المؤجرة، وردها عند انتهاء الإيجار.

وحق المستأجر –هنا- يتميز عن غيره من الحقوق الشخصية بأنه يتصل اتصالا وثيقا بالعين المؤجرة؛ بمعنى أن هذه العين لو انتقلت من ملك المؤجر إلى ملك غيره فإنها تنتقل مثقلة بحق المستأجر الذي يخلص له حق دون سائر الغرماء[30].

سادسا: عقد الإيجار ينشئ التزامات إيجابية.

يفترق عقد الإيجار عن عقد البيع في كون المؤجر لا يلتزم إزاء المستأجر التزاما سلبيا؛ بحيث يكون ملزما فقط بتمليكه المنفعة، ثم يدعه ينتفع بها حسب استطاعته، بل هو ملزم –أيضا- بأن يجعل المستأجر ينتفع بالعين المؤجرة؛ كأن يقوم بإصلاح ما يحدث فيها من خلل[31].

سابعا: عقد الإيجار من عقود المدة[32].

حيث إن المدة فيه هي المقياس الذي يقدر به محل التزام المؤجر بتمكين المستأجر من العين المؤجرة، ومحل التزام المستأجر بدفع الأجرة، ويقاس هذا المحل بوحدة زمنية محددة؛ بحيث تكون مدة الإجارة معلومة، وبالتالي تعد المدة في عقد الإيجار عنصرا أساسيا وأصيلا[33].

المطلب الثاني: مفهوم الظروف الطارئة.

الفرع الأول: تعريف الظروف الطارئة.

أولا: لغة: هذا المصطلح متكون من كلمتين: الظروف والطارئة، وكل واحدة منهما لها دلالتها وأصلها في اللغة:

1- الظروف: جمع ظرف؛ ويعني البراعة وذكاء القلب، وحسن العبارة والهيئة، والحذق بالشيء، وظرف الشيء وعاؤه، ومنه ظروف الأزمنة والأمكنة، فالظرف وعاء كل شيء[34].

2- الطارئة: وأصلها الاشتقاق في طرأ؛ وهو ما حدث وخرج فجأة، وطرأ على القوم أتاهم من مكان بعيد فجأة، ويقال للغرباء الطراء، والطارئة مؤنث طارئ[35].

ثانيا: اصطلاحا.

يعرفها فقهاء القانون على أنها: "كل حادث عام لاحق على تكوين العقد، وغير متوقع الحصول أثناء التعاقد، ينجم عنه اختلال بين المنافع المتولدة عن عقد يتراخى تنفيذه إلى أجل أو آجال، بحيث يصبح تنفيذ المدين لالتزامه كما أوجبه العقد يرهقه إرهاقا شديدا، ويتهدده بخسارة فادحة تخرج عن الحد المألوف في خسائر التجار"[36].

والملاحظ أن فقهاء القانون لما عرّفوا الظروف الطارئة اعتمدوا على الوصف العام المنطلق من الواقع، لكون الواقعة لا تكون عندهم ظرفا طارئا إلا في ضوء ما يحيط بها من ظروف، وبناء عليه فإنه لا يمكن حصر وقائع الظروف الطارئة، بل إن مجالها ليتسع بشكل كبير في ظل تطور أحداث الحياة العلمية والعملية ليشمل أنواعا من الظروف الطارئة التي تم تعهد من قبل؛ كحالات الأوبئة العامة والخطيرة؛ كجائحة فيروس كورونا المستجد، وحالات تلوث البيئة، وانتشار الغازات السامة والإشعاعات وغيرها من الحالات التي تعد ظروفا طارئة تؤثر بشكل أو بآخر على تنفيذ الالتزام العقدي[37].

الفرع الثاني: صلة الظروف الطارئة بالمصطلحات ذات الصلة.

أولا: صلة الظروف الطارئة بنظرية القوة القاهرة.

هناك صلة وتشابه قوي بين نظرتي الظروف الطارئة والقوة القاهرة ما جعل بعض فقهاء القانون يذهب إلى عدم التمييز بينهما في نصوصهما المعمول بها؛ حيث تلتقي النظريتان في ظرف يقع بعد إبرام العقد المتراضي، لا يمكن توقعه يؤدي إلى إحداث ضرر بأحد المتعاقدين[38].

وقد عرفت نظرية القوة القاهرة بأنها: "كل فعل لا شأن لإرادة المدين فيه، ولا يمكنه توقعه، ولا منعه، ويصبح به تنفيذ الالتزام مستحيلا"[39].

فنظرية القوة القاهرة تتحقق –إذن- بوقوع حادث لا يمكن توقعه ولا دفعه يجعل من تنفيذ الالتزام مستحيلا، وتعني الاستحالة –هنا- عدم قدرة الأطراف دفع سبب هذا الحادث القاهر ولا التغلب عليه، ويشترط لتحقق القوة القاهرة شروطا، أهمها[40]:

1- استحالة تنفيذ الالتزام.
2- أن يكون الالتزام الذي استحال تنفيذه التزاما أساسيا، وليس تبعيا.
3- وأن تكون الاستحالة كاملة غير جزئية، تحتوي كامل العقد.
4- وأن تنشأ الاستحالة في تاريخ لاحق للالتزام.

والحقيقة أنه وإن تقاطعت نظرية الظروف الطارئة مع نظرية القوة القاهرة، إلا أن بينهما فروقا جوهرية، هي[41]:

أ- يشترط أكثر فقهاء القانون العموم في اعتبار الظرف الطارئ خلافا للقوة القاهرة، فإنهم لا يشترطون لتطبيقها صفة العموم.
ب- لا يمنع الظرف الطارئ من إمضاء العقد لكن يجعله عسيرا مرهقا، خلافا للقوة القاهرة فإنها تجعل إمضاء العقد واستيفاء متعلقاته مستحيلا.
ت- القوة القاهرة تستلزم انتهاء الالتزام الذي ترتب على العقد فلا يتحمل المدين تبعة عدم التنفيذ، أما الظروف الطارئة فلا ينقضي معها الالتزام، بل يرده إلى الحد المعقول؛ وذلك برفع الأثر المرهق الذي سببه الظرف الطارئ.
ث- في نظرية الظروف الطارئة لا يجوز للطرفين المتعاقدين الاتفاق على أن يتحمل المدين تبعة الظروف الطارئة، بينما يجوز ذلك في نظرية القوة القاهرة.

ثانيا: صلة الظروف الطارئة بالجوائح.

1- تعريف الجائحة.

أ- **لغة:** من الجوح والاجتياح؛ وتعني الهلاك والاستئصال، وجاحتهم السنة جوحا وجياحة إذا استأصلت أموالهم، وسنة جائحة؛ أي جدبة[42]، وفي الحديث: "إن أبي يجتاح مالي"[43]، أي: يستأصله، ويأتي عليه أخذا وإنفاقا.

فالجائحة في اللغة –إذن- هي السبب المتلف للمال أو النفس أو غيرهما.

ب- اصطلاحا:

عرفت بتعاريف كثيرة، منها:

- عرفها ابن عرفة المالكي بأنها: "ما أتلف من معجوز عن دفعه عادة قدرا من ثمر أو نبات بعد بيعه"[44].
- وعرفها ابن القاسم المالكي بأنها: "كل ما أصاب الثمرة بأي وجه كان فهو جائحة سارقا كان أو غيره"[45].
- كما عرفها الباجي بأنها: "اسم لكل ما يجيح الإنسان وينقصه، إلا أن هذا له عرف في الشرع واللغة، فإذا أطلق فهم منه فساد الثمرة وهو الذي وضع عمر المبتاع قدره من الثمن"[46].

والذي يسجل من ملاحظة تعريف المالكية للجائحة هو توسعهم في مجال تعريفها، حيث يدخل ضمنها الآفات السماوية والأفعال الآدمية التي لا يمكن التحرز منها، كالجيش واللص ما لم يكن من فعل المشتري، شرط ألا يكون هذا الفعل مما لا يمكن رده ولا دفعه، كما أنهم توسعوا –أيضا- في محل الجائحة.

2- الاشتراك في الأساس القانوني والتأصيل الفقهي بين نظرية الظروف الطارئة والجوائح[47].

أ- أساس نظرية الظروف الطارئة في القانون.

يرد بعض فقهاء القانون أساس نظرية الظروف الطارئة إلى مبادئ العدالة وروح الإنصاف، وذهب آخرون إلى اعتبار التعسف في استعمال الحق ذا صلة بأساس نظرية الظروف الطارئة على اعتبار أن الدائن الذي يصرّ على وجوب القيام المدين بتنفيذ التزامه رغم ما يهدده من إرهاق وخسارة فادحة وجه من أوجه التعسف في استعمال الحق، وهناك اتجاه آخر يذهب فيه أصحابه إلى التأسيس لنظرية الظروف الطارئة على فكرة السببية في العقد، كما أن ثمة اتجاها معاصرا يذهب فيه أصحابه إلى التأسيس لهذه النظرية بناء على فكرة التعادل الموضوعي بين المتعاقدين[48].

إلا أن التوجه العام لدى فقهاء القانون هو اعتبار العدالة أساس بناء نظرية الظروف الطارئة، ذلك لأننا لو اعتبرنا من العدالة أن نلزم المدين بتنفيذ ما اتفق عليه وقت إبرام العقد، لكان من العسر أن يلتزم المدين بأضعاف ما

اتفق عليه لأسباب قاهرة، وأحكام العدالة تقتضي تدخل المشرع لحماية مصلحة المدين، وذلك بإعطاء القاضي سلطة تعديل العقد برد الالتزام المرهق إلى الحد المعقول[49].

ب- التأصيل الفقهي للجوائح.

تشريع الجوائح في الفقه الإسلامي يرجع في أساسه إلى مبدإ أساسي تقوم عليه الشريعة الإسلامية، وهو رفع الحرج، وإزالة الضيق وحرمة أكل أموال الناس بالباطل، وهذا يرجع إلى أصل عام؛ وهو العدالة، ولهذا المبدإ أدلة يرجع إليها[50]؛ منها:

- قوله تعالى: (مَا جَعَلَ عَلَيكُم فِي الدِّينِ مِن حَرَجٍ) (الحج:78).
- وقوله سبحانه: (يُرِيدُ اللهُ بِكُم اليُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بَكُم العُسْرَ) (البقرة: 185).
- وقوله تعالى: (لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا) (البقرة: 286).

وهذه الآيات تدل على أن الشريعة تقصد إلى رفع الحرج وإزالة الضرر عن الناس، وحيث إن إلزام المدين بتنفيذ التزامه الذي فيه إرهاق من جراء الظروف الطارئة فيه مشقة وضرر، وتكليف له بما ليس في وسعه، والشريعة تنهى عنه، وهذا الأمر واضح في تسريع وضع الجوائح؛ حيث يكون الضرر واقعا على المشتري جراء ما أحدثته الجائحة من تلف لسلعته التي اشتراها بسبب هذا الإرهاق والضرر الواقع عليه، خفف عنه، وعوض له عن النقص الواقع على سلعته باشتراك البائع في التعويض[51].

كما أن في السنة النبوية أدلة كثيرة تدل على رفع الحرج عن المشتري في الظروف الطارئة، وتعويضه عن نقص أتلف سلعته الحاصل بسبب الجائحة، منها؛ حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه: "أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بوضع الجوائح"[52]، وفي لفظ: "إن بعت من أخيك ثمرا فأصابته جائحة، فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئا، بم تأخذ مال أخيك بغير حق"[53].

وفي دلالة واضحة على وضع الجائحة ورفع الضرر عن المشتري وأما القواعد الفقهية فقد دل الكثير منها على ما يفيد دفع الضرر ورفع الحرج عن المتضرر، والتخفيف عنه، ومن تلك القواعد: قاعدة "المشقة تجلب التيسير"[54]، وقاعدة: "إذا ضاق الأمر اتسع"[55]، وقاعدة "الضرر يدفع بقدر الإمكان"[56]، وقاعدة: "درء المفاسد أولى من جلب المصالح"[57]، وغيرها من القواعد التي تدل بمجموعها على أن الضرر الذي يلحق بالمتضرر – ومنه

المدين- بسبب الظروف الطارئة يبيح له فعل المحظور الذي هو عدم تنفيذ الالتزام المرهق[58].

3- الاشتراك في الشروط.

تشترك الظروف الطارئة والجوائح في الشروط الواجب توافرها من الواقعة أو الحادث حتى يعتبر ظرفا طارئا أو جائحة وتطبق عليها الأحكام الخاصة بهما، وهذه الشروط أوردها الفقهاء ونص عليها المشرع الجزائري في المادة 3/107 من القانون المدني الجزائري وهي[59]:

أ- أن يكون العقد الذي تثار النظرية بشأنه عقدا متراضيا، سواء أكان العقد من عقود المدة؛ كعقد الإيجار، أم من العقود المستمرة، أو العقود الفورية ذات التنفيذ المؤجل، أما العقود التي يتم تنفيذها فور انعقادها، فلا يتصور وجود هذه النظرية، بل يؤخذ فيها بنظرية الاستغلال، كما أنه لا يؤخذ بهذه النظرية في العقود الاحتمالية التي تعد طبيعتها تعريض المتعاقد إلى الكسب الكبير أو الخسارة الجسيمة وهذا الشرط –أيضا- يتعلق بالجوائح، وهو مستفاد من طبيعة نطاق أحكام الجوائح؛ وهي حالات بيع الثمار على رؤوس الشجر قبل نضجها لحين نضجها، وهي من قبيل عقود المدة، وهي متراخية التنفيذ[60].

ب- أن يكون الظرف الطارئ حادثا استثنائيا عاما ومفاجئا غير متوقع.

بالنسبة لكونه ظرفا استثنائيا فإنه يؤخذ في الفقه الإسلامي من الأحاديث التي أمر النبي صلى الله عليه وسلم فيها بوضع الجوائح؛ وقد عرفها الفقهاء بأنها ما لا يستطاع دفعه في العادة؛ كمطر وريح ونحوه[61].

أما في القانون فقد نص عليه المشرّع في القانون المدني الجزائري رقم 3/107.

ت- وأما كونه ظرفا طارئا عاما فإن المراد أن يشمل الظرف عددا كبيرا من الناس كأهل بلد أو إقليم، وليس المراد أن يعم البلاد كلها[62].

وبناء على هذا الشرط فإن كل الظروف الخاصة بالمدين؛ كإفلاسه أو موته، أو حرق متجره .... يخرج المدين من إعمال نظرية الظروف الطارئة[63].

وهذا الشرط – شرط العموم- خاص بالقانون المدني دون الفقه الإسلامي؛ حيث إنه لا يشترطه في الجائحة حيث إن النصوص الشرعية الواردة في الجائحة جاءت مطلقة[64] وفي عدم اشتراط العموم في الجائحة في

الفقه الإسلامي معالجة أعدل وأوسع في سبيل تخفيف الضرر عن المصاب بالجائحة.

أما كونه غير متوقع، فإنه يتفرع عنه أن الحادث لا يمكن دفعه أو تحاشيه، أما إذا كان في وسع المدين أن يدرأه، أو أن يتغلب عليه، فإنه لا عبرة لكونه متوقعا أو غير متوقع، ويكون تقاعس المدين عن دفعه مع قدرته عليه خطأ يتحمل وزره[65].

وشرط عدم التوقع متأكد في الجوائح في الفقه الإسلامي كما هو مشروط في القانون المدني، غير أن ثمة رأيا في الفقه الإسلامي يرى أن بعض الجوائح يمكن توقعها؛ كالدودة والعطش، وما شابهها، فإن كان من المستطاع دفعها وتوقعها لم توضع الجائحة.

4- الاشتراك في الآثار[66].

تتقارب الآثار المترتبة على نظرية الظروف الطارئة في القانون المدني مع الآثار المترتبة على وضع الجوائح في الفقه الإسلامي؛ حيث إن نتائج أثر الحادث الطارئ توزع على كل من المتعاقدين في التشريعين بما يحقق العدل والمساواة وعدم ظلم أحدهما، وذلك بناء على تقدير القاضي واجتهاده.

إلا أن الفقه الإسلامي في بعض مذاهبه أجاز – خلافا للقانون المدني- للقاضي أن يفسخ العقد إن وجد للفسخ مبررا[67]، فقد ذهب المالكية[68] والحنابلة[69]، والشافعي في القديم[70] إلى أن ما أهلكته الجوائح فأتلفت محصوله أو بعضه فهو ضمان البائع، يوضع على المشتري ثمن ما أهلكته الجائحة من ذلك، ويحط أو يسقط عن المشتري ما دفع من المال، على اختلاف في اعتبار ذلك فسخا للعقد، أو تيسيرا على المشتري جراء الضرر الذي لحقه[71].

وإلى هذا الرأي ذهب المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في قراره رقم 7 في الدورة الخامسة بتاريخ 21 ذو الحجة الموافق لـ 27 نوفمبر 2010 بشأن الظروف الطارئة وتأثيرها في الحقوق[72].

وقريب مما ذهب إليه الفقه الإسلامي نص القانون المدني الجزائري في مادته 3/107: "جاز للقاضي تبعا للظروف وبعد مراعاة لمصلحة الطرفين أن يرد الالتزام المرهق إلى الحد المعقول، ويقع باطلا كل اتفاق على خلافه"[73].

فالقاضي –إذن- له السلطة التقديرية في أن يعطي المدين من الخسارة الفادحة، ويبقي على الخسارة المعتادة، وله أن يوزع الخسارة بين الطرفين، بأن يزيد في الالتزام المقابل، أو ينقض من الالتزام المرهق، كما أن له – أيضا- مع

توفر شروط معينة، أن يوقف تنفيذ الالتزام توقيفا مؤقتا حتى تزول آثار الظرف الطارئ.
ولكن في كل الأحوال لا يجوز للقاضي أن يفسخ العقد، إذ ليس ذلك من سلطته، بل سلطته تنتهي عند حد رد الالتزام المرهق إلى الحد المعقول[74].

المطلب الثالث: فسخ عقد الإجارة بسبب العذر.

نبحث في هذا المطلب حكم فسخ عقد الإجارة بسبب العذر في الفقه الإسلامي، وفي القانون المدني الجزائري.

الفرع الأول: فسخ عقد الإجارة بسبب العذر في الفقه الإسلامي.

أولا: تعريف العذر.

1- **لغة:** للعذر في اللغة معان كثيرة، ترجع إلى:

أ- العسر والضيق؛ فيقال تعذر عليه الأمر إذا صعب وتعسر، وضاق عليه الأمر[75].

ب- الحجة التي يعتذر بها؛ فيقال تعذر اعتذر واحتجّ لنفسه[76].

ت- عدم الاستقامة؛ فيقال: تعذر عليه الأمر؛ أي لم يستقم له[77].

2- **اصطلاحا:** عرّف العذر في الفقه الإسلامي بتعريفات مختلفة، وذلك حسب دلائله الفقهية الواردة في استعمال الفقهاء في المجالات المختلفة ذات الصلة، ومنها:

أ- عرّف فقهاء الحنفية العذر بأنه: "ظرف قد يطرأ على العقد بعد إبرامه، ولا يمكن معه استبطاء المعقود عليه إلا بضرر يلحق المتعاقد في نفسه أو ماله يثبت له حق الفسخ"[78].

ب- وعرّفه ابن حجر العسقلاني بأنه: "الوصف الطارئ على المكلف المناسب للتسهيل عليه"[79].

ت- وعرفه الجرجاني في تعريفاته بأنه: "ما يتعذر عليه المعنى على موجب الشرع إلا بتحمل ضرر زائد" [80].

ث- أما مجلة الأحكام العدلية، فقد ورد فيها بخصوص العذر: "لو حدث عذر مانع لإجراء موجب العقد تنفسخ الإجارة"[81].

فالمراد بالعذر من خلال التعاريف السابقة هو ذلك الظرف الذي يطرأ على المتعاقدين يحول دون الاستمرار والمضي في تنفيذ موجبات العقد على ما حصل الاتفاق عليه، إلا بتحمل مشقة وضرر كبير لم يكن متوقعا حين العقد.

ثانيا: أنواع الأعذار: تنقسم الأعذار بحسب اعتبارات مختلفة؛ وهي[82]:

1- **باعتبار مصدر العذر:** وتنقسم الأعذار بهذا الاعتبار إلى:

أ- **أعذار سماوية:** وهي أعذار لا يد للمتعاقدين، ولا لغيرهما من الناس في حصولها، وإنما تحصل بلا إرادة الناس ولا قبل لهم بها، وتمثل في الآفات السماوية أو الكوارث الطبيعية كالزلازل والفيضانات... فتؤثر على أحد المتعاقدين فيعجز عن الوفاء بالتزامات عقد الإيجار، إلا بأن يتحمل خسارة فادحة خارجة عن المألوف، ولا شك أن لمثل هذه الآفات السماوية أثر في عقد الإجارة، مع الاختلاف الحاصل في طبيعة هذا الأثر وحدوده[83].

ب- **أعذار بشرية،** وهي أعذار يكون البشر سببا في حصولها بغض النظر عن كون المتسبب أحد المتعاقدين أو من غيرهما، ولكن في كل الحالات فإن حصول هذه الأعذار يلحق بأحد المتعاقدين خسارة فادحة إن استمر في تنفيذ العقد وفق ما اتفقا عليه، ولهذا النوع من الأعذار تطبيقات كثيرة، مثل الفقهاء لها بأمثلة؛ كمن استأجر دابة ليسافر بها، ثم بدا له ألا يسافر بسبب تهديدات في الطريق، فإنه لا يجبر على تحمل الضرر الذي ربما ينتج عن هذا السفر[84].

2- **أعذار باعتبار محل العقد.**

ويعد هذا التقسيم مما اختص به فقهاء الحنفية؛ حيث إنهم قسموا العذر الذي يفسخ به العقد في الإجارة إلى ثلاثة أنواع:

أ- **عذر من جانب المستأجر**: وذلك بأن يطرأ على المستأجر طارئ يمنعه من الانتفاع بالعين المستأجرة؛ كأن يفلس فيتعذر عليه مزاولة حرفته في محل الإيجار، فإذا أبقينا العقد من غير استيفاء المنفعة لحق به ضرر[85].

ب- **عذر من جانب المؤجر:** وذلك بأن يطرأ على المؤجر ما يجعل استمرار عقد الإيجار غير ممكن، أو مرهقا للمؤجر إرهاقا شديدا؛ كأن يلحقه دين فادح لا يقدر على قضائه إلا بثمن المستأجر فهنا يحق له فسخ الإجارة[86].

ت- **عذر متعلق بالعين المؤجرة:** هناك حالات معينة وأوصاف خاصة يذكرها السادة الحنفية إذا تلبست بها العين المؤجرة طروا جاز معها طلب فسخ عقد الإيجار؛ كالإيجار الذي يتولاه ولي الصبي عنه، فإذا بلغ الصبي في مدة الإجارة كان ذلك عذرا يمكنه من فسخ العقد[87].

3- **أعذار باعتبار المجال** (العموم و الخصوص)، وتنقسم الأعذار بهذا الاعتبار إلى:

أ- **أعذار عامة**: وهي تلك الظروف الطارئة التي تعم البلاد كلها أو بعضها، أو تصيب أكثر الناس، كما لو عمت فتنة جميع الناس فامتنع سكن المكان الذي فيه العين المؤجرة[88].

أو انتشار داء عام كداء كوفيد 19 المستجد في جميع البلاد، فكان سببا في الحجر العام، وأغلقت المحلات التي هي محل عقد الإيجار.

ب- **أعذار خاصة**: وهي الحالات الطارئة التي تصيب فئة قليلة من الناس، أو تمس أحد المتعاقدين دون الآخر، وقد عّدها الحنفية أعذارا مجيزة لفسخ العقد رفعا للضرر، ومثل لها الحنفية بأمثلة:؛ منها أن يعزم المستأجر على السفر وترك البلد محل سكنى الإيجار، فله أن ينقض الإيجار[89].

ثالثا: آراء الفقهاء في فسخ عقد الإيجار بسبب العذر.

الأصل في عقد الإيجار أنه ملزم للجانبين، وهذا عند الأئمة الأربعة، وهذا اللزوم يقتضي تمليك المؤجر الأجرة، وتمليك المستأجر المنافع، ولكن الفقهاء اختلفوا في فسخ عقد الإيجار بسبب الأعذار بين موسع ومضيق.

1- مذهب الحنفية:

يذهب الحنفية إلى التوسعة في حالات الأعذار الموجبة لفسخ عقد الإيجار، ويرون أن العذر الطارئ يؤدي في أغلب الأحيان إلى فسخ العقد لما يترتب على عدم الفسخ من حرج وعسر شديدين في حق أحد المتعاقدين، واستدلوا بما يلي:

أ- **الآيات الدالة على رفع الحرج**، ودفع الضرر؛ كقوله سبحانه وتعالى: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)(الحج: 78)، وقوله تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) (البقرة: 185)، وقوله سبحانه: (فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ) (البقرة: 173).

وقالوا إن رفع الحرج عن الناس والرفق بهم من مقاصد الشريعة، وفي حالات ورود الأعذار على عقد الإيجار فإن الضرورة والحاجة التي تنزل منزلتها يدعوان إلى فسخه.

ب- **القاعدة:** "الأصل أنه متى تحقق عجز العاقد في المضي في موجب العقد إلا بضرر يلحقه، وهو لم يرض به يكون عذرا تفسخ به الإجارة دفعا للضرر"[90].

والقاعدة تدل على أن الضرر اللاحق لطرفي عقد الإيجار أو أحدهما وهو غير راض عنه يجعل فسخ العقد مبررا دفعا للضرر[91].

ت- استدلوا –أيضا- بالنظر إلى مآلات الأفعال؛ حيث إن إمضاء عقد الإيجار مع وجود الأعذار المرهقة يؤول إلى الضرر الشديد سواء أكان ماليا أو بدنيا أو نفسيا، والأصل في العقد أنه شرع لتحقيق المصلحة، فإذا آل أمره إلى المفسدة والضرر وقعت مخالفة أصل الجواز واللزوم فيه، وثبت حق الفسخ على وجه الاستثناء منه[92].

ث- قالوا أن المنافع في عقد الإجارة غير مقبوضة، فصار العذر فيها كالعيب قبل القبض في المبيع، فيفسخ به؛ لاشتراكهما في علة عجز العاقد عن المضي في موجبه إلا بتحمل ضرر زائد لم يستحق بالعقد[93].

2- مذهب الجمهور: يذهب المالكية والشافعية والحنابلة [94] إلى أن عقد الإجارة عقد لازم من الطرفين ليس لأحدهما فسخه، لكونه عقد معاوضة شأنه شأن عقد البيع.

فعقد الإجارة عندهم لا ينفسخ إلا بما تنفسخ به العقود اللازمة من وجود العيب، أو ذهاب محل استيفاء المنفعة.

ومع ذلك فهم يستثنون من هذا الحكم من الأعذار ما يذهب المنفعة كلية، أو يمنع استيفاءها شرعا، أو ينقصها نقصا يؤدي إلى ضرر بين، فتكون سببا للخيار في فسخ عقد الإيجار[95].

واستدل الجمهور على ما ذهبوا إليه بما يلي:

أ- قوله تعالى: (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (المائدة: 1).

وقد دلت الآية بمنطوقها على الأمر بالوفاء بالعقود، والأمر للوجوب، فوجب الوفاء بمطلق العقود، وعقد الإجارة من جملتها، فيكون داخلا في عموم الأمر الوارد في الآية، ما لم يرد عقد يخصصه[96].

ب- القاعدة: "يلزم مراعاة العقد والشرط قدر الإمكان" [97].

وعقد الإيجار من العقود اللازمة، والفسخ في حالة العذر ليس من الوفاء بالعقود في شيء، إذ الواجب فيه تنفيذ الالتزامات المتقابلة من الطرفين والوفاء بها، وعدمه يؤثر في الاستقرار بين الناس، ويؤدي إلى زعزعة التعامل بها[98].

3- الأعذار الموجبة للفسخ عند الجمهور.

كما سبقت الإشارة إلى كون الجمهور لا يرون فسخ عقد الإجارة إلا استثناء من الأصل، وفي الحالات التي تكون الأعذار فيها مانعة للمنفعة بالكلية، أو مانعة لاستيفائها شرعا، أو منقصة لها على شكل يضر بالمتعاقدين، إلا أن فقهاء المذاهب الثلاثة التي تشكل الجمهور، اختلفوا بعد ذلك في تحديد تلك الأعذار التي تعد معتبرة –بذلك التوصيف- في فسخ العقد.

أ- الأعذار الموجبة للفسخ عند المالكية.

يقسم المالكية الأعذار المبيحة لفسخ عقد الإجارة إلى ثلاثة أقسام؛ هي[99]:

- ما يفوت المنفعة بالكلية؛ وذلك كهلاك محل العقد؛ كموت الأجير –مثلا- أو انهدام السكن محل الإجارة.
- ما يمنع استيفاء المنفعة شرعا: وذلك كمن يستأجر محلا لمعالجة داء معين، ثم يزول ذلك الداء.
- ما ينقص المنفعة نقصا يتضرر به المستأجر.

ب- الأعذار المبيحة للفسخ عند الشافعية.

يكاد المذهب الشافعي يتفق مع المذهب المالكي بخصوص الأعذار المبيحة لفسخ عقد الإجارة إلا في بعض الجزئيات الفرعية المتعلقة بوجود خلل في المعقود عليه[100]، ويمكن تفصيلها فيما يلي:

- ما يفوت المنفعة بالكلية: وذلك بهلاك محلها واستحالة تحقيقه، كانهدام المسكن محل العقد، وهذا يوجب فسخ الإجارة إن وقع عقب العقد.
- ما يفوت المنفعة شرعا؛ وذلك كفواتها حسا في اقتضاء الانفساخ لتعذر الاستيفاء، كما لو زال المرض المستأجر لعلاجه.
- ما ينقص المنفعة: إذا ظهر في المعقود عليه ما ينقص المنفعة من أنواع العيوب مما يعد نقصا تتفاوت به الأجرة؛ أكان ذلك عذرا مثبتا للفسخ؛ ويمثل الشافعية لذلك بانقطاع ماء البئر، وتغيره؛ بحيث يمنع الشرب، وسواء أكان العيب سابقا للعقد أو القبض، أم حادثا في يد المستأجر.

ت-الأعذار المبيحة للفسخ عند الحنابلة.

يذهب الحنابلة إلى أن عقد الإجارة لا ينفسخ إلا إذا وجد عيب في المعقود عليه يختل بموجبه مقتضى العقد، أو تنقص به المنفعة أو تتعذر شرعا، وذلك على التفصيل الآتي[101]:

- **هلاك العين المؤجرة:** وذلك كأن يحصل عيب في المسكن محل الإجارة، أو حصول عيب وطروء مرض على الأجير؛ كأن يفقد بصره –مثلا- بحيث لا يمكنه أداء وظيفته التي استأجر للقيام بها، فإن حصل التلف –عند الحنابلة- قبل مضي شيء من المدة فلا أجرة عليه؛ لأنه لم يقبض شيئا من المعقود عليه، وإن حصل التلف بعد مضي شيء منها فعليه الأجر بقدر ما استوفى[102].
- **أن يطرأ على العين المؤجرة ما يمنع الانتفاع بها وفق مقتضيات العقد؛** ويمثل فقهاء الحنابلة لذلك بأن تغرق الأرض المستأجرة، أو يذهب مائها، وهو ما يوجب فسخ عقد الإجارة لأن المنفعة التي وقع العقد عليها فاتت، ولم يتم تحصيلها.

كما مثلوا بأن تغصب العين المؤجرة؛ ففي هذه الحالة للمستأجر حق الفسخ.

رابعا: أثر العذر في فسخ عقد الإجارة.

حين تحقق الأعذار في عقد الإجارة ضمن ما ذهب إليه فقهاء المذاهب فإن الفسخ يقع بين المتعاقدين، ولكن يبقى التساؤل، هل توجب تلك الأعذار الانفساخ بنفسها أم أنها تحتاج إلى فسخ؟

الدارس للفقه الإسلامي يجد أن فقهاء الحنفية هم من وسع القول في هذه المسألة، وذكروا لها في مذهبهم أقوالا ثلاثة، يمكن إجمالها فيما يلي [103]:

1- القول بأن فسخ عقد الإجارة لابد له من حكم القاضي ولا يعتد بإرادة المتعاقدين لإمضاء الفسخ، وألحق بالرد بالعيب بعد القبض في البيع باعتبار أن الخيار فيه ثابت بعد إبرام العقد.
2- القول بأن الفسخ لا يتوقف على حكم القاضي، بل للمتعاقدين فسخ العقد، وذلك لأن المنافع في الإجارة لا تملك جملة واحدة، بل شيئا فشيئا، فكان ورود العذر بمنزلة عيب حدث قبل القبض في المبيع، والعيب الحادث في البيع قبل القبض يوجب للعاقد حق الفسخ دون توقف على حكم القاضي[104].

3- القول الثالث: وفيه تفصيل؛ حيث إنهم قالوا إذا كان العذر الموجب للفسخ ظاهرا فالعقد ينفسخ دون حاجة لحكم القاضي، أما إذا كان العذر خفيا وتضمن ضررا لم يوجبه العقد، فإن عقد الإجارة لا ينفسخ إلا بحكم القضاء ليظهر العذر ويزول الاشتباه[105].

الفرع الثاني: فسخ عقد الإيجار بالعذر في القانون المدني الجزائري.

أولا: طبيعة العذر في القانون المدني الجزائري.

الأصل في عقد الإيجار أنه من العقود المستمرة والتي لا تنتهي قبل انقضاء مدتها القانونية، لكن قد تطرأ عليه أسباب تؤدي إلى انقضائه، وهذه الأسباب قسمان [106].

1- أسباب ترجع إلى القواعد العامة المنصوص عليها في نظرية العقد، لا يختلف فيها عقد الإيجار عن غيره من العقود، فقد يبطل عقد الإيجار بسبب خاص يعود إلى أحد المتعاقدين كنقص الأهلية، أو عيب في الإرادة، وقد ينتهي بأي سبب آخر من أسباب انقضاء العقود؛ كالاتفاق المسبق بين الطرفين، والتقايل والفسخ والانفساخ.

2- أسباب خاصة ترجع إلى الظروف التي تطرأ على العقد بعد إبرامه، وهي أسباب لا يمكن توقعها، ويكون تأثيرها على العقد في مرحلة تنفيذه، ومن تلك الأسباب ما نص عليه المشرع الجزائري كنظرية عامة في المادة 107 من القانون المدني الجزائري، والتي يمكن تطبيقها، إذا ما توفرت شروطها على كافة العقود المدنية ومنها ما تضمنه القانون المدني الجزائري في بعض المواد المنظمة لعقد الإيجار؛ منها:

أ- انتهاء عقد الإيجار لسبب عائلي أو مهني في المادة 469 مكرر1، والتي تنص على أنه: "ينتهي الإيجار بانقضاء المدة المتفق عليها دون حاجة إلى تنبيه إخلاء، غير أنه يجوز للمستأجر إنهاء عقد الإيجار قبل ذلك لسبب عائلي أو مهني، ويجب عليه إخطار المؤجر بموجب محرر غير قضائي يتضمن إشعارا لمدة شهرين".

ب- انتهاء عقد الإيجار بموت أحد طرفيه، ونصت عليه المادة 469 مكرر2، وورد فيها: "لا ينتقل الإيجار إلى الورثة، غير أنه في حالة وفاة المستأجر ما لم يوجد اتفاق على خلاف ذلك، يستمر العقد إلى انتهاء مدته، وفي هذه الحالة يجوز للورثة الذين كانوا يعيشون عادة معه منذ 6 أشهر إنهاء العقد إذا أصبحت تكاليفه باهظة بالنسبة إلى مواردهم، وأصبح الإيجار يزيد عن حاجتهم".

ثانيا: أثر العذر في فسخ الإيجار في القانون المدني الجزائري[107].

ينص القانون المدني الجزائري في مادته 469 مكرر1 على أن الأصل في انقضاء عقد الإيجار هو انتهاء المدة المتفق عليها دون حاجة إلى تنبيه أو إخلاء كما أنه قد ينتهي لأسباب إرادية عامة؛ كاتفاق مسبق بين طرفين، وهو ما يعرف بالفسخ الاتفاقي[108]، أو باتفاق لاحق بين الطرفين، ومن صوره الظاهرة التقابل، وينتهي أيضا بسبب الفسخ أو البطلان، أو بهلاك العين المؤجرة التي نص عليها المشرع بموجب الأحكام العامة المنصوص عليها في المادة 121 من القانون المدني، وكذا في المادة 481 بانفساخ عقد الإيجار تلقائيا، إذا كان الهلاك كليا أو جزئيا، وجواز أن يطلب المستأجر فسخ العقد إذا كان الهلاك جزئيا ولم يقم المؤجر في الوقت المناسب برد العين المؤجرة إلى الحالة التي كانت عليها، وهذا من قبيل الأعذار المبيحة للفسخ.

كما أنه قد ينتهي عقد الإيجار لأسباب خاصة يمكن اعتبارها بمثابة الأعذار المجيزة لفسخ العقد؛ إذ أجاز المشرع انتهاء عقد الإيجار لأسباب عائلية ومهنية.

وقد أورد المشرع لفظي عائلي، ومهني بالعموم دون تفصيل، أو تحديد سبب لعينه، وبناء عليه فإن كل سبب من الأسباب التي ترجع إلى ما هو عائلي أو مهني يمكن أن يكون محل اعتبار، بشرط أن يثبت قيام هذا السبب، ويبرز أثره المباشر على عقد الإيجار[109].

كما أن عقد الإيجار ينتهي بموت أحد طرفيه، وهو ما نص عليه المشرع في المادة 469 مكرر2، حيث نصت على أنه لا ينتقل الإيجار إلى الورثة، وذلك خلافا لما تقتضيه القواعد العامة من انصراف العقد إلى الخلف العام[110].

كما خالف المشرع القاعدة العامة المقررة لنصوص عقد الإجارة بمقتضى نص المادة510 من القانون المدني الملغاة بموجب القانون رقم 05/07 والتي مفادها عدم انتهاء عقد الإيجار بموت المؤجر ولا بموت المستأجر.

وعليه فالقاعدة وفق هذا التعديل، وبموجب المادة المضافة 469 مكرر2 تقتضي عدم انتقال الإيجار إلى الورثة، وإنما ورد الاستثناء باستمرار سريان عقد الإيجار إلى انتهاء مدته في حالة وفاة المستأجر، كما أجاز المشرع للورثة الذين كانوا يعيشون مع مورثهم عادة منذ 6 أشهر إنهاء عقد الإيجار في حالتين:

- إذا أصبحت تكاليف الإيجار باهظة بالنسبة إلى مواردهم.
- أو أصبح الإيجار يزيد عن حاجتهم.

الخاتمة:

نخلص من خلال ما سبق إلى النتائج التالية:

1- الأصل في عقد الإيجار أنه من العقود اللازمة ولا يجوز فسخه ولا إبطاله إلا لأسباب طارئة.
2- تتفق نظرية الظروف الطارئة مع مبدإ وضع الجوائح في أساس تشريعهما، وهو العدل ورفع الحرج، ويفترقان في بعض الجوانب.
3- يتفق الفقه الإسلامي في بعض مذاهبه في فسخ عقد الإيجار في بعض حالات الجائحة، وهو ما ذهب إليه القانون ضمن القوة القاهرة، أو الظرف الطارئ.
4- يعد العذر الذي يؤدي إلى استحالة تنفيذ عقد الإيجار، أو يؤدي تنفيذه إلى ضرر زائد سببا للفسخ في القانون المدني، كما في بعض مذاهب الفقه الإسلامي.
5- يتفق الفقه الإسلامي في بعض مذاهبه وأقواله مع القانون المدني الجزائري في كون العذر الظاهر ينفسخ دون حاجة إلى حكم قضائي وفي كون العذر الخفي الذي يتضمن ضررا مما يستلزم حكما قضائيا لفسخه.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن جزي (ت: 741هـ)، القوانين الفقهية، دن، دم ن، د ط، د ت.
2. ابن حجر (ت: 852هـ)، فتح الباري، شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1379هـ.
3. ابن رشد (ت: 595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، د ط، 2004م.
4. ابن عابدين (ت: 1252هـ)، حاشية ابن عابدين، دار الفكر، د.ط، 2000م.
5. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د ط، 1979م.
6. ابن قدامة المقدسي (ت: 620هـ)، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1994م.
7. ابن قدامة المقدسي(ت: 620هـ)، المغني، مكتبة القاهرة، القاهرة، د.ط، 1388ه-1968م.

8. ابن منظور (ت: 1311هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط:1، د.ت.
9. الباجي (ت:474هـ)، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، القاهرة، دط، 1432هـ.
10. البخاري (ت: 256هـ)، صحيح البخاري، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط:1، 1422هـ.
11. الجرجاني على بن محمد (ت:471هـ)، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ.
12. الحطاب (ت: 954هـ)، مواهب الجليل، دار الفكر، بيروت، ط:3، 1412هـ/ 1992م.
13. حسب الرسول الشيخ الفزاري، أثر الظروف الطارئة على الالتزام العقدي في القانون المقارن، مطبعة الجيزة، الإسكندرية، دط، 1979م.
14. الخرشي (ت:1101هـ)، أبو عبد الله محمد، شرح الخرشي على مختصر خليل، المطبعة العامرة، مصر، د.ط، 1316هـ.
15. بدر جاسم اليعقوب، عقد الإيجار، مطبعة الكويت، دط، 1981م.
16. الدردير (ت: 1201هـ)، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، دار المعرفة، د.ط، د.ت.
17. الرازي (ت: 313هـ)، مختار الصحاح، دار الفكر، بيروت، د ط، 1981م.
18. الرصاع (ت: 864هـ)، شرح حدود ابن عرفة، دار الغرب الإسلامي، ط:1، 1993م.
19. الزيلعي (ت: 762هـ)، تبيين الحقائق، شرح كنز الدقائق، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط: 2، د.ت.
20. السرخسي (ت: 389هـ)، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ط: 1، 1989م.
21. سلمان بيات، القضاء المدني العراقي، شركة الطبع والنشر الأهلية، د.ط، 1962م.
22. السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، منشورات الحلبي، بيروت، ط:3، 2000م.
23. السيوطي (ت:911هـ)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1403هـ.
24. الشاطبي (ت: 790هـ)، الموافقات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1991م.
25. عادل الطبطبائي، النظام الدستوري في الكويت، مطبعة الكويت، د.ط، 1985م.
26. عادل مبارك المطيرات، أحكام الجوائح في الفقه الإسلامي وصلتها بنظريتي الضرورة والظروف الطارئة، رسالة دكتوراه من قسم الشريعة الإسلامية كلية دار العلوم، القاهرة، 2001م.

27. عبد الحكيم فودة، آثار الظروف الطارئة والقوة القاهرة على الأعمال القانونية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط:1، 1999م.
28. عبد الحي حجازي، النظرية العامة للالتزام، مطبعة الكويت، د.ط، 1982م.
29. العربي بلحاج، النظرية العامة للالتزام في القانون المدني الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، ط:3، 2004م.
30. علي حيدر خواجه أمين أفندي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تحقيق وتعريب المحامي فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
31. علي الصعيدي العدوي المالكي(ت: 1189هـ)، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، دار الفكر، بيروت، 1412هـ.
32. عليش (ت: 1299هـ)، شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، دار صابر، دط، دت.
33. العيني، بدر الدين الغيتابي، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1420هـ.
34. الفيروز آبادي (ت: 817هـ)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:8، د.ت.
35. قذافي عزات الغنانيم، العذر وأثره في عقود المعاوضات المالية في الفقه الإسلامي، دار المفائس، ط:1، 2008م.
36. الكاساني، بدائع الصنائع، دار الكتب العلمية، ط: 2، 1986م.
37. مالك بن أنس (ت: 179هـ)، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، د.ط، 1985م.
38. مالك بن أنس (ت: 179هـ)، المدونة الكبرى، دار صادر، بيروت، دط، دت.
39. الماوردي (ت: 450هـ)، الحاوي الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1994م.
40. محمد الخطيب الشربيني (ت: 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر، د.ط، د.ت.
41. محمد صبري السعدي، شرح القانون المدني الجزائري، النظرية العامة للالتزامات، دار الهدى، عين مليلة الجزائر، ط:1، 1993م.
42. محمد محي الدين إبراهيم محمد سليم، نظرية الظروف الطارئة في العقود الإدارية والشريعة الإسلامية، دراسة مقارنة، دار أبو المجد، القاهرة، 1992م.
43. مسلم (ت:261هـ)، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د.ت.
44. مصطفى أحمد الزرقا، شرح القانون المدني السوري نظرية الالتزام العام، مطبعة جامعة دمشق، ط :2، 1960م.

45. الموصلي عبد الله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، مطبعة الحلبي، القاهرة، د.ط، 1937م.
46. نزار أحمد عيسى عويضات، أثر العذر والجائحة في عقد البيع و الإجارة وما يقابلها في القانون المدني، رسالة ماجستير في الفقه والتشريع، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2003م.
47. نظام الدين البلخي ولجنة من العلماء، الفتاوى الهندية، دار الكتب العلمية، دط، 2000م.
48. هزرشي عبد الرحمان، أثر العذر و الجوائح على الالتزامات العقدية في الفقه الإسلامي مقارنة بنظرية الظروف الطارئة في القانون المدني الجزائري، مذكرة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية، الخروبة، الجزائر، 2006/2005م.
49. هلال شعوة، الوجيز في شرح عقد الإيجار في القانون المدني، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط: 1، 2010م.

المجلات:

1. أحمد شجدة ابو سرحان وعلى عبد الله أبو يحي، فسخ الإجارة بالعذر في الفقه الإسلامي وموقف القانون المدني الأردني، مقال منشور بمجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد40، العدد: 1، 2013م.
2. محمد رشيد قباني، نظرية الظروف الطارئة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعيي، بحث منشور في مجلة الفقه الإسلامي، العدد 2.
3. محمد بوكماش، نظرية الظروف الطارئة وعلاقتها بالجوائح، مقال منشور في مجالة الحقوق والعلوم السياسية، جامعة عباس لغرور، خنشلة، العدد:1، المجلد: 5، 2012/01/06.
4. محمد بوكماش، وسعيدة بومعراف، فسخ عقد الإجارة بسبب العذر، بحث منشور في مجلة الحقوق والعلوم السياسية، جامعة عباس لغرور خنشلة، العدد: 08، ج: 02، جوان، 2017.

موقع الأنترنت:

1. يراجع القرار في الموقع:
http://www.islamtoday.net/bohooth/artslzow-32
2. أحمد الإدريسي، تنزيل نظريتي "القوة القاهرة" و"الظروف الطارئة" على العقود بسبب كورونا، مقال منشور في موقع إسلام منار في 16 أفريل 2020م، https://islamanar.com

الهوامش:

[1]- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط:1، د.ت، ج:4، ص:10

[2]- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د ط، 1979م، ج:1، ص:62، 63، والرازي، مختار الصحاح، دار الفكر، بيروت، د ط، 1981م، ص: 7.

[3]- علي الصعيدي العدوي المالكي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، دار الفكر، بيروت، 1412هـ، ج:2، ص:246.

[4] - ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، دار الفكر، د ط، 2000م، ج:6، ص:77

[5]- محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر، د.ط، د.ت، ج:2، ص:322.

[6]- الدردير، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، دار المعرفة، دط، دت، ج:4، ص: 5، 6.

[7]- الحطاب، مواهب الجليل، دار الفكر، بيروت، ط:3، 1412هـ/ 1992م، ج:5، ص:389.

[8]- الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، دار الغرب الإسلامي، ط:1، 1993م، ج:2، ص:516.

[9]- عليش، شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، دار صابر، دط، دت، ج:3، ص:735.

[10]- الأمر 58/75 المؤرخ في 20 رمضان 1395هـ الموافق لـ 26 سبتمبر 1975م المتضمن القانون المدني المعدل والمتمم.

[11]- ابن قدامة المقدسي، المغني، مكتبة القاهرة، القاهرة، د. ط، 1388ه- 1968م، ج :6، ص:3.

[12]- بدر جاسم اليعقوب، عقد الإيجار، مطبعة الكويت، دط، 1981م، ص : 9.

[13]- عادل الطبطبائي، النظام الدستوري في الكويت، مطبعة الكويت، د ط، 1985م، ص : 401.

[14]- السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ط: 1، 1989م، ج :15، ص:74.

[15]- الشربيني، مغني المحتاج، مصدر سابق، ج:2، ص:332.

[16]- مسلم، صحيح مسلم، كتاب: البيوع، باب: في المزارعة والمؤاجرة، رقم: 1549، ج: 3، ص: 1184.

[17]- مسلم، صحيح مسلم، كتاب: البيوع، باب: باب كراء الأرض بالذهب والورق، رقم: 1547، ج:3، ص: 1183.

18- البخاري، صحيح البخاري، كتاب: في الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب: الشفاعة في وضع اليدين، رقم: 2406، ج: 3، ص: 119.

[19]- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، د ط، 2004م، ج :2، ص:220.

[20]- مالك، الموطأ، كتاب: المساقاة، باب: الشرط في الرقيق في المساواة، رقم: 2086، ج: 1، ص: 170.

[21]- البخاري، صحيح البخاري، كتاب: المزارعة، باب: من كان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يواسي بعضهم بعضا في الزراعة والثمرة، رقم: 2343، ج: 3، ص: 108.
[22]- ابن قدامة، المغني، مصدر سابق، ج:6، ص:3.
[23]- الشاطبي، الموافقات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1991م، ج :2، ص:305.
[24]- عبد الحي حجازي، النظرية العامة للالتزام، مطبعة الكويت، د.ط، 1982م، ص:504.
[25]- سلمان بيات، القضاء المدني العراقي، شركة الطبع والنشر الأهلية، د.ط، 1962م، ج:2، ص:161.
[26]- عبد الحي حجازي، النظرية العامة للالتزام، مصدر سابق، ص : 455.
[27]- عبد الحي حجازي، النظرية العامة للالتزام، مصدر سابق، ص: 63.
[28]- عبد الحي حجازي، النظرية العامة للالتزام، مصدر سابق، ص:487.
[29]- الأمر 58/75 المؤرخ في 20 رمضان 1395هـ الموافق لـ 26 سبتمبر 1975م المتضمن القانون المدني الجزائري المعدل والمتمم.
[30]- السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، منشورات الحلبي، بيروت، ط:3، 2000م، ج:6، ص:658.
[31]- المرجع نفسه.
[32]- عبد الحي حجازي، النظرية العامة للالتزام، مصدر سابق، ص:496.
[33]- ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، مصدر سابق، ج:5، ص: 4.
[34]- ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج:7، ص:320.
[35]- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:8، د.ت، ص: 46.
[36]- السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، مصدر سابق، ج:1، ص:705.
[37]- عادل مبارك المطيرات، أحكام الجوائح في الفقه الإسلامي وصلتها بنظريتي الضرورة والظروف الطارئة، رسالة دكتوراه من قسم الشريعة الإسلامية كلية دار العلوم، القاهرة، 2001م، ص: 68.
[38]- أحمد الإدريسي، تنزيل نظريتي "القوة القاهرة" و"الظروف الطارئة" على العقود بسبب كورونا، مقال منشور في موقع إسلام منار في 16 أفريل 2020م، https://islamanar.com
[39]- المرجع نفسه.
[40]- المرجع نفسه.
[41]- قذافي عزات الغنانيم، العذر وأثره في عقود المعاوضات المالية في الفقه الإسلامي، دار المفائس، ط:1، 2008م، ص: 304.
[42]- ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج:2، ص:413.
[43]- ابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب: التجارات، باب ما للرجل من مال ولده، رقم: 2291، ج:2، ص: 769.
[44]- الخرشي، أبو عبد الله محمد، شرح الخرشي على مختصر خليل، المطبعة العامرة، مصر، د.ط، 1316هـ، ج:5، ص:190.
[45]- الباجي، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، القاهرة، دط، 1432هـ، ج:4، ص:232.

[46]- المرجع نفسه.
[47]- محمد بوكماش، نظرية الظروف الطارئة وعلاقتها بالجوائح، مقال منشور في مجالة الحقوق والعلوم السياسية، جامعة عباس لغرور، خنشلة، العدد:1، المجلد: 5، 2012/01/06، ص: 322.
[48]- حسب الرسول الشيخ الفزاري، أثر الظروف الطارئة على الالتزام العقدي في القانون المقارن، مطبعة الجيزة، الإسكندرية، دط، 1979م، ص:528.
[49]- مصطفى أحمد الزرقا، شرح القانون المدني السوري نظرية الالتزام العام، مطبعة جامعة دمشق، ط :2، 1960م، ص: 58.
[50]- محمد بو كماش، نظرية الظروف الطارئة وعلاقتها بالجوائح، مصدر سابق، ص:323.
[51]- المرجع نفسه.
[52]- مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب وضع الجوائح، رقم:3008، ج: 8، ص: 186.
[53]- المرجع نفسه.
[54]- السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1403هـ، ص:67.
[55]- السيوطي، الأشباه والنظائر، مصدر سابق، ص: 84.
[56]- السيوطي، الأشباه والنظائر، مصدر سابق، ص:83.
[57]- السيوطي، الأشباه والنظائر، مصدر سابق، ص:87.
[58]- محمد محي الدين إبراهيم محمد سليم، نظرية الظروف الطارئة في العقود الإدارية والشريعة الإسلامية، دراسة مقارنة، دار أبو المجد، القاهرة، 1992م، ص:103.
[59]- محمد بوكماش، نظرية الظروف الطارئة وعلاقتها بالجوائح، مصدر سابق، ص:324.
[60]- العربي بلحاج، النظرية العامة للالتزام في القانون المدني الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، ط:3، 2004م، ص:256.
[61]- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مصدر سابق، ج:3، ص: 168.
[62]-عبد الحكيم فودة، آثار الظروف الطارئة والقوة القاهرة على الأعمال القانونية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط:1، 1999م، ص:31.
[63]- محمد صبري السعدي، شرح القانون المدني الجزائري، النظرية العامة للالتزامات، دار الهدى، عين مليلة الجزائر، ط:1، 1993م، ج:1، ص:322.
[64]- السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، مصدر سابق، ج:1، ص:721.
[65]- محمد رشيد قباني، نظرية الظروف الطارئة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعيي، بحث منشور في مجلة الفقه الإسلامي، العدد 2، ص:142.
[66]- محمد بو كماش، نظرية الظروف الطارئة وعلاقتها بالجوائح، مصدر سابق، ص:328.
[67]- محمد رشيد قباني، نظرية الظروف الطارئة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعيي، مصدر سابق، ص:169.
[68]- مالك بن أنس، المدونة الكبرى، دار صادر، بيروت، دط، دت، ج:12، ص:25.
[69]- ابن قدامة، المغني، مصدر سابق، ج:4، ص:233.
[70]- المرجع نفسه.

[71]- محمد رشيد قباني، نظرية الظروف الطارئة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعيي، مصدر سابق، ص:169.
[72]- يراجع القرار في الموقع: http://www.islamtoday.net/bohooth/artslzow-32
[73]- الفقرة الثانية من المادة، 107 قانون مدني جزائري.
[74]- العربي بلحاج، النظرية العامة للالتزام في القانون المدني الجزائري، مصدر سابق، ص:258.
[75]- الرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ص:78.
[76]- ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج:4، ص:545.
[77]- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، ص: 437.
78- ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، مصدر سابق، ج: 6، ص: 81.
79- ابن حجر، فتح الباري، شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1379ه، ج: 6، ص: 47.
80- الجرجاني على بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403ه، ص: 148.
81- علي حيدر خواجه أمين أفندي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تحقيق وتعريب المحامي فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، ج: 1، ص: 413.
82- نزار أحمد عيسى عويضات، أثر العذر والجائحة في عقد البيع و الإجارة وما يقابلها في القانون المدني، رسالة ماجستير في الفقه والتشريع، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2003م، ص: 105.
83- الشربيني، مغني المحتاج، مصدر سابق، ج: 6، ص: 77.
84- الكاساني، بدائع الصنائع، دار الكتب العلمية، ط: 2، 1986م، ج: 4، ص: 198.
85- نظام الدين البلخي ولجنة من العلماء، الفتاوى الهندية، دار الكتب العلمية، دط، 2000م، ج: 4، ص: 459.
86- الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق، ج: 4، ص: 198.
87- نظام الدين البلخي ولجنة من العلماء، الفتاوى الهندية، مصدر سابق، ج: 4، ص: 464.
88- أحمد شجدة ابو سرحان وعلى عبد الله أبو يحي، فسخ الإجارة بالعذر في الفقه الإسلامي وموقف القانون المدني الأردني، مقال منشور بمجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد40، العدد: 1، 2013م، ص: 112
89- هزرشي عبد الرحمان، أثر العذر و الجوائح على الالتزامات العقدية في الفقه الإسلامي مقارنة بنظرية الظروف الطارئة في القانون المدني الجزائري، مذكرة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية، الخروبة، الجزائر، 2006/2005م، ص: 101.
90- الموصلي عبد الله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، مطبعة الحلبي، القاهرة، د.ط، 1937م، ج: 2، ص: 61.
91- الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق، ج: 4، ص: 200.
92- العيني، بدر الدين الغيتابي، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1420ه، ج: 10، ص: 347.

93- الزيلعي، تبيين الحقائق، شرح كنز الدقائق، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط: 2، د.ت، ج: 5، ص: 146.
94- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مصدر سابق، ج: 4، ص: 14.
95- ابن جزي، القوانين الفقهية، دن، دم ن، د ط، د ت، ص: 183.
96- الماوردي، الحاوي الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1994م، ج:7، ص: 393.
97- علي حيدر خواجه أمين أفندي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، مصدر سابق، ج: 1، ص: 84.
98- قذافي عزات الغنانيم، العذر وأثره في عقود المعاوضات المالية في الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص: 201.
99- مالك ابن أنس، المدونة الكبرى، دار صادر، بيروت، د ط، د ت، ج: 4، ص: 482، 483.
100- محمد بوكماش، وسعيدة بومعراف، فسخ عقد الإجارة بسبب العذر، بحث منشور في مجلة الحقوق والعلوم السياسية، جامعة عباس لغرور خنشلة، العدد: 08، ج: 02، جوان، 2017، ص: 582.
101- ابن قدامة، المغني، مصدر سابق، ج: 5، ص: 337.
102- ابن قدامة المقدسي، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1994م، ج:2، ص: 178.
103- الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق، ج: 4، ص: 200.
104- الزيلعي، تبيين الحقائق، مصدر سابق، ج: 5، ص: 143.
105- الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق، ج: 4، ص: 200.
106- محمد بوكماش، وسعيدة بومعراف، فسخ عقد الإجارة بسبب العذر، مصدر سابق، ص: 578، وهزرشي عبد الرحمان، أثر العذر والجوائح على الالتزامات العقدية في الفقه الإسلامي مقارنة بنظرية الظروف الطارئة في القانون المدني الجزائري، مصدر سابق، ص: 101.
107- محمد بوكماش، وسعيدة بومعراف، فسخ عقد الإجارة بسبب العذر، مصدر سابق، ص: 583، 584.
108-المادة 120 من القانون المدني الجزائري.
109- هلال شعوة، الوجيز في شرح عقد الإيجار في القانون المدني، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط: 1، 2010م، ص: 232- 235.
110- المادة 108 من القانون المدني الجزائري.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 301 – 330
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

عمل المرأة وأثر اشتراطه في عقد النكاح
- دراسة فقهية -

The work of women and the effect of its condition
- In the marriage contract - Jurisprudence study

طالب الدكتوراه حواس الهادي[1] **د. عبد الحفيظ هلال**
كلية العلوم الإسلامية - باتنة1
houaselhadi@gmail.com Hellal05@hotmail.com
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

تاريخ الإرسال: 2020/02/17 تاريخ القبول: 2020/06/16

الملخص:
هذا البحث الموسوم بـ: "عمل المرأة وأثر اشتراطه في عقد النكاح - دراسة فقهية -". كان الباعث إليه جملة من الأمور والحوادث الواقعية التي تعترض لنا في حياتنا. فنظرا لتغير الأعراف، وحرص الناس الفطري في أن يضمنوا لمستقبلهم عيشا هنيئا تُلبى فيه الحاجات، وتُحفظ من خلاله الأُسَرْ، فكان من النوازل المعاصرة في هذه السنوات الأخيرة شروطا تشترط في عقد النكاح أو قبله، يحرص فيه كل من المتعاقدين على حفظ حقوقهما. ومن أبرزها وأظهرها: اشتراط المرأة على من تقدم إليها بنكاح أن لا يحرمها حقها في ممارسة العمل. فجاء هذا البحث ليسلط الضوء على الأحكام الفقهية المتعلقة بعمل المرأة، وأثر اشتراطه في عقد النكاح.
الكلمات المفتاحية: عمل المرأة؛ النكاح؛ الشروط؛ الآثار الفقهية.

Abstract:
-This research is deals with: "Women's work and the effect of its condition on marriage - a jurisprudential study." The emitter was a set of realistic matters and things that confront us in our lives. In view of the changing norms، and the innate people's care to ensure for their comfortable living future in which they find all needs، and families are

1 - المؤلف المرسل.

kept through it، it was one of the contemporary events in these recent years، conditions that stipulate the marriage contract or before it، in which each of the contractors cares to preserve their rights. Among the most prominent and visible: the demands of woman for anyone who asked her for marriage not to depriveher right to work. So this research came to shed light on the jurisprudential provisions related to the work of women، and the effect of its condition on marriage
Key words: women's work، marriage، conditions، jurisprudence.

مقدّمة:

الحمد لله الذي جعل دينه جماع المصالح، وفرق بحكمته بين الفاسد والصالح، القائل سبحانه وتعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ (20) وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: 21].

وصلى الله على محمد القائل: (... وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني) [1]. فلما كان الزواج آية وسنة؛ اعتنى به الشارع الحكيم غاية الاعتناء، ونظَّمه في سلك من النُظُم البديعة؛ بيَّن أركانه وشروطه، وأوجب الحقوق ووضحها، فعن عقبة بن عامر ــ رضي الله عنه ــ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم من الفروج) [2]. بَيْدَ أنه ترك جانبا منه للناس يتصرفون فيه؛ نظرا لاختلاف الزمان والمكان والعادة والعرف، فهذا الجانب هو ما يسمى بالشروط الجعلية. وكانت طريقة الشرع في هذه التصرفات أن يضبطها بقواعد عامة، تصلح مقياسا ومعيارا لكل زمان ومكان، فلم يترك الشارع الحكيم الأمر على عواهنه، بل قيده بمصالح وقواعد كلية عامة تبين مدى مشروعية هذه الشروط التي هي من تصرفات الناس.

ولذلك جاء هذا البحث المتواضع ليسلط الضوء على تصرفات فصيل من المجتمع، ، وهذه التصرفات شروط جعلية تشترط قبل العقد أو فيه، وقد اخترت من هذه الشروط نازلة معاصرة تفشت في مجتمعاتنا سندرسها بالتفصيل في هذا البحث، ألا وهي:" اشتراط المرأة على من تقدم للزواج بها؛ حقها في ممارسة العمل".

إشكالية البحث: من خلال هذا العرض الذي سبق تُطرح الإشكالية الرئيسية التالية: هل من حق الزوجين أن يُملي كل واحد منهما شروطا وفق رغباته الخاصة وما تمليه له نفسه؛ دون الأخذ بعين الاعتبار للقيم التي يُبْنَى عليها عقد النكاح، أو دون مراعاة لأمر الشارع الذي رتب أحكاما شرعية على هذه الشروط.

ويتفرع على هذه الإشكالية ما يلي: هل اشتراط المرأة للعمل في عقد النكاح يُثبِتُ لها حق الخيار بعد الزواج في حالة عدم التزام الزوج بالشرط المذكور أم لا؟. وهل إذا وافق الزوج على شرط من الشروط الجعلية المذكورة في عقد النكاح يعتبر قد أقر بهذا الشرط بجميع ما فيه من فروع وصور؟ أم أن هناك استثناءات وتحفظات؟. ما مدى اعتبار هذا الشرط من حيث المشروعية؟. وهل يتوافق هذا الشرط مع القواعد الكلية المقاصدية للشريعة الإسلامية؟. كل ذلك سيجيب عنه البحث في هذه الدراسة الوصفية التحليلية.

الدراسات السابقة:

1- أثر عمل المرأة في النفقة الزوجية، عبد السلام الشويعر، بحث محكم قدم لحلقة البحث التي أقامها مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة بعنوان (نفقة الزوجة في ضوء متغيرات العصر)، المقام في سنة: 1432هـ، بجامعة الإمام محمد بن سعود.

- وقد اقتصرت هذه الدراسة على مسألة النفقة فقط، وما مدى أثر عمل المرأة عليها. ولم تتعرض الدراسة لبقية الآثار المترتبة على ذلك.

2- شرط عمل المرأة في عقد النكاح - دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الجزائري - مذكرة ماجستير، من إعداد الطالبة: فريدة نايلي. كلية العلوم الإسلامية – جامعة الجزائر - سنة 2014هـ/2015هـ.

- جاءت هذه الدراسة جامعة شاملة لأغلب عناصر الموضوع، وكانت دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون، وقد انتظمت في ثلاثة فصول. إلا أن في الدراسة ضعفا كبيرا من ناحية التخريج الفقهي، وجمع شتات المسألة وصورها، وتحقيق المناط قبل ذكر حكم كل صورة من الصور.

3- إشتراط إذن الزوج لعمل المرأة وما يترتب عليه من أحكام. من إعداد الدكتورة جميلة عبد القادر الرفاعي، والدكتورة ردينا إبراهيم الرفاعي. بحث منشور في مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 36، (ملحق)، 2009م، قسم الفقه وأصوله بكلية الشريعة - الجامعة الأردنية - .

- وقد تكلمت هذه الدراسة على مسألة إذن الزوج وما مدى تأثيره على عمل المرأة. وأما كون عمل المرأة شرطا من الشروط الجعلية المذكورة في عقد النكاح فقد اكتفت الدراسة بالإشارة إليه فقط، ولم تبسط القول فيه.

- وتختلف دراستنا هذه عن غيرها من الدراسات السابقة في مايلي:

* كان التركيز في جُلِّ هذه الدراسة على صور اشتراط المرأة حقها في ممارسة العمل، مع مراعاة المناسبات والملابسات التي يقع فيها هذا الشرط. ومحاولة بيان حكم كل صورة من الصور، مع ذكر الأثر المترتب على كل صورة، وكل حالة. وذلك ببيان لزوم هذا الشرط من عدمه. وفي حال التنازع بسبب هذا الشرط كيف يتم الفصل هل بطلاق؟ أو فسخ؟ أو خلع؟. وهل لأحد الزوجين حق مالي يدفع، له أو يرجع به أحدهما على الآخر في حال التنازع وعدم الالتزام بهذا الشرط أم لا؟.
* ومما تتميز به هذه الدراسة هو تخريج هذه النازلة على مذهب السادة المالكية، والتركيز على ذلك أولا. ثم إن اقتضى الأمر أن نتوسع بذكر المذاهب الأخرى فإننا نشير إليه إشارة خفيفة بدون توسع.

أهداف البحث:

* بيان الأحكام الفقهية المتعلقة باشتراط المرأة للعمل في عقد النكاح، وما يترتب على ذلك من آثار، وأحكام تكليفية تتعلق بالمسألة من حيث: الإباحة، والوجوب، والندب، والكراهة، والحرمة. ومن حيث إعطاء كل ذي حق حقه حين التنازع.
* يهدف البحث – بدراسة المسألة على طريقة المتقدمين بإلحاق النظير بالنظير، وتخريج الفروع على الفروع وفق المذهب المالكي – إلى بيان قيمة التراث الفقهي وثرائه، وقدرة هذا الأخير على إغناء الناس من جهة النوازل التي تحدث لهم.

خطة العمل: لدراسة هذا الموضوع رسمنا الخطة التالية:

المقدمة: وهي تضم التعريف بالموضوع، وبيان أهميته، والهدف منه، وطرح إشكاليته، والدراسات السابقة، وأهداف البحث.

المطلب الأول: وفيه تمييز وتفسير لمصطلحات البحث التي من خلالها سيتم تحديد نطاق البحث ومناط الحكم. وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف الشروط وبيان حقيقتها.

الفرع الثاني: النكاح لغة واصطلاحا.

المطلب الثاني: سيتم فيه بيان الأحكام الفقهية المتعلقة بمسألتي الشروط في النكاح، وعمل المرأة. وفيه فرعان:

الفرع الأول: دراسة قواعد وتفصيلات فقهية متعلقة بالشروط الخاصة بعقد النكاح.

الفرع الثاني: بيان الأحكام الفقهية المتعلقة بعمل المرأة.

المطلب الثالث: وفيه دراسة تطبيقية لمسألة:" اشتراط المرأة على زوجها حقها في ممارسة العمل وآثارها الفقهية". والتي تعتبر من الشروط الجعلية. وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: أن تشترط المرأة على زوجها أن تزاول عملها خارج المنزل بشكل طبيعي، فيقبل ذلك الزوج هذا الشرط.

الفرع الثاني: أن يعلق هذا الشرط بطلاق أو يمين أو غير ذلك.

الفرع الثالث: أن يكون هذا الشرط بعوض مالي.

الفرع الرابع: أن يكون هذا الشرط في مقابل إسقاط النفقة على الزوج.

المطلب الأول: بيان حقيقة الشروط، ومفهوم النكاح.

1- **تعريف الشروط وبيان حقيقتها:**

أ - لغة: الشرط في اللغة: العلامة، والجمع شروط وشرائط. وقد شَرَطَ عليه كذا يَشْرِطُ ويَشْرُطُ، واشْتَرَطَ عليه. قال الليث: الشَّرْطُ معروف في البيع، والفعل: شَارَطَهُ فَشَرَطَ له على كذا وكذا، وَهُوَ يَشْرِطُ. قال أبو عبيد: قَالَ الأصمعيّ هي علاماتها، قَالَ: ومنه الاشتراط الَّذِي يَشترِط الناسُ بعضُهم على بعض، إنما هِيَ عَلَامَات يَجْعلونها بَينهم، قَالَ: وَلِهَذَا سُمِّيَت الشُّرَط، لأنَّهم جعلُوا لأنفسهم عَلامَةً يُعرفون بهَا"[3].

ب- اصطلاحا: عرفه علماء الأصول بقولهم: "ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته"[4].

وقد عرفه الجرجاني بقوله:"ما يتوقف عليه وجود الشيء، ويكون خارجًا عن ماهيته، ولا يكون مؤثرًا في وجوده"[5].

ومن هنا نستنتج أن الشرط لفظ يطلق للدلالة على معان مختلفة؛ كمعنى الالتزام، وقد يستعمله الفقهاء للدلالة على أركان العقد وشروط صحته، وهذا كله لا يعنينا في بحثنا هذا، فنحن نبحث في الشروط في النكاح، وليس في شروط النكاح. فالذي يظهر أن الشروط الجعلية متعلقة بالتزام يلتزمه أحد الطرفين للآخر بعد النكاح. فالشروط في النكاح أمر زائد على أصل العقد، فلو أن هذا الشرط لم يذكر في العقد لما أثر على صحته، لأن هذا الشرط جاء بعد تمام النكاح وتوافر أركانه وشروطه.

2- **مفهوم النكاح:**

أ- لغة: تكاد تطبق كتب المعاجم على أن النكاح في أصل اللغة دائر بين الوطء والعقد. قال ابن فارس:"النون وَالكاف والحاء أصل واحد، وهو البضاع. وَنَكَحَ يَنْكِحُ، وامرأة ناكح في بني فلان، أي ذات زوج منهم. والنكاح يكون العقد دون الوطء. يُقَالُ نَكَحْتُ: تزوجت. وأنكحت غيري"[6].

وجاء في لسان العرب قوله:" نَكَحَ فلان امرأة ينكحها نكاحا إذا تزوجها. ونَكَحَها ينكحها: باضعها أيضا، وكذلك دحمها وخجأها؛ وقال الأعشى فِي نَكَحَ بمعنى تَزَوَّجَ"[7].

فالملاحظ أن النكاح في اللغة يطلق على الوطء، ويطلق كذلك على العقد، وقد اختلفت أنظار أهل اللغة وأهل الفقه بالتبع في هذه الإطلاق، فقال بعضهم: النكاح حقيقةٌ في العقد مجاز في الوطء، وقال آخرون بالعكس: وهو حقيقة في الوطء مجاز في العقد، وقول ثالث: وسط بأنه حقيقة فيهما وبه قال الفيروزآبادى[8].

وهذا القول هو الذي تميل إليه النفس، فقد ورد في كتاب الله تعالى إطلاقه على المعنين:

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 22]. والمقصود به هنا العقد.

وقال تعالى:﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ...﴾ [البقرة: 230]، والمقصود به هنا الوطء.

ب- اصطلاحا: اختلفت ألفاظ الفقهاء في حدهم للنكاح وإن كانت تصب جميعها في معنى واحد، قالت الحنفية:" هو عند الفقهاء عقد يفيد ملك المتعة"[9].

وقال ابن عرفة المالكي: "النِّكَاحُ عَقْدٌ عَلَى مُجَرَّدِ مُتْعَةِ التَّلَذُّذِ بِآدَمِيَّةٍ غَيْرِ مُوجِبٍ قِيمَتُهَا بِبَيِّنَةٍ قَبْلَهُ غَيْرَ عَالِمٍ عَاقِدُهَا حُرْمَتَهَا إنْ حَرَّمَهَا الْكِتَابُ عَلَى الْمَشْهُورِ أَوْ الْإِجْمَاعُ عَلَى الْآخَرِ"[10].

تحليل ومناقشة: الناظر في هذا التعريف يلحظ أن قول الفقهاء (عقد يفيد ملك المتعة) أو قولهم (عقد على مجرد متعة التلذذ) ليس حصرا منهم لمفهوم النكاح على مجرد التمتع واللذة فقط. وإنما أرادوا أن هذا العقد يفيد شرعية التمتع بالأبضاع التي هي محرمة في الأصل. فهذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ أنه لا شك في خطأ من قصد حصر النكاح الشرعي في هذا المفهوم فقط، وهذا الذي أراد إبطاله العلامة الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة حين ذكره لمقاصد العائلة[11].

ومفاد ما ذكره الفقهاء هو: أن هذا العقد هو عقد يفيد في مضمونه حل استمتاع كلا من العاقدين بالآخر، فيقتضي حينئذ جواز استمتاع الزوجين ببعضهما، وهو الغرض من الزواج في عرف الناس. وفيه كذلك إشارة إلى مقصد من مقاصد الشريعة الكبرى وهي حفظ النوع الإنساني وحفظ النسل، وإيجاد السكينة. ولعل أجمع تعريف يلحظ هذا كله تعريف الشيخ أبو زهرة - رحمه الله - حيث قال:" إنه عقد يفيد حل العشرة بين الرجل والمرأة وتعاونهما، ويحدد ما لكليهما من حقوق وما عليه من واجبات[12]".

المطلب الثاني: الأحكام الفقهية المتعلقة بمسألتي الشروط في النكاح، وعمل المرأة.

1- أحكام الشروط الواقعة في عقد النكاح: ولإيضاح هذه المسألة عند أيمة الإسلام حسن أن نوضح كل مذهب لوحده على التفصيل، ولكن ذلك يطول، فلذلك اقتصرت فقط على مذهب المالكية، لكونه المذهب السائد في هذا

القطر، ولكون الفتوى عليه كذلك. ولا يمنع هذا أن أذكر بقية المذاهب عند الحاجة إليها ولو إجمالا. فأقول مستعينا بالله:

إن مجمل ما ذهب إليه المالكية في تقسيمهم وتفصيلهم لمسألة الشروط الجعلية، هو على أنواع ثلاثة، وهي كالتالي:

أ- **النوع الأول:** ما يقتضيه العقد ولو لم يذكر، كاشتراطها أن ينفق عليها، أو يبيت معها وأن لا يضر بها في نفقة ولا كسوة، وأن يحسن عشرتها. فهذا الشرط الذي من هذا النوع وجوده وعدمه سواء، فلا يؤثر في العقد ولا يخل به إن تُرك[13].

والشرط في هذه الحالة جائز. قال اللخمي - رحمه الله-: "أن تشترط ألا يضر بها في نفسها ولا في نفقة، ولا كسوة، ولا عشرة، فكل ذلك جائز وداخل في قوله عز وجل: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: 19]، وقوله: ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ﴾ [البقرة: 229]"[14].

ب- **النوع الثاني:** عكس الأول وهو أن يكون هذا الشرط مناقضا لمقتضى العقد، كشرطه أن لا يبيت معها أو أن لا ينفق عليها، وهو شرط باطل فاسد، وإن اشترط أدى ذلك للقدح في صحة النكاح وفسخ العقد قبل الدخول. واختلف في هذا النوع في الفسخ بعد الدخول على ثلاثة أقوال:

الأول: قيل يفسخ عقد النكاح ولو بعد الدخول.

والثاني: قالوا إن أسقط صاحب الشرط شرطه صح النكاح، وإن تمسك بشرطه فسد النكاح.

والثالث: وهو مشهور المذهب، أنه يثبت النكاح بعد الدخول، ويسقط الشرط[15].

وقال علي بن زياد عن مالك: "إن تزوجت على ألا ميراث لها، أو لا يعطيها الولد، أو على أن أمرها بيدها، فعلم بذلك قبل الدخول أو بعده - قيل للمرأة: أمرك بيدك الآن، فإن اختارت فراقه كان ذلك لها، وإن لم تختر فلا شيء لها، ويقيمان على نكاحهما"اهـ[16].

ج- **النوع الثالث:** ما لا تعلق له بالعقد فلا يقتضيه ولا ينفيه، كأن يشترط أن لا يتزوج عليها، أو لا يخرجها من بيتها، أو من بلدها، وهذا النوع مكروه عند المالكية[17]. ولا يقتضي فسخ النكاح قبل النكاح ولا بعده. وقد جاء في

النوادر والزيادات ما نصه: "وكره مالك عقد النكاح على شيء من الشروط، وقال: لقد أشرت على القاضي أن ينه الناس عن ذلك، وأن لا يُزوَجَ الرجل إلا على دينه وأمانته. وكره ما يؤخذ من الأيمان فيها. قال: وكل شرط وإن كان في العقد فلا يلزم إلا ما كان فيه تمليك أو يمين. وكره كل شرط فيه: ألا يمنعها من كذا أو لا يخرجها، وكل ما يمنع من الوطء في الأمة في البيع ويفسخ به البيع ولا يفسخ به النكاح، ويُنهى عنه. وإن شرط في العقد ألا يخرجها وشبهه، فينبغي له أن يفي لها بذلك، ولا أراه بالواجب"اهـ[18].

ووجه الكراهة عند مالك ــ رحمه الله ــ على حسب ما يفهم من النقل السابق هو: مراعاته لأصل عظيم من أصول النكاح، ألا وهو مراعاة الدين والخلق في النكاح، وأن يكون هذا الأخير هو المعيار الذي يشترط في النكاح، وقد أشار على القاضي أن ينه الناس عن ذلك.

ثم إن هذا النوع من الشروط على قسمين:

أ- القسم الأول: إما أن يعلقه بطلاق أو يمين أو شيء من ذلك.

فهذا القسم صورته أن يقول الزوج لزوجته: "إن تزوجت عليك فأنت طالق، أو فأمرك بيدك، أو بيد أبيها". ففي هذه الحالة إن فعل شيئا من ذلك لزمه الشرط. وقد اختلف في جواز هذا الشرط ابتداء على ثلاثة أقوال:

الأول: ذهب مالك ــ رحمه الله ــ إلى عدم جواز الشرط ابتداء، فإن وقع جاز النكاح ولزم الشرط.

الثاني: القول بالكراهة وهو قول ابن القاسم، قال في النوادر:"كمن شرط: إن أضر بها أو شرب خمرا أو غاب عنها فأمرها بيدها، فذا يكره العقد عليه فإن دخل كان جائزا[19]".

الثالث: القول بالجواز ابتداء، وهو مروي عن سحنون، وقد زوَّج غلامه أمتَه على ألا يسرق زيتونة، فإن فعل فأمر امرأته بيده. نقله عنه اللخمي من العتبية، وأنكر بعضهم وجود هذا القول في العتبية[20].

ب- القسم الثاني: أن لا يعلقه بطلاق أو يمين أو شيء من ذلك.

فالشرط حينئذ مكروه ولا يلزم الوفاء به لكن يستحب. قال اللخمي:" أن تشترط أن يسقط ما تقتضيه له حقوق الزوجية: أن لا يخرجها من بلدها، ولا يتزوج عليها، ولا يَتَسَرَّى، ولا يذكر في ذلك عتقًا ولا طلاقًا - فهذا مكروه؛ لأن

فيه ضربًا من التحجير عليه، فإن نزل ذلك - جاز النكاح. واختلف في الوفاء بالشرط؛ فقال مالك: الشرط باطل؛ وله أن يخرجها، ويتزوج ويتسرى عليها. ويستحب أن يفي بذلك من غير شرط. وقال ابن شهاب في كتاب محمد ذلك واجب، وإن لم يكن فيه عهد"[21].

فهذا هو خلاصة مذهب المالكية، وأشار ابن رشد الحفيد إلى الخلاف العالي الموجود في هذا النوع من هذه المسألة فقال:" وإنما اختلف العلماء في لزوم الشروط التي بهذه الصفة... فقال مالك: إن اشترط ذلك لم يلزمه، إلا أن يكون في ذلك يمين بعتق أو طلاق، فإن ذلك يلزمه ... وكذلك قال الشافعي، وأبو حنيفة. وقال الأوزاعي وابن شبرمة: لها شرطها وعليه الوفاء. وقال ابن شهاب: كان من أدركت من العلماء يقضون بها. وقول الجماعة مروي عن علي، وقول الأوزاعي مروي عن عمر[22]".

2 - حكم عمل المرأة: الأصل في عمل المرأة وسائر التصرفات الحل والإباحة، وهي قاعدة مجمع عليها بين فقهاء الإسلام، إلا ما دل الدليل على نقله من الإباحة إلى الكراهة أو الحرمة.

ولا شك أن المتقرر فقهيا ومقاصديا أن الوظيفة الأسمى للمرأة تكون داخل بيتها. فالله سبحانه وتعالى خلق الخلق وجعل لكل واحد من الناس وظيفة مناطة به. فخاطب المرأة وأمرها بقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: 33].

وفي ذلك حكمة بالغة لمن تمعنها وأدام النظر فيها. فمن أبرزها تحقيق الاستقرار النفسي بعيدا عن زخم الحياة في الخارج، وما ذلك إلا لتكون المرأة على أحسن حال، لتؤدي وظيفتها التي أنيطت بها في الشريعة الإسلامية ابتداء. وهي رعاية حقوق الزوج وتربية الأبناء[23]. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: {كلكم راع ومسؤول عن رعيته الإمام راع، ومسؤول عن رعيته، والرجل راع في أهله، وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها، ومسؤولة عن رعيتها، والخادم راع في مال سيده، ومسؤول عن رعيته، قال: وحسبت أن قد قال: والرجل راع في مال أبيه، ومسؤول عن رعيته، وكلكم راع ومسؤول عن رعيته}[24]. وقال أيضا: {ما من عبد

يسترعيه الله رعية، يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته، إلا حرم الله عليه الجنة} [25].

والواقع والتجربة يثبتان أن المرأة قد تستغرق جميع وقتها إذا أدت هذه الوظائف على أكمل وجه، وخاصة في العصر الحاضر الذي كثرت فيه المصالح والمشاغل الدنيوية. فتقرر بهذا أن المكان الأكمل والمناسب للمرأة هو قرارها في بيتها، لتمارس وظيفتها الأصلية. وقد شهد على ذلك أهل الغرب، تقول **الدكتورة إيدالين**: "إن التجارب أثبتت ضرورة لزوم الأم لبيتها وإشرافها على تربية أولادها، فإن الفارق الكبير بين المستوى الخلقي لهذا الجيل والمستوى الخلقي للجيل الماضي إنما مرجعه إلى أن الأم هجرت بيتها، وأهملت طفلها وتركته إلى من لا يحسن تربيته"[26].

بيد أنه لا يفهم من هذا كله أن خروج المرأة للعمل خارج منزلها محرم ولا يجوز. بل إن إطلاق هذا القول بدون قيد أو ضابط فيه نوع تحَّكم. وعليه حسن ذكر بعض الضوابط العامة الشرعية التي تسمح للمرأة مزاولة وظيفتها والعمل خارج منزلها. وهذه الضوابط تحت قسمين:

القسم الأول: أن تكون أعمالا تمس إليها الحاجة للمرأة. كالتوليد والتطبيب للنساء وكتعليم النساء وغير ذلك. فهذا القسم من فروض الكفايات، فينبغي للأمة أن توفر القدر الكافي من النساء لسد حاجة المسلمين في ذلك، إذ أنَّ ذلك من الضروريات ومن الحاجيات التي توقع الناس عند فقدها إلى حرج شديد[27].

القسم الثاني: أن تكون أعمالا لا تمس إليها الحاجة للنساء. كالزراعة والصناعة والتجارة، فهذه للمرأة أن تزاول فيها أعمالا ووظائف، لكن بشروط وضوابط. ومنها:

أ- أن لا يؤثر هذا العمل على أنوثتها وفطرتها، ويكون ملائما لطبيعة التركيبة الأنثوية.

ب- أن لا يؤثر على وظيفتها الأساسية في بيتها، لأنها واجبة وفرض، والعمل والوظيفة بالنسبة للمرأة في أغلب صوره الحاضرة ليس فيها ما هو واجب إلا النادر اليسير منها. وهو محصور فيما إذا عدمت النفقة ولم يوجد من

ينفق عليها، ولا على أولادها، ولم يكن هناك زوج، أو كان فاقدا للأهلية، فيكون التكسب في حقها واجبا، والضرورة تقدر بقدرها[28].

ج- التزامها بضوابط الحجاب الشرعي، وتوخي الستر الكامل وعدم الاختلاط مع الرجال. وهذا شرط عام في خروج المرأة من بيتها، سواء كان للعمل أو لغيره فإن الإخلال بهذا الشرط فيه مفاسد كبيرة جاءت الشريعة بدفعه، وتحريم وقوعه.

المطلب الثالث: اشتراط المرأة على زوجها حقها في ممارسة العمل.

حكم اشتراط المرأة للعمل في عقد النكاح: وهذه المسألة لها صور عديدة من أبرزها أربع صور.

الصورة الأولى: أن تشترط المرأة على زوجها أو يشترط وليها عليه أن تمارس مهنتها أو وظيفتها وأن تزاول عملها خارج المنزل بشكل طبيعي، فيقبل ذلك الزوج هذا الشرط.

فَتُخرَّج هذه المسألة على ما تقرر سابقا عند فقهائنا على النحو التالي:

وهي أن هذا الشرط ابتداء مكروه عند الإمام مالك، ولا يلزم الزوج الوفاء به، بل يستحب فقط، إذ أن هذا الشرط لا يقتضيه العقد ولا ينفيه، وقد جاء في المدونة ما نصه:"قلت: أرأيت إن تزوج امرأة على أن لا يتزوج عليها ولا يتسرر، أيفسخ هذا النكاح وفيه هذا الشرط إن أدرك قبل البناء في قول مالك؟ قال: قال مالك: النكاح جائز والشرط باطل. قلت: لم أجاز مالك هذا النكاح وفيه هذا الشرط؟. قال: قال مالك: قد أجازه سعيد بن المسيب وغير واحد من أهل العلم، وليس هذا من الشروط التي يفسد بها النكاح"[29].

وعموما هو قول أبي حنيفة[30] والشافعي[31] وهو قول جماهير السلف قال مالك: "وقال المرأة مع زوجها رجال من أهل العلم، وليس هذا من الشروط التي يفسد بها النكاح"[32]. لعموم قوله صلى الله عليه وسلم: {ما بال أناس يشترطون شروطا ليس في كتاب الله، من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن اشترط مائة شرط، شرط الله أحق وأوثق}[33].

وتوسع الحنابلة[34] في الشروط الجعلية فصححوا هذا الشرط وألزموا الوفاء به، إذ الشروط عندهم على القسمين: صحيحة وفاسدة. والصحيحة على نوعين: الأول: ما يقتضيه العقد. والثاني: ليس من مقتضى العقد وفيه مصلحة للشارط. ومسألتنا هذه من النوع الثاني عند الحنابلة، فلزم الشرط، لحديث عقبة

بن عامر - رضي الله عنه - أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: {إن أحق الشروط أن توفوا به؛ ما استحللتم به الفروج}[35].

وبه قضى عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - فعن عبد الرحمن بن غنم قال: شهدت عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أتي في امرأة جعل لها زوجها دارها، فقال عمر: لها شرطها، فقال رجل: إذا يطلقننا، فقال عمر: "إنما مقاطع الحقوق عند الشروط"[36].

والذي يظهر من هذا العرض أن اشتراط المرأة العمل في النكاح لا يخلو من حالين:

الحالة الأولى: أن يكون هذا الشرط مسقطا أو مخلا بوظيفتها الأساسية، فيمس بحقوق الزوج من رعاية شؤونه وشؤون أولاده. فحينئذ للزوج أن لا يفي بالشرط المذكور. ولا يلزمه هذا الشرط لمساسه بأمور اقتضاها العقد أصالة. لعموم قوله صلى الله عليه وسلم {من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن اشترط مائة شرط}[37].

ففحوى الخطاب في هذا الحديث دل على أن الشرط الباطل هو الشرط الذي ليس له وجود في كتاب الله، فكيف إذا كان هذا الشرط مصادما لما اقتضاه عقد النكاح أصالة، فهو من باب أولى أن يكون في البطلان أشد.

الحالة الثانية: أن لا يكون مخلا أو مسقطا لوظيفتها الأساسية، أو يمس بما اقتضاه العقد من حقوق الزوج والأبناء الواجبة، فهذا ينظر فيه إلى أمرين:

أ- أن يكون خروجها إلى العمل بضوابط الشرع المذكورة آنفا، فإن كان كذلك، جرى في هذا الشرط خلاف العلماء الذي ذكر أول المسألة؛ من أنه لا يلزم الوفاء بالشرط عند الجمهور، ويستحب الوفاء به على قول مالك ولكن يكره النكاح عنده على هذا الشرط ابتداء. وصح عند الحنابلة ولزم الشرط[38].

ب- فإن لم يكن خروجها كذلك، ولم يكن عملها موافقا لضوابط الشرع بطل الشرط وجاز النكاح، وفي هذه الحالة لا يلزم الشرط، بل قد يجب عدم الوفاء به، لما قد طرأ على هذا الشرط من أمور تنقله من أصل الإباحة إلى الحرمة. وذلك لعموم قوله صلى الله عليه وسلم {كلكم راع ومسؤول عن رعيته}[39]. ولأن هذا الشرط يعود على أصل قوامة الرجل على المرأة فيضعفه، ومما لا

شك فيه أن القوامة على حفظ دين الزوجة أولى بالاهتمام من القوامة على حفظ بدنها من النفقة عليها وغير ذلك.

ويترب من الآثار الفقهية على هاتين الحالتين ما يلي:

1- أن الحالة الأولى؛ التي يكون فيها هذا الشرط مسقطا أو مخلا بوظيفتها الأساسية، والنقطة - ب - من الحالة الثانية؛ التي يكون فيها خروج المرأة للعمل بغير ضوابط شرعية. ليس للقاضي فيها سلطة فسخ النكاح بمجرد دعوى المرأة: أنه لم يلتزم لها شرطا دون رضى الزوج؛ لأنه شرط باطل بالإجماع، لما يحيط به من ملابسات، وللزوج الحق في الطلاق إن تمسكت المرأة بشرطها التعسفي، وللزوجة كذلك الحق في الخلع إن لم يلتزم لها شرطها.

2- أما النقطة - أ - من الحالة الثانية: فإن للقاضي الحق بالتدخل بفسخ النكاح ولوم لم يرض الزوج، تخريجا على قول الحنابلة، لأن الشرط لزم عندهم. وعلى قول الجمهور لا يفسخ النكاح إن لم يرض الزوج، فتعين الخلع إن تمسكت المرأة بشرطها وأبى الزوج تطليقها[40].

الصورة الثانية: أن يعلق هذا الشرط وهو "عمل المرأة" بطلاق أو أن أمرها بيدها، ففي هذه الحالة ذهب مالك - رحمه الله - إلى أن هذا الشرط غير مشروع ابتداء، قال مالك في رواية ابن القاسم عنه:" لا ينبغي لأحد أن يشهد كتابا فيه شرط طلاق أو حرية أو مشي إلى مكة"[41].

غير أنه إن وقع هذا الشرط معلقا على طلاق أو يمين فإنه يلزم عند مالك وغيره. ويقع به الطلاق أو التمليك إن أخل به الزوج. قال مالك: "وكل شرط وإن كان في العقد فلا يلزم إلا ما كان فيه تمليك"[42].

وقال ابن عبد الحكم عن مالك قال: "وكل ما شرط لها بغير يمين، فلا ينبغي له أن يفي به ولا يقضي عليه"[43]. ومفهومه: أنه إن كان عن يمين فينبغي الوفاء به، ويقع الطلاق أو التمليك إن لم يلتزم الزوج بهذا الشرط، وللقاضي الحق في الفسخ في هذه الحالة.

الصورة الثالثة: أن يكون هذا الشرط بعوض مالي، وهذه الصورة في الحكم كالصورتين السابقتين من حيث الحكم ولزوم الشرط من عدمه. إلا أن الاختلاف بينها وبين ما سبقها في العوض المالي إذا أخل الزوج بالشرط، فهل

للمرأة الحق أن ترجع عليه بحقها وتطالبه بالعوض إذا أخل بالشرط، أم لا؟. فنقول إن هذه الصورة لها حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون هذا العوض شيئا من صداقها، كأن تقول له:" أتزوجك على نصف المهر على أن تتركني أعمل". أو تخفف عنه شيئا من صداقها، وهذه وإن كانت نادرة إلا أنها واقعة في مجتمعنا. وقد تكلم العلماء عن هذه المسألة قديما، ومجمل الكلام كالآتي:

1- أن تضع شيئا معينا من صداقها، وذلك كمن كان صداقها ألفا فوضعت منه شيئا كمائة أو مائتين أو قالت أضع عنك الربع أو النصف أو الثلث، فإنها ترجع عليه بما لها إن خالف ولم يلتزم شرطها[44]، قال مالك - رحمه الله -: "أرأيت إن كانت إنما حطت عنه بعد عقدة النكاح على أن شرطت عليه هذه الشروط؟ قال: يلزمه ذلك ويكون له المال، قال: فإن أتى شيئا مما شرطت عليه رجعت في المال فأخذته، مثل ما يشترط أن لا يخرجها من مصرها ولا يتسرر عليها ولا يتزوج"[45].

2- أن تخفف عنه من صداقها قبل العقد، فهذا على قسمين: إما أن تعين المقدار المسقط والمخفف أو لا.

أ- القسم الأول: أن تضع شيئا معينا من صداقها، فالمشهور في هذه الحال أنها لا ترجع عليه بشيء من مالها، ومقابل المشهور ما رواه أشهب عن مالك: أنها ترجع عليه بما وضعت عنه، وصوبه ابن يونس[46].

ب- القسم الثاني: أن تضع شيئا غير معين من صداقها، بأن قالت له أتزوجك بألف وهو يعلم أن صداق مثلها ألفين، فاختلف في هذه الحال على ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو المشهور من مذهب مالك، أنه يحق لها أن ترجع عليه بمالها، وبه أخذ أصبغ وجماعة.

القول الثاني: ليس لها أن ترجع عليه وهي ظاهر رواية المدونة.

القول الثالث: أنها ترجع بشرط أن يكون ما وضعته من صداق المثل، دون أن يكون من الزائد عن صداق المثل، وهي رواية علي بن زياد[47].

الحالة الثانية: أن يكون هذا العوض المالي من غير الصداق، وذلك بأن تعطيه من حر مالها على أن يلتزم شرطها في العمل، وكذلك ما إذا اتفقت معه على أن له نصف المرتب أو ثلثيه في أن يتركها تعمل. فهذا العوض ابتداء جائز، ولها أن ترجع عليه بمالها إذا لم يلتزم شرطها، قال الحطاب المالكي: "كما جاز أن تعطي المرأة زوجها مالاً على ألا يتزوج عليها، وإن كان ذلك حلالاً لهما إلا أنهما منعا أنفسهما من الانتفاع بالنكاح لانتفاعهما بالمال، فمتى رجعا عن ذلك، رجع عليهما بما أخذا"[48].

وسبب اختلاف الفقهاء في جميع ما سبق، هو اختلافهم في تكييف هذه الحالة الثانية - من حيث وصف العوض الذي به تم الشرط - على قولين:

أ- القول الأول: رأى بأن هذا العوض هو في مقابل الشرط، فمتى ما الْتُزِمَ الشرط استحق العوض، وعلى هذا ينبني القول بتجزئة العوض إذا التزم الزوج بالشرط مدة معينة فقط كسنة ونحوها، وصورته أن يقول الزوج: "ألتزم شرطك في العمل على أن يكون لي نصف المرتب"، فالتزم بشرطه سنة. ففي هذه الحال يكون له ذلك العوض بقيمة الوقت الذي سمح فيه لها بالعمل. وليس له العوض في الوقت الذي أعلن فيه عدم الالتزام بالشرط ولو بقيت في عصمته. لأن العوض إنما استحقه بمقابل التزامه بالشرط.

قال الإمام الحطاب:" الوجه الأول: أن يكون الفعل المعلق عليه إعطاء الملتزم له للملتزم أو لغيره شيئاً وتمليكه إياه نحو :إن أعطيتني عبدك، أو دارك، أو فرسك، فقد التزمت لك بكذا، أو فلك على كذا، أو فلك عندي كذا الشيء يسميه، أو فقد أسقطت عنك الدين الذي لي عليك ..... فهذا من باب هبة الثواب وقد صرحوا بأنه إذا سمى فيها الثواب أنها جائزة ولم يحك في ذلك خلافاً، وأنها حينئذ بيع من البيوع فيشترط في كل من الملتزم به والملتزم عليه ما يشترط في الثمن والمثمون من انتفاء الجهل والغرر"[49].

وعليه فإن للمرأة أن ترجع عليه بما أعطته من مالها - قرب ذلك أو بعد - تحقيقا للعوضية[50]. ونقل عن ابن عبد السلام أنه فرق في ذلك بين القريب والبعيد، فإن كان التزامه للشرط مدة طويلة حتى بَعُدَ النكاح لم يكن لها الرجوع عليه بمالها، واستحق العوض على ذلك، وإن كان التزامه للشرط مدة قريبة من

عقد النكاح لم يستحق العوض على ذلك، ولها في هذه الحال أن ترجع عليه بمالها[51]. وهو قول له حظ كبير من النظر - والله أعلم -.

وذهب بعض الباحثين المعاصريين إلى تفصيل يحسن ذكره في هذا المقام وهو كالتالي:

- قالوا: إن كان هذا العوض في مقابل عمل الزوج، كأن يقوم بتوصيل الزوجة لعملها، أو بمرافقتها فيه ونحو ذلك، فإنه في هذه الحالة يستحق العوض على هذا العمل.
- وأما إن كان هذا العوض في مقابل إذنها لها بالعمل فقط دون جهد وتعب، فإنهم اختلفوا في ذلك على قولين، بناء على اختلافهم في مسألة "هل الحقوق تقبل المعاوضة أم لا؟". وحق الزوج في مسألتنا هذه هو "الاحتباس والتمكين"، فهل يصح للزوج المعاوضة على إسقاط حقه مقابل المال أم لا[52]؟.
- فمن قال إن جنس هذه الحقوق لا يصح المعاوضة عليها، وهو قول الجمهور، فيبنى على هذا أنه لا يحق للزوج أن يسقط حقه، وسائر الحقوق الزوجية في مقابل المال، إذ لا تصح المعاوضة في هذه الحال، وعليه فلا يحق للزوج اشتراط جزء من المرتب في مقابل أن يأذن لها بالعمل، إلا أن يكون ذلك عن طيب نفس من الزوجة فيجوز، لأن العشرة الزوجية مبناها على المكارمة والإحسان، لا على المكايسة والمشاحة[53].
- ومن قال إن الحقوق يصح المعاوضة عليها وهو قول عند المالكية، ونسبه بعض الباحثين إلى الخرشي في شرحه على خليل ولم أقف عليه فيه[54]. وعلى هذا يخرَّج القول بصحة أن يسقط الزوج حقه في "الاحتباس والتمكين التام" وكذا سائر الحقوق الزوجية المعنوية في مقابل عوض مالي.
- بيد أنَّ هذا القول قد يفتح باب تعسف كبير حين يستعمل الزوج هذا الحق من أجل مساومة المرأة على مالها، فَمَنْعُهُ سدا للذريعة أولى[55]. وفي القول به والتوسع فيه عود على أصل ومقصد كبير من مقاصد الشريعة في النكاح بالهدم أو الإضعاف؛ ألا وهو حسن العشرة بالمعروف، التي مبناها المكارمة والبذل والإحسان.

ب- القول الثاني: أن ذلك من باب الجعالة، وعلى ذلك فالمجعول عليه هو عدم منعها من العمل، فمتى منعها منه لم يستحق الجعل، وعليه فإن الجعل لا يتجزأ في هذه الحال، فإن أذن لها بالعمل سنة مثلا لم يستحق الجعالة على ذلك، ولها في هذ الحال أن ترجع عليه بمالها[56].

تنبيه: ويجدر التنبيه هنا أنه في كلا الحالتين سواء كان العوض المالي شيئا من صداقها أو شيئا من حُرِّ مالها، كأن يكون نصف مرتبها أو شيئا من ذلك، فإنه إن علق بطلاق، بأن اشترطت العمل في مقابل عوض، على أنه متى لم يلتزم بالشرط فهي طالق، ففي هذه الحال لزم الشرط، فإن لم يلتزم الزوج بالشرط وقع الطلاق، وليس للمرأة أن ترجع بمالها، لأنها أخذت العوض وهو الطلاق. وهذا تخريج على قول مالك حين قال:" قلت: فإن كانت أعطته المال على أن لا يتزوج عليها، فإن تزوج عليها فهي طالق ثلاثا؟ قال: فإن فعل وقع الطلاق، ولم يرجع في المال؛ لأنها اشترت طلاقها بما وضعت عنه"[57].

الصورة الرابعة: أن يكون هذا الشرط في مقابل إسقاط النفقة عليه. وأن يقول لها مثلا:" ألتزم شرطك بالنسبة للعمل على أن تسقط عني نفقتك".

وقبل الشروع في تفصيل هذه الصورة وبيان مايتعلق بها من أحكام، لابد من التعرف على حكم نفقة الزوج على زوجته، وموجب هذه النفقة؛ ليتحدد بهما نطاق البحث.

1- حكم نفقة الزوج على زوجته: والمقصود بالنفقة في عرف الشرع وعند الفقهاء هي ما يبذله الإنسان على عياله من الطعام والكسوة والمسكن[58]. قال الرجراجي: "وذلك على قدر ماله وحاله، وذلك يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، وليس في ذلك قدر معلوم ولا شرع محتوم، وإنما ذلك على قدر اجتهاد الحاكم"[59].

وقد أجمع العلماء على وجوب النفقات للزوجات على الأزواج إلا الناشز أو التي امتنعت من زوجها[60]. قال ابن حزم:" واتفقوا أن الحر الذي يقدر على المال البالغ العاقل غير المحجور عليه فعليه نفقة زوجته التي تزوجها زواجا صحيحا إذا دخل بها وهي ممن توطأ وهي غير ناشز وسواء كان لها مال أو لم يكن[61]". ومستند هذا الإجماع قوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ

عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ [الطلاق: 7].

وقوله صلى الله عليه وسلم: {ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف}[62].

2- بيان موجب النفقه: والمقصود بموجب النفقة هو:" ما يلزم عند تحققه إيجاب النفقة على الزوج فإذا انتفى الموجب كان ذلك علة إسقاط النفقة[63]". وقد اختلف العلماء - رحمهم الله - في موجب النفقة إلى قولين:

القول الأول: يرى أن النفقة إنما وجبت على الرجل بمجرد العقد فقط. وبه قال بعض أهل العلم في روايات غير مشهورة في المذاهب الأربعة[64]. وعليه مذهب الظاهرية، قال ابن حزم: "وعلى الزوج كسوة الزوجة مذ يعقد النكاح ونفقتها"[65]. وعللوا ذلك بأن العقد هو سبب وجوب النفقة، وما زاد على ذلك إنما هو أثر من آثار هذا العقد[66].

القول الثاني: النفقة واجبة للمرأة في مقابل أمر زائد على العقد، وهذا هو قول الجمهور من أهل العلم[67]. واختلفوا في تحديد هذا الأمر الزائد على ثلاثة أقوال: فمنهم من قال هو الاحتباس، وهم الأحناف[68]. ومنهم من قال التمكين فقط، وهو قول عند المالكية[69] والشافعية[70]. ومنهم من قال هو التمكين التام، أي الاحتباس والتمكين معا. وهو قول عند الشافعية[71] ورواية عند الحنابلة[72].

- وبعد هذه المقدمة وهذا العرض لحكم النفقة وموجبها نأتي إلى مسألتنا هذه؛ التي ستخرج على ما سبق بيانه وعرضه، فأقول وبالله التوفيق.

- إن القسمة العقلية تقتضي تقسيم "عمل المرأة" باعتبار إذن الزوج إلى قسمين:

أ- القسم الأول: أن لا يأذن الزوج بالعمل فتعصيه وتخرج، وهذا القسم مسقط للنفقة، وقد حكي على ذلك الإجماع. لأن المرأة حينها تعد ناشزا، والنشوز مسقط للنفقة بإجماع العلماء، وقد تقدم ذكر الإجماع على ذلك في كلام ابن القطان[73]. وإن كان قد وقع خلاف في هذا القسم في مسألة: هل سقوط النفقة يكون سقوطا كليا، أو جزءا منه فقط؟.

ولكن وجب التنبيه في هذا القسم على أن الإجماع محكي فيما إذا كفاها الزوج النفقة كلها وسد حاجتها. أما إن أنقص نفقتها ولم يكن باذلا للنفقة الضرورية أو الحاجية التي توقع المرأة بفواتها في حرج عظيم، فإن المرأة

حينها لا تعد ناشزا، ولها النفقة كلها في القضاء الشرعي إن طلبت ذلك. قال الماوردي: "لأنه لما تعذر عليها اكتساب النفقة من الزوج جاز لها أن تكتسبها بعمل من غير زوج، فلو قدرت على اكتساب النفقة في منزلها بغزل أو خياطة فأرادت الخروج للتكسب بعمل في غير منزلها كان ذلك لها، لأنه لا يستحق الحجر عليها في أنواع الكسب. هذا في النهار، فأما الليل فعليها أن ترجع فيه إلى منزل الزوج، لأنه زمان الإيواء دون العمل والاكتساب... فإن امتنعت عليه في النهار لم يجر عليها حكم النشوز، وكانت على حقها من استحقاق النفقة، وإن امتنعت عليه في الليل صارت ناشزا ولا نفقة لها"[74].

ب- القسم الثاني: أن يأذن الزوج بالعمل. وهذا هو نطاق بحثنا ومحل النظر فيه. وهذه المسألة عزيزة عند الفقهاء القدامى، فلم يتطرقوا إليها إلا النادر اليسير، وأشبه ما وقفت عليه من كلام الفقهاء المتقدمين بمسألتنا هذه للقياس عليها هو مسألتان، وعليهما ستُخَرَّج مسألتنا هذه.

- **المسألة الأولى**: ما ذكره المالكية في مسألة ما إذا أسقطت المرأة عن زوجها نفقة المستقبل[75].

- قال خليل: "وكالمرأة إذا أسقطت نفقة المستقبل عن زوجها، هل يلزمها لأن سبب وجوبها قد وجد؟ أو لا يلزمها، لأنها لم تجب بعد؟ قولان حكاهما ابن راشد[76].

ووجه الشاهد من كلام خليل قوله: "لأن سبب وجوبها قد وجد". أي أن النفقة مستحقة إذا وجد موجبها.

- **المسألة الثانية**: ما ذكره بعض فقهاء الشافعية والحنابلة في المرأة التي تخرج من البيت مسافرة لأجل قضاء حاجة نفسها، ففيها القولان عندهم: النفقة وعدمها.

قال أبو حامد الغزالي: "ولو خرجت في حاجته بإذنه فلا، ولو خرجت في حاجة نفسها بإذنه ففي نفقتها قولان: إن قلنا تستحق بالعقد وتسقط بالنشوز فلها النفقة. وإن قلنا بالتمكين فلا"[77].

وقال أبو المعالي الجويني:" أن تخرج بإذن الزوج في حاجة نفسها ... فإذا كان ذلك، فالمنصوص عليه في الجديد: أنه يسقط حقها من القَسْم ونفقتِها، وقال في القديم: لها القسم والنفقة؛ لأنها خرجت بالإذن والرضا"[78].

وقال البهوتي: "وإن سافرت الزوجة في حاجة نفسها، ولو لنزهة أو تجارة أو زيارة رحم أو غيره، أو حج تطوع أو عمرة تطوع، ولو بإذنه، فلا نفقة لها، لأنها فوتت التمكين لأجل نفسها"[79]. فنلاحظ أن الشافعية والحنابلة كذلك راعوا في ذلك أمرين:

الأول: موجب النفقة من التمكين التام وغيره. **والثاني**: الصفة والحال التي خرجت بها المرأة وهي:"قضاء حاجة نفسها". وعليه فمسألتنا حكمها كالتالي:

- إن خروج المرأة للعمل بإذن الزوج لا يخلو من حالين:

الحالة الأولى: أن تخرج المرأة للعمل بإذن زوجها، ويكون الزوج مستفيدا من عمل زوجته، بأن تهبه من مالها إن كان معسرا، أو تساعده في النفقة الواجبة من كسوة أو كراء منزل أو شراء طعام، فهذه لا تُسقِطُ للمرأة حقها في النفقة، لأن خروجها أصبح خروجا لحاجته هو، ويكاد يكون هذا الحكم شبه اتفاق بين الفقهاء.

الحالة الثانية: أن تخرج المرأة للعمل بإذن زوجها، ويكون الزوج غير مستحق لمالها ولعملها، بأن كان موسرا في جميع أوقاته وأحواله. فيتحقق وصف الفقهاء لهذه الحالة بأن المرأة هنا خرجت لحاجة نفسها. فيجري في هذه الحالة القولان عند أهل العلم.

القول الأول: إن قلنا أن المرأة تستحق النفقة بالعقد فقط وهو قول الظاهرية، إذ هو الموجب للنفقة، كان للمرأة الحق في النفقة، وليس للرجل حينها التعسف والجشع في مساومة المرأة على حقها وإسقاطه بهذا الشرط المشروط في العقد.

ولأنها إنما خرجت بالإذن فلا تسقط نفقتها، إذ لم تكن ناشزا في هذه الحالة، وعلمنا فيما سبق أن النشوز وحده هو المسقط للنفقة، فمطلق الإذن يكفيها لاستحقاق النفقة لأنها لم تنشز. وقد قال ابن قدامة فيمن سافرت في حاجة نفسها بإذن زوجها: "ويحتمل أن لا تسقط نفقتها، وإن لم يكن معها؛ لأنها مسافرة بإذنه"[80]. وهذا الذي عليه الشافعية في القديم[81].

القول الثاني: إن قلنا بأن المرأة تستحق النفقة بموجب آخر غير العقد، وهو إما الاحتباس أو التمكين أو الاحتباس والتمكين معا. فعلى هذا لا نفقة للمرأة على زوجها في هذه الحالة، لأن موجب النفقة لم يتحقق هنا. فيسقط حقها

في النفقة ولو لم يشترطه الزوج في العقد، فكيف إذا اشترطه فيكون من باب أولى وأحرى. وعلى هذا قول الجمهور كما بيناه سابقا، فالإذن لها بالعمل لا يفيدها شيئا إلا سقوط الإثم عنها فقط[82].

الخاتمة:

النتائج:

1- عقد الزواج هو عقد مكارمة بين الزوجين، ولا يصح أن ننظر إليه على أنه عقد استثماري يمكن فيه للزوج أو الزوجة جلب المال واكتناز الثروة بعيدا عن المحافظة على رابط العصمة الزوجية.

2- أن الشروط الجعلية في النكاح المعاصر قد شَابهُ كثير من التعسف وعدم المشروعية، لهذا فإن نصوص الشرع التي أباحت الشروط في عقد النكاح ليست على إطلاقها ومنها قوله صلى الله عليه وسلم "المسلمون عند شروطهم إلا شرطا حرم حلالا، أو أحل حراما "[83].

3- أن عمل المرأة في العصر الحاضر وإن كان حقا مشروعا في الأصل الشرعي وكذا القانوني، إلا أن اشتراطه في النكاح ليكون وسيلة ضغط على الرجل أمر غير مشروع.

4- موافقة الزوج على شرط من الشروط الجعلية المذكورة في عقد النكاح لا يعني ذلك أنه موافق على كل ما ترتب عليه من آثار، أو أنه موافق على جميع صوره. ولذلك نقول إن توسط المالكية - رحمهم الله- في الأخذ بالشروط الجعلية نراه نظرا سديدا وقولا صوابا؛ حيث أنهم قبلوا من الشروط ما كان منها موافقا لمقتضى العصمة، وما تصح به المعاشرة الزوجية. وقولهم بكراهة الشروط الجعلية ابتداء هو من باب قطع الطريق وسد الذريعة أمام شهوات النفس ومطامعها التي إن تمادى فيها أحد الزوجين فإنه يُخرج العقد من كونه عقد مكارمة إلى عقد معاوضة يبحث كل من الطرفين عن مصلحته الشخصية فقط لا غير. دون النظر إلى المعاني الشرعية والقواعد المقاصدية للنكاح الشرعي الإسلامي.

التوصيات:

1- ضرورة البحث في مثل هذه الشروط الجعلية التي أصبحت تشترط في عقد النكاح؛ كاشتراط المرأة على زوجها سكنا انفراديا بعيدا عن أهله. أو

اشتراطها أن تكمل مسارها الدراسي، أو أن تشترط عليه عدم السفر معه لبلاد أو مدينة معينة للاستقرار هناك. وتبيين آثارها الفقهية والقانونية، إذ أن كثيرا من هذه الشروط تحتاج إلى إعادة نظر.

2- ضرورة الاهتمام بالأعراف المعاصرة، ففرق بين القديم والحديث في دراسة مثل هذه المسائل، بسبب اختلاف الأعراف من قطر إلى قطر ومن زمان إلى زمان. ففرق حينئذ بين التنظير والتنزيل، ومن عرف صعوبة الأول تورع عن الثاني.

قائمة المصادر والمراجع:

1. إبراهيم الشيرازي ت (476هـ)، التنبية في الفقه الشافعي، (لا.ط؛ لا.م، عالم الكتب، د.ت).
2. إبراهيم الشيرازي ت (476هـ)، المهذب في فقة الإمام الشافعي، (لا.ط؛ لا.م، دار الكتب العلمية، د.ت).
3. إبراهيم بن موسى الشاطبي، ت (790هـ)، الموافقات، تحق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (ط1؛ لا.م، دار ابن عفان، 1417ه).
4. ابن حزم الأندلسي ت (456هـ)، المحلى بالآثار، (لا،ط؛ بيروت، دار الفكر، د.ت).
5. ابن حزم الأندلسي ت (456هـ)، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، (لا.ط؛ بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت).
6. ابن شاس المالكي ت (616هـ)، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تحق: أ. د. حميد بن محمد لحمر، (ط1؛ بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1423ه).
7. ابن عابدين ت (1252هـ)، حاشية رد المحتار على الدر المختار، (ط2؛ بيروت، دار الفكر، 1412ه).
8. ابن قدامة المقدسي ت (620هـ)، الكافي في فقه الإمام أحمد، (ط1؛ لا.م، دار الكتب العلمية، 1414ه).
9. ابن قدامة المقدسي ت (620هـ)، المغني لابن قدامة، (لا.ط؛ لا.م، مكتبة القاهرة، 1388ه).
10. ابن قدامة المقدسي ت (682هـ)، الشرح الكبير على متن المقنع، (لا.ط؛ لا.م، دار الكتاب العربي، د.ت).
11. ابن منظور ت (711هـ)، لسان العرب، (ط3؛ بيروت، دار صادر، 1414ه).
12. أبو الحسن اللخمي، التبصرة، تحق: الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب، (ط1؛ قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1432ه).
13. أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى ت (458هـ)، تحق: محمد عبد القادر عطا، (ط3؛ بيروت، دار الكتب العلمية، 1424ه).
14. أبو بكر الدمياطي ت (1310هـ)، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، (ط1؛ بيروت، دار الفكر، 1418ه).

15. أبو بكر بن العربي ت (543هـ)، المحصول في أصول الفقه، تحق: حسين علي اليدري - سعيد فودة (ط1؛ عمان، دار البيارق، 1420ه).
16. أبو بكر بن يونس الصقلي ت (451هـ)، الجامع لمسائل المدونة، تحق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه. (ط1؛ لا.م، دار الفكر، 1434 هـ).
17. أبو حامد الغزالي ت (505هـ)، الوسيط في المذهب، تحق: أحمد محمود إبراهيم ، محمد محمد تامر، (ط1؛ القاهرة، دار السلام، 1417ه).
18. أبو حامد الغزالي ت (505هـ)، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحق: أ. د/ عبد العظيم محمود الدّيب، (ط1؛ لا.م، دار المنهاج، 1428ه).
19. أبو زيد، ضوابط عمل المرأة، على الرابط : www.saaid.net ، يوم الثلاثاء 4 سبتمبر 2018، على الساعة 11:20.
20. أبو منصور الهروي ت (370هـ)، تهذيب اللغة، تحق: محمد عوض مرعب، (ط1؛ بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2001م).
21. أحمد بن فارس ت (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحق: عبد السلام محمد هارون. (لا،ط؛ لا.م، دار الفكر، 1399ه).
22. إسماعيل بن حماد الجوهري ت (393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحق: أحمد عبد الغفور عطار، (ط4؛ بيروت، دار العلم للملايين، 1407ه).
23. أم حبيبة البريكى، عمل المرأة في ميزان الشريعة الإسلامية، (لا.ط؛ لا.م، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، د.ت).
24. بدر الدين الزركشي ت (794هـ)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحق: د سيد عبد العزيز - د عبد الله ربيع، (ط4؛ لا.م، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، 1418ه).
25. بدر الدين العينى ت (855هـ)، البناية شرح الهداية، (ط1؛ بيروت، دار الكتب العلمية، 1420ه).
26. الحطاب الرعيني ت (954هـ)، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، تحق: عبد السلام محمد الشريف، (ط1؛ بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1404ه).
27. خليل بن إسحاق الجندي ت (776هـ)، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، تحق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، (ط1؛ لا.م، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، 1429هـ).
28. سعيد بن منصور الخراساني ت (227هـ)، سنن سعيد بن منصور، تحق: حبيب الرحمن الأعظمي، (ط1؛ الهند، الدار السلفية، 1403ه).
29. شرف الدين الحجاوي ت (968هـ)، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، (لا.ط؛ بيروت، دار المعرفة، د.ت).
30. شهاب الدين القرافي ت (684هـ)، شرح تنقيح الفصول، تحق: طه عبد الرؤوف سعد، (ط1؛ لا.م، شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1393ه).
31. عبد الرحيم الإسنوي الشافعيّ ت (772هـ)، الهداية إلى أوهام الكفاية، تحق: مجدي محمد سرور باسلوم، (لا.ط؛ لا.م، دار الكتب العلمي، 2009م).

32. عبد السلام الشويعر، أثر عمل المرأة في النفقة الزوجية، بحث محكم قدم لحلقة البحث التي أقامها مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة بعنوان (نفقة الزوجة في ضوء متغيرات العصر) (ط،1؛ السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،1432 ه).
33. عبد الله ابن أبي زيد القيرواني ت (386هـ)، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، (ط1؛ بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1999م).
34. عبد الوهاب خلاف ت (1375هـ)، أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية. (ط2؛ القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1357ه).
35. علاء الدين الكاساني ت (587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (ط2؛ لا.م، دار الكتب العلمية، 1406ه).
36. علاء الدين المرداوي ت (885هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، (ط2؛ لا.م، دار إحياء التراث، د.ت).
37. علي الجرجاني ت (816هـ)، التعريفات، (ط1؛ بيروت، دار الكتب العلمية، 1403ه).
38. علي الماوردي ت (450هـ)، الحاوي الكبير، أبو الحسن علي الماوردي تحق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود (ط،1؛ بيروت، دار الكتب العلمية، 1419 هـ).
39. علي المرغيناني ت (593هـ)، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحق: طلال يوسف، (لا.ط؛ بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت).
40. علي بن القطان ت (628هـ)، الإقناع في مسائل الإجماع، تحق: حسن فوزي الصعيدي، (ط1؛ لا.م، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 1424ه).
41. علي بن سعيد الرجراجي ت (633هـ)، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها. تحق: أبو الفضل الدّميَاطي - أحمد بن علي، (ط1؛ لا.م، دار ابن حزم، 1428ه).
42. عمرو عبد الفتاح، السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، (ط،1؛ الأردن، دار النفائس،1418 ه).
43. مالك بن أنس ت (179هـ)، المدونة، (ط1؛ بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ).
44. مجد الدين الفيروزآبادي ت (817هـ)، القاموس المحيط، تحق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، (ط8؛ بيروت، مؤسسة الرسالة، 1426ه).
45. محمد ابن رشد الحفيد ت (595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (لا.ط؛ القاهرة، دار الحديث، 1425هـ).
46. محمد أبو زهرة، الأحوال الشخصية، (ط2؛ القاهرة، دار الفكر العربي، 1369ه).
47. محمد الرصاع التونسي ت (894هـ)، شرح حدود ابن عرفة، (ط1؛ لا.م، المكتبة العلمية، 1350ه).
48. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحق: محمد الحبيب بن خوجة، (لا.ط؛ قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425ه).
49. محمد بن إسماعيل البخاري ت (256هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر، تحق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (ط1؛ لا.م، دار طوق النجاة، 1422ه).

50. محمد بن علي التهانوي ت (1158هـ)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحق: د.علي دحروج، (ط1؛ بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996ه).
51. محمد بن عليش ت (1299هـ)، منح الجليل شرح مختصر خليل، (لا،ط؛ بيروت، دار الفكر، 1409ه).
52. مسلم بن الحجاج النيسابوري ت (261هـ)، المسند الصحيح المختصر، تحق: محمد فؤاد عبد الباقي، (لا.ط؛ بيروت، دار إحياء التراث، د.ت).
53. منصور البهوتي ت (1051هـ)، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، (ط1؛ لا.م، عالم الكتب، 1414ه).
54. منصور البهوتي ت (1051هـ)، كشاف القناع عن متن الإقناع، (ط1؛ لا.م، دار الكتب العلمية، 1428ه).
55. يحيى بن شرف النووي ت (676هـ)، المجموع شرح المهذب، (لا.ط؛ لا.م، دار الفكر، د.ت).
56. يحيى بن شرف النووي ت (676هـ)، تحرير ألفاظ التنبيه، تحق: عبد الغني الدقر، (ط1؛ دمشق، دار القلم، 1408ه).
57. يوسف بن عبد البر ت (463هـ)، الكافي في فقه أهل المدينة، 556/2. تحق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، (ط2؛ الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، 1400ه).

الهوامش:

(1)- ينظر: البخاري، الجامع الصحيح، تحق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (ط1؛ لا.م، دار طوق النجاة، 1422ه). باب الترغيب في الزواج. 2/7 برقم 5063. ومسلم، المسند الصحيح، تحق: محمد فؤاد عبد الباقي، (لا.ط؛ بيروت، دار إحياء التراث، د.ت). باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه، 1020/2. برقم 1401.

(2)- ينظر: البخاري، الجامع الصحيح، باب الشروط في النكاح. 20/7 برقم 5151. ومسلم، المسند الصحيح، باب الوفاء بالشروط في النكاح، 1035/2. برقم 1418.

(3)- ينظر: أبو منصور الهروي، تهذيب اللغة، تحق: محمد عوض مرعب، (ط1؛ بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2001م). 211/11. الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحق: أحمد عبد الغفور عطار، (ط4؛ بيروت، دار العلم للملايين، 1407ه). 1136/3.

(4)- الرزكشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحق: د سيد عبد العزيز - د عبد الله ربيع، (ط4؛ لا.م، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، 1418ه). 760/2. القرافي، شرح تنقيح الفصول، تحق: طه عبد الرؤوف سعد، (ط1؛ لا.م، شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1393ه). ص82.

(5)- الجرجاني، التعريفات، (ط1؛ بيروت، دار الكتب العلمية، 1403ه). ص125.

(6)- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحق: عبد السلام محمد هارون. (لا،ط؛ لا.م، دار الفكر، 1399ه). 475/5.

(7)- ابن منظور، لسان العرب، (ط3؛ بيروت، دار صادر، 1414ه). 625/2.

[8]- ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، (ط8؛ بيروت، مؤسسة الرسالة، 1426ه). 246/1. والنووي، تحرير ألفاظ التنبيه، تحق: عبد الغني الدقر، (ط1؛ دمشق، دار القلم، 1408ه) 250/1. محمد التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحق: د.علي دحروج، (ط1؛ بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996ه). 1727/2.

[9]- ابن عابدين، حاشية رد المحتار، (ط2؛ بيروت، دار الفكر، 1412ه). 3/3.

[10]- الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، (ط1؛ لا.م، المكتبة العلمية، 1350ه). 52/1.

[11]- ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحق: محمد الحبيب بن خوجة، (لا.ط؛ قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425ه). 341/2-342-343.

[12] - أبو زهرة، الأحوال الشخصية، (ط2؛ القاهرة، دار الفكر العربي، 1369ه). ص17.

[13]- ينظر: ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة، تحق: أ. د. حميد بن محمد لحمر، (ط1؛ بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1423ه). 474/2. الحطاب، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، تحق: عبد السلام محمد الشريف، (ط1؛ بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1404ه). ص 327.

[14]- اللخمي، التبصرة، تحق: الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب، (ط1؛ قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1432ه). 1868/4.

[15]- ينظر: ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة، 474/2. الحطاب، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، 327.

[16]- اللخمي، التبصرة، 1871/4.

[17]- ينظر: اللخمي، التبصرة، 1868/4.

[18]- ابن أبي زيد القيرواني، النوادر والزيادات، على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، (ط1؛ بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1999م). 179/5.

[19]- المصدر نفسه، 181/5.

[20]- ينظر: اللخمي، التبصرة، 1869/4. الحطاب، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، ص 333.

[21]- ينظر: اللخمي، التبصرة، 1868/4.

[22]- ينظر: ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، (لا.ط؛ القاهرة، دار الحديث، 1425هـ). 81/3 - 82.

[23]- ينظر: أم حبيبة البريكى، عمل المرأة في ميزان الشريعة الإسلامية، (لا.ط؛ لا.م، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، د.ت). ص87.

[24]- ينظر: البخاري، الجامع الصحيح، باب: العبد راع في مال سيده، ولا يعمل إلا بإذنه. 5/2 برقم 893. ومسلم، المسند الصحيح، باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر، والحث على الرفق بالرعية، والنهي عن إدخال المشقة عليهم، 1459/3. برقم 1829.

[25]- ينظر: مسلم، المسند الصحيح، باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار، 125/1. برقم 142.

(26)- أم حبيبة البريكى، عمل المرأة في ميزان الشريعة الإسلامية، ص130.
(27)- ينظر: ضوابط عمل المرأة أبو زيد على الرابط : www.saaid.net ، يوم الثلاثاء 4 سبتمبر 2018، على الساعة 11:20. وأم حبيبة البريكى، عمل المرأة في ميزان الشريعة الإسلامية، ص116.
(28)- أم حبيبة البريكى، عمل المرأة في ميزان الشريعة الإسلامية، ص113.
(29)- مالك بن أنس، المدونة، (ط1؛ بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ). 131/2.
(30)- ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (ط2؛ لا.م، دار الكتب العلمية، 1406ه). 328/2. بدر الدين العيني، البناية شرح الهداية، (ط1؛ بيروت، دار الكتب العلمية، 1420ه). 166/5.
(31)- ينظر: النووي، المجموع شرح المهذب، (لا.ط؛ لا.م، دار الفكر، د.ت). 250/16. الشيرازي، التنبية في الفقه الشافعي، (لا.ط؛ لا.م، عالم الكتب، د.ت). 161/1. الشيرازي ، المهذب في فقة الإمام الشافعي، (لا.ط؛ لا.م، دار الكتب العلمية، د.ت). 447/2. عبد الرحيم الإسنوي، الهداية إلى أوهام الكفاية، تحق: مجدي محمد سرور باسلوم، (لا.ط؛ لا.م، دار الكتب العلمي، 2009م). 480/20.
(32)- الإمام مالك، المدونة، 131/2.
(33)- ينظر: البخاري، الجامع الصحيح، باب البيع والشراء مع النساء. 71/3 برقم 2155.
(34)- ينظر: ابن قدامة، المغني، (لا.ط؛ لا.م، مكتبة القاهرة، 1388ه). 93/7. المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، (ط2؛ لا.م، دار إحياء التراث، د.ت). 154/8-155. الحجاوي، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، (لا.ط؛ بيروت، دار المعرفة، د.ت). 190/3-191. ابن قدامة المقدسي، الشرح الكبير على متن المقنع، (لا.ط؛ لا.م، دار الكتاب العربي، د.ت). 526/7.
(35)- سبق تخريجه، في الصفحة رقم 2.
(36)- سعيد بن منصور، السنن، تحق: حبيب الرحمن الأعظمي، (ط1؛ الهند، الدار السلفية، 1403ه). باب ما جاء في الشرط في النكاح، 211/1، رقم 662. البيهقي، السنن الكبرى، تحق: محمد عبد القادر عطا، (ط3؛ بيروت، دار الكتب العلمية، 1424ه). 407/7، رقم 14438. وصححه الألباني، ينظر: إرواء الغليل، 303/6، رقم 1892.
(37) - سبق تخريجه، في الصفحة رقم 8.
(38) - ينظر: المرداوي، الإنصاف، 154/8- 155. الحجاوي، الإقناع، 190/3-191.
(39)- سبق تخريجه، في الصفحة رقم 7.
(40)- ينظر: أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، عبد الوهاب خلاف، (ط2؛ القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1357ه). ص172 - 173 - 174. في الفرق بين الفسخ والخلع والطلاق.
(41)- ابن أبي زيد القيرواني، النوادر والزيادات، 179/5.
(42)- المصدر نفسه، 179/5.
(43)- المصدر نفسه، 179/5.
(44)- ينظر: ابن عرفة، المختصر الفقهي، 455/3.
(45)- الإمام مالك، المدونة، 132/2.

(46)- ينظر: ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة، تحق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه. (ط1؛ لا.م، دار الفكر، 1434 هـ). 132/9.
(47)- ينظر: ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، تحق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، (ط2؛ الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، 1400ه). 556/2. وخليل، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، تحق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، (ط1؛ لا.م، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، 1429هـ). 184/4. والحطاب، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، 335. 336. 337.
(48)- الحطاب، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، ص111.
(49)- المصدر نفسه، ص200.
(50)- المصدر نفسه، ص335.
(51)- ينظر: خليل، التوضيح، 185/4.
(52)- ينظر: عبد السلام الشويعر، أثر عمل المرأة في النفقة الزوجية، ص47.
(53)- ينظر: ابن العربي، المحصول في أصول الفقه، تحق: حسين علي اليدري - سعيد فودة (ط1؛ عمان، دار البيارق، 1420ه). 142. الشاطبي، الموافقات، تحق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (ط1؛ لا.م، دار ابن عفان، 1417ه). 480/3.
(54)- ينظر: عبد السلام الشويعر، أثر عمل المرأة في النفقة الزوجية، ص 48.
(55)- المصدر نفسه، ص 48.
(56)- الحطاب، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، ص 336.
(57)- الإمام مالك، المدونة، 132/2.
(58)- ينظر: عمرو عبد الفتاح، السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، (ط،1؛ الأردن، دار النفائس، 1418 ه). ص86.
(59)- الرجراجي، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها. تحق: أبو الفضل الدّميَاطي - أحمد بن علي، (ط1؛ لا.م، دار ابن حزم، 1428ه). 513/3.
(60)- ينظر: ابن القطان، الإقناع في مسائل الإجماع، تحق: حسن فوزي الصعيدي، (ط1؛ لا.م، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 1424ه). 55/2.
(61)- ابن حزم، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، (لا.ط؛ بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت). ص79.
(62)- مسلم، المسند الصحيح، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، 886/2. برقم 1218.
(63)- ينظر: عبد السلام الشويعر، أثر عمل المرأة في النفقة الزوجية، ص12.
(64)- ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير، 534/9.
(65)- ابن حزم، المحلى، 112/9.
(66)- ينظر: عبد السلام الشويعر، أثر عمل المرأة في النفقة الزوجية، ص12.
(67)- ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع، 330/2. الرجراجي، مناهج التحصيل، 429/2. الماوردي، الحاوي الكبير، 534/9. ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد، 227/3.
(68)- ينظر: المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، 210/1.
(69)- ينظر: ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة، 595/2.

(70)- ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير، 534/9.
(71)- أبو بكر الدمياطي، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، (ط1؛ بيروت، دار الفكر، 1418ه). 70/4.
(72)- منصور البهوتي، شرح منهى الإرادات، 22/3.
(73)- ينظر: ابن القطان، الإقناع في مسائل الإجماع، 55/2.
(74)- ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير، 460/11.
(75)- ينظر: عليش، منح الجليل، (لا،ط؛ بيروت، دار الفكر، 1409ه). 466/3. والحطاب، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، ص306.
(76)- ينظر: خليل، التوضيح، 200/4 - 201.
(77)- أبو حامد الغزالي، الوسيط في المذهب، تحق: أحمد محمود إبراهيم ، محمد محمد تامر، (ط1؛ القاهرة، دار السلام، 1417ه). 215/6.
(78)- ينظر: أبو المعالي الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحق: أ. د/ عبد العظيم محمود الدّيب، (ط1؛ لا.م، دار المنهاج، 1428ه). 253/13.
(79)- منصور البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، (ط1؛ لا.م، دار الكتب العلمية، 1428ه). 474/5.
(80)- ابن قدامة، المغني، 231/8.
(81)- ينظر: أبو المعالي الجويني، نهاية المطلب، 253/13.
(82)- المصدر نفسه، 253/13.
(83)- البخاري، الجامع الصحيح، باب أجرة السمسرة. 92/3.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 331-348
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مزيد النفع بما تعارض فيه الوقف مع الرفع

الباحث براهيم عزوز

جامعة بن يوسف بن خدة - الجزائر
brm.azzouz@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/05/17 تاريخ القبول: 2020/06/15

الملخص:

إن مسألة تعارض الرفع مع الوقف مسألة تتجاذبها أنواع حديثية مختلفة، ولهذا يدرجها علماء الحديث في عدة أبواب منها: الحديث المعلل، والحديث المضطرب، وزيادة الثقة، ومن جهة أخرى تنوعت مذاهب علماء الحديث في الحكم حال تعارض الوقف مع الرفع؛ فقال بعضهم: الحكم للرفع مطلقا، وقال بعضهم: الحكم للوقف، وبعضهم قال:العبرة بالأكثر، وآخرون قالوا: العبرة بالأحفظ، كما اختلفت نسبة هذه الأقوال للمحققين من المحدثين، أو للأكثرين منهم، أو للمتقدمين منهم دون المتأخرين، وهكذا...فكان هذا البحث محاولة جادة لبيان حيثيات العلاقة المشار إليها مع الأنواع الحديثية الأخرى، كنا حاول البحث التدقيق في نسبة الأقوال إلى أصحابها. هذا، وكان من نتائجه بيان التفصيل في حكم التعارض بين ظهور الترجيح وعدمه، وبيان الأنسب من المذاهب بميدان العلل، وكل خطوات البحث كانت مبينة بالشواهد وكلام أهل العلم قدر ما وسعه الجهد، والله المستعان، وعليه التكلان.

الكلمات المفتاحية: مزيد؛ نفع؛ تعارض؛ رفع؛ وقف.

Abstract:

Le problème de la contradiction entre l'élévation [d'un hadith au rang du prophète -paix et bénédiction d'Allah sur lui] et l'arrêt [de la chaîne de transmission au compagnon] est un problème qui est relié à plusieurs types de hadiths différents, et pour cette raison, les savants du hadith le classent dans plusieurs catégories dont : le hadith ayant un défaut, le hadith troublé, l'excès de confiance [envers le compagnon rapporteur]. D'autre part, les savants du hadith ont également divergé quant au jugement de l'état la contradiction entre l'élévation et l'arrêt

[du hadith]; certains d'entre eux ont dit : le jugement de l'élévation du hadith de manière absolue, et certain sont dit : le jugement de l'arrêt au compagnon, d'autre sont dit : selon le plus grand nombre [de rapporteurs], et d'autres encore ont dit : selon celui [le rapporteur] qui mémorise le mieux .

De même, il y a une divergence dans l'attribution de ces avis aux plus versés dans la science parmi savants du hadith, ou à la majorité d'entre eux, ou les plus anciens par mieux, etc.

Cette recherche est donc un essai approfondi pour mettre en évidence la relation du problème avec les différents types de hadiths, de même qu'il a été effectué une recherche précise pour attribuer les avis et paroles à leurs auteurs. Et parmi les résultats de cette essai, l'exposition en détails de l'existence ou non d'un avis prépondérant -concernant le problème de la contradiction-, et la catégorie la plus adéquate dans laquelle rentre le problème dans le domaine de la science des défauts du hadith. De plus, chaque étape de la recherche a été étayée par des preuves et paroles des gens de science, autant qu'il a été possible de faire dans cette recherche .

C'est en Allah qu'on implore le secours, en Lui qu'on place notre confiance, la louange est à Allah, au début et à la fin.

Key words: contradiction; l'élévation d'un hadith ;l'arrêt d'un hadith

مقدمة:

الحمدُ لله والصلاةُ والسّلامُ على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، أمَّا بعدُ:

فإنَّ التعارضَ في الأحاديث النبوية لا يكونُ حقيقيا البتةَ، وإنما هو فيما يظهرُ للمجتهد، إذْ إنّ كلام النبي صلى الله عليه وسلم لا يناقضُ بعضه بعضاً؛ لأنه وحيٌ من ربِّ العالمين: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (4)﴾ (النجم: 3-4)، ويندرجُ هذا عند المحدِّثين في التّعارض باعتبار المتن، ويقابلُه عندَهم التّعارضُ باعتبارِ الإسناد، وهو كثيرُ الوقوع في الأحاديث، كأن يُروى الحديثُ متَّصلَ الإسنادِ، ويُروى مرسلاً من طريقٍ آخرَ، أو يُروى مرفوعاً من طريق، ويكونُ موقوفاً من طريقٍ آخرَ، وثبوتُ الوقفِ في الحديثِ، ومعارضتُه بالرّفع هي المسألةُ الّتي تُعرف عند أهلِ الحديثِ بتعارض الرّفع مع

الوقفِ، وفي هذا المقالِ دراسةٌ لهذه المسألة من عدَّة جوانب، وجمعٌ لكلامِ أهلِ العلمِ فيها، ووسمتُهُ ب: "مزيدُ النّفعِ بما تعارضَ فيه الوقفُ معَ الرَّفعِ".

الإشكالية:

مسألةُ تعارضِ الرّفعِ مع الوقف تتجاذبُها أنواعٌ حديثيّةٌ مختلفةٌ، منها: زيادة الثّقة، والحديث المعلول، والحديث المضطرب، فما هي حقيقةُ المسألةِ؟ وما هو الجامعُ بينها، وبينَ الأنواعِ الأُخرى؟.

أسبابُ اختيارِ الموضوع:

دفعني إلى اختيار هذا الموضوع أسبابٌ، أهمُّها:

1- صلةُ الموضوعِ الوثيقةُ برسالتي للدُّكتوراه، والموسومةُ بـ: "تعارضُ الرّفعِ والوقف وأثرُهُ في الفروعِ الفقهيَّةِ".

2- كثرةُ كلامِ العلماء عن المسألة في كتب المصطلح، وتَكرارها في مختلف الأبواب، وهذا عَسَّرَ على عموم الطُّلابِ فهمَ حقيقتِها وحيثيَّاتِها.

خطة البحث:

ارتأيتُ أن أجعلَ هذا البحثَ في مقدِّمةٍ وأربعة مباحث؛ ففي المقدمة مهّدتُ للموضوع، وذكرت الإشكالية، والأسباب التي دفعتني لاختياره، وأما المباحث فرتّبتُها كالآتي:

المبحث الأول: تعريفُ تعارضِ الرَّفعِ معَ الوَقْفِ.

المبحث الثاني: شروطُ تعارضِ الرَّفعِ معَ الوَقْفِ.

المبحث الثالث: مذاهبُ العلماءِ في الحكمِ عندَ تعارضِ الرّفعِ معَ الوقف.

المبحث الرابع: علاقةُ تعارضِ الرّفعِ والوقف بالأنواع الأخرى.

وأمّا الخاتمة فعرضتُ فيها أهمَّ النّتائجِ المتوصَّلِ إليها.

وأخيراً، أسألُ اللهَ أن ينفعَ بهذا البحثِ قارئيه، وأن يوفِّقنا لمزيد البحث والاجتهاد، وأن يُلهِمَنا السّدادَ والرّشادَ، وصلّى الله وسلّم على نبيِّنا محمّدٍ وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحثُ الأوّل: تعريفُ تعارضِ الرَّفعِ معَ الوَقْفِ

قبل الخوض في مسألة تعارض الرفع مع الوقف لا بد من إعطاء تعريف للمسألة على ضوء كلام علماء الحديث فيها، وقبل ذلك نعرِّجُ على التعريف بمفردات المسألة لغويّاً:

أ- التعريف اللغوي:

التّعارض لغة: قال ابنُ فارسٍ في "مقاييس اللُّغة": "عَرَضَ: الْعَيْنُ وَالرَّاءُ وَالضَّادُ بِنَاءٌ تَكْثُرُ فُرُوعُهُ، وَهِيَ مَعَ كَثْرَتِهَا تَرْجِعُ إِلَى أَصْلٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ الْعَرْضُ الَّذِي يُخَالِفُ الطُّولَ، وَمَنْ حَقَّقَ النَّظَرَ وَدَقَّقَهُ عَلِمَ صِحَّةَ مَا قُلْنَاهُ، وَقَدْ شَرَحْنَا ذَلِكَ شَرْحًا شَافِيًا"[1]، ولكثرة فروع هذا البناء اخترتُ ما هو قريبٌ من المعنى المراد؛ تقولُ العربُ: (اعْتَرَضَ) الشَّيْءُ صَارَ (عَارِضًا) كَالْخَشَبَةِ (الْمُعْتَرِضَةِ) فِي النَّهْرِ، ويُقَالُ: (اعْتَرَضَ) الشَّيْءُ دُونَ الشَّيْءِ أَيْ حَالَ دُونَهُ، وَ(اعْتَرَضَ) فُلَانٌ فُلَانًا أَيْ وَقَعَ فِيهِ، وَعَارَضَهُ أَيْ: جَانَبَهُ وَعَدَلَ عَنْهُ... وَ(عَارَضَهُ (فِي الْمَسِيرِ، أَيْ: سَارَ حِيَالَهُ، وَعَارَضَهُ بِمِثْلِ مَا صَنَعَ أَيْ أَتَى إِلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَتَى، وَ(عَارَضَ) الْكِتَابَ بِالْكِتَابِ أَيْ: قَابَلَهُ)[2].

الرّفع لغة: قال أبو البقاء في "الكليات": "الرّفْع: هو ضدُّ الوضعِ... وَالرَّفْع والخفض مستعملان عِنْد الْعَرَب فِي الْمَكَان والمكانة والعز والإهانة، وَرفع الْأَجْسَام الْمَوْضُوعَة إعلاؤُها، وَالْبناءُ تطويله، وَالذِّكر تنويهه، والمنزلةُ تشريفها"[3].

الوقف لغة: قال ابن فارس في "مقاييس اللغة"[4]، في مادة وقف: "الْوَاوُ وَالْقَافُ وَالْفَاءُ: أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى تَمَكُّثٍ فِي شَيْءٍ". وقال أبو البقاء: "الْوَقْف: وقف يتعدّى ويلزم، وَإِذا كَانَ بِمَعْنى (حبس) و(منع) فَهُوَ مُتَعَدٍّ ومصدره الْوَقْف، وَأما اللَّازِم فمصدره الْوُقُوف"[5].

ب- التعريف الاصطلاحي: كتبُ المصطلحِ إذا ذكرتْ مسألةَ تعارضِ الرَّفعِ مع الوقف تختصرُ القولَ بأنّها: ما إذا رفع بعض الثقات حديثاً إلى النّبي صلى الله عليه وسلم، وخالفَهُم ثقاتٌ آخرونَ فروَوْهُ موقوفاً على الصحابيِّ؛ يقول العراقيُّ في "شرح الألفية": "أشارَ بهِ إلى مسألةِ تعارضِ الرّفعِ والوقفِ: وهو ما إذا رفعَ بعضُ الثّقاتِ حديثاً، ووقفَهُ بعضُ الثقاتِ"[6].

المبحثُ الثّانِي: شروطُ تعارضِ الرَّفعِ معَ الوَقْفِ

الأحاديثُ المقصودةُ في مسألةِ تعارضِ الرّفعِ مع الوقفِ ما كانَ إسنادُها واحداً من حيثُ المخرجُ؛ كأن يُروى الحديثُ مرفوعاً عن الأعمشِ عن أبي صالحٍ عن أبي هريرة، ويرويه بعضُهُم عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة موقوفاً؛ لأنّه إذا كانَ كلٌّ منهما إسناداً برأسه يضعُفُ تعليلُ أحدِهما بالآخر؛ لاحتمالِ كونِهما عن الأعمشِ من وجهَينِ مختلفَينِ، ولا تعارضَ حينئذٍ، وكونُ الإسنادِ واحداً من حيثُ المخرجُ هو **الشّرط الأوّل** في تعارضِ رفع الحديث مع وقفه؛ يقول الحافظ العلائيُّ -كما نقل الحافظ في "النُّكت"[7]: "وهذا كلُّه إذا كان الإسنادُ واحداً من حيثُ المخرج غيرُ مختلفٍ في الحالات، أمَّا إذا اختلف في الوصل والإرسال كأن يروي بعضُهم عن الزّهريِّ عن سعيد بن المسيِّب عن أبي هريرة - رضي الله عنه - حديثاً مرفوعاً، فيرويه بعضُهم عن الزُّهريِّ عن أبي سلمة - رضي الله عنه - عن النّبيّ صلى الله عليه وسلم مرسلاً، أو يرويه بعضُهم عن الأعمشِ عن أبي صالحٍ عن أبي هريرة - رضي الله عنه - حديثاً مرفوعاً، فيرويه بعضُهُم عن الأعمشِ عن أبي صالح عن أبي سعيد - رضي الله عنه – موقوفاً، ففي مثلِ هذهِ الصّيغةِ يضعُفُ تعليلُ أحدِهما بالآخر؛ لكون كلٍّ منهما إسناداً برأسه، ولقوّةِ احتمال كونهما إسنادين عند الزُّهري أو عند الأعمش كلُّ واحدٍ منهما على وجهٍ"، وقال ابنُ حجرٍ في "النّكت" مصرِّحا بشرط التّعارض: "واعلمْ أنّ هذا كلَّه إذا كان للمتن سندٌ واحدٌ، أمّا إذا كان له سندان، فلا يجري فيه هذا الخلافُ"[8]، ثمّ مثّلَ - ابنُ حجرٍ- بما روى البخاريّ في "صحيحه" من طريق ابنِ جُريج عن موسى بنِ عُقبة عن نافع عن ابنِ عمرَ - رضي الله عنهما - عن النّبيّ صلى الله عليه وسلم قال: "إذا اختلَطُوا قياماً فإنّما هو التّكبيرُ والإشارةُ بالرّأسِ.."[9] الحديث، وعن ابن جريج عن ابن كثير عن مجاهدٍ موقوفاً، قال ابنُ حجرٍ: "فلم يتعارض الوقفُ والرّفعُ هنا، لاختلافِ الإسنادَيْنِ - والله أعلم -".

وأما **الشّرط الثاني** في التعارض فهو التّساوي في العدد أو الحفظ، وأشارَ إليه ابنُ حجرٍ بعد سياقه لكلامِ العلائيِّ السَّابقِ فقال: "وإنّما يقوى هذا إذا أتى بهما الرّاوي جميعاً في وقتٍ واحدٍ، وحينئذٍ ينتفي التّعليلُ، وشرطُ هذا كلِّه

التّساوي في الحفظ أو العدد، فأمّا إذا كان راوي الوصلِ أو الرّفع مرجوحاً فلا، كما تقرّر غير مرّةٍ - والله أعلم -"[10]، والمقصود من هذا الشرط أن يتكافأ الرافعون والواقفون إمّا من جهة الأحفظيّةِ، وإمّا من جهة العددِ.

فتحصّل لنا من النُّقول السَّابقة أن شَرْطَيْ التّعارضِ: اتحادُ المخرج، والتّساوي في الحفظِ أوالعددِ.

المبحثُ الثّالث: مذاهبُ العلماءِ في الحكمِ عندَ تعارضِ الرّفعِ معَ الوقف:

للعلماءِ في مسألةِ تعارضِ الرّفع والوقف نظرٌ من جهتين: إمّا ألا يظهرَ لهم التّرجيحُ وإما أن يظهر لهم؛ فإن ظهرَ لهم التّرجيحُ فإنهم لا يحكُمُونَ بحكمٍ مُطَّردٍ بل عملُهُم دائرٌ مع القرائنِ المتعلّقة بكلِّ حديثٍ، وهذا صنيعُ الأئمّةِ المتقدِّمين كما حكاه العلائيُّ عنهم، يقول ابنُ حجرٍ في "النّكت": "وهذا العملُ الّذي حكاهُ عنهم - أي: العلائيُّ- إنما هو فيما يظهرُ لهم فيه التّرجيحُ"[11].

وأمّا إن لم يظهر لهم التّرجيحُ فاختلفت أنظارُهُم إلى المذاهبِ الآتي ذكرُها، يقول السخاويُّ في "فتح المغيث": "وَكَثُرَ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ حَسَبَ مَا يَقَعُ فِي كُتُبِ الْعِلَلِ وَغَيْرِهَا التَّعْلِيلُ- كَمَا عَبَّرَ بِهِ ابْنُ الصَّلَاحِ- أَوِ الْإِعْلَالُ -كَمَا لِغَيْرِهِ- للحديثِ بِالْإِرْسَالِ الظَّاهِرِ لِلْوَصْلِ، وَبِالْوَقْفِ لِلرَّفْعِ، إِنْ يَقْوَ الْإِرْسَالُ وَكَذَا الْوَقْفُ بِكَوْنِ رَاوِيهِ أَضْبَطَ أَوْ أَكْثَرَ عَدَدًا عَلَى اتِّصَالٍ وَرَفْعٍ، وَذَلِكَ - مَعَ كَوْنِهِ مُؤَيِّدًا؛ لِأَنَّ الْقَوْلَ بِتَقْدِيمِ الْوَصْلِ إِنَّمَا هُوَ فِيمَا لَمْ يَظْهَرْ فِيهِ تَرْجِيحٌ، كَمَا قَدَّمْنَاهُ فِي بَابِهِ - مُنَافٍ لِتَعْرِيفِ الْعِلَّةِ.

وَلَكِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ قَصْدَهُمْ جَمْعُ مُطْلَقِ الْعِلَّةِ خَفِيَّةً كَانَتْ أَوْ ظَاهِرَةً، لَا سِيَّمَا وَهُوَ يُفِيدُ الْإِرْشَادَ لِبَيَانِ الرَّاجِحِ مِنْ غَيْرِهِ بِجَمْعِ الطُّرُقِ ... وَيَحْتَمِلُ أَنَّ التَّعْلِيلَ بِالْإِرْسَالِ مِنَ الْخَفِيِّ لِخَفَاءِ الْقَرَائِنِ الْمُرَجِّحَةِ لَهُ غَالِبًا"[12]، ويُستفادُ من كلامِ السخاويّ أنّ تقديمَ الوقفِ أو الرّفع بكونِ راويه أضبطَ أو أكثرَ عدداً ليس من بابِ العلّةِ الاصطلاحية الّتي مِن شرطِهَا الخفاءُ، وإنما إلحاقُه بالعلل من بابِ التوسّع، كما هو صنيعُ الأئمّةِ في إعلالِ الأحاديثِ بالضُّعفاءِ.

وبناءً عليه يمكِنُ تقسيمُ هذا المبحث إلى مطلبين:

الأوّلُ: مذاهبُهُم عند عدم ظهور التّرجيح.

والثاني: مذهبُهُم عند ظهورِ التّرجيحِ وهو ميدانُ العلّةِ الخفيَّةِ.

المطلب الأول: عدمُ ظهورِ الترجيح:

هذه الحالةُ هي التي فصّلت كتبُ المصطلحِ حكمَها، ونقلت مذاهبَ الأئمّةِ فيها، وتواطأت على ذكرِها وفقَ التّفصيلِ التّالي:

المذهب الأوّل: الحكمُ للرّفعِ مطلقاً:

وَجْهُه أنّهم ألحقوه بزيادة الثّقة؛ فما دام أنّ الذي رفعَ الحديثَ ثقةٌ فيُقبل حديثُه، كما لو تفرّد بروايةِ حديثٍ فإنّه يُقبل منه ما دام ثقةً، وهذا القولُ هو الرّاجحُ عندَ أهلِ الحديث بل نُسِبَ إلى المحقّقينَ منهم، وهو القولُ الّذي صحّحَهُ ابنُ الصّلاحِ فقال: "... وهكذا إذا رفعَ بعضُهم الحديثَ إلى النّبي صلى الله عليه وسلم، ووقفَهُ بعضُهُم على الصحابيِّ، أو رفعَهُ واحدٌ في وقتٍ، ووقفَهُ هو أيضا في وقتٍ آخرَ، فالحكمُ على الأصحِّ في كلِّ ذلك لما زادَهُ الثّقةُ من الوصلِ والرّفعِ"[13]، وهذا القولُ هو الذي صحّحَهُ الخطيبُ في "الكفاية" فقال: "وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: الحكمُ للمسنِدِ إذَا كَانَ ثَابِتَ الْعَدَالَةِ ضَابِطًا لِلرِّوَايَةِ، فَيَجِبُ قَبُولُ خَبَرِهِ، وَيَلْزَمُ الْعَمَلُ بِهِ وَإِنْ خَالَفَهُ غَيْرُهُ، وَسَوَاءٌ كَانَ الْمُخَالِفُ لَهُ وَاحِدًا أَوْ جَمَاعَةً، وَهَذَا الْقَوْلُ هُوَ الصَّحِيحُ عِنْدنا"[14]، وقالَ في موضع آخرَ: "اخْتِلَافُ الرِّوَايَتَيْنِ فِي الرَّفْعِ وَالْوَقْفِ لَا يُؤَثِّرُ فِي الْحَدِيثِ ضَعْفًا؛ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ الصَّحَابِيُّ يُسْنِدُ الْحَدِيثَ مَرَّةً وَيَرْفَعُهُ إلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم وَيَذْكُرُهُ مَرَّةً أُخْرَى عَلَى سَبِيلِ الْفَتْوَى وَلَا يَرْفَعُهُ، فَيُحفَظُ الْحَدِيثُ عَنْهُ عَلَى الْوَجْهَيْنِ جَمِيعًا، وَقَدْ كَانَ سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ يَفْعَلُ هَذَا كَثِيرًا فِي حَدِيثِهِ؛ فَيَرْوِيهِ تَارَةً مُسْنَدًا مَرْفُوعًا، وَيَقِفُهُ مَرَّةً أُخْرَى قَصْدًا وَاعْتِمَادًا، وَإِنَّمَا لَمْ يَكُنْ هَذَا مُؤَثِّرًا فِي الْحَدِيثِ ضَعْفًا مَعَ مَا بَيَّنَّاهُ؛ لِأَنَّ إحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ لَيْسَتْ مُكَذِّبَةً لِلْأُخْرَى وَالْأَخْذُ بِالْمَرْفُوعِ أَوْلَى؛ لِأَنَّهُ أَزْيَدُ كَمَا ذَكَرْنَا فِي الْحَدِيثِ الَّذِي يُرْوَى مَوْصُولًا وَمَقْطُوعًا، وَكَمَا قُلْنَا فِي الْحَدِيثِ الَّذِي يَنْفَرِدُ رَاوِيهِ بِزِيَادَةِ لَفْظٍ يُوجِبُ حُكْمًا لَا يَذْكُرُهُ غَيْرُهُ: إنَّ ذَلِكَ مَقْبُولٌ وَالْعَمَلُ بِهِ لَازِمٌ، وَاَللَّهُ أَعْلَمُ"[15]، وعدَّ الحافظُ العراقيُّ هذا القولَ الأرجحَ عندَ أهلِ الحديثِ، فقال: "وما صحّحه المصنّف -أي: ابن الصلاح- هو الذي رجّحه أهل الحديث"[16]، واختارَ هذا القولَ السخاويُّ فقال: "وَرَأَوْا - أَيْ: أَهْلُ الْحَدِيثِ- فِي تَعَارُضِ الْوَقْفِ وَالرَّفْعِ، بِأَنْ يَرْوِيَ الْحَدِيثَ بَعْضُ الثِّقَاتِ مَرْفُوعًا، وَبَعْضُهُمْ مَوْقُوفًا- وَهِيَ الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ - أَنَّ الْأَصَحَّ كَمَا قَالَ ابْنُ الصَّلَاحِ الْحُكْمُ

لِلرَّفْعِ؛ لِأَنَّ رَاوِيَهُ مُثْبِتٌ وَغَيْرَهُ سَاكِتٌ، وَلَوْ كَانَ نَافِيًا فَالْمُثْبِتُ مُقَدَّمٌ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ عَلِمَ مَا خَفِيَ عَلَيْهِ"[17].

ونسبَ الإمامُ النّوويُّ هذا القولَ إلى المحقّقينَ من المحدِّثين فقال: "وأمّا إذا رواه بعضُ الثّقاتِ الضَّابطين متصلاً وبعضُهم مرسلاً، أو بعضُهم موقوفاً وبعضُهم مرفوعاً، أو وصلَهُ هو أو رفعَهُ في وقتٍ، وأرسلَهُ أو وقفَهُ في وقتٍ، فالصّحيحُ الّذي قاله المحقِّقونَ من المحدِّثين، وقاله الفقهاءُ وأصحابُ الأصولِ، وصحَّحهُ الخطيبُ البغداديُّ أنّ الحكمَ لمن وصلَهُ أو رفعه سواءٌ كانَ المخالِفُ له مثلَه أو أكثرَ أو أحفظَ؛ لأنّه زيادةُ ثِقَةٍ، وَهِيَ مقبولةٌ"[18]، ولم يتفرّد النوويُّ بهذه النّسبةِ إلى المحقّقين من المحدِّثين بل تابعَهُ زكريَّا الأنصاريُّ في "شرح ألفية العراقي" فقال: "واحكُم أي: اجعلِ الحُكْمَ فِيْمَا يَخْتَلِفُ فِيهِ الثِّقاتُ مِنَ الحديثِ، بأنْ يَرْوِيَه بعضُهم مَوصولاً، وبعضُهم مُرْسَلاً لِوَصْلِ ثِقَةٍ، وإنْ كَانَ المرسِلُ أكثرَ أَوْ أحْفَظَ في الأظْهَرِ عِنْدَ المحقِّقينَ مِن أهلِ الحَدِيثِ؛ لأنَّ مَعَهُ زِيادةَ عِلْمٍ"[19]، وهذا القولُ هو اختيارُ عبدُ الحقِّ الإشبيليّ ووافقه عليه ابنُ القطّان الفاسيُّ، فقال في "بيان الوهم والإيهام": "فَإِنَّ الحَدِيث الْوَاحِد، إِذا رَوَاهُ الصَّحَابِيُّ مَرْفُوعا، وَرُوِيَ عَنهُ من قَوْله، لم يبعُدْ أَن يكونَ قد ذهب إِلَيْهِ، وتقلّد مُقْتَضَاهُ، هَذَا إِذا لم نُقدِّر أَن الَّذِي وَقفه قصَّرَ فِي حفظه، أَو شكّ فِي رَفعه، فأسقط الشَّك، وَاقْتصر على الصَّحَابِيّ، وَكَذَلِكَ إِذا روى الحَدِيث الصَّحَابِيّ مَرْفُوعا، ثمَّ روى عَن صَحَابِيّ آخر مَوْقُوفا عَلَيْهِ كَمثل مَا اتّفق فِي الحَدِيث الْمُتَقَدّم الذّكر ... وَكَذَلِكَ مَا إِذا روى الصَّحَابِيّ الحَدِيث مَرْفُوعا، ثمَّ وَجَدْنَاهُ عَن التَّابِعِيّ الَّذِي رَوَاهُ عَنهُ مَوْقُوفا عَلَيْهِ، وَهَذِه أصُولُ الصُّورِ المتصَوَّرَةِ فِي ذَلِك، وَقد تتركّبُ مِنْهَا صورٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِك فَلَا نبالي أَن يكونَ الرَّافعونَ جمَاعَةً والواقفون جمَاعَة، وَأَن يكون الواقفون جمَاعَة والرّافعُ وَاحِدًا، أَو أَن يكون الرافع وَاحِدًا والواقف وَاحِدًا، ذَلِك كُلُّه سَوَاء فِي أَنّه مَقْبُول، كَمَا لَو كَانَ الرافعون جمَاعَة والواقف وَاحِدًا، وأضعَفُها أَن يكون الرَّافعُ وَاحِدًا والواقفون جمَاعَة، وَالشّرط ثِقَةُ الرّافعِ، فَلَا نبالي بعد ذَلِك من مُخَالفَة من خَالفه، فَاعْلَم ذَلِك"[20].

هذا، ومن القُدَماءِ الّذينَ نُسِب إليهم هذا القولُ الإمامُ أبو بكرٍ البزّارُ كما نقلَ ابنُ القطّانِ الفاسيُّ عنه، ونقله السخاويُّ -أيضاً- كما في "فتح المغيث"،

ففي حديثعَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَفَعَهُ: «لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ إِلَّا لِخَمْسَةٍ»[21]، قال البزّارُ: "... إِذَا حَدَّثَ بِالْحَدِيثِ ثِقَةٌ فَأَسْنَدَهُ، كَانَ عِنْدِي هُوَ الصَّوَابَ"[22].

حجّةُ هذا القولِ:

قال ابنُ الصّلاحِ معلِّلاً سببَ اختيارِ هذا القول بأنّ الّذي رفعَ مثبِتٌ وغيره ساكتٌ، ولو كان نافياً فالمثبِت مقدَّم عليه؛ لأنّه عَلِمَ ما خفي عليه، ولاحتمال أن يكونَ سمعَ الوجهين، فقال في "المقدمة": "فَالْحُكمُ على الْأَصَحِّ فِي كلِّ ذلك لِمَا زاده الثِّقةُ من الْوصل والرَّفْعِ؛ لِأَنَّهُ مُثْبِتٌ وَغَيْرُهُ سَاكِتٌ، ولو كان نافيا فالْمُثْبِتُ مُقَدَّمٌ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ عَلِمَ مَا خَفِيَ عَلَيْهِ"[23]، ونقل الزّركشيّ علّةً أخرَى فقال: "وَمن قدّم الْمُتَّصِل يَقُول إِنَّمَا قدّم الْجرْحَ؛ لِأَنّ الْجَارِح مَعَه زِيَادَةُ علمٍ وَهِي هُنَا مَعَ الْمُتَّصِل"[24].

وعلّلَ زكريّا الأنصاريّ الحكمَ للرّفعِ بقوله: "أنَّ الأصَحَّ: الحُكْمُ لِلرَّفعِ، لأنَّ راويه مُثْبِتٌ، وَهُوَ مُقَدَّمٌ عَلَى النَّافِي، فَعَلى الساكتِ أوْلَى؛ لأنَّ مَعَهُ زِيَادَةَ عِلْمٍ"[25].

المذهب الثاني: الحكمُ للوقفِ:

هذا القولُ منقولٌ عن أكثرِ المحدِّثين، قال الخطيبُ البغدادي في سياق كلامه عن حديث: "لاَ نكاح إلا بولي"[26]: "قال أكثرُ أصحابِ الحديثِ: إِنَّ الْحُكْمَ فِي هَذَا أَوْ فِيمَا كَانَ بِسَبِيلِهِ لِلْمُرْسَلِ"[27]، وممن نُسب إليه هذا القول من القدماء محمّد بن سيرين؛ قال الدارقطني في "العلل"[28] "وقد عرفتَ عادةَ ابنِ سيرين أَنَّهُ رُبّما تَوَقَّف عَن رَفعِ الحَدِيثِ تَوَقِّيًا"، وهذا القولُ منسوبٌ إلى الإمام مالك، وعليه يُحمل قولُ الشّافعيِّ: "النَّاسُ إذا شكُّوا فِي الحَدِيث ارتفعوا، وَمَالك إذا شكّ فِيهِ انخفض"، قال الزركشي: "يَعْنِي إذا حصل عِنْده أدنى شكّ فِي الرّفْع أَو فِي الْإِسْنَاد أَو الْوَصْل وقفَ وَأرْسلَ وَقطعَ أخذاً بِالتَّحَرِّي"، بل هذَا القَوْل هُوَ الظَّاهِر من تصرّفِ الدَّارَقُطْنِيّ فِي "الْعِلَل الْكَبِير"؛ فَإِنَّهُ قلّ مَا ذكر حَدِيثا من طَرِيقين مُسْندٍ ومرسلٍ أَو مَرْفُوع وَمَوْقُوفٍ إِلَّا وَرجّحَ الأنقصَ[29].

حجّة هذا القول:

أعطى القائلونَ بهذا القولِ عللاً مختلفةً في توجيهِ هذا القول، منها ما ذكره المحب الطبري فيما نقلَ الزركشيُّ عنه، قال: "وَعلّل الْمُحبّ الطَّبَرِيّ هَذَا القَوْل بِأَن الْإِرْسَال جرحٌ وَالْجرْح مقدّمٌ على التَّعْدِيل"[30]، ولكن تعقّبه في ذلك بقوله: "وَفِي هَذِه الْعلَّة نظر! وَإِنَّمَا عِلّة ذَلِك الشَّك فِي رَفعه فأخذنا بِالْأَقَلِّ الْمُتَيَقَّن وألغينا غَيرَه"[31]، وقال السخاوي في بيانِ علّةِ الحكمِ للوقف: "لأنّ عدولَه عن الجادّة مُشعِرٌ بتثبُّتِه، وأيضاً فيتضمَّنُ إعمالَ تقديمِ الجرح فإنهما جرحٌ في الخبر"[32]، وهذا توجيه دقيقٌ من الإمامِ السخاويِّ؛ فإنّ سلوكَ الجادّةِ في رواية الحديث هو رفعُهُ إلى النّبيِّ صلى الله عليه وسلم، وخلافها وقف الحديث على الصحابي، والله أعلم، وهو التّعليلُ الّذي أشار ابن حجر إليه رادًّا على من جوّزَأن يكون الواقفُ قد قصّر في حفظِه أو شكَّ في رفعِه بقوله: "ثمَّ إنَّهُ يُقابَلُ بمثلِهِ فيترجَّحُ الوقفُ بتجويز أن يكونَ الرّافعُ تَبِعَ العادةَ وسلكَ الجادّةَ"[33].

المذهب الثّالث: الحكمُ للأكثر:

والمعنى أنّ الرّواة الّذين رفعوا الحديثَ إن كانوا أكثر عدداً ممّن وقفوه، فالقولُ قولهم، ويُقضى للحديث بالرّفعِ، والعكسُ كذلكَ حالَ كونِ من وقفوه أكثرَ عدداً، وهذا القولُ هو اختيارُ الحاكمِ، ونسبَهُ لأئمّةِ الحديثِ، فقال: "فَأَمَّا أَئِمَّةُ الْحَدِيثِ فَإِنَّ الْقَوْلَ فِيهَا عِنْدَهُمْ قَوْلُ الْجُمْهُورِ الَّذِي أَرْسَلُوهُ لِمَا يُخْشَى مِنَ الْوَهْمِ عَلَى هَذَا الْوَاحِدِ"[34].

حجّةُ هذا القول: استدلَّ له الحاكمُ بحديثِ النّبيِّ صلى الله عليه وسلم: "الشَّيْطَانُ مَعَ الْوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ الاثنين أبعد"[35].

المذهب الرابع: الحكمُ للأحفظِ

فإذا كانَ مَنْ وقفه أحفظُ ممَّنْ رفعهُ فالحكمُ لِمَنْ وقَفَهُ، وبالعكس إن كان من رفعه أحفظُ ممّن وقفه فالحكمُ للرّافعِ.

وهذا القولُ منسوبٌ إلى الإمام أحمد؛ قال ابن رجب بعد أن فصّلَ القولَ في زيادةِ المتن: "ولا فرقَ في الزِّيادةِ بين الإسناد والمتن، كما ذكرنا في حديث "النِّكاح بلا وليٍّ"، وقد تكرّرَ في هذا الكتابِ ذكرُ الاختلافِ في الوصلِ

والإرسال، والوقفِ والرّفعِ، وكلامُ أحمدَ وغيرِه من الحفّاظِ يدورُ على اعتبارِ قولِ الأوثقِ في ذلك، والأحفظِ ـ أيضاً"[36].

المطلب الثاني: حالَ ظهورِ التّرجيح

وهذا القيدُ هو الّذي ذكره ابنُ حجرٍ عند نقله لعمل المتقدِّمين من أئمّةِ الحديث في هذه المسألة، فقال: "وهذا العملُ الذي حكاه - أي: ابن الصّلاح - عنهم إنما هو فيما يظهر لهم فيه الترجيح، وأمّا ما لا يظهر فيه الترجيح فالظّاهرُ أنّه المفروضُ في أصلِ المسألةِ، وعلى هذا فيكون في كلام ابنِ الصّلاحِ إطلاقٌ في موضع التّقييد"[37].

والمعنى أنّ ابنَ الصلاح ينبغي أن يُقيِّد بحثَه بعدم ظهور الترجيح لعدمِ وجودِ القرينة، وهذا ما أكّده السخاوي في شرحه لتقريب النووي، فقال: "ومِن هنا كان المختارُ عدمُ اطّرادِ حكمٍ في المسألة بل هو دائرٌ مع القرينة، ويكونُ محلُّ الخلافِ المشارِ إليه حينئذٍ عند عدمها"[38]، وتفصيل هذا الحكم هو كالتالي، وهو المذهب الخامس بالنسبة لما سبق:

المذهب الخامس: الحكمُ بالقَرائِن

ومعناه عدمُ إعطاء حكمٍ لأوّل وهلةٍ، وإنما يديرون ذلك مع القرائنِ والظّروفِ المحيطةِ بالرِّواية، وهذا القولُ نسبه ابنُ حجرٍ للمتقدِّمِينَ، وليس هو لجميعهم بل لطائفةٍ منهم، قال الصّنعاني: "هذا لبعضِ حذّاقِ المحدِّثين لا لِكُلِّهم"[39]، وقال ابن حجر في "النُّكت"[40]: "وما اختاره ابنُ سيِّد النَّاسِ سبقه إلى ذلك شيخُه ابن دقيقِ العيد فقال في مقدِّمة شرح الإلمام: "من حكى عن أهل الحديث أو أكثرهم أنّه إذا تعارض روايةُ مرسلٍ ومسندٍ أو رافع وواقفٍ أو ناقصٍ وزائدٍ أنّ الحكمَ للزّائدِ فلم يصب في هذا الإطلاق، فإنّ ذلك ليس قانوناً مطَّرِداً، وبمراجعةِ أحكامِهم الجزئيَّةِ يُعرفُ صوابُ ما نقولُ"... وبهذا جزمَ الحافظُ العلائيُّ فقال: "كلامُ الأئمّةِ المتقدِّمين في هذا الفنِّ كعبد الرحمن بن مهدي ويحيى بن سعيد القطان وأحمد بن حنبل والبخاري وأمثالهم يقتضي أنهم لا يحكُمُونَ في هذه المسألةِ بحكمٍ كُلِّيٍّ بل عملُهم في ذلك دائرٌ مع الترجيح بالنِّسبة إلى ما يقوى عندَ أحدِهم في كلِّ حديثٍ"، قال ابنُ حجرٍ رحمه الله معلِّقاً: "وهذا العملُ الذي حكاه عنهم إنما هو فيما يظهر لهم فيه التّرجيح، وأمّا ما لا

يظهر فيه التّرجيح فالظاهر أنّه المفروض في أصل المسألة"، وبالتَّالي فإنّ الأقوالَ الأربعةَ السَّابقةَ، والمذكورةَ في كتب المصطلح محمولةٌ على مالم يظهرْ فيه التَّرجيح، والله أعلم.

المبحثُ الرّابع: علاقةُ تعارضِ الرّفعِ والوقف بالأنواع الأخرى

المتتبّعُ لكتب المصطلح يجد مسألة تعارض الرفع والوقف مندرجةً تحت مبحث زيادة الثقة، وقد يدرجونها في المعلّل، أو يدرجونها في المضطرب، وأغربَ ابنُ الصَّلاحِ فذكرها في تفريعاتِ المعضلِ.

ومن جهةٍ أخرَى، فإنَّ علماءَ الحديثِ لا يفرِّقون بين مسألتي تعارض الرفع مع الوقف ومسألة تعارض الوصل والإرسال، على أساس أنَّ الوصلَ زيادةٌ على الإرسال، كما أنَّ الرّفعَ زيادة على الوقف، ويعتبرون الإرسال علّةً للموصول، كما أنّ الوقفَ علّةٌ للمرفوع، وفي هذا المبحث تفصيل في حيثيات علاقة المسألة بالأنواعِ الحديثية الأخرى.

الفرع الأول: علاقتُها بتعارض الوصل والإرسال

عامّةُ العلماء لا يفرِّقون بين مسألتي تعارض الرفع مع الوقف وتعارض الإرسال مع الوصل، فلا تكادُ تجدُ ذكراً للإرسال والوصل إلاَّ والرَّفع والوقف مذكوران معهما، وممّن فرّقَ بينَ المسألتينِ ابنُ الزَّمَلْكانِي فيما نقلَ ابنُ حجرٍ عنه؛ فعَدَّ الوصلَ زيادةً بالنِّسبة للإرسال بخلافِ الرّفعِ فليس زيادةً للوقفِ، بل هو منافٍ له؛ لأنَّ المرفوعَ من كلام النّبيّ صلى الله عليه وسلم بخلاف الموقوفِ فإنّه كلامُ غيرِهِ فصارَ منافياً؛ قال ابنُ حجرٍ: "ونقلَ الحافظُ العلائيُّ عن شيخه ابنِ الزَّمَلْكاني أنّه فرّق بين مسألتي تعارض الوصل والإرسال والرفع والوقف بأنَّ الوصل في السند زيادة من الثقة فتُقبل، وليس الرفع زيادةً في المتن فتكون علّةً، وتقريرُ ذلك: أنّ المتنَ إنما هو قولُ النّبي فإذا كان من قول صحابيٍّ فليس بمرفوع فصارَ منافياً له؛ لأنَّ كونَه من قولِ الصّحابيِّ منافٍ لكونه من كلامِ النّبيّ صلى الله عليه وسلم، وأمّا الموصولُ والمرسلُ فكلٌّ منهما موافقٌ للآخرِ في كونِه من كلامِ النّبيّ صلى الله عليه وسلم، قال العلائي: "وهذه التّفرقة قد تقوى في بعض الصّور أكثرَ من بعض، فأمّا إذا كان الخلاف في الوقف والرفع على الصحابيِّ بأن يرويه عنه تابعي مرفوعاً، ويوقفه عليه تابعيٌّ آخر لم يتَّجِه

هذا البحثُ؛ لاحتمالِ أن يكونَ حين وقَفَهُ أفتى بذلك الحكمِ، وحين رفعَهُ رواه إلاّ أن يتبيّن أنهما ممَّا سمعاه منه في مجلسٍ واحدٍ فيُفزَع حينئذٍ إلى التّرجيح، والله أعلم"[41].

الفرع الثاني: علاقتُها بزيادة الثّقة

الرّفع زيادةٌ على الوقف، كما أنَّ الوصلَ زيادةٌ على الإرسال، ولهذا السّببِ يُدرِجُ علماءُ الحديثِ المسألتين في مبحث زيادة الثِّقة؛ فيحكُمُونَ بالرَّفعِ إذا عارضه الوقفُ، ويحكمون بالوصل إذا عارضه الإرسالُ، ما دام الرافعُ والواصلُ ثقةً، كما هو الحالُ في قبولِ زيادة الثِّقة عند أكثر المحدِّثين، ومن فرَّقَ في الحكم فقد وقع في التّناقضِ؛ لأنَّ المعنى في جميعها واحدٌ، قال ابنُ حجرٍ: "حكى ابنُ الصَّلاحِ عن الخطيب فيما إذا تعارضَ الوصلُ والإرسالُ أنَّ الأكثرَ من أهل الحديثِ يرَوْنَ أنَّ الحكمَ لمن أرسلَ، وحكى عنه هنا أنَّ الجمهورَ من أئمَّةِ الفقهِ والحديث يرون أنَّ الحكمَ لمن أتى بالزِّيادة إذا كان ثقةً[42].

وهذا ظاهرُه التَّعارضُ، ومن أبدى فرقاً بين المسألتين فلا يخلو من تكلُّفٍ وتعسُّفٍ، وقد جزمَ ابنُ الحاجبِ أنَّ الكلَّ بمعنًى واحدٍ، فقال: "وإذا أسندَ الحديثَ وأرسلوه أو رفعه ووقفوه أو وصله وقطعوه، فحكمُه حكمُ الزِّيادةِ"[43]، على التّفصيلِ السّابقِ"[44].

الفرع الثالث: علاقتُها بالمعلَّلِ[45]

ميدانُ العلّة هو أحاديثُ الثِّقاتِ، لأنّ العلّةَ تقع بسبب أوهام الثقات، ويُتفطَّنُ لها بوقوعِ المخالفةِ ممّن هو أوثقُ، يقولُ ابنُ حجرٍ في "النّكت": "فالسّبيلُ إلى معرفةِ سلامةِ الحديثِ من العلَّةِ - كما نقله المصنِّفُ عن الخطيب- أن يَجمع طُرقَه، فإن اتّفقت روّاتُهُ واستووا ظهرت سلامَتُهُ، وإن اختلفوا أمكنَ ظهورُ العلَّةِ، فمدارُ التّعليلِ في الحقيقة على بيانِ الاختلافِ"[46].

هذا، والوقوفُ على دقائقِ علمِ العِلَلِ يحصُلُ من معرفة مراتب الرّواة الثِّقاتِ، وترجيحِ بعضِهم على بعضٍ عندَ الاختلافِ، يقولُ ابنُ رجبٍ في "شرح علل التّرمذي": "اعلم أنّ معرفةَ صحّةِ الحديث وسقمه تحصُلُ من وجهين:

أحدُهما: معرفةُ رجاله وثقتهم وضعفهم، ومعرفة هذا هيّن؛ لأنّ الثقات والضعفاء قد دُوّنوا في كثير من التصانيف، وقد اشتهرت بشرح أحوالهم التواليف.

والوجهُ الثاني: معرفةُ مراتبِ الثّقاتِ، وترجيحُ بعضِهِم على بعضٍ عند الاختلاف، إمّا في الإسناد وإمّا في الوصل والإرسال، وإمّا في الوقف والرفع ونحو ذلك، وهذا هو الّذي يحصُلُ من معرفتِه وإتقانِه وكثرةِ ممارستِهِ الوقوفُ على دقائقِ عللِ الحديثِ"[47]، ولأجل هذا ذكرَ الحافظُ أبو عبد الله الحاكم الاختلافَ في رفعِ الحديثِ ووقفِه جنساً من أجناسِ العلل، ومثَّلَ له بحديث أَبِي فَرْوَةَ يَزِيدَ بْنِ مُحَمَّدٍ ثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي سُفْيَانَ عَنْ جَابِرٍ مَرْفُوعًا: «مَنْ ضَحِكَ فِي صَلَاتِهِ يُعِيدُ الصَّلَاةَ، وَلَا يُعِيدُ الْوُضُوءَ»[48]، وَعِلَّةُ هذا الحديثِ عندَه مَا أَسْنَدَ وَكِيعٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي سُفْيَانَ قَالَ: سُئِلَ جَابِرٌ، فَذَكَرَهُ، قال السّيوطيُّ في شرحه لمعرفة علوم الحديث: "الْعَاشِرُ: أَنْ يُرْوَى الْحَدِيثُ مَرْفُوعًا مِنْ وَجْهٍ، وَمَوْقُوفًا مِنْ وَجْهٍ"[49].

وبناءً على ما مضى معنا من اتّجاهاتِ المحدِّثين حالَ تعارضِ الرَّفعِ مع الوقفِ، فإنّ حذّاقَ المحدِّثين يُعمِلون القرائنَ في حالةِ ظهورِ التَّرجيحِ عندهم، وهذا هو الأنسبُ لميدانِ العللِ؛ لأنّ العلَّةَ حالتئذٍ تكونُ خفيَّةً بخلاف ما إذا لم يظهرْ لهم التّرجيحُ، فيكونُ من قبيلِ العللِ الظّاهرةِ، والّتي تُلحق بعلل الحديث تجوُّزاً، كما في إعلالهم الأحاديثَ بالضُّعفاء، يقولُ السّخاويُّ في مَعرِض حديثِه عن كثرةِ الإعلالِ بالإرسال وبالوقفِ: "وَكَثُرَ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ حَسَبَ مَا يَقَعُ فِي كُتُبِ الْعِلَلِ وَغَيْرِهَا التَّعْلِيلُ - كَمَا عَبَّرَ بِهِ ابْنُ الصَّلَاحِ- أَوِ الْإِعْلَالُ - كَمَا لِغَيْرِهِ- بِالْإِرْسَالِ الظَّاهِرِ لِلْوَصْلِ وَبِالْوَقْفِ لِلرَّفْعِ، إِنْ يَقْوَ الْإِرْسَالُ وَكَذَا الْوَقْفُ بِكَوْنِ رَاوِيهِ أَضْبَطَ أَوْ أَكْثَرَ عَدَدًا عَلَى اتِّصَالٍ وَرَفْعٍ، وَذَلِكَ مَعَ كَوْنِهِ مُؤَيِّدًا؛ لِأَنَّ الْقَوْلَ بِتَقْدِيمِ الْوَصْلِ إِنَّمَا هُوَ فِيمَا لَمْ يَظْهَرْ فِيهِ تَرْجِيحٌ- كَمَا قَدَّمْنَاهُ فِي بَابِهِ - مُنَافٍ لِتَعْرِيفِ الْعِلَّةِ، وَلَكِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ قَصْدَهُمْ جَمْعُ مُطْلَقِ الْعِلَّةِ خَفِيَّةً كَانَتْ أَوْ ظَاهِرَةً، لَا سِيَّمَا وَهُوَ يُفِيدُ الْإِرْشَادَ لِبَيَانِ الرَّاجِحِ مِنْ غَيْرِهِ بِجَمْعِ الطُّرُقِ".

الفرع الرابع: علاقتُها بالمضطربِ[50]

الواسطةُ الجامعةُ بين المعلَّلِ والمضطربِ هو التّرجيحُ وعدمُهُ؛ لأنَّ المعلَّلَ شرطُه ترجيحُ جانبِ العلّةِ، أمّا المضطربُ فلم يظهرْ فيه ترجيحٌ، يقولُ السخاويُّ مبيِّناً مناسبةَ إيرادِ ابنِ الصّلاح- ومِن بعدِه العراقيُّ- لتعريفِ المضطربِ بعدَ الحديثِ المعلِّ: "لَمَّا انْتَهَى مِنَ الْمُعَلِّ الَّذِي شَرْطُهُ تَرْجِيحُ جَانِبِ الْعِلَّةِ، نَاسَبَ إِرْدَافَهُ بِمَا لَمْ يَظْهَرْ فيه تَرجِيحٌ: مُضْطَرِبُ الْحَدِيثِ"[51].

وقد مرَّ معنا اتّجاهاتُ المحدِّثين حالَ تعارضِ الرَّفعِ مع الوقفِ، ورأينا أنّ الحذَّاقَ يُعمِلون القرائنَ في حالةِ ظهورِ التَّرجيحِ عندهم، وهذا هو الأنسبُ لميدانِ العللِ؛ وأمّا المذاهبُ الأربعةُ الأخرى فيُرجَعُ إليها في حالةِ عدمِ ظهور التّرجيحِ، وهذا هو الموافقُ لتعريف المضطرب، يقولُ الصنعانيّ في "توضيح الأفكار" متحدِّثاً عن مسألة الوصل والإرسال: "وقد استُدِلَّ للمانع في هذه الصّورةِ بأنّ المتحقَّقَ الإرسالُ، والوصلُ زيادةٌ، وحذفُها قد شَكَّكَ في ثبوتِها، وإن لم يشكَّكْ في العدالةِ؛ لجوازِ الغلطِ والنِّسيانِ والغفلةِ ونحو ذلك ممّا ليسَ بريبةٍ في الرّاوي، وهو موجبٌ للرِّيبة في المرويِّ، فذلك علّةٌ كالاضطرابِ في الإسنادِ بل أشرُّ؛ لأنَّهُ ناقضَ نفسَه فيه"[52].

نتائج البحث:

من خلال البحث في مسألة تعارض الرفع مع الوقف يمكن أن أرصد النتائج التالية:

1- التفريقُ في حكم تعارض الرفع مع الوقف بين ما ظهر فيه الترجيح وبين ما لم يظهر فيه الترجيح مهم جدًّا في فهم مذاهب علماء الحديث في هذه المسألة.

2- الوقفُ علة في الحديث المرفوع، بخلاف الرفع في الحديث الموقوف فإنه من قبيل الزيادة.

3- سلوكُ الجادّةِ سبب من أسباب إعلال الأحاديث بالوقف؛ لأنَّ المقصود عادةً من رواية الأحاديث هو إسنادُها إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فإذا جاء من يخالفُ وأوقفَ الحديثَ على الصحابي، وكان ثقة حافظا دلت مخالفته على مزيدِ تثبته.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الهوامش:

[1]- ابن فارس، "مقاييس اللّغة"، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، د.ط، (1399هـ-1979م)، (269/4).

[2]- أبو عبد الله الرازي، "مختار الصِّحاح"، ت: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط 5، (1420هـ-1999م)، ص205.

[3]- أبو البقاء الكفوي، "الكليات"، ت: د. عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، (1432هـ-2011م)، ص477.

[4]- (135/6).

[5]- أبو البقاء، "الكليات"، ص 940.

[6]- العراقي، "شرح التّبصرة والتّذكرة"، ت: عبد اللطيف الهميم، ماهر الفحل، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، (1423هـ-2002م)، (233/1).

[7]- "النكت على ابن الصّلاح"، ت: ربيع بن هادي المدخلي، عمادة البحث العلمي بالمدينة، السعودية، ط1، (1404هـ-1984م)، (715/2).

[8]- ابن حجر، "النّكت على ابن الصلاح"، (611/2).

[9]- أخرجه: البخاريّ في "الصّحيح"، أبواب صلاة الخوف، صلاة الخوف رجالاً وركباناً، (14/2).

[10]- ابن حجر، النّكت على ابن الصلاح، (715/2).

[11]- المصدر نفسه، (605/2).

[12]- السخاوي، "فتح المغيث"، ت: علي حسين علي، مكتبة السنة، مصر، ط 1، (1424هـ-2003م)، (63/2).

[13]- مقدمة ابن الصلاح، ت: نور الدين عتر، دار الفكر، سوريا، دار الفكر المعاصر، بيروت، د ط، (1406هـ-1986م)، ص155.

[14]- الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، ت: أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، د.ط، د.ت، ص144.

[15]- المصدر نفسه، ص417.

[16]- العراقي، "التّقييد والإيضاح شرح مقدّمة ابن الصّلاح"، ت: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط 1، (1389هـ-1969م)، ص95.

[17]- السخاوي، "فتح المغيث"، (295/1).

[18]- النووي، "شرح صحيح مسلم"، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 2، (1392هـ)، (32/1).

[19]- زكريا الأنصاريّ، "فتح الباقي بشرح ألفية العراقي"، ت: عبد اللطيف هميم، ماهر الفحل، دار الكتب العلمية، ط 1، (1422هـ-2002م)، (216/1).

[20]- ابن القطان الفاسي، "بيان الوهم والإيهام"، ت: د. الحسين آيت سعيد، دار طيبة، الرياض، ط 1، (1418هـ-1997م)، (456/5).

[21]- أخرجه: مالك في الموطأ، (الزكاة، أخذ الصدقة ومن يجوز له أخذها)، ص 268، وأبو داود في "السّنن"، (الزكاة، من يجوز له أخذ الصدقة وهو غني)، (119/2).

[22]- السخاوي، "فتح المغيث"، (214/1).

[23]- ابن الصلاح، "معرفة أنواع علوم الحديث"، ص 72.

[24]- بدر الدِّين الزركشي، "النّكت على مقدمة ابن الصّلاح"، ت: د. زين العابدين بلافريج، أضواء السلف، الرياض، ط 1، (1419هـ-1998م)، (58/2).

[25]- زكريا الأنصاري، "فتح الباقي"، (222/1).

[26]- أخرجه: أبو داود في السنن (النّكاح، ما جاء لا نكاح إلا بولي)، (399/3)، والترمذي في الجامع (النّكاح، في الولي)، (229/2).

[27]- الخطيب، "الكفاية"، ص 411.

[28]- (10/29).

[29]- هذه النُّقول ذكرها الزركشي في "النّكت على ابن الصلاح" (59/2)، ولأمثلة الدّارقطني يُنظر "العلل" بالأرقام التالية: ح 2298 (302/11)، ح 2203 (177/11)، ح 2115 (43/11) وغيرها.

[30]- الزركشي، "النّكت على ابن الصلاح"، (58/2).

[31]- المصدر نفسه، (58/2).

[32]- السخاوي، "شرح تقريب النّووي"، ت: علي أحمد الكندي، مؤسسة بينونة، الإمارات، ط 1، (1428هـ-2007م)، ص 130.

[33]- ابن حجر، "النُّكت"، (610/2).

[34]- أبو عبد الله الحاكم، "المدخل إلى الإكليل"، ت: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة، الإسكندرية، د.ط، د.ت، ص47.

[35]- جزء من حديث أخرجه أحمد في "المسند" (215/1)، قال شاكر: "إسنادُه صحيحٌ".

[36]- ابن رجب، "شرح علل الترمذي"، ت: د. همّام سعيد، مكتبة المنار، الأردن، ط 1، (1407هـ-1987م)، (637/2).
[37]- ابن حجر، "النّكت"، (605/2).
[38]- السخاوي، "شرح تقريب النووي"، ت: نظر الفاريابي، دار طيبة، د.ط، د.ت، ص129.
[39]- الصنعاني، "توضيح الأفكار"، ت: صلاح بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، (1417هـ-1997م)، (309/1).
[40]- (604/2) وما بعدها.
[41]- ابن حجر، "النّكت"، (695/2).
[42]- ينظر: "مقدمة ابن الصّلاح"، ص 85- 86، و"الكفاية" للخطيب، ص 411- 424.
[43]- "مختصر المنتهى الأصولي"، (474/2)، ومعه شرح عضد الدين الإيجي، ت: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، (1424هـ-2004م).
[44]- ابن حجر، النكت على ابن الصلاح، (695/2).
[45]- الحديثُ المعلَّل: "هو الحديثُ الّذي اطُّلِع فيه على علَّةٍ تقدحُ في صحّتِه مع أنَّ ظاهرَه السلامةُ منها"، مقدمة ابن الصلاح، ص 90.
[46]- ابن حجر، "النّكت على ابن الصلاح"، (710/2).
[47]- ابن رجب، "شرح علل الترمذيّ"، ت: د. همّام سعيد، مكتبة المنار، الأردن، ط 1، (1407هـ-1987م)، (663/2).
[48]- أخرجه: الدّارقطني في السّنن: (315/1)، ونقل عن أبي بكر ابن زياد النيسابوري قولَه: "هذا حديثٌ منكرٌ لا يصحُّ، والصّحيحُ عن جابر خلافُهُ".
[49]- السيوطي، "تدريب الرّاوي"، (307/1).
[50]- الحديث المضطرب: "هو الذي تختلف الرّوايةُ فيه؛ فيرويه بعضُهُم على وجه، وبعضُهم على وجه آخرَ مخالفٍ له، وإنما نسميه مضطرباً إذا تساوت الرِّوايتان"، "مقدِّمة ابنِ الصّلاح"، ص 93.
[51]- السخاوي، "فتح المغيث"، (290/1).
[52]- الصنعاني، "توضيح الأفكار"، (308/1).

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 349 – 378
الترقيم الدولي:4350-1112الترقيم الدولي الإلكتروني:2406-2588

جوانب من النقد الحديثي عند العلامة عبد الرحمن المباركفوري من كتابه «أبكار المنن»

Aspects ofhadithcriticism at Alallama Abd al-Rahman al-Mubarkfouri taken from his book "Abkar al-Minan"

طالب الدكتوراه عبد الرحيم سعيداني
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
Sadabdr28@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/07/05 تاريخ القبول: 2020/06/16

الملخص:
ثبوت الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم يتطلب تحقق الشروط المعروفة عند المحدثين، ومع ذلك نجدهم يختلفون في قبول ورد بعض الأحاديث، وهذا ما يتطلب الوقوف على المنهج النقدي عند كل محدّث، لمعرفة الضوابط التي يعتمدها في الموضوع. وهذا البحث يهدف إلى الكشف عن معالم المنهج الحديثي لدى العلامة المباركفوري، ومعرفة الطريقة التي يسلكها في نقده للأحاديث قبولا أو ردا.
الكلمات المفتاحية: النقد؛ الحديث؛ منهج، المباركفوري.

Abstract:

Authentication of the hadith of the Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him) requires fulfilling the conditions known to the scholars of hadith, yet we find them differ in accepting and rejecting some hadiths, and this requires examining the methodology that each muhadith adopted in order to ascertain the principles which he adhered to when grading hadith.

This concise research aims to revealing the features of the hadith method adobted by Alaama Abu Alolaa al-Mubarkfouri, and know the method by which he accepted and rejected the Hadiths taken from his book "Abkar al Minan"

Key words: criticism; hadith; methodology; Mubarkfouri.

مقدّمة:

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

فالغاية من علم الحديث درايةً: تمييزُ المقبول و المردود من الأحاديث والروايات، وهذه الغاية من الأهمية بمكان؛فإن الأدلة الحديثية المعتبرَة للأحكام الشرعية إنما هي الأحاديث الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وقد بين المحدثون شروط الحديث المقبول، وهي: وثاقة رواته، واتصال سنده، وسلامته من الشذوذ والعلل.ولكن كثيرا ما نجد بينهم اختلافا في التصحيح والتضعيف، وذلك راجع إلى اختلافهم في المقادير التي تتحقق بها بعض الشروط تارة، وإلى اختلافهم في تنزيلها على الحديث تارة أخرى.

ولما كان للعلامة الشيخ عبد الرحمن المباركفوري[1](ت:1353هـ) إسهام في علم الحديث، ومؤلفات مشهورة - ككتابه «تحفة الأحوذي»-، كان من المهم إلقاء الضوء على منهجه في النقد الحديثي، وذلك من خلال عدد من التساؤلات، منها: كيف يحكم المباركفوري بوثاقة الرواة؟ ما القدر الذي يتحقق به اتصال السند عنده؟ متى يحكُم بشذوذ الحديث وإعلاله؟ هل يميل إلى التشدد في قبول الحديث أو يميل إلى التساهل؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات وغيرها، وقع الاختيار على كتاب «أبكار المنن في تنقيد آثار السنن»، وهو مناقشات حديثية وفقهية كثيرة من المباركفوري للشيخ ظهير النيموي[2] (ت:1325هـ) في كتابه «آثار السنن» الذي جمع فيه أحاديث الأحكام في أبواب الطهارة والصلاة.

وقد اقتضت طبيعة الموضوع والمادة العلمية المتاحة في الكتاب انتظام البحث على ثلاثة مباحث، وخاتمة:

المبحث الأول: تحقيق عدالة الراوة وضبطهم.

المطلب الأول: توثيق الراوي الموصوف بالجهالة.
المطلب الثاني: تعارض الجرح و التعديل في الرواي.
المطلب الثالث: التعامل مع الراوي الصدوق الذي له أوهام.
المطلب الرابع: التعامل مع الراوي الموصوف بالاختلاط.

المبحث الثاني: تحقيق الاتصال والموقف من العنعنة
المطلب الأول: العنعنة بين الروايين المتعاصرين.
المطلب الثاني: عنعنة التابعي عن رجل مبهم من الصحابة.
المطلب الثالث: عنعنة المدلس.
المبحث الثالث: تحقيق السلامة من الشذوذ والعلل القادحة.
المطلب الأول: ضابط الشذوذ.
المطلب الثاني: حكم السند المختلَف في وصله أو وقفه.
المطلب الثالث: ضابط الاضطراب.
المطلب الرابع: العلل الخفية.
الخاتمة: تضمنت أهم نتائج البحث وتوصياته.
فإلى بيان ذلك:

المبحث الأول: تحقيق عدالة الراوة وضبطهم

من شروط صحة الحديث عند المحدثين: ثبوتُ عدالة الراوي لئلا يتعمد الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وثبوتُ ضبطه لئلا يقع منه الغلط في رواية الحديث. وهذه بعض المسائل المتعلقة بتوثيق الرواة وجرحهم عند المباركفوري:

المطلب الأول: توثيق الراوي الموصوف بالجهالة

الجهالة ليست بجرح عند المحدثين حتى يعارض بها التوثيق؛ وإنما هي توقف في حال الراوي، وإليه يومئ قول ابن حجر(ت:852هـ):"ومن المهم معرفة طبقات الرواة ومواليدهم ووفياتهم وبلدانهم وأجوالهم تعديلا وتجريحا وجهالة"[3]؛ فجعل الجهالة غير الجرح. وعلى هذا لا يُعد تجهيل ناقد لراو معارضا لمن وثقه،وإذا وجدنا توثيقا معتبرا (صريحا كان أو ضمنيا) لراو موصوف بالجهالة: اعتمدنا هذا التوثيق. ويوثقالمباركفوريمن وُصف بالجهالة بأمور، منها:

1- ورود توثيق من إمام عارف بالحديث: ومن الرواة الذين ينطبق عليهم هذا عند المباركفوري: نافع بن محمود المقدسي؛ فقد قال النيموي بجهالته، ونقل عن الطحاوي وجماعة أنه لا يعرف، وعن ابن حجر أنه قال: مستور.

وتعقبه المباركفوري بأنه وثقه ابن حبان، والدارقطني والبيهقي، والذهبي في "الكاشف" والخزرجي. وبأن أبا داود والمنذري سكتا عن حديثه، وسكوتهما يدل على أن الراوي صالح عندهما. ثم قال: "فقول هؤلاء الموثقين مقدم على قول من قال: إنه مجهول، أو قال: إنه مستور.فإن قول العارفين يقدم على قول من لم يعرف"[4].

ويلاحظ اعتمادُ المباركفوري توثيقَ ابن حبان (ت:354هـ) فيمن وُصف بالجهالة وعدمُ اعتداده بما قيل عن تساهله، وقد رد على النيموي في ذلك بما مُفاده أن ابن حبان معدود في المتعنتين في الجرح فكيف يمكن أن يعد متساهلا؟!، وبأن المحدثين قد اعتدوا بثقات ابن حبان، وصرحوا بأنه يرتفع الجهالة عمن قيل إنه" مجهول" بذكره في الثقات، ومثل لذلك بالحافظ ابن حجر الذي التزم في تهذيب التهذيب ذكر من وثقه ابن حبان في الثقات[5].

بينما يرى بعض العلماء أن توثيق ابن حبان إنما يكون قويا: إذا صرح به، أو كان الرجل من شيوخه الذين خبرهم، أو كان من المعروفين بكثرة الحديث، أوإذا ظهر من سياق كلامه أنه عرف ذاك الرجل معرفة جيدة. وأما ما دون ذلك فلا يؤمن فيه الخلل[6].

ومن الرواة الذين وثقهم المباركفوري اعتمادا على توثيق ابن حبان: مسلم بن سلام الحنفي.قال المباركفوري:"وأما تضعيف ابن القطان فمبني على أن مسلم بن سلام الحنفي أبا عبد الملك -أحد رواته- مجهول الحال، وليس كذلك؛ فقد وثقه ابن حبان في "الخلاصة"، وقال الحافظ في "التقريب": (مسلم بن سلام الحنفي أبو عبد الملك: مقبول من الرابعة).انتهى"[7].

وهذا النقل قد يستفاد منه فائدة أخرى، وهي أن المباركفوري يرى مرتبة «المقبول» عند ابن حجر من مراتب القَبول، والمسألة تحتاج إلى تتبع.

2- التوثيق الضمني: لا يشترط المباركفوري في التوثيق أن يكون منصوصا عليه من الناقد، بل يكفي عنده التوثيق الضمني بتصحيح الناقد للسند أو تحسينه أو سكوته عنه إذا عُلم أن في سكوته تقوية للحديث.

وقد أَخذ المباركفوري من تصحيح الإمامين أحمد بن حنبل (ت:241هـ) ويحيى بن معين (ت:233هـ) لحديث بئر بضاعة توثيقا لراويه؛

قال:"ذكره ابن حبان في الثقات كذا في هامش "الخلاصة" وصحح حديثه أحمد ويحيى بن معين وغيرهما، فلا عبرة بقول من قال: إنه مستور. و يقدم قول من عرفه على من لم يعرفه"[8].

3- رواية عدلين فأكثر عن الراوي: يختلف النقاد فيما يرفع الجهالة عن الراوي، فبعضهم ينظر إلى الراوي ومن روى عنه، ومدى شهرته أو جهالته، والبعض الآخر ينظر في حديث الراوي؛ فقد يجهله الأول إذا لم يكن له إلا راو واحد أو حديث واحد وما شابه ذلك، وقد يوثقه الثاني إذا رأى حديثه مستقيما[9]. وقد اختار الخطيب البغدادي (ت:463هـ) وابن الصلاح (ت:643هـ) أن رواية ثقتين من أهل العلم ترفع جهالة العين فقط، ولا ترفع جهالة حاله[10].

وأما المباركفوري، فيظهر لي أنه يذهب مذهب الحافظ ابن عبد البر (ت:463هـ) في إثبات العدالة برواية ثقتين فأكثر[11]:

ففي الكلام على حديث عبيد الله بن عبد الرحمن بن رافع بن خديج عن أبي سعيد الخدري: أنه قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أنتوضأ من بئر بضاعة -وهي بئر يطرح فيها الحيض ولحم الكلاب والنتن-؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الماء طهور لا ينجسه شيء»[12]، نقل المباركفوري دفاع اللكنوي عن صحة الحديث من أوجه، ومنها: أن عبيد الله بن عبد الرحمن بن رافع:"غير مجهول، لأنه قد روى عنه محمد بن كعب، وسليط بن أيوب، ومحمد بن كعب وغيرهم. ومن روى عنه اثنان أو ثلاثة فليس بمجهول.كما ذكره ابن عبد البر في الاستذكار"[13].ولم يتعقب ابن عبد البر في قاعدته هذه بشيء، فالأصلفي سكوته الموافقة والإقرار، والله أعلم.

المطلب الثاني: تعارض الجرح و التعديل في الرواي

القاعدة عند جمهور العلماء: تقديم الجرح على التعديل؛ لأن المعدل يخبر عما ظهر من حاله، والجارح يخبر عن باطن خفي على المعدل.**وأما إذا كان الجرح في راو عدله إمام من أئمة هذا الشأن فلا يقبل الجرح فيه إلا مفسرا**، نص على هذا المعنى ابن حجر (ت:852هـ) وغيره[14].

وينبني على الشق الثاني من القاعدة: توثيق بعض الرواة المتكلم فيهم من قِبَل بعض النقاد، وعدم الالتفات إلى ما قيل فيهم من الجرح غير المفسر.

ومن آثارها عند المباركفوري: توثيق الراوي محمد بن بركة بن الحكم الحلبي المعروف ببرادغس؛ قال الذهبي (ت: 748هـ):"...كان من علماء هذا الشأن؛ قال ابن ماكولا: كان حافظًا. وقال أبو أحمد الحافظ: رأيته حسن الحفظ. وقد روى السهمي عن الدارقطني أنه ضعيف".انتهى. وعلق عليه المباركفوري بقوله:" ظهر من كلام الذهبي هذا أن برادغس كان من علماء هذا الشأن، وكان حافظا حسن الحفظ، فلا ينزل حديثه عن درجة الحسن. وأما قول الدارقطني: إنه ضعيف ؛ فهو جرح مبهم فلا يقبل"[15].

ومن موارد العمل بالقاعدة عند المباركفوري: الراوي الذي يتكلم فيه الناقد الموصوف بالتعنت- كأبي حاتم (ت:277هـ) وجماعة-[16]؛ فإن المتعنتفي نظره إذا لم يبين الحجة في الجرح، ولم يوافقه أحد: فإن جرحه غير معتبر[17].

ويظهر ذلك في دفاعه عن بعض الرواة، ومنهم: كامل أبو العلاء الكوفي؛ فقد قال النيموي في التعليق: (فيه كامل أبو العلاء التميمي الكوفي، وثقه ابن معين، وتكلم فيه غيره، قال النسائي: ليس بالقوي، وقال مرة: ليس به بأس، وقال ابن حبان: كان ممن يقلب الأسانيد ويرفع المراسيل من حيث لا يدري).وتعقبه المباركفوري بقوله: كامل أبو العلاء ثقة، وثقه إمام الجرح والتعديل يحيى بن معين. وقال ابن عدي في كامله: لم أر للمتقدمين فيه كلاما. وفي بعض رواياته أشياء أنكرتها، ومع هذا أرجو أنه لا بأس به.... وأما قول النسائي: "ليس بالقوي" فهو جرح مبهم، ثم هو معارض بقوله: "ليس به بأس".وأما قول ابن حبان المذكور: فغير قادح؛ فإنه متعنت ومسرف بالجرح كما تقدم، فالحق أن حديث كامل أبي العلاء لا ينزل عن درجة الحسن..."[18].

المطلب الثالث: الحكم على حديث الراوي الصدوق الذي له أوهام

هذه المرتبة وما في معناها من مراتب "تقريب التهذيب" لابن حجر، مختلَف فيها عند المشتغلين بالحديث؛ بين قائل بأنها من مرتبة الحسن ما لم يثبت عند الناظرأن الحديث من أوهام الراوي، وقائل بأنها من مراتب الاستشهاد[19].

وقد جرى المباركفوري على الاحتجاج بحديث من هذه مرتبته.

مثاله: ما رواه أبو بدر شجاع بن الوليد، عن أبي طالوت عبد السلام، عن ابن جرير الضبي، عن أبيه قال: «رأيت عليا يمسك شماله بيمينه على الرسغ فوق السرة»[20].

فقد قال النيموي بأن زيادة «فوق السرة» غير محفوظة. تفرد بها أبو بدر شجاع بن الوليد،عن أبي طالوت عبد السلام بن أبي حازم، وقد وثقه غير واحد، ولينه أبو حاتم،... وقال الحافظ في التقريب: "له أوهام". ورواه مسلم بن إبراهيم أحد شيوخ البخاري دون هذه الزيادة عن عبد السلام بن أبي حازم عن غزوان بن جرير الضبي.

وتعقبه المباركفوري بأن شجاع بن الوليد ثقة حافظ تقبل زيادته. وقال بعد ما نقل توثيق جماعة له ودفع قول أبي حاتم بتليينه :"وأما قول الحافظ ابن حجر: "له أوهام"، فإنما قاله بعد قوله:"صدوق"، وقوله "صدوق له أوهام" في راو لا ينافي كونه ثقة، فكم من ثقة قال الحافظ فيه هذا اللفظ، كحماد بن أبي سليمان شيخ الإمام أبي حنيفة وغيره"[21].

وإطلاق قبول التفرد ممن هذه مرتبته محل نظر:فإن الراوي لم ينزل إلى هذه المرتبة إلا لأن النقاد اضبطوا عليه أوهاما في رواياته: إما عن شيوخ معينين، وإما في أماكن معينة، وإما في أحوال معينة (كالتحديث من الحفظ دون الكتاب مثلا)؛فلا مانع أن يكونتفرده بالروايةِ محلِ البحث وهما، وخاصة إذا خالفه من هو أولى منه - كما هو الحال في الزيادة المذكورة في الأثر-.

ولذلك **يتعين التفصيلُ في أحاديث هذا الصنف من الرواة، وزيادة التحري فيما ينفردون به،** لتحقيق شرط السلامة من العلل المؤثرة[22]؛ فالأمر كما قال الحافظ الذهبي (ت:748هـ):"وقد يُعَد مفرد الصدوق منكرا"[23].

المطلب الرابع: الحكم على حديث الراوي الموصوف بالاختلاط

يفرق علماء الحديث من الناحية العملية بين الرواي الذي فحش اختلاطه والراوي الذي أصابه اختلاط يسير أو تغير؛ وقد ضبط ذلك الحافظ الذهبي (ت:748هـ) بقوله: "كل تغير يوجد في مرض الموت، فليس بقادح في الثقة، فإن غالب الناس يعتريهم في المرض الحاد نحو ذلك، ويتم لهم وقت

السياق وقبله أشد من ذلك، وإنما المحذور أن يقع الاختلاط بالثقة، فيحدث في حال اختلاطه بما يضطرب في إسناده، أو متنه، فيخالف فيه"[24].

وهو ما قرره المباركفوري أيضا، حيث قال :"وجه عدم الاحتجاج بحديث المختلط إنما هو احتمال ظهور الأحاديث المنكرة منه بعد الاختلاطه".

وقد استدل أيضا لهذه القاعدة بتصحيح الأئمة للمختلط اذا حُجب عن التحديث في حال اختلاطه، مثل جرير بن حازم، وحجاج بن محمد الأعور؛ فهذان الراويان قد خرج لهما في الصحيح[25].

وممن وُصف من الرواة بالاختلاطواحتج المباركفوري بحديثه: أبو النعمان محمد بن الفضل المعروف بعارم؛ فقد روى حديثا عن حماد بن زيد، عن أيوب السختياني، عن عطاء بن أبي رباح، عن عبد الله بن الزبير، عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وفيه :"صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم و كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة، وإذا ركع، وإذا رفع رأسه من الركوع"[26].

وأعله النيموي بأن أبا النعمان محمد بن الفضل "ثقة تغير بأخره، رواه عنه أبو إسماعيل السلمي وهو ليس من قدماء أصحابه، ولم يخرج الشيخان في "صحيحيهما"، ولا الأربعة في "سننهم" حديثا من جهة أبي إسماعيل السلمي عن عارم"[27].

وظاهر هذا أن اختلاطه من قبيل الاختلاط الفاحش، ولكن ذكر المباركفوري ما يفيد أن اختلاطه يسير لا يضر، قال:"..لو سلم أنه ليس من أصحابه القدماء فلا بأس؛ فإن اختلاطه ليس بمضر، فإنه وإن تغير بآخره لكن قال الحافظ في "مقدمة فتح الباري": قال الدارقطني: تغير بآخره، وما ظهر له بعد اختلاطه حديث منكر. انتهى"[28].

وهذا الموقف من المباركفوريموافقٌ لما عليه أئمة النقد من إنصاف للراوي، وعدم إهدار مروياته دون موجِب صحيح.

المبحث الثاني: تحقيق الاتصال والموقف من العنعنة

من شروط صحة الحديث عند المحدثين اتصال سنده، ومعناه أن يكون كل واحد من رواة الحديث قد تلقاه ممن فوقه من الرواة وهكذا إلى أن يبلغ

التلقي قائله[29].وأقوى الصيغ الدالة على الاتصال عند المحدثين: ما ذكر فيه الرواي صيغة صريحة نحو "سمعت"، و"حدثني"[30]. وأما ما ذكر فيه الراوي صيغة محتملة للسماع وعدمه كـ"عن" و"أن"، و"قال"، فهو السند المعنعن. وللعنعنة وما يجري مجراها أحوال عند المباركفوري، يمكن بيانها كالآتي:

المطلب الأول: العنعنة بين الروايين المتعاصرين

إذا ثبت للراوي السماع من شيخه في الجملة ولم يكن مدلسا، فهذا متصل عند جمهور المحدثين، وادعى بعضهم الإجماع على ذلك .وأما السند المعنعَن الذي ثبتت فيه المعاصرة بين الراويين وأمكن لقاؤهما مع الأمن من التدليس، ولم يرد ما يدل على السماع، فهذا موضع خلاف: فذهب جماعة من الأئمة إلى أنه يشترط ثبوت اللقاء ولو مرة، وبه قال ابن المديني والبخاري. بينما ذهب الإمام مسلم بن الحجاجإلى الاكتفاء بإمكان اللقاء مع أمن التدليس، وانتصر لهذا المذهب في مقدمة صحيحه[31].

وقد قرر المباركفوري مذهب مسلم، فقال:"اعلم أن المراد بالمعاصرة عند المحدثين إمكان اللقاء بين الراوي المعنعِن من لم يشترط شيئا من ذلك واكتفى بإمكان اللقاء، وعبر عنه بالمعاصرة"[32]. ونقل أقوال بعض الحفاظ في ذلك، كقول النووي (ت:676هـ):" والصحيح الذي عليه العمل وقاله الجماهير من أصحاب الحديث والفقه والأصول: إنـــه متصل بشرط أن لايكون المعنعن مدلسا، وبشرط إمكان اللقاء بعضهم بعضا"[33].

ومما صححه المباركفوري ضمن هذا المعنى: ما رواه سويد بن قيس عن معاوية بن حديج رضي الله عنه: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى يوما، فسلم، وقد بقيت من الصلاة ركعة، فأدركه رجل، فقال: نسيتَ من الصلاة ركعة، فرجع فدخل المسجد، وأمر بلالا، فأقام الصلاة، فصلى للناس ركعة...»[34].

فهذا الحديث رده النيموي بعدم ثبوت سماع سويد بن قيس من معاوية بن حديج، وتعقبه المباركفوري بما مُفاده أن سويدا من أواسط التابعين، وأن معاوية بن حديج صحابي صغير حتى إنه ذكر في التابعين، وبهذا يظهر أن

سماعه ممكن، قال المباركفوري:"فتكون عنعنته محمولة على السماع، فإنه لم يكن مدلسا"[35].

لكن ينبغي زيادة التحري في مثل هذا الموضع، والنظر هل روى سويد عن معاوية بن حديج أحاديث أخرى بواسطة أو لا، فإن الثقة إذا كان يروي عمن عاصره أحيانا ولم يثبت لقيه له، ثم يدخل أحيانا بينه وبينه واسطة؛ فهذه من القرائن التي يستدل بها أئمة النقد على الانقطاع. وقد مثللها الحافظ ابن رجب (ت:795هـ) بعدد من الأمثلة [36].

هذا، وقد قيد المباركفوري قوله بما إذا لم ينف السماعَ إمامٌمن الأئمة المطلعين؛ فإذا ورد مثل هذا النفي كان السند عنده منقطعا.

ومن أمثلته: حديث الزنجي الذي وقع في زمزم فمات، فأمر ابن عباس فأخرج، وأمر بها أن تنزح...الحديث[37].

فقد قال النيموي: رواه الدارقطني وإسناده صحيح...وما زعموا من أنه مرسل فليس بصحيح؛ لأن محمد بن سيرين كان حين وفاة ابن عباس شابا ابن خمس وثلاثين سنة، فما المانع له من أن يسمع منه؟!.

وتعقبه المباركفوري بقوله: "قد غفل النيموي وتفوه في غفلته ما تفوه، ولم يعلم أن أكثر الحفاظ على أن ابن سيرين لم يسمع من ابن عباس... قال أحمد وابن المديني وابن معين والبيهقي: محمد بن سيرين لم يسمع من ابن عباس شيئا...وأما قول النيموي: (لأن محمد بن سيرين كان حين وفاة ابن عباس شابا فما المنع له من أن يسمع منه؟!) فعجيب؛ فإن مجرد كون ابن سيرين شابا حين وفاة ابن عباس لا يستلزم سماعه منه"[38].

فهذا المثال يدل على أن التنصيص من النقاد المطلعين مقدم عند المباركفوري على القاعدة العامة في إثبات الاتصال.

المطلب الثاني: عنعنة التابعي عن رجل مبهم من الصحابة.

إذا روى التابعي عن الصحابي المبهم مصرحا بالسماع منه: فهذا مقبول عند الجمهور؛ للإجماع على عدالة الصحابة .

وأما إذا لم يذكر السماع - كأن يقول: عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم- :فقد ذهب الصيرفي[39] (ت330هـ) إلى التوقف في

اتصاله, معللا بقوله:"لأني لا أعلم سمع التابعي من ذلك الرجل إذ قد يحدث التابعي عن رجل وعن رجلين عن الصحابي، ولا أدري هل أمكن لقاء ذلك الرجل أم لا؟"، وأقره الحافظ العراقي (ت:806هـ)[40]، وتابعهما النيموي.

وتعقبه المباركفوري بأن النقاد حملوه على الإطلاق، وبأن تقييد الصيرفي والعراقي رده ابن حجر(ت:852هـ) بأن التابعي إذا كان سالما من التدليس أفادت عنعنته غلبة الظن بالسماع[41].

ولكن يرِد على هذا التعليل احتمالُ كون التابعي لم يدرك ذلك الشيخ من الصحابة، فإنا نعلم أن الإرسال في التابعين كثير، كانوا يحدثون عمن لم يدركوا ومن لم يسمعوا منهم من الصحابة، ولم يسلم من ذلك حتى بعض كبار التابعين[42]، فالأحوطهو ما ذكره العراقي والصيرفي وغيرهما.

ومن الأمثلة التي يبنى حكمها على هذه المسألة :حديث محمد بن أبي عائشة، عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لعلكم تقرءون والإمام يقرأ؟» قالوا: إنا لنفعل قال:«فلا تفعلوا إلا أن يقرأ أحدكم بفاتحة الكتاب»[43].

فهذا الحديث رده النيموي بقوله :"محمد بن أبى عائشة -وهو من الطبقة الرابعة التى جل روايتهم عن كبار التابعين- رواه عن رجل من الصحابة معنعنا، ولم يصرح بالسماع، ولم يذكر اسمه حتى ينظر أنه أدرك زمان ذلك الرجل أم لا؟". بينما حكم له المباركفوري بالصحة، معللا بما سلف نقله[44].

المطلب الثالث: عنعنة المدلس

اختلف المحدثون في حكم العنعنة وما يجري مجراها من الراوي المدلس على أقوال، وصحح ابن الصلاح (ت:643هـ) التوقف فيها حتى يصرح المدلس بلفظ مبين للاتصال نحو سمعت، وحدثنا..إلخ. وحكى أن هذا الحكم "قد أجراه الشافعي رضي الله عنه فيمن عرفناه دلس مرة"[45].

بينما لم يجر جمهور النقاد على الإطلاق المذكور، و فرقوا بين المقل والمكثر من التدليس. فإن الشأن في الراوي المقل من التدليس أن يكون الغالب عليه السماع؛ فلا ينبغي أن تهدر كل أحاديث المعنعنة بسبب أحاديث قليلة دلسها. قال الحافظ ابن رجب (ت:795هـ):"واعتبر غيره -أي الشافعي- من

أهل الحديث أن يغلب التدليس على حديث الرجل، وقالوا: إذا غلب عليه التدليس لم يقبل حديثه حتى يقول: (ثنا) وهذا قول ابن المديني، حكاه يعقوب بن شيبة عنه"[46].

و تعاملُ المباركفوري مع غالب الموصوفين بتدليس الإسناد يتفق مع الإطلاق المروي عن الإمام الشافعي؛ فقد ضعف أحاديث كثيرة بمجرد العنعنة من الراوي المدلس[47]، بما في ذلك من ندر تدليسه .

ومثاله: ما رواه ابن شهاب الزهري عن سالم عن ابن عمر رضي الله عنهما قال:(إذا رعف الرجل في الصلاة، أو ذرعه القيء، أو وجد مذيا، فإنه ينصرف، فليتوضأ، ثم يرجع، فيتم ما بقي على ما مضى لم يتكلم)[48].

فقد قال النيموي:"رواه عبد الرزاق، وإسناده صحيح". وتعقبه المباركفوري بقوله:"كيف يكون إسناده صحيحا، وفيه الزهري وهو مدلس كما صرح به الحافظ ابن حجر في "طبقات المدلسين"، و رواه عن سالم بالعنعنة؟!"[49].

كما ضعف المباركفوري أيضا المرويات المعنعنة لبعض الحفاظ الكبار الموصوفين بالتدليس كقتادة بن دعامة، وأبي إسحاق السبيعي[50]، اعتمادا منه على تصنيف ابن حجر(ت:852هـ) لهم في الطبقة الثالثة من طبقات المدلسين - وهي طبقة من أكثر من التدليس-، والواقعأن تدليس هؤلاء قليل بالنظر إلى اتساعهم في الرواية، وكثيرا ما يكون تدليسهم من قبيل الإرسال الخفي، ولهذا صحح النقاد أحاديث مما رووه بالعنعنة[51].

هذا، وقد انتبه المباركفوري إلى نوع التدليس عند بعض الرواة؛ فقبل العنعنة من المدلس الذي تدليسه من قبيل الإرسال الخفي[52] إذا روى عن غير من تكلم في سماعه منهم.

مثاله: ما رواه مكحول عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال: صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقرأ، فثقلت عليه القراءة، فلما فرغ قال: "تقرءون؟" قلنا: نعم. يا رسول الله. قال: "لا عليكم أن لا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب؛ فإنه لا صلاة إلا بها "[53].

قال المباركفوري: "الظاهر أن المراد بقول الذهبي: (هو صاحب تدليس) أي صاحب إرسال؛ يدل عليه قوله في "تذكرة الحفاظ": (ويدلس عن أبي بن كعب وعبادة بن الصامت وعائشة والكبار)؛ فإن المراد بقوله يدلس هو الإرسال، لا التدليس،كما لا يخفى على المتأمل. ولو كان المراد بقوله: يدلس معناه الحقيقي، فعلى هذا لايضر تدليس مكحول في روايته حديث عبادة، فإنه رواه عن محمود بن الربيع، وهو من صغـار الصحابة. وقد علم من قول الذهبي أنه يدلس عن أُبَي وعبادة وعائشة وكبارالصحابة رضوان الله عليهم فتفهم"[54].

وهذا المثال يبين أهمية تحديد نوع التدليس الذي يوصف به الراوي؛ إذ يجوز أن يكون تدليسه من قبيل الإرسال الخفي، فلا يستلزم تدليسُه عن بعض الرواة - بهذا المعنى- رد ما عنعنه عن غيرهم.

المبحث الثالث: انتفاء الشذوذ والعلل القادحة.

لا يكفي عند المحدثين توفر العدالة والضبط في الرواة مع اتصال السند لصحة الحديث، ما لم يغلب على الظن انتفاء الوهم عن الراوي، وهو المعبر عنه بشرط انتفاء الشذوذ والعلل القادحة.وهذا موضع اتفاق عندهم. قال ابن الصلاح (ت:643هـ): "قولهم: "هذا حديث صحيح الإسناد، أو حسن الإسناد" دون قولهم: "هذا حديث صحيح أو حديث حسن"؛ لأنه قد يقال: "هذا حديث صحيح الإسناد"، ولا يصح، لكونه شاذا أو معللا"[55].

وقد قرر المباركفوري هذا أيضا، فقال: "قد تقرر أن صحة الإسناد لا تستلزم صحة المتن"[56]. وتوقف في تصحيح أحاديث عملا بهذه القاعدة[57].

ويمكن بيان بعض العلل وأحكامها عنده كالآتي:

المطلب الأول: ضابط الشذوذ:

الشذوذ المردود عند المحدثين النقاد يشمل تفرد الراوي الثقة بما لا يحتمل منه، كما يشمل مخالفة الراوي المقبول لمن هو أرجح منه لمزيد ضبط أو كثرة حفظ أو عدد. ويعبر بعضهم عنه بالحديث المنكر أيضا[58].

وقد قصر المباركفوري - وفاقا للحافظ ابن حجر(ت:852هـ) -الحديث الشاذ على ما يرويه الضابط أو الصدوق مخالفا فيه من هو أحفظ منه أو أكثر

عددا بحيث يتعذر الجمع على قواعد المحدثين[59]. وذكر أن المراد بالمخالفة هو المنافاةُ التي يلزم فيها من قبول رواية رد الرواية الأخرى المخالفة لها[60].

ويتفرع على هذا التعريف أمران:

أحدهما: أن الحديث الغريب الذي يتفرد به الثقة -من غير منافاة لما رواه الثقات- مقبول مطلقا عند المباركفوري ولا يحكم له بالشذوذ، وقد نص هو على أن "كون الحديث غريبا لا يستلزم معلوليته وضعفه"[61].

ولهذا صحح ما رواه محمد بن عبد الله بن الحسن، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا: «إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك البعير، و ليضع يديه قبل ركبتيه»[62].

فهذا الحديث نقل النيموي فيه قول الترمذي:"غريب لا نعرفه من حديث أبي الزناد إلا من هذا الوجه. وقول البخاري: "محمد بن عبد الله بن الحسن لا يتابع عليه"، وقوله: "لا أدري أسمع من أبي الزناد أم لا".

و رده المباركفوري بقوله: قول الإمام البخاري: "محمد بن عبد الله لا يتابع عليه" لا يضر، فإن محمد بن عبدالله ثقة، ولحديثه هذا شاهد من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.... وكذا لا يضر قوله: (لا أدري أسمع...الخ) فإن محمد بن عبدالله ليس بمدلس، وسماعه من أبي الزناد ممكن..."[63].

والواقع أن الإمام البخاري (ت:256هـ) لم يعل هذا الحديث لشرطه في السند المعنعن، ولكن أعله بانفراد محمد بن عبدالله بن الحسن لقرائن انضمت إلى الراوية: من عدم اشتهار محمد بالراوية أصلا، وتفرده عن علم من أعلام المدينة بإسناد ذهبي ومتن مهمّ متعلق بصفة الصلاة، مع كونه لا يعرف بصحبته[64]. وهذا يصدق على الحديث الشاذ بالمعنى الأول الآنف ذكره.

والأمر الآخر- المترتب على التعريف عند المباركفوري-: أن الزيادة التي يذكرها أحد رواة الحديث -ممن دون الصحابي- في متن الحديث ولا يذكرها غيره من الثقات ممن شاركه في رواية الحديث مقبولة عند المباركفوري مطلقا إذا لم تقع منافية لروايتهم. وقد نقل في ذلك قول الحافظ ابن حجر (ت:852هـ):"وزيادة راويهما، أي: الصحيح والحسن، مقبولة ما لم تقع منافية لرواية من هو أوثق ممن لم يذكر تلك الزيادة؛ لأن الزيادة: إما أن تكون

لا تنافي بينها وبين رواية من لم يذكرها؛ فهذه تقبل مطلقا، لأنها في حكم الحديث المستقل الذي ينفرد به الثقة ولا يرويه عن شيخه غيره. وإما أن تكون منافية، بحيث يلزم من قبولها رد الرواية الأخرى؛ فهذه التي يقع الترجيح بينها وبين معارضها، فيقبل الراجح ويرد المرجوح"[65].

ومن أمثلة الزيادات المقبولة عند المباركفوري: زيادة «على صدره» في حديث وائل بن حجر قال: "صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم و وضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره"[66]:

فقد رواها مؤمل بن إسماعيل، عن سفيان الثوري عن عاصم بن كليب، عن أبيه، عن وائل.وذكر النيموي أن الحديث رواه عبدالله بن الوليد، عن سفيان الثوري، وبشر بن المفضل، وعبد الله بن إدريس، وعبد الواحد، و زهير بن معاوية، وشعبة، كلهم عن عاصم عن أبيه عن وائل، كلهم بغير هذه الزيادة.

وتعقبه المباركفوري بأنها ليست منافية لرواية من لم يزدها فهذه الزيادة مقبولة على مذهب المحققين، وبأن ابن خزيمة قد صححها وأقره ابن حجر[67].

وقال في موضع آخر:"لم يحكم عليها أحد من المحدثين النقاد بأنها غير محفوظة"[68].

وفي حكم زيادة الثقة تفاصيل أُخَر مبثوثة في كتب علوم الحديث[69]، والذي عليه المحققون وهم أئمة النقد -كابن مهدي والقطان وابن المديني وأحمد والبخاري ونظرائهم- في تصرفهم مع الزيادة قبولا وردا: الترجيح بالنسبة إلى ما يقوى عند الواحد منهم من القرائن في كل حديث، ولا يحكمون في المسألة بحكم كلي يعم جميع الأحاديث. وهو ما صرح به الحافظ ابن حجر نفسه في كتابه "النكت"، ونقله عن شيخه الحافظ العلائي (ت:761هـ)[70]. وهذا يخالف إطلاقه في "نزهة النظر" الذي تبعه عليه المباركفوري.

والزيادة المذكورة في المثال مما ينازع فيه المباركفوري؛ لقرائن:

منها: أن مؤمل بن إسماعيل رواي الزيادة عن الثوري عن عاصم: سيء الحفظ[71]، وقد خالفه عبد الله بن الوليد فروى الحديث عن الثوري، وكذلك رواه جماعة من الحفاظ عن عاصم دونها -كما ذكر النيموي-، ويبعد إطباق هؤلاء الحفاظ على ترك الزيادة مع أهميتها.

ومنها: أن مذهب سفيان وضع اليدين تحت السرة[72]، فلو صحت الزيادة من طريقه ما خالفها.

ومنها: أن الإمام أحمد كره وضع اليدين على الصدر[73]، مع أن حديث سفيان عنده في "المسند"، فهذا قد يدل على أنه يعل الزيادة.

وجدير بالذكر أن المباركفوري يستثني من قاعدة قبول الزيادة غير المنافية ما نص الأئمة القائمون بالعلل على شذوذه، ولو لم يكن منافيا لأصل الحديث، فقد قال:"كل زيادة هذا شأنها قبلها المحدثون المتقدمون كالشافعي والبخاري وغيرهما وكذا قبلها المتأخرون، إلا إن ظهرت لهم قرينة تدل على أنها وهم فحينئذ لا يقبلونها، ألا ترى أن البخاري رضي الله عنه قد أدخل في "صحيحه" من الأحاديث ما تفرد به بعض الرواة بزيادة فيه غير منافية دون من هو أكثر عدد أو أضبط ممن لم يذكرها؟![74].

والأصل عنده التسليم لهم في إعلالها، وإن لم تتبين له القرائن التي أعملوها. و من أمثلته: زيادة: «فصاعدا» في حديث عبادة في القراءة بالفاتحة خلف الإمام[75]، فقد قال المباركفوري: "زيادة قوله "فصاعدا" معلولة. قال الحافظ في التلخيص: قال ابن حبان: تفرد بها معمر، وأعلها البخاري في جزء القراءة. انتهى... وأما متابعة سفيان عن الزهري في قوله "فصاعدا" عند أبي داود، ففيها أن هذا الحديث من هذا الطريق أعني من طريق سفيان بن عيينة عن الزهري أخرجها البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه والدارقطني وابن أبي شيبة وأبو عوانة وغيرهم، لكن ليس في رواية واحد منهم هذه الزيادة....[76].

فمعمر ثقة حافظ من أصحاب الزهري، وكان على المباركفوري قبول زيادته على ما أصله، لأنها زيادة لا تخالف ما رواه الثقات، لكنه قال بإعلالها تبعا للإمام البخاري.

المطلب الثاني: حكم السند المختلَف في وصله أو رفعه

إذا اختلف الرواة على راو معين في إسناد الحديث، فرواه بعضهم عنه موصولا، وأرسله آخرون، أو رواه بعضهم عنه مرفوعا و وقفه آخرون، فهذه المسألة تندرج في حكم زيادات الثقات، وقد ذهب الأصوليون إلى قبول الوصل

والرفع من الثقة مطلقا، ولو كان الذين خالفوا أحفظ أو أكثر عددا. وصحح ابن الصلاح (ت:643هـ) هذا القول وحكى أقوالا أخرى[77]، والذي عليه عمل حذاق المحدثين أنهم لا يحكمون فيها بحكم مطرد، وإنما يدورون مع القرائن[78].

وأما المباركفوري، فقد وافق ابن الصلاح، وقبل الوصل والرفع مطلقا إذا كانت الزيادة من ثقة، مع تعليلِ الاختلاف بأن الراوي قد ينشط في إكمال السند تارة ويكسل أخرى.

ومن الأحاديث التي تدخل ضمن هذا السياق: ما رواه كامل أبي العلاء، عن حبيب بن أبي ثابت، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبيصلى الله عليه وسلم كان يقول بين السجدتين: «اللهم اغفر لي وارحمني، واجبرني، واهدني، وارزقني»[79]؛ فقد نقل النيموي قول الترمذي:"هذا حديث غريب، وروى بعضهم هذا الحديث عن كامل أبي العلاء مرسلا". مشيرا بذلك إلى إعلاله بالاختلاف في وصله وإرساله.

وتعقبه المباركفوري بقوله: "الثقات الحفاظ من أصحاب كامل كزيد بن الحباب، وإسماعيل بن صبيح رووه عنه مسندا، فلا يضر رواية بعضهم عنه مرسلا. على أن الثقة يسند الحديث تارة ويرسله أخرى"[80].

فيلاحظ أن المباركفوري قبل الوصل؛ لأنه من رواية ثقتين حافظين، مع تجويز كون الراوي المختلف عليه رواه في بعض المجالس موصولا وفي بعضها مرسلا، فحدث عنه كل فريق بما سمع، وهذا التجويز أولى عنده من تغليط الرافع. وقد نقل أيضا هذا التقرير عن ابن التركماني (ت:750هـ) والزيلعي (ت:762هـ) في الكلام على حديث: «إذا كان الماء قلتين، فإنه لا ينجس»[81].

وأما المواضع التي أعل فيها بعض الزيادات الإسنادية، فلا تخلو من أحد أمرين:

الأول: أن يكون الذي ذكر الزيادة لم يبلغ مرتبة الثقات المتقنين ممن لم يذكرها. ومثاله: ما رواه عثمان بن محمد الأنماطي، عن عزرة بن ثابت، عن أبي الزبير، عن جابر رضي الله عنه عن النبيصلى الله عليه وسلم قال: ((التيمم

ضربة للوجه، وضربة للذرعين إلى المرفقين)). و رواه أبو نعيم عن عزرة بن ثابت موقوفا[82].

قال المباركفوري: "فاعلم أولا أنه ليس بين حديث عثمان بن محمد المرفوع وبين حديث أبي نعيم الموقوف بون بائن؛ فلأن كلا منهما يدل على أن التيمم ضربتان: ضربة للوجه، وضربة لليدين إلى المرفقين. ثم اعلم أن عثمان بن محمد وأبا نعيم وإن كانا ثقتين لكن أبا نعيم أوثق وأتقن وأحفظ من عثمان بن محمد .... فكون تلك الرواية -أعني رواية عثمان بن محمد- شاذة ظاهر كظهور الشمس. فظهر أن قول ابن دقيق العيد: "روايته شاذة" حق، وكذا قول الدارقطني: "الصواب موقوف" صواب، واعتراض النيموي عليهما مبني على التعصب أو الجهل"[83].

فالمنفرد بزيادة الرفع في هذا الإسناد عثمان الأنماطي وإن كان ثقة فليس بذاك الثبت المتقن وقد تكلم فيه، خلافا لمن خالفه في إسناده وهو أبو نعيم الفضل بن دكين الثقة الثبت، ولهذا أعل المباركفوري الزيادة.

والأمر الآخر: أن ينص إمام من الأئمة القائمين بالعلل على وهم من زاد.ومثاله: ما رواه أبو عوانة، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :«أكثر عذاب القبر من البول»[84].

قال النيموي:"رواه ابن ماجه وآخرون وصححه الدارقطني والحاكم"، وقال في التعليق: "قال الحافظ في بلوغ المرام: هو صحيح الاسناد. وقال في التلخيص: (وأعله أبو حاتم فقال: إن رفعه باطل). قلت: في تعليله نظر، لأن زيادة الثقة مقبولة". وتعقبه المباركفوري بقوله: أبو حاتم إمام هذا الشأن لم يحكم ببطلان الرفع إلا بعد أن تبين له علة. وأما زيادة الثقة فليست بمقبولة على الإطلاق، ومن حكم في ذلك حكما عاما فقد غلط"[85].

المطلب الثالث: ضابط الاضطراب

مذهب عامة المحدثين أن الاختلاف بين الرواة على روايتين أو أكثر إنما يكون اضطرابا إذا تساوت الروايتان في القوة. أما إذا ترجحت إحداهما بحيث لا تقاومها الأخرى بأن يكون راويها أحفظ، أو أكثر صحبة للمروي عنه،

أو غير ذلك من وجوه الترجيحات المعتمدة، فالحكم للراجحة، ولا يطلق عليه حينئذ وصف المضطرب ولا له حكمه[86].

وتابعهم المباركفوري في هذا، قال:"قد تقدم مرارا أن مجرد الاختلاف لا يكون اضطرابا قادحا، بل كونه مضطربا مشروط بشرطين: أحدهما استواء وجوه الاختلاف، والثاني: تعذر الجمع"[87].

ومن الأحاديث التي نفى اضطرابها: حديث وائل بن حجر في التأمين بلفظ :«قال آمين رفع بها صوته»[88]؛ فقد ذكر النيموي لفظا للحديث فيه أن «النبي صلى الله عليه وسلم لما فرغ من فاتحة الكتاب قال: آمين؛ ثلاث مرات»[89]، وقال فيه الهيثمي: "رجاله ثقات". وآخر فيه «أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: رب اغفر لي آمين»[90]. وقال: فيه أحمد بن عبد الجبار العطاردي: وثقه الدارقطني، وأثنى عليه أبو كريب، وضعفه جماعة...قال:"فهذه الاختلافات في حديث وائل تدل على اضطرابه".

وتعقبه المباركفوري بما مُفاده أن الرواية بلفظ: «قال:آمين؛ ثلاث مرات» لا تساوي في القوة رواية: «قال آمين؛ رفع بها صوته»، ومجرد كون رجالها ثقات لا يستلزم الصحة. وكذلك رواية: «قال رب اغفر لي، آمين» لا تساوي الرواية المذكورة؛ فإن في إسنادها أحمد بن عبد الجبار العطاردي. وهو ضعيف... ولو سلم أن وجوه الاختلاف متساوية فالجمع ليس بمتعذر؛ فإنه يقال: إن وائل بن حجر سمع من النبي صلى الله عليه وسلم في بعض الأحيان آمين مرة، وفي بعض الأحيان ثلاث مرات، وفي بعض الأحيان اللهم اغفر لي آمين"[91].

المطلب الرابع: العلل الخفية

من العلل القادحة في الحديث ما لا يتفطن له إلا الحذاق، وذلك كدخول حديث في حديث، والتصرف في الرواية بما يخل بالمعنى، والإدراج، والإدخال على الشيوخ وغيرها. وقد تقرر في علم الحديث: جلالة نقاد الحديث المتقدمين، وسعة حفظهم واطلاعهم، وتبحرهم في فن العلل، و توافر معطيات النقد التي لم تتَح لمن بعدهم من الحفاظ المتأخرين - من سعة الحفظ، والمعاصرة للرواة، ومعاينة الأصول-، وهو الأمر الذي يستوجب التسليم لهم في النقد. قال الحافظ

العلائي (ت:761هـ) :"فمتى وجدنا في كلام أحد من المتقدمين الحكم به كان معتمدا؛ لما أعطاهم الله من الحفظ الغزير، وإن اختلف النقل عنهمعدل إلى الترجيح"[92].

وقد سار المباركفوري على هذا؛ فالأصل عنده أن قول الإمام الواحد من أئمة النقد هو المعتمد، وإن كان ظاهر السند الصحة، ولم يقم الدليل على وهم الراوي.

ومن أمثلته: إعلاله ما رواه أبو بكر بن عياش، عن حصين، عن مجاهد قال: «صليت خلف ابن عمر رضي الله عنهما فلم يكن يرفع يديه إلا في التكبيرة الأولى من الصلاة». فقد قال ابن معين (ت:233هـ) :"حديث أبي بكر عن حصين إنما هو توهم منه لا أصل له"، وعلق النيموي بقوله: "إنما هو دعوى لا دليل عليها، فلا تسمع حتى تقوم عليها الحجة".

وتعقبه المباركفوري قال: يحيى بن معين هو إمام الجرح والتعديل ومن القائمين بفن العلل كما صرح به الحافظ في "شرح النخبة". وقال الإمام أحمد بن حنبل: كل حديث لا يعرفه يحيى بن معين فليس بحديث...؛ فقوله في هذا الباب هو الدليل، لا سيما إذا وافقه البخاري ولم يخالفه أحد من مهرة هذا الفن، فقول النيموي: إنما هو دعوى...الخ مما لا يصغى إليه"[93].

وكذلك إعلاله رواية الوليد بن مسلم لحديث عبادة بن الصامت, عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «هل تقرءون في الصلاة معي؟», قلنا: نعم، قال: «فلا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب»[94]:فقد قال النيموي: (ما زعم ابن صاعد من وهم الوليد إنما هو مجرد ظن لا دليل عليه.... وتعقبه المباركفوري بأن "الدارقطني قد أقر ما جزم به ابن صاعد من وهم الوليد. والدارقطني من المعللين القائمين بمعرفة فن المعللول كما صرح به الحافظ في شرح النخبة. وقد جزم البيهقي أيضا بأن الوليد قد غلط، كما تقدم فإقرار الدارقطني ما جزم به ابن صاعد من وهم الوليد هو الدليل عليه".[95]

الخاتمة:

على ضوء ما تقدم في هذا البحث، والذي كان محوره أهم المعالم التي سار عليها العلامة المباركفوري في نقده للأحاديث من خلال كتابه «أبكار المنن»، يمكن تسجيل النتائج التالية:

أولا: تحقيق شرطي العدالة والضبط:

- يعتمد المباركفوري توثيقَ ابن حبان للرواة الموصوفين بالجهالة، وينفي عنه التساهل مطلقا.
- يرى رفع الجهالة عمن روى عنه ثقتان فأكثر.
- يدفع الجرح عن بعض الرواة المتكلم فيهمبأنه جرح مبهم أو صادر من متعنت في الغالب.
- لا يعتني بالتفصيل في أحوال الراوي الصدوق الذي له أوهام، ويرى أن الوصف المذكور لا يؤثر في قبول أحاديثه.
- يفرق بين تغير الراوي واختلاطه، فيقبل الأول، ويتوقف في الثاني إن لم يتميز.

ثانيا: تحقيق شرط الاتصال

- يقبل المباركفوري السند المعنعن وفاقا للإمام مسلم، ويرده في حالة تنصيص النقاد على نفي السماع.
- يتساهل في ما عنعنه التابعي عن صحابي مبهم.
- يتشدد في عنعنة الموصوفين بالتدليس مطلقا إذا كانوا من الطبقة الثالثة من طبقات المدلسين عند ابن حجر، ولا ينظر إلى قلة تدليسهم أو كثرته، وقد نبه في بعض المواضع إلى وجوب التدقيق في نوع التدليس الذي وصف به بعض الرواة، حتى يُحكم على حديثهم بالحكم المناسب.

ثالثا: تحقيق شرط انتفاء الشذوذ والعلل القادحة:

- يقبل المباركفوري تفردات الثقات و يشترط في رد زياداتهم المتنية أن تكون منافية لما رواه الثقات، ولهذا يصحح بعض الزيادات التي يعلها غيره.
- يقبل زيادة الصدوق الذي له أوهام إذا لم تناف رواية الأحفظ والأتقن.
- يستعمل التجويز العقلي للدفاع عن الزيادات الإسنادية من الثقات.

- ويستثنى مما تقدم ما صرح بإعلاله إمام قائم بالعلل؛ فإنه يسلم لهما لم يخالفه بعض نظرائه. وأما الإعلال بالإشارة (استغراب الناقد للحديثَ مثلا) فلا يَلتفت إليه.

ولعلي بهذا القدر قد وُفقت - ولو نسبيا- في الكشف عن أهم جوانب النقد الحديثي عند العلامة المباركفوري في كتابه القيّم«أبكار المنن». و يوصى الباحثون بدراسة هذا الكتاب، و مراجعة أحكام العلامة المباركفوري على الأحاديث في كتابه هذا وفي بقية كتبه، ودراستها دراسة دقيقة ؛ لبيان ما فاته من العلل المعتبرة عند أئمة النقد، ولدفع العلل الضعيفة التي قد يُعل بها، والعلم عند الله تعالى.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن (ت:643هـ):**معرفة أنواع علوم الحديث**، تحقيق:نور الدين عتر، دار الفكر- سوريا، دار الفكر المعاصر-بيروت، 1406هـ/1986م
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، **بدائع الفوائد**، دار الكتاب العربي-بيروت، لبنان(دت)
- ابن المنذر النيسابوري، محمد بن إبراهيم، **الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف**، تحقيق أبو حماد صغير حنيف، دار طيبة- الرياض، ط:1، 1405هـ/1985م .
- ابن حجر، أحمد بن علي (ت:852هـ): **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر**، تحقيق:نور الدين عتر، مطبعة الصباح، دمشق، ط:3، 1421هـ/2000م.
- ابن حجر، أحمد بن علي(ت:852هـ): **النكت على كتاب ابن الصلاح**، تحقيق:ربيع بن هادي عمير،عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة-السعودية، ط:1، 1404هـ/1984م.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد (ت:241هـ): **المسند**، تحقيق:شعيب الأرنؤوط وجماعة، مؤسسة الرسالة، ط:1، 1421هـ/2001م.
- ابن خزيمة، محمد بن إسحاق (ت:311هـ): **صحيح ابن خزيمة**، تحقيق:محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي- بيروت.د.ت
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد (ت:795هـ) : **شرح علل الترمذي**، تحقيق:همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار-الأردن، ط:1، 1407هـ/1987م
- ابن ماجه، محمد بن يزيد (ت:273هـ):**السنن**، تحقيق:شعيب الأرنؤوط وجماعة، دار الرسالة العالمية، ط:1، 1430هـ/2009م

- أبو الحسن مصطفى بن إسماعيل:**شفاء العليل بألفاظ وقواعد الجرح والتعديل**، مكتبة ابن تيمية -مصر/مكتبة العلم-جدة، ط:1، 1411هـ/1991م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث (ت:275هـ): **السنن**، تحقيق:شعيب الأرنؤوط-محَمَّد كامِل قره، دار الرسالة العالمية، ط:1، 1430هـ/2009م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين (ت:458هـ):**السنن الكبرى**، تحقيق:محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط:3، 1424هـ/2003م.
- الترمذي، محمد بن عيسى (ت:279هـ):**الجامع الكبير**،تحقيق:بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي-بيروت، 1998م.
- الجديع، عبد الله بن يوسف: **تحرير علوم الحديث**، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط:1، 1424هـ/2003م.
- الجيلاني، محمد بن محمد بن عبد الله:**الدرر في مسائل المصطلح والأثر (مسائل أبي الحسن المصري للعلامة الألباني)**، دار الخراز –السعودية /دار ابن حزم بيروت-لبنان، ط:1، 1422هـ/2001م.
- الحسني، عبد الحي بن فخر الدين (ت:1341هـ): **الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام**. دار ابن حزم-بيروت، لبنان، ط:1، 1420 ه- 1999م.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت:463هـ):الكفاية في علم الرواية، **تحقيق:إبراهيم** حمدي المدني، المكتبة العلمية المدينة المنورة.د.ت.
- الدارقطني، علي بن عمر(ت:385هـ):**السنن**، تحقيق:شعيب الارنؤوط وجماعة، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، ط:1، 1424 هـ/2004م
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت:748هـ):**سير أعلام النبلاء**، تحقيق:شعيب الأرناؤوط وجماعة، مؤسسة الرسالة، ط:3، 1405هـ/1985م.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان(ت:748هـ):**الموقظة في علم مصطلح الحديث**،اعتنى به:عبد الفتاح أبو غُدّة، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، ط:2، 1412هـ.
- الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر(ت:794هـ):**النكت على مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق:زين العابدين بن محمد بلافريج، أضواء السلف–الرياض، ط:1،1419هـ/1998م.
- الزركلي، خير الدين بن محمود(1396هـ):**الأعلام**، دار العلم للملايين، ط:15، 2002م.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن(ت:902هـ):**فتح المغيث بشرح ألفية الحديث**، تحقيق:علي حسين علي، مكتبة السنة-مصر، ط:1، 1424هـ / 2003م.
- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام (ت:211هـ):**مصنف عبد الرزاق**، تحقيق:حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي-بيروت، ط:2، 1403هـ

- الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير(ت:1182هـ):**توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**، تحقيق:محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة السلفية-المدينة المنورة د.ت.
- الطبراني، سليمان بن أحمد (ت:360هـ):**المعجم الكبير**، تحقيق:حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية-القاهرة، ط:2.د.ت.
- العاني، وليد بن حسن:**منهج دراسة الأسانيد والحكم عليها**، دار النفائس- الأردن، ط:2، 1420-1992م.
- عبد رب النبي، محمد:**منهج الحافظ ابن عبد البر في الجرح والتعديل**، رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى، على الآلة الكاتبة.
- عتر، نور الدين محمد:**منهج النقد في علوم الحديث**، دار الفكر -سورية، ط:3، 1401هـ/1981م.
- العراقي، عبد الرحيم بن الحسين (ت:806هـ): **التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح**، تحقيق:عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط:1، 1389هـ/1969م.
- الفهد، ناصر بن حمد:**منهج المتقدمين في التدليس**، أضواء السلف-الرياض، ط:1، 1422هـ/2001م.
- المباركفوري محمد عبد الرحمن (ت:1353هـ):**أبكار المنن في تنقيد آثار السنن**، تحقيق:أبو القاسم بن عبدالعظيم، المطبعة السلفية، بنارس-الهند، ط:1، 1990م
- المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى (ت:1386هـ):**التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل**، تحقيق:محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط:2، 1406هـ/1986م.
- المليباري، حمزة عبد الله:**الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليلها**، دار ابن حزم-لبنان، ط:2، 1422هـ/2001م.

الهوامش:

(1)- أبو العلى محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، أحد العلماء المشهورين بالهند. تلقى العلم على والده، وعبد الله الغازيفوري، والمحدث نذير الدهلوي، وغيرهم. واشتغل بعلم الحديث تدريساً وتأليفاً، وشرحاً وبحثاً. ومن أشهر مؤلفاته: تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي. ينظر في ترجمته : الحسني عبد الحي بن فخر الدين(ت: 1341هـ)،الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام. دار ابن حزم-بيروت، لبنان، ط: 1، 1420 هـ-1999م. (1272/8)

(2)- ظهير أحسن بن سبحان علي الحنفي النيموي العظيم آبادي، أحد العلماء الهنود، نشأ بقرية نيمي من أعمال عظيم آباد، قرأ على علامة لكهنؤ عبد الحي اللكنوي، وعلى غيره من العلماء. وكان كثير النظر في الحديث والرجال ونقد الحديث. من مؤلفاته آثار السنن، وأوشحة الجيد في تحقيق الاجتهاد والتقليد، والحبل المتين. ينظر: الحسني: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام(8/1256-1255).

(3)- ابن حجرالعسقلاني، أحمد بن علي (ت: 852هـ): نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر(ص: 85)، تح: نور الدين عتر، مطبعة الصباح، دمشق، ط: 3، 1421هـ/2000م (ص: 135).

(4)- المباركفوري، محمد عبد الرحمن (ت: 1353هـ): أبكار المنن في تنقيد آثار السنن، تح: أبو القاسم بن عبدالعظيم، المطبعة السلفية، بنارس-الهند، ط: 1، 1990م (ص: 449-448).

(5)- ينظر: المصدر نفسه(ص: 455-454).

(6)- ينظر: المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى (ت: 1386هـ): التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، تح: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط: 2، 1406هـ/1986م. (2/669)

(7)- المباركفوري: أبكار المنن(ص: 880).

(8)- المصدر نفسه (ص: 44).

(9)- عبد رب النبي، محمد: منهج الحافظ ابن عبد البر في الجرح والتعديل، رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى، على الآلة الكاتبة(ص: 111). وينظر: الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر(ت: 794هـ): النكت على مقدمة ابن الصلاح، تح: زين العابدين بن محمد بلافريج، أضواء السلف– الرياض، ط: 1،1419هـ/1998م. (3/369) ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد (ت: 795هـ): شرح علل الترمذي، تح: همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار-الأردن، ط: 1، 1407هـ/1987م(379-1/377)، الجديع، عبد الله بن يوسف: تحرير علوم الحديث، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط: 1، 1424هـ/2003م (315-1/302)

(10)- ابن الصلاح،عثمان بن عبد الرحمن (ت: 643هـ): معرفة أنواع علوم الحديث، تح: نور الدين عتر، دار الفكر- سوريا، دار الفكر المعاصر– بيروت (ص: 113).

(11)- ينظر في الكلام على ابن عبد البر: عبد رب النبي : منهج الحافظ ابن عبد البر في الجرح والتعديل(ص: 121-115).

(12)- أبو داود، سليمان بن الأشعث(ت: 275هـ): السنن، تح: شعيب الأرنؤوط- محَمَّد كامِل قره، دار الرسالة العالمية، ط: 1، 1430هـ/2009م(كتاب الطهارة، باب في بئر بضاعة، رقم : 66)

(13)- المباركفوري: أبكار المنن(ص: 46) .

(14)- ينظر: ابن حجر: نزهة النظر(ص: 139)، السخاوي، محمد بن عبد الرحمن (ت: 902هـ): فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، تح: علي حسين علي، مكتبة السنة-مصر، ط: 1، 1424هـ / 2003م (2/34)، الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير (ت: 1182هـ): توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة السلفية- المدينة المنورة د.ت.(2/171).

(15)- المباركفوري: أبكار المنن(ص: 459)، وينظرالمصدر نفسه(ص: 489-488)

(16)- ينظر: المصدر نفسه (ص: 255، 277، 483، 502)

(17)- ينظر: المصدر نفسه (ص: 766).

(18)- المصدر نفسه (ص: 770-769). وينظر أمثلة أخرى فيه (ص: 374، 377، 378، 615، 653، 759، 881).

(19)- ينظر: العاني، وليد بن حسن: منهج دراسة الأسانيد والحكم عليها، دار النفائس-عمان –الأردن، ط: 2، 1992-1420م. (ص: 124) . الجيلاني محمد بن محمد بن عبد الله: الدرر في مسائل المصطلح والأثر (مسائل أبي الحسن المصري للعلامة الألباني)، دار الخراز –السعودية /دار ابن حزم بيروت-لبنان، ط: 1، 1422هـ/2001م. (ص: 40). أبو الحسن مصطفى بن إسماعيل: شفاء العليل بألفاظ وقواعد الجرح والتعديل، مكتبة ابن تيمية -مصر/مكتبة العلم-جدة، ط: 1، 1411هـ/1991م (ص: 141).

(20)- أبو داود، السنن (كتاب الصلاة، باب وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة، رقم : 757)

(21)- المباركفوري: أبكار المنن(ص: 377).

(22)- ينظر: الجديع: تحرير علوم الحديث (814/2).

(23)- ينظر: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان(ت: 748هـ): الموقظة في علم مصطلح الحديث،اعتنى به: عبد الفتاح أبو غُدّة، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب (ص: 42).

(24)- الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان(ت: 748هـ): سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرناؤوط وجماعة، مؤسسة الرسالة، ط: 3، 1405هـ/1985م. (10/254)

(25)- المباركفوري: أبكار المنن(ص: 723).

(26)- البيهقي أحمد بن الحسين(ت: 458هـ): السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط: 3، 1424هـ/2003م. (كتاب الصلاة، باب رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس منه، رقم: 2519)

(27)- أبكار المنن(ص: 719-718).

(28)- المصدر نفسه (ص: 719-718).

(29)- عتر نور الدين محمد: منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر-سورية، ط: 3، 1401هـ/1981 م، (ص: 242).

(30)- ينظر: ابن الصلاح: معرفة أنواع علوم الحديث (ص: 135).

(31)- ينظر: المصدر نفسه(ص: 66-61).

(32)- المباركفوري: أبكار المنن (ص: 474)

(33)- المصدر نفسه (ص: 474).

(34)- أبو داود: السنن (كتاب الصلاة، باب إذا صلى خمسا، رقم: 1023).

(35)- المباركفوري: أبكار المنن(ص: 861).

(36)- ينظر: ابن رجب: شرح علل الترمذي (595/2-593).

(37)- الدارقطني علي بن عمر(ت: 385هـ): السنن، تح: شعيب الارنؤوط وجماعة، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، ط: 1، 1424 هـ/2004م. (كتاب الطهارة، باب البئر إذا وقع فيها حيوان، رقم: 65)

(38)- المباركفوري: أبكار المنن(ص: 71-74)

(39)- أبو بكرمحمد بن عبد الله البغدادي، المعروف بالصيرفي، الفقيه الشافعي، أخذ الفقه عن أبي العباس بن سريج، واشتهر بالحذق في النظر والقياس وعلوم الأصول، وله كتب، منها(البيان في دلائل الإعلام على أصول الإحكام) في أصول الفقه، وكتاب (الفرائض) وتوفي يوم الخميس لثمان بقين من شهر ربيع الآخر سنة ثلاثين وثلثمائة. ينظر: الزركلي خير الدين بن محمود(ت: 1396هـ): : الأعلام، دار العلم للملايين، ط: 15، 2002 م. (6/224)

(40)- العراقي، عبد الرحيم بن الحسين(ت: 806هـ): التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، تح: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط: 1، 1389هـ/1969م. (ص: 74)

(41)- المباركفوري: أبكار المنن(ص: 478). وينظر: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي(ت: 852هـ): النكت على كتاب ابن الصلاح، تح: ربيع بن هادي عمير،عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة-السعودية، ط: 1، 1404هـ/1984م. (2/563).

(42)- الجديع: تحرير علوم الحديث(1/352).
(43)- أحمد بن حنبل(ت: 241هـ): مسند أحمد، تح: شعيب الأرنؤوط وجماعة، مؤسسة الرسالة، ط: 1، 1421هـ/2001 م (رقم: 18070)
(44)- المباركفوري: أبكار المنن(ص: 478).
(45)- ابن الصلاح: معرفة أنواع علوم الحديث(ص: 75)، وينظر: السخاوي: فتح المغيث (240/1)، الصنعاني: توضيح الأفكار(353/1).
(46)- ابن رجب: شرح علل الترمذي (2/583). وينظر: الجديع: تحرير علوم الحديث(976-2/973).
(47)- ينظر أمثلة في المباركفوري: أبكار المنن(ص: 311، 327، 329، 631، 671، 696، 782، 791).
(48)- عبد الرزاق بن همام (ت: 211هـ): مصنف عبد الرزاق، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي-بيروت، ط: 2، 1403هـ (كتاب الصلاة، باب الرجل يحدث ثم يرجع قبل أن يتكلم، رقم : 2609)
(49)- المباركفوري: أبكار المنن(ص: 883).
(50)- ينظر: المباركفوري: أبكار المنن(ص: 188، 204، 317، 318، 602، 840،884).
(51)- ينظر: الفهد ناصر بن حمد: منهج المتقدمين في التدليس، أضواء السلف-الرياض، ط: 1، 1422-2001م. (ص: 83-74، و86-84)
(52)- ميز الحافظ ابن حجر الإرسال الخفي عن التدليس بأن الإرسال الخفي: رواية الراوي عمن عاصره ولم يسمع منه، وأما التدليس فيشترط فيه ثبوت سماع الراوي من شيخه في الجملة. ينظر: ابن حجر العسقلاني: نزهة النظر(ص: 85). وعدد من الحفاظ ممن كتب في علوم الحديث لم يميز في الاسم، وسمى كل ذلك تدليسا. ينظر: العراقي: التقييد والإيضاح (ص: 99-98)، الذهبي: الموقظة (ص: 47). ابن حجر: نزهة النظر(ص: 85).
(53)- أخرجه أحمد: مسند أحمد(رقم: 22671)
(54)- المباركفوري: أبكار المنن(ص: 437).
(55)- ابن الصلاح: معرفة أنواع علوم الحديث(ص: 38).
(56)- المباركفوري: أبكار المنن(ص: 67).
(57)- ينظر: المصدر نفسه (ص: 312، 334، 610، 684، 843).
(58)- ينظر: الذهبي: الموقظة(ص: 42)، السخاوي: فتح المغيث(1/ 247-246)
(59)- ينظر: أبكار المنن(ص: 367-366).

(60)- ينظر: المصدر نفسه (ص: 367).
(61)- المصدر نفسه (ص: 748).
(62)- أبو داود: السنن(كتاب الصلاة، باب كيف يضع ركبتيه قبل يديه؟، رقم: 840).
(63)- المباركفوري: أبكار المنن(ص: 748).
(64)- ينظر: المليباري، حمزة عبد الله: الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليلها، دار ابن حزم-لبنان، ط: 2، 1422هـ/2001م. (ص: 130-129)
(65)- أبكار المنن(ص: 367).
(66)- ابن خزيمة محمد بن إسحاق(ت: 311هـ): صحيح ابن خزيمة، تح: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي- بيروت. (كتاب الصلاة، باب وضع اليمين على الشمال في الصلاة قبل افتتاح القراءة، رقم: 479)
(67)- المباركفوري: أبكار المنن(ص: 360).
(68)- المصدر نفسه(ص: 351).
(69)- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي(ت: 463هـ): الكفاية في علم الرواية، تح: إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية المدينة المنورة.د.ت. (ص: 425-424). وينظر: ابن حجر: النكت (2/693-694)
(70)- ابن حجر: النكت(2/604)
(71)- ابن حجر، أحمد بن علي (ت: 852هـ)، تقريب التهذيب، تح محمد عوامة، دار الرشيد-سوريا، ط: 1406،1هـ /1986م، (ص: 555)
(72)- ينظر: ابن المنذر النيسابوري، محمد بن إبراهيم، الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، تح أبو حماد صغير حنيف، دار طيبة-الرياض، ط: 1، 1405هـ/1985م (94/3).
(73)- ينظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي-بيروت، لبنان(دت)(91/3)
(74)- المباركفوري: أبكار المنن(ص: 364).
(75)- أخرجه أبو داود: السنن(كتاب الصلاة، باب من ترك القراءة في صلاته، رقم: 822)
(76)- ينظر: المباركفوري: أبكار المنن(ص: 425-424)
(77)- ابن الصلاح: معرفة أنواع علوم الحديث(ص: 72-71).
(78)- ابن حجر: النكت(2/604) و (2/687)
(79)- أخرجه أبو داود: السنن(كتاب الصلاة، باب الدعاء بين السجدتين، رقم: 850)، والترمذي محمد بن عيسى(ت: 279هـ): الجامع الكبير، تح: بشار عواد معروف، دار

الغرب الإسلامي-بيروت، 1998م، (أبواب الصلاة، باب ما يقول بين السجدتين، رقم: 284)،

(80)- المباركفوري: أبكار المنن(ص: 770).

(81)- المصدر نفسه(ص: 34-33).

(82)- أخرجه الدارقطني: السنن(كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: 692-691)

(83)- المباركفوري: أبكار المنن(ص: 228-230).

(84)- أخرجه أحمد: مسند أحمد (رقم : 9059)، و ابن ماجه محمد بن يزيد (ت: 273هـ): السنن، تح: شعيب الأرنؤوط وجماعة، دار الرسالة العالمية، ط: 1، 1430هـ/2009م (أبواب الطهارة وسننها، باب التشديد في البول، رقم: 348).

(85)- أبكار المنن (ص: 131).

(86)- ينظر: ابن الصلاح: معرفة أنواع علوم الحديث(ص: 94)، ابن حجر: النكت(2/752)، السخاوي: فتح المغيث(1/290).

(87)- المباركفوري: أبكار المنن(ص: 771)، وينظر أيضا: (ص: 236، 361، و610-612 و644 و831 و834).

(88)- أبو داود: السنن (كتاب الصلاة، باب التأمين وراء الإمام، رقم: 932)

(89)- الطبراني سليمان بن أحمد (ت: 360هـ): المعجم الكبير،تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية-القاهرة، ط: 2. (22/22 رقم: 38).

(90)- أخرجه الطبراني : المعجم الكبير(42/22 رقم: 107).

(91)- ينظر: أبكار المنن (ص: 612-610).

(92)- السخاوي: فتح المغيث(1/313).

(93)- المباركفوري: أبكار المنن (ص: 707).

(94)- الدارقطني: السنن (كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة أم الكتاب في الصلاة وخلف الإمام، رقم: 1218)

(95)- المباركفوري: أبكار المنن (ص: 442-443).

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 379-412
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

استفادات ابن العربي في كتابه المسالك من تفسير الموطأ للإمام البوني

Ibn-arabi's benefit from his books al masalak from the interpretation of al-muwatta for imam al buni

فتيحة بوهراوه
طالبة في مرحلة الدكتوراه دراسات حديثية معاصرة
Fatiha-bouheraoua@univ-eloued.dz
معهد العلوم الإسلامية – قسم أصول الدين- جامعة الشهيد حمه لخضر- الوادي
مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية
إشراف : د.عبد المجيد مباركية
mebarkia-abdelmadjid@univ-eloued.dz
تاريخ الإرسال: 2020/01/29 تاريخ القبول: 2020/04/15

ملخص:
يعتبر كتاب الموطأ للإمام مالك عمدة المذهب المالكي، وقد توجه العلماء إلى وضع شروح وتفاسير عليه، وهو من الكتب العظيمة التي حظيت بحظ وافر واهتمام منقطع النظير من أهل الفن فيه؛ وذلك من شرح لغريبه وترجمة لرواته وتوضيح لمعناه...، ومن هؤلاء الكبار الذين لهم الفضل في ذلك الإمام البوني الذي اهتم به وشرحه شرحا مختصرا موسوما بـ"تفسير الموطأ للبوني"، فيعتبر هذا ذا قيمة علمية كبيرة شملت جميع جوانب العلوم الشرعية، وكانت هذه الدراسة مجالا خصبا للاستفادة منه، خاصة ممن جاء بعده، وفي مقدمة هؤلاء الإمام ابن العربي في كتابه "المسالك" وهو من أحسن الشروح التي وضعت على "الموطأ"، وقد استفاد صاحبه من نفائس كتاب البوني، وهو الذي يتناوله هذا البحث بنوع من الإشارة والتنبيه على أهم ما أخذه واستفاده ابن العربي من هذا التفسير.

ABSTRACT:
The book Al-Muwatta of Imam Malik is considered as the most important author in the Maliki school, and scholars have put explanations and interpretation on it, and it is one of the

great books which have unrivaled attention from the hadith scholars , through through the explanation of its meaning , translation of narrators..., and from these scholars Imam Al-Buni, who cared for him and interprete it in a brief explanation . and entitled: The interpretation of Al-Muwatta for Al-Buni, so this is considered as a great scientific value which covering all aspects of Sharia sciences.This study was a fertile field to benefit from it especially who thoes came after him, and the first of them is Imam Ibn Al-Arabi in his book "Elmassalek" ,and it is one of the best explanations that were placed on al-Muwatta, Imam Ibn Al-Arabi has benefited from the Al-Buni's book.

This research deals all of this with a kind of indicating and cautioning on the most important thing that he took, and Ibn Al-Arabi benefited from this interpretation.

مقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه وبعد:

المذهب المالكي أحد المذاهب الإسلامية السنية الأربع، والذي يعتبر قلب الآراء الفقهية للإمام مالك بن أنس(179هـ) -رحمه الله-، ولقد قيض الله عز وجل علماء لخدمة هذا المذهب، فأبدعوا وحفظوا سنة المصطفى -صلى الله عليه وسلم-، وخدموا مذهبهم خدمة جليلة فنجدهم كباقي العلماء يستفيدون من أسلافهم، وحتى من أقرانهم، والغاية واحدة هي خدمة الشريعة الإسلامية؛ فمن كبار علماء المالكية، نجد ابن العربي إذ يعتبر باقعة في العلم وكان تعقد عليه الخناصر ويشار إليه بالبنان في الحديث والفقه؛ إذ وجدنا له كتبا عديدة في خدمة الشريعة الإسلامية عامة، وخدمة المذهب المالكي خاصة، ومن هذه الكتب كتابه الموسوم بـ "المسالك"، فمتصفح هذا الكتاب يجد فيه فوائد كثيرة استفاد منها في مجالات عدة، سواء في الفقه أو في فهم السنة النبوية...، فهذا العالم استفاد من غيره وخاصة من شرح الإمام البوني(440هـ) الجزائري للموطأ، فقد نقل عنه فوائد كثيرة، وأغلب هذه النقول لا يعزوها له إلا نادرا، وقليلا ما يذكر بالاسم، أو يشير إليه بقوله: "قال علماؤنا" -ويقصد به الإمام البوني أحيانا-، لكن قد يتبادر إلى ذهن القارئ التساؤل التالي: من الممكن أن هذه النقول وهذه الفوائد التي نقلها الإمام ابن العربي ليس أصلها من كتاب البوني، بل نقلها من كتب

أخرى؟ وللإجابة عن هذا نقول: إن شرح البوني هو سلسلة من جهود أهل المغرب والأندلس في خدمة الموطأ، وقد سبقه جملة من العلماء وقد نقل عنهم الإمام البوني؛ منهم عبد الله بن حبيب(238هـ)، والأصيلي عبد الله بن إبراهيم(392هـ) وغيرهما، فالإمام ابن العربي معظم الكلام الذي ينقله غير موجود في كلام من سبق الإمام البوني، وإن صادف ووجد بعض منه ينقله ويضيف عليه كلام الإمام البوني في الغالب، وكأنه استغنى عن كلام من سبق البوني واكتفى بنقل كلامهم من شرح البوني، وسنذكر أمثلة في موضعها، حيث اخترت التمثيل لكل موضع بمثالين فقط إن وجدا، وسرت على هذه المنهجية في جميع المواضيع.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في استفادة الإمام ابن العربي من تفسير البوني في مواضع كثيرة دون أن يشير إليه في أغلب النقول، فما السبب في ذلك؟ تلك المعلومات التي استفادها هل وزعها على جميع أبواب كتابه؟ أم خص بها أبوابا معينة دون أخرى؟ وما نوع هذه الأبواب؟ وما نوع الكلام الذي نقله عنه، هل هو في الفقه أم في العقيدة...أم عبارة عن لطائف أخرى؟

لذلك يحاول البحث الإجابة عما يلي:

1- لماذا يشير ابن العربي للإمام البوني أحيانا بقوله: قال علماؤنا؟
2- هل جميع ما نقله ابن العربي عن الإمام البوني من أقوال يؤيدها؟

أهداف البحث:

يرمي البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1- إبراز قيمة كتاب تفسير الموطأ للإمام البوني الجزائري.
2- إبراز القيمة العلمية لابن العربي، وكتابه المسالك الذي جمع فيه فوائد كثيرة.
3- بيان مكانة علماء المغرب الإسلامي ورسوخ قدمهم في العلم؛ فإنهم يستفيدون من بعضهم البعض دون إنكار أو نفور فيما بينهم، مما يدل على درجة علمهم في شتى الفنون.
4- بيان أن ابن العربي لم يعد للبوني في جميع موضوعات الموطأ، بل اختار نفائس منها دون غيرها؛ وهي المبثوثة في ثنايا بحثي.

منهج البحث:

تم الاعتماد على:

1- المنهج الاستقرائي الإستنتاجي: حيث تم استقراء الكتابين واستخراج فوائد مستفادة منهما.

2- المنهج الوصفي المقارن: بواسطته تم معرفة وبيان ما نقله الإمام ابن العربي وفي أي موضع نقله، ومقارنته بمن نقل عنهم.

الدراسات السابقة:

تناول الباحثون كتاب "المسالك" من مجالات مختلفة سواء المتعلق بمنهجه، أو المتعلق بالفقه والقواعد الفقهية فيه، أو من ناحية المقاصد...إلخ، إذ لم أجد دراسة أشارت إلى موضوع بحثي في حدود علمي، لكن الذي استفدت منه في موضوعي هو التحقيق الذي قام به كل من: محمد بن الحسين السليماني، وعائشة بنت الحسين السليمان؛ على "المسالك في شرح موطأ مالك"، ففي أغلب الأحيان يشيران إلى أكثر استفادات ابن العربي من كتاب البوني.

أما كتاب البوني فالدراسات حوله قليلة، ما خلا مقالين للأستاذ خريف زتون وهو أستاذ محاضر(أ) بمعهد العلوم الإسلامية بجامعة حمه لخضر بولاية وادي سوف، في علوم الحديث، لكنها لا تخص موضوعي، لكن للأمانة استفدت كثيرا من تعليقات المحقق لكتاب "تفسير الموطأ للبوني"؛ الأستاذ أبي عمر عبد العزيز الصغير دخان وهو أستاذ الحديث الشريف بالإمارات العربية المتحدة، فهو بدوره يشير إلى نقولات ابن العربي من تفسير البوني.

مبحث تمهيدي: التعريف بالإمامين ومصنفاتهما

سوف أتناول أولا التعريف بالإمام البوني –رحمه الله- وبمصنفاته.

المطلب الأول: تعريف الإمام البوني ومصنفاته.

الفرع الأول: التعريف بالإمام البوني:

أولا: اسمه وكنيته ونسبه:

هو العلامة الشيخ الجزائري، أبو عبد الملك مروان بن علي (وقيل مروان بن محمد) البوني، الأسدي القرطبي، القطّان، المالكي.

هذا العالم أصله من الأندلس من مدينة قرطبة، نشأ فيها وكانت بدايات طلبه للعلم فيها.

يعرف بالبوني نسبة إلى مدينة بونة بالشرق الجزائري في عنابة[1].

ثانيا: شيوخه و تلامذته وثناء العلماء عليه:

كما سبق ذكره فإن بداية طلبه للعلم كانت من الأندلس فأخذ عن علمائها، ثم انتقل إلى القيروان، وكان آخر مساره الشرق الجزائري؛ حيث استقر في مدينة بونة حتى نسب إليها، وهناك بدأ التدريس والتأليف، وفي هذا المقال سأذكر للشيخ بعضا ممن أخذ عنهم العلم، وممن أخذوا عنه العلم.

1)- شيوخه:

- **أبو محمد الأصيلي(392هـ):** هو عبد الله بن إبراهيم بن محمد، نشأ بأصلا من بلاد العدوة وتفقه بقرطبة، قال القاضي عياض: "كان من حفاظ مذهب مالك...قال الدارقطني حدثني أبو محمد الأصيلي ولم أر مثله"[2]، روى عنه البوني بقرطبة[3].
- **أحمد بن نصر الداودي(402هـ):** هو أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي، الأسدي من أئمة المالكية بالمغرب، كان فقيها فاضلا متقنا وله حظ من اللسان والحديث والنظر[4]، حمل عنه البوني ولازمه خمس سنين[5].
- **عبد الرحمن بن محمد بن عيسى بن فطيس(402هـ):** هو القاضي أبو المطرف، من كبار المحدثين في عصره، روى عنه البوني في قرطبة[6].
- **القابسي(403هـ):** وهو أبو الحسن علي بن محمد بن خلف المعارفي، كان واسع الرواية، عالما بالحديث، توفي بالقيروان، كان البوني من أعيانه وأصحابه[7].

2)- تلاميذه: إذا عدنا إلى كتب التراجم نجد أن تلاميذ الشيخ –رحمه الله- كثر سأكتفي بذكر القليل منهم:

- **حمزة بن سعيد بن عبد الملك(463هـ):** هو أبو الحسن، من أهل غرناطة، جالس البوني وأخذ عنه[8].
- **أحمد بن محمد بن يحيى أبو عمر القرطبي المعروف بابن الحذاء(467هـ):** الإمام المحدث الصدوق[9]، ورد في ترجمة الإمام البوني –رحمه الله- عند القاضي عياض: "روى عنه أبو عمر الحذاء"[10].

- **حاتم بن محمد بن عبد الرحمن بن حاتم التميمي(469هـ):** يعرف بابن الطرابلسي من أهل قرطبة، يكنى أبا القاسم، وقد عني بتقييد العلم وضبطه، ثقة فيما يروي، جالس الإمام البوني وأخذ عنه[11].
- **علي بن مروان بن علي الأسدي:** أبو الحسن، وهو ابن الإمام البوني، أخذ عن أبيه تأليفه، وحدث به[12].

3)- ثناء العلماء عليه:

لقد تبوأ الإمام البوني –رحمه الله- مكانة علمية طيبة، فقد استفاد منه جمع من علماء المالكية، من خلال ما نجده من نقولهم عنه، وكذا غير المالكية منهم ابن حجر –رحمه الله- وغيره.

وقد أثنى جمع من العلماء عليه منهم:

- **أبو عمر بن الحذاء(467هـ)** قال: «كان صالحا عفيفا حسن اللسان رحمه الله»[13].
- **حاتم الطرابلسي(469هـ)** قال: «كان رجلا فاضلا حافظا، نافذا في الفقه والحديث»[14].
- **محمد بن فتوح الحميدي(488هـ)** قال: «...كان فقيها ومحدثا... ذكره لي أبو محمد الحفصوني وذكر عنه فضلا وعلما، وهو مشهور بتلك البلاد»[15].
- **القاضي عياض(544هـ)** قال: «... وكان من الفقهاء المتقنين... كان مشهورا حسنا، وألف في شرح الموطأ»[16].
- **ابن فرحون(799هـ)** قال: «... وكان من الفقهاء... وكان رجلا حافظا فذا في الفقه والحديث، وكان رجلا صالحا، وله تأليف في شرح الموطأ مشهور حسن...»[17].
- **محمد بن عبد الله القيسي الشهير بابن ناصر الدين(842هـ)** قال: «... وكان فقيها محدثا»[18].

الفرع الثاني: مصنفات الإمام البوني: بعد رحلة علمية بدأت من الأندلس أين أخذ عن أهل بلده أمثال: أبي محمد الأصيلي وغيره، كانت الوجهة إلى المغرب وبالتحديد إلى القيروان، حيث التقى بأبي الحسن القابسي فأخذ عنه العلم الكثير،

كيف لا وهو من أعيانه وأصحابه، ومن المغرب إلى المشرق وكانت الوجهة إلى طرابلس، وهناك كان الشيخ أبو جعفر الداودي المسيلي مقيما بها، فلازمه خمس سنين فأخذ عنه علوما كثيرة، وفي الأخير استقر به المقام في بونة (عنابة) ينشر علمه، ويقبل عليه طلبة العلم[19]، وكانت عصارة علمه تأليفه لكتابين، هكذا أوردت المصادر التي ترجمت له:

- **أولا: شرح صحيح البخاري:** وهو مفقود، لكن بعضا من نصوصه مبثوثة في الشروح الحديثية خاصة المتعلقة بالشروح على البخاري كـ «فتح الباري لابن حجر»؛ حيث صرح ببعض أقوال الإمام البوني –رحمه الله-، ومثال ذلك قوله: «قال أبو عبد الملك البوني وغيره إن الحديث لا يتناول اليهود البتة...»[20].

أما في غير الشروح على البخاري نجد ما نقله الإمام السيوطي في حاشيته على سنن النسائي، حيث قال: «قال أبو عبد الملك البوني يحتمل أنه –صلى الله عليه وسلم- ظن أن ذلك غير كبير فأوحى إليه في الحال أنه كبير»[21]، هذا مما تم التصريح به عنه، وربما ما لم يصرح به أكثر؛ لأن الكتاب مفقود.

هذا الشرح لم ينسبه للإمام البوني غير ابن حجر-في حدود بحثي-؛ حيث قال: «كتاب شرح الموطأ وكتاب شرح البخاري، كلاهما لأبي عبد الملك مروان بن علي البوني...»[22].

- **ثانيا: تفسير الموطأ:** وهو محقق من طرف الدكتور أبي عمر عبد العزيز الصغير دخان المسيلي، طبعته وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر سنة: 1432هـ الموافقة لـ2011م.

وتحتفظ خزانة القرويين بنسخة نادرة تحت رقم: «175»، عدد أوراقها «124 ورقة»، كتبت بخط أندلسي يميل إلى صنف المسند[23].

هذا الكتاب نال منزلة كبيرة من القبول بين طلبة العلم حيث أقبلوا عليه ورووه عنه، قال القاضي عياض: «... وألف في شرح الموطأ كتابا مشهورا حسنا، رواه عنه الناس»[24].

وهو مختصر في شرح الموطأ، قال الإمام الذهبي: «وله مختصر في تفسير الموطأ»[25].

وقال ابن خير الاشبيلي: «كتاب تفسير الموطأ لأبي عبد الملك مروان بن علي البوني رحمه الله»[26].

الفرع الثالث: وفاته: عند العودة إلى ترجمة الإمام أبي عبد الملك البوني، نجد اتفاقا بين المترجمين أن تاريخ وفاته كان قبل «440هـ»، أما مكان الوفاة فقد كان ببونة «عنابة»، وخالفهم في ذلك إسماعيل باشا البغدادي الذي جعل وفاته بالقيروان؛ حيث قال: «أبو عبد الملك مروان بن علي القطان الأسدي القرطبي المالكي يعرف بالبوني توفي بقيروان في حدود أربعين وأربعمائة»[27].

المطلب الثاني: تعريف الإمام ابن العربي ومصنفاته:

أبو بكر بن العربي –رحمه الله- من الأعلام الذين ملأوا الدنيا وذاع صيتهم، وتجاوزت شهرتهم الآفاق، فشهرته سبقت التعريف به، ولهذا لن أطيل في التعريف به وبمصنفاته.

الفرع الأول: التعريف بالإمام ابن العربي:

أولا: اسمه ولقبه وكنيته: هو محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد العربي المعافري الأندلسي، المكنى بأبي بكر، من إشبيليا[28].

ثانيا: شيوخه وتلامذته وثناء العلماء عليه: ابن العربي –رحمه الله- من إشبيلية، لكنه رحل لطلب العلم، فكانت البداية إلى المشرق فأخذ عن علمائها، ثم الحجاز، وبغداد ومصر، وبهذا كثر شيوخه، وكذا طلابه، لكني سأكتفي بذكر القليل منهم.

1)- شيوخه:

- **أبو حامد الغزالي (505هـ):** محمد بن محمد، ولد بطوس[29]، وهو إمام من أئمة الدين، قال ابن خلكان: «ثم عاد إلى بغداد وصحب بها... أبا حامد الغزالي»[30].
- **محمد بن محمد الشاشي(507هـ):** هو أبو بكر التركي، شيخ الشافعية، ولد بميافارقين[31].

قال ابن خلكان: «ثم عاد إلى بغداد وصحب بها أبا بكر الشاشي»[32]، وتفقه عنده؛ قال ابن عساكر: «وتفقه على أبي بكر الشاشي»[33].

- **محمد بن الوليد الطرطوشي(520هـ):** أبو بكر من فقهاء المالكية الحفاظ من أهل طرطش بشرق الأندلس[34]، قال ابن خلكان: «دخل الشام ولقي بها أبا بكر محمد بن الوليد الطرطوشي وتفقه عنده»[35].

2)- تلاميذه:

- **القاضي عياض(544هـ):** هو أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، الأندلسي، المالكي[36]، قال النباهي: «فمن جملة من روى عنه من علماء المائة الخامسة القاضي أبو الفضل عياض بن موسى»[37].
- **ابن بشكوال(578هـ):** وهو أبو القاسم خلف بن عبد الملك القرطبي، من علماء الأندلس ومحدثيها[38]، قال ابن بشكوال: «قرأت عليه بإشبيلية»[39].
- **أحمد بن علي بن أحمد بن خلف(540هـ، وقيل:542هـ):** أبو جعفر الباذش، من أهل غرناطة، هو وأبوه من مفاخر الأندلس[40]، قال النباهي: «فمن جملة من روى عنه... أبو جعفر بن الباذش»[41].

3)- ثناء العلماء عليه: ابن العربي –رحمه الله- إمام الناس في وقته؛ فقد برع في أغلب العلوم، وقد أثنى جمع كبير من العلماء عليه، ومن هؤلاء:

- **ابن بشكوال(578هـ)** قال: «هو الحافظ المستبحر، ختام علماء الأندلس»[42].
- **الإمام الذهبي(748هـ)** قال: «كان ثاقب الذهن، عذب المنطق، كريم المنطق»[43].
- **الإمام السيوطي(911هـ)** قال: «كان متبحرا في العلم، ثابت الذهن، موطأ الأكناف، كريم الشمائل»[44].

الفرع الثاني: مصنفات الإمام ابن العربي: نشأ أبو بكر بن العربي –رحمه الله- في أسرة علم، فشب على حب العلم؛ فمن حفظ للقرآن وإتقان للقراءات، إلى تبحر في العربية، ولم يكتف بعلماء الأندلس بل ارتحل لطلب العلم فجاب مدنا من شمال إفريقيا فوصل إلى بجاية، وسوسة، والمهدية، ثم انتقل إلى مصر فأخذ عن علمائها، ووصل إلى القدس، ودمشق ، ثم إلى العراق مهد الحضارة في وقتها؛ أخذ عن علمائها، بعدها إلى البقاع المقدسة للحج قاصدا؛ فتنقل بين علمائها، فأخذ العلم الكثير، وكغيره من العلماء مر بمحن كانت له جهادا لإعلاء كلمة الله[45].

كل هذه الرحلات العلمية أكسبته جملة من الفنون؛ حيث أتقن الفقه والأصول، وقيد الحديث، وعرف مسائل الخلاف، وتبحر في التفسير، وبرع في الأدب،

وبهذا صنف كتبا في مجالات عدة منها: أحكام القرآن، القبس في شرح موطأ الإمام مالك، المحصول في أصول الفقه وغيرها، وسأكتفي بذكر المعلومات الخاصة بالكتاب موضع الدراسة.

المسالك في شرح موطأ مالك، حققه كل من: محمد بن الحسين السليماني وعائشة بنت الحسين السليماني، وقدم له: الشيخ يوسف القرضاوي رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، عن دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1428هـ-2007م، عدد المجلدات ثمان مجلدات.

الفرع الثالث: وفاته: بعد مسيرة علمية حافلة، وصل أجله على مقربة من مدينة فاس في ربيع الآخر من سنة 543هـ، وقيل كان يوم الأحد السابع من ربيع الأول، وقيل جمادى من نفس السنة، وكان عمره آنذاك خمسا وسبعين سنة[46].

بعدما استعرضت في المبحث التمهيدي شيئا من الحياة الاجتماعية والعلمية للعالمين؛ البوني وابن العربي سوف انتقل إلى المبحث الأول لأتناول فيه استفادات ابن العربي من البوني.

المبحث الأول: استفادات ابن العربي في العبادات

استفاد الإمام ابن العربي من الإمام البوني في مواضع كثيرة في موضوع العبادات، وحملت هذه الاستفادات فوائد نفيسة وكثيرة منها ما كان في الصلاة، ومنها ما في الزكاة، ومنها في الصيام، والحج، ومنها كان في باقي العبادات الأخرى، وسوف أقتصر في هذا البحث على إيراد أهم ما ذكره من هذه الاستفادات، وسأكتفي بذكر مثالين فيما توفرت عندي من المادة العلمية، وأحيل على باقي الأمثلة؛ وذلك لاستقصائي لكل ما نقله عن البوني.

والترتيب الذي اعتمدته في هذا المبحث هو حسب ترتيب الكتب في المسالك، وهي نفسها في تفسير الموطأ إلا القليل منه.

وقبل أن أذكر هذه الاستفادات، أشير إلى أن كتاب المسالك لابن العربي قسمه إلى كتب، وضمن هذه الكتب أبواب تحت الكتب.

المطلب الأول: كتاب الصلاة:

استفادات ابن العربي في كتابه الصلاة من تفسير البوني كثيرة جدا، فنجد الكثير من أبوابه يورد فيها تعليقات الإمام البوني، سواء كان التعليق في الفقه، أو في اللغة العربية، وحتى استدلالاته بالآيات القرآنية إلى غير ذلك.

الفرع الأول- استفاداته القرآنية: الإمام البوني –رحمه الله- كغيره من العلماء يستدل بالآيات القرآنية؛ لتقوية شرحه للأحاديث، ونجد ذلك كثيرا في تفسيره للموطأ.

وفي هذا استفاد ابن العربي –رحمه الله- والأمثلة محدودة عنده[47].

1)- ذكر ابن العربي في الفائدة الثالثة من كتاب الصلاة في شرح قوله –صلى الله عليه وسلم-:«السَّلامُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤمِنِينَ»، قال:"يريد يا أهل دار قوم مؤمنين كما قال عز وجل **(وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ)** يريد أهل القرية"[48].

هذه الفائدة مقتبسة حرفيا من تفسير الموطأ للبوني؛ حيث ذكرها البوني في كتاب الطهارة[49]، وقد زاد على ذلك ذكر اسم السورة وهي يوسف82.

2)- استفاد كذلك من كلام الإمام البوني حول حديث عثمان بن عفان –رضي الله عنه- فيمن توضأ وأحسن الوضوء؛ حيث دعا عثمان –رضي الله عنه- بماء فتوضأ ثم قال: (وَاللهِ لأحَدِّثَنَّكُمْ حَدِيثًا لَوْلا آيَةٌ فِي كِتَابِ اللهِ مَا حَدَّثْتُكُمُوه) ثم ذكر الحديث الذي سمعه من رسول الله –صلى الله عليه وسلم- حول الوضوء[50]، فقد نقله ابن العربي -رحمه الله- حيث قال: "وقوله (لَوْلا آيةٌ فِي كِتابِ اللهِ) خشي إن لم يحدث به أن يدخل في قوله عز وجل **(إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الْهُدَى)**، كما فسره عروة في البخاري، على تفسير عروة تكون الرواية (لَوْلا آيَةٌ فِي كِتَابِ اللهِ)، والذي فسره مالك يحتمل الروايتين جميعا (لَوْلا آيَةٌ) وتأول مالك **(إِنَّ الحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِئَات)**، فعلى تفسير مالك أن عثمان إنما أراد لولا ما جاء تصديق هذا الحديث في كتاب الله ما حدثتكموه"[51]، كل هذا الكلام نقله من تفسير البوني.

وحتى الاحتمال الذي ذكره الإمام البوني، نقله عنه الإمام ابن العربي حرفيا دون أن يشير إليه، حيث قال: "وقيل يحتمل إن كان الذي أراد عثمان هذه الآية التي تأول مالك يريد بقوله (لَوْلا أَنَّهُ فِي كِتَابِ اللهِ مَا حَدَّثْتُكُمُوهُ) أن الوضوء والصلاة يكفران الذنوب لئلا تتكلوا، ولكن قد نص الله ذلك في كتابه في قوله **(إِنَّ الحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِئَات)** فلذلك أعلمتكم به"[52].

هذه الفوائد وهذا الكلام هو عند الإمام البوني في كتاب الطهارة، بخلاف ابن العربي فقد ذكرها في كتاب الصلاة، ولا ضير في ذلك كما هو معلوم في التنوع الدلالي لأحاديث النبي –صلى الله عليه وسلم-، وربما استخدمه بعض العلماء في أبواب أخرى غير الطهارة والصلاة، فنجد من العلماء من يستدل بحديث من أحاديث النبي –صلى الله عليه وسلم- وهو لا يناسب مقام الكتاب، ومن ذلك حديث «إِنَّمَا الأعْمَال بالنِّيَات»، أورده الإمام البخاري في كتاب بدء الوحي، والظاهر أنه لا مناسبة بين الكتاب والحديث، إلا أن حقيقة وعمق وفقه الإمام البخاري أن للحديث مناسبة كبيرة بين الحديث والباب، بخلاف ما لا يظهر من علاقة بينهما.

الفرع الثاني: استفاداته في موضوع الفقه: العلماء هم ورثة الأنبياء، والأنبياء لم يُوَرثوا دينارا ولا درهما، وإنما وُرِثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر، ومن أسباب النجاة والفوز أن يفقه في الدين، وبهذا أخذ العلماء، فبعد العقيدة هموا إلى الفقه، وعلى هذا سار الإمامان البوني وابن العربي –رحمهما الله- فنجد أن اغلب المسائل في كتابيهما في الفقه.

وفي هذا استفاد الإمام ابن العربي من أقوال الإمام البوني، والأمثلة في ذلك كثيرة[53]، منها:

1)- في باب الوضوء من المذي، من حديث علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- عندما أمر مقداد بن الأسود –رضي الله عنه- أن يسأل رسول الله –صلى الله عليه وسلم- عن الرجل إذا دنا من أهله فخرج منه المذي؛ لأنه استحيى أن يسأله فقال –صلى الله عليه وسلم-: «إِذَا وَجَدَ ذَلِكَ أَحَدُكُمْ، فَلْيَنْضَحْ فَرْجَهُ بِالْمَاءِ، وَلْيَتَوضَّأْ وُضُوءَهُ لِلصَّلاةِ».

ذكر ابن العربي –رحمه الله- فوائد لهذا الحديث، وكانت أولاها في الفقه حيث قال: "فيه من الفقه: الوضوء من المذي، وفيه غسل المذي وأنه لا يجزئ فيه الاستنجاء بالأحجار كما يجزئ في البول والغائط لقوله: «فَلْيَنْضَحْ فَرْجَهُ» والوذي بمنزلة البول عند مالك يجزئ فيه الاستنجاء بالأحجار"[54].

فهذه الفائدة الفقهية مقتبسة من تفسير الموطأ للإمام البوني، إلا أن الإمام البوني لم يذكر الإمام مالك إنما قال: "والوذي بمنزلة البول، يجزئ فيه الاستنجاء بالأحجار" [55].

فالأحداث الموجبة للوضوء عند المالكية، ما خرج من السبيلين من المعتاد دون النادر الخارج على وجه المرض والسلس من غائط أو ريح، أو بول أو مذي أو ودي، إذا كان ذلك على غير وجه السلس والإستنكاح[56].

2)- ذكر ابن العربي –رحمه الله- في باب جامع الوضوء، فائدة فقهية حول طهارة ثياب الصبيان؛ حيث إن النبي –صلى الله عليه وسلم- كان يصلي وهو حامل أمامة بنت زينب بنت رسول –صلى الله عليه وسلم- حيث قال ابن العربي: "فيه من الفقه طهارة ثياب الصبيان"[57].

هذه الفائدة مقتبسة من تفسير الموطأ للإمام البوني، من كتاب قصر الصلاة[58]، ولم يشر ابن العربي إلى ذلك، على عكس الإمام الحطاب[59]؛ ففي كتابه (مواهب الجليل) صرح بذكر الإمام البوني، وما قاله حول حديث أمامة، وقبل ذلك أورد قول ابن ناجي[60] على أن ثياب الصبي محمولة على النجاسة حتى يتيقن الطهارة، ثم قال –الحطاب-: "وقال البوني بالعكس على ظاهر حديث أمامة"[61]؛ أي أن ثياب الصبيان طاهرة حتى يظهر العكس.

الفرع الثالث: استفاداته من علم الحديث: هذا العلم الجليل الذي فيه التصحيح والتضعيف للأحاديث، بقوانين يدرى بها أحوال المتن والسند، لم يغفل عنها العالمان ابن العربي والبوني –رحمهما الله- فقد وقفت للإمام ابن العربي على فائدة في علم الحديث وهي مستفادة من الإمام البوني.

قال ابن العربي: "وفيه قبول خبر الواحد العدل الثقة فيما ينقل منه"[62]، وهي فائدة استخرجها الإمام البوني من حديث علي بن أبي طالب –رضي الله عنه-[63] الذي ذكرته سابقا في استفاداته من الفقه المثال الأول، نقلها ابن العربي عنه.

الفرع الرابع: استفاداته في مجال اللغة: تعتبر اللغة العربية من بين أهم الأصول لفهم الأحاديث النبوية، فلا يستقيم لشراح الحديث أن تغيب هذه المادة المهمة عن اهتمامهم.

فنجد العلماء يدرسونها كما يدرسون العلوم الشرعية؛ لأنها جزء منها، وهي لغة القرآن.

فابن العربي –رحمه الله- كان منهم، فقد درسها ووظفها في كتبه ومؤلفاته، وزاد إثراء كتبه بنقله بعضا من النكت اللغوية من بعض العلماء، وكالعادة سأدرس ما نقله عن الإمام البوني -رحمه الله-[64].

1)- ذكر ابن العربي في باب العمل فيمن غلبه الدم من جرح أو رُعاف، قال: "وأكثر الفقهاء يقرؤون (الوذي) بالذال المنقوطة، وقوم من أهل اللغة يقرؤون صوابه (الوَدْي) بالدال مجزومة غير منقوطة، و(المذي) أيضا عند أهل اللغة بجزم الذال، وقيل: المذي والودي مشددان، وقيل: مخففان"[65].

وبالعودة للقواميس نجد أن " الودي" هو الماء الرقيق الأبيض الذي يخرج في إثر البول، وقال ابن الأعرابي: "الوَدْي والوِذِيُّ هو المَذْي والمَنِيُّ"[66].

2)- وذكر أيضا في باب الوضوء من المذي، نكتة لغوية قال فيها: "(وَلْهَ عنه) يريد أغفل عنه، يقال منه: لهى يلهي، ولها يلهو، من اللهو يقال: لهيت عن كذا فأنا ألهى عنه إذا أغفلت ولهوت، فأنا ألهو من اللهو"[67].

فبالعودة إلى بعض كتب اللغة نجد أنه يقال: "ألهى بالفتح إذا سلوت عنه وتركت ذكره وإذا غفلت عنه واشتغلت"[68].

الفرع الخامس: استفاداته من اللطائف: نجد ابن العربي –رحمه الله- يشير إلى بعض المعلومات أو بعض الفوائد التي لا يمكن إدراجها في النقاط السابقة، وهي كثيرة عنده[69]، منها:

1)- ذكر في باب الوضوء من المذي، من حديث علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- سابق الذكر في استفاداته في موضوع الفقه، المثال الأول، فوائد منها قوله: "فيه استعمال الحياء مع الأصهار"[70].

2)- حديث التيمم الذي روته عائشة –رضي الله عنها- حيث انقطع عقد لها، فأقام رسول الله –صلى الله عليه وسلم- على التماسه وأقام الناس معه، فقد جمع الإمام ابن العربي –رحمه الله- لهذا الحديث أكثر من ثلاثة عشر فائدة، أغلبها نقلها من تفسير الموطأ؛ ومنه قوله: "فيه أن النساء كان لهن الحلي"، وقوله كذلك: "فيه أن النبي –صلى الله عليه وسلم- ما كان يعلم إلا ما علمه الله، ولا يعلم الغيب إلا الله"[71].

أكثر الأقوال التي نقلها ابن العربي من تفسير الموطأ للإمام البوني كان في كتاب الصلاة، فقد استفاد منه كثيرا، رغم ذلك الكم من المعلومات المستفادة من تفسير الموطأ، إلا أنه لم يشر إليه إلا مرة واحدة حيث قال: "وقال البوني: «وإليك حاكمت» يريد عند القتال يقول: اللهم أنزل الحق ويستنصر"[72].

وفي موقعين أشار إليه بقوله "قال علماؤنا"[73] ويقصد به الإمام البوني؛ لأن الكلام المنقول هو له.

المطلب الثاني: كتاب الزكاة: استفادات ابن العربي من تفسير الموطأ للإمام البوني في هذا الكتاب كان قليلا جدا؛ حيث وقفت له على استفادتين، الأولى في علوم الحديث، والثانية في اللغة العربية.

الفرع الأول: استفاداته من علم الحديث: حول ما قيل إنه وهم ليحيى بن سعيد وهو الذي روى عنه الإمام مالك حديثا في زكاة العروض؛ حيث أشار الإمام ابن العربي لهذا الوهم، وأنه وقع في رواية يحيى "زريق" بالزاي قبل الراء، والصواب "رزيق" بالراء قبل الزاي، وقال إن هذا هو الصواب وهذا الذي عليه جمهور الفقهاء، واسمه سعيد بن حيان الفزاري[74].

ثم ذكر حكم المحدثين وهو القول الذي نقله من تفسير الموطأ للإمام البوني؛ حيث قال ابن العربي: "ليس فيه اختلاف بين المحدثين رزيق –بتقديم الراء على الزاي- وزريق –بتقديم الزاي على الراء- بن حُكيم- فيه اختلاف"[75].

وكذلك نقل ابن العربي ما قاله الإمام البوني من أن الإمام البخاري أدخل كل من رزيق بن حيان –بالراء- وزريق بن حُكيم –بالراء- أدخلهما في باب الراء، لكن في نقله هذا يتأكد التصحيف حيث قال: "رزيق بن حيان، وزريق بن حكيم"، لكن الصواب ما قاله الإمام البوني كلاهما بتقديم الراء، وهو صنيع الإمام البخاري في كتابه التاريخ الكبير؛ الترجمة (1082) قال: "رزيق بن حيان مولى بني فزارة سمع مسلم بن قرظة..."[76]، وقال أيضا في الترجمة

(1085): "رزيق بن حكيم الأيلي..."[77]، لعل قلم النساخ انحرف عن الصواب والله أعلم.

الفرع الثاني: استفاداته في مجال اللغة: في حديث أيوب السختياني أن عمر بن عبد العزيز كتب في مال قبضه بعض الولاة ظلما، يأمر برده إلى أهله ويؤخذ زكاته، لما مضى من السنين ثم عقب بعد ذلك بكتاب: "أن لا يؤخذ منه إلا زكاة واحدة؛ فإنه كان ضمارا".

قال ابن العربي حول كلمة (ضمار): "اختلف الشارحون للموطأ في هذه اللفظة، وهي قريبة المرام، قال الأخفش: وأهل العربية: أصل الضِّمار في كلام العرب الغائب، من قولهم قد أضمرت كذا؛ أي غيبته في قلبي، وكل ما غاب عن أهله فقد أضمرته البلاد؛ أي غيبته"[78]، هذا القول نقله ابن العربي في باب الزكاة في الديْن، من كتاب الزكاة، وقد اقتبسه من تفسير الموطأ للإمام البوني الذي ذكره بدوره في كتاب الزكاة[79].

هذا القول أو هذه الفائدة، قال المحقق لكتاب المسالك إن أصلها من كتاب "تفسير غريب الحديث لابن حبيب" وكان الإمام البوني واسطة للنقل.

لكن بالعودة إلى كتاب غريب الحديث لابن حبيب[80]، والبحث عن قول الأخفش تبين لي أنه غير موجود، ربما يكون وهما من المحقق.

المطلب الثالث: كتاب الصيام:

استفادات ابن العربي من تفسير البوني في كتاب الصيام، كانت قليلة.

الفرع لأول: استفاداته في موضوع الفقه:

1)- قوله –صلى الله عليه وسلم- «شَهْرَا عِيدٍ لا يَنْقُصَانِ رَمَضَانُ وَذُو الحَجَّةِ»، حيث نقل ابن العربي مذهب إسحاق في ذلك، وقول المازري في كتابه 'المعلم بفوائد مسلم'، ونقل الاحتمال الذي ذكره الإمام البوني، فقال: "وقيل لا يجتمعان ناقصين في سنة واحدة في غالب الأمر"[81]، وبالعودة إلى تفسير البوني نجده ذكر معنى الحديث أولا ثم أردفه بالاحتمال حيث قال: "ويحتمل أن يريد أنهما لا يجتمعان ناقصين..." [82].

2)- ذكر ابن العربي فوائد كثيرة لحديث طويل حول صيام الذي يصبح جنبا[83]، ومعظم هذه الفوائد مقتبسة من تفسير البوني.

قال ابن العربي: "فيه الشهادة على الصوت؛ لأن المسلمين إنما رووا عن أزواج النبي –صلى الله عليه وسلم- من وراء حجاب"[84].

وقال أيضا: "فيه جواز ركوب الدابة في داخل المدينة وقد كان مالك يأخذ في خاصة نفسه ألا يركب في المدينة لما كانت جُنة[85] النبي –صلى الله عليه وسلم- فيها"[86].

هذه الفوائد عند ابن العربي في باب ما جاء في صيام الذي يصبح جنبا، في كتاب الصيام، وهي عند البوني في نفس الكتاب والباب.

الفرع الثاني: استفاداته من علم الحديث: نقل ابن العربي في كتاب الصيام فائدة من تفسير البوني في علم الحديث، حيث قال: "فيه قبول خبر المرأة وكذلك قبول خبر الواحد"[87].

الفرع الثالث: استفاداته من اللطائف: اقتبس الإمام ابن العربي من الإمام البوني لطائف وفوائد، خاصة من حديث عائشة –رضي الله عنها- في الرجل الذي سأل النبي –صلى الله عليه وسلم- أنه يصبح جنبا ويريد الصيام[88]، وهو في باب ما جاء في صيام الذي يصبح جنبا، من كتاب الصيام، وهو كذلك عند البوني[89]، من ذلك:

1)- قال ابن العربي: "فيه سؤال العالم وهو واقف".

2)- وقال أيضا في نفس الحديث: "فيه الغضب في الموعظة"[90].

المطلب الرابع: كتاب الحج:

وقفت للإمام ابن العربي في كتاب الحج على فائدة في اللغة العربية.

قال ابن العربي في باب الرمل في الطواف: "وقيل الرمل الخبب في المشي، والشوط مأخوذ من قولهم: جرى الفرس شوطا إذا بلغ مجراه ثم عاد، فكل من أتى موضعا ثم انصرف عنه فهو شوط"[91].

المطلب الخامس: كتاب الجنائز:

على غير العادة في هذا الكتاب ذكر ابن العربي الإمام البوني مرتين باسمه.

المرة الأولى: في باب النهي عن البكاء على الميت؛ حيث قال: "وقال أبو عبد الملك: إنما أراد بقوله «يعذب» اشتغال النفس بما يدخل على أهله من الوزر من سببه أيضا"، وعقب على القول بقوله: "وهذا حسن أيضا"[92]، وهذا تأييد منه للقول.

لكن بالعودة إلى تفسير البوني نجد أنه لم يقرر هذا القول إنما نقله عن غيره وأشار إليه بقوله: "وقيل إنما أراد بالعذاب اشتغال... من سببه"، ونقل عدة أقوال في ذلك[93]، ربما يكون وهما من الإمام ابن العربي.

المرة الثانية: في قوله –صلى الله عليه وسلم-: «وَالمَرْأَةُ تَمُوتُ بِجُمْعٍ»، قال ابن العربي: "قال البوني: هي التي تموت بكرا"، ثم عقب على هذا القول قائلا:

"وهذا وهم ما قاله أحد، وأما المشهور من أقوال العلماء إنما التي تموت بولد اجتمع خَلقه"[94].

والحقيقة أن نسبة هذا القول للإمام البوني ثم الرد عليه فيه إجحاف وفيه نظر؛ لأن الإمام البوني لم يتبن هذا القول إنما ذكره بصيغة التمريض حيث قال: "وقيل هي التي تموت بكرا"، وقبل هذا ذكر الشرح الذي يراه هو الصواب؛ حيث قال: "قوله: «والمرأة تموت بجمع» يريد: تموت حاملا، أو تموت من حملها"[95].

وأشار إلى الإمام البوني مرتين بقوله: "قال علماؤنا"، سأذكرهما في الأمثلة.

أولا: استفاداته في موضوع الفقه:

1)- مسألة غسل النبي –صلى الله عليه وسلم- في قميصه[96]، قال الإمام ابن العربي: "قال علماؤنا: غسله –صلى الله عليه وسلم- في قميصه ذلك خاص به –صلى الله عليه وسلم- وإكراما له، وصيانة وتعظيما، أما غيره فينزع عنه القميص وتستر عورته، وفي الحديث ما يدل على نزع القميص عن الميت؛ وذلك أنهم أرادوا نزع القميص كما يفعلونه بغيره حتى سمعوا صوتا"[97].

ويقصد بقوله: "قال علماؤنا" في هذا الموضع الإمام البوني؛ لأن الكلام له[98]، وأشار كذلك في موضع آخر، وهو حول حديث علي بن أبي طالب –رضي الله عنه- «أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم- قَدْ يَقوم للجَنَائز ثُمَّ يَجلس بَعْدُ»، قال ابن العربي: "قال علماؤنا: إنما كان ذلك منه تعظيما للموت ثم جلس بعد ذلك، فكان إذا مُرَّ عليه بجنازة لم يقم إليها، فكان آخر فعله ناسخا لأوله، وهو تفسير قول علي «ثم جلس بَعْدُ»"[99]، وهذا القول هو للإمام البوني[100]، وقد أشار إليه الإمام ابن العربي بقوله: "قال علماؤنا".

2)- حديث أم عطية الأنصارية[101]، في تغسيل ابنة النبي –صلى الله عليه وسلم- لما توفيت.

قال ابن العربي: "فيه من الفقه: التزاور بين الآهلين إذا مات لهم ميت"[102].

ثانيا: استفاداته في مجال اللغة:

حديث أم عطية الأنصارية، قالت: "فلما فرغنا آذناه، فأعطانا حِقوة (تعني بحقوه: إزاره –صلى الله عليه وسلم-).

قال ابن العربي: "قال بعضهم: إنما قيل للحَقْوِ حقوٌ؛ لأنه يشد على الحقوين، وهو موضع الحجزة، وهو بفتح الحاء"[103].

وهذا الكلام نقله الإمام ابن العربي حرفيا حتى قوله: "قال بعضهم"، من تفسير الإمام البوني؛ لأنه –أي الإمام البوني - بدأ كلامه كذلك بقوله: "قال بعضهم: إنما قيل..."[104].

ثالثا: استفاداته من اللطائف[105]:

ذكر ابن العربي في باب جامع الحسبة في المصيبة، بعض اللطائف، من حديث القاسم بن محمد، وهو حديث طويل حول رجل هلكت امرأة له[106].

قال ابن العربي: "فيه العزاء والموعظة للعالم ممن هو دونه"، وقال أيضا: "فيه التلطف في الموعظة"، وقال: "فيه مشافهة المرأة للعالم في السؤال"[107].

المبحث الثاني: استفادات ابن العربي في المعاملات

استفاد الإمام ابن العربي من الإمام البوني في قسم المعاملات؛ حيث أضاف إلى كتابه فوائد، في كتب متعددة منها: الجهاد والطلاق والبيوع والأقضية وغيرها، وسأقتصر على ذكر مثالين مما توفرت لي من المادة العلمية وأحيل على باقي الأمثلة، والترتيب الذي اعتمدته في هذا المبحث هو نفسه ترتيب تقسيم الكتب في المسالك، وهي نفسها في تفسير الموطأ إلا القليل منه.

المطلب الأول: كتاب الجهاد:

استفاد الإمام ابن العربي في كتاب الجهاد من تفسير البوني، في الفقه واللغة والعقيدة وبعض اللطائف.

الفرع الأول: استفادته في موضوع الفقه: كانت استفادات ابن العربي، في مجال الفقه قليلة مقارنة بالكتب السابقة[108].

1)- قوله –صلى الله عليه وسلم-: «أَلا أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِ النَّاسِ»، قال ابن العربي: "إنما يكون خير الناس إذا كان ممن يقيم الفرائض ويجتنب المحارم"[109].

2)- حديث أم حَرَام[110] (خالة النبي –صلى الله عليه وسلم- من الرضاعة)، حيث أورد ابن العربي فوائد كثيرة لهذا الحديث، واقتبس بعضها من تفسير البوني.

قال ابن العربي: "بين فيه جواز ركوب البحر في الطاعة والغزو"[111].

على قلة استفادات ابن العربي في كتاب الجهاد في مجال الفقه، إلا أنها كانت فوائد رائعة، حتى أنه في بعض منها أشار إلى الإمام البوني بقوله: "قال علماؤنا"، ونجد ذلك في قوله –صلى الله عليه وسلم-: «مَثَلُ المُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ الله كَمَثَلِ الصَّائِمِ القَائِمِ»، قال ابن العربي: "قال علماؤنا: هذا مثل ضربه النبي –صلى الله عليه وسلم- في تعظيم الأجر... والله اعلم"[112].

الفرع الثاني: استفاداته في مجال اللغة: الفوائد اللغوية كثيرة عند الإمام ابن العربي، منها ما هو مقتبس من تفسير الإمام البوني[113].

1)- قال ابن العربي: "قوله «سَهْمٌ عَائِرٌ»[114] فهو السهم الذي لا يعرف راميه، وهو سهم غرب بفتح الراء وبإسكانها، ويجوز على النعت وعلى الإضافة"[115].

2)- في نفس الحديث في قوله –صلى الله عليه وسلم-: «كَلا»، حيث قال ابن العربي: "وقوله «كلا» يريد زجرا عن القطع بالجنة، وقد تكون «كلا» بمعنى "لا""[116].

الفرع الثالث: استفاداته العقائدية: وهي فائدة وحيدة حول قاتل المؤمن، قال ابن العربي: "وفي هذا الحديث: أن قاتل المؤمن في مشيئة الله لا يقطع له بالوعيد"[117].

الفرع الرابع: استفادته من اللطائف: ذكر عدة لطائف منها[118]:

1)- قال ابن العربي: "رؤيا الأنبياء وحي"[119].

2)- وقال أيضا: "بين في هذا الحديث غزو النساء في البحر"[120].

في المثالين السابقين لم يشر الإمام ابن العربي إلى الإمام البوني رغم أن الكلام له، لكن هناك بعض الفوائد صدرها بقوله: "قال علماؤنا"، يقصد به في ذلك المقام الإمام البوني؛ ففي حديث يحيى بن سعيد أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم- رُئِي يمسح وجه فرسه بردائه، فسئل عن ذلك فقال: «إِنِّي عُوتِبْتُ اللَّيْلَةَ فِي الخَيْلِ»، قال ابن العربي: "قال علماؤنا: ويحتمل أن يكون ذلك وحيا في غير منام"[121].

المطلب الثاني: كتاب الضحايا:

لم يستفد الإمام ابن العربي من الإمام البوني الكثير في هذا الكتاب، فقد وقفت له على فائدتين؛ في الفقه واللغة.

الفرع الأول: استفادته في موضوع الفقه:

قال ابن العربي في باب النهي عن ذبح الأضحية قبل أن ينصرف الإمام: "وأما من كان بموضع ليس به إمام فالمشهور عن مالك أنهم يتحرون صلاة أقرب الأئمة إليهم وذبحه، ويتحرون في ذلك مخافة مخالفة الإمام؛ لأنه يخاف أن يكون دخل في قوله **(يَا أَيُهَا الَّذِين ءَامَنُوا لا تُقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَرَسُلِه)**"[122].

هذه الفقرة نقلها ابن العربي من تفسير البوني، وتصرف فيها؛ لأن كلام الإمام البوني في هذا عبارة عن احتمال ذكره حيث قال: "ويحتمل أن يكون..."، وذكر الكلام السابق، رغم أن الإمام ابن العربي تصرف في بعضه، وقال أيضا –أي

الإمام البوني-: "وقد قيل إن ذلك داخل في قوله عز وجل..."[123] وذكر الآية (الحجرات:1).

2)- استفاداته في مجال اللغة:

ذكر ابن العربي في المسألة الرابعة حول نقصان الخلقة في الضحية، حيث قال: "وقيل «العوراء» يحتمل أن يزيد ذات العَوَار وهو العيب كله"[124]، الإمام ابن العربي صدر قوله بـ "قيل"، وهو احتمال ذكره الإمام البوني[125].

المطلب الثالث: كتاب الصيد:

ذكر فائدة في الفقه وصدرها بقوله: "قال علماؤنا".

قال ابن العربي في باب ذكاة ما في بطن الذبيحة، من كتاب الصيد: "قال علماؤنا: ذبحه بعدما يخرج من بطن أمه على وجه الاستحباب لا على وجه الإيجاب؛ لأن ذكاة أمه قد شملته إذا لم يجر فيه الروح، ولم يؤكل إذا لم يتم خلقه ونبت شعره؛ لأن ذلك بمنزلة الدم المنعقد الذي فيه"[126].

المراد بقوله: "قال علماؤنا" هو الإمام البوني؛ لأن الكلام هو له[127].

المطلب الرابع: كتاب الطلاق:

وقفت للإمام ابن العربي في كتاب الطلاق على فائدة في الفقه.

قال ابن العربي: "وقد روى يحيى بن يحيى في تفسير قراءة ابن عمر «فطَلَقُهن لِقُبُل عِدتِهن» قال يحيى بن يحيى قال مالك: يريد أن يطلقها في كل طهر مرة"[128].

هذا القول هو للإمام البوني، وليس عند غيره ممن سبقه[129]، نقله ابن العربي بنصه دون أن يشير إلى مصدره، وكذلك نقل قول أبو محمد الأصيلي - شيخ الإمام البوني- حيث قال: "قال أبو محمد الأصيلي لم يرو هذا التفسير عن مالك إلا يحيى بن يحيى"، وهذا القول ذكره الإمام البوني عن شيخه الأصيلي، وعلى الأرجح أن ابن العربي نقله من تفسير البوني[130]، لأن الإمام البوني يغلب على الظن أنه سمعه من شيخه الأصيلي.

المطلب الخامس: كتاب البيوع:

في هذا الكتاب استفادات الإمام ابن العربي كانت معتبرة مقارنة بالكتابين السابقين، من تفسير البوني؛ فقد استفاد في الفقه، و علم الحديث واللغة.

الفرع لأول: استفاداته في موضوع الفقه: ففي حديث أبي سعيد –رضي الله عنه- "أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم- نهى عن المزابنة والمحاقلة"، نجد أن الإمام ابن العربي نقل أغلب ما ذكره عن الإمام البوني حول شرحه لهذا الحديث.

قال ابن العربي: "في حديث أبي سعيد أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم- نهى عن المزابنة والمحاقلة، قال مالك: المزابنة اشتراء الثمر بالتمر في رؤوس النخل، والمحاقلة كراء الأرض مما يخرج منها"[131].

هذا الكلام مقتبس من تفسير البوني، وقد يقول قائل كلام الإمام مالك –رحمه الله- مبثوث في كتب المالكية ربما اقتبسه الإمام ابن العربي منها وليس من تفسير البوني، نقول: إن كلام الإمام مالك في الموطأ في معنى المحاقلة هو: "كراء الأرض بالحِنْطة[132]"[133]، فالإمام ابن العربي نقل القول تبعا للإمام البوني[134]، ولم يذكر كلام الإمام مالك من أن معنى المحاقلة هو كراء الأرض بالحنطة، إنما ذكر قول الإمام البوني من أن المحاقلة هو كراء مما يخرج منها.

الفرع الثاني: استفاداته من علم الحديث: حول أحاديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، قال ابن العربي: "وقال قوم: هي واهية؛ لأنها بيده صحف ولم يسمع بعضهم من بعض"[135]، ومحقق المسالك جعل هذا القول من قول البوني، رغم أن الإمام البوني ذكره بصيغة التمريض، حيث قال: "وقيل إن أحاديث..."[136].

وأحاديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، قال ابن العربي: "لم يذكر عنه مالك في الموطأ إلا هذا الحديث وحديث «الرَّاكِبُ شَيْطَانٌ وَالرَّاكِبَانِ شَيْطَانَانِ والثَّلاثَة نَفَر»"[137]، هذه الفقرة كذلك مقتبسة من تفسير البوني، نقلها بنصها إلا أنه عند الإمام البوني «والثلاثة ركب»[138].

الفرع الثالث: استفاداته في مجال اللغة: نفس الحديث السابق –حديث أبي سعيد- ذكر فيه لطائف في اللغة، وهي منقولة من تفسير البوني.

1)- قال ابن العربي: "قال أهل العربية: المزابنة المدافعة، ومنه قوله تعالى: **(سَنَدْعُ الزَّبَانِيةَ)** أرادوا والله أعلم الملائكة الذين يدفعونه إلى النار"[139].

2)- وقال أيضا: "وأما «المحاقلة» فهي مشتقة من الحقل وهو البراح من الأرض، يقال للفدادين: المحاقيل، كما يقال لها المزاريع، واختلف الناس في ذلك"[140].

المطلب السادس: كتاب الأقضية:

في هذا الكتاب كانت استفادات الإمام ابن العربي من الإمام البوني كثيرة، حتى إنه أشار إليه باسمه وذكر ما قال ثم نقده، وسأذكر ذلك في استفاداته من علم الحديث.

وكذلك أشار ابن العربي للإمام البوني عدة مرات بقوله: "قال علماؤنا".

الفرع الأول: استفاداته في موضوع الفقه: استفاد الإمام ابن العربي الكثير في مسائل الفقه من تفسير البوني[141]، سأكتفي بحديث عائشة –رضي الله عنها-[142].

1)- قال ابن العربي: "فيه من الفقه إلحاق الولد بالفراش".

2)- وقال أيضا: "وفيه قبول وصية الكافر إذا لم يكن فيها ضرر على أهل الإسلام، وفيه ثبوت فراش أهل الكفر، وفيه الإقرار بالوطء، وفيه ما يدل أن الحرام يفسد الحلال..."[143].

الفرع الثاني: استفاداته من علم الحديث: كما أشرت سابقا فالإمام ابن العربي ذكر قول الإمام البوني وأشار إليه باسمه ثم نقد قوله، وهو حول عدالة رجل واحد حضر مجلس القاضي فأخبره بعدالة الرجل، وهذا في حديث عمر بن الخطاب –رضي الله عنه- حول القضاء في المنبوذ[144].

قال ابن العربي: "وقد وهم البوني فقال: إن عدالة رجل واحد إذا حضر مجلس القاضي فأخبره بعدالة العدل أنه يقبله، ويجزئ في ذلك بسؤال الواحد إذا وثق به، وكذلك روى عن أصبغ أنه قال: إذا شهد الشاهد..."[145]، بعدما ذكر قول الإمام البوني عقب عليه بقوله: "والصواب ما قدمناه أنه ليس من باب التزكية"[146].

الفرع الثالث: استفاداته في مجال اللغة: نقل ابن العربي بعض الفوائد من تفسير البوني[147].

1)- قال ابن العربي: "قال علماؤنا: يريد عند المنبر؛ لأن حروف الخفض يبدل بعضها من بعض"[148]، ويقصد به الإمام البوني؛ لأن الكلام تابع له[149].

2)- وقال أيضا: "« فَإِنْ لَمْ يَأْتِ بِأَرْبَعَة شُهَدَاء فَلْيُعْطَ بِرُمتِهِ» فالرمة –بضم الراء- الحبل البالي، وكان الأمر إذا أُقيد من أحد سيق بحبل في عنقه إلى القتل"[150].

الفرع الرابع: استفادته من اللطائف: على قلتها إلا أنها قيمة[151].

1)- حول أثر في الموطأ[152]، حيث قال ابن العربي: "«فسأل علي بن أبي طالب عن ذلك»، فيه سؤال الحاكم عما أشكل عليه من هو أعلم منه"[153].

2)- وفي نفس الأثر قال أيضا: "وسؤاله عما أشكل عليه وكيفية القضاء تدل على فضله وتوقفه فيما لا يعلم"[154].

المطلب السادس: كتاب الوصايا:

وقفت له على فوائد في الفقه وأخرى في اللغة:

الفرع الأول: استفاداته في موضوع الفقه: استفاد من بعض الأحاديث حيث نقل منها فوائد في الفقه[155].

حديث عبد الله بن عمر أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم- قال: «مَا حَقُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ لَهُ شَيْءٌ يُوصَي فِيهِ يَبِيتُ لَيْلَتَيْنِ إلا وَوَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَة عِنْدَهُ».

1)- قال ابن العربي: "فيه الندب إلى الوصية في التطوع، وأما إن كانت عليه ديون ففرض عليه الوصية بها"[156].

2)- وقال أيضا: "وفي هذا الحديث: أن الوصية نافذة وإن كانت عند صاحبها، إذا لم يجعلها عند غيره ثم ارتجعها لقوله –صلى الله عليه وسلم- «ألاَ لاَ يَبِتَنَّ إلا وَوَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَة»"[157].

هذه الفائدة مقتبسة كذلك من تفسير البوني[158] حرفيا إلا قول النبي –صلى الله عليه وسلم- فهو مستغرب، مع أنه عند الإمام البوني بلفظ الموطأ إلا في بعض التقديم والتأخير، ففي الموطأ «إلا وَوَصِيَّتُهُ عِنْدَهُ مَكْتُوبَةٌ»[159]، أما عند البوني «إلا وَوَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَة عِنْدَهُ»[160].

واستفادات ابن العربي من أقوال الإمام البوني في الفقه لم تقتصر على أقواله، بل نقل أقوال بعض العلماء بواسطة الإمام البوني، حيث نجد الإمام ابن العربي يقول: "قال ابن وهب"، وفي لفظ آخر قال: "وقال أهل التفسير"[161].

الفرع الثاني: استفاداته في مجال اللغة:

وقفت له على فائدة؛ حيث قال: "والغلام اليفاع؛ الذي قد قارب الحلم، وقيل: هو الذي ارتفع شيئا إلى ثمان سنين ونحوها، وإنما اشتق اليفاع من الأرض؛ وهو ما ارتفع من الأرض"[162].

هذه الفوائد هي عند الإمام ابن العربي في كتاب الوصايا، على خلاف الإمام البوني فهي في كتاب الأقضية، وكلٌّ له توجهه في ذلك.

المطلب السابع: كتاب العتق:

استفادات ابن العربي في هذا الكتاب كانت مقصورة على الفقه فقط[163]، وأغلبها كان في حديث بريرة الذي فيه أن زوج النبي –صلى الله عليه وسلم- أرادت أن تشتري بريرة، فأبى أهلها أن يبيعوها إلا أن يكون لهم الولاء، فقال رسول الله –صلى الله عليه وسلم- «اشْتَرِيهَا وَأَعْتِقِيهَا فَإِنَّمَا الوَلاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ».

هذا الحديث ذكر ابن العربي فيه أكثر من أربع عشرة فائدة، معظمها مستفادة من تفسير البوني، لكن الغريب في الأمر أن ابن العربي صدرها بقوله: "وقال أبو عبد الله المازري في المعلم له «في حديث بريرة» فوائد كثيرة ومسائل عظيمة، أول ذلك في هذا الحديث مكاتبة من ليس له مال..."[164].

لكن بالعودة إلى كتاب "المعلم" للمازري[165]، لا نجد هذه الفوائد، إلا الفائدة الأولى مع بعض التصرف، بالمقابل نجد تلك الفوائد موجودة نصا عند الإمام البوني بما في ذلك الفائدة الأولى، فلا يستبعد أن يكون الإمام المازري (536هـ) اقتبسها من الإمام البوني، وخاصة أنه متأخر عنه، وقد أشار الدكتور عبد العزيز دخان -محقق تفسير الموطأ- إلى هذا التنبيه[166].

1)- قال ابن العربي: "فيه جواز السؤال للمكاتب للعون كتابته".

2)- وقال أيضا: "فيه أن السؤال ليس عليه فرض يعطي السائل إذا لم يخف عليه الهلكة من موت أو أسر"[167].

وفوائد هذا الحديث كثيرة، وكل ما ذكره الإمام البوني في شرح هذا الحديث نقله ابن العربي نصا دون أن يشير إليه، وهي عند ابن العربي في كتاب العتق، أما عند الإمام البوني في كتاب المكاتبة.

المطلب الثامن: كتاب العقول:

وهو آخر كتاب نقل فيه الإمام ابن العربي فوائد من تفسير البوني في حدود بحثي، وكانت في الفقه واللغة.

الفرع لأول: استفاداته في موضوع الفقه: هذه الفوائد صدرها الإمام ابن العربي بقوله: "قال علماؤنا"، ويقصد به الإمام البوني.

1)- حديث ابن المسيب[168]، حيث قال ابن العربي: "قال علماؤنا: قصد بقوله «لَوْ تَمَالأَ عَلَيْهِ أَهْلُ صَنْعَاءَ لَقَتَلْتُهُمْ بِهِ» لأن القاتل كان من أهل صنعاء... إنما قال ذلك؛ لأن كل واحد منهم مخرج للنفس كلها..."[169].

2)- في باب القصاص في القتل، والحديث من بلاغات الإمام مالك، وهو أن مروان بن الحكم كتب إلى معاوية يذكر له أنه أتى بسكران وقد قتل رجلا، فكتب إليه معاوية: أن اقتله به.

قال ابن العربي: "قال علماؤنا: إنما وجب أن يقاد من السكران؛ لأنه أدخل على نفسه السكر، لو ترك القودُ منه لم يشأ أحد أن يقتل أحدا إلا شرب وقتل واعتذر بالسكر"[170].

ما لاحظناه في جميع كتبه الواردة في هذا البحث، التي ذكر فيها عبارته: "قال علماؤنا" ويقصد به في جميع الأمثلة الإمام البوني، لا يعقب على كلامه بل يؤيده.

الفرع الثاني:استفاداته في مجال اللغة: حديث النبي –صلى الله عليه وسلم- في العقول[171].

1)- قال ابن العربي: "ثم فوقها الحاصرة –بالصاد غير منقوطة- وهي التي تحرص الجلد، أي تشقه قليلا، ومنه قيل: حَرَصَ القصارُ الثوب إذا شقه"[172].

2)- وقال أيضا في نفس الحديث: "ثم فوقها السمحاق وهي التي تسلخ الجلد وحده كأنها تكشطه عن اللحم حتى يبلغ الحجاب الذي دون العظم والفروة، وفيها عند مالك حكومة"[173].

الخاتمة:

بعد هذا العرض الذي يخص استفادات الإمام ابن العربي من الإمام البوني؛ نخلص إلى ما يلي:

من النتائج ما يلي:

1- استفاد الإمام ابن العربي من الإمام البوني في مواضع كثيرة دون أن يشير إليه، في حدود بحثي لم أجد السبب الذي دعاه إلى ذلك، لكن أعتقد أنه من طبع القدامى أنهم يستفيدون من بعضهم البعض دون أن يشيروا إلى ذلك؛ فقد وضع الحافظ ابن حجر-رحمه الله- مثلا بمعية تلاميذه شرحا ممتعا على صحيح البخاري "فتح الباري"، وقد استفاد منهم استفادة جليلة رغم ذلك لم يذكرهم.

2- المعلومات التي استفادها الإمام ابن العربي من الإمام البوني، لم يوزعها على جميع كتبه بمختلف أبوابها، بل كان ينتقي ويستل المعلومة حسب الحاجة.

3- النقول التي نقلها الإمام ابن العربي عن الإمام البوني، كانت في مواضع معينة، من القرآن إلى الفقه، إلى علم الحديث، إلى العقيدة، واللغة ثم اللطائف.

4- أحيان يشير الإمام ابن العربي إلى الإمام البوني بقوله: "قال علماؤنا"، وما لحظناه أنه بإشارته هذه لا يعقب على كلامه؛ مما يظهر أنه يؤيده، ولولا كذلك لما استشهد به، ومن صنيع العلماء إذا ما استدل بفقه قرينه أو من تقدمه في الزمن ولم يعقب عليه، فيعتبر إشارة منه بأنه تبنى قوله.

5- على ما درج عليه ابن العربي من صنيعه مع البوني انه لا يذكر اسمه عندما ينقل عنه، ووجدناه في مواضع وهي قليلة جدا نقل عنه وذكر اسمه رغم ذلك مرة سكت عنه ولم يتعقبه ومرة تعقبه رغم انه ذكر اسمه.

6- هناك كتب وأبواب لم يثرها الإمام ابن العربي بفوائد ولطائف من تفسير الإمام البوني، وأمثلة ذلك: كتاب الرجم والحدود وغيرهما.
7- عندما يقول الإمام ابن العربي: "قال علماؤنا" لا يقصد به الإمام البوني دائما، فربما يقصد به غيره، إنما يجب التأكد من القائل.
8- كان أكثر الكتب وأغزرها لفوائد الإمام البوني، هو كتاب الصلاة، فقد نقل الإمام ابن العربي فيه فوائد كثيرة من تفسير البوني، ثم يليه كتاب الأقضية والأحكام، ثم كتاب الجهاد، ثم كتاب الجنائز، وهي عماد كل الكتب الفقهية، مما يدل على رسوخ قدم هذا الأخير في العلم ، أما باقي الكتب فهي قليلة ومتفاوتة مقارنة بالكتب المذكورة سابقا، وتختلف فوائدها المستفادة من الإمام البوني من كتاب لآخر.
9- ما استفاده ابن العربي من البوني زاد من قيمة المسالك وجعله من أحسن الشروح وضعا على الموطأ.

ليس هدفي من عرضي في هذا البحث ما استفاده الإمام ابن العربي من الإمام البوني اتهاما له، أو محاكمة له، بقدر ما هو تساؤل وزعته في ثنايا البحث، لمعرفة أغراض العلماء من نقولهم عن بعضهم البعض، ولعل انتماءهم لنفس المذهب يبرر ذلك والله أعلم.

الهوامش:

[1]- ينظر ترجمته في: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط1، (1429هـ - 2008م)، 259/7. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين الذهبي، تحقيق: د/بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، (1424هـ - 2003م)، 602/9-603. جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، الحميدي، تحقيق: بشار عواد معروف، ط1، 1429هـ-2008م، دار الغرب الإسلامي، تونس، ص:506.

[2]- سير أعلام النبلاء، الذهبي، تحقيق وإشراف: شعيب الأرنؤوط، وحقق هذا الجزء: أكرم البوشي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1429هـ - 2008م، 560/16.

[3]- ترتيب المدارك، القاضي عياض، 581/2.

[4]- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابن فرحون، تحقيق: د.محمد الأحمدي، دار التراث، القاهرة، مصر، دط، دتط، 165/1-166.

[5]- ترتيب المدارك، القاضي عياض، 260/7.
[6]- الصلة، ابن بشكوال، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1410هـ-1989م، 582/2. الديباج المذهب، ابن فرحون، 478/2-479.
[7]- الديباج المذهب، ابن فرحون، 101/2-102.
[8]- الصلة، ابن بشكوال، 154/1.
[9]- سير أعلام النبلاء، الذهبي، 344/18.
[10]- ترتيب المدارك، القاضي عياض، 259/7.
[11]- الصلة، ابن بشكوال، 253/3.
[12]- التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار، تحقيق: عبد السلام الهراس، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، 1415هـ-1995م،258/1.
[13]- ترتيب المدارك، القاضي عياض، 259/7.
[14]- ترتيب المدارك، القاضي عياض، 259/7.
[15]- جذوة المقتبس، الحميدي، ص:506.
[16]- ترتيب المدارك، القاضي عياض، 259/7.
[17]- الديباج المذهب، ابن فرحون،339/2.
[18]- توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم، محمد بن عبد الله القيسي الدمشقي الشهير بابن ناصر الدين، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1993م، 654/1.
[19]- ينظر إلى مصادر ترجمة الإمام البوني منها: ترتيب المدارك، القاضي عياض، 259/7. تاريخ الإسلام، الذهبي، 602/9-603. جذوة المقتبس الحميدي، ص:506. الديباج المذهب، ابن فرحون، 339/2. الصلة، ابن باشكوال، 581/2-582. هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، 581/2-582.
[20]- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، طبعة منقحة على طبعة بولاق، والأنصارية والسلفية التي حقق عدة أجزاء منها الشيخ عبد العزيز بن باز، ترقيم: محمد فؤاد عبد الحق، دار السلام، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار الفيحاء، دمشق، سوريا، ط1، 1418هـ- 1997م، 252/1.
[21]- سنن النسائي، وحاشية السندي، السيوطي، اعتناء وترقيم وفهرسة: عبد الفتاح أبو غدة، ط2، 1406هـ-1986م، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، 29/1.
[22]- المعجم المفهرس أو تجريد أسانيد الكتب المشهورة والأجزاء المنثورة، ابن حجر، تحقيق: محمد شكور الميادیني، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ-1998م، ص:398.
[23]- المسالك في شرح موطأ مالك، ابن العربي، تحقيق: محمد وعائشة ابني الحسين سليماني، دار المغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1428هـ-2007م، 196/1-197.
[24]- ترتيب المدارك، القاضي عياض، 259/7.
[25]- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والإعلام، الذهبي، 603/9.

[26]- فهرسة، ابن خير الإشبيلي، تحقيق: بشار عواد معروف ومحمود بشار عواد، دار المغرب الإسلامي، تونس، ط2009،1م، ص:123-124.
[27]- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة، إسطنبول، 1951م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، دط، دتط، 427/2.
[28]- المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، النباهي، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديد، بيروت، لبنان، ط5، 1430هـ-1983م، ص:105-106.
[29]- هي من أكبر بلاد خرسان وأعظمها، من كتاب: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ابن بطوطة، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، دط، 1417هـ، 52/3.
[30]- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان البرمكي، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1971م، 4\296.
[31]- تقع في شمال شرق ديار بكر، من كتاب: الكامل في التاريخ، ابن الأثير، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ-1997م، 403/7.
[32]- وفيات الأعيان، ابن خلكان، 4\296.
[33]- تاريخ دمشق، ابن عساكر، 54\24.
[34]- ينظر إلى: ديوان الإسلام، شمس الدين أبو المعالي، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1411هـ-1990م، 3\240. الأعلام، الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط15، دتط، 7\133.
[35]- وفيات الأعيان، ابن خلكان، 4\296.
[36]- سير أعلام النبلاء، الذهبي، 15\49.
[37]- المرقبة العليا، النباهي، ص:105-106.
[38]- تذكرة الحفاظ، الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ-1998م، 4\90.
[39]- وفيات الأعيان، ابن خلكان، 4\296.
[40]- معجم أصحاب القاضي أبي علي الصدفي، ابن الآبار، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ط1، 1420هـ-2000م، ص:33.
[41]- المرقبة العليا، النباهي، ص:105-106.
[42]- الصلة، ابن بشكوال، 3\856.
[43]- سير أعلام النبلاء، الذهبي، 20\200.
[44]- الأعلام، الزركلي، 3\301.
[45]- ينظر إلى: سير أعلام النبلاء، الذهبي، 20\198. الدباج المذهب، ابن فرحون، 1\376. الصلة، ابن بشكول، 3\856. المرقبة العليا، النباهي، ص:105-106. وغيرها من كتب التراجم
[46]- ينظر إلى: المرقبة العليا، ص:106. الصلة، 3\857، وفيات الأعيان، 4\297.

[47]- لأمثلة أكثر ينظر إلى: (المسالك، 2\134، حول سورة النور:31. وهي في تفسير الموطأ، 1\121)،(المسالك،3\380، حول سورة غافر:60. وهي في تفسير الموطأ، 1\368).

[48]- المسالك، 2\98.

[49]- تفسير الموطأ، 1\110.

[50]- قال –صلى الله عليه وسلم:(مَا مِن امْرِئٍ يَتَوَضأُ فَيُحْسِنُ وُضُوءَهُ، ثُمَّ يُصَلِّى الصَّلاةَ إلا غُفِرَ لَهُ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الصَّلاةِ الأُخْرَى حَتَّى يُصَلِّيَهَا).

[51]- المسالك، 2\111.

[52]- المسالك، 2\111. تفسير الموطأ، 1\113.

[53]- لأمثلة أكثر ينظر إلى: (المسالك، 2\135، قوله: "تنبيه: فإن قال قائل: فإذا كانت الزينة التي... لفساد الزمان" نقل هذه الفائدة حرفيا وزاد عليها " وأبين في النظر"، تفسير الموطأ، 1\121،)،(المسالك، 2\185، قوله: " لم تذكر عائشة في هذا الحديث... إلا بالتدلك" و قوله: " إيضاح مشكل: قولها... والله اعلم" نقله حرفيا. تفسير الموطأ، 1\140)، (المسالك، 2\208، قوله: "ولم يذكر البخاري... وليس في الموطأ بيان أنهم كبروا". تفسير الموطأ، 1\145)، (المسالك، 2\224، قوله: "يدل على ما قال مالك... قول ابن عمر" نقله مع بعض الزيادات. تفسير الموطأ، 1\150)، (المسالك، 2\339، قوله: "وفيه جواز الشهادة على الصوت". تفسير الموطأ، 1\180).

[54]- المسالك، 2\178.

[55]- تفسير الموطأ، 1\133.

[56]- للتوسع أكثر ينظر إلى: التلقين في الفقه المالكي، عبد الوهاب البغدادي المالكي، تحقيق ودراسة: محمد ثالث سعيد الغاني، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، 1421هـ-2000م، ص:47.

[57]- المسالك، 3\203.

[58]- تفسير الموطأ، 1\304

[59]- الحطاب الرعيني(954هـ)هو إمام المالكية في عصره، شمس الدين أبو عبد الله محمد، أصله من المغرب، من تصانيفه: مواهب الجليل، متممة الأجرومية. الأعلام، الزركلي، 7\58.

[60]- ابن ناجي أبو الفضل قاسم بن عيسى التنوخي القيرواني (837هـ)، الإمام الفقيه، والقاضي، من أهل قيروان، له كتب منها: شرح المدونة. الأعلام، الزركلي، 5\179.

[61]- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، الحطاب، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط3، 1412هـ-1992م، 1\124.

[62]- المسالك، 2\172.

[63]- تفسير الموطأ، 1\134.

[64]- لأمثلة أكثر ينظر إلى: (المسالك، 2\106، قال ابن العربي: "فالفرط والفارط... وحميمه". تفسير الموطأ، 1\110)، (المسالك، 2\217، قال ابن العربي: "الشبه والشبيه لغتان... فاجزم الباء". تفسير الموطأ، 1\148)، (المسالك، 2\489، قال ابن العربي: " يكون

معنى حتى بمعنى الواو... وتملوا". تفسير الموطأ، 1\229، ثم نقده حيث قال: "وفيه نظر من طريق الإعراب لضعفه).

[65]- المسالك، 2\170. وهي مقتبسة من تفسير الموطأ، 1\134.

[66]- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت لبنان، دط، دتط، 15\188.

[67]- المسالك، 2\174. وهي مقتبسة حرفيا من تفسير الموطأ، 1\136، دون أن يشير إلى ذلك.

[68]- لسان العرب، ابن منظور، مادة (لها)، 13\246.

[69]- لأمثلة أكثر ينظر إلى : (المسالك، 2\156، قال ابن العربي: "أخذ مالك... لكان هذا التأويل حسنا". وهي في تفسير الموطأ، 1\129-130)، (المسالك، 2\214، قال ابن العربي: "قول عمر في الحديث... وحالة الناس معه". وهي في تفسير الموطأ، 1\146-147)، (المسالك، 3\92، قال ابن العربي: "فيه الترحيب بالزائر". وهي في تفسير الموطأ، 1\276)، (المسالك، 3\441، قال ابن العربي: " الغني ينقسم... يختبر بها عباده". وهي في تفسير الموطأ، 1\363-364)، (المسالك، 3\479، نقل ابن العربي الفائدة الأولى، والثانية، والثالثة، من تفسير الموطأ، 1\368)، (المسالك، 3\400، نقل ابن العربي الفائدة الرابعة، والخامسة، من تفسير الموطأ، 1\367).

[70]- المسالك، 2\172. وهي في تفسير الموطأ، 1\134.

[71]- المسالك، 2\245. وهي في تفسير الموطأ، 1\152-153.

[72]- المسالك، 3\478. تفسير الموطأ، 1\366.

[73]- المسالك، 2\219، قال ابن العربي:"وقال علماؤنا: وهي كلمة جرت... الدعاء"، وفي تفسير الموطأ، 1\149. والمرة الثانية في المسالك، 3\443، قال ابن العربي:"قال علماؤنا: أراد بهذا القول أهل الإستغناء..."، وفي تفسير الموطأ، 1\364.

[74]- المسالك، 4\47.

[75]- المسالك، 4\47. وهي في باب زكاة العروض، وهي منقولة حرفيا من تفسير الموطأ، 1\384.

[76]- التاريخ الكبير، الإمام البخاري، تحقيق: هاشم الندوي وآخرون، دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد، الهند، دط، دتط، 3\318.

[77]- التاريخ الكبير، الإمام البخاري، 3\318.

[78]- المسالك، 4\45.

[79]- تفسير الموطأ، 1\381.

[80]- تفسير غريب الحديث، عبد الملك بن حبيب، تحقيق: د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1421هـ-2001م، 1\276-277-278.

[81]- المسالك، 4\166.

[82]- تفسير الموطأ، 1\417.

[83]- رواه مالك في الموطأ حديث(795) برواية يحيى.

[84]- المسالك، 4\180. ولأمثلة أكثر يرجع إلى فوائد هذا الحديث، معظمها مقتبسة من تفسير الموطأ للإمام، 1\422.
[85]- عند الإمام البوني جُثة، وربما هي تصحيف من محققي المسالك.
[86]- المسالك، 4\180. وهي منقولة حرفيا من تفسير الموطأ، 1\423.
[87]- المسالك، 4\179. تفسير الموطأ، 1\422.
[88]- الموطأ حديث (793) رواية يحيى.
[89]- لأمثلة أكثر بنظر إلى: (المسالك، 4\179، الفائدة الخامسة، والسادسة، والتاسعة. وهي في تفسير الموطأ، 1\422-423).
[90]- المسالك، 4\176. وهي في تفسير الموطأ، 1\420.
[91]- المسالك، 4\395. تفسير الموطأ، 1\492.
[92]- المسالك، 3\577.
[93]- تفسير الموطأ، 2\601.
[94]- المسالك، 3\574.
[95]- تفسير الموطأ، 2\602
[96]- الموطأ حديث رقم (556)، رواية يحيى.
[97]- المسالك، 3\501.
[98]- تفسير الموطأ، 2\583.
[99]- المسالك، 3\563.
[100]- تفسير الموطأ، 2\593.
[101]- الموطأ، حديث رقم (531)، رواية يحيى.
[102]- المسالك، 3\509. تفسير الموطأ، 2\584.
[103]- المسالك، 3\509.
[104]- تفسير الموطأ، 2\584.
[105]- لأمثلة أكثر ينظر إلى: المسالك، 3\581، نقل ابن العربي قول أبي عبيد لكن الظاهر أنه من تفسير البوني، لأنه نقل تعقب الإمام البوني كذلك، تفسير الموطأ، 2\604.
[106]- الموطأ، حديث رقم (572)، رواية يحيى.
[107]- المسالك، 3\588، وهي مقتبسة من تفسير الموطأ، 2\606.
[108]- لأمثلة أكثر ينظر إلى: (المسالك، 5\15، من قوله: "لا يفتر... يريد التطوع"، تفسير الموطأ، 2\545)، (المسالك، 5\98، نقل ابن العربي المسألة الثانية من تفسير الموطأ، 2\573).
[109]- المسالك، 5\22. تفسير الموطأ، 2\550.
[110]- الموطأ، حديث رقم (1040)، رواية يحيى.
[111]- المسالك، 5\102. تفسير الموطأ، 2\575.
[112]- المسالك، 5\14، تفسير الموطأ، 2\545.
[113]- لأمثلة أكثر ينظر إلى: (المسالك، 5\20، ذكر احتمال، وهو مقتبس من تفسير الموطأ، 2\549)، (المسالك، 5\88، حيث ذكر شرحا لقول أبو بكر الصديق –رضي الله عنه-، وهو

مقتبس من تفسير الموطأ، 2\570)، (المسالك، 5\102، من قوله "ثبج البحر" قال: "وقيل الثبج لجته أو ظهره، وهو في تفسير الموطأ، 2\575).

[114]- الموطأ حديث رقم (1026)، رواية يحيى.

[115]- المسالك، 5\71. تفسير الموطأ، 2\566.

[116]- المسالك، 5\71. تفسير الموطأ، 2\565.

[117]- المسالك، 5\86. تفسير الموطأ، 2\571.

[118]- لأمثلة أكثر ينظر إلى: المسالك، 5\59، الفائدة الأولى والثانية والثالثة، مستفادة من تفسير الموطأ، 2\558.

[119]- المسالك، 5\102. وهي في تفسير الموطأ، 2\575.

[120]- المسالك، 5\104. وهي في تفسير الموطأ،2\575.

[121]- المسالك، 5\118. تفسير الموطأ، 2\579.

[122]- المسالك، 5\167.

[123]- تفسير الموطأ، 2\632.

[124]- المسالك، 5\158.

[125]- تفسير الموطأ، 2\627.

[126]- المسالك، 5\250-251.

[127]- تفسير الموطأ، 2\644.

[128]- المسالك، 5\628.

[129]- تفسير الموطأ، 2\717.

[130]- المسالك، 5\628. تفسير الموطأ، 2\718.

[131]- المسالك، 6\90-91.

[132]- الحنطة: البر وهو جنس من النباتات (لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، لبنان، دط، دتط، 4\247).

[133]- الموطأ، حديث رقم (1362) رواية يحيى.

[134]- تفسير الموطأ، 2\756.

[135]- المسالك، 6\50.

[136]- تفسير الموطأ، 2\748.

[137]- المسالك، 6\50.

[138]- تفسير الموطأ، 2\747.

[139]- المسالك، 6\91. تفسير الموطأ، 2\756.

[140]- المسالك، 6\91. تفسير الموطأ، 2\756.

[141]- لأمثلة ينظر إلى: (المسالك، 6\222، الفائدة السابعة نقل قول البوني بتصرف يسير. تفسير الموطأ، 2\800)، (المسالك، 6\224، نقل الفائدة الثامنة، وهي في تفسير الموطأ، 2\801)، (المسالك، 6\306، قال ابن العربي في المسألة الثانية: "قال علماؤنا" ويقصد به الإمام البوني لأن الكلام له وهو في تفسير الموطأ، 2\804)، (المسالك، 6\353-354، نقل في المسالة الأولى كلاما للإمام البوني، مع ضم بعض كلامه معه، تفسير الموطأ، 2\809-

810)، (المسالك، 6\364، ذكر مجموعة من الفوائد وهي مقتبسة من تفسير الموطأ للبوني، 2\810-811)، (المسالك، 6\365، قال ابن العربي: "قال علماؤنا: والبكر..."، ويقصد به الإمام البوني لأن الكلام له، وهو في تفسير الموطأ، 2\811)، (المسالك، 6\374، نقل فوائد من الحديث وهي تقريبا استفادها من تفسير الموطأ، 2\815)، (المسالك، 6\379، نقل المسألة الأولى من تفسير الموطأ، 2\816)، (المسالك، 6\380، قال ابن العربي: "وفي هذا الحديث... قبل ذلك"، وهو قول للإمام البوني في تفسير الموطأ، 2\816)، (المسالك، 6\383، قال ابن العربي: "قال علماؤنا" ويقصد به الإمام البوني لأن الكلام هو له، ونقل كذلك مجموعة من أقوال العلماء عن طريق الإمام البوني، لأنه صاحبها بتعليقات واحتمالات البوني وهي في تفسير الموطأ، 2\817)، (المسالك، 6\419، نقل ابن العربي أقوال العلماء مع التعليقات من تفسير الموطأ للبوني، 2\832)، (المسالك، 6\837، نقل ابن العربي المسألة الأولى من تفسير الموطأ للبوني، 2\837).

[142]- الموطأ، حديث (1492)، رواية يحيى.

[143]- المسالك، 6\373-374. تفسير الموطأ، 2\813-814، فقد نقل الإمام ابن العربي كل ما ذكره البوني تقريبا في هذا الحديث حرفيا.

[144]- الموطأ حديث (1491) رواية يحيى.

[145]- المسالك، 6\369. تفسير الموطأ، 2\818-813.

[146]- المسالك، 6\369.

[147]- لأمثلة أكثر ينظر إلى: (المسالك، 6\379، قال ابن العربي: "فحش... بضم الحاء" هذه الفائدة مقتبسة من تفسير الموطأ، 2\815)، (المسالك، 6\382، قال ابن العربي: "يُلِطُ... به" مقتبسة من تفسير الموطأ، 2\816)، (المسالك، 6\395، قال ابن العربي: "قال الشارحون للحديث... غيره"، وهي مقتبسة من تفسير الموطأ، 2\820، والإمام البوني استفادها من غريب الموطأ لابن حبيب، لكن ابن العربي نقل كلام الإمام البوني.

[148]- المسالك، 6\306.

[149]- تفسير الموطأ، 2\805.

[150]- المسالك، 6\365. تفسير الموطأ، 2\811.

[151]- لأمثلة أكثر ينظر إلى: (المسالك، 6\374، نقل بعض اللطائف في الفائدة الأولى، وهي في تفسير الموطأ، 2\815)، (المسالك، 6\416، نقل الفائدة الأولى والثانية، من تفسير الموطأ، 2\830-831).

[152]- الموطأ، حديث (1490) رواية يحيى.

[153]- المسالك، 6\364. تفسير الموطأ، 2\810.

[154]- المسالك، 6\364. تفسير الموطأ، 2\810.

[155]- لأمثلة أكثر ينظر إلى: (المسالك، 6\478، قال ابن العربي: "فيه من الفقه:... لابنة عمه"، وهي مقتبسة من تفسير الموطأ، 2\852)، (المسالك، 6\480، الفائدة الأولى،

والثانية، والرابعة، والخامسة، والسادسة، والسابعة، والثامنة، نقلها من تفسير الموطأ، 2\853).

[156]- المسالك، 6\478. تفسير الموطأ، 2\851.

[157]- المسالك، 6\478.

[158]- تفسير الموطأ، 2\851.

[159]- الموطأ، حديث (1527) رواية يحيى.

[160]- تفسير الموطأ، 2\851.

[161]- المسالك، 6\487، وهي في تفسير الموطأ، 2\857.

[162]- المسالك، 6\478، وهي في تفسير الموطأ، 2\852.

[163]- لأمثلة أكثر ينظر إلى: (المسالك، 6\500-501، قال ابن العربي: "وقد روي من غير طريق ابن عمر... لم يعتق، نقله ابن العربي من تفسير الموطأ، 2\891-892).

[164]- المسالك، 6\521.

[165]- المعلم بفوائد مسلم، المازري(536هـ)، تحقيق: محمد الشاذلي النيفر، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، بيت الحكمة، الجزائر، دط، 1988م، 2\223-224.

[166]- تفسير الموطأ، 2\885، في التهميش.

[167]-المسالك، 6\522. تفسير الموطأ، 2\885.

[168]- الموطأ، حديث (1681) رواية يحيى.

[169]- المسالك، 7\76. تفسير الموطأ، 2\953.

[170]- المسالك، 7\89. تفسير الموطأ، 2\955.

[171]- الموطأ، حديث (1639) رواية يحيى.

[172]- المسالك، 7\43. تفسير الموطأ، 2\918.

[173]- المسالك، 7\43. تفسير الموطأ، 2\918. ولأمثلة أكثر ينظر إلى: (المسالك،7\43، وهو حديث النبي –صلى الله عليه وسلم- في العقول. في تفسير الموطأ، 2\916-917-918).

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 413 – 434
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

تحقيق المنقول في مسألة التعليل بالحكمة عند علماء الأصول
The investigation of the transferee in the issue of reasoning wisdom from the experts in principles jurisprudence

طالب الدكتوراه عدلان رزقي
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة -1-
rzkadlane@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/02/19 **تاريخ القبول: 2020/06/24**

الملخص:

هذا المقال محاولة جادة للبحث عن حقيقة الخلاف الموجود في كتب الأصول بخصوص مسألة التعليل بالحكمة، وقد اقتضت طبيعة البحث التطرق لتعريف الحكمة، ثم تحقيق القول عن أبرز من نُسب إليهم القول بجواز التعليل بالحكمة وهم الغزالي والرازي والبيضاوي، وفي الأخير قمتُ بدراسة المسألة من وجهة مقاصدية، وقد جاء هذا كله في إطار عناوين رئيسية تتمثل في مقدمة وخمسة مطالب وخاتمة فيها استعراض لأهم النتائج.

الكلمات المفتاحية: الحكمة؛ المقاصد؛ التعليل؛ أصول الفقه.

Abstract:

This article is a serious attempt to research the truth of the dispute found in the principles jurisprudence books on the issue of reasoning with wisdom.

the nature of the research required touching on the definition of wisdom, then achieving the saying about the most prominent of those who were attributed to the saying that it is permissible to explain the wisdom and they are: Ghazali, Al-Razi and Al-Baidawi, and in the last I studied the issue from objectives of shari'ah views

All came under the headings are the introduction and five demands and the conclusion of a review of the most important results.

key words: wisdom; objectives of shari'ah; reasoning; the principles jurisprudence.

مقدّمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له هو يتولى الصالحين، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن من الأمور المهمة في دراسة أي مسألة ضبط المذاهب الواردة فيها، وذلك بتحقيق صحة عزو الأقوال إلى أصحابها، ومن هذا القبيل جاءت هذه الدراسة لتضع الأصبع على مسألة اشتهر فيها الخلاف في كتب الأصول، وهي مسألة التعليل بالحكمة، وقد وُجد في حكاية الخلاف فيها إشكالات عميقة، حيث يظهر الخلل جليا -بعد التحري- في عزو الأقوال إلى بعض الأعلام المشهورين، ويزداد الإشكال إذا علمنا أن هذا الخطأ في العزو قد تلقاه كثير من الأصوليين من بعد القرن السابع إلى يومنا هذا من غير مراجعة ولا تقويم، وهذا ما دعاني للوقوف مع هذه النقول وقفاتٍ متأنّية لتصحيح الخطأ والبحث عن أسبابه ودواعيه.

وعلى ضوء ما مضى يمكن صياغة إشكالية البحث على النحو الآتي:

ما مدى ثبوت القول بالتعليل بالحكمة عند بعض الأصوليين المشهورين؟

ويتبع هذه الإشكالية الرئيسة جملة من التساؤلات الفرعية أسوقها فيما يلي:

- من هم الأعلام الذين نُسب إليهم القول بالتعليل بالحكمة؟
- ما هي أسباب وقوع الوهم في عزو هذه الأقوال إليهم؟
- كيف يمكن للمقاصد أن تساهم في رفع الخلاف في هذه المسألة؟

للإجابة على هذه الإشكاليات وغيرها فقد اتبعت المنهج التحليلي في معظم فقرات البحث مخدوما بالمنهج الاستقرائي من خلال استقراء ما ورد في كتب الأصول التي تيسر الوقوف عليها.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة في أنها ترمي لضبط الأقوال في مسألة حسّاسة في الدرس الأصولي، وذلك بتصحيح عرض الأصوليين للخلاف في هذه المسألة وبيان عدم دقته، وهذا يفيدنا في غلق الباب على كثير من المعاصرين الذين أرادوا تمرير نظريات تسوّغ تحريف النصوص وتطويعها لضغوط الواقع، كما هو الشأن مثلا عند جاسر عودة الذي ارتكز على هذه المسألة وعلى ما فهمه من اجتهادات بعض الصحابة لتقرير مسألة دوران الحكم على مقصده عوضا من علته وجودا وعدما، وهي نظرية فيها زعزعة لصرح الشريعة، ومساس بخاصية الثبات والتوازن فيها.

الدراسات السابقة:

كثيرة هي الأبحاث التي عنيت بمسألة التعليل بالحكمة، لكن قليلة هي تلك التي اهتمت بتحرير الخلاف في هذه المسألة كما هو شأن هذا المقال، والذي وقفت عليه من النوع الثاني بحثان هما:

1 - حقيقة الخلاف في التعليل بالحكمة وأثره في الفقه الإسلامي، تأليف: علي بن عباس حكمي، وهو بحث منشور في مجلة جامعة أم القرى، العدد التاسع، سنة 1414هـ.

هذا البحث في الحقيقة وإن توافق مع فكرة بحثي في تحقيق الخلاف؛ إلا أنه مختلف تماما في طريقة المعالجة والتحليل والنظر، وبالتالي اختلفت النتائج تماما، فالباحث على الحكمي يخلص إلى أن المذاهب المذكورة في كتب

الأصول إنما هي لأتباع الأئمة المجتهدين، وليست مذاهب للأئمة أنفسهم ولا لأصحابهم الذين يعللون بالحكمة على حد زعمه، أما إنكار التعليل بها فهو قول الأصوليين المتأخرين.

والذي يظهر أن الباحث لم يفرّق بين باب التعليل المجرد عن التعدية وبين باب التعليل في مبحث القياس، فالأئمة في كل العصور يلتمسون الحكمة من تشريع الأحكام ويدندنون حولها، أما في باب القياس عند النظر في التعدية والإلحاق فهذا شيء آخر، وهو المقصود عند الأصوليين من إيراد هذه المسألة، وبهذا فدعوى اختلاف منهج الأصوليين عن الأئمة السابقين منتفية في نظري والله أعلم، فما وجد من البناء عليها في القياس عند الأوائل فهو في حالة ظهور الحكمة وانضباطها، وهذا لا يخالف ما مشى عليه كثير من الأصوليين.

2 - منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي، تأليف: رائد نصري جميل أبو مؤنس، صدرت الطبعة الأولى منه من طرف المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا، سنة 1427هـ، الموافق ل: 2007م.

في الحقيقة الباحث كان موفقا في تفنيد نسبة القول بالتعليل بالحكمة إلى كل من الرازي والبيضاوي، لكنه سلك مسلكا غير مقنع في ذلك كما ستأتي الإشارة إليه في آخر المطلب الثالث بالنسبة للرازي، أما كلامه عن البيضاوي فقد جاء في أسطر قليلة أقرّ فيها بأنه يقول بعدم اشتراط الانضباط في الوصف وناقش في اشتراطه للظهور فيها، وخلص إلى أن البيضاوي ليس من القائلين بالتعليل مطلقا بل ببعض الشروط، وهو خلاف ما انطلقت منه وانتهيت إليه.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى ما يلي:

1 - تحرير الأقوال في مسألة التعليل بالحكمة بالرجوع إلى المصادر الأصلية في هذا الباب.
2 - مناقشة عزو الأصوليين للمذاهب في هذه المسألة والبحث عن أسباب الخطأ أو الوهم في هذا العزو.
3 - النظر إلى المسألة من منظور مقاصدي للتأكيد على النتائج التي توصل إليها هذا البحث.

وبعد هذه التقدمة بين يدي البحث فقد آن أوان الشروع في المقصود، فأقول وبالله التوفيق:

المطلب التمهيدي: مدلول الحكمة

في هذا المطلب سنقف مع المعنى اللغوي والاصطلاحي للحكمة، وذلك حتى تتضح حدود هذه اللفظة التي عليها مدار هذا المقال.

أولا- معنى الحكمة لغة: "الحكمة" مشتقة من الحكم، ومرد هذه الكلمة في اللغة إلى المنع، ومنه حكَمة الدابة وهو ما يحيط بحنكيها، سميت بذلك لأنها تمنعها من العدو الشديد، وهكذا "الحِكمة" تجري على هذا المعنى لكونها تمنع صاحبها من الجهل[1]، وقد وردت الحكمة في اللغة بمعنى "معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، ويقال لمن يحسن دقائق الصنعات ويتقنها حكيم"[2].

ثانيا- معنى الحكمة في الاصطلاح: أما في الاصطلاح فيمكن حصر تعريفات الأصوليين على تفاوتها في اتجاهين رئيسين:

1 - ما ذهب إليه طائفة من الأصوليين من إطلاق الحكمة على ما يترتب على التشريع من جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وقد اختلفت عبارات أصحاب هذا الاتجاه التي تصب في المعنى السابق، فمنهم من أطلق عليها بأنها الباعثة[3]، أو تحصيل المصلحة ودفع المفسدة[4]، أو هي "الغاية والغرض من الحكم"[5] أو "غاية الحكم المطلوبة بشرعه"[6].

2 - ما ذهب إليه بعض الأصوليين من أنها الأمر المناسب نفسه، أي أن المصلحة أو المفسدة أنفسهما يطلق عليهما اسم الحكمة[7].

ولنضرب مثالا يتضح به المقال، فإذا قلنا بأن قصر الصلاة في السفر شرعت لدفع المشقة عن المسافر، فعلى الرأي الأول تكون الحكمة هي دفع المشقة، وعلى الرأي الثاني تكون الحكمة هي المشقة نفسها.

وإذا قلنا إن الزنا حُرّم لمنع اختلاط الأنساب، فعلى الرأي الأول تكون الحكمة هي منع اختلاط الأنساب، وعلى الرأي الثاني تكون الحكمة هي اختلاط الأنساب[8].

والذي يظهر أن الخلاف في هذه الإطلاق لفظي لا تنبني عليه فروع فقهية.

هذا وقد فرّق الشيخ محمد بخيت المطيعي بين مراد الأصوليين من إطلاقهم لفظ الحكمة هنا وعند كلامهم عن شروط العلة، حيث يذكرون أن من شروطها أن تكون وصفا ضابطا لحكمة كالسفر في جواز القصر مثلا لا نفس الحكمة كالمشقة؛ وبين إطلاقهم الآخر في ثنايا كلامهم عن شرط آخر للإلحاق بالعلة، وهو أن تكون العلة مشتملة على حكمة تبعث المكلف على الامتثال، وتصلح شاهدا لإناطة الحكم بالعلة، وذلك مثل حفظ النفس أو حفظ الدين ونحو ذلك، فالمعنى هنا أن في ترتيب الحكم على العلة تحصيلا لهذه الحكمة.

إذا تقرر هذا فالخلاف الذي يحكيه الأصوليون في التعليل بالحكمة إنما هو متعلق بالإطلاق الأول، أي الوصف المناسب لشرع الحكم كالمشقة في المثال السابق، وقد نبّه المطيعي إلى أن هذا الأمر اشتبه على كثير من الأصوليين فلم يلحظوا الفرق بين الإطلاقين[9].

المطلب الأول: مذاهب العلماء في التعليل بالحكمة كما وردت في كتب الأصول

لا بد من تحرير محل النزاع في مسألة التعليل بالحكمة، فالمقصود بالتعليل الذي يبحثه الأصوليون في باب القياس هو بيان الأوصاف التي يصح تعليق الحكم بها للتعدية إلى غيرها والإلحاق بها، وليس المقصود ما يذكره المقاصديون من تلمّس الحِكَم التي هي بمعنى المقاصد الجزئية، فهذا شيء لا خلاف فيه إلا ما ورد عن أهل الظاهر شذوذا، وهذا لا يُلتفت إليه.

إن تحرير محل النزاع في هذه المسألة مما يدفع عنا الإشكالات التي ترد على بعض الباحثين المعتنين بالمقاصد وهم يتناولون مسألة تعليل الأحكام التي هي أصل المقاصد وعليها مدارها، فيتكلمون على ورود الأحكام وفق الحكمة، فتلك مسألة ثابتة بأدلتها، وما نحن فيه مسألة أخرى تتعلق بباب القياس بأن يُعدى الحكم إلى غيره بجامع الحكمة الخفية غير المنضبطة، فإذا تقرر هذا أمكن الولوج إلى حكاية الخلاف فأقول:

تتابعت كتب الأصول بعد الآمدي على إيراد ثلاثة مذاهب في مسألة التعليل بالحكمة على النحو الآتي:

المذهب الأول: جواز التعليل بالحكمة مطلقا سواء كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها أم لم تكن كذلك، وهو منسوب في الأبحاث الأصولية المعاصرة إلى الغزالي[10]، وهو مذهب الرازي كما صرح به في كتابه المحصول[11]، وعزاه إليه جملة ممن جاؤوا بعده كالزركشي والشوكاني وغيرهما[12]، وهو مذهب البيضاوي الذي صرح به في المنهاج[13]، ولم ينازع شراحه في هذه النسبة بل أقروها وذكر بعضهم تبعيته للرازي في ذلك[14]، ونسبه الإسنوي إلى ابن الحاجب فقال: "وكلام ابن الحاجب يقتضي رجحانه"[15].

المذهب الثاني: منع التعليل بالحكمة مطلقا، وهو مذهب أكثر العلماء كما ذكر الآمدي وغيره[16].

المذهب الثالث: التفريق بين الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها وبين الحكمة الخفية المضطربة، فيجوز التعليل بالأولى دون الثانية، وهو اختيار الآمدي وابن الحاجب والصفي الهندي وغيرهم[17].

إذا تقرر هذا فإن لنا في المطالب الموالية وقفات مع من نسب إليهم الرأي الأول وهم كل من الغزالي والرازي والبيضاوي، أما ابن الحاجب فلم أخصص له مطلبا لكوني لم أقف على من نسب هذا القول إليه سوى الإسنوي، ولم يُتابع عليه، وكلام ابن الحاجب صريح في موافقته للرأي الأخير[18]، ولهذا يغلب على الظن أن هذا مجرد وهم من الإسنوي رحمه الله.

هذا؛ وإن الناظر في بعض البحوث المقاصدية المعاصرة يجد نسبة القول بالتعليل بالحكمة إلى الشاطبي، ونظرا لعدم تعرض الكتب الأصولية لهذا الرأي -أي أنه غير داخل في شرطي المفهوم من عنوان المطلب- فلن أتكلف عناء تفنيد هذه النسبة وأكتفي بالإحالة إلى ما حققه الدكتور السفياني في هذه الجزئية[19]، حيث فنّد هذه النسبة وبيّن عدم ثبوتها.

المطلب الثاني: تحقيق المنقول عن أبي حامد الغزالي

الناظر في كثير من البحوث الأصولية المعاصرة يجد فيها نسبة القول بالتعليل بالحكمة إلى الغزالي، في حين أن الكتب القديمة لم أقف فيها على من فعل ذلك، وقد لفت انتباهي أن أغلب من نسب ذلك إلى الغزالي من المعاصرين إنما كان اعتماده على كتاب الدكتور عبد الحكيم السعدي الذي يعد مرجعا مهما

في هذا الباب، والموسوم بـ: "مباحث العلة في القياس عند الأصوليين " وهو في أصله رسالة دكتوراه تقدم بها الباحث إلى جامعة الأزهر قبل أزيد من ثلاثة عقود، وقد أحال السعدي في هذا الموضع[20] على كتاب شفاء الغليل للغزالي، وإذا رجعنا إلى هذا الموطن قد يظهر لأول وهلة أن الغزالي ممن يعلل بالحكمة، فهل هذه البادرة صحيحة؟

لقد عالج الغزالي قضية التعليل بالحكمة تحت مسألة إجراء القياس في الأسباب[21] كقياس اللواط على الزنا في إيجاب الحد وما أشبهه من المسائل، فهو لم يتطرق لمسألة التعليل بالحكمة منفردة، بل لم يتصور الأمر إلا بوجودها مع وصف ضابط وهو السبب، ومن ثم أجاز التعليل بها ليصل إلى جواز التعليل في الأسباب، وقد صرّح الغزالي بالتفريق بين تعليل الحكم وتعليل السبب، فبيّن أن تعليل الحكم هو تعدية الحكم عن محله وتقريره في محله، أما تعليل السبب فلا بد من تغيير مناط الحكم وتعليقه بمعنى أعم[22]، أما من أتى بعد الغزالي فقد عالجوا القضية بطريقة أخرى، حيث فصلوا بينهما وتكلموا عن مسألة دخول القياس في الأسباب بمفردها، وعن مسألة التعليل بالحكمة المجردة لوحدها، ومن ثم ذهب بعضهم إلى عدم جواز التعليل بها، ففي حقيقة الأمر اختيار الغزالي لا يصح إيراده في حكاية الأقوال لاختلاف موطن النزاع.

ثم إن الناظر في كتاب شفاء الغليل قد يجد ما يُفهم منه أن الغزالي يرى اشتراط الانضباط للحكمة حتى لا تنتقض بتخلف الحكم مع وجود الحكمة في بعض الصور، حيث قال في هذا الصدد: "فإن قال قائل: إنما لم يجز التعليل بحكمة الزجر لأنها تنتقض ولا تنضبط أطرافها، وتنثلم حواشيها وجوانبها...، قلنا: حاصل الكلام راجع إلى أن العلة المنقوضة لا يصلح الاعتماد عليها، وهذا مسلم، فليبطل الحكم بالنقض لا بكونه حكمة، وليسلم أن الحكمة إذا عقلت ولم تنتقض جاز التعليل للأسباب بها حتى يرتفع الخلاف المتعلق بالنظر الأصولي"[23]، فيُفهم من هذا النقل أن الغزالي يشترط للتعليل بالحكمة ألا تنتقض وهذا فيه اقتراب إلى اشتراط الانضباط، ومما يقوي القول بنسبة ذلك للغزالي أنه يرى أن العكس -وهو انتفاء الحكم لانتفاء علته- شرطٌ لازم في العلل الشرعية حتى يصح اعتبارها[24].

هذا عن شرط الانضباط أما شرط الظهور فقد قال الغزالي في شفاء الغليل: "ثم للشرع في هذا الجنس نوع تصرف فلا ينبغي أن نغفل عنه، وهو إدارة الحكم

على أمارة المصلحة من غير تتبع وجه المصلحة... فيدار الحكم مرة على عين المصلحة وأخرى على أمارة المصلحة، وكل ذلك من نظر الشرع، وفي اتباع الأمارة أيضا نوع مناسبة، وهو: عسر الوقوف على عين الحاجة، كما أديرت الرخص عل السفر لا على عين المشقة، وأديرت الولاية على القرابة لا على الشفقة فإنها لا يوقف عليها"[25]، ففي هذا النقل ما يفيد أنه لا يرى التعليل بالوصف الخفي أو غير الظاهر، وهما خاصيتان من خواص الحكمة، وإنما يعلل بالأمارة الدالة على هذه الحكمة، وبهذا يتفق كلامه مع القول بعدم جواز التعليل بالحكمة، والله أعلم.

المطلب الثالث: تحقيق المنقول عن الفخر الرازي

لقد بحث الفخر الرازي مسألة التعليل بالحكمة منفردة عن تعليل الأسباب، ولعله أول من قام بهذا الفصل، وعلى كل فقد صرّح بجواز التعليل بالحكمة مطلقا[26]، لكن لا يخفى أن الرازي في كتابه المحصول كان ملخِّصا لأربعة كتب سابقة هي أهم ما ألّفه الأصوليون قبله، وهي: العمد للقاضي عبد الجبار، والمعتمد لأبي الحسين البصري، والبرهان للجويني، والمستصفى للغزالي، ولهذا فلا يبعد أن يكون أخذ هذا القول عن الغزالي وحصل له نوع اضطراب[27] فدرس المسألة منفردة عوض أن يقصرها على المحل الذي تناولها الغزالي فيه.

ويمكن القول إن الرازي لما بحث المسألة مرة أخرى بعيدا عن التقيد بكتبٍ يلخصها قرر خلاف ما قرره في المحصول، وبهذا قد يصح القول أن الرازي تراجع أو انتبه لحقيقة القضية في آخر أمره، وبيان ذلك أن الرازي في كتابه الآخر: المعالم رجّح عدم جواز التعليل بالحكمة حيث قال: "التعليل بالمصلحة والمفسدة لا يجوز خلافا لقوم"[28]، ثم بيّن دليل ترجيحه قائلا: "لنا: أنه لو صح التعليل بالمصلحة لامتنع بالوصف المشتمل على المصلحة، وبالإجماع هذا جائز فذاك باطل، بيان الملازمة: أن التعليل بالوصف إنما جاز لاشتماله على الحكمة، فالحكمة هي الأصل في هذه العلية والوصف هو الفرع، ومتى كان التعليل بالأصل ممكنا كان نفس ذلك التعليل بالفرع تطويلا من غير فائدة، فوجب ألا يجوز، فثبت أن التعليل بالمصلحة لو جاز لما جاز التعليل بالوصف، ولمّا جاز هذا وجب ألا يجوز ذلك"[29].

والظاهر أن كتاب المعالم متأخر في التصنيف عن المحصول الذي ألّفه في عنفوان شبابه حيث فرغ منه كما في بعض مخطوطات الكتاب سنة 576هـ[30] أي قبل موته بثلاثين سنة، ولهذا يظهر الرازي في كتاب المعالم محرّرا للمسائل ولهذا فهو موضع اختياراته وترجيحاته[31]، ومما يؤيد كون المعالم متأخرا أنه وردت الإحالة فيه[32] إلى المحصول، وهذه قرينة أخرى تؤيد كون كتاب المعالم متأخرا في التصنيف.

هذا وقد سلك الباحث رائد أبو مؤنس مسلكا مخالفا لما سلكته في تقرير عدم صحة هذه النسبة إليه، فقد استثمر في الاضطراب الذي وقع فيه الرازي وفي الإشكالات التي أوردها ولم يوفق في الإجابة عليها، ليخلص إلى عدم قوله بهذا القول، وهي في الحقيقة أشياء غير صريحة وقرائن غير قوية، خاصة إذا علمنا أن هذا دأب الرازي في تحريره لكثير من المسائل، وقد نقم العلماء عليه على كتبه من قديم أنه يورد شبه الخصوم في غاية ما تكون من القوة، ثم يورد أجوبة متهاوية عليها، فيقرر مذاهبهم بأتم عبارة، وإذا جاء إلى الرد اكتفى بالإشارة[33].

المطلب الرابع: تحقيق المنقول عن البيضاوي

ذهب البيضاوي في كتابه منهاج الوصول إلى جواز التعليل بالحكمة[34]، لكن يبدو أنه رجع عن هذا القول، حيث صرح باشتراط الانضباط والظهور في كتابه الآخر مرصاد الأفهام، حيث قال في سياق كلامه عن شروط العلة: "الثاني: أن تكون وصفا ضابطا للحكمة كالسفر للقصر، لا حكمة مجردة لا ضبط لها، كالمشقة؛ لخفائها وعدم انضباطها، فإن أمكن اعتبارها لظهورها وضبطها جاز على الأصح"[35]، وهو متأخر في التصنيف عن كتاب المنهاج الذي هو عبارة عن تلخيص لكتاب الحاصل من المحصول لتاج الدين الأرموي (ت: 653هـ) الذي تابع الرازي هو كذلك[36] لأن كتابه مجرد اختصار لكتاب المحصول، وعليه فيمكن أن يقال: إن الذي في المنهاج هو حكاية كلام الرازي، بخلاف كتاب المرصاد الذي يمثل المواقف الأصولية الحقيقية للبيضاوي، ذلك أنه كان فيه أكثر توسعا وتدقيقا ونضجا، وقد ساق محققه أدلة كثيرة على تأخر كتاب المرصاد عن المنهاج أُورِدها مختصرة فيما يأتي[37]:

1 – أن البيضاوي في أواخر كتبه كـ(أنوار التنزيل) و(منتهى المنى) اقتصر في الإحالة على كتاب (المرصاد) دون (المنهاج) بخلاف بعض الكتب القديمة التي أحال فيها على المنهاج مع وجود عين المسألة التي عزا إليها مستوفاة في (المرصاد).

2 – لم يُحل في كتاب (المنهاج) على (المرصاد)، ولا يقال بأن العكس كذلك لم يحصل، لأن (المنهاج) كتاب مختصر بخلاف (المرصاد) فهو كتاب كبير.

3 – أن (المنهاج) هو تلخيص لكتاب (الحاصل) للأرموي، والغالب أن يقوم بعض العلماء في أول حياتهم باختصار الكتب للتمكن منها، ثم إذا استوى على سوقه كتب شيئا موسعا، وهذا ما وقع لكل من الجويني والغزالي قبله.

4 – البيضاوي في (المنهاج) كثيرا ما يُتابع ولا يحرر، بخلاف (المرصاد) الذي يحاكم فيه الآراء ويناقش الأدلة ويعترض ويستشكل ويجيب، مما يفيد اكتمال مكنته العلمية، وقد وجدت مسائل خالف فيها الرازي مصرحا باسمه وموردا لدليله ثم نقضه، في حين لم يزد في (المنهاج) على تقرير رأي الرازي.

5 – البيضاوي في (المرصاد) أدق في تحرير الأقوال من (المنهاج) وأضبط في عرض المذاهب، ولهذا أمثلة.

6 – البيضاوي في (المنهاج) يكاد يعرض الاستدلالات كما هي في الحاصل أو المحصول وأحيانا يختصرها، بينما هو في (المرصاد) يستوفي الاستدلالات ويتفنن في عرض الأدلة وحكايتها بطريقة أوضح وأدق.

فهذه القرائن وغيرها مما يدعم القول بأن مذهب البيضاوي الذي استقر عليه في هذه المسألة هو اشتراط الظهور والانضباط للحكمة حتى يمكن التعليل والإلحاق بها.

المطلب الخامس: وقفة مقاصدية في مسألة التعليل بالحكمة

إن القول بمنع التعليل بالحكمة هو الأجرى مع مقاصد الشريعة، وبيان ذلك أن الحكمة لما كان يغلب عليها الخفاء والاضطراب منع العلماء من التعليل بها، وقد اشترطوا حتى يعدى الحكم بها وينتفي بفقدها أن تكون ظاهرة منضبطة[38]،

ومن هنا عدّ بعض الأصوليين عدم الانضباط من قوادح العلة[39]، وبيان ذلك أن الحكمة قد تتخلف ويبقى الحكم كقصر الصلاة والفطر للصائم في السفر، فالحكم في هذا المثال لا يصح إناطته بالحكمة التي هي المشقة لعدم انضباطها، ذلك أنه قد ترتفع المشقة ويبقى الحكم كما في سفر الملك المرفه، أو في من قطع مسافة سفر في وقت قصير، وفي المقابل قد توجد الحكمة ويتخلف الحكم كأصحاب الصنعات الشاقة في الحضر، فقد تكون الحكمة التي هي المشقة فيهم أظهر ومع ذلك لا يشرع لهم قصر الصلاة ولا الفطر في رمضان، فلما كان الأمر كذلك وجدنا الشرع لم يعلق الحكم بالحكمة وإنما أقام السبب الذي يكون مظنة لها مكانها ليكون الحكم منوطا به وذلك لوجود الانضباط فيه[40]، يقول الشاطبي: "إن الأحكام المشروعة للمصالح لا يشترط وجود المصلحة في كل فرد من أفراد محالها، وإنما يعتبر أن يكون مظنة لها خاصة"[41].

إن تقرير علمائنا لهذه القيود والتأصيلات ليس نابعا عن تحكّم بلا محكم، أو تخرّص بلا مقوم، بل قرروا ذلك استحضارا منهم لمقصد جليل من مقاصد الشرع الثابت بالاستقراء، يقول تاج الدين السبكي: "فإننا نعلم بالاستقراء من محاسن الشريعة ردَّ الناس فيما يضطرب ويختلف باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال إلى المظان الواضحة التي يكشف غيبها ويجلي غيهبها، ردا لما يدع العامة تخبط عشواء، ونفيا للحرج والضراء"[42].

نعم هذا هو المقصد الجليل، رفع الحرج والتيسير على المكلفين، ولا يخفى ما في إغفال هذا المقصد من المشقة والاضطراب الذي تُنزه عن مثله الشريعة الإسلامية السمحة، يقول ابن عاشور: "ولأجل هذا نجدهم في تعليل القياس يوجهون أنظارهم إلى التعليل بالأوصاف الظاهرة المنضبطة، مع أنهم يصرحون بأن تلك الأوصاف يحصل من وجودها معنى هو المسمى بالحكمة أو المصلحة أو درء المفسدة، ولقد تنزهت الشريعة عن أن لا تكون أحكامها منوطة بالانضباط، فإن من صفات حكم الجاهلية الذي حذر الله منه بقوله تعالى: {أفحكم الجاهلية يبغون} [البقرة: 231] عدمَ الانضباط"[43].

خاتمة:

في ختام هذه الدراسة يمكن أن أسجل أهم النتائج المستخلصة من أبرز محطات البحث كالآتي:

- لا بد من تحرير محل النزاع في مسألة التعليل بالحكمة، وأن المقصود بالتعليل الذي يبحثه الأصوليون في باب القياس من بيان الأوصاف التي يصح تعليق الحكم بها للتعدية والإلحاق، وليس المقصود ما يذكره المقاصديون من تلمس الحكم التي هي بمعنى المقاصد الجزئية، فهذا شيء لا خلاف فيه إلا شذوذا من أهل الظاهر لا يُلتفت إليه.
- إدراج ابن الحاجب والشاطبي في لائحة القائلين بجواز التعليل بالحكمة غير صحيح لمخالفته لصريح كلامهما في هذا الباب.
- نسبة الجواز إلى الغزالي غير دقيقة، لأن الغزالي ناقش مسألة التعليل بالحكمة في الأسباب، وأجازها هناك، أما التعليل بالحكمة مجردة فشيء آخر لم يتعرض له، وإنما بحثه الأصوليون الذين جاؤوا بعده.
- الفرضية التي وصلت إليها أن الطفرة في هذه المسألة وقعت من الرازي الذي استل المسألة عن سياقها الذي أورده من خلاله الغزالي، ثم تابعه على ذلك البيضاوي.
- يُعد الرازي أقدم من وقفت عليه ممن صرح بجواز التعليل بالحكمة، لكن بعد الدراسة تبين أن القول الأخير الذي استقر عليه بعد نضجه العلمي هو القول بالمنع.
- البيضاوي ممن صرح بجواز التعليل بالحكمة في المنهاج متابعا لقول الرازي في المحصول، لكنه بعد اكتمال آلته العلمية ورسوخه في العلم انتصر للقول باشتراط الظهور والانضباط حتى يصح التعليل بها، ومذهب العالم هو ما استقر عليه آخرا كما لا يخفى.
- إن النظر المقاصدي مما يؤيد القول باشتراط الظهور والانضباط للتعليل بالحكمة، أما الحكمة الخالية من ذلك فلا يتمشى التعليل بها مع القواعد المقاصدية.

التوصيات:

من التوصيات التي أوصي بها الباحثين في مجال الأصول والمقاصد:

- تحقيق الخلاف والتأكد من صحة العزو في المسائل الأصولية الأخرى - خاصة التي تكتسي أهمية بالغة في الدرس الأصولي أو المقاصدي- وعدم التسليم بما هو موجود في الكتب.

- الرجوع إلى الكتب الأصولية الأولى والاعتناء بها لفهم المسائل على وجهها السليم، وهذا أولى من الرجوع إلى المختصرات التي وُضعت عليها أو شروح هذه المختصرات.
- الاستعانة بالمقاصد عند الترجيح أو التحقيق في المسائل الأصولية.

قائمة المصادر والمراجع:

1. أبو شامة المقدسي عبد الرحمن بن إسماعيل (665هـ)، الذيل على الروضتين، ت: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ.
2. ابن الحاجب جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمرو (664هـ)، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ.
3. ابن النجار محمد بن أحمد الفتوحي (972هـ)، شرح الكوكب المنير، ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط2، 1430هـ.
4. ابن إمام الكاملية كمال الدين محمد بن محمد (874ه)، تيسر الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول، ت: عبد الفتاح الدخميسي، دار الفاروق الحديثة، القاهرة، ط1، 1423هـ.
5. ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي (852هـ)، لسان الميزان، ت: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1423هـ.
6. ابن عاشور محمد الطاهر (1393هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت: محمد الحبيب بن الخوجة، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. قطر، 1425هـ.
7. ابن عبد الشكور محب الله البهاري (1119هـ)، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ت: عبد الله محموج محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ.
8. ابن فارس أحمد بن فارس بن زكرياء (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، دمشق، دط، 1399هـ.
9. ابن منظور محمد بن مكرم الإفريقي (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.

10. الأبناسي برهان الدين إبراهيم بن موسى (802هـ)، الفوائد شرح الزوائد، ت: عبد العزيز العويد، دار التدمرية، الرياض، ط1، 1432هـ.
11. الأرموي تاج الدين محمد بن الحسين (653ه)، الحاصل من المحصول في أصول الفقه، ت: عبد السلام أبو ناجي، منشورات جامعة قازيونس، بنغازي، دط، 1994م
12. الإسنوي جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن(772هـ)، نهاية السول في شرح منهاج الأصول، ت: عبد القادر محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ.
13. الأصفهاني شمس الدين محمود بن عبد الرحمن (749هـ)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ت: محمد مظهر بقا، دار المدني، جدة، ط1، 1406هـ.
14. الأصفهاني شمس الدين محمود عبد الرحمن (749هـ)، شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول، ت: عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد الرياض، ط1، 1420هـ.
15. آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، ت: أحمد الذروي، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1422هـ.
16. الآمدي سيف الدين علي بن محمد (631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط1، 1424هـ.
17. أمير بادشاه محمد أمين (972هـ)، تيسير التحرير على كتاب التحرير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، دط، 1351هـ.
18. الإيجي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (756هـ)، شرح مختصر منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ت: علي بن عبد الرحمان بسام، دار عباد الرحمان، القاهرة، ط1، 1437هـ.
19. البدخشي محمد بن الحسن (922هـ)، منهاج العقول مناهج العقول شرح منهاج الوصول، مطبعة محمد على صبيح وأولاده، القاهرة، ط1، دت.
20. البيضاوي ناصر الدين عبد الله بن عمر (685هـ)، مرصاد الأفهام إلى مبادئ الأحكام، ت: حسن بن عبد الرحمن الحسين، دار الضياء، الكويت، ط1، 1436هـ.

21. البيضاوي ناصر الدين عبد الله بن عمر (685هـ)، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ت: شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1429هـ.
22. الرازي فخر الدين محمد بن عمر (606هـ)، المحصول في أصول الفقه، ت: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1418هـ.
23. الرازي فخر الدين محمد بن عمر (606هـ)، المعالم في علم أصول الفقه، ت: عادل أحمد وعلي محمد معوض، دار عالم المعرفة، القاهرة، ط1، 1414هـ.
24. الرهوني أبو زكريا يحيى بن موسى (773هـ)، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، ت: الهادي شبيلي ويوسف الأخضر القيم، دار البحوث، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1422هـ.
25. الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر (794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، ت: عمر سليمان الأشقر، دار الصفوة، الكويت، ط2، 1413هـ.
26. الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر (794هـ)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ت: عبد الله ربيع وسيد عبد العزيز، مؤسسة قرطبة، مصر، ط3، 1419هـ/ طبعة أخرى: ت: أبي عمرو الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ.
27. السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن علي (771هـ)، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ت: علي معوض وعادل أحمد، دار عالم الكتب، بيروت، ط1، 1419هـ.
28. السبكي تقي الدين علي بن عبد الكافي (756هـ) وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي (771هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1404هـ.
29. الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (790هـ)، الموافقات، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط1، 1417هـ.
30. الشريف التلمساني محمد بن أحمد (771هـ)، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، ت: محمد علي فركوس، دار العواصم، الجزائر، ط3، 1434هـ.

31. الشنقيطي محمد الأمين (1393هـ)، آداب البحث والمناظرة، ت: سعود العريفي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط3، 1433هـ.
32. الشنقيطي محمد الأمين (1393هـ)، نثر الورود شرح مراقي السعود، ت: علي العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط3، 1433هـ.
33. الشوكاني محمد بن علي (1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ت: محمد صبحي حلاق، دار ابن كثير، بيروت، ط4، 1432هـ.
34. الطوفي نجم الدين سليمان بن عبد القوي (716هـ)، الإكسير في علم التفسير، ت: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب القاهرة، دط، دت.
35. الطوفي نجم الدين سليمان بن عبد القوي (716هـ)، شرح مختصر الروضة، ت: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408هـ.
36. عابد السفياني، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، مكتبة المنارة، مكة، ط1، 1408هـ.
37. العبادي أحمد بن قاسم (994هـ)، الآيات البينات على شرح جمع الجوامع، ت: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1433هـ.
38. عبد الحكيم السعدي، مباحث العلة عند الأصوليين، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط3، 1430هـ.
39. الغزالي أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (505هـ)، المستصفى من علم الأصول، ت: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1417هـ.
40. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (505هـ)، شفاء الغليل في بيان الشَبه والمُخيل ومسالك التعليل، ت: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1390هـ، ص603-616.
41. القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس (684هـ)، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر، بيروت، ط جديدة، 1424هـ.
42. المرداوي علاء الدين علي بن سليمان (885ه)، التحبير شرح التحرير، ت: عبد الرحمن الجبرين وعوض القرني وأحمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1421هـ.
43. المطيعي محمد بخيت (1354هـ)، سلم الوصول لشرح نهاية السول، عالم الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، دت.

الهوامش:

[1] انظر: ابن فارس أحمد بن فارس بن زكرياء (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، دمشق، 1399هـ، ج2، ص91.

[2] ابن منظور محمد بن مكرم الإفريقي (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، ج12، ص140.

[3] انظر: العبادي أحمد بن قاسم (994هـ)، الآيات البينات على شرح جمع الجوامع، ت: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1433هـ، ج4، ص60.

[4] انظر: الرازي فخر الدين محمد بن عمر (606هـ)، المحصول في أصول الفقه، ت: طه جابر فياض العلواني، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1418هـ، ج5، ص287.

[5] الأصفهاني شمس الدين محمود بن عبد الرحمن (749هـ)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ت: محمد مظهر بقا، دار المدني، جدة، ط1، 1406هـ، ج3، ص27.

[6] الطوفي نجم الدين سليمان بن عبد القوي (716هـ)، شرح مختصر الروضة، ت: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408هـ، ج3، ص386.

[7] انظر: الغزالي أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (505هـ)، المستصفى من علم الأصول، ت: محمد سليمان الأشقر، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1417هـ، ج2، ص349/ القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس (684هـ)، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر، بيروت، ط جديدة، 1424هـ، ص316.

[8] انظر: عبد الحكيم السعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط3، 1430هـ، ص105.

[9] انظر: المطيعي محمد بخيت (1354هـ)، سلم الوصول لشرح نهاية السول، عالم الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، دت، ج4، ص260-262.

[10] انظر: السعدي، مباحث العلة (مرجع سابق)، ص107-117.

[11] انظر: الرازي، المحصول، (مرجع سابق)، ج5، ص287.

[12] الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر (794هـ)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ت: أبي عمرو الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ، ج2، ص53/ الشوكاني محمد

بن علي (1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ت: محمد صبحي حلاق، دار ابن كثير، بيروت، ط4، 1432هـ، ص687-688.

[13] انظر: البيضاوي ناصر الدين عبد الله بن عمر (685هـ)، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ت: شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1429هـ، ص217.

[14] انظر: الأصفهاني شمس الدين محمود عبد الرحمن (749هـ)، شرح المنهاج لليضاوي في علم الأصول، ت: عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد الرياض، ط1، 1420هـ، ج2، ص731/ السبكي تقي الدين علي بن عبد الكافي (756هـ) وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي (771هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1404هـ، ج3، ص140/ الإسنوي جمال الدين عبد الرحيم (772هـ)، نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الأصول، ت: عبد القادر محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ، ص349/ ابن إمام الكاملية كمال الدين محمد بن محمد (874ه)، تيسر الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول، ت: عبد الفتاح الدخميسي، دار الفاروق الحديثة، القاهرة، ط1، 1423هـ، ج6، ص33/ البدخشي محمد بن الحسن (922هـ)، منهاج العقول مناهج العقول شرح منهاج الوصول، مطبعة محمد على صبيح وأولاده، القاهرة، ط1، دت، ج3، ص105.

[15] الإسنوي نهاية السول، (مرجع سابق)، ص349.

[16] انظر: الآمدي سيف الدين علي بن محمد (631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط1، 1424هـ، ج3، ص255/ ابن النجار محمد بن أحمد الفتوحي (972هـ)، شرح الكوكب المنير، ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط2، 1430هـ، ج4، ص47

[17] انظر: الآمدي، الإحكام، (مرجع سابق)، ج3، ص255/ الأصفهاني، بيان المختصر، (مرجع سابق)، ج3، ص27/ السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن علي (771هـ)، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ت: علي معوض وعادل أحمد، دار عالم الكتب، بيروت، ط1، 1419هـ، ج4، ص178/ ابن عبد الشكور محب الله البهاري (1119هـ)، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ت: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ، ج2، ص324

[18] انظر: ابن الحاجب جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمرو (664هـ)، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ، ص169

[19] انظر: عابد السفياني، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، مكتبة المنارة، مكة، ط1، 1408هـ، ص397-403.

[20] انظر: السعدي، مباحث العلة (مرجع سابق)، ص112.

[21] انظر: الغزالي، المستصفى، (مرجع سابق)، ج2، ص348/ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (505هـ)، شفاء الغليل في بيان الشَبه والمُخيل ومسالك التعليل، ت: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1390هـ، ص603-616.

[22] انظر: الغزالي، المستصفى، (مرجع سابق)، ج2، ص352.

[23] الغزالي، شفاء الغليل، (مرجع سابق)، ص615-616. (بتصرف يسير)

[24] انظر: الغزالي، المستصفى، (مرجع سابق)، ج2، ص367.

[25] الغزالي، شفاء الغليل، (مرجع سابق)، ص168.

[26] انظر: الرازي، المحصول، (مرجع سابق)، ج5، ص287.

[27] لعل مما يؤيد وقوع الاضطراب للرازي أنه بعد عرضه لمسألة التعليل بالحكمة أردفها بمسألة تكلم فيها عن اعتراض وُجه للمعللين بالحكمة مفاده أن الحكمة مجهولة القدر -وهو اعتراض قوي- فنقل جوابا عنه ثم ضعّفه وقرّر ما يفهم منه نقيض ما حرره في المسألة السابقة، وكذلك من الأمور التي وقعت له أنه لما أتى إلى قادح النقض في باب قوادح العلة اعتبره قادحا مطلقا، وطرْدُ ظاهر مذهبه يقتضي عدم قدحه، انظر: الرازي، المحصول، (المرجع نفسه)، ج5، ص237 وص294.

[28] الرازي فخر الدين محمد بن عمر (606ه)، المعالم في علم أصول الفقه، ت: عادل أحمد وعلي محمد معوض، دار عالم المعرفة، القاهرة، ط1، 1414هـ، ص169.

[29] الرازي، المعالم، (المرجع نفسه)، ص170.

[30] انظر مقدمة المحقق لكتاب: الرازي، المحصول، (مرجع سابق)، ج1، ص48.

[31] أفادني أحد المحكمين لهذا المقال جزاه الله خيرا بنقل عن الزركشي يؤيد هذا الكلام، فقد قال الزركشي في سياق تقريره لإحدى مسائل التخصيص بعد أن ذكر اختياره في المحصول ما نصه: "لكنه اختار في المعالم المنع، وأطنب في نصرته، وهذا الكتاب موضوعٌ لاختياراته، بخلاف المحصول، فإنه موضوع لنقل المذاهب وتحرير الأدلة" الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر (794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، ت: عمر سليمان الأشقر، دار الصفوة، الكويت، ط2، 1413هـ، ج3، ص370.

[32] انظر: الرازي، المعالم، (مرجع سابق)، ص136.

[33] انظر: أبو شامة المقدسي عبد الرحمن بن إسماعيل (665هـ)، الذيل على الروضتين، ت: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ، ص105/ الطوفي سليمان بن عبد القوي (716هـ)، الإكسير في علم التفسير، ت: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب

القاهرة، دط، دت، ص55/ ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي (852هـ)، لسان الميزان، ت: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1423هـ، ج6، ص319ا

[34] انظر: البيضاوي، منهاج الوصول، (مرجع سابق)، ص217.

[35] البيضاوي ناصر الدين عبد الله بن عمر (685ه)، مرصاد الأفهام إلى مبادئ الأحكام، ت: حسن بن عبد الرحمن الحسين، دار الضياء، الكويت، ط1، 1436هـ، ج3، ص1158، وانظر: ج3، ص1286

[36] انظر: الأرموي تاج الدين محمد بن الحسين (653ه)، الحاصل من المحصول في أصول الفقه، ت: عبد السلام أبو ناجي، منشورات جامعة قازيونس، بنغازي، دط، 1994م، ج2، ص930.

[37] انظر: البيضاوي، مرصاد الأفهام، (مرجع سابق)، ج1، ص168-173

[38] انظر: الآمدي، الإحكام، (مرجع سابق)، ج3، ص254/ الإيجي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (756هـ)، شرح مختصر منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ت: علي بن عبد الرحمان بسام، ط1، دار عباد الرحمان، القاهرة، 1437هـ، ج2، ص756/ الشريف التلمساني محمد بن أحمد (771هـ)، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، ت: محمد علي فركوس، دار العواصم، الجزائر، ط3، 1434هـ، ص744 / الرهوني أبو زكريا يحيى بن موسى (773هـ)، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، ت: الهادي شبيلي ويوسف الأخضر القيم، دار البحوث، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1422هـ، ج4، ص28/ المرداوي علاء الدين علي بن سليمان (885هـ)، التحبير شرح التحرير، ت: عبد الرحمن الجبرين وعوض القرني وأحمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1421هـ، ج7، ص3194.

[39] انظر: الآمدي، الإحكام، (مرجع سابق)، ج4، ص107/ الزركشي بدر الدين (794هـ)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ت: عبد الله ربيع وسيد عبد العزيز، مؤسسة قرطبة، مصر، ط3، 1419هـ، ج3، ص365/ ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (مرجع سابق)، ج4، ص280-281/أمير بادشاه محمد أمين (972هـ)، تيسير التحرير على كتاب التحرير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، دط، 1351هـ، ج4، ص137/ الشوكاني، إرشاد الفحول، (مرجع سابق)، ص760-761.

[40] تكلم الأصوليون عن هذه القضية في موطنين، فبعضهم يذكر ذلك عند كلامه عن التعليل بالحكمة وبعضهم يذكرها عند ذكر قادح الكسر انظر: الآمدي، الإحكام، (مرجع سابق)، ج3، ص288/ الأبناسي برهان الدين إبراهيم بن موسى (802هـ)، الفوائد شرح الزوائد، ت: عبد العزيز العويد، دار التدمرية، الرياض، ط1، 1432هـ، ج2، ص1009-1010/ أمير بادشاه،

تيسير التحرير، (مرجع سابق)، ج4، ص21/ الشنقيطي محمد الأمين (1393هـ)، نثر الورود شرح مراقي السعود، ت: علي العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط3، 1433هـ، ج2، ص434-435/ الشنقيطي محمد الأمين (1393هـ)، آداب البحث والمناظرة، ت: سعود العريفي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط3، 1433هـ، ص306-309/ السعدي، مباحث العلة، ص111، وص592.

[41] الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (790هـ)، الموافقات، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط1، 1417هـ، ج1، ص399، وص485، وانظر: آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، ت: أحمد الذروي، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1422هـ، ج2، ص789.

[42] السبكي، الإبهاج ، (مرجع سابق)، ج3، ص141. وانظر: الآمدي، الإحكام، (مرجع سابق)، ج3، ص255.

[43] ابن عاشور محمد الطاهر (1393هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت: محمد الحبيب بن الخوجة، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. قطر، ط1، 1425هـ، ص344.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 435-454
الترقيم الدولي:4350-1112الترقيم الدولي الإلكتروني:2406-2588

عقد البوت: ماهيته ومزاياه

The Bot Contract : his concept and its advantages.

د/ محمد دمان ذبيح
كلية الشريعة والاقتصاد- جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة -
demmene404@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/04/26 تاريخ القبول: 2020/06/17

الملخص:
يعد عقد البوت من أهم الأساليب الاستثمارية التي تعمل على إنعاش الاقتصاد، ودفع عجلة التنمية الاقتصادية في المجتمع، وذلك من خلال إنشاء وإدارة مشاريع البنية التحتية، من دون أن يؤثر ذلك على الميزانية العامة للدولة.

فعقود البوت إذا تعتبر فاعلا أساسيا في مجال إقامة وتسيير المشاريع الضخمة، لما تتميز به من خصائص عدة تجعل منها آلية مناسبة ووسيلة مثلى في تحقيق هذا الغرض الهام، لذلك فقد تم اعتماده في الآونة الأخيرة بشكل كبير سواء في الدول النامية أو الدول المتقدمة.

ومن هذا المنطلق جاءت هذه المقالة لتعريف بعقد البوت،وما يتعلق به من خصائص ومجالات وأشكال، مع بيان أهميته كصورة أساسية من صور الشراكة بين القطاعين العام والخاص،هذا إلى جانب إبراز أهم المزايا المترتبة عن تطبيق هذا النوع من العقود.

الكلمات المفتاحية: البوت، مشاريع، البنية التحتية، التنمية، مزايا.

Summary
The Bot Contract is one of the most important investment methods that revitalize the economy and advance economic development in society, through the establishment and management of infrastructure projects, without affecting the general budget of the state.

The Bot Contracts, if they are considered an essential player in the field of establishing and managing large projects, because of its many characteristics that make it an appropriate mechanism and an ideal means for achieving this important purpose, therefore it has been adopted recently in a large extent, whether in developing or developed countries.

From this standpoint, this article came to define the Bot Contract, and its related properties, areas and forms, with an indication of its importance as a basic form of partnership between the publicand private sectors,in addition to highlighting the most important advantagesresulting from the application of this type of contract.

Key words: Bot, projects, infrastructure, development, advantages

المقدمة

تحظى عقود الامتياز بشكل عام، وعقود البوت بشكل خاص باهتمام بالغ من مختلف دول العالم،وذلك لأهميتها القصوى في إنشاء واستغلال المرافق العامة،هذا إلى جانب كونها أداة مهمة في استقطاب وجذب الاستثمارات في مجالات المشروعات الحيوية الكبرى في المجتمع،لذا فإن هذا العقد يعد نافذة مهمة لتحقيق التنمية المستدامة بكل أبعادها ومتطلباتها المختلفة،سواء على المستوى المحلي أو على المستوى الدولي.

أهمية الدراسة

تتجلى أهمية هذه الدراسة في:

- أنها تتناول التعريف بعقد البوت كصورة من صور عقود الامتياز،وكنموذج هام من نماذج الشراكة بين القطاع العام والقطاع الخاص.
- أنها تعمل على بيان المزايا والآثار المترتبة عن عقد البوت في مجال إنشاء وإدارة البنية التحتية.
- أنها تسهم في إبراز الدور الهام الذي يلعبه القطاع الخاص في تحقيق التنمية الاقتصادية خاصة في الدول النامية.

إشكالية الدراسة: يعتبر نظام البوت من الأنظمة التي تلعب دورا كبيرا في تمويل مشاريع البنية التحتية، وهذا بسبب ما تتمتع به هذه العقود من مزايا مختلفة تنعكس إيجابا على الحركية الاقتصادية في المجتمع، ولذا فهناك إقبال كبير على هذا النوع من العقود من طرف الحكومات بغية إنشاء مرافق جديدة بتمويل من القطاع الخاص، وعليه فإن هذه المقالة المتواضعة ستحاول الإجابة عن السؤال التالي:

ما المقصود بعقود البوت، وما هي أهم المزايا المترتبة عن هذه العقود؟

أهداف الدراسة: تتمثل أهداف الدراسة فيما يلي:

- التعريف بعقود البوت، وما يتعلق بها من خصائص ومجالات وأشكال ومزايا.
- بيان أهمية الشراكة بين القطاعين العام والخاص في تنمية مشروعات البنية التحتية.
- توعية المجتمع- دولة ومؤسسات- بأهمية عقود البوت في إنشاء وتحسين مشروعات البنية التحتية.
- تقديم اقتراحات أو توصيات عملية من شأنها في حالة الأخذ بها أن تعمل على تفعيل عقود البوت بالشكل الذي يتماشى ومتطلبات التنمية الاقتصادية.

منهج الدراسة: لاشك أن طبيعة الدراسة تقتضي اعتماد المناهج التالية:

أ- **المنهج الوصفي:** وذلك من خلال وصف وبيان ماهية عقود البوت، وما يندرج تحت ذلك من خصائص ومجالات وأشكال.

ب - **المنهج التحليلي:** وذلك لأجل تحليل المزايا والآثار المترتبة عن عقود البوت في مجال تمويل مشاريع البنية التحتية.

ج- **المنهج المقارن**: والذي تم الاعتماد عليه للقيام بعدة مقارنات بين بعض المجالات والتخصصات التي لها علاقة بنظام البوت.

لذا وسعيا لتحقيق التوفيق والانسجام بين إشكالية الموضوع وعنوانه وأهدافه تم تقسيم هذه المقالة إلى المحاور التالية:

المحور الأول: عقد البوت: مفهومه، وخصائصه.

المحور الثاني: عقد البوت: مجالاته ، وأشكاله.

المحور الثالث: مزايا تطبيق عقد البوت.

المحور الأول: عقد البوت: مفهومه، وخصائصه

بداية سنتعرف على عقد البوت، مع بيان أهم الخصائص التي يتميز بها، وذلك كما يلي:

أولا: مفهوم عقد البوت

وسيتم تحديد ذلك في اللغة، وفي الفقه، وفي القانون ،وفي الاقتصاد

1- مفهوم عقد البوت في اللغة: إن اصطلاح البوت Bot، هو اختصار لثلاث مصطلحات إنجليزية تعني على التوالي:

- B: **BUILD**، يقابلها باللغة الفرنسية: CONSTRUIRE، و تعني بناء و إقامة المشروع .
- O: **OPERATE** ، يقابلها باللغة الفرنسية: EXPLOITER، وتعني تشغيل (استغلال) المشروع.
- T: **TRANSFER**، يقابلها باللغة الفرنسية: TRANSFERER، وتعني نقل و تسليم ملكية المشروع إلى الإدارة التي طلبت إنشاء هذا المرفق[1].

2- مفهوم عقد البوت في الفقه: عرفه مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بأنه: "اتفاق مالك، أو من يمثله، مع ممول (شركة المشروع) ، على إقامة منشأة وإدارتها، وقبض العائد منها، كاملاً أو حسب الاتفاق، خلال فترة متفق عليها، بقصد استرداد رأس المال المستثمر، مع تحقيق عائد معقول، ثم تسليم المنشأة صالحة للأداء المرجو منها"[2].

3- مفهوم عقد البوت في القانون: عرّفته لجنة الأمم المتحدة للقانون التجاري الدولي uncitral بأنه "شكل من أشكال تمويل المشروعات تمنح بمقتضاه حكومة ما لفترة محددة من الزمن أحد الاتحادات المالية الخاصة ويدعى شركة المشروع امتيازاً لتنفيذ مشروع معين، وتقوم شركة المشروع ببنائه وتشغيله واستغلاله تجارياً،وفي نهاية مدة الامتياز تنقل ملكية المشروع إلى الحكومة"[3].

4- مفهوم عقد البوت قي الاقتصاد: يعرف عقد البوت في الاقتصاد بأنه "ذلك النظام الذي يتم بموجبه تمويل المشروعات الاستثمارية سواء كانت عامة

أو خاصة، وإنشائها وإدارتها وصيانتها من قبل القطاع الخاص، الذي قد يكون شركة خاصة واحدة أو عدة شركات خاصة محلية أو عالمية تعمل من خلال شركة المشروع التي تتعهد بإنشاء وتنفيذ وإدارة وصيانة المشروع لفترة زمنية معينة هي فترة الامتياز الممنوح من قبل الدولة المضيفة،وتمكن هذه الفترة شركة المشروع من استرداد ما تكبدته من تكاليف في المشروع بالإضافة إلى تحقيق نسبة مرضية من الربح بعدها تقوم شركة المشروع بنقل ملكية أصول المشروع للدولة المضيفة وهي في حالة جيدة دون قيد أو شرط"[4].

وعليه نلاحظ أن هذا التعريف يرتكز على عدة نقاط منها:

- إمكانية استخدام نظام BoT في المشروعات العامة أو الخاصة على حد سواء.
- قصر عملية الإنشاء و التشغيل و الإدارة و الصيانة على شكل المشروع.
- اختلاف أشكال الشركة المنفذة للمشروع فقد تكون شركة خاصة واحدة او عدة شركات خاصة ، و تكون شركة محلية أو شركة عالمية و ساعتها يعد نظام BOT أحد نماذج إدارة الأعمال الدولية و يدخل ضمن نشاط الاستثمار الأجنبي المباشر أو أحد نماذج الاستثمار الدولي و الذي تعرف مشروعاته ب أنها تلك المشروعات المملوكة للأجانب سواء كانت الملكية عامة أم كانت بالاشتراك بنسبة مع رأس المال الوطني ، بما يكفل لها السيطرة على إدارة المشروع أو هي الأموال الأجنبية (حكومات- أفراد – شركات) التي تنساب إلى داخل الدولة المضيفة بقصد إقامة مشاريع تملكها الجهة الأجنبية و تأخذ عوائدها بعد دفع نسبة من هذه العوائد ، و ضمن شروط يتفق عليها مع الدولة المضيفة.

وهي أيضا ممارسة المال الأجنبي لنشاط في بلد آخر سواء كان ذلك في مجال الصناعة الاستراتيجية أو التحويلية، بحيث يرافق هذا النوع من الاستثمار انتقال التكنولوجية والخبرات التقنية إلى البلد الآخر، من خلال ممارسة السيطرة والإشراف المباشر على المشروع، مع ملاحظة أنه ليس بالضرورة أن يكون نظام BOT أجنبيا في كل حالته، و لكن قد يكون نظام استثمار محلي في حالة قيام شركات داخلية بتطبيقه.

- تعمل شركة المشروع داخل الدولة المضيفة من خلال استخدام حق الامتياز الممنوح لها، ولمدة تسمح باستيراد الشركة لكافة تكاليف الاستثمار مع تحقيق عائد مجزي لها.
- عند انتهاء فترة الامتياز يتعين على شركة المشروع نقل ملكيته إلى الدولة على أن تكون الحالة التشغيلية للمشروع

جيدة و ينطبق عليها معايير الجودة و السلامة و التشغيل و الصيانة المحددة مسبقا من قيل الأطراف المعنية بالمشروع [5].

إذا وتأسيسا على ما سبق يمكن القول أن عقد البوت هو «أن تعهد الدولة إلى مستثمر ما - وطنيا كان أم أجنبيا- لإنشاء مشروع على نفقته الخاصة،مع إدارة هذا المشروع طيلة الفترة المتفق عليها ويحصل خلال هذه الفترة على أرباح تغطي تكاليف المشروع،هذا فضلا عن تحقيقه لنسبة أخرى من الأرباح،هذا وفي الأخير يلتزم المستثمر بنقل ملكية أو حيازة المشروع إلى الدولة في نهاية مدة العقد."

ومن الجدير بالذكر هنا أن نظام البوت لا يمكن اعتباره نظاماً مبتكراً في كليّته، حيث ترجع جذوره إلى ما يعرف بعقود الامتياز التي كانت منتشرة في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين في فرنسا وغيرها من الدول، حيث استخدمت فرنسا هذه العقود لتنفيذ مشروعات السكك الحديدية ومحطات الكهرباء والتزويد بمياه الشرب، كما أنّ مصر وسوريا عرفتا هذا النظام في الأربعينات حيث تمّ تزويد ضاحية مصر الجديدة بالكهرباء والماء وخطوط الترام وفق هذا النظام، كما تُعتبر قناة السويس من الأمثلة الشهيرة لعقود الامتياز في نهايات القرن التاسع عشر.

وقد اختفى هذا الأسلوب تقريباً منذ ثلاثينات هذا القرن وخاصة بالنسبة لمشروعات البنية الأساسية، واقتصر تطبيقه في مجال التنقيب عن الثروات الطبيعية وخاصة البترول، وفي منتصف الثمانينات وفي عام 1984 بالتحديد حصل تطوران مهمان على صعيد تطبيق هذا النظام، ففي هذه السنة تمّ توقيع اتفاقية تنفيذ نفق المانش (The Channel Tunnel) الذي يربط بين فرنسا

وبريطانيا، وذلك بين كلٍ من الحكومتين البريطانية والفرنسية من جهة وبين شركة يوروتانال (Eurotunnel) من جهة أخرى.

وينسب اصطلاح البوت إلى رئيس الوزراء التركي تورجوت أوزال (Turgat Ozal)، فكان أول من أطلق هذا التعبير في أوائل الثمانينيات ،غداة اجتماعه برجال الأعمال والمستثمرين وأصحاب شركات المقاولات من القطاع الخاص، حيث شرح إستراتيجية في التنمية والإصلاح الاقتصادي ،وذلك بإسناد مشاريع البنية التحتية إلى القطاع الخاص على أساس عقد Bot، فأصبح نهجا اقتصاديا جديدا في تركيا[6].

ثانيا: خصائص عقد البوت

يتميز عقد البوت بعدة خصائص تميزه عن غيره من العقود نذكر منها مايلي:

1- **عقد البوت عقد يبرم بين أشخاص القانون العام وأشخاص القانون الخاص:** نظام البوت كأحد وسائل تمويل المشاريع العامة يكون أحد أطرافه الدولة أو إحدى الجهات الإدارية كطرف رئيسي فيه ،فهي توافق على منح الامتياز لإحدى الشركات أو المستثمرين ،وهي وإن خولت المستثمر حق الانتفاع من المشروع إلا أنه لها الدور الأساسي في متابعة عمل الطرف الثاني من حيث التزامه بالتنفيذ حسب المواعيد المتفق عليها[7].

2- **الغاية من عقد B.O.T إنشاء مرفق عام وتقديم خدمة عامة للجمهور:** إن المدقق في عقود B.O.T يرى أن المجال الرئيسي الذي طبقت فيه هذه العقود هو إنشاء مرافق عامة اقتصادية هامة وتقديم خدمات عامة تتسم بالأهمية يحتاجها الجمهور كمرافق الطرق والمواصلات والمطارات والموانئ والكهرباء والغاز ومياه الشرب والاتصالات وغير ذلك.

وإن جميع هذه المرافق كانت حتى الأمس القريب تنشأ وتدار من قبل الدولة حصراً، إلى أن بدأ اللجوء إلى القطاع الخاص في منتصف عقد الثمانينات من القرن الماضي لإقامة مشروعات البنية الأساسية وإنشاء المرافق العامة وتقديم الخدمات العامة للجمهور.

فعقود B.O.T قد نشأت وانتشرت بصفتها إحدى وسائل إدارة المرافق العامة وهي الوسيلة التي يأمل منها أن تحقق التوازن المنشود بين نقل مخاطر

ومسؤوليات إنشاء وإدارة المشروع الاقتصادي الخدمي إلى القطاع الخاص من جهة وتوفير الخدمة للجمهور بالسعر المناسب.

3- التمويل الخاص للمشروع هو أحد أهم العناصر في نظام عقود B.O.T: يشكل التمويل العنصر المهم في عقود B.O.T فهو السبب الرئيسي والدافع في لجوء الدولة إلى التعاقد بنظام B.O.T، حيث يقوم هذا النظام أصلاً على استخدام التمويل من القطاع الخاص لإنشاء المشروعات الكبرى ومشروعات البنية الأساسية ، وبذلك فإن نظام B.O.T يحقق ميزة كبرى تتلخص في عدم تحمل ميزانية الدولة لأية تكاليف لتمويل المشروع ولسداد القروض.

ويختلف نظام تمويل عقود B.O.T عن الطرق التقليدية في التمويل، ذلك أن هذه الأخيرة تستند في ضمان سداد أصل الدين وفوائده إلى كفالة الدولة أو إلى كفالة مؤسسات خاصة، في حين أن الميزة الرئيسية لعملية تمويل أحد مشروعات B.O.T هي ارتكاز هذه العملية على المردود الناتج عن تشغيل واستثمار هذا المشروع من أجل استرداد الديون والحصول على الربح المأمول.

وعلى ذلك فإن نظام تمويل عقود B.O.T يعتمد على التمويل بضمان السداد من عائد المشروع Project Finance حيث يتم استرداد ما تم إنفاقه على المشروع من الدخل الذي يحققه هذا المشروع وليس أمام الجهات المقرضة إلا الاعتماد على التدفقات النقدية Cash Flowوالإيرادات الناشئة عن استغلال المشروع.

وإن أهم الموجودات ، وهو الأصل الذي يبنى عليه التمويل بصورة رئيسية في عقود B.O.T ، هو عادة حق شركة المشروع التعاقدي في تدفق موارد اعتبرت كافية لتسديد التمويل، لذلك فإنه ينبغي أن يكون المقرضون مقتنعين بأن تدفق موارد المشروع سيكون كبيراً بشكل يضمن تسديد الدين في الوقت المناسب.

لذلك فإن الأمر معقود في ضمان سداد القروض على حسن أداء المشروع من النواحي الفنية والاقتصادية باعتبار أنه في حالة عدم كفاية

التدفقات النقدية الناتجة عن تشغيل المشروع فإن المساهمين Sponsors لا يكون عليهم التزام قانوناً بسداد القرض وفوائده[8].

4- **ملكية الجهة الإدارية المتعاقدة للمرفق:** لا يجوز القول بتملك شركة المشروع للمرفق،سواء كانت الملكية دائمة أو مؤقتة،ذلك لأن تخلي الدولة أو الجهة الإدارية المتعاقدة يكون من حيث إدارة واستثمار المشروع فقط، على اعتبار أن ذلك من صلاحيات وحقوق شركة المشروع، غير أن ذلك لا يمنع من كون المرفق العام المنجز وفق هذه العقود يتصف بالعمومية، وهو ما يخول للإدارة طيلة مدة الامتياز الاحتفاظ بحق الملكية والتنظيم،فضلا عن حق الرقابة على التنفيذ والاستغلال تطبيقا لمبادئ دوام سير المرفق العام بانتظام ومساواة المنتفعين من خدماته[9].

5- للإدارة المتعاقدة حق ثابت في الرقابة والإشراف طيلة مدة العقد: تتولى الدولة مهمة الرقابة والإشراف على تنفيذ العقد، وهي تعد من الحقوق الأساسية التي تتمتع بها الإدارة في العقود الإدارية، إذ تضمن من خلالها حسن سير المرفق العام و تحقيق الغاية التي تسعى إليها الإدارة من إبرامها للعقد، و حق الأشراف و الرقابة يعني التحقق من إن المتعاقد قام بتنفيذ العقد تنفيذا صحيحا متفقا مع شروط العقد سواء من الجوانب الفنية أو الإدارية أو المالية، و في عقود البوت فإن أهميتها و طول مدتها يستدعي أن يكون للدولة حق الأشراف و الرقابة و التحقق من أن المتعاقد نفذ العقد تنفيذا صحيحا متفقا مع شروط العقد و بما يضمن سلامة المرفق و حسن سيره و تحقيق الغاية منه[10].

المحور الثاني: عقد البوت: مجالاته، وأشكاله

تختلف عقود البوت من مجال إلى آخر، كما أنها ليست على شكل واحد، وإنما تتعدد صورها وتتباين، وهو ما سيتضح من خلال مايلي:

أولا: مجالات تطبيق عقد البوت

يستخدم نظام البوت في تمويل المشروعات الكبرى التي تتميز بعوائدها المرتفعة والمستمرة الجاذبة للقطاع الخاص، وأهم المجالات التي تقوم الحكومة باستخدام عقود البوت فيها مايلي:

1- مشروعات البنية الأساسية: ويقصد بها تلك المشروعات المتعلقة بالمرافق العامة الأساسية التي تحقق عائدا اقتصاديا والتي يتعين عليها الاضطلاع بها، ولكن نظرا لعدم قدرة الحكومة على تمويل تلك المشروعات من إيراداتها العامة فإنها تعهد بها إلى القطاع الخاص، نظير تحقيق عائد معقول، ومن أمثلة ذلك مشروعات الطرق، المطارات، محطات القوى الكهربائية، السكك الحديدية وشبكات الاتصالات.

2- **المجمعات الصناعية:** وتعهد الحكومة إلى القطاع الخاص بتمويل وإنشاء وإدارة هذه المجمعات عن طريق عقد امتياز يحصل القطاع الخاص بموجبه على عائد المشروع خلال فترة زمنية معينة، وتنتقل بعدها ملكية هذه المجمعات إلى الحكومة بدون مقابل،إلا أن هذا النوع من المشروعات قليلا ما تلجأ إليه الحومات في الوقت الراهن،ربما لقدرة الحكومة على إنشاء هذا النوع من المشروعات، ورغبتها في توجيه القطاع الخاص نحو مشروعات البنية الأساسية بشكل خاص، ومن أمثلة ذلك مصانع الكيماويات والورق والألمنيوم[11].

3- تنمية واستغلال الأراضي المملوكة للدولة ملكية خاصة (الدومين الخاص): بحيث يشبع إنشاء هذه المشروعات حاجة عامة المواطنين كإقامة مشروعات التنمية العمرانية أو استصلاح الأراضي الزراعية أو إقامة مشروعات ري، على أنه يلاحظ أن المجال الرئيس الذي طبقت فيه عقود البناء والتشغيل وإعادة الهيكلة هو إنشاء المرافق العامة الاقتصادية مثل إنشاء المطارات أو محطات الكهرباء أو محطات المياه.

وإذا كان نظام البوت وأشكاله قد ارتبط ظهوره بهذه الكثافة مع الاتجاه الذي سلكته اقتصاديات دول العالم المختلفة ومنها مصر إلى الاقتصاد الحر إلا ان هذا النظام ليس جديدا تماما ، وإنما هو نظام قديم تعود نشأته في فرنسا على شكل عقود امتياز المياه (بيريه إخوان) وفي مصر كان مشروع قانون السويس، وهو يعد أول مشروع بوت في مصر[12].

ثانيا: أشكال عقد البوت

هناك العديد من أنواع صيغ مشروعات عقود البوت ،فعلاوة على الصورة الرئيسة التي تعني البناء والتشغيل ونقل الملكية ، فإن الواقع العملي أفرز صورا جديدة يتعين التعرف عليها والإلمام بخصائصها حتى يمكن اختيار النوع المناسب للتطبيق،ومن بين هذه الأنواع مايلي[13]:

1- **البناء والتملك والتشغيل ونقل الملكية B.O.O.TOperate& TransferBuild,Own,:** وفي إطار هذا العقد فإن شركة المشروع تقوم ببناء المرفق وتملكه وإدارته وتشغيله طوال مدة العقد ، وتختلف هذه الصورة عن صورة الـ B.O.T من أنها تتيح لشركة المشروع ملكيته مدة العقد، ثم ينقل الملكية في نهاية هذه المدة ، بينما في الـ B.O.T تكون الملكية للجهة الإدارية ذلك ان المشروع يبنى لحسابها.

2 **- البناء والتملك والتشغيل OperatBuild,Own, B.O.O:** وهذا النوع تكون الملكية فيه دائمة حيث ينتهي المشروع ذاتيا بانتهاء فترة الامتياز، وهذا النوع الوحيد من أنواع البوتالتي تكون فيه الملكية دائمة أي انتقال المشروع كاملا إلى القطاع الخاص بعد بنائه وتشييده وتملكه لتكون المرحلة الأخيرة انتقاله إليه لتشغيله بمفرده ولا يعود مرة أخرى إلى الدولة مثل باقي الأنواع الأخرى لذلك يعد هذا النوع أحد أساليب الخصخصة الكاملة للمرافق العامة .

3 - **البناء والتملك والتأجير التمويأتي وتحويل الملكية Build, Own B.O.L.T Lease& Transfer:** حيث يتم بناء المشروع وامتلاكه مرحليا وتأجيره تأجيرا تمويلياً للغير وتحويل الملكية إلى الدولة في نهاية مدة الامتياز، وهو من أهم صور مشروعات البنية الأساسية الممولة من القطاع الخاص، وتصلح لإقامة المشروعات التي تحتاج إلى آلات ومعدات رأسمالية لتشغيلها وحسن إدارتها.

4 **- البناء والإيجار والتحويل B.R.T,Rent& TransferBuild:** وهذا النوع له طبيعة خاصة تستمد خصوصيتها من خصوصية المنفعة التي تحققها للأفراد وهي خصوصية ترتبط بالمكان،وترتبط أيضا بالعائد المتولد عنها ،

حيث يقوم المشروع على قابليته للتأجير سواء كان إيجارا سنويا قابلا للتجديد أو طوال فترة الامتياز ، مثل إقامة طريق حيوي سريع.

5- **تحديث وتملك وتشغيل وتحويل الملكية M.O.O.T Moderns, Own, Operate & Transfer:** وهذا النوع من المشروعات يكون قائما بالفعل لكنه لا يعمل بكفاءة لعدم صلاحيته أو بسبب التطور التكنولوجي ويجعله يحتاج إلى عملية التحديث يتم من خلالها تزويد المشروع بأحدث المعدات التكنولوجية، وبنظم إدارة وتشغيل حديثة، ومراحله تبدأ بالتحديث ثم التملك وتشغيله وتحويل الملكية إلى الدولة في نهاية عقد الامتياز.

6 - البناء والتحويل والتشغيل B.T.O Build Transfer&Operate: يقصد بهذا النوع تعاقد الحكومة مع المستثمر الخاص على بناء المشروع أو المرفق العام ثم التخلي عن ملكيته للحكومة التي تبرم عقد آخر لإدارة وتشغيل المشروع خلال فترة الامتياز وذلك مقابل الحصول على إيرادات التشغيل،وبذلك تصبح الحكومة مالكة ابتداء وليس في نهاية فترة الامتياز كما في عقد الـ B.O.T فتكون للجهة الإدارية الملكية حيث أن المشروع ينشأ لحسابها ويصلح هذا النوع من العقود في مجال الفنادق.

7- التصميم والبناء والتمويل والتشغيل D.B.F. Operate Ofinance, Build, Design, تتفق الحكومة مع المستثمر على إقامة مشروعات البنية الأساسية أو المرفق العام وفقا لشروط وتصميمات تحددها الحكومة ، ويتولى المستثمر الإنفاق على إقامة المشروع وتأسيسه وإمداده بالآلات والمعدات والأجهزة ، ويتولى البحث عن تمويل من أحد البنوك ويقوم بتشغيل المشروع وفقا لضوابط تضعها الحكومة ، ولا تنتقل ملكية المشروع إلى الحكومة بعد فترة الامتياز حيث أن الحكومة تحصل مقابل منح الامتياز،ويحق للحكومة تجديد الامتياز أو منح الامتياز لمستثمر أفضل مع دفع التعويض المناسب للمستثمر الخاص المالك للمشروع.

المحور الثالث: مزايا تطبيق عقد البوت

إن لعقود البوت الكثير من الإيجابيات والمزايا خاصة في الدول النامية التي تفتقر إلى القدرة على تمويل مشاريعها المختلفة، وفيما يلي عرض لأهم هذه المزايا:

1- إقامة مشروعات ومرافق جديدة: بموجب هذه العقود يتم إقامة المشروعات والمرافق الجديدة التي تحتاجها الدولة لتحقيق التنمية الاقتصادية في مجالات الكهرباء، المياه، الطرق، المطارات، السكك الحديدية، المستشفيات، والمرافق الصحية....إلخ، مما يؤدي إلى ضخ أموال جديدة إلى السوق،مما يقلل من نسبة التضخم، فضلا عن كونها تؤدي إلى خلق قاعدة صناعية وخدمية جديدة مثل إنشاء الطرق، أو محطات الكهرباء، أو المياه، أو الأنفاق، أو غير ذلك من المشروعات التي تتم عبر هذه العقود[14].

2- تخفيف العبء عن الموارد الحكومية المحددة: في ظل هذه العقود يتحمل القطاع الخاص تمويل إنشاء وتشغيل هذه المرافق وتحمل مخاطر التمويل بها مما يؤدي إلى أن تتفرغ الدولة للمشروعات والمرافق العامة الأكثر أهمية،وتزيد أهمية هذه العقود إذا كانت شركة المشروع مستثمرا أجنبيا مما يعني إدخال استثمارات جديدة بتمويل خارجي الأمر الذي يؤدي إلى تحسين ميزان المدفوعات وخفض العجز في الموازنة العامة وتعزيز حصيلتها من النقد الأجنبي[15].

3- **المساهمة في نقل التكنولوجيا و تدريب العاملين عليها:** توفر عقود البوت فرصا مناسبة لنقل التكنولوجيا إلى الدول النامية، لأنه من مصلحة القطاع الخاص الذي يكلف بإنشاء المرافق العامة وتشغيلها أن يستخدم التكنولوجيا الحديثة في هذه العمليات توسيعا لنشاطه، خبرته وسمعته على الصعيد الدولي توصلا إلى زيادة انتشاره، تفعيل خبرته وتطويرها واكتساب نجاحات متواصلة و متتابعة على الصعيد الدولي ولاسيما في الدول النامية التي تحتاج إلى المزيد من التخصص، الخبرة والتكنولوجيا في تنفيذ مشاريعها، حيث تلتزم الشركات المتعاقدة بموجب هذا العقد نقل التكنولوجيا و تدريب العاملين

عليها لكي تستطيع الدولة متابعة إدارة المرفق العام و تشغيله بعد انتقال ملكيته إليها عند انتهاء مدة عقد البوت[16].

4- تفادي سلبيات الإقراض التقليدي وما يشوبها من فساد الحصول على القروض و تهريب الأموال نحو الخارج: ذلك أن الشركات المتعاقد معها بموجب عقود BOT تبقى هي المسؤولة عن عمليات التمويل و الانجاز و التشغيل، وبالتالي تكون من مصلحتها إتمام هذه العمليات بأفضل الطرق ، من أجل الحصول على أكبر قدر من الإيرادات والفوائد[17].

5- القضاء على مشكلة البطالة: تسعى الدول المضيفة لاجتذاب الاستثمار بنظام BOT أملا في تحقيق عوائد كثيرة منها الحد من مشكلة البطالة،فقامت بفتح الباب أمام هذه الاستثمارات من خلال ما انتهجته من قوانين و سياسات مشجعة له على أمل خلف فرص جديدة للعمل، بالإضافة إلى كل ما يرتبط بهذه الفرص من مكاسب، وجدير بالذكر أن الدولة المضيفة قد وضعت في اعتبارها عددا من آثار BOT على العمالة الوطنية منها:

أ- إن وجود الاستثمار بنظام BOT بكونه استثمارا مباشرا حقيقيا يؤدي إلى خلق علاقات تكاملية بين أوجه النشاط الاقتصادي في الدولة من خلال تشجيع المواطنين على إنشاء مشاريع لتقديم الخدمات المساعدة واللازمة لشركة المشروع مما يؤدي إلى زيادة عدد المشاريع الوطنية الجديدة، وتنشيط صناعات أمامية و خلفية ينشأ عنها خلق فرص جديدة للعمل.

ب- إن أداء شركة المشروع للضرائب المستحقة على أرباح الشركة يؤدي إلى زيادة عوائد الدولة و التي تؤدي بدورها إلى زيادة تمكن الدولة من التوسع في إنشاء مشاريع استثمارية مختلفة و بالتالي خلق فرص عمل جديدة.

ج- إن التوسع والانتشار الجغرافي لاستثمارات BOT في الدولة يؤدي إلى خلق فرص عمل جديدة في المناطق التي ينزح إليها[18].

6- جذب الاستثمارات الأجنبية: يمكن اعتبار عقد البوت من الآليات القانونية المهمة في استقطاب الاستثمارات الأجنبية ، فتعلق هذا العقد بالمشاريع الضخمة ذات الإيراد الكبير من جهة و طول مدة العقد من جهة أخرى تعتبر حافزا و مشجعا لجذب المستثمرين المحليين والأجانب.

7- تحقيق شراكة بين الشركات المحلية والأجنبية المعروفة على الصعيد الدولي: نظرا لضخامة حجم المشاريع التي عن طريق العقد موضوع البحث فقد تكون عدة شركات اتحادا فيما بينها لإنجاز المشاريع، وقد تكون من بينها أحد الشركات المحلية مما تكسبها خبرة كبيرة في هذه المجالات [19].

8- الحد من التضخم و توفير العملة الصعبة: عملية تمويل مشروعات الشراكة بين القطاعين العام و الخاص وفق نظام البناء والتشغيل و نقل الملكية تسمح بضخ الأموال بالعملة الصعبة، شريطة أن يكون ذلك من خلال تمويل الجزء الأكبر بالعملة الصعبة، وهذا ما يسمح بكبح جموح معدلات التضخم، وتظهر أهمية توفير العملة الصعبة للاقتصاد المحلي للدولة المضيفة في الحالات التي تواجه فيها أزمة السيولة[20].

9- تحقيق أرباح مرتفعة للقطاع الخاص: يحقق نظام البوت للقطاع الخاص أرباحا مرتفعة و مضمونة في نفس الوقت، وهو أحد الأسباب الأساسية التي تدفعه إلى التعاقد في تمويل وبناء مشروعات البنية الأساسية، وهو عبارة عن العائد النقدي الذي يسترده من تكلفة المشروع بالإضافة إلى هامش معقول من الربح، وهو ما يعني أن يكون للمشروع جدوى اقتصادية تتماشى ومتطلعات القطاع الخاص[21].

الخاتمة

بعد هذه الدراسة المتواضعة الموسومة ب **عقد البوت: ماهيته، ومزاياه،** تم التوصل إلى النتائج والتوصيات التالية:

أولا: النتائج

- يعد عقد البوت من العقود الحديثة نسبيا، وهو من العقود البارزة في مجال الشراكة بين القطاع العام والقطاع الخاص، حيث تعطي الحكومة أو الإدارة بموجبه امتيازا لفترة زمنية محددة لشخص من أشخاص القانون الخاص لإنجاز وإنشاء مشروع من مشروعات البنية التحتية أو المرافق العامة، ثم يتولى هذه الأخير على نفقته بناء وإنجاز الأشغال واستثمار المشروع طوال فترة العقد، فيسترد في النهاية كلفة المشروع مع تحقيق عائد معقول من العملية الاستثمارية، ثم يعيد المشروع إلى الحكومة في نهاية العقد.

- يتميز عقد البوت بجملة من الخصائص التي تجعله يختلف عن باقي العقود ومن بينها: عقد البوت عقد يبرم بين أشخاص القانون العام وأشخاص القانون الخاص، وأن الغاية من عقد B.O.T إنشاء مرفق عام وتقديم خدمة عامة للجمهور، هذا فضلا على أن للإدارة المتعاقدة حق ثابت في الرقابة والإشراف طيلة مدة العقد.

- تتعدد مجالات تطبيق عقود البوت بشكل عام إلى مايلي: مشروعات البنية الأساسية، المجمعات الصناعية،وكذلك استغلال واستصلاح الأراضي المملوكة للدولة ملكية خاصة.

- هناك العديد من الصيغ والأنواع التطبيقية لهذا النوع من العقود وعلى رأس ذلك:البناء والتملك والتشغيل، البناء والتحويل والتشغيل، التصميم والبناء والتمويل والتشغيل.

- تتمتع عقود البوت بالكثير من المزايا والإيجابيات خاصة في الدول النامية كتخفيف العبء عن الميزانية، والقضاء على شبح البطالة، وجذب الاستثمارات الأجنبية، الأمر الذي يجعل من هذه العقود آلية من أهم الآليات الحديثة لتمويل مشاريع البنية التحتية، وبالتالي قدرة هذه العقود على تنشيط الحركية الاقتصادية في المجتمع، وتعزيز سبل التنمية فيه.

ثانيا: التوصيات

- ضرورة اهتمام الجهات الوصية خاصة في الدول النامية بهذا النوع من العقود، وتجسيده على أرض الواقع بالشكل الذي ينعكس إيجابا على الفرد والمجتمع معا.
- العمل على توعية المجتمع بالأبعاد الاقتصادية والاجتماعية لهذه العقود، وذلك من خلال وسائل الإعلام، والجمعيات الفاعلة، ودور الثقافة وغيرها.
- وجوب تدريس هذه العقود في الجامعة، مع الإكثار من الملتقيات والندوات والأيام الدراسية التي تعمل على التعريف بهذا العقد، وما يتعلق به من مستحدثات ومستجدات.

المصادر والمراجع

1- إبراهيم الشهاوي، عقد امتياز المرفق العام BOT، - دراسة مقارنة-، مؤسسة الطويجي، القاهرة، مصر، ط1، 2003م.
2- أحمد ديك، عقد البوت وأثره على إحداث التنمية المستدامة، رسالة ماجستير غير منشورة، الأكاديمية العربية للعلوم والتكنولوجيا والنقل البحري، معهد النقل الدولي واللوجستيات، قسم المعاملات الدولية والقانونية التجارية واللوجستيات، الإسكندرية، مصر.
3- أمال مرزوق، خولة مناصرية، دور عقود البوت في تمويل مشاريع البنية التحتية، مع الإشارة إلى تجارب بعض الدول، بحث مقدم للملتقى الدولي الثاني الموسوم ب البدائل التمويلية للإنفاق الحكومي بين الاقتصاد الوضعي والإسلامي، جامعة 8 ماي 1945 قالمة، المنعقد بتاريخ 20-21 نوفمبر2017م.
4- براق محمد، عبد الحميد فيجل، عقد البوت كآلية شراكة بين القطاعين العام والخاص لتمويل مشاريع البنية التحتية، مجلة الدراسات الاقتصادية المعاصرة، مجلة علمية محكمة دولية، تصدر عن جامعة محمد بوضياف، المسيلة، ع 5، 2018م.
5- حسن البنان، مبدأ قابلية قواعد المرافق العامة للتغيير والتطوير، المركز القومي للإصدارات القانونية، القاهرة، مصر، ط1، 2014م.
6- سري الدين، هاني صلاح، التنظيم القانوني والتعاقدي لمشروعات البنية الأساسية عن طريق القطاع الخاص، دراسة تحليلية لنظام البناء والتمليك والتشغيل ونقل الملكية وغيرها من صور مشاركة القطاع الخاص في تقديم خدمات البنية الأساسية، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ط1.
7- محمد صلاح، البشير عبد الكريم، أسلوب البوت كآلية لتشييد مشروعات البنية التحتية - تجارب دولية وعربية مختارة -، مجلة أبحاث اقتصادية وإدارية، مجلة علمية محكمة تصدر عن كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة محمد خيضر بسكرة، ع 17، جوان 2015.
8- ناصر جلال، عقد البوت بين القانون الخاص والقانون العام و أثره على استقطاب الاستثمارات بحث مقارن، المؤتمر الثامن عشر: عقود البناء والتشييد

بين القواعد القانونية التقليدية والنظم القانونية المستحدثة، كلية القانون جامعة الإمارات العربية المتحدة، دبي، إ.ع. م، المنعقد 19-21 أفريل 2010م.
9- يعرب الشرع، دور القطاع الخاص في إدارة المرافق العامة الاقتصادية-دراسة مقارنة-، مفاهيم في التشاركية بين القطاعين العام والخاص، نماذج عقدية تطبيقية في تقنية تفويض المرافق العامة Bot، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2010م.
10- شماشمة هاجر، عقد البناء والتشغيل ونقل الملكية وتطبيقاته في الجزائر، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم الحقوق، جامعة العربي بن مهيدي، أم البواقي، 2013- 2014.
11- ناهد السيد، حقيقة نظام البناء والتشغيل ونقل الملكية BOT، منظمة المؤتمر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة التاسعة عشر، الشارقة، إ.ع. م، 26-30 أفريل 2009م.
12- نورة سعداني، الاستثمار وفق عقد البوت، مجلة القانون والمجتمع، مجلة علمية محكمة في الدراسات القانونية، دورية سداسية تصدر عن مخبر القانون والمجتمع، جامعة أحمد دراية، أدرار، ع 10، ديسمبر 2017.
13- نوفان العجارمة، عقد البناء والتشغيل نقل الملكية BOT وتطبيقاته في النظام القانوني الأردني، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، مجلة علمية محكمة تصدر عن عمادة البحث العلمي في الجامعة الأردنية، مج 40، 2013م.
14- تقرير لجنة الأمم المتحدة للقانون التجاري الدولي (الأنسترال)، الدورة التاسعة والعشرون بعنوان الأعمال الممكنة مستقبلا- مشاريع البناء والتشغيل ونقل الملكية-، نيويورك، و.م.أ، 1996م.
15- قرار رقم 182(8/19)، مجمع الفقه الإسلامي الدورة التاسعة عشر، الشارقة، أع م، 1- 5 جمادى الأولى 1430هـ، الموافق 26- 30 أبريل 2009م.
16- محمد الحسيني، عقود Bot، المفهوم والخصائص وبعض مشكلات التطبيق، www.mohamah/net، تاريخ التصفح 2020/03/15.

الهوامش:

[1]- شماشمة هاجر، عقد البناء والتشغيل ونقل الملكية وتطبيقاته في الجزائر، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم الحقوق، جامعة العربي بن مهيدي- أم البواقيي -، 2013- 2014، ص 8.

[2]- قرار رقم 182(8/19)، مجمع الفقه الإسلامي الدورة التاسعة عشر، الشارقة، أع م، 1-5 جمادى الأولى 1430هـ، الموافق 26- 30 أبريل 2009م.

[3]- تقرير لجنة الأمم المتحدة للقانون التجاري الدولي (الأنسترال)، الدورة التاسعة والعشرون بعنوان الأعمال الممكنة مستقبلا -مشاريع البناء والتشغيل ونقل الملكية- ، نيويورك، وم أ، 1996م.

[4]- ناهد السيد، حقيقة نظام البناء والتشغيل ونقل الملكية BOT، منظمة المؤتمر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة التاسعة عشر، الشارقة، إع م، 26-30 أفريل 2009م، ص:05.

[5]- المرجع السابق، ص: 05.

[6]- إبراهيم الشهاوي، عقد امتياز المرفق العام BOT، - دراسة مقارنة-، مؤسسة الطويجي، القاهرة، مصر، ط1، 2003، ص:46.

[7]- أحمد ديك، عقد البوت وأثره على إحداث التنمية المستدامة، رسالة ماجستير غير منشورة، الأكاديمية العربية للعلوم والتكنولوجيا والنقل البحري، معهد النقل الدولي واللوجستيات، قسم المعاملات الدولية والقانونية التجارية واللوجستيات، الإسكندرية، مصر، ص:13 بتصرف.

[8]- محمدالحسيني، عقود Bot، المفهوم والخصائص وبعض مشكلات التطبيق، wwwmohamah/net، تاريخ التصفح 2020/03/15.

[9]- يعرب الشرع، دور القطاع الخاص في إدارة المرافق العامة الاقتصادية - دراسة مقارنة- ، مفاهيم في التشاركية بين القطاعين العام والخاص، نماذج عقدية تطبيقية في تقنية تفويض المرافق العامة Bot، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2010، ص:219.

[10]- نورة سعداني، الاستثمار وفق عقد البوت، مجلة القانون والمجتمع، مجلة علمية محكمة في الدراسات القانونية، دورية سداسية تصدر عن مخبر القانون والمجتمع، جامعة أحمد دراية، أدرار، ع10، ديسمبر 2017، ص:180.

[11]- براق محمد، عبد الحميد فيجل، عقد البوت كآلية شراكة بين القطاعين العام والخاص لتمويل مشاريع البنية التحتية، مجلة الدراسات الاقتصادية المعاصرة، مجلة علمية محكمة دولية ، تصدر عن جامعة محمد بوضياف –المسيلة-ع5، 2018، ص:05.

[12]- حسن البنان، مبدأ قابلية قواعد المرافق العامة للتغيير والتطوير، المركز القومي للإصدارات القانونية، القاهرة، مصر، ط1، 2014، ص:207.

[13]- المرجع السابق، ص:207 وما بعدها بتصرف.

[14]- نوفان العجارمة، عقد البناء و التشغيل ونقل الملكية BOT وتطبيقاته في النظام القانوني الاردني، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، مجلة علمية محكمة تصدر عن عمادة البحث العلمي في الجامعة الأردنية، مج 40، 2013م، ص: 1052.

[15]- حسن البنان، مرجع سابق، ص:219.

[16]- أمال مرزوق، خولة مناصرية، دور عقود البوت في تمويل مشاريع البنية التحتية، مع الإشارة إلى تجارب بعض الدول، بحث مقدم للملتقى الدولي الثاني الموسوم ب البدائل التمويلية للإنفاق الحكومي بين الاقتصاد الوضعي والإسلامي، جامعة 8 ماي 1945 قالمة، المنعقد بتاريخ 20-21نوفمبر2017، ص:10.

[17]- نورة سعاداني، مرجع سابق، ص: 182.

[18]- ناهد السيد، مرجع سابق، ص: 09.

[19]- ناصر جلال ، عقد البوت بين القانون الخاص و القانون العام و أثره على استقطاب الاستثمارات بحث مقارن ، المؤتمر الثامن عشر : عقود البناء و التشييد بين القواعد القانونية التقليدية و النظم القانونية المستحدثة ، كلية القانون جامعة الإمارات العربية المتحدة ، دبي، إع م ، المنعقد 19-21 أفريل 2010، ص 25 و ما بعدها.

[20]- محمد صلاح ، البشير عبد الكريم ، أسلوب البوت كآلية لتشييد مشروعات البنية التحتية – تجارب دولية و عربية مختارة - ، مجلة أبحاث اقتصادية و إدارية ، مجلة علمية محكمة تصدر عن كلية العلوم الاقتصادية و التجارية و علوم التسيير، جامعة محمد خيضر بسكرة، ع17 ، جو ان 2015 ، ص : 188 .

[21]- سري الدين، هاني صلاح، التنظيم القانوني و التعاقدي لمشروعات البنية الأساسية عن طريق القطاع الخاص – دراسة تحليلية لنظام البناء و التمليك و التشغيل و نقل الملكية و غيرها من صور مشاركة القطاع الخاص في تقديم خدمات البنية الأساسية ، دار النهضة العربية ، القاهرة، مصر، ط1 ، ص: 54 ، نقلا عن أحمد ديك ، مرجع سابق ، ص: 29.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 455-474
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الإفادة من نظام الـ"BOT" لتفعيل صيغة "الحَكر" في الوقف الإسلامي

Utilization of B.O.T system to activate the formula HAKR in the Islamic endowment

رشيدة بركات[1] د. عمار فلاح
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
berkatrachida12@gmail.com omarfellahbatna05000@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2020/01/01 تاريخ القبول: 2020/06/01

الملخص:

تقوم فكرة عقد "البناء والتشغيل ونقل الملكية" (B.O.T)، على تسليم الدولة لمشاريعها الأساسية ومشاريع البنية التحتية لجهة خاصة، تلتزم هذه الجهة بإنشاء المشروع، وإدارته ثم استغلاله، لتحقيق الأرباح، كما تلتزم بإعادة المشروع للدولة مع نهاية مدة العقد، ويعتبر عقد الـ (B.O.T) صيغة من صيغ التمويل الرائدة في الوقت المعاصر.

حاولت الدراسة المقارنة بين هذه الصيغة التمويلية وصيغة "الحَكر"، التي ابتكرها الفكر الاقتصادي الإسلامي، لتمويل استثمار الأوقاف التي تراجع ريعها وخرِب أصلها، والتي تقوم على تسليم أرض الوقف أو عمرانه لمن يقوم بعمارته، واستغلاله مدة من الزمن يعود بعد انقضائها الملك الوقفي لجهة الوقف.

وخَلُصَت الدراسة إلى إمكانية الاستفادة من عقد "البناء والتشغيل ونقل الملكية" (B.O.T) لتطوير صيغة "الحَكر" الإسلامية وفق ضوابط شرعية، من أجل عمارة الأملاك الوقفية.

الكلمات المفتاحية: الوقف؛ صيغة الحكر؛ نظام B.O.T.

[1]- المؤلف المرسل.

Abstract

The contract of "build-operate-transfer" (BOT), based on giving the state's basic projects and infrastructure projects to spicial direction who is committed to this the establishment of the project, and his administration then exploited, for profits, is also committed to turn the project to the state with the end of the term of the contract, and the contract of the (BOT) formula of the leading financing formulas in the present time.

This study tried to compare between these financing formula and the formula "HAKR", wich devised by Islamic economic thought, to finance investment endowments which fell proceeds and ruined their origin, which are based on the delivery of land endowment, who wanted to invertisment in period of time, this endowment deu to endowment direction.

The study concluded that the possibility of benefiting from the "build-operate-transfer" (BOT) contract to develop the Islamic formula "HAKR" according to the legitimacy of controls, in order to Waqf Propertie Building.

Key words: Endowment; Formula-HAKR- ; B.O.T.

مقدّمة:

تعاني الأملاك الوقفية من الإهمال، وعدم كفاءة التسيير بسبب نقص التمويل الكافي لإعمارها، وقد ابتكر الفكر الاقتصادي الإسلامي صيغا لتمويل تنمية الأوقاف العاطلة عن العمل، منها صيغة **"الحَكر"** التي تقوم على تسليم الوقف لمن يقوم بعمارتِه وإحيائه لمدة معينة ـغالبا ما تكون مدة طويلةـ ويحتكِر استغلاله، ثم يؤول في النهاية إلى المؤسسة الوقفية، وعرف الفكر الاقتصادي الغربي المعاصر أنظمة شبيهة بذلك، لإنشاء المشاريع بدون تمويل من صاحب المشروع وإنما تقوم جهة معينة بإنشائها، وتمويلها واستثمارها لمدة معينة، ثم تُسلّمها لصاحبها بعد استرجاع تكلفتها وتحقيق الأرباح المتوخاة، ومن هذه الصيغ: صيغة **"البناء والتشغيل ونقل الملكية (B.O.T) ".**

إشكالية البحث: في ضوء ما تقدم فإن إشكالية البحث تتمحور في التساؤل التالي:"إلى أي مدى يسهم نظام "البناء والتشغيل ونقل الملكية" (B.O.T) في تطوير صيغة "الحَكر"، لإعمار الأملاك الوقفية؟"

وتفرعت عن إشكالية البحث الأسئلة التالية:

1- ما مدى نجاعة صيغة "الحَكر" في إعمار الأعيان الوقفية العاطلة؟
2- ما مدى مشروعية عقد "البناء والتشغيل ونقل الملكية" (B.O.T) لإعمار الأوقاف؟
3- ما هي أوجه التشابه و الاختلاف بين صيغة "الحَكر" وعقود "البناء والتشغيل ونقل الملكية" (B.O.T)؟
4- ما هي أهمية ودور نظام "البناء والتشغيل ونقل الملكية"" (B.O.T) في التطبيق الاقتصادي المعاصر؟

أهداف البحث: يهدف البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف منها :

1- التعريف بصيغة "الحَكر" لإعمار أعيان الوقف.
2- التعريف بصيغة "البناء والتشغيل ونقل الملكية"(B.O.T) لإعمار أعيان الوقف العاطلة عن العمل.
3- محاولة اقتراح آليات لتفعيل صيغة "الحَكر"، بالاستفادة من نظام "البناء والتشغيل ونقل الملكية"(B.O.T) لإعمار أعيان الوقف الخربة و العاطلة عن العمل.

منهج الدراسة: اتبعت الدراسة في هذا البحث منهجين متكاملين حسب طبيعة الموضوع، هما المنهج الوصفي والمنهج المقارن، فبالنسبة للمنهج الوصفي استعملته الدراسة لوصف وتعريف كل من صيغتي "الحَكر"، وصيغة "البناء والتشغيل ونقل الملكية"، أما المنهج المقارن فقد سمح بمقابلة الصيغتين بعضهما لبعض والموازنة بينهما للكشف عما بينهما من تشابه واختلاف.

الدراسات السابقة: يمكن تقسيم الدراسات المرتبطة بموضوع البحث إلى:

1- دراسات قانونية وإدارية تناولت عقد "البناء والتشغيل ونقل الملكية"(B.O.T).

2- دراسات عن صيغة "الحَكر"، و دوره في إحياء أعيان الوقف، (تضمنتها كتب الوقف الإسلامي وكتب الإجارة).

أما الدراسات التي جمعت بين النظامين، فلم يقف الباحث – حسب اطلاعه- إلا على الأوراق البحثية التالية، التي استأنس بها في إنجاز البحث:

أولا: "وسائل إعمار أعيان الوقف"، سامي محمد الصلاحات، بحث نشر بالعدد الثاني والخمسين من مجلة الشريعة والقانون، الإمارات العربية، 2012.

ثانيا: "وسائل إعمار أعيان الوقف"، علي محي الدين القرة داغي، 2011.

ثالثا: "عقد البناء والتشغيل ونقل الملكية الـ(B.O.T) في تعمير الأوقاف"، عكرمة سعيد صبري، بحث مقدم في الدورة التاسعة عشر لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، الشارقة، 2009.

رابعا: " حقيقة نظام البناء والتشغيل ونقل الملكية"، ناهد علي حسن، بحث مقدم في الدورة التاسعة عشر لمجمع الفقه الإسلامي، الشارقة، 2009.

خامسا: "تمويل واستثمار الأوقاف بين النظرية والتطبيق مع الإشارة إلى حالة الجزائر"، مسدور فارس، (رسالة دكتوراه، جامعة يوسف بن خدة، 2008).

وما حاولت الدراسة تقديمه كإضافة بسيطة، هو الربط بين ما هو تقليدي وما هو حديث من الصيغ التمويلية للأوقاف، والعمل على تفعيل الصيغ التقليدية المغيبة عن التطبيقات الواقعية، بالاستفادة من الصيغ التمويلية المعاصرة، واقتصرت الدراسة على صيغتي: "الحَكر" الإسلامية، وصيغة "البناء والتشغيل ونقل الملكية" (B.O.T) الغربية.

استجابة لإشكالية الموضوع وأهدافه، قُسمت الدراسة إلى مقدمة وثلاثة مطالب مذيلة بخاتمة.

المطلب الأول: إعمار الأملاك الوقفية بصيغة الحكر

حفظ الأوقاف يكون إما ماديا بصيانة العين الموقوفة، وإما معنويا وذلك بأن يلتزم "الناظر" أو "القائم على الوقف" بحفظ الوقف حصرا وتسجيلا وتوثيقا.

الفرع الأول : ماهية إعمار أملاك الوقف

الحفظ المادي للأوقاف يُعرف باسم العمارة أو الإعمار، فما هو مفهوم الإعمار في الأملاك الوقفية؟

أولا: مفهوم إعمار الأوقاف

"استعمل الفقهاء عدة مصطلحات شرعية للدلالة على أهمية إعادة تأهيل الأوقاف المعطلة أو المتهالكة، فمنهم من استخدم العِمارة، والبعض استخدم النفقة، وحديثا يتم تداول مصطلح التنمية لغرض تفعيل الوقف و إحيائه وحفظه من الضياع"[1].

مصطلح الإعمار والعمارة[2]، أعمَر الرجل مالَه وبيته عِمارة وعُمورا: لزمه، وأعمَرَهُ المكان واستعمره فيه: جعله يعمُره وأعمر الأرض: وجدها عامرة، وعليه أغناه، وعمَرت الخراب أعَمِّره عِمارة، والعِمارة : ما يعمر به المكان وبالضم: أجرها، وبالفتح: كل شيء على الرأس من عمامة.

"أي أن العِمارة تأتي نقيض الخراب، والعِمارة في الأوقاف هي إصلاح الموقوف والعناية به وصيانته، بحيث يبقى على ما كان عليه حين وقفه"[3].

ثانيا: حكم إعمار الأعيان المتعطلة من الأوقاف

اتفق الفقهاء على جواز إعمار أعيان الوقف الخربة والمعطلة، غير أنهم اختلفوا في جواز تقديم عمارة الوقف على صرف الريع على المستحقين أو عدم جوازه - من باب احترام شرط الواقف- ويمكن حصر خلافهم وفق إطارين :

أ- إذا تعطل الوقف ولم يعد هناك أمل في إصلاحه وإعادة إعماره، في هذه الحالة ذهب العلماء إلى أن ريعه يصرف على أقرب جهة مماثلة، ومثال ذلك إن كان هناك وقف على مسجد، ولا أمل في إصلاحه فإن ريعه يصرف على مسجد مماثل[4].

ب- إذا تعطل الوقف وتأكد القائمون عليه من إمكانية معالجة هذا الوقف أو ترميمه، فقد اختلف الفقهاء في كيفية المعالجة والترميم :

1- "ذهب جمهور العلماء من الحنفية والمالكية والشافعية إلى تقديم العمارة على غيرها من الجهات عن صرف ريع الوقف، أي يبدأ من غلته بعمارته"[5].

2- ذهب الحنابلة إلى ضرورة العمل بشرط الواقف، حتى ولو أدى ذلك إلى تقديم الصرف على العمارة و اندثار الوقف[6] - إن اشترط الواقف ذلك-.

الفرع الثاني: ماهية صيغة الحكر

أورد الفقه الإسلامي صيغة تمويلية للأملاك الوقفية التي تحتاج إلى مزيد من الاستثمارات حتى تصبح صالحة لتوليد الدخل، وهي صيغة عُرفت باسم "الحَكر في الأوقاف".

أولا: تعريف عقد الحكر

أ- الحَكر لغة: الحَكر حبس الطعام لتربص غلائه، وصاحبه محتكِر، وأصل الحُكرة هو الجمع والإمساك، فالتّحكير على هذا هو "المنع"، حَكر فلان أرض فلان: أي منع غيره من البناء عليها[7].

و أصله في كلام العرب: الحَكر ـ بالفتح- وهو الماء المجتمع، كأنه اُحتُكر لقلّته، أما الحِكر- بالكسر- فهو غير موجود بكتب اللغة، مما يفهم أن هذا الإطلاق قد اصطلح عليه الناس بكسر الحاء وسكون الكاف[8].

ب- الحَكر في الاصطلاح الشرعي: أقدم تعريف اصطلاحي للحَكر هو ما ذكره الرملي الحنفي[9]حيث قال :"الاستحكار عقد إجارة يقصد به استبقاء الأرض المقررة للبناء والغرس أو لأحدهما"[10].

وهذا التعريف قد نقله وعول عليه من جاء بعده من أهل العلم، ممن تكلم في هذا العقد ومن بينهم:ابن عابدين في حاشيته، وكذلك محمد أبو زهرة في بحثه الذي نشر بمجلة القانون والاقتصاد في عددها السادس عشر[11]، ولقد استعمل الفقهاء لفظ الحَكر للدلالة على ثلاثة معان هي :

1- الأجرة المقررة على عقار موقوف إجارة طويلة، وهذا ما قصده الشيخ عليش في فتواه "أنّه لابد للوقف من حَكر " أي أجرة تصرف للمستحقين[12].

2- العقار الموقوف المؤجر إجارة طويلة.[13]

3- العقد الذي يتم بموجبه تأجير أراض وقفية إجارة طويلة، وهذا المعنى هو الأكثر شيوعا عند إطلاق لفظ الحكر أو التحكير أو الاستحكار[14].

ثانيا: شروط عقد الحكر و خصائصه

أ- شروط عقد الحكر: يتضمن عقد الحكر مدة محددة وإن كانت طويلة، ولكن جرى العرف أن تكون الأحكار مستمرة للأبد، وإن عُيّن فيها وقت الإجارة بمدة، ولكن لا يُقصد خصوص تلك المدة فمن احتكر أرضا مدة ومضت، فله أن يبقى وليس للمتولي على الوقف إخراجه[15]، إلا أن الفقهاء وضعوا أمرين لتقييد ذلك :

1- يجوز اشتراط إخراج المحتكر بعد المدة المتفق عليها، لأن الشروط المتفق عليها مقدمة على العرف السائد.[16]

2- أن لا يترتب على بقاء المحتكر بأجرة المثل ضرر على الوقف، فإن كان فيه ضرر فإنه يجوز للجهة المسؤولة أن ترفع الأمر إلى القاضي فيفسخ عقد الحكر[17].

ب- خصائص عقد الحكر[18].

يعتبر عقد الحكر صيغة من بين عدة صيغ تمويلية وقفية، وله خصائص تميزه عن باقي الصيغ :

أ- أن محله (المعقود عليه) هو الملك الوقفي: (أرض، عقار).

ب- يجب دفع أجرة المثل للجهة الوقفية(بدل الحكر).

ج- تتنازل جهة الوقف عن حق الانتفاع بالأوقاف المحكرة، عمليا لصالح المستحكر لفترة طويلة جدا.

د- لا يجوز صرف بدل الحكر (المبلغ الذي تأخذه الأوقاف من المحتكر) إلا على مصرف يتحد مع مصرف الوقف الأصلي.

هـ- حق الحكر من حقوق القرار، لا ينتهي بموت المستأجر، ولكنه يباع ويورث ويوهب وترد عليه كافة حقوق الملكية الأخرى، وهو ما يزيد من مخاطر اللجوء إليه.

و- الأجرة السنوية التي تأخذها الأوقاف مقابل حق الحكر، هي أجرة رمزية وليس لها مردود اقتصادي معتبر، والغاية منها إثبات ملكية جهة الأوقاف لهذا العقار.

ثالثا: مشروعية عقد الحكر لإعمار الأملاك الوقفية[19]

اختلف الفقهاء في حكر الأوقاف على ثلاثة مذاهب:

أولا: ذهب جمهور الفقهاء إلى جواز إعمار الأملاك الوقفية بصيغة الحكر، ولو اشترط الواقف منع ذلك، إذا توفرت الشروط التالية:

أ- أن يكون الوقف قد تخرّب وتعطل الانتفاع به.

ب- أن لا يكون لدى إدارة الوقف، الأموال الكافية لعمارة الوقف.

ج- أن لا تجد إدارة الوقف من يقرضها المال، لإعادة إعمار الوقف.

ثانيا: ذهب جمهور الحنابلة، وجمهور الشافعية، إلى جواز ذلك مطلقا.

ثالثا: ذهب بعض الشافعية إلى عدم جواز ذلك مطلقا.

والراجح من الأقوال، هو قول الجمهور من الفقهاء، لأنه قيّد الحكر بمصلحة الوقف، إذ أن حكر الوقف وإعماره أولى من بيعه إذا تعطل، وكذلك حكر الوقف أولى من بقائه خربا معطلا لا يدرّ ريعا.

المطلب الثاني: ماهية عقود "البناء والتشغيل ونقل الملكية" (B.O.T)

فرض القطاع الخاص وجوده في بعض المشاريع، التي كانت في وقت ما حِكرا طبيعيا للدولة، و ذلك بتمويل إنشائها و استغلالها لمدة معينة، ثم إعادتها للجهة الحكومية.

الفرع الأول: نشأة وتعريف عقود "البناء والتشغيل و نقل الملكية" (B.O.T)

لا يمكن اعتبار نظام "البناء والتشغيل ونقل الملكية" (B.O.T) نظاما مبتكرا في كليته بل ترجع جذوره إلى ما يعرف بعقود "الامتياز"[20].

أولا: نشأة عقود "البناء و التشغيل و نقل الملكية" (B.O.T)

يؤرخ الكتاب نشأة نظام "البناء والتشغيل ونقل الملكية" (B.O.T)، في الولايات المتحدة الأمريكية أعقاب الثورة الصناعية، و تحول اقتصادياتها من النشاط التجاري إلى النشاط الصناعي، وتبنيها للاقتصاد الحر الذي دعّم مشاركة القطاع الخاص في مشاريع البنية التحتية و المشاريع التنموية.

وانتشر بعد ذلك في بقية دول أوربا بدءا من بريطانيا وفرنسا، "و في منتصف الثمانينات وبالضبط عام 1984م حصل تطوران مهمان على صعيد تطبيق هذا النظام هما:

أولا: في هذه السنة تم توقيع اتفاقية تنفيذ نفق "المانش" الذي يربط بين فرنسا و بريطانيا أسفل بحر المانش، وذلك بين الحكومة الفرنسية والحكومة البريطانية من جهة، و شركة "يوروتانال" (Eurotunnel) من جهة أخرى"[21].

ثانيا: دعوة رئيس الوزراء التركي سنة 1980 "تورغوت أوزال"[22] (Turgot Ozal) لاستخدام هذا الأسلوب في تنفيذ مشروعات البنية التحتية في تركيا، ويعتبر "ترغوت أوزال" أول من استعمل اختصار الـ(B.O.T) للتعبير عن هذا النوع من المشاريع[23].

ثانيا: تعريف عقود "البوت"(B.O.T)

الـ (B.O.T) هي أحرف أولى لثلاث مصطلحات إنجليزية:

Build يقابلها: (البناء، الإنشاء أو التشييد) .

Operate يقابلها: (التشغيل).

Transferيقابلها: (نقل، تحويل الملكية) [24].

تشير هذه المصطلحات الثلاثة مجتمعة إلى المشروعات التي تمنحها الحكومة للقطاع الخاص، بموجب عقد امتياز لبناء وتشغيل مشروع من مشروعات البنية التحتية أو مرافق عامة، تعود ملكيته إلى الحكومة مع نهاية فترة الامتياز.

1- **تعريف المنظمات الدولية لعقد "البوت"**(B.O.T): ستأتي الدراسة على ذكر تعريف منظمة "اليونيدو"(UNIDO)[25] لعقود "البوت"، وكذلك تعريف منظمة "اليونسترال"(UNCITRAL)[26]، وذلك اعتبارا لكون عقد "البوت" شكل من أشكال تمويل مشروعات البنية الأساسية والمرافق العامة في الدول.

أ- **تعريف منظمة "اليونيدو" لعقد "البوت"(B.O.T)**[27]: عَرّفت منظمة "اليونيدو" عقد "البوت" بأنه: "اتفاق تعاقدي، بمقتضاه يتولى أحد أشخاص القطاع الخاص، إنشاء أحد المرافق الأساسية في الدولة، بما في ذلك من عمليات التصميم والتمويل والقيام بأعمال التشغيل والصيانة لهذا المرفق، وتقوم هذه الشخصية الخاصة بإدارة وتشغيل هذا المرفق خلال فترة زمنية محددة، يُسمح لها فيها بفرض رسوم مناسبة على المنتفعين من هذا المرفق، وأية رسوم أخرى شرط أن لا تزيد عما هو مقترح في العطاء وما هو منصوص عليه في صلب اتفاق المشروع، لتمكين تلك الشخصية من استرجاع الأموال التي استثمرتها ومصاريف التشغيل والصيانة، بالإضافة إلى عائد مناسب على الاستثمار، وفي نهاية المدة الزمنية المحددة، تلتزم الشخصية الخاصة بإعادة المرفق العام إلى الحكومة أو إلى شخصية جديدة يتم اختيارها من طرف الدولة.

ب- **تعريف منظمة "اليونسترال" لعقد البوت (B.O.T):** من أحدث التعاريف الصادرة عن مؤسسات هيئة الأمم المتحدة، التعريف الصادر عام 2001 عن "لجنة الأمم المتحدة للقانون التجاري الدولي"، هذه الأخيرة التي أصدرت دليلا خاصا بمشاريع البنية التحتية الممولة عن طريق القطاع الخاص،

وقد عَرّفت عقود "البوت" بأنها: " شكل من أشكال تمويل المشروعات تَمنح بمقتضاه الحكومة امتياز لمجموعة من المستثمرين(الاتحاد المالي للمشروع) لتطوير مشروع معين وتشغيله وإدارته واستغلاله تجاريا ويقوم الاتحاد المالي للمشروع أو الشركة التي تم إنشاؤها بواسطته(صاحب الامتياز) بتطوير المشروع وإدارة الامتياز طِبقا لما هو منصوص عليه في الاتفاق المبرم بين الحكومة وصاحب الامتياز"[28].

مما يُلاحظ على التعريف، أنه قد أهمل إمكانية أن يكون تصميم وإنشاء المشروع من قبل القطاع الخاص، فقد ذكر التعريف أن العقد تطوير للمشروع من قبل المستثمرين، كذلك لم يرد ذكر أن المشروع ستنتقل ملكيته للدولة بعد انتهاء مدة الامتياز.

ورد التعريف السابق في تقرير "لجنة الأمم المتحدة للقانون التجاري" في دورته التاسعة والعشرين بنيويورك عام 1996م، وبعد ذلك أوردت اللجنة، تعريفا معدلا لعقود "البوت" في دليل خاص عام 2001م وهو: "البوت هو المشروع الذي تختار فيه السلطة المتعاقدة صاحب امتياز لتمويل وتشييد مرفق أو مشروع للبنية التحتية، وتعطي هذا الكيان حق تشغيل المرفق على أساس تجاري لفترة معينة، ثم تنتقل ملكية المرفق بعد انقضاء مدة التعاقد إلى السلطة المتعاقدة"[29].

2- تعريف علماء الاقتصاد الإسلامي لعقود البوت (B.O.T): اختارت الدراسة تعريف "القرة داغي"، لأنه التعريف الذي احتوى الوصف الدقيق لصورة عقد "البوت"، في حين أن بقية التعاريف قد تناولت العقد من الجانب القانوني أو الإداري، وأن التعريف قد أتى على ذكر أن مالك الأرض قد يكون ناظر أوقاف في حين قد أهملت التعاريف الأخرى ذلك.

تعريف علي محي الدين القرة داغي: "هو اتفاق بين صاحب أرض وممول، يقوم بإقامة مشروع متكامل عليها وتشغيله وصيانته، والإفادة منه لفترة محددة متفق عليها، ليعود بعدها المشروع لصاحب الأرض، وهذا العقد يستفيد منه المالك حيث تعمر أرضه بمشروع يعود إليه بعد فترة والمستثمر حيث يشغل أمواله ويستفيد من ريع المشروع خلال فترة العقد"[30].

وقد أشار "علي محي الدين" في بقية تعريفه لعقد "البوت" إلى أن أركان العقد هي (العاقدين، المعقود عليه، صيغة العقد)، وأشار كذلك إلى أن المالك قد يكون حكومة، أو ناظر وقف، أو غيرهما[31].

الفرع الثاني : أهمية عقود البوت (B.O.T)

"تعتبر الحكومة أهم شخص اقتصادي في الدولة، ولتصرفاتها الاقتصادية أثر كبير على الاقتصاد، فضلا عن صلة أنشطتها بمصالح المواطنين مباشرة، من هذا المدخل ولكون نظام "البوت" يتصل بمشروعات المرافق العامة للحكومة ذات السوق المتسع، والتي يتطلب إنشاؤها وتشغيلها موارد مالية كبيرة، وعمالة ذات عدد كبير"[32]، اكتسبت هذه المشاريع أهمية كبرى خاصة على صعيد الاقتصاد الوطني:

أولا: "التمويل عن طريق القطاع الخاص عموما، يسمح بنقل المخاطر المالية والصناعية وغيرهما من الحكومة إلى القطاع الخاص، وهو ما يدفع القطاع الخاص إلى الاحتياط من هذه المخاطر، وحسن اختيار المشروعات وتأكيد مقومات نجاحها، وبالتالي يقلل من الفاقد ويرفع من كفاءة الاستثمار"[33].

ثانيا: تستطيع الحكومة المضيفة للاستثمار، أن تخفف من ضغوط الاقتراض (عدم رفع المديونية للمال العام)، وذلك لأن التمويل المباشر من الميزانية العامة لن يكون ضروريا حيث أن مصادر القطاع الخاص تقوم بتوفير التمويل الذاتي اللازم لإنشاء وتطوير البنية الأساسية، شرط أن يسمح له – القطاع الخاص- باستغلال المشروع لفترة زمنية كافية لاسترداد ما أنفقه، بالإضافة إلى تحقيق ربحية مناسبة لما تحمله من مخاطر وأعباء[34].

ثالثا: "أن جذب الشركات المحلية والعالمية، ذات الكفاءة العلمية والعملية لإنشاء مشروعات المرافق العامة وفق نظام "البوت"، يعمل على نقل التكنولوجيا المتطورة للبلاد، وتدريب العمال عليها"[35]، و" الاستفادة أيضا من خبرات القطاع الخاص المحلي في إدارة وتشغيل هذه المشاريع، وإعطاء النموذج الأفضل الذي تسترشد به المشروعات الحكومية لاحقا[36].

رابعا : تمكين الدولة من توفير خدمات مختلفة أساسية لا يمكن الاستغناء عنها، ولم يكن من الممكن توافرها أو إقامتها بالموارد الحكومية المحدودة[37]،

والتي تمثل إضافة كبيرة للاقتصاد الوطني - الدخل والإنفاق والاستثمار الوطني-، إلى جانب تشغيل عدد كبير من العمالة وجذب مدخرات القطاع الخاص.

خامسا: إن نظام "البناء والتشغيل ونقل الملكية" يقدم أسلوبا عمليا يمكن للحكومات أن تستخدمه، لتحقيق عملية خصخصة القطاع العام، التي تشهدها أغلب الدول النامية[38]، ويتفوق هذا النظام عن الأساليب الأخرى في أن الحكومة تحتفظ بالسيطرة الإستراتيجية على المشروع، من خلال وضع الشروط والقواعد لإنشاء وتشغيل المرفق، والرقابة عليه، ثم أيلولة المرفق للدولة مع نهاية عقد الامتياز[39].

سادسا: إمكانية استخدام الحكومة لنتائج وأداء مشاريع "البناء والتشغيل ونقل الملكية" لتحسين صورتها وأدائها الداخلي والخارجي، وتوفير انطباع محلي وعالمي ايجابي، وجعلها -هذه النتائج- معالم استثمارية تزيد من الكفاءة التشغيلية للاقتصاد الوطني، والعمل من خلالها على خلق بيئة تشغيلية متكاملة، ترفع من القيمة المضافة وتزيد الاعتمادية المتبادلة بين المشروعات بعضها من بعض[40].

سابعا: إن الطلب الفعال المغذى بالنقود الحاضرة، التي تنتجها مشروعات البنية التحتية تكافح الموجات الانكماشية ولا تسمح بحدوث الركود الاقتصادي[41]، ومن ثم فإن الوعي الإدراكي الشامل بكافة مجالات وأنواع مشروعات الامتياز مقابل حق الانتفاع، يساعد على اختيار المناسب منها من جانب الدولة لحل مشاكل الركود والانكماش[42].

المطلب الثالث: الاستفادة من نظام الـ B.O.T لتفعيل صيغة الحكر

ركز الفقهاء في مسألة القول بتمويل الأوقاف المعطلة على المصلحة الشرعية للأوقاف ومستحقي غلتها، والتي تستدعي التفكير في طرق تمويلية للوقف الإسلامي وفق ما يناسب ظروف الزمان والمكان، "وعموما فإن الفقهاء، كالونشريسي من المالكية، وابن صلاح والنووي من الشافعية، وابن تيمية من الحنابلة، قد أفتوا بمشروعية البحث في وسائل تمويلية للوقف الإسلامي بما يعود عليه بالمصلحة"[43].

الفرع الأول: أوجه التشابه والاختلاف بين عقد (B.O.T) وصيغة "الحكر" في الأوقاف

ما هي أوجه التشابه بين العقدين، وما هي الاختلافات بينهما التي أدت إلى انحسار دور الأول و اتساع دائرة انتشار الثاني؟

أولا: أوجه التشابه بين عقد (B.O.T) وصيغة الحكر في الأوقاف

يعتبر بعض الباحثين المعاصرين أن "نظام البناء والتشغيل ونقل الملكية"، هو استنساخ غربي لمنتج استثماري وقفي إسلامي، وهو "صيغة الحكر"، وذلك لوجود عناصر تشابه بين العقدين أساسية بينهما، ومن أوجه التشابه بين العقدين ما يلي:

أولا: أن فترة العقد – فترة الامتياز- تكون طويلة بالنسبة للعقدين، حتى يتمكن المستثمر- في عقود البناء والتشغيل ونقل الملكية-، والمحتكر – في عقد الحكر- من إقامة مشروعه(البناء، الغرس) واستغلاله المدة المناسبة لتحقيق هامش الربح المرغوب فيه[44].

ثانيا: يتنازل الواقف خلال فترة الامتياز عن حق الانتفاع مقابل أجرة المثل، وأجرة دورية ضئيلة يدفعها المستحكر لجهة الوقف - الغرض منها إثبات الملكية الوقفية- كذلك في عقد "البناء والتشغيل ونقل الملكية" تتنازل الجهة مانحة الامتياز عن حق الانتفاع مقابل أجرة دورية[45].

ثالثا: أن الأرض وما أقيم عليها من مشاريع(بناء،غرس)، تعود في نهاية فترة العقدين إلى طالب التمويل- الأوقاف في عقد "الحكر"، الجهة الحكومية في عقد "البناء والتشغيل ونقل الملكية"-[46].

رابعا: حاجة طالب التمويل إلى السيولة، تلجأ مؤسسات الأوقاف إلى عقد "الحكر" لأن الأموال الوقفية قليلة أو منعدمة، لا تكفي لبناء واستثمار أي مشروع منتج للنهوض بهذه الأوقاف، فذلك يحتاج إلى عناصر وعوامل إنتاج من رأس المال وعمال ومواد خام، وتعظم الحاجة إلى السيولة كلما تعاظم شكل الاستثمار[47]، فلا مناص من لجوء الأوقاف إلى محتكر يمول ويغطي هذه الحاجة، وفي المقابل هناك الدولة التي تكون موازنتها في حالة عجز، لا

تستطيع تمويل مشاريع أساسية أو مشاريع بنية تحتية لازمة و التي تتطلب سيولة ضخمة، فتلجأ إلى الخواص من المستثمرين عن طريق نظام الـ " bot "

خامسا: الحاجة إلى الإدارة المتخصصة ذات الكفاءة التسييرية، فإذا أرادت جهة الأوقاف تحكير أراضيها أو عقاراتها لمحتكر لإنجاز مشاريع الإصلاح والترميم والاستثمار إلا لأنها قد تفتقر إلى كفاءة عنصر الإدارة والإشراف على هذه الأوقاف قبل الوضع الذي آلت إليه، وفي المقابل حاجة الدول والحكومات إلى ذلك من دواعي تخصيصها لبعض المشاريع، محاولة البحث عن إدارة مختصة لهذه المشاريع، عن طريق نظام "البناء والتشغيل ونقل الملكية"، ولقد برع القائمون على أمر مشاريع "البناء والتشغيل ونقل الملكية" في إقامة نموذج إداري متميز يمكن للأوقاف أن تستفيد منه.[48]

ثانيا : أوجه الاختلاف بين عقد (B.O.T) وعقد "الحكر" في الأوقاف.

إن الاختلاف الحاصل بين "عقد الحكر" ونظام "البناء والتشغيل ونقل الملكية" هو اختلاف لا يمس جوهر العقدين، إنما هو اختلاف يعود إلى جمود صيغة الحكر ذلك لعدم تناولها بالدراسة من قبل الباحثين الإسلاميين – إلا بعض الإشارات الخفيفة لها ضمن أمهات كتب الفقه- ، وعدم تطويرها لغيابها عن التطبيق والممارسة العملية والواقعية، في حين أن نظام"البناء والتشغيل ونقل الملكية" قد لقي من الدراسات والبحوث القدر الذي جعله يتطور ويواكب التغيرات الاقتصادية العالمية،ومن هذه الاختلافات نذكر :

أولا: أن طلب إقامة المشاريع بنظام "البناء والتشغيل ونقل الملكية " غالبا ما يكون من قبل الجهة المستثمرة، التي هي بحاجة إلى أرض لإرساء مشاريعها، وهذا الأمر يجعل الجهة الطالبة للأرض تعمل على تقديم أحسن المشاريع مع أدق الدراسات لجدواها الاقتصادية رغبة منها في الحصول على الامتياز دون منافسيها، في حين أن الطلب على الاستثمار لإعمار أعيان الوقف يكون من جهة الأوقاف –ضرورة- إذ استنفذت طرق الإصلاح والترميم لهذه الأعيان المعطلة.

ثانيا: ارتباط مشاريع المستحكر على الأرض المحكرة غالبا بمشاريع الغرس أو مشاريع ترميم وإصلاح بسيطة قد لا تعود بالنفع الكبير على

المحتكر، في حين ترتبط مشاريع نظام "البناء والتشغيل ونقل الملكية" بمشاريع استثمارية كبرى و أساسية في الدولة.

ثالثا: الممارسة الفعلية والتطبيقية لنظام "البناء والتشغيل ونقل الملكية "أدى إلى تطوير واستحداث طرق إدارية ذات كفاءة عالية، إضافة إلى إدراج منظومة قانونية - ملائمة لكل دولة تعمل بهذا النظام- تعمل على ضبط التعامل بهذا النوع من العقود، وتحدد ما للمستثمر من حقوق وما عليه من واجبات، كما تحدد دور الحكومة المستضيفة لهذه المشاريع، في حين أن تراجع تطبيق "صيغة عقد الحكر" في الأوقاف الإسلامية لم يسمح بخلق هذه الكفاءة الإدارية، كما أن العقد لم يحض بقوانين وتشريعات خاصة به تزيد من كفاءة أداء هذا العقد.

الفرع الثاني: إمكانية الإفادة من نظام (B.O.T) لتطوير" صيغة "الحكر" في الأوقاف

أولا: شروط عقد "البناء والتشغيل ونقل الملكية"(B.O.T) لإعمار أعيان الوقف

من بين الصيغ التمويلية المقترحة لتمويل الأوقاف "نظام البناء والتشغيل ونقل الملكية" (B.O.T) ولتفعيل هذا النظام وتطبيقه على مستوى الأوقاف الإسلامية لابد من توفر شروط لضبط هذا العقد وما يتوافق والشريعة الإسلامية والطبيعة الخاصة للملك الوقفي:

1- أن لا تتضمن العقود المنظمة لهذا النظام أي محضور شرعي، من الربا وغيره، وهذا يتحقق عندما يتم ذلك عن طريق المؤسسات المالية الملتزمة بأحكام الشريعة الإسلامية[49].

2- أن لا يكون في هذا العقد وملحقاته غرر أو جهالة فاحشة في بنوده ولاسيما ما يتعلق بالالتزامات المالية[50].

3- أن لا يقع غبن على الوقف من حيث المدة، كيفية البناء، والإعادة، حتى لا يكون هناك إفراط أو تفريط بحق الوقف، حيث تضبط شروط البناء والتسليم بما يحقق مصلحة الوقف[51].

ثانيا: صيغ تمويلية مقترحة في نظام"البناء والتشغيل ونقل الملكية" لإعمار الأوقاف

يمكن اقتراح صيغ إسلامية لتمويل عقود"البناء والتشغيل ونقل الملكية"، وهي[52]:

أ- التمويل من المصارف الإسلامية بطرق المشاركة: يمكن لشركة المشروع الحصول على جزء من التمويل، للتغطية إجمالي التكاليف اللازمة لنفقة المشروع من المصارف الإسلامية، وتعتبر هذه المصارف مساهِمة في رأس مال شركة المشروع بقدر نسبة مساهمتها في التمويل.

ب- تأسيس شركة مساهمة وطرح أسهمها للاكتتاب العام: يمكن لمتبني المشروع، الحصول على ترخيص من الحكومة لتأسيس شركة مساهمة يكون الغرض منها تنفيذ المشروع المطلوب القيام به، وتكون مدة هذه الشركة هي نفس فترة الامتياز الممنوحة من الحكومة، ثم يقوم المؤسسون بطرح أسهم الشركة للاكتتاب العام للجمهور، وينبغي أن يكون الاكتتاب بكامل القيم الاسمية للأسهم، حتى تضمن الشركة الحصول على التمويل اللازم لتنفيذ المشروع.

الخاتمة

أولا: اختبار صحة الفرضيات

الفرضية الأولى: يعد الفقه الإسلامي كفيلا بتفعيل صيغة "الحَكر" لإعمار الأوقاف العاطلة عن العمل.

الإجابة: لم يتوسع الفقه الإسلامي في"صيغة الحَكر" مما جعل منها (الحَكر) صيغة جامدة لم تواكب التطورات والتغيرات الاقتصادية المعاصرة.

الفرضية الثانية: يمكن الاستفادة من تطور الممارسات الفعلية لنظام "البناء والتشغيل ونقل الملكية" (B.O.T)، لتطوير صيغة "الحَكر"، لتنمية وإعمار الأوقاف العاطلة.

الإجابة: أبانت الدراسة أنّ تطبيق نظام "البناء والتشغيل ونقل الملكية" (B.O.T) في مختلف الدول الغربية والعربية، قد أعطى هيكلا إداريا، ومنظومة قانونية قوية يمكن للدول الإسلامية الاستئناس بها والاستفادة منها، وفق ما يتناسب مع الأصول الشرعية، والمبادئ الأساسية للوقف.

ثانيا: النتـائج

توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج منها :

1- صيغة" الحَكر" صيغة تمويلية للأوقاف العاطلة عن العمل، وضعها فقهاء الإسلام للحفاظ على الوقف، والخوف من ضياعه عن طريق إعماره بصيغة الاستبدال.

2- عقد "الحكر" في أصله عقد مقيد بمدة محددة، إلاَّ أنَّ التعامل العرفي جعله غالبا ما يكون مطلق من المدة، مما أدى إلى تراجع التعامل بهذه الصيغة إلاَّ للضرورة القصوى، حفاظا على حقوق مستحقي عائد الوقف.

3- عقد "البناء والتشغيل ونقل الملكية" (B.O.T)، شكل من أشكال تمويل مشروعات البنية التحتية والمرافق العامة للدولة، عن طريق القطاع الخاص.

4- بين عقد "الحَكر"في الأوقاف، وعقد "البناء والتشغيل ونقل الملكية" (B.O.T) تشابه في جوهر العقدين، واختلاف من حيث الممارسات والتطبيقات لكل منهما، تعود هذه الأخيرة إلى ممارسة عقد "البناء والتشغيل ونقل الملكية" في العديد من الدول، في حين تراجع ممارسات عقد"الحَكر" في الدول الإسلامية.

ثالثا: التوصيـات

1- توصي الدراسة بضرورة تناول ودراسة صيغة "الحكر"،لإعمار أعيان الوقف العاطلة من قبل الباحثين الاقتصاديين في مجال صيغ التمويل الوقفية لمحاولة بعثها من جديد، وتفعيلها على أرض الواقع.

2- تكثيف جهود رجال القانون، لأجل وضع منظومة قانونية خاصة بنظام "البناء والتشغيل ونقل الملكية" لتهيئة أرضية تشريعية، ملائمة لتطبيق هذا النظام في الجزائر، ويمكن الاستعانة في ذلك بمراجعة القوانين التي وضعتها الدول الرائدة في هذا المجال (الصين، تركيا، فيتنام، ماليزيا، باكستان....).

3- كما تناشد الدراسة بضرورة تهيئة منظومة مصرفية إسلامية محررة من القيود والشوائب، ترغب إقبال المحكرين على المشاريع الوقفية، والمستثمرين على مشاريع "البناء والتشغيل ونقل الملكية".

الهوامش:

[1]- سامي محمد الصلاحات، وسائل إعمار أعيان الوقف، مجلة الشريعة والقانون، العدد52، الإمارات العربية، 2012، ص 200.

[2]- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، القاموس المحيط، تحقيق أنس محمد الشامي، زكرياء جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، د ط، 2008، ص ، ص 1141.

[3]- سامي محمد الصلاحات، مرجع سابق، ص201.

[4]- محمد بن الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، المعرفة، بيروت، ط1، 1997،ج 2، ص 534.

[5]- محمد أمين بن عمر ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار عالم الكتب، الرياض، ط خاصة، 2003، ج 6، ص 559.

[6]- محمد أمين بن عمر بن عابدين، مرجع سابق ج 2 ص 559.

[7]- مجد الدين الفيروز أبادي، مرجع سابق، ص ص 387-388.

[8]- صالح بن سليمان بن حمد الحويس، أحكام عقد الحكر في الفقه الإسلامي مقارنة بما عليه العمل في المملكة العربية السعودية، رسالة دكتوراه، قسم الدراسات العليا الشرعية، أم القرى،2007، ص 39.

[9]- هو الشيخ خير الدين بن أحمد بن نور الدين الأيوبي الفاروقي الرملي، (993-1071هـ) شيخ الحنفية في عصره.

[10]- صالح بن سليمان بن حمد الحويس، أحكام عقد الحكر...المرجع السابق، ص 40.

[11]- صالح بن سليمان بن حمد الحويس، أحكام عقد الحكر...مرجع سابق، ص 41.

[12]- محمد بن أحمد بن محمد عليش، فتح العلي المالك على مذهب الأمام مالك، جمع علي بن نايف الشحود، ص 45 http//docs.google.com

[13]- علي محي الدين القرة داغي، وسائل إعمار أعيان الوقف،2011، ص05، http//www.quaradaghi.com

[14]- محي الدين علي القرة داغي، مرجع سابق، ص 05.

[15]- عبد الله محمد الخرشي، شرح الخرشي على مختصر خليل، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، 1899، ط 2، ج 7، ص 79.

[16]- علي محي الدين القرة داغي، مرجع سابق، ص 09.

[17]- محمد أمين ابن عابدين، مرجع سابق، ص 596.

[18]- أحمد محمد السعد، محمد علي العمري، مرجع سابق، ص 82. محي الدين علي القرة داغي، مرجع سابق، ص 07.

[19]- محي الدين القرة داغي، مرجع سابق، ص ص 08،09.

[20]- الامتياز: جعل حق التصرف لشخص أو هيئة معينة، لنوع من أنواع اقتصاديات البلد، أو منطقة معينة يمارس فيها العمل ويكون له الحق في منع غيره من مشاركته في نفس عمله.

[21]- حصايم سميرة،عقود البوت (b.o.t) إطار لاستقبال القطاع الخاص في مشاريع البنية التحتية، مذكرة ماجستير، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، نوقشت في 2011، ص 08.

[22]- هو الرئيس الثامن لتركيا (1927-1993) سياسي ليبيرالي، تولى رئاسة الوزراء من (1983-1989)ثم تولى الرئاسة في فترة (1989-1993) تميزت فترة حكمه بتوجيه الاقتصاد نحو الخصخصة، http.kwikipidia.org، تاريخ دخول الموقع: 2015/01/23.

[23]- عكرمة سعيد صبري، عقد البناء والتشغيل والإعادة(b.o.t) في تعمير الأوقاف والمرافق العامة، بحث مقدم للدورة التاسعة عشر لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، منظمة المؤتمر الإسلامي، الإمارات العربية المتحدة، 2009، ص 2 .

[24]- مصطفى عبد المحسن الحبشي، الوجيز في عقود البوت، دار الكتب القانونية، مصر، د.ط، 2008، ص 09.

[25]- " United Nations Industrial Organization Development "(منظمة الأمم المتحدة للتنمية الصناعية)

[26]- "United Nations Commission on International Trade Law"(لجنة الأمم المتحدة للقانون التجاري الدولي)

[27]- عصام أحمد البهجي، التحكيم في عقود البوت(b.o.t)، دار الجامعة الجديدة، دط، الإسكندرية، 2008، ص 19.

[28]- عصام أحمد البهجي، مرجع سابق، ص 20.

[29]- ناصر خليل جلال، مرجع سابق، ص 20.

[30]- علي محي الدين القرة داغي، مرجع سابق، ص .05

[31]- علي محي الدين القرة داغي، مرجع سابق، ص 03.

[32]- محمد عبد الحليم عمر، قضايا اقتصادية معاصرة من منظور إسلامي، سلسلة الحلقات النقاشية، جامعة الأزهر، د ت، ص 88.

[33]- إبراهيم بن صالح بن ابراهيم التّنم، مرجع سابق، ص 518.

[34]- محسن أحمد الخضيري، التمويل بدون نقود، مجموعة النيل العربية، ط1، 2001، ص 39.

[35]- محمد عبد الحليم عمر، مرجع سابق، ص 59.

[36]- محسن أحمد الخضيري، مرجع سابق، ص 40.

[37]- إبراهيم بن صالح بن إبراهيم التّنم، مرجع سابق، ص 517.

[38]- إبراهيم بن صالح بن إبراهيم التّنم، مرجع سابق، ص519.

[39]- محمد عبد الحليم عمر، مرجع سابق، ص 90.

[40]- إبراهيم بن صالح بن إبراهيم التّنم، مرجع سابق، ص 519.

[41]- "وهو ما استطاع الاقتصاد الأمريكي خلال الفترة الكلينتونية التي استطاع فيها هذا الاقتصاد تحقيق التوظيف شبه الكامل لعوامل الإنتاج، والانتعاش المستمر مع استخدام أنظمة امتياز إقامة المرافق العامة مع حق الانتفاع "

[42]- محمد أحمد الخضيري، مرجع سابق، ص 23.
[43]- عبد القادر بن غرف، فقه استثمار الوقف وتمويله في الإسلام، أطروحة دكتوراه، قسم الشريعة، جامعة الجزائر، 2003-2004، ص 120.
[44]- أحمد محي الدين، تطبيق نظام البناء والتمليك (bot) في تعمير الأوقاف والمرافق العامة، بحث مقدم للدورة التاسعة عشر، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، إمارة الشارقة، 2009، ص 23.
[45]- علي محي الدين القرة داغي، مرجع سابق، ص 11.
[46]- علي محي الدين القرة داغي، مرجع سابق ، ص 11.
[47]- أحمد محي الدين أحمد، مرجع سابق، ص 21.
[48]- عكرمة سعيد صبري، مرجع سابق، ص 18.
[49]- محي الدين علي قرة داغي، مرجع سابق، ص 12.
[50]- صفاء هاجر خالدي، مدى إمكانية الانتفاع من نظام الـ(bot)في إعمار أعيان الوقف، بحث مقدم في الملتقى الوطني لاستغلال الأملاك الوقفية في الجزائر واستثمارها(المشكلات، آليات، الحلول)،الحاج لخضر، باتنة، 6-7 أفريل 2015، ص 28.
[51]- عكرمة سعيد صبري، مرجع سابق، ص 19. أحمد محي الدين أحمد، مرجع سابق، ص 23-24.
[52]- إبراهيم بن صالح بن إبراهيم التّنم، مرجع سابق، 526.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 475 – 500
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التمويل الإسلامي بين الالتزام بالضوابط وتحقيق الإيرادات

Islamic finance between compliance with controls and revenue generation

د/ عبد الرحمان عبد القادر[1]
كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير – جامعة أدرار- الجزائر
abdrh.aek@univ-adrar.dz

د/ حساني بن عودة
كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير- جامعة وهران 2- الجزائر
hassani.benaouda@hotmail.fr

تاريخ الإرسال: 2019/11/14 **تاريخ القبول: 2020/06/16**

الملخص:
تهدف هذه الدراسة الى ابراز أهم الضوابط التي تحكم التمويل الاسلامي، والتي تتمثل في الالتزام بقواعد الشريعة الاسلامية وعدم التعامل بالفائدة أخذا وعطاء، والابتعاد عن كل المعاملات المالية المحرمة؛ كالغرر والغش والتدليس والاحتكار، وغيرها...، إضافة الى عرض وتحليل للايرادات المكتسبة من طرف صناعة التمويل الاسلامي، والتي تتنوع بحسب الصيغة التمويلية المستعملة من طرف قطاعات صناعة التمويل الاسلامي، فتارة يكون هذا العائد ربحاً، وتارة أخرى أجراً، وتارة جعلاً؛ إذا كان مرتبطا بنهاية العمل، وقد شهدت أصول صناعة التمويل الإسلامي نمواً مستمراً خلال السنوات السابقة مدعوما بالنمو الذي تشهده عدة أسواق ودخول أسواق جديدة.
الكلمات المفتاحية: التمويل الإسلامي؛ ضوابط؛ إيرادات؛ البنوك الإسلامية.

Abstract:

This study aims to highlight the most important controls governing Islamic finance, which are to abide by islamic rules and not to deal with interest in giving and giving, and to stay away from all prohibited financial transactions, such as jealousy, fraud, fraud, monopoly, etc. In addition to the presentation and analysis of the revenues gained by the Islamic finance industry, which vary according to the financing formula used by the sectors of the Islamic finance

[1] - المؤلف المرسل

industry, this return is profitable, and at other times wages, and sometimes made, if it is linked to the end of the work, has seen the assets of the industry Islamic finance has been growing steadily over the past years, supported by the growth of several markets and the entry of new markets.
key words: Islamic finance; controls; revenues; Islamic banks.

مقدّمة:

يعد التمويل عصب الاقتصاد والشريان النابض للمؤسسات الاقتصادية، فبدونه لا يمكن لهذه الاخيرة النمو والتوسع في أنشطتها الاستثمارية، وتحقيق أهدافها الاستراتيجية، وقد وجدت عدة مؤسسات مالية تمارس نشاط الوساطة المالية في توفير احتياجات المؤسسات التمويلية، والتي تتمثل في البنوك والأسواق المالية.

تقوم فلسفة العمل البنكي على جمع الأموال من أصحاب الفوائض المالية وتوجيهها لاصحاب العجز والذي يتمثل في المؤسسات الاقتصادية أو الافراد في شكل قروض بفائدة، ليكون الايراد المحقق بالنسبة لهذه البنوك هو الفرق بين الايراد المكتسب والفائدة المدفوعة لاصحاب الودائع، ونظرا لحرمة التعامل بالفائدة؛ فكر الاقتصاديين الاسلاميين في إيجاد البديل وعدم التبعية للغرب في التعامل بمثل هذه البنوك، فتم انشاء البنوك الاسلامية في العديد من الدول بما فيها الغربية، إضافة الى اصدار الصكوك كبديل عن السندات التقليدية، وكذلك الصناديق الاستثمارية الاسلامية، وإنشاء مؤسسات التامين التكافلي كبديل عن التامين التقليدي الذي يكتنفه غرر كبير.

لقد عرفت أصول التمويل الاسلامي نموا جيدا خلال السنوات السابقة، ونظرا لصمودها ونموها في ظل الازمة المالية 2008، الأمر الذي جعل أنظار الخبراء الاقتصادين تتجه لدراسة ومحاولة معرفة اسباب صمود هذه الصناعة في ظل انهيار وافلاس عدة مؤسسات مالية كبرى، وقد كان من بين أسباب نمو وصمود صناعة التمويل الاسلامي هو التزامها بأحكام الشريعة الاسلامية وابتعادها عن كل المعاملات المحرمة كالتعامل بالفائدة، وببيع الديون والمشتقات المالية وغيرها...

بما أن هذه الصناعة لا تتعامل بالفائدة بالمعاملات المالية المحرمة في الاسلام، فهي تبني هيكلها الاستثماري على الصيغ التمويلية القائمة على المعاملات المالية الاسلامية، وبالتالي يكون الايراد المحقق لهذه الاخيرة مختلف بشكل جذري عن ذلك المحقق للبنوك التقليدية، مما يجعله متنوعا بحسب الصيغة التمويلية المطبقة.

من خلال ما سبق؛ تحاول هذه الدراسة الاجابة عن الاشكالية الرئيسة التالية:

في ما تتمثل أهم الضوابط الحاكمة لمؤسسات التمويل الإسلامي من أجل تحقيق الإيرادات ومواصلة نشاطاتها؟

تتفرع عن هذا التساؤل الرئيس الأسئلة الفرعية التالية:

- ماهية التمويل الإسلامي؟؛
- ما هي أهم ضوابط التمويل الإسلامي؟؛
- ما هي أهم الإيرادات المحققة لمؤسسات التمويل الإسلامي في ظل الالتزام بضوابطها؟.

أهداف البحث: يهدف هذا البحث إلى عرض عام عن التمويل الإسلامي وتطوره ودراسة أفاقه، مرورا بأهم الضوابط التي تحكم هذا النوع من التمويل وأهم الإيرادات المحققة منه.

المنهج المستخدم: من أجل الإجابة عن الإشكالية الرئيسة؛ اعتمدنا في بحثنا هذا على المنهج الوصفي والتحليلي باعتباره المنهج المناسب لمثل هذه الدراسات.

هيكل الدراسة: من أجل الإجابة عن هذه الاشكالية، قمنا بتقسيم الدراسة الى:

المطلب الأول: ماهية التمويل الإسلامي.

المطلب الثاني: ضوابط التمويل الإسلامي.

المطلب الثالث: إيرادات التمويل الاسلامي والالتزام بالضوابط لتحقيقها

المطلب الأول: ماهية التمويل الإسلامي

يعتبر التمويل الاسلامي بديلا عن التمويل التقليدي القائم على التعامل بالفائدة، لذا يستبعد هذا التمويل البديل التعامل بهذه الاخيرة، والالتزام بالشريعة الاسلامية.

الفرع الأول: تعريف التمويل الإسلامي

أولا: التعريف اللغوي

التمويل مشتق من المال، جاء في لسان العرب: وملت...تمال، وصلت وتمولت كله، كثر مالك...[1]، ويمكن القول أن التمول هو كسب المال والتمويل هو إنفاقه، فأموله تمويلا أي أزوده بالمال[2].

ثانيا: التعريف الاصطلاحي

توجد عدة تعاريف للتمويل الإسلامي سنورد البعض منها، لنخلص في الأخير بتعريف شامل للتمويل الإسلامي.

1. التمويل الإسلامي هو: "أن يقوم شخص طبيعي أو معنوي بتقديم أموال لشخص آخر طبيعي أو معنوي، إما على سبيل التبرع (إعانات و مساعدات مثلا)، أو على سبيل التعاون بين الطرفين من أجل استثماره بقصد الحصول على أرباح تقسم بينهما على نسبة يتم الاتفاق عليها مسبقا وفق طبيعة عمل كل منهما و مدى مساهمته في رأسمال و اتخاذ القرار الإداري و الاستثماري"[3].

2. وعرفه آخر أيضا على أنه: " الثقة التي يوليها المصرف الإسلامي للمتعامل معه لإتاحة مبلغ معين من المال لاستخدامه وفق صيغة شرعية محددة في غرض محدد خلال فترة معينة، ويتم التعامل فيه بشروط محددة مقابل عائد مادي متفق عليه"[4].

3. ولقد عرفه منذر قحف بأنه: "تقديم ثروة عينية أو نقدية، بقصد الاسترباح من مالكها إلى شخص آخر يديرها ويتصرف فيها لقاء عائد تبيحه الأحكام الشرعية"[5].

ومن أجل الخروج بتعريف شامل للتمويل الإسلامي نورد التعريف التالي لأحد الباحثين: "التمويل الإسلامي هو تقديم تمويل عيني أو نقدي إلى

المؤسسات المختلفة بالصيغ التي تتفق مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، لتساهم بدور فعال في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية".

الفرع الثاني: صيغ التمويل الاسلامي

يوفر التمويل الاسلامي للمؤسسات والأفراد عدة صيغ تتناسب حسب احتياجاتهم الاقتصادية؛ فمنها صيغ قائمة على المشاركات وصيغ اخرى مبنية على مبدأ المداينات.

أولا: صيغ التمويل الاسلامي القائمة على المشاركة في الارباح والخسائر

توجد اربعة صيغ تمويلية مبنية على المشاركات، والتي تتمثل في:

1- المضاربة: تسمى عند أهل الحجاز بالقراض، ويعرفها ابن رشد "أن يعطي الرجل المال على أن يتجر به على جزء معلوم يأخذه العامل من ربح المال، أي جزء كان مما يتفقان عليه ثلثا أو ربعا أو نصفا"[6].

وتعرف كذلك على أنها عقد بين طرفين يقدم بموجبه أحدهما المال للطرف الآخر ليعمل فيه بهدف الربح على أن يتم توزيع هذا الربح بينهما بنسب متفق عليها ابتداء، أما الخسارة فيتحملها صاحب المال وحده بشرط عدم تقصير الطرف أو تعديه[7].

فالمضاربة هي اتفاق بين اثنين يقدم أحدهما المال ويقدم الآخر العمل، على أن يتم اقتسام الأرباح بينهما حسب الاتفاق، أما الخسارة فيتحملها صاحب المال وحده في حالة عدم تعدي أو تفريط أو عدم تقصير المضارب.

2- المشاركة: هي اشتراك شخصين أو أكثر إما في المال أو في العمل أو فيهما معاً، بهدف إنجاز عملية معينة وعلى أساس اقتسام الناتج عنها بحسب حصة كل واحد سواءً في المال أو في العمل[8].

فالمشاركة صيغة من صيغ التمويل التي تستخدمها البنوك الإسلامية من خلال قيامها بالدخول مشاركة مع طرف أو أطراف معينة في استثمار مال معين، على أن تشترك كل الأطرف في الأرباح إذا تحققت بحسب الاتفاق بينهما، وتحمل الخسارة إذا وقعت بحسب نسبة مساهمة كل طرف في رأس مال الشركة.

3- المزارعة: المزارعة هي نوع من الشركة الزراعية لاستثمار الأرض يتعاقد عليها مالك الأرض والعامل أو المزارع على أن تكون الأرض والبذر من المالك، والعمل من المزارع والمحصول بينها بحسب النسبة التي يتفقان عليها، أي أنها معاملة على الأرض بحصة من نمائها[9].

4- المساقاة: المساقاة في الشرع هي العقد على من مالك ليتعهده غيره بالسقي والتربية على أن ما يرزقه الله منه من ثمر يكون بين المتعاقدين[10]. وهي كذلك أن يستأجر مالك غرس أو زرع شخصا لإصلاح غرسه أو زرعه وتنقيته من الأعشاب أو سقيه بأجرة معلومة بجزء مما تنتجه الأرض[11].

ثانيا: صيغ التمويل الاسلامي القائمة على مبدأ المداينات

تبنى هذه الصيغ على مبدأ مداينة ذمة احدى طرفي التمويل، وتنقسم إلى:

1- المرابحة: المرابحة مفاعلة من الربح وهو النماء، ويقصد بها كذلك الزيادة.

اصطلاحا: المرابحة هي بيع الشخص ما اشتراه بالثمن الذي اشترى به مع زيادة ربح معلوم[12].

ولقد اختلف الفقهاء في تعريفها فهي عند البعض البيع برأس المال و ربح معلوم، وقال البعض الآخر هي أن يذكر البائع للمشتري الثمن الذي اشترى به السلعة ويشترط عليه ربحا بالدينار أو الدرهم[13].

2- الإجارة: الإجارة بكسر الهمزة، هي بيع المنافع، وشرعا هي بيع نفع معلوم بعوض معلوم[14]. كما تعرف على أنها: "عقد على منفعة مباحة معلومة، مدة معلومة من عين معلومة أو موصوفة في الذمة، أو عمل بعوض معلوم"[15].

3- السلم: السلم أو السلف هو عقد بيع يعجل فيه الثمن ويؤجل فيه المبيع :فهو بيع اجل بعاجل[16]. ويعرف أيضا على انه: "عقد يقوم على مبادلة عوضيين، أولهما حاضر وهو الثمن والثاني مؤجل وهو الشيء المسلم فيه"[17]، فالسلم هو بيع يعجل فيه الثمن، ويتأخر فيه المبيع، فهو عكس البيع لأجل الموصوف فيه الذمة بصفات محددة إلى أجل معلوم.

4- الإستصناع: الإستصناع هو عقد يشتري به في الحال شيء مما يصنع صنعا يلزم البائع بتقديمه مصنوعا بمواد من عنده بأوصاف مخصوصة وبثمن محدد[18].

المطلب الثاني: ضوابط التمويل الإسلامي

تحكم عميلة التمويل الإسلامي مجموعة من القواعد والمبادئ التي توجهه نحو تحقيق مراد الله في العملية التمويلية، حتى تكون هذه الأخيرة عمليه هادفة ومحققة مقاصد الشرع- الضروريات، الحاجيات، التحسينيات -؛ والتي تتمثل في استدامة تنمية المال وديمومة تداوله ومنع الاحتكار وتحقيق الرفاهية الشاملة للفرد والمجتمع والحفاظ على الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي، وفيما يلي سنستعرض أهم هذه الضوابط.

الفرع الأول: الضوابط الشرعية

يحكم التمويل الإسلامي عدة معايير شرعية من بينها:

أولاً: أن تكون عقود المعاملات موفاة الشروط التي يتطلبها أو يصح بها العقد من شروط العقد والمعقود عليه وغيرها من الأمور المتعلقة بالعقود[19].

ثانياً: اجتناب التعامل بالفوائد البنكية - الربا في الفقه الإسلامي- التي يقوم عليها النظام المالي الليبرالي كالإقراض بفائدة؛ فتلك الزيادة هي ربا لأن النقود لا تلد نقوداً[20]، لذا يطرح التمويل الإسلامي بديل عنها والمتمثل في الأرباح من خلال استعمال عدة صيغ إسلامية؛ منها ما يدخل تحت مسمى المشاركة في الأرباح والخسائر، والأخرى تدخل تحت مسمى صيغ الائتمان التجاري التي تضم مختلف البيوع والإجارة، لأن التعامل فيها يرتبط بأصول ومنافع، ويحقق التوازن بين الربح والمخاطرة[21]، كما أن قاعدة التمويل الإسلامي تمنع كل تمويل لا يرتبط بإنتاج أو تداول السلع والخدمات، فتمنع إعادة جدولة الديون بأي زيادات، كما تمنع خصم الديون بإنقاص مقاديرها بتقصير الأجل[22].

ثالثاً: يعتبر المال ملك لله والإنسان مجرد مستخلف فيه[23]، من أجل حفظه وتنميته وإنفاقه في أوجه حددها الله سبحانه وتعالى، قال تعالى: ﴿لله ملك السّماوات والأرض وما فيهنّ وهو على كلّ شيء قدير﴾ (المائدة: 120)، فبينت الآية الكريمة أن كل ما في السماوات والأرض هو ملك لله، وبما أن المال ملك لله فالإنسان خليفة الله في الأرض يتصرف في ممتلكاته وفقا لأوامر ونواهي المالك الأصلي[24]، وهذا الملك تختلف كميته وقيمته من شخص إلى آخر، فتجد

الغني والفقير وتجد المستكفي وغيره، وقد بينها الله في هذه الآية الكريمة، حيث قال: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الأنعام: 165)، لذا يجب على الانسان أن يحسن التصرف في هذا المال بعيدا عن الإسراف والتبذير والتقتير، لأنه يؤدي إلى سوء أداء الخدمات العامة بسبب حاجة الأمة إلى الأموال[25].

رابعاً: الابتعاد عن الاكتناز الذي يعبر عن جمع المال دون استغلاله في أي نشاط اقتصادي، سواء كان استثماراً أو إنفاقاً في السلع الاستهلاكية، فالمسلم مطالب شرعا بتنمية واستثمار أمواله في الأنشطة الاقتصادية ولا يحتفظ بها في شكل نقود سائلة[26].

خامساً: اجتناب الاحتكار والغرر في عملية التمويل، لما لهما من أثر سيء على النشاط الاقتصادي. والابتعاد عن كل صور الغرر والتي تتمثل في النجش والتدليس والغش والكذب وغيرها[27].

سادساً: التيسير على المقترض الذى لا يستطيع سداد الدين لأسباب قهرية[28]، وفي ذلك يقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ ۖ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 280).

سابعاً: مراعاة قاعدة الأولويات الإسلامية وذلك بتقديم الضروريات لحاجة العامة إليها، ثم العمل على توفير المشروعات التي تيسر للأفراد الحاجيات والتحسينات.

ثامناً: أن يكون غرض أي عملية تمويلية ووسائلها ومنتجاتها حلالاً، إذ يمتنع البنك الإسلامي عن تمويل أي نشاط أو سلعة محرمة شرعا أو فيها شبهة الحرام[29]، كما يلتزم البنك الإسلامي التعامل بالصيغ الإسلامية التي بينها الفقهاء المتوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية.

تاسعاً: الالتزام بمبدأ الصدق عند استثمار الأموال، من خلال قول الحق واجتناب الكذب بغض النظر عن الأثر المادي لعملية الاستثمار سوآءاً كان ربحاً أو خسارة.

عاشراً: أن لا يكون الهدف من التمويل إلحاق الضرر بالمجتمع، وهذا مصداقاً لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: « لا ضرر ولا ضرار»[30]، ومعنى لا ضرر أي لا يضر الإنسان أخاه فينقص شيئاً من حقه، ولا ضرار أي لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه، فالضرر فعل الواحد، والضرار فعل الاثنين، فالضرر هو الابتداء بالفعل، والضرار هو الجزاء عليه[31].

الفرع الثاني: خدمة البيئة المحلية والمساهمة في التنمية الاقتصادية

يهدف الاقتصاد الإسلامي إلى تحقيق الرخاء الاقتصادي لأفراد المجتمع، من خلال عمليات الانتاج المتقدمة – وهو الهدف الاقتصادي في الاقتصاد الوضعي- على أن يشمل هذا الرخاء كل فرد من أفراد المجتمع الإسلامي، وهو ما يعرف بتحقيق حد الكفاية، كحد أدنى لكل فرد في المجتمع الإسلامي[32].

إن توفير مختلف التمويلات التي تحتاج إليها المؤسسات والأفراد من مضاربة ومشاركة وغيرها من الصيغ الإسلامية، تساهم في تحقيق التشغيل الكامل لرأس المال الذي يؤدي إلى تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية[33]، ويجب على البنوك الإسلامية إعطاء الأهمية الكبيرة للبيئة المحلية من محافظات ومدن وقرى، وذلك لأن البنك يكون على علم بالمنطقة التي تحيط به وعلى علم بكل احتياجاتها وعلى العملاء المتواجدين فيها، وبذلك يقوم بالمساهمة في التكافل الاجتماعي في المنطقة المحيطة بالبنك الإسلامي[34] ، لذا يجب توجيه أو تخصيص التمويل الإسلامي إلى المشاريع التي حددتها خطط التنمية الاقتصادية والاجتماعية للدولة من أجل مساندة هذه الخطط وتدعيمها[35]، وفق معايير اقتصادية واجتماعية لتحقيق أقصى عائد ممكن في الأجل القصير والطويل.

يضم التمويل الاسلامي عدة صيغ تمويلية تلائم احتياجات كل القطاعات الاقتصادية من زراعة وصناعة وتجارة وخدمات، مما يجعله ذو مكانة عالية مقارنة بالتمويل التقليدي في مجال تحقيق التنمية الاقتصادية، بفضل اجتنابه التعامل بالفوائد البنكية التي تمثل تكلفة عالية على المقترضين للأموال، وارتكازه على التعامل بهامش ربحي أو مشاركة بين طرفي العملية التمويلية،

ونفس الشيء بالنسبة للخسارة فيتحملها الطرفين، وهذا ما يحقق العدالة في توزيع نتيجة العملية الاستثمارية.

إن هدف التنمية في الإسلام ليس مجرد زيادة الدخل القومي أو زيادة دخل الفرد المتوسط، بل يتعداه إلى تحقيق مستوى معيشي مرتفع لجميع الأفراد، سواء كانت لهم المقدرة على تحقيق ذلك بنفسهم، أم لا، وفي ذلك يقول الإمام علي رضي الله عنه: "ما جاع فقير إلا بما منع غني"[36]، وهذا ما يعرف بالزكاة.

الفرع الثالث: الغنم بالغرم و الخراج بالضمان

لقد استنبط العلماء القاعدة الفقهية العامة التي تحكم التمويل الإسلامي وهي «الغنم بالغرم والخراج بالضمان»، والمقصود العام منها؛ تحميل الفرد من الواجبات والأعباء بقدر ما يأخذ من الميزات والحقوق، بحيث تتعادل كفتا الميزان في الواجبات والحقوق، فلا تثقل كفة إحداهما على حساب الأخرى.

أولا: الغنم بالغرم

إذا كان التمويل الإسلامي لا يتعامل بالفائدة، فإنه يعمل بنظام المشاركة في الربح والخسارة. ويقصد بهذه القاعدة أن الحق في الحصول على العائد أو الربح يكون بقدر تحمل الخسارة[37]، ذلك أن استحقاق الربح يعتمد على تحمل المخاطرة، فإذا دخل عنصر من عناصر الإنتاج إلى العملية الإنتاجية على أساس المشاركة في الربح الناتج لا على أساس الأجرة؛ فعليه أن يتقبل المخاطرة، أي يضمن ما قد يحدث من نتائج سلبية ويتحملها مقابل استحقاقه لنصيب من الربح إذا تحقق وهذا هو معنى الغنم بالغرم، أي المشاركة في أخذ الغنم إذا حصل لابد أن يكون مقابلا لتحمل الغرم أو الخسارة إذا حدثت[38].

كما أنها تمثل أساساً فكرياً قوياً لكل المعاملات التي تقوم على المشاركات والمعاوضات، وتتضح هذه القاعدة عند تطبيقها في المعاملات الشرعية، ليتجلى لنا الظلم الذي يكتسي المعاملات التقليدية القائمة على الربا عندما يعيش المدخرون على عوائد مدخراتهم دون أن يخاطروا باستثمارها[39]، ونفس الشيء للمقرضين الذين يحصلون على عوائد دون أن يبذلوا أي جهد أو يتحملون أي خسارة فينالون مغنما دون مغرم.

ثانيا: الخراج بالضمان

يقصد بها أن من ضمن أصل الشيء جاز له أن يحصل على ما تولد عنه من عائد، فبضمان أصل المال يكون الخراج (أي الغلة التي تحصل منه، كثمرة الشجرة ومنفعة الدار وأجرة الدابة ونسلها) المتولد عنه جائز الانتفاع لمن ضمن. وجاء في شرح القواعد: "ان الخراج الذي يكون مقابل الضمان ما كان منفصلا غير متولد كالكسب والاجرة والهبة فانه يطيب لمن كان عليه الضمان"[40]، أي أن من يضمن شيئاً لو تلف ينتفع به في مقابلة الضمان* وتحمله لتبعات هلاك الشيء أثناء بقائه عنده[41]؛ كما لو رد المشترى حيواناً بخيار العيب، وكان قد استعمله مدة لا تلزمه أجرته، لأنه لو كان قد تلف في يده قبل الرد لكان عليه دفع قيمة الخسارة من ماله، ولو هلك الحيوان أو حدث فيه عيب جديد فإنه على حساب المشتري الذي هو في يده، إذن ما دام أنه يضمن نقصه فيستحق خراجه. فإذا اقترض شخص مائة فإنه يملك منفعتها، وما يمكن أن تثمره من عائد، مقابل مسؤوليته عن هلاكها، كما أن المقرض قد تخلى عن غلتها وعائدها مقابل تخلصه من مسؤولية هلاكها، فهذه القاعدة تنطبق على المقرض والمقترض[42].

إذن القاعدة تقرر أن ضامن الشيء مستحق لخراجه، فلو أن إنسانا اشترى سيارة ثم استعملها مدة معينة، ثم وجد بها عيبا ترد به السيارة، فإن له خيار الرد، فلو قال له البائع: لكن انتفعت بسيارتي، وفوت عني منفعتها، هنا تحضر القاعدة وتجيب البائع بأن الخراج بالضمان، وأن مقابل تلك المنفعة التي انتفع بها حمله الضمان عنك؛ إذ لو تلفت تلفت عليه، فقد استفدت أن حمل عنك ضمان سيارتك مدة عينة، وهكذا فالخراج بالضمان، فما استفاد منه المشتري لا يحق للبائع أن يطالب فيه؛ لأنها كانت في ضمانه، فلو تلفت لتحمل ضمانها.

المطلب الثالث: إيرادات التمويل الاسلامي والالتزام بالضوابط لتحقيقها

تتقاضى البنوك التقليدية عند تمويلها للأفراد والمؤسسات على عائد يتمثل في معدل الفائدة على القروض الممنوحة، أما عائد أو إيراد التمويل الإسلامي فلا يتمثل في الفائدة، وإنما يقوم هذا التمويل على عائد آخر يختلف حسب

الصيغة التمويلية المطبقة، فتارة يكون ربحاً، وتارة إجارة مستحقة، وتارة أخرى جعلاً، وكل منها تحكمه عدة ضوابط شرعية.

الفرع الأول: الربح وضوابطه

تقوم جل صيغ التمويل الإسلامي على هامش ربحي مستحق لمانح التمويل، في بعض الحالات يكون مشاركة بين طرفي العملية التمويلية؛ كحالة المشاركة والمضاربة، وفي حالات أخرى يكون هامش الربح محدداً كحالة المرابحة للآمر بالشراء والسلم ....، وهناك من يعتقد بأن الربح مثله مثل الفائدة المصرفية، لذا سنحاول رفع ذلك اللبس بتعريف كل منهما وإظهار الفرق بينهما.

أولا: تعريف الربح

سنحاول أن نعرض تعريف الربح في الاصطلاح الاقتصادي الإسلامي وفي الاصطلاح الاقتصادي والمحاسبي

1- الاصطلاح الاقتصادي الإسلامي

أ- لغة: هو الزيادة الحاصلة في التجارة[43]. هو الزيادة سواء كانت في المبيعات أو أي كسب آخر حصل ثمرة للعمل، ككسب الحداد والنجار والطبيب.... وغيرها.

ب- فقهيا: يطلق الربح في الاصطلاح الفقهي على الزيادة الحاصلة على رأس المال نتيجة تقليب المال في عمليات التبادل المختلفة[44]، و لقد عرفه مجمع الفقه الإسلامي بأنه: "الزائد على رأس المال وليس الإيراد أو الغلة، ويعرف مقدار الربح إما بالتنضيض[45]، أو التقويم للمشروع بنقد وما زاد على رأس المال عند التنضيض أو التقويم فذلك هو الربح"[46].

كما عرفه أحد الباحثين على أنه الزائد على رأس المال نتيجة تقليبه في الأنشطة الاستثمارية المشروعة كالتجارة والصناعة وغيرها، بعد تغطية جميع التكاليف المنفقة عليه للحصول على تلك الزيادة[47].

2- الاصطلاح الاقتصادي الوضعي: لقد عرفه بعض الباحثين بأنه الزيادة في المال سواء أكان صاحب المال هو الذي يستثمره بنفسه أم كان يعهد بعملية الاستثمار لغيره، وهذه الزيادة هي الفرق بين ثمن بيع السلع المنتجة وبين

مجموع تكلفتها[48]، وكما أن الربح يعتبر بأنه المبلغ المتبقي للمالك من الإيراد الكلي للمبيعات خلال فترة زمنية معينة بعد استبعاد مدفوعات عوامل الإنتاج التي أسهمت بخدمتها في العملية الإنتاجية، بالإضافة إلى المبالغ التي يتحتم دفعها مثل الضرائب أو استقطاعها مثل أقساط استهلاك المباني والآلات والمعدات، كل الفترة الزمنية نفسها[49].

3- الاصطلاح المحاسبي: الربح هو ما يتبقى من إيرادات الانتاج بعد خصم جميع النفقات الظاهرة، كما أن الربح عندهم يتسع ليشمل ناتج جميع الأنشطة التجارية أو الصناعية أو الخدمية او غير ذلك[50].

ثانيا: شروط استحقاق الأرباح في الاقتصاد الإسلامي

يستحق الربح بالمال أو العمل أو الضمان أو هما معاً.

1- استحقاق الربح بالمال: ثبوت الاستحقاق بالمال ظاهر؛ لأن الربح نماء لرأس المال[51]، فيكون لمالكه، ولهذا أستحق ربح المال في المضاربة والمزارعة والمساقاة باستمرار ملكه، فهو كمالك يستحق الربح نماءاً لماله، فالأصل في كل مالك أن يستحق الثمر لصاحب الشجر والزرع لصاحب البذر[52]، فيكون استحقاق الربح لصاحب المال حسب الحالات التالية:

أ- حالة استمرار المباشرة بصورة فردية: أي الحالة التي يقوم فيها المالك بنفسه بالعمل في رأس المال الذي يملكه في الإنتاج، سواء كان ماله عيناً، كأدوات أو آلات إنتاجية أو كان مالاً نقدياً، أو القيام بأعمال تجارية كالبيع والشراء[53]...، ففي هذه الحالة فإن صاحب المال يستحق كامل ما ينتجه.

ب- حالة الاستثمار غير المباشر: من خلال إعطاء رأس ماله الإنتاجي المتمثل في النقود للغير ليعمل فيه كمضارب، على أن يكون الربح بينهما مشاركة حسب الاتفاق، فيستحق نصيب من الأرباح نتيجة المخاطرة بماله[54]، لأنه يتحمل الخسارة عند وقوعها في حالة عدم تعدي أو تقصير المضارب.

ج- ويستحق الربح كذلك رب المال دون القيام بتصرفات إدارية كأن يملك أرضا فيربح ما ينبت فيها من كلأ طبيعي أو يملك حيوانات فتتكاثر وتكبر، فيربح ما زاد في وزنها وعددها.

2- استحقاق الربح بالعمل: من أسباب استحقاق الربح هو العمل، ويستحق في الحالات التالية:

أ- شركة الأموال: تعقد هذه الشركة على المال والعمل، والربح لا يحصل إلا بهما معاً، فكانا سببا في استحقاقه، فيستحق الربح بالمال لأنه نماء له، كما يستحق بالعمل لأنه علة حصوله[55]، فمن كان يعمل بشكل مستمر يستحق نصيب من الأرباح على الجهد المبذول من طرفه.

ب- شركة الأعمال: يعتبر العمل سبب في استحقاق الأرباح في شركة الأعمال.

ج- المضاربة: فإن المضارب يستحق الربح بعمله[56]، فالعامل في المضاربة والمزارعة والمساقاة يستحق الربح بعمله، واستحقاق الربح هذا يستند إلى أن النماء في المال حصل بعمله، لأن العمل هو الدعامة الأساسية للربح في المضاربة، ولكن إذا وقعت الخسارة بدون تقصير من المضارب فيكون قد خسر جهده.

3- استحقاق الربح بالضمان: لقد عرف الزحيلي الضمان بأنه الالتزام بتعويض الغير عما لحقه من تلف المال، أو ضياع المنافع أو عن الضرر الجزئي أو الكلي، الحادث بالنفس الإنسانية[57]. فالضمان هو التزام الضامن بتحمل الضرر والخسارة إن وقعت؛ أي بمعنى تحمل المسؤولية في العقود وهي التي يسميها الفقهاء بالضمان، فيستحق الربح بالضمان نتيجة تحمل المخاطرة في التجارة التي لا يمكن تجنبها، لأن هذه الأخيرة قائمة على ذلك والناس بحاجة إليها، كما يستحق الربح كذلك في حالة الشركات بمختلف أنواعها والبيوع لما فيها من المخاطرة مما يستحق الربح[58].

ثالثا: ضوابط الحصول على الربح

ليس كل الأرباح التي يمكن الحصول عليها جراء القيام بأي نشاط اقتصادي حلالا، فقد تكون في بعض الحالات حراما، كحالة التجارة في السلع المحرمة، فالربح الناتج عنها يعتبر في نظر الشرع حراما مثله مثل الفائدة المصرفية، ولذلك لكي يكون الربح حلالا يجب أن يخضع لعدة ضوابط

شرعية[59]، ولا يمكن بأي حال من الأحوال الخروج عنها، ومن ثم يجب أن تتطهر المعاملة الاقتصادية من كل محرم او مكروه في ابعادها التالية:[60]

- سلامة المدخلات العينية والمالية وخلوها من المحرمات والمكروهات.
- سلامة المخرجات وخلوها من المحرمات والمكروهات.

سلامة نظام العمل والاساليب المتبعة لإنمائه

الفرع الثاني: ضوابط الأجرة

أولاً: تعريف الأجرة

لغة هي اسم للأجرة وهي كراء الأجير، وهي الجزاء على العمل والإثابة عليه[61]. أما اصطلاحا هي مقدار معلوم في مقابل منفعة معلومة محددة، وقد تكون المنفعة فيه محددة بمدة معينة معلومة، أو بعمل موصوف محدد[62]، فتكون الإجارة إذن للعمل كما تكون للشيء بأي من هذين الشكلين، الأجر قد يكون أجر المال (في إجارة الأشياء)، وقد يطلق عليه الكراء أو أجر العمل (في إجارة الأشخاص)[63].

ثانياً: شروط استحقاق الأجر

يستحق الأجر رب الشيء أو العمل المؤجر. الأجرة إذن هي مثل الربح تستحق بالعمل أو بالملك كما يستحق الربح بأي واحد منهما[64]، فيستحق الأجر بالعمل في حالة قيام العامل بعمل محدد مقابل مقدار معلوم، لأن الأجرة هي ما يدفعه المؤجر لمكافأة عمل مأجور بجهد مباشر يقوم الأجير بإيجاده واستهلاكه لحساب صاحب المشروع خلال عملية الانتاج[65]. أما استحقاق الأجر بالمال فتكون لحالة تأجير الآلات و المعدات للأشخاص مقابل أجر معين ولمدة معينة، فالأجرة بالنسبة لمالك العين المؤجرة هي كسب محدد معلوم على ملكه يستحق ببيع منفعة محددة للعين المملوكة، فالمالك المؤجر يملك ويتحمل المخاطرة ويبيع منافع ما يملك.

كما تستحق الأجرة عند قيام البنك الإسلامي بتقديم الخدمات المصرفية لعملائه أو لبنك آخر، فيحصل البنك في مقابل هذه الأعمال على أجر يطلق عليه في العرف المصرفي عمولة، كالرسوم التي يحصل عليها المصرف عند السحب وعند الاستقطاع الشهري، وهي من قبيل المصاريف المبذولة في إنجاز

المعاملة، فتجوز بقدر الخدمة المقدمة باعتبارها أجراً فعلياً، ولا تجوز الزيادة عليها[66].

ثالثا: ضوابط الحصول على الأجرة

مادام أن الأجرة تحصل من ايجار المنافع، فيجب ان يكون هذه الاخيرة مما يجوز ايجاره، فلا تصح الاجارة فيما هو محرم، مثلا لا يجوز ايجار دار لبنك ربوي، كما يمكن ان تكون هذه الاجرة نقودا او عينا (سلعة) أو منفعة (خدمة)، ويجب ان تكون هذه الاجرة معلومة، كما يجوز تحديدها بمبلغ للمدة كلها، او بأقساط لأجزاء المدة، كما يجوز ان تكون بمبلغ ثابت او متغير بحسب أي طريقة معلومة للطرفين[67].

الفرع الثالث: الجعل وضوابطه

أولاً: تعريف الجعل

الجعالة كلمة عربية تعني لغة العوض، وأما اصطلاحاً فهي اسم لما يجعل للإنسان على فعل شيء، وبعبارة أخرى الجعالة تعني الالتزام بدفع مكافأة معينة مقابل أداء مهمة محددة[68].

عرفها ابن رشد بأنها: " أن يجعل الرجل للرجل جعلا على عمل يعمله، إن أكمل العمل، وإن لم يكمله لم يكن له شيء وذهب عناؤه باطلا". وهو كذلك المال الذي يحدده الجاعل لمن يقوم بعمل ما[69].

فالصورة العامة للجعالة قيام شخص ما بالإعلان عن تقديم مبلغ معين لمن ينجز عملا معينا، بحيث إذا لم ينجزه كاملا لا يستحق شيئا، كأن يقول مثلا شخص من أتاني بناقتي فله كذا، فإذا قام شخص ما بتحقيق ذلك وأتى بالناقة فيكون له جعل، وهو المبلغ الذي حدده الشخص الذي فقد ناقته، وإذا لم يأت بها فلا يكون له أي شيء، والجعل جائز شرعا وهو ما ذهب إليه جمهور العلماء.

ثانياً: ضوابط الجعل

من أهم ضوابطه[70]:

1. أن يكون الجعل مالا معلوما لأنه عوض كالإجارة، فلا يرغب أي شخص في العمل مع جهالة العوض.

2. يمكن أن يكون الجعل مبلغا من النقود، أو غير نقدي وعندئذ يجب وصفه، وإلا كان له أجر المثل، وقد يكون الجعل جزءاً من المال المفقود الذي يراد العثور عليه وإحضاره.

3. يجب أن يكون الجعل مالاً متقوماً منتفعا به مقدوراً على تسليمه.

ثالثاً: شروط استحقاق الجعل

يستحق العامل أو المجعول له، الجعل بعد تحقيق الشيء الذي طلبه منه الجاعل[71]، وهو الشخص أو الجهة أو المؤسسة أو الحكومة الذي يعبر عن التزامه بمبلغ ما لمن يقوم بعمل ما، فهو الموجب للعقد، وهو الملتزم للجعل، ويجب أن يكون الجعل محددا وواضحا، فمثلا؛ تستحق البنوك الإسلامية الجعل عند تقديمها بعض من الخدمات المصرفية، كتحصيل الأوراق التجارية والمالية المتوافقة مع الشريعة الإسلامية، وقيامها بتنفيذ الكثير من العمليات لحساب جهات أخرى على أنه عامل في عقد الجعالة، مثل البحث عن المعادن واستصلاح الأراضي، وتحصيل بعض الديون والاستثمارات وبناء المرافق...إلخ، سواء تم ذلك من طرفها أو من طرف جهة أخرى كحالة المضاربة[72]، وهي لا تستحق الجعل الا بعد قيامها بالعمل المطلوب وتحقيق الخدمة الفعلية التي طلبت منها.

خاتمة:

يعتبر التمويل الإسلامي تمويلا بديلا عن التمويل التقليدي القائم على التعامل بالفائدة، وقد ظهر الأول للحاجة الملحة إليه من طرف المسلمين للابتعاد عن الربا والتي تعتبر من الكبائر، وقد شهد هذا النوع من التمويل انتشارا كبيرا على المستوى العالم على غرار الدول الغربية، وقد بلغت أصوله في سنة 2017 حوالي 2.44 تريليون دولار بنسبة نمو سنوية تعادل 11% بين 2012-2017، وقد كان سبب الانتشار الكبير له على المستوى العالمي هو صلابته واستقراره وصموده في وجه الأزمات، والتزامه بالضوابط الشرعية الحاكمة للمعاملات المالية، ومساهمته في التنمية الاقتصادية والاجتماعية واحيائه لنظام الزكاة، وتحقيق التكافل والعدل بين طرفي العملية التمويلية، وذلك بالاحتكام الى القاعدة الفقهية "الغنم بالغرم والخراج بالضمان".

فالتزام مؤسسات التمويل الإسلامي بهذه الضوابط لا يعني أنها لا تحصل على ايرادات، بل تحصل على إيرادات متنوعة حسب الصيغة التمويلية على عكس السائد في التمويل التقليدي، فإذا كانت الصيغة التمويلية مشاركة أو مضاربة أو مرابحة أو سلم.. فيكون الإيراد ربحاً، وقد يكون أجراً إذا كانت المعاملة إجارة، وقد يكون جعلا في بعض الخدمات التي تقدمها البنوك الإسلامية.

قائمة المصادر والمراجع

1. القرءان الكريم
2. ابن منظور، " لسان العرب "، دار المعارف، بيروت، ج6، بدون سنة.
3. احمد بن محمد الزرقا، " شرح القواعد الفقهية "، دار القلم، سوريا، الطبعة الثانية، 1989.
4. إدريس صالح الشيخ فقيه، " القواعد والضوابط الفقهية في نظرية الضمان - دراسة فقهية تحليلية-"، مذكرة ماجستير غير منشورة، الجامعة الاردنية، 2006.
5. الغريب ناصر، " أصول المصرفية الإسلامية وقضايا التشغيل "، دار أبوللو للطباعة والنشر والتوزيع ، مصر، 1996.
6. أمير عبد اللطيف مشهور، " الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي "، مكتبة مدبولي، مصر، 1990.
7. حسن عبد الله الامين، " حكم التعامل المصرفي المعاصر بالفوائد"، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، المملكة العربية السعودية، الطبعة الرابعة، ، 2003.
8. حسن محمد الرفاعي، " بدائل معدل الفائدة في الاقتصاد الاسلامي ودورها في ادارة الازمة الاقتصادية العالمية الاسس النظرية وتطبيقاتها في المصارف الاسلامية "، بحث مقدم إلى مؤتمر كلية العلوم الإدارية الدولي الرابع حول: " الأزمة الاقتصادية العالمية من منظور الاقتصاد الإسلامي "، جامعة الكويت،15-16 ديسمبر2010.
9. حسين عبد المطلب الأسرج " صيغ تمويل المشروعات الصغيرة في الإقتصاد الإسلامي "، دراسات إسلامية، العدد 08، مركز البصيرة للبحوث و الإستشارات و الخدمات التعليمية ، مارس 2010 .
10. حمزة عبدالكريم مخمد حماد، " مخاطر الاستثمار في المصارف الاسلامية "، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2008.
11. درويش صديق جستنية، " الفائدة والربح وادوات التمويل الاسلامية دراسة تحليلية اقتصادية "، مركز أبحاث الاقتصاد الاسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية، 1995.

12. رفيق يونس المصري، " أصول الاقتصاد الإسلامي "، دار القلم، سوريا، الطبعة الثانية، 1993.
13. رفيق يونس المصري، " المجموع في الاقتصاد الإسلامي"، دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، ، 2006.
14. ريمون يوسف فرحات، " المصارف الإسلامية "، منشورات الجلبي الحقوقية، لبنان، الطبعة الأولى، 2004.
15. سامي بن ابراهيم السويلم، " التكافؤ الاقتصادي بين التورق والربا"، بحث مقدم في ندوة البركة العشرين، جدة، المملكة العربية السعودية، 25-27 اكتوبر 2003.
16. سلطان بن محمد على السلطان، " الزكاة تطبيق محاسبي معاصر "، دار المريخ للنشر، المملكة العربية السعودية، 1986.
17. سليمان ناصر، "تطوير صيغ التمويل قصير الأجل للبنوك الإسلامية"، جمعية التراث، غرداية، الطبعة الأولى، 2002.
18. شمسية بنت محمد اسماعيل، " الربح في الفقه الاسلامي ضوابطه وتحديده في المؤسسات المالية المعاصرة "، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، ، 2000.
19. شوقي أحمد دنيا، " الجعالة والاستصناع – تحليل فقهي واقتصادي "، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة، 2003.
20. عادل عبد الفيصل عيد، " الربح والخسارة في معاملات المصارف الإسلامية- دراسة مقارنة "، دار الفكر العربي الجامعي، مصر، الطبعة الأولى، ، 2007.
21. عبد الحميد عبدالفتاح المغربي، " الإدارة الإستراتيجية في البنوك الإسلامية "، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2004.
22. عبد الرحمان عبد القادر، " دور البنوك الاسلامية في تمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة"، مذكرة ماجستير غير منشورة، جامعة وهران، 2009-2010.
23. عبد الرحمان عبد القادر، " **فعالية نظام التمويل الاسلامي في مواجهة اثار الازمة المالية العالمية – دراسة حالة البنوك الاسلامية الخليجية-**"، اطروحة دكتوراه، جامعة بسكرة، 2015-2016
24. عبد الستار أبو غدة، " المصرفية الإسلامية حقائقها وآلياتها وتطويرها "، بحث مقدم في المؤتمر الأول للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية بسوريا يومي 13-2006/03/14.
25. عبد الفتاح محمد فرح، "الاستثمار في النظام المصرفي الإسلامي" بحث مقدم إلى مؤتمر " دور المؤسسات المصرفية الإسلامية في الاستثمار والتنمية "، جامعة الشارقة، الشارقة، مايو 2002.

26. عبدالحميد محمود البعلي، " الاستثمار والرقابة الشرعية في البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية "، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى،1991.
27. عفاف عبدالجبار سعيد، " مقدمة في التحليل الاقتصادي الجزئي "، دار وائل، الأردن، الطبعة الأولى، ، 1971.
28. فادي محمد الرفاعي، " المصارف الإسلامية "، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، 2004.
29. فؤاد عبدالمنعم احمد، " السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية وتطبيقاتها المعاصرة "، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2001.
30. فوزي عطوي، " الاقتصاد والمال في التشريع الاسلامي والنظم الوضعية "، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 1988.
31. كامل صكر القيسي، " دور المؤسسات المصرفية الإسلامية في التنمية الاجتماعية"، داثرة الشؤون الاسلامية والعمل الخيري، دبي، الامارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 2008.
32. كامل صكر الكيسي، " النجش افة السوق"، دائرة الشؤون الاسلامية والعمل الخيري بدبي، الامارات العربية المتحدة، الطبعة الاولى، 2008.
33. محسن احمد الخضيري، " البنوك الاسلامية "، ايتراك للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الثالثة، 1999.
34. محمد إبراهيم أبو شادي، " البنوك الإسلامية بين النظرية والتطبيق "، دار النهضة العربية، مصر، الطبعة الأولى، 2000.
35. محمود الانصاري واسماعيل حسن وسمير مصطفى متولي، " البنوك الاسلامية "، الكتاب الثامن، كتاب الاهرام الاقتصادي، مصر، 1988.
36. مصطفى كمال السيد طايل، " القرار الاستثماري في البنوك الإسلامية "، المكتب الجامعي الحديث، مصر، 2006.
37. منذر قحف، " الاقتصاد الاسلامي علما ونظاما "، متوفر على الرابط التالي: monzer.kahf.com/books/arabic/al-iqtisad_al-islami_ilman_wa_nizaman.pdf
38. منذر قحف، " مفهوم التمويل في الاقتصاد الإسلامي "، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 2004.
39. مهدي ميلود، " دور التمويل الإسلامي في تفعيل عملية التنمية الاقتصادية في الدول النامية - مع التركيز على قطاع المؤسسات الصغيرة و المتوسطة "، بحث مقدم في: " الملتقي الوطني حول المنظومة البنكية في ظل التحولات القانونية والاقتصادية "، بشار، 24-25 أفريل 2006.

40. نزيه حماد، " معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء"، دار القلم، سوريا، الطبعة الاولى، 2008.
41. وهبة الزحيلي، " نظرية الضمان "، دار الفكر، سوريا، الطبعة الثانية، 1982.
42. ياسين غادي، " الاموال والاملاك العامة في الاسلام وحكم الاعتداء عليها "، مؤسسة رام للتكنولوجيا و الكمبيوتر، الاردن، الطبعة الاولى، 1994.
43. يحيى بن يحيى الليتي، " موطأ الإمام مالك "، دار النفائس، لبنان، الطبعة الثانية، ، 1977.
44- Boualem Bendjilali," the Ja'ala Contract and its Applicability to the Mining Sector ", first edition, Islamic research and training institute, Jeddah, Saudi Arabia, 2004.
45- Tahmoures A. Afshar, " Compare and Contrast Sukuk (Islamic Bonds) with Conventional Bonds, Are they Compatible?", The Journal of Global Business Management, Volume 9, Number 1, February 2013.
46- Angelo M.venardos, "islamic banking § finance in South East Asia its development § future", world scientific co.pte.ltd, Singapore, 2005.
47- Hassan Abdullah Al amin," Shari'ah ruling (hukm) on contemporary banking transactions with interest", first edition, Islamic research and training institute, Jeddah, Saudi Arabia, 2000.
48- Monzer Kahf and Tariqullah Khan, "Principles of Islamic Financing: a Survey" , Islamic Research and Training Institute , Jeddah, Saudi Arabia, 1409H.
49- Baljeet Kaur Grewal, "Overview of the Financial Landscape: Globally and in Europe Islamic", Kuwait finance house, 09 april 2013 .
50- Delivering innovative solution in Islamic finance across the world", CIMB ISLAMIC, 16 april 2013.
51- ISLAMIC FINANCIAL SERVICE BOARD, " Islmic Financial Services Industry Stability Report 2014", may 2014.
52- Thomson REUTERS, ISLAMIC FINANCE DEVELOPMENT REPORT 2018, 2018.

53- Babu Das Augustine, Slow growth is new norm for Islamic Finance, available at: https://gulfnews.com/business/slow-growth-is-new-norm-for-islamic-finance-1.66457800

الهوامش:

1- ابن منظور، "لسان العرب "، دار المعارف، بيروت، ج6، بدون سنة، ص4300.
2- سليمان ناصر، "تطوير صيغ التمويل قصير الأجل للبنوك الإسلامية"، جمعية التراث، غرداية، الطبعة الأولى، 2002، ص37.
3- مهدي ميلود، "دور التمويل الإسلامي في تفعيل عملية التنمية الاقتصادية في الدول النامية - مع التركيز على قطاع المؤسسات الصغيرة و المتوسطة"، بحث مقدم في: "الملتقي الوطني حول المنظومة البنكية في ظل التحولات القانونية والاقتصادية "، بشار، 24-25 أفريل 2006، ص 07.
4- عبد الفتاح محمد فرح، "الاستثمار في النظام المصرفي الإسلامي"بحث مقدم إلى مؤتمر "دور المؤسسات المصرفية الإسلامية في الاستثمار والتنمية "، جامعة الشارقة، الشارقة، مايو 2002، ص 07.
5- منذر قحف، "مفهوم التمويل في الاقتصاد الإسلامي "، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 2004، ص 12.
6- ابن رشد، "بداية المجتهد ونهاية المقتصد "، ج2، القاهرة، مطبعة الاستقامة، 1952، ص234.
7- محمود حسين الواردي وحسين محمد سمحان، "البنوك الإسلامية الأسس النظرية والتطبيقات العملية "، ط1، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، 2007، ص57.
8- عائشة الشرقاوي المالقي ، "البنوك الإسلامية التجربة بين الفقه والقانون والتطبيق "، مرجع سابق، ص 348- 349.
9- 9- صادق راشد حسين الشمري، "أساسيات الصناعات المصرفية الإسلامية "، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2008، ص 75.
10- نصر فريد محمد واصل، "فقه المعاملات المدنية والتجارية في الشريعة الإسلامية "، مرجع سابق، ص 148.
11- 11- فخري حسين عزي، "صيغ تمويل التنمية في الإسلام "، الطبعة الثانية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، المملكة العربية السعودية، 2002 ، ص43.
12- فخري حسين عزي، "صيغ تمويل التنمية في الإسلام "، مرجع سابق، ص 36.
13- جمال لعمارة، "المصارف الإسلامية "، دار النبأ، مطبعة الجزائر، 1996، ص102.
14- احمد الشرباصي، "المعجم الاقتصادي الإسلامي "، دار الجيل، 1981، ص 17.
15- عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، "عقد الإجارة مصدر من مصادر التمويل الإسلامي "، الطبعة الثانية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، المملكة العربية السعودية، 2000، ص22.

16- التجاني عبد القادر احمد، "السلم بديل شرعي للتمويل المصرفي المعاصر"، مجلة جامعة المالك عبد العزيز-الاقتصاد الإسلامي-، م12، العدد1، 2000، ص52.
17- عثمان ابا بكر احمد، "تجربة البنوك السودانية في التمويل الزراعي بصيغة السلم "،المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب،جده، 1418هـ، ص16.
18- مصطفى احمد الزرقا، "عقد الإستصناع ومدى أهميته في الاستثمارات الإسلامية المعاصرة "، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، المملكة العربية السعودية، 1420 هـ، ص20.
19- عبدالحميد محمود البعلي، "الاستثمار والرقابة الشرعية في البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية "، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى،1991، ص27-33.
20 -Tahmoures A. Afshar, " Compare and Contrast Sukuk (Islamic Bonds) with Conventional Bonds, Are they Compatible?", The Journal of Global Business Management, Volume 9, Number 1, February 2013, p 45.
21- عبد الستار أبو غدة، "المصرفية الإسلامية حقائقها وآلياتها وتطويرها "، بحث مقدم في المؤتمر الأول للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية بسوريا يومي 13-2006/03/14، ص 05.
22- منذر قحف، "الاقتصاد الاسلامي علما ونظاما "، متوفر على الرابط التالي:
monzer.kahf.com/books/arabic/al-iqtisad_al-islami_ilman_wa_nizaman.pdf
23- فوزي عطوي، "الاقتصاد والمال في التشريع الاسلامي والنظم الوضعية "، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 1988، ص 45.
24- محمود الانصاري واسماعيل حسن وسمير مصطفى متولي، "البنوك الاسلامية "، الكتاب الثامن، كتاب الاهرام الاقتصادي، مصر، 1988، ص 32.
25- ياسين غادي، "الاموال والاملاك العامة في الاسلام وحكم الاعتداء عليها "، مؤسسة رام للتكنولوجيا و الكمبيوتر، الاردن، الطبعة الاولى، 1994، ص 17-23.
26- أمير عبد اللطيف مشهور، "الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي "، مكتبة مدبولي، مصر، 1990، ص207.
27- كامل صكر الكيسي، "النجش افة السوق"، دائرة الشؤون الاسلامية والعمل الخيري بدبي، الامارات العربية المتحدة، الطبعة الاولى، 2008، ص 17.
28- حسين عبد المطلب الأسرج "صيغ تمويل المشروعات الصغيرة في الاقتصاد الإسلامي"، دراسات إسلامية، العدد 08، مركز البصيرة للبحوث والإستشارات والخدمات التعليمية ، مارس 2010 ، ص 4.
29- محسن احمد الخضيري، "البنوك الاسلامية "، ايتراك للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الثالثة، 1999، ص 83.
30- يحيى بن يحيى الليتي، "موطأ الإمام مالك "، دار النفائس، لبنان، الطبعة الثانية، 1977، ص526.

31- الغريب ناصر، "أصول المصرفية الإسلامية وقضايا التشغيل "، دار أبوللو للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1996، ص 112-113 .
32- فؤاد عبدالمنعم احمد، "السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية وتطبيقاتها المعاصرة "، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2001، ص 60.
33- عبد الرحمان عبد القادر، "دور البنوك الاسلامية في تمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة"، مذكرة ماجستير غير منشورة، جامعة وهران، 2009-2010، ص 74.
34- عبد الحميد عبدالفتاح المغربي، "الإدارة الإستراتيجية في البنوك الإسلامية "، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2004، ص 181.
35- مصطفى كمال السيد طايل، "القرار الاستثماري في البنوك الإسلامية "، المكتب الجامعي الحديث، مصر، 2006، ص62.
36- فؤاد عبدالمنعم احمد، "السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية وتطبيقاتها المعاصرة "، مرجع سابق، ص 61.
37- الغريب ناصر، "أصول المصرفية الإسلامية وقضايا التشغيل "، دار أبوللو للطباعة والنشر والتوزيع ، مصر، 1996، ص 116.
38- سليمان ناصر، "علاقة البنوك الإسلامية بالبنوك المركزية في ظل المتغيرات الدولية الحديثة "، مرجع سابق، ص178-179.
39- حمزة عبدالكريم مخمد حماد، "مخاطر الاستثمار في المصارف الاسلامية "، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2008، ص42.
40- احمد بن محمد الزرقا، "شرح القواعد الفقهية "، دار القلم، سوريا، الطبعة الثانية، 1989، ص 430.
41- إدريس صالح الشيخ فقيه، "القواعد والضوابط الفقهية في نظرية الضمان - دراسة فقهية تحليلية-"، مذكرة ماجستير غير منشورة، الجامعة الاردنية، 2006، ص 109.
[42]- سامي بن ابراهيم السويلم، "التكافؤ الاقتصادي بين التورق والربا"، بحث مقدم في ندوة البركة العشرين، جدة، المملكة العربية السعودية، 25-27 اكتوبر 2003، ص 07.
43- نزيه حماد، "معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء"، دار القلم، سوريا، الطبعة الاولى، 2008، ص 225.
44- حسن محمد الرفاعي، "بدائل معدل الفائدة في الاقتصاد الاسلامي ودورها في ادارة الازمة الاقتصادية العالمية الاسس النظرية وتطبيقاتها في المصارف الاسلامية "، بحث مقدم إلى مؤتمر كلية العلوم الإدارية الدولي الرابع حول: "الأزمة الاقتصادية العالمية من منظور الاقتصاد الإسلامي "، جامعة الكويت،15-16 ديسمبر2010، ص 09.
45- أي تحويل السلع والعقارات إلى نقود حقيقية وهذا ليس أمرا سهلا تحقيقه في الاستثمارات المستمرة لذلك يعتمد على التنضيض الحكمي أو التقديري وهو التقويم الذي يعتمده أهل الخبرة.
46- فادي محمد الرفاعي، "المصارف الإسلامية "، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، 2004، ص107.

47- شمسية بنت محمد اسماعيل، "الربح في الفقه الاسلامي ضوابطه وتحديده في المؤسسات المالية المعاصرة "، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، ، 2000، ص 44.
48- عادل عبد الفيصل عيد، "الربح والخسارة في معاملات المصارف الإسلامية- دراسة مقارنة "، دار الفكر العربي الجامعي، مصر، الطبعة الأولى، ، 2007، ص31.
49- عفاف عبدالجبار سعيد، "مقدمة في التحليل الاقتصادي الجزئي "، دار وائل، الأردن، الطبعة الأولى، ، 1971، ص 75.
50- عادل عبد الفيصل عيد، "الربح والخسارة في معاملات المصارف الإسلامية- دراسة مقارنة "، مرجع سابق، ص 34.
51- كامل صكر القيسي، "معايير الربح وضوابطه في التشريع الاسلامي "، مرجع سابق، ص 52.
52- منذر قحف، "مفهوم التمويل في الاقتصاد الإسلامي "، مرجع سابق، ص41.
53- Hassan Abdullah Al amin,"Shari'ah ruling (hukm) on contemporary banking transactions with interest", first edition, Islamic research and training institute, Jeddah, Saudi Arabia, 2000, p 29.
54- نور الدين بوكرديد، "احكام الربح بين الفقه الاسلامي والاقتصاد الوضعي – الجزائر نموذجا- دراسة مقارنة "، مرجع سابق، 42.
55- عادل عبد الفيصل عبد، "الربح والخسارة في معاملات المصارف الإسلامية- دراسة مقارنة "، مرجع سابق، 328.
56 - Monzer Kahf and Tariqullah Khan, "Principles of Islamic Financing: a Survey", Islamic Research and Training Institute , Jeddah, Saudi Arabia, 1409H, p 18.
57- وهبة الزحيلي، "نظرية الضمان "، دار الفكر، سوريا، الطبعة الثانية، 1982، ص 15.
58- كامل صكر القيسي، "معايير الربح وضوابطه في التشريع الاسلامي "، مرجع سابق، ص 65-69.
59- لمزيد من التفاصيل يرجى الرجوع الى: عبد الرحمان عبد القادر، "فعالية نظام التمويل الاسلامي في مواجهة اثار الازمة المالية العالمية – دراسة حالة البنوك الاسلامية الخليجية-"، اطروحة دكتوراه، جامعة بسكرة، 2015-2016، ص ص 81-82.
60 - عادل عبد الفيصل عيد، مرجع سابق، ص 147.
61- كامل صكر القيسي، "دور المؤسسات المصرفية الإسلامية في التنمية الاجتماعية"، داثرة الشؤون الاسلامية والعمل الخيري، دبي، الامارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 2008، ص 39.
62- منذر قحف، "مفهوم التمويل في الاقتصاد الإسلامي "، مرجع سابق، ص37
63- رفيق يونس المصري، "أصول الاقتصاد الإسلامي "، دار القلم، سوريا، الطبعة الثانية، 1993، ص193.
64- منذر قحف، "مفهوم التمويل في الاقتصاد الإسلامي "، مرجع سابق، ص37

65- كامل صكر القيسي، "دور المؤسسات المصرفية الإسلامية في التنمية الاجتماعية"، مرجع سابق، ص 39.
66- كامل صكر القيسي، "دور المؤسسات المصرفية الاسلامية في التنمية الاجتماعية"، مرجع سابق، ص 38.
67 - لمزيد من التفاصيل يرجى الرجوع الى: عبد الرحمان عبد القادر، مرجع سابق، ص ص 85-86.
68- محمد اكرم لال الدين واخرون، "الاستثمار في صناعة التكافل أبعاده وأحكامه ومشاكله "، بحث مقدم في الدورة العشرون لمؤتمر مجمع الفقه الاسلامي الدولي، منظمة المؤتمر الاسلامي، ص 14.
69- شوقي أحمد دنيا، "الجعالة والاستصناع – تحليل فقهي واقتصادي "، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة، 2003، ص09.
70 - مرجع سابق، ص 12.
71- رفيق يونس المصري، "أصول الاقتصاد الإسلامي "، مرجع سابق، ص219
72- Boualem Bendjilali,"the Ja'ala Contract and its Applicability to the Mining Sector ", first edition, Islamic research and training institute, Jeddah, Saudi Arabia, 2004, p 20-21..

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 501 – 528
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الأهداف الاستراتيجية للتمويل الإسلامي في مواجهة التحديات البيئية وتحقيق التنمية المستدامة

The strategic objectives of Islamic finance in facing environmental challenges and achieving sustainable development

د/ عبد الله بلعيدي
كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير
جامعة عباس لغرور – خنشلة
Belaidi.abdellah@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/03/26 تاريخ القبول: 2020/05/04

الملخص:
تتجلى الأهداف الاستراتيجية للتمويل الإسلامي في ضرورة وضع الرؤى المستقبلية، والتركيز على ضرورة وضوح الغايات والأهداف، وتحديد وتخصيص الموارد والإمكانات المتاحة، وأيضا اتخاذ القرارات الإستراتيجية المؤثرة على المدى البعيد، مع الاهتمام بتصرفات وممارسات الإدارة العليا. والتمويل البيئي من أهم أنواع الاستثمارات الخضراء لتحقيق التنمية المستدامة. ويمكن لصيغ التمويل الإسلامي التي تمتاز بالمرونة في التطبيق أن تساهم في التمويل البيئي، ومن ثم تحقيق تنمية مستدامة، بما تقدمه من نشاطات اقتصادية حقيقية ترتبط بالسلع والخدمات، وتوفر للمصرفية الإسلامية ربحا وافرا من خلال منافسة حقيقية في الأسواق.
الكلمات المفتاحية: التمويل الإسلامي، الاقتصاد الحقيقي، الاقتصاد الافتراضي، البيئة، التنمية المستدامة.

Abstract:
The strategic objectives of Islamic finance are reflected in the need to develop future visions, focus on the need for clarity of goals and objectives, identify and allocate resources and potentials, and also take

strategic decisions affecting the long term, with attention to the behavior and practices of senior management. And environmental finance is one of the most important types of green investments for sustainable development. Islamic financing formulas that have flexibility in application can contribute to environmental financing, and thus achieve sustainable development, with what they offer of real economic activities linked to goods and services, and provide Islamic banking with ample profit through real competition in the markets.
Keywords: Islamic finance, Real economy, Virtual economy, Environment, Sustainable development.

مقدّمة:

يمثل التمويل عصب وشريان الحياة الاقتصادية، فكل مشروع اقتصادي يحتاج إلى تمويل وبشكل خاص التمويل البيئي لأن البيئة هبة الله، خلقها سبحانه لتلبية حاجات الإنسان الآنية والآجلة، لذا وجب على كل الأفراد والمجتمعات والدول حمايتها وتنمية مواردها الطبيعية، ولا يجوز في أي حال من الأحوال الإخلال بتوازنها وإحداث أي تلويث أو تغيير جوهري في عناصر نظامها. والتمويل البيئي يعتبر من أهم أنواع الاستثمارات الخضراء لتحقيق التنمية المستدامة، التي تهدف إلى الاهتمام بالعلاقة المتبادلة بين الإنسان ومحيطه الطبيعي وبين المجتمع وتنميته. وتعتمد على ثلاثة جوانب أساسية: الفعالية الاقتصادية، العدالة الاجتماعية، والحفاظ على البيئة، مع المحافظة في الوقت نفسه على حقوق الأجيال القادمة من الموارد الطبيعية وعلى التمتع ببيئة نظيفة. ويساهم التمويل الإسلامي بشكل فعال في التمويل البيئي من أجل تحقيق تنمية مستدامة، لأنه يشارك في نشاطات اقتصادية حقيقية ترتبط بالسلع والخدمات، المجال الصحيح للاقتصاد الحقيقي (العيني) الذي يدور حول الأصول الحقيقية أو العينية، كالموارد الزراعية والصناعية وكل الموارد الحقيقية التي تشبع الحاجات البشرية، بينما يدور الاقتصاد الافتراضي حول الأصول المالية كالأسهم والسندات وغيرهما.

فزيادة كمية النقود على كمية السلع والخدمات يؤدي إلى حدوث التضخم، وفي المقابل، فإن نقصان كمية النقود عن كمية السلع والخدمات،

يؤدي إلى حدوث الانكماش، وكلتا الحالتين التضخم والانكماش من أسباب انهيار كثير من الأنظمة الاقتصادية، ولذا اعتبرت كل القروض بالفوائد - الصورة الشائعة للربا- مصدر الخطر الحقيقي على الاقتصاد، لأنه مصدر الانفصام بين القطاع المالي والحقيقي، وهنا يأتي التمويل الإسلامي المنهج الصحيح الذي يحقق هذا التوازن العادل، إذ لا يوجد فيه وسيلة لإنشاء ديون ربحية بمعزل عن تبادل السلع والخدمات، وهذه المنفعة هي ثمرة ومقصد التبادل والنشاط الاقتصادي عموما، ومن خلال هذه المنافع تنمو الثروة ويتحقق الرخاء الاقتصادي، وبهذا يكون التمويل الإسلامي قد وضع أحد أهم الأسس لبناء الاستقرار المالي والاقتصادي، وتحقيق التوازن بين الالتزامات والديون من جهة، وبين الثروة والنشاط الحقيقي من جهة أخرى.

وتعتبر عقود التمويل الإسلامي من العقود الفعالة التي تمتاز بالمرونة في التطبيق واتساع نطاق التعامل بها سواء في السلع الزراعية أو الصناعية أو تمويل التجارة ونشاط المقاولات، وإمكانية ممارستها بواسطة جميع مؤسسات ومصادر التمويل، ويعمل في مجال الاقتصاد الحقيقي، لأن موضوعه تسليم سلع وخدمات وليس رد مبلغ القرض النقدي، وتعمل على تسويق المنتجات الزراعية والصناعية وتنمية عدد من القطاعات الاقتصادية. وتفتح هذه العقود مجالا واسعا للتمويل والاستثمار أمام المصرفية الإسلامية لتحقيق الربح الوافر من خلال منافسة فعلية في الأسواق وإضافة قيمة حقيقية للاقتصاد.

إشكالية البحث: انطلاقا من الوضعية سالفة الذكر، فإن إشكالية البحث تبرز من خلال التساؤلات الآتية:

ما هي الأهداف الإستراتجية للتمويل الإسلامي في مواجهة التحديات البيئية ؟ وكيف ينعكس ذلك على تحقيق التنمية المستدامة؟

فرضيات البحث: للإجابة عن هذه الإشكالية، تم وضع الفرضيات الآتية:

- الإستراتيجية ما هي إلا نظام معلومات مفتوح على البيئة، وأن غياب سياسات الاستدامة البيئية من شأنه أن يعمق من تحدياتها؛

- التمويل الإسلامي أكثر انسجاما مع النظرية الاقتصادية، نظرا لارتباط عملياته بالاقتصاد الحقيقي (العيني) حيث يوجد ارتباطا حيويا وتاريخيا بينه وبين والاقتصاد المالي، وكلما انفصل الارتباط بينهما أدى ذلك إلى حدوث الأزمات المالية؛
- البيئة والتنمية معادلة منسجمة ومتوازنة، فلا يمكن أن يساهم التمويل الإسلامي في تحقيق التنمية الشاملة المستدامة بدون بيئة.

أهمية البحث: حضي موضوع التمويل الإسلامي والبيئة والتنمية المستدامة بالدراسة والاهتمام والبحث، نظرا للدور الهام الذي تلعبه في كافة الاقتصاديات، وتبرز أهمية البحث في هذا الموضوع إلى ما يلي:

- الكشف عن مدى تأثير أساليب التخطيط الاستراتيجي في ظل بيئة سريعة النمو والتغير والتطور؛
- يعمل التمويل الإسلامي على تحقيق أهداف اقتصادية واجتماعية، في ظل ما تنادي إليه التنمية المستدامة لحماية البيئة والحفاظ على مواردها، ودون المساس باحتياجات الأجيال القادمة؛
- ارتباط جهود النهوض بالاقتصاد والتنمية المستدامة والحفاظ على البيئة بمستوى فعالية صيغ التمويل الإسلامي.

أهداف البحث: يهدف البحث إلى ما يلي:

- معرفة معنى الإستراتيجية في أدبيات الاقتصاد، ومعرفة ماهية الاقتصاد الحقيقي وإيجاد الفرق بينه وبين الاقتصاد الافتراضي؛
- تحديد طبيعة العلاقة القائمة بين كل من البيئة والتنمية المستدامة، وتقييم وقدرة وأداء التمويل الإسلامي في مواجهة التحديات البيئية؛
- تقديم معلومات عن الأهداف الإستراتيجية للتمويل الإسلامي، لتحقيق أهداف اقتصادية واجتماعية مع عدم الإضرار بالنواحي البيئية.

منهجية البحث: للإجابة على إشكالية البحث، ولتحقيق أهداف هذه الدراسة، تم الاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي لأن هذا المنهج لا يقف عند حدود وصف الظاهرة وإنما يمتد إلى تحليل الظاهرة وكشف العلاقات بين أبعادها المختلفة من أجل تفسيرها والوصول إلى استنتاجات تسهم في تحسين

الواقع وتطويره، وهو من أنسب المناهج البحثية الذي يتلاءم وطبيعة هذا الموضوع، إذ سوف يعبر عن الظاهرة المراد دراستها ويصف الجوانب المختلفة لها من خلال توفير معلومات دقيقة وضرورية لفهم الظاهرة، وذلك من خلال الاعتماد على المراجع والكتب، والمجلات والدوريات، وتقارير المنظمات والمؤتمرات، وشبكة الإنترنت ذات العلاقة في مجال هذا البحث.

محتوى البحث: ستتم معالجة إشكالية هذا البحث انطلاقا من العناصر الآتية:

أولا: مفاهيم أساسية حول الإستراتيجية، التمويل الإسلامي، البيئة، والتنمية المستدامة.

ثانيا: العلاقة بين البيئة والتنمية المستدامة.

ثالثا: آليات مواجهة الفكر الإسلامي للتحديات البيئية.

رابعا: انعكاسات الأهداف الإستراتيجية للتمويل الإسلامي في حمايته للبيئة على تحقيق التنمية المستدامة.

أولا: مفاهيم أساسية حول الإستراتيجية، التمويل الإسلامي، البيئة، والتنمية المستدامة:

1- مفهوم الإستراتيجية:

أ- تعريف الإستراتيجية: اشتقت كلمة إستراتيجية Strategy من كلمة (استراتيجوس) Strategos اليونانية، والتي تعني القدرة على استخدام الجيوش في إدارة المعارك الحربية من أجل تحقيق النصر"[1]، ثم تطور هذا المفهوم ليشمل مختلف الميادين فأصبح يطلق على "تحديد الأهداف الرئيسة طويلة الأجل للمؤسسة وتبني طريقة العمل وتوزيع الموارد الضرورية لتنفيذ هذه الأهداف أو هي تلك القرارات التي تهتم بعلاقة المنظم بالبيئة الخارجية"[2].

ومعظم التعاريف تؤكد على أن الإستراتيجية هي من أهم العوامل التي تساهم في دعم المركز التنافسي للمؤسسة في السوق. أما التخطيط الإستراتيجي فهو الذي ينطوي على التحديد المقدم لما يجب عمله لتحقيق أهداف المؤسسة، وبناء استراتيجيات ووضع الخطط والسياسات[3].

ونعني بالإدارة الإستراتيجية "تصور الرؤية المستقبلية للمؤسسة، ورسم رسالتها وتحديد غاياتها علي المدى البعيد، وتحديد أبعاد العلاقات المتوقعة بينها

وبين بيئتها بما يسهم في بيان الفرص والمخاطر المحيطة بها، ونقاط القوة والضعف المميزة لها، وذلك بهدف اتخاذ القرارات الإستراتيجية المؤثرة علي المدى البعيد ومراجعتها وتقويمها[4]".

ب- الفرق بين التخطيط التقليدي والتخطيط الاستراتيجي: تتجلى أهم الفروق بين التخطيط التقليدي والتخطيط الإستراتيجي فيما يلي[5]:

- يعمل التخطيط بمفهومه العادي على التنبؤ بالمستقبل ويسعى التخطيط الاستراتيجي إلى تشكيل المستقبل.
- غالبا ما يجاري التخطيط بمفهومه العادي الواقع بينما التخطيط الاستراتيجي فهو على عكس ذلك.
- يسعى التخطيط العادي غالبا إلى بلورة أهداف محددة لا تحتاج لتحقيقها فترة زمنية طويلة، في حين نجد أن التخطيط الاستراتيجي يسعى إلى تحقيق طموحات كبرى وأهداف يصعب تحقيقها في فترة زمنية قصيرة.
- يرتبط التخطيط العادي غالبا بالبيئة المحلية، بينما تمتد أهداف التخطيط الاستراتيجي لتشمل أيضا البيئة الدولية .

ج- مزايا الإستراتيجية: للإستراتيجية عدة مزايا نذكر منها[6]:

- رسم خطط مستقبلية للمؤسسة، وصورة واضحة تحاول هذه المؤسسة الوصول إليها بشتى الطرق والوسائل، وأيضا توضيح الرؤية المستقبلية للعمل واتخاذ على ضوءها القرارات المناسبة، وتوحيد اتجاهاتها وزيادة فاعلية وكفاءة عمليات اتخاذ هذه القرارات والتنسيق والرقابة واكتشاف وتصحيح الانحرافات لوجود معايير واضحة تتمثل في الأهداف الإستراتيجية. وكذلك التعامل الفعال للمؤسسة مع الظروف والمستجدات والقدرة على التكيف مع التغيرات، وذلك بسبب التفاعل البيئي على المدى البعيد.
- تدعيم المركز التنافسي للمؤسسة، ووجود معيار واضح لتوزيع الموارد و تخصيصها بين البدائل المختلفة، وتحقيق النتائج الاقتصادية والمالية المرضية لها، وتخصيص الموارد والإمكانات بطريقة فعالة، وتسهيل وتنسيق عملية الاتصال داخل المنظمة، ومنع التعارض والاحتكاك بين

المصالح المختلفة للمؤسسة، وتشجيع اشتراك العاملين من خلال العمل الجماعي مما يقلل من مقاومتهم للتغيير في الاتجاه غير الصحيح.

- وضع الإستراتيجية لأسس ومناهج علمية وسليمة في التعامل مع المشكلات، وأيضا تخصيص الموارد والإمكانات خاصة النادرة منها على مختلف وحدات الأعمال والأنشطة الوظائفية في المؤسسة، وتحديد الأولويات والأهمية النسبية بحيث يتم وضع الأهداف طويلة الأجل والأهداف السنوية والسياسات وإجراء عمليات تخصيص الموارد بالاسترشاد بهذه الأولويات، وإمكانية تبني المؤسسة لأفكار إبداعية جديدة تساهم في تطوير قدرات وقابلية توليد الرغبة في تطوير واقعها من خلال إجراء تغييرات مستمرة وإيجابية، كما أن الإستراتيجية تمثل إطارا لتحسين الممارسة الإدارية من خلال التنسيق والسيطرة على النشاطات أو رقابتها، والتركيز على السوق والبيئة الخارجية.

2- مفهوم التمويل الإسلامي: تنبني صيغ التمويل الإسلامي على المعاملات الاقتصادية المرتبطة بالقطاع الحقيقي، بمعنى يتم التزاوج في صيغ التمويل الإسلامي بين كل من القطاع المالي والقطاع الحقيقي، وسوف نتطرق إلى طبيعة الارتباط بين الاقتصاد الحقيقي والاقتصاد المالي من جهة، وإلى أهم صيغ التمويل الإسلامي من جهة أخرى، وذلك على النحو الآتي:

أ- طبيعة الارتباط بين الاقتصاد الحقيقي والاقتصاد المالي: يتعلق الاقتصاد العيني أو الحقيقي بالأصول العينية أو الحقيقية، ويتناول كل الموارد الحقيقية التي تشبع الحاجات البشرية بأسلوب مباشر كالأصول والسلع الاستهلاكية أو بأسلوب غير مباشر كالأصول والسلع الإنتاجية. فالأصول العينية أو الاقتصاد العيني هو الذي يرتكز عليه الاقتصاد وهو المؤشر الحقيقي للثروة، بينما يعبر الاقتصاد المالي عن قيمة ما ترمز إليه وما تعكسه من الاقتصاد العيني، ولا تولد دخولا بذاتها وإنما تسهل من توليد الأصول العينية للدخول، فالأصل أن أدوات الاقتصاد المالي التي من أهمها النقود والأسهم والسندات جاءت لتسهل عمليات التبادل على الأصول العينية، لذا نجد أن العلاقة التي تربط بينهما هي علاقة التابع بالمتبوع.

ب- صيغ التمويل الإسلامي: تسمح صيغ التمويل الإسلامي كالبيع الآجل والسلم بإنشاء التزامات مالية وديون ربحية، ضمن عملية تبادل حقيقية للسلع والخدمات تسهم في توليد الثروة وفي تعزيز عجلة النمو وتحقيق الرخاء وبناء الاستقرار المالي والاقتصادي، إذ لا يمكن في التمويل الإسلامي إنشاء ديون ربحية بمعزل عن تبادل السلع والخدمات، فهو لا يشجع على الاستدانة ويمنع التعامل بالربا بصوره المختلفة منعا قاطعا، ويمكن تقسيم صيغ التمويل الإسلامي إلى أربعة أنواع وهي:

- **صيغ التمويل القائمة على المشاركة:** تحبذ الشريعة الإسلامية التمويل بالمشاركة التي تستند على قاعدة التداول وتمليك الأصول على غيره من أنماط التمويل الأخرى، لأنها مبنية على أساس مبدأ العدالة في توزيع الحقوق والالتزامات بين المتعاقدين على أساس مبدأ التعادل في المعاوضات، حيث ينتفع الطرفان معا ولا ينفرد أحدهما دون الآخر، ويتحمل الطرفان أيضا الخسارة في حالة حدوثها، وهذا عكس المداينات والإجارة التي تحتمل انتفاع أحد الطرفين وتضرر الآخر، ولهذا صرح الفقهاء بأنه يغتفر في المشاركات ما لا يغتفر في المعاوضات، ويجوز مع الاشتراك ما لا يجوز مع الانفراد. وهذا التشجيع على المشاركة مقابل التشديد في الدين يسير عكس الاتجاه السائد اليوم في التشريعات المالية . فأنظمة الضريبة تشجع على الاستدانة من خلال صور الإعفاءات المختلفة على الفائدة والقروض، بينما تفرض ضريبة على التملك وعلى المشاركة[7]، ولهذا نادى كثير من الخبراء أمثال ويليام بوتر أستاذ الاقتصاد في مدرسة لندن للاقتصاد وكبير الاقتصاديين في مجموعة سيتي بنك، بضرورة الاستفادة من النظام الإسلامي في التشجيع على المشاركة والحد من المديونية [8]. وتنحصر أهم أساليب التمويل المستمدة من هذا النوع من الصيغ في التمويل بصيغة المشاركة والتمويل بصيغة المضاربة وصيغتي المزارعة والمساقاة .
- **صيغ التمويل القائمة على البيوع:** إن هذه الصيغ قائمة أيضا على المخاطرة، ولكن بدرجة أقل من الصيغ القائمة على المشاركة، إذ أنه لا

يمكن أخذ الربح دون ضمان، ولا يتم البيع ما لم يتم قبضه، وتستند هذه الصيغ على قاعدة الدين، وهي على نوعين: بيوع المساومة وبيوع الأمانة التي منها بيع المرابحة التي تعتمد عليها المصارف الإسلامية في عملياتها التمويلية، وتعد أداة تمويل على المدى القصير، وتستخدم في تمويل عمليات التجارة الداخلية والخارجية، كما يمكن تطبيقها على مختلف الأنشطة والقطاعات سواء كان ذلك خاصا بالأفراد أم بالمؤسسات، وتنحصر أهم أساليب التمويل المستمدة من هذا النوع إلى جانب التمويل بصيغة البيع بالمرابحة في التمويل بصيغة البيع بالسلم، التمويل بصيغة البيع بالاستصناع، والتمويل بصيغة البيع بالإجارة، ويمكن إضافة أسلوبين وهما التمويل بصيغة البيع بالتقسيط والتمويل بصيغة البيع بالتوريد.

- **صيغ التمويل القائمة على عقود التأجير:** تقوم هذه الصيغ على أساس تمليك المنفعة في مقابل عوض أو تمليك منافع شيء مباح لمدة معلومة بعوض، وتتمثل هذه الصيغ في التمويل بصيغة التأجير التمويلي، التمويل بصيغة التأجير التشغيلي، التمويل بصيغة التأجير المنتهي بالتمليك، والتمويل بصيغة سندات الإجارة والأعيان المؤجرة.
- **صيغ التمويل القائمة على عقود التبرع والإحسان:** تقوم هذه الصيغ على أساس التنازل عن منفعة شيء مباح دون عوض، وتتمثل في القرض الحسن، الوقف، والزكاة والصدقات، وهذه الصيغ يمكن أن تمول كل الأغراض، كما يمكن أن تمول شراء الأصول الثابتة، وتساهم في التنمية الاجتماعية وهي الأفضل لتمويل الخدمات الصحية والتعليمية، وتمويل الاحتياجات الاستهلاكية، كما أنها أنسب للتمويل النقدي لاسيما القرض الحسن.

ب- مزايا صيغ التمويل الإسلامي: تساهم صيغ التمويل الإسلامي في توفير رؤوس الأموال وتخصيص واستغلال الموارد الاقتصادية وتدعيم القدرة التمويلية للاستثمارات لإنتاج مختلف السلع وتوفير الخدمات وتساهم أيضا في التقليل من حدة البطالة، عن طريق المشاركة في مشروعات إنمائية أو القيام بتمويلها مما يؤدي إلى توسيع الطاقة الإنتاجية في مختلف القطاعات وهذا يؤدي

إلى دفع عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وتعتمد هذه الصيغ في مجملها على الموارد المحلية في إنشاء وتوفير فرص العمل، كما تعمل على تحقيق التنمية المتوازنة والشاملة في المجتمع، وتوفير بدائل متعددة للاستثمار وتوزيع الأرباح مما يحقق العدالة في توزيع الثروة، كما لها دور فعال في تمويل مشروعات إنمائية جديدة أو لتجديد وإحلال مشروعات قائمة، وتحفيز الطلب على منتجاتها.

1- مفهوم البيئة: البيئة هي كل شيء يحيط بالإنسان، والذي يشتمل على الماء والهواء والتربة والكائنات الحية والغلاف الجوي وكل المنشآت التي أقامها، لإشباع حاجاته المختلفة. ويهتم علم البيئة بدراسة التفاعل بين الكائنات الحية والوسط التي تعيش فيها. وتضطرب الأنظمة البيئية إما لأسباب طبيعية كالتصحر والانجراف والجفاف وغيرها، أو لأسباب ترجع إلى نشاط الإنسان كاستنزاف الموارد الطبيعية والصناعة وما نتج عنها من تلوث الذي أصبح سمة عالمنا الحاضر. وضمن هذا العنصر سنحاول التعرف على ماهية اقتصاد البيئة، ومفهوم السياسة البيئية وإستراتيجياتها.

أ- ماهية اقتصاد البيئة: أفرزت التطورات البيئية في العقود الأخيرة إلى الوجود فرعا جديدا من فروع العلوم الاقتصادية هو اقتصاد البيئة، بسبب التخصيص الأمثل للموارد الطبيعية والحاجة الملحة للحماية، ولأن حساب النفقة يتم فيها مراعاة الجانب البيئي. ويقصد بالاقتصاد البيئي أو الاقتصاد الأخضر ذلك العلم الذي يقيس بمقاييس بيئية مختلف الجوانب النظرية والتحليلية والمحاسبية للحياة الاقتصادية، ويهدف إلى المحافظة على توازنات بيئية تضمن نموا مستديما[9]، ولقد ازداد الضغط على الموارد البيئية المتاحة بسبب النشاط الاقتصادي وما صاحبه من التقدم التكنولوجي، فتحقق بذلك النمو الاقتصادي على حساب إلحاق ضرر كبير بالبيئة في مقدمتها التلوث البيئي، ويهدف اقتصاد البيئة إلى حماية البيئة ووقايتها من التلوث عن طريق إدخال عامل التكلفة وتخصيص جزء من العوائد لتحقيق هذه الأهداف.

ب- السياسة البيئية واستراتيجياتها: تمثل السياسة البيئية جزء من السياسة العامة ويقصد بها التكافؤ بين المنفعة الحدية والتكلفة الحدية للتلوث البيئي، وتعمل وفقا للمبدأ الوقاية خير من العلاج بتجنب المشاكل البيئية وتقليل الأخطار الناجمة عنها قدر الإمكان، والاهتمام بالوعي البيئي وإعداد الفنيين الأكفاء ومنح الحوافز البيئية. وتهدف هذه السياسة إلى حماية البيئة والحد من تلوثها وعدم استغلال مواردها بشكل مفرط وتحسين سلوك الإنسان اتجاهها، ويمكن أن نميز بين صنفين من الأدوات والوسائل البيئية، صنف يتمثل في الأدوات التنظيمية من خلال سن القوانين والترتيبات التشريعية والتنظيمية واللوائح التي تحدد مستويات إصدار الانبعاث ووضع اشتراطات معينة تتعلق بأسلوب الإنتاج، ووضع نظام للتراخيص، والعمل على الارتقاء بمستوى الوعي البيئي بين أفراد المجتمع، والاعتماد على تطبيق اختبار حساسية البيئية ومدى إمكانية التعايش معها، كما يمكن الاستعانة بالأدوات التعليمية والتثقيفية واستغلال الوسائل التكنولوجية الحديثة وذلك بتعريف المستهلك بمصادر التلوث في السلع المصنعة والمواد الغذائية وكيفية التعامل معها، وتعتبر هذه الأدوات شرطا أوليا لتفعيل الصنف الثاني وهي الأدوات الاقتصادية والتي تتمثل في فرض الضرائب البيئية، وتقديم الإعانات الموجهة مباشرة إلى عملية الحد من التلوث، أو بإعطاء ترخيص بحيث لا يستطيع مالك الترخيص أن يلوث فوق مستوى التلوث المقبول في البيئة بحيث لا يرتقي إلى التلوث الخطر أو التلوث المدمر.

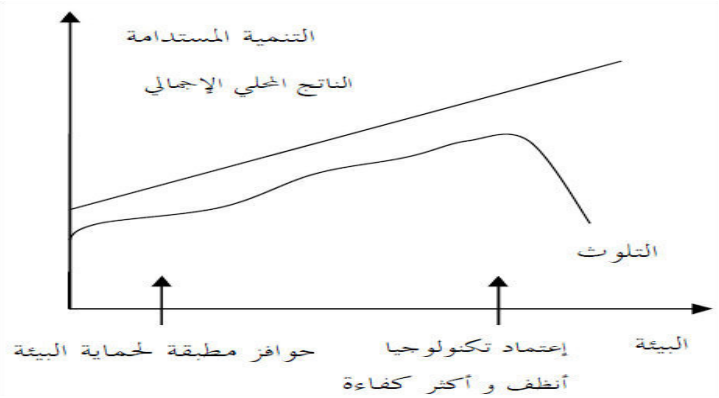
أما الاستراتيجيات المتبعة لحماية البيئة فتتمثل في مكافحة التصحر بكافة الوسائل المتاحة كتطوير أنواع وسلالات من النباتات البرية لزراعتها في المناطق الجافة والقاحلة وإقامة الأحزمة الخضراء أمام واجهات زحف الصحراء وغيرها، ومكافحة تلوث المياه وتلوث التربة والهواء، ومكافحة تلوث البيئة الحضرية والمهنية، والمحافظة على التنوع الوراثي، والحد من انبعاث ثاني أكسيد الكربون والغازات خاصة في المصانع وفي قطاع النقل، والحد من التلوث الحراري والمشع والتلوث الشخصي الذي يتعلق بالإنسان والذي يتعدى إلى تلوث المحيط الذي يعيش فيه.

2- مفهوم التنمية المستدامة: التنمية المستدامة هي التي تأخذ بعين الاعتبار ضرورة دمج البعد البيئي في السياسات التنموية الاقتصادية والاجتماعية، وعرفت التنمية المستدامة على أنها التنمية التي تفي حاجات الجيل الحالي دون الإضرار بقدرة الأجيال القادمة على الوفاء باحتياجاتها[10]، وعرفت أيضا على أنها: "الأعمال التي تهدف إلى استثمار الموارد البيئية بالقدر الذي يحقق التنمية، ويحد من التلوث، ويصون الموارد الطبيعية ويطورها، بدلا من استنزافها ومحاولة السيطرة عليها، وهي تنمية تراعي حق الأجيال القادمة في الثروات الطبيعية للمجال الحيوي لكوكب الأرض، كما أنها تضع الاحتياجات الأساسية للإنسان في المقام الأول، فأولوياتها هي تلبية احتياجات المرء من الغذاء والمسكن والملبس وحق العمل والتعليم والحصول على الخدمات الصحية وكل ما يتصل بتحسين نوعية حياته المادية والاجتماعية، وهي تنمية تشترط ألا نأخذ من الأرض أكثر مما نعطي"[11]، وتسعى التنمية المستدامة إلى تحقيق ثلاثة أبعاد أساسية: البعد الاقتصادي، البعد الاجتماعي والبعد البيئي وكذلك البعد التكنولوجي الذي يعني نقل المجتمع إلى عصر الصناعات النظيفة التي تستخدم تكنولوجيات منظفة للبيئة خاصة في المرافق الصناعية، كما تهدف التنمية المستدامة إلى تحقيق استغلال عقلاني الموارد الطبيعية والحفاظ عليها وتلبية الحاجات الأساسية لأفراد المجتمع، وزيادة الدخل للدولة، وتوجيه التنمية نحو تحقيق النمو المستدام، وربط البيئة بالاقتصاد أثناء دراسة الجدوى الاقتصادية، وإعادة تأهيل البيئة التي تعرضت لتدهور وسوء الاستخدام، والوفاء بحاجات الحاضر دون الحد من قدرات أجيال المستقبل على الوفاء بحاجاتها، وتقليص التفاوت في المداخيل والثروات، والتركيز على العنصر الاجتماعي وربط التكنولوجيا الحديثة لأهداف المجتمع وتعزيز وعي المجتمع بالمشكلات البيئية القائمة، والعمل على استمرارية التنمية عن طريق توسيع استعمال الضرائب الخضراء وتطوير الأداء البيئي، وجذب استثمارات جديدة تلتزم بمبادئ والأطر البيئية، وتحسين إجراءات حماية الطبيعة والتنوع البيولوجي، وتطوير وتسويق التكنولوجيا الخضراء وربطها بأهداف المجتمع.

ثانيا: العلاقة بين البيئة والتنمية المستدامة

إن حماية البيئة من التلوث عنصر أساسي من عناصر التنمية المستدامة، وتعتبر الموارد الطبيعية محور العلاقة بين التنمية المستدامة والبيئة، لذا يجب الأخذ في الحسبان عند رسم السياسات الاقتصادية كل من البيئة والموارد الطبيعية، فرغم أنه لا يمكن منع التلوث نهائيا إلا أنه يجب تطبيق برامج حماية البيئة التي لا تعوق التنمية ولا تشكل إعاقة لها، فالعلاقة بين التنمية المستدامة والبيئة علاقة وطيدة وايجابية في إطار التنمية المستدامة بيئيا، والشكل الآتي يوضح الارتباط القوي بين البيئة والتنمية المستدامة من خلال التأثير بين التلوث والنمو في الناتج المحلي الإجمالي في بعض تجارب الدول الصناعية، حيث يؤدي اعتماد تكنولوجيا أنظف وأكثر كفاءة إلى انخفاض التلوث.

الشكل رقم (01): العلاقة بين البيئة والتنمية المستدامة



المصدر: محمد الشيخ، الآثار الاقتصادية والمالية لتلوث البيئة ووسائل الحماية منها، مطبعة الإشعاع الفنية، ط 1، مصر، 2002 ، ص 100.

ولقد تطورت علاقة البيئة بمفهوم التنمية المستدامة بمرحلة تحقيق نمو اقتصادي باستغلال أكبر قدر ممكن من الموارد البيئية ثم مرحلة تحقيق نمو اقتصادي مع حماية البيئة ثم انتقلت إلى مرحلة تحقيق نمو اقتصادي مع إدارة الموارد البيئية ثم استقرت في مرحلة التنمية الاقتصادية البيئية التي تعمل على

التكامل بين النظم الاقتصادية والبيئية والاجتماعية، إضافة إلى توأمة العنصر التكنولوجي مع حجم رأس المال الطبيعي والعيني.

والمحصلة النهائية أن البيئة هي الإطار العام الذي يتأثر بالأنشطة الاقتصادية ويؤثر فيها كما تتأثر البيئة بسلوكيات أفراد المجتمع وتؤثر في أحوالهم الصحية وأنشطتهم المختلفة. ولذلك فإن أي برنامج ناجح للتنمية المستدامة لا بد له أن يحقق التوافق والانسجام بين ثلاثة عناصر أساسية، هي : الاقتصاد والمجتمع والبيئة، وأن يصهرها إجمالا في بوتقة واحدة تستهدف الارتقاء بمستويات الجودة لتلك العناصر معا، أي تحقيق النمو الاقتصادي، وتلبية متطلبات أفراد المجتمع، وضمان السلامة البيئية، مع المحافظة في الوقت نفسه على حقوق الأجيال القادمة من الموارد الطبيعية وعلى التمتع ببيئة نظيفة. وتقضي التنمية المستدامة بأن يراعي الإنسان ضوابط حماية البيئة، ويراعي أهمية صون النظم البيئية، وأن يخطط لمعدلات استهلاكية بحيث يحافظ على التوازن بين احتياجاته وبين طاقة تلك النظم وقدرتها على الاستمرارية والعطاء[12].

ثالثا: آليات مواجهة الفكر الإسلامي للتحديات البيئية

لم يكن الإسلام مجرد عقيدة دينية فحسب بل جاء كرسالة سماوية عالمية خاتمة، فلقد جاءت لتنظيم الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فقد تناول حياة البشر كافة في مختلف نواحيها روحية كانت أو مادية، فالشريعة الإسلامية متوافقة حتما مع كل حاجيات الحياة الإنسانية في كل زمان ومكان، مصداقا لقول تعالى:﴿ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾ (الإسراء: 12)، لذا لا يجب النظر إلى الإسلام على أنه دين فقط بل هو عقيدة وشريعة، دين ودنيا، ومنهج وطريقة حياة لمعالجة المشاكل العالمية الحالية بما في ذلك الأزمات البيئية، ورؤية لمجتمع عادل ومنصف، ورؤية كونية وثقافة شاملة وحضارة إنسانية، فالفكر الاقتصادي في الإسلام وجد منذ أن وجد الإسلام نفسه.

كان الإسلام سباقا للدعوة لحماية البيئة فهو أسبق من أي نظرية وضعية في هذا المجال، لأن المحافظة عليها جزء من البناء الثقافي الإنساني في المجتمعات الإسلامية، فالإسلام ينظر إلى البيئة نظرة عميقة وشاملة

فيجعلها جزءا من عقيدة المؤمن، بل أن هذا المنهج ليزداد عمقا في وجدان المؤمن فيحيط تصرفات البشر بسياج من مكارم الأخلاق. وقد وضح الإسلام الأسباب الجذرية للأزمات البيئية والاقتصادية والاجتماعية الحالية، ويعزي السبب الجذري للاحتباس الحراري العالمي والأزمة البيئية في التغير المناخي وغياب قوامة الإنسان من جهة، وإلى الانحراف والخروج عن الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها من جهة أخرى. إذ يجب أن يكون الوازع الديني للمسلم هو الدافع الحقيقي له من جراء حمايته للبيئة.

لقد أشار القرآن الكريم إلى البيئة على أنها جملة الأشياء التي تحيط بالإنسان بدأ من الأرض التي تقله وصعودا إلى السماء التي تضله وما بينهما من العوامل والمؤشرات المختلفة. من ذلك قوله تعالى: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَىٰ﴾ (طه: 6)، فقد حصرت هذه الآية مكونات وعناصر البيئة بدقة وشمولية كاملة، فما بين السموات والأرض يستدل على البيئة الطبيعية التي تشمل الشمس والحرارة والرياح والرطوبة والسحاب والإمطار، أما قوله: (تَحْتَ الثَّرَىٰ) يقصد بها المكونات الموجودة في باطن الأرض سواء أكانت مكونات جيولوجية أو خامات معدنية أو ثروات طبيعية يمكن استخراجها واستثمارها اقتصاديا. وتشير هذه الآية: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنبياء: 30)، إلى الموارد والمسطحات المائية كالمحيطات والبحار والمسطحات المائية العذبة كالآبار والبحيرات ومياه الأمطار والمياه الجوفية كمصدر من مصادر المياه العذبة، وتبدو لنا جليا أهمية هذه المسطحات والموارد المائية في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ (10) يُنبِتُ لَكُم بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: 10-11)، كما أشار القرآن الكريم إلى الثروة المعدنية من ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ (الحديد: 25)، وقوله تعالى: ﴿وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ﴾ (سبأ: 12)، وعين القطر هنا هو النحاس المذاب.

كما أن هناك إشارات كثيرة لعناصر المناخ كالرياح والمطر وبعض الظواهر الجوية كالبرق والرعد وغيرها من عناصر البيئة. أما الثروة الحيوانية

ومنافعها فقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ (5) وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ (6) وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ (7) وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: 5-8).

لقد دل قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: 49)، وقوله تعالى: ﴿وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ﴾ (الحجر: 19)، وقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: 2)، أن البيئة التي عاش فيها الإنسان كانت متوازنة وكل الأشياء الموجودة فيها خلقت وقدرت تقديرا إلهيا، لأن لها القدرة على استيعاب كل النشاطات البشرية، ولكن الإنسان أحدث خللا بنظامها الأيكلوجي بسبب تعامله مع البيئة بشكل غير منظم وغير عقلاني.

إن البيئة التي نعيش فيها أي الأرض وغلافها الجوي وما عليها وما في داخلها من جماد ونبات وحيوان والتي تشكل حلقات مترابطة، يتأثر بعضها بالبعض الأخر بحيث أن الإخلال بنظام أي خلق من المخلوقات يؤثر سلبا على البقية ويخل بتوازنها وبالتالي يخل بتوازن البيئة ككل[13].

ويعتبر الرسول محمد صلى الله عليه وسلم رائدا في المحافظة على البيئة وكان على صلة وثيقة بعناصر الطبيعة الأربعة: التراب والماء والهواء والنار، ولقد نادى صلى الله عليه وسلم بنصرة البيئة وحمايتها، من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "ما من مسلم بغرس غرسا أو يزرع زرعا فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة" (رواه البخاري).

ويؤمن صلى الله عليه وسلم أن الطبيعة حسنة في ذاتها حتى لو لم يستفد الإنسان منها، ويبين حتى عند انتفاء كل أمل لدى البشر فعلى الفرد أن يحافظ على نمو الطبيعة، من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة، فاستطاع ألا تقوم حتى يغرسها، فليغرسها فله بذلك أجر" (رواه البخاري)، ويعطي للأرض مكانتها وقدسيتها ويؤكد على أنها طاهرة ومطهرة، إذ يقول صلى الله عليه وسلم: "جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا" (رواه مسلم)،

ويقول: "التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين" (رواه الدار قطني، وصحح الأئمة وقفه)، إشارة إلى استعمال التراب في الطهارة في حالة عدم وجود الماء حتى ولو لعشر سنين لقوله صلى الله عليه وسلم: "التيمم وضوء المسلم حتى لو لم يجد الماء لعشر سنين" (رواه البزار، وصححه ابن القطان، ولكن صوب الدار قطني إرساله).

كما شجع محمد صلى الله عليه وسلم على الاستعمال الرشيد للأرض وعدم الإفراط في استخدامها أو الإساءة في استعمالها من ذلك حماية المياه الجوفية من الاستهلاك المفرط والنفاد والحفاظ على الثروة المائية، فقد نهى على الإفراط في الوضوء ولو على نهر جار، فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر بسعد بن أبي وقاص وهو يتوضأ فقال له: "لا تسرف" فقال يا رسول الله أو في الماء سرف قال: "نعم. وإن كنت على نهر جار" (رواه أحمد). كما منع التعرض لأنواع معينة من الحيوانات، فقال صلى الله عليه وسلم: "ما من مسلم يقتل عصفورا فما فوقها بغير حقها إلا يسأله الله عز وجل عنها"، قيل يا رسول الله وما حقها، قال: "أن يذبحها فيأكلها، ولا يقطع رأسها، ويرمي بها" (رواه أحمد). ومنع الرعي وقطع الأشجار في المناطق الخاصة بالحيوانات البرية، وحث على عمارة الأرض وإحياء الأرض البور، فقال: "من أحيى أرضا ميتة فله فيها أجر " (أخرجه البخاري معلقاً بصيغة التضعيف قبل حديث (2335) بنحوه مختصراً، وأخرجه موصولاً الترمذي (1379) بنحوه مختصراً، والنسائي في (السنن الكبرى) (5757)، وأحمد (14271) باختلاف يسير).

لقد تعرضت البيئة لمشكلات كثيرة خاصة بعد ظهور الثورة الصناعية، كالتلوث، والتصحر والاحتباس الحراري، وغيرها، ونتيجة لزيادة هذا التلوث وتفاقمه بات من الضروري وجوب المحافظة على البيئة واعتبار ذلك من قيم الحضارة، لذا فقد انتشرت الأفكار الخضراء خاصة في شقها التمويلي، من أجل الحفاظ على كوكب الأرض وما يحتويه من كائنات حية، وسد الذرائع أمام تردي جودة كل من الهواء والتربة والماء.

رابعا: انعكاسات الأهداف الإستراتيجية للتمويل الإسلامي في حمايته للبيئة على تحقيق التنمية المستدامة

كان الإسلام سباقا للدعوة لحماية البيئة والتعرض للتنمية المستدامة، ذلك أن الشريعة الإسلامية متوافقة مع متطلبات الحياة الإنسانية في جميع مراحلها وتطوراتها وهي متوافقة حتما مع كل حاجيات الحياة الإنسانية في كل زمان ومكان، مصداقا لقول تعالى:﴿ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾ (الإسراء: 12)، لذا نجد أن الإسلام كان أسبق من أي نظرية وضعية في هذا المجال، إذ يجب أن يكون الوازع الديني للمسلم هو الدافع الحقيقي له من جراء حمايته للبيئة وتبنيه لبرامج التنمية المستدامة.

لقد أصبح الاستثمار في الاقتصاد الأخضر نمطا وليس استثناء، فمع شيوع مفهوم التنمية المستدامة، وتنامي روح المسؤولية الاجتماعية لدى الشركات والمستثمرين، اتجهت الدول والمؤسسات لإدراج المعايير البيئية والأخلاقية في سياساتها الاقتصادية وعقودها الاستثمارية، ومساندة لهذه التحولات برز التمويل الإسلامي كشكل من أشكال الاستثمار في المشاريع الصديقة للبيئة. وفي خطوة لمسايرة هذه التحولات نحو تكريس مبادئ الاستثمار المستدام والمسئول في الممارسات المتعلقة بالاستثمار والملكية، تمكنت مختبرات الابتكار المالي الإسلامي في السنوات القليلة الماضية مدفوعة بالمبادرات البراغماتية للدول الغربية من تطويع منهج التمويل الإسلامي، لذا أصبح لهذا التمويل حضورا قويا على ساحة التمويل الأخضر، حيث أصبحت أمرا شائعا في خطاب وبرامج التنمية المستدامة للعديد من الدول المتقدمة والنامية[14].

ولم يعد المستثمرون يبحثون عن مجرد الاستثمار من أجل العائد المادي، بل إن معايير بيئية وأخلاقية أخرى قد فرضت نفسها في معادلة التوظيف المالي، والسبب في ذلك يعود إلى استحالة الفصل بين الاقتصاد والمجتمع والأخلاق والبيئة، فما يحدث من أفعال اقتصادية وأنشطة استثمارية وقرارات تمويلية للأفراد والمؤسسات في الدائرة الاقتصادية ينعكس مباشرة على البيئة، فعملية البحث في البعد البيئي للتنمية المستدامة في الإسلام، يرتبط كذلك بدراسة

الموارد التمويلية لإنجاحها، باعتبار أن الجانب التمويلي عامل مهم في نجاح أو فشل التنمية المستدامة، وفي هذا السياق يبرز التمويل الإسلامي كمنبع مهم يسهم في تمويل مشاريع التنمية المستدامة، إذ يعمل على تحقيق الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي والبيئي وفقا لمقاصد الشريعة. وينظر إلى الاستثمارات المسئولة اجتماعيا من قبل العديد من محللي الصناعة باعتبارها مفتاحا للاستدامة، وهو ما يمثل جاذبية للمستثمرين، وضرورة حتمية لمحاصرة التردي الذي يعرفه عالم المال والأعمال، وللنظام المالي الإسلامي دور حيوي في عملية استقرار النمو والحفاظ على البيئة في عملية التنمية المستدامة، وتحقيق أهداف التنمية المستدامة.

وتكمن قوة التمويل الإسلامي في مبادئه الأخلاقية التي هي جزء من الإسلام "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" (رواه أحمد)، لذا نجد أن التمويل الإسلامي يأخذ بعين الاعتبار معايير صحة الإنسان والبيئة، لأن المحافظة على البيئة هي جزء من البناء الثقافي الإنساني في المجتمع الإسلامي، ويعتبر خيار التمويل أحد التحديات الذي يعيق الدول والمنظمات الدولية عن المضي قدما في سبيل بناء القدرات لتحقيق بيئة نظيفة وآمنة، لذا فإن الإسلام أشار إلى المشاكل البيئية ودعا إلى ضرورة المحافظة على البيئة ورعايتها من خلال القواعد والمبادئ الشرعية، التي تحدد الكيفية التي يتعامل بها مع البيئة.

ويعتبر التمويل في الإسلام بمختلف صيغه، البديل المناسب لتمويل حماية البيئة، فهو مبني على الأخلاق مما يجعله يراعي الاعتبارات البيئية في عملية التمويل[15].

إن الاهتمام المتزايد في الأسواق بالاستثمارات ذات الأثر البيئي والاجتماعي يشكل فرصة ثمينة للتمويل الإسلامي للعب دور متقدم للربط بين منهج التمويل الإسلامي واستراتيجيات المستثمرين التقليديين، والإسهام بايجابية في تلبية الاحتياجات العالمية من التمويل المسئول والمستدام. ومع تنامي المشاكل البيئية أصبح من الضروري إحياء صيغ التمويل الإسلامي التي تهدف في مجملها إلى خلط الترابط بين البيئة والتنمية بما يتوافق مع الفكر الإسلامي، فالإسلام كان الأسبق في جعل أغلب معاملاته المالية منهجا للعناية بالبيئة،

فالتمويل الإسلامي من منظوره البيئي يتوافق مع فكرة حماية البيئة وتحقيق التنمية، ولم يقتصر التمويل الإسلامي على قيم التكافل الإنساني بل تجاوزه إلى حماية موارد البيئة بما يضمن مواجهة حقوق الأجيال المتعاقبة، وتمثل صيغ التمويل الإسلامي في جانبها الاقتصادي صور من صور التنمية المستدامة وموردا تشغيليا يدعم المنظومة الإنتاجية عبر تشغيل الأيدي العاملة وبالتالي تقليص نسبة البطالة وزيادة الإنتاج وفي الجانب الاجتماعي يمكن قراءة مسألة التمويل الإسلامي أداة اقتصادية تتمثل فيها ايجابيات تفتيت الثروة وعدالة التوزيع وسد احتياجات أهل العوز على اختلاف احتياجاتهم المادية والمعنوية[16].

يعد الاهتمام بالأجيال القادمة الرابط الأساسي بين التمويل الإسلامي والتنمية المستدامة، فالتمويل الإسلامي يضمن أن تظل الأصول المالية مستغلة فيما عينت له، لا تبذر ولا تتلف بل تنتقل من جيل إلى جيل آخر من خلال استثمار أموالها والمحافظة عليها، ويعتبر الاهتمام بحق الأجيال القادمة في ثروات الأجيال الحاضرة والمحافظة عليها من الاندثار لعيش حياة كريمة، المضمون والجوهر التي تقوم عليها التنمية المستدامة، وتحقيق المساواة بين الأزمنة والإنصاف بين الأجيال هو مبدأ ثابت في التمويل الإسلامي كما هو لصيق بالتنمية المستدامة، وهذا ما يؤكد تجذر العلاقة بين التمويل الإسلامي والتنمية المستدامة. ولقد تلقفت المالية الإسلامية منتجات التمويل الأخضر باهتمام بالغ، فبادرت إلى تنقيتها من الشوائب والمخالفات الشرعية، مضفية عليها صبغة إسلامية لتكون متميزة عن السندات الخضراء. وتعمل على مساندة الاستثمارات الصديقة للبيئة وتمويل مشاريع البيئة التحتية للطاقات المتجددة.

وبوصفه نظاما مستداما ومسئولا يركز نظام التمويل والاستثمار الإسلامي على تمويل المشاريع المنتجة للسلع والخدمات المفيدة للإنسان وبيئته ومجتمعه وما يحيط به، مستبعدا بذلك كل السلع والخدمات التي تتضمن ضررا للإنسان والبيئة والمجتمع. ويستوي في ذلك نهيه عن الاستثمار في أصول الشركات التي تنتج موادا ضارة بذاتها أو مآلاتها وتساهم في هدر الموارد والاعتداء على البيئة بمفهومها الشامل. وتتمثل قواعده العامة في تحريم التعامل

بالربا (الفائدة) أخذا وإعطاء، والدخول في المقامرات والمراهنات، وتجنب كافة المعاملات المالية غير العادلة ونظيرتها من الأنشطة الاستثمارية القائمة على استغلال أحد الطرفين من خلال الغرر والتدليس والغش والمعاملات الوهمية والمخاطر غير محسوبة العواقب، وبدلا من ذلك يتعين على الأطراف المعنية تحمل المسؤولية عن المخاطر التجارية والاجتماعية وإقامة المشاريع التي تسهم في النمو الاقتصادي الحقيقي وتقاسم المكاسب والخسائر المترتبة عن المعاملات[17].

تتيح صيغ التمويل الإسلامي للمستثمرين فرصا لجني فوائد الالتزام بتعاليم الشريعة الإسلامية والاستثمار المسئول اجتماعيا في آن واحد. إذ أن الدمج بين الاعتبارات البيئية والاجتماعية والحوكمة يضيف بعدا عالميا ودورا فاعلا في ضمان الالتزام بالقيم الأخلاقية إلى إستراتيجية الاستثمار المتفق مع أحكام الشريعة، وبالمقابل، فإن لمبادئ الشريعة الإسلامية أثر إيجابي على أداء المحافظ المالية الملتزمة بمبادئ الاستثمار المسئول اجتماعيا. وتسمح صيغ التمويل الإسلامي بتلبية حاجات طيف واسع من المستثمرين طويلي الأجل من المسلمين وغير المسلمين الذين يسعون لتحيق الهدف ذاته: مكاسب مالية مقبولة معدلة بالمخاطر مع إضافة قيمة للاقتصاد الحقيقي وخدمة قضايا البيئة من خلال نهج يجمع بين مبادئ الشريعة والاستثمار المستدام والمسئول. وتمكن هذه الصيغ الأطراف المشاركة في سوق التمويل من الانخراط في التيار المحلي والعالمي لخدمة رسالة الحفاظ على البيئة مع الاحتفاظ بمنهج الالتزام بمبادئ الشريعة في الاستثمار. ويمكن للتمويل والاستثمار الأخضر التقليدي الاغتراف من رصيد الاستثمار الإسلامي الذي يتمتع بحس المشاركة الفاعلة مع الشركات، ويمنح فرص استثمارية للشركات القوية دون الحاجة إلى فوائد أو أرباح وهمية لا تضيف قيمة للاقتصاد الحقيقي. ويتطلع المستثمرون في الأجزاء الأخرى من العالم إلى أسواق رأس المال كبدائل أقل تكلفة للنمو القائم على الوقود في قطاعات معينة، وكما فعلت السندات الخضراء من قبل، يمكن لصيغ التمويل الإسلامي أن تعبئ الأموال الضخمة المطلوبة لتمويل العدد المتزايد من مبادرات الطاقة النظيفة عبر العالم. فتشريعات رأس المال

الصارمة، في ظل مقررات لجنة بازل الأخيرة، تضع ضغوطا على البنوك الإقليمية والبنوك الدولية مؤدية إلى رفع تكلفة الإقراض المصرفي وعزوف المصارف عن المشاركة في الإقراض طويل الأجل وعندما ننظر إلى التمويل الإسلامي، وبتضمين المتطلبات البيئية في الصكوك التقليدية يمكن أن يساعد ذلك على تسهيل المشاركة على أوسع نطاق في سوق الصكوك من قبل المستثمرين المسلمين والتقليديين المهتمين بالاستثمار المتخلق. وبفضل المزايا البيئية والأخلاقية التي تتمتع بها هذه الصيغ، يمكن اجتذاب أنواع جديدة من المستثمرين إلى سوق الصكوك، على غرار صناديق الاستثمار في القطاع العام ومديري الأصول والمؤسسات المالية. كما تتيح هذه الصيغ للمستثمرين المسلمين إمكانية الوصول على نطاق أوسع إلى الاستثمارات المسئولة اجتماعيا وأخلاقيا والمتوافقة مع الشريعة.

وتسمح التغطية الصحفية بتعزيز صورة الشركة وتزويدها بفرصة لتسويق نفسها كشركة مبتكرة ومستدامة تسعى للتفكير في الأجيال القادمة. كما نجد في كثير من الحالات اختيار هذه الصيغ مقابل خيارات التمويل الأخرى أسهل وأكثر تحفيزا بالنسبة للمصدرين والمستثمرين بسبب التحفيزات الجبائية على إصدار الصكوك وعوائدها، وهي التحفيزات التي تطبق على معظم الصكوك التي تكون مؤهلة بموجب إطار صكوك الاستثمار المستدام والمسئول اجتماعيا، ومع ذلك تمثل المصداقية من بين العوامل الدافعة إلى زيادة اللجوء إليها. إضافة إلى ذلك فإن أغلبية مشاريع الطاقة النظيفة تعتمد على الإنفاق على البنى التحتية الضخمة وطويلة الأمد، فإن صيغ التمويل الإسلامي ستكون آلية مثالية لدعم التطور والتنمية القائمة على الصناعات منخفضة الكربون وتعزز أكثر نمو الأسواق. ويمكن كذلك أن تمول مشاريع كفاءة استخدام الطاقة قصيرة الأجل، في وقت بات فيه من الصعب الحصول على التمويل منخفض التكلفة[18].

وبالتمعن جيدا في هذه المزايا نجد أن صيغ التمويل الإسلامي في موقع يؤهلها لاجتذاب استثمارات الأسواق الرأسمالية في مجال تمويل مشاريع البنى التحتية المستدامة. فصيغ التمويل الإسلامي التي ستستخدم حصيلتها في تمويل مشروع بنية تحتية مستدامة، كإقامة محطة لتوليد الطاقة النظيفة، ستروق لكل

من المستثمرين المسلمين والتقليديين الذين يحدوهم هدف مشترك وهو التركيز على الاعتبارات البيئية مع تحقيق عائدات معقولة معدلة حسب المخاطر من استثمارات تتوافق ومعتقداتهم الدينية والقيمية. يضاف إلى ذلك أن صيغ التمويل الإسلامي التي تخضع لرقابة الهيئات الشرعية تتيح للمستثمرين درجة عالية من اليقين بأن أموالهم ستستخدم لغرض محدد مفيد للبيئة ومولد لقيمة اقتصادية واجتماعية تعود بالنفع على الأجيال الحالية والمستقبلية على عكس أدوات التمويل التقليدية التي هي التزامات عامة غير مضمونة من جانب جهة الإصدار، حيث لا تعطي ضمانات بأن أموالهم سوف تنفق في غرض محدد يستوفي المعايير البيئية والأخلاقية.

ويمكن أن تشمل المشاريع الخضراء الممولة عن طريق صيغ التمويل الإسلامي: برامج الطاقة النظيفة، والنقل الجماعي، وإدارة المياه، والغابات، والتكنولوجيات منخفضة الكربون. وتشمل مبادرات التمويل الأخضر أيضا الاستثمارات المسئولة اجتماعيا الرامية إلى تحسين حياة الناس والمجتمعات المحلية. وقد تصمم تلك الصكوك أيضا لتشجيع المستثمرين على نقل رأس المال إلى الشركات التي تراعي معايير الحوكمة من أجل التنوع، والمساءلة، والشفافية. وتتضمن الأصول المؤهلة بهذه الصيغ والمحددة بشهادة معايير السندات المناخية: الحدائق الشمسية، ومحطات الغاز الحيوي، وطاقة الرياح، وكفاءة الطاقة الطموحة، والنقل والبنية التحتية المتجددة، والسيارات الكهربائية والبنية التحتية، والسكك الحديدية الخفيفة. وبوصفه نظاما مستداما ومسئولا يركز نظام التمويل والاستثمار الإسلامي على تمويل المشاريع المنتجة للسلع والخدمات المفيدة للإنسان وبيئته ومجتمعه وما يحيط به، مستبعدا بذلك كل السلع والخدمات التي تتضمن ضررا للإنسان والبيئة والمجتمع. ويستوي في ذلك نهيه عن الاستثمار في أصول الشركات التي تنتج موارد ضارة بذاتها أو مآلاتها وتساهم في هدر الموارد والاعتداء على البيئة بمفهومها الشامل. وتتمثل قواعده العامة في تحريم التعامل بالفائدة (الربا) أخذا وإعطاء، والدخول في المقامرات والمراهنات، وتجنب كافة المعاملات المالية غير العادلة ونظيرتها من الأنشطة الاستثمارية القائمة على استغلال أحد الطرفين من خلال الغرر

والتدليس والغش والمعاملات الوهمية والمخاطرات غير محسوبة العواقب، وبدلا من ذلك يتعين على الأطراف المعنية تحمل المسؤولية عن المخاطر التجارية والاجتماعية وإقامة المشاريع التي تسهم في النمو الاقتصادي الحقيقي وتقاسم المكاسب والخسائر المترتبة عن المعاملات.

وفي ضوء التوصيف المتقدم، تتبين من الناحية النظرية نقاط التقاطع بين منهج التمويل الإسلامي ومبادئ الاستثمار المستدام والمسئول، فكل من الشريعة والاستثمار المسئول اجتماعيا يركزان على التنمية الاقتصادية والاجتماعية المستدامة وتجنب التعامل مع شركات الكحول والتبغ والمقامرة، واستبعاد الاستثمار والتعامل مع الشركات التي يمكن أن تتسبب في أضرار بيئية واجتماعية. ويشكل التمويل الإسلامي الأخضر أحد البدائل المطروحة. ففي السنوات القليلة الماضية كان هناك اهتمام متزايد بصكوك الاستثمار المسئول اجتماعيا وأخلاقيا أو الصكوك الخضراء، حيث أن عددا من هذه الصكوك تم إصداره في السوق العالمية لتمويل المشاريع الصديقة للبيئة[19].

خاتمة:

من خلال ما تناولناه في هذا البحث خلصنا إلى جملة من النتائج والتوصيات يمكن إيجازها فيما يلي:

النتائج: أما النتائج فهي على النحو الآتي:

- يعمل التمويل الإسلامي البيئي على تحقيق البعد الاقتصادي بتمويل المشاريع التي تحافظ على البيئة واستدامتها، وكذا البعد الاجتماعي عن طريق التمويل وإدارة التمويلات التي تراعي فيها البعد الاجتماعي، ودور البعد البيئي بما تقوم به من حماية البيئة من التلوث والأضرار التي تلحق بها.
- للتمويل الإسلامي دور في تحقيق معدلات مستقرة للتنمية المستدامة من خلال الأخذ بالبعد البيئي، في ترشيد الموارد المالية وتوجيهها لحماية البيئة، وتمويل المشاريع الصديقة بالبيئة.
- للتمويل الإسلامي دور في دعم وتمويل المشاريع الخضراء، لتحقيق مبدأ حماية البيئة، والتي من خلالها يتم توفير مناصب العمل.

- للتمويل الإسلامي أجندة تلاؤم الحماية البيئية من أجل تحقيق متطلبات التنمية المستدامة الذي يسعى من خلالها إلى تعزيز الرفاهية العامة للمجتمع والحفاظ على البيئة من التلوث والاستنزاف.
- توجد علاقة تلازمية بين التمويل الإسلامي والتنمية المستدامة في تحقيق تراكم رأس المال من الجانب الاقتصادي والقضاء على الفقر وتوفير حد الكفاية من الجانب الاجتماعي وتحريم كل المعاملات التي لا تتوافق مع الشريعة الإسلامية من الجانب الأخلاقي، والمساهمة في الحفاظ على البيئة بأخذه بمبادئ المحافظة عليها وعلى الموارد ضمانا لحقوق الأجيال القادمة من الجانب البيئي.

التوصيات: وبعد النتائج المتوصل إليها نقترح التوصيات الآتية:

- على المصارف الإسلامية العمل على تمويل المشاريع المسئولة والصديقة للبيئة عن طريق مختلف صيغ التمويل الإسلامي، وابتكار منتجات مالية إسلامية أخرى مناسبة للبيئة، وتوفير أرضية ملائمة للاستثمار، تأخذ بعين الاعتبار الجوانب البيئية، وتوضع الاستراتيجيات للابتكار والتطوير والاتجاه نحو التمويل الأخضر.
- نشر الوعي حول أهمية التمويل الإسلامي البيئي، مع تقديم التحفيز وتشجيع الاستثمار فيها لأجل تجميع رؤوس الأموال، لدعم مشاريع البيئة المستدامة والبنية التحتية، وكذا البرامج البيئية كالطاقة المتجددة .
- الاستفادة من نتائج البحوث المتعلقة بتطوير التمويل الإسلامي الأخضر، واعتمادها كحل ناجع للخروج من الأزمات، وزيادة الكفاءة والإبداع، وتكييف نتائج هذه البحوث مع الواقع الاقتصادي المعاش، وتعزيز التآزر بين البحوث الجامعية والصناعة المالية الإسلامية الخضراء، والعمل على إيجاد آليات تمويل إسلامية جديدة ومبتكرة تهدف لدعم المشاريع والبرامج البيئية كالطاقة النظيفة والمتجددة.
- تنظيم ندوات وملتقيات للتعريف بصيغ وأدوات التمويل الإسلامي، والهندسة المالية الإسلامية، وكل ما يتعلق بالاقتصاد الإسلامي، من طرف الجامعات ومختلف المؤسسات المالية الإسلامية لتحسيس وتزويد العملاء والمتعاملين

الاقتصاديين على اختلاف أنشطتهم بالمعلومات الضرورية والكافية بهذا النوع من التمويل مع استعراض التجارب والنماذج الدولية الناجحة والرائدة في هذا المجال قصد الاستفادة من خبرتها وتجربتها في هذا الميدان.

قائمة المصادر والمراجع:

1- حمد بن عبد الرحمن الجنيدل، إيهاب حسين أبو دية، الاستثمار والتمويل في الاقتصاد الإسلامي، دار جرير، عمان، ج1، ط1، 2009.

2- دوجلاس موسشيت، مبادئ التنمية المستدامة ، ترجمة بهاء شاهين ، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، مصر، ط1، 2000.

3- سعاد عبد الله العوضي، البيئة والتنمية المستدامة، الجمعية الكويتية لحماية البيئة، الكويت.

4- عبد الحميد عبد الفتاح المغربى، الإدارة الإستراتيجية في البنوك الإسلامية، البنك الإسلامي للتنمية - المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، المملكة العربية السعودية، 2004.

5- عبد السلام أبو قحف، سياسات الأعمال والإدارة الإستراتيجية، الدار الجامعية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1999.

6- عبيد محمد سامي، الدور التمويلي للمصارف الإسلامية (التمويل بالصكوك) تجربة ماليزيا، مجلة العلوم الاقتصادية، المجلد10، العدد 38، 2017.

7- مزاهدية رفيق وبلعيدي عبد الله، الصكوك الإسلامية الخضراء... وصفة تمويلية لعالم مستدام بيئيا، المؤتمر الدولي الخامس للمالية الريادية، أغادير، المغرب، 4 - 5 ديسمبر 2017.

8- موهان موناسينغ، نهج الباحث الاقتصادي إزاء التنمية المستدامة، مجلة التمويل والتنمية، ديسمبر1993، المجلد30 ، العدد04 .

9- نعيمة يحياوي وفضيلة عاقلي، التنمية المستدامة والمسؤولية الاجتماعية من المنظور الإسلامي، ملتقى دولي حول سلوك المؤسسات الاقتصادية في ظل رهانات التنمية المستدامة والعدالة الاجتماعية، يومي 20–21 نوفمبر 2012، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، مخبر الجامعة: المؤسسة والتنمية المحلية المستدامة، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر.

10- الهلالي الشربيني، التخطيط الاستراتيجي وديناميكية التغير في نظم التعليم التقليدية، المكتبة العصرية للنشر والتوزيع، المنصورة، جمهورية مصر العربية، 2006.

11- وائل محمد إدريس، الإدارة الإستراتيجية: منظور منهجي متكامل، دار وائل للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2007.

12- Ansoff, H. I, Corporate Strategy, Mc Graw - Hill Book Company, NY,1995, p 225.

13- سامي بن إبراهيم السويلم، الأزمات المالية في ضوء الاقتصاد الإسلامي، https://books.google.com/books/about/.html?id، 16/ 2018/07.

14- الصكوك الخضراء كآلية لدمج التمويل الإسلامي بالمشروعات الصديقة، http://www.al-jazirah.com/2016/20160224/mt2.htm ، تاريخ الزيارة: 2019/10/14.
15- حسام الدين عيد، هل ينقذ صك ماليزيا الأخضر العالم من تغيرات المناخ، http://www.roayahnews.com/articles/2017/8/20/1839/، تاريخ الزيارة: 2019/11/26.
16- Willem Buiter "Islamic Finance Principles to Restore Policy Effectiveness", www.ft.com/maverecon, 15/07/2018.

الهوامش:

[1]- عبد السلام أبو قحف، سياسات الأعمال والإدارة الإستراتيجية، الدار الجامعية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1999، ص48.

[2]- Ansoff, H. I, Corporate Strategy, Mc Graw - Hill Book Company, NY, 1995, p225.

[3]- عبد السلام أبو قحف، نفس المرجع السابق، ص49.

[4]- عبد الحميد عبد الفتاح المغربى، الإدارة الإستراتيجية في البنوك الإسلامية، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة – المملكة العربية السعودية، 2004، ص220.

[5]- الهلالي الشربيني، التخطيط الاستراتيجي وديناميكية التغير في نظم التعليم التقليدية، المكتبة العصرية للنشر والتوزيع، المنصورة، جمهورية مصر العربية، 2006، ص 196.

[6]- وائل محمد إدريس، الإدارة الإستراتيجية: منظور منهجي متكامل، دار وائل للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2007، ص5 .

[7]- سامي بن إبراهيم السويلم، الأزمات المالية في ضوء الاقتصاد الإسلامي، https://books.google.com/books/about/.html?id ، 16 / 07 / 2018 .

[8]- Willem Buiter "Islamic Finance Principles to Restore Policy Effectiveness", www.ft.com/maverecon , 15/07/2018.

[9]- موهان موناسينغ، نهج الباحث الاقتصادي إزاء التنمية المستدامة، مجلة التمويل والتنمية، ديسمبر1993، المجل 30 ، العدد0 ، ص16.

[10]- دوجلاس موسشيت، مبادئ التنمية المستدامة، ترجمة بهاء شاهين، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، مصر، ط1، 2000، ص17.

[11]- سعاد عبد الله العوضي، البيئة والتنمية المستدامة، الجمعية الكويتية لحماية البيئة، الكويت، ص 7.

[12]- نعيمة يحياوي وفضيلة عاقلي، التنمية المستدامة والمسؤولية الاجتماعية من المنظور الإسلامي ، ملتقى دولي حول سلوك المؤسسات الاقتصادية في ظل رهانات التنمية المستدامة والعدالة الاجتماعية، يومي 20–21 نوفمبر 2012، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، مخبر الجامعة : المؤسسة والتنمية المحلية المستدامة، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، ص ص 125 – 126 .

[13]- نعيمة يحياوي وفضيلة عاقلي، التنمية المستدامة والمسؤولية الاجتماعية من المنظور الإسلامي، نفس المرجع السابق، ص 124.

[14]- مزاهدية رفيق و بلعيدي عبد الله ، الصكوك الإسلامية الخضراء... وصفة تمويلية لعالم مستدام بيئيا، المؤتمر الدولي الخامس للمالية الريادية، أغادير، المغرب، 4- 5 ديسمبر 2017، ص3.

[15]- عبيد محمد سامي، الدور التمويلي للمصارف الإسلامية (التمويل بالصكوك) تجربة ماليزيا، مجلة العلوم الاقتصادية ، المجلد10، العدد 38، 2017، ص 97.

[16]- الصكوك الخضراء كآلية لدمج التمويل الإسلامي بالمشروعات الصديقة، http://www.al-jazirah.com/2016/20160224/mt2.htm، تاريخ الزيارة: 14/ 10/ 2019.

[17]- مزاهدية رفيق و بلعيدي عبد الله ، الصكوك الإسلامية الخضراء ... وصفة تمويلية لعالم مستدام بيئيا، المؤتمر الدولي الخامس للمالية الريادية، نفس المرجع السابق، ص14.

[18]- حسام الدين عيد، هل ينقذ صك ماليزيا الأخضر العالم من تغيرات المناخ، http://www.roayahnews.com/articles/2017/8/20/1839/، تاريخ الزيارة: 26/ 11/2019.

[19]- حمد بن عبد الرحمن الجنيدل، إيهاب حسين أبو دية، الاستثمار والتمويل في الاقتصاد الإسلامي، دار جرير، عمان، ج1، ط1، 2009، ص، 96.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 529 – 564
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

ضوابط اعتبار عموم البلوى في فقه الأقليات المسلمة
باب المعاملات أنموذجا

Controls on the consideration of Ummom el balwa in the jurisprudence of Muslim minorities -The transaction section is a model-

طالبة الدكتوراه سارة رمضاني[1] **أ.د. صليحة بن عاشور**
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر
sararamdani2014@gmail.com Salihabn@yahoo.fr

تاريخ الإرسال:2019/12/18 تاريخ القبول: 2020/06/11

الملخص:
تسعى هذه الدراسة الى بيان ضوابط اعتبار عموم البلوى في فقه الأقليات المسلمة، وذلك من خلال تحديد أثر عموم البلوى في إباحة بعض نوازل الأقليات التّي عمّت بها البلوى و التّي لم يفترض إباحتها، ولكن الفقهاء أجازوها بالنظر إلى مصالح هذه الأقليات واحتياجاتهم تحقيقا لمبدأ التيسير ورفع الحرج في الشريعة الإسلاميّة، مع التركيز على تحديد المراد بعموم البلوى، وأدلة اعتباره سببا للتيسير ورفع الحرج، وبيان معنى فقه الأقليات المسلمة وتأصيله، ومن ثمّ توضيح الضوابط من خلال تطبيق عموم البلوى على نماذج من نوازل الأقليات المسلمة في باب المعاملات، مع بيان وجه إعمالها في هذه النّماذج المختّارة.
الكلمات المفتاحية: ضوابط؛ عموم البلوى؛ فقه؛ الأقليات المسلمة؛ التيسير.

Abstract:
This study seeks to clarify the controls of the consideration of the Ummom el balwa in the jurisprudence of Muslim minorities, by

1 – المؤلف المرسل.

determining the effect of the Ummom el balwa in the legalization of some minority tendencies that have been generalized by the blues and which were not supposed to be opened, but the jurists authorized them in view of the interests of these minorities and their needs in order to achieve the principle of facilitation. And raise the embarrassment in Islamic law, focusing on determining what is Ummom el balwa, and the evidence of considering it as a reason for facilitation and lifting of embarrassment, and to clarify the meaning of the jurisprudence of Muslim minorities and its rooting, and then clarifying the controls by applying all the Ummom el balwa to models of the muslim minorities in the section of transactions, with a statement of the face of realized in these synoun approaches.

Key words: Conditions; Ummom el balwa; Jurisprudence; Muslim minorities; Facilitation.

مقدّمة:

الحمد لله ربّ العالمين والصّلاة والسّلام على المبعوث رحمة للعالمين، أمّا بعد:

من رحمة الله -عزّ وجلّ- بعباده أن جعل أحكام شريعته سهلة ميّسرة، فرفع عن أمّته الضّيق والحرج، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: 78).

فالله -عزّ وجلّ- شرّع الشرائع لأجل تحقيق سعادة النّاس في الدّنيا والآخرة، وذلك بجلب المنافع لهم، ودرء المفاسد عنهم، فما من حكم شرّعه الله – عزّ وجلّ- إلاّ وفيه مصلحة يتحقّق بموجبها مبدأ التيسير ورفع الحرج.

أوّلا: التعريف بالموضوع

يعدّ عموم البلوى من أهمّ وأبرز موجبات التيسير التّي تؤكّد سماحة الشريعة الإسلاميّة ومرونتها، ومراعاتها لأحوال النّاس وواقعهم، فهو من أكثر الموضوعات التّي تمّس الحياة الواقعيّة بشكل كبير، وخاصّة فقه الأقلّيات

المسلمة النابع من وجودهم في مجتمعات غير إسلاميّة لها خصوصياتها المتميّزة عن المجتمعات الإسلاميّة الأخرى.

ولهذا انتشرت العديد من نوازل الأقلّيات المسلمّة التّي كثر السؤال عنها حتّى عمّت بها البلوى فاقتضت التخفيف والتيسير اعتبارا لعموم البلوى ومراعاة لمصالح الأقلّيات المسلمة واحتياجاتهم.

وبمّا أنّ عموم البلوى يعتبر من أبرز الأسباب الدّاعيّة إلى تغيّر الأحكام، أو إلى تعدّد الفتوى خاصّة في أوساط الأقلّيات المسلمة، كان لابدّ من تحديد ضوابط اعتبار عموم البلوى سببا للتيسير والتخفيف في نوازل الأقليات المسلمة عموما، وفي باب المعاملات خصوصا، حتّى لا يتساهل في اعتبار عموم البلوى في غير موضعه من باب سدّ التلاعب بأحكام الشريعة الإسلاميّة.

ثانيّا: إشكالية الموضوع.

جاء هذا البحث ليعالج إشكالا رئيسا مفاده: ما هي الضوابط الشرعيّة لاعتبار عموم البلوى في فقه الأقلّيات المسلمة ؟ أو بعبارة أخرى: ما مدى تحقّق أثر عموم البلوى في نوازل الأقلّيات المسلمة عموما وفي باب المعاملات خصوصا؟

ويتفرّع عن هذا الإشكال تساؤلات فرعيّة يمكن إجمالها في النّقاط التاليّة:

- ما حقيقة عموم البلوى؟ وهل يشهد له شاهد من القرآن والسنّة النبويّة؟
- ما معنى مصطلح"فقه الأقلّيات المسلمة"؟ وهل هو فقه جديد؟ وما هي الأصول والمصادر الشرعيّة التّي يقوم عليها؟
- هل لعموم البلوى أثر في فقه الأقلّيات المسلمة عامّة؟ وما هي أوجه إعمال عموم البلوى في باب المعاملات خاصّة؟

ثالثا: أهمية الدّراسة.

تكمن أهميّة دراسة هذا الموضوع في النّقاط التالية:

- يعدّ موضوع عموم البلوى من المواضيع التّي تجمع بين فنون شتى، بين الفقه والأصول والقواعد الفقهية.

- كون موضوع عموم البلوى من المواضيع المعاصرة التّي تمّس واقع النّاس، خاصة ما تعلّق بواقع الأقلّيات المسلمة لما له من خصّوصية تميّزه عن واقع المجتمعات الإسلاميّة الأخرى.

- أنّ موضوع عموم البلوى من أهم المواضيع التّي تبرز سماحة الشريعة الإسلامية ومرونتها ومراعاتها لمصالح النّاس في كلّ زمان ومكان.

- وجود الحاجة إلى معرفة حقيقة عموم البلوى، وضوابط اعتباره سببا للتخفيف والتيسير في نوازل الأقلّيات المسلمة عموما، وفي باب المعاملات خصوصا.

رابعا: أهداف الدراسة.

يقصد من وراء هذا البحث تحقيق أهداف عديدة، نجملها في النّقاط التّالية:

- إظهار يسر الشريعة الإسلاميّة ومرونتها ومراعاتها لأحوال ووقائع النّاس في كلّ زمان ومكان.
- إيضاح حقيقة عموم البلوى وضبط معناه عند الأصوليين والفقهاء.
- بيان حجيّة العمل بعموم البلوى من القرآن الكريم والسنّة النبويّة.
- إبراز حقيقة مصطلح"فقه الأقلّيات المسلمة".
- تحديد الأصول والقواعد التّي ينبني عليها فقه الأقلّيات المسلمة.
- بيان أثر عموم البلوى في مسألة عقود التأمين التّجاري، ومسألة شراء البيوت بقرض بنكي.
- بيان عموم البلوى في إباحة بعض الأمور التّي لم يفترض إباحتها، ولكنّها شرّعت للحاجّة ومراعاة لمصالح الأقلّيات المسلمة.
- بيان ضوابط عموم البلوى في التيسير لسدّ باب التلاعب بأحكام الشريعة الإسلاميّة بدعوى عموم البلوى.

خامسا: خطّة البحث.

اقتضت الدراسة تقسيم البحث إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة، وفق الخطة الآتية:

- مقدمة: وتتضمن: التعريف بالموضوع، الإشكالية، أهميّة الدّراسة، أهداف الدراسة وخطة البحث.

- المبحث الأوّل: في تحديد وتأصيل مصطلحات الدّراسة.
- المبحث الثاني: في تحديد الضوابط الشرعيّة لاعتبار عموم البلوى في فقه الأقليات المسلمة و ذلك من خلال نماذج تطبيقيّة في باب المعاملات.
- خاتمة: وتتضمن أبرز نتائج البحث.

المبحث الأول: تحديد وتأصيل مصطلحات الدراسة.

المطلب الأول: تعريف الضوابط لغة واصطلاحا.

الفرع الأول: تعريف الضوابط لغة.

الضوابط جمع ضابط، وهي في اللّغة مأخوذة من الضّبط، وهو لزوم الشيء وحبسه، أو لزوم شيء لا يفارقه في كلّ شيء، وضبط الشيء حفظه بالحزم، والرجل ضابط أي حازم، ورجل ضابط وضبنطي قوّي شديد[1].

الفرع الثاني: تعريف الضوابط اصطلاحا.

انقسم العلماء في بيان معنى الضابط اصطلاحا إلى قسمين:

القسم الأوّل: فريق يرى بأنّ الضابط يأتي بمعنى القاعدة، دون تفريق بينهما، ومن هؤلاء الكمال بن الهمام، والفيّومي حيث قال: "والقاعدة في الاصطلاح بمعنى الضابط وهي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته"[2]. وقد أخذ به المعجم الوسيط أيضا، حيث جاء فيه: "الضَّابِط عِنْد الْعلمَاء حكم كلي ينطبق على جزئياته"[3].

القسم الثاني: وذهب فريق من العلماء إلى التفريق بين القواعد والضوابط حيث أفردوا الضوابط بتعريف مستقّل عن القواعد، ومن أوائلهم تاج الدّين السّبكي، حيث قال: "والغالب فيما اختص بباب وقصد به نظم صور متشابهة أن تسمّى ضابطا"[4]. وتابعه على ذلك الزركشي حيث نصّ على التفريق بين الضابط والقاعدة، وبيّن أنّ المراد بالقواعد: "ما لا يخص باب من أبواب الفقه، وهو المراد هنا، ويسمى بالقاعدة في اصطلاح الفقهاء، وأما ما يخص بعض الأبواب فيسمى الضوابط"[5]، وممّن رأى هذا التفريق ايضا ابن نجيم، حيث قال: "والفرق بين الضابط والقاعدة أن القاعدة تجمع فروعا من أبواب شتى، والضابط يجمعها من باب واحد، هذا هو الأصل"[6].

أمّا المقصود بالضوابط في هذا البحث هو مجموعة القيود والشروط التّي ينبغي توافرها في النازلة حتّى يتحقّق فيها عموم البلوى فيكون بذلك سببا للترخيص والحكم بالتيسير فيها.

المطلب الثاني: حقيقة عموم البلوى ومشروعيته.

الفرع الأول: حقيقة عموم البلوى لغة واصطلاحا.

أوّلا: معنى عموم البلوى في اللّغة.

عموم البلوى مركب من كلمتين: "عموم" و"بلوى"، لذلك يلزم توضيح المعنى اللّغوي لكل كلمة على حدّة، ومن ثمّ بيان معناهما معا كمركب.

أ- العموم لغة: يقول ابن فارس: "العين والميم أصلٌ صحيح واحد، يدلُّ على الطُّول والكَثرة والعُلُو"[7]، وذكر كذلك: "عَمَّنا هذا الأمر يعمنا عموما، إذا أصاب القومَ أجمعين"[8]، كما جاء في القاموس المحيط: وعمَّ الشيء عموماً : شَمِلَ الجَماعَة ، يقالُ : عَمهُم بالعَطيَة"[9]، وجاء في لسان العرب " وعمَّهُم الأمرُ يَعمُّهُم عمُوماً: شَمِلَهم"[10].

ومن هنا يتبين أن كلمة **"عموم"** تعني :الطّول والكثرة والعلوّ والشمول، والذي يعنينا في بحثنا هذا ويكون قريبا من مجال الدراسة، هو معنى الشمول والكثرة.

ب- البلوى لغة: يقول ابن فارس: "الباء، واللام، والواو، والياء، أصلان: أحدهما إخلاق الشيء، والثاني نوع من الاختبار، ويحمل عليه الإخبار أيضا"[11]، والبلوى والبلوة، والبليّة والبلاء واحد[12].

فللبلوى في اللّغة ثلاثة معان، وهي:

المعنى الأول: يطلق على إخلاق الشيء، يقال: بلي يبلي فهو بال، والبلى مصدره[13]، وبلي الثوب يبلي بلى وبلاء[14]، ومعنى إخلاق الشيء لازم من المعنى الثاني الذي هو الاختبار، ولذا يقول الرّاغب الأصفهاني: " يقال: بلي الثوب بلى وبلاء، أي خلق ... وبلوته اختبرته، كأنّي أخلقته من كثرة اختباري له"[15].

والمعنى الثاني: يطلق على الاختبار، يقال: بلوت الرجل بلوا وبلاء، وابتليته اختبرته، وبلاه يبلوه بلوا إذا جرّبه واختبره[16]، والتبالي: الاختبار.[17] وبالنظر إلى معنى الاختبار شرعا نجد أنّه يتحقق بالتكليف بما فيه مشقة، يقول الفخر الرازي - في تفسير قوله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً ۖ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (الأنبياء: 35)، "الابتلاء لا يتحقق إلا مع التكليف، فالآية دالة على حصول التكليف"[18].

والمعنى الثالث: الذي حمّل عليه كما ذكر ابن فارس: الإخبار، ومنه قولهم: أبليت فلانا عذرا أي: أعلمته وبيّنته فيما بيني وبينه فلا لوم عليّ بعده، والمقصود: أخبرته بوجه العذر لأزيل عنّي اللّوم[19].

وبناء على ما تقدم من المعاني اللّغوية لكلمتي "عموم" و"بلوى"، وبملاحظة ما ذكره الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً ۖ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (الأنبياء: 35)، من أن الابتلاء لا يتحقق إلاّ مع التكليف[20]، يمكن القول بأن معنى "عموم البلوى" كمركب لغوي هو (شمول التكليف- أو وقوع الحادثة- بما فيه مشقة)[21]، وقد يقال شمول وقوع المشقة، وذلك على أساس أن الاختبار والابتلاء يتحقق في الشرع بالتكليف الذي فيه مشقة وشدّة.

ثانيا: معنى عموم البلوى في الاصطلاح الشرعي.

عند النظر إلى التعريفات التي أوردها العلماء المتقدمون والمتأخرون يمكن تقسيمها إلى قسمين:

- ❖ تعريفات الأصوليّين الذين بحثوا هذا المصطلح من جانب أصول الفقه من حيث التقعيد والتنظير.
- ❖ وتعريفات الفقهاء الذين بحثوا هذا المصطلح من حيث التنزيل على الواقع.

أ- عموم البلوى عند الأصوليين: عرّف بعض الأصوليين مصطلح "عموم البلوى" انطلاقا من المعنى اللّغوي، وقد ذكرنا أن من معاني العموم، الكثرة والشمول، وبناء عليه نجد الإمام الصّنعاني يقول في تعريف عموم البلوى: " أي شمول التكليف لجميع المكلفين أو أكثرهم عملا "[22].

وكذا الإمام الطّوفي حيث قال في مسألة: "يقبل خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى، أي فيمّا يكثر التكليف به"[23].

ومثله تعريف أبي حامد الأسفرايني الذي نقله عنه الزركشي حيث قال: قال الشيخ أبو حامد الأسفرايني في تعليقه: " ومعنى قولنا: تعمّ به البلوى أنّ كل أحد يحتاج إلى معرفته"[24].

وهذا ما نجده أيضا في كلام الحفناوي، حيث قال: "إذا ورد خبر الواحد موجبا للعمل في أمر تعمّ به البلوى يعني يكثر وقوعه بين النّاس"[25].

أمّا الأصفهاني فقال: "إذا وقع الخبر الواحد فيما تعمّ به البلوى، أي فيما يحتاج إليه عموم الناس من غير أن يكون مخصوصا بواحد دون آخر"[26].

ب- **عموم البلوى عند الفقهاء:** لم أقف على تعريف لمصطلح "عموم البلوى" عند المتقدّمين من الفقهاء، غير ما ذكروه من خلال ربط هذا المصطلح ببعض المسائل الفقهية، إمّا تصريحا أو إشارة إلى العسر والمشقة.

أمّا تعريفات المعاصرين فقد جاءت متقاربة في مجملها حيث عرّفها الدكتور وهبة الزحيلي بقوله: "شيوع البلاء بحيث يصعب على المرء التخلص أو الابتعاد عنه"[27].

وقريبا منه تعريف عامر الزيباري: " أما عموم البلوى فالمراد به: شيوع البلاء بحيث يتعذر على الإنسان أن يتخلص أو يبتعد عنه".[28]

وعرّفها صالح سليمان اليوسف: " هو ما تمس الحاجة إليه في عموم الأحوال، وينتشر وقوعه بحيث يعسر الاستغناء، ويعسر الاحتراز عنه إلا بمشقة زائدة "[29].

كمّا جاء في الموسوعة الفقهية: يفهم من عبارات الفقهاء أن المراد بعموم البلوى: " الحالة أو الحادثة التي تشمل كثيرا من الناس، ويتعذر الاحتراز عنها، وعبر عنه بعض الفقهاء بالضّرورة العامة، وبعضهم بالضّرورة الماسة، أو حاجة الناس"[30].

فنجد مجمل هذه التعريفات ركزت على الشيوع الذي هو الشمول مع صعوبة التخلص والابتعاد عنه كحدود لعموم البلوى، وفي تفصيل أكثر للدكتور صالح بن عبد الله حميد وضّح فيه المقصود من عموم البلوى، حيث قال:

"يظهر عموم البلوى في موضعين: مسيس الحاجة إلى عموم الأحوال بحيث يعسر الاستغناء عنه إلا بمشقة زائدة ، وشيوع الوقوع والتلبس بحيث يعسر على المكلف الاحتراز عنه أو الانفكاك منه إلا بمشقة زائدة. ففي الموضع الأول ابتلاء بمسيس الحاجة، وفي الثاني ابتلاء بمشقة الدفع "[31].

ثمّ جاء تعريف مسلم الدّوسري محاولة لاستجماع كلّ هذه المعاني حيث قال: "عموم البلوى يمكن أن يعرّف عند الفقهاء، فيقال فيه :هو شمول وقوع الحادثة للمكلّفين، أو لأحوال المكلّف مع تعلّق التكليف بها، بحيث يعسر الاحتراز منها أو الاستغناء عن العمل بها، إلاّ بمشقةٍ زائدة تقتضي التيسير والتخفيف"[32].

وممّا تقدّم من تعريفات للأصوليين والفقهاء، يتبيّن أنّ معنى عموم البلوى يدور الاعتبارات التالية:

كثرة التكليف وشموليته، وكثرة وقوع الحادثة وتكررها بين النّاس بحيث يعسر التخلص منها أو الامتناع عنها، مع كون هذه الحادثة من الأمور العامّة وليست الخاصّة.

وعليه يمكن استنتاج تعريف اصطلاحي لعموم البلوى على أنّه شمول وقوع الحادثة لجميع المكلّفين أو أكثرهم، مع مسيس الحاجة إليها، وعسر الاحتراز منها أو الاستغناء عنها، إلاّ بمشقة زائدة مع انتشارها وعموم العلم بها.

شرح حدود التعريف:

- ✓ **شمول وقوع حادثة:** يعني أن تكون عامّة، واقعة فعلا لا افتراضية ولا متوقعة الحصول.
- ✓ **لجميع المكلّفين أو أكثرهم:** تدّل على أنّ العموم قد يكون أغلبيا أو أكثريا، بحيث تشمل أغلب المكلّفين وإلاّ لما كانت عموم بلوى، فيخرج بذلك غير المكلّفين.
- ✓ **مع مسيس الحاجة إليها:** أي الحاجة الملّحة والملجئة إلى الحادثة المبتلى بها، وحاجة النّاس إلى معرفة وبيّان حكمها.
- ✓ **وعسر الاحتراز منها:** أي مع صعوبة مجانبتها والوقوع فيها.

- ✓ **أو الاستغناء عنها:** أي صعوبة مفارقتها و الانفكاك عنها وعدم إتيانها.
- ✓ **إلا بمشقة زائدة:** وإن أمكن الانفكاك عنها ومجانبتها فبصعوبة وعسر شديدين لا يمكن تحملهما.
- ✓ **مع انتشارها وعموم العلم بها:** أي مع انتشار الحادثة والعلم بأمرها نظرا لكثرة السؤال عنها، والحاجة لبيان حكمها.

الفرع الثاني: مشروعية عموم البلوى.

سأتناول في هذا الفرع تأصيل عموم البلوى من القرآن والسنّة، ولست بصدّد إدراج كلّ الأدلة الدالة على اعتبار عموم البلوى سببا للتيسير، بل سأكتفي بذكر بعض الأدلة ممّا يتضح بها المراد من ذلك.

أولا: أدلة مشروعية عموم البلوى من الكتاب.

لم يرد في نصوص الشرع ما يدّل صراحة على اعتبار عموم البلوى سببا في التيسير و رفع الحرج، وإنما أشارت مجموعة من النصوص إلى اعتبار معنى عموم البلوى أثناء تعليل أحكامها، وفيما يلي عرض لأهم الأدلة:

1- قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ۚ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ۚ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ ۚ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ ۚ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (النور: 58).

وجه الدلالة: قوله تعالى: ﴿طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ﴾ وهي جمع طوّاف بالتشديد، وهو الذي يدور على أهل البيت للخدمة، وهو في الأصل الدوران ومنه الطواف حول الكعبة، ووصف هؤلاء الخدم بالطواف لأنهم يذهبون في خدمة السادة ويرجعون[33].

فالله تعالى رفع الحرج والجناح عن الخدم والتابعين في ترك الاستئذان وذلك دون العورات الثلاثة المحددة ، وذلك لعلة طوّافون عليكم بعضكم على بعض "والمراد بالطوّاف هنا أي للخدمة[34]، أي أنه يحصل الاختلاط الذي يتعذر معه الاحتراز، وهذا دليل على اعتبار عموم البلوى بالشيء سبباً في التيسير ورفع الحرج.

2- قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ (الحج: 78).

وجه الدلالة: نصّت الآية صراحة على أن أصول الشريعة مبنية على اليسر ورفع الحرج والمشقة على المكلّفين، وعموم البلوى مظهر للمشقة والحرج فكان سببا لليسر والتخفيف على المكلّفين.

3- قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: 185)، وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (الشرح: 5-6).

وجه الدلالة: هذه الآيات واضحة الدلالة في رفع الحرج عن المكلفين والتيسير عليهم، وعدم تكليفهم بما لا يطيقون وعموم البلوى " هو مظهر مشقة وعسر فجاءت الشريعة لتخفف عنّا فيما عمّت به البلوى، فالمشقة مظنة للرخصة "[35].

ثانيا: أدلة مشروعية عموم البلوى من السنة.

دلّت السنّة النبوية على مشروعية عموم البلوى، فعند التأمل والنظر في نصوص السنّة سنلحظ مراعاتها لعموم البلوى، ومن ذلك:

1- ما ورد عن كبشة بنت كعب بن مالك- رضي الله عنهما- أن أبا قتادة، دخل فسكبت له وضوءًا، فجاءت هِرَّة فشربت منه، فأصغى لها الإناء حتى شربت، قالت كبشة: فرآني أنظر إليه، فقال: أتعجبين يا ابنة أخي؟ فقلت: نعم، فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ»[36].

وجه الدلالة: فقد حكم صلى الله عليه وسلم بعدم نجاستها وعلّل ذلك بكونها من الطّوّافين والطّوّافات أي بكثرة دورانها في البيوت ودخولها فيها بحيث يصعب صون الأواني عنها[37].

فلمّا كانت الهرة ممّا عمّت به البلوى بكثرة التكرار على البيوت وبصعوبة الاحتراز عنها كان ذلك سببًا في أن يجعل لها حكمًا شرعيًا ميسرًا، مع كونها تأكل الميتة والفأر[38].

2- ما ورد عن ابن عمر- رضي الله عنهما- قال: "كانت الكلاب تبول وتقبل وتدبر في المسجد في زمان رسول الله، فلم يكونوا يرشّون شيئاً من ذلك"[39].

وجه الدلالة: بالرغم من أنّ الكلاب كانت تبول في المسجد كما هو الظاهر فان المسلمين لم يكونوا يرشون المسجد: أي يغسلونه بالماء وذلك لتكرار دخول الكلاب الأمر الذي يؤدي إلى عموم الابتلاء بها، فتكرار الكلاب على المسجد، جعل لها ولأبوالها حكمًا خاصًا ومراعاة خاصة لعموم البلوى بها وذلك لتكراره[40].

3- عن أبي هريرة – رضي الله عنه- أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إذا وطئ أحدكم الأذى بنعليه فإن التراب لهما طهور"[41].

وجه الدلالة: لمّا كان لبس الخف حالة عامة في الناس تشمل معظمهم، واصطدام النّاس بالنجاسة حتمي ولا يمكن الاحتراز عنها، كانت نجاسة الخفين ممّا تعم به البلوى فكان العفو عن النجاسة التي تصيب الخفين لعموم البلوى بها.

المطلب الثالث: مفهوم فقه الأقليات المسلمة وتأصيله.

أضحى مصطلح "فقه الأقليات المسلمة" واسع الاستعمال في الوقت الراهن لذلك يلزم التأصيل له وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: مفهوم فقه الأقليات المسلمة.

سنعرض في هذا الفرع تعريف هذا المصطلح باعتباره مركبا إضافيا، ثمّ تعريفه باعتباره علما.

أولا: تعريف "فقه الأقليات المسلمة" باعتباره مركبا إضافيا.

ولبيان هذا المصطلح يتوجّب أوّلا بيان جزئياته وفق ما يلي:

1- تعريف الفقه لغة واصطلاحا:

أ- الفقه لغة: يعرّف الفقه في اللّغة بأنّه: العلم بالشيء، والفهم له، والفطنة، وغلب على علم الدين لسيادته وشرفه، وفضله على سائر أنواع العلم[42]، ومنه قوله تعالى على لسان نبيّه شعيب عليه الصلاة والسلام: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا ۖ وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ ۖ

وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ﴾ (هود: 91)، أي: ما نفهم ولا نعقل كثيرا من قولك[43]، وما نعلم حقيقة كثير ممّا تقول وتخبرنا به[44]. وفي الحديث: "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدّين"[45]، يقول ابن حجر- رحمه الله-: "يفقهه: أي يفهمه"[46]. ومعنى الفَهْم هو: "إدراك معنى الكلام لجودة الذِّهن من جهة تهيُّئه لاقتباس ما يرد عليه من المطالب"[47].

وجاء في التعريفات: "الفقه في اللّغة فهم غرض المتكلّم من كلامه"[48]. أي الفهم الدقيق بتمحيص وإمعان النظر، وهذا ما أكدّه ابن القيّم – رحمه الله- حيث قال: "والفقه أخصّ من الفهم، وهو فهم مراد المتكلّم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد فهم وضع اللّفظ في اللّغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم"[49].

إذن يأتي الفقه في اللّغة بعدّة معان، منها: الفهم السليم، وإدراك الشيء، والعلم به، والفطنة.

ب- الفقه اصطلاحا: عرّف الإمام أبو حنيفة الفقه بأنّه: "معرفة النفس ما لها وما عليها"[50]، وهذا التعريف يشمل جميع فروع الشريعة الإسلامية، من عقائد، وأخلاق، وأعمال، وغيرها، ثمّ تميّز علم الفقه بعد ذلك عن العلوم الأخرى، حيث أصبح لكل علم موضوعاته، فعلم الأخلاق يبحث في الوجدانيّات، وعلم الكلام في العقائد، وهكذا، وموضوع علم الفقه هو أفعال المكلّفين من حيث الحكم عليها، فاختصّ علم الفقه باستنباط الأحكام من الأدلة التفصيلية حيث أصبح يُعرّف بأنّه: "العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة المكتسبة من أدلتها التفصيليّة"[51].

2- تعريف الأقليات لغة واصطلاحا:

أ- الأقليات في اللّغة: جمع أقليّة، من القلّة_بالكسر_ وهي خلاف الكثرة، والقلّ خلاف الكثر، ويقال نساء قلائل وقوم قليلون وأقلاء وقلل، فيكون ذلك في قلّة العدد[52]، كما في قوله تعالى: ﴿واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم﴾ (الأعراف: 86).

ب- الأقليات في الاصطلاح: يعدّ مصطلح "الأقليات" من المصطلحات الحديثة التّي لم يعهد لها استخدام في التاريخ الإسلامي، فهو "مصطلح وافد من

المفاهيم الغربية التّي وفدت واقعنا الثّقافي والإجتماعي منذ الاحتكاك بين حضارتنا الإسلامية والحضارة الغربية في العصر الحديث... لذلك فهو مصطلح محمّل بالمعاني والظلال... التّي ارتبط بها في الثقافة الغربية"[53].

وقد وردت عدّة تعريفات لهذا المصطلح، نذكر بعضا منها على النحو التالي:

"مجموعة من سكان قطر أو إقليم أو دولة ما تخالف الأغلبية في الإنتماء العرقي أو اللّغوي أو الديني، دون أن يعني ذلك بالضرورة موقفا سياسيا وطبقيا متميّزا"[54].

"أنّها مجموعة قوميّة أو إثنية أو دينية أو لغويّة تختلف عن المجموعات الأخرى الموجودة داخل دولة ذات سيادة"[55].

"كل مجموعة بشرية في قطر من الأقطار تتميز عن أكثريّة أهله في الدّين، أو المذهب أو العرق، أو اللّغة أو نحو ذلك من الأساسيات التي تتمايز بها المجموعات البشرية بعضها عن بعض"[56].

"مجموعة أو فئات من رعايا دولة من الدول تنتمي من حيث العرق أو اللّغة أو الدّين إلى غير ما تنتمي إليه الأغلبية[57]. وتشمل مطالب الأقليات-عادة- المساواة مع الأغلبية في الحقوق المدنيّة و السياسيّة، مع الاعتراف لها بحق الاختلاف والتميّز في مجال الاعتقاد والقيّم"[58].

إذن يلاحظ من خلال التعريفات السّابقة أنّها تدور حول معنيين أساسيين هما: القلّة العددية، والتميّز بخصائص ومميزات مخالفة للمجتمع الذي يعيشون فيه من حيث الدّين واللّغة والثقافة والعادات.

وعليه يمكن أن تعرّف الأقليات على أنّها"مجموعة من سكان دولة أو إقليم أو قطر ما يختلفون عن غالبية سكان تلك الدولة بخاصيّة من الخصائص إمّا في العرق أو في الثقافة أو في الدّين، ويحاولون بكلّ الإمكانات أن يحافظوا على هذه الخصائص لكي لا تذوب في خصائص الأغلبيّة"[59].

3- تعريف الأقليات المسلمة: بالاعتماد على التعريف الاصطلاحي للأقليات يمكن تعريف الأقليات المسلمة بأنّها: "تلك المجموعة من النّاس التّي تشترك في التّدين بالإسلام، وتعيش أقليّة في عددها ضمن مجتمع أغلبه لا يتديّن بهذا الدّين"[60].

أو"المجموعة من الناس الذين يعيشون في مجتمع يتميّزون فيه عن غيرهم من الأكثريّة بانتمائهم للاسلام عقيدة وشريعة ومنهج حياة، بغض النظر عن العرقيّة أو اللّغوية أو الثقافيّة"[61].

إذن فالأقليات المسلمة هي كل مجموعة من المسلمين يعيشون في بلد يدين بغير الاسلام، وتحاول جاهدة التمسك بتعاليم دينها والمحافظة عليه.

ثانيا: تعريف"فقه الأقليات المسلمة" باعتباره علما.

"فقه الأقليات هو فقه نوعي يراعي ارتباط الحكم الشرعي بظروف الجماعة، وبالمكان الذّي تعيش فيه، فهو فقه جماعة محصورة لها ظروف خاصة يصلح لها ما لا يصلح لغيرها"[62].

ويقصد به مجموعة "الأحكام الفقهية المتعلّقة بالمسلم الذّي يعيش خارج بلاد الإسلام"[63]. ووصفوا بالأقليات لأنّهم أقليّة بالنسبة للمجتمع الذّي يعيشون فيه من غير المسلمين و"أنّ إضافة الفقه للأقليات لا تعني إنشاء فقه خارج الفقه الإسلامي وأدلته المعروفة، وإنّما تعني أنّ هذه الفئة لها أحكام خاصة بها نظرا لظروف الضرورات والحاجيات، كما تقول: فقه السّفر، أو فقه النّساء"[64].

وعليه يمكن القول إنّ فقه الأقليّات المسلمة مصطلح يتناول بالبحث الأحكام الشرعيّة المتعلّقة بوقائع أحوال هذه المجموعة من المسلمين وظروف زمانهم ومكانهم وما يصدر عنهم من أفعال و أقوال باعتبارهم مكلّفين بأحكام الشريعة الإسلاميّة.

ممّا يعني أنّ هذا الفقه إنّما هو جزء من الفقه العام المعروف بقواعده وضوابطه الشرعيّة، لكن ما يميّزه هو تعلّقه بأفعال المكلّفين وأقوالهم وأحوالهم ممن ينتمون لمجتمع الأقليّة المسلمة من حيث خصوصيّة هذه الأقليّة في ظرفها وزمانها ومكانها، وبالتالي في خصوصيّة المسائل المطروحة للبحث والدراسة تحت مسمى فقه الأقليات المسلمة[65].

الفرع الثاني: التأصيل لفقه الأقليات المسلمة.

فقه الأقليات المسلمة-كما رأينا سابقا-مصطلح جديد وليس بفقه جديد فهو جزء من الفقه الإسلامي له نفس معالم وأصول الفقه الإسلامي المتعارف عليها عند الفقهاء.

فليس هذا الفقه بمعزل عن الفقه الإسلامي العام، ولا هو مستمد من مصادر غير مصادره، أو قائم على أصول غير أصوله، وإنّما هو فرع من فروعه، يشاركه المصادر والأصول ذاتها ولكنّه مبني على مراعاة خصوصيّة الأقليات المسلمة ومشكلاتها التّي تعاني منها فيتجه إلى التخصّص في معالجتها في نطاق الفقه الإسلامي وقواعده استفادة منه وبناء عليه وتطويرا له فيما يتعلّق بموضوعه، سواء كان ذلك من حيث ثمرات الأحكام، أو من حيث الأصول والقواعد التّي بنيّت عليها تلك الأحكام واستنبطت منها[66].

لذلك فقه الأقليات كسائر فروع الفقه يرجع إلى مصدري الشريعة الكتاب والسنّة إلاّ أنّه عند التفصيل يرجع إلى[67]:

أولا: كلّيات الشريعة القاضية برفع الحرج، وتنزيل أحكام الحاجات على أحكام الضرورات، واعتبار عموم البلوى في العبادات والمعاملات، وتنزيل حكم تغيّر المكان على حكم تغيّر الزمان، ودرء المفاسد، وارتكاب أخف الضررين وأضعف الشرين، ممّا يسميه البعض فقه الموازنات، والمصالح المعتبرة والمرسلة دون الملغاة.

ثانيا: يرجع فقه الأقليات إلى نصوص جزئية تنطبق على قضايا وموضوعات ماثلة في ديار الأقلّيات، وتشاركهم في حكمها الأكثريات المسلمة.

ثالثا: يرجع فقه الأقليات إلى أصل خاص ببعض العلماء يعتبر حالة المسلمين في أرض غير المسلمين سببا لسقوط بعض الأحكام الشرعيّة، ممّا عرّف بمسألة الدّار التّي يعبّر عنها بحكم المكان.

إذا ففقه الأقليات المسلمة يعتمد بالدرجة الأولى على الأصول المتفق عليها من القرآن والسنّة والإجماع والقياس، كما يأخذ بالأدلة التبعيّة كسدّ الذرائع والمصالح المرسلة والاستحسان والعرف والعادة، مع مراعاة فقه الواقع والنظر في المآلات، وفقه الموازنات من خلال الموازنة بين المصالح والمفاسد، أثناء تنزيل الأحكام الشرعية على واقع الأقليات المسلمة.

المبحث الثاني: الضوابط الشرعيّة لاعتبار عموم البلوى في فقه الأقليات المسلمة- نماذج تطبيقيّة-

سنتطرق من خلال هذا المبحث إلى تحديد الضوابط الشرعيّة التّي ينبغي توافرها في نوازل الأقليات المسلمة حتّى يصح اعتبارها من قبيل عموم البلوى فتقتضي التيسير والتخفيف في الحكم.

وسنتحقق بعد ذلك مدى تحقّق هذه الضوابط الشرعيّة في بعض المعاملات التّي عمّت بها البلوى في أوساط الأقليات المسلمة، وذلك من خلال بيان أثر عموم البلوى في إباحة بعض النوازل التّي تختصّ بفئة الأقليات المسلمة التّي تعيش في الغرب، والتّي لم يفترض إباحتها ولكن بعض الفقهاء أجازوها لهذه الفئة وذلك بالنظر إلى مصلحة الأقلّيات المسلمة واحتياجاتهم، تحقيقا للمقصد العام من تشريع الأحكام وهو جلب المصالح ودرء المفاسد رفعا للمشقة ودفعا للحرج.

المطلب الأول: الضوابط الشرعيّة لاعتبار عموم البلوى.

إذ أنّه ليس كلّ ما عمّت به البلوى يكون سببا في التيسير والترخيص، فلا بدّ أن تكون ضوابط نحتكم إليها، ومن خلالها نميّز بين الحوادث والنوازل التّي تعمّ بها البلوى فتكون سببا للتيسير والتخفيف، ويمكن حصر هذه الضوابط فيما يلي:

الضابط الأوّل: أن يكون عموم البلوى متحقّقا لا متوهما.

ومعنى هذا الضابط أن تكون النازلة ممّا يعسر الاحتراز منها، أو ممّا يعسر الاستغناء عنها بالفعل، فإن لم يكن كذلك فلا يعتبر من قبيل عموم البلوى.

ويكون عسر الاحتراز أو عسر الاستغناء شاملا لعموم الأفراد وليس لجميعهم، فلو أنّ أحدهم أو بعضهم لم يعسر احترازه، أو لم يعسر استغناؤه في حادثة يعتبر وقوعها عاما، فإنّ عموم البلوى هنا لا يعتبر متحقّقا لذلك الفرد، أو لأولئك البعض.

يقول الشاطبي: " فالصواب الوقوف مع أصل العزيمة إلا فى المشقة المخلة الفادحة فإن الصبر أولى مالم يؤد ذلك إلى دخل فى عقل الإنسان أو دينه وحقيقة ذلك ان لا يقدر على الصبر لأنه لا يؤمر بالصبر إلا من يطيقه فأنت ترى بالإستقراء أن المشقة الفادحة لا يلحق بها توهمها بل حكمها أضعف بناء على أن التوهم غير صادق فى كثير من الأحوال فإذا ليست المشقة بحقيقية

والمشقة الحقيقية هى العلة الموضوعة للرخصة فإذا لم توجد كان الحكم غير لازم"[68].

الضابط الثاني: ألاّ يقصد التلبس بما تعمّ به البلوى بقصد الترخص.

وقد أشار الزركشي لمثل ذلك في قوله: " تعاطي سبب الترخص لقصد الترخص لا يبيح، كما إذا سلك الطريق الأبعد لغرض القصر، لم يقصر في الأصح، وكما لو سلك الطريق القصير، ومشى يمينا وشمالا حتى بلغت المرحلة مرحلتين، وقريب من ذلك ما لو دخل المسجد في أوقات الكراهة لقصد صلاة التحية، لا يصح"[69].

وعموم البلوى سبب من أسباب الترخص، فإذا دخل المكلّف في الحادثة التّي تعم بها البلوى بقصد حصول الرخصة، لم يجز له أن يترخص فلا يعتبر عموم البلوى هنا سببا للتيسير.

ومن ذلك ما أشار إليه بعض علماء الحنابلة من أنّ المرأة إذا شربت دواء مباحا لحصول الحيض، وكان قصدها من ذلك حصول الترخص بالفطر في رمضان مثلا، فإنّه لا يجوز لها ذلك[70]. وهذا يدّل على اعتبار العلماء لقصد الترخص عند التّلبس بما تعمّ به البلوى.

الضابط الثالث: أن يكون الأخذ بمقتضى عموم البلوى موافقا لقصد الشارع الحكيم لا مخالفا له.

يقول الشاطبي: " قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع، والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة، إذ قد مر أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوب من المكلّف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع"[71].

وقال أيضا: "فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية، فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقا والمصلحة مخالفة، فالفعل غير صحيح وغير مشروع، لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنّما

قصد بها أمور أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها، فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع، فليس على وضع المشروعات"[72].

وعلى ذلك فلا يجوز مخالفة ما ورد به الشرع في العقود التّي أبيحت لعموم البلوى بها تيسيرا وتسهيلا لمصالح النّاس.

الضابط الرابع: أن لا يعارض عموم البلوى نصّ شرعي.

والنص إمّا أن يكون قطعيا أو ظنيا، والظني إمّا أن يشهد له أصل قطعي أو لا.

أوّلا: عموم البلوى المعارض لنصّ قطعي.

لا خلاف بين الفقهاء في عدم اعتبار الحرج المعارض للنصّ القطعي، وكذا الظّني الراجع إلى أصل قطعي، فيجب حينئذ الأخذ بالنصّ وترك الحرج.

وحيث أنّ التيسير الحاصل بسبب عموم البلوى يدخل تحت قاعدة رفع الحرج، فإنّه ينطبق عليه ما سبق.

ثانيا: عموم البلوى المعارض لنصّ ظنّي لا يشهد له أصل قطعي.

اختلف الفقهاء في حالة معارضة أصل قطعي كرفع الحرج بما فيه عموم البلوى، بنصّ ظنّي لا يشهد له أصل قطعي.

قال الشاطبي: "وأمّا الثالث: وهو الظنّي المعارض لأصل قطعي، ولا يشهد له أصل قطعي، فمردود بلا إشكال، ومن الدليل على ذلك أمران:

أحدهما: أنه مخالف لأصول الشريعة، ومخالف أصولها لا يصح، لأنّه ليس منها، وما ليس من الشريعة كيف يعدّ منها؟ والثاني: أنّه ليس له ما يشهد بصحته، وما هو كذلك ساقط الاعتبار"[73].

وعموما فإنّ ما ذهب إليه العلماء في هذه المسألة هو اعتبار العمل بالتيسير اعتبارا لعموم البلوى إذا عارضه نص ظنّي كخبر الآحاد، إذ اعتبار عموم البلوى سببا في التيسير قد ثبت بأدلة كثيرة يحصل بمجموعها القطع باعتبار عمم البلوى سببا في التيسير ورفع الحرج، فإذا تحقّق عموم البلوى في حادثة، وكان معارضا بنصّ ظنّي، فإنّ العمل بعموم البلوى هو المعتبر، إذ إنّ ذلك من قبيل التعارض بين القطعي والظنّي فيقدّم القطعي[74].

المطلب الثاني: مدى تحقّق الضوابط الشرعيّة في بعض المعاملات التّي عمت بها البلوى عند الأقليات المسلمة.

من بين نوازل الأقليات المسلمة في باب المعاملات التّي انتخبت للدراسة مسألة التأمين التّجاري، ومسألة شراء البيوت بقرض بنكّي.

وسنعالج هذه الموضوعات من خلال تصوير وتكييف المسألة، ومن ثمّ تخريج المسألة على قاعدة عموم البلوى مع بيان وجه إعمالها، مع تحديد ضوابط إعتبار عموم البلوى في هذه المسائل.

الفرع الأوّل: أثر عموم البلوى في عقود التأمين التّجاري.

أضحى عقد التأمين من المعاملات الماليّة المنتشرة التّي عمّت بها البلوى في أوساط الأقليات المسلمة في شتى مجالات الحياة، فقد ولج عالم التّجارة والصّناعة والزراعة و النّقل، بل حتّى حياة النّاس الخاصّة، فصار الإنسان يؤمّن على حياته وعلى سيارته وعلى بيته وعلى صحته، بل حتّى ما بعد مماته.

أوّلا: تصوير وتكييف المسألة.

ويقصد بالتأمين التّجاري "عمليّة يحصل بمقتضاها أحد الأطراف، وهو المؤمن له نظير دفع قسط، على تعهد لصالحه أو لصالح الغير من الطرف الآخر وهو المؤمّن، تعهد يدفع بمقتضاه هذا الأخير أداء معيّنا عند تحقّق خطر معيّن، وذلك بأن يأخذ على عاتقه مهمة مجموعة المخاطر و إجراء المقاصة بينهم وفقا لقوانين الإحصاء"[75]، أو هو"عقد يلتزم به المؤمّن أن يؤدي إلى المؤمّن له، أو إلى المستفيد الذّي اشترط التأمين لصالحه مبلغا من المال، أو إيرادا مرتّبا، أو أيّ عوض ماليّ آخر في حالة وقوع الحادث المؤمّن ضدّه، أو تحقّق الخطر المبيّن في العقد، وذلك مقابل مبلغ محدّد، أو أقساط دوريّة يؤديها المؤمّن له للمؤمّن"[76].

الأصل هو عدم جواز التأمين التّجاري لمّا فيه من غرر وجهالة فاحشة لا تغتفر، وكما أنّه يشتمّل على الربا بنوعيه-ربا الفضل وربا النسيئة، وكلاهما محرّم بالنّص والإجماع، ولكونه أيضا ضرب من ضروب الميسر والقمّار المحرمين شرعا، ولذلك قرّر جماهير العلماء المعاصرين تحريمه.

وهذا ما انتهى إليه مجمع الفقه الإسلامي بمكة في دورته الأولى حيث قرّر المجلس بالإجماع –ما عدا الشيخ مصطفى الزرقا- تحريم التأمين التّجاري بجميع أنواعه، سواء أكان على النّفس، أم البضائع التّجاريّة، أم غير ذلك من الأموال، كما قرّر الموافقة على قرار هيئة كبار العلماء من جواز التأمين التّعاوني بدلا من التأمين التّجاري المحرّم[77].

ولكن بما أنّ الأقليات المسلمة في بلاد الغرب لا يجدون شركات للتأمين الإسلامي في بلادهم، فإنّه يجوز لهم التعامل مع شركات التأمين التجاري ولكن في حالات محدّدة، وهي:

- وجود قانون ملزم يفرض على أيّ مواطن أو مقيم التأمين.
- وجود حاجة ملحة وضرورة ملجئة لدفع الحرج والمشقة.

وهذا ما أكدّه المجلس الأوروبي للإفتاء، حيث أصدر قرارا بشأن التأمين التّجاري نذكر نصّه لأهميته: " مع مراعاة ما ورَد في قرارات بعض المجامع الفقهية من حرمة التأمين التجاري (الذي يقوم على أساس الأقساط الثابتة دون أن يكون للمستأمن الحق في أرباح الشركة أو التحمل لخسائرها) ومشروعية التأمين التعاوني (الذي يقوم على أساس التعاون المنظم بين المستأمنين، واختصاصهم بالفائض – إن وجد- مع اقتصار دور الشركة على إدارة محفظة التأمين واستثمار موجوداتها)، فإن هناك حالات وبيئات تقتضي إيجاد حلول لمعالجة الأوضاع الخاصة، وتلبية متطلباتها، ولاسيما حالة المسلمين في أوروبا حيث يسود التأمين التجاري، وتشتد الحاجة إلى الاستفادة منه لدرء الأخطار التي يكثر تعرضهم لها في حياتهم المعاشية بكل صورها، وعدم توافر البديل الإسلامي (التأمين التكافلي) وتعسر إيجاده في الوقت الحاضر، فإن المجلس يفتي بجواز التأمين التجاري في الحالات التالية وما يماثلها:

- حالات الإلزام القانوني، مثل التأمين ضد الغير على السيارات والآليات والمعدات، والعمال والموظفين (الضمان الاجتماعي، أو التقاعد)، وبعض حالات التأمين الصحي أو الدراسي ونحوها.

- حالات الحاجّة إلى التأمين لدفع الحرج والمشقة الشديدة، حيث يغتفر معها الغرر القائم في نظام التأمين التجاري"[78].

وأجازه أيضا مجمع الفقه الإسلامي بالهند، حيث قرّرت اللّجنة مايلي: "التأمين الرائج مع أنّه غير جائز شرعا لاشتماله على المعاملات المحرّمة مثل الرّبا والقمار والغرر، ولكن في الأوضاع الراهنة التّي تتعرض فيها أرواح المسلمين وممتلكاتهم وصناعاتهم وتجاراتهم للخطر الشّديد بسبب الاضطرابات الطائفية التّي تندلع من حين لآخر، نظرا لهذه الأوضاع و إلى قاعدة أنّ الضرورات تبيح المحظورات، وقاعدتي رفع الضرر ودفع الحرج، وأنّ المحافظة على النّفوس والأموال من الضروريات الخمس التّي تجب مراعاتها شرعا، يجوز التأمين على النّفوس والممتلكات في أوضاع الهند الراهنة"[79].

ثانيا: ضوابط اعتبارعموم البلوى في المسألة.

عقود التأمين ممّا يضطر إليه الأقلّيات المسلّمة في بلاد الغرب، بحيث يعسر استغناؤهم عن مثل هذه المعاملات حتّى عمّت بذلك البلوى ولو قيل فيها بعدم الجواز لمّا ورد من النّهي عن الرّبا للحقّت بهم المشّقة وأدركهم الضّرر، فيقال فيها بالجواز تيسيرا عليهم ودفعا للضّرر عنهم اعتبارا لعموم البلوى وهذا في حالة وجود قانون ملزم يفرض على أيّ مواطن أو مقيم التأمين، وفي حالة وجود حاجة ملحة وضرورة ملجئة لدفع الحرج والمشقة.

والعموم هنا آت من شمول وقوع الحادثة لعموم المكلّفين في عموم أحوالهم، حيث يلزم من التكليف هنّا بالقول بعدم الجواز إلحاق المشّقة العامّة بهم، فاعتبار عموم البلوى هنا يترتب عليه تحصيل مصلحة التيسير على المكلّف.

إلاّ أنّ التيسير في مثل هذه المعاملات مقيّد بقيود وضوابط يعتبر الإخلال بها معارضا لاعتبار عموم البلوى في هذه القضايا، وتتمثّل هذه الشروط في:

أن يكون عموم البلوى متحقّقا في هذه القضّية، لا متوّهما ومعنى هذا الضابط أن تكون عقود التأمين التّجاري ممّا يعسر بالفعل الاحتراز منه، أو الاستغناء عنه، وهو يمثّل هنا الضرورة الملجئة، فمتّى كانت الضّرورة الملجئة ومتّى ما انتفت الضرورة أو الحاجة المّاسة يكون القول بعموم البلوى متوّهما،

والدليل على ذلك إذا وجدت البدائل الشرعية لمثل هذه المعاملة، فلا اعتبار بعموم البلوى حتّى لايقع التساهل في ذلك.

وأن يكون التيسير في حال عموم البلوى ممثلا في الاضطرار إلى مثل هذه العقود مرتبطا به، ويزول بزواله، فإذا كان هناك اضطرار ثمّ زال، وجب أن يزول التيسير، أمّا إذا تساهل النّاس بعد زوال الضرورة أو لم يكن لهم ضرورة في الأصل في التعامل بمثل هذه العقود بحيث أصبح عادة لهم فإنّ هذه العادة غير مقبولة لمعارضتها للنّص الخاص الوارد في تحريم الرّبا وكلّ صور أكل أموال النّاس بالباطل.

الفرع الثاني: أثر عموم البلوى في شراء البيوت بقرض بنكّي.

أوّلا: تصوير وتكيّيف المسألة.

من أشهر القضايا التّي كثر السؤال عنها في أوساط الأقليات المسلمة حتّى عمّت بها البلوى مسألة شراء المساكن بقرض ربوي عن طريق البنوك التّقليدية.

وذلك بأن يتقدم طالب الشراء إلى أحد البنوك ليقرضه قيمة البيت فيسدّدها، ثمّ يتقاضى البنك منه هذا القرض أقساطا شهريّة يتقاضى عنها فوائد ربويّة ، بحيث أنّه قد يتضاعف المبلغ في نهاية المدّة إلى ثلاثة أضعاف أو أكثر بحسب مدّة القرض[80].

ومع كون هذه المعاملة من قبيل أكل الرّبا أضعافا مضاعفة إلاّ أنّ بعض الفقهاء- كالشيخ محمد رشيد رضا[81]، والشيخ مصطفى الزرقا[82]، والشيخ الدكتور يوسف القرضاوي[83] أجازوا الاقتراض بالرّبا لشراء المساكن عند الحاجّة وتعذّر البديل الشّرعي للمسلمين المقيمين ببلاد الغرب مراعاة لظروفهم، ونظرا لحاجتهم الماسّة لتملك سكن يأويهم وعائلاتهم.

وذلك بناء على قاعدة الضرورات تبيح المحظورات، وتنزيلا للحاجة منزلة الضرورة في إباحة المحظورات، أو اعتمادا على ما ذهب إليه الامام أبوحنيفة وتلميذه محمد بن الحسن الشيباني من القول بجواز التعامل بالرّبا في دار الحرب.

وجاء في البيان الختّامي لمؤتمر رابطة علماء الشريعة الذّي عقد في الولايات المتحدّة ما يلي[84]:

"إنّ الطريقة المتاحة حاليا لتملك السكن عن طريق التسهيلات البنكيّة بسداد الثمن إلى البائع وتقسيطه على المشتري هو في الأصل من الرّبا، ولا يجوز للمسلم الإقدام عليه إذا وجد بديلا شرعيا يسدّ حاجته، كالتعاقد مع شركة تقدّم تمويلا على أساس بيع الأجل، أو المرابحة، أو المشاركة المتناقصة، أو غيرها.

إذا لم يوجد أحد البدائل المشروعة، وأراد المسلم أن يتملك بيتا بطريقة التسهيلات البنكيّة، فقد ذهب أكثر المشاركين إلى جواز التملك للسكن عن طريق التسهيلات البنكيّة للحاجة التّي تنّزل منزلة الضرورة، أي لابدّ أن يتوافر هذان السببان: أن يكون المسلم خارج دار الإسلام، وأن تتحقّق فيه الحاجة لعامّة المقيمين في خارج البلاد الإسلاميّة، لدفع المفاسد الاجتماعيّة والاقتصاديّة والأخلاقيّة والدينيّة، وتحقيق المصالح التّي تقتضيها المحافظة على الدّين والشخصيّة الإسلاميّة على أن يقتصر على بيت للسكن الذّي يحتاج إليه، وليس للتّجارة أو الاستثمار".

وهذا ما أقرّه المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث بعد أن حثّ على الاجتهاد في ايجاد البدائل الشرعيّة، أو مفاوضة البنوك الربويّة لتحويل هذه المعاملة إلى صيغة مقبولة شرعا، حيث نصّ في دورته الرابعة من قراره رقم 7(4/2) على مايلي:

"يؤكد المجلس على ما أجمعت عليه الأمة من حرمة الربا، وأنه من السبع الموبقات، ومن الكبائر التي تؤذن بحرب من الله ورسوله، ويؤكد ما قررته المجامع الفقهية الإسلامية من أن فوائد البنوك هي الربا الحرام. يناشد المجلس أبناء المسلمين في الغرب أن يجتهدوا في إيجاد البدائل الشرعية، التي لا شبهة فيها، ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، مثل (بيع المرابحة) الذي تستخدمه البنوك الإسلامية، ومثل تأسيس شركات إسلامية تنشئ مثل هذه البيوت بشروط ميسرة مقدورة لجمهور المسلمين، وغير ذلك .

كما يدعو التجمعات الإسلامية في أوروبا أن تفاوض البنوك الأوروبية التقليدية، لتحويل هذه المعاملة إلى صيغة مقبولة شرعاً، مثل (بيع التقسيط) الذي يزاد فيه الثمن مقابل الزيادة في الأجل، فإن هذا سيجلب لهم عددًا كبيرًا من المسلمين يتعامل معهم على أساس هذه الطريقة، وهو ما يجري به العمل في بعض الأقطار الأوروبية، وقد رأينا عددًا من البنوك الغربية الكبرى تفتح فروعًا لها في بلادنا العربية تتعامل وفق الشريعة الإسلامية، كما في البحرين وغيرها.

ويمكن للمجلس أن يساعد في ذلك بإرسال نداء إلى هذه البنوك، لتعديل سلوكها مع المسلمين .

وإذا لم يكن هذا ولا ذاك ميسراً في الوقت الحاضر، فإن المجلس في ضوء الأدلة والقواعد والاعتبارات الشرعية، لا يرى بأسًا من اللجوء إلى هذه الوسيلة، وهي القرض الربوي لشراء بيت يحتاج إليه المسلم لسكناه هو وأسرته، بشرط ألا يكون لديه بيت آخر يغنيه، وأن يكون هو مسكنه الأساسي، وألا يكون عنده من فائض المال ما يمكّنه من شرائه بغير هذه الوسيلة"[85].

ثانيا: ضوابط إعتبار عموم البلوى في المسألة.

التعامل بشراء المساكن عن طريق القرض البنكي ممّا يحتاج إليه الأقلّيات في بلاد الغرب حاجّة عامّة، ولو قيل بعدم جواز ذلك لاشتماله على الغرر والجهالة والرّبا، لعسر استغناؤهم عن التعامل به حتّى تعمّ بذلك البلوى، وتلحقّ المشقة والضرر بالمكلّفين، فيقال بجواز التعامل حينئذ بتلك المعاملة تيسيرا عليهم ودفعا للضرر عنهم.

وسبب اعتبار عموم البلوى هنا هو الضرورة الملجئة والحاجّة المّاسة لمثل هذه المعاملة، والعموم هنا آت من شمول وقوع الحادثة لعموم المكلّفين في أوساط الأقلّيات المسلمة في عموم أحوالهم، بحيث يلزم من التكليف بعدم الجواز إلحاق المشّقة العامّة بهم.

وبالرغم من كون التعامل بشراء المساكن عن طريق القرض الربوّي ممّا يحتاجه المسلمون في بلاد الغرب، بحيث يعسر استغناؤهم عنه حتّى عمّت بذلك البلوى، إلاّ أنّ الفقهاء وضعوا لهذا التعامل شروطا وضوابط تضبط هذه

المعاملة بصورة عامّة وفق مقاصد الشريعة الإسلاميّة، وبناء عليه يلزم عند التعامل بهذه المعاملة مراعاة تحقّق هذه الشروط، إذ أنّ شراء المساكن بقرض بنكي من طرف المسلمين المقيمين في بلاد الغرب قد رخّص فيه للحاجّة المّاسة. ومن بين هذه الشروط كأن يكون عموم البلوى متحقّقا في هذه القضّية، لا متوّهما، وتكون هناك ضرورة ملحة وحاجة ماسّة تقتضي التيسير ورفع الحرج، ومعنى ذلك أن تكون الحاجة للسكن ممّا يعسر بالفعل الاحتراز منه، أو الاستغناء عنه، وهو يمثّل هنا الضرورة الملجئة، فمتّى ما انتفت الضرورة أو الحاجة المّاسة يكون القول بعموم البلوى متوّهما، فمتّى وجدت البدائل الشرعية لذلك فلا عبرة لعموم البلوى في التيسير هنا فمثلا إذا كان مقصد السكنى يتحقق بالايجار فلا اعتبار لعموم البلوى هنا لأنه هنا يكون مختارا والاختيار نقيض الاضطرار فلا عبرة هنا بعموم البلوى لوجود البديل وهو الايجار فإذا وجد البديل يؤخذ به من باب الاحتياط في الدّين، أمّا إذا كان لا يتحقّق بذلك بأن يمنع من الايجار(لا يجدّ من يكري له) لكثرة عياله أو لكثرة ضيوفه أو لكثرة الحركة في البيت فهنا يصبح السكن ضرورة ملجئة تستوجب التيسير، فتعتبر عموم البلوى هنا.

فيتحقّق باعتبار عموم البلوى في جواز شراء البيوت بقرض ربوّي للمسلمين في دار الغرب، رفع الحرج والمشّقة عنهم، فيكون الحكم بذلك موافقا لقصد الشّارع الحكيم.

خاتمة:

وأعرض فيها أهم نتائج الدراسة على النّحو التّالي:

- ✓ يقصد بعموم البلوى شمول وقوع الحادثة لجميع المكلّفين أو أكثرهم، مع مسيس الحاجة إليها، وعسر الاحتراز منها أو الاستغناء عنها، إلاّ بمشقة زائدة مع انتشارها وعموم العلم بها.
- ✓ دلّت أدلة كثيرة من القرآن والسنّة النبويّة على اعتبار عموم البلوى سببا للتيسير ورفع الحرج.
- ✓ يقصد بفقه الأقلّيات المسلمة مجموعة الأحكام الفقهية المتعلّقة بالمسلم الذّي يعيش في بلاد الغرب.

- ✓ فقه الأقليات المسلمة فرع من فروع الفقه العام، يقوم على أصوله و مصادره، ويراعي واقع الأقلّيات والظروف التّي يعيشونها.
- ✓ لاعتبار عموم البلوى في فقه الأقلّيات المسلمة ضوابط ينبغي مراعاتها، فلا اعتبار لعموم البلوى عند فقد ضابط من الضوابط.
- ✓ يجوز للأقلّيات المسلمة إجراء عقود التأمين التّجاري للضرورة الملجئة أو الحاجّة المّاسة التّي تعمّ بها البلوى مع السّعي لإيجاد البدائل الشرعيّة.
- ✓ يجوز الاقتراض بالرّبا لشراء المساكن عند الحاجّة وتعذّر البديل الشّرعي للمسلمين المقيمين ببلاد الغرب لعموم البلوى.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، (1417ه/1997م).
2. أحمد بن شعيب الخراساني النّسائي، سنن النّسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدّة، مكتبة المطبوعات الإسلاميّة، حلب، ط2، (1406ه/1986م).
3. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379ه.
4. أحمد ابن فارس(395ه)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر.
5. أحمد بن محمد الفيّومي(770ه)، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت.
6. إسماعيل الجوهري، الصّحاح في اللّغة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، (1399ه/1979م).
7. إسماعيل ابن كثير القرشي الدّمشقي(774ه)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيّبة، المملكة العربية السعودية، ط2، 1420ه/1999م.
8. أمل يوسف عمر القواسمي، فقه الأقليات المسلمة في مسائل الأحوال الشخصيّة، دار النّفائس، الأردن،ط1، (1435ه/2014م).
9. بدر الدّين الزركشي(794ه)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدّين السّبكي، تحقيق: سيد عبد العزيز و عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي و إحياء التراث، ط1، (1418ه/1998م).
10. بدر الدّين الزركشي(794ه)، المنثور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، (1405ه/1985م).

11. تاج الدّين السّبكي(771ه)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلميّة، ط1، (1411ه/1991م).
12. أبو جعفر الطبري(310ه)، تفسير الطبري، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط1، (1415ه/1994م).
13. جلال الدّين المحلي(864ه)، وجلال الدّين السّيوطي(911ه)، تفسير الجلالين الميسّر، تحقيق: فخر الدين قبّاوة، مكتبة لبنان، بيروت.
14. جمال الدّين عبد الرحيم الإسنوي(772ه)، نهاية السّول شرح منهاج الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1420ه/1999م).
15. جمال الدّين عطيّة محمد، نحو فقه جديد للأقليات، دار السّلام، القاهرة/مصر، ط1، (1423ه/2003م).
16. الراغب الأصفهاني(502ه)، المفردات في غريب القرآن، مكتبة نزار مصطفى الباز.
17. سعدي أبو جيب، التأمين بين الحظر و الإباحة، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، (1403ه/1983م).
18. سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محي الدّين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت.
19. شمس الدّين الأصفهاني(749ه)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني، السّعودية، ط1.
20. صالح بن عبد الله حميد، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، مركز البيان للبحوث والدراسات، ط1، 1437ه.
21. صلاح الصّاوي، وقفات هادئة مع فتوى إباحة القروض الربويّة لتمويل شراء المساكن في المجتمعات الغربيّة، دار الأندلس الخضراء، جدّة.
22. الطاهر ابن عاشور(1393ه)، التحرير والتنوير، الدّار التّونسيّة، تونس، 1984ه.
23. طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، دار الهادي، بيروت، ط1، (1421ه/2001م).
24. عبد الرحمن صالح العبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، ط1،(1423ه/2003م).
25. عامر سعيد الزيباري، التحرير في قاعدة المشقة تجلب التيسير، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، (1415ه/1994م).
26. عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدّني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
27. عبد الله بن بيّة، صناعة الفتوى وفقه الأقلّيّات المسلمة، الرابطة المحمديّة للعلماء، الرباط، المغرب، ط1، (1433ه/2012م).
28. عبد المجيد النّجار، فقه المواطنة للمسلمين في أوروبا.

29. عبد المجيد النّجار، نحو تأصيل فقهي للأقليّات المسلمة في الغرب، مقال منشور على موقع"الشبكة الفقهية" على الرابط: http//www.feghweb.com/vb/t43.html
30. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
31. علي بن محمد الجرجاني(816ه)، التعريفات، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، (1403ه/1983م).
32. فتاوى الشيخ محمد رشيد رضا، تحقيق: صلاح الدّين المنجد و يوسف ق خوري، دار الكتاب الجديد، ط1، (1426ه/2005م).
33. فتاوى الشيخ مصطفى الزرقا، تحقيق: مجد أحمد مكّي، دار القلم، ط4.
34. فتاوى فقهيّة معاصرة، مجمع الفقه الإسلامي بالهند، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط1، (1437ه/2017م).
35. فخر الدّين الرازي(606ه)، التفسير الكبير، دار إحياء التراث، بيروت، ط3، 1420ه.
36. فخر الدّين الرّازي(606ه)، التفسير الكبير، دار الفكر، ط1، (1401ه/1981م).
37. الفيروز آبادي(817ه)، القاموس المحيط، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط8، (1426ه/2005م).
38. قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، في دوراته العشرين(1977م/2010م)، الإصدار الثالث، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة.
39. القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ط1، (1434ه/2013م).
40. ابن قيّم الجوزيّة(751ه)، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، (1411ه/1991م).
41. ابن ماجه بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربيّة.
42. مجمع اللغّة العربية بالقاهرة ، المعجم الوسيط، ، دار الدعوة.
43. محمد ابراهيم الحفناوي، دراسات أصولية في السنّة النّبويّة، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط1، (1412ه/1991م).
44. محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422ه.
45. محمد بن إسماعيل الصّنعاني(1182ه)، إجابة السائل شرح بغية الآمل، تحقيق: حسين بن أحمد السياغي و حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط2، (1408ه/1988م).
46. أبو محمد الحسين البغوي(516ه)، شرح السنّة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط و محمد زهير الشاويش، المكتبة الإسلامية، بيروت، ط2، (1403ه/1983م).

47. محمد بن عبد الله الزركشي(794ه)، البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، دار الصفوة، ط1، (1409ه/1988م).
48. محمد بن النّجار الفتوحي الحنبلي(972ه)، شرح الكوكب المنير، تحقيق: د.وهبة الزحيلي، ود. نزيه حمّاد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط2، (1418ه/1997م).
49. محمد على الصابوني، روائع البيان تفسير آيات الأحكام، مؤسسة مناهل العرفان، بيروت، ط3، (1400ه/1980م).
50. محمد عمارة، الإسلام والأقليات-الماضي..والحاضر..والمستقبل، مكتبة الشروق الدّوليّة، القاهرة، ط1، (1423ه/2003م).
51. محمد يسري إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة تأصيلا وتطبيقا، دار اليسر، القاهرة، ط2، (1433ه/2012م).
52. مرتضى الزّبيدي (1205ه)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت، ط1، 1414ه.
53. مسلم بن الحجّاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
54. مسلم الدّوسري، عموم البلوى -دراسة نظرية تطبيقية-، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، (1420ه/2000م).
55. منصور بن يونس البهوتي، كشّاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية
56. ابن منظور(711ه)، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون ، دار المعارف، القاهرة.
57. ابن منظور(711ه)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414ه.
58. الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.
59. نجم الدين ابن سعيد الطّوفي(716ه)، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط2، (1419ه/1998م).
60. ابن نجيم المصرّي(970ه)، الأشباه والنظائرعلى مذهب أبي حنيفة النّعمان، دار الكتب، بيروت، لبنان، ط1، (1419ه/1999م).
61. ابن نجيم المصري(970ه)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق وبحاشيته منحة الخالق لابن عابدين وتكملة الطوري لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري، دار الكتاب الإسلامي، ط2.
62. وليّ الدّين أحمد بن عبد الرحيم العراقي(826ه)، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: محمد تامر حجازي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، (1425هـ/2004م).

63. وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط5، (1418ه/1997م).
64. يعقوب الباحسين، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، مكتبة الرشد، الرياض، ط4، (1422ه/2001م).
65. يوسف القرضاوي، في فقه الأقليات المسلمة، دار الشروق، القاهرة/مصر، ط4، 2013ه.

الهوامش:

[1]- ابن منظور(711ه)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414ه، مادة"ضبط"، (340/7)، الفيروز آبادي(817ه)، القاموس المحيط، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط8، (1426ه/2005م)، ص675، مرتضى الزّبيدي (1205ه)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت، ط1، 1414ه، مادة"ضبط"، (321/10).

[2]- أحمد بن محمد الفيّومي(770ه)، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت، (510/2).

[3]- مجمع اللغّة العربية بالقاهرة ، المعجم الوسيط، ، دار الدعوة، ص533.

[4]- تاج الدّين السّبكي(771ه)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلميّة، ط1، (1411ه/1991م)، (11/1).

[5]- بدر الدّين الزركشي(794ه)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدّين السّبكي، تحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ط1، (1418ه/1998م)، (461/3-462).

[6]- ابن نجيم المصرّي(970ه)، الأشباه والنظائرعلى مذهب أبي حنيفة النّعمان، دار الكتب، بيروت، لبنان، ط1، (1419ه/1999م)، (137/1).

[7]- أحمد ابن فارس(395ه)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، مادة (عم)، (4/ 15).

[8]- أحمد ابن فارس(395ه)، معجم مقاييس اللغة، (م.ن)، مادة (عم)، (18/4).

[9]- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (م.س)، مادة (عمم)، ص 1141.

[10]- ابن منظور(711ه)، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون ، دار المعارف، القاهرة، مادة (عمم)، ص 3112

[11]- أحمد ابن فارس(395ه)، معجم مقاييس اللغة، (م.س)، مادة (بلوى)، (1/ 292).

[12]- ابن منظور، لسان العرب، (م.س)، مادة (بلا)، ص 355، الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (م.س)، مادة (بلى)، ص 1264، إسماعيل الجوهري، الصّحاح في اللّغة،

تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، (1399ه/1979م)، مادة (بلا)، ص 2284.

[13]- أحمد ابن فارس(395ه)، معجم مقاييس اللغة، (م.س)، مادة (بلوى)، (1/ 292).

[14]- القاموس المحيط، (م.س)، مادة (بلى)، ص 1264، الراغب الأصفهاني(502ه)، المفردات في غريب القرآن، مكتبة نزار مصطفى الباز، ص 78.

[15]- الراغب الأصفهاني(502ه)، المفردات في غريب القرآن، (م.ن)، ص 78.

[16]- ابن منظور، لسان العرب، (م.س)، مادة (بلا)، ص 355، الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (م.س)، مادة (بلى)، ص 1264، إسماعيل الجوهري، الصّحاح في اللّغة، (م.س)، مادة (بلا)، ص 2285.

[17]- إسماعيل الجوهري، الصّحاح في اللّغة، (م.ن)، مادة (بلا)، ص 2285.

[18]- فخر الدّين الرّازي(606ه)، التفسير الكبير، دار الفكر، ط1، (1401ه/1981م)، (22/ 169).

[19]- أحمد ابن فارس(395ه)، معجم مقاييس اللغة، (م.س)، مادة (بلوى)، (1/ 294).

[20]- فخر الدّين الرازي(606ه)، التفسير الكبير، دار إحياء التراث، بيروت، ط3، 1420ه، (143/22).

[21]- مسلم الدّوسري، عموم البلوى -دراسة نظرية تطبيقية-، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، (1420ه/2000م)، ص 40.

[22]- محمد بن إسماعيل الصّنعاني(1182ه)، إجابة السائل شرح بغية الآمل، تحقيق: حسين بن أحمد السياغي وحسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط2، (1408ه/1988م)، ص109.

[23]- نجم الدين ابن سعيد الطّوفي(716ه)، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط2، (1419ه/1998م)، (233/2).

[24]- محمد بن عبد الله الزركشي(794ه)، البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، دار الصفوة، ط1، (1409ه/1988م)، (347/4).

[25]- محمد ابراهيم الحفناوي، دراسات أصولية في السنّة النّبويّة، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط1، (1412ه/1991م)، ص315.

[26]- شمس الدّين الأصفهاني(749ه)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني، السّعودية، ط1، (746/1).

[27]- وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط5، (1418ه/1997م)، ص 123.

[28]- عامر سعيد الزيباري، التحرير في قاعدة المشقة تجلب التيسير، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، (1415ه/1994م)، ص 82.
[29]- صالح سليمان اليوسف، المشقة تجلب التيسير، ص 232، نقلا عن مسلم الدّوسري، عموم البلوى، ص 59.
[30]- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، (06/31).
[31]- صالح بن عبد الله حميد، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، مركز البيان للبحوث والدراسات، ط1، 1437ه، ص 315.
[32]- مسلم الدّوسري، عموم البلوى -دراسة نظرية تطبيقية-،(م.س)، ص61.
[33]- محمد على الصابوني، روائع البيان تفسير آيات الأحكام، مؤسسة مناهل العرفان، بيروت، ط3، (1400ه/1980م)، (204/2).
[34]- جلال الدّين المحلي(864ه)، وجلال الدّين السّيوطي(911ه)، تفسير الجلالين الميسّر، تحقيق: فخر الدين قبّاوة، مكتبة لبنان، بيروت، (357).
[35]- الطاهر ابن عاشور(1393ه)، التحرير والتنوير، الدّار التّونسيّة، تونس، 1984ه، (135/2).
[36]- سنن أبي داود: أبو داود، (56/1)، حديث رقم: 75، كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، سنّن النّسائي: النّسائي، (96/1)، حديث رقم 63، كتاب الطهارة، باب سؤر الهرّ، سنن ابن ماجه: ابن ماجه، (131/1)، حديث رقم 367، كتاب الطهارة، باب الوضوء بسؤر الهرة والرخصة في ذلك.
[37]- عبد الرحمن صالح العبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، ط1،(1423ه/2003م)، ص 386.
[38]- الموسوعة الفقهية الكويتية، (م.س)، (102/24).
[39]- صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان، حديث رقم: 174، ص 55.
[40]- أبو محمد الحسين البغوي(516ه)، شرح السنّة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط و محمد زهير الشاويش، المكتبة الإسلامية، بيروت، ط2، (1403ه/1983م)، (75/2).
[41]- سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب الأذى يصيب النّعل، حديث رقم: 385، (286/1).
[42]- ابن منظور، لسان العرب، (م.س)، مادة "فقه"، (522/13)، الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (م.س)، مادة (فقه)، ص1250.
[43]- إسماعيل ابن كثير القرشي الدّمشقي(774ه)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيّبة، المملكة العربية السعودية، ط2، 1420ه/1999م، (346/4)،

جلال الدّين المحلي(864ه)، وجلال الدّين السّيوطي(911ه)، تفسير الجلالين، (م.س)، ص232.

[44]- أبو جعفر الطبري(310ه)، تفسير الطبري، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط1، (1415ه/1994م)، (305/4).

[45]- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب: من يرد الله به خيرا يفقهه في الدّين، حديث رقم(71)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422ه، (25/1)، ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب: النّهي عن المسألة، حديث رقم(1037)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (719/2).

[46]- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379ه، (164/1).

[47]- محمد بن النّجار الفتوحي الحنبلي(972ه)، شرح الكوكب المنير، تحقيق: د.وهبة الزحيلي، ود. نزيه حمّاد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط2، (1418ه/1997م)، (40/1).

[48]- علي بن محمد الجرجاني(816ه)، التعريفات، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، (1403ه/1983م)، ص 168.

[49]- ابن قيّم الجوزيّة(751ه)، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، (1411ه/1991م)، (167/1).

[50]- بدر الدّين الزركشي(794ه)، المنثور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، (1405ه/1985م)، (68/1)، ابن نجيم المصري(970ه)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق وبحاشيته منحة الخالق لابن عابدين وتكملة الطوري لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري، دار الكتاب الإسلامي، ط2،(6/1).

[51]- جمال الدّين عبد الرحيم الإسنوي(772ه)، نهاية السّول شرح منهاج الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1420ه/1999م)، (11/1)، بدر الدّين الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدّين السّبكي، (م.س)، (130/1)، وليّ الدّين أحمد بن عبد الرحيم العراقي(826ه)، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: محمد تامر حجازي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، (1425هـ/2004م)، ص 26.

[52]- مرتضى الزبيدي، تاج العروس، (م.س)، (273/30)، الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (م.س)، (1049/1)، ابن منظور، لسان العرب، (م.س)، مادة "قلل" (563/11).

[53]- محمد عمارة، الإسلام والأقليات-الماضي..والحاضر..والمستقبل، مكتبة الشروق الدّوليّة، القاهرة، ط1، (1423ه/2003م)، ص07.

[54]- عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (244/1).

[55]- جمال الدّين عطيّة محمد، نحو فقه جديد للأقليات، دار السّلام، القاهرة/مصر، ط1، (1423ه/2003م)، ص7-8.

[56]- يوسف القرضاوي، في فقه الأقليات المسلمة، دار الشروق، القاهرة/مصر، ط4، 2013، ص15.

[57]- عبد الله بن بيّة، صناعة الفتوى وفقه الأقلّيّات المسلمة، الرابطة المحمديّة للعلماء، الرباط، المغرب، ط1، (1433ه/2012م)، ص221.

[58]- طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، دار الهادي، بيروت، ط1، (1421ه/2001م)، ص96.

[59]- محمد يسري إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة تأصيلا وتطبيقا، دار اليسر، القاهرة، ط2، (1433ه/2012م)، (74/1).

[60]- عبد المجيد النّجار، نحو تأصيل فقهي للأقلّيّات المسلمة في الغرب، مقال منشور على موقع"الشبكة الفقهية" على الرابط: http//www.feghweb.com/vb/t43.html

[61]- أمل يوسف عمر القواسمي، فقه الأقليات المسلمة في مسائل الأحوال الشخصيّة، دار النّفائس، الأردن،ط1، (1435ه/2014م)، ص20.

[62]- طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، (م.س)، (1421ه/2001م)، ص97.

[63]- عبد الله بن بيّة، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، (م.س)، ص222.

[64]- عبد الله بن بيّة، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، (م.ن)، ص223.

[65]- يوسف القرضاوي، في فقه الأقليات المسلمة، (م.س)، ص32.

[66]- يوسف القرضاوي، في فقه الأقليات المسلمة، (م.ن)، ص32، عبد المجيد النّجار، فقه المواطنة للمسلمين في أوروبا، ص184-185.

[67]- عبد الله بن بيّة، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، (م.س)، ص227-228.

[68]- ابراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، (1417ه/1997م)، (514/1).

[69]- بدر الدّين الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتيّة، ط2، (1405ه/1985م)، (170/2).

[70]- منصور بن يونس البهوتي، كشّاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، (218/1).

[71]- ابراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (م.س)، (23/3-24).

[72]- ابراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (م.ن)، (3/120-121).

[73]- ابراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (م.س)، (3/186).

[74]- يعقوب الباحسين، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، مكتبة الرشد، الرياض، ط4، (1422ه/2001م)، ص102-103، صالح بن حميد، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، مجلة البيان، الرياض، ط1، 1437ه، ص339-349.

[75]- عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدّني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (7/1090-1091).

[76]- سعدي أبو جيب، التأمين بين الحظر و الإباحة، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، (1403ه/1983م)، ص15.

[77]- للتفصيل أكثر ينظر: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، في دوراته العشرين (1977م/2010م)، الإصدار الثالث، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، ص35-36.

[78]- القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ط1، (1434ه/2013م)، قرار رقم 25(6/7)، ص68-69.

[79]- فتاوى فقهيّة معاصرة، مجمع الفقه الإسلامي بالهند، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط1، (1437ه/2017م)، ص156.

[80]- محمد يسري إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة تأصيلا وتطبيقا، (م.س)، (2/852).

[81]- فتاوى الشيخ محمد رشيد رضا، تحقيق: صلاح الدّين المنجد و يوسف ق خوري، دار الكتاب الجديد، ط1، (1426ه/2005م)، (5/1974-1978).

[82]- فتاوى الشيخ مصطفى الزرقا، تحقيق: مجد أحمد مكّي، دار القلم، ط4، ص620.

[83]- يوسف القرضاوي، في فقه الأقليات المسلمة، (م.س)، ص 154 وما بعدها.

[84]- صلاح الصّاوي، وقفات هادئة مع فتوى إباحة القروض الربويّة لتمويل شراء المساكن في المجتمعات الغربيّة، دار الأندلس الخضراء، جدّة، ص15-16.

[85]- القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ط1، (1434ه/2013م)، قرار رقم 7(2/4)، ص31-36.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 565-604
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

فقه "التمكين" ودلالاته للنهوض الحضاري

Jurisprudence "Empowerment "And its implications for the advancement of civilization

طالبة الدكتوراه مريم فيلالي
كلية أصول الدين- جامعة الأمير عبد القادر- قسنطينة
عضو بفرقة بحث: المنظور الحضاري في صياغة العقيدة في الفكر الإسلامي
phdmeriem.filali2020@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2019/10/21 تاريخ القبول: 2020/05/27

الملخص:

أنزل الله عز وجل آدم عليه السلام من الجنة إلى الأرض، وجعله وذريته خلفاء له في الأرض. وأناطه الله مسؤولية خلافته في الأرض وذريته من بعده لإقامة أحكامه عز وجل وتنفيذ وصاياه وعبادته وحده لا شريك له. ويتحقق الاستخلاف بالتكاثر وإعمار الأرض بالخير والسرور والنشاط. ولأجل ذلك بعث الله عزو جل الأنبياء والرسل عليهم أفضل الصلاة والسلام ليذكروا ذرية آدم بعهد عبادة الله وحده المتمثل في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: 172).

ونجد القرآن الكريم يشير للأنبياء والصالحين بتمكينهم في الأرض، ومنه أطرح هنا جملة من الأسئلة:

ما المقصود بـ: "التمكين"؟ وما الفرق بين " التمكين" و "فقه التمكين"؟ وهل "التمكين" للإنسانية عامة صالحها وطالحها أم هو وعد إلهي خاص ومقتصر على الصالحين؟ وما الرابط بين "فقه التمكين" ودلالاته وبين النهضة الحضارية؟

الكلمات المفتاحية: فقه التمكين، النهضة، الحضارة.

Summary:

God Almighty, peace be upon him, sent Heaven to earth, and made him and his descendants successors on earth. And God gave him the responsibility of his succession in the land and his descendants after him to establish his judgments Almighty and the implementation of his commandments and worship only and has no partner. Underdevelopment is achieved through reproduction and reconstruction of land with good, pleasure and activity. And for that, God Almighty sent the prophets and messengers, the best of prayer and peace, to remind Adam's offspring of the era of God's worship alone represented by the Almighty saying : {**And [mention] when your Lord took from the children of Adam - from their loins - their descendants and made them testify of themselves, [saying to them], "Am I not your Lord?" They said, "Yes, we have testified." [This] - lest you should say on the day of Resurrection, "Indeed, we were of this unaware}**[1].

We find the Noble Qur'an indicating to the prophets and the righteous that they are empowered in the earth.

What is "empowerment"? What is the difference between "empowerment" and "jurisprudence of empowerment"? Is "empowering" humanity in general its good and bad, or is it a divine promise that is specific to the righteous? What is the link between the "jurisprudence of empowerment" and its implications, and the civilization renaissance?

Key words: Jurisprudence Empowerment, Renaissance, Civilization.

مقدمة:

خلق الله عزو جل: (الكون والإنسان) وجعل بينها مقاصد فأهدافا، ومن ذلك مقاصد التسخير والتعمير والاستخلاف لتحقيق هدف العبودية لله الخالق. واستخلاف الإنسان في الأرض وسعيه خلف التحسينيات متجاوزا للضروريات والحاجيات، يجعله يعيش في أطر حياة واحدة يحاول بأقصى إمكانه الاستغراق في تحسيناتها ناسيا ومتناسيا الحياة الأخرى الخالدة مصداقا لقوله تعالى: ﴿يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَٰذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾ (غافر: 39)، وينسى الإنسان الهدف من خلقه ألا وهو عبادة الله عز وجل خالقه ومبدعه فيتجبر

ويطغى ويقول: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (الجاثية: 24).

إن سعي الإنسان في الإطار الدنيوي أصاب فطرته بانتكاسة، فغفل عن جوهر مقصد الاستخلاف والتمكين في الأرض. ووعي المؤمن والمسلم المعاصر بجوهر "فقه التمكين" من شأن ذلك حمايته من الأفكار الواردة من الثقافة العلمانية والملحدة، والتي تسعى لتأليه الإنسان وجعله محور الكون، وإلهاءه عن الإيمان بإله: خالق، عادل، مسير، رازق...إذن فمن شأن "فقه التمكين" توعية الإنسان بالموازنة بين حياتين: دنيوية هي معبر يتحقق عبرها تحقيق كلام الله عز وجل وعبادته، وأخروية هي حياة الجزاء والخلود والاستمرارية. ومن نتائج هاته الموازنة بين الحياتين: التنظيم الاجتماعي فيصبح كل فرد يقوم بدوره على أكمل وجه، فيتحقق الأمن والاستقرار والازدهار الاقتصادي والأخلاقي وبالتالي الحضاري.

أ- ضبط الإشكالية: ذكر القرآن الكريم قصصا عن الأمم السابقة، وورد مصطلح "التمكين" في العديد من المواضع. وترافق ذكر التمكين مع صفات أخلاقية حميدة أو شخصيات صالحة مقومة ربانيا، إذن ما هو مفهوم "التمكين"؟ وما هو "فقه التمكين"؟ وما الفرق بين المصطلحين؟ وهل "التمكين" يخص الأنبياء والصالحين فقط أم هو ميزة للإنسان ككل؟ وما العلاقة بين "فقه التمكين" و"النهوض الحضاري"؟.

ب- أهمية الدراسة: تكمن أهمية الدراسة في تسليط الضوء على فقه التمكين لإعادة التوازن للمسلم المعاصر، فلإعادة جسر التواصل بين المسلم والحضارة لابد من إبراز أهمية الدين، وذلك من خلال استيعابه لماهية التمكين، تمكين الله عز وجل لخلقه في الحياة الدنيا وشروط تحقق ذلك التمكين. وفقه المسلم لحقيقة التمكين يولد لديه شعورا بالأمان بوجود رب يرسم له خطا يسير عليه، ويبعث لأجله أنبياء ورسل ليعيدوه للمسار كلما زاح عنه. إذن فالمعرفة بمدلولات التمكين من شأنه تحصين المسلم من الشبهات المعاصرة، فينطلق المسلم ويتحرر من قيود العجز والكسل والإحباط التي قيدته بها الحضارة

المادية المعاصرة فيقبل على عالم الشهادة ويحقق الاستخلاف على أكمل وجه. فيؤسس نهضة حضارية روحية من شأنها الجمع بين عالم الشهادة والغيب.

ج- الدراسات السابقة:

صفات جيل التمكين في المنظور القرآني: وهو بحث مقدم إلى حولية دار العلوم بجامعة الفيوم[2]، وهاذ البحث يشير في مقدمته إلى: السعي نحو التحذير من النموذج الغربي المهيمن وطرح النموذج الإسلامي البديل، بالإضافة إلى السعي لتبصير المؤمن بالصفات التي يمكن من خلالها أن يكون جنديا من جنود التمكين، وهذا هو مسعى بحثي ووجهة نظري لطرح موضوع فقه التمكين.

تبصير المؤمنين بفقه النصر والتمكين في القرآن الكريم: هذا الكتاب هو رسالة لنيل شهادة الدكتوراه تم تحويلها لكتاب، ويتطرق هذا الكتاب للتعريف بفقه التمكين مستمدا من عنصر القصص القرآني وآيات الله عز وجل التي تشير للتمكين وشروطه وضوابطه، كما يتناول من التاريخ الإسلامي أمثلة عن الأمم التي طبقت كلام الله: فمكن الله لها في الأرض وسلم لها مفاتيح الحضارة[3]، الميزة الهامة أنني في هاته الدراسة أحاول التركيز على دور فقه التمكين لتحقيق النهضة الحضارية.

أولا: تحديد مفاهيم الدراسة

يتمثل هذا الجزء في تقديم مفاهيم الدراسة، مع إزالة اللبس بين تداخل مفهومي (التمكين وفقه التمكين).

1-فقه التمكين: لتعريف فقه التمكين يجب أن يسبق ذلك تعريف للفقه وللتمكين كما يلي:

أ- مفهوم الفقه:

الفقه لغة: هو العلم بالشيء والفهم له والفطنة[4]، وفقه الرجل: صار عالما فطنا، وفقه الأمر: فهمه بعد جهل وأدركه بعد تفكير، وتفقه: صار عالما بأصول الشريعة وأحكامها[5].

والفقه في العرف: هو الوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم، فنقل اصطلاحا إلى ما يخص بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية،

فخرج الإعتقاديات وهو الفقه الأكبر المسمى بعلم أصول الدين، والخلقيات المسمى بعلم الأخلاق والآداب[6].

و**الفقه في الاصطلاح:** هو علم أصول الشريعة وفروعها، وهو مجموعة الأحكام العملية المشروعة في الإسلام سواء كان مصدرها النص أو الاجتهاد[7].

والفقه اصطلاحا: هو عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية العملية، المكتسب من الأدلة التفصيلية لتلك الأحكام[8].

إذن فمفهوم الفقه لغة: يدور حول الفهم والعلم والتعلم والفطنة والفهم، فنقول فقه أي أدرك وفهم وتعلم شيئا كان مجهولا. أما مفهوم الفقه عرفا: فيقصد به الرؤية الماورائية لمقصد الحكم الشرعي ومعناها الذي لا يظهر جليا. أما مفهوم الفقه اصطلاحا: فهو علم من علوم الشريعة يختص بدراسة النص الشرعي لاستخلاص الأحكام الشرعية العملية من قبيل الصلاة والزكاة والبيع والاستئجار...

ب- مفهوم التمكين:

التمكين لغة: هو زوال البشرية أي المرتبة التي يقولون لها الفناء والفقر، وعند **أهل البلاغة**: هو أن يمهد التأثر للقرينة أو الشاعر للقافية تمهيدا يأتي به القرينة أو القافية متمكنة في مكانها: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ... فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: 12-14)، فإن في هذه الفاصلة التمكين التام المناسب لما قبلها[9].

التمكين اصطلاحا: هو دراسة الأسباب التي أدت إلى زوال التمكين عن الأمة الإسلامية، والمقومات التي بها ترجع الأمة إلى التمكين، والعوائق التي تعترض العمل للتمكين، ودراسة الطريق إلى التمكين وكذلك المبشرات عن هذا الطريق، كل ذلك من أجل رجوع الأمة إلى ما كانت عليه من السلطة والنفوذ والمكانة[10].

مفهوم التمكين لغة: هو مفهوم عام يقع على الأشياء الروحية والمعنوية، فعند الصوفية يقصد به مقام يصل فيه العبد للفناء ويقصدون التجرد من الجسم ونوازعه. أما عند أهل البلاغة فالتمكين هو فاصل الكلام المتأخر لما قبله بما يساعده على إتمام المعنى المراد إيصاله. أما التمكين اصطلاحا: فهو علم يدرس

أسباب زوال القيادة الحضارية الدينية للأمة الإسلامية، ودراسة أسباب السقوط وعوامل النهوض، من أجل إعادة الأمة لدورها الريادي.

ج- ميدان التمكين وتصنيفه: أي دراسة مصطلح "التمكين" وحقل التخصص المعرفي الذي يصنف ضمنه.

يصنف الدكتور **"حاكم المطيري"**(1962م) (أستاذ التفسير والحديث في كلية الشريعة بجامعة الكويت) مصطلح (**التمكين**) ضمن ميدان : **مباحث علم الاجتماع السياسي** والمتعلقة بكيفية قيام الدول وسقوطها وتغير أحوالها وضرورة العصبية التي هي العامل الرئيس في قيام الدول واستمرارها.

والشائع أن مصطلح **التمكين** من **الموضوعات الفقهية أو الشرعية.** إلا أن "د. حاكم" يحدد التداول التصنيفي فيجعل اندراج التمكين مع المواضيع الفقهية والشرعية من جهة الأحكام التي تتعلق بأفعال المكلفين حين يمارسون العمل السياسي ووصفها بالحل أو الحرمة أو الوجوب. ويجعل التمكين من سنن الله الاجتماعية التي لا تتبدل في تغيير المجتمعات الإنسانية كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ (الإسراء: 16). وكما في وعد الله الذي لا يتخلف عن نصرة المظلوم إن تصدى للظلم كما في قوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص: 5)[11].

ميدان تصنيف مصطلح التمكين كان مشاعا أنه مصطلح ينتمي للموضوعات الفقهية والشرعية، أما الدكتور "حاكم المطيري" فيرى أن انتماء مصطلح "التمكين" للموضوعات الفقهية فمن جهة الأحكام، أما التصنيف المضبوط فهو أن التمكين موضوع يدرس في ميدان علم الاجتماع السياسي، فينتقل مفهوم التمكين من الوجوب والحل والحرمة إلى مستوى العلاقات الدولية العامة وقيام الحضارات والسيادة السياسية.

د- أنواع التمكين: للتمكين نوعان: كلي وجزئي ولكل منها خصائصه ومميزاته وتصنيفاته: (صنف خاص كالأنبياء والصالحين، صنف عام بني البشر عموما – الإنسان)، وتفصيل ذلك كالآتي:

تمكين كلي: كما حصل لسيدنا داود وسليمان عليهما السلام وسيدنا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام، فكان لهم الظهور الكامل ونفوذ الأمر والسلطة التامة[12]. النموذج الحديث لهاذ النوع من التمكين: (الحركة الإسلامية بتركيا) حسب وجهة نظر **"علي الصلابي"** فيرى أن قادة الحركة الإسلامية في تركيا على مستوى متقدم من حيث: (الفكر- التخطيط - الإدارة - التنظيم – البرنامج)، ويتميز أعضاء هاته الحركة بقدرات إدارية و تنظيمية واقتصادية هائلة، مع قدرتهم على التفاهم مع الآخرين، وربط أهدافهم الدنيوية بالأخروية سعيا خلف العدل وإزاحة الظلم[13].

تمكين جزئي: كما تحقق لسيدنا يوسف عليه السلام في سلطان عزيز مصر، وتبوؤه الوزارة ونفوذ أمره فيها[14]. وكتمكين اليهود بفضل استعمال أساليبهم الخسيسة في تعاملهم مع الآخرين من مكر وغدر واحتيال مع الغير، جعلهم يتمكنون من إحكام سيطرتهم وبسط نفوذهم، وبالتالي الإمساك بزمام الأمور في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتأثيرهم في توجيه الحياة الفكرية والسياسية لصالحهم[15]، وكتمكين: (حزب العدالة والتنمية) كما يشير **"علي الصلابي"** فيصف هذا الحزب بأنه قطع مراحل متقدمة وفك بعض الإشكالات المتعلقة بالسياسة الشرعية والمصالح والمفاسد التي اجتهد فيها، وهذا الحزب ليس إسلامي بل شعاره الحفاظ على النظام العلماني، وإطار التمكين لهاذ الحزب ليس الأيديولوجيا بل إستراتيجية: (إقامة العدل ونبذ الظلم)[16].

تبين أن التمكين نوعان: (كلي وجزئي)، و الفرق الجوهري بينهما يتمثل أن، **التمكين الكلي:** يتحقق على أيدي الأنبياء والرسل والصالحين وأولياء الله عز وجل فهو تمكين في عالم الشهادة تحت شرط تطبيق شرع الله ونيل رضاه فمبتغى هذا التمكين الدنيا والآخرة. أما **التمكين الجزئي:** فهو يتحقق على يد البشرية كافة فإطاره عالم الشهادة ومبتغاه الدنيا فيتحقق هذا التمكين على يد الإنسان جملة مؤمنا وكافرا وملحدا وعلمانيا. وهذا هو جواب إشكالية التمكين هل هو خاص بالأنبياء والصالحين أم هو لجملة البشرية.

هـ- مفهوم فقه التمكين (كمركب إضافي- فقه التمكين علم قائم بذاته):

عند **"عمر لطفي الجزار"**: هو الأحكام الشرعية التي تختص بإقامة الدولة الإسلامية وتثبيت أركانها، فيشمل هذا التعريف فقه الوصول إلى التمكين، شاملا الدراسة والمعرفة للشروط والأسباب والمراحل والأهداف والمعوقات، وكذلك يشمل المحافظة على التمكين بعد الوصول إليه[17].

عند **"علي الصلابي"**: **فقه التمكين:** في القرآن الكريم المقصود به الفهم الدقيق لهذا الفقه، أما **التمكين** فهو الوصول إلى السلطة وإلى القوة وإلى الهيمنة لتحكيم شرع الله سبحانه وتعالى وهذا واضح في قول الله تعالى**:** ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الأَرْضِ وآتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَباً﴾ (الكهف: 84)[18].

عند **"عباس شريفة":** فقه التمكين هو فقه حركي وليس فقه ساكن على الأوراق، لذلك كانت ممارساته والإحاطة بخيوطه من الصعوبة بمكان فقه المنهج الرباني في الغالب يسيراً على الفهم ولكن العسير على الغالب هو فقه الحركة به بين النظرية والتطبيق .ضل الكثير وتاهوا بين فقه النصوص وفقه الواقع مزلة إقدام ومضلة أفهام، التيار الإسلامي يمارس صراعاً جزئياً مع عدو يمارس علينا حرباً شاملة، فما يكسبه بالسياسة يخسره في الجهاد وما يكسبه في الجهاد يخسره في السياسة يسد ثغرة ويفتح ثغور أحادية في التفكير، يتبعه أحادية الإستراتيجية، يتبعه أحادية الممارسة. مشكلتنا في فقه التمكين الفهم الاجتزائي والمناهج الجزئية والعمل الجزئي من فهم أنّ الإسلام سياسة فحسب ضاع بين الأوراق...التمكين دائر بين الوعد والشرط، فالإيمان والعمل الصالح كلاهما شرط لازم غير كاف، ولكن تبقى مشكلة تسطيح واختزال مفهوم الإيمان والعمل الصالح. التمكين يكون للدين الذي ارتضاه الله تعالى، لا بدع زيادة فيه ولا نقصان)[19]. فتعريفها يخرج من إطار التنظير نحو فقه الواقع وتجسيد وتطبيق آليات كفيلة بتفعيل فقه التمكين وحصد نتائجه في عالم الشهادة ونيل رضا الله في نفس الوقت. وتعريف فقه التمكين يعيد تصحيح الصورة الصحيحة للإسلام بعيدا عن أغراض السياسة والصراع.

فيصل التفرقة بين مصطلح "التمكين" و "فقه التمكين" حسب ما توصلت إليه، أن **"فقه التمكين"** هو الاستيعاب والاستنباط والإدراك لغايات وأسباب

وشروط وآليات "التمكين"، بينما **"التمكين"** هو نتيجة الأخذ بعالم الأسباب وتحقيق النصر وتحقيق التفاعل مع العوامل الخارجية المؤثرة، فالتمكين محصلة استيعاب وإدراك وتفقه سنن الله الربانية لتجسيدها على أرض الواقع، بعد تفقه سنن الله في الأمم السابقة وتمييز أسباب القوة والضعف لتفعيل تلك المعطيات في واقع طارئ، تحولت فيه الأمة من القوة والنصر إلى الهزيمة.

2- مفهوم النهوض الحضاري:

أ- مفهوم النهوض/النهضة:

مفهوم النهوض لغة: مفرد مصدر نهض، نهضة: حركة وهمة، وثبة في سبيل التقدم الاجتماعي والفكري وغيرهما[20].

اصطلاحا يعرف الدكتور **"جاسم سلطان"**:النهضة: بأنها حركة فكرية عامة، حية منتشرة، تتقدم باستمرار في فضاء القرن، وتطرح الجديد دون القطيعة مع الماضي، وتشمل مجالات العلم والدين والسياسة والاقتصاد والاجتماع وما إلى ذلك، فهذه الحياة الجديدة لإمكانية الفعل التاريخي، ولإمكانية النظر للكون بمنظار جديد، هي السمة الأساسية لما لعصر النهضة، وهي في الوقت نفسه الحركة التي تقودها هذه النخب وتتعرض للاضطهاد والمقاومة[21].

مفهوم النهضة لغة: الحركة والهمة والعزيمة بغية تحقيق التقدم. أما مفهوم النهضة اصطلاحا: فهي حركة فكرية تقوم على طرح حضاري متجه نحو الصعود، وذلك باستمداد عناصر القوة من التاريخ والماضي. فهي طرح فكري شامل لمنظومة الحياة يشمل جل ميادينها. لكن دكتور جاسم سلطان يشير إلى نقطة مؤسفة وهي أن النخبة المفكرة للقيام بالنهضة معرضة للصد والاضطهاد. ففي أي عصر تنوير هناك أطراف في الأمم تأبى التفكير وتصر على مواجهة أي موجة تجديد ونهضة.

ب- الإنسان هو محرك عجلة النهضة: النهضة تتجه في الواقع للإنسان أولا، وترى عنصر الفكرة والتفكير هما المحرك الرئيس للتنمية والتقدم، فبوابة فكرة النهضة هي عقل الإنسان ووجدانه، للوصول إلى التنمية والتطور،

فالنهضة تقوم على قوة الشعور بالذات وممكناتها، وتجدد العلاقة بين العلم والتعلم، وتحديث نظم العمران)[22].

ج- مفهوم الحضارة:

مفهوم الحضارة لغة يحمل معان متنوعة أحصاها لنا معجم **"لسان العرب"** كالتالي: **الحضور:** نقيض المغيب والغيبة. وكلمته بحضرة فلان ومحضر منه أي مشهد منه. **حضرة:** الرجل قربه وفناؤه. **والحضرة:** إذا حضر بخير. **والحضرة:** قرب الشيء، تقول كنت بحضرة الدار، ويقال: حضرت الصلاة، حضر القاضي امرأة تحضر. **والحضر:** خلاف البدو، **والحاضر:** خلاف البادي. **والحضارة:** الإقامة في الحضر، والحضر والحاضرة: خلاف البادية، وهي المدن والقرى والريف، سميت بذلك لأن أهلها حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار. ورجل **حضر:** لا يصلح للسفر، وهم **حضور:** أي حاضرون. **والحاضر:** الحي العظيم أو القوم[23].

اصطلاحا الحضارة: جملة مظاهر الرقي العلمي والفني والأدبي التي تنتقل من جيل إلى جيل في مجتمع أو مجتمعات متشابهة، وهناك حضارات قديمة وأخرى حديثة، شرقية وأخرى غربية، والحضارات متفاوتة فيما بينها، ولكل حضارة نطاقها وطبقاتها ولغاتها[24].

مفهوم الحضارة لغة يحمل أكثر من معنى، كالحضور والتواجد وهلاك الإنسان ونقيضه من الصحة، وقرب الشيء، والمدينة، والله، والقوم. أما الحضارة اصطلاحا فهي جمة مظاهر الرقي على أكثر من صعيد. والحضارات مشترك إنساني، إلا أن حضارة كل قوم تختلف عن غيرها من الحضارات حسب الثقافة والقوم واللغة والأيديولوجيا.

د- مفهوم النهوض الحضاري (كمركب وصفي): في تعريف مصطلح النهضة أو النهوض الحضاري كمركب لا نجد تعريفا معينا. بل نجد البحوث والدراسات تعرف كل مصطلح على حدا: (النهضة)، (الحضارة). ويستخدم المركب الوصفي عموما للدلالة على العوامل التي تشكل فتيل قيام الحضارة، فالنهضة هي خطوة من خطوات التي يعيشها مجتمع ما قبل الحضارة (على حد تعبير مالك بن نبي)، نحو الوعي والاستفاقة والأخذ بعالم الأسباب للوصول إلى

مستوى راقي من التفكير ومن اجتماع عوامل مادية ومعنوية كفيلة بتحقق الحضارة.

مفهوم **النهضة الحضارية المتوازنة** عند الدكتور **"الطيب برغوث":** هي محصلة الموقف الفكري والعملي الشامل والمتوازن، من القضايا المحورية الأساسية في فقه النهضة الحضارية المتوازنة**:**

1. محورية أولوية النهضة الحضارية في حياة كل فرد أو مجتمع أو أمة. فالخطوة الأولى في فقه النهضة الحضارية هي: تأسيس وعي الأفراد والمجتمع بهذه الأولوية المركزية.
2. ومحورية الوعي الحضاري السنني المتوازن، الذي يتطلبه تحقيق هذه الأولوية الأساسية؛ وبدون وعي حضاري يستحيل تحقيق نهضة حضارية.
3. ومحورية المعرفة والثقافة السننية المتوازنة في بناء هذا الوعي الحضاري السنني؛ فالوعي الحضاري يتحقق عندما يتحول إلى معرفة وثقافة سننية يحملها كل فرد في المجتمع، ويتحرك على ضوء معطياتها.
4. ومحورية المنظور السنني الكوني الكلي المتوازن، في بناء هذه المعرفة والثقافة السننية المتوازنة؛ وبدون هذا المنظور لا يمكن للمجتمع أن يمتلك معرفة وثقافة سننية، ومن ثم وعيا حضاريا.

هاته المحاور الأربعة بها تتقرَّر أوضاع ومصائرُ الأفراد والمجتمعات، في المرحلتين الدنيوية والأخروية معا. فمن أراد أن يبني نهضته الحضارية المتوازنة، أو يعرف ما فيها من اختلالات ونواقص، وأن يصحح مسارها، ويشحذ فعاليتها الإنجازية الكلية، ويحقق أهدافها المرجوة، فعليه أن يستوعب هذه الخريطة، وأن يستجيب فهما وعملا، لمقتضيات كل محور من محاورها الأساسية، سواء في تشخيصه لوضع المجتمع، أو في تخطيطه لمشروع نهضته الحضارية، أو في حركة إنجازه الفعلي لهذه النهضة)[25]. فطرح الدكتور دراسة تحدد المصطلح بصفة أكثر تعمقا على المصطلح وآلياته لإخراجه من عالم القوة إلى عالم الفعل، وتسليط الضوء على النهضة الحضارية الموازنة بين عالم الشهادة وعالم الغيب، الدنيا والآخرة، وهنا يكمن محور هاته الدراسة التمكين

الكلي الذي يحقق النهضة الحضارية الكفيلة باستحقاق المؤمن المتدين بخلافة الله عزوجل بالأرض

ثانيا: "التمكين" في القرآن ودلالاته

1- لفظة "التمكين" في القرآن وتفسيرها:

جاءت لفظة (مكن، يمكن، تمكينا) في القرآن الكريم بعدة معان وتكرر ذكرها[26]، أذكر بعضا من الآيات الكريمة مع ذكر تفسيرها كالتالي :

- ﴿فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ (يوسف: 54)، مكين ذو مكانة ومنزلة[27].
- ﴿وكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ﴾ (يوسف: 56)، من التمكين الظاهر في أرض مصر، وكل مكان أراد أن يتخذه منزلا ومتبوأ له يمنع منه لاستيلائه على جميعها ودخولها تحت ملكه وسلطانه[28].
- ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ (الكهف: 84)، ذي القرنين سخر له السحاب ومدت له الأسباب وبسط له النور[29].
- ﴿قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ﴾ (الكهف: 95)، ما جعلني فيه مكينا من كثرة المال واليسار[30].
- ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ﴾ (الأعراف، 10)، جعلنا لكم فيها مكانا وقرارا أو ملكناكم فيها وأقدرناكم على التصرف فيها[31].
- ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِن مَّكَّنَّاكُمْ فِيهِ﴾ (الأحقاف: 26)، هم أحسن أثاثا ورئيا، كانوا أكثر منهم وأشد قوة وآثارا، وهو أبلغ في التوبيخ وأدخل في الحث على الاعتبار[32].
- ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ﴾ (الأنعام: 6)، مكنته في الأرض فأثبته فيها، والمعنى لم نعط أهل مكة نحو ما أعطينا عادا وثمود وغيرهم من البسطة في الأجسام والسعة في الأموال والاستظهار بأسباب الدنيا، الدلالة على أنه لا يتعاظمه أن يهلك قرنا وينشئ مكانهم آخرين يعمر بهم بلاده[33].
- ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ﴾ (الحج: 41)، هو إخبار من الله عز وجل بظهر الغيب عما

ستكون عليه سيرة المهاجرين رضي الله عنهم إن مكنهم في الأرض وبسط لهم الدنيا وكيف يقومون بأمر الدين وعن عثمان رضي الله عنه قال هذا والله ثناء قبل بلاء[34].

- ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِّزْقًا مِّن لَّدُنَّا﴾ (القصص: 57)، مكن الله لهم في الحرم الذي آمنه بحرمة البيت وآمن قطانه بحرمته، وإسناد الأمن إلى أهل الحرم حقيقة وإلى الحرم مجاز[35].
- ﴿وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ﴾ (النور: 55)، وعدهم الله أن ينصر الإسلام على الكفر ويورثهم الأرض ويجعلهم خلفاء، وأن يمكن الدين الذي المرتضى "دين الإسلام" وتمكينه تثبيته وتوطيده وأن يؤمن سربهم ويزيل عنهم الخوف الذي كانوا عليه[36].
- ﴿وَإِن يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِن قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ﴾ (الأنفال: 71)، فأمكن منهم كما رأيتم يوم بدر فسيمكن منهم إن عادوا إلى الخيانة[37].
- ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ (المؤمنون: 13)، في قرار مكين، نطفة القرار المستقر والمراد الرحم وصفت بالمكانة التي هي صفة المستقر فيها[38].
- ﴿فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ (المرسلات: 21)، في قرار مكين، في الرحم مقدار من الوقت قد علمه الله وحكم به وهو تسعة الأشهر أو ما دونها[39].
- ﴿ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾ (التكوير: 20)، عند ذي العرش مكين، لما كانت حالة المكانة على حسب حال الممكن، ليدل على عظمة منزلته[40].

قمت بذكر أربعة عشر آية وانتقيت تفسيرها من تفسير الزمخشري، لأنه من التفاسير المعتدلة في الشرح بين الإطناب المفقد للمعنى والتلخيص الغير مؤدي للمعنى. و التمكين الحاصل في هاته الآيات تحقق للصالحين والأنبياء عليهم أفضل الصلاة والسلام: (ذي القرنين، يوسف، محمد، الصحابة والمهاجرين منهم بخاصة). وتبرز في الآيات شروط تحقق التمكين في إتباع شرع الله وعدم مخالفته والصبر حين يقع الابتلاء وعدم التجرؤ على تحدي الله عز وجل. والتمكين ليس فقط في الساحة السياسية بل بتثبيت الله الخلق في الأرحام.

2- دلالات التمكين في القرآن الكريم: تتحدد دلالات التمكين في النص القرآني بمعاني مختلفة، أذكر منها:

أ- القوة والسلطان وسعة الرزق والنفوذ، ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا﴾ (الأنعام: 6).

ب- التسخير والعمران، ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ﴾ (الأعراف: 10).

ج- علو المكانة والمركز، ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ (يوسف: 21).

د- نفاذ القول و الائتمان، قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ } (يوسف: 54).

ه- الثبات و قوة المركز، ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ﴾ (يوسف: 56).

و- الإدراك و المعرفة و المال و القوة، ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِن مَّكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً﴾ (الأحقاف: 26).

ز- النصر والفوز على الطغيان، ﴿وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾ (القصص: 6)[41].

ح- الملك، ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ﴾ (الكهف: 84) أي أعطيناه ملكا عظيما ممكنا فيه جميع ما يعطى الملوك من التمكين والجنود. ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ (الحج: 41) أي ملكناهم إياها وجعلناهم المتسلطين .

ط- المنزلة عند الملك، ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ (يوسف: 54)، ﴿ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾ (التكوير: 20)، ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ﴾ (يوسف: 56)، هذا التمكين يفسر على أنه نصيب من الملك ومنزلة ذات قدر عند الملك.

ي- التهيئة، ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (القصص: 57) أي ألم نجعل حرما ذا أمن. ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِن مِّصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَن يَنفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا ۚ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ

وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ (يوسف: 21) أي جعلنا هذا مقدمة وتهيئة لتمكينه في الأرض.

ك- **التمكين في نعم الدنيا ومعايشها:** ﴿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)، فالله مكن للأمم السابقة في الدنيا من الأموال والأولاد وأمدهم بالخيرات.

ل- **التمكين للدين،** وهو يعني القدرة على مزاولة شعائره في أمن وإظهارها دون منازع أو مشوش، ﴿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﴾ (النور: 55).

م- **الظفر،** ﴿وَإِن يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِن قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (الأنفال: 71).

ن- **الثبوت والاستقرار،** ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ (20) فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ (21)﴾ (المرسلات، 20-21)[42].

تنوعت (دلالات التمكين) في القرآن الكريم، ذكرت في هذا المقام ثلاثة عشر مدلولا: جزء كبير منها حول السلطة والقيادة والملك والوزارة. فجاء مدلول التمكين بمعنى (الملك، المنزلة عند الملك، القوة والسلطان وسعة النفوذ، الظفر، علو المكانة، نفاذ القول والائتمان، التهيئة، الثبات وقوة المركز). وجاءت دلالات التمكين لإبراز العلاقة التنافسية بين الحق والباطل، والدعم النفسي في القرآن الكريم للحق لتعزيزه في النفوس، فيعد القرآن الكريم بالدعم والنصر والفوز، ليس ذلك فحسب بل البسط في الخيرات والرزق كذلك. فورد مدلول التمكين بمعنى (التمكين في نعم الدنيا ومعايشها، النصر والفوز على الطغيان، التسخير والعمران). كما وجاء مدلول التمكين في القرآن بإبراز مكانة العلم والعقل والمعرفة وقرن بين ذلك وبين القوة والمال. كما ورد مدلول

التمكين بتثبيت الله للأجنة في الأرحام، فاستقرار الحمل وعدم الإسقاط بفضله عز وجل.

ثالثا: قصص من القرآن والتاريخ الإسلامي لتحقق التمكين لعباد الله الصالحين

1- قصص تحقق التمكين للأنبياء والصالحين من القرآن الكريم: يحتل القصص القرآني مكانة هامة في القرآن الكريم، ونجد في العديد من الآيات حثا على السير والنظر إلى آثار الأمم السابقة، ويضرب الله لنا الأمثال ويذكر القصص لنعتبر بها ونفهم سننه عز وجل في الخلق ونتعظ بمن سبقنا من الأمم. فالقصص والمصير موحد وفق سنة التداول، فالأمم التي تجعل الظلم مصيرها الهزيمة والعقاب الرباني والتي تأخذ بشره الله وتحقق العدل يمكن الله لها بالنصر والتأييد، وحتى يتحقق هذا النصر لابد من الجهاد ومن الصبر، فالنصر نتيجة يسبقه ابتلاء وتمحيص الله لعباده، والأنبياء أكثر الخلق ابتلاء وأكثرهم صبرا فاستحقوا التأييد الرباني، وفي القصص التالية نموذج يستمد منه العبر لاستعادة ريادة الدين وتحقيق شرع الله واستخلافه:

قصة نوح وموسى عليهما السلام: نموذج رفيع للتدليل على أن من أنواع التمكين هلاك الكفار ونجاة المؤمنين[43]، وإنجاء الأنبياء عليهم السلام وأتباعهم المؤمنين أبرز تمكين لاستئناف الحياة من جديد[44].

قصة يوسف عليه السلام: تولي أهل التوحيد أعباء الحكم لدولة غير مؤمنة نوع من أنواع التمكين، وهذا التمكين تحقق لسيدنا يوسف عليه السلام، قال تعالى: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ ۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ (يوسف: 55)، وذلك من أجل نشر عقيدته وتقديم الخير للناس[45]، فيوسف عليه السلام طلب من الملك بعد أن فسر له رؤياه أن يجعله على خزائن الأرض، وكان إقدامه على هذا الطلب رغم تبينه مخاطره ومحاذيره لمحة من لمحات الرغبة في إرشاد الناس إلى الانتفاع بالحياة وإحسان التعامل معها على منهاج الله[46] ، فيقيم العدل، ويدبر أمور الناس ويعلم معاني كتب الله تعالى وأحكامه فينفذها أو تعبير المنامات المبنية على الحوادث الكائنة ليستعد لها ويشتغل بتدبيرها قبل أن تحل كما فعل لسنيه.. أما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ (يوسف: 54)، بمعنى متمكن مما أردت

وعرض لك من حاجة قبلنا لرفعة مكانك ومنزلتك لدينا.أما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ ۚ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ ۖ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (يوسف: 56)، والمعنى:مكنا ليوسف عليه السلام في أرض مصر ينزل من بلادها حيث يهوى إكراما وإحسانا له[47].

قصة طالوت: وكانت قصة مع بني إسرائيل من أروع القصص القرآني في بيان سنن الله في النهوض بالأمم، وسمات وصفات القيادة للنهوض بالشعوب وفق منهج رباني، ووسائل عملية وتربوية عميقة على معاني الطاعة والثبات والتضحية والفداء، من أجل العقيدة الصحيحة[48].

قصة داوود عليه السلام: يبدأ العصر الذهبي لبني إسرائيل مع ظهور داود عليه السلام في القتال عندما أكرمه الله بقتل جالوت وكان مجاهدا في جيش طالوت، لقد رفع داود عليه السلام راية النصر وشرع في إعادة التمكين لبني إسرائيل بعد قتله لجالوت وهو فتى، ومنذ ذلك الحين بدأ نجمه يصعد حتى ولى الملك أخيرا، وقد استخلف الله تعالى داود عليه السلام فخاطبه ﴿يَٰدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ (ص: 38)، إن الآية الكريمة تبين أن الحكم بين الناس مرتبة دينية تولاها رسل الله وخواص خلقه، وأن وظيفة القائم بها الحكم بالحق ومجانبة الهوى والعلم بالأمور الشرعية، هذا وقد علمه الله عز وجل صناعة الأسلحة للإعداد العسكري والأخذ بأسباب النصر على الأعداء: ﴿وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ﴾ (سبأ: 10)[49].

قصة سليمان عليه السلام: تسلم قيادة الدولة القوية التي أسست على الإيمان والتوحيد والتقوى، لقد أوتي سيدنا سليمان عليه السلام الملك الواسع والسلطان العظيم، وأعطي النبوة ومنح العلم وأوتي الحكمة: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا ۖ وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ * وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ ۖ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ (النمل: 15-16)، ويحدثنا القرآن أنه عليه السلام أقام مملكته على أسس من الإيمان بالله والإسلام له، ولهذا اعتبر سليمان عليه السلام ملكه مفخرة عن ملك بلقيس لأن ملكه قام على العلم وأسس على

الإيمان: ﴿وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِن قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ * وَصَدَّهَا مَا كَانَت تَّعْبُدُ مِن دُونِ اللَّهِ ۖ إِنَّهَا كَانَتْ مِن قَوْمٍ كَافِرِينَ﴾ (النمل: 42-43)، كما أن دولة سليمان عليه السلام كانت مفعمة بالحيوية، وكان عليه السلام قائما بواجب العبودية إلى جانب القيام بمهام الملك ومسؤوليات الحكام وإعمار الدنيا بطاعة الله، حتى دانت له الأرض جميعا، ومن مظاهر "التمكين" لسيدنا سليمان: ورثه الله الملك عن أبيه كما أعطاه النبوة، علمه الله منطق الطير، وأتاه الحكمة، وسخر له الريح والجن ومردة الشياطين، يستخرجون له الجواهر واللآلئ، ويعملون له الأعمال كبناء القصور[50].

قصة ذي القرنين: تحقق له الحكم والسلطان والتمكين في الأرض وإقامة العدل بين العباد، اهتم باتخاذ الأسباب لبلوغ الأهداف والغايات، وتتماثل معالم التمكين لذي القرنين في دستوره العادل ومنهجه التربوي للشعوب: ﴿قَالَ أَمَّا مَن ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُّكْرًا * وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءً الْحُسْنَىٰ ۖ وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا﴾ (الكهف: 87-88)[51]، وذا القرنين حينما سمع من القوم رغبتهم في بناء السد لم يكتف بالكلام بل أرشدهم إلى الحركة والعمل وبذل الوسع للوصول إلى حياة آمنة[52]، وقد مكن خبراته في إنشاء دولته القوية فوظف علمه بالجغرافيا وبالعلوم المتاحة بعصره فوظف الإمكانيات: ﴿آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ ۖ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انفُخُوا ۖ حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾ (الكهف: 96)، ﴿قَالَ هَٰذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّي﴾ (الكهف: 98)، فالله أعطاه من كل شيء سببا من أوجه التمكين له في الأرض: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ (الكهف: 84)، لقد بنى ذو القرنين حضارة ربانية معتمدة على ركائز الإيمان والعدل والعلم والإصلاح مستهدفة بني الإنسان أينما حل وأقام[53].

قصة أصحاب القرية: قال تعالى: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ * إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ * قَالُوا مَا أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنزَلَ الرَّحْمَٰنُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ﴾ (يس: 13-15)، فالله مكن للمرسلين لتبليغ رسالته وصبروا، فاستجاب

رجل من أهل القرية لهم وأيد دعوة التوحيد. فنصر الله المرسلين وهلك مكذبيهم[54].

قصة أصحاب الأخدود: قصة الغلام مع الملك الكافر الذي تمسك بعبوديته لله فغضب منه الملك وقتله. ولم يفلح في قتله حتى طلب الغلام أن يذكر اسم الله حتى يموت، فنشأ أتباع له آمنوا بالله عز وجل، فطلب الملك بحفر أخاديد وإيقادها بالنار،لكن المؤمنين اختاروا إيمانهم، وهاته الحادثة التي وردت إشاراتها فالقرآن أوضح القصص في تمكين الله تعالى للدعاة في تبليغ رسالتهم وأداء أماناتهم[55].

قصة الرسول الله صلى الله عليه وسلم: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم أن جمهرة المسلمين صابرت البأساء والضراء أمدا طويلا وهي متشبثة بدينها في وجه عناد قريش، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لهم: (إذا لقيتموهم فاصبروا)[56]، وكان يدعو لهم أثناء الشدة ومن ذلك ما رواه أنس رضي الله عنه فقال: (خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الخندق فإذا المهاجرون والأنصار يحفرون في غداة باردة، فلم يكن لهم عبيد يعملون ذلك لهم، فلما رأى ما بهم من النصب والجوع قال اللهم إن العيش عيش الآخرة، فاغفر اللهم للأنصار والمهاجرة)[57]، وحدثنا أحمد بن محمد أنه سمع عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنه يقول: (دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الأحزاب على المشركين فقال اللهم منزل الكتاب، سريع الحساب، اللهم اهزم الأحزاب، اللهم اهزمهم وزلزلهم)[58]. وكان عليه أفضل الصلاة والتسليم يحثهم في الشدائد ويتواجد معهم في ساحة الوغى ويساعدهم بيديه الشريفتين، ويدعو الله جهرا وكان لذلك شحن لأفئدة المؤمنين وتثبيتا لها كما غزوة الخندق، حدثنا حفص بن عمر عن البراء رضي الله عنه قال: (رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الأحزاب ينقل التراب - وقد وارى التراب بياض بطنه- وهو يقول :

لولا أنت ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا
فأنزل السكينة علينا وثبت الأقدام إن لاقينا
إن الألى قد بغوا علينا إذا أرادوا فتنة أبينا)[59].

فما حدث بعدها من فوز وانتصار يعد فاتحة عهد آخر من الجهاد العسكري[60]، وذكرت روايات السيرة تبشير الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه بالنصر والتمكين وظهور الإسلام في العالم[61]، ومن هذا القبيل ما مكن الله لنبيه دون غيره ويظهر ذلك في رواية أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (بعثت بجوامع الكلم، ونصرت بالرعب، فبينا أنا نائم أوتيت مفاتح خزائن الأرض فوضعت في يدي. قال أبو هريرة وقد ذهب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنتم تنتثلونها)[62].

وكذا في غزوة الأحزاب، لما رأوا المدينة محاصرة من أحزاب الكفر لم يحبطوا أو يرعبوا بل ثبتوا وقاتلوا وازدادوا إيمانا بالله: ﴿وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَٰذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ ۚ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ (الأحزاب: 22)، فالله وعدهم بالتمكين والنصر، وصدق وحول تلك الوعود من صورتها النظرية الوعدية إلى صورتها العملية الواقعية النصر وبسط أسباب التمكين[63].

ذكر القصص القرآني جملة من الأحداث والوقائع والأشخاص، ولاحظت أن القصص القرآني يربط مفهوم التمكين بالصلاح وإتباع شرع الله، ومواجهة الباطل والصبر على نشر كلام الله والثبات على ذلك حتى يسمع الناس لكلام الله، وقد كان التمكين على شكلين:

- أن يكون للشخص الممكن له بفضل الله في دولة كافرة وتؤمن فيعم التمكين كما حصل مع قصص (نوح وموسى وطالوت وداود وسليمان عليهم السلام، وأصحب القرية، وأصحاب الأخدود، ومحمد خاتم الأنبياء عليه الصلاة والسلام).
- أن يكون الشخص الممكن له صالحا ومرسلا من الله عز وجل لكن التمكين له في دولة تبقى على كفرها واعتقاداتها كما في قصتي (سيدنا يوسف، وذي القرنين).

2- نماذج من التاريخ الإسلامي تحقق لها التمكين بعد استيفاء شروط التمكين: يروي لنا التاريخ الإسلامي العديد من الأحداث والجماعات وأصحاب الفكرة والتطبيق، فتجسد في مشاريعهم التمكين (الكلي)، غير أنني أختار تاريخ

وجيل الصحابة، لأنه عاش في دعوته مرحلتين: (مرحلة الشدة والابتلاء حين كانت الدعوة وأصحابها مضطهدين، مرحلة اليسر والرخاء فانتشر الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها فدانت الأرض وخضعت للإسلام والمسلمين وهو أرقى درجات التمكين الرباني، وهاته المرحلة الثانية هي رخاء وتيسير وتمكين من الله وابتلاء في نفس الوقت فبعد موته صلى الله عليه وسلم تزعزعت الأفئدة إلا أن الصحابة رضوان الله عليهم ظلوا على العهد وواصلو نشر الدعوة، بالإضافة إلى الخيرات والثروات التي طرحت بين أيدي الصحابة إلا أنهم لم ينغمسوا في ملذات الدنيا بل كان هدفهم الإصلاح في الدنيا والعمل للآخرة ومرضاة الله عزوجل).

ويعرض لنا **"د. مجدي هلالي"** دور وأسباب وأهداف الصحابة الذين أطلق عليهم لقب (الجيل الموعود). فيقول: (الجيل الأول تعرض في بداية تكوينه إلى ضغوط شديدة، ومحاصرة، ومقاطعة، وتهديدات، وحروب...إلا أنه استطاع أن يحقق الشروط المطلوبة لتنفيذ الوعد الإلهي، فأورثهم الأرض، ومكن لهم فيها، وملكهم ممالكها في سنوات قليلة: ﴿وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمِ﴾ (التوبة: 111). لقد كان أبناء الجيل الأول يعلم بوضوح هدفه في الدنيا، وأن الله عز وجل قد اختارهم لينشروا دينه، ويقوموا بالشهادة على الناس، ويسعوا لإخراجهم من الظلمات إلى النور، لذلك انتشروا في الأرض يدعون الخلق إلى الله، ويجاهدون في سبيله لم يركنوا إلى الدنيا، ولم ينقطعوا للعبادة، لأنهم علموا أن الله عز وجل يريد منهم الدعوة والجهاد وتعبيد الأرض له سبحانه. مع الجيل الأول، الذي بدأ بأفراد مطاردين مضطهدين في مكة، يقرأون القرآن، ويستمعون إلى آيات الوعد بالنصر والتمكين، وأقصى أمانيهم في ذلك الوقت أن يبيتوا آمنين، وألا يتعرض أحد منهم لأذى... هؤلاء هم أنفسهم الذين رأوا التمكين بأم أعينهم، وشاهدوا عز الإسلام ومجده، ويا للعجب أن يصبح خوفهم بعد ذلك على أنفسهم من فتنة بسط الدنيا عليهم، فعن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه أُتي بطعام وكان صائما، فقال: قُتل مصعب بن عمير وهو خير مني، وكُفِّن في بُردة أن غُطي رأسه بدت رجلاه، وإن غُطي رجلاه بدا رأسه، وقتل حمزة وهو خير

مني، ثم بسط لنا في الدنيا ما بُسط، أو قال: أُعطينا من الدنيا، وقد خشينا أن تكون حسناتنا قد عُجِّلت لنا، ثم جعل يبكي حتى ترك الطعام[64])[65].

وفي نماذج الخلفاء الأربعة التالية أقدم الصورة النمطية عن تاريخهم، والتي تحمل في طياتها العديد من الدروس، أهمها أنهم أصحاب مبادئ وأخلاق وعقائد لم تتزحزح نفوسهم ولم تركن للدنيا، وهذا ما ساعدهم على إقامة الحضارة الإسلامية التي أدهشت العالم وشكلت له دروس إلهام، كالتالي:

- **أنموذج أبي بكر الصديق،** رضي الله عنه أول من آمن بالرسول صلى الله عليه وسلم ووالد أحب زوجاته "عائشة" رضي الله عنها، عانى مع الرسول في بداية الدعوة وبعد وفاته صلى الله عليه وسلم لانقسام صفوف المسلمين، فتعب لتوحيد المسلمين وإعادتهم إلى مسار توحيد والجهاد كما رسمه لهم الرسول صلى الله عليه وسلم، وكان ممن آمنوا بالدعوة الأولين ولازم الرسول وأخذ جل صفاته، منها الصدق الصبر والثبات والحكمة والإخلاص والتواضع والزهد وعدم الركون إلى الدنيا، وفي ذلك رواية ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لو كنت متخذا خليلا لاتخذت أبا بكر، ولكن أخي وصاحبي) وفي رواية (ولكن أخوة الإسلام أفضل)[66].

- **أنموذج عمر بن الخطاب،** رضي الله عنه كان ذا شأن اجتماعي كبير في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، ومع ذلك حين اقتنع بالإسلام أسلم ولم يكابر وتواضع وجاهد لإعلاء شأن الإسلام حين كان في بدايته مضطهدا، وثبت بعد انتشار الإسلام وأصبح خليفة والمال يتدفق تحت قدميه ومع ذلك فضل الآخرة وقدم لأجل ذلك إنجازات من فتوحات عمت مشارق الأرض ومغاربها فدعا للدين الإسلامي لا بالأقوال فقط بل بالأفعال كذلك، ومن ذلك ما رواه محمد بن الصلت أبو جعفر الكوفي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (بينما أنا نائم شربت –يعني اللبن- حتى أنظر إلى الري يجري في ظفري - أو في أظفاري- ثم ناولت عمر. قالوا فما أولته يا رسول الله؟ قال العلم)[67]، وفي رواية عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: (سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (بينا أنا نائم رأيت الناس عرضوا علي وعليهم قمص، فمنها ما يبلغ الثدي، ومنها ما يبلغ دون ذلك، وعرض علي عمر وعليه قميص اجتره. قالوا

فما أولته يا رسول الله؟ قال الدين)، وكذا رواية عن المسور بن مخرمة قال: (لما طعن عمر جعل يألم، فقال ابن عباس يا أمير المؤمنين، ولئن كان ذاك، لقد صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحسنت صحبته، ثم فارقته وهو عنك راض، ثم صحبت أبا بكر فأحسنت صحبته، ثم فارقته وهو عنك راض، ثم صحبت صحبتهم فأحسنت صحبتهم، ولئن فارقتهم لتفارقنهم وهو عنك راضون. قال أما ما ذكرت من صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضاه فإنما ذاك من الله تعالى من به علي، وأما ما ذكرت من صحبة أبي بكر ورضاه فإنما ذلك من الله جل ذكره به علي، وأما ما ترى من جزعي فهو من أجلك وأجل أصحابك. والله لو أن لي طلاع الأرض ذهبا لافتديت به من عذاب الله عز وجل قبل أن أراه)[68].

- **أنموذج عثمان بن عفان**، رضي الله عنه زوج ابنتي الرسول صلى الله عليه وسلم، كان من أشد الصحابة خجلا لكنه جاهد كما ينبغي لعزة ورفع الإسلام، لم يغيره الحكم والخلافة والمال وفتح الله على يديه من الممالك الكثير وظل على عقيدته (وللآخرة خير وأبقى)، قال النبي صلى الله عليه وسلم: (من يحفر بئر رومة فله الجنة. فحفرها عثمان). وقال: (من جهز جيش العسرة فله الجنة فجهزه عثمان). وروى أنس رضي الله عنه قال: (صعد النبي صلى الله عليه وسلم أحدا ومعه أبو بكر وعمر وعثمان، فرجف، فقال اسكن أحد فليس عليك إلا نبي وصديق وشهيدان)[69] .

- **أنموذج علي بن أبي طالب**، كرم الله وجهه ابن عم الرسول صلى الله عليه وسلم وزوج اصغر بناته فاطمة رضي الله عنها، تربى ببيت الرسول صلى الله عليه وسلم فحمل العديد من صفاته كالإخلاص والزهد والصمت ولم يتأثر بعد توليه الخلافة فبقي مخلصا المقصد والوجهة نحو الله والآخرة، قال النبي صلى الله عليه وسلم لعلي: (أنت مني وأنا منك)، وقال عمر: (توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنه راض). كما حدثنا ابن عباس قال: (دخل علي على فاطمة، ثم خرج فاضطجع في المسجد، فقال النبي صلى الله عليه وسلم أين ابن عمك؟ قالت في المسجد، فخرج إليه فوجد رداءه قد سقط عن ظهره وخلص التراب إلى ظهره، فجعل يمسح التراب عن ظهره فيقول اجلس يا أبا تراب).

وحدثنا قتيبة عن سلمة قال: (كان علي قد تخلف عن النبي صلى الله عليه وسلم في خيبر وكان به رمد فقال أنا أتخلف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فخرج علي فلحق بالنبي صلى الله عليه وسلم. فلما كان مساء الليلة التي فتحها الله في صباحها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأعطين الراية غدا رجلا يحبه الله ورسوله - أو قال يحب الله ورسوله- يفتح الله عليه، فإذا نحن بعلي وما نرجوه، فقالوا هذا علي، فأعطاه رسول الله صلى الله عليه وسلم الراية ففتح الله عليه)[70].

أستنتج مما سبق عرضه من القصص القرآني والتاريخ الإسلامي، أن التمكين لم يتحقق للأنبياء والصالحين إلا بعد الابتلاء والجهاد والصبر والولاء والثبات. وهاته من أبرز شروط تحقق التمكين فطريق الدعوة ابتلاء والإصلاح ابتلاء، والصبر على ذلك ابتلاء. وثمرات ذلك نعمة تتمثل في تمكين الله بإظهار عباده ورزقهم القدرة ونفوذ الأمر وتحقق السلطان. وانتقيت من التاريخ الإسلامي أنموذج الصحابة رضوان الله عليهم، لأنهم جيل تميز بصفات وخصائل يمكننا أن نجعلها قاعدة كل جيل يسعى نحو واقع أفضل وتدين صحيح ومجتمع سليم من الأمراض النفسية، ومرض التخلف والانبهار بالغرب والتبعية، وديننا الإسلامي لو صححنا المفاهيم المغلوطة والمتداولة والشبهات العارضة عليه وأحسنا النية لله وابتغينا الآخرة لقامت لنا حضارة، فنهضتنا تقوم على الدين، هذا ويحثنا الدين الإسلامي على إعمار الأرض بالبناء والزراعة ونشر الخيرات والتكاثر، كما يجعل للإنسان مسؤولية خلافة الله وذلك لن يتحقق إلا إذا كان المكلف صاحب أخلاق، كما تحقق لصحابة فأحبوا الله وتمكن الإيمان في نفوسهم فأخلصوا النيات والغايات نحو الله، وتواضعوا بعد أن صارت مشارق الأرض ومغاربها في أيديهم ومع ذلك لم ينغمسوا في اللذات. هذا وتقوم الحضارات كما يحدد "ابن خلدون ومالك بن نبي"[71]، وعلماء الاجتماع على المبادئ والغايات وتنهار الحضارات حينما يسود الترف واللهو[72]، وهذا ما حصل مع الصحابة زهدوا عن الدنيا حينما ذللت لهم، وواصلوا الجهاد للتمكين العسكري الجيوبوليتيكي لدولة وحضارة الإسلام، وهذا ما جعلها تستمر للعديد من القرون، وحافظ وتمسك جيل التمكين الصحابة

رضوان الله عليهم بالعبادة والخوف من الله، فإيمانهم كان وثيقا وهذا ما مكن لهم فأغلب الحضارات والشخصيات التاريخية لما ارتفع شأنها طغت وتجبرت كما وقع مع قارون والأمم السابقة، غاب الإيمان بالله وتسلط الجبروت والاعتزاز بالذات فأهلكم الله، فالله يمكن لعباده الصالحين. كذلك مما ساعد الصحابة ووفقهم للتمكين الإلهي صفة الموالاة والتآخي فيما بينهم فالله عز وجل يوصينا بذلك: (وكونوا عباد الله إخوانا)، والموالاة هي محطة هامة حتى صنفها العلماء تحت اسم عقيدة الولاء بين المسلمين[73]. وأهم صفة حققت لجيل الصحابة التمكين (الصبر والثبات) ففي بداية الدعوة لاقوا من المشركين أشد أنواع العذاب والتنكيل ومع ذلك ثبتوا وكذا بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم صبروا وثبتوا فلم يجزعوا وظلوا متمسكين بدينهم وبمبادئهم وبهدفهم وغايتهم تحقيق العبودية ونشر الدين وتعمير الدنيا وتجسيد الاستخلاف المطلوب وكذا ثبتوا على دينهم ولم تصرفهم الملذات وهذا ما جعلهم يقدمون أفضل ما عندهم، فبنوا حضارة ظلت لقرون[74].

رابعا: دلالات فقه التمكين التي تتلازم مع النهوض الحضاري

دلالات فقه التمكن التي تحول أسباب وشروط وآليات التمكين إلى بناء ونهضة حضارية، تتمثل في:

1- التفقه في أمور الدين متلازم بالتفقه في أمور الدنيا عبر الأدلة العقلية وعلوم الفلك والطبيعة والكيمياء، وكل ذلك يعتبر علوم دنيا وشواهد كونية على وحدانية الله[75]،

- يرى **"د.رمضان خميس":** أن جيل التمكين جيل عالم، العلم في حياته سبب أصيل في تمكينه، وصفة أساسية من صفاته، فلا يتصور جيل يتمكن بغير علم[76].
- والملاحظ أن صفة العلم رافقت الأنبياء والصالحين فما أنجى سيدنا يوسف هو صفة العلم وقدرته على التأويل فأبدع في التخطيط وأنقذ قوم مصر من الهلاك والعجاف بفضل علمه بالتأويل وعلم في التدبير والقيادة والإلمام بالاقتصاد إن صح التعبير، وكذا نموذج ذو القرنين تمثل علمه في موسوعيته وقدرته على استيعاب المسائل في البناء أو السياسة أو الأمن

وكان عامل نجاحه إتباعه الأسباب التي أتاحها الله له، واعتمد على معطيات الواقع فسأل القوم عن إمكانياتهم ومن ذلك أوصل لهم فكرة بناء السد.

2- الهدف من التفقه في التمكين إعادة هيمنة الأمة الإسلامية وبعث دورها الحضاري في دعوة وهداية الناس، وحتى يتحقق هذا الأمر لابد أن يستنفر التدين في لحظته الراهنة وعي المراجعة لنقد الذات الإسلامية ولن يتم إلا باسترداد إرادة النهوض والعزيمة، فتعي الأمة معنى الصلاح في سلوكها[77].

- وما تعيشه المجتمعات الإنسانية اليوم، وخصوصا الأمة الإسلامية من ضنك في معيشتها فسبب ذلك الإعراض عن ذكر الله وما يترتب عن ذلك من فرز حالة ضيق شديد وأزمة في كل مكان وتوصد الأبواب والسبل في وجه قيادات الأمة.
- في كلام الله وآياته ومشاريعه تناسق وتلاؤم مع الفطرة الإنسانية وفيه تجسيد مهمات الوحي المتمثلة في إخراج الإنسان من الظلمات إلى النور، والآيات تحدد ملامح ومقومات الهداية والتبيين والتزكية والإصلاح والتنزيل والدعوة والذكر والنور والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وآيات الكتاب تثبت بقوة أن فلسفة نزول القرآن الكريم تتجاوز حدود علاقة فردية بين الإنسان وربه، وتتعدى إطارات عمل الفرد لتطال كافة مجالات السلوك والعقيدة في الحياة[78].

3- التفقه والوعي أساس السعي في عملية بعث الحضارة الإسلامية من جديد، فالفقه من أقرب المفاهيم لروح التدين وجوهر الحضارة الإسلامية ، فارتبطت عملية الاجتهاد بالفقه بوصفها منهجية دقيقة ومتكاملة في تكوين المعرفة بالشريعة الإسلامية، وقد دعا علماء هذه الأمة إلى أن تنفر طائفة منهم ليفرغوا لعملية الفقه الحضاري ببوصفها جزءا جوهريا من عملية الفقه الديني، ولينيروا للأمة دربها فلا يضلوا عن صراط الله عزوجل. الفقه الحضاري منهج سديد في البحث والعلم والفهم والسلوك، ففقه الدين هو فقه الحياة ومن ثم الفقه الحضاري[79].

- النهضة الحضارية لا تتحقق إلا تحت إرشاد "مصلحين" وتوحيد جهودهم، وهنا نقطة ذكرتها من قبل لصفة جيل التمكين ألا وهي: (الولاء والأخوة)،

ويرافق الأخوة مبدأ "الوعي" عند ذوي التوجه الإصلاحي لحثهم على التدافع إلى مواقعهم في خريطة الأعمال الحضارية، وتشجيعهم على التعريف بتعاليم الإسلام الذي يشجع على إعمال العقل وللإسلام موقف طليعي أصيل يواكب حركة التطور في القرن العشرين

- قانون تصويب المنهج يتمثل بأن النهضة والتغيير يبدأ من الذات وتصنعه الأمة، وجوهر معركة الحضارة للنهوض هو "العلم" الذي يمنح القوة والقدرة على التقدم والتمدن، والحضارة في عالم الإسلام بدأت من آية (إقرأ) التي مثلت قانون الحضارة، فأصبح العلم فريضة والتفكير عبادة والعقل حجة والبرهان دليلا[80]

4- من أهم شروط التمكين: الإيمان بالله والإذعان لأنبيائه والابتلاء في الطاعة وفي الجحود وفي الدعوة لكلام وشرع الله، ومن ذلك حرص التعاليم الإلهية وإلحاحها على الدعوة إلى الإيمان، وهذا ما يؤكده **"د.رمضان خميس"** حين قال: (العقيدة السليمة سر النجاة وروح الحياة، من هنا عني القرآن الكريم بترسيخ العقيدة في الجيل الأول، ذلك الجيل الذي عاش التمكين الحضاري بكل صوره ومعانيه)[81]. وتلبية الإنسان لنداءات الأنبياء وتقبله للوحي وذم الكفر دليل على تمتع الإنسان باختيار مصيره فبعث الله الرسل وأنزل الوحي لإرشاد الإنسان وهدايته. فالإنسان مبتلى بارادته في اختياراته المعارضة والمتحدية للشرع، والموافقة له[82].

5- من شروط التمكين (الكلي) الشروط النفسية:

- الشرط النفسي، أهم عامل محفز نفسي هو العبودية وحب الله وإخلاص الوجهة لديه فعامل الإيمان من شأنه تحقيق التوازن السيكولوجي لدى البشرية كافة فمحبة الله والإيمان به والسعي لرضاه يجعل للإنسان هدفا لوجوده وسعيا في الإقبال عليها في حين غياب عنصر الإيمان من شأنه الهبوط الحاد في سيكولوجيته فيعيش الإنسان لدنياه ويقدم على الانتحار فليس له هدف يعيش له لما بعد الحياة الدنيا[83].
- الشرط الكوني، المتمثل في الاستخلاف، فالخلافة هي النيابة، فخلافة الإنسان الله في الأرض نيابته على متنها، وعلى ذلك يكون الإنسان الذي هو

خليفة الله أكثر المخلوقين صلة وجودية بالله، ويكون قريبا له في الكمالات، ومصدر وآلية بلوغ هذه الدرجة هو "العلم والمعرفة بالأسماء"، فالإنسان قادر على بلوغ مرتبة الولاية الإلهية بالتعبد والإخلاص، بمعنى أن يتولى الله أموره في جميع الحالات وأن يتربى بالولاية الإلهية[84].

6- التمكين للأنبياء يقوم على ثنائيتين:

- الجمع بين الخطاب النظري والمشروع التطبيقي الواقعي، يعتبر القرآن الكريم الغاية من وراء بعثة الأنبياء عليهم السلام (تكامل الإنسان نظريا وعمليا)، النموذج الذي يشكل كلامهم أقوالهم فيكونون بمثابة الإنسان الكامل الذي يصلح أن يكون قدوة، يشير مفهوم "تزكية النفوس" للجانب النظري لدى الإنسان وأعلى مرحلة من التكامل المعرفي والعملي لدى الإنسان، والغاية النهائية للبعد العملي للإنسان هي بلوغ درجة "التعبد"، أما غاية الجانب المعرفي لدى الإنسان فهي العلم بالتوحيد الإلهي والعلم بأسماء الله و "لقاء الله".
- الجمع بين الوعي لسنن الله الكونية والعبادة، التي هي تطبيق لما اكتسبه واعتقده الإنسان من خلال النظر في الكون والسير في الأرض)[85] .

7- فقه التمكين الديني محفز للانطلاق الحضاري، فعودة الأمة إلى ذاتها وتصالحها مع هويتها وإعادة إعلائها والتمسك به وتمثلها والتمركز والدوران حولها من جديد، وهذا هو مفتتح طريق الصعود الحضاري حيث يمنح الأمة الطاقة النفسية والذهنية والروحية اللازمة لإقلاع الأمة حضاريا.

- تقدم البديل الحضاري الإسلامي للمؤسسات الدولية لتحقيق تحولها الديمقراطي واستقرارها السياسي، وتأخذ طريقها نحو التنمية والصعود الحضاري في شكل دول إقليمية متفرقة يمكن أن تساهم المؤسسات المدنية بدور كبير في جمع شتاتها في وحدات إقليمية وعالمية خاصة عندما تكون قد امتلكت معايير وصناعات دولية في عالم الأفكار والخطط والمشاريع والمؤسسات الإنسانية العالمية بمرجعية إسلامية عربية تمثل قاعدة أساسية ينضم إليها وتبني عليها أي دولة تريد أن تنضم لعصبة الأمم الإنسانية العامية الرشيدة الجديدة، الدورة الحضارية جارية والذي يحدد سرعتها هو

قوة فعل الاستمرار والتمكين لدى كل حضارة، قوة فعل الاستمرار عند الحضارة السائدة ، وقوة فعل التمكين عند الحضارة القادمة[86].

8- آليات النهوض الحضاري: (بين استقراء آليات التمكين، وبناء وعي حضاري)، تمثلت فيما يلي:

أ- النهوض والتجديد الحضاري يسبقهما "رؤية" لما ينبغي أن يكون عليه الواقع المنشود، وفق رؤيتين:

- أولى تبغي النهوض مستلهمة الهوية الثقافية، والتجربة الحضارية الناجحة لعقود متطاولة. وترى أن القيم الحاكمة للحضارة الإسلامية منهاج كامل للحياة، بما رسخت من تشريعات فردية ومجتمعية، وأُسس الدولة وعلاقاتها بالعالم. وعند تطبيق تلك الرؤية، وتقويمها ثمة مرونة لمستجدات العصر، ولقد اضطلع بهذه الرؤية الأولي من الأمة علمائها العاملين الذين يفقهون مقومات حضارتنا، وأسس شريعتنا، ومعالم شرائعنا غاياتها ومقاصدها. كما يحيطون بظروف الناس، ومشكلاتهم ومصالحهم، وكيفية تنزيل النصوص والأحكام عليها وفق هذه المقاصد والغايات[87] . بالاضافة للاستفادة من معطيات الواقع والاقتباس من الحضارات المعاصرة لكن دون إغفال أيديولوجيات مجتمعه[88].
- الثانية التفريق بين جوهر الحضارة الإسلامية والغربية، فالمجال العام المتغلغل في الحضارة الإسلامية هو مجال الدين، بينما الإطار الحاكم للحضارة الغربية هو "الدولة القومية" [89] .

- أحدهما يعد الضمير الديني للإنسان ظاهرة أصيلة في طبيعته، ظاهرة معترف بها بوصفها عاملا أساسيا في كل حضارة، والآخر الذي يعد الدين مجرد عارض تاريخي للثقافة الإنسانية، فأحدهما مادي في جوهره يرى كل شيء متوقف على المادة، والثاني غيبي (ميتافيزيقي) يعد المادة في ذاتها محددة محكومة[90].
- واختلاف جوهر الحضارتين والتنوع الأيديولوجي بينهما يطرح أهمية الوعي بمناهج وتقنيات الصراع الفكري الحضاري بين الإسلام وقوى الاستكبار العالمي، فهذا الصراع الفكري يستعمل بكفاءة سلاح الدعاية والتشويه

والتزييف والتشكيك، في كل ما من شأنه أن يحرر المسلم من عقد النقص، ويشعره بالاعتزاز والأستاذية في هذا العالم، ويدفعه لامتلاك زمام المبادرة والسبق في كل مجالات الحياة. ومن ذلك اللجوء إلى المدخل العملي للتخلص من آثار السيطرة الفكرية ومواقفنا، هو العناية بالدراسات والبحوث التي تهتم بكشف وسائل وأساليب وطرق ومناهج الصراع الفكري، وتحديد ميادينه وجبهاته وأماكن ثقله وأطرافه، فعندما يعرف المسلم ذلك أو بعضه، يتكاثف لديه الإحساس بضرورة التوقف في كل شيء، وتحليل كل شيء والتدقيق في كل شيء. فينتقل إلى مرحلة التفكير في شؤون دينه وأمته وواقعه بواقعية وموضوعية وفعالية[91].

ب- النهوض بالاستناد على العلوم الإنسانية، فحياة الإنسان وحركته ونشاطه من أجل السيطرة أو النفع، كلها محكومة بسنن وقوانين كونية نفسية وعضوية واجتماعية، فمن اهتدى إليها وتحرك بموجبها حقق مراده، وأدرك غايته، ولقد فقه المسلمون الأوائل هذه الحقيقة واستوعبوها نظريا وعمليا في حياتهم الخاصة، وعملهم الدعوي لتبليغ الإسلام في المشارق والمغارب، فخططوا ونظموا وتشاوروا وتطاوعوا، وأعدوا قوة معرفية وروحية وعسكرية ضاربة، سيطروا بها على البحار، وقهروا بها من وقف في طريق الدعوة الخالصة لله، وبنوا حضارة إنسانية، لقد كان المسلمون روادا في الدراسات النفسية والاجتماعية والأنثروبولوجية[92]

ج- نهوض بتحويل الأفكار إلى واقع وذلك عن طريق الانفتاح الاجتماعي، المعلومات والمعارف المتراكمة في ذهن الإنسان تظل مجرد ثقافة نظرية لا سلطان لها على الواقع، ما لم تؤثر تأثيرا عمليا محسا على عالم الأفكار والأشياء والأشخاص في المحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه المسلم، فالممارسة الميدانية البصيرة المتواصلة تمكن القائم بعملية الدعوة والتجديد من بلوغ درجة كبيرة من التوقع أو التنبؤ بنوع الاستجابة أو درجة التفاعل، وطريقة رد الفعل على أي مثير من المثيرات الفكرية أو الاجتماعية[93].

- دلالات فقه التمكين التي تتلازم مع النهوض الحضاري، هي عدد متنوع من الدروس التي يمكن استنتاجها من هذا الدرس الشرعي والسوسيوبوليتيكي.

فشروط التمكين التي يؤدي التزامها إلى نهضة حضارية تتمثل في الصبر والتدرج في إصلاح أوضاع الناس بين على مستوى إصلاح الأفراد وتعزيز الثقة بأنفسهم وثقافتهم وأيديولوجيتهم، ومن شأن إصلاح الجانب النفسي جعل العملية ذات نفع، وبإمكان العبودية والتوجه لله إمداد الفرد بالطاقة الروحية فينطلق نحو تحقيق الاستخلاف فيخرج الإنسان من نطاق الفردية إلى نطاق أوسع نطاق المجتمع خصوصا والإنسانية عموما، فيتحرر الإنسان من نوازع الأنانية والمشاعر السلبية، وتصفا نفسه ويصبح له منظور بعيد ما ورائي فينطلق في عالم الشهادة بآمال نحو عالم الغيب، فيكون الإصلاح التربوي والاقتصادي والسياسي والأيديولوجي والاجتماعي. إصلاحا سليما متوازنا ذو أبعاد متوازنة بين عالمي الشهادة والغيب.

خاتمة:

في ختام هذا البحث، كان موضوع البحث يدور حول التعريفات والقضايا التالية :

- "فقه التمكين" من أهم المباحث المعاصرة سواء صنف ضمن الفقه أو علم الاجتماع السياسي، وإدراك المسلم المعاصر لتمكين وتفقهه في هذا المجال من شأنه فهم الإسلام الذي هو شريعة وعقيدة ومنهج حياة وسلوك، وفهم الإسلام وفهم التمكين هو فتيل انطلاق المسلم المعاصر نحو البناء الذاتي الحضاري، فحضارة الإسلام لا تقوم على الدنيا والمادة بل تجمع بين المادة والروح، الدنيا والآخرة، وهناك قاعدة في فلسفة الحضارة (الوعي أساس السعي) وهذا هدفي المحوري من هذا البحث.
- فرقت بين مصطلحي التمكين وفقه التمكين. التمكين هو السعي لتحقيق وتطبيق سنن الله في الكون وجعل الإنسان له السلطة للقيادة ولتعمير الأرض، بينما فقه التمكين هو الوعي والفهم والإدراك لأسباب وعوائق وشروط التمكين. ثم بينت أنواع التمكين فصنفت الكلي الذي يتحقق للأنبياء والصالحين ووسمه بالكلي لأنه يجمع الدنيا والآخرة فكلاهما متلازمان. أما الجزئي فهو التمكين في الحياة الدنيا والتنعم برغدائها وهو حسب وجهة نظري اليهود أبرز

الممكنين لهم لسيطرتهم على جميع ميادين الحياة وهو جزئي لأنهم نالوا الدنيا وخلفوا أمر الله ففقدوا نعيم الآخرة.

- "التمكين" مصطلح قرآني ورد في العديد من الآيات القرآنية، وقد جعل الله عزوجل لأنبيائه ورسله والصالحين مسؤولية خلافته عز وجل وتحقيق كلام الله ووصاياه فمكن لهم وبسط لهم فالأسباب لنشر حقيقة العبودية ومفهوم العدل والخير، ويمكنني القول أن مصطلح "التمكين" هو من باب الوعد فالله عز وجل يعد عباده المؤمنين به أنهم إن قاموا بتطبيق شرعه وجعله كلمته في الأرض هي العليا فيوفقهم ويمكن لهم ويؤيدهم فهاته وعود في الدنيا وفوق ذلك هناك يخاطبهم بوعود أخرى وأدوم وهي الجزاء في الدار الخالدة.
- عرضت نماذج من القصص القرآني لأنبياء وصالحين عرضتها بإيجاز وهاته النماذج تحقق على يدها التمكين الرباني واستحقت ذلك لأن أن هاته النماذج سعت في مسار صعب وثبتت وصبرت حتى نالت الفرج والتمكين وخيراته، مثل سيدنا نوح وهو الذي ثبت يدعو لعبادة الله تسع مائة سنة وصنع بيديه السفينة فنجاه الله ومن آمن معه وأورثه الأرض يعمرها، موسى عليه السلام وثباته في دعوته مع قوم يصعب التعامل معهم بل يكاد يكون من المستحيل دعوتهم لكنه رغم ذلك دعاهم لعبادة الله ونبذ الشرك فجعل الله مكانة في الأرض، داوود وابنه سليمان نبيان شد الله عضد نبي بابنه وسخر لهما مظاهر الطبيعة وأعطاهما الحكمة والسلطة فنشروا الخير في الأرض وأقاموا جنة بالأرض فسيدنا سليمان سخر له الجن يبنون له القصور والقلاع...، سيدنا يوسف أعده الله ليكون بمنزلة من الملك فبعد أن إبتلاه بإخوة حاقدين عليه رموه ثم ابتلائه بالسجن بعد رفض مطارحة الغرام مع زوجة العزيز، جعل الله له خصلة تفسير الأحلام وتحقق تفسيره جعل الشعوب أو الممالك القريبة من مملكة مصر تنصاع له، وأصحاب القرية وغيرها من القصص كلها قصص ابتلاء ومحنة وتمكين في الدنيا أو تأجيلها للآخرة حتى لا يجزع أي دارس ويقول لم يمكن لهم إنما تأجل لما هو خير وأبقى، أما سيدنا محمد عليهم أفضل الصلاة والسلام، أيضا تعب وابتلي لكنه صبر حتى يوصل الدعوة وينشر القيم والأخلاق على قدر ما استطاع وللرسول صلى الله عليه أفضل

الصلاة والسلام تمكين أخروي لا يوصف من شفاعة وحوض وتمييز أمته والعديد من المزايا إن صح التعبير. وفي جانب التاريخ انتقيت أنموذج الصحابة أو ما أطلق عليهم (جيل التمكين) فاستوعب أسباب وشروط التمكين ومشى في الأرض ونشر الإسلام وجاهد الشرك والكفر وجعل كلمة الله هي العليا فمكن الله لهذا الجيل في الأرض ورزقهم من الخيرات لكنهم فضلوا الآخرة فتوفوا واستشهدوا وهم لا يملكون قيراطا.

- تفعيل قانون "التمكين" كفيل بتطبيق شرع الله في إعمار وبناء عمراني فالأرض وذلك كفيل بإقامة نهضة حضارية تنسف بقية الحضارات المعاصرة التي تقوم على المادة وتهمل الروح وترى الدين سبب رجعية الأمم، فالنهضة الناجحة هي القائمة على الدين وإتباع قوانين الله في الأرض وذلك كفيل بالتمكين الحضاري الناجح.
- دلالات التمكين وشروطه لتحقيق النهضة تقوم على العديد من الجوانب جانب نفسي سيكولوجي فالنهضة لا تقوم على قوم لا يؤمنون بفاعلية انجازهم الفعلي للحضارة بل على اليقين بفاعلية مشروعهم والتأييد الرباني لهم في حضارة تقوم على الروح والمادة. كما وقوم على جانب كوني شمولي فتحقيق الاستخلاف والوراثة والعبودية يكون بالسير في الأرض واستيعاب قانون التداول الحضاري والبحث في الكون واعتماد العلوم الحديثة الفيزياء والكيمياء والعلوم لقيام حضارة عصرية تعتمد العلوم الحديثة وأحدث النظريات.

المصادر والمراجع:

1- ابن منظور أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، سنة 1300ه.
2- أبو البقاء أيوب الكفوي، الكليات، أعده ووضع فهارسه: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط2، سنة 1998م.
3- البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير، بيروت، ط1، سنة 2002م.
4- برغوث الطيب، آفاق في الوعي السنني الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية، مركز الراية للتنمية الفكرية، سورية، ط1، سنة 2006م.

5- برغوث الطيب، النهضة الحضارية ومركزية شرط الوعي الحضاري فيها، شركة الأصالة للنشر، الجزائر، ط1، سنة 2018م.
6- بن نبي مالك، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سورية، ط5، سنة 2000م.
7- بن نبي مالك، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دار الفكر، دمشق، ط1، سنة 1986م.
8- التهانوي محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، سنة 1996م.
9- جباري مسعود، النهوض الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر أبو الأعلى المودودي نموذجا، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في العلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر- باتنة 1، كلية العلوم الإسلامية، قسم أصول الدين، الموسم الجامعي 2016-2017م.
10- الجزار عمر لطفي ، فقه التمكين وأثره في تطبيق الأحكام الشرعية، بحث مكمل للحصول على درجة الماجيستير في الفقه المقارن، الجامعة الإسلامية بغزة، تحت إشراف أ.د مازن إسماعيل هنية، بتاريخ 2011م، بتاريخ 2011م.
11- الخالدي صلاح عبد الفتاح، وعود القرآن بالتمكين للإسلام، دار القلم، دمشق،ط1، سنة 2003م.
12- الديب إبراهيم رمضان ، المجتمع المدني ودوره في الصعود الحضاري، مقال نشر بموقع الجزيرة على الرابط التالي:
https://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2013/2/24
13- الزمخشري، تفسير الكشاف، تحقيق محمد مرسي عامر، مراجعة: شعبان محمد إسماعيل، دار المصحف، شركة مكتبة ومطبعة عبد الرحمن محمد، مصر، ط2، سنة 1977م.
14- سلطان جاسم، من الصحوة إلى اليقظة، مؤسسة أم القرى، المنصورة، ط4، سنة 2010م.
15- سلطان جاسم، لحظات الإقلاع وتساؤلات المرحلة، تمكين للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، سنة 2013م.
16- سنه ناصر أحمد، نهضتنا الحضارية بين رؤيتين، مقالة بموقع نسمات للدراسات الاجتماعية والحضارية، بتاريخ 2019/08/17م، على الرابط التالي https://nesemat.com/.
17- شحادة حسين أحمد، اجتماعيات الدين والتدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، سنة 2010م.

18- الشهري أحمد بن حمدان بن محمد ، عوامل النصر والتمكين في دعوات المرسلين، كتاب إلكتروني بموقع المسلم، على الرابط www.almoslim.net.
19- الصلابي علي محمد محمد، تبصير المؤمنين بفقه النصر والتمكين في القرآن الكريم، مكتبة الصحابة، الإمارات، مكتبة التابعين، القاهرة، ط1، سنة 2001م.
20- الصلابي علي وعثمان عثمان، فقه النصر والتمكين، حوار ببرنامج الشريعة والحياة، بتاريخ 11 أوت 2008م، موقع الجزيرة، على الرابط التالي:
https://www.aljazeera.net/programs/religionandlife/2007/8/11
21- عباس شريفة، فقه التمكين، مقالة بموقع نور سورية، بتاريخ 26 يونيو 2015م، على الرابط التالي https://syrianoor.net/article/15355
22- عمر أحمد مختار وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، سنة 2008م.
23- الغريب رمضان خميس زكي، صفات جيل التمكين في المنظور القرآني، بحث مقدم إلى حولية دار العلوم-جامعة الفيوم، العدد 18 ديسمبر 2007م.
24- فؤاد عبد الباقي محمد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، مطبعة دار الكتاب المصرية، سنة 1364ه.
25- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، تقديم :ابراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، سنة1983 م.
26- مستعد ادريس ، التغيير بين التمكين والتمكن، مقالة بموقع منبر هسبريس، بتاريخ الأربعاء 27 غشت 2014م، بتوقيت 42 15، على الرابط التالي:
https://www.hespress.com/opinions/239132.html
27- المصري جميلة، درة اليقين في أسباب النصر والتمكين، دار البيان للنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط1، سنة 2009م.
28- المطيري حاكم ، فقه التمكين – رؤية سياسية في واقع القوى الإصلاحية الخليجية، ورقة مقدمة للمركز العربي، بتاريخ 2008م، الموقع الرسمي للشيخ الدكتور حاكم المطيري، على الرابط التالي:
http://www.dr - hakem.com/Portals/Content/?info=TlRVeEpsTjFZbEJoWjJVbU1RPT0rdQ.jsp
29- الموقع الإسلامي لتفسير وترجمة القرآن على الرابط التالي:
http://quran.ksu.edu.sa/translations/english/173.html?a=1126
30- ميرزائي نجف علي ، فلسفة مرجعية القرآن المعرفية، ترجمة دلال عباس، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، سنة 2008م.

31- الميلاد زكي، المسألة الحضارية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط2، سنة 2008م.
32- الهلالي مجدي، الجيل الموعود بالنصر والتمكين، دار الأندلس الجديدة للنشر والتوزيع، مصر، ط1، سنة 2008م.
33- واعظي أحمد، الإنسان من منظور الإسلام، ترجمة عبد الله البوغبيش، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، سنة 2016م.

الهوامش:

[1]- الأعراف: 172، ترجمة الآية مأخوذة من الموقع الإسلامي لتفسير وترجمة القرآن على الرابط التالي http://quran.ksu.edu.sa/translations/english/173.html?a=1126

[2] - الغريب رمضان خميس زكي ، صفات جيل التمكين في المنظور القرآني، بحث مقدم إلى حولية دار العلوم-جامعة الفيوم، العدد 18 ديسمبر 2007م.

[3]- الصلابي علي محمد محمد ، تبصير المؤمنين بفقه النصر والتمكين في القرآن الكريم، مكتبة الصحابة، الإمارات، مكتبة التابعين، القاهرة، ط1، سنة 2001م.

[4]- الكفوي أبي البقاء أيوب ، الكليات، أعده ووضع فهارسه عدنان: درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط2، سنة 1998م، ص690.

[5]- عمر أحمد مختار وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، سنة 2008م، مجلد 3، ص1733.

[6]- الكفوي أبو البقاء أيوب ، الكليات، ص690.

[7]- أحمد مختار عمر وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، مجلد 3، ص1733.

[8]- الكفوي أبو البقاء أيوب ، الكليات، ص690.

[9]- التهانوي محمد علي ، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، سنة 1996، الجزء 1، ص504-505.

[10]- الجزار عمر لطفي ، فقه التمكين وأثره في تطبيق الأحكام الشرعية، ص5.

[11]- المطيري حاكم ، فقه التمكين – رؤية سياسية في واقع القوى الإصلاحية الخليجية، ورقة مقدمة للمركز العربي، بتاريخ 2008م، الموقع الرسمي للشيخ الدكتور المطيري حاكم ، على الرابط التالي
http://www.dr-hakem.com/Portals/Content/?info=TlRVeEpsTjFZbEJoWjJVbU1RPT0rdQ==.jsp

[12] - المطيري حاكم ، فقه التمكين – رؤية سياسية في واقع القوى الإصلاحية الخليجية

[13] - الصلابي علي وعثمان عثمان، فقه النصر والتمكين، حوار ببرنامج الشريعة والحياة، بتاريخ 11 أوت 2008م، موقع الجزيرة، على الرابط التالي https://www.aljazeera.net/programs/religionandlife/2007/8/11

[14] - المطيري حاكم ، فقه التمكين – رؤية سياسية في واقع القوى الإصلاحية الخليجية.

[15] - جباري مسعود ، النهوض الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر أبو الأعلى المودودي نموذجا، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في العلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر-باتنة 1، كلية العلوم الإسلامية، قسم أصول الدين، الموسم الجامعي 2016-2017م، ص14-15.

[16] - الصلابي علي وعثمان عثمان، فقه النصر والتمكين.

[17]- الجزار عمر لطفي ، فقه التمكين وأثره في تطبيق الأحكام الشرعية، بحث مكمل للحصول على درجة الماجيستير في الفقه المقارن، الجامعة الإسلامية بغزة، تحت إشراف أ.د مازن إسماعيل هنية، بتاريخ 2011م، ص6.

[18] - الصلابي علي وعثمان عثمان، فقه النصر والتمكين

[19]- عباس شريفة، فقه التمكين، مقالة بموقع نور سورية، بتاريخ 26 يونيو 2015م، على الرابط التالي https://syrianoor.net/article/15355

[20] - مختار أحمد عمر وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، المجلد الثالث، ص2294-229.

[21]- سلطان جاسم ، من الصحوة إلى اليقظة، مؤسسة أم القرى للترجمة والتوزيع، المنصورة، ط4، سنة 2010م، ص 17-18.

[22]- سلطان جاسم ، لحظات الإقلاع وتساؤلات المرحلة، تمكين للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، سنة 2013م، ص 51-52.

[23] - بن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، سنة 1300ه، ج4، ص196-197.

[24]- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، تقديم إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، سنة1983 م، ص73.

[25] - برغوث الطيب، النهضة الحضارية ومركزية شرط الوعي الحضاري فيها، شركة الأصالة للنشر، الجزائر، ط1، سنة 2018م. ص 1-144.

[26]- فؤاد عبد الباقي محمد ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، مطبعة دار الكتاب المصرية، سنة 1364، ص672.

[27]- الزمخشري، تفسير الكشاف، تحقيق محمد مرسي عامر، مراجعة شعبان محمد إسماعيل، دار المصحف، شركة مكتبة ومطبعة عبد الرحمن محمد، مصر، ط2، سنة 1977م، ج3، ص82.

[28]- المصدر نفسه، ج3، ص83.

[29]- المصدر نفسه ، ج3، ص218.

[30]- المصدر نفسه ، ج3، ص220.

[31]- المصدر نفسه ، ج2، ص100.

[32]- المصدر نفسه ، ج5، ص 257.

[33]- المصدر نفسه ، ج2، ص58.
[34]- المصدر نفسه ، ج4، ص86.
[35]- المصدر نفسه ، ج4، ص 230.
[36]- المصدر نفسه ، ج4، ص133.
[37]- المصدر نفسه ، ج2، ص177.
[38]- المصدر نفسه ، ج4، ص96.
[39]- المصدر نفسه ، ج6، ص 197.
[40]- المصدر نفسه ، ج6، ص213.
[41] - مستعد ادريس ، التغيير بين التمكين والتمكن، مقالة بموقع منبر هسبريس، بتاريخ الأربعاء 27 غشت 2014م، بتوقيت 42 15 ،على الرابط التالي https://www.hespress.com/opinions/239132.html
[42]- الشهري أحمد بن حمدان بن محمد ، عوامل النصر والتمكين في دعوات المرسلين، كتاب إلكتروني بموقع المسلم، على الرابط www.almoslim.net، ص12-14.
[43]- الصلابي علي محمد محمد، تبصير المؤمنين بفقه النصر والتمكين في القرآن الكريم، ص49.
[44]- الخالدي صلاح عبد الفتاح، وعود القرآن بالتمكين للإسلام، ص91.
[45]- الصلابي علي محمد محمد، تبصير المؤمنين بفقه النصر والتمكين في القرآن الكريم، ص93.
[46] - الغريب رمضان خميس زكي، صفات جيل التمكين في المنظور القرآني، بحث مقدم إلى حولية دار العلوم-جامعة الفيوم، العدد 18 ديسمبر 2007م، ص118.
[47]- الغريب رمضان خميس زكي، سنة التمكين في ضوء القرآن الكريم، مقال بالمنتدى العالمي للوسطية، بتاريخ 17 فيفري 2018م، على الرابط
https://www.wasatyea.net/ar/content/
[48]- علي محمد محمد الصلابي، تبصير المؤمنين بفقه النصر والتمكين في القرآن الكريم، ص50.
[49]- المرجع نفسه، ص 140-148.
[50]- المرجع نفسه، ص 149-154.
[51]- المرجع نفسه، ص164-180.
[52] - الغريب رمضان خميس زكي ، صفات جيل التمكين في المنظور القرآني ، ص118
[53]- علي محمد محمد الصلابي، تبصير المؤمنين بفقه النصر والتمكين في القرآن الكريم، ص164-180.
[54]- المرجع نفسه، ص24-25.
[55]- المرجع نفسه، ص25.
[56] - البخاري أبي عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير، بيروت، ط1، سنة 2002م، تخريج الحديث، كتاب الجهاد والسير، باب فضل الصبر عند القتال، رقم 2833، ص701.

[57] - البخاري أبي عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تخريج الحديث، كتاب الجهاد والسير، باب التحريض على القتال، وقول الله عزوجل (حرض المؤمنين على القتال) (الأنفال، 65)، رقم 2834، ص701.

[58] - أبي عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تخريج الحديث، كتاب الجهاد والسير، باب الدعاء على المشركين بالهزيمة والزلزلة، رقم 2933، ص723.

[59]- البخاري أبي عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تخريج الحديث، كتاب الجهاد والسير، باب حفر الخندق، رقم 2837، ص702.

[60]- المصري جميلة ، درة اليقين في أسباب النصر والتمكين، دار البيان للنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط1، سنة 2009م، ص284.

[61]- الخالدي صلاح عبد الفتاح ، وعود القرآن بالتمكين للإسلام، دار القلم، دمشق،ط1، سنة 2003م، ص31

[62]- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تخريج الحديث، كتاب الجهاد السير، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم (نصرت بالرعب مسيرة شهر) وقوله عز وجل ﴿سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله﴾ (آل عمران، 151) قاله جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم، رقم 2977، ص734

[63]- الخالدي صلاح عبد الفتاح، وعود القرآن بالتمكين للإسلام، ص 21.

[64]- البخاري، كتاب الجنائز، باب إذا لم يوجد إلا ثوب واحد، رقم 1275، ج2، ص77.

[65]- الهلالي مجدي، الجيل الموعود بالنصر والتمكين، دار الأندلس الجديدة للنشر والتوزيع، مصر، ط1، سنة 2008م، ص 16، 19.

[66] - البخاري أبي عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تخريج الحديث، كتاب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، باب فضل أبي بكر بعد النبي صلى الله عليه وسلم، رقما الحديثين 3656-3657، ص899.

[67] - المصدر نفسه، كتاب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، باب مناقب عمر بن أبي حفص القرشي العدوي رضي الله عنه، رقم 3681، ص905

[68]- المصدر نفسه،كتاب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، باب مناقب عمر بن أبي حفص القرشي العدوي رضي الله عنه، رقمي 3691-3692، ص907

[69]- المصدر نفسه، كتاب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، باب مناقب عثمان بن عفان أبي عمرو القرشي رضي الله عنه، رقم 3699، ص910

[70]- المصدر نفسه، كتاب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، باب مناقب علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي أبي الحسن رضي الله عنه، رقم 3702-3703، ص912-913.

[71]- بن نبي مالك ، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دار الفكر، دمشق، ط1، سنة 1986م، ص 68- 69.

[72]- المرجع نفسه، ص 70.

[73]- ينظر فيلالي مريم ، عقيدة الولاء والبراء عند محمد بن عبد الوهاب، مذكرة مكملة لشهادة ليسانس في تخصص العقيدة، تحت إشراف أ.نورة رجاتي، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، السنة الجامعية 2014-2015م

[74]- بن نبي مالك ، شروط النهضة، ص66-68

[75]- شحادة حسين أحمد ، اجتماعيات الدين والتدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، سنة 2010م، ص227-233

[76]- الغريب رمضان خميس زكي ، صفات جيل التمكين في المنظور القرآني، ص 18.

[77]- شحادة حسين أحمد ، اجتماعيات الدين والتدين، ص 416.

[78]- ميرزائي نجف علي ، فلسفة مرجعية القرآن المعرفية، ترجمة دلال عباس، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، سنة 2008م، ص151-152.

[79]- الميلاد زكي، المسألة الحضارية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط2، سنة 2008م، ص31-33.

[80]- المرجع نفسه ، ص26-31.

[81] - الغريب رمضان خميس زكي ، صفات جيل التمكين في المنظور القرآني، ص12

[82]- واعظي أحمد، الإنسان من منظور الإسلام، ترجمة عبد الله البوغبيش، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، سنة 2016م، ص140-141.

[83] - الغريب رمضان خميس زكي ، صفات جيل التمكين في المنظور القرآني، ص 27-28

[84]- واعظي أحمد، الإنسان من منظور الإسلام، ص172-177

[85]- المرجع نفسه، 185-187.

[86]- رمضان الديب إبراهيم ، المجتمع المدني ودوره في الصعود الحضاري، مقال نشر بموقع الجزيرة على الرابط التالي
https://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2013/2/24

[87] - سنه ناصر أحمد ، نهضتنا الحضارية بين رؤيتين، مقالة بموقع نسمات للدراسات الاجتماعية والحضارية، بتاريخ 2019/08/17م، على الرابط التالي https://nesemat.com/

[88]- برغوث الطيب ، آفاق في الوعي السنني الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية، مركز الراية للتنمية الفكرية، سورية، ط1، سنة 2006م، ص352-372.

[89]- سنه ناصر أحمد ، نهضتنا الحضارية بين رؤيتين.

[90]- بن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سورية، ط5، سنة 2000م، ص71-72.

[91]- برغوث الطيب ، آفاق في الوعي السنني الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية، ص374-377.

[92]- المرجع نفسه، ص377-379.

[93]- المرجع نفسه، ص381-384.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 605-622
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

قراءة في ملامح التفسير النحوي عند قدماء العرب

Reading in the features of the grammatical interpretation of the ancient Arabs

د. عزيز كعواش
أستاذ محاضر(أ) بقسم الأدب العربي ـ كلية الآداب واللغات
جامعة محمد خيضر ـ بسكرة
aziz.kaouache@univ-beskra.dz

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن جانب من المنهج الذي اتبعه النحاة الأوائل في تفسيرهم للظواهر اللغوية في القرآن الكريم، حتى غدت أعمالهم ومدوناتهم اللغوية للنص اللغوي القرآني ككتب المعاني ومجازاته بذورا لموجة واسعة بعد ذلك في ميدان التفسير، عرفت بالاتجاه أو المنهج اللغوي والنحوي في تفسير القرآن الكريم. اعتمد فيها النحاة على مجموعة من الآليات التفسيرية اللغوية، انطلاقا من فكرة الاتفاق بين النصوص الفصيحة والقواعد النحوية. فتشكلت حينها البدايات الأولى للتأويل النحوي الذي شكل ظاهرة نحوية في تراث النحويين والمفسرين من أصحاب هذا الاتجاه. وقد عرفت تلك المصنفات التفسيرية بمعاني القرآن وإعرابه، والتي كان الإعراب فيها متداخلا مع معاني القرآن باعتباره أداة من أدوات فهم المعنى القرآني.

الكلمات المفتاحية: منهج اللغوي؛ تفسير النحوي؛ معاني؛ إعراب؛ مجاز.

Abstract:
This research aims to reveal a part of the approach taken by the early grammarians in their interpretation of the linguistic phenomena in the Qur'an, so that their works and their linguistic blogs of the Qur'anic linguistic text, such as books of meanings and metaphors, became the seeds of a wide wave afterwards in the field of interpretation, known as the direction or method of language in the interpretation of the Qur'an. The grammarians relied on a set of linguistic explanatory mechanisms based on the idea of agreement between the eloquent texts and the grammatical rules. These interpretative works are known as the meanings of the Qur'an and its expressions, in which the expression was intertwined with the meanings of the Qur'an as a tool of understanding the Qur'anic meaning.
Keywords: linguistic method; grammatical interpretation; meanings Parsing ; Metaphor.

مقدمة

كان للنحاة ولا يزال لهم نوع من الرقابة على اللغة بسبب انقطاعهم لها وتمرسهم بأساليبها إعرابا وبناء وبنية ومادة صياغة وتأليفا، حتى صاروا بحق أمناء سرها. وكان نصيب القرآن الكريم من درسهم أكبر من نصيب الشعر والنثر، فاهتموا به اهتماما كبيرا لأنه مصدر دراساتهم وفكرهم ينهلون من معينه الذي لا ينضب.

والدراسات القرآنية عند النحاة واللغويين موصولة الصلة بالعقيدة الإسلامية، إذ جاءت نتيجة حتمية لخدمة الكتاب، عاشت في ظله وأثمرت نتائج كان لها كبير الأثر في الثقافة الإسلامية حينها.

لقد اتجهت طائفة اللغويين خلال القرون الثلاثة الأولى إلى دراسة القرآن وفهم منهجه اتجاها نحويا. فأخذت تعنى بإعراب القرآن، ثم توسعت في ذلك فتناولت بالدراسة علل التأليف أو علل الإعراب. وكان الباحثون في النحو من النحاة القدماء معنيين بالقرآن، يدرسون النحو على أنه أداة لتصحيح لغة القرآن، بمعنى أن تصحيح القراءات عندهم غرض من أغراض النحو. ويؤيد هذا أن أوائل الدارسين من النحاة هم أنفسهم من القراء أو ممَّن عُنُوا بالدراسة القرآنية، كابن أبي اسحاق الحضرمي وأبي عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد وعلي بن حمزة الكسائي ويحيى بن زياد الفراء وغيرهم من لغويي القرون الثلاثة وما بعدها.

كما كانت نشأة النحو مرتبطة بالقراءات ومتصلة بها أوثق اتصال، وقد شارك النحاة بجهدهم في تيسير قراءة القرآن، ودفع ما كان يلتبس على بعض القراء من مروي القراءات من حيث الصحة والشذوذ، حتى صار دور النحو مُهمّا في بيان موقع مفردات القرآن، مضاهيا بل متفوقا على دور اللغة في التأصيل والاشتقاق. وقد حققا معا علاقات النظم القرآني كما برز ذلك جليا مع الجرجاني بعد ذلك.

لقد مثلت مدونات النحاة العرب هذه المعروفة باسم معاني القرآن ومجازاته ميدانا خصبا لنشأة علم التفسير النحوي، حيث تحولت اجتهادات النحويين وعلماء اللغة الأوائل الذين لم يعبؤوا كثيرا بموجة التحرج من تفسير القرآن الكريم من طريق الرأي بعد ذلك أساسا لعلم التفسير اللغوي ولمصنفاته.

ولذلك كانت إشكالية هذه الدراسة عن ملامح التفسير النحوي واللغوي ودور النحو خاصة تنحصر في أمرين؛ أحدهما أن تُبين الدراسة أن النحو عند القدماء كان ولا يزال عاملا هاما في فهم النص وتوجيه قراءته، وثانيهما أن يعرف القارئ أن النحو ليس صناعة تتلقى ولا رياضة عقلية بقدر ما هو أساس لتحليل النص وبيان وجوه إعجازه. و في سبيل هذا كله أشرْتُ إلى أن اللغويين الأولين من أهل التفسير كانوا يستخدمون النحو لهذه الغاية، وجعلوه عمدة

بحوث التفسير اللغوي لأنه عندهم أكبر الأدوات التي تفهم بها النصوص وتبرز وجه إعجازها.

ولما كان البحث يرنو إلى دراسة جهود اللغويين الأوائل في مجال التفسير اللغوي والنحوي دراسة متشبعة بأصول التفسير اللغوي التي تبرز ما لهذا المنهج من خصائص وثراء، فإنه بغية الوصول إلى ذلك اختار الباحث أن يسير على خطى المنهج الوصفي مع آلية التحليل استقراء وتتبعا وتحليلا لكونه لا يكتفي بالوصف السطحي للظاهرة المدروسة.

1 - النّحاة والنّص القرآني

لم يغال الدارسون عندما قرروا أن النحاة القدماء كانوا من أوائل العلماء الذين لهم شرف السبق في خدمة النّص القرآني، يقول سيد أحمد خليل « وإذا كان التفسير القرآني سار أول أمره في طريق الرواية واتبع منهجا تحرجيا من المفسرين، فإن النحاة كانوا من أوائل الدارسين الذين لفتوا إلى الاعتماد على اللغة في التفسير، ما دام القرآن نزل بهذه اللغة» [1]. كان شأن النحاة كشأن سائر اللغويين من الداعين بهذا إلى تفسير القرآن في حدود اللغة.

ومن الواضح أن اللغويين والنحاة كانوا يحرصون معا على جانب المعنى وتوجيه الدلالة لكتاب الله بقدر ما كانوا يحرصون على جانب الصناعة، بمعنى أن يتم تصوير دلالة الآية في عبارة تستوفي شرائط الصحة اللغوية والنحوية. ومن هنا كان التقاء أصحاب اللغة والدراسات القرآنية مع أصحاب التفسير، وأدرك النحاة مع ذلك أن « بمعرفته – أي النحو- يعقل عن الله عز وجل كتابه، وما استوعاه من حكمة واستودعه من آياته المبينة وحججه المنيرة وقرآنه الواضح ومواضيعه الشافية. وبه يفهم عن النبي صلى الله عليه وسلم آثاره المؤدية لأمره و نهيه وشرائعه وسننه، و به يتسع المرء في منطقه». [2]

كان للنحو هذا الدور في ضبط دلالة النص القرآني، والتعليل لهذا الضبط ومقابلته بما روي عن العرب من الآثار الأدبية. والنحاة الأولون كسيبويه والكسائي والفراء وأبي عبيدة والأخفش وغيرهم قد شاركوا بما قدموه من جهد في تيسير قراءة القرآن ورفع الالتباس على بعض القراءات وما توحي به من الدلالات من خلال تدارسهم للغة القرآن، والكشف عن العلل الكامنة وراء النظم القرآني وتفسيره بما يلاءم هذا النظم. فتُقدّمُ تلك التفسيرات اللغوية جوا نفسيا ملائما لسياق النصوص، وبذلك يكون النحاة قد أسهموا فيما يمكن أن يوصف بأنه تحرير للنص وتوثيق له بعد صحة الرواية.[3]

لكن خلال القرون التالية لنشأة علم النحو، حدث أن انصرفت عن النحو طوائف من المحدثين والفقهاء؛ و وجهوا للنحويين وأهل اللسان من الشعراء والكتاب نقدا مُرًّا وهجاء مُقذعا، وذلك بجنوح النحو عندهم إلى كثرة العلل والأقيسة، وإلى تشعب المسائل والأصول والفروع وغيرها، وعلى هذا لم يبال المُحدّثون والفُقهاء باللّحن والجهل بالنّحو. يقول ابن فارس عن معاصريه « وقد كان الناس قديما يتجنبون اللّحن[4] فيما يكتبونه ويقرؤونه اجتنابهم بعض الذنوب، فأما الآن فقد تجوزوا حتى أن المُحدّث يُحدّث فيلحن، والفقيه يُؤلف فيلحن فإذا نبها قالا: ما ندري ما الإعراب، وإنما نحن محدثون وفقهاء، فهما يسيران بما يُساء به اللبيب ».[5]

وروى السيوطي في الأشباه والنظائر قال: « دخل أبو يوسف القاضي ومحمد الحسن إلى الرشيد وعنده الكسائي يحدثه فقال يا أمير المؤمنين قد سعد بك هذا الكوفي وشغلك.
فقال الرشيد: النحو يستفز عني لأني أستدل به على القرآن والشعر.
فقال: إن علم النحو إذا بلغ فيه الرجل الغاية صار معلما، والفقه إذا عرف فيه الرجل جملة أو صدرا صار قاضيا.
فقال الكسائي: أنا أفضل منك، لأني أحسن ما تحسن وأحسن ما لا تحسن.
ثم التفت إلى الرشيد وقال إن رأى أمير المؤمنين أن يأذن له في جوابي من مسألة الفقه.

فضحك الرشيد وقال أبلغت يا كسائي إلى هذا؟ ثم لأبي يوسف: أجبه.
فقال الكسائي: ما تقول لرجل قال لامرأته أنت طالق إذا دخلت الدار؟
فقال أبو يوسف: إذا دخلت الدار طلقت.
فقال الكسائي: خطأ، إذا فتحت " أن " فقد وجب الأمر، و إذا كسرت فإنه لم يقع بعد، فنظر أبو يوسف بعد ذلك في النحو».[6]

وهذه الزهادة لم تقف عند عامة النّاس من المُحدثين والفُقهاء، بل تعداهم إلى خاصة العلماء والعلماء المتخصصين. فنجد قطربا وهو تلميذ سيبويه ينحرف عن جادة النحاة، ويتجه اتجاها يخالف فيه أستاذه، و يخرج برأي يشذ فيه عن معاصريه.[7]

إنّ نظرة السخط هذه إلى النحو والإعراب حزت في نفوس كثير من الفقهاء اللغويين مما جعل الإمام عبد القاهر(471هـ)[8] وهو النّحوي المُبرّز يتحسر على ما آلت إليه حالة النّحو في زمانه، وينعي على هذه الطائفة في افتتاح دلائل الإعجاز[9] بقوله « أما النّحو فظننته ضربا من التّكلف أو بابا من التّعسف أو شيئا لا يستند إلى أصل ولا يعتمد فيه على العقل، وأن ما زاد منه على معرفة الرفع والنصب وما يتصل بذلك مما تجده في المبادئ فهو فضل لا يجدي نفعا ولا تحصل منه على فائدة. وضربوا له المثل بالملح إلى أشباه لهذه الظنون في القبيلين، وآراء لو عرفوا مغبتها وما تقود إليه لتعوذوا بالله منها ولأنفوا لأنفسهم من الرضا بها، وذلك بإيثارهم الجهل بذلك على العلم في معنى الصّاد عن سبيل الله والمبتغي إطفاء نور الله تعالى ».

ويذهب الجرجاني مرّة أخرى في الدّلائل موجها إلى هؤلاء اللّوم «وأمّا زُهدهم في النّحو واحتقارهم له وإصغارهم أمره وتهاونهم به، فصنيعهم في ذلك أشنَع من صنيعهم في الذي تقدَّم وأشبه بأن يكون صدّا عن كتاب الله وعن معرفة معانيه».[10]

ثم يُبرِّر الجرجاني علّة كل ذلك « بأنّهم لم يجدُوا بُدّا من أن يعترفوا بالحاجة إليه فيه؛ و إذا كان قد علم أن الألفاظ مغلفة على معانيها حتى يكون هو

المستخرج لها، وأنه المعيار الذي يتبين نقصان كلام ورجاحته حتى يعرض عليه، والمقياس الذي يعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليه، ولا ينكر ذلك إلا من ينكر حسه وإلا من غالط في الحقائق نفسه. وإذا كان الأمر كذلك فليت شعري ما عذر من تهاون فيه وزهد فيه، ولم يَرَ أن يستسقيه من منصبه ويأخذ من معدنه ورضي لنفسه بالنقص والكمال لها معرض، وآثار الغبينة وهو يجد إلى الربح سبيلا».[11]

2 – ملامح التفسير النحوي ونظرية النحو القرآني

لم يثن النُّحاة ما رأوه من مواقف تحقّر عملهم وتجعله لا طائل كبير منه. والتفتُوا إلى النّص اللّغوي المعجز بالدّراسة والتّحليل ليُبرهنُوا ما للعامل اللغوي من شديد النّفوذ والذي به يستطيع اختراق تراكيب النّص القرآن وتوجيهها قياسا على كلام العرب في حديثها. فكان أول عامل منظم لهم في تفسير القرآن ما ظهر من بحوثهم مما اصطلح على تسميته بـ " كتب المعاني "، كمجاز القرآن لأبي عبيدة ومعاني القرآن للفراء ومعاني القرآن للأخفش الأوسط ومعاني القرآن للزجاج وغير هذه كثير. وقد شاركت هذه المؤلفات في إيجاد قواعد النحو القرآني الذي نادى به بعض الدارسين المعاصرين تفرقة له عن النحو المألوف.[12]

وتعد دراسة كتابي **المجاز** لأبي عبيدة و**المعاني** للفراء من أكثر الكتب اهتماما من قبل الدارسين والباحثين في هذا المجال، لأن صاحبيهما يمثلان تدرج حياة النحو العربي وانقسامه إلى مذاهب. كما أن الرجلين وصلا بين النحو و بين النص القرآني على خلاف بينهما في الإكثار والإقلال والإيجاز والتوسع.[13] ولهذا كان التعرض للرجلين بالنقد كبيرا نتيجة اتجاههما النحوي في التفسير القائم على« فهم النص فهما لغويا بعيدا عن التأثر بدينيات قد لا تعطيها الدلالة اللغوية».[14]

ومن خلال هذا المسلك استطاع الرجلان أن يبدعا فيما أسماه المتأخرون بـ " نظرية النحو القرآني ".[15] وهم يريدون بذلك « أن القرآن

الكريم قامت على أساسه قواعد، وبنيت على نهجه أصول سواء أكان معه شواهد أخرى تدعم هذه القواعد أم لم تكن؟ وسواء أكانت هذه الأصول تتفق مع أصول النحاة أم لا تتفق؟ ذلك لأن القرآن الكريم بقراءاته المختلفة أغنى قواعد النحو وزاد من قيمتها وأمدها بأمتن القواعد وأحسن الأساليب».[16]

انطلقت الدعوة إلى هذه النظرية من خلال كتابي المجاز والمعاني، وهي عند الفراء أوضح وأكمل. ولعل الفراء أخذ الفكرة وجزئياتها من كتاب أبي عبيدة **مجاز القرآن**، ثم وسعها و قعد لها حتى عده الباحثون في الدراسات القرآنية المبدع الحقيقي لهذه النظرية،[17] فقد بين أصولها وأدلتها وأسبابها. كما أنها ثمرة المساهمة الكبيرة مع أستاذه الكسائي[18] في إنشاء المدرسة القرآنية النحوية التي ظهرت في الكوفة والتي تعتمد على عنصري الإقراء والإعراب، حيث عني أصحاب هذه المدرسة وشيوخها بإعراب القرآن ورواية اللغة لتصحيح القراءات، كما حاولوا التوفيق بين القراءات التي كانوا يروونها وقواعد الإعراب التي تعلموها في مدارس البصرة التي سبقت الكوفة في هذا الميدان.

بنى الفراء نظريته على أساس علمي جديد، وجعل منها بعد أن تجاوز الإقراء والإعراب أحد ركائز المنهج اللغوي التفسيري العام. وقد رأى أن نظريته هي سياج الأمان لكتاب الله في زمن كثرت فيه النحل والأهواء واشتدت فيه العصبية ضد توجيه دلالة القراءات القرآنية، فوقف الفراء ينافح عن الكتاب العزيز وقال عبارته المشهورة :« إن لغة القرآن أفصح الأساليب العربية على الإطلاق».[19] وكان يردد في غير مَلَل بين اللغويين « الكتاب أعرب وأقوى في الحجة من الشعر»[20] . فخالف بذلك قول من يرون أن شعر العرب ونثرهم هو النموذج الصحيح للغة العربية، ويستشهدون بالشعر على القرآن الكريم.

3 - نماذج من صور التفسير النحوي عند قدماء اللغويين

كثير ما يحاول أغلب النحويين والمتمرسين في التفسير تعليل أو تخريج الظواهر البليغة المعجزة أو المخالفة لقواعدهم في القرآن. وذلك يكشف عن وحدة طابع العمل النحوي اللغوي والعمل التفسيري. وعلى سبيل المثال مجيء صفة المؤنث مذكرة كما في قوله تعالى: **(إِنَّ رَحْمَتَ اللهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ)** (الأعراف:55) إذ يلجأ النحاة إلى كل أساليب التخريج والتقدير الممكنة لكي يبدو مجيء الصفة على هذا النحو متسقا مع النمط.

يقول الجوهري « ذكرت على معنى الإحسان. وذكر الفراء أن العرب تفرق بين النسب والنسب والقرب من المكان فيقولون " هذا قريبتي " من النسب و"قريبي" من المكان... وقال الزجاج وهذا غلط لأن كل ما قرب من مكان ونسب فهو جاز على ما يقتضيه من التذكير والتأنيث... وقال أبو عبيدة ذكر "قريب" لتذكر المكان، أي مكانا قريبا ».[21]

وردّ ابن الشجري(546هـ)[22] هذا الرأي بأنه « لو صح لنصب " قريب " على الظرف »[23]. يقول الأخفش[24] : « المراد بالرحمة هنا المطر، لأنه قد تقدم ما يقتضيه فحمل المذكر عليه. وقال الزجاج لأن الرحمة والغفران بمعنى واحد، وقيل لأنها من الرحم سواء. ومنه **(وَأَقْرَبَ رُحْمًا)** فحملوا الخبر على المعنى، ويؤيده قوله تعالى**(قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّي)** (الكهف94). وقيل الرحمة مصدر والمصادر كما تجمع لا تؤنث، وقيل " قريب " على وزن " فعيل " و" فعيل " يستوي فيها المذكر والمؤنث... وقيل من حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، مع الالتفات إلى المحذوف، فكأنه قال " وإن مكان رحمة الله قريب " ثم حذف المكان وأعطى الرحمة إعرابه و وتذكيره. وقيل من حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه، أي أن رحمة الله شيء قريب أو لطيف... وقيل من باب اكتساب المضاف حكم المضاف إليه إذا كان صالحا للحذف والاستغناء عنه بالثاني ... وقيل من الاستغناء بأحد المذكورين لكون

الآخر تبعا لـه ومعنى من معانيه، والأصل هنا " إن رحمـة الله قريبة، وهو قريب مـن المحسنين " فاستغنـي بخبـر المحذوف عن خبر الموجود».[25]

مثال آخر يبرز دور النحاة في البحث والكشف عن الصورة المثالية السليمة وراء الظاهر الحائد عن قواعده. ففي قوله تعالى (**قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ اَمَرْتُكَ**) (الأعراف:11) يذهب الأخفش في معانيه[26] إلى أن " لـ " زائدة و أن التقدير " مـا منعك أن تسجد " وكذلك في قوله تعالى (**وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ اَهْلَكْنَهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ**) (الأنبياء:94) و قوله (**لِّيَلَّاّ يَعْلَـمَ أَهْلُ الكِتَبِ أَلاّ يَقْدِرُونَ**) (الحديد:28) قال الزجاج التقدير في الأولى " وحرام على قرية أهلكناها رجوعها إلى الدنيا " و " لا" زائدة. و قال أبـو علي إن قوله « أنهم لا يرجعون» داخل في المصدر – الذي هو حرام- و خبـر " حـرام " مضمر، والتقدير " حرام على قرية أهلكناها بأنهم لا يرجعون موجود، أو كائن، أو مقضـى".[27]

وقد دأب النحاة على ذلك في كثير مما صادفوه في نص القرآن من صور الخروج علـى القواعـد النحوية. ففي قوله تعالى: (**يَدْعُوا لَمَن ضُرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَّفْعِـهِ**) (الحج:13) يقول الكسائـي« اللام في غير موضعهـا، و"مـن" في موضع نصب بـ " يدعو" والتقدير " من لضره أقرب من نفعه' أي 'يدعو إلهـا لضره أقـرب مـن نفعه " »[28] .

كذلك فعل النحاة ذلك في قضية مخالفة الشكل الإعرابي، ففي قوله تعالى: (**إِنَّ الّذِيـنَ اَمَنُوْا وَالذيْنَ هَـادُوا وَالْصَّبُونَ والنّصَرَى**) (المائدة:71) ذهب النحاة إلى « رفع "الصابئين" لأنه ردّ على موضع " إن الذيـن" – وهو رأي الخليـل وسيبويـه -. و قال ابن قتيبة معلقا "إن" مبتدأة، و ليست تحدث في الكلام معني كما تحدث أخواتها، ألا ترى أنك تقول " زيدٌ قائمٌ " ثم تقول " إن زيدا قائمٌ " ولا يكون بين الكلامين فرق في المعنـى ... و يدلك على ذلك قولهم " إن عبد الله قائمٌ وزيد " فترفع - زيدا- فكأنك قلت - عبد الله قائمٌ و زيـدٌ - ... وكان الكسائـي يجيز " إن عبد الله و زيد قائمان " و " إن عبد الله و زيد

قائمٌ"»[29] . وانتهى النحاة بعد مناقشات معمقة إلى تقدير صورة مثالية لمعنى الآية، وتقديرها « إن الذين آمنوا والذين هادوا من آمن بالله منهم وعمل صالحا فلهم أجرهم، والصابئون والنصارى كذلك».[30]

كل هذه صورة توضح مدى حرص النحاة الأوائل في احتجاجهم للغة القرآن لإظهارها بمظهر مثالي سليم. ومضى اللغويون خلال القرون الأولى خاصة يُعنَون بدرس خصائص العبارات درسا لغويا، وأخذوا يتوسعون في المباحث اللغوية الخالصة منحازين عن مباحث البيان والبلاغة، كأنهم رأوها ميدانا آخر غير ميدانهم. وخمد نشاط اللغويون البلاغي على خلاف المتكلمين الذين ظل لهم نشاطهم و ظل يؤتي ثماره، ذلك أنهم بحثوا مباحث واسعة في إعجاز القرآن من حيث بيانه وبلاغته.

ورغم ما قدمه نحاة العربية من محاولات جادة في تفسير النص القرآني تفسيرا لغويا ونحويا بحتا بعيدا عن الدلالات الدينية، إلا أن بعض كتابنا لم ينصف النحاة واللغويين ونعّت نشاطهم بأنه لم ينحسر عن دراسات خصبة، وأنهم محافظون محافظة شديدة لم يكن يعنيهم معها إلا أن يقسموا الكلام بالمقاييس العربية الخالصة. فلم يحاولوا أن يدعموا عقولهم بالتفسير الفلسفي على شاكلة المتكلمين بدءا من أواخر القرن الثالث هجري.

لكننا نعرف كيف نشط البحث اللغوي في القرن الرابع عند أبي علي الفارسي وتلميذه ابن جني نشاطا يتصل بالكشف عن فقه اللغة ومعرفة أسرارها. وقد نسج على مناولهما أحمد بن فارس كتابه الصاحبي. كما توج القرن الرابع الهجري أيضا بما تركه الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز و دور النحو والصيغ التركيبية للجملة اللغوية في رسم الدلالة السليمة للنصوص اللغوية وعلى رأسها النص القرآني المقدس.

لقد كشفت العلوم اللغوية الحديثة اليوم عن تلك القيمة اللسانية لكل تلك المدونات الأولى للغويين القدماء قبل القرن الرابع الهجري ودور النحو كمستوى نشط وأساس من مستويات الدراسة اللغوية، جاعلة من هذا الحقل أداة

حية في تفسير النص القرآني ومنهجا بارزا في التفسير اكتملت آلياته بعد ذلك مع تفسير الزجاج وأبي حيان وابن عطية من القدماء وتفسير التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور من المحدثين.

4 ـ الخاتمة

إن هذا الموضوع الموسوم بقراءة في ملامح التفسير النحوي في عمل قدماء النحاة والتي نادى بنتائجها اللغويون المعاصرون اليوم بعد إعادة قراءتها تحت مسمى" نظرية النحو القرآني "، نصل فيه إلى النتائج التالية:

ـ يعد النحـو عاملا هاما في فهم النص القرآني وتفسيره توجيه قراءته عند قدماء العرب. وكان النحاة الأوائل من خلال تفاسيرهم وخاصة في كتب المعاني والمجاز يوجهون الحالة الإعرابية حسب المعنى دون الاقتصار على اللفظ، لأن اللفظ لا يمثل إلا البنية السطحية المنطوقة في حين يشكل المعنى في عملية التفسير النحوي اللغوي البنية العميقة للآية ولسياقها اللغوي والقرآني، وهذا ما انتهت إليه بحوث اللغويين المتأخرين كابن جني والجرجاني.

ـ يذهب التفسير النحوي عند قدماء العرب إلى إثراء المعنى النحوي وبيانه لدقائق الصياغة اللغوية، وقد أظهر هؤلاء أن دقيق النظم القرآني يتكشف لمن له معرفة باللغة وخبرة بأساليبها، ومن ثم أوضح أصحاب التفاسير النحوية واللغوية عامة علو شأن القرآن وعظمة دلالاته من خلال السياقات النحوية والإعرابية.

ـ من خلال قراءة عمل المفسرين النحويين فقد نجد أن وظيفة النحاة اللغويين قد ماثلت وظيفة المفسرين في سعيهم إلى الوصول إلى الدلالة السليمة للآية القرآنية، وقد أدرك النحاة العرب القدماء كأبي عبيدة والفراء والأخفش والزجاج غيرهم ذلك، فكان عمل النحاة أن جمعوا بين آليتين في توجيهاتهم النحوية في تفسير القرآن الكريم؛ آلية التوجيه النحوي وأخرى للتوجيه الدلالي.

- ترك النحاة الأوائل في كتبهم معاني القرآن ومجازه ومشكله ملامح قوية ومفاتيح مهمة على درجة كبيرة من الضبط ومنهجية البحث السليمة ، اتخذ منها أسلافهم من اللغويين آليات تفسيرية على كافة المستويات اللغوية الصوتية والصرفية والتركيبية والدلالية، بحيث لم يتركوا جنبة لغوية أو نحوية إلا وتحدثوا بها وأصلوا لها في تفاسيرهم النحوية للقرآن الكريم.

قائمة المصادر والمراجع:

1 - إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرفية، القاهرة، ط: 7، 1994م.

2 - أحمد مكي الأنصاري، كتاب نظرية النحو القرآني نشأتها تطورها ومقوماتها الأساسية، دار القبلة الإسلامية، ط: 1، 1405هـ.

3 - الأخفش (أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط 215 هـ)، معاني القرآن تحقيق عبد الأمير محمد أمين الورد، دار الكتب، بيروت، د ط، 1405هـ - 1985م.

4 - القفطي (جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، 646هـ)، إنباه الرواة على إنباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، مؤسسة الكتب الثقافية، القاهرة، بيروت، ط:1. 1406هـ - 1986م.

5 - الجرجاني (عبد القاهر)، دلائل الإعجاز، ت محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: 2، 1410هـ- 1989م .

6 – الحموي (شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله 626 هـ) ، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993.

7- خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، دار النفائس، بيروت، ط:2، 1406هـ - 1986م.

8 - الزجاج (إبراهيم بن السري بن سهل أبو اسحاق 311هـ)، إعراب القرآن المنسوب تحقيق ابراهيم الأبيار، المؤسسة المصرية للطباعة والنشر،القاهرة، د ط، 1965.

9 ـ الزركشـي (بدر الدين 794 هـ)، البرهـان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار الفكر، بيروت، ط:2، بلا سنة.
10 ـ سيد أحمـد خليل، دراسـات في القـرآن، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1969م.
11 ـ السيوطي (جلال الدين، 911هـ)، الأشبـاه والنظائـر في النحو، تحقيق إبراهيم محمد عبد الله، مجمع اللغة العربية ، دمشق، د ط، 1987.
12 ـ ابن الشجـري (ضياء الدين أبو السعادات هبة الله بن علي بن حمزة 542 هـ)، تحقيق محمود محمد طانجي، مكيبة الخانجي، القاهرة، د ط، بلا سنة.
13 ـ عبد العـال سالـم مكـرم، القـرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، دار المعارف، مصر، د ط، بلا سنة.
14 ـ ابن فارس، (أبوالحسن أحمد بن زكرياء، 395هـ)، الصـاحبـي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق عمر فاروق الطباع، دار الفكر العربي، بيروت، د ط، بلا سنة.
15 ـ الفراء (أبو زكرياء يحيى بن زياد 207 هـ)، معانـي القـرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، محمد علي النجار. عالم الكتب، ط:3، 1403هـ 1983م.
16 ـ ابن قتيبة (أبومحمد عبد الله بن مسلم الدينوري 276 هـ)، تأويل مشكل القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط:2.
17 ـ مكي بن أبي طالب القيسي 437 هـ ، مشكل إعراب القرآن، ت: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، ط: 3، 1407هـ- 1987م.
18 ـ النحاس (أحمدبن محمد بن اسماعيل بن يونس المرادي 338هـ)، إعراب القرآن، تحقيق زهيرغازي زاهر، عالم الكتب، بيروت، ط:3، 1409 ـ 1988م.

الهوامش:

1 ـ سيد أحمد خليل، دراسات في القرآن، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د ط، 1969م، ص70.

2 ـ خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، دار النفائس، بيروت، ط:2، 1406هـ - 1986م، ص159.

3 ـ ينظر سيد أحمد خليل، دراسات في القرآن، ص69.

4 ـ اللحن في الكلام: الخطأ في الإعراب والبناء كرفع المنصوب أو فتح المضموم، جمع ألحان و لحون.

5 ـ ابن فارس، (أبوالحسن أحمد بن زكرياء، 395هـ)، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق عمر فاروق الطباع، دار الفكر العربي، بيروت، دط، ص66، د سنة.

6 ـ السيوطي (جلال الدين، 911هـ)، الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق إبراهيم محمد عبد الله، مجمع اللغة العربية ، دمشق، دط، 1987، ج3 ص534-535.

7ـ يقول قطرب:« إنما أعربت العرب كلامها لأن الاسم في حال الوقف يلزمه السكون، فجعلوه في الوصل محركا حتى لا يبطؤوا في الإدراج، وعاقبوا بين الحركة و السكون وجعلوا لكل واحد أليق الأحوال به، و لم يلتزموا حركة واحدة لأنهم أرادوا الاتساع. فلم يضيقوا على أنفسهم وعلى المتكلم بحظر الحركات إلا حركة واحدة». إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرفية، القاهرة، ط: 7 ، 1994م، ص220.

8 ـ عبد القاهر الجرجاني (471هـ) « فارسي الأصل، جرجاني الدار، عالم بالنحو والبلاغة، أخذ النحو بجرجان عن أبي الحسين محمد بن الحسين... ابن أخت الشيخ أبي علي الفارسي، و أكثر عنه، و قرأ و نظر في تصانيف النحاة و الأدباء، و تصدر بجرجان، وحطت إليه الرحال، و صنف التصانيف الجليلة ». القفطي (جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، 646هـ)، إنباه الرواة على إنباه النحاة، تحقيق محمد أبو

الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، مؤسسة الكتب الثقافية، القاهرة، بيروت، ط:1. 1406هـ-1986م، ج2 ص188.

9 - الجرجاني (عبد القاهر)، دلائل الإعجاز، ت: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: 2، 1410هـ- 1989م، ص8.

10- المرجع نفسه، ص28. انظر تفصيل ذلك في الأشباه والنظائر للسيوطي، ج1 ص170.

11- المرجع نفسه، ص28. انظر الأشباه والنظائر للسيوطي، ج1 ص170.

12- انظر كتاب نظرية النحو القرآني نشأتها تطورها ومقوماتها الأساسية، أحمد مكي الأنصاري، مط دار القبلة الإسلامية، ط: 1، 1405هـ، ص90 و ما بعدها.

13- أحمد خليل، دراسات القرآن، ص71.

14 - ينظر المرجع نفسه، ص71.

15 - ذكر الدكتور أحمد مكي الأنصاري مجموعة من العلماء بعد الفراء كان لهم الفضل في الدعوة بهذه النظرية من أمثال: ابن خالويه(518هـ) وأبي عمرو الداني(444هـ) وابن حزم(406هـ) والقشيري(475هـ) والحريري(518هـ) والفخر الرازي(606هـ) وابن النير(633هـ) وابن تيمية(728هـ) وأبي حيان(745هـ) وابن الجزري(833هـ) والسيوطي (911هـ). أحمد مكي الأنصاري،نظرية النحو القرآني، ص41-44.

16 - عبد العال سالم مكرم، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، دار المعارف، مصر، دط، ص603.

17- أحمد مكي الأنصاري، نظرية النحو القرآني، ص38.

18- كان الكسائي بحق مؤسس مدرسة الكوفة النحوية، وشهد له أقرانه بذلك، و عن الكسائي قال الفراء:« قال لي رجل ما اختلافك إلى الكسائي وأنت مثله في النحو، فأعجبتني نفسي فأتيته، فناظرته مناظرة الأكفاء فكأني كنت طائرا يغرف بمنقاره من البحر». القفطي، إنباه الرواة ، ج2 ص264. و لعلي بن حمزة الكسائي تصانيف كثيرة تدل على طول باعه، و

سعة أفقه وغزارة علمه في النحو و اللغة و القراءة، وأذكر منها « كتاب معاني القرآن» و« كتاب مختصر النحو» و« كتاب القراءات» و« كتاب مقطوع القرآن وموصوله» و« كتاب اختلاف العدد» « كتاب هادات الكناية في القرآن» وغيرها كثير.

19 ـ الفراء (أبو زكرياء يحيى بن زياد 207 هـ)، معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، محمد علي النجار. عالم الكتب، ط:3، 1403هـ 1983م، ج1 ص16.

20ـ المرجع نفسه.

21ـ الزركشي (بدر الدين 794 هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق:محمد أبو الفضل ابراهيم، دار الفكر، بيروت، ط:2، ج3 ص360-362.

22 ـ ابن الشجري: « هو هبة الله بن علي بن محمد بن عبد الله، أبو السعادات المعروف بابن الشجري البغدادي، نسب إلى بيت الشجري من قبل أمه. كان أوحد زمانه، و فرد أوانه في علم العربية و معرفة اللغة وأشعار العرب و أيامها و أحوالها، متضلعا من الأدب كامل الفضل...وصنف الأمالي وهو أكبر تصانيفه و أمتعها، أملاه في أربعين وثمانين مجلسا». معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي 626 هـ)، ج5 ص592.

23 ـ انظر ابن الشجري (أمالي ضياء الدين أبو السعادات هبة الله بن علي بن حمزة 542 هـ)، تحقيق محمود محمد طانجي، مكيبة الخانجي، القاهرة، دط، ج1 ص346.

24 ـ راجع معاني القرآن للأخفش (أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط 215 هـ). تحقيق عبد الأمير محمد أمين الورد، دار الكتب، بيروت، دط، 1405هـ ـ 1985م، ج1 ص326.

25 ـ بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3 ص360-362.

26 ـ راجع معاني القرآن للأخفش، ج1 ص321. تفسير غريب القرآن لابن قتيبة. ص165.

27 ـ إعراب القرآن المنسوب للزجاج (إبراهيم بن السري بن سهل أبو اسحاق 311هـ). تحقيق ابراهيم الأبيار، المؤسسة المصرية للطباعة والنشر.القاهرة، دط، 1965، ص132-133.

28 ـ مكي بن أبي طالب القيسي 437 هـ ، مشكل إعراب القرآن، ت حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، ط: 3. (1407هـ- 1987م)، ص423.

29 ـ ابن قتيبة (أبومحمد عبد الله بن مسلم الدينوري 276 هـ)، تأويل مشكل القرآن، تحقيق:أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط:2، ص37.

30 ـ النحاس (أحمدبن محمد بن اسماعيل بن يونس المرادي 338هـ)، إعراب القرآن، تحقيق:زهيرغازي زاهر، عالم الكتب، بيروت، ط:3، 1409 ـ 1988م ، ج1، ص287.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 623-650
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أسلوبية الانزياح في المجاز اللغوي
دراسة بلاغية في القرآن الكريم
Stylistic of deviation in figurative meaning
Rhetorical study in the Quran

د. طارق بولخصايم
قسم اللغة العربية وآدابها - جامعة محمد الصديق بن يحيى - جيجل
tarekboul@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2019/11/19 تاريخ القبول: 2020/06/18

الملخّص:
يقارب المقال المجاز وأثره في انزياح دلالة اللفظ القرآني، من منظور أسلوبي بلاغي، فإذا كان المجاز يعني الانتقال من المعنى الأساسي أو المعجمي للّفظة إلى المعنى السّياقي، الذي تأخذه الكلمة حينما توضع في سياق معيّن يحّدد معنى الجملة بأكملها، فإن الانزياح الدلالي يعني خروج الدّوال عن مدلولاتها فتختفي - نتيجة لذلك- الدّلالات المألوفة للألفاظ لتحلّ مكانها دلالات جديدة غير مألوفة، يسعى إليها المخاطب. ويتجلى ذلك في صور البيان المعروفة في علم البلاغة، من المجاز المرسل بعلاقاته والاستعارة بأنواعها.

الكلمات المفتاحية: أسلوبية الانزياح، الانزياح الدلالي، المجاز المرسل، الاستعارة.

Summary:
This article proposes a stylistic approach to semantic deviation. From this analysis, we generally define the figurative senses in the Qur'anic context as a change of meaning that diverts a word its own meaning. we distinguish different species of tropes, on the basis of the nature of the semantic relation which unites the proper meaning of the word with its figurative signification of borrowing, we have retained the great categories which the rhetoricians have freed from the study of topological figures; (the metaphor, metonymy).

Key words: semantic deviation, figurative meaning, metonymy, metaphor.

تمهيد:

تعتبر لغة القرآن الكريم نموذج العربية الأسمى في البلاغة والبيان، وفرادة الأسلوب والتعبير عن الدلالات والمقاصد المختلفة، لذلك لا يمكن أن نجد بحثا في هذه اللغة الكريمة، إلا وهو متصل بكتاب الله العزيز الحكيم، ولا شك أن الغاية من كل جهد يبذل في هذا السبيل، إنما هي فهم الخطاب القرآني فهما صحيحا مستقيما، وكذلك خدمة للغة العربية وحفاظا على أصولها وأصالتها، ومما يميز لغة القرآن الكريم في التعبير عن المعاني، استعمال أساليب البيان من مجازات واستعارات، تعلو بالنص القرآني، ولا يعلى عليه، وتجعله يصل إلى الأفهام، من أقرب طريق وفي أبلغ صورة وسنجد أن هذا الباب من الأساليب كان ولا يزال محل اهتمام الدارسين، باعتباره دليلا من دلائل الإعجاز البياني في القرآن الكريم، حيث إن كل واحد يحاول مقاربته بمنهجية علمية تسعى إلي إعادة بعث البحث في مجاز القرآن، وفق رؤية تجديدية، وهذا ما نحاوله تحقيقه في هذا البحث، الذي نلج إليه من خلال مدخل فيه إيضاح وشرح بلاغي أسلوبي للمجاز، ثم ركزنا على عنصرين أساسيين هما: الانزياح في المجاز المرسل، بمختلف علاقاته، والعنصر الثاني كان حول الانزياح في الاستعارة، وإلى جانب الإجراء البلاغي حاولنا توسل ما توصلت إليه اللسانيات الحديثة، فيما يسمى بأسلوبية الانزياح، والتغير الدلالي أو الانزياح الدلالي.

فما أسلوب المجاز؟ وما أثره في الدلالة؟ وكيف يمكن استثمار أسلوبية الانزياح في التحليل البلاغي للمجاز القرآني؟.

مدخل:

في هذا المدخل لا بد من توضيح لمصطلح المجاز و مفهومه، فهذا ابن الأثير يعرفه بأنه "نقل المعنى عن اللفظ الموضوع له إلى لفظ آخر غيره"[1]، فحين وصف اللغويون هذه الظاهرة اللغوية، توصلوا إلى أن المجاز في حقيقة الأمر، هو عملية استبدال المعنى الحقيقي للفظ بمعنى مجازي محمل بظلال وإيحاءات إضافية، وبذلك يكون لدينا معنيان، والمجاز يحدث بالانتقال من

المعنى الأوّل إلى المعنى الثّاني، أو كما يقول جان كوهن "من المعنى المفهومي إلى المعنى الانفعالي"[2]، وهذا الانتقال "عندما يتعادل المعنيان أو إذا كانا لا يختلفان من جهة العموم والخصوص، كما في حالة الانتقال من المحل إلى الحال، أو من السّبب إلى المسبّب، أو من العلامــة الدّالة إلى الشيء المدلول عليــه ...الخ، أو العكس"[3]، وهو ما نجد له تمثيلاً في قول المتنبي:

لَهُ أيادٍ إليَّ سابقةٌ أعدُّ منها ولا أُعَدِّدُها[4]

فهذا البيت، من قصيدة للمتنبي يمدح فيها محمدا بن عبيد الله العلوي، فيستعمل كلمة "أياد" التي قد يفهم منها أولا المعنى المعجمي الماثل في أذهان القراء، و هو "العضو المعروف لدى الإنسان"، وهذا هو المعنى الحقيقي، بيد أن هذا المعنى ليس هو المقصود، إذ إنّه لا يلائم السّياق، ولهذا يجري البحث عن معنى آخر، ويعوّل الذّهن في ذلك على علاقات التجاور، حيث يقوده معنى الجارحة إلى أقرب المعاني إليه وهو الإعطاء، إذ هي وسيلته، والإعطاء يقوده إلى معنى النّعمة، وهو المعنى المراد في هذا البيت، والانتقال من المعنى الأوّل "الجارحة" إلى المعنى الثّاني "النّعمة" يمثل انتقالا من الدّلالة المعجمية إلى الدّلالة السّياقية، وتنبغي الإشارة هنا إلى أنّ هذا التحول لا يراد به إبدال أحد المعنيين بالآخر بقدر ما يُراد به عملية التّفاعل بين هذين المعنيين، ذلك بأنّ المعنى الأساسي فيه لا يختفي ولكنّه يتراجع إلى خط خلفي وراء المعنى السّياقي، وهكذا تقوم بين المعنيين علاقة تفاعل وتماه، ومن خلال هذه العلاقة وهذا التفاعل يبرز الانزياح الدلالي، أو ما يعرف بانتقال الدلالة عن طريق المجاز اللغوي .

ويعد عبد القاهر الجُرجاني من ابرز النّقاد والبلاغيين القدامى،الذين كانت لهم عناية كبيرة تتصل اتصالا وثيقا بالبحث في التغير الدّلالي، حيث قسَّم المعنى إلى ضربين: أ- المعنى. ب- معنى المعنى.

فيعد عبد القاهر الجرجاني الضرب الأوّل، هو القول على سبيل الحقيقة، حيث يتقيّد صاحب الخطاب بالمعنى والدّلالة المعجمية، أي تفسير ألفاظ اللّغة بعضها ببعض، مثل أن يقال "الشرجب" إنّه الطّويل، وقد سمّى عبد القاهر هذا الضرب "تفسيراً"[5]، ولا يكون للتفسير إلاّ دلالة واحدة هي دلالة اللّفظ، ولذلك

يقال إنّ معنى "الشرجب" هو معنى "الطّويل" بعينه، أي حسب عبد القاهر "المعنى المفهوم من ظاهر اللّفظ والذي تصل إليه بغير واسطة"[6]، مثال ذلك قولك: "قام عمر" فاستعمال الألفاظ هنا كما نرى لا يخرج عن المعنى الموضوع لها في أصل اللّغة، "فعمر" و"القيام " لفظتان يُراد منهما المعنى الحقيقي المستفاد من إسناد القيام إلى صاحبه الحقيقي عمر، ولا يحصل معنى الجملة إلاّ بإرجاعها إلى الدّلالة المستقرة في المعجم اللغوي للجماعة المتكلمة بهذه اللغة.

ويقابل الضرب الأول، الضرب الثّاني وهو القول على سبيل المجاز، و فيه يخرج الكلام إلى معانٍ جديدة غير تلك التي يوجبها ظاهره، وهي معانٍ يتوصل اليها السامع من المعنى الظّاهر على سبيل الاستدلال، أي حسب تعبير عبد القاهر "معنى المعنى"، أي «أن تعقل من اللّفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر»[7]، ومثال ذلك قولهم: بعيدة مهوى القرط أي طويلة العنق، فالمعنى الظاهر - وهو بُعد المسافة بين أذنها وكتفها- واسطة إلى المعنى المجازي المقصود، وهو الدّلالة على طول العنق، ويصدق على هذا الضرب المعادلة التالية[8]:

الدّال ← المدلول الأوّل ← المدلول الثّاني
أو بعيدة مهوى القرط ← بعد المسافة بين أذنها وعنقها ← طويلة العنق
اللّفظ المعنى معنى المعنى

ومن خلال هذا العرض الموجز، لطرح عبد القاهر الجرجاني، يمكننا القول إنّ "معنى المعنى" فكرة لا تخرج عمّا اصطلح الدّارسون المحدثون في الأسلوبية على تسميته بالانزياح الدّلالي، ذلك أنّ معنى المعنى يقوم على الاستدلال من المعنى الأوّل على المعنى الثّاني، وهذا هو جوهر الدلالة الايحائية التي يمثّل فيها المعنى الأوّل إشعاعاً دلالياً للمعنى الثّاني؛ حيث يتم توظيف المعنى الظاهر أو المباشر من أجل توليد معنى ثانٍ- أو آخر- منه، فالمُتكلِّم قد يستخدم المفردات والتراكيب بمستواها العرفي دون أن يقصد إلى توصيل المعاني المباشرة أو المقرَّرة لها، بل لكي يستخدم هذه المعاني أنفسها في توليد معنى جديد، وقد أشار عبد القاهر إلى أهمية هذا الضرب من الكلام وسمّاه "المفسِّر" ورأى فيه فضلاً ومزيةً على الضرب الأول الذي سمّاه "تفسيراً"، وهذه المزية تأتي من كون الدّلالة في التّفسير دلالة لفظ على معنى،

وفي المفسَّر دلالة معنى على معنى، ذلك بأنّه "من المركوز في الطِّباع، والراسخ في غرائز العقول، أنّه متى أُريد الدّلالة على معنى، فَتُرِكَ أن يُصرّح به ويُذكر باللّفظ الذي هو له في اللّغة، وعُمِدَ إلى معنى آخر فأُشِير به إليه، وجُعِلَ دليلاً عليه، كان للكلام بذلك حُسْنٌ ومزيّة لا يكون إذا لم يُصنع ذلك، وذُكِرَ بلفظه صريحاً"[9].

أولا: الانزياح في المجاز المرسل

سنقوم في هذا العنصر الأول، بتحليل نماذج المجاز المرسل ووجوه علاقاته في الخروج عن الأصل اللغوي، وكيف أنّ هذا المجاز قد تجاوز حدود الدائرة اللغوية إلى دائرة الإبداع و الافتنان بالأساليب، وكيف تجاوز بالاتساع إلى مناخ الغنى في المفردات والمعاني، وكيف استطاع فيه النص القرآني أن ينقل الذهن العربي إلى أفق جديد يمتاز بالابتكار وبحياة لغوية تتسم بالشمول والإبداع[10]، ولعل أشهر هذه العلاقات هي:

1- العلاقة السببية: وهي أن يُذكر السبب ويراد المسبَّب، أي أن يكون المعنى الموضوع له اللفظ المذكور سبباً في المعنى المراد فيطلق السبب على المسبَّب أو النتيجة[11]، ومثال هذه العلاقة قوله تعالى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 194]، فقد استعملت الآية الكريمة لفظة الاعتداء الأول والثالث استعمالاً حقيقياً، واللفظة في كلا الحالتين تحمل معنى القتال، وإذ نمضي في قراءة الآية الكريمة، فإن اللفظة نفسها هنا، "الاعتداء" الثاني "فاعتدوا عليه" هو انتقال عن دلالته الأصلية إلى دلالة أخرى جديدة فهو ليس اعتداء في الحقيقة، وإنما هو مجازاة وقصاص، أي إن استحلوا قتالكم في الشهر الحرام فقاتلوهم أنتم أيضاً على سبيل القصاص، فنلاحظ هنا أن اللفظ الدال على السبب "اعتدوا" قد انتقلت دلالته إلى ما ينجم عن الاعتداء من مجازاة وقصاص، فلولم يكن منهم اعتداء، لم يكن من المسلمين اقتصاص كمسبب، لانعدام السبب.

فعند تحليلنا للمجاز في هذه الآية، نقف على المدلول الحقيقي وهو "الاعتداء أو القتال" الحاضر في الخطاب، ولكن الاستدلال باللفظ الحاضر،

يستدعي المدلول المجازي الغائب "الجزاء والقصاص"، أي أنّ المدلول الحقيقي حاضر غائب، حاضر في شكله الصوتي غائب في مادته الفكرية، في حين أنّ المدلول المجازي غائب في شكله الصوتي حاضر في مادته الفكرية، وإذا كانت العلامات اللغوية، كيان لا يعمل إلا بتوفّر وجهي العلامة اللسانية:، أو كما يصطلح عليه لسانيا: (الصورة السمعية)، و(الصورة الذهنية) "الدال والمدلول"، فإنه لا يستقيم فهم اللفظ بالنظر إلى أحد الوجهين دون آخر، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 194] وهو ما يمكن توضيحه بالترسيمة التالية[12]:

العلامة:	الاعتداء	الجزاء والقصاص
الوجه المحسوس:	حاضر	Ø
الوجه المعنوي:	Ø	حاضر

ولا شك أن القارئ لهذا المثال، يعتمد ذهنه الاستدلال، بتأمل دلالة العنصر الحاضر "الاعتداء" بحثا عن العنصر الغائب "الجزاء والقصاص"، وهو مبدأ عام نجده في الرياضيات مثلاً، حيث يجري حل معادلات تشتمل على عناصر مجهولة باعتماد عناصر معروفة، وكذلك في الروايات البوليسية حيث ينطلق المحقق من عناصر متوفرة تقوده بعد ذلك إلى الجاني، وفي مثالنا هذا تحضر علامة "الاعتداء" ويبقى مدلولها "الجزاء والقصاص" غائباً، فتكون المحاولة الأولى في اتجاه المعهود أي مدلولها المعجمي وهو "القتال" لكنه فهم غير مستقيم، لأنه لا يلائم السياق، ولهذا يجري البحث في اتجاه آخر، حيث يقودنا المدلول المعجمي إلى أقرب المعاني وأكثرها ملاءمة للسياق وهو "الجزاء والقصاص" الناجم عن الاعتداء، فيستقيم ويتوقف البحث، ذلك أنّ قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾ تفريع عن قوله: "والحرمات قصاص" وتفسير له، فتحليل المجاز إذن مثل تحليل كل خطاب هو تفكيك لما ركّب المتكلّم أو لما يُتصوّر أنه ركبه، فإذا ما طابق التفكيك التركيب كان الفهم، وإذا ما خالفه كان الإغلاق"[13].

ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: 64]، قال الزمخشري: "غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود، ومنه قوله تعالى:

﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ [الإسراء: 29]، ولا يقصد من يتكلّم به إثبات يد ولا غل ولا بسط، ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازاً عنه لأنهما كلامان متعاقبان على حقيقة واحدة"[14]، ويُفهم من كلام الزمخشري أن المدلول حقيقي لغل اليد وهو- شدها بالقيد إلى العنق- ليس هو المراد، وإنما المراد هو ما يدل عليه غل اليد من بخل لأنّ اليد مصدر للبذل والعطاء، فإذا كان بسطها يدل على الكرم والجود، فإنّ غلّها إلى العنق يدل على الشح والبخل، ولهذا هنا لم يذكر التعبير القرآني لفظة "البخل" أو ما يدل عليه من ألفاظ الحقيقية إلى غل اليد الدّال على شدها إلى العنق، والذي سوّغ هذا الاختيار هو العلاقة السببية بين اللفظين إذ ناب "غل اليد" عن "البخل" نيابة السبب عن النتيجة، وتكمن بلاغة التعبير القرآني هنا في تصوير الحقيقة المعنوية بصورة حسية تلزمها غالبا، لأنه لا شيء أثبت من الصورة الحسية في الذهن، فلمّا كان الجود والبخل معنيين لا يدركان بالحس ويلازمهما صورتان تدركان بالحس وهما بسط اليد للجود وقبضها للبخل، آثر النص القرآني الانتقال من الصورة المعنوية، إلى الصورة الحسية لفائدة الإيضاح والانتقال من المعنويات إلى المحسوسات[15]، كوسيلة ووجه من أوجه انتقال المعنى و انزياح الدلالة.

2- العلاقة المسببية: وهي أن يُذكر المسبَّب ويراد السبب بأن يكون المعنى الأصلي للفظ المذكور مسبَّباً عن المعنى المراد فيطلق اسم المسبَّب على السبب [16]، ومنها قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ﴾ [غافر: 13]، إذ تتحدث هذه الآيات الكريمة عن دلائل قدرة الخالق عزّ وجل كقدرته على إنزال الماء من السماء، ولهذا كان مقتضى ظاهر السياق أن يقول: "هو الذي يريكم آياته وقدرته وينزّل لكم من السماء ماءً"، ولكن السياق لم يأت على هذا النحو، وإنما استخدم لفظة "الرزق" للدلالة على "الماء"، وفي هذا خروج عن المدلول الحقيقي للفظة للرزق الواردة، وهو"الخير والنعم" إلى مدلول مجازي، يمكن فهمه من سياق الآية، وهو "الماء" كما هو وضحنا.

ففظ "الرزق في هذا السياق" يَعْبر من مدلوله الحقيقي الأول إلى مدلوله المجازي الثاني عن طريق علاقة تجمع بينهما يبصرها الذهن فيهتدي بها إلى تحليل الخطاب التحليل المقبول، وهذه العلاقة هي العلاقة المسببية التي مكّنت السياق من استبدال السبب وهو "الماء" بالمسبَّب أو النتيجة وهي "الرزق" ذلك أن الذي ينزل من السماء هو الماء الذي يتسبّب عنه الرزق، ولهذا ذكر الرزق والمقصود الماء، والمجاز هنا ذو حركة أمامية، بمعنى أنّ حركة الذهن تبدأ فاعليتها من الماء لتتجاوزها إلى المسبَّب عنه وهو الرزق[17]، ولعل بلاغة هذا التعبير تظهر في تأكيده على قوة السببية بين الماء والرزق، وفي ذلك تنبيه للمؤمن إلى أنّ الرزق كالماء مصدره السماء، فليطمئن وليمض على النهج القويم، فالرزق قد قدّره المولى - عزّ وجل- وكفله للجميع إنّه منزّل من السماء.

ومن العلاقة المسببية التعبير بالفعل عن إرادته فالإرادة سبب والفعل مسبَّب عنها، ومثالها قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [النحل: 98]، والمعنى إذ هممت أو أردت قراءته فاستعذ بالله، كقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: 06]، وكقولك: إذا أكلتَ فسمِّ الله، وفي هذه الآية الكريمة رُتِّبت الاستعاذة بالفاء على القراءة فكان هذا الترتيب قرينة على أنّ المراد بالقراءة هو إرادتها والعزم عليها، لأنّ الاستعاذة تسبق القراءة، وفي هذا خروج عن المدلول الحقيقي للفعل "قرأت" إلى إرادته والعزم عليه.

وقد تنبه الزمخشري إلى هذا الأسلوب، ورأى أنّ سبب التعبير عن إرادة الفعل بلفظ الفعل يعود إلى قوة السببية بين الإرادة والفعل، "لأن الفعل يوجد عند القصد والإرادة بغير فاصل، وعلى حسبه، فكان منه بسبب قوي وملابسة ظاهرة"[18]، ولهذا أطلق المسبَّب وهو الفعل "قرأت" وأُريد السبب وهو العزم والإرادة، وفي ذلك تنبيه للمؤمن وحث له على أن يقرن العزم بالفعل فلا يكون هناك مجال للأماني الكاذبة والتقاعس وحياة الكسل.

3- علاقة الكلية: يُقصد بالعلاقة الكلية تسمية الشيء باسم كلّه، بحيث يُستعمل اللفظ الدال على الكل ويُراد جزء منه[19]، ومثالها قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ [البقرة: 19]، حيث يظهر تغير

معنى لفظة "الأصابع"، لأنّ الإنسان لا يستطيع أن يجعل إصبعه كلّه في أذنه، وإنما المراد "أناملهم" بدليل قوله: "في آذانهم، كما هو ظاهر من سياق الآية.

ففي هذه الآية، يختار التعبير القرآني، طريقة بليغة في إظهار رد فعل المشركين، في إصرارهم على كفرهم، و رفضهم لدعوة الأنبياء، فمثلا هنا كان مقتضى سياق المقال أن يقول: يجعلون أناملهم ..."، غير أنه لم يقل أناملهم، بل اختار النص القرآني استعمال لفظة "أصابعهم" للدلالة على الأنامل، معنى هذا أنّ الاستبدال حدث للفظة "الأنامل" التي حُذفت من السياق لتحل محلها لفظة "الأصابع"، والمجاز هنا يأخذ طبيعة تراجعية حيث يتم الانتقال من الكلية إلى الجزئية[20]، لأنّ ذكر الأصابع من باب إطلاق لفظ الكل "الأصابع" على الجزء "الأنامل"، ومن جهة أخرى فإن تدبر هذه الآية، يوصلنا إلى أن السر في الانتقال من المدلول الحقيقي إلى المدلول المجازي في هذه الآية الكريمة يكمن في الإشعار بمدى ما أصاب هؤلاء المنافقين من ذعر واضطراب،إلى الحد الذي جعلهم يُدخلون أصابعهم كلّها في آذانهم مبالغة فيما يشعرون به من هول الصواعق وفظاعتها، ومحاولتهم إدخال أصابعهم كلها إنما له علاقة بشدة كفرهم و استكبارهم.

وفي قصة سيدنا نوح عليه السلام، نجد هذا التصوير نفسه، وذلك في قوله تعالى على لسان نوح - عليه السلام- يصف موقف قومه من دعوته: ﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا﴾ [نوح: 07]، حيث عدل التعبير القرآني عن "الأنامل" وعوّضها "بالأصابع"، وهو تعبير له مغزاه وهو الإيحاء بما وصل إليه القوم من الصدود الشديد، والإعراض- الذي لا حد له- عن دعوة نوح، لقد سدّوا منافذ السمع منهم، واحكموا إغلاقها، حتى إنهم وضعوا فيها ما هو أكبر من سعتها إمعاناً منهم في النفور والعناد، ففي ذكر "الأصابع" من المبالغة ما ليس في ذكر "الأنامل"، وهو من الاتساعات في اللغة التي لا يكاد الحاصر يحصرها[21]، كقوله: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38]، أراد الجزء الذي إلى الرسغ، وليس اليد كلها كما قد يفهم من ظاهر اللفظ.

4- علاقة الجزئية: وهي أن يُذكر الجزء ويُراد الكل بحيث يكون المعنى الأصلي للفظ المذكور جزءاً من المعنى الكلي المراد[22]، ويشترط في هذا الجزء الذي يُراد به الكل أن يكون له مزيد اختصاص بالمعنى المقصود، ومن ذلك تعبير النص القرآني عن الإنسان بأجزاء مختلفة منه، فنراه مرة رقبة، ومرة عيناً، ومرة وجهاً، ومرة كفاً، ومرة قلباً، ولا يصلح جزء من هذه الأجزاء مكان الآخر لاختلاف السياق الذي يقتضي هذا الجزء دون ذاك، انظر إلى قوله تعالى في إطلاق الرقبة على ذات الرقيق: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا﴾ [المجادلة: 03]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ (11) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ (12) فَكُّ رَقَبَةٍ﴾ [البلد: 11-13]، فقد عبر عن العبد أو الأسير - في الآيتين الكريمتين- بالرقبة، لأن أو ما يخطر بذهن الناظر لواحد من هؤلاء هو رقبته لأنه في الغالب يوثق من رقبته، ولهذا فإنّ استخدام لفظة "الرقبة" لا ينحصر ضمن مدلوله الاصطلاحي، وإنما ينتقل من مدلوله الحقيقي إلى مدلوله المجازي.

ويلاحظ أنّ الانتقال من المدلول الأول "العضو المعروف" إلى المدلول الثاني "العبد" لم يتم على أساس المشابهة، وإنما على أساس المجاورة، وعلاقة المجاورة تكمن في أنّ "الرقبة" جزء من الإنسان "العبد"، ولهذا كان التعبير عن الكل بذكر الجزء، وهنا لابد من الإشارة إلى أنّ الارتباط بين الرقبة والعبد هو ارتباط داخلي، إذ أنّ الحقل الدلالي للفظة "الرقبة" لا يشكل وضعاً مستقلاً عن الحقل الدلالي للفظة "العبد، فهي جزء منه، وفيها تظهر معاني السيادة والعبودية أوضح ظهور، ولذلك كان استخدامها في هاتين الآيتين ذا قيمة تأثيرية بالغة، فهو يُشعر بخطورة الوضع الذي يعيش فيه الإنسان الرقيق، وأنه يشرف على الموت في كل لحظة، لأنّ فقدانه للحرية يعادل فقدانه للحياة نفسها، فالعبودية أغلال تحيط بعنقه، وتتهدد حياته، وتحريره منها ليس إلا تحطيما لتلك الأغلال، ولهذا آثر النص القرآني استخدام لفظة "الرقبة" لأنها هي الأقدر على نقل هذه الدلالات إلى المتلقي[23].

ومثله قوله تبارك وتعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ (2) عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ﴾ [الغاشية: 2-3]، حيث تصف هذه الآية الكريمة وجوه الكفار بأنها حزينة ذليلة،

وقد خُصّت الوجوه بالذكر، لأنّ الحزن والسرور يبدو أثرهما على الوجه، فوجوههم ذليلة لما اعترى أصحابها من الخزي والهوان، ثم تصف هذه الوجوه بأنها عاملة، والواقع أنّه لا يصح وصف الوجه بالعمل، ولكن المراد هو أنّ هؤلاء الكفار يعملون عملاً مرهقاً لأجسامهم، وهو جرها السلاسل والأغلال وخوضها في النار كما تخوض الإبل في الوحل[24]، وقد اختار النص القرآني التعبير بالوجوه والمراد الأجسام من باب التعبير بالجزء وإرادة الكل، فالعلاقة الجزئية –هنا- هي التي سوّغت الانتقال من المدلول الحقيقي وهو وجه الإنسان إلى المدلول المجازي وهو جسمه، لأن العمل والنصب من صفاته، وهكذا تغير معنى لفظة "وجوه" التي صارت تعني في هذا السياق "الاجسام"، وسبب هذا الاختيار ومسوغه هو أن الوجوه هي أظهر الأعضاء على المشاهدة وأجلها قدراً.

5- علاقة اعتبار ما كان: وهي تسمية الشيء باعتبار أصله، ونسبته إلى الماضي، أي ما كان الشيء عليه في الماضي، ويُراد ما هو عليه في الحاضر[25]، ومثلها في النص القرآني قوله عزّ وجل: ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ﴾ [النساء: 02]، وللزمخشري في هذه الآية الكريمة رأيان: أولهما: أنّ المراد باليتامى الصغار، والغرض من إيتائهم الأموال أن لا يطمع فيها الأولياء والأوصياء وولاة السوء وقضاته، حتى تأتي اليتامى إذا بلغوا سالمة غير محذوفة، وثانيهما: أنّ المراد بهم الكبار تسمية لهم يتامى على القياس، أو لقرب عهدهم - إذا بلغوا- بالصغر، وفي هذا إشارة إلى أن لا يؤخر دفع أموالهم إليهم عن حد البلوغ، وأن يؤتوها قبل أن يزول عنهم اسم اليتامى والصغار[26]، ومؤدى الرأيين حفظ أموال اليتامى والمسارعة في أدائها لهم قبل أن يبلغوا سن الرشد أو عقب بلوغهم إياه مباشرة، حتى يتمكنوا من الانطلاق في حياتهم الخاصة و تحمل أعبائها.

فينبيء ظاهر الآية هنا بالأمر بدفع المال لليتيم، والواقع أنّ الله تعالى لا يأمر بإتيان اليتامى "الأطفال" أموالهم، وإنما يأمر بإعطائها لهم بعد أن يصلوا سن الرشد ولا يجوز في حكم الشرع أن يدفع المال لليتيم[27]، لأنّ اليتيم في اللغة من مات أبوه وتركه دون البلوغ، وهو لا تسلّم إليه أمواله لعجزه عن التصرف

فيها في هذه السن، ولهذا أوجب الإسلام الوصاية عليه، وأمر وضع أمواله تحت رعاية وصي يتولى أمره، ويشرف على شؤونه، فإذا وصل إلى سن البلوغ، وبلغ مبلغ الرجال زالت عنه صفة اليتيم، واستتبع ذلك رفع الوصاية عنه، وردُّ أمواله إليه ليتصرف فيها كما يشاء، ومعنى هذا أنّ كلمة "اليتامى" ليست على حقيقتها، وإنما انتقلت في هذه الآية الكريمة عن مدلولها الحقيقي إلى مدلولها المجازي.

أمّا العلاقة التي أجازت هذا الانتقال في الدلالة، أو عملية الاستبدال هذه، فتعود إلى أنّ صفة "اليتامى" هي حالة المقصودين في الآية الكريمة في الماضي، أي قبل أن يصبحوا رجالاً بالغين، وهكذا استعمل الماضي "اعتبار ما كان" للدلالة على الحاضر، والقرينة هي الأمر بدفع أموالهم إليهم لاستحقاقهم التصرف فيها، ولكن الأمر ينبغي ألاّ يتوقف بنا عند تقرير المجاز في لفظة "اليتامى" بهذا الأسلوب السطحي الذي يغيب معه تلمّس المغزى وراء اختيار النص القرآني لتلك الكلمة والتعبير بها دون سواها مما هو من قبيل الحقيقة، ولعل سر العدول هنا يكمن في أنّ الأوصياء- وهم بشر بكل ما في البشر من نقائص- قد ألفُوا التصرف في أموال اليتامى حينا من الدهر، ولا يخلو الأمر في بعض الأحيان من نفع لهم بصورة مباشرة أو غير مباشرة، لهذا يصبحون مظنّة المراوغة في ردِّ تلك الأموال، أو مظنّة الطمع في شيء منها، عندما يحين موعد ردّها لأصحابها، ومن ثم آثر النص القرآني استخدام كلمة "اليتامى" لما توحي به من معاني الضعف وفقدان النصير والعائل، ولما فيها من استثارة لمشاعر العطف والرحمة عند هؤلاء الأوصياء، الأمر الذي يدفعهم إلى صون هذه الأموال، وردها إليهم سالمة، ومما يؤيد هذا المعنى قوله عقب ذلك في الآية نفسها: ﴿وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ [النساء: 2].

ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَا﴾ [طه: 74]، والمراد "من يأت ربه كافرا" ولهذا فإنّ تفسير لفظة "مجرما" بمعناها الحقيقي يتعارض مع السياق، لأنّ المرء الكافر لا يوصف بالإجرام في الآخرة إلاّ باعتبار حاله التي كان عليها في الدنيا، معنى هذا أنّ

لفظة "كافراً" المقصودة بالتعبير تحمل المعنى الثانيَ للفظة "مجرماً"، لقدرتها على نقلنا إلى الدلالة المقصودة، والنص القرآني هنا إنما يشير إلى أنّ الكافر يأتي يوم القيامة ومعه دليل إدانته، فما يلقاه من عقاب الله إنما هو ما يستحقه جزاءً وِفاقاً على ما اقترفت نفسه من جرائم، كما تومئ هذه اللفظة إلى الحال التي يكون عليها الكافر يوم القيامة حيث تبدو عليه صفات المجرم من ذلٍ ومهانة وندم، وكأنّ صفة الإجرام تظل لاحقة به في هذا اليوم، ووراء ذلك ما وراءه من شدة العذاب والعقاب، وما كان لنا أن ندرك هذه المعاني لولا هذا التغير في الألفاظ ودلالتها.

6- علاقة اعتبار ما سيكون: وهي أن يُعبَّر عن الشيء باعتبار ما سيؤول إليه، أي ما سيكون عليه الشيء في المستقبل[28]، ومثالها قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: 36]، حيث يلاحظ أنّ الدلالة الاصطلاحية للفظة "الخمر" لا تنسجم مع سياق الآية الكريمة، وذلك لأنّ الخمر لا يُعصر، وإنما العنب هو الذي يُعصر، وهكذا استبدل التعبير لفظة "العنب" من الآية الكريمة واختار لفظة "الخمر" لتحل محلها.

أما العلاقة بين المدلول الأول "الخمر" والمدلول الثاني "العنب" فهي علاقة تحويلية فبدل أن يستعمل النص القرآني لفظة " عنباً" للدلالة على الوضع الحالي الذي نستنتجه مع لفظة "أعصر"، استعمل لفظة "خمراً" على اعتبار أنّ العنب بعد عصره سيكون خمراً، وبذلك حلّت اللفظة الدّالة على حالة مستقبلية، محل اللفظة الدالة على الحالة الحاضرة، والتحوّل هنا – كما يبدو- تحوّل داخلي وخارجي، فعلى المستوى الداخلي نجد أنّ التحول الفعلي للعنب يكون للخمر غالباً، أما على المستوى الخارجي فإنّ التحول يتحرّك على أساس الحضور والغياب، غياب دال "العنب" ليحل محلّه دال "الخمر" ليؤدي وظيفته الدلالية المزدوجة، أي "العنب والخمر" معاً[29]، ولينبئ بالإثم الذي يرتكبه العاصر، فهو لا يعصر عنباً، وإنما يعصر خمراً، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم :"لعن الله الخمر وعاصرها ومعتصرها".

ومثله قوله تعالى على لسان نوح عليه السلام: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا (26) إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: 26-27]، فالمولود يولد على الفطرة مؤمنا نقيا سواء أكان أبواه مؤمنين أم كافرين، وهو لا يوصف بالكفر والفجور إلا بعد أن يبلغ سن التكليف، غير أنّ النص القرآني آثر إطلاق لفظتي "فاجراً كفاراً" على ما يلده الكفرة، فوصف المولود بما سيكون عليه في المستقبل، ولعل سر اختيار إلى هاتين اللفظتين دون سواهما من ألفاظ الحقيقة يتلخص في الإشارة إلى أنّ هؤلاء الكافرين قد تأصّلت فيهم نزعة الشر، ولا يُنتظر منهم خير على الإطلاق في الحاضر أو المستقبل، فكل ما اتصل بهم أو تناسل منهم من أعقاب وذرية لا أمل في إيمانه، فقد امتزج الكفر والفجور بلحمه ودمه، وسيدنا نوح - عليه السلام- يقدّم بذلك أقوى مسوّغ لما يطلبه من ربّه من القضاء عليهم، واستئصال شأفتهم.

7- **علاقة المحلية**: تتحقق هذه العلاقة بإطلاق اسم المحل على الحال به[30]، ويبدو ضعف التحول الداخلي في هذه البنية؛ لأنها تعتمد على تحوّل من نوع آخر، يقوم على تغييب عنصر تعبيري ينقل الصياغة من دائرة الحقيقة إلى المجاز، ومثالها قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: 82]، فالقرية مجاز، والمراد أهلها، لأن القرية لا تُسْأل، ويظهر المجاز هنا في الانتقال من القرية إلى أهلها .

ويلاحظ أنّ انتقال الدلالة من القرية إلى أهلها تمّ من خلال المجاورة، وليس من خلال المشابهة، لأنّه لا يوجد نقاط شبه بين الاثنين، وإنما القرية هي المحل، وأهلها هم الحالون بها، فالعلاقة هنا محلية، وهي التي مكنّت لفظة "القرية" من تجاوز مدلولها الأصلي إلى مدلولها المجازي، ويلاحظ أيضا أنّ الارتباط بين "القرية" و "أهلها" هو ارتباط خارجي، إذ يشكل الحقل الدلالي لكلٍّ منهما وحدة قائمة بذاتها منفصلة عن الأخرى، وحقلا الدلالة في هاتين اللفظين لا يتدخلان، لأنّ "القرية" تبقى محافظة على حقلها الدلالي الاصطلاحي التام مع أهلها أو من دونهم، وأهلها كذلك[31].

وفي العدول عن الحقيقة إلى المجاز في هذه الآية الكريمة إشارة إلى ذيوع أمر السرقة وانتشارها، فهذه الآية جاءت على لسان أخوة يوسف عندما

رجعوا إلى أبيهم ليخبروه بأنّ ابنه أُتهم بالسرقة أو أنه سرق ﴿يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ﴾ [يوسف: 81]، فأمر السرقة قد ذاع وانتشر إلى درجة أنه لو سُئلت القرية لنطقت بها وأجابت، وهناك قيمة أخرى لهذا التعبير تتمثل في الاختصار والاكتفاء عن ذكر أسماء أهل القرية بذكر المكان الذي يضمهم ويحتويهم.

ومن ذلك أيضا قوله عزّ وجل: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ (17) سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾ [العلق: 17-18]، فالمراد أهل النادي، لاستحالة دعاء النادي الحقيقي، فعبّر بالمحل وأراد ما يحل فيه من أشخاص، تسمية للشيء باسم محله.

8- العلاقة الحالية: وهي عكس العلاقة السابقة، وتتحقق بإطلاق اسم الحال في المكان على محله[32]، ومثالها قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [آل عمران: 107]، ففي رحمة الله معناها في نعمة الله، وهي الثواب المخلد[33]، والثواب هو جنة الله، والرحمة حالة فيها، فعبّر بلفظ "الرحمة" وهي حالة، وأراد الجنة وهي محل، وهكذا فإن للفظة "رحمة" تغيرت دلالتها لتكتسب دلالة جديدة في سياق الآية وهي تعني هنا "الجنة " تسمية للشيء باسم الحال فيه.

ولأن الانتقال الدلالي يحتاج إلى ضامن في كل الأحوال،فإن ما يضمن الانتقال من المدلول الأول إلى المدلول الثاني، القرينة الموجودة في السياق، وهي قوله: "هم فيها خالدون"، فالخلود إنما يكون في الجنة، لقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأحقاف: 14]، وقوله كذلك: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: 108]، أمّا "الرحمة" فهي أمر معنوي والتعبير بها بدلاً من الجنة يبدو أكثر فاعلية لأنه يعطي سورة مسبقة عمّا يلقاه المؤمن في الجنة، فهو في رحمة ونعمة دائمة، ولهذا يسير المؤمن على طريق الخير التي رسمها له الخالق – عزّ وجل- طمعاً في نيل هذه الرحمة.

ومنه قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: 31]، أي خذوا ثيابكم أو لباسكم، ولهذا كان مقتضى ظاهر السياق أن يكون "يا بني آدم خذوا ثيابكم ....."، غير أنّ النص القرآني عدل عن لفظة "ثيابكم" أو ما

يمكن أن يحل محلها من ألفاظ الحقيقة إلى لفظة "زينتكم"، لأنّ الزينة حالة في الثياب، وبادية من خلالها، فالعلاقة حالية، وهي علاقة سوّغت الانتقال من المدلول الحقيقي إلى مدلول جديد هو أكثر اتساعاً، وأبعد أفقاً، وأعمق تأثيرا في نفس المتلقي، حيث استبدل الأسلوب القرآني لفظة "ثيابكم" في سياق الآية الكريمة لتحل محلها لفظة "زينتكم" وفي هذا تأكيد على ضرورة اتخاذ الثياب الجميلة وكل ما يتزين به المرء عند الصلاة، لأنّ من السنة أن يكون الإنسان على أحسن هيئة وأجمل صورة عند ذهابه إلى المسجد، وفيه - أيضا- إبطال ما زعمه المشركون من لزوم التعرّي في الحج في أحوال خاصة، وعند مساجد هي المسجد الحرام ومسجد مِنَى[34]، ولهذا جاء قوله: "خذوا زينتكم عند كلّ مسجد" دعوة إلى وجوب التستر لا في هذين المسجدين فحسب بل في كلِّ مسجد، ولعل في هذا الاختيار للفظة "زينتكم" ما يشير إلى أنّ ما زاد على الثياب الساترة للعورة مباح مأذون فيه، على عكس لفظة "ثيابكم" التي تحمل دلالة ما يستر العورة فقط دون إشارة إلى أيّ زينة تُذكر.

ثانيا: الانزياح عن طريق الاستعارة

الاستعارة لغة، رفع الشيء و تحويله من مكان إلى آخر، كأن يقال استعرت من فلان شيئا، أي حولته من يده إلى يدي، أو هي نقل الشيء من شخص إلى آخر حتى تصبح تلك العارية من خصائص المعار إليه[35]، لذلك قيل إنها مأخوذة من العارية، والعاريةُ والعارةُ في اللسان: ما تداوله الناس بينهم، واستعارَه الشيءَ واستعارَه منه: طلب منه أن يعيره إياه، واعتوروا الشيء وتعوروه وتعاوروه: تداولواه فيما بينهم[36]، وعلى هذا الأساس صحّ قولهم: استعار فلان من فلان شيئا بمعنى أنّ الشيء المستعار قد انتقل من يد المعير إلى يد المستعير للانتفاع به، كما بينا من خلال ما ورد في معاجم اللغة.

وأما اصطلاحا، فقد عرفها كثير من الأدباء والبلاغيين، كالجاحظ والجرجاني، وكل أقوالهم في ما يتعلق فيها تتلخص في أنها استعمال كلمة أو معنى لغير ما وضعت له لشبه بين المعار والمعار له، بهدف التوسع في الفكرة أو هي تشبيه حذف أحد أركانه، كقول الحجاج "إني أرى رؤوسا قد أينعت وحان قطافها"[37]، فقد عرّفها الجاحظ (255هـ) بقوله: "الاستعارة تسمية الشيء

باسم غيره إذا قام مقامه"[38]، وعرّفها الرماني (386هـ) بأنها "تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة"[39]، أمّا القاضي الجرجاني (392هـ) فيعرّف الاستعارة بقوله: "الاستعارة ما اكتفى فيها بالاسم المستعار عن الأصل ونُقلت العبارة فَجُعِلَتْ في مكان غيرها"[40]، ويقول أبو هلال العسكري (395هـ): "الاستعارة: نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض"[41]، ويلاحظ من خلال هذه التعريفات أنّ مفهوم الاستعارة لم يتجاوز فكرة النقل أي نقل اللفظة من استعمال لغوي إلى استعمال آخر، وظلت فكرة النقل مسيطرة على مفهوم الاستعارة حتى جاء عبد القاهر الجرجاني (471هـ) وركزّ على فكرة أخرى هي فكرة المشابهة حيث قال: الاستعارة أن تريد تشبيه الشيء بالشيء وتظهره وتجيء إلى اسم المشبه به فتعيره المشبه وتجريه عليه"[42]، وهكذا كان عبد القاهر أكثر عمقاً من سابقيه حيث عدّ الاستعارة ضرباً من المجاز القائم على التشبيه أو هي صورة تشبيهية لا يصلح دخول التشبيه عليها بعد حذف أحد طرفيها، وقد تأثّر به البلاغيون الذين جاءوا بعده وتابعوه في هذا المفهوم، ولعل السكاكي (626هـ) كان أكثر هؤلاء دقة في تعريف الاستعارة إذ يقول: "هي أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر، مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به، دالاً على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به"[43].

وتعد الاستعارة عماد الانزياح في النظرية الاستبدالية ، حيث إن الانزياح في الاستعارة متعلق بجوهر المادة أو الكلمة، ويؤدي التعبير الاستعاري وظيفته الفنية عن طريق الانزياح الدلالي، فالنقل يعني أننا مع كل استعارة نكون إزاء معنيين: أحدهما أصلي و ضعت الكلمة له، وثانيهما مجازي انتقلت إليه الكلمة، وسواء أكان هذا أم ذاك، فإن دلالة الكلمة على هذا المعنى، ليست في هذا التصور سوى تجاوز و انزياح عن الدلالة الوضعية التي تلازمها في عرف الاستعمال[44]، وتحصل الاستعارة باستبدال المعنى المجازي بالمعنى الحقيقي، والواقع أنّ هذا الاستبدال هو صلب ما في الاستعارة من انزياح، وهذا ما تنبّه إليه نفر من النقاد الغربيين وخاصة "جان كوهن" الذي أطلق على الانزياح المتعلّق بالاستعارة "الانزياح الاستبدالي"[45]، ومثل له ببيت فاليري: "هذا

السطح الهادي الذي تمشي عليه الحمائم"، فالسطح في سياق القصيدة يعني البحر، أمّا الحمائم فتعني السفن، ولو أنّ البيت كُتب بالبحر والسفن لما كانت فيه أي شاعرية، فالواقعة الشعرية إنما بدأت منذ أن دُعِيَ البحر سطحاً، ودُعيت البواخر حمائم، ويمثّل هذا عند كوهن "خرقا لقانون اللغة، أي انزياحاً لغوياً يمكن أن ندعوه كما تدعوه البلاغة صورة بلاغية"[46]، ولئن لم يصرح كوهن هاهنا بالاستعارة تصريحاً واضحاً فإنه في موضع آخر يعزو لها كلَّ فضل للشعر، وتراه يقول: "إنّ المنبع الأساسي للشعر هو مجاز المجازات، هو الاستعارة القائمة على تجاوب الحواس أو المشابهة الانفعالية"[47].

فمن الاستعارات التي تبرز فيها الانزياحية،المصوَّرة الموحية في النص القرآني، قوله تعالى في شأن المنافقين: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [البقرة: 10]، فالمراد بالمرض في هذه الآية الكريمة معناه المجازي وهو النفاق وما نشأ عنه من أمراض أخلاقية تتمثل في الخداع، والحقد، والحسد، والكذب، والكفر وغيرها[48]، ولكن الأسلوب القرآني لم يختر لفظ "النفاق" وما يمكن أن يحل محله من ألفاظ الحقيقة وجاء بلفظ "المرض" الدال في حقيقته على العلة التي تعتري الجسد، معنى هذا أنّ لفظ "المرض" لا يحتفظ – في السياق- بمدلوله الأصلي الذي يصل إليه المتلقي بمجرد الوقوف عند المستوى السطحي للصياغة، وإنما يكتسب مدلولاً جديداً هو "النفاق" الذي يُفهم من سياق الآية الكريمة، وهكذا فإنّ معنى لفظة "المرض" وهو حسي قد تغير إلى معنى "النفاق " وهو معنى معنوي.

والمتأمّل هذين المدلولين يلاحظ أنّ هناك علاقة سوّغت الخروج عن المدلول الأول الحقيقي للفظ المرض إلى المدلول الثاني المجازي وهو النفاق، هذه العلاقة هي المشابهة الحاصلة بين المرض والنفاق في أنّ كلاً منهما يفسد ما يتصل به، فالمرض يفسد الأجساد فيفضي بها إلى الهلاك، والنفاق يفسد القلوب ويفضي بها إلى الهلاك كذلك، والقرينة المانعة من إرادة المدلول الأول "العلة الجسمانية" هي أنّ الآية الكريمة مسوقة لذم المنافقين الذي أبطنوا الكفر وأظهروا الإسلام، ولا معنى لئن يكون الذم في وصفهم بالمرض الجسماني، بل المراد ذمهم بفساد قلوبهم.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [النحل: 112]، فكلٌّ من لفظ "الإذاقة" و "اللباس" له مجال محدد في الاستعمال، فالإذاقة حقيقتها - كما تعلم- إحساس اللسان بأحوال الطعام، واللباس حقيقته الشيء الذي يُلْبس، ولهذا فإنّ المناسب للإذاقة هو الطعم، والمناسب للباس هو الكسوة، ومقتضى السياق أن يقول: "أذاقها الله طعم الجوع أو كساها الله لباس الجوع"، غير أنّ السياق القرآني لم يقل هذا، وإنما قال: "فأذاقها الله لباس الجوع"، فاستعار لفظ "اللباس" للدلالة على أثر الجوع والخوف وضررهما الذي لحق بجميع أهل القرية بجامع الإحاطة والشمول في كلٍّ منهما، حيث شملهم الجوع والخوف كما يشمل الثوب صاحبه[49]، وبهذا انتقل لفظ "اللباس" عن مدلوله الحقيقي إلى هذا المدلول المجازي والقرينة المانعة من إرادة المدلول الحقيقي هي إضافة اللباس إلى الجوع والخوف، كما استعار لفظ "الإذاقة" للدلالة على الابتلاء والاختبار، وهي من ملائمات المستعار له، فالإذاقة بمعنى الابتلاء تلائم ما أصاب القوم من جوعٍ وخوفٍ[50]، معنى هذا أنّ لفظ "الإذاقة " خرج - أيضاً- عن مدلوله الحقيقي وهو الإحساس بأحوال الطعام إلى المدلول المجازي الذي يلائم السياق وهو إصابة القوم وابتلاؤهم بآلام الجوع، فلماذا جاء النظم الكريم على ما هو عليه؟ لماذا أوثرت كلمة الإذاقة على كلمة الكسوة، فقال أذاقها ولم يقل كساها؟ ولماذا اختيرت كلمة "لباس" على كلمة "طعم"، فقال لباس الجوع، ولم يقل: طعم الجوع؟. فهذه الاستعارات تستوقفنا وتشد انتباهنا إلى دقة النظم بما يخرج عما هو مألوف من الكلام .

فلقد نجد علماءنا الأجلاء، قد و قفوا عند هذه الصورة المدهشة حقا، وحاولوا استجلاء أسرارها ورأوا أن السر البلاغي الكامن وراء إيثار لفظتي "الإذاقة" واللباس"، على لفظتي "الكسوة" و"الطعم" هو أنّ المقام اقتضى التعبير عن أمرين، وهما: شدة الإصابة، وشمولها وإحاطتها بهم، فهؤلاء القوم كانوا آمنين مطمئنين يأتيهم الرزق رغداً من كلّ مكان، فكفروا بأنعم الله عزّ وجل، فاستحقوا شدة الإصابة وشمولها، ولهذا عبّر النظم القرآني بالإذاقة ليفيد شدة الإصابة، لأن الإذاقة تستلزم الإدراك بحاستين: الذوق واللمس، والكسوة

تستلزم الإدراك بحاسة اللمس فقط، فكان التعبير بالإذاقة هنا أدلُّ وأقوى، كما أنه عبّر باللباس ليفيد الإحاطة والشمول، فأنت تعلم أنّ الإحاطة التي في اللباس لا نجدها في الطعم، فالطعم إنما يكون في جزء من أجزاء الجسم، وأمّا اللباس فمن شأنه الإحاطة التامة بالجسم كله، ولو قيل: فكساها الله لباس الجوع والخوف لأفاد الإحاطة والشمول دون الشدة، وكذا لو قيل: فأذاقها الله طعم الجوع والخوف لأفاد شدة الإصابة دون الإحاطة والشمول، ولهذا آثر النظم القرآني - والله أعلم بمراده- بدلا من لفظتي "الكساء" و"الطعم" لفظتي "الإذاقة" و "اللباس" ليفيد الأمرين معاً: شدة الإصابة، وشمولها وإحاطتها[51].

أما قوله تبارك وتعالى: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ [الأنعام: 122]، فالانتقال كان من الأمور المعقولة المعنوية إلى الأمور المحسوسة، لغرض بلاغي، يرتبط بزيادة في تصوير المعنى وتمثيله للنفس، فإن متدبر هذه الآية الكريمة تجد أنّ حقيقة الكلام: "أو من كان ضالاً فهديناه"، أي أنّ لفظة "ميتاً" لا يُراد بها معناها الحقيقي، وهو الإنسان الذي فقد الحياة بوظائفها البيولوجية المعروفة، وإنما يُراد بها الإنسان الضال الذي خرج عن طريق الخير والإيمان، وكذلك استخدمت لفظة "أحييناه" لا بمعنى بث الحياة في الإنسان، بل بمعنى هديناه وأرشدناه إلى طريق الحق والخير.

ونجد مثله أيضا في استعمال لفظتي "نوراً" و "الظلمات" فكلتاهما خرجت عن مدلولها الحقيقي لتكتسب مدلولاً جديداً يشبهه، فالنور الذي جعله الخالق – عزّ وجل- للإنسان هو الإيمان، والظلمات التي لا يخرج منها الكافر هي الشرك والكفر[52]، وقد عبر النظم القرآني عن معنى "الإيمان" بلفظة "النور" لعلاقة بين المعنيين وهي أنّ النور هو الذي يكشف معالم الطريق، وينجي من عثراته وأخطاره، وهكذا يصنع الإيمان بالخالق –عزّ وجل- في نفس المؤمن فهو يبصِّره بالحق ويهديه إلى الخير، ويجنبه الأخطار والمهالك، كما آثر – أي النظم القرآني- التعبير عن "الشرك" بلفظة "الظلمات" والعلاقة هي أنّ الظلمات يتخبّط السائر فيها، ولا يعرف كيف يتجّنب الشر والأذى، والشرك - كذلك- يتخبّط به المشرك، فينصرف عن السعي إلى ما فيه خيره

ونجاته، و يلاحظ أنّ الانتقال من ألفاظ الحقيقة إلى ألفاظ المجاز أبلغ في تأدية المعنى، لإخراجها المعقول إلى المحسوس، ذلك أنّ الإيمان والكفر أمران مجردان لا يدركان بالحس، فلمّا استعار لهما النص القرآني النور والظلمات خرج من المجرد إلى ما يُدرك بالحواس، ونقل المعنى العقلي إلى الصورة الحسية، فأصبحت المعنويات والأمور العقلية شاخصة أمام العين، وهذا يؤكد المعنى ويقرره في ذهن المتلقي.

وحين يريد التعبير القرآني الاستهزاء والتهكم بالمنافقين، تجده يستعمل اللفظ الدال على معنى على ضده ونقيضه، وفي هذا النوع من الاستعارة يظهر الانزياح الدلالي بصورة جلية في الألفاظ المستعارة لقصد التهكم والاستهزاء، إذ تُبنى الاستعارة على تنزيل التضاد الحاصل بين الطرفين منزلة التناسب لقصد التهكم، وتسمّى عندئذٍ بالاستعارة العنادية التهكمية، وقد عرّفها السكاكي (626هـ) بأنها"استعارة اسم أحد الضدين أو النقيضين للآخر بواسطة انتزاع شبه التضاد، وإلحاقه بشبه التناسب بطريق التهكم أو التلميح ...، ثم ادعاء أحدهما من جنس الآخر، والإفراد بالذكر، ونصب القرينة"[53]، ويفهم من هذا أنّ اللفظ ينتقل من حقله الدلالي المعروف له في أصل الاستخدام، إلى حقل دلالي آخر، بحيث يقيم مع لفظ آخر علاقة دلالية جديدة من نوع التضاد أو التخالف لغاية انتقادية، فالنص القرآني عندما يريد التهكم أو الاستهزاء بقومٍ أو بشخص ما يؤثر استعمال ألفاظ المدح والبشارة في نقائصها من الذم والإنذار، فمثلاً يقول تعالى في عاقبة المنافقين: ﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [آل عمران: 21]، فالمعروف أنّ البشارة هي الإخبار بما يُدْخل السرور على النفس، ولكنها استعملت في الآية الكريمة بمعنى الإنذار وهو الإخبار بما يسيء، وفي إنزال التضاد الحاصل بين التبشير والإنذار منزلة التناسب استخفاف بعقول هؤلاء المنافقين وتسفيه لهم، لأنّ التبشير والإنذار لا يجتمعان في شيء واحد بحيث يكون المبشَّر به هو المنذَر به في الوقت نفسه، وإنما سُمّي الإخبار بالعذاب تبشيرا لقصد التهكم والاستهزاء بالمنافقين، ويعتمد أسلوب التهكم في تأثيره الفني والجمالي على التفاعل بين المتلقي والنص طرداً وعكساً، حيث تتجه الدلالة في البنية الظاهرية من النص إلى المتلقي لتوحي في ذهنه بمدلول معيّن

هو "البشارة"، ثم ترتد الدلالة مرة أخرى من المتلقي - بعد تأمله في السياق وفي الدوال الأخرى للصياغة- إلى النص، فترشح مدلولا معاكسا في البنية الباطنية هو "الإنذار"[54].

وهذا الأسلوب، يسميه الزمخشري العكس في الكلام ولا يسميه استعارة، لأن مبدأ المشابهة الذي تقوم عليه الاستعارة غير واضح هنا، إلا بتكلف [55]، ويكثر وروده في سياق مخاطبة الكفار والضالين، ومن هذه الأمثلة قوله سبحانه وتعالى: ﴿خُذُوهُ فَاعْتِلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْجَحِيمِ (47) ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ (48) ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: 47-49]، حيث وردت هذه الآيات في سياق الحديث عن تعذيب المتكبِّرين المتجبِّرين في الدنيا الذين تكبّروا على عبادة الله فأذلهم وأهانهم في الآخرة، ولهذا كان مقتضى ظاهرة السياق- في الآية الأخيرة- أن يكون: "ذق إنك أنت الذليل المهان"[56]، لكن النص القرآني استخدم لفظي "العزيز الكريم "بدلا من" لفظتي "الذليل المهان" حيث استعار العزة والكرامة للذلة والمهانة تهكماً واستهزاء بالكافر المتكبِّر عن عبادة الله، وبهذا خرج السياق عن معنى المدح إلى معنى الذم.على سبيل التهكم و الاستهزاء.

فظاهر الآية الأخيرة يوحي بالمدح والتعظيم من خلال استخدام العبارة "العزيز الكريم" والتي دخلت عليها حرف توكيدهي "إنّ" مع الضمير المنفصل "أنت" وتعريف الخبر بـ "أل"، ولكن السياق الذي تتحرك فيه الصياغة يخالف المدح والتعظيم تماماً، فالحديث هنا عن تعذيب المتكبِّرين والمكذِّبين في النار تعذيبا مؤلماً مهيناً، ولهذا جسّدت الدوال الأخرى جو الخزي والمهانة الذي يحيط بالمتكبِّر من خلال التعبير عنه بضمير الغائب الذي ينفي حضوره في الصياغة ويوحي بإهماله واحتقاره، بالإضافة إلى أفعال الأمر المتتالية "خذوه، اعتلوه، صبوا، ذق" التي تحوله إلى إنسان حقير يتم التصرّف فيه دون أدنى اعتبار لإرادته، كلُّ ذلك يفجّر الدلالة التهكمية في الآية الأخيرة، وينتقل بمعنى المدح والتعظيم فيها إلى معنى الذم والتحقير، قصداً إلى الاستخفاف بالمتكبِّرين الآثمين، وإهانتهم، وتبكيتهم على ادعائهم العزة والكرامة في الدنيا[57].

ونجده كذلك في موضع آخر ما يُذكّرنا استخدام لفظتي "العزيز الكريم" على هذا النحو التهكمي في النص القرآني، وهو قوله تعالى حكاية عن قوم شعيب: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ [هود: 87]، وحقيقة الكلام: إنكّ لأنت السفيه الغوي، وإنما استعار التعبير القرآني الحلم والرشد للسفه والغي؛لأنّ قصد قوم شعيب السخرية والاستهزاء[58]، ولذلك كانت الاستعارة هنا استعارة تهكمية تفيد معنى المدح في ظاهرة البنية الظاهرية، ولكنه مدح يؤول البنية الباطنية - بعد التأمّل في دوال الصياغة والسياق الذي يحيط بها - إلى الذم، لأن المقصود بالحليم الرشيد هو السفيه الغوي، ولذلك يمكن القول إنّ الاستعارة التهكمية تقوم على قلب الدلالة أو على توليد دلالة مغايرة لمعاني الألفاظ الظاهرة، بقصد الاستهزاء وتحقيق دلالة بليغة مؤثرة في المتلقي ومؤلمة أشد الألم في نفس المستهزأ به.

الخاتمـة:

من خلال هذا البحث، يمكن تسجيل النتائج التالية :

1- إن اللفظـة القرآنية تجاوزت حدودها المعجمية، وعمدت إلى التصوير البلاغي من أجـل تقريب مالـيس حاضرا أو بعيدا عن المألوف، وبعث الشعور بالجمـال في نفس القـارئ.

2- ينقل القرآن الكريم الألفاظ من دلالتها المادية إلى المعنوية أو العكس، حيث يختار لفظة بدلا من أخرى لما لها من أثر في النفس، وهذا ما يحدث في المجاز بأنواعه، والذي يعد جانبا مهما في الدلالة.

3- للمجازاللغوي أثرا كبير في انزياح دلالات اللفظ وانتقالها من مجال إلى آخر، فهو محرك للطاقة التعبيرية في اللغة، ووسيلة قوية تمكن مستعمل اللغة من التصرف في المعاني.

4- المجاز اللغوي وسيلة بها تتجد معاني الألفاظ في أي لغـة، وتبعدها عن الرتابـة. ولا يتم هذا الانتقال الدلالي إلا بتوفر جملة من العلاقات بين المعنى المنقول والمنقول إليه.

5- الانزياح الدلالي في المجاز المرسل يكون بغير علاقة المشابهة، ولكن بعلاقات السببية والمسببية والحالية والمكانية وغيرها.

6- وفي الاستعارة يكون انزياح الدلالة بعلاقة المشابهة كما بينا.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم رواية ورش عن نافع
1- البحيري أسامة: تحولات البنية في البلاغة العربية، دار الحضارة للطبع والنشر والتوزيع، طنطا، ط1، 2000
2- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: البيان والتبيين، تحقيق: فوزي عطوي، ط1، دار صعب بيروت، 1968م.
3- الجرجاني عبد القاهر: دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1989م.
4- الجرجاني الشريف القاضي علي بن محمد بن علي: الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق: هاشم الشاذلي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة. (دط)، (دت).
5- ابن جني، الفسر : شرح ديوان المتنبي : تحقيق رضا رجب،دار الينابيع، دمشق، ط1، 2004.
6- الحياني أحمد فتحي رمضان، الاستعارة في القران الكريم، أنماطها و دلالاتها البلاغية، دار غيداء للنشر و التوزيع، ط1، 2016م
7- حسين عبد القادر
- القرآن والصورة البيانية، دار المنار، القاهرة، ط1، 1991.
- القرآن؛ إعجازه وبلاغته، المطبعة النموذجية، دط، دت.
8- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر: الكشاف، تح عبد الرزاق عبد المهدي، دار إحياء التراث، بيروت، ط2، 2001م.
9- الزناد الأزهر: دروس في البلاغة العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1992م.
10- السكاكي، مفتاح العلوم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م
11- الصغير محمد حسن: مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1994م.

12- ابن عاشور محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ، بيروت، ط1، 2000م.
13- العسكري أبو هلال الحسن بن عبد الله: الصناعتين؛ الكتابة والشعر، تح: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1984م.
14- العلوي يحيى بن حمزة، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تح محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت.
15- ضياء الدين أبو الفتح، ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1996، 1/75.
16- فندريس، جوزيف، اللغة، ترجمة محمد القصاص وعبد الحميد الدواخلي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1950م.
17- فيود بسيوني عبد الفتاح: علم البيان "دراسة تحليلية لمسائل علم البيان"، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1998م.
18- القزويني الخطيب: الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق وتعليق ووضع الحواشي: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003م.
19- كوهن جان، اللغة الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1986م.
20- المتنبي أبو الطيب: الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر، 1983م.
21- عبد المطلب محمد: البلاغة العربية قراءة أخرى، مكتبة لبنان، (د.ط)، (د.ت).
22- مطلوب أحمد: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبعة المجمع العلمي العراقي، (د.ط)، 1983م.
23- ابن منظور جمال الدين بن مكرم: لسان العرب، ط1، دار صادر، (د.ت).
24- الميداني حبنكة، البلاغة العربية، دار القلم، دمشق، ط1، 1997م.
25- أحمد غالب النوري خرشة، الانزياح الدلالي في القرآن الكريم، دكتوراه جامعة مؤتة، 2008م.

الهوامش:

[1]- ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1996، 1/75.

[2]- كوهن: بنية اللغة الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1986، ص 205.

[3]- جوزيف فندريس: اللغة، تعريب: عبد الحميد الدواخلي، ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1950، (د.ط)، ص 256.

[4]- يروى سابقةٌ وسابغةٌ أي تامة، وفي ديوانه: إليّ سابقةٌ .. ينظر: المتنبي، الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر، ط 1983، ص 9 . الأيادي : النعم، و ابن جني، الفسر : شرح ديوان المتنبي: تحقيق رضا رجب،دار الينابيع، دمشق، ط1، 2004م، ص858.

[5]- ينظر: الجُرجاني، عبد القاهر : دلائل الإعجاز، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1989م ص 444.

[6]- الجرجاني، المصدر نفسه، ص 263.

[7]- الجُرجاني، المصدر نفسه، ص 263.

[8]- أحمد غالب النوري خرشة، الانزياح الدلالي في القرآن الكريم، دكتوراه جامعة مؤتة، 2008م، ص 46.

[9]- الجُرجاني: دلائل الاعجاز، ص 444.

[10]- ينظر: محمد حسن الصغير: مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1994، ص 141.

[11]- حبنكة الميداني،البلاغة العربية ، دار القلم، دمشق، ط1، 1997 م، ص 275.

[12]- أحمد غالب النوري خرشة، السابق، ص 46.

[13]- الأزهر الزناد: دروس في البلاغة العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1992، ص 55.

[14]- أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث، بيروت، ط2، 2001، 1/687- 688.

[15]- أحمد غالب النوري خرشة، السابق، ص 48

[16]- حبنكة الميداني،البلاغة العربية ، السابق، ص 275

[17]- ينظر: محمد عبد المطلب: البلاغة العربية قراءة أخرى، مكتبة لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص 164.

[18]- الزمخشري: الكشاف، 591/2.

[19]- حبنكة الميداني،البلاغة العربية ، السابق، ص 275.

[20]- ينظر: عبد المطلب: البلاغة العربية قراءة أخرى، ص 164.
[21]- ينظر: الزمخشري: الكشاف، 117/1.
[22]- القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق : إبراهيم شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، 2002 م، ص 207.
[23]- أحمد غالب النوري خرشة، السابق، ص 52.
[24]- ينظر: عبد القادر حسين: القرآن والصورة البيانية، دار المنار، القاهرة، ط1، 1991، ص 181.
[25]- القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 209
[26]- ينظر: الزمخشري: الكشاف، 495/1.
[27]- ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، مؤسسة التاريخ، بيروت، ط1، 2000، 13/4.
[28]- القزويني، السابق، ص 209
[29]- ينظر: عبد المطلب: البلاغة العربية قراءة أخرى، ص 164
[30]- القزويني، السابق، ص209
[31]- أحمد غالب النوري خرشة، السابق، ص 57.
[32]- القزويني، السابق، ص 209.
[33]- ينظر: الزمخشري: الكشاف، 428/1.
[34]- ينظر: الزمخشري: الكشاف، 96/2، وابن عاشور: التحرير والتنوير، 71/8-73.
[35]- ينظر: أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبعة المجمع العلمي العراقي، (د.ط)، 1983، 136/1.
[36] - ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (عور).
[37] - ينظر: عبد العزيز عتيق، علم البيان، دار النهضة، بيروت، 1985م، ج2، ص 173-174.
[38]- الجاحظ: البيان والتبيين، 753/1.
[39]- الرماني: النكت في إعجاز القرآن، ص 85.
[40]- علي بن عبد العزيز الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق وشرح: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، دار القلم، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص 41.
[41]- أبو هلال العسكري: الصناعتين (الكتابة والشهر)، تحقيق: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1984، ص 295.
[42]- الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 67.

[43]- أبو يعقوب محمد بن علي السكاكي: مفتاح العلوم، تحقيق: أكرم عثمان يوسف، مطبعة دار الرسالة، بغداد، ط1، 1981، ص 599.
[44]- الجرجاني، دلائل الإعجاز ، ص 74.
[45]- ينظر: كوهن: بنية اللغة الشعرية، ص 205.
[46]- المصدر نفسه، ص 42.
[47]- المصدر نفسه، ص 170.
[48]- ينظر: الزمخشري: الكشاف، 98/1، وابن عاشور: التحرير والتنوير، 275/1.
[49]- ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، 247/13.
[50]- ينظر: الزمخشري: الكشاف، 597/2.
[51]- ينظر: يحيى بن حمزة العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تح محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 113، وبسيوني عبد الفتاح فيود: علم البيان "دراسة تحليلية لمسائل علم البيان"، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1998م، ص 187، وحسين: القرآن والصورة البيانية، ص 227.
[52]- ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 33/7-34.
[53]- السكاكي: مفتاح العلوم، ص 606، وأنظر: القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، 64/5.
[54]- أحمد غالب النوري خرشة، مرجع سابق، ص 70
[55]- أحمد فتحي رمضان الحياني، الاستعارة في القران الكريم، أنماطها و دلالاتها البلاغية، دار غيداء للنشر و التوزيع، ط1، 2016م، ص 91.
[56]- ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، 339/25.
[57]- ينظر: أسامة البحيري: تحولات البنية في البلاغة العربية، دار الحضارة للطبع والنشر والتوزيع، طنطا، ط1، 2000، ص 462- 463.
[58] - ينظر : الزمخشري : الكشاف، 2/ 396.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 651 – 676
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

تعليميّة القواعد النّحويّة بين التجريد والإبداع في ضوء القرآن الكريم ـ مقاربات تعليمية ـ

د. عمر عروي
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
dr.aroui17@gmail.com

الملخص:
يهدف البحث إلى دراسة تمثلات التعليمية للنحو العربي في شكله القواعدي للطلبة ما قبل الجامعة وللطلبة الجامعيين، لأن موضوع علم النحو هو البحث في المبادئ التي تقوم عليها الظواهر التعبيرية من خلال مقاربة النصوص وفهمها للكشف عن مضامينها المعنوية والدلالية والفنية والجمالية، ومدى تذوقها لدى طلابنا في ظل المناهج التعليمية الحديثة، من هنا كانت إشكالية الموضوع: هل نستطيع أن نفهم النص القرآني بمعزل عن علاقاته اللفظية والتركيبية؟ وهل النحو فنّ وذوق وإبداع أم هو قواعد مجردة؟ وهل هو طريقة أسلوبية توصلنا إلى خبايا النص الدلالية والجمالية والفنية أم هو غاية في حدّ ذاتها ؟ .. كيف نقدم القواعد النحوية للمتعلمين في ضوء الإبداع والفن بعيدا عن التجريد والجمود ؟ ...
الكلمات المفتاحية: التعليمية – النحو – الإبداع – القرآن الكريم

Abstract:
The research aims to study the didactic representations of the Arab grammar in its syntactic form for pre-university and undergraduate students, because the topic of grammar science deals with the principles on which

expressive phenomena are based through the approach of texts and their understanding to reveal their moral, semantic, artistic and aesthetic contents as well as students' in light of Modern educational curricula,acceptance Thus, the problem of the topic would be :

Can we understand the Qur'anic text in isolation from its verbal and structural relationships? Is grammar an art, taste and creativity or pure abstract rules? Is it a stylistic method that led us to the semantic, aesthetic and artistic texts ? Or is it with a specific objective ? .. How to introduce the grammatical rules for learners in the light of creativity and art , away from abstraction and immobility ?

Key-words : Didactics , grammar , creativity , The Holy Qur'an

مقدمة:

إنَّ أشرف العلوم، وأجلّها تلك العلوم المتصلة بالقرآن الكريم اتصالا وثيقا، والتي تهدف في نتاجها إلى معرفة ما ينضوي عليه الأسلوب القرآني البديع من كنوز لغوية وعلمية وفقهية ولاسيما علم النحو، إذ يتمّيز هذا العلم بسموّه، وعلوّ قدره، ورفعة شأنه، لأنَّ مدار البحث فيه يبرز وجه الاعجاز البياني للقرآن الكريم، ويحدد المفاهيم العامة المنضوية تحت دلالاته، ويقوم على ضبط النص وتحديد مجالاته المتعددة، وبيان معانيه، وتوضيح دلالاته، بل هو يغلق النص أو يفتحه على تأويلات عديدة.

ولمّا كان علم النحو يهدف إلى تذوق النص وضبطه ضبطا يليق بمعناه العام المراد توصيله، ضبطا يخدم موضوعه ويظهر معناه من خلال الغوص في أعماق بعيدة في معاني النص ودلالاته التي تثبت جمال الكلام اللغوي

والنحوي والبياني، من هنا كانت الأهمية الخطيرة لقضايا النحو العربي في استجلاء ما خفي من درر، واستكناه جماليات النص، وإبداعاته الخلاقة في التأثير على نفسية المتلقي، كان علينا حينما نقدمه إلى المتعلمين نقدمه بآليات تعليمية حديثة تستقطب عقولهم، وتحبّب إليهم فنونه وقضاياه، وتمكنهم من إدراكه وفهمه.

مازلنا نسمع ونرى ذلك التخوف الشديد من القواعد النحوية لدى متعلمينا في كل الأطوار التعليمية، مما جعلهم يعزفون عن الدرس النحوي، ولا يفقهون قواعده، فتراهم يتمثلونه جدارا أملس لا يمكن صعوده.

من هنا كانت إشكالية دراستي تتمحور حول تعليمية القواعد النحوية، وهل نستطيع أن نفهم النص القرآني بمعزل عن علاقاته اللفظية والتركيبية؟ وهل النحو فنّ وذوق وإبداع أم هو قواعد مجردة؟ وهل هو طريقة أسلوبية توصلنا إلى خبايا النص الدلالية والجمالية والفنية أم هو غاية في حدّ ذاتها ؟ .. كيف نقدم القواعد النحوية للمتعلمين في ضوء الإبداع والفن بعيدا عن التجريد والجمود ؟ ...

النحو والنص:

إنّ محاولة إنجاز النّصَ وإزاحته من دائرة التفكير إلى دائرة المشافهة والكتابة لا يعنيان أبداً اكتماله على المستوى الفنيّ وعلى مستوى رحلته التي أنشئ من أجلها؛ أي على المستوى الوظيفي الّذي قُدّر له، واكتماله على المستوى الدلالي، بل يحتاج إلى اكتماله على المستوى النحوي التركيبي، ومن هنا يمكن القول أن الدلالة التامة تستلزم صحة المستوى النحوي، وهذا لا نجده مكتملا إلا في الأسلوب القرآني.

وقد كانت التعليمية من وشائج استمرارية المعرفة، وتحقيق التواصل العلمي، وتجسيد الفعل التعلمي التعليمي لدى المتعلمين باختلاف مستوياتهم، إذ تعني النظريات والقواعد والآليات التي تحدد كيفيات تقديم المعرفة، أو مجموعة الطرق والأساليب وتقنيات التعلم فهي تحدد وضعيات التعلم وتتعامل معها بمنهجية معينة .

إنّ النحو فنّ لغوي، ينتج النص، وينضج الذوق، ويصقل العاطفة، وينمي الذائقة الفنية لدى المتكلم والمتلقي على حد سواء، وهو ليس من العلوم المجردة التي توظف العقل، أوالقياس المنطقي، فالطبع الغالب في النحو هو الطابع الوجداني الفني العلمي، وبالتالي كانت صلته بالأدب صلة وثيقة، فمن خلاله ينبني النص وتنكشف جمالياته، وقيمه الفنية والإبداعية، وتبرز المفاضلة بين تعبير وتعبير من خلال الصحة والإدراك والسلامة التركيبية واللغوية، وبالتالي عليه أن يتجاوز حدود اللفظ أو الجملة إلى دائرة أوسع قوامها النص، والأسلوب النحوي هو بنية لغوية دلالية مباشرة وغير مباشرة يحمل وظائف الإثارة والإمتاع في الوقت الذي يحمل وظيفة التوصيل والإبلاغ والإفادة بنقل الأفكار، مع الصحة والتحقيق والتدقيق... وهو ظاهرة تركيبية دلالية تجمع بين الفن واللغة والحياة في بنية فنية مثيرة للعاطفة والوجدان والعقل والإحساس بالجمال من خلال الغوص في رحاب النص المنبنية تراكيبه على قواعد النحو.

التركيب القرآني في ضوء المعايير النصية:

إن خير ما توصف به الجملة في القرآن الكريم، أنها بناء قد أحكمت لبناته، ونسقت أدق تنسيق لا تحس فيها بكلمة تضيق بمكانها، أو ليست في موضعها، أو لا تتعايش مع أخواتها حتى صار من العسير، بل من المستحيل أن تغير كلمة

بكلمة، أو تستغني فيها عن لفظ، أو أن تزيد فيها شيئا وصار قصارى أمر من يريد معارضة جملة في القرآن، أن يرجع بعد طول المطاف إليها كأنما لم يخلق الله لأداء تلك المعاني، غير ما اختاره القرآن لهذا الأداء.

قال السامرائي: « إن التعبير القرآني تعبير فني مقصود، كل لفظة بل كل حرف فيه وضع وضعا فنيا مقصودا، ولم تراع في هذا الوضع الآية وحدها ولا السورة وحدها بل روعي في هذا الوضع التعبير القرآني كله »[1]

يقول مصطفى صادق الرافعي: « وإنك لتحار إذا تأملت تركيب القرآن، ونظم كلماته في الوجوه المختلفة، التي يتصرف فيها، وتقعد بك العبارة إذا أنت حاولت أن تمضي في وصفه، حتى لا ترى في اللغة كلها أدل على غرضك، وأجمع لما في نفسك، وأبين لهذه الحقيقة، غير كلمة الإعجاز... إلى أن يقول: فترى اللفظ قارا في موضعه، لأنه الأليق في النظم، ثم لأنه مع ذلك الأوسع في المعنى ومع ذلك الأقوى في الدلالة، ومع ذلك الأحكام في الإبانة، ومع ذلك الأبدع في وجوه البلاغة، ومع ذلك الأكثر مناسبة لمفردات الآية، مما يتقدمه أو يترادف عليه... ». [2]

والجملة القرآنية تتبع المعنى النفسي، فتصوره بألفاظها لتلقيه في النفس، حتى إذا استكملت الجملة أركانها، برز المعنى ظاهرا، فليس تقديم كلمة على أخرى صناعة لفظية فحسب، ولكن المعنى هو الذي جعل ترتيب الجملة ضرورة لا محيد عنها، وإلا اختل وانهار.

فمثلا قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ القَوَاعِدَ مِنَ البَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ العَلِيمُ**) [3]. فإن إسماعيل معطوفا على إبراهيم في تركيب الآية الكريمة، فهو كأبيه يرفع القواعد من البيت، ولكن تأخره في الذكر يوحي

بأن دوره في رفع القواعد دور ثانوي، أما الدور الأساس فقد قام به إبراهيم، قال الزمخشري: «قيل: كان إبراهيم يبني، وإسماعيل يناوله الحجارة»[4]، وفي قوله تعالى: ﴿**وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الخَاشِعِينَ**)[5]

فإن المستعان عليه في الآية غير مذكور، ولكن ليوحي هذا الحذف إلى النفس أن كل ما يقوم أمام المرء من مشقة، وما يعترضه من صعوبات، يستعان على التغلب عليه بالصبر والصلاة.

ولو قارنّا النظم القرآني بغيره من نظم البلغاء، وكلام الفصحاء والخطباء لوجدنا أن القرآن يستثمر برفق أقل ما يمكن من الألفاظ في أكثر ما يمكن من المعاني يستوي في ذلك مواضع إجماله والتي يسميها الناس مقام الإيجاز، ومواضع تفصيله والتي يسمونها الإطناب... ولذلك فهو إيجاز كله لأنه لا يجاوز سبيل القصد ولا يميل إلى الإسراف [6]، ويقول عبد العظيم المطعني: « ولو نزعت منه – أي القرآن – ثم أدرت لسان العرب لتضع موضعها لفظة أحسن منها لم تجد» [7]

والقرآن الكريم له نظمه العجيب، وتركيبه الفريد الذي يأخذ بالألباب، ويسوق إليه أعناق البيان « فكان من إعجاز القرآن أنه أقام أبنية من النظم الكلامي غير مستندة إلا علي ما بينها من تناسق هندسي، وتجاذب روحي، أحكمه الحكيم العليم، وقدره اللطيف الخبير، في القرآن الكريم صور كثيرة من هذا النظم الذي يعتمد علي تجاذب الكلمات وتعانق الآيات، فيكون ذلك رباطها الذي يمسك بها ويشد بعضها إلي بعض في وثاقة وإحكام » [8].

يقول محمد عبد الله دراز: « والجديد في نظم القرآن أنه في كل شأن من شؤون القول له أشرف المواد، وأمسها رحما بالمعنى المراد، وأجمعها

للشوارد وأقبلها للامتزاج، ويضع كل مثقال ذرة في موضعها الذي هو أحق بها وهي أحق به، بحيث لا يجد المعنى في لفظه إلا مرآته الناصعة وصورته الكاملة، ولا يجد اللفظ في معناه إلا وطنه الأمين وقراره المكين، لا يوما ولا بعض يوم بل على أن تذهب العصور وتجيء العصور، فلا المكان يريد بساكنه بدلا، ولا الساكن يبلغ عن منزله حولا... ولا الجملة تجيء من هذا الأسلوب بما هو المثل الأعلى في صناعة البيان» (9).

إذن فالجملة في القرآن الكريم ليست نصوصا محدودة ومتناهية على مستوى المعاني وتفرعاتها ودلالاتها وأغراضها، وإن كانت نصوصا محدودة ومتناهية على مستوى اللفظ، فهي تتميز بالإطلاقية التي تجعل الإحاطة بها مطلقا أمرا مستحيلا في أي زمان أو مكان بل هي صالحة لكل زمان ومكان، بخلاف الجملة البشرية فهي محدودة المعنى محدودة اللفظ.

ولقد أنزل القرآن الكريم على نظام مرتل متسق، يشد بعضه بعضا كما تشتد الحجرات في البنيان، « ولما كان الأصل في نظم القرآن أن تعتبر الحروف بأصواتها وحركاتها ومواقعها من الدلالة المعنوية، استحال أن يقع في تركيبه ما يسوغ الحكم في كلمة زائدة أو حرف مضطرب أو ما يجري مجرى الحشو والاعتراض، أو ما يقال فيه إنه تغوث واستراحة كما تجد من كل ذلك في أساليب البلغاء، بل نزلت كلماته منازلها على ما استقرت عليه طبيعة البلاغة، وما قد يشبه أن يكون من هذا النحو الذي تمكنت به مفردات النظام الشمسي وارتبطت به سائر أجزاء المخلوقات صفة متقابلة بحيث لو نزعت كلمة منه أو أزيلت عن وجهها، ثم أدير لسان العرب كله على أحسن منها في تأليفها وموقعها وسدادها، لم يتهيأ ذلك ولا اتسعت له اللغة بكلمة واحدة» (10).

فكل حرف وكل كلمة في القرآن وضع لتأدية غرض ما في ترابط وتشابك عجيبين، وليس فيه حرف ولا كلمة زائدين، وآياته تحقق انسجام النص وتماسكه والربط بأدواته المختلفة، وأنواع التراكيب، والعلاقات بين الجمل، وكلها أمور لا يتأتى تفسيرها إلا من خلال وحدة النص القرآني، واعتباره جملة واحدة، إذ أن القرآن يفسر بعضه بعضًا، يقول الزركشى: « قيل أحسن طريقة التفسير أن يفسر القرآن بالقرآن فما أجمل في مكان فقد فصل في موضع آخر، وما اختصر في مكان فإنه قد بسط في آخر»[11].

وفي هذا دليل على مبدأ تماسك النص ليس فقط على مستوى السورة أو الآية وإنما على مستوى القرآن كله، يقول القرطبي في تفسير قوله تعالى: **(إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ)** [12]: « إنا أنزلناه يعني القرآن، وإن لم يجر له ذكر في هذه السورة؛ لأن المعنى معلوم، والقرآن كله كالسورة الواحدة » [13].

الآليات الفنيــة والإبداعية للنحو في إنتاج الدلالة:

ونقصد به هنا تلك الأدوات التي تضمنتها العناصر النحوية كالقصدية والاهتمام والعناية والسياقات المتعددة والقرائن المتنوعة التي تجتمع في تحديد دلالات النص ومعانيه، وهذا ما عبر عنه عبد القاهر الجرجاني ت 471هـ بـ (معاني النحو)، ثم بعد ذلك تبدأ رّحلة النص بشتّى أجناسه، سواء أكان شعراً أم نثراً، لتتمظهر على مستوى التفسير والتأويل تبعا لمحددات القراءة، وفيها تظهر القدرات الإبداعيّة للعمل الأدبيّ ضمن النظام النحوي الذي يحكم الخطاب ككل، وتظهر أيضاً القدرات الإبداعيّة للمتلقي وتظهر المستويات النحوية للخطاب.

وعليه فإن المتلقي يتكئ على بنية النص، أي على نسيج علاقاته الداخلية،

والتي تحكمها القواعد النحوية كي يخلق السياق العام الضروري لفهم النص المقروء أو المكتوب، وبهذا يكون المستوى النحوي يتمظهر من خلال ترابط وتمازج عدة عناصر منها الصوت والرمز واللفظ والتصور والمتكلم والقارئ لإنتاج الدلالة، وتحديد المعنى.

لمّا كان النحو العربي (اللغة الواصفة) بهذا الشمول، إذ يضم الصوت والصرف والتركيب والدّلالة... ولا يقتصر على الناحية الشكلية، والاهتمام بأواخر الكلم أو ما يعرف بظاهرة الإعراب فقط كان لزاما على من يريد الوصول إلى المعنى التسلح بآليات توجيه دلالة التركيب الذي أمامه، واستنطاق كل ما من شأنه أن يعين على فهم النص أو توجيه دلالته، ومن تلك الآليات والعناصر منها ما هو في التركيب ذاته، وهذا هو شأن ما يسمى بالقرائن اللفظية والمعنوية ويصدق عليهما اصطلاح (القرائن المقالية) لأن هذين النوعين من القرائن يؤخذان من القول الملفوظ أو المكتوب، ومنها ما يتعلق بالمحيط أو الجو العام الذي سيق فيه التركيب ويسمى هذا بالقرائن الحالية أو سياق الحال [14](3).

وتُدرس فيه تأليف وتركيب الجمل وطُرق تكوينها وخصائصها الدلالية والجمالية، بمعنى أنه يبحث في بناء الجملة سواء أكانت فعلية أو اسمية أو شبة جملة، والدّلالة التركيبية وهو ما يسمى بالمعاني النحوية يرجع إلى الصعوبات الكامنة في تحديد الدّلالة التركيبية للجملة. «فإن الجملة قد تصاغ بصيغة معينة وتحتمل عدة معان مختلفة بعضها بطريق التضمن وبعضها بطريق الالتزام وبعضها بطريق الدّلالة المباشرة وبعضها بطريق الإيحاء أو الرمز إلى آخره»[(15)]

تُستمدّ الدّلالة على المستوى النحوي (اللغة الواصفة) من إقامة علاقات نحويّة بين الألفاظ في الجمل على وفق قوانين اللغة [16]؛ ذلك أنّ اللغة ليست إلاّ «مجموعة من القوانين الوضعيّة سواء أكانت على مستوى المفردات (الألفاظ) أم على مستوى التركيب (الجملة)»[17].

ولكلّ من هذه المفردات وظيفة نحويّة تتحدّد بانضمامها إلى غيرها من الألفاظ في نظام تركيبيّ معيّن، وقد بيّن النحويّون القدماء ذلك في دراساتهم التحليليّة للألفاظ في الجمل والتراكيب، فقالوا: إنّ « الحروف تدخل على الأفعال فتنقلها نحو قولك: ذهب، ومضى، فتخبرهما عمّا سلف، فإن اتّصلت هذه الأفعال بحروف الجزاء، نقلتها إلى ما لم يقع، نحو: إن جئتني أكرمتك» [18]، فضلاً عن الإعراب الّذي تنبّهوا إلى أثره الأساس في تحديد الوظيفة النحويّة في الأصل.

وقد أدرك المفسّرون قيمة الدّلالة المستوفاة من المستوى النحوي فأولوها اهتمامهم فاعتمدوها أساساً في فهمهم النصوص القرآنيّة وتوجيهها معنويّاً، كما اعتمدها الأصوليّون لبيان الأحكام القرآنيّة الشرعيّة؛ ذلك لارتباط علم الأصول بفهم المعاني النحويّة و« بتوجيه الترتيب اللفظيّ وبيان دلالته الّتي تختلف من تركيب إلى آخر» [19] كالفاعليّة، والمفعوليّة، والإضافة، والتعجّب والاستفهام، والنفي، وما شابه ذلك؛ إذ إنّ وظيفة الأصوليّ هنا إدراك هذه المعاني النحويّة المختلفة بحسب اختلاف التراكيب [20]، ويتمظهر هذا المستوى جليا في باب التقديم والتأخير نحو قوله تعالى: (وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ)[21] «ولما كان الإنسان ربما حصل له اللوم بسبب قومه ، كان ﷺ في هذا المقام بمعرض أن يخاف عاقبة ذلك ويقول: فماذا أصنع بهم؟ فقال تعالى

معلما أنه ليس عليه بأس من تكذيبهم (قُلْ لَّسْتُ) وقدم الجار والمجرور للاهتمام به معبرا بالأداة الدالة على القهر والغلبة فقال:(عليكم بوكيل) أي حفيظ ورقيب لأقهركم على الرد عما أنتم فيه»[22].

كما نجد هذا الاهتمام عند عبد القاهر الجرجاني، الذي ربَط المعنى بالنحو وعُني بالعَلاقات التركيبية بين الكلمات داخل الجملة والوحدة وبين الجمل في النصّ الواحد [23]، والمزية عنده في المعاني فالألفاظ لا تتفاضل مفردةً إلا حينما تأتلف وتتركب في جمل، فالكلمة المفردة قبل «دخولها في التأليف وقبل أن تصير إلى الصورة التي بها يكون الكلم إخباراً وأمراً ونهياً واستخباراً وتعجباً وتؤدي في الجملة معنى من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلا بضم كلمة إلى كلمة وبناء لفظة على لفظة»[24]، أي أنَّ للألفاظ وظيفة معينة عليها أن تؤديها، وإلا فلا قيمة لها في ذاتها، على أنَّ الألفاظ تتحدّد قيمتها في ضوء الصورة المركبة، والمعنى هو الدّلالة الكلية المستمدة من الوحدة الناشئة من كليهما، أي من (اللفظ والمعنى).

إن قضية إنتاج الدلالة (سواء أكان على مستوى المتكلم (المتحدث أو الكاتب) أو على مستوى المتلقي (القارئ أو السامع)) تقتضي الإلمام بجمع من العناصر التي تتضافر مجتمعة لتكوين وسائل ضرورية لا يمكن الاستغناء عن أحدها بأي حال من الأحوال وهذه الوسائل من ماهو داخلي كاللغة نفسها والألفاظ ومنها ماهو خارجي كالمتكلم والمتلقي والسياق وهذا كله يعتمد على تحقيق معاني النحو وقوانينه الموضوعية من خلال معرفة وجوه اللغة العربية وأساليبها، وطرق المجاز ومقاصده خاصة، المتعلقة بالمنحى الدلالي الإضافي

على المعنى الحقيقي، أو أدائه لوظائف أخرى غير دلالته النصية كالتخصيص، والتعميم، فضلاً عن المجاز، ومعرفة الاشتقاق وفروعه وأصوله...

الفنّ والتّجريد:

نقصد بالتجريد تلك القواعد المجردة من سياق الأمثلة النصي، أو القواعد المعيارية التي تحكم طبيعة الموضوع وتحدّ من قيمه الفنية الجمالية، وتجعله في قالب قسري لا ينم عن قراءة جمالية، أما الفن فهو الإبداع الخلاق الذي يتولد عن الذوق السليم للنص في سياقه العام، واستكناه جمالياته الفنية وقيمه الإبداعية التي تنم عن قراءة نموذجية للنص في ضوء النقد الأدبي، ولعلّ الدرس النحوي في تعليميته اليوم نجد كثيرا من يتناوله في ضوء أمثلة غير معزوة إلى سياقها الفني وعدم ربطها بسياقها الحالي دونما ذوق سليم للنص، وبالتالي يكون النحو عبارة عن قواعد جافة مجردة من كل إبداع فني رائق، وعليه يعزف المتعلمون عن دراسته واستيعابه، بل يستصعبون درسه وقواعده لأننا رسخنا فيهم قواعدية النحو، أما النحو فنا فهو عبارة عن حلاوة وطراوة في استقراء المثال النصي دون عزله، ودونما تقعيد لفنون النحو ثم ترسيخ فنيته بتقنيات القراءة السليمة المتفحصة لجماليات الأسلوب في نسْج اللّغة؛ واستكناه زَخْرفَة القول، وتَحْلِيَةِ الكَلام، الذي تُجلبُ إليه كرائمُ اللّغة من مأْنوسٍ صيّره الاستعمال فصيحاً، وغريبٍ يصيِّره الاستعمال مأنوساً؛ وهو مَجْلَى الفصاحة والنحو في نمطهما العالي، وهو أيضاً النموذج الذي لو احتذاه المتعلمون لفَحُلَتْ أساليبُهم واستحكمتْ ملَكاتُهم، مع إتقان القواعد ووفْرة المحفوظ.

تعليمية فنون النحو:

الطريقة الحالية في تدريس علوم النحو تؤدي إلى الإخفاق، في الوصول بالطلبة إلى الغاية المرجوة منها، فالطريقة الحالية تفصل علوم النحو عن دروس الأدب، وتعالجها في حصص مستقلة بأسلوب علمي نظري، وتجعل منها قواعد مجردة جافة معزولة عن سياقها الأكبر الذي هو النص، وفوق ما في هذا الفصل من خطأ فني فإنه يشعر الطالب بأن درس النحو شيء متكلف، فيقف منه موقف الحيرة والشك في قيمته الجمالية، وليتهم كانوا مع ذلك يتجهون في دراستها اتجاهًا أدبيًا ذوقيًا، وماذا يكون رأي الطالب في قيمة النحو، وهو ينفق وقتًا ومجهودًا لمجرد أن يستخرج فاعلا أو مفعولا أو يحدد نوع المفعول في التركيب، وأن هذا استفهام خرج عن معناه الأصلي إلى معنى آخر، أو يجهد نفسه في معرفة أي اللفظين مبتدأ وأيهما خبر في التركيب، وتبدأ رحلته بالحيرة وتنتهي غالبا بالإخفاق، وإن اهتدى إلى الصواب فغالبا لا يتذوق جماليات هذه الظاهرة النحوية، لأنه تعرَّف على النحو في ضوء قواعد جافة معزولة عن النص.

فالواجب ألا يكون للنحو درس خاص يشرح فيه قواعده، وإنما يجب أن يعلم في حصص الأدب وفي ضوء نصوصه؛ ليتبين الطلبة منزلته الرفيعة وأهميته الخطيرة في الدرس العربي، وليسهل علينا أن نتجه به دائمًا اتجاهًا ذوقيا خالصًا لا تشوبه شائبة من علم أو فلسفة.

والطريقة التي تلائم طبيعة النحو وعلاج دراسته أن نبدأ بالتدريب الفني مباشرة، بأن نوجه نظر الطلبة إلى نواحي القوة والجمال في النص الأدبي الذي

ندرسه في حصة الأدب، ونشترك معهم في تحليله ونقده وموازنته بغيره، متجهين في كل هذا اتجاهًا أدبيًا ذوقيا فنيا ([25]).

أهداف تدريس النحو:

إننا حينما ننزع إلى تدريس فنون النحو العربي في مدارسنا (الابتدائي والمتوسط والثانوي وحتى الجامعي) إنما نهدف إلى:

- فهم نصوص القرآن الكريم والأحاديث الشريفة والنماذج الشعرية والنثرية
- التحكم الجيد في فنيات التعبير
- السلامة في إنشاء الخطاب
- التكلم بالكلام الصحيح نحويا ولغويا
- اكتساب آليات القراءة، و فنيات التأويل، للغوص في غياهب النص
- ربط النص بروافده (فهم النص يستوجب استخدام كل الآليات التي تمكننا من استجلاء معناه من نحو وصرف وبلاغة و دلالة ومعجم ..)، وبالتالي فالنحو عنصر مهم من عناصر البحث عن المعنى.
- زيادة استمتاعهم بألوان الأدب المختلفة من قصة ومقالة أو مسرحية وذلك عن طريق فهم خصائص كل لون من هذه الألوان وإدراك ما فيها من قيم فنية رائقة .
- تنمية ميلهم إلى القراءة الواسعة كوسيلة من أجمل وانفع الوسائل في قضاء وقت الفراغ.
- تمكين التلاميذ من استعمال اللغة في نقل أفكارهم إلى غيرهم بطريقة تسهل عليهم إدراكها وتمثيلها.

ـ كسب فنيات النقد الأدبي للنص بموضوعية تحتكم إلى النص وما ينضوي عليه من قيم ترتقي أحيانا وتنزل أحيانا، من خلال إدراك القواعد النحوية إدراكا يتوصل به إلى فهم النص.

ـ دراسة أعمق للنص الأدبي.

ـ تمكين التلاميذ من توليد نصوص أدبية تتّسم بالجمال في كتاباتهم اليومية.

ـ تنمية قدرتهم على فهم الأفكار التي اشتملت عليها الآثار الأدبية الخالدة وتذوق ما فيها من جمال .

ـ نزع الخوف من التلاميذ لقراءة النص التراثي شعرا كان أو نثرا.

هذه بعض الأهداف التي نصبوا إليها في تدريسنا للنحو، وتبقى هناك أهداف أخرى تتولد حين إلقاء الدرس، ولكي يكون الدرس مفعلا وناجحا يجب مراعاة بعض الأُسس العامة أهمها:

ـ أن النحو فطري وعمل إبداعي وفني في الكلام تلمح صوره في الأحاديث اليومية وليس مقصورا في الاستعمال على لغة الأدب إنما يقوم مقام عتبة التفسير الأولي لهذا العمل الفني.

ـ ينبغي إن تساير فنون النحو تطور الحياة وحاجاتها الفنية فلا يقف بحثها عند اللفظ والجملة إنما يتجاوزها إلى الفقرة والقطعة والمقالة والخطبة والقصة والقصيدة وإلى النص كاملا.

طريقة تدريس فنون النحو([26]):

يقوم تدريس النحو على أسس عامة ينبغي على مدرس النحو أن يدركها ويؤمن بها، ويكون حريصا على تنفيذها ومن أهم هذه الأسس :

- على معلم النحو في ضوء الأمثلة القرآنية إدراك أهمية المثال وقدسيته، وعليه أن يفقه معناه ودلالته، من خلال تتبع مفرداته عبر المعاجم وكتب التفاسير، وأن لا يجرد المثال من سياقاته، بل عليه أن يدرسه ضمن نصه.

- أن يكون النحو ذا صلة وثيقة بالنصوص الأدبية والنقد إذ بهذه الصلة نتجه بالنحو اتجاها ذوقيا خالصا ومن الخطأ فصل النحو عن الأدب، لأن فصله يعني معاملته معاملة النحو في عرض الأمثلة واستنباط القاعدة، وهذه طريقة غير صالحة في تدريس فن يعتمد الذوق والإحساس .

- أن يتم الوصول إلى موضوعات النحو تدريجيا لتقبلها فنيا وذلك بعد فهم النصوص الأدبية فهما جيدا فالطالب لا يدرك قواعد النحو إلا بعد فهم أسرار الجمال في النص وذاك بعد فهم دقيق لمعاني النص وصوره الفنية أي أن يخضع النص أولا للقراءة الجيدة، وفهم المعنى، والتحليل وعقد الموازنات والمقارنات، ثم تذوق النص وتمثله.

- أن يتمرن الطلبة تمرينا كافيا على الصور النحوية وخير ما يتدرب عليه الطلبة آيات من القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، ومختارات من عيون الشعر، ومختارات من جيد النثر، وللدرس النحوي طرق عديدة منها الطريقة الاستنتاجية (الاستقرائية) فيسوق المعلمون الأمثلة ويناقشونها ويستنبطون منها مع التلاميذ القاعدة أو بالطريقة القياسية فيذكرون القاعدة أولا ثم يقيسون عليها أمثلة تندرج تحتها، ويذكر بعض المختصين أن الطريقة الاستقرائية أصلح هذه الطرق لتدريس النحو وأكثرها فائدة إذ تقدم النصوص أمام الطلبة ويدرس معناها بصورة تفصيلية وتوضح معانيها ويشار إلى ما فيها من نواح فنية جيء بها لتجسم المعنى أو لتثير إحساسا فنيا بما لها من جرس

وإيقاع ثم تصاغ القاعدة بلغة سليمة، ويستحسن أن لا تكون الأمثلة المستشهد بها في دروس النحو من الأمثلة الغريبة، كما تحتاج بعض اصطلاحات النحو إلى عناية خاصة في التوضيح لتصبح معانيها المقصودة مفهومة، ويسعى المدرس إلى إظهار ما لدى المتعلمين من فهم للأساليب وقدرة على محاكاة الأمثلة بجمل من إنشائهم .

غير أنه من الواجب أن يكون الأساس الذي يقوم عليه تدريس النحو في ضوء القرآن الكريم هو عرض الآية أو السورة القرآنية واستنباط ما فيها من أحكام دلالية وجمالية، وجعلها وسائل تعمل في تكوين الذوق الفني، وإدراك مظاهر الجمال في الكلام البليغ وذلك بتبصير الطلبة بحال النص من جهة القوة والجمال واشتراكهم في تحليله ومن خلال ذلك يلمون بالمصطلحات النحوية.

ولا بد أن تُراعى في التخطيط لمناهج تعليم فنون النحو أبعاد العملية التعليمية: المعلم والمتعلم وطريقة التعليم.

1) **المعلم**: عليه أن يستفيد من طرق تعليم اللغات، والوسائل الحديثة في التعليم؛ لتقريب هذه المادة من المتعلمين وتحبيبهم فيها، بإلقاء الأساسيات وعرضها بأسلوب مشوق، ومن ثَمّ إلقاء الغايات، والابتعاد قدر الإمكان عن التنظير على حساب التطبيق، وأن ينظر إلى اللغة نظرة شمولية، فلا يعلم النحو بمعزل عن البلاغة والصرف ولا يعلمه بمعزل عن الدلالة والمعجم، فالنظرة التكاملية للغة تحقق لنا الغاية التي ننشدها من تعليم النحو.

2) **المتعلم**: لا بد أن نميز عند البدء بالتخطيط لمنهج النحو ووضع مادته التعليمية بين المتعلم من أبناء اللغة، والمتعلم من الناطقين بغيرها، والمتخصص فيها.

3) **طريقة التعليم**: وهي الكيفية التي تسير وفقها عملية التعليم، وتمارس وتنفذ في قاعة الدرس، ويمكن أن تمتد خارجه.

نموذج لمخطط تعليمي في فن من فنون النحو:

يتضمن تعليم فن من فنون النحو العربي عدة عروض هي: العرض التقديمي، العرض التعليمي، العرض التطبيقي، العرض التجسيدي.

العرض التقديمي: ويتمثل في تقديم الدرس وهو عبارة عن وضعية انطلاق لجلب انتباه المتعلمين، وتشويقهم للدرس المراد تناوله، وفنون التقديم كثيرة جدا، لكل معلم طريقته في اختيار التقديم الذي يناسب المتعلمين، وعلى سبيل المثال لا الحصر حينما يريد المعلم أن يدرس درس التعجب مثلا للمتعلمين في التعليم الثانوي يقوم بمايلي:

يدخل المعلم – يلقي التحية على المتعلمين - يضع أدواته على المكتب- يخرج مذكرته وأقلامه – يسأل عن الغياب – يكتب التاريخ الهجري والميلادي- يكتب المادة : لغة عربية النشاط: استثمار موارد النص في فنون النحو- الموضوع يتركه فارغا – ثم يلتفت إلى المتعلمين قائلا لهم: ما رأيكم في الجو اليوم ؟ كيف هو ؟ يجيب التلاميذ حسب فهمم: الجو جميل وهادئ أو الجو مغيم وممطر – يقول المعلم: ما أجمل اليوم أو ما أروع هدوءكم – مظهرا الدهشة والتعجب -... ومن الواجب هنا أن يكون المعلم مدركا أهمية حواسه وحركاته في العملية التعليمية التعلمية - المعلم: ما معنى كلامي؟ المتعلمون: تعجب - المعلم: إذن ماهو درسنا اليوم في النحو؟ المتعلمون: التعجب– بعدها يدوّن المعلم عنوان الدرس.

ملاحظة: هذا نموذج ومثال لوضعية انطلاق في درس نحوي موضوعه التعجب، ولكل معلم طريقته وأسئلته واستنتاجاته لموضوع الدرس، وتلاحظون أننا استخدمنا الطريقة الحوارية التي تهدف إلى إشراك كل المتعلمين في استنتاج الدرس وموضوعه، ويجب التنويه إلى أن هذه الوضعية يجب ألا تتجاوز 10 دقائق باعتبارها تمهيدا فقط لتناول الدرس، ويجب مراعاة تسلسل الدروس بطرح سؤال أو سؤالين حسب الحاجة عن الدرس السابق المدروس، كما أنه يجوز كتابة موضوع الدرس من البداية.

تدوين الأمثلة على السبورة: ويجب هنا مراعاة الشكل التام للمثال مع كتابة الشاهد بلون مغاير أو جعل تحته سطر، فإذا كان المثال من القرآن الكريم يجب تدوينه بوضوح مع الشكل التام، مع تدوين السورة ورقم الآية، أما إذا كان شعرا فنضيف إليه اسم الشاعر وسنة وفاته، والحال نفسه مع المثال النثري.

المثال النموذج:

الأمثلة هي التراكيب التوضيحية التي ينبغي أن تتوفر على العناصر النحوية المستهدفة من درس فنون النحو، هل هي متنوعة وهادفة وتوجيهية ؟ هل هي قديمة أم معاصرة ؟ وهل هناك تطابق وانسجام بينها وبين بيئة التلميذ ومستواه اللغوي والعقلي... ؟.

إن تعليم النحو من الوجهة الحديثة، ممارسة واستعمالا، يجب أن يتوفر على أمثلة حية ونصوص شيقة، يقود الارتياض عليها، لا محالة، إلى تربية الملكة وثرائها إذ أن هناك أمثلة جافة لا تزيد أسلوب التلميذ إلا تحجرًا، وعليه فإن الاهتمام بالنماذج الأصيلة، والأمثلة الحية التي تربط المتعلم بلغة العصر والحياة، والإكثار منها، تساعد المتعلم على تحسين تعبيره، وإثراء رصيده

اللغوي، وذلك بالتفاعل معها، والاقتباس من تراكيبها وأساليبها ومضامينها، مع مراعاة الاستشهاد بأمثلة مدونة أو غير مدونة من النص الأدبي أو التواصلي المدروس لجعل النص كتلة واحدة تدور حولها جميع الوضعيات التعلمية، مع الحرص على تنويع الأمثلة وإثرائها، والتحرر من قيود النماذج التي تضمنتها الكتب المقررة دونما الإخلال بمعاني الأمثلة والشواهد، أما المثال النموذج القرآني فكل القرآن الكريم نظام متسق منسجم يتضمن الجمال اللغوي، والإبداع الفني، والمعنى الرفيع، ولا جرم فهو كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

العرض التعليمي: ويقدم بطرح أسئلة (طريقة حوارية) بعد قراءة الأمثلة حسب طبيعتها بتناغم أصواتها وأدائها أداء يخدم المعنى من طرف المعلم والمتعلمين، ثم تذوق الأمثلة من خلال القراءة الثانية لكل مثال واستنتاج قيمه الفنية والجمالية وما ينضوي عليه من إبداعات، وكل هذا من خلال الحوار مع المتعلمين ودفعهم إلى اكتشاف فنون الدرس التعليمي، مع مطالبة التلاميذ بالإتيان بأمثلة وشواهد من عندهم لترسيخ القاعدة، وأي حكم يستنتج يدون على السبورة من طرف المتعلم مع مراعاة التسلسل الفني للقواعد، وبعدها حوصلة عامة يطلب من التلاميذ إلقاؤها شفويا لمعرفة تحصيلهم للدرس، وبعدها تدوين أحكام الدرس.

العرض التطبيقي:

بعدما تستنتج أحكام القاعدة ويتم تدوينها على الكراس، يقوم المعلم بمناقشة التطبيقات المقررة أو المحضرة من طرف المعلم لخدمة الدرس مع المتعلمين، وحل بعض المشكلات الفردية من خلال تتبع تصويبات المتعلمين.

العرض التجسيدي:

وهو ذو أهمية بالغة في ترسيخ الوضعيات التعلمية، ويقوم أساسا باستحضار هذه الفنون النحوية المدروسة في كل نص يدرس وفي كل مثال مستقبلي يصادف المتعلمين، لتمكين وتجسيد ما درس في درس النحو وتذوقه وإخراجه من قسر وجفاف الأمثلة إلى ثراء النص واستخدامه واستثماره في كتابة التعبير الكتابي.

أخطاء منهجية في تدريس فنون النحو:

1- عدم التزام المتعلم باللغة العربية الفصحى في أثناء الدرس.

2- انعدام التقديم اللائق للدرس النحوي وانعدام عنصر التشويق له.

3- عدم مراعاة مستوى المتعلمين الذهني والعلمي، فيخوض في تفصيلات يصعب فهمها

4- قصر فنون النحو في درس النحو وعدم توظيفه في كل روافد النص المقروءة.

5- عزل النحو عن القواعد البلاغية والصرفية والدلالية، وعدم ربطها بفروع اللغة العربية الأخرى.

6- اكتفاء المعلم بالأمثلة التقليدية التي لا تعطي ثروة لغوية ولا تذوقا أدبيا.

7- تجريد النحو من روحه وجفاء قواعده وبالتالي ترسيخ صعوبته لدى المتعلمين.

8- اتباع طريقة تلقين الفنون النحوية، وعدم محاورة المتعلم في استنتاجها.

9- أن يطلب المعلم من الطلاب حفظ القاعدة النحوية

10- عدم استخدام المعلم وسائل متنوعة في الإيضاح والتطبيق إذ تعد الوسائل التعليمية جزءاً لا يتجزأ من المناهج الدراسية، فهي كما تؤكد البحوث والتجارب وسائط تربوية وأدوات توضيحية مفيدة جدًا، وبخاصة إذا أحسن المربون اختيارها وتوظيفها[27].

11- عدم اهتمام المعلم بإعداد الدرس جيدا، وإهمال الجزء التطبيقي

12- عدم مطالبة المتعلمين بإنشاء نصوص للتعبير الكتابي تحمل جماليات الأسلوب، وتحوي أهم الأحكام النحوية المستنبطة.

خاتمة:

يجب أن تدرس الفنون النحوية وفق المنهج التكاملي الذي يعني توحيد المناهج مجتمعة في العملية التعليمية التعلمية، لأن من أهم مشكلات تعليم النحو أنه ما زال يدرس بمعزل عن فروع اللغة الأخرى ولا نكاد نلمس له أثرا وظيفيا في دروس القراءة أو المحفوظات أو التعبير أو الإملاء، أو في النصوص التي تدرس بعد فنون النحو فلا تستثمر هاته الفنون في استكناه نظام وجماليات النص ودلالاته، مما يسبب مشكلة عند المتعلم، فالتكاملية اللغوية خير طريق لممارسة النحو ويمكن أن يمارس بالتدريب على القراءة والتعبير وتذوق النصوص، وإعطاء أهمية لتنمية المهارات الأساسية، إضافة إلى ذلك لا بد من الطرق

الحديثة في عرض المحتوى النحوي لتقريبه من المتعلم، باستخدام التقنية والوسائل في التدريس، كاستخدام مثلا الحاسوب وإمكاناته المتنوعة (عرض الشرائح)، والرسومات البيانية، وخرائط المفاهيم والجداول لتوضيح الدرس وتسهيل تفرعات الموضوع ليسهل تصورها ذهنيا.

المصادر والمراجع:

- **القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.**
- الزمخشري، جار الله أبو القاسم، (538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ط1/1998
- فاضل صالح السامرائي، التعبير القرآني، دار عمار، عمان، الأردن، ط4/2006.
- مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان. 1990.
- عبد الكريم الخطيب، إعجاز القرآن، دار الفكر العربي، مصر، ط1/1964، ج 2.
- محمد عبد الله دراز(1958م)، النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدوحة، قطر، 1985.
- بدر الدين محمد الزركشي(794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، مصر ط3/1984.
- القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد(671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1/2006.
- عبد الجبار توامة، القرائن المعنوية في النحو العربي (رسالة دكتوراه في النحو من جامعة الجزائر 1994) .
- محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدّلالة، مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، دار الشروق، القاهرة، ط1/2000.

- عبد الكريم مجاهد، الدّلالة اللغويّة عند العرب، دار الضياء، عمّان، الأردن، 1985.
- نصر أبو زيد، مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني، مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد الأوّل، 1984.
- ابن يعيش(643هـ)، شرح المفصل الزمخشري، تق: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2001/1.
- عبد القادر السعديّ، أثر الدّلالة النحويّة واللغويّة في استنباط الأحكام، مطبعة الخلود، بغداد، ط1986/1.
- مصطفى جمال الدين، البحث النحويّ عند الأصوليّين، دار الرشيد للنشر، العراق، 1980.
- برهان الدين أبو الحسن البقاعي (885هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة مصر، 1984، ج7.
- عبد القاهر الجرجاني(471هـ)، دلائل الإعجاز، تح: محمد رضوان الداية وفايز الداية، دار الفكر دمشق، سورية، ط2007/1 .
- عبد الفتاح البجة، أصول تدريس العربية. بين النظرية و الممارسة، المرحلة الأساسية الدنيا، دار الفكر، عمان 2000.

الهوامش:

[1]. فاضل صالح السامرائي، التعبير القرآني، دار عمار، عمان، الأردن، ط2006/4، ص 10.

[2]. ينظر: مصطفى صادق الرافعي(1356هـ)، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان. 1990، ص 282/281.

[3]. البقرة، 127

[4]. الزمخشري، جار الله أبو القاسم، (538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ط1998/1، ج1، ص 361.

[5]. البقرة، 45

[6]. ينظر: عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر ج1، ص 164.

[7]. المرجع نفسه، ص 163.
[8]. عبد الكريم الخطيب، إعجاز القرآن، دار الفكر العربي، مصر، ط1964/1، ج 2، ص269.
[9]. محمد عبد الله دراز(1958م)، النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدوحة، قطر، 1985، ص 92.
[10]. مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرءان والبلاغة النبوية، ص 225/224.
[11]. بدر الدين محمد الزركشي(794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، مصر ط1984/3، ج2، ص 175.
[12]. القدر، 01.
[13]. القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد(671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2006/1، ج22، ص 390.
[14]. ينظر: عبد الجبار توامة، القرائن المعنوية في النحو العربي (رسالة دكتوراه في النحو من جامعة الجزائر 1994)، ص 17. في حقيقة الأمر لا يقتصر فهم المعنى واستنطاق الدلالة وتوجيهها في تركيب ما على هاته القرائن المقالية والحالية، بل ربما نجد هذه الآليات كلها متوفرة في التركيب نفسه غير أن السامع أو القارئ للتركيب أو النص لا يفهم المقصود من هذا الكلام وذلك راجع لضعف استعداداته التعليمية و النفسية وحتى حضوره الذهني وتركيزه العام، فكل هذا له من الأهمية الجليلة في مساعدة على فهم المعنى وتوضيح المقصود، ولعل هذا أصلا يعود على مستلزمات الخطاب اللغوي، ومقتضيات الحال ومراعاة حال المخاطب واستعداداته اللغوية والتعليمية فالمخاطب الذي لا يدرك أو لا يعرف فهم القرائن أو توظيفها أو معرفتها لا يمكن له أن يصل إلى الدلالة المنشودة من الخطاب، وربما هذا ما يتجلى لنا بوضوح في ميدان الألغاز اللغوية وما يترتب عنها من استيعاب كامل لما يحيط بالعملية اللغوية من اصطلاح وتركيب وقواعد نحوية ومعجم الألفاظ الذي يتوقف عليه في الكثير من الأحايين فهم الجملة بل فهم النص كله.
[15]. محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدّلالة، مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، دار الشروق، القاهرة، ط2000/1، ص 20.
[16]. ينظر: عبد الكريم مجاهد، الدّلالة اللغويّة عند العرب، دار الضياء، عمّان، الأردن، 1985، ص 194 .
[17]. نصر أبو زيد، مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني، مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد الأوّل، 1984، ص14 .
[18]. ابن يعيش(643هـ)، شرح المفصل الزمخشري، تق: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2001/1 ج1، ص19 .

[19]. عبد القادر السعديّ، أثر الدّلالة النحويّة واللغويّة في استنباط الأحكام، مطبعة الخلود، بغداد، ط1/1986، ص39.

[20]. ينظر: مصطفى جمال الدين، البحث النحويّ عند الأصوليّين، دار الرشيد للنشر، العراق، 1980، ص31.

[21]. الأنعام، 66.

[22]. برهان الدين أبو الحسن البقاعي (885هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة مصر، 1984، ج7، ص 145.

[23]. عبد القاهر الجرجاني(471هـ)، دلائل الإعجاز، تح: محمد رضوان الداية وفايز الداية، دار الفكر دمشق، سورية، ط1/2007 ، ص55.

[24]. المصدر نفسه، ص44.

[25]. من طرق التدريب النحوي في اللغات الأوروبية أن يطلب إلى التلميذ التعبير عن معنى واحد بصور مختلفة، ليتخير منها صورة يراها أجمل في نظره وأبلغ في تقديره، وهذا تدريب عملي حسن إذا كان الطالب يملك زمام لغته ويستطيع التصرف فيها.

[26]. أسمينا قواعد النحو بفنون النحو لأن هذا المصطلح هو الأصح لقواعده دفعا للتجريد والجمود تأسيا بأستاذنا: الدكتور عبد العليم بوفاتح حينما أسمى كتابه في البلاغة: فنون البلاغة العربية.

[27]. عبد الفتاح البجة، أصول تدريس العربية. بين النظرية و الممارسة، المرحلة الأساسية الدنيا، دار الفكر، عمان 2000، ص594.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 677 – 706
الترقيم الدولي:4350-1112الترقيم الدولي الإلكتروني:2406-2588

المقاربة الاجتماعية للتربية عند ابن باديس وأبعادها التجديدية

The social approach to education At Ibn Badis and its innovative dimensions

لامية علاق[1]
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
مخبر الديناميات الاجتماعية في الإوراس
جامعة باتنة1 الحاج لخضر
allaglamia@gmail.com

د. عبد الرحمن رداد
كلية العلوم الإسلامية
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
abderrahmane.redad@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2020/02/26 **تاريخ القبول: 2020/04/01**

الملخص:

تعد التربية اليوم صناعة ثقيلة تشترك وتتكامل عدة مؤسسات اجتماعية لأدائها، وقد كانت التربية ولا زالت أهم الوظائف التي تأنس بها الإنسان، وفضلا عن ذلك فهي تعتبر من جهة وسيلة فعالة لحفظ الاستقرار المجتمعي،كما تعد من جهة ثانية من أهم المداخل لتحقيق التغيير الاجتماعي، ولقد اتخذت الحركة الإصلاحية بقيادة العلامة عبد الحميد بن باديس من الفعل التربوي وسيلة لتحقيق التغيير الاجتماعي، غير أن هذا الجهد التربوي ما كان لينجح في تحقيق تلك اليقظة الاجتماعية لو لم يتخذ منحى تجديديا في المحتوى والمضامين والطرائق، فالتربية التي لا تجديد فيها لا تعدو أن تكون وسيلة لإعادة إنتاج النمط السائد، وتغلق على نفسها في حلقة مفرغة سمتها التكرار والانخراط في تكريس العطالة التاريخية، فالمقاربة الاجتماعية للتربية عند ابن باديس هي مقاربة تجديدية، تستمد نفسها التجديدي من عدة مصادر منها ما يتعلق بمصادر التكوين في شخصية ابن باديس، ومنها ما يتعلق بمعطيات الواقع الاجتماعي الموضوعي، وقد تجلت أبعاد هذه المقاربة التجديدية في التربية في عناصر كثيرة منها ما يتعلق بالفلسفة ومنها ما يتعلق بالمحتوى ومنها ما يتعلق بالمنهج،

[1]- المؤلف المرسل.

يحيث يمكن القول أن الحركة التي اعتاد بعض خصومها وصفها بانها مجرد حركة إصلاحية هي أيضا حركة تجديدية بأتم معنى الكلمة.
الكلمات المفتاحية: التربية؛ ابن باديس؛ التجديد؛ التغيير الاجتماعي؛ المقاربة الاجتماعية.

Abstract:

Education today is a heavy industry that participates and integrates several social institutions to perform it, and education is an effective means of preserving societal stability as it is also one of the most important entry points for achieving social change. The educational effort would not have succeeded in achieving this social awakening if it had not taken a renewed approach in the content and method, so education that does not renew in it is no longer a means to reproduce the prevailing pattern, and to engage in perpetuating historical inertia, so the social approach to education. Ibn Badis is a regenerative approach, which derives its regenerative depth from several sources, some of which relate to sources in the character of Ibn Badis, including those related to the facts of objective social reality. What is related to the method, where it can be said that the movement that some of its opponents used to describe as just a reform movement is also a renewal movement.
Key words: Education; Ibn Badis; renewal; social change; social approach.

مقدّمة:

يحفل التاريخ بحركات فكرية كثيرة أحدثت تغييرات اجتماعية كبيرة الأثر واسعة المدى عميقة الغور في مجتمعاتها، وتنبع هذه الحركات عادة من عمق أزمة المجتمع فيكون ظهورها استجابة لضرورة تاريخية للخروج من الأزمة، وقد تعاقب على المجتمع الجزائري عبر تاريخه الحديث والمعاصر عدد كبير من المفكرين والمصلحين الاجتماعيين الذين كرسوا جهودهم للنهوض بالمجتمع الجزائري وتجاوز أزمته التاريخية، ومن دون شك فإن من هؤلاء الإمام العلامة الشيخ عبد الحميد بن باديس (1889-1940م)، الذي يعتبر من أبرز المفكرين والعلماء الجزائريين الذين عملوا على صياغة الأسس

النظرية والعملية للحركة الإصلاحية في الجزائر في النصف الأول من القرن العشرين.

لقد اتخذت الحركة الإصلاحية من التربية مدخلا أساسيا لتحقيق التغيير الاجتماعي، كما اتخذت من الإسلام مرجعية حضارية لهذا التغيير، ومن ثم فقد كانت تلك الحركة - كما يقول مالك بن نبي-" التي قام بها العلماء الجزائريون أقرب الحركات إلى النفوس، وأدخلها في القلوب، إذ كان أساس منهاجهم الأكمل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد:11)، فأصبحت هذه الآية شعار كل من ينخرط في سلك الإصلاح في مدرسة (ابن باديس) وكانت أساسا لكل تفكير. فظهرت آثارها في كل خطوة، وفي كل مقال، حتى أشرب الشعب في قلبه نزعة التغيير فأصبحت أحاديثه تتخذها شرعة ومنهاجا، فهذا يقول: لا بد من تبليغ الإسلام إلى المسلمين، وذاك يعظ: فلنترك البدع الشنيعة البالية التي لطخت الدين، ولنترك هذه الأوثان، وذلك يلح: يجب أن نعمل، يجب أن نتعلم، يجب أن نجدد صلتنا بالسلف الصالح، ونحيي شعائر المجتمع الإسلامي الأول.

وإنه لتفكير سديد؛ ذلك الذي يرى أن تكوين الحضارة كظاهرة اجتماعية إنما يكون في نفس الظروف والشروط التي ولدت فيها الحضارة الأولى، كان هذا صادرا عن عقيدة قوية، ولسان يستمد من سحر القرآن تأثيره، ليذكر الناس بحضارة الإسلام في عصورها الزاهرة"[1].

إن هذا الجهد التربوي الذي نهضت به الحركة الإصلاحية عموما كمدخل للتغيير الاجتماعي، يعد مقاربة ضرورية وحتمية تاريخية للخروج من حالة العطالة الاجتماعية ووضعية الهامشية الحضارية التي كان يعيشها المجتمع الجزائري بصفة خاصة والعالم الإسلامي بصفة عامة، كما أن هذا الجهد مثل في حينه مدخلا ضروريا لتجاوز وضعية الاستعمار والقابلية له على حد سواء[2]، وعلى الرغم من أن هذا الجهد يصنف عادة في خانة الجهد الإصلاحي الذي يهدف إلى استعادة صلاح المجتمع باستعادة صلاح الفرد، والاشتغال على خط المجتمع والتربية أكثر من خط السلطة والسياسة، إلا أن هذا الجهد بمختلف أبعاده الفكرية و التربوية والاجتماعية ما كان له أن ينجح في شق الأرض

الصلبة الوعرة، وأن يترك عميق الأثر أو أن يبذر البذرة الطيبة لنهضة المجتمع الجزائري، لو لم ينطلق من رؤية تجديدية، ومن فكر اجتماعي يلامس واقع الناس المتجدد، فلولا هذا المنحى التجديدي لم يكن لذلك الجهد على مستوى الخطاب والممارسة ليحقق نجاحا ذي بال في التغيير الاجتماعي، و لربما كان مآله الإهمال كحال المصلحين من قبله الذين طواهم التاريخ وأضرب عن ذكرهم إلا قليلا، ومن ثم فإن الذين اعتادوا على وصف هذا الجهد بأنه جهد إصلاحي- وهو كذلك من حيث المفهوم القرآني للإصلاح- ولكن البعض في محاولة للتقليل من شأن هذا الجهد لا يترددون في استعمال هذا المصطلح بحمولة مفهومية غربية ـ لنفي كل صبغة تجديدية عنه، وهو ما يشكل في نظرنا نوعا من غمط الحق وتجنيا على الحقيقة التاريخية.

لقد كان المنحى التجديدي الذي اتخذه ابن باديس واضحا لا لبس فيه، سواء في المجال الدعوي أو المجال الفكري أو المجال الاجتماعي، غير أن كل ذلك قد اتخذ بلا شك من الفعل التربوي وسيلة فعالة ومدخلا ممتازا في استعادة الروح الاجتماعية وبث الوعي الحضاري وتعبئة المجتمع حول قضاياه الوطنية المصيرية،فلم تقف وظيفة التربية بالنسبة إليه عند نقل التراث الثقافي والمحافظة عليه، وإنما تجاوزت ذلك إلى وظيفة ثانية وهي تنقية الثقافة من الشوائب والبدع التي علقت بها، ووظيفة ثالثة وهي تجديد الثقافة بإضافة خبرات وعناصر جديدة، وكل ذلك في سياق اجتماعي تغييري[3]، وهو ما نقصد إماطة اللثام عنه في هذا المقال من خلال طرح الإشكالية التالية:

كيف أمكن لابن باديس أن يجعل من الفعل التربوي وسيلة للتغيير الاجتماعي، بدلا من أن يكون وسيلة لإعادة إنتاج النمط السائد، أو الاكتفاء باسترجاع النموذج التاريخي؟

وسنقارب هذه الإشكالية من خلال العناصر التالية:

أولا: التربية عند ابن باديس كمدخل للتغيير الاجتماعي.

ثانيا: شرطية التجديد في المقاربة الاجتماعية للتربية عند ابن باديس.

ثالثا: المقاربة الاجتماعية للتربية ودواعي التجديد.

رابعا: روافد التجديد في شخصية ابن باديس.

خامسا: الأبعاد التجديدية في المقاربة الاجتماعية للتربية عند ابن باديس.

أولا- التربية عند ابن باديس كمدخل للتغيير الاجتماعي

تعرف التربية في التداول الإسلامي انطلاقا من دلالات الكلمة في أصل وضعها اللغوي الزيادة والنمو؛ بأنها" تبليغ الشيء كماله على التدريج"[4]، و"الرباني هو العالم الراسخ في العلم الذي يربي بصغار العلم قبل كباره"[5]. أما في الفكر الغربي فقد عرف الفيلسوف وعالم التربية جون ديوي (1845-1905 م) "التّربية هي الحياة وهي عمليّة تكيّف بين الفرد وبيئته"[6]. أما عالم الاجتماع هربرت سبنسر (1820-1903 م) فقد عرفها بأنها: " إعداد الفرد ليحيا حياةً كاملةً"[7]. فالتربية هي ذلك الفعل الاجتماعي المقصود الهادف إلى تكوين الإنسان من خلال نقل المعارف والخبرات، وخلق القابليات والملكات، وإكساب السلوكيات والمهارات، حتى يبلغ على التدريج أقصى كمالاته الماديّة والروحيّة في إطار المجتمع الذي يعيش فيه .

ومنه نخلص إلى أن التربية هي في أساسها عملية اجتماعية ثقافية حضارية شاملة، هدفها تحقيق التكيف أو التفاعل بين الفرد وبيئته التي يعيش فيها، أي عملية تطبيع اجتماعي لاكتساب خبرة اجتماعية واكتساب القيم الأخلاقية التي تجعل من الفرد عضوا فاعلا في المجتمع. وعملية التطبيع هذه تحدث في إطار ثقافي معين يتحدد على أساسها اتجاهها ومفهومها ومعناها بحسب اختلاف هذا الإطار الثقافي من مجتمع لآخر، فالتربية عملية ضرورية لكل من الفرد والمجتمع معا[8].

إن الفعل التربوي هو بالأساس فعل سوسيولوجي؛ وقد يتم هذا الفعل على مستوى الأسرة وقد يتم على مستوى مؤسسات اجتماعية أخرى. كالمدرسة التي يرى دوركايم أن وظيفتها الأساسية هي تلقين الأطفال القيم الأخلاقية المشتركة التي تشكل لحمة المجتمع[9]، كما يجب أن نلاحظ أن التربية قد يقصد بها في مدلولها الواسع تلك العملية التي تستمر مع الإنسان مدى الحياة، بينما هي في مدلولها الضيق يقصد بها أفعال التنشئة الخاصة بالمرحلة العمرية الأدنى أي ما يعرف بمرحلة الطفولة، وهي مرحلة كما هو اسمها تتميز بالاعتماد الكامل أو الجزئي على الغير.

يرتبط الهدف من التربية كفعل اجتماعي ارتباطا وثيقا بتحديد جوهر الطبيعة الإنسانية؛ حيث تتباين وجهات نظر المفكرين في تحديد طبيعة الإنسان: بين من يرى:أن الإنسان بطبيعته شرير (توماس هوبز، 1588-1679م) تتحكم فيه غرائزه وعلى الأخص غريزة البقاء وحب الذات وسعيه الدائم للاستحواذ على أكبر قدر ممكن من الخيرات لنفسه. وبين من يرى أن الإنسان بطبيعته خيِّر (ج جاك روسو، 1712- 1778 م) وتتحكم فيه فطرته الخيرة بطبيعتها، وهو لا يلجأ إلى الشر لطبيعة فيه ولكن لعوارض ملجئة. وبين من يرى (جون لوك، 1632- 1704م) أن الإنسان بطبيعته محايد، لا هو خيِّر ولا هو شرير، ولكن التربية هي التي تجعل منه إنسانا خيرا أو إنسانا شريرا[10].

وعلى الرغم من الاختلاف البين والواضح في تحديد الطبيعة الإنسانية إلا أنهم جميعا يقرون بقدرة التربية والتنشئة الاجتماعية والثقافة عموما على إكساب الإنسان طبيعة ثانية، فالتربية جبلة ثانية بتعبير القدماء، ولقد أدرك المفكرون والمصلحون على مدار التاريخ أن التربية مدخل مهم من مداخل التغيير الاجتماعي إن لم تكن أهمها على الإطلاق. كما يمكن القول أن معظم الحركات الإصلاحية والتغييرية في العالم الإسلامي قد اتخذت منذ بواكير الإسلام الأولى من التربية والفعل التربوي مدخلا للتغيير الديني والثقافي والاجتماعي.

وقد أدرك ابن باديس مبكرا بصورة عميقة وحاسمة أهمية الفعل التربوي، حيث يعد الجهد التربوي أهم وأبرز جوانب نشاطه الإصلاحي وأقواها؛فقد كرّسله ما يزيد عن 27 عاما من حياته إلى جانب المهام الأخرى التي كان يرى أنها مهام مكمّلة له أو تشكل امتدادا طبيعيا له، وكان منجزه في ذلك عظيما؛ ما يقارب 70 مدرسة، فالتربية صناعة اجتماعية ثقيلة، لأنها تشتغل على صياغة الإنسان والبلوغ به كماله المقدر له؛ من حيث أن بلوغ: "الكمال الإنساني متوقف على قوة العلم، وقوة الإرادة، وقوة العمل، فهي أسس الخُلق الكريم والسلوك الحميد"[11].

وهو ما يجعلنا لا نتردد في القول بأن المقاربة التربوية مثلت بالنسبة إلى ابن باديس الأساس الأول لكل عمل إصلاحي، والمدخل الضروري لكل تغيير

اجتماعي وثقافي، من المؤكد أن التربية عند ابن باديس هي سيرورة اجتماعية لتشكيل شخصية الفرد في الجوانب المتعلقة بالإرادة والفكر والعمل أي الجوانب التي تشكل شخصية الإنسان وهو ما يعبر عنه بقوله: "حياة الإنسان من بدايتها إلى نهايتها مبنية على هذه الأركان الثلاثة : الإرادة، الفكر والعمل وهذه الثلاثة متوقفة على ثلاثة أخرى لابد منها فالعمل متوقف على البدن والفكر متوقف على العقل والإرادة متوقفة على الخلق، فالتفكير السليم من العقل الصحيح، والإرادة القوية من الخلق المتين، والعمل المفيد من البدن السليم، فلهذا كان الإنسان مأمور بالمحافظة على هذه الثلاثة : عقله وخلقه، وبدنه"[12]. غير أن التربية عند ابن باديس لا تقف عند حدود تشكيل شخصية الفرد، بل هي في أساسها ومنطلقاتها مقاربة اجتماعية لا تقف عند حدود الصلاح الفردي وتتجاوزه إلى الإصلاح الاجتماعي؛ فهي في مفهومه الحجر الأساس للتغيير الاجتماعي واستعادة الروح الاجتماعية واستئناف ممارسة مختلف الأدوار التي يقتضيها إصلاح المجتمع. وهو ما عبر عنه بقوله وفعله؛ ومن ذلك قوله «إن الأمم لا تنهض إلا على صوت علمائها، فهو الذي يحل الأفكار من عقولها ويزيل على الأبصار غشاوتها ويبعث الهمم من مراقدها، ويدفع بالأمم إلى التقدم في جميع نواحي الحياة فالتعليم إذن هو الحياة وهو التقدم"[13].

فالتربية عند ابن باديس مدخل ضروري إلى النهوض الحضاري للمجتمع الجزائري، وهو الموقف الذي عقد عليه العزم والنية والعهد مع رفيق دربه الشيخ محمد البشير الإبراهيمي (1889-1965م) ذات ليلة من عام 1913 وهما بالمدينة المنورة، أن يكون عملهما لإصلاح المجتمع الجزائري يرتكز على استعادة الهوية، ونشر العلم، وتربية الناس عليه، فإليه وصحبه يرجع الفضل فيغرس البذرة الأولى في التربة الجزائرية قبل الحرب العالمية الأولى... وقد رعاها بجهد هو عمله المتواصل في ميدان حركة التربية والتعليم[14].

إنّ التربية الباديسية تجاوزت المقاربة الأكاديمية إلى المقاربة الاجتماعية؛ لأنه في تلك اللحظة التاريخية لم يكن هناك خيار آخر للنهوض غير المقاربة الاجتماعية، فالسياق الاجتماعي والتاريخي والحضاري والاستعماري الذي كانت تمر به الجزائر لم يكن ليسمح له بمقاربة أخرى أنجع

وأجدى من هذه المقاربة، إنها مقاربة لم يكن هدفها تكوين فلاسفة وعلماء وفقهاء بقدر ما كان هدفها بناء مضغة اجتماعية قادرة على صناعة التغيير وقيادته، فالتربية في ضوء هذه المقاربة تنطلق من حاجة المجتمع للوعي وللتغيير و ليس من الظمأ المعرفي للأفراد، و مما يدل بوضوح على الطبيعة الاجتماعية للتربية عند ابن باديس أنه لم يقصر جهده على علوم الشريعة فحسب بل كان لمادة التاريخ والجغرافيا حيزا معتبرا، فقد نقل عنه بعض تلاميذه أنه كان يدرس مقدمة ابن خلدون في المسجد في دروس آخر الليل[15]. وهو ما لا نعلم أن أحدا من المصلحين قبله قد سبقه إليه.

ثانيا- شرطية التجديد في المقاربة الاجتماعية للتربية عند ابن باديس

تمثل التربية الجانب العملي لكل فكر، فهي الوسيلة الفعالة لتحقيق المُثل العليا التي يؤمن بها المفكر، ومن هنا كانت العلاقة بين الفكر والتربية علاقة تلازم[16]، ولكل تربية كما هو معلوم فلسفتها وقيمها وأهدافها فقد كانت دولة اسبارطة تركز في تربيتها على قيمة القوة وكمال الجسم؛ كما جسدت ذلك سلسلة أفلام سبارتاكوس. بينما كانت دولة أثينا تركز في تربيتها على قيمة المعرفة وكمال العقل، كما تجلى ذلك في فلاسفة الإغريق العظام[17]، ولما كانت التربية يمكن أن تكون وسيلة لاستمرار وإعادة إنتاج الواقع الاجتماعي، كما يمكن أن تكون وسيلة للتجديد الحضاري والتغيير الاجتماعي، كان من الضروري على المفكر أو المصلح الاجتماعي أن يحدد غاية الفعل التربوي وأهدافه، وقد كان هدف التربية عند ابن باديس يندرج من دون أدنى شك في تحقيق مطلب التغيير الاجتماعي والحضاري.

ولكن كيف يمكن للتربية أن تتخلص وتنعتق من رتابة الإنتاج النمطي المكرور للنماذج الاجتماعية والحضارية؟ لتنهض بدور التنشئة الاجتماعية المنخرطة في سيرورة التغيير؟ كيف يمكن للتربية كفعل وكمؤسسة أن تنفلت من اكراهات البيئة الاجتماعية ورواسب المسار التاريخي، لتصنع إنسانا آخر يكون مضغة للتغيير الاجتماعي والحضاري؟ من دون شك هناك عدة مقاربات ونظريات اجتماعية لتفسير ظاهرة التغير الاجتماعي والثقافي، وكل نظرية عموما تركز على مجموعة معينة من العوامل[18]، لكن ما يعنينا هنا هو

المقاربة المتعلقة بسياق الحركة الإصلاحية والتي رأت بكل تأكيد أن أي مقاربة تربوية تهدف إلى تحقيق تغيير اجتماعي واسع وتحول ثقافي عميق، شرطها الأول بالإضافة إلى شروط أخرى، أن تكون مقاربة تجديدية، تحمل فكرا ومحتوى تجديديا، ينشئ الإنسان النشأة الأخرى، فالمقاربة التربوية التي لا تملك أفقا تجديديا لا تعدو أن تكون مقاربة تدور في حلقة مفرغة؛ تعيد إنتاج الواقع إن لم يكن بصورة أكثر تشوها. ومن هنا فقد كانت فعالية الجهد التربوي في تحقيق النقلة الحضارية والتغيير الاجتماعي بالنسبة لكثير من الحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي رهينة بشرط التجديد كمبدأ وكممارسة.

إن السياق التاريخي والفكري الذي طرح فيه مفهوم التجديد مرتبط بشكل عضوي بالوضع الحضاري الذي انتهي إليه العالم الإسلامي منذ أواخر القرن الثامن الهجري، حيث توقف الابتكار والتجديد، وتعلق الناس بالماضي، وعكف العلماء على التقليد، وابتعدوا عن دراسة العلوم الكونية، ولم يشعروا بهذا التأخر إلا وخيل الحضارة الغربية تصهل عند أسوار العالم الإسلامي، ابتداء بالحملة الفرنسية على مصر عام 1798م ، التي نبهت المسلمين إلى ضرورة أن يستيقظوا من غفلتهم؛ ليروا ما وصل إليه الغرب من تقدم مادى مرورا باحتلال الجزائر سنة 1830 وانتهاء بسقوط الخلافة العثمانية سنة 1924.

ومنذ ذلك الحين فرضت قضية التجديد نفسها على الجميع، ولكن المسألة لم تكن تتعلق بالإقرار بمشروعية التجديد فحسب، فالمسألة كانت أعقد من ذلك خاصة فيما يتعلق بمرجعية هذا التجديد وشروطه وحدوده، حيث تباينت الآراء في ذلك تباينا كبيرا؛ غير أنه يمكن ردها عموما إلى تيارين كبيرين:

الأول منهما: تيار تحديثي، يتجاوز التراث الإسلامي، ويعتبره فكرا ماضويا، ويدعو إلى الأخذ بالفكر الغربي الحديث، وتقليده في كل شيء، وهو اتجاه أدى حتما إلى التبعية الثقافية للغرب، والابتعاد عن الأصالة والهوية الإسلامية المتميزة. وقد توسل هذا التيار في عمومه بالسلطة السياسية في فرض رؤيته وأفكاره.

والثاني منهما: تيار إصلاحي، يتمسك بالنافع من التراث الإسلامي، وفي نفس الوقت لا يمانع من الأخذ بالصالح من الفكر الحديث، لذا فهو يجمع بين

الأصالة والمعاصرة. كما أنه فضل الابتعاد عن الخوض في المجال السياسي والاكتفاء بالمقاربات التربوية والدعوية في التغيير؛ ومن هنا غلبت عليه تسمية التيار الإصلاحي والتي تحيل على مدول المصطلح اللاتيني Reforme لأن الذين دشنوا القول في تصنيف تيارات الفكر كانوا رهينة للكتابات الاستشراقية[19]، ولم يكونوا يقصدون بلفظ الإصلاح مضامينه القرآنية.

وقد كان لكل تيار رموزه وأعلامه ومنابره التي ينافح من خلالها عن أفكاره، حيث أخذت في هذا السياق تتبلور عدة مفاهيم ومقاربات للتجديد،ولقد كانت رؤية الشيخ عبد الحميد بن باديس للتجديد تنخرط بطبيعة الحال في التيار الثاني، فهو بلا ريب يصنف كواحد من أبرز رواد الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي" فالظروف كانت تقتضي الرجوع في الإصلاح إلى السلف أدراجاً: إذ لم يكن القيام بأي عملٍ في النظام السياسي أو الاجتماعي ممكناً قبل تحرير الضمائر. وكل مذهب الإصلاح الجزائري الذي أرساه ابن باديس كان لا بدَّ أن يصدر عن هذه الضرورة أو عن هذه المقتضيات الخاصة. والمبدأ الأساسي القائل: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: 11)، الذي كان أول خطوة في الإصلاح؛ يمكن أن يعتبر- من زاوية مَّا - ترجمة لهذه الضرورة في صيغة مذهبية"[20].

من دون شك لقد كانت المقاربة الاجتماعية للتربية عند ابن باديس كغيره من رواد المدرسة الإصلاحية مقاربة تجديدية، ولكن مفهوم التجديد وأفقه يختلف عن مفهومه بالنسبة للتيار التحديثي، فالتجديد بالنسبة إليه ليس إلا العودة إلى الأصول الثقافية الأولى والينابيع الصافية التي صدرت عنها هذه الأمة وهذه الحضارة مصداقا للكلمة المأثورة " لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"[21]. المنحى التجديدي عند ابن باديس لا يقف عند المدخل التربوي فهو كما يؤكد العلامة مالك بن نبي" يجمع في طيَّاته جوانب بلغت من التنوع والغنى مبلغاً يجعل في قدرة الباحث - دوماً - أن يتطرق إلى دراسته من زاوية تحرر الفكر من الظروف العرضية النسبية. لقد كان ابن باديس مناظراً مفحماً، ومربياً بنَّاءً، ومؤمناً متحمساً، وصوفياً والهاً، ومجتهداً يرجع إلى أصول

الإيمان المذهبية، ويفكر في التوفيق بين هذه الأصول توفيقاً عزب عن الأنظار، إبان العصور الأخيرة للتفكير الإسلامي"[22].

ومهما يكن وسواء تعلق الأمر بالنشاط التربوي والتعليمي أو بسائر الأنشطة، فقد كان ابن باديس مستوعبا ومدركا لشرطية التجديد لكل جهد يبتغي تحقيق التغيير الاجتماعي والنهوض الحضاري. كما كان مدركا أيضا أن مرجعية أي تجديد حقيقي يجب أن تكون هي المرجعية الحضارية للمجتمع، ففي محاضرة في نادي الترقي سنة 1937 بترتيب من أحمد توفيق المدني بعنوان" بماذا تنهض الأمة؟ " يحدد ابن باديس في وضوح تام أن النهضة تكون بالقرآن، ولما كان مفهوم الإنسان يتحدد بأربع محددات وهي: الفكر، والغريزة، والعقيدة، والعمل، فإنه يحدد لهذه النهضة الدينية أربع مجالات، النهضة الفكرية والنهضة الأخلاقية والنهضة العقدية والنهضة العملية[23].

ولقد حمل ابن باديس منذ الأيام الأولى لدراسته على عاتقه مسؤولية التجديد التربوي، موضوعا ومادة وطرائق تعليمية، على الأقل فيما يتعلق بالمعرفة الدينية، كما أكد في أكثر من موضع على شرطية التجديد في نهضة المجتمعات؛ حيث نراه في سياق تأكيده على نوعية الإسلام الذي ينهض به المجتمع يؤكد على الحاجة الدائمة لتجديد الفكر سواء أتعلق ذلك بالعلوم الشرعية أو العلوم الإنسانية والكونية حيث يقول رحمه الله " فبالتفكر في آيات الله السمعية وآيته الكونية وبناء الأقوال والأعمال والأحكام على الفكر، تنهض الأمم فتستثمر ما في السماوات وما في الأرض وتشيد صروح المدنية والعمران"[24].

ثالثا – التربية ودواعي التجديد عند ابن باديس.

إن شرطية التجديد لنجاح أي مقاربة تربوية تغييرية هي في أساس الواقع السنني، وهي في أساس الواقع الاجتماعي، ثم هي في أساس الواقع الفكري.

1- الواقع السنني: إن تاريخ البشرية من أقدم عصورها يدل على أنها لم تفارقها هذه السنة: سنة التجديد إثر الفناء، وقد كان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، كما يؤكد على ذلك ابن باديس هم أساس كل تجديد في تاريخ البشرية، كلٌّ في الأمة التي أرسل إليها[25]، كما يؤكد بن باديس على أن التجديد ملازم

للحياة الإنسانية كسنة لا فكاك منها، ويجد مبرره في ملازمة الفساد والفناء لها، فلما كان الفساد يعرض للدين والدنيا كان التجديد حاجة مستمرة لازمة للخلاص أسباب الفساد وعوامل الفناء؛ وهو ما عبر عنه بقوله "حتى لما كان الفساد العام في شؤون الدنيا بطواغيت الملك، وفي شؤون الدين بطواغيت الكهنوتية، وفنيت معالم الحضارة بمثل الحروب الرومانية الفارسية، واندثرت حقائق الدين وشوهت بالمجادلات المذهبية، والرسوم والأوضاع البدعية- حتى إذا كان هذا الفساد والفناء العامان أرسل الله تعالى محمد بن عبد الله ﷺ رحمة للعالمين بالتجديد العام"[26].

ولئن كان التجديد النبوي قد ختم بختم النبوة فإن التجديد العلمائي مستمر، وهو ماض إلى أن يرث الله تعالى الأرض ومن عليها، كما أكد على ذلك قوله ﷺ: "يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلَفٍ عُدُولُهُ يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْغَالِينَ ، وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ ، وَتَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ"[27]. وكذا الحديث المروي عن أَبِي هُرَيْرَةَ فِيمَا أَعْلَمُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ:" إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا"[28]. حيث نجد أن النبي ربط التجديد بمائة سنة وهي فترة كافية لتغير الواقع الاجتماعي والحضاري وظهور الحاجة إلى التجديد، فربط النبي التجديد بمئة سنة يحمل إشارة في غاية الأهمية، تنبئ عن "نظرة سننية شاملة وعميقة لفلسفة التاريخ والحضارة. أو العمران البشري، يمكن تلخيصها في الحاجة الملحة إلى الدورات التجديدية النوعية الشاملة التي تستهدف تحقيق المراجعات الدورية الكبرى المؤسسة للمنعطفات أو التحولات النوعية الضخمة في مسيرة المجتمعات والأمم، وقاية لها من أسباب الوهن والانحطاط من جهة وضمانا لديمومة حيويتها واندفاعها الحضاري"[29].

2- الواقع الاجتماعي: انطلق الشيخ بن باديس في مقاربته الاجتماعية التغييرية من ربط الفكر بالواقع؛ والواقع أنذاك كما هو معلوم كان الاستعمار والقابلية له؛ أما الاستعمار فقد كانت رسالته التمدنية - المزعومة - هدفها الأول والأخير تجفيف منابع الثقافة العربية والإسلامية قبل الإجهاز عليها "وقد لخص لنا ذلك أحد المنظرين الاستعماريين" لوبان ترون "أن الهدف الحقيقي هو الإسلام، والدراسات التي أنجزتها الإدارة الاستعمارية والموقعة من طرف

"كوبيلاني" والتي كانت عبارة عند راسات ميدانية، تؤكد لنا ذلك، ثم إن عملية غلق الكتاتيب القرآنية التي تدرس فيها أولا اللغة العربية قبل القرآن، فالطفل الجزائري كان يتعلم الحروف أو الأبجدية العربية في الكتاتيب القرآنية، إذ أن عملية غلق الكتاتيب القرآنية التي تدرس فيها اللغة العربية ويدرس فيها القرآن الكريم أضفت على الإسلام وعلى اللغة العربية بعدا حضاريا... استبدال مجتمع بآخر وحضارة بأخرى[30].

وأما القابلية للاستعمار فقد تمثلت في أمراض الجهل والتخلف والاستسلام للدروشة والخرافة والطرقية التي كانت تجعل القدر تبريرا للاستعمار. والتي ساهمت في تحجير الفكر، ومن ثم فقد رأى ابن باديس أن سبيله لتجديد الفكر البدء بترسيخ الفكر النقدي وليس صدفة أن كانت أولى جرائده هي جريدة المنتقد التي كان عنوانها واضحا وصريحا في رفض كل أشكال التفكير الخرافي والأسطوري والاتباعي التي كانت تشيعها الطرقية من خلال شعارها المعروف "اعتقد ولاتنتقد". ومن ثم فقد قام الجهد التربوي لابن باديس على تجديد الفكر وربطه بشواغل الواقع الظرفي الذي كانت تعيشه الجزائر ومن ثم فقد كان من أكبر أهداف خطته التربوية والتعليمية مواجهة مشروع فرنسة الجزائر، كمقدمة ضرورية للتحرر من الاستعمار.

3- الواقع الفكري: عبر ابن باديس عن محورية التجديد الفكري في مقاربته الاجتماعية للتربية في مقالته الشهيرة الإسلام الذاتي والإسلام الوراثي: أيهما ينهض بالأمم حيث يشخص ابن باديس واقع الفكر الإسلامي وما آل إليه في عصور التخلف والانحطاط، وهو ما عبر عنه بقوله: "يولد المرء من أبوين مسلمين فيعد مسلماً، فيشب ويكتهل ويشيخ وهو يعد من المسلمين. تجري على لسانه وقلبه كلمات الإسلام. وتباشر أعضاؤه عبادات وأعمال إسلامية، فراق روحه أهون عليه من فراق الإسلام، لو نسبته لغير الإسلام لرأي منه لثار عليك أو بطش بك. ولكنه لم يتعلم يوما شيئا من الإسلام ولا عرف شيئا من أصوله في العقائد والأخلاق والآداب والأعمال، ولم يتلق شيئا من معاني القرآن العظيم ولا أحاديث النبي الكريم، ﷺ فهذا مسلم إسلاما وراثيا لأنه أخذ الإسلام كما وجده من أهله، ولا بد أن يكون- بحكم الوراثة- قد أخذه بكل ما فيه مما أدخل

عليه وليس منه من عقائد باطلة وأعمال ضارة وعادات قبيحة. فذلك كله عنده هو الإسلام، ومن لم يوافقه على ذلك كله فليس عنده من المسلمين.

هذا الإسلام الوراثي هو الإسلام التقليدي الذي يؤخذ بدون نظر ولا تفكير، وإنما يتبع فيه الأبناء ما وجدوا عليه الآباء. ومحبة أهله للإسلام إنما هي محبة عاطفية بحكم الشعور والوجدان.هذا الإسلام الوراثي هو إسلام معظم عوام الأمم الإسلامية، ولهذا تراها مع ما أدخلت على الإسلام من بدع اعتقادية وعملية، ومع ما أهملت من أخلاق الإسلام وآدابه وأحكامه، متمسكة به غاية التمسك. لا ترضى به بديلا ولو لحقها لأجل تمسكها به ما لحقها من خصومه من بلاء وهوان.

هذا الإسلام الوراثي حفظ على الأمم الضعيفة المتمسكة به- وخصوصا العربية منها- شخصيتها ولغتها وشيئا كثيراً من الأخلاق ترجع به الأمم الإسلامية إذا وزنت بغيرها... لكن هذا الإسلام الوراثي لا يمكن أن ينهض بالأمم، لأن الأمم لا تنهض إلا بعد تنبه أفكارها وتفتح أنظارها. والإسلام الوراثي مبني على الجمود والتقليد فلا فكر فيه ولا نظر[31].

لقد فضلنا سوق هذا النص على طوله لدلالته الواضحة على طبيعة المقاربة التربوية عند ابن باديس من حيث أنها مقاربة اجتماعية في منطلقها بتأكيده على الزوج المفاهيمي: صلاح الفرد، نهضة المجتمع، كما أنها مقاربة تجديدية في أساسها من خلال تأكيده على الزوج المفاهيمي: الإسلام الوراثي، الإسلام الذاتي.

رابعا- روافد التجديد في شخصية بن باديس

لقد سبق العلامة عبد الحميد بن باديس عدد من المصلحين الذين كان لهم الأثر البارز في بذر بذور اليقظة والنهضة الإصلاحية في الجزائر؛ مثل عبد القادر المجاوي (1848-1914) وقد كان عبد القادر المجاوي مصلحاً تقليدياً سلفياً، لم يأت بجديد سوى مقاومة البدع، وإشعار المجتمع بساعة الخطر.وكذلك تلميذه حمدان لونيسي (1856-1920) نزيل المدينة المنورة ودفينها، وهو شيخ بن باديس في الجزائر والحجاز، كما سبقه عبد الحليم بن سماية (1866-1933) الذي انخرط بقوة في تيار الإصلاح من خلال زيارة الإمام محمد عبده

(1849-1905) للجزائر سنة 1903، ومن خلال مراسلاته معه، وكذا تدريسه لرسالة التوحيد لمحمد عبده في المدرسة الثعالبية.

أما العلامة ابن باديس فإنه وإن كان صنيعة كل هؤلاء وثمرتهم الحسنة، فقد كان له نفسه التجديدي التي تميز به عنهم وتفوق به عليهم رغم قصر عمره وقصر تجربته الإصلاحية، حتى صار يوسم برائد النهضة الفكرية والإصلاحية في الجزائر في النصف الأول من القرن العشرين، و يجب هنا أن نقف وقفة نقدية صريحة في الروافد التي شكلت شخصية ابن باديس، خاصة وأن أطرافا عديدة تتنازع رداء ابن باديس فيما يشبه البحث عن الشرعية التاريخية في سلطات الماضي، وليس في ذلك في حد ذاته ما يضير بشرط عدم التجني على الحقيقة التاريخية، إن الدارس للمسار التكويني لشخصية ابن باديس يجد أنه قد اجتمعت في شخصيته بعد الأسرة والأصل وقراءاته الخاصة، ثلاثة روافد كان لها الأثر العميق والحاسم في تشكيل شخصيته الفكرية وتكوين اتجاهه التجديدي.

1- رافد مدرسة الزيتونة: لا شك أن البيئة الثقافية والاجتماعية التي احتكّ بها ابن باديس والعلاقات التي كانت له مع بعض العلماء أثناء دراسته في جامع الزيتونة (1908-1912) قد أثّرت في تكوينه وشخصيته واتجاهه العقلي، ومن أبرز هؤلاء بطبيعة الحال العلامة محمد الخضر حسين (1876-1956) الجزائري الأصل التونسي المولد وشيخ الأزهر فيما بعد (1952-1954)، وقد كان الشيخ محمد الخضر حسين صاحب نفس تجديدي واضح في كتاباته، ولا شك أن ابن باديس قد نهل من مورده وغرف من تجديده،وكذلك العلامة محمد الطاهر بن عاشور (1879-1973) شيخ الزيتونة وقاضي القضاة ومفتي الديار التونسية، وهو صاحب قدم راسخة في تجديد الفكر الإسلامي، ومنهم كذلك العلامة محمد الصادق النيفر (1882-1937) من عائلة النيفر العريقة في العلم حتى يومنا هذا، أما تأثره الأكبر فقد كان بالشيخ محمد النخلي القيرواني (1869-1924) الذي يعتبر مع ابن عاشور زعيمي النهضة الفكرية والعلمية والتجديدية في جامع الزيتونة؛ وإذا كان تأثر ابن باديس بابن عاشور اقتصر أول أمره على ما تلقاه عليه من دروس اللغة، فإن الشيخ محمد النخلي كان له

عليه تأثيرا عميقا في نهجه الذي اختطه لنفسه فيما بعد في تجديد الدرس التفسيري. وقد روى ابن باديس بنفسه كيف أنه عزف أول الأمر عن " هذين الرجلين اللذين يشار إليهما بالرسوخ في العلم، والتحقيق في النظر، والسمو والاتساع في التفكير، أولهما العلامة الأستاذ شيخنا (محمد النخلي) القيرواني رحمه الله، وثانيهما العلامة الأستاذ شيخنا (الطاهر بن عاشور) وكانا كما يشار إليهما بالصفات التي ذكرنا يشار إليهما بالضلال والبدعة وما هو أكثر من ذلك؛ لأنهما كانا يحبذان آراء الأستاذ (محمد عبده) في الإصلاح ويناضلان عنها ويبثانها فيمن يقرأ عليهما وكان هذا مما استطاع به الوسط الزيتوني أن يصرفني عنهما، وما تخلصت من تلك البيئة الجامدة واتصلت بهما حتى حصلت على شهادة العالمية ووجدت لنفسي حرية الاختيار، فاتصلت بهما عامين كاملين كان لهما في حياتي العلمية أعظم الأثر[32].

2- رافد مدرسة المنار: شكلت مدرسة المنار المنهل الثاني الذي كان له الأثر البارز في المنحى التجديدي لبن باديس وكان نهله منها بطريق غير مباشر- إذ لم يثبت أن بن باديس لقي الشيخ محمد عبده (1849-1905) إذا كان سنه عند زيارته للجزائر سنة 1903 لا يتجاوز 14سنة، كما لم يثبت لقاءه بالسيد محمد رشيد رضا (1865-1935) - ومن ثم فتأثره بالتيار الإصلاحي كان عن طريق مجلة المنار التي كانت تصل اليه تباعا، وكذا تفسير المنار وكذلك عن شيوخ مدرسة المنار الذين التقاهم في تونس وعلى الأخص الشيخين محمد النخلي القيرواني، والشيخ البشير صفر (1865-1917)، وكذا الشيخ محمد بخيت المطيعي (1854-1935) تلميذ محمد عبده الذي التقاه في زيارته للحجاز ومصر، وتصريح ابن باديس بتأثره بتراث مدرسة المنار مبثوث في الشهاب وفي غيرها كقوله: "لقد كان (رشيد رضا) نسيجَ وَحْدِهِ في هذا العصر، فقهًا في الدين، وعلمًا بأسرار التشريع، وإحاطة بعلوم الكتاب والسنة، ذا منزلة كاملة في معرفة أحوال الزمان وسر العمران والاجتماع، وكفى دليلاً على ذلك ما أصدره من أجزاء التفسير، وما أودعه مجلة المنار في مجلداتها"[33].

كما يروي رفيق دربه الشيخ الإبراهيمي عن الأثر الذي خلفه موت مؤسس المنار" لا أنسى مجلسا كنا فيه على ربوة من جبل تلمسان في زيارة من

زياراته لي، وكنا في حالة حزن لموت الشيخ "رشيد رضا" قبل أسبوع (22/ 8/ 1935) من ذلك اليوم، فذكرنا تفسير المنار، وأسفنا لانقطاعه بموت صاحبه فقلت له: «ليس لإكماله إلاّ أنت». فقال لي: «ليس لإكماله إلاّ أنت». فقلت له: «حتى يكون لي علم رشيد، وسعة رشيد، ومكتبة رشيد..». فقال لي واثقا مؤكدا: «إننا لو تعاونا وتفرغنا للعمل لأخرجنا للأمة تفسيرا يغطي على التفاسير من غير احتياج إلى ما ذكرت"[34].

3- رافد المدرسة السلفية: وهو التأثير الذي يرجع بصفة خاصة لسفريته للحجاز سنة 1913 ومجاورته للحرم المدني والتقائه بشيوخ السلفية هناك كالشيخ حسين أحمد الفيض آبادي الهندي (1878-1957)، لكن التأثير الأكبر يبقي للشيخ حمدان لونيسي الذي نزل المدينة ومات بها ودفن فيها فقد أثر في الشيخ بن باديس تأثيرا كبيرا علما وعملا، أما علما فيكفي أنه عندما ذهب لتونس وضع في السنة الخامسة لتفوقه وهذا التفوق يرجع الفضل فيه للشيخ حمدان لونيسي، أما عملا فهو الذي أوصى بن باديس أن لا يتوظف عند الدولة حتى لا يحرم الناس من علمه ويتفرغ للدعوة إلى الله وقد عمل بن باديس بوصيته التي خطت له مسار حياته.

ومهما يكن فإنه مع تسليمنا بتأثر ابن باديس بهذه الروافد فإن استقراءنا لكتاباته وإن كان يجعلنا نعثر على مواطن الشبه والتأثر بالمدارس السلفية والإصلاحية بالمشرق، واستفادته من فكرها و تجربتها استفادة كبيرة، غير أنه ينبغي التأكيد على أن ابن باديس كان صاحب نهج خاص انتهجه في دعوته الإصلاحية ومقاربته الاجتماعية والتربوية، فهو من جهة على الرغم من أنه كان عنصراً بارزاً بين النخبة المثقفة العربية، فإن شهرته تجاوزت حدود محيطه، ليبادل الحوار والتأثير مع النخبة المثقفة الفرنسية، فلم يكن ذلك النموذج المنغلق الذي يجمد على النصوص، والذي يفقد إمكانية الحوار والتواصل مع الآخرين. كما أن سلفيته من جهة ثانية لم تمنعه من التجديد في الفكر والتفسير والمعرفة الشرعية بصفة عامة،كما أنها لم تمنعه من الالتزام بشرح موطأ مالك لعقدين من الزمن.

خامسا- الأبعاد التجديدية في المقاربة الاجتماعية للتربية عند بن باديس.

إن فعلا تربويا يهدف إلى تحقيق تغيير سوسيولوجي عميق، يجب أن يكون منطلقه تجديديا، في أهدافه وفي محتواه ومضمونه وفي مناهجه وطرائقه، ولن تسع هذه الدراسة -بطبيعة الحال -الحديث عن كل الجوانب والأبعاد التجديدية للمقاربة التربوية عند ابن باديس، لذا سنقصر القول على ما يتعلق بالأبعاد المتعلقة بتجديد المحتوى؛ لأنها أكثر دلالة على منزعه التجديدي وأكثر بيانا لمفهومه للتجديد وعلاقته بالتغيير لاجتماعي.

1- العودة للأصول: إنّ التجديد في منظور ابن باديس ليس إلا الرجوع بالشيء إلى الحال التي كان عليها أول أمره، فلقد كان شعاره "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها" ومن ثم فقد اتخذ الرجوع إلى الكتاب السنة أساسا بارزا ومنحى ظاهرا في جهده التجديدي التربوي والدعوي والعملي وفي مقالاته في السياسة والاجتماع وسائر مجالات الإصلاح.

وعند تحديد أدواء المجتمع الإسلامي وحاجته الماسة إلى الإصلاح نجده يكتفي بدواء واحد هو القرآن، قياساً على مجتمع الدّعوة ومرحلة الخلافة الرّاشدة، من حيث هو مجتمع أنشأه القرآن إنشاء فكان "سليم العقل والضّمير والوجدان، قويّ الجسم والخلق والإرادة" ومن ثم ينبغي في رأي ابن باديس الرّجوع إلى القرآن لإنقاذ المجتمع من كلّ ما يعانيه، فضلاً عمّا يوفّره من وازع نفسي لمقاومة أعداء الإسلام الذين اغتصبوا أرضه: "لا نجاة لنا من هذا التيه الذي نحن فيه، والعذاب المنوَّع الذي نذوقه ونقاسيه :إلَّا بالرجوع إلى القرآن؛ إلى علمه وهديه، وبناء العقائد والأحكام والآداب عليه، والتفقُّه فيه"[35].

وفي محاضرة بنادي الترقي تحت عنوان بما تنهض الأمة نجده يقول "إن نهضة الأمة تكون اجتماعية، وتكون سياسية، وتكون دينية، ولا تطمعوا – أيها السادة – أن تسمعوا مني كلمة في النهضة الاجتماعية أو النهضة السياسية، فإني رجل من حظي – ولا أقول من سوئه أو حسنه، فإن الأمور بعواقبها، وأنا عاقبتي لا أعرف عنها شيئا الآن –.. وإنما أنا رجل "طالب قرآن: "حفظته في أول بلوغي وأنا لا أفهمه أنني ما سمعت يوما من أحد أن القرآن يقرأ للفهم، ولا أكتمكم أنني أخذت شهادتي من الزيتونة في العشرين من عمري وأنا لا أعرف

للقرآن أنه كتاب حياة، وكتاب نهضة، وكتاب مدنية وعمران، وكتاب هداية للسعادتين لأنني ما سمعت ذلك من شيوخي عليهم الرحمة ولهم الكرامة. وإنما بدأت أسمع هذا يوم جلست إلى العلامة الأستاذ محمد النخلي.ثم يجيب عن السؤال المحاضرة وجوابنا المعجل عن هذا السؤال هو "لا تكون لنا نهضة دينية إلا بالقرآن"[36]. ثم يقدم على ذلك البرهان العملي والبرهان العلمي.

2- الاستيعاب النقدي للتراث: إن من لوازم الرجوع إلى الأصول أن تكون لها الحاكمية على كل التراث الإسلامي ومن ثم لم يقتصر جهد ابن باديس على استيعاب التراث الاستفادة منه ولكنه أيضا لم يتنازل عن حسه النقدي وهو مدين في ذلك لشيخه محمد النخلي أستاذه في التفسير الذي نصحه بأن يجعل ذهنه مصفاة ليسقط الساقط ويبقى الصحيح، وعلى الرغم من أن هذه النصيحة كانت متعلقة بالتفسير بالأساس إلا أن العلامة عمل بهذه النصيحة تقريبا في جميع حقول المعرفة الشرعية.

الاستفادة من المعرفة الحديثة، لقد أعلى بن باديس من شأن العلم واعتبره هو وحده الإمام المتبع في الحياة في الأقوال والأفعال والاعتقادات، ولم يكن العلم عنده المعرفة الشرعية وحدها بل أيضا مختلف المعارف المتعلقة بالكون والحياة والإنسان ولذا نراه في تفسيره وكتاباته يستثمر المعارف الحديثة في تعزيز دلالات النص القرآني أو الحديثي.

3- العناية بالمقصد الاجتماعي للدين: "إن الإسلام عقد اجتماعي عام فيه جميع ما يحتاج إليه الإنسان في جميع نواحي الحياة لسعادته ورقيه وقد دلت تجارب الحياة كثيراً من علماء الأمم المتمدنة على أن لا نجاة للعالم مما هو فيه إلا بإصلاح عام على مبادئ الإسلام فالمسلم الفقيه في الإسلام غني به عن كل مذهب من مذاهب الحياة فليس للجمعية إذاً من نسبة إلا إلى الإسلام، وبالإسلام وحده تبقى سائرة في طريق سعادة الجزائر، والبلوغ بها - إن شاء الله- إلى أرقى درجات الكمال"[37].

إن من يقرأ الأصول العشرين للعلامة عبد الحميد بن باديس والتي أعلنها بالجامع الأخضر سنة 1937 والتي لخص فيها أصول دعوته الإصلاحية[38].

يجد فهما عميقا لمختلف الأبعاد الاجتماعية للإسلام باعتباره أساس الحضارة والمدنية.

4- ربط الفكر بالواقع والنظر بالعمل: لم يكن ابن باديس يهدف في مقاربته التربوية تحصيل ونشر معرفة نظرية تجريدية، لقد سيطرت عليه شواغل الواقع الاجتماعي والحال التي عليها مجتمعه وأمته، ومن ثم فقد سخر فكره وقلمه ووقته لاستعادة المجتمع الجزائري عافيته وصلاحه باستعادة عافية وصلاح الفرد الجزائري الذي كانت ينخره مرضان الجهل والاستعمار.

5- تجديد العرض والمحتوى: لقد ركزت جهود ابن باديس في مقاربته التربوية على تجديد الفكر والمحتوى فتكوين إنسان جديد يقتضي تجديدا معرفيا وفكريا وثقافيا من حيث المحتوى ومن حيث طريقة العرض، ويشكل ذلك بالنسبة لابن باديس منهجا في فلسفة التربية قائما بذاته، أصّل له نظريا ومارسه عمليا وتطبيقيا؛ أما نظريا فقد عبر عنه بقوله:" لن يصلح المسلمون حتَّى يصلح علماؤهم، فإنما العلماء مِن الأمَّة بمثابة القلب، إذا صلح صلح الجسدُ كلُّه، وإذا فسد فسد الجسدُ كلُّه، وصلاحُ المسلمين إنما هو بفقههم الإسلامَ وعملِهم به.. فإذا أرَدْنا إصلاحَ المسلمين فلنُصْلِحْ علماءَهم.

ولن يصلح العلماء إلَّا إذا صلح تعليمُهم..فإذا أرَدْنا أن نُصلح العلماءَ فلْنُصْلِحِ التعليم...ولن يصلح هذا التعليم إلَّا إذا رجَعْنا به للتعليم النبويِّ في شكله وموضوعه، في مادَّته وصورته، فيما كان يعلِّم ﷺ وفي صورة تعليمه"[39]. أما عمليا فقد طبق منهجه هذا على أغلب وأهم العلوم الدينية كالعقيدة والتفسير والحديث والفقه وأصوله والفقه السياسي والفقه الحضاري.

أ- العقيدة: مثل إصلاح العقيدة قاسما مشتركا بين كثير من الحركات الإصلاحية والفكرية عبر التاريخ الإسلامي انطلاقا من العقيدة هي منطلق كل تغيير اجتماعي حقيقي وعميق وكان ذلك مما دعا المصلحين إلى ضرورة العودة إلى إصلاح العقائد الإسلامية، وشرح المصطلحات، وحل القضايا على منهج الكتاب والسنة الصحيحة، لا برأي المتكلمين والفلاسفة.

ولم يقتصر عمل بن باديس في الإصلاح العقدي على تعليم الأفراد العقيدة الصحيحة وتنقيتها من البدع والأعمال الشركية، بل عمل على التجديد

في عرض العقيدة، وخير طريقة في تعليم العقيدة هي طريقة القرآن المبنية على مراعاة الفطرة الإنسانية السليمة، البعيدة عن الجدل الكلامي والفلسفي العقيم. ويظهر تجديده جليا في كتابه "العقائد الإسلامية" الذي لم يسلك فيه مسلك الفلاسفة ولا منهج المتكلمين وإنما نهج طريقة القرآن في الاستدلال، وأساليبه في الرد والحجاج، ذلك المنهج الذي يتلاءم مع الفطرة الإنسانية فتستجيب له وتطمئن إليه وتميل نحوه وتركن.

فقد عمل بن باديس في كتابه "العقائد الإسلامية" على تجديد عرض العقيدة الذي والكتاب عبارة عن 35 درسا ألقاها العلامة بن باديس بين سنتي 1934-1935 على طلبته بالجامع الأخضر على مدى ثمانية أشهر بمعدل درس كل أسبوع بمدة نصف ساعة، ورغم أن الكتاب يحمل الصبغة المدرسية فقد تجاوز الشيخ في عرض العقيدة كل التراث الكلامي المدرسي المعقد الذي كان يلقن للطلبة في الزيتونة والأزهر وسائر المراكز العلمية وقدم لنا كتابا يمتاز بثلاث ميزات تفتقر إليها كتب الكلام على اختلاف مذاهبها، وهي الانطلاق من النصوص، البساطة والوضوح، البعد عن الجدل فيما ليس تحته عمل.وعلى الرغم من أن البعض يبدو له الكتاب بسيطا جدا فإن هذا الكتاب إذا وضع في السياق التاريخي والفكري لصاحبه يعتبر تجديدا وهو سابق على كتاب "العقائد الإسلامية" لسيد سابق ولكن الألفة والعادة هي التي تجعلنا ننظر لهذا الكتاب بمقياس لحظة القراءة لا بمقياس لحظة الكتابة وهو خلل كبير في الفهم والوعي.

ب- التفسير والحديث: يشكل التفسير والحديث الجزء الأكبر من التراث الفكري المحفوظ للشيخ عبد الحميد بن باديس والارتباط والتلازم بين القرآن والنهضة عند كثير من المفكرين والمصلحين المعاصرين، فالقرآن كان ولا يزال يمثل المرجعية الأولى في الثقافة العربية والإسلامية باعتباره نصا مقدسا ونصا مؤسسا ومن ثم فإنه يعتبر تفكيرا سديد ذلك التفكير الذي يجعل القرآن في أساس النهضة والحضارة، فالدارس لمختلف التفاسير الحديثة والمعاصرة يجد أن هذا التفاسير تجاوزت تلك الخاصية التجريدية كما في تفسير بن كثير مثلا أو اللغوية كما في تفسير الزمخشري بل نجد هذه التفاسير مثقلة بشواغل الواقع

ومتطلبات النهضة (طنطاوي جوهري، رشيد رضا، بن باديس، سيد قطب، محمد متولي الشعراوي)، فقد كان الدرس التفسيري منطلقا لربط للنهضة، وكل هؤلاء أيقن أن الدرس التفسيري بشكله المأثور لا يفي بمتطلبات ومن ثم فقد عمل كل هؤلاء على التجديد في الدرس التفسيري ولاشك أن العلامة عبد الحميد بن باديس كان سباقا إلى ذلك حيث أدرك في وقت مبكر جدا ضرورة التجديد في الدرس والتراث التفسيري شكلا ومضمونا بل حتى وهو ما زال طالبا على مقاعد الدراسة في جامع الزيتونة حيث كان هناك يتلمذ على أساتذة عظام منهم العلامة محمد النخلي (ت 1924)، وقد كان يدرس التفسير على يد شيخه محمد النخلي أحد شيوخ الزيتونة المعروفين بالتحرر من ربقة التقليد والإعجاب بالجهود الإصلاحية لتيار المنار، وكان الطالب عبد الحميد بن باديس يشكو إليه من أساليب المفسرين في وإدخالهم لتأويلاتهم الجدلية واصطلاحاتهم المذهبية في كلام الله، فكان الشيخ محمد النخلي يجيب تلميذه المتحرج من ضيقه بآراء الرجال و المتبرم بالتراث التفسيري: "اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقدة وهذه الأقوال المختلفة وهذه الآراء المضطربة، يسقط الساقط ويبقى الصحيح وتستريح" وما فتئ ابن باديس يردد بعد ذلك "فوالله لقد فتح بهذه الكلمة القليلة عن ذهني آفاقاً واسعة لا عهد له بها"[40]. "إذا لم يكن لي في حياتي العلمية من لافت للقرآن إلا تلك الكلمة التي سمعتها من الشيخ النخلي، وقد فعلت فعلها في نفسي وأوصلتني في فهمي إلى الدرجة التي تحمدونها اليوم"[41].

إن هذا الموقف النقدي كان يتطلب أولا تجاوز تلك المقولة التي ترى بأن الأوائل لم يتركوا للأواخر شيئا، سواء في التفسير أو في غير التفسير، ومن ثم فقد حسم بن باديس علاقته بالتراث التفسيري الذي كان يبدو في نظره مثبطا فأقام صلته بالقرآن مباشرة بالإجابة عما اعتبره سؤالا محوريا وهو المواءمة بين إيمان المسلم وصلاح حال أمته، وكان يأخذ من التراث القديم بالقدر الذي يساعده على هذه المؤامة[42]. وعلى الرغم من أننا نعض أنامل الحسرة على ضياع الجزء الأكبر من هذا التفسير فإن الجزء الذي بين أيدينا حافل بالحديث عن أسباب تدهور الأمة المسلمة وسبل نهضتها من جديد. وما قلناه عن الدرس

التفسيري يمكن قوله أيضا عن الدرس الحديثي فقد أمضي نيفا وعشرين سنة في شرح موطأ مالك متبعا تقريبا نفس المنهجية التي اتبعها في الدرس التفسيري.

ج- الفقه والأصول: لا شك أن ابن باديس لم يترك مؤلفا مستقلا في الفقه، ولكن الناظر في تفسيره وشرحه للموطأ يجد تحريرا لكثير من المسائل الفقهية خاصة تلك المسائل التي يبدو أن الواقع كان يفرضها عليه؛ سواء من خلال الحاجة الملحة أو من خلال الأسئلة الحرجة التي يطرحها عليه تلاميذه وعامة الناس، وعلى كل فإني أحسب أن دراسة منهج بن باديس في الفقه والفتوى يمكن أن يكون محل بحث مستقل. ومن جهة أخرى فقد ألف بن باديس رسالة صغيرة الحجم في أصول الفقه(43)، وهي رسالة وإن قصد بها صغار طلبة العلم حيث كان قد أملاها على تلاميذه سنة 1938 فقد امتازت بسهولة ووضوح عبارتها واختصارها، وهو شكل من أشكال التجديد في المعرفة الشرعية وصورة من صور التقريب والتجديد في العرض لتخليصها من تلك المنهجية العتيقة القائمة على المتون والشروح والحواشي والتعليقات التي لا تزيد قارئها الا نفورا لما يشوبها من صعوبة وتعقيد وإغلاق.

د- الفقه السياسي: حيث نجد ابن باديس في وقت مبكر جدا من تاريخ الفكر السياسي الإسلامي الحديث يقدم تصورا معاصرا للنظام السياسي في الإسلام نحسب أنه مازال متقدما على كثير من التصورات التي تطرحها بعض الحركات السلفية والإصلاحية المعاصرة، ويكفي الرجوع إلى مقالته الرائعة أصول الولاية في الإسلام من خلال خطبة الصديق رضي الله تعالى عنه والذي استخلص فيه ببراعة كبيرة ثلاثة عشر أصلا من أصول الحكم والولاية (44)، موائما في ذلك بين دلالات النص وحاجات الواقع الحديث، ومميزا في نفس الوقت بين المبادئ الثابتة والتطبيقات التاريخية المتغيرة.

و- الفقه الحضاري: يمثل تفسير بن باديس وشرحه للحديث مصدرا ثريا لآرائه في أسباب النهوض الحضاري وأسباب التخلف والسقوط، فقد كان الغرض والمقصد الأول من تجديده في الدرس التفسيري أو الحديثي هو إصلاح حال المجتمع وحال الأمة، ومن ثم فكل آية وكل حديث يتحول عنده إلى مصدر

لاستنباط سنن الله في قيام المجتمعات وانهيار الحضارات،وانتظام المدنية وخراب العمران، مستعينا في ذلك بما جد في المعرفة الحديثة. ففي حديثه عن الوقت كعنصر من عناصر الحضارة وعامل من عوامل تقدّم الأمم إن هي أدركت قيمته ودوره في الحياة نجده عند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ (الإسراء: 79)، يعلّق: "إنّ في ربط الصّلاة بالأوقات، تعليم لنا لنربط أمورنا بالأوقات، ونجعل لكلّ عمل وقته، فللنّوم وقته وللأكل وقته، وللراحة وقتها، ولكّل شيء وقته وبذلك ينضبط للإنسان أمر حياته وتطّرد أعماله ويسهل عليه القيام بالكثير من الأعمال..."[45]. ومثل هذا الوعي ينسجم عموماً مع رأيه في ضرورة الإعداد للنّهضات الإصلاحية، فهي لن تقوم على الفوضى أو الارتجال بقدر ما تحتاج إلى الفكر والتّخطيط والتّنظيم والدّقة[46].

وفي تفسيره لقوله تعالى ﴿كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ (الإسراء: 20)، وقد أفادت الآية- حسبما تقدم- أن أسباب الحياة والعمران والتقدم فيهما مبذولة للخلق على السواء، وأن من تمسك بسبب بلغ- بإذن الله- إلى مسببه، سواء أكان براً أو فاجراً مؤمناً أو كافراً. وهذا الذي أفادته الآية الكريمة مشاهد في تاريخ المسلمين قديماً وحديثاً، فقد تقدموا حتى سادوا العالم ورفعوا علم المدنية الحقة بالعلوم والصنائع، لما أخذوا بأسبابها كما يأمرهم دينهم. وقد تأخروا حتى كادوا يكونون دون الأمم كلها بإهمال تلك الأسباب فخسروا دنياهم وخالفوا مرضاة ربهم وعوقبوا بما هم عليه اليوم من الذل والانحطاط، ولن يعود إليهم ما كان لهم إلا إذا عادوا إلى امتثال أمر ربهم في الأخذ بتلك الأسباب.

فهذه الآية من أنجع الدواء لفتنة المسلم المتأخر بغيره، المتقدم لما فيها من بيان أن ذلك المسلم ما تأخر بسبب إسلامه، وأن غيره ما تقدم بعدم إسلامه. وأن السبب في التقدم والتأخر هو التمسك والترك للأسباب. ولو أن المسلم تمسك بها كما يأمره الإسلام، لكان- مثل سالف أيامه- سيد الأنام[47]. ومن اهتمامه بالفقه الحضاري أنه ظل كما سبق أن أشرنا لسنوات يدرس في الجامع الأخضر مقدمة ابن خلدون، وهو صنيع لا يعرف له مثيل لا في المشرق ولا في المغرب

وذلك إدراكا منه لقيمة الكتاب العلمية في بث الوعي الاجتماعي والسنني في نفوس الناشئة، التي كان يأمل ويرجو أن تكون مضغة التغيير الاجتماعي والحضاري.

خـــاتمة

يمثل العلامة بن باديس طرازا فريدا من نوعه في الجمع بين النزعة الإصلاحية والتجديدية والسلفية، كما يمثل طرازا نادرا في الجمع بين النزعة الدينية والنزعة الوطنية، كما يمثل من جهة ثالثا نموذجا متفردا في الجمع بين المقاربة الأكاديمية والمقاربة الاجتماعية للتربية، مما جعل من عمله يختلف عن كثير من الحركات التي عرفها المشرق، وعلى الرغم من الانشغال الكبير بقضايا وهموم الإصلاح الديني والتربوي والتعليمي التي كانت تستوعب وقته فإن ابن باديس كان مدركا تمام الإدراك أن المقاربة الاجتماعية التربوية لا تبلغ مداها ولا تحقق غاياتها من دون تجديد في الفكر الموروث وفي المحتوى المعرفي والثقافي، وعلى الرغم من ضياع أجزاء كبيرة من تراث الرجل فإن ما بقي ما بين أيدينا كافي في الدلالة على منزعه الاجتماعي ونفسه التجديدي في مقاربته التربوية والتعليمية.

وبناء على ذلك يمكن القول أن ابن باديس تمكن من أن يجعل من الفعل التربوي وسيلة للتغيير الاجتماعي، بدلا من أن يكون وسيلة لإعادة إنتاج النمط السائد، أو الاكتفاء باسترجاع النموذج التاريخي، لأنه انتبه مبكرا إلى أن الوظيفة الاجتماعية للتربية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالثقافة وتجديد المحتوى الثقافي من حيث أن وظيفة التربية لا تقف عند نقل التراث الثقافي والمحافظة عليه، وإنما تجاوزت ذلك الى وظيفة ثانية وهي تنقية الثقافة من الشوائب والبدع التي علقت بها، ووظيفة ثالثة وهي تجديد الثقافة بإضافة خبرات وعناصر جديدة، وكل ذلك في سياق اجتماعي تغييري.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتب

1- **ابن عبد البر (ت 463هـ)**: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. ت: مصطفى بن أحمد العلوي، وزارة الأوقاف، المغرب، ط3، 1988

2- **أبو داود السجستاني (ت 889م)**: سنن أبي داود، ت محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، د ت.

3- **أحمد بن حنبل (ت 855م)**: مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1954.

4- **أحمد علي الحاج محمد:** علم الاجتماع التربوي المعاصر، دار المسيرة، عمان، ط3، 2017.

5- **أحميد هالنيفر**: الإنسان والقرآن وجها لوجه، نشر الفنك، الدار البيضاء، ط1، 1997.

6- **تركي رابح (ت 2008): الشيخ** عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط 4، 1984.

7- **سناء نمر شهاب**: التربية الأخلاقية والتعليم وأثارهما على إنماء المجتمع، دار المعتز للنشر والتوزيع، ط1، 2017.

8- **الطيب برغوث**: مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية، دار قرطبة، الجزائر، ط1، 2004.

9- **عبد الحميد بن باديس (ت 1940)**: آثَارُ ابْنُ بَادِيسَ، ت: عمار طالبي، دار ومكتبة الشركة الجزائرية، ط1، 1968.

10- **عبد الحميد بن باديس (ت 1940)**: مبادئ الأصول: تحقيق عمار طالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط1، الجزائر، 1988.

11- **عبد الحميد بن باديس(ت 1940)**: مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ت أبو عبد الرحمن محمود، دار الرشيد، الجزائر، ط1، 2009.

12- **عبد الحميد بن باديس**: مجالس التذكير من كلام البشير النذير،وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ط1، 1983.

13- **عبد الكريم غريب**: سوسيولوجيا المدرسة، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، ط1، 2009.

14- **علي ليلة وآخرون**: التغير الاجتماعي والثقافي، دار المسيرة، عمان، ط2، 2015.

15- **عمار طالبي**: آثار ابنباديس، المجلد الأول، ط3، 1997،

16- **مالك بن نبي (ت 1973)**: شروط النهضة، دار الفكر دمشق، ط4، 1978.

17- **محمد البشير الإبراهيمي**: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1997م.

18- **محمد البهي**: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، 1964.
19- **محمد بن مكرم بن منظور (ت 2008)**: لسان العرب، دار صادر، بيروت، د ط، سنة النشر: 2003م.
20- **محمد قورصو**: جمعية العلماء بين الدور السياسي والدور الثقافي، محاضرات المجلس الأعلى للغة العربية، ط1 ،2003.
21- **محمد محمود الخوالدة**: فلسفات التربية: التقليدية والحديثة والمعاصرة، دار المسيرة، عمان، ط1، 2013
22- **نبيل عبد الهادي**: مقدمة في علم الاجتماع التربوي، دار اليازوري للنشر والتوزيع، ط1، 2009.

المجلات

1- **عبد الحميد بنباديس (ت 1940)** الأصول العشرين: البصائر: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، السنة الثانية العدد 71، 18 جوان 1937م.
2- **عبد الحميد بنباديس (ت 1940)**: النساء والكمال،الشهاب، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ج 6، م 22، ص:346
3- **محمود علي محمد**: أثر نظرية العقد الاجتماعي في فلسفة التربية، مجلة اتحاد الجامعات العربية للتربية وعلم النفس، المجلد السابع، العدد1، 2009.

مواقع الانترنت

1- **محمد الأمين فضيل**، ذكريات الشيخ محمد الصالح رمضان عن شيخه عبد الحميد بن باديس، موقع عبد الحميد بن باديس، 15 آفريل 2019، على الرابط https://binbadis.net/archives/8255 تاريخ الدخول: 10فيفري 2020.
2- http://www.aliklil.com/vb/showthread.php?t=14085.
3- **عبد الرزاق لحمامي**: ابن باديس مجدد التفكير الديني في الجزائر، موقع عبد الحميد بن باديس، 8 فبراير 2012 على الرابط https://binbadis.net/archives/292. تاريخ الدخول 10 فيفري 2020.

الهوامش:

1- مالك بن نبي: شروط النهضة، دار الفكر، دمشق، ط4، 1978، ص:28.
2- حول مفهوم القابلية للاستعمار: ينظر مالك بن نبي: شروط النهضة، ص:156.
3- ينظر: أحمد علي الحاج محمد: علم الاجتماع التربوي المعاصر، دار المسيرة، عمان، ط3، 2017، ص: 283.
4- ينظر: ابن منظور لسان العرب، دار صادر، سنة النشر: 2003م، ج6، ص:92.
5- ابن منظور:لسان العرب، ج6، ص:70.
6- سناء نمر شهاب: التربية الأخلاقية والتعليم وأثارهما على إنماء المجتمع، دار المعتز للنشر والتوزيع، ط1، 2017، ص:24.
7- نبيل عبد الهادي، مقدمة في علم الاجتماع التربوي، دار اليازوري للنشر والتوزيع، ط1، ص:51.
8- سناء نمر شهاب: التربية الأخلاقية، ص:24.
9- عبد الكريم غريب: سوسيولوجيا المدرسة، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، ط1، 2009، ص:54.
10- ينظر: محمود علي محمد: أثر نظرية العقد الاجتماعي في فلسفة التربية، مجلة اتحاد الجامعات العربية للتربية وعلم النفس، المجلد السابع، العدد1، 2009، ص:85-115.
11- ابن باديس، الشهاب، ج 6، م 22، ص: 346.
12- عمار طالبي: آثار ابن باديس، المجلد الأول، ط3، 1997، ص: 114.
13- عمار طالبي:نفسه.
14- ينظر: تركي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط 4، 1984، ص: 370.
15- ينظر: محمد الأمين فضيل، ذكريات الشيخ محمد الصالح رمضان عن شيخه عبد الحميد بن باديس، موقع عبد الحميد بن باديس، 15 آفريل2019، على الرابط https://binbadis.net/archives/8255 تاريخ الدخول: 10فيفري 2020.
16- ينظر: تركي رابح، المرجع نفسه، ص: 245.
17- حول فلسفة التربية، ينظر: محمد محمود الخوالدة: فلسفات التربية: التقليدية والحديثة والمعاصرة، دار المسيرة، عمان، ط1، 2013.
18- حول مختلف النظريات المتعلقة بتفسير ظاهرة التغير الاجتماعي والثقافي ينظر: علي ليلة وآخرون: التغير الاجتماعي والثقافي، دار المسيرة، عمان، ط2، 2015.
19- حول تصنيف تيارات الفكر الإسلامي المعاصر، ينظر: محمد البهي الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، 1964.

20- عبد الحميد بن باديس: آثَارُ ابْنُ بَادِيسَ، مقدمة مالك بن نبي، 11/1.
21- جملة تنسب للإمام مالك، قال عنها البشير الإبراهيمي: "جملة إن لم تكن من كلام النبوة، فإن عليها مسحة من النبوة، ولمحة من روحها، وومضة من إشراقها" محمد البشير الإبراهيمي: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1997م. 93/4.
22- عبد الحميد بن باديس: آثَارُ ابْنُ بَادِيسَ، ت عمار طالبي، دار ومكتبة الشركة الجزائرية، ط1، 1968، 1/9-10.
23- https://www.aliklil.com/vb/showthread.php?t=14085
24- عمار طالبي: آثَارُ ابْنُ بَادِيسَ، 242/3.
25- عمار طالبي: نفسه، 478/3.
26- عبد الحميد بن باديس: مجالس التذكير من كلام البشير النذير،وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ط1، 1983، ص:94-95.
27 - ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. ت مصطفى بن أحمد العلوي، وزارة الأوقاف، المغرب، ط3، 1988، 28/1.
28 - أبو داود: سنن أبي داود، ت محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، كتاب الملاحم/4291. 109/4.
29 - الطيب برغوث: مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية، دار قرطبة، الجزائر، ط1، 2004، ص:69-70.
30- محمد قورصو: جمعية العلماء بين الدور السياسي والدور الثقافي، محاضرات المجلس الأعلى للغة العربية،2003، ص:08.
31- عمار طالبي: آثَارُ ابْنُ بَادِيسَ، 240/3-241.
32- عمار طالبي: نفسه، 74/3-75.
33- عمار طالبي: نفسه،194/4.
34- عبد الحميد بن باديس: مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ت أبو عبد الرحمن محمود، دار الرشيد، الجزائر، ط1، 2009. 1/12-13.
35- عبد الحميد بن باديس: مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، 48/2.
36- http://www.aliklil.com/vb/showthread.php?t=14085.
37- عمار طالبي: نفسه 559/3.
38- عمار طالبي: نفسه، 131/3-134. وينظر:الأصول العشرين: البصائر: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، السنة الثانية العدد 71، 18 جوان 1937م،
39- عمار طالبي: آثَارُ ابْنُ بَادِيسَ، 78/4.

40- عمار طالبي: نفسه، 78/1.
41- عمار طالبي: نفسه، 78/1.
42- احميدة النيفر: الإنسان والقرآن وجها لوجه، نشر الفنك، الدار البيضاء، ص:49.
43- عبد الحميد بن باديس: مبادئ الأصول: تحقيق عمار طالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988.
44- عمار طالبي: آثَارُ ابْنُ بَادِيسَ، 401/3.
45- عبد الحميد بن باديس: مجالس التذكير من كلام البشير النذير، ص: 78.
46- عبد الرزاق لحمامي: ابن باديس مجدد التفكير الديني في الجزائر، موقع عبد الحميد بن باديس، 8فبراير 2012 على الرابط https://binbadis.net/archives/292. تاريخ الدخول 10 فيفري 2020.
47- عمار طالبي: آثَارُ ابْن بَادِيسَ، 209/1.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 707-738
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

موقع النموذج في عملية التغيير الحضاري عند الطيب برغوث

The location of the model in the civilisation change process in the view of Tayeb Berghouth

طالب الدكتوراه محمد بوقرة
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
medbougue@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2020/02/06 تاريخ القبول: 2020/03/24

الملخص:
شكل النموذج الحضاري خيارا استراتيجيا للنخب الفكرية والسياسية في المجتمعات العربية والإسلامية، بداية من حملة نابليون على مصر، أين نشأت على إثرها ثلاثة توجهات، تبنى الأول منها خيار النموذج الغربي، وتمسك الثاني بالنموذج الماضوي، في حين زاوج الثالث بينهما بمنطق المقارنة والمقاربة، والدراسة حاولت استجلاء توجه آخر يرى أن النموذج عملية إبداعية يفرزها عالم ثقافي لأمة قد تم تغييره وفق سنن الله في الأفاق والأنفس والهداية والتأييد.
اختارت الدراسة احد الدعاة المساهمين في بلورة فكر هذا الاتجاه وهو "الطيب برغوث" لتستجلي مفهوم التغيير الحضاري عنده وكذلك مفهوم ومكانة النموذج في عملية التغيير، وقد اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي بآلياته المنهجية: التحليل والاستقراء، في الإجابة على أسئلتها وانتهت إلى أن للنموذج علاقة جدلية في عملية التغيير،حيث شكل فيها المصب و الأداة في الوقت ذاته.
الكلمات المفتاحية : النموذج؛ الطيب برغوث؛ التغيير؛ الحضارة.

ABSTRACT:
The civilized model forms a strategic choice for the intellectual and the political elites in Arabic and Islamic communities. Starting with Napoleon's compaign to Egypt, where three directions grow up: the first adopts the western model choice, the second one stik To the previous model, while the third one combines both of them, using the logic of comparison and approach.

Hence, the study attempts to elucidate another civilized model, which sees that the model is produced by a cultural world for a nation, which has been changed in accordance with "divine laws" in prospects, selves, guidance, and support.

In this study, the focus is on one of the Islamic Algerian thinkers and preachers named "Tayeb Berghouth", who contributes in Shaping the trend's thought.

Also, the study explains the concept of civilized change, according to him, as well as the concept and the status of the model in the process of change. The study opts for the descriptive method, with its methodological tools: the analytical and the inductive approaches to answer its Questions; resulting in that the model has a dialectical relationship in the process of change in which it forms the downstream and the tool at the same time.

Key words: model, change, civilization, Tayeb Berghouth.

المقدمة:

شكلت عملية التغيير الحضاري محورا استقطب جميع الجهود الدعوية والإصلاحية على امتداد العالم الإسلامي، وذلك استجابة لما منيت به الأمة من أزمة متعددة الأبعاد ،سياسية واقتصادية وثقافية... ومما زاد الأمر إلحاحا "فشل دولة ما بعد الاستقلال العربي في حسم موقفها وعلاقتها بالدين وبالهوية الوطنية، وفشلها من جهة ثانية في تقديم مشروع الدولة المدنية الحديثة"[1].

وإن المتأمل في المشهد السياسي العربي الإسلامي وفي تلك الاضطرابات والفوضى الاجتماعية التي شكلت ملامحه طيلة العقدين الأخيرين، يلحظ رغبة هذه الشعوب في تغيير أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.. كما يلحظ أيضا ضمن هذا الحراك الاجتماعي العام، حضور المعطى الديني وبقوة، معبرا عن أصالة الدين وعراقته كأحد المكونات الرئيسة للهوية الوطنية وأحد مرتكزاتها الأساسية في عملية التغيير، الأمر الذي يجعل بقاءه وتفعيل دوره في المجتمع رهنا بما تنجزه نخبه من نماذج بديلة تستجيب لرغبة الأمة في التغيير على جميع الصعد الثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية.. وضمن هذا السياق الجدلي لعلاقة النموذج بعملية التغيير الحضاري، تأتي هذه الدراسة لتسلط الضوء على مكانة النموذج وعلاقته بعملية التغيير عند الطيب

برغوث[2]، وذلك من خلال السؤال الإشكالي التالي: ما موقع النموذج في عملية التغيير الحضاري عند الطيب برغوث؟ ولتعميق الوعي بهذه العلاقة بين النموذج وعملية التغيير الحضاري ستتولى هذه الدراسة كذلك الإجابة عما تفرع من أسئلة ضمن أفق هذا السؤال الإشكالي محور الدراسة، من قبيل:

1- ما مفهوم عملية التغيير؟ وكيف استجابت النخب الفكرية في العالم العربي الإسلامي لتحدي التغيير؟

2- وما مفهوم عملية التغيير الحضاري عند الطيب برغوث؟ وما هي أسسها ومنطلقاتها؟

3- ما مفهوم النموذج عند الطيب برغوث؟ ما أهميته في العملية التغييرية؟ وما هي مواصفاته؟

وقبل أن نشرع في عرض هذه الدراسة نرى أنّ نشير إلى بعض المبررات التي دفعتنا للبحث في الجهد الدعوي للطيب برغوث،وحول موقع النموذج في عملية التغيير الحضاري بالذات.

مبررات الدراسة:

1- إن المتأمل في الإنتاج الفكري للطيب برغوث،يلحظ أن عملية التغيير الحضاري لديه شكلت وباستمرار انشغالا مركزيا في جهده الدعوي ومضغة اهتمامه طيلة مسيرته الدعوية[3]، ومدى تركيزه على دعم المفاهيم النظرية بنماذج تطبيقية،هادفا من خلالها إلى إغناء الفكرة وبيان ما خفي من أبعاد في المفهوم النظري من جوانبه العملية، فإذا كان مالك بن نبي قد أرجع مشكلة أي شعب في جوهرها إلى مشكلة حضارته[4]، فإن الطيب قد أرجع مشكلة الحضارة إلى مشكلة النموذج الحضاري[5]، الذي يقدمه المجتمع لأجياله وللبشرية من حوله

2- لم يقتصر جهد الطيب في الحقل الدعوي على الإنتاج الفكري النظري فحسب بل تعداه إلى مستوى العمل،حيث ساهم وبشكل فعال في ترشيد مسيرة العمل الإسلامي لأزيد من أربعين سنة إلا أن الاهتمام بهذا الجهد الدعوي المعتبر ضل محتشما إن لم نقل أنه لا يكاد يذكر في مقال هنا أو هناك فضلا عن الدراسات الجادة لهذا المنتوج الفكري[6]، درسا وتحليلا

ونقدا، فهذه الدراسة في جانب من جوانبها لفت للنظر لأحد رجال الدعوة في الجزائر.

3- كما تكمن أهمية فكره كذلك في سعيه إلى ربط أجيال الأمة بخطها الرسالي الأصيل ،الذي جسدته نماذج من الشخصية الوطنية عموما والإسلامية على وجه الخصوص، فقد تناول بعضا منها في كتاباته مستفيدا من الرصيد الدعوي الذي راكمه خلال تجربته الدعوية، مبرزا جهودها الدعوية ومناهجها التغييرية بنوع من الاستبصار الفذ في استنطاق النصوص والسلوكات وفق منهجية علمية وشرعية[7] مما يجعل نظرتنا لرجال هذه الأمة ومرجعياتها موضوعية وعلمية، كما يتيح لنا هذا الجهد استخلاص مكونات وهوية النماذج الأصيلة الخاصة بالذات الوطنية والإسلامية والالتفاف حولها وفرزها من تلك النماذج الدخيلة المنبتة عن أصالتنا...

منهج الدراسة: وقد توسلت الدراسة للإجابة على أسئلتها بالمنهج الوصفي، لإبراز مواصفات النموذج وكذلك أهميته، واستعانت بآلية الاستقراء لجمع الخصائص السننية الخاصة بعملية التغيير والمبثوثة في مؤلفات الطيب برغوث، ثم التحليل لمناقشة وبيان دور النموذج في عملية التغيير .

كما جاءت الدراسة موزعة على ثلاثة محاور أساسية وخاتمة، تناول المحور الأول فيها، مفهوم عملية التغيير الحضاري عند الطيب برغوث، أين تطرق الباحث في عنصر فرعي حول مفهوم عملية التغيير في توجهاتها العامة، وبشكل مقتضب كما يقتضيه سياق الدراسة، ثم فرع ثان تناول مفهوم التغيير الحضاري عند الطيب برغوث بشكل شامل، أي من مرحلة التأسيس إلى مرحلة البناء والنضج، ثم المحور الثاني والذي تناول مفهوم النموذج، أهميته، ومواصفاته، يليه المحور الثالث والأخير حول مكانة النموذج وعلاقته بعملية التغيير،ثم الخاتمة ونتائج البحث.

أولا- مفهوم عملية التغيير الحضاري عند الطيب برغوث

وقبل الشروع في بيان مفهوم عملية التغيير الحضاري عند الطيب برغوث يجدر بنا أن نشير إلى السياق العام لعملية التغيير وإلى أهم التوجهات الفكرية التي سادت، بداية من احتلال نابليون لمصر[8]، وكيف انعكس ذلك على

النخب الفكرية والسياسية لمجتمعاتنا العربية الإسلامية، والتي أسست تاليا على ضوء ذلك لفلسفتها في التغيير.

1- **مفهوم عملية التغيير:** إن مدعاة التغيير عند جميع رواد الفكر الإسلامي، هو انحراف المجتمع الإسلامي عن فطرته السليمة،وما نتج عن ذلك من آفات اجتماعية، وأزمات اقتصادية،وفساد أخلاقي،أقعدته على هامش التاريخ ذيلا كسيحا،وتابعا أسيرا لغيره في جليل أموره وحقيرها.. فظل هذا الوضع الحضاري المتردي هاجسا يؤرق النخب الفكرية والسياسية للمجتمعات العربية الإسلامية في البحث عن أفضل السبل للخروج بهذه المجتمعات من حال السلبية والغثائية إلى حالة الإيجابية والفعالية.. ولا يتأتى لها ذلك إلا بإصلاح ما في نفوس أبناء هذه الأمة من انحراف عن نهج الفطرة السليمة تبعا للسنة الإلهية في التغيير لقوله تعالى: ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ ۚ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾ (الرعد: 11).

وإذا كانت فكرة التغيير منطبعة باللزوم والحدة ذاتها لدى كل هذه النخب والقيادات على امتداد العالم العربي الإسلامي " فهل هذه الرغبة التغييرية المشحنة لهذا الفكر تسير وفق منهج واضح محدد الأهداف والوسائل والمراحل والأساليب؟ بعبارة معاصرة هل هناك استراتيجية واضحة وتكتيك معين؟"[9].

وسؤال كهذا لا يمكن لهذه الدراسة أن تستوعبه بشكل استقصائي دقيق، لأنه ليس موضوعها، إنما أوردناه لضرورة السياق التاريخي الذي ينتمي إليه موضوع البحث والذي هو امتداد لتلك الجهود النهضوية والدعوية المناهضة لقوى الجمود والتخلف في الأمة.. وانطلاقا مما راكمه الدعاة والمصلحون من نخب وقيادات المجتمعات العربية والإسلامية من تجارب وخبرات ضمن مسيرتهم الإصلاحية، وما اجترحوه من مناهج وكيفيات للنهوض، ابتداء من اللحظة التي تبلور فيها سؤال النهضة[10]، كما يمكننا أن نشير إلى انه بقدر شمولية الأزمة وتنوعها، جاءت الرؤى المجترحة للفكاك من هذه الأزمة متعددة المخارج، وبحسب القناعات الفكرية لأصحابها كما أن هذا التنوع

يفرض نوعا من الصعوبة في تصنيف هذه الجهود والرؤى، لذلك سيكون تناولنا لها في اتجاهاتها العامة وبشكل مقتضب بحسب حاجة البحث إلى ذلك .

بداية وضمن ورقة بحثية للباحث "احميدة النيفر" بعنوان "لماذا أخفقت النهضة العربية"[11] والتي تعرض فيها إلى طبيعة الإشكالية التي واجهتها النهضة العربية والإسلامية، مستهلا متنها بفرضية اعتبرها الأرضية المؤسسة والجذر الأول لنشأتها حيث اعتبر ان النهضة التي ظهرت منذ قرنين في التقائها مع الغرب الغازي،إنما هو استعادة للحس النهضوي الذي تأسس مع الرسالة النبوية، مما يعني أن أي حراك سياسي واجتماعي عربي هو ذو معنى ديني بالضرورة[12] كما تعني الفرضية في مستوى آخر " ضرورة التمييز بين الحس النهضوي وما ارتبط به من رؤية للعالم وللإنسان وبين ما يمكن أن نسميه نظرية النهضة ،وهو ما يتولد عن ذلك الحس وتلك الرؤية،وما يتخلق عنهما من فكر للنهضة ومن اختيارات سياسية واجتماعية وأنماط تقنينية ومناهج تفسيرية "[13]. فالنهضة حسب هذه الرؤية -الفرضية- تعاني انفصاما بين ما تحمله من مبادئ وقيم والواقع الذي ينبغي أن تتحقق فيه، أي أن التغيير هو تجسير هذه الهوة بين المثال والواقع،بين هذه الثنائية التي اتخذت مسميات شتى (أصالة- معاصرة)، (ماضي- مستقبل)، و(الأنا- الآخر).. والتي حكمت السياق الجدلي لمسيرة النهضة العربية الإسلامية[14]، وما نتج عنها من خيارات ورؤى على طريق نهضة الأمة، فكان "الآخر"- التغريب- احد الخيارات التي اندفعت إليه نخب من المجتمع العربي الإسلامي، وهو خيار يرمي إلى استنبات قيم دخيلة على المجتمعات الإسلامية لدفع مسيرة النهضة وهي لا تدرك أن: "ما يحرك أمة من البشر قد لا يحرك أمة أخرى،ولكل أمة دوافعها وأولوياتها التي تتحرك على أساس منها، ومن الخطأ تجاهل دوافعها وأولوياتها والاندفاع نحو التقليد الأعمى في خطط العمل والإصلاح دون إدراك واع مبصر لخصوصيتها ولما بين الأمم من ميزات وفروقات.."[15] ، والخيار الثاني يمثل "الأنا" - منطلق التقليد- والذي "حاولته الأمة منذ قرون بعيدة ،وهو حل يلغي بعشوائية ملفتة للنظر الأبعاد الزمانية والمكانية لكيان الأمة ومسيرتها التاريخية وهو يمثل في عصوره المتأخرة تراجعا مستمرا أمام تحديات المعاصرة.."[16]،

وأمام هذا الموقف النخبوي إزاء النهضة العربية الإسلامية أصبح مستقبل الأمة معلقا بين مد التحديث وجزر التراث..

كما تجدر الإشارة إلى تلك الجهود التي حاولت التوفيق بمنهج المقاربة أو المقارنة بين القيم التراثية وما تعطيه الحداثة الغربية من بدائل عبر نماذجها الحضارية، إلا أن هذا المنطق أيضا قد باء بالفشل، لأنه يدعو للتماثل والتطابق بين تجربتين تختلف شروط نشأ تهما الخاصة في الزمان والمكان، وبالتالي تخفي التمايز والاختلاف بينهما[17].. وانطلاقا مما اعترى هذه الرؤى الإصلاحية من قصور سواء على مستوى تشخيص الأزمة أو على مستوى طريقة الخروج منها، وعلى ضوء القراءات النقدية لهذه الرؤى وما تم من مراجعات لمسيرة النهضة،يمكن استخلاص بعض الخطوط العريضة التي ستسهم في تشكيل ملامح المشروع النهضوي المرتقب، والتي تعد بمثابة أساسات الإقلاع الحضاري التي لا غنى لأي مشروع نهضوي عنها، يروم انتشال الأمة من وهدتها.

وبالعودة إلى التاريخ وقراءته قراءة واعية مستبصرة، لما تحويه أحداثه من خبرة إنسانية وتجارب متعددة،يمكننا الاهتداء إلى القوانين والسنن التي تحكم الفعل الحضاري نشوءا وارتقاء أو سقوطا واندثارا، وفي السياق التاريخي الإسلامي تعد التجربة الحضارية الأولى النموذج الذي يتوجب الاستدلال به على عوامل السقوط والنهوض حيث تمثل مرحلة التأسيس بقيادة الرسول ﷺ النواة والمرجع لكل عمل تغييري، "إن فهمنا للتجربة المحمدية من الداخل،هو المفتاح الصحيح لا لفهم المقدمة التاريخية فحسب،بل لفهم منهج الحدوث نفسه، أي أنها تزودنا بما يرقى على تصنيفات المنطق العلمي المعاصر، وتضع يدنا على المنهج الذي ضللنا خارجه في البحث عنه وعن ذواتنا"[18]، وانطلاقا من هذه التجربة النبوية الرائدة وبالنظر إلى أهم الأسس التي قامت عليها،واستنادا لما ذكره ابن خلدون حول ماهية العناصر الأساسية التي ساهمت في بناء التجربة الأولى فإننا نجدها قد تمثلت في:

1- الرؤية أو الاستبصار الإيماني (الدين) وهو الهدف الموحد.
2- الأداة التاريخية (العصبية) ويقصد بها الجماعة أو الحزب أو المنفعة.

3- الاقتران بين الرؤية الاستبصارية والأداة التاريخية في فعل تاريخي[19] (حدث) أي الربط المنهجي في صورة واقعية بين الفكرة الدينية والواقع الاجتماعي.

فالتغيير الاجتماعي وفي السياق الإسلامي على الخصوص تؤطره هذه الخطوط الكبيرة، فالفكرة الدينية ليست مكونا أساسيا في الثقافة العربية الإسلامية فحسب بل تعد مكونا أساسيا في الهوية الإنسانية، فكل خطة للتغيير تسقط هذا المكون الإنساني عموما والإسلامي على وجه الخصوص من حسابها فمآلها الفشل. أما الأداة التاريخية فهو الواقع الاجتماعي وما يعتمل فيه من قوى اجتماعية تعتبر الحاملة لفكرة التغيير والسند الذي تتجسد من خلاله. ثم يأتي الكيف وهو المنهج الذي يخرج الفكرة من القوة إلى الفعل ومن النظري إلى التجسيد العملي، فإذا كان وسيط التحويل في التجربة النموذجية هو رسول الله ﷺ، فالمنهج المستمد من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ اليوم هو وسيط التحويل.

تكاد تكون هذه المقاربة، التي تشكل الإطار العام لعملية التغيير الحضاري، رؤية حديثة لعملية التغيير، والتي جاءت بناء على سلسلة من المراجعات النقدية لما سبقها من تجارب الإصلاح والتغيير الحضاري في الأمة[20]، ممثلة في جهود ما يسمى بالتيار الحضاري، الذي يعد جهد الطيب برغوث واحدا من روافده، والذي سنتعرف على مساره التاريخي وخلفيته المعرفية وسياقه التأسيسي ضمن مفهومه لعملية التغيير الحضاري.

2- مفهوم التغيير الحضاري عند الطيب برغوث: تنشأ الأفكار ثم تنموا وتتطور لتستوي ناضجة عبر مراحل التجربة الإنسانية ولا يتسنى لنا إثراء هذه الأفكار ولا تعميق الوعي بها، ما لم نحط بظروف نشأتها والمسار التاريخي لتطورها، وقد مرت فكرة التغيير الحضاري عند الطيب برغوث، بالمسار التطوري ذاته، عبر مرحلتين: مرحلة التأسيس ثم مرحلة البناء.

أ- المرحلة التأسيسية: الجهد... والسياق: لقد شرع الطيب برغوث منذ بدايته الدعوية في ترسيخ مجموعة من المفاهيم كبذور في حقل الوعي الإسلامي، أسس بها لفلسفته في التغيير الحضاري وذلك ضمن سلسلة سماها مفاتيح الدعوة، استهلها بكتاب "القدوة الإسلامية" والذي أبرز فيه ضرورة الوعي بالدور الحيوي والحاسم للنموذج في أبعاده الفكرية والبشرية

والاجتماعية في حركة التجديد والتغيير الحضاري..ثم تلاه بكتاب "الواقعية في الدعوة إلى الإسلام" والذي تقوم فكرته الجوهرية على ما للمرونة الحركية المنضبطة من دور مهم في حركة التغيير الحضاري.. يليه كتاب "الدعوة الإسلامية والمعادلة الاجتماعية" والذي ينبه فيه الدعاة إلى ضرورة استيعاب معادلة الواقع الاجتماعي، باعتباره كيانا معقدا، دائم التحولات، يجب التعرف على مفاتيح شخصيته التي تشكلت عبر سيرورات ثقافية، اجتماعية وسياسية وضمن سياقات تاريخية وحضارية.. ثم كتاب "التغيير الإسلامي: خصائصه وضوابطه" والذي أبرز فيه أن "الفعل التغييري عملية كلية مركبة لها "دورة انجازية" متكاملة يكتسب الفعل أصالته وفعاليته وقابليته للاطراد، ضمن استيفاء "دورته الإنجازية" لكل أبعادها المطلوبة."[21] وما تلا ذلك من مقالات وكتابات إنما هو تعميق لهذه الأصول المنهجية الكبرى.

كما يعزو الطيب برغوث هذه البدايات التأسيسية لفلسفة التغيير الحضاري، إلى ذلك التيار الوطني الإسلامي الذي ترابطت حلقاته الثقافية والسياسية والاجتماعية الحديثة إلى حركة الأمير عبد القادر الجزائري في القرن التاسع عشر، وحركة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وحركة مالك بن نبي الفكرية في القرن العشرين والتي استلهم منها الخط الحضاري في التأصيل والتي قال عنها بأنها كانت "تؤمن بأن التغيير الحضاري حركة شمولية متكاملة، وأن التغيير الثقافي الذي يمس الأبعاد العقدية والفكرية والروحية والمنهجية والسلوكية.. في الإنسان، هو مرتكز كل عملية تغيير وتحول اجتماعي ذي أبعاد حضارية شاملة وممتدة"[22]، كما نبه إلى ذلك القرآن الكريم في مثل قوله تعالى: ﴿ لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ ۚ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾ (الرعد: 11).

ب- مرحلة بناء الوعي السنني: يقسم الطيب برغوث الفعل التغييري في "دورته الانجازية" إلى ثلاثة مراحل، وهي على التوالي: مرحلة الدعوة، ومرحلة البناء ثم مرحلة المواجهة، والتي ينبغي أن لا تتخلف في أي حركة استخلاف أو تغيير حضاري، فهي "تدعو إلى الخيرية وتؤسس الوعي بها،

وتبني النموذج البشري والاجتماعي والحضاري البديل المعبر عن هذه الخيرية، وتواجه الأخطار والتحديات التي تعترض عملية الدعوة والبناء.."[23]، وهذا الفعل التغييري يشكل في ذاته وحدة واحدة متكاملة لا يمكن فصل أحد أبعاده عن الأخر، وإن كانت المرحلة الدعوية هي المهيمنة لفترة ما،بسبب ظروف وملابسات خاصة دعت إليها ضرورة المرحلة .

وانطلاقا من خبرته الدعوية الطويلة[24]، ومن القراءات النقدية للجهود الدعوية التي ميزت الساحة الإسلامية، سواء من داخل الصف الإسلامي أو خارجه، فقد تراءى له أن تيار الصحوة الإسلامية "استطاع أن يحقق بعض النجاحات المهمة في مرحلة الدعوة، لكنه لم يوفق في كثير من مبادراته في رحلتي البناء والمواجهة، اللتين تتطلبان فقها سننيا متكاملا.."[25]، وهذا الوعي السنني الذي سيحاكم إليه الطيب كل مراحل التغيير الحضاري، من دعوة وبناء ومواجهة سيكون شغله الشاغل، في المرحلة المقبلة من مسيرة الفعل الحضاري.. فقد كتب يقول عنه وعن نتائج فقدانه من الجهد الدعوي، بأنه- الوعي السنني-" بما هو استيعاب معرفي ومنهجي وتسخيري أو وظيفي متكامل.. للسنن الإلهية الفاعلة في الصيرورات الحضارية لحركة التاريخ، ظل يعاني الجزئية والحدية والتنافرية والذاتية والاستئنافية والاستلابية المزدوجة.. ولم تتح له بشكل واسع ودائم، إمكانية التكامل والمراجعة والاستدراك والتجديد والتراكم... الذي يبني ويعمق لدى الصفوة والمجتمع معا.."[26]، ونظرا للأهمية البالغة للوعي السنني، والذي يشكل عند الطيب منتهى النضج في الوعي البشري والذي لا يحصل إلا بجهد معرفي وتربوي ممتد وجهد اجتماعي وحضاري متواصل فهو يدعو إلى أن "تؤسس عليه ثقافة الأجيال الإسلامية عامة والرسالية منها خاصة، في الأسرة والمدرسة والجمعيات والجماعات وكل المنظمات والمؤسسات التربوية والثقافية والاجتماعية والسياسية في المجتمع"[27].

وعلى ضوء هذا المفهوم السنني المندرج في سياق تأسيس وبناء منظومة علوم فلسفة التاريخ والحضارة والتي بدأت بابن خلدون قديما ومالك بن نبي حديثا، يأتي هذا الإسهام المعرفي للطيب برغوث والمتمثل في تلك "المحاولة

التأسيسية المدخلية عن "نظرية التدافع والتجديد" التي يطرحها الإسلام، أو الفكر الإسلامي عامة، كإطار عقدي ومعرفي ومنهجي متكامل، لتحليل وتفسير وتأطير الصيرورة الاستخلافية أو الحضارية لحركة التاريخ"[28]، والتي لها علاقة بأحد جوانب التغيير الحضاري الذي يهم دراستنا هذه وهو قانون التجديد، وبعد تعرفنا على الخلفية التاريخية للمسار الدعوي للطيب برغوث، سنحاول فيما يلي التطرق إلى مفهوم التغيير الحضاري عنده .

ج- مفهوم التغيير الحضاري عند الطيب برغوث: يرى الطيب برغوث أن فقه التغيير والبناء الحضاري تؤطره ثلاثة مفاهيم مركزية، وهي مفهوم التجديد الحضاري، ومفهوم الحركة الإسلامية، ومفهوم قانون النموذج، وأن من شروط بلوغ التغيير مداه في الأصالة والفعالية والعطاء، تكامل هذه المفاهيم فيما بينها[29].

- فقانون التجديد يعد مدخلا أساسيا لأي عملية تغييرية في المجتمع أو الأمة، فإذا كانت التدافعات الحضارية ومآلاتها مرتبطة بمدى طبيعة وحجم التغيير الحاصل في العمق الداخلي للجماعة البشرية، فإن هذا التغيير بدوره يعكس مستوى التجديد الذي تحرزه هذه الجماعة أو الأمة، والذي يحدد بالتالي مستوى وآفاق هذه المداولة الحضارية لهذه الأمة أو تلك، فالتجديد بهذا المعنى يعد شرطا جوهريا في حيوية وفعالية حركة المدافعة. والتجديد كما يعتبره الطيب برغوث "جهدا تربويا منهجيا شموليا متكاملا، يراجع ويقيم ويقوم ويطور الواقع الفكري والنفسي والروحي والسلوكي والاجتماعي والحضاري، للأفراد والجماعات والمجتمع.. بشكل مستمر، ليمكن الأمة من استيعاب تحولات الحياة ومواجهة تحدياتها المتلاحقة ويعتبر المرتكز الأساس في العملية التغييرية برمتها، بدونه لا يمكن أن يحدث أي شيء في واقع الأمة"[30]، فمكانة التجديد أساسية ومصيرية في العملية التغييرية، وبدونه تتضاءل قدرات الأمة على مواكبة التحولات المحلية أو العالمية .
- أما الركيزة الثانية لعملية التغيير،فتتمثل في الحركة الإسلامية كون "التجديد الحضاري يرتبط دوما بفعل حركي منظم، تضطلع به نخبة وسط مجتمع أو أمة"[31]، والتي من مهماتها، ترجمة الرسالة الإسلامية إلى تصور ذهني وسلوك عقيدي يضيء بالقدوة أكثر مما يضيء بالكلام.. وقد عرفها الطيب

برغوث "بأنها مجموع الجهود المبذولة من قبل فعاليات الأمة الفكرية والدعوية والاجتماعية والسياسية والهادفة إلى: التعريف بحقيقة الإسلام، وتربية الأمة على أخلاقه، وتهيئة الظروف الفكرية والنفسية والاجتماعية والسياسية المناسبة لأحداث التغيير في واقع التخلف،.. فكل جهد فردي أو جماعي أو مؤسسي، شعبي أو رسمي، فكري أو تربوي أو اجتماعي أو سياسي.. يستهدف تحقيق هدف من هذه الأهداف، فهو يندرج ضمن نطاق الحركة الإسلامية"[32]، وما يمكن ملاحظته عن التعريف هو عدم استثنائه لأي جهد ما دام يصب لمصلحة الإسلام، وهذا ينم عن وعي مسبق بدلالة المصطلح والذي ظل لزمن ما حكرا على فصيل بعينه[33]، مهملا لتلك الجهود المتنوعة على امتداد العالم الإسلامي.

- أما النموذج، فهو صورة الشيء المثلى، التي يطلب التطابق[34]، معها أو الاقتراب منها لكل من يريد بلوغ الكمال في ذلك الشيء.

وانطلاقا من هذا التعريف لمفهوم النموذج، فكيف يمكن للأمة أن تتعرف على مثلها ونماذجها، والتي يجب أن تكون غاية وجهتها ونهاية كدحها؟، يحيلنا الطيب برغوث إلى مثل الإسلام التي استوعبت الحياة الإنسانية مادة وروحا، غيبا وشهادة وإلى أنبياء الله نماذج جسدت هذه المثل أرقى ما يكون التجسيد، وقد قال الله في حقهم ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا ۖ وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ (السجدة: 24).

ويعتبر الطيب أن هذا المستوى من النماذج يمثل القيادة النموذجية في التفكير والسلوك بل هي "أصل وأساس بقية المستويات الأخرى للنموذج الحضاري، عندما يأخذ المشروع الحضاري للمجتمع والأمة، طريقه إلى التأسيس وتتكامل أبعاده ووظائفه، أي حينما يبدأ في التحول إلى مؤسسات فكرية وثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية، تستجيب لاحتياجات المجتمع وتحدياته ولطموحات الفكرة أو المشروع في زمان ومكان معينين"، وانطلاقا من هذه الرؤية لعملية التغيير عند الطيب برغوث يمكننا استنتاج الآتي:

أ- لم يقصر تعريفه للحركة الإسلامية على تلك الفصائل الإسلامية المنظمة والمسيجة بمذهبياتها التغييرية، والمنغلقة داخل تلك الأطر التنظيمية، والتي لا ترى الواقع إلا من خلالها، ليدرج كل فعاليات المجتمع فردية كانت أو جماعية، رسمية أو شعبية إيمانا منه أن الإسلام مكون أساسي لهوية هذه الأمة وأن

التغيير لا يتم إلا ضمن هذا المكون الأساس، فإشراك جميع فعاليات المجتمع في عملية التغيير دون إقصاء هو نقطة البدء على خط نهضتنا الحضارية، وهذا المجتمع "حين يتحرك يحدد مجرى التاريخ نحو الهدف المنشود، وفي هذا تكمن أساسا فكرة توجيه الإنسان الذي تحركه دفعة دينية، وبلغة الاجتماع: الذي يكسب من فكرته الدينية معنى (الجماعة) ومعنى (الكفاح) [35].

ب- تأكيده على قانون التجديد واعتباره أحد المداخل الأساسية في عملية التغيير الحضاري وعلامة من علامات الحياة لدى الأمم، فالأمة التي لا تتجدد حتما ستتبدد وتزول، ونظرا لكون التجديد من المسلمات فقد تم تأصيل الوعي به على انه قانون وسنة إلهية لا تتخلف على خط المدافعة والمداولة الحضارية .

ومن خلال هذا الطرح السنني الواعي لمفهوم التغيير الحضاري يتبين لنا تفريق الأستاذ الطيب برغوث بين التغيير الاجتماعي والتغيير الحضاري؛ فالتغيير الاجتماعي وحسب ما نضحت به مدارسه من تعريفات بلغت حد الصراع بينها[36]، جلها تعتمد عاملا واحدا كسبب في عملية التغيير، قد يكون نفسيا أو اجتماعيا أو اقتصاديا.. أما التغيير الحضاري فهو رؤية تجمع هذه العوامل كلها دون استثناء، فالحضارة تشكل إطار التفاعل بالنسبة لهذه العناصر مجتمعة.

كما يمكننا تسجيل فارق آخر بين التغييرين وهو النتيجة التي انتهى إليها الباحث "نصر محمد عارف" من تتبعه لمسيرة مصطلح الحضارة قائلا: "الحضارة بمعناها العام: هو مطلق الحضور، أي طبيعة ونسق حضور أية تجربة بشرية استطاعت أن تصوغ نموذجا بشريا للحياة بكل أبعادها ونواحيها تسعى لتقديمه للآخرين، ليقتدوا به ويسيروا وفق منظومته على أساس أنه النموذج الإنساني الأجدر بالإتباع.. ومن ثم فإن الحضور مرحلة متقدمة في تجربة أي مجتمع؛ إذ أن كثير من المجتمعات الإنسانية تقتصر على مجرد الوجود دون حضور ومن ثم لا يمكن إطلاق مفهوم الحضارة عليها مهما كان نتاجها الذهني والمادي.."[37].

فإذن التغيير الحضاري هو تفاعل حضوري بين مختلف العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية... والتغيير الاجتماعي أحدها، وهو تفاعل وجودي جزئي بين جملة عوامل اجتماعية تساهم في التغيير الكلي.

ثانيا- مفهوم النموذج عند الطيب برغوث

لبيان مفهوم النموذج في رؤية الطيب برغوث، لا بد لنا أن نعرّج على خلفيات هذا المفهوم ومبرراته المعرفية والمنهجية، لنصل بعد ذلك إلى محدداته المفهومية ومواصفاته الذاتية، وموقع الدلالي في أسرته المفهومية.

1- النموذج: الخلفية.. والمبررات: كانت ظروف المرحلة التأسيسية كما سبقت الإشارة إلى ذلك تتطلب خطابا خاصا يتماشى وظروف تلك المرحلة، وكان من بين المفاهيم الأساسية التي اعتمدها وشيد عليها الطيب برغوث سلسلة "مفاتيح الدعوة" مفهوم "القدوة الإسلامية" والذي ركز فيه على المسلكية الفردية باعتبارها شرطا ضروريا لكل من القدوة الاجتماعية والقدوة الحضارية، وكان من أهداف تلك المرحلة إعادة الثقة في الإسلام كنظام حياة في وجه المد الغربي بشقيه المادي الإلحادي أو الرأسمالي اللبرالي، وذلك بتركيز الخطاب الدعوي على ترسيخ مجموعة من القيم الأخلاقية لدى أفراد المجتمع، واستطاعت الحركة الإسلامية بفضل تلك الجهود المباركة أن تعيد الإسلام إلى مركز اهتمامات المجتمع، وأن يتحول مطلبا من مطالبه الأساسية وذلك بإدماجه في الحياة الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية.. للمجتمع بصفة عامة، فكان هذا التحول المجتمعي نحو الإسلام تحديا خطيرا يواجه حملة المشروع الإسلامي والمبشرين به، كون المرحلة المقبلة من مراحل الفعل الدعوي هي مرحلة تجسيد لما رفع من شعارات، كشعار "الإسلام هو الحل" "الإسلام صالح لكل زمان ومكان"..باختصار هي مرحلة بناء البدائل الإسلامية ،وفي خضم هذا التحول جاءت مبادرة الطيب المبكرة والاستشرافية للأفق الدعوي في طرحه لموضوع "الحركة الإسلامية وإشكالية النموذج" وذلك كما قال: "..لأنبه قوى الصحوة والحركة إلى أخذ إشكالية النموذج بكامل الجدية، وعدم الغفلة عنه، لأنه سيشكل التحدي الحقيقي في وجههما، وهو الذي سيحكم على مشروعهما في التغيير والإصلاح والتجديد بالنجاح أو الفشل"[38]، ثم تطورت فكرته الأولى حول النموذج ضمن مؤلفه "القدوة الإسلامية" إلى "نظرية

التغيير بالنموذج" محاولا بذلك تعميق الوعي بالقدوة الاجتماعية والقدوة الحضارية.

لم تكن رؤية الطيب للبديل الإسلامي، ردة فعل عن الأوضاع الخاصة بالجغرافية الوطنية فحسب، فهو منذ انخراطه في العمل الدعوي، تعليما وممارسة لم يغب عن وعيه ذلك الهدف الاستراتيجي الذي ترنو إليه الأمة الإسلامية كأفق نهائي تجتمع فيه جميع تلك الجهود الدعوية، والمتمثل في عودة الإسلام إلى ساحة الفعل الحضاري موجها ومؤطرا لدورة الإنسان الوجودية.. فعالمية الرسالة الإسلامية من الثوابت البديهية في وعي المسلم.. هذا من حيث المبدأ، إلا أن التحدي الحقيقي يظل قائما على مستوى الكيف، حيث حولت الوسيلة التكنولوجية العالم إلى قرية صغيرة انمحت فيها الحدود التي كانت تشكل أسوار سيادة الدولة الوطنية ،مما سهل عولمة أي منتوج مادي أو فكري، متى تم تسويقه أوضحه عبر وسائل الإعلام، ورغم حجم التحدي الحضاري الذي يفرضه رجل الشمال على المجتمعات الجنوبية من العالم إلا أنه قد حدد من جهة أخرى إضافة إلى عولمة البديل الحضاري ،بعض الميزات المعرفية التي ينبغي توفرها في أي نموذج يطرح ذاته بديلا منافسا لباقي النماذج الحضارية، "فقد رفع هذا العصر من مستوى وعي الإنسان وطموحه بشكل أخذ يضع حدا للخرافة والرداءة الفكرية والسلوكية، ويقصي كل النماذج الفكرية والاجتماعية الضعيفة والهزيلة، ويحولها إلى ألوان من "الفلكلور البدائي" الذي لا أثر له ولا سلطان على واقع الحياة ومستقبلها.."[39]، كما "أسقط السقف الحضاري المعاصر، كل النماذج الفكرية والسلوكية والاجتماعية المتخلفة عنه، حتى وإن كانت في زمنها رائدة ومتفوقة.. وفرض عليها الانعزالية والانكماش والتواري.. سواء بالتهميش والإهمال والاحتقار أو بالاحتواء والإجهاض والتفكيك.. لهذا فإن كل فكرة أو مشروع لا ترتقي عملية تجسيده في واقع الحياة إلى مستوى فعالية العصر وسقف ثقافته، لن يكتب له النجاح لأن أحدا لن يأبه به.."[40]، فالسقف الحضاري المعاصر إضافة إلى رفضه للخرافة والرداءة الفكرية والسلوكية، فهو قائم على حرية النقد، والإبداع وروح المبادرة، وهي من القضايا الإيجابية، التي يطلب تثمينها واستثمارها

ضمن خطتنا للنهوض، كما حدث مع بعض المجتمعات التي تمكنت من بناء ذاتها الحضارية بفهمها لروح العصر ولروح الحضارة المعاصرة.. وبهذا تبدوا مهمة إيجاد البديل الحضاري مهمة صعبة تتطلب الجد واليقظة والجهد الواعي والمنظم لكسر حاجز التخلف وأسوار التبعية الحضارية.

2- النموذج المأمول: المفهوم والمواصفات: لقد سبقت الإشارة إلى مفهوم النموذج باعتباره إحدى ركائز العملية التغييرية وأن المستوى النموذجي الأول له تمثل في الإسلام كقيم، وفي الأنبياء عليهم السلام كأرقى تجسيد لمثل هذه القيم،أما باقي المستويات فالنموذج فيها يمثل"جملة البدائل الفكرية والسلوكية والاجتماعية، التي تعبر بها الحركة عن نوعية الإنسان الذي تقدمه للعالم وعن طبيعة وأفق مشروعها المجتمعي والحضاري، الذي تطرحه في ساحات المنافسة والمدافعة بين المشاريع الثقافية والاجتماعية والحضارية الإنسانية"[41]، كما يتعرض الطيب برغوث إلى ذكر مستويات النموذج الحضاري كالتالي:

1- نموذج الفكرة المرجعية المؤطرة: وهي التي تلبي حاجات المجتمع الفكرية والاجتماعية والروحية..

2- نموذج على مستوى السلوك الفردي: وهو السند الذي يتمثل الفكرة حتى لا تظل هذه الأخيرة مثالية وبعيدة عن الواقع.

3- نموذج على المستوى الاجتماعي: وحتى لا تظل كذلك حالة فردية استثنائية لا يمكن تعميمها، لزم أن تتحول إلى واقع اجتماعي نموذجي"[42].

ويرى أن"القيادة النموذجية اليوم تمثلها "الحركة الإسلامية" فهي التي تحاول تجسيد مقاصد المرجعية، في واقع الأمة، وتحقق طموحها في الدعوة والقدوة والقيادة... وما دامت هذه القدوة النموذجية هي الوعاء الذي تتشكل فيه المفاهيم النظرية للمرجعية الإسلامية، والتي تمثل المقصد النهائي لكل الجهود الدعوية ولضمان الأداء الأمثل لهذه القدوة لعملية التغيير، فقد اشترط فيها صفات هي بمثابة المقاييس والضوابط، ويمكننا استنتاج ذلك من وصفه للنموذج الإسلامي المعاصر حيث يقول "... عندما تجتهد الحركة الإسلامية في جعله نموذجا أصيلا مرتبطا بأصوله العقدية والفكرية، نزاعا باستمرار إلى التميزو

الإستقلالية والتجديد واقعيا غير منفصل عن فطرة الإنسان وفطرة الكون، وواقع المجتمع القائم... ثم تجتهد كذلك في جعله نموذجا فعالا على مستوى الأداء أو الإنجاز..."[43]. وعلى ضوء ذلك،فهو يرى أن الجهد التغييري يجب أن يتجه إلى تثبيت هذه المواصفات-القيم- كـ (الاصالة) و(الاستقلالية) و(الواقعية) و(الفعالية) و(السننية) في العالم الثقافي للفرد والمجتمع والأمة،لأن "نجاح عملية التجديد الحضاري للأمة والإنسانية،مرتبطة بصفة جذرية بالتحول النوعي العميق في المنظومة الثقافية للإنسان المسلم خاصة والإنسان المعاصر عامة "، ولكي نقف على ما يراه قيما شارطة لنجاح عملية التغيير فإنا سنتطرق إليها بنوع من التوضيح، وبيان مدى أهميتها في المشروع التغييري للطيب برغوث.

الأصالة: يتردد مصطلح الأصالة كثيرا لدى النخب العربية الإسلامية في مقابل مصطلح المعاصرة كاختيار لبناء النهضة العربية الإسلامية "بين النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة... وبين "التراث" بوصفه يقدم أو بإمكانه أن يقدم، نموذجا بديلا و"أصيلا" يغطي جميع ميادين الحياة المعاصرة"[44]. ونظرا لموقعها المفصلي في المشروع النهضوي، فقد تم التطرق إليها من قبل النخب العربية والإسلامية كل بحسب قناعاتها وخلفياتها الفكرية...

وقد أورد الطيب برغوث مجموعة من التعريفات لمفهوم الأصالة،وما يعطيه من معنى سواء على المستوى اللغوي أو الفكري أو التربوي أو الاجتماعي ليخلص في النهاية إلى القول "بأن فكرة التأصيل تتمحور حول البحث عن أصالة الفكرة،أو المشروع،أو الطرح، أو الموقف، أو السلوك، أو العمل..أي عن مدى عراقته وجدارته وجدواه وأهميته ومصداقيته، بالنسبة لحياة الفرد والمجتمع والأمة والإنسانية عامة"[45]. وإذا كان مفهوم الأصالة يحظى بنوع من الوضوح على مستوى اللغة وما اصطلح عليه من مفاهيم في شتى الميادين، فإن السؤال ولب الإشكال، في كيفية تحقيق هذ المطلب العزيز على مستوى تلك الميادين؟ وهنا يتساءل الطيب برغوث كيف نصل إلى أصالة الأفكار والمواقف والسلوكات والأعمال نفسها؟كيف نعرف ماهو أصيل مما هو

غير أصيل؟ما هو معيار ذلك؟ ومن أين نستمده؟[46].. إلى ما هنالك من الأسئلة المتعلقة بمعايرة هذا المفهوم...

ومن أجل معيار ثابت وأصيل،لمفهوم الأصالة، يحيل الطيب صحة وصدق المفهوم إلى مدى اقترابه أو انطباقه مع السنة الإلهية،فهو يرى أن " الوجودين الكوني والبشري منظومين في كل تفاصيلهما بسنن غائية مطردة،يعتبر كلية عقدية محورية في المنظور السنني الكوني القرآني للحياة،منها ينطلق الفهم لحركة الوجود والحياة وعليها يتأسس الوعي بكيفية التعامل معهما.."[47]، لذلك فما جاء من هذه الأفكار أو المواقف أو السلوكات "مطابقا لمعطيات هذه السنن المرجعية،كان أصيلا بحسب ذلك، وبالتالي فهو من الفطر والثوابت المرجعية التي لا يمكن تجاوزها في الحياة البشرية، وما جاء مناقضا كليا أو جزئيا لذلك..فهو غير أصيل أو منقوص الأصالة بحسب ذلك، ولا يعتبر من فطر وثوابت الحياة البشرية..."[48]، فالأصالة تستحق في مفهومه بقدر اقترابها أو ابتعادها عن السنن الإلهية الناظمة لحركة الاستخلاف البشري في الأرض ولمدى انسجامها معها،ومن هنا وجب الدفع بحركة التغيير الحضاري كي تنسجم مع سنن الله في الخلق والتسخير والاستخلاف..

وحتى تتمكن نماذج الحركة التغييرية من استكمال أصالتها الفكرية والسلوكية لزم تحديد مضغة الاهتمام منذ البداية ضمن الحركة الشاملة لفصائل التيار الإسلامي على خط الدعوة، ولا يتأتى لها ذلك ما لم تحقق نوعا من الاستقلالية النوعية في جهدها عن بقية الفصائل والتي يجمعها جميعا هدف التمكين لدين الله،وهي القيمة الموالية التي سنوضح أبعادها كما أشار إليها الطيب برغوث في كتاباته.

الاستقلالية النوعية التكاملية: يرجع الطيب برغوث بعض أسباب القصور واللافعالية في معظم المؤسسات الدعوية إلى إشكالية الخلط في العلاقة بين "النوعية الكلية أو الشمولية "من جهة و"الاستقلالية التكاملية" من جهة أخرى، وبمعنى آخر، أن بعض الفصائل الإسلامية تتحرك في الساحة الدعوية بعقلية شمولية اكتفائية،معتقدة بأنها الوحيدة التي تملك المقاربة الشرعية والمنهجية الصحيحة، نافية ذلك عن غيرها من الجهود الدعوية، لتدخل في

حراك اجتماعي تنافري لا يسمح بالتقارب فضلا عن التكامل، وهي وإن كانت تقر بالتنوع في أدبياتها إلا أنها في واقعها تتصرف ضد هذه السنة الإلهية[49]، وإلى هذا يشير الطيب برغوث مبينا نتائجه الوخيمة على الفرد والمجتمع والأمة قائلا: "فالخيار الشمولي الأفقي، يتقوى لا لكي يتكامل ويتواضع،ويعرف حجمه وطاقته وحدوده ويحس بحاجته إلى جهد الآخرين وفعاليتهم، ولكن ليستحوذ على الآخرين، ويتكاثر عليهم، ويمركز القوة بين يديه، وهو ما يؤدي في النهاية إلى الاستبداد والتنازع والاهتلاك، وذبول الفعالية الاجتماعية للدعوة والمجتمع والدولة والأمة"[50].

وقد يكون من الأسباب المساهمة في تطور هذه الذهنية النرجسية،الانغلاق الذاتي للحركة داخل أطرها التنظيمية والخوف غير المبرر من الانفتاح على المجتمع، وقد أشار عبد الله النفيسي إلى هذا الأمر، في معرض نقده لبعض أمراض الحركة الإسلامية قائلا: "ألا تلاحظ أنّ "التنظيم الإسلامي "يقوم أساسا على السيطرة وليس على المشاورة، وأن أهم عقبة تعيق "الحركة الإسلامية" هي طريقة تربية "حزبية" وليس تربية اجتماعية،بمعنى أن مخرجاتها تضخ عنصرا حزبيا يقيس محيطه على مسطرة (المقدس والمدنس) فالحزب مقدس أما المجتمع الأوسع فمدنس؟"[51]، ومن هنا يتبدى لنا ضيق الأفق الذي يحكم رؤية الحركة الإسلامية، والنتائج السلبية المترتبة على ذلك، فهي بهذا قد حرمت نفسها من:

- الجهد النوعي للكفاءات الوطنية المرابطة على مختلف الثغور الاجتماعية للأمة.
- التكامل المعرفي والمنهجي والسلوكي، اللازم لمثل هكذا حراك حضاري.

ويرى الطيب برغوث أن الاستقلالية تعني: "فسح المجال أمام الإمكانات والطموحات والمسؤوليات الذاتية للفرد، لتذهب أبعد ما يمكن في التعبير عن نفسها وعن حقيقتها وعن حجمها.. والخبرة البشرية تبين أنه ليس هنا أفعل من الاستقلالية في تربية وتعزيز الشعور بالمسؤولية وإدراك معنى الحرية وفهم حدودها عند الفرد والمجتمع"[52]، فالاستقلالية النوعية التكاملية،واحدة من المفردات المهمة في عملية التغيير الحضاري، والتي يجب أن تتأسس في الوعي المجتمعي بشكل عام والحركة الإسلامية بشكل خاص،ومن النماذج الفذة

التي جسدت هذه القيمة السلوكية في عملها "جمعية العلماء المسلمين" التي رابطت على إحدى أهم مضغ التغيير الحضاري وهو العمل التربوي.كما أن هذه القيم لا ترتقي إلى الفعالية المطلوبة منها في العملية التغيرية ما لم تستجب إلى الواقع الإنساني وما يعتمل فيه من مشكلات وإكراهات، وهو ما لم يغفل عنه الطيب برغوث في جهده الدعوي، وهو بعد الواقعية في هذا البناء التغييري، والذي سنعرج نحوه بنوع من التوضيح والبيان .

الواقعية: يرى الطيب برغوث أن من الصفات التي يجب تعميق الوعي بها، في المنظومة الثقافية للصحوة الإسلامية صفة "الواقعية"، التي تمثل إحدى خصائص الرسالة الإسلامية، المعبرة بصدق وبعمق عن طبيعة وخصائص الواقع الإنساني الفطري منه والمعيش، والتعرف على احتياجاته والعمل على جعله يتوافق وينسجم مع سنن الله تعالى[53]، ويلخص الطيب برغوث معنى الواقعية في الثقافة الإسلامية فيما يلي:

1- معرفة الواقع الإنساني كما هو من غير زيادة أو نقصان..

2- والانطلاق من ذلك الرصد أو التشخيص الموضوعي لهذا الواقع لتحديد موقعه من المنظومات المرجعية لسنن الأفاق والأنفس والهداية والتأييد،المهيمنة على الحياة.

3- ثم محاولة تغيير هذا الواقع بوسائل مكافئة وأساليب ناجعة،تأخذ بعين الاعتبار الظروف المحيطة والإمكانات المادية والبشرية المتوفرة ..سعيا وراء توفيق أمثل بين مطالب الشرع ومصالح العباد الفردية والجماعية من غير إفراط ولا تفريط...[54]. والواقعية مكابدة لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ (البلد: 4)، فهي مدافعة يومية لإكراهات الواقع، سواء على مستوى الفرد وما يصطرع في نفسه من نوازغ الخير والشر أو على مستوى المجتمع،وما يحدثه التنافس بين طبقاته من اضطراب..فالمعاناة واقعية ومواجهة المشكلات اليومية لازمة وضرورة وبدونها تستحيل الحياة إلى كابوس لا يطاق. ومتى استكمل الداعية شرط الواقعية، فهو بذلك قد أسس لقيمة أخرى لا تقل أهمية عن سابقاتها وهي قيمة "الفعالية" "لذلك ينبغي أن نؤصل الوعي بالطابع السنني أو القانوني الكلي لمبدأ الواقعية... لأن ذلك هو الشرط الثاني الأساس للفعالية

الحضارية،بعد شرط الأصالة أو المشروعية.."[55]، وهي الصفة الموالية التي سنعرض لدورها في عملية التغيير الحضاري.

الفعالية: يرتبط مفهوم الفعالية بالوسط الثقافي الذي ينشأ فيه الإنسان[56]، فهي قيمة اجتماعية وحضارية، تستنبت في الوسط الاجتماعي والإطار الحضاري للأمة عموما، فهي مرتبطة بوضعية التربية والتعليم والتدريب والتأهيل الاجتماعي, في البيت والمدرسة والجامعة والمؤسسات المختلفة..في المجتمع.

ويمكننا التميز بين مفهومين للفعالية عند الطيب برغوث،وهما ،الفعالية الاجتماعية والفعالية الحضارية، بحيث يعتبر الفعالية الاجتماعية "مقدمة ضرورية للفعالية الحضارية باستمرار"[57] وهي تعني عنده "امتلاك القدرة الفكرية والمنهجية والتنفيذية المتجددة للتأثير الإيجابي المطرد، في عالم الأفكار، والأشخاص، وعالم الأشياء، والعلاقات الاجتماعية داخليا وخارجيا"[58]، ومن أمثلة ذلك علاقة المجتمع الإسلامي المعاصر بالتكنولوجيا، رغم تلك الأكداس المستوردة، إلا أنها لم تحقق النقلة المطلوبة على مستوى التحديث، ولا الفعالية الحضارية المنشودة،مما يعني أن الفعالية هي: "فكر وتربية وسلوك وجو ثقافي واجتماعي صحي حيوي، قبل أن تكون وسائل وأساليب ومناهج فنية مستعارة أو مصممة على حدود معادلات اجتماعية أخرى غير حدود معادلة المجتمع المعني بها.."[59]، وكلما تمكن المجتمع من بناء الشروط الموضوعية للفعالية الاجتماعية، فهو قد نجح في وضع القاعدة الفكرية والثقافية والاجتماعية لانطلاقته الحضارية كون "التحولات الحضارية الكبرى في التاريخ هي باستمرار محصلة تحولات اجتماعية كبرى، مؤسسة على تحولات فكرية وثقافية وروحية وسلوكية عميقة، تراكم التجارب والإمكانات التسخيرية التي ستندفع بوساطتها حركة التنمية والتجديد والبناء الاجتماعي.."[60]، أما مفهوم الفعالية الحضارية، فيرى بأنها: "الاقتدار التسخيري المتزايد، الذي يمكن المجتمع من استثمار "ميزانيته التسخيرية" بدقة وشمول وتوازن في مواجهة تحديات الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد.."[61]، والميزانية التسخيرية لا تستثمر بالدقة والشمول المطلوبين إلا إذا كانت وفق

سنن الله في الأفاق والأنفس والهداية والتأييد، والسننية هي القيمة الأهم في المشروع التغييري للطيب برغوث.

السننية: أما البعد السنني، فهو الأفق المعرفي الذي تخلقت فيه جل الاهتمامات الفكرية للطيب برغوث، كما عده المعيار الضابط لكل محاولة تجديد أو إصلاح، فكل جهد دعوي يكتب له النجاح أو الإخفاق على قدر ابتعاده أو اقترابه من هذه السنن الإلهية، والتي تحكم جميع العلاقات الإنسانية والكونية وحتى العلاقة بعالم الغيب.. ويعرفها الطيب برغوث بأنها: "الأنساق الخلقية الهيكلية أو البنيوية المنتظمة في المفردات الكونية.. سواء تعلق الأمر بمفردات عالم الأفاق أو عالم الأنفس، أو عالم الهداية، أو عالم التأييد.. والتي يقوم كل منها على نسيج سنني متكامل يحكم وجوده ويحدد طبيعته، وهويته الذاتية..."[62]، فالسنن بهذا المفهوم تهيمن على كافة الفعل الإنساني، تؤطر حركته وتضبط علاقته مع ربه والمحيط الاجتماعي والمادي من حوله ،لهذا يرجع الطيب تدني وضع الأمة الحضاري، إلى قصور العناية بالمنحى السنني بل وحتى ما يعيشه المجتمع الغربي من أزمات نفسية واجتماعية إنما يرجع ذلك إلى إهمال قطاع هام من سنن الهداية والتأييد وجزء كبير من سنن الأنفس رغم الاستثمار الهائل لسنن الأفاق، ومتى تأسس وعي المسلم بهذا الفهم المتقدم والشامل لمسألة السنن، فسيتم تفعيله ضمن منظومته الثقافية، ويمتد بالتالي إلى باقي مفاصل عملية التغيير لتتحول السننية إلى ثقافة، تمكنه من التفاعل الصحيح مع محيطه الاجتماعي وباقي العناصر الكونية الداخلة في العملية الاستخلافية، فالثقافة السننية كما يقول من خلال منظوره أنها: "... تعني: اتسام المحتوى العقدي والمعرفي والمنهجي والاجتماعي.. بالتناسق والانسجام مع السنن الإلهية المطردة في المفردات الكونية، وأن لا يصادمها[63]، وذلك لأن لكل عالم نسقه ونظامه السنني الذاتي والذي لا يمكن تسخيره إلا عبره.

هذه هي المواصفات - القيم- التي استجمعها الطيب برغوث،انطلاقا من تجربته الدعوية والمتمثلة في الممارسة والقراءة والكتابة والنقد... ونحن لا ندعي حصر جميع المواصفات، بل ما وقع تحت أيدينا منها، والتي يرى

ضرورة استنباتها في نسيج العالم الثقافي للأمة كثوابت حركية في إنتاج النموذج الذي سيحكم على المشروع التغييري بالنجاح أو الفشل .

3- النموذج... الأسرة المفهومية والموقع الدلالي: مصطلح النموذج تربطه وشائج دلالية وثيقة بجملة مصطلحات تشاركه نفس الأسرة المفهومية، على غرار البراديغم والنسق والنظرية.

ورغم أن هذه الدراسة اعتمدت مفهوما إجرائيا للنموذج عند الطيب برغوث، دون قصد الاستقصاء والتتبع الدلالي للمصطلح. لكن من المفيد هنا موقعة مصطلح النموذج بين المفاهيم المذكرة سابقا.

البراديغم: "وضعه توماس كون في كتابه (بنية الثورات العلمية)، والذي قصد به مجموعة متآلفة منسجمة من المعتقدات والقيم والنظريات والقوانين والأدوات يشترك فيها أعضاء مجتمع علمي معين، وتمثل تقليدا بحثيا كبيرا أو طريقة في التفكير والممارسة، ومرشدا أو دليلا يقود الباحثين في حقل معرفي معين..كما اعتبر كون ومن جاء بعده أن النموذج المعرفي - البراديغم- قد يكون فلسفيا في طبيعته، وقد يكون عاما جدا يحيط بالمجتمع العلمي في زمان معين، وقد يغطي حقلا معرفيا محددا أو مجموعة حقول، فهناك نموذج معرفي للعلوم الطبيعية، وقد يكون هناك نموذج خاص لأحد هذه العلوم"[64].

فالبراديغم إذن من خلال هذا الطرح، يبدو مفهوما كليا أعلى يجسد النظام المعرفي أو ما يعرف بالرؤية، التي تتشكل تدريجيا عبر تجليات قيمية ومادية وبشرية في صورة ما يعبر عنه الطيب برغوث بالنموذج.

النسق: يمثل النسق مستوى دلاليا ثانيا بعد البراديغم، و"ليس النسق شيئا آخر سوى ترتيب مختلف أجزاء فن أو علم، في راتوب تتآزر فيه كلها تآزرا متبادلا حيث تفسر الأجزاء الأخيرة بالأجزاء الأولى"[65].

وللنسق شكلان؛ عام وخاص؛ فالنسق "بشكل عام: جملة عناصر مادية أو غير مادية، يتعلق بالتبادل، بعضها ببعض بحيث تشكل كلا عضويا، كالجهاز العصبي أو النظام المدرسي.. والنسق بنحو خاص: مجموعة أفكار علمية أو فلسفية متراصة منطقيا، لكن من حيث النظر إلى تماسكها بدلا من النظر إلى حقيقتها"[66].

ومنه يتبدى لنا أن النسق تمثلات تصورية أقل كلية من البراديغم لكنها أعلى دلاليا من النموذج، فالبراديغم مجموعة أنساق متراصة، والنموذج تشكل تاريخي لنسق معين وفق براديغم معين.

النظرية: تعرّف النظرية أنها "إنشاء تنظيري للعقل، يربط النتائج بالمبادئ، وتكون في مقابل الممارسة: في نظام الوقائع، ما يكون موضوعا لمعرفة مجردة، مستقلة عن تطبيقاته، كما تكون في مقابل تفاصيل العلم: توليف عام يأخذ على كاهله تفسير عدد كبير من الوقائع"[67].

وبإتباع النمط السابق في التحليل، تكون النظرية المستوى الثالث للبناء التصوري، بعد النسق والبراديغم، فالنظرية تشكل تجزيئي للمعرفة على المستوى النظري داخل نسق محدد، ووفق براديغم معين، ومن شأن أي نظرية أن تؤثر في النموذج الواحد داخل النسق والبراديغم الواحد. كما وقع للنموذج المسلم في مختلف العصور التاريخية، فقد أثرت نظريات محدثة في تشكل مذهبيات عقدية وفقهية وسياسية داخل النسق الإسلامي الموحد.

كما تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن المسيري يطرح مفهوما للنموذج بصورة نظرية مجردة، يجعله أقرب ما يكون على النسق أو البراديغم، خلافا لطرح الطيب برغوث.

يقول المسيري أن النظرية عبارة عن "بنية تصورية يجرّدها العقل البشري من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والوقائع والأحداث، فيستبعد بعضها ويهمش البعض الآخر لعدم دلالتها (من وجهة نظر صاحب النموذج) ويستبقي البعض الآخر ثم يرتبها ترتيبا خاصا، وينسقها تنسيقا خاصا بحيث تصبح (من وجهة نظره) مترابطة بشكل يتصور أنه يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع[68].

ثالثا- النموذج وعملية التغيير: قراءة في جدل العلاقة

جلي إذن، مما تقدم معنا من مفهوم عملية التغيير الحضاري عند الطيب برغوث، أن للنموذج مكانة خاصة في فعل التغيير، وتتبدى هذه المكانة في الدور المزدوج للنموذج، حيث لا تتوقف مهمته في التجسيد الأمثل لقيم الإسلام فحسب، إنما يتعدى ذلك إلى الدعوة إلى هذه القيم، فالعلاقة بينه وبين عملية

التغيير علاقة جدلية. فهو يمثل من جهة مصب الجهد التغييري، ومن جهة أداة التغيير، فالعلاقة بينهما تتجلى في المظهرين الآتيين:

أ- **النموذج معيار عملية التغيير**: يعتبر النموذج مدخلا أساسيا في عملية التغيير والتجديد والإصلاح فهو الفرد في سلوكه والمجتمع في علاقاته والحضارة في إشعاعها... كما يعد نضح العالم الثقافي لأمة من الأمم... "... ولهذا كان من بين ما يحكم به على قيمة دعوة النبي ورسالته، البحث عن نوع الرجولة التي ابتدعها والفحص عن العالم الثقافي الذي انبعث عن روح دعوته"[69]. كما يشكل من وجهة، الخيار المنافس لغيره من النماذج الموجودة في ساحة المدافعة الاجتماعية والحضارية، فهو قد يستقطب الناس إليه رغبة فيما يحمل من أفكار ومشاريع واعدة تستجيب لطموحاتهم وتلبي ما تجيش به نفوسهم من أشواق.. وقد يدفع بهم إلى الزهد فيه والالتفاف حول آخر يفوقه مكنة واقتدارا.

ب- النموذج قانون في عملية التغيير: كما اعتبر الأستاذ الطيب النموذج كمعيار لعملية التغيير من جانب، فهو من جانب آخر عده قانونا سننيا مطردا، حيث يقول في هذا الصدد: "فالتغيير بالنموذج، في مستواه الفكري والبشري والاجتماعي أو الحضاري، قانون سنني تاريخي مطرد، يمكن تسميته بـ"قانون النموذج". ذلك لأن البشر جبلوا على الاستجابة، وأحيانا على الخضوع لمنطق الإعجاز أو التفوق الذي يلمسونه في أنفسهم أو فيما يحيط بهم من نماذج الفكر والسلوك والانجاز.."[70]، وهو ما ذهب إليه ابن خلدون من خلال تتبعه لأحوال الأمم في أن:"المغلوب مولع أبدا بالإقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده"[71]، وبالتالي صار للنموذج بهذا المنطق الخلدوني سلطان القانون.

خاتمة:

ومما مر معنا في هذه الدراسة من أفكار ورؤى حول عملية التغيير الحضاري لدى الطيب برغوث، ولمفهوم النموذج عنده ولمدى علاقته بعملية التغيير يمكننا استنتاج التالي:

1- إنه وبالنظر إلى الأدوار التي يشغلها"النموذج "في عملية التغيير فهو، من جهة يمثل المصب الذي يتوجه إليه الجهد التغييري والمحتوى الذي تجري فيه عملية التخلية والتحلية، فيتأسس بالتالي على قيم ومبادئ المرجعية الفكرية كالأصالة والفعالية والتكاملية... ومن جهة أخرى متى استجمع "النموذج" قيم ومبادئ التغيير السالفة الذكر على المستوى الفكري والسلوكي والاجتماعي والحضاري فسيتحول من أفعل أنواع التغيير على الإطلاق لأنه سيكون الأقدر على الصمود في ساحات المدافعة الحضارية والأكثر قدرة على التأثير فيمن حوله... وبهذا نجد أن "للنموذج" في عملية التغيير عند الطيب برغوث علاقة جدلية يحكمها الفعل التأثيري المتبادل، فهو المتأثر والمنفعل بعملية التغير في البدء، ثم متى استجمع شروط الفعل تحول إلى فاعل ومؤثر في غيره ولهذا فهو يمثل المرتكز الأهم في العملية التغييرية برمتها.

2- كما تجدر الإشارة إلى ما ذكرناه سابقا حول المقاربة التغييرية، التي تشكلت على ضوء التجربة النموذج بقيادة النبي ﷺ وعلى ضوء التجربة الإنسانية وخبرتها الراشدة،والتي تأسست على قواعد وقوانين العمران البشري، أنها برزت بشكل واضح عند الطيب برغوث على مستوى النموذج الحضاري المقترح والمتمثل في الفكرة النموذجية التي تشكل المرجعية والأساس لأية انطلاقة حضارية ثم النموذج البشري الذي سيحول هذه الفكرة إلى مشروع اجتماعي وتاليا حضاري وهو الحركة الإسلامية كما تم تعريفها عند الطيب برغوث،ثم في الأخير منهج التحويل المبني على سنن الله في التغيير عبر عمليتي التربية والتثقيف.

3- كما يمكن لفت الانتباه إلى ما ينتاب الطيب برغوث من طموح في محاولته لإرساء مجموعة من الأساسات ترتكز عليها عملية التغيير الحضاري، وهو بالنسبة لنا طموح مشروع ما دام يعد امتدادا للخط الخلدوني والشاطبي الذي يمثل أحد فقهاء الاستدراك الواعي، والذي بادر في محاولته إلى "بناء كليات شرعية مقتبسة من الشريعة تضاهي تلك المقتبسة من الوجود،تستوي معها في العموم والاطراد والثبوت من غير زوال، والحكومة على ما سواها من قول أو فعل"[72]، فما أورده الطيب برغوث من صفات (الفعالية والواقعية

والاستقلالية التكاملية النوعية والأصالة...) فهي تشبه الكليات الضابطة لحركة التغيير والتي تجعل منه يضاهي الخصائص السننية من ثبات وشمول واطراد.

إن مثل هذه الجهد المعرفي يشكل مساهمة جادة وأصيلة في أحد أهم الحقول المعرفية وهو الحقل الدعوي،وفي أحد أهم العمليات الاجتماعية وهي العملية التغييرية، كما يتسم بالراهنية المتجلية في اللحظة التاريخية التي تمر بها الشعوب العربية والإسلامية، مما يعطي على ضوء هذه الأفكار أفقا مفتوحا وواعدا حول النموذج وعملية التغيير الحضاري، الأمر الذي يتطلب منا كنخبة فكرية المزيد من الاهتمام والبحث في تعميق الوعي بهذه الأفكار، وإثرائها كخبرة من خبرات الرشد الإنساني.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.
1- الطيب برغوث، التجديد الحضاري وقانون النموذج، دار رؤى بيروت، ط 1، 2014م.
2- أسرار القوة والقدوة في المسيرة الرسالية للشيخ احمد سحنون، دار النعمان، ط1، 2011م.
3- الطيب برغوث، مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية، قراءة في سنن التغيير الاجتماعي، سلسلة أفاق في الوعي السنني 2، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2004م.
4- الطيب برغوث، الواقعية الحضارية في خط الفعالية الحضارية، سلسلة، أفاق في الوعي السنني3، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2004م.
5- الطيب برغوث، الفعالية الحضارية والثقافة السننية، سلسلة أفاق في الوعي السنني 5، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2004م.
6- الطيب برغوث، حركة تجديد الأمة على خط الفعالية الاجتماعية، دار قرطبة الجزائر، ط1 2004.
7- الطيب برغوث، نحو رؤية سننية أشمل لمفهوم الأصالة والتأصيلية، سلسلة أفاق في الوعي السنني 25، دار النعمان للطباعة والنشر، دون ذكر رقم الطبعة ولا السنة.
8- الطيب برغوث، التغيير الحضاري وقانون الاستقلالية النوعية التكاملية، سلسلة أفاق في الوعي السنني 6، دار قرطبة للنشر والتوزيع الجزائر، ط 1، 2004م،
9- عبد الغني عماد، الإسلاميون بين الثورة والدولة، إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان، ط 1، 2013م.
10- مالك بن نبي، شروط النهضة دار الفكر الجزائر، بإشراف ندوة مالك بن نبي، ط 4، 1987م.

11- طه جابر فياض العلواني، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير،سلسلة قضايا معاصرة، دار الهدى للطباعة والنشر، لبنان، ط 1.
12- علي بودربالة، منهج التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2005م.
13- محمد وقيدي، واحميدة النيفر، لماذا أخفقت النهضة العربية، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، سوريا، ط 1، 2002م.
14- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 4، 2000م.
15- عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم،سلسلة المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الهدى،عين مليلة، ط 2، 1992م.
16- محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 1996م، ج2.
17- عبد الرحمان بن محمد، مقدمة ابن خلدون، اعتنى به، مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، سوريا، ط 1، 2005م.
18- عبد الله النفيسي، الحركة الإسلامية ثغرات في الطريق، مكتبة أفاق، الكويت، ط 2، 2013م.
19- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مركز الناقد الثقافي، دمشق، د.ط، 2008م.
20- عادل بن بوزيد عيساوي، فقه السنن الإلهية ودورها في البناء الحضاري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، 2012م.
21- أحمد عيساوي، مقاربات وأبحاث في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، تيارات وقضايا فكرية معاصرة، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط 1، 2012م.
22 - محمد عارف، مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به، أعمال الحلقة الدراسية التي عقدت في عمان، يومي 10-11 ماي 1998م، تحت عنوان: نحو نظام معرفي إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، ط 1، 2000م.
23- نصر محمد عارف، الحضارة، الثقافة، المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، كتاب: بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، سلسلة المفاهيم والمصطلحات، الجزء الأول، إشراف: علي جمعة محمد، وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط 1، 1998م.
24- محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، سلسلة رسائل جامعية، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، للنشر والتوزيع، الرياض، ط 2، 1992م.
25- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط1، 2006م.
26- اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 2001م.

الهوامش:

[1]- عبد الغني عماد، الإسلاميون بين الثورة والدولة، إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان، ط 1، 2013م، ص122.

[2]- الطيب برغوث: من مواليد 1951 برأس العيون، باتنة، الجزائر اشتغل منذ سبعينيات القرن الماضي في المجال الإعلامي والتوجيه الثقافي وشارك في الإرشاد الديني عمل أستاذا لمناهج الدعوة، وفقه السيرة ، وتاريخ الدعوة ورجالها في جامعة الأمير بقسنطينة منذ 1987 ساهم في تربية وترشيد العمل الإسلامي، له أزيد من أربعين كتابا بين مطبوع ومخطوط، نشرها في سلسلتين: (مفاتيح الدعوة، سلسلة آفاق في الوعي السنني).

[3]- ومما يؤكد هذا الاهتمام هو أن معظم مؤلفاته حول عملية التغيير الحضاري ، فضلا عن جهده الدعوي داخل الصف الإسلامي.

[4]- مالك بن نبي، شروط النهضة دار الفكر الجزائر (بإشراف ندوة مالك بن نبي)، ط 4، 1987م، ص21.

[5]- الطيب برغوث، التجديد الحضاري وقانون النموذج، دار رؤى، بيروت، ط 1، 2014، ص11.

[6]- اطلعت على دراسة واحدة ، هي رسالة الماجستير للطلب الصالح سمصار تخصص فلسفة وحضارة بعنوان: المدرسة الفلسفية الحضارية الإسلامية المعاصرة، الطيب برغوث نموذجا، جامعة الحاج لخضر، 2015/2014.

[7]- تصدير كتاب "أسرار القوة والقدوة في المسيرة الرسالية للشيخ احمد سحنون، الطيب برغوث، دار النعمان، ط 1، 2011م، ص 09، وهو أحد كتب الطيب حول الشيخ احمد سحنون ومناقبه.

[8]- انظر، أحمد عيساوي، مقاربات وأبحاث في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، تيارات وقضايا فكرية معاصرة، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط 1، 2012م، ص114،

[9]- علي بودربالة، منهج التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1 2005م، ص05.

[10]- عنوان اطلقه "شكيب أرسلان"، حول الأزمة الحضارية التي منيت بها الأمة الإسلامية، في مقابل نهضة الغرب الحضارية .

[11]- محمد وقيدي واحميدة النيفر، لماذا أخفقت النهضة العربية، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر ، سوريا، ط 1، 2002م، ص11

[12]- المرجع نفسه، ص15.

[13]- المرجع نفسه، ص17.

[14]- انظر، محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، الطبعة الرابعة، 2000م.

[15]- عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، سلسلة المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الهدى، عين مليلة، ط 2، 1992م، ص26.

[16]- المرجع نفسه، ص 28.

[17]- المرجع السابق، ص44.

[18]- محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 1996م ج2، ص66.

[19]- انظر، علي بودربالة، منهج التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2005م، ص57، وعبد الرحمان بن محمد، مقدمة ابن خلدون، اعتنى به، مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون سوريا، ط 1، 2005م ص160-167. وكذلك مالك بن نبي في مؤلفه، شروط النهضة.

[20]- المرجع السابق، ص57.

[21]- الطيب برغوث، مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية، قراءة في سنن التغيير الاجتماعي، سلسلة ، أفاق في الوعي السنني 2 دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1 2004م، ص9.

[22]- المرجع السابق، ص22.

[23]- المرجع السابق، ص239.

[24]- الطيب برغوث، الواقعية الحضارية في خط الفعالية الحضارية، سلسلة، أفاق في الوعي السنني3، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2004م، ص14.

[25]- المرجع السابق، ص9.

[26]- المرجع السابق، ص10.

[27]- الطيب برغوث، مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية، قراءة في سنن التغيير الاجتماعي، سلسلة، أفاق في الوعي السنني 2 دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1 2004م، ص10.

[28]- يمكننا تلخيص هذه النظرية بالرؤية إلى أبعادها المكونة لها، والمتمثلة في: 1) البعد العقدي المبني على الموقف الإيماني للإنسان من منشئه وطبيعته ووظيفته ومصيره، والذي ينتهي به إما على عبودية أو شرك أو ضلال، 2) البعد الاستخلافي أو الصيرورة الاستخلافية والتي تبنى من موقف المجتمع من قانون الابتلاء وقانون التدافع وقانون التداول وقانون التجديد والتي من نتائجه - الموقف- إما نهضة أو تمكين أو تقهقر وتراجع، 3) ثم البعد التسخيري، المتمثل في مستوى التحكم في سنن الأفاق وسنن الأنفس وسنن الهداية وسنن التأييد وهو المستوى الذي تعابر به الفعالية الاستخلافية، فهذه الأبعاد تمثل أساسات هذه النظرية ، ويمكن مراجعة :كتاب ، مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية للإستزادة حول هذه النظرية .

[29]- الطيب برغوث، التجديد الحضاري وقانون النموذج، سلسلة ، افاق في الوعي السنني، دار رؤى، بيروت، ط 1 2014م ص28.

[30]- الطيب برغوث، الفعالية الحضارية والثقافة السننية، سلسلة افاق في الوعي السنني 5، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1 2004م.ص76.

[31]- المرجع السابق ص28.

[32]- المرجع السابق ص44.

[33]- وقد اورد الطيب نموذجين عن حركة الاخوان المسلمين التي كانت تعتبر ان الحركة الإسلامية هي حركة الاخوان المسلمين فحسب المرجع السابق ص38.

[34]- المرجع السابق ص44.
[35]- مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة، عمر كامل مسقاوي، وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر الطبعة الرابعة 1987م ص74.
[36]- محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، سلسلة رسائل جامعية، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية، 1992م، ص115.
[37]- نصر محمد عارف، الحضارة، الثقافة، المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، كتاب: بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، سلسلة المفاهيم والمصطلحات، الجزء الأول، إشراف:علي جمعة محمد، وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط 1، 1998م، ص 287.
[38]- الطيب برغوث، التجديد الحضاري وقانون النموذج، سلسلة ، آفاق في الوعي السنني، دار رؤى للنشر والتوزيع، لبنان، ط 1، ص6.
[39]- د/الطيب برغوث، مرجع سابق ص19.
[40]- د/الطيب برغوث، مرجع سابق، ص20.
[41]- الطيب برغوث، التجديد الحضاري وقانون النموذج، سلسلة ، آفاق في الوعي السنني، دار رؤى للنشر والتوزيع، لبنان، ط 1، ص46.
[42]- الطيب برغوث حركة تجديد الأمة على خط الفعالية الاجتماعية ، دار قرطبة الجزائر، ط1 سنة 2004، ص4.
[43]- الطيب برغوث، التجديد الحضاري وقانون النموذج دار رؤى بيروت، ط1، 2014م، ص153.
[44]- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الرابعة 2000م، ص15.
[45]- الطيب برغوث، نحو رؤية سننية أشمل لمفهوم الأصالة والتأصيلية، سلسلة أفاق في الوعي السنني، 25، دار النعمان للطباعة والنشر، دون ذكر رقم الطبعة ولا السنة، ص46.
[46]- المرجع نفسه، ص46.
[47]- المرجع نفسه، ص46.
[48]- المرجع نفسه، ص46.
[49]- الطيب برغوث، التغيير الحضاري وقانون الاستقلالية النوعية التكاملية، سلسلة أفاق في الوعي السنني 6، دار قرطبة للنشر والتوزيع الجزائر، ط 1، 2004م، ص15.
[50]- المرجع نفسه ص16.
[51]- عبد الله النفيسي، الحركة الإسلامية ثغرات في الطريق، مكتبة أفاق، الكويت، الطبعة الثانية، 2013م، ص7.
[52]- المرجع السابق، ص20.
[53]- الطيب برغوث، الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية، سلسلة أفاق في الوعي السنني3، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2004م، ص54.

[54]- المرجع نفسه ص55.
[55]- المرجع السابق ص 13.
[56]- الطيب برغوث، حركة الأمة على خط الفعالية الاجتماعية، دار قرطبة ، الجزائر، ط 1، 2004م، ص9.
[57]- مرجع سابق، ص10.
[58]- مرجع سابق، ص12.
[59]- المرجع نفسه، ص10.
[60]- المرجع نفسه، ص10،
[61]- الطيب برغوث، الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية، سلسلة أفاق في الوعي السنني3، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2004م، ص31.
[62]- المرجع السابق، ص32.
[63]- المرجع السابق، ص32
[64]- نصر محمد عارف، مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به، أعمال الحلقة الدراسية التي عقدت في عمان، يومي 10-11 ماي 1998م، تحت عنوان: نحو نظام معرفي إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، ط 1، 2000م، ص 67.
[65]- اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 2001م، ص1417.
[66]- المصدر نفسه.
[67]- المرجع السابق، ص1454.
[68]- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط1، 2006م، ص387.
[69]- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مركز الناقد الثقافي، دمشق، دون ذكر الطبعة، سنة 2008م، ص203
[70]- الطيب برغوث، التجديد الحضاري وقانون النموذج، سلسلة أفاق في الوعي السنني، دار رؤى للطباعة والنشر، لبنان، ط 1، 2014م، ص16.
[71]- عبد الرحمان بن محمد، المقدمة، اعتنى به، مصطفى الشيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط1، 2005، ص156.
[72]- عادل بن بوزيد عيساوي، فقه السنن الإلهية ودورها في البناء الحضاري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، ط 1، 2012م، ص4.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 739-760
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

منزلة الفلسفة الإسلامية وعلاقتها بالآخر (فلسفة الكندي أنموذجا)

The Statuts of Islamic Philosophy and its Relationship to 'the Other'

سامية جبارة
كلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر 1
samiadjebara@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2019/12/16 تاريخ القبول: 2020/06/08

الملخص:
يهدف البحث إلى إبراز مكانة وأهمية الفلسفة الإسلامية ودورها في إرساء أسس جديدة ضمن حلقات الفكر الإنساني، و كيف ساهم فلاسفة الإسلام – وأولهم الكندي (ت252ه/867م) - في الحفاظ على الإرث اليوناني و نقله إلى العرب و تطويره لكن ليس بموجب التقليد أو النقل والترجمة بل بالإضافة والتجديد والإبداع، كما أن الأخذ من الآخر لا يعني التقليد والتبعية المجردة – كما يرى المستشرقون - بقدر ما يعني عند الكندي خاصة التعلم من الآخر و عدم الانغلاق والعدائية والعمل على التجديد مع الإضافة وتعليم الآخر أيضا وذلك بالرجوع إلى الوحي ، مما يكسب الفلسفة الإسلامية الأصالة التي تميزها عن غيرها.إضافة إلى كون الأخذ من الفلسفات السابقة لا يتعارض مع أصالتها وأن أخذ اللاحق من السابق ضرورة مارستها كل فلسفة حتى الفلسفة المعاصرة.
الكلمات المفتاحية: الكندي؛ الأصالة؛ الفلسفة الإسلامية؛ التوفيق؛ الدين؛ الآخر.

Abstract
This research aims to highlight the place and importance of Islamic philosophy and its role in laying new foundations within the episodes of human thought, and how philosophers of Islam - the first of them Canadian - contributed to preserving the Greek heritage, transferring it to the Arabs and developing it, but not according to tradition or transfer and translation but in addition to renewal and creativity. Also, taking from the other does not mean imitation and abstract

dependency - as Orientalists view - as much as it means to Al-Kindy, especially learning from 'the other' and not being closed and hostile and working to
renew with addition and teaching the other also by referring to revelation, which earns the Islamic philosophy anoriginality that distinguishes it from others in addition to the fact that the introduction of the previous philosophies is not inconsistent with their originality and the subsequent inheriting from the former should be practiced every philosophy until contemporary philosophy.

المقدمة

منذ أن خُلق الإنسان في هذا الكون وهو يحاول كشف أسراره والوصول إلى أغواره محاولاً بكل ما أتيح له من وسائل الفكر والتفكير في طرح جملة من الأسئلة عنها وإيجاد جواب كاف وشاف لتفسيرها تفسيرا عقليا يتماشى وفطرته، ولما جاءت الأديان المتتابعة حدث صدام بين المعتَقَد بوصفه ديناً سماوياً وبين الفكر كاجتهاد بشري، مما أثر على مسيرة الفكر الفلسفي . ومن ثَمَّ حصلت القطيعة بين رجال الدين ورجال الفكر الذين حاولوا بمحض العقل تفسير الظواهر من حولنا - والمتعلق بالوجود والكون والإلهيات..الخ- تفسيرا علميا بالبراهين العقلية، والفلسفة التي جاء بها السابقون لم تسلم من النقد والهجوم كما حدث مع الفلسفة الإسلامية والتي بدورها لقيت هجوما داخليا ورفضا من طرف رجال الدين "العلماء والفقهاء" وخارجيا من طرف المستشرقين الذين ينكرون عليها أصالتها واستحالة أن يقوم العقل العربي المسلم بأي إنتاج أو إبداع فكري مثل نظيره الغربي أو الأوروبي تحديدا .

كانت الفلسفة الإسلامية محل شك ونقد لاسيما في القرن التاسع عشر بين منكرين لها وبين مُسَلِّمِين بها، وكان إنكارها من قبل المستشرقين لعدة اعتبارات أهمها الاعتبارات العنصرية، إذ اتُهم العقل العربي بالعقم وبأنه ينتمي إلى الجنس السامي الذي لا قدرة له على الإبداع والتفكير ولا إلى الوصول إلى فرضيات ونظريات، ولا استخلاص القضايا والقوانين. فيستبعد أن يلتمس لديهم آراء علمية أو دروسا فلسفية بسبب الإسلام الذي ضيق آفاقهم[1] ويتزعم هذه

النظرية المستشرق المتعصب الفرنسي "أرنست رينان (1823/1898م)"[2] كما تعرضت الفلسفة الإسلامية للنقد من قبل مستشرقين آخرين مثل المستشرق "ليون جوتييه (1862/1949)"[3] الذي حذا حذو أستاذه " رينان" حين اتهم الفلسفة الإسلامية بعدم الأصالة وأنها فلسفة منقولة عن الفلسفة اليونانية، وفرق بين العقل السامي والعقل الآري في كتابه "**العقلية السامية والعقلية الآرية**".

وعلى الرغم من وجود منكرين ومتهجمين على الفلسفة الإسلامية من قبل المستشرقين فإن من بينهم منصفين لها ومُدافعين عنها أمثال المستشرق " **غوستاف ديجا** (1824/1894م)"[4]، هذا الأخير الذي دافع عن الفلسفة الإسلامية قائلا: كيف لعقلية كعقلية ابن سينا ألا تنتج جديدا ولا طريفا، ولا لمذاهب كمذاهب الأشاعرة والمعتزلة إلا أن تكون ثمارا بديعة من ثمار العقل العربي؟!.[5]

اختلفت الآراء والردود حول هذه المسألة وعلى جميع الصُعد، وهدفنا في هذا البحث هو توضيح موقف ووجهة نظر أحد مؤسسي هذه الفلسفة والذي يعود إليه الفضل في وضع اللبنة الأولى للتفكير العقلي عند المسلمين اعتمادا على الفلسفات السابقة وبذلك يكون رَدًّا على من ينكر الإبداع الفلسفي على العرب. إنه أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكِندي، إذ تظهر مواقفه من خلال رسالته في الفلسفة الأولى رسالة إلى المعتصم بعدّه "ممثلا لأول حركة فلسفية باللغة العربية انفصلت عن الحركة الكلامية المعتزلية"[6]. لقد كان "الكندي" في بدايته معتزليا وشارك معتزلة عصره في الرد على الثنوية والملحدين، وهو من يمثل دور الانتقال من الكلام إلى الفلسفة الخالصة.

خصصنا هذا البحث للفيلسوف " الكِندي" لأنه أول فيلسوف عربي، يرجع إليه الفضل في تأسيس الفلسفة الإسلامية، وهو أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة وأصَّل لها. ومع ذلك فلا نلاحظ أنه نال اهتمام المتخصصين أو الباحثين بوصفه فيلسوفاً عربياً بالقدر الذي ناله الفلاسفة من بعده من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد، ويبقى مرد ذلك ربما لندرة مؤلفاته التي فقدت

مما "استحال إبداء الرأي الكامل في قيمته الفلسفية"[7] ومما قد يعين على التعرف على نزعاته و اتجاهاته الفكرية .

فمن هو الكندي؟ وكيف أسس لتشكيل هوية خاصة بالفلسفة الإسلامية وجعلها تتميز عن الآخر (الفلسفة اليونانية) ؟. وهل يعدّ الكندي بحق مفكرا وفيلسوفا في عصره مما يخوله تمثيل الفلسفة الإسلامية؟

الكندي (ت252ه/867م): أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، عربي المنتسب لُقب بفيلسوف العرب، وهو من قبيلة "كِندة" التي ترجع أصولها إلى جنوب جزيرة العرب. وُلد فيلسوفنا في (أواخر القرن الثاني للهجرة) أوائل القرن التاسع الميلادي على الأرجح في الكوفة. ولم تحدد كتب التاريخ يوم ميلاده ولا وفاته، ولم يذهبوا إلى أكثر من أنه من أهل القرن الثالث للهجرة، وكان أبوه أميرا عليها[8] أي على الكوفة. ويقول عنه صاحب الفهرست إنه "فاضل دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها، ويسمى" فيلسوف العرب"[9].

يقول دي بور: إن الكندي قد أخذ وتأثر بالمذهب الأفلاطوني الجديد وكان مترجما لكتب اليونان إلى العربية، ومهذبا لما يترجمه غيره كما فعل بالكتاب المنحول لأرسطو (ت384/322 ق م) "أرثولوجيا أرسطو طاليس" وهو الكتاب الذي نسب خطأ لأرسطو بينما هو لأفلوطين (270/205م)، كما يستبعد أن يكون الكندي قد قام بتهذيب هذا الكتاب"[10] وينفي "دي بور" كل ابتكار وإبداع جاء به الكندي حيث " إنه لم يكن عبقريا بوجه من الوجوه"[11] . وعلى الرغم من كونه واسع الاطلاع على جميع العلوم. ولكن الناس تشكك في معرفة الكندي للغات أخرى غير العربية، غير أن هناك نصا نقله صاحب الفهرست عن الكندي ربما كان حاسما لهذا النزاع"[12]، وهو قوله أي الكندي: " لا أعلم كتابة تحتمل من : تحليل حروفها وتدقيقها ما تحتمل الكتابة العربية، ويمكن فيها من السرعة، ما لا يمكن في غيرها من الكتابات"[13] بحكم كونه عربيا ويعرف الذائقة اللغوية العربية بإزاء الترجمات السريانية عن اليونانية فالعربية فقد كان مهذبا لها.

لا يقبل محقق رسائل الكندي المرحوم عبد الهادي ابو ريدة على ما قاله دي بور، قائلاً: إن ما ابتكره الكندي من آراء جديدة ومخالفة لأرسطو في رسائله تشهد له بالابتكار والإتيان بالجديد[14] . فما أخذه عن أرسطو من أراء حول الطبيعة وما وراء الطبيعة لا ينكره، إلا أنه يخالفه في مسألة قدم العالم، فالكندي يقول بحدوث العالم و أن "المادة أزلية في رأي أرسطو حادثة في رأي الكندي"[15].

وأما ما تعلق بالله وصفاته فإنه يعود فيها إلى بعض تعاليم الوحي والإيمان، ففلسفة الكندي عبارة عن مزج بين أراء الأقدمين واستنتاج رأيه من ذلك المزيج[16] .

وصفه **"جيروم كاردن"** في كتابه " **اللطائف"** de subtilitate إنه واحد من إثنا عشر عَلما من أعلام الفكر الذين كان لهم كبير الأثر في تاريخ الإنسانية"[17] . إذن فان فيلسوفنا يشهد له التاريخ بالسبق وبالمجهود الذي قام به إسهاما في إثراء الفكر الإنساني وفي تاريخ الإنسانية لما حققه من إنجازات على الصعيد الفكري وما خلفه من أثار في الفلسفة الإسلامية ما ساعد في تطوير الفكر الإسلامي عموما والفلسفي خصوصا.

لم يكد الكندي يترك مجالا إلا وكتب فيه، حتى أن"ابن النديم (ت 385ه/995م) " قدَّر تصنيفاته التي تبلغ حوالي مائتين وثمانية وثلاثين (238) كتابا ورسالة في مختلف العلوم و قد صنفها وأحصاها بطريقة منظمة[18].

إلا أن معظم هذه المؤلفات ما زال مفقوداً. ولا حرج في الاعتراف بفضل المستشرقين في الكشف عن بعض كتبه وإخراجها إلى النور، لأنهم كانوا أكثر حظا من المسلمين في الاطلاع على فلسفة الكندي وآرائه، وقيامهم بترجمتها إلى اللاتينية التي ضاع أصلها العربي ويقال: إن هناك العديد من رسائل الكندي متواجد بمكتبة " أيا صوفيا" باسطنبول كشف عنها المستشرق الألماني "ريتر H.Ritter" وإنه - أي الكندي- في مؤلفاته يتسم بالإنصاف من نفسه ومن خصمه والتزام أقصى حدود التجرد، وهو من القلائل الذين تعد موضوعيتهم سمة مدهشة تستوقف النظر"[19].

رسالة الكندي في الفلسفة الأولى: أعطى الكندي من خلال رسالته إلى **المعتصم بالله** معنى للفلسفة، وبين عدة مسائل بأسلوب موجز يدل على الدقة والموضوعية مستعملا في ذلك أدواته الخاصة التي تميز فلسفته الممتدة من الدين الذي هو السبيل إلى كل علم وشرف.

كان الكندي ينتقل في رسالته من مسألة إلى أخرى موضحا موقفه من كل مسألة بإيجاز كاف وشاف وبلغة عميقة فتناول بداية تحديد معنى الفلسفة، فيقول إنها: **"علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان"**[20]. كما يحددها على وفق ما جاء به القدماء بعدة معان :إما من اشتقاق اسمها فتكون بذلك الفلسفة هي **"حب الحكمة"**، وإما من جهة فعلها فتكون **التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان**، وإما من جهة فعلها، فتكون **العناية بالموت** والموت إما طبيعي باستعمال البدن أو موت الشهوات وهو المقصود والسبيل إلى الفضيلة، وإما **حدها من جهة العلة** فتكون بذلك **الفلسفة صناعة الصناعات وحكمة الحكم**، وإما تعرف بأنها **معرفة الإنسان نفسه**، وإما ما يحد به عين الفلسفة فهو أن **الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية"**[21].

يختلف الكندي هنا في تحديده لمعنى الفلسفة عن أرسطو ويحلل ثمانية مصطلحات لا تتفق مع مصطلحات كتاب الدال delta أحد كتب ميتافيزيقا أرسطو، إذ أعطى الأول ستة تعريفات للفلسفة: وهي الإشتقاق (الأصل اللغوي)، نشاطها وهدفها، وعلتها، وبعدها الإنساني وجوهرها"[22].

عند تحليل تعريفات الكندي للفلسفة، نجده قام باستقراء وتتبع لمجموعة من التعاريف للقدماء دون أن يذكر أصحابها، إذ يوردها مجتمعة دون تفرد والسبب ربما يعود إلى " أن كلا منها، لو أخذ منفردا كان قاصرا، وأن باجتماعها يتبين المعنى في دقة، ومن أجل ذلك أضاف إلى كل معنى من المعاني الجانب الذي يشير إليه المعنى"[23] ليستخلص المعنى الحقيقي للفلسفة، لينتهي أخيراً بتعريفها الذي قدمه في رسالته للمعتصم بالله في الفلسفة الأولى قائلا فيها: **"هي علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان"** . فإذا كان الفيلسوف في نظر أفلاطون هو المحب والباحث للحقيقة السائر في طريق اليقين، فإن الكندي أضاف علاوة على ذلك في علم الأشياء بحقائقها، علم

الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وكل علم نافع وجب القرب منه والبعد عن كل علم ضار وتجنبه، وبهذا يكون الكندي قد اتبع التقسيم الذي اعتمده أرسطو للفلسفة وهو القسم النظري وهو إصابة الحق وأما العملي فهو العمل به[24].

بيَّن الكندي قيمة الفلسفة و أنَّ من علِمَ الفلسفة فقد نال شرفا كبيرا، وأن الفيلسوف هو من يُلِمُّ بهذا العلم وينال شرف تعلمه وهي أشرف العلوم **"وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق"**.

كما يُعلي الكندي من شأن الفلسفة بوصفها علماً يوصل صاحبه إلى معرفة علل الأشياء **"لأن علم العلة أشرف من علم المعلول"** ويكون التوصل إلى علم الحق بواسطة ما يسميه **"المطالب العلمية"** وهي أربعة: **هل، ما، أي، لم.** وعن طريق هذه المطالب أو الأسئلة نصل إلى العلم بالحق وإن كل واحد فيها يبحث عن شيء فأولها تبحث عن الوجود وثانيها عن الجنس وثالثها عن الفصل ورابعها عن النوع "وبيِّنٌ أنَّا متى أحطنا بعلم عنصرها فقد أحطنا بعلم نوعها، وفي علم النوع علم الفصل، فإذا أحطنا بعلم عنصرها وصورتها و علتها التمامية فقد أحطنا بعلم حدها، وكل محدود فحقيقته في حده"[25].

كان الكندي فيلسوفا عالما لا ينكر فضل أهل العلم من الأوائل إذ يظهر موقفه من الفلسفة الأولى التي يرجع الفضل في اكتسابها وتعلمها إلى فلاسفة اليونان الذين أطلع على فلسفاتهم، إذ لم ينكر هذا الفضل عن أصحابها. وسنرى كيف وضح فكرة النقل أو الأخذ من الآخر (فلسفة الأوائل) .

موقف الكندي من فلسفة الأوائل

لم ينسب الفيلسوف العربي، الفلسفة له ولا لأمَّته بل أرجع الفضل في معرفتها وشرف تعلمها إلى من كان سببا في ذلك من الأوائل، والذين أفاد من ثمار فكرهم وقرائح عقولهم حتى وإن كانوا لم يوَفَّقُوا في إنتاج أو نيل الحقيقة كلها "ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية، فإنهم وإن قصروا

عن بعض الحق فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته"[26].

فيعدَّهم شركاء في الفكر الإنساني بتلاقح أفكارهم التي هي بمثابة الحلقة المستمرة التي تأتي بعدها حلقات من الفكر الفلسفي تبنى على ما سبقها لتعطي شيئا جديدا ومستمرا قد يكونوا أغفلوا عنه أو لم ينالوه.

تناول **الفارابي** (ت 339ه/950م) هذه المسألة من بعد الكندي ولم ينكر فضل الأوائل، إذ بيَّن أن"الفلسفة الموجودة اليوم عند العرب منقولة إليهم من اليونانيين"[27]، عندما تكلم في كتابه عن نقل الأسماء والمصطلحات؛ ويأخذون ما تشابه منها عندهم من حيث المعنى أو المبنى، وإن دل هذا على شيء إنما يدل على أن فلاسفة الإسلام قبل أن ينقلوا الفلسفة اليونانية اهتموا أولا باللغة التي كتبت بها تلك الفلسفة ومن الصعوبة بمكان أن يسهل نقل الفلسفة دون التحقق والتعرف على اللغة الأصلية.

وعليه، كان لا بد من إدراك "أن الفارابي على وعي تام بأنه بصدد إدخال الفلسفة إلى العالم الإسلامي وإلى اللسان العربي أي لسان الأمة التي ينتمي إليها وأن نقل هذه الفلسفة ليس أمرا هيِّنا"[28].

وفي السياق نفسه جاء **ابن رشد** (ت 595ه/1198م) الذي يقول بوجوب الاستعانة بعلوم الأوائل " وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم، حتى تكمل المعرفة به "[29]، فالكندي أول من صرح بدور الآخرين (سواء اليونان أو الأمم السابقة) وفضلها على العرب ويعدّها السبب في تأسيس أولى لبنات الفكر الإسلامي عموما والفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص "ولاسيما إذ هو بيِّن عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير هلل لساننا أنه لم ينل الحق – بما يستأهل الحق- أحد من الناس بجهد طلبه، ولا أحاط به جميعهم، بل كل واحد منهم، إما لم ينل منه شيئا يسيرا بالإضافة إلى ما يستأهل الحق فإذا جمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم، اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل"[30].

يبين الكندي من خلال هذا النص إن الاجتهاد بقدر الطاقة البشرية، وكلٌ يساهم بما هو متاح على حسب طاقته وقدرته العقلية و الذي يترك وراءه فكرة

ينطلق منها من يأتي بعده، ودورنا هو الاشتغال على ما خلفه السابقون من فكر وعلم وسيكون لنا بوصفنا مسلمين الفضل على من سيأتي من بعدنا كل ذلك ضمن حلقات الفكر المتسلسلة يخدم بعضها بعضا " فينبغي أن يعظم شكرنا للآتيين بيسير الحق، فضلا عمن أتى بكثير من الحق إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الخفية بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق" . ويكفي أن نبدي الامتنان والشكر العظيم لما قدمه الأولون من إشراكنا في ما أنتجته قرائحهم قَلَّ ذلك أو كثُر لنبني عليه جهدنا وفكرنا ولن يتأت ذلك إلا بالجهد والدأب، فثمار بحث الأوائل هي أساس انطلاقنا والقاعدة التي نبني عليها إبداعنا لنساهم بدورنا في الوصول إلى نتائج يستفيد منها من يأتي بعدنا . " فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا، مع شدة البحث في مددنا كلها، هذه الأوائل الخفية، فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقادمة عصرا بعد عصر إلى زماننا هذا، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك" فلا ينتج العلم من العدم فلولا السابقون لما وصل اللاحقون .

كان أرسطو وهو أحد زعماء الفلسفة اليونانية في عصره، يرجع الفضل للسابقين عنه و يشكر الآباء (ويقصد الأوائل) على ما قدموه وكانوا سبب اتصالهم بالفلسفة، فكيف للكندي ألا يحذو حذوهم " فأما أرسطو طاليس مبرز اليونانيين في الفلسفة، فقال: ينبغي لنا أن نشكر أباء الذين أتوا بشيئ من الحق، إذ كانوا سبب كونهم، فضلا عنهم، إذ هم سبب لهم و إذ هم سبب لنا إلى نيل الحق – فما أحسن ما قال في ذلك"[31]. فالأخذ من الأوائل ونقل علومهم - التي أوشكت على الاحتضار إلى العرب – إلى لسانهم قد أخذ جهدا ومشقة كبيرة ، إذ " جاء العرب فبعثوا الثقافة الهلينية من مرقدها، واستنقذوا السريان من الفناء الذي كانوا يسيرون إليه و أتاحوا لهم فرصا تاريخية جديدة للمجد والخلود"[32].

وهكذا هو حال التراث اليوناني الذي ركد لقرون فأعاد العرب بعثه من جديد وأحيوه وحفظوه من الضياع والتلف. وبالتالي فإن قلنا إن الفلسفة اليونانية هي أحد الأصول الثقافية التي اعتمدتها الفلسفة العربية سواء "عند نشأتها الأولى على أيدي مفكري المعتزلة، وعند استقلالها أول مرة على يد الفيلسوف العربي الأول الكندي"[33]، فهذا لا يعني القول أن هذه الفلسفة هي "وليد هذه

الأصول وحدها دون الأصل الأم، أي المجتمع العربي الإسلامي الذي منه ولد فلاسفة العرب، ومنها ولدت فلسفتهم، وفيه عاشت من جديد تلك الأصول اليونانية نفسها .."[34].

إن الأخذ من الآخر والاستعانة بفكرهم وبفلسفتهم لا ينقص من فكرنا ولا فلسفتنا قيد أنملة، فالفلسفة الإسلامية إذا بدأت يونانية الفكر فإنها انتهت إسلامية الأفكار وهذا الاعتراف لا يقلل من شأن أي فلسفة أخذت من سابقتها ولا يتناقض مع القول بأصالتها، فهو إن دل على شيء إنما يدل على أن فلاسفة الإسلام انطلقوا حقيقة من موقف يوناني وأفكار يونانية ليواصلوا التفكير ويطوروا من هذه الأفكار، لذلك كان موقف الفيلسوف الكندي رافضا لكل تعصب ديني أو عرقي في عالم حر هو عالم الفكر.

موقف الكندي من التعصب الديني والعرقي

وقف هذا الفيلسوف موقف التواضع والانحناء أمام العلم، وبيَّن أن الفلسفة ليست نقلا فقط عن الأوائل، بل فضلاً عن ذلك أخذٌ وتعلم من الآخر، وليس تعلما لأجل الانغلاق أو العدائية وإنما تعني أن نتعلم لنبتكر ونضيف ونعلِّم بدورنا من يأتي بعدنا من خلال ما تعلمناه ممن سبقونا و أخذنا عنهم، فلا يمكن لأحد أن يدعي الوصول إلى كل الحقيقة وحده، فكل واحد يساهم بجزء في إثراء هذا المشترك الإنساني لأن الحقيقة عمرها طويل بينما عمر الإنسان محدود وقصير "وغير ممكن أن يجتمع زمن الواحد، وإن اتسعت مدته، واشتد بحثه، ولطف نظره، وآثر الدأب، ما اجتمع بمثل ذلك". وهنا ضرب لنا الكندي مثالا بالفيلسوف الكبير أرسطو، ورغم ذلك يشكر ويرجع الفضل لمن سبقوه في هذا العلم والبحث عن الحقيقة. فهذا الموقف يثبت مدى تواضع العلماء المسلمين في طلب العلم والإفادة من الآخر مهما كانت عقيدته وجنسه وتوجهه إذ ذاك يعد من الانفتاح على الآخر في سبيل تعميم الفائدة للإنسانية جمعاء.

موقفه من الانفتاح الفكري على الآخر" اقتناء الحق شرف لطالبه

الكندي مؤمن بمقولة " الحكمة ضالة المؤمن..." ومنه نستشف قيمة وشرف طالب العلم الذي ينشد الحق من أي مشرب وجده، وصفة التواضع وعدم التعصب بأي شكل من الأشكال في طلب العلم، لاسيما إذا كان سبيلا إلى

الحق، وسبيلا إلى الانتفاع به وضمه إلى التراث الفكري عموما ويظهر هذا من خلال صفة "الكندي" بعيدا عن أي عنصرية أو تعصب لجنس ولا لدين وليس كما يقوم به بعض المستشرقين الذين سبقت الإشارة إليهم، يسعون للتنكر و لمحو كل جهد وابتكار لفلاسفة الإسلام من أجل احتكار للعلم والمعرفة وتحقيق المركزية على حساب جهود الآخرين وعدم الاعتراف بفضلهم . **يقول:** "ينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا" فطلب العلم لا يعرف حدودا ولا رسوما ولا جنسا، فإذا كان السبيل إليه مشروعا فلا ضير في الأخذ به ولو في الصين "وإن كان غيرنا قد فحص ذلك فبيِّن أنه يجب علينا لأن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركا أو غير مشارك لنا في الملة"[35].

يجب عدم التقليل أبدا من شأن من أتى به، أو أتى عن طريقه، بل كله شرف "فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس الحق، ولا تصغير بقائله، ولا بالآتي به، ولا أحد بخس بالحق، بل كل يشرفه الحق" فالتواضع وشرف طلب الحق (أي الفلسفة) تتناقض مع الحياء أو الاستهتار بمن يحملونها أو يكونون واسطة في حملها، لذلك فالكندي يدعو إلى أي سبيل أو طريق لتحصيل الحق مهما كان مصدره.

ولا شيء يفسد على أصحاب العلم مثلما يفسده الكِبر والتنكر لأصحاب الفضل في العلم والمعرفة بخاصة إذا ارتبط الأمر بالدفاع عن المصالح الشخصية من قبل من هم حُماة العلم والدين من العلماء والفقهاء .

موقفه من رجال الدين المعادين للفلسفة "ذبا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها لأنفسهم ..".

كما أشرنا من قبل؛ إن الكندي كان من المتكلمين، فهو معتزلي المذهب وقد خصص في رسالته هذه آراء يوجهها لرجال الدين موجها إليهم التهم بحكم سيطرتهم في ذلك العصر ومعاداتهم للفلسفة والفلاسفة، فإن أمثال هؤلاء العلماء الذين يبررون دفاعهم عن الدين لسبب دون آخر هو المحافظة على مناصبهم الدنيوية ومكانتهم الاجتماعية فاستغلوا الدين لتحقيق هذه

الأغراض، إذ وصفهم بالمتاجرين باسم الدين، فيقول: "... ذبا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها من غير استحقاق (أي ليسوا أهل علم)، بل للترأس والتجارة بالدين، وهم قدماء الدين .."، فإن كان لهؤلاء مواقف ضد الفلسفة التي يعادونها فالأولى أن يقدموا أدلة على نكرانهم لها وإلا فليطلبوها "فحسن بنا - إذا كنا حراصا على تتميم نوعنا – إذ الحق في ذلك أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولا تاما، على أقصد سبله وأسهلها سلوكا على أبناء هذه السبيل، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولا تاما.." فإذا لم تكن لهؤلاء حجة ودليلا يعزز موقفهم العدائي من الفلسفة فالأولى لخصوم الفلسفة أن يطلبوها وأن يعترفوا بها "وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها" فسواء قالوا بوجوبها أم لا، ففي الحالتين وجب تقديم البرهان والدليل والذي يكون بالعودة إلى الفلسفة التي يهاجمونها "وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها، فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطرارا عليهم" أي يأتون بالبراهين من الفلسفة ذاتها حتى ولو كانوا معارضين ورافضين لها لأنها السبيل إلى تقديم البراهين والأدلة على أي مسألة يريدونها .

إنّ الحملات التي شنَّها رجال الدين زمن الكندي أو على الفلاسفة الذين جاؤوا من بعده لقيت دفاعا من قبلهم وحاولوا جاهدين الرد عليها بالحجج والبراهين العقلية التي تتماشى والإسلام، فبعد أن كان الكندي، كان هناك ابن رشد الذي انطلقت بسببه الفلسفة الغربية " فلم يكن ابن رشد نهاية الفلسفة العربية وخلاصتها الواضحة فحسب، وإنما كان نقطة انطلاق الفلسفة الغربية أيضا"[36] ، فلو لم يتمكن هؤلاء الفلاسفة من الدفاع عن الفلسفة الإسلامية داخليا محاولة منهم التوفيق بينها وبين الدين وافحام مهاجميهم من بني جلدتهم، وإثبات أصالتها خارجيا أمام المتحاملين عليها المنكرين لأصالتها من الغربيين ما كانت قد وصلت فلسفة ابن رشد إلى أوروبا، ولما تأثر بها الغرب وأصبحوا يدرسونها في جامعاتهم ويعتمدون نظرياتها ومبادئها ثم بعد ذلك ظهر منهم من ينكر فضلها -وتأثيرها في الفكر الغربي الأوروبي - جملة وتفصيلا .

موقفه من مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة

إن مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة (العقل والنقل) مسألة نسبية بالنسبة لفهمها من قبل الكثيرين، فلم يكن المراد من مسألة التقريب أو التوفيق بين الدين والفلسفة بإخضاعهما وإدماجهما معا ووجوب توافقهما في كل شيء بل المراد هو إثبات أن الفلسفة لا تتعارض مع الدين والأخذ بما يتوافق معها وترك ما يتعارض بالضرورة خاصة ما تعلق بالأمور العقدية و أصول الدين . لذلك فإن فهم هذه المسألة فيه اختلاف كبير بين المفكرين والمؤرخين ولاسيما رجال الدين منهم، إذ أقام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (ت 505 ه/111م) صلحاً بين المنطق والعلوم الإسلامية حين بيَّن أن أساليب المنطق اليوناني يمكن أن تكون محايدة عن التصورات الميتافيزيقية اليونانية " وأما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد .."[37].

وأما المستشرقون فاعتبروا مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة "هي مناط الابتكار في الفلسفة الإسلامية وجعله بعضهم سببا لانقلاب فلاسفة الإسلام مبشرين بالدين الإسلامي ودعاة له"[38]، وهذا التناقض الذي وقعوا فيه؛ إذ ينكرون على الفلسفة الإسلامية كل إبداع أو ابتكار من جهة ومن جهة أخرى يشيرون إلى أن مسألة التوفيق هو من قبيل الابتكار في فلسفتهم .

ومن جهته يبين الكندي أن دور الفلسفة هو توضيح ما جاءت به الرسل وهو الإقرار بربوبية الله ووحدانيته والسعي إلى الفضيلة وتحقيق السعادة فيقول: ".. إن في علم الأشياء بحقائقها، علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله، جل ثناؤه". وهو الفضيلة وجملة العلوم النافعة ولن نصل إليها إلا بطلب الفلسفة. "ومعنى هذا أن الفلسفة هي علم الحق، وأن الدين هو علم الحق، وبالتالي إن الحق لا يُضاد الحق. فهناك إذن اتفاق بين الفلسفة والدين، أو قل أن الحق مشترك بينهما معها"[39]، وأن كل من الدين والفلسفة ينشدان الخير والفضيلة وينبذان الشر والرذيلة لذلك نرى الكندي يدعو إلى الجد في طلب الفلسفة " لمصلحة العقل

والنقل، والدين والدنيا. وهذه هي خلاصة رأي الكندي في مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة"[40].

إن الكندي في محاولته الدفاع عن الفلسفة وإكمال تأسيسها وتأصيلها؛ إنما يجعل استمدادها من روح الإسلام والوحي النبوي" فقد كان مدفوعا في كتاباته بدافع التوفيق الأساسي بين البحث الفلسفي والوحي النبوي"[41]. " فهو لم يوفق بين طريق العلماء وطريق الأنبياء إلا لاعتقاده أن الحقيقة واحدة "[42]، فأصالة الفلسفة الإسلامية في توافقها مع الشريعة وليس في التوفيق بينهما، لأن التوافق بين الفلسفة والدين يجعل الفلسفة تخدم الدين وليس العكس، وبهذا الصدد يقول **ابن رشد** (ت520ه/1126م): "يجب أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم (ويعني القدماء): فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم"[43].

ومما يجب أن يقال: إن فلسفة الكندي مشحونة بخليط من العناصر المتناقضة والمعاني المتباينة، فحاول التأليف بينها لأول مرة في العالم الإسلامي، وقد جاء من بعده تلامذته الذين قاموا بتهذيبها وتعديلها وتنقيحها، ومن بعدهم ابن رشد الذي أعاد بنيانها وتركيبها[44].

إن الفلسفة جزء مهم من تراث المسلمين الفكري وحمل لواءها الكندي كأول فيلسوف عربي ودافع عنها وجاء من بعده آخرون أمثال **الفارابي** (ت339ه/1126م) وابن سينا (ت 428ه/1037م) وابن رشد (ت428ه/1037م) وواجهوا نفس الأمر مع معارضيهم في عصر كل واحد منهم ولم ينته هذا السجال إلى يومنا هذا بين رجال الدين ورجال الفكر، ولم ينكر أحد من هؤلاء الفلاسفة تأثره وإعجابه بالفلاسفة اليونان وتأثير الفلسفة اليونانية في أفكارهم "ولكن تأثر فلاسفة العرب بفلاسفة اليونان لا يخفي ملامحهم الخاصة"[45]. إذ كان التباين والتفاوت في تبنيهم أو تأثرهم بالفلسفة اليونانية مختلفا من فيلسوف إلى آخر" فنجد الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد يقلدون أفلاطون وأرسطو (فهم من المدرسة المشائية)، في حين نجد الغزالي (505ه/1111م)

وابـن خلـدون (ت 808ه/1406م) يبتعـدان كـل البعـد عـن أصـول الفلسـفة اليونانية"[46]. فالفرق بين الفلسفتين هو من ناحية المقصد والغاية بالرغم من كونهما ينطلقان من أمر واحد هو العقل والذي يميز الفلسفة الإسلامية أكثر هو الدين .

يمثل كتاب الكندي الموسوم الفلسفة الأولى عملا أصيلا ولا يعدّ شرحا، كما انه ليس تلخيصا لميتافيزيقا أرسطو، الذي تسود فيه العناصر الأفلاطونية الحديثـة، إذ يـرفض الكنـدي أزليـة العـالم، والمفهـوم الفلسـفي عـن (الـذات) الإلهية"[47]، وقد حاول جاهدا إضافة شيء جديد أو تعديل لما جاء به فلاسفة اليونـان حتـى جعل للفلسـفة الإسـلامية مـا يميزهـا عـنهم. ويكفـي أنـه يُعَدُّ أول الفلاسفة المسلمين الذي وضح معنى الأزلي ويقول: "الأزلي الذي لم يكن ليس هو مطلقا وليس محتاج في قوامه إلى غيره، والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له، وما لا علة له فدائم أبدا". فالأزلي حسب الكندي هو الذي لا بدايـة لـه ولا نهايـة. وفـي هـذه الرسـالة أيضـا يحـدد الكنـدي بعـض المفـاهيم ويوضـحها وهذا مـا بينـه مـن خـلال تعريفـه لمصـطلح (الأزلـي) ، وفـي تعليـق لمحقق الكتاب عبد الهادي أبو ريدة عن هذه المسالة يقول: إن الكندي يعارض أرسطو حيث غرضه هو إثبات أن الأجسام لا يمكن أن تكون أزلية كما زعم أرسـطو[48]. كمـا أنـه "لـم يشـرح فـي رسـالته هـذه ولا فـي غيرهـا معنـى الأبدية"[49].

كمـا سـاهم الكنـدي أيضـا ومـا عُدَّ من قبيل انجازاتـه هو وضـعه لمعجم مصـطلحات الفلسفة العربيـة وهـو مـا اسماه **"رسـالة فـي حدود الأشياء"**، وهـو معجم "يتضمن اقل قليلا من مائـة مصـطلح، بعض تلك المصـطلحات يبدو أن الكنـدي هو الـذي وضـع لهـا تعريفهـا الفلسـفي"[50]. "فقد عـالج الكنـدي فـي هـذه الرسـالة مشـكلة المصـطلح ببصـيرة نيِّـرة وقريحـة خلاَّقـة وكتبهـا بلغـة عربيـة سليمة" [51].

وبعد كل هذا ألا يمكن القول أن الكندي أصَّل للفلسفة الإسلامية وجعلها تتميز عن غيرها؟ ألم يكن هو الفيلسوف الذي مثل الفلسفة الإسلامية حق تمثيل في عصره؟.

ومن نافلة القول: إننا حكمنا على الكندي بأنه فيلسوف بمجرد اطلاعه على الفلسفة اليونانية لكان كل من اطلع عليها من قبله أو قام بترجمتها فيلسوفا كذلك " فالاطلاع وحده وبحد ذاته على فلسفة ما، لا ينتج فيلسوفا بل لا بد من عناصر شخصية لدى المطلع تتكون من مؤهلات ثقافية واسعة وعميقة ومن طاقات ذهنية غير عادية قادرة على استيعاب عصرها ومجتمعها.."[52].

إن الكندي توفرت فيه كل هذه الصفات واجتمعت في شخصه مما أهله بالتبحر والتغلغل في علوم الأوائل والتخصص في سائر العلوم وقد تلاقت في فلسفته اتجاهات متداخلة اجتماعية وفكرية " وكان التعبير الواضح عن ذلك أسلوب (الجمع) أو ما سموه (التوفيق) الذي افتتح به هو عهد استقلال الفلسفة العربية (الجمع بين الدين والفلسفة، بين الإيمان والعقل، بين المعرفة المستمدة من الوحي الإلهي والمعرفة العقلية والنظرية، بين أرسطو وأفلاطون الخ.."[53].

فاستيعاب الكندي للفكر الإغريقي جعله يناقش فكرة التوفيق بين الفلسفة والدين، وما ساعده على ذلك هو اعتماده على الوحي وبالتالي يكون التأمل العقلي مشروعا لاسيما إذا قام به من يتصف بالإخلاص والتدين فيفسر النص تفسيرا سليما ويبين المعارف الفلسفية بشكل خالص[54].

وخلاصة لكل المواقف التي عرضناها للفيلسوف العربي من خلال رسالته إلى المعتصم بالله يوضح **حسن مروة** صاحب كتاب "النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية" أن موقف الكندي الفلسفي "هو الموقف المعبر في الوقت نفسه عن منهج فلسفي سليم، تجلى ذلك في نظرتين له: نظرة إلى التراث الفلسفي الذي فهمه الكندي بأنه نتاج عالمي مشترك أسهمت في صنعه في مئات العصور، آلاف العقول من مختلف القوميات والشعوب.. ونظرة أخرى إلى فئة رجال الدين الذين يضعون أنفسهم في موضع الممثلين للإيديولوجيات المسيطرة، باسم الدين. أما نظريته الأولى فقد عبر عنها بطريقة نجد لها أساسا علميا، لأنها تقوم- أولا- على رؤية واقعية لمفهوم التراث البشري الفكري

ولأنها –ثانيا- بريئة من التعصب العرقي والتعصب الديني"[55] ومثل هذا التفكير يعتبر سابقة بالنسبة لفيلسوف من العصر الوسيط.

الخاتمة:

أساس هذا البحث هو إبراز أصالة الفلسفة من خلال ما قدمه الفيلسوف الكندي، وقد انتهينا إلى أن الفلسفة الإسلامية بالنسبة للآخر هي تأثر وتأثير، إذ بدأت الفلسفة اليونانية مع سقراط الذي صححها ورَدَّ على حركة السفسطائيين ووجه الفلسفة توجيها جديدا، وأرشد إلى طريق الحق تلميذه أفلاطون واتبعه هذا الأخير ومنه انتقلت الفلسفة اليونانية في مسار صحيح، ووضع أرسطو أسس المنطق على مختلف ميادين المعرفة، وبعده جاء أفلوطين الذي انتهى بنظرية الفيض . ومن هنا تأثر فلاسفة الإسلام بالفلسفة اليونانية التي مرت بكل هذه المراحل وعلى أيدي هؤلاء الفلاسفة، ولكن الفلاسفة المسلمون تأثروا بما توافق مع دينهم وشريعتهم وعقيدتهم ولم ينكروا فضل الأوائل من اليونان وأصّلوا لفلسفتهم الخاصة باستمداد مبادئها و نظرياتها من الدين الإسلامي وانطلاقا من الوحي، بعد أن ترجموا فلسفة الأوائل وقاموا بتصحيح وتهذيب هذه الفلسفة معرفيا بحيث تتماشى مع عقيدة الإسلام واللغة العربية.

يعدّ الكندي النموذج الأول للفلسفة الإسلامية والذي أثبت أن إتباع الأوائل والأخذ من فكرهم وعلومهم لا ينقص من جهود أحد، وأن الاستمرار من حيث انتهى السابقون لا ينقص من قيمة ما بذله فلاسفة الإسلام ، وبالتالي لا ينفي عنهم الأصالة، لأن الفلسفة بوصفها فكراً إنسانياً مشتركاً ليست حكرا على أحد، ولا من صنع أمة من الأمم أو فلاسفة معينين، بل هي كل متكامل وفكر إنساني مشترك ساهم في تطويرها الجميع ولا يمكن تحديد بداية لها ولا نهاية لها لأنها تتطور وفق السلم الزمني ومع تطور العصور.

إنّ الكندي ومن جاء من بعده من الفلاسفة أصلوا للفكر الإسلامي والفلسفي خصوصا بما أتوا به من جديد ومن تهذيب لفلسفة الأوائل، فأصل الكندي لبعض المصطلحات الفلسفية وعرفها تعريفا يتلاءم واللغة العربية، وعارض أرسطو في بعض أرائه و نظرياته، وجعل الفلسفة تتوافق مع الدين. ناهيك عن النتائج التي توصل إليها من خلال فلسفته والمتعلقة بحدوث العالم

ووجود الله ووحدانيته التي أثبتها بالاستدلال العقلي، وأما ما يدعيه الآخرون من الغربيين وخاصة المستشرقين فهو ادعاء باطل أساسه دافع العنصرية والفوقية وحب التمركز، متناسين أن الفلسفة الإسلامية تعتبر اطراد واستمرار للفكر الإنساني، بل وتقدما له في بعض النواحي حيث أخذت ما أخذت عن الفلسفات القديمة، ثم ساهم أصحابها في تنقيحها وإضافة الجديد إليها مما جعلها تصبح تمهيدا لما بعدها من فلسفات أخرى فكانت دافعا قويا للفلسفة المسيحية وباعثا للنهضة الأوروبية وغذاء لرجالها في العصر الحديث.فلولا ابن رشد لما عرف الغربيون فلسفة أرسطو.

المصادر والمراجع:

1. الكندي (867/252م): في الفلسفة الأولى (رسالة الكندي إلى المعتصم)، تحقيق وتعليق، عبد الهادي ابو ريدة، مطبعة حسان، ط2.
2. أبو نصر الفارابي (950/339م)، كتاب الحروف، ترجمة، محسن مهدي، دار المشرق، بيروت.
3. ابن رشد (1198/595م): فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1997، ط1.
4. أبو حامد الغزالي (1111/505م): مقاصد الفلسفة، تحقيق، محمود بيجيو، مطبعة الصباح، ط1، 2000/1420.
5. محمد بن إسحاق النديم (995/385م): الفهرست، تحقيق، عبد الرحمن المرعشلي، دار النفائس، ط1، 2016.
6. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984، ج1.
7. جميل صليبا: الفلسفة العربية، دار الكتاب العالمي، بيروت، 1989.
8. مصطفى عبد الرازق، كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2011.
9. عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام ، دار المعارف، ط2.
10. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، دار المعارف، القاهرة، ط3.
11. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2002، ج4.

12. حنا الفاخوري، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، ط2، 1993.
13. عبد الرحمن مرحبا: الكندي وفلسفته، منتخبات، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1985.
14. كمال اليازجي، انطوان غطاس كرم :أعلام الفلسفة العربية، مكتبة لبنان، ط4، 1990.
15. نورالدين السافي، فلسفة الأخلاق والسياسة عند فلاسفة الإسلام، مكتبة علاء الدين، صفاقس، ط1، 2017.
16. نجيب العقيقي: المستشرقون، دار المعارف، القاهرة،ط5، 2007،ج1.
17. دي بور: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة، عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت.
18. هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية من الينابيع حتى وفاة ابن رشد، ترجمة، نصير مروة وحسن قبسي، عويدات للنشر والطباعة، ط2، 1998.
19. كروث أرنانديث: تاريخ الفكر في العالم الإسلامي، ترجمة، عبد العال صالح، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2016، المجلد الأول.
20. Gustave Dugat: histoire des philosophe et des theologiens musulmans, Paris, 1878.

الهوامش:

(1) ينظر: إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ج1، دار المعارف بمصر، ط3، ص19-20.

(2) أرنست رينان (1823/1898) : مستشرق ومفكر وفيلسوف فرنسي، ولد في مدينة تريجييه برز في المدارس اللاهوتية، وتضلع في اللغات الشرقية، وعنى بالعقائد الإسلامية وانتخب عضوا في المجمع اللغوي الفرنسي 1878، وقام بعدة رحلات إلى الشرق ونزل بلبنان، عني بتاريخ المسيحية وتاريخ شعب إسرائيل، عرف بتعصبه الشديد كتب عن ابن رشد وذكر له ثمانية وسبعين كتابا وكتب عن تاريخ اللغات السامية، كما اهتم بالفلسفة وله في المجلة الأسيوية ، مخطوطات سريانية عن الفلسفة . ينظر نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط5، 2006، 191/1.

(3) **ليون جوتيه** (1862/1949): مستشرق فرنسي، ولد بمدينة سطيف الجزائرية، درس ودرس فيها،أسهم في تاريخ الفلسفة الإسلامية في الأندلس برسالتين، حول نظرية ابن

رشد والثانية عن ابن طفيل،وترجم كتاب فصل المقال لابن رشد. ينظر، عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص 194-195.

(4) **غوستاف ديجا** (1824/1894): مستشرق فرنسي ولد في أورانج، ودخل مدرسة اللغات الشرقية بباريس، وسافر في بعثة إلى الجزائر 1845، ترجم عدة مؤلفات ومنها كتاب الأمير عبد القادر الجزائري " تنبيه الغافل ذكرى العاقل" وعرف بكتابه: تاريخ المستشرقين في أوربا وتاريخ الفلاسفة والمتكلمين المسلمين ..، ينظر، عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين،دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1993، ص 253.

(5) Gustave Dugat : histoires des philosophes et des théologiens musulmans, paris,1878 ,p XVII.

(6) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2002، المجلد الرابع، ص7.

(7) حنا الفاخوري وخليل الجر:تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، ط2، 1993، ج2، ص 65.

(8) دي بور: تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة، عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ص149.

(9) محمد ابن إسحاق النديم: الفهرست، تحقيق، محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار النفائس، ط1، 2016، ص 489.

(10) ينظر دي بور: المرجع السابق، ص150.

(11) المرجع نفسه، ص151.

(12) عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط2،ص 210.

(13) المرجع نفسه، ص 210.

(14) ينظر دي بور: تاريخ الفلسفة الإسلامية، هامش الصفحة 150.

(15) عبد الحليم محمود: المرجع السابق، ص 234.

(16) ينظر حنا الفاخوري و خليل الجر، المرجع السابق، ص 66.

(17) نقلا عن هونري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية من الينابيع حتى وفاة ابن رشد (1198)، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، عويدات للنشر والطباعة، ط2، 1998، ص240.

(18) ينظر ابن النديم (ت 385ه/995م): المرجع السابق، ص 489-499.

(19) عبد الرحمن مرحبا: الكندي فلسفته، منتخبات، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1985، ص7.

(20) الكندي: في الفلسفة الأولى رسالة الكندي إلى المعتصم بالله، تحقيق وتعليق، عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة حسان، ط2، ص25.
(21) المصدر نفسه، ص121- 123.
(22) كروث إيرناندیث: تاريخ الفكر في العالم الإسلامي، ترجمة عبد العال صالح، المركز القومي للترجمة، الطبعة الثانية، 2016،المجلد الأول، ص 294-295.
(23) عبد الحليم محمود: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص221.
(24) حنا الفاخوري وخليل الجر، المرجع السابق، ص 67.
(25) المصدر نفسه، ص31.
(26) المصدر نفسه، ص32.
(27) أبو نصر الفارابي (ت 339ه/950م): كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ص159.
(28) نورالدين السافي: فلسفة الأخلاق والسياسة عند فلاسفة الإسلام، مكتبة علاء الدين، صفاقس، ط1، 2017، ص50.
(29) ابن رشد (ت595ه/1198م) : فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997، ص90.
(30) المصدر نفسه، ص32.
(31) المصدر نفسه، ص33.
(32) عبد الرحمن مرحبا: الكندي فلسفته، منتخبات، ص21.
(33) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية،ص8.
(34) المرجع نفسه، ص 8.
(35) ابن رشد، المصدر السابق، ص91.
(36) كمال اليازجي، انطوان غطاس كرم: أعلام الفلسفة العربية، مكتبة لبنان، ط4، 1990، ص761-762.
(37) أبو حامد الغزالي(ت 505ه/1111م)، مقاصد الفلسفة، تحقيق: محمود بيجيو، مطبعة الصباح، ط1، 2000، ص10.
(38) مصطفى عبد الرازق: التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2011، ص121.
(39) عبد الرحمن مرحبا، المرجع السابق، ص 58.
(40) المرجع نفسه، ص 65.
(41) هنري كوربان: المرجع السابق، ص 238.
(42) جميل صليبا: الفلسفة العربية ، دار الكتاب العالمي، بيروت، 1989، ص 25.

(43) ابن رشد، المصدر السابق، ص93.
(44) عبد الرحمن مرحبا، المرجع السابق، ص 37-38.
(45) المرجع نفسه، ص23.
(46) المرجع نفسه، ص23.
(47) كروث ارناندیث، المرجع السابق، ص295.
(48) ينظر تعليق أبو ريدة ص13، من كتاب أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط2، مطبعة حسان، ص118.
(49) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط1، 1984، ج1،ص11.
(50) كروث أرناندیث، المرجع السابق. ص295.
(51) عبد الرحمن مرحبا، المرجع السابق، ص16.
(52) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص11.
(53) المرجع نفسه، ص17.
(54) ينظر، كروث ايرناندیث، المرجع السابق، ص 296.
(55) حسن مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ص58.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 761 – 782
الترقيم الدولي:4350-1112الترقيم الدولي الإلكتروني:2406-2588

جمالية المخطوط المغربي
بعض المقومات من خلال مخطوط دلائل الخيرات

من نسخة لأبي القاسم القندوسي (ت1278 هـ-1861 م)
محفوظة بالمكتبة العامة للرباط برقم: 399كـ

طالب الدكتوراه محمد العيد سماير
جامعة باتنة-1- الحاج لخضر
مخبر المتخيل الشفوي بين حضارة المشافهة من جهة وحضارتي الكتابة والصورة من جهة أخرى
mohamed.smair@Univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2019/10/21 **تاريخ القبول: 2020/04/20**

ملخص البحث:
تميز المخطوط المغربي في وعائه المادي بمقومات، كانت كفيلة بإكسابه قيمة فنية، تمثلت في جمالية، رغبت فيه المقتني، والمتملك، والدارس، رغم ماقيل عنه من ضعف في القيمة العلمية عموما .
فمعظم المخطوطات المغربية تكرار وتقليد لما أنتجه علماء المشرق، أو شروحات وحواشي على منتخباتها في التأليف.
فماهي المقومات الفنية والجوانب الجمالية التي أكسبت المخطوط المغربي قيمة فنية معتبرة؟
أمكن حصرها في جانبين:-استعمال الألوان –جمالية الخط
مع تطبيق عملي على مخطوط مغربي(دلائل الخيرات للجزولي، بخط الناسخ الجزائري المولد والنشأة محمد ابن القاسم القندوسي)

Abstract:
The maghreb manuscript in its material aspect was characterized bya principal basics, which were sufficient to give it artistic value, which was aesthetic, so desired by those who want to acquire it, and who want to

Become their property, and those who want to study it, despite the common weakness of scientific value in general.
Most Moroccan manuscripts are a repetition and a tradition of what has been produced by Mashreq scholars, explanations and clarifications, and margins on their books.
What are the artistic and aesthetic sides that had given the moroccan manuscript an important artistic value ?It was possible to do so in two aspects: the use of colors-the aesthetic of the fonts
With practical application to the Moroccan manuscript (DALAIL6ALKHAIRETof the jazuli, to write of the Algerian-born copier and the Genesis Mohammad ibn al-Qasim al-Guanoddosi

مقدمة البحث:

مع الاهتمام المتنامي بالمخطوط العربي، تولدت لدى كثير من أهل الاختصاص نظرة سلبية للمخطوط الجزائري والمغربي بصفة عامة، كان مبعثها حصر قيمة المخطوط في المحتوى، فنتج عن ذلك طعن في القيمة العلمية لسواد كبير من مخطوطاتنا، واعتبارهاشروحا متكررة ممجوجة، وتحشيات لمضامين مشرقية، وهوغمط عفوي أو مقصود أحيانا أخرى، لأهل المغرب وإسهاماتهم الحضارية والفكرية .

فهل قيمة المخطوط مقتصرة على محتواه المعرفي فقط ؟أم أنها يمكن أن تنشأ من جانبه المادي ؟ و هل يمكن للعناصر الفنية، المتمثلة في الخط وأشكاله المتعددة، وسمكه وألوان المداد، والزخرفة بتنوعها الشكلي، والموضعي، والتصوير بمظهريه المرجعي الملتزم، والفني المتطور، والفراغات الابتدائية أو البينية، والتناسب في طول الأسطر، والأبعاد بينها، وعددها في الورقة، وكذا التجليد في حرفيته الجميلة، وزخارفه وتوشياتها الرائعة أن تؤسس لمقومات كوديكولوجية متفردة تكسب المخطوط المغربي (والجزائري خصوصًا) قيمة جمالية ؟ وكيف تجلت هذه المظاهر الفنية في مخطوطة دلائل الخيرات للناسخ الجزائري، المغربي، محمد بن القاسم القندوسي؟

لقد أسهمت الدراسات الكوديكولوجية، في العناية بالمخطوط وتقدير قيمته، حين لم تغفل الوعاء المادي للمخطوط ودلالاته البينة على المقومات الحضارية للشعوب، ورصدها للجوانب الثقافية والصناعية والفنية للدول المتعاقبة على جغرافيات محددة بعينها.

فدراسة المخطوط في جوانبه كلها مادية كانت أم معرفية، تجعله كيانا قائما بذاته، متفردا في إحالاته على الحضارة بتموقعاتها المرحلية، وسيرورتها في البعدين الزماني والمكاني.

ومن هذا المنطلق سنسلط الضوء على بعد قيمي للمخطوط المغربي بصفة عامة، في مقومات تعد أسسا ركينة، ودعائم متينة، في القيمة الجمالية والبصرية، مما جعله مطلبا للتحقيق، وهدفا للعناية والاقتناء، كل ذلك مع أرضية حية للدراسة والتحليل، وحداتها التجريبية قطع من مخطوط "دلائل الخيرات وشوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبي المختار"لمحمد بن سليمان الجزولي، بخط ناسخ جزائري المولد والمنشأ مغربي الإقامة والمدفن، أبو القاسم محمد بن علي القندوسي.

المحور الأول: الكتاب والناسخ

أ ـ التعريف بالكتاب: دلائل الخيرات وشوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبي المختار

"كتاب من تأليف محمد بن سليمان الجزولي المتوفى سنة 870هـ، جمع فيه صيغا في الصلاة على رسول الاسلام -ﷺ –وهو يعد من أشهر الكتب في هذا المجال، مما جعله محط اهتمام كثير من العلماء قديما وحديثا، وخصوصا الصوفية منهم، فجعلوه جزء من أورادهم التي يقرؤونها صباحا ومساء....و أيضا حكام المسلمين وأمرائهم، وبذلوا في نسخه وتوزيعه في البلاد، وكان آخرهم السلطان عبد الحميد"1، وهي مخطوطة موجودة بالمكتبة العامة بالرباط، ومرقمة بـ:399 كـ، وقد أشار إلى نسبتها للناسخ، محمد المنوني، في دراسته :"مؤلفات مغربية في الصلاة والتسليم على خير البرية"2، وأكد ذلك في كتابه تاريخ الوراقة المغربية"، :"ومن مستنسخاته من دليل الخيرات نشير إلى خمسة:واحدة فرغ من كتابتها ضحوة الخميس14 رمضان 1224هـ، ومن مقابلتها فاتح ربيع النبوي1247هـ، خ.ع.ك399-"[3]

ب ـ ترجمة الناسخ:

"أبو عبد الله سيدي محمد ابن القاسم القندوسي، منسوب إلى القنادسة، كان رحمه الله خامل الذكر في حياته، لايعرفه بولاية إلا بعض الخواص من أصحابه، ممن خالطه وعرفه، وكشف له عن أسراره، وكان له خط حسن جيد، وأخبرت أنه كتب مصحفا في إثني عشر مجلدا، قل أن يوجد نظيره في الدنيا"[4]، والقندوسي نسبة إلى بلده الأصلي القنادسة التي أخذ من زاويتها علومه الأولية، وهي اليوم بلدة عامرة في الجنوب الغربي لصحراء الجزائر، والظاهر أن الشيخ كان موجودا ببلدة القنادسة إلى حدود1201ه -1790م، حيث يكون قد هاجر بعد هذا التاريخ ونزل مدينة فاس المغربية، التي فتح الله عليه فيها، فآثر المقام بها، والذي يترجح لدينا أنه دخل فاس قبل عام 1244هـ-1828م"[5]
محمد بن القاسم القندوسي، أبو عبد الله : فاضل، متصوف، من أهل القنادسة... وكان جيد الخط، تسخ عدة دواوين، وكتب مصحفا في 12 مجلدا قل أن يوجد له نظير، وكان يبيع الأعشاب في سوق العشابين، بفاس وتوفي بها، ودفن خارج باب الفتوح . وهو الذي كتب اسم الجلالة البديع الشكل بجامع الضريح الإدريسي "[6]

المحور الثاني: جمالية المخطوط ومظاهر قيمته الفنية

1. جمالية المخطوط:

هذه القيمة تنتجها المظاهر العيانية (البصرية، المرئية) في المخطوط، وتتشكل من الكتابات والخطوط والأشكال الزخرفية، والقطع التصويرية، والعلامات، والرموز، والألوان، والفراغات المحيطة أو البينية، والأسطر، والنقاط، والتذهيبات، والتناغم في الأشكال، والتناسق والتدرج والتمازج في الألوان، وطول الأسطر، والرتابة في عددها، وتراص الكلمات، واتصال الحروف وانسيابها..... كل تلك المرئيات تكسب المخطوط جاذبية، وتأثيرا حسيا على العين، فتتشكل الانطباعات الجمالية "وإذا قام الخطاط بالكتابة، فلابد أن يقترن الجمال بالكمال، فيتم تذهيب الصفحات المكتوبة ولو بإطار خفيف، ويندر في المخطوطات القديمة أن تجد كتابة مجودة من أي نوع من الخطوط إلا وتتم الزخرفة حولها، مع التذهيب، لأن تقدير الناس الذين يقتنون هذه المخطوطات، هو تقدير لجمال الكتابة، التي هي في نظرهم، كتقدير قيمة الذهبفالكتابة المجودة والذهب قيمتهما سواء، ويزيد من تجميلها وجود الزخارف بينهما، وحولهما بالألوان الجذابة، ويكون ذلك في المصاحف بالدرجة الأولى تكريما لكلام الله،

وإعلاء لحفظه، ومن هنا زادت القيمة المادية والمعنوية والفنية الجمالية للمخطوطات المجودة عامة، والمصاحف المذهبة خاصة"[7]

وبلاد المغرب ليست في منأى عن حركة التجويد والتجميل في المخطوط و"كما اهتم المغاربة بموضوع الكتاب، فقد اهتموا بمظهر الكتاب، فكان لهم فن جميل فيما يتعلق بنسخ الكتب وزخرفتها، وتزيينها بالصور أحيانا، وبالأشكال الهندسية، والذهب والألوان، سواء في صلب الكتاب وهوامشه، وأطرافه، أو في تسفيره"8

2. مظاهر القيمة الفنية لجمالية المخطوط

وللعلمية نفصل هذه القيمة الفنية لجمالية المخطوط المغربي(والجزائري)، ونتناولها بالدراسة في مظهرين، كما يلي:

المظهر الأول:استعمال الألوان

فاللون من المرتكزات في تحديد الحكم على جمالية العمل الفني، وأحد المكونات التشكيلية، لما يثيره في النفس، وينتجه من تأثير على العين"صحيح أن المادة التي يحويها الكتاب هي الأساس في أهمية الكتاب، ولكن حينما تقترن

بجمالية الفن في صناعة الكتاب بالتذهيب، والتلوين، والزخرفة، والتزيين، فذلك مما يثير اهتمام الناظر إلى هذا الكتاب أكثر من غيره"[9].

ولأهمية الألوان وفاعليتها في جمال المخطوط، اهتم علماء هذه الصناعة والعارفون بها بذلك فألفوا فيه، وكان للمغاربة دور في ذلك، إذ ينسب للمعز بن باديس الصنهاجي كتابه "عمدة الكتاب وعدة ذوي الألباب"، وفيه صفة الخط والأقلام والمداد، فمثلا الباب الرابع في عمل الأحبار الملونة/عمل الحبر الأحمر والأصفر والأخضر، و الباب السادس في خلط الأصباغ والألوان وتوليدها /الألوان الأبيض والأسود والأحمر والأخضر والأصفر ولون السماء اللازورد، والباب السابع في الكتابة بالذهب والفضة والقصدير وما يقوم مقامهم.

فاللون هو أهم عناصر التشكيل، والذي يحصل عن التأثير المشترك بين الضوء الساقط على الجسم بمركباته الإشعاعية المختلفة، ضمن المجال المرئي بوحدات طيفه المحدود، والخلايا المستقبلة في شبكية العين وما ينتج بعد ذلك من انطباع وإدراك حسي، وفقا لدرجة اللون وأوضاعه، وشدته، وتوزعه في المخطوط، وتناسقه مع بقية الألوان، ودلالاته التعبيرية، وهذا ما يبعث السمات الجمالية ويدفقها في المخطوط، فيشد نحوه الانتباه، على أساس من التباين، وفقا لدرجات اللون، وسطوعه، وتموضعه مع بقية الألوان المجاورة أو الممتزجة، فيؤدي كل ذلك إلى نشوء رمزية في التعبير، وعاطفية في الإيحاء، وهذا ما يكمل المسحة الجمالية للمخطوط.

واللون في المخطوط المغربي لا يمكن الاستغناء عنه، فوجوده ضروري، فـ" الكتابة في الغالب بالحبر الأسود الحالك، أو قشر الجوز، وقد يصنع الحبر من مادة عطرة...أما الشكل فكان في -الغالب – يلتزم التي يوصي بها أبو عمرو الداني"[10]، فقد جاء في كتابه:"والذي يستعمله نقاط أهل المدينة في قديم الدهر وحديثه من الألوان، في نقط مصاحفهم، الحمرة والصفرة لا غير، فأما الحمرة فللحركات والسكون والتشديد والتخفيف، وأما الصفرة فللهمزات خاصة"[11].

وقد تبع أهل المغرب أهل المدينة في ذلك مع اجتهاد زاد من جمال المخطوطات "مع إضافة لونين جديدين، حيث يرسم التشديد والسكون الحي بلون الزرقة في الأكثر، أو بلون الخضرة"[12]، والمتأمل للوحات دلائل الخيرات، العينة محل الدراسة، سيرى اعتماده مجموعة من الألوان في كتابة الحرف، أو تلوين خلفية الورقة محل الكتابة، أو الفراغات البينية، أو تطعيم

وملء للوحدات الزخرفية، ومما أبرز جمالية المخطوط اختيار الألوان واستعمالها الجيد فـ: "قد وفق الفنان المسلم في ذلك توفيقا منقطع النظير وساعده على ذلك احترام الأذواق المخزونة في ذاكرة الشعوب الإسلامية، وعدم المساس بموروث الثقافات القديمة للألوان، التي تتداخل فيها الأديان والأعراف، وأساطير المجتمعات، واختلاف الشجون المنسجمة مع سجية كل إنسان، ولكن دون أن يلغي ذلك استعمال الفنان المسلم الألوان المستقاة من العقيدة الإسلامية والقرآن الكريم"[13]، إذ أن الألوان التي استعملها هي: الأخضر والأحمر و الأصفر و الأزرق والأسود، وقد ذكرت في القرآن الكريم، وكان استعمالها كما يلي:

اللون الأحمر:

ظهر هذا اللون في المخطوط بتدرجين، قد يكون التغير سببه التقادم، وطول الحقبة التاريخية، أو بفعل تأثير الضوء على المخطوط، فاقترب من البرتقالي، أو جاور البنفسجي في مسحة أرجوانية، تتراوح بين داكنة في مواضع، وفاتحة في أماكن أخرى، وتواجد هذا اللون ظهر جليا في استعمال الناسخ له في تسطير بعض الأطر بحواف الورقة أو معظمها، كما استعمل في تلوين الخلفيات، وكتابة العناوين

واختيار هذا اللون كما سبقت الإشارة، نابع من عقيدة الناسخ، وذوقه المتأثر بمجتمعه وبيئته، فأهل المغرب يرون في اللون الأحمر لون الإثارة والانتعاش، والحب في أرقى صوره.

اللون الأسود:

استعمله في الكتابة بمختلف أشكالها في المتن أو الحواشي أو الهوامش، كما تجسد جليا في الزخرفة والرقش، والتصوير، والبسملة، وبعض العناوين، والتسطير في الحدود الخارجية للأطر والوحدات الزخرفية، كما بدا عريضًا مغطيا مساحات كبيرة في بعض اللوحات الاستعراضية، كالتي حملت لفظ الجلالة والبسملة، وكلمة محمد ﷺ .

والأسود يمتص جميع الأشعة الساقطة عليه ولا يرسل أي لون منها مما يسهل من قراءة المكتوب، ويعطي راحة للعين، فيجنبها تأثير الأشعة اللونية المنبعثة من الجسم، و استعمال الناسخ للون الأسود في كتابة الحرف مع وجود اللون الأحمر يتخلل الفراغات البينية، ويتوزع فيها شاغلا علامات الشكل، والمقاطع الافتتاحية والاستئنافية، يوزع الطاقة توزيعا يخدم جمالية اللوحات، إذ تبرز النصوص وتشد القارئ إليها في حميمية وحب، خاصة أن المخطوط في حب النبي ﷺ، فبرز اسم الجلالة متوقدا باثا حرارة التعلق والرجاء، مبعثها حمرة المداد المستعمل في توهج كلمة "الله"، رابطا بها كلمة "محمد" أو ما يدل عليها كالنبي، رسول الله، حيث أحيطت كلمة محمد المثبتة باللون الأحمر، بمختلف درجة سطوعه، بالخط الأسود، يركز الحمرة ويكثفها، داخل كيان الحروف، فيزيدها اتقادا وتوهجا في قلب المحب المقتدي.

اللون الأصفر:

استعمله القندوسي بالأطر والدوائر، يعبئ به إحاطاتها، والتفاف حروف الكلمات البارزة المستعملة في زخرفة اللوحات المتعددة، مبرزا دوره الذهبي،

منتقيا درجة سطوع متوسطة ليكون أقرب للذهبي، عزز ذلك بهالات بيضاء (فراغات)، وخلفيات حمراء، فاصلا بين جسم الحرف والمساحات المتواجد فيها، بحدود سوداء اللون، فأضفت هذه التوزيعات اللونية فسيفسائية مغربية على لوحات المخطوط بأقلام الكتابة، ضاهت في دورها المبدع ريشة الرسام.

أعتقد بأن هذه المخطوطة تُعد تحفةً في فن زخرفة المخطوط والتي تدل على امتلاكها لجمالية خالصة وبساطة في التكوين وخلوها من أي عناصر نباتية أو عناصر أخرى سوى الهندسية، المرتبطة بالكتابة المغربية في بساطتها فضلاً عن ابتعاد الفنان هنا عن تضمين المخطوطة الألوان الطبيعية المتعود تواجدها في أية مخطوطة أمثال (الأزرق والأخضر وتدرجاتهما)، وتأكيده على اللون الأحمر الفاتح والداكن بجانب اللون الأصفر الذي ربما كان لوناً ذهبياً .وبالتالي قد أعطت هذه الاختزالات للمخطوطة جمالاً رحباً للتأمل والسياحة في ملكوت الجمال الحقيقي، فاستعمال هذا اللون أدى أدوارا جمالية تزيد النصوص إشعاعا ووضوحا، وتمنح المخطوط قيمة مادية فيعوض التذهيب الذي اشتهرت به المخطوطات النفيسة تلك الأونة، ويمد التالي لتلك الصلوات، والمقتني للمخطوط أملا بالقرب، وثقة في الشفاعة، وتفاؤلا بالمغفرة والقبول، وهي من اللوازم التعبيرية للون الأصفر.

اللون الأخضر:

استعمله الخطاط المزخرف باقتصاد في التواجد، واتساع في المساحة المستغلة، يحيط به زخرفته ومنمنماته، ويجعله الفاصل بين رقشه وحواف الورقة، يعلوها، كما تعلو القباب الخضراء محاريب التعبد والصلاة، ومراكز الاشعاع والهداية.

المظهر الثاني: هندسة الخط المغربي وفنيته المميزة

لا أحد يستطيع إنكار القيمة الجمالية التي يمتلكها الخط العربي بتنوعاته، وإسهاماته المتعددة في المجالات الثقافية والفنية للحضارة الإسلامية في تشعباتها المختلفة، في العمارة واللباس، والصنائع والتعليم والإدارة، انطلاقا من البدايات البدائية، مرورا بإسهامات المسلمين في الترقية والتطوير، ووصولا إلى الخط المغربي وما حمله من إشارات معبرة، ومهارات مبدعة.

"لقد كان أبو حيان التوحيدي أول من تحدث في جمالية وتقنية الخط، توضح ذلك في رسالة تحت عنوان علم الكتابة...وضع أبو حيان شروطا للخط الجميل، فيقول :والكاتب يحتاج إلى سبعة معان: الخط المجرد بالتحقيق، والمحلى بالتحديق، والمجمل بالتحويق، والمزين بالتخريق، والمحسن بالتشقيق، والمجاد بالتدقيق، والمميز بالتفريق"[14]

ثم يربط كل ذلك بمظاهر جمالية، تبهج النفوس، حين يفصل ما أجمل: "أما المجرد بالتحقيق فإبانة الحروف كلها منثورها ومنظومها، مفصلها وموصلها، بمداتها وقصراتها، وتفريجاتها وتعريجاتها، حتى تراها كأنها تبتسم عن ثغور مفلجة، أو تضحك عن رياض مدبجة.

وأما المراد بالتحديق فإقامة الحاء والخاء والجيم، وما أشبهها على تبييض أوساطها، محفوظة عليها من تحتها وفوقها وأطرافها كانت مخلوطة بغيرها، أو بارزة عنها حتى تكون كالأحداق المفتّحة.

وأما المراد بالتحويق فإدارة الواوات والفاءات والقافات، وما أشبهها مصدّرة وموسطة، ومذنّبة، بما يكسبها حلاوة ويزيدها طلاوة.

وأما المراد بالتخريق فتفتيح وجوه الهاء والعين والغين وما أشبهها، كيف ما وقعت، أفرادا وأزواجا بما يدل الحس الضعيف على اتضاحها وانفتاحها.

وأما المراد بالتعريق فإبراز النون والياء وما أشبهها، مما يقع في أعجاز الكلمة مثل من وعن و في ومتى وإلى و على، بما يكون كالمنسوج على منوال واحد.

وأما المراد بالتشقيق فتكنف الصاد والضاد والكاف والطاء والظاء، وما أشبه ذلك مما يحفظ عليها التناسب والتساوي، فإن الشكل بهما يصح، ومعهما يحلو، والخط في الجملة كما قيل:هندسة روحانية بآلة جسمانية.

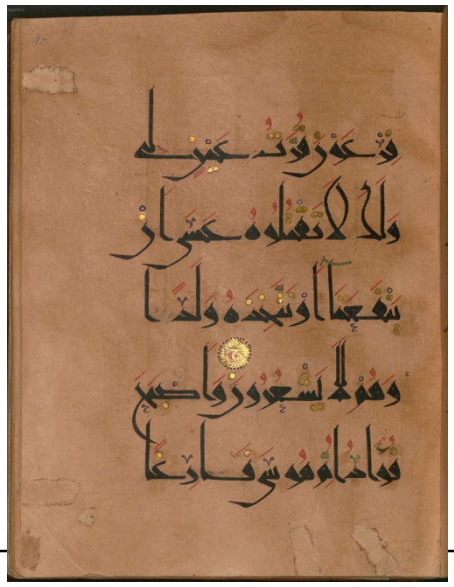
وأما المراد بالتنسيق فتعميم الحروف كلها مفصولها وموصولها بالتصفية، وحياطتها من التفاوت في التأدية، ونفض العناية عليها بالتسوية.

وأما المراد بالتوفيق فحفظ الاستقامة في السطور من أوائلها، وأواسطها، وأواخرها وأسافلها وأعاليها بما يفيدها وفاقا لا خلافا.

وأما المراد بالتدقيق فتحديد أذناب الحروف بإرسال اليد، وإعتمال سن القلم، وإدارته مرة بصدره ومرة بسنّه، ومرة بالإتكاء، ومرة بالإرخاء، بما يضيف إليها بهجة ونورا ورونقا وشذورا.

وأما المراد بالتفريق فحفظ الحروف من مزاحمة بعضها لبعض، وملابسة أول منها لآخر ليكون كل حرف منها مفارقا لصاحبه بالبدن مجامعا بالشكل الحسن"[15].

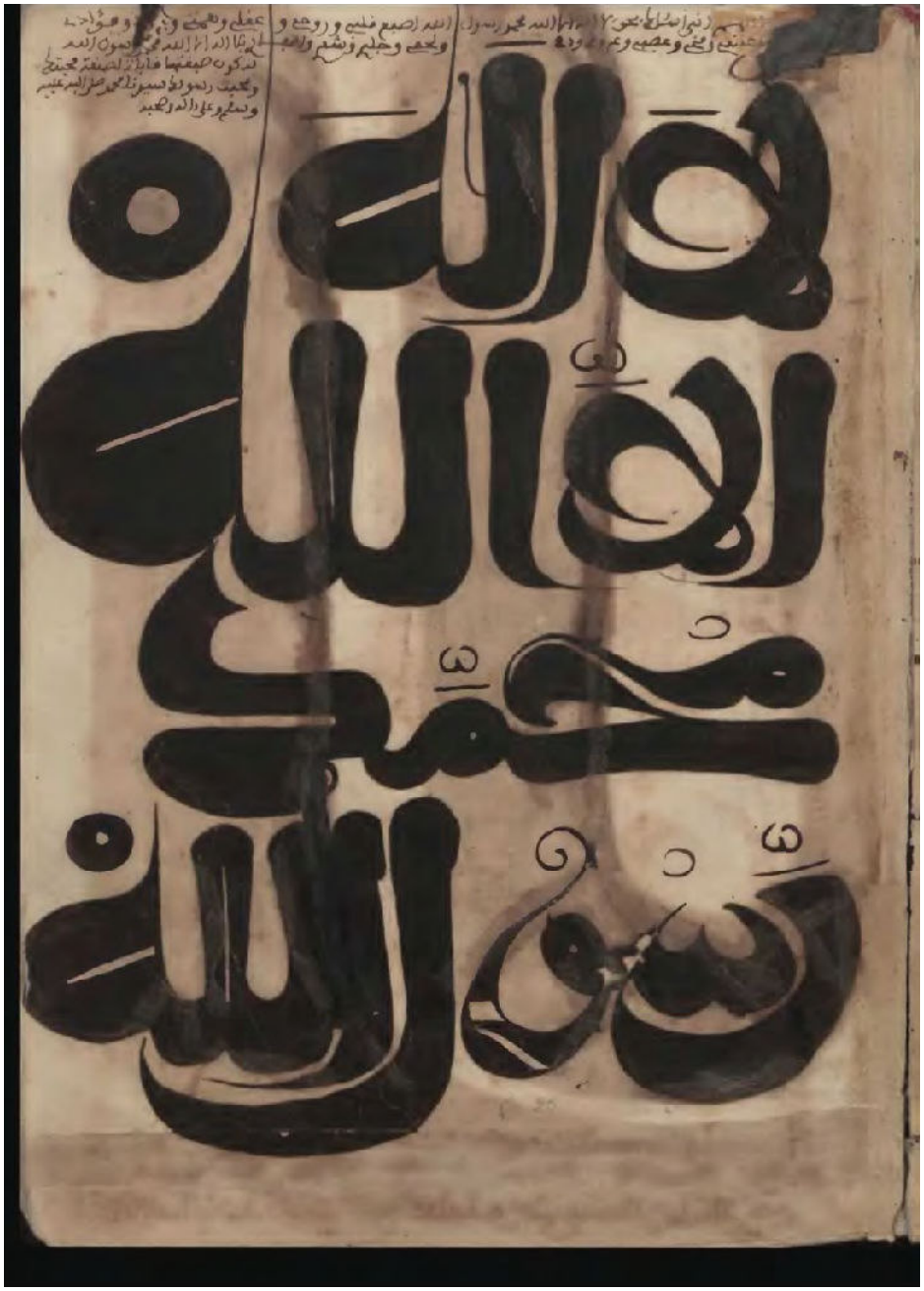
ولد الخط المغربي -الذي انتشر عبر جغرافية واسعة متنامية، امتدت من الأندلس حتى الحدود الليبية، ووصولا إلى تومبكتو في الصحراء الكبرى-من رحم الخط الكوفي، متمثلا في صورته الأولى الخط القيرواني.



وبدأ يتميز بتطوراته الفنية الحاملة لحضارة عريقة، وتذوق جمالي متفرد"فاتخذ شكله الخاص والمتناسق، وفرض نفسه بين الخطوط العربية، بل وتميز عن كثير منها بخصائصه ومحاسنه، ولعل أبرزها صعوبة قراءته، وتمنعه اللامتناهي عن كشف أسرار حروفه من الوهلة الأولى، قبل ضمان خشوع القارئ بشكل تام"[16]، فإنجاز الخط المغربي يتطلب وضع الحروف وفق أشكال ورسوم حددها مسبقا المسار الفني الذي تشكل في المخطوط وفي الجدران وفي مختلف الوسائل وفق منهج تطور عبر التاريخ، فتعبر تلك الحروف والأشكال والرسوم في ذاتها وبحركاتها وأشكالها في ارتباط وثيق مع الصياغات الجمالية للحروف عن كل ما تقتضيه الخطابات الجمالية السابقة في الزمن، وعما يروم إليه جمال الحروف أثناء عمليات التركيب المتنوعة لمدة خلت من تاريخ صناعة الخط. ولذلك، فإن هذا يتطلب ثقافة خطية رصينة، ويتطلب وعيا جماليا، ويتطلب التعرف على الأسس الهندسية للحروف ودقة أشكالها وطرائق اشتباكها وتركيبها منذ العهود الأولى للمخطوط المغربي. لأن من خاصيات الكتابات الخطية المغربية أنها تتسم بوجود أشكال خطية متنوعة بديعة في المخطوط الواحد تتضمن تركيبات مختلفة تندرج ضمن التراكيب ذات الأشكال الهندسية المتنوعة، فمعالجة اشتباك الحروف وتداخلها يتم في نطاق ما تمتاز به من تنظيمات جمالية وإيقاعات خطية لها إيحاءاتها المغربية الخاصة المدججة بالتناغم والترديد.. وتتنوع الجماليات في الأشكال الخطية المغربية وفق ما تتوفر عليه من مفردات فنية، منها ما يقوم على الرمز ذي الدلالة التعبيرية، ومنها ما يقوم على الإيقاعات الخطية المتحولة إلى أشكال مغربية دقيقة الوضع والجمال والمعنى الفني والروحي، لأنها تقوم على التداخل بين المجال الروحي والخطي وتقوم على الرؤية التمثيلية ذات الإيحاءات الرمزية، ومنها ما هو قائم على التجريد ذي الدلالة التعبيرية، ومنها ما هو قائم على تحولات شكل الحرف في التركيب الواحد الذي تنتج عنه علاقات جمالية. وغالبا ما تتسم الإيقاعات الخطية المغربية بالتنامي والاسترسال"[17].

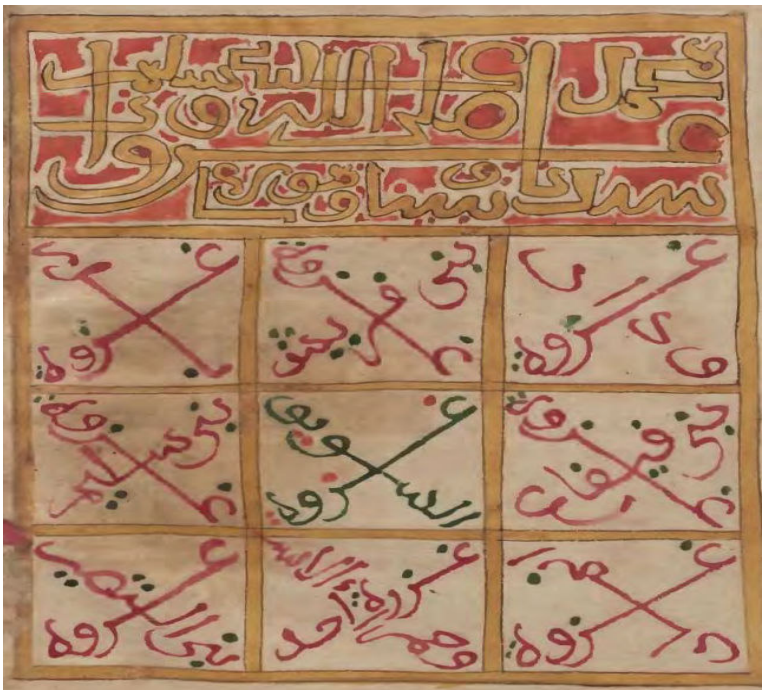
و من مميزات الحروف المستعملة في كتابة المتن، وزخرفة اللوحات الفنية في المخطوط، أنها تكتب في نطاق عمليات وصل بين الحروف والأشكال المتجاورة بقيم فنية مهمة فريدة قوامها التدوير والاستقامات والزوايا

والاسترسالات والمدود والميلان والأقواس والبسط والتراصف والتراكب والتلاصق والتقارب بين السطور.. فضلا عن دعمها بتناغمية بتوزع الشكل، من علامات الفتح والكسر والضم والتنوين. كما أن الزخارف الخطية التي قوامها شكل الحروف المتأرجح بين الكوفي في صلابته وثباته، والمبسوط في مسحة زمامية، تمنحه إكمال الفراغ، وتحقيق القفلات الزخرفية ضمن الإطار المحدد سلفا ولا نتجاوز الافتتاح بالبسملة واسم الجلالة، وكلمة محمد ﷺ، وما كان للناسخ من إبداع وحضور جمالي متألق، إذ حققت للخطاط شهرة وخلودا وتميزا في نوع الخط وشكل الحروف.



وهي لوحات فنية ازدان بها المخطوط موضوع الدراسة، وكذلك المصحف الشريف المصحف الكبير الموجود بالخزانة الحسينية بالرباط، تحت رقم3595.

تعددت أشكال الخط المستعمل في العناوين الزخرفية، والعبارات الهامة المنفردة، بحجم كبير، بأشكال تكاد تكون قريبة إلى الكوفي المتمغرب، بمسحة مبسوطة، وممارسة هندسية تتيح للكلمات الانتقال الح، بعيدا عن الترتيب المحقق للمعنى، في التواءات، وتداخلات، تخدم جمالية الأداء، وتجعل المساحات المزخرفة كافية لاحتواء العبارة المنتقاة.



أما في كتابة المتنفقد طغى الخط المغربي في شكله المبسوط الجميل المتزن، ناهيك عن التشكيلات الأخرى بمختلف الأصناف المعروفة، والأنساق المتلونة، منفردة مستقلة كانت، أم متمازجة متنوعة، من كوفي متمغرب، أو ثلث مغربي

بسيط، أو مسند زمامي، مع إنطلاقات صحراوية ظهرت في امتدادات بعض الحروف وعراقات بعض منها، فاعتماد الناسح على الكتابة بالمبسوط طريقة درجوا عليها في كتابة المصاحف، والكتب المهمة، والمؤلفات العلمية، لبساطته ووظيفيته" يبدو هذا الخط رشيقا وواضح الحروف ومستقيم التركيب، وتختلف أحجام حروفه عن جميع المقاييس المتعارف عليها في الخط العربي، فبعضها طويل جدا مثل الواو والراء، وبعضها منفتح أكثر مثل العين الأولية. وتتميز بعض الحروف بوجود الدوائر النصفية تحت خط الكتابة، هذه الدوائر التي تشكلها أجزاء الحروف النازلة المنحنية كما هو الشأن بالنسبة لحروف النون والصاد والسين والياء .وفائدتها الجمالية أنها تعدل من هيئة النص وتجعله ينساب وفق إيقاع مرن متسلسل في صعوده ونزوله. وبينما تكسر حروف الواو والراء التدوير المشار إليه، فإن حرف الميم يتخذ اتجاها أكثر عمقا يحقق الاتصال بين مختلف أسطر النص المكتوب مع ميل أو تعريقة في آخره تلطف من شكله العمودي الجاف"[18].

ويزيد هذا النوع من الخط جمالية للمخطوط كونه رشيقا وواضح الحروف ومستقيم التركيب، وتختلف أحجام حروفه عن جميع المقاييس المتعارف عليها في الخط العربي، فبعضها طويل جدا مثل الواو والراء، وبعضها منفتح أكثر مثل العين في بداية الكلمة. كما تتميز بعض حروفه بوجود الدوائر النصفية تحت وفوق خط الكتابة، هذه الدوائر التي تشكلها أجزاء الحروف النازلة المنحنية كما هو الشأن بالنسبة لحروف االنون والصاد والسين والياء، وتتمثل الجمالية في ذلك أنها تعدل من هيئة النص وتجعله ينساب وفق إيقاع مرن متسلسل في تموضعه حول محور توازن بصري، وهو السطر. وبينما تكسر حروف الواو والراء التدوير المشار إليه، فإن حرف الميم يتأرجح بين طرفي السطر في ثبات كأنه يشد الأسطر إلى بعضها ليحفظ بنيان اللوحة الفنية متناسقة متناغمة.

الخاتمة:

بعد هذا الجهد في قراءة فنية لمقومات عينة من المخطوطات المغربية، بخط ناسخ يمكن نسبته إلى الجزائر، القندوسي، وذلك ما جعلنا نختار هذه المخطوطة رغم أنها ليست الأقدم، إذ يمكن التوصل إلى النتائج التالية:

1. نستطيع أن نتبين جملة من الجوانب الفنية والتي يمكن اعتمادها في العناية والبحث المتعلق بمخطوطاتنا، وتتصل بالجزء المادي من المخطوط وما يمكن أن يتصل به، وهو مدار الدراسات الكوديكولوجية الحديثة، والذي يبقى بؤرة للدرس والتنظير في عالم المخطوط، وهو ما يفتح الأفاق العلمية والثقافية والفكرية عل امتداداتها، ويجعل الباحث أكثر حرية وانعتاقا.

2. تجاوز موضوع المحتوى في المخطوط المغربي، والمعروف بانحصاره في علوم مطروقة ومكررة .
3. إضافة إلى تحديد بعد قيمي لمخطوطاتنا العربية والإسلامية، يضمن لها التألق والنفاسة وهو الجانب الفني الجمالي بمقوماته المعروفة عن الأمة الإسلامية، من زخرفة وجمال خط، ظل ومازال مبعث الفخر والاعتزاز والتفرد بين الأمم.

ونسأل الله عز وجل أن يجعله لبنة في البدء، وخطوة في الانطلاق لسبر أغوار ذخائرنا التراثية وكنوزنا الدفينة، للكشف عن ابداعات الفنان المسلم في الجزائر والدول العربية والإسلامية، وعن جماليات تراثنا التليد.

المراجع والمصادر المعتمدة

المراجع والمصادر

الكتب:

1. تاريخ الوراقة المغربية، محمد المنوني، كلية الآداب العلوم الإنسانية، الرباط، ، ص 1991
2. ثلاث رسائل لأبي حيان التوحيدي (رسالة في علم الكتابة)، تحقيق إبراهيم الكيلاني، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، 1951
3. جمالية الفن العربي، عفيف بهنسي، سلسلة المعرفة14، 1979
4. دلائل الخيرات، عيسى بن عبد الله الحميري، دار الفقيه، 2005
5. -الخط العربي من خلال المخطوطات، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية
6. سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس، محمدبن جعفر الكتاني، دار الثقافة المغرب
7. -شراب أهل الصفا في الصلاة على النبي المصطفى، محمد بن القاسم القندوسي، ضبط عبد الله حماد الإدريسيو خونا أحمد محمود الجكني، دار الهدى، عين مليلة
8. -قبس من عطاء المخطوط المغربي، محمد المنوني، دار الغرب الاسلامي، ط1، 1999
9. -المحكم في نقط المصاحف، أبو عمرو الداني، تحقيق عزة حسن، دار الفكر المعاصر بيروت، دار الفكر دمشق

المجلات والدوريات:

1. مجلة دعوة الحق، س18، ع4
2. مجلة الحكمة، لندن، صفر1418، العدد12
3. مجلة المعرفة، العدد624، أيلول2015
4. مجلة الاتحاد العام للآثاريين العرب، 18
5. مجلة الجزيرة العدد57، نوفمبر 2016
6. مجلة مدارك العدد الثالث 2006

المواقع الإلكترونية:

1. http://www.alnoo-
2. http://www.habous.gov.ma/ar/

الهوامش:

[1]-مقدمة كتاب دلائل الخيرات، عيسى بن بعبد الله الحميري، دار الفقيه، 2005، ص4

[2]-مجلة دعوة الحق، س18، ع4، ص28

[3]-تاريخ الوراقة المغربية، محمد المنوني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ، 1991، ص173

[4]-سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس، محمدبن جعفر الكتاني، دار الثقافة المغرب، ص54

5-شراب أهل الصفا في الصلاة على النبي المصطفى، محمد بن القاسم القندوسي، ضبط عبد الله حماد الإدريسيو خونا أحمد محمود الجكني

[6]-الأعلام، الزركلي، خير الدين الزركلي، ط15، 2002 م، الجزء 7، ص8

[7]-الخط العربي من خلال المخطوطات، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ص33،

[8] -- الكتاب المغربي وقيمته محمد ابراهيم الكتاني، مجلة الحكمة، لندن، صفر1418، العدد12، ص12

[9]-تذهيب وتلوين المخطوط العربي الاسلامي، محمد ياسر زكور، مجلة المعرفة، العدد624، أيلول2015، ص27

[10]-قبس من عطاء المخطوط المغربي، محمد المنوني، دار الغرب الاسلامي، ط1، 1999، ص37

[11]- المحكم في نقط المصاحف، أبو عمرو الداني، تحقيق عزة حسن، دار الفكر المعاصر بيروت، دار الفكر دمشق، ط2 1997، ص19

[12]-قبس من عطاء المخطوط المغربي، ص37

[13] -الألوان ودلالاتها في الحضارة الإسلامية، حنان عبد الفتاح مطاوع، مجلة الاتحاد العام للآثاريين العرب، 18، ص426

[14]-جمالية الفن العربي، عفيف بهنسي، سلسلة المعرفة14، 1979، ص103

[15]-ثلاث رسائل لأبي حيان التوحيدي(رسالة في علم الكتابة)، تحقيق إبراهيم الكيلاني، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، 1951، ص32-33

[16]-الخط المغربي رسالة المغاربة من القيروان إلى تومبكتو، اعتماد خلدون، مجلة الجزيرة العدد57، نوفمبر 2016، ص2

[17]-الخط المغربي والمشروع الجمالي، محمد البندوري، http://www.alnoor.se/

[18]-محمد المغراوي كلية الآداب والعلوم الإنسانية – الرباط، مجلة مدارك العدد الثالث 2006، وبالموقع الإلكتروني وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب . http://www.habous.gov.ma/ar/

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 783 – 798
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

المواطنة والتجاوز من أجل ترسيخ الحوار والتعايش المشترك - الجزائر أنموذجا -

Citizenship and Transgression in Order to Consolidate Dialogue and Coexistence - Algeria as a Model

د. عزالدين بشقه[1] **د. مختار بروال**
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة1
mokhber75@gmail.com azzeddine.bechka@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2019/07/30 **تاريخ القبول: 2020/06/02**

الملخص:

في عالم جديد تحكمه مظاهر العولمة، ويستظل تحت مظلة المؤسسات الدولية التي تشرع وفق نزعة إنسانية، تجد الدول الوطنية نفسها أمام فرص تعبر بالأنماط والقوالب الاجتماعية والثقافية التقليدية إلى رؤى جديدة تتكيف بها مع المعطى العالمي وتوفر فرص التناغم لأفرادها ضمن شروط المواطنة.

لقد تمكنت الدولة الوطنية الجزائرية (دولة الاستقلال) في منعطفات تاريخية أن تتجاوز أشكال التقوقع المذهبي والعرقي، حيث دفعت عبر تشريعاتها في مختلف المستويات إلى تكريس نمط جديد من العلاقة بين الأفراد من جهة وبين المجتمع والدولة من جهة أخرى، وذلك عبر تنظيم التناغم داخل التعدد الثقافي الذي يعتبر حجر الزاوية في كل مسعى للحوار والتعايش السلمي ومصدرا رئيسيا للاستقرار والتنمية المستدامة.

تتناول هذه الورقة خطوات رصينة للدولة الوطنية الجزائرية لتعزيز معنى التعدد اعترافا وممارسة قصد ضمان العيش المشترك بداية من الحوار إلى بناء المواطنة الفعلية.

الكلمات المفتاحية: التجاوز؛ المواطنة؛ الحوار؛ التعايش المشترك.

Abstract:

In a new world dominated by globalization, and under cover of international institutions that proceed according to a human tendency, national states find themselves in opportunities of passing through traditional social and cultural patterns to new visions adapted to the

[1]- المؤلف المرسل.

world and providing opportunities for harmony among their members within the conditions of citizenship.
The Algerian national state has managed to transcend the forms of sectarian and ethnic confinement. Through its legislation at various levels, it has instilled a new style of relationship between individuals on the one hand and between society and the state on the other, through the organization of harmony within multiculturalism, wich is The cornerstone of every endeavor for dialogue and peaceful coexistence and a major source of stability and sustainable development.
This paper deals with concrete steps for the Algerian national state to promote the meaning of pluralism in recognition and practice in order to ensure coexistence from dialogue to the building of effective citizenship.
Key words: Transgression, citizenship, dialogue, co-existence.

مقدّمة إشكالية:

أمام أحادية التكوين المجتمعي للشعوب والأمم، تكابد بعض الدول جهودا جبارة عبر المناهج والاعتماد المالي الضخم لترسخ مبادئ إنسانية قائمة على التنوع البشري حتى تتمكن من تفعيل تناغم أفراد شعوبها مع شعوب العالم، في المقابل توجد أمما أخرى لها من الموروث المتعدد ما يكفيها فقط لتُفعل معنى التعدد الثقافي وأهميته في الوطن الواحد لتعطي لمواطنيها البعد الإنساني العالمي، ذلك هو حال الكثير من الدول العربية والإسلامية، ومن بينها الجزائر.

من القبيلة إلى الدولة، من روابط الدم والأصل إلى رابطة الاحتكام لوحدة القانون والهرم التراتبي للسلطة التي تنبثق من عقد اجتماعي، شارك فيه الكل ليعطوا القيمة الكافية لأداء الواجب، ليأخذوا من نفس المورد بقيمة الحق المتساوي، انبسطت الدولة الحديثة على مفهوم المواطنة تلبية لرغبات أفرادها وتحقيقا لمصلحة الوجود المشترك.

تقتضي بناء الغيرية"Altérité " في تصور المواطن عبر مخياله الاجتماعي الولوج إلى عالم البناءات المعرفية وكيفية تصور الآخر، ومن

خلالها كيف يتقاسم الفضاءات المادية (المساحات المشتركة) ورمزيتها عبر ما تنوء به سلوكياته اليومية في التعبير والحركة داخل الحيز المشترك.

فالغيرية كما يعنى بها الفكر الغربي ذات علاقة اشتقاقية بالفعل (Altérer) والاسم (Altération) وتعني فساد الشيء وتغيره، كما ترتبط اشتقاقاته بكلمة (Altérance) التي تفيد التعاقب والتداول وتنطوي على السلب حيث الأنا لا يفهم إلا بوصفه سلبا ونفيا للآخر[1]، لكن هذا المفهوم يصبح لا معنى له في علم النفس حيث يعني الشعور بالحب تجاه الآخر وإنكار الذات[2].

لم يعد في لغة الإنسان الحديث خصخصة الفضاء تابعا للمنطق المشاع، ولم تعد حياة التجربة انعكاسية بقدر ما عبرت حدود الأنا، ليس في حدود التقاسم المشترك المنظم تشريعيا عبر الفقه والعرف، بل أضحى المكان والزمان يسعان مفهوم الإنسانية متجاوزا حدود العرق والنسل واللون.

من المركزية حول الذات إلى مفهوم إدارة الجموع في الحقل الجغرافي المتعدد، كان حظ الجزائر شيقا من التعدد، بتنوعها الثقافي المعتبر، حيث شكلت قاعدته التنوع العرقي (عربي، أمازيغي) من جهة وتنوعا هائلا في أنماط الثقافات الفرعية من المنظور الجغرافي.

ومن قبيل سياسات الاعتراف المؤسس على شكل ديمقراطي للتعددية الثقافية، كان لزاما للدولة الجزائرية الفتية (دولة الاستقلال) أن ترفع التحدي من أجل سياسات ثقافية عبر الدساتير والقوانين التي تأخذ بعين الاعتبار الاختلافات الثقافية التي تسمح ببناء شكل جديد للمواطنة المتعددة الثقافات في عالم متنوع باعتبار التنوع الثقافي ركيزة أساسية في التنمية البشرية، فلا استقرار ولا تنمية دون توسيع دائرتها لتحمل البعد الثقافي المتعدد.

انطلاقا من منهج تحليلي لأبعاد ترسيخ الحوار والتعايش المشترك يحاول هذا المقال ومن منظور استقرائي الإجابة عن التساؤل: هل استطاعت الدولة الجزائرية الفتية في مسيرتها إرساء هذين المفهومين عبر بناء المواطنة الفعلية وتجاوز العوائق العرقية والمذهبية في عالم شديد الاستقطاب؟

1- المواطنة والتجاوز: يقتضي التجاوز العبور نحو الآخر، ولا يمكن فهمه إلا بذات أخرى مماثلة تقاسم الحيز المكاني والزماني للذات العارفة، وفي

رحلة البحث عن العلاقة المعرفية بين القطبية: الذات (الإنية) والآخر (الغيرية)، لا يكمتل ولا يتحدد معنى الأولى إلا عن طريق جدلها مع الثانية[3].

أما مفهوم المواطنة الذي استقر في الفكر السياسي المعاصر فهو مفهوم تاريخي شامل ومعقد، لأن الفكر السياسي إنما ينتج انطلاقاً من حراك اجتماعي معقد تتحكم فيه السيرورة التاريخية، لذا تتخذ إنتاجاته القانونية والثقافية مسارا تكوينيا بنائيا، كما أن ترجمة الإنتاج الحضاري عملّيا من خلال الدولة؛ يتخذ أبعاداً متشابكة يصعب معها نفي حضور مجموع القيم المشكلة لتلك الحضارة، بما فيها العقائد والمتغيرات السوسيو- ثقافية، والمتغيرات العالمية.

والمواطنة باعتبارها التزامات متبادلة بين الأشخاص والدولة، فإن الشخص فيها يحصل على حقوقه المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية نتيجة انتمائه لمجتمع معين، وعليه في الوقت ذاته واجبات يتحتم عليه أداؤها[4] .

في المجتمعات المتعددة الأعراق والديانات والتي تتباين فيها الثقافات يستلزم على الدولة أن تجتهد في وضع قوانين ضمن تشريعاتها تضمن بها انتشار العدل والمساواة بين مواطنيها، ومن أجل الوصول إلى هذا الهدف كان لزاما على الدولة الجزائرية كأنموذج أن تتجاوز الانزواء والانحصار في مجالات ضيقة إثنية ومذهبية حيث يتحدد التجاوز ليس بمنطق التخلي ولكن بالعفو الذي يغدق على من تحت وصايته الإفراط في الزيادة[5] . تلك الزيادة التي ترفع من قيمة الفرع والمتدني ضامنة في نفس الوقت مصلحة الأغلبية ضمن تناغم الوحدة التي يتشكل فيها الكل(المجتمع).

إن المواطنة الحقيقية والتي تلخصها تشريعات الدولة في دستوره حيث الحرّيّات الأساسيّة وحقوق الإنسان والمواطن مضمونة، وتكوّن تراثا مشتركا بين جميع الجزائريّين والجزائريّات، من واجبهم أن ينقلوه من جيل إلى جيل أي يحافظوا على سلامته، وعدم انتهاك حُرمته[6]. حقوق الإنسان تلتقي مع حرية التدين حيث لا مساس بحُرمة حرّيّة المعتقَد، وحُرمة حرّيّة الرّأي، وحرية ممارسة العبادة مضمونة في ظل احترام القانون[7]. هاتان الحريتان كفيلتان بنشوء أعظم رابطة بين المواطن والوطن عبر رحلة الخلود التي عبر عنها مولود قاسم بقوله على لسان فيخته: "إن الذي يريد الخلود لنفسه لابد أن يريده

لوطنه، والحب لا يتعلق إلا بالخالدات، إن الوطن خالد، الذي يريد الخلود لوطنه إرادة حقة يدركه لا محالة "[8].

إن بناء المواطنة بتجاوز صيغ القوالب البيولوجية الجاهزة عبر الأعراق أو التي تحاكي صورها النماذج الثقافية عبر الأرصدة الدينية والعرفية لا تتم إلا عبر ثقافة الحوار الذي يلتقي رأسا مع معاني التواصل المشبع بروح الحب للآخر بداية باعتباره مجاوبة وليس انقطاعا[9]، وانتهاء بأنه ضرب من الأدب الرفيع وأسلوب من أساليبه"، فهو المراجعة في الكلام بمعنى التحاور[10]. لقد فتح عهد الديمقراطية والتعددية السياسية والنقابية الباب على مصراعيه للولوج إلى مجال التعايش عبر الحوار، فالتعايش في مستوياته السياسية والاديولوجية، أو الاقتصادية أو الثقافية، سواء في صورته الدينية أو اللغوية تجاوزت مآزقه الدولة الفتية (دولة الاستقلال) عبر الدساتير المختلفة والذي سنحاول في كنفها فك التشابك في مفاهيمها بداية من المجسد (العرقي) وانتهاء بالرمزي (اللغوي والديني).

2- من السلالة إلى العرق: زوال حدود الفواصل في تركيبة المجتمع الجزائري: ذهب قاموس المورد إلى ترجمة كلمة "Ethnie " من الانجليزية إلى العربية على أنها تعني عرق، وأن مصطلح " Ethnologie"على أنه علم نشوء الأعراف. لقد كان استعمال مصطلح العرقية حديثا في العلوم الاجتماعية ولم يظهر في القواميس إلا في بداية السبعينات في المنجد "Oxford dictionnary"[11] (سنة 1972). أما في اللغة العربية فقد نقلت الكلمة الأجنبية بترجمتين الأولى حرفية وتعني الإثنية وأخرى دلالية وتعني عرقية، ويعود الأصل اللغوي للكلمة إلى اللفظة اليونانية القديمة "Ethnos " ومعناها جماعة بشرية ينحدر أفرادها من ذات الأصل.

يركز بعض الباحثين على الأصل كعنصر أساسي وعامل مهم لتعريف العرقية، وبأن العرق يرتكز على الجانب الجسماني والطبيعي البيولوجي والجيني[12]، هذا الاعتماد على الأصل مرفوضا من طرف الأنثربولوجيين وأخصائي علم الجنيات بسبب عدم وجود عرقية نقية بسبب الهجرات والتنقل عبر الحدود الجغرافية المختلفة والتزاوج، في المقابل ظل استخدام السلالة

أحيانا بديلا عن العرق، رغم أن السلالة هي جماعة من الناس يمتلكون في غالبيتهم ملامح فيزيقية سلالية مشتركة كلون الجلد وشكل الرأس وملامح الوجه وطول القامة[13]، وبذلك يكون مفهوم تجاوز العرق لهذه الخصائص لكي يستقر على الاشتراك في روابط ثقافية مشتركة كوحدة اللغة أو الثقافة.

لقد انتقلت التعريفات من التأكيد على العرق بدلا من السلالة للأسباب المذكورة (عدم وجود سلالة نقية) وأخذت العرقية معنى مجموعة من السكان لها أسطورة الأصل المشترك وتقاسم ذكريات تاريخية ولها عناصر ثقافية ومرتبطة بإقليم خاص ومتضامنة[14]، وهذا ما حصل عبر النقلات السلالية والعرقية التي مرت على الجزائر.

فمنذ القدم كانت الجزائر مطمعا وملتقى لتعدد الثقافات سواء بالاستعمار القديم (الوندالي، البيزنطي، الروماني...) أو الوجود العثماني أو عبر قوافل الهجرة منذ فجر السلام، وآخرها الاستدمار الفرنسي، وأصبح الاختلاط العرقي عبر المصاهرة وتقاسم المصالح المشتركة: الزراعية والتجارية خاصة، مصدرا لمحو حدة الفواصل العرقية واللغوية، وعبر التنشئة الاجتماعية وبمقاسمة الفضاء الدراسي تجاوز المواطن الجزائري إشكالية الوجود في الواقع والمخيلة، لأن مجموع الاستعدادات الجسدية والذهنية الدائمة التي تترتب على عملية التنشئة الاجتماعية للفرد والتي تجعل منه فاعلا اجتماعيا في إطار مجال اجتماعي معين والتي يطلق عليها (الاستعدادات الجسدية والذهنية) (habitus) أصبح مصطلحا تشكل من خلال تصور فئة معينة من الأفراد وتشربهم لنمط معين من الوجود جعلهم يتجاوزون التعارض بين الوعي واللاوعي وهو بذلك يسمح بعدم حبس الواقع الاجتماعي في الأذهان ومعايشته في صورة أحلام قد تتحول من خلال كبت الهوية إلى صور العنف، ولكن يصل إلى مبتغاه بأن يجسد الفاعل الاجتماعي ذاته خارجيا ويمارس هويته بتناغم مع الآخر الذي يقاسمه الحيز الزمكاني[15].

3- التعدد المذهبي مسلم بنائي في ثقافة التعايش: التعددية تعني في جوهرها التسليم بالاختلاف: التسليم واقعا لا يسع عاقلا إنكاره، والتسليم به حقا للمختلفين لا يملك أحد أو سلطة حرمانهم منهم، بينما يرى محمد عمارة التعدد بأنه تنوع مؤسس على تميز وخصوصية[16]. إن مبدأ الحرية يتلازم مع مبدأ

التسامح وهما قطبان في الحياة الاجتماعية لا يمكن الحديث عنهما إلا بمفهوم الغيرية ووجود الآخر في الفضاء الزمكاني، والتسامح على حد تعبير محمد الطاهر بن عاشور: هو إبداء السماحة للمخالفين للمسلمين بالدين وأن هذا اللفظ يدور حول حرية الأخر غير المسلم في عقيدته. هذا المفهوم يرتبط بالحرية التي هي أربع: حرية الاعتقاد، حرية التفكير، حرية القول، حرية الفعل[17].

إن حرية المعتقد داخل الحلقة الكبرى وهي الإسلام بما يحتويها من تعدد مذهبي بالتسامح وفتح باب حرية المعتقد ما دام أن القصد الجوهري يتعدى من يخالف المعتقد في بيئة واحدة. فالمسلم أن يكون سنيا أو أشعريا أو أن يكون معتزلا أو خارجيا أو إمامي، فإن الفيصل فيها هي قواعد العلوم وصحة المناظرة التي تميز ما في هذه من مقادير الصواب والخطأ أو الحق والباطل.

كما أن وحدة الدين الذي يتمتع به المجتمع الجزائري (الإسلام) ناهيك عن وحدة المذهب (سني) يستلزم إكساب النشء معاني حرية الاعتقاد في الرأي وفي الأفكار المتعلقة بنمط الحياة ومظاهرها السلوكية خاصة في ظل الانفتاح الهائل في العالم الافتراضي على ثقافات العالم وأن تكون مناهجنا وأساليب تدخلاتنا تتعلق بالتسامح ورفض الجبر والقهر وتقديم الإقناع والحوار بدلا من الإقصاء والوصم.

لقد كانت تجربة أحداث غرداية (مذهب إباضي) محكا اختباريا لمدى صدق المقولة المقدمة سلفا، رغم ماحيك حولها من نعارات مذهبية بأغطية متعددة، تمكن في النهاية القارب الجامع الممثل في وحدة الدين أن يكون حصنا منيعا لتفويت فرصة دعاة الانشطار من باب التعدد المذهبي.

4- التعدد اللغوي محكا للتعارف: خاصية المجتمع الجزائري اللغوية تنطلق من التنوع الألسني (وجود أكثر من لغة) يتكلمها عرقين مختلفين،حيث تجاوز المزاوجة إلى ظاهرة التعدد اللغوي حيث يزاوج كل عرق اللغة المنطوقة وإن كانت هذه الخاصية تنطبق على الأمازيغ ، تسري في اتجاه واحد فهم متقني لعدة لغات (polyglotte) استخداما بالإضافة إلى لغة المستدمر[18].

هذا التعدد اللغوي يُعرف باستعمال منظومتين أو أكثر من جانب المتكلمين في متحدث واحد[19].

فهو خاصية إيجابية على حد تعبير "هارالد هارمان "، فهو ليس مجرد تعدد اللغات وإنما تنوع لغوي لا يمكن الاستغناء عنه من أجل مواجهة متطلبات الثقافة المحلية والمحافظة على السلوك الاجتماعي[20].

لقد عرف محمد الأوزاعي التعدد اللغوي المقابل العربي للكلمة بأنه يصدق على الوضعية اللسانية المتميزة بتعايش لغات وطنية متباينة في بلد واحد إما على سبيل التساوي إذا كانت جميعها لغات عالمية كالألمانية والفرنسية والإيطالية في الجمهورية الفدرالية السويسرية وإما على سبيل التفاضل إذا تواجدت لغات عالمية كالعربية بجانب لغات عامية، الهوسا، الغورمانشة، التوبو، السوناي زارما مثلا في جمهورية النيجر[21].

تشريعيا أقدمت الدولة الجزائرية الفتية على قطع الطريق أمام الدعوات التي تجعل من اللغة الأمازيغية مظلة من أجل تمرير أشكال التصدع في البنى الاجتماعية حيث تم رفعها إلى مصاف لغة وطنية عام 2002 ثم لغة رسمية في القانون الأعلى شهر فيفري 2016[22].

هذا التعدد اللغوي بل التنوع يأخذ معنى التنوع الإزدواجي الذي ينفتح على التنوع في الاستخدام الواحد للغة سواء اللغة العربية أو الأمازيغية حيث أن استخدام الازدواجية لنفس اللغة في مستويين: مستوى عال في المناسبات الرسمية وفي المؤسسات التعليمية والنصوص المكتوبة غالبا، ومستوى آخر وُصف بالهابط حيث الاستعمال في الحديث في الحياة اليومية العادية مثل استخدام اللغة العربية[23].

أو ازدواجية ممارسة في ترتيب اللغتين العربية والأمازيغية حيث ترد في الفقرة (1) من المادة (3): بأن اللغة العربية هي اللغة الوطنية والرسمية، وفي الفقرة (1) من المادة الرابعة: تمازيغت هي كذلك لغة وطنية ورسمية، ولكن هناك مستويين أعلى وأسفل حيث شهدت الفقرة (2) من المادة الثالثة: تظل العربية اللغة الرسمية للدولة[24].

في ظل التناغم والتفاهم ضمن حلقات الانتماء، تضمحل مثل هذه الدعوات للتمييز بين ترتيب اللغتين، حيث حلقة الانتماء اللغوي في الدائرة الجيو- سياسية الأولى هي الوطن العربي، والدائرة الكبرى للانتماء الكوني

(العالم الإسلامي) اختصرت الطريق أمام تعدد الشعوب والأعراق في لغة القرآن.

5- التعدد الثقافي تجاوزا من أجل بناء ثقافة العيش المشترك: تؤكد المادة الأولى (مادة 1) لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة "اليونيسكو" في بيانها بمناسبة اليوم العالمي للتنوع الثقافي للحوار والتنمية (21 ماي)، أن التنوع الثقافي ضروري مثل التنوع البيولوجي لقانون الكائن الحي"، فهو خاصية أساسية للوجود، له أسبقية طبيعية على المحتوى الموضوعي للثقافة الفعلية. لذلك ينبغي الحكم على الانتماء الثقافي للإنسان من زاوية معيارية الحقوق الأساسية، ويكون إصلاحها وتعديلها في معنى احترامها.

تعرف التعددية الثقافية على أنها سياسة في التعامل مع التنوع الثقافي، وأسلوبا في معالجة ظاهرة انبعاث الأقليات الثقافية، وترتكز على فكرة اقتسام السلطة ما بين الجماعات الثقافية ضمن مجتمع ما، اقتساما على أساس المساواة والعدالة، ترتبط بالتنوع الثقافي، فهي سياسة تنظيمية لهذا التنوع الثقافي. لذلك، يتوجب الاعتراف رسميا بالجماعات المتمايزة ثقافيا، ليتم تطبيق ذلك عمليا من خلال سياسات معينة. فيكون من واجب الدولة الاعتراف بتعدد المجموعات الإنثو-ثقافية وجعلها تتعايش تعايشا سلميا وملائما للمناخ السياسي العام في حدود إمكاناتها المتوفرة. فلا ينبغي أن يؤثر التنوع الثقافي في وحدة الدولة وتماسكها. هذا المعطى تجاوزته الدولة الجزائرية من خلال المصالحة مع الذات والهوية التاريخية وتم إدراج رأس السنة الأمازيغية (يناير) وترسيمه كعيد وطني تحتفل به الدولة والمجتمع.

إن التنوع الثقافي في الجزائر يعتبر تجاوزا للأزمة، أزمة الانتماء والهوية، كون الحياة الثقافية للشعوب هي روحها وكينونتها بها تتخذ هويتها وبفضلها تنتظم حلقات انتمائها في الفضاءات الجيوسياسية، وبالتالي يصبح تدهور الهوية وتصدعها هو أكبر خطر يهدد استقرار المجتمع.

إن الديمقراطية الثقافية التي تحلم بها بعض الدول، قد جعلت منها في بعض المجتمعات آلية دافعة منذ التخطيط العرقي الذي هو انتهاك للحق في عدم التمييز[25]، وفرضا للأحادية التي تلغي الآخر الذي يشاركك في الرقعة الجغرافية حيث تتجلى صور انعكاساته النفسية في إحداث جرح يتسع كلما

سرت الكراهية خاصة عند ممارسة مظاهر الثقافة علنا (على غرار الأعياد، الطقوس والعادات الاجتماعية)[26].

إن تبدد الاضطهاد ضمن الفضاء المتنوع ثقافيا والذي يتسم بالاعتراف المتبادل يعتبر بحق حصنا نفسيا واجتماعيا، هذا الاعتراف بالتعدد الثقافي في أبعاده الاجتماعية والنفسية والتشريعية يدفع بواجب وقاية الآخر كشرط وجودي متعلق بوجود الثقافة الأخرى خاصة عند انحصار بعض الثقافات في رقع جغرافيا محددة (على غرار بني ميزاب)، فالاعتراف بالثقافة الفرعية ممارسة وتشريعا يعتبر أكبر وقاية للوقوع في التعصب والعنف، ذلك أن انتماء الثقافات الفرعية إلى نفس حلقات الانتماء الكبرى العرقية أو الدينية يعتبر صمام الأمان ضد أشكال الإقصاء ومدخلا طبيعيا للحوار والتعايش في رقعة جغرافية واحدة.

إن الحلقات الكبرى الجامعة لأشكال الثقافات المتنوعة قد تم الفصل فيها عبر الانصهار التاريخي سواء تعلق الأمر بحلقة وحدة الدين (الإسلام) بمذهبيه (السني والإباضي) أو حلقة الانتماء الثقافية العربية، و أهمها حلقة الانتماء للعالم الإسلامي.

هذا الفصل في حلقات الانتماء يعزز معنى رأس المال الثقافي (الموروث والمكتسب) الذي يعبر عن مجموعة من الرموز والمهارات والقدرات الثقافية واللغوية والمعاني التي تمثل الثقافة السائدة، والتي أختيرت لكونها جديرة بإعادة إنتاجها واستمرارها ونقلها خلال العملية التربوية، حيث يركز هذا المفهوم على أشكال المعرفة الثقافية والاستعدادات التي تعبر عن رموز داخلية مستدمجة تعمل على إعداد الفرد للتفاعل بإيجابية مع مواقف التنافس وتفسير العلاقات والأحداث الثقافية[27].

6- الدول الحديثة ومشروع المواطنة: إن المجتمعات التي عرفت التعدد العرقي والمذهبي رغم سيادة عنصرا عرقيا أو مذهبيا، انتقلت في بناء دولتها الحديثة من الدعوة إلى روح القومية وذوبان الأقليات في منطق الأغلبية المسلطة - كما فعلت القومية العربية أو التركمانية في زمن ما- بل إلى بناء تشاركي يقوم على مبدأ المواطنة التي تحتكم للدساتير الوافية للحقوق والعارضة لمعايير التداول عبر النهج الديموقراطي.

فالمواطنة محددة بمنظومة التمثلات والسلوكيات والعلاقات والقيم الاجتماعية، أي كمرجعية معيارية وقيمة اجتماعية، فهي مجموعة من القيم لتدبير الفضاء العمومي المشترك لتحدد أهم تجلياتها في الانتماء للوطن والتمتع بحقوق المواطنة والالتزام بواجباتها والمشاركة في تدبير الفضاء العام الدال على التنشئة الاجتماعية التي تحاول تربية الفرد/المواطن على تبني القيم السياسية والقانونية والمعرفية لبنية مفهوم المواطنة لتنعكس في سلوكياته وعلاقته الاجتماعية داخل الفضاء العام المشترك للوطن الذي في المفهوم السياسي المتداول يدل على معنى مادي، بل إنه يدل على معاني وجدانية وروحانية تتجاوز حدوده المكانية[28].

إن الوطن باعتباره المنزل يقيم فيه الإنسان وهو موطنه ومحله، وينسج فيه الفرد علاقات أفقية مع بني جنسه متعددي الثقافات، تعبر عن حقيقة المواطنة التي تربط الفرد بالدولة من ناحية، والفرد وسائر المجتمع من ناحية أخرى، يجد فيها المواطن أمنه في ظل طبيعة الدولة القائمة على المعاني الحقيقية للمواطنة حيث تشير دائرة المعارف البريطانية - مثلا- إلى أن المواطنة بوصفها علاقة بين الفرد والدولة، حيث يدين بموجبها الفرد بالطاعة والولاء للدولة ومن ثم يحق له أن يتمتع بحمايتها[29]، تلك الحماية التي تتعدى البعد الفيزيقي إلى كافة أشكال الرمزية الثقافية.

هذا المعنى يصدقه قول محمد عابد الجابري الذي يرى أن المواطنة هي: البحث عن علاقة السلطة بالمواطن والمواطن بالسلطة، والحق أن ما يلفت النظر في الفكر العربي الحديث والمعاصر هو ضمانة الخطاب السياسي فيه، نقصد الخطاب الذي يطرح مشكلة الدولة والمجتمع والعلاقة بينهما من منظور يعالج بالأساس مسألة السلطة[30].

مفهوم المواطن استغرقت فيه الدول الكبرى حدوده في ما يخص أبنائها (لكن مازالت تدق به في مجتمعات الأهالي) حيث مصطلح مواطن "Citoyen" وما يقابله من مواطنة "Citoyenneté" تجاوزته الدساتير حيث أقدمت الجمعية الفرنسية مثلا بتاريخ (12 جويلية 2018) على حذف كلمة عرق من الدستور وجاء في المادة الأولى المعاد كتابتها، "تضمن الجمهورية المساواة أمام قانون جميع المواطنين دون تمييز بسبب الجنس أو الأصل أو الدين" ، بدلاً من "دون

تمييز في الأصل أو العرق أو الدين"، وبالتالي أصبحت الهوية انتسابا ثقافيا أو انتسابا إلى المعتقدات وقيم ومعايير معينة تحددها الثقافات الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد والتي يكتسبها من خلال الولادة وعملية التنشئة الاجتماعية السوية التي يمر بها في حياته وليست انتسابا للعرق بل إلى ثقافة المجتمع الواحد[31].

لقد أغلق الدستور الجزائري الباب أمام التأويلات المحبكة من قبيل الأقليات، حيث ضمن الدستور في مادته 38 "أن الحريات الأساسية وحقوق الإنسان والمواطن مضمونة، وتكون تراثا مشتركا بين جميع الجزائريين والجزائريات، واجبهم أن ينقلوه من جيل إلى جيل كي يحافظوا على سلامته وعدم انتهاك حرمته"[32]. هذا التراث المشترك الذي يتكون ممارسة ويمرر عبر الأجيال هو الكفيل بمحو تلك الحدود العرقية واللغوية المتصارعة، حيث تصبح سلطة القانون ضمن الدولة هي المرجع وهذا ما أكدت عليه المادة 32 "على أن المساواة أمام القانون دون التمييز بين المواطنين سواء على أساس المولد أو العرق أو الجنس أو الرأي أو أي شرط أو ظرف آخر إما شخصي أو اجتماعي"[33].

كما كرس الدستور الجزائري نهجا يقطع الطريق أمام استغلال العامل الثقافي الذي هو محور المناورات الهامشية حول إشكاليات اللغة الفرعية أو ممارسة الطقوس في تجليات البعد الثقافي العرقي، بأن تحمي الدولة الثقافة بل إعطاء الحق فيها، وأن تجعل أشكال الثقافات الفرعية ضمن اهتماماتها بالمحافظة على التراث الثقافي الوطني المادي وغير المادي (المادة 45) [34].

هذا الانتساب لثقافة المجتمع الواحد هو أساس تكوين رأس مال اجتماعي الذي هو حسب بورديو "كم الموارد الواقعية أو المحتملة التي يتم الحصول عليها من خلال امتلاك شبكة من العلاقات الدائمة المرتكزة على الفهم والوعي المتبادل، و ذلك في إطار الانطواء تحت لواء جماعة معينة، فالانتماء إلى جماعة ما يمنح كل عضو من أعضائها سندا من الثقة والأمان الجماعي[35]. هذان العاملان (الثقة والأمان) لا يضمن توفيرهما ورعايتهما إلى تحت مظلة الدول التي تعترف بتعدد ثقافاتها، البانية لهويتها ليس فقط بكونها امتدادا ووفاء

للذات ولكن تغير وتحول يعطي للاختلاف والغيرية وظائفها التكوينية في الأنا، فالهوية ليست انغلاقا أو انطواء على الذات وإنما انفتاح وفهم وتواصل وفاعلية[36].

خاتمة:

تبدو معيقات المواطنة أمام بنية التركيبة الاجتماعية العشائرية والقلبية للمجتمع الجزائري إشكالا أمام المسعى المكلل بالجهود الرامية إلى تفكيكها، لكن ما يضمن مدى فعالية المسعى هو التكفل والارتقاء بالحقوق في إطار التشريع الذي يأخذ معنى الالتزام ليس اعترافا فقط بل ممارسة.

لم تعد الشعوب عبر أصقاع العالم تسعى إلى الاستحواذ على الرقعة الجغرافية ولا على ممارسة التعسف القائم على الأغلبية بقدر ما لجأت - والفضل يعود إلى التربية والتعليم- إلى تبني التعايش وتقاسم الواجب كما تتقاسم الحقوق، خاصة أمام لجوء كيانات كبرى إلى تكتلات تبحث عن أدنى شروط الالتقاء من أجل عقد الحلف والتكتل على غرار الاتحاد الأوروبي الذي تجاوز الحدود الجغرافية من أجل محو الفواصل الثقافية.

داخل المجتمعات المثقفة، تضمحل الفروق والحدود لتبعث الإنسان ضمن أفق جديد اسمه المواطنة. هذه الأخيرة أصبحت مطلبا في المجتمعات العربية والإسلامية بسبب تعدد المشارب الثقافية وتنوع الأعراق والألسن داخل المجتمع الواحد، مما حتم على دولها أن تسعى لتحقيق التناغم والتآلف الاجتماعي ليس عبر التشريع فحسب ولكن بفضل مشاريع تربوية تعليمية تعاضد بها مشاريعها التنموية.

إن التجاوز الذي يلخصه التحول من الهوية الأصلية إلى الهوية الوسيطة ومنه إلى الهوية الواقعية[37] هو تجاوز أساسه عبور الفواصل العرقية المشكلة في هويات مغلقة نحو الوسيطة التي هي تمازج بين الهويات المتعددة، بهدف الانصهار الذي تضمنه الدولة الوطنية حتى تتشكل الهوية الواقعية.

فالدولة الوطنية (دولة الاستقلال) تداركت إشكاليات ممارسة الهوية الواقعية واستطاعت في مسيرتها إرساء مبدأين أساسين هما الحوار والتعايش على

طريق المواطنة متجاوزة العوائق الذاتية المشكلة لكيانها: الاستلاب العرقي والاستعلاء الثقافي في صورته اللغوي والمذهبي في عالم شديد الاستقطاب.

الهوامش:

[1]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، عالم الكتب، بيروت، 1979، ص 131.

[2]- عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث والإنماء، لبنان، 1994، صص:47-48.

[3] - Paul Ricœur ; soi même comme un autre, , Edit : Seuil, 1990, p345.

[4]- موسوعة العلوم الاجتماعية:، ميشل مان ، تعريب: عادل الهواري و سعد مصلوح ، مكتبة الفلاح ، الكويت، 1984، ص 110

[5]- جبران مسعود: الرائد معجم لغوي معاصر، دار العلم للملايين،بيروت، مجلد 1، 1992، ص 311.

[6]- الجريدة الرسمية (ج، ج، د، ش): تعديل الدستور، العدد 4، المادة 38،السنة 53، 2016.

[7]- الجريدة الرسمية (ج، ج، د، ش): تعديل الدستور، العدد 4، المادة 42، السنة 53، 2016

[8]- قاسم نايت بلقاسم مولود: إنية وأصالة، دار الآمة، الجزائر، 2013، ص 69.

[9]- الرازي أبو بكر محمد: مختار الصحاح، مادة حوار، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، ص 161.

[10]- الألمعي زاهر: مناهج الجدل ، مطابع الفرزدق التجارية ، الرياض، (د ت)، ص 42.

[11]- Oxford Dictionnary : Oxford Dictionnary for National Biography, ethnic, 2018

[12]- مارك أوجيه ، جان بول كولاين: الأنثربولوجيا، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 1، 2008، ص24.

[13]- منير بعلبكي:.قاموس انجليزي عربي، بيروت، دار العلم للملايين، 1981، ص15.

[14]- Ghazer.N & Moynihan D.P: Ethnicity theory and Experience (Massachussets: Harvard University press. 1975, p102.

[15]- بورديو ، بيير: أسباب عملية إعادة النظر للفلسفة، تعريب أدوار مغيث، (د ط)، دار الأزمنة الحديثة ، بيروت، 1998، ص67.

[16]- أنيس مالك طه : التعددية الدينية رؤية إسلامية ، منشورات الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، ط1، 2005، ص05.

[17]- محمد الطاهر ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام . الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط2، 1985، ص 42.

[18]- كمال بشر: علم اللغة الاجتماعي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1997، ص12.

[19]- محمد التونجي وراجي الأسمر: المعجم المفصل في علوم اللغة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ص25.

[20]- حافظ إسماعيل علوي وآخرون: اللسان العربي وإشكالية التلقي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيت النهضة، بيروت، 2007، ص64.

[21]- محمد الأوزاغي: التعدد اللغوي وانعكاساته على النسيج الاجتماعي ، مطبعة النجاح الجديدة ، الرباط ، ط1، 2002، ص11.

[22]- الجريدة الرسمية (ج، ج،د،ش): تعديل الدستور، العدد 4، السنة 53، 2016.

[23]- إبراهيم صالح الفلاي: ازدواجية اللغة، النظرية والتطبيق، مكتبة الملك فهد الوطنية أثنا النشر، الرياض، ط 1، 1996، ص 76.

[24]- الجريدة الرسمية (ج، ج، د، ش): تعديل الدستور، العدد 4، السنة 53، 2016.

[25]- سامح فوزي، سمير مرقص: إدارة التعددية الدينية، الأقباط في مصر نموذجا، مكتبة الإسكندرية، 2013، ص24.

[26]- ويل كميلكا : أوديسا التعددية الثقافية. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفية ج2، الكويت، 2011، ص15.

[27]- بورديو، بيبر: أسباب عملية إعادة النظر للفلسفة، تعريب أدوار مغيث ،(د ط)، دار الأزمنة الحديثة، بيروت، 1998، ص 34.

[28]- زروخي إسماعيل: الدولة في الفكر العربي الحديث، دار الفجر، مصر، ط 1، 2000، ص 16.

[29]- حمدي مهران: المواطنة والمواطن في الفكر السياسي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط 1، 2012، ص61.

[30]- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، بيروت، ط5 ،1994، ص78.

[31]- ثائر رحيم كاظم : "العولمة والهوية والمواطنة"، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، الأردن، المجلد2، العدد1، 2009، ص 168.

[32]- الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، رئاسة الجمهورية، الأمانة العامة الحكومة، مارس 2016، ص6.

[33]- نفس المرجع، ص05.

[34]- نفس المرجع ، ص07.

[35]- Bourdieu, Pierre; « the forms of capital » in: John Richardson. Handbook of theory and research for sociology of Education. Westport, Conn : Greenwood Press, 1986, p66.

[36]- التريكي فتحي: بول ريكور فيلسوف الغيرية، مجلة أوراق فلسفية، مركز النيل للكمبيوتر، القاهرة، العدد8، 2003، ص 52.

[37]- ريتشارد مينش: الأمة والمواطنة في عصر العولمة، من روابط وهويات قومية إلى أخرى متحولة، ترجمة عباس عباس، منشورات الهيئة العامة للكتاب، سوريا، 2010، ص 84.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 799 – 828
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التجديد الديني في فكر علي شريعتي

Religious Renewal in the Thought of Ali Shariati

د. ترايكية يامنة[1] **د. يعلى فاروق**
الأكاديمية العسكرية لشرشال كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة سطيف
ali.mona80@yahoo.com lilaf8@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2019/09/12 تاريخ القبول: 2020/05/30

الملخص:
تناولنا في هذه الدراسة رائدا يعد من أهم رواد الفكر الديني في العالم الإسلامي، حيث ساهم شريعتي في خلق رؤية جديدة للدين الإسلامي بعيدا عن الأفكار الكلاسيكية والنمطية التي اعتاد رجال الدين زرعها في ذهن الناس.
حيث توصل شريعتي إلى وجود دينين، دين الشرك ودين التوحيد، وعلى الإنسان التحلي بالوعي للتمييز بين الدينين، فالقضية عند الله هي عبودية ضد عبودية وليست زندقة ضد الإيمان بالله وهذا هو جوهر التجديد الديني في فكر شريعتي.
الكلمات المفتاحية: التجديد الديني؛ إسهامات؛ الفكر الديني؛ الإسلام؛ علي شريعتي.

Abstract:
In this study, we discussed one of the pioneers of religious thought in the Islamic world; Shariati contributed to creating a new vision of the Islamic religion away from the stereotypes that the clerics used to implant in people's minds.
Shariati found that we have two religions, Religion of polytheism and religion of monotheism and human must be aware the distinction between the two religions ; The issue with God is slavery against slavery not heresy against faith in God; and this is the essence of religious renewal in the thought of Shari'ati.
Key words: Religious Renewal; Contributions; Religious Thought; Islam; Ali Shariati.

1- المرسل المؤلف.

مقدّمة:

يعتبر التجديد الديني من أهم المواضيع التي تناولها الكثير من العلماء والمفكرين ، حيث يعبر هذا المصطلح عن إعادة قراءة وتمحيص لما قدمه علماء الدين وفقهائه عبر التاريخ ، فهو عبارة عن إحياء للفكر الديني لكي يتناسب مع جميع العصور والأزمنة والمجتمعات، حيث نجد أن الإنسان والمجتمع في حالة تغير مستمر مما يتطلب صياغة قوانين ومفاهيم جديدة لإدارة شؤون الحياة، وذلك من خلال خلق رؤية أكثر ملائمة وعصرنة مع المشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية من خلال القراءة المتجددة والمتطورة للفكر الديني الإسلامي لتمكن من مواكبة الحضارة والخروج من التبعية والتخلف.

كما يعتبر علي شريعتي من أبرز علماء الاجتماع الإيرانيين والمسلمين، ومن أهم المفكرين الذين بحثوا في قضايا الدين بشكل خاص، حيث استطاع من خلال فكره التنويري الثوري المتجدد التأثير في الكثير من الناس بمختلف شرائحهم، كما كان له الأثر الكبير في اندلاع الثورة الإسلامية الإيرانية.

حيث عمل شريعتي على إعادة تمحيص للأفكار الدينية وغربلتها بالشكل الذي يسمح لها بأن تكون أكثر فاعلية وتأثير في مجتمعاتنا الإسلامية بهدف توعية الأجيال وجذبهم نحو الإسلام الأصيل التوحيدي وإبعادهم عن دين الشرك أو الدين الأفيوني كما يفضل شريعتي أن يسميه.

ومن خلال هذه الدراسة سنحاول التعرف أكثر على "علي شريعتي" والتعرف على فكره الديني الإصلاحي التجديدي، والوقوف عند مساهماته القيمة التي حاول من خلالها إبراز دور الدين بشكل عام والإسلام بوجه خاص في نهضة الشعوب وتقدمها، من خلال القراءة المتجددة والحداثية للدين ليتلاءم مع متطلبات العصر،مبرزين نقاط القوة ونقاط الضعف في أفكاره محاولين من خلال مجموعة من العناصر الإجابة في عن التساؤلات التالية :

- ما مفهوم التجديد الديني في فكر علي شريعتي؟
- ما هي مظاهر التجديد الديني في فكره؟

- ما الدور الذي لعبه شريعتي في التنوير الديني؟
- ما هي أسس وآليات الإصلاح الديني في فكره؟

1- أهمية الدراسة: تكمن أهمية هذه الدراسة في أهمية الموضوع الذي نحن بصدد معالجته، بالإضافة إلى المكانة التي يحتلها علي شريعتي في الفكر الاجتماعي والإسلامي، حيث يعتبر التجديد الديني من المواضيع المعاصرة التي أسالت الكثير من الحبر كما يعتبر شريعتي من أهم رواد التجديد الديني الإسلامي، وذلك من خلال مساهماته القيمة التي حاول من خلالها إبراز دور الدين بشكل عام في نهضة الشعوب وتقدمها من خلال القراءة المتجددة والحداثية له ليتلاءم مع متطلبات العصر.

2- مفهوم التجديد الديني: قبل التطرق إلى مفهوم التجديد الديني في فكر علي شريعتي والذي سنستعرضه تباعا في مجموعة من العناصر التي قمنا بعرضها في هذه الدراسة، سنتناول مجموعة من التعاريف التي تناولها بعض من الباحثين العرب لمفهوم التجديد الديني.

حيث يعرف الشيخ عبد الله اليوسف التجديد الديني على أنه : "التجديد في الفكر الديني وليس في الدين نفسه، أو هو إعادة نظر وتأمل فيما أنتجه العلماء من فكر ديني طوال التاريخ، ومن ثم فهو حركة داخل الدليل وليس خارجه، وهو إعادة تأصيل للمسلمات بأفق أوسع، ونظرة أكثر عمقاً، وأكثر شمولية، التجديد أيضاً يعني عملية علمية فكرية دائمة ومستجدة، وهو استمرار متطور للتاريخ وليس جموداً عنده، وإبداع مستمد من الأصالة وليس استغراقاً في الماضي، وبهذه الرؤية يتضح مفهوم التجديد الديني"[1].

أما الدكتور لطفي الزغير، فيرى أن المقصود بالتجديد هو: "إعادة الأمور إلى ما كانت عليه في بداية ظهورها، إذ أنه ورد في الشروح قولهم: "إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما"[2].

وطبقا للزغير، فإن مصطلح التجديد لغة يدل على تجدَّد الشيء، بمعنى أنه "صار جديدا"، وجدَّد الشيء أي صيَّره جديدا، كما في الصحاح للجوهري، والتجديد شرعا أو اصطلاحا لا يخرج عن هذا المفهوم[3].

3- الدراسات السابقة: سنتناول في هذا العنصر جملة من الدراسات التي تناولت موضوع التجديد الديني في فكر شريعتي بالإضافة إلى مجموعة أخرى من الباحثين والمفكرين الذين تناولوا موضوع التجديد الديني محاولين إجراء مقارنة بينها وبين التجديد الديني في فكر علي شريعتي للكشف بين نقاط الالتقاء والاختلاف في مفهوم التجديد.

الدراسة الأولى: (تجديد الفكر الديني في الإسلام)[4]

وهي عبارة عن محاضرات ألقيت في الفترة ما بين (1928 و 1929) والتي نشرت في شكل كتاب سنة 2000، بترجمة من الباحث عباس محمود، حيث قام بهذه الدراسة المفكر الهندي محمد إقبال وهو مفكر وفيلسوف إسلامي هندي، تناولت هذه الدراسة في مجموعة من الفصول المعرفة والرياضة الدينية،البرهان الفلسفي على ظهور التجربة الدينية، الألوهية ومعنى الصلاة، روح الثقافة الإسلامية، مبدأ الحركة الدينية وصولا إلى طرح تساؤلا مهما وهو: هل الدين ممكن؟ فكل هذه الفصول حاول من خلالها الكشف عن كيفية التجديد في الفكر الديني في الإسلام، وهو ما يمكن الاستعانة به في هذه الدراسة باعتبار أن إقبال يعتبر أول من كتب في مفهوم التجديد الديني في العصر الحديث.

وتعتبر هذه الدراسة من الدراسات الرائدة والأقدم في مجال التجديد والإصلاح الديني أين ركز فيها المفكر على فكرة الحركة والتغيير التي تعتبر الأساس في الدين الإسلامي والتي يكون قوامها الاجتهاد بمختلف أدواته، كما أن التجديد والاجتهاد لا يعني الهدم والبدء من جديد وهو الأمر الذي يؤدي إلى جمود الفكر الديني حيث يجب أن يكون هناك تراكم معرفي، نستطيع من خلاله التجديد والبناء والاستمرارية والتغيير، وهي نقطة الالتقاء بين فكر شريعتي ومحمد إقبال حيث الدعوة إلى عدم تقديس ما جاء به السلف الصالح وفي نفس الوقت عدم التفريط فيه وإهماله بشكل كلي، فالمسالة المطروحة في مسألة تجديد دوري في القراءة للفكر الديني الإسلامي، قراءة علمية حضارية متطورة.

ونلاحظ من خلال دراستنا وتحليلنا لهذه الدراسة غنا الباحث الثقافي والأيديولوجي ، باعتباره من جنسية هندية كما أنه شديد الاطلاع على الثقافة الأوروبية، الأمر الذي أدى إلى تأثره ببعض الأفكار الأوروبية لكن دون التخلي عن الثوابت الإسلامية، إلا أنه قد وجهت له مجموعة من الانتقادات والتي تركزت في معظمها على منهجه حيث أنه لم يعتني كثيرا بترتيب الأفكار وتنظيمها خاصة وأنها ترتبط بموضوع حديث تم تناوله لأول مرة في تلك الفترة وهو موضوع التجديد الديني في الفكر الإسلامي مما كان يقتضي على المفكر الاستعراض الواضح والسلس لتلك الأفكار[5].

الدراسة الثانية: عنوان هذه الدراسة هو " تجديد الفكر الإسلامي"[6]

نشرت الدراسة في شكل كتاب سنة (1993) قام بها الباحث حسن الترابي وهو مفكر ديني سوداني رائد من رواد التجديد السياسي الإسلامي، قام من خلال هذه الدراسة ومن خلال خمس محاور أساسية بالتطرق إلى مسألة التجديد في الفكر الإسلامي حيث استهلها بسؤال حول هل يمكن تجديد الفكر الإسلامي؟ كما تطرق في باقي المحاور إلى تجديد الفكر الإسلامي وتجديد أصول الفقه والدين والتجديد وصولا إلى المحور الأخير الذي تطرق فيه إلى مسألة الحركة الإسلامية والتحديث، وعلى غرار محمد إقبال، يرى الترابي في دراسته أنه لابد من فتح باب الاجتهاد والتجديد في الفكر الديني الإسلامي وعدم الخوف منه، وذلك من خلال وضع مجموعة من القواعد التي تنظم ذلك، حيث يدعو ترابي إلى ضرورة التجديد في أصول الفكر الديني والفقه، وعدم النظر إلى السلف بقدسية كبيرة ومثالية تعيق النقد البناء الذي يمكن أن يؤسس لإحداث تغير وتطور إيجابي من شأنه أن ينتقل بالعالم الإسلامي إلى مكان أفضل من الذي هو فيه،وهي النقطة التي يشترك فيها كل من شريعتي وإقبال مع الترابي.

كما تعتبر هذه الدراسة من الأبحاث النظرية المهمة التي تناولت موضوع التجديد الديني وتكمن أهميتها أكثر في كون ترابي من المفكرين المسلمين العرب والذي يمنح هذه الدراسة بعضا من الخصوصية، حيث عمل الترابي على إجراء بحث معمق في الموروث الفكري الديني والفقهي الإسلامي، الأمر الذي جعله يكشف عن العلل التي أدت إلى تأخر وجمود الفكر الإسلامي.

الدراسة الثالثة: عنوان هذه الدراسة هو "لي شريعتي وتجديد الفكر الديني بين العودة إلى الذات و بناء الأيديولوجية"[7].

نشرت الدراسة سنة (2002)، قام بها الدكتور عبد الرزاق جبران وهو مفكر وباحث ديني عراقي من رواد الوجودية الإسلامية، حيث قام من خلال هذه الدراسة باستعراض مفهوم التجديد الديني في فكر علي شريعتي وذلك من خلال مجموعة من المحاور التي تطرق فيها إلى تمهيد حول أزمة الوعي الديني في فكر شريعتي وإشكالية الإصلاح الديني وكيفية إصلاح المؤسسة الدينية من وجهة نظر علي شريعتي بالإضافة إلى التطرق إلى محور بعنوان ولاية المفكر بمعنى البحث عن اتجاهات الحكم الأمثل والفرق بين ولاية الفقيه وولاية المفكر الملتزم ومسألة الدين الايدولوجيا بين الدين التقليدي والإيديولوجي للوصول إلى البروتستانتية الإسلامية كحل أخير.

حيث تعتبر هذه الدراسة من الأبحاث النظرية المهمة والمفيدة التي تناولت عالم يعتبر من أهم رواد علم الاجتماع الإسلامي، حيث قام جبران باستعراض تحليلي معمق لأهم أفكار علي شريعتي في مجال الإصلاح والتجديد الديني، حيث تمكن من خلال عرضه الوافي والشامل من إعطاء القارئ فكرة عامة وشاملة عن فكر شريعتي، لكن من الأخطاء التي وقع فيها عبد الرزاق جبران أنه تبنى وجهة نظر شريعتي دون توجيه أي انتقاد لفكره، حيث تعامل مع هذه الأفكار كأنها من المسلمات الغير قابلة للدراسة والنقاش والنقد و هو ما سنحاول الاستفادة منه في هذه الدراسة في استعراض المفهوم العام للتجديد الديني لعلي شريعتي وآلياته،وفق ما تطرق له (جبران)، ولكننا في المقابل سنحاول الوقوف على نقاط الضعف التي وقع فيها شريعتي.

4- نبذة عن حياة علي شريعتي ومؤلفاته: الدكتور علي شريعتي (1933-1977) أشهر المفكرين الإيرانيين المعاصرين في الخارج، اهتم بالتاريخ وعلم الاجتماع والفلسفة، وانخرط في العمل السياسي مبكرا دفاعا عن الحرية في وطنه وفي كل بلد مستعمر أو مقهور من طرف الأنظمة المستبدة، وحكم عليه نظام الشاه بالإعدام غير أنه نجا من تنفيذه بفضل تدخل الحكومة الجزائرية وفاء لدعمه للثورة الجزائرية التي ساندها بقوة حينما كان طالبا في جامعة

السوربون وسُجن من أجلها، ولم تدم شفاعة الجزائريين طويلا، حيث قتل في ظروف غامضة في منفاه بلندن في يوم 19 جوان 1977.

ألف الدكتور علي شريعتي العديد من الكتب التي عالجت تاريخ الإسلام، والمذهب الشيعي، والحضارة الغربية ومسألة النهضة في العالم الإسلامي وقدم مئات من المحاضرات حول التراث والقضايا المعاصرة والدعوة إلى التحرر من الاستبداد والاستعباد، وقام تلامذته بتفريغ المئات من الأشرطة الصوتية التي سجلت فيها محاضراته ونشرها في شكل كتيبات انتشرت حول العالم، كما تنبهوا مبكرا إلى ضرورة ترجمتها إلى اللغات المختلفة خاصة اللغة العربية لتنتشر في العالم العربي الذي كان يعيش آنذاك ظروفا اجتماعية وسياسية واقتصادية مماثلة.

وهكذا ترجمت كتب علي شريعتي إلى العربية، وكان من أبرز مترجميها: الدكتور إبراهيم دسوقي شتا، وعادل كاظم وموسى قصير، علي الحسيني، إحسان صوفان، عباس الترجمان...الخ.

لقد قامت دار الأمير في بيروت بإصدار الآثار الكاملة للدكتور شريعتي بالعربية في 29 عنوانا، أذكرها هنا حسب ترتيب النشر: مسؤولية المثقف، معرفة الإسلام، مسؤولية المرأة، النباهة والإستحمار، فاطمة هي فاطمة، الإمام علي في محنته الثلاث، الحج الفريضة الخامسة، دين ضد دين، بناء الذات الثورية، منهج التعرف على الإسلام، التشيع مسؤولية، أبي وأمي نحن متهمون، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، الدعاء، قصة حسن ومحبوبة، العودة إلى الذات، الحر إنسان بين الفاجعة والفلاح، الإنسان والتاريخ، الإنسان والإسلام، الإسلام ومدارس الغرب، سيماء محمد صلى الله عليه وسلم، الأمة والإمامة، محمد صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين، الحسين وارث آدم، الإمام السجاد أجمل روح عابدة، الشهادة، تاريخ الحضارة، الأخلاق، تاريخ معرفة الأديان، وترجمت هذه الكتب إلى عدة لغات عالمية كالانجليزية والفرنسية[8].

5- مظاهر التجديد في فكر علي شريعتي:

أ- مفهوم الإنسان في فكره: لكي نتمكن من التعرف على أهم التحديثات والتجديدات التي قام بإدخالها على الفكر الديني الإسلامي لابد من الإشارة إلى

تعريف الإنسان من وجهة نظر شريعتي، حيث يميز (شريعتي) بين الإنسان والفرد حيث يشير إلى أن ورود كلمة فرد في القرآن تشير إلى نوع من أنواع الحيوانات التي تمشي على قدمين وعندما نقول إنسان فالمقصود به الحقيقة السامية الغير عادية الذي له تعريف خاص وأن ذلك التعريف لا يسع ظواهر الطبيعة حيث أن الإنسان له مميزات استثنائية التي هي السبب في أن يكون كل فرد من أفراد النوع البشري إنسانا بقدر معين[9].

ومن هنا نلاحظ أن شريعتي قد أورد نوعا من التمايز بين مفهوم البشر ومفهوم الإنسان، حيث يمثل هذا الأخير أعلى مراتب الموجودات رفعة ومكانة عند الله وهذا ما يؤكده شريعتي من خلال قوله : "عندما نقول إنسان لم يكن مقصودنا التعريف الشامل لجميع أفراد هذا النوع الذي يعيش منه الآن ثلاث مليارات على وجه الأرض – بصورة مشتركة – جميع أفراد هذا النوع هم بشر بصورة مشتركة، ولكنهم ليسو أفرادا للإنسان جميعا، كل منهم يتمكن أن يكون إنسانا إلى حد ما وبمقدار معين"[10]، فالإنسان الهدف في فكر شريعتي هو الإنسان المرتبط بجماعة والمندمج فيها دون أن يذوب فيها أو ينفصل عنها، إنه إنسان جماعي اجتماعي بالفطرة يهدف إلى تطوير الحياة الإنسانية، إنه إنسان يعيش على هذه الأرض ويناضل ضمن الواقع المعاش، وبهذا يميز شريعتي بين مفهومه للإنسان عن المفهوم الصوفي، فالصوفية تدعو إلى اندماج الإنسان بالذات الإلهية من خلال السمو الروحي، إنها تقضي على إنسانية الإنسان وتجعلها فداء لما وراء الطبيعة[11].

فبالنسبة لشريعتي الإنسان مختلف عن باقي الكائنات الأخرى بوعيه تجاه الواقع المعاش وخاصيته النضالية وقدرته على الاندماج دون الذوبان في جماعته وأمته.

ب- الفكر الديني عند شريعتي: يدور الحديث في هذا العنصر عن نظرة علي شريعتي لمسألة الدين، فمفتاح فهم منهج شريعتي في المعرفة الدينية هو فهمه بوصفه عالم اجتماعي دينيا، فشريعتي ينظر إلى الدين من حيث أنه كيان اجتماعي، وكونه عنصرا فعالا في الحركات الاجتماعية، ويركز على أدائه العملي في المجتمع.

ففي بحثه عن التوحيد لا يتحدث عن التوحيد والشرك بمعناهما الكلامي، وإنما يتحدث عن التوحيد والشرك الاجتماعيين، حيث يرى أن التوحيد هو النظام الذي يحقق الوحدة الاجتماعية، في حين الشرك هو الدين الذي كان دائما يبرر التمزق الاجتماعي والشرك الطبقي.

من هنا فإنه يرى الصراع بين الشرك والتوحيد صراعا اجتماعيا أكثر من مواجهة كلامية، لأن التوحيد كان على طول التاريخ حركة من أجل القضاء على التمزق الطبقي، والتفرقة العنصرية، وبشكل عام من أجل تحطيم الشرك الطبقي والفئوي في الوسط البشري، وعلى هذا الأساس فإن الأديان غير التوحيدية بالمعنى الخاص كانت من أكبر حماة وأهم خنادق الدفاع وتقديس النظام الطبقي والتفرقة البشرية على طول التاريخ.

كما أن شريعتي يرى أيضا في مسألة الاجتهاد، وإعادة صياغة الفكر الديني من خلال ضرورة الاستعانة بجميع الإمكانات العلمية التي توصل إليها العالم المعاصر، في مجالات العلوم الإنسانية وبالذات علم تاريخ الأديان والعلوم الاجتماعية والاقتصادية، والاستشراف وعلم معرفة الإنسان علميا وفلسفيا، ويرى أن سر عدم نجاح الإيرانيين في مجال الدراسات الإسلامية وإنضاج الفكر الإسلامي المعاصر، يكمن في أن هؤلاء العلماء كانوا في أغلب الأحيان بعيدين عن الرؤية العلمية الإنسانية الحديثة.

وأسلوب آخر ينتهجه شريعتي في دراسة الأديان عامة ودراسة الإسلام خاصة، هو الاهتمام بدراسة الأساطير الدينية لكشف ذلك الوجه من الحقيقة الذي لا يتضح لنا من خلال التجربة المباشرة.

ويرى شريعتي أن إحدى السبل التي اتبعها الإنسان لتهدئة قلقه واضطرابه الدائمين هو اتجاهه نحو الأساطير والحكايات والآثار الفنية، وفي تحليله للدين يرى أن إحدى المهمات الأساسية للدين هي معالجته لهذا القلق والاضطراب الذي يعاني منه الإنسان، وخلافا للكثير من علماء الأساطير والأديان والذين يعتقدون بأن الأساطير والرموز هي من خصائص الأديان القديمة، يرى شريعتي أن هذا الاتجاه لم يتوقف ولم يكن محدودا بفترة زمنية معينة، وأن الأساطير تتمتع بحقيقة أكبر مما يتمتع به التاريخ[12].

ومن هنا تتجلى لنا نظرته للدين كونه كيان اجتماعي وعنصرا فعالا في الحركات الاجتماعية،هدفه تحقيق التوحيد الذي يحقق الوحدة الاجتماعية لا الشرك الذي عادة ما يبرر التمزق الاجتماعي والتفاوت الطبقي، ومن أجل ذلك يدعوا المهتمين لانتهاج منهجا جديدا في دراسة الأديان عامة والإسلام بصفة خاصة يرتكز على مختلف الأساليب العلمية التي توفرها مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة واضعا نصب أعينهم هدفا ساميا يسعى الدين لتحقيقه وهو معالجة ذلك القلق والاضطراب الذي تعاني منه الإنسانية.

6- التنوير الديني عند شريعتي: في هذا العنصر سنحاول استعراض أهم مساهمات علي شريعتي في مجال التنوير الديني:

أ- الجمع بين التنوير والتدين: إن إمكانية الجمع بين التنوير والتدين، يكون ميسراً في حالة عدم إيجاد تضاد بين الدين والعلم من جهة وأن يكون الدين مستعداً دائماً لاستيعاب المتغير ومواصلة التكامل على مدى الزمان والمكان من جهة أخرى، وعلى الرغم من أن التعريف الغربي للتنوير اقترن دائماً وعلى مدى تاريخه بالعلمنة وإقصاء الدين، إلا أن هذه النظرة المادية كانت وبشكل كلي قد سجلت موقفها من المسيحية من جهة ومن التقاليد والمواريث غير العقلانية من جهة أخرى.

وبما أن الإسلام عد العقلانية أحد المصادر الرئيسية للدين ولم يقل بتضاد العقل مع الدين بل وأكثر من ذلك فإن ما لا يقره العقل لا يقره الدين والتجديد في الدائرة الدينية يقرنه بالاجتهاد.

وبشكل إجمالي فإن التنوير لا يمكن أن يتعارض مع الإسلام ومن جميع الجوانب، كما أن وجود متنورين مسلمين من خارج علماء الدين أمثال جلال آل احمد وعلي شريعتي في المجتمع الإيراني أفضل دليل على عدم تعارض الإسلام القائم على الاجتهاد مع التنوير[13].

وبالتالي فإن التنوير عنده مقرونا دوما بالاجتهاد والتجديد الديني ما لم يتعارض العقل مع الدين عكس المفهوم الغربي للتنوير الذي يقصي الدين في مقابل العلمانية وهو ما يتفق عليه شريعتي مع كل من محمد إقبال وحسن الترابي.

ب- دور شريعتي في خطاب التنوير: يمكن أن نقول أن إيران لم تشهد منذ نهضة الإمام الخميني وصولاً إلى بروز علي شريعتي، حركة جدية مثل انتفاضة 15 جويلية استطاعت أن تحدث تلاحما قويا بين المجتمع والدين وعلى نحو غير مسبوق، وكانت خطوة الخميني في انتفاضة الخامس عشر من جويلية خطوة لم تعهدها المؤسسات الدينية آنذاك، ولهذا، وبما حملته من بوادر مواجهة جديدة وما أحدثته من نقلة نوعية في موقف علماء الدين بالذات تفاعل معها الوسط الجماهيري وانشد لها بشكل أساسي، وكان وجود مرجع ديني كبير على رأس القيادة في هكذا انتفاضة استطاع أن يدير بشجاعة دفة المواجهة التي استهدفت رأس الهرم في (النظام الشاهنشاهي) وقد ساهم في فتح الباب على مصراعيه للاتجاه الإسلامي وأن تستعيد الساحة الإيرانية ثوابتها الحضارية التي عملت القوى الرجعية والعلمانية اليمينية واليسارية وكذلك (النظام الشاهنشاهي)، على تغييبها وتشويه سمعة الدين كونه يتعارض مع التجديد والعصرنة وقد استطاعت الخدعة الكبيرة لهذه القوى من جرف الشباب الإيراني بعيدا عن هويته محدثة شروخا كبيرة في بنيته الفكرية و العقيدية، إلا أن هذه الطليعة الشبابية سرعان ما استعادت وعيها واستجابت لنداء إنقاذ المجتمع من النظام والاستبداد عن طريق العودة إلى الأصالة متمثلة بالإسلام ولتبدأ مع هذه الاستجابة مرحلة الصحوة الجديدة التي انتهت في آخر المطاف بانتصار الثورة الإسلامية.

وكان انطلاق هذه المرحلة ليس سهلاً بالمرة فإن حاجة المجتمع، بخاصة الشباب والجامعيون منهم بالذات الذين يحملون راية الحركة الفكرية في المجتمع، إلى تبيين المسائل والقضايا الدينية وإقناعهم بعدم وجود تعارض بين الدين والتدين والمدنية والتجديد، عبر لغة وأسلوب دعوى جديد ومقنع لم يكن يلبيها إلا مفكرون يمكن أن ينبثقوا من الوسط الجامعي نفسه ليتحملوا هذه المسؤولية الخطيرة، وكان شريعتي المصداق البارز لذلك، فهذا المفكر المسلم المتنور استطاع عبر تبنيه لخطاب ديني عصري ابتكره هو بالذات من جذب ذلك الوسط الجامعي المتعطش لاستعادة هويته والمتطلع للخلاص من الضياع الفكري الذي كان يحاصره.

الخطاب الإسلامي لشريعتي لم يكن خطاب فرد، وإنما هو خطاب مجتمع كان يهدف للخلاص من الظلم والاستبداد (الشاهنشاهي) ومن التيارات الدخيلة يسارية كانت آو يمينية، هذا المجتمع قرر أن يختار بنفسه طريق خلاصه الذي وجده في الدين،ولقد أُثري هذا الخطاب الإسلامي على أيدي علماء ومفكرين آخرين من مثل مطهري، الذي امتازت كتاباته ومحاضراته بأصالتها وانفتاحها على المتغير.

إن انتصار الثورة الإسلامية، هو انتصار للخطاب التنويري الإسلامي على جميع الاتجاهات الفكرية والثورية غير الدينية في البلاد، ولا يخفى في هذا الانتصار دور مفكرين بارزين من أمثال مطهري وشريعتي.

واليوم فإن هذا الخطاب لا يزال يمارس دوره، ومع كل الانتصارات التي حققها لحد الآن، فإذا لم يستطع أن يحتفظ بقاعدته المتمثلة بالأصالة الدينية التي أسس لها مطهري، فإنه لا بد وأن ينساق صوب الانحراف والتطرف ويساهم في توفير الأرضية المساعدة لسقوط المجتمع في شراك الاستبداد والدكتاتورية.

إن الخطاب الديني الحالي في المجتمع على الرغم من أنه يستلهم من خطابات كخطابات شريعتي، لكن يجب أن تتسع دائرة اهتماماته لما هو أكبر و أكثر إلحاحا من ذلك ليستوعب التيارات العالمية الجديدة في مجالاتها الاجتماعية والسياسية المختلفة، وبدلاً من أن يظل إزاء المفاهيم العالمية الجديدة في حالة حيرة وانبهار لا بد أن ينزل هو الآخر للساحة معتمداً على العلم والمنطق والاستدلال ليخوض مع هذه المفاهيم جدليته فما كان منها موافقا مع الأصالة الدينية يتقبله بلا أدني تردد وبعيداً عن التعصب والأنانية[14].

إذا تتجلى إسهامات علي شريعتي في خطاب التنوير الإيراني من خلال دوره الفعال في تعبئة الشباب الطلابي المتعطش لاستعادة هويته والمتطلع للخلاص من الضياع الفكري الذي كان يحاصره من أجل الخلاص من الظلم والاستبداد "الشاهنشاهي"، من خلال تبنيه لخطاب ديني عصري مبتكر موجها لكافة أفراد المجتمع يتمتع بأصالته وانفتاحه على المتغير.

7- شريعتي وإصلاح المؤسسة الدينية: سنتناول في هذا العنصر أهم إسهامات علي شريعتي في مجال إصلاح المؤسسة الدينية والفكر الديني:

أ- ماهية الدين الثوري: الدين الثوري في نظر شريعتي هو الذي يغذي أتباعه ومعتنقيه برؤية نقدية اتجاه كل ما يحيط بهم من بيئة معنوية أو مادية، ويكسيهم شعورا بالمسؤولية تجاه الوضع القائم يجعلهم يفكرون في تغييره ويسعون لذلك فيما لم يكن مناسبا[15].

إن السمة الأساسية لهذا الديني - الدين التوحيدي- أنه يتفادى تبرير الوضع القائم تبريرا دينيا ولا يؤمن بمبدأ الرذوخ للوضع القائم أو اتخاذ موقف اللامبالاة حيال ما يحيط به، حيث يقول شريعتي: "لاحظوا حركة الأنبياء وسوف يتضح لكم أن الأديان التوحيدية خاصة في مراحل ظهورها الأولى أي فترة نقائها عن الشوائب والتحريف تتسم عادة بطابع رافض للوضع القائم ونزعة ثورية على كل جور وفساد، وهذا التمرد والطغيان يأتي متصاحبا مع العبودية والخضوع لموجد الكون، والانقياد لقوانين الوجود التي تتجلى فيها الإرادة والقدرة الإلهية"[16].

فأساس الدين حسب رأيه يتمحور حول رفضه للوضع الراهن ما لم يكن مناسبا وسعيه لتغييره بكل الوسائل، لا تبريره دينيا أو اتخاذ موقف اللامبالاة منه، فهو دين ثوري لا دين تبريري.

ب- خصائص دين الشرك ودين الإسلام عند شريعتي: يطلق علي شريعتي على الدين التبريري مصطلح دين الشرك أو الدين الافيوني وهو عكس مفهوم الدين التوحيدي أو الدين الثوري الذي يمثل الإسلام، حيث يسعى الدين التبريري أو دين الشرك إلى تبرير الوضع القائم عبر ترويج معتقدات ذات صلة بما وراء الطبيعة ويسعى إلى تحريف الاعتقاد بالمعاد والمقدسات والقوى الغيبية ويشوه المبادئ العقائدية والدينية ليقنع الناس بأن وضعهم الراهن هو الوضع الأمثل الذي يجب أن يرضوا به لأنه مظهر لإرادة الله تعالى، وهو المصير المحتوم الذي كتبه الله عليهم[17].

يقول شريعتي أن: "القضاء والقدر الذي نفهمه اليوم هو من مخلفات معاوية وإرث منه، فالتاريخ يروي لنا أن الاعتقاد بالقدر والقول بالجبر أمور ابتدعها حكام بني أمية ليسلبوا من المسلمين الشعور بالمسؤولية ويحرموهم من خلاله من كل أنواع النقد ويقتلوا روح المبادرة فيهم لأن الجبر يعني الانصياع

إلى كل ما هو موجود والخضوع لكل ما هو كائن في حين كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يشعرون دائما بالمسؤولية الاجتماعية ويأخذونها على عاتقهم كمهمة أساسية ودائمية"[18].

العوامل الأساسية لهذا الدين - كما يعددها الإلحاديين- هي الجهل والخوف والمالكية والتمييز الطبقي إن هذه الأمور التي يذكرها الإلحاديين هي حقائق يقول شريعتي لا يمكن إنكارها وأن قولهم: "الدين أفيون الشعوب جاء ليخضع الناس للذل والهوان والجهل والتخلف والمصير المجهول" هو قول صحيح لا يمكن إنكاره والنيل منه حسب تعبير شريعتي[19].

حيث يذهب شريعتي إلى قول الله تعالى: ﴿قُلْ يَاأَيُّهَا الْكَافِرُونَ (1) لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ (2)﴾ (الكافرون: 1-2)، حيث يدعو شريعتي إلى التركيز على التكرار والدقة في هذه السورة حيث أن جوهر الفكرة بالنسبة لشريعتي موجود في قوله تعالى: ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ، فالخطاب هنا موجه للكافرين لا الزنادقة، المسألة ليست مسألة صراع بين العبودية والزندقة وإنما الصراع بين العبودية والعبودية وأن الذين ناوؤوا نبي الإسلام لم يكونوا زنادقة (الذين لا يؤمنون بوجود الله) بل كان عدد ألهتهم أكثر بكثير من إله الإسلام الواحد ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ (الكافرون: 3) وهذه الآية لا تختلف في المعنى عن الآية السابقة إلا أن القرآن يكرر هذا المعنى لأنه يريد ترسيخ هذا المبدأ في أدمغتنا وعقولنا ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ (4) وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (5) لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ(6)﴾ (الكافرون: 4-6) إنه يعيد ويكرر المفهوم نفسه، وفي أخر السورة يعلن النص التالي شعارا لهذه النهضة ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ ومعنى هذا أن الصراع على طول التاريخ هو صراع بين الدين والدين وليس بين الدين والزندقة[20].

ومن هنا يتجلى أن جوهر الصراع ليست مسألة صراع بين العبودية والزندقة وإنما الصراع بين العبودية والعبودية أي بين الدين التبريري "أو دين الشرك أو الدين الأفيوني" الذي يرتكز على الجهل والخوف والمالكية والتمييز الطبقي والدين التوحيدي "أو الدين الثوري" الذي يرتكز على العدالة والوحدة الاجتماعية، وهو حسب رأيه صراع أبدي على طول التاريخ.

ج- احتراف الدين عند شريعتي (إسلام علماء لا إسلام مشايخ):
يصرح (فاضل رسول) في كتابه (هكذا تكلم شريعتي) بأن شريعتي اتخذ موقفا معارضا لوجود المؤسسة الدينية، على النحو الذي أصبحت عليه في الفترات المتأخرة، إذ اعتبرها مؤسسة فوقية،تفرض هيمنها و اضطهادها على المسلمين باسم الإسلام[21].

حيث أن الدين في المؤسسة الدينية، دين تخديري فهو (الدين الاستحماري يقول لي:صحيح أنك خنت و بعت مصير الناس للآخرين إلا أنك لا تستطيع أن ترجع حقوقهم عليهم وليس هذا صوابا!هناك طريق أسهل، ما هو؟ أن تقرا الكلمات ست مرات و أنت متجه نحو القبلة! فلن يبقى عليك شيء، وستغفر ذنوبك كلها لأنك حينها ستنال الشفاعة، والرحمة! وستغفر ذنوبك كلها لأنك حينها ستنال الشفاعة، و إن رب هذا الدين سيصفح عن جميع السيئات.. وسيمحى ذنوبك ولو كانت عدد رمال الوديان...)، ثم يقول (.. بل ينبغي علي أن أطلب رضا ولاة الله والدين فيصدق لي أولئك الولاة بالنيابة عن جميع المظلومين وحتى عن الله على جواز دخولي الجنة..)، لا شك أن شريعتي هنا يحارب الاستفراد في الفهم لفئة معينة للقرآن والسنة، كما أنه يعاني من أولئك أصحاب العمائم المتاجرين بالدين والمخدرين للناس باسمه[22].

فانتقد شريعتي تحول بعض رجال الدين إلى مؤسسة شبه رسمية وتحولها بهذه الصفة إلى مهنة وحرفة للكسب فالرسول كان يعمل بيديه ويعتاش من ذلك وكذلك الأمر بالنسبة لباقي الصحابة وخشي أن يتحول الإسلام إلى الفاشية، فلم يتقبل رجال الدين بحيث يتحولون في وجودهم إلى طبقة خاصة كما هي مع الكثير من الأديان المنحرفة فليس هناك في الإسلام إلا عالم الدين[23].

ومن هذه الفكرة عارض شريعتي حصر الدين في مؤسسة شبه رسمية تخديرية فاشية مستبدة استغلالية يتخذ رجالاتها من الدين مهنة، لذا لم يتقبل فكرة تحول رجال الدين إلى طبقة خاصة تتمتع بامتيازات عديدة، فحسبه ليس هناك في الإسلام إلا عالم الدين، فهناك فقط إسلام علماء لا إسلام مشايخ.

د- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذين يتبادران إلى أذهاننا بمعناهما المبتذل يترفع علي شريعتي عن

التحدث عنه في الأوساط الفكرية المثقفة، هما عبارة عن عما يسميه المفكر الأوروبي اليوم (المسؤولية الإنسانية) أو (مسؤولية المثقف) (مسؤولية المبدع)، ماذا تعني المسؤولية المبحوث عنها في الفلسفة والفن والأدب في عالمنا اليوم؟ إنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعينه، غير أننا مسخنا معنى هذين المبدأين بحيث أصبح العمل بهما مرفوض ومستهجن[24].

فحسبه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي مسؤولية كل إنسان ومثقف ومبدع تتجلى من خلال القيام بدوره التنويري والسعي دوما للتجديد الديني بما يتوافق مع متطلبات العصر، وليس كما حوله الشيوخ الذين يتخذون من الدين مهنة إلى منهج انعزالي صوفي يميل إلى تجاهل الواقع والغياب عن مسرح الأحداث بنحو ينهمك فيه كل إنسان بمشاكله وهمومه الذاتية يجعل رسالته في الحياة العمل على إنقاذ نفسه من سجن الدنيا والفرار بها من جهنم الحياة.

هـ- أتباع الطاغوت: أتباع الطاغوت يقول شريعتي هم من يعبر عنهم القرآن بالقول (الملأ) وهم المترفون الذين يملؤون العين ويشغلون المناصب والمواقع المهمة في مجتمعاتهم ولا يلتزمون بمسؤولياتهم وواجباتهم، الدين الذي حكم التاريخ هو دين الملأ والمترفين وكانت حكومة هذا الدين تتراوح بين الحكم المباشر والصريح والحكم تحت غطاء (دين الله والناس) أما دين التوحيد فهو لم يتحقق في أي برهة من التاريخ.

فالدين الإبراهيمي هو الدين الذي ظل يواجه دائما دين الطاغوت والملأ والمترفين ويدعو الناس إلى التمرد على جبهة (الملا) ويبشرهم الله أنه في صفوفهم، خطاب هذا الدين موجه للناس وهدفه إقرار العدالة ونشرها، فهذا الدين وليد وعي الناس غير أنه لم يتحقق عينيا في التاريخ بل ظل على شكل نهضة انتقادية عارمة نقدت التاريخ ولم تتحقق فيه بشكل كامل أبدا وأن الدين الذي هيمن على التاريخ هو دين الطاغوت، الدين الأفيوني الذي أخذ على عاتقه تبرير الوضع القائم[25].

فبالنسبة لشريعتي فإن الإنسانية لم تحقق واقعيا الدين الإبراهيمي "الإسلام" الذي دعت إليه كل الديانات السماوية بل وتتشارك فيه، فهو في

مواجهة دائمة مع دين الطاغوت الأفيوني السائد عمليا عبر مختلف الأماكن والأزمنة ممثلا في الملأ والمترفون وأصحاب المناصب، فهو في صراع دائم بين دعاة النهضة والتمرد ودعاة تبرير الوضع القائم، ولكن الغلبة دوما للطاغوت على حساب الوعي الطبيعي للناس الداعي للعدالة.

و- شريعتي ومفهوم الإستحمار الديني: يعتبر الاستحمار من جهة الدين هو الأكبر والأقوى والأعظم منذ العصور القديمة وحتى المعاصرة، وهو ما سماه الاستخدام الديني لاستحمار العقول، والذي تروجه باصطلاحه "طبقة رجال الدين"، وهى طبقة متميزة في تشويه كل مفاهيم الوعي والعقل والإدراك وسلب الإرادة والتفكير، والتجهيل والغفلة والتخدير، ويعتبرها نسخة كاملة مطابقة لحكم الكنيسة في القرون الوسطى وأخذها صكوك الغفران والتخلف آنذاك ضد العقل والعلم والفكر، كما يقسم الاستحمار إلى فردى واجتماعي، فيعتبر السلطات الحاكمة المتحالفة ثلاث وهى السياسية والملوكية ومثالها القرآني فرعون، والاقتصادية الارستقراطية ومثالها القرآني قارون، والدينية ومثالها القرآني هو بلعم بن باعورة العالم الفقيه والذي عبر عنه الله "فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث"، وهى متحالفة ضد الفقراء والمستضعفين ويلخص شريعتي الاستحمار قائلاً: "أي قضية فردية أو اجتماعية، أدبية أو أخلاقية أو فلسفية، دينية أو غيرها، تبتعد عن النباهة الإنسانية والاجتماعية"، داعياً إلى التفكر واستعمال العقل ولعل البعض يستغرب من استعمال شريعتي كلمة الاستحمار، فإنه يؤكد أنها جاءت بهذا المعنى في القرآن عن الفقهاء الأحبار "مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا"، فهو اصطلاح قرآني صحيح[26].

فالاستحمار حسبه هو كل ما يشوه مفاهيم الوعي والعقل والإدراك و يسلب الإرادة والتفكير من جهة ويعمل على التمكين للتجهيل والغفلة والتخدير من جهة أخرى، ويمثله طبقة رجال الدين عند تحالفهم مع القوى السياسية والاقتصادية ضد فئة الفقراء والمستضعفين.

ز- الهدف، الإسلام البروتستانتي: يدرس شريعتي تلك الحقبة الزمنية التي مرت بها أوروبا من زاوية تاريخية في منهجه بغية توفره على اضاءات

للإصلاح، بعد أن نجحت التجربة الإصلاحية في الغرب في مختبر الواقع، كما أن منهجه القرآني يفرض عليه هذه الوجهة التاريخية بدراسة سنن من كانوا قبلنا فهي تجري على الباقين كما جرت على الماضين، وحينها يركز وجهته مع البروتستانتية، واتجاهها وأثرها في تغيير القرون الوسطى من دين مخدر للعقل والوعي والإرادة إلى مسار محرك وبناء، فالمسيحية التي كانت طوال ألف عام من العصور الوسطى سببا لظلامها وتخلفها تتحول هذه الديانة التي تمثل الهوية الحضارية والشخصية الجماعية للغرب إلى عامل نهضة للإنسان هناك، فلم ينشا هذا التحول من التخلص من الهوية الدينية وإبعاد الدين وإنكاره وإنما يتحول ماهيته من نمط زاهد للعقل و الإرادة، إلى دين معترض ومنتقد متحرك ساع مرتكز على حياة هذه الدنيا وهذا ما فعلته البروتستانتية فهي أوجدت هذه الحضارة وليس المادية والتيار المخالف للدين، فهذان لم يكونا موجودين في بداية عصر النهضة[27].

فشريعتي يقول أن الثورة الصناعية ليست وحدها السبب في خلق العصر الحديث بل الإصلاح الديني بوصفه العلة الفكرية القريبة هو الذي أزهق روح القرون الوسطى وزلزل المؤسسة الكاثوليكية من الداخل متمثلا هذا الإصلاح في بالبروتستانت الذي حول المسيحية من قوة رجعية سلبية إلى قوة تقدمية ايجابية[28].

ومع أن شريعتي يدرك الفرق بين الحضارتين الغربية والإسلامية وإدراكه نسبية الحلول الاجتماعية إلا أن المنعطف التاريخي يوجب الإضاءة على تلك الحقبة في الغرب وما يعيشه المجتمع الإسلامي لذا ينتهي به هذا الدعوة إلى وجوب قيام حركة بروتستانتية إسلامية، فكما استطاعت البروتستانتية المسيحية أن تفجر أوروبا القرون الوسطى وأن تهدم الانحطاط والتخلف التي كانت تجمد المجتمع باسم الدين والفكر فإن المطلوب من البروتستانتية الإسلامية أن تفجر ثورة في الفكر الجديد وأن تبعث الروح في حركة المجتمع[29].

كما أن المجتمع الإسلامي يختلف عن الأوروبي المسيحي من ناحية تراثها الثوري فالمسيحية خالية من أي بعد ثوري فاضطرت أن تصنع من

مسيح السلام مسيحا ثائرا،أما البروتستانتية الإسلامية فهي ذات عوامل متراكمة مليئة بالتنوير والثورة وتدافع عن حرية الإنسان، وفي هذه العناصر التي تميز المسيحي عن المسلم يدعو شريعتي إلى العودة إلى الذات إلى العودة إلى تلك العناصر التي تشكل بنية الرسالة الأولى بما تمثله من جوهر للذات وكذلك عودة إلى تلك العناصر التي حملتها المسارات النموذجية التي جسدت على طول التراث، بما يضيء الصيغة التكاملية للدين زمنيا[30].

ومن هنا تتجلى الدعوة الصريحة لشريعتي إلى التجديد الديني في الإسلام على شاكلة التجديد الديني المسحي وهو ما أسماه بالإسلام البروتستانتي، هذا التجديد الذي يجب أن يفجر ثورة ضد الدين التبريري مرتكزا على العودة إلى الذات ويهدف إلى بعث حركة المجتمع، خاصة وأن عوامل نجاحه متوفرة في الإسلام على غرار دعوته على التنوير والثورة والدفاع عن الحريات والعدالة الاجتماعية.

8- الإصلاح الشيعي عند شريعتي: يرى الكاتب والمفكر الأردني هيثم الكسواني أن من أهم ما قام به شريعتي الانتقادات الشديدة التي وجهها إلى التشيع وما فيه من خرافات، وإلى رجال الدين الشيعة وما هم عليه من انحراف واستغلال للدين، وكذلك السخط الذي كان يبديه تجاه الصفويين الذين جعلوا من إيران دولة شيعية في بدايات القرن العاشر الهجري (16م)، والدعوة إلى إزالة ما أضافوه على التشيع من أفكار ضالة ومتطرفة، وأيضًا بعض العبارات الإيجابية التي كان يقولها بحق بعض الصحابة أو الدول الإسلامية أو علماء أهل السنة وقادتهم بخلاف ما عليه معتقد الشيعة.

وعلى الرغم من هجومه على الكثير من الصحابة الكرام - رضوان الله عليهم - وتطاوله على الدولة الأموية بشدة، وبشكل أقل على الدولة العباسية، كان يثني على الدولة العثمانية أنها تمكنت من توحيد مختلف الأقوام والأجناس تحت راية الإسلام (بالتأكيد لا يعتقد شريعتي هنا أنه الإسلام الصحيح) وشكلت منها كيانًا سياسيًا عسكريًا منسجمًا، لمواجهة الخطر الأوروبي وحماية أراضي المسلمين.

قال شريعتي في كتابه "التشيع العلوي والتشيع الصفوي": "فقد كان (القزلباشية) في مطلع العهد الصفوي يجوبون شوارع وأزقة المدن وهم يصيحون بصوت واحد: اللعنة على أبي بكر، اللعنة على عمر، وكان يتعيّن على المارة أن يرددوا هذا الشعار معهم، وكل من يتردد في ذلك سيغرز الحراس حرابهم في صدره لإخراجه من حالة الشك والتردد"[31].

اتهم علي شريعتي، حكام الدولة الصفوية، بأنهم اقتبسوا الشعائر والطقوس الحسينية من المحافل المسيحية في أوروبا الشرقية التي كانت تحيي فيها ذكرى شهدائها، وبأنهم حولوا الإمام الحسين إلى صورة عن آلام المسيح، وشدد على أنه حتى يتم صبغ هذه الطقوس والشعائر بالصبغة الإيرانية، أدخل الملالي عليها بعض التعديلات لتوافق الذوق الشعبي الإيراني وجعلوها موائمة للأعراف والتقاليد الوطنية والمذهبية في إيران، أما لغة هذه الطقوس فهي لغة التصوف وأعمال الدراويش ومبالغات خطباء المنابر وشعراء العامة.

قول شريعتي: "كيف استطاعت الصفوية أن تنتج تشيعًا يشبه التشيع في كل شيء وليس فيه منه شيء؟! وإن أكسير الاستحمار الصفوي المشؤوم استطاع أن يصنع من الدم ترياقًا ومن ثقافة الاستشهاد ترنيمة نوم !"، ويقول أيضًا: "إن حذاقة ودهاء الحركة الصفوية تتجلّى أكثر شيء في أنها أرست دعائم حكومتها على أساسين محكمين: المذهب الشيعي و القومية الإيرانية"، ويضيف "توظيف المشاعر والشعائر الخاصة بالشيعة واستثمار الحالة الوطنية والأعراف القومية الإيرانية، أسهما معًا في عزل إيران عزلًا تامًا عن جسد الأمة الإسلامية الكبير وإخراجها بشكل كامل عن إطار هيمنة الدولة العثمانية التي كانت تتوشح بوشاح الإسلام والتي أصبحت الدولة الصفوية فيما بعد عدوّها اللدود[32].

ويقول المفكر الإيراني: "ولكن بعد فترة تحولت الحركة الشعوبية تدريجيًّا من حركة (تسوية) إلى حركة (تفضيل) تدعو إلى تفضيل العجم على العرب، وعملت عبر ترويج المشاعر القومية وإشاعة اليأس من الإسلام إلى ضرب سلطة الخلافة وفصل الإيرانيين عن تيار النهضة الإسلامية المندفع إلى

الأمام بقوة، حيث انصهرت في بوتقة هذا التيار ثقافات شتى لأُمم شتى باستثناء إيران التي حاولت أن تنأى بنفسها وتتخذ منحى آخر"[33].

وتابع في موضع آخر من كتاباته: "وبدلًا من الانشغال بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واحترام مبدأ الجماعة، عكفت الصفوية على إيجاد منهج انعزالي صوفي يميل إلى تجاهل الواقع والغياب عن مسرح الأحداث بنحو ينهمك فيه كل إنسان بمشاكله وهمومه الذاتية وتكون رسالته في الحياة هي العمل على إنقاذ نفسه من سجن الدنيا والفرار بها من جهنم الحياة! ولا ريب في أن هذه الحالة تعد مثالية لمثلث التحكم بالناس والمؤلفة أضلاعه الثلاث من الاستبداد والاستثمار والاستحمار"[34].

أما موقفه من صحابة النبي صلى الله عليه وسلم فلا يكاد يختلف عن بقية الشيعة، فهو لا يرى في الصحابة - الذين رضي الله عنهم وأثنى عليهم وارتضاهم لصحبة نبيه - إلا ما يراه غالب الشيعة، وعلى الرغم من موقفه هذا تجاه الصحابة، فإنه ينكر على الشيعة سبّ الصحابة ولعنهم، لأن عليًا كره لأصحابه أن يكونوا لعّانين، ونجد شريعتي في بعض كتبه يورد ثناء علي على الفاروق عمر رضي الله عنهما (مع خلط ذلك بالمعتقد الشيعي إزاء الصحابة والإمامة)، يقول شريعتي: "إن منطق عليّ لم يسوغ له الإساءة إلى عمر والتقليل من شأنه، على الرغم من إهدار حقوقه بل إنه لم يتنكّر للخدمات التي قدمها عمر للدولة الإسلامية لأنه لا يريد أن يغمط حق الرجل"[35].

9- أسس الفكر الإصلاحي لعلي شريعتي: يقوم المشروع التجديدي الإصلاحي لعلي شريعتي لإعادة الذات وتحقيق النهضة الإسلامية على محاور مركزية هي[36]:

- تجديد المنهج وفهم الإسلام اجتماعيا وسياسيا.
- العودة للإسلام من رأس وتنقية الفكر الديني عن طريق المنهج الجديد.
- الفهم الموضوعي السليم لتاريخ مجتمعات امتنا.
- وعي بمتطلبات العصر والتجدد فيه.

- تقديم الإسلام كايدولوجيا تغطي الواقع العاري بجسده الإشكالي وتحقيق الوئام بين الأنا والعالم.
- تقويم الاجتهاد ليكون الفهم المتجدد والمتطور للدين بحيث ينحصر الاجتهاد في صنع الايدولوجيا، والتي بدورها تكون متجددة.
- نقل التناقضات الطبقية من باطن المجتمع (واقعه ومعاناته) إلى ضميره ووعيه عن طريق جميع الآليات الحضارية من الفن والكتابة، الثورة والتمرد.
- مكافحة الاستعمار والاستبداد والاستحمار الديني، بنزع سلاح الدين من أيدي القوى التي سلحت زورا بهذا السلاح حتى تمارس سلطانها بمعنى السلب الناس منهم ونسلبهم من الناس.

من هنا يتجلى منهجه التجديدي المبني على إعادة فهم الدين الإسلامي كإديولوجيا واقعية في سياق التطورات التي عرفتها مختلف المجتمعات ليتماشى ومتطلبات العصر، مع ضرورة التمرد والثورة على التناقضات الطبقية في مختلف المجتمعات ونزع السلاح الديني ممن يستخدمه ضد الشعوب لاستبدادها واستحمارها.

10- بفكر من تأثر علي شريعتي؟: يعتبر علي شريعتي من أكثر العلماء تأثرا بعالم الاجتماع العراقي علي الوردي حيث انتقد الوردي وشريعتي فئات رجال الدين ووعاظ السلاطين والحكام المفسدين، كما انتقدا الصراعات الطبقية بشكل غير مباشر.

لقد اشتركا في نقد رجالات الدين ووعاظ السلاطين وحبهم للدنيا وتناقض أفعالهم مع أقوالهم واستغلالهم الدين لمصالحهم وجبروتهم وتعاملهم مع الحكومات الطاغية فضلا عن تقسيمهم الطبقي للمجتمع والأرستقراطية الدينية، حيث كان ولوجهما موضوع الدين من خلال نقد وعاظ السلاطين، كان قد كسر المحرم وتجاوز الممنوع، في مجتمع ديني تقليدي ما يزال يرزح تحت وطأة الاستغلال والقمع واستغلال الدين فيما هو أشبه بحكم الكنيسة في الغرب، وبذلك فتحا باب النقد الديني على مصراعيه بعد أن شعرت إمبراطوريات تستغل الدين بالخطر على مصالحهم ودنياهم من هذا الوعي والنقد الذي بدأ ينتشر في الأمة،

ولذلك اعتبر الوردي وشريعتي تنويريين، فكلاهما يعتبران الأنبياء مصلحين اجتماعيين عظماء، حيث يرى الوردي أن النبي كان ثائرا مجددا يدعو إلى التقدم الاجتماعي في أقصى معانيه وهو لا يريد الركود لأمته لأن الدين لا يستقيم مع الجمود وما أقربه إلى رأى شريعتي الذي يرى أن الدين حركة تجديدية إصلاحية تحمل المبادئ والأهداف لكسر القيود والأغلال بشكل نقدي عنيف، إذن كلاهما لم ينقدا الدين والأنبياء بل نقدا بعض رجال الدين وأتباع الهوى والسلطان والدنيا واستغلالهم للدين في مصالحهم الشخصية وهم يتكلمون عن الزهد والورع والآخرة بينما هم أحرص الناس على المال والدنيا[37].

كل من شريعتي والوردي قد درس في الغرب وتأثر سلبا أو إيجابا ثم نقد الواقع الاجتماعي والأرستقراطية مدافعا عن الفقراء والمحرومين، لذلك نالا نقدا واسعا ممن ضربت مصالحهم خصوصا طبقة رجال الدين المترفة التي شعرت بتهديد مصالحها وثرائها وطغيانها.

الجدير ذكره أن على شريعتي قد تأثر بالعديد من أفكاره بعلي الوردي وهذا ما لم يتطرق له الكتاب والباحثون عادة ويمثل منطقة فراغ في العلاقة بينهما، لذلك نجد شريعتي يستشهد مرارا بأفكار الوردي وكتبه خصوصا كتاب (وعاظ السلاطين) الذي يبدو تأثره به كثيرا مثل كتاب (التشيع العلوي والتشيع الصفوي) لينقل أفكار الوردي بشكل مطول ومسهب للاستشهاد بها، ما يشير إلى اطلاعه على الوردي وكتبه وربما معرفته العربية ولكنا لم نلمس استشهادا للوردي بشريعتي أو قراءته لكتبه لعل ذلك بسبب عدم معرفته بالفارسية وعدم ترجمة كتب شريعتي إلى العربية وعدم توفرها آنذاك في العراق وظروفه آنذاك لكنا نلحظ ما كتبه الوردي عن التشيع الصفوى فيما هو أقرب إلى نظرية شريعتي في تحريف الدين وتفريغه من محتواه وتحويله إلى طقوس تملؤها ثقافات الكراهية[38].

العالمان كبيران مارسا تجديدا وتحديا شجاعا للواقع والمجتمع، كما أنهما عاشا زاهدين بعيدين عن هوى النفس والمصالح الشخصية والدنيوية وتركا الدنيا وهما نزيهان يداهما طاهرتان وكان بإمكانهما أن يحصلا على الكثير لو تنازلا عن بعض المبادئ لكنهما رفضا، الوردي أراد تغيير الماضي بالواقع

والحاضر بينما أراد شريعتي تغيير الحاضر من خلال الماضي والتراث، الوردي باحث عن الحق والحقيقة والإصلاح الاجتماعي وشريعتي سائر في طريق الأنبياء والأولياء والشهداء والفرق بينهما كالفرق بين القدرة والعظمة من باب التمثيل لا القياس والمثال يضرب ولا يمكن القياس عليه للفوارق أيضا من جهات متعددة، لقد عاش شريعتي نصف عمر الوردي وقدّم مصنفات هي أضعاف ما قدمه الوردي لظروف موضوعية، يبقى الفكر الإصلاحي لهذين العالمين الكبيرين منارا كبيرا يحتاج إلى مصلحين كبار لتكميل المشوار والسير بخطوات جريئة واعية مقدامة خصوصا بعد تطور المجتمعات وتغيرها منذ أن غادرا الحياة الدنيا وحتى يومنا هذا[39].

كما تأثر شريعتي بالمستشرق الفرنسي لوي ماسينيون، حيث قارب الظاهرة الدينية بمناهج العلوم الاجتماعية، وهو القائل"علينا أن نسلك لمعرفة الدين المنهج نفسه الذي سلكه المناوئون للدين"أي دعاة التنوير في أوروبا إبان عصر النهضة، وعلى هذا الأساس طالعنا شريعتي برؤاه حول التوحيد والشرك، من زاوية ماركسية لجهة العلائق بين الطبقية والدين قبل الإسلام وبعده، بعد أن تبنى مقولة الأديب الفرنسي آلبير كامو"أنا اعترض إذاً أنا موجود"والتي تفضي بالضرورة إلى المعادلة الديكارتية، قاد شريعتي ثورته الفكرية على المنظومة المجتمعية، بنكهة أممية، حتى الإمامة حظيت باهتمامه من منظار علم الاجتماع وليس علم الإمام وعصمته، الأهم عند شريعتي دعوته لإحياء الاجتهاد عبر تتبع خطى الاحتجاجيين، أو المصلحين البروتستانت، والمطلوب من البروتستانتية الإسلامية أن تفجر الثورة في الفكر الجديد وأن تبعث الروح في حركة المجتمع"[40].

11- مواطن القوة والضعف في فكر شريعتي: نقف في هذا العنصر على مواطن القوة والضعف في فكر وطروحات شريعتي وفق رؤى نقدية صوبها المفكر الإسلامي العراقي الدكتور عبد الجبار الرفاعي في كتابه "إنقاذ النزعة الإنسانية للدين"، بمعية عالم الاجتماع الإيراني الشهير داريوس شايغان، حيث تكمن مواطن القوة الذاتية والفكرية لـشريعتي في تميـزه ببراعة المخاطبة للوجدان الشعبي، فضلًا عن تلاحم ثلاثية متقاربة في شخصيتهِ وهي:

"المثقف، والداعية، والمناضل"، والعمل على أدلجة الدين والمجتمع التي كانت من أبرز مشاغله

كمنت دعوة معلم الثورة الإسلامية في إيران في شيوع الثقافة "المستنيرة"، أو المثقف المستنير، وشبه دور الأخير بدور "الأنبياء"، لاشتراكهم بطبيعة المهمة، التي تتمركز حول إيقاظ شعور الناس بذاتهم، محذرًا في الوقت ذاته من المثقف "الانهزامي"، المنقطع عن جذورهِ وعوالمه.

أما مواطن الضعف لدى شريعتي، فقد لخصتها قراءة الرفاعي، عبر وصف قراءاتهِ بـ"الانطباعية" العاجلة لمعطيات المعرفة الحديثة، فضلًا عن توقفهِ عند السطح في دراسته ومطالعته للفكر الغربي، واكتفائهِ بفهمٍ مبسط له، مع تعاطٍ شعاراتي، تكون أحيانًا مع المقولات والمفهومات والأنساق المتشابكة للفكر الحديث .

أشار الرفاعي إلى ضعف تكوين شريعتي في المعارف الإسلامية، والعلوم العقلية والنقلية هو ما تحكيه آثاره عندما يطالعها الخبير المتخصص، وبحسب رأي داريوش شايغان فإن شريعتي يكتب لنا وصفة طبية، ويعطينا إياها قبل تشخيص المرض، ناهيك عن خلطهِ بين شخصية الداعية المؤدلج وشخصية المثقف، والتيه في مفاهيم غائمة، صاغها بقوالب شعاراتية ثورية.

تورط شريعتي بتفسير ماركسي لبعض الآيات القرآنية، فأسقط "المادية التاريخية" على قصصهِ، وقصة "هابيل وقابيل" نموذجًا لذلك، فضلًا عن استلهامهِ لقواعدِ الفكرِ الماركسي، وأقام عليها بناءً إسلاميًا، فكل أولياته ومبادئه ماركسية، ولا يمكن العثور لديه على رؤية إسلامية عميقة، فكان السؤال متى وأين كان للإسلام بناء تحتي وبناء علوي؟.

بيد أن شريعتي يمتلك أجوبة جاهزة لكل تلك الأسئلة، ودائمًا ما يضرب لنا المثل الصارخ عن رواية ضيقة، وكل شيء يُفسر عنده بعبارات ماركسية، ببنى فوقية وتحتية، وبرؤية ثنائية للتاريخ، حتى عد فكره خليطًا من الجذرين، اللذين يتقيأ أحدهما الآخر، لذا كان إسلام شريعتي بحسب المفكرين الناقدين أعلاه إسلامًا مؤدلجًا (ايدولوجيا)، ذا دوافع دينية وعاطفية، يشف عن مقولات اجتماعية واقتصادية مسطحة[41].

فبالرغم من تصنيف فكر علي شريعتي مع الفكر الإيديولوجي الماركسي المبني على الثنائية البناء التحتي والبناء الفوقي وعلى المادية التاريخية إلا أن هو نفسه يؤكد على أن الدين الإسلامي هو إيديولوجيا واقعية يجب أن يتماشى ومتطلبات العصر، أما عن كون فكره سطحي فهو ناجم عن طبيعة الجمهور الذي يوجه إليهم خطاباته، فجل خطاباته موجهة للشباب والشعب الإيراني من خلال دوره الفعال في تعبئة الشباب لاستعادة هويته والخلاص من الظلم والاستبداد "الشاهنشاهي"، فعمد على تبني خطاب ديني عصري مبتكر موجها لكافة أفراد المجتمع يتمتع بأصالته وانفتاحه على التغير.

كما ساهم أيضا في الدعوة إلى ضرورة التمرد والثورة على التناقضات الطبقية في مختلف المجتمعات ونزع السلاح الديني ممن يستخدمه ضد الشعوب لاستبدادها واستحمارها.

خاتمة:

لقد تناولت في هذه الدراسة موضوع التجديد الديني من وجهة نظر أحد أبرز رواد الفكر الاجتماعي الإصلاحي الإسلامي وهو علي شريعتي، حيث حاول شريعتي إحداث تغيير على مستوى الرؤية العامة للفكر الديني القديم محاولا تقديم بديلا عنه وهو ما أسماه بالإسلام البروتستانتي.

فدعا إلى إحداث إصلاح في الفكر الديني الإسلامي يماثل الإصلاح الذي حدث في أوروبا، حيث ساهم الإصلاح البروتستانتي الديني في أوربا في حدوث نهضة أوروبية وذلك على الرغم من أن المسيحية في جوهرها تفتقر إلى البعد الثوري عكس الإسلام، ومن هذا المنطلق يدعو إلى إصلاح بروتستانتي إسلامي اقتداء بسنن الذين سبقونا من الشعوب وعودة منا إلى ذاتنا الإسلامية الأصيلة الثورية الأولى.

ركز شريعتي في منهجه التجديدي على ضرورة انتهاج منهجا جديدا في دراسة الأديان عامة والإسلام بصفة خاصة يرتكز على مختلف الأساليب العلمية التي توفرها مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة.

وبني منهجه من فكرة أن الإنسان مختلف عن باقي الكائنات الأخرى بوعيه تجاه الواقع المعاش وخاصيته النضالية، ورغم ذلك لم يستطع تحقيق

إنسانيته واقعيا "الملة الإبراهيمية"، فهو في صراع دائم مع دين الطاغوت الأفيوني السائد عمليا، والذي يمجد التناقضات ويدعوا إلى التمييز الطبقي في مختلف المجتمعات.

وأن الدين كيان اجتماعي وعنصرا فعالا في الحركات الاجتماعية هدفه تحقيق التوحيد الذي يحقق الوحدة الاجتماعية لا الشرك الذي عادة ما يبرر التمزق الاجتماعي والتفاوت الطبقي.

فالدين الإسلامي حسبه هو دين ثورة هو دين العلم هو دين دنيا وآخرة وليس فقط مجموعة من الطقوس التي يخيل للناس أن بمجرد القيام بها والتخلي عن الدور الحضاري والمسؤولية الاجتماعية الموكلة إليهم على الأرض تمكنهم من دخول الجنة.

ومن مظاهر التجديد الديني في فكره نجد نظرته لدور الدين الذي يجب أن يتمحور حول رفضه للوضع الراهن ما لم يكن مناسبا وسعيه لتغييره بكل الوسائل، لا تبريره دينيا أو اتخاذ موقف اللامبالاة منه، فهو دين ثوري لا دين تبريري.

قائمة المراجع:

1- حسن الترابي (1993): تجديد الفكر الإسلامي، ط1، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب.

2- حسن بشير(2003): خطاب التنوير الديني لدى المفكر علي شريعتي، مجلة النور اللندنية، العدد 151.

3- عبد الرزاق الجبران (2002): علي شريعتي وتجديد التفكير الديني، دار الأمير، بيروت، لبنان.

4- علي شريعتي (2006): معرفة الإسلام،دار الأمير للثقافة والنشر، ط1،بيروت، لبنان.

5- علي شريعتي (2007): دين ضد دين، ترجمة : حيدر مجيد، ط1، دار الفكر الجديد، النجف، العراق.

6- http://www.odabasham.net يوم : 2019/02/12، سا : 16:00.

7- https://www.aljazeera.net، يوم : 2019/02/12، سا: 13:00.

8- أحمد حميد: فكر علي شريعتي، أدوار الضعف والقوة، https://www.ultrasawt.com ، يوم : 2019/02/14، سا: 13:45.

9- بسام ناصر: التجديد الديني ضرورة تفرضها حركة الزمن ومستجداته، نشر بتاريخ: 2015/02/15، https://arabi21.com/، يوم : 2020/02/20، سا: 12:38.
10- ريتا فرج: الإصلاح الديني في إيران قبل الثورة وبعدها، نشر في: 2011/01/15، http://www.alhayat.com، يوم : 2019/05/12، سا: 11:00.
11- زكي الميلاد : محمد إقبال وتجديد التفكير الديني في الإسلام، نشر بتاريخ : 2017/10/30، iqbal.hypotheses.org، يوم : 2020/02/21، سا:11:17
12- عبد الله اليوسف: مفهوم التجديد الديني، نشر بتاريخ: 2007/12/06، https://annabaa.org/، يوم 2020/02/20، سا: 12:30.
13- فاضل رسول (1987): هكذا تكلم شريعتي، دار الكلمة، ط3، بيروت، لبنان.
14- محمد إقبال (2000): تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، دار الهداية للنشر والتوزيع، ط2.
15- محمود رأفت : شريعتي وأثره في الفكر الإصلاحي الشيعي، نشر بتاريخ : 2017/03/12، www.noonpost.com، يوم : 2019/05/12، سا: 12:08.
16- نبيل الحيدري: الإصلاح الاجتماعي بين علي الوردي وعلي شريعتي، http://www.m.ahewar.org/، يوم: 2019/02/16، سا: 16:02
17- نبيل الحيدري: الاستحمار الديني هو الأقوى، نشر بتاريخ، 2012/09/16، middle-east-online.com، يوم 2019/05/12، سا 12:00.

الهوامش:

[1]- عبد الله اليوسف، مفهوم التجديد الديني، نشر بتاريخ :2007/12/06، https://annabaa.org/، يوم 2020/02/20، سا: 12:30.
[2]- المرجع نفسه.
[3]- بسام ناصر، التجديد الديني ضرورة تفرضها حركة الزمن ومستجداته، نشر بتاريخ: 2015/02/15، https://arabi21.com/، يوم: 2020/02/20، سا: 12:38.
[4]- محمد إقبال (2000)، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، دار الهداية للنشر والتوزيع، ط2.
[5]- زكي الميلاد : محمد إقبال وتجديد التفكير الديني في الإسلام، نشر بتاريخ: 2017/10/30، iqbal.hypotheses.org، يوم: 2020/02/21، سا: 11:17.
[6]- حسن الترابي (1993)، تجديد الفكر الإسلامي، ط1، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب.
[7]- عبد الرزاق الجبران (2002)، علي شريعتي وتجديد التفكير الديني، دار الأمير، بيروت، لبنان.

[8]- http://www.odabasham.net، يوم : 2019/02/12، سا : 16:00.
[9]- علي شريعتي (2006)، معرفة الإسلام، دار الأمير للثقافة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، ص 88.
[10]- المرجع نفسه، ص 146.
[11]- فاضل رسول (1987)، هكذا تكلم شريعتي، دار الكلمة، ط3، بيروت، لبنان، ص36.
[12]- https://www.aljazeera.net، يوم : 2019/02/12، سا: 13:00
[13]- حسن بشير(2003)، خطاب التنوير الديني لدى المفكر علي شريعتي،مجلة النور اللندنية، العدد 151، ص 20.
[14]- المرجع نفسه، ص 20.
[15]- علي شريعتي (2007)، دين ضد دين، ترجمة: حيدر مجيد، ط1، دار الفكر الجديد، النجف، العراق، ص 40.
[16]- المرجع نفسه، ص 41.
[17]- المرجع نفسه، ص 42.
[18]- المرجع نفسه، ص 42.
[19]- المرجع نفسه، ص 47.
[20]- المرجع نفسه، ص 60.
[21]- عبد الرزاق الجبران (2002)، مرجع سابق، ص 181.
[22]- المرجع نفسه، ص 181.
[23]- المرجع نفسه، ص 181- 182.
[24]- علي شريعتي، دين ضد دين، مرجع سابق، ص 43.
[25]- المرجع نفسه، ص 55.
[26]- نبيل الحيدري، الاستحمار الديني هو الأقوى، نشر بتاريخ، 2012/09/16، middle-east-online.com، يوم 2019/05/12، سا 12:00.
[27]- عبد الرزاق الجبران، مرجع سابق، ص217.
[28]- المرجع نفسه، ص 118.
[29]- المرجع نفسه، ص 220.
[30]- المرجع نفسه، ص 220.
[31]- محمود رأفت، شريعتي وأثره في الفكر الإصلاحي الشيعي، نشر بتاريخ: 2017/03/12، www.noonpost.com، يوم: 2019/05/12، سا: 12:08.
[32]- المرجع نفسه.
[33]- المرجع نفسه.

[34]- المرجع نفسه.
[35]- المرجع نفسه.
[36]- عبد الرزاق الجبران، مرجع سابق، ص 223- 225.
[37]- نبيل الحيدري، مرجع سابق.
[38]- المرجع نفسه.
[39]- المرجع نفسه.
[40]- ريتا فرج، الإصلاح الديني في إيران قبل الثورة وبعدها، نشر في :2011/01/15، http://www.alhayat.com، يوم: 2019/05/12، سا: 11:00
[41]- أحمد حميد، فكر علي شريعتي، أدوار الضعف والقوة، https://www.ultrasawt.com ، يوم: 2019/02/14، سا: 13:45.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 829 – 850
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

إصلاح منهج تعليم اللغة العربية في الجزائر "المرحلة الابتدائية أنموذجا"

Reforming the curriculum of teaching Arabic in Algeria, "Elementary school as a model"

خيرة غريبي
كلية الآداب واللغات - جامعة عمار ثليجي- الأغواط
dr.ghribikheira@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/02/21 تاريخ القبول: 2020/05/04

الملخص:

يتناول البحث تحليل منهاج تعليم اللغة العربية المعتمد حاليا في المرحلة الابتدائية في الجزائر، فيبين نقائصه وعيوبه ثم يقدم مجموعة من المقترحات لتطويره تتعلق بتسميات الأنشطة والمهارات التي يجب أن يكتسبها المعلم في هذه المرحلة وعددها وحجمها الساعي، ومقترحات متعلقة بمحتويات الأنشطة، ومقترحات تخص الوسائل التعليمية، ويختم بتجارب بعض الدول الغربية في مجال إصلاح المناهج كالولايات المتحدة والبرازيل وكندا.

الكلمات المفتاحية: إصلاح؛ نهج؛ اللغة العربية؛ المرحلة الابتدائية.

Abstract:

The research deals with the analysis of the curriculum for the teaching of the Arabic language currently adopted in the primary stage in Algeria. Teaching aids, and concludes with the experiences of some western countries in the field of curriculum reform, such as the United States, Brazil and Canada.

Key words: reform; curriculum; Arabic language; elementary stage.

مقدمة:

إن الهدف من تعليم اللغة العربية هو تخريج متعلمين ينطقون نطقا صحيحا، و يكتبون كتابة صحيحة، ويستطيعون إنتاج نصوص للتعبير عما يختلج في صدورهم وما يدور في خواطرهم، ويستطيعون التواصل بشكل صحيح و التعبير عن حاجاتهم، أو يفهمون نصوصا عند قراءتها ويستطيعون شرحها وتحليلها، وحتى نصل إلى هذه الجودة لدى المتعلمين وإكسابهم هذه المهارات، لابد من التخطيط الجيد والبناء الحذر لبرنامج اللغة العربية الذي يدرس في المرحلة الابتدائية لأنها تعد الحجر الأساس في بناء مهارات المتعلم اللغوية وبناء الشخصية وبقائها مدى الحياة.

1- كيفية بناء الأجيال في نظر المفكرين: تحدث العلامة ابن خلدون في مقدمته عن أهمية التعليم و تقنياته و ضرورة جعله أهم ركيزة لبناء الحضارة، يقول عنه أحد الباحثين: "وقد عزا ابن خلدون منذ القديم النتائج الحضارية المحصلة لمجتمع ما إلى صناعة التعليم، ازدهارا أو ركودا (إقبالا أو إحجاما، فشلا أو نجاحا) إلى القائمين عليها، من حيث إدراكهم لمبادئها وقوانينها من ناحية، ومن حيث تطبيقهم لهذه القوانين و المبادئ عمليا من ناحية أخرى"[1].

فالقائمون على هذا الميدان و المسؤولون عنه أمامهم تحديات كبيرة في عصرنا لبناء منهاج يستطيع أن يجذب المتعلمين و يغريهم و يجعلهم يحرصون على طلب العلم و لا ينفرون منه.

ويجب أن نتساءل على طريقة الدكتور عبد الكريم بكار: "أي جيل نبني؟ هذا السؤال الذي يعد من أكثر الأسئلة مركزية وجوهرية في مقام التربية، حيث إن معرفة المواصفات التي يجب أن تتوفر في الجيل القادم-تعد أكبر مساعد لنا على معرفة نوعية الاهتمامات التي سنثيرها في نفوس أبنائنا وطلابنا، ونوعية الأنماط السلوكية التي نوجههم إليها، والأفكار والمعطيات الثقافية التي نحفزهم على تشربها"[2].

فالأسس التي يبنى عليها المنهاج يجب أن تضع في اعتبارها أنها ستؤثر في هذا الجيل إيجابا وسلبا، وعلينا أن نوجهها لتكون دائما إيجابية خادمة للعقيدة والفكر السليم والسلوكات القويمة والتشجيع المتواصل للمضي قدما نحو العلا.

2- مفهوم المنهج: للقيام بمهمة التربية على أحسن وجه علينا تصميم المناهج بشكل متكامل يخدم جميع جوانب بناء شخصية المتعلم الفكرية والأخلاقية والروحية والعملية. وسنعرض فيما يلي تعريفات المنهج وأسس بنائه وآليات تصميمه وأنواعه وكل ما يتعلق بإنجازه حسب آراء المفكرين والباحثين في هذا المجال.

أ- مفهوم المنهج عموما: "من الملاحظ أن علماء التربية يختلفون فيما بينهم في تعريفات المنهج، ويمكن القول إن تعريفاتهم الكثيرة المتباينة تقع ضمن مجموعتين كبيرتين[3]. أولهما: مجموعة التعريفات التقليدية للمنهج الدراسي وتمثلت في تعريف المنهج على أنه المواد الدراسية المنفصلة، أو على أنه محتوى المقرر الدراسي.

وثانيهما: مجموعة التعريفات الحديثة الواسعة للمنهج الدراسي، وتمثلت في تعريف المنهج الدراسي على أنه الخبرات التعليمية، أو على أنه خطة عمل تربوية مكتوبة أو على أنه نظام إنتاج"[4].

ويعرفه علي أحمد مدكور بأنه: "نظام متكامل من الحقائق والمعايير والقيم الثابتة، والخبرات والمعارف والمهارات الإنسانية المتغيرة التي تقدمها مؤسسة تربوية إلى المتعلمين فيها بقصد إيصالهم إلى مرتبة الكمال التي هيأهم الله لها، وتحقيق الأهداف المنشودة فيهم"[5].

ب- المناهج الدراسية: "تشكل المحور الذي تدور في فلكه عناصر العمليات التعليمية والتربوية ومكوناتها قاطبة وهي مجموعة الخبرات التعليمية والتربوية المخططة بدقة والموجهة على نحو جيد، والتي تقدم للمتعلمين من أجل مساعدتهم على النمو الشامل والمتكامل.لذا تعد المناهج الدراسية صناعة شاملة، تضم تكوين المناهج وهندستها وتطويرها"[6].

ج- أسس المنهج وعناصره: هناك من يقسمها إلى أسس فلسفية وأسس نفسية وأسس معرفية و وأخرى اجتماعية[7].

د- **عناصر المنهج**: تشمل الأهداف التربوية ومحتوى المادة الدراسية والأنشطة وطرائق التدريس والتقويم فضلا عن الأنشطة الإدراكية[8].

هـ- أهمية تحديد الأهداف في بناء المنهج: إن من أهم عوامل فشل المناهج التربوية في أي مكان هو عدم تحديد أهدافها تحديدا يتسق مع الإنسان من حيث

مصدر خلقه، ومركزه في الكون، ووظيفته في الحياة، وغاية وجوده..، ومعايير الأهداف هي أن تتميز بالوضوح والشمول والتكامل[9].

3- **آليات إعداد المنهج الدراسي وتصميمه:**

أ- **تصميم المنهج**: "هو وضع إطار فكري للمنهج لتنظيم عناصره ومكوناته جميعها: الأهداف والمحتوى والأساليب والوسائط والأنشطة والتقويم)، ووضعها في بناء واحد متكامل يؤدي تنفيذه إلى تحقيق الأهداف العامة للمنهج"[10].

ب- أنواع تصميم المنهج : "ينقسم إلى ثلاثة أنواع: التصميم المتمركز على المواد الدراسية والتصميم المتمركز على الطلاب والتصميم المتمركز على المشكلات"[11].

4- **أنواع منهج تعليم اللغة العربية:**

أ- المنهج النحوي: يقصد به تقديم المحتوى اللغوي في شكل محاور عامة تدور حول موضوعات القواعد.

ب- **منهج المواقف** : ينطلق من حاجات الفرد للاتصال اللغوي في مواقف الحياة .

ج- **منهج الفكرة**: نجده يسأل: ما الذي ينتقل من معنى عبر اللغة؟ من هنا فإن محور الاهتمام هو المعنى الذي تحمله اللغة وليس الشكل الذي انتقل من خلاله ولا الموقف الذي دار حوله[12].

د- تنفيذ المنهج: هو إدخال المنهج ونشره في التربية المدرسية وتطبيقه مع التلاميذ والمعلمين من أجل التحقق من صلاحيته التربوية وإدخال التعديلات عليه نتيجة ذلك[13].

5- مناهج تعليم اللغة العربية في المرحلة الابتدائية في الجزائر: تعرف وثيقة المناهج في الجزائر المنهاج التعليمي بأنه بنية منسجمة لمجموعة من العناصر المنظمة في نسق تربطها علاقات التكامل المحددة بوضوح.وإعداد أي منهاج يقتضي بالضرورة الاعتماد على منطق يربط الأهداف المقصودة بالوضعيات والمضامين والأساليب المعتمدة لتجسيدها، وربطها كذلك بالإمكانات البشرية والتقنية والمادية المجندة، وبقدرات المتعلم وكفاءات

المعلم[14]. و في المجال المنهجي البيداغوجي:ترتكز المناهج الجديدة على مبدأين أساسيين هما: المقاربة بالكفاءات المستوحاة من البنيوية الاجتماعية، والمقاربة النسقية[15].

يتلقى المتعلمون في المرحلة الابتدائية في الجزائر الأنشطة الآتية: اللغة العربية، الرياضيات، التربية الإسلامية، التربية العلمية والتكنولوجية، التربية المدنية، التربية الموسيقية، التربية التشكيلية، التربية البدنية، التاريخ والجغرافيا[16].

الحجم الساعي المخصص لأنشطة اللغة العربية هو:

- السنة الأولى 11 ساعة وربع، السنة الثانية 11 ساعة وربع.
- السنة الثالثة 9 ساعات، السنة الرابعة 8 ساعات وربع.
- السنة الخامسة 8 ساعات وربع[17].

ونقترح ما يلي :

- زيادة الحجم الساعي لتعليم اللغة العربية ليصل إلى نصف الحجم الساعي المخصص لجميع المواد وذلك في جميع السنوات.
- تدرس صباحا و مساء بمعدل ساعتين ونصف في الصباح و ساعة و نصف في المساء و باقي الزمن لبقية المواد.
- إرجاء تعليم اللغات الأجنبية واللغة الأمازيغية إلى المرحلة الإكمالية حتى لا يحدث تشويش على الاكتساب الجيد للغة العربية.

أ- محتوى برنامج اللغة العربية في المرحلة الابتدائية (الأنشطة ومحتوياتها):

مسميات الأنشطة: نجد في جميع الأطوار الأنشطة الآتية: فهم المنطوق فهم المكتوب التعبير الشفوي التعبير الكتابي والمشاريع[18].

تحليل: نلاحظ غياب أنشطة النحو والصرف والمطالعة، و الإملاء، واستعمال مصطلحات جديدة هي :فهم المنطوق وفهم المكتوب (القراءة).

ب- محتويات الأنشطة: سنعرض في كل سنة المحتويات غير المقبولة فقط ونبين عيوبها ونقائصها:

برنامج السنة الأولى:

"فهم المكتوب: نصوص قصيرة، جمل وكلمات، الحروف الهجائية داخل الكلمات ومنفردة.

نصوص قصيرة متنوعة للمطالعة يغلب عليها النمط الحواري (قصة، حكاية).

الكفاءة الختامية: يقرأ نصوصا بسيطة يغلب عليها النمط الحواري تتكون من عشر إلى عشرين كلمة مشكولة شكلا تاما قراءة سليمة ويفهمها[19].

التعبير الكتابي (كتابة): الخطوط والأشكال الممهدة للكتابة، الحروف منفردة، الحرف في مختلف الوضعيات مع احترام مقاييس الكتابة، كلمات مألوفة وجمل مألوفة ونصوص قصيرة مطابقة للوضعية التواصلية (بطاقة الاسم مثلا، عنوا، تهنئة..).

الكفاءة الختامية : ينتج كتابة من أربع إلى ست جمل يغلب عليها النمط الحواري والتوجيهي في وضعيات مختلفة[20].

تحليل: يستحيل الوصول إلى هذه الكفاءات في السنة الأولى وهي كتابة أربع جمل أو نصوص وهو مازال يتعلم كتابة الحروف، كما يستحيل الوصول به إلى قراءة نصوص قصيرة تصل إلى عشر وعشرين كلمة، وبالحجم الساعي المقرر.

برنامج السنة الثانية:

فهم المنطوق: نصوص يغلب عليها الطابع التوجيهي، ألفاظ وعبارات الرجاء وفعل الأمر وصيغ التحذير والإلزام وألفاظ التحية والمجاملة، الضمائر المنفصلة والمتصلة، وأسماء الإشارة، والأسماء الموصولة، وأدوات النفي، وظروف المكان وظروف الزمان.

فهم المكتوب: مراجعة الحروف، النطق بالحروف نطقا سليما.

الكفاءة الختامية: يقرأ نصوصا بسيطة يغلب عليها النمط التوجيهي تتكون من عشرين إلى ستين كلمة مشكولة شكلا تاما قراءة سليمة ويفهمها[21].

تحليل: لا يمكن الوصول إلى هذه الكفاءة في هذه السن (قراءة نصوص تتكون من عشرين إلى ستين كلمة) لأن التدريب والحجم الساعي المخصص غير كافيان لذلك.

برنامج السنة الثالثة:

تم دمج محتوى فهم المنطوق مع التعبير الشفوي: ويحتوي ما يلي: نصوص متنوعة الأنماط مع التركيز على النمط السردي – مؤشرات زمنية، والصيغ والظروف الدالة على المكان والروابط اللغوية وحروف الاستقبال والاحتمال والاستدراك وتقدير حجم الحدث: ألفاظ التقدير الاستمرار المطلق الاستمرار في الماضي احتمال وقوع الحدث مقاربة وقوع الحدث سرعة وقوعه، ومفهوم الشرط، ومفهوم الاستثناء، ودلالات كان وأخواتها وأحوال الاسم، ومشتقات من الفعل الثلاثي (اسم الفاعل واسم المفعول)، والضمائر المنفصلة والأسماء الموصولة، وأسماء الإشارة وصيغة التمني[22].

الكفاءة الختامية: يقرأ نصوصا من مختلف الأنماط مع التركيز على النمط السردي، تتكون من ستين إلى ثمانين كلمة أغلبها مشكولة قراءة سليمة ويفهمها[23].

تحليل: لا يمكن الوصول إلى هذه الكفاءات المذكورة أعلاه إلا إذا تم تدريب المتعلم في السنتين السابقتين، لكن هذا لم يحدث بسبب الحجم الساعي غير المناسب ومزاحمة اللغة الأجنبية واللغة الأمازيغية وبقية المواد المرافقة.

برنامج السنة الرابعة من التعليم الابتدائي:

فهم المنطوق: نصوص منطوقة متنوعة الأنماط، لاسيما الوصف المادي الوصف المعنوي تتوفر على الصفات والنعوت والأحوال.

فهم المكتوب: نصوص نثرية وشعرية من أنماط مختلفة، أنواع الكلم الجملة الفعلية والاسمية الفعل اللازم والمتعدي.... المبني والمعرب من الأسماء، والاسم في الإفراد والتثنية والجمع والاسم المجرور بالحرف، و الاشتقاق: اسم الفاعل، واسم المفعول، والمصدر) ...إلخ[24].

تحليل: درس اشتقاق المصادر لا يفهمه المتعلم في هذه المرحلة وكذلك هو درس المبني والمعرب من الأسماء.

برنامج السنة الخامسة من التعليم الابتدائي:

فهم المكتوب :نصوص في مختلف الأنماط يغلب عليها النمطان التفسيري والحجاجي.

نصوص تتوفر فيها: جمل اسمية منسوخة بإن وأخواتها، ونواصب الفعل المضارع وجوازمه والأفعال الخمسة والجملة الفعلية وعلامات الإعراب الأصلية والفرعية، والمضارع المبني للمجهول، ونائب الفاعل، والتمييز، والمضاف والمضاف إليه، والأسماء الخمسة، وجمع التكسير وجمع المذكر السالم وجمع المؤنث السالم وإعرابهما، والمثنى وإعرابه، التوكيد اللفظي والمعنوي، والاستثناء، والفعل الثلاثي المزيد بحرف، المصدر من الثلاثي المزيد بحرف، وعلامات التأنيث، و التاء المربوطة، الألف)، تصريف الجملة الفعلية مع ضمائر المثنى والجمع، والهمزة على الألف، والهمزة على النبرة، والهمزة على الواو..[25].

تحليل: نلاحظ كثافة دروس النحو والصرف في هذه السنة بينما الحجم الساعي غير مناسب تماما، ويستحيل الوصول إلى إنهائه، والوصول بالمتعلم إلى كتابة نصوص تفسيرية وحجاجية أمر مبالغ فيه في هذه السن، ودرس اشتقاق المصدر من الفعل الثلاثي المزيد بحرف لا يستوعبه المتعلم في هذه المرحلة.

تحليل عام:

لقد اعتمد المنهج الدراسي في الجزائر نظام المقاربة بالكفاءات، ويدّعي واضعو هذا المنهج المقرر الوصول بالمتعلم إلى كفاءات تبدو مبالغا فيها، وتتحدث الوثيقة عن الملمح الشامل لتخرج المتعلم في نهاية المرحلة الابتدائية وهو تنمية كفاءات قاعدية لدى التلميذ في ميادين التعبير الشفهي والكتابي، والقراءة، والرياضيات والعلوم والتربية الخلقية والمدنية، والتربية الإسلامية، ويمكّن التعليم الابتدائي التلميذ من تربية ملائمة، ومن إدراك أفضل للزمان والمكان، وتوسيع وعيه بجسمه وبالأشياء الموجودة في محيطه وتنمية إذكائه وإحساسه وقدراته اليدوية والجسمية والفنية، والاكتساب التدريجي للمعارف المنهجية، عما يحضّره أيضا لمواصلة دراسته في ظروف أفضل.وتشير الوثيقة إلى الأهداف وهي التحكم في اللغة العربية شفاهة وكتابة وقراءة [26].

وعلى الرغم ممّا يظهر على المنهج من إيجابيات إلا أنه غير مطبق في الميدان فهذا تنظير فقط، والحجم الساعي المخصص والطرائق المستعملة في التعليم يستحيل أن يصل إلى هذه الأهداف والكفاءات في اللغة العربية بسبب مزاحمة اللغة الفرنسية واللغة الأمازيغية وبقية المواد المرافقة لها، والواقع يشهد على ذلك، بالإضافة إلى سوء تكوين المعلمين فبرنامج الإعداد مقبول في ظاهره، لكن لا يتم إنهاؤه بسبب الحجم الساعي غير المناسب وبسبب المناسبات والاحتجاجات كل سنة، فيتخرج المعلمون ولديهم نقص كبير في التكوين لمهمة تعليم اللغة العربية.

فتطبيقيا لم يحقق المنهج القائم على المقاربة بالكفاءات شيئا إلا مع قلة قليلة من المتعلمين يقف معهم أولياؤهم جنبا إلى جنب في العملية التعليمية ويرافقونهم في كل صغيرة و كبيرة لاسيما الأمهات ودروس الدعم لترقيع ما لم يتم فهمه في المدرسة و استدراكه. ويتم انتقال التلاميذ و لو كان مستواهم ضعيفا لإثبات نجاعة هذا المنهج رغما عن أنوف المعارضين، هذا ما نعيشه في بلدنا الجزائر.

وكيف سيتم ذلك التحكم في اللغة العربية، و هم يبرمجون تعليم اللغة الفرنسية إلى جانب اللغة العربية، في السنة الثالثة الابتدائية، و بحجم ساعي متقارب، وسيضيفون اللغة الانجليزية عن قريب في المرحلة الابتدائية، كيف سيتم بالله عليكم التحكم في اكتساب اللغة العربية الفصحى.

وعلينا أن نسأل أنفسنا هل تعلم الدول الأجنبية اللغة العربية في مدارسها في المرحلة الابتدائية كما نفعل نحن؟ لماذا نجبر أنفسنا وأبناءنا على ذلك؟ .

6- وصف الكتب المدرسية المخصصة للغة العربية في المرحلة الابتدائية: كان كتاب القراءة في المنهج القديم منفصلا عن كتاب القواعد، وفي المنهج الجديد يوجد كتاب واحد للقراءة فيه نصوص فهم المكتوب محتوية بعض الظواهر النحوية والصرفية ، ويتم اقتطاع جملة أو جملتين منها تحتوي الظاهرة النحوية أو الصرفية ودراستها في حجم ساعي قصير، أي تعليم الظاهرة النحوية عن طريق النص وهذا غير مجد ولم يثبت نجاعته في الميدان، فالطريقة القديمة التي تعتمد على مجموعة من الأمثلة والتراكيب التي تتكرر

فيها الظاهرة بجميع صورها وحالاتها وتخصيص ساعة أو ساعة ونصف لشرحها والتدريب عليها كانت أنفع وأجدى.

ورغم تنوع مواضيع النصوص إلا أنها نصوص علمية واجتماعية في أغلبها ولا نشعر فيها بجماليات النصوص الأدبية، وهي ليست لأدباء معروفين وأحيانا لا يتم ذكر مصادر هذه النصوص، وكأننا نقرأ نصا في الجغرافيا أو التاريخ أو العلوم وليس نصا أدبيا ممتعا ومثيرا. وتلك النصوص طويلة لاسيما المقررة لتلاميذ السنة الثالثة فهي تصل إلى صفحة كاملة.

7- مقترحات لتحسين تعليم اللغة العربية في المرحلة الابتدائية: لماذا نلجأ إلى التطوير والتحسين والتغيير، لابد أن ذلك يحدث عندما لا يؤتي المنهج أو البرنامج أكله، وهذا ما لمسناه لدى المتعلمين، فتواصلهم غير السليم بالفصحى وكتابتهم المليئة بالأخطاء، وتعابيرهم الركيكة هي التي تستدعي إعادة النظر في المنهج المقرر في المرحلة الأساسية في الاكتساب ألا و هي المرحلة الابتدائية، وتجدر الإشارة إلى ضرورة إعطاء الأهمية القصوى والحجم الساعي المناسب لتعليم اللغة العربية و في هذه المرحلة التي يجب أن يكون هو الغالب على منهاج المرحلة الابتدائية ثم تأتي بعدها بقية المواد التعليمية الأخرى كالحساب والتكنولوجيا و التاريخ والجغرافيا وغيرها.مع أننا نرى ضرورة حذفها تماما أو تركها على هامش البرنامج، ولا تكون هي الأساس.فهناك متعلمون يحفظون ويتحصلون على معدلات عالية بمواد الحفظ رغم عدم اكتسابهم الجيد للغة كتابة و قراءة.

وعلى هذا فإن التطوير هو تغيير على أساس علمي موضوعي ودراسة لكل العوامل المؤثرة والمتأثرة به.فالتطوير يستلزم التغيير الواعي[27].

أما مصطلح تطوير المنهج فيعني إحداث تغييرات في عنصر أو أكثر من عناصر منهج قائم بقصد تحسينه، ومواكبته للمستجدات العلمية والتربوية، والتغيرات في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بما يلبي حاجات المجتمع وأفراده، مع مراعاة الإمكانات من الوقت والجهد والكلفة[28].

ولهذا سنقدم فيما يلي: مقترحات قابلة للتطبيق في الميدان يمكن أن تحسن تعليم اللغة العربية وتطوره في المرحلة الابتدائية، وهي متعلقة بعدد الأنشطة ومسمياتها والحجم الساعي الذي يجب أن يخصص لها، وتقنيات التعليم ووسائله، وكيفية إنشاء معجم يناسب هذه المرحلة واقتراحات عامة أخرى.

أ- مقترحات متعلقة بالأنشطة (عددها و تسمياتها):

السنة التحضيرية:

تعليم مهارة حفظ القرآن الكريم بشكل يومي في بداية الحصة الصباحية، لاسيما الآيات القصيرة، فهذا الحفظ ينشط الذاكرة ويكسب المتعلم طلاقة وحصيلة لغوية كبيرة في مدة قصيرة.

و يجب أن يتكرر تعليم هذه المهارة طيلة سنوات الدراسة الابتدائية، لما فيه من فائدة عظيمة في تقويم اللسان والخط، فمداومة النظر والحفظ من المصحف كل يوم يجعل شكل الكلمات يرسخ في أذهان المتعلمين على أن يبدأ التعامل مع المصحف في السنة الثالثة الابتدائية لأن المتعلم يكون قد تحكم في قراءة الكلمات والجمل.

تعليم مهارة القراءة: ويتم فيه تعليم قراءة الحروف العادية و الممدودة فقط بشكل يومي للحروف التي تتم كتابتها في اليوم السابق.

تعليم مهارة الخط: و يفضل أن يتم التركيز في هذه السنة على الحروف فقط بشكل يومي إلى نهاية السنة حتى يتدرب على مسك القلم وحفظ شكل الحرف وكتابته بشكل صحيح و جميل.

نشاط الإملاء: تملى عليه الحروف التي تعلمها في النشاطين السابقين، وذاك بغرض ترسيخها.

قراءة القصص: بالإضافة إلى الأنشطة الترفيهية كقراءة المعلم للقصص المتنوعة (حيوانات، أطفال...) ألعاب ترفيهية، والرسم للتعود على مسك الأقلام، وحفظ السور القصيرة من القرآن، وزرع قيم المحبة والتعاون وتنظيف الجسم والقسم. ويقترح الدكتور عبد الكريم بكار: "حين يبلغ الطفل سن السادسة فإنه يكون قادرا على سماع الحكاية ولو امتدت إلى خمس عشرة دقيقة، ويبدي الطفل في هذه السن اهتماما شديدا بالقصص الخيالية والهزلية، وأنا انصح بالإكثار من الحكايات المضحكة، فالمرح هو قوت الروح، والطفل حين يستمع إلى ما يضحك يخف التوتر لديه، ويشعر بالامتنان لمن يضحكه، ... ويجب أن تقرأ للطفل و أنت مرتاح"[29].

السنة الأولى:

تعليم مهارة القراءة: قراءة الكلمات و الجمل القصيرة المألوفة التي تمت كتابتها في نشاط الخط بشكل صحيح يوميا.

تعليم مهارة الخط: تعليم كتابة الكلمات والجمل القصيرة المألوفة التي تعلم قراءتها بشكل يومي.

بالإضافة إلى ابتكار طرق في تعليمها حتى ترسخ كأن تعرض الحروف على سبورة ضوئية، بشكل ملون و جذاب أو بشكل رسوم متحركة الحرف فيها يتكلم.

نشاط الإملاء: يتم فيه تدريب المتعلم على كتابة الكلمات و الجمل القصيرة التي تعلمها في النشاطين السابقين و يتم إجراؤه مرتين في الأسبوع.

قراءة القصص: يقول أحد الباحثين:إن تعليم القراءة للأطفال يبدأ منذ ستة أشهر. ويقول: إذا أردت أن تربي قراء جيدين، فإن عليك أولا أن تتعرف على مهارات السرد القصصي، أي أن تتعلم كيف تقدم المعرفة للصغار كما يقدم القاص الماهر حكاياته المشوقة و الممتعة لمن يقص عليهم. والقراءة للأطفال ومع الأطفال منذ سن مبكرة ذات أثر بالغ الأهمية في نموهم الذهني والوجداني. والمهم ليست الكمية التي نقرؤها لهم، ولكن المهم تشجيع الطفل على المشاركة أثناء القراءة، ... ويمكن أن نوصل إليهم بعض المبادئ والقيم المهمة أيضا، فمن خلال قصة ممتعة ممتعة يمكن أن نعلم الطفل حب الناس واحترام النظام، وتقدير الصدق والأمانة والاهتمام بترتيب شأنه الخاص إلى جانب إعطائه درسا في اللغة والتواصل[30].

السنة الثانية:

تعليم مهارة القراءة: التدرب على قراءة الجمل التي كتبها في الفقرات السابقة بفصاحة وتكرارها يوميا، وحتى لا يمل المتعلم، يجب على المعلم تنويع الوسائل التعليمية.

تعليم مهارة الخط: تعليم كتابة الجمل القصيرة المألوفة التي تعلم قراءتها في النصف الأول من السنة الدراسية، ثم تعليم كتابة فقرة قصيرة في النصف الثاني من السنة، وتكون معانيها حول وصف الأفعال اليومية التي يقوم بها، ووصف منظر طبيعي، ووصف نوع من الأثاث، وصف المدرسة، وصف شجرة، وصف بناية، ...إلخ.

نشاط الإملاء: يتدرب فيه على كتابة الجمل والفقرات السابقة سماعا ليتم اختبار المهارات التي اكتسبها.

السنة الثالثة: تعليم مهارة القراءة: التدريب على قراءة فقرة قصيرة من سطرين إلى ثلاثة أسطر في النصف الأول من السنة الدراسية، ثم التدريب على قراءة فقرات من أربعة أسطر إلى ستة أو سبعة أسطر في النصف الثاني من السنة الدراسية يوميا.

تعليم مهارة الخط: التدرب على كتابة الفقرات التي تعلم قراءتها، وتختار مواضيعها من الحياة اليومية.

نشاط الإملاء: تملى عليه الفقرات السابقة.

المطالعة: قراءة قصص قصيرة مرتين في الأسبوع حول القيم الخلقية والاجتماعية.

تعليم مهارة التعبير الشفهي: تترك الحرية للمتعلمين للتعبير عما يختلج في صدورهم، ثم تحدد في بقية الحصص لاختبار رصيدهم من المفردات المكتسبة، ويتم تعليمهم حركات التعبير باليدين وملامح الوجه.

تعليم مهارة التعبير الكتابي: كتابة التعبير الذي عبر به شفهيا مع تعليمه مراعاة علامات الوقف ومراعاة البعد بين الكلمات والأسطر.

تعليم مهارة الإلقاء بورقة أو بدونها لمقطوعات من النصوص النثرية امن الشعر .

علينا والحال هذه أن نتعامل مع المتعلمين وكأنهم غير ناطقين باللغة العربية وذلك لعموم اللهجات العامية فهي غالبة على الفصحى تماما.

السياحة في المعجم: ويتم ذلك بتوظيف المعجم يوميا، بعد توفيره لجميع التلاميذ أو مطالبتهم باقتنائه.

مطالعة قصص قصيرة جدا هادفة: ويقترح عبد الكريم بكار أن الاطلاع المكثف على قصص الخيال العلمي يساعد الطفل على فهم التغيرات التي تطرأ على العلم والحياة الاجتماعية، ومن خلالها يتهيأ للتجاوب مع الاكتشافات الحديثة التي تهدم الكثير من النماذج والمعطيات العلمية القديمة وبذلك يترسخ لديه التشوق إلى معرفة الجديد، والانفتاح على التغير والاستجابة الملائمة

له..[31]، ولذا فإن مكتبات البيوت والمدارس ينبغي أن تغتني بكتب الخيال العلمي.وبعد ذلك يأتي دور المدرسة التي عليها أن تشجع على المطالعة الحرة والإضافية، من خلال إجراء المسابقات وتقديم المكافآت، ومن خلال توسيع مفهوم الواجبات المنزلية[32].

السنة الرابعة: المحافظة على البرنامج المقرر مع زيادة الحجم الساعي وإضافة الأنشطة الآتية:

تعليم مهارة القراءة (التدريب على قراءة نصوص طويلة تصل إلى صفحة كاملة قراءة سليمة) بشكل يومي .

تعليم مهارة الخط (التدريب على كتابة تلك النصوص التي قرأها بشكل يومي) في المنزل.

نشاط الإملاء: تملى عليه فقرات طويلة من النصوص التي قرأها.

مطالعة قصص طويلة هادفة

تعليم مهارة التصريف (تدريب المتعلم على استعمال الضمائر وتصريف الأفعال الصحيحة و المعتلة معها وتوظيفها في جمل).

تعليم مهارة الإعراب (التعرف على مكونات الجملة الفعلية في القسم الأول من السنة الدراسية والتدريب على إعرابها، ثم التعرف على مكونات الجملة الاسمية والتدريب على إعرابها).

تعليم مهارة التعبير الشفهي: تحديد المواضيع.

تعليم مهارة التعبير الكتابي: يكتب فيها تعبيره الشفهي.

تعليم مهارة البحث في المعجم: يتم فيها التعرف على مجموعة من الكلمات وحفظها.

تعليم مهارة الإلقاء لنصوص أو أناشيد أو مقطوعات شعرية.

السنة الخامسة: المحافظة على البرنامج المقرر مع تغيير مسميات الأنشطة كما يلي:

تعليم مهارة القراءة (التدريب على قراءة نصوص طويلة تصل إلى صفحة كاملة قراءة سليمة) بشكل يومي .

تعليم مهارة الخط: التدريب على كتابة تلك النصوص التي قرأها بشكل يومي في المنزل.

نشاط الإملاء /مطالعة قصص طويلة هادفة.

تعليم مهارة التصريف (تدريب المتعلم على اشتقاق المشتقات السهلة كاسم الفاعل واسم المفعول من بعض الأفعال الصحيحة والمعتلة، التدريب على التحويل).

تعليم مهارة الإعراب: التعرف على النواسخ والأفعال الخمسة والأسماء الخمسة وبعض الحروف التي يحتاجها في التواصل، والتدريب على إعرابها وتوظيفها.

تعليم مهارة التعبير الشفهي /تعليم مهارة التعبير الكتابي يكتب فيها تعبيره الشفوي

تعليم مهارة البحث في المعجم.

تعليم مهارة الإلقاء: لنصوص أو أناشيد أو مقطوعات شعرية أو خطب.

تعد هذه الأنشطة (الخط والقراءة والإملاء والمطالعة والبحث في المعجم) هي الأساس في تعليم اللغة، و قد بدأ إهمالها تماما وإنقاص الحجم الساعي لها، والبدء بتعليم الخط والقراءة بالجملة ثم الكلمة ثم الحرف بشكل عكسي ولا منطقي ولا ندري من أشار بهذه المشورة الهدامة على مسؤولي وضع المناهج و البرامج في بلادنا، ولاشك أن هدفه القضاء على تعليم اللغة لهذه الأجيال فنتفاجأ بتلاميذ يكتبون كتابة مليئة بالأخطاء وغير مترابطة وأحيانا غير مفهومة، والعلامات دائما متدنية في التعبير الكتابي، في الثانوي والجامعة.

ب- مقترحات متعلقة بالحجم الساعي المخصص للأنشطة: ساعة و نصف إلى ساعتين لكل نشاط مع متابعة مستمرة وتكليف بإعادة الكتابة في كراسة خاصة، و مراقبة الكتابة بشكل مستمر و يومي، والأمر بالتدرب على قراءة الحروف والجمل والفقرات والنصوص التي كتبها في المنزل.فالدربة والمراس هما أساس التمكن واكتساب المهارة في أي علم من العلوم أو فن من الفنون.

ج- مقترحات متعلقة بتقنيات تعليم الأنشطة والوسائل التعليمية: "يضع أمامنا ابن خلدون منهجية تعليمية وتربوية، يجد فيها صوابا في تعليم العلوم ونقلها موضحا طرق الإفادة منها هي التدرج و التكرار التصاعدي بما يناسب الطالب والموضوع معا، ويشير على المعلم أن يتدرج مع الطالب بتلقينه مسائل من كل باب هي أصول ذلك الباب دون أن يدخل معه في التفصيل بادئ ذي

بدء... وعدم إرهاق فكر الطالب وعدم الانتقال من فن إلى آخر قبل فهمه، ومعالجة آفة النسيان بالتتابع و التكرار، وعدم الشدة على المتعلمين[33].

نقترح تنويع المعلم لطرائق التعليم ولا يكون ذلك إلا بتنويع الوسائل :

- فالوسائل التعليمية المعاصرة ولاسيما السبورة الضوئية والصورة التعليمية التي يتم فيها بلورة المعلومات في أشكال ملونة، وصور لحيوانات أو رسوم متحركة قد تعمل على توصيل المعلومة للمتعلم وترسيخها، وذلك لأنّ الصورة في عصرنا الحالي قد اقتحمت جميع الميادين وأصبح لها تأثير كبير على ذهن الطفل والمراهق فهو يتعامل مع التلفزيون والهاتف والانترنيت والتابليت والإشهار، وكلها تستخدم تقنية الصورة، والصور الملونة خصوصا، وهو ما ساعدها على جذب الملايين من المشترين والقراء، فلماذا لا تستخدم وزارة التعليم هذه التقنية في خدمة التعليم وتعميمها، وتجعلها من أولوياتها.
- ونقترح ضرورة تحفيز المعلم على الابتكار و توظيف الوسائل التكنولوجية المعاصرة في العملية التعليمية، وأن لا يمل الابتكار لتقنيات جديدة في تقديم الدروس.

وتفترض الأدوار الجديدة للمعلم من منظور التعلم النشط:

- "تجربة باستخدام الدراما التعليمية:يشير أبو صفر، إلى أن الدراما تعني في الوقت الحاضر وسيلة فعالة من وسائل التربية و التعليم إذ تستخدم نشاطات مختلفة محورها النشاط التمثيلي ليتوحد الطفل مع دور معين في موقف معين، وذلك بالاعتماد على تجربة الطفل وقدرته الشخصية.و من أجل هدف تعليمي محدد، وفي هذا السياق نقدم مقترحا:لقاء تلفزيوني: مذيع و ضيفان هما: همزة الوصل و همزة القطع[34].
- ويمكن أن يقدم درس حروف نصب الفعل المضارع في شكل رسوم متحركة، يظهر فيها لاعبو كرة قدم صغار، يكتب على قميص كل واحد منهم حرف نصب ويكتب على كرته التي يرميها كذلك، ويقوم برمي كرة القدم نحو حارس المرمى الذي يكتب على قميصه فعل مضارع مرفوع "يلعب"، وعندما تصطدم به الكرة يتحول الفعل المضارع المرفوع إلى منصوب بتأثير رمي الكرة التي تحمل حرف النصب...وهكذا يستطيع المتعلم أن يبتكر أفكارا تفيده في تعليم دروس النحو والصرف التي ينفر منها الكثيرون.

- تنظيم المسابقات الأدبية المختلفة في الشعر والقصة والمسرح بشكل دوري، ورصد جوائز قيمة لها لتحفيز المتعلمين على تطوير مهاراتهم وقدراتهم في اللغة العربية.

د- مخطط لإنشاء معجم عربي عربي مصور للمرحلة الابتدائية: تغفل المناهج في الجزائر توظيف المعجم في المرحلة الابتدائية وبقية المراحل تماما، فلا المعلم يستعمله ولا المتعلمون، ويندر اقتناؤه أصلا، إذ توجد مدارس عديدة تخلو تماما من المعاجم والقواميس، وكذلك الأسر لا تولي أهمية كبيرة لاقتنائه.

وحسب تصورنا نرى أن المعجم الصالح لهذه المرحلة هو المعجم الذي يتم إنشاؤه وفق الحقول الدلالية مرفقا بالصور الموضحة، ونقترح أن ينجز وفق الخطة الآتية:

1- تكوين لجنة عمل من مجموعة من المعلمين ذوي الخبرة.

2- جمع الألفاظ من محيط المتعلم المتمثل في كتبه المدرسية المتنوعة، والأثاث الموجود في المدرسة، و أسماء رتب وظائف الأشخاص الذين يتعامل معهم في المدرسة، ومن محيطه في المنزل، وأثاثه و المأكولات، ومحيطه في الشارع:أسماء البنايات والمؤسسات وعناصر الطبيعة (السماء، النجوم، النباتات، البحار) والآلات، وأعضاء جسم الإنسان...إلخ.

3- تدوين هذه المادة وتصنيفها في حقول.

4- وضع مقابلات صورية للألفاظ تزيد توضيحها مع ذكر مرادفاتها أو شرح بسيط.

5- لا بأس أن ترتب الألفاظ في الحقل ترتيبا ألفبائيا.

6- لا داعي لإيراد الجذور والمشتقات، ولا داعي لإكثار الكلمات.

7- يمكن تخصيص حقل منفرد للأفعال ويدعم بالصور.

الطباعة و الإخراج: يجب أن يطبع بواجهة مغرية عليها صور تلاميذ يقرؤون، أو تلميذا يقرأ معجما مع اختيار عنوان مغر وبألوان جذابة، أما المتن فيكتب بخط بارز وواضح ويدعم بالصور التوضيحية الملونة في كل حقل، ويختار له الورق الجيد المتين ليبقى مع المتعلم طيلة سنواته الدراسية في المرحلة الابتدائية.

تفعيل توظيف المعجم في المرحلة الابتدائية: ولا يكون ذلك إلا ب: تخصيص حصة رسمية يومية للتعامل مع المعجم في المرحلة الابتدائية، تسمى: البحث في المعجم.وتوزيعه مجانا على المتعلمين كل سنة مثل الكتب المدرسية.

تقسيم الحصص المتعلقة بالبحث في المعجم كما يلي:

- حصة للتعرف على خمسة ألفاظ :التعرف على مرادفاتها و شروحاتها البسيطة وصورها التوضيحية.
- حصة تذكير: ويتم فيها اختبار مدى حفظ المتعلم لتلك الألفاظ وشروحاتها.
- حصة تقويم كتابي: يطلب من المتعلم في ورقة امتحان شرح تلك الكلمات.
- حصة إنتاج: وتكون بتدريب المتعلم على إنتاج جمل أو فقرات تحتوي تلك الألفاظ.

8- **تطوير المناهج في بعض الدول الأجنبية:**

أ- البرازيل: شهد التعليم في البرازيل خلال العقدين ثورة حقيقية بدأت من إعادة صناعة المناهج الدراسية مستفيدة من التجارب الناجحة التي طبقت في عدة دول متقدمة، وكان التركيز على: دمج التكنولوجيا التعليمية في العمل التربوي، وربط المناهج بالبيئات المحلية، والتخفيف من كم المقررات الدراسية[35].

ب- أمريكا: في بداية ثمانينيات القرن العشرين ظهر التقرير الشهير"أمة في خطر" الذي حلل واقع التعليم في الولايات المتحدة الأمريكية، وخلص إلى مجموعة من الاستنتاجات والتوصيات، من أهمها: ضرورة إعادة تقييم منهج التعليم في جميع المراحل الدراسية، حيث إن ثمة خللا حقيقيا تعاني منه، فتم تحديد البرامج التي تعين الطالب التي تعين الطالب على التفوق الدراسي... ثم وضعت إستراتيجية متكاملة للنهوض بالتعليم باعتباره القاطرة التي تقود الأمة، وكانت إعادة بناء المناهج هي الركيزة الأساسية في هذه الرؤية... وشكلت لجلن وجمعيات على مستوى الولايات قاطبة للمشاركة في هذا الغرض، وكان الاتفاق على وضع المعايير لبناء المناهج في عموم الولايات المتحدة الأميركية.

وفي الصفوف الثمانية الأولى المؤدية إلى المرحلة الثانوية، صمم المنهج على نحو "يوفر قاعدة رصينة للدراسة المتقدمة في مجالات اللغة الانجليزية و الكتابة الرياضيات ومهارات حل المشكلات والدراسات الاجتماعية و اللغات الأجنبية والفنون.. وقد دعم المنهج بمزيد من الأنشطة التي تبث الحماس للتعليم وتنمية المواهب وإبراز الإمكانات الفردية والجماعية، بحيث يلبي تطلعات وطموحات الطلاب الشخصية والتربوية المتعلقة بسوق العمل[36].

ج- كندا: بداية من عام 1993، حدثت نقلة نوعية بتطوير المناهج الدراسية في ظل التوسع باستخدام الانترنت كوسيلة فعالة في منظومة التعليم وقد طبق في هذا الشأن ما يعرف بمشروع net school الذي رصدت الحكومة له 30 مليون دولار وطال جميع المراحل التعليمية المختلفة، وقد حظي هذا المشروع بمشاركة العديد من الجهات ذات الصلة بالتربية والتعليم، وفي إطاره نفذت عدة برامج لتدريب المعلمين، على طرق التدريس للمناهج الجديدة، باستخدام الأنشطة الصفية المبنية على الولوج الآمن في الفضاء المعلوماتي للانترنت..[37].

خاتمة:

وفي الأخير نقدم النتائج والتوصيات الآتية:

- يحتاج برنامج اللغة العربية المخصص للمرحلة الابتدائية إلى إصلاحات في جميع جوانبه.
- ضرورة توحيد منهج تعليم اللغة العربية في البلدان العربية ويشرف على إعداد محتواه مجمع اللغة العربية في القاهرة.
- إلغاء تعليم اللغة الأجنبية في المرحلة الابتدائية حتى لا يحدث تشويش على اكتساب اللغة العربية.
- تعليم الحساب والتربية الدينية إلى جانب اللغة العربية بشكل متقارب.
- حذف المواد: التربية التكنولوجية والمدنية من السنوات الأولى والثانية والثالثة.
- حذف المواد: التاريخ والجغرافيا من السنوات الثالثة والرابعة.
- التقليل من دروس النحو والصرف والتركيز على المكونات الأساسية للجملتين الفعلية والاسمية.

- تعليم الضمائر وتصريف الأفعال وأنواعها في السنوات الثالثة والرابعة والخامسة.
- الفصل بين الدروس المتشابهة مثل درسي كان وأخواتها وإن وأخواتها.
- تعليم الظاهرة النحوية أو الصرفية عن طريق الأمثلة والتراجع عن تعليمها عن طريق النص.
- اختيار نصوص القراءة من كتب الأدباء المعروفين الملتزمين.
- مراعاة حجم النص المختار للسنوات: الأولى والثانية والثالثة، بأن تكون سطرا أو سطرين للسنتين الأولى والثانية، وفقرة طويلة بالنسبة للسنة الثالثة ونص يصل إلى صفحة في السنتين الرابعة والخامسة.
- تخصيص كتاب منفصل لدروس النحو والصرف تدرج فيه تدريبات مكثفة حول هذه الظواهر لترسيخها.

الهوامش

[1]- عبد الأمير شمس الدين، الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرق، دار اقرأ، بيروت لبنان، ط1، 1984، ص83.

[2]- عبد الكريم بكار، بناء الأجيال، الرياض، ط1، 2002، ص 13.

[3]- محمود داوود الربيعي، المناهج التربوية المعاصرة، دار صفاء، عمان، ط1، 2016، ص15.

[4]- محمود داوود الربيعي، المناهج التربوية المعاصرة، (م ن)، ص16.

[5]- علي أحمد مدكور، مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها، دار الفكر العربي القاهرة، 2001، ص14.

[6]- حسني عبد الحافظ، المناهج الدراسية... رؤى وتجارب عالمية، مجلة المعرفة، 2012، ص 1، تاريخ التصفح 2019/08/14.
content sub ww.almarefh.net/show

[7]- مسوار العبد عزيز، تصميم المنهج الدراسي لمادة مهارة الكلام على أساس الثقافة المحلية، رسالة ماجيستير، جامعة مولانا مالك إبراهيم، أندونيسيا، 2013، ص 18-19.

[8]- محمود داوود الربيعي، المناهج التربوية المعاصرة، (م، ن)، ص 23.

[9]- على أحمد مدكور، مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها، ص 29، 33.

[10]- عبد الحميد حسن عبد الحميد شاهين، تصميم المناهج، كلية التربية، جامعة الإسكندرية، 2010، ص 5.
[11]- مسوار العبد عزيز، تصميم المنهج الدراسي لمادة مهارة الكلام، (م.ن)، ص 18.
[12]- إسرى درمان، تصميم المنهج على أساس متعدد الأبعاد لتعليم اللغة العربية في المعهد الإسلامي، رسالة ماجيستير، جامعة مولانا مالك إبراهيم، أندونيسيا، ص 41-43.
[13]- محمود داوود الربيعي، المناهج التربوية المعاصرة، (م.ن)، ص24.
[14]- وزارة التربية، اللجنة الوطنية للمناهج، مناهج المرحلة الابتدائية في الجزائر، 2016، ص 5.
[15]- المرجع نفسه، وزارة التربية، اللجنة الوطنية للمناهج، مناهج المرحلة الابتدائية في الجزائر، 2016، ص 7.
[16]- المرجع نفسه، وزارة التربية، اللجنة الوطنية للمناهج، مناهج المرحلة الابتدائية في الجزائر، 2016، ص 1- 2.
[17]- المرجع نفسه، وزارة التربية، اللجنة الوطنية للمناهج، مناهج المرحلة الابتدائية في الجزائر، 2016، ص 24.
[18]- المرجع نفسه، وزارة التربية، اللجنة الوطنية للمناهج، مناهج المرحلة الابتدائية في الجزائر، 2016، ص 39.
[19]- المرجع نفسه، وزارة التربية، اللجنة الوطنية للمناهج، مناهج المرحلة الابتدائية في الجزائر، 2016، ص 42- 44.
[20]- المرجع نفسه، وزارة التربية، اللجنة الوطنية للمناهج، مناهج المرحلة الابتدائية في الجزائر، 2016، ص 44.
[21]- المرجع نفسه، وزارة التربية، اللجنة الوطنية للمناهج، مناهج المرحلة الابتدائية في الجزائر، 2016، ص 45- 47.
[22]- المرجع نفسه، وزارة التربية، اللجنة الوطنية للمناهج، مناهج المرحلة الابتدائية في الجزائر، 2016، ص 47- 51.
[23]- المرجع نفسه، وزارة التربية، اللجنة الوطنية للمناهج، مناهج المرحلة الابتدائية في الجزائر، 2016، ص 50.
[24]- المرجع نفسه، وزارة التربية، اللجنة الوطنية للمناهج، مناهج المرحلة الابتدائية في الجزائر، 2016، ص 51- 52.
[25]- المرجع نفسه، وزارة التربية، اللجنة الوطنية للمناهج، مناهج المرحلة الابتدائية في الجزائر، 2016، ص 55- 57.

[26]- المرجع نفسه، وزارة التربية، اللجنة الوطنية للمناهج، مناهج المرحلة الابتدائية في الجزائر، 2016، ص 12-13.
[27]- علي أحمد مدكور، مناهج التربية وأسسها وتطبيقاتها، (م.ن)، ص291.
[28]- مسوار العبد عزيز، تصميم المنهج الدراسي لمهارة الكلام، (م.ن)، ص 15.
[29]- عبد الكريم بكا وزارة التربية، اللجنة الوطنية للمناهج، مناهج المرحلة الابتدائية في الجزائر، 2016، طفل يقرأ، دار وجوه، الرياض، ط2، 2011، ص 18- 20.
[30]- عبد الكريم بكار، بناء الأجيال، (م.ن)، ص 99- 100.
[31]- عبد الكريم بكار، بناء الأجيال، (م.ن)، ص 100.
[32]- عبد الكريم بكار، بناء الأجيال، (م.ن)، ص 100.
[33]- عبد الأمير شمس الدين، الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرق، (م.ن)، ص 83- 85.
[34]- عبد الأمير شمس الدين، الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرق، (م.ن)، ص 75- 84.
[35]- حسني عبد الحافظ، المناهج الدراسية... رؤى وتجارب عالمية، content sub ww.almarefh.net/show.، ص 2.
[36]- حسني عبد الحافظ، المناهج الدراسية... رؤى وتجارب عالمية، content sub ww.almarefh.net/show. ص 2.
[37]- حسني عبد الحافظ، المناهج الدراسية... رؤى وتجارب عالمية، content sub ww.almarefh.net/show. ص3.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 851-872
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التحكيم وعلاقته بالتنظيم لدى السّلطات الإدارية المستقلة - دراسة تحليلية مقارنة –

Conflict Resolutionand resolution probleme of Independent Administrative Authorities -Comparative Analytical Study

طالبة الدكتوراه سامية قلوشة[1] **المشرف: أ.د/ مراد بدران**
جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان
fleueamel13@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2020/01/13 **تاريخ القبول: 2020/06/15**

الملخص:

طبيعة البحث تستهدف التعرف على تحكيم السّلطات الإدارية المستقلّة الذي هو حلّ الخلافات لتنظيم السّوق، فهل هو ذلك المنصوص عليه قي قانون الإجراءات الإدارية والمدنية أم مجرّد تنظيم؟ أهمّية التحكيم تتجلى في أنّه إجراء جديد ابتدعته هذه السّلطات لتوجيه العقود دون اللّجوء إلى القضاء بغية السّرعة و الائتمان وضمانا لجودة القرار. يهدف التحكيم إلى نمط جديد لتسيير لمختلف القطاعات، إذ يعتمد على تكنولوجية قانونية جديدة مستوردة من الدّول الرّأسمالية. إنّ فهم الموضوع يستوجب منهج تحليلي مقارن مع الدّول الأوروبية لأنها المعتمدة عليه ابتدءا، نستنتج من خلال تحليل عناصر التحكيم أنّه مجرّد تنظيم لهذا أقترح أن يكون القائمين عليه مختصّين لكي تكون قراراته منتجة، وكذا توقيع المسؤولية على السلطات الإدارية المستقلّة مع تبيين نوع الخطأ المرتكب من طرفها.في الختام نخلص إلى أن التحكيم مجرد حل للخلافات القائمة بين السلطات الإدارية المستقلة والمتعاملين الاقتصاديين لا ينطوي على إجراءات وعناصر التحكيم الكلاسيكي المتعارف عليه في قانون الإجراءات المدنية والإدارية،لنستدل انه تنظيم بمعنى انه إحدى مهام السلطات الإدارية الضابطة للسوق فهو متعلق أساسا بتنظيم السوق لضمان المنافسة المشروعة وعدم سيطرة متعامل اقتصادي او الدولة عليه، يتم بقرار إداري منظم يخضع للطعن أمام السلطات القضائية. تفادي اللجوء إلى القضاء أو التحكيم في حالة نشوب نزاع.

الكلمات المفتاحية: التّحكيم؛ حلّ الخلافات؛ العقد؛ التّنظيم؛ المسؤولية.

[1]- المؤلف المرسل.

Abstract:
The arbitration of the independent administrative authorities is the resolution of disputes to regulate the market. Is it provided for in the Code of Administrative and Civil Procedure or merely regulation? It is important that it is a new procedure invented by these authorities to direct contracts without esorting to the judiciary in order to speed and credit and to ensure the quality of the decision. It aims at a new mode of operation of different sectors, based on new legal technology imported from capitalist countries. Understanding the object requires a comparative analytical approach with European countries. We include that arbitration is merely organized and I suggest that its specialists should be competent, and hat responsibility should be placed on the independent administrative authorities to identify the type of error.
Key words: Arbitration; conflicts; contracts; regulation; responsibility.

مقدّمة:

موضوع الدّراسة متعلّق بممارسة حلّ الخلافات من طرف السّلطات الإدارية المستقلّة، فما مدى فعالية حلّ الخلافات (التحكيم) مقارنة بدول الاتحاد الأوروبي؟ وما مدى ارتباطه بالتّنظيم؟ و هل هو نمط لتغيير طريقة الدّولة في التّسيير ؟ وما مدى خدمة التّحكيم للمرفق العام؟

تظهر أهمية الدّراسة في رقابة القوى العمومية من خلال التّحكيم، و يختلف عن ذلك المتعارف عليه التّقليدي أو الكلاسيكي المرتكز على القواعد العامّة لأنّه أكثر نجاعة بما أنّه موكّل لخبراء مختصّين ملمّين بالخصوصيات التّقنية للنّزاع المطروح حيث أنّ فعّاليته متعلّقة بدرجة استقلاليتهم، وإلى أنّ النّظام السّياسي السّائد، فالسّلطات الإدارية المستقلّة المنشأة في نظام كفرنسا التي تسوده الشّفافية والدّيمقراطية اللّيبرالية، ليست كتلك المنشأة بالجزائر؛ ولذا التّحكيم يتبع إجراءات بعدم اتّفاق الأطراف عليه وإلزامية توجيه العقد، والقيام بإجراءات تحفّظية للحفاظ على الحقوق والحريّات والطّعن ضدّ اللاّمشروعية في القضاء الإداري.

تهدف الدّراسة إلى إبراز إستراتيجية الدّولة الحديثة في الحوكمة في الجزائر مقارنة بالدّول الأوروبية وفقا للخطّة الآتية: مفهوم التّحكيم، خصائصه، طبيعته، شروطه، الأثر المترتّب عليه، القرارات الصّادرة عنه، الجهة المختصّة للرّقابة عليها (مبحث تمهيدي)، ثمّ

توضيح مدى ارتباط التّحكيم بالتّنظيم لتحويل العلاقة العقدية إلى قرار تحكيمي (المبحث الأوّل)، وذكر تكييف التّحكيم وضماناته الإجرائية (المبحث الثاني).

المبحث التّمهيدي: مفهوم التّحكيم في السّلطات الإدارية المستقلّة

تعتبر السّلطات الإدارية المستقلة نوعا جديدا مكون لجهاز الدّولة في الجزائر مع بداية التّسعينات اعتمادا على التّجربة الفرنسية بإنشاء المجلس الأعلى للإعلام بموجب قانون 90-07، ومجلس النّقد و القرض في القانون 90-10، واللّجنة المصرفية، وغيرها إذ بلغت 14 سلطة ضبط في الجزائر في حين أن عددها أكثر في فرنسا.

بداية، نتطرّق إلى مفهوم السّلطات الإدارية المستقلة (المطلب الأول) ثمّ إلى طبيعة التّحكيم الممارس من قبلها (المطلب الثاني).

المطلب الأوّل: مفهوم السلطات الإدارية المستقلة

بما أن السّلطات الإدارية المستقلة مفهوم جديد في القانون الإداري إذ أنّ التّعامل معها لا يزال فتيا، خاصّة في الدّول العربية مقارنة بالدّول الأوروبية؛ و لذا على الأقلّ، يجب تعريف السّلطات الإدارية المستقلة (الفرع الأوّل)، ثمّ ذكر اختصاصاتها (الفرع الثّاني).

الفرع الأوّل: تعريف السّلطات الإدارية المستقلّة

تعرّف السّلطات الإدارية المستقلّة من خلال عناصر تكوينها وهي:

السّلطة: أي القدرة والسيطرة على وضع ما، اعترف به المشرّع الجزائري لبعض السّلطات خلافا للمشرع الفرنسي إلي منحها كلّ السلطات.

الطّأبع الإداري: وفقا لمعيارين:

المعيار المادّي المنتسب لأعمالها الإدارية و قراراتها الواجبة التّنفيذ.

المعيار العضوي الذي يخضع هذه القرارات للقضاء الإداري.

المستقلّة: لا تخضع لرقابة وصائية أو إدارية سلاّمية.

الفرع الثّاني: اختصاصات السّلطات الإدارية المستقلّة

الخصائص: تتمتّع بالاستقلالية عن الحكومة وأغلبها بالشّخصية المعنوية التي تمنحها الاستقلال الإداري والمالي وكذا حقّ التّقاضي.

الاختصاصات: تقوم بالعديد من الاختصاصات، منها: سلطة التّنظيم، سلطة المراقبة، سلطة التّحقيق، سلطة العقب، سلطة التّحكيم، وغيرها (وليد، 2012، صفحة 10) و (سامية، 2016-2017، صفحة 61).

المطلب الثّاني: طبيعة التّحكيم في السّلطات الإدارية المستقلّة

التّحكيم هو حل للخلافات يتباين ويتفق فيما بين سلطات الضّبط والمتعاملين الإقتصاديين عن المتعارف عليه في قانون الإجراءات المدنية والإدارية، لهذا يجب التّطرق إلى نماذج التّحكيم في هاته السّلطات (الفرع الأوّل)، ثمّ إلى اختلافه عن التّحكيم الكلاسيكي (الفرع الثّاني).

الفرع الأوّل: نماذج عن التّحكيم

نورد بعض أنواع السّلطات الإدارية المستقلّة الممارسة للتّحكيم في الجزائر، وهي كالآتي:

لجنة عمليات البورصة ومراقبتها: يعتمد التّحكيم على حسن سير السّوق وصحّة المعلومات في مجال تداول البورصة إذ تضع السّلطة قواعد عامة وتسهر على احترامها ومعاقبة مخالفيها، وتحلّ الخلافات بأعمال الاختصاص التّحكيمي بواسطة الغرفة التّحكيمية والتأديبية المنشأة داخلها.

سلطة ضبط البريد والاتّصالات السلكية واللاّسلكية: تحلّ بعض النّزاعات التي تنشأ بين المتعاملين الاقتصاديين أو مع مستعملي الشّبكات؛ أنشأت بموجب قانون رقم 2000-03، يمارس مجلس السّلطة الاختصاص التّحكيمي.

لجنة ضبط الكهرباء والغاز: أنشأت بموجب قانون 2002-01، وتضمّنت غرفة تتولّى الفصل في الخلافات بين المتعاملين الاقتصاديين، فيعتبر الاختصاص التّحكيمي وسيلة بديلة لحلّ النزاعات (ج.ر.ج.ج.، قانون الإجراءات المدنية والإدارية رقم 08-09، 2008)، ويقصد به اللجوء إلى طرف ثالث محايد لتقريب وجهات النّظر وإبداء الآراء الاستشارية تجاهه، وسواءا كانت العلاقة بين المتعاملين الاقتصاديين عقدية أم غير ذلك (جمال، 2008، صفحة 123). و من خلال ما سبق و بما أنّ موضوع أطراف النّزاع تقني، فيجب أن يعرض على مختصّ غير القاضي،على اعتبار السّلطة الإدارية المستقلة أكثر اختصاص .

وقد يكون اختصاص القاضي مكمّل لاختصاص السّلطة الإدارية المستقلة إذ يتبيّن ذلك من خلال النّص التشريعي حيث أنّ سلطة الضّبط تتمتّع باختصاص محدد، وأنّ القاضي صاحب الاختصاص الوحيد في المنازعات العقدية. ويتبيّن ذلك من خلال ما تقوم به الغرفة التّأديبية والتّحكيمية لدى تنظيم عمليات البورصة ومراقبتها عند تفسيرها للقوانين؛ وأمّا بخصوص النّزاعات النّاشئة عند تطبيق القوانين فتظلّ من الاختصاص القضائي؛ أمّا غرفة التّحكيم لدى لجنة ضبط الكهرباء والغاز، فإنّها تفصل في الخلافات التي تنشأ بين المتعاملين الاقتصاديين ما عدا الالتزامات التّعاقدية (ج.ر.ج.ج.، المادّة 133 من القانون 2002-01 المتعلّق بالكهرباء و توزيع الغاز بواسطة القنوات ، 2002).

وأمّا النّزاعات النّاشئة عن علاقة التنافسية بين اختصاص سلطة الضّبط و اختصاص القاضي، فإنّ الأطراف المتنازعة تظلّ حرة في عرض نزاعها إمّا على سلطة الضبط أو القاضي، باستثناء النّزاعات المتعلقة بالتّوصيل البيني التي يؤول اختصاص النّظر فيها وجوبا إلى سلطة ضبط البريد والاتّصالات السّلكية واللاّسلكية، إذ أنّ لكلّ من القاضي وسلطة الضّبط الحق في النّظر إلى النّزاع إلاّ أنّه في حالة التّوصيل البيني كما سبق ذكره، تخضع وجوبا لتحكيم سلطة ضبط البريد والاتّصالات السّلكية واللاّسلكية وهو الاختصاص الوحيد الذي تنفرد به السّلطة دون القاضي.

الفرع الثاني: تباين الاختصاص التّحكيمي للسّلطات الإدارية المستقلة والتّقليدي

التّحكيم الكلاسيكي اتّفاق بين الطّرفين المتنازعين سابق أو لاحق عليه، حيث يعرض النّزاع على محكّم يتمّ اختياره بالتّوافق فيصبح بديلا عن القاضي لفصل النّزاع (فؤاد، 2006، صفحة 07).

يتفق معه التحكيم في السلطات الإدارية المستقلة إذ انه يحلّ النزاع من طرف أخر، إلاّ أنهما يختلفان من عدة جوانب:

من حيث التّعاقد، و بخصوص اتفاقية التحكيم، فالتحكيم الكلاسيكي ينشأ بإرادة الأطراف المحتكمين بواسطة مشارطة التحكيم أو شرط التّحكيم .

المشارطة اتفاق يقبل بموجبه الإطراف عرض نزاع سبق نشوبه على التحكيم حسب المادة 1011 من القانون رقم 08-09، وفق قانون الإجراءات المدنية والإدارية، أمّا شرط التّحكيم فهو اتفاق يلتزم الأطراف بعرض النّزاعات التي قد تنشا عند تنفيذ العقد حسب المادة 1007 من نفس القانون السابق، لم يستوجب المشرع وجود اتفاق بين الأطراف في لجنة تنظيم عمليات البورصة ومراقبتها أو في سلطة ضبط البريد والاتّصالات السلكية واللاسلكية أو لجنة ضبط الكهرباء والغاز فلا يوجد عنصر تراضي أطراف النزاع.

تعيين المحكمين: التحكيم التقليدي يتميز باستقلالية طرفي النزاع بتعيينهم المحكم او أعضاء الهيئة التّحكمية حسب المادة 1041 من القانون رقم 08-09، أمّا أعضاء الهيئة التّحكيمية للسّلطات الإدارية المستقلّة فيتم تعيين المحكّمين من السّلطة التنفيذية و أنّ التّحكيم التّقليدي عرضي ينتهي بمجرّد الفصل في النّزاع، أمّا في سلطات الضّبط تتولاه أجهزة دائمة.

تنفيذ القرار التحكيمي: لا يمكن تنفيذ القرار في التّحكيم الكلاسيكي إلاّ بعد مهره بالصّيغة التّنفيذية و أنّ القرار التّحكيمي في سلطة الضّبط يتمتّع بقوّة ذاتية .

إنّ التّحكيم لا يلزمه حدود بالمقابل في سلطات الضّبط قيده المشرّع بشروط متعلّقة بموضوع النزاع وبإطرافه في كل سلطة إدارية مستقلة، وفق إجراءات مثل الإخطار والأشخاص المؤهلين بإخطار سلطة الضّبط، التّحقيق والبثّ في القضية، ويتشارك مع التّحكيم الكلاسيكي في احترام حقوق الدّفاع والحقّ في الاطلاع على الملف وإحضار الشّهود، واحترام السّرية والآجال المعقولة في النّزاع وكلاهما يخضعان إلى الرّقابة القضائية أي إلى القاضي الإداري وأنّه يمكن الطّعن في هذه القرارات.

المبحث الأول: علاقة التّحكيم بالتّنظيم

إنّ حلّ الخلافات في السّلطات الإدارية المستقلّة يساهم في تنظيم السّوق، أي تحقيق التّوازن بين المصالح المتضاربة للمتعاملين الاقتصاديين والسّلطة الإدارية المستقلّة، يهدف إلى عدم احتكار الّسوق للإيجاد منافسة فعّالة، كما أنّ حلّ كلّ خلاف ينجرّ عنه ابتكار قاعدة جديدة تواكب التّطورات في السّوق، ولذا فانّ القرار التّحكيمي ينظم مجرياته، لأنه يدرس

الخلافات حالة بحالة (المطلب الأول)، وأن حلّ الخلافات ليس بتحكيم بل ممارسة السّلطات الإدارية المستقلّة لسلطتها الأصيلة ألا وهي التّنظيم (المطلب الثاني).

المطلب الأول: مدى ارتباط التّحكيم بالتّنظيم

إنّ القرارات المتعلّقة بحلّ الخلافات الصّادرة عن الّسّلطات الإدارية المستقلّة ملزمة التّنفيذ لأطراف النّزاع و على الغير، وأنّها تراعى المصلحة العامّة؛ ولذا، فانّ السّلطة التّقديرية للّسلطات الإدارية المستقلّة مرتبطة بتحقيق جلّ هذه العناصر التي يقوم على أساسها القرار التّحكيمي بالتّنظيم، والهدف منه ضبط السّوق؛ وعليه، يتميّز القرار التّحكيمي بخصائص تؤهّله للقيام بالتّنظيم بواسطة التّحكيم، لأنّ العقود المبرمة من طرف المتعاملين الاقتصاديين أو هؤلاء والسّلطة الإدارية قد لا تتضمّن بنودا بواسطتها نضمن التّنظيم في المستقبل؛ ففي الجزائر وفرنسا وكمثال في قطاع الاتّصالات السّلكية واللاّسلكية و عندما يتعلّق الأمر بالاتّصالات في العقود المبرمة بين مسيّر شبكة اتّصالات الكهرباء، أو الهاتف مع المتعاملين الّذين يشترون ويبيعون يؤدّي حتما إلى النزّاع الذي يتطلّب التحكيم (ROCHE, 2001, p. 21).

إنّ العلاقة الموجودة بين التّحكيم و التّنظيم تفسّر طريقة التّعامل بين المتعاملين الاقتصاديين، الذي ينقل العلاقة التّعاقدية إلى قرار تحكيم اثر حلّ الخلافات بينهم؛ أي تحقيق تنظيم، إذ أنّ إجراءات التّعاقد تتمّ برغبة أطراف العقد إلى أن تنتهي بقرار تحكيمي ليس للإرادة الأطراف محلّ فيه، محرّرا من طرف محكّمين خواص داخل السّلطات الإدارية المستقلّة يوجّهون العقد، أمّا في القديم فقد كان التّحكيم مستندا إلى منظّمين تابعين للسّلطات الإدارية المستقلّة مثلا في قطاع الاتصالات السّلكية واللاّسلكية أو في قطاع المناجم.

إنّ مجلس النّقض الفرنسي منح سلطة التّحكيم للهيئة المكلّفة بالاتّصالات الّسّلكية واللاّسلكية خاصّة فيما يتعلّق بالتّسعيرة والخدمات المتعلّقة بالمنافسة في السّوق لأنّ القانون الإداري وقانون التّنظيم في فرنسا غير كاف لحلّ كلّ النّزاعات النّاشئة والنّاتجة عن غزارة النّشاطات المتنوّعة ؛ وعليه، أصبح يؤخذ بالتّحكيم ومحاولة نشر قراراته ليطبّق على باقي الحالات المماثلة، سيّما في المجالات الاقتصادية الذي يستعصى عليها تحقيق المعادلة بين المنافسة من جهة، والحفاظ على النّظام العام من جهة أخرى.

إنّ انعقاد الاختصاص التّحكيمي قد تحدّده الّنّصوص القانونية في السّلطات، ففي فرنسا وفي قطاع الاتصالات، تتدخّل سلطات الضّبط من أجل ضمان النّفاد إلى السّوق لاستخدام شبكة الاتصالات بشكل طبيعي والرّبط بين الشّبكات، وتحديد السّعر فيما بين المتعاملين الاقتصاديين، وتحدّده القوانين في كلّ السّلطات الإدارية المستقلّة؛ وفي الجزائر أيضا بخصوص لجنة تنظيم عمليات البورصة، وسلطة الاتّصالات السّلكية و اللاّسلكية وفي سلطة البريد والمواصلات استثناءا، لأن التّحكيم لا يوجد إلاّ في هذه السّلطات ثلاثة، ويتبيّن أنّ حلّ الخلاف منشيء لنظرية التّنظيم (الفرع الأول)؛ ليصبح في الأخير، منتج لقرار يعتبر

نصّ قانوني تنظيمي (الفرع الثاني)؛ و في هذا المجال، نتساءل إذا كان التّحكيم لا يمثّل إلا نوعا من التّنظيم؟

الفرع الأول: التّحكيم نظرية للتّنظيم

المقصود بالتّنظيم هو إيجاد قواعد وقرارات، تضمن تطوير القطاع المراد تنظيمه (ROCHE, 2001, p. 21)، فيضع التحكيم حدّا للخلاف بين المتعاملين الاقتصاديين، وينظّم القطاع في آن واحد، ممّا يجعله في تطوّر مستمر؛ ففي فرنسا وفي القطاع البنكي نجد أن النّزاع ما بين المدينين لا يحلّ إلا عن طريق التّحكيم ممّا يؤدّي إلى ديمومة استقرار القطاع البنكي؛ وعليه، نلاحظ العلاقة الموجودة بين التّنظيم و التّحكيم، فهو الوسيلة المتميّزة للمتعاملين الاقتصاديين لحلّ نزاعاتهم بصفة عاجلة، وضامنا للتّوازن في العلاقات العقدية، إذ أنّ في بعض القطاعات يوجد متعامل اقتصادي مسيطـــر على السوق مثلا في سلطـــة الكهربـاء ؛ يقتـــضي التّنظيـــم (CHEVALIER j , 1986, p. 28) و (Jacques C, les enjeux de la déréglementation, 1987, p. 27) و (CHEVALIER J. , 1998, p. 29) و (Jacques C , 2011, p. 26)، إدخال متعاملين آخرين في الّسّوق يمكنهم إحداث توازن القوى فيه وليس سيطرة أحدهم على السّوق وهو ما يفسر أن التّنظيم ليس له طابع تقني فقط، وإنّما ذو طابع قانوني منشئ لقواعد قانونية.

وعليه، فإنّ قرارات التّحكيم في هذا المجال تعود بالفائدة على تنظيم القطاع والمتعاملين الاقتصاديين معا (Canto-Sperber, 1999, pp. 103-117)؛ إذ لا يستطيع التّحكيم أن يطبّق عقوبات على المنافسات غير المشروعة، إنّما يمكنه إبطال بند غير مشروع في العقد؛ وبالتّالي، فإنّ التّعاقد في مجال المنافسة يظلّ خاضعا للتّحكيم لأنّه ضامنا لاستقرار النّظام العام، ممّا نتج عنه سوق أوروبية موّحدة، ولقد اعترف الإتّحاد الأوروبي بالتّحكيم كوسيلة لحلّ النّزاعات ولمراقبة المنافسات غير المشروعة، ومن أجل التّقليل من تسلّط بعض المتعاملين الاقتصاديين (Bazex, 2001, p. 01).

إنّ التّنظيم يحرس على ضبط القطاع في مجالات عديدة، منها إمكانية النّفاذ إلى السّوق، بالإضافة إلى أنّ القرارات الصّادرة عن التّحكيم تخضع للطّعن لضمان فعّاليته أمام محكمة النّقض بباريس في مجال العقود(rapport du conseil d'état, 1993, p. 01) ، وفي الجزائر تخضع للطّعن أمام القضاء الإداري، كما يمكن للقانون العام أن يرخّص للسّلطات الإدارية المستقلّة الاستعانة بالتّحكيم لذلك ينبغي ألاّ يناقض القانون العام الحامي لحقوق المواطنين عموما؛ ومنه، فإنّ المعادلة الموجودة بين التّحكيم و التّنظيم هي أنّه وسيلة تقنية بداخل القطاعات الضّابطة و هو مجال يقع بين القطاع العام و الخاص من أجل الدّفاع عن المستثمرين الأجانب.

إنّ التحكيم يوجد بين فضاء القانون الخاص والعام ضامن للتّعهدات المتّخذة من المؤسسات الحاصلين على رخص من اللّجنة الأوروبية يهدف إلى الحفاظ على مصالحهم

بالموازاة مع تحقيق الصّالح العام؛ ومنه، فالتّحكيم وجد من أجل إلزام الدّول الدّفاع على مصالح المستثمرين الأجانب، قصد استقرار استثماراتهم؛ ولهذا، فان الاستثمار مزيج يوازن بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة، وبالأخصّ مصالح المستثمرين، أمّا في بريطانيا، فان القانون الخاص هو الذي يحلّ الخلافات في السّلطة الإدارية المستقلة (Thomas, la fonction contentieuse des autorités de régulation en France et au Royaume Uni, 2011) وقد اتضح أنه يعيق المنافسة (Anne F. R., actualité du droit de la régulation, 2007).

كما أنّ قانون التّنظيم في الجزائر مزيج بين القانون العام و الخاص أي بين المتعاملين في القطاع العام و المتعاملين الخواص المكلّفين بتسيير القطاع العام، و أنه يتميّز عن القضاء في أنّه طريقة مرنة لحلّ النّزاعات، وتسيير مصالح الدّولة عن طريق العقود؛ ولذا، بالإضافة إلى أنّه أصبح طريقة عادية في حلّ الاختلال ذو الطابع التّعاقدي، فهو يمثّل تنظيما للعقد في حدّ ذاته . فإذا كانت العقود تحتلّ المرتبة الأولى في القطاعات الضّابطة مثل القطاع الكلاسيكي فإنّه يمثّل سياسة ناجعة للتّنظيم، لأنّ تنظيم النّفاد إلى شبكات التّوصيل هو التنظيم بذاته، ومنه نضمن تنظيم القطاع الاقتصادي بإعطاء فرص عادلة لكل المتعاملين الاقتصاديين للدّخول إلى السّوق وتحقيق المنافسة (Farida, 2007, p. 01).

كما أنّه في القطاعات المنظّمة نجد أنّ طالبي خدمات هذا القطاع قليلون وأيضا عارضين الخدمة مثل قطاع البنك و الهاتف والطّاقة، إذن ما العمل في حالة نزاع بينهم؟ إلا التّحكيم.

الفرع الثاني: التّحكيم قانون تنظيمي

إنّ العلاقة بين التّحكيم والقوانين الأخرى مرتكزة على تحقيق المنافسة المشروعة بواسطة تنظيم القطاعات الاقتصادية وخصوصا في قطاعات الإنتاج الصّناعي؛ وكذا، المناجم و قطاع السّمعي البصري و الاتّصالات، أي مهما كان نوع القطاع المراد تنظيمه، فإنّه يجب أن يتوافق مع السّياسة العامّة للدّولة، و لهذا فإنّ التّنظيم (Florian, 2011, p. 03) ، ليس له طبيعة تقنية محضة، بل يتلاءم وسياسة الدّولة، ولهذا السّبب فإنّه قريب من النّظام العام، إذ أنّه موجود ما بين القانون العام والمنافسة (Louis, 1988, p. 11)، وعليه تظهر فعالية التحكيم في أنه يراعي هاذين القانونين، بتحقيق قانون تنظيمي فعّال، يوازن بين المصلحة العامة و المصلحة الخاصة.

إنّ قانون المنافسة لا يتلاءم ومعالجة السّلوكيات الخاطئة أو فرض سلوكيات معيّنة من أجل فتح القطاع وإنّما يعالج فقط السّلوكيات المتعلقة بالمنافسة و ليس له أن يفرض التزامات ايجابية للمتعاملين في السّوق ولا يمكنه أن يقدر الجودة أو التزامات المرفق العام (Pierre, 2010, p. 10).

إنّ قانون المنافسة لا يستطيع وحده التّكفل بالنّزاعات لأنه غير مرن، أمّا في انجلترا فيستعان به للمعاقبة على المخالفات ضد المنافسة ويشارك في وضع السّياسة الشّاملة، إلّا أنّه لا يمكنه من تحقيق أهداف المنافسة و لذا فهو غير ملائم لحل هذا الإشكال (Antoine, 2009, p. 25).

إنّ حلّ الخلافات في الجزائر و فرنسا و بريطانيا مقيّد بتطبيق القانون الأوروبي ومعاهدات الحفاظ على حقوق الإنسان و كذلك الأمر في الولايات المتّحدة الأمريكية، إلا أن تطبيق قواعد القانون تختلف من قطاع إلى آخر وهو ما يترك المجال للدّول للتّصرف في القواعد الواجب تطبيقها من اجل حلّ الخلافات بواسطة السّلطة الإدارية المستقلّة (Nicole, 2002, p. 01).

المطلب الثّاني: خصائص التّحكيم

يهدف التّنظيم إلى توجيه القطاعات مثلا بتوصيل المعلومات، وهو ما يسمّى بالشّفافية، إلاّ أنّه يصطدم أحيانا مع السّر المهني اثر التّبليغ عن مضمون التّحكيم عندما يتعلّق الأمر بالتّنظيم، ويجب أن يكون التّحكيم موافقا للمهلة المتطلّبة للتّنظيم، فمثلا فيما يتعلّق بالصّفقات العمومية يراعي فيها حفظ المعلومات التي تمسّ مصلحة القطاع دون غيرها، للمحافظة على جدّية المعاملات الاقتصادية لأنّه يهتم بالتّنظيم التّقني والمالي للمنافسة بواسطة قرار إداري (الفرع الأول)، وتظهر الطبيعة القانونية للتّحكيم من خلال استكشاف العناصر المكونة للقرار التّحكيمي (الفرع الثاني).

الفرع الأوّل: الطابع الإداري الملتصق بقرارات التّحكيم

يتمّ التّحكيم عن طريق قرار إداري، وأنّ النّصوص القانونية المنشأة للسّلطات المكلّفة بحلّ الخلافات تشير إلى ممارسة وظيفة التّحكيم فيما بين المتعاملين في قطاع الضبط (Yakout, 2008, p. 30)، وأنّه يتمّ بتشكيلة المحكمة و يعتمد على إجراءات مؤشر عليها في العقد، و تصل بالنتيجة إلى إصدار قرار ذو طابع إداري، يصدره محكّمين مختصين في القانون الخاص، مهمّتهم الفصل في النّزاعات مثل القضاة (Anne F. R., les risques de régularisation, 2005, p. 224). ولذا، ذكر التّحكيم من طرف المشرّع الجزائري، وأكّد أنّ قراراته قابلة للنّقض؛ لأنّ القرارات التي تصدرها سلطات الضّبط لها طابع إداري وليس قضائي.

ويظلّ الفرق فيما بين الأحكام الصّادرة عن القضاء وتلك الصّادرة عن سلطات الضّبط، إذ أنّها لا ترتقي أن تكون اجتهادات يعتمد عليها لحلّ النّزاعات في مختلف القطاعات إذا ما كانت الوقائع متماثلة بعكس الأحكام الصّادرة عن القضاء، فإنّه مأخوذ بها بتقدير من القضاء.

أمّا التحكيم في سلطة الضّبط، فإنّه يعتمد سوى في حالات الخلاف بين مؤسّسة تتعامل في إطار ميدان سلطة الضّبط، أو بمعاهدة حسب (J.O.R.A, 2008) أو حسب نص المادّة 1007 من قانون الإجراءات المدنية و الإدارية الفرنسي .

أمّا المادّة 1011 من نفس القانون الفرنسي تنصّ على أنّ التّحكيم الكلاسيكي يشترط لقيامه اتّفاق مسبّق بين أطراف النّزاع في المعاهدة، وبالمقارنة فإنّ التحكيم الذي تقوم به سلطة الّضّبط لا يتطلّب اتّفاق الأطراف عليه، وهذا منافي للمبادئ التي ينصّ عليها قانون الإجراءات المدنية والإدارية الجزائري فيما يخص اتّفاق الأطراف مسبّقا لقيام التّحكيم.

الفرع الثّاني: طبيعة التّحكيم

إن طبيعة حلّ النّزاع في السّلطات الإدارية المستقلّة ووفق قانون الإجراءات المدنية والإدارية في الجزائر لا يمكن أن تكون تحكيما بما انه لا يوجد فيه اتفاق الأطراف؛ فحسب البروفيسور رشيد زوايمية اعتبر وظيفة التّحكيم الممارسة من طرف السّلطة الإدارية المستقلّة مبالغة لغويا (excès de langage) أي أن اللّفظ لا يؤدّي معنى التّحكيم المتعارف عليه في قانون الإجراءات المدنية والإدارية في الجزائر،لأنّه وظيفة تقليدية ممارسة من طرف القاضي، فهل هذا يعني أن السّلطات الإدارية المستقلّة تعمل كهيئة قضائية عند قيامها بحل النّزاعات؟

(Rachid Z, les autorités de régulation indépendantes face aux éxigences de la gouvernance, 2013, p. 14).

إنّ مهمة التّحكيم المسندة للسّلطات الإدارية المستقلّة من قبل القانون تشبه إلى حدّ ما تلك المخوّلة للقضاة عموما ناتج عن تطوّر التّنظيم الذي يحكم هذه السّلطات، إذ أصبحت عملية التّنظيم بمثابة تقاضي من خلال أداء مهمّتها والعقوبات وإعادة النّظام وحلّ الخلافات ..

إنّ حلّ الخلافات لهيئات المكلّفة بحلّ النّزاعات يتمّ بواسطة قرار (Roger, 2002, p. 25) في حين أن صفة التّقاضي تتضمّن وجود هيكل و مهمّة التّقاضي (Sonia, la nature juridique des autorités de régulation , droit prospectif, 2004, p. 251) لدى السّلطات الإدارية المستقلّة كي نعتبره تقاضي؛و عليه، فإنّ إجراءات حلّ الخلافات أمام السّلطات الإدارية المستقلّة تكون عندما تمنح نفس الصّلاحيات للقاضي (Rachid Z. , le ocnseil de la concurrence et la و (Paul, 2004, p. 28) régulation des marchés en droit algérien, 2008, p. 745)، وعلى هذا الأساس المهمّة التي تقوم بها السّلطات الإدارية المستقلّة لا ترقي إلى معنى التقاضي (Rachid Z. , le conseil de la concurrence et la régulation des marchés en droit algérien, 2008, p. 45) نظرية أخري تعتبر أن السّلطات الإدارية المستقلّة ما هي إلاّ ظاهرة للاّمركزية الهيئة القضائية.

« Phénomène de décentralisation du système judiciaire » (Sonia, la nature juridictionnelle des autorités de régulation, droit prospectif, 2004, p. 251).

ومنه، فإنّ السّلطات الإدارية المستقلّة تظهر بشروط لا يمكن تكييفها على أساس أنّها قضائية.

وفي الأخير، لا يمكننا اعتبار السّلطات الإدارية المستقلّة هيئات قضائية لأنّ قراراتها فيما يخصّ حلّ الخلافات ليس لها نفس قوّة أحكام القضائية، ومثال ذلك في قطاع الإتّصالات السّلكية و اللاسلكية، فإنّ أطراف النّزاع لهم الخيار في حمل نزاعاتهم سواء لدى السّلطات الإدارية المستقلّة أو القضاء العادي، هذا الأخير يفصل في النّزاع بحكم يتضمّن قوّة الشّيء المقضي به، أمّا إذا كان نفس الخلاف لدى السّلطات الإدارية المستقلّة، فإن قرار حلّ النّزاع لا يتضمّن قوة الشيء المقضي به، و من جهة أخرى، فإن كان المشرّع منح السّلطات الإدارية المستقلّة اختصاصات خاصّة بالقضاء، فحسب المادة 122-8 من الدّستور الجزائري والتي نصّت على أنّ البرلمان يشرّع في قواعد الإجراءات المدنية. فانّ السّلطات المكلّفة بمهمّة حلّ النزاعات لا يمكّن أن تكيّف على أنّها سلطات قضائية، لأنّ القواعد الإجرائية المتّبعة من طرف هذه السّلطات غير محدّدة قانونا، مثل إجراءات التّقاضي المحدّدة من قبل المشرع. ولهذا؛ فإنّ السّلطات الإدارية المستقلّة قامت بتحديد هذه الإجراءات لحلّ النّزاع أمامها، مثلما قامت به اللّجنة البنكية فيما يخصّ الإجراءات العقابية(J.O.R.A., 2010) .

كما أن الأمر نفسه بالنّسبة للجزائر في كلّ من سلطة البريد والإتّصالات السّلكية واللاّسلكية بخصوص الخلافات المتعلقة بالتوصيل (A.R.T.P., décision n° 03/SP/PC/2002 du 08 juillet 2002 relative aux procédures en cas de litige en matière d'interconnection et en cas d'arbitrage , 2002)، و بالنّسبة لغرفة التّحكيم بجانب لجنة تنظيم الكهرباء والغاز -، فإنّها تخضع لقواعد إجرائية محدّدة عن طريق التنظيم (Rachid Z. , les autorités de régulation indépendantes face aux exigences de la gouvernance, p. 148)،

في الواقع، هناك خلط بين الوظيفة القضائية و وظيفة حلّ النزاعات، كما أقرّه مجلس الدّولة حينما اعترف للّجنة البنكية بالوظيفة القضائية، حينما حكمت عقابيا بعقوبة (algérien, 2005)؛ ومعنى هذا، أنه إذا ما قدر مجلس الدّولة الفرنسي أن للّجنة البنكية اختصاصات إدارية وقضائية في ميدان السّلطة العقابية، فاللّجنة البنكية هيئة ذات طابع إداري وليست مكيّفة على أنّها هيئة قضائية .

كما آن بعض الفقهاء كيّفوها بأنّها تتمتّع بالوظيفة التّحكيمية (Daniel, 2010, p. 54) بينما آخرين كيّفوها على أساس أنّها شبه قضائية(Robert, 2004) و في الحقيقة أن وظيفتها تتجلّى في حلّ النّزاعات. إذن فإنّ القرارات الصّادرة من الهيئات عندما تحلّ

النّزاعات ليست بتحكيم و لا أحكام قضائية بل أنّها قرارات إدارية فقط (Toufik). فوظيفة حلّ النّزاعات من قبل هذه السّلطات الإدارية المستقلّة تدخل ضمن مهمة التّنظيم لهاته السلطات (Rachid Z, les autorités de régulation indépendantes face aux exigences de la gouvernance, p 149) .

المبحث الثّاني: ممارسة التّحكيم وظيفة تنظيمية

إنّ تحقيق المنافسة من المهام الأولى للسّلطات الإدارية المستقلّة لذلك فإنّها تقوم بتنظيم السّوق من وضع الاحتكار إلى وضع تشاركي بإدخال متعاملين جدد و تحديد الأسعار، أي تخفيض السّعر وتحقيق جودة المنتوج إذ تهتم سلطة الضّبط بالشّروط التّقنية والاقتصادية التي يجب أن تكون متوافقة ما بين المتعامل التّقليدي والمتعامل الاقتصادي الجديد اثر تقديم عروض لشروط مقابلة و هو ما يعرف بـ « marché pertinent géographique »، إنّ مفهوم التّنظيم متعلّق بالمفهوم الجديد لوظيفة الدّولة في القانون أي ممارسة الضّبط في دولة ليبرالية بالجمع بين الضّبط وخدمة المرفق العام إثر تقديم خدمات.

إن تضارب المصالح بين المتعامل التّقليدي والمتعامل الاقتصادي الجديد تتدخّل فيه سلطة الضّبط لحلّه لضمان المنافسة حفاظا على التّنظيم؛ ومنه، فإنّ هذه الوظيفة هي التّنظيم بحدّ ذاته (المطلب الأول)، و أنّ هذا الّنزاع يجب أن يكون موضوعه محدّد يتعلق بالنّفاد إلى السّوق واختلال التّوازنات العقدية، حينها تقدّر سلطة الضّبط تدخلها من عدمه، كما أنّ التّحكيم نمط لتغيير طريقة تدخّل الدّولة بواسطة سلطة الضّبط (المطلب الثاني).

المطلب الأول: تكييف التّحكيم

إن وظيفة التّحكيم تختلف عن التّحكيم المتعارف عليه في قانون الإجراءات المدنية والإدارية في عدّة عناصر (الفرع الأول)، و في الضّمانات الإجرائية، كحياد السّلطات الإدارية المستقلّة، واحترام مبدأ العدالة بين أطراف النّزاع (الفرع الثاني).

الفرع الأول: تكييف الّنزاع موضوع التّحكيم

حلّ النّزاع الإداري من قبل السّلطات الإدارية المستقلّة يبدو على أنه وظيفة قضائية، في حين أنّها تقوم بمهمة حلّ النّزاع بغية التّنظيم لا غير، طبقا لما كلفها به القانون.

والسؤال المطروح حول مسألة العقاب المنطوق به من طرف هذه السلطات، فمثلا في مجلس المنافسة، فان سلطة العقاب في الأصل من اختصاص قاضي الجنايات، وتقع بمناسبة مراجعة التّشريع المتعلق بالمنافسة، إلا أن المشرّع انتزع الاختصاص الجنائي من القضاء مخولا إياه لسلطة العقاب لمجلس المنافسة. فسلطة العقاب تحولت من مفهوم جنائي إلى مفهوم عقابي، و من القضاء إلى مجلس المنافسة بصفتها سلطة إدارية مستقلة، فممارسة الوظائف المعترف بها تقليديا للقاضي والتي تخصّ حل مختلف النّزاعات حولت إلى السّلطات الإدارية المستقلّة، إذ بدلا أن تكون قضائية، أصبحت إدارية؛ وهذا ما فرضه الواقع الخاص بمتطلبات تنظيم الأسواق. إنّ هذا التحوّل فرضته السّياسة الحالية لتحويل الوظائف

الممارسة تقليديا من طرف السّلطة التّنفيذية أو السّلطة القضائية لصالح سلطات التّنظيم الجديدة. هكذا، تم تحويل السّلطة التّنظيمية التّطبيقية للقانون، من السّلطة التّنفيذية إلى سلطات التّنظيم (Rachid Z. , les autorités de r&gulation indépendantes face aux exigences de la gouvernance, p. 149) ؛ ولذا، نلاحظ تنازل القاضي الجنائي عن توجيهه عقوبات ذات طابع اقتصادي و تركها للسّلطات الإدارية المستقلّة بتنصيص من المشرع لسلطة العقاب سواء أكان عقاب إداري أو تأديبي (Rachid Z. , droit de la responsabilité disciplinaire des agents économiques : l'exemple du secteur financier, 2010, p. 110).

إنّ هيئات التّنظيم للقطاعات الاقتصادية، لهم هدف مرافقة القطاعات التّابعة لسلطتهم من أجل المنافسة، كما أن هذه الهيئات ضامنة لمهمة التنظيم، مثلا وضع القرار من قبل سلطة (ARPT) في سنة 2001 (télécommunications, 2001) الأمر الذي أوضح بأنّ السّلطات يجب عليها أن تنشيء متعاملين جدد وتساهم في تطوير خدمات السوق لغرض الاستثمار و تطوير مختلف القطاعات الاقتصادية، ومنه، فإنها تحقق التوازن بين مبدأ المنافسة و مبادئ أخرى.

من بين هذه الخدمات ما تحمل عناصر خدمة المرفق العام مثل وسائل الاتّصالات السّلكية واللاّسلكية، والطّاقة الكهربائية و الماء، مثلا ذكر القانون المتعلّق بالكهرباء و توزيع الغاز عبر القنوات حيث يتضمّن في المادّة 03 منه أنّ توزيع الغاز عبر القنوات هو خدمة مرفق عام، و أنه يقدّم خدمة عمومية لها هدف التّموين بمادّة الكهرباء والغاز عبر كافة القطر الوطني بشروط ممتازة، و تحقيق الأمن و جودة و الأسعار و احترام التنظيمات التقنية و البيئية، وفي تقرير لها فان سلطة (ARPT) في سنة 2003 تفسّر أنّ الدّولة تتقاسم سوق البريد مع المتعاملين الخواص بدون أن تتخلّى عن مهمّتها في خدمة المرفق العام،

وبهذا المفهوم؛ فان مبدأ تحرير قطاع البريد لا يجب فيه إهمال مبدأ خدمة المرفق العام، ومنه فان حاجة المستهلكين تقوم بالتوافق مع مفهوم خدمة المرفق العام (télécommunications, rapport 2003).

من بين الصفة المتعددة الأبعاد لمسالة التنظيم الذي تمارسه السّلطة الإدارية المستقلّة فإنّها تتمتّع بسلطات حلّ النّزاعات، وبالتّالي فإنّه خلافا للقاضي فان السّلطات الإدارية المستقلّة لا تصدر أحكام تقليدية، إذ أن قرارات حلّ النّزاعات تعتبر وظيفة قانونية أساسية بالنّسبة لها (Laurence, p. 30).

ولذا، فانه خلافا للقاضي؛ فان السلطات الإدارية المستقلة تلزم المتعاملين بشروط للنفاذ إلى السوق لضمان منافسة حرة وتسهيل استخدام المرفق (Michel, 2001, pp. 37-44)؛ حل النزاعات هذا، يؤدي إلى الحفاظ على مصالح اكبر من مصالح الأطراف المتنازعة أي رسم خريطة طريق متوازنة و متعادلة ملزمة للمتعاملين الاقتصاديين.

إنّ حل النّزاعات بين مختلف المتعامـلين الاقتصاديين، هو مؤشر لتنظيم السوق « Signal adressé à l'ensemble du marché (Michel, 2001, p. 25) ».

ففي قطاع تنظيم الطاقة بفرنسا يتبين أنه إذا كان حل النزاعات من طرف سلطة (CRE) تظهر على أنها عقود قضائية إذ ليس الغرض منها حل النزاع بين الأطراف بقدر ما هو ضمان منافسة في السوق، وذلك اثر ضمان النّفاذ إلى الشبكات للمستعملين في شروط شفافة و دون أي تمييز(J.O.R.F., 1996, p. 11) .

لكن الملاحظ أن القانون لا يجرد القاضي العادي من إمكانية أطراف النزاع اختيار طريق القضاء أو السلطات الإدارية المستقلة لحل النزاع. إذ أنّ المشرع الجزائري وفي قطاع الطاقة الكهربائية نص على أن المتعاملين الاقتصاديين يمكنهم اللجوء إلى غرفة التحكيم أو اللجوء إلى القاضي العادي، لكن في الواقع فان المتعاملين الاقتصاديين يختارون السلطة الإدارية المستقلة نظرا لعلاقتهم الاستثنائية معها؛ ولكونها مختصة في حل هذا النوع من النّزاعات لما لها من خبرة ميدانية في الجانب التقني والاقتصادي المعقد وقدرتها على التحليل.

فانّ تحديد الثمن يعد مسألة تقنية أو التوصيل البيني فانه غير مفهوم بالنسبة للغير المختص في القطاع كالقاضي، وهذا ما يفسر أن النزاعات بين المتعاملين الاقتصاديين في قطاع الاتصالات السلكية واللاسلكية يمنح للسلطات الإدارية المستقلة بواسطة قرار إداري ولهذا يجب منح نفس الضمانات الإجرائية للأطراف المتنازعة.

الفرع الثاني: الّضمانات الإجرائية

بما أنّ السلطات الإدارية المستقلة تمارس اختصاصات في مجال التحكيم في الأصل هي من صلاحيات القاضي، فيمكننا الاستفهام حول مدى توفّر الضّمانات للأشخاص المعنيين طيلة إجراءات حلّ النزاع؟

(A.R.T.P, voir le rapport annuel de l'autorité de régulation sur son site: www.artp.dz).

التساؤل المطروح في هذه الحالة، هو حول مدى حياد السلطات الإدارية المستقلة، و احترامها مبدأ العدالة ما بين أطراف النّزاع،أضف إلى ذلك عملية تهيئة الطّعون التي تصدرها السلطات الإدارية المستقلة فيما يخصّ حلّ النّزاع؟

إذا ما تصوّرنا أن السلطات الإدارية المستقلة ورثت هذه السلطة عن القاضي، إلا أنّ العقاب الذي تصدره، يجب أن يكون محاطا بضمانات مثل حقّ الدّفاع.

ففي فرنسا، وبخصوص قضية محافظ البنك Alain SEBANE Didier (Didier, 2000, p. 584) فإنّ العقوبات المالية الملزمة من قبل مجلس السّوق المالي، وأنّ مصدرها عقابي.

إنّ الهدف من العقوبة المطبقة من السلطات الإدارية المستقلة مثلما هو الأمر في العقوبة القضائية في الميدان الجنائي هو تحقيق جبر الضّرر عن الإخلال بالقانون فيما يتعلق بالتّنظيم، والهدف الثاني يتمثّل في الوقاية من الوقوع في نفس الخطأ.

بالإضافة إلى القمع في الميدان الاقتصادي، فان دولة القانون تلزم أن يكون هناك إجراءات أمام السلطات الإدارية المستقلة مثل القضاء لتحقيق جودة في القرارات الصادرة بإتباع المحكم لهاته الإجراءات وبالتالي تحقيق نجاعة في فضّ النّزاعات.

« garantir la qualité de la décision prise à l'issue de la procédure ou, du moins, de tendre vers une qualité optimale » (Pascal, 2010, p. 920).

ومن أجل ضمان حياد السلطات الإدارية المستقلة عن الأطراف المتنازعة عندما يتعلق الأمر بفضّ النزاعات من قبل المتعاملين الاقتصاديين، تشترط القوانين حياده .

المطلب الثاني: التّحكيم نمط لتغيير طريقة تدخل الدّولة

لم تعد الدّولة تتدخل مباشرة عن طريق الإشراف والوصاية بل أصبحت موجودة اثر ضغط سلطات الضبط على المتعاملين، وكأنّ هذه السلطات تقوم بالدور التقليدي للدّولة لكن بطريقة تقنية بواسطة هيئات متخصصة وبطريقة أكثر تحررا للسوق؛ ومنه، فان سلطات الضبط تحل النزاعات بغية تحقيق المنافسة (لفرع الأول)، وأنّ تحقيق المنافسة يؤدي دور خدمة المرفق العام بتقديم الخدمات في السوق (الفرع الثاني).

الفرع الأول: عناصر التّنظيم

إنّ كل المفاهيم تجمع التنظيم وظهور السلطات الإدارية المستقلة والتي تعتبر هندسة دستورية، وأنّ التنظيم معناه مجموعة المهمات المكلفة بها هذه السلطات (GAZIER, 1983-1984, p. 30).

ذكر "Jacques CHEVALLIER" ثلاثة عناصر تميز التنظيم ألا وهي: عدم تدخل الدولة مباشرة، القدرة على التحكيم بين المصالح المتعارضة للمتعاملين الاقتصاديين الاستمرارية في العمل

(Jacques C, régulation et polycentrisme dans l'administration française, 1998, p. 43).

الفرع الثاني: مفهوم التّحكيم و خدمة المرفق العام

إن الّتنظيم وظيفة إدارية بما أنّ السلطة الإدارية المستقلة من خلاله التّنظيم تقوم بالّضبط وخدمة المرفق العام وحل الخلافات، وأنّ الضّبط وحلّ الخلافات يختلفان لانّ الضّبط أوجد لحفظ النّظام العام دون حل الخلاف، أمّا التّحكيم فانه يحل النزاع ومن خلال ذلك فان العقد يحول أو يوجه فتنظم السلطة الإدارية السوق (M, 2006, p. 81).

إن قانون التّنظيم يهتمّ بالقطاعات المنفتحة على المنافسة و يوازن بين المصالح المتعارضة مثلا في قطاع الاتّصالات السّلكية و اللاّسلكية للإيجاد التوازن بين أهداف

الحصول على المنافسة و الأهداف غير التّنافسية، الأمر الذي يقودنا إلى إيجاد المنافسة (GLAMOUR, 2006, p. 14)، فالتنظيم مهم لضمان الحقوق والالتزامات لكل شخص حسب القانون؛ بمعنى تحقيق رؤية واضحة وصحيحة ممنهجة لتفاعل المجتمع مع الدولة.

إنّ الّتنظيم يعني سوق مراقب من الدّولة عكس مفهوم السّوق يحكم في الدّولة أين المنافسة تحكم السّوق، أي أنها تحقق منتج، إذ أن التنظيم ينشىء قانون للمجتمع بدون تشريع أي حوكمة من أجل السّوق وليس بسبب السّوق .

إّن سلطة حلّ الخلافات لها دور رئيسي في الأمر و فرض القواعد لغرض النفاد إلى السّوق حالة بحالة بواسطة العقود و حلّ الخلافات على حساب قانون العقود و حقّ الملكية من أجل استعمال الشّبكات، و منه توجيه العقود إلى المنافسة العادلة، كما أنّ حلّ الخلاف يحدّ السّلطة الخاصة لمالك الشبكة (Thomas, thèse de doctorat) .

إنّ وظيفة التّنظيم متعلقة بالسّوق أي تحقّق الجودة الاقتصادية التي تظهر في شكل قواعد بمعنى أن سلطة حل الخلافات تضمن الّنفاد إلى السوق، وسلطة العقاب تضمن احترام المتعاملين لمهامهم. إنّ حلّ الخلافات حسب القانون والقضاء تحل خلافات التي تنشا عن العقود ذات طبيعة خاصة بأوامر من سلطة الضّبط فهي نتيجة استعمال حق الملكية من الغير و تمنع تحديد الثّمن إلا من سلطة الضبط. ففي فرنسا يؤكد القانون أن سلطة حل الخلافات ما هي في الحقيقة إلا شكل من التنظيم (Anne F. R., 2004, p. 01)، ونفس المبدأ أخذت به في بريطانيا بتأكيد من القضاة سماه الفقيه Claude Champaud بقضاء اقتصادي "magistrature économique"، أي التقاء خاصية القضاء مع الإدارة بمعني أن حل الخلاف يراعى فيه العدالة بما أن السلطات الإدارية المستقلة تتصرف مثل القاضي (Jacques C. , les autorités administratives indépendantes et la régulation des marchés, 1995).

خاتمة:

من خلال ما سبق فان النتائج المتوصل إليها هي أنّ حلّ الخلافات ليس بتحكيم المتعارف عليه في القواعد العامة لقانون الإجراءات المدنية والإدارية لأنه مختلف ويعد تنظيما مخول لسلطات الضبط لأنه من مهامها الرئيسية، ذو طبيعة إدارية و ليست قضائية .

إنّ إلزامية اللّجوء إلى تحكيم سلطة الضّبط تفرضها ضرورة ضبط السّوق دون اتفاق الأطراف لأنه أولوية لتنظيمه، لكن بالمقابل قد يمس بالحرية التعاقدية، لهذا اقترح إيجاد التّوازن بين مصلحة المتعاملين الاقتصاديين و المصلحة العامّة، أي المنافسة في السّوق فخدمة المرفق العام، كما أنّ طريقة تعيين الأعضاء المحكّمين من طرف رئيس الجمهورية تثير إشكال انحيازهم في الجزائر وبدرجة أقل في فرنسا، لهذا اقترح انتخابهم من أعضاء سلطة الضبط المختصين .

إنّ فعالية التّحكيم في بلدان العالم تظهر من خلال تمتّع قراراته بامتيازات السّلطة العامّة ؛ فهو فوري التّنفيذ لا يوّقف تنفيذه إلا بالتّنصيص عليه صراحة، وإلاّ يظلّ نافذا ممّا يثير إشكال مشروعيته لدى سلطة ضبط الكهرباء والغاز في الجزائر مثلا، فيجب التنصيص على حالات وقف تنفيذ قراراته.

نشير أيضا إلى وجوب تدخّل سلطة الضبط أحيانا في مضمون العقد بإعادة توجيهه خدمة للصالح العام و لصالح المتعاملين المعنيين من خلال تحديد التّسعيرة المناسبة.

كما تصدر سلطات الضبط الأوامر التحفظية للحفاظ على الحقوق والحريات بإلزام النّفاذ إلى السّوق.

الملاحظ انه تارة أوظف لفظ سلطات الإدارية المستقلة و تارة أخري سلطات الضبط والأصل أنها سلطات ضبط ؛ ففي الجزائر ليس لها الطابع الإداري واستقلاليتها نسبية في كل دول العالم، لهذا من المستحسن توظيف لفظ سلطات الضبط عوض الإدارية المستقلة في البلدين الجزائر وفرنسا، ولأنها أنشأت من أجل التنظيم فهي إذن سلطات تنظيم وأن استخدام هذا اللفظ يزيل إشكالية تمتع البعض منها بالطابع الإداري من دون الأخرى، و ان وظيفة التنظيم تحتوي الضبط، لأنه من اجل التنظيم يجب تحقيق الضبط أولا .

وأنّ فعّالية التّحكيم تتباين في فرنسا مع بلدان العالم حسب العناصر المذكورة والنّظام القانوني السّائد، ويجب في الأخير طرح إشكالية ما طبيعة مسؤولية سلطات الضّبط عن قرارات التّحكيم التي تصدرها؟، إذ أنّ قرارات التحكيم تراقب من القضاء الإداري لمدى مشروعيتها لكن لا ترتب مسؤولية المرفق العام على أساس الخطأ ، أكان بسيطا أو جسيما.

هذا التّساؤل يؤدي إلى فتح مجال للبحث عن أساس ترتيب مسؤولية المرفق العام أي للسّلطات الإدارية المستقلّة، مما يبيّن رقي الموضوع من حيث أنّه جدير بالدّراسة و يتطلّب البحث في مجالات جديدة لم يتطرّق إليها بعد، و هذا ما استلهمته من تحليلي لعناصر الموضوع.

فالموضوع لم يستهلك بعد و سأكون المبادرة بالإجابة في مقال آخر عن الإشكالية المطروحة.

قائمة المراجع:

1- الراي جمال. (15 أفريل 2008). www.Arab law.Net. تاريخ الاسترداد 01 أكتوبر 2019، من www.Arab law.Net: http://www.Arab law.Net.

2- بوجملين وليد. (2012). سلطات الضّبط الاقتصادي في القانون الجزائري. دار البيضاء، الجزائر : دار بلقيس للنّشر.

3- ج.ر.ج.ج. (2002). المادّة 133 من القانون 2002-01 المتعلّق بالكهرباء و توزيع الغاز بواسطة القنوات .
4- ج.ر.ج.ج .(2008) .قانون الأجراءات المدنية و الإدارية رقم .09-08 الجزائر : الحكومة الزائرية.
5- سامية، ق .(2016-2017) مدى استقلالية السّلطات الإدارية المستقلّة -دراسة مقارنة تلمسان جامعة أبي بكر بلقايد.
6- فؤاد، ع .ا (2006) ، مدى إمكانية التّحكيم في منازعات القرارات الإدارية الإسكندرية، مصر دار الجامعية الجديدة للنّشر .
7- A.R.T.P. (n.d.). voir le rapport annuel de l'autorité de régulation sur son site : www.artp.dz. Retrieved octobre 20, 2019, from http://www.artp.dz.
8- A.R.T.P. (2002, juillet 08). www.arpt.dz. Retrieved octobre 10, 2019, from www.arpt.dz: http://www.arpt.dz.
9- Algérien, C. d. (2005, avril 20). décision portant règle d'organisation et de fonctionnement de la commission bancaire algérienne. (n° 04 -2005) . Algérie.
10- Anne, F. R. (2007). actualité du droit de la régulation. revue Lamy de la concurrence (n° 11).
11- Anne, F. R. (2005). les risques de régularisation. Paris: Presse de sciences Po & Dalloz.
12- Anne, F. R. (2004, octobre 22). régulation et règlement desdifférents : présentation du thème et synthèse du 10° forum de la régulation. petites affiches (n°212), p. p.06.
13- Antoine, D. (2009). droit administratif. Bruxelles, Belgique: édition Larcier.
Bazex, M. (2001, janvier). entre concurrence et régulation: la thérie des facilités essentielles. revue concurrence (n° 199), p.01.

14- Canto-Sperber, M. (1999). philosophie morale et ethique professionnelle . secrets professionnnels autrement , p.p. 103-117.

15- Daniel, E. K. (2010). la régulation des marchés financiers dans l'espace OHADA. thèse de doctorat , p.54. Strasbourg, France.

16- Didier, A. S. (2000). assemblée pleniaire du Conseil d'état. R.F.D.A. , p.584.

17- Farida, A. (2007). le caractère décoratif des autorités de régulation en Algérie. Bejaïa: université Aberrahmane MIRA.

18- Florian, A. (2011). le défenseur des droits : une peinture en clair - obscur. R.F.D.A. (n° 05) , p. P.03.

19- GAZIER, F. (1983-1984). étude sur les autorités administratives indépendantes. E.D.C.E n° 35 .

20- GLAMOUR, G. (2006). intéret général et concurrence: essai sur la perénnité du droit public en économie de marché (Vol. tome 51 n° 1241). France: nouvelle bibliothèque de thèse.

21- J.O.R.A. (2008, février 25). Loi n°08-09 portant code de procédure civile et administrative. (n° 21) . Algérie: gouvernement Algérien.

22- J.O.R.A. (2010, aout 26). Ordonnance n°10-04 relative à la monnaie et au crédit. modifiant et complétant l'ordonnance n°03-11 relative à la monnaie et au crédit (n° 50 du 01 -09-2010) . Algérie: gouvernement d'Algérie.

23- J.O.R.F. (1996, juillet 23). décision n°96-378 DC du 23 juillet 1996 portant la loi de règlementation des télécommunication. p.11.

24- Jacques, C., J. (1998). régulation et polycentrisme dans l'administration française. la revue administrative (n° 301),p.29.
25- Jacques, C. (2011). le servise public en six question. R.T.O.F. (n° 01), p.26.
26- Jacques, C. (1995, janvier-juin). les autorités administratives indépendantes et la régulation des marchés. justice (spéc. p. 83), p.p.81-90 .
27- Jacques, C., j. (1986). reflexion sur l'institution des autorités administratives indépendnates. J.C.P. la semaine juridique , p.28.
28- Jacques, C. (1987). les enjeux de la déréglementation. R.D.P (n° 01), p. p.27.
29- Jacques, C. (1998). régulation et polycentrisme dans l'administration française. revue administrative (n° 301), p.43.
30- Laurence, B. (n.d). Normes. Retrieved octobre 20, 2019, from www.credéco.unice.fr: http://www.credeco.unice.fr
31- Louis, A. J. (1988). les autorités administratives indépendantes et la constitution. R.A. (n° 244).
32- M, L. (2006). la régulation et la idstinction du droit public et du droit privé en droit français. the public law/private divide: une entente assez cordiale , p.81.
33- Michel, B. (2001). entre concurrence et régulation , la théorie des facilités essentielles . revue concurrence-consommation , p.p.37-44.
34- Nicole, D. (2002). le désordre des autorités administratives indépendantes: l ' exmple di secteur économique et financier. Paris, France: P.F.U.

35- Pascal, I. (2010). autorité administrative indépendante est garantie procédurale. R.F.D.A. , p. 920 .
36- Paul, Q. (2004). réguler n'est pas juger: réflexions sur la nature du pouvoir de sanction des autorités de régulation économique. A.J.D.A. , p.106.
37- Pierre, D. (2010). le droit administratif. Paris, France: 5° édition Dalloz.
38- Rachid, Z. (2010). droit de la responsabilité disciplinaire des agents économiques : l'exemple du secteur financier. Alger: O.P.U.
39- Rachid, Z. (2008). le conseil de la concurrence et la régulation des marchés en droit algérien. IDARA (n° 36), p.45.
40- Rachid, Z. (2008). le ocnseil de la concurrence et la régulation des marchés en droit algérien. Idara (n° 36), p.745.
41- Rachid, Z. les autorités de r&gulation indépendantes face aux exigences de la gouvernance. Algérie.
42- Rachid, Z. les autorités de régulation indépendantes face aux exigences de la gouvernance.
43- Rachid, Z. (2013). les autorités de régulation indépendantes face aux éxigences de la gouvernance. Alger, Algérie: édition Belkeïse.
44- Rapport du conseil d'état. (1993). régler autrement les conflits conciliation, transaction, arbritrage, en matière administrative. conseil d'état , la documentation française.
45- Robert, M. (2004). les fonctions quasi-juridictionnelles de l'autorité de régulation des télécommunications. thèse de doctorat . Nice-Sophia-Antipolis, France.

46- ROCHE, M. A. (2001). le droit de la régulation. France: chrono.
47- Roger, P. (2002). institutions judiciaires. Monchrestien (n° 91).
48- Sonia, B. Y. (2004). la nature juridictionnelle des autorités de régulation , droit prospectif. revue de la recherche juridique (n° 04), p.251.
49- Sonia, B. Y. (2004). la nature juridique des autorités de régulation , droit prospectif. revue de la recherche juridique (n° 04), p. 251 .
50- Télécommunications, a. d. (2001). Retrieved octobre 20, 2019, from www.artp.dz.: http:://www.arpt.dz.
51- Télécommunications, a. d. (rapport 2003). Retrieved octobre 20, 2019, from www.artp.dz : http://www.artp.dz.
52- Thomas, P. (2011). la fonction contentieuse des autorités de régulation en France et au Royaume Uni (université de Paris 1 Panthéon Sorbonne ed.). Paris, France.
53- Thomas, P. (s.d.). thèse de doctorat. Paris, France: université la sorbonne.
54- Toufik, A. M. (n.d.). du juge administratif aux autorités administratives indépendantes: un autre mode de régulation. R.D.P., p.p.12-13.
55- Yakout, A. (2008). les modes alternatifs de règlement des différents : un phénomène en constante expension en Algérie. R.A.S.J.E.P. (n° 04) , p.30.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 873 – 894
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

دور الاستثمار السياحي في تنمية الاقتصاد الجزائري

The Role Of Tourism Investment In The Development Of The Algerian Economy

هني حيزية[1] زيدان محمد
كلية العلوم الاقتصادية – جامعة الشلف
zidane1962@gmail.com h.henni@univ-chlef.dz
عيساني عامر
جامعة باتنة1
aissani.ameur@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/11/23 تاريخ القبول: 2020/06/17

الملخص:
تهدف هذه الدّراسة إلى التعرّف إلى ماهية الاستثمار السياحي، وتوضيح أهمية ودور القطاع السياحي في دعم التنمية للاقتصاد الجزائري، من خلال التطرق إلى مدى مساهمة السياحة في الناتج المحلي الإجمالي، بالإضافة لمدى مساهمتها في توفير فرص العمل بصفة مباشرة أو بصفة إجمالية ، والتطرق إلى واقع الاستثمار السياحي في الجزائر، مستخدمين في ذلك المنهج الوصفي التحليلي، ولقد خلصت هذه الدراسة إلى أنه على الرغم من إمتلاك الجزائر لمقومات سياحية هائلة إلا أن القطاع السياحي لم يتمكن من تحقيق الكفاءة المتوقعة من فرص التشغيل والمساهمة في الناتج الإجمالي ولم تكن له القدرة على تحسين المستوى المعيشي للأفراد.
الكلمات المفتاحية: الاستثمار السياحي؛ التنمية الاقتصادية؛ القطاع السياحي؛ الناتج المحلي الإجمالي، الإيرادات السياحية.

Abstract:

This study aims to identify the nature of tourism investment, and show the importance and the role of touristic sector in supporting development of the Algerian economy, by addressing the contribution of tourism to GDP, in addition to its contribution to providing job opportunities directly or in total , and to address the reality of tourism

1- المؤلف المرسل.

investment in Algeria, by using the analytical descriptive approach, Although Algeria has enormous tourism potential, the tourism sector has not been able to achieve the expected efficiency of employment opportunities and contribute to the gross output and has not been able to improve the standard of living of individuals.
Key words: Tourism investment; Economic development; Tourism sector; GDP; Tourism revenues.

المقدمة:

تعد السياحة نشاطا من بين أهم النشاطات التي يمارسها الإنسان، وذلك لحاجته إلى تحصيل معارف إنسانية وكذلك رغبة منه في الحصول على الراحة والاستجمام والترفيه وتعزيز أسس التفاهم والسلام، ونتيجة لبروز السياحة واعتبارها صناعة ونشاطا اقتصاديا مهما، أضحت الكثير من دول العالم تهتم بهذا القطاع الحيوي، لما له من تأثيرات إيجابية على الدخل الوطني وميزان المدفوعات وحجم العمالة، ولهذا جعلتها العديد من الدول ضمن أولويات سياساتها الاقتصادية، حيث خصصت لها ميزانية معتبرة من أجل زيادة الاستثمارات في القطاع السياحي تلبية لحاجات ورغبات السياح والزائرين.

والجزائر واحدة من بين بلدان العالم التي تمتلك العديد من المقومات السياحية لذا أصبح لزاما عليها التوجه إلى تنمية هذا القطاع الحساس وتشجيعه لتحقيق أثار تنموية إيجابية على كل الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية.

مشكلة الدراسة: ومن هنا يمكننا طرح الإشكالية التالية:

كيف يساهم الاستثمار السياحي في تنمية الاقتصاد الجزائري؟

أهداف الدراسة: الهدف من إجراء هذه الدراسة يتمثل في العناصر التالية:

- إدراك مفهوم الاستثمار السياحي ومجالاته؛
- التعرف على أداء القطاع السياحي الجزائري؛
- دراسة وتحليل واقع الاستثمار السياحي في الجزائر؛

منهج الدراسة: للإجابة على الإشكالية المطروحة والوصول إلى الأهداف المرجوة تم معالجة موضوع البحث بإتباع المنهج الوصفي التحليلي، حيث استخدمنا أداة الوصف في استعراض الإطار النظري للاستثمار السياحي، ثم استعملنا أداة التحليل لدراسة وتحليل أداء القطاع السياحي، وكذا تحليل واقع الاستثمار السياحي في الجزائر.

محاور الدراسة: ولغرض الإجابة على إشكالية الدراسة قمنا بتقسيم البحث إلى المحاور الرئيسية التالية: **المحور الأول**: الإطار المفاهيم للاستثمار السياحي. **المحور الثاني**: أداء القطاع السياحي الجزائري. **المحور الثالث**: واقع الاستثمار السياحي في الجزائر.

المحور الأول: الإطار المفاهيم للاستثمار السياحي

تعد مشاريع الاستثمار في الموارد السياحية بمختلف أشكالها أحد أهم مصادر رؤوس الأموال اللازمة لدفع عجلة النمو الاقتصادي وزيادة الطاقات الإنتاجية لأي دولة، لذلك سعت الكثير من الدول إلى الاهتمام بالاستثمار السياحي والعمل على وضع استراتيجيات خاصة به للاستفادة من مزاياه وفوائده.

أولا: مفهوم الاستثمار السياحي

لقد وردت عدة تعاريف للاستثمار السياحي نورد البعض منها فيما يأتي:

يعرف الاستثمار السياحي بأنه: "أوجه ومجالات الإنفاق والتمويل الاستثماري الهادفة لتطوير وتحسين مكونات المنتج السياحي ليلائم الطلب المتوقع عليه وبما يخدم أهداف التنمية السياحية المستدامة في ظل ظروف بيئية ذات أبعاد اجتماعية وتراثية وثقافية واقتصادية وحضارية ومادية شديدة التعقيد، وبما يضمن تعزيز القيمة المضافة الكلية على المستوى الاقتصادي"، أي أنه "سلسلة من المصروفات تعقبها سلسلة من الإيرادات في فترات زمنية متعاقبة وتأجيل لعوائد ومنافع فورية لكي تتحقق في المستقبل بصورة مرضية تتسم بالتنظيم وتعظيم النتائج بتخصيص جانب من الموارد المتاحة في استخدامات معينة، وهو ما يستلزم تعزيز العلاقات التشابكية بين القطاعات الاقتصادية المختلفة في إطار رؤية اقتصادية كلية"[1].

كما يعرف على أنه: "القدرة الإنتاجية الهادفة إلى تكوين رأس المال المادي وإعداد رأس المال البشري في مجال صناعة السياحة وزيادة تحسين طاقاته الإنتاجية والتشغيلية وتقديم أفضل الخدمات المختلفة لهذا النشاط"[2].

كما يعرف الاستثمار السياحي أيضا على أنه: "استثمار مادي وعملية خلق لرأس مال حقيقي – شراء أراضي، بناء أو شراء مباني، إيجاد أو اقتناء معدات وأدوات قابلة للإهتلاك - يكون الهدف الأساسي منه تنمية وتطوير

الحركة السياحية، حيث تتمتع السياحة باستثمارات هامة في الاقتصاد الوطني للدولة من خلال علاقتها المتعدية مع القطاعات الأخرى والآثار المضاعفة لها.[3] وهناك تعريف آخر للاستثمار السياحي على أنه عملية التكوين لرأس المال، أي العلاقة التي تربط بين الاستثمار المحقق في القطاع السياحي من فنادق، مطاعم ومقاهي وعملية خلق رأس المال والتي من خلالها تساهم السياحة في عملية التنمية الاقتصادية للدولة وخلق مناصب عمل[4].

أما المنظمة العالمية للسياحة فقد أكدت على قواعد الاستثمار في السياحة وبلورت أسس التنمية الاستثمارية في مجالات التخطيط السياحي ودراسات التنمية، وقد عرفت المنظمة العالمية للسياحة التنمية الاستثمارية للسياحة كما يأتي: "التنمية الاستثمارية للسياحة هي التنمية التي تلبي جميع احتياجات السياح والمحافظة على بيئة المواقع السياحية وحمايتها من التدهور إلى جانب حماية وتوفير الفرص التطويرية للمستقبل، وتهدف التنمية الاستثمارية إلى تحقيق إدارة ناجحة وملائمة للموارد الطبيعية بحيث تحقق المتطلبات الاقتصادية والاجتماعية ويتحقق معها التكامل الثقافي والبيئي والتنوع الحيوي ودعم نظم الحياة"[5].

ومن خلال التعاريف السابقة يمكن إعطاء تعريف شامل للاستثمار السياحي: "الاستثمار السياحي هو تلك العملية التي يتم من خلالها توجيه الأموال للاستثمار في قطاع السياحة من أجل تكوين رأس المال المادي لتحسين مكونات المنتج السياحي وكذا إعداد رأس المال البشري الذي يعتبر العنصر الجوهري في تقديم الخدمة السياحية".

ثانيا: مجالات وأهداف الاستثمار السياحي

1- مجالات الاستثمار السياحي: إن المجالات التي يغطيها الاستثمار في القطاع السياحي عديدة ومتنوعة وتتمثل فيما يلي:

- **مجال الإيواء السياحي**: ويضم الفنادق والدور السياحية الجاهزة ودور الاستراحة والمجمعات والمدن والقرى السياحية والشقق وغيرها من أماكن الإيواء المساعدة والتكميلية؛
- **مجالات اللهو وقضاء الفراغ**: ويضم المقاهي والمطاعم والمسابح السياحية ومحطات الاستراحة وحمامات المياه المعدنية والعلاجية...الخ؛

- **مجال التعليم والبحث العلمي**: وتشمل الكليات والمعاهد ومراكز الدراسة السياحية والدراسات المهنية لإعداد كوادر سياحية إضافة إلى البعثات الدراسية والتعاقد مع المنظمات السياحية لغرض تدريب الكوادر وإستضافة الخبراء السياحيين؛
- **مجال الإدارة السياحية التكميلية**: وتشمل إنشاء البنايات والعمارات والدوائر المخصصة للمرافق السياحية وصيانة هذه البنايات ومستلزمات العمل الإداري كافة من أجهزة ومعدات وحاسبات وشبكات اتصال ولوازم أخرى؛
- **مجال الترويج والإعلام السياحي:** ويضم مراكز الاستعلامات والخدمات السياحية ومكاتب الحجز السياحي وكل النفقات المخصصة لطبع الكراسات والبوسترات السياحية عن الدول وعن معالمها السياحية وما يستلزم خدمة الإعلام السياحي؛
- **مجال المسح السياحي**: ويعني كل النفقات التي تخصص لأغراض عمليات المسح وما يرافقها من إنفاق آخر لنجاح الإحصاء السياحي سواء كان للمشاريع السياحية أو للسياح القادمين ولبيان آرائهم ودراسة مقترحاتهم؛
- **مجالات النقل والمواصلات**: وتشمل استثمارات حكومية لإقامة مطارات مدنية وموانئ وأرصفة نهرية ومحطات للزوارق النهرية، استثمارات مخصصة لإقامة الطرق البرية المخصصة لأغراض سياحية، استثمارات مخصصة لإقامة نقاط بريدية واتصالات خدمية ضمن المرافق السياحية.

2- أهداف الاستثمار السياحي: الاستثمار السياحي كنشاط اقتصادي له أهداف عديدة ومتنوعة منها ما هي أهداف اقتصادية وأخرى سياسية وأهداف اجتماعية، وتتجلى هذه الأهداف في:

أ- أهداف اقتصادية وتتمثل في:

- توفير رأس المال اللازم لدفع عجلة النمو الاقتصادي وزيادة الطاقة الإنتاجية في أي دولة من الدول؛
- خلق مشروعات تنموية تؤمن عوائد اقتصادية للبلد وتنشط الدورة الاقتصادية؛
- تنمية وتأهيل مناطق الجذب السياحي بهدف زيادة العائدات السياحية التي تساهم في زيادة الدخل الوطني وتحسين ميزان المدفوعات.

ب- أهداف سياسية وتتمثل في:

- رفع مكانة الدولة سياسيا من خلال زيادة القدرة الأمنية وأداء النظام السياسي بشكل قوي؛
- تعزيز القدرات التفاوضية للدولة مع الدول والمنظمات الأخرى؛
- تغيير سلوك الأفراد وانتظامهم في المنظمات والمشروعات تجعل منهم قوة فاعلة في المجتمع تؤكد أمن الدولة.

ج- أهداف اجتماعية وهي:

- رفع مستوى المعيشة؛
- سد الفجوة التنموية الاقتصادية بين أقاليم الدولة المتطورة وغير المتطورة من خلال الحد من الهجرة الداخلية وهذا عن طريق تطوير مناطق الجذب السياحي؛
- القضاء على كافة أشكال الفساد الاجتماعي والأمراض الاجتماعية الخطيرة التي تفرزها البطالة من خلال خلق فرص عمل جديدة[6].
- كما يهدف الاستثمار في قطاع السياحة إلى المحافظة على الموارد الطبيعية والتاريخية والثقافية والموارد الأخرى المتعلقة بالسياحة بهدف ضمان الاستمرار بصلاحية استخدامها في المستقبل لان أهمية الاستثمار في السياحة مرتبطة باعتماد السياحة على تلك الموارد كجاذبات وكسلع تجذب السياح، فمعالم البيئة الطبيعية والمواقع التاريخية والتراثية والأثرية هو رأس المال الثابت، فإذا كانت تلك الموارد مشوهة أو مهملة فإن السياحة تبقى بعيدة عن التطوير، لذا فان البداية في تحقيق الاستثمار لتلك المواقع تبدأ بحمايتها وصيانتها بشكل يمهد لتطويرها وتقديمها ضمن العرض السياحي بالشكل المناسب[7].

ثالثا: محددات نمو الاستثمار السياحي

يحدد الاستثمار في القطاع السياحي قيود وشروط للتنفيذ والنمو من حيث الحجم والطبيعة ومصادر التمويل، فبالإضافة إلى تأثير التسهيلات والضمانات على زيادته ونموه، فإن هناك مجموعة من المحددات التي تؤثر على نمو الاستثمارات السياحية وهي ما يلي[8]:

أ- الموقع الجغرافي: يلعب الموقع الجغرافي دورا هاما في التدفق السياحي إلى المناطق السياحية المختلفة ويعتبر الموقع المناسب القريب من الأسواق الرئيسية المصدرة للسياحة عاملا أساسيا في صناعة سياحة ناجحة، ومن هنا فالموقع الجغرافي يلعب دورا كبيرا في حركة السياحة لاعتبارات التوفير في الوقت وانخفاض التكلفة فضلا عن تنوع وسائل المواصلات مع توفر قدر معين من الاطمئنان بوجود عوامل مشتركة؛

ب- طبيعة ومصدر الاستثمارات: نظرا إلى أن النشاط السياحي يتطلب موارد كبيرة لإنشاء المرافق السياحية الأساسية والمنشآت السياحية التي تخدم القطاع السياحي، ونظرا لان الاستثمارات التي تخدم السياحة مباشرة تتطلب حجما كبيرا من التمويل تجعل المستثمرين فيها يترددون للاعتبارات التالية[9]:

- بقاء الاستثمار في أصول ثابتة لمدة طويلة تتراوح من 20 إلى 25 سنة مع مخاطر ما يحدث من تغيرات في ظروف السوق بالإضافة للتغيرات السياسية والاجتماعية؛
- موسمية الطلب في المناطق السياحية ينبئ عن عدم إمكانية تحقيق معدلات مرتفعة من الأعمال وبالتالي عدم إمكانية تحقيق الأرباح المرجوة؛
- إن العائد الصافي من الاستثمار في المشاريع السياحية يكون ضئيل لا يغري المستثمرين الذين يرغبون في تحقيق معدلات أكبر.
- ونظرا لان طبيعة الاستثمار في القطاع السياحي تعتبر ضخمة فضلا على أنها تتطلب رؤوس أموال كبيرة، حاولت بعض الدول تقديم قروض طويلة الأجل لتمويل هذه الاستثمارات لتعطي فرصة لأنشطة المستثمرين المحليين مع بقاء الأرباح داخل السوق السياحي المصدر لإعادة استثمارها، ومن جهة أخرى قد تعمد بعض الشركات الكبرى التي تمتلك سلاسل من المنشآت السياحية إلى الاستثمار في الدول الأخرى ومثال ذلك سلسلة فنادق HILTON, SHERATON, وسلسلة مطاعم MCDONALD..الخ

ج- تقرير حوافز للمشروعات السياحية: تتراوح الإجراءات التي تتخذها الدول في سبيل دعم صناعة السياحة بين تهيئة المناخ المناسب للاستثمارات الخاصة وحتى تزويد المستثمرين بمساعدات مالية وتنوع أشكال المساعدات

الحكومية التي تمنحها الدول للمستثمرين في القطاع السياحي والفندقي كما يلي[10]:

- تخفيض تكلفة الاستثمار ويتضمن هذا العمل على خفض التكاليف الاستثمارية للمشروعات السياحية عن طريق منح دعم لرأس المال ومنح قروض بأسعار فائدة مميزة والسماح بإعفاءات ضريبية على مستلزمات الإنشاء وكذلك على بيع أو تأجير الأراضي للمستثمرين بأسعار تقل عن الأسعار السائدة في السوق؛
- تخفيض تكاليف التشغيل ويمكن تحقيق هذا عن طريق الإعفاءات الضريبية والإعفاءات الجمركية على الأجهزة المستوردة لخدمة القطاع السياحي ودعم برنامج تدريب العاملين؛
- ضمانات الاستثمار والهدف من هذه الضمانات تأمين حقوق المستثمرين وخاصة الأجانب منهم؛
- الدعم المالي والذي يكون عبارة عن مبالغ نقدية تمنحها الدولة للقائمين بتنفيذ المشاريع السياحية مع عدم مطالبتهم بردها؛
- القروض المميزة وتتمثل في القروض التي تقدمها الحكومة للمستثمرين في المشروعات السياحية بسعر فائدة اقل من السعر السائد في السوق؛
- ضمانات القروض حيث تقوم الحكومات أو الهيئات المتخصصة التابعة لها بضمان القروض التي تمنحها البنوك التجارية لتنمية المشروعات السياحية؛
- دعم عمليات الفوائد المنخفضة ويتمثل الدعم هنا في التزام الحكومة بسداد الفرق بين سعر الفائدة المنخفضة على القرض الذي يحصل عليه المشروع السياحي وسعر الفائدة الجاري الذي تفرضه البنوك التجارية ويتيح هذا النظام تمويل عدد اكبر من المشروعات السياحية مما يسمح به نظام القروض المميزة، وتزداد أهمية عمليات الفوائد المنخفضة في السنوات الأولى من العمليات الاستثمارية حيث لا يحصل المشروع على إيرادات في هذه السنوات؛
- المساعدات المالية لدعم الاستثمار السياحي حيث يقتصر هذا النوع من المساعدات على المشروعات السياحية التي بدأت في نشاطها الفعلي وتمكنت

من تحقيق أرباح فعلية، وهناك أشكال عديدة للمساعدات المالية تختلف باختلاف البلدان ومنها مثلا السماح للمشروع السياحي بعمل احتياطات الاستهلاك الرأسمالي من أرباحه المحققة قبل تحميلها الضرائب مما يخفض من مقدار ضرائب الأرباح.

د- التخطيط السياحي الواعي: يعمل التخطيط السياحي على تنظيم الظروف التي تؤدي إلى تنمية سياحية وتعجل بها، وهو عبارة عن وسيلة علمية منظمة ومستمرة تتضمن رسم صورة تقديرية للمستقبل، ويحصل التخطيط السياحي الواعي من خلال حصر وتعبئة الموارد والطاقات السياحية في المجتمع ومن ثم استخدامه أفضل استخدام ممكن للوصول إلى تحقيق اكبر معدل ممكن للنمو السياحي، وعلى ذلك فالتخطيط السياحي ينطوي على تحديد الأهداف، تقدير الموارد، تحديد حجم الاستثمارات، ووسائل تمويلها واختيار المشروعات التي تتطلبها أهداف الخطة؛

هـ- التسويق السياحي النشط: يقوم التسويق السياحي بدور هام في بيع المنتج السياحي فالتسويق السياحي من خلال الدعاية والإعلان يكون أمرا ضروريا بالنسبة لمنتج كمنتج سياحي يعتمد على الرضا النفسي والمتعة التي يتوقعها المستهلك من عملية الشراء، فالمنتج التسويقي الناجح هو الذي يجعل الصناعة على اتصال مستمر مع مستهلكيها، وعلى هذا النحو يعتبر التسويق السياحي محددا أساسيا للنمو السياحي؛

و- التنظيم السياحي الفعال: يتميز السوق السياحي في الوقت الحاضر باتساع الطلب العالمي وتنوعه وكذا بعرض متماثل تشتد فيه حدة المنافسة كل هذا يتطلب تنظيم جيد وفعال من أجل تطوير السياحة، ويختلف هيكل التنظيم تبعا للأهمية التي توليها الدولة للقطاع السياحي ومدى مساهمة القطاع الخاص وملائمة الظروف السياسية السائدة في البلد، حيث يمكن للقطاع السياحي أن ينمو إذا كان في إطار تنظيمات حكومية وشبه حكومية، ولا يوجد نموذج واحد يمكن أن يعتمد عليه في عملية التنظيم السياحي (وزارة، هيئة، مجلس...) ولكن ما يهم بصفة أساسية هو إعداد جهاز سياحي له الإمكانيات ليقوم بدور فعال في عملية التنمية السياحية.

المحور الثاني: أداء القطاع السياحي الجزائري

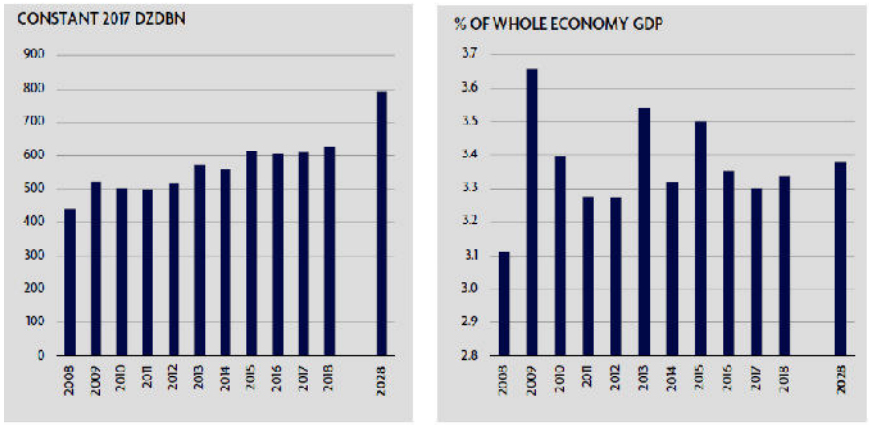
يلعب القطاع السياحي دورا بارزا في اقتصاديات الكثير من الدول السياحية، حيث أنه يساهم في الدخل الوطني من خلال الإيرادات السياحية المحققة وفي تحسين ميزان المدفوعات وكذا توفير مناصب عمل، غير أن هذا الدور يختلف من دولة لأخرى حسب ما يحظى به هذا القطاع من أهمية لدى الجهات المعنية وحسب المؤهلات والقدرات السياحية التي يمتلكها البلد، لذلك سوف نتطرق في هذا المحور إلى تبيان أداء القطاع السياحي في الجزائر.

أولا: مساهمة القطاع السياحي في الناتج المحلي الإجمالي PIB

يمثل الناتج المحلي الإجمالي أحد أهم المؤشرات التي تبين مدى الأداء الاقتصادي سواء محليا أو عالميا، وتمثل نسبة مساهمة السياحة في الناتج المحلي الإجمالي مؤشرا هاما يقيس مدى تطور القطاع السياحي، حيث أن السياحة تمارس أنشطتها من خلال وحداتها الخدمية المتمثلة في الفنادق، المطاعم، النقل، وبلغت نسبة المساهمة الإجمالية للسياحة في الناتج المحلي الإجمالي العالمي لسنة 2017 حوالي 10.7% وبمساهمة مباشرة قدرها 4.6% من الناتج المحلي الإجمالي[11].

والشكل الموالي يوضح تطور المساهمة المباشرة للقطاع السياحي في الناتج المحلي الإجمال.

الشكل رقم (01): تطور المساهمة المباشرة للقطاع السياحي في الناتج المحلي الإجمالي للجزائر خلال الفترة 2017/2008



Source: World Travel & Tourism Council (WTTC); TRAVEL & TOURISM ECONOMIC IMPACT 2018 ALGERIA , p3.

من خلال الشكل نلاحظ بأن المساهمة المباشرة للقطاع السياحي في الناتج المحلي الإجمالي في سنة 2017 قد بلغت حوالي 610.4 مليار دينار جزائري أي نسبة 3.3% من الناتج المحلي الإجمالي، حيث إرتفعت بنسبة 1.75% عن سنة 2016 حيث بلغت 599.7 مليار دينار جزائري، ونلاحظ من الشكل السابق أن طيلة هذه الفترة نسبة المساهمة المباشرة في الناتج المحلي الإجمالي لم يتعد 3.7% وهي نسبة ضئيلة جدا ومن المتوقع أن تصل هذه القيمة إلى 796.0 مليار دينار جزائري في آفاق 2028.

ويرجع سبب ضعف مساهمة القطاع السياحي في الناتج المحلي الإجمالي خلال هذه الفترة إلى هيمنة قطاع المحروقات وعدم تنويع مصادر الثروة في الاقتصاد الجزائري بالإضافة إلى عدم الاهتمام الكافي بالسياحة من طرف السلطات العمومية.

واحتلت الجزائر المرتبة 54 عالميا في المساهمة المباشرة في الناتج المحلي الإجمالي بما قيمته 5.4 مليار دولار في سنة 2017 وهي قيمة ضئيلة نوعا ما مقارنة بالقيمة المتوسطة العالمية والتي قدرت حسب تقرير المجلس العالمي للسفر والسياحة بـ 21.5 مليار دولار، في حين بلغت المساهمة الإجمالية للقطاع السياحي في الناتج المحلي الإجمالي ما قيمته 1262.4 مليار دينار جزائري في سنة 2017 أي نسبة 6.8% من الناتج في حين بلغت المساهمة الإجمالية للقطاع السياحي في الناتج المحلي الإجمالي قيمة 1230.7 مليار دينار جزائري في سنة 2016 أي نسبة 7.4% من الناتج المحلي، وقد إحتلت الجزائر المرتبة 58 عالميا في قيمة المساهمة الإجمالية للسياحة في الناتج المحلي الإجمالي حيث بلغت 11.3 مليار دولار، ومن خلال القيمة المتوسطة لدول شمال إفريقيا التي بلغت 12.2 مليار دولار تبين أن الجزائر ليست متأخرة إلى درجة كبيرة في هذا المجال مقارنة بالدول المجاورة، إلا أن هذه القيمة تبقى ضئيلة مقارنة بالقيمة المتوسطة العالمية التي بلغت 62.9 مليار دولار حسب تقرير المجلس العالمي للسفر والسياحة لسنة 2018. كما احتلت الجزائر المرتبة 135 عالميا في نسبة المساهمة الإجمالية للسياحة في الناتج المحلي الإجمالي

بنسبة 6.8% في سنة 2017 في حين بلغت النسبة المتوسطة لشمال إفريقيا 10.9% وهي نسبة ضعيفة تبين تأخر القطاع السياحي في الجزائر.

ثانيا- مساهمة القطاع السياحي في التشغيل

يمثل القطاع السياحي مصدرا رئيسيا للتوظيف والتشغيل حيث يتميز بأنه من الصناعات التي تحتاج إلى يد عاملة فهو يوصف بأنه قطاع كثيف العمالة، وتتوزع هذه اليد العاملة بين خدمات وكلاء السفر وشركات الطيران، الفنادق، المطاعم والمقاهي... كما أن القطاع السياحي مرتبط بباقي القطاعات الأخرى مثل النقل والمواصلات، الصناعات التقليدية، وهذا ما يجعل القطاع السياحي قادرا على خلق فرص العمل المباشرة وغير المباشرة، حيث تشير الإحصائيات إلى أن اقتصاد السياحة أستوعب أكثر من 313 مليون شخص على المستوى العالمي حسب تقديرات المجلس العالمي للسفر والسياحة سنة 2017.

وتشير الدراسات كذلك في هذا المجال إلى أن الفرص الوظيفية في قطاع السياحة تنمو بما يقارب الضعف مقارنة بالقطاعات الأخرى وتمثل حوالي نسبة 9.9% من العمالة على المستوى العالمي، ومن هذا المنطلق فإن الاستثمار في قطاع السياحة يعتبر مخرجا ضروريا وحتميا لمعالجة مشكلة البطالة في الجزائر، والجدول التالي يوضح مساهمة قطاع السياحة في خلق فرص العمل المباشرة وغير المباشرة في الجزائر:

الجدول رقم (01): مساهمة قطاع السياحة في العمالة المباشرة وغير المباشرة في الجزائر خلال الفترة 2017/2015

الجزائر	العمالة المباشرة		العمالة المباشرة وغير المباشرة	
	عدد المشتغلين(ألف)	النسبة من إجمالي المشتغلين في الاقتصاد %	عدد المشتغلين (ألف)	النسبة من إجمالي المشتغلين في الاقتصاد %
2015	324.6	3.0	682.9	5.7
2016	346.7	3.1	731.4	6.5
2017	320.1	2.8	678.7	6.0

Source: World Travel & Tourism Council (WTTC);
Travel & Tourism Economic Impact (2016- 2017- 2018) Algeria.

من خلال الجدول أعلاه نلاحظ بأن قطاع السياحة قد خلق حوالي 320.100 وظيفة مباشرة في عام 2017 (2.8% من إجمالي العمالة) في حين خلق هذا القطاع حوالي 346.700 وظيفة (3.1% من إجمالي العمالة) في سنة 2016، وهذا الارتفاع المحقق في عدد الوظائف المباشرة والوظائف الإجمالية بالمقارنة مع سنة 2015 حيث بلغ عدد الوظائف المباشرة حوالي 324.600 وظيفة مباشرة وحوالي 682.900 وظيفة إجمالية راجع إلى الأهمية التي أصبح القطاع السياحي يحظى بها مؤخرا والجهود المبذولة من أجل توفير الشروط الكفيلة بتحقيق الأهداف السياحية المسطرة ضمن المخطط التوجيهي للتهيئة السياحية أفاق 2030.

واحتلت الجزائر المرتبة 44 عالميا في المساهمة المباشرة في توظيف اليد العاملة حيث وفرت 320.100 منصب وهو عدد منخفض مقارنة بمتوسط المساهمة المباشرة للسياحة في التوظيف في العالم والتي قدرت بـ 937.500 منصب شغل، أما بالنسبة للمساهمة الإجمالية للقطاع السياحي في التوظيف فقد إحتلت الجزائر المرتبة 50 عالميا في سنة 2017 بـ: 678.700 منصب وهو عدد ضعيف مقارنة بمتوسط المساهمة الإجمالية في التوظيف في العالم والذي بلغ 2341.000 منصب.

وجاءت الجزائر في المرتبة 143 عالميا بنسبة 6.0% في المساهمة الإجمالية للسياحة في إجمالي العمالة وهي نسبة ضعيفة مقارنة بالنسبة المتوسطة في شمال إفريقيا والتي قدرت بـ 9.8%. ويعود هذا الأداء الضعيف للقطاع السياحي الجزائري في إمتصاص القوى العاملة إلى عدة اعتبارات نذكر منها:

- نقص التأهيل والتكوين السياحي الذي يشجع على الاستثمار في قطاع السياحة والفندقة والذي تتولد عنه عمالة مباشرة وغير مباشرة،
- العجز في هياكل الإيواء السياحي وغياب المنافسة بسبب ضعف المنتوج والخدمات السياحية الجزائرية؛
- غياب الاستقرار والاستمرارية في البرامج والإجراءات بسبب تغيير المسؤولين،

- موسمية النشاط السياحي في الجزائر والذي يتزامن مع فترة الصيف أين يتزايد عدد العاملين في النشاط السياحي لكن سرعان ما يتناقص هذا العدد بزوال موسم الذروة؛
- وجود عراقيل أمام المستثمرين الراغبين في الاستثمار في القطاع السياحي تتراوح بين عراقيل إدارية، مالية وتنظيمية، بالإضافة إلى تردد الكثير من المستثمرين في ولوج هذا النوع من الاستثمارات لطول فترة الحصول على العائد وكثرة المخاطر التي من الممكن أن يتعرض إليها المستثمر.

ثالثا- مساهمة السياحة في تحسين معيشة الأفراد:

تتأثر مساهمة السياحة في تحسين معيشة الأفراد بنسبة الإيرادات السياحية المحققة من طرف الدولة، لذلك فالبلدان السياحية التي تحقق مداخيل سياحية مرتفعة يستفيد أفرادها بنسبة معتبرة من هذه المداخيل، وبما أن مداخيل الجزائر من السياحة ضعيف جدا فإن مساهمة القطاع السياحي في تحسين المستوى المعيشي لسكانها ضعيف، وهذا ما يوضحه الجدول التالي:

الجدول رقم(02): نصيب الفرد من الإيرادات السياحية الجزائرية

الوحدة: دولار أمريكي

السنوات	نصيب الفرد من الإيرادات السياحية
2000	3.27
2001	3.16
2002	3.16
2003	3.46
2004	5.42
2005	14.33
2006	11.64
2007	9.74
2008	13.58
2009	10.19
2010	8.99
2011	8.17
2012	7.87
2013	8.53
2014	8.91

المصدر: صورية مساني، الاستثمار السياحي كبديل استراتيجي لمرحلة ما بعد البترول دراسة حالة الجزائر للفترة 1995-2014، أطروحة دكتوراه، جامعة سطيف، 2018/2017، ص 270.

من خلال معطيات الجدول أعلاه يتضح يتضح أن نصيب الفرد من الإيرادات السياحية خلال الفترة 2000-2005 عرفت تطورا ايجابيا بحيث انتقلت من 3.27 دولار أمريكي سنة 2000 إلى 14.33 دولار أمريكي سنة 2005، وبعدها عرفت النتائج تذبذبا في الفترات الأخرى، و لكن يمكن القول بأن هذه المساهمة تعد منخفضة جدا ولا تسمح بتحسين معيشة الأفراد، ويعود هذا الانخفاض أساسا إلى قلة تدفقات السياح الوافدين إلى الجزائر إضافة إلى نقص المرافق الهياكل الأساسية والمرافق السياحية والترفيهية والتي تدفع السياح إلى الإنفاق، وبالتالي فان السياحة الجزائرية غير قادرة على تحسين معيشة السكان الجزائريين.

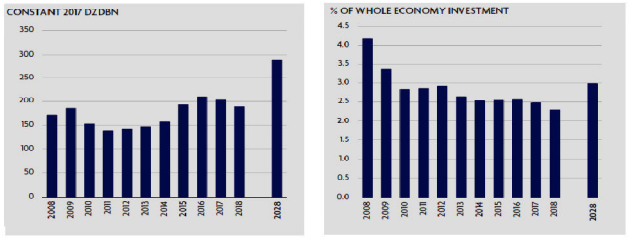
المحور الثالث: واقع الاستثمار السياحي في الجزائر

أولا- حصة الاستثمارات السياحية من مجموع الاستثمار الإجمالي

يمثل حجم الاستثمارات الموجهة إلى قطاع اقتصادي معين أهمية هذا القطاع بالنسبة لاقتصاد تلك الدولة ويعبر عن موقعه من الإستراتيجية التنموية الوطنية، وقد لقي الاستثمار السياحي في الجزائر اهتماما من طرف السلطات الوصية، حيث تم منح العديد من الامتيازات للمستثمرين في القطاع السياحي بدءا من منح العقار السياحي وتوفير تسهيلات إدارية مع المرافقة في تقديم التمويل المالي والعمل على إزالة العقبات التي تقف أمام المستثمر.

وفيما يلي سوف نتطرق إلى حجم رؤوس الأموال المستثمرة في القطاع السياحي الجزائري خلال الفترة 2017/2008:

الشكل رقم(02): حجم رؤوس الأموال المستثمرة في القطاع السياحي في الجزائر خلال الفترة 2017/2008



Source: World Travel & Tourism Council (WTTC); Travel & Tourism Economic Impact 2018 Algeria , p.5.

من خلال الشكل أعلاه نلاحظ بأن حجم الاستثمارات في القطاع السياحي قدرت سنة 2017 بحوالي 202.5 مليار دينار جزائري في حين قدرت بـ 196.1 مليار دينار في سنة 2016، ورغم هذا الارتفاع إلا أن نسبة حجم الاستثمار من الناتج المحلي الإجمالي بقيت ثابتة نوعا ما في حدود 2.6% أي ما يقدر بـ: 1.8 مليار دولار أمريكي وهي قيمة منخفضة نوعا ما مقارنة بالقيمة المتوسطة عالميا التي قدرت بـــ: 4.8 مليار دولار، وكذا القيمة المتوسطة لدول شمال إفريقيا التي قدرت بـــ: 2.1 مليار دولار، ومن المتوقع أن تصل حجم الاستثمارات في القطاع السياحي إلى 286.3 مليار دينار جزائري في سنة 2028.

وتحتل الجزائر المرتبة 56 عالميا في قيمة الاستثمارات الموجهة نحو القطاع السياحي والمرتبة 159 عالميا في نسبة هذه الاستثمارات من الناتج المحلي الإجمالي حسب تقرير المجلس العالمي للسفر والسياحة لعام 2018.

ثانيا: حصيلة الاستثمارات السياحية في الجزائر

أما عن حصيلة الاستثمارات السياحية في الجزائر فسنحاول الوقوف على حصيلة الاستثمارات خلال فترة 2002-2017 على إعتبار أنها من بين أهم المؤشرات التي يمكن من خلالها قياس حجم الاهتمام بالنشاط السياحي.

الجدول رقم(03): عدد تصريحات الاستثمارات للفترة بين 2002-2017 حسب القطاعات

الفرع الصناعي	عدد المشاريع	%	القيمة بمليون دينار جزائري	%	منصب الشغل	%
الزراعة	1342	2.12	260750	1.82	55240	4.49
البناء	11031	17.44	1331679	9.31	242428	19.68
الصناعة	12698	20.08	8373763	58.56	538558	43.73
الصحة	1093	1.73	221383	1.55	25968	2.11
النقل	29267	46.28	1164966	8.15	158780	12.89
السياحة	1266	2.00	1228830	8.59	77158	6.26
الخدمات	6531	10.33	1272057	8.90	125014	10.15
التجارة	2	0.00	10914	0.08	4100	0.33
الاتصالات	5	0.01	436322	3.05	4348	0.35
المجموع	**63235**	**100**	**14300664**	**100**	**1231594**	**100**

المصدر: الموقع الرسمي للوكالة الوطنية لتطوير الاستثمار http://www.andi.dz تاريخ التصفح 2019/09/25.

يلاحظ من معطيات الجدول السابق انه على الرغم من التحفيزات التي وفرتها الحكومة الجزائرية للمستثمرين في القطاع السياحي إلا أن عدد المشاريع السياحية لم يرتق إلى المستوى المطلوب، حيث مثلت عدد المشاريع الاستثمارية المصرح بها في القطاع السياحي 1266 مشروع فقط بنسبة 02% من العدد الإجمالي للمشاريع، وبمبلغ يقدر ب 1228830 مليون دينار جزائري بنسبة 8.59% ووفرت هذه المشاريع حوالي 77158 منصب شغل وهذه الحصيلة المحتشمة للمشاريع في القطاع السياحي إنما تعكس عدم رغبة المستثمرين سواء المحليين أو الأجانب في دخول هذا النوع من الاستثمارات نظرا لكثرة التحديات والعراقيل التي تصادفها والتي سوف نتطرق إليها لاحقا.

أما عن حالة المشاريع السياحية في الجزائر لغاية عام 2018 فيمكن أن نرصد أربع حالات لهذه الاستثمارات حسب إحصائيات وزارة السياحة والصناعة التقليدية وهي كما يلي:

1- استثمارات سياحية في طور الانجاز؛

2- استثمارات سياحية متوقفة؛

3- استثمارات سياحية غير منطلقة؛

4- استثمارات سياحية منجزة.

والجدول التالي يوضح حالة هذه المشاريع السياحية بالأرقام:

الجدول رقم(04): وضعية المشاريع السياحية في نهاية سنة 2018

نوع المشروع	مجموع المشاريع	عدد الأسرة	عدد المناصب
مشاريع قيد الانجاز	799	100866	41879
مشاريع متوقفة	181	19745	8535
مشاريع لم تنطلق	1163	162774	61629
المشاريع المنجزة	67	5773	2447
المجموع	**2210**	**289158**	**114490**

المصدر: وزارة السياحة والصناعة التقليدية، مديرية الاستثمار السياحي، سنة 2019.

من خلال بيانات الجدول أعلاه يتبين أن العدد الإجمالي للمشاريع الاستثمارية المسجلة على مستوى وزارة السياحة والصناعة التقليدية بلغ 2210 مشروعا في نهاية سنة 2018 بطاقة إيواء تبلغ 289158 سريرا، وقدر عدد المناصب الممكن إحداثها بـ 114490 منصب شغل مباشر، أي ما يقابل 0.40

منصب شغل مباشر لكل سرير مستحدث ويعتبر هذا المعدل منخفضا مقارنة بالمتوسط المحقق دوليا والذي يقدر بـ 0.5 منصب شغل مباشر لكل سرير.

كما يلاحظ بطئ وتيرة إنجاز المشاريع السياحية في الجزائر التي لا تلبي الاحتياجات الحالية في الحظيرة الفندقية المطلوب إنجازها في نهاية سنة 2018 المقدرة بـ 289158 سريرا، حيث قدرت عدد المشاريع التي لم تنطلق بعد 1163 مشروعا وتمثل نسبة 52.62% من المجموع الإجمالي لعدد المشاريع السياحية، ولا تمثل المشاريع المنجزة إلا نسبة ضئيلة بلغت 3.03% من المجموع الإجمالي، وتجدر الإشارة إلى أنه تم إحصاء 181 مشروع استثماري متوقف عبر التراب الوطني أي ما يمثل 8.19% من إجمالي المشاريع، وكان من المقرر أن تدعم الحضيرة الفندقية بطاقات إيواء تقدر بـ 19745 سرير مع توفير 8535 منصب شغل.

ويرجع السبب في تأخر إنطلاق هذه المشاريع إلى التأخر المسجل في المصادقة على المخططات الولائية للتهيئة السياحية حيث أحصت الوزارة نهاية سنة 2017 حوالي 228 مخططا ولائيا على المستوى الوطني منها:

- 21 مخططا تم المصادقة عليها بمراسيم؛
- 19 مخططا تم المصادقة عليها بقرار؛
- 15 مخططا على مستوى الأمانة العامة للحكومة للمصادقة؛
- 17 مخططا على مستوى الإتمام والإرسال إلى الأمانة العامة للحكومة؛
- 82 مخطط في طور الدراسة؛
- 02 مخططات أنجزت ثم ألغيت.

أما بالنسبة للمشاريع قيد الانجاز فقد تم إحصاء 799 مشروعا والتي سوف تسمح بتدعيم الحضيرة الفندقية بطاقات إيواء إضافية تقدر بـ 100866 سرير والتي تمثل نسبة 34.88% من إجمالي عدد الأسرة، وقدر عدد المناصب الممكن إحداثها 41879 منصب شغل.

أما عن حصيلة الاستثمارات السياحية الأجنبية المصرح بها خلال الفترة 2017/2002 فهي مبينة في الجدول التالي:

الجدول رقم(05): عدد تصريحات الاستثمارات الأجنبية للفترة بين 2002-2017 حسب القطاعات

قطاع النشاط	عدد المشاريع	%	القيمة بمليون دينار جزائري	%	منصب الشغل	%
الزراعة	13	1.44	5768	0.23	641	0.48
البناء	142	15.76	82593	3.28	23928	17.9
الصناعة	558	61.93	2050277	81.37	81413	60.9
الصحة	6	0.67	13572	0.54	2196	1.64
النقل	26	2.89	18966	0.75	2407	1.80
السياحة	19	2.11	128234	5.09	7656	5.73
الخدمات	136	15.09	130980	5.20	13842	10.3
الاتصالات	1	0.11	89441	3.55	1500	1.12
المجموع	**901**	**100**	**2519831**	**100**	**133583**	**100**

المصدر: الموقع الرسمي للوكالة الوطنية لتطوير الاستثمار http://www.andi.dz تاريخ التصفح 2019/09/25.

من خلال معطيات الجدول أعلاه نلاحظ بان مجموع المشاريع الأجنبية المصرح بها خلال الفترة 2017/2002 تقدر ب 901 مشروع، حيث يحظى قطاع الصناعة بالنصيب الأكبر من مجموع المشاريع الأجنبية والتي قدرت ب 558 مشروع بنسبة تقدر تقارب نسبة تقارب 62%، ثم يليه كل من قطاع البناء والخدمات ب 142 و136 مشروع على التوالي، في حين أن القطاع السياحي وخلال 15 سنة تقريبا لم يستقطب إلا 19 مشروع أجنبي أي بنسبة 2.11% من الاستثمارات الأجنبية المباشرة بقيمة تقدر ب 128234 مليون دينار جزائري وهذه المشاريع وفرت 7656 منصب شغل.

الخاتمة:

من خلال هذه الدراسة توصلنا الى أن الاستثمار السياحي هو تلك العملية التي يمكن من خلالها توجيه الاموال للاستثمار في القطاع السياحي من أجل تكوين رأس المال المادي لتحسين مكونات المنتج السياحي، وكذا إعداد رأس المال البشري الذي يعتبر جوهر العملية السياحية، وللاستثمار السياحي فوائد

كبيرة تعود على الإقتصاد الوطني تتعدد بين فوائد إقتصادية وفوائد سياسية وأخرى إجتماعية.

نتائج الدراسة: ومن خلال هذه الورقة البحثية تم التوصل إلى النتائج التالية:

-ضعف حصيلة الاستثمارات السياحية في الجزائر فأكثر من 52% من المشاريع الاستثمارية لم تنطلق بعد من أصل 2210 مشروع استثماري.

- ضعف المساهمة المباشرة للقطاع السياحي في الناتج المحلي الإجمالي حيث بلغت حوالي 610.4 مليار دينار جزائري في سنة 2017.

-يساهم القطاع السياحي في توفير مناصب الشغل المباشرة وغير المباشرة ولكن بشكل نسبي فنلاحظ بأن قطاع السياحة قد خلق أكثر من 320 ألف وظيفة مباشرة في عام 2017 (2.8% من إجمالي العمالة) في حين خلق هذا القطاع أكثر من 346 ألف وظيفة (3.1% من إجمالي العمالة) في سنة 2016، أما بالنسبة للمساهمة الإجمالية للقطاع السياحي في التوظيف سنة 2017 فقدرت بأكثر من 678 ألف منصب.

-نصيب الفرد من الإيرادات السياحية يبقى ضعيفا جدا، فالقطاع السياحي الجزائري غير قادر على تحسين معيشة الأفراد وهذا راجع أساسا إلى انخفاض قيمة الإيرادات السياحية، أما إذا تكلمنا عن حجم الاستثمارات في القطاع السياحي فقد قدرت سنة 2017 بحوالي 202.5 مليار دينار جزائري في حين قدرت بـ 196.1 مليار دينار في سنة 2016 ، وهذا ما جعل الجزائر تحتل المرتبة 56 عالميا في قيمة الاستثمارات الموجهة نحو القطاع السياحي .

-عدد المشاريع الاستثمارية المصرح بها في القطاع السياحي بلغت 1266 مشروع منها 19 مشروع أجنبي أي بنسبة 2.11% من الاستثمارات الأجنبية المباشرة وهي نسبة ضئيلة جدا.

التوصيات: لكي تستفيد الجزائر من الدور الإيجابي للقطاع السياحي على جميع الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية يجب أن تكثف الجهود للنهوض بهذا القطاع وترقيته وهذا من خلال اتخاذ جملة من التدابير العملية التالية:

-وضع إستراتيجيات وخطط سياحية شاملة تتوافق مع المقومات السياحية التي تمتلكها الجزائر؛

-رفع كفاءة العاملين في المجال السياحي من خلال إجراء دورات تكوينية وكذا إرسال بعثات إلى الخارج والمشاركة في التظاهرات والندوات الخاصة بالنشاط السياحي والفندقي؛

-تسهيل الحصول على التأشيرة للدخول إلى الأراضي الجزائرية؛

-توفير مناخ ملائم للاستثمار وخاصة الاستثمار الأجنبي الذي يساهم في نقل للتكنولوجيا والخبرات، بالإضافة إلى تشجيع القطاع الخاص على الاستثمار في الخدمات والمرافق السياحية ؛

-العمل على تشجيع السياحة الداخلية وجعلها مورد للحصول على الإيرادات المالية ثم التوجه نحو تشجيع السياحة الدولية؛

- المحافظة على الاستقرار السياسي والأمني للبلاد فضمان الاستقرار يعتبر شرط أساسي للتنمية الاقتصادية وجوهر التنمية السياحية؛

- العمل على التخفيف من العراقيل المالية والإدارية والعراقيل التي تقف أمام المستثمرين في القطاع السياحي؛

- تحديد صلاحيات جميع الجهات المكلفة بدعم وترقية الاستثمار السياحي تجنبا لتداخل الصلاحيات وتوضيح الرؤية للمستثمر السياحي.

- العمل على تطوير البنية التحتية لتحفيز الاستثمار في القطاع السياحي وجذب المستثمرين الأجانب؛

- الحرص على التنفيذ السليم والمتابعة الميدانية للمخطط التوجيهي للتهيئة السياحية لضمان تحقيق أهدافه في الآجال المحددة.

الهوامش:

[1]- إبراهيم احمد سعيد، فاتن فريد محمد، مقومات الاستثمار السياحي في محافظة اللاذقية، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تشرين، العدد 2، 2016، ص 193.

[2]- فاطمة فرج سعد، الاستثمار السياحي ودوره في تعزيز التنمية السياحية دراسة حالة الدول العربية مع إشارة خاصة للعراق، مجلة الكوت للعلوم الاقتصادية والإدارية، جامعة واسط، العدد 19، 2015، ص 4.

[3]- Béatrice de la Rochefoucauld**,** Economie du Tourisme, Bréal, oberthur graphique à rennes, 2007, P 52.

[4]- Indicateurs du Tourisme Durable en Tunisie, Ministère de l'environnement et du développement durable, république tunisienne, OTEDD, Tunisie, 2010, P 11.

[5]- موفق عدنان عبد الجبار الحميري، أساسيات التمويل والاستثمار في صناعة السياحة، الطبعة الأولى، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، الأردن، 2010، ص 122.

[6]- سعيداني رشيد، أهمية الاستثمار السياحي في التنمية الاقتصادية حالة الجزائر، مجلة البشائر الاقتصادية، جامعة بشار، الجزائر، العدد 2، 2017، ص ص 7- 8.

[7]- موفق عدنان عبد الجبار الحميري، مرجع سابق، ص ص 122-123.

[8]- نبيل الروبي، اقتصاديات السياحة، بدون طبعة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2008، ص 24.

[9]- Huguette Durand et autres, « économie et politique du Tourisme » , librairie général de droit et de jurisprudence, Paris, 1994, PP 116-119.

[10]- موفق عدنان عبد الجبار الحميري، مرجع سابق ، ص ص 271-275.

[11]- World Travel & Tourism Council (WTTC), in https://www.treadright.org/news/press-releases-news-our-partners-sustainable-travel/world-travel-tourism-council-unveils-2018 (consulté le 13/02/2019).

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 895-910
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

المشاريع الاستعمارية الاقتصادية الفرنسية في الجزائر من خلال مجلة حوليات استيطان الجزائريين عدد 1852 و 1854

French Economic Projects in Colonial Algeria through Issues of the Annual Journal of the Settlement of Algeria issue 1852 and 1854

طالبة الدكتوراه بختة وابل[1] **أ.د.غازي الشمري**
جامعة أحمد بن بلة - وهران
bekhta16alger@yahoo.com alshammari.ghazi@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2020/01/20 **تاريخ القبول: 2020/03/01**

الملخص:

لقد عمل الاستعمار الفرنسي على توظيف كل إمكانياته وقدراته من اجل السيطرة على الجزائر، لهذا طبق جملة من المشاريع الاستعمارية، في إطار سياسة مصادرة الأراضي، ومن ثم منحها للأجانب في شكل امتيازات، بفعل التشريعات العقارية القانونية، بتاريخ جانفي وجوان 1851-1852 وسنة 1854، والتي سلبت مجهودهم الفلاحي، وخيرات أراضيهم، إضافة إلى منح القروض لفائدة المعمرين الأجانب، من خلال إلغاء نظام الجمارك وهي مرحلة ربطت الاقتصاد المحلي الجزائري بالأوروبي، كله لخدمة الاقتصاد الفرنسي في المنطقة والذي تعزز أكثر بشبكة الموصلات، لدعم سياسة الاستيراد والتصدير لمختلف المنتوجات، والتي تطورت في الفترة الممتدة ما بين سنتي 1852 و 1854، وبالتالي فان الفكر السياسي الفرنسي خلال هذه المحطة التاريخية قد عبرت عنه المجلة بصور مختلفة، ولأغراض عدة، وهذا ما سنحاول التطرق إليه.

الكلمات المفتاحية: المشاريع الاستعمارية؛ قانون الجمارك؛ شبكة المواصلات؛ القروض؛ الغرف الفلاحية؛ مصادرة الأراضي.

Abstract:

The French colonialism has made use of all its capabilities for the sake of controlling Algeria. Hence, Therefore, a number of

1 – المؤلف المرسل

colonial projects were applied, within the framework of the land confiscation policy, and then granted to foreigners in the form of concessions due to legal real estate legislation dated in January and june 1851-1852. This latter stole their agricultural efforts, and the bounties of their lands. Besides, loans were granted for the benefit of foreign perennials by abolishing the customs system. This latter is a stage that linked the Algerian domestic economy to the European one, all to the service of the French economy in the region which is further strengthened by the transportation to support the import and export policy of various products developed between 1852-1854. Therefore, during this historical station, the journal expressed the French political thought in different ways, and for several purposes, and this is what we attempt to address.

Key words: colonial projects; customs low; transportation network loans; agricultural rooms; the confiscation of land.

مقدّمة:

اتجهت سياسة الإمبراطورية الفرنسية الثانية في الجزائر بقيادة الحاكم العام راندون إلى دعم جملة من المشاريع الاقتصادية؛ الغرض منها تسريع إجراءات الاستيطان والتعمير في الجزائر، خاصة وانه بعد مرور حوالي اثنين وعشرين سنة من الاحتلال، أكدت وزارة الحربية بإشراف من مديرية شؤون الأهالي، على ضرورة المساهمة في الكتابة عن أوضاع الجزائر باللغة الفرنسية، لأجل اطلاع الرأي العام عن سياستها المطبقة نحو الأهالي؛ فأصدرت مجلة بعنوان حوليات استيطان الجزائريين ما بين 1852و1854، تناولت فيها الجانب الاقتصادي من سياسة فرنسا.

ومن أهم ما جاء فيها حديث عن كيفية تنظيم القروض، وفتح غرف فلاحية تجعل اقتصاد الجزائر في ارتباط كبير مع العالم الأوروبي، وبخاصة الاقتصاد الفرنسي. و عليه نتساءل: ما منظور المجلة نحو المشاريع الاقتصادية خلال هذه الفترة؟، وكيف تناولت مجلة الحوليات هذه الأخيرة؟وما الهدف من الكتابة عنها؟.

1- التعريف بالمجلة:

تصدر باللغة الأجنبية (اللغة الفرنسية) في شكل مجلدات ذات حجم كبير إلى متوسط تتراوح من 384 صفحة إلى 484 صفحة للجزء الواحد، شبيهة بالجريدة الرسمية، مصنوعة من ورق صلب وخشن رمادي اللون في اغلب صفحات الواجهات، وتحت عنوان حوليات استيطان الجزائريين من 1852-1858، للمؤلف ايبوليت بو (Hippolyte peut)، تتناول ميادين كثيرة ومختلفة، اخترت منها الجانب الاقتصادي والذي اخذ حيزا كبيرا من الكتابة خلال طول أعداد المجلة، ونظرا للأهمية البالغة التي تعالج فيها المجلة هذا الأخير، من حيث أنها كانت مصدرا شاهدا لتلك الأوضاع الاقتصادية للجزائر، إضافة إلى متابعة كتابها كل تفاصيل المخطط الاستيطاني الفرنسي، فانطلقت من خلال قراءة استطلاعية واستنباطية لمقالاتها؛ على كيفية الترويج لهذه المشاريع، كما أنها أكدت على أهميتها لدفع عجلة الاستيطان الفرنسي في الجزائر، بهدف ضمان بقاء فرنسا والرسالة الحضارية التي جاءت من أجلها على حسب تعبيرها، والدليل على ذلك تطورها ما بين سنتي 1852 و 1854، ما كان سببا في اختياري لهذين العددين والتركيز عليهما، وذلك بغرض التعرف على طبيعة الفكر السياسي الأوروبي الفرنسي، وعلى وجه الخصوص اتجاهها.

2- وسائل سلطة الاستيطان الاقتصادي الفرنسي:

إلغاء قانون الجمارك: احتلت الأرض الجزائرية أهمية كبيرة لدى المشرع الفرنسي، والذي عبر عنها احد الأعضاء الأمريكيين بقوله: " بما أن الأرض دائما تنتج فهي أرض محل امتياز وهبة"[1]، ولتوسيع دائرة الاستيطان الفرنسي أكثر، أصدرت السلطة الفرنسية جملة من التشريعات القانونية ما يخول لها صلاحيات الاستحواذ على اكبر قدر منها لخدمة مصالحها في المنطقة، خاصة مع بداية سنة 1851، والتي حملت قانونين خلقا المفهوم الأول لتشكيل الملكية العقارية وفق القانون الفرنسي[2]، بحجة أنها في الأغلب بدون توثيق. ولهذا تمت عملية مصادرة الأراضي ومنحها في شكل امتيازات للمعمرين الأجانب من

مختلف الجنسيات[3]، حيث وصلت نحو 800 سند ملكية[4]، من بينها أملاك القبائل التي ساندت المقاومات الشعبية[5]، والتي كانت في المراحل الأولى من مقاومة الأمير عبد القادر، من خلال تنظيم عملية المعاملات العقارية بين الأهالي والمعمريين[6].

ونتيجة لتطور الإنتاج الفلاحي بالجزائر من الكروم وزيت الزيتون وحتى التبغ، فكرت السلطة الفرنسية في ضرورة تسهيل عملية تصديرها إلى الدول الأوروبية[7]، فأصدرت قانونا بتاريخ 11 جانفي 1851، ينص على إلغاء الحواجز الجمركية المبرمة بين الجزائر وفرنسا[8]، بحيث أن هذا الأخير رسم ما يسمى بالوحدة الجمركية بين الطرفين، مما سيسمح بدخول بعض المنتوجات الفرنسية إلى الجزائر[9]، ومن ثم فتح سوق بأسعار مناسبة عبر السوق الوطنية[10]. خاصة إنتاج زيت الزيتون المعروف في منطقة القبائل، والتي أعطت كميات معتبرة وصلت إلى 4.878.000 مدة ستة شهور من نفس السنة[11].

عبرت المجلة عن اهتمامها بهذا المشروع الاستثماري على أنه خطوة أولى لربط الاقتصاد الفرنسي بالجزائر والذي سيجعلها في تطور ملحوظ. كما أنها تحدثت عن أهمية صدور هذا القانون كونه سيساعد فرنسا على المضي في تطبيق سياستها الاقتصادية في الجزائر، من حيث أنها نقلت تفاصيل زراعة الزيتون برصد أرقام عن الكميات المنتجة وأهميته الصحية.

ولهذا نظمت غرف فلاحية في كل دوائر الأقاليم الثلاث للجزائر بالرغم من الصعوبات التي واجهتها؛ ففي الجزائر تضم نحو 50 عضو، في حين وهران وقسنطينة وصلت إلى 40 عضو، شارك فيها كل من الملاك الأجنبيين والأهالي؛ بالإضافة إلى القطاع العسكري والمدني، والتي جاءت بعد رفض وزارة الحربية لقرض قيمته 900.000 فرنك من ميزانية الحرب، فبعث رئيس الحكومة مراسلة تحوي قرض قيمته 1.200.000 فرنك لصالح المستوطنين الفلاحين، لإنشاء 14مستوطنة زراعية طبقا لقراري 20 و21 فيفري 1851 لدعم القرض الخاص، ولكنه اجل نتيجة المعارضين من الحكومة[12].

يلاحظ أن المجلة كانت تحاول الإعلان عن الصعوبات التي واجهت المشروع الاستعماري، وبالتالي وصفت حال وضع الجزائر خلال هذه الفترة. إضافة إلى التشهير و الإبلاغ عن مساعي الإدارة الفرنسية والمحاولات لتجسيد المخطط الاستيطاني لاستقرار المعمرين والسعي لخدمتهم بشتى الطرق، وهذا ما يزيد في حماسهم لتجاوز تلك العقبات والإقدام على تلبية طلبات الهجرة إلى مستعمرة الجزائر.

هناك قانون أخر صدر بتاريخ 16 جوان من نفس السنة، أقر أن الملكية حق مضمون لكل الأطراف بين الأهالي والمعمرين الأجانب[13]، والذي يفهم من خلاله أنه جاء لرفع الغبن والمعاناة عن الملاك والمزارعين ، لكنه حدث العكس عند إضافة المادة الرابعة، التي تنص على ضم الغابات إلى أملاك الدولة[14]، وبالتالي لا يمكن تطبيق ما يسمى بالملكية الخاصة عليها، فهو فرصة للاستفادة من خيراتها وثمارها[15]، والتي فيما بعد سوف تكون عاملا مساعدا لتطوير الرأسمالية الفلاحية للأوروبيين الأجانب.

وهذا ما أشارت إليه المجلة بطريقة غير مباشرة على لسان احد المحامين الفرنسيين الذي قال عنه انه بداية تأسيس المفهوم الحقيقي للملكية العقارية الفرنسية في الجزائر.

تأسيس الغرف الفلاحية: للخروج من توابع أزمة سنة 1847-1849[16]، عملت الإدارة الفرنسية على إصدار مرسوم بتاريخ 06 أكتوبر 1851[17]، ينص على إنجاز غرف زراعية عبر كل دائرة عن طريق انتخابات خاصة، شارك فيها مختلف المالكين الأوروبيين، الأهالي وحتى من القطاع المدني والعسكري[18]، سواء في الجزائر التي تحوي 50 عضو، إلى جانب 40 عضو في كل من وهران وقسنطينة[19]، والتي خرجت منها بدعم ومتابعة لقانون الجمارك المبرم بين الجزائر ومتربول فرنسا، والذي سمح بإنتاج سوق بأسعار مناسبة.

وفي سنة 1854، تطورت بتعليمات من الحكومة العامة على ضرورة المواصلة في تطبيقها ومن ثم زيادة أعضائها[20]. لقد اثر ارتفاع مردود

الزراعات التجارية الصناعية، وأرباح النقل، على عمليات الشراء والتصدير[21]؛ فعملت السلطة الفرنسية على تنظيم المعارض السنوية للمنتجات الجزائرية، والتي توجت بتسليم الميداليات الذهبية وحتى الفضية[22]، بهدف خلق جو للمنافسة فيما بينهم، وبهذا نلاحظ إصرار السلطة الفرنسية على تطبيق التشريعات القانونية في المجال الزراعي بالرغم من العراقيل التي كانت تواجهها.

ما لوحظ عن المجلة أنها ذكرت أن بعض الجزائريين كانوا يستحقون وسام الاستحقاق بالنسبة لخبرتهم الزراعية، ولكنهم لم يكرموا من طرف الإدارة الفرنسية؛ ولهذا أخذت موقف الدفاع والاعتراف الضمني بوجود أحقية للأهالي الفلاحين من خلال هذه الأخيرة، إلى جانب التصريح المباشر.

فرض الضرائب: لقد أثقلت الإدارة الفرنسية كاهل الأهالي بجملة من الضرائب على الأراضي والمحاصيل الزراعية؛ والتي تسمى العشور (l'achour)[23]، في حين ما كان على المواشي ويسمى الزكاة (zakat)؛ فعن الأولى يشرف عليها قائد بواسطة المكتب العربي، والتي تتم بعد فترة موسم الحصاد، عن طريق الجابدة والزويجة (djebda- zouidja)، على مساحة زراعية تقدر من 7 إلى 10 هـ ، يخصص جزء منها إلى الحكومة الفرنسية أما من القمح أو الشعير، أما عن الزكاة فتحدد ب: 100 خروف و 30 من البقر و40 من الجمال. كما نجد في الشرق ضريبة أخرى تسمى الحكور والتي تقدر بـ 25 فرنك عن الجابدة، يقدم منها 05 فرنك للقايد على أتعابه من الإدارة[24]، إضافة إلى ضريبة اللازمة (lezma)، على سكان الصحراء ومنطقة القبائل التي لم تخضع لأوامر السلطة الفرنسية في الجزائر ولإجرآتها [25]، وتدفع نقدا، بقيمة 5 إلى 100 فرنك، بحيث تكون بصفة جماعية، نظرا لغالبية نمط السكن عند العرب كقبائل التل، والتي تنعم بكثرة الأغنام والجمال[26]، وهناك لازمة النخيل وحق البرنوس؛ هذه الأخيرة كانت في شكل هدايا، ولكن اعتبرتها فرنسا حق لابد من مواصلة دفعه[27]، والتي من شأنها لعبت دور كبير في تعبئة خزينة الاستيطان، ومن ثم تطبيق مشاريع استعمارية أخرى.

إن الملاحظ عن المجلة أنها اكتفت بنقل أخبار عن أنواع الضرائب من غير التفصيل في أنماطها و نتائجها، والتي كانت من ضمن سياسة دعم لهذه المشاريع والتي كانت على حساب الأهالي.

تطوير شبكة المواصلات: خصصت مجلة الحوليات حيزا هاما في صفحاتها للحديث عن شبكة الطرق؛ ودورها في استمرار المخطط الفرنسي في الجزائر، من خلال مقالات كثيرة تحت عنوان: "شبكة الطرق والسكة الحديدية". تضمن البعض منها شعارات: "... أن الاستيطان في الجزائر يتطلب قواعد للحماية، والذي يتأكد بإنشاء طرق..."[28]، فإذا رجعنا إلى المادة رقم 19 من الفصل الرابع لقانون 16 جوان 1851، مفادها أن حصر ملكيات الأهالي للمصلحة العامة يكون في الحالات التي من بينها فتح طرق وسكة حديدية بصفة شرعية؛ولكن مع التعويض لأصحابها على حسب حدود العملية، في حين أنها كانت حبرا على ورق، وعليه نظمت شبكة تنطلق من الجزائر عبر مواقع مختلفة منها: الفندوق نحو الجدار المائي للحراش؛ ومن المنزل المربع إلى قسنطينة، أما الثانية على طول منحدر مصطفى والقبة، يحدها من الجانب الأيمن الحراش إلى قطاع بني موسى ومخيم أربا، هذا وعن الثالثة؛ فتشمل منحدر مصطفى، بئر خادم ومنعطف واد الكرمة باتجاه مركز سهل بوفاريك، والتي تعد الطريق المباشر للبليدة والمدية، إضافة إلى الطريق المزدوج بين دالي إبراهيم و الدويرة المؤدي للساحل، في حين شمل الرابع منها، القليعة إلى سهل سطا والي مرورا بمركز سيدي فراش[28].

وقد أشارت المجلة من خلال مقال تحت عنوان: "السكة الحديدية في منطقة التل"، إلى أن الاستيطان لا يستقر باستغلال الأراضي بل لابد من الاستيطان الصناعي من خلال إقامة الأشغال العمومية عليها[29]، ومد خطوط السكك الحديدية، يعني هذا عدم الاكتفاء بالاستيطان الزراعي، بل لابد من توسيعه إلى غاية المناطق الداخلية، فالمجلة في موقف الإخبار وإيجاد الحلول بغرض دعم التجارة الفرنسية في الجزائر المستعمرة.

ومن الأمور التي دعت إليها المجلة من اجل دعم النشاط التجاري الاعتماد على مدا خيل المحافظات الثلاث وهم الجزائر، شرشال ودلس، تربطها عدة قواعد أهمها بوفاريك والدويرة، واللذين يعدان مركزين استيطانيين بالدرجة الأولى في الجزائر، حيث أن الطرق الوطنية خلال سنتي 1850-1851 وصل طولها إلى 371.045 م في حين الإستراتجية مثلت 342.000م. و أما الطرق الرابطة بين الأقاليم كانت 98.648 م، تتوسطها طرق المناطق القروية ب137.748م، لهذا أنشئ 43 جسر تعمل كلها على خدمة الزراعة والسكان فهي سلاح ذو حدين. وفي 29 أفريل 1852 أصدر الحاكم العام سانت أرنو أمرا بضرورة المباشرة في إكمال طريق بين بوجي (Bougi) إلى سطيف لربطه مع باقي مدن الجزائر، كما قامت إدارة الطرقات بانجاز طريق في منطقة القبائل، التي تعتبر مسرحا للمخطط الاستيطاني وتطبيقه ومن ثم نجاحه، لذلك أمر الجنرال راندون بوضع إدارة وقطاع خاص بها لإعطاء الكيفية الصحيحة لتطبيقه، عند زيارته لقالمة، بون، فلبفيل وواد زيرامنا؛ حيث يشمل الطريق مركز بومرزوق القريب من واد جميل، والذي يفصله ب82 كلم عن منطقة القبائل الصغرى [30].

ومن هنا يتضح أن المجلة قد تفاءلت بهذا المشروع بدليل أنها اعتبرته أسلوبا ايجابيا قد يخدم السلطة الفرنسية ومصالح معمريها في الجزائر، من خلال إنشاء العديد من المشتلات الفلاحية والتي بدورها تستقطب أعداد كبيرة من الكولون مما تكون أيدي عاملة متشبعة بأفكار ومشاريع مهمة على حسب تعبيرها.

أما عن شبكة الطرق في الإقليم الشرقي؛ فقد تمت على حساب غابات ايدوغ (Edough)، من جهة عنابة نحو فليفبيل، ومن مياه الصاف صاف نحو قسنطينة[31]. ولهذا جاء في تقرير الحكومة وسير الأشغال المهتمة بإدارة الطرقات الإسراع في انجاز شبكة طرق للقبائل الكبرى التابعة للإقليم العسكري في الجزائر وقسنطينة، في كل من مركز بوسماعيل، فوكة ما رتيم (Fouka Martime)؛ والذي سيقدم العديد من الخدمات للمعمرين والقرى المتواجدة غرب القليعة، كما تم انجاز طريق واد كورسو (Oued Corso) وايسار

(Isser) على الطريق الرابط بين الجزائر ودلس، لكن أهم تلك الطرق شريان الاتصال بين عنابة و قالمة ؛ من حيث تطوره والتحسن الذي وصل إليه مستوى الطرق[32].

بعد استسلام الأمير عبد القادر، والى غاية سنة 1854، تبين للإدارة الفرنسية ضرورة توسيع نطاق الاستيطان الفرنسي إلى منطقة التل الجزائري، فنظرا لطبيعة الأهالي ونمط معيشتهم في الأكواخ، الخيم والمستودعات المهجورة، وجب النظر في أوضاعهم، بالمباشرة في تطبيق فكرة التوجه من وهران إلى عنابة، خط شرق غرب الجزائر، رفعا بمستوى القطاع الكولنيالي[33]، وذلك بإنشاء سكة حديدية تربط المناطق الداخلية بالكبرى في إطار تطوير الاقتصاد وعمليات التبادل التجاري. تم تقسيم المخطط على حسب الطرق الرئيسية وهي: تلمسان- بلعباس- معسكر- اورانفيل- مليانة-المدية- أومال- برج بوعريرج-سطيف- قسنطينة و قالمة، تتفرع نحو خط الجنوب وتمثله باتنة؛ لوجود مراكز تخزين ورئيس قطاع دائرة الأهالي أما في الشمال؛ ومن خلال الترتيب المعتمد نجد: وهران- ارزيو – مستغانم- الجزائر- بوجي (Bougie) فيلبفيل وعنابة، بحيث أن السكة الحديدية تفصل بين سكان القبائل وأهالي التل المتساويين نوعا ما[34]، بحيث أحصت المجلة قائمة بأسماء السكان التي مسها مشروع السكة نحو التل الجزائري، تطبيقا لقانون 16 جوان 1851، فنذكر البعض منها عبر الأقاليم الثلاث:

الجدول1: محافظة وهران

القبيلة	عدد سكان	القبيلة	عدد سكان	القبيلة	عدد السكان	القبيلة	عدد السكان	القبيلة	عدد السكان
الزمالة	4.515	الغرابة	6.620	الفراقة	695	تاليات	1.500	عتبة	570
اوقلا	860	بوتن	581	سيجرارة	1.484	البورجية	4.739	عكرمة	1.185
صحري	1.200	مخالية	3.000	اولادمحمد	250	بنسلطان	348	عكرمة شراقة	3.200

(les annales de la colonisation algériennes, 1854, p:127)

نلاحظ من خلال الجدول الأول؛ أن قبيلتي الغرابة وعكرمة الشراقة تمتلك كبريات المساحات الزراعية ذات الطابع الجماعي في الجهة الغربية، ما غطى جانب كبير من المشروع الفرنسي، بدعوى أنها ساندت مقاومة الأمير عبد القادر، ومن ثم مصادرتها لصالح الغرض العام.

الجدول 2: محافظة الجزائر

القبية	عدد سكان	القبيلة	عدد سكان	القبيلة	عدد السكان	القبيلة	عدد السكان	القبيلة	عدد السكان
سابقج	4.266	كوسير	10.885	العطاف	9.698	بن راشد	3.003	زواق	9.378
احمد	3.003	جندل	4.149	زمول	2.392	هشام	3.207	غريبب	3.380

(les annales de la colonisation algériennes , ibid.)

شانها قبيلة أولاد عطاف والزواق وأولاد كوسير، هؤلاء الأخير يتركزون في قرية تدعى اربعطاش وهو عدد وفد من وفود سهل متيجة ساندوا مقاومة الأمير عبد القادر، فاضطرت الإدارة الفرنسية إلى مصادرة أراضيهم ما معدله 90 % من ممتلكاتهم العقارية، والتي كانت سببا حتميا في هجرتهم.

الجدول 3: محافظة قسنطينة

القبيلة	عدد سكان	القبيلة	عدد سكان	القبيلة	عدد السكان	القبيلة	عدد السكان	القبيلة	عدد السكان
وزفران	1.850	بني اوريس	5.500	منصور	1.600	فتاية	4.046	بونجمة	393
امقران	952	مزاية	4.518	اوقزاغ	480	بني يحي	1.440	سلطان	586
مزيتا	2.760	حشاام	6.246	بوناب	200	سدراتة	700	عامر	13.700

(Les annales de la colonisation algériennes, ibid.)

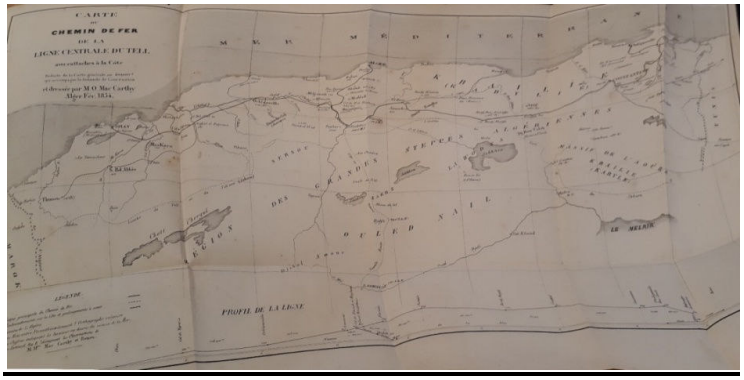
وفي إطار خدمة الاستيطان الزراعي، ضرورة دعمه بمراكز استيطانية مدنية للاستفادة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، فمن جهة وهران، توجد كل من السانيا، فالمي (figuir)، تلالت (ste barbe)، المزارع البيئة

(ferme environments)، سانت دونيس، سيدي بلعسل، عمي موسى، من مجموع سكاني قدر ب 30.913 بصفة مباشرة، أما عن غير ذلك فنجد: سيدي بلعباس، معسكر،سانت ايبوليت (saint hippolyte) سانت اندري، واد الحمام، بني اخلاف، تيارت، سعيدة، مستغانم المدينة والمنظر، بمجموع سكاني 30.952، أما في محافظة الجزائر، فشملت المراكز الآتية: العاصمة، حسين داي، اربا، روفيقو، صومعة، دالماتي، موبونسي (montpencier)، جوانفيل، البليدة، الشفة، موزاية مدينة، العفرون، موزاية مناجم، لودي، داميات، بوقار، عين سلطان، افريفيل، اوراسفيل، مزرعة بونتيبا، اومال، أين قدر عدد السكان الإجمالي لهم ب 106.032. في حين المراكز الأخرى كان الاتصال بمشروع السكة غير مباشر منها: القبة، رسيتا، الفندوق، بني مراد، حمر العين، بورقيقة، مارنغو، شرشال، نوفي، بومدفع، عين البنيان، مونتنونت، تنس، ثنية الحد، الاغوات، ذراع الميزان، بمجموع سكاني قدر ب: 14.889 .

قسنطينة، فقدر عدد سكانها ب 78.199 موزعين على المراكز الآتية: بوجي، البرج، عين صافية، سطيف، عثمانية، قسنطينة المدينة والمنظر، مجاز عامر، قالمة، اليبوليس، صغير، جومابس، سانت شارل، دامريمونت، فالي، سانت انطوان، فليبفيل، عنابة، هذا وعن المناطق البعيدة عن السكة فهي: بوقادة، باتنة، لامبيسيا، قاستونفيل، روبرت فيل، سيدي ناصر، احمد بن علي، بإجمال سكاني قدر ب: 12.961 فرد[35]. كما تعززت السكة بمساحات هكتارية تتنوع من سهول و أودية؛ فمن الغرب نجد سهل مالطا ب: 65 هـ، تلالت، السيق، سهل الهبرة الهليل ب: 13.500هـ، والسهل الداخلي لميناء الشلف 15.000هـ بمجموع 248.500 هـ. أما في محافظة الجزائر فتمثله كل من واد الارابيل، بورومسبي، وواد الحد والشلف، هضبة السرسو، واد حقوم وواد سروان، واد الحمام، الشير، سهل بني سليمان واريب حمزة، بمساحة إجمالية تقدر ب: 110.000 هـ، ومن جهة قسنطينة، فخط المشروع يمر على كل من: واد الساحل، سهل صاخية، سطيف، حوت الرمال، بومرزوق، باردة، مهريس، حمام المسخوطين، زناتي سيبوس، وراجتا، سهل عنابة ووادها، بمساحة 747.800هـ[36] . قدرت تكلفة ميزانية المشروع بمبلغ 400 مليون، والذي هدف

إلى ربط مركز التل بحدود المغرب وتونس[37]؛ ما جعل نمط الاقتصاد الأهالي مفتوح أمام الأوروبيين من خلال تنظيم أسواق أسبوعية لأهم قبائل المقاطعات الثلاث، إلى جانب خدمة الاقتصاد الصناعي الفرنسي وتطويره، بتوفير وإيصال المواد الأولية للبناء بمختلف أنواعها، من رخام، جبس وطين باعتبارها المنطقة الأكثر غنى بذلك. إضافة إلى مادة الخشب و الفلين، والمواد الخامة من المعادن الأساسية التي تزخر بها مناجم الجزائر [38].

في سنة 1853 كتبت وزير الحربية إعلام يوضح قائمة السكان الأهالي الذين يمتلكون أراضي تتمتع بالمعادن[39]، فوجب تعزيزها بشبكة طرق وسكة حديدية[40]، فأصدر قانون بتاريخ 1854/06/09 والذي يحدد هذه الشبكة لكل محافظة [41]، فعن الجزائر، تم إنشاء طريق الجزائر قسنطينة والتي تصل إلى غاية حدود الفندوق ، حسين داي، البيت المربع، سهل المتيجة، طريق اومال، المار بواد الحراش إلى غاية الإقليم المدني، وطريق الجزائر- روفيقو، الذي يجمع ما بين سيدي موسى إلى غاية مدخل روفيقو، طريق الأطلس، والذي ينطلق من الحراش إلى وادي سيدي حمودة ، أما الجزء الثاني منه على الطريق الفاصل ب500م عن واد الجمعة إلى غاية حدود طريق إربا، وطريق الجزائر إلى البليدة[42]، عبر الدويرة، وطريق الجزائر القليعة عبر سطاوالي، يتوسعهم طريق الكبير من الجزائر إلى المدية؛ مارا من الكرمة إلى غاية وهران، وقسنطينة، كما هو موضح في خريطة مشروع السكة الحديدية لمنطقة التل.



(Les annales de la colonisation algériennes, 1854, p : 127)

يمثل الخط المستمر باللون الأسود امتداد لمراكز ومواقع التي تمس مشروع السكة الحديدية لمنطقة التل الجزائري، والذي يربط الإقليم الغربي الى غاية الإقليم الشرقي، والذي كان دائما على حساب ممتلكات الأهالي ومجهودهم. ولكن من خلال المجلة تم الإعلان عن المشروع في إطار الترويج للمخطط الاستعماري و دوره في تطوير الجزائر.

استغلال الثروة المعدنية: اهتمام أخر حضيت به السياسة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر؛ بإحصاء عدد المناجم وتقديم تقارير خاصة بذلك إلى وزارة الحربية للتكفل بأشغالها ، فأعلنت وزارة الحربية بموافقة من الحاكم العام على ضرورة البحث عن المعادن، فبتاريخ 10 ماي 1854 تم اكتشاف منجم للزنك، الحديد والمغنزيوم في ناحية بني فورحال الواقع شمال غرب قالمة التابع لمحافظة قسنطينة، كانت ملكا لقبائل بوزيتون والفزوجي لأولاد علي، بمساحة تقدر ب9.695 هكتار، اين كللت العملية بنجاح كبير تعززت المنطقة من خلاله بجملة من الخدمات والملاحق[43].

لقد عملت السلطة الاستعمارية على منح العديد من التسهيلات للتجار الأوروبيين للبحث عن المعادن وإعادة تشكيلها[44]، من بينهم السيد دافيد لويس فريدريك فغونسوا (David Louis Frederic François ، الذي يعتبر من كبار أصحاب حرف صناعة السلاسل الحديدية[45]، أما في محافظة قسنطينة فنجد السيد انتونيو شيراط (Antonio chi ratte) والسيد ادوارد جوفر édouared jufair، والسيد قبريان برنوان (Gabriyan bernwan)، للبحث عن الرصاص والحديد في جبل سيدي رغيس، والذي باشر في العملية انطلاقا من تاريخ المداولات الخاصة بالمناجم 1854/05/31، في الإقليم الخاص بقبائل الحركتة؛ بالقرب من جبل حميمات على بعد 70 كلم جنوب قسنطينة[46].

خاتمة:

لقد كانت حولية الاستيطان تتابع مختلف التطورات الاقتصادية التي عاشتها الجزائر خلال الفترة الممتدة بين 1852-1854، حيث لم تخف انطباعاتها أو أرائها نحو تلك المشاريع، من حيث أنها خصصت لها مساحة هامة من

الكتابة عنها بأدق التفاصيل، وحتى إعادة نشرها، كما حرصت على نقل أخبار تطبيق المخطط الفرنسي في الجزائر عبر كامل الأقاليم، فلم تخف تعاطفها أو حتى توجيه الحلول، والتي كانت بمثابة أراء عن الاستيطان والمشاريع الاستعمارية الاقتصادية في الجزائر.

بدا اهتمام المجلة واضحا من خلال الدعوة إلى توجيه الاقتصاد الجزائري نحو الاقتصاد الأوروبي، والدليل على ذلك حذف قانون الجمارك لسنة 1851، من خلال التركيز على الزراعات الصناعية.

اكتفت المجلة بدور ها الإعلامي من دون أي توجه وذلك بالنظر إلى المقال الختامي الذي كتبه مدير الشركة ايبوليت بو، من حيث أنها ذكرت بعض المشاكل والصعوبات التي تعرض لها المشروع الاستعماري، من دون ذكرها أو التفصيل فيها.

إن المادة التاريخية التي حملتها المجلة قد استطاعت أن ترسم لنا بعضا من الواقع الاقتصادي الذي عاشته الجزائر خلال فترة البحث والدراسة، لأن أولا: أصحاب المقالات شخصيات عاشت تلك الأحداث، فكانت تجارب حية نقلت تفاصيل كثيرة حتى بمصطلحاتها الشعبية، ولكنها في مرحلة ثانية؛ كانت في وعي تام من عدم الإطالة في إبراز الموقف أو الرأي من تلك الأحداث والوقائع.

قائمة المصادر والمراجع:

1- Hippolyte peut, l'Algérie a l'exposition de Londres, les annales de la colonisation algériennes, bulletin mensuel de la colonisation française et étrangère, t1, paris, 1852, p 101

2- ibid.

3- شارل اندري جوليان، تاريخ الجزائر المعاصر الغزو وبداية الاستعمار، 1827-1871، تر جمال فاطمي وآخرون، دار الأمة، الجزائر، 2008، ص 277.

4- Hippolyte peut, op cit, p 100.

5- Djilali sari, insurrection de 1871, société nationale d'édition et de défissions, Alger, 1872, p 51.

6- moniteur algérien, 28/02/1846, quinzième année, n 739.

7- بشير بلاح، تاريخ الجزائر المعاصر1830-1889، ج1، دار المعرفة، الجزائر، 2006، ص: 159.

8- C.A.O.M, loi sur le régime commercial de l'Algérie, recueil des actes du gouvernement de l'Algérie, 1830-1854, Alger, 1856, p 776.
9- عبد الرحمان رزاقي، تجارة الجزائر الخارجية- صادرات الجزائر ما بين الحربين العالميتين- رغاية، ص:12
10- عبد اللطيف بن اشنهو، تكون التخلف في الجزائر، محاولة لدراسة حدود التنمية الرأسمالية في الجزائر، بين عامي 1830-1962، الجزائر، 1979، ص: 96-97.
11- Hippolyte peut, statistique de l'Algérie, op cit, p 42
12- ibid, p 59.
13- C.A.O.M, la constitution de la propriété en Algérie, recueil des actes du gouvernement, 1830-1854,14/16/06/1851, op cit, p 806.
14- Arthur Girault, Principes de colonisation et de législation coloniale, Tome II, 2ème édition, Paris, 1904, p 603.
15- Eugène robe, Origène formation et état actuel de la propriété immobilier en Algérie, paris, 1885, p 91-93
16- Arthur Girault, op cit, p 415.
17 - C.A.O.M, recueil des actes du gouvernement, op cit.
18- MP, mener ville, dictionnaire de la législation algérienne, volume 1, 3 éditions, paris, Alger, 1877, p 31.
19- Hippolyte peut, chronique du mois, op cit, p 58.
20- C.A.O.M, de l'expropriation et l'occupation temporaire pour cause d'utilité publique, recueil des actes du gouvernement, op cit , p : 808.
21- Hippolyte peut, statistique de l'Algérie, op cit.
22- ibid.
23- C.A.O.M, rapport sur un projet d'arrêtée ministériel relatif a l'impôt arabe, boite f 80/1150.
24- Hippolyte peut, statistique de l'Algérie, op cit.
25 - C.A.O.M, rapport sur un projet d'arrêtée ministériel relatif a l'impôt arabe, op cit.
26- Hippolyte peut, de la production et de commerce des huiles en Algérie, t2, op cit, p : 263.
27- C.A.O.M, rapport sur un projet d'arrêtée ministériel relatif a l'impôt arabe, op cit.
28- Hippolyte peut, frais d'organisation, t2, op cit, p : 101.
29- C.A.O.M, plan de la colonisation pour la Provence d'Alger, boite 2x103, p : 08.

30- Hippolyte peut, frais d'organisation, op cit, p: 145
31- ibid , p : 378.
32 - ibid, p : 379.
33- Hippolyte peut, chemin de fer de l'Algérie par ligne centrale du tell, t2, 1854, op cit, p : 97.
34- ibid, p: 115.
35- ibid.
36- ibid, p :119.
37- ibid, p: 120.
38- ibid, p: 123.
39- ibid, p: 127.
40- Octave Teissier, Algérie géographie, histoire ; statistique ; description des villages et hameaux, paris, 1865, p 43-44.
41- moniteur algérien, rapport sur l'Algérie, 05/06/1854.
42- L. Gabriyel, revue algériennes, 1858-1860, suivies d'un itinéraire de voyage en Algérie, Lyon, 1861, p : 12-17
43- Moniteur algérien, 1854, op cit.
44- Hippolyte peut, frais d'organisation, t1, 1852, p : 103-104
45- Moniteur algérien, 13/07/1854, op cit ; Hippolyte peut, notice minéralogique sur la province d'Alger, mince concédées, 1857, op cit, p 337-351.
46- Moniteur algérien, 05/11/1854, op cit.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 911-936
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الجزائر عشية الاستقلال وأزمة صيف 1962
"الأطراف، المواقف، الإفرازات"

Algeria: The Eve of Independence and 1962 Summer Crisis 1962
Parties, Perspectives, Reflection“

د/ جمال بلفردي
المركز الجامعي سي الحواس - بريكة
belferdidjamel@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/01/30 **تاريخ القبول: 2020/03/06**

الملخص:
بنهاية الاجتماع الاستثنائي للمجلس الوطني للثورة الجزائرية فيفري 1962، والذي صادق فيه المؤتمرون بمن فيهم الزعماء الخمسة على نص اتفاقيات ايفيان، ورغم قرار وقف إطلاق النار الذي دخل حيز التطبيق 19 مارس 1962، ودخول الجزائر في المرحلة الانتقالية الممتدة إلى غاية 20 سبتمبر 1962. إلّا أن استمرار حدّة الأزمة بين أعلى هيئتين للثورة الجزائرية سوف تجعل صيف الجزائر 1962 مسرحا لاشتداد التنافس على مواقع السلطات العسكرية والسياسية للجزائر عشية الاستقلال من طرف النخب العسكرية والسياسية التي أفرزتها الثورة الجزائرية على اختلاف اتجاهاتها ومشاربها،وهو ما سنحاول معالجته في ثنايا هذه الورقة البحثية التي تتناول موضوع تزاوج فيه التاريخ بالسياسة،وتقاطعت فيه الشرعية التاريخية بالمشروعية المؤسساتية.

كلمات مفتاحية: أزمة صيف 1962؛ الحكومة المؤقتة؛ المجلس الوطني للثورة؛ دورة طرابلس 1962.

Abstract:

By the end of the extraordinary meeting of the Algerian Revolution National Council in 1962, the conferees, including the five leaders approved the text of the Evian Agreements. Despite the ceasefire resolution that came into practice on March 19th, 1962, and Algeria's entry into the transition period until September 20th, 1962. However, the continuing crisis between the two highest bodies of the Algerian revolution will make the summer of Algeria 1962 the scene of intensified competition for the positions of Algeria's military and political authorities on the eve of independence by the military and political elites produced by the Algerian revolution in all its directions. The present research, which deals with the issue of intermarriage of history with politics, and the intersection of the historical legitimacy with the institutional legitimacy.

Key words: Summer Crisis 1962; Interim Government; Staff National Revolutionary Council; Tripoli 1962 Session.

مقدّمة:

بقي الوضع يراوح مكانه بين المد والجزر في العلاقة بين هيئة الأركان العامة بالحكومة المؤقتة إلى غاية الاجتماع الاستثنائي للمجلس الوطني للثورة الجزائرية فيفري 1962 لدراسة المفاوضات، والمصادقة عليها من طرف أعضاء المجلس الوطني للثورة الجزائرية لكنها لاقت انتقادات شديدة ومجابهة شرسة من طرف أعضاء هيئة الأركان العامة أفضت إلى عدم توقيع أعضاء هذه الأخيرة على وثيقة الاتفاقيات رغم مصادقة السجناء الخمس عليها،وتحول موقف هيئة الأركان العامة من الاتفاقيات إلى ذريعة في مواجهة الحكومة المؤقتة وإلى مرتكز دعائي ضدها.

وفي ظل انسداد علاقة الطرفين المتصارعين رغم إعلان وقف القتال عشية 19 مارس 1962، وما صاحبه من إفرازات أهمها خروج السجناء - التاريخيين الخمسة بتاريخ 20 مارس 1962- سارع كل طرف لاحتوائهم والاحتماء بهم

كزعامة تاريخية للثورة لإضفاء الشرعية على قراراتهم،وأعمالهم فالمسألة تطلبت جهودا،وإمكانات فاقت منطلقات وأهداف النخبة السياسية العسكرية نفسها في إدارة وهندسة أزمة صيف 1962، ومن هذا المنطلق وذاك جرنا المقام لطرح الإشكال:

ما طبيعة أزمة صيف 1962؟ وما مدى فعالية الأطراف الرئيسية والمساعدة فيها؟ وما إفرازات الصراع بين النخب الثورية عشية الاستقلال على علاقاتها البينية من جانب،ومدى انعكاس ذلك على طبيعة الاستقلال من جانب أخر؟.

إن تحليل صيرورة الحدث بحجم وتفاعلات أزمة صيف 1962 كظاهرة تاريخية ولدت في ظروف زمنية لها من الخصائص والميزات ما جعلتنا نحاول إيجاد تفسيرات، واستقراءات شاملة التي تدخلت في صياغة تلك الخصائص بتلك الكيفية، وتوجيه مسارها التاريخي عبر حلقتي الزمان والمكان، واستخلاص العلاقة السببية للظاهرة التاريخية، وجرنا هذا الأمر، ورغم عسره إلى الاعتماد عن المنهج التاريخي في سياقه العام، وتطعيمه بآليتي النقد والتحليل في أجزاء غالبة من المقال.

1- الاجتماع الأخير للمجلس الوطني للثورة الجزائرية[1] 25 مايو-7 جوان 1962 والأزمة المفتوحة:

1-1- الصراع الخارجي، وتشكل التكتلات[2]:

تضمن برنامج طرابلس ماي- جوان 1962 المشروع المطروح لإقامة الدولة الجزائرية[3] وتشكيل المكتب السياسي الذي يسير البرنامج إلى غاية دخول القيادة السياسية والعسكرية إلى الجزائر، وقدم البرنامج من طرف الزعماء التاريخيين الثلاث (بن بلة، وبيطاط، وخيضر) إلى لجنة الحمامات والمتكونة من: محمد حربي، ومصطفى الأشرف، ورضا مالك، ومحمد الصديق بن يحي، وعبد المالك تمام[4]، والتي لم يراع في هيكلتها البشرية التجانس بين أعضائها، ولم يؤخذ بعين الاعتبار المناضلين المتشبعين بأيديولوجية الحركة الوطنية، وجاءت متكونة من ثلاثة أقسام متباينة متشبعة بالثقافة الغربية، وحدد برنامج طرابلس المعالم الكبرى لمشروع المجتمع الجديد مختصرة فيما يأتي:

- استمرارية الثورة لتوسيع ودعم الإنتصارات في إطار الديمقراطية.
- إلغاء الهياكل الاقتصادية التي أوجدها الاستعمار الإقطاعي، واستبدالها بهياكل جديدة في إطار الثورة الشعبية.
- استعمال حزب جبهة التحرير الوطني كأداة للتخطيط والتوجيه والمراقبة التي اتفق عليها الجميع. لكن الاختلاف كان في توظيفها كتنظيم سياسي تسند إليه هذه المهمة الجديدة وتمت المصادقة على هذا البرنامج بالإجماع[5] دون أي مناقشة، وطويت وثيقة هامة لمستقبل الجزائر بكل سرعة دون قراءة متأنية ودون تمعن ولا تأكيد.

أما النقطة الثانية المتعلقة بالمكتب السياسي فقد تميزت المناقشات حولها بانفعالات شديدة وبحساسيات مفرطة مما استدعى تشكيل لجنة استشارية من طرف المجلس الوطني للثورة الجزائرية مشكلة من السعيد يازوران "بريروش"، وقايد احمد "الرائد سليمان"، ومحمد الصديق بن يحي، والحاج بن علا.

وانتهت اللجنة إلى قبول اقتراحين للتصويت:

- اقتراح بن بلة: تكوين مكتب سياسي من سبعة أعضاء وهم: آيت احمد، وبيطاط، وبوضياف، وبن بلة، وخيضر، والحاج بن علا، ومحمدي السعيد.

- اقتراح كريم: تكوين مكتب سياسي بتسعة أعضاء وهم: السجناء الخمسة، والباءات الثلاثة (بن طوبال، وبوصوف، وبلقاسم كريم)، ودحلب سعد، وحسب الطاهر زبيري فإن اقتراح بن بلة تحصل على 33 صوت مقابل 31 صوت لصالح اقتراح كريم، وتم هذا في عملية سبر آراء لجنة الترشيحات.

وبالإمكان حسب عملية سبر الآراء هذه أن يوافق ما صرح به بن بلة لقناة الجزيرة على أن المشكلة ليست في عملية التصويت على المكتب المقترح من طرفه، ولا في الأشخاص المكونيين له، وإنما في غياب ممثلي الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية، والذي أدى بهم إلى افتعال مشكلة جديدة[6].

يرى بن خدة أن كلا من آيت احمد، وبوضياف رفضا أن يكونا في هذه الهيئة زيادة على عدم حصول المكتب السياسي على أغلبية الثلثين الواجب توفرها كما تتطلبها قوانين المجلس الوطني للثورة الجزائرية[7]، وهذا ما تسبب في مغادرته لطرابلس فيما بعد.

أما بوضياف محمد فيؤكد أن الخلاف بين المجموعة التي كانت في السجن بقوله: "إننا لم نكن متفقين في السجن،ونحن كذلك اليوم فلماذا يتم اقتراح قائمة لا يتفق أعضاؤها منذ البداية؟" في الوقت الذي كان آيت احمد يصرح فيما بعد: " إن هذا المكتب سوف يؤدي إلى دكتاتورية عسكرية"[8].

ونتيجة لذلك اختار أعضاء مكتب المجلس الوطني للثورة الجزائرية محمد الصديق بن يحي، وعمر بوداود، وعلي كافي للقيام بحركة مشتركة لإنقاذ ما يمكن إنقاذه، واختير علي كافي للقاء بن بلة، وتقديم اقتراح على أساس مكتب مكوّن من الزعماء الخمسة زائد الباءات الثلاثة على أن تكون رئاسة الحكومة لابن بلة، ولتسهيل هذه العملية انسحب كل من بن طوبال، وبوصوف.

اشتد الجدل والنقاش بالمجلس واقتربت ساعة الحسم،واعترضت سبيل الولاية الأولى التاريخية وقيادتها مشكلة الوكالات وقدمت إلى مكتب الدورة "بن يحي، كافي، وبوداود" عن طريق العقيد زبيري بتوكيلات زملائه للإقتراع نيابة عن مجلس الولاية غير أن بن طوبال عارض توكيلات الرواد (عمار ملاح، ومحمد الصالح يحياوي، وإسماعيل محفوظ) بدعوى أنها جاءت متأخرة عملا بالقوانين السارية في المجلس الوطني للثورة الجزائرية.

وبقي أعضاء المكتب ينتظرون استئناف الاجتماع لكن حدّة الصراع بين أعضاء الحكومة المؤقتة، وبن بلة ومن ورائه المكتب السياسي سممت جو الاجتماع[9]، وفيها تبادل بعض أعضاء المجلس الوطني للثورة الجزائرية التهم بينهم،مما اضطر أعضاء الحكومة المؤقتة إلى مغادرة طرابلس، وعلى رأسهم بن خدة[10] وتبعه وزير الخارجية سعد دحلب يوم 06 جوان 1962 دون أن يخبر مكتب المجلس الوطني للثورة الجزائرية بذلك، والتحق بهم بوضياف،والعقيد الصادق دهيليس، والرائد عز الدين، وطلبوا من آيت احمد حسين التحدث

باسمهم في حالة استمرار عمل المجلس الوطني للثورة الجزائرية لكن هذا الأخير كان معارضا لذهابهم ورفض ذلك.

بقي أعضاء المجلس الوطني وهيئة الأركان مع بعضهم،ودعوا إلى وقف العمل بعد أن كتبوا محضرا بالعجز لعدم اكتمال النصاب يوم 7 جوان 1962 ضد الذين انسحبوا من الاجتماع، وقدموا هذا المحضر إلى مكتب المجلس الذين قام أعضائه بجمع كل الوثائق المكتوبة والمسموعة - مسجلة- وحرروا محضرا أمضاه ثلاثتهم (علي كافي، ومحمد الصديق بن يحي، وعمر بوداود)، وأودعوه في قاعدة ديدوش مراد بطرابلس، في الوقت الذي حاولت بعض الأطراف غداة التوقيع على محضر العجز أن تعلن عن قيام المكتب السياسي لكن نظرا للوضع الذي كانت تحييه الجزائر وقتئذ رفض بن بلة ذلك، وأرجئه إلى ما بعد الاستفتاء[11].

وبعدها غادر بن بلة طرابلس متجها إلى القاهرة للقاء الرئيس جمال عبد الناصر لتسليم الأسلحة التي طلبها بن بلة من الرئيس المصري غداة خروجه من السجن في الوقت الذي اشتد فيه الصراع بين قادة الثورة،وتفرقت أطرافه بعد اجتماع طرابلس ماي- جوان 1962 إلى ثلاث اتجاهات رئيسة في انتظار ما ستسفر عنه قادم الجولات من الصراع القائم بين أطرافه:

- **هيئة الأركان**: المدعومة بجيش قوامه 30 ألف جندي مدججا بأحدث الأسلحة، ومدربا أحسن تدريب وخرج من الحرب كأكبر قوة، وبغطاء تاريخي - سياسي ممثلا في الزعماء الثلاثة: بن بلة، بيطاط، خيضر[12]، وزاد من قوة هذا الجناح التحاق كل من فرحـات عباس، وأحمد فرانسيس به.

- **الحكومة المؤقتة**: برئاسة بن يوسف بن خدة، ويدعمها التاريخيان حسين آيت احمد، ومحمد بوضياف وقد زاد حالها ضعفا وسوءا عندما غادرت طرابلس في جوان 1962.

- **الولايات التاريخية** وقادة جيوشها بالداخل الذين كانت لديهم تحفظات كثيرة وعديدة نظرا للمشكلات المطروحة بين قيادة الثورة بالخارج، والتي لم يكتشفوا أسرارها إلّا في الدورة الأخيرة لطرابلس في مايو- جوان 1962.

وفي خضم هذه الأحداث وتسارعها،وتجاوز الأزمة للخطوط الحمراء قامت الحكومة المؤقتة بحل هيئة الأركان العامة في 30- 06- 1962 في خطاب لرئيسها بن خدة بن يوسف موجه إلى جيش التحرير الوطني قائلا: "بأن الحكومة سوف تقوم بتحمل مسؤوليتها داعية إياه إلى المثول لسلطتها (وحدات الولايات بالداخل، وجيش الحدود)، وقررت ما يلي:

- التنديد بالنشاطات الإجرامية -على حد تعبير بن خدة - لأعضاء هيئة الأركان العامة وبالضبط الثلاثي: "بومدين، قايد احمد، منجلي " سي علي"[13].

- تخفيض وتجريد الثلاثي من رتبهم العسكرية[14]، وإعلام جيوش الولايات الداخلية، وجيش الحدود للأوامر الصادرة عن هؤلاء الثلاثة، وبسماعه لقرار العزل لجأ العقيد بومدين رفقة الرائد السعيد عبيد إلى الولاية الأولى التاريخية، والتي لم ينتظر قائدها العقيد الطاهر زبيري إعلان استنكاره لقرار بن خدة رئيس الحكومة المؤقتة، وإعلان وقوفه إلى صف هيئة الأركان العامة، ولكن هل قدرت الحكومة المؤقتة عواقب هذا القرار؟ وهل كانت لديها القدرة على تطبيقه؟.

بتاريخ 06-07-1962 بن بلة أحمد يصرح بأن قرار الحكومة المؤقتة الصادر في حق قيادة هيئة الأركان يعني حل الجيش المقدر عدده بـ 40 ألف جندي[15]، واعتبره قرارا خطيرا جدا، وبالمقابل اعتبرته هيئة الأركان العامة إزاحة غير قانونية وهي غير ملزمة بتطبيقه، وأقّرت أن لا شرعية للحكومة المؤقتة منذ اجتماع طرابلس مايو- جوان 1962، والمخول الوحيد بذلك هو المجلس الوطني للثورة الجزائرية، وفي بيان لها بتاريخ 08-07-1962 أمرت هيئة الأركان كل الضباط، والجنود بالامتثال لأوامر قادتهم العسكرية، والبقاء في مواقعهم... والتحضير للدخول إلى الجزائر.

وبالرجوع إلى تاريخ 01 جويلية 1962 نستذكر أنه تم إجراء استفتاء تقرير المصير انتهت بالانتخابات التأسيسية[16]، وباعتراف شارل ديغول الرسمي بالدولة الجزائرية دخلت الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية يوم 03 جويلية 1962 في جو بهيج ومفرح، وأعلن فيه عبد الرحمان فارس عن استقلال

الجزائر، ورفع العلم الجزائري عاليا أمام مبنى الهيئة التنفيذية المؤقتة (بمقرها الهيئة التنفيذية بالصخرة السوداء La roche noire بومرداس حاليا) في حين كان العلم الفرنسي ينزل لأول مرة منذ 132 سنة.

وحينها دخل بن خدة بن يوسف مع تسعة من أعضاء الحكومة المؤقتة ومنهم كريم بلقاسم، واستقبلوا من طرف مئات الآلاف من الأشخاص على سيارة الجيب[17]، ثم التحق بهم بوضياف، وشكلوا في الولاية الثالثة التاريخية جماعة تيزي وزو، في الوقت الذي كان فيه بن بلة احمد يصرح من القاهرة يوم 05-07-1962 بأنه: "بصدد الإعداد لمخطط عملي للدخول إلى الجزائر... ولم يستبعد اللجوء إلى القوة "!.

وأثناء الاحتفالات الرسمية لاستقلال الجزائر كان جيش التحرير الوطني على الحدود يقوم بالإحتفال على طريقته تحت شعارات "تحي الجزائر، يحيا الجيش، يحيا بن بلة"[18].

وفي تاريخ 10-07-1962 وبالعاصمة المغربية الرباط تقرر دخول جماعة وجدة إلى الجزائر، وأول محطة لهم كانت تلمسان يوم 11-07-1962 ثم وهران يوم 12-07-1962 حينها بن بلة يصرح "أن مستقبل الجزائر يكمن في الحلف، أو الاتحاد المقدس إنه حلف، أو جماعة تلمسان"، ويحلل الأستاذ والمحلل سليمان الشيخ ذلك الظرف العصيب من تاريخ الجزائر بقوله: "أنه زيادة على صراع المشروعية كان هناك صراع الشرعية ثم الصراع على الصلاحيات، وأخذ كل من الطرفين المتنازعين - بعد أن ضمن كل طرف تأييد بعض القادة التاريخيين- شكلا في مجموعه طرفي الصراع: مجموعة تلمسان ضد مجموعة تيزي وزو في سباق سريع نحو الداخل "الولايات"، وهنا تقوم المرحلة الثانية من الأزمة" غير أن طبيعة التحالفات بين أطراف الصراع للنخب السياسية والعسكرية عشية الاستقلال كانت متناقضة في تركيبتها إلى حد بعيد، ويصف المحلل رياض الصيداوي هذه التحالفات:

1- أن هذه التحالفات لم تكتسب طابعا أيديولوجيا فمجموعة تلمسان مثلا تضم في صفوفها ليبراليين كفرحات عباس ومحمد خيضر، واشتراكيين كابن بلة وبومدين.

2- تغيرت التحالفات عشية الاستقلال عما كانت عليه قبل بداية الثورة، فمثلا: لم يكن بوضياف وكريم بلقاسم حلفاء بالأمس قبل اندلاع الثورة غير أن المصالح الظرفية جمعتهم عشية الاستقلال أي أنها تحالفات ظرفية، وغير متجانسة، وتضم في مجموعها عسكريين وسياسيين[19].

1-2/ الصراع الداخلي وموقف الولايات التاريخية:

في إطار التحضير للدخول إلى الجزائر،ومحاربة التنظيم الإرهابي السري الفرنسي في منطقة الجزائر الحرة عين رئيس الحكومة المؤقتة بن يوسف بن خدة كل من الرائدين عزالدين، وعمر أوصديق من أجل حمل لواء تنظيم العاصمة،وإعادة تنشيطها[20].

وبدوره أرسل بن بلة النقيب ياسف سعدي من أجل التحكم في العاصمة وجلب السلاح عن طريق بواخر الصيد، وتوزيعها على أنصار هيئة الأركان العامة بالعاصمة،وسعى كل طرف لاستقطاب كافة الولايات وبصفة خاصة الولاية الرابعة - بحكم ضمها للعاصمة- التي وصلها قايد أحمد "الرائد سليمان" مبعوثا من هيئة الأركان العامة رغم أنها أقيلت من طرف الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية في 30 جوان 1962، وحمل إلى الولاية الرابعة الخلافات التي جرت في لقاء طرابلس الأخير،والتحضير لدخول جماعته للبلاد لاستلام السلطة.

غير أن مجلس الولاية رفض جميع طلباته مؤكدا له أنه لا مبرر لهم للوقوف إلى جانب هيئة الأركان العامة،أو إلى جانب الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية،وإعلانها عدم تأييدها لأي طرف من الأطراف المتنازعة وبعد الرد الأكيد من قيادة الولاية الرابعة توجه إلى الولاية الثانية،وهناك أصبح أسيرا بعدما كان مفاوضا، واعتقل من طرف قائد الولاية الثانية العقيد صالح بوبنيدر "صوت العرب"، وزج به في السجن، ولم يطلق سراحه إلّا بتدخل من بن خدة،

والتحق برفاقه بتلمسان، وكان هذا هو الموقف الأكيد،والصريح من قيادة الولاية الثانية اتجاه هيئة الأركان العامة أما على مستوى مجلسها الولائي فقد انشطر إلى قسمين متنافرين: العقيد صالح بوبنيدر "صوت العرب" والطاهر بودربالة، وكحل الرأس مع قيادة الحكومة المؤقتة بينما كان العضوان الآخران وهما العربي برجم،ورابح بلوصيف مع بن بلة-هيئة الأركان العامة[21].

وكانت الولاية الأولى التاريخية قد اتخذت موقفا يتماشى مع هيئة الأركان العامة بعدما التجأ إليها قائد هذه الأخيرة عشية حلها من طرف الحكومة المؤقتة أواخر شهر جوان 1962 بإعلان العقيد الطاهر زبيري بصراحة الولاء المطلق، والتام لهيئة الأركان العامة.أما الولاية السادسة تحت قيادة العقيد محمد شعباني فقد أقنعه محمد خيضر بتكوين مكتب سياسي كهيئة مؤقتة لإدارة الوضع المتأزم للوصول إلى الشرعية بعد استفتاء تقرير المصير،والتحق بصف هيئة الأركان العامة .في الوقت الذي وقفت فيه الولاية التاريخية الأولى بجانب هيئة الأركان العامة وقائدها العقيد هواري بومدين الذي كان قائدا على الولاية الخامسة بينما حوت الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية الولايتين الثالثة والرابعة وأعضاء من الولاية الثانية التاريخية،وأصبح خطر الولاياتية - الانتساب إلى الولاية[22]- يهدد الداخل مما عجل بالدعوة لانعقاد لقاء بجميع الولايات لتنسيق العمل، والخروج بقرار موحد اتجاه الأطراف المتصارعة.

1- اجتماع زمورة 24 - 25 جوان 1962:

وموازاة مع الظروف الخارجية والداخلية المحيطة بالثورة وقع اجتماع زمورة (وهي نقطة التقاء الولايات الأولى والثانية والثالثة) يومي 24-25 جوان 1962، واجتمع مندوبو كل من الولايات الثانية والثالثة، والرابعة ومنطقة الجزائر الحرة، وفيدرالية جبهة التحرير الوطني بفرنسا، وفيدراليتي جبهة التحرير الوطني بتونس والمغرب، وتمت المصادقة في نهاية الاجتماع على عدّة نصوص منها المصادقة على لائحة تضمنت على تأكيد خطورة الخلاف الناشب بين الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية، وهيئة الأركان العامة وجاء في ختام تقرير الاجتماع: "إننا لا نفهم استقالة خيضر (استقال محمد خيضر

عشية انسحاب الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية من مؤتمر طرابلس يوم 1962/06/07، وأعلنها رسميا عند اطلاعه على قرارات اجتماع زمورة يوم 1962/06/27). كما لا نفهم مغزى سفر بن بلة إلى القاهرة..، وكل هذا الشقاق الذي أوصلنا إلى ما نحن عليه من خلافات ستؤدي بنا إلى حرب أهلية... لذا فإننا نطلب من الحكومة المؤقتة أن لا تتسرع في الدخول إلى الجزائر وهي على ما هي عليه من تمزق..."[23].

أما القرار الثاني والرئيسي هو تأسيس مجلس تنسيقي ما بين الولايات لتوحيد حركتهم والاحتفاظ بوحدة الأمة، ويعلن النداء صراحة الدعوة إلى الوحدة بين كل أعضاء الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية حتى انتخاب الجمعية الدستورية بصفة نهائية وعامة، وفي نهاية الاجتماع قامت اللجنة بإيفاد وفد يتكون من الرائد سي الطيب صديقي والرائد حميمي من الولاية الثالثة، والدكتور السعيد حرموش ممثل للولاية الرابعة، والرائد عز الدين ممثلا لمنطقة الجزائر الحرة، والنقيب زرقيني، وعمر بوداود ممثلا عن فيدرالية جبهة التحرير الوطني بفرنسا إلى تونس، والتقى أعضاء اللجنة الموفدة بأعضاء الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية "بن خدة، وبن بلة، وخيضر، وكريم بلقاسم" وأعلموهم بقرارات اجتماع الولايات.

أما على مستوى الولايات فقد سافرت بعثة أخرى مشكلة من الرائد سي الطيب بن خروف،والعقيد حسن الخطيب للقاء قيادات الولايات: الأولى والخامسة والسادسة،ووافقت الولايتين الخامسة والسادسة على الطلب لكن إلى حين،واقترحتا أن ينعقد الاجتماع القادم يومي 06 و07 من شهر جويلية القادم بتراب الولاية الرابعة،ولم ترد الولاية الأولى عن الطلب،وعن إمكانية المشاركة فيه من عدمها[24].

وبتسارع مجريات الأحداث وخلف الوعود،وعدم تلبيتها من طرف الولايات الأولى والخامسة والسادسة، وبداية العد التنازلي بصراع الإخوة الأعداء واشتعال الحرب البيانات والبيانات المضادة والدخول المتسرع لأعضاء الحكومة المؤقتة برئاسة بن خدة إلى الجزائر واتضاح معالم تشكيل الطرفين

لتحالفي تلمسان و تيزي وزو،وموقف الولاية الرابعة إزاء الصراع دعت الولايات إلى الاجتماع فوق تراب الولاية الرابعة فكان الاجتماع التنسيقي.

2- اجتماع الأصنام 15-22 جويلية 1962:

أهم ما كان مميزا في هذا الاجتماع أنه جرى في سرية تامة،وشاركت فيه وفود الولايات بعقدائها فقط[25].

- الولايتين الأولى والثانية: مثلهما على التوالي الطاهر زبيري وصالح بوبنيدر.

- الولايتين الثالثة والرابعة: مثلهما كل من محند والحاج، وحسن الخطيب.

الولايتين الخامسة والسادسة: وكانت ممثلتان على التوالي بعثمان وشعباني وأسفر الاجتماع عن اتفاق مبدئي يتضمن:

- وضع حدّ لكل عمليات المزايدة والاحتكاك بين الطرفين المتصارعين.

- الإسراع بعقد اجتماع يضم كل أعضاء المجلس الوطني للثورة الجزائرية، وفي حالة الشغور وعدم حضور أعضائه يتم تشكيل مكتب سياسي على الطريقة التالية: يتكون المكتب السياسي من قادة الولايات الستة يضاف إليهم عضوان عن فدرالية جبهة التحرير الوطني بفرنسا،وعضوان آخران يمثلان القاعدتين الغربية والشرقية، ويصبح آليا عدد أعضاء المكتب المقترح 10 أعضاء، وتم الاتفاق بالإجماع على أسلوب العمل.

وفي تلمسان اعتبر بن بلة أن مجلس الولايات سوف يسمح بحل الأزمة العنيفة وقبلها بأيام كان جيش التحرير الوطني على الحدود الغربية قد دخل التراب الجزائري بتاريخ 1962/07/03، ويستقر في تلمسان، وكان عدد جنوده 15 ألف جندي. أما على الحدود الشرقية فدخل جيش التحرير الوطني على الحدود بالفيلق 17، واستقر بمدينة سوق أهراس، وبقي فيها إلى غاية تلقيه أوامر القيادة بالخروج منها دون حوادث تذكر[26].

في انتظار ما ستسفر عنه المواجهة الأخيرة بين الحكومة المؤقتة وهيئة الأركان العامة يطرح علينا التساؤل الآتي:

هل تطورت مبادرة لجنة تنسيق الولايات؟ أم بقيت على الأقل وفية لقراراتها التي خرجت بها في الاجتماعين السابقين زمورة والأصنام؟ أم أن صراع الأطراف سوف يجعلها تنساق وراء طموحات الهيئتين الثوريتين (الحكومة المؤقتة وهيئة الأركان العامة)؟.

2- مسار الأزمة بعد تشكيل المكتب السياسي 20 جويلية 1962:

كان لدخول جيش التحرير الوطني على الحدود الأثر البارز في تحديد مسارات الأزمة بين هيئة الأركان العامة والحكومة المؤقتة، والإعلان المفاجئ السابق لأحمد بن بلة من القاهرة: "من أن مخططا عمليا جاريا يحضر لدخول به إلى الجزائر..، ولم يستبعد إمكانية اللجوء إلى القوة ان تطلب الأمر ذلك"؟ فما هو هذا المخطط؟ وكيف كان رد الحكومة المؤقتة عليه؟ وما مدى مساهمة لجنة تنسيق الولايات في التوفيق بين الأطراف المتخاصمة والمتصارعة؟.

2-1/ تشكيل المكتب السياسي وردود الأفعال:

كان لدخول جيش التحرير الوطني على الحدود في 1962/07/03، وعدم قدرة الحكومة على مواجهته عجل في إعلان كل من كريم بلقاسم، ومحمد بوضياف اعتصامهما في الولاية الثالثة (القبائل) وتأسيسهما للجنة الدفاع عن الثورة،وأعلنا عن عزمهما على مواجهة ديكتاتورية جيش التحرير الوطني بالقوة إذا حاول بن بلة أن يفرض عليهما ما أسمياه "ديكتاتورية بن بلة العسكرية الجزائرية"[27].

أما الحكومة المؤقتة التي كانت تعتمد على جيش الداخل للولايات الرابعة والثالثة وقسم من قوات الولاية الثانية،وقد أظهرت الأحداث أن وحدات هذه الولايات غير قادرة على وقف زحف جيش التحرير الوطني على الحدود الذي دخل التراب الجزائري[28]، ودعا أحمد بن بلة من تلمسان ممثلي الولايات إلى الحضور للتشاور، والاتصال لعقد اجتماع عام حددت أعماله في إنشاء قيادة موحدة،والمصادقة على المكتب السياسي استنادا إلى نتائج المجلس الوطني للثورة الجزائرية في طرابلس ماي/ جوان 1962، واستجاب لهذا النداء ممثلي الولايات التاريخية الستة (الولاية الأولى مثلها العقيدان الحاج لخضر والطاهر

زبيري والرائد مصطفى بن نوي أما الولاية الثانية فمثلها الرائدين رابح بلوصيف، والعربي برجم، والولاية الثالثة مثلها الرائد أحسن محيوز، والولاية الرابعة مثلها العقيد حسن الخطيب والرائد بن الشريف رغم أنه لم يندمج في مجلس الولاية، وكذا النقيب الطبيب السعيد حرموش أرزقي، أما الولاية الخامسة فكانت حاضرة بكل أعضاء مجلس ولايتها،وهم العقيد عثمان والرواد عباس،وسي ناصر،وعبد الوهاب مولاي إبراهيم، وبوبكر، ومثل الولاية السادسة العقيد شعباني،والرائد زكريا)، وأعضاء هيئة الأركان العامة بومدين وعلي منجلي (تمكن كل من العقيد بومدين والرائد منجلي من الحضور،ولم يحضر الرائد سليمان "قايد أحمد" الذي كان معتقلا في الولاية الثانية، ولم يطلق سراحه إلّا يوم 20 جويلية 1962)، وعباس فرحات بطلب من قائد هيئة الأركان العامة،وأحمد فرانسيس، وبومنجل أحمد، والذي أصبح الناطق الرسمي باسم المكتب السياسي، وكان وقوف البيانيين إلى جانب هيئة الأركان العامة لعدم رضاهم على إزاحة فرحات عباس من على رأس الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية في طرابلس أوت 1961.

وبعد يومين من الاجتماع صادق الحاضرون على النقاط المحددة في جدول الأعمال وأعلن أحمد بومنجل على إثرها نبأ تكوين المكتب السياسي في 22 جويلية 1962 استنادا إلى الشرعية التي تحصل عليها المكتب في اجتماع الدورة الأخيرة للمجلس الوطني للثورة الجزائرية، وبأعضائه السبعة الحائزين على ثقة المجلس،والاعتراف به كسلطة شرعية في الجزائر الجديدة[29].

ثم جاء نداء بن بلة عن طريق الإذاعة، وفي اليوم نفسه وباسم المكتب السياسي الذي يعمل حسبه وفقا للبنود الآتية:

- بناء الدولة الفتية والتحضير للمؤتمر الذي سينعقد في نهاية سنة 1962.
- دعوة الشعب الجزائري للإلتفاف حول المكتب السياسي من أجل:
توطيد الاستقلال بالوحدة الوطنية.

تفويت الفرصة على الإمبريالية الجديدة.

- ضمان الحرية الفردية والجماعية والعدالة الاجتماعية.

لم يكن الإعلان كافيا للخروج من الأزمة المفتوحة - على كل الاحتمالات- فمحمدي السعيد المعين من قبل في المكتب السياسي في طرابلس مايو- جوان 1962 التحق بزملائه بتلمسان في الوقت الذي قدم فيه سعد دحلب استقالته من الحكومة المؤقتة يوم 1962/07/22 تزامنا مع إعلان آيت أحمد حسين يوم 1962/07/27 استقالته من كل المنظمات والهيئات التسييرية، واتخذ من العاصمة الجزائرية مقرا لإقامته، والتي أصبحت هدفا للأطراف المتصارعة.

أما على مستوى الولايات التاريخية فإن رياح الخلافات بدأت في الولاية الثانية، والتي انقسم أعضاء مجلسها الولائي بين مؤيد للحكومة المؤقتة ومناصر للهيئة الأركان العامة وبلغ الأمر بقائد الولاية التاريخية الثانية العقيد صالح بوبنيدر بتأكيده، وجزمه بعدم التفريط ولو بشبر واحد من تراب الولاية، وكان يعارض بشدة سلطة المكتب السياسي، أما الولاية الثالثة فكان ردها تشكيل لجنة الدفاع عن الثورة بقيادة كل من كريم بلقاسم، وبوضياف محمد، ورفضت الاعتراف بشرعية المكتب السياسي تحت قيادة بن بلة.

وفي خضم هذه المواقف المتدهورة حينا والمتهورة أحيانا بسطت الولاية الرابعة نفوذها على العاصمة وأعلنتها مدينة مفتوحة أمام جميع الأطراف المتنازعة قد يجتمعون فيها لحل الأزمة القائمة على السلطة وهو موقف يتناف والحياد الذي نادت به من قبل خاصة غداة تشكيل المكتب السياسي، وبنهاية شهر جويلية تبددت جميع المحاولات لرأب الصدع بين الأطراف المتنازعة ودخول بن بلة ومكتبه السياسي العاصمة يوم 02 أوت 1962 كسلطة وطنية قائمة وحاكمة.

وبتطور الأحداث تراجع بوضياف عن الاستقالة - والذي كان مختفيا بمسقط رأسه بالمسيلة-، وقبل العمل ضمن أعضاء المكتب السياسي بشرط أن تنشئ إدارة محددة الواجبات،واتفاق وحدات الولاية الرابعة وجيش الحدود هكذا اجتمع الإخوة الأعداء من فوج تيزي وزو (بوضياف، وكريم بلقاسم، ومحند أو الحاج) واثنان من فوج تلمسان (خيضر، وبيطاط)، وأسفر الاجتماع عن النتائج المعلنة للصحافة، والتي جاءت على النحو التالي:

- الاعتراف بالمكتب السياسي.

- ضرورة إجراء انتخابات تشريعية.

- ضرورة عقد اجتماع استثنائي للمجلس الوطني للثورة الجزائرية.

وتم في الاجتماع أيضا توزيع المهام بين أعضاء المكتب السياسي، فكلف بن بلة برئاسة المكتب السياسي،ومحمد خيضر بالأمانة العامة للإعلام والاتصالات ورابح بيطاط بإعادة تنظيم جبهة التحرير الوطني، ومحمدي السعيد بالتربية والصحة،والحاج بن علا بالشؤون العسكرية، ومحمد بوضياف بالعلاقات الخارجية، وبتاريخ 1962/08/07 بن خدة بن يوسف يوجه نداءا أعلن فيه اعترافه بسلطة المكتب السياسي،وكذا إعلانه عن نقل السلطات المنوطة بالحكومة المؤقتة وصلاحياتها إلى مسؤولية المكتب السياسي مع تشديده بالقضاء على ظاهرة الولاياتية، وعلى دور الجيش الذي يتحتم إدماجه كي يصبح جيشا عصريا في خدمة البلد الفتي، وعلى احترام حرية الشعب الذي يعتبر- حسبه - المنبع الوحيد للسلطة، وأطلق البعض على هذا النداء بالوصية السياسية،وتعتبر هذه المهام الأساسية للمكتب السياسي من حيث انه أصبح حزبا وحكومة اعتبرته الولاية الرابعة غزوا من طرف جماعة تلمسان للعاصمة، واستيلاء على الشرعية لذا يجب الدفاع عنها فكيف كان رد جيش التحرير الوطني للحدود على الولايات - التي دخلت في حيز التمرد في منظور المكتب السياسي-؟.

2-2/ زحف جيش التحرير الوطني بالحدود على العاصمة وتثبيت سلطة المكتب السياسي:

استطاعت وحدات جيش التحرير الوطني على الحدود يوم 25-07-1962 أن تدخل قسنطينة بواسطة الكتيبة الحادية عشر، والثالثة عشر بقيادة خالد نزار بعد تلقيه رسالة من هيئة الأركان، ووقع تشابك بين قوات الحدود المدعمة بوحدات الولاية الأولى، وأدى إلى سقوط قتلى وجرحى،وألقي القبض على قائد الولاية الثانية صالح بوبنيدر، ومعه العقيد لخضر بن طوبال[30] في حين خرج الشعب

الجزائري من مأساته متظاهرًا ضد الانقسام وصراع القادة رافعا شعار " سبع سنين براكات".

وبتاريخ 27-07-1962 قوات الولاية الأولى وجيش التحرير الوطني على الحدود في مدينة بوسعادة غير أن قائد هيئة الأركان العامة أمرها بالسير نحو مدينة سيدي عيسى دون إراقة الدماء، ولكن كان الهدف من الوصول إلى العاصمة أمر لابد منه!

ومن الجنوب وصلت وحدات الولاية السادسة مع وحدات من الولاية الأولى إلى حدود عين وسارة، أما في الغرب فإن قوات الولاية الخامسة مدعومة بجيش التحرير الوطني على الحدود قاموا بحصار مداخل مدينة الأصنام[31]، ولم يبق للولاية الرابعة غير الدفاع، وتوزيع الأدوار على قيادة الولاية حسب المهمات:

- رابح بن خروف بوحداته متمركز في منطقة سيدي عيسى.

- الرائد رمضان عمار عسكر بقواته هو الأخر في ضواحي الأصنام.

- الرائد لخضر بورقعة عسكر بعين وسارة، ولم يبق في مقر القيادة سوى العقيد حسن الخطيب والرائد بوسماحة.

ولتنسيق العمل بين الولايات الرابعة والثالثة والثانية، وفريق هيئة الأركان العامة لتفادي الاصطدام كانت وحدات الولاية الثالثة متمركزة في سيدي عيسى وسور الغزلان، وفي العاصمة كانت مشادات عنيفة بين أنصار ياسف سعدي ووحدات الولاية الرابعة إضافة إلى هذه الظروف العصيبة انفجرت أزمة أخرى، وبسبب قرار أصدره المكتب السياسي بإدماج قوات الولايات العسكرية مع جيش التحرير الوطني على الحدود لتكوين الجيش الوطني الشعبي الموحد للجمهورية الفتية، وكان من شأن هذا القرار أن يحدث ردود أفعال وتحدت الولايتين الثالثة والرابعة هذا الأخير وأشهر الكل سلاحه، وباتت مخاطر الحرب الأهلية تدق أبواب العنف من جديد.

وفي 19 أوت 1962 قررت الولاية الرابعة إعلان حالة الطوارئ،وبدأت تنظم نفسها للرّد على الهجوم المتوقع من جيش التحرير الوطني على الحدود، وقامت الولاية الثالثة باتخاذ موقف مماثل إضافة إلى إصدار إعلان مقروء ومبعوث إلى الإدارة الولائية معتبرة أن جيش الشعب،وجيش التحرير لن يندمجا في الصيغة المطروحة من طرف المكتب السياسي[32].

وفي المقابل اقترح المكتب السياسي وطلب من الولايات الستة أن تقدم كل ولاية فيلقا ليشكل ثكنة في العاصمة وكذا انسحاب جنود الولاية الرابعة، وفي 05 سبتمبر 1962 أعلن نص وقف إطلاق النار، والقتال بين الطرفين وينص على النقاط الآتية:

- أن يظل الوضع العسكري والسياسي على ما هو عليه.

- أن يجتمع أعضاء المكتب السياسي لتحضير الانتخابات لتشكيل مجلس وطني وحكومة وطنية تمثل فيه جميع الأطراف بكامل الحقوق[33]، وبتاريخ 09 سبتمبر 1962 العقيد هواري بومدين قائد هيئة الأركان العامة على رأس أربعة آلاف جندي على محور بوغار- المدية- البليدة- العاصمة، وتم بذلك الإنتصار العسكري لجيش التحرير الوطني على الحدود، ولاتجاه المكتب السياسي الذي أخذ تولي سلطاته كاملة وتنفيذ قراره بإنشاء الجيش الوطني الشعبي.

إن الذي يمكن قوله هو أنه لولا جيش التحرير الوطني على الحدود الذي حسم الصراع لصالحه ولصالح الطرف الذي استعمله كوسيلة للوصول إلى السلطة،ويظهر ذلك جليا فيما بعد - حركة 19 جوان 1965-، وكشفت أزمة صيف 1962 عن بداية استمرار النزعة العسكرية لجزائر ما بعد الاستقلال[34]، ودخلت البلاد في حالة الاستقرار النسبي مما سمح لها بإجراء انتخابات المجلس التأسيسي يوم 1962/09/20، وذلك عن طريق القائمة التي رشحها المكتب السياسي لانتخاب 196 عضوا يتوزعون على 16 ولاية.

وبعد تكوين المجلس أعلن فرحات عباس بصفته رئيسا له عن افتتاح الجلسة الأولى يوم 1962/09/25، وفي مساء يوم 1962/09/28، وعلى الساعة الثامنة وخمسة دقائق أعلن عن انتخاب أحمد بن بلة رئيسا للجمهورية الجزائرية بـ

158 صوتا مع غياب 31 شخصا عن الاقتراع وشرع بتشكيل الحكومة الجديدة باعتباره أيضا رئيسا عليها[35].

وضمت أول حكومة لجزائر الاستقلال خمسة وزراء تركيبتهم من جيش التحرير الوطني على الحدود باقتراح من قيادة هيئة الأركان العامة وهم : العقيد هواري بومدين وزيرا للدفاع،وأحمد مدغري وزيرا للداخلية،وعبد العزيز بوتفليقة وزيرا للشباب والرياضة والسياحة، وموسى حسن وزيرا للمواصلات والبريد،ومحمد الصغير النقاش وزيرا للصحة[36].

ويرى المحلل والمجاهد عبد الحميد مهري أن أهم مظاهر أزمة صيف 1962 أنها شملت جميع الهيئات القاعدية، وأحدثت شرخا عميقا لدى الطبقة السياسية، وواجهت البلاد عشية الاستقلال ظروفا صعبة نتيجة الصراعات الكبيرة بين المناضلين الذين صنعوا الاستقلال[37].

الخاتمة:

من خلال حيثيات ما مر معنا وصلنا إلى النتائج الآتية:

- كان من الممكن تجنب الكثير من نتائج الصراع والخلاف بين هيئة الأركان العامة والحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية لو سلك الزعماء الخمس طريق الحياد، أو تصرفوا مع طرفي النزاع ككتلة واحدة لكن خلافهم الدائم وخروجهم من السجن بخلاف أعمق سهل لهم الانسياق وراء طموحات طرفي الصراع،وزاد في تغذية الخلاف.

- عاشت هيئة الأركان العامة - وخلال مسار صراعها الطويل مع الحكومة المؤقتة- مشكلة الشرعية الثورية، وكانت الفرصة سانحة بتحالفها مع الزعماء الثلاث وبالأخص بن بلة، ورأت في التحالف - وإن كان ظرفي- الواجهة التاريخية والشرعية الثورية والسياسية التي تنتصر بها لا محال على الحكومة المؤقتة المستمدة شرعيتها من سمعة الباءات الثلاث التاريخية والعسكرية والسياسية وقوتهم فيها، وكذا مسارها الدبلوماسي، والاعترافات الدولية المتتالية - 30 اعترافا دوليا- بهذه الحكومة منذ تأسيسها إلى غاية الاستقلال.

- كانت وجهة نظر هيئة الأركان العامة للحكومة المؤقتة أنها غير شرعية في الأصل التاريخي والتأسيسي لأنها أنشئت بموجب مسودة حررت من طرف الباءات الثلاث بغطاء اجتماع لجنة التنسيق و التنفيذ،وليس في اجتماع المجلس الوطني للثورة الجزائرية. بخلاف شرعية هيئة الأركان العامة المنبثقة تأسيسيا عن اجتماع المجلس الوطني للثورة الجزائرية 1960، وأخذت مشكلة الشرعية أبعادا خطيرة على استقلال الجزائر عشية اجتماع طرابلس الأخير جوان 1962 أدى إلى أزمة حقيقية عرفت بأزمة صيف الاختلاف 1962، وأشهر الكل سلاحه، ولولا تعقل بعض الأطراف - بحكم الإمكانات المحدودة - لأصبح الاستقلال على شفا حرب أهلية مؤكدة.

- لم يكن اجتماع طرابلس ماي/ جوان 1962 سوى تكريسا لصراع الأشخاص حول من يتحكم في مواقع السلطة السياسية منها والعسكرية، ولم يكن هناك بدائل مطروحة للأيديولوجيات ولا الأفكار، ولا البرامج لهذه النخب، ولا أدل على ذلك إلّا مناقشة ومراجعة الوثيقة الخاصة ببرنامج طرابلس، والتي صدق عليها الحاضرون بالأغلبية المطلقة دون دراسة متأنية رغم إقرارها كبرنامج للدولة الجزائرية المستقلة بالمقابل استغرق تكوين المكتب السياسي الذي خول له تطبيق البرنامج وقتا طويلا لكن في الأخير كرس مكتب سياسي بوجه أقل ما يقال عنه أنه يفتقد للشرعية التاريخية الكاملة مع رفض كل من بوضياف، وآيت أحمد الالتحاق به.

بقدر ما كانت التحالفات متوافقة بين الأطراف المتصارعة (هيئة الأركان العامة الزعماء الثلاث: بيطاط، وبن بلة، وخيضر، والولايات التاريخية: الأولى، والخامسة، والسادسة)، ومن جهة أخرى (الحكومة المؤقتة والزعيمين: بوضياف، وآيت أحمد حسين)، والولايات التاريخية: الثانية، والثالثة، والرابعة) بقدر ما أثبت التاريخ، والظروف المحيطة بأزمة صيف 1962 أنها كانت تحالفات ظرفية،وتجلت إحدى مظاهرها في إفرازات حركة 19 جوان 1965، والتي ذهبت فيها تحالفات عشية الاستقلال طرائق قددا.

- رغم استحواذ أعضاء مجالس الولايات التاريخية على ثلثي 3/2 مقاعد المجلس الوطني للثورة الجزائرية إلّا أن ذلك لم يشفع لهم للتحكم في مسار الأزمة التي نشبت بين أعلى هيئتي الثورة عشية الاستقلال، ولا نجد مبرر ذلك سوى الظروف الثورية التي طال أمدها،وأدت إلى ما أشرنا إليه من بروز ظاهرة الولاياتية - وأصبحت الاستقلالية السياسية واضحة عشية الاستقلال لدى أعضاء مجالس الولايات مما عجل في انقسامها،وفي تأييد هذا الطرف أو ذاك،وأخذت المساندة الشكل الآتي (الولايات: الثانية، والثالثة، والرابعة تخندقت بجانب الحكومة المؤقتة، و(الولايات: الأولى، والخامسة، والسادسة) ناصرت هيئة الأركان العامة، ولم تشذ وتسلم مجالس الولايات التاريخية في حد ذاتها عن هذه القاعدة إذ نجد مثلا انقسام بين أعضاء مجلس الولايتين الثانية والثالثة في تأييد هذا الطرف أو ذاك.

- كان من أهم إفرازات أزمة صيف 1962 أنها كانت البداية المؤلمة لتكريس انتكاسة الإقصاء المبكر والتهميش المتسرع للإطارات، والنخب الثقافية والسياسية والاقتصادية للجزائر المستقلة وعلى جميع المستويات، وبطبيعة الحال كانت الضحية الأولى للإنتكاسة الإقصائية أعضاء الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية وباختلاف توجهاتها ومستوياتها بدءًا برئيس الحكومة بن خدة بن يوسف ووزراء حكومته: كريم بلقاسم، وبوضياف محمد، وآيت أحمد حسين، وسعد دحلب، وعبد الحفيظ بوصوف، ولخضر بن طوبال، وفيما بعد فرحات عباس والعقيد محمد شعباني... والقائمة طويلة.

- ختام الختام يمكن القول أن أزمة صيف 1962 ستظل حدثا بارزا، ومميزا في تاريخ الجزائر المستقلة،وبين أطراف الصراع -هيئة الأركان ومعها المكتب السياسي بقيادة بن بلة، والحكومة المؤقتة، والذين ساروا في فلكها- راسخة في أذهانهم بحكم إفرازاتها المباشرة على النخب السياسية التي تشعبت وتفرقت بين من ساير الوضع الجديد وقبل ببعض المناصب السامية المقترحة، وبين من تخندق في المعارضة في الوقت الذي خرج فيه جيش التحرير الوطني كأكبر قوة عسكرية وسياسية محافظا على وحدته وتماسكه وأصبح المُوَجِّه والمراقب والمسير للبلاد وشؤونها بعد ما أخذ تسمية الجيش الشعبي الوطني.

المصادر والمراجع:

الشهادات التاريخية:

- بوبنيدر صالح " صوت العرب"، بتاريخ 2004/10/20، لقاء مسجل معه،.الجزائر العاصمة على الساعة 14:30 زوالا.
- بورقعة لخضر، بتاريخ 2004/08/17، حوار أجريته مع بورقعة، الجزائر العاصمة على الساعة 17:30 زوالا.
- مراردة مصطفى "ابن النوي"، بتاريخ 2004/09/01، حوار أجريته معه على الساعة 09:30 صباحا، الجزائر العاصمة، المنظمة الوطنية للمجاهدين.
- منصور أحمد، بتاريخ 2002/11/24، برنامج شاهد على العصر، حوار مع بن بلة، الحلقة الثامنة، قطر، قناة الجزيرة الإخبارية.
- الخولي لطفى، عن الثورة بالثورة في الثورة، حوار مع بومدين، منشورات دار الهدى للطبع والنشر والتوزيع، الجزائر، 1975.

المذكرات شخصية:

- بن خدة بن يوسف، شهادات و مواقف، ط 1، دار النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2004.
- بورقعة لخضر، شاهد على اغتيال الثورة، ط 2، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2000.
- دحلب سعد، المهمة منجزة من أجل استقلال الجزائر، منشورات دحلب، الجزائر، (د. س.ن).
- صايكي محمد، شهادة ثائر من قلب الجزائر، ط 2، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2002.
- قليل عمار، ملحمة الجزائر الجديدة، ج 3، ط 1، منشورات دار البعث، قسنطينة، 1993.
- هارون علي، خيبة الانطلاق أو فتنة صيف 1962، دار القصبة للنشر الجزائر، 02.

المراجع باللغة العربية:

- درواز أحمد الهادي، العقيد شعباني "الأمل... الألم...؟"، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2003.
- رخيلة عامر، التطور السياسي والتنظيمي لجبهة التحرير الوطني 1962- 1980، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993.
- زبيري محمد العربي، تاريخ الجزائر المعاصر"1942-1992"، ج 2، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع الجزائر، 2000.
- زمام نور الدين، السلطة الحاكمة و الخيارات التنموية بالمجتمع الجزائري 1962-1998، ط1، دار الكتاب العربي للنشر والطباعة والتوزيع والترجمة، الجزائر، 2002.

- الشيخ سليمان، الجزائر تحمل السلاح "دراسة في الحركة الوطنية والثورة الجزائرية"، منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال، الجزائر، 2002.
- عباس محمد، **ثوار عظماء شهادات تاريخية**، ط 2، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2003.
- عباس محمد، **الإندماجيون الجدد**، مطبعة دحلب، الجزائر، 1993.
- مهري عبد الحميد، **الجيش والسياسة والسلطة في الوطن العربي**، لبنان، مركز الدراسات الوحدة العربية، لبنان، 2002.

المقالات:

- الصيداوي رياض،" صراعات النخب دراسة في الصراع بين النخب السياسية والعسكرية في الجزائر"، **جريدة رسالة الأطلس**، العدد 295، الحلقة 03، دار الأطلس للصحافة والنشر، باتنة، بتاريخ 29 ماي إلى 04 جوان 2000.

مصادر باللغة الأجنبية:

- Abbas, Farhat, **l'indépendance confisquée 1962-1978**, Flammarion, France,1984.
- Harbi, Mohammed, **les archives de la révolutions Algérienne**, Éditions Jeune Afrique, France, 1981.
- Harbi, Mohammed, **le FLN Mirage et réalité,** Éditions ENAL-NAQD, Alger, 1980.
- Haroun,Ali, **l'été de la discord** , édition casbah, Alger**,** 2000.
- Teguia, Mohammed, **l'Algérie en Guerre**, OPU, Alger, 1988.

الهوامش:

[1]- كان الحضور جماعي لأعضاء المجلس الوطني للثورة الجزائرية إذ بلغ عدد الحاضرين 66 ممثلا منهم: 35 ممثلا عن فدرالية فرنسا والولايات بالداخل. للمزيد ينظر :
Mohammed Harbi , le FLN Mirage et réalité , Éditions ENAL- NAQD , Alger ,1980, P 339.
بينما يذكر علي هارون أن العدد وصل إلى 69 ناخب بحضور 52 ممثلا و17 ممثلا بالوكالة للمزيد أنظر علي هارون،خيبة الانطلاق أو فتنة صيف 1962، (ترجمة) الصادق عماري و أمال فلاح، (مراجعة) مصطفى ماضي، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2003، ص 145.

[2]- يري الرائد مصطفى مراردة "بن النوي" في حوار أجريته معه يوم 2004/09/01 على الساعة 09:30 صباحا بمقر المنظمة الوطنية للمجاهدين بالجزائر العاصمة أن الصراع

كان سببه هو السجناء الخمسة الذين لم يكونوا على اتفاق موحد على الأقل يخفف حدّة الصراع بين الحكومة المؤقتة وهيئة الأركان العامة، ولكن لمّا اختلفوا فيما بينهم أصبحوا كالنار في الهشيم، وترتب على الخلاف فرقتين بمجموع ثلاث ضد اثنان أي بن بلة، وبيطاط، وخيضر ضد بوضياف، وأيت أحمد حسين.

[3]- محمد عباس، ثوار عظماء شهادات تاريخية، ط 2، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2003، ص 103.

[4]- محمد العربي زبيري، تاريخ الجزائر المعاصر "1942-1992 "، ج 2، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، 2000، الجزائر، ص 267.

[5]- محمد عباس، الإندماجيون الجدد، مطبعة دحلب، الجزائر، 1993، ص 147.

[6]- طرح بن بلة نجد سنده عند سليمان الشيخ الذي يقر ويؤكد أن عدم وجود أي كان من جماعة بن خدة في المكتب السياسي المقترح من طرف بن بلة وشعوره بأنه أصبح من الأقلية الغير المرغوب فيها فترك طرابلس فجأة وعاد إلى تونس، للمزيد ينظر: سليمان الشيخ، الجزائر تحمل السلاح "دراسة في الحركة الوطنية والثورة الجزائرية" ترجمة: محمد حافظ الجمالي، منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال، الجزائر، ص 412.

[7]- بن خدة، بن يوسف، شهادات ومواقف، ط 1، الجزائر، دار النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، 2004، ص 196.

[8]- Abbas, Farhat, l'indépendance confisquée 1962-1978, Flammarion, France, 1984, p 49.

[9] - Mohammed, Harbi, le FLN Mirage et réalité, Éditions ENAL-NAQD, 1980, Alger, p 343.

[10]- صالح بوبنيدر، صوت العرب لقاء مسجل معه بالجزائر العاصمة على الساعة 14:30 زوالا، بتاريخ 2004/10/20.

[11]- يرى بن خدة أن أهم الأسباب التي جعلته يغادر طرابلس حسبه هو قطع الطريق أمام المغامرين من هيئة الأركان العامة، وكذا عدم المساس بمصداقية الحكومة المؤقتة في مثل هذه الظروف التي كانت تعيشها الجبهة الداخلية - إرهاب المنظمة السرية- التي أربكت الشعب الجزائري، للمزيد ينظر: بن يوسف بن خدة، شهادات ومواقف، المصدر السابق، ص 198.

[12]- منصور أحمد، برنامج شاهد على العصر، حوار مع بن بلة، الحلقة الثامنة، قناة الجزيرة الإخبارية، قطر، بتاريخ 2002/11/24، ص 07.

[13]- أحمد الهادي درواز، العقيد شعباني "الأمل... الألم...؟"، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2003، ص 83.

[14] -Ali, Haroun, l'été de la discord, édition casbah, Alger, 2000, p 72.

[15]- بن خدة بن يوسف، المصدر السابق، ص 198.

[16]- علق قائد الأركان العامة العقيد هواري بومدين على هذا القرار بقوله: " أنه قرار صادر من سلطة لا تملكه، ولا تقدر عليه، ولا تستطيع تطبيقه؟"، ينظر: لطفى الخولي، عن الثورة بالثورة في الثورة، حوار مع بومدين، منشورات التجمع البومديني الإسلامي، دار الهدى عين مليلة، الجزائر، 1975، ص 93.

[17]- دحلب سعد، المهمة منجزة من أجل استقلال الجزائر، منشورات دحلب، الجزائر، (د. س.ن)، ص 293.

[18] -Teguia, Mohammed, l'Algérie en Guerre, OPU, Alger, 1988, p416.

[19]- رياض الصيداوي، صراعات النخب دراسة في الصراع بين النخب السياسية والعسكرية في الجزائر، جريدة رسالة الأطلس، العدد 295، الحلقة 03، دار الأطلس للصحافة والنشر، باتنة، بتاريخ 29 ماي إلى 04 جوان 2000، ص 11.

[20]- شهادة بورقعة لخضر، بتاريخ 2004/08/17، حوار أجريته مع بورقعة بمنزله بالجزائر العاصمة على الساعة 17:30 زوالا.

[21]- عمار قليل، ملحمة الجزائر الجديدة، ج 3، ط1، منشورات دار البعث، الجزائر، 1991، ص 256.

[22]- نورالدين زمام، السلطة الحاكمة والخيارات التنموية بالمجتمع الجزائري 1962-1998، ط 1، دار الكتاب العربي للنشر والطباعة والتوزيع والترجمة الجزائر، 2002، ص 71.

[23]- لخضر بورقعة، شاهد على اغتيال الثورة، ط 2، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2000، ص 124.

[24]- محمد صايكي، شهادة ثائر من قلب الجزائر، ط 2، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع الجزائر، 2003، ص 309.

[25]- غير أن محمد حربي في كتابه أرشيف الثورة الجزائرية سجل غياب أخر لقيادات الولايات: الأولى،والخامسة، السادسة،وحسبه انطلقت الأشغال بلجنة ما بين الولايات التي شاركت في اجتماع زمورة. للمزيد ينظر:

Mohammed Harbi, les archives de la révolutions Algérienne, Éditions Jeune Afrique, 1981, P 348.

[26] -Ali, Haroun, Opcit , P 72.

[27]- Ibid , P 76.

[28]- Ibid , P 76.

[29]- لطفي الخولي، المصدر السابق، ص 37.

[30] - Farhat Abbas ,Opcit , P 58.

[31]- لخضر بورقعة، المصدر السابق، ص 107.

[32]- Mohammed, Teguia ,Opcit , P, 420.

[33]- لخضر بورقعة، المصدر السابق، ص 122.

[34]- نورالدين زمام، المرجع السابق، ص 83-84.

[35]- عمار قليل، المصدر السابق، ص 320.

[36]- رياض الصيداوي، المقال السابق، ص 1.

[37]- عبد الحميد مهري، الجيش والسياسة والسلطة في الوطن العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، لبنان، 2002، ص 67.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 937-960
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الاتحاد العام للعمال الجزائريين والفيدرالية العالمية للنقابات FSM (1956-1962م)

General Union of Algerian workers and Global Federation of Trade Unions

بزاله آسية[1] **عيسى ليتيم**
كلية العلوم الإنسانية – جامعة باتنة -1-
مخبر دراسات في التاريخ والثقافة والمجتمع
assia.bezzalla@gmail.com aissalitim@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2020/01/08 تاريخ القبول: 2020/02/28

الملخص:
إن هذه الدراسة توضح السياسة الخارجية للاتحاد العام للعمال الجزائريين والتي استهدفت في تدويل القضية الجزائرية والحصول على الدعم السياسي والمادي لها، بالاعتماد على سياسة واقعية برغماتية، تقوم على المحافظة على علاقات مع جميع المركزيات النقابية في العالم بغض النظر عن انتماءاتها الايديولوجية، خاصة تلك التي تبدي استعدادا لدعم كفاح الشعب الجزائري وكانت الفيدرالية العالمية للنقابات إحدى القنوات التي استقطبت اهتمام الاتحاد، بالرغم من انخراطه المبكر في الكونفدرالية الدولية للنقابات الحرة ويبدو انه نجح إلى حد كبير في هذه السياسة من خلال حصوله على مواقف سياسية مشرفة من الفديرالية العالمية للنقابات ودعم مادي مهم.

الكلمات المفتاحية: الاتحاد العام للعمال الجزائريين؛ القضية الجزائرية؛ الفديرالية العالمية للنقابات؛ الكونفدرالية الدولية للنقابات الحرة.

[1] المؤلف المرسل

Abstract:

The current study investigates the foreign policy of the General Union of Algerian Workers which was aimed at internationalizing the Algerian case in order to obtain its political and material support. Based on a realistic and pragmatic policy that maintains relations with all trade unionscentres in the world -regardless of their ideological affiliations especially those who show a willingness to support the struggle of the Algerian people. The universal federation of trade unions was one of the channels that attracted the attention of the Union despite its early involvement in the International Confederation of Free Trade Unions which seems to have succeeded to a large extent in this strategy (policy) by gaining honorable political stands and a significant material support from the global federalism of trade unions.

Key words: General Union of Algerian Workers; Algerian Case; Global Federalism of Trade Unions; Confederation of Free Trade Unions.

مقدّمة:

إن الثورة التحريرية الجزائرية اختلفت عن الثورات الأخرى لما تميزت به من تنسيق وتنظيم لنشاطاتها المختلفة ليس على المستوى المحلي فحسب بل أيضا على المستوى العالمي، لذلك كان من بين الأهداف التي سطرتها جبهة التحرير الوطني تنظيم كل الفئات الاجتماعية وتجنيدها لخدمة الكفاح المسلح، فقامت بتأسيس الاتحاد العام للعمال الجزائريين (U.G.T.A) من أجل إعطاء نفس جديد للثورة وتدعيم صفوفها أكثر بواسطة جمع شمل الطبقة العاملة الجزائرية.

بعد النجاح الذي حققه الاتحاد العام للعمال الجزائريين على المستوى الوطني، أصبحت مهمته الأساسية على الصعيد الدولي تتمثل في تدويل القضية الجزائرية وذلك عن طريق التوغل داخل الأوساط الشعبية في الدول التي

يتواجد فيها أعضاؤه وتجنيد العمال في تلك الدول من أجل تأييد قضيته، لكي يقوم بذلك وأيضا لخدمة مصالحه بطرق عديدة وفي جوانب متعددة انضم إلى الكونفدرالية الدولية للنقابات الحرة (C.I.S.L)، لكن رغم إنشاء روابط مع هذه المنظمة لم تمنعه من الحفاظ على الاتصالات مع الفيدرالية العالمية للنقابات (F.S.M) والنقابات الاشتراكية.

بناء على ذلك سنطرح إشكالية الدراسة وهي كالآتي: ما مدى مساندة ودعم الفيدرالية العالمية للنقابات (F.S.M) والنقابات الاشتراكية للاتحاد العام للعمال الجزائريين على المستوى العالمي لتحقيق أهدافه؟

لتوضيح ذلك والإجابة عن هذه الإشكالية سنعتمد على المنهج التاريخي والمنهج المقارن وسنستعين على وثائق تم الحصول عليها من أرشيف ما وراء البحار والأرشيف الدبلوماسي بباريس ومقالات من جريدة المجاهد بالإضافة إلى بعض الدراسات المتخصصة.

تأسيس وهيكلة وأهداف الاتحاد العام للعمال الجزائريين:

بدايات التفكير في إنشاء نقابة عمالية جزائرية:

يعد إنشاء المنظمات النقابية الوطنية الأصلية مرتبطا ارتباطا وثيقا بالتوسع العام لكفاح التحرر فلهذا لم تكن هناك نقابة إلى غاية 1956م تمثل بأتم معنى الكلمة مصالح الجزائريين وتعكس تطلعاتهم كاملة وإذا عدنا إلى التاريخ النقابي، فإن أولى النقابات ظهرت في الواقع قبل ذلك بكثير ولكنها كانت تضم في عضويتها العمال من أصل أوروبي وكان لابد من انتظار سنوات الثلاثينات لتفتح أبواب النقابات للعمال الجزائريين، عندما تم تمديد العمل لقانون حرية الجمعيات إلى الجزائر وكانت النقابات التي كانت موجودة في تلك الفترة تمثل فروعا للمركزيات النقابية الفرنسية وترتب على ذلك أن جميع تقلبات وتغيرات الحركة النقابية في فرنسا تنعكس في الحركات الجزائرية، رغم أن تلك التقلبات كانت بالنسبة للعمال الجزائريين أجنبية عنهم وغير مفهومة ولم تكن النقابات الفرنسية على اختلاف اتجاهاتها السياسية تأخذ بعين الاعتبار الجزائر أو تعطيها الاهتمام[1].

غير أن الأمور أخذت منحنى مختلفا ومتزايدا أثناء الحرب العالمية الثانية خاصة بعد أحداث 08 ماي 1945م، حيث أصبحت السياسة الفرنسية واضحة بالنسبة للنقابيين الجزائريين المنخرطين في النقابات الفرنسية وبأن تحقيق مطالبهم النقابية وتحسين أحوالهم الاجتماعية، لا يمكن تحقيقها في هذا الجو الذي يهيمن فيه الاستعمار على المجالات المختلفة بما فيها العمل النقابي، وخرجوا بنتيجة هي ضرورة تأسيس تنظيم نقابي يعنى بشؤون العمال الجزائريين[2].

إلا أن الإدارة الاستعمارية الفرنسية رفضت الترخيص بإنشاء نقابات جزائرية، مؤكدة على وحدة العمل النقابي في الجزائر، تحت مظلة الكنفدرالية العامة للشغل الفرنسية (C.G.T)، بوصفة التنظيم النقابي الوحيد المعترف به في الساحة النقابية الفرنسية، لكن هذا القرار لقي استجابة متفاوتة لدى الجزائريين؛ إذ اختار معظم النقابين الجزائريين الانخراط في الأحزاب السياسية الوطنية الجزائرية كوسيلة لترقية نشاطهم النقابي، بينما بقي عدد قليل من العمال الجزائريين ينشط في صفوف فروع المركزيات النقابية الفرنسية[3].

تحققت أولى الجهود لتأسيس نقابة عمالية وطنية في المؤتمر المنعقد في 15 فيفري 1947م، حيث تمكنت حركة انتصار الحريات الديمقراطية (M.T.L.D) باتخاذ قرارات مهمة والتي ستحدد مسار الحركة النقابية فتم تأسيس اللجنة المركزية للشؤون الاجتماعية و النقابية (C.C.A.S.S) بقيادة عيسات ايدير والتي أوصت في مؤتمر 1953م بإنشاء نقابة مستقلة عن (C.G.T)، غير أن الأزمة التي عرفتها (M.T.L.D) والتي بلغت ذروتها بداية من عام 1953م حال دون تحقيق هذا الهدف وإن لم نقل أنه تأثر إلى حد كبير بالانقسامات التي عرفتها الحركة بعد هذا التاريخ[4].

بعيدا عن هذا الجو الانقسامي الذي عرفته (M.T.L.D) والذي أثر إلى حد كبير على العمل النقابي وأهدافه الاجتماعية والسياسية، قام بعض النقابيين المستقلين، في جوان 1954م بتأسيس مركز نقابي مستقل، عرف ب "الاتحاد العام للنقابات الجزائرية" (U.G.S.A)، يعنى بشؤون العمال الجزائريين وبقي

محافظا على انتمائه للكنفدرالية، كغطاء ضد ردود الفعل الاستعمارية القمعية وسياسات أرباب العمل، بالإضافة إلى حاجة التنظيم الجديد إلى مزيد من الوقت للتموقع في الأوساط العمالية الجزائرية[5].

تأسيس الاتحاد العام للعمال الجزائريين:

لقد ساهم اندلاع الثورة التحريرية في الفاتح من نوفمبر، في تغيير معطيات القضية الجزائرية لدى مختلف فئات الشعب الجزائري، بما فيها الحركة العمالية والتنظيمات النقابية التي كانت تسعى للدفاع عن مصالح الجزائريين وتحسين ظروفهم، بأن أحيا لديها من جديد مشروع إنشاء نقابة عمالية جزائرية وفي هذا الصدد يقول بوعلام بورويبة "إن تأثيرات الفاتح من نوفمبر 1954م، لم تظهر أنيا، لكننا توقعنا بأن لاشيء سيبقى مثل السابق وفهمنا نحن النقابيين ذوي التوجه الوطني أنه يجب إحياء مشروعنا المتمثل في إنشاء مركزية نقابية وطنية"[6].

تلاقت إرادة هؤلاء مع فلسفة منظري الثورة الجزائرية القائمة على تجنيد جميع فئات الشعب الجزائري، خدمة للقضية الوطنية، في مقدمتها الطبقة العاملة، فقد لقيت هذه الرغبة كل التأييد والمرافقة من طرف جبهة التحرير الوطني وفي هذا الصدد تذكر المراجع أنه مباشرة بعد وصول خبر إنشاء الاتحاد النقابي للعمال الجزائريين (U.S.T.A)، قام مناضلوا الجبهة بتكليف محمد دراني بالاتصال بالمناضلين النقابيين لعقد لقاء مشترك، وتحضير تقرير حول مشروع مركزية نقابية وكان ذلك في الفترة الممتدة من 5- 7 فيفري 1956، بمنزل النقابي بوعلام بورويبة، بحضور كل من: عيسات ايدير، يوسف بن خدة، والدكتور شولي و عبان رمضان الذي كان مدركا للدور الذي قد تؤديه الطبقة العاملة الأكثر تنظيما في عملية التغيير وتم الاتفاق خلال هذا اللقاء على عدة نقاط اهمها:

- تحديد اسم المنظمة بالاتحاد العام للعمال الجزائريين.
- وضع قائمة يعين فيها المناضلين النقابيين.

- تقديم الوسائل التي سيتم جمعها من طرف بورويبة حسان مناضل بالاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري.
- تقديم مبلغ 01 مليون فرنك من طرف جبهة التحرير الوطني.
- ضرورة وحدة الاتحاد العام للعمال الجزائريين وعدم قبول أي اتفاق مع الاتحاد النقابي للعمال الجزائريين أو مع الاتحاد العام للنقابات الجزائرية ومنع الانتماء النقابي المزدوج.
- ضرورة تأكيد البيان النقابي والسياسي على الموقف المعادي للاستعمار والمنادي بالاستقلال.
- وجوب امتناع المناضلين المعنيين عن كل نشاط سري والتخلي عن المسؤوليات الحالية في التنظيمات الأخرى.
- سيتم اقتراح الأمانة الوطنية الأولى من طرف نقابيي الجبهة.
- التأكيد على الطابع الجماعي للقيادة.
- يدعم أعضاء الجبهة أسس الاتحاد العام للعمال الجزائريين.
- عقد الجمعية التأسيسية الأولى في 24 فيفري 1956م[7].

وحسب السيد بن خدة، فقد تم عقد اجتماع ثاني يوم 16 فيفري 1956 م في مقر شركة صناعة المشروبات الغازية لصاحبها مولين مولود المناضل في حركة انتصار الحريات الديمقراطية وعضو في المنظمة الخاصة وحضر هذا الاجتماع بورويبة بوعلام، عيسات ايدير، عطا الله بن عيسى وجرمان رابح وفي هذا اللقاء أنشئت أول أمانة عامة تتكون من عيسات ايدير أمينا عاما، عطا الله بن عيسى أمين عام مساعد، بورويبة بوعلام أمين وطني، جرمان رابح أمين وطني وعلي يحي عبد المجيد أمين وطني مكلف بالمالية[8].

وفي تاريخ 24 فيفري 1956م تم بالفعل عقد الجمعية التأسيسية الأولى للاتحاد العام للعمال الجزائريين كما كان مقررا وعلق عطا الله بن عيسى في تصريح نشر في العدد الأول من جريدة " العامل الجزائري": "كان يوم 24 فيفري 1956م حدثا مشهودا في تاريخ الحركة العمالية الجزائرية، في ذلك اليوم اجتمعت حوالي اثنتا عشرة (12) نقابة في الجزائر ومنه تم إنشاء الاتحاد

العام للعمال الجزائريين، إن الاتحاد طالما انتظره الآلاف من العمال تحول إلى واقع ويجب أن ندرك منذ اليوم أنه سيكون في كل مكان وسيكون منبثق مباشرة من كل العمال الجزائريين"[9].

وفي العدد الأول من "العامل الجزائري" جريدة الاتحاد العام للعمال الجزائريين تم تحديد الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها: "أيها العمال الجزائريون، يجب أن تكسروا قيودكم وأن تصنعوا حدا للحالة المخزية التي تعيشون فيها"، ورد أيضا: "إن أهداف الاتحاد العام للعمال الجزائريين هي تعبير عن تطلعاتكم المشروعة، كما أنها تريد أن تعطي للنضال العمالي الجزائري توجه يتناسب مع تطلعاته، أي إحداث ثورة في الميدان السياسي والاقتصادي والاجتماعي وخلق ضمير عمالي والتحضير لمحاربة كل المستغلين بدون تمييز والقضاء على كل تمييز في الدفاع عن الطبقة العمالية وتحقيق الديمقراطية الحقيقية في كل النقابات"[10].

ويمكن تلخيص أهداف الاتحاد العام للعمال الجزائريين فيما يلي:

- توجيه الكفاح العمالي توجيها يتماشى مع طموحاته العميقة بهدف تمكينه من القيام بثورة شاملة في كل الميادين السياسية، الاقتصادية والاجتماعية.
- توعية العمال وتلقينهم مبادئ مكافحة كل المستغلين ودون تمييز بينهم.
- القضاء على كل أنماط التمييز في الدفاع عن الطبقة العاملة.
- ترسيخ قواعد الديمقراطية الحقيقية داخل النقابات.
- توجيه العمال توجيها نضاليا واعيا بهدف توفير الشروط الضرورية لتحقيق حياة أفضل.
- العمل من أجل تحقيق وحدة عمالية جزائرية في كل أنحاء العالم عن طريق الانخراط في المركزية العمالية الدولية[11].

ولكي يحقق الاتحاد العام للعمال الجزائريين أهدافه وينفذ برامجه فلابد من هياكل وأجهزة على مختلف المستويات تبعا للتقسيم الإداري والمهني ومن تاريخ تأسيسه كانت تترأسه أمانة تتكون من خمسة (05) أعضاء وهم العناصر

التي انتقلت من (C.G.T) وبحلول شهر مارس تحددت معالم الهيكلة بصورة أكثر دقة[12].

ويمكن وضع جميع الهياكل في ثلاث إطارات وهي:

- الإطار القاعدي: يضم الفرع النقابي الذي يتكون من ثلاث أجهزة داخلية وهي: الجمعية العامة والمجلس النقابي والمكتب النقابي.
- الإطار الأوسط: ويضم الهياكل الأفقية والعمودية وهي التي تتولى الاتصالات بين القاعدة النقابية وقمتها عن طريق السلم التصاعدي والتنازلي.
- الإطار العالي: يمثل القيادة العليا للاتحاد العام للعمال الجزائريين ويتشكل من: المؤتمر الوطني، واللجنة التنفيذية الوطنية والأمانة الوطنية[13].

وما كاد شهر جويلية من عام 1956م يحل حتى أكمل الاتحاد العام للعمال الجزائريين تنظيمه الداخلي ووزع المهام على قياداته النقابية طبقا لاختصاصاتها وأصبحت بعد ذلك مهمته الأساسية على الصعيد الداخلي تتمثل في تعبئة الجماهير سياسيا وتجنيدها من أجل مواجهة الاحتلال الفرنسي وكان نجاح الاتحاد في ذلك واضحا، حيث انضم تحت لوائه عدد هائل من العمال في فترة قصيرة وهذا ما جعله يشرع في شن إضرابات متتالية خاصة خلال سنة 1956م، كان الاتحاد قد قام بدور فعال في إضراب 05 جويلية 1956م وكذلك الإضراب الذي شن في أول نوفمبر 1956م بمناسبة الاحتفال بذكرى اندلاع الثورة التحريرية أما إضراب ثمانية أيام من 28 جانفي إلى 04 فيفري 1957م ويعتبر آخر إضراب يقوم به الاتحاد العام للعمال الجزائريين في الجزائر ويعد من أهم الاضطرابات التي شنها الاتحاد وهذا ما جعل السلطات الفرنسية تشن حملة اعتقالات واسعة في صفوف قادة الاتحاد والمناضلين المنتمين إليه ومنع كل نشاطاته مما أجبر الاتحاد على الدخول في السرية التامة في العمل[14].

والمعلوم أن القوات الاستعمارية اعتقلت خمسة (05) أمناء عامون للاتحاد العام للعمال الجزائريين بين ماي 1956م وجويلية 1957م وقد قادها على التوالي عيسات إيدير، محمد فليسي، رحمون دكار مرتين ومحمد شناف

نظرا لتتابع اعتقالات المسؤولين النقابيين وفي 12 أكتوبر 1958م جمع بن يوسف بن خدة بتونس إطارات الاتحاد العام للعمال الجزائريين، في هذا الاجتماع عينت لجنة تنفيذية متكونة من اثني عشر (12) عضوا وعين من بينهم خمسة (05) مناضلين لتشكيل الأمانة، عبد القادر معاشو شغل منصب منسق في هذه الأمانة ثم خلفه علي يحيى عبد النور سنة 1961م[15].

والجدير بالذكر أن الاتحاد العام للعمال الجزائريين كان له امتداد في فرنسا بواسطة الوداية العامة للعمال الجزائريين (A.G.T.A) التي أنشأتها فيدرالية فرنسا لجبهة التحرير الوطني في 16 فيفري 1957م، يتمثل دورها الأساسي في تعبئة العمال المهاجرين في فرنسا من أجل تأييد الثورة الجزائرية ومكافحة الاحتلال الفرنسي في فرنسا ذاتها وبسبب نشاطاتها المكثفة قامت السلطات الفرنسية بحلها في أوت 1958م، لكن هذا لم يمنعها مواصلة نشاطاتها بطريقة سرية في إطار فيدرالية فرنسا لجبهة التحرير الوطني[16].

السياسة الخارجية للاتحاد العام للعمال الجزائريين:

بعد التدابير القمعية التي اتخذتها السلطة الفرنسية بسبب نشاط الاتحاد العام للعمال الجزائريين المرتبط بجبهة التحرير الوطني تم حل وإلقاء القبض على القادة الرئيسيين[17].

وأصبح الاتحاد بعد ذلك ينشط في السرية ويعتمد على أمانة عامة متواجدة بالخارج بتونس، تقدم نفسها كمنظمة نقابية بحته مؤهلة لأي نشاط مع جبهة التحرير الوطني وتتكون الأمانة العامة من خمسة (05) أعضاء وهم: أحمد جرماني، رحموني دكار، مبارك جيلاني، عبد القادر معاشو وبوديسة صافي[18].

ويقوم الاتحاد العام للعمال الجزائريين بالتنسيق مع جبهة التحرير الوطني لتطوير عمله في الخارج في مجالين مهمين:

- الحصول على دعم مادي من المراكز النقابية الأجنبية.
- المساهمة في إبقاء القضية الجزائرية مطروحة دوليا والسعي إلى كسب التعاطف الدولي والمشاركة في أكبر عدد ممكن من الاجتماعات النقابية

العالمية والقيام بنشر على نطاق واسع منشورات الدعاية لجبهة التحرير الوطني[19].

إذن الأهداف الخارجية للاتحاد العام للعمال الجزائريين مرتبطة بأهداف جبهة التحرير الوطني ولتجسيد هذه الأهداف تبنى الاتحاد سياسة واقعية برغماتية متفتحة تتناسب مع ظروف الحرب الباردة وتقوم على المحافظة على علاقات مع جميع المركزيات النقابية في العالم، التي تبدي استعدادا لدعم كفاح الشعب الجزائري بغض النظر عن انتماءاتها الإيديولوجية، فقد تعامل مع (C.I.S.L)، فيدرالية النقابات العربية (F.S.A) وفيدرالية النقابات العالمية (F.S.M)، هذه السياسة وصفتها المصادر الأرشيفية ب "سياسة الحرباء" (Politique Caméléon Dont Elle Ne Tire Que Bénéfice)[20].

تأسيس الفيدرالية العالمية للنقابات (F.S.M):

بعدما أصبحت مهمة الاتحاد العام للعمال الجزائريين الأساسية على الصعيد الدولي تتمثل في تدويل القضية الجزائرية وكسب الدعم المادي، حرصت جبهة التحرير الوطني كل الحرص على مساعدة هذا الاتحاد الذي استطاع أن يفرض وجوده كمنظمة نقابية وحيدة قوية وقادرة على تمثيل العمال الجزائريين في الخارج على أكمل وجه[21].

ورغم أن (U.G.T.A) أصبح فور تأسيسه عضوا في (C.I.S.L) فإن قادته أكدوا في عدة مناسبات رغبتهم في المحافظة على علاقات مع جميع المركزيات النقابية في العالم التي تبدي استعدادا لدعم كفاح الشعب الجزائري وجاء في تصريح سابق من الاتحاد العام للعمال الجزائريين: " أصبحنا أعضاء في (C.I.S.L) وسنبقى أعضاء، لكننا لا نعتبر أن هذا الاختيار الذي تم على أساس المبادئ التي سنبقى أوفياء لها، يفرض علينا قطع العلاقات مع قسم هام من الطبقة العمالية العالمية وأن ندير ظهرنا باحتقار لنصف الإنسانية"[22].

ومن بين النقابات العالمية التي أقام الاتحاد العام للعمال الجزائريين علاقات معها إلى جانب (C.I.S.L) هي (F.S.M) التي ظهرت في عام 1945م وكان تأسيسها نتيجة التحالف لمناهضة الفاشية خلال الحرب العالمية الثانية

وتشمل جميع النقابات في العالم باستثناء النقابات المسيحية، التي تفضل تنشيط الكونفدرالية الدولية للنقابات المسيحية (C.I.S.C) والفيدرالية الأمريكية للعمل (A.F.L) التي ترفض أي تحالف مع الشيوعيين[23].

ولقد حلت (F.S.M) محل فيدرالية النقابات الدولية (F.S.I) وذلك بسبب تحالف مؤتمر الاتحادات التجارية (T.U.C) البريطانية مع النقابات السوفياتية في سبتمبر 1941م وكان ذلك بعد تغير الأوضاع خلال الحرب العالمية الثانية، حيث تم إنشاء لجنة نقابية بريطانية سوفياتية في أكتوبر فكان على (F.S.I) القيام بدراسة مسألة إعادة تنظيم الحركة النقابية الدولية بعد الحرب ووضع برامج وقوانين، من أجل ذلك تم عقد مؤتمر عالمي في لندن بالفترة 06 إلى 17 فيفري 1945م تمهيدا لإنشاء نقابة دولية جديدة وفي هذا المؤتمر حضر مائتان وأربعة (204) ممثل من ثلاث وخمسون (53) نقابة وطنية ودولية وكان المؤتمر جزء من جهود الحلفاء ويدرس الاتجاهات النقابية للسلام وإعادة الأعمار ويناقش أيضا "أسس الفيدرالية النقابية الدولية"[24].

وبصدد ذلك حصل السيد والتر سيترين رئيس (T.U.C) على الأغلبية لاقتراحه الذي ينص على أنه " يجب اتحاد العمال من جميع أنحاء العالم في فيدرالية عالمية من النقابات المؤمنة بالحرية ... " ومن الضروري أن تكون متحدة في "فيدرالية عالمية قوية وديمقراطية " ومن أجل ذلك تم تشكيل لجنة لتنظيم المؤتمر التأسيسي للمراكز الجديدة وافتتح مؤتمر باريس في 25 سبتمبر 1945م لمناقشة قرارات العمال الذين كانوا ممثلين عن عشرين (20) منظمة دولية تابعة (F.S.I) ومن سبع عشرة (17) أمانة مهنية دولية وأربع وستين (64) منظمة وطنية وكان عدد الأعضاء المنخرطين في هذه المنظمات خمسة وستون (65) مليونا عاملا من أربع وخمسين (54) دولة لإنشاء الفيدرالية الجديدة وهي الفيدرالية العالمية للنقابات (F.S.M) [25].

غير أن الحركة العمالية الدولية شهدت أيضا بداية للانقسام في عام 1948م على يد الاتحاد العام للنقابات البريطانية ومؤتمر المنظمات الصناعية الأمريكية من خلال قطع علاقاتهما بالاتحاد العالمي لنقابات العمال وبتأييد من

الاتحاد الأمريكي لنقابات العمال، انطلاقا من أن النقابات العمالية يجب أن تكون بعيدة عن سيطرة الحكومات لا خاضعة لها وبذلك تم الإعلان عن تأسيس الكونفدرالية العالمية للنقابات الحرة (C.I.S.L) ببروكسل عام 1949م[26].

محل ذلك الخلاف هو حول مشروع مارشال الذي قدمته أمريكا لإنقاذ أوروبا من الأزمة الاقتصادية التي عصفت بها أثناء الحرب، فوقع خلاف حول أهمية هذا الدور فقيادة (F.S.M) اعتبرته مشروعا للهيمنة الأمريكية، أما النقابات الأمريكية والعديد من النقابات الأوروبية فقد رأت فيه عملية إنقاذ وكانت النتيجة أن انفصلت هذه النقابات[27].

ولهذا لم تكن الحركة العمالية في الجزائر خلال الخمسينات والستينات من القرن العشرين بعيدة عن الأحداث السياسية التي عاشتها المنطقة آنذاك صراع ضد القوة الأجنبية، الأمر الذي دفع بالحركات النقابية على الولوج إلى عالم السياسة والانغماس من أجل إيجاد حل للقضية الجزائرية[28].

دور الفيدرالية العالمية للنقابات (F.S.M) والنقابات المنضوية تحت لوائها في دعم الاتحاد العام للعمال الجزائريين (U.G.T.A) والقضية الجزائرية:

حقيقة أن ظروف توجه الاتحاد العام للعمال الجزائريين نحو الشرق هو من موقفه وانتمائه إلى جبهة التحرير الوطني واعتماده في المقابل على الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية و"وزارة الشؤون الاجتماعية والثقافية"، الذي يفرض عليه ذلك ومن أجل لعب دور سياسي أكثر منه نقابي الذي رسمته جبهة التحرير الوطني[29].

ولقد كان من بين المقتضيات الأساسية للحركة الشيوعية العالمية هو القضاء على الاستعمار خاصة منذ إنشاء الأممية الثالثة ذلك من أجل إنهاء السيادة الغربية في بلدان إفريقيا وآسيا[30].

والطرف الذي تمكن من تطبيق القرارات النقابية الاشتراكية دون عناء هو (F.S.M) ولهذا كانت الاتصالات بين الاتحاد العام للعمال الجزائريين والنقابيين مع الكتلة الشرقية منذ 1958م في تزايد مستمر[31].

ورد هذا في مقابلة مع السيد عبد القادر معاشو مع أحد الصحفيين في براغ نشرت في جريدة (TROUD): "لدينا علاقات ودية مع (F.S.M) والمنظمات المنتمية إليها وقد يبدو هذا غريبا نظرا لعضويتنا النقابية وأن الاتحاد العام للعمال الجزائريين عضو في اللجنة المكونة من النقابات الحرة، لكننا قررنا منذ التأسيس أن تكون هناك روابط أخوية للتضامن مع جميع عمال دول العالم، يجب أن أضيف أن (F.S.M) كمنظمة نقابية دولية قامت بالكثير من أجل الشعب الجزائري وكفاحه، كان تضامنها ودعمها دون شروط على المستوى النقابي والسياسي"[32].

وهذا من بين ما قامت به النقابات الاشتراكية دعم الاتحاد العام للعمال الجزائريين فعندما أعلن الأمين العام للاتحاد بتونس جيلاني مبارك في 8 جويلية 1958م أن الجمهورية الفيدرالية الألمانية ستقدم أكبر عدد ممكن من المنح الدراسية للجزائريين ولأول مرة سيتلقى ثمانية (08) شباب جزائريين التكوين كمهندس دولة، في نفس اليوم أعلنت (BPA) "وكالة الأنباء الألمانية" في ألمانيا الشرقية أن عددا من النقابيين الجزائريين سوف يتحصلون على تكوين مهني في تشيكوسلوفاكيا والمجر وفي التاسع من جويلية أعلنت إذاعة براغ أنه بناء على دعوة من المجلس المركزي لنقابات العمال التشيكوسلوفاكية سيقوم واحد وعشرون (21) نقابي جزائري بالتكوين في الشركات التشيكية[33].

والجدير بالذكر أنه من أجل دعم الشعب الجزائري أكثر قررت (F.S.M) في براغ في 25 جويلية 1958 م إنشاء لجنة نقابية دولية للتضامن مع العمال والشعب الجزائري[34].

و لذلك قام في أكتوبر 1958م ثلاثة من أعضاء الأمانة العامة للاتحاد العام للعمال الجزائريين بزيارة إلى برلين الشرقية للقاء الأمين العام ل(F.D.G.B) "فيدرالية النقابات الألمانية الحرة" التابعة للكونفدرالية العامة للشغل (C.G.T) بألمانيا الشرقية وتم الاتفاق على "الاستمرار في تقديم المساعدة من (F.D.G.B) لنضال واستقلال العمال والشعب الجزئري"، استقبل وفد من الاتحاد العام للعمال الجزائريين مرة أخرى بألمانيا الشرقية في جانفي

1959م وتحصل على مبلغ ثمانمائة ألف (800.000) مارك جمعتها النقابات الألمانية وقدمت النقابات الرومانية من جانبها أربعمائة ألف (400.000) ليرة ورحبت (C.G.T) الايطالية أيضا بالوفد[35].

كما استقبل (U.R.O) "المجلس المركزي لنقابات عمال تشيكوسلوفاكيا" بجيلاني مبارك الأمين العام للاتحاد العام للعمال الجزائريين وشكر نقابات العمال التشيكية على المساعدة التي قاموا بتقديمها لمناضلي جبهة التحرير الوطني وتلقى أيضا مائتان وخمسون ألف (250.000) كرونة وأضافت النقابات السوفياتية ثلاثمائة ألف (300.000) روبل للدعم الطبي وتوفير الملابس[36].

ولما تحتاج إليه جبهة التحرير الوطني من دعم وللحصول على المساعدات اجتمعت اللجنة النقابية الدولية للتضامن مع العمال والشعب الجزائري في 24 ماي 1959 م في فارنا (بلغاريا) وتقرر إنشاء أمانة دائمة تتألف من أعضاء الاتحاد العام للعمال الجزائريين في (F.S.M) وفي الفيدرالية النقابية العربية (F.S.A)[37].

وفي نفس الاجتماع قرر المؤتمر الشيوعي لنقابات صوفيا، ارسال خمسة (05) ملايين فرنك شهريا إلى الاتحاد العام للعمال الجزائريين ودعوة خمسون (50) عاملا جزائريا لمواصلة تكوينهم المهني بألمانيا الشرقية لمدة ثمانية عشر (18) شهرا وقدمت نقابات بانكوف ثلاثون ألف (30.000) جنيه استرليني لإنشاء "مركز للأطفال" في تونس وألفي (2.000) جنيه شهريا لاستعمالها[38].

وفي إطار دعم اللجنة النقابية الدولية للتضامن مع العمال الجزائريين والشعب الجزائري تقابل وفد عن الاتحاد العام للعمال الجزائريين بزعامة دكار رحمون ومعاشو عبد القادر في روما أيام 23، 24، 25 و26 جانفي 1959م مع وفد عن الكونفدرالية العامة للعمال الايطاليين الذي يتكون من: نوفللا اغسيتينو، سانتي فوناندو، رومانو لوسيانو، فوافتور يووسشيدا رفالدو أعضاء الأمانة العامة في الكونفدرالية، حيث أكدوا للعمال الجزائريين تضامنهم الكامل وأن الكونفدرالية و الاتحاد العام للعمال الجزائريين يأملان في تعزيز وتوسيع

اللجنة النقابية للتضامن مع العمال الجزائريين التي تضم المنظمات الوطنية والعالمية التي هي تعبر عن التضامن العمالي العالمي[39].

وفي مطلع 1960م استنكر الاتحاد العام لنقابات العمال العراقي المنخرط في (F.S.M) سياسة فرنسا المعادية لحقوق الشعب الجزائري، كما احتج على ما ترتكبه القوات الفرنسية من جرائم وحشية ودعى الاتحاد هيئة الأمم المتحدة وجميع شعوب العالم ودوله باتخاذ كافة السبل التي تردع فرنسا لغرض إيقاف الإجراءات المناهضة للقوانين" الديمقراطية" ولأجل إيقاف الحرب ضد الشعب الجزائري وطالب الاتحاد العام للعمال العراقي بإعطاء الحرية للشعب الجزائري وأيضا عرض ممثل نقابة المعلمين في سنة 1960م قضية الأطفال الجزائريين على مجلس نقابات المعلمين العالمي في صوفيا فاتخذ المجلس قرارا بمساعدة المعلمين للأطفال الجزائريين ثم قدم ممثل العراق مشروعا لإنشاء دار للأطفال الجزائريين تستوعب مائة (100) طفل تنشئها وتشرف عليها نقابة المعلمين العراقيين[40].

وأيضا لدعم العمال الجزائريين قامت الصين الشعبية في ربيع 1960م بمنح إقامة لوفد الاتحاد العام للعمال الجزائريين لمدة شهر كامل[41].

كذلك شهد الاتحاد العام للعمال الجزائريين تطورا في علاقاته مع الدول الاشتراكية خاصة كوبا التي احتضنت الدورة الثالثة للجنة النقابية للتضامن مع العمال والشعب الجزائري في 20 نوفمبر 1960م بهافانا حيث تم الترحيب بوفد الاتحاد العام للعمال الجزائريين من طرف الويجي قرايسي أمينا ل(F.S.M) وأنه فضل كوبا "لما يرمز له هذا البلد من النضال ضد الامبريالية" وندد طلب القائد سانشي وزير العمل في كوبا من التواطؤ مع "الاستعمار الفرنسي والامبريالي الأمريكي" هذا الأخير " العدو الأكثر غدرا وهمجية اتجاه الشعوب وفي جميع البلدان التي تكافح من أجل تحررها"، كذلك عبر خوسيه ماريادي أمين الدعاية في مركز العمال الكوبي (C.T.C) عن "دعم الطبقة العاملة الكوبية لنضال الشعب الجزائري"[42].

وقامت الكونفدرالية العامة للعمال الإيطاليين بإرسال بعثة في شهر مارس 1962م التقت بقادة الاتحاد العام للعمال الجزائريين ومنحتهم مبلغا قدره سبعة عشر (17) مليون ليرة تحصلت عليه من خلال جمع تبرعات قدمتها الفيدرالية لصالح الشعب الجزائري[43].

والملاحظ أن الوفد الجزائري تحدث بكل صراحة عن الفارق الكبير من المساعدات التي كان يتلقاها من النقابات الشيوعية من جهة ومن (C.I.S.L) من جهة أخرى مع أنها عضو فيها؛ هناك ما يدل على أن الاتحاد العام للعمال الجزائريين لم يكن راضيا تمام الرضى بمواقف الكونفدرالية، بحيث ورد في تقرير البعثة الخارجية للاتحاد العام للعمال الجزائريين سنة 1957م ما يلي: "إن التربص الذي شاركنا فيه (تربص منظم من طرف (C.I.S.L) والذي استمر ثلاثة (03) أشهر، كان فرصة لنا من أجل اكتشاف النظريات النقابية الضرورية من أجل معارفنا التطبيقية"[44].

وورد أيضا "إن النقابة الغربية التي نحن منخرطين فيها في الوقت الراهن، هي معادية للشيوعية وإلى حد ما معادية للاستعمار. وباعتبار أن الظاهرة الاستعمارية وليدة الغرب، فإن (C.I.S.L) لا تناضل إلا بصورة محتشمة ضد الاستعمار، هذا الموقف يظهر بوضوح عندما نقارن بين المساعدة المقدمة للمجريين والمساعدة التي قدمت لنا "بالتقطير"[45].

إذن لعبت (F.S.M) دورا كبيرا في دعم الاتحاد العام للعمال الجزائريين خاصة بعد تأسيس لجنة نقابية دولية للتضامن مع العمال والشعب الجزائري و هذا ما قاله عبد القادر معاشو: "لقد لعبت هذه اللجنة دورا هاما وقدمت مساعدات سياسية ومادية للشعب الجزائري، تلقينا العديد من المساعدات خاصة التي كانت تقدم من طرف هذه اللجنة من المراكز النقابية الوطنية، كيف يمكننا أن لا نذكر في هذا الصدد اجتماع لجنة فارنا في 1959 م حيث تم عرض هذا التضامن للشعب الجزائري يمكننا أن نقول بفضل هذا الاجتماع بدأنا نتلقى مساعدات أرسلها إلينا الزملاء من بلغاريا من بينها الملابس وأعلنوا بأنفسهم

أنهم مستعدين لتلقي المرضى الجزائريين في المستشفيات والأطفال والزملاء في المدارس"[46].

موقف الكونفدرالية الدولية للنقابات الحرة (CISL):

بسبب علاقة الاتحاد العام للعمال الجزائريين بالفيدرالية العالمية للنقابات (F.S.M)، فإن العلاقات بين الاتحاد و(C.I.S.L) سوف تتميز طوال فترة (1956- 1962) بالالتباس بسبب تباين الرؤى والمواقف بين الطرفين حول حدود هذه العلاقة، في مرحلة تتميز بالتنافس المحتدم بين (C.I.S.L) و(F.S.M)؛ فالاتحاد العام للعمال الجزائريين كان برغماتيا في علاقته مع (C.I.S.L)، ولم يكن انضمامه إليها على أساس أيديولوجي، بل من أجل الحصول على دعمها ومساندتها لنضاله ضد الاستعمار الرأسمالي والهيمنة الاستعمارية الفرنسية، وعلى تأييد المعسكر الغربي لصالح القضية الجزائرية، وكان يرى أن انخراطه في الكونفدرالية لا يجب أن يحول دون حريته في إقامته علاقات طبيعية- خارج إطارها- مع المنظمات النقابية الأخرى في العالم لكسب المزيد من الأنصار والمؤيدين له ولقضية بلاده[47].

في حين ترى (C.I.S.L) في ذلك عدم انضباط من الاتحاد العام للعمال الجزائريين، وتخشى أن تواصله مع منظمات نقابية شيوعية تسرب الأفكار الشيوعية إلى صفوفه، وبالتالي تحويل وجهته نحو الفيدرالية العالمية للنقابات (F.S.M) والمعسكر الاشتراكي، وقد مثل ذلك هاجساً كبيراً بالنسبة إلى (C.I.S.L)[48].

وأدى إلى توتر العلاقات بينما وبين الاتحاد وتجلي ذلك في مناسبات عديدة نذكر منها على سبيل المثال:

1- حينما شارك الاتحاد العام للعمال الجزائريين في اجتماع نقابي خارج إطار (C.I.S.L) "لنصرة الجزائر"، المنظم بالقاهرة من 12 إلى 15 سبتمبر 1958 تحت إشراف الاتحاد الدولي لنقابات العمال العرب، عبرت الكونفدرالية عن استيائها من تلك المشاركة بدعوة أن أغلب الوفود المشاركة فيها شيوعية أو ذات ميول شيوعي، معتبرة ذلك الاجتماع مثالا حياً على

التكتيك الشيوعي الذي يتمثل – حسب زعمها – في استغلال قضية عادلة لتحقيق غايات ومصالح خاصة واتهمت فيدرالية النقابات العربية بأنه "تحول إلى جبهة شيوعية إضافية"[49].

وسعى الاتحاد العام للعمال الجزائريين إلى تبرير مخاوفها عند ما برر قبول حضوره في اجتماع القاهرة، بأنه لا يحق له رفض مساعدة مادية يحتاجها اللاجئون الجزائريون في تونس والمغرب، الذين كانوا يعيشون أوضاعاً إنسانية سيئة وأن هذه المشاركة لا يمكن اعتبارها توجها للاتحاد نحو المعسكر الاشتراكي وأكد التزامه بميثاق الحركة النقابية الحرة[50].

وتمسك بموقفه السابق، أن هذا الالتزام لا يمكن أن يتحول إلى ستار حديدي يعزله عن جزء هام من الإنسانية لاسيما مجموعة باندونغ التي عبرت عن تضامنها مع القضية منذ مؤتمرها التأسيسي في أفريل 1955، ونفى نفيا قاطعا اعتزامه الانضمام إلى الاتحاد الدولي للنقابات العمال العرب[(51)].

2- تابعت (C.I.S.L) بقلق شديد تحركات قادة الاتحاد العام للعمال الجزائريين واتصالاتهم مع المنظمات النقابية اليسارية وأدانت الزيارات التي قاموا بها إلى ألمانيا الديمقراطية 2 أكتوبر 1958 وإيطاليا جانفي 1959، وتشيكوسلوفاكيا 1959 وأجروا اتصالات مع المنظمات النقابية في هذه البلدان، وحصلوا خلالها على دعم مالي ومادي لفائدة اللاجئين الجزائريين في تونس والمغرب، كما شارك ممثل عن الاتحاد العام للعمال الجزائريين في اجتماع الدار البيضاء "ماي 1959 الذي دعت إليه النقابة الدولية للتضامن مع عمال وشعب الجزائر المنبثقة عن اجتماع "نصرة الجزائر" بالقاهرة، وحضره ممثلون عن (F.S.M) و(F.S.A)، وعبرت (C.I.S.L) كذلك عن انزعاجها الشديد حينما علمت بأن الاتحاد أرسل ستة من عماله لمتابعة دورة تكوينية في مدرسة للمناضلين النقابيين الأفارقة التي نظمتها الفدرالية العالمية للنقابات في بودابست بالمجر بداية من 30 أوت 1959م معتبرة ذلك تجاوزا وخروجا عن التزامات المنخرطين في صفوفها[51].

خاتمة:

1- تبني الاتحاد العام للعمال الجزائريين خدمة القضية الجزائرية وتنفيذ المخطط المرسوم من طرف جبهة التحرير الوطني سياسة برغماتية متفتحة على جميع المركزيات النقابية في العالم، بغض النظر عن انتماءاتها الإيديولوجية أكسبه تأييد التنظيمات النقابية في العالم باختلاف إيديولوجياتها.

2- إن انضمام الاتحاد العام للعمال الجزائريين فور تأسيسه إلى (C.I.S.L) لم يمنع من قطع العلاقات مع جميع المركزيات النقابية في العالم التي تبدي استعدادا لدعم كفاح الشعب الجزائري.

3- إن من بين النقابات العالمية التي تواصل معها الاتحاد العام للعمال الجزائريين بالرغم من انتمائه إلى (C.I.S.L) هي (F.S.M) من أجل الحصول على الدعم للقضية الجزائرية.

4- إن (F.S.M) تعاملت بمرونة أكثر مع غيرها حيث تسمح للمنظمات غير المنخرطة فيها حضور أنشطتها بل حتى بالتصويت في مؤتمراتها من بينها الاتحاد العام للعمال الجزائريين.

5- إن الدعم الذي قدمته (F.S.M) والنقابات الاشتراكية للاتحاد العام للعمال الجزائريين والقضية الجزائرية هام ولا يستهان به سواء في جوانبه السياسية أو المادية، ولعل هذا الامر كان السبب في تغيير اتجاهه السياسي الدولي بعد الاستقلال، بانسحابه من (C.I.S.L) وإعلانه الانضمام إلى هذه الأخيرة.

6- إن الإيمان بالقضية بعدالة القضية الجزائرية،كان من العوامل التي ساعدت الاتحاد العام للعمال الجزائريين،على اكتساح العمل النقابي في الجزائر، ونيل احترام وتقدير التنظيمات النقابية في العالم، وهي أمور يمكن استثمارها في الوقت الحاضر، لترسيخ قيم العمل النقابي في المجتمع الجزائري والسمو بمكانته محليا ودوليا.

قائمة المصادر والمراجع:

1. **بالعربية**:

الكتب:

- اسكندر محمود توفيق، الحركة الدولية لجبهة التحرير الوطني 1954-1962م، منشورات السائحي، الجزائر، ط1، 2016.
- إلزنهانس هارتموت، فشل الاستعمار الفرنسي في الجزائر، دار القصبة، الجزائر، 2015.
- بوعلام بن حمودة، الثورة الجزائرية ثورة أول نوفمبر، دار النعمان، الجزائر ، 2012.
- عبد القادر جغلول، تاريخ الجزائر والمغرب العربي، ذاكرة الناس، الجزائر، 2013.
- سالم حداد، الاتحاد العام التونسي للشغل ونظام بورقيبة بين الوئام والصدام، آرتيبو، تونس،2011.
- زدرافكو بيكار، الجزائر شهادة يوغسلافي عن حرب الجزائر، دار موفم، الجزائر،2011.
- خليل حسن الزركافي، الموقف القومي للشعب العراقي تجاه الثورة الجزائرية، المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار، الجزائر، 2000.
- سليمان الشيخ، الجزائر تحمل السلاح، الدار المصرية اللبنانية، مصر، ط1، 2003.
- عقيلة ضيف الله، التنظيم السياسي والإداري للثورة 1954-1962م، البصائر الجديدة الجزائر، ط1، 2013.
- هواري قبايلي، ثمن حرب، دار كوكب العلوم ، الجزائر، 2012.
- المختار طاهر كرفاع، الوحدة المغاربية في ذاكرة الحركات الوطنية والتحريرية، الرباط، ط1، 2008.
- محمود آيت مدور،الحركة النقابية المغاربية بين 1945-1962 الجزائر وتونس نموذجا، دار هومة، الجزائر، 2013.

المجلات:

- العمال الجزائريون والايطاليون، المجاهد، العدد 36، 1959/02/06.
- إفريقيا تتصارع مع العالم الغربي في الميدان النقابي، المجاهد، العدد59، 1960/01/11.
- سالم بويحيى، العلاقات بين الاتحاد العام للعمال الجزائريين والجامعة العالمية للنقابات الحرة. المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، تونس، العدد 141، 2013.

- عامر رخيلة، الدور الريادي للاتحاد العام للعمال الجزائريين، مجلة أول نوفمبر، الجزائر، العددان 181-182، 2016.

رسائل الماجستير والدكتوراه:

- حنان شطبي، الحركة النقابية العمالية في الجامعة الجزائرية دافع أو معرقل للأداء البيداغوجي، رسالة ماجستير غير منشورة لنيل شهادة الماجستير في (تسيير الموارد البشرية)، جامعة منتوري، قسنطينة، 2010.

بالفرنسية:

الأرشيف:

- A.O.M, F,M/81F/793,SDECE, Alger le 20/10/1962, offensive de la fédération syndicale mondiale en Afrique.
- A.O.M 81F / 11/ le F.L.N. et l'étranger, lettre de krame (J.B.0)
- A.O.M /797: UGTA, activités à l'étranger.
- C.A.D.F, M.A.E/164: Activité générale de « l'Union Générale Des Travailleurs Algériens » et relations F.L.N – U.G.T.A.
- C.A.D.F, M.A.E/164: Evolution de l'U.G.T.A vers le bloc socialiste.
- C.A.D.F, M.A.E/164: Indices d'un parallélisme de cette évolution avec celle des syndicats cubains.
- C.A.D.F, M.A.E/164: Interview du Secrétaire Générale de l'Union des Travailleurs Algériens.
- C.A.D.F, M.A.E/164:Note sur syndicalisme en Algérie.
- C.A.D.F, M.A.E/164:Syndicalisme et FLN.
- C.A.D.F, M.A.E/164: Union Générale Des Travailleurs Algériens (U.G.T.A).

الكتب:

- Mahrez AFROUN, mémoires d'outre-tompe, houma, Alger, Tome 3, 2009.
- Kamel BOUCHAMA, le mouvement ouvrier et syndical en Algérie 1884-1962, Elmaarifa, Alger, 2014.
- Clementine MARKIDES, Fonds fédération syndicale internationale (FSI) 1919-1945, paris, 2007.
- André NARRISENS, les cahiers d'histoire sociale CGT, Paris, 2002.

- Jean Marie PERNOT, les cahiers d'histoire sociale CGT, Paris, 2002.

الهوامش:

[1]- زدرافكو بيكار، الجزائر شهادة يوغسلافي عن حرب الجزائر، دار موفم، الجزائر،2011، ص ص 259-260.

[2]- هواري قبايلي، ثمن حرب، دار كوكب العلوم ، الجزائر، 2012، ص 280.

[3]- زدرافكو بيكار، الجزائر شهادة يوغسلافي عن حرب الجزائر، المرجع السابق، ص ص 260-261.

[4]- Kamel BOUCHAMA, le mouvement ouvrier et syndical en Algérie 1884-1962, elmaarifa, Alger, 2014, p 73.

[5]- عبد القادر جغلول، تاريخ الجزائر والمغرب العربي، ذاكرة الناس ،الجزائر، 2013، ص 320.

[6]- محمود آيت مدور،الحركة النقابية المغاربية بين 1945-1962 الجزائر وتونس نموذجا، دار هومة، الجزائر، 2013، ص 131.

[7]- Mahrez AFROUN, mémoires d'outre-tompe, houma, Alger, Tome 3, 2009, p 2009.

[8]- محمود آيت مدور، الحركة النقابية المغاربية بين 1945-1962 الجزائر وتونس نموذجا، المرجع السابق، ص 396.

[9]- محمود آيت مدور، الحركة النقابية المغاربية بين 1945-1962 الجزائر وتونس نموذجا، المرجع السابق، ص 153.

[10]-عقيلة ضيف الله، التنظيم السياسي والإداري للثورة 1954-1962م، البصائر الجديدة الجزائر، ط1، 2013، ص ص 327-328.

[11]- C.A.D.F, M.A.E/164:Syndicalisme et FLN.

[12]- حنان شطبي، الحركة النقابية العمالية في الجامعة الجزائرية دافع أو معرقل للأداء البيداغوجي، رسالة ماجستير غير منشورة لنيل شهادة الماجستير في (تسيير الموارد البشرية)، جامعة منتوري، قسنطينة، 2010، ص 104.

[13]- عقيلة ضيف الله، التنظيم السياسي والإداري للثورة 1954-1962م، المرجع السابق، ص ص 328-329.

[14]- بوعلام بن حمودة، الثورة الجزائرية ثورة أول نوفمبر، دار النعمان، الجزائر ، 2012، ص 17.

[15]- عقيلة ضيف الله، التنظيم السياسي والإداري للثورة 1954-1962م، المرجع السابق، ص 330.

[16]- C .A.D.F, M.A.E/164:Syndicalisme et FLN.

[17]- C .A.D.F, M.A.E/164:Syndicalisme et FLN.

[18]- C.A.D.F, M.A.E/164: Note sur syndicalisme en Algérie.

[19]- C.A.D.F, M.A.E/164: Note sur syndicalisme en Algérie.

[20]- عقيلة ضيف الله، التنظيم السياسي والاداري للثورة 1954-1962م، المرجع السابق، ص 329.

[21]- زدرافكو بيكار، الجزائر شهادة يوغسلافي عن حرب الجزائر، المرجع السابق، ص 271.

[22]- Jean Marie PERNOT, les cahiers d'histoire sociale CGT, Paris, 2002, p 08.

[23]-Clementine MARKIDES, Fonds fédération syndicale internationale (FSI) 1919-1945, Paris, 2007, p 02.

[24]- André NARRISENS, les cahiers d'histoire sociale CGT, Paris, 2002, p 12.

[25]- المختار طاهر كرفاع، الوحدة المغاربية في ذاكرة الحركات الوطنية والتحريرية، الرباط، ط1، 2008، ص 126.

[26]- سالم حداد، الاتحاد العام التونسي للشغل ونظام بورقيبة بين الوئام والصدام، آرتيبو، تونس، 2011، ص 250.

[27]- سالم حداد، الاتحاد العام التونسي للشغل ونظام بورقيبة بين الوئام والصدام، المرجع السابق، ص ص 254-255.

[28]- C.A.D.F, M.A.E/164: Union Générale Des Travailleurs Algériens (U.G.T.A).

[29]- إلزنهانس هارتموت، فشل الاستعمار الفرنسي في الجزائر، دار القصبة، الجزائر، 2015، ص 44.

[30] - C.A.D.F, M.A.E/164: Evolution de l'U.G.T.A vers le bloc socialiste.

[31]- C.A.D.F, M.A.E/164: Interview du Secrétaire Générale de l'Union des Travailleurs Algériens.

[32] - A.O.M /797: UGTA, activités à l'étranger.

[33] - C.A.D.F, M.A.E/164: Note sur syndicalisme en Algérie.
[34] - A.O.M /797: UGTA, activités à l'étranger.
[35] - A.O.M /797: UGTA, activités à l'étranger.
[36] - A.O.M /797: UGTA, activités à l'étranger.
[37] - A.O.M /797: UGTA, activités à l'étranger.
[38]- العمال الجزائريون والايطاليون، المجاهد، العدد 36، 1959/02/06، ص 10.
[39]- خليل حسن الزركافي، الموقف القومي للشعب العراقي تجاه الثورة الجزائرية، المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار، الجزائر، 2000، ص ص 38-41.
[40]-C.A.D.F, M.A.E/164: Evolution de l'U.G.T.A vers le bloc socialiste.
[41]- C.A.D.F, M.A.E/164: Indices d'un parallélisme de cette évolution avec celle des syndicats cubains.
[42]- A.O.M, F,M/81F/793,SDECE, Alger le 20/10/1962, offensive de la fédération syndicale mondiale en Afrique.
[43]- إفريقيا تتصارع مع العالم الغربي في الميدان النقابي، المجاهد، العدد59، 1960/01/11.
[44]- إفريقيا تتصارع مع العالم الغربي في الميدان النقابي، المجاهد، العدد59، 1960/01/11.
[45]- C. A.D.F, M.A.E/164: Interview du Secrétaire Générale de l'Union des Travailleurs Algériens.
[46]- سالم بويحيى، العلاقات بين الاتحاد العام للعمال الجزائريين والجامعة العالمية للنقابات الحرة. المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، تونس، العدد 141، 2013، ص 47.
[47]- سالم بويحيى، العلاقات بين الاتحاد العام للعمال الجزائريين والجامعة العالمية للنقابات الحرة. المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، المرجع السابق، ص 47.
[48]- A.O.M 81F / 11/ le F.L.N. et l'étranger, lettre de krame (J.B.0)
[49]- سليمان الشيخ، الجزائر تحمل السلاح، الدار المصرية اللبنانية، مصر، ط1، 2003، ص 517.
[50]- سليمان الشيخ، الجزائر تحمل السلاح، المرجع السابق، ص 517.
[51]- سالم بويحيى، العلاقات بين الاتحاد العام للعمال الجزائريين والجامعة العالمية للنقابات الحرة. المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، المرجع السابق، ص ص 48-49.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 961-998
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

السلوك الغذائي لدى الأزواج متأخري الإنجاب - دراسة فارقية -

Dietary Behavior in Late childbearing couples - A Differential Study-

أحلام ذياب **د. عزالدين بشقه**[1]
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة1
مخبر بنك الاختبارات النفسية المدرسية والمهنية
diabahlem14@gmail.com azzeddine.bechka@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2020/01/02 **تاريخ القبول: 2020/03/09**

الملخص:

هدفت الدراسة الحالية إلى التعرف على دور السلوك الغذائي في ظهور تأخر الإنجاب لدى الأزواج، وتحقيقا لأهداف الدراسة تم الاعتماد على المنهج الوصفي الفارقي وذلك بتطبيق استبيان السلوك الغذائي على عينة مكونة من 58 زوجا لديهم تأخر الإنجاب بعيادة التوليد مريم بوعتورة بباتنة، الجزائر. وانطلاقا من تساؤل رئيسي: هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية لدى الأزواج الذين لديهم تأخر إنجاب يعزى للسلوك الغذائي، وبعد استخدام الأساليب الإحصائية المناسبة للإجابة عل الفرضيات الأربع، أظهرت نتائج الدراسة ما يلي:

لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في السلوك الغذائي لدى الأزواج الذين لديهم تأخر في الإنجاب تبعا للجنس، و العمل والسكن، بينما توجد فروق ذات دلالة إحصائية في السلوك الغذائي لدى الأزواج الذين لديهم تأخر في الإنجاب تبعا للمستوى التعليمي.

الكلمات المفتاحية: السلوك الغذائي؛ الأزواج؛ تأخر الإنجاب.

1– المؤلف المرسل

Abstract:

The present study aims to identify the role of nutritional behavior in the emergence of delayed childbearing in couples. To achieve the objectives of the study, a differential descriptive approach was adopted by applying a nutritional behavior questionnaire to a sample of 58 pairs who had delayed childbirth at the obstetric clinic in Mariam Bouatoura, Batna, Algeria. In an attempt to deal with this issue, the following is the research major questions:

Are there differences in the nutritional behavior of late childbearing couples due to the variables (gender, work, educational level, housing (urban / rural)?

After using the appropriate statistical methods to answer the four hypotheses, the results of the study showed that there are no statistically significant differences in nutritional behavior in couples who have delayed childbearing by gender, work and housing, while there are statistically significant differences in nutritional behavior in couples who have delayed childbearing according to educational level

Key words: Food behavior, couples, delayed reproduction.

مقدّمة:

يعتبر موضوع التغذية من أهم الموضوعات التي أثارت اهتمام الباحثين خاصة في الآونة الأخيرة نظرا لتعدد الأمراض الخطيرة التي يمكن أن تنجم عنها، حيث كانت عوامل الخطر المرتبطة بالصحة والمرض مقتصرة فقط على الأمراض المعدية والخطيرة، لكن مع تقدم الأبحاث الحديثة استفحلت عوامل أخرى على درجة كبيرة من الخطورة وهي نتاج أسلوب حياة الأفراد بكل ما تتضمنه من سلوكيات مضرة بالصحة كالتدخين، قلة الحركة والخمول،ارتفاع الوزن وسوء النظام الغذائي التي تؤدي إلى نتائج صحية سلبية ذات أثر كبير على الوظائف الحيوية على غرار الإنجاب.

1- الإشكالية:

تعتبر تغذية الإنسان العنصر الأهم لاستمرار حياته، فالغذاء فهو تلك المادة التي يتناولها الإنسان من أجل الاستمرار في النمو والمحافظة على صحته وإمداد الطاقة للقيام بالوظائف الحيوية، وعليه فالمحافظة على صحة الإنسان متوقفة بشكل كبير على التغذية، فإذا قل الغذاء أو كثر عن اللزوم يحدث ما يسمى بعواقب اضطراب السلوك الغذائي.

كما أصبح دور العوامل السلوكية واضحا؛ فالإصابة بالسكتة الدماغية تطال الذين يتسم نمط حياتهم بكثرة الجلوس، انخفاض الحركة وارتفاع نسبة الكوليسترول بسبب التناول المفرط للدهون، وليس هذا فحسب بل يؤكد المختصون على أنه حتى طريقة تحضير الطعام، أوقات تواتر تناوله، طريقة إنتاجه وحفظه كلها تشكل عوامل خطر مضرة بالصحة[1].

ومع تغير نمط الحياة الاقتصادية والاجتماعية للإنسان وتغير سلوكه وعاداته الغذائية مثل الأكل السريع والأكل خارج الأوقات وتبدل أسلوب حياته ومعيشته، ظهر في السنوات الأخيرة اهتمام ملحوظ ومتزايد بما يعرف باضطرابات السلوكات الغذائية، فهناك اتفاق بين الباحثين على أنها أصبحت تتميز بمعدلات انتشار واسعة وأن معدل تواتر ظهورها في تصاعد مستمر، حيث بلغت ذروتها خلال العقدين الماضيين وهو ما يعتبر مؤشرا هاما على تحول العادات الغذائية نتيجة هذه التغيرات التي تشهدها في الآونة الأخيرة كل الأسر بما فيها الأسرة الجزائرية، كخروج المرأة للعمل[2]، وتغيير في العادات الغذائية والانتشار الكبير لاستهلاك الوجبات السريعة غير صحية، وتلوث الغذاء والتي لها تأثيرا سلبيا على صحة الفرد نتيجة افتقار الغذاء لمكوناته الأساسية[3].

كما أن اضطراب هذه السلوكيات الغذائية لها تأثيرات مباشرة على العديد من الأمراض كالسكري والتهاب المفاصل وتصلب الشرايين ولعل أبرزها العقم وتأخر الإنجاب الذي أصبح يشكل هاجسا كبيرا قد يكون ناتجا عن إتباع نظام غذائي غير صحي أو نتيجة تلوث الغذاء الناتج عن استعمال

المبيدات، والتي قد تصلنا مع الغذاء مما يؤدي إلى تسمم الجهاز التكاثري وبالتالي التأثير السلبي على الصحة الإنجابية.

إن اكتساب الفرد عادات وسلوكيات غذائية له أهمية كبيرة في عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية وتقدمه حيث كتب ديبوا[4] "إن العادات الغذائية لمجتمع ما تعكس تنظيمه الاجتماعي ونوع العلاقة التي تربطه بوسطه الطبيعي"، وبما أن السلوك الغذائي هو الطريقة التي يتبعها الفرد أو المجتمع في تناول الغذاء اليومي فإنه يتأثر بنوع الغذاء والعادات الاجتماعية والثقافية والتقاليد والحالة الاقتصادية،المناخ والطقس، وهو ما أظهرته الكثير من الدراسات حول العلاقة بين العادات الغذائية وارتفاع وانخفاض ظهور أمراض معينة في منطقة محددة[5].

إن تأخر الإنجاب يعرف تزايدا ملحوظا وسط الأزواج وهو الذي يُعرف بعدم القدرة على حدوث حمل بعد مدة تتراوح بين عامين ونصف العام من الزواج مع قيام علاقة زوجية منتظمة خلال تلك الفترة دون استخدام وسائل لمنع الحمل[6]، والذي يرجع إلى أسباب كثيرة أهمها تغيير في نمط الحياة والسلوكيات المضرة بالصحة وبالأخص تغيير في النظام الغذائي من خلال تغير البيئة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية المحيطة بالمجتمع والتي يمكن أن تساهم في مشاكل تأخر الإنجاب من خلال إتباع نظام غذائي غير متوازن[7].

فقد أحدث التغير الاجتماعي والثقافي أثرا في كثيرا من جوانب الحياة بداية من تأثر الجندر وحدوث طفرات هائلة في طبيعة الوظائف ونوعية العمل لدى كل من الذكر والأنثى وصاحب ذلك تقارب نظام الحياة رغم اختلاف المواقع السكنية وذلك بفعل الثورة المعلوماتية وغدت الحياة تتناغم على نغمة واحدة ممثلة في الحداثة وانعكاسات روافدها في اللباس والمسكن والتغذية[8].

ففي دراسة بريطانية حديثة أظهرت أن النساء اللواتي يتناولن الكثير من الوجبات السريعة والقليل من الفاكهة غالبا ما يواجهن مشاكل في الحمل، واستطلعت الدراسة آراء 5591 امرأة في بريطانيا واستراليا ونيوزيلندا وايرلندا حول الأطعمة التي تتناولها المشاركات قبل شهر من الحمل وبينت الدراسة أن

تناول الوجبات السريعة أربع مرات أو أكثر أسبوعيا يؤخر الحمل لمدة تصل إلى قرابة شهر بالمقارنة مع النساء اللائي لا يتناولن هذه الأطعمة، فالتغذية السيئة بجميع أشكالها من أهم الأسباب المؤدية إلى تأخر الحمل[9].

من هنا بات من الضروري أن ترتقي الأسرة وعبرها الزوجين إلى مستوى أعلى من الوعي ليس فقط في أهمية المستوى التعليمي ولكن في أهمية المعرفة العلمية لنوعية الغذاء المستهلك لأن الغذاء الجيد حسب راندر[10] يزيد من قدرة الأعضاء الفسيولوجية للإنسان على التناسل، فعجز هذه الوظائف يؤدي إلى عجز وظائفها البيولوجية وبالتالي عجزها عن الحمل والولادة بشكل طبيعي، وهذا الخطر المحدق للسلوك الغذائي على الإنجاب يدفعنا لطرح التساؤل التالي:

هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين الأزواج الذين لديهم تأخر الإنجاب تعزى للسلوك الغذائي؟

للإجابة عن هذا التساؤل تم اختبار أربع فرضيات وهي:

1- توجد فروق ذات دلالة إحصائية في السلوك الغذائي لدى متأخري الإنجاب تعزى للجنس.

2- توجد فروق ذات دلالة إحصائية في السلوك الغذائي لدى متأخري الإنجاب تعزى للعمل.

3- توجد فروق ذات دلالة إحصائية في السلوك الغذائي لدى متأخري الإنجاب تعزى للمستوى التعليمي.

4- توجد فروق ذات دلالة إحصائية في السلوك الغذائي لدى متأخري الإنجاب تعزى للسكن.

2- أهداف الدراسة:

1- التعرف على دور السلوك الغذائي في تأخر الإنجاب في الأسرة الجزائرية.

2- التعرف على العوامل المؤدية إلى اضطراب السلوك الغذائي المسبب لتأخر الإنجاب.

3- التحقق من دور الجنس، العمل، المستوى التعليمي والسكن في تأخر الإنجاب.

3- تحديد المفاهيم الإجرائية:

السلوك الغذائي: هو مجموعة السلوكيات الايجابية والسلبية التي يتبعها الفرد في تناول الغذاء، وهو ما يحصل عليه المستجوب من درجات على استبيان السلوك الغذائي المعد خصيصا للدراسة.

تأخر الإنجاب: هو عدم القدرة على حدوث حمل بعد مدة بداية من عام ونصف العام من الزواج مع قيام علاقة زوجية منتظمة خلال تلك الفترة.

4- الدراسات السابقة:

من خلال الاطلاع على موضوع السلوك الغذائي لدى الأزواج الذين لديهم تأخر في الإنجاب لاحظنا أن هناك دراسات قليلة حول هذا الموضوع، ومن بين الدراسات التي تم الحصول عليها:

1- دراسة ماري لو (2017)[11]: "بعنوان تأثير نمط الحياة على تأخر الإنجاب "، وقد اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي، حيث خلصت الدراسة التي أجراها في فرنسا، إلى أن النظام الغذائي يمكن أن يؤثر على خصوبة المرأة، حيث جمعت عادات الأكل عند 17.544 امرأة باستخدام استبيان حول تواتر الطعام، حيث توصلوا إلى ما يسمى "حمية الخصوبة" وذلك بالتركيز على النظام الغذائي الذي يمكن التنبؤ به بأن لديه علاقة باضطراب التبويض، حيث كانت النتيجة جيدة بإتباع نظام غذائي عالي في البروتين النباتي والألياف، ومنتجات الألبان والحديد (الأكل الصحي)، في حين كانت النتيجة منخفضة من حيث إتباع نظام غذائي غني بالدهون غير المشبعة والبروتينات الحيوانية والكربوهيدرات كما أظهرت نتائج هذه الدراسة أن النساء في الخمس الخامس (أعلى نظام غذائي للخصوبة) كانت أقل عرضة لخطر الإصابة باضطرابات التبويض (0.48-0.23)0.31 بالمقارنة مع النساء في الخمس الأول (أدني درجة حمية الخصوبة 0.01)، كما أظهرت ذات الدراسة أن إتباع نظام غذائي صحي

(تناول كميات كبيرة من الفواكه والخضروات والحبوب الكاملة والأسماك) يحسن فرص الحمل لدى البلدان الأقل نموا.

2- دراسة كازم محمد وعلي أردلان (2009)[12] بعنوان: "نظرة عامة على وبائيات العقم الأولي في إيران"، حيث خلصت الدراسة باستخدام المنهج الوصفي أن نسبة انتشار العقم الدائم والمؤقت في إيران تصل إلى 8% وهي مرشحة للازدياد في السنوات اللاحقة، وبينت الدراسة ذاتها أن نسبة انتشار العقم تتباين بشكل واضح بحسب منطقة الإقامة (فهو مرتفع في المناطق الجنوبية من إيران مقارنة بالمناطق الشمالية) وذلك بتطبيق استبيان على عينة عددها 150 من الأزواج، كما أظهرت النتائج أن نسبة العقم الزواجي تزداد مع تقدم العمر لكل من الزوجين، وخلصت الدراسة إلى أهمية متغيرات مثل"مستوى تعليم الزوجة، والسيرة المرضية للأزواج المدخنين، واستخدام العقاقير والأدوية ونوعية التغذية في بروز مظاهر العقم الزواجي في المجتمع الإيراني.

3- دراسة فاطمة فائق جمعة (2016)[13] بعنوان: "تأثير الغذاء في ظهور أكياس المبايض وتأثيره على الصحة الإنجابية" ببغداد حيث هدفت الدراسة إلى معرفة تأثير الغذاء على ظهور أكياس المبيض لدى النساء في سن (15-54) في مدينة بغداد وعلاقتها بالصحة الإنجابية، فتم تقسيم عينة البحث (النساء المصابات بتكيس المبايض) إلى أربع مجموعات تراوحت أعمارهن بين (15-24)، (25-34)، (35-44) و(45-54) وبينت النتائج أن جميع عينة البحث أن النساء المصابات بأكياس المبايض لديهن بدانة بمختلف مستوياتها، حيث أظهرت النتائج وجود حالات إجهاض بنسبة 28.19% أو تأخر الحمل عند النساء بنسبة 48.38%.

أما عن السلوك الغذائي والنظام الغذائي فقد أظهرت النتائج أن غذاء المجاميع الأربعة في عينة البحث غير متوازن، كما أظهرت النتائج أن مستوى هرمون الاستروجين في دم عينة البحث تتراوح مابين 600-800 ميكرو/لتر وهي نسبة مرتفعة جدا.

4- دراسة غانم (2010)[14] بعنوان: "أثار التغذية والصحة في الخصوبة"، بينت هذه الدراسة أن حالات العقم في سوريا ترتفع بين السيدات في الفئات العمرية الشابة دون العشرين،خاصة في السنوات الثلاث الأولى من الزواج، حيث اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي وذلك بتطبيق استبيان على عينة من السيدات حيث كشفت الدراسة عن وجود علاقة واضحة بين سوء التغذية وتردي الأوضاع الصحية للمرأة من جهة، ومستوى العقم، كما بينت الدراسة وجود علاقة طردية واضحة بين تغذية الزوجة الجيدة وارتفاع خصوبتها،وكذا اقتران تفشي الأمراض بين الزوجات التي تضعف قدرتهن الطبيعية على الحمل والإنجاب.

5- دراسة Anne Donnadieu وآخرون (2009)[15] بعنوان: "العقم والتغذية" حيث خلصت هذه الدراسة إلى أن أهم أسباب العقم في المجتمع الفرنسي تعود إلى عجز الوظائف الفسيولوجية عند المرأة عن أدائها لوظائفها البيولوجية، حيث أجريت الدراسة على 155 امرأة لمعرفة نمط الحياة وجودة الغذاء حيث خلصت الدراسة أن النساء اللاتي لديهن مشاكل في تأخر الإنجاب يعانين من سوء التغذية وهذا ما يسبب عجزهن عن الحمل والإنجاب بشكل طبيعي وأشارت إلى أن للعمليات البيولوجية المصاحبة لتقدمها في العمر، وسوء تغذيتها، واضطراب الدورة الطمثية وتوقف الحيض، والعجز الجنسي واستئصال الرحم أدوارا مهمة في بروز أعراض العقم لدى النساء.

6- دراسة سلوى حزيم وآخرون (2015)[16] بعنوان "العلاقة بين المدخول الغذائي من مضادات الأكسدة (الفيتامينات **C- E**، والسيلينيوم) مع نوعية السائل المنوي.

بينت ذات الدراسة أن الإجهاد التأكسدي هو الذي يحدد نوعية السائل المنوي وله دورا كبيرا في مسببات ضعف خصوبة الذكور،حيث تمت مقارنة المدخول الغذائي لمضادات الأكسدة بين 35 رجلا يعانون من مرض ضعف الخصوبة، و35 متطوعا لهم خصوبة طبيعية من المتطوعين في عيادة الخصوبة في مستشفى البتول في الموصل بالعراق، وكان جميع المشاركين

غير مدخنين وتطابقت النتائج مع أعمارهم ومؤشر كتلة الجسم لديهم، ثم قاموا بحساب استهلاك المغذيات باستخدام استبيان كمي للغذاء المتناول، ثم جمعت عينات السائل المنوي وتم تقييمها من خلال قياس الحجم والتركيز وحركة وشكل الحيوانات المنوية. أظهرت النتائج أن العقم كان واضحا لدى المتناولين كميات أقل بكثير من السيلينيوم مقارنة مع الأشخاص الطبيعيين عند قيمة ($p \leq 0.001$) وكان تناول الغذاء من فيتامين "**C** ، **E**" أقل من القيم الموصى بها في 59.4% من مجموعة الحالات والتي كانت مختلفة بشكل كبير عن تلك الحالات المسيطر عليها (المجموعة الضابطة) عند قيمة ($p \leq 0.05$)، وأظهرت كذلك النتائج أن هناك ارتباطات بين فيتامين E($p \leq 0.001$، **r** = 0.5) وفيتامين C(**E**) ($p \leq 0.001$، r= 0.6) ونسبة حركة الحيوانات المنوية وكذلك بين فيتامين (E) وشكل الحيوانات المنوية ($p \leq 0.03$،$r \leq 0.3$)، وارتباط بين السيلينيوم وتركيز الحيوانات المنوية ($p \leq 0.004$ ،r= 0.4) في جميع المشاركين.

7- دراسة Stephanie-May وآخرون (2018)[17] بعنوان: "حالة الوزن ونمط الحياة لدى أزواج يعانون من العقم". تم إجراء الدراسة في كندا على عينة 317 من السيدات اللاتي لديهن مشاكل في تأخر الإنجاب بكندا، وقد اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي وخلصت نتائج الدراسة أنه بالإضافة إلى العوامل الطبية هناك عوامل خطر مرتبطة بنمط الحياة التي يمكن أن تساهم في مشاكل تأخر الإنجاب، وعدم نجاعة علاجات الخصوبة ومن بينها السمنة، التدخين، الكحول، والنمط الغذائي، والتي لها تأثيرا سلبيا ليس فقط على الخصوبة وإنما كذلك في العلاجات المقدمة وبالتالي فإن الدراسات الحالية التي أجريت على تأخر الإنجاب دليل على مساهمة العوامل الغذائية على أن هناك علاقة بينهما.

مجمل القول، أنه بالنسبة لاضطراب السلوك الغذائي وتأثيره على تأخر الإنجاب ،أكدت نتائج بعض الدراسات السابقة التي تم عرضها على وجود علاقة موجبة ذات دلالة إحصائية بين اضطراب السلوك الغذائي وتأخر الإنجاب كما في دراسة (Marie –lou Piché & al ,2017) ودراسة al (Anne Donnadieu &,2009) ودراسة (Stéphanie-May Ruchat & 2018 al,)، وهناك دراسات توصلت إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية في

اضطراب السلوك الغذائي تعزى للجنس والعمر كما في دراسة (فاطمة جمعة، 2016) ودراسة (Kazem Mohammad & Ali Ardalan, 2009) التي أكدت أن للغذاء وجودته تأثير على تأخر الإنجاب.ومن هنا تتفق الدراسة الحالية مع الدراسات السابقة من حيث متغير السلوك الغذائي الذي تناولته دراسة (فاطمة فائق جمعة، 2016) ودراسة (Stéphanie-May Ruchat & al, 2018) لتأثير الغذاء على تأخر الإنجاب، وتختلف الدراسة عما سبقها من الدراسات في أن الدراسة الحالية طبقت على عينة الأزواج وهذا ما لم تستخدمه الدراسات السابقة والتي طبقت إما على عينة الذكور أو عينة الإناث.

5- الخلفية النظرية للدراسة:

- **تعريف السلوك الغذائي**: هو الطريقة التي يتبعها الشخص أو المجتمع في تناول الغذاء اليومي وما يقوم به من نشاط وحركة ويؤثر في السلوك الغذائي[18].

فالغذاء الجيد هو الغذاء المتوازن في مكوناته المختلفة والخالي من الميكروبات المرضية والملوثات الكيماوية الضارة لمساعدة الجسم في الوقاية من السموم التي قد يتعرض لها وعلى الرغم من أهمية الغذاء للكائنات الحية لاستمرار حياتها وأدائها لوظائفها المختلفة إلا أن الغذاء قد يتسبب أحيانا في كثير من الأخطار والأضرار.فالغذاء معرض للتلوث الناتج عن استعمال المبيدات في المزارع والمنازل، إضافة للتلوث في المواد الناتج عن احتراق وقود السيارات ومخلفات المصانع، وقد تصلنا مع الغذاء الكثير من الكيمياويات المصنعة، بغرض إطالة زمن حفظه أو تحسين لونه أو طعمه أو رائحته[19].

وهذا ما أثبتته العديد من الدراسات من خلال وضع قائمة واسعة بأسماء المواد الكيميائية والعناصر الموجودة بالبيئة والتي يمكن أن تضر بالجهاز التناسلي أو تفسر طبيعته سواء للرجل أو للمرأة وثبت أنه لا يشترط أن تكون جرعة المواد السامة كبيرة ولكن من الممكن أن تكون متوسطة أو صغيرة وتستطيع أن تؤدي تأثيرها الضار المدمر.

ـ السموم المرتبطة بالغذاء وعلاقتها بالأمراض التناسلية:

1-المبيدات:

التأثير على الإنسان: إن بعض المواد الكيميائية الداخلة في تركيب بعض الأسمدة الزراعية مثل مركب داي بروموكلور بروبان -1.2 (DBCP) dibromo-3-chloropropane طورت كمبيد معروف أي يثبط إنتاج الحيوانات المنوية Azouplrmia أو نقص إنتاج الحيوانات المنوية oligospermia وتطورها، وقد تأكد نقص الحيوانات المنوية وضمور الخصيات ونقص الخصوبة في الذكور الذين يعملون في مصنع "DBCP"، كما لوحظت نفس التأثيرات على التناسل في العمال المعرضون مهنيا للمبيدات النيماتودية. كما تم الكشف عن وجود المبيد الفطري الواسع الانتشار "فينكلورزولين" "vinclozolin" في غذاء الأطفال الشائع في الولايات المتحدة الأمريكية، وهذا المبيد ثبت أنه يؤدي لتكوين حلمات ثديية في الذكور، فهذا المبيد يستهدف مستقبل الأندروجين والذي يوجه الهرمون الذكري تستيسترون "Testosterone" وليس مستقبل الأستروجين حيث يقوم بغلق المستقبل وعدم السماح بمرور رسالة هرمون الذكورة تيستسترون[20].

التأثير على حيوانات التجارب: وجد أن المبيد "Endosulfan" تثبيط معنوي على هرمون الأندروجين "Androgen" في ذكور الفئران البالغة عندما غذيت في العليقة المحتوية على تركيزين من المبيد هما 10.7.5 ملجم/كجم من وزن الجسم.وقد تمت كذلك دراسة تأثير التعرض لكل من الدامثويت dimethoate واللانيت على الكفاءة التناسلية لذكور الماعز، وأدى التعرض المزمن لهذه المبيدات إلى نقص واضح في الكفاءة التناسلية لذكور الماعز حيث تبين ذلك من ضعف الرغبة الجنسية، مع التأثير ضار على خصائص السائل المنوي، بالإضافة إلى التغيرات على مستوى باثولوجية الأعضاء الذكرية التناسلية وكذلك التغير في أوزانها.

كما قام العلماء بدراسة السمية التناسلية لمركب المونوكرتوفوسي "monocrotophios" في ذكور الفترة البيضاء، أدى إلى نقص معدل الحمل بالإضافة إلى نقص هرمون التستيسترون[21].

2- تأثير المعادن الثقيلة:

- **الرصاص**: التعرض المستمر له يؤدي إلى إتلاف المادة الوراثية مسببة أضرار كثيرة مثل: إنجاب أطفال مشوهين أو متخلفين عقليا كما أنها تسبب الإصابة بالسرطان، كما أن التسمم المزمن بالرصاص قد يحدث العقم عند الرجال والنساء، كما يؤدي إلى الإجهاض المتكرر عند الحوامل، كما يؤدي الرصاص إلى إنتاج حيوانات منوية مشوهة في القناة القاذفة.
- **الزئبق**: يؤثر على القدرات الجنسية للعمال المعرضين لها كما له تأثيرا قويا على ضعف أو فقدان القدرة على الانتصاب وكذلك سرعة القذف، كما يؤثر على الدورة الشهرية للإناث من حيث عدم انتظامها وزيادة كميتها وزيادة الآلام المصاحبة لها، كذلك تقلل من القدرة على الإنجاب لكليهما[22].
- **النيكل**: يسبب التشوهات الخلقية للجنين وسرطان البروستات.
- **الكادميوم**: يؤدي لحدوث ضرر مورفولوجي في الحيوانات المنوية.
- **الألومنيوم**: له التأثيرات الوبائية الخاصة بإحداث التشوهات الخلقية، في دراسة أجريت في جنوب ويلز اتضح وجود علاقة موجبة تربط التشوهات في الجهاز العصبي المركزي والألمونيوم.
- **الليثيوم**: وجد أن الليثيوم في صورة كربونات الليثيوم (والتي تستخدم في علاج الخلل الوظيفي النفسي) مرتبطة بالتشوهات الخلقية في المواليد الصغار من أمهات تعرضن لها خلال المرحلة الأولى من الحمل.[23]

- **الإشعاع:** تؤثر الأشعة في التناسل، ويعد الجهاز التناسلي عند الرجل شديد التأثر بالإشعاعات مقارنة مع الجهاز التناسلي للمرأة، وفي حال تعرض الخصيتين لجرعة واحدة من الأشعة تبلغ 600 راد (Rd)، فهذا يسبب عقما دائما عند غالبية الذكور، وإذا كانت فترة التعرض للإشعاع قليلة، فيحصل عقم مؤقت وتكون فترة العقم أو تأخر الحمل متناسبة مع جرعة الأشعة الممتصة.أما الجهاز التناسلي للمرأة فيعتبر مقاوما للإشعاع أكثر من الرجل، فلحدوث العقم عند المرأة يلزم نحو 3000 راد.

وإذا نظرنا إلى الفوسفور المشع 32 نجده يتركز في الغدد الجنسية ونصف عمره 14 يوما، وهو يوقف إنتاج كرات الدم الحمراء، كذلك الراديوم

هو معدن مشع حيث تنبعث منه موجات تسمى ألفا وبيتا وجاما وتعتبر موجات "جاما" أكثرهم خطورة حيث تتخلل إلى أعماق الجسم حيث تصل إلى النخاع العظمي والأعضاء التناسلية في الذكر والأنثى[24].

ـ **الهرمونات**: حيث تؤكد الدراسات أن الاستخدام العشوائي للهرمونات له مخاطر، فبالنسبة للرجل إذا تناولها باستمرار تؤدي إلى إحباط قدراته الجنسية كما أنها غير مفيدة للنساء، حيث أكد الباحثون أنها تصيبهن باضطراب في الدورة الشهرية، وتحدث لدى بعضهن تأخرا في الحمل حتى لو توقفن عن تناولها، وليست هرمونات أقراص منع الحمل وحدها هي مصدر التلوث الغذائي بالهرمونات فهناك أيضا منشطات النمو والمحفزات البيولوجية التي شاع استخدامها في مزارع الإنتاج الحيواني خلال السنوات الأخيرة من خلال استخدامها في تحسين جودة اللحم الناتج وإكسابه صفات مرغوبة لدى المستهلكين، وما يؤكد الاستخدام للهرمونات حتى هذه اللحظة هو أننا نجد ثمارا وفواكه غذائية تظهر في غير موسمها بل وتتميز بشكل جميل وحجمها الكبير وهذا ما جعل المجتمع يعيش كارثة.

فمن المعروف قيام بعض الأشخاص الرياضيين وغيرهم باستخدام هرمون الذكورة بإفراط بهدف زيادة حجم عضلات الجسم مع رياضة كمال الأجسام وهذا الاستخدام يؤدي إلى نقص شديد بعدد الحيوانات المنوية وقد يؤدي لغيابها بشكل كامل في السائل المنوي وبعد إيقافها قد يحتاج الجسم من 4إلى 12 شهرا للتخلص من تأثيرها السلبي على عملية إنتاج الحيوانات المنوية.[25]

ـ **السموم الفطرية:** تمتص السموم الفطرية عن طريق القناة الهضمية مما يؤثر في عملية التمثيل الغذائي وكذلك معدل نشاط الغدد الصماء المختلفة أي حدوث خلل في إفراز الهرمونات، وهذا من خلال دراسة تأثير العلف الملوث بسموم الأفلاتوكسينات على الدجاج حيث وجدت ذات الدراسة حدوث انخفاض في معدل إنتاج البيض ووزن كتلة البيضة.كما يؤدي وجود (T-2.Toxin) في العلف إلى انخفاض حاد في إنتاج البيض في دجاج الأمهات، وتكون قشرة البيضة رقيقة، وتحدث زيادة في نسبة الموت.كما يسبب التوكسين

في الأبقار انتفاخا في الفتحة التناسلية وطول فترة النزوة الجنسية ونقص الخصوبة[26].

- **الدايكوسين:** أثبت العلماء أن هناك علاقة بين مرض "الأندومتريوزسين" الذي يسبب العقم ونسبة الدايوكسين في الجسم، وقد أجري بحث علمي على بعض السيدات اللاتي يشكون من تأخر الإنجاب في بلجيكا، وبعد إجراء الفحوصات اللازمة ثبت أن بعض حالات تأخر الإنجاب ترجع إلى الإصابة بمرض "الأندومتريوزيس" وأن معظمهن مصابات بـ"الدايوكسين"، ويفسر العلماء علاقة هذا المرض بـ"الدايوكسين" لوجود تشابه في الشكل الكيميائي لمركب "الدايوكسين" مع هرمون الأستروجين أي أن الديوكسين يعمل كالهرمون حيث أنه يرتبط بأجسام التلقي ويخل بالنشاط الجيني في الخلايا.

- **التغذية وتأثيرها على الخصوبة:** تؤثر التغذية في الخصوبة بشكل مباشر من خلال التغيرات الفيزيولوجية والبيولوجية التي تطرأ بين الحين والآخر على الأمهات في أثناء حياتهن الإنجابية، ومن خلال علاقاتهن السلوكية مع محيط الأسرة الاجتماعي والاقتصادي، الأمر الذي يؤدي إلى تغيرات جوهرية ليس فقط في السلوك الإنجابي للأمهات وحسب، وإنما أيضا في محددات الخصوبة، وبالتالي فإن التغذية تؤثر على خصوبة المرأة من خلال تأثيرها في كل من مدة الحيض وسن اليأس وإتمام كل عملية حمل بعد مدة من العقم الجزئي.

إن سوء التغذية وتدني مستوى الصحة لدى الأزواج سيؤديان إلى تفشي المرض وانتشاره، الذي سيؤدي بدوره إلى خصوبة منخفضة، وتؤكد الدراسات السريرية المختصة سواء كانت المتعلقة بالإنسان أم بالحيوان أن التغذية الجيدة لدى الإناث ستؤدي إلى حمل مسبق وسن يأس متأخر[27].

إن سوء التغذية يؤدي إلى توقف الدورة الطمثية واضطرابها، لأنه كلما كانت الصحة والتغذية جيدتين ازدادت المدة التي يمكن أن يحدث فيها الحمل، وعليه تمتد الإباضة سبعة أيام بدلا من خمسة أيام كما أن مدة الطمث تزداد بدلا

من أن تنخفض، وهذا دليل على أن الإناث اللائي صحتهن جيدة ومستوى تغذيتهن أفضل هن أكثر خصوبة[28].

كما أكد "Fish" على وجود علاقة بين كمية الشحم في جسم المرأة وقدرتها الطبيعية على الحمل والإنجاب، حيث أشار إلى أن الانخفاض الشديد في كميات الشحم يقترن عادة في انخفاض مستوى خصوبة المرأة الطبيعية.

ومن هنا إلزامية إتباع نظام غذائي غني بالمواد المضادة للأكسدة فيتامين: أ، ج، ه، زنك، عنصر السيلينوم، مركبات الفلافونويد، الكاروتينات[29]. الموجودة بكميات كبيرة في العديد من الفواكه والخضروات والمكسرات والزيوت النباتية ومنتجات الحبوب الكاملة، والشاي[30].

ولقد أوصت بعض الأبحاث العلمية بتناول بعض الفيتامينات لزيادة خصوبة الرجال، فينصح بتناول الزنك لزيادة أعداد الحيوانات المنوية وكذلك فيتامين **(E)** في حالات ضعف حركة الحيوانات المنوية وأيضا فيتامين "12B" لزيادة أعداد الحيوانات المنوية في حالات قلة عددها في السائل المنوي، وهذا ما يؤدي إلى زيادة خصوبة الرجل.

ففي دراسة بجامعة "هارفارد" وهي دراسة موسعة بشأن الخصوبة شملت 19 ألف امرأة على مدار عدة أعوام، وجدت الدراسة أن هناك عوامل مرتبطة بالنظام الغذائي ونمط الحياة مسؤولة عن قرابة ثلثي حالات العقم، ومشاكل مرتبطة بمرحلة التبويض وبالتالي فإن 50**%** من حالات العقم، قد ترتبط بعناصر في النمط الغذائي والحياتي يمكن تعديلها، ومن أهم العناصر والفيتامينات الغذائية المساعدة والمهمة جدا والتي تساعد على الخصوبة أو الفيتامينات المضادة للعقم هي:

الفيتامين ه (E): يصنف كأحد أقوى المضادات الطبيعية للأكسدة ويلعب دورا بارزا في زيادة الخصوبة لدى الجنسين، حيث يحمي الحيوانات المنوية لدى الرجال من الضعف، والتلف ويحافظ على صحة وسلامة الحمض النووي، حيث أن نقص هذا العنصر يزيد من احتمالية العقم وهو متوفر في الخضروات الورقية مثل السبانخ وفي اللوز والزيتون[31].

فيتامين "د": يكون الفيتامين "د" الهرمونات الجنسية، ويزيد من كفاءة عملية التبويض، ويحقق حالة من التوازن الهرموني في الجسم، الأمر الذي يمنع العقم، حتى يتوفر بنسبة عالية في المنتجات الحيوانية مثل: البيض وكذلك في المأكولات البحرية، وخاصة الأسماك الدهنية وفي زيت كبد السمك وكذلك في مشتقات الحليب[32].

فيتامين ج: يحسن معدل هرمونات الخصوبة، وخاصة لدى النساء، ويحسن نوعية وقوة الحيوانات المنوية لدى الرجال، ويحمي الحمض النووي من التلف، كما يحد بكفاءة عالية من خطر الإجهاض خلال الحمل، ويعالج مشاكل الكروموسومات المختلفة ومتوفر في كل من الفلفل الأحمر، البطاطس، الطماطم، وكذلك الفواكه الحمضية بما فيها الليمون والبرتقال[33].

فيتامين B9: حمض الفوليك يعد من أهم الفيتامينات المحسنة للخصوبة لدى النساء، كما يعد أساسا للحفاظ على صحة المرأة خلال الحمل وكذا صحة الجنين، حيث يقي من التشوهات الخلقية المختلفة والعيوب التي يتعرض لها بعض الأجنة وتؤثر بشكل سلبي على النمو لديهم.[34]

فيتامين B6: ينظم الهرمونات، ويضبط السكر، ويمنع اضطرابات الحيض لدى النساء، ومتوفر في كل من الديك الرومي، الكبد، وفي الأسماك مثل السلمون وكذلك في السبانخ والقرنبيط[35].

فيتامين B12: يقوي بطانة الرحم لدى النساء، ويعالج ضعف الحيوانات المنوية لدى الرجال، ويخفض إلى حد كبير من احتمالية وخطر الإجهاض عبر مراحل الحمل ، حيث أن نقصه يؤدي إلى الإباضة غير المنتظمة، وقد يزيد من خطر توقف التبويض ويتوفر في الأسماك واللحوم وخاصة اللحوم البقرية والبيض والأجبان[36].

فالعلاقة بين التغذية وزيادة الخصوبة موضوع يتزايد أهمية خصوصا في الآونة الأخيرة، ففي دراسة موسعة أجريت بجامعة "هارفارد" بشأن الخصوبة شملت 19 ألف امرأة على مدار عدة أعوام، انتهت الدراسة أن هناك عوامل مرتبطة بالنظام الغذائي ونمط الحياة مسؤولة عن قرابة ثلثي حالات

العقم ومشاكل مرتبطة بمرحلة التبويض، وبالتالي فإن 50% من حالات العقم قد ترتبط بعناصر في النمط الغذائي والحياتي يمكن تعديلها.[37]

6- تأخر الإنجاب

- **تعريف تأخر الإنجاب**: هو عدم القدرة على الحمل بعد مرور عام من محاولة إنجاب طفل بالرغم من العلاقة الجنسية المنتظمة بين الزوجين، وبالطبع عدم استخدام موانع حدوث الحمل، ويلاحظ أنه من الدقة أن نقول تأخر الحمل بدل من كلمة عقم، فبعض الحالات تواجه عدم حدوث الحمل لفترة تزيد عن العشرين عاما ثم يحدث الحمل[38].

- **أنواع تأخر الإنجاب**: تأخر الإنجاب له نوعان:

تأخر الحمل الأولي: يطلق على حالات عدم الإنجاب مطلقا والتي لم يسبق فيها أي نوع من حالات الحمل سواء اكتمل ذلك الحمل بالولادة أو انتهى بالإجهاض.

تأخر الحمل الثانوي: وهذا يعني أن الحمل قد حدث ولو لمرة واحدة بغض النظر عن نتيجة الحمل سواء كان إجهاضا أو حملا كاملا أدى إلى ولادة طفل[39].

- **مدى انتشار تأخر الإنجاب**: يحدث تأخر الحمل في حوالي 15% بين المتزوجين ولقد دلت الإحصائيات الحديثة أن حوالي 25% من المتزوجين حديثا يجدون صعوبة في الوصول إلى الحمل، ويرجع كثير من العلماء السبب في تزايد المشكلة إلى عدة أسباب منها: سن زواج المرأة في السنوات الأخيرة أكثر مما كان عليه في أوائل القرن الماضي، بالإضافة إلى التلوث البيئي واستخدام طرق الزراعة غير طبيعية مثل استخدام الأسمدة الصناعية والمبيدات واستخدام الهرمونات في أعلاف وتغذية الثروة الحيوانية والتي أدت إلى انخفاض نسبة الخصوبة وخاصة عند الذكور. كما يعتقد الكثير من العلماء المتخصصون أن التغيرات التي صاحبت الحضارة بداية من أوائل القرن العشرين والصعوبات التي يواجهها الإنسان ومنها العوامل النفسية

التي أدت إلى انخفاض المستمر في خصوبة الرجل والمرأة وارتفاع معدلات تأخر الحمل في الزواج[40].

- **أسباب تأخر الإنجاب**: الحمل قد يكون أجمل ما تتوج به أي علاقة زوجية لكي تكتمل العائلة، ولكن أحيانا قد يتأخر الحمل لعدة أسباب:

1- الأسباب الطبية[41]:

أسباب تأخر الإنجاب عند المرأة:

- قصور أو عدم القدرة على التبويض لنقص محرضات الإباضة.
- قصور في الغدد الصماء المسؤولة عن نشاط المبيض.
- قصور في وظيفة الجسم الأصفر اللازم لإتمام عملية التبويض والإخصاب.
- قصور في مرحلة الدورة الشهرية الناتج عن نقص هرمون الإستروجين.
- وجود أكياس أو أورام سواء كانت حميدة أو خبيثة بالمبيض.
- قصور في قناة فالوب، الأمر الذي يمنع وصول الحيات المنوية إلى البويضة بغية بدء عملية الإخصاب أو عدم قدرة قناة فالوب على استرجاع البويضة المخصبة إلى تجويف الرحم لأسباب منها:

✓ الالتهاب المزمن بالحوض.
✓ حمى النفاس.
✓ العيوب الخلقية مثل الالتصاق وقصور في وظيفة عنق الرحم.
✓ عدم وجود مجرى المهبل أو الحاجز المهبلي وكلها عيوب خلقية.
✓ حالات قصور الغدة الدرقية، السكري، سوء التغذية الحاد، الزيادة المفرطة بالوزن، ارتفاع إفراز هرمون الحليب في الدم.
✓ التصاقات بطنية وحوضية نتيجة حمل جراحي سابق.
✓ وجود أجسام مضادة تقتل الحيوانات المنوية.
✓ وجود ميكروب يجهض الحمل.
✓ التهاب المهبل مما يؤدي إلى قتل الحيوانات المنوية.
✓ صغر حجم الرحم وانقلاب الرحم.

- ✓ تحرك غشاء الدم أو سقوطه.
- ✓ قصور الغدة النخامية حيث يحدث انقلاب في نسبة الهرمونات المحفزة للمبيض والتي تغزز من الغدة النخامية.
- ✓ فرط نشاط الغدة الكظرية.
- ✓ تشوهات الرحم في مرحلة التكوين الجنيني مثل الرحم المضاعف أو الرحم الثنائي (المقرن)، أو الرحم وحيد القرن، أو الرحم الثنائي الحجرة، أو الرحم المسطح.
- ✓ تناول حبوب منع الحمل لفترة تزيد عن السنتين أو أكثر.
- ✓ استخدام بعض الأدوية يؤدي إلى خلل الإباضة مثل الهرمونات أو الأدوية المثبتة للمناعة، أو الأدوية النفسية التي قد تؤدي إلى ارتفاع هرمون الحليب الذي يؤدي إلى خلل في الإباضة.
- ✓ استنشاق المواد الكيميائية أو التعرض لها بكثرة.
- ✓ الإسراف في شرب القهوة.
- ✓ عدم ممارسة الجماع في فترة الخصوبة.
- ✓ زيادة حموضة المهبل التي تمنع بعض الحيوانات المنوية في التلقيح.
- ✓ الدهانات المستخدمة من قبل المرأة لعلاج جفاف المهبل، وهذه العلاجات تؤثر بصورة كبيرة على الوسط الطبيعي والتوازن لعنق الرحم وللرحم وتعيق فرص تحرك الحيوانات المنوية ووصولها إلى البويضة وبالتالي تتسبب بصورة مباشرة في تأخر الحمل.
- ✓ التشطيف المهبلي يعيق الحمل حيث تقوم به بعض النساء فور انتهاء العلاقة الزوجية مباشرة وهو ما يؤدي إلى قتل الحيوانات المنوية الموجودة بعنق الرحم، وإعاقة وصولها إلى البويضة وبالتالي فشل الحمل.

2- أسباب تأخر الإنجاب عند الرجل:

هناك أسبابا عند الرجال قد تؤدي إلى تأخر الإنجاب حيث تمثل **40%** من الحالات التالية:

- عدم القدرة على إفراز السائل المنوي داخل المهبل أثناء عملية الجماع.

- العلة المرضية نتيجة ما يلي:

✓ مرض عضوي كداء السكري أو ضغط الدم المرتفع.

✓ الحالة النفسية، الضغوط العصبية، الاكتئاب النفسي، تعاطي المخدرات أو المسكرات.

✓ سرعة القذف والتي لا يمكن الرجل من إكمال عملية الجماع وخروج السائل المنوي في وقت مبكر وقبل وصوله إلى مكانه الطبيعي في المهبل.

✓ عيوب انسداد ممرات السائل المنوي إلى قناة مجرى البول مثل انسداد الوعاء الناقل، أو مضخات السائل المنوي نتيجة عيوب خلقية أو التهابات مرضية أو بسبب المضاعفات كمضاعفات عملية الفتق الخصوي.

✓ عيوب خلقية في الجهاز التناسلي للرجل تمنعه من توصيل السائل المنوي إلى المهبل مثل العيوب الخلقية في قناة مجرى البول.

✓ قصور في إنتاج الحيوانات المنوية وأنواعها.

✓ إفراز سائل منوي بدون حييات منوية.

- العيوب الخلقية في تكوين الخصية أو الخصية المعلقة.

- قصور الدورة الدموية في الخصية نتيجة انسداد كلي أو جزئي في الشريان الخصوي لتدخل جراحي.

- تعرض إشعاعي أو التهابات مرضية بالخصية أو قصور في الغدد الصماء مما يؤثر في نمو الحييات المنوية أو الأورام الخبيثة التي تحلل الأنسجة بالإضافة إلى التعرض لبعض العوامل الطبيعية أو الكيميائية مثل تعرض الخصية للحرارة الشديدة أو تناول بعض الأدوية والكيميائيات أو الإدمان على التدخين أو تعاطي المخدرات والكحوليات.

- قصور في مركبات السائل المنوي.

- الزوجة العالية للسائل المنوي.

- وجود صديد في السائل المنوي.

- إفراز كمية قليلة من السائل المنوي.

– خلل في مركبات السائل المنوي مثل نقص السكر الأحادي اللازم للحيبات المنوية أو زيادة مركبات بروستافلاندين Brostaflandine (وسيط كيميائي) في السائل المنوي.

– أن الحيوانات المنوية الذكرية لها عمر معين لا يتعدى 24 ساعة وقد يموت بعد الجماع.

– استخدام العلاجات الموضعية تؤخر فرص الحمل، وهي من أهم الأسباب التي تؤدي إلى تأخر الحمل وهي استخدام العلاجات الموضعية أثناء العلاقة الزوجية مثل البخاخات التي يستخدمها الرجل بغرض تأخر القذف.[42]

3- الأسباب النفسية: أخر الإنجاب له أسباب بيولوجية تستحوذ على كل الاهتمام في الفحوصات الطبية والعلاج وأسباب نفسية غاية في الأهمية ومع ذلك لا يلتفت إليها أحد، وربما انتبه الناس أخيرا لأهمية العوامل النفسية بسبب الوعي المتزايد بهذا الجانب وبسبب وجود كثير من حالات تأخر الإنجاب التي لا يوجد لها أسباب عضوية ومع هذا تستمر دون سبب يفسر استمرارها.

ـ تأثير العوامل النفسية على الحمل والإنجاب: لا يمكن لأحد استيعاب العوامل النفسية التي قد تؤثر ويمنع حدوث الحمل (بعد استبعاد الزوج والزوجة من أي أسباب تمنعهم من الإنجاب) والعوامل النفسية التي قد تؤدي لعدم حدوث حمل كثيرة وسجلت حالات كثيرة كان الحاجز النفسي هو السبب وراء تأخر الإنجاب لسنوات عديدة، وعندما أزيل هذا الحاجز حصل الحمل بكل بساطة إن للراحة النفسية أهمية كبيرة للزوجين في المساعدة في حدوث الحمل والعكس صحيح.

هنا نوضح العلاقة بين الاكتئاب وتأخر الإنجاب، إن حوالي 15% من المتزوجين عالميا مصابون بتأخر الإنجاب ولتأخره خصوصا في عالمنا العربي عواقب نفسية وعائلية واجتماعية قد تكون أحد الأسباب الرئيسية للطلاق، في حال ثبت عدم القدرة على الإنجاب قد يخضع الزوجان لتحاليل وعدة جلسات تصوير بالأشعة وفحوصات سريرية لمعرفة السبب ومعالجته

ولكن للأسف قد يفشل العلاج في العديد من الحالات وهكذا يزيد الضغط النفسي والعائلي على الزوجين مما يسبب لهما ضغوطا وربما الاكتئاب والقلق[43].

- **العوامل النفسية التي تؤثر على الرجل:** إن التعب والإجهاد في العمل من العوامل التي تؤدي إلى نقص في إنتاج الحيوانات المنوية، كذلك قدرة الرجل الجنسية تتحكم فيها العوامل والأسباب العاطفية، وقد ينجح العلاج النفسي في علاج حالات القذف السريع، وحالات انعدام القذف عند الرجل، وحالات عدم الانتصاب.

أما العوامل النفسية التي تؤثر على المرأة فمن الممكن أن تكون العوامل النفسية بسبب فشل الاتصال الجنسي، أو إلى عدم المقدرة على إنتاج البويضة وهناك بعض الافتراضات التي تفسر تأخر حدوث الحمل بسبب القلق والتوتر واللذان قد يحدثان تغيير في بعض الإفرازات الداخلية كقلة الإفراز في عنق الرحم، وقد يؤدي إلى تقلص عضلات الجسم كعضلات جدار قناة فالوب، فتصاب بانقلاب تشنجي يسد فتحتها وقد تتقلص عضلات المهبل بحيث تتسبب عسر الجماع[44].

- **دور الحالة النفسية في حدوث تأخر الإنجاب:** من بين العوامل النفسية التي من الممكن أن تسبب أو تساهم في إحداث تأخر الإنجاب:

1- عدم التوافق في العلاقة الزوجية وما يتبع ذلك من صراع وشجار يؤثران على التوازن الهرموني وعلى انقباضات وانبساط عضلات الرحم والأنابيب وغيرها، مما يؤثر على عملية التبويض وعلى استقرار البويضة في الجهاز التناسلي الذي يحتاج إلى حالة من الاستقرار ليتمكن من حضانة البويضة الملقحة ورعايتها في هدوء حتى تصبح جنينا.
2- وجود صراعات داخلية لدى المرأة حول فكرة القرب من الرجل وإقامة علاقة معه وذلك بسبب مشكلات نفسية عميقة الجذور أو بسبب الخوف الاجتماعي المبني على المبالغة في التحريم[45].
3- الشخصية الذكورية العدوانية (المسترجلة)، والتي ترفض بوعي أو بغير وعي الدور الأنثوي المستقل والحاضن للحيوان المنوي ثم للبويضة الملقحة

ثم الجنين، واعتبار ذلك عدوانا عليها تقاومه بالرفض واللفظ، وهذه الشخصية لديها صراعات كثيرة حول دورها كأنثى.

4- الشخصية الأنثوية غير الناضجة بيولوجيا نفسيا وفيها تكون عملية التبويض ضعيفة أو يكون الرحم صغيرا أو الأنابيب ضيقة، وتكون غير ناضجة انفعاليا.

5- البرود الجنسي الذي يسببه أو يحتاجه نشاط هرموني باهت وضعيف.

6- الزوجة التي تأخذ دور الأم لرجل سلبي واعتمادي، فالتركيبة النفسية لها كأم لهذا الزوج الطفل أو الابن تحدث خللا في العمليات البيولوجية فلا يحدث الحمل.

7- وجود أم مسيطرة ومستبدة تجعل المرأة تكره دور الأمومة وترفضه.

8- وجود رغبات متناقضة في الحمل وعدمه، فهي ترغب فيه لتحقيق الدافع الفطري لديها في أن تكون أما، وترفضه في نفس الوقت خوفا من مشاكله وتبعاته أو لشعورها بأن حياتها الزوجية تعيسة.

9- الصدمات الانفعالية المتكررة والتي تؤثر على الغشاء المبطن للرحم وتؤدي إلى انقباضات كثيرة وغير منتظمة في الأنابيب والرحم وعنق الرحم.

10- شدة التعلق بالإنجاب، فالرغبة الجامحة في حدوث الحمل ربما تؤدي إلى نزول البويضات قبل نضجها.

11- تكرار الإثارة الجنسية دون إشباع وهذا يصيب عنق الرحم بالاحتقان والجفاف[46].

4- الأسباب الاجتماعية: إن الحالة الاجتماعية والمادية التي تفرض ارتفاع معدل سوق الزواج على الرجل والمرأة، مما يضطر الزوج إلى العمل بعيدا عن زوجته، وإرهاقه الجسماني وكلا الأمرين لا يضمنان لهما علاقة زوجية مستقرة تزيد من احتمالات حدوث الحمل، وهنا يجب أن نقر بحقيقة نعيشها في مجتمعاتنا وهي أننا نعتبر المرأة هي المسؤولة الأولى عن تأخر

الإنجاب مما يضع عليها عبئا نفسيا وجسديا كبيرا رغم مرور فترة قصيرة من الزواج، ولكن كما أن المرأة مسؤولة فالرجل مسؤول أيضا عن تأخر الإنجاب.

فالرجل عليه أن يفرز كمية معينة من السائل المنوي يحتوي على عدد ملائم من الحييات المنوية القادرة على إتمام عملية تخصيب البويضة أثناء اللقاء الحميم مع الزوجة.

أما المرأة فيجب أن يكون لديها جهازا مناسبا صحيحا من حيث الصفة التشريحية والتركيبية والوظيفية المكملة بالوظائف السليمة لغددها الصماء والتي يمكنها من إفراز بويضات ناضجة قابلة للإخصاب، ومن ثم هجرتها إلى الرحم عبر قناة فالوب لتعيش داخل الرحم لإكمال وتطور الجنين.[47]

وكذلك من الأسباب التي تؤدي إلى انخفاض معدلات الإنجاب في المدن ترجع إلى خمسة أسباب وهي:

1- ارتفاع تكاليف المعيشة.
2- تأخر سن الزواج.
3- العمل لساعات طويلة أو انضمام النساء إلى سوق العمل.
4- اهتمام المرأة بالعنصر الجمالي.
5- ارتفاع تكاليف الزواج والرغبة الشخصية في تأخر الإنجاب والانشغال بالعمل والرغبة في قضاء المزيد من الوقت.

7- الإجراءات المنهجية للدراسة الميدانية:

1- **المنهج المستخدم في البحث**: اعتمدنا المنهج الوصفي الفارقي.

2- **مجتمع البحث**: تم اختيار المؤسسة الاستشفائية المتخصصة الأم والطفل مريم بوعتورة - بولاية باتنة.

3- **عينة البحث**: تتألف العينة من(58) فردا خصائصها كما يلي:

- الجنس: ذكور: 29؛ إناث: 29.

- العمل: العاملون: 48؛ العاطلون: 10.

- المستوى التعليمي: متوسط: 10؛ ثانوي: 22؛ جامعي: 17.

- السكن: المدينة: 45؛ الريف: 13.

4- **المجال الزماني والمكاني للدراسة**: تم إجراء الدراسة الميدانية على مستوى المؤسسة الاستشفائية المتخصصة الأم والطفل مريم بوعتورة بولاية باتنة، على الأزواج الذين لديهم تأخر الإنجاب، في الفترة الممتدة بين 1 أفريل حتى 6 جوان 2019.

5- **الأدوات المستخدمة في الدراسة**: تم تصميم الاستبيان الخاص بالسلوك الغذائي والذي يتألف من 30 عبارة، منها 14 عبارة سالبة و16 عبارة موجبة وإعطاء أوزان للبدائل الايجابية (دائما، أحيانا، أبدا) (3،2،1) أما البدائل السلبية فكانت أوزانها (1،2،3).

6- **الخصائص السيكومترية للأداة**:

- **الصدق**: تم حساب الصدق التمييزي للأداة فكانت النتيجة كما يوضحها

الجدول (01) يبين حساب الصدق التمييزي للأداة

المجموعات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة "ت"	درجة الحرية	مستوى الدلالة
المجموعة العليا	47,37	2,06	-17.49	15	0.001
المجموعة الدنيا	65,06	5,68			

نلاحظ وجود فروق دالة إحصائيا عند مستوى 0.001، ما يجعلنا نطمئن لصدق الأداة.

- **الثبات باستخدام التجزئة النصفية**: تم حساب ثبات مقياس السلوك الغذائي بطريقة التجزئة النصفية على عينة قدرت 58حالة من الحالات المدروسة، وذلك بحساب معامل الارتباط بين درجات النصفين الفردي والزوجي،

بتطبيق معادلة بيرسون والتي تساوي 0.85 والتي كانت دالة عند مستوى 0.01، ثم تم تطبيق معادلة سبيرمان براون لتصحيح الطول، حيث كانت النتيجة 0.98 وهي الأخرى دالة عند مستوى 0.01.

عرض ومناقشة النتائج:

عرض ومناقشة الفرضية الأولى:

تنص الفرضية الأولى على أنه: توجد فروق ذات دلالة إحصائية في السلوك الغذائي لدى الأزواج متأخري الإنجاب تعزى لمتغير الجنس.

جدول رقم (02) يبين اختبار "ت" لدلالة الفروق في السلوك الغذائي بين الذكور والإناث المتأخرين في الإنجاب.

العينة	ذكور (ن =29).		إناث (ن =29).		قيمة "ت"	مستوى الدلالة
المتغيرات	متوسط حسابي	إنحراف معياري	متوسط حسابي	إنحراف معياري		
السلوك الغذائي	54,00	6,819	55,79	8,436	-0,89	غير دال

وللتأكد من صدق الفرضية تم استخدام اختبار "ت" لدلالة الفروق بين متوسطات الذكور والإناث وهي مبينة في الجدول (02) الذي يظهر أن الفروق في السلوك الغذائي في الدراسة بين الذكور والإناث غير دالة إحصائيا، أي أنه لا توجد فروق واضحة بينهما في السلوك الغذائي، وبالتالي لم تتحقق الفرضية الأولى.

فالنظام الغذائي غير المتوازن له تأثير سلبي على الخصوبة سواء بالنسبة للرجل أو المرأة، ومن أكثر مسببات العقم الثانوي والضرر على الصحة الإنجابية لدى الأزواج هو الإكثار من الكافيين الموجود في القهوة والشاي والمشروبات الغازية، والإكثار من تناول الوجبات السريعة بسبب

احتوائها على كمية كبيرة من الدهون المشبعة، وكذا السموم الفطرية من بينها الاوكراتوكسين والتي لها تأثيرات صحية سيئة على صحة الإنسان والحيوان من خلال تأثيره على الجهاز التناسلي عن طريق الأغذية الملوثة بطريقة مباشرة أو من خلال تناول الأغذية الحيوانية أو منتجاتها والتي تلوثت بالسم عن طريق تناولها لأعلاف ملوثة بطريقة غير مباشرة.

كما تسبب الأكلات السريعة زيادة الوزن بسبب عدم انتظام الوجبات حيث خلصت دراسة (فاطمة فائق جمعة، 2016) بعنوان تأثير الغذاء في ظهور أكياس المبايض وتأثيره على الصحة الإنجابية والتي أكدت أن النساء المصابات بأكياس المبايض لديهن بدانة بمختلف مستوياتها ،وهذا راجع إلى سوء التغذية التي تكون نتيجة نظام غذائي غير متوازن.

كما تتفق نتائج هذه الدراسة مع تلك التي قاما بها كاظم و أردلان Kazem (Mohammad & Ali Ardalan, 2009) والتي خلصت إلى أن تناول كميات منخفضة من المواد المضادة للأكسدة وفيتامين "ه،E" له علاقة بضعف تركيز الحيوانات المنوية وحركتها.

فالاهتمام الجيد بالتغذية له تأثير مباشرة على الصحة الإنجابية، فليس المهم زيادة كميات الأكل بقدر الاهتمام بنوعيته، فالغذاء المتوازن هو ما يحتويه من عناصر مختلفة من نشويات وسكريات ولحوم، إلى جانب البيض والسمك والخضر والفواكه.

ففي دراسة جرت بالمملكة المتحدة والدانمارك والتي تم فيها مقارنة الغذاء في الحالات اللواتي حملت من خلال أطفال الأنابيب بالحالات التي لم تنجح، وُجد أنه في الحالات الناجحة يحتوي غذاؤهم على مستوى أعلى من الخضروات والفواكه المتنوعة وكذلك البروتينات الحيوانية والأسماك (جوان ويبستر،2013).

وبالتالي فان إتباع نظام غذائي غني بالمواد المضادة للأكسدة(ا، ج، ه، زنك، عنصر السيلينيوم، مركبات الفلافونويد، الكاروتينات) والتي لها فائدة لخصوبة الزوجين ونجاحهما الإنجابي (Anderson,2010) والتي تكون بكميات

كبيرة في الفواكه والخضروات والمنتجات الحبوب الكاملة والتي لها أهمية كبيرة سواء بالنسبة للرجل أو للمرأة بحيث تزيد في خصوبتهما، فسوء التغذية وتدني المستوى المعيشي لدى الأزواج سيؤدي إلى تفشي المرض وانتشاره،والذي سيؤدي بدوره إلى خصوبة منخفضة.

- عرض ومناقشة الفرضية الثانية:

تنص الفرضية الثانية على: توجد فروق ذات دلالة إحصائية في السلوك الغذائي لدى الأزواج متأخري الإنجاب تعزى لمتغير العمل.

وللتأكد من صدق الفرضية تم استخدام اختبار "ت" لدلالة الفروق في السلوك الغذائي بين العاملين وغير العاملين وهي مبينة في الجدول (03) الذي يظهر أن الفروق في السلوك الغذائي في الدراسة بين العاملين وغير العاملين غير دالة إحصائيا، أي أنه لا توجد فروق واضحة بينهما في السلوك الغذائي، وبذلك عدم تحقق الفرضية الثانية.

جدول رقم (03): يبين اختبار "ت" لدلالة الفروق في السلوك الغذائي بين العاملين وغير العاملين المتأخرين في الإنجاب.

العينة	عاملون (ن =48)		غير عاملون (ن=10)		قيمة "ت"	مستوى الدلالة
المتغيرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري		
السلوك الغذائي	54,77	7,082	55,50	10,406	-0,58	غير الدالة

إن الفروق في السلوك الغذائي بين العاملين وغير العاملين غير دالة إحصائيا أي أنه لا توجد فروق واضحة بينهما في السلوك الغذائي، فمعظم الدراسات التي تم الاطلاع عليها ركزت على نوعية وجودة الغذاء المتناول من قبل الزوجين، كذلك يمكن الإشارة إلى أن بيئة العمل أو مكان العمل لها تأثيرا على الخصوبة بحيث أنها تضر بالجهاز التناسلي بالنسبة للعمال (المعرضون مهنيا للمبيدات النيماتودية كما في دراسة عبد الحميد (1998).

كما اكتشف الأطباء أن المزارعين في الولايات المتحدة الأمريكية الذين يستخدمون مواد غير عضوية للقضاء على الآفات الزراعية والتي تؤثر على الجهاز التناسلي للرجل والمرأة؛ فبالنسبة للرجل تؤدي إلى ضعف الحيوانات المنوية وموتها، وبالنسبة للمرأة تؤدي إلى ضمور المبيض وإضعاف نشاطه وقتل البويضة وبذلك يتوقف التبويض، ولوحظ كذلك انقطاع للدورة الشهرية وعدم انتظامها في حالات أخرى، وبالأخص التي تحتوي على الرصاص والكادميوم حيث يعانون تأخرا ملحوظا في الحمل والإنجاب.

فمعظم الدراسات ركزت على بيئة العمل بشكل كبير والتي أجريت على العديد من العاملين بمجال المبيدات الزراعية البيروثويدية أظهرت أن لديهم نقص في نسبة الخصوبة قد تصل إلى درجة العقم، كما أنه عندما يكون هناك استعمال مكثف للمبيدات الحشرية ومنها السيبرمثرين في منطقة سكانية معينة نلاحظ وجود نسبة أكبر للنساء العقيمات.

كذلك بالنسبة للأشخاص الذين يعملون في الإشعاع ، حيث تؤثر الأشعة في التناسل ويعد الجهاز التناسلي عند الرجل شديد التأثر بالإشعاعات مقارنة مع الجهاز التناسلي للمرأة، حيث تكون فترة تأخر الحمل متناسبة مع جرعة الأشعة الممتصة.

أضف إلى ذلك الأشخاص الرياضيين الذين يستخدمون هرمون الذكورة بإفراط بهدف زيادة حجم عضلات الجسم مع رياضة كمال الأجسام وهذا الاستخدام يؤدي إلى نقص شديد بعدد الحيوانات المنوية وقد يؤدي لغيابها بشكل كامل في السائل المنوي وبعد إيقافها قد يحتاج الجسم من 4 إلى 12 شهرا للتخلص من تأثيرها السلبي على عملية إنتاج الحيوانات المنوية.

إن عدم توافق نتائج هذه الدراسة مع الدراسات المشار إليها يرجع بالأساس إلى التحقق من فرضية السلوك الغذائي ودوره في تأخر الإنجاب وليس إلى طبيعة الأخطار المحدقة بالإنسان (ذكورا أم إناثا) في أماكن العمل، فالإنسان ابن بيئته تحكمه ثقافة موحدة ومنها ثقافة النظام الغذائي حيث أن كل من الذكر والأنثى سواء كان عاملا أم غير عامل يعيش نمطا معروفا من تناول نوعية معروفة من الأغذية، يلجأ البطال إلى محلات الأكلات السريعة لما

يكون مسافرا أو خارج البيت ومثله العامل الذي يتوجه إلى نفس المحلات عند وجبة الغذاء أو يعود للبيت لتناول ما يتناوله ذلك البطال، أضف إلى ذلك المستوى المعيشي (مستوى الدخل) المتقارب – حسب ما أكدته دراسة Anne Donnadieu وآخرون (2009) وكذا دراسة غانم (2010)، حيث أن فئة قليلة يمكن لها أن تنوع أو تجد موائد غنية.

-عرض ومناقشة الفرضية الثالثة: تنص الفرضية الثالثة أنه: توجد فروق ذات دلالة إحصائية في السلوك الغذائي لدى الأزواج متأخري الإنجاب تعزى لمتغير المستوى التعليمي.

وللتأكد من صدق الفرضية تم استخدام اختبار "ت" لدلالة الفروق في السلوك الغذائي بين الجامعيين وغير الجامعيين وهي مبينة في الجدول (04)، الذي يظهر أن الفروق في السلوك الغذائي بين الجامعيين وغير الجامعيين دالة إحصائيا، وبذلك تحقق الفرضية.

جدول رقم (04): يبين اختبار "ت" لدلالة الفروق في السلوك الغذائي بين الجامعيين وغير الجامعيين المتأخرين في الإنجاب.

العينة	جامعيون (ن =41)		غير جامعيون (ن =17)		قيمة "ت"	مستوى الدلالة
المتغيرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري		
السلوك الغذائي	52,439	5,950	60,82	8,212	-4,35	0,001

ويمكن فهم هذه النتيجة في ضوء فاعلية تأثير متغير التعليم في زيادة خبرات الأزواج ووعيهم ومعارفهم وما ينعكس على تحسين المعيشة من خلال تناول الغذاء الجيد الغني بكل المكونات الأساسية والضرورية، إذ أن ارتفاع مستوى التعليم يؤدي بالضرورة إلى تحسين مستوى المعيشة والرفاهية الاقتصادي، الذي ينعكس إيجابا على نوعية التغذية.

فالمستوى التعليمي المرتفع ينعكس بالضرورة على ثقافة الفرد الغذائية من خلال الوعي الصحي بالسلوكيات غير صحية التي تنتج عن الممارسات الغذائية الخاطئة التي يتبعها الأزواج في حياتهم اليومية.

إن المستوى التعليمي أكثر تأثيرا على العادات والسلوك الغذائي واستهلاك الغذاء، فالأزواج الذين لديهم مستوى تعليمي مرتفع لديهم دخل مرتفع وبالتالي إتباع نظام غذائي متوازن المؤثر مباشرة على الخصوبة، فليس المهم كمية الأكل بل نوعيته، وهذا ما ينعكس على الثقافة الغذائية السليمة وكذا وعيهم بأهمية أداء التمارين الرياضية بشكل دوري ومستمر للمحافظة على قوة وحيوية الجسم، والمحافظة على الوزن المناسب للجسم والراحة الكافية للجسم، كلها عوامل مساعدة ومحفزة على الإنجاب وهذا ما ذهبت إليه دراسة سلوى حزيم وآخرون (2015).

أما بالنسبة للأزواج الذين لديهم مستوى تعليمي منخفض، فهم يقعون عادة في وظائف ذات دخل محدود حيث ينعكس ذلك سلبا على مستواهم المعيشي.

وقد يزيد مستوى تعليم الزوجين من اهتمامهما باستخدام طرق تكنولوجية ووسائل طبية حديثة للحصول على الأطفال، وقد يعرض عنها الأزواج الذين لديهم انخفاض في المستوى التعليمي وتعد هذه النتيجة منسجمة مع نتائج الدراسات السابقة التي تشير إلى ارتفاع نسبة العقم وتأخر الإنجاب بين الأزواج الذين لديهم انخفاض في المستوى التعليمي نتيجة شدة تمسكهم بالقيم والممارسات التقليدية والطرق الشعبية المتعلقة بقضايا الحمل والإنجاب والتي قد تزيد من فرص العقم لديهم.

ـ **عرض ومناقشة الفرضية الرابعة:** تنص الفرضية الرابعة على أنه:
توجد فروق ذات دلالة إحصائية في السلوك الغذائي لدى الأزواج متأخري الإنجاب تعزى لمتغير السكن (حضري/يفي).

وللتأكد من صدق الفرضية تم استخدام اختبار "ت" لدلالة الفروق في السلوك الغذائي بين سكان المدينة وسكان الريف وهي مبينة في الجدول (05)

الذي يظهر أن الفروق في السلوك الغذائي في الدراسة بين سكان المدينة وسكان الريف غير دالة إحصائيا، أي أنه لا توجد فروقا واضحة بينهما في السلوك الغذائي وبذلك عدم تحقق الفرضية.

جدول رقم (05) يبين اختبار "ت" لدلالة الفروق في السلوك الغذائي بين الحضريين والريفيين المتأخرين في الإنجاب.

العينة	حضري (ن =45)		ريفي (ن =13)		قيمة "ت"	مستوى الدلالة
المتغيرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري		
السلوك الغذائي	54,57	6,92	56,00	10,048	-0,58	غير دالة

يبدو أن السكن في المناطق الحضرية يتضمن آليات محفزة للأزواج للبحث عن خدمات طبية مساعدة ومتطورة في مجال العقم والولادة، ومثله السيدات اللاتي يقطن في المناطق الريفية حيث أن ثورة التواصل أزالت الفروق وأصبحت الثاقفة الجنسية والتكاثرية متقاربة بين سكان الحضر وسكان الريف اللهم بعض الشواذ اللاتي يزداد تمسكهن بالقيم والمعتقدات المثبطة لإقبالهن على الخدمات الحديثة المتعلقة بالخصوبة والإنجاب.

فالحياة الحضرية تقوم في الغالب على التقليل من شدة الضغوط الاجتماعية والثقافية المفروضة على الأزواج خاصة تلك المتعلقة باستخدام طرق تكنولوجية حديثة للحصول على الأطفال، ومن منطلق ارتفاع مستوى التمدرس وزيادة وتيرة التواصل استطاعت المرأة الريفية التقليل من شدة الضغوط الاجتماعية خاصة أمام انتشار الأسرة النووية وتقلص الأسرة الممتدة التي لم تعد حكرا على المدن فقط. فالرصيد الثقافي سواء حضري أو ريفي قد يسهم بتكوين قناعات ومواقف أكثر حداثة بخصوص سلوكهم الإنجابي بعيدا عن سطوة القيم والتقاليد المتوارثة (كرادشة، 2012) ولم يعد اقتران مكان الإقامة في المناطق الحضرية بتوافر الخدمات الطبية المتخصصة بمشكلات

العقم والخصوبة وقربها، وتوافر أنماط حياتية وثقافية مواتية لاستخدام تكنولوجيا طبية حديثة ومتقدمة في مجال معالجة مشكلات العقم والولادة، بل امتد إلى سكان الريف.

وتجدر الإشارة في هذا الخصوص إلى أن التحضر عادة ما يرتبط بزيادة تحرر المرأة وزيادة مساهمتها الاقتصادية بسوق العمل، وزيادة تأثرها بقيم الحداثة وببروز تحولات مهمة في أدوارها ومكانتها الاجتماعية التي قد يكون لها تأثيرا سلبيا على قدرتها البيولوجية على الحمل والإنجاب بشكل طبيعي مما يزيد من إقبالها على المؤسسات الطبية المتخصصة لعلاج حالة العقم لديها.

خاتمة:

يعتبر الغذاء الجيد هو الغذاء المتوازن في مكوناته المختلفة والخالي من الميكروبات والملوثات الكيماوية الضارة لمساعدة الجسم في الوقاية من السموم التي قد يتعرض لها، وعلى الرغم من أهمية الغذاء إلا أنه قد يتسبب أحيانا في كثير من الأخطار نتيجة تلوث الغذاء بالمبيدات أو نتيجة إتباع نظام غذائي غير صحي من خلال السلوكيات الغذائية الخاطئة التي يكون لها تأثيرا سلبيا على صحة الفرد، نتيجة نقص الوعي والثقافة الغذائية، وهو ما يتوافق مع الفرضية التي ترى أن للمستوى التعليمي تأثيرا فعالا على الثقافة الغذائية للأزواج الذين لديهم تأخرا في الإنجاب، مما ينعكس على الكثير من وظائفهم الحيوية ومنها الإنجاب.

ومن هنا وجب التركيز على ترقية الصحية عبر حملات التوعية التي تركز على مبادئ التثقيف الغذائي والعوامل المؤثرة على السلوك الغذائي لمساعدة أفراد المجتمع في الحصول على المعلومات والخبرات اللازمة للقيام بالاختيار المناسب لغذائهم والعمل على تغيير عاداتهم الغذائية.

ملحق: استبيان السلوك الغذائي

البيانات الأولية:

- **الجنس**: ذكر أنثى
- **العمل**: عامل(ة) غير عامل(ة)
- **المستوى التعليمي**: ابتدائي متوسط ثانوي جامعي
- **السكن**: الريف المدينة

تعليمة الاختبار:

أمامك مجموعة من العبارات التي تدور في مجملها حول السلوك الغذائي والهدف منها هو التعرف على موقفك إزاء بعض السلوكيات و عليه اقرأ كل عبارة بتمعن وضع **(X)** أمام البديل الذي تراه مناسبا، مع العلم أن ما ستتدلي به من معلومات يستخدم لأغراض البحث العلمي. شكرا على تعاونكم

الرقم	العبـــــــــارة	دائما	أحيانا	أبدا
01	أستهلك الوجبات السريعة بكثرة			
02	أفضل تناول الشاي بعد الأكل مباشرة			
03	أتناول الفواكه المعلبة أكثر من الطازجة			
04	أفضل تناول وجبات غنية بالدهون والزيوت			
05	أفضل شرب الماء عند الاستيقاظ من النوم صباحا			
06	أنوع في المواد الغذائية المتناولة			
07	أتناول الخضار في مرتان أو ثلاث أسبوعيا			
08	أتناول الطعام كلما شعرت بالجوع			
09	أغسل الخضر والفواكه جيدا			
10	أفضل استهلاك اللحوم البيضاء			
11	أتناول الحلوى بعد كل وجبة			
12	أفرط في استخدام التوابل في وجبتي			
13	أتناول الأسماك مرتين في الأسبوع			
14	أمضغ الطعام جيدا قبل البلع			
15	أراقب وزني دوريا			
16	أتناول وجبات غذائية متوازنة تشمل الكربوهيدرات، الدهون، البروتينات، الأملاح، المعادن			
17	أتناول القهوة بعد الأكل مباشرة لتحسين الهضم			
18	أعتمد في غذائي على المكملات الغذائية الصناعية			
19	احرص على تناول الفيتامينات التي تساعد على زيادة الخصوبة (فيتامين ه ،ج، ب6، ب12)			

20	أتناول الطعام المحضر في المنزل			
21	أتناول المشروبات الغازية بعد كل وجبة طعام			
22	أميل الى استخدام مواد التنظيف بكثرة			
23	أستهلك الحلويات المحضرة في المنزل			
24	افضل تناول المشروبات الغنية بالالوان والنكهات الصناعية			
25	أتناول وجباتي في أواني بلاستيكية			
26	أفرط في تناول الملح			
27	أفضل استخدام الأعشاب الطبيعية في تحضير الوجبات			
28	أفضل تناول الطعام المطهي على البخار على الطعام المقلي			
29	أتناول طعام العشاء ثم أذهب للنوم مباشرة			
30	أقرأ التعليمات (النشرة)المتعلقة بالسعرات الحرارية عند شراء المواد الغذائية.			

الهوامش:

[1]- Anderson .k, Lifestyle factors in people seking infertility treatment a review. Aust .N. Z. J .Obstet Gynaecol. 50 (1), 2010, pp8-20. doi: 10.1111/j.1479-828X.2009.01119.x.

[2] ـ بشقه عزالدين، تحديات الأسرة الحديثة ومأزق الجيل الانتقالي، مجلة البحوث والدراسات، المجلد (16)، العدد (02)،2019 ، جامعة الوادي- الجزائر، ص ص: 271-290

[3]- عبد الرحمن عبيد مصيقر، دراسات في التثقيف الصحي والغذائي، البحرين، ط1، 2000، ص 100.

[4]- Dubois .L. The choice of a diet quality indicator to evaluate the nutritional health of populations .Public health nutrition .3(3), 2000, p 25.

[5]- محمود سلامة الهايشة، الفطريات والسموم الفطرية ومشاكل العصر الصحية والغذائية،الحوار المتمدن، العدد 1746، 2006، متوفر على الموقع: (2019/05/07) http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=81795&r=0

[6]- سبير و فاخوري ،العقم عند الرجال والنساء أسبابه وعلاجه، ،بيروت، (ط4)،2000، ص 210.

[7]- عبد الرحمان عبيد مصيقر،العلاقة بين التغذية والأمراض المزمنة،البحرين، العدد11، 2004، ص 04.

[8] - بشقه عزالدين، مرجع سابق، ص 288.

[9]- Homan.G. F.Davies.M. & Norman.R .the impact of lifestyle factors on reproductive performance in the general population and those undergoing infertility treatments: a review .human reproduction, 2007, p95.

[10]- Runder Eh.hatman Tj .reindollau Rh.female dietary antioxidant intake and time to pregnancy among couples treated for unexplained infertility.fertility and sterility.101 (3), 2014, p24.

[11]- Marie lou Piché & al. Statut pondéral et habitudes de vie des couples infertiles ; Etude pilote, mémoire de la maitrise en sciences de l'activité physique, université de Québec, 2017, on: depot-e.uqtr.ca › (18/08/2019 ; 15.30).

[12]- Kazem Mohammad & Ali Ardalan. An Overview of the Epidemiology of Primary Infertility in Iran, journal of Reproduction and infertility 10 (3).213-216, 2009. Available on: https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3719328/ (12/06/2019; 10.23)

13- فاطمة فائق جمعة، تأثير الغذاء في ظهور أكياس المبايض لدى عينة من النساء بعمر 15-45 سنة في مدينة بغداد وعلاقته ببعض المتغيرات،المجلة العراقية لبحوث السوق وحماية المستهلك ،العدد1/المجلد 8 ، 2016. 211-232

14- غانم عدنان محمود ،" أثار التغذية والصحة في الخصوبة" ، 2010، متوفر على: https://search.mandumah.com › Record (19/06/2019 :12.12)

[15]- Anne Donnadieu,Maud Pasquier,Céline Meynant,Jean-NoëlHugues, Isabelle Cédrin-Durnerin , Nutrition et infertilité féminine, Cahiers de Nutrition et de Diététique , Volume 44, Issue 1, 2009, Pp33-41.

[16]- Salwa Hazim Al Mukhtar & Khaeria Hussein Al Jebory . Relationship between Dietary Intake of Antioxidant (Vitamins C, E, and Selenium) with Semen Quality, Mosul Journal of Nursing, vol:01, 2015, 78-79. doi:10.33899/mjn.2015.160013.

[17]- Stephanie-May Ruchat & al. Lifestyle-Related Factors Associated with Reproductive Health in Couples Seeking Fertility Treatments: Results of A Pilot Study, Int J Fertil Steril. ; 12(1):.2018, 19–26 doi: 10.22074/ijfs.2018.5135

[18] - Mitchell.Mary kay.Nutrition across life span, second edition . Wb.Saunders Company, 2003, p 70. ISBN 13: 9781577666042.

[19]- عبد الرحمان عبيد مصيقر، 2004، مرجع سابق، ص 88.

[20]- عبد الحميد محمد عبد الحميد،الفطريات والسموم الفطرية،دار النشر للجامعات، القاهرة، 1998، ص 95.

[21]- صالح محمود، الإنسان والبيئة والتلوث البيئي ،دار الفكر، لبنان، 2001، ص 53.

[22]- محمود عبد القادر الفقي ،البيئة ،مشاكلها وقضاياها وحمايتها من التلوث، دار الكتب العلمية ، بيروت، 2000، ص 40.

[23]- محمود سلامة الهايشة ،2006، مرجع سابق

[24]- صالح محمود، 2001، مرجع سابق، ص 140.

[25]- عبد الحميد محمد عبد الحميد،1998، نفس المرجع، ص 60.

[26]- محمود سلامة الهايشة ، 2006، مرجع سابق، مرجع سابق.

[27]- Dubois L. (2000).ibid, p185.

[28] - Runder Eh. & al, 2014, ibid, p 66.

[29] - Anderson .k. 2010, p20.

[30] - Homan.G. F.& al, 2007, p151.

[31]- عامر عبد الرحمن الشيخ الطاهر، صحة الغذاء، بغداد، 2017، ص97.

[32]- منى خليل عبد القادر، التغذية العلاجية، مجموعة النيل العربية للنشر، القاهرة، ط2، 2004، ص 190.

[33]- عبد الرحمن عبيد مصيقر، المجلة العربية للغذاء والتغذية، العدد 28، 2013، ص 39.

[34]- مزاهره أيمن سليمان، التغذية في الصحة والمرض، إثراء للنشر،عمان، ط1، 2009، ص 67.

[35]- chavarro .j & al .Diet and lifestyle in the prevention of ovulatory disorder infertiliy .obsetrics and gynecology.110 (5), 2007, p110.

[36]- Dubois .L. (2000).ibid, p 375.

[37]- منير كرادشة ،محددات العقم الزواجي في المجتمع الأردني ،الدراسات الإنسانية والاجتماعية ،عدد 2، مجلد 39، الأردن، 2012، ص14.

[38]- Mitchell.Mary.kay. 2003, ibid, p20.

[39]- حسام زكي، أسباب تأخر الحمل، 2011، متوفر على الموقع: (2019/05/05) https://www.youtube.com/watch?v=5VN-ZR-MJH4

[40]- عماد الدين وآخرون ،(2017)،الأمراض النسائية،منشورات جامعة دمشق، 2017، ص 100.

[41]- Christian Nordqvist. Infertility in men and women, 2018, pp 76-77, available on**:** (30/05/2019;21:59) https://www.medicalnewstoday.com/articles/165748.php

[42]- سيد الحديدي، الحمل الطبيعي والحمل بالطرق الحديثة، شعاع للنشر، سوريا، 2004، ط1، ص 95.

[43]- Gaur.D .Talekar.M.S & Patlak .v.p .Alcohol intake and cigarette smoking. Impact of two major life style factors, 2010, p 117.

[44]- Homan.G. F.& al, 2007, ibid, p77.

[45]- Mitchell.Mary kay, 2003, ibibd, p13.

[46]- Péloqun.K.et brassard .A .Infertilité une réalité sociale cahier recherche et pratique, 2013, p211, voir: https://nouvelles.umontreal.ca/article/2019/06/05/

[47]- عسيلة إبراهيم محمد، الآثار النفسية والاجتماعية للعقم لدى الجنسين، مجلة كلية التربية، العدد 30، ج 1، بغداد، 2006، ص ص 40-52.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 999-1014
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

واقع التمكين الإداري من خلال بعض الخصائص الشخصية والتنظيمية في المؤسسة العمومية الجزائرية "أسمدال عنابة" دراسة ميدانية

طالب الدكتوراه سمير عباسي أ.د/ عمر بوقصة[1]
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة1
مخبر التطبيقات النفسية في الوسط العقابي
abassisamir36@gm bouguessa@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2020/03/28 تاريخ القبول: 2020/06/23

الملخص:
هدفت هذه الدراسة أساسا إلى الكشف على مستوى التمكين الإداري بالمؤسسة العمومية الجزائرية "أسميدال عنابة" وعن اختلاف مستوى التمكين الإداري لدى عينة البحث باختلاف الخصائص الشخصية والتنظيمية.
ولتحقيق الأهداف الفرعية لهذه الدراسة استخدم الباحثان المنهج الوصفي، والاستبيان كأداة أساسية تم التحقق من خصائصه السكومترية (الصدق-الثبات)، وتكونت عينة دراستنا من (15) موظف وموظفة اختيرت بطريقة المسح الشامل، كما تم استخدام الحزمة الإحصائية للعلوم الاجتماعية (Spss22) لتفريغ البيانات ومعالجتها وتحليلها توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:
- أن مستوى التمكين الإداري لدى موظفي مؤسسة " أسمدال عنابة " محل الدراسة متوسط.
- لا يختلف مستوى التمكين الإداري لدى موظفي مؤسسة" أسميدال عنابة " يعزى للجنس (ذكر-أنثى).
- لا يختلف مستوى التمكين الإداري لدى موظفي مؤسسة" أسميدال عنابة " يعزى للسن.
- لا يختلف مستوى التمكين الإداري لدى موظفي مؤسسة" أسميدال عنابة " يعزى لسنوات العمل.
انطلاقا من هذه النتائج انتهت الدراسة إلى تقديم جملة من التوصيات والمقترحات.

[1] – المؤلف المرسل.

الكلمات المفتاحية: التمكين الإداري، المؤسسة العمومية، أسمدال عنابة.

Abstract:
in Algerian public institutions. Accordingly, a field study at the "Asmidal Annaba" company was conducted. To achieve the goals of this study. The researchers used the descriptive approach and the questionnaire as a basic tool whose psychometrical properties (honesty - consistency) were verified. Our sample consisted of (15) employees (male and female) chosen according to the comprehensive survey method. Statistical packages for social sciences (Spss22) were used as well to download the data, process it and analyze it statistically. The study reached the following results: The level of administrative empowerment in the company under study "Asmidal Annaba" is average . The level of empowerment does not differ due to the difference in the personal and administrative properties: The level of administrative empowerment among the employees of the company does not differ due to the difference in gender (male-female) as it does not differ due to the difference in age, or the difference in years of work. Based on these results, the study ended with the presentation of a set of recommendations and proposals.
Key words (administrative empowerment ; public institutions).

مقدّمة:

تشهد مجتمعات اليوم تطورات في مختلف المجالات فاختلفت توجهاتها وتعددت مطالبها واحتياجاتها ومنها اهتماماتها وهذا الأمر الذي فرض على اغلب المنظمات، فالمنظمات الجزائرية على غرار مثيلاتها في وجب عليها مواكبة التغيرات لتقديم أجود المنتجات التي تمكنها من السير قدما للحفاظ على مكانتها وتقرير مصير مستقبلها لضمان استمرارها وبقائها، ولعظم المسؤولية وتزايد المهام على القادة والرؤساء والمشرفين استوجب عليهم التفكير في آليات جديدة والتي من شأنها تقليل أعباء السلطة من خلال تمكين للمسؤولية لصالح الأتباع والمرؤوسين. وهذا لا يتم إلا من خلال عملية "التمكين الإداري" للأفراد حيث يعبر عن فلسفة إدارية وإستراتيجية حديثة يهدف من خلالها التحفيز والإثارة للطاقات الكامنة لدى أفراد المنظمة.

وعليه سنحاول من خلال هذه الورقة البحثية الكشف على مستوى التمكين الإداري للمورد البشرية من خلال بعض الخصائص الشخصية (الجنس والسن) والتنظيمية (عدد سنوات العمل) في المؤسسة الجزائرية "أسمدال عنابة"، للتوصل إلى مجموعة من التوصيات والاقتراحات التي تساعد في كيفية استغلال التمكين استغلال ايجابيا والحد من العوامل التي تقاومه.

1- إشكالية الدراسة: إن عالم اليوم يشهد ثورة حقيقية في مختلف المجالات، فاختلفت التوجهات وتعددت المطالبات والاحتياجات، الأمر الذي فرض على اغلب المنظمات مواكبة التغيرات لتقديم أجود المنتجات انطلاقات الاستغلال الأمثل للمدخلات، ونظرا لتزايد المهام على الطبقات العليا والوسطى توجب عليهم التفكير في آليات جديدة والهدف منها تقليل أعباء السلطة والمسؤولية لصالح الأتباع وهذا لا يتم إلا من خلال عملية "التمكين الإداري" الذي يعتبر الفلسفة الجديدة التي أحدثت ثورة في عالم الإدارة والهدف تحفيز وإثارة الطاقات الكامنة لدى أفراد المنظمة.

ففكر التمكين ظهوره لم يأتي فجأة، فظهوره وتطوره كان نتيجة عمليات تراكمية قد تزيد على مائة عام تقريبا، فهو حتمية أكثر من ضرورية في يلجأ إليها لتنمية وتسيير المورد البشري وهذا ما يذهب إليه العديد من الباحثين والدارسين. وفي ظل ما تسعى إليه منظمات اليوم من طرق تسيير وإدارة أفرادها العاملين.وعليه جاءت دراستنا الحالية تهدف إلى التعرف على واقع التمكين الإداري في مؤسسة " أسميدال عنابة " من خلال طرح التساؤلين الرئيسيين التاليين :

ففكر التمكين ظهوره لم يأتي فجأة، فظهوره وتطوره كان نتيجة عمليات تراكمية قد تزيد على مائة عام تقريبا، فهو حتمية أكثر من ضرورية في يلجأ اليها لتنمية وتسيير المورد البشري وهذا ما يذهب إليه العديد من الباحثين والدارسين. وفي ظل ما تسعى إليه منظمات اليوم من طرق تسيير وإدارة أفرادها العاملين.وعليه جاءت دراستنا الحالية تهدف إلى التعرف على واقع التمكين الإداري في مؤسسة " أسميدال عنابة " من خلال طرح التساؤلين الرئيسيين التاليين :

- ما هو مستوى التمكين الإداري لدى عينة البحث في مؤسسة "أسمدال عنابة"؟
- هل يختلف مستوى التمكين الإداري لدى عينة البحث باختلاف الخصائص الشخصية والتنظيمية؟

ويتفرع عن هذا التساؤل الرئيسي الثاني التساؤلات الفرعية التالية:

1- هل يختلف مستوى التمكين الإداري لدى عينة البحث يعزى لاختلاف الجنس (ذكر-أنثى)؟
2- هل يختلف مستوى التمكين الإداري لدى عينة البحث يعزى لاختلاف السن؟
3- هل يختلف مستوى التمكين الإداري لدى عينة البحث يعزى لاختلاف سنوات العمل؟

2- الفرضيات الرئيسة:

1- مستوى التمكين الإداري لدى عينة البحث في مؤسسة " أسمدال عنابة " مرتفع.
2- يختلف مستوى التمكين الإداري لدى عينة البحث باختلاف الخصائص الشخصية والتنظيمية.

وتتفرع عن هذه **الفرضية الثانية الفرضيات التالية:**

- يختلف مستوى التمكين الإداري لدى عينة البحث يعزى للجنس (ذكر-أنثى).
- يختلف مستوى التمكين الإداري لدى عينة البحث يعزى للسن.
- يختلف مستوى التمكين الإداري لدى عينة البحث يعزى لسنوات العمل.

3- أهمية الدراسة : تكمن أهمية الدراسة فيما يلي:

- العمل على الوصول إلى نتائج ميدانية لحقيقة مستوى التمكين الإداري السائد في المؤسسة " أسميدال عنابة "، والذي من شأنها تقديم توصيات وبدائل لتدعيم نقاط القوة وتدارك نقاط الضعف لتحسين واقع التمكين الإداري وتفعيله في هذه المؤسسة.
- الكشف على واقع التمكين الإداري في المؤسسة، مما يساعد المديرين والمشرفين في هذه المؤسسة من الاستفادة من نتائج هذه الدراسة وتوظيف توصياتها لتحسين النتائج المرجوة من التمكين.

إضافة لهذه فالدراسة يمكنها تمهيد الطريق أمام عدد من البحوث والدراسات ، ما يجعلها تضيف المزيد من المتغيرات التي من الممكن أن تؤثر على ذات الموضوع بما يسهم في تحقيق التراكم المعرفي.

4- أهداف الدراسة : وتهدف الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

- الكشف على مستوى التمكين الإداري في "مؤسسة أسميدال عنابة".
- الكشف عن اختلاف مستوى التمكين الإداري لدى عينة البحث يعزى للجنس (ذكر- أنثى).
- التعرف عن اختلاف مستوى التمكين الإداري لدى عينة البحث يعزى للسن.
- الكشف عن اختلاف مستوى التمكين الإداري لدى عينة البحث يعزى لسنوات العمل.

5- التعريفات الإجرائية:

تعريف التمكين الإداري: يعرف التمكين الإداري على أنه " الحالة النفسية والنفسوجسدية التي يعيشها الموظف بالمؤسسة العمومية "أسميدال عنابة"، والتي تساعده على توظيف جميع طاقاته والمترجمة في سلوكه الايجابي للرفع من مستوى وجودة أدائه".

تعريف مستوى التمكين الإداري: يقصد به مجموع إجمالي الدرجات المتحصل عليها من خلال استجابات الموظفين بالمؤسسة العمومية لصناعة الأسمدة والأدوية الفلاحية "أسميدال عنابة" (مصلحة الموارد البشرية ، مصلحة الكيمياء) على مقياس التمكين الإداري المعد لهذه الدراسة، وصحح على مقياس ليكرت الخماسي ومستوياته حددت كما يلي: مستوى منخفض [1-1.33]، مستوى متوسط [1.34- 2.67]، مستوى مرتفع [2.68-4.01].

المؤسسات العمومية: وهي مؤسسات تابعة للدولة تقدم خدمات في المجال الفلاحي، وتسير من طرف أشخاص يختارون من طرف الجهات الوصية، وفي دراستنا متمثل في"المؤسسة العمومية لصناعة الأسمدة والأدوية الفلاحية "أسميدال عنابة (مصلحة الموارد البشرية و مصلحة الكيمياء)".

6- الدراسة السابقة:

دراسة (عبد الله بن عبد الرحمان البريدي،نورة بنت محمد الرشيدي 2012) بعنوان: مستويات ومعوقات التمكين وعلاقته بالولاء التنظيمي في المصارف السعودية" دراسة تطبيقية على عينة من مصارف مدينة بريدة، وهدف هذه الدراسة التعرف على مستوى تمكين العاملين والولاء التنظيمى في المصارف السعودية ممثلا في عينة من مصارف مدينة بريده، وتحديد ما إذا كان هناك علاقة بين تمكين العاملين والولاء التنظيمي والتعرف على طبيعة تلك العلاقة وما قد يترتب عليها بخصوص الأداء في المصارف. وتم استخدام في هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي والذي يتم من خلاله الوصف الكمى لمفهومى التمكين العاملين والولاء التنظيمي واستكشاف العلاقة بينهما باعتماده على أسلوب الإستبيانة كأداة لجمع البيانات، وخلصت النتائج إلى أن وجود مستوى

مرتفع نسبيا من التمكين لدى الموظفى المصارف في مدينة بريدة، كما أشارت النتائج أيضا إلى وجود علاقة بين العاملين والولاء التنظيمى. (البريدي، 2012).

التعقيب على الدراسة السابقة: نلاحظ أن هذه الدراسة تتفق مع دراستنا من حيث المنهج المطبق وهو المنهج الوصفي، وأدوات الدراسة المعتمد والمتمثلة في الاستبيان، بالإضافة لهدف الدراسة المتمثل في التعرف مستوى التمكين الإداري أما أوجه الاختلاف فتتمثل في بيئة الدراسة.

لكن كانت هذه الدراسات بمثابة الخلفية النظرية التي ساعدت في بناء تصور واضح لحدود البحث، من خلال بناء إشكالية وفرضيات وتحديد منهج الدراسة والتعرف على الأساليب الإحصائية المستخدمة.

أولا: الجانب النظري

مفهوم التمكين الإداري: بالرغم من تعدد التعاريف حول مفهوم التمكين الإداري إلا أن هناك اتفاق على معناه وخصائصه بشكل عام. ومن أهم التعاريف الخاصة بمفهوم التمكين الإداري نذكر مايلي:

حيث عرف Brown سنة 2006 التمكين "Improvement" على أنه: "عملية إعطاء الموظفين القوة لاتخاذ القرارات بشأن عملهم، وأن التمكين إستراتيجية تهدف إلى تحرير الطاقات الكامنة لدى الأفراد، وإشراكهم في عمليات بناء المنظمة، باعتبار أن نجاح المنظمة يعتمد على تناغم حاجات الموظفين مع رؤية المنظمة وأهدافها بعيدة الأمد (فلة، 2017).

وتم تعريف التمكين أيضا من طرف (Brown, and Harver, 2006,P.241) بأنه: "إستراتيجية تهدف إلى تحرير الطاقات الكامنة لدى الأفراد، وإشراكهم في عمليات بناء المنظمة باعتبار أن نجاح المنظمة يعتمد على تناغم حاجات الأفراد مع رؤية المنظمة وأهدافها البعيدة" (يوسف).

يعرفه (daft 2001 p501): بأنه "منح العاملين في المنظمة القوة الحرية والمعلومات وصنع القرارات والمشاركة في إتخاذها".

ويوضح (Hellriegel fothers,2007 ,227) مفهوم للتمكين بأنه"(1) القدرة على أن يكون الفرد فاعلا(2) أداءه المهام المهمة (أي ذو هدف) (3) أن يكون لديه الاستقلالية في أداء العمل(4) الخبرة والقدرة في التأثير عند أداء العمل وتحقيق الأهداف " (سماح، 2007).

خصائص التمكين الإداري للعاملين: يتسم تمكين العاملين بخصائص يمكن تلخيصها كالتالي:

أ- يحقق (التمكين) زيادة النفوذ الفعال للأفراد وفرق العمال بإعطائهم المزيد من الحرية لأداء مهامهم.

ب- يركز (التمكين) على القدرات الفعلية للأفراد في حل مشاكل العمل والأزمات.

ج- يستهدف (التمكين العاملين) استغلال الكفاءة التي تكمن داخل الأفراد استغلال كاملا.

د- يجعل (التمكين) الأفراد أقل اعتمادا على الإدارة في إدارة نشاطهم ويعطيهم السلطات الكافية في مجال عملهم.

هـ- يجعل (التمكين) الأفراد مسؤولين عن نتائج أعمالهم وقراراتهم (سعيد، 2010).

3- مراحل عملية التمكين وأهميته بالنسبة للمورد البشري: ويمكن اختصار مراحل تطبيق عملية تمكين العاملين في ستة مراحل وهذا حسب النموذج المقدم من طرف Ranlow، ولكي تتكامل حسبه يجب اعتماد مبدأ التدرج. ويمكن تلخيص الخطوات الست كمايلي:

الخطوة الأولى: عرّف ووصّل معنى التمكين لكل عضو من أعضاء المنظمة.

الخطوة الثانية: حدّد الأهداف والاستراتيجيات التي تحقق التمكين.

الخطوة الثالثة: درّب الأفراد على القيام بأدوارهم الجديدة وبأساليب وطرق تتوافق مع أهداف المنظمة وفي إطار توسيع وتقوية التمكين.

الخطوة الرابعة: عدّل تركيب المنظمة وهياكلها بحيث يتطلب إدارة أقل وبيروقراطية أقل، ويساهم في الابتكار والاستقلالية بدرجة وحرية أكبر في أداء العمل.

الخطوة الخامسة: عدّل أنظمة المنظمة مثل نظم التخطيط والرقابة والمكافآت والترقية والنقل والتدريب والتطوير ونظم التشغيل وذلك لدعم عملية تمكين العاملين.

الخطوة السادسة: قيّم بمتابعة عملية التمكين من خلال قياس التحسن الذي تم، والتعرف على آراء العاملين أو أعضاء المنظمة لكي تؤخذ في الاعتبار لتحسين هذه العملية باستمرار (فلة، 2017).

ثانيا: الجانب الميداني:

1- منهج الدراسة: نظرا لطبيعة البحث والذي يهدف إلى الكشف على مستوى التمكين الإداري بمؤسسة "أسميدال عنابة"، تم اعتماد المنهج الوصفي والهدف منه وصف الظاهرة كما هي في الواقع من أجل الاقتراب أكثر من الواقع العلمي من خلال وصف كل الحقائق المتعلقة بالموضوع.

2- عينة الدراسة: باعتبار العينة من الوسائل الأساسية في الدراسات الميدانية، والتي من خلالها يتم اختبار الفرضيات ميدانيا، فقد كان مجتمع بحثنا جميع موظفي مصلحة الموارد البشرية ومصلحة الكيمياء في مؤسسة "أسميدال عنابة ". ولصغر حجمه، قمنا بمسح شامل لكل أفراد مجتمع الدراسة حيث قدر المجتمع بـ (20) موظف، وتم توزيع الاستمارات عليهم، وبعد التدقيق وفحص

الاستمارات اتضح لنا وجود استمارات غير صالحة للتحليل لعدم استكمال بياناتها وأخرى لم ترد إلينا، وبالتالي أصبح العدد المشارك في هذه الدراسة (15) مفردة.

الجدول (01): يوضح توزيع أفراد العينة حسب متغير الجنس.

الجنس	التكرارات	النسبة
ذكر	06	%40
أنثى	09	%60
المجموع	15	%100

تمثل نسبة 60% فئة الموظفات، وهي أعلى نسبة إذا ما قورنت بالنسبة التي تليها والممثلة في نسبة 40% والمتمثلة فئة الموظفين. من الملاحظ من خلال النتائج أن فئة الاناث تستحوذ على أعلى نسبة في الوحدتين، وهذا يمكن إرجاعه إلى طبيعة الوظيفة التي تستقطب الجنس النسوي أكثر من الذكور.

3- أداة الدراسة :

مقياس التمكين الإداري: أستخدم في هذه الدراسة مقياس اعد وطبق في نفس الميدان وعلى نفس المجتمع تقريبا ليقيس أبعاد التمكين الإداري لدى الموظفين،كما تم التأكد من أبعاد التمكين من خلال دراسة استطلاعية وخلصت لنفس الأبعاد. وتم الاعتماد في الدراسة الحالية على النسخة المستخدمة من قبل "فلة عيساوي" (2017) في الدراسة المقدمة لنيل شهادة الدكتوراه. وتمت الإجابة على المقياس وفقا لسلم التدرج الخماسي لليكرت، وهو يحتوى على (40) بندا موزعة على 05 مستويات حسب سلم ليكرت الخماسي لقياس الاتجاهات ذو البدائل التالية: (موافق بشدة- موافق- محايد- غير موافق- غير موافق بشدة)، و التي أعطيناها القيم التالية على الترتيب: 5-4-3-2-1.وجاءت الفقرات على النحو التالي:

الجدول (02): يوضح توزيع البنود على أبعاد مقياس التمكين الإداري.

رقم البند	عدد البنود	أرقام البنود
تفويض السلطة	08	8-7-6-5-4-3-2-1.
المشاركة في اتخاذ القرارات	08	16-15-14-13-12-11-10-09.
المشاركة بالمعلومات	09	25-24-23-22-21-20-19-18-17.
الاستقلالية	08	33-32-31-30-29-28-27-26
المساءلة	07	40 -39-38-37-36-35-34

4- الخصائص السيكومترية:

الخصائص السيكومترية:(الصدق والثبات): قصد التأكد من صدق الأداة اعتمدنا على الصدق الذاتي أو صدق المقياس والمعبر عنه بالجذر التربيعي لمعامل الثبات. وقدر الصدق ب 0.95. و**الثبات:** تم حساب معامل ألفاكرومباخ: ثبات مقياس التمكين الإداري: 0.92.

5- أساليب التحليل الاحصائي: تم في الدراسة استخدم برنامج الحزم الإحصائية للعلوم الاجتماعية (Spss 22) لتفريغ البيانات مستخدمين الأساليب الإحصائية التالية:

- معادلة ألفا كرومباخ: لحساب الصدق والثبات.
- المتوسط الحسابي والوسيط والمنوال: اختبار نوع توزيع البيانات.
- المتوسط الحسابي والانحراف المعياري والنسب المؤوية والتكرارات: لمعرفة مستوى التمكين الإداري بمؤسسة "أسميدال عنابة".
- إختبار (ت): لمعرفة الاختلاف والفروق في مستوى التمكين الإداري بمؤسسة "أسميدال عنابة" يعزى لمتغير (الجنس).
- إختبار التباين الأحادي: لمعرفة دلالة الفروق في مستوى التمكين يعزى لمتغير (السن، سنوات العمل).

الجدول(03): مفتاح التصحيح المعتمد في الدراسة.

طول خلايا المقياس	مستوى التمكين الإداري
[1- 2.33[	ضعيف
[2.34 – 3.67]	متوسط
[3.68 – 4.1]	مرتفع

ملاحظة: في معالجة البيانات إحصائيا عند استخدام برنامج (SPSS)، يتم مقارنة قيمة (Sig) المتحصل عليها بمستوى الدلالة المقترح (∞) مع مستوى دلالة معينة (0.05- 0.01-0.1). في حالة الحصول على قيمة (Sig) وكانت أصغر من قيم مستوى الدلالة الثلاثة، يتم رفض الفرضية الصفرية ويتم قبول الفرضية البديلة، أما في حالة الحصول على قيمة (Sig) وكانت أكبر من القيم (0.05- 0.01-0.1) ترفض الفرضية البديلة وتقبل الفرضية الصفرية (مراد، لمين، 2018: 230).

6- عرض ومناقشة وتحليل النتائج:

اختبار التوزيع الطبيعي: بغرض معرفة نوع توزيع بيانات دراستنا قمنا بحساب مقاييس النزعة المركزية (المتوسط الحسابي، الوسيط- المنوال)، فكانت قيمة المتوسط الحسابي تقدر ب 3.32، وقدرت قيمة الوسيط ب 3.40، وقدرت قيمة المنوال ب2.93. ومنه نلاحظ تقارب في مقاييس النزعة المركزية مما يدل على أن بيانات دراستنا موزعة توزيعا طبيعيا.

1- اختبار ومناقشة الفرضية القائلة: أن مستوى التمكين الإداري بمؤسسة لدى عينة البحث في مؤسسة " أسميدال عنابة" مرتفع.

يمكننا اختبار هذه الفرضية من خلال النتائج المتحصل عليها من حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لأبعاد التمكين الإداري كما هو موضح في الجدول التالي:

الجدول(03):مستوى التمكين الإداري بمؤسسة " أسمدال عنابة "

الرقم	البعد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المستوى
01	المساءلة	3.87	0.90	مرتفع
02	تفويض السلطة	3.33	0.97	متوسط
03	الاستقلالية	3.25	1.04	متوسط
04	المشاركة في اتخاذ القرارات	3.08	0.89	متوسط
05	المشاركة بالمعلومات	2.76	0.98	متوسط
الدرجة الكلية		3.25	0.95	متوسط

يبين الجدول رقم (04) إن المتوسطات الحسابية لاستجابات أفراد فئة دراستنا لعوامل التمكين الإداري بمؤسسة "أسميدال عنابة"،(تفويض السلطة – الاستقلالية- المشاركة في اتخاذ القرارات- المشاركة بالمعلومات)جاءت بدرجة متوسطة ماعدا (محور المساءلة) الذي جاء مرتفع وقدر ب (3.87) وهذا يمكن إرجاعه إلى طبيعة العلاقات بين الموظفين داخل لمؤسسة مما ولد روابط ومشاعر التآزر والترابط والتضامن بينهم، وبلغ المتوسط الكلي لمستوى التمكين الإداري (3.25)، وانحراف معياري مساوي (0.95).

ومنه فإن مستوى التمكين الإداري في مؤسسة "أسمدال عنابة" محل الدراسة متوسط، وهذا ما يتعارض مع دراسة "عبد الله بن عبد الرحمان، نورة بنت محمد الرسيدي البريدي " التي خلصت إلى أن مستوى التمكين مرتفع نسبيا لدى موظفي المصارف في مدينة بريدة.

2- نتائج الفرضية الجزئية الأولى: يختلف مستوى التمكين الإداري لدى عينة البحث يعزى للجنس (ذكر-أنثى).

وللتأكد من صحة هذه الفرضية تم استخراج المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية وقيمة (ت)، وللتعرف على دلالة الفروق بين متوسطات التمكين الإداري حسب استجابات الموظفين والجدول يوضح ذلك:

الجدول(04):المتوسط الحسابي والانحراف المعياري واختبار(ت) للدلالة على الفروق في استجابات أفراد العينة تبعا لمتغير الجنس.

المتغير	الجنس	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة (ت)	درجة الحرية	مستوى الدلالة
مستوى التمكين الإداري	ذكر	04	3.40	045	0.35	13	0.35
	أنثى	11	3.29	0.53			

من خلال الجدول رقم (04) نلاحظ أن قيمة الدلالة المحسوبة (sig) والمساوية ل (0.35) أكبر من مستوى الدلالة (0.05)، وبالتالي فهي غير دالة إحصائيا أي أنه لا يختلف مستوى التمكين الإداري لدى موظفي مؤسسة " أسميدال عنابة" يعزى لاختلاف الجنس (ذكر-أنثى). ما لا يتفق مع الفرضية الجزئية الأولى التي لم تتحقق.

3- نتائج الفرضية الجزئية الثانية: يختلف مستوى التمكين الإداري لدى عينة البحث يعزى للسن (أقل من 05 سنوات-من 06 سنوات إلى 11سنة-12سنة إلى ما فوق)، وللتحقق من هذه الفرضية تم استخدام تحليل التباين الأحادي (one-way anouva).

الجدول(05):يبين تحليل التباين الأحادي لمتغير السن.

المتغير	مصدر التباين	مجموع المربعات	متوسط المربعات	درجة الحرية	قيمة (ف)	مستوى الدلالة
التمكين الإداري	بين المجموعات	0.92	0.30	3	1.28	0.32
	داخل المجموعات	2.65	0.24	11		

يتبين من خلال النتائج المتحصل عليها من الجدول رقم (05) أن قيم كل من قيمة (ف) المساوية ل (1.28) وقيمة الدلالة المحسوبة (sig) تساوي (0.32) وهما قيمتان أكبر من مستوى الدلالة (0.05)، ومنه فانه لا يختلف مستوى التمكين الإداري لدى موظفي مؤسسة "أسميدال عنابة" يعزى لاختلاف السن. ما لا يتفق مع الفرضية الجزئية الثانية التي لم تتحقق.

4- نتائج الفرضية الجزئية الثالثة: مستوى التمكين الإداري لدى أفراد عينة دراستنا يعزى لسنوات العمل. ولاختبار صحة هذه الفرضية تم استخدام تحليل التباين الأحادي (one-way anouva).

الجدول(06): يبين تحليل التباين الأحادي لمتغير سنوات العمل.

المتغير	مصدر التباين	مجموع المربعات	متوسط المربعات	درجة الحرية	قيمة (ف)	مستوى الدلالة
التمكين الإداري	بين المجموعات	0.83	0.28	3	1.12	0.38
	داخل المجموعات	2.74	0.24	11		

من خلال النتائج الجدول رقم (06) نلاحظ أن قيم كل من (ف) المساوية ل (1.12) وقيمة الدلالة المحسوبة (sig) تساوي (0.38) وهما قيمتان أكبر من مستوى الدلالة (0.05)، ومنه فانه لا يختلف مستوى التمكين الإداري لدى موظفي مؤسسة"أسميدال عنابة" يعزى لاختلاف سنوات العمل. ما لا يتفق مع الفرضية الجزئية الثالثة التي بدورها لم تتحقق.

ومنه: لا يختلف مستوى التمكين لدى عينة البحث باختلاف الخصائص الشخصية والتنظيمية.

الخلاصة:

خلصت الدراسة الحالية حول واقع التمكين الاداري "بالمؤسسات العمومية الجزائرية"دراسة ميدانية بمؤسسة " أسميدال عنابة إلى النتائج التالية:

1- مستوى التمكين الاداري لدى عينة البحث في مؤسسة "أسمدال عنابة" متوسط.

2- لا يختلف مستوى التمكين لدى عينة البحث باختلاف الخصائص الشخصية والتنظيمية.والتي تم الإجابة عليها من خلال:

أ. لا يختلف مستوى التمكين الإداري لدى موظفي مؤسسة" أسميدال عنابة " يعزى للجنس (ذكر-أنثى).

ب.لا يختلف مستوى التمكين الإداري لدى موظفي مؤسسة"أسميدال عنابة" يعزى للسن.

ت.لا يختلف مستوى التمكين الإداري لدى موظفي مؤسسة" أسميدال عنابة " يعزى لسنوات العمل.

وعلى ضوء النتيجة المتحصل عليها، يمكن تقديم مجموعة من المقترحات والتوصيات الأكاديمية والعلمية ومن أهمها:

- تعزيز سياسة الباب المفتوح عن طريق فتح قنوات الاتصال أمام الموظفين لتوصيل أفكارهم لمرؤوسيهم.
- العمل على خلق أجواء وإجراءات تزيد من تعزز روح الفريق الجيدة والسائدة في المؤسسة.
- العمل تقديم إجراءات وقوانين من شأنها إعطاء فرصة تسمح بتفويض السلطة للموظفين والذي يرفع من مستوى التمكين الإداري للاستفادة أكثر من قدرات وإمكانيات موظفيها.
- الزيادة من فرص مشاركة الموظفين في اتخاذ القرارات داخل المؤسسة وتقديم البدائل في تسيير شؤون المؤسسة.
- تجسيد ثقافة مشاركة الإدارة بالمعلومات مع الموظفين لإعطاء ثقة لرفع مستوى الولاء التنظيمي.
- توفير نوع من المرونة داخل المؤسسة لإعطاء استقلالية أكثر للموظفين للاستفادة من قدراتهم وخبراتهم العلمية والعملية.

قائمة المراجع:

- خالد سعيد. (2010). أثر السياسات التنظيمية على التمكين الوظيفي لدى العاملين في الدوائر الحكومية منطقة تبوك المملكة السعودية، ص 44.
- عبد الله بن عبد الرحمان، نورة بنت محمد الرسيدي البريدي. (2012)، مستويات ومعوقات التمكين وعلاقته بالولاء التنظيمي في المصارف السعودية. المجلد الثاني والخمسون (العدد الثاني).
- عريقات أحمد يوسف. (بلا تاريخ). دور التمكين في ادارة الازمات في منظمات الاعمال. ص 7.
- عيساوي فلة. (2017). التمكين الاداري علاقته بالالتزام الوظيفي. ص 137.
- مؤيد يوسف سماح. (2007). أثر التمكين في تعزيز السمات القيادية للمدير. ص 200.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 1015 – 1030
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

صعوبات تعلم اللغة الشفهية لدى ذوي صعوبات التعلم
The Difficulties of learning the oral language

د/ سمية فلوسي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة1
feloussisoumia@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2020/02/14 تاريخ القبول: 2020/06/22

الملخص:
يهدف هذا المقال إلى التعريف بصعوبات اللغة الشفهية وصعوبات التعلم، كما يكشف عن أهم التصنيفات التي وضعت لصعوبات اللغة الشفهية وتحديد أهم الخصائص التي يتميز بها التلاميذ ذوي صعوبات اللغة الشفهية، وكيفية تشخيص وتقييم صعوبات اللغة الشفهية والمتطلبات الأساسية لتعليم اللغة الشفهية، وأهم الأساليب والاستراتيجيات لعلاج صعوبات اللغة الشفهية.
الكلمات المفتاحية: صعوبات اللغة الشفهية، صعوبات التعلم

Abstract:
This article aims to introduce the difficulties of the oral language and the difficulties of learning, as it reveals the most important classifications that were developed for the difficulties of the oral language, and to determine the most important characteristics of students with verbal language difficulties, how to diagnose and evaluate the difficulties of the oral language and the most important methods and strategies for treating Oral language difficulties.
key words : Expressive language difficulties, language, Integrative language difficulties.

مقدمة:

تعد اللغة من أعظم إنجازات المجتمعات البشرية، وتعتبر من أهم وسائل التواصل الاجتماعي خاصة في التعبير عن الذات وفهم الآخرين، فهي وسيلة هامة لتطور ونمو الجانب العقلي، والجانب الانفعالي، والجانب الاجتماعي للإنسان.

وتعتمد عملية التواصل اللغوي على الرموز المنطوقة وتسمى باللغة الشفهية والتي يستخدمها الطفل ليعبر عن أفكاره من جهة، ويفهم كلام الآخرين من جهة أخرى وذلك باستخدام الكلمات والجمل التي تتشكل لدى الطفل من خلال المؤثرات البيئية من جهة والقاعدة المعرفية من جهة أخرى، أين تعتمد القاعدة المعرفية على سلامة العمليات النفسية الأساسية والعمليات النفسية الثانوية المرتبطة ارتباطا وثيقا ببعضها البعض، فلا يمكن أن تتطور اللغة دون العمليات النفسية، وبناءا على ذلك يتشكل لدينا السلوك اللفظي الذي يتطور تدريجيا لدى الطفل.

ويضمن لنا الاكتساب الجيد للغة الشفهية مسار تعليمي ناجح لتلميذ، حيث ما إن يدخل الطفل للمدرسة في السادسة من العمر حتى يكون قد أتقن الكثير من المهارات اللازمة للتعامل شفويا مع أبناء لغته الوطنية، إذ يكون قد اكتسب ذخيرة مناسبة من مفردات العربية يستعملها في جمل استعمالا مقبولا للتعبير عن ذاته من جهة وفهم ما يقوله الآخرون من جهة أخرى، فتراه قادرا على أن يطرح أسئلة ويجيب عليها ، ويتفاعل في المناقشات الصفية التي تجري داخل القسم أو تجري في إطار أسرته أو مع أقرانه.

وإذا كان ذلك يسيرا بالنسبة لجل الأطفال فانه ليس كذلك لدى بعضهم، فمنهم من تراه يقف غير قادر على تجاوز مكون من مكونات اللغة سواء من حيث القدرة على اختزان العدد المناسب من المفردات في حافظته اللغوية، أو من حيث القدرة على استخدام هذه المفردات في تراكيب مناسبة للتعبير عن ذاته، أو من حيث القدرة على استيعاب ما يتفوه به الآخرون، فترى هذه الفئة تعاني من عجز وصعوبة في تطوير لغتهم الشفهية رغم توفر كل الظروف المناسبة سواء البيئية أو الصحية أو الاجتماعية أو الأسرية وحتى من ناحية ذكائهم تجده من المتوسط فما فوق، إلا أنهم يبقون عجزين عن التعبير عن أنفسهم أو فهم ما يقوله الآخرون لهم، مما يؤدي بهم إلى الوقوع في مشكلات أكاديمية تعيق مسارهم التعليمي.

1- تحديد المفاهيم:

1.1- تعريف صعوبات اللغة الشفهية: يمكن تعريف صعوبات اللغة الشفهية على أنها خلل وظيفي ناتج عن خلل في العمليات العقلية الأساسية، أين تتمثل صعوبات النمو اللغوي عند الأطفال في مشكلات تتعلق بـ: علم أصوات الكلام، وعلم الصرف، وبناء الجملة وتركيبها، وعلم دلالات الألفاظ وتطورها، وكذلك في المحتوى، والشكل والاستخدام[1].

كما يمكن تعريفها بأنها خلل وظيفي واضح في قدرة الطفل على نطق الكلام أو إخراج الصوت، أو نقص الطلاقة اللغوية أو عجز عن تطوير لغته الاستيعابية أو لغته التعبيرية[2].

أما القاموس الطبي فيعرفها بأنها اضطراب في اللغة التعبيرية ناتج عن خلل في النمو اللغوي الطبيعي للطفل، يقود إلى ضعف في القدرة على الإنتاجية اللغوية العامة المتمثلة في صعوبة الحصول على كلمات جديدة وقصور في تركيب الجمل واختيار الكلمة المناسبة في المكان المناسب[3].

يمكن القول أن اضطراب اللغة الشفهية يرجع إلى عدم انتظام الوظيفة اللفظية والتي يكون مردها إلى وجود خلل وظيفي في العمليات العقلية الأساسية (الانتباه-الإدراك-الذاكرة) حيث تظهر على شكل تشويش في تكوين الجمل والتلفظ بها، أو نطق الكلمات أو فهمها والتلفظ بها أو عند استقبال الكلمات والجمل من الآخرين.

2.1- تعريف صعوبات التعلم: تعرف الحكومة الاتحادية في الولايات المتحدة الأمريكية صعوبات التعلم بأنها اضطراب في واحدة أو أكثر من العمليات النفسية الأساسية والمتضمنة في فهم واستخدام اللغة المنطوقة أو المكتوبة، والتي يمكن أن تعبر عن نفسها من خلال نقص القدرة على الاستماع أو التفكير أو الكلام أو القراءة أو الكتابة أو في أجزاء العمليات الحسابية، ويتضمن هذا المصطلح حالات الإعاقة الإدراكية وإصابات الخلل الدماغي البسيط، والديس لكسيا، والحبسة الكلامية النمائية، لكن هذا المصطلح لا يتضمن الذين يعانون من مشكلات التعلم الناتجة أساسا عن الإعاقات البصرية أو السمعية أو

الحركية، أو التخلف العقلي، أو الاضطرابات الانفعالية أو الحرمان البيئي والثقافي والاقتصادي[4].

ويشير "كيرك" إلى صعوبات التعلم بأنها تخلف أو اضطراب أو تأخرفي تطور واحدة أو أكثر من عمليات الكلام واللغة والقراءة والحساب أو المواد الدراسية الأخرى والتي تنشأ عن الإعاقة النفسية التي يسببها الاختلال الوظيفي لنصفي المخ أو الاضطرابات السلوكية والوجدانية، كما انه ليس نتيجة للتخلف العقلي أو غياب بعض الحواس أو العوامل التعليمية أو الثقافية.

أما "بيتمان" فيعرف ذوي اضطرابات التعلم بأنهم هؤلاء الأطفال الذين يظهرون اضطرابا تعليميا واضحا بين الأداء العقلي المتوقع وبين المستوى الفعلي المرتبط بالاضطرابات الأساسية في العملية التعليمية، وقد تنشأ تلك الاضطرابات عن الاختلال الوظيفي للعصب المركزي في حين أنها لا ترتبط بالتخلف العقلي العام أو الاضطراب الوجداني أو الثقافي أو غياب الحواس[5].

من خلال التعريفات السابقة يمكن القول أنها تتفق على أن صعوبات التعلم مردها إلى الخلل الوظيفي في العمليات المعرفية الأساسية (الانتباه- الإدراك- الذاكرة) والتي تؤثر سلبا على العمليات المعرفية الثانوية (الفهم-اللغة-حل المشكلات-اتخاذ القرارات وغيرها)، كما تتفق التعريفات على أن صعوبات التعلم ليست وليدة مشكلات صحية أو تعليمية أو ثقافية أو وجدانية أو تخلف عقلي.

2- تصنيف صعوبات اللغة الشفهية:

يمكن تصنيف اضطرابات اللغة الشفهية على أنها اضطرابات فيما يلي:

1.2- صعوبات اللغة الاستقبالية: يتمكن الأطفال الذين يعانون من اضطرابات في اللغة الاستقبالية من سماع كلام الآخرين ولكنهم لا يفهمون معنى ما يقال، وتسمى هذه الحالة بالصمم اللفظي، وعدم القدرة على فهم المعاني اللفظية السمعية، ويعتبر عدم القدرة على استقبال وتفسير اللغة المنطوقة الخاصية الأساسية في صعوبة اللغة الشفهية الاستقبالية في حين تظهر الأعراض الأساسية في الفشل في ربط الكلمات المنطوقة مع الأشياء، والأعمال، والمشاعر، والخبرات أو الأفكار، وبسبب أن الطفل لا يفهم ما يسمع

فهو لا يمتلك لغة لها معنى للتعبير عن الأشياء، وقد يظهر هؤلاء الأطفال مدى واسعا من الإعراض حسب شدة الصعوبة، وقد يكونون غير منتبهين للصوت ويفشلون في التمييز فيما بين الكلمات أو مجموعات من الكلمات، ونقص في الثبات عند الاستجابة باللغة المنطوقة، وكذلك لديهم صعوبة في إتباع التعليمات أو الأوامر، وفي تعلم معنى إجراءات معينة من الكلام مثل حروف الجر والصفات وكذلك لديهم صعوبة في تعلم المعاني المتعددة للكلمة نفسها.

أحضر طفل يبلغ من العمر خمس سنوات لعيادة معالجة النطق والكلام لأنه لا يتكلم، وقد إعتقد الأهل في البداية بأنه لا يستجيب للكلام الشفهي لأنه أصم ومع أن فحص التخطيط السمعي قد أشار بأنه قادر على السمع إلى أن مشكلته كانت تتمثل في عدم القدرة على فهم اللغة، واستقبالها، واشتقاق معنى مما يسمع، ولقد استجاب للإشرات والأوامر الحركية وكان ينزع للاستجابة بشكل حركي، فعند سماعه لعبارة "تعال هنا" فانه لم يقم بأية استجابة في حين تفاعل مع إشارة اليد التي تحمل معنى الحضور بالاستجابة الفورية، وقد طور هذا الطفل نظام اتصال حركي يسبب عدم قدرته على استقبال وتفسير اللغة الشفهية، وبسبب عدم قدرته على فهم اللغة لم يتعلم الكلام، ولقد أشارت الفحوص النفسية على اختبار يتطلب أداء غير لفظي بأنه يتمتع بدرجة ذكاء عادية، فقد كان هذا الطفل يعاني من صعوبة في اللغة الاستقبالية الشفهية[6].

2.2- صعوبات اللغة التعبيرية الشفهية: يقصد بصعوبات اللغة التعبيرية الشفهية عدم القدرة على التعبير عن ما بداخل النفس من مشاعر وأحاسيس بلغة منطوقة، وهذه وظيفة أساسية وهامة للتواصل الإنساني فالأطفال ذوي صعوبات التعبير الشفهي غير قادرين على التواصل شفويا مع الآخرين[7].

وقد حدد "جونسون ومايكل بست" نمطين متميزين لصعوبات اللغة الشفهية التعبيرية هما:

- **النمط الأول**: يظهر صعوبة في اختيار واسترجاع الكلمات، وقد يعزي ذلك إلى صعوبة وخلل وظيفي في الذاكرة السمعية، أو إعادة ما تم سماعه، وتعتبر استعادة الكلمات من أجل نطقها جزءا هاما في عملية التعبير.

- **النمط الثاني**: يظهر أعراضا في العجز المتعلق ببناء الجمل وتركيبها، حيث يستطيع هؤلاء الأطفال استخدام كلمات منفردة وعبارات قصيرة ولكنهم يواجهون صعوبة في تنظيم كلماتهم والتعبير عن أفكارهم في جمل كاملة، ويتصف نطقهم وكلامهم بحذف كلمات، وتحريف كلمات، وصيغ أفعال غير صحيحة وأخطاء قواعدية مرتبطة بدلالات الألفاظ.

حول "بيلي" البالغ من العمر 7 سنوات للتشخيص وذلك بسبب صعوبة التعبير عن نفسه في المدرسة، وقد حصل في اختبار "وكسلر" للذكاء على درجة عادية، وقد ظهر أن هناك فرقا أو تباينا مقداره 12 نقطة فيما بين درجة "بيلي" في الجانب اللفظي والبالغ 86 درجة، ودرجته في الجانب الأدائي والبالغة 98 درجة.

وقد أظهر الحديث مع "بيلي" فيما يتعلق بخبراته حول حفلة عيد ميلاده الأخيرة، والاستماع له وهو يتحدث حول صور أو قصة قرأت له بأنه يتكلم بشكل مختصر بحيث يستخدم ما بين واحدة إلى ثلاث كلمات فقط في الوقت نفسه، وكانت الجملة التي استخدمها بدائية ولم يطور طلاقته في استخدام الجمل، وعلى النقيض من صعوبته في التعبير عن نفسه شفهيا، لم توجد لديه مشكلات في فهم ما يسمع، وقد أشارت نتائج التقييم إلى أن ذكاء الطفل يقع ضمن المدى العادي إذا كان فهمه الاستقبالي للنطق والكلام في نفس مستواه العمري، وعلى النقيض فقد كانت لغته التعبيرية محدودة بكلمات مفردة أو جمل تتكون من كلمتين أو ثلاثة وكان في مثل هذه الحالة يقع ضمن أداء الأطفال الذين يبلغون من العمر 3 سنوات، ويبدو أن هناك فرقا مقدراه 4 سنوات فيما بين لغته الاستقبالية السليمة ولغته التعبيرية المنخفضة، وتؤكد حقيقة فهم الطفل لما يسمعه إمكانية تركيز العلاج على اكتساب الطلاقة الشفهية عن طريق زيادة الكلمات وتطوير قدرته على استرجاع واستخدام الكلمات بشكل مناسب[8].

3.2- صعوبة اللغة التكاملية: يشتمل تطور اللغة على نمطين من سلوك اللغة التكاملية، ويدعى النمط الأول باللغة الداخلية، والكلام الداخلي، والثاني اللغة المركزية والكلام في مرحلة ما قبل العمليات[9].

وتصف هذه المصطلحات بداية اللغة حين يفكر الأطفال في مرحلة الرضاعة والطفولة دون استخدام للكلمات، وتحدث اللغة التكاملية الأولى حين يبدأ الأطفال في تنظيم وتكامل خبراتهم اليومية بطرق ذات معنى، ويستدل على اللغة الداخلية حين يبدأ الأطفال في استخدام الأشياء بشكل مناسب، وتجميع الأشياء بطرق ذات معنى، والوصول إلى إستنتاجات منطقية من خلال اللعب والنشاطات اليومية ويتصورون أنفسهم في المواقف الخيالية وتشير جميع هذه السلوكات إلى أن الطفل يقوم بأداء سلوكات رمزية دون نطق للكلمات، وتمثل هذه الأنواع من سلوكات اللغة الداخلية العلاقة ما بين المثيرات البصرية والخبرات.

فاللغة التكاملية تشمل على كلمات في شكل رموز، فبعد أن يتعلم الأطفال المعاني الخاصة بالكلمات المنطوقة من خلال الإثارة اللغوية الاستقبالية فإنهم يبدؤون في استخدام اللغة للتواصل مع أنفسهم، وتعتبر مرحلة الكلام مع النفس ذات أهمية كبيرة في التفكير، وإستنتاج علاقات ذات معنى مما يسمعون، وتصنيف الأشياء لفظيا، واستخدام الشبيهات والمجزات، وتنظيم المعلومات، وتشكيل التعميمات، وفهم المتضادات، والأمثال، والحكايات الرمزية، والنكت، والأشياء السخيفة المنافية للعقل.

ويرجع مصطلح صعوبة اللغة التكاملية إلى الصعوبة في التصرف بشكل رمزي، ويتصف بعدم القدرة على فهم العلاقات مثل المتضادات مثل أنالأب رجل والأم.... وتعتبر صعوبة اللغة التكاملية واحدة من أكثر أنواع اضطرابات اللغة شدة، فالأطفال الذين يعانون من صعوبات تكاملية سمعية شفهية يفهمون اللغة ولكنهم يعانون صعوبة في ربط ما سمعوه بخبراتهم السابقة ذات العلاقة، وحين يعرض على الطفل "كوب" ويطلب منه تسميته فانه سوف يستجيب بقوله "كوب" ولكن حين يسأل ماذا نفعل "بالكوب" أو ماذا يحدث إذاألقيناه فإنه يكون غير قادر على الاستجابة وحين يطلب منه أن يربط الأشياء بصريا مثل عرض "الحذاء" و "الجوارب" والكره، المضرب، أمامه وسؤاله ماذا يتناسب مع الحذاء فإنه سيشير إلى الجوارب ولكن حينما يطلب منه أن يستجيب بالشيء

الذي يتناسب مع الحذاء فإنه يبدو غير قادر على الاستجابة بلفظ "الجوارب" فهذا الطفل لديه صعوبات في تحديد العلاقات بين الأشياء وخبراته السابقة.

إن كثيرا من الأطفال الذين تم التعرف على أن لديهم اضطرابات في اللغة الشفهية يبدو بأن أكثر عجز لديهم يتمثل في اضطرابات اللغة التكاملية، وقد ظهر ذلك في الدراسة التي أجراها (لوك وآخرون) حيث قاموا بتحليل الاستجابات اللغوية لـ237 طفلا تم وضعهم في فصول خاصة باضطرابات اللغة الشفهية الشديد، في ولاية كاليفورنيا، ووجدوا بأن 97 %منهم يعانون من جوانب عجز رئيسية في الترابط السمعي واستخدام بناء الجملة وتركيبها، وقد أعلن بأن جميع الأطفال يعتبرون مؤهلين للتسجيل في فصول خاصة باضطرابات اللغة الشفهية التي يقوم بالإشراف عليها فريق من ذوي التخصصات المتعددة (طبيب، أخصائي نفسي، معالج النطق واللغة).

وقد طبق عليهم اختبار الينوى للقدرات النفس لغوية (ITPA) وقد ظهر أن أداء الأطفال في الإدراك السمعيأقل من الإدراك البصري في حين كان أداء الأطفال في الترابط السمعي اقل من أدائهم في الإدراك السمعي والبصري، وشبيه بذلك كان التعبير اللفظي أقل من التعبير الحركي وكان الإغلاق القواعدي أقل من الإغلاق البصري، وقد استنتج المؤلفان بأن أكبر عجز يعاني منه هؤلاء الأطفال يتعلق بعملية الترابط أو التكامل، وبما أن 97% من هؤلاء الأطفال قد اظهروا عجزا في هذا الجانب فقد استنتج المؤلفان بان تركيز العلاج على عمليات الاستماع الإدراكي والتعبير لا تعتبر كافية، ويجب أن يعطي الانتباه الرئيسي إلى التمرين في التعرف والتفكير حول مفاهيم مثل المتناقضات، والسبب والأثر العلاقات الزمانية المكانية، والعدد والفراغ، والجزء والكل، والأداة واستخدامها، والترتيب المتسلسل[10].

4.2- صعوبات اللغة الاستقبالية والتكاملية والتعبيرية المختلطة: يعد هذا النوع من صعوبات اللغة الشفهية من أكثر أنماط الصعوبات الشفهية شيوعا حيث يظهر الطفل أعراضا لجميع الأنواع الثلاثة السابقة، ويتصف هؤلاء الأطفال بعدم قدرتهم على استقبال وتكامل اللغة وكذلك التعبير عنها بصوره لفظية.

ومن الجدير بالذكر أن هذه الأنواع الثلاثة تتداخل بشكل واضح فيما بينها فإذا كان الطفل يعاني من صعوبة في الاستقصاء فانه بالضرورة يعاني من صعوبة في التكامل والتعبير، وقد يكون لديه بعض القدرات الاستقبالية، ولكنه لا يستطيع بناء الجمل وتركيبها وتكاملها وفي مثل هذه الحالات يتأثر التعبير[11].

إن صعوبات اللغة الشفهية بمختلف أنواعها تأثر بشكل سلبي على التفاعل بين الطفل والآخرين خاصة إذا كان هذا الطفل في الوسط المدرسي أين تخلف هذه الصعوبه مشكلات اجتماعيه و نفسيه أخرى لديه كضعف تقدير الذات، السلوك العدواني، السلوك الانسحابي، التشتت وضعف الدافع للانجاز، الاندفاعيهو غير ذلك ممايستدعي التدخل العلاجي للاستقصاء هذه المشكله والتخلص منها.

3. خصائص التلاميذ ذوي صعوبات اللغة الشفهية:

أوضح العلماء أن الأطفال الذين لديهم صعوبات اللغة الشفهية قد يظهرون واحد أو أكثر من الخصائص التالية:

1. التأخر في نطق الكلمة الأولى؛
2. نطق كلمة أو كلمتين لمدة أطول من المعتاد؛
3. صعوبات في الترتيب السمعي؛
4. صعوبات في التميز السمعي لأصوات اللغة بشكل منفرد؛
5. مشكلات في وضع الأصوات في مكانها المناسب؛
6. صعوبة في سماع الصوت من خلال خلفية صوتية؛
7. عيوب في الذاكرة السمعية؛
8. قلب الصوت اللغوي في الكلمات؛
9. صعوبات في تتبع التوجيهات؛[12]
10. يعانون من تأخر عموما في تطويرهم لتراكيب نحوية وتصريف الكلمات ويبدو هذا البطء واضحا في الصفوف الابتدائية؛

11. يعانون من مشكلات في فهم القواعد التي تحكم تشكيل الكلمات واستعمال الضمائر، وأزمنت الفعل[13]؛
12. عدم القدرة على تسمية الأشياء، حيث يصعب إيجاد الكلمة المعبرة عن شيء؛
13. استخدام كلمات غريبة، حيث يدمج التلميذ الجملة في كلمة مظهرا عدم قدرته على التعامل مع الجمل كأجزاء متسلسلة، فمثلا (هو لعب كر) يعني (هو لعب بالكرة).[14]
14. صعوبة في التفاعل الاجتماعي.
15. ضعف الوصف التعبيري مما لا يساعد السامع على فهم ما يقول، وذلك عائد إلى ضعف التفاصيل الكافية للمعلومات المقدمة.
16. ضعف في إبداء أسئلة توضيحية عندما يستقبلون رسائل غامضة أو توجيهات.
17. الفشل في ربط الكلمات المنطوقة مع الأشياء والأعمال والمشاعر والخبرات والأفكار[15].

4. تشخيص وتقييم صعوبات اللغة الشفهية:

يتوجب على من يتصدى لتقييم وتشخيص صعوبات اللغة الشفهية أن يعرف المجالات التي ينبغي تقييمها وكيف يمكن تفسير النتائج وينبغي أن تتناول عملية التقييم مظهري اللغة الشفهية وهما الاستماع والكلام ويتطلب تشخيص الأطفال الذين يعانون من صعوبات اللغة الشفهية فريق متكامل وذلك لأهمية اللغة في حياتنا من اجل التفاعل إضافة إلى تشعب جوانب اللغة الشفهية من استقبالية وتعبيرية وتكاملية وتسير عملية التقييم والتشخيص وفق المراحل التالية:

المرحلة الأولى: تبدأ مرحلة التشخيص بتحديد وجود التباعد بين القدرة العقلية للفرد والتحصيل اللغوي والتي تتم من خلال استخدام اختبارات تربوية ونفسية ثم يلي ذلك التأكد من محك الاستبعاد لدى الفرد.

المرحلة الثانية: يتم تقييم العوامل الجسمية والنفسية والتي تتم عادة من قبل المشخص مثل:

أ- سلامة القناة السمعية ذات الاتصال بعملية تعلم اللغة وتعلم الأصوات.
ب- سلامة انتباه الطفل الذي يعاني من مشكلات في التشتت بسبب تأخر البناء اللغوي والحصيلة اللغوية لديه.
ج- سلامة التميز السمعي الذي يتطلب التمييز بين أصوات اللغة والكلمات المختلفة.
د- سلامة الذاكرة السمعية التي تؤثر على اكتساب اللغة.
هـ- قدرة الطفل على دمج الحروف لتكوين الكلمات واكتساب الرموز اللغوية وسرعة استقبالها والتعبير بها.

المرحلة الثالثة: في المرحلة الثالثة يتم وصف المجالات التي يعاني فيها الطفل من صعوبة لغوية، هل هي في الجانب التعبيري، أم في الجاني الاستقبالي، أم في الجانب التكاملي ويمكن تشخيص الطفل من خلال الاختبارات التي تنقسم إلى قسمين:

أ- **الاختبارات الرسمية أو النظامية**: يقصد بها الاختبارات المقننة والتي تقارن أداء الطالب بأداء عينة ممن هم في عمره الزمني مثل اختبارات:

- ويمان للتميز السمعي.
- اختبار مهارات التحليل السمعي.
- اختبار سعة الذاكرة السمعية.
- الذاكرة السمعية التتابعية.
- اختبار تسمية الأشياء.

ويمكن تشخيص الطفل من خلال اختبارات اللغة الاستقبالية والتعبيرية والتكاملية للكشف عن صعوبات اللغة لديه بصورة دقيقة.

ب- الاختبارات غير الرسمية: وهذه الاختبارات تزودنا بمعلومات لا تتوفر دون غيرها من أساليب التقييم ومن هذه الاختبارات غير الرسمية:

- **العينات اللغوية التلقائية**: وهي من أكثر الاختبارات استخداما في تقييم الصعوبات اللغوية الشفهية حيث يتم ملاحظة التلميذ أثناء اللعب ويستعرض الكتب المصورة في مواقف طبيعية ويسجل المحادثات ويقوم بتحليل

الأخطاء وينبغي على الفاحص أن يعطيه مزيدا من الوقت لإحداث الألفة بينه وبين التلميذ.

- **تاريخ الحالة**: ويتم ذلك من خلال مقابلة والدي الطفل للحصول على المعلومات التي تتعلق بتطور النمو لديه والحصول على معلومات مثل زمن بداية الكلام لديه أو تعرضه لبعض أمراض الأذن أو الظروف الصحية والمرضية وهل يعاني إخوته من بعض المشكلات اللغوية أو الجانب الوراثي في العائلة؟ كل هذه التساؤلات يتم الإجابة عنها من خلال بحث تاريخ الحالة[16].
- المرحلة الأخيرة في عملية التشخيص فتتمثل في تنظيم برنامج علاجي لتخفيف نواحي العجز والتأخر في اللغة وكذلك صعوبات التعلم النمائية التي قد تسهم في ذلك التأخر، ويجب أن توجه هذه الأساليب العلاجية تجاه نواحي العجز التي يتم التوصل إليها من خلال التشخيص.

5. المتطلبات الأساسية لتعليم اللغة الشفهية:

هناك عدة أساليب يمكن استخدامها في تدريس الأطفال ممن يعانون من مشكلات في فهم أو استخدام اللغة الشفهية، وقد وصفت معظم هذه البرامج التعليمية على أنها برامج نمائية حيث يتبع تعليم المحتوى فيها تسلسل النمو العادي لمهارات اللغة، "بلوم" و"لاهي"، "وروبن"، وتعتمد برامج التعليم اللغوية على سعة مبادئ أساسية هي:

1. يتم بناء المحتوى الذي سيتم تعليمه عن طريق تقييم الأداء اللغوي الشفهي للطفل وكذلك النطق.
2. تعتمد الأهداف التعليمية على التسلسل الهرمي النمائية لمهارات اللغة.
3. يجب أن يتعلم الأطفال حتى يتمكنوا من فهم معاني الكلمات، والعبارات أو الجمل "دلالات الألفاظ".
4. يجب أن يتعلم الأطفال حتى يكتسبوا رموز القواعد والنحو (بناء الجملة وتركيبها).
5. يجب أن يتعلم الأطفال إنتاج أصوات الكلام المناسبة "أصوات الكلام"

6. يجب أن يعلم الأطفال تجميع الأصوات في وحدات أو كلمات لها معنى "الصرف".
7. يجب أن يزود الأطفال بالخبرات التي تسمح لهم بالتفاعل مع البيئة واستخدام الرموز اللغوية في الجانب الاستقبالي والتعبيري "النفعية" وتشمل البرامج العلاجية التي تم تطويرها لعلاج مشكلات اللغة الشفهية هذه المبادئ التعليمية السبعة، وتتضمن البرامج العلاجية للأطفال ذوي صعوبات التعلم مبدأين إضافيين هما:

- يجب الأخذ بالاعتبار القدرات والصعوبات الخاصة بالتعلم لدى الطفل عند اختيار أكثر الطرق فعالية في تدريسه.
- يجب أن يكون تحسين القدرات المعرفية جزءا من البرنامج التعليمي ويجب أن يتم من خلال التدريب اللغوي (التدريب القائم على العمليات النفسية وأسلوب تحليل المهمة) [17].

6. أساليب واستراتيجيات علاج صعوبات اللغة الشفهية:

إن البرامج العلاجية للأطفال الذين لديهم صعوبات خاصة في التعلم يجب أن تركز على الأساليب النمائية لمشكلات اللغة الشفهية وان تأخذ في الاعتبار تأثير الصعوبات النمائية على اللغة الشفهية ومن هذه الأساليب والاستراتيجيات ما يلي:

1.6. المبادئ والاستراتيجيات العامة:

- **علم اللغة في سياقها:** لكي نتمكن من تعليم في السياق، خطط لنشاطات تتضمن المهارة اللغوية التي ستعلمها على أن تكون من النوع المعروف للأطفال والمتوفر في بيئتهم أو من النوع الذي يهمهم أن يعرفوا عنه ويشاركوا في إنجازه، كان تعرض قصة وتبرز من خلالها المفاهيم أو العبارات التي تريد تعليمها، أو تعرض صوره تتصل بالمهارة التي تريد تعلميها

- **اتبع تسلسل التطور الطبيعي للغة:** تتوافر بعض الشواهد التي توحي بأن ذوي صعوبات التعلم يطورون المعرفة باللغة ومهاراتها بنفس تسلسل تطورها لدى الطلبة ذوي التحصيل العادي ولكن بمعدل سرعة أبطأ، فضلا عن أنهم قد يعانون صعوبة أكبر في أحد مكونات اللغة كالمحتوى، أو الشكل، أو

الاستعمال، ولهذا فانه، عند تخطيطات لتعليم مادة لغوية يستحسن أن تبدأ بتعزيز المهارات التي اكتسبها الطالب مسبقا في جوانب المحتوى والشكل والاستعمال، ومن ثم تحديد المهارات التي يمكن أن تتلو ما لديه من هذه المهارات.

- **علم استيعاب اللغة وإنتاجها**: يعد التكامل بين عمليات الترميز (الاستماع-الاستيعاب) والتحليل (الكلام-التعبير) أساس هام في التعليم ويراعي ذلك بإعطاء الطلاب فرصا لممارسة قدراتهم على الاستيعاب من جهة والتعبير عن المهارة التي تعلموها من جهة وقدرتهم على التعبير "الإنتاج" من جهة أخرى.

فعند تعليمك الطلبه على فهم صيغة الماضي مثلا، فإنك ستحتاج لذلك أمثلة لأحداث معروفة للتلميذ تم حدوثها في وقت سابق، وأن تقدم تمارين مكثفة وتغذية راجعة لتعميق استيعابهم للقاعدة.

- **استخدام استراتيجيات فعالة عند طرح مواد جديدة**: عند تعليمك مفاهيم وأنماط لغوية جديدة، ضع في ذهنك استخدام الاستراتيجيات التالية:

- وجه النشاطات نحو ميول التلميذ وراعى مستواه المعرفي.
- استحوذ على انتباه التلميذ قبل الانهماك في النشاطات.
- عندما تتكلم قم بالتركيز على المفهوم أو نمط اللغة المستهدفين.
- خفف سرعة العرض عند تقديمك المفهوم أو النمط اللغوي أول مرة.
- استخدم أنماطا لغوية بسيطة.
- قدم المفهوم الجديد أو النمط اللغوي باستخدامك لأكثر من وسيلة حسية (سمعية- بصرية- حركية)، فالإشارات وتعبيرات الوجه التي تواكب نمطا لغويا محددا غالبا ما تساعد الطلبة على فهم شكل اللغة[18].

2.6. أساليب تعليم اللغة الاستقبالية الشفهية: يتمثل الهدف الأساسي في تعليم اللغة الاستقبالية الشفهية في تدريس الطفل الاستجابة بشكل ملائم لما يسمعه، ويستدعي ذلك من الطفل أن يربط معاني الكلمات المنطوقة بالأشياء، والأفعال، والمشاعر والأفكار، وحين يطور الطفل مفردات اللغة الشفهية الاستقبالية يجب أن يتعلم فهم عبارات وجمل وتعليمات أكثر تعقيدا، ويمكن أن

يتعلم الطفل في مراحل لاحقة الاستجابة لأبنية قواعدية أكثر تعقيدا، وحين يصبح الطفل أكثر ألفه بالبنى القواعدية الأساسية تزداد لديه السرعة والدقة في اكتساب المعلومات المستقبلة لفظيا من خلال التنوع والتكرار، ويمكن توجيه انتباه الطفل نحو محتوى الرسالة اللفظية حيث يصبح ترميز اللغة الاستقبالية في نفس الوقت أمرآليا.

3.6- أساليب تعليم اللغة الشفهية التكاملية: يمكن الوصول إلى تطوير لغة تكاملية أو رمزية لدى الأطفال عن طريق وضع الطفل في موقف لعب أو تقديم خبرات يتفاعل فيها الطفل مع العالم من حوله، ويجب أن يتعلم الأطفال الانتباه، والتمييز، وتذكر ما قالوه، وما سمعوه، وما فعلوه، وتنظيم وتصنيف الأشياء، وإدراك علاقة الشيء أو الفعل بغيره، وفي هذه المرحلة من التدريب ما قبل اللفظي، يمكن استخدام النموذجة والتقليد لتدريس مهارات التكامل، ويحتاج الأطفال إلى خبرات ونشاطات لعب على المستوى الحسي من أجل البدء في اشتقاق العلاقات وتنظيم البيئة من حولهم، وتفصل المواد وللإجراءات الموصوفة في قسم أنظمة معالجة الأساليب الخاصة بمهارات التفكير، والترابط، والإغلاق القواعدي، وتشكيل المفاهيم وحل المشكلات.

4.6- أساليب تعليم اللغة التعبيرية الشفهية: في جميع أنشطة اللغة سواء الاستقبالية أو التكاملية منها يجب أن يشجع الطفل على التعبير عن أفكاره لفظيا، ويعتمد العديد من الأطفال الذين يعانون من صعوبات بالغة في اللغة الشفهية على الإشارات اليدوية للتعبير عن أفكارهم، ويمكن استخدام الاستجابات اليدوية كأساس لتطوير الاستجابات اللفظية، ويمكن أن يتم ذلك من خلال الربط فيما بين الاستجابات اليدوية واللفظية، ويجب أن يقترن تدريس مهارات الاستماع والتكامل بشكل دائم بمحاولات تدريس الاستجابة الشفهية على الرغم أن الاستجابة في هذا المستوى تعتبر تقريبية، وفي جميع الحالات يجب أن تتبع الاستجابات المناسبة بتعزيز فوري[19].

خاتمة:

إن الوصول بالطفل إلى مستوى معين من النضج في لغته الشفهية وتخطيه الصعوبات التي تواجهه فيها ، يمكنه ذلك من مواصلة مساره التعليمي بنجاح،

لان اكتساب اللغة الشفهية يعد أمرا ضروريا لاكتساب اللغة المكتوبة، أو المقروءة وفهمها واستيعابها وبالتالي تعزز لديه العمليات النفسيه سواء الأساسيه أو الثانويه مثل التفكير والتخيل واتخاذ القرارات وحل المشكلات بطرق سهلة وبسيطة ومتماشية مع مختلف المواقف التي يتواجد فيها الطفل، مما يحقق له التكيف في الوسط المدرسي والتوافق النفسي والاجتماعي

الهوامش:

(1) زيدان احمد السرطاوي، صعوبات التعلم الأكاديمية والنمائية، دار المسيرة، الأردن، ط3، 2020، ص250.

(2) الشريف عبد الفتاح عبد المجيد، التربية الخاصة وبرامجها العلاجية، مكتبة الانجلو، مصر، ط1،2011، ص257.

(3) محمد النوبي محمد علي، صعوبات التعلم بين المهارات والاضطرابات، دار صفاء، الأردن، ط1، 2011، ص170.

(4) علي محمد الصمادي، المفاهيم الحديثة في صعوبات التعلم، دار المسيرة، الأردن، ط1، 2017، ص16.

(5) محمود عوض الله سالم، صعوبات التعلم التشخيص والعلاج، دار الفكر، الأردن، ط4، 2017، ص24.

(6) زيدان احمد السرطاوي، صعوبات التعلم الأكاديمية والنمائية، مرجع سابق، ص250.

(7) احمد حسن عاشور، صعوبات التعلم النمائية الصعوبات الأولية والثانوية، دار المسيرة، الأردن، ط1، 2015، ص166.

(8) زيدان احمد سرطاوي، صعوبات التعلم الأكاديمية والنمائية، مرجع سابق، ص255.

(9) ماجدة السيد عبيد، صعوبات التعلم وكيفية التعامل معها، دار الصفاء، الأردن، ط2، 2013، ص93.

(10) زيدان احمد السرطاوي، صعوبات التعلم الأكاديمية والنمائية، مرجع سابق، ص253-254.

(11) احمد حسن عاشور، صعوبات التعلم النمائية الصعوبات الأولية والثانوية، مرجع سابق، ص167.

(12) احمد حسن عاشور، صعوبات التعلم النمائية الصعوبات الأولية والثانوية، مرجع سابق، ص167-168

(13) راضي احمد الوقفي، صعوبات التعلم النظري والتطبيقي، دار المسيرة، الأردن، ط4، 2015، ص345.

(14) ماجدة السيد عبيد، صعوبات التعلم وكيفية التعامل معها، مرجع سابق، ص95.

(15) ماجدة السيد عبيد، صعوبات التعلم وكيفية التعامل معها، المرجع نفسه، ص99.

(16) احمد حسن عاشور، صعوبات التعلم النمائية الصعوبات الأولية والثانوية، مرجع سابق، ص168-169.

(17) زيدان احمد سرطاوي، صعوبات التعلم الأكاديمية والنمائية، مرجع سابق، ص264

(18) راضي احمد الوقفي، صعوبات التعلم النظري والتطبيقي، مرجع سابق، ص356-367

(19) زيدان احمد السرطاوي،صعوبات التعلم الأكاديمية والنمائية، مرجع سابق، ص265-266.

مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 1031 – 1058
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أساليب الغش في الامتحانات لدى الطلبة الجامعيين وأهم الحلول الردعية والعلاجية المقترحة

Cheating Methods in Exams and The most Important Deterrent and Therapeutic Proposed Solutions among university students

طالبة الدكتوراه بن مبارك نسيمة [1] **أ.د/ بن فليس خديجة**
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة الحاج لخضر باتنة1
مخبر التطبيقات النفسية في الوسط العقابي
Benmebarek2013@gmail.com khadidja40@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2020/01/14 تاريخ القبول: 2020/03/28

الملخص:
أردنا من خلال هذه الدراسة التعرف على أهم الأساليب الشائعة للغش في الامتحانات بين الطلبة الجامعيين، وقد كان الاهتمام بهذه الشريحة لأنهم يمثلون عصب المجتمع والأمل المنشود لنهوض بالمجتمع، خاصة بعدما أصبحت ظاهرة الغش في الامتحانات أمرا عاديا وحقا مشروعا، ولهذا أردنا معرفة ما مدى تفعيل العقوبات المقررة للحد من هذه الظاهرة، وكذا اقتراح أهم الحلول الردعية والعلاجية التي يمكن من خلالها التقليل من تفشي ظاهرة الغش في الامتحانات.
الكلمات المفتاحية: الغش في الامتحانات، أساليب الغش، الطلبة الجامعيين.

Abstract:

The current study aimed to identify the most common cheating methods in exams among university students, because those students represent the backbone of society and the desired hope for the society advancement, especially after the cheating in exams became an

1 – المؤلف المرسل.

ordinary matter and a legitimate right. Also, to knwo whether there are activating for the prescribed penalties to reduce this phenomenon, as well as to suggest the most important deterrent and therapeutic solutions to reduce the spread of the exams cheating.
Key words: Exam cheating, cheating methods, university students.

مقدّمة:

إن الاهتمام بالشباب الجامعي ليس مضيعة للوقت وليس تبذيرا للمال بل إن دراسة قضايا الشباب الجامعي ومشكلاته تمثل ضرورة اقتصادية وسياسية، لأن قوة المجتمع وتمسكه تتطلب شباب مؤمنا مسلحا بالعمل، وقوي البنية وطموحا ينتمي لأمته ويحترم تراثها وتقاليدها ويسعى إلى تطورها وتقدمها (فرج، 2015، 3)، باعتبار أن الشباب الجامعي يسلك سلوكات خاطئة يتخبط فيها دون أن يعرف عواقبها.

ومن أهم السلوكات المنحرفة التي نلاحظها عند الشباب أو الطلبة الجامعيين هو سلوك الغش في الامتحانات،بحيث يعتبر تقويم التحصيل من أهم ميادين التقوي التربوي، والامتحانات هي إحدى وسائل تقويم الطالب للوقوف على مدى استفادته من العملية التعليمية فالامتحانات هي الوسيلة الوحيدة الاكثر شيوعا في وسائل التقويم.

إن الغش في الامتحانات لم يعد شقاوة طالب، ورأفة أستاذ، أو حرص ولي أمر على نجاح ابنه، بل بات مرضا مستعصيا أصاب الضمير العام، تحول في بعض الأحيان من صورته الفردية إلى الجماعة، ولم يعد مجرد قضية تربوية، بل أصبح قضية مجتمعية ،الغش أصبح عادة وشائعا إلى حد كبير في كثير من وسائط التعليم، والأخطر من ذلك أنه أصبح في بعض المواقع مأمورا به أو على الأقل تقديرا مسكوتا عنه،وما يزيد الطن بلة عندما ترى أولياء الأمور يخرجون إلى الأسواق بحثا عن التقنيات الحديثة لتغشيش أبنائهم في الامتحانات وبهذا اعلم يقينا أن ظاهرة الغش قد تغلغلت في المجتمع الجزائري وأصبحت أمرا عاديا.

وللامتحانات نظام يضبطها يحدد من خلالها مختلف النشاطات المتصلة والشروط الواجب احترامها ومراعاتها، وعلى الطالب الممتحن أن يقوم

بالإجابة على الأسئلة لوحده معتمدا على ما اكتسبه من معلومات ومهارات خلال مساره الدراسي، إلا أن الطالب المتكاسل سيواجه معضلة الامتحانات، مما يؤدي به في الخير للقيام بسلوك لا أخلاقي بالتحايل على هذه القواعد، فيغش في الامتحانات من اجل الوصول إلى النجاح وأعلى الشهادات على حساب الآخرين.

ويستعمل الطالب الجامعي للغش تقنيات وأساليب تقليدية ومتطورة حديثة وذلك حسب خبرته وأهمية المادة، كما ذهبت في نفس الاتجاه "فضيلية عرفات" على أن الغش هو استخدام وسائل غير مشروعة للحصول على إجابات صحيحة ينقلها الطالب أو الطالبة أو الطالبة من دون وجه حق، ويتخذ الطالب تقنيات عديدة للغش في الامتحانات حيث ذكرت بعضها في دراسة "فيصل محمد خير الزراد" (2002)، غالبا ما تنحصر في نقل الإجابة عن السؤال من صديق مجاور في قاعة الامتحان، النقل من أوراق مصغر، نقل الإجابة من خلال مذكرات مكتوبة على مقعد الامتحان أو على الحائط المجاور، الكتابة على الثياب أو جزء من الجسم أو على منديل من الورق، أو على بعض الوسائل التعليمية، وكذا الحديث الشفوي أو الرموز إضافة إلى الوسائل التكنولوجية الحديثة التي زادت الطين بلى وهذا ما زاد في صعوبة الأمر أكثر خاصة لدى الأساتذة الحارسين.

إشكالية الدراسة: سنحاول من خلال هذه الدراسة معرفة أهم أساليب ووسائل الغش التي يعتمد عليها الطالب الجامعي في الامتحانات بالإضافة إلى اقتراح حلول وقائية وردعية للتقليل من تغلل هذه الظاهرة، ومن هنا يمكن طرح الأسئلة الفرعية التالية:

1- ما هي أهم الأساليب المستخدمة للغش من طرف الطلبة الجامعيين؟

2- هل هناك عقوبات ردعية تفي بالغرض لتقليل من ظاهرة الغش في الامتحانات على مستوى الجامعة؟

3- ما هي أهم الطرق الوقائية و العلاجية المقترحة لتقليل من ظاهرة الغش لدى الطلبة الجامعيين؟

أهمية البحث:

إن مسؤولية التربية لا تتوقف عند سن معين ذلك لأنها عصب الحياة، بحيث تقوم بإعداد الأجيال لعالم متغير، تتطور فلسفته وأهدافه ومؤسساته باستمرار، وتتمثل أهمية البحث الحالي في التقصي عن الأساليب التي يتم استخدامها من طرف الطلبة الجامعيين للوصول للنجاح سواء كانت هذه الأساليب تقليدية أو حديثة كما تكمن أهمية هذه الدراسة في معرفة ما مدى فعالية استخدام العقوبات الردعية لتقليل من هذا الظاهرة، وكذا أهم الطرق الوقائية والعلاجية التي يمكن من خلالها تقليل من ظاهرة الغش في الامتحانات، أضف إلى ذلك أن هذه الدراسة ركزت علي الشباب الجامعي لاعتباره المصدر الوحيد للنهوض بالمجتمع فإذا كان الشباب لا يعي خطورة ما يفعله داخل حجرات الامتحان من غش فهذا إن دل فإنه يدل على موت الضمير وهذا ما من شأنه إعادة النظر في المراحل التعليمية السابقة التي لم تستطع ترسيخ مفهوم بناء شخصية المواطن الصالح.

أهداف البحث:

- معرفة أهم الأساليب المستخدمة للغش في الامتحانات من طرف الطلبة الجامعيين.
- معرفة ما مدى فعالية العقوبات المطبقة في حالة إمساك الطالب متلبس بالغش.
- معرفة أهم المقترحات الوقائية والعلاجية التي يمكن من خلالها التقليل من تفشي ظاهرة الغش في الامتحانات لدى الطلبة الجامعيين.

مصطلحات الدراسة:

الغش في الامتحان: على أنه امتلاك أو نسخ من مواد أو أدوات تم جلبها إلى الامتحان والتي يكون غير مرخص بها، ولا يسمح للطالب بالنسخ من ورقة امتحان شخص أخر سواء شفويا ورمزيا وكتابيا وإلكترونيا أم باستخدام أي وسيلة أخرى (Desalegn & Berhan,2014, 2).

أساليب الغش: يمارس الطلاب الغش في الامتحانات بطرق مختلفة، منها ما هو قديم كتقنيات التقليدية التي استعملت منذ زمن، والتي لازالت

تستعمل إلى غاية يومنا هذا، خاصة عند الطلبة الجدد في عالم الغش وغير المتمرسين لعدم خبرتهم في استعمال التقنيات الحديثة، خوفا من كشف أمرهم.

الطالب الجامعي: عرفه "محمد إبراهيم عبده، 2002" الطالب على أنه الفرد الذي اختار مواصلة الدراسة الأكاديمية والمهنية، ويأتي إلى الجامعة محملا معه جملة قيم وتوجهات صقلتها المؤسسات التربوية الاخرى، والجامعة من المفروض تحضيره للحياة العليا(عتيق، 2013، 29).

أولا: أساليب الغش في الامتحانات

لقد تعددت أساليب الغش في الامتحانات لدى الطلبة الجامعيين، بحيث لم تعد تقتصر على وسائل الغش المعروفة قديما بل تماد في ذلك لتصل به الجرءة لاستخدام التقنيات التكنولوجية الحديثة المتطورة التي تستوجب على الأستاذ الحارس إعادة النظر في مكتسباته القبيلة في كيفية الحراسة واكتشاف وضبط الطالب متلبس بالغش، ومن هنا يمكن التطرق إلى أنواع هذا الأساليب المستخدمة من طرف الطلبة للوصول الهدف المخطط له آلا وهو النجاح بأي طريقة.

1- أساليب الغش على أساس التقليدية والحديثة:

أساليب تقليدية:

- قصاصات صغيرة من الورق، تكتب فيها المادة بحروف صغيرة تعارف الطلاب على تسميتها "حجابات".
- الكتابة على أجزاء الجسم وعلى الأدوات الهندسية وعلى المقاعد وعلى السبورة، وعلى الجدران وعلى كل شيء يمكن الكتابة عليه.
- وكذلك نسخ التلميذ إجابة السؤال الاختباري عن ورقة قرين له في الأمام أو الجنب، وكذا سؤال الطالب قرين له عن إجابة السؤال وأخذها شفويا منه (العمايرية، 2007، 167).
- إعداد الطالب إجابات بعض الأسئلة المتوقعة على ورقة صغيرة أو راحة اليد أو على وجه المقعد أو الحائط الذي بجانبه، ثم ينقل الإجابة المطلوبة من المصدر الذي أعده.

- وهناك من الطلبة من يستغل هفوة الحراس أو انشغالهم التحدث فيما بينهم ليغش في الامتحان اختلاس النظر لمعرفة الإجابات من ورقة الزملاء أثناء غفلة المراقبين.
- وهناك بعض الطلبة يفضلون الطرق الأسهل دون مخاطرة، وذلك بوضع قبعة رياضية لأن ناصيتها تخفي الجزء الأعلى من الوجه، مما يسمح للطالب إبقاء بصره على ورقة زميله بسهولة، دون كشف أمره، (ويزة، 2014، 34-35).
- استخدام الإشارات وخاصة في الأسئلة الموضوعية التي تتطلب وضع علامة (/) أو (×) أو ختيار من متعدد، حيث يلجأ الطلاب إلى استخدام القلم، فإذا كان سن القلم لأعلى معناها (/) وإذا كان للأسفل (×)، ويمكن استخدام اليد (المرشدي، د.س، 2).

الأساليب الحديثة: بدخول المجتمع الجزائري إلى عالم الرقمية، وحرية الاتصالات خطى خطوة نوعية نحو الرفاهية، وتحسين مستوى المعيشة، لكن ذلك لم يكن ليمر سلام دون أن تكون آثار ضارة ساهمت في قلب موازين المجتمع الجزائري وطمس مبادئه وتقاليده، إذ لا ينكر أحد التدهور الأخلاقي للمجتمع وذلك بسبب عدم الاستعمال اللائق للتكنولوجيا، وخير دليل على ذلك تسخير الوسائل التقنية والرقمية للغش في الامتحانات، لدرجة أن الطلبة أصبحوا يتنافسون فيما بينهم حول الابتكار والاختراع لوسائل الغش، الذي يساير التطور، لدرجة أنه أصح لا تنفع معها طرق الحراسة والمراقبة التقليدية، فسنعرض بعض أحدث وأغرب هذه الطرق التي لا يتوقف تطورها.

سماعة الأذن المتناهية الصغر: هذا النوع من السماعات صغيرا جدا، يدخل الإذن ولا يمكن رؤيته مباشرة، الآمر الذي يصعب عملية المراقبة، ويسهل عملية الغش لذا يتوجب على القائمين على الحراسة تكثيف عمليات المراقبة.

النظرات الذكية: هذه النظرات من احدث أجهزة الغش فهي تحتوي على سماعة في أطرافها الخلفية، بالإضافة إلى كاميرا في مقدمتها.

أقلام للغش: لقد أصبح للقلم مهام عديده بعد ان كان مجرد وسيله للكتابة هاهو يساهم بدوره في عمليات الغش، حيث تم تجهيزه بكاميرات وبلوتوث أو تجهيزه لحمل قصاصات الغش كما هو في الصورة أدناه.

الساعات الذكية: مع ظهور الهواتف الذكية انتشرت ظاهرة تحميل الكتب والمطبوعات بداخل ذاكرتها الإلكترونية، ثم الاستعانة بها يوم الامتحان، لينتقل الآمر بعد ذلك إلى هذه الساعات الذكية والتي تم تزويدها بذاكرة تحميل.

أظافر اصطناعية: تقوم بعض الطالبات بإضافة ورقة صغيرة مكتوب عليها الدرس، يمكن تخبئتها تحت الأظافر الاصطناعية **(بوقرين، 2015، 387).**

طرف اصطناعي: اخترع في الصين، إذا قام أحد الممتحنين بتركيب ذراع اصطناعي، لتبدوا للمراقبين أنها يده بينما في الحقيقة اليد البشرية تعبث في الهاتف الذكي عن الإجابات أسفل الدرج.

2- أساليب الغش على أساس أخذ أو إعطاء المعلومات، وعلى أساس استعمال مواد مخفية، وعلى أساس استغلال ظروف الامتحان وإجراءاته

أخذ أو إعطاء المعلومات للآخرين:

- استراق النظر إلى ورقة زميل لنقل الإجابة الصحيحة منها.
- تعمد المتجاوران الراغبان في الغش الامتحاني إسقاط ورقتي إجاباتهما فيتبادلاهما فيقوما بتعديل الإجابة وتصحيحها.
- تحريك بعض الأصابع للدلالة على رقم السؤال أو رقم الإجابة.
- وضع مرآة صغيرة في اليد وتوجيهيها إلى الخلف، لرؤية ورقة إجابة الزميل في الخلف ومن ثم ينقل الإجابة الصحيحة منها.
- تحريك الرأس والرقبة بهدف تمرينهما، وأثناء ذلك يختلس النظر في ورقة زميله فيتمكن من النقل منهما.
- إشغال الأستاذ المراقب بفتح باب الحوار والمناقشة، مما يفسح المجال لطالب أو طلاب آخرين بالغش، وخاصة في القاعات الكبيرة مع قلة المراقبين.
- يحدث هذا في أسئلة الاختبار من متعدد، حين يتفق الطلبة قبل إجراء الامتحان على سؤال المعلم المراقب ومناقشته في البديل الذي تقع فيه الإجابة، كأن يكون البديل هو "ب" فيقصدون بذلك تنبيه زملائهم أن الإجابة الصحيحة هي البديل "ب".
- تبادل الإشارات الحركية مع الزملاء.
- النظر في الأوراق مع زميل قريب في الجلوس.
- تبادل الأوراق مع زميل قريب في الجلوس.
- التحدث مع زميل.
- استعمال إشارات متفق عليها بين الزملاء.

- الضرب على الأرض بالقدم، أو النقر بالقلم على ورقة الإجابة للدلالة على شيء مسبق تم الاتفاق عليه قبل الامتحان.

استعمال مواد مخفية:

- استعمال أوراق صغيرة فتكتب عليها المعلومات التي يتوقع أن ترد عليها أسئلة الامتحان وتخفى في الملابس، أو الحذاء، أو ساعة اليد، أو في غطاء الآلة الحاسبة، وتستخرج وقت الحاجة إليها لتنقل منها المعلومات المطلوبة.
- استعمال أجهزة الهاتف النقال وغيرها من الأجهزة الصغيرة القابلة لإخفاء صوتها وإغلاق أي منبه بها، وتحويلها إلى وضعية الاهتزاز، فيسهل على الطلبة تبادل الأجوبة عن طريقها.
- استعمال الأدوات المسموح بإدخالها غلى قاعة الامتحان، كالآلة الحاسبة أو المسطرة والممحاة، تكتب عليها الإجابة ويتم تبادلها بين الطلبة الممتحنين.
- الكتابة على أشياء أو أدوات غير الأوراق، كالكتابة على كف اليد أو الذراع أو الممحاة أو زجاجة الماء أو المناديل الورقية، أو الأوراق البلاستيكية الشفافة التي تصعب رؤيتها، فتوضع في الملابس أو في ورقة الإجابة.
- تسجيل المعلومات في المسجلة الصوتية، ومن تشغيلها يتم استرجاع المعلومات وتدوينها، وهذا في بعض الامتحانات التي يسمح للطالب فيها استعمال مثل هذا النوع من الأجهزة.
- إخفاء المعلومات في جهاز الحاسب الآلي في الامتحانات التي يسمح فيها للطالب باستعماله.
- الذهاب إلى المرافق الصحية بحجة قضاء حاجة مع الكتابة السابقة على جدرانها أو إخراج أوراق معدة سلفا.
- وضع أوراق داخل الحجاب بالنسبة للطالبات.
- إدخال شخص آخر لأداء الاختبار.
- الكتابة على راحة اليد، وكذا كتابة الحروف الأولى لبعض الكلمات.
- الكتابة على راحة اليد، والكتابة على القدم.

استغلال ظروف الامتحان وإجراءاته:

- كتابة الإجابة في الفراغ المحدد لها، بعد تصحيح أوراق الإجابة، عندئذ يقوم الطالب بإيهام الأستاذ بأنه نسى تصحيح الإجابة.
- عدم تسليم ورقة الإجابة ثم الادعاء بتسليمها.
- خروج المراقب من قاعة الامتحان لسبب ما، فيتبادل الطلاب المعلومات المتعلقة بالإجابات الصحيحة.
- يجيب الطالب أكثر من إجابة على سؤال واحد دونما شطب، فيختار المصحح الإجابة الصحيحة مساعدة للطالب.
- تسريب الأسئلة من قبل المشرفين على طباعتها.
- تعمد التخلف عن الحضور إلى الامتحان على آمل إعادة الامتحان بنفس الأسئلة أو مايشبهها.
- الإلحاح على الأستاذ لتقديم بعض الأسئلة المساعدة قبل الامتحان للحصول على مؤشرات للأسئلة التي قد يرد ذكرها في الامتحان.
- إعادة الأسئلة التي سبق وأن قدمت للطلبة في مراحل سابقة دون تحديث لها، أو تغيير فيعطى الطالب فرصة كبيرة لمعرفة الأسئلة والأجوبة قبل الامتحان، باطلاعه على أسئلة زملائه السابقين.
- قلة عدد المراقبين.
- تقارب مقاعد جلوس الطلبة.
- تهاون المراقبين في الحراسة (معمرية، 2018، 14-15، المشموم، 2013، 1178).

3- أساليب الغش على أساس الداخلية و الخارجية:

الداخلية (بدائية): وتبدأ داخل قاعة الامتحان ومن داخل مركز الامتحان وتكون على أشكال وطرق متعددة:

- وريقات صغيرة يحملها الممتحن (الطالب)، بحيث يسهل استعمالها واللجوء إليها عند الحاجة، وهي طريقة بدائية وقديمة وهي الأكثر شيوعا.

- الكتابة على المقالم والمساطر والطاولات، ويكتفي بكتابة القوانين والنظريات والمعادلات والتواريخ بهدف التذكر.
- الكتابة على أوراق بيضاء، حتى لا يكتشفها المراقب.
- استعمال بعض الحاسبات الإلكترونية (عبود، 2014، 436).

الخارجية (حديثة): وهذه جاءت مع التطور والنقلة الحديثة لوسائل الاتصال العصرية:

- استخدام الهاتف النقال عبر الرسائل القصيرة ورسائل الوسائط أو استخدام البلوتوث، وذلك بتلقي الإجابات مع أشخاص ثم التنسيق معهم مسبقا.
- المراقب (الأستاذ) يقوم بدور المغشش الجمعي، إما من خلال معلوماته الشخصية أو نقل الإجابات من طالب متميز بالقاعة، أو بعد تلقيه هو الآخر للإجابات عبر الهاتف النقال فيقوم بتغشيش باقي الطلاب (الدراجي، د.س، 2004).
- وقد تأكيد أن من أكثر طرق الغش شيوعًا، هي النسخ من اختبارات أخرى والتحدث إلى الزملاء المقربين أثناء الامتحان، إلى جانب استخدام بعض الأساليب الإشارية للحصول على إجابات من الآخرين (Diego, 2017, 125).

ومما سبق يمكن القول أن للغش في الامتحانات أساليب وطرق متعددة، تجعل الطالب يتفنن بما يقوم به دون دراية الأستاذ الحارس، لذا فعلى الأستاذ الجامعي أن ينتبه إلى هذه الأساليب ويعمل على اكتشافها، واكتشاف كل ما يروج له في السوق من وسائل تكنولوجية حديثة تباع من اجل إتمام عملية الغش بسلام ، كما يجب على الأساتذة الجامعيين كمربيين وناصحين حث الطلبة في الابتعاد عن الغش، لأنه ليس المهم اكتشاف هذه الوسائل من أجل ضبط الطالب في حالة غش في الامتحانات، لأننا نحتاج أن نحافظ على سلوك طلبتنا، ولهذا نجد أن الأستاذ الذي مهمته فقط هو ضبط الطالب دون التفكير في مكافحة هذه الظاهرة قبل وقوعه سيزيد من الأمر تعقيدا، وبالتالي سيؤدي إلى فصله أو عدم نجاحه مما يؤثر على شخصيته بشكل سلبي وعلى المستوى الاقتصادي،والاجتماعي.

ثانيا: العقوبات الردعية المقررة للغش في الامتحانات

جاء النظام الداخلي للجامعة ببعض الإجراءات والجزاءات كمحاولة للوقاية والحد من ظاهرة الغش في الامتحانات، ومن أجل ذلك فإنه يتوجب على الطالب اللإلتزام بالقوانين المنصوص عليها، ومن أهم العقوبات المنصوص عليها في القانون الداخلي للجامعة مايلي:

1- العقوبات المفروضة في حالة الغش في امتحانات الجامعة:

في حالة وقوع حالة غش في إحدى الامتحانات الجامعة فإنه يتم تكييفها حسب التصنيف الوارد في النظام الداخلي للجامعة والذي جاء فيه نوعين من المخالفات من الدرجة الأولى، ومخالفات من الدرجة الثانية.

المخالفات من الدرجة الأولى وتضم ما يلي:

- محاولة الغش أو الغش المثبت في الامتحانات"تمرير أوراق المسودة أو أوراق الامتحان، إملاء، عرض وثائق الامتحان قصد ترك الزملاء النظر إليها والنظر منها".
- تعدي لفظي أو حركي تجاه كافة المستخدمين.
- عدم الامتثال للتوجيهات المقدمة من قبل هيئة التدريس أو المكلفين بالأمن.
- طلب غير مسموح لتصحيح ثان لورقة الامتحان.

وعند ثبوت إحدى هذه الحالات، يتوجب على الأستاذ القائم بالحراسة بكتابة تقرير حول الواقعة بالتاريخ والساعة، مع إرفاقها بالوسائل المستعملة في حالة الغش، بالإضافة إلى بطاقة الطالب، ويتولى مجلس التأديب على مستوى القسم النظر في هذه المخالفات عن طريق استدعاء الطلبة المعنيين، ويمكن للمجلس أن يتخذ إحدى القرارات التالية:

- الإنذار الشفهي.
- الإنذار الكتابي ويدرج في ملف الطالب البيداغوجي.
- التوبيخ ويدرج في ملف الطالب البيداغوجي.
- تمنح علامة 00 من 20 للطالب الذي يثبت عنده الغش.

المخالفات من الدرجة الثانية وتضم ما يلي:

- تكرار مخالفات الدرجة الأولى.
- عرقلة السير الحسن للجامعة باستعمال العنف والتهديد كل السبل المؤدية إليه والفوضى المنظمة.
- انتحال شخصية الغير والتزوير.
- التزوير باستعمال مزور وتحوير محتوى الوثائق البيداغوجية والإدارية.
- القذف في حق كافة مستخدمي الجامعة والطلبة.
- القيام بسلوك متعمد من شأنه إخلال الفوضى الموصوفة والمساس بالسير الحسن للنشاطات البيداغوجية.
- إتلاف ممتلكات المؤسسة (تكسير الكراسي، الطاولات، الأبواب، النوافذ، الحنفيات، وألواح الملصقات...إلخ).
- الشتم والكلام البذيء في حق كافة مستخدمي الجامعة، الأساتذة الباحثين، التقنيين، وأعوان المصالح والطلبة.
- رفض الامتثال والخضوع للمراقبة القانونية داخل الحرم الجامعي.

وبعد قيام الأستاذ القائم على الحراسة بالإجراءات اللازمة والضرورية، يتم استدعاء الطلبة المعنيين،من طرف مجلس تأديب الجامعة، ويمكن للمجلس أن يتخذ إحدى القرارات التالية:

- الإقصاء من المادة أو الوحدة المعنية، ويؤدي هذا الإقصاء حتما إلى عدم المصادقة على النتائج التي يكون قد حصل عليها الطالب في هذه المادة أو الوحدة.
- الإقصاء من السداسي أو من السنة الجارية حسب ما إذا كان التدرج سداسيا أو سنويا، يؤدي هذا الإقصاء حتما غلى عدم المصادقة على النتائج التي يكون قد حصل عليها في هذا السداسي أو في هذه السنة.
- الإقصاء لسداسيين أو سنتين باحتساب السداسي أو السنة الجارية، حسب ما إذا كان التدرج سداسيا أو سنويا، في كل مؤسسة للتعليم العالي، يؤدي هذا

الإقصاء حتما إلى عدم المصادقة على النتائج التي يكون قد حصل عليها في هذا السداسي أو في هذه السنة.

2- مظاهر القصور في العقوبات المقررة في امتحانات الجامعة:

تزايد حدة الغش في امتحانات الجامعة وتعدد صوره، يجعلنا نتساءل عن مدى فاعلية الجزاءات المفروضة في حالة الغش؟، وهل اخل في جسامة هذه الجزاءات أم في عدم تفعيلها؟.

بالرجوع إلى المخالفات من الدرجة الأولى نجد أن العقوبات تنحصر في مجرد الإنذار الشفوي، أو الكتابي أو التوبيخ، وهي عقوبات لا تتناسب مع فعل الغش المنافي للقيم الأخلاقية، أو التصرفات التي لا تليق بطالب جامعي.

كما أن العقوبات المقررة في حالة الغش من الدرجة الثانية، قد لا يفي بالغرض ومن هنا يتوجب إعادة النظر في هذه العقوبات، عن طريق إضافة عقوبات أخرى مثل الإحالة غلى الدورة الاستدراكية في جميع المواد، أو الإقصاء من المادة المعنية، أو تشديد العقوبات في حالة استعمال الوسائل الحديثة المذكورة سلفا، بالإضافة إلى بعض العقوبات التكميلية الأخرى مثل:

- الحرمان من الدراسات بعد التدرج حتى في حالة الإنذار الشفهي.
- الحرمان من الاستفادة من مزايا الطلبة الأوائل.
- الحرمان من التسجيل في البكالوريا مرة أخرى.
- الحرمان من الإنقاض.
- الحرمان من تمثيل الطلبة (قرين، 2015، 392).

وقد أكد كل من ستروك وستروك (Stroch & Stroch, 2003) على أنه توجد علاقة إيجابية قوية بين استعداد الطالب نحو إ تجاه السلوك غير الأخلاقي (الغش)، والموافقة على هذا السلوك ، من طرف الهيئة المسيرة، اي يعني كلما زاد السكوت عن هذه الظاهرة كلما تمدى الطلبة في إبراز أحدث الأساليب للغش في الامتحانات (Chudzicka-Czupała, 2014, 78).

ثم إن هذه العقوبات لن تكون مجدية إن لم تفعل وتطبق على أرض الواقع، ولذا يتوجب على الإدارة توفير جميع الوسائل اللازمة للأساتذة من أجل القيام بأعمالهم على أحسن وجه، لأن ما نلاحظه في الواقع هو إحجام الكثير من

الأساتذة عن التبليغ عن حالات محققة للغش، لمعرفتهم أن معظم حالات الغش تنتهي بإنذار شفوي، وحتى ان طبقت بقرار صارم نجدها تطبق على الطالب الذي ليس لديه محسوبية، أما الطالب الذي يعتمد على المحسوبية نجده يخرج من العقوبة بطريقة سهلة وكأنه لم يفعل شئ، وهو ما لا يحقق الردع المنشود، وقد يرجع السبب أمور أخرى كعدم توفر الأمن بالقرب من مكان الامتحان.....إلخ وهذا ما أدى في بعض الأحيان إلى تعرض الأساتذة إلى الضرب والشتم أثناء قيامه بعمله، كما أنه في كثير من الأحيان لا يتم عقد هذه المجالس لسبب أو لآخر خاصة عند تدخل المنظمات الطلابية التي قد تضغط في سبيل عدم تحقق ذلك.

3- الطرق الردعية لظاهرة الغش في الامتحانات:

ومن خلال العنوان العام نطرح السؤال التالي: هل يمكن تجريم الغش في الامتحانات؟ وهذا السؤال نطرحه ليس لأن ظاهرة الغش في الامتحانات لا تستدعي التجريم أو لأن الغش ليس بالأمر الخطير بل بالعكس، لكن لأن الغش في الامتحانات لم يكن منتشرا بهذه الصورة التي نحن عليها الآن، ومن ذلك يمكن أن نقول أن القانون الجنائي يتدخل بالتجريم والعقاب لحماية المصالح الجوهرية للمجتمع، وهاهي ظاهرة الغش تضرب قيم المجتمع الجزائري بعرض الحائط، وتهز من مصداقية مؤسساتها وأفرادها، ومن هنا يكون التدخل الجنائي مطلبا جماهريا وغاية ملحة يجب الاستجابة لها من طرف الهيئة المعنية.

مدى إمكانية تكييف الغش في الامتحانات كجريمة: الحقيقة أن المشرع لم يجرم الغش في الامتحانات وإنما حاول مواجهته ببعض العقوبات التأديبية- أما عن وجود قانون خاص بذلك فلا يوجد، ولكن بالرجوع إلى قانون العقوبات وبالتحديد نص المادة 459 نجد المشرع يتكلم عن مخالفة القررات والمراسيم المتخذة من السلطة العامة، حيث جاء في المادة "يعاقب بغرامة من 30 إلى 100دج ويجوز أن يعاقب بالحبس ثلاثة أيام على الأكثر كل من يخالف المراسيم والقرارات المتخذة قانونيا من طرف السلطة الإدارية، إذا لم تكن الجرائم الواردة بها معاقبا عليها بنصوص خاصة".

وبالتالي نجد أن هذا هو النص الوحيد الذي يمكن تكييف فعل الغش على أنه جريمة بناءا عليه، ومع ذلك يبدوا أن الأمر ليس بهذه السهولة، فحتى وإن كان مرتكب الغش يخلف القرارات المتخذة من طرف الجامعة حسب كل حالة، وبالتالي يدخل ضمنيا في مضمون المادة، لكن مبدأ الشرعية الجزائية قد لا يتناسب مع هذا الطرح وذلك من عدة نواحي نذكر منها:

- إن المشرع ذكر مصطلح قرارات ومراسيم ولم يذكر تعليمات أو مناشير أو تنظيمات، على اعتبار أن تنظيم مسألة سير الامتحانات والغش لم يكن بموجب قرارات ، وإنما كان بموجب نظام خاص في الجامعة وتعليمات صادرة من وزارة التعليم العالي.
- أن المشرع ذكر في نهاية نص المادة استثناء وهو عدم العقاب على الأفعال المرتكبة بنصوص خاصة، وهو أمر يمكن أن يفهم من عدة نواحي، ولكن الأمر المؤكد أن التجريم والعقاب لا يكون بنصوص تنظيمية ولعل المشرع يقصد عقوبات تأديبية، إلا أن استعمال مصطلح جرائم يفهم منه أنه لا تكون النصوص التنظيمية تحيل إلى نصوص تجريمية خاصة.
- ولو فرضنا أن الغش يمكن تكييفه على أساس هذه الجريمة فإن العقوبات المقررة تبدو تافهة، بالمقارنة مع جرم الغش.

الدعوة إلى سن نصوص خاصة تجريم الغش في الامتحانات:

يتوجب على المشرع في ضل تفشي ظاهرة الغش في الامتحانات أن يسارع إلى سن نصوص خاصة تطال المرتكبين لأفعال الغش، سوا كانوا طلاب أو تلاميذ أو مراقبين أو حتى شركاء مساعدين، وكخطوة أولى سنحاول وضع نصوص نموذجية للموضوع محل الدراسة:

نص خاص بجريمة الغش يكون على النحو التالي:

- يعاقب بالحبس من شهرين إلى ثلاث سنوات، وغرامة من 20 ألف إلى 200 ألف دج كل من يرتكب الغش أو يحاول أن يغش في الامتحانات الجامعية.
- ويعتبر غشا كل تبادل للمعلومات كتابيا أو شفويا بين المترشحين داخل مكان الامتحان، أو من خارجه، أو حيازة المترشح على أي مخطوط أو ويقة لها

ارتباط بموضوع الامتحان، أو استعمال آلات أو وثائق غير مرخص بها داخل مكان الامتحان، أو استعمال الوسائل الإلكترونية الحديثة.

- تضاعف العقوبات المذكورة أعلاه في حالة استعمال المترشح للوسائل التكنولوجية الحديثة في الغش.

نص خاص بالاشتراك والمساعدة على الغش يكون على النحو التالي: يعتبر شريكا في هذه الجريمة ويعاقب بنفس العقوبة الأشخاص الذين يساعدون المترشحين على الغش، عن طريق إرسال الوثائق أو الرسائل الإلكترونية ذات الصلة بموضوع الامتحان، أو الاتصال بهم لتسريب المعلومات إليهم، كما يعاقب بنفس عقوبة الشريك كل من يجتاز امتحان في مكان المترشح.

نص خاص بالغش الصادر من المراقبين يكون على النحو التالي: يعاقب بالحبس من سنة إلى خمس سنوات وبغرامة من 100 ألف إلى 500 ألف دج المراقبين والمكلفين بالإشراف على سير الامتحان الذين يساهمون في عملية الغش بأية طريقة أو وسيلة كانت.

نص خاص بحالة الغش المنظم يكون على النحو التالي: يعاقب بالسجن من خمس سنوات إلى عشر سنوات وبغرامة من 500ألف إلى مليون دج كل من يعمل لحساب كيان منظم هدفه تسريب مواضيع الامتحان أو الحلول أو تسهيل عملية الغش بين المترشحين.

نص خاص بتسريب مواضيع الامتحان يكون على النحو التالي: بغض النظر عن العقوبات المنصوص عليها في قوانين أخرى يعاقب بالسجن من خمس سنوات إلى عشر سنوات وبغرامة من 100 ألف إلى 500 ألف دج كل من عهد إليه حفظ مواضيع الامتحان وقام بتسريبها قبل انتهاء الامتحان (بوقرين، 2015).

إن تفعيل هذه القوانين والنصوص في ارض الواقع شيء صعب سوف يجد انتقادات كثيرة من الطلبة وأولياء أمورهم، وحتى المراقبين المسؤولين على سير الامتحان لما سيجدونه من صعوبة ومواجهة مشاكل في تطبيق هذه النصوص خاصة ونحن نرى أن الغش أصبح حق مشروع بين الطلبة، وفي نظر بعض الأساتذة المراقبين مجرد مساعدة لا غير.

ثالثا: الطرق العلاجية للوقاية من ظاهرة الغش في الامتحانات الجامعية:

1- ضرورة المعرفة التامة بسلوكيات الغش:

يقول الأستاذ "عبد الحليم بوقرين" وهو أستاذ محاضر بقسم علوم السياسية والقانونية بجامعة الأغواط يقول: "من خلال تجربتي في الحراسة على مستوى الجامعة تكونت لدي خبرة بسيطة يمكن من خلالها معرفة السلوكيات الدالة على الغش لدى الطالب الجامعي"، سنذكر منها مايلي:

- بروز مظاهر القلق والاضطراب على وجه الطالب ويظهر ذلك في كثرة حركته والالتفات يمينا وشمالا وعدم الجلوس باعتدال وعدم الاستقرار بصفة عامة.
- التركيز بالنظر على الأستاذ الحارس لترقب غفلته والتفاته إلى جهات أخرى أو اهتمامه بأمر معين.
- كثرة طرح الأسئلة والاستفسارات على الأساتذة المكلفين بالحراسة، حول بعض الأسئلة، أو المصطلحات غير المفهومة أو حول الوقت.
- وضع الهاتف النقال أمام الطالب والنظر إليه يوحي بأنه سيستعمله في الغش.
- الاحتفاظ بأكثر من رقة مسودة بهدف استخراج أوراق مشابهة لها معدة سلفا بينها حتى لا تلفت الانتباه.
- كثرة مطالبة زملائهم بتسليم قلم أو مسطرة أو آلة حاسبة بإذن من الأستاذ ليقوم خلالها بالتقاط بعض الأفكار أو المعلومات أو لتمرير بعض الإجابات.
- التظاهر بأنهم يفكرون في الإجابة عن طريق النظر إلى الحائط أو السبورة، وفي الحقيقة أن أعينهم مركزة على أوراق زملائهم الجالسين أمامهم لالتقاط بعض المعلومات خاصة في مدرجات الجامعة أو عندما يكون هناك اكتظاظ داخل القسم.

-الكتابة بسرعة وبدون توقف وهو أمر يوحي بأن الطالب يضع سماعات للأذن وخاصة عند الطالبات، وما يساعدهم في ذلك هو ارتداء الحجاب (بوقرين، 2015، 394).

2- ضرورة اتخاذ بعض التدابير اللازمة:

لتوفير جو خال من الغش يتوجب على الإدارة والأساتذة المراقبين توفير مايلي:

لقد أكدت بعض الدراسات المعالجة لموضوع الغش في الامتحانات أن ليونة شخصية الأستاذ وطريقة حراسته في الامتحان، والتساهل في مواجهة حالات الغش يشجع الطلبة على ممارسة الغش لذا يجب أن لا يهمل هذا العنصر الهام، وذلك بإجراء دورات تدريبية، وحملات تحسيسية لإظهار خطورة الغش على المدى القصير والبعيد على الفرد والمجتمع على حد سواء، وذلك بالإكثار من الدورات أثناء العمل للإداريين والأساتذة لرفع من مستوياتهم وقدراتهم مع العناية بالتأكيد على محاربة ظاهرة الغش (التير، اميمن، 2002، 239).

- تكييف مناهج التدريس مع الواقع المعيشي ومع متغيرات العصر والابتعاد عن الطرق التقليدية، المرتبطة بالتلقين والحفظ وكثرة المقررات، وتجنب الامتحانات التي ترتكز على مستويات معرفية بسيطة.
- تشديد العقوبة، بحيث تصل إلى الفصل عن الدراسة لمن يثبت غشه في الامتحان
- تعديل أسلوب الأستاذ وطريقة تدريسه وتعامله مع الطلبة.
- إجراء مناقشة واتفاق بين الأساتذة والإدارة والطلبة حول تحديد يوم الامتحان، وكفاية زمنه، وكمية المادة المناسبة في الوقت المحدد.
- تعديل في طريقة إعطاء الدرجة وتقويم جهد الطالب من خلال توزيع الدرجة على نشاطات مختلفة وليس بالامتحان التحريري وحده، مثل التحضير اليومي وكتابة التقارير والحضور اليومي (صالح، 2006).
- ضرورة المزاوجة بين الأسئلة الموضوعية والأسئلة المقالية في الامتحانات، وذلك لأن الأسئلة المقالية تتيح للطالب عرض ما استوعبه من المادة، أما الثانية فإنها قد تحصره في جزئية بسيطة وبشكل يضيق على الطالب فرصة التعبير عما حصله من المادة.
- الاحتفاظ بفاصل زمني بين مواد الامتحان ولو لمدة يوم، فهذا أفضل لتمكين الطالب من التركيز والاستعداد للامتحان.
- توضيح عن طريق الإعلام مخاطر الغش وتعارضه مع مبادئ الإسلام الحنيف ومع القيم والأهداف التربوية، من خلال الإعلانات والملصقات

والمطويات التي يمكن أن تقدم للطالب، ومن خلال تفعيل الإرشاد التربوي في المدارس والمنابر في المساجد (المرشدي، د. س، 5).

- أن يسود الصمت والهدوء داخل قاعات الامتحان أثنا تأديته.
- اعتماد الاختبارات الشفهية مقياسا رئيسيا في تقييم الطالب وعدم الاكتفاء بالاختبار التحريري.
- مراعاة الضوابط الأساسية في وضع الأسئلة من قبل أعضاء هيئة التدريس.
- منع التدخلات العصبية والمحسوبية أثناء حدوث الغش في الامتحانات.
- وضع أجهزة مراقبة في قاعة الامتحانات.
- أن يتجول المراقبون بين الصفوف والمقاعد من حين لآخر.
- انتداب ملاحظين من خارج الجامعة كملاحظين.
- تعريف الطالب بالإجراءات التي سوف يتعرض لها في حالة ارتكابه للغش في الامتحانات.

أما بالنسبة للطلبة ندعوهم إلى مايلي:

إن الطالب هو محور دراستنا ومعظم القضايا التربوية، يكون هو الهدف الغاية الأساسية، ومن أجله نسلك كل السبل التي نعتقد أنها ستوصله إلى بر الأمان، حيث يكون ملما بالعلم والمعرفة، بعيد عن كل السلوكات الملتوية للوصول إلى الشهادة، وبالتالي يجب أن يدرك بعقله أن الغش هو سلوك خطير ومنبوذ، ومن أجل ذلك نقترح بعض الإجراءات التي يمكن ان تساعده للابتعاد عن هذه الظاهرة.

- توفير نماذج للاختبارات من السنوات الماضية، إضافة إلى المذكرات والملخصات بالمقررات الدراسية.
- الثقة في النفس، بحيث ترتبط ارتباطا موجبا بالأداء الجيد في الامتحان.
- على الطالب مراجعة المادة الدراسية دوريا، وأن لا يجعل المادة تتراكم لفترة طويلة مما يؤدي إلى صعوبة فهمها، وحفظها وسرعة نسيانها.
- العمل على إعداد جدول منظم يحدد فيه الأوقات المناسبة للمذاكرة تتناسب مع ظروفه الأسرية والجامعية وأوقات فراغه (شريكي الزراد، 2002، 209).

- ننصح بتجنب حفظ كل ما هو مكتوب لأن ذلك فيه إرهاق وهدر للوقت، مثل جمل الربط والتمهيدات والأفكار العامة والمعلومات المتعرف عليها لا تحفظ، إنما تحفظ المعلومات الأساسية والجوهرية أو الأفكار، فالمحاضرات عبارة عن مجموعة من الأفكار فقط.
- ولفهم الموضوع وترسيخه، يتوجب على الطالب محاولة شرح موضوع المحاضرات لزملائه، الذين يدرسون معه أو غيرهم أو حتى إلى أفراد عائلته، لأن ذلك يساعد الطالب على إيجاد أسلوب لفهم أو حفظ الأفكار وبالتالي تترسخ لديه.
- يتوجب على الطالب تجنب الجلوس بالقرب من الطلبة المعروفين باستعمالهم للغش.
- يتوجب على الطالب التجاوب مع الأستاذ المراقب (بوقرين، 2015، 395).

3- الطرق العلاجية لظاهرة الغش في الامتحانات:

العلاج الإرشادي التوجيهي: لما لم تقتصر مهمة الأستاذ على تلقين المعلومات للطلبة كانت مهمة إرشاد وتوجيه الطلبة والنظر في جميع مشكلاتهم الجامعية والأسرية والاجتماعية والصحية، ومن أهم المهمات التي تقع على عاتق الأستاذ بعد إلقاء المعلومات العلمية وتلقينها، إذ تلك المهمة الموكلة إليه أو إلى المرشد الاجتماعي، أو إلى حتى ولي الأمر تجعل الطالب المنحرف سلوكيا أكثر تفهما ووعيا بسلوكه، فبذلك الإرشاد والتوجيه يمكن الكشف عن قدرات الفرد ومهاراته وإمكاناته، فيتم توجيهها بالشكل الصحيح، فعندما يهيأ الجو أمام الطالب المنحرف سلوكيا ليفصح عن مشكلته ومشاعره، يسهل توجيهه إلى الصواب.

إلا أن ذلك لا يعني أن يقف المرشد أو الموجه بصورة سلبية حيال مبررات الطالب التي يقدمها، بل يعتمد إلى إيجاد الحلول المناسبة لمثل هذا السلوك، مع التركيز على السلوك الصحيح البديل، فتعزز ثقة الطالب بنفسه، ويزول عنه إحساسه بالخوف والقلق والفشل.

العلاج النفسي: وينقسم إلى مايلي:

العلاج النفسي السلوكي: يعتمد العلاج النفسي السلوكي إلى تصويب العادات السلوكية المنحرفة لدى الفرد على وجه العموم، والطالب على وجه الخصوص، والبحث في سبب تكونها لديه، والنظر فيما إذا كان بالإمكان استبدالها بالسلوك الصحيح، وقد حاول العديد من النفسانيين السلوكيين إيجاد طريقة يمكن من خلالها علاج السلوك المنحرف، وصولا إلى السلوك السوي، ومنها طريقة العلاج التنفيري، والذي يعتمد بدوره على تكوين فعل منعكس شرطي جديد:

- فإن كانت العوامل دافعة تدفع الفرد إلى ←——— سلوك الغش في الامتحان فنجح الطالب ويتحقق الهدف من الغش في الامتحانات.
- وإن كانت العوامل تدفع الطالب إلى ←——— الغش ←——— مع وجود الرقابة المشددة يفشل الطالب في الامتحان، فلا ينجح الطالب ولا يتحقق الهدف مع الإحساس بالفشل.
- وإن كانت العوامل تدفع الطالب إلى ←———الغش ←——— مع وجود مواقف أدت إلى فشل السلوك، يفشل الطالب في الامتحان، فلا ينجح الطالب ولا يتحقق الهدف مع توقع العقوبة.

ففي هذه الحالة يلاحظ إحباط الطالب وشعوره بالفشل، فينطفئ هذا السلوك إلى أن يكف عنه، فيجب المتابعة هنا من المعالج، للتأكد من ذلك، فإن علم المعالج أن سبب المؤدي إلى هذا السلوك المنحرف هو القلق من الاختبار مثلا يمكن أن يلجأ إلى طريقة الكف بالنقيض، حيث يتم تدريب الطالب على مواقف الاختبار والانتقال تدريجيا من المواقف الأقل إثارة إلى أعلاها وأقواها كلما قرب موعد الامتحان، فإن تمكن المعالج من تعريض الطالب إلى المثيرات دون أن تحدث أو تظهر أعراض الخوف عليه، فإن الرابطة بين موقف الامتحان والقلق أو الخوف سوف تضعف، وستنطفئ الاستجابة تدريجيا، الدال على انطفاء الفعل الشرطي المنعكس.

العلاج النفسي العقلاني: يسعى المعالج النفسي العقلاني إلى مساعدة الطالب على مواجهة أفكار ومعتقداته الخاطئة بأفكار ومعتقدات وتصورات

عقلية ومنطقية سليمة، مما يؤدي إلى تغيير سلوكه، فهذه الطريقة في العلاج تعتمد على الجانب العاطفي أكثر من أي جانب آخر للطالب، ومدى تأثير هذا الجانب على أفكاره ومعتقداته واضطراباته النفسية أو السلوكية، واستمرار هذا الاضطراب.

فالغرض من هذا النوع من العلاج هو أن يتعلم المرء بشكل عام أن تأويلاته ومعتقداته حول الموقف الذي مر به، هي تأويلات ومعتقدات خاطئة، ليصل إلى التأويل أو التفسير الصحيح لتلك المعتقدات، حيال المواقف التي مر بها، ويتم هذا العلاج على فترات متتابعة، والتي يشار إليها بالأحرف اللاتينية (A ,B,C ,D,E)، حيث يمثل كل حرف مرحلة من المراحل التي يمر بها الطالب في المواقف المؤثرة، فقد يرمز لمرحلة المؤثر الخارجي الذي يثير الأفكار والمعتقدات الخاطئة لدى الطالب بالرمز A ، ويشار إلى المرحلة تفسير الطالب لهذه الأفكار والمعتقدات الخاطئة بالرمز B ، وهكذا.

وفي هذا النوع من العلاجات يقوم المعالج بمقابلة المريض أو الطالب شخصيا، ليزوده بالتقنيات اللازمة التي تساعده في تبديل أفكاره الخاطئة،فلو لم تتم هذه المقابلات الشخصية، فإن تبديل السلوك الخطأ لدى الطالب لن يكون بالمستوى المطلوب أو المتوقع، كما أن حرص الطالب على تغيير سلوكه المنحرف يلعب دورا كبيرا في ذلك، إذ ليس للمعالج أن يجبر الطالب على تبديل سلوكه إن لم تكن الرغبة نابعة من شخصه، فقد أثبتت العديد من الدراسات أن حالات العلاج النفسي العقلاني تكون أكثر انفتاحا عندما تتوفر الصراحة والثقة المتبادلة بين المريض والمعالج، ومدى درجة تفاعل المريض مع المعالج، ورغبته في العلاج.

العلاج الاجتماعي: يرمي العلاج الاجتماعي البيئي إلى تحسين وظيفة الفرد أو مساعدة الطالب على استعادة نشاطه بشكل سوي متزن، داخل الجامعة أو خارجها، ومن خلال نقل الطالب إلى بيئة اجتماعية أخرى، غير البيئة التي ينتمي إليها، فتتحسن سلوكياته، ويتحرر من أغلب المشكلات التي كانت تواجهه في بيئته السابقة، والتي كانت بدورها أحد الأسباب التي تحد من تركيز الطالب في دروسه وتقلل من قدرته على الاجتهاد والمثابرة.

ويتناول هذا النوع من العلاجات المشكلات التي يواجهها الطالب في بيئته الاجتماعية، فلو أمكن التعرض لها وعلاجها، لكان بالإمكان علاج الكثير من المشكلات الشخصية التي يعاني منها الطالب، على اعتبار أن المشكلات قسمان: شخصي و اجتماعي بيئي.

العلاج الديني: لما كان سلوك الغش غير مقبول اجتماعيا وأخلاقيا، فلا يكون غير مقبول شرعيا من باب أولى، فكلما كان الفرد بعيدا عن تعاليم الدين، وغير عامل بما جاء في كتاب الله تعالى وثبت في سنة نبيه ﷺ، جاءت أفعاله منحرفة أخلاقيا واجتماعيا ودينيا، لذا كان التوجه الديني مهما لعلاج العديد من السلوكيات المنحرفة أيا كان نوعها، ولما للدين من الأثر الواضح في النوم الفكري والنفسي والاجتماعي فإن تغلغل الدين في نفس الفرد وتعمقه، وشعور الفرد بالطمأنينة والاستقرار، فلو نظر إلى الدين كأحد أبعاد الشخصية،لتبين أنه يتناول في الحقيقة جميع أبعاد حياة الفرد، وبتدبر ما جاء في كتاب الله تعال يتجلى ما جاء في القرآن من توجيهات ونصح وإرشاد، والذي يؤكد على أن العلاج الديني لم يكن من أنواع العلاجات المستحدثة والأدلة على ذلك من إرشاد لقمان لابنه، وقوله وهو يعظه كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَابُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: 13).

لقد دلت هذه الآية الكريمة على اهتمام الأبوين بضرورة تعليم أبنائهم السلوك الديني الصحيح منذ الصغر، حتى إذا خرجوا إلى الحياة في كبرهم، استطاعوا السيطرة على نزواتهم ورغباتهم وميولهم، وفق المنهج الديني السلوكي الصحيح، وهذا أهم الطرق العلاجية التي سلكها النفسانيون التربويون في علاج السلوك المنحرف أخلاقيا، واجتماعيا، ودينيا، وتربويا، سوا كان في إطار الاختبارات الأكاديمية كالغش ونحوه، أم ما سواها (المشموم، عبد الرحمن، 2013، 1185- 1186- 1187).

خاتمة:

هناك العديد من الدراسات التي ركزت على ظاهرة الغش لدى المتعلمين في مختلف مراحل التعليم خاصة بعد ظهور التكنولوجيا الحديثة التي تم استغلالها بطرق خارقة للقانون خاصة بعد ترويج سوق المبيعات لذلك، حيث لاحظنا من خلال الدراسة الحالية أن هناك تنوع في استخدام أساليب الغش التي تراوحت مابين الأساليب الغش التقليدية والأساليب الحديثة وذلك حسب إمكانيات الطالب وما توفر لديه من أساليب ونلاحظ في بعض الأحيان أن الطالب يستخدم أكثر من أسلوب في نفس الوقت وقد يرجع هذا إلى القلق حول المستقبل خاصة، وكذلك كون عملية التقويم تعتمد على ما هو موجود في ورقة الامتحانات لا يهم أن كانت هذه المعلومات من جهد الطالب أو أخذها بطرق ملتوية مادام لم يستطيع الأستاذة الإمساك به وهو يغش فهذه العلامة تكون من حقه، أضف إلى ذلك عدم تطبيق القوانين الصادرة من طرف الوزارة على الطلبة الغشاشين هذا ما زيف مصادقية هذا القوانين، بحيث نجد ان المادة 11و12 من القرار الوزاري والذي يحدد المخالفات من خلال الدرجات بحيث نجد هناك مخالفات من الدرجة الأولى وهناك مخالفات من الدرجة الثانية وتتمثل المخالفة من الدرجة الأولى في محاولة الغش مع سبق الإصرار في الامتحان، ويعاقب عليها الطالب من خلال إنذار شفوي، وفي حالة الرجوع مرة أخرى لعملية الغش يندرج هذا في المخالفة من الدرجة الثانية وتكون العقوبة في هذه الحالة بإقصاء الطالب من المادة أو الوحدة التعليمية, لكن تبقى هذا الأحكام الصادرة حبر على ورق فعلا نرى أن المجالس التأديبية تقام ولكن للأسف يوم الاجتماع يتم الإفراج عن الطالب وكأنه لم يقم بأي فعل مخالف لقانون هذا ما شجع الطلبة على عملية الغش، أضف إلى ذلك فإن التكنولوجيا الحديثة لقد تم استغلالها في عملية الغش فبظهورها ساعدت كثيرا على انتشار هذه الظاهرة فمن خلال ما قامت به الباحثتان من مقابلات مع الطلبة للاستفسار عن أسباب انتشار الظاهرة فكان رد فعل بعض الطلبة بقوله "فعلا أقوم بالغش في الامتحان لكن بطريقة تقليدية أي اعتمد فقط على الكتابة على راحة اليد أو عبر قصاصات صغيرة وعلى حد تعبيره انه يشعر بالدونة لأنه لا يملك الوسائل

التكنولوجية التي يمتلكها بعض أصدقائه الذين اعتبرهم من أصحاب النفوذ المادي في حسب اعتقاده أن ما يقوم به بسيط أمام ما يقوم به من زملاءه الذين يعتمدون في كل عام دراسي على هذه الوسائل التكنولوجية الحديثة في رفع من مستوى تحصيلهم"، وبالتالي هنا خلق شحنة من الغضب والتنافس على ممارسة الغش بين الطلبة ومحاولة تبرير سلوكه لأن هناك أكثر منه غشا وبالتالي الغاية تبرر الوسيلة.

التوصيات:

- تكثيف دور الإعلام والقيام بأيام دراسية حول أضرار ظاهرة الغش في الامتحانات من أجل نشر الوعي بين الطلبة.
- محاولة إيجاد حلول للأسباب المؤدية لظاهرة الغش في الامتحانات.
- فتح الحوار مع الطلبة وذلك من طرف مختص من أجل معرفة وتفسير أسباب انتشار هذه الظاهرة.
- توعية هيئة التدريس بخطورة المسؤولية التي يؤديه من أجل المحافظة على سير الامتحان بدون غش وبدون تسهيلات الأساتذة مع الطلبة لتحفيزهم على عملية الغش.
- القيام بأيام تكوينية يتم من خلالها توعية الأستاذة بطرق الغش الحديثة التي يستخدمها الطالب في الامتحانات وبالتالي التعرف على الأساليب والتقنيات التي يمكن لا تكون في حسبان الأستاذ الحارس.
- القيام ببرامج إرشادية أو علاجية لفائدة الطلبة الذين أدمنوا على الغش في الامتحانات.

قائمة المراجع:

1- فضيلة عرفات محمد السبعاوي، ظاهرة الغش في الامتحانات المدرسية لدى طلبة المرحلة الإعدادية، مجلة التربية والعلم،جامعة الموصل، المجلد 14، العدد 3، 2007.

2- بشير معمرية، الغش في الامتحانات المدرسية دراسة تحليلية بعدية لمجموعة من الدراسات في المفاهيم والإجراءات المنهجية والنتائج، مجلة دراسات ومقالات عربية، جامعة سطيف محمد لمين دباغين، 2016.

3- عبد الحليم بوقرين، نحو تجريم ظاهرة الغش في الامتحانات، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، جامعة عمار ثليجي الأغواط، المجلد 8، العدد2، 2015.
4- سحر عبود الغني، فاعلية برنامج إرشادي جماعي في خف ظاهرة الغش لدى عينة من طلاب الجامعة العمالية، مجلة الإرشاد النفسي، مصر،العدد2014،39.
5- فيصل محمد خير الزراد، ظاهرة الغش في الاختبارات الأكاديمية لدى طلبة المدارس والجامعات(التشخيص وأساليب الوقاية والعلاج)، مجلة دار المريخ لنشر، الرياض، 2002.
6- إيمان المشموم عبد الرحمن، ظاهرة الغش التربوي:الأسباب الوقاية والعلاج، أعمال المؤتمر الدولي الأول لعمالة شؤون الطلبة، الجامعة الإسلامية، فلسطين، 2013.
7- منى عتيق، الطلبة الجامعيون تصوراتهم للمستقبل وعلاقتهم بالمعرفة دراسة ميدانية،أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم، جامعة قسنطينة، 2013.
8- ويزة شريكي، الغش في امتحان البكالوريا أسبابه تقنياته وإجراءات الحد منه، رسالة لنيل شهادة الماجستير، جامعة مولود معمري، تيزي وزو،2014.
9- عماد حسين عبيد المرشدي، ظاهرة الغش وآثارها على الطالب والمجتمع، محاضرة في علم النفس التربوي، جامعة بابل، العراق.
10- Desalegn, Anteneh Assefa. Berhan, Asres. (2014). Cheating on examinations and its predictors among undergraduate students at Hawassa University College of Medicine and Health Science, Hawassa, Ethiopia. BMC Medical Education.

الهوامش:

1- فضيلة عرفات محمد السبعاوي، ظاهرة الغش في الامتحانات المدرسية لدى طلبة المرحلة الإعدادية،مجلة التربية والعلم،جامعة الموصل،المجلد 14، العدد 3،2007،ص 278.

2- Desalegn, Anteneh Assefa. Berhan, Asres. (2014). Cheating on examinations and its predictors among undergraduate students at Hawassa University College of Medicine and Health Science, Hawassa, Ethiopia. BMC Medical Education, p2

3- منى عتيق، الطلبة الجامعيون تصوراتهم للمستقبل وعلاقتهم بالمعرفة دراسة ميدانية،أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم، جامعة قسنطينة، 2013، ص 29.
4- ويزة شريكي، الغش في امتحان البكالوريا أسبابه تقنياته وإجراءات الحد منه،رسالة لنيل شهادة الماجستير، جامعة مولود معمري،تيزي وزو،2014،ص 34-35.
5- عماد حسين عبيد المرشدي، ظاهرة الغش وآثارها على الطالب والمجتمع، محاضرة في علم النفس التربوي، جامعة بابل، العراق، ص2.
6- عبد الحليم بوقرين، نحو تجريم ظاهرة الغش في الامتحانات، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، جامعة عمار ثليجي الأغواط، المجلد 8، العدد2، 2015، ص387.
7- بشير معمرية، الغش في الامتحانات المدرسية دراسة تحليلية بعدية لمجموعة من الدراسات في المفاهيم والإجراءات المنهجية والنتائج، مجلة دراسات ومقالات عربية، جامعة سطيف محمد لمين دباغين، 2016، ص14-15.
8- إيمان المشموم عبد الرحمن، ظاهرة الغش التربوي: الأسباب الوقاية والعلاج، أعمال المؤتمر الدولي الأول لعمالة شؤون الطلبة، الجامعة الإسلامية، فلسطين، 2013، ص 117.
9- سحر عبود الغني، فاعلية برنامج إرشادي جماعي في خف ظاهرة الغش لدى عينة من طلاب الجامعة العمالية، مجلة الإرشاد النفسي، مصر، العدد 39، 2014، ص 436.
10-عبد الحليم بوقرين، نحو تجريم ظاهرة الغش في الامتحانات، نفس المرجع السابق،ص 394.
11- فيصل محمد خير الزراد، ظاهرة الغش في الاختبارات الأكاديمية لدى طلبة المدارس والجامعات (التشخيص وأساليب الوقاية والعلاج)، مجلة دار المريخ لنشر، الرياض، 2002، ص 209.
12- عبد الحليم بوقرين، نحو تجريم ظاهرة الغش في الامتحانات، نفس المرجع السابق، ص395.
13- إيمان المشموم عبد الرحمن، ظاهرة الغش التربوي: الأسباب الوقاية والعلاج، ص 1185-1186.

Maududi, S. A. A. (1977). Tafhim al-Qur'an-The Meaning of the Qur'an. In.

Muhammad ibn Ismail, B., & Khan, M. M. (1980). *The translation of the meanings of Sahih al-Bukhari: Arabic-English Sahih al-Bukhari*: Kitab Bhavan.

Munir, M. (2010). Debates on the Rights of Prisoners of War in Islamic Law. *Islamic Studies, 49*(4), 463-492.

Muslim, I. A. H. b. H. (2007). English translation of Sahih Muslim (translated by Nasiruddin al-Khattab, edited by Hâfiz Abu Tâhir Zubair „Ali Za‟ i and Huda Khattab). *Riyadh, Saudi Arabia: Darussalam*.

Prisoner of war. (2018). *Encyclopædia Britannica*.

Prisoners. In.

Reader, J. (1998). *Africa: A biography of the continent*: Penguin UK.

Sage, M. (2002). *Warfare in ancient Greece: a sourcebook*: Routledge.

Shah, N. A. (2013). The Use of Force under Islamic Law. *European Journal of International Law, 24*(1), 343-365. doi:10.1093/ejil/cht013

Slater, C. (2009). 'Virile Strength In A Feminine Breast': Women, Hostageship, Captivity, And Society In The Anglo-French World, C. 1000-C. 1300.

Treatment of prisoners of war in Islam. (2011). In (Vol. 2019).

Universal Declaration of Human Rights, United Nations, 2015.

Wickham, J. P. (2014). The Enslavement of War Captives by the Romans to 146 BC (PDF)(PhD thesis). *Liverpool University*.

المراجع العربية

1. كلام الله عز وجل (2003)، رواية ورش عن نافع، دمشق، دار المعرفة.

2. ابن كثير (2005)، تفسير القرآن العظيم: الجزء الرابع، الطبعة الأولى .القاهرة، دار ابن الهيثم.

sources. The reasons of this denial may constitute the object of future studies.

List of sources and references:

Al-Hibri, A. (1982). *A study of Islamic herstory: Or how did we ever get into this mess?: To the memory of my mother, Yusra Mīdāni, who was an active, independent, and capable Muslim woman*.

al-Ismail, T. (2007). *The Life of the Prophet Muhammad Ta-Ha Publishers*.

Cockayne, J. (2002). Islam and international humanitarian law: From a clash to a conversation between civilizations. *International Review of the Red Cross, 84*(847), 597-626.

David, M. (1998). Grotius Repudiated: The American Objections to the International Criminal Court and the Commitment to International Law. *Mich. J. Int'l L., 20*, 337.

Dien, M. I. (2004). *Islamic law: From historical foundations to contemporary practice*: Edinburgh University Press Edinburgh.

Gelb, I. J. (1973). Prisoners of War in Early Mesopotamia. *Journal of Near Eastern Studies, 32*(1/2), 70-98.

Geneva Convention Relative to the Protection of Civilian Persons in Time of War (Fourth Geneva Convention). (1949). International Committee of the Red Cross (ICRC) Retrieved from https://www.refworld.org/docid/3ae6b36d2.html

Hallaq, W. B. (2009). *Sharī'a: theory, practice, transformations*: Cambridge University Press.

Ibn Kathir, & Publishers, D. (2014). *Early Days: Al Bidayah - Wan Nihayah*: Darussalam Publishers.

IRAQ: TREATMENT OF PRISONERS OF WAR IN ISLAM. (2003, 2003/07/29/). Article. *IPR Strategic Business Information Database*. Retrieved from https://link.gale.com/apps/doc/A105966509/ITOF?u=rdg&sid=ITOF&xid=4bbcd45a

Jones, H. (2016). Revising the Laws of War on Prisoners of War in the Twentieth Century: Introduction. *War in History, 23*(4), 408-415. doi:10.1177/0968344515625684

3,17,87 and 130 forbids collective punishment for individual acts, corporal punishment, imprisonment in premises without daylight and, in general, any form of torture or cruelty(*Geneva Convention Relative to the Protection of Civilian Persons in Time of War (Fourth Geneva Convention)*, 1949). It is worth noting that the Islamic law goes beyond the protection of war prisoners amongst soldiers to the families who fall into the hands of Muslim Power. Families have a right not to be separated, this point had strongly been stressed by Prophet Muhammad Peace Be Upon Him in a *hadith* narrated by (Ahmad [23499],and al-Tirmidhî [1283]). It is alsoimportant to note that, about fourteen centuries ago, Islam gave the world the basic rules for the respect of human beings' rights including the prisoners of war regardless their origin, colour or religion. However, according to James Kockayne (2002): "None of the of Islamic law (Qur'an or Sunnah) is mentioned among the sources of International Law. However, Islamic law is one of the legal systems represented in the world civilization, which can also be taken as source from which to derive general principles of law recognized by civilized nations" (p 623).

9- Conclusion

The article concludes by arguing that prisoners of war's rights constituted a major concern in both the international law through the Geneva Convention of 1949 and Islamic law through the Islamic teachings in the Qur'an, *hadith, Ijma'a*and *ijtihad*. The analysis of the different articles in the Geneva convention and the Islamic law regarding prisoners of war reveals striking similarities. It has also been confirmed that chronologically, Islamic law had dealt with the treatment of prisoners of war centuries before the international laws. It can be assumed that most of the texts regulating the rights of prisoners of war in International Law are inspired from the Islamic law. However, despite the Islamic precursory in terms the treatment of prisoners of war, the international law did not refer to any of its

The only prisoners of war who were ever executed by the Prophet (PBUH) were people who already had a sentence of death passed upon them for crimes they had previously committed against the Muslims. When the great jurist, Mâlik, was asked whether it was permissible to torture a prisoner of war to reveal information about the enemy's weaknesses, he said that he had never heard of such a thing.

Many of the scholars of the past loathed the idea of killing prisoners of war. Throughout all of the wars and battles that the Prophet Peace Be Upon Him waged, he killed very few prisoners of war. These were all among the worst criminals among the enemy who had previously engaged in atrocities against the Muslims. Many of them would be called war criminals in modern terms.

In consideration of the rights that have been mentioned, it follows that they should have appropriate medical care and have all their needs taken care of that falls under the idea of good treatment. None of them should ever be treated unjustly with respect to his person, his family, or his wealth.

8- Discussion

After examining the already mentioned articles and Qur'anic verses on prisoners of war in both the Geneva Convention and the Islamic law, striking similarities in several points can be noticed. For instance, Articles 20 and 51 from the Geneva Convention related to providing food, clothing, accommodation and health care for war prisoners are mentioned in Islamic sources in *Sûrah al-Insân* or *Eddahr* (The Man or the Time): 8 for food and Al-Bukhârî (3008) for clothing.Concerning accommodation and health care as stated in a paragraph above from the book ofIbn Kathir*al-Bidâyahwa al-Nihâyah*.

In Islamic law, torture and mistreatment of prisoners of war are strictly prohibited, they have a right not to be subjected to any abuse or torture. Similarly, the Geneva Convention in its Articles:

- When whole families fell under the control of Muslim army, they have a right not to be separated. Mothers should not be separated from their children, nor should that children be separated from its father. Likewise, brothers should not be separated from each other. In the context, Prophet Muhammad Peace Be Upon Himsays: "Whoever separates a mother from her child will be separated from his own loved ones on the Day of Judgment." ([Ahmad 23499], al-Tirmidhî[1283]).

Al-Dârimî relates that AbûAyyûb al-Ansârî was in an army and inadvertently separated a mother from her two children. When he saw them crying, he quickly returned them to their mother, declaring: "The Prophet Peace Be Upon Him says: 'Whoever separates a mother from her child will be separated from his own loved ones on the Day of Judgment.'" This Prophetic saying shows how much mercy, compassion, and justice was observed by the Muslims during war in keeping captives from family members together.

- Abuse and tortureare strongly condemned in Islam, Islamic teachings insist on the good treatment of the prisoners of war. During the early time of Islam, prisoners of war were never subjected to any kind physical or psychological torture. This principle is also in conformity with the international law, namely the Universal Declaration of Human Rights in its 5th Article, which says: “No one shall be subjected to torture or cruel, inhuman or degrading treatment or punishment.” (UDHR, 2015) This shows to a large extent the influence of the former on the latter.

The conclusion that can be drawn from the six previously mentioned regulations show that Muslims are commanded to treat prisoners of war kindly and hospitably. They must feed them, clothe them, and keep their family members together. Abuse is completely opposed to the true Islamic regulations with regard to the treatment of prisoners of war.

prostitute saw a dog on a hot day that was circling a well and its tongue was hanging out because of thirst. She drew some water for it in her shoe, and she was forgiven by Allah." [5860] 154 (p103).

- Prisoners of war have to be clothed in dignity and according to their social status. Jâbir relates: "after the Battle of Badr, prisoners of war were brought. Among them was al-`Abbâs. He did not have a shirt on, so the Prophet Peace Be Upon Him looked for a shirt for him. It turned out that a shirt of `Abd Allah ibn `Ubayy was the right size, so the Prophet gave it to al-`Abbâs to wear and compensated `Abd Allah ibn `Ubayywith his own shirt."[Al-Bukhârî[3008]] (Muhammad ibn Ismail & Khan, 1980). This Prophetic act shows how Islam guarantees prisoners of war the right to decent clothes. It is worth noting that this principle goes in conformity with articles 20 and 51 in the Geneva Convention.

- Prisoners of war have a right to decent lodgings, whether they are in a prison cell, a mosque, or even a private home. During the time of Prophet Muhammad Peace Be Upon him, formal prisons or detention centres did not exist, therefore, prisoners of war were kept in mosques, and sometimes they were distributed among the Prophet's companions to be kept in their homes. Ibn Kathir, in his book *al-Bidâyahwa al-Nihâyah*, mentions that the Prophet (PBUH) distributed the prisoners from the Battle of Badr on his Companions (5/191) (Ibn Kathir & Publishers, 2014).

The Prophet Peace Be Upon Him would free the prisoners of war who knew reading and writing in exchange for their teaching the children of Madinah reading and writing (al-Ismail, 2007). Such a prisoner would obviously have to be free to move about and not bound. The only reason for restraining a prisoner is to keep him from running away. If preventing him from fleeing can be achieved without tying him up, then there is no need to bind him (al-Ismail, 2007).

Conversely, depriving the prisoners of war from food is considered as a major sin in Islam. Prophet Muhamad Peace Be Upon Him ordered his companions to treat the prisoners of war in the Battle of Badr decently. Moreover, they were given a preferential deal, for their meals, they were given bread whereas the Prophet's companions were given dates in accordance with the instructions of Prophet Muhamad Peace Be Upon Him (Ibn Kathir,2005, p.2986).In Islam, the good treatment recommended for human beings is extended to include animals as well. In this respect, it was narrated in *Sahih* Muslim (2007) from 'Abdullah that the Messenger of Allah Peace Be Upon Him said: "A woman was punished because of a cat which she imprisoned until it died, and she entered Hell because of that. She did not feed it or give it water when she imprisoned it, and she did not let it eat from the vermin of the earth." [5850] 149 (pp. 101,102). In the same context, it was also recounted that the Messenger of Allah Peace Be Upon Him said: "While a man was walking on the road, he became very thirsty. He found a well so he went down into it and drank, then he came out. There he saw a dog that was panting and biting the ground out of thirst. The man said: 'This dog is feeling the same thirst that I felt.' So, he went back down into the well and filled his shoe with water, then he held it in his mouth until he climbed back up, and he gave the water to the dog. Allah appreciated (his action) and forgave him." They said: "O Messenger of Allah, will we have reward with regard to these animals? He said: 'In every living thing there is reward."'(Muslim, 2007) [5859]153 (pp.102,103). Another story showing the virtue of feeding animals, it was also narrated in the *Sahih*Muslim (2007) that Abu Hurairah said: The Messenger of Allah Peace Be Upon Him said: "While a dog was circling a well, almost dying of thirst, one of the prostitutes of the Children of Israel saw it. And made it drink, and she was forgiven by Allah because of this act." [5861] 155 (p.103). In a second version in the same reference, it was narrated from Abu Huraira from the Prophet Peace Be Upon Him: "A

- *Sharia'a* does not oblige a prisoner of war to abandon his religion to convert to Islam. In modern terms, this principle is referred to as freedom of religion. Nevertheless, prisoners of war are called to Islam within the context od*daa'wa* without any pressure upon them. Allah says:

> "O Prophet! Say unto those captives who are in your hands: 'If Allah knoweth any good in your hearts, He will give you better than that which hath been taken from you, and will forgive you. Lo! Allah is forgiving Merciful" (8: 70-114, Oxford World's Classics Edition).

The translation of the Verse:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَىٰ إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (كلام الله عز وجل، 70-8 186، رواية ورش دار المعرفة، دمشق).

- In the book of Maududi*Tafhim al- Qur'an*, it is clearly stated that a prisoner of war has the right to enough food to maintain his health (Maududi, 1977) because Allah says in the Qur'an: "they give food to the poor, the orphan, and the captive, though they love it themselves" (8: 76-401, Oxford World's Classics Edition).

The translation of the Verse:

﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ على حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ (كلام الله عز وجل، 8-70:76، رواية ورش دار المعرفة، دمشق).

According to Islamic teachings, taking care of prisoners of war is an act of worship that can bring the believer closer to Allah. Moreover, when Allah says: "from what they love for themselves", He is telling us that prisoners of war should not be given only our surplus food, but to prefer them over ourselves and give them the best, even if we have a need for it ourselves.

nothing." (4:47-331, Oxford World's Classics Edition) The translation of the Verse:

﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَٰكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ (كلام الله عز وجل، 4:8-507، رواية ورش دار المعرفة، دمشق).

Some Islamic scholars like Qatadahibn Di'amah and Mujahid ibn Jabr argue that this Verse itself was abrogated by the fifth Verse in *SûrahEttawba*(Repentance). Allah says:

> "When the [four] forbidden months are over, wherever you encounter the idolaters, kill them, seize them, besiege them, wait for them at every lookout post; but if they turn [to God], maintain the prayer, and pay the prescribed alms, let them go on their way, for God is most forgiving and merciful"(9:5-116, Oxford World's Classics Edition).

The translation of the Verse:

﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (كلام الله عز وجل، 5:9–187، رواية ورش دار المعرفة، دمشق).

7- The Rights of Prisoners of War in Islam

In the Islamic law (*Shari'a*), the rights of POW's are regulated through Qur'anic verses, the Prophet's tradition including *hadith* and acts from which legal rulings can be concluded. In addition to *Ijma'a* which means general consensus of the Muslim communities represented by the prominent scholars and jurists whose rulings are based on *ijtihad* (Dien, 2004). The last source of Islamic law is individual *ijtihad* when there is no general consensus upon an issue (Hallaq, 2009).

Prophet Muhamad Peace Be Upon Him ignored him, and repeated the question once again. Umar stood and said the same: "Hit their necks, O Messenger of God". Prophet Muhamad ignored him again, and repeated the same question for the third time. Then, Abu Bakr Es-Seddiq stood and said:

"يا رسول الله، نرى أن تعفو عنهم، و أن تقبل منهم الفداء" (p1325).

Translation: "Messenger of God, we see that you forgive them and accept ransom." Prophet Muhamad (PBUH) appreciated Abu Bakr'spoint of view and ordered to free each prisoner who knew how to read and write in exchange for their teaching the children of Madinah reading and writing as a ransom. It is important to note that the Qur'an interpreters like Ibn Kathir, agree that in this verse Allah blamed Prophet Muhamad Peace Be Upon Him and his companions for accepting ransom instead of killing the prisoners (Ibn Kathir, 2005). It is also very important to mention that this verse was revealed in special circumstances, that is, Islam was at its beginning and Muslims were weaker and fewer than the unbelievers, and if they had not killed the captives and free them for ransom, this would have affected the balance of power between the two belligerents.

Later, when the Muslims outnumbered unbelievers and became stronger a new verse was revealed abrogating Verse 67 in *Sûrah Muhammed* and giving the Muslim ruler the choice between accepting ransom or gracing the captives. Allah says:

"When you meet the disbelievers in battle, strike them in the neck, and once they are defeated, bind any captives firmly—later you can release them by grace or by ransom—until the toils of war have ended. That [is the way]. God could have defeated them Himself if He had willed, but His purpose is to test some of you by means of others. He will not let the deeds of those who are killed for His cause come to

A war should be justified and just, not for the purpose of brutal conquest and imperial expansion, nor for aggression and hatred, then such a war has a positive role to play in preserving civilization and removing from it the blights that seek to bring it down. In the Qur'an, there are two verses that discuss prisoners of war:The first is:"It is not right for a prophet to take captives before he hasconquered the battlefield. You [people] desire the transient goods of this world, but God desires the Hereafter [for you] — God is mighty and wise" (8:67-114,115, Oxford World's Classics Edition).

﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (كلام الله عز وجل، 8:67-185، رواية ورش دار المعرفة، دمشق).

From the Arabic original version, three remarks can be drawn; the first is that, the discourse is not exclusively destined to Prophet Muhamad (PBUH) but to any prophet. The second remark lies in the use of the word "captives" which means in this context "prisoners of war" and it is explicitly expressed in the Arabic text. The third remark concerns the use of the expression "he hath made slaughter in the land", this should not be interpreted by committing a massive killing among the enemy army but by making the land of the enemy under control.

In fact, this verse was revealed after the battle of Badr when the Muslims had captured seventy unbelievers. In the book of Ibn Kathir, an incident is reported that the Prophet Muhamad (PBUH) asked his companions seeking their opinion about what to do with these prisoners (2005, p.1325).

﴿أيها الناس، إن الله قد أمكنكم منهم﴾

Translation: "O people, God has enabled you of them (unbelievers)".

Umar said: "أضرب أعناقهم يا رسول الله"

Translation: "Hit their necks (kill them), O Messenger of God".

'The Power detaining prisoners of war shall be bound to provide free of charge for their maintenance and for the medical attention required by their state of health.'

The conclusion that can be drawn from the three articles is that they stressed on the respect of the dignity and the moral and physical integrity of the prisoner of war (p.97).

Articles 20 and 51 insist on providing accommodation, food, potable water, clothing and medical attention which shall not be inferior to those enjoyed by nationals of the Detaining Power (pp.99, 111).

6- Islamic Law and Prisoners of War

Prisoners of war in Islam during the conquest era were kindly treated according to Islamic law (*Shari'a*) which preserves their safety and dignity (Munir, 2010). Prophet Muhammad (Peace Be Upon Him) used to instruct his companions before engaging in a battle, ordering them to treat prisoners well, on the day of the Battle of Badr in the Hejaz region (present-day Saudi Arabia) in 624 CE.

In the Holy Qur'an, many verses in different *Sûrahs* regulate war prisoners' rights. Among these rights, a prisoner should not be compelled to abandon his religion so as to embrace Islam. He also has the right to be fed, clothed in dignity and lodged decently.

Just and legitimate warfare is a necessity in order to resist aggression and oppression, to defend against enemies, and to overcome those who repress the truth and forcibly keep people from it. War captives follow as a necessary consequence of war. This is why Allah says in *Sûrah*Muhammad, Verse 4: "If you meet in battle unbelievers, smite their necks." This is quite sensible and evident, since no one would expect anyone to say: "If you meet in battle unbelievers, shower them with roses and aromatic herbs." The situation at hand is one of severity and hostility, but Muslims must not initiate the war (Shah, 2013).

5- The Treatment of Prisoners of War in the International Law

The treatment of prisoners of war according to the international law is essentially based on the articles: 13, 14, 15, 20 and 51 in the Geneva Convention (*Geneva Convention Relative to the Protection of Civilian Persons in Time of War (Fourth Geneva Convention)*, 1949) which focus on their rights during detention.

Article 13

'Prisoners of war must at all times be humanely treated. Any unlawful act or omission by the Detaining Power causing death or seriously endangering the health of a prisoner of war in its custody is prohibited, and will be regarded as a serious violation of the present Convention. In particular, no prisoner of war may be subjected to physical mutilation or to medical or scientific experiments of any kind which are not justified by the medical, dental or hospital treatment of the prisoner concerned and carried out in his interest.

Likewise, prisoners of war must at all times be protected, particularly against acts of violence or intimidation and against insults and public curiosity'.

Measures of reprisal against prisoners of war are prohibited (p 97).

Article 14

'Prisoners of war are entitled in all circumstances to respect for their persons and their honor. Women shall be treated with all the regard due to their sex and shall in all cases benefit by treatment as favorable as that granted to men.

Prisoners of war shall retain the full civil capacity which they enjoyed at the time of their capture. The Detaining Power may not restrict the exercise, either within or without its own territory, of the rights such capacity confers except in so far as the captivity requires' (p.97).

Article 15

recognized in the Western world. In 1874, the Conference of Brussels failed to ratify the first declaration relative to prisoners of war. The world had to wait until the First World War when the number of prisoners of war reached millions on both sides (the Allied Forces and the Axis powers) then the powers involved in the War agreed to meet in Geneva to improve the Convention of 1929.

During World War II millions of persons were taken prisoner under widely varying circumstances and experienced brutal and humanitarian treatment. Determination at revising and improving the 1929 Geneva Convention resulted inthe approval and enforcement of the 1949 Geneva Convention on October 21st, 1950. This Convention was the fruit of four months of negotiations and debates between representatives of sixty-three governments (it should be noted that Africa was represented by only 2 countries Egypt and Ethiopia), This Convention comprised four conventions (p.21):

- Geneva Convention for the Amelioration of the Condition of the Wounded and Sick in Armed Forces in the Field, of August 12, 1949.
- Geneva Convention of the Amelioration of the Condition of the Wounded, Sick and Shipwrecked Members of Armed Forces at Sea, of August 12, 1949.
- Geneva Convention relative to the Treatment of the Prisoners of War, of August 12, 1949.
- Geneva Convention relative to the Protection of Civilian Persons in Time of War, of August 12, 1949.

The third convention preserved the concept expressed earlier that prisoners were to be removed from the fight and be treated with dignity. It also extended the term prisoner of war to include the militia, the volunteers, the irregulars and members of resistance movements if they form a part of the armed forces, and persons who accompany the armed forces without actually being members.

black states and kingdoms would readily exchange ten to fifteen captives (slaves) for one horse (Reader, 1998). This practice existed even in Europe during the Middle Ages. Dublin was one of the biggest slave markets in the eleventh century in Europe. Prisoners of war and the civilian captives during the Vikings' raids on the British Isles were usually used to be sold or exchanged for food (Slater, 2009). Stephen Colin and Peter Harbison, in their book, "Dublin: The Story of a City" talked about the frequent raids on the Vikings on the British coasts and the extensive activities in the slave market in Dublin.

4- The Chronology of the Evolution of Prisoners of War's Rights

The first act at the international level in the context of improving the conditions of detention of the prisoners of war was initiated by Hugo Grotius in 1625 in a document entitled *De jure belli ac pacis* (On the Law of War and Peace) in which he states that the victorious power had the right to enslave the defeated one, but he advocated exchange and ransom instead (David, 1998). The aim of this law was generally putting the enemy's power under control and ensuring the prohibition of the destruction of life and property. Twenty-three years later, the Treaty of Westphalia, which brought the eighty years' war between Spain and the Dutch to an end, was ratified. It also ordered to release all the prisoners without ransom and ended the era of widespread enslavement of the prisoners of war.

The 18th century witnessed a new attitude of morality in the law of nations, or international law, with regard to the issue of prisoners of war. In 1784, the French philosopher, Montesquieu, published his book "*De l'Esprit des Lois*" "The Spirit of the Laws" in which he wrote that "the only right in war that the captor had over a prisoner was to prevent him from doing harm. The captive was no longer to be treated as a piece of property to be disposed of at the whim of the victor but was merely to be removed from the fight" .

By the mid-19th century it was clear that a definite body of principles for the treatment of war prisoners was being generally

the treatment of prisoners of war through the different civilizations that marked the history of humanity. In the context, the different charts brought by western civilization during the last five centuries related to this issue, that is, from the *De jure belli ac pacis* initiated by Hugo Grotius in 1625 to the Geneva Conventions in 1949 will be explored. Similarly, the different Islamic texts covering the treatment of prisoners of war: the Qur'an; the Sunnah and the early and contemporary Muslim Scholars who represent the ijma'a (consensus) of the Muslim communities will be examined.

2- Definitions

Aprisoner of war, abbreviated to POW or PW, as "any person captured or interned by a belligerent power during war" ("Prisoner of war," 2018)(online), and this person can either be a combatant or non-combatant (Gelb, 1973). International Law defines prisoners of war as the members of the armed forces of one of the parties to a conflict who fall into the hands of the adverse party.In Islam, a prisoner of war is any person captured in the event of war, in other words, a prisoner is a man who falls in the grip of their enemy alive (Munir, 2010). This definition includes unbeliever warriors and enemies of Islam who raise arms against Muslims and fall in the hands of Islamic army. It is worth noting that the firstprisoners of war recorded in Islam were the seventy captives of the battle of Badr in 624 AD ("Treatment of prisoners of war in Islam," 2011)

3- Historical background

In the early history of warfare there was no status of prisoners of war, the defeated enemy could expect either to be killed or enslaved by the victor including women and children (Sage, 2002; Wickham, 2014). In Africa, for instance, the intertribal wars constituted the main source of supply of slaves throughout the three centuries of trans-Atlantic slave trade. A Venetian merchant who accompanied the Portuguese to West Africa in the 1450s reported that chiefs in the

ملخص:

شهدت معاملة أسرى الحرب تطورات إيجابية هامة عبر حقب الزمن المتتالية في مختلف الحضارات التي مرت بها البشرية. كما شهدت تغييرات إيجابية كبيرة مع مجيء الإسلام بفضل تعاليمه من خلال القرآن والسنة؛ التي كانت تصب في مجملها في ضمان سلامة وكرامة أسير الحرب. في القرآن الكريم، هناك العديد من الآيات التي تنص على كيفية معاملة أسرى الحرب، ولعل من أهم ما ورد في هذا السياق من أحكام، عدم إجبار الأسير على ترك ديانته، وحفظ كرامته. وبصورة عامة، تحرم الشريعة الإسلامية أي تعسف أو أي نوع من التعذيب النفسي أو الجسدي في حق أسرى الحرب. وبالنسبة للقانون الدولي، فإن معظم الاتفاقيات والمعاهدات التي تناولت الموضوع تمت المصادقة عليها بعد الحربين العالميتين، في النصف الأول من القرن العشرين، أي بعد حوالي أربعة عشر قرنا من معالجة الإسلام لهذا الموضوع. وتعتبر اتفاقية جنيف لسنة 1949 أحدث معاهدة حول كيفية معاملة أسرى الحرب، حيث تنص في موادها المائة والثلاثة والأربعين على شروط احتجاز أسرى الحرب. سنحاول من خلال المقال تسليط الضوء على حقوق أسرى الحرب في دراسة مقارنة بين القانون الدولي من خلال اتفاقية جنيف الثالثة ومصادر الشريعة الإسلامية. سيتم في هذه الدراسة التركيز على المواد رقم 13، 14، 20، 51، من اتفاقية جنيف والمتعلقة بمعاملة أسرى الحرب وما يقابلها من نصوص تتناول نفس المسائل من الشريعة الإسلامية لتوضيح مدى تأثير الشريعة الإسلامية في المعاهدات الدولية المتعلقة بأسرى الحرب.

الكلمات المفتاحية: أسرى الحرب؛ اتفاقية جنيف؛ الشريعة الإسلامية.

1- Introduction

The treatment of prisoners of war has received much attention over the past few decades due to the rise of armed conflicts in different parts of the world. The research attempts a comparative study of Islamic law (*Shari'a*), and the international law through the third Geneva Convention of 1949. The research begins with different definitions given to the prisoners of war according to both the Islamic law and the international law. Then, we are going to examine, in a historical background the evolution and progressive improvement in

El-Ihyaa journal, Volume: 20, Issue: 25, June 2020, p-p: 1071 – 1088
ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

Prisoners of War in International Conventions Versus Islamic Law

أسرى الحرب في المعاهدات الدولية مقارنة بالشريعة الإسلامية

Tahar ABBOU
University Ahmed Draia, Adrar,
E-mail: tahar.abbou@univ-adrar.dz

Received date: 22/01/**2020** **Accepted date**: 07/03/**2020**

Abstract

Over time, the conception of treatment of war prisoners has been changing. They were cruelly treated and tortured during the Roman and Greek empires (Sage, 2002; Wickham, 2014)but under Islamic law their safety and dignity have to be protected ("IRAQ: TREATMENT OF PRISONERS OF WAR IN ISLAM," 2003). In the Holy Qur'an, many verses in different *Surahs* regulate war prisoners' rights (Munir, 2010). Prophet Muhammad (Peace Be Upon Him) used to enjoin the Muslims to treat prisoners well. Among these rights, a prisoner cannot be compelled to give up his/ her religion to embrace Islam, and also has the right to be fed and clothed. In the modern time, treaties and conventions regarding war prisoners were ratified after the two World Wars (Jones, 2016), namely the Geneva Convention relative to the Treatment of Prisoners of War of 1949. In its 143 articles, the Convention defines the conditions of detention of war prisoners, their food and clothing, hygiene and medical attention, religious intellectual and physical activities. The attempt here concerns examining war prisoners' rights in a comparative study between the Geneva Convention and the Islamic Law while showing the influence of the Islamic law on the international law dealing with the right of the prisoners of war.

Key words: Prisoners of War, Geneva Convention, Islamic law.

List of References

1- Alexiou, A. (2004). Opposition to Revisionism. *Ta Nea* (31 July–1 August 2004).

2- Fernandez, P.A. (2005) Mnimi ke lithi tou Ispanikou Emfyliou: Dimokratia, Diktatoria ke Diacheirisi tou Parelthontos. *Irakleio: Panepistimiales Ekdoseis Kritis.* (p.17)

3- Furlanetto, E. (2013). THE 'RUMI PHENOMENON' BETWEEN ORIENTALISM AND COSMOPOLITANISM The Case of Elif Shafak's The Forty Rules of Love. *European Journal of English Studies, 17:2, 201-213*,
DOI: 10.1080/13825577.2013.797210

4- Gkotzaridis, E. (2008). Revisionism in the Twentieth Century: A Bankrupt Concept or Permanent Practice?, *The European Legacy: Toward New Paradigms, 13:6*. (p.p. 725-741) DOI: 10.1080/10848770802358112

5- Joanne, B. (1998). Historical Fiction or Fictionalized History? Problems for Writers of Historical Novels for Young Adults. *The ALAN Review, Volume 26, Number 1*

6- Leon, G. (1988). Historical Fiction for Our Global Times. *The Horn Book, November/December issue.*

7- Margaritis, G.(2000).The Greek Civil War and Its History: The Commemorative Year 1999.(P.p.137–43).

8- O'Ceallaigh, D. (1994). Reconsiderations of Irish History and Culture . *Dublin: Le´irmheas. P*.15.

9- Shafak, E. The Forty Rules of Love. Penguin Books Ltd. England. 2010

10- Thomas, M. (1992). Writing Historical Fiction. *American Scholar, Autumn, 1992.*

11- Vidal-Naquet, P. (1995) Les assassins de la memoire *Paris: Decouverte; Seuil.*

critics, "accuracy remains a primary obligation to all historical fictions" (Brown, 1998).

Conclusion

Though Th eForty rules of Love found echo among western readers as another novel reviving Djalel-Eddine Rumi and his poetry, it nevertheless contributed, to a great extent, in reinforcing what El-Zein (2000, p.89) calls "an undoubtedly different Rumi created for the American market". Through her revisionist narrative, Shafak domesticates Sufism for a young, cosmopolitan and liberal audience as she painted the lives of the central characters privileging the aesthetics and love (in its large sense) over assigning the sober teachings of Sufi philosophy. Taking everything into consideration, the revisionist dramatization of historical narratives is still a welcomed tradition world-wide, and despite the critical attacks against it, it only gained a more substantial ground as a manifestation of intellectual relativism.

transgender brothel keeper and manager). All these female characters are attributed different roles which are disproportionately distributed and which do not necessarily obey to historical accuracy. For example, while Rumi makes it clear for his wife never to set foot in his library (suggesting thus that women do not have the right to read, write not even "dust books"), he encourages his adoptive daughter to read as much as she could. Similarly, in a typical conservative Islamic household, he allows Shams to roam anywhere and anytime he wishes, he even allows his daughter to get intimate with his gest. From an Islamic standpoint, it is hard to imagine things of the sort happening in the house of someone people refer to as "Mawlana".

5- Probably the most intriguing and controversial of all these incongruencies is the set of "hints" the author drops ubiquitously in the story about the nature of the relationship between Shams and Rumi. Many critics agree that it is rather a homosexual relation she is inferring (eg: their first meeting, and how they both immediately realized that "they were meant to be", spending entire months in Rumi's "sanctuary without allowing anyone to interrupt them", how Rumi, who is a scholar, blindly follows the orders of Shams the rebel, how the latter asks "Mawlana" to go to a tavern, buy two bottles of wine, and drink from it, the way Rumi weeps and grieves the departure of Shams, …etc).

All things considered; it is quite possible that the author willingly wanted to re-enact the historical events with what she thought would be substantive embellishments. However, this created a novel loaded with inaccuracies, while, according to many literary

3- In one of the dialogues between Shams and the school master, Shams made the claim that one should be "more concerned with the individual's ecstatic union with God than with strict adherence to Sharia law". However, this claim does not go in concordance with the real teachings of Islam, where Tasawuf is perceived as the set of behaviours which leads you to knowing God, yet, WITHIN the Islamic tradition. Moreover, Sufism is primarily considered as a fundamental pillar of the religion according to the triad Islam/ Iman/ Ihsan , and "each of these pillars is essential and cannot be left out" (Kabbani, 2004, p.63): "Islam denotes the practical side of religion, Iman is the inner belief, and Ihsan, on the other hand, "intends to make one aware, when combining the two other pillars, that they are always in the presence of God" (Kabbani, 2004, p. 63). The same definition is provided by S. Nouh Ali Salman El Qu'dat in his منطلق التصوف إن تعبد الله كأنك " :(1999) المختصر المفيد في شرح جوهر التوحيد تراه", explaining that there is no use of doing some religious practices or knowing about some teachings without spiritually getting connected to the creator ».He further explains this notion of Tadjalli (revelation) when the very essence of worship is revealed and when the worshipper attains this union with the worshipped, but this could only be attained, according to S. El Qu'dat with continuous practice "التجلي هو ثمرة الإيمان والعبادة" (1999).

4- Another aspect the author fails to address properly is the representation of gender roles which initially is supposed toreflect attitudes of the period in which the 13th century narrative takes place. There seem to be so many inconsistencies between the overall role of females in the story (Wife of Rumi, his adoptive daughter and Desert Rose the Harlot, all the other prostitutes of the brothel, and the

what matters in Sufism (and Islam by extension) is just the overall feeling one has towards his creator, and all the rest is of minor importance. She has pictured Sufism as a Universal Spiritual sensation devoid of any social or practical manifestation. Moreover, there is an attempt, throughout the novel, to demean the position of Fiq'h as being inferior to Sufism, and to hint that even Drunken Suleiman or Desert Rose the harlot have reached that state of union with God. Most interesting is the test Shams made Rumi take to prove his loyalty to God (while in fact it was to test his loyalty to him), and which is that of inciting him to drink wine (and interestingly enough, which Rumi did not decline!).In fact, these claims and far-fetched images do not conform with what every other Islamic theologian claim about how Sufism and knowledge about Islam (التصوف والتفقه) are just two facets of the same coin, as explained Imam Malik (in Hashiat al Allama Al Aadwi, p.195)

"من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن جمع بينهما فقد تحقق".

2- One thing I specifically deem impetuous from the part of the author is opting for multiple Sufi first person narrative voices (Aziz, Shams and Rumi) through whom she fell remarkably short in conveying what constitutes the Sufi tradition. It is true that Sufism is a contested term, and it is true that there are many "corrupt" versions of Sufism (especially modern currents of the school), but anyone with the slightest knowledge of the true teachings of Islamic Sufism, or the historical context of 13th century Konya would realize that the writer was only interested in depicting a modern image of Islam that is accepted in the western world, i.e., a hippie-like, unrestricted, free from dogmas and proscriptions of institutionalised religions, and extremely lenient Islam, which is no different than the contemporary western pseudo-religious practices, eclipsing thus the exotic trait the novel could have offered instead.

However, in fictionalized history, the weight falls on history, the claim being that "the story is a representation of real events which took place in the past, whatever fictionalizing maybe involved in the crafting of the narrative"(Long, 1999).

Though a clear allusion to Rumi's TheTenRulesofSufism (القواعد العشرة), the title makes reference to the sum of experiences and universal principles governing the "religion of love" assembled by the protagonist Shams I-Tabrizi, and which are attainable only through the love and union with God.

As far as the forty rules of love is concerned, this distinction is of paramount importance because, not only because the novel sheds light on the sacred, something which should be approached with extreme caution as it was previously argued, but also because the novel was and still is widely read by young adults, who, as it is widely reported, read and interpret it with an almost conviction about its authenticity. It is even informed that readers and reviewers are often persuaded that the novel in its entity convey. The truth about 13th century Kunya, and more importantly, about the very doctrines of Sufism it sheds light on.

However, a thorough analysis of the novel makes it clear that the author adopted a revisionist dramatization while creating the historical characters and portraying Islamic mysticism. What follows is an attempt to demonstrate some of these incongruities:

1- Firstly, according to Shafak, Sufism is a completely separate entity from the Fiq'h and Sharia (Islamic knowledge and law), she even attempted in many chapters and sections of the novel to minify and lessen the authority of this dichotomy as she kept claiming that

meshesacontemporarystorylinewithanarrativesetinthethirteenth century.

In the present time story, Ella, a forty-years-old divorced mother of three, abandonsthe life she has been leading after a series of correspondenceswith Aziz Zahara, the author of the novel she was assigned to review. This latter novel (within the novel), sweetblasphemy, tells a historical tale of a spiritual and inexplicable bond between the thirteenth-century poet Rumi and Sufi mystic Shams I-Tabrizi. Through Aziz's words (inspired from the Sufi tradition), Ella regained her own comfortable self-image and eventually fell in love with Aziz.

Historically, Shams I-Tabrizi is one of the most mysterious and notorious dervishes in the history of Sufism. His fame is gained not only thanks to his enigmatic and controversial life (and death), but also because he is remembered as "The Muse" thanks to whom Rumi found his pathway from a conventional reverentialacademic into aneccentric lover (عاشق)and mystic poet.

4- Revisionist Discourse in The Forty Rules of Love: a Mid-way Between Historical fiction and fictionalized History

One of the commonly addressed problems related torevisionism and narrative historiography is the terminological issue of whether the work at hand is a historicalfiction, or a fictionalized history. These two concepts are very often used interchangeably, but denote different genres.

One simplified distinction is offered by Long (1999), who clarifies that in historical fiction, the weight of emphasis falls on "fiction", suggesting that whatever bits of factual information the narrative may encompass, the story itself is non-factual.

proves to the weight of outside pressures, which are two of the main principles of the post-modernist viewpoint.

Still, it should be noted that there are some forms of pressure which should not be that easily overlooked, among which "the sacred" nature of some historical chronicles: when a narrative depicts some underpinning tenets of a given religion /faith/ cult, embarking into a revisionist reading could be viewed as contentious, since any distortion away from the conventional consensus (be it intentional or not) would engender a probable disruptive feature of the religion in question, therefore attribute an "inadequate" qualification to this religion . Moreover, it is unlikely-in the case of narrative of a sacred nature-for a reader (particularly with a religious background) to focuson the purely fictional elements and overlook there ligious-philosophical standpoint, especially if this narrative is not conforming to the ideal that we call truth.

That being said, the revisionist dramatization of historical-religious narratives is full of misleading elements, and it is imperative for any writer to be cautious about how, when and by what strategies they should adopt any eclectic subjectivist representation when adapting a historiographical work to a fictional narrative.

3-The Forty Rules of Love:

Elif Shafak's the Forty Rules of Love is not her only novel which made allusion to Islamic mysticism and- by extension- to its iconic figure, Djalel-Eddine Rumi.

Arranged in a postmodernist format, the novel inter locks Eastern and Western cultures in two simultaneous plots recounted intrvally in a polyphonic narrative perspective. The story

behind this discontentment is that it is liable to "challenge the core of a shared historical consciousness and a collective responsibility about the past" (Gkotzaridis, 2008, p727). Moreover, as far as the "dominant memory" (Fernandez, 2005, p.17) is concerned, it was contested that there are chances that the kind of reality endorsed and spread by the fictional narrative could clash with the memory of a given nation, resulting thus in an "open ended" reading of history, unfixed presentation of reality and an eventual creation of some breaches in the authenticity of the historical records.

Furthermore, O'Ceallaigh (1994) thinks that "the revisionist tendency to linger on the sectarian hides hypocrisy" (p.15), because ''presumably the same type of critic" when confronted with an argument making a case for an ideology opposing his, would criticise the inaccuracy of a possible revisionist discourse. Therefore, the sectarian revisionism, being but an ideology-driven shaped discourse, is seen as an attempt to demobilise the minds of youth and manipulate the moral foundations of a given scheme.

Nevertheless, with regard to postmodernism (in its loosest possible sense related to embracing the self-reflexive tendency), thequestioning of authenticity is not pejoratively viewed after all. Quite the contrary, questioning the veracity of historical facts is the position historians are urged to takesince it promptsthem work in relative terms, henceenvision the dislocation of the hegemonic and unilateral positionsoffered by fixed historiography. This view is supported by Vidal-Naquet, who explains that "A historian, by definition, works in relative terms, […] The word itself has nothing shocking about it for a historian: he instinctively adopts the adjective as his own" (1995). Otherwise stated, if questioning the authenticity of history attests for something, then it is for the degree of self-reflexivity the author (historian) possesses, and for how unbending he

reputation of being a "colossal, cultural and political derailment" (Margaritis, 2000, p.137). Differently put, Revisionism was long stigmatised for attempting to tailor the historical narrative in order to vehicle authors' different visions of the world. It frequently was subjected to numerous ethical criticisms which questioned its consequences on the ways in which "nations relate to their past, define their identities in the present and shape their expectations of the future" (Gkotzaridis, 2008, p.725). However, thanks to the limber and "liquid" nature (inBauman's terms) of modernist, then postmodernist philosophies, revisionism ended up finding itself a legitimate place in 20th century cultural studies as a valid interpretative methodology.

1- What is Revisionism?

Revisionism- be it historical, fictional or religious- is one of the most elusive and highly debated concepts in contemporary philosophy. It is depicted by the Greek sociologist Athanassios Alexiou (2004) as a "fragmentary contemplation of historical reality", which originates from ''the radical hermeneutics of structuralism, the 'end of the great narratives' of postmodernism, the 'end of social classes', and the 'end of history'" (Alexiou, 2004). The sociologist additionally argues that, in an era governed by the above mentioned intellectual trends, historiography found itself weakened by the loss of interest in"the causal relation between things" which came to be replaced by a multi-causal explanation in which everything can be deemed true or valid"(Alexiou, 2004).

2- Revisionism and the Problem of Truth, Authenticity and Religious Accuracy

Converting a historical episode into a fictional narrative has never been an easily-approved endeavour. One of the arguments

issue of how much “revisionist dramatization” does TheFortyRules of Love entail, to what extent the real lives of the historical characters, namely Rumi and I-Tabrizi, are attended to, and more importantly, how authentic is the philosophy of Islamic mysticism the author presents.

Key Words: Revisionist Discourse; Sufism; Turkish Literature; Forty Rules of Love; Rumi.

الملخص

في وقت يتم فيه ربط صورة الإسلام بالتعصب والعداء والوحشية، أصدرت الروائية التركية أليف شفق "قواعد العشق الأربعين"، وهي رواية تضع جنبا لجنب العلاقة المثيرة للجدل بين شاعر القرن الثالث عشر والصوفي جلال الدين الرومي وشمس التبريزي من ناحية، وقصة إيلا وعزيز زهارا من ناحية أخرى. ومن خلال السعي لتسليط الضوء على أهمية الروحانيات في الفلسفة الصوفية، وقدرتها على إصلاح معظم الأزمات الوجودية عبر الأزمنة والحضارات، استطاعت المؤلفة خلق مناخ للغموض اثيرت من خلاله أسئلة حول ما إذا كانت رواية قواعد العشق الأربعين مجرد رواية تاريخية، تم فيه سرد وقائع تاريخية بدقة، وصورت فلسفة التصوف بشكل موضوعي غير متحيز، أم كانت خطابا تعديليا الهدف منه هو نقل ايديولوجية الكاتبة في إطار روائي تاريخي.

على هامش هذه التساؤلات، تهدف هده الورقة البحثية إلى معالجة مسألة التعديل الدرامي في رواية قواعد العشق الأربعون، إلى أي مدى تم تجسيد الحياة الحقيقية للشخصيات التاريخية، بالأخص جلال الدين الرومي وشمس التبريزي، والأهم من ذلك، ما مدى صحة فلسفة التصوف الإسلامي الذي تقدمه المؤلفة .

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الصوفية، الخطاب التعديلي، الأدب التركي، قواعد العشق الأربعون، جلال الدين الرومي.

Introduction

Revisionism, though in vogue in post modernist studies, is not a newly coined concept, it has long encroached on the political and ideological scene, eliciting a rather negative response due to its

El-Ihyaa journal, Volume: 20, Issue: 25, June 2020, p-p: 1059 – 1070
ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

Revisionist Discourse and the Portrayal of Islamic Mysticism in Turkish Literature

The Case of Elif Shafak's Forty Rules of Love

الخطاب التعديلي وتصوير التصوف الإسلامي في الأدب التركي

Dr. Farida LEBBAL

Department of English Language and Literature, Batna2 University

f.lebbal@univ-batna2.dz

Received in: 01/02/2020 Accepted in: 06/03/2020

Abstract :

At time when the image of Islam is maculated by hostility, bigotry and – oftentimes- brutality, Turkish novelist ElifShafak steps up a with The Forty Rules of Love, a novel which juxtaposes the controversial bond between thirteenth century poet and mystic Djalel Eddine Al-Rumi and the ascetic Shams I-Tabrizi on the one hand, with the present-day romance of Ella and Aziz Zahara on the other, unearthing thus the highly esoteric Islamic tradition of Sufism. However, by seeking to shed light on the centrality of spirituality in the philosophy of Sufism, and its ability to mend most existential crises across times and civilizations, the author created a climate for ambiguitywhich triggers questions as to whether The Forty Rules of Love is meantto be a mere historical fiction, in which history is accurately presented and the truephilosophy of Sufism is unbiasedly depicted, or rather a revisionist narrative, where the primary objective of the author is to vehicle her fictional narrative in a historical setting. Along this line of thought, the present paper aims at addressing the

In the name of God the Merciful

Index No. 25

Titre **Page**

Revisionist Discourse and the Portrayal of Islamic Mysticism in Turkish Literature
The Case of Elif Shafak's Forty Rules of Love 1059
Dr. Farida LEBBAL
Department of English Language and Literature, Batna2 University

Prisoners of War in International Conventions Versus Islamic Law 1071
Tahar ABBOU - University Ahmed Draia, Adrar

ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

ASSOCIATE EDITORS

Abdelhalim Gaba (Umm Al Qura University, Makkah)
Abdelmadjid Birem (Umm Al Qura University, Makkah)
Badrane Benlahcene (Khalifa Bin Hamad University – Qatar)
Abdelhak Hamiche (Khalifa Bin Hamad University – Qatar)
Rachid Kahoues (Abdul Malik Al Saadi University – Morocco)
Rahima Aissani (Al Ain University, UAE)
Abdelkader Bekhouche (Qatar University)
Hamid Ait Oulahyane (Ministry of Education – Morocco)
Hichem Elarabi (Najran University - Saudi Arabia)
Mohamed Zermane (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Ahmed Aisawi (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Hattim Bey (Prince Abdel Qader University – Constantine)
Abdelkrim Hamdi (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Badreddine Zawaka (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Abderrezak Belaagrouz (Farhat Abbas University – Setif)
Fouad Benabid (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Mohamed Boukemmache (Khenchela University)
Sahraoui Meguellati (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Slimane Djarallah (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Noura Benhacene (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Aicha Gherabli (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Abdelkader Benharzallah (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Hanifi Helaili (Sidi Bel Abbes University)
Omar Hidoussi (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Abdelmadjid Mebarkia (Eloued University)
Djamel Belferdi (University Center of Barika)

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
Dean of of Islamic Sciences faculty

Vice editor in chief
Dr. Omar Hidoussi

The Secretary
Ms. Lynda Mohellebi

I.S.S.N: 1112-4350

E. I.S.S.N: 2588-2406

Deposit number in the Algerian National Library: 1269-1998

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.
Vol 20 - Issue 25
Dhul Qi'dah 1441 H – June 2020 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

I.S.S.N : 1112-4350

I.S.S.N.E : 2588-2406

Volume : 20 - Issue : 25

June 2020