

مجلة  
الإحياء



دورية علمية جامعية محكمة، دولية، تصدرها كلية العلوم الإسلامية

بجامعة باتنة - ١- الجزائر



المجلد: 23 - الجزء: 1 - العدد: 32 - رجب 1444هـ - جانفي 2023م

ر.د.م.د: 1112 - 4350 - ر.د.م.د.إ: 588 - 2406

# الإحياء

مجلة علمية جامعية محكمة دولية

تصدرها كلية العلوم الإسلامية

جامعة باتنة (1) الحاج لخضر – الجزائر

المجلد: 23 الجزء 1- العدد التسلسلي: 32

رجب 1444هـ / جانفي 2023م



عنوان المراسلات

مجلة الإحياء

كلية العلوم الإسلامية

جامعة باتنة (1)، الجزائر

الهاتف: 00213 33 25 33 96

الفاكس: 00213 33 25 33 95

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)

البريد الإلكتروني للمراسلة: [elihyaarevue@gmail.com](mailto:elihyaarevue@gmail.com)

# الإحياء

المدير الشرفي للمجلة:  
أ.د. عبد السلام ضيف  
مدير جامعة باتنة 1

## هيئة التحرير

مدير المجلة:

أ.د. منصور كافي  
عميد كلية العلوم الإسلامية

رئيس التحرير:

أ.د. مسعود فلوسي

نائب رئيس التحرير

أ.د. نورة بن حسن

السكرتارية:

ليندة محلي

حدة قرفي

ر.ت.م.د: 1112 - 4350

ر.ت.م.د.!: 2588 - 2406

رقم الإيداع في المكتبة الوطنية الجزائرية:

1998 - 1269

## المحررون المساعدون

- عبد الحلیم قابة halim.gaba@gmail.com جامعة أم القرى - مكة  
عبد المجید بیرم birem61@yahoo.fr جامعة أم القرى - مكة المكرمة  
بدران بن لحسن bbenlahcene@gmail.com جامعة حمد بن خليفة - قطر  
عبد الحق حمیش hamichemail@gmail.com جامعة حمد بن خليفة - قطر  
عبد العزیز دخان adakhan@sharjah.ac.ae جامعة الشارقة - الإمارات  
رشید كهوس rachid1433@yahoo.com جامعة عبد المالك السعدي - المغرب  
رحیمة عیسانی rahimaaissani73@gmail.com جامعة العين - الإمارات  
عبد القادر بخوش bekhouché@qu.edu.qa جامعة قطر  
حمید آیت أولحیان hamidaitoulahyane@gmail.com وزارة التربية - المغرب  
هشام یسری محمد العربی elkhallal@hotmail.com جامعة نجران - السعودية  
أحمد عیساوی d.aisawi.ahmed@gmail.com جامعة باتنة 1  
حاتم باي hattim.bey@gmail.com جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة  
عبد الکریم حامدی Abdelkrim\_2007@yahoo.fr جامعة باتنة 1  
بدر الدین زواقة zaouaga@yahoo.com جامعة باتنة 1  
عبد الرزاق بلعقروز abderrezak19@yahoo.fr جامعة سطيف 1  
فؤاد بن عبید fouadbenabid@yahoo.com جامعة باتنة 1  
نورة بن حسن nourabenhacene@yahoo.fr جامعة باتنة 1  
عائشة غرابلي gherabli.aicha@gmail.com جامعة باتنة 1  
عبد القادر بن حرز الله kharzallah@yahoo.fr جامعة باتنة 1  
هلايلي حنفي hanifi\_andalous@yahoo.fr جامعة سيدي بلعباس  
وسيلة خلفي khelfi66@yahoo.fr جامعة الجزائر 1

الصفحة	الموضوع
9	- مظاهر تعظيم الله تعالى في اختلاف القراءات القرآنية وتوجيهها وأثره في التدبير أ.د/ عبد الرحمن معاشي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
29	- دواعي تفسير القرآن الكريم ومبررات تجديده بين الانضباط والانفراط د/ يونس عمر ملال - جامعة أم القرى مكة المكرمة - السعودية
47	- تعريف التفسير الموضوعي - دراسة نقدية مقارنة - د/ بشير عثمان - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة المسيلة
65	- التفسير البياني لألفاظ القرآن الكريم الحث والحلف والقسم واليمين -أموذجاً- مريم بوطاطو - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
95	- الرؤية المقاصدية لصلاح العقل في السنة النبوية المفهوم والدلائل د/ سلاف لقيقت - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة
115	- خصائص المنهج الحديثي عند ابن حزم الظاهري د/ حمزة بوروية - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
125	- القواعد الحديثية في الشرح الحديثي عند ابن رسلان من خلال شرحه على سنن أبي داود عبد الكريم مبرك - د/ فائزة محمدي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
139	- أثر العلوم المجاورة في علم أصول الفقه وجهود علماء الأصول في تحييدها د/ عبد الرحمن خلفة - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة
165	- حفظ الكليات الضرورية في الاجتهاد المقاصدي لعمر بن الخطاب رضي الله عنه خالد بيود - كلية الإلهيات- جامعة سكاريا - تركيا
187	- الاختلاف في تفسير دلالات النصوص الشرعية وأثره في العبادات عند ابن بشير من خلال كتابه "التنبيه" د/ منير بن امحمد بورقية - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة
205	- التعليل بالحكمة عند الإمام مروان بن علي البوني (ت440هـ) من خلال كتابه "تفسير الموطأ" الطيب زلباح - كلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر 1
225	- دلالة المنطوق والمفهوم عند "الشافعية" وأثرها في استنباط الأحكام الفقهية فتيحة تيباح - سلمى شويط - كلية الآداب واللغات - جامعة محمد الصديق بن يحيى - جيجل
245	- قاعدة الأمر على الوجوب عند القاضي عبد الوهاب البغدادي.... آمال بلاوي - أ.د/ مسعود فلوسي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

- 263 - أثر فقه الموازنات في القتل الرحيم - رفع أجهزة الإنعاش عن الميت دماغيا أنموذجا - سيهام بن ناصر - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 277 - التّحقيق في مُدة الإقامة التي تُقصرُ فيها الصَّلَاة في السَّفَر - دراسة فِقهية مقارنة - د/ ياسين بولحمار - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة
- 305 - الفروق الفقهية بين المحصر بمرض والمحصر بعدو في جواز التحلل - دراسة فقهية مقارنة -- د/ رابح حمزة - الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة - المملكة العربية السعودية
- 321 - منهج الاستدلال عند الإمام الرجراجي من خلال كتابه مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل بوهالي محمد - أ.د/ حامدي عبد الكريم - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 349 - منهج ابن عبد البر النمري القرطبي (ت 463 هـ / 1071م) في الرد على الخوارج من خلال كتابه التمهيد نورالدين بوذينة - المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة - الجزائر
- 365 - رسالة في وجه منع صرف الاسم للإمام محمد السعيد بن محيي الدين الجزائري (ت 1277 هـ) د/ علي بسام - جامعة أحمد بن بلة وهران 1
- 383 - التعريف بمخطوط (نظم متن الورقات) للشيخ محمد الطاهر التليلي عبد الفتاح بن عمر - أ.د/ عبد الباسط دردور - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 403 - أساليب التربية عند الشّيخ محمد عبده ميلود قرفة - أ.د/ صالح زنداقي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 419 - الشيخ سعيد شريقي (عدون) وأراؤه الإصلاحية أ.د/ زكية منزل غرابية - أحلام بوساحة - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة
- 427 - المعرفة الكونية في القرآن الكريم وحاجة الدعوة الإسلامية إليها مديحة مروج - أ.د/ أحمد بروال - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 437 - التكوين الأخلاقي ودوره في فلاح العمل الدعوي نادية بولالي - أ.د/ عيسى بو عكاز - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 457 - التنعص المذهبي وأثره على طالب العلوم الإسلامية مولاي زيان - كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية - جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان
- 467 - مهددات التعايش بين المسلمين والنصارى في المجتمع الأندلسي.... أ/ الهاشمي قروف - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 481 - عقد السلم ودوره في تمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة يوسف خبزواوي - أ.د/ كريم زايدي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر 1
- 501 - دور المصارف الإسلامية في تشجيع استهلاك المنتج المحلي من خلال التّمويل الاستهلاكي د/ سكينه بويلي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 519 - حماية الأطفال من التجنيد في النزاعات المسلحة في ضوء أحكام الفقه الإسلامي.... جمعة براهيمي - أ.د/ عبد الرحمن رداد - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

- 539 - حماية الشريعة الإسلامية لحق الخصوصية حق سرية المراسلات أنموذجا  
فاتح بوعشرين - أ.د/ محمد العايب - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 551 - الحماية القانونية لحقوق المرأة السياسية في ظل التشريعات الوطنية  
أ.د/ مذكور الخامسة - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 561 - مبدأ الكرامة الإنسانية وأثره في الأمن الإنساني  
بشير بن لعيرم - د/ كمال العرفي - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة
- 585 - التخارج وتطبيقاته المعاصرة في ضوء المعايير الشرعية لهيئة أيوفي  
فيصل سراوي - أ.د/ عزوز مناصرة - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 603 - مفهوم الحضارة وعناصر تكوينها (دراسة تحليلية ومقارنة)  
عامر علي النعيمي - جامعة قطر
- 619 - جدلية مفهوم الهوية بين السياقات السوسيو تاريخية والتوظيف الأيديولوجي  
د/ فتيحة سالم - كلية العلوم الإنسانية - جامعة الجزائر 2
- 637 - مفاصل الكونية الثقافية في زمن العولمة لدى طه عبد الرحمان  
د/ عبد السلام بوزيرة - جامعة محمد بوضياف - المسيلة
- 653 - الظاهرة الدينية في الفضاء العمومي عند يورغن هابرماس  
حمزة طالبى - أ.د/ عبد المجيد عمراني - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
- 661 - تجليات الثقافة العراقية والأمريكية في كتاب "اللهجة العراقية الحديثة لياسين محمود الخالصي"  
د/ اسحق رحماني - علي رضا إبراهيمي فرد - جامعة شيراز - إيران
- 679 - موضوعات "التربية الإعلامية" في الفضاء السمعي البصري الجزائري الخاص  
عباس سعيدة - كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة 1 - د/ هند عزوز - جامعة جيجل
- 693 - ممارسات المعلومات وانعكاساتها على التواصل العلمي في البيئة الرقمية  
هنوس مهدية - قاضي عبد القادر - كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية - جامعة بن بلة وهران 1
- 713 - مرسوم كركلا 212م وتأثيره على بلاد المغرب القديم خلال القرن 3م  
عماد بونقاب - أ.د/ عبد الحميد بعيطيش - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
- 727 - التواصل التجاري بين إبالتي تونس وطرابلس الغرب خلال القرن 18م وبداية القرن 19م  
محمد رابحي - جامعة محمد خيضر بسكرة - أ.د/ علي أجقو - جامعة باتنة 1
- 743 - تطور العلاقات الاقتصادية بين إيالة الجزائر وتونس في أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر  
حمة دبابلية - أ.د/ إبراهيم السعداوي - جامعة منوبة - تونس
- 753 - سياسة التجنيس بالجنسية الفرنسية في البلاد التونسية فيما بين الحربين (1919م-1939م)...  
د/ العربي إسماعيل - د/ معمر العايب - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان
- 777 - موقف الحلفاء من بيان فيفري 1943م، وردود الفعل الوطنية  
نورة بومعروف - د/ محمد علي الأمين حمداني - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1



- 787 - تحديات معاصرة للأسرة المسلمة (مفاهيم، أسباب، حلول)  
سفيان مسعودي - د/ عكاشة راجع - كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية - جامعة وهران 1
- 805 - الحركة النسوية ودورها في تدمير مؤسسة الأسرة  
نورهان هبة صوالح - أ.د/ حجبية شيدخ - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 817 - عوامل تغير القيم المدرسية في المجتمع الجزائري - دراسة وصفية تحليلية -  
علي مقداد - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة حسيبة بن بو علي - الشلف
- 827 - تأثير الظروف التنظيمية في أداء إطارات المؤسسة الخدمائية  
د/ مهدي تواتي - كلية العلوم الإنسانية - جامعة علي لونيبي البلدية 2
- 841 - مقارنة سوسيولوجية لفهم استراتيجية تكوين الإطارات المسيرة في المنظمات الحديثة  
د/ بشير بن لحبيب - جامعة الأغواط
- 853 - طبيعة التمثلات الاجتماعية لتلاميذ السنة الثالثة ثانوي إزاء وظيفتهم المستقبلية  
نصر الدين بن عودة - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة حسيبة بن بو علي - الشلف  
أحمد ميلود حسين - معهد العلوم الإنسانية والاجتماعية - المركز الجامعي مرسلي عبد الله - تيبازة

- **A Pragmatic Study of Directives' Forms and Functions in Surat Al-Baqarah** 871  
Tobbi Saida - University Mostéfa Benboulaïd - Batna 2

- **The Need for an Islamic Postcolonial Approach** 887  
Prof/ Leila BELLOUR- University Center of Mila

- **University Students' Entrepreneurial Orientation...** 901  
Dr/ Hanane Bechta University of Jijel  
Naim Bouamoucha University of Tamanrasset  
Dr/ Ahmed Benbia University of Batna

- **Changement social en Algérie : approche sociologique** 919  
Dr/ GUECHI Khedidja - université Batna 1

## مظاهر تعظيم الله تعالى في اختلاف القراءات القرآنية وتوجيهها وأثره في التدبر

# Manifestations of the Exaltation of Allah Almighty in Different Quranic Readings, Their Guidance and Its Impact on Reflection

أ.د/ عبد الرحمن معاشي  
كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة 1  
maachiabdou@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2022/09/18 تاريخ القبول: 2022/12/14

### الملخص:

يتناول هذا الموضوع مظاهر تعظيم الله عز وجل في جانب اختلاف القراءات القرآنية وتوجيهها، وهو يكتسي أهمية بالغة من جهتين؛ أما الأولى فمن خلال بحثه في مقصود الله من وراء الخلق وهو العبادة والتعظيم، والثاني فمن خلال اشتغاله بكلام الله سبحانه وهو القرآن الكريم والقراءات، وشرف العلم بشرف المعلوم. ويهدف إلى تحقيق واجب التدبر والتفكير في عظمة القرآن الكريم وهداياته؛ وذلك ببيان عظمة القرآن في مجال القراءات القرآنية؛ والتي جاءت لغرض التيسير والتخفيف، وكذا إبراز بعض هذه المظاهر والمعاني في اختلاف القراءات القرآنية وتوجيهها وأثر ذلك في تعميق تعظيم الله سبحانه من خلال تعظيم كلامه. وجاءت نتائج البحث كاشفة معاني تعظيم الله تعالى؛ فمنها ما جاء مفيدا لتعظيم الله تعالى صراحة وبطريق مباشر، ومنها ما جاء مفيدا لتعظيم الأشياء والمخلوقات التي عظمها الله سبحانه. هذا، وأزعم أن هذه المحاولة بكر في فكرتها، أصيلة في طرحها، جديدة في تناولها، تصب في ميدان التفكير والتدبر وتعظيم الله سبحانه.

**الكلمات المفتاحية:** تعظيم الله؛ اختلاف القراءات؛ توجيهه؛ تدبر.

### Abstract:

This topic deals with the manifestations of glorifying God Almighty in the aspect of the different Quranic readings and its justifications. Its importance manifested in two ways; the first, it is through his research on the purpose of God in His creation, which is worship and veneration, and the second, through its interest in Quranic readings.

It aims to guide the duty of reflection on the greatness of the Quran; by showing its greatness in the readings, and revealing some of these meanings in the different readings and their justifications and the impact of that in deepening the glorification of God.

The results of the research revealed the meanings of glorifying God in correct readings, and even single readings (not acceptable). some of them are useful to glorify God explicitly and directly, and some of them are useful to glorify the things and creatures that God has glorified.

**Key words:** Glorifying God; different Readings; justifications; Assets; Branches.

## مقدمة:

الحمد لله العظيم والصلاة والسلام على رسوله الكريم وعلى آله وصحبه ومن اقتفى هدايه إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن موضوع تعظيم الله سبحانه في خلقه وفي هداياته وآياته في الآفاق وفي الأنفس لمن أجدد الموضوعات البحثية – تأصيلاً وتطبيقاً- قدراً، وإن سلوك مسلك التعظيم لله وتحقيق العبد الضعيف له في ساحة التكليف لمن أجل الأعمال التي يتقرب بها إلى العظيم سبحانه؛ لذلك عني القرآن الكريم بهذا البعد غاية العناية وصار المقصد الأول والأخير في منظومة مقاصد الاعتقاد والعبادات وكذا المعاملات. وإن في تعدد القراءات القرآنية واختلافها – صحيحها وشاذها- وتوجيه هذا الخلف عند المشتغلين بفن التوجيه والاحتجاج من الفوائد الكثير، ولعل من هذه الفوائد إضافة إلى ما ذكره العلماء والباحثون، تضمنها بعض معاني ومظاهر تعظيم الله تعالى وإجلاله سبحانه.

## مشكلة البحث:

يتناول موضوع البحث السؤال عن علاقة القراءات القرآنية بمسلك التعظيم لله عز وجل من مناحي مختلفة، وأثر ذلك في تعميق واجب التدبر والتفكير الموصل إلى الهداية.

- فما هي مظاهر التعظيم في اختلاف القراءات المتواترة والقراءات الشاذة؟
- وما هي مظاهر التعظيم في أصول القراءات وفرشها؟

هذه الأسئلة وما يفرع عنها ستكون محل عرض ومناقشة في هذا البحث.

## أهمية البحث:

تعود أهمية البحث في كشف الصلة الوثقى بين القراءات القرآنية - المتواترة والشاذة، أصولاً وفرشاً- ومقصد التعظيم- تعظيم الله تعالى وتعظيم ما عظمه سبحانه- وموارد هذا التعظيم وأشكاله ومواقعه، التي تتجلى من خلال البحث عن علل تلك القراءات وحججها اللغوية المتعددة.

## أهداف البحث:

أما عن أهداف البحث، فإنه يسعى إلى:

- بيان عظمة القرآن الكريم المتمثلة في القراءات القرآنية التي جاءت لغرض التيسير والتخفيف.
- إبراز جهود العلماء في توجيه القراءات القرآنية في الدفاع عنها وصيانتها والانتصار لها.
- لفت النظر إلى مقصد تعبدي عظيم من مقاصد القرآن؛ ألا وهو تعظيم الله تعالى من خلال تعدد القراءات واختلافها وتوجيهها.

## منهج البحث:

اعتمد الباحث منهج الاستقراء والتحليل بشكل رئيس؛ حيث قام باستقراء عدد من القراءات المختلفة بين القراء؛ المتواترة منها والشاذة؛ وذلك من خلال تتبع جملة من النماذج التطبيقية في أداء بعض الكلمات أصولاً وفرشاً، وأوجه الاحتجاج لهذا الخلف، وتحليلها تحليلًا علميًا يفضي إلى بيان المقصود ويكشف عن مواقع التعظيم، كما استخدم الباحث المنهج الوصفي في عرض المفاهيم البحثية، وبيان اهتمام الأئمة القراء والمفسرين واللغويين بمقصد التعظيم.

## الدراسات السابقة وجديد البحث:

لا يخفى على كل مطلع أن موضوع القراءات القرآنية ألفت فيه المؤلفات وصنفت فيه البحوث والمصنفات وهي فوق الحصر، وموضوع التعظيم لم يحظ بالكثير من تلك التي حظي بها الأول، وما جاء فيه عبارة عن كتب أو مقالات، أما الرسائل العلمية فلم أقف على شيء منها.

مظاهر تعظيم الله تعالى في اختلاف القراءات القرآنية وتوجيهها وأثره في التدبير

ولعلّ من أهمّ تلك المحاولات في ذلك ما يلي:

- 1- أحمد بن عثمان المزيد، تعظيم الله جلّ جلاله - تأملات وقصائد- (مكة المكرمة: كلية التربية، جامعة الملك سعود، 1432هـ- 2011م).
  - 2- أحمد بن عبد الله السلمي، أين نح من تعظيم الله عز وجل (الأحساء: المكتب التعاوني للدعوة والإرشاد وتوعية الجاليات، 1446هـ- 2015م).
- وهما كتابان يغلب عليهما جانب التزكية، جُمعت فيهما نصوص مختلفة وقصائد عذبة؛ من شأنها تقوية الصلة بين المخلوقين وخالقهم سبحانه.
- والكتب والمقالات على هذه الشاكلة موجودة ومتعددة أيضاً.
- كما عقد كرسى الهدايا القرآنية مؤتمراً - وهو موجود على شبكة الأنترنت- بالسودان سنة 2020م، بعنوان: "تعظيم الله تعالى في هدايات القرآن الكريم"، تناولت محاوره التأصيل لمفهوم تعظيم الله تعالى في الهدايا، ونماذج تطبيقية في تعظيم الله تعالى في ضوء الهدايا القرآنية.
- أما عن جديد البحث، فإن الدراسات التي تناولت موضوع البحث غير موجودة -في حدود اطلاعي- وقد بذلت جهداً في ذلك، وأزعم أن هذه المحاولة بكرّ في فكرتها، أصيلة في طرحها، جديدة في تناولها، تصب في ميدان التفكر والتدبر وتعظيم الله سبحانه.
- خطة البحث:**

ينقسم البحث إلى مقدمة وثلاثة مطالب وخاتمة، كما يلي:

**مقدمة:** أفصحت - كما هو معهود- عن مشكلة البحث، وأهميته، وأهدافه، ومنهجه، والدراسات السابقة، وخطته.

**المطلب الأول:** تضمّن مدخلاً مفاهيمياً لمصطلحات البحث؛ وهي: التّعظيم، والقراءات والتوجيه، في اللغة والاصطلاح ثم صياغة تعريف يشمل حدود البحث.

**المطلب الثاني:** مظاهر التّعظيم في توجيه أصول القراءات، وقد اشتمل على مجموعة من الأصول التي اختلف فيها القراء لا حظ الباحث في تحليلها وتوجيهها تعظيم الله تعالى؛ كالمدّ، وتغليظ اللام، والتكبير.

**المطلب الثالث:** مظاهر التّعظيم في توجيه فرش الحروف واختلافها، انتخب مجموعة من النماذج التي تبرز مقصد التّعظيم ومواقعه وطرقه؛ فمنها ما دلّ على تعظيم الله تعالى بطريق مباشر، ومنها ما أفاد تعظيم الأشياء والمخلوقات والأوصاف التي عظمها الله تعالى، ومنها ما أفاد التّعظيم بطريق النحو ومنها ما ورد دالاً على التّعظيم في القراءات الشاذة.

**خاتمة:** وفيها مجموعة من النتائج التي توصل إليها البحث.

**المطلب الأول: مدخل مفاهيمي**

سأتناول في هذا المدخل تعريفا موجزا للمصطلحات الواردة في البحث؛ وذلك فيما يلي:

**أولاً: تعريف التّعظيم**

1- **في اللغة:** جاء في لسان العرب: "عظم الشيء بالضم يعظم عظاماً؛ أي كبر، وأعظم الأمر وعظمه تعظيماً؛ أي فحّمه، و التّعظيم: التّبجيل و استعظمه عدّه عظيماً"<sup>(1)</sup>.

2- **في الاصطلاح:** لم يلتفت كثير من المتقدّمين إلى تعريف مصطلح التّعظيم بالرغم من استعماله في كلامهم وكثرة تداوله في كتبهم، ولعل هذا الأخير من أهمّ الأسباب في ذلك، إلا أنني وقفت على كلام للإمام الهروي (481هـ) عن تعظيم الله سبحانه في باب الفقر، يصلح أن يكون تعريفا اصطلاحياً له، وهو: "التوصل إليه بسببه سبحانه والاعتراف بحقه على خلقه والرّضى باختياره نفي السبب عن الله تعالى"<sup>(2)</sup>.

ومن خلال النَّظَر في هذا التَّعْرِيف وفي مواقع مشتقات (التَّعْظِيم) في القرآن الكريم، يمكن صياغة تعريف آخر، تفرضه مادَّة البحث، فأقول: "تعظيم الله هو إجلاله وتمجيده سبحانه وتوقيره وتقديره حقَّ قدره بما يليق به سبحانه مع التذلل له؛ في ربوبيته وألوهيته وفي أسمائه وصفاته وأفعاله، وكذا تعظيم ما عظمه سبحانه في كتابه من خلقه وأحكامه".

### ثانياً: تعريف القراءات

1- في اللُّغَة: القراءات: جاء في لسان العرب أن القراءة: "مشتقة من مادَّة (ق ر أ)، وهي مصدر للفعل قرأ، وهي على وزن (فَعَالَة)، وهذا اللفظ يستعمل في الجمع، والضمّ، والتلاوة، وربما التَّفَقُّه والتتسك"<sup>(3)</sup>.

2- في الاصطلاح: عرّف علم القراءات جماعةً من الأئمة العلماء بعدة تعريفات، أشهرها تعريف ابن الجزري (ت 833هـ)، يقول فيه: "هو علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها معزواً لناقله"<sup>(4)</sup>.

### ثالثاً: تعريف التَّوْجِيه

1- في اللُّغَة: التَّوْجِيه من (وجه)؛ وهو ما يتوجه إليه الإنسان من عمل وغيره، يقال: "لهذا القول وجه أي مأخذ وجهة أخذ منها"<sup>(5)</sup>. فالتوجيه إذن في اللغة هو الكشف عن مأخذ الشيء وبيان جهته، وذلك للوصول إلى المعنى المقصود من ورائه.

2- التَّوْجِيه في الاصطلاح: يُعرّف علم التوجيه في الاصطلاح بأنه: ذلك العلم الذي يُقصد منه بيان وجوه وعلل القراءات والإيضاح عنها والانتصار لها<sup>(6)</sup>. ويطلق عليه أيضاً: الاحتجاج، التخريج، التعليل، الانتصار وغيرها.

وتوجيه القراءات فن جليل – كما قال الزركشي:- "به تعرف جلالة المعاني وجزالتها، وقد اعتنى الأئمة به وأفردوا فيه كتباً"<sup>(7)</sup>، في توجيه القراءات المقبولة، وأخرى في الشاذة.

### رابعاً: المقصود بمظاهر تعظيم الله تعالى في اختلاف القراءات وتوجيهها

من خلال ما سبق إيراده، يمكن التوصل إلى تعريف إجرائي لحدود البحث، وهو: مواطن تفخيم الله سبحانه وتقديره الملحوظ في تغاير القراءات المتواترة والشاذة وعللها، مع التذلل له؛ في ربوبيته وألوهيته وفي أسمائه وصفاته وأفعاله، وكذا تعظيم ما عظمه سبحانه في كتابه من خلقه وأحكامه.

### المطلب الثاني: مظاهر التعظيم في أصول القراءات وتوجيهها

إن المنتبِّع لأصول القراءات واختلافها عند القراء، ليقف على بعض مظاهر تعظيم الله تعالى وإجلاله. وقبل استعراض بعض هذه المظاهر نبيِّن أولاً معنى أصول القراءات وذلك كما يلي:

#### أولاً: المقصود بأصول القراءات

1- في اللُّغَة: تعرف الأصول بأنها: جمع أصل، وهو في اللُّغَة أسفل كلِّ شيء وما يُبنى عليه غيره<sup>(8)</sup>.  
2- وفي الاصطلاح: تعرف الأصول بأنها: "كلُّ حكم جارٍ في كلِّ ما تحقق فيه شرط ذلك الحكم؛ كالمد والقصر والإظهار والإدغام والفتح والإمالة ونحو ذلك، وتسمى بالأحكام المطردة"<sup>(9)</sup>.

### ثانياً: مظاهر التَّعْظِيم في أصول القراءات

معلوم أن القراء اختلفوا في أداء بعض أصول القراءات حسب ما انتهت إليهم الأسانيد والروايات في ذلك، كما تضمَّن توجيه بعض هذه الأصول وتعليلها معاني تعظيم الله تعالى وإجلاله سبحانه؛ من ذلك:

1- مدَّ التَّعْظِيم: يورد القراء هذا النوع من المد تحت طائفة السبب المعنوي، ويقصد به المبالغة في النَّفْي<sup>(10)</sup>؛ وذلك في نحو: (لا إله إلا الله)، (لا إله إلا هو)، (لا إله إلا أنت).

وقد أخذ بهذا النوع جملة من القراء الذين رَووا قصر مد المنفصل؛ نصَّ على ذلك: "أبو معشر الطَّبْرِيّ وأبو القاسم الهذليّ، وابن مهران، والجاجاني وغيرهم"<sup>(11)</sup>، ويمدونه قدراً زائداً على القصر على

مظاهر تعظيم الله تعالى في اختلاف القراءات القرآنية وتوجيهها وأثره في التدبير  
سبيل الاستثناء، معلّين ذلك بتعظيم الله عز وجل ومبالغة في نفي الألوهية عن سوى الله تعالى، واختار  
القراءة به جملة من المحققين وحسنوه.

وقد أشار إليه ابن الجزري (ت 833هـ) في الطيبة بقوله:

"والبعضُ للتَّعْظِيمِ عن ذي القصر مدّ \*\*\* وأزرق إن بعد همز حرف مدّ" (12)

ولهذا استحبَّ بعضهم مذهبَ من يرى مدَّ الذَّاكِرِ والقارئِ قول: "لا إله إلا الله"؛ لما فيه - كما يقول  
الدمياطي -: "من التدبُّر، وأقوال السَّلَفِ وأئمَّة الخلف في هذا كثيرة مشهورة" (13).

وفي توجيه قراءة الفتح في قوله تعالى: "شهد الله بأنَّه لا إله إلا هو. . . أنَّ الدِّينَ"، ذكر الأزهرى  
(370هـ) أنه يحسن دخول الباء قبل (أنَّ)؛ والتقدير: "شهد الله بأنَّه لا إله إلا هو"؛ وهي مُجْرَاة على  
الاستئناف، وقوله: "أنَّ الدِّينَ" والتقدير: "بأنَّ الدِّينَ" معترضة، فبدأ في الشَّهَادَةِ على الله على سبيل التَّعْظِيمِ،  
كقولك: (أَعْتَقَكَ اللهُ وَأَعْتَقْتُكَ)، فتبدأ بالله تعظيماً (14)، وكثير هم القراء الذين يعتبرون هذا المدَّ في إثبات  
الألوهية فيمدُّون (لا إله إلا الله)؛ حملاً على التَّعْظِيمِ.

**2- تغليظ اللام من لفظ الجلالة:** تعتبر أحكام اللام من أصول القراءات التي اتفق القراء في مواضع  
منها واختلفوا في مواضع أخرى، ومن المواضع التي اتفقوا فيها أن يسبق بفتحة أو ضمّة (15)؛ نحو: (شهد  
الله) [أل عمران: 18] و (رسُل الله) [الأنعام: 124] ونحوهما، والغرض من ذلك التعظيم لله جل جلاله.  
ويذهب القراء إلى أن القصد من تغليظ اللام من اسم (الله) العلي العظيم إنما هو التعظيم، وهذا مشروط  
حال البدء به، أو أن يسبق بفتوح أو بمضموم يوصل بلام الجلالة فينحَمُّ تعظيماً (16)، وذكر بعضهم إجماع  
القراء على تفخيم هذه اللام؛ لأجل تعظيم هذا الاسم الشَّريف الدَّال على الذات، وإشعاراً باختصاصه بالمعبود  
الحق (17). وعليه، فينبغي ضرورة تشديد اللام لبيان التغليظ المقتضى للتعظيم والإجلال في اسم الجلالة.  
وهناك من ذكر معنى آخر غير التعظيم؛ وهو أن التفخيم - التغليظ - للتمييز بينه وبين (اللات) (18)،  
وهذا أيضاً جائز يتحمَّله المعنى ويحتمله.

### 3- التكبير:

أ- سبب إيراد باب التكبير ضمن باب الأصول: قبل الحديث عن معنى التكبير ومظاهر التعظيم فيه،  
يجدر بي الإجابة عن سبب إيراد له ضمن "الأصول"، في الوقت الذي درج فيه المصنِّفون على ترتيب  
"التكبير" بعد الحديث عن الأصول والفرش في باب مستقل، ومن ذلك ما صنعه ابن الجزري، حين قال في  
طيبته: "وبعد إتمام الأصول نشرعُ \*\*\* في الفرش والله إليه نصرعُ" (19)  
فبعد أن أتمَّ نظم أصول القراءات العشر، شرع في نظم القراءات المعروفة في اصطلاح القراء بـ  
"فرش الحروف" مبتدئاً بسورة البقرة منتهياً "بباب التكبير"؛ مما يدل على أنه مستقل عنهما.  
وكذلك صنع كل من ألف في القراءات؛ يبدوون بإيراد الأصول ثم يعطفون عليها بالفرش ثم يجعلون  
"باب التكبير" آخر شيء يختمون به.

وحيثما سرد الشيخ الضبَّاع الأصول الدائرة في اختلاف القراء؛ وعددها سبع وثلاثون أصلاً، لم  
يذكر "التكبير" ضمنها؛ مما يدل أيضاً على أنه - وإن لم يصرح بذلك - غير معدود من الأصول.  
ويبدو لي - بعد النظر والتأمل - أن "باب التكبير" جدير بأن يلحق بباب الأصول، وتلك مسألة تحتاج  
إلى مزيد بحث وتحقيق ليس ههنا موضعه، لكن أكتفي في هذا المقام بذكر بعض الملاحظ التي تقوي هذا  
المنحى:

الأول: يصدق على "التكبير" حدَّ "الأصول" ولا يندُّ عنه؛ فهو أيضاً حكم كلي مطرد، مثله مثل الاستعاذة  
أو البسملة أو غيرهما، يتحقق عند وجود سببه وهو وصول القارئ إلى "سورة الضحى" أو "ألم نشرح".

**الثاني:** التكبير يخضع لأحكام الاستعاذة والبسمة وأوجه قراءتهما؛ فهو متَّصل بهما، ويجوز في الثلاثة - التكبير والاستعاذة والبسمة- القطع والوصل، كما يجوز معها -الثلاثة- إثبات البسمة أو حذفها.  
**الثالث:** رواه الإمام البيهقي عن ابن كثير؛ فهو بذلك من أصول قراءة ابن كثير، وأخذ به ابن الجزري وغيره لسائر القراء؛ فقد كان أهل مكة -كما ذكر أبو شامة-: "يكبِّرون في آخر كل ختمة من خاتمة (والضحى) لكل القراء لابن كثير وغيره سنة نقلوها عن شيوخهم"<sup>(20)</sup>.  
**الرابع:** لا مانع من إلحاق "التكبير" بباب الأصول لأنه لا يوجد ما يعارضه، بعكس إلحاقه بالفرش لأن التعريف لا يتحمله.

ومهما يكن فإنَّ المسألة تحتاج إلى مزيد بحث ونظر -كما سبق ذكره-، والآن سأنتقل إلى الحديث عن معنى التكبير ومظاهر التعظيم فيه، وذلك كما يلي:

**أ- معنى التَّكْبِير:** معلوم أن التكبير هو قول القارئ: "الله أكبر" أو غير ذلك من الصيغ، وقد روى الحاكم وغيره: "أنَّ الوحي تأخر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: فادعى المشركون أن محمداً قد قلاه ربه، فكذبتهم سورة (الضحى)، فلما فرغ جبريل عليه السلام من قراءة سورة (والضحى)، كَبَّرَ النبي ﷺ"<sup>(21)</sup>.

**ب- حكم التَّكْبِير:** ليس التكبير - عند المثبتين له- جزءاً من القرآن الكريم، وإنما هو ذكرٌ ندب إليه الشَّارِع عند ختم بعض سور القرآن الكريم كما ندب إلى التَّعَوُّذ عند البدء بالقراءة، ولذا لم يكتب في مصحف من المصاحف العثمانية، وهو كما يقول محمد سالم محيسن: "سنة ثابتة مأثورة عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة والتابعين، وهو مذهب الشافعي كما يروي عنه البرِّي"<sup>(22)</sup>.

**ج- مظاهر تعظيم الله تعالى في التَّكْبِير:** يتجلى التَّعْظِيم في "باب التَّكْبِير" الذي رواه بعض القراء وأخذوا به في التَّلَاوة في تكبير النبي ﷺ وتعظيمه لله عزَّ وجلَّ؛ فقد جاء في المستدرک للحاكم: "لما فرغ جبريل عليه السلام من قراءة سورة (والضحى) قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اللهُ أَكْبَرُ"<sup>(23)</sup>؛ إسداءً لواجب الشكر لله تعالى على ما تفضَّلَ عليه من استمرار الوحي بعد غياب، وتبكيته الكفَّار وتفنيد إفكهم، ثم أمر النبي الأكرم ﷺ بالتَّكْبِير إذا بلغ (والضحى) مع نهاية كل سورة حتى يختم القرآن؛ قصد التَّعْظِيم والتَّقْضِيم للمولى سبحانه، واغْتِبَاطًا وسرورًا ببلوغ الختم.

ولا يخفى أنَّ التَّكْبِير يكون غالباً لأمر ذي بال، وقال مكي بن أبي طالب: "زيادة في تعظيم الله مع التَّلَاوة لكتابه والتبرُّك بختم وحيه وتنزيله والتنزيه له من السوء"<sup>(24)</sup>، وهو نحو قول علي رضي الله عنه الآتي: "إذا قرأت القرآن فبلغت قصارى المفصل فكبر الله؛ فكأن التكبير شكر الله وسرور وإشعار بالختم"<sup>(25)</sup>.

ونقل أبو شامة (ت 665 هـ) في شرحه -مبيِّناً مظهر تعظيم الله وإجلاله في التَّكْبِير-: "أنَّ الذي عليه العمل عند القراء التكبير في قراءة البرِّي خاصة، وهي رواية أهل مكة في الختم يجعلونها زيادة في تعظيم الله تعالى وتبرُّكاً بختم التنزيل وتنزيه الحق سبحانه عن كل سوء ونقص"<sup>(26)</sup>.  
 ومن تعظيم الله تعالى وتكبيره أيضاً شكره على دحض وكسر شوكة شائني رسول الله صلى الله عليه وسلم كما أشار الدمياطي (1117هـ)<sup>(27)</sup>.

كلُّ هذه النصوص وغيرها تكشف عن عظمة الله تعالى وتعظيمه عند القراء في هذا الباب وارتباطه بختم القرآن الكريم، ارتباطاً يحمل معاني الشكر والثناء على الله تعالى على نعمة التوفيق.

### المطلب الثالث: مظاهر التعظيم في توجيه فرش القراءات واختلافها

إنَّ المتنَّبَع لفرش الحروف واختلافها عند القراء، ليقف كذلك على مظاهر كثيرة ومتنوعة من تعظيم الله تعالى وإجلاله سبحانه. وقبل استعراض بعض هذه المظاهر نبين معنى فرش الحروف وذلك كما يلي:

## أولاً: المقصود بفرش الحروف

**1- في اللغة:** فرش الشيء يفرشه بالضم، فراشا بالكسر؛ أي: بسطه، ويقال: فرشها الله فرشاً أي بثها بثاً<sup>(28)</sup>. فالفرش إذن: البث والبسط، وسميت فرش الحروف كذلك لأنها مبنوثة ومبسوطة في القرآن الكريم.

**2- وفي الاصطلاح:** فرش الحروف هي: "ما يذكر في السور من كيفية قراءة كل كلمة قرآنية مختلف فيها بين القراء مع عزو كل قراءة إلى صاحبها ويسمى فرش الحروف"<sup>(29)</sup>، وتسمى أيضاً بالأحكام المنفردة؛ أي أن لكل كلمة حكماً خاصاً بها لا يطرُد مع نظائرها، وسماه بعضهم بالفروع مقابلة للأصول.

## ثانياً: مظاهر التعظيم في فرش الحروف

لعلّ من فوائد تعدّد القراءات القرآنية واختلافها المقبولة منها وحتى الشاذة، وتوجيه هذا الخلف عند المشتغلين بفن التوجيه والاحتجاج إضافة إلى ما ذكره العلماء والباحثون، تضمّنّها بعض معاني ومظاهر تعظيم الله تعالى وإجلاله سبحانه.

وأثناء تتبعي لها واستقرائي لعدد منها أفيتها متنوعة ومختلفة الورد؛ فمنها ما جاء مفيداً لتعظيم الله تعالى صراحة وبطريق مباشر، كتوجيه النون – نون العظمة- التي تلحق الأفعال ونحوها، ومنها ما جاء مفيداً لتعظيم الأشياء والمخلوقات وهي في النهاية من تعظيم الله تعالى لأنها من خلقه ومُلكه، وغير ذلك من مظاهر التعظيم التي ازدانت بها حروف الخلاف – الفرشيات- في القراءات المقبولة والشاذة. وسأحاول أن أمثل لكل ذلك فيما يلي:

**1- ما جاء مفيداً لتعظيم الله بطريق مباشر:** سأكتفي في هذا المقام بإيراد جملة من النماذج من حروف الخلاف وتوجيهها، والتي تبين مظاهر تعظيم الله تعالى وإجلاله صراحة – كما سبقت الإشارة- وبطريق مباشر؛ وذلك فيما يلي:

**أ- اختلافهم في قوله تعالى:** ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ﴾ [آل عمران: 36]: اختلف القراء في ضم التاء وتسكين العين وفتح العين وتسكين التاء من قوله (وَضَعْتَ)؛ فقرأ: "عاصم في رواية أبي بكر وابن عامر (بما وضعت) بضم التاء وإسكان العين وقرأ الحرّميان والبصري والأخوين (بِمَا وَضَعْتَ) بتسكين التاء، وقرأ ابن عباس: «وَضَعْتَ» بكسر التاء على أنها تاء المخاطبة"<sup>(30)</sup>.

ووجه القراءة الأولى - سكون العين وضم التاء- على أنه من كلامها، وتقديره: وأنت أعلم بما وضعت، وهو جائز في العربية وفيه أيضاً من التعظيم لله عز وجل في كونها وضعت الظاهر موضع المضمّر تفخيماً وتعظيماً.

ومعلوم أن وضع الظاهر مكان المضمّر يكون لغرض بلاغي؛ كالتفخيم أو الاختصاص أو تعظيم الأمر؛ مثل ما جاء في قولهم:

"لا أرى الموت يسبق الموت شيءٌ \*\*\* نَعَصُ الموتُ ذا الغنى والفقيراً"<sup>(31)</sup>

والشاهد تكرار ذكر الموت؛ فإنّ فيه من التّهديد والتّخويف وتعظيم الأمر ما يقصر عنه الضّمير العائد عليه. وقد نبّه الرّازي (ت 606 هـ) إلى ملمح دقيق في هذه القراءة –الأولى- فيه من مظاهر التّعظيم ما يدعو إلى التأمل؛ وهو أنها لما قالت (إني وضعتها أنثى) اعتذرت إلى الله عز وجل بقولها: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ﴾، بعد أن خشيت أن يُظنَّ بها أنها تُعلم الله تعالى وتخبره<sup>(32)</sup>؛ فقد اعتذرت المرأة لربّها لأنها أرادت أن تهب لله – لخدمة بيت المقدس- أحسن ما يهبه الناس وأقدرهم على الخدمة والتحمّل، وهذا ممّا لا تقوى عليه الأنثى فاعتذرت لربّها لأنها وضعتها أنثى، مع أنه لا يد لها في وضعها ولا خيار، وهي تعلم يقيناً أن الله يعلم ما وضعت؛ وهذا غاية في التّعظيم والإجلال لربّ العالمين.

وفي قراءة الجمهور - القراءة الثانية- وكذا قراءة ابن عباس – وهي من الشاذ- من مظاهر التعظيم والتّبجيل لله تعالى ما لا يخفى.



جاء في توجيه القراءة الثانية – فتح العين وإسكان التاء- على أنه كلام معترض لله سبحانه وليس من كلام امرأة عمران، وقد يصحُّ هذا لما يتضمَّن من تعظيم الحقِّ سبحانه، وتعظيم ولدها وتجهيل لها بقدر ذلك الولد.

وأما قراءة عبد الله بن عباس: "بما وضعت" على خطاب الله لها، أي: "إنك لا تعلمين قدر هذه المولودة، ولا قدر ما علمه الله فيها من عظام الأمور والله هو العالم بما فيه من العجائب والآيات" (33). فانظر كيف اجتمعت هذه القراءات جميعاً – صحيحها حتى شادها- على معنى تعظيم الله سبحانه وإجلاله، وكل قراءة تؤدي وجهًا خاصًا من وجوه التعظيم والتبجيل.

ب- **اختلافهم في قوله تعالى:** ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى﴾ [طه: 13]: قرأ حمزة (وأنا) بالنون مشددة و (اخترناك) بألف ونون، وقرأ الباقون (وأنا) خفيفة النون و (اخترتُك) بالتاء بغير ألف (34). قال الشاطبي في حزره:

"وَنُؤُونُ بِهَا وَالنَّازِعَاتِ طُوِي (دَ) كَا \*\*\* وَفِي اخْتَرْتُكَ اخْتَرْنَاكَ (فَ) بَازَ وَتَقْلًا" (35)

يتجلى مظهر التعظيم في هذا الخلف في قراءة حمزة؛ حيث قرأ بضمير الجمع المتكلم في كل من: (أنا) و(اخترناك)، وفي ذلك من زيادة تعظيم الله تعالى وإجلاله ما تقصر عنه قراءة الجماعة، ومعلوم أن الجمع في غير الجماعة يُتقصَّد به – في الغالب- هذا الغرض. ويأتي ضمير الجمع لغرض التعظيم بخلاف ضمير المتكلم المفرد، كما أشار إلى ذلك أبو شامة وغيره (36).

ج- **اختلافهم في قوله تعالى:** ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الطور: 21]: قرأ البصري: (وأتبعناهم) بهمزة قطع مفتوحة وبنون الجماعة، و (ذرياتهم) جماعة ومنصوبة، وقرأ الجمهور: (واتبعتهم) بالتاء و(ذريتهم) مفردة مرفوعة (37). وتتضمَّن قراءة أبي عمرو معنى من معاني التعظيم لله عز وجل؛ حيث قرأ بالنون فبدل التاء في (اتبعتهم)؛ وذلك لوجهين:

الأول: النون في (أتبعناهم) هي نون الجماعة وتسمى بنون العظمة، والغرض منها – كما سبق- تعظيم الله تعالى وتمجيده سبحانه، وهو ليس جماعة بل هو الواحد الفرد الصمد. والثاني: الإتيان والمشاكلة؛ فقد قرأ بالنون حتى تتبع ما بعدها في الصيغة وتشاكلها: (ألحقنا بهم)، وما ألتناهم، ويكون الكلام على نسق واحد.

د- **اختلافهم في قوله تعالى:** ﴿وَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [سورة مريم: 09]: اختلف القراء في (وقد خلقتك)؛ فقرأ: "الأخوان – حمزة والكسائي-: (خلقناك) بنون مفتوحة، وألف بعدها، وقرأ البقية (خلقتك) بالتاء المضمومة" (38).

ووجه قراءة الجمهور بالتاء المضمومة على عود الفعل إلى ضمير المتكلم، لمناسبة قوله تعالى: "قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ".

أما قراءة الأخوين – حمزة والكسائي- فتتضمَّن مظهرا من مظاهر التعظيم لله عز وجل؛ حيث قرأ كل منهما بالنون بدل التاء في (خلقناك)؛ وذلك لوجهين:

الأول: النون في (خلقناك) هي نون الجماعة وتسمى بنون العظمة، والغرض منها – كما سبق- تعظيم الله تعالى وإجلاله سبحانه، وهو ليس جماعة بل هو الواحد الفرد الصمد، ثم إنَّ العرب يصفون عظيم الشأن بلفظ الجمع قصد التعظيم والتفخيم له، وليس أعظم من الله سبحانه وتعالى.

الثاني: إسناد الفعل إلى ضمير العظمة، لمناسبة قوله تعالى قبل: "يا زكريا إنا نبشرك بغلام" (39).

## مظاهر تعظيم الله تعالى في اختلاف القراءات القرآنية وتوجيهها وأثره في التدبير

والأمثلة على هذا النوع - ما وقع من خُلف بين المفرد ونون العظمة - كثير؛ كاختلافهم في: قوله تعالى: ﴿لَمَّا آتَيْنُكُمْ مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾ [آل عمران: 81]؛ فقرأ المدنيان - نافع وأبو جعفر - (آتيناكم) بنون جمع مفتوحة وألف بعدها على التعظيم، وقرأ الباقون ببناء تاء المتكلم المضمومة<sup>(40)</sup>.

وقرأ كل من: "حمزة والكسائي وخلف: (أنجيتكم، وواعدتكم، ما رزقتكم) ببناء المتكلم في الأفعال الثلاثة، وذلك على لفظ الواحد المخبر عن نفسه، ولمناسبة قوله تعالى بعد: "وَلَا تَطْعَمُوا فِيهِ فَيَجَلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي"، وقرأ الباقون (أنجيناكم، وواعدناكم، ما رزقناكم) بنون العظمة في الأفعال الثلاثة، لمناسبة قوله تعالى قبل: "وَلَقَدْ أُوحِينَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي"؛ وفيه معنى التعظيم للمخبر عن نفسه<sup>(41)</sup>، وهكذا. واضح من هذه الأمثلة - وغيرها كثير - أن قراءة "النون" تدلُّ على العظمة والجلال لله سبحانه وتعالى، ولا يخفى أن التعظيم مقصد قرآني لمن استقرى باب العقيدة وأبواب الفقه عموماً - في العبادات والمعاملات وغيرهما -، إضافة إلى انسجام هذه القراءة - قراءة النون - مع صيغ الجمع الواردة في سياق الآية.

### 2- ما جاء مفيداً لتعظيم الأشياء والمخلوقات والأوصاف: جاء في الاحتجاج لبعض حروف الخلاف

ما يدلُّ على مظاهر تعظيم الله تعالى وتفخيم قدره بطريق مباشر - كما سبق الحديث عنه -، كما جاء منها ما يدلُّ على التعظيم بطريق آخر غير الطريق الأول، يتضمَّن تعظيم بعض ما عظمه الله تعالى من خلقه أو أوامره أو أحكامه أو غير ذلك.

وعليه فإنني سأكتفي بالتمثيل - لا الحصر - في النماذج القرائية الآتية:

أ- اختلافهم في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾ [المؤمنون: 09] بين الجمع والإفراد: اتفق القراء على إفراد (على صلواتهم) في: الأنعام والمعارض، واختلفوا في هذا الموضع - سورة المؤمنون - فقرأ الأخوان وخلف بالتوحيد وقرأها الباقون بالجمع<sup>(42)</sup>.

ووجه من قرأ بالإفراد كما قال الفارسي: "أنه مصدر واسم جنس، فيقع على الكثرة، وإن كان مفرداً في اللفظ"<sup>(43)</sup>.

أما قراءة الجمع (على صلواتهم) فتتجلى فيها معاني التعظيم لأمر الصلاة وشأنها؛ وذلك لأنها: - أحيطت هذه القراءة - وهي قراءة جمهور القراء في سورة المؤمنون - بعوامل التعظيم من قبل ومن بعد؛ فقد تقدَّم تعظيم الوصف في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾، وتأخَّر تعظيم الجزاء في قوله: ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ﴾؛ فناسب لفظ الجمع هذا التعظيم<sup>(44)</sup>، بخلاف سورة [الأنعام: 92] و [المؤمنون: 02]؛ فقد جاء اللفظ - "على صلواتهم" - مفرداً، لأنه لم يتوافر فيهما تلك العوامل الموجودة في سورة المؤمنون.

- ذكر الصلاة مرتين وليس بتكرير؛ تعظيماً لشأن الصلاة؛ فالذكر الأول للأمر بالخشوع والثاني بالأمر بالمحافظة والخشوع والمحافظة متغايران غير متلازمين، ووحدت كما وصف الزمخشري: "أولاً لِيُفَادَ الخشوع في جنس الصلاة، وجمعت آخراً لِيُفَادَ المحافظة على أعدادها، وهي الصلوات الخمس والوتر والسنن المرتبة مع كل صلاة وصلاة الجمعة، والعيدين والجنائز، وغيرها من النوافل"<sup>(45)</sup>، فاشتملت هذه القراءة من معاني التعظيم على ما لم تشتمل عليه قراءة التوحيد.

ب- اختلافهم في حركة اللام من: ﴿وَإِنْ كَانَ مَكْرَهُمْ لِلتَّرْوُلِ مِنْهُ الْجِبَالُ﴾ [إبراهيم: 46]: اختلف العلماء في هذه القراءة، فقرأ: "الكسائي وحده (لتزول) بفتح اللام الأولى وضم الثانية، وقرأ الباقون (لتزول) بكسر الأولى وفتح الثانية"<sup>(46)</sup>.

وجهٌ مَنْ قَرَأَ بالكسر معناه، كما قال الأزهري: "ما كان مكرهم لأن تزول، وأن بمعنى (مَا) الجَدُّ، والتأويل: مَا مَكْرُهُمْ لِيَزُولَ به أمر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهي ثابتة كثبوت الجبال الرواسي؛ لأن الله تعالى وعده أن يظهر دينه على الأديان كلها"<sup>(47)</sup>.

وأما وجه قراءة الكسائي -بفتح اللام الأولى وضم الثانية- ففيها مظهر من مظاهر التعظيم، ووجهه: - أَنَّ اللامَ لِلتَّوَكِيدِ و "تزول" مرفوع بالمضارعة؛ مثل قولك: "إن محمداً ليقول" وفي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ﴾ بنون ساكنة خفيفة على تعظيم أمر مكرهم؛ بمعنى أن مكر هؤلاء المذكورين لو بلغ مكر نمرود أو غيره ممن يعظمونهم لم ينتفعوا به. ومثل هذا في تعظيم الأمر قول الشاعر:

"ألم تر صدعاً في السماء مُبِينًا \*\*\* على ابن لُبَيْنِ الحارثِ بن هشام" (48)

وقد دلت هذه القراءة على تعظيم مكرهم، على خلاف القراءة الأخرى، كقوله تعالى: ﴿وَمَكْرُوا مَكْرًا كُبَّارًا﴾ [نوح: 22]؛ أي: "أن مكرهم من عظيم شدته وتأثيره لا تقف أمامه أمثال الجبال الراسيات في العتو والثبات"<sup>(49)</sup>.

- ويقوي قراءة الكسائي في تجلية مظهر التعظيم في حرف علي بن أبي طالب وابن مسعود رضي الله عنهما: "وإن كاد مكرهم لتزول"<sup>(50)</sup> بالدال وهذا دليل على تعظيم مكرهم. ومعلوم أن زيادة المبنى تفيد زيادة المعنى غالباً، وسياق اللام - المفتوحة- هنا جاء لغرض التوكيد، ولا يُصار إلى هذا المعنى إلا لأجل معنى زائد يدل على التَّعْظِيمِ والتَّعْظِيمِ.

**ج- اختلافهم في قراءة:** ﴿إِنَّا زَيْنًا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ﴾ [الصفات: 06]: اختلف القراء في هذا الموضوع، فقرأ: "حمزة وحفص عن عاصم (بزينة) خفصاً منونة (الكواكب) بكسر الباء خفصاً، وقرأ عاصم في رواية أبي بكر (بزينة) منونة (الكواكب) نصباً، وقرأ الباقر (بزينة الكواكب) خفصاً مضافاً"<sup>(51)</sup>. علل العلماء هذا القراءات واحتجوا لها جميعاً من جهة اللغة بأوجه سائغة وصحيحة، غير أن قراءة التنوين حملت معنى زائداً عن غيرها؛ يتضمّن التَّعْظِيمِ في تصوير زينة السماء الدنيا وتتورها بالكواكب العظيمة الوضاء؛ وذلك لأن:

- التَّنْكِيرُ المنون في (زينة) يفيد التعظيم؛ حيث قوى الصورة أكثر وجعلها أبلغ في أداء المعنى؛ حيث وقعت (الكواكب) في القراءة الأولى عطف بيان أو بدل وهو معلوم الحسن بالمشاهدة، والتتكير يفيد التعظيم؛ والتقدير كما يقول أبو شامة: "بزينة لها شأن عظيم، ويمكن أيضاً - على هذه القراءة- أن تكون "الزينة" مصدرًا أو مفعول مطلق و(الكواكب) بزينة مبالغة"<sup>(52)</sup>.

قال عدد من النحاة -كالزجاج والفارسي وغيرهما- أن إعمال المنون أقوى من المضاف لأن فيه -المنون- شبيها بالفعل المؤكد بالنون الخفيفة، أي بتزيين<sup>(53)</sup>.

- وقالوا أيضاً أن المصدر - النكرة- هو في حالة التنوين معرفة لأنه في معناها، وإعمال المعرفة أقوى من إعمال المضاف في القياس. ومنه قول الشاعر:

"ببذل في الأمورِ وصدقِ بأسٍ \*\*\* وإعطاءٍ على العِللِ المتاعا"<sup>(54)</sup>

فأنت ترى أن التنوين يأتي لهدف تأكيد ما دخل عليه، وهو بذلك أقوى وأدل على معناه من المضاف؛ فقويت الصورة في قراءة: (وزينة الكواكب) وعُظِّمَ شأن الكواكب، بخلاف قراءة الإضافة.

**د- اختلافهم في قراءة:** ﴿وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الحديد: 08]: قرأ البصري من السبعة: "وقد أخذ ميثاقكم) بضم همزة الألف وكسر الخاء وضم القاف، وقرأ الباقر بفتح الألف والحاء والقاف"<sup>(55)</sup>. وكلا القراءتين صحيحة ومُتَّجِهَةٌ، والفعل فيهما لله وحده هو الذي أخذ عليهم الميثاق:

## مظاهر تعظيم الله تعالى في اختلاف القراءات القرآنية وتوجيهها وأثره في التدبير

أما قراءة الجمهور – بالألف والقاف المفتوحتين- فحجَّتهم كما يقول ابن زنجلة أنه: "قرب من ذكر الله في قوله: (لتؤمنوا بربكم)؛ فأسندوا الفعل إلى الله وأجروه إليه، أي: وقد أخذ ربكم ميثاقكم" (56)؛ إخباراً بأن الميثاق إنما هو مبرمٌ مع الله عزَّ وجلَّ، وحينها يكون وقعُه أعظم في النفوس وأهيب.

وأما قراءة أبي عمرو – بضم الألف وكسر الخاء- فقد أسند الآية إلى غير مصرَّح به وأجراها على ما لم يسمَّ فاعله، وقد اتَّفَق سائر القراء على بنائها للمجهول في قوله سبحانه: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ﴾ [الأعراف: 169].

ومعلوم أنَّ الميثاق هو العهد وأخذه هو الله العظيم، وهذا يجعل معنى الآية – بقراءتها- عظيماً ووقعه في النفوس شديداً.

وأخذُ الميثاق كان في عالم الذرِّ؛ حيث شهدوا الله بالوحدانية، كما أنَّ من تجلَّت أمامه الدلائل والآيات وعلم بها – كما يقول أهل التأويل- كان بمثابة من أخذ منه الميثاق (57).

غير أنَّ في اختيار أبي عمرو مظهراً زائداً من مظاهر التعظيم، ووجهه أن:

- الأصل في الميثاق الثقة والائتمان والعهد وأخذه هو الله؛ وكلُّ هذا موجب للوفاء والتعظيم، وقد اتفقت القراءتان على هذا المعنى.

- إسناد وعزو أخذ الميثاق في قراءة البصري إلى ما لم يُسمَّ فاعله –نائب الفاعل- وهذا أبلغ وأعظم لو أسند إلى الفاعل كما في القراءة الأخرى، وفائدته تظهر في تعظيم أمر الميثاق، والتهويل من شأنه.

- ونظيره من القرآن: ما جاء في قوله تعالى: "يسبِّحُ له فيها بالغدوِّ والأصال" [النور: 36]؛ فقد قرئت عند بعضهم (58) بالبناء للمفعول: (يُسَبِّحُ)؛ فنابت هذه الصيغة عن ثلاث جمل؛ وهي فعل التسبيح المذكور، والقائم به ضمير الفاعل، والتصريح به (رجال) وهو اسم ظاهر كما أشار الكرمانى (ت: 786هـ)- ومن شأن هذه الصياغة –بناء المفعول- مع هذا العدد من الجمل أن يكون أبلغ وأفيد لو أنه أسند إلى جملة واحدة في بنائه للفاعل، والكلام –كما يقول الكرمانى-: "متى كان أجمع للفوائد كان أبلغ، وفوائد ثلاث جمل أكثر من فوائد جملة؛ فيكون الكلام ببناء المفعول أبلغ" (59).

- وشاهده من الشعر: "لبيك (60) يزيدُ ضارع لخصومة \*\*\* ومختبب مما تطيح الطوائح" (61) وبناء "لبيك" للمفعول، ورفع "يزيد" أبلغ من بنائه للفاعل ونصبه.

ومعلوم أن من أوجه وأغراض حذف الفاعل الإيجاز أو التعظيم، وقد يكون أيضاً للتحقير والانتقاص، أمَّا في هذه القراءة – قراءة البصري- فقد أفادت - كما مرَّ- التعظيم والتفخيم للميثاق الموجب للوفاء والالتزام.

**3- ما جاء معظماً بطريق النحو:** يظهر التعظيم -فيما يظهر- في فرش الحروف بطريق النحو أيضاً؛ فقد عمد النحويون – ومنهم أصحاب الاحتجاج والتوجيه- إلى تعليل بعض ظواهر النصب وتخرجها على المدح والاختصاص والتعظيم.

ومن أمثلة هذا النوع ما نقف عليه من صور التعظيم لله تعالى أو لأحد من خلقه أو لبعض أحكامه في النماذج القرائية الآتية:

أ- توجيه النصب في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يَنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾ [المائدة: 112]:  
اختلف القراء في أداء هذا الحرف: "فقرأ الكسائي وحده: (هل تستطيع ربك) - بالتاء ونصب الباء واللام مدغمة في التاء - على قاعدته-، وقرأ الباكون (هل يستطيع ربك) بالياء ورفع الباء" (62).  
إن الخلف بين القراءتين يسهم في تكثير معاني الآية ورفع الإشكال عنها؛ ذلك أن:

قراءة الجمهور - بالرفع على الفاعلية- قد تُشكل المعنى المراد الظاهر، فيفهم منها أنّ الحواريين شكوا في قدرة الله تعالى واستطاعته<sup>(63)</sup>، وهذا ينفي عنهم وصف الإيمان، وهذا لا يصح إذ لا يصح تعليق الاستطاعة بغير فعل المستطيع.

ولذلك فإنّ القراءة - قراءة الجمهور- محمولة على خلاف الظاهر؛ وهي: "كقول أحدهم لجليسه: "أستطيع أن تقوم معنا في أمر؟"، وهو يدري أنه سيفعل، غير أنه يعني: أتعيننا عليه؟ وقد يصح أن يكون مقصود قارئه أيضا: هل يجيبك ربك في أن تأتينا بما طلبنا؟ أو هل يفعل بمسألتك واستطاع بمعنى أطاع - وهذا كما يقول أهل اللغة: "تفريع؛ على أن استطاع بمعنى أطاع والسین زائدة"<sup>(64)</sup>، ويجوز أن يكونوا سألوه كما قال الهمداني: "سؤال مستخبر هل ينزل أو لا، وذلك لأنّ الحواريين مؤمنون ولا يشكّون في قدرة الله تعالى"<sup>(65)</sup>.

أما قراءة الكسائي: فكانت أدلّ على المعنى المقصود من الأولى؛ ولذلك احتجّ لاختياره بأن الله تعالى وصفهم بالحواريين، ولم يكونوا يستحقون ذلك وهم يرتابون في رسالة الله وفي قدرته.

كما أنها كشفت عن معنى من معاني التعظيم لله عز وجل وإجلاله سبحانه لم يرد في القراءة الأولى ورفعت عنها الإشكال أيضا؛ وذلك بالنصب - أي: (ربك) - على التعظيم؛ بمعنى: هل تستطيع سؤال ربك، فقد قالت عائشة رضي الله عنها: "كان الحواريون أعرف بالله من أن يقولوا هل يستطيع ربك"<sup>(66)</sup>، فحذف المضاف وأقام ربك مقامه، فأعربه بإعرابه.

**ب- توجيه النصب في قوله تعالى:** ﴿يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ [النساء: 162]: قال تعالى: ﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾، وهو مقطع آية من سورة النساء تمامها قوله تعالى: ﴿لَكِنَّ الرَّاٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَٰئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 162].

ومحلّ الشاهد في هذه الآية قوله: "والمقيمين الصلاة"؛ حيث جاء منصوبًا بين مرفوعين هما قوله: "والمؤمنون" وقوله: "والمؤتون الزكاة".

اعترض على هذه الآية قوم - لا اعتبار بهم- فادّعى أن فيها لحنًا وخطأ نحويًا، ورووا عن أم المؤمنين عائشة وأبان بن عثمان أنها غلط من الكاتب، وأنها في مصحف عبد الله بن مسعود بالواو "والمقيمون الصلاة"<sup>(67)</sup>.

وهذا لا يصح عن عائشة ولا عن أبان، وقد أجاد الزمخشري (ت 538هـ) حين أوهم من مقولتهم وزعمهم أن في رسم المصحف لحنًا، ونهى عن الالتفات إليها؛ ذلك أنّ من خبر مذاهب العرب واقتنائهم في التعبير على الاختصاص بالنصب لا يشكّ في سقوط ما رماه به من خفي عليه ذلك<sup>(68)</sup>. هذا، وإنّ في قراءة النصب: (والمقيمين الصلاة) مظهرًا من مظاهر التعظيم لأمر الصلاة وشأنها وخطورة حال تاركها أو المتهاون فيها، ولذلك جاء في توجيه النصب وتعليقه ما يلي:

1- قيل: إن النصب فيه على الاختصاص أو على الإضمار أو على قطع النعوت، والنّاصب فعل مضمّر تقديره أخصّ أو أمدح المقيمين الصلاة، وسبب ذلك وعلته بيان مزية الصلاة وفضلها.

ومن عادة العرب في بعض النعوت إذا أخذت مأخذًا في المدح أو الذمّ أن تخالف بين إعراب أول الشيء وأوسطه، ثم ترجع بآخره إلى إعراب أوله، وقد يلحقون إعراب آخره بإعراب أوسطه<sup>(69)</sup>.

ونظيره ذلك من القرآن اختلافهم<sup>(70)</sup> في قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْتُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالصَّرَاءِ﴾ [البقرة: 177].

مظاهر تعظيم الله تعالى في اختلاف القراءات القرآنية وتوجيهها وأثره في التدبير

ونظير هذا من الكلام كما يقول البونسي: "مَرَرْتُ بِزَيْدِ الرَّجَلِ الصَّالِحِ؛ فَإِنْ خَفَضْتَهُ جَعَلْتَهُ بَدَلًا مِنْ زَيْدٍ، وَإِنْ رَفَعْتَهُ عَلَى إِضْمَارٍ هُوَ، وَالنَّصْبُ عَلَى الْمَدْحِ وَالذَّمِّ وَالتَّرْحُمِ وَالِاخْتِصَاصِ" (71).

وذكر سيبويه في باب ما ينصب على التعظيم، ومثل لذلك بقوله تعالى: "والمقيم الصلاة"، وأنشد:

وكلّ قوم أطاعوا أمر مرشدهم \*\*\* إلا نميرا أطاعت أمر غاويها  
الظّاعنين ولما يظعنوا أحدا \*\*\* والقائلون لمن دار نخلها (72)

وكلمة "الظاعنين" كان أصلها الرفع في البيت، ولكن اعتني بها، فانتصبت على التعظيم والمدح أو ما يسمى بالعبادة.

والنصب على العبادة أو المدح لا يكون في البلاغة إلا لفائدة، وهي هنا كما يقول محمد رشيد رضا: "إظهار مزية الصلاة... كما أن تغيير الإعراب في كلمة بين نظائرها، ينبئ الذهن إلى النظر فيها ويحثه على التفكير لاستخراج مزيته وهو من أركان البلاغة" (73).

ويوجد مثله في الأصوات؛ حيث يلجأ المتكلم في أداء الكلمة إلى بعض التغييرات الصوتية؛ كالرفع أو الخفض أو المد أو النبر أو غيرها، تنبيهًا للمخاطب إلى أمر ذي بال.

2- وقيل في توجيه النصب في القراءة: إن الياء في "المقيم" للجر لا للنصب؛ على أنه نسق على الضمير المجرور في "منهم"، والتقدير كما يقول الزجاج: "لكن الراسخون في العلم منهم ومن المقيمين"، أو على الضمير المجرور في "إليك"؛ على تقدير: "يؤمنون بما أنزل إليك" وإلى المقيم الصلاة ويعني الأنبياء (74).

والأرجح الأول، وهو الذي اعتمده سيبويه وغيره من أهل البصرة وجمهور النحاة.

أما ما روي عن ابن مسعود وأبي وغيرهما: "والمقيمون الصلاة"، فتوجيهها واضح وهو العطف.

**ج- اختلافهم في إعراب:** ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء:

01]: اختلفوا في الميم بين نصبها وكسرها من قوله (والأرحام): "فقرأ حمزة الكوفي وحده بالخفض، وقرأ الباقون بالنصب" (75).

قرأ حمزة بخفض (والأرحام) على أنه معطوف على المجرور، والتقدير: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ وانتقدت قراءته وغلطت من طرف جملة من النحويين خاصة البصريين منهم، ووجه تغليبهم أن العطف على المجرور دون إعادة الخافض لا يجوز في النثر ويقبح في الشعر. قال العكبري: "وإنما جاء في الشعر على قبجه، وأجازته الكوفيون على ضعف، وقيل الجر على القسم، وهو ضعيف أيضا" (76).

وقد نوهت الآية - ومنها قراءة حمزة - بعظمة الأرحام؛ ذلك أن العرب كانوا يناشد بعضهم بعضا بالله تعالى وبالرحم، فيقولون: "أسألك بالله أو أسألك بالرحم" (77)، والرحم اشتق الله تعالى لها من اسمه، وأمر بوصلها وحذر من قطيعتها وجعل ذلك علامة للتخلف والإفساد في الأرض؛ فقال: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾ [محمد: 22].

وأجراها قوم على الحلف؛ كأنه أفسم بالأرحام، لأنهم كانوا يعظمونها، وهو ضعيف؛ لأن الأخبار وردت بالنهي عن الحلف بالأباء (78)، والله تعالى عظيم لا يقسم إلا بعظيم، كما في قوله تعالى: (والنجم، والشمس، الليل، الضحى...)، وغيرها من الأقسام القرآنية.

أما قراءة الجمهور (والأرحام) بالنصب، فأحسب أن فيها قدرًا زائدًا من التعظيم والتقدير للأرحام على ما جاء في قراءة حمزة، ويظهر ذلك في أمرين:

أحدهما: العطف على اسم الله عز وجل؛ والتقدير: اتقوا واحذروا قطع الأرحام، وهذا تشريف وتعظيم من الله تعالى العظيم - حين أمر بالتقوى - لعظيم خلقه المتمثلة في "الأرحام".

والثاني: الإجراء على موضع الجار والمجرور كقولك: "مررت بزيد وعمرواً"، على تقدير: "واتقوا الله الذي تعظمونه" ثم الحَلْف - وهو ضرب من التعظيم- بالأرحام "والأرحام"<sup>(79)</sup>. كل هذه الشواهد وغيرها تشير إلى اختصاص النَّصْب بعض الأوصاف أو الأشياء بمزيد من العناية والرعاية والمدح وكذا الذمَّ أحياناً، إذا جاء النَّصْب مخالفاً بين إعراب أول الشيء وأوسطه، ثم يُرجع بآخره إلى إعراب أوله.

**4- ما جاء في الشاذ من القراءات وتوجيهها مفيداً للتعظيم:** لا يخفى ما للشاذ في القراءات القرآنية من أهمية وقوة كبيرتين في العربية أو في التفسير والدلالة على المعنى أو غيرهما، بالرغم من عدم قبوله في القراءة والتعبُّد، وقد نوّه ابن جني في مقدّمة المحتسب بذلك حتى ذهب إلى قوّة هذا المسمى شاذاً، وأنه مما أمر الله تعالى بتقبُّله، وأراد منا العمل بموجبه، وأنه حبيب إليه، ومرضي من القول لديه. ومن تلك الأهمية ما نُفيد منه في هذا المقام - في الجمع بين المتواتر والشاذ- من الإشارة إلى تعظيم الله تعالى وإكباره وإجلاله أو تعظيم خلقه أو بعض أحكامه، وهي من تعظيمه سبحانه كما سبق بيانه. ومن النماذج القرآنية الدالّة على ذلك ما يأتي:

**أ- اختلافهم في قراءة:** ﴿وَتُعَزَّرُوهُ وَتُقَرِّوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾ [الفتح: 09]: قرأ عامة القراء (وتعزّروه) بزاي مشددة ثم راء، وقرئ في الشاذ (وتعزروه) بزائين معجمتين<sup>(80)</sup>. وقد أفاد تعدّد القراءتين في تعظيم الله تعالى وإجلاله وتمجيده سبحانه وكذا تعظيم رسوله ﷺ؛ وذلك كما يأتي:

- أما قراءة الجمهور فمن التعزير؛ وهو في لسان العرب: "التوقير والتعظيم، وهو أيضا التأييد ومنه التعزير الذي هو الضرب دون الحد"<sup>(81)</sup>.  
- والتعزير في الآية بمعنى: تعظّموه وتكبروه، أو تنصروه بالجهاد معه. أمّا عَوْد الضمائر على الله أم على رسوله ﷺ، فالأمر مشترك ومحتمل؛ فالجمهور جعل عود الضمير في: "تُعَزَّرُوهُ وَتُقَرِّوهُ" على النبي عليه الصلاة والسلام، وخصّ "وَتُسَبِّحُوهُ" بعودها على الله سبحانه، وذهب قوم إلى أن الضمائر كلّها: "وَتُعَزَّرُوهُ وَتُقَرِّوهُ وَتُسَبِّحُوهُ" عائدة على الله تعالى<sup>(82)</sup>.  
- وتعزير رسول الله ﷺ لا يكون إلا بتعظيمه ونصرته بالقتال معه وتأييده بتحمّل دعوته وتبعاها وتبليغ سنته، ونشر علمه ومنعه من كل أذية، وافتدائه بالعزير والنفيس، وتوقيره بصون حرمة والدفاع عنه وآله وإخوانه وأصحابه وأزواجه، ومعاملتهم بالكرام والتشريف في حدود الوقار دون غلو أو جفاء، وتعظيم أمره ونهيه.

وأما القراءة الأخرى (وتعزّروه)؛ فهي من العزّ ضدّ الدلّ والعزّة في مقابلة الدلّة والهوان، والعزّ في الأصل القوّة والشدّة والغلبة والرّفعة والامتتاع.  
وجاء في اللسان أيضاً: "ويقال: عَزَّ يَعَزُّ بفتح العين من يعزّ، إذا اشتد، ويقال عز كذا وكذا، جامع في كل شيء، إذا قلّ حتّى لا يكاد يوجد، وأعزّزت الرجل: جعلته عزيزاً. وأعزّزته: أكرمته وأحببته وأمدته وأيدته ودعمته"<sup>(83)</sup>.

كلّ هذه المعاني اللغوية التي أفادتها كلمة (عزز) والتي أضافتها على قراءة الجمهور مقصودة في قراءة: (وتعزّروه)، وهي تصبغ على رسول الله ﷺ لم هالة من معاني التعظيم والتبجيل، تدفع إلى الإكرام والحب والنصرة والتأييد والدفاع عنه وعن سنته.

ولا يمنع أيضاً إضافة "التعزير" لله عز وجل على وجه التعظيم والتّفخيم لأنه مصدر العزّة، وكلّ وجه من العزّة فهي لله سبحانه؛ مصداقاً لقوله سبحانه: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا﴾ [فاطر: 10]، وهو الأحق بالتعظيم والتبجيل والنصرة، وهو العزيز الذي لا يحتاج إلى غيره ويحتاج غيره إليه.

وكل عزة إنما هي لله وحده حقيقة، وأما ما يكون لرسوله من عزة فيقر به من الله العزيز، وما يكون للمؤمنين فبواسطة قربهم أيضا من الرسول صلى الله عليه وسلم العزيز بالله عز وجل<sup>(84)</sup>.

**ب- اختلافهم في قراءة:** «مَنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضُهُمْ دَرَجَاتٍ» [البقرة: 253]: اتفق القراء الأربعة عشر على رفع الجلالة من قوله تعالى: (منهم من كلم الله) وروي في الشاذ بالنصب. وقد أفاد تعدد القراءات في هذه الآية معاني التعظيم لله عز وجل ولمن اصطفاه من أنبيائه المكلمين؛ ذلك أن التكلم أو التكليم لا يكون إلا ثناء وفضيلة وتعظيما وتشريفاً، ولذلك لا يجوز أن يقال: كلم الله إبليس ولا هو كليم الله، في مثل قول الله تعالى له: «أخْرِجْ مِنْهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا» [الأعراف: 18] أو غيرها. أما الاحتجاج لقراءة العامة - برفع لفظ الجلالة - فهي على الفاعلية، والضمير المحذوف العائد على الموصول هو المفعول.

وأما قراءة النَّصْب في لفظ الجلالة فعلى التعظيم، والفاعل ضمير مستكن عائد على المفعول كذلك<sup>(85)</sup>. واضح ممَّا سبق إيراده أن الله سبحانه في القراءة الأولى هو المتفضَّل على خلقه بالتكليم، ولا يكون إلا لمن عظَّمه وشرفه وقربت منزلته إليه، وهو العظيم يعظَّم من يشاء من أنبيائه ومصطفيه، ونظير هذه القراءة تكليمه لموسى عليه السلام في قوله سبحانه: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» [النساء: 164].

وأما القراءة الثانية ففضلا عن تحمُّلها معاني التعظيم السالفة في القراءة الأولى، تميَّزت بمظهر آخر من مظاهر التعظيم، وهو أن لفظ الجلالة فيها معظم - نحوياً - ومنسوب على التعظيم والعناية، وقد سبقت الإشارة إلى هذا النوع من الإعراب، وتتأيد هذه القراءة بما روي أيضا في الشاذ: "منهم من كلم الله"<sup>(86)</sup>؛ على وزن "فاعل"، والمفاعلة تقتضي المشاركة، وهذا تشريف لمن يحظى بتكليم الله له.

**ج- اختلافهم في قراءة:** «إِنَّمَا أَمْرٌ أَنْ أُعْبَدَ رَبُّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا» [النمل: 91]: قرأ عامة القراء "الذي حرَّمها"، وقرأ ابن عباس وابن مسعود "التي حرَّمها"<sup>(87)</sup>.

أفادت القراءات المختلفة في هذه الآية مظهرا من مظاهر تعظيم الله عزَّ وجلَّ، وتقديره: حقَّ قدره، يتمثل في تعظيم مكَّة المعظمة بيت الله الحرام؛ فقد حرَّم هذه البلدة وشرفها وعظَّمها بتحريمه على خلقه أن يسفكوا فيها دمًا حرامًا، أو يظلموا فيها أحداً، أو يُصاد أو يُفَرَّ شيء من صيدها، أو يُتعرَّض لشجرها أو لقطتها لتحريمه تعالى إيَّاهَا، وهذا كما يقول الإستانبولي: "إجلال لها بعد إجلال"<sup>(88)</sup>، وهذا ما دلَّت عليه القراءات جميعا.

كما خصَّ الله تعالى مكَّة بالإضافة تشريفاً لها وتعظيماً؛ مثلما جاء في شأن الناقة وشهر رجب وغيرها. يقول الإستانبولي: "كما خصَّها بالذكر وإن كان ربُّ البلاد كلَّها ليعرف المشركون نعمته عليهم أن الذي ينبغي لهم أن يعبدوه هو الذي حرَّم بلدتهم"<sup>(89)</sup>.

غير أن قراءة الجمهور أبلغ في التعظيم والإجلال مما جاء في الشاذ؛ وذلك لأن:

- "التي" في قراءة كل من عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما وقعت صفةً للبلدة في موضع جرٍّ، أما "الذي" في قراءة الجمهور فجاء صفةً للرَّبِّ سبحانه، وشَتَّان بين الوصفين.
- إسناد الوصف وإجراؤه على الله تعالى القصد منه التعظيم للوصف ولكلِّ ما يتعلَّق به من شأن، وفيه أيضا زيادة اختصاص له بمن شمله الوصف وأجري عليه على سبيل التضمين<sup>(90)</sup>، ومن لوازم التعظيم أن في إجراء الوصف على الله تعالى يدخل فيه غيره من خلقه لا العكس.
- قراءة الجمهور: "ربُّ هذه البلدة الذي حرَّمها"، تشير إلى معنى دقيق؛ وهو أن مكَّة من جلاله قدرها، وعلو مرتبتها بحيث يصحُّ أن يوصف بتحريمها ذو الجلال والإكرام، وأن الوصف به كالوصف بالأسماء



الحسنى، وإليه الإشارة بقوله: "فأجزل بذلك قسمها في الشرف والعلو"، بخلاف القراءة الأخرى: "ربّ هذه البلدة التي حرّمها"<sup>(91)</sup>، فإنها تقصر عن إفادة هذا المعنى.

- السياق الذي تقتضيه الآية إنما هو إجراء الوصف على الربّ سبحانه لا على البلدة، فلذلك كانت قراءة العامة واضحة.

وعليه، فإن قراءة العشرة حظيت بمزيد من لوازم التّعظيم والتّفخيم ما لم تحظّ به القراءة الشّاذة، وإن كانت القراءتان تتضمّنان معاً موضوعاً معظماً ومشرّفاً يتعلّق ببيت الله الحرام.

#### خاتمة

بعد هذه الجولة المتواضعة في هذا الموضوع أخلص إلى مجموعة من النتائج، أهمّها:

- 1- يقصد بتعظيم الله إجلاله سبحانه وتوقيره وتقديره حقّ قدره بما يليق به سبحانه مع التذلّ له؛ في ربوبيّته وألوهيّته وفي أسمائه وصفاته وأفعاله، وكذا تعظيم ما عظّمه سبحانه في كتابه من خلقه وأحكامه.
- 2- يُعنى فنّ توجيه القراءات القرآنيّة ببيان وجوه وعلل القراءات والإيضاح عنها والانتصار لها، ويطلق عليه أيضاً: الاحتجاج، التخريج، التعليل، الانتصار وغيرها.
- 3- قسّم أهل الصنعة القراءات إلى أصول وفرش، وقد اختلف القراء في أداء بعض أصول القراءات كما اختلفوا في فرش الحروف حسب ما انتهت إليهم الأسانيد والروايات.
- 4- تضمّن توجيه بعض هذه الأصول وتعليلها معاني تعظيم الله تعالى وإجلاله سبحانه؛ من ذلك مدّ التّعظيم، تغليظ اللام من لفظ الجلالة، والتكبير وغيرها.
- 5- من فوائد اختلاف القراءات وتعدّدها أنّ المتنبّع لفرش الحروف - حروف الخلاف- عند القراء، ليقف كذلك على مظاهر كثيرة ومتنوّعة من تعظيم الله تعالى وإجلاله.
- 6- ظهرت معاني تعظيم الله تعالى في فرش الحروف - أثناء رصدي لعدد منها- متنوّعة ومختلفة الورد؛ فمنها ما جاء مفيداً لتعظيم الله تعالى صراحةً وبطريق مباشر، ومنها ما جاء مفيداً لتعظيم الأشياء والمخلوقات التي عظّمها الحق سبحانه وهي من تعظيمه تعالى، ومنها ما جاء معظماً بطريق النحو وغيرها.
- 7- تضمّنت القراءات الشاذة أيضاً مظاهر للتّعظيم، ازدانت بها بعض حروف الخلاف.

#### قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم: برواية حفص عن عاصم مصحف المدينة.
- إبراهيم بن أبي الحسن البونسي، كنز الكتاب ومنتخب الآداب، تحقيق: حياة قارة، (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، د.ط.
- أحمد بن عمار المهدي، شرح الهداية، تحقيق: حازم سعيد حيدر، (الرياض: مكتبة الرشد، 1994)، ط1.
- أحمد بن محمد الدميّطي، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تحقيق: أنس مهرة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)، ط3.
- أحمد بن محمد النحاس أبو جعفر، إعراب القرآن، تعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ط1.
- أحمد بن محمد النحاس أبو جعفر، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني، (المملكة العربية السعودية: مكة، جامعة أم القرى، 1988)، ط1.
- إسماعيل حقي الإستانبولي، روح البيان، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، د.ط.
- الحجة للقراء السبعة، تحقيق: بدر الدين قهوجي وغيره، (دمشق: دار المأمون للتراث، 1993)، ط2.
- حرز الأمانى ووجه التهاني في القراءات السبع، القاسم بن فيره الشاطبي، ت: محمد تميم الزعبي، (مكتبة دار الهدى ودار الغوثاني للدراسات القرآنية، بيروت، 2005م)، ط4.

## مظاهر تعظيم الله تعالى في اختلاف القراءات القرآنية وتوجيهها وأثره في التدبير

- الحسين بن عبد الله الطيبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، تحقيق: جميل بني عطا، (الإمارات: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2013)، ط1.
- عبد الحق بن غالب أبو محمد بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، ط1.
- عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، (القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت)، د.ط.
- عبد الرحمن بن إسماعيل أبو شامة المقدسي، إبراز المعاني من حرز الأمان، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، د.ط.
- عبد الله بن الحسين العكبري، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، (مصر: عيسى البابي الحلبي، د.ت)، د.ط.
- عبد الواحد المالقي، الدر النثير والعذب النمير، تحقيق: أحمد عبد الله المقرئ، (جدة: دار الفنون، 1990)، د.ط.
- عثمان بن جني أبو الفتح، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، (القاهرة: وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1999)، د.ط.
- علي محمد الضباع، الإضاءة في بيان أصول القراءة، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1999م)، ط1.
- عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988)، ط3.
- محمد بن أحمد الأزهرى، معاني القراءات للأزهرى، (المملكة العربية السعودية: مركز البحوث في كلية الآداب، 1991)، ط1.
- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000)، ط1.
- محمد بن عبد الله الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994)، د.ط.
- محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، ط1.
- محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (دار إحياء الكتب العربية، 1376هـ - 1957م)، ط1.
- محمد بن عبد الله بن مالك، شرح تسهيل الفوائد، تحقيق: عبد الرحمن السيد وغيره، (القاهرة، هجر للطباعة والنشر، 1990)، ط1.
- محمد بن عمر فخر الدين الرازي، التفسير الكبير المسمى بـ: مفاتيح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1999)، ط3.
- محمد بن محمد بن الجزري، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي الضباع، (القاهرة: المطبعة التجارية الكبرى، د.ت)، د.ت.
- محمد بن محمد بن الجزري، متن طيبة النشر في القراءات العشر، تحقيق: محمد الزغبى، (جدة: دار الهدى، 1994)، ط1.
- محمد بن محمد بن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، عُنِي به: عبد الحلیم قابة، (الجزائر العاصمة: دار البلاغ، 2003)، ط1.
- محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1993)، ط3.
- محمد بن يوسف الكرمانى، تحقيق الفوائد الغيائية، ت: علي بن عبيان العوفي، (السعودية: المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، 2004)، ط1.
- محمد رشيد بن علي رضا، تفسير المنار، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990)، د.ط.
- محمد سالم محيسن، الهادي شرح طيبة النشر في القراءات العشر، (بيروت: دار الجيل، 1997)، ط1.
- محمد بن النُوَيْرِي، شرح طيبة النشر في القراءات العشر، تحقيق: مجدي محمد باسلوم، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ط1.

- محمود بن عمرو الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987)، ط3.  
 - معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري، أبو إسحاق الزجاج، ت: عبد الجليل عبده شلبي، (عالم الكتب، بيروت، 1408هـ-1988م)، ط1، ج: 2، ص: 130.  
 - مكي بن أبي طالب القيسي، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، ت: محي الدين رمضان، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1418هـ-1997م)، ط5.

### الهوامش:

- (1) محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1993)، ط3، مادة (عظم)، ج: 12، ص: 410.  
 (2) عبد الله بن محمد الهروي، منازل السائرين، دبت، (بيروت: دار الكتب العلمية)، دبت، ص: 81.  
 (3) محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مادة (ق ر أ)، ج: 1، ص: 128.  
 (4) محمد بن محمد بن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، عُني به: عبد الحلیم قابة، (الجزائر العاصمة: دار البلاغ، 2003)، ط1، ص: 17.  
 (5) محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، مادة (وجه)، ج: 13، ص: 559.  
 (6) انظر: أحمد بن عمار المهدي، شرح الهداية، تحقيق: حازم سعيد حيدر، (الرياض: مكتبة الرشد، 1994)، ط1، ج: 1، ص: 18.  
 (7) محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (دار إحياء الكتب العربية، 1376هـ - 1957م)، ط1، ص: 339.  
 (8) انظر: محمد بن مكرم، لسان العرب، مادة: (أصل)، ج: 11، ص: 16.  
 (9) والأصول الدائرة على اختلاف القراءات حوالي سبعة وثلاثون أصلاً. علي محمد الضباع، الإضاءة في بيان أصول القراءة، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1999م)، ط1، ص: 10.  
 (10) وهو سبب قوي مقصور عند العرب، وإن كان أضعف من السبب اللفظي عند القراء.  
 (11) انظر التفصيل في: محمد بن محمد بن الجزري، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي الضباع، (القاهرة: المطبعة التجارية الكبرى، دبت)، دبت، ج: 1، ص: 344.  
 (12) محمد بن محمد بن الجزري، متن طيبة النشر في القراءات العشر، تحقيق: محمد الزغبى، (جدة: دار الهدى، 1994)، ط1، بيت رقم: 165، ص: 42.  
 (13) أحمد بن محمد الدمياطي، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تحقيق: أنس مهرة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)، ط3، ص: 59.  
 (14) محمد بن أحمد الأزهرى، معاني القراءات للأزهري، (المملكة العربية السعودية: مركز البحوث في كلية الآداب، 1991)، ط1، ج: 1، ص: 245.  
 (15) شدّ الأوزاي في حكايته ترفيق هذه اللام - بعد الفتح والضم- عن السوسى وروح، وتبعه في ذلك من رواه عنه، وذلك مما لا يصح في التلاوة. انظر: محمد بن محمد النويري، شرح طيبة النشر في القراءات العشر، تحقيق: مجدي محمد باسلوم، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ط1، ج: 2، ص: 42.  
 (16) انظر: عبد الواحد المالقي، الدر الثنير والعذب النمير، تحقيق: أحمد عبد الله المقرئ، (جدة: دار الفنون، 1990)، دبت، ج: 4، ص: 129.  
 (17) انظر: محمد بن محمد النويري، شرح طيبة النشر في القراءات العشر، ج: 2، ص: 41.  
 (18) أحمد بن عمار المهدي، شرح الهداية، ج: 1، ص: 128.  
 (19) محمد بن محمد بن الجزري، متن طيبة النشر في القراءات العشر، بيت رقم: 43، ص: 61.  
 (20) عبد الرحمن بن إسماعيل أبو شامة المقدسي، إبراز المعاني من حرز الأمانى، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، دبت)، دبت، ص: 731.  
 (21) محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، ط1، رقم: 3945، ج: 2، ص: 573.  
 (22) محمد سالم محيسن، الهادي شرح طيبة النشر في القراءات العشر، (بيروت: دار الجيل، 1997)، ط1، ج: 3، ص: 368.  
 (23) محمد بن عبد الله الحاكم، المستدرک على الصحيحين، ج: 2، ص: 573.  
 (24) مكي بن أبي طالب القيسي، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، ت: محي الدين رمضان، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1418هـ-1997م)، ط5، ج: 2، ص: 392.  
 (25) محمد بن محمد بن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج: 2، ص: 450.

- (26) عبد الرحمن بت إسماعيل أبو شامة المقدسي، إبراز المعاني من شرح حرز الأمان، ج: 2، ص: 491.
- (27) أحمد بن محمد الدمياطي، إتحاف فضلاء البشر، ص: 614.
- (28) أحمد بن علي الفيومي، المصباح المنير، مادة: (فرش)، ج: 2، ص: 462.
- (29) محمد بن علي الضباع، الإضاءة في أصول القراءة، ص: 10.
- (30) أحمد بن موسى أبو بكر بن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، (القاهرة: دار المعارف، 1980)، ط2، ص: 2014.
- (31) عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988)، ط3، ج: 1، ص: 62.
- (32) انظر: محمد بن عمر فخر الدين الرازي، التفسير الكبير المسمى ب: مفاتيح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1999)، ط3، ج: 6، ص: 204.
- (33) انظر: محمود بن عمرو الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987)، ط3، ج: 1، ص: 356.
- (34) أحمد بن موسى بن مجاهد، السبعة في القراءات، ج: 1، ص: 417.
- (35) حرز الأمانى ووجه التهاني في القراءات السبع، القاسم بن فيره الشاطبي، ت: محمد تميم الزعبي، (مكتبة دار الهدى ودار الغوثاني للدراسات القرآنية، بيروت، 2005م)، ط4، بيت رقم: 872، ص: 69.
- (36) انظر: عبد الرحمن بن إسماعيل أبو شامة المقدسي، إبراز المعاني، ص: 588.
- (37) أحمد بن موسى بن مجاهد، السبعة في القراءات، ج: 1، ص: 612.
- (38) المصدر السابق، ج: 1، ص: 408.
- (39) محمد سالم محيسن، الهادي شرح طيبة النشر في القراءات العشر، ج: 3، ص: 31.
- (40) المرجع نفسه، ج: 2، ص: 441.
- (41) المرجع السابق، ج: 3، ص: 47.
- (42) ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ص: 444.
- (43) أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، تحقيق: بدر الدين قهوجي وغيره، (دمشق: دار المأمون للتراث، 1993)، ط2، ج: 5، ص: 287.
- (44) انظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج: 2، ص: 367.
- (45) محمود بن عمرو الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج: 3، ص: 177، ومحمد بن عمر فخر الدين الرازي، التفسير الكبير المسمى ب: مفاتيح الغيب، ج: 23، ص: 262.
- (46) ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ص: 363.
- (47) محمد بن أحمد الأزهرى، معاني القراءات، ج: 2، ص: 64.
- (48) ورد بلا نسبة في كتاب: أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، تحقيق: بدر الدين قهوجي وغيره، (دمشق: دار المأمون للتراث، 1993)، ط2، ج: 5، ص: 32.
- (49) المصدر السابق، ج: 5، ص: 32.
- (50) عثمان بن جني أبو الفتح، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، (القاهرة: وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1999)، د.ط، ج: 1، ص: 366.
- (51) أحمد بن موسى بن مجاهد، السبعة في القراءات، ص: 546-547.
- (52) انظر: عبد الرحمن بن إسماعيل أبو شامة المقدسي، إبراز المعاني، ج: 2، ص: 383.
- (53) انظر: محمد بن عبد الله بن مالك، شرح تسهيل الفوائد، تحقيق: عبد الرحمن السيد وغيره، (القاهرة، هجر للطباعة والنشر، 1990)، ط1، ج: 3، ص: 116.
- (54) البيت من الوافر، وقد نسب لزيد الأعجم. عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، (القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت)، د.ط، ج: 3، ص: 61.
- (55) أحمد بن موسى بن مجاهد، السبعة في القراءات، ص: 625.
- (56) ابن زنجلة، حجة القراءات، ص: 698.
- (57) انظر: أحمد بن محمد النحاس أبو جعفر، إعراب القرآن، تعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ط1، 4/234.
- (58) وهي قراءة: ابن عامر وعاصم في رواية أبي بكر (سبح) بفتح الباء. أحمد بن موسى بن مجاهد، السبعة في القراءات، ص: 456.
- (59) محمد بن يوسف الكرمانى، تحقيق الفوائد الغياثية، ت: علي بن عجيلان العوفي، (السعودية: المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، 2004)، ط1، ج: 1، ص: 289.

- (60) بضم الياء وسكون الباء؛ من البكاء.
- (61) البيت من الطويل، واختلف في نسبه. عمرو بن عثمان سيويه، الكتاب، ج: 1، ص: 288.
- (62) أحمد بن موسى بن مجاهد، السبعة في القراءات، ص: 249.
- (63) ذهب بعض المفسرين إلى أنّ الحواريين شكوا فعلا في قدرة الله تعالى، ولذلك أنكر عليهم عيسى عليه السلام وانتهرهم بقوله: (اتقوا الله...)، وردّ هذا القول بأن الحواريين مؤمنون وكلام مثل هذا لا يرد مثله عن مؤمنين معظمين لربهم. انظر تفصيل المسألة في كتب التفسير. مثل: ابن جرير، تفسير الطبري، 11/ 219، فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، 12/ 461 وغيرهما.
- (64) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير المسمى، ج: 12، ص: 462.
- (65) البنا الدمياطي، إتحاف فضلاء البشر، ص: 257.
- (66) انظر: عبد الحق بن غالب أبو محمد بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001) ط1، ج2، ص: 259.
- (67) انظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000)، ط1، ج: 9، ص: 395.
- (68) انظر: محمود بن عمرو الزمخشري، تفسير الزمخشري المسمى ب: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج: 1، ص: 590.
- (69) انظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج: 9، ص: 395.
- (70) جاء في مصحف ابن مسعود: "والموفين" على المدح أو على قطع النعوت، وقرأ يعقوب والأعمش والحسن: "والمؤفون"، والصابرون". محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف، ج: 1، ص: 220.
- (71) إبراهيم بن أبي الحسن اليونسي، كنز الكتاب ومنتخب الآداب، تحقيق: حياة قارة، (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، د.ط، ج: 1، ص: 565.
- (72) عمرو بن عثمان سيويه، الكتاب، ج: 2، ص: 62. والبيتان من البسيط لآين خياط العكلي.
- (73) محمد رشيد بن علي رضا، تفسير المنار، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990)، د.ط، ج: 6، ص: 53.
- (74) معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري، أبو إسحاق الزجاج، ت: عبد الجليل عبده شلبي، (عالم الكتب، بيروت، 1408هـ- 1988م)، ط1، ج: 2، ص: 130.
- (75) أحمد بن موسى بن مجاهد، السبعة في القراءات، ص: 226.
- (76) عبد الله بن الحسين العكبري، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، (مصر: عيسى البابي الحلبي، د.ت)، د.ط، ج: 1، ص: 327.
- (77) انظر: أبو جعفر النحاس، إعراب القرآن، ج: 1، ص: 198.
- (78) انظر: عبد الله بن الحسين العكبري، التبيان في إعراب القرآن، ج: 1، ص: 424.
- (79) انظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 327.
- (80) أحمد بن محمد النحاس أبو جعفر، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني، (المملكة العربية السعودية: مكة، جامعة أم القرى، 1988)، ط1، ج: 6، ص: 500.
- (81) محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مادة: (عزز) ج: 1، ص: 562.
- (82) انظر: عبد الحق بن غالب أبو محمد بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج: 5، ص: 129.
- (83) محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مادة: (عزز)، ج: 5، ص: 374.
- (84) انظر: محمد بن عمر فخر الدين الرازي، التفسير الكبير المسمى ب: مفاتيح الغيب، ج: 26، ص: 226.
- (85) أحمد بن محمد الدمياطي، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، ص: 207.
- (86) وهي قراءة أبي المتوكل وابن السميع. محمود الزمخشري، تفسير الكشاف، ج: 1، ص: 297.
- (87) عبد الحق بن غالب أبو محمد بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 4/ 274.
- (88) إسماعيل حقي الإستانبولي، روح البيان، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، د.ط، ج: 6، ص: 377.
- (89) المرجع نفسه.
- (90) انظر: محمد بن عبد الله الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994)، د.ط، ج: 10، ص: 248.
- (91) انظر: الحسين بن عبد الله الطيبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، تحقيق: جميل بني عطا، (الإمارات: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2013)، ط1، ج: 11، ص: 600.

## دواعي تفسير القرآن الكريم ومبررات تجديده بين الانضباط والانفراط The Reasons for the Interpretation of the Holy Qur'an and the Justifications for Its Renewal between Discipline and Excess

د/ يونس عمر ملال

جامعة أم القرى - مكة المكرمة - السعودية

younes.noun@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2022/09/15 تاريخ القبول: 2022/11/15

### الملخص:

يحاول العرض العلمي في هذا البحث أن يبين أن كون القرآن مبین لا يمنع من وجود التفسير، ولا يعدم الحاجة إليه، وأن الحاجة إلى المفسرين هي حاجة حقيقية أساسية غير متكلفة، وأن المفسرين هم علماء استجمعوا المعايير العلمية وساروا على هدي النبي وأصحابه، وأن التفسير يتجدد، وكذلك علوم القرآن، كما كان يحصل باستمرار في تاريخ العلوم لدى المسلمين منذ نشأة التفسير، وأن التجديد في التفسير وعلوم القرآن جائز شرعا، ممكن عقلا، واقع تاريخا، سواء كان تفسيرا بالرأي أو بالمأثور، شريطة أن يكون ذلك التجديد منضبطا بقواعد علم التفسير وأصوله المعرفية، وأن يكون من أهله الذين تمكنوا في هذا الميدان، وشهدت لهم الأمة بذلك، لا أن يكون التجديد ذريعة لتبديد معاني القرآن الكريم، والافتراء على الله، وتبرير المسالك الضالة التي ارتضاها قوم لأنفسهم مستعيرينها من الشرق أو من الغرب، بعد أن انهزموا نفسا وفكرا وثقافة، فأرادوا جر جميع الأمة لهذه الانهزامية الموحلة، ومن ثمة فلا حجة لمن منع التفسير من الحدائين، إما بداعي البيان والوضوح الذاتي في القرآن الكريم، أو بدعوى الخروج عن سلطة المفسرين المحتكرين للتفسير، فضلا عن أن الحدائين يدل بأنهم، بمنعهم التفسير القائم على العلم، وباقتراحهم لبديلهم الذي هو القراءة المعاصرة، وقعوا في تفاسر جاهلة لا ضابط لها سوى التشهي والهوى الذي لا حد له.

**الكلمات المفتاحية:** تفسير؛ تجديد؛ حادثة؛ علوم القرآن؛ أصول التفسير.

### Summary:

The scientific presentation in this research attempts to show that the fact that the Qur'an is clear does not prevent the existence of the interpretation, and does not lack the need for it, and that the need for the interpreters is a real, basic and not far-fetched need, and that the interpreters are scholars who gathered scientific standards and followed the guidance of the Prophet and his companions, and that interpretation is renewed, and the same applies to the sciences of the Qur'an, as it has been constantly happening in the history of sciences among Muslims since the inception of interpretation. And that renewal in interpretation and the sciences of the Qur'an is legally permissible, reasonably possible, and historically true, whether it is an interpretation by opinion or by a gnomic, provided that this renewal is disciplined by the rules of exegesis and its cognitive foundations and that it is one of its people, who have succeeded in this field and the nation testified to them that, Not for the renewal to be a pretext for dispelling the meanings of the Noble Qur'an, slandering God, and justifying the misguided paths that some people accepted for themselves, borrowing them from the East or the West,

after they had been defeated in soul, thought and culture, so they wanted to drag the entire nation to this muddy defeatism Hence, there is no argument for the modernists who prevented interpretation either for reasons of self-explanation and self-clearance in the Holy Qur'an, or for claiming to depart from the authority of the exegetes who monopolize interpretation, in addition to their behavior that, by preventing science-based interpretation, and proposing their alternative, which is contemporary reading, they fell into an ignorant interpretation that have no control for it but whims and passion that has no limit.

**Keywords:** interpretation; renewal; novelty; Quran Sciences; The origins of interpretation.

### توطئة:

تدور إشكالية هذه الدراسة على التساؤلات الأساسية الآتية: إذا كان القرآن الكريم كتابا عربيا مبينا، فهل يحتاج الناس بعد ذلك إلى تفسير ومفسرين؟ وما دواعي وجود التفسير ومبررات وجود المفسرين؟ وهل هم علماء يعينون المؤمنين على فهم كتاب الله، متأسين برسول الله وأصحابه، وتابعيهم وأفاضل هذه الأمة، أم - هم كما يدعي أكثر الحدائين - قوم احتكروا الفهم والدين وحجروا على الناس في فهم كتاب فصيح مبين لا يحتاج إلى التفسير أصلا، وليس مثل هذا الادعاء جهل محض، لا يعرف صاحبه شيئا عن علم التفسير وأصوله ومناهج المفسرين؟ وهو ادعاء يفتح الباب لكل غاد ورائح أن يتهم على كتاب الله بغير علم فيضيع الدين كله؟

وهل التفسير علم جامد؟ أم هو علم يقبل النظر والاجتهاد والتجديد في أصوله وفروعه؟ وبالتالي فليس فيه حجر على فهم الناس، بل هو انضباط في الفهم يخضع لقواعد العلم.

ونحن نفترض أن التفسير علم كغيره من العلوم الإسلامية، مر بمراحل الازدهار والانتعاش ثم الركود ثم الانبعاث والتجديد، ونعتقد أن التجديد ممكن وواقع ومشروع في فروع هذا العلم، وفي بعض أصوله وعلومه التي يستقي منها ويتغذى بها، لكن ليس تجديدا منفلتا يكاد يأتي على الدين من القواعد.

هذا ما سيتناوله البحث من خلال بيان دواعي التفسير والحاجة إليه، ومنحنى تطوره من الازدهار إلى التراجع، ثم إعادة تجده ومشروعية ذلك التجدد.

لئن كان تفسير القرآن علما قد مر كغيره من العلوم بمراحل ازدهار ومرحلة انتكاس فإن قوما ظلوا يشوشون على التفسير فتارة يقحمون أنفسهم ضمن دائرة المفسرين وينعتون أنفسهم بالمجددين فيه؟ وتارة أخرى يتهمون على المفسرين بإنكار الحاجة إلى التفسير أصلا على اعتبار أن القرآن الكريم مبين فصيح عربي لا داعي معه لوجود مفسر!... ويتهمون المفسرين بأنهم قد حجروا على الناس في فهمهم لكتاب الله وألزمهم بما لم يلزمهم به الله ورسوله....

وفي هذه المقالة العلمية بعون الله، نرد هذه الفرية التي استشكلها بعضهم، مدافعين عن كتاب الله، وعن جهود علماء القرآن، ومبينين في أربعة مطالب دواعي التفسير والحاجة إليه، ومبينين كيف نما وكيف كبا وتراجع وكيف عاد فتجدد ونفض عن نفسه غبار المقلدين وتحجرهم من جهة، وادعاءات الحدائين وتحللهم من جهة ثانية. من هنا جاءت هذه المقالة في المطالب الآتية:

**المطلب الأول:** دواعي قيام علم التفسير وحاجتنا إليه.

**المطلب الثاني:** علم التفسير في مرحلة التراجع.

**المطلب الثالث:** واقع علم التفسير بين التجديد والتبديد.

**المطلب الرابع:** مشروعية التجديد في التفسير وعلوم القرآن.

## المطلب الأول: دواعي نشأة علم التفسير وحاجتنا إليه

### أولاً: ما تفسير القرآن الكريم؟

يأنف كثير من الحدائين من مصطلح التفسير والتأويل، ويرون بأن التفسير لا يتوافق مع طبيعة الخطاب القرآني، فالقرآن نص مفتوح على المعاني الأمتناهيّة بحكم تعاليه، في حين أن المفسرين يحصرون المعاني في عدد محدود يعبر عن فكرهم وبيئتهم لا عن القرآن وحقيقته، ويستعيضون بمصطلح التفسير مصطلح القراءة أو القراءة المعاصرة، فبتعدد القراءات بزعمهم يكون القرآن غنيا بالمعاني غير المتناهيّة وفي مثل هذا الزعم يقول عبد المجيد الشرفي ومن وافقه من أمثال كمال عمران والباحي القمري ووداد القاضي: "لئن أثرنا تجاوز مصطلحي التفسير والتأويل إلى استعمال مصطلح القراءة، فلأن التعامل مع (النص التأسيسي) لا يمكن أن يطرح في نظرنا على صعيد ثنائية الظاهر والباطن فالنص يتضمن ويحتل نظرياً بحكم أزليته، عدداً لا متناهيها من المعاني، فسمّة الإطلاق فيه تجعله يستوعب قراءات..."<sup>1</sup>.

ولم يشرح لنا الشرفي وأتباعه لماذا تتعدد القراءات ولا تتعدد التفاسير؟ مع ما يشتم من رائحة التوجه الباطني الذي يراد له أن يعوض بالقراءة... ولأن مصطلح التفسير مصطلح راسخ منضبط عند أهل الاختصاص في حين أن مصطلح القراءة هلامي يعني كل شيء وقد لا يعني شيئاً مطلقاً، فقد تكون القراءة المعاصرة لبرالية أو يسارية أو أيّا كانت، الأمر الذي يجعل أمثال الشرفي وعلي حرب وغيرهما يغامرون بمحاولة هدم علم قائم مكتمل الأركان دون أن يكون عندهم بديل مقنع، بل ينقلون الناس من الرواية الثابتة والاجتهاد العلمي إلى التخرض والتخمين الشبيه بما عند الباطنية، فيكونون بذلك مثل ما قيل رمتني بدائها وانسلت، ذلك أنهم يهتمون المفسرين بنقل الناس من خطاب الله إلى أفهامهم وخبراتهم المحدودة، وكأن المفسر يقول في كتاب الله بمحض الرأي والهوى، الأمر الذي يجعلنا نتساءل هل يعرف هؤلاء معنى التفسير وأصوله وطبيعة عمل المفسرين؟ على أن فريقاً منهم يرى أن القرآن الكريم يحتل القراءة وإعادة القراءة لكنه لا يحتل التفسير لأنه فصيح بيّن بنفسه!! الأمر الذي حدا بنا إلى التعرّيج ابتداءً على مصطلح التفسير وإيضاح موجبات الحاجة إليه ودواعيها.

التفسير عند علماء القرآن إذا اقترن بكلام الله فهو يعني إيضاح معانيه وشرح مراد الله وقصده بلفظ القرآن وآيه وبيان ما أشكل فهمه على عوام الناس أو ما أغلق من المراد بلفظه من المعاني على قدر طاقة المفسر وعلمه وموهبته ذكائه وتقواه وعلى وفق أصول التفسير وقواعده من خبر ثابت أو علم باللغة وقواعد الدين. فهو شرح وبيان للأحكام والحكم.

والعرف العام في الاستعمال أن القرآن يختص بلفظة التفسير بينما تختص السنة النبوية بلفظ الشرح، مع أن أصل المعنى اللغوي واحد كما قال ابن فارس (ت 369هـ): "معاني ألفاظ العبارات التي يعبر بها عن الأشياء ومرجعها إلى ثلاثة وهي: المعنى والتفسير والتأويل، وهي وإن اختلفت فإن المقاصد بها متقاربة"<sup>2</sup>، فنقول اصطلاحاً تفسير القرآن ولا نقول شرحه، ونقول شرح السنة ولا نقول تفسيرها، فالقرآن مفسرين وللسنة شراحاً.

وللعلماء في بيان معنى تفسير القرآن تعاريف كثيرة، منها ما هو عند المتقدمين ومنها ما هو عند المتأخرين، فعند المتقدمين مثلاً:

- ما ذكره أبو حيان الأندلسي (745هـ) في البحر المحيط بأنه: "علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمت لذلك"<sup>3</sup>.



- وما ذكره الإمام الزكشي (ت 794هـ) في البرهان تعريفه التفسير بأنه: "علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه"<sup>4</sup>.

- وكذا ما ذكره الإمام السيوطي (ت 911هـ) في أن تفسير القرآن هو: "علم نزول الآيات، وشؤونها وأقاصيصها، والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيبه مكّيها ومدنيّتها، وبيان محكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها، وحلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها، ونحو ذلك"<sup>5</sup>.

وما يلاحظ على تعريفي الإمامين: جلال الدين السيوطي وأبو حيان الأندلسي، التفاتهما للإطناب والتوسع والشرح، وكإدخالهما أحكام التلاوة في التفسير كما في قول أبي حيان: "علم يبحث فيه عن النطق بألفاظ القرآن"، وهو ليس من معنى التفسير، فالنطق بألفاظ القرآن نطقاً سليماً الخارج شيء، وبيان معاني القرآن شيء آخر، وإن كان بينهما نوع تلازم. وكإمدادات التفسير التي تدخل ضمن علوم القرآن، والتي تعين المفسر في الوصول إلى المعنى الصحيح وليست من التفسير كأسباب النزول والعلم بالمكي والمدني والمطلق والمقيد وغير ذلك مما يحتاج إليه المفسرون، وأظهرها في تقديري: تعريف الإمام الزكشي - رحمهم الله جميعاً -.

على أن للعلماء المحدثين تعاريف أخرى لتفسير القرآن قد تكون أحق به لما تميزت به من الإحكام والضبط والاختصار مما يحقق الجمع والمنع في هذه التعاريف.

وأول هذه التعاريف ما نقله الدكتور صلاح الخالدي منسوباً إلى الشيخ محمد علي سلامة (ت 1361هـ) في كتابه منهج الفرقان في علوم القرآن إذ قال: "علم يبحث فيه عن أحوال القرآن المجيد من حيث دلالاته على مراد الله بقدر الطاقة البشرية"<sup>6</sup>، وأورده الشيخ محمد حسين الذهبي في كتابه "التفسير والمفسرون" نسبة لبعض الباحثين، وهو التعريف ذاته الذي ذكره الشيخ عبد العظيم الزرقاني في مناهل العرفان دون نسبة مع اختلاف يسير في اللفظ<sup>7</sup>.

وقد مال بعض أهل العلم إلى هذا التعريف لاسيما محترزه "بقدر الطاقة البشرية"، وهذا القيد ينبغي أن يكون ملحوظاً في كافة التعاريف وإن لم يكن ملفوظاً فيها، وخصوصاً بالنسبة لكلام الله عز وجل، فبديهي ألا يتساوى القرآن والتفسير، كما من البدهة ألا تتساوى التفسير فيما بينها لتفاوت أصحابها في درجتي العلم والتوفيق

وثانيها ما أورده الشيخ عبد العظيم الزرقاني أيضاً (ت 1367هـ) إذ قال: "وعرفوا علم التفسير أيضاً بأنه علم يبحث فيه عن أحوال الكتاب العزيز، من جهة نزوله وسنده وأدائه وألفاظه، ومعانيه المتعلقة بالألفاظ والمتعلقة بالأحكام"<sup>8</sup>.

والتعريف الثالث الذي نثبته هو ما أورده الشيخ العلامة الطاهر بن عاشور (ت 1393هـ) في مقدمة تفسيره بقوله: "اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها، باختصار أو توسع"<sup>9</sup>.

ويجدر التنويه أيضاً بدقة تعريف الشيخ الطاهر بن عاشور لتمحيضه علم التفسير "لبيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها" دون سواه، وهو ما عبر عنه التعريف الأول بـ: "أحوال القرآن من حيث دلالاته على مراد الله كما شرح الشيخ ابن عاشور محترز تعريفه بقوله: "... وبهذا يتمايز تفسير القرآن عن علم القراءات، فالعلوم تتمايز بتمايز الموضوعات وحيثيات الموضوعات"<sup>10</sup>.

وإذا كان هذا هو معنى تفسير القرآن الكريم الذي لا نعرف سواه والذي هو اجتهاد علمي من أهل العلم وليس مجرد خواطر نفوس وتخمينات عقول، بل إن الشيخ الطاهر عاشور لم يكتف بالتصريح بأنه

العلم الباحث عن أحوال القرآن الكريم، وإنما صرح كذلك بأنه أول العلوم الإسلامية نشوء، ويعرف كل عاقل أن لكل علم أصوله وقواعده، وما كان يخضع للأصول والمعايير العلمية لا يكون فيه حجر ولا افتئات. غير أن القوم قالوا كذلك ما دام القرآن مبين فلا يحتاج إلى تفسير؟ فما الداعي إلى التفسير والمفسرين؟ أوليس القرآن عربيا مبينا يفهمه كل من يفهم الخطاب العربي؟ من هنا وجب ذكر دواعي التفسير ومبرراته.

**ثانيا: ما الحاجة إلى تفسير القرآن الكريم؟**

ما الداعي إلى تفسير القرآن الكريم وما مبرراته؟... بقدر ما يبدو هذا السؤال مستغربا عند الحدائين فإنه يبدو لنا بديهيا، وإذا كان استغرابهم حاجة القرآن إلى التفسير ينبع من أن القرآن الكريم هو أوضح بيان وقد نزل بأقوم لسان، وأنه نزل تبيانا لكل شيء ومن ثمة فكيف يكون هو نفسه مفتقرا إلى من يوضح معانيه ومن يجلي مقاصده؟ وقد وصف الله تعالى كتابه الكريم بقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِّلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: 89)، وبقوله: ﴿نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ﴾ (الشعراء: 193)، والناس عادة يحتاجون إلى توضيح الأمور الغامضة، أما توضيح الواضحات فهو من الفاضحات كما زعموا.

بل إن الله سبحانه وتعالى عاب على المشركين عدم تدبرهم للقرآن وقد أنزله بلغتهم التي يفهمونها وخاطبهم ببيانهم الذي يبرعون فيه ولو أنزله سبحانه بلغة لا يفهمونها لاحتجوا بعدم الفهم، كما قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ (طه: 113)، وقال جل جلاله: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ ۗ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۗ أُولَٰئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾ (فصلت: 44).

وإن تعجب لهؤلاء الحدائين فعجب تكوينهم الفلسفي الذي يستشكل كل شيء حتى يجعل من الواضحات مشكلات لكنهم إذا جاؤوا إلى موضوع التفسير جعلوا من البديهيات وهي حاجة القرآن إلى تفسير من المستغربات.

ومحل البدهية عندنا، أن هذه الآيات وإن كان فيها، كما يرى أحد الباحثين بحق رد على "من ادعى من الباطنية بأن الله سبحانه قد خاطب خلقه بالألغاز وبما لا يفهمون أو يعقلون، وبأن ظاهر القرآن بخلاف باطنه، لأنه يكون قد نسب الظلم لله والعياذ بالله من ذلك، وقد خالف بقوله هذا قول الله عز وجل: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِّنْ أَنفُسِهِمْ ۗ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ ۗ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِّلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: 89)، فكيف يكون الكتاب تبيانا لكل شيء وهو غامض لا يفهمه إلا نفر قليل من الناس؟ وكيف يهدي به الله عباده وقد حصر فهم القرآن على نفر قليل؟<sup>11</sup>

إذا كان هذا صحيحا في رد دعاوى الباطنية فليس صحيحا في أن في الآيات ما يشير إلى الاستغناء عن الحاجة إلى التفسير، ذلك أن الآيات تصرح بأن القرآن هدى وشفاء، فهل كل الناس يهتدون ويستشفون من غير حاجة إلى هاد أو طبيب؟ وإذا كان الله يعيب على المشركين - وفيهم أئمة العربية - أن القرآن لم يحدث لهم ذكرا، فأين أئمة العربية اليوم؟ بل أين الذين يفهمون - فهم العرب الأقحاح - للعربية فضلا عن أن يكونوا أئمة فيها؟ وإذا تسنى هذا لقلّة نادرة فهل يتسنى لكل الناس؟

على أن الواقع العملي والتاريخي ينيونا أنه لو استغنى أحد عن التفسير لاستغنى عنه صحابة رسول الله وقد احتاجوا في مواضع عدة إلى تفسير رسول الله ﷺ، والحاجة إلى التفسير لا تنفي أن في القرآن مواضع وموضوعات فيها إفادة عامة لكل من له حظ في معرفة لغة العرب وقرأ القرآن ورتله بصدق، كما فيه ما يحتاج إلى بيان وإيضاح، فما دواعي قيام التفسير ومبرراته وأدلة حاجتنا إليه على التفصيل؟

إن من أدلة حاجتنا إلى التفسير، ومن مبررات قيامه المتنوعة التي يعرفها أهل الاختصاص والتي اقتضتها طبيعة هذا الدين من نواح عدة ما يأتي:

**1- من وظيفة رسول الله تفسير القرآن الكريم:** فالنبي عليه الصلاة والسلام هو أول المفسرين، إذ حينما أنزل الله تعالى الوحي على خاتم الرسل عليه الصلاة والسلام، أمره بتبليغه للناس فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (المائدة: 67)، كما عهد إليه بالتبيين للناس ليتدبروا ما أنزل إليهم ويهتدوا إلى سبيل الله قولا وعملا، عقيدة وشريعة كما قال سبحانه: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: 44)، وعهد الله إلى رسوله أن يعلم المؤمنين الكتاب والحكمة، ولو كان القرآن غنيا عن التفسير لاختلفت طبيعة رسالة محمد عليه الصلاة والسلام ووظيفته، فصارت رسالة تبليغ دون تبيين وتعليم للكتاب.

والمواقع العملي يدلنا على أن رسول الله ﷺ قام بما عهد به إليه ربه، فبلغ القرآن كما أنزل إليه، ثم بين لأصحابه أحكامه وفصلها في السنة المطهرة وفي السيرة العطرة، فكل كلامه ﷺ وكل حياته كانت ترجمة عملية للقرآن الكريم، وقد قال الإمام الشافعي "جميع السنة شرح للقرآن"<sup>12</sup>، حتى ذهب بعض العلماء كشيخ الإسلام ابن تيمية (ت728هـ) ونجم الدين الطوفي (ت716هـ) إلى أن رسول الله فسر كل القرآن، وخالفهم جمهور العلماء لا في مبدأ تفسير النبي للقرآن، فذلك محل اتفاق بينهم ولكن الاختلاف دار حول مقدار تفسيره عليه الصلاة والسلام للقرآن أهو أقله أم أكثره، ثم إن أصحابه رضي الله عنهم نقلوا ما تلقوه وسمعوه وشاهدوه واجتهدوا على قدر حاجتهم ولم يتوسعوا في ذلك حتى عدّ التفسير في بداياته جزءاً من المرويات، واشتهر من أصحاب رسول الله في التفسير ابن مسعود وابن عباس وأبي بن كعب وغيرهم، فالمفسر إذن لا يبتدع شيئاً من عنده بل يتأسى برسول الله ﷺ وصحابته الكرام من بعده في بيان حقائق القرآن الكريم وأحكامه وهداياته، وما أحوج الناس إلى من يفهمهم كتاب الله ليحسنوا تقويم اعوجاجهم به باطناً وظاهراً، قولا وعملا، وهذا ما لا يمكن أن يقع بعيداً عن البيان النبوي لما في القرآن الكريم من الإجمال الذي فصلته السنة والإبهام الذي فسرتة.

وكما تحتاج الدساتير إلى قوانين تفصلها، يحتاج مجمل القرآن إلى تفصيل السنة، حتى لا يفصل الناس على هواهم فعن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه قال: "إنه سيأتي ناس يجادلونكم بشبهات القرآن فخذوهم بالسنة فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله"<sup>13</sup>، وعن عمران ابن حصين أنهم "كانوا يتذاكرون الحديث فقال رجل دعونا من هذا وجيئونا بكتاب الله فقال عمر إنك أحق أتجد في كتاب الله الصلاة مفسرة أتجد في كتاب الله الصيام مفسراً؟ إن القرآن أحكم ذلك والسنة تفسره"<sup>14</sup>، فسيدينا عمر ينبه إلى أن ضياع السنة ضياع للقرآن لأنها هي ما يفسره على الوجه الصحيح، وهذا لا ينطبق على كل القرآن لكنه ينطبق على كثير من آياته، فهو كاف لتبرير مبدأ الحاجة إلى التفسير وتقريره بكل وضوح.

**2- الخطاب القرآني نفسه:** فهو يدعو إلى حسن فهمه وتدبره: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص: 29)، وينكر على الذين منعوا أفئدتهم من التدبر فيه: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: 24)، وقد استنبط شيخ الإسلام ابن تيمية وجوب تعلم التفسير من هاتين الآيتين فقال: "وجه الدلالة من الآية الأولى أن الله تعالى بين أن الحكمة من إنزال هذا القرآن المبارك أن يدبر الناس آياته ويتعظوا بما فيها، والتدبر هو التأمل في الألفاظ للوصول إلى معانيها، فإذا لم يكن ذلك فانت الحكمة من إنزال القرآن وصار مجرد ألفاظ لا تأثير لها، ولأنه لا يمكن الاتعاض بما في القرآن بدون فهم معانيه.

ووجه الدلالة في الآية الثانية أن الله تعالى وبخ أولئك الذين لا يتدبرون القرآن، وأشار إلى أن ذلك من الإقبال على قلوبهم وعدم وصول الخير إليها<sup>15</sup>. بل هذه سنة الله مع كل ما أنزل من وحي، فقد شبه الأمة التي آتاها التوراة ولم تحملها أي لم تتدبر معانيها وتعمل بحدودها كالحمار يحمل أسفار<sup>16</sup>.

ومن طبيعة القرآن الكريم كذلك اشتماله على أصول المسائل في الاعتقاد والشريعة والأخلاق "وأرشد إلى أقوم المناهج في الفكر والعمل لكنه لم يتضمن تفصيلات في هذه الأمور وترك ذلك للسنة النبوية حيناً، ولعقول المسلمين أحياناً، ولا غرو أن تحتاج كثير من ألفاظ القرآن وجمله إلى البيان والتفسير، ولا سيما مع استخدامه كثيراً لأسلوب الإيجاز الذي يجمع المعاني الجمة في الألفاظ القليلة، والإيجاز من مظاهر الإعجاز لكن بلاغة القرآن تتسامى على كثير من العقول القاصرة، فما الحيلة والقرآن يدعو الناس إلى الاهتمام بهداه والعمل على ضوئه ليخرجوا من الظلمات إلى النور: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ (الإسراء: 9)، وكيف يعمل الصالحات بالقرآن من لم يفهم القرآن وكيف يهتدي به على الوجه الصحيح من لم يتبين معانيه كما أرادها الله تعالى؟ يقول الإمام الطبري (ت310هـ) في مقدمة تفسيره "محال أن يقال لمن لا يفهم ما يقال له ولا يعقل تأويله: اعتبر بما لا فهم لك به ولا معرفة من القيل والبيان والكلام! إلا على معنى الأمر بأن يفهمه ويفقهه، ثم يتدبره. أما قبل ذلك فمستحيل أن يتدبره وهو بمعناه جاهل، كما محال أن يقال لبعض الأمم الذين لا يعرفون كلام العرب ولا يفهمونه لو أنشد قصيدة... ذات أمثال ومواعظ وحكم: اعتبر بما فيها من الأمثال، اذكر بما فيها من المواضع، إلا بمعنى الأمر لها بفهم كلام العرب ومعرفة، ثم الاعتبار بما تنبه عليه ما فيها من الحكم"<sup>17</sup>. وروى الإمام الطبري كذلك عن سعيد بن جبيرة قوله: "من قرأ القرآن، ثم لم يفهمه، كان كالأعمى..."<sup>18</sup>.

**3- طبيعة اللسان العربي:** لغة القرآن ولسانه الذي نزل به هو اللسان العربي: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: 2)، واللسان العربي بطبيعته متنوع الأساليب والدلالات، يحوي المجاز والحقيقة، ويشمل الخاص والعام والمطلق والمقيد والمنطوق والمفهوم ويضم الكنايات والاستعارات والتشبيهات والأمثال وفيه الحذف والاختصار وكل ذلك موجود في القرآن، وكله منضبط بقواعده المعروفة في علوم اللغة - كعلوم الإعراب والبيان والمعاني والدلالة وغيرها - وفي كتب أصول الفقه... وهذه الضوابط تخفى على كثير من الناس بل إن بعض مسائلها تخفى على المتخصصين فضلاً عن غيرهم، وإن كثيراً من الحدائث الذين يجادلون في الحاجة لتفسير القرآن الكريم لو امتحنوا في مسائلها لسقطوا.

بل إن من معاني بعض الألفاظ ما كان يخفى حتى على كبار الصحابة وهم الذين كانوا عرباً على السليقة وقد يتوقف على بعض تلك الألفاظ فهم معنى الآية كما أورد الإمام الشاطبي عن سيدنا عمر رضي الله عنه أنه سأل وهو على المنبر عن معنى قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (النحل: 47) فأجابه أعرابي من هذيل: التخوف عندنا التنقص، وأنشده بيتاً من الشعر فقال عمر: "أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم، فإن فيه تفسير كتابكم"<sup>19</sup>.

**4- طبيعة الإنسان المعني بالقرآن:** فالذين وجه القرآن الكريم إليهم خطابه، هم الناس جميعاً كلهم معنيون بتوجيه خطاب القرآن الكريم إليهم، طائعين وعاصين، مؤمنين أو كافرين، أو حتى منافقين!.. قال تعالى في خطاب الناس جميعاً: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: 13)، ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتَهُمَا﴾ (الأعراف: 27)، وفي خطاب المؤمنين قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً...﴾ (التحريم: 8)، وفي خطاب الذين كفروا قال عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْدِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (التحریم: 7)، وكتاب وجه خطابه للإنسانية بهذا الشمول حري بأن يضبط معناه، إذ في الناس العالم والجاهل وفيهم النابه والغافل والحاكم والمحكوم، والعربي والأعجمي كما فيهم الصالح والطالح، لذا تختلف مقاصد الناس في التصدي لفهم كتاب الله كما تختلف قدراتهم، ففي الإدراك والقدرة على الفهم، منهم من يغوص مع حقائق الأشياء إلى الأعماق ومنهم من يبقى طافيا على السطح لا يلحظ إلا مباني الأمور وأشكالها وتغيب عنه المقاصد والمرامي، فهذا عدي بن حاتم الطائي وهو من أصحاب رسول الله لما سمع قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ (البقرة: 187)، فهم الخيط الأبيض والخيط الأسود على الحقيقة لا على المجاز، وراح يضع خيطين أحدهما أبيض والآخر أسود تحت وساده ليعرف بظهور لونهما لعينيه وقت الفجر حتى بين له النبي أن المراد سواد الليل وبياض النهار، وقال له: "إن وسادك إذا لعريض! أن كان الخيط الأبيض والأسود تحت وسادتك"<sup>20</sup>، بل إن في البخاري من رواية سهل بن سعد أن عديا لم يكن وحده وإنما فعل ذلك عدد من الرجال كانوا يربطون الخيوط في أرجلهم ولم يزل أحدهم يأكل حتى يتبين له رؤيتهما، وتشير الرواية إلى أن ذلك كان قبل نزول عبارة ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾<sup>21</sup>، وفي رواية البخاري إشكال لأن نزول من الفجر وحدها لا يساعده إحكام سياق النص، كما أن في ذلك تأخير للبيان عن وقت الحاجة كما لاحظته بعض الباحثين<sup>22</sup>.

وفهم بعض الصحابة أيضا من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (الأنعام: 82)، أن المراد عموم ظلم الإنسان نفسه بالمعصية، فشق ذلك على الصحابة لأن الوقوع في الخطأ طبيعة بشرية لا سبيل للانفكاك منها، فقالوا أينا لا يظلم نفسه؟ فبين لهم الرسول ﷺ أن المراد بالظلم في هذه الآية هو الشرك، مستدلا بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: 13).

وفي خلافة سيدنا أبي بكر رضي الله تعالى عنه، صعد المنبر وخطب في الناس قائلا: "أيها الناس إنكم تفرؤون هذه الآية وتؤولونها على غير وجهها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مِّنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: 105)، وإني سمعت رسول ﷺ يقول: "إن الناس إذا رأوا الظالم، فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده"<sup>23</sup>.

وإذا كان الوقوع في الخطأ في فهم معاني الآيات واردا، بل واقعا حتى في زمن النبي عليه الصلاة والسلام وخلفائه كما رأينا، فكيف بالزمن الذي بعدهم؟ وإذا كان هذا عند المؤمنين الذين حسنت مقاصدهم فما بالك بالمغرضين المندسين من مسلمة أهل الكتاب والمنافقين؟ وما الظن بفهم المستشرقين ومن لف لفهم من بعض أهل المشرق والمغرب المعاصرين في الأقطار الإسلامية، الذين تصدوا لكتاب الله يريدون تحريف الكلم عن مواضعه وتضليل المؤمنين بدعوى ما أسموه "القراءة المعاصرة للقرآن" التي يريدون إحلالها محل علم التفسير؟ أو إخوانهم الذين ينادون بتجديد التفسير مع قصور في العلم وسوء في القصد يجعل من التجديد تبديدا!

إن هذا كله ليؤكد الحاجة إلى علم التفسير المنضبط في أصوله وقواعده، وإلى معرفة الشروط الأخلاقية والعلمية لمن يتصدى لكتاب الله بالبيان ويسمى بحق مفسرا لأن التفسير كما قال بعض العلماء هو الرواية عن الله.

وإذا كان العلماء قد وضعوا القواعد والضوابط العلمية للعلوم الشرعية، فهل يتركون علم التفسير ميدانا مباحا لعبث العابثين والحاجة إليه أمس من الحاجة إلى غيره من المعارف والعلوم؟ وكما قال الإمام

السيوطي - رحمه الله - : "وقد أجمع العلماء أن التفسير من فروض الكفايات وأجل العلوم الثلاثة الشرعية... لأن الغرض منه هو الاعتصام بالعروة الوثقى والوصول إلى السعادة الحقيقية التي لا تفتنى... ولأن كل كمال ديني أو دنيوي عاجل أو أجل مفتقر إلى العلوم الشرعية والمعارف الدينية، وهي متوقفة على العلم بكتاب الله تعالى"24.

وهكذا يتبين لنا مما سبق أن الاشتغال بالتفسير هو قيام بوظيفة النبي عليه الصلاة والسلام وتأس به في ديمومة تدبره للقرآن وصدور حركاته وسكناته عن فهم عميق لكلام الله، وتأس بأصحابه الذين كانوا يرون أن الاشتغال بفهم القرآن وتدبر معانيه هو أعظم ما يشتغل به حتى قال ابن مسعود "من أراد علم الأولين والآخرين فليثور القرآن"25، أي "فلينقر عنه ويفكر في معانيه وتفسيره وقراءته"26، وقد كان الصحابة يرون أن من يقرأ القرآن ولا يحسن تفسيره كالأعرابي يهذ الشعر هذًا، كما روي عن ابن عباس27، وهو فوق هذا طاعة لأمر القرآن نفسه، وتجاوب مع خطابه المطلق، وتسديد لأفهام قد تضل وقلوب قد تزيغ، من هنا وجب على علماء القرآن القيام على التفسير بضوابطه العلمية الصحيحة، ذلك أن إدراك المعاني المرادة لله لا تتم إلا بمعرفة تلك الضوابط وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

بل إن الاعتناء بالتفسير يتعدى مفهوم الواجب إلى الشرف، وشرف هذا العلم كما قال العلماء28 من ثلاثة جهات: جهة الموضوع فموضوعه كلام الله وهو ينبوع الحكمة ومعدن الفضيلة فيه علم الأولين والآخرين ولا يخلق على كثرة الرد ولا يمل ولا تنقضي عجائبه، وجهة الغاية والغرض وغاية التفسير الاعتصام بحبل الله والسير على هداية وبلوغ السعادة الأبدية، وجهة مسيس الحاجة لأن كل كمال ديني أو دنيوي، عاجل أو أجل مفتقر إلى المعارف الشرعية، وهي متوقفة على العلم بكتاب الله تعالى، أي علم التفسير. فالمفسر يطوف ويحل ويرتحل في جنة المعاني القرآنية يتدبر كلام الله ويطلع على ما فيه من أسرار في عالمي الغيب والشهادة، ويتعلم الأحكام والمواعظ والحكم وهو يحقق مراد الله من إنزال القرآن الذي هو التدبر والتمثل فيكتب في ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (البقرة: 121)، وأي شرف أعظم من هذا الشرف... على أن يؤتى التفسير من بابه وهو العلم بأصوله والتمكن من علوم الآلة التي توصل إلى الفهم الصحيح أو تقرب منه على قدر الطاقة البشرية، وأين الحداثيون من هذا في ادعائهم لقراءة أو قراءات نعرف أولها ولا نعرف آخرها نظرا لكونها مبنية على الظن والتخرص والهوى والانفلات.

### المطلب الثاني: علم التفسير في مرحلة التراجع

عندما نتأمل المنحى البياني لتطور علم التفسير وتعامل الأمة مع كتاب الله نجد أن هذا الكتاب العزيز كان منذ إشراقه الوحي على جبل النور وفي مراحل ازدهار الحضارة الإسلامية محور الحياة كلها، فكانت الحياة تصطبغ بمعانيه في كافة الحقول والميادين العملية والمعرفية، ودائرة العناد والفساد كانت ضيقة، لذلك كان اعتناء الأجيال الأولى من الأمة الإسلامية بالقرآن كبيرا، فتناولوه بالدرس والبحث والتحليل والتفسير وكان لهم إماما وهاديا، وشمل ذلك جوانب عدة كالناحية اللغوية البيانية، والأحكام الفقهية، والأخبار التاريخية، والحقائق العقديّة، والنواحي الأخلاقية، والآثار المروية وغير ذلك.

وبتطور العلوم والثقافات وتوسع دائرة التفسير وظهور المذاهب المختلفة والفرق المتعددة العقديّة والسياسية، وارتكازها على التفسير بالرأي، اصطبغ التفسير بمعارف المفسرين واتجاهاتهم وكان الدافع لأكثرهم في ذلك "تعلقهم بهذا الكتاب الكريم الذي هو رسالة الله سبحانه وتعالى إليهم ونظرهم إليه باعتباره منهج الحياة التي لا يمكن أن تستقيم إلا به"29، مع إيمانهم بصلاحية القرآن لمخاطبة أهل كل مكان وزمان

بما يسد حاجة الناس فيهما، فتميز الخطاب القرآني بكونه المحور الجاذب، والوحي المقدس الذي يعطي المشروعات للأفكار والأعمال فما وافقه مقبول وما عارضه مرفوض، فأنشأ الخطاب القرآني حركية فردية وجماعية في الحياة الإسلامية ضمن سياق الحضارة التي عمرت الأرض، وبصرف النظر عما كان في هذا الإقبال على التماس المشروعات من القرآن الكريم من خير وصواب، وهو كثير، أو ما كان فيه من خطأ وشر، وزيف وضلال أيضا، وهو الأقل، فإن الحضارة الإسلامية تميزت في عمومها بالطابع الإيجابي سواء في التقييم الداخلي أو فيما قدمته للإنسانية عموما في الجانبين المادي والمعنوي، وذلك نتيجة حياة معاني القرآن في نفوس الناس، ويمكننا القول إن شعاع هداية القرآن الكريم لم يخبُ ضياؤه وإن قلت درجته في إنجاب الصالحين المصلحين جيلا إثر جيل، إلى أن ضعفت الأمة وتراجع عطاؤها وتفاعلها مع القرآن فهما وامتثالا فجاءت مرحلة الركود.

ومع بداية ركود الحضارة الإسلامية وانكماشها، أي: تقريبا بعد نهاية القرن السادس الهجري والثاني عشر الميلادي، بدأ التفسير يكرر نفسه، ويتميز بالرتابة والشروح المبنية على مؤلفات السابقين، إذ "لم يستطع من جاء بعدهم أن يضيفوا شيئا جديدا إلى ذلك، بل اكتفوا بجمع أقوال المتقدمين وشرح ما قد يكون منها غامضا، ونقد ما قد يظهر عليه شيء من الضعف أو ترجيح رأي على آخر من الآراء الواردة في ذلك المجال.

واستقر التفسير على هذه الحال فترة لا بأس بها من الزمن وصفها العلماء بمرحلة الركود والجمود، حتى جاء عصر النهضة العلمية الحديثة، فشملت هذه النهضة التفسير في جملة ما شملته من العلوم والمعارف"<sup>30</sup>.

تميزت مرحلة الركود هذه بخلو التفسير شبه الكامل من وظيفته النفسية أي التفاته إلى دور القرآن في تغيير النفوس وتوطينها على الحقائق والفضائل، وفي وظيفته الاجتماعية في الحركة والإصلاح وال عمران، فبدأ التفسير كأنه أقوال وشروح لا تتعدى مصنفات أصحابها ولا تتجاوز النص إلى الهموم الواقعية والقضايا المعاصرة لأصحابها، فسكنت معاني القرآن صحائف الكتب وصحون المساجد، فيما بدا أن الأمة قد تعبت من التمزق الداخلي والاستبداد السياسي والغزو الخارجي، بدأت تتحول عن الطليعة في قيادة الإنسانية إلى الصفوف المتأخرة، مما مهد بعد ذلك للغزو الصليبي ثم الاستعمار الحديث لدار الإسلام، قبل أن يتحول استعمار الحقول إلى استعمار للعقول وغزو للفكر ومسح للثقافة، وتسكن الطاقات والأفكار الخلاقة في العالم الإسلامي، وتركز نهائيا إلى الغريزة الفاقدة للروح والعقل، حيث تمت التضحية بتأثير القرآن على الفرد والجماعة، وأصبح التفسير فاقدا لمقاصده، غير ذي مضمون إصلاحي أو اجتماعي بعد أن كان هو مرجع الإصلاح وحارسه...<sup>31</sup>.

تميزت تفاسير مرحلة الركود عموما بإقصاء هداية القرآن والاستعاضة عنها باستطرادات لغوية أو فقهية وكلامية حولت درس التفسير عن مساره ومقصده، وأضيف إلى ذلك استمرار عناصر الضعف في التفسير واستفحالها ومنها التوسع في رواية الواهيات وإيراد الإسرائيليات في تفصيلات لا ضرورة لها ولا فائدة لوجودها مع التفسير، كما حشيت بعض التفاسير بخرافات الباطنية والقصص الخيالية لاسيما في التفسير الصوفي وإشارات أرباب الطرق التي لا يسندها ضابط من قواعد العلم الدقيق غالبا من رواية ولا من دراية، وتسند نفسها إلى الوجد والذوق، كتفسيرهم ذبح بقرة بني إسرائيل بذبح شهوات النفس! وكتفسير قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رُجُوبًا ثَمِينًا ۗ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الرعد: 3)، بقولهم: هو الذي بسط الأرض وجعل فيها

أوتادا من أوليائه، وسادة من عبيده فإليهم الملجأ وبهم النجاة... الخ<sup>32</sup>، كما استقر القول بالتقليد وقشت دعاوى النسخ بلا برهان نتيجة الجمود والتعصب المذهبي وغير ذلك.

كانت هذه الخصائص وغيرها سببا رئيسا دفع رواد النهضة وعلماء الإصلاح في العصر الحديث والفترة المعاصرة إلى العمل على تجديد التفسير ضمن محاولاتهم النهوض بالأمة عبر نهضة علمية شاملة، فحاولوا تخليص التفسير مما علق به من سلبيات وعملوا على "إلباس القرآن ثوبا جديدا رائعا رائقا، يظهر حقيقته ويبرز للعيان روعته ويجلي أهدافه السامية ومراميه الدقيقة، وهدفوا أيضا إلى إبراز التوافق بين القرآن وبين ما وصل إليه العلم الحديث من حقائق ونظريات صحيحة"<sup>33</sup>، وقد كتب الله للتجديد في التفسير أن ينبعث من جديد، فكانت المرحلة الحديثة والمعاصرة في حياة الأمة من أكثر مراحل التاريخ وأوفرها في التأليف في التفسير وظهور مفسرين، ولا شك أن هذا التجديد الأصيل المنضبط بقواعد العلم هو أكبر رد عملي على من زعموا بأن التفسير تحجر لا يلائم طبيعة القرآن المتعالي على الزمان والمكان والإنسان، ومع هذا فقد حاول بعض الحدائين استغلال موجة التجديد والجوس خلالها، لولا أن الأمة وعلماءها يعرفون من يريد ردها إلى الله من خلال الاهتمام بالتفسير ومن يريد صدها عنه.

### المطلب الثالث: واقع علم التفسير بين التجديد والتبديد

كان من مقاصد المناهج التجديدية في التفسير إظهار سنن الإصلاح الاجتماعي، وإبراز هداية القرآن، وربط الأمة مجددا به ليقود حركة الحياة ويهيمن على علوم الكون فوجدنا الشيخ الطاهر بن عاشور مثلا يضع مقدمة كاملة في تفسيره بعنوان: "فيما يحق أن يكون غرض المفسر"، يلفت فيها الانتباه إلى مقاصد التفسير ويؤكد فيها بأن "المقصد الأعلى من إنزال القرآن هو صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية"<sup>34</sup>.

ولعل الإمام الأستاذ محمد عبده هو أول من نظر لهذه المرحلة بتفسيره الذي أتمه من بعده - إلى غاية سورة يوسف - تلميذه الشيخ محمد رشيد رضا، وجمعه إلى جانب تفسير شيخه في تفسير سماه المنار وقد حفل بالنظرات التجديدية وشرح السنن الاجتماعية.

وفي العقود الأخيرة دخلت معترك التفسير ودائرته مناهج لا علاقة لها بثقافة المسلمين وبمناهج علومهم، وكان قادتها هؤلاء الحدائين وقد قصدوا بالتفسير أو القراءة المعاصرة التملص من النص القرآني لا الالتزام به، ويعبر أصحابها عن ذلك أحيانا بطريقة صريحة وأحيانا مبطنة خوفا كما يدعي بعضهم من العنف - المادي أو المعنوي- المسلط عليهم وعلى حرية التفكير التي يتميزون بها في زعمهم!<sup>35</sup>، حتى سميت تفاسيرهم عند بعض الباحثين "بالتفاسير الإلحادية للقرآن"، وفيها "يسعى المفسر إلى هدم أسس وثوابت الدين من طريق خفي يتظاهر فيه بأنه يسعى إلى تفسير كلام الله وتبيينه للناس فيسلك سبلا شتى هدفها وغايتها تشكيك المسلمين في صحة ما يعتقدونه، فيذهب بعضهم إلى تفسير آيات الحدود على أنها للإباحة لا للوجوب!.. ويذهب آخرون إلى إنكار وجود الشيطان كحقيقة... ويذهب آخرون إلى إنكار وجود الجن... ويذهب آخرون إلى إنكار معجزات الأنبياء..."<sup>36</sup>، بل إن منهم من أنكر الدين نفسه وجعل الألوهية فكرة بشرية يضاهي بذلك قول الشيوعية الملحدة "ليس الله هو من خلق الإنسان ولكن الإنسان هو الذي خلق الله!"<sup>37</sup>.

والجدير بالذكر والتنويه أن مقصود التجديد الحقيقي للتفسير الذي نقر به لا يدخل فيه هؤلاء الذين يعكرون عليه صفوه، ويحرفون كتاب الله عن مواضعه ويتخذون دين الله هزوا ولعبا إذ المقصود بمصطلح التجديد في التفسير في عرف العلماء "التجديد الصحيح السليم المنضبط بالضوابط العلمية، الملتزم بالأسس



المنهجية... القائم على الإبداع والتحسين والجدّة، ولا يعني الخروج على القواعد والضوابط والأسس، والانفلات والفوضى، والقول في القرآن وفق الهوى وتحريف معنى الآيات ودلالاتها، لتوافق مقررات الغربيين أو الشرقيين<sup>38</sup>.

ومن اللافت في العصر الحديث أن تطور تفسير القرآن من خلال عمل المصلحين شمل الموضوع والمنهج معاً، وقد دعت إلى ذلك طبيعة العصر وتوسع الثقافة والعلوم والمعارف الإنسانية من جهة، وما يعرضه هذا العصر على مفكري الإسلام وعلمائه من تحديات من جهة أخرى، سواء على المستوى الخارجي، كتحديات الحضارة الغربية بمفاهيمها عن الله والكون والإنسان، والتي تتطلب تجلية موقف القرآن الكريم منها، وتقديم البدائل الفكرية والحضارية لها حتى لا يضل الناس ولا تضيع معالم الكتاب، أو على المستوى الداخلي، لأجل بناء نسق معرفي ورؤية حضارية للأمة الإسلامية مبنية على مبادئ الكتاب العزيز، حتى لا تأخذ بعضه وتترك بعضه، وحتى يكون القرآن مرجعاً شاملاً وجامعاً لكل العلوم الشرعية منها والكونية، ولمجابهة العبث بمعاني كتاب الله باسم التجديد<sup>39</sup>، الذي يمارسه الحداثيون أو المستلبون والمؤدلجون الجدد.

وإذا كنا قد سردنا طرفاً من واقع تجدد التفسير ووصفاً، فما هي الدعائم الشرعية التي تقوم عليها مشروعية التجديد في التفسير وعلوم القرآن عموماً؟

بصورة أخرى، هل التجديد ممكن في التفسير وفي استمداداته وأصوله من علوم القرآن؟ وهل هو جائز ومشروع يقع تحت ما هو محل للاجتهاد والبحث والنظر؟ أم إن التجديد في التفسير ومناهجه، وفي علوم القرآن هو تجديد في ثوابت الدين وأصوله وبالتالي فهو بدعة حديثة أو حديثة؟ والكلام من ثم عن مجدددين في التفسير في صورة أفراد أو مدارس ومناهج حديثة في التفسير وعلوم القرآن ومنها على سبيل المثال، منهجية التفسير الموضوعي أو التفسير الهديائي أو التفسير المقاصدي أو غيرها... يكون من قبيل ما بني على باطل فهو باطل؟ هذا ما نحاول الإجابة عنه في المطلب التالي.

#### المطلب الرابع: مشروعية التجديد في التفسير وعلوم القرآن

من أجل معرفة حقيقة الجواب نظرنا إلى ما انتهت إليه مدارس التفسير من جهة مصادره، فوجدناها قد استقرت على مدرستين أساسيتين: مدرسة الأثر، مدرسة الرأي، وإن لم تخل تفاسير الأثر من الرأي وتفاسير الرأي من الأثر، فهذا التقسيم هو على أساس الغالب ليس إلا.

من هنا فإن التفسير المقبول المعتمد عند علماء القرآن هو إما تفسير يعتمد النقل الصحيح من القرآن نفسه، أو من السنة مرفوعها وموقوفها، ويستأنس بتفاسير التابعين وتابعيهم بإحسان، وهو التفسير بالأثر. وقد يعبر عنها أحياناً بأحسن طرق التفسير مثلما ورد في مقدمة ابن تيمية الذي رتبها على هذا النحو: (تفسير القرآن بالقرآن، تفسير القرآن بالسنة، تفسير القرآن بأقوال الصحابة، تفسير القرآن بأقوال التابعين). وإما نظر صحيح على أساس العلم باللغة وعلوم الشريعة، والعلم بثوابت الدين ومواطن الإجماع، وعلوم العقل، وعلوم الكون، مما صح وثبت عند أهل الاختصاص، ومما لا يعارض النقل الثابت الصحيح، وهو التفسير بالرأي العلمي والاجتهادي المقبول المنضبط، ويمكن لتفسير ما من التفاسير أن يجمع بين الوصفين: النقل الثابت، والرأي العلمي السديد.

"أما ما عدا ذلك من روايات غير صحيحة، أو رأي مذموم مستمد من الهوى فليس من مصادر التفسير، وإنما هي أباطيل ترد على أصحابها"<sup>40</sup>، فلا عبرة بالتخرصات والأوهام والقول في كلام الله بلا علم، ولا اعتبار لغلو الطوائف في التأويل الباطل، والانتصار للمقررات السابقة على البحث وحمل كلام

الله عليها تعصبا، فالمنهج الصحيح لتناول كلام الله بالإيضاح والبيان يكون على سبيل الافتقار إليه كدليل يهتدى به، لا على سبيل استظهاره ليبرهن به المفسر على مقررات سابقة لديه فمن المقرر أن الحكم تابع للدليل وليس العكس<sup>41</sup>، فالقرآن وهو عمدة الأدلة متبوع لا تابع وإمام لا مأموم.

ولا يُعترض على مشروعية التفسير بالرأي بالقول ببطلانه مطلقا لورود الروايات بذلك، فليس الأمر هكذا، إذ ما ذم من الرأي في التفسير فُصد به عند أهل التحقيق التفسير بالهوى والنشهي كما هو تفسير الطوائف والفرق، ويتوافق انطباقه على القراءات الحداثية للقرآن الكريم كونها متفلتة لا يضبطها ميزان، ومثلها كل قول على الله بغير علم، ولا يشمل ذلك الاجتهاد المبني على قواعد العلم.

**1- التجديد في التفسير بالأثر: التفسير بالأثر - وهو الأضيق مجالا- يمكن الاجتهاد فيه والتجديد من زوايا عديدة: منها تنقية النقل من الضعيف والموضوع ومن الإسرائيليات وأخبار القصاص، ومنها أن الصحيح فيه مجال للاجتهاد في دلالاته وفهمه وتوجيهه إن لم يكن قطعي الدلالة بما لا يند عن قواعد التفسير وكليات الشريعة، فليس كل ما صحت روايته عن رسول الله ﷺ في التفسير قطعي في دلالاته مستقص لجميع جوانب المعنى في بيانه، من هنا فالاجتهاد وارد في الفهم والاستنباط وتحديد الدلالة.**

فضلا عن أن النبي ﷺ لم يفسر القرآن كله، ولا فسر أكثره إذا كان القصد هو التفسير المباشر للآيات، وإذا ظهر أنه عليه الصلاة والسلام ما كان يفسر "إلا آيات معدودات علمه إياهن جبريل كما قالت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها"<sup>42</sup>، فهذا يفتح المجال واسعا للقول بمشروعية الاجتهاد والتجديد في التفسير، بخلاف ما فهمه بعضهم ممن وضعوا النصوص موضع التضييق على الاجتهاد، والحد من مجال التفسير، إذ إنه عليه الصلاة والسلام رسم المنهج وبين المشروعية وترك المجال واسعا لإعمال الاجتهاد الراشد المنضبط والتوسع فيه.

**2- التجديد في التفسير بالرأي: إذا كان التجديد ممكنا في التفسير بالأثر، فالقول بإمكانه في التفسير بالرأي أولى وأرحب، إذ يفتح الله فيه على من يشاء من عباده بحسب رسوخ قدم صاحبه في العلم، وصدقه في الإقبال على الله، كما قال الإمام الغزالي في الإحياء: "إن في فهم معاني القرآن مجالا رحبا ومتسعا بالغا، وأن المنقول من ظاهر التفسير ليس منتهى الإدراك فيه"<sup>43</sup>.**

وما رواه البخاري في صحيحه يؤكد هذا المعنى فعن أبي جحيفة قال: قلت لعلي هل عندكم كتاب؟ قال: لا إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم، وما في هذه الصحيفة، قال: قلت: فما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل وفكاك الأسير ولا يقتل مسلم بكافر"<sup>44</sup>.

ولا ينبغي أن يحجر الإنسان على عقله في فهم القرآن والتدبر فيه، فذلك يخالف ما أمر القرآن نفسه ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: 82)، وما معنى التدبر إن لم يكن تأملا في المعنى، وقراءة بوعي، وتذوقا لأسلوب القرآن وتفاعلا معه؟! وكل ذلك لأجل الاهتداء بالقرآن تعلما وتعلما، وتمثلا ودعوة وتبليغا.

وفي التعبير عن ذلك يقول حجة الإسلام الغزالي واصفا موانع الفهم "أن يكون قد قرأ تفسيراً ظاهراً واعتقد أنه لا معنى لكلمات القرآن إلا ما تناوله النقل عن ابن عباس ومجاهد وغيرهما، وأن ما وراء ذلك تفسير بالرأي [المذموم] وأن من فسر القرآن برأيه فقد تبوء مقعده من النار، فهذا أيضا من الحجب العظيمة"<sup>45</sup>.

وقال سفيان بن عيينة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُحْسَبَنَّ اللَّهُ عَافِيًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ﴾ إِنَّمَا يُؤَخَّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ﴾ (إبراهيم: 42)، هي تسلية للمظلوم وتهديد للظالم. فقيل من قال هذا؟ فغضب وقال: إنما قال من علمه، يريد نفسه<sup>46</sup>.

وذكر الإمام فخر الدين الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا طَّوْلًا وَعَاقِبَةً وَمَا كَانَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرْمٍ فِي أَنْ يَتَرَفَقُوا بِنِسَائِكُمْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (النساء: 19)، وقد ثبت في أصول الفقه أن المتقدمين إذا ذكروا وجها في تفسير الآيات فذلك لا يمنع المتأخرين من استخراج وجه آخر في تفسيرها، وإلا لصارت الدقائق التي يستتبطها المتأخرون في التفسير مردودة، وذلك لا يقوله إلا مقلد خُلف<sup>47</sup>.

وأضيف هنا أن بعض الباحثين حمل النهي عن التفسير بالرأي على سد الذريعة حتى لا يفتح باب الانتصار للرأي واستعمال القرآن وسيلة لذلك فقال في التعليق على تحريم شيخ الإسلام ابن تيمية التفسير بالرأي: "فلعل قول ابن تيمية بتحريم التفسير بالرأي إنما يعود لمعاصرته للباطنية ومجادلتهم"<sup>48</sup>، يريد أنه شدد في المنع سدا للذريعة، فذلك يفهم ضمن هذا السياق التاريخي لا خارجه، ويستفاد منه منع أدياء التجديد الذين يقولون في معاني القرآن بمحض الهوى والتشهي، زاعمين عدم حاجتهم للمفسرين وبالنتيجة فإن التجديد في التفسير عمل مشروع يضع الاجتهاد في محله، فهل الأمر كذلك بالنسبة لعلوم القرآن كافة كذلك؟

**3- التجديد في علوم القرآن وأصول التفسير:** بخصوص علوم القرآن التي يستمد منها التفسير عدته المنهجية، فلعل إدراك العلماء القدامى لأهمية الاجتهاد فيها جعلهم يرون أنها مجال خصب مفتوح للنظر والبحث، على الرغم مما عرف عنهم من التضيق في مسائل الاجتهاد في كثير من العلوم الشرعية.

بل يرى الإمام الزركشي (ت724هـ) رحمه الله أن علوم القرآن قد تأخر ظهورها عند القدامى ففتح الله عليه فيها، وبعد أن جمع أكثر من أربعين نوعا وصنّف فيها كتابا قيما قال: "واعلم أنه ما من نوع من هذه الأنواع إلا ولو أراد الإنسان استقصاءه، لاستفرغ عمره، ثم لم يحكم أمره، ولكن اقتصرنا من كل نوع على أصوله والرمز إلى بعض فصوله"<sup>49</sup>، فانظر كيف جعل علوم القرآن بحرا لا آخر له!

وبعد قرن من الزمان تقريبا كتب الإمام السيوطي (ت911هـ) رحمه الله في كتابه: الإتيان في علوم القرآن، ما يؤكد كلام الإمام الزركشي من ندرة التأليف في علوم القرآن على أهميتها فقال: "لقد كنت في زمن الطلب أتعجب من المتقدمين، إذ لم يدونوا كتابا في أنواع علوم القرآن، كما وضعوا ذلك بالنسبة إلى علم الحديث"<sup>50</sup>، وزاد السيوطي على ما ذكره صاحب البرهان من أنواع علوم القرآن فأوصلها إلى ثمانين، أما في كتابه: "التحبير في علم التفسير" فقد ذكر أنه صنّفه في اثنين ومائة نوع من علوم القرآن وأنه استخراج أنواعا لم يسبق إليها وزاد فيه تتمات لم يُستوف الكلام عنها...<sup>51</sup>، وفي العصر الحديث ألف الشيخ عبد العظيم الزرقاني كتابا قيما في علوم القرآن جدد فيه الصياغة وأحسن فيه العرض بما يلائم لغة العصر سماه مناهل العرفان في علوم القرآن وصرح في بعض مباحثه بأنها جديدة<sup>52</sup>، كما ذكر بأن علوم القرآن وقف نموها بعد عصر الإمام السيوطي وبدأت تنتعش في سنين القرن الحالي من جديد<sup>53</sup>.

والنتيجة بالنسبة لعلوم القرآن أيضا، أن العلماء القدامى والمحدثين جميعا، لم يغلقوا باب الاجتهاد في علوم القرآن، وهي العلوم التي تقدم المدد لعلم التفسير كما ذكرنا، ناهيك عن أن التقاسير لم ينقطع التأليف فيها منذ عصر التابعين، وكلهم يجتهد ويستدرك ويزيد دونما حرج.

بل منهم من تراءى له علم جديد لم يكتب فيه من قبل وهم بالكتابة فيه ثم توقف كما يتبين من قول الإمام ابن العربي: "إن ارتباط أي القرآن بعضها ببعض - حتى تكون كالكلمة الواحدة<sup>54</sup> متنسقة المعاني

منتظمة - علم عظيم لم يتعرض له إلا عالم واحد عمل فيه سورة البقرة ثم فتح الله لنا فيه، فلما لم نجد له حملة، ورأينا الخلق بأوصاف البطلة، ختمنا عليه وجعلناه بيننا وبين الله، ورددناه إليه<sup>55</sup>، والظاهر أن هذا العالم هو الإمام أبو بكر النيسابوري الذي عرف بحديثه في علم المناسبة، ولقول أبي الحسن الشهرستاني إنه "أول من أظهر ببغداد علم المناسبة ولم نكن سمعناه من غيره<sup>56</sup>."

فعلم التفسير إذن، علم مفتوح للنظر والاجتهاد، وهو بما يمثله من بيان لهداية الله مما تحتاج إليه الأمة أمس الحاجة في كل عصر، وبذلك يكون متوائماً مع طبيعة القرآن الذي لا يخلق على كثرة الرد، وليس كما زعم عبد المجيد الشرفي وغيره. ولا غرابة إذن فيما درج عليه العلماء المتأخرون من التأليف في التفسير والاجتهاد في علوم القرآن، ولم تخل اجتهاداتهم من جديد نافع، فظهرت تفاسير مفيدة في العصر الحديث نذكر منها على سبيل التمثيل: محاسن التأويل للقاسمي، وتفسير المنار لمحمد رشيد رضا، والأساس في التفسير لسعيد حوى، وتفسير المراغي للشيخ مصطفى المراغي، وتفسير الأجزاء العشرة للإمام الأكبر محمود شلتوت، وأضواء البيان لمحمد الأمين الشنقيطي، وتفسير السعدي وغيرها.

كما استدعيت إلى ميدان البحث والمناقشة العلمية عدة قضايا ومباحث في علوم القرآن كموضوع الناسخ والمنسوخ، وأهمية السياق في التفسير، وعرضت موضوعات لم تكن مطروقة من قبل كالوحدة الموضوعية في القرآن الكريم أو في السورة القرآنية الواحدة<sup>57</sup>.

#### الخاتمة:

تتلخص أهم نتائج البحث فيما يأتي:

- 1- ادعاءات الحدائين ومن قبلهم المستشرقين انتفاء الحاجة إلى التفسير والمفسرين بدعوى أن القرآن الكريم يبين بنفسه هي دعوى كاذبة يراد منها فتح مجال الفهم والتفسير للأهواء المختلفة.
- 2- التفسير علم منضبط في المفهوم والأصول والقواعد، وهو كسائر العلوم الإسلامية، يمكن لمن أتقن استمداداته أن يجتهد فيه، وليس مجرد خواطر وتكهنات، ومن ثمة يتهاوى القول بأن المفسرين يحجرون على عقول الناس باجتهاداتهم، بل الصواب القول إنهم يقطعون الطريق على كل دجال يتكلم في علم التفسير بلا علم.
- 3- لا مانع من التجديد في علوم القرآن وأصول التفسير، إذا كان ذلك التجديد فروعا باسقة مبنية على الأصول الثابتة، وليس التبديل والتحريف الذي يأتي على الأصول من القواعد تجديدا بحال من الأحوال.
- 4- علم التفسير كغيره من العلوم يمر بفترات من الازدهار والعمق والإثمار، ويمر بفترات ركود وتراجع، وهو ثمرة فهم وجهد يقوم به علماء الأمة في مرحلة من مراحل التاريخ، فلا ازدهاره يعد ازدهارا للقرآن، ولا تراجعها يعد تراجعا للقرآن، فالقرآن كلام الله السامي الذي لا يقدر البشر على النيل منه بسوء فهمهم، فإذا أحسنوا الفهم والتطبيق فذلك لهم، وإن أسأوا جنوا على أنفسهم.

#### المصادر

- 1- القرآن الكريم.
- 2- إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار الحديث القاهرة، 1425 هـ - 2004 م.
- 3- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، دار الفجر للنشر، 1427 هـ، 2006 م.
- 4- البحر المحيط، أبو حيان محمد بن يوسف التوحيدي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1992 م.
- 5- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، دار الحديث، القاهرة، 2006 م.
- 6- التحبير في علم التفسير، الإمام جلال الدين السيوطي، دار المنار، القاهرة، الطبعة الأولى، 1986 م.
- 7- التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، دار التونسية للنشر، 1984 م.

- 8- التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1997م
- 9- التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، 1979م.
- 10- التفسير والتأويل في القرآن، صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار النفائس، الأردن الطبعة الأولى، 1416هـ، 1996م.
- 11- التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، مكتبة مصعب بن عمير الإسلامية 2004م
- 12- جامع صحيح البخاري طبعة المكنز الإسلامي مصر، القاهرة.
- 13- دراسات في التفسير وعلومه، جلال الدين العلوش، دمشق، اليمامة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1426هـ-2006م.
- 14- الروض الناظر في سيرة الإمام أبي جعفر الباقر، بدر محمد باقر، الكويت، مبرة الآل والأصحاب، الطبعة الثانية، 2007م.
- 15- سنن الترمذي، طبعة جمعية المكنز الإسلامي، مصر، القاهرة.
- 16- سنن أبي داود، طبعة المكنز الإسلامي مصر، القاهرة.
- 17- شروط النهضة، مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الرابعة، 1987م.
- 18- الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أبو الحسن أحمد ابن فارس، تحقيق عمر فاروق الطباع، دار المعارف، بيروت، لبنان.
- 19- في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي وآخرون، الدر التونسية للنشر والتوزيع، 1991م.
- 20- قراءة في النص الديني، بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، محمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006م
- 21- الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور الأهالي للطباعة والنشر، دمشق.
- 22- المدخل إلى التفسير الموضوعي، عبد الستار فتح الله سعيد، دار التوزيع والنشر الإسلامية، الطبعة الثانية، 1411هـ-1991.
- 23- مسند الإمام أحمد بن حنبل، طبعة المكنز الإسلامي مصر، القاهرة.
- 24- مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، الإمام جلال الدين السيوطي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الثالثة .
- 25- مقدمة في أصول التفسير، أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، تحقيق عدنان زرزور، دار القرآن الكريم، بيروت، الطبعة الثالثة.
- 26- ملامح التنوير في مناهج التفسير، محمود عزب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006م.
- 27- معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني، عبد القادر محمد الحسين، دار الوثقائي للدراسات القرآنية، الطبعة الأولى، 2007م.
- 28- المعجم الكبير، الإمام الطبراني، طبعة المكنز الإسلامي مصر، القاهرة.
- 29- مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 2002م.
- 30- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1997.
- 31- النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم، محمد عبد الله دراز، دار القلم القاهرة، الطبعة العاشرة، 2008م.
- 32- النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين بن الأثير، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 33- الوحدة الموضوعية في القرآن، محمد محمود حجازي، مكتبة دار التفسير، الزقازيق، الطبعة الثانية، 2004م.

#### الهوامش:

- 1- في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي وآخرون، الدر التونسية للنشر والتوزيع، 1991م، ص94
- 2- الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أبو الحسن أحمد ابن فارس، تحقيق عمر فاروق الطباع، دار المعارف، بيروت، لبنان، ص197.
- 3- البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، مطبعة السعادة، 1328هـ، ج1، ص5.
- 4- البرهان، الزركشي، ص22.
- 5- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، دار الفجر للتراث، 2006م، ج2، ص274.

- 6- التفسير والتأويل في القرآن، صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار النفائس، الأردن، ط 11416 هـ/1996م، ص27.
- 7- راجع: مناهل العرفان في علوم القرآن، عبد العظيم الزرقاني، ص6.
- 8- مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، دار الكتاب العربيين بيروت لبنان، ط4، 2002م، ج2، ص6.
- 9- التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، 1984م، ج1، ص11.
- 10- أنظر: التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، ص10.
- 11- الروض الناضر في سيرة الإمام أبي جعفر الباقر، بدر محمد باقر، الكويت، مبرة الآل والأصحاب، ط2، 2007، ص36.
- 12- البرهان، الزركشي، ص17.
- 13- سنن الدارمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، المقدمة، باب التورع عن الجواب فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، ج1، ص62.
- 14- مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، الإمام جلال الدين السيوطي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط3، ص59.
- 15- شرح أصول التفسير لابن تيمية، محمد بن صالح العثيمين، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، ط1، 1426هـ-2006م، ص100.
- 16- الآية 5 من سورة الجمعة: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا الثَّورَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾.
- 17- انظر تفسير الطبري، ج1، ص82-83.
- 18- المصدر نفسه، ج1، ص81.
- 19- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، دار المعرفة، بيروت، ط3، 1997م، ج2، ص397.
- 20- صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله وكلوا واشربوا... الآية، ج4، ص1240.
- 21- المصدر نفسه الموضع نفسه.
- 22- معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني، عبد القادر محمد الحسين، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ط1، 2007م، ص190.
- 23- رواه أحمد في مسنده برقم 1، وصحح الشيخ أحمد شاكر إسناده، ورواه أبو داود في الملاحم 4338، والترمذي في التفسير 3095 وقال حسن صحيح وابن ماجه في الفتن 4005.
- 24- الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، ج2، ص: 464، 465.
- 25- المعجم الكبير، الطبراني، رقم 8664، شعب الإيمان، البيهقي، رقم 1960.
- 26- النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، مادة (ثور).
- 27- الإتيان، السيوطي، ج2، ص494.
- 28- أنظر الإتيان، السيوطي، ج2، ص494.
- 29- دراسات في التفسير وعلومه، جلال الدين العلوش، دمشق، الإمامة للطباعة والنشر، ط1، 1426 هـ - 2006م، ص68.
- 30- المرجع السابق، ص68.
- 31- راجع في مسار تدهور الحضارة والاختفاء التدريجي لأثر القرآن فيها، شروط النهضة، مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، ط4، 1987م، ص52 وما بعدها، وص149 وما بعدها.
- 32- أنظر مزيداً من النماذج: التفسير والمفسرون، ج2، ص363 وما بعدها.
- 33- المرجع السابق، ص69.
- 34- التحرير والتنوير، المقدمة الرابعة، ص38.
- 35- أنظر مثلاً: ملامح التنوير في مناهج التفسير، محمود عزب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2006م، ص52، يقول منتصراً لتفاسير الفلاسفة والمعتزلة والشيعية والصوفية واصفاً إياهم بأهل الرأي مشبهاً من يدخلون المناهج الغربية في التفسير بهم وهو واحد منهم "... إن هذا النوع من الاتهامات الموجهة مسبقاً إلى كل من تسول له نفسه أن يفكر على الورق وأن يستخدم منهجاً عقلانياً في التفسير أو غيره من علوم الدين الذي يحبذ العقل ويدعو إليه، ما زال حياً يمارس بل ما أشد ما يمارس الآن وتلك مشكلة من أعقد المشاكل التي تواجه مفكري اليوم".
- 36- دراسات في التفسير وعلومه، جلال الدين العلوش، ص70.

- 37- نقل الدكتور محمد عمارة عن أحدهم - وهو حسن حنفي - قوله: الدين إما دين وحي أو دين الطبيعة، دين الوحي هو الذي يأتي به الأنبياء، والدين الطبيعي هو الذي يكتشفه الإنسان بنفسه... وإن ما تصوره القدماء أنه وحي الله، أعيد اكتشافه على أنه من وضع الإنسان وقد أدى ذلك إلى تغيير مفهوم الوحي والنبوة وقد انتهى النقاد إلى أن العقيدة لم تخرج من النص، بل إن النص خرج من العقيدة. آمن الناس أولاً ثم دونوا إيمانهم بعد ذلك في نصوص اعتبرت مصدر الإيمان ومنشأه" [!!!]، أنظر: قراءة النص الديني، محمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006، ص76.
- 38- التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، صلاح عبد الفتاح الخالدي، ص25.
- 39- أنظر مثلاً: ما كتبه محمد شحرور في كتابه: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، جاء فيه بالغرائب التي تدل على جهل هائل باللغة والشريعة، وسوء قصد لا يخفى على أي لبيب، ففي الوقت الذي يدعي فيه التجديد، يشرح الألفاظ اللغوية على ما يهوى ويشتهي ويستنبط من الأحكام ما يدل على جهله المطبق بعلوم الشريعة، مثال ذلك قوله تعالى: (وليضربن بخمرهن على جيوبهن). يذهب إلى أنها تغطية الشقوق التي هي العورة المغلظة [هكذا] وليس الخمار هو خمار الرأس وإنما هو أي غطاء؟؟ ومنه فشعر المرأة ورجلاها من الزينة الظاهرة التي يجوز أن يراها كل الناس - كما يقول - أما المخفية التي تبديها لمحارمها، فيقول - وأستغفر الله وأنا أنقل بالحرف ما يقول - "قد يقول البعض هذا يعني بأن المرأة المؤمنة [هكذا] يحق لها أن تظهر عارية تماماً أمام هؤلاء المذكورين أعلاه [يقصد محارمها] في نص الآية. أقول نعم يجوز إن حصل ذلك عرضاً، فإن تخرجوا من ذلك فهو من باب العيب والحياء والعرف وليس من باب الحرام والحلال" ص606-607. لم يكن ينقص هؤلاء إلا نشر الإباحية باسم التفسير والأمر في غنى عن التعليق.
- 40- المدخل إلى التفسير الموضوعي، عبد الستار فتح الله سعيد، ص16.
- 41- الموافقات، الشاطبي، ج3، ص70.
- 42- أورده الهيثمي في مجمع الزوائد (100/1)، وأخرجه ابن داود في مسند عائشة رقم 43.
- 43- إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار الحديث القاهرة، 1425هـ-2004م، ج1، ص380.
- 44- رواه البخاري في صحيحه كتاب العلم، ج1، ص30.
- 45- إحياء علوم الدين، ص383. وانظر: الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير، عبد الغفار عبد الرحيم، مطبعة الحلبي بالقاهرة، ص141.
- 46- المرجع السابق، الموضع نفسه.
- 47- التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1997، وراجع: الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير، مرجع السابق، ص141.
- 48- المرجع نفسه، ص145.
- 49- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، ج1، ص12.
- 50- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، ج1، ص3.
- 51- أنظر التعبير في علم التفسير، السيوطي، ص29-36.
- 52- مناهل العرفان، ج1، ص54.
- 53- المرجع نفسه، ص36.
- 54- ربما كان الأدق أن يقال كالجمل الواحد لأن أخذ معاني الخطاب من سياق الكلام المركب في لغة العرب وهو الجملة أولى من أخذه من اللفظ المفرد وهي الكلمة. أنظر الموافقات، الشاطبي، ج2، ص396.
- 55- ذكره الإمام بدر الدين الزركشي نقلاً عن الإمام أبي بكر ابن العربي في كتابه "سراج المريدين"، انظر: البرهان في علوم القرآن، ج1، ص37.
- 56- المصدر السابق، ج1، ص37، وانظر: الوحدة الموضوعية في القرآن، محمد محمود حجازي، مكتبة دار التفسير، الزقازيق، ط2، 2004، ص19.
- 57- من العلماء الذين اهتموا بهذه الموضوعات الجديدة عبد الله دراز في كتابه المتميز النبا العظيم ومحمد محمود حجازي في الدراسة السابقة ومحمد رشيد رضا في تفسير المنار والشيخ محمد أحمد السقا الغزالي في نظرات في القرآن، ونحو تفسير موضوعي لسور القرآن... غيرهم.

## تعريف التفسير الموضوعي - دراسة نقدية مقارنة-

# Definition of Objective Interpretation - a comparative critical study-

د/ بشير عثمان

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة المسيلة

Aboutaha2005@gmail.com

تاريخ القبول: 2022/09/11

تاريخ الإرسال: 2020/09/27

### الملخص:

تتميز العلوم بموضوعاتها ومناهجها ومصطلحاتها، ونحن سنركز في هذه الورقة على دراسة المنهج الموضوعي في التفسير، خاصة ما تعلق منه بتعريفه. فقد اختلف منظرو التفسير الموضوعي في تعريفه، فما هي أوجه الاتفاق؟ وما هي أوجه الاختلاف؟

قسمت الدراسة إلى ثلاث مباحث، تناولت في المبحث الأول مصطلحات البحث مع عرض ونقد عام لمعظم تعريفات التفسير الموضوعي. في المبحث الثاني بينت أوجه الاتفاق بين المنظرين في تعريفهم للتفسير الموضوعي، وفي المبحث الثالث بحثت أوجه الاختلاف بينهم.

وقد أوصلتنا الدراسة النقدية المقارنة لتعريفات التفسير الموضوعي إلى بيان أوجه الاتفاق وهي: المجال "دراسة القضايا القرآنية"، "والأداة"، "الجمع والاستقراء"، والهدف "البيان والخروج بتصورات قرآنية"، أما أوجه الاختلاف فتتمثل في عده علما أم منهجا، والثاني يتعلق بالمنطلق، هل ننطلق من النص أم من الواقع؟، والذي أوصلنا للقول بنوعين من التفسير الموضوعي التجميعي أحدهما ينطلق من النص والآخر ينطلق من الواقع، وآخر أوجه الاختلاف كان بسبب الاختلاف في النوع: التفسير الموضوعي التجميعي، والتفسير الموضوعي للسور، والتفسير الموضوعي للمصطلحات القرآنية، والتي نقترح فصلها عن بعضها البعض، فيصبح لكل نوع تعريفه ومجاله وخطواته.

**الكلمات المفتاحية:** التعريف؛ التفسير؛ الموضوعي؛ النقد، المقارنة.

### Abstract:

Sciences are characterized by their themes, method, and terminology. In this study, we are going to focus on the objective methodology in interpretation li, especially which is linked to its definitions. There are many points of view that disagreed about the definition of the objective interpretation. So what are the sameness features? And what are the different aspects?

The study was divided into three research: the first one is about terminologies of the study and a general exposition of the definition of the objective interpretation, and a general criticism of them, the second research is about the features of agreement. And in the third research, I discussed the aspects of differences between them.



The analogical study helps us to define the objective interpretation which we reached the features of similarity that are: the field «the study of koranic issues ». The means: «compiling and induction». And the aim is: «Statements and checking out the koranic conceptions».

Concerning the aspects of difference, the objective interpretation is a science or a method. And the last one is the variety in the definition due to the difference in genre, the collocation objective interpretation, i-e, the objective interpretation of chapters, and the objective interpretation of koranic terminologies that we suggest to separate them from each other because each genre has its specific definition, filed, and steps.

**Key words:** Definition; interpretation; topical; criticism; comparison.

## مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام خاتم الأنبياء والمرسلين.

أما بعد، فإن العلوم تتميز بموضوعاتها ومناهجها، وتفسير القرآن الكريم يتميز بموضوعه المتفرد المعجز كتاب الله عز وجل، ويتميز كذلك بالمناهج المتعددة لفهمه خاصة منها المنهج التحليلي والموضوعي، ونحن سنركز في هذه الورقة على المنهج الموضوعي خاصة ما تعلق بتعريفه ومفهومه، فقد اختلف منظرو التفسير الموضوعي حول تعريفه، وكان من نتائج ذلك اختلافهم في مسائل متعددة تتعلق بهذا النوع من التفسير، ولعل أهم هذه المسائل اختلافهم في تحديد طريقة البحث فيه، والاختلاف في أنواعه، بالإضافة إلى الاختلاف في خطوات كل نوع من أنواعه، وغيرها من المسائل والقضايا.

من أهم المرتكزات التي تقوم عليها العلوم المصطلحات والمفاهيم، لهذا ارتأينا البحث في أهم أمر بالنسبة لهذا المنهج، وهو تعريفه ومفهومه، مع عقد مقارنة نقدية بين أقوال منطري هذا المنهج بهدف المساهمة في التأسيس للمنهج من جهة، والتأكيد على دور التدقيق في المصطلحات والتعاريف، وفي ذلك خدمة جلية للعلم والمنهج، ومساهمة في تطويره وتحسينه.

إشكالية البحث تقوم على طرح أسئلة أهمها ما يلي: لماذا الاختلاف في تعريف التفسير الموضوعي؟ ما هي أسبابه؟ ما هي الاتفاق بين المنظرين في تعريف التفسير الموضوعي؟ وما هي أوجه الاختلاف بينهم؟ وما هي نقائص كل تعريف وسلبياته؟ وهل هذا الاختلاف سبب لتطور التفسير أم أنه سبب لتأخره واضمحلاله؟ وكما هو معلوم فإن الاختلاف قد يكون سببا للفساد والاضمحلال، وقد يكون سببا للنجاح والتفوق والتطوير.

قليلة هي الدراسات التي عنيت بالمقارنة ونقد تعريفات التفسير الموضوعي، وذلك لجدة المنهج وحدائته، خاصة في جانب التنظير والتأسيس، فهذا المنهج حسب تصور معظم الباحثين قديم التطبيق، جديد التنظير، والحقيقة أننا قد نجد بعض الملاحظات على تعريف التفسير الموضوعي عند المنظرين أنفسهم خاصة عند محاولتهم تقديم الإضافات والجديد للمنهج، لكن هذه الإشارات لم تصل إلى درجة النقد والبحث في أوجه الاتفاق وأسباب الاختلاف، إلا ما قدمه سامر عبد الرحمن رشواني في دراسته الهامة "التفسير الموضوعي للقرآن الكريم-دراسة نقدية-"، وما قدمه السعودي الشيعي الشيخ علي آل موسى في محاضراته التي جمعت في كتاب بعنوان "التدبر الموضوعي في القرآن الكريم قراءة في المنهجين التجميعي والكشفي"، وما أثاره بعض الباحثين خلال مؤتمر "التفسير الموضوعي للقرآن الكريم واقع وأفاق" والذي نظمته كلية

الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الشارقة والمنعقد أيام: 11-12 جمادى الأولى 1431 هـ الموافق لـ: 25-26/04/2010م، خاصة ما قدمه المغربي محمد إقبال في دراسته "المرتكزات الأصولية والمنهجية للتفسير الموضوعي"، وما قدمته عيادة بن أيوب الكبيسي في دراستها "الموضوع القرآني في التفسير الموضوعي-دراسة ونقد-"، أما دراسة مجاهد مصطفى بهجت في المؤتمر نفسه والتي كانت حول "التفسير الموضوعي قراءة في التعريفات والضوابط"، فرغم عنوانها الذي يصب في صلب هذا الموضوع إلا أنها لم تأت بجديد إلا إعادة الترتيب والشرح لما ذكره المنظرون السابقون.

قسمت الدراسة إلى ثلاثة مباحث، تناولت في المبحث الأول مصطلحات البحث وقدمت عرضاً عاماً لتعريفات التفسير الموضوعي ونقدها، وفي الثاني أوجه الاتفاق بين تعريفات التفسير الموضوعي، وفي المبحث الثالث بحثت أوجه الاختلاف بين تلك التعريفات، وختمت البحث بنتائج وتوصيات. وقد اعتمدت في هذه الدراسة على المنهج الوصفي والنقدي، واستخدمت أداة المقارنة ببيان أوجه الاتفاق والاختلاف، وكانت الخطة التفصيلية بالشكل التالي:

**المبحث الأول: عرض ونقد عام لتعريفات التفسير الموضوعي.**

المطلب الأول: مفهوم التعريف والنقد والمقارنة.

المطلب الثاني: تعريف التفسير والموضوع.

المطلب الثالث: عرض عام لتعريفات التفسير الموضوعي

المطلب الرابع: نقد عام لتعريفات التفسير الموضوعي

**المبحث الثاني: أوجه الاتفاق بين تعريفات التفسير الموضوعي.**

المطلب الأول: المجال "دراسة القضايا القرآنية"

المطلب الثاني: الأداة "الجمع والاستقراء"

المطلب الثالث: الهدف "البيان والخروج بتصوير"

**المبحث الثالث: أوجه الاختلاف بين تعريفات التفسير الموضوعي.**

المطلب الأول: بين المنهج والعلم

المطلب الثاني: الانطلاق من النص أم من الواقع

المطلب الثالث: التعريف بالنوع "تجميعي، كشفي، مصطلحي"

وختمت البحث بخاتمة جاءت فيها أهم نتائج الدراسة.

وقد كانت أهم مصادر و مراجع هذا البحث ما ذكرته من قبل من دراسات وبحوث، بالإضافة إلى ما كتبه منظرو التفسير الموضوعي من مؤلفات، منها: "المدخل إلى التفسير الموضوعي" لعبد الستار فتح الله سعيد، و"مباحث في التفسير الموضوعي" لمصطفى مسلم، و"التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق" لصلاح عبد الفتاح الخالدي، و"التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً" لأحمد رحمانى، و"التفسير الموضوعي - دراسة نقدية-" لسامر عبد الرحمن رشواني، وغيرها من المصادر والمراجع.

المبحث الأول: عرض ونقد عام لتعريفات التفسير الموضوعي.

المطلب الأول: مفهوم التعريف والنقد والمقارنة.

جاء في مختار الصحاح: "(التعريف): الإعلام"<sup>1</sup>، وجاء في مقاييس اللغة لابن فارس أن العين والراء والفاء أصلان صحيحان يدلان على معنيين أولهما التتابع والاتصال، والثاني على الطمأنينة والسكون، ثم يشرح الأصل الثاني فيقول: "والأصل الآخر المعرفة والعرفان. تقول: عرف فلان فلانا عرفانا ومعرفة. وهذا أمر معروف. وهذا يدل على ما قلناه من سكونه إليه، لأن من أنكر شيئاً توحش منه ونبا عنه"<sup>2</sup>، وهكذا فالتعريف لغة هو الإعلام عن الشيء، وهذا بسبب الاطمئنان له والاعتقاد عليه، لهذا جاء في تعريف المعروف بأنه ضد المنكر<sup>3</sup>، فالمعروف ما اعتاد عليه الناس وأفوه، والمنكر ما كرهه الناس ولم يعتادوا عليه بسبب مخالفته للفطرة السليمة.

إذا عدنا إلى الراغب الأصفهاني الذي يعتبر نقلة نوعية في تحديد المفردات خاصة منها القرآنية نجده يقول: "المعرفة والعرفان: إدراك الشيء بتفكير وتدبر لأثره، وهو أخص من العلم، ويضاده الإنكار"<sup>4</sup>، هنا ربط المعرفة بالإدراك والتفكير والتدبر في آثاره، وهذا ما تؤكد عليه المعاجم المعاصرة التي تأثرت بالمنتج الفكري الغربي، حيث ركزت في بيان التعريف على المميزات والخصائص، جاء في المعجم الوجيز: "عرف الشيء - عرفانا، ومعرفة: أدركه بحاسة من حواسه [...] (التعريف): تحديد الشيء بذكر خواصه المميزة"<sup>5</sup>، وجاء في معجم اللغة العربية المعاصرة: "تعريف الشيء: تحديد مفهومه الكلي بذكر خصائصه ومميزاته"<sup>6</sup>، وجاء في معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية أن التعريف يكون: "بذكر الصفات الذاتية للشيء المعرف المميزة له من غيره"<sup>7</sup>، وهكذا فالتعريف يختص بذكر المعلومات المتمثلة أساسا في الخصائص والمميزات التي تحدد وتميزه عن غيره.

أما في تعريف النقد فنجد المعاجم اللغوية تركز على نقد الدراهم بمعنى بيان السليم منها من الزائف، قال الخليل بن أحمد: "النقد: تمييز الدراهم"<sup>8</sup>، وجاء في مختار الصحاح: "نقد الدراهم (انتقدها) أخرج منها الزيف"<sup>9</sup>، وجاء في القاموس المحيط لفيروز آبادي: "النقد: خلاف النسيئة، وتمييز الدراهم..."<sup>10</sup>، فالنقد من جهة هو الدفع المباشر للحقوق والديون وعدم تأخيرها، ومن جهة أخرى هو تمييز السليم من الدراهم من المغشوش، وهذا المعنى الثاني هو القريب إلى ما نروم إليه في هذا البحث.

المعنى الثاني هو ما ذكرته بعض المعاجم القديمة، وما ركزت عليه المعاجم اللغوية المعاصرة، حيث نلاحظ إضافتها لهذا المعنى إلى معاني النقد، خاصة عندما يكون هذا النقد بين الناس، أسمته هذه المعاجم المناقشة والحوار، جاء في مختار القاموس: "النقد: خلاف النسيئة. وتمييز الدراهم [...] وناقده: ناقشه"<sup>11</sup>، وجاء في المعجم الوجيز: "والنقد: فن تمييز الجيد من الرديء، والصحيح من الفاسد في العمل الفني"<sup>12</sup>، وهكذا انتقل معنى النقد من نقد العملات إلى نقد الناس، وانتقاد الإنتاج البشري خاصة منه الأعمال الأدبية والفنية.

وقد شرح صاحب معجم اللغة العربية المعاصرة أحمد مختار عمر معنى النقد فقال: "نقد الشيء بين حسنه ورتبه، أظهر عيوبه ومحاسنه"<sup>13</sup>، ثم انتقل للحديث عن أنواع النقد، فمنها النقد الأدبي والمسرحي والقانوني والنصي، ويقول عن النقد الأدبي: "الأساليب المتبعة لفحص الآثار الأدبية، بقصد كشف الغامض وتفسير النص الأدبي والإدلاء بحكم عليه..."<sup>14</sup>، فالنقد ليس الهدف منه بيان العيوب والسلبيات والتشهير بالناس، بل محاولة الفهم والتفسير وكشف بعض الأمور الغامضة التي يظهر فيها التناقض والخلل في الإنتاج الفكري البشري، وكل ذلك بهدف الوصول إلى الحقيقة، واجتباب أخطاء السابقين والمحافظة على ما

المحاسن التي توصلوا إليها، أو قاربوا الحق من خلالها.

نأتي إلى البحث في المقصود من المقارنة، ونبدأ بالمعاني اللغوية للمقارنة، جاء في كتاب العين: "والقران: أن يُقَارَنَ بين تمرتين يأكلهما معا"<sup>15</sup>، وجاء في مقاييس اللغة: "القاف والراء والنون أصلان صحيحان، أحدهما يدل على جمع شيء لشيء والآخر شيء ينتأ بقوة وشدة. فالأول: قارنت بين شيئين [...] والأصل الآخر: القرن للشاة وغيرها، وهو ناتئ قوي"<sup>16</sup>، فواضح أن المقارنة تأتي بمعنيين أولهما الجمع، أما الثاني وهو المفاضلة فيدل عليه ما جاء في لسان العرب حيث قال ابن منظور: "وقرئت: المقوم لك في أي شيء كان"<sup>17</sup>.

أما مفهوم المقارنة بأشكالها المتنوعة فسندجه في المعجم المعاصرة منها مثلا ما جاء في المعجم الوجيز: "وقارن الشيء بالشيء: وازنه به، ويقال: الأدب المقارن، أو التشريع المقارن"<sup>18</sup>، وهكذا فالمقارنة تعني الجمع والمصاحبة، وتعني المفاضلة والموازنة، وهذا المعنى الأخير هو ما نرومه في هذا البحث، جاء في المعجم الفلسفي في بيان المقارنة: "ربط موضوعين أحدهما بالآخر ذهنيا، لاستخلاص أوجه الشبه أو الخلاف بينهما"<sup>19</sup>، وجاء فيه كذلك عن المنهج المقارن: "منهج يسلك سبيل المقارنة بين صور مختلفة من الأحداث والظواهر"<sup>20</sup>، فالمقارنة ليست عملية تقنية من عمليات وآليات المناهج الأخرى، لكنها ارتقت في بعض المجالات إلى مستوى المنهج، وهي تقوم على الموازنة بين موضوعين أو ظاهرتين ببيان أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بينهما.

يأتي أحمد مختار عمر صاحب معجم اللغة العربية المعاصرة للحديث عن المعنى اللغوي للمقارنة، ليصل إلى بيان معنى الأدب المقارن وعلم اللغة المقارن، ذلك أنهما يبحثان في التأثيرات الأدبية المتبادلة والموازنة بين اللغات للوصول إلى الظواهر المشتركة بينهما<sup>21</sup>، وهكذا فالمنهج المقارن تغلغل في كثير من الميادين والمجالات العلمية، وكل ما سبق يدل على أهمية الدراسة المقارنة في المجالات العلمية المختلفة. ولا أدل على ما أشرنا إليه من قبل ما جاء في معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية عن المنهج المقارن: "يقصد بهذا الاصطلاح في علم الاجتماع المقارنة بين مجتمعات مختلفة، أو جماعات داخل المجتمع الواحد أو نظم اجتماعية للكشف عن أوجه الشبه والاختلاف بين الظواهر الاجتماعية وإبراز أسبابها..."<sup>22</sup>، فعلم الاجتماع يستخدم المنهج المقارن للكشف عن أوجه التوافق والاختلاف بين المجتمعات وبيان أسباب التوافق وأسباب الاختلاف.

خلاصة القول إن التعريف هو تعداد الخصائص والمميزات التي تحدد الشيء وتميزه عن غيره، وأن النقد هو البحث عن الأخطاء والتناقضات في محاولة للفهم والتفسير، وأن المقارنة هي الموازنة بين أمرين بملاحظة أوجه التشابه وأوجه الاختلاف للوصول إلى فهم أسباب التشابه من جهة وأسباب الاختلاف من جهة أخرى، وكل ذلك لتجاوز السلبيات والاحتفاظ بالإيجابيات وتمييزها.

### المطلب الثاني: تعريف التفسير والموضوع

نقوم أولا بتعريف التفسير لغة واصطلاحا ثم ننتقل إلى تعريف الموضوع، فمن المعلوم أن التفسير لغة هو البيان والكشف والإيضاح، جاء في جمهرة اللغة لابن دريد: "والفسر من قولهم: فسرت الحديث أفسره فسرا، إذا بينته وأوضحته، وفسرته تفسيرا كذلك"<sup>23</sup>.

وقد بين الخليل نقل العرب للمعنى من مجال الطب إلى مجال اللغة وذلك عندما قال: "التفسير وهو بيان وتفصيل للكتاب، [...] والتفسرة: اسم للبول الذي ينظر فيه الأطباء، يُستدل به على مرض البدن، وكل شيء يُعرف به تفسير الشيء فهو التفسرة"<sup>24</sup>، فالخليل صرح في القول بنقل معنى التفسير من الطب ومعالجة

الأبدان إلى مجال فهم النصوص وبيانها، وخاصة تفسير القرآن، وليس في ذلك من حرج لأن كلا العاملين يهدف إلى فهم الغامض من الأمور والأشياء.

هذا فيما يتعلق بالمعنى اللغوي للتفسير، أما المعنى الاصطلاحي فيمكن استخراج عناصره الأساسية من خلال استعراض تعريفاته عند العديد من علماء التفسير وعلوم القرآن، منها مثلاً: تعريف الإمام الزركشي الذي قال: "التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه صلى الله عليه وسلم، وبيان معانيه واستخراج حكمه وأحكامه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصرف، وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ"<sup>25</sup>.

ما يمكن ملاحظته على تعريف الإمام الزركشي هو الإشارة إلى الأهداف الثلاثة للتفسير من بيان المعاني، ثم استخراج الأحكام، وأخيراً استخراج الحكم، هذا من خلال الجزء الأول من التعريف، أما في الجزء الثاني من تعريفه فيشير إلى الأدوات المساعدة في التفسير من علوم اللغة والنحو والصرف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ.

استخدم الزركشي في هذا التعريف الأهداف والأدوات، كما أشار إلى مستويات الفهم والتي تخضع عموماً لقدرات المفسر وما يمتلكه من أدوات، كما ترتبط من جهة أخرى بمقاصده وأهدافه من التفسير<sup>26</sup>، وقد أشار الزركشي إلى هذا الأمر عندما صرح باختلاف اهتمامات المفسرين، واختلافهم ما بين مختصر ومتوسع، قال عن التفسير: "وقد أكثر الناس فيه من الموضوعات، ما بين مختصر ومبسوط، وكلهم يقتصر على الفن الذي يغلب عليه"<sup>27</sup>، فهذا دليل على اختلاف أدوات المفسرين، وتفاوت مستويات فهمهم للنص القرآني.

إذا عدنا إلى تعريف بعض العلماء فسنلاحظ إشارتهم إلى هذه الأمور، ومن بين هذه التعاريف نأخذ تعريف محمد الطاهر بن عاشور، قال: "التفسير اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن، وما يستفاد منها باختصار أو توسع"<sup>28</sup>، وكذا تعريف الزرقاني حيث قال: "علم يُبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية"<sup>29</sup>، فالحديث عن الاختصار والتوسع، والطاقة البشرية، إشارة إلى تفاوت القدرات البشرية في الفهم، من هنا يأتي اختلاف المفسرين، وتتنوع آرائهم، وتتنوع مناهجهم ومقاصدهم.

مع تسجيل ملاحظة هامة وهي أن المتقدمين كانوا يستخدمون مصطلح التأويل بمعنى التفسير، ولكن بعد ظهور التأويلات الباطنية والكلامية التي تخرج بالنص عن دلالاته الظاهرية، وظهور من لا يتحرج من استخدام الآيات القرآنية للتدليل على آرائه ومذاهبه العقديّة، حتى ولو كانت منحرفة، انتقل الناس إلى استخدام مصطلح التفسير التزاماً منهم بظاهر النص والمعلوم من الدين بالضرورة، وخالصة القول أن التعريف الاصطلاحي للتفسير يتشكل من عناصر أساسية منها:

- 1- مستويات الفهم (الشرح، التفسير، التأويل).
- 2- وسائل التفسير (اللغة، أسباب النزول، الناسخ والمنسوخ) بالإضافة إلى (العلوم الإنسانية والكونية).
- 3- تفاوت قدرات الفهم البشرية.
- 4- الغرض والهدف من التفسير (استخراج الحكم والأحكام).
- 5- تطور التفسير بتطور المعرفة البشرية<sup>30</sup>.

سنعود بالنسبة لتعريف الموضوع أولاً إلى المعاجم اللغوية، فقد جاء في كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي قوله: "والوضيعة: نحو وضائع كسرى، كان ينقل قوماً من بلادهم ويسكنهم أرضاً أخرى حتى

يصيروا بها وضیعة أبدا [...] والمواضعة: أن تواضع أخاك أمرا فتناظره فيه... [...] والتواضع: التذليل"<sup>31</sup>، وجاء في المحكم المحيط لابن سيده: "الوضع: ضد الرفع"<sup>32</sup>، ثم أضاف: "وناقة واضع وواضعة: ترعى الحمض حول الماء [...] ووضعها ألزمها المرعى [...] والمواضعة: المناظرة في الأمر [...] وموضوع: موضع"<sup>33</sup>، ومن خلال هذه التعاريف اللغوية يمكن لنا تسجيل المعاني التي تحملها كلمة الوضع، وهي كما يلي: 1- الدونية والذلة. 2- السكون والركون والثبات في مكان معين. 3- المناظرة في أمر ما.

هذه المعاني يمكن تسجيلها وملاحظتها في ثنايا معاجم لغوية أخرى منها مثلا: تاج العروس للزبيدي<sup>34</sup>، قال الزبيدي: "والمواضعة: (الموافقة في الأمر) على شيء تُناظر فيه"<sup>35</sup>، ولسان العرب لابن منظور<sup>36</sup>، ولقد تنبه الكثير من الباحثين إلى هذه المعاني خاصة منها الإلقاء في مكان ما وتثبيتته فيه، وسموه الوضع المادي، وكذا الحط والخفض وسموه الوضع المعنوي<sup>37</sup>، لكنهم لم ينتبهوا إلى معنى الموافقة والمناظرة في أمر ما أو مسألة معينة، وهذا المعنى هو الأقرب إلى ما نحن بصدد البحث فيه.

عندما بحث عبد الستار فتح الله سعيد مدى ارتباط المعنى اللغوي بالاصطلاحي، خاصة في عنصر الركون والثبات في مكان معين، استدل بقوله عز وجل: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾ [الأنبياء/47]، حيث أن المفسر يجمع الآيات حول قضية معينة، ويثبتها ويضعها في مكانها الخاص بها المرتبط بالمعنى الكلي للقضية التي يبحث فيها<sup>38</sup>، والحقيقة أن المعنى الأقرب إلى معنى القضية هو ما تحدث عنه اللغويون عن المواضعة بمعنى الموافقة والمناظرة في مسألة أو أمر ما، ولهذا فيبدو بعض المنظرين لم يطلع على ما جاء في المعاجم اللغوية حول معنى الموضوع والمواضعة خاصة ما يتعلق بمعنى الموافقة.

بعدها نقل فتح الله سعيد مفهوم الموضوع عند المحدثين والمناطقة أتى إلى بيان معنى الموضوع عند علماء التفسير فقال هي: "القضية التي تعددت أساليبها وأماكنها في القرآن الكريم، ولها جهة واحدة تجمعها، عن طريق المعنى الواحد، أو الغاية الواحدة"<sup>39</sup>، فبالنسبة لبعض منظري التفسير الموضوعي فإن الموضوع هو القضية التي نستخرجها من القرآن الكريم، تظهر هذه القضية من خلال العديد من الآيات التي تتحد في المعنى أو الغاية، هذا من ناحية، لكن من ناحية أخرى هناك من المنظرين من يذهب إلى تعريف آخر للموضوع، فهو يرى أننا يمكن أن نستخرج الموضوع من خارج القرآن الكريم، أي من الواقع الإنساني والكوني، يقول مصطفى مسلم في تعريف الموضوع اصطلاحا: "قضية أو أمر متعلق بجانب من جوانب الحياة في العقيدة أو السلوك الاجتماعي أو مظاهر الكون التي تعرضت لها آيات القرآن الكريم"<sup>40</sup>، وعليه فحسب تعريف فتح الله سعيد فالموضوع يستقى من القرآن، بينما تعريف مصطفى مسلم يفيد أن الموضوع قد نستقيه من خارج النص القرآني أي من "الواقع"، وهذه المسألة لها أهمية كبيرة سنلاحظ تأثيرها عند تحديد مصطلح التفسير الموضوعي.

### المطلب الثالث: عرض عام لتعريفات التفسير الموضوعي.

سنكتفي في هذا المطلب بالعرض العام لأقوال منظري منهج التفسير الموضوعي في تعريفهم لهذا المنهج، مع ملاحظة أن التعريفات منها ما هو تعريف بخطوات المنهج، ومنها ما هو تعريف بماهية المنهج<sup>41</sup>، ومع ملاحظة ثانية مهمة وهي أن جل هذه التعريفات تركز على نوع واحد من التفسير الموضوعي وهو التفسير الموضوعي للموضوعات القرآنية مغفلين التفسير الموضوعي للسور القرآنية والمصطلح القرآني.

يشير أحمد عبد الله أبو زيد إلى تعريفات التفسير الموضوعي ابتداء من عمل محمود شلتوت ومحمد عبد الله دراز وأمين الخولي التي ركزت في تعريفه على ذكر خطوات المنهج وكما يقول: "ما سنذكره هنا مما قدمه الدكتور محمد دراز (1894-1958م) ليس تعريفاً للتفسير الموضوعي، بل هو تعريف رسمه لمنهجه في دراسته المهمة (دستور الأخلاق الإسلامية)"<sup>42</sup>، وهكذا فمعظم التعريفات تركز في الحقيقة على الخطوات العملية للتفسير الموضوعي أي على خطوات المنهج، ويمكن تتبع العديد من التعريفات المختلفة في مثل هذا الكتاب وكذا في كتاب "مباحث في التفسير الموضوعي" لمصطفى مسلم<sup>43</sup>، و"فيض الرحمن في التفسير الموضوعي للقرآن" لتوفيق علوان<sup>44</sup>، و"التفسير الموضوعي ومنهجية البحث فيه" للزياد خليل الدغامين<sup>45</sup>.

يقول محمد باقر الصدر عند حديثه عن التفسير الموضوعي: "إن الدراسة الموضوعية هي تلك التي تطرح موضوعاً من الموضوعات في أي حقل من حقول الإنسان والكون والحياة، وتتجه إلى درسه وتقييمه من زاوية قرآنية بهدف الخروج من خلاله بنظرية قرآنية محددة إزاءه"<sup>46</sup>.

وعرف كل من أحمد السيد الكومي ومحمد يوسف القاسم التفسير الموضوعي فقالوا: "التفسير الموضوعي: وهو بيان الآيات القرآنية ذات الموضوع الواحد وإن اختلفت عباراتها وتعددت أماكنها مع الكشف عن أطراف الموضوع حتى يستوعب المفسر جميع نواحيه ويلم بكل أطرافه وإن أعوزه ذلك لجأ إلى التعرض لبعض الأحاديث المناسبة للمقام لتزيدها إيضاحاً وبياناً"<sup>47</sup>.

وعرفه عبد الستار فتح الله سعيد فقال: "هو علم يبحث في قضايا القرآن، المتحددة معنى أو غاية، عن طريق جمع آياتها المتفرقة، والنظر فيها، بشروط مخصوصة، لبيان معناها واستخراج عناصرها، وربطها برباط جامع"<sup>48</sup>.

واختار مصطفى مسلم التعريف الذي جاء فيه: "علم يتناول القضايا حسب المقاصد القرآنية من خلال سورة أو أكثر"<sup>49</sup>، أما أحمد رحمانى فعرفه كما يلي: "هو منهج ينهض بتفسير الآيات المتضاربة على إبراز خصائص موضوع محدد في القرآن كله أو في السورة منه مركزاً ومعبراً عن قضية محددة تتبلور عنها نظرية في قضية من قضايا الحياة أو تصور عن أمر من أمور الكون والملوكوت"<sup>50</sup>، كما يقسم أحمد رحمانى التعاريف إلى تعريفات باعتبار خطوات المنهج وتعريفات باعتبار الموضوع، ويؤكد على أن تعريف الباقر هو التعريف الوحيد باعتبار الموضوع، ثم يقدم لنا تعريفاً جديداً قال فيه: "التفسير الموضوعي منهج مستحدث في الدراسة القرآنية يستهدف سبر أغوار الموضوعات المختلفة من اجتماعية وأخلاقية وكونية وغيرها، من خلال تفسير سور القرآن بعدها كلا يعبر عن موضوع واحد، أو من خلال تفسير الآيات المجموعة للتعبير عن عناصر موضوع معين لغرض الخروج بتصور سليم حوله أو نظرية علمية فيه"<sup>51</sup>.

ويعرفه زاهر بن عواض الألمعي فيقول: "هو جمع الآيات القرآنية التي تتحدث عن موضوع واحد، مشتركة في الهدف، وترتيبها على حسب النزول-كلما أمكن ذلك-ثم تناوله بالشرح، والتفصيل، وبيان حكمة الشارع في شرعه وقوانينه، مع الإحاطة التامة بكل جوانب الموضوع كما ورد في القرآن، والكشف عما يمكن أن يكون قد أثير حوله من شبه الضالين الملحددين من أعداء الدين"<sup>52</sup>.

ويعرفه توفيق علوان بقوله: "علم يبحث في موضوع لفظي أو معنوي من كتاب الله أو بعضه من حيث مراد الله بحسب الطاقة البشرية"<sup>53</sup>.

## المطلب الرابع: نقد عام لتعريفات التفسير الموضوعي

سنلاحظ الحاسة النقدية لتعريف التفسير الموضوعي عند بعض الباحثين بخلاف آخرين، ومن أهم النقاد في هذا المجال خليل زياد الدغامين وسامر عبد الرحمن رشواني، فالأول انتقد المنظرين عند بحثهم لجذور التفسير الموضوعي حيث أغفلوا أعمال الجاحظ والتي يراها جديرة بالاهتمام، والثاني سمى دراسته "التفسير الموضوعي -دراسة نقدية-"، ومثل هذه الأعمال النقدية هي التي تساهم في تطوير العلوم والمناهج. من خلال النظرة العامة لتعريفات التفسير الموضوعي نجد أنها تركز على ذكر مجال تطبيق التفسير الموضوعي وهو القرآن الكريم، كما أنها تتحدث عن الوسيلة لذلك وهو الاستقراء والجمع، وبعضها يتحدث عن الهدف والغاية من استخدام النوع من التفسير، إلا أنها تختلف بعد ذلك في قضايا أهمها اختلافهم في ماهية التفسير الموضوعي أهو علم أم منهج؟، ومن أين ننطلق عند تطبيق التفسير الموضوعي هل ننطلق من الواقع أم من النص؟، وأخيرا هل يمكن تفريع التفسير الموضوعي إلى أنواع مختلفة؟، تجميعي وكشفي ومصطلحي، وما سبب هذا التفريع وما هي مبرراته؟، ومن أمثلة الانتقادات الموجهة للنوع الأخير من التفسير الموضوعي هو التساؤل التالي: ألا يعتبر التفسير الموضوعي للمصطلح عودة ورجوعا إلى المنهج التحليلي في التفسير؟.

وفي الحقيقة فإن معظم هذه الانتقادات والاختلافات تزيد الهوة بين العلماء والباحثين بسبب غياب التمحيص وقلة الدراسة والتدقيق، وحسب رأيي فإن أهم قضية نقدية في التفسير الموضوعي هي مسألة الانطلاق هل يكون من الواقع أم من النص، وهذا ما سنأتي إلى تفصيله وبيانه في المبحث الثاني.

## المبحث الثاني: أوجه الاتفاق بين تعريفات التفسير الموضوعي

سنبدأ أولا باستعراض أوجه التشابه بين تعريفات التفسير الموضوعي ولنبحث ثانيا أوجه الاختلاف، فأوجه التشابه تتركز في ثلاثة أوجه هي: دراسة القضايا القرآنية، الجمع والاستقراء، والهدف هو البيان والخروج بتصور قرآني ودراسة القضايا القرآنية تمثل مجال ومساحة العمل، أما الجمع والاستقراء فيمثل الأداة، وأما البيان والخروج بتصور عن القضية القرآنية فيمثل الهدف.

## المطلب الأول: المجال "دراسة القضايا القرآنية"

عند استعراض تعريفات التفسير الموضوعي تظهر لنا بداية أن جلها متفقة على دراسة القضايا والموضوعات القرآنية، فالمجال محدد ومتفق عليه، وهو قضايا وموضوعات القرآن الكريم، فالكومي يقول في تعريفه: "التفسير الموضوعي: وهو بيان الآيات القرآنية ذات الموضوع الواحد..."<sup>54</sup>، وعبدالستار فتح الله سعيد يقول: "هو علم يبحث في قضايا القرآن، المتحدة معنى أو غاية"<sup>55</sup>، ومصطفى مسلم يصرح بمسمى القضايا القرآنية عند قوله: "هو علم يتناول القضايا حسب المقاصد القرآنية"<sup>56</sup>، ويؤكد أحمد رحمانى على ذلك بقوله: "هو منهج ينهض بتفسير الآيات المتضاربة على إبراز خصائص موضوع محدد في القرآن كله أو في السورة منه"<sup>57</sup>.

لا شك في اتفاق المنظرين على أن التفسير الموضوعي يقوم ببحث ودراسة الموضوعات القرآنية، لكن اختلافهم يكمن في المنطلق، هل ننطلق في دراسة هذه الموضوعات من النص أم من الواقع؟ وبمعنى آخر هل نستقي هذه الموضوعات من النص القرآني أم من الواقع الإنساني والكوني؟. هذا ما أثاره محمد باقر الصدر، لهذا نجده يعطي معاني أخرى للموضوعية، فالمعنى الأول للموضوعية الانطلاق من الواقع والمعنى الثاني هو الانطلاق من القضية القرآنية، وهكذا فمن جهة نجد محمد باقر الصدر يذهب إلى أن الموضوعات تستقى من الواقع ومن الحياة البشرية، قال: "فاصطلاح الموضوعي...بمعنى أنه يبدأ من



الموضوع والواقع الخارجي، ويعود إلى القرآن الكريم، والتوحيدي، باعتبار أنه يوحد بين التجربة البشرية وبين القرآن الكريم...<sup>58</sup>.

ويضيف بعد ذلك أن التفسير يكون موضوعياً "باعتبار أنه يختار مجموعة من الآيات تشرك في موضوع واحد، وهو توحيدي باعتبار أنه يوحد بين مدلولات هذه الآيات ضمن مركب نظري واحد، ليخلص بالتالي إلى تحديد إطار نظرية واضحة"<sup>59</sup>، وعليه فمحمد باقر الصدر يعترف من جهة بأن الموضوع نستقيه من النص، لكنه دائماً يفضل الانطلاق من الواقع، ومصطلح التوحيدي عنده إنما لتوحيد الواقع مع النص، ولتوحيد النصوص مع بعضها البعض، وهذا هو معنى دراسة القضية القرآنية.

وخلاصة القول أن منظري التفسير الموضوعي متفقون عموماً على أن التفسير الموضوعي يدرس القضايا القرآنية سواء كان المنطلق من داخل النص القرآني أم من خارجه.

### المطلب الثاني: الأداة "الجمع والاستقراء"

يتفق معظم المنظرين على استخدام أداة الجمع والاستقراء، فهذا أحمد السيد الكومي يقول: "التفسير الموضوعي: وهو بيان الآيات القرآنية ذات الموضوع الواحد وإن اختلفت عباراتها وتعددت أماكنها مع الكشف عن أطراف الموضوع حتى يستوعب المفسر جميع نواحيه..."<sup>60</sup>، وهو يشير هنا بالاختلاف في العبارات والتعدد في الأماكن إلى الجمع والاستقراء الجيد لجميع الآيات التي تناولت الموضوع.

وعبد الستار فتح الله سعيد يقول: "هو علم يبحث في قضايا القرآن، المتحددة معنى أو غاية، عن طريق جمع آياتها المتفرقة..."<sup>61</sup>، وواضح وجلي استخدام فتح الله معيد لمفردة الجمع فهي أداة أساسية لا يقوم المنهج إلا على أساسها، ويقول زاهر بن عواض الألمعي: "هو جمع الآيات القرآنية التي تتحدث عن موضوع واحد، مشتركة في الهدف..."<sup>62</sup>، وواضح وجلي كذلك تأكيد الألمعي على الجمع والاستيعاب لجمع الآيات القرآنية التي تحدثت وأشارت إلى الموضوع والقضية المدروسة.

هذه التعاريف تدخل ضمن تلك التي عرفت التفسير الموضوعي بالمنهج وخطواته لذا فهي تؤكد على مسألة الجمع والاستقراء، وهناك تعريفات حاولت تعريف التفسير الموضوعي بماهيته وهويته وهذه الأخيرة أغفلت ذكر مثل هذه الخصائص خاصة تلك الخاصة المتعلقة بالجمع والاستقراء.

في تعريف أحمد رحمانى للتفسير الموضوعي إشارة إلى الجمع حيث يقول: "هو منهج ينهض بتفسير الآيات المتضافرة على إبراز خصائص موضوع محدد"<sup>63</sup>، فحديثه عن الآيات المتضافرة هو إشارة إلى الجمع والاستقراء الجيد للآيات التي تحدثت عن الموضوع.

ويشير محمد باقر الصدر إلى الجمع والاستقراء عند قوله أن التفسير يكون موضوعياً "باعتبار أنه يختار مجموعة من الآيات تشترك في موضوع واحد..."<sup>64</sup>، فالحديث هنا عن الآيات المشتركة يعني جمع الآيات واستقراءها، بالاتفاق واضح على استعمال أداة الجمع والاستقراء.

يؤكد سامر عبد الرحمن رشواني وجهي الاتفاق المتمثلين في القضايا القرآنية والجمع والاستقراء فيقول: "يقوم مفهوم التفسير الموضوعي للقرآن على عنصرين رئيسيين: الأول: (الكلية) [...] الثاني (القضية) أو الموضوع..."<sup>65</sup>، فدراسة القضايا القرآنية واستخدام أدوات الجمع والاستقراء من أهم أوجه التشابه في تعريفات المنظرين للتفسير الموضوعي.

### المطلب الثالث: الهدف "البيان والخروج بتصوير"

ما من شك أن تعريفات التفسير متفقة على هدف واحد وهو فهم مراد الله تعالى، وهذا الفهم يتمظهر في التفسير الموضوعي من خلال بيان القضايا القرآنية والخروج بتصوير حولها، وهناك من يجعل الهدف

بعد ذلك هو الرد على شبهات المنكرين للدين والمشككين في الإسلام.

نلاحظ هدف التفسير الموضوعي في تعريفات المنظرين من خلال ما يلي، فهذا أحمد السيد الكومي ومحمد القاسم يشيران إلى الهدف بقولهما: "التفسير الموضوعي: وهو بيان الآيات القرآنية ذات الموضوع الواحد[...] مع الكشف عن أطراف الموضوع حتى يستوعب المفسر جمح نواحيه"<sup>66</sup>، ويؤكد عبد الستار فتح الله سعيد على الهدف ذلك بقوله: "هو علم يبحث في قضايا القرآن، المتحددة معنى أو غاية[...] للبيان معناها واستخراج عناصرها، وربطها برباط جامع"<sup>67</sup>، ويعرفه زاهر بن عواض الألمعي فيقول: "هو جمع الآيات القرآنية التي تتحدث عن موضوع واحد، مشتركة في الهدف، [...] وبيان حكمة الشارع في شرعه وقوانينه، [...] والكشف عما يمكن أن يكون قد أثير حوله من شبه الضالين الملحد من أعداء الدين"<sup>68</sup>، فمعظم التعريفات تذكر الهدف وتحدده وهو بيان الموضوعات القرآنية، وهناك من لا يكتفي بالبيان والإيضاح ومحاولة الفهم بل يذهب إلى الخروج بتصور قرآني حول القضايا، وأكثر من ذلك الوصول إلى نظريات حول تلك القضايا والموضوعات.

وأول من ركز على الخروج بنظرية أو تصور هو محمد باقر الصدر حيث قال: "إن الدراسة الموضوعية هي تلك التي تطرح موضوعا من الموضوعات [...] بهدف الخروج من خلاله بنظرية قرآنية محددة إزاءه"<sup>69</sup>، ووافقه أحمد رحمانى عندما قال: "التفسير الموضوعي منهج مستحدث في الدراسة القرآنية يستهدف سبر أغوار الموضوعات المختلفة [...] لغرض الخروج بتصور سليم حوله أو نظرية علمية فيه"<sup>70</sup>، فالتركيز على الهدف من التفسير الموضوعي واضح في التعريفات الاصطلاحية، سواء كان الهدف هو بيان وشرح تلك الموضوعات، أو استخلاص تصور أو نظرية حول تلك الموضوعات. خلاصة القول أن معظم التعريفات متفقة على ذكر المجال وهو القضايا القرآنية والأداة وهي الجمع والاستقراء والهدف وهو بيان الموضوعات القرآنية أو الخروج بتصور قرآني حولها.

### المبحث الثالث: أوجه الاختلاف بين تعريفات التفسير الموضوعي

بداية يجب تسجيل ملاحظة مهمة وهي التفريق بين التعريفات التي وضعت على أساس المنهج، وتلك التي وضعت على أساس الماهية، فمعظم أوجه الاتفاق نجدها في التعريفات المنهجية، بمعنى تلك التي تركز على الخطوات المنهجية التطبيقية للتفسير الموضوعي، يقول سامر عبد الرحمن رشواني ناقدا للتعريفات المنهجية: "لقد وقعت معظم هذه التعريفات في خلط بين تحديد ماهية التفسير الموضوعي، وبين شرح منهجه وتبيان طريقته، فوجدنا معظمها قد مال إلى تحديد المنهج والطريقة دون توضيح الماهية المانزة للتفسير الموضوعي للقرآن عن غيره من أنواع التفسير"<sup>71</sup>، وعليه فمعظم التعريفات ذهبت إلى تعريفه بخطوات المنهج، أما بالنسبة للتعريفات الماهوية فهي لا تتعدى تعريفين هما تعريف مصطفى مسلم وتوفيق علوان، قال مصطفى مسلم عن التفسير الموضوعي: "هو علم يتناول القضايا حسب المقاصد القرآنية من خلال سورة أو أكثر"<sup>72</sup>، وعرفه توفيق علوان بقوله: "علم يبحث في موضوع لفظي أو معنوي من كتاب الله أو بعضه من حيث مراد الله بحسب الطاقة البشرية"<sup>73</sup>، فكلاهما يتفق على عد التفسير الموضوعي علما، وبهذا هم يخالفون الذين يرون أنه منهج من المناهج، مع أنهم متفقون على أن مجاله هو دراسة القضايا القرآنية، ومصطفى مسلم يركز على إدخال التفسير الموضوعي للسور القرآنية، وعلوان حاول إدراج جميع الألوان من تفسير للموضوعات إلى تفسير السور والمصطلحات في تعريف اصطلاحى واحد.

سندرس في هذا المبحث أوجه الاختلاف بين تعريفات التفسير الموضوعي، وأهمها ثلاثة أوجه هي: أولا: بين العلم والمنهج، ثانيا: المنطلق، هل من النص أم من الواقع؟، وثالثا: الأنواع، بين تجميعي وكشفي ومصطلحي.

**المطلب الأول: بين العلم والمنهج**

اختلف منظرو التفسير الموضوعي بين من يعتبره علما، وبين من يعده منهجا، فمن الذين يعدونه علما عبد الستار فتح الله سعيد، مصطفى مسلم، وتوفيق علوان، يقول عبد الستار فتح الله: "هو علم يبحث في قضايا القرآن،...."74، ويقول مصطفى مسلم: "هو علم يتناول القضايا حسب المقاصد القرآنية من خلال سورة أو أكثر"75، ويقول توفيق علوان: "علم يبحث في موضوع لفظي أو معنوي في كتاب الله أو بعضه من حيث مراد الله بحسب الطاقة البشرية"76.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك من يعده منهجا من مناهج التفسير، ويصرح بذلك، ومن أبرزهم أحمد رحمانى الذي يقول: "هو منهج ينهض بتفسير الآيات المتضادة... "77، ويصرح في تعريف آخر بأنه منهج جديد قال: "التفسير الموضوعي منهج مستحدث في الدراسة القرآنية يستهدف سبر أغوار الموضوعات المختلفة..."78.

جاء في المعجم الوجيز بأن العلم هو "إدراك الشيء بحقيقته"79 وهو: "مجموع مسائل وأصول كلية تدور حول موضوع واحد، وتعالج بمنهج معين، وتنتهي إلى بعض النظريات والقوانين"80 وعليه فالعلوم تتميز بموضوعاتها، فموضوع علم الفيزياء هو الكون المادي، وموضوع علم الاجتماع هو المجتمعات البشرية، كما تتميز العلوم كذلك بمنهجها ونظرياتها ثم بالقوانين التي تصل إليها وتثبتها أخيرا، وعليه فالمنهج أداة للعلم، وقد جاء في نفس المعجم عن المنهج والمنهاج هو "الطريق الواضح [...] والخطة المرسومة"81، فالعلوم تتميز عن بعضها بمنهجها المختلفة المتنوعة فهناك المنهج التجريبي، والمنهج التاريخي، والوصفي وغيرها.

انتقد أحمد رحمانى الذين اعتبروا التفسير الموضوعي علما فقال: "ولا شك أن اعتباره علما هو من باب المبالغات، إذ هو في الواقع منهج من مناهج التفسير، وليس علما قائما بذاته، لأنه يبحث الموضوع نفسه وهو القرآن لكن بطريقة تختلف عما ألفناه عند علماء التفسير، وإن رأينا مثلها عند الفقهاء"82، كما ينتقد خليل زياد الدغامين اعتبار التفسير الموضوعي علما حيث يقول: "وصف التفسير الموضوعي بأنه منهج، وبأنه علم يعد تسوية بين الوسيلة التي تمثل المنهج، والغاية التي تمثل العلم"83.

لقد اعتبر أحمد رحمانى عد التفسير الموضوعي علما من المبالغات، وفرق الدغامين بين العلم والمنهج فالمنهج وسيلة والعلم غاية، والتفسير الموضوعي وسيلة من الوسائل وليس غاية، وأكد أحمد رحمانى أن هذا المنهج قد استخدمه الفقهاء قبل المفسرين متبعا في ذلك رأي محمد باقر الصدر، والحقيقة أن المفسرين قد استخدموا المنهج الموضوعي خلال دراستهم لقصص الأنبياء في الموسوعات التاريخية، وليس في الموسوعات التفسيرية التحليلية<sup>84</sup>، لقد كتب الطبري في قصص الأنبياء في موسوعته التاريخية "تاريخ الرسل والملوك"، وألف ابن كثير في القصص القرآني في موسوعته التاريخية "البداية والنهاية"، فمن المؤكد أنهم استخدموا المنهج الموضوعي لدراسة حياة وتاريخ الأنبياء والرسل عليهم السلام.

**المطلب الثاني: الانطلاق من النص أو من الواقع**

من بين أوجه الاختلاف بين تعريفات التفسير الموضوعي مسألة المنطلق، هل ننطلق من الواقع أم من النص؟ فمن أين نستقي القضايا التي نريد دراستها من خلال القرآن الكريم؟ هنا نقف أمام مجموعة من التعاريف الاصطلاحية كلها تشير إلى أن الموضوعات هي عبارة عن قضايا القرآن، أي أنها تستخرج من القرآن، ولهذا نجد أن تطبيقات هذا الاتجاه تذهب إلى موضوعات مستقاة من القرآن، ففتح الله سعيد مثلا يدرس الموضوعات التالية: الوحدانية والتوحيد في القرآن الكريم، المعية في ضوء القرآن، التبعية في ضوء

القرآن، العلم والعلماء، الآخرة ومشاهدها...

ومن جهة أخرى نجد محمد باقر الصدر يذهب إلى أن الموضوعات تستقى من الواقع ومن الحياة البشرية، يقول: "فاصطلاح الموضوعي...بمعنى أنه يبدأ من الموضوع والواقع الخارجي، ويعود إلى القرآن الكريم، والتوحيدي، باعتبار أنه يوحد بين التجربة البشرية وبين القرآن الكريم، لا بمعنى أنه يخضع القرآن للتجربة البشري..."<sup>85</sup>.

ويضيف بعد ذلك أن التفسير يكون موضوعيا "باعتبار أنه يختار مجموعة من الآيات تشترك في موضوع واحد، وهو توحيدي باعتبار أنه يوجد بين مدلولات هذه الآيات ضمن مركب نظري واحد، ليخلص بالتالي إلى تحديد إطار نظرية واضحة"<sup>86</sup>، وعليه فمحمد باقر الصدر يعترف من جهة بأن الموضوع قد نستقيه من النص، لكنه دائما يفضل الانطلاق من الواقع، ومصطلح التوحيدي عنده إنما لتوحيد الواقع مع النص، ولتوحيد النصوص مع بعضها البعض، لقد ذهب محمد باقر الصدر إلى التركيز على الانطلاق من الواقع، لأنه عندما عقد مقارنة بين التفسير والفقهاء، وجد أن الفقه تطور وبقي فاعلا في حياة المسلمين لارتباطه بالواقع، واعتماده المنهج الموضوعي، بينما التفسير تأخر ولم يكن له الحضور والفاعلية والتأثير في حياة المسلمين لأنه لم يرتبط بالواقع، ولم يعتمد المنهج الموضوعي، وإنما اعتمد المنهج التجزيئي التحليلي.

قال محمد باقر الصدر: "ومن خلال المقارنة بين الدراسات القرآنية والدراسات الفقهية، نلاحظ اختلاف مواقع الاتجاهين على الصعيدين، فبينما انتشر الاتجاه الموضوعي وساد على الصعيد الفقهي منذ خطوات نموه الأولى..."<sup>87</sup>، ثم يضيف: "وهذا كان ديدن الفقهاء حيث نجد أن وقائع الحياة تكاد تنعكس عليهم في واقع حياتهم المعاش، فصوروه من خلال ما طرحوه من قضايا بأشكال متعددة، عملوا على استنباط أحكامها وحلولها من مصادرها الأصلية في الشريعة المقدسة، وهذا يبرز بوضوح الاتجاه الموضوعي لدى هؤلاء الفقهاء على شكل جباية، مضاربة، مزارعة...لأنه يبدأ بالواقع القائم وينتهي إلى الشريعة في مقام التعريف على حكم هذا الواقع"<sup>88</sup>.

فالفقيه إذن ينطلق من أسئلة ونوازل الواقع، ويذهب إلى النص، ليعود ويستخرج الحكم لعلاج نوازل الواقع، فمن أين يبدأ المفسر عمله حسب محمد باقر الصدر؟، قال: "إن الدراسة الموضوعية هي تلك التي تطرح موضوعا من الموضوعات في أي حقل من حقول الإنسان والكون والحياة، وتتجه إلى درسه وتقييمه من زاوية قرآنية بهدف الخروج من خلاله بنظرية قرآنية محددة إزاءه"<sup>89</sup>، إذن هذا هو التفسير الموضوعي عند باقر الصدر، ينطلق من الواقع ويذهب إلى النص ليستخرج نظرية أو تصورا حول الموضوع، ثم ليعود إلى الواقع لمعالجته حسب تلك النظرية وذلك التصور.

الانطلاق من الواقع والعودة إلى النص، هي المسألة التي أثارت بعض الانتقادات، يقول الدغامين: "ليست الانطلاقة من الواقع هي الوجهة الوحيد في منهج التفسير الموضوعي، ولكن هناك انطلاقة أخرى مقابلة، تنطلق من القرآن وتنتج نحو الواقع"<sup>90</sup>، لكن قوة الطرح الذي قدمه محمد باقر الصدر، خاصة عند مقارنته لعمل المفسر بعمل الفقيه، لم تترك مجالا كبيرا للانتقاد، لهذا تقبل الدغامين الانطلاق من الواقع، ورغم ذلك فإنه يعود ليذكر بالانطلاق من النص، وهذا لهيمنة المنهج التجزيئي على عقول المفسرين، ولسيطرة النظرة العقديّة، وعدم تقبل التغيير في الفكر والمنهج، لقد مثل الدغامين لما ذهب إليه بمسألة بناء التصور العقدي للإنسان المسلم والتي يجب أن تنطلق من النص، أما تحكيم الواقع البشري في النص فهذا ما لا يتقبله خليل الدغامين، وهذا لم يقله محمد باقر الصدر، ولا يمكننا تقويل الرجل ما لم يقله.

ناقش رشواني مسألة اختيار الموضوع في التفسير الموضوعي وقسمه إلى نوعين الموضوع القرآني

والموضوع الواقعي، قال عن الموضوع القرآني: "إن النظر في مدونات التفسير الموضوعي التأصيلي منها والتطبيقي يوقفنا على طريقتين مختلفتين في اختيار المواضيع المفسرة موضوعيا، طريقة تعتمد النص القرآني أصلا تستمد منه الموضوعات وتفسرها من خلاله، وطريقة أخرى ترى في الواقع مصدر المواضيع التي ينبغي تفسيرها"<sup>91</sup>، وهكذا فالاختلاف واضح بين اتجاهين في تعريف وتحديد مصطلح التفسير الموضوعي، وهذا ما أنتج اختلافا في تطبيق المنهج واستخدامه، يتجلى ذلك في النماذج التطبيقية القديمة، رغم أن معظمها تميل إلى العمل في الموضوعات القرآنية لا الموضوعات الواقعية، ومن المفروض أن هذا التنوع والاختلاف يكون سببا للتطور والانفتاح على الفكر البشري، ولا يكون مدعاة للتوقع والانحصار والتضييق على الفهم والتفسير، وعليه فيمكن الحديث عن التفسير الموضوعي الواقعي، والتفسير الموضوعي النصي.

### المطلب الثالث: التعريف بالنوع "تجميحي، كشفي، ومصطلحي"

من بين أوجه الاختلاف تلك المتعلقة بتعريف التفسير الموضوعي بالاقتران على نوع واحد، أو بتوسيع التعريف ليشمل النوعين الآخرين، فمنهم من يركز على التفسير الموضوعي للموضوعات القرآنية، ومنهم من حاول إضافة التفسير الموضوعي للسور القرآنية، ومنهم من أضاف المصطلح القرآني، وإذا تتبعنا تعريف عبد الستار فتح الله سعيد سنجده يقصر التفسير الموضوعي في ذلك المتعلق بالموضوع، ولا يأخذ بالذي يتعلق بالسورة ولا بالمصطلح، لأنه لا يعتبرهما من التفسير الموضوعي أصلا.

أما إذا نظرنا إلى من جاء بعده من المنظرين كمصطفى مسلم مثلا، والذي طبع كتابه سنة 1989م، فإننا سنلاحظ تطورا في تفرع التفسير الموضوعي إلى أنواع، فعند حديثه عن ألوان التفسير الموضوعي نجده يتحدث عن اللون الأول، وبدون أن يعطي له اسما، قال عن هذا اللون: "أن يتتبع الباحث لفظة من كلمات القرآن ثم يجمع الآيات التي ترد فيها اللفظة [...] يحاول استنباط دلالات الكلمة من خلال استعمال القرآن الكريم لها"<sup>92</sup>، ثم يضيف قائلا عن اللون الثاني: "تحديد موضوع ما يلحظ الباحث تعرض القرآن له بأساليب متنوعة في العرض والتحليل والمناقشة والتعليق"<sup>93</sup>. واللون الثالث يتعلق بالسورة القرآنية حيث يبحث عن الهدف الأساسي من السورة الواحدة، ويكون هذا الهدف هو محور التفسير الموضوعي في السورة<sup>94</sup>.

نلاحظ هنا أن مصطفى مسلم قد وضحت لديه أنواع التفسير الموضوعي، وتحددت في ثلاثة أنواع فقط، بخلاف فتح الله الذي أغرق نفسه في تقسيمات مختلفة، لها علاقة بمدى التوسع والتضييق في دراسة الموضوع القرآني الواحد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نلاحظ تقبل مصطفى مسلم للنوع المتعلق بالسورة، والذي رفضه فتح الله سعيد، ثم إن فتح الله سعيد لم يتحدث عن التفسير المتعلق بالمفردات القرآنية، ولكن مصطفى مسلم اعتبره لونا من ألوان التفسير الموضوعي، ورغم هذا الوضوح عند مصطفى مسلم إلا أنه لم يعط لهذه الألوان أسماء اصطلاحية.

بالنسبة لمحمد باقر الصدر، والذي صدر كتابه "السنن التاريخية في القرآن" سنة 1408هـ - 1989م، ومع العلم أنه عبارة عن محاضرات ألقيت على علماء الحوزة العلمية بالنجف سنوات السبعينيات، لا غرابة أن نجده يتناول بالدرس نوعا واحدا فقط هو التفسير الموضوعي (التوحيدي) المتعلق بالموضوعات القرآنية المختلفة.

ومن الملاحظ كذلك أن كتاب صلاح عبد الفتاح الخالدي قد ظهر في 1997م، وكتاب أحمد رحمانى في سنة 1998م، إلا أن صلاح عبد الفتاح الخالدي تناول التفسير الموضوعي بالتقسيم إلى ثلاثة أنواع، بينما

أحمد رحمانى لا يتعرض إلا إلى قسمين فقط، وقد أطلق الخالدي على هذه الأقسام اسم الألوان، ألوان التفسير الموضوعي<sup>95</sup>، وهي على التوالي: التفسير الموضوعي للمصطلح القرآني، والتفسير الموضوعي للموضوع القرآني، والتفسير الموضوعي للسور القرآنية.

والخالدي هنا يتابع خطوات مصطفى سلم، والتي سماها بهذا الاسم، أما بالنسبة لأحمد رحمانى فإنه لا يجعل التفسير الموضوعي إلا قسمين، أما الأول فأعطاه اسم التفسير التجميعي، والثاني اسم التفسير الكشفي، يسمي علي آل موسى هذا الاختلاف بالاختلاف في المدى بين الكشفي والتجميعي يقول: "وقد أثرت رؤية المعرف لمدى شمولية وسعة التفسير الموضوعي في تعريفه"<sup>96</sup>، فهناك من اقتصر في تعريفه على التفسير الموضوعي التجميعي، وهناك من أضاف الكشفي والمصطلحي.

هذا الاختلاف أدى بالبعض إلى المناداة بفصل هذه الأنواع عن بعضها البعض، تقول عيادة بن أيوب الكبيسي بعد عرضها لتعريف التفسير الموضوعي: "ولهذا وبعد التأمل في عنوان هذا العلم (التفسير الموضوعي)، أقول: حبذا لو اقتصر على هذا اللون من التفسير الموضوعي وهو الموضوع القرآني، وتم اختيار مسميات جديدة للأنواع الأخرى"<sup>97</sup>، ويقول محمد إقبال عروي: "يتم إدراج تفسير السورة الواحدة [...] في مسمى التفسير الموضوعي ومشمولاته، وهذا يحتاج إلى تصويب [...] فمنطلق البحث مختلف وامتدادات النظر متقابلة، إذ إشعاع البحث في التفسير الموضوعي متجه من الآية الواحدة في اتجاه آيات أخرى في مختلف سور القرآن، بينما إشعاع البحث في الوحدة الموضوعية منكفى على ذاته داخل بنية السورة لا يتجاوزها"<sup>98</sup>.

لهذا لا غرابة في الدعوة إلى الفصل بين أنواع التفسير الموضوعي ووضع تعريف خاص بكل نوع، وهذا من أسباب تطور المنهج، ومن دواعي التدقيق والتعمق فيه، وكل ذلك يعد خدمة للقرآن الكريم، وعملا يصب في بيانه وفهمه وتدبره.

#### خاتمة:

خلاصة القول أن الدراسة المقارنة النقدية لتعريفات التفسير الموضوعي قد أوصلتنا إلى بيان أوجه الاتفاق وهي: المجال وهو دراسة القضايا القرآنية، والأداة وهي الجمع والاستقراء، والهدف وهو البيان والخروج بتصورات قرآنية.

أما أوجه الاختلاف فتتمثل في التردد بين كونه علما أو منهجا، والراجح أنه منهج من مناهج تفسير القرآن الكريم، والثاني يتعلق بالمنطلق، هل ننطلق من النص أم من الواقع، وهذا ما حدا بالبعض إلى الفصل بين الموضوعات فمنها الموضوعات القرآنية والموضوعات الواقعية، وعليه فيمكن القول بالتفسير الموضوعي الواقعي والتفسير الموضوعي النصي، وهذه الإضافة من أهم الإضافات النقدية للمنهج الموضوعي، والاختلاف الأخير سببه الاختلاف في الأخذ بأنواع التفسير الموضوعي من تجميعي وكشفي ومصطلحي، ونحن من الداعين للفصل بين هذه الأنواع لأن لكل نوع مجاله وخطواته وأهدافه، وهذا الفصل سيكون سببا لتحسين وتطوير المنهج الموضوعي خدمة للقرآن واستخراجا لدرره وكنوزه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

#### الهوامش:

- 1- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، مكتبة لبنان، ط:1986م، ص180.
- 2- مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، ط:1399هـ-1979م، ج4/ص281.

- 3- مختار الصحاح، ص179.
- 4- مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، ت: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط4: 1430هـ-2009م، ص560. ينظر كذلك: تاج العروس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، (د،ت)، (د،ط)، ج24/ص133.
- 5- المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، ط1400:هـ-1980م، ص415.
- 6- معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل، ط1429:هـ-2008م، ص1486.
- 7- معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، أحمد زكي بدوي، مكتبة لبنان، بيروت، ط:1982، ص99.
- 8- كتاب العين مرتباً على حروف المعجم، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ت: عبد الحميد هندراوي، دار الكب العلمية، بيروت، ط1: 2003م-1424هـ، ج4/ص255.
- 9- مختار الصحاح، ص280.
- 10- القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ت: أنس محمد الشامي، زكريا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، ط:1429هـ-2008م، ص1640.
- 11- مختار القاموس، الطاهر أحمد الزاوي، دار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، (د،ت)، ص615.
- 12- المعجم الوجيز، ص629.
- 13- معجم اللغة العربية المعاصرة، ص2264.
- 14- المرجع نفسه، ص2265.
- 15- كتاب العين مرتباً على حروف المعجم، ج3/ص383.
- 16- مقاييس اللغة، ج5/ص76-77.
- 17- لسان العرب، ابن منظور، ت: عبد الله علي الكبير، محمد احمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، ص3611.
- 18- المعجم الوجيز، ص499.
- 19- المعجم الفلسفي، ص189.
- 20- المرجع نفسه.
- 21- معجم اللغة العربية المعاصرة، ص1806-1807.
- 22- معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ص75.
- 23- كتاب جمهرة اللغة، ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، ت: رمزي منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1: 1987م، ج2/ص718.
- 24- كتاب العين مرتباً على حروف المعجم، ج3/ص321.
- 25- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، (د،ت)، ج1/ص13.
- 26- التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً، أحمد رحمان، جامعة باتنة، الجزائر، ط: 1998، ص21.
- 27- البرهان في علوم القرآن، ص13.
- 28- تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، محمد الطاهر، الدار التونسية للنشر، تونس، ط: 1984م، ج1/ص11.
- 29- مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، ت: فؤاد أحمد زملي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1: 1415هـ-1995م، ج2/ص6.
- 30- ينظر: التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً، ص21-22.
- 31- كتاب العين مرتباً على حروف المعجم، ج4/ص378.
- 32- المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، ابن سيده، علي بن إسماعيل، ت: عبد الستار أحمد فراج، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، ط1: 1377هـ-1958م، ج2/ص211.
- 33- المرجع نفسه، ج2/ص214.
- 34- تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، ت: مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، ط: 1405هـ-1985م، ج22/ص335.
- 35- المرجع نفسه، ج22/ص343.

- 36- لسان العرب، م/6 ج/54 ص4857-4858.
- 37- التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار النفائس، عمان، الأردن، ط1: 1418هـ-1997م، ص29.
- 38- المدخل إلى التفسير الموضوعي، عبد الستار فتح الله سعيد، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط2: 1418هـ-1997م، ص29.
- 39- المرجع نفسه، ص20.
- 40- مباحث في التفسير الموضوعي، مصطفى مسلم، دار القلم، دمشق، ط1: 1410هـ - 1989م، ص16.
- 41- ينظر: منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم - دراسة نقدية-، سامر عبد الرحمن رشواني، دار الملتقى، حلب، سورية، ط1: 1430هـ-2009م، ص41-46، والتدبر الموضوعي في القرآن الكريم قراءة في المنهجين التجميعي والكشفي، دروس ألقاها علي آل موسى وكتبها عبد العزيز حسن آل زايد وآخرون، دار كميل للطباعة والنشر، بيروت، ط1: 1430هـ/2009م، ص141.
- 42- أطروحة التفسير الموضوعي عند محمد باقر الصدر قراءة فاحصة، أحمد عبد الله أبو زيد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1: 2011م، ص58.
- 43- مباحث في التفسير الموضوعي، ص16.
- 44- فيض الرحمن في التفسير الموضوعي للقرآن، توفيق علوان، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2: 1427هـ-2006م، ص30-42.
- 45- التفسير الموضوعي ومنهجية البحث فيه، زياد خليل الدغامين، دار عمار، عمان، الأردن، ط1: 1428هـ-2007م، ص20-26.
- 46- السنن التاريخية في القرآن، محمد باقر الصدر، أعاد صياغته: محمد جعفر شمس الدين، دار المعارف للطبوعات، دمشق، ط: 1409هـ - 1989م، ص33.
- 47- التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، أحمد السيد الكومي، محمد أحمد يوسف القاسم، ط: 1402هـ - 1982م، ص16-17.
- 48- المدخل إلى التفسير الموضوعي، ص20.
- 49- مباحث في التفسير الموضوعي، ص16.
- 50- التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً، ص48.
- 51- مناهج التفسير الموضوعي وعلاقتها بالتفسير الشفهي، أحمد بن عثمان رحمان، جدار للكتاب العالمي، عمان، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1: 2008م، ص14.
- 52- دراسات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، زاهر بن عواض الألمعي، ط4: 1428هـ - 2007م، الرياض، المملكة العربية السعودية، ص09.
- 53- فيض الرحمن في التفسير الموضوعي للقرآن، ص43.
- 54- التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ص16.
- 55- المدخل إلى التفسير الموضوعي، ص20.
- 56- مباحث في التفسير الموضوعي، ص16.
- 57- التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً، ص48.
- 58- السنن التاريخية في القرآنية، محمد باقر الصدر، أعاد صياغته: محمد جعفر شمس الدين، دار المعارف للطبوعات، دمشق، ط: 1409هـ - 1989م، ص36-37.
- 59- المرجع نفسه، ص37.
- 60- التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، أحمد السيد الكومي، محمد أحمد يوسف القاسم، ط: 1402هـ - 1982م، ص16-17.
- 61- المدخل إلى التفسير الموضوعي، ص20.
- 62- دراسات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ص9.
- 63- التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً، ص48.
- 64- السنن التاريخية في القرآن، ص37.



- 65- التفسير الموضوعي للقرآن الكريم - دراسة نقدية، ص 45.
- 66- التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، أحمد السيد الكومي، محمد أحمد يوسف القاسم، ط: 1402هـ-1982م، ص 16-17.
- 67- المدخل إلى التفسير الموضوعي، ص 20.
- 68- دراسات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، زاهر بن عواض الألمعي، ط: 1428هـ-2007م، الرياض، المملكة العربية السعودية، ص 9.
- 69- السنن التاريخية في القرآن، ص 29.
- 70- مناهج التفسير الموضوعي وعلاقتها بالتفسير الشفهي، أحمد بن عثمان رحمان، جدار للكتاب العالمي، عمان، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط: 2008م، ص 14.
- 71- منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم - دراسة نقدية، ص 42.
- 72- مباحث في التفسير الموضوعي، ص 16.
- 73- فيض الرحمن في التفسير الموضوعي للقرآن، ص 43.
- 74- المدخل إلى التفسير الموضوعي، ص 20.
- 75- مباحث في التفسير الموضوعي، ص 16.
- 76- فيض الرحمن في التفسير الموضوعي للقرآن، ص 43.
- 77- التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً، ص 48.
- 78- مناهج التفسير الموضوعي وعلاقتها بالتفسير الشفهي، أحمد بن عثمان رحمان، جدار للكتاب العالمي، عمان، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط: 2008م، ص 14.
- 79- المعجم الوجيز، ص 432.
- 80- المرجع نفسه، ص 432.
- 81- المرجع نفسه، ص 636.
- 82- التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقاً، ص 43.
- 83- التفسير الموضوعي ومنهجية البحث فيه، ص 21.
- 84- ينظر: بشير عثمان، "القصص القرآني ونشأة وتطور التفسير الموضوعي"، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، العدد 35، 1436هـ-2015م، ص 15-43.
- 85- السنن التاريخية في القرآن، ص 36-37.
- 86- المرجع نفسه، ص 37.
- 87- المرجع نفسه، ص 32-33.
- 88- المرجع نفسه، ص 37-38.
- 89- السنن التاريخية في القرآن، ص 33.
- 90- التفسير الموضوعي ومنهجية البحث فيه، ص 55.
- 91- منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم - دراسة نقدية، ص 142.
- 92- مباحث في التفسير الموضوعي، ص 23.
- 93- المرجع نفسه، ص 23.
- 94- مباحث في التفسير الموضوعي، ص 28.
- 95- التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، ص 52.
- 96- التدبر الموضوعي للقرآن الكريم قراءة في المنهجين التجميعي والكشفي، ص 147.
- 97- عيادة بن أيوب الكبيسي، الموضوع القرآني في التفسير الموضوعي - دراسة نقدية، دراسة مقدمة لمؤتمر "التفسير الموضوعي واقع وآفاق" جامعة الشارقة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ص 8.
- 98- محمد إقبال عروي، المرتكزات الأصولية والمنهجية للتفسير الموضوعي، "دراسة مقدمة لمؤتمر التفسير الموضوعي واقع وآفاق" جامعة الشارقة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ص 4.

## التفسير البياني لألفاظ القرآن الكريم الحنث والحلف والقسم واليمين -أمودجا- Graphical interpretation of the Quran's words Perjury, Oath -a model-

طالبة دكتوراه مريم بوطواطو  
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1  
مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر تاريخها، مصادرها، أعلامها  
meriem.boutaoutou@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2022/06/07 تاريخ القبول: 2022/12/12

### الملخص:

إن ترادف الألفاظ يعدّ مبحثاً مهماً في باب التفسير البياني، الذي يهتمّ ببيان أسرار التركيب في التعبير القرآني، وذلك من الناحية الفنية كالقديم والتأخير والذكر والحذف، واختيار لفظة على أخرى، وما إلى ذلك مما يتعلق بأحوال التعبير. وقد جاء في القرآن الكريم ثلاثة ألفاظ يراها الناظر لأول وهلة أنّها مترادفة وبعضها يقوم مقام بعض، والمتمثلة في الحلف والقسم واليمين، وقد ارتبطت هذه الألفاظ بلفظ الحنث، إلا أن لكل منها مدلوله الخاص الذي يميزه عن الآخر، فلفظ القسم يتعلق بالأيمان الصادقة، وهو أبلغ من الحلف الذي جاء للأيمان الكاذبة أي أنه ملازم للحنث، وأما لفظ اليمين فقد شمل هذه الألفاظ جميعاً.

### Summary

The synonymy of words is an important topic in the field of graphic interpretation. The one who is interested in explaining the secrets of composition in the Qur'anic expression, from a technical point of view, such as the introduction, delay, remembrance, omission, choosing one word over another, and so on that is related to the adverbs of expression. There are three words in the Holy Qur'an that the beholder sees at first sight that they are synonymous and some of them take the place of some, namely swearing, swearing, and swearing. The oath that came for false oaths, that is, it is associated with perjury, and as for the word oath, it included all of these words.

### مقدمة

إنّ دراسة الألفاظ التي جاء بها القرآن يعدّ مجالاً مهماً في الدراسات القرآنية والمتعلّقة بتفسيره البياني، فقد تجد المفسر أحيانا يكتفي في بيان معنى الكلمة على مدلولها اللغوي فقط، فيشرحها بما يرادفها من الألفاظ، إلا أنّ التعمق في معانيها والبحث عن الفرق بين الكلمة وما يرادفها، يجد أنّ القرآن قد اختار ألفاظاً بالغة الدقة، قلما تنوب كلمة عن الأخرى إلا على وجه التّجاوز فقط، لاشتمالها على معان لا تجدها في الأخرى، ومن بين الكلمات التي وردت في القرآن وتبدو مترادفة ومتقاربة ألفاظ الحنث والحلف والقسم واليمين، فما مدى القول بتقارب هذه الألفاظ وترادفها؟ وما أهم الفروق بينها؟  
أسباب اختيار الموضوع: من بين الأسباب التي كانت وراء اختيار هذا الموضوع ما يلي:  
- الرغبة في التوسع في معاني ألفاظ القرآن الكريم بالبحث عن تفسيرها البياني.

- اطلاعي على مقولة الباحثة عائشة بنت الشاطي في تفسيرها لفظ (أقسم) التي تفيد أنّ بين حلف وحنث من القرب ما ليس بين حلف وأقسم مما جعلني أكثر تطلعا لمعرفة صحة قولها من خلال دراسة هذه الألفاظ.
- أهمية الموضوع:** تكمن أهمية هذا الموضوع فيما يلي:
- كونه يتعلّق بألفاظ القرآن الكريم عموما وبالتفسير البياني خصوصا.
- تكرار هذه الألفاظ في عدّة سور من القرآن ممّا يدلّ على أهميتها.
- دقّة القرآن الكريم في اختيار ألفاظه، فبالرغم من ترادف هذه الألفاظ ظاهرا إلا أنّ لكل كلمة مدلولها الخاص، فلا تنوب عنها كلمة أخرى ترادفها.
- أهداف الموضوع:** يسعى هذا الموضوع لتحقيق جملة من الأهداف تتمثل فيما يلي:
- التفريق بين الألفاظ المترادفة من خلال معرفة تفسيرها اللغوي والبياني.
- معرفة العلاقة التي تربط لفظ الحنث بألفاظ الحلف والقسم واليمين.
- الدراسات السابقة:** يمكن إحصاء الدراسات التي تناولت بعض جزئيات الموضوع فيما يلي:
- القسم دراسة موضوعية ويتمثل هذا البحث في مقال منشور في إحدى المجالات، وقد اختص بلفظ واحد وهو القسم، رغم أن فيه بعض الإشارات إلى ألفاظ الحنث والحلف واليمين في الألفاظ المقاربة، إلا أنه اهتم بالدراسة الموضوعية وقد كانت دراستي بيانية.
- الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري وهو كتاب قيم جدا في التفريق بين مختلف الألفاظ المترادفة وقد فرق بين ألفاظ القسم والحلف واليمين من حيث مدلولها اللغوي فقط.
- التفسير البياني للقرآن الكريم للدكتورة عائشة بنت الشاطي، والتي اهتمت في كتابها هذا بدلالات الألفاظ، واستقرأ مواطن ورودها في القرآن الكريم، وقد فرّقت بين لفظي الحلف والقسم، ورّجحت تقارب لفظي الحلف والحنث ولم تنطرق لفظ اليمين.

#### المنهج المتبع:

استدعت إشكالية الموضوع ومحاولة بلوغ أهدافه توظيف المنهج الاستقرائي، تتبعا لمادته العلمية في التفاسير وما كتب حوله من دراسات في التخصص، وتحليل ما تمّ التوصل إليه، مع الاستئناس بالمنهج المقارن في التفريق بين الألفاظ، وتحاشيت منهج الدراسة المصطلحية لعلاقة الموضوع بهذا العنوان المختار بأطروحتي في الدكتوراه.

#### خطة البحث:

ولتحقيق الأهداف المرجوة من البحث تم تقسيمه إلى مقدمة وثلاثة مطالب تتلوها خاتمة، وبما أن بحثي هذا يتعلّق بالألفاظ وتعريفاتها وتفسيرها، فقد جاء المطلب الأول طويلا مقارنة بالمطلب الثاني المتعلق بالمقارنة، وأمّا المطلب الثالث فقد خصصته لتفسير الألفاظ بيانيا.

#### المطلب الأول: الدراسة التأسيسية للموضوع

الفرع الأول: تعريف التفسير البياني ونشأته

الفرع الثاني: تعريف الحنث وحكمه

الفرع الثالث: تعريف الحلف وأنواعه وعلاقته بالحنث

الفرع الرابع: تعريف القسم وأنواعه وحروفه

الفرع الخامس: تعريف اليمين وأنواعها وحكمها.

### المطلب الثاني: دراسة مقارنة بين هذه الألفاظ

الفرع الأول: أوجه التشابه بينها.

الفرع الثاني: أوجه الاختلاف بينها.

### المطلب الثالث: تفسير ألفاظ الحلف والقسم واليمين بيانياً.

الفرع الأول: التفسير البياني لفظ الحلف.

الفرع الثاني: التفسير البياني لفظ القسم.

الفرع الثالث: التفسير البياني لفظ اليمين.

خاتمة (وتتناول النتائج المتوصل إليها).

والله أسأل التوفيق والسداد

### المطلب الأول: الدراسة التأسيسية للموضوع

قبل الحديث عن أوجه الاتفاق والاختلاف بين ألفاظ الحلف والقسم واليمين، أتطرق إلى التعريف اللغوي والاصطلاحي لكل من التفسير البياني، وهذه الألفاظ.

### الفرع الأول: تعريف التفسير البياني ونشأته

بما أن هذه الدراسة تتعلق بالتفسير البياني لبعض ألفاظ القرآن الكريم، فلا بد من بيان معنى التفسير البياني وإعطاء نبذة مختصرة عن نشأته.

### أولاً: تعريف التفسير لغة واصطلاحاً

قبل الخوض في دراسة أي مصطلح لا بدّ من تعريفه لغة واصطلاحاً، وهو ما سيظهر في البحث.

### 1- تعريف التفسير لغة: عرّف التفسير في اللغة عدّة تعريفات منها:

عرّفه الفراهيدي بقوله: "الفسر: التفسير وهو بيان وتفصيل للكتاب، وفسره يفسره فسراً، وفسره تفسيراً"<sup>1</sup>.

وذهب الأزهرى إلى أنّ الفسر: كشف ما غطي، ومنه قوله عز وجل: ﴿ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ [الفرقان: 33]، الفسر: كشف المغطى، وذكر عن ابن الأعرابي أنّه قال: التفسير والتأويل، بمعنى واحد، وقال بعضهم: التفسير: كشف المراد عن اللفظ المشكل، والتأويل: رد أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر<sup>2</sup>.

وذكر الجوهري أنّ الفسر يراد به البيان. وقد فسرت الشيء أفسره فسراً. والتفسير مثله، واستفسرته أي سألته أن يفسره لي<sup>3</sup>. أي أنّ التفسير يطلق ويراد به في اللغة الكشف والبيان وتفصيل الكتاب.

### 2- تعريف التفسير اصطلاحاً: عرّف التفسير في الاصطلاح عدّة تعريفات منها:

قال ابن الجوزي في تعريف التفسير بأنّه: "إخراج الشيء من مقام الخفاء إلى مقام التجلي"<sup>4</sup>. وعرّف التفسير في اصطلاح الشرع بأنّه: "توضيح معنى الآية، وشأنها، وقصّتها، والسبب الذي نزلت فيه، بلفظ يدلّ عليه دلالة ظاهرة"<sup>5</sup>.

وعرّف بعضهم التفسير بأنّه: علم يبحث فيه عن أحوال الكتاب العزيز<sup>6</sup>.

وعرّفه الكافيحي بأنّه علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية<sup>7</sup>.

فيلاحظ أنّ بعض التعاريف ذكرت لفظة علم ولم تذكرها تعاريف أخرى، إلا أنّها كلها تنصب حول فهم كلام الله وفق ما تيسر من أدوات ووسائل.

## ثانياً: تعريف البيان

إنّ البيان هو الجزء الثاني من المركب الإضافي، ولهذا سأتطرق لتعريفه اللغوي ثمّ الاصطلاحي.

### 1- تعريف البيان لغة

عرّف الجوهري البيان بأنه: ما يتبين به الشيء من الدلالة وغيرها، وبان الشيء بياناً: اتضح فهو بين، وتبين الشيء: وضح وظهر، والتبيين: الإيضاح والوضوح<sup>8</sup>.

وأما ابن فارس فجعل البين بمعنى الفراق، وأما بان الشيء أي انفصل ويقال يبين بينونة، وأبان فهو بين ومبين، والبيان هو الكشف عن الشيء، وفلان أبين من فلان، أي: أفصح وأوضح كلاماً<sup>9</sup>. أي أنّ البيان يطلق ويراد به في اللغة الكشف والوضوح والفصاحة.

### 2- تعريف البيان اصطلاحاً: عرّف البيان عدة تعريفات منها:

ذكر الرّازي أنّ البيان عبارة عن الدّلالة، يقال بين فلان كذا بياناً حسناً إذا ذكر الدّلالة عليه ويدخل فيه الدليل العقلي، وهو في اصطلاح الفقهاء: "ما دلّ على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدّلالة على المراد"<sup>10</sup>.

أي أنّ الفقهاء خصوه بالخطاب سواء كان شرعياً أو عقلياً وأطلقوا عليه لفظ الدلالة، وقد جاء تعريفهم هذا بعد ذكرهم لبعض أنواع دلالات الألفاظ كالمجمل والمبين.

وذكر المناوي عدة تعريفات للبيان وهي<sup>11</sup>: "البيان هو المنطق الفصيح المعرب عمّا في الضمير"<sup>12</sup>، وقيل: "البيان إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي"<sup>13</sup>، أو هو "إظهار المتكلم مراد كلامه للسامع"<sup>14</sup>.

فيلاحظ أنّ تعريف الزمخشري للبيان استمدّه من التعريف اللغوي، وأما تعريف الجصاص فهو قريب من تعريف ابن الجوزي للتفسير، وأما التعريف الأخير فيبدو شاملاً ومختصراً.

### ثالثاً: تعريف التفسير البياني

من خلال ما ذكر سابقاً من تعريف لفظي التفسير والبيان، فيمكن صياغة مركبين وهما بيان التفسير والتفسير البياني وتعريف كل منهما.

فأمّا بيان التفسير فعرف بأنه "بيان ما فيه خفاء من المشترك، أو المشكل، أو المجمل، أو الخفي"<sup>15</sup>، وليس هو المراد من الدراسة.

وأما التفسير البياني محلّ الدراسة فهو: "التفسير الذي يبيّن أسرار التّركيب في التّعبير القرآني؛ فهو جزء من التفسير العام تنصب العناية فيه ببيان أسرار التعبير من الناحية الفنيّة كالقديم والتأخير والذكر والحذف واختيار لفظة على أخرى، وما إلى ذلك مما يتعلّق بأحوال التعبير"<sup>16</sup>.

وعرّف أيضاً بأنه: التفسير الذي يعنى فيه بالكشف عن حسن التعبير القرآني والتعريف بسمو ألفاظه وسعة معانيه وائتلافها وعدم اختلافها، وتناسب الألفاظ والمعاني من اختيار بعض المفردات والتراكيب والأساليب<sup>17</sup>.

ويمكن تعريف التفسير البياني انطلاقاً من تعريف كل من لفظي التفسير والبيان كالاتي:

- هو التفسير الذي يبحث عن دلالة آيات القرآن الكريم بشتى تعبيره الظاهرة والخفية، ويسعى لكشف وإظهار مختلف معانيه المرادة من كلام الله.

- أو هو التفسير الذي تنصب عنايته بالكشف عن حسن التعبير القرآني بشتى صورته البيانية، ويسعى لبيان أسرار تراكيبه بمختلف ألفاظه المرادة من كلام الله بقدر الطاقة البشرية.

#### رابعاً: نبذة مختصرة عن نشأة التفسير البياني

يمكن أن أقول أنّ ظهور التفسير البياني مرّ بمرحلتين أساسيتين، وهما مرحلة ما قبل التأليف، ومرحلة التأليف، وسأطرق إليهما بإيجاز.

**1- مرحلة ما قبل التأليف:** تعود البذور الأولى لنشأة التفسير البياني لعهد النبي ﷺ مع ظهور التفسير، إلا أنّ ذلك كان مجرد إشارات فقط من تفسير الرسول لبعض الآيات، فحين نزل قول الله عز وجل: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكذِّبُونَ﴾ [الواقعة: 82]، فقد فسّر الرسول ﷺ الرزق بالشكر؛ وذلك بالنظر إلى سياق السورة التي جاءت بتعداد النعم، وهذا التفسير يُعدّ مجازاً مرسلًا في باب السببية والمسببية<sup>18</sup>، وقد وجد عند بعض الصحابة كابن عباس رضي الله عنه الذي كان أول المفسرين ورائداً للدراسات اللغوية والعربية.

**2- مرحلة التأليف:** إنّ التأليف في التفسير البياني عامة أو في بعض جزئياته ظهر ابتداء بمقاتل بن سليمان، الذي ألف كتاب "الأشباه والنظائر"، وكان التفسير البياني أكثر بروزاً في "دلائل الإعجاز" لعبد القاهر الجرجاني، وذلك من الناحية النظرية، ثمّ أتى الزمخشري المفسر البلاغي صاحب تفسير "الكشاف" الذي طبق نظرية النظم التي جاء بها الجرجاني، وقد امتدت هذه الجذور حتى العصر الحاضر، حيث درس تطوره مجموعة من المفسرين البيانيين، الذين أصلوا مبادئه وخطواته وحاولوا التجديد في البلاغة والتفسير، من أمثال محمد عبده وأمين الخولي وعائشة بنت الشاطي وفاضل صالح السامرائي<sup>19</sup>.

#### الفرع الثاني: تعريف الحنث وحكمه

يتناول هذا المطلب التعريف اللغوي والاصطلاحي للحنث، وكذا حكمه من خلال ما جاء في القرآن الكريم من الآيات التي ذكرته.

##### أولاً: تعريف الحنث لغة: عرّف عدّة تعريفات منها:

عرّفه ابن فارس بقوله: "الحاء والنون والثاء أصل واحد، وهو الإثم والجرح، يقال حنث فلان في كذا، أي أثم. ومن ذلك قولهم: بلغ الغلام الحنث، أي بلغ مبلغاً جرى عليه القلم بالطاعة والمعصية، وأثبتت عليه ذنوبه. ومن ذلك الحنث في اليمين، وهو الخلف فيه. فهذا وجه الإثم. وأما قولهم فلان يتحنث من كذا، فمعناه يتأثم"<sup>20</sup>. أي أنّ الحنث يراد به الإثم والجرح والخلف في اليمين.

وذكر الراغب في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَاثِبُوا يُصِرُّونَ عَلَى الْحِنثِ الْعَظِيمِ﴾ [الواقعة: 46]، أي: الذنب المؤثم، وسمي اليمين الغموس حنثاً لذلك، وقيل: حنثٌ في يمينه إذا لم يف بها، وعبر بالحنث عن البلوغ، لما كان الإنسان عنده يؤخذ بما يرتكبه خلافاً لما كان قبله، فقيل: بلغ فلان الحنث<sup>21</sup>. فالحنث يطلق على الذنب المؤثم وعدم الوفاء باليمين وعلى اليمين الغموس.

وبين الفيومي أنّ الحنث في اليمين مأخوذة من يحنث حنثاً إذا لم يف بموجبها فهو حانث، وحنثته بالتشديد جعلته حانثاً والحنث الذنب وحنثت إذا فعل ما يخرج به من الحنث<sup>22</sup>.

أي أنّ الفيومي وافق الراغب في تعريف الحنث، إلا أنّه لم يذكر إطلاقه على اليمين الغموس. وذكر صاحب المعجم الوسيط أنّ حنث في يمينه حنثاً لم يبر فيها وأثم وفي التنزيل قال تعالى: ﴿وَأَخَذَ بِيَدِكَ ضِعْفًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ﴾ [ص: 44]، فهو حانث ومال من حق إلى باطل وأحنثه جعله يحنث وحنثه جعله حانثاً ويقال تحنث بمعنى تعبد وفعل ما يخرج به من الحنث، والحنث هو الذنب والشرك كما في آية الواقعة<sup>23</sup>. فيلحظ أنّ عدم البر في اليمين هو معنى الحنث، ويطلق على الإثم والذنب والشرك.

من خلال ما سبق يتبين أنّ أهل اللغة قد اتفقوا على بيان معنى الحنث، وأنّه يراد به الخلف في اليمين وعدم البر به، وهو الإثم والذنب والجرح واليمين الغموس كما ورد في القرآن الكريم.

### ثانيا: تعريف الحنث اصطلاحا:

ذهب غير واحد من المفسرين إلى أن الحنث الوارد في قوله عز وجل: ﴿وَكَانُوا يُصِرُّونَ عَلَى الْحَنْثِ الْعَظِيمِ﴾ [الواقعة:46] يراد به الذنب العظيم أو الإثم؛ الذي هو الشرك، ومنه قولهم بلغ الغلام الحنث أي الحلم ووقت المؤاخذة بالذنب،<sup>24</sup> وإنما سمّي الشرك حنثاً، لأنهم كانوا يحلفون بالله، لا يبعث الله من يموت، وكانوا يصرون على ذلك، وقال الشعبي: الحنث العظيم اليمين الغموس<sup>25</sup>، ومنه: حنث في يمينه، خلاف برّ فيها ويقال: تحنّث إذا تأثم وتخرج<sup>26</sup>.

فلم يختلف المفسرون في تعريفهم للحنث عن أهل اللغة، وجعلوه خلاف اليمين وبمعنى الإثم والذنب العظيم والشرك وهو اليمين الغموس.

وقد وافق المناوي ما ذهب إليه المفسرون من أن الحنث هو الذنب المؤثم وسمي، اليمين الغموس حنثاً لذلك وعبر عن الحنث بالبلوغ لما كان الإنسان عنده يؤخذ بما يرتكبه بخلاف ما كان قبله. والمتحنث الناقض عن نفسه الحنث كالمترجج والمتأثم<sup>27</sup>.

وعرّف صاحب دستور العلماء الحنث بالكسر على أنّه المخالفة بموجب اليمين ويقابله البر فإنّه العمل بموجبه<sup>28</sup>.

وقد لخص ابن عاشور ما قيل في تعريف الحنث من خلال تفسيره لآية الواقعة في قولين وهما<sup>29</sup>:  
الأول: الحنث هو الذنب والمعصية وما يتخرج منه، كقولهم: حنث في يمينه، أي أهمل ما حلف عليه فجر لنفسه حرجاً.

الثاني: يجوز أن يكون الحنث حنث اليمين فإنهم كانوا يقسمون على أن لا يبعث، قال تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ﴾ [النحل: 38]، فذلك من الحنث العظيم، وقال تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لِيُؤْمِنُنَّ بِهَا﴾ [الأنعام: 109].

من خلال ما سبق يتبين أنّ أهل الاصطلاح وافقوا أهل اللغة، وأنّ التعريف الاصطلاحي للحنث مستمد من التعريف اللغوي، ويطلق ويراد به إما الذنب العظيم أو الإثم والمعصية أو هو الشرك أو هو اليمين الغموس.

### ثالثا: حكم الحنث في اليمين

جاء النهي عن الحنث في القرآن الكريم في آية واحدة، حيث ورد في قوله عز وجل خطاباً لأيوب عليه السلام ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْتًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ﴾ [ص:44] والمعنى فاضرب زوجتك بالضغث، لتبرّ في يمينك التي حلفت بها عليها أن تضربها ولا تحنث في يمينك<sup>30</sup>، وملخص هذه القصة أنّ زوجة أيوب استعانت ببعض الناس على مواساته ففسد عليه صبره، فلما علم بذلك غضب وأقسم ليضربها عدداً من الضرب ثم ندم وكان محباً لها، وكانت لائذة به في مدة مرضه، فلما سري عنه أشفق على امرأته من ذلك، ولم يكن في دينهم كفارة اليمين، فأوحى الله إليه أن يضربها بحزمة فيها عدد من الأعواد، بعدد الضربات التي أقسم عليها رفقا بزوجه لأجله، وحفظاً ليمينه من حنثه، إذ لا يليق الحنث بمقام النبوة<sup>31</sup>.

وأما في السنة فقد قال النبي ﷺ: «من حلف على يمين، فرأى غيرها خيراً منها، فليأتها، وليكفر عن يمينه»<sup>32</sup>.

ذكر النووي في شرح الحديث أن فيه دلالة على من حلف على فعل شيء أو تركه، وكان الحنث خيراً من التماذي على اليمين استحباب له الحنث وتلزمه الكفارة.

وأجمعوا على أنه لا تجب عليه الكفارة قبل الحنث ولا يجوز تأخيرها عن الحنث أو تقديمها على اليمين، واختلفوا في جوازها بعد اليمين وقبل الحنث؛ فجوزها مالك والأوزاعي والثوري والشافعي وبعض الصحابة والتابعين، وهو قول جماهير العلماء، لكن قالوا يستحب كونها بعد الحنث، واستثنى الشافعي التكفير بالصوم فقال لا يجوز قبل الحنث، لأنه عبادة بدنية فلا يجوز تقديمها على وقتها كالصلاة وصوم رمضان، وأما التكفير بالمال فيجوز تقديمه كما يجوز تعجيل الزكاة، واستثنى بعضهم حنث المعصية فقالوا لا يجوز تقديم كفارته، لأن فيه إعانة على المعصية والجمهور على إجزائها كغير المعصية، وقال أبو حنيفة وأصحابه وأشهب المالكي لا يجوز تقديم الكفارة على الحنث بكل حال<sup>33</sup>.

وقد وردت كفارة الحنث في اليمين في القرآن الكريم في آية المائدة؛ وهي إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم، أو تحرير رقبة أو صيام ثلاثة أيام، وسيأتي مزيد تفصيل في الكلام على اليمين. فينتبين مما سبق أن الحنث في اليمين له حكمان وهما:  
الأول: عدم جواز الحنث خاصة إذا كان المقام متعلقاً بالنبوة، ولم يكن في الوفاء باليمين ضرر، أو كان الحنث أفضل.

الثاني: استحباب الحنث، وذلك إذا كان الحنث خيراً من الوفاء والتمادي باليمين مع لزوم الكفارة.

### الفرع الثالث: تعريف الحلف وأنواعه وعلاقته بالحنث

بعد بيان مفهوم الحنث لا بد من التطرق لمفهوم الحلف لغة واصطلاحاً وبيان علاقتهما ببعضهما.  
أولاً: تعريف الحلف: قبل تعريف الحلف عند أهل التخصص والفنون الخادمة للتفسير، أتناول معناه عند المعجميين.

#### 1- تعريفه لغة: عرّف الحلف في اللغة عدّة تعريفات أذكر منها:

ذهب ابن فارس إلى أن الحاء واللام والفاء أصل واحد، وهو الملازمة، يقال حالف فلان فلاناً، إذا لازمته، ومن الباب الحلف، يقال حلف يحلف حلفاً، وذلك أن الإنسان يلزمه الثبات عليها، ومصدره الحلف والمحلوف أيضاً. ويقال هذا شيء مُحلف إذا كان يُشكك فيه فيتخالف عليه ومما شدّ عن الباب قولهم: هو حليف اللسان، إذا كان حديده، ومن الشاذّ الحلفاء نبت، الواحدة حلفاءة<sup>34</sup>. أي أن الحلف هو الملازمة والثبات. أما الراغب فذكر بأنّ الحلف: هو العهد بين القوم، والمُحالفة: المعاهدة، وجعلت للملازمة التي تكون بمعاهدة، والأحلاف جمع حليف والحلف أصله اليمين الذي يأخذ بعضهم من بعض بها العهد، ثم عبّر به عن كلّ يمين وشيء مُحلف: يحمل الإنسان على الحلف، والمُحالفة: أن يحلف كلّ لآخر، ثم جعلت عبارة عن الملازمة مجرداً، فقيل: حلف فلان وحليفه، وفلان حليف اللسان، أي: حديده، كأنه يحالف الكلام فلا يتباطأ عنه، وحليف الفصاحة<sup>35</sup>. فقد جعل الراغب الحلف بمعنى المعاهدة والملازمة واليمين.

وذهب الفيروز أبادي إلى أن حلف يحلف حلفاً وحلفاً ومحلوفاً، ومحلوفه بالله أي: أحلف محلوفه، أي: قسماً، والأحلوقة: أفعولة من الحلف، والحلف: العهد بين القوم، والصدّاقة، والأحلاف: قوم من ثقيف، وقيل لعمر رضي الله عنه: أحلافي، لأنه عدوي ويقال حليف اللسان: حديده، وما أحلف لسانه<sup>36</sup>. أي أن الحلف هو القسم والعهد بين القوم والصدّاقة.

من خلال التعريفات السابقة للحلف، يمكن القول بأنّه يراد به العهد والملازمة والثبات، وهو يرادف القسم واليمين.



## 2- تعريف الحلف اصطلاحاً: عرّف الحلف في الاصطلاح عدة تعريفات منها:

جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطْعُ كُلَّ حَلْفٍ مَّهِينٍ﴾ [القلم:10]، أنّ المراد به في الآية هو كثير الحلف بالباطل<sup>37</sup>، وذلك أن الكاذب لضعفه ومهانتة إنّما يتقي بأيمانه الكاذبة التي يجترئ بها على أسماء الله تعالى، واستعمالها في كل وقت في غير محلها<sup>38</sup>.

وعرّف الحلف: بالعهد بين القوم، والمخالفة المعاهدة والملازمة، ومنه فلان حلف كريم وحليف كرم. وتحالفا تعاهداً على أن يكون أمرهما واحداً في النصرة والحماية، والمخالفة أن يحلف كل للآخر، ثم جعلت عبارة عن الملازمة مجرداً<sup>39</sup>. أي أنّ تعريف الحلف مبني على التعريف اللغوي وهو المعاهدة والملازمة والقسم.

وقيل أيضاً بأنّ الحلف يرادف اليمين بل اليمين يعمّ الحلف بالله وغيره من التعليقات<sup>40</sup>. أي أنّ اليمين أعم من الحلف. وقريب من هذا التعريف ما جاء من أنّ الحلف هو: كل يمين يؤخذ بها العهد ثم سمي به كل يمين<sup>41</sup>.

### ثانياً: أنواع الحلف وعلاقته بالحنث

بعد تعريف التهاتوي للحلف بيّن أنّه قد جاء في فصل الإيلاء أنّ الحلف ثلاثة أنواع وهي<sup>42</sup>:

- الحلف المؤقت: ما يصرّح فيه بتعيين الوقت، مثل قوله والله لا أقربك أربعة أشهر.

- الحلف المؤبد: ما يصرّح فيه بالتأبيد نحو قوله: والله لا أقربك أبداً.

- الحلف المجهول: ما لم يعيّن فيه الوقت بالتأبيد وغيره.

ولهذا يمكن تعريف الإيلاء لغةً بأنّه الحلف مطلقاً.

**وشرعاً:** حلف على ترك قربان الزوجة مدةً وحكمه طلاقه بائنة إن برّ، والكفارة والجزاء إن حنث وأقلها للحرّة أربعة أشهر، وللأمة شهران، ولا حد لأكثرها، فلا إيلاء لو حلف على أقل من الأقلين بأن قال للحرّة والله لا أقربك شهرين، أو ثلاثة أشهر؛ فإن قال لها إن قربتك فعلي حج أو نحوه، أو فأنت طالق، أو عبده حر فإن قربها في المدة حنث، وإذا حنث ففي الحلف بالله وجبت الكفارة، وفي غيره وجب الجزاء وسقط الإيلاء<sup>43</sup>.

وقد ذكرت بنت الشاطي أنّ بين حلف وحنث من القرب ليس كما بين حلف وأقسم<sup>44</sup>.

فيتبين من خلال ما ذكر في أنواع الحلف أنّه على علاقة وطيدة بالإيلاء؛ الذي شرطه هو الحلف على عدم الوطء مدة معينة، وعدم الوفاء باليمين فهو حنث ملزم للكفارة.

فيمكن القول أنّ الحنث هو ضد الحلف فمتى حلف المرء ووفى بحلفه، فهو بار بيمينه، وإذا انتقض حلفه ولم يف به فهو حانث فالعلاقة بينهما ترتبط بالوفاء باليمين وعدمه فهي علاقة عكسية.

وأما في القرآن فقد ورد لفظ الحلف على معنى الحنث باليمين كما سيأتي. يتبين مما سبق أنّ الحلف يترادف مع القسم واليمين، وله علاقة قوية بالحنث.

### الفرع الرابع: تعريف القسم وأنواعه وحروفه

بعد بيان مفهوم الحنث والحلف لا بد من التطرق لتعريف القسم لغة واصطلاحاً، وذكر أهم أنواعه وأغراضه.

## أولاً: تعريف القسم

### 1- تعريفه لغة: عرّف عدة تعريفات منها:

ذكر الفراهيدي أن القَسْمُ مصدر قَسَمَ يَقْسِمُ قَسْمًا، والقِسْمَةُ مصدر الاقتسام، ويقال أيضا: قَسَمَ بينهم قِسْمَةً. والقِسْمُ: الحظ من الخير ويجمع على أقسام. والقَسَمَ: اليمين، والفعل: أَقْسَمَ وقوله تعالى: ﴿فَلَا أَقْسِمُ﴾ بمعنى أقسم ولا صلة، والقَسِيمُ: الذي يقاسمك أرضاً أو مالاً بينك وبينه<sup>45</sup>. أي أن القسم هو الحظ من الخير وهو يرادف اليمين.

وأما الأزهري فبيّن بأنّ القسم مصدر قسمت قسما، والقسم: الحظ والنصيب، يقال: هذا قسمك وهذا قسمي، ويقال: قسمت الشيء بينهم قسما وقسمة، والقسيمة: مصدر الاقتسام، والقسم: اليمين. ويقال: أقسمت إقساماً وقسماً، فالإقسام مصدر حقيقي، والقسم اسم أقيم مقام المصدر<sup>46</sup>.

فيمكن القول أنّ الأزهري وافق الفراهيدي في جعل القسم بمعنى الحظ والنصيب، وهو بمعنى اليمين. وذكر الجوهري أنّ قسم مصدر قسمت الشيء فانقسم، والموضع مقسم مثل مجلس. ومقسم: اسم رجل، والقسم: الحظ والنصيب من الخير، يقال هو يقسم أمره قسماً، أي يقدره وينظر فيه كيف يفعل وأقسمت: حلفت، وأصله من القسامة، وهي الأيمان تقسم على الأولياء في الدم، والقسم اليمين، وكذلك والمقسم: موضع القسم<sup>47</sup>. فيلاحظ أنّ الجوهري وافق اللغويين قبله في تعريف القسم وأضاف بأنّه مرادف للحلف.

وذهب الزبيدي إلى أنّ القسم، النصيب والحظ من الخير، يقال: قسمت الشيء بين الشركاء وأعطيت كل شريك قسمة ومقسمه وجمع الجمع: (أقساميم) وهو جمع الأقسام، والأقسام جمع: القسم، والقسم، هو المصدر مثل المخرَج: اليمين بالله تعالى، وقد أقسم إقساماً، هذا هو المصدر الحقيقي<sup>48</sup>. ولم يختلف قول الزبيدي عن غيره من أهل اللغة، بجعل القسم يراد به الحظ والنصيب واليمين بالله تعالى. من خلال التعريفات اللغوية السابقة يتبيّن أنّ أهل اللغة قد اتفقوا في بيان معنى القسم، على أنّه الحظ والنصيب ويرادف اليمين والحلف.

### 2- تعريف القسم اصطلاحاً

عرّفه السيوطي بقوله: "هو أن يريد المتكلم الحلف على شيء؛ فيحلف بما يكون فيه فخر له، أو تعظيم لشأنه، أو تنويه لقدره، أو ذمّ لغيره، أو جارياً مجرى الغزل والترقق أو خارجاً مخرج الموعظة والزهد"<sup>49</sup>. فقد بيّن السيوطي الأغراض التي يساق لأجلها القسم وهي: الفخر والتعظيم وبيان القدر والذم، والترقق والغزل ويخرج للموعظة والزهد أيضاً.

وذكر أبو البقاء أنّ القسم اسم من الإقسام، وهو أخص من اليمين والحلف الشاملين للشرطية الآنية<sup>50</sup>. وذهب التهانوي إلى أن القسم اسم من الأقسام وعرفاً هو جملة مؤكدة تحتاج إلى ما يلصق بها من اسم دالّ على التعظيم، وتسمّى بالمقسم عليها وجواب القسم؛ فهو أخص من اليمين والحلف الشاملين للشرطية<sup>51</sup> ثم نقل تعريف السيوطي المذكور سابقاً وبيّن أنّ القصد بالقسم هو تحقيق الخبر وتوكيده<sup>52</sup>. فيكون التهانوي وافق أبو البقاء في تعريف القسم وجعله أخص من اليمين والحلف، بالإضافة إلى كونه جملة مؤكدة.

وذهب أبو بكر الجزائري في تفسير قوله تعالى: ﴿فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنِ ارْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ نَمَانًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾ [المائدة: 106]، أنّ يقسمان بمعنى يحلفان بالله فقال: "يلحفا لكم فيقسمان بالله فيقولان والله لا نشترى بأيماننا ثمناً قليلاً"<sup>53</sup>.

وجاء في تفسير قوله عز وجل: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ قُلْ لَا تُفْسِمُوا طَاعَةً مَعْرُوفَةً إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [النور: 53]، أَنَّ المنافقين أقسموا بالله تعالى غاية اجتهادهم في الإيمان المغلظة: لئن أمرتنا أيها الرسول بالخروج للجهاد معك لنخرجن، وقل لهم: لا تحلفوا كذبًا، فطاعتكم معروفة بآنها باللسان فحسب، إِنَّ الله خبير بما تعملونه، وسيجازيكم عليه<sup>54</sup>.

### ثانيا: أنواع القسم وحروفه وجواباته

جاء القسم في القرآن على عدّة أنواع وله أغراض مختلفة، وتستعمل فيه مجموعة من الحروف وله سبع جوابات، وهو ما سأحاول بيانه.

1- أنواع القسم: يمكن تقسيم القسم إلى عدّة أقسام بحسب مجموعة من الاعتبارات وهي:

**النوع الأول: باعتبار المقسم به:** ينقسم إلى قسم بالله وقسم بمخلوقاته؛ وهي إما أن تكون بفعله أو بمفعوله<sup>55</sup>. وقد ذكر ابن قيم أن المولى سبحانه في إقسامه ببعض المخلوقات دليل على أنه من عظيم آياته. فيكون القسم إما على جملة خبرية وهو الغالب، وإما على جملة طلبية وأنّ هذا القسم قد يراد به تحقيق المقسم عليه<sup>56</sup>.

**النوع الثاني: باعتبار الإظهار والإضمار وهو نوعان<sup>57</sup>:**

**الأول: القسم الظاهر:** وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ (والشمس وضحاها) [الشمس: 1].  
**الثاني: القسم المضمّر:** وهو قسمان أيضا: قسم دَلَّتْ عَلَيْهِ اللَّامُ نَحْوَ: ﴿لَتُبْلَوْنَ فِي أَمْوَالِكُمْ﴾ وَقَسَمَ دَلَّ عَلَيْهِ المعنى نحو: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: 71] تقديره والله.

**النوع الثالث: ما أجري مجرى القسم<sup>58</sup>:** وهو ضربان:

**أحدهما:** ما يكون لغيرها من الأخبار التي ليست بقسم فلا يجاب بجوابه كقوله تعالى: ﴿وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الحديد: 8] فهذا ونحوه يجوز أن يكون قسما، وأن يكون حالا لخلوّه من الجواب.  
**والثاني:** ما يتلقّى بجواب القسم كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ﴾ [آل عمران: 187].

2- **حروف القسم وجواباته:** ذكر أبو البقاء أنّ القسم له ثلاثة حروف وأما جواباته فسبعة<sup>59</sup>:

- **حروف القسم:** هي الباء والتاء والواو، وما وضع للقسم، و (أيم الله) أصله (أيمن الله) وهو جمع (يمين) حذف نونه للتخفيف.

- **جوابات القسم:** وعددها سبعة وهي:

1- (إِنَّ) الشّديدة 2- (مَا) النافية 3- اللام المفتوحة 4- (إِنْ) الخفيفة 5- (لَا) 6- (قَدْ) 7- (بَل). (ولم أذكر الأمثلة حتى لا يطول البحث وهي مبنوثة في كتب علوم القرآن).

والمولى سبحانه يذكر جواب القسم تارة وهو الغالب، ويحذفه أخرى كما يحذف جواب "لو" كثيرا للعلم به<sup>60</sup>.

من خلال ما سبق يتبين أنّ القسم أسلوب وارد في القرآن الكريم بكثرة وله عدّة أقسام، كما أنه يرادف الحلف في اللغة إلا أنه أشمل منه؛ إذ لا يكون الحلف إلا بالله بينما يكون القسم بالله وبمخلوقاته، وهو يرادف اليمين إلا أنّ اليمين أوسع منه كما يلحظ أنّ قسم المولى سبحانه ليس فيه حنث وهو ما سيظهر في المطلب الموالي.

## الفرع الخامس: تعريف اليمين وأنواعها وحكمها

سبق وأن بيّنت أنّ الحلف والقسم يترادفان مع اليمين في اللغة، ولهذا سأعرض في هذا المطلب مفهومه اللغوي والاصطلاحي وأهم أقسامه.

### أولاً: تعريف اليمين

#### 1- تعريف اليمين لغة: عرّفت اليمين في اللغة عدّة تعريفات منها:

عرف الفراهيدي اليمين بأن يقال يمن الرجل فهو ميمون، واليمين: الذي أتى باليمن والبركة، واليمين: أرض وجيل من الناس، واليمين: ما كان على يمين القبلة من بلاد الغور واليامن: نعت وهي تصغير يمين، واليمين: اليد اليمنى، والأيمان: جمعه واليمين: من القسم، والأيمان جماعته أيضاً. وأخذنا يمنا ويسرا، وهم اليامنون والياسرون، وأيمن: حرف وضع للقسم، والعرب تقول: ليمينك وأيمينك في الحلف، يريدون به اليمين، ويقال: بل يريدون بها أيمن وأيمن: جماعة، أي: يمينا بعد يمين، والمقسمة: اليمين، أي: تحلفون ونحلف<sup>61</sup>. أي أن اليمين في اللغة يراد بها: اليمن والبركة، اليد اليمنى، والجهة، واسم لأرض وجيل من الناس وهي الحلف والقسم.

وذهب ابن فارس إلى أنّ الياء والميم والنون: كلمات من قياس واحد. فاليمين: يمين اليد ويقال: اليمين هي القوة، واليمين: البركة، وهو ميمون واليمين: الحلف، وكل ذلك من اليد اليمنى وكذلك اليمن، وهو بلد. يقال: رجل يمان، وسيف يمان، وسمي الحلف يمينا لأنّ المتحالفين كأن أحدهما يصفق بيمينه على يمين صاحبه<sup>62</sup>. وقد وافقه ابن فارس في المعاني السابقة، إلاّ أنّه زاد أنّها تأتي بمعنى القوة وهي اسم لبلد. وذكر الزمخشري أنّه يقال يمن على قومه يمناً، وهو ميمون عليهم، وهو الأيمن، وهي اليمنى. وأخذ بيمينه ويمناه، قالوا لليمين: اليمنى، وقيل للحلف: اليمين: لأنهم كانوا يتماشون بأيمانهم فيتحالفون. وتيمّن به. ويمّن عليه وبرك. ويمين الله، وأيمن الله، وأيم الله، وليمين الله لأفعلن. واستيمنته: استحلفته<sup>63</sup>. ولم يختلف قول الزمخشري في أن اليمين يراد بها الحلف واليد اليمنى والبركة.

وبين صاحب القاموس الفقهي أنّ يمن فلان يمنا: أخذ ذات اليمين أو جاءه عن يمينه ويمن فلان آله وعلى آله ولآله يمنا وميمنة: كان مباركا عليهم. وتيامن فلان: أخذ ناحية اليمن. وتيمن فلان تيمنا: ابتدأ في الأفعال باليد اليمنى، والرجل اليمنى، والجانب الأيمن<sup>64</sup>. واقتصر سعدي أبو حبيب على ذكر الجهة والبركة واسم البلد واليد اليمنى.

من خلال ما سبق يتبين أنّ أهل اللغة قد اتّفقوا في بيان أنّ اليمين تطلق ويراد بها في اللغة القوة، واليد اليمنى والجهة واسم لأرض أو جبل من الناس يعرف ببلد اليمن، والبركة، وهي الحلف والقسم.

#### 2- تعريف اليمين اصطلاحاً: عرفت اليمين في الاصطلاح عدة تعريفات منها:

عرّفت اليمين على أنّها القسم وهي اليد اليمنى، حيث كانوا إذا تحالفوا تصافحوا بالأيمان تأكيدا لما عقدوا، فسمي القسم يمينا لاستعمال اليمين فيه، ولأنّ الحالف يتقوى بيمينه على تحقيق ما قرنه بها من تحصيل أو امتناع، واليمين أيضا القوة فقيل في تفسير قوله تعالى: ﴿فَرَأَعُ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ﴾ [الصافات: 93] أقاويل ثلاثة أحدها ضربا بيده اليمنى والثاني ضربا بالقوة والثالث ضربا بقسمه<sup>65</sup>.

فقد اقتصر صاحب طلبة الطلبة على ذكر المعاني التي ذكرها أهل اللغة، وعضد قوله بالآية التي جمعت معانيها الثلاث من اليد اليمنى والقوة والقسم.

وعرف الجرجاني اليمين في الشرع على أنها تقوية أحد طرفي الخبر بذكر الله تعالى أو صفة من صفاته أو التعليق؛ فإن اليمين بغير الله ذكر الشرط والجزاء، حتى لو حلف أن لا يحلف، وقال: إن دخلت الدار فعبدي حر يحنث، فتحریم الحلال يمين<sup>66</sup>، كقوله تعالى: ﴿لَمْ تُحَرِّمُوا مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [التحریم: 1] اليمين في الشرع: عبارة عن تقوية الخبر بذكر الله تعالى أو صفاته على وجه مخصوص، أو تعليق الجزاء بالشرط على وجه ينزل الجزاء عند وجود الشرط. والنوع الأول يختص باسم القسم، والنوع الثاني من مصطلحات الفقهاء، إذ الغالب أن اليمين لتحقيق ما قصد من البر في الاستقبال إثباتاً، وفي هذا النوع يحصل الحمل على الشرط أو المنع فكان يميناً معنى<sup>67</sup>.

فيكون التهانوي قد وافق الجرجاني في تعريف اليمين شرعاً إلا أنه فرق بين ما يختص بالقسم وما كان من مصطلحات الفقهاء.

واليمين أيضاً اسم لمجموع القسم والمقسم عليه، فالمراد من لفظ اليمين في قوله عليه الصلاة والسلام: «من حلف على يمين»<sup>68</sup>، المقسم عليه من باب إطلاق اسم الكل على الجزء<sup>69</sup>.

وعرفت اليمين بأنها تقوية أحد طرفي الخبر بالمقسم به وجمعه الإيمان، أو هي تقوية ما عزم عليه من تحصيل فعل أو امتناعه عنه بذكر اسم الله تعالى سواء كان ذلك واجباً أو مباحاً أو حراماً<sup>70</sup>. وتطلق الأيمان على التعليقات أيضاً؛ لأن فيها أيضاً تقوية أحد طرفي الخبر بالشرط، أو لأنها أيمان التزاماً ولذا قالوا الشرط في مثل إن فعلت كذا فعبدته حر أو امرأته طالق لليمين، على تحقيق نقيض مضمون الشرط فإن كان الشرط مثبتاً مثل إن ضربت رجلاً فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا أضرب رجلاً، وإن كان منفيًا مثل إن لم أضرب رجلاً فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لأضرب رجلاً، والحاصل أن اليمين في الإثبات للمنع وفي النفي للحمل<sup>71</sup>. أي أن اليمين تشمل التعليقات المتعلقة بالشرط المثبت للمنع أو المنفي للحمل.

وعرفها أبو البقاء بقوله: "عقد يقوى به عزم الحالف على الفعل والتترك" وإنما يحتاج إلى التقوية به إما لضعف الداعي إلى الإقدام الصّارف عن الإحجام في الأول، ومقصوده الحمل على المطلوب، وإما لعكسه في الثاني ومقصوده المنع عن الهروب فينعلق الحنث والبر لوجود المحلوف عليه إقداماً كان أو إحجاماً، سواء وجد سهواً أو عمداً، عن إكراه أو طوع، علم به الحالف أو لم يعلم لأن الحنث بمخالفة اليمين والبر بالموافقة حقيقة، وعلى أي وصف كان يتحقق ذلك<sup>72</sup>.

من خلال الجمع بين التعريفات السابقة يتبين أن اليمين تطلق ويراد بها: عقد يقوى به عزم الحالف على الفعل والتترك، وذلك بتقوية لأحد طرفي الخبر بذكر الله تعالى أو صفاته على وجه مخصوص، أو تعليق الجزاء بالشرط على وجه ينزل الجزاء عند وجود الشرط، لأجل الإثبات في المنع والحمل في النفي.

### ثانياً: أنواع اليمين

يمكن تقسيم اليمين إلى أنواع فهناك من جعلها نوعين، ومنهم من جعلها ثلاثة، وزاد آخرون نوعاً رابعاً يطلق عليه بيمين الصبر، وذكر أبو حنيفة نوعاً آخر يطلق عليه يمين الفور.

التقسيم الأول: جعلها ثلاثة أنواع وهو المشهور والمعتاد عند العلماء وهي<sup>73</sup>:

**1- يمين اللغو:** ما يحلف به ظاناً أنه كذا وهو خلافه، قال الشافعي رحمه الله: "ما لا يعقد الرجل قلبه عليه، كقوله: لا والله، وبلى والله"، واليمين اللغو ما يقع على الحال. وقيل ما ورد على ما سبق اللسان من غير قصد.

2- **اليمين المنعقدة:** الحلف على فعل أو ترك آت وفيه كفارة فقط ولو مكرها أو مجبورا أو ناسيا أو حنث كذلك.

3- **اليمين الغموس:** الحلف على فعل أو ترك ماض كاذبا؛ سميت به لأنها تغمس صاحبها في الإثم، وحكم هذه اليمين الإثم ولا شيء فيه إلا التوبة والاستغفار.

4- **يمين الصبر<sup>74</sup>:** وهي التي يكون فيها متعمدا الكذب، قاصدا اقتطاع مال مسلم، سميت به لصبر صاحبه على الإقدام عليها مع وجود الزواجر من قلبه.

5- **يمين الفور:** وهي التي يشترط فيها الإجابة على الفور وتكون إما مؤبدة أو مؤقتة مثل: إن دعوت ولم أجب فعبدني حر فيشترط الإجابة على فور الدعاء، وكان اليمين قبل ذلك إما مؤبدة نحو: (لا أفعل كذا) وإما مؤقتة نحو قولهم: (لا أفعل اليوم كذا) وقد أخذ هذا النوع من حديث جابر وابنه حيث دعيا إلى نصره إنسان فحلفا أن لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحثنا<sup>75</sup>.

**التقسيم الثاني:** جعلها نوعين فقط حيث أن هناك من قسم اليمين إلى نوعين وهما: <sup>76</sup> اليمين الشرعي واليمين العرفي.

1- **اليمين الشرعي:** هو الذي يوجب الإثم والكفارة وهو لا يجوز إلا بالله تعالى وكفارته تحرير رقبة فإن لم يجد فإطعام عشرة مساكين أو كسوتهم وإن لم يستطع فصيام ثلاثة أيام متوالية.

2- **اليمين العرفي:** فهو ما اعتاده الناس من القسم بالعمر والبقاء والقدم وغير ذلك، لتأكيد الحكم وهذه الكلمات بمنزلة الحروف المؤكدة فاليمين العرفي بغير اسم الله تعالى جائز ليس بمنهي عنه.

### ثالثا: حكم اليمين

سبق وأن ذكرت أن المولى سبحانه نهى عن الحنث في اليمين بقوله: ﴿فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ﴾ ونهى أيضا عن كثرة الحلف في قوله ﴿وَلَا تُطْعُ كُلَّ حَلْفٍ مَّهِينٍ﴾ [القلم: 10]، وفي قوله أيضا: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصَلِّحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 224]. وقد جاء في تفسير الآية لا تجعلوا لفظ الله مانعا من أن تبروا وتتقوا وذلك أنه كان أحدهم لا يبر، فإذا عوتب قال: حلفت، ولأجل ذلك قال-عليه السلام:- "إذا حلف أحدكم على شيء، فرأى غيره خيرا منه فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه"<sup>77</sup> ومعناه: لا تجعلوا لفظ الله مبتذلا لليمين، لأن تبروا، فيكون ذلك نهيا عن كثرة الحلف المذموم بقوله: ﴿وَلَا تُطْعُ كُلَّ حَلْفٍ مَّهِينٍ﴾.

وقريب من تفسير الراغب ذكر الشوكاني في تفسير الآية لا تجعلوا الله حاجزا ومانعا لما حلفتم عليه، وذلك لأن الرجل كان يحلف على بعض الخير من صلة رحم، أو إحسان إلى الغير، أو إصلاح بين الناس بأن لا يفعل ذلك، ثم يمتنع من فعله، معللا ذلك بأنه قد حلف أن لا يفعله، وهذا المعنى هو الذي ذكره الجمهور في تفسير الآية، فنهاهم الله أن يجعلونه عرضة لأيمانهم، أي: حاجزا لما حلفوا عليه ومانعا منه، وسمي المحلوف عليه: يمينا، لتلبسه باليمين<sup>78</sup>.

فيلحظ أن اليمين في الآية فسرت بالحلف، كما أن الله نهاهم عن جعله عرضة لأيمانهم. أما عن حكم اليمين فيختلف باختلاف نوعه من لغو وغموس ومنعقدة؟

ذكر الطبري في تفسيره: الأيمان ثلاث: يمين تكفر، ويمين لا تكفر، ويمين لا يؤخذ بها صاحبها. فأما اليمين التي تكفر، فالرجل يحلف على الأمر لا يفعله، ثم يفعله، فعليه الكفارة. وأما اليمين التي لا تكفر: فالرجل يحلف على الأمر يتعمد فيه الكذب، فليس فيه كفارة. وأما اليمين التي لا يؤخذ بها صاحبها، فالرجل يحلف على الأمر يرى أنه كما حلف عليه، فلا يكون كذلك، فليس عليه فيه كفارة. وهو "اللغو"<sup>79</sup>.

**1- حكم اليمين اللغو والغموس:** قال أبو حنيفة: "لغو اليمين كالغموس في أنه لا تجب فيهما الكفارة، ولكن الغموس أن يحلف ويعلم أن الأمر خلافه، فيعظم معصيته واللغو أن لا يعلم، بل يظن فلا تقع المؤاخذة به"<sup>80</sup>.

**2- حكم اليمين المنعقدة:** ورد الكلام عنها في آيتين وهما: قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: 225]، وقد بين حكمها في قوله عز وجل: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَدَّتُمْ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: 89] قال الطبري: "أجمع الجميع... أن اليمين التي تجب بالحنث فيها الكفارة، تلزم بالحنث في حلف مرة واحدة، وإن لم يكررها الحالف مرات، وكان معلوماً بذلك أن الله مؤاخذ الحالف العاقد قلبه على حلفه، وإن لم يكرره" والمعنى لا يؤاخذكم الله أيها المؤمنون، من أيمانكم بما لغوتم فيه، ولكن يؤاخذكم بما أوجبتموه على أنفسكم منها، وعقدت عليه قلوبكم<sup>81</sup>.

وفسر الواحدي الآية "بأن يقصد الأمر فيحلف بالله ويعقد عليه اليمين بالقلب متممداً (كفارته) إذا حنثتم (إطعام عَشْرَةِ مَسَاكِينَ) لكل مسكين مد وهو رطلٌ وثلث وهو قوله: (من أوسط ما تطعمون أهليكم) لأن هذا القدر وسط في الشبع وقيل: من خير ما تطعمون أهليكم كالحنطة والتمر، (أو كسوتهم) وهو أقل ما يقع عليه اسم الكسوة من إزار ورداءٍ وقميص، (أو تحرير رقبة) يعني: مؤمنة والمكفر في اليمين مُخَيَّرٌ بين هذه الثلاث (فمن لم يجد) يعني: لم يفضل من قوته وقوت عياله يومه وليلته ما يطعم عشرة مساكين فعليه (صيام ثلاثة أيام) (واحفظوا أيمانكم)، فلا تحلفوا واحفظوها عن الحنث"<sup>82</sup>.

من خلال ما سبق ذكره يتبين أن الحنث يقع كلما اختل أحد الألفاظ الثلاثة، بأن حصل عدم الوفاء بها وبالنظر إلى التعاريف المذكورة سابقاً نجد أن هذه الكلمات الثلاث تفسر بعضها البعض، إلا أن لكل منها مدلوله الخاص المميز له.

### المطلب الثاني: دراسة مقارنة بين هذه الألفاظ

يتناول هذا المطلب كل ما تشترك فيه هذه الألفاظ وأهم الفروق بينها وهو ما سيظهر في البحث.

#### الفرع الأول: أوجه التشابه بينها

تتفق الألفاظ المدروسة في مجموعة من الجوانب أهمها:

- لفظ اليمين يشمل جميع الألفاظ السابقة؛ لأن الأيمان اسم جنس يجوز إطلاقه على بعض الجنس وعلى كله، فقيل: أحفظوها بأن تكفروها، وقيل: أحفظوها كيف حلقتم بها، ولا تنسوها تهاونا<sup>83</sup>.
- يترادف اليمين العرفي مع القسم في كونه مما اعتاده الناس من القسم بالعمر والبقاء والقدم وغير ذلك، لتأكيد الحكم، وهذه الكلمات بمنزلة الحروف المؤكدة، فاليمين العرفي بغير اسم الله تعالى جائز ليس بمنهي عنه<sup>84</sup>.

- تجب الكفارة عند الحنث في الحلف أو في اليمين المنعقدة لا بنفس الحلف لأن التكفير قبل الحنث لا يجوز عند أبي حنيفة ويجوز بالمال عند الشافعي، ولهذا فقد استغنى عن ذكر الحنث في قوله عز وجل: ﴿ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة: 89] فيكون معنى الآية حلقتم وحنثتم<sup>85</sup>.

- يرد في اللغة حلف بمعنى أقسم، واليمين اسم للقسم مستعار، وذلك أنهم كانوا إذا تقاسموا على شيء تصافقوا بأيمانهم ثم كثر ذلك حتى سمي القسم يمينا<sup>86</sup>.

- قد يطلق الحنث على نوع من أنواع اليمين كما في تفسير الشعبي للفظ الحنث في قوله عز وجل: ﴿وَكَاثِرًا يُصِرُّونَ عَلَى الْحِنثِ الْعَظِيمِ﴾ بأنه اليمين الغموس.

### الفرع الثاني: أوجه الاختلاف بينها

- الحلف الجائز لا يكون إلا بالله تعالى، والحلف بغيره حرام كما هو مذهب الحنفية،<sup>87</sup> أما القسم فيكون بالله وبمخلوقاته.

- يقال أسلوب القسم ولا يقال أسلوب الحلف.

- يقال كفارة اليمين ولا يقال كفارة القسم لأن الكفارة إنما تجب في الحنث باليمين المنعقدة، والقسم يكون حلفاً بالله أو قسم بمخلوقاته.

- ورد لفظ الحنث في آيتين فقط في القرآن بلفظ (الحنث، تحنث)، أما الحلف فقد ورد في 13 موضعاً<sup>88</sup>، وجاء القسم باشتقاقاته في 23 موضعاً بألفاظ: (أقسم، قسم، قاسمهما، أقسموا، يقسمان، تقسموا، يقسمون، قسمنا، تستقسموا)<sup>89</sup>، وأما اليمين فجاء في الكثير من الآيات وعلى ألفاظ مختلفة منها: (اليمين، أيماهم، أيماكم، الأيمن، الميمنة، الأيمان، أيما، أيماهن، باليمين، بيمينه، بأيماهم، يمين، يمينك).

- القسم أبلغ من الحلف لأن معنى قولنا أقسم بالله أنه صار ذا قسم بالله، والقسم النصيب، والمراد أن الذي أقسم عليه من المال وغيره قد أحرزه ودفع عنه الخصم بالله.

والحلف من قولك سيف حليف أي قاطع ماض؛ فإذا قلت حلف بالله فكأنك قلت قطع المخاصمة بالله، فالقسم أبلغ لأنه يتضمن معنى الآخر مع دفع الخصم إذ فيه معنيان، وقولنا حلف يفيد معنى واحداً وهو قطع المخاصمة فقط، وذلك أن من أحرز الشيء باستحقاق في الظاهر فلا خصومة بينه وبين أحد فيه، وليس كل من دفع الخصومة في الشيء فقد أحرزه.

واليمين اسم للقسم مستعار وذلك أنهم كانوا إذا تقاسموا على شيء تصافقوا بأيماهم، ثم كثر ذلك حتى سمي القسم يمينا<sup>90</sup>.

- يمكن التفريق بين اليمين والقسم في أنه يقال في اليمين: بالله وفي التيمن: باسم الله، فالتيمن إنما يكون باسمه تعالى لا بذاته، واسمه تعالى يجعل آلة الفعل لا ذاته، واليمين إنما يكون بالله لا بأسمائه التي هي الألفاظ، والتي يعرفها أهل اللغة، يسمون ذلك قسماً يقصد به تعظيم المقسم به، إلا أنهم لا يخصون ذلك بالله. وفي الشرع لا يكون هذا إلا بالله، والتي لا يعرفونها من الشرط والجزاء إذ ليس فيه معنى التعظيم. وهي يمين عند الفقهاء لما فيه من معنى اليمين وهو المنع والإيجاب<sup>91</sup>.

- جاء الحلف في القرآن في 13 موضعاً كلها في الحنث باليمين، أي في الأيمان الكاذبة، فجاء الفعل في عشر آيات في المنافقين وأسند مرة واحدة للذين آمنوا فلزمتهم كفارة الحنث باليمين.

وأما القسم فيغلب مجيئه في الأيمان الصادقة حقيقة أو وهما، وجاء المصدر منه موصوفاً بالعظمة في آية الواقعة: ﴿وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ [الواقعة: 76]، ويجيء الفعل في الشهادة ومثلها، حيث لا يحل الحنث باليمين كما في آية المائدة 106، 107، وحين يسند القسم في القرآن إلى المجرمين فإنهم في ظنهم غير حائنين كما في قوله عز وجل: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: 109] فلا أقل من أن يكون بين دلالتها الفرق بين العام والخاص؛ فيكون القسم لمطلق اليمين بعامتها، ويختص الحلف بالحنث في اليمين، على ما اطرده استعماله في البيان القرآني<sup>92</sup>.



- يمكن تقسيم الحلف إلى مؤقت ومؤبد ومجهول وهي المتعلقة بالإيلاء وأما القسم فيمكن تقسيمه إلى قسم بالله، وقسم بمخلوقاته، أو قسم ظاهر ومضمر، وله حروف وجوابات، وأما اليمين فتقسم إلى لغو ومنعقدة وغموس.

- كل من الكلمات الثلاث الحلف واليمين والقسم تترادف في اللغة، إلا أن لكل لفظ خصوصيته ومعنى زائد عن غيره، فالحلف له معنى الملازمة والمعاهدة والوثبات، والقسم له معنى الحظ والنصيب، واليمين له معنى القوة، واليد اليمنى، ويطلق على الجيل من الناس وعلى الجهة والبركة.

### المطلب الثالث: تفسير ألفاظ الحلف والقسم واليمين بيانيا

يتناول هذا المطلب التفسير البياني لألفاظ الحلف والقسم واليمين، من خلال ما ورد عند المفسرين من أقوال، ولم أتطرق لفظ الحنث لأنه سبقته الإشارة إليه في المطلب الأول.

#### الفرع الأول: التفسير البياني للفظ الحلف

سبق وأن ذكرت في المطلب السابق أن لفظ الحلف ذكر ثلاث عشرة مرة في القرآن الكريم؛ منها سبع آيات في المنافقين الذين فضحتهم سورة التوبة وآيتان في سورة المجادلة وآية في سورة النساء، وهو ما سيظهر من خلال تفسير الآيات.

**الآية الأولى:** وهي قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [التوبة: 4]، فقد قال الزحيلي في تفسيرها: "سيحلفون بالله اليمين الكاذبة عند رجوعك أيها الرسول من غزوة تبوك قائلين: لو استطعنا الخروج لخرجنا معكم، فإنهم لم يكونوا ذوي أعذار، وإنما كانوا أقوياء الأجسام، وأصحاب ثراء ويسار، إنهم يهلكون أنفسهم في العذاب باليمين الكاذبة أو بالكذب والنفاق"<sup>93</sup>، وقيل أن هلاك أنفسهم يكون بسبب الحلف الكاذب فإن الأيمان الكاذبة توجب الهلاك<sup>94</sup> ولهذا قال ﷺ: «اليمين الغموس تدع الديار بلاقع»<sup>95</sup>.

فيلاحظ أن كلا المفسرين اتفقا على تفسير الحلف باليمين الكاذبة، وقد ذكر سابقا بأن الحلف جزء من اليمين، وهو هنا يرادف أحد أنواع اليمين وهي: (اليمين الغموس)، أي أن اليمين أعم من الحلف.

**الآية الثانية:** يقول عز وجل: ﴿وَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ وَمَا هُمْ مِنْكُمْ﴾ [التوبة: 56]، فقد بين ابن عاشور أن اختيار صيغة المضارع في قوله: (ويحلفون) وقوله: (يفرقون) للدلالة على التجدد، وأن ذلك دأبهم<sup>96</sup> لأنهم يتخذون أيمانهم الكاذبة وقاية يتقون بها ما يخافونه، من بطش المؤمنين بهم إذا عرفوا أنهم كافرون<sup>97</sup>.

**الآية الثالثة:** وهي قوله عز وجل: ﴿يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: 62]، فقد جاءت هذه الآية لإعلام ﷺ والمؤمنين بأن المنافقين يحلفون الأيمان الكاذبة، فلا تغرهم أيمانهم، فضمير يحلفون عائد إلى الذين يؤذون النبي، والمراد: الحلف الكاذب، بقرينة قوله: والله ورسوله أحق أن يرضوه، أي بتركهم الأمور التي حلفوا لأجلها، على أنه علم أن أيمانهم كاذبة مما تقدم<sup>98</sup>.

**الآية الرابعة:** وهي قوله: ﴿يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ﴾ [التوبة: 74]، فقد ذكر ابن عاشور أنه لما كان معظم ما أخذ على المنافقين، هو كلمات دالة على الطعن في الرسول ﷺ ونحو ذلك من دلائل الكفر، وكانوا إذا نقل ذلك عنهم تنصلوا منه بالأيمان الكاذبة، عقب آية الأمر

بجهادهم بالتنبيه على أن ما يتصلون به تنصل كاذب وأن لا ثقة بحلفهم، وعلى إثبات أنهم قالوا ما هو صريح في كفرهم<sup>99</sup>.

**الآية الخامسة والسادسة:** قال تعالى: ﴿سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ ..... (95) يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنْ تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ (96)﴾ [التوبة: 95-96]، أخبر المولى سبحانه أنهم سيؤكدون ذلك الاعتذار الكاذب بالحلف، وأن سبب الحلف هو طلبهم أن يعرضوا عنهم فلا يلوموهم ولا يوبخوهم<sup>100</sup> وبين ابن عاشور أن الآية الثانية بدل اشتمال من الآية التي قبلها لأنهم إذا حلفوا لأجل أن يعرض عنهم المسلمون فلا يلوموهم، فإن ذلك يتضمن طلبهم رضا المسلمين<sup>101</sup>.

**الآية السابعة:** وهي قوله تعالى: ﴿وَلِيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [التوبة: 107]، أعلم الله تعالى رسوله بخبث ضمائرهم وكذبهم فيما يحلفون عليه<sup>102</sup>. وبالقصد من بناء المسجد وهو الإضرار بالمؤمنين، وتفريق كلمتهم والكفر بالله، وقصه عليه في هذه الآية، وبعد أن فضحوا حلفوا على أنهم أرادوا الحسنى وختمت الآية بالشهادة على كذبهم فيما ذكروه لك وحائثون في حلفهم<sup>103</sup>.

وقد جاء في المنافقين أيضا آيتان في سورة المجادلة بثلاث ألفاظ وهي:  
**الآية الثامنة:** وهي قوله عز وجل ﴿وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكُذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [المجادلة: 14]، ويحلفون كذبًا أنهم مسلمون، وأنت رسول الله، وهم يعلمون أنهم كاذبون فيما حلفوا عليه، وجيء بالفعل المضارع للدلالة على تجدده ولاستحضر الحالة العجيبة في حين حلفهم على الكذب للتصل مما فعلوه<sup>104</sup>.

**الآية التاسعة:** وهي قوله: ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ إِلَّا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ [المجادلة: 18]، أي: يحلفون لله كذبًا كما حلفوا لكم كذبًا فاستتروا بالحلف، وكلما ظهر لهم شيء يوجب معاقبتهم حلفوا كاذبين واستهلوا الحنث<sup>105</sup>.

**الآية العاشرة:** وهي قوله عز وجل: ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ﴾ [القلم: 10]، سبق تفسير هذه الآية بأن المراد بالحلاف هو كثير الحلف في الحق والباطل، ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾<sup>106</sup>.

**الآية الحادية عشر:** ﴿ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا﴾ [النساء: 62]، بين الطبري أن المراد من الآية هو أنهم جاؤوك يحلفون بالله كذبًا وزورًا وجرأة على الله<sup>107</sup>.  
**الآية الثانية عشر:** ﴿ذَلِكَ كَفَّارَةٌ لِّأَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة: 91]، سبق تفسير هذه الآية في الحديث عن كفارة اليمين.

فيتبين من خلال الآيات السابقة الذكر أن لفظ الحلف لم يفسر بالقسم في حدود ما اطلعت عليه، وكل حلف وارد في هذه الآيات فهو حلف كاذب، إما من المنافقين وهو أغلب الآيات، أو لجزر المكث من الحلف، أو صدر من المؤمنين فلزمتهم بذلك كفارة اليمين، أي أنه كلما ورد لفظ الحلف في القرآن نتج عنه الحنث، وهو الذي أشارت إليه بنت الشاطي سابقا.

#### الفرع الثاني: التفسير البياني للفظ القسم

ورد لفظ القسم في الكثير من الآيات فتكرر في القرآن الكريم حوالي 23 مرة بمختلف اشتقاقاته كما سبق ذكره في المطلب السابق، وهو يرادف لفظ الحلف من الناحية اللغوية، إلا أن بينهما فرقا دقيقا من حيث استعماله في القرآن يبيئه السياق، وهو ما سيظهر من خلال عرض بعض الآيات التي ذكر فيها لفظ القسم وأقوال المفسرين في ذلك.

**أولا- لفظ (لا أقسم)** وهو أكثر لفظ تكرر في اشتقاقات القسم وأهم الملاحظ حوله ما يلي:

- جاء الفعل مسندا إلى الله متكماً<sup>108</sup> وقد فرقت بين لفظي القسم والحلف في المطلب السابق، وأن القسم أبلغ من الحلف، فاستعمل المولى سبحانه في حقه ما هو أبلغ ولم يرد الحلف مسندا إليه فيم سبق ذكره.

- اختلف المفسرون في بيان معنى (لا أقسم) على عدة أقوال ولا داعي لذكرها هنا<sup>109</sup>، وإنما أكتفي بما رجحته الباحثة عبير عدنان على أنه: "أسلوب بليغ يراد منه تحقيق غرضين رئيسيين في الوقت ذاته وهما: الأول: تأكيد حقائق غيبية وإنسانية كبرى بإثبات القسم، والثاني: نفي تحقيق القسم للغرض منه، وهو تأكيد حقائق غيبية وإنسانية كبرى لوجود موانع عند المنكرين لتلك الحقائق قد نص عليها السياق لينبه على خطورتها وليدفع بالمنكرين إلى معرفة سبب بقائهم في دائرة الإنكار رغم وضوح الأدلة"<sup>110</sup>.

- ذكر لفظ لا أقسم في ثماني آيات وهي: قوله عز وجل: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ (75) وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ (76)﴾ [الواقعة: 75-76]، ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ﴾ [الحاقة: 38]، ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾ [المعارج: 40] ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ (1) وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ (2)﴾ [القيامة: 1-2]، ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ﴾ [التكوير: 15]، ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ﴾ [الانشقاق: 16]، ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ [البلد: 1].

فقد ذكر الرازي في آية الواقعة مسألة في تعلق الباء، حيث إنه لما بين أنه خالق الخلق والرزق وله العظمة بالدليل القاطع ولم يؤمنوا قال: لم يبق إلا القسم فأقسم بالله إنني لصادق، والمراد تعظيم الواقعة لا النهي، وذلك إما لكون الواقعة في غاية الظهور فيقول: لا أقسم، وإما لكون المقسم به فوق ما يقسم به<sup>111</sup>.

وقد بين الجزائري أن الله تعالى يقسم بما شاء من مخلوقاته، وإن العبد لا يقسم إلا بربه تعالى<sup>112</sup>.

وأما البقاعي فأورد من مظاهر إعجاز القرآن عدة جهات؛ فمن ناحية المفردات فلكونها النهاية في جلاله الألفاظ ورشاقة الحروف وجمع المعاني، فيفيد ذلك أنه لا تقوم كلمة أخرى مقام كلمة منه أصلاً، وأما من جهة التركيب فلكون كل كلمة منها أحق في مواضعها بحيث إنه لو قدم شيء منها أو أخر لاختل المعنى المراد في ذلك السياق بحسب ذلك المقام، وأما من جهة الترتيب في الجمل والآيات والقصص في المبادئ والغايات فلكونه مثل تركيب الكلمات، كل جملة منتظمة بما قبلها انتظام الدر اليتيم في العقد المحكم النظيم<sup>113</sup>.

وذكر البقاعي في آية الحاقة أن (لا أقسم) معناه لا يقع مني إقسام بمجموع (ما تبصرون) ولكم أهلية إبصاره من كل ما دخل في عالم الشهادة وما ليس لكم في هذا الدار أهلية إبصاره، وذلك جميع الموجودات لأن الأمر أوضح من أن يحتاج إلى إقسام، وإن كنت أقسم في غير هذا الموضع بما شئت من أفراد هذا المجموع، وهذا الرأي للبقاعي، في لفظ (لا أقسم) موجود في كل الآيات التي ورد فيها هذا النوع من القسم فليراجع<sup>114</sup>.

إلا أنه في آية الانشقاق فسّر القسم بالحلف فقال: "وكان ترك الحلف على ما هو ظاهر أبلغ من الحلف، لما في ذلك الترك من تنبيه المخاطب على النظر والتأمل فقال: (فلا أقسم) أي أحلف حلفاً عظيماً، لما لها من الدلالة على القدرة على الإبداء والإعادة، لا أقسم بها وإن كانت في غاية العظم، بما لها من الدلالات الواضحة لأن المقسم عليه أجلّ منها وأظهر فهو غني عن الإقسام (بالشفق)<sup>115</sup>.

أي أن البقاعي في تفسيره لفظ القسم بالحلف كان من الناحية اللغوية لإيضاح المعنى، وقد بينت في المطلب الأول أن القسم مرادف للحلف من الناحية اللغوية، وذلك من باب التجاوز فقط لأن بينهما فرقا سيظهر بعد استقراء باقي آيات القسم.

**ثانياً- لفظ (أقسموا):** وقد ورد هذا اللفظ في خمس آيات وهي: ﴿أَهْوُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ [المائدة: 53]، ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لِيُؤْمِنَنَّ بِهَا﴾ [الأنعام: 109]، ﴿وَأَقْسَمُوا

بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ﴾ [النحل: 38]، ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ﴾ [النور: 53]، ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ﴾ [فاطر: 42].

فقد جعل ابن عاشور جملة: (لئن جاءتهم آية) مبينة لجملة: (وأقسموا بالله)، واللام في لئن جاءتهم آية موطنة للقسم، واللام في ليؤمنن بها لام القسم، أي لام جوابه، وأما القسم على نفي البعث أرادوا به الدلالة على يقينهم بانتفانه<sup>116</sup>، وقد جاء قولهم حكاية بقسم أقسموه بالله ليتصلوا من وصمة أن يكون إعراضهم عن الحكومة عند الرسول -صلى الله عليه وسلم-، فجاءوه فأقسموا إنهم لا يضمرون عصيانه فيما يقضي به فإنه لو أمرهم الرسول بأشق شيء وهو الخروج للقتال لأطاعوه، وأما آية فاطر فهي عن شيء حكاها القرآن عن المشركين فهو حكاية قول صدر عنهم لا محالة<sup>117</sup>.

فيتبين من خلال ما ذكر في تفسير الآيات السابقة أن المقسم في الآيات يظن أنه صادق في يمينه، وأن كل من الآيات جاءت بشتى أركان القسم (مقسم به ومقسم عليه وأداة القسم وجواب القسم)، ولهذا استعمل لفظ القسم دون الحلف؛ الذي نتج عنه الحنث كما ظهر سابقا في هذا اللفظ.

**ثالثا- لفظ يقسم:** تذكر بنت الشاطي أن القرآن حين يسند القسم إلى المجرمين فإنهم في ظنهم غير حائنين: كما في قوله عز وجل: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لِيُثْبِتَا غَيْرَ سَاعَةٍ﴾ [الروم: 55]. وكذلك حين يقسم الكفار بالله جهد أيمانهم، عن اقتناع بصدق ما يقسمون عليه، ولو كان في حقيقته كذبا كما في الآيات السابقة التي استعمل فيها لفظ (أقسموا)<sup>118</sup>.

**رابعا- لفظ أقسمتم:** وقد جاء في آيتين وهما: قوله عز وجل: ﴿أَهْوَلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ...﴾ [الأعراف: 49]، هذا كلام أصحاب الأعراف للكفار مشيرين إلى المسلمين الذين صاروا إلى الجنة، وقد كان الكفار يقسمون في الدنيا عند رؤيتهم لضعفاء المسلمين بهذا القسم، وهذا تبكيت وتحسير لهم<sup>119</sup>. وقوله أيضا: ﴿أَوَلَمْ تَكُونُوا أَقْسَمْتُمْ مِنْ قَبْلِ مَا لَكُمْ مِنْ زَوَالٍ﴾ [إبراهيم: 44] يعني حلفتهم في الدنيا مالكم من زوال، وأنكم لا تبعثون ولا تنتقلون من الدنيا إلى الآخرة<sup>120</sup>. وهو قوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ﴾ [النحل: 38].

فقد جعلت بنت الشاطي هاتين الآيتين مما يقسم به الكفار وهم مقتنعون بصدق ما يقسمون عليه كما ذكر سابقا.

**خامسا- لفظ يقسمان:** وقد جاء في باب الشهادة على الوصية في سورة المائدة في موضعين، حيث لا يحل الحنث باليمين كما في قوله عز وجل: ﴿فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ ارْتَبْتُمْ... (106) ..... فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتَيْهِمَا... (107)﴾ [المائدة: 106-107].

**سادسا- لفظ قسم:** ورد هذا اللفظ في آيتين وهما:  
- قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ [الواقعة: 76]، وقد سبقت هذه الآية بالقسم بمواقع النجوم، وهي من مخلوقات الله ولهذا فقد ناسب القول بلفظ القسم دون الحلف إذ جاءت هذه الآية لتأكيد الآية التي قبلها.

- قوله تعالى: ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ﴾ [الفجر: 5]، فقد بين الرازي أن (هل في ذلك قسم) استفهام، والمراد منه التأكيد، والمعنى أن من كان ذا لب علم أن ما أقسم الله تعالى به من هذه الأشياء فيه عجائب ودلائل على التوحيد والربوبية، فهو حقيق بأن يقسم به لدلالته على خالقه، وهي دالة على أن هذا مبالغة في القسم، وهو لا يحصل إلا في القسم بالله، وقد ورد النهي بأن يحلف العاقل بهذه الأمور<sup>121</sup>.

فيلحظ أنّ هذا القسم واقع من الله ولا يقسم أحد من خلقه بهذه الأشياء، ولهذا استعمل لفظ القسم بدلا من الحلف لأنّ الحلف لا يكون بالمخلوقات على عكس القسم الذي يكون بالله وبمخلوقاته.

**سابعا: لفظ قاسمهما** وقد ورد على لسان إبليس في قوله عز وجل: ﴿وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ﴾ [الأعراف: 20]، والمراد أنه حلف لهما بالله حتى خدعهما، وإبليس أول من حلف بالله كاذبا فلما حلف ظن آدم أنّ أحدا لا يحلف بالله إلا صادقا فاعتزّ به<sup>122</sup>.

أي أنّ القسم فسر بالحلف من باب بيان المعنى اللغوي، وقد ظن آدم أنّها يمين صادقة إذ لم يحلف أحد قبل إبليس كاذبا.

فيلحظ من خلال الأمثلة السابقة الذكر أنّ المولى سبحانه استعمل لفظ القسم بدلا من الحلف لعدة أسباب منها: إمّا لكون اليمين صادقة، أو لظنّ المقسم أنّه لم يقصد الحنث بحلفه، أو بظنّ المقسم له عدم الحنث، أو في عدم جواز الحنث، لأنّ المقام في بيان تعظيم المقسم به من المخلوقات، وهذا لا يصدر إلا من المولى سبحانه.

### الفرع الثالث: التفسير البياني للفظ اليمين

ورد لفظ اليمين في الكثير من الآيات وبعده ألفاظ، ومما يلحظ أن القرآن استعمل هذا اللفظ غالبا في بيان أنواع اليمين أو الكفارة أو في التحلل من اليمين وهو ما سيظهر في الآيات الموالية:

1- **لفظ أيمانكم:** ذكر الزمخشري في تفسير قوله عز وجل: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحْلَةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ [التحریم:

2]، أنّ المعنى أقدم على ما حلفت عليه، وكفر عن يمينك<sup>123</sup>. وتحلّة الأيمان هي الشيء الذي يحلل ما أوثق به المرء نفسه ويكون تارة بالاستثناء وتارة بالكفارة فيعيد الحال إلى ما كان عليه قبل اليمين<sup>124</sup>.

وبيّن ابن عاشور أنّ المولى أفتاه بالأخذ بالرخصة في كفارة اليمين المشروعة للأمة كلّها، فأنزل النبي ﷺ منزلة من لا يعلم أنّ الله فرض تحلّة الأيمان بأية الكفارة، بناء على أنّه لم يأخذ بالرخصة تعظيما للقسم، فأعلمه الله أنّ الأخذ بالكفارة لا تقصير عليه فيه فإنّ في الكفارة ما يكفي للوفاء بتعظيم اليمين بالله إلى شيء<sup>125</sup> كما قال تعالى في قصة أيوب: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْنًا فَاصْرُبْ بِهِ وَلَا تُحْنُتْ﴾ [ص: 44].

وقد جاء في قوله عز وجل: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصَلِّحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (224) لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ (225)﴾ [البقرة: 224-225]، ذكر الزمخشري في معنى الآيات: أنّ الرجل كان يحلف على بعض الخيرات، من صلة رحم، أو إصلاح ذات بين، أو إحسان إلى أحد، أو عبادة، ثم يقول: أخاف الله أن أحنث في يميني، فيترك البرّ إرادة البرّ في يمينه، فقيل لهم: لا تجعلوا الله حاجزا لما حلفتكم عليه، وسمّى المحلوف عليه يميناً لتلبسه باليمين، ولا تجعلوا الله معرضاً لأيمانكم فتبتدلوه بكثرة الحلف به؛ لأن الحلاف مجتري على الله، غير معظم له، فلا يكون براً متقياً، واللغو من اليمين: الساقط الذي لا يعتدّ به في الأيمان، وهو الذي لا عقد معه<sup>126</sup>، والدليل عليه ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة: 89].

فيلحظ في هذه الآيات أنّ آية التحريم جاءت في بيان جواز التحلل من اليمين بالتكفير عنها بما ورد في آية المائدة، وقد سبق شرحها في المطلب السابق، وأمّا آيتا البقرة فقد نهت الآية الأولى عن كثرة الحلف بالله، وأمّا الثانية فبيّنت نوعاً من أنواع اليمين المفصلة أكثر في آية المائدة.

2- **لفظ الأيمان:** وقد ورد في آية المائدة المذكورة سابقا وفي قوله أيضاً: ﴿وَلَا تُنْقِضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ

تَوْكِيدِهَا﴾ [النحل: 91]، ويراد بالأيمان أيمان البيعة، أو مطلق الأيمان، بعد توثيقها بذكر الله، أو صفته، أو

أسمائه. وهو تهديد لمن ينقض العهد، وهذا في الأيمان التي في الوفاء بها خير، وأما ما كان تركه أولى فيكفر عن يمينه<sup>127</sup>. وقد بينت الآية أن اليمين التي الوفاء بها خير يجب أن لا ينقضها الإنسان.

وجاء في قوله عز وجل: ﴿أَمْ لَكُمْ أَيْمَانٌ عَلَيْنَا بِالْعَةِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِنَّ لَكُمْ لَمَا تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: 39]، والمراد أم لكم عهود ومواثيق علينا في أنه سيحصل لكم ما تريدون وتشتهون<sup>128</sup>.

**3- لفظ أيمانهم:** جاء هذا اللفظ في الآيات الخمس المذكورة في لفظ (أقسموا) ولهذا لا داعي لإعادة ذكرها هنا ونكتفي بتفسير ابن عاشور لجهد الأيمان وجهد الأيمان- بفتح الجيم- أقواها وأغلظها، وحقيقة الجهد التعب والمشقة ومنتهى الطاقة، وهو في الآية في معنى أوكد الأيمان وأغلظها، أي أقسموا أقوى قسم، وذلك بالتوكيد والتكرير ونحو ذلك مما يغلظ به اليمين عرفا<sup>129</sup>.

وقد جاء لفظ أيمانهم: في قوله عز وجل: ﴿ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَىٰ وَجْهٍ أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَانٌ بَعْدَ أَيْمَانِهِمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاسْمَعُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [المائدة: 108]، بين الواحدي أن ما حكم به في هذه القصة وبينه من رد اليمين أدنى إلى الإتيان بالشهادة على ما كانت وهو أقرب إلى أن يخافوا أن تُردَّ أيمان على أولياء الميت بعد أيمان الأوصياء فيحلفوا على خيانتهم وكذبهم فيفتضحوا ولهذا قال واتقوا الله أن تحلفوا أيمانا كاذبة أو تخونوا أمانة واسمعوا الموعظة لأن الله لا يرشد من كان على معصيته<sup>130</sup>.

وأما قوله عز وجل: ﴿اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [المنافقون: 2]، فقد جعل المنافقون أيمانهم التي أقسموها سترة ووقاية لهم من المؤاخذه والعذاب، ومنعوا أنفسهم والناس عن طريق الله المستقيم<sup>131</sup>، فأخبر الله عنهم بأنهم اتخذوا أيمانهم تقية ينقون بها، وقد وصفهم الله بالحلف بالأيمان الكاذبة في آيات كثيرة<sup>132</sup>.

وقال تعالى أيضا: ﴿اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ [المجادلة: 16]، فالمراد هو أنهم جعلوا حلفهم وأيمانهم جنة يستجنون بها من القتل ويدفعون بها عن أنفسهم وأموالهم وذراريهم، وذلك أنهم إذا أطلع منهم على النفاق، حلفوا للمؤمنين بالله إنهم لمنهم<sup>133</sup>.

وجاء في قوله عز وجل: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ (12) أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتُخْسِنُونَ فَاِنَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (13)﴾ [التوبة: 12-13]، يعني أنهم نقضوا عهودهم من بعد أجلها، وعابوا في دينكم الإسلام، فهم لا إسلام ولا عهد لهم. ولما نقضوا عهودهم من قبل أجلها، وهموا بإخراج الرسول أي أنهم هموا لقتال الرسول، وهم بدؤوكم أول مرة بنقض العهد حين أعانوا بني بكر على خزاعة<sup>134</sup>.

وجاء في قول المولى سبحانه: ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَاتُّوهُمُ نَصِيبُهُمْ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا﴾ [النساء: 33]، ولكل شخص من الرجال والنساء جعلنا عصابة وورثة ممن تركهم والداه وأقربوه، وتشعبت العصابة والورثة عن الوالدين والأقربين ثم ابتداء فقال: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ وهم الحلفاء أي: عاقدت حلفهم أيمانكم وهي جمع يمين من القسم وكان الرجل في الجاهلية يعاقد الرجل ويقول له: دمي دمك وحربي حربك وسلمي سلمك فلما قام الإسلام جعل للحليف السدس<sup>135</sup>، وهو قوله: ﴿فَاتُّوهُمُ نَصِيبُهُمْ﴾.

**4- لفظ أيمانكم:** ورد في قوله عز وجل: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلِيُبَيِّنَ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [النحل: 92]، ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُوا السُّوءَ بِمَا صَدَدْتُمْ عَنْ

سَبِيلِ اللَّهِ وَلَكُمْ عَدَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل: 94-95]، فسر ابن الجوزي الآية الأولى بمعنى لا تؤكدوا على أنفسكم الأيمان والعهود، ثم تنقضوا ذلك وتحنثوا فيه، فتكونوا كامرأة غزلت ونسجت، ثم نقضت ذلك النسج، فجعلته أنكاثاً<sup>136</sup>.

وجعله ابن كثير في الوفاء بالعهود والمواثيق، والمحافظة على الأيمان المؤكدة؛ ولهذا قال: ﴿وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾ لأن هذه الأيمان، المراد بها الداخلة في العهود والمواثيق، لا الأيمان التي هي واردة على حث أو منع؛ وفسرها مجاهد بحلف الجاهلية؛ ثم حذر تعالى عباده عن اتخاذ الأيمان دخلاً أي خديعة ومكراً، لئلا تزل قدم بعد ثبوتها: مثل لمن كان على الاستقامة فحاد عنها وزلّ عن طريق الهدى، بسبب الأيمان الحائثة المشتملة على الصد عن سبيل الله، لأن الكافر إذا رأى أن المؤمن قد عاهده ثم غدر به، لم يبق له وثوق بالدين، فانصد بسببه عن الدخول في الإسلام<sup>137</sup>، وزاد السعدي أن هذا شامل لجميع ما عاهد العبد عليه ربه من العبادات والنذور والأيمان التي عقدها إذا كان الوفاء بها برّاً، ويشمل أيضاً ما تعاهد عليه هو وغيره كالعهود بين المتعاقدين، وكالوعد الذي يعده العبد لغيره ويؤكد على نفسه، فعليه في جميع ذلك الوفاء وتتميمها مع القدرة<sup>138</sup>.

من خلال ما سبق ذكره حول لفظ اليمين يمكن أن نخلص إلى مايلي:

- لم يرد لفظ اليمين مفرداً في جميع ما ذكر من الآيات السابقة وكلها جموع مع اختلاف اشتقاقاتها، على عكس القسم والحلف، وما ورد في القرآن من لفظ اليمين مفرداً فهو لمختلف المعاني اللغوية المذكورة في المطلب الأول، ولهذا فقد استغنيت عن عدم ذكرها لعدم تعلق الدراسة بها واخترت الآيات التي تظهر أنّ اليمين مرادفة للحلف والقسم لأجل التفريق بينها.
- لفظ اليمين أعمّ من القسم والحلف وقد يرادف أحدهما في بعض الآيات، وذلك من الناحية اللغوية فقط ببيان معناه أو في ذكر أحد أنواع اليمين، أو لبيان كفارة الحلف وما يترتب جراء نقض اليمين.
- يرد لفظ اليمين على معنى أوسع من الحلف لشموله لأنواع المواثيق والعهود والعقود، ولهذا لا يمكن استبدال لفظ اليمين في الآيات السابقة بلفظ الحلف أو القسم.

#### خاتمة

في ختام هذا البحث يمكن الخروج بالنتائج التالية:

- يعد لفظ الحنث من الألفاظ المقاربة للفظ الحلف والقسم واليمين إذ الخلف في إحداها فهو حنث.
- جاء لفظ الحنث في القرآن في آيتين، إحداها في النهي عنه والأخرى جاء بمعنى اليمين الغموس في بعض أقوال المفسرين.
- ورد لفظ الحلف في القرآن الكريم في ثلاثة عشر موضعاً كلها في الحنث باليمين، ممّا يدل على قرب اللفظين من بعضهما.
- يمكن تقسيم الحلف إلى ثلاثة أنواع وهي الحلف المؤقت والمؤبد والمجهول، وهي على صلة وطيدة بلفظ الإيلاء الذي يراد به في اللغة الحلف مطلقاً.
- يمكن تفسير الحلف في اللغة بالقسم أو اليمين، إلا أنّ لكل لفظ من هذه الألفاظ معنى زائداً عن الآخر.
- إنّ لفظ القسم يعد أبلغ من الحلف لاشتماله على معنيين بخلاف الحلف الذي له معنى واحد.
- جاء القسم في القرآن ظاهراً ومضمراً، وله حروف وجوابات، ويكون بالله وبمخلوقاته على خلاف الحلف الذي لا يكون إلا بالله.

- ورد القسم في القرآن في ثلاثة وعشرين موضعا أغلبها أيمان صادقة، وحين أقسم الكفار والمجرمون في بعض المواضع فهم في ظنهم صادقين غير حانثين.
  - لليمين ثلاثة أقسام لغو وغموس ومنعقدة تجب الكفارة في الحنث بهذه الأخيرة، ولا كفارة في القسم الأول والثاني.
  - إذا أطلق لفظ اليمين فإنه قد يشتمل على كل من لفظي الحلف والقسم.
  - إن اليمين بغير الله ذكر الشرط والجزاء، وهي يمين عند الفقهاء لما فيه من معنى المنع والإيجاب، إلا أن معنى التعظيم غير موجود وبهذا يفترق فيه اليمين والقسم.
- أهم التوصيات.**

- من بين التوصيات التي بدت لي من خلال البحث مايلي:
- الاهتمام بدراسة ألفاظ القرآن وتفسيرها البياني من خلال استقراء جميع مواضع ورودها.
- وضع معجم لألفاظ القرآن المترادفة والتفريق بينها.

### فهرس المصادر والمراجع

#### القرآن الكريم برواية ورش

- 1- إبراهيم بن عمر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- 2- أبو بشر محمد بن أحمد الدولابي، الكنى والأسماء تح: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1421هـ، 2000م.
- 3- أبوحيان محمد بن يوسف، البحر المحيط، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ط 1420هـ.
- 4- أبو السعود العمادي محمد بن محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 5- أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1420هـ.
- 6- أبو المظفر السمعاني منصور بن محمد، تفسير القرآن، تح: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس، دار الوطن، الرياض، ط1، 1418هـ- 1997م.
- 7- أبو هلال العسكري الحسن بن عبد الله، الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة.
- 8- أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1414هـ - 1994م.
- 9- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
- 10- أحمد بن محمد بن علي الفيومي أبو العباس، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت.
- 11- أحمد بن محمد ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تح: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الناشر الدكتور حسن عباس زكي، القاهرة، ط 1419هـ.
- 12- إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، تح: أحمد عبد الغفور عطار: دار العلم للملايين، بيروت ط4، 1407هـ - 1987م.
- 13- إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط2، 1420هـ - 1999م.
- 14- إيمان أبو صنوبر، القسم دراسة موضوعية قرآنية، (مادة مرشحة للفوز بمسابقة كاتب الألوكة الثانية)، موقع الألوكة، 2012/5/1م - 1433/6/10هـ.
- 15- باب العياط نور الدين، المنهج البياني في تفسير القرآن الكريم بنت الشاطئ نموذجاً، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في القرآن والدراسات الأدبية؛ إشراف الجيلالي سلطاني، جامعة وهران، 2006-2007.
- 16- جابر بن موسى أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط5، 1424هـ/2003م.
- 17- جلال الدين السيوطي وجمال الدين المحلي، تفسير الجلالين، دار الحديث القاهرة، ط1.



- 18- جلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط، 1394هـ/ 1974م.
- 19- جلال الدين السيوطي، معترك الأقران، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408 هـ - 1988م.
- 20- جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير تح: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1422هـ.
- 21- حاجي خولة، التفسير البياني للقرآن الكريم بدايات وامتدادات، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، 20-1-2020.
- 22- حافظ ثناء الله الزاهدي، تلخيص الأصول، مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت، ط1، 1414 هـ - 1994م.
- 23- الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تح: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق بيروت، ط1، 1412هـ.
- 24- الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
- 25- زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ، 108/11، 109.
- 26- زين الدين محمد المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تح عبد الخالق ثروت، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1410هـ.
- 27- سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي، دار الفكر. دمشق، سورية، ط2، 1408هـ/ 1988م.
- 28- عائشة محمد علي عبد الرحمان المعروفة ببنت الشاطئي، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، القاهرة، ط7.
- 29- عائشة بنت الشاطئي، الإعجاز البياني، ومسائل نافع بن الأزرق، دار المعارف، ط3.
- 30- عبد الحق بن غالب بن عطية، المحرر الوجيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ.
- 31- عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري أبو الفلاح، معطية الأمان من حنث الأيمان، تح: عبد الكريم بن صنيان العمري، المكتبة العصرية الذهبية، جدة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1416هـ/ 1996م.
- 32- عبد الرحمن بن محمد الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن تح: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418 هـ.
- 33- عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمان تح: عبد الرحمن بن معلا اللويح، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ-2000م.
- 34- عبد القادر بن ملاً حويش، بيان المعاني، مطبعة الترقى، دمشق، ط1، 1382هـ.
- 35- عبد الله بن مسلم بن قتيبة، غريب القرآن، تح: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، 1978م.
- 36- عبير عدنان الحنايفة- جهاد النصيرات، صيغة لا أقسم في القرآن الكريم -دراسة تفسيرية مقارنة-، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية مج (18)، ع (1)، 2022م.
- 37- علي بن أحمد الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: صفوان عدنان داوودي، دار القلم-الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط1، 1415هـ.
- 38- علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، تح: ضبطه وصححه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1403 هـ - 1983م.
- 39- عمر بن محمد نجم الدين النسفي، طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، المطبعة العامرة، مكتبة المثنى ببغداد، 1311هـ.
- 40- فاضل صالح السامرائي، مقدمات في التفسير البياني، منتديات مزامير داوود، 19 يونيو 2007.
- 41- قاسم بن عبد الله القنوي، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، تح: يحيى حسن مراد، دار الكتب العلمية، ط: 2004م-1424هـ.
- 42- القاضي عبد النبي، دستور العلماء جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ.
- 43- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط8، 1426هـ - 2005 م.

- 44- مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)، المعجم الوسيط، دار الدعوة.
- 45- محمد بن أبي بكر شمس الدين ابن قيم الجوزية، التبيان في أقسام القرآن تح: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- 46- محمد بن أحمد بن الأزهر، تهذيب اللغة تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م.
- 47- محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964 م
- 48- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان، تح: أحمد محمد شاكر مؤسسة الرسالة، ط1، 2000 م،
- 49- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية، تونس، 1984م.
- 50- محمد بن علي بن القاضي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، تح: علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م.
- 51- محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1414هـ.
- 52- محمد بن عمر الملقب بفخر الدين الرازي، المحصول، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418 هـ - 1997 م.
- 53- محمد بن عمر الملقب بفخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.
- 54- محمد بن عمر نووي الجاوي مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد، تح: محمد أمين الصناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ.
- 55- محمد بن فرامر بن علي، درر الحكام شرح غرر الأحكام، دار إحياء الكتب العربية، (دط، دت).
- 56- محمد بن محمد أبو منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تح: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م.
- 57- محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الملقب بمرتضى الزبيدي، تاج العروس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- 58- محمد عبد العظيم الزرقاني مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3، (دت).
- 59- محمود بن عبد الرحيم صافي، الجدول في إعراب القرآن، دار الرشيد، دمشق، مؤسسة الإيمان، بيروت، ط4، 1418هـ.
- 60- محمود بن عمرو الزمخشري، أساس البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ-1998 م.
- 61- محمود بن عمرو الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ.
- 62- مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 63- ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ.
- 64- نخبة من أساتذة التفسير، التفسير الميسر، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، ط2، 1430هـ-2009م.
- 65- نصر بن محمد بن أحمد السمرقندي، بحر العلوم، (دط، دت).
- 66- نظام الدين الحسن القمي النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ.
- 67- موقع آفاق التيسير، (الدرس الأول: مقدمات في التفسير البياني)، بإشراف عبد العزيز الداخل، تاريخ 8 رمضان 1441هـ- 2020/4/30
- 68- وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير الوسيط، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط2، 1422هـ.

### الهوامش:

1- أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (7/247).

- 2- محمد بن أحمد بن الأزهرى، تهذيب اللغة تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط1، 2001م، (12/282/283).
- 3- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت ط4، 1407هـ-1987م، 2/781.
- 4- جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، تح: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربى، بيروت، ط1، 1422هـ، (1/12).
- 5- علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، تح: ضبطه وصححه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، ط1، 1403هـ-1983م، ص 63، زين الدين محمد المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تح: عبد الخالق ثروت، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1410هـ، ص104.
- 6- المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص104.
- 7- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3، (دت)، (3/2).
- 8- الجوهري، الصحاح، 5/2083.
- 9- أحمد ابن فارس، مجمل اللغة، تح: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة بيروت، ط2، 1406هـ-1986م، ص 140-141.
- 10- أبو عبد الله محمد بن عمر الملقب بفخر الدين الرازي، المحصول، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ - 1997م، (3/150).
- 11- المناوي، التوقيف، ص 86.
- 12- أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربى، بيروت، ط3، 1407هـ، 4/443.
- 13- أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1414هـ-1994م، (17/2).
- 14- حافظ ثناء الله الزاهدي، تلخيص الأصول، مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت، ط1، 1414هـ-1994م، (31/1).
- 15- الجرجاني، التعريفات، ص 47.
- 16- فاضل السامرائي، مقدمات في التفسير البياني، منتديات مزامير داوود، 19 يونيو 2007.
- 17- موقع آفاق التيسير، (الدرس الأول: مقدمات في التفسير البياني)، بإشراف عبد العزيز الداخل، 8 رمضان 1441هـ-2020/4/30.
- 18- محمد رجب البيومي، خطوات التفسير البياني، سلسلة البحوث الإسلامية، ديسمبر 1970، ص 14.
- 19- باب العياط نور الدين، المنهج البياني في تفسير القرآن الكريم بنت الشاطي نموذجاً، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في القرآن والدراسات الأدبية؛ إشراف الجيلالي سلطاني، جامعة وهران، 2006-2007، ص (38-63)؛ حاجي خولة، التفسير البياني للقرآن الكريم بدايات وامتدادات، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر- بسكرة، 20/01/2020، (أنظر الملخص).
- 20- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ-1979م، (2/108، 109).
- 21- أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تح: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية دمشق بيروت، ط1، 1412هـ، ص 260.
- 22- أحمد بن محمد بن علي الفيومي أبو العباس، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، (154/1).
- 23- مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)، المعجم الوسيط، دار الدعوة، ص 201.
- 24- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، غريب القرآن، تح: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، 1978م، ص 388، محمد بن جرير الطبري، جامع البيان، تح: أحمد محمد شاكر مؤسسة الرسالة، ط1، 2000 م، (23/132)، محمد بن محمد أبو

- منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تح: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م، (9/ 498)،  
الزمخشري، الكشاف، (4/ 463)، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: صفوان عدنان  
داوودي، دار القلم-الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط1، 1415 هـ، ص 1061؛ أبو السعود العمادي محمد بن محمد، إرشاد  
العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (8/ 195)، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الثعالبي،  
الجواهر الحسان في تفسير القرآن تح: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت،  
ط1، 1418 هـ، (5/ 368)، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب،  
دمشق، بيروت، ط1، 1414 هـ، (5/ 185).
- 25- أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد السمرقندي، بحر العلوم، 3/ 395، الشوكاني، فتح القدير، (5/ 185).
- 26- الزمخشري، الكشاف، (4/ 463).
- 27- المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص 148
- 28- القاضي عبد النبي بن عبد الرسول، دستور العلماء جامع العلوم في اصطلاحات الفنون عرب عباراته الفارسية: حسن  
هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421 هـ، (2/ 45).
- 29- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار التونسية، تونس، 1984م، (27/ 306).
- 30- الطبري، جامع البيان، (21/ 214).
- 31- ابن عاشور، التحرير والتنوير، (23/ 273).
- 32- أخرجه مسلم، كتاب الأيمان، باب نذب من حلف يمينا فرأى غيرها خيرا منها، أن يأتي الذي هو خير، ويكفر عن يمينه  
رقم 1649، 1650، 1651، 1652، 3/ (1271- 1273).
- 33- زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت،  
ط2، 1392 هـ، (11/ 108، 109).
- 34- ابن فارس، مقاييس اللغة (2/ 97، 98).
- 35- الراغب، المفردات في غريب القرآن ص 252- 253.
- 36- مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة،  
بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط8، 1426 هـ-2005م، ص801.
- 37- ابن الجوزي، زاد المسير، (4/ 321)؛ ناصر الدين أبو سعيد البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل تح: محمد عبد  
الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418 هـ، (5/ 234)؛ نظام الدين الحسن بن محمد القمي  
النيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416 هـ، (6/ 336)؛  
الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، (5/ 466)؛ جلال الدين السيوطي و جلال الدين المحلي، تفسير الجلالين، دار  
الحديث القاهرة، ط1، ص 758؛ الشوكاني، فتح القدير، (5/ 320)؛ جابر بن موسى أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير،  
مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط5، 1424 هـ/2003م، (5/ 408).
- 38- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط2، 1420 هـ-  
1999م، (8/ 190).
- 39- المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص 146.
- 40- القاضي عبد النبي، دستور العلماء، (2/ 38).
- 41- محمد بن علي ابن القاضي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، تح: علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى  
العربية: عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م، (1/ 706).
- 42- محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا، درر الحكام شرح غرر الأحكام، دار إحياء الكتب العربية، (دط، دت)،  
(1/ 387)، التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، (1/ 706).
- 43- محمد بن فرامرز، درر الحكام شرح غرر الأحكام، (1/ 387).
- 44- عائشة محمد علي عبد الرحمان المعروفة ببنت الشاطي، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، القاهرة، ط7،  
(1/ 106).
- 45- الفراهيدي، العين، (5/ 86).

- 46- الأزهرى، تهذيب اللغة، (319/8).
- 47- الجوهرى، الصحاح، (2010/5، 2011).
- 48- محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى الزبيدي، تاج العروس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، (266-269/33).
- 49- عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: 1394هـ - 1974م، 320/3، معترك الأقران، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1408هـ - 1988م، 310/1؛ محمود بن عبد الرحيم صافي، الجدول في إعراب القرآن، دار الرشيد، دمشق-مؤسسة الإيمان، بيروت، ط4، 1418هـ، 326/16.
- 50- أيوب بن موسى الكفوي أبو البقاء الحنفي، الكليات، تح: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص 725.
- 51- التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، 2/ 1316.
- 52- نفسه، 2/ 1316.
- 53- أوبكر الجزائري، أيسر التفاسير، 2/ 25.
- 54- نخبة من أساتذة التفسير، التفسير الميسر، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، ط2، 1430هـ - 2009م، ص 356.
- 55- السيوطي، الإتقان (55/4)، التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، (2/1316).
- 56- محمد بن أبي بكر شمس الدين ابن قيم الجوزية، التبيين في أقسام القرآن تح: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص 1-2.
- 57- السيوطي، الإتقان (56/4).
- 58- السيوطي، الإتقان، (56/4)؛ التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، (2/1316).
- 59- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (57/4)، أبو البقاء، الكليات، ص 725.
- 60- ابن قيم، التبيين في أقسام القرآن، ص 2.
- 61- الفراهيدي، العين، (8/386-388).
- 62- ابن فارس، مقاييس اللغة، (6/158، 159).
- 63- محمود بن عمرو الزمخشري، أساس البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ - 1998م، (2/391).
- 64- سعدي أبو حبيب القاموس الفقهي، دار الفكر، دمشق، سورية، ط2، 1408هـ/ 1988م، ص 394.
- 65- عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم الدين النسفي طلبه الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، المطبعة العامرة، مكتبة المثنى ببغداد، 1311هـ، ص66.
- 66- الجرجاني، التعريفات، ص 259، التوقيف على مهمات التعاريف، ص348.
- 67- التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، (2/1814).
- 68- سبق تخريجه.
- 69- التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، (2/1814).
- 70- القاضي عبد النبي، دستور العلماء، (3/335، 336).
- 71- نفسه 3/336.
- 72- أبو البقاء، الكليات، ص 985.
- 73- الجرجاني، التعريفات، ص 259، قاسم بن عبد الله القنوي، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، تح: يحيى حسن مراد، دار الكتب العلمية، ط: 2004م-1424هـ، ص61، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم (2/1815، 1816)؛ دستور العلماء، (3/335).
- 74- الجرجاني، التعريفات، ص 259، المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص 348.
- 75- أبو البقاء، الكليات، ص 985.
- 76- القاضي، عبد النبي، دستور العلماء، (3/335).

- 77- سبق تخريجه.
- 78- الشوكاني، فتح القدير، (263/1).
- 79- الطبري، جامع البيان، (526/10).
- 80- الراغب، تفسير الراغب الأصفهاني، (462-460 /1).
- 81- الطبري، جامع البيان، (525-524 /10).
- 82- الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ص333.
- 83- الزمخشري، الكشاف، (674/1).
- 84- القاضي عبد النبي، دستور العلماء، (335/3).
- 85- الزمخشري، الكشاف، (674/1).
- 86- أبو هلال العسكري الحسن بن عبد الله، الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، ص 56.
- 87- عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العسكري أبو الفلاح، معطية الأمان من حنث الأيمان، تح: عبد الكريم بن صنيان العمري، المكتبة العصرية الذهبية، جدة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1416هـ/1996م، ص 85.
- 88- بنت الشاطي، التفسير البياني، (167/1).
- 89- إيمان أبو صنوبر، القسم دراسة موضوعية قرآنية، (مادة مرشحة للفوز بمسابقة كاتب الألوكة الثانية)، موقع الألوكة، 2012/5/1م - 1433/6/10هـ.
- 90- أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص 56.
- 91- أبو البقاء، الكليات، ص 985.
- 92- بنت الشاطي، التفسير البياني، 167/1، الإعجاز البياني، ومسائل ناقع بن الأزرق، دار المعارف، ط3، ص 221-224.
- 93- وهبة بن مصطفى الزحيلي التفسير الوسيط، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط2، 1422هـ (1/865).
- 94- محمد بن عمر نووي الجاوي مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد، تح: محمد أمين الصناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ، (451/1).
- 95- أخرجه الدوالي، الكنى والأسماء، أبو بشر محمد بن أحمد، تح: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1421هـ -2000م، رقم 2072، 1185/3.
- 96- ابن عاشور، التحرير والتنوير، (230/10).
- 97- أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، (382/2).
- 98- ابن عاشور، التحرير والتنوير، (10/244).
- 99- نفسه، (268/10).
- 100- أبوحيان محمد بن يوسف، البحر المحيط، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ط 1420 هـ، 490 /5.
- 101- التحرير والتنوير، (10/11).
- 102- محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964م، (258/8).
- 103- عبد القادر بن ملاً حويش، بيان المعاني، مطبعة الترقى، دمشق، ط1، 1382هـ، (6/484)، أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، (426/2).
- 104- التحرير والتنوير، 48/28؛ نخبة من أساتذة التفسير، التفسير الميسر، (544/1).
- 105- أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية، المحرر الوجيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ، (5/280)؛ ابن الجوزي، زاد المسير، 250/4؛ أبو المظفر السمعاني منصور بن محمد، تفسير القرآن، تح: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس، دار الوطن، الرياض، ط1، 1418هـ-1997م، (392/5).
- 106- الزمخشري، الكشاف، (586/4).
- 107- الطبري، جامع البيان، (514/8).
- 108- بنت الشاطي، التفسير البياني، (166، 165 /1).

- 109 - لقد لخصت الباحثة عبير عدنان الحنايفة كل أقوال المفسرين في مقال لها بعنوان: صيغة لا أقسم في القرآن الكريم - دراسة تفسيرية مقارنة-، لمن أراد أن يطلع عليها.
- 110 - عبير عدنان الحنايفة، أ.د./ جهاد النصيرات، صيغة لا أقسم في القرآن الكريم - دراسة تفسيرية مقارنة-، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية مج (18)، ع (1)، 2022م، ص 371.
- 111 - محمد بن عمر الملقب بفخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ، (425/29)
- 112 - أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير، (5/ 254).
- 113 - إبراهيم بن عمر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (19/233).
- 114 - نفسه، 374/20، 375، 417/20.
- 115 - نفسه، (21/ 346).
- 116 - ابن عاشور، التحرير والتنوير، (7/435، 14/153).
- 117 - نفسه، (18/276، 22/330-331).
- 118 - التفسير البياني، (1/168).
- 119 - الشوكاني، فتح القدير، (2/237).
- 120 - أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1420هـ، 46/3؛ ابن الجوزي، زاد المسير، (2/518).
- 121 - الرازي، مفاتيح الغيب، (31/151).
- 122 - البغوي، معالم التنزيل، (2/184).
- 123 - الزمخشري، الكشاف، (4/565).
- 124 - البقاعي، نظم الدرر، (20/183).
- 125 - ابن عاشور، التحرير والتنوير، (28/347).
- 126 - الزمخشري، الكشاف، (1/167-168).
- 127 - أحمد بن محمد ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تح: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الناشر الدكتور حسن عباس زكي، القاهرة، ط 1419 هـ، (3/159).
- 128 - التفسير الميسر، (1/565).
- 129 - ابن عاشور، التحرير والتنوير، (6/233).
- 130 - الواحدي، الوجيز، ص 340.
- 131 - التفسير الميسر، (1/554).
- 132 - ابن عاشور، التحرير والتنوير، (28/236).
- 133 - الطبري، (23/254).
- 134 - السمرقندي، بحر العلوم، (2/41، 42).
- 135 - الواحدي، الوجيز، ص 262.
- 136 - ابن الجوزي، زاد المسير، (2/580).
- 137 - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (4/598، 600).
- 138 - عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمان تح: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ-2000م، ص 448.

## الرؤية المقاصدية لصلاح العقل في السنة النبوية المفهوم والدلائل

### The purposeful Vision To The Righteousness Of The Mind In The Prophetic Sunnah Concept And Evidence

د/ سلاف لقيط

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية- قسنطينة

Erahma\_soulef@hotmail.com

تاريخ القبول: 2022/11/21

تاريخ الإرسال: 2022/10/12

#### الملخص:

صالح العقل بما يؤهله لأداء وظيفته مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية، وأحد الأسس التي يقوم عليها الصلاح المنشود في الفرد والمجتمع، بل هو في طليعتها، وقد جاء هذا البحث الموسوم بـ: "الرؤية المقاصدية لصلاح العقل في السنة النبوية - المفهوم والدلائل-" ليلسط الضوء على مدى اهتمام السنة النبوية بصلاح العقل، مبينا مفهوم الصلاح، ميرزا أماراته وعلاماته من خلال الهدى النبوي، مقدما الأدلة التي تؤكد رؤية النبي ﷺ المقاصدية لصلاح واستقامة العقول، منطلقا في ذلك من نقطتين أساسيتين؛ أما الأولى؛ فمقامات العقل والمكانة الرفيعة التي بوأته إياها سنة المصطفى ﷺ وأما الثانية؛ فتطبيقاته، واعتباره في مجالات مختلفة؛ كاشتراطه في قبول الأخبار، ومخاطبته بأمور الرسالة.

الكلمات المفتاحية: مقصد؛ صلاح؛ العقل؛ السنة النبوية.

#### Abstract:

The prime purpose of the Islamic creed, famously known as Islamic *Sharia*, is to set the mind on the path of righteousness, so much so it is aptly qualified to perform its function. The reform of the mind constitutes one of the cornerstones upon which individual and societal reformation is underpinned- or perhaps it is the most prominent one, one daresay. Hence, this paper entitled "**The purposeful vision to the righteousness of the mind in the prophetic Sunnah – concept and evidence-**"

solicits to demonstrate the momentum the *Sunnah* has accorded to the mind reformation endeavor, en Explaining the concept of righteousness, highlighting its signs through the Prophet's guidance, providing evidence that confirms the Prophet's intentional vision of righteousness and integrity of minds, starting from two main points; As for the first; The stations of the intellect and the lofty position that the Sunnah of the Prophet - may God's prayers and peace be upon him - bestowed upon him, and as for the second; Its applications, and consideration in various fields; As a requirement to accept the news, and to address the issues of the message.

**Keywords:** purpose; righteousness; mind; the Prophetic *Sunnah*.



## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا محمد؛ إمام المرسلين وخاتم النبيين وسيد الأولين والآخرين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن الإصلاح؛ وهو طلب صلاح الأشياء، واستقامتها؛ هو مراد الله -ﷻ-، والمقصد الأعلى الذي جاءت به شرائع السماء، وجوهر دعوة الرسل والأنبياء، كما جاء على لسان شعيب عليه السلام: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَنْطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ﴾ [هود: 88]، ولأن الإسلام هو الدين الخاتم الذي ارتضاه الله للبشرية جمعاء فقد أقرت شريعته هذا المبدأ في أكمل وأسمى صورة، وجاءت تعاليمه لترسيخه مقصدا أساسيا بما يبلغ بها نهاية الصلاح ومنتهاى الاستقامة.

والصلاح المنشود صلاح عام شامل للحياة والمجتمع، ولا يكون إلا بصلاح العنصر الفعال في كل ذلك وهو الإنسان، ويكون صلاحه بصلاح عقله، وصلاح عمله. فصلاح العقل وهو البلوغ به منتهى ما يرجى منه، أحد الأسس التي يقوم عليها صلاح الفرد، بل هو في طبيعتها، إذ بصلاحه يستقيم العمل ومن ثم نظام العالم بأسره. وقد جاءت أحاديث المصطفى ﷺ لتقرّ أهمية استقامة العقل في العملية الإصلاحية، ولتؤكد مقصدية ذلك في خطاباتها وأحكامها وتشريعاتها.

- فما هو مفهوم صلاح العقل، وماهي أماراته في السنة النبوية؟

- ما هي دلائل الرؤية المقاصدية لصلاح العقل في السنة النبوية؟

إجابة عن هذا الإشكال، جاء هذا البحث الموسوم بـ: "الرؤية المقاصدية لصلاح العقل في السنة النبوية - المفهوم والدلائل -".

وهو موضوع مهم في بابه، ويكتسب أهميته من جوانب شتى، منها:

- تعلقه بالصلاح والإصلاح، باعتبارهما مقصدا أصيلا تقوم عليه دعوة الأنبياء، وحوله تدور قوانين وشرائع السماء.

- تعلقه بالعقل؛ أداة التمييز بين خير والشر، والموازنة والمقاربة بين المصالح والمفاسد، ومنطلق عملية الإصلاح المنشود على مستوى الفرد والمجتمع، والكون بأسره، إذ بصلاحه يصلح الجميع، وبانحرافه وفساده يفسد الجميع.

- تعلقه بالسنة النبوية أحد المصادر الأساسية للمعرفة الشرعية، وبفقهها وهو الثمرة المرجوة منها.

- تعلقه بالمقاصد موضوع من مواضيع الساعة.

وبحسب اطلاعي على الدراسات السابقة في هذا المجال، فإنني لم أقف على من تناول الموضوع من هذه الزاوية (والله أعلم).

أما الأهداف التي يتوخى تحقيقها من خلال هذا البحث، فيمكن أن أوجزها في النقاط الآتية:

- إبراز مدى اهتمام السنة النبوية بصلاح العقل.
- بيان أمارات استقامة العقل في الهدى النبوي.
- الوقوف على الأدلة التي تؤكد مقصدية صلاح العقل في السنة النبوية.

وقد ارتأيت عرض مادة هذا البحث من خلال العناصر الآتية:  
مقدمة.

المبحث الأول: مفهوم المقصد والصلاح والعقل والسنة النبوية.

المبحث الثاني: مقامات العقل ودلالاتها على مقصدية صلاحه في السنة النبوية.

المبحث الثالث: تطبيقات العقل ودلالاتها على مقصدية صلاحه في السنة النبوية.  
الخاتمة.

المبحث الأول: مفهوم المقصد والصلاح والعقل والسنة النبوية

المطلب الأول: مفهوم المقصد لغة واصطلاحاً

مفهوم المقصد لغة: يرجع أصل كلمة "مقصد" في اللغة إلى مادة (ق، ص، د) وتطلق على عدة

معاني، ذكرها أصحاب المعاجم وعلماء اللسان العربي في مصنفاتهم<sup>(1)</sup>، منها:

- الاستقامة: ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل:9].

- الاعتدال والتوسط بين الطرفين من غير إفراط ولا تفريط: ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ [لقمان:19].

- الاعتماد والأمّ والتوجه نحو الشيء وإتيانه، وهو الإطلاق الغالب.

- الكسر: تقول قصدت العود قصداً أي كسرته.

قال ابن جنّي فيما نقله عنه صاحب المحكم والمحيط: "أصل (ق، ص، د) ومواقعها من كلام العرب:

الاعتزام، التوجه، النهود والنهوض نحو الشيء"<sup>(2)</sup>.

وقال ابن فارس: "القاف والصاد والذال أصول ثلاثة:

- يدل أحدها على إتيان شيء وأمه ...

- والأصل الآخر: قصدت الشيء كسرتة، والقصد: القطعة من الشيء إذا تكسر والجمع قَصَد...

- والأصل الثالث: الناقة القصيد: المكتنزة الممتلئة لحما"<sup>(3)</sup>.

مما سبق عرضه يمكن القول أن اللفظة "قصد" معان متعددة ومختلفة باختلاف أصولها، أقربها إلى

فحوى البحث: الاعتزام، والأم، والتوجه، والنهود والنهوض نحو الشيء، وإتيانه.

والمقصد: موضع القصد وهو الوجهة<sup>(4)</sup>.

مفهوم المقصد اصطلاحاً

جاء في معجم لغة الفقهاء: "المقصود: الغاية التي يريدها المتصرف، ومقصود الشارع: غايته وهدفه"<sup>(5)</sup>.

وقال ابن عاشور: "علم مقاصد الشريعة فهو عبارة عن الوقوف على المعاني والحكم الملحوظة للشارع

في جميع أحوال التشريع أو معظمها"<sup>(6)</sup>.

وعليه فالمقصد هو الغاية والمعنى والحكمة التي قصدها ولاحظها الشارع.

ومن الألفاظ المرادفة للفظ المقصد عند الأصوليين والفقهاء: الهدف، الغاية، الغرض، الحكمة، المعنى،

السر<sup>(7)</sup>.

**المطلب الثاني: مفهوم الصلاح لغة واصطلاحاً**

**مفهوم الصلاح لغة:** الصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد<sup>(8)</sup>، فالصلاح ضد الفساد، ورجل صالح في نفسه من قوم صلحاء، ومصلح في أعماله وأموره، وقد أصلحه الله والإصلاح نقيض الإفساد، وأصلح الشيء بعد فساده أقامه، وأصلح الدابة أحسن إليها فصلحت<sup>(9)</sup>. والصلاح هو الاستقامة والسلامة من العيب<sup>(10)</sup>. قال صاحب تفسير البحر المحيط نقلاً عن سهيل في الفصيح: "الصلاح اعتدال الحال واستواؤه على الحالة الحسنة"<sup>(11)</sup>.

فالصلاح لغة ضد الفساد، ومعناه: الاستقامة، والاستواء، والاعتدال، والسلامة من العيب. والإصلاح طلب استقامة الشيء وحسن حاله.

**مفهوم الصلاح اصطلاحاً:**

قال محمد الطاهر بن عاشور: "الصلاح ضد الفساد، وهو كون الشيء بحيث يحصل به منتهى ما يطلب لأجله، فصالح الرجل صدور الأفعال والأقوال الحسنة منه، وصلاح الثمرة كونها بحيث ينتفع بأكلها دون ضرر، وصلاح المال نماؤه المقصود منه، وصلاح الحال كونها بحيث تترتب عليها الآثار الحسنة"<sup>(12)</sup>. قال المناوي: "الإصلاح تلافى خلل الشيء"<sup>(13)</sup>.

فالإصلاح هو جعل الشيء صالحاً بتلافي فساده وخلله، وطلب منتهى ما يرجى منه.

من خلال ما سبق فإن الإطلاق الاصطلاحي لكلمة الصلاح يتفق تماماً والاستعمال اللغوي، ويراد به اعتدال الشيء، واستقامته على نحو يحصل به منتهى ما يرجى منه.

**المطلب الثالث: مفهوم العقل لغة واصطلاحاً وفي السنة النبوية.**

**مفهوم العقل لغة:** العين والقاف واللام أصل واحد ... يدلُّ عَظْمُهُ على حُبْسَةِ في الشَّيْءِ أو ما يقارب الحُبْسَةِ. من ذلك العَقْلُ، وهو الحابِس عن دَمِيمِ القَوْلِ والفِعْلِ<sup>(14)</sup>.

فالعقل هو الحبس والمنع، وسمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك؛ أي يحبسه، والرجل العاقل هو الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها<sup>(15)</sup>.

وقال الخليل: "العقل: نقيض الجهل"<sup>(16)</sup>. يقال عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلاً، إذا عَرَفَ ما كان يجله قبل، أو انزَجَرَ عما كان يفعله. وجمعه عقول. ورجل عاقلٌ وقوم عَقْلَاءٌ. وعاقلون. ورجل عَقُولٌ، إذا كان حسنَ الفَهمِ وافر العَقْلِ<sup>(17)</sup>، وعلى هذا فالعقل والفهم والعلم واحد.

وذكر ابن منظور<sup>(18)</sup> للفظة "العقل" عدة معاني، منها:

- العقل هو الحجر والنهي، ومنه قوله تعالى: ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرِ﴾ [الفجر: 5].

- العقل ضد الحمق.

- العقل هو التثبت في الأمور واستجماع الأمر والرأي.

- العقل هو القلب.

- العقل هو التمييز الذي يميز به الإنسان من سائر الحيوان، وقلب عقول: فهم مميز ومدرك.

مما سلف ذكره يمكن القول أن مدار لفظة العقل عند أهل اللغة على عدة معاني، حيث يطلق العقل ويراد به: ضد الحمق والجهل، والحابِس عن دَمِيمِ القَوْلِ والفِعْلِ، والتمييز والإدراك وحسن فهم الأشياء، والتثبت منها، والعقل والعلم والقلب شيء واحد.

## مفهوم العقل اصطلاحاً

اختلف العلماء في حقيقة العقل اختلافاً كبيراً، وتباينت أقوالهم في تحديد معناه، بل ذهب بعضهم إلى استحالة حده بحد واحد باعتباره من الألفاظ المشتركة، وأجمع ما قيل في ذلك ما ورد على لسان صاحب **المستصفى** حيث قال: "إذا قيل: ما حد العقل؟ فلا تطمع في أن تحده بحد واحد فإنه هوس، لأن اسم العقل مشترك يطلق على عدة معان؛

- إذ يطلق على بعض العلوم الضرورية.  
- ويطلق على الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية.  
- ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة، حتى إن من لم تحنكه التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى عاقلاً.  
- ويطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه وهو عبارة عن الهدوء، فيقال فلان عاقل أي فيه هدوء.

- وقد يطلق على من جمع العمل إلى العلم، حتى إن المفسد وإن كان في غاية من الكياسة يمنع عن تسميته عاقلاً... بل إما فاضل وإما داه وإما كيس.

فإذا اختلفت الاصطلاحات فيجب بالضرورة أن تختلف الحدود، فيقال في حد العقل.  
- باعتبار أحد مسمياته إنه: بعض العلوم الضرورية؛ كجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني - رحمه الله -.

- وبالاتبار الثاني إنه: غريزة يتهيأ بها النظر في المعقولات وهكذا بقية الاعتبارات" (19).  
وإلى هذا ذهب **الأصفهاني**، فقال: "العقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة عقل" (20).

وذهب **القرطبي** إلى أن أصل العقل: العلم، وأنه قد يطلق على: الهدوء والوقار والتثبت في الأمور (21).  
ورجح أبو البقاء المعنى الأول للعقل، فقال: "والحق أنه نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية، وابتداء وجوده عند اجتتان الولد ثم لا يزال ينمو إلى أن يكمل عند البلوغ" (22).  
وبهذا أيضاً قال **محمد عمارة** هو: "ملكة وغريزة ونور وفهم وبصيرة، وهبها الله - سبحانه وتعالى- للإنسان، ولذلك فهو ليس عضواً ولا حاسة من الحواس، أي أن وجوده في الأذهان وليس في الأعيان، وهو المستوى الأعلى -في الإدراك- لما فوق الحواس" (23).

واعتبره **المحاسبي** المعنى الحقيقي الوحيد للعقل، فقال: "فأما ما هو في المعنى في الحقيقة لا غيره فهو غريزة وضعها... لا يعرف إلا بفعاله في القلب والجوارح، لا يقدر أحد أن يصفه في نفسه ولا في غيره بغير أفعاله" (24).

كما اعتبر إطلاق العقل على غيرها من المعاني كالبيان والفهم والمعرفة مجازاً، لأنها تكون عنه فعلاً، ولا تكون إلا به (25).

أما عن أنواع العقل فقد عدها **المنائوي** أربعة، هي:  
- **العقل الهيولاني**: الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما في الأطفال.  
- **العقل بالملكة**: العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات.  
- **العقل بالعقل**: أن تصير النظريات مخزونة ضد القوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت في غير تجشم كسب جديد.  
- **العقل المستفاد**: هو أن يحضر عنده النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب عنه" (26).

وكما اختلف العلماء في حد العقل، اختلفوا أيضا في محله على ثلاثة أقوال، قال النووي: "فقال أصحابنا المتكلمون: هو في القلب، وقال بعض العلماء: هو في الرأس"<sup>(27)</sup>. وقيل: محله القلب وهو متصل بالدماع<sup>(28)</sup>.

والراجع القول الثالث - وإن كان في حقيقته لا يختلف عن الأول، إنما أضاف عليه شيئا من التفصيل وزيادة بيان-، لجمعه بين هذه الأقوال، وتوفيقه بين النصوص الشرعية والحقائق العلمية - والله أعلم-.

**مفهوم العقل في السنة النبوية:** أما لفظة "العقل" بفتح العين في السنة النبوية فقد وردت بمعنى: - **العقل:** الدية، وأصله: أن القاتل كان إذا قتل قتيلا جمع الدية من الإبل فعقلها بفناء أولياء المقتول: أي شداها في عقلها وحبسها ومنعها من الشرود ليسلمها إليهم<sup>(29)</sup>.  
وكانها سميت بذلك لأنها تمنع الدماء وتحبس أهل القتل عن السعي وراء الثأر لقتيلهم على ما عهدته العرب في الجاهلية.

ومن ذلك قوله ﷺ: [الْعَجْمَاءُ عَقْلًا جُبَارٌ...] <sup>(30)</sup>، والمراد بالعقل - في الحديث- الدية أي لا دية فيما تتلفه<sup>(31)</sup>.

- ومنه **عقل** بمعنى: أمسك وحبس، ومنه قوله ﷺ على ابن الدحداح: [ثُمَّ أَتَى بِفَرَسٍ عُرِيٍّ فَعَقَلَهُ رَجُلٌ فَرَكِيَهُ...] <sup>(32)</sup>. أي: أمسكه له وحبسه<sup>(33)</sup>.

ومنه **العقال:** الحبل الذي يعقل به البعير، أي: يربط<sup>(34)</sup>، قال ﷺ: [تَعَاهَدُوا هَذَا الْقُرْآنَ فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَهُوَ أَشَدُّ ثَقُلًا مِنَ الْإِبِلِ فِي عُقْلِهَا] <sup>(35)</sup> والعقل بضم العين والقاف، ويجوز إسكان القاف، وهو جمع عقال<sup>(36)</sup>.  
- **العقل:** أداة الإدراك والتمييز والعلم، ففي حديث ما عر أن النبي -ﷺ- قال: [أَتَعْلَمُونَ بِعَقْلِهِ بِأَسَا تُنْكِرُونَ مِنْهُ شَيْئًا] <sup>(37)</sup>.

وروى أنس ﷺ: "أَنَّ امْرَأَةً كَانَتْ فِي عَقْلِهَا شَيْءٌ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ لِي إِلَيْكَ حَاجَةً..." <sup>(38)</sup>.  
وعن أبي موسى الأشعري ﷺ: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: [إِنَّ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ لَهَرَجًا] ، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا الْهَرَجُ؟ قَالَ: [الْقَتْلُ]، فَقَالَ بَعْضُ الْمُسْلِمِينَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا نَقْتُلُ الْآنَ فِي الْعَامِ الْوَاحِدِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ كَذَا وَكَذَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: [لَيْسَ بِقَتْلِ الْمُشْرِكِينَ، وَلَكِنْ يَقْتُلُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا، حَتَّى يَقْتُلَ الرَّجُلُ جَارَهُ، وَابْنَ عَمِّهِ وَدَا قَرَابَتِهِ]، فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَعَنَا عُقُولُنَا ذَلِكَ الْيَوْمَ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: [لَا، نُنَزِعُ عُقُولَ أَكْثَرِ ذَلِكَ الزَّمَانِ، وَيَخْلُفُ لَهُ هَبَاءٌ مِنَ النَّاسِ لَا عُقُولَ لَهُمْ]» <sup>(39)</sup>.

ومنه **عقل** بمعنى: علم وميز وأدرك، فقد أتت ابنة سهيل النبي ﷺ فقالت: "إن سالما قد بلغ ما يبلغ الرجال وعقل ما عقلوا"<sup>(40)</sup>، وفي رواية: "وعلم ما يعلم الرجال"<sup>(41)</sup>.

وعن جابر بن عبد الله قال: "عادني النبي ﷺ وأبو بكر في بني سلمة يمشيان فوجدني لا أعقل فدعا بماء فتوضأ ثم رش علي منه فأفقت..." <sup>(42)</sup>.

انطلاقاً من هذا نخلص إلى أن لفظة "العقل" أطلقت في السنة النبوية وأريد بها:

1- القوة التي هيأها الخالق سبحانه في الإنسان لقبول العلم، وتمثل الأداة للفهم والتمييز والإدراك، وبها كرم على سائر الخلق.

2- الأثر المترتب عن هذه القوة، وأفعالها في القلب والجوارح، والمتمثلة في:

أ- العلم والفهم والتمييز والإدراك.

ب- الحبس والإمساك والشد والمنع.

وعلى هذين الأصلين يدور المعنى اللغوي والإطلاق الاصطلاحي، كما وضحنا ذلك سابقاً.

ومن خلال التعريفات السابقة يمكن القول أن المعنى اللغوي يتناسق مع الإطلاق الاصطلاحي، وأن العقل هو: أداة العلم والفهم وإدراك الحقائق و التمييز بين الأشياء، والمنع والحبس عن إتيان المفسد من الأقوال والأفعال والتورط في المهالك، وبه تميز الإنسان على الحيوان. وتطلق كلمة العقل مجازاً على العلم، والفهم، والقلب.

وانطلاقاً من تعريف كلمتي الصلاح والعقل لغة واصطلاحاً فإنه يمكن القول بأن المراد بصلاح العقل: اعتداله واستقامته، وتنزعه عن الخلل والفساد، على نحو يحصل به منتهى ما يرجى منه، من فهم وتمييز، ومنع وحبس عن مهاوي الردى والهلاك، ذلك أن دخول الخلل والفساد على العقل يؤدي إلى إعاقة وتعطيله عن أداء الوظيفة الموكلة إليه.

#### المطلب الرابع: مفهوم السنة النبوية لغة واصطلاحاً.

**مفهوم السنة لغة:** مادة (س، ن) تدور حول أصل واحد وهو جريان الشيء، واطراده في سهولة، والأصل في قولهم: سننت الماء على وجهي، أسنه سناً إذا أرسلته إرسالاً، اشتق منه السنة بمعنى السيرة والطريقة<sup>(43)</sup>. إجازاً السنة تأتي بمعنى: السيرة والطريقة.

**مفهوم السنة اصطلاحاً:** السنة هي ما أضيف إلى الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية<sup>(44)</sup>. فالسنة عند المحدثين: أقوال وأفعال وتقريرات وشماثل وسيرة، يشملها عندهم اسم الهدي العام الذي كان عليه النبي ﷺ، والسنة عندهم مرادفة للحديث<sup>(45)</sup>.

#### المبحث الثاني: مقامات العقل ودلالاتها على مقاصدية صلاحه في السنة النبوية

أولت السنة النبوية للعقل اهتماماً كبيراً، وأنزلته وأهله مكانة عالية تجلت من خلالها رؤيتها المقاصدية له، وأن صلاحه واحد من كبرى الغايات التي راعتها خطابات وتوجيهات النبي ﷺ، وتبرز مظاهر اهتمام المصطفى ﷺ بالعقل و دلائل سموه ورفعة مقامه في كون :

أ- **العقل مناط التكليف:** إن الله ﷻ قد كرم الإنسان وميزه على سائر مخلوقاته بالعقل، وأسقط عن هذه الأخيرة التكليف<sup>(46)</sup>، في حين أثبتّه في حق الأول، فدل ذلك على أن العقل الضابط في توجيه الخطاب التكليفي سواء في القرآن الكريم أو السنة النبوية المطهرة، وقد دلت كثير من الأحاديث على أن المخاطب بالأحكام التشريعية إنما هم العقلاء، بينما ترتفع أهلية التكليف عن غيرهم، ومن هذه الأحاديث:

1- عن عائشة (رضي الله عنها) أن رسول الله ﷺ قال: [رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الْمُبْتَلَى حَتَّى يَبْرَأَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَكْبُرَ]<sup>(47)</sup>، وفي رواية: [وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق]<sup>(48)</sup>. وفي رواية عن علي ﷺ من طريق أبي الضحى مرفوعاً: [والخرف]<sup>(49)</sup>.

قوله ﷺ: [رفع القلم عن ثلاثة] كناية عن عدم التكليف، إذ التكليف يلزم منه الكتابة فعبّر بالكتابة عنه وعبر بلفظ الرفع إشعاراً بأن التكليف لازم لبني آدم إلا لثلاثة وأن صفة الرفع لا تنفك عن غيرهم ومن هؤلاء [المبتلى] بداء الجنون [حتى يبرأ] منه بالإفاقة<sup>(50)</sup>.

فحديث عائشة (رضي الله عنها) دليل صريح على ارتفاع التكليف عن الصبي والمجنون والنائم ما داموا متصرفين بهذه الأوصاف، قال **الصنعاني**: "وفيه دليل على أن الثلاثة لا يتعلق بهم تكليف، وهو في النائم... والصغير الذي لا تمييز له... وأما المجنون فالمراد به زائل العقل، فيدخل فيه السكران والطفل، كما يدخل المجنون... لانعقاد الإجماع على أن من شرط التكليف العقل ومن لا يعقل ما يقول فليس بمكلف"<sup>(51)</sup>. وسقوط التكليف عن الثلاثة إنما هو راجع إلى العقل؛ إما لفساده بالكلية وهو الجنون، وإما لغيابه وشغله وهو النوم، وإما لنقصه وعدم رشده وهو الصغر.

يضاف إلى ذلك الخرف كما جاء في رواية علي عليه السلام السابقة، والمقصود به فساد العقل نتيجة كبر السن، قال السبكي - فيما نقله عنه صاحب عون المعبود -: "يقتضي - الخرف - أنه زائد على الثلاثة وهذا صحيح، والمراد به الشيخ الكبير الذي زال عقله من كب، فإن الشيخ الكبير قد يعرض له اختلاط عقل يمنعه من التمييز، ويخرجه عن أهلية التكليف ولا يسمى جنونا، لأن الجنون يعرض من أمراض سوداوية ويقبل العلاج، والخرف بخلاف ذلك، ولهذا لم يقل في الحديث حتى يعقل؛ لأن الغالب أنه لا يبرأ منه إلى الموت... ولم يكن النائم في معنى المجنون لأن الجنون يفسد العقل بالكلية، والنوم شاغل له فقط... ويظهر أن الخرف رتبة متوسطة بين الإغماء والجنون وهي إلى الإغماء أقرب" (52).

2- عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: "أتى رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في المسجد فناداه، فقال: يا رسول الله! إنني زنت، فأعرض عنه حتى ردد عليه أربع مرات، فلما شهد على نفسه أربع شهادات، دعاه النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: [أَبِكْ جُنُونًا؟] قال: لا، قال: [فَهَلْ أَحْصَنْتَ؟]، قال: نعم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: [أَذْهَبُوا بِهِ فَرَجْمُوهُ] (53). وفي رواية" أرسل الرسول صلى الله عليه وسلم إلى قومه، فقال: [أَتَعْلَمُونَ بِعَقْلِهِ بِأَسَا تُنْكِرُونَ مِنْهُ شَيْئًا]، فَقَالُوا مَا نَعْلَمُهُ إِلَّا وَفِي الْعَقْلِ مِنْ صَالِحِينَ فِيمَا نُرَى فَأَتَاهُ الثَّلَاثَةُ فَأَرْسَلُوا إِلَيْهِمْ أَيْضًا فَسَأَلُوهُ عَنْهُ فَأَخْبَرُوهُ أَنَّهُ لَا بَأْسَ بِهِ وَلَا بِعَقْلِهِ" (54).

قال ابن حجر: "فائدة سؤاله أنه لو ادعى الجنون، لكان في ذلك دفع لإقامة الحدّ عليه، حتى يظهر خلاف دعواه... واستفساره عن شروط ذلك ليرتب عليه مقتضاه، وأن إقرار المجنون لاغ" (55). وترجم البخاري لهذا الحديث في كتاب الحدود، قال: "باب لا يرمم المجنون والمجنونة وقال علي لعمر: أما علمت أن القلم رفع عن المجنون حتى يفيق، وعن الصبي حتى يدرك وعن النائم حتى يستيقظ" (56). ولهذا الأثر قصة جاءت في أوله، ذكرها الحافظ، مفادها أن عمر رضي الله عنه أتى بمجنونة قد زنت وهي حبلى، فأراد أن يرحمها، فقال له علي: أما بلغك أن القلم قد رفع عن ثلاثة، فذكره، فحلى رضي الله عنه عنها (57). وعليه فذهاب العقل مسقط للأهلية بالكلية، فالمجنون لا يقام عليه الحد، ولو أقر بذنبه لأن إقراره باطل غير معتبر به، قال النووي: "وهذا كله مجمع عليه" (58).

كما نقل ابن عبد البر إجماع العلماء على أن ما جناه المجنون في حال جنونه هدر، وأنه لا قود عليه فيما يجني (59).

3- عن عائشة (رضي الله عنها): "أنّ سالما مولى أبي حذيفة كان مع أبي حذيفة وأهله في بيتهم فأنّت تعني ابنة سهيل النبي صلى الله عليه وسلم - فقالت: إنّ سالما قد بلغ ما يبلغ الرجال وعقل ما عقّلوا، وإنه يدخل علينا وإنّي أظنّ أنّ في نفس أبي حذيفة من ذلك شيئا. فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: [أَرْضِعِيهِ تَحْرِمِي عَلَيْهِ وَيَذْهَبَ الَّذِي فِي نَفْسِ أَبِي حَذِيفَةَ]، فَرَجَعَتْ، فَقَالَتْ: إِنِّي قَدْ أَرْضَعْتُهُ فَذَهَبَ الَّذِي فِي نَفْسِ أَبِي حَذِيفَةَ" (60). قولها: "وَعَقَلَ مَا عَقَّلُوا" إشارة منها إلى أن سالما قد بلغ مرحلة التمييز والإدراك، الأمر الذي سبب حرجا في دخوله عليها، واستدعى بيان حكم الشارع في حالهما، لأنه دخل بهذا في دائرة التكليف.

ب- العقل ملك الجوارح وأميرها: اعتبرت السنة النبوية العقل المسؤول عن الجوارح وما يصدر عنها من أقوال وأفعال، ورتبت على حاله صلاحا وفسادا مدار صلاحها وفسادها، فعن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم: [إِنَّ الْحَلَالَ بَيْنٌ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيْنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ، كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ، أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمَى أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ مَحَارِمُهُ، أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ] (61).

وذلك على اعتبار أن العقل محله القلب وهو قول جمهور العلماء، وجماهير المتكلمين، حجتهم في ذلك قوله تعالى: ﴿فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ [الحج: 46]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: 37]، قال المفسرون: أي: عقل، وعبر عنه بالقلب لأنه محل استقراره<sup>(62)</sup>.

قال **الراغب الأصفهاني**: "قال بعض الحكماء: حيثما ذكر الله تعالى القلب، فإشارة إلى العقل والعلم، نحو: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: 37]"<sup>(63)</sup>.

فالحديث يعظم شأن القلب حيث أنزله منزلة الملك والسلطان على الجوارح، واعتبر هذه الأخيرة جنوده ورعيته المطيعة له المنقادة لأوامره، فإذا صلح الملك صلحت جنوده ورعاياه المطيعة له المنقادة لأوامره، وإذا فسد الملك فسدت جنوده ورعاياه المطيعة له المنقادة لأوامره ونواهيها<sup>(64)</sup>.

وإنما عظم الشارع أمر القلب لصدور الأفعال الاختيارية عنه وعمما يقوم به من الاعتقادات والعلوم، ورتب الأمر فيه على المضغة، والمراد المتعلق بها ولا شك أن صلاح جميع الأعمال باعتبار العلم، أو الاعتقاد بالمفاسد والمصالح<sup>(65)</sup>، فالمراد بالقلب ليس حقيقته، وإنما المتعلق به من الفهم الذي ركبه الله فيه<sup>(66)</sup>. والفهم والإدراك والتمييز أداته ومحله العقل، وهو مركز الإصلاح، قال **ابن عاشور**: "أراد بالقلب العقل... والمراد بصلاح الجسد صلاح العمل، فمثابة العقل للأعمال كمثابة قائد الجيش تجري أعمال جيشه على ما يريده، فإن أصاب انتصروا وإن أخطأ انهزموا"<sup>(67)</sup>. وعلى هذا فحديث النعمان رضي الله عنه دعوة إلى إصلاح العقل، وترغيب في صلاحه وحفظه مما قد يعيقه عن أداء وظيفته على الوجه الأكمل والأوفى.

**ج- العقل صفة كمال وسبب ارتقاء ورفعة**: صلاح العقل دليل كماله، وسبب لرفعة ومكانة صاحبه في الدارين، ولذلك أشادت كثير من الأحاديث النبوية به ونوهت بفضله، وبشرت بالمنزلة العالية لأهله، منها ما روي:

1- عن ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم للأشج أشج عبد القيس: [إِنَّ فِيكَ خَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللَّهُ الْحِلْمُ وَالْأَنَاةُ]<sup>(68)</sup>.

قال **القاضي عياض**: "الحلم: العقل... وإنما قال له النبي صلى الله عليه وسلم هذا؛ لأنه ورد في هذا الخبر في غير الأم أن وفد عبد القيس لما وصلوا المدينة بادروا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وأقام الأشج فجمع رجالهم وعقل ناقته، ولبس ثياباً جُددًا، ثم أقبل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقربه النبي صلى الله عليه وسلم وأجلسه بجانبه، ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم: [تبايعون على أنفسكم وقومكم؟] فقال القوم: نعم، فقال الأشج: يا رسول الله! إنك لم تزاول الرجل عن شيء أشد عليه من دينه، نبايعك على أنفسنا وترسل معنا من يدعوهم، فمن أتبعنا كان معنا ومن أبى قاتلناه، قال: [صدقت، إن فيك لخصلتين...] الحديث.

**فالأولى**: تربصه حتى نظر في مصالحه ولم يعجل، وهي الأناة. **والثانية**: الحلم، وهي هذه الآخرة الدالة على صحة عقله وجودة نظره للعواقب<sup>(69)</sup>.

وقال **العظيم آبادي**: "حلم بالكسر كأنه من الحلم والسكون والوقار والأناة والتثبت في الأمور وضبط النفس عن هيجان الغضب، ويراد به العقل لأنها من مقتضيات العقل وشعار العقلاء"<sup>(70)</sup>. وفي هذا إشارة إلى أن الله جل جلاله يحب العقل كما يحب الحلم والأناة، وهي إشادة بالعقل حيث أثنى صلى الله عليه وسلم على صفتين هما من صفات العقلاء.

هذا وفي الحديث أن الحلم، والأناة، والتثبت في الأمور وترك العجلة، وضبط النفس كلها أمارات وعلامات على صحة وصلاح العقل.



2- عن ابن عباس رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : [أنا الشاهدُ على الله أن لا يُعْتَرَّ عاقِلٌ إلا رَفَعَهُ ، ثم لا يُعْتَرُّ إلا رَفَعَهُ، ثم لا يُعْتَرُّ إلا رَفَعَهُ، ثم لا يُعْتَرُّ إلا رَفَعَهُ حَتَّى يَجْعَلَ مَصِيرَهُ إِلَى الْجَنَّةِ] (71).

قال المناوي: "أي لا يزال يرفعه ويغفر له حتى يصير إليها، وأفاد بذلك أن العبد إذا سقط في ذنب ثم تاب منه عفي عنه، ثم إذا سقط فيه عفي عنه أيضا كذلك، وهكذا وإن بلغ سبعين مرة فإنه تعالى يحب كل مفتن تواب ... وخص العاقل لأن العقل هو الذي يهديه ويرشده إلى التخلص من الذنب والتوبة منه، فغير العاقل غافل لا يبالي بما ارتكبه" (72).

هذا المعنى يمكن ملاحظته في قصة ماعز رضي الله عنه الذي أصر على أن يقام عليه حد الزنى - الرجم حتى الموت-، وأن يجود بأغلى ما يملك رغبة في توبة صادقة، وطهارة خالصة يلقي بها الملك سبحانه، حيث شهد له قومه بكمال العقل حين سألهم رضي الله عنهم عن حاله، فقالوا: "مَا نَعْلَمُهُ إِلَّا وَفِي الْعَقْلِ مِنْ صَالِحِينَ فِيمَا نُرَى". فمن تمام عقل ماعز -رضي الله عنه- ورشده عدم وقوعه في الغفلة والركون إلى النفس وهواها، واستشعاره عظم ما اقترب، وحسن تقديره للأمور؛ فلأن يتطهر من ذنبه في الدنيا فيرتقي إلى ربه نقيًا كما ولدته أمه، خير له من أن يلقي الله عاصيا وعلى كاهله إثم كبيرة من الكبائر.

وفي حديث ابن عباس تنويه بفضل العقل وأهله (73)، وبشرى للعقلاء بالرفعة والمصير إلى جنة الخلد نزلا، وفي قصة ماعز بن مالك رضي الله عنه ما يعضد هذا، فبعد أن أقيم عليه الحد اختلف فيه الصحابة، فكانوا فيه فرقتين، "قائل يقول: لقد هلك لقد أحاطت به خطيئته، وقائل يقول: ما توبة أفضل من توبة ماعز؛ إنه جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فوضع يده في يده، ثم قال: اقتلني بالحجارة... فلبثوا بذلك يومين أو ثلاثة ثم جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم جلوس فسلم ثم جلس فقال: [اسْتَغْفِرُوا لِمَاعِزِ بْنِ مَالِكٍ]... فقالوا: غَفَرَ اللَّهُ لِمَاعِزِ بْنِ مَالِكٍ... فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: [لَقَدْ تَابَ تَوْبَةً لَوْ قُسِمَتْ بَيْنَ أُمَّةٍ لَوْسَعَتْهُمْ] (74). وهذه تزكية وشهادة من لا ينطق عن الهوى صلى الله عليه وسلم في حق ماعز رضي الله عنه رفعت ذكره ومقامه في الدارين.

وفي الحديث أيضا أن من أمارات وفور العقل وصلاحه عدم الغفلة واللامبالاة، والحيولة دون وقوع صاحبه في المهالك ومواطن الردى، والإرشاد إلى ما يمكن به استدراك وتصحيح ما قد يكون من الأخطاء جراء الضعف والسهو واتباع الهوى.

3- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: [كَرُمُ الْمَرْءِ دِينُهُ وَمَرْوَعُهُ عَقْلُهُ وَحَسْبُهُ خُلُقُهُ] (75). قال المناوي: "[ومروعه عقله] لأن به يتميز عن الحيوان، وبه يعقل نفسه عن كل خلق دني، ويكفها عن شهواتها الرديئة وطباعها الدنيئة، ويؤدي إلى كل ذي حق حقه من حق الحق والخلق، فليس المراد بالمروءة ما في عرفكم من جمال الحال والانتساع في المال بذلا وإظهارا، فليس كل عاقل يكون له مال يتوسع فيه بذلا وعطاء، بل قال الحكماء: المروءة نوعان أحدهما البذل والعطاء، والآخر كف الهمة عن الأسباب الدنيئة وهو أتم وأعلى... قال العلائي: وحاصل المروءة راجعة إلى مكارم الأخلاق لكنها إذا كانت غريزة تسمى مروءة" (76).

وفي الحديث إشادة بالعقل ودوره في حبس النفس عن ذميمة القول والفعل، وكفها عن الأخلاق القبيحة والأسباب الدنيئة، وهي علامة من علامات كماله ورشده وصلاحه.

4- وعن عطاء بن أبي رباح قال: "قال لي ابن عباس رضي الله عنه: ألا أريك امرأة من أهل الجنة؟ قلت: بلى. قال: هذه المرأة السوداء، أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: إني أصرع وإني أتكشف، فادع الله لي. قال: [إِنْ شِئْتَ صَبْرْتِ وَلَكِ الْجَنَّةُ وَإِنْ شِئْتَ دَعَوْتُ اللَّهَ أَنْ يُعَافِيَكِ]، فقالت: أصبر، فقالت: إني أتكشف فادع الله لي أن لا أتكشف، فدعا لها" (77).

هي صورة من صور تكريم السنة للعقل، وإعلاء شأنه؛ أن بشر ﷺ هذه المرأة الصابرة على ما ابتليت به من مرض الصرع الذي عادة ما تصحبه غيبوبة، وفقدان للوعي لفترة زمنية مؤقتة، بالجنة منزلاً، وهو ثواب جليل وتعويض عظيم يدل على عظم المبذول والمفقود.

كما وأن في سلوك هذه المرأة وموازنتها ثم خياراتها التي تبرز حرصها على الظفر بخيري الدارين دون أن تترأ حياءها وسترها وهو الضرر الواقع عليها جراء ما ألم بها، كل هذا يحمل دلالة واضحة على راحة عقلها.

وعليه فصلاح عقل هذه المرأة أوردتها موارد الرفعة في الدنيا؛ فصارت تتعت وتعرف بين الناس بأنها "من أهل الجنة" وأي شرف بعد هذا؟ كما أورها موارد الفلاح في الآخرة حيث بشرت بالجنة مقاماً. وزبدة القول ومحصلته أن السنة النبوية بأت العقل مكانة رفيعة، وقد تجلى ذلك في صور شتى؛ فهو مناط التكليف وعلته، وهو سلطان الجوارح وأميرها، وهو صفة كمال وسبب ارتقاء في الدنيا والآخرة على حد سواء، كما أنها أشادت به ونوّهت بدوره، ومن كان هذا شأنه حري بأن يكون ضمن دائرة الرعاية والاهتمام، وأن يكون صلاحه ورشده واستقامته مقصداً من مقاصد الهدى النبوي.

### المبحث الثالث: تطبيقات العقل ودلالاتها على مقصدية صلاحه في السنة النبوية

تبوأ العقل في السنة النبوية مكانة عالية، الأمر الذي جعله معتبراً في مجالات مختلفة، واتخذت تطبيقاته في الهدى النبوي صوراً شتى، منها:

أ- **اشتراط العقل في قبول الشهادة والخبر:** فقد اشترط النبي ﷺ لإثبات فاقة السائل وحاجته، ومن ثم إباحة المسألة له، شهادة ثلاثة من قومه، واشترط في الثلاثة العقل حتى تقبل شهادتهم.

فعن قبيصة بن مخارق الهلالي ﷺ قال: "تحملت حمالة فأتيته رسول الله ﷺ أسأله فيها فقال: [أَقِمَّ حَتَّى تَأْتِيَنَا الصَّدَقَةُ، فَأَمْرَ لَكَ بِهَا]، قَالَ: ثُمَّ قَالَ: [يَا قَبِيصَةُ إِنَّ الْمَسْأَلَةَ لَا تَحِلُّ إِلَّا لِأَحَدٍ ثَلَاثَةَ رَجُلٍ تَحْمَلُ حَمَالَةً فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَهَا ثُمَّ يُمْسِكُ، وَرَجُلٌ أَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ اجْتَاخَتْ مَالَهُ فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَ قَوْمًا مِنْ عَيْشٍ أَوْ قَالَ سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ، وَرَجُلٌ أَصَابَتْهُ فَاقَةٌ حَتَّى يَقُومَ ثَلَاثَةَ مِنْ ذَوِي الْحِجَابِ مِنْ قَوْمِهِ؛ لَقَدْ أَصَابَتْ فَلَانًا فَاقَةً فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَ قَوْمًا مِنْ عَيْشٍ أَوْ قَالَ سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ، فَمَا سِوَاهُنَّ مِنْ الْمَسْأَلَةِ يَا قَبِيصَةُ سُحْتًا يَأْكُلُهَا صَاحِبُهَا سُحْتًا]" (78).

قوله: [من ذوي الحجاب] أي: أصحاب العقل والفتنة، قال الشوكاني: "وإنما جعل العقل معتبراً لأن من لا عقل له لا تحصل الثقة بقوله" (79).

وقال القاضي عياض: "وشرط العقل هنا في الشاهد دليل على اعتباره في الشهادة والخبر، وأن المغفل لا يُلتفت لقوله" (80).

ب- **اعتبار العقل ضابطاً لتحديد مقامات الناس ومنازلهم:** الناس مقامات، ضابط تحديدها في الدنيا حسب الهدى النبوي هو العقل والعلم، فالعقل والعلم من الصفات الظاهرة التي يمكن ملاحظتها في الناس، ومن ثم اعتبارها في إنزال الأشخاص ما يليق بهم من منازل، فعن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: "قال رسول الله ﷺ: [لِيَلِينِي مِنْكُمْ أَوْلُو الْأَحْلَامِ وَالنُّهَى، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثَلَاثًا، وَإِيَّاكُمْ وَهَيْشَاتِ الْأَسْوَاقِ]" (81).

أولو الأحلام والنهى هم البالغون والعقلاء، وقد جاء حديث رسول الله ﷺ هذا ليبين مقام هذه الفئة منه، ولينص على أحقيتهم بالإدناء والتقديم على غيرهم، وأنهم أولى بأن يتصدروا المجالس، ويكونوا في الصفوف الأولى، تكريماً لهم، وطلباً لنفعهم بما أوتوا من الفتنة والفهم والعلم.

قال **القرطبي**: "الأحلام والنهي بمعنى واحد<sup>(82)</sup>؛ وهي: العقول، واحدها: نهية؛ لأنه ينهى صاحبه عن الرذائل، وإنما خص ﷺ هذا النوع بالتقدم؛ لأنه الذي يتأتى منهم التبليغ، وأن يستخلف منهم إن احتاج إليهم، وفي التنبيه على سهو إن طرأ، ولأنهم أحق بالتقديم ممن سواهم؛ لفضيلة العلم والعقل"<sup>(83)</sup>.

هذا وإن كان الحديث قد جاء لمناسبة خاصة وفي سياق خاص هو تنظيم صفوف الصلاة، إلا أنه يمكن تعميمه على جميع المجالس، قال **النووي**: "في هذا الحديث تقديم الأفضل فالأفضل إلى الإمام... ولا يختص هذا التقديم بالصلاة، بل السنة أن يقدم أهل الفضل في كل مجمع إلى الإمام وكبير المجلس كمجالس العلم والقضاء والذكر والمشاورة، ومواقف القتال وإمامة الصلاة والتدريس والإفتاء وإسماع الحديث ونحوها، ويكون الناس فيها على مراتبهم في العلم والدين والعقل والشرف والسن والكفاءة في ذلك الباب، والأحاديث الصحيحة متعاضدة على ذلك"<sup>(84)</sup>.

**ج- اعتبار العقل أساس أمن المجتمعات وسلامة أفرادها: إن انتشار العقلاء والعلماء في المجتمعات والتمكين لهم، عامل أساسي من عوامل استقرارها، وسلامة حال أفرادها، بل تطورها وارتقائها، لأن العقل هو الوسيلة التي يدرك الفرد بها الحقائق من حوله، والأداة التي يميز بها بين الخير والشر، ويوازن بها بين المصالح والمفاسد، وبتحكيمه في شؤون الناس، وفي تسيير أمورهم، ترشد الحياة، وتؤمن الحقوق، ويرتفع الغين، وينتشر العدل، ويذاع الأمن والسلام، بخلاف تفشي الجهل، وتسييد السفهاء ضعاف العقول، فإن ذلك مؤذن بخرابها، ولعل في حديث أبي موسى الأشعري ﷺ إلماع وتلميح بذلك، فقد روى "أن رسول الله ﷺ قال: [إِنَّ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ لَهَرَجًا]، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا الْهَرَجُ؟ قَالَ: [الْقَتْلُ]، فَقَالَ بَعْضُ الْمُسْلِمِينَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا نَقْتُلُ الْآنَ فِي الْعَامِ الْوَاحِدِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ كَذَا وَكَذَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: [لَيْسَ يَقْتُلُ الْمُشْرِكِينَ، وَلَكِنْ يَقْتُلُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا، حَتَّى يَقْتُلَ الرَّجُلُ جَارَهُ، وَإِنَّ عَمَّهُ وَذَا قَرَابَتِهِ]، فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَعَنَا عُقُولُنَا ذَلِكَ الْيَوْمَ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: [لَا، تُنَزَّعُ عُقُولُ أَكْثَرِ ذَلِكَ الزَّمَانِ، وَيَخْلَفُ لَهُ هَبَاءٌ مِنَ النَّاسِ لَا عُقُولَ لَهُمْ"<sup>(85)</sup>، وهم السفهاء من الناس الذين لا يعقلون، ولا يميزون بين حسن الفعل و ذميمه، كما لا يقدر عواقب الأشياء.**

**د- مخاطبة العقل بأمور الرسالة والدين: لما كان العقل وسيلة لإدراك الحقائق ومعرفتها، وأداة للتفريق بين الحق والباطل، توجه إليه المصطفى ﷺ بالخطاب، مستخدماً الأدلة العقلية، موظفاً البراهين والحجج والأقيسة المنطقية، لإقناعه بضمون الرسالة، فيذعن لهذا الدين ويلتزم حدوده، ويكون له نبراسا يهتدي به في أداء وظيفته، وقد ورد في السنة النبوية من هذه الخطابات الكثير، منها:**

1- عن أنس بن مالك ﷺ: "أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ يُحْشَرُ الْكَافِرُ عَلَى وَجْهِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ: [الَّذِي أَمْسَأَهُ عَلَى رِجْلَيْهِ فِي الدُّنْيَا قَادِرًا عَلَى أَنْ يُمَشِيَهُ عَلَى وَجْهِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ]. قال قتادة: بَلَى وَعِزَّةَ رَبِّنَا"<sup>(86)</sup>.

جاء في بعض الآيات أن الكفار سيحشرون يوم القيامة على وجوههم، منها قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ... الَّذِينَ يُحْشَرُونَ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ أُولَٰئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: 32-34].

وقد استغرب بعضهم هذا المعنى، وأحال وقوعه، فكان في رد النبي ﷺ ما يرفع الغرابة، وينفي الإحالة، حيث توجه (عليه الصلاة والسلام) بخطابه إلى العقل، مذكراً إياه بما هو مسلم عنده، وأن قدرة الله ﷻ على خلق الإنسان على الهيئة التي هو عليها في الدنيا، وتقديره القدمين وسيلة للمشي هو تسخير من الله بقدرة الله، ولما كان الأمر في الدنيا يرجع إلى ذلك فلا غرابة أن يكون في الآخرة على وجه آخر يقدره الله

بقدرته وفق ما يختاره ويرضاه. فبرهن على إمكانية الثانية بقدرة الله على إحداث الأولى وفي ذلك الحجة البالغة، ولذلك عقب راوي الحديث قتادة، فقال: "بلى، وعزة ربنا". أي وقدرته وعظمته وجلاله.

2- عن عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه قال: "سألت النبي صلى الله عليه وسلم: أَيُّ الذَّنْبِ أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ؟ قَالَ: [أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدًّا وَهُوَ خَلْقُكَ]، قُلْتُ: إِنَّ ذَلِكَ لَعَظِيمٌ، قُلْتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: [وَأَنْ تَقْتُلَ وَوَلَدَكَ تَخَافُ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ]، قُلْتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: [أَنْ تُرَانِي حَلِيلَةَ جَارِكَ]" (87).

إن من حق المتفضل على المتفضل عليه الاعتراف له بالفضل، والتوجه له بالثناء والشكر، كما أن من حق الولد على والده أن يرحمه ويرعاه ويحميه، ومن حق الجار على جاره أن يبهره ويحسن إليه ويصون عرضه، وكل هذه الحقوق مقررة عرفاً وعقلاً، إذ لا يختلف عاقلان أن من أقبح القبح وأرذل الخلق مقابلة المعروف بالجدود، فكيف بالتتكبر وبطر نعم الخالق واجد الوجود، الجواد بكل موجود، ومقابلتها بالكفر وإشراك من هو مستيقن عجزه وحاجته إليه معه فيما هو حق خالص له سبحانه؟

كذلك الأمر فيمن ينتظر منه الرفق بولده والحرص على سلامته، كيف تسول له نفسه قتله لا لشيء إلا لأنه يخشى أن يشاركه طعامه الذي هو رزق من الله وعطاؤه، كذلك كيف تطاوع المرء نفسه أن يتعدى على حرمة جاره، والظن به أن ترجى كرائمه وتؤمن بوائقه، كل هذا لا تقبله الفطرة السليمة، ولا يستصيغه العقل الراشد.

قال **القرطبي**: "اتخاذ الإنسان إليها غير خالقه المنعم عليه، مع علمه بأن ذلك المتخذ ليس هو الذي خلقه، ولا الذي أنعم عليه؛ من أقبح القبائح، وأعظم الجهالات؛ وعلى هذا فذلك أكبر الكبائر، وأعظم العظائم، و(قوله: أن تقتل ولدك؛ ...) هذا من أعظم الذنوب؛ لأنه قتل نفس محرمة شرعاً، محبوبة طبعاً، مرحومة عادة؛ فإذا قتلها أبوها، كان ذلك دليلاً على غلبة الجهل والبخل، وغلظ الطبع والقسوة، وأنه قد انتهى من ذلك كله إلى الغاية القصوى... والزنى وإن كان من أكبر الكبائر والفواحش، لكنه بحليلة الجار أفحش وأقبح؛ لما ينضم إليه من خيانة الجار، وهتك ما عظم الله ورسوله من حرمة، وشدة قبح ذلك شرعاً وعادة؛ فلقد كانت الجاهلية يتمدحون بصون حرائم الجار، ويغضون دونهم الأبصار" (88).

وقد عمد المصطفى صلى الله عليه وسلم في إجابة السائل إلى التفسير وبيان العلة مخاطباً ومذكراً بذلك العقل بما هو مسلم لديه، حتى يكون جوابه مقنعاً، وكلامه أدعى للقبول، وقد كان ما أراد، فهذا ابن مسعود رضي الله عنه يبادر إلى تصديق وإقرار كلامه (عليه الصلاة والسلام)، واستعظام ما استعظم من ذنب، فيقول: [إِنَّ ذَلِكَ لَعَظِيمٌ].

وجملة القول أن اعتبار السنة النبوية العقل شرطاً في قبول الأخبار والشهادات، وضابطاً في تحديد مقامات الناس، وأساساً في أمن المجتمعات وسلامتها، ومخاطبته بأمر الرسالة، وهي أمور مرتبطة بصلاحه، متوقفة على استقامته، كل هذا يعزز قيمة العقل، ويؤكد أن صلاحه مقصد أصيل من مقاصد الهدى النبوي.

#### الخاتمة:

في نهاية هذه الورقة البحثية التي تناولت من خلالها "الرؤية المقاصدية لصلاح العقل في السنة النبوية - المفهوم والدلائل-"، وبعد جولتي المتواضعة في جنبات هذا الموضوع، أقف عند آخر مرحلة من مراحلها لأسجل أهم النتائج التي توصلت إليها، والتي تتمثل في الآتي:

- 1- أن صلاح العقل يراد به اعتداله واستقامته، وتنزهه عن الخلل والفساد، على نحو يحصل به منتهى ما يرجى منه، من فهم وتمييز، ومنع وحبس عن مهاوي الردى والهلاك، فدخل الخلل والفساد على العقل يؤدي إلى إعاقته وتعطيله عن أداء الوظيفة الموكلة إليه.
- 2- أطلقت السنة النبوية لفظ "العقل" على الغريزة والقوة المتهيئة لقبول العلم وتحصيل الفهم، وعلى الآثار المترتبة عن هذه القوة، وهي العلم والتمييز والإدراك، إضافة إلى المنع والكف والحبس.
- 3- أمارات وعلامات صلاح العقل في السنة النبوية كثيرة، منها:
  - الحلم، والأناة، والتثبت في الأمور وترك العجلة، وضبط النفس.
  - الفطنة وحسن الفهم، وعدم الغفلة، والهداية والإرشاد إلى الخير، وكل ما من شأنه الرفعة والفلاح.
  - حبس النفس عن ذميمة القول والفعل، وكفها عن الأخلاق الذميمة، والأسباب الدنيئة.
  - القدرة على الموازنة بين الضر والنفع، والترجيح بين المصالح والمفاسد.
- 4- بوأت السنة النبوية العقل مكانة رفيعة، وقد تجلى ذلك في صور شتى؛ فهو مناط التكليف وعلته، وهو سلطان الجوارح وسيدها ومالك أمرها؛ إذ بصلاحه صلاحها وبفساده فسادها، وهو صفة كمال وسبب ارتقاء في الدنيا والآخرة على حد سواء، كما أنها أشادت به ونوّهت بدوره، ومن كان هذا شأنه حري بأن يكون ضمن دائرة الرعاية والاهتمام، وأن يكون صلاحه واستقامته مقصداً من مقاصد الهدى النبوي.
- 5- إن مخاطبة السنة النبوية العقل بأمر الرسالة، واعتباره شرطاً في قبول الخبر والشهادة، وضابطاً في تحديد مقامات الناس، وأساساً في أمن وسلامة المجتمعات، إنما هو مبني على صلاحه واستقامة حاله، وكل هذا يعزز قيمة العقل، ويؤكد أن صلاحه مقصد أصيل من مقاصد الهدى النبوي.

#### قائمة المصادر والمراجع

- إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمد النجار، المعجم الوسيط، دار الدعوة.
- أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني (241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، القاهرة.
- أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي (656 هـ)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ت: محيي الدين ديب ميسنو وأحمد محمد السيد ويوسف علي بديوي ومحمود إبراهيم بزال، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، (ط:1) (1417هـ/1996م).
- أحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني (852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ت: محمد فؤاد عبدالباقي، ومحب الدين الخطيب، (1379هـ).
- أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي (303هـ)، المجتبى من السنن المشهور بالسنن، ت: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، (ط:2) (1406هـ/1986م).
- أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (1399هـ/1979م).
- أيوب بن موسى الحسيني أبو البقاء الكفوي (1094هـ)، الكليات، ت: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، (1419هـ/1998م).
- الحارث بن أسد المحاسبي أبو عبد الله (243هـ)، ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، ت: حسين القوتلي، دار الفكر، بيروت، (ط:2) (1398هـ).
- حامدي عبد الكريم، مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، دار ابن حزم، بيروت، (ط:1) (1429هـ/2008م).
- الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم، مفردات ألفاظ القرآن،

- دار القلم، دمشق.
- الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (170هـ)، العين، ت: د مهدي المخزومي ود إبراهيم السامرائي، مكتبة الهلال.
- زين الدين عبد الرؤوف المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، (ط:3) (1408هـ/1988م).
- زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين الشهير بابن رجب (795هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ت: طارق بن عوض الله، دار ابن الجوزي، السعودية، (ط:2) (1422هـ).
- سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي (275هـ)، سنن أبي داود، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.
- شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (902هـ)، فتح المغيث شرح ألفية الحديث، دار الكتب العلمية، لبنان، (ط:1) (1403هـ).
- عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، عالم الكتب، بيروت، (1402هـ/1982م).
- عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي (255هـ)، مسند الدارمي المعروف بسنن الدارمي، ت: حسين سليم أسد الداراني، دار ابن حزم، بيروت، (ط:1) (2000م).
- علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، (2000م).
- عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن اليحصبي السبتي، أبو الفضل (544هـ)، إكمال المعلم بفوائد مسلم، ت: يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، (ط:1) (1419هـ/1998م).
- مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير (606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، ت: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، (1399هـ - 1979م).
- محمد بن إسماعيل الأمير الكحلاني الصنعاني (1182هـ)، سبل السلام، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، (ط:4) (1960م).
- محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي (256هـ)، الجامع الصحيح المختصر، ت: د مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، (ط:3) (1407هـ/1987م).
- محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر شرف الحق العظيم آبادي (1310هـ)، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط:2) (1415هـ).
- محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (751هـ)، بدائع الفوائد: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، (ط:2) (1414هـ/1993م).
- محمد رواس قلعه جي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر، بيروت، (ط:2) (1408هـ/1988م).
- محمد الطاهر بن عاشور (1393هـ)، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، (ط:2).
- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، (1997م).
- محمد الطاهر بن محمد بن عاشور التونسي (1393هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، (1425هـ-2004م).

- محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ت: محمد رضوان الداية، دار الفكر، بيروت، (ط:1) (1410هـ).
- محمد عبد الرؤوف المناوي (1031هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط:1) (1415هـ/1994م).
- محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (405هـ)، المستدرک على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط:1) (1411هـ/1990م).
- محمد بن علي بن وهب ابن دقيق العيد (702هـ)، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنة المحمدية.
- محمد عمارة، مقام العقل في الإسلام، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر، (ط:1) (2008م).
- محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (279هـ)، الجامع المختصر من السنن عن رسول الله ومعرفة الصحيح والمعمول وما عليه العمل، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (1998م).
- محمد بن محمد الغزالي أبو حامد (505هـ)، المستصفي في علم الأصول، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط:1) (1413هـ).
- محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ط:1) (1408هـ/1988م).
- محمد ناصر الدين الألباني (1420هـ)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، (ط:2) (1405هـ/1985م).
- محمد ناصر الدين الألباني (1420هـ)، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، (ط:1).
- محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه (273هـ)، سنن ابن ماجه، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
- محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي (745هـ)، تفسير البحر المحيط، دار الكتب العلمية ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت، (ط:1) (1422هـ/2001م).
- مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (261هـ)، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، دار الجيل، بيروت.
- يحيى بن شرف بن مري النووي (676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ط:2) (1392هـ).
- يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (463هـ)، الاستذكار، ت: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط:1) (1421هـ-2000م).

## الهوامش:

(1) أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (170هـ)، العين، ت: د مهدي المخزومي ود إبراهيم السامرائي، مكتبة الهلال، (54/5، 55). أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (1399هـ / 1979م)، (95/5). أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، ت: عبد الحميد هندواي، دار الكتب العلمية، بيروت، (2000م)، (187/6)، محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ط:1) (1408هـ/1988م)، (182، 179/11).

(2) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم (م س) (187/6).

- (3) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة (م س) (95/5).
- (4) ينظر: إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمد النجار، المعجم الوسيط، دار الدعوة، (738/2).
- (5) محمد رواس قلعه جي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر، بيروت، (ط:2) (1408هـ/1988م)، (52/2).
- (6) محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (1393هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، (1425هـ/2004م)، (21/2).
- (7) حامد عبد الكريم، مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، دار ابن حزم، بيروت، (ط:1) (1429هـ/2008م)، (20).
- (8) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (م س) (236/3).
- (9) ابن منظور، لسان العرب (م س) (384/7).
- (10) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط (م س) (520/1).
- (11) محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي (745هـ)، تفسير البحر المحيط، دار الكتب العلمية ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت، (ط:1) (1422هـ/2001م)، (191/1).
- (12) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، (1997م)، (355/2، 356).
- (13) محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ت: محمد رضوان الداية، دار الفكر، بيروت، (ط:1) (1410هـ)، (67/1).
- (14) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (م س)، (69/4).
- (15) ينظر: ابن منظور، لسان العرب (م س)، (326/9).
- (16) الفراهيدي، العين (م س)، (159/1).
- (17) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة (69/4).
- (18) ينظر: ابن منظور، لسان العرب (م س)، (9/326-332).
- (19) محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط:1) (1413هـ)، (20).
- (20) الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم (502هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، (110/2).
- (21) أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي (656هـ)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ت: محيي الدين ديب ميسو وآخرون، دار ابن كثير، دمشق بيروت، (ط:1) (1417هـ/1996م)، (269/1).
- (22) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكوفي (1094هـ)، الكليات، ت: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، (1419هـ/1998م)، (618/1).
- (23) محمد عمارة، مقام العقل في الإسلام، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر، (ط:1) (2008م)، (8).
- (24) الحارث بن أسد المحاسبي أبو عبد الله (243هـ)، ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، ت: حسين القوتلي، دار الفكر، بيروت، (ط:2) (1398هـ)، (201-204).
- (25) ينظر: المحاسبي، ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه (م س)، (204-211).
- (26) المناوي: التوقيف على مهمات التعاريف (م س)، (521/1).
- (27) أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي (676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ط:2) (1392هـ)، (68/2).
- (28) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (751هـ)، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (204/3).
- (29) مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير (606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، ت: طاهر أحمد الزاوي- محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، (1399هـ - 1979م)، (278/3).
- (30) أخرجه: البخاري، الصحيح، (6515) (2533/6).
- (31) ابن حجر العسقلاني (852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ت: محمد فؤاد عبدالباقى، ومحب الدين الخطيب، (1379هـ)، (257/12).



- (32) أخرجه: مسلم، الصحيح، (2283) (60/3).
- [بِفَرَسٍ عُرِيٍّ] أي: لا سرج عليه ولا غيره. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، (م س)، (3/225).
- (33) النووي، المنهاج (م س)، (33/7).
- (34) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث (م س)، (3/280).
- (35) أخرجه: البخاري: الصحيح، (4746) (1921/4)، مسلم: الصحيح، (1880) (192/2)، واللفظ له.
- (36) النووي، المنهاج (م س)، (77/6).
- (37) أخرجه: مسلم: الصحيح، (4528) (120/5).
- (38) أخرجه: مسلم: الصحيح، (6189) (79/7).
- (39) أخرجه: ابن ماجه: السنن، (3959) (1309/2)، وابن حبان، الصحيح (6710) (104/15).
- وصححه الألباني. السلسلة الصحيحة (1682) (248/4).
- (40) أخرجه: البخاري، الصحيح، (3778) (1469/4)، مسلم: الصحيح (3674) (168/4) واللفظ له.
- (41) أخرجه: مسلم، الصحيح (3675) (168/4).
- (42) أخرجه: البخاري، الصحيح، (191) (82/1)، مسلم، الصحيح، (4231) (60/5). واللفظ له.
- (43) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (م س)، (95/5)، ابن منظور، لسان العرب (م س)، (220/13).
- (44) ينظر: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (902هـ)، فتح المغيبي شرح ألفية الحديث، دار الكتب العلمية، لبنان، (ط:1) (1403هـ)، (10/1).
- (45) ينظر: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، عالم الكتب، بيروت، (1402هـ/1982م)، (14).
- (46) ومما يشهد لذلك من السنة النبوية قوله ﷺ: [الْعَجَمَاءُ عَقْلُهُا جُبَارٌ]، والعجماء: البهيمة، ويقال أيضا لكل حيوان غير الإنسان، ويقال لمن لا يفصح والمراد هنا الأول. وفيه إسقاط الدية عما أتلفته. ينظر: ابن حجر، فتح الباري (م س)، (255/12).
- (47) أخرجه: أبو داود، السنن، (4398) (544/2).
- (48) أخرجه: النسائي، السنن، ح (3432) (156/6)، ابن ماجه، السنن، (2041) (158/2)، أحمد، المسند، (24738) (100/6)، الدارمي، السنن، (2342) (1477/2)، الحاكم، المستدرک، ح (2350) (67/2)، ابن حبان، الصحيح، (142) (355/1).
- حديث عائشة هذا صححه ابن حبان (355/1)، وقال الحاكم: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه" ووافقه الذهبي (2/67). وقال الألباني: "وهو كما قالوا فإن رجاله كلهم ثقات احتج بهم مسلم برواية بعضهم عن بعض". إرواء الغليل (5/2).
- (48) أخرجه: أبو داود، السنن، (4405) مقطوعا.
- قال الحافظ - وقد ساق عدة طرق للحديث-: "وهذه الطرق تقوي بعضها ببعض". فتح الباري (م س)، (121/12)، وصححه الألباني. ينظر: إرواء الغليل (6/2).
- (49) أخرجه: أبو داود، السنن، (4403) (141/4) مقطوعا.
- قال الحافظ - وقد ساق عدة طرق للحديث-: "وهذه الطرق تقوي بعضها ببعض". فتح الباري (م س)، (121/12)، وصححه الألباني. ينظر: إرواء الغليل (6/2).
- (50) ينظر: محمد عبد الرؤوف المناوي (1031هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط:1) (1415هـ/1994م)، (4/35).
- (51) محمد بن إسماعيل الكلثاني الصنعاني (1182هـ)، سبل السلام، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، (ط:4) (1960م)، (181/3).
- (52) محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر العظيم آبادي (1310هـ)، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط:2) (1415هـ)، (52/12).
- (53) أخرجه: البخاري، الصحيح (6430) (2499/6)، مسلم، الصحيح (4515) (116/5).

- (54) سبق تخريجه.
- (55) ابن حجر، فتح الباري (م س)، (12 / 123).
- (56) البخاري، الصحيح (6 / 2498).
- (57) ينظر: ابن حجر، فتح الباري (م س)، (12/121).
- (58) النووي، المنهاج (م س)، (68/2).
- (59) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (463هـ)، الاستذكار، ت: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط:1) (1421هـ-2000م)، (50/8).
- (60) سبق تخريجه.
- (61) أخرجه: البخاري، الصحيح (52) (28/1)، مسلم، الصحيح (4178) (50/5).
- (62) ابن حجر، فتح الباري (م س)، (1 / 129).
- (63) الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن (م س)، (1 / 276).
- (64) ينظر: زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين الشهير بابن رجب (795هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ت: طارق بن عوض، دار ابن الجوزي، السعودية، (ط:2) (1422هـ)، (209/1).
- (65) ابن دقيق العيد (702هـ)، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنة المحمدية، (297/2).
- (66) ابن حجر، فتح الباري (م س)، (129/1).
- (67) محمد الطاهر بن عاشور (1393هـ)، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، (ط:2)، (52).
- (68) أخرجه: مسلم، الصحيح (126) (36/1).
- (69) عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن اليحصبي السبتي (544هـ)، أبو الفضل (544هـ)، إكمال المعلم بفوائد مسلم، ت: يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، (ط:1) (1419هـ/1998م)، (234، 233/1).
- (70) العظيم آبادي، عون المعبود (م س)، (262/2).
- (71) أخرجه: الطبراني: المعجم الأوسط (161/6)، والصغير (852).
- قال الطبراني: "لم يروه عن إبراهيم بن ميسرة إلا محمد بن مسلم ولا عنه إلا محمد بن عمر الرومي تفرد به أبو يوسف". المعجم الصغير (98/2).
- وقال الهيثمي: "رواه الطبراني في الصغير والأوسط وفيه محمد بن عمر بن الرومي، وثقه ابن حبان وضعفه جماعة وبقية رجاله ثقات". مجمع الزوائد: (62/8). وقال في موضع آخر: "إسناده حسن" (438/6) وضعفه الألباني. ينظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة (368/5).
- (72) المناوي، فيض القدير (م س)، (3 / 48، 49).
- (73) زين الدين عبد الرؤوف المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، (ط:3) (1408هـ/1988م)، (377 / 1).
- (74) أخرجه: مسلم، الصحيح، (4527) (119/5).
- (75) أخرجه: أحمد، المسند (8759) (365/2)، ابن حبان، الصحيح، (483) (232/2)، الدارقطني، السنن، (214) (303/3)، الحاكم، المستدرك (425) (212/1)، البيهقي، السنن الكبرى (14151) (195/10).
- الحديث صححه ابن حبان، والحاكم وقال: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، وله شاهد" المستدرك (212/1). وتعقبه الذهبي في التلخيص فقال: "بل مسلم يعني مسلم بن خالد الزنجي ضعيف، وله شاهد" وقد رواه الحاكم من طريق عبد الله بن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن جده عن أبي هريرة. ينظر ح(426). وضعفه البيهقي في السنن (195/10)، والألباني في السلسلة الضعيفة ح (2369). وقال ابن عدي عن مسلم بن خالد: "حسن الحديث، وأرجو أنه لا بأس به". وقال فيه الحافظ: "صدوق له أوهام"، في حين وضعفه كثير من العلماء كابن المديني والبخاري. ينظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب (116/10)، التقريب (178/3).
- (76) المناوي، فيض القدير (م س)، (4 / 550).
- (77) أخرجه: البخاري، الصحيح: (5328) (2140/5)، ومسلم، الصحيح، ح (2576) (1994/4).

- (78) أخرجه: مسلم، الصحيح (2451) (97/3).
- (79) الشوكاني، نيل الأوطار (431/6).
- (80) القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم (م س)، (3 / 302).
- (81) أخرجه: مسلم: الصحيح (1002) (30/2).
- (82) قال النووي: "وقيل - أولوا الأحلام- البالغون والنهي بضم النون العقول، فعلى قول من يقول أولوا الأحلام العقلاء يكون اللفظان بمعنى، فلما اختلف اللفظ عطف أحدهما على الآخر تأكيدا، وعلى الثاني: معناه البالغون العقلاء... وسمي العقل نهية لأنه ينتهي إلى ما أمر به ولا يتجاوز، وقيل: لأنه ينهى عن القبائح". المنهاج (م س)، (155/4).
- (83) القرطبي، المفهم (م س)، (62 / 2).
- (84) النووي، المنهاج (م س)، (4 / 155).
- (85) سبق تخريجه.
- (86) أخرجه: البخاري، الصحيح، (4388)، مسلم، الصحيح، (5020).
- (87) أخرجه: البخاري، الصحيح، (4207) (1626/4)، مسلم، الصحيح، (767) (63/1).
- (88) القرطبي، المفهم (م س)، (281-280/1).

## خصائص المنهج الحديثي عند ابن حزم الظاهري The characteristics of the hadit metohd according To IBN HAZM

د/ حمزة بوروية  
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1  
hamouz241982@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2022/05/21 تاريخ القبول: 2022/10/25

### الملخص:

يُعتبر العلامة ابن حزم الظاهري ظاهرة فريدة في الفكر الإسلامي، لوفرة معارفه وتعدد مواهبه، وسعة حفظه وعلومه، ونصاعة بيانه، مع إتقانه أساليب الاستدلال والنظر العقلي، ومعاهد النقاش والمحااجة؛ مما أهله لبلوغ درجات الاجتهاد المطلق، متربعا على عرش المدرسة الظاهرية مقرررا لأصولها ومدافعا عنها من إيرادات الخصوم، ساعيا إلى تطريد تلك الأصول في أصول الدين وفروعه بعقلية علمية فذة عالية، ولو أداه ذلك إلى مخالفة علماء الإسلام قاطبة.

ويتناول هذا البحث الخصائص والمميزات المنهجية لعلوم الحديث عند إمام أهل الظاهر، والذي شغل الدارسين والباحثين لعقود، وأثر ذلك في تحرير العملية النقدية عنده، ومدى إسهاماته وإضافاته المعرفية في مجال الدراسات الحديثية.  
الكلمات المفتاحية: المنهج، النقد الحديثي؛ ابن حزم؛ الخصائص.

### Abstract:

IBN HAZM is considered to be one of the greatest Islamic scholars in Andalusia. He is known for his wild knowledge, multiple talents and mastery of hadith studies. Which led him to surpass all the other scholars of the Zahiri School.

In this research, we will expose the methodological characteristics of his approach in studying the Quran and Sunnah, and the extent of his contribution and influence on modern studies.

### مقدمة:

الحمد لله وحده، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له في ربوبيته، ولا في ألوهيته ولا أسمائه وصفاته، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله المصطفى، ونبيه المجتبي، صلى عليه الله وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

### أما بعد:

فإن من خصائص المدرسة الظاهرية الاعتماد على البرهان واليقين في البناء المعرفي، والوقوف عند حدود الألفاظ التي وردت في الشرع في حدود دلالتها اللغوية، وترك النظر في المعاني والمناسبات والعلل المحيطة بها حين ورودها، مع الاستقلالية في فهم الكتاب والسنة، وعدم الاعتداد بفهوم السابقين وطرائقهم في الاستنباط من الصحابة فمن بعدهم إجمالا.

ومن رواد هذه المدرسة وناشري علومها العلامة أبو محمد علي بن أحمد بن حزم فهو بحق معلّم علمية عالية، حافظ مدهش، مع الدقة والفهم والتفنن في سائر العلوم، شهد له بذلك الموافق والمخالف، إلا أنه تفرد عن بقية العلماء بمسائل خالفهم فيها في مختلف علوم الشريعة وفنونها المشرفة سواء كان ذلك في الفقه والأصول أو في أصول الدين أو في علوم الحديث، على أن الأصول التي بنى عليها مذهبه واحدة يأخذ بعضها بأعناق بعض. إشكالية الدراسة: ما هي الخصائص المنهجية والمنطلقات التي توكأ عليها ابن حزم في تقرير المسائل الحديثية؟، وما هي آثار تلك المحاكمات في منهجه الحديثي؟ وما هي علاقتها بفكر المحدثين عموماً؟

**أهداف البحث:** يهدف البحث إلى:

- 1- تظهير الأسس والمنطلقات التي ساربت العملية النقدية الحديثية عند ابن حزم.
- 2- بيان آثار هذه العملية على المستوى التطبيقي.
- 3- بيان مدى الإضافة التي قدمها ابن حزم للمدرسة الحديثية.

#### خطة البحث:

مقدمة (الإشكالية وأهداف البحث).

**المطلب الأول:** المرتكزات المنهجية للعملية النقدية عند ابن حزم.

**المطلب الثاني:** أثر المرتكزات المنهجية في علوم الحديث عند ابن حزم الظاهري.

**خاتمة:** وفيها رصد لأهم النتائج.

#### المطلب الأول: المرتكزات المنهجية للعملية النقدية عند ابن حزم:

يرتكز المنهج المعرفي عند ابن حزم الظاهري على لبنتين أساسيتين وهما (طبيعة البرهان الحزمي مع القول بالظاهر) وعليهما تُبنى العملية النقدية في ميزانه العلمي أصولاً وفروعاً، وإليك تفاصيل ذلك:

#### الأول: طبيعة البرهان عند ابن حزم الظاهري

يعرف ابن حزم البرهان بأنه: (إنما هو نص القرآن، أو نص كلام صحيح النقل مسند إلى النبي ﷺ، أو نتائج مأخوذة من مقدمات صحاح من هذين الوجهين)<sup>(1)</sup>.

قال: (لا يقبل قول أحد إلا بحجة... ومن لم يأت على قوله بحجة، فهو مبطل بنص حكم الله... ومن أتى ببرهان ظاهر وجب الانصراف إلى قوله)<sup>(2)</sup>.

ويؤكد: (أنّ الحواس والعقل أصل لكل شيء وبهما عرفنا صحة القرآن والربوبية والنبوة)<sup>(3)</sup>.

وعليه: فالنظرية المعرفية الحزمية قائمة على صناعة البرهان المنطقي الذي يوصل إلى اليقين، ومنه فاليقين هو المعيار الذي تخضع له جميع المعارف.

والعلم عنده هو: (تيقن الشيء على ما هو عليه، إما: 1- بشهادة العقل أو الحواس، أو 2- ببرهان راجع إلى شهادة العقل والحواس، أو 3- عن اتباع لمن أمر الله باتباعه وهو الرسول ﷺ)<sup>(4)</sup>.

وعليه فالمعرفة الدينية عنده مؤسسة على المعرفة الأولية، فهي مستندة - المعرفة الدينية - على البرهان الموصل إلى اليقين، فهي معرفة تبعية للمعرفة الأصلية قائمة على أصولها.

**وكان من نتائج هذا التأسيس:**

أنه ليس عند عنده شيء اسمه قطعي وظني، فالنصوص المنقولة إما أن تكون صحيحة مقطوعاً بها،

وإما أن تكون باطلة، والصحيح ليس فيه مراتب، والباطل ليس فيه مراتب، وهذه القاعدة سار عليها ابن حزم في تقريراته العلمية أصولاً وفروعاً.

قال ابن حزم: (وأما الحقيقة فإنّ الظن باطل بنص حكم النبي ﷺ بأنه "أكذب الحديث"<sup>(5)</sup>)، وبنص قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (يونس: 36)، فالظن بنص القرآن ليس حقاً، فإذاً ليس حقاً فهو باطل)<sup>(6)</sup>.

فالظن عنده أحادي المعنى، وهو شيء واحد، لا مكان له في سوق المعرفة والعلم لا في أصولها ولا في فروعها، فهو مرفوض تماماً.

وكذلك الحجج والبراهين عنده ليس فيها مراتب، وليس فيها راجح ومرجوح، فالبرهان إما أن يكون صحيحاً ولا بد من قبوله في جميع الأحوال، وإما أن يكون فاسداً ولا يمكن قبوله في جميع الأحوال، وهي جادة مسلوكة له في أغلب تقاريراته العلمية.

### الثاني: القول بالظاهر

يقول ابن حزم: (والنص هو اللفظ الوارد في القرآن والسنة المُستدلُّ به على حكم الأشياء، وهو الظاهر نفسه)<sup>(7)</sup>. فظهر بهذا أن الظاهر عند ابن حزم هو: النص نفسه.

وذهب بعض الباحثين إلى أن هذا التعريف لا يفي بتصوير الظاهر على حقيقته الكبرى التي قام عليها المذهب، ولفهم المنهج العلمي المعرفي لصاحب المدرسة...

يقول أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري: (لم أجد في كُتُب أبي محمد المطبوعة تعريفاً للظاهر يرسم منهجه، فيذكر شروطه وحدوده وقبوده، ويتبسط في شرح فكرته، ويمثل لها)<sup>(8)</sup>.

ويشير إلى أنه من خلال تتبعه لهذا اللفظ خُص إلى أن الظاهر: (قسمان: لفظي وعقلي، فاللفظي: دلالة اللفظ في لغة الشرع، فإن لم يوجد للشرع اصطلاح، فالظاهر هو المجاز الغالب في الاستعمال، فإن لم يوجد مجاز غالب الاستعمال، فالظاهر هو دلالة اللفظ الوضعية (الحقيقة اللغوية)، ولا يحمل على المجاز غير الغالب الاستعمال إلا بدليل.

**والظاهر العقلي:** كل ما جاز للعقل تصوره من دلالة المسألة، وكل ما لا يتصور العقل غيره، وسرُّ هذا التقسيم: أن محلَّ الظاهر إما نصُّ من الله، وإما من رسوله صلى الله عليه وسلم، وإما إجماع وإمّا دليل منهما؛ كأفعال الرسول ﷺ، والاستصحاب وما نُصَّ على معناه.

فمدلول قول الرسول = الظاهر اللفظي، ومدلول فعله = الظاهر الفعلي.

وهذان الظاهران قد تكون دلالتهما بعيدة، وقد تكون قريبة، وهما يتعلقان بحقيقة المدلول، أو بكيافته، أو بكميته، أو بزمانه، أو بمكانه)<sup>(9)</sup>.

وعليه فالغالب من النصوص (الكتاب والسنة) الظاهر فيها يكون لفظياً، وأمّا ما تولّد منها على معنى معيّن فيُسمى الظاهر العقلي (الدليل).

ويُعتبر الظاهر عند ابن حزم في المعرفة مرادفاً لليقين مرتكزا على العقل واللغة، وهما ركيزتان تعملان في النص الشرعي بضابط الشرع نفسه، ذلك أنّ الشرع جاء بلسان العرب، ولغة العرب مساحة للفعل العقلي، ولا يجوز له تجاوزها إلا بدليل آخر تسمح به اللغة، فهو إذا وقف المدلول في حدود ما أجازته لغة العرب<sup>(10)</sup>.

ولا بأس أن نُذكر أن الفقه الظاهري بمختلف صورته قائم على أربعة أصول وهي: الكتاب والسنة النبوية والإجماع والدليل والحكم فيها يكون بلزوم ظواهرها، وقد نص ابن حزم على ذلك لقوله: (ثم بيّنا أقسام الأصول التي لا يعرف شيء من الشرائع إلا بها وأنها أربعة وهي: نص القرآن، ونص كلام رسول الله عليه الصلاة والسلام الذي إنما هو عن الله تعالى مما صح عنه عليه السلام نقل الثقات أو التواتر وإجماع جميع علماء الأمة، أو دليل منها لا يحتمل إلا وجهاً واحداً)<sup>(11)</sup>.

وقد ذكر ابن حزم نفسه أن هذه الأصول الأربعة راجعة إلى النص حقيقة، ثم إنه أبطل الأصول الأخرى التي اعتمدها أهل المذاهب الأخرى كالقياس والاستحسان، وسد الذرائع وغيرها، وخاصة القياس الذي بالغ ابن حزم في إنكاره وأبطاله حيث إنه عقد له فصلاً كاملاً في كتابه (الإحكام)، فأبطله بالحجج والبراهين الكثيرة.

**وبالجملة:** فهذه هي المرتكزات المنهجية المعرفية، وقد جمع فيها ابن حزم بين توظيف الفلسفة والمنطق؛ مع القول بالظاهر، ومع ما أوتيته من سعة الحفظ وقوة الفهم، كل ذلك أهله ليتربع على عرش المدرسة الظاهرية وتحريير أصولها وتقويم مسالكها.

**المطلب الثاني: أثر المرتكزات المنهجية في علوم الحديث عند ابن حزم الظاهري**

إن المستصحب للمرتكزات المنهجية التي قام عليها منهج ابن حزم المعرفي يجدها تتضح بجلاء في فروع العلوم التي تفنن فيها، محاولاً تطريد تلك الأصول وإخضاع الفروع لها قدر المستطاع. ومن هذه الفنون علوم الحديث وقوانين الرواية وعلم الرجال والجرح والتعديل، توثيقاً وتضعيفاً، تعريفاً وتجهيلاً، ونتج عن ذلك كله أن أصل قواعد في علم الحديث لم يسبقه أحدٌ إليها، بل هي من خصوصيات التفرد الحزمي في منهجه العلمي.

ولبيان خصائص المنهج الحديثي نفرع ما يلي:

**الفرع الأول: في علم الرجال والجرح والتعديل**

قاعدة ابن حزم في هذا هو في تحرير معنى (الثقة) عنده، ويظهر لنا من خلال التتبع ما يلي: **أولاً:** أن الثقة عند ابن حزم هو: (العدل الضابط)، ولكنه ذهب إلى أن العدالة لا تتفاوت، ولذا قال: (وقد غلط أيضاً قوم آخرون منهم فقالوا: فلان أعدل من فلان، وراموا بذلك ترجيح خبر الأعدل على من هو دونه في العدالة)<sup>(12)</sup>.

وأما الضبط فلم ينكر ابن حزم تفاوته من راوٍ إلى آخر، ولكنه ينكر أن تترجح رواية على أخرى لكون أحد الراويين أضبط من الآخر، بل ويحاول الجمع بينهما قدر المستطاع<sup>(13)</sup>. وعليه نخلص إلى ما يلي:

1- أن الرجال عند ابن حزم على درجتين فقط، إما "الثقة"، وإما "الضعف" وحديث الثقة عنده (في غاية الصحة)، وحديث الضعيف عنده (في غاية السقوط).

2- أن الراوي الثقة لا يخطئ أبداً، كما أن الراوي الضعيف (لا يحفظ أبداً).

3- ترك النظر في دقائق العلل والترجيح بين روايات الحفاظ والثقات، وقد صرح بتخطئة القياسيين في كتابه (الإحكام)، بل إنه خطأ جماهير المحدثين وأئمة العلل في ترجيحاتهم بالأوثق والأحفظ والأكثر.

يقول ابن حزم: (وهذا نفسه هو قبول زيادة العدل وإن انفرد بها، وأنها كسائر نقله، وليس جهل من جهل حجة على علم من علم، ولا سكوت عدل مبطلاً لكلام عدل آخر، ولا فرق بين أن ينفرد بالحديث كله، وبين أن ينفرد بلفظة منه، أو بحكم زائد فيه)<sup>(14)</sup>.

وإن كان مفهوم العلة عند ابن حزم أوسع من مفهومها عند المحدثين؛ لأنها ميدان خطأ الثقات، والثقة عنده مقبول الخبر<sup>(15)</sup>.

4- أنه لا وجود لمصطلح الشاذ عند ابن حزم، بسبب مذهبه في (الراوي الثقة) الذي يقول فيه ابن حزم إنه لا يخطأ، بل وجعل دعوى الخطأ في خبر الثقة لا يجوز إلا بأحد ثلاثة أمور<sup>(16)</sup>:

**الأمر الأول:** اعتراف الراوي بخطئه.

**الأمر الثاني:** شهادة عدل على أنه سمع الخبر مع رواية، فوهم فيه فلان.

**الأمر الثالث:** وإما أن توجب المشاهدة بأنه أخطأ

قال ابن حزم: (ولا نلتفت إلى دعوى الخطأ في رواية الثقة إلا ببيان واضح لا شك فيه)<sup>(17)</sup>.

وهذه الأمور التي ذكرها ابن حزم التي توجب خطأ هذا الراوي الثقة، كلها راجعة إلى ظاهر الأمر المتيقن، ولا علاقة لها بالنقد الداخلي للرواية.

**ثانياً:** أن (الضعيف) عند ابن حزم ما ليس بثقة = ليس عدلاً ولا ضابطاً. وعليه:

1- الضعفاء عنده على درجة واحدة حديثهم مردود مطلقاً.

2- ترك الاعتبار بالحديث الضعيف "مطلقاً"، حتى ولو كان مختلفاً فيه، حيث إن ابن حزم يعتبر حديث الضعيف في غاية السقوط، وأن الراوي الضعيف عنده بأي نوع من أنواع الضعف لا يقبل حديثه أبداً، ولا يرقى إلى الحسن

## خصائص المنهج الحديثي عند ابن حزم الظاهري

ولو جاء من ألف طريق، ولا يقيم وزنا لمُتابع أو شاهد، حتى إنَّ بعض الأحاديث التي ضعَّفها أصولها في "الصَّحيحين".

ومن الأمثلة على ذلك: قوله عن إسناد فيه: (أبو بكر بن عياش<sup>(18)</sup>، وعبد الملك بن أبي سليمان<sup>(19)</sup>، وزهير بن محمد)<sup>(20)</sup> - وهؤلاء مُخرَج لهم في الصحيحين -: (وهؤلاء الثلاثة الأثافي والديار البلاقع أحدهم كان يكفي لسقوط الحديث)<sup>(21)</sup>، ووصفهم في مواضع أخرى بأوصاف الجرح التي تدل على سقوطهم كقوله: (ساقط، متروك ونحوها)، وكأنك تصف رواية كذابين؟؟  
ومن الأمثلة كذلك:

- "طلحة بن يحيى الأنصاري" أخرج له البخاري ومسلم، قال فيه: (ضعيف جدا)<sup>(22)</sup>.

- "طلق بن غنام النخعي" أخرجه له البخاري وأصحاب السنن الأربعة، قال فيه: (ضعيف)<sup>(23)</sup>.

فهذه قاعدة ابن حزم في الراوي الضعيف هو ترك حديثه مطلقا ولو كان ضعفه يسيرا من جهة حفظه، وأنه لا وجود للمتابعات والشواهد عنده التي تبين أنَّ لهذا الحديث أصلا معينا، ولازمه رد كثير من الأحاديث التي جاءت من هذا القبيل<sup>(24)</sup>.

### الفرع الثاني: المصطلح الحديثي عند ابن حزم

وبناء على ما تقدم من تحرير لمصطلح (الثقة والضعيف) وحكم روايتهما عند ابن حزم يتبيَّن لنا معنى كثير من المصطلحات الحديثية عنده مما يُعين على فهم منهجه النَّقدي الحديثي.

#### الأول: الحديث الصحيح

وهو: (الحديث المسند الذي يتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله إلى منتهاه) فقط، ونفي الشذوذ والعلة القادحة الخفية غير وارد هنا لما ذكرناه عنه في تحرير معنى (الثقة)، وهذا في الغالب.

ومن أمثلة ذلك قوله: (حدثنا أحمد بن محمد بن عبد الله الطلمنكي، حدثنا ابن مفرج حدثنا محمد بن أيوب الصَّموت، ثنا أحمد بن عمرو البزَّار، ثنا عمرو بن علي الصيرفي، ثنا أبو عاصم الضَّحَّاك، ثنا بن مخلد، ثنا قرّة بن خالد، عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: (إذا ولغ الكلب في الإناء، فاغسله سبع مرات والهرة مرة)<sup>(25)</sup>.

قال العلامة أحمد شاكر في تعليقه على هذا الحديث: (وقد رجَّح حفاظ الحديث أن قوله «والهرة مرة» موقوفة من كلام أبي هريرة)<sup>(26)</sup>، فهذا الحديث حكم عليه أهل النقد بالشذوذ، مرفوعا إلى النبي عليه الصلاة والسلام.

قال البيهقي: (وأبو عاصم الضَّحَّاك بن مخلد ثقة إلا أنه أخطأ في إدراج قول أبي هريرة في الهرة في الحديث المرفوع في الكلب، وقد رواه علي بن نصر الجهضمي عن قرّة فبيَّنه بيانا شافيا)<sup>(27)</sup>.

ولكن ابن حزم اعتمد على ظاهر الإسناد وصححه مخالفا لهؤلاء الأئمة الحفاظ لكون الراوي ثقة، والثقة مقبول خبره ولو خالف.

#### الثاني: التديس

التديس عنده قسمان: تديس الثقة وتديس الضعيف، فتديس الثقة عنده مقبول ولو عنعن ولم يصرح بالسماع جريا على قاعدته أنَّ خبر الثقة مقبول مطلقا ولو خالف أو دلس ونحو ذلك، وهو خاص به ولم يقل به أحد من أئمة الحديث.

وأما تديس الرواة الضعفاء مردود عنده مطلقا، بل ذلك جرح فيهم، وعليه تُرد جميع رواياتهم ولا يقبلهم صرحوا بالسماع أم لم يصرحوا، المهم ما دام أنهم ضعفاء فهم في حيز المردودين، ولم يجر على سنن المحدثين في هذه المسألة إلا مع راو واحد وهو أبو الزبير المكي لأنه صرَّح هو بذلك.

يقول أبو محمد بن حزم رحمه الله تعالى: (وأما حديث المدلس ينقسم إلى قسمين:

الأول: حافظ عدل ربما أرسل حديثه، وربما أسنده وربما حدَّث به على سبيل المذاكرة، أو الفُتيا أو المناظرة، فلم يذكر له سندا، وربما اقتصر على ذكر بعض الرواية دون بعض، فهذا لا يضر سائر رواياته شيئا؛ لأن هذا ليس



جرحة ولا غفلة، لكننا نترك من حديثه ما علمنا يقيناً أنه أرسله، وما علمناه أنه أسقط بعض من في إسناده، ونأخذ من حديثه ما لم نوقن فيه شيئاً من ذلك، وسواء قال أخبرنا فلان أو قال عن فلان، كل ذلك واجب قبوله، ما لم يتيقن أنه أورد حديثاً بعينه إيراداً غير مسند، فإن أيقنا ذلك تركنا ذلك الحديث وحده فقط، وأخذنا سائر رواياته، وقد رويها عن عبد الرزاق بن همام قال: كان معمر يرسل لنا أحاديث، فلما قدم علينا عبد الله بن المبارك أسندها له، وهذا النوع منهم كان جلة أصحاب الحديث، وأئمة المسلمين كالحسن البصري، وأبي إسحاق السبيعي، وقتادة بن دعامة، وعمرو بن دينار، وسليمان الأعمش، وأبي الزبير، وسفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، وقد أدخل علي بن عمر الدارقطني مالك بن أنس ولم يكن كذلك، ولا يوجد له هذا إلا في قليل من حديثه، أرسله مرة وأسنده أخرى.

**وقسم آخر:** قد صح عنهم إسقاط من لا خير فيه من أسانيدهم عمداً، وضم القوي إلى القوي تلبيساً على من يحدث وغروراً لمن يأخذ عنه، ونصراً لما يريد تأييده من الأقوال، مما لو سُمي من سكت عن ذكره لكان ذلك علة ومرضا في الحديث فهذا رجل مجرح، وهذا فسق ظاهر واجب اطراح جميع حديثه، صح أنه دلّس فيه أو لم يصح أنه دلّس فيه، وسواء قال سمعت أو أخبرنا أو لم يقل، كل ذلك مردود غير مقبول، لأنه ساقط العدالة غاش لأهل الإسلام باستجازته ما ذكرنا، ومن هذا النوع كان الحسن بن عماره، وشريك القاضي وغيرهما<sup>(28)</sup>. هذا هو كلام ابن حزم في التدليس ونلاحظ عليه مايلي:

1- أن ابن حزم قسم التدليس إلى قسمين باعتبار الرواة الثقات والرواة الضعفاء، فمن ناحية الرواة الثقات يتضح ذلك في القسم الأول، ومن ناحية الرواة الضعفاء يظهر ذلك في القسم الثاني.

2- في القسم الأول نرى أن ابن حزم جعل وصل الحديث أو قطعه أو تعليقه أو إسناده ونحو ذلك من قبيل التدليس، وأن ذلك غير مضر بالحديث ولا حتى بعدالة الراوي الثقة، وهذا يطلعنا على مفهوم للتدليس خاص به، لا يتفق فيه مع أي قسم من أقسام التدليس عند المحدثين، بل هو ليس بتدليس أصلاً عند المحدثين، ويمكن القول أن ابن حزم يعدّ كل انقطاع في السند تدليساً.

3- كأن ابن حزم يشير في القسم الأول إلى أنه ما دام أن الراوي ثقة ينبغي أن ينظر إلى كل حديث بمفرده.

4- ومما يدل على أن ابن حزم يحصر القسم الأول في الرواة الثقات هو تمثيله بعدد من الأئمة كلهم ثقات عدا (أبي الزبير المكي)، فقد قال الحافظ عن الحسن البصري: (ثقة فقيه فاضل شهير)<sup>(29)</sup>، وهكذا في تعامله مع أحاديث المدلسين يجري على قاعدته في ذلك.

ومن الأمثلة ما قاله أبو محمد ابن حزم: (وخبّر آخر نذكره أيضاً وهو ما رويناه من طريق مسلم ثنا أحمد بن زهير، نا قابوس، نا زهير بن معاوية، نا أبو الزبير عن جابر، قال: قال رسول الله عليه الصلاة والسلام: (لا تدبخوا إلا مسنة إلا أن يعسر عليكم فتدبخوا جذعة من الضأن)<sup>(30)</sup>، وأما نحن فلا نصححه؛ لأنّ أبا الزبير مدلس ما لم يقل في الخبر أنه سمعه من جابر، هو أقرّ على ذلك بنفسه، رويها ذلك عنه من طريق الليث بن سعد)<sup>(31)</sup>، فهو في هذا المثال جار على سنن المحدثين، رغم أنه عدّ أبا الزبير المكي من القسم الأول من أقسام التدليس ولا يضرهم إذا عنعنوا ما داموا أنهم ثقات عنده.

وسبب ذلك هو أن أبا الزبير صرّح بذلك ولذا قبله ابن حزم جرياً على قاعدته في اليقين، فما دام صرّح هو بذلك فالحكم على روايته يكون على مقتضى تصريحه.

### الثالث: زيادة الثقة

تقرير ابن حزم في زيادة الثقة أيضاً مبني على الأصل السابق (خبر الثقة) وهو قبولها مُطلقاً، وقد عقد ابن حزم فصلاً تكلم فيه عن زيادة العدل، قرر فيه أن زيادة العدل على ما يروي غيره مقبولة ويجب الأخذ بها، قال أبو محمد بن حزم: (وإذا روي العدل زيادة على ما روى غيره، فسواء انفرد بها، أو شاركه فيها غيره، مثله، أو دونه، أو فوقه، فالأخذ بتلك الزيادة فرض)<sup>(32)</sup>.

## خصائص المنهج الحديثي عند ابن حزم الظاهري

ويقول كذلك: (وهذا نفسه هو قبول زيادة العدل، وإن انفرد بها، وأنها كسائر نقله، وليس جهل من جهل حجة على علم من علم، ولا سكوت عدل مبطلا لكلام عدل آخر، ولا فرق بين أن ينفرد بالحديث كله، وبين أن ينفرد بلفظة منه، أو بحكم زائد فيه)<sup>(33)</sup>.

ومن الأمثلة على ذلك: قال أبو محمد بن حزم: (ولما حدثناه عبد الله بن ربيع التميمي، حدثنا محمد بن معاوية، حدثنا أحمد بن شعيب، أخبرنا قتيبة، حدثنا حميد بن عبد الرحمان عن عبد العزيز بن أبي سلمة، عن عبد الله بن الفضل، عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (كان من تلبية النبي عليه الصلاة والسلام لبنيك إله الحق)<sup>(34)</sup>. قال أحمد بن شعيب: (لا أعلم أحدا أسند هذا الحديث إلا عبد الله بن الفضل وهو ثقة).

قال أبو محمد: (زيادة الثقة مقبولة، وابن عمر اقتصر على ما سمع، وليس مغيب ما ذكره أبو هريرة عن علم ابن عمر حجة على علم أبي هريرة، وكلاهما قال ما سمع بلا شك)<sup>(35)</sup>.

وهذا الحديث في ملاحظة النسائي الناقد الحافظ، أنه لم يُسند عن عبد الله بن الفضل إلا من قبل عبد العزيز، وأن إسماعيل بن أمية رواه عنه مرسلًا<sup>(36)</sup>، وهذا إشارة منه إلى مخالفة عبد العزيز بن أبي سلمة الماجشون لمن هو أوثق منه وهو إسماعيل بن أمية، ولكن الحافظ ابن حزم لم يرتض ذلك من أحمد بن شعيب، وذكر بأن الزيادة من الراوي الثقة مقبولة، جريا على أصله ومنهجه في هذا الباب.

### الرابعة: المضطرب عند ابن حزم

الاضطراب عند ابن حزم: (عبارة عن وجود الاختلاف - أي اختلاف - في المتن أو في الإسناد)، وأكثر ما يكون الاضطراب عنده في المتن، وأما الإسناد فهو على قاعدته في أخبار الثقات والضعفاء، إذا وقع بين الثقات فهو مقبول مطلقا، ويحاول قدر المستطاع الجمع بينهما ولا يطرح خبر المخطئ في ذلك أبدا، يقول ابن حزم: (وقد علل قوم أحاديث بأن رواها ناقلها عن رجل مرة، وعن رجل مرة أخرى، قال علي: وهذا قوة للحديث، وزيادة في دلائل صحته، ودليل على جهل من جرح الحديث بذلك، وذلك نحو أن يروي الأعمش الحديث عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة، ويروي غير الأعمش عن سهيل عن أبيه عن أبي سعيد).

**قال علي:** وهذا لا مدخل للاعتراض به؛ لأن في الممكن أن يكون أبو صالح سمع الحديث من أبي هريرة ومن أبي سعيد، فيرويه مرة عن هذا ومرة عن هذا)<sup>(37)</sup>.

ومن الأمثلة التي توضح المقصود:

قال أبو محمد: (فإن الحديث رواه بشر بن المفضل عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله عليه الصلاة والسلام: (لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر يوما وليلة إلا ومعها ذو محرّم منها)<sup>(38)</sup>، ورواه مالك عن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبيه أن أبا هريرة قال: قال رسول الله عليه الصلاة والسلام: (لا يحل لامرأة مسلمة تسافر ليلة إلا ومعها رجل ذو حرمة منها).

ورواه ابن أبي ذئب عن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة عن رسول الله عليه الصلاة والسلام: (لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم إلا مع ذي محرّم).

ورواه جرير بن حازم عن سهيل بن أبي صالح عن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة قال عليه الصلاة والسلام فذكر الحديث وفيه: (أن تسافر بريداً). وسعيد أدرك أبا هريرة وسمع منه.

فاختلف الرواة عن أبي هريرة، ثم عن سعيد بن أبي سعيد، وعن سهيل بن أبي صالح كما أوردناه، وروى هذا الحديث ابن عباس فلم يضطرب عليه ولا اختلف عنه)<sup>(39)</sup>.

فظهر بذلك أنه ولمجرد وقوع الاختلاف، فإن ذلك يدل على الاضطراب عنده، وهنا وقع الاختلاف في المتن، مع أن الحديث صحيح ثابت<sup>(40)</sup>.

وهناك أمثلة كثيرة في هذا الباب ينظر لها: "المحلى" (48/7، 222/8، 327/10).

**الخامسة:** قول الصحابي: "أمرنا أو نهينا".

لا يعتبر العلامة ابن حزم قول الصحابي هذا من قبيل المرفوع، فهو لا يعد القول منسوباً إلى النبي عليه الصلاة والسلام إلا إذا قال الصحابي: (قال النبي ﷺ أو نحو ذلك)، فلا بد من التصريح؛ لأنه يرى أن قول الصحابي هذا قد يكون اجتهاداً منه، وهذا احتمال وإذا دخل الاحتمال بطل أن يكون هذا مسنداً إلى النبي عليه الصلاة والسلام كما أن قول الصحابي عند ابن حزم أصلاً لا يحتج به<sup>(41)</sup>.

يقول ابن حزم: (وإذا قال الصحابي: السنة كذا، وأمرنا بكذا، فليس هذا إسناداً، ولا يقطع على أنه عن النبي عليه الصلاة والسلام، ولا يُنسب إلى أحد قولاً لم يُرو أنه قاله، ولم يقر برهان على أنه قاله)<sup>(42)</sup>.

ومن أمثلة ذلك قوله: (حدثنا حمام، عن عباس بن أصبغ، عن محمد بن عبد الملك بن أيمن، عن محمد بن إسماعيل الصايغ، عن عبد الله بن بكر السهمي، عن سعيد بن أبي عروبة عن مطر - هو الوراق - عن رجاء بن حيوة عن قبيصة بن ذؤيب، عن عمرو بن العاص قال: «لا تلبسوا علينا سنة نبينا عليه الصلاة والسلام عدّة أم الولد إذا توفي عنها سيدها عدة الحرّة المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشراً»<sup>(43)</sup>).

ففي هذا المثال يستدل ابن حزم على أن قول عمرو بن العاص ليس بمرفوع، وإنما هو اجتهاد خاص به، والسبب أن هذا الصحابي لم ينسب ذلك إلى النبي عليه الصلاة والسلام ولم يخبر أن النبي عليه الصلاة والسلام قاله.

وهذا من أثار النزعة الظاهرية، ولازمه عدم قبول كثير من أحاديث النبي ﷺ التي جاءت على هذا النحو، وتعطيل كثير من الأدلة الشرعية التي تعد أدلة مستقلة في حد ذاتها.

### خاتمة: وفيها رصدٌ لأهم النتائج

1- يُعتبر العلامة ابن حزم من أئمة العلم والاجتهاد في مختلف علوم الشريعة وفنونها، ومنها تفرّده في علوم الحديث وقوانين الرواية من جهة تأسيس قواعد لم يُسبق إليها، فهو له منهجه الخاص في علوم الحديث وله مدرسة مستقلة في النقد.

2- ظهور أثر علم المنطق في تقارير ابن حزم العلمية، فاليقين المعرفي مطلب منشود لتحصيل المعرفة الدينية، ولكن تحققه في كل معرفة عسر المنال صعب المرتقى، ولذا أصل علماء الإسلام خلافاً لابن حزم على مقتضى النصوص الشرعية جواز الأخذ بغلبة الظن في التحصيل والتقريب والعمل.

3- مثول المرتكزات المنهجية في النسق المعرفي (البرهان واليقين والقول بالظاهر) وتطريد ذلك في العملية النقدية في علوم الحديث والرواية وعلم الرجال، ورفضه مصادر المعرفة الظنية مطلقاً.

4- الرواة عند ابن حزم على درجتين فالثقة عنده شبه معصوم في روايته مما نتج عنه ما يلي:

- أنه أنكر بشدة المفاضلة بين الثقات لأنهم عنده في رتبة واحدة.

- أن الأحاديث الثابتة بمرتبة واحدة، فلا يوجد عنده صحيح وحسن بدرجاتهم.

- أن خبر الثقة مقبول منه كل شيء (تفرده وإغرابه وزيادته وشذوذه ونكارة حديثه وتدليسُه، بل هذا فيه إلغاء لعلم العلل الذي هو من أجلّ مباحث هذا الفن)؛ لأنها عنده مجرد ظنون لا تقوى على مغالبة الأمر المتيقن وهو هنا (الثقة والعدالة)، وهذا من حيث الجملة وفي الغالب.

5- وأمّا الراوي الضعيف فحديثه غير مقبول مطلقاً ولو كان ضعفه يسيراً، ونتج عنه:

- أن الضعف على درجة ومرتبة واحدة ومنه ردُّ حديثه مطلقاً.

- رد كثير من الأحاديث التي هي من قبيل الضعيف المنجبر، ولا اعتبار عنده بالمتابع والشاهد.

6- يترتب على معرفة وتحريير مصطلح (الثقة والضعيف) جلاءً أثر ذلك في المصطلح الحديثي عند ابن حزم كـ (الحديث الصحيح، والحديث الضعيف، وزيادة الثقة، والتدليس، والاضطراب، وغيرها)، ومن خلاله نفهم مقاصده ومراميه في التصحيح والتضعيف.

## خصائص المنهج الحديثي عند ابن حزم الظاهري

7- من النتائج في نظري - والله أعلم - أنَّ النموذج المعرفي الحديثي عند ابن حزم لم يستطع تجاوز العقبات التي سايرته خلال العملية النقدية؛ من جهة وقوعه في أخطاء علمية ومنهجية كثيرة، وتناقضات جعلت العلماء ينسبونه إلى الشذوذ في بعض أحكامه ومفاهيمه.

8- يحمّد لابن حزم سعة الخطو في علوم الرواية والإسناد كما يظهر ذلك بجلاء في موسوعته الحديثية (المحلى)، مع تعظيمه لمنزلة البرهان واليقين في العملية المعرفية رغم ظاهره التي لم تكن شراً محضاً، بقدر ما كانت لها آثار حميدة شهد بها المنصفون من أصحاب الفكر الثاقب، والنظرة السوية، وأرباب الحجا والعدل والإنصاف.

**توصيات:** من التوصيات المهمة في هذا الباب.

1- محاولة الإحاطة بالمصطلح الحديثي عند ابن حزم الظاهري وتجليتها لدى الباحثين لئلا يقع الزلل في فهم مراداته وتقريراته النقدية الحديثية.

2 - بيان أثر علم المنطق في تكوين المنظومة الفكرية الحزمية ككتلة واحدة.

والعلم عند الله تعالى وصى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

## الهوامش:

- (1) "الإحكام" (6/ 60).
- (2) "الإحكام في أصول الأحكام" (35/1)، تحقيق أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، (1403 هـ، 1983م).
- (3) "الإحكام" (107/5)، وينظر: الكلام على أقسام المعارف عند ابن حزم في كتابه "التقريب لحد المنطق" (ص539)، تحقيق عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، ط1 (1428 هـ، 2007م).
- (4) "نظرية المعرفة عند ابن حزم"، لعمر فروخ ضمن كتابه (بحوث ومقارنات في تاريخ العلم) دار الطليعة بيروت، 1986م، (ص114).
- (5) رواه البخاري (5143)، ومسلم (2563).
- (6) "الإحكام" (46/8).
- (7) "الإحكام" (42/1).
- (8) "تحرير بعض المسائل على مذهب الأصحاب" لابن عقيل الظاهري، دار العلوم الرياض، ط1، 1401 هـ، (ص10).
- (9) "تحرير بعض المسائل على مذهب الأصحاب" (ص11).
- (10) "المنهج المعرفي عند ابن حزم" د/ جمعان الشهري، رسالة دكتوراه جامعة أم القرى مكة، (1435 هـ، 1014م)، (ص135).
- (11) "الإحكام" (71/1).
- (12) نفسه (143/1).
- (13) نفسه (42/2).
- (14) نفسه (93/2).
- (15) "الإسهام في بيان منهج ابن حزم في تحليل الأخبار من خلال كتابه الإحكام" بدر العمراني الطنجي، دار الكتب العلمية، (ط1، 1424 هـ/1983م)، (ص103 - 104).
- (16) "الإحكام" (137/1).
- (17) "المحلى" (242/3)، تحقيق أحمد شاكر.
- (18) ثقة عابد، ساء حفظه لما كبر، توفي سنة 94 هـ، "تقريب التهذيب" لابن حجر، تحقيق أبو الأشبال صغير أحمد شاغف، دار العاصمة، (ص1118).
- (19) صدوق له أوهام، توفي سنة 145 هـ، "تقريب التهذيب" (ص623).
- (20) هو: أبو المنذر الخراساني، ثقة، وروايته عن أهل الشام غير مستقيمة، توفي سنة 162 هـ، "تقريب التهذيب" (ص342).
- (21) "المحلى" (165/9).
- (22) "المحلى" (249/6)، وفي "التقريب" لابن حجر (ص465): صدوق يهمل.

- (23) "المحلى" (227/6)، وفي التقريب" لابن حجر (ص466): ثقة من كبار العاشرة.
- (24) وينظر: "الجرح والتعديل عند ابن حزم الظاهري"، لناصر بن حمد الفهد، مكتبة أضواء السلف الرياض السعودية، ط1 (1423 هـ، 2003م)، (ص24 - 25).
- (25) "المحلى" (117/1). والحديث أخرجه: الترمذي (برقم 91)، وصححه، (تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (151/1)، وأبو داود، كتاب الطهارة، باب الوضوء بسور الكلب، (ص19 برقم 72).
- (26) "جامع الترمذي" (152/ 1).
- (27) "السنن الكبرى" للبيهقي، كتاب الطهارة، باب سور الهرة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (1413هـ-1992م)، (1/ 247).
- (28) "الإحكام" (141/1-142).
- (29) "تقريب التهذيب" لابن حجر (ص236) برقم (1237).
- (30) الحديث أخرجه مسلم، كتاب الأضاحي، برقم 5055.
- (31) "المحلى" (20/6).
- (32) "الإحكام" (90/1).
- (33) نفسه (93/2).
- (34) الحديث أخرجه: النسائي في "السنن الكبرى" كتاب الحج، باب كيف التلبية برقم 3718، (54/4): وابن ماجه في المناسك، باب التلبية برقم 2920، (ص441)، وأحمد في "المسند" برقم 8497، (194/14)، وابن خزيمة في "صحيحه" برقم 2623، (172/4)، والبيهقي في "السنن الكبرى"، باب كيف التلبية (45/5).
- (35) "المحلى" (228/9).
- (36) النسائي "السنن الكبرى" (54/ 4).
- (37) "الإحكام" (133/1).
- (38) البخاري برقم 1088، ومسلم برقم 3330، والحديث مروى عن جماعة من الصحابة منهم أبو هريرة وابن عمر كما في البخاري برقم 1088 ومسلم برقم 3327.
- (39) "المحلى" (13/5).
- (40) ينظر: "الإمام أبو محمد ابن حزم وأصوله في تصحيح الأحاديث وتعليلها من خلال كتابه المحلى" د/ صالح عومار الجزائري، دار ابن حزم، ط1 (1430 هـ - 2009م)، (ص333 - 334).
- (41) ينظر: "الإحكام" لابن حزم (72/2)، و"ابن حزم" لأبي زهرة (ص432-433)، و"منهج ابن حزم في الاحتجاج بالسنة" لإسماعيل رفعت فوزي (ص200)، و"المسائل الحديثية التي خالف فيها ابن حزم جمهور المحدثين" حمزة بوروية، رسالة ماجستير، جامعة باتنة، (1432 هـ، 2011م)، (ص164).
- (42) "الإحكام" (72/2).
- (43) "المحلى" (304/10). والحديث أخرجه: أبو داود برقم 2308، كتاب الطلاق، باب في عدة أم الولد (ص357)، وابن ماجه برقم 2083، كتاب الطلاق باب عدة أم الولد، (ص310)، وابن حبان برقم 4300، كتاب الطلاق باب أو فصل في إحداد المعتدة (ينظر: "الإحسان" لابن بلبان (136/15)، كلهم من طريق مطر عن رجاء بن حيوة، عن قبيصة بن ذؤيب عن عمرو بن العاص به، وإسناده حسن وأخرجه الحاكم في المستدرک (261/2)، وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبي، فهو حديث صحيح. وينظر: "إرواء الغليل" للألباني (215/7) برقم (2141).

## القواعد الحديثية في الشرح الحديثي عند ابن رسلان من خلال شرحه على سنن أبي داود - دراسة تطبيقية -

### Hadith rules in the Hadith commentary of Ibn Ruslan through his commentary on the Sunnah of Abu Dawud - An applied study-

طالب الدكتوراه عبد الكريم مبرك<sup>1</sup> / د/فايزة محمدي

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر

mohammedi\_faiza@yahoo.fr

abdelkarim.mebrek@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2022/12/26

تاريخ الإرسال: 2022/09/28

#### الملخص:

بعد استقراء كتاب شرح ابن رسلان على سنن أبي داود من أجل العمل على أطروحة الدكتوراه الخاصة بي، وقفت على بعض القواعد الحديثية التي وظفها ابن رسلان رحمه الله في شرحه، فأحببت أن أخرجها في هذا البحث مبيّنا تطبيقاتها في الشرح الحديثي عند ابن رسلان، فتوصلت في الأخير إلى عمق علم ابن رسلان وتمكّنه من علم الحديث، واهتمامه بقواعده وتوظيفها في شرحه لسنن أبي داود، سواء ما تعلق منها بالإسناد أو بالمتن. الكلمات المفتاحية: شهاب الدين ابن رسلان؛ القواعد الحديثية؛ شرح سنن أبي داود؛ تطبيقات القواعد؛ الإسنادية والمنتية.

#### Abstract:

After studying Ibn Raslan's book in order to work on my doctoral thesis, I came across some of the hadith rules that Ibn Raslan used in his explanation.

So I highlighted it in this research by showing its applications in the explanation of the hadiths at the Imam, and in the end I reached the depth of knowledge of Ibn Raslan, and his mastery of the science of hadiths, and his interest in its rules and use it in his explanation of Sunan Abi Dawood, whether related to the chain of reporters or the text.

**Key words:** Ibn Raslan; The explanation; Sunan Abi Dawood; The hadith rules; Applications.

#### مقدمة:

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وبعد، إنَّ منهج النِّقْد عند المحدثين عريقٌ دقيق، ينطلق من قواعد متينة ليس كمثلها شيء في علوم النِّقْد النَّصِّي عبر التَّاريخ، وإنَّما برز هذا العلم لحاجة المحدثين إليه في عصر الرِّواية، من أجل تصفية المرود منها والمقبول، وليُعلم أنَّ هذا العلم لم يكن في بادئ الأمر على شكل قواعد منضبطة يخرِّج عليها نتائج الأحاديث قبولاً ورداً، وإنَّما كانت جهداً استثنائياً -

<sup>1</sup>- المرسل المؤلف.

يدلُّ على عناية الله بحفظ دينه- خاضه أئمة الحديث ونقَّاه، ورسما طريقه من خلال رحلاتهم، وجمعهم للأحاديث وسبورها، وتتبع روايتها، وتفحص متونها، فأدى ذلك إلى اتحاد منهجهم، واجتماع كلمتهم، فشاعت بينهم قواعد عامة لهذا العلم التي يمكن اختبار الرواة والأحاديث تحت مجهرها، مع اتفاقهم أنه لكل حديث نقد خاص به، لأن ميزة هذا العلم النقدي يكمن في ممارسته؛ فنقد المتبصر العالم بأحوال الرواة ومشاربهم، وبدقيق أحاديث كل واحد منهم، هو الذي يميِّز الأحاديث نقداً من عالم إلى عالم، لأنه ليس أحد يسلم من السهو والغلط ولو كان أحفظ الناس وأتقنهم، وأشهرهم بالتحري في الرواية، وقد درج شراح الحديث المتقدمون على إيراد بعض القواعد الحديثية خلال شرحهم للأحاديث النبوية خصوصاً التي لها اتصال بالشرح الحديثي، كالتي تساهم في قبول الروايات أو ردّها، أو ترجيح في ما بينها، أو بيان المعاني وتقويمها، وانطلاقاً من هذه الفكرة؛ حينما قرأت شرح ابن رسلان على سنن أبي داود، وجدت مشاركته في تقرير بعض القواعد الحديثية في شرحه فأحببت أن أخرج بحثاً في ذلك يكون مكملاً لأطروحة الدكتوراه الخاصة بي؛ والتي تتكلم عن مختلف الحديث عند الإمام، ولا شك أن قواعد الحديث لها بصمة قوية في باب المختلف خصوصاً في مسلكي الترجيح والجمع، فانطلقت مستعينا بالله للبحث عن المواضع التي تطرق فيها ابن رسلان لتلك القواعد، فهل كانت عنايته بها ظاهرة؟ وما هي تطبيقاتها إن وجدت؟ وما تعلقها أكان من جهة الإسناد أم من جهة المتن؟

#### أهمية الدراسة في الموضوع:

- بيان تطبيقات بعض القواعد الحديثية خصوصاً مع قلة المتكلمين فيها.  
 - تقديم دراسة جديدة في موضوعها للمكتبة الإسلامية لأن شرح ابن رسلان جديد في الساحة العلمية ولم يلق اعتناء كبيراً من طلبة العلم طبع سنة 2016 عن طريق مجموعة من الباحثين.  
 - بيان جهود الإمام رحمه الله في هذا الباب من أبواب علوم الحديث.  
**أهداف البحث:** استقراء بعض القواعد الحديثية التي تعرّض لها الإمام ابن رسلان في شرحه على سنن أبي داود، ثم جمعها وتقسيمها، مع بيان تطبيقاتها من الأمثلة الحديثية التي نزلها عليها، متبعاً المنهج الاستقرائي، ثم الانتقائي والتحليلي في الاستشهاد.  
**الدراسات السابقة:** أغلب الدراسات متعلقة بالقواعد الحديثية، وبعد اطلاعي على المكتبات الإلكترونية والجامعية، وسؤال أهل العلم، لم أقف حسب علمي على من درسها عند ابن رسلان رحمه الله.  
**خطة البحث:** قد تناولت هذا البحث ضمن خطة تحوي مقدّمة وثلاثة مطالب، وتحت كل منها عناوين فرعية، وينتهي بخاتمة، وهي كالتالي:

**المطلب الأول:** بيان مفهوم القواعد الحديثية والمقصود بالشرح الحديثي.

الفرع الأول: مفهوم القواعد الحديثية، وبيان أنواعها.

الفرع الثاني: مفهوم الشرح الحديثي، وبيان أنواعه.

**المطلب الثاني:** القواعد الحديثية المتعلقة بالإسناد وتطبيقاتها عند ابن رسلان.

الفرع الأول: قاعدة تعليل الرواية بالنفرد والمخالفة.

الفرع الثاني: قاعدة تعليل الرواية بعدم السماع.

الفرع الثالث: قاعدة ردّ الرواية لمخالفتها للمحفوظ وما خرّج في الصحاح.

الفرع الرابع: قاعدة تعضيد الحديث بالشواهد والمتابعات.

الفرع الخامس: قاعدة نسيان الأصل الرواية إذا جزم بها عنه فرعه.

- الفرع السادس: قاعدة التَّعْدِيل الذي لا مفهوم له (تقرير عدالة الصَّحَابَة).
- الفرع السابع: قاعدة ترجيح حديث الرَّأْي بطول الصُّحْبَة والملازمة عمن روى عنه، ومعها قاعدة مخالفة الصَّحَابِي لمن هو أولى منه صحبة وعلما.
- الفرع الثامن: قاعدة قبول حديث الرَّأْي إذا حدَّث عن أهل مصرٍ عرف عنه إتيان حديثهم.
- الفرع التاسع: قاعدة إذا تعارض الوقف والرَّفْع أو الإرسال والاتصال فيحكم بالرفع والاتصال، ومعها متى تقبل زيادة النَّقَّة.
- المطلب الثالث:** القواعد الحديثية المتعلقة بالمتن وتطبيقاتها عند ابن رسلان.
- الفرع الأوَّل: قاعدة تقوية المعنى بشواهد الرواية ومتابعاتها.
- الفرع الثَّانِي: قاعدة رفع الوهم والشك بالمتابعات والشواهد.
- الفرع الثَّالِث: قاعدة ثبوت النَّسْخ بتنصيب الرَّأْي.
- الفرع الرَّابِع: قاعدة إثبات التَّصْحِيف في الرواية بتنصيب الأئمة.
- الفرع الخَامِس: قاعدة تفسير الرَّأْي إذا كان فقيها أولى.
- الفرع السَّادِس: متى ينزل تفسير الصَّحَابِي منزلة المرفوع؟
- خاتمة:** وفيها أم النَّتَائِج والتوصيات.

### المطلب الأول: بيان مفهوم القواعد الحديثية والمقصود بالشرح الحديثي

#### الفرع الأول: مفهوم القواعد الحديثية، وبيان أنواعها.

##### 1- باعتباره مركبا إضافياً:

**التَّعْرِيف اللُّغَوِي:** القواعد؛ في أصل اللُّغَة هي الأساس، الذي يرفع عليه البناء، ثم صار يطلق على مبتدأ كلِّ شيء يضاف إليه، ولا يقوم إلا به، كقولك: قواعد الخيمة؛ أخشابها، وهكذا<sup>1</sup>.

أمَّا الحديث: فهو كل ما يُتَكَلَّم به من أخبار بغض النَّظَر عن قائلها<sup>2</sup>.

**التَّعْرِيف الاصطلاحِي:** القاعدة: هي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها<sup>3</sup>.

أمَّا الحديثية فهي مضاف إليه يُقصد بها الحديث النَّبَوِيُّ؛ وهو ما أُضيف إلى النَّبِيِّ ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، وأضيفت القواعد إلى الحديث للدلالة على أنها مبنية على علم الحديث دون غيره من العلوم.

##### 2- باعتباره لقباً: القواعدُ الحديثية؛ لو نظرنا إلى طبيعة القاعدة في التَّعْرِيف الاصطلاحِي نجد قيدها

مهماً وهو انطباقها على جميع جزئياتها فرداً فرداً، في حين لو رجعنا البصر في قواعد المحدثين نجدُها لا تنطبق على جميع الجزئيات بل أغلبها، ويشدُّ عنها كثير من الصُّور<sup>4</sup>، فهذا القيد يُخرِجُها عن كونها قواعد بالمعنى الحقيقي، وإنما أُطلق ذلك عليها تجوّزاً، أو مراعاة للمعنى اللُّغَوِي لا غير؛ في حين يجدها الباحث أقرب إلى الضُّوَابِط أو المناهج، وهنا نحتاج مفهوم هذين الحدين؛ فالضُّابِط: حكم أغلبيّ يُتعرَّف منه على الجزئيات المتعلقة بالباب الواحد<sup>5</sup>، وأمَّا المناهج: "فهي الطُّرُق التي يسلكها المحدثون في رواية الأحاديث والتعليق عليها وتصنيفها، بحسب شروط معينة"<sup>6</sup>، وتبعاً لهذا أجد أن قواعد المحدثين يصدق عليها اسم الضُّوَابِط، وهي داخلة تحت عموم المناهج سواء من جهة الرواية أو الدراية.

فالقاعدة الحديثية: هي قضية حديثية كلية تنطبق على أغلب جزئياتها، للتوصل إلى أحكام حديثية تخصُّ الحديث رواية أو دراية.



3- أنواع القواعد الحديثية: بما أن القواعد الحديثية هي جزء من مناهج المحدثين، فمن المعلوم أن مناهجهم تختلف من إمام إلى إمام، وقد يتفقون عليها، كما قد يختلفون فيها، وهناك أمور عامة يمشون عليها جميعاً، وأمور تخص بعضهم دون بعض؛ فعلى هذا الاعتبار تنقسم القواعد الحديثية إلى قواعد عامة تنطرد في كل راو ومروي، وقواعد خاصة بكل إمام في كتابه وحسب مراده منها، ويمكن تقسيمها باعتبار اتفاقهم واختلافهم؛ إلى قواعد متفق عليها بين أهل الحديث وطلابه، وقواعد مختلف في تحكيمها، كما يمكن تقسيمها حسب موضوعها مثل: علم الرجال، أو الجرح والتعديل، أو العلل، أو التعارض والترجيح، أو القبول والرد، وهكذا.

### الفرع الثاني: مفهوم الشرح الحديثي، وبيان أنواعه

#### 1- دلالة "الشرح الحديثي" اللغوية والاصطلاحية

التعريف اللغوي: الشرح؛ أصلٌ يدلُّ على البيان والتفسير<sup>7</sup>، وأضيف إلى الحديث للدلالة على اتصاله به، وبيان مضمونه دون غيره من النصوص، وأمَّا الحديث فقد تقدّم بيانه.

#### التعريف الاصطلاحي باعتباره لقباً على علم شرح الحديث.

عرّفه القنوجي في أبجد العلوم: علم باحث عن مراد رسول الله ﷺ من أحاديثه الشريفة، بحسب القواعد العربية، والأصول الشرعية، بقدر الطاقة البشرية<sup>8</sup>.

فيدخل في الشرح الحديثي؛ معرفة غريب الحديث، وضبط ألفاظه، وبيان مدلولاتها، وسبب وروده، ودراسة قرائن وملابسات صدورهِ، واستخراج الأحكام الشرعية منها عبر القواعد العلمية، ويدخل فيه كذلك مباحث الإسناد من التعريف بالرواة، وبيان درجتهم، خصوصاً عند الحاجة إلى ذلك لتوقف الأحكام على قبوله أو رده.

#### 2- أنواع الشروح الحديثية: وأقصد بها المناهج التي سلكها العلماء في شرح حديث رسول الله صلى

الله عليه وسلم وهي ثلاثة مسالك؛ أحدها: مسلك الشرح الموضوعي: وفيه يجمع الباحث الأحاديث ذات الموضوع الواحد لأجل بيان معانيها وتقريب فقهاها، وتجليّة مناسباتها، وثانيها: مسلك الشرح الموضوعي: وهو أن يقسم الشارح الحديث إلى أطراف يصدر بها شرحه ثم يأتي عليها شرحاً من كل جوانبها، ويسرد فيها كل ما فاضت به قريحته من الفوائد والأحكام في مختلف الفنون، وهذا النوع عليه أغلب كتب المتقدمين، وأمّا الثالث: مسلك الشرح المزجي: وصورته أن يخلط الشارح المتن بتفسيره، فيجعل قبله وبعده من كلامه بحيث ينتظم لفظه معه، ويستقيم معناه، وتجلوا دلالاته على وجه الاختصار، وقد يطنب في مواضع للحاجة لذلك، وهذا الأخير هو الذي مشى عليه الإمام ابن رسلان رحمه الله في شرحه لسنن أبي داود رحمة الله عليه، وهذه المسالك الثلاثة من أهل العلم من اعتبرها أنواعاً للتصنيف في الشروح الحديثية كعبد الكريم الخضير<sup>9</sup>، ومنهم من اعتبرها مجرد أساليب ومسالك، أمّا الأنواع عنده فتتقسم حسب مجالها في التصنيف، أو حسب طريقة تصنيفها؛ فمنها ما هو فقهي، ومنها اللغوي، ومنها الموضوعي، ومنها التحليلي، وممن ذهب لهذا التقسيم أحمد المجتبي وإسماعيل حاج في بحثهما ضمن منهجية دراسة الحديث<sup>10</sup>.

وأحسب أن هذا التقسيم الثاني مهلهل من ناحيتين: الأولى: مزجه بين اعتبارين في التقسيم: المجال والطريقة، والثاني: أنه لا يمكن الاستغناء عن الدراسة الفقهية والتحليلية في أي نوع من أنواع الشرح الحديثي وإلا لم يعد شرحاً والله أعلم.

### المطلب الثاني: القواعد الحديثية المتعلقة بالإسناد وتطبيقاتها عند ابن رسلان

لقد اشتمل شرح الإمام ابن رسلان على جملة من القواعد الحديثية المتعلقة بالرجال والأسانيد على وجه الخصوص، وقد أفردت ذكرها في هذا المطلب ليطمئن موضوعها، ويوضح مطلبها، وسأتي عليها ذكرًا كل واحد في فرع مستقل مع بعض تطبيقاتها تمثيلاً:

#### الفرع الأول: قاعدة "تعلييل الرواية بالتفرد والمخالفة"

المخالفة والتفرد هما مضنة الخطأ في الرواية وهما من قرائن العلة عند المحدثين وكثيراً ما يعلل الحديث بهما، يقول ابن الصلاح: "ويستعان على إدراكها-أي: العلة- بتفرد الراوي وبمخالفة غيره له، مع قرائن تنضم إلى ذلك"<sup>11</sup>، أما إذا كان التفرد من ضعيف فترد روايته لأنه لا يحتمل منه ذلك، ومن تطبيقاتها عند الإمام ابن رسلان ما يلي:

#### المثال الأول: في تفرد الثقة ومخالفته

حديث أبي خالد الدالاني، عن قتادة، عن أبي العالية، عن ابن عباس، أن رسول الله ﷺ كان يسجد وينام وينفخ، ثم يقوم فيصلي ولا يتوضأ، قال: فقلت له: صليت ولم تتوضأ وقد نمت؟! فقال: "إنما الوضوء على من نام مضطجعا"<sup>12</sup>.

بين ابن رسلان أن هذه الزيادة الأخيرة تفرد بروايتها خالد الدالاني عن قتادة دون بقية أصحابه، ونقل كلام البيهقي في ذلك نصه: "تفرد به أبو خالد الدالاني، وأنكره عليه أئمة الحديث"، وقال أيضاً: "أنكره عليه جميع الحفاظ، وأنكروا سماعه من قتادة"، وذكر كلام الترمذي في بيان مخالفة خالد لأصحاب قتادة.

ثم بين أن خالد أدخل هذا الحديث على أحاديث قتادة، مستعينا بكلام شعبة: "إنما سمع قتادة من أبي العالية أربعة أحاديث: حديث يونس بن متى، وحديث ابن عمر في الصلاة، وحديث "القضاة ثلاثة"، وحديث: "حدثني رجال مرضيئون، منهم عمر، وأرضاهم عندي عمر".

فهذا تنصيص من الإمام شعبة على أن قتادة لم يسمع هذا الحديث من أبي العالية راوية ابن عباس؛ فيكون خالد قد أدخل هذا الحديث عليه خطأ، لأن ابن رسلان نقل عن أبي حاتم توثيقه، وإنما تدخل العلة في أحاديث الثقات<sup>13</sup>.

#### المثال الثاني: في تفرد الضعيف ومخالفته

حديث حكيم بن نافع الرقي، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: "سجدنا السهو تجزئان من كل زيادة ونقصان"<sup>14</sup>.

بين ابن رسلان نقلاً عن أئمة الحديث كالبیهقي وأبي زرعة، أن هذا الحديث من أفراد حكيم بن نافع، تفرد به من بين أصحاب هشام بن عروة، ولا يحتمل منه هذا التفرد لضعفه<sup>15</sup>.

#### الفرع الثاني: قاعدة "تعلييل الرواية بعدم السماع"

واسمه الاصطلاحي هو الانقطاع؛ فلا يسمع الراوي ممن فوّه في الإسناد، ويُعلم ذلك بتنصيص الأئمة أو بتنبع الراوي ومسموعاته، وقد يكون بتصريح من الراوي أيضاً ومن أمثلة ذلك عند ابن رسلان:

#### المثال الأول: في تصريح الراوي بعدم السماع

حديث مخرمة بن بكير، عن أبيه، عن أبي بردة، عن أبي موسى الأشعري قال: قال لي عبد الله بن عمر أسمعت أباك يحدث، عن رسول الله ﷺ في شأن الجمعة يعني الساعة، قال: قلت: نعم سمعته يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "هي ما بين أن يجلس الإمام إلى أن تقضى الصلاة"<sup>16</sup>.

بيّن ابن رسلان أنّ الحديث معلول بالانقطاع؛ لأنّ مخزّمة بن بكير لم يسمع من أبيه شيء، لما صرّح به مخزّمة نفسه وقال: "إنّما هي كتب كانت عندنا"، ونقل عن ابن المدينيّ: "أنّه لم يسمع أحداً من أهل المدينة يقول عن مخزّمة أنّه قال في شيء من حديثه سمعت أبي"، فحكم فيه بأنّ وجود النصّريح عن مخزّمة بأنّه لم يسمع عن أبيه كافٍ في دعوى الانقطاع<sup>17</sup>.

#### المثال الثاني: في تنصيب الأئمة بذلك

حديث جعفر بن محمّد الثعلبيّ، عن زيد بن حباب، عن معاوية بن صالح، عن ربيعة بن يزيد الدمشقيّ، عن أبي إدريس الخولانيّ، عن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "من توضع فأحسن الموضوع... " الحديث<sup>18</sup>.

نقل ابن رسلان عن الترمذي قوله؛ حين سأل البخاريّ عن هذا الطّريق، فنصّ على أنّ أبا إدريس الخولاني لم يسمع من عمر بن الخطّاب رضي الله عنه شيء<sup>19</sup>.

#### الفرع الثالث: قاعدة "ردّ الرواية لمخالفتها للمحفوظ وما خرّج في الصّاح"

هذه طريقة أهل الحديث والسّنن في ترجيح الروايات، فيقدّمون المحفوظة عند الأئمة، والمخرّجة في الصّحاحين على غيرها، وهذا المبحث هو فرع عن قاعدة التّفرد والمخالفة، ومن أمثلتها عند ابن رسلان رحمه الله:

#### المثال الأوّل: تقديم الرواية المحفوظة

أحاديث في باب من لا يقيم صلبه في الركوع والسّجود ساقها أبو داود من طريق عبد الله بن أبي طلحة، عن علي بن يحيى بن خلّاد، عن أبيه، عن عمّه رفاعه بن رافع مرفوعاً: "إنّها لا تتمّ صلاة أحدكم حتّى يسبغ الموضوع..."<sup>20</sup>.

وجاء في طريق آخر: من جهة ابن عيينة، عن ابن عجلان، عن عليّ بن يحيى بن عبد الله بن خلّاد، عن أبيه، عن جدّه أي: خلّاد.

بيّن ابن رسلان أنّ الطّريق الأوّل هو المحفوظ عند الأئمة دون الثّاني، ونقل عن ابن حجر توهيم الرّواي عن ابن عيينة؛ لأنّ سعيد بن منصور قد رواه عنه كذلك، لكن بإسقاط عبد الله.

وكذلك في روايته الحديث عن جدّ عليّ بن يحيى؛ وإنّما المحفوظ عن عمّه رفاعه بن رافع، وساق كلام المنذريّ إذ يقول: "المحفوظ في هذا: عليّ بن يحيى بن خلّاد، عن أبيه، عن عمّه رفاعه بن رافع"<sup>21</sup>.

#### المثال الثّاني: تقديم ما خرّج في الصّحيح

جاء في حديث عليّ رضي الله عنه في باب القرآن في سنن أبي دود قال: فقال لي: "أنحر<sup>22</sup> من البُدن سبعاً وستين، أو ستاً وستين، وأمسك لنفسك ثلاثاً وثلاثين، أو أربعاً وثلاثين، وأمسك لي من كلّ بدنة منها بضعة"<sup>23</sup>.

وخالفته رواية مسلم: "ثمّ أنصرف إلى المنحر، فنحر ثلاثاً وستين بيده، ثمّ أعطى عليّاً، فنحر ما عبّر، وأشركه في هديه، ثمّ أمر من كلّ بدنة ببضعة"<sup>24</sup>.

وبيان وجه المخالفة أنّ جملة الإبل التي ساقها رسول الله ﷺ معه وكلف عليّاً رضي الله عنه للإتيان بها من اليمن مائة بدنة، فرواية أبي داود تنصّ على أنّ رسول الله ﷺ نحر "سبعاً وستين، أو ستاً وستين"؛ فيكون قد بقي منها لعلي رضي الله عنه "ثلاثاً وثلاثين، أو أربعاً وثلاثين"، وأمّا رواية مسلم فتتنصّ على أنّ رسول الله ﷺ نحر "ثلاثاً وستين"؛ فيكون قد بقي لعلي رضي الله عنه منها "سبعاً وثلاثين".

القواعد الحديثية في الشرح الحديثي عند ابن رسلان من خلال شرحه على سنن أبي داود

فرجح ابن رسلان رواية الصحيح قائلا: "... هكذا هنا، والصحيح ما جاء في صحيح مسلم..."، وعزاه للنووي والقرطبي والقاضي عياض عن جميع الرواة ولفظه مثل رواية مسلم<sup>25</sup>.

**الفرع الرابع: قاعدة "تعزيد الحديث بالشواهد والمتابعات".**

وهذا أصل عام عند المحدثين وهو تقوية الرواية بشواهدا ومتابعاتها؛ إذ يرتفع الحديث من مرتبة أدنى إلى مرتبة أعلى حكما من جهة القبول والرد، ومثاله عند ابن رسلان رحمه الله:

حديث أخرجه الترمذي وغيره من حديث عبد الله بن سلمة، عن علي رضي الله عنه، قال: "كان رسول الله ﷺ يُقرئنا القرآن على كلِّ حالٍ ما لم يكن جنبا"<sup>26</sup>.

بيّن ابن رسلان نقلا عن النووي أنّ هذا الحديث ضعّفه أهل العلم لمخالفة الترمذي لأكثر الحفاظ، ثمّ شرع يذكر في شواهد ما يعضده من كلام أهل العلم فقال: "وقد صحّحه ابن السكّن، وعبد الحق، والبيهقي في شرح السنة، وروى ابن خزيمة بإسناده عن شعبة قال: هذا الحديث ثلث رأس مالي، وقال الدارقطني: قال شعبة: ما أحدثت بحديث أحسن منه، ورواه أيضا أحمد وابن خزيمة وابن حبان، والحاكم واليزار والدارقطني والبيهقي من طريق شعبة عن عمرو بن مرة، وروى الدارقطني عن علي موقوفا: اقرؤوا القرآن ما لم يصب أحدكم جنابة، فإن أصابته فلا ولا حرفا، وهذا يعضد حديث عبد الله بن سلمة"<sup>27</sup>.

وبيّن تصحيح الترمذي له ثمّ قال عقب ذلك: وبه قال غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ، والتابعين، قالوا: يقرأ الرجل القرآن على غير وضوء، ولا يقرأ في المصحف إلا وهو طاهر، وبه يقول سفيان الثوري، والشافعي، وأحمد، وإسحاق.

**الفرع الخامس: قاعدة "نسيان الأصل الرواية إذا جزم بها عنه فرعه"**

بيّن ابن رسلان هذه المسألة على الخصوص حين جاء لحديث ذي اليمين؛ فقد أخبروه بفعله مع نسيانه ما وقع منه صلى الله عليه وسلم، فعند الجمهور اعتمد على قول الجماعة لا على تذكره هو ﷺ؛ فيصلح للاحتجاج به عندهم في قبول رواية الفرع إذا نسي الأصل أنّه حدّثه خلافا للحنفية، بشرطين هما: أن لا يجزم بالتكذيب، وكان الفرع عدلا جازما للرواية عنه<sup>28</sup>.  
ومن أمثله في الرواية:

- حديث محمد بن سيرين، عن عائشة رضي الله عنها: "أنّ النبي ﷺ كان لا يصلّي في ملاحفنا"، وقال فيه حمادٌ روايته: وسمعت سعيد بن أبي صدقة قال: سألت محمداً عنه فلم يحدثني، وقال سمعته منذ زمان ولا أدري ممّن سمعته، ولا أدري أسمعته من ثبت أو لا فسّلوا عنه<sup>29</sup>.

فنقل ابن رسلان كلام ابن عبد البرّ في بيان حجّية حديث الفرع إذا نسيه الأصل فقال: "قول من حفظه عنه حجّة على من سأله في حال نسيانه؛ يعني: أو في حال تغير فكره من أمر طرأ له من غضب أو غيره، ففي مثل هذه الحالة لا يسأل، وقوله (فسّلوا عنه غيري): هذا لا يقدر في الرواية المتقدّمة، فإنّه محمول على أنّه أمره بسؤال غيره لتقوية الحجّة لا لشكّ فيه، ونحو ذلك"<sup>30</sup>.

- وقد ينكر المحدث الرواية عنه ومثاله: حديث رواه قتادة عن كثير مولى ابن سمرة في قول الرجل لامرأته "أمرك بيديك"، فأنكر كثير التحديث به، وجزم قتادة بأنّه حدّثه به ونسي، فبيّن ابن رسلان اختلاف أهل العلم في تكذيب الأصل الفرع الذي روى عنه، فنقل كلام السبكي في ترجيحه أنّ تكذيب الأصل الفرع لا يسقط المروي عنه إذا كان الفرع جازما بالرواية عنه؛ لاحتمال أن يكون رواه عنه ثم نسيه كثير مولى ابن سمرة، وذكر أيضا مثالا آخر في مثل هذه الحال؛ وهو ما رواه ربيعة عن سهل بن أبي صالح عن أبيه

عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ: "أنه قضى باليمين مع الشاهد". ثم نسيه سهل، فكان يقول: حدّثني ربيعة عني عن أبي هريرة<sup>31</sup>.

### الفرع السادس: قاعدة "التعديل الذي لا مفهوم له" (تقرير عدالة الصحابة)

وهذه القاعدة تقرّر عدالة الصحابة رضي الله عنهم، وهذا الأمر معلوم من قواعد المحدثين بل هو علامة أهل السنة والجماعة خلافاً للشيعة، ولكن ورد في بعض الأحاديث تعديل الصحابة بألفاظ مختلفة كما سيأتي في التمثيل، فخشى أهل العلم أن يفهم منه التعديل؛ وعليه باعتبار مفهوم المخالفة وجود صحابة مجرّحين فأسسوا هذه القاعدة احترازاً من ذلك ومن الأمثلة على ذلك عند ابن رسلان رحمه الله: حديث أبي إسحاق قال: سمعت عبد الله بن يزيد الخطمي يخطب الناس قال: حدّثنا البراء وهو غير كذوب أنهم كانوا إذا رفعوا رؤوسهم من الركوع مع رسول الله ﷺ قاموا قياماً فإذا رأوه قد سجد سجداً<sup>32</sup>.

فنقل ابن رسلان عن يحيى بن معين أنّ مثل هذه العبارات لا تُقال في حق صحابة رسول الله ﷺ، وإنما تحسّن لمشكوك في عدالته؛ وعليه بنى أنّ المقصود بالعبارة هو الراوي لا الصحابي، ولكن ينتفي هذا لما علمنا أنّ الحديث من رواية صحابي عن صحابي كلاهما من الأنصار، ثم أتبعه بما ذهب إليه عياض والنوّوي ورجّحه ابن رسلان: أنه لا وصم في هذا على الصحابي؛ لأنه لم يُرد به التعديل، وإنما أراد به تقوية الحديث، ومثله قول أبي هريرة وابن مسعود عن رسول الله ﷺ "حدّثنا الصادق المصدوق"، فيستفاد منه صحّة الحديث لا التعديل<sup>33</sup>.

### الفرع السابع: قاعدة "ترجيح حديث الراوي بطول الصحبة والملازمة عمّن روى عنه"

هذه قاعدة عامّة عند المحدثين وقد استدللّ ابن رسلان لهذه القاعدة بحديث أبي حميد عبد الرّحمان بن سعد السّاعدي حين قال لعشرة من أصحاب رسول الله ﷺ: "أنا أعلمكم بصلاة رسول الله ﷺ"، فقالوا له: "فلم؟ فوالله ما كنت بأكثرنا له تبعاً ولا أقدمنا له صحبة"<sup>34</sup>، فاستنبط ابن رسلان من ذلك تقديم الراوي وترجيح حديثه لطول صحبته، ومثّل لذلك بعائشة وأبي هريرة رضي الله عنهما على غيرهما بطول صحبتهما<sup>35</sup>.

وتندرج تحتها قاعدة أخرى تكلم عنها ابن رسلان وهي: "مخالفة الصحابي لمن هو أولى منه صحبة وعلماً"، ومن تطبيقات هذه القاعدة عنده؛ حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه في إثبات زكاة الفطر صاعاً من طعام، وأنّ معاوية رضي الله عنه غير هذا على عهده في الحنطة، فذهب أبو حنيفة لرأيه وهو إخراج نصف صاع من الحنطة، وخالفه الجمهور؛ لأنّه رأي صحابي، وقد خالفه أبو سعيد الراوي وغيره ممّن هو أطول صحبة وأعلم بأحوال النبي ﷺ، إضافة إلى وجود النص في اعتبار الصّاع في الحنطة كغيرها من الأطعمة للعموم<sup>36</sup>.

### الفرع الثامن: قاعدة "قبول حديث الراوي إذا حدّث عن أهل مصر عرف عنه إتقان حديثهم"

فقد يكون الراوي متقناً لحديث بلد دون آخر؛ لكثرة اشتغاله بحديثهم، وتمرّسه فيه، فإذا حدّث عن غيرهم أخطأ، وهذا الأمر ينصّ عليه الأئمة النّفاد؛ لأنّهم أدري بأحاديث الرّواة، وأحوال رواياتهم، ومدى استقامتها في طبقات عندهم حسب الضّبط والإتقان، ومن أمثلة ذلك في شرح ابن رسلان رحمه الله: حديث إسماعيل بن عيّاش، عن بحير بن سعد، عن خالد بن معدان، عن كثير بن مرة الحضرمي، عن عقبة بن عامر الجهني قال: قال رسول الله ﷺ: "الجاهر بالقرآن كالجاهر بالصدقة، والمسرّ بالقرآن كالمسرّ بالصدقة"<sup>37</sup>.

نقل ابن رسلان كلام الأئمة كالبخاريّ ودحيم، وأحمد بن حنبل وابن معين أنّ إسماعيل بن عيَّاش أحاديثه عن الشاميين مستقيمة، وغاية في الصحّة، ثمّ حكم على هذا الحديث خصوصاً بأنّه شامئُ الإسناد نقلاً عن المنذري، فيستفاد منه قبول الحديث<sup>38</sup>.

### الفرع التاسع: قاعدة "إذا تعارض الوقف والرّفْع أو الإرسال والاتصال فيحكم بالرّفْع والاتصال"

اعلم أنّ هذه القاعدة مبنية على مسألة زيادة التّقة وموقف المحدثين منها قبولاً وردّاً، فمنهم من قبلها مطلقاً كالخطيب البغدادي، ومنهم من جعل لها ضوابط تحكمها؛ فالإمام ابن رسلان مرّة يرى قبول الزيادة مطلقاً؛ وأثبت هذا في كثير من المواضع، ومرّة يقيدها بما إذا كانت من حافظ، ولم يخالف من هو أحفظ منه، ولا أكثر منه عدداً<sup>39</sup>، والحقيقة أنّ زيادة التّقة تخضع للدراسة والتّحليل، وقبولها وردّها يكون حسب القرائن التي تختلف من حديث لآخر، وإنّما ينهض بها الفطن المتمرّس في طرق الأحاديث، يقول الحاكم: "والحجّة فيه عندنا الحفظ والفهم والمعرفة لا غير"<sup>40</sup>.

أما قاعدة الفرع فذهب ابن رسلان إلى ترجيح الوصل والرّفْع إذا تعارض مع الإرسال والوقف، على مذهب كثير من فقهاء المحدثين كالبخاريّ ومسلم والنّوويّ وابن حجر وغيرهم، ومثاله في شرحه رحمه الله: حديث عليّ بن حفص عن شعبة، عن خبيب بن عبد الرّحمان، عن حفص بن عاصم قال ابن حسين في حديثه عن أبي هريرة أنّ النّبِيَّ ﷺ قال: "كفى بالمرء إثماً أن يحدث بكلّ ما سمع"<sup>41</sup>، فعليّ بن حفص وصل الحديث، وخالفه حفص بن عمر فأرسله، وكلاهما عن شعبة من نفس الطّريق، فقال ابن رسلان مرجحاً: "وإذا ثبت أنّه روي متّصلاً ومرسلاً فالعمل على أنّه متّصل على الصّحيح عند الفقهاء والأصوليين، ولا يضرُّ كون الأكثرين روؤهُ مرسلاً، فإنّ الوصل زيادةً من ثقة، وهي مقبولة"<sup>42</sup>.

### المطلب الثالث: القواعد الحديثية المتعلقة بالمتن وتطبيقاتها عند ابن رسلان.

أقرّر في هذا المطلب بعض القواعد الحديثية التي نصّ عليها الإمام ابن رسلان والتي لها علاقة بالمتن، والتي تساهم في بيان الشّرح الحديثي، وتجليّة المراد من النّصّ النّبويّ، فأعقد لكلّ واحدة فرعا لبيان تطبيقها في شرح ابن رسلان.

### الفرع الأوّل: قاعدة "تقوية المعنى بشواهد الرّواية ومتابعاتها"

قد يختلف العلماء في تفسير بعض المعاني النّبوية المشتملة على أحكام أو أوصاف أو وعد أو وعيد أو غيرها، ويتعذّر تعيين المعنى المقصود بذاته، فيلجؤون إلى الشّواهد والمتابعات، طلباً لزيادة تفسير يوضّح المعنى المراد، ومن الأمثلة على ذلك في شرح ابن رسلان رحمه الله: حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "أما يخشى أحدكم، أو لا يخشى أحدكم، إذا رفع رأسه قبل الإمام، أن يجعل الله رأسه رأس حمار، أو يجعل الله صورته صورة حمار"<sup>43</sup>.

ذكر ابن رسلان أنّ العلماء اختلفوا في معنى الجعل في الحديث، فمنهم من رآه معنوي؛ وذلك أنّ الحمار موصوف بالبلادة فاستعير هذا المعنى للجاهل بما يجب عليه من فرض الصلاة ومتابعة الإمام، واستشهدوا بالواقع وذلك أنّه لم يقع التّحويل على حقيقته مع كثرة الفاعلين. ومنهم من رآه حقيقيّ بمعنى المسخ وتحويل الهيئة؛ واستدلوا على وقوعه في هذه الأمة بما رواه البخاري في باب الأشربة، واستعانوا على تقوية المعنى الظاهر من الحديث بما رواه ابن حبان من نفس المخرج وفيه: "أنّ يحول الله رأسه رأس الكلب"<sup>44</sup>، ولم يذكر الحمار، فانتفى المجاز لانقضاء المناسبة التي ذكروها في بلادة الحمار فتعيّن هذا التفسير<sup>45</sup>.

### الفرع الثاني: قاعدة "رفع الوهم والشك بالمتابعات والشواهد"

وهذا أيضا مما يعزز القاعدة السالفة في تقوية المعنى؛ برفع الوهم أو الشك الواردان في أحد طرق الحديث، فإذا شك الراوي في لفظة فأكثر يقرأها على الشك وهذا من باب الورع في الدين، وعدم الخوض فيه بلا يقين، وهذا الصنيع كثير في كتب الحديث، فيقرأها على الشك ليحمل السامع على البحث والتفتيش، ويزول الشك بوروده في الشواهد والمتابعات على الجزم، أو بقرائن أخرى تدل على الترجيح، ومن أمثله عند ابن رسلان رحمه الله:

#### المثال الأول: في رفع الشك في الرواية

حديث عياض بن حمار قال: قال رسول الله ﷺ: "من وجد لقطة فليشهد ذا عدل أو ذوي عدل ولا يكتم ولا يغيب، فإن وجد صاحبها فليردّها عليه وإلا فهو مال الله عز وجل يؤتية من يشاء"<sup>46</sup>. فأخرجه أبو داود بالشك وبين ابن رسلان أنه قد جاء مجزوما به في رواية النسائي وأحمد من نفس الطريق: "ذوي عدل"، فتحمل عليه رواية الشك<sup>47</sup>.

#### المثال الثاني: في رفع الوهم في الرواية

حديث أبي خالد سليمان بن حيان الأحمر، عن ابن عجلان، عن زيد بن أسلم، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: "إنما جعل الإمام ليؤتم به..."، وزاد فيه: "وإذا قرأ فأصتوا"<sup>48</sup>. فذهب أبو داود وغيره إلى أن هذه الزيادة وهم من أبي خالد وهي مردودة، وخالفه ابن رسلان مرجّحا بما نقله عن المنذري من أن أبا خالد لم ينفرد برواية هذه الزيادة؛ بل تابعه عليها أبو سعد محمد بن سعد الأنصاري، وخرّجها النسائي من رواية أبي خالد نفسه عنه وهو ثقة واحتج بروايته الشيخين<sup>49</sup>، فيرفع الوهم عنها، وقد صحح مسلم هذه الزيادة في الصحيح ولم يخرّجها.

#### الفرع الثالث: قاعدة "ثبوت النسخ بتنصيص الراوي"

قرّر ابن رسلان أن ذكر الراوي تقدّم أحد الحكمين على الآخر يثبت به النسخ، دون قوله: "هو منسوخ"؛ لاحتمال أن يكون ذلك عن اجتهاد منه<sup>50</sup>، ويثبت النسخ عند جميع المحدثين بهذه القاعدة، ومثاله في شرح ابن رسلان رحمه الله: حديث أبي عمرو الشيباني، عن زيد بن أرقم قال: كان أحدنا يكلم الرجل إلى جنبه في الصلاة فنزلت: "وقوموا لله قانتين"؛ فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام".

#### الفرع الرابع: قاعدة "إثبات التصحيف في الرواية بتنصيص الأئمة"

يقول ابن رسلان مقرّرا: "ولا ينبغي نسبة الغلط والتصحيف إلى ما تداولته أئمة الحديث، ونقدته الذين أقامهم الله لحفظ السنة المحمدية مع جواز كثرة المحامل له"؛ ففي هذا حث على حمل اللفظ على وجه صحيح إن أمكن، قبل نسبه إلى التصحيف، أو الاعتذار لصاحبه إن ثبت ذلك، وقد نقل ابن رسلان كثيرا من أقوال الأئمة في بيان التصحيف في الرواية؛ وقد يجتهد ويبين ذلك بنفسه ومن الأمثلة في شرح ابن رسلان رحمه الله:

#### المثال الأول: في بيان ذلك بنفسه

حديث أبي هريرة رضي الله عنه: "يا رسول الله ذهب أصحاب الدثور بالأجور..."؛ فبين ابن رسلان أنه وقع في رواية المروزي: أهل الدور، وعند الخطابي: الدور؛ وكلاهما تصحيف، والصحيح "الدثور"<sup>51</sup>.

### المثال الثاني: في نقله عن أئمة الحديث

حديث سمرة بن جندب في صلاة الكسوف مرفوعا: وفيه: " فدفَعْنَا إِذَا هُوَ بَارِزٌ فَاسْتَقَدَمَ فَصَلَّى... "، فنقل ابن رسلان عن الخطَّابيّ، والأزهريّ، والهرويّ أنّ كلمة "بارزٌ" تصحيف من الرّأوي، والصّحيح هو "بَارِزٌ"؛ ومعناها: ممتلئٌ بجمع من النّاس قد اجتمعوا حوله<sup>52</sup>.

### الفرع الخامس: قاعدة "تفسير الرّأوي إذا كان فقيها أولى"

وإنّما يُحتاج لهذه القاعدة في حال الاختلاف في تفسير المعاني النّبوية، فيُنظر في الطُّرق إذا وجد تفسير لراوي الحديث نفسه؛ فإنّه أعلم بما رواه وبالمراد منه، ولكن يشترط أن يكون الرّأوي فقيها لما يروي ومثال ذلك في شرح ابن رسلان رحمه الله: حديث عبد الله بن مسلمة، عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلم قال: "الذي تَفُوْتُهُ صَلَاةُ الْعَصْرِ فَكَأَنَّمَا وُتِرَ أَهْلُهُ وَمَالُهُ"<sup>53</sup>.

بيّن ابن رسلان اختلاف الفقهاء في معنى الفوات؛ ففسّره الأوزاعيّ وابن وهب: باصفرار الشّمس لا خروج وقتها؛ فيكون معنى الفوات إخراجها عن وقتها المختار إلى الضّروري، وذهب المهلب ومن تبعه إلى أنّ المراد فوات أدائها في الجماعة، ثمّ رجّح ابن رسلان أنّ المقصود هو إخراجها عن وقتها بالكلية الاختياريّ والضّروريّ كلاهما؛ مستعينا برواية عبد الرزاق في المصنّف، عن نافع راوي الحديث، أنّه سئل: هل معناها حتّى تغيب الشّمس؟، فقال: نعم، ثمّ برّر ما ذهب إليه بقوله: "وتفسير الرّأوي إذا كان فقيها أولى"<sup>54</sup>.

### الفرع السادس: متى ينزل تفسير الصحابي منزلة المرفوع؟

وقد يكون تفسير الحديث من صحابيّ، فيحتمل أنّه سمعه من النّبويّ ﷺ، فاحتيج لبيان متى يكون تفسيره في حكم المرفوع؛ فلذلك جعل أهل العلم قواعد في ذلك، وقد تطرّق ابن رسلان لهذه المسألة قائلا: " لكن تفسير الصحابي لا ينزل منزلة المرفوع إلا حيث يتعلّق بسبب نزول، أو شيء ممّا لا يكون باجتهاد فيكون مرفوعا"، وقال كذلك: "قول الصحابي: كُنَّا نَفْعَلُ كَذَا لَهُ حُكْمُ الرَّفْعِ، سِوَاءِ صَرَاحٍ بِإِضَافَتِهِ إِلَى زَمَنِهِ ﷺ أَمْ لَا"، وقال أيضا: "إنّ قول الرّأوي من السنّة كذا كان مرفوعا"<sup>55</sup>، ومثاله في شرحه رحمه الله: حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: "كُنَّا نُخْرِجُ إِذْ كَانَ فِيْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ زَكَاةَ الْفَطْرِ..."، قال ابن رسلان: "هذا حكمه الرّفْع لإضافته للوقت الذي كان فيه رسول الله فيهم، وفيه إشعارٌ بإطلاعه ﷺ على ذلك، وتقريره عليه، ولا سيما في هذه الصّورة التي كانت توضع عنده وتجمع بأمره وهو الأمر بقبضها وتفريقها"<sup>56</sup>.

أمّا إذا كان تفسيره يتعلّق بسبب نزول فإنّ ابن رسلان يشترط فيه أن يكون صريحا في ذلك، ومثله بحديث زيد بن أرقم السّابق وقوله: "فنزلت: "وقوموا لله قانتين"؛ فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام"، فالظاهر أنّه فسّر القنوت في الآية بالسكوت، ولكن فيه احتمال أن يكون النسخ بأمر النّبويّ ﷺ لا بالآية، فهو في هذا الموضوع غير صريح بأنّه في سبب النّزول، خصوصا وأنّها قد وردت تفسيرات أخرى عن الصحابة، ومنها طائعين، وداعين، وغيرها<sup>57</sup>.

### خاتمة:

لقد تمخّض البحث عن مجموعة من القواعد الحديثية التي تعرّض لها ابن رسلان خلال شرحه لسنن أبي داود، وبعض تطبيقاتها، سواء ما تعلّق منها بالإسناد، أو ما تعلّق منها بالمتن، ولم يكن المراد حصرها، بل التمثيل بما يحصل به الاستشهاد، وأهمّ ما يخرج به الباحث من هذه الدراسة:



- أنَّ الإمام ابن رسلان صاحب صنعة في الحديث، وذو دراية بقواعده؛ ويتَّضح ذلك في نفسه الحديثي في الشرح.
- أنَّ ابن رسلان له اجتهاداته الخاصَّة في التَّصحيح والتَّضعيف، وفي الجرح والتَّعديل، وفي التَّفسير والاستنباط.
- أنَّه لم يهمل دراسة الأسانيد وقواعدها في الشَّرح الحديثي، بل كان أثرها واضحا في شرحه.
- أنَّ ابن رسلان يكثر النقل عن الأئمَّة النقاد في باب تعليل الأحاديث، وقبولها وردِّها، وحتَّى في شرح المعاني، ممَّا يدلُّنا على واسع اطلاعه، وتنوُّع مراجعه ومصادره في الشرح الحديثي.
- لاحظت خلال البحث أنَّه قد يضطرب رأي ابن رسلان في المسألة الحديثية الواحدة خلال شرحه؛ كما تقدَّم في مسألة زيادة التَّفقه، فقد يكون ذلك لتغيُّر رأيه، أو باعتبار نظره النقديِّ لكل حديث بعينه.
- دفاع ابن رسلان عن أئمة الحديث الذين هم نقلة الوحي فلا يصحُّ أن يشنَّ عليهم بالسهو والخطأ في الرواية، بل تحفظ مكانتهم ويعتذر لهم، ويحمل خطأهم على أحسن المحامل، ولا يتخذ ذريعة لإسقاط روايتهم.

وينجرُّ عن هذا البحث بعض التوجيهات والتوصيات التي أراها مناسبة للمقام:

- فأوصي الباحثين بتوجيه اهتمامهم لهذا الرَّجل الهُمام ابن رسلان؛ لأنَّه مهضوم الحق في الدِّراسات الأكاديمية.
- العناية بقواعد الحديث، وتحديد تطبيقاتها، وإفرادها بالتصنيف؛ حتى يستطيع طالب الحديث ممارسة هذا العلم في ميدانه التطبيقي، بعيدا عن التعقيدات النظرية في مصطلح الحديث، وهذا ما نراه جليًّا اليوم في قواعد أصول الفقه.
- استغلال الشرح الحديثي في بناء الجانب التطبيقي للقواعد الحديثية؛ باستقراء الشروح الحديثية خصوصا التي عُرف أصحابها بالصنعة الحديثية.
- والحمد لله على التَّمام، وصلى الله على نبيِّنا محمَّد خير الأنام، وآله وصحبه وسلِّم تسليمًا.

#### قائمة المصادر والمراجع:

- 1- ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ت: نور دين عتر، دار الفكر، بيروت، دط، 1406هـ.
- 2- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، دار الفلاح، مصر، ط1، 1437هـ.
- 3- أبو داود، سنن أبي داود، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ.
- 4- أحمد المجتبى بانقا وإسماعيل حاج عبد الله، منهجية شرح الحديث: أصالة ومعاصرة، مجلَّة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، المجلد السادس عشر، العدد الثاني والثلاثون، 1434هـ/2012م.
- 5- أحمد بن حسين البيهقي، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، ط3، 1424هـ.
- 6- أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، دط، 1399هـ.
- 7- الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1397هـ.
- 8- عبد الرحمان آل عبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية - المدينة المنورة، ط1، 1423هـ.
- 9- علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ.
- 10- مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 1425هـ، ج1، ص160.
- 11- محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1422هـ.
- 12- محمد بن حبان، صحيح بن حبان، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1433هـ.
- 13- محمد بن عيسى، جامع الترمذي، ت: أحمد شاكر وآخرون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1395هـ.

## القواعد الحديثية في الشرح الحديثي عند ابن رسلان من خلال شرحه على سنن أبي داود

- 14- محمد صديق خان القنوجي، أبجد العلوم، دار ابن حزم، ط1، 1423هـ.
  - 15- مسلم بن الحجاج، التمييز، ت: مصطفى الأعظمي، مكتبة الكوثر، السعودية، ط3، 1410هـ.
  - 16- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ت: فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ط1، 1374هـ.
  - 17- موقع الرسمي عبد الكريم بن عبد الله الخضير، أنواع الشروح في التصنيف عند العلماء، <https://shkhudheir.com/pearls-of-benefits/898668885>، اطلع عليه يوم: 2022/10/27 على الساعة 13:38.
  - 18- نايف بقاعي، مناهج المحدثين العامة والخاصة، دار البشائر الإسلامية، ط1، 1424هـ.
- ### الهوامش:

- 1- أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، ط1، 1399هـ، ج5، ص108، مادة (قعد).
- 2- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 1425هـ، ج1، ص160.
- 3- علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ، ص117.
- 4- مثلاً قاعدة التعليل بالتفرد والمخالفة لها كثير من الاستثناءات؛ فقد يتفرد الراوي ويخالف غيره ولكن تقبل زيادته من باب زيادة الثقة، كقبول زيادة مالك "من المسلمين" في حديث زكاة الفطر رغم تفرده ومخالفته، وأمثله كثيرة وهكذا سائر القواعد لا تنطبق على جميع الأحاديث طردياً، ولذلك عُرف عن النقاد أن لكل حديث نقد خاص به.
- 5- عبد الرحمان آل عبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، مادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية - المدينة المنورة، ط1، 1423هـ، ج1، ص40.
- 6- نايف بقاعي، مناهج المحدثين العامة والخاصة، دار البشائر الإسلامية، ط1، 1424هـ، ص20.
- 7- أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج3، ص269، مادة (شرح).
- 8- محمد صديق خان القنوجي، أبجد العلوم، دار ابن حزم، ط1، 1423هـ، ص423.
- 9- الموقع الرسمي لعبد الكريم بن عبد الله الخضير، أنواع الشروح في التصنيف عند العلماء، <https://shkhudheir.com/pearls-of-benefits/898668885>، اطلع عليه يوم: 2022/10/27 على الساعة 13:38.
- 10- أحمد المجتبي بانقا وإسماعيل حاج عبد الله، منهجية شرح الحديث: أصالة ومعاصرة، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، المجلد السادس عشر، العدد الثاني والثلاثون، 1434هـ/2012م، ص184-191.
- 11- ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ت: نور دين عتر، دار الفكر، بيروت، ط1، 1406هـ، ص91.
- 12- أبو داود، سنن أبي داود، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ، ج1، ص145، برقم 202.
- 13- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، دار الفلاح، مصر، ط1، 1437هـ، ج2، ص267-236.
- 14- أحمد بن حسين البيهقي، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، ط3، 1424هـ، ج2، ص488، برقم 3860.
- 15- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج5، ص417-418.
- 16- أبو داود، سنن أبي داود، مرجع سابق، ج2، ص281، برقم 1049.
- 17- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج5، ص463.
- 18- محمد بن عيسى، جامع الترمذي، ت: أحمد شاكر وآخرون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1395هـ، ج1، ص77، برقم 55.
- 19- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج2، ص189.
- 20- أبو داود، سنن أبي داود، مرجع سابق، ج2، ص144، برقم 858.
- 21- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج4، ص655-647.
- 22- قوله ﷺ "انحر"؛ هذا لا يعني أن يباشر علي رضي الله عنه النحر، بل يعين في ذلك رسول الله بتحضيرها له، بدليل قوله بعد ذلك: "وأمسك لنفسك ثلاثاً وثلاثين، أو أربعاً وثلاثين"؛ فيكون ما بقي نحره علي بيده.
- 23- أبو داود، سنن أبي داود، مرجع سابق، ج3، ص206، برقم 1797.

- 24- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ت: فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، د.ط، 1374هـ، ج2، ص 886، برقم 1218.
- 25- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج8، ص 357.
- 26- محمد بن عيسى، جامع الترمذي، مرجع سابق، ج1، ص273، برقم 146.
- 27- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج8، ص 357.
- 28- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج5، ص 352.
- 29- أبو داود، سنن أبي داود، مرجع سابق، ج 1، ص274، برقم 368.
- 30- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج3، ص 31.
- 31- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، مرجع نفسه، ج9، ص 648.
- 32- محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1422هـ، ج1، ص140، برقم 690.
- 33- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج4، ص 41.
- 34- أبو داود، سنن أبي داود، مرجع سابق، ج2، ص50، برقم 630.
- 35- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج4، ص 317.
- 36- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج7، ص 608.
- 37- أبو داود، سنن أبي داود، مرجع سابق، ج2، ص494، برقم 1333.
- 38- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج6، ص 515، وكذلك ج5، ص419.
- 39- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، هذا موضع اشتراطه في قبولها: ج3، ص 674، وانظر بعض المواضع في قبولها مطلقاً: 290/4، 420/5، 133/8، 430/19.
- 40- الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1397هـ، ص112.
- 41- أبو داود، سنن أبي داود، مرجع سابق، ج7، ص344، برقم 4992.
- 42- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج19، ص 136.
- 43- محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، مرجع سابق، ج1، ص140، برقم 691.
- 44- محمد بن حبان، صحيح بن حبان، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1433هـ، ج3، ص441، برقم 2717.
- 45- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج4، ص 48.
- 46- أبو داود، سنن أبي داود، مرجع سابق، ج3، ص134، برقم 1709.
- 47- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج8، ص 148.
- 48- أبو داود، سنن أبي داود، مرجع سابق، ج1، ص452، برقم 604.
- 49- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج3، ص 694، وزيادة صحَّحها مسلم، في الصحيح، مرجع سابق، ج1، ص304، تحت رقم 404.
- 50- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج5، ص175، والحديث أخرجه البخاري في الصحيح، مرجع سابق، ج2، ص62، برقم 1200.
- 51- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج7، ص 277، والحديث أخرجه البخاري في الصحيح، مرجع سابق، ج1، ص168، برقم 843.
- 52- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج6، ص 83، والحديث أخرجه أبو داود في السنن، مرجع سابق، ج2، ص386، برقم 1184.
- 53- محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، مرجع سابق، ج1، ص115، برقم 552.
- 54- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج3، ص 166.
- 55- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، مرجع نفسه، القول الأوّل: ج5، ص 175، والقول الثاني: ج2، ص405، والقول الثالث: ج9، ص436.
- 56- الحديث أخرجه البخاري في الصحيح، مرجع سابق، ج2، ص131، برقم 1510.
- 57- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج5، ص 175-176.

## أثر العلوم المجاورة في علم أصول الفقه وجهود علماء الأصول في تحييدها - دراسة استقرائية تحليلية نقدية في ضوء الرؤى التجديدية-

### The impact of neighboring sciences on the science of the principles of jurisprudence and the position of the scholars of the principles of it - An inductive and critical study in the light of innovative visions-

د. عبد الرحمن خلفة

كلية الشريعة والاقتصاد - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

ar-khelfa@hotmail.fr

تاريخ الإرسال: 2022/05/31      تاريخ القبول: 2022/07/20

#### الملخص:

يعالج هذا المقال الموسوم ب (أثر العلوم المجاورة في علم أصول الفقه وجهود علماء الأصول في تحييدها - دراسة استقرائية تحليلية نقدية في ضوء الرؤى التجديدية-) إشكالية رئيسية تتمحور حول أثر العلوم المجاورة في علم أصول الفقه وعلاقته بها، وموقف علماء الأصول قديما وحديثا منها؛ متوسلين في دراستنا النقدية بالمنهجين الاستقرائي والتحليلي. وذلك عبر محورين أساسيين: أولهما؛ نكشف من خلاله عن أهم العلوم التي اختلطت بعلم أصول الفقه وآثارها الإيجابية والسلبية عليه، وموقف الأقدمين في تحييدها، وثانيهما: يبرز موقف علماء الأصول المحدثين والمعاصرين من هذا الاختلاط، ومدى سعيهم لتحييد علم أصول الفقه عنها، في ضوء التجديد الأصولي، قبل أن نختم المقال بخاتمة نبرز فيها نتائج هذا البحث وتوصياته.  
**الكلمات المفتاحية:** أصول الفقه؛ الاستمداد؛ علم الكلام؛ المنطق؛ التجديد.

#### Summary

This tagged article deals with (The impact of neighboring sciences on the science of the principles of jurisprudence and the efforts of the scholars of origins to neutralize it. -An inductive and critical study in the light of innovative visions-) a major problem revolves around the science of the principles of jurisprudence and its relation to it. And the position of scholars of origins, old and new, on it. In our critical study, we rely on the inductive and analytical approaches. This is done through two main axes: the first of them; through it, we reveal the most important sciences that have been mixed with the science of jurisprudence and its positive and negative effects on it. And the position of the older ones. And the second: It highlights the position of the modern and contemporary scholars of Usul regarding this mixing, and the extent of their efforts to neutralize the science of Usul al-Fiqh from it. In light of the fundamentalist renewal, before we conclude the article with a conclusion, we highlight the results and recommendations of this research.

**Key words:** the principles of jurisprudence; Derivation; Theology; Logic; Renewal.

## مدخل:

لقد دأب علماء أصول الفقه في القرون الأولى لتأسيسه بعد عصر الشافعي (ت 204هـ) على إدراج المسائل والقضايا في مصنفاته ومقرراته العلمية؛ رغم أنها ليست ذات صلة مباشرة بهذا العلم وموضوعه، وأحياناً لا تخدمه في شيء؛ سوى أنها تزيد درسه إطناباً وتشعباً دون أثر عملي؛ ولعل سبب ذلك يعود إلى المحيط العلمي الذي نشأ فيه علم أصول الفقه ونما؛ حيث ظلت العلوم مختلطة ومتقاطعة يخدم بعضها بعضاً، في كثير من مسائلها وإشكالياتها، وإلى شخصية الذين أسهموا في علم أصول الفقه أنفسهم - كما سيأتي - حيث كانوا، إلى جانب نزعتهم الأصولية، علماء لغة وكلاميين؛ بل وأحياناً محدثين ومفسرين وفلاسفة، ولذلك أدرجوا الكثير من معارفهم في صلب الدرس الأصولي مما ظنوا أنه يخدم هذا العلم أو يتقاطع معه، أو يفضي إليه؛ على غرار مسائل؛ نشأة اللغات وقضايا علم الكلام، وقضايا المنطق، وعلم الحديث رواية، حتى قيل: (أَنَّ اسْتِمْدَادَ عِلْمِ أَصُولِ الْفِقْهِ إِنَّمَا هُوَ مِنْ: الْكَلَامِ وَالْعَرَبِيَّةِ وَالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، فَمَبَادِيئُهُ غَيْرُ خَارِجَةٍ عَنِ هَذِهِ الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ)<sup>1</sup>. وعللوا ذلك بقولهم: (وَأَمَّا اسْتِمْدَادُهُ فَمِنْ ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ: الْأَوَّلُ: عِلْمُ الْكَلَامِ، لِتَوْقُفِ الْأَدْلَةِ الشَّرْعِيَّةِ عَلَى مَعْرِفَةِ الْبَارِي سُبْحَانَهُ، وَصِدْقِ الْمُبْلَغِ، وَهَمَّا مَبْنِيَّانِ فِيهِ، مُقَرَّرَةٌ أَدْلَتُهُمَا مِنْ مَبَاحِثِهِ. الثَّانِي: اللُّغَةُ الْعَرَبِيَّةُ؛ لِأَنَّ فَهْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَالْإِسْتِدْلَالَ بِهِمَا مُتَوَقِّفَانِ عَلَيْهَا، إِذْ هُمَا عَرَبِيَّانِ. الثَّلَاثُ: الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ مِنْ حَيْثُ تَصَوَّرَهَا؛ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ اثْبَاتَهَا أَوْ نَفْيَهَا، كَقَوْلِنَا: الْأَمْرُ لِلْجُوبِ، وَالنَّهْيُ لِلتَّحْرِيمِ، وَالصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ، وَالرِّبَا حَرَامٌ)<sup>2</sup>.

كما حاول أبو حامد الغزالي (450-505هـ) تبرير هذا المنحى المنهجي بقوله: (شَرَعُوا فِي بَيَانِ حَدِّ الْعِلْمِ وَالذَّلِيلِ وَالنَّظَرِ وَلَمْ يَفْتَصِرُوا عَلَى تَعْرِيفِ صُورِ هَذِهِ الْأُمُورِ، وَلَكِنْ أَنْجَرُوا بِهِمْ إِلَى إِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى اثْبَاتِ الْعِلْمِ عَلَى مُنْكَرِيهِ مِنَ السُّوفِسْطَانِيَّةِ وَإِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى النَّظَرِ عَلَى مُنْكَرِي النَّظَرِ وَإِلَى جُمْلَةٍ مِنَ أَقْسَامِ الْعُلُومِ وَأَقْسَامِ الْأَدْلَةِ، وَذَلِكَ مُجَاوِزَةٌ لِحَدِّ هَذَا الْعِلْمِ وَخَلَطَ لَهُ بِالْكَلامِ، وَإِنَّمَا أَكْثَرَ فِيهِ الْمُتَكَلِّمُونَ مِنَ الْأَصُولِيِّينَ لِغَلْبَةِ الْكَلَامِ عَلَى طَبَائِعِهِمْ فَحَمَلَهُمْ حُبُّ صِنَاعَتِهِمْ عَلَى خَلْطِهِ بِهِذِهِ الصَّنْعَةِ، كَمَا حَمَلَ حُبُّ اللُّغَةِ وَالنَّحْوِ بَعْضَ الْأَصُولِيِّينَ عَلَى مَزْجِ جُمْلَةٍ مِنَ النَّحْوِ بِالْأَصُولِ فَذَكَرُوا فِيهِ مِنْ مَعَانِي الْحُرُوفِ وَمَعَانِي الْإِعْرَابِ جُمْلًا هِيَ مِنْ عِلْمِ النَّحْوِ خَاصَّةً، وَكَمَا حَمَلَ حُبُّ الْفِقْهِ جَمَاعَةً مِنْ فُقَهَاءِ مَا وَرَاءَ النَّهْرِ كَأَبِي زَيْدٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ - وَأَتْبَاعِهِ عَلَى مَزْجِ مَسَائِلَ كَثِيرَةٍ مِنْ تَفَارِيحِ الْفِقْهِ بِالْأَصُولِ، فَاتَّبَعُوا فِيهَا وَإِنْ أوردوها في مَعْرِضِ الْمَثَالِ وَكَيْفِيَّةِ إِجْرَاءِ الْأَصْلِ فِي الْفُرُوعِ فَقَدْ أَكْثَرُوا فِيهِ وَعُذِرُ الْمُتَكَلِّمِينَ فِي ذِكْرِ حَدِّ الْعِلْمِ وَالنَّظَرِ وَالذَّلِيلِ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ أَظْهَرَ مِنْ عُذْرِهِمْ فِي إِقَامَةِ الْبُرْهَانِ عَلَى اثْبَاتِهَا مَعَ الْمُنْكَرِينَ، لِأَنَّ الْحَدَّ يُثْبِتُ فِي النَّفْسِ صُورَ هَذِهِ الْأُمُورِ وَلَا أَقَلَّ مِنْ تَصَوُّرِهَا إِذَا كَانَ الْكَلَامُ يَتَعَلَّقُ بِهَا، كَمَا أَنَّهُ لَا أَقَلَّ مِنْ تَصَوُّرِ الْإِجْمَاعِ وَالْقِيَاسِ لِمَنْ يَخُوضُ فِي الْفِقْهِ، فَذَكَرُ حُجِّيَّةِ الْعِلْمِ وَالنَّظَرِ عَلَى مُنْكَرِيهِ اسْتِجْرَارُ الْأَصُولِ إِلَى الْفُرُوعِ. وَيَعْدُ أَنْ عَرَفْنَاكَ إِسْرَافَهُمْ فِي هَذَا الْخَلْطِ فَإِنَّا لَا نَرَى أَنْ نُخَلِّيَ هَذَا الْمَجْمُوعَ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ لِأَنَّ الْفِطَامَ عَنِ الْمَأْلُوفِ شَدِيدٌ وَالنَّفُوسَ عَنِ الْعَرِيبِ نَافِرَةٌ، لَكِنَّا نَفْتَصِرُ مِنْ ذَلِكَ عَلَى مَا تَطَهَّرُ فَائِدَتُهُ عَلَى الْعُمُومِ فِي جُمْلَةِ الْعُلُومِ)<sup>3</sup>. وقال نجم الدين الطوفي (657هـ - 716 هـ / 1259 - 1316م) في شرحه على مختصر الروضة: قوله: (أَمَّا الْأَصُولِيُّ غَيْرُ الْفُرُوعِيِّ) أَي: الْعَالِمُ بِأَصُولِ الْفِقْهِ دُونَ فُرُوعِهِ، كَكَثِيرٍ مِنَ الْأَعَاجِمِ تَتَوَقَّرُ دَوَاعِيهِمْ عَلَى الْمُنْطِقِ وَالْفَلْسَفَةِ وَالْكَلامِ، فَيَسْتَلْطُونَ بِهِ عَلَى أَصُولِ الْفِقْهِ، إِمَّا عَنْ قَصْدٍ، أَوْ اسْتِنْبَاحٍ لِتِلْكَ الْعُلُومِ الْعَقْلِيَّةِ، وَلِهَذَا جَاءَ كَلَامُهُمْ فِيهِ عَرَبِيًّا عَنِ الشَّوَاهِدِ الْفَقْهِيَّةِ الْمُقَرَّبَةِ لِفَهْمِ عَلَى الْمُشْتَغَلِينَ، مَمْرُوجًا بِالْفَلْسَفَةِ، حَتَّى إِنْ بَعْضُهُمْ تَكَلَّفَ الْحَقَّ الْمُنْطِقَ بِأَوَائِلِ كُتُبِ أَصُولِ الْفِقْهِ، لِغَلْبَتِهِ عَلَيْهِ. وَاحْتَجَّ بِأَنَّهُ مِنْ مَوَادِّهِ، كَمَا ذَكَرَ فِي صَدْرِ هَذَا الشَّرْحِ، فَتَرَكَوا مَا يَنْبَغِي، وَذَكَرُوا مَا لَا يَنْبَغِي)<sup>4</sup>.

قبل أن يظهر اتجاه أصولي نقدي سعى إلى تخليص علم أصول الفقه مما علق به من العلوم المجاورة وقصر درسه على ما هو من ماهيته مما يخدمه في أداء دوره المنوط به في عملية الاستنباط؛ على مستوى أدلة الأحكام وطرق الدلالة ومناهج الاستدلال؛ في ضوء هذا يأتي المقال ليعالج إشكالية رئيسة تتمحور أساساً حول علاقة العلوم المجاورة بعلم أصول الفقه وموقف الأصوليين قديماً وحديثاً منها؛ وذلك عبر محورين أساسيين: أولهما تكشف من خلاله عن أهم العلوم التي اختلطت بعلم أصول الفقه، آثارها الإيجابية والسلبية عليه، وموقف الأقدمين منها، وثانيهما: يبرز موقف علماء الأصول المحدثين والمعاصرين من هذا الاختلاط، ومدى سعيهم لتحديد علم أصول الفقه عنها، في ضوء التجديد الأصولي، قبل أن نختم المقال بخاتمة تبرز فيها نتائج هذا البحث وتوصياته؛ وذلك وفق ما يأتي:

### أولاً: العلوم التي اختلطت بعلم أصول الفقه وموقف الأقدمين منها

لقد واكب تدوين علم أصول الفقه وتطوره عبر القرون التأسيسية الأولى علوم كثيرة مجاورة له كان لها أثر في قواعده وموضوعاته ومناهجه؛ وقد كانت لعلماء الأصول الأقدمين مواقف متباينة من ذلك بين من يدرجها ومن ينبه على نشازها في هذا العلم وعدم وجود أي ثمرة عملية لها في موضوعه، وهذا ما سنبرزه في هذا المحور، وفق ما يأتي:

**1- العلوم التي اختلطت بعلم أصول الفقه وآثارها الإيجابية والسلبية:** إن من أبرز ما اختلط من العلوم والمسائل بأصول الفقه هو علم الكلام وقضاياه، وبعض مسائل علوم اللغة وعلوم المنطق وعلوم الحديث. ففي موضوع علم الكلام<sup>5</sup>، مر امتزاجه بعلم أصول الفقه بمراحل؛ بداية من القرن الثاني الهجري إلى نهاية القرن الرابع الهجري.

فلم يكن له تأثير قبل هذه الفترة في علم أصول الفقه؛ لأنَّ استمداد علم الأصول بعض مبادئه من علم الكلام أمر مستحدث، وغير أصيل، وإنما كان ذلك نتيجة العلاقة التي انطلقت شعلتها الأولى من نهاية القرن الثالث الهجري تقريباً، إذ إنه ليس هناك ريبٌ في أن القواعد الأصولية التي أصلها الإمام الشافعي -رحمه الله- لم تستمد مبادئها إلا من اللغة والحديث، وقد كان للإمام الشافعي موقفٌ صارمٌ من الكلام والمتكلمين، وليس بخافٍ محاولته التصدي للكلام وعلماؤه؛ ولذلك لم تكن القواعد التي أرساها لتمتزوج بشيء من الكلام ومباحثه، مما جعل فكره الأصولي يخلو من المباحث الكلامية الصرفة، وقد أورد هذا الأمر كتابه "الرسالة" رواجاً عند المحدثين الذين كان لهم تاريخ مؤلم مع الكلام وعلماؤه وأساطينه<sup>6</sup>. ويظهر بجلاء خلو موضوعات الرسالة من كثير من المباحث التي أدرجت في علم الأصول بعد كتابة المتكلمين فيه كمباحث التحسين والتقييح العقليين، ومبحث تكليف المعدوم، وعصمة الأنبياء، وقوادح العلة واعتراضاتها، ومباحث الواضع والكلام النفسي... إلخ، تلك الموضوعات التي نشأت ونمت وتطورت في سياق علم الكلام<sup>7</sup>. بينما بدأ تأثيره فيما بعد ذلك ومر بمراحل ثلاث:

**فالمرحلة الأولى؛** تبدأ من نهاية القرن الثاني الهجري وبداية القرن الثالث الهجري حيث نجد بذور المزج بين قضايا العلمين مع أبي بكر الأصم (ت 200هـ) وبشر المريسي (ت: 216هـ)، وإبراهيم النظام (توفي بضع وعشرين ومائتين) وأبي الهذيل العلاف (ت 235هـ)، ولم يكن التداخل في هذه المرحلة شاملاً بل اقتصر على بعض المسائل.

**المرحلة الثانية؛** تبدأ من منتصف القرن الثالث إلى بداية القرن الرابع الهجري، مع أبي علي الجبائي (ت 303هـ/916م)، وابنه أبي هاشم (ت 321هـ/933م)، وأبي الحسن الأشعري (ت 324هـ/936م)، إذ حدث تداخل كبير بين العلمين وأصبحت العلاقة بينهما واضحة المعالم والقسمات.

**المرحلة الثالثة؛** وهي مرحلة المزج التام بين علم الأصول وعلم الكلام؛ [تبدأ من منتصف القرن الرابع الهجري إلى بداية القرن الخامس الهجري]؛ إذ قام القاضي عبد الجبار الهمداني (ت415هـ)، بإدخال المسائل الكلامية في أصول الفقه كلياً، وسلك مسلكه القاضي أبو بكر الباقلاني (ت403هـ) وتابع هذا النهج كل من ابن فورك (ت406هـ) والإسفراييني (ت416هـ)، وإمام الحرمين الجويني (ت478هـ)، ثم جاء الغزالي فتوسع في إدخال المسائل الكلامية مجارةً للاتجاه العام، وصبغ الأصول بالصبغة الكلامية قصداً مع قلة فائدتها<sup>8</sup>.

فبأقول شمس القرن الرابع الهجري، وإقبال القرن الخامس الهجري، غدا علما الأصول والكلام علمين متداخلين مباحثاً وموضوعاتٍ ومناهج، واصطبغت جلُّ مباحث علم الأصول بصبغة الكلام، حتى إنَّ اللغة الفصيحة البليغة السلسة التي أودعها الشافعي قواعد أمست منذ ذلك الحين ذات سمة كلامية وعرة المصطلحات، جافة المضامين والمحتويات<sup>9</sup>.

ومن المسائل الكلامية التي امتزجت بعلم أصول الفقه: مسألة الحسن والقبح، وشكر المنعم، ومشية الله وإرادته، ومعرفة الله واجبة شرعاً وقيل عقلاً، وفعل الله وأمره لعة وحكمة أو بهما، والأعيان المنتفع بها قبل الشرع، وهل خلا وقت من شرع، الإلهام وهل هو طريق شرعي<sup>10</sup>. وغيرها من المسائل<sup>11</sup>.

كما أحصى البعض عشرات المسائل التي رأى من وجهة نظره أنها من مسائل أصول الدين التي علقت بعلم أصول الفقه، ووزعها على أربعة أبواب: الباب الأول في التوحيد، (أول واجب على المكلف، الأسماء الحسنى، الصفات، الحكمة والتحسين والتقييح وتكليف ما لا يطاق)، والباب الثاني في النبوة (إثبات النبوة، عصمة الأنبياء)، والباب الثالث في الأدلة؛ الاحتجاج بها وفهمها بحسب المعنى المراد والاستعمال، والباب الرابع في مسائل تتعلق بالأسماء والأحكام والصحابة<sup>12</sup>، والحقيقة أن في الكثير مما أورد مبالغة وتكلف؛ حيث وسع من دائرة علم الكلام وضيق من دائرة علم أصول الفقه المقررة من قبل علمائه، وأحياناً يقوم بالعكس، فيدخل مسائل من هذا العلم في موضوعات الآخر، مما بدا له أن التأثير كبير لهذه المساحة، ويبدو أنه لم يستوعب النظرية التي قررها علماء الأصول من أن علم أصول الفقه وإن استقل بمنهجه وموضوعه إلا أنه يعد فرعاً بالنسبة لعلم أصول الدين وعلم الكلام، لكن مقارنة عالم أصول الفقه لبعض ما يتوهم أنه من مسائل وقضايا علم الكلام تختلف عن مقارنة عالم الكلام، تبعاً لاختلاف الغرض المتوخى لكل منهما، على غرار مسائل الأسماء والصفات والتوحيد والإيمان والنبوة والأدلة وغيرها، فهذه وإن تناولها الأصولي في درسه إلا أنه يتناولها باعتبار أثرها العملي وليس العلمي النظري وعلاقته بقواعد استنباط الأحكام الشرعية.

كما ظهرت الكثير من علوم اللغة وإشكالياتها وقضاياها في الدرس الأصولي، في الكتب الأولى المؤسسة لهذا العلم، ومنها (قضايا: سبب اللغة ومعناها، الصوت واللفظ والقول، الاستعمال والحمل، المفرد والمركب وأنواعهما، الفعل وأقسامه، الاسم والحرف، المركب جملة وغير جملة، الكلمة والكلام، المشترك والمترادف، الحقيقة والمجاز، الاشتقاق، القياس في اللغة، حروف المعاني، المناسبة بين اللفظ ومدلوله، فيما يجب حمل اللفظ عليه، مبدأ اللغات، طريق معرفة اللغة)<sup>13</sup>. ولا نجد كتاباً من الكتب الأصولية إلا وأدرج مباحث علم اللغة في مصنفه الأصولي؛ على غرار كتاب البرهان للجويني<sup>14</sup>، المستصفي للغزالي<sup>15</sup>، وغيرهما.

والحقيقة أن اللغة العربية عي الوعاء الكبير الذي استمدت منه كل العلوم والفنون الإسلامية مصطلحاتها ولا إشكال في هذا بل هو أمر ضروري علمياً ومنهجياً لاسيما في علوم الشريعة وأصول الفقه

بالذات، فالعلم باللغة العربية شرط من الشروط المؤهلة للاجتهاد؛ وعندما يجلب اللفظ العربي من حقله الكبير يكتسب مدلولاً اصطلاحياً جديداً لا يتماهى بالضرورة ومدلوله الأول؛ لأن لكل أهل فن مدلولات لمصطلحاتهم؛ ولذلك لا ضير في أن يدرس الأصولي الحقيقة والمجاز والأمر والنهي والمطلق والمقيد والعام والخاص والمجمل والمشتك والحقيقة الشرعية والعرفية واللغوية، وبعض حروف المعاني، مادامت لها مدلولات تخدم بشكل مباشر مبدأ الاستنباط الذي تأسس علم أصول الفقه من أجله.

لكن؛ ثمة الكثير من علوم اللغة وموضوعاتها لا أثر عملي لهما ولا دور لهما في عملية الاستنباط، ونجدها في صلب الدرس الأصولي على غرار مواضيع؛ نشأة اللغة بين التوقيف والتوفيق، والقياس في اللغة، الأصوات، وقد وقع خلطها بعلم أصول الفقه لأسباب يتقاطع بعضها والأسباب التي خلط الأصولي بموجبها علم الكلام في أصول الفقه؛ لاسيما ما تعلق منها باختصاص أهل الأصول الموسوعي حيث وظفوا معارفهم وميولاتهم في هذا العلم.

ولم تكن علوم الحديث وقضاياها بمنأى عن الاختلاط بعلم أصول الفقه؛ حيث ظهرت إشكالاته في الدرس الأصولي؛ على غرار موضوعات: الخبر، المتواتر والآحاد، شروط الراوي وصفته، الجرح والتعديل، مستند الراوي وضبطه، مراتب الرواية، الرواية باللفظ والمعنى، وغيرها<sup>16</sup>، من المسائل والقضايا التي هي من صلب علوم الحديث وحرى به الاستقلال بها.

بل إن بعض المحدثين لم يفتهم الإدلاء بدلوهم في هذا العلم وخصصوا مواضع من كتبهم في علوم الحديث لبعض موضوعات علم أصول الفقه.

وقد كشف الإمام علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي الحنفي الأصولي (ت 553هـ) عن علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، والحديث، وحذر من خطر تأثير مذهب المصنف من أهل الكلام وأهل الحديث في هذا العلم عليه؛ فقال: (اعلم أن علم أصول الفقه والأحكام فرع لعلم أصول الكلام، والفرع ما تفرع من أصله، وما لم يتفرع منه فليس من نسله، فكان من الضرورة أن يقع التصنيف في هذا الباب على اعتقاد مصنف الكتاب. وأكثر التصانيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا في الأصول، ولأهل الحديث المخالفين لنا في الفروع، والاعتماد على تصانيفهم إما أن يفضي إلى الخطأ في الأصل، وإما إلى الغلط في الفرع، والتجافي عن الأمرين واجب في العقل والشرع)<sup>17</sup>.

كما أننا نجد آثاراً لعلوم المنطق بعلم أصول الفقه في الكتب الأولى المؤسسة لهذا العلم؛ فقد دخلت علوم المنطق باكراً في مصنفات علم أصول الفقه مع المتقدمين منذ النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، مع عبد الجبار المعتزلي (325-415هـ) وأبي بكر الباقلاني (338-403هـ) وأبي الحسين البصري (ت 436هـ) والجويني (ت 478هـ) وأبي حامد الغزالي (ت 505هـ)؛ والرازي (544هـ - 606هـ)، والأمدي (ت 370هـ) وغيرهم<sup>18</sup>؛ سواء منهم الذين أفردوه في مصنفاتهم بباب مستقل أو الذين أدرجوا بعض قضاياها ومناهجها وقواعدها في تلك المصنفات.

فموضوعات علم الأصول قد تجاوزت الدائرة والوسائل التي اعتمدها الإمام الشافعي عند تأصيله القواعد الأصولية، وبرزت وسائل وطرق أخرى لاكتشاف القواعد. فبينما كان الإمام الشافعي يعتمد في ابتكاره القواعد والأصول استقراء اللغة وأساليبها، فإن المتكلمين - معتزلة وأشاعرة وماتريديّة - أضافوا إلى ذلك مصدراً آخر لتقعيد الأصول، وتقرير القواعد. وقد تمثل ذلك المصدر الإضافي في قوانين المنطق اليوناني الأرسطي. ويمكن للمرء أن يلمس حضور هذه القوانين بجلاء في مباحث العلة وقوادحها



واعتراضاتها، كما يمكن ملاحظة هذا الحضور للفكر المنطقي في مباحث الحاكم والتحسين والتقييح العقلين<sup>19</sup>.

وقد ترك هذا الامتزاج بين علم أصول الفقه وغيره من العلوم؛ لاسيما علم الكلام آثارا إيجابية وأخرى سلبية؛ فمن الآثار الإيجابية إغناء علم الأصول في الجانب المنهجي المرتبط بالتبويب والترتيب وحسن التقسيم؛ والتمهيد للمباحث والفصول<sup>20</sup>.

فقد أحدث بحث المتكلمين في الأصول نقلة نوعية وتغييرا جذريا في بنية هذا العلم، وارتقى به من أن يكون عملا يقوم به علماء أفذاذ في الواقع الإسلامي إلى جهد جماعي متكامل متماسك الأركان، كما أن بحثهم فيه صير مصادر التقعيد الأصولي متراوحة بين استقراء النصوص وقوانين اللغة وقوانين المنطق التي استفادها المسلمون من التراث الفلسفي اليوناني<sup>21</sup>.

وقد نتج عن هذا التغيير في مصادر التنظير الأصولي تغيير في بنية علم الأصول ذاتها بما جعل مباحثه ومسائله مزيجا وتالياً من مباحث علوم اللغة (كمبحث الدلالة) وقضايا المنطق (علة وما لها) ومسائل علم الكلام والفلسفة (ماهية الحكم والحاكم، ووظيفة العقل وعلاقته بالنص الشرعي). بل إن بعض الموضوعات التي أصل فيها الإمام الشافعي القول كالقياس قد حظيت بتطوير وتوسيع، إذ أصبح من المؤلف أن تقع عين الناظر في علم الأصول على سائر أنواع القياس المنطقي كما درسه أرسطو، كما أن مسائل كثيرة من مبحث القياس كالاختصاص والقوادح والمسالك قد طالتها كلها يد التغيير والتعديل والتطوير والتوسع<sup>22</sup>.

وبناءً على هذا، فلا غرو أن تنتعش مباحث وموضوعات كلامية صرفة كثيرة في علم الأصول. وهذا الرواج للمباحث الكلامية في المدونات الأصولية المؤلفة على طريقة المتكلمين قد كانت له آثار إيجابية أثرت في تطوير علم الأصول، وفي إكسابه خصوبة ومناخ كفيلتين بجعله قادراً على مواجهة مستجدات الحياة وتحديات الفكر، وتبيين الموقف الشرعي منها باقتدار واعتدال. ويكفي أن تلك المباحث كان لها أثر مهم في الحفاظ على النزعة المنهجية والتجديدية التي أصلها الإمام الشافعي في علم الأصول، والتي ما كان لها لتصمد لولا تلك الجهود الجبارة التي بذلها المتكلمون<sup>23</sup>.

أما الآثار السلبية التي تركها هذا الامتزاج فهي كثيرة هي الأخرى؛ منها: تغليب الجانب التجريدي على الجانب العملي في الأصول وجعله ميدانا للصراعات والخلافات الكلامية ومناصرة المذاهب، بدلا من قصره على وظيفته الأساسية في تفسير نصوص القرآن والسنة واستنباط الأحكام الشرعية العملية للمستجدات والنوازل الطارئة<sup>24</sup>.

وإقحامهم مباحث لا تنبني عليها فروع فقهية، ولا تعدو -في حقيقة الأمر- أن تكون جراً لمباحث علم الأصول إلى قضايا تجريدية بحتة لا يضر المرء جهلها، بل لا تُعد من العلم الذي ينتفع به في واقع الحياة، ولقد كاد علم الأصول لذلك أن يصير ميداناً للمناظرات الكلامية المجردة، إذ ولع الكثيرون من المتعاطين له بتشقيق القضايا وتفريع المسائل حتى وإن انقطعت صلتها بواقع الاجتهاد الفقهي العملي<sup>25</sup>.

**2- موقف علماء أصول الفقه القدامى من العلوم المختلطة به:** لقد أدرك الكثير من علماء أصول الفقه القدامى مدى طغيان بعض قضايا وموضوعات العلوم السالفة الذكر في الدرس الأصولي وتصنيفه؛ لاسيما تلك الموضوعات التي ليست لها علاقة مباشرة بماهية هذا العلم وموضوعه، ولا يترتب عليه أثر عملي في الفروع؛ حيث تسللت إليه بفعل عوامل كثيرة أبرزها شخصية المصنف ذاته؛ الذي كان موسوعي المعارف؛ فيدرج مقالات معارفه في علم أو فن في علم آخر؛ كما رأينا سابقا في قول الغزالي، والطوفي، إضافة إلى عوامل أخرى موضوعية<sup>26</sup>. وهو ما حدا بهم إلى التنبيه على هذا الاختلاط والدعوة إلى تخليص

علم أصول الفقه وتنقيحه مما علق به تاريخيا من المعارف والعلوم المجاورة، مما هو دخيل عليه وليس من موضوعه؛ على غرار الفقيه الأصولي المالكي الباجي (ت474هـ)، وأبي الحسن البصري (ت436هـ)، وأبي الوليد بن رشد (595هـ)، وأبي إسحاق الشيرازي (486هـ)، وأبي القاسم علي بن الحسين الموسوي سيد مرتضي (ت436هـ)، وغيرهم<sup>27</sup>.

ومنهم أيضا أبو إسحاق الشاطبي الذي نبه لهذا الخلط في مقدماته من كتابه الموافقات وأخرج من علم أصول الفقه ما ليس منه بناء على ما قرره من قواعد في تلك المقدمات؛ لاسيما علم الكلام وعلوم اللغة وغيرها؛ فقال الشاطبي: (ت: 790 هـ) (كُلُّ مَسْأَلَةٍ مَرْسُومَةٍ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ لَا يَنْبَنِي عَلَيْهَا فُرُوعٌ فَفِيهِ، أَوْ آدَابٌ شَرْعِيَّةٌ، أَوْ لَا تَكُونُ عَوْنًا فِي ذَلِكَ؛ فَوَضَعَهَا فِي أَصُولِ الْفِقْهِ عَارِيَّةً. وَالَّذِي يُوَضِّحُ ذَلِكَ أَنْ هَذَا الْعِلْمُ لَمْ يَخْتَصَّ بِإِضَافَتِهِ إِلَى الْفِقْهِ إِلَّا لِكُونِهِ مُفِيدًا لَهُ، وَمُحَقَّقًا لِلْإِجْتِهَادِ فِيهِ، فَإِذَا لَمْ يُفِدْ ذَلِكَ؛ فَلَيْسَ بِأَصْلٍ لَهُ، وَلَا يَلْزَمُ عَلَى هَذَا أَنْ يَكُونَ كُلُّ مَا انْبَنَى عَلَيْهِ فَرَعٌ فَفَقِيهِ مِنْ جُمْلَةِ أَصُولِ الْفِقْهِ، وَإِلَّا آدَى ذَلِكَ إِلَى أَنْ يَكُونَ سَائِرُ الْعُلُومِ مِنْ أَصُولِ الْفِقْهِ؛ كَعِلْمِ النَّحْوِ، وَاللُّغَةِ، وَالْإِسْتِقْرَاقِ، وَالتَّصْرِيْفِ، وَالْمَعَانِي، وَالْبَيَانِ، وَالْعَدَدِ، وَالْمَسَاحَةِ، وَالْحَدِيثِ، وَعَبْرَ ذَلِكَ مِنَ الْعُلُومِ الَّتِي يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا تَحْقِيقُ الْفِقْهِ، وَيَنْبَنِي عَلَيْهَا مِنْ مَسَائِلِهِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ؛ فَلَيْسَ كُلُّ مَا يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ الْفِقْهُ يُعَدُّ مِنْ أَصُولِهِ، وَإِنَّمَا اللَّازِمُ أَنْ كُلُّ أَصْلٍ يُضَافُ إِلَى الْفِقْهِ لَا يَنْبَنِي عَلَيْهِ فَفَقِيهِ؛ فَلَيْسَ بِأَصْلٍ لَهُ. وَعَلَى هَذَا يَخْرُجُ عَنِ أَصُولِ الْفِقْهِ كَثِيرٌ مِنَ الْمَسَائِلِ الَّتِي تَكَلَّمَ عَلَيْهَا الْمُتَأَخَّرُونَ وَأَدْخَلُوهَا فِيهَا؛ كَمَسْأَلَةِ ابْتِدَاءِ الْوَضْعِ، وَمَسْأَلَةِ الْإِبَاحَةِ هَلْ هِيَ تَكْلِيفٌ أَمْ لَا، وَمَسْأَلَةِ أَمْرِ الْمَعْدُومِ، وَمَسْأَلَةِ هَلْ كَانَ النَّبِيُّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- مُتَعَبَّدًا بِشَرْعٍ أَمْ لَا، وَمَسْأَلَةِ لَا تَكْلِيفَ إِلَّا بِفِعْلٍ، كَمَا أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُعَدَّ مِنْهَا مَا لَيْسَ مِنْهَا، ثُمَّ الْبَحْثُ فِيهِ فِي عِلْمِهِ وَإِنْ انْبَنَى عَلَيْهِ الْفِقْهُ؛ كَفُصُولِ كَثِيرَةٍ مِنَ النَّحْوِ، نَحْوِ مَعَانِي الْحُرُوفِ، وَتَقَاسِيمِ الْأِسْمِ وَالْفِعْلِ وَالْحَرْفِ، وَالْكَلَامِ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ، وَعَلَى الْمُشْتَرَكِ وَالْمُتَرَادِفِ، وَالْمُسْتَقْبَلِ، وَشَبِهِ ذَلِكَ)<sup>28</sup>.

وقد انخرط ابن رشد الحفيد في هذا المسعى لما يمكن أن نسميه تصحيح مسار علم أصول الفقه وتنقيحه ليكون علما جامعا مانعا؛ يؤدي وظيفته المنوطة به، ويسهل على من رام تعلمه تحصيله وتوظيف قواعده في الاستنباط؛ في مجال علوم المنطق؛ قال ابن رشد: (وأبو حامد قدم قبل ذلك مقدمة منطقية زعم أنه آداه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور ما منطقية، كنظرهم في حد العلم وغير ذلك، ونحن فلنترك كل شيء إلى موضعه، فإن من رام تعلم أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحدا منها)<sup>29</sup>.

فكان لقراءة ابن رشد وتلخيصه للمستصفي (بالغ القيمة على اعتبار أنها قراءة نقدية في اتجاهين: أولا-رفض ابن رشد المسلك الذي اتخذه علم أصول الفقه على يد الغزالي، شأنه في ذلك شأن الشاطبي نفسه، وبالتالي رغبة ابن رشد بالعودة بعلم الأصول إلى معينه الأول، وثانيا رفضه استخدام الآلة المنطقية واعتباره الأساس أن علم الأصول علم بياني المنهج والمنحى)<sup>30</sup>.

وفي مجال اللغة نجده في مختصره يُعرض عن وضع مفاهيم وحدود لبعض المبادئ اللغوية ومناقشة مآخذها ومنشئها، ومدى أخذ اللغات قياسا، كما فعل بعض الأصوليين؛ على غرار الجويني؛ على الرغم من أن الغزالي نفسه أوردتها في كتابه المستصفي<sup>31</sup> الذي اختصره ابن رشد، فأعراضه عن إعادة ذكرها في الملخص رغم وجودها في الأصل يبرز جليا أنه يرفض حضورها في الدرس الأصولي وإدماجها في موضوعه. كما نجده ينبه على هذا الاختلاط في مجال علم الكلام؛ فبعد أن عرض مسألة التحسين والتقبيح

بين العقل والشرع وكشف عن رأي أهل السنة ورأي المعتزلة وفق ما قرره الغزالي قال ابن رشد: (والقول في هذه المسألة ليس من هذا العلم الذي نحن بسبيله)<sup>32</sup>.

وبهذا يكون ابن رشد قد نبه باكرا هو الآخر من خلال منهج عملي، على ضرورة تحييد علوم المنطق وعلوم الكلام وعلوم اللغة عن علم أصول الفقه؛ لأن هذه العلم وإن شكلت له مصادر استمداد معرفي إلا أنها ليست جزءا منه كما قد يتوهم؛ فكونها خادمة لا يعني أنها جزء من ماهيته.

ولكن ما ينبغي التنبيه إليه هنا أن ابن رشد على خلاف بعض الفقهاء لم يرفض علم المنطق وتعلمه باعتبارها آلة عاصمة للذهن؛ لأننا سنجد له الباع الأكبر في تاريخ الفكر لفسفي الإسلامي وهو يشرح مقولات وكليات أرسطو المنطقية؛ ويشيد بها؛ كما أنه لا ينكر، ولا يتأتى له إنكار أثر المنطق في علم أصول الفقه؛ لاسيما على مستوى الحدود والمنهج والمنهجية؛ لكنه، وبسبب صرامته الأكاديمية ودقته العلمية يرفض جعل المنطق قسما من أقسام الدرس الأصولي كما قد يتوهم، فهو يدعو إلى جعله علما مستقلا يتعلم في وقت لاحق؛ والحقيقة أن هذا عين ما يفهم من كلام الغزالي وهو يورد هذه المقدمة في مستصفاه؛ فهو لم يدع أبدا أن علم المنطق جزء من علم أصول الفقه؛ بل وضع هذه المقدمة لتكون مقدمة صالحة لكل العلوم، ومن لم يلم بهذا العلم فلا ثقة في علمه كما يقول. فشتان بين جعله علما ضروريا لعلم ما وجعله قسما من هذا العلم أو فرعا له؛ فيقول الغزالي بعد عرضه للمقدمة المنطقية: (تَذَكَّرُ فِي هَذِهِ الْمُقَدِّمَةِ مَدَارِكَ الْعُقُولِ وَانْحِصَارَهَا فِي الْحَدِّ وَالْبُرْهَانِ، وَتَذَكَّرُ شَرْطَ الْحَدِّ الْحَقِيقِيِّ وَشَرْطَ الْبُرْهَانِ الْحَقِيقِيِّ وَأَقْسَامَهُمَا عَلَى مِنْهَاجٍ أَوْجَزَ مِمَّا ذَكَرْنَاهُ فِي كِتَابِ مَحَكِّ النَّظَرِ " وَكِتَابِ مَعْيَارِ الْعِلْمِ ". وَلَيْسَتْ هَذِهِ الْمُقَدِّمَةُ مِنْ جُمْلَةِ عِلْمِ الْأَصُولِ وَلَا مِنْ مُقَدِّمَاتِهِ الْخَاصَةِ بِهِ، بَلْ هِيَ مُقَدِّمَةُ الْعُلُومِ كُلِّهَا، وَمَنْ لَا يُحِبُّ بِهَا فَلَا ثِقَةَ لَهُ بِعُلُومِهِ أَصْلًا، فَمَنْ شَاءَ أَنْ لَا يَكْتَبَ هَذِهِ الْمُقَدِّمَةَ فَلْيَبْدَأْ بِالْكِتَابِ مِنَ الْفُطْبِ الْأَوَّلِ فَإِنَّ ذَلِكَ هُوَ أَوَّلُ أُصُولِ الْفِقْهِ وَحَاجَةٌ جَمِيعِ الْعُلُومِ النَّظَرِيَّةِ إِلَى هَذِهِ الْمُقَدِّمَةِ لِحَاجَةِ أُصُولِ الْفِقْهِ... وَلِنَقْصِرَ مِنْ مَدَارِكِ الْعُقُولِ عَلَى هَذَا الْقَدْرِ فَإِنَّهُ كَالْعِلَاوَةِ عَلَى عِلْمِ الْأَصُولِ، وَمَنْ أَرَادَ مَزِيدًا عَلَيْهِ فَلْيَطْلُبْهُ مِنْ كِتَابِ مَحَكِّ النَّظَرِ " وَكِتَابِ "مَعْيَارِ الْعِلْمِ"، وَلِنَشْتَغِلَ الْآنَ بِالْأَقْطَابِ الْأَرْبَعَةِ الَّتِي يَدُورُ عَلَيْهَا عِلْمُ الْأَصُولِ)<sup>33</sup>؛ فهو يصرح أن علم المنطق بموضوعاته السالفة الذكر

ليس من جنس علم أصول الفقه وان كان ضروريا له كضرورته لباقي العلوم. وفي هذا الصدد يقول نجم الدين الطوفي: (وَأَمَّا الْمُقَدِّمَةُ الْمُنْطِقِيَّةُ فَفَدَّ بَيْنَ الشَّيْخِ أَبُو حَامِدٍ أَنَّهَا لَا تَخْتَصُّ بِعِلْمِ الْأَصُولِ، بَلْ هِيَ آلَةٌ لِكُلِّ عِلْمٍ، وَإِنَّمَا هِيَ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ كَالْعِلَاوَةِ الْحَقِيقَةِ بَعْضُ مَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ الْكَلَامُ بِهِ لِشِدَّةِ الْفَهْمِ لَهُ، وَالْفِطَامُ عَنِ الْمَالُوفِ شَدِيدٍ، وَلِذَلِكَ كُلُّ مَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ عِلْمٌ وَالْفِقْهُ، مَزَجَ بِهِ سَائِرَ عُلُومِهِ، يُعْرِفُ ذَلِكَ بِاسْتِقْرَاءِ تَصَانِيفِ النَّاسِ، وَبِهَذَا تَبَيَّنَ أَنَّ الشَّيْخَ أَبَا مُحَمَّدٍ كَانَ فِي كِتَابِهِ مُتَابِعًا لِأَبِي حَامِدٍ، لِأَنَّ الشَّيْخَ أَبَا مُحَمَّدٍ لَمْ يَكُنْ مُتَكَلِّمًا وَلَا مُنْطِقِيًّا حَتَّى يُقَالَ: غَلَبَ عَلَيْهِ عِلْمُهُ الْمَالُوفِ، فَلَمَّا أَحَقَّ الْمُقَدِّمَةَ بِكِتَابِهِ، دَلَّ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ لِمَحْضِ الْمُتَابِعَةِ، وَقَدْ أَخْبَرَنَا الثَّقَاتُ أَنَّ الشَّيْخَ إِسْحَاقَ الْعَلَنِيَّ عَاتَبَ أَبَا مُحَمَّدٍ فِي إِحْقَاقِهِ هَذِهِ الْمُقَدِّمَةَ، وَأَنْكَرَ عَلَيْهِ، فَاسْقَطَهَا مِنَ (الرَّوْضَةِ) بَعْدَ أَنْ انْتَشَرَتْ بَيْنَ النَّاسِ فَلِهَذَا تُوْجَدُ فِي نُسْخَةٍ دُونَ نُسْخَةٍ، فَتَرَكِي لِاخْتِصَارِهَا فِي جُمْلَةٍ الْكِتَابِ كَانَ لِأُمُورٍ: أَحَدُهَا: مَا صَحَّ عَنْهُ مِنْ رُجُوعِهِ. وَالثَّانِي: أَنَّ النُّسْخَةَ الَّتِي اخْتَصَرَتْ مِنْهَا [يبدو أنه يشير إلى مختصر ابن رشد الحفيد للمستصفي المعنون ب (الضروري في أصول الفقه)] لَمْ تَكُنْ الْمُقَدِّمَةَ فِيهَا. وَالثَّلَاثُ: وَهُوَ الْمُعْوَلُ عَلَيْهِ أَنِّي أَنَا لَا أَحَقُّ ذَلِكَ الْعِلْمَ، وَلَا الشَّيْخُ أَيضًا كَانَ يُحَقِّقُهُ، فَلَوْ اخْتَصَرْتُهَا لَطَهَّرَ بَيَانُ التَّكْلِيفِ عَلَيْهَا مِنَ الْجِهَتَيْنِ، فَلَا يَتَحَقَّقُ الْإِنْتِفَاعُ بِهَا لِلطَّالِبِ، وَيَقْطَعُ عَلَيْهِ الْوَقْتُ، فَمَنْ أَرَادَ ذَلِكَ الْعِلْمَ فَعَلَيْهِ بِأَخْذِهِ مِنْ مَظَانِهِ مِنْ شُيُوخِهِ وَكُتُبِهِ، وَإِذَا كَانَ الشَّيْخُ أَبُو حَامِدٍ الَّذِي هُوَ الْأَصْلُ فِي ذَلِكَ وَلَمْ يَعْلَمْ أَحَدٌ قَبْلَهُ أَحَقَّ الْمُنْطِقِ بِأَصُولِ الْفِقْهِ، اقْتَصَرَ فِي مُقَدِّمَةِ كِتَابِهِ، وَأَحَالَ مَنْ أَرَادَ الزِّيَادَةَ فِي ذَلِكَ عَلَى كِتَابِيهِ»: معيار

الْعِلْمِ «و» مَحَاكَ النَّظَرِ «فَمَنْ هُوَ تَبِعَ لَهُ فِي ذَلِكَ أَوْلَى بِالْإِحَالَةِ عَلَى كُتُبِ الْفَنِّ، وَلَمْ نَعْلَمْ أَحَدًا تَابَعَ أَبَا حَامِدٍ مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ عَلَى إِحْقَاقِ الْمُنْطِقِ بِالْأُصُولِ إِلَّا ابْنَ الْحَاجِبِ، وَحَسْبُكَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْإِمَامَ فَخْرَ الدِّينِ الَّذِي هُوَ إِمَامُ الْمُتَأَخِّرِينَ فِي الْمُنْطِقِ وَالْكَلَامِ وَلَمْ يَذْكَرْ فِي كُتُبِهِ الْأُصُولِيَّةِ شَيْئًا مِنْهُ»<sup>34</sup>.

فإقدام ابن رشد على حذف هذه المقدمة من تلخيصه لكتاب المستصفى لا يعني إخراجها من علم أصول الفقه؛ لأنها خارجة بالقوة وبالفعل؛ ولكن سدا لذريعة اعتبار المنطق من صلب علم أصول الفقه مستقبلا كما قد يتوهم بسبب حضوره في كتب علم الأصول التأسيسية. فعمله ليس تجديدا بالمفهوم الأكاديمي العلمي للتجديد؛ بل ضربا من ضروب التجريد العلمي لعلم الأصول والتحديد الدقيق لماهيته تمييزا له عما قد يشوبه مما ليس منه. أما تنبيهه لعدم خلط الكلام بالأصول فيعد تنبيها دقيقا من قبله؛ سرعان ما سار عليه غيره كما بينا سابقا؛ على غرار ما فعل بالمبادئ اللغوية التي لا علاقة لها مباشرة بعلم أصول الفقه؛ حيث خلا ملخصه منها؛ لكنه لم يجرده من علوم الحديث رغم عدم وجود علاقة مباشرة بينها وبين علم الأصول بل إنها استقلت بعلمها وموضوعه.

ونشير هنا إلى أنه رغم ما كشفنا عنه من حرص ابن رشد على التمييز بين العلوم وعدم خلط علم بآخر، وترك كل علم على حدة سوى ما يكون خادما بما في ذلك علم المنطق الذي أبغاه بمنأى عن علم أصول الفقه؛ إلا أننا وجدنا أن الأستاذ محمد علال سيناصر في تصديره لتحقيق كتاب تلخيص المستصفى يقول (أنه يمكن من خلال تحقيق هذا الكتاب ودراسته أن نفضي إلى إبراز معالم طريقة جديدة في التعامل مع أصول الفقه؛ هي طريقة الفلاسفة في مقابل طريقة المتكلمين وطريقة الفقهاء المعهودتين)<sup>35</sup>؛ والغريب أن محقق الكتاب رحمه الله الذي يقول: (. . . ومن ثم يمكن أن نستخلص إلى أن ابن رشد بدأ أصوليا قبل أن يكون فيلسوفا)<sup>36</sup>. سرعان ما يغفل عن مقولته هذه ويسعى لمحاولة إظهار أثر الفلسفة في مصنف ابن رشد هذا فيردف قائلا: (هذا إلى ما سيشعر به القارئ من تكوين منطقي فلسفي لصاحب هذا المختصر نادرا ما يتوفر عليه فقيه أصولي، ومن الممكن أن نذكر في هذا الصدد على سبيل المثال استعماله لبعض المفاهيم الفلسفية واستغلاله لبعض المعطيات المنطقية في الحكم على بعض الممارسات الأصولية إلى غير ذلك مما لا نرى ضرورة للإشارة إليه في هذا التقديم)<sup>37</sup>!

لكن ما لاحظناه من خلال قراءتنا لكتاب الضروري أن لا أثر لما قاله؛ بل إن ابن رشد كان أكثر حرصا على عدم خلط الفلسفة وغيرها من العلوم بعلم أصول الفقه ومنها علم الكلام والمنطق كما رأينا، وربما انساق الأستاذان خلف مجرد الاسم الرشدي الفقيه الفيلسوف للقول بما قال، ظنا منهما أن ابن رشد ولكونه فيلسوفا ستصطبغ كل مصنفاته بالفلسفة ومناهجها؛ وغفلا عن تاريخ تأليف هذا التلخيص الذي يعود للبدائيات الأولى لحياة ابن رشد وعن الغرض منه لأنه جعله تلخيصا تعليميا لهذه الصناعة، ناهيك عن تلك الصرامة التي أبداها ابن رشد في تعامله مع هذا العلم وتصنيفه للعلوم فهي صرامة تحول دون وقوعه في فخ الخلط بين العلوم وصبغ علم بلون علم آخر، فلم نجد أي قضية فلسفية مدرجة في كتابه الأصولي.

#### ثانيا- موقف علماء الأصول المحدثين من تجريد علم أصول الفقه من العلوم المجاورة:

لقد تلقى علماء الأصول المحدثون والمعاصرون مقولات هذا العلم وموضوعاته كما صنفت من قبل مؤسسيه الأوائل ومن جاء بعدهم ممتزجة في مجملها بمسائل وقضايا العلوم المجاورة السالفة الذكر، فكانت لهم مواقف متباينة من ذلك؛ حيث دعا جلهم لتحديد هذه العلوم وتخليص علم أصول الفقه مما علق به تاريخيا مما ليس له علاقة مباشرة بموضوعه، وذلك في إطار رؤى تجديدية معاصرة ترمي إلى تجديد هذا العلم وتطويره للمحافظة على حضوره الفاعل مؤديا الدور المنوط به غداة تأسيسه، بينما كان لعلماء آخرين

موقف مغاير؛ حيث دافعوا عن حضور هذه العلوم في الدرس الأصولي، وبرروا ذلك بمبررات علمية مختلفة، ورأوا أن لا مجال لانفكاكه عنها، وفيما يأتي عرض للرأيين مع وجهة نظر نقدية:

### 1- موقف الداعين لتحديد العلوم المجاورة عن علم أصول الفقه بروى تجديدية: إن الجهد العلمي

لتجريد علم أصول الفقه مما علق به تاريخياً من علوم مجاورة الذي بدأ قديماً كما رأينا، وسعى إليه الكثير من علماء أصول الفقه القدامى؛ استأنفه الكثير من المحدثين والمعاصرين، حيث رأوه يتناغم ودعوتهم التجديدية لذلك؛ ومسعاهم العلمي.

وفي هذا الصدد يقول أحمد الريسوني: (علم أصول الفقه - كما هو معلوم - ولد ونشأ ملتصقا مع الفقه ومنبثقا عنه، وعن متطلباته، كما يدل على ذلك اسمه (أصول الفقه)، ولكنه على أيدي المتكلمين بدأ يبتعد عن الفقه، ويرتبط أكثر فأكثر بعلم الكلام، ومن خلاله بالمنطق والفلسفة)<sup>38</sup>.

ثم بين بعض مظاهر حضور الدرس الكلامي والمنطقي والفلسفي في الدرس الأصولي وموضوعاته بما لا علاقة لها بمباحث الأصول؛ ومن ذلك إدخال الكثير من القضايا الكلامية إلى هذا العلم وشحن كتبه بها؛ مثل عصمة الأنبياء، وحكم الأفعال قبل ورود الشرع، والتكليف بالمحال، والتكليف بالمعدوم، شكر المنعم، تكليف الكفار بفروع الشريعة، التحسين والتقييح، أصول اللغات، تكليف الجن،... وغير ذلك من المباحث التي لا تنتج فقها ولا عملا ولا يشكل أي منها أصلا من أصول الفقه، وكذا صبغ المسائل الأصولية بالصبغة الكلامية، ومن أمثلة صبغ الأصول شيوع القول عند الأشاعرة بامتناع تعليل الأحكام الشرعية، معاكسة لخصومهم المعتزلة، بينما التعليل من أظهر حقائق الشريعة وأعظم محاسنها، والاشتغال بقضايا لا وجود، وهواية الجدل وتكثير الحلاف، وتكثير الحلاف اللفظي<sup>39</sup>.

وهو (ما انعكس بشكل سلبي - يقول الريسوني - على الفقه، الذي أصابه الركود والجمود والتقليد بدءا من القرن الخامس الهجري وما بعده، وفي هذه الحقبة خيم ما سمي بالتقليد وظهر القول بإغلاق باب الاجتهاد وأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، ونودي بحصر الدين والتدين والفتوى في المذاهب الأربعة، وفي هذا المناخ وفي ظل هذه الثقافة، لم يبق لعلم أصول الفقه الكثير مما يؤديه ويحتاج إليه فيه. فأصبح يتعلم ويدرس فقط لأجل الاطلاع عليه ضمن العلوم والمواد الدراسية، وربما تبركا ووفاء، وفي أحسن الأحوال لأجل التمرين الفكري)<sup>40</sup>.

وفي ضوء ما سبق يقترح الريسوني معالم لتجديد علم أصول الفقه؛ منها خصوصا: التمسك بالمقاصد والمكاسب والخروج من المزالق، وإخراج كل المسائل الكلامية والمنطقية والجدلية الدخيلة على الوظيفة الأصولية والوظيفة البيانية، والتخلص من التدقيقات الصورية والخلافات اللفظية التي لا تخدم فهم النص الشرعي، بل تبعد عن معناه، وتوجيه العناية والدراسة إلى معاني فهم الخطاب الشرعي بدل التركيز المفرط على تحديد دلالات الألفاظ، وإعادة ربط الأصول بالواقع؛ لاسيما الواقع الجديد المعيش أكثر من ربطه بالتاريخ المنصرم وما يخصه من اجتهادات فقهية،...<sup>41</sup>.

كما اقترح علماء أصول فقه آخرون تعزيز هذا المسعى في مقولاتهم ومشاريعهم التجديدية؛ سواء من أصحاب المدرسة الإحيائية أو المدرسة العقلية أو المدرسة الواقعية أو المدرسة الحدائرية<sup>42</sup>.

وبعد أن عرض محمد الدسوقي بعض أوجه النقد الذي واجه بها علماء أصول الفقه المعاصرين نظراءهم من القدامى؛ التي تدور في نطاق أمرين رئيسيين:

أولاً: عدم الحديث بتفصيل عن مقاصد الشريعة، والاكتفاء بالإشارة إلى هذا الموضوع في باب القياس عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع، بحسب الإفضاء إليها. وهذه المقاصد تعد الركن الثاني لاستنباط الأحكام

الشرعية والركن الأول هو الحدق والتمهّر في اللغة العربية.

ثانياً: الحديث عن مسائل كثيرة تعد من نوافل القول في علم الأصول أو لا مدخل لها في الغرض الذي من أجله وضع هذا العلم، كمسائل اللغات، أهي اصطلاح أو توقيف، وحكم الأشياء قبل الشرع، والإباحة أهي تكليف أم لا، ومسألة إن كان النبي ﷺ متعبداً بشرع قبل بعثته أو لا، وعربية جميع القرآن، والجدال حول القراءات الشاذة، والنزاع في مسألة شكر المنعم، والعناية الزائدة بالحدود والتعاريف والانشغال بمناقشتها، وذلك مما جعل علم الأصول -وبخاصة في العصور المتأخرة- ميداناً للجدل والمناظرة فيما هو شكلي أو لفظي وجعل العلماء يبتعدون بهذا العلم عن غايته والأغراض المقصودة منه، حيث مالوا بمباحثته إلى الفكر النظري دون الفكر التطبيقي<sup>43</sup>.

جاءت دعوته إلى تخليص علم أصول الفقه مما ليس من علم الأصول؛ حيث يقول: (ويشمل مثل هذا التجديد في علم الأصول عدة قضايا يمكن حصرها فيما يلي:

أولاً: إلغاء ما ليس من علم الأصول.

ثانياً: تدريس المقاصد الشرعية بصورة وافية.

ثالثاً: تطوير مفاهيم بعض الأدلة.

رابعاً: ربط القواعد بالفروع التطبيقية ما أمكن<sup>44</sup>.

ويبرر هذه الدعوة بقوله: (إن الفقه كما هو معروف يتعامل مع الواقع البشري، من خلال استنباط الأحكام التي تضبط السلوك العملي للإنسان بشقيه: العبادات والمعاملات. ومن ثم ليس من مهمة الفقه بهذا المعنى أن يبحث في أحكام العقيدة أو الأحكام الخلقية، وإن كانت هذه الدوائر الثلاث للأحكام تشكل وحدة عضوية متكاملة تطبع شخصية الإنسان بطابع متميز في الاعتقاد والعمل والسلوك. وما دام الفقه يتعامل مع الواقع البشري، فإن منهج البحث في الفقه أو علم الأصول ينبغي أن يكون في خدمة هذا الواقع بمكوناته وخصوصياته وتفاعلاته وحاجاته. وهكذا فهذه العلم هو العمل، ولذا لا يعد منه ما لا علاقة له بالعمل أو الواقع)<sup>45</sup>.

كما يقدم توضيحاً آخر لمغزى تحييد العلوم المجاورة لعلم أصول الفقه العالقة به؛ فيقول: (إن إلغاء ما ليس من علم الأصول - وإن كان مفيداً له- ليس من باب التخفيف في دراسة العلم أو عدم الاكتراث بأهميته، وإنما من باب مراعاة أن لكل علم قضاياه الأساسية التي يجب أن تكون قبلة الباحثين، دراسة لها وإحاطة بها، فلا تشغلهم المسائل الثانوية أو الخادمة للعلم عن تلك القضايا التي هي صلب العلم، فالاهتمام بهذا المسائل الثانوية يبدو أنه يطغى على دراسة القضايا الأساسية، فلا تلقى حظها من البحث العلمي الوافي. وبذلك لا تكون الدراسة أصولية لأن تياراً جانبياً حول وجهتها إلى جداول فرعية، فنأت عن لجة البحر، ومن ثم لم تهتد إلى الغوص فيه لاقتناص لآلئه، واكتشاف أسرارهِ وسبر أغواره)<sup>46</sup>.

وقد قلل من جهد علماء أصول الفقه المعاصرين في هذا المسعى؛ حيث رأى أنه على الرغم من أن بعض من كتب منهم في علم الأصول (قد تخلوا عن بعض ما ليس من هذا العلم، فإن كثيراً من تلك المسائل العارية ما زالت تتردد في مؤلفات هؤلاء الكتاب، كالحديث عن حروف المعاني، وهل كان الرسول صلى الله عليه وسلم متعبداً بشرعية سابقة، وهل كان عليه الصلاة والسلام وأمه بعد البعثة متعبدين بشرع نبي سابق، وهل الحسن والقبح من الصفات الذاتية للأفعال، بحيث يستقل العقل بإدراكها أولاً، فضلاً عن دراسة النص الشرعي دراسة تاريخية، وليس دراسة أصولية، أي دراسة تكشف عن خصائص هذا النص من حيث منهجه في تقرير الأحكام، والمبادئ العامة التي تحكم الاستنباط منه، فما يكتب عن هذا النص في كتب

الأصول الحديثة أقرب إلى الدراسات القرآنية وعلوم الحديث منه إلى الدراسات الأصولية بمعناها الدقيق)<sup>47</sup> وعلى الرغم من اعتراف بعض الباحثين المعاصرين بأنه لم يعد وراثياً استيعاب علم الأصول بعيداً عن استيعاب مبادئ علم الكلام، فالمباحث التي غدت جزءاً لا يتجزأ من مكونات علم الأصول يتوقف حسن فهمها على التمكن من مبادئ علم الكلام؛ إلا أنه يدعو إلى إعادة صياغة مباحث وموضوعات علم الأصول وتنقيتها من كثير من المباحث الكلامية الصرفة التي لا تنبني عليها فروع فقهية، ولا يحصل على الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه<sup>48</sup>.

بمعنى الاستفادة من المنهج الكلامي وقواعده بدل مقولاته وموضوعاته؛ ومن شأن هذا المسلك حسب الباحث ذاته أن يتيح لنا (اعتماد أدوات الرصد والتحليل في العلوم الاجتماعية المعاصرة ضمن مصادر التقعيد الأصولي بحيث تغدو مصادر القواعد الأصولية: استقرار النصوص، وقوانين اللغة العربية، وقوانين المنطق، وأدوات الرصد والتحليل، وفي هذا تطوير وتجديد ضروري للمنهجية الأصولية التي ما ينبغي لها أن تتوقف عن التطوير والمراجعة، إذ إن توقفها عن ذلك الأمرين يتبعه توقف الفقه عن مواكبة المستجدات، ومواجهتها بالحلول العلمية الناجعة)<sup>49</sup>.

وهي الدعوة التي تتناغم ودعوة علي جمعة الذي يرى أنه (يمكن من خلال نظرية المعرفة الإسلامية؛ والتي ترى أن مصادر المعرفة عند المسلم هي: الوحي والوجود معا... أن نصل إلى ما يمكن أن نسميه "أصول الفقه الحضاري"، والذي بضيف إلى أصول الفقه الموروث الخاص بفهم النص (الوحي) ما يمكن أن يكون أداة لمدارسة الواقع، مستفيدين من كل أنواع المناهج التي استخدمت في الماضي والتحليل في العلوم الاجتماعية والإنسانية بل والكونية من غير أن نتخذ مناهج التلفيق أو التوفيق أو القبول المطلق أو الرفض المطلق أو الانتقاء العشوائي بل تكون الاستفادة بإنشاء أداة يتعلمها المفتي ويتمكن بها من إدراك ذلك الواقع.. وأوسع من ذلك أن يستفاد من أصول الفقه بوصفه منهجاً للعلوم الاجتماعية بعامة)<sup>50</sup>.

**2- الرافضون لدعوة تخليص العلوم المجاورة من علم أصول الفقه:** مقابل من سبق؛ وجد من الباحثين المعاصرين من يرفض هذه الدعوة؛ أعني السعي الحثيث لتخليص علم أصول الفقه عما علق به تاريخياً مما ليس من ماهيته وخصائصه الذاتية؛ لاسيما علم الكلام وعلم المنطق وعلوم اللغة؛ على غرار الأستاذ حميد الوافي وذلك بحجة (إجماع مختلف الدراسات، قديمها وحديثها، على أن العلوم التي تعتبر مؤنلاً للفكر الأصولي عبر تاريخه، هي: علم اللغة العربية، وعلم الحديث، وعلم الكلام والمنطق)<sup>51</sup>.

وقد حاول تبرير رفضه هذا ومقاومته للنزعة التجديدية في هذا المجال بالعودة إلى المعالم المؤسسة لعلمي الأصول والمقاصد وعدم انفكاكها تاريخياً عن تلك المعارف والعلوم؛ فيقول: (وإن طرد القول بإطراح قضايا الكلام، فيه هدم لنظرية المقاصد بكاملها منطلقات ومنهجاً، أما المنطلق فهو ما نص عليه الشاطبي في بداية كتاب المقاصد، ذلك قوله: "ولنقدم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضوع، وهي أن وضع الشرائع، إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل معا. وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً، وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام)<sup>52</sup>. وأما منهجاً، فلأن تحديد طرق إدراك المصالح والمفاسد في الأصل هل يتم بالشرع أم بالعقل والتجارب والعادات، (وذلك أن المصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفة، إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية)<sup>53</sup> وفي هذا السياق، استدلت بقضايا القبح والحسن؛ بل ورتب على هذا الأصل مراجعات لكثير من القواعد التي لها تعلق بهذا الإشكال العلمي. وبهذا النظر نؤسس للرؤية المعرفية التي تحكم القول في التجديد الأصولي بإخلائه من الكلام، وتبيح لنا

القول إنها دعوة لم تستوعب الوظيفة المنهجية للفكر الكلامي في الفكر الأصولي، وقد شدد الغزالي على ذلك بقوله: (فإذاً الكلام هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة؛ إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات)<sup>54</sup>(55).

ثم يضيف قائلاً: (وبالتدقيق في مقاصد الإشكال ومعاقدته يظهر أن مناط الأمر هو بناء المرجعية التشريعية سواء تعلق بالحكم أو بالمقاصد الشرعية، ومدارها على مفهوم الحاكم، وضبط مفهوم الحكم ومستنده، وهو ما يتيح لنا معالجة إشكالات العصر بخصوص ما يدعى بالمرجعية الكونية للحقوق والقوانين الدولية وكونية القيم... غاية الفكر الأصولي في هذا المقام إقامة مسالك المنهجية التشريعية بتعدد مواردها، وتغاير محال اعتبارها، وقد توسل علم الأصول بمعارف وعلوم لبناء أنساق هذا النظر ليبسر عملية فقه الدين بكل مستوياتها. وإذا كان الأصولي قد ولى وجهه شطر تلك العلوم، فهو لم يكنف بالنقل عنها إخلاداً منه إلى الأرض وزعماً أن الاجتهاد فيها ولا معها، ليس بفرض، ولذلك تجاوز مرحلة النقل إلى مرحلة الصياغة النظرية للقواعد الحاكمة، وذلك ببيان محال أعمالها وقيود الأعمال، كما انتقل اجتهاداً منه إلى إبداع نظرات في تلك العلوم تحت ضغط الواقع ومسيب الحاجة غير باغ ولا عاد. وجامع ما وقع إنتاجه، بحسب المقام، نصوغه في مستويين: أولاً: توثيق الدليل ومراتبه، ثانياً: بناء قواعد الفهم، ومقصد الإفهام)<sup>56</sup>. ويأخذ على دعاة التجديد الأصولي بتحبيد ما علق من علوم بعلم الأصول مما ليس منه أنهم لا يقدمون منهجية لهذا الإلقاء أو الإبقاء؛ فيقول: (ولئن كان هذا النظر التجديدي يسعى لتخفيف ذلك الحضور؛ لأنه يثقل على الدارسين، وهو وإن بدا من حيث الظاهر مقبولاً؛ غير أنه نظر لا يقدم رؤية منهجية لهذا الإلقاء أو الإبقاء، ذلك أن نظرة الأصوليين لهذه القضايا اللغوية لم تكن على وزان واحد، ولعلنا نجد في صنيع أبي حامد الغزالي ما نبرهن به على أمرين اثنين هما محل الخلاف. حيث إن معيار الإبقاء أو الإلقاء محكوم في نظرنا بالمرودية العلمية لهذه القضايا، وفي محل ذكرها ومكان تصنيفها. ولذلك نقرر أن الأساس المعرفي لكل قواعد الدلالة مأخذاً من نظرية الوضع والاستعمال، وهما أبرز قضايا المقدمات اللغوية)<sup>57</sup>.

لكن هذا الرفض وما رافقه من حجج ومحاولة الركون لما فعله الأقدمون لتبرير التماذي في خلط علم أصول الفقه بغيره من العلوم فيه نظر؛ ذلك أن القدامى كانوا مدركين لهذا الإشكال الذي طرحه، وأنه يعتم صفاء علم الأصول ولم يسلكوا مسلك العشو عنه بل تصدوا لمعالجته؛ فشرعوا - كما رأينا - في التنبيه على ذلك في مصنفاتهم؛ فرسموا لكل علم حدوده وبيّنوا أوجه الاستفادة من العلوم المجاورة دون أن تطفى أو تهيمن أو تدرج في موضوعات علم الأصول؛ .

فقال السبكي: (فإن قلت: قد عظمت أصول الفقه وهل هو إلا نبذ جمعت من علوم متفرقة نبذة من النحو وهي الكلام في معاني الحروف التي يحتاج إليها الفقيه والكلام في الاستفتاء وما أشبه ذلك ونبذة من علم الكلام وهي الكلام في الحسن والقبیح والكلام في الحكم الشرعي وأقسامه وبعض الكلام في النسخ وأفعاله ونحو ذلك ونبذة من اللغة وهي الكلام في معنى الأمر والنهي وصيغ العموم والمجمل والمبين والمطلق والمقيد وما أشبه ذلك ونبذة من علم الحديث وهي الكلام في الأخبار والعارف بهذه العلوم لا يحتاج إلى أصول الفقه في الإحاطة بها؛ فلم يبق من أصول الفقه إلا الكلام في الإجماع وهو من أصول الدين أيضاً وبعض الكلام في القياس والتعارض مما يستقل به الفقيه فصارت فائدة الأصول بالذات قليلة جداً بحيث لو جرد الذي ينفرد به ما كان إلا شيئاً يسيراً)<sup>58</sup>.

ليجيب الإمام السبكي عن هذا الإشكال الذي طرحه بقوله: (قلت: ليس كذلك فإن الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون فإن كلام العرب متسع جداً والنظر فيه



منتشعب فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصول واستقراء زائد على استقراء اللغوي مثاله ودلالة صيغة "أفعل" على الوجوب" ولا تفعل" على التحريم وكون" كل وإخوتها للعموم "يوما أشبه ذلك مما ذكر السائل أنه من اللغة لو فتشت كتب اللغة لم تجد فيها شفاء في ذلك ولا تعرضا لما ذكره الأصوليون، وكذلك كتب النحو لو طلبت معنى الاستثناء وأن الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعد الحكم، ونحو ذلك من الدقائق التي تعرض لها الأصوليون وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعة النحو فهذا ونحوه مما تكفل به أصول الفقه ولا ينكر أن له استمدادا من تلك العلوم ولكن تلك الأشياء التي استمدها منها لم تذكر فيه بالذات بل بالعرض والمذكور فيه بالذات ما أشرنا إليه مما لا يوجد إلا فيه ولا يصل إلى فهمها إلى من يلتفت به)<sup>59</sup>.

ويقول التفتازاني (ت: 793هـ) في شرحه لحد علم أصول الفقه: (أَيُّ الْعِلْمِ بِالْفَضَائِلِ الْكُلِّيَّةِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى الْفَقْهِ تَوْصُّلاً قَرِيباً... وَإِنَّمَا قُلْنَا تَوْصُّلاً قَرِيباً اخْتِرَازاً عَنِ الْمَبَادِي كَالْعَرَبِيَّةِ وَالْكَلامِ وَإِنَّمَا قُلْنَا عَلَى وَجْهِ النَّحْقِيقِ اخْتِرَازاً عَنِ عِلْمِ الْخِلَافِ وَالْجَدَلِ فَإِنَّهُ وَإِنْ اشْتَمَلَ عَلَى الْقَوَاعِدِ الْمُوصَّلَةِ إِلَى مَسَائِلِ الْفَقْهِ لَكِنْ لَا عَلَى وَجْهِ النَّحْقِيقِ، بَلْ الْغَرَضُ مِنْهُ الْإِزَامُ الْخَصْمِ..)<sup>60</sup>.

فقد كان هؤلاء الأصوليون مدركين للحدود الدقيقة الفاصلة بين علم أصول الفقه وباقي العلوم، وحريصين على بيان ذلك درءاً لأي التباس أو خلط؛ فلا يعني حضور بعض مسائل الكلام في مصنفاتهم الأصولية أن علم الكلام يتماهى وعلم الأصول أو يمتزج به.

وما أورده من كلام الإمامين الشاطبي والغزالي لتبرير رفضه الدعوة إلى تخليص علم الأصول من علم الكلام لا ينهض حجة له؛ لأن هذين الإمامين نبها لهذا الخلط الحادث كما يظهر من كلامهما الذي نقلناه عنهما سابقاً؛ بل إن النصين اللذين أوردهما عنهما يكشفان أنهما مدركان لهذا الخلط؛ فيقول الشاطبي، بعد عرضه لمقصد وضع الشرائع، من حيث كونها (وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معا)<sup>61</sup>. (وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً، وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام)<sup>62</sup>؛ فلو كان علم أصول الفقه ممزوجاً بعلم الكلام لأقام البرهان على ذلك منه؛ لكنه تجاوز ذلك وراح يقيم حججا بالاستقراء من النصوص الشرعية على مقاصد الشريعة في مراتبها الضرورية والحاجية والتحسينية ومشمولات كل مرتبة؛ بمنهج أصولي بعيد عن علم الكلام، وبالتالي فلن يؤدي تحييد علم الكلام عن علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة إلى تهديم هذه الأخيرة؛ نظير ذلك قول علماء أصول الفقه إن الكتاب حجة ودليل حججته الإعجاز؛ ف (وإعجاز القرآن الكريم، وهو الدليل الجازم على كون القرآن الكريم من كلام الله تعالى)<sup>63</sup>، والإعجاز قضية كلامية، فلو سايرنا هذا الباحث في تخريجاته لأفضى بنا القول إلى تهديم علم الأصول؛ لأنه استند لقضية كلامية في أهم وأعلى أصل فيه للاستنباط؛ لكن ليس الأمر كذلك، فلم يقل به أحد؛ لأن علم الأصول قواعد للاستنباط.

بل إن حميد الوافي نفسه يعترف في موضع آخر من مقالاته أن التعليل ليس قضية كلامية بعد أن أكد هنا أنها قضية كلامية، يهدد تحييد علم الكلام الذي نشأت في كنفه، عن علم الأصول نظرية المقاصد برمتها تهديداً وجودياً! فيقول: (وإذا أنكرنا التعليل بهذا التصور انهارت النظرية المقاصدية بكاملها، فإن... يكون السؤال: هل بالفعل التعليل حقيقة نشأته كلامية، أم نشأته في فقه الشريعة أصلاً؟ هذا محل للمراجعة والنظر، وأتصور أنه من محل المراجعة، هي قضية شرعية قبل أن تكون كلامية؛ لأنها مستمدة من هدي النبي صلى الله عليه وسلم، ومن تعليل القرآن نفسه لكثير من الظواهر، وهذا الذي عمد إليه الشاطبي في نظريته للمصلحة أو المقاصد حين رد على الرازي الذي أنكر التعليل... بالاستقراء التام من نصوص الشريعة، على أن الله

تعالى علل أصل الخلق، خلق السموات والأرض، خلق الإنسان بعثة الرسل، وتعليل التكليفات، كلها تعليل في القرآن، فلا علاقة لذلك بالكلام بهذا المعنى فتكون الحدود واضحة<sup>64</sup>.

بل إنه ذهب أبعد من ذلك حين أعطى تبريرا علميا لعلماء أصول الفقه، حين ناقشوا مسألة التحسين والتقييح وهي نظرية كلامية؛ حيث يرى أنهم (كانوا يدافعون بذلك عن صفاء المرجعية التشريعية، لمن الحكم للعقل أم للشرع؟ ورأى أنه يمكن الاستقادة من مسلك الأصوليين هذا ونطور هذا النظر اليوم، لمن الحكم للشرع أم للكونية القانونية الدولية أو للنظم العالمية؟ بمبدأ التحسين والتقييح الذي ناقش به علماءنا الفكر الغازي، يمكن إذا فهمنا اليوم عمق المنهجية فيه أن نجيب على الفكر الوافد)<sup>65</sup>، وكذلك قلل من حضور المنطق في الكتب المؤسسة لعلم أصول الفقه، وبرأ المتقدمين من خلطه بعلم أصول الفقه؛ فقال: (الأصوليون الذين أدخلوا مبدأ المطابقة والتضمن والالتزام، هم الذين أدخلوا المنطق إلى الأصول، وكان ذلك مع المتأخرين من أمثال الرازي والآمدي ومن جاء بعدهما، لكن الغزالي والجويني والشيرازي وابن السمعاني، هؤلاء الفئة من المتقدمين ما كان حضور المنطق بهذه الصورة في الاستدلال من الخطاب الشرعي حاضرا معهم)<sup>66</sup>.

وعلى الرغم من أن ما قاله هنا فيه نظر؛ لأن علوم المنطق - كما رأينا سابقا - دخلت باكرا في مصنفات علم أصول الفقه مع المتقدمين منذ النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، مع عبد الجبار المعتزلي وأبي بكر الباقلاني وأبي الحسين البصري والجويني وأبي حامد الغزالي؛ قبل الرازي، والآمدي الذين سارا على درب نفسه؛ إلا أنه إقرار منه بأن علوم المنطق باعتبارها علوما مقترضة لعلم أصول الفقه ليست ضرورية له؛ فقد تأسس هذا العلم - من وجهة نظره - بمنأى عنها؛ فلو كانت ضرورية له كما ادعى في غير هذا الموضوع لما نشأ أصلا إلا بالامتزاج معه.

وكذلك لا يفرض القول بأن القرآن والشعر الجاهلي حجة في الشواهد اللغوية؛ لأنها جزء من قواعد النحو والصرف؛ فاللغة العربية وعاء لكل العلوم يستمد منه أصحاب كل علم ما يخدم علمهم على مستوى فقه اللغة وقواعد النحو، فإن استمد منها أصبغ على ما أخذ قواعد علمه؛ على مستوى الوضع والاصطلاح والاستعمال؛ وبالتالي لا يتأتى القول بأن هذه اللغة جزء من هذا العلم؛ وإلا أضحت اللغة العربية علما تتجاذب نسبه كل العلوم؛ لاسيما علوم التفسير والحديث والكلام وغيرها؛ لأن كل هذه العلوم وغيرها تستقي منها، فليس معنى استمداد علم أصول الفقه من اللغة العربية أنها جزء منه وأن مبادئها ينبغي أن تدرج أو تبقى مدرجة على مستوى موضوع درسه.

وقد وضع الشاطبي قاعدة جلييلة في تمييز الدخيل عن علم أصول الفقه؛ فقال: (فَلَيْسَ كُلُّ مَا يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ الْفِقْهُ يُعَدُّ مِنْ أَصُولِهِ، وَإِنَّمَا اللَّازِمُ أَنَّ كُلَّ أَصْلٍ يُضَافُ إِلَى الْفِقْهِ لَا يَنْبَنِي عَلَيْهِ فِقْهُ؛ فَلَيْسَ بِأَصْلٍ لَهُ. وَعَلَى هَذَا يَخْرُجُ عَنْ أَصُولِ الْفِقْهِ كَثِيرٌ مِنَ الْمَسَائِلِ الَّتِي تَكَلَّمَ عَلَيْهَا الْمُتَأَخَّرُونَ وَأَدْخَلُوهَا فِيهَا؛ كَمَسْأَلَةِ ابْتِدَاءِ الْوَضْعِ، وَمَسْأَلَةِ الْإِبَاحَةِ هَلْ هِيَ تَكْلِيفٌ أَمْ لَا، وَمَسْأَلَةِ أَمْرِ الْمَعْدُومِ، وَمَسْأَلَةِ هَلْ كَانَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مُتَعَبِّدًا بِشَرْعٍ أَمْ لَا، وَمَسْأَلَةِ لَا تَكْلِيفَ إِلَّا بِفِعْلٍ، كَمَا أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُعَدَّ مِنْهَا مَا لَيْسَ مِنْهَا، ثُمَّ الْبَحْثُ فِيهِ فِي عِلْمِهِ وَإِنْ أَنْبَنَى عَلَيْهِ الْفِقْهُ؛ كَفُصُولِ كَثِيرَةٍ مِنَ النَّحْوِ، نَحْوَ مَعَانِي الْحُرُوفِ، وَتَقَاسِيمِ الْأَسْمِ وَالْفِعْلِ وَالْحَرْفِ، وَالْكَلَامِ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ، وَعَلَى الْمُشْتَرَكِ وَالْمُتْرَادِفِ، وَالْمُشْتَقِّ، وَشِبْهِ ذَلِكَ)<sup>67</sup>.

وكذلك ما نقله عن الغزالي من قوله: (الكلام هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة؛ إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات)<sup>68</sup>، لا يستقيم له دليلا عما

يقول؛ لأن كون علم أصول الفقه جزئياً بالنسبة للكلام لا يعني انضوائه تحته أو مزاحاً له به؛ لأن كل العلوم الدينية من تفسير وحديث وأخلاق وغيرها تعد جزئية بمفهوم قول الغزالي، فلو مزجنا هذا العلم بها لما بقي لها معنى في فلك العلوم والمعارف، وقد رأينا سابقاً أن الغزالي نفسه يحذر من اجترار الكلام إلى علم أصول الفقه؛ لأنه مدرك للحدود الدقيقة الفاصلة بين العلمين؛ ولو أن حميد الوافي نقل نص الغزالي كاملاً ولم يكتف بمقدمته التي حاول من خلالها تبرير ما ذهب إليه، لأكتشف أن الغزالي نفسه نبه لما قد يشكل من قوله، وأزاله بتفسير واضح جلي فقال عقب مقدمته تلك: (فَإِنْ قِيلَ: فَلَيْكُنْ مِنْ شَرْطِ الْأُصُولِيِّ وَالْفَقِيهِ وَالْمُفَسِّرِ وَالْمُحَدِّثِ أَنْ يَكُونَ قَدْ حَصَلَ عِلْمُ الْكَلَامِ لِأَنَّهُ قَبْلَ الْفَرَاغِ مِنَ الْكَلْبِيِّ الْأَعْلَى كَيْفَ يُمَكِّنُهُ النَّزُولُ إِلَى الْجُزْئِيِّ الْأَسْفَلِ؟ فُلْنَا: لَيْسَ ذَلِكَ شَرْطًا فِي كَوْنِهِ أُصُولِيًّا وَفَقِيهًا وَمُفَسِّرًا وَمُحَدِّثًا وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ شَرْطًا فِي كَوْنِهِ عَالِمًا مُطْلَقًا مَلِيًّا بِالْعُلُومِ الدِّينِيَّةِ، وَذَلِكَ أَنَّهُ مَا مِنْ عِلْمٍ مِنَ الْعُلُومِ الْجُزْئِيَّةِ إِلَّا وَلَهُ مَبَادٍ تُؤَخِّدُ مُسَلِّمَةً بِالتَّقْلِيدِ فِي ذَلِكَ الْعِلْمِ وَيُطَلَّبُ بَرْهَانٌ تُبَوِّئُهَا فِي عِلْمٍ آخَرَ. فَالْفَقِيهَةُ يَنْظُرُ فِي نِسْبَةِ فِعْلِ الْمُكَلِّفِ إِلَى خُطَابِ الشَّرْعِ فِي أَمْرِهِ وَنَهْيِهِ وَلَيْسَ عَلَيْهِ إِقَامَةُ الْبُرْهَانِ عَلَى اثْبَاتِ الْأَفْعَالِ الْإِخْتِيَارِيَّاتِ لِلْمُكَلَّفِينَ فَهَذَا أَنْكَرَتِ الْجُبْرِيَّةُ فِعْلَ الْإِنْسَانِ وَأَنْكَرَتِ طَائِفَةٌ وَجُودَ الْأَعْرَاضِ وَالْفِعْلُ عَرَضٌ. وَلَا عَلَى الْفَقِيهِ إِقَامَةُ الْبُرْهَانِ عَلَى ثُبُوتِ خُطَابِ الشَّرْعِ وَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَلَامًا قَائِمًا بِنَفْسِهِ هُوَ أَمْرٌ وَنَهْيٌ، وَلَكِنْ يَأْخُذُ ثُبُوتَ الْخُطَابِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَثُبُوتَ الْفِعْلِ مِنَ الْمُكَلِّفِ عَلَى سَبِيلِ التَّقْلِيدِ وَيَنْظُرُ فِي نِسْبَةِ الْفِعْلِ إِلَى الْخُطَابِ فَيَكُونُ قَدْ قَامَ بِمُنْتَهَى عِلْمِهِ. وَكَذَلِكَ الْأُصُولِيُّ يَأْخُذُ بِالتَّقْلِيدِ مِنَ الْمُتَكَلِّمِ أَنَّ قَوْلَ الرَّسُولِ حُجَّةٌ وَدَلِيلٌ وَاجِبُ الصِّدْقِ، ثُمَّ يَنْظُرُ فِي وُجُوهِ دَلَالَتِهِ وَشُرُوطِ صِحَّتِهِ. فَكُلُّ عَالِمٍ يَعْلَمُ مِنَ الْعُلُومِ الْجُزْئِيَّةِ فَإِنَّهُ مُقَلِّدٌ لَا مَحَالَةَ فِي مَبَادِي عِلْمِهِ إِلَى أَنْ يَتَرَقَّى إِلَى الْعِلْمِ الْأَعْلَى فَيَكُونُ قَدْ جَاوَزَ عِلْمَهُ إِلَى عِلْمٍ آخَرَ)<sup>69</sup>، فبهذا البيان ينتفي ما يُزعم أنه ارتباط حتمي بين علم أصول الفقه وعلم الكلام؛ فليس من شرط الأصولي والفقهاء الإمام بعلم الكلام أو ربط منهجه الأصولي به؛ بل تربطه به علاقة تكامل وليست علاقة اختلاط، فهو يبين أن علم الكلام تكفل بإثبات مبادئ كل العلوم الدينية، ويفند في الآن نفسه ضرورة هذا العلم لكل صاحب علم من العلوم الدينية رغم كونه جزئية بالنسبة لعلم الكلام الكلي. والخلاصة إن علم الأصول - كما يقول - وإن كان يبتغي من تلك العلوم إقامة أسسه العلمية المعرفية والمنهجية؛ لصياغة قواعده في ضبط عملية فقه للدين، على مستوى بناء المرجعية والتأصيل للمنهجية التشريعية<sup>70</sup>؛ إلا أنه ليس كل ما يفتقر إليه الفقه يُعد من أصوله، وإنما اللازم أن كل أصل يُضاف إلى الفقه لا ينبغي عليه فقه؛ فليس بأصل له. -كما قال الشاطبي<sup>71</sup>؛ وبخلاف ما يدعيه فإن المجددين عبر العصور كانت لهم رؤية منهجية لهذا الإلقاء أو الإبقاء.

ويبدو أن الباحث هو من لم يستوعب الإشكال جيداً؛ لأن القضية هنا قضية تكامل للعلوم ومجاورة لبعضها البعض، وليست قضية تداخل حد الامتزاج؛ وتكامل العلوم أمر يكاد يسلم به جميع أصحاب العلوم والمعارف؛ لأن كل علم يستمد من الآخر مبادئ وقواعد ومفاهيم ثم يقوم بتبنيها في بيئته، وتغدو من اصطلاحاته، وتقطع صلتها مع بيئتها الأولى؛ فيقول الريسوني: (علم أصول الفقه استفاد من عدة علوم سبقته ومن علوم أخرى؛ واكتبته، ويمكن أن يستفيد حتى من علوم حديثة في هذا العصر، والحقيقة أن الاستفادة المتبادلة واقعة بين جميع العلوم وخاصة تلك التي يكون بينها تداخل وتقارب، والعلوم الشرعية كلها بينها تداخل وتقارب، ولذلك فهي مستفيد بعضها من بعض، ومكمل بعضها لبعض؛ لكن مع احتفاظ كل علم مضموناً ومنهجاً ومقصداً، فما يشكو منه الشاكون ليس مجرد الاستمداد الأصولي من علم الكلام أو من علم المنطق، أو حتى من الفلسفة، بل هو الإفراط والإغراق في ذلك، وهو استمداد ما لا يضر ولا ينفع، أو ما يضر ولا ينفع، وكل ذلك على حساب علم الأصول الحقيقي ووظائفه الفعلية... وفي جميع الأحوال فإن

الاقتناس والاستمداد بين العلوم لا يمكن إلا أن يكون مشروعاً ومفيداً مطلوباً، لاسيما إذا كان بشكل محدود ومنتهى، بحيث لا يغير من طبيعة العلم المنقول إليه، ولا يطمس معالمه ولا ينافي منهجه ومقصده... وفهم الإشكال وتصحيح الوضع.. لا بد من التمييز الواضح بين طبيعة علم أصول الفقه من جهة، وطبيعة علم الكلام وما يتصل به من فلسفة ومنطق من جهة أخرى، وببساطة يمكن القول: إن علم أصول الفقه من علوم الأرض ومن علوم السير على الأرض والضرب في الأرض، ولذلك فهو مرتبط بعلم الفقه ومتكامل معه، فقط هو يهتم بالقواعد والمجملات والكليات وشقيقه الفقه يهتم بالجزئيات والفروع والتطبيقات، أما علم الكلام فمن علوم السماء، ومن علوم التحليق في السماء، ومن علوم التفكير والتأمل والتخيل، بكلمة مختصرة علم أصول الفقه يمشي على قدمين وعلم الكلام يطير بجناحين<sup>72</sup>.

فتكامل العلوم لا يلغي الحدود الفاصلة؛ بينما يشوش تداخلها وامتزاجها الأذهان ويخلط المعارف؛ فقد يُتوسل علم ما بعلم آخر مجاور له لبناء منهجه ورسم معالمه؛ لكنه سرعان ما يتميز عنه ويبين بموضوعه الذي لا يشاركه فيه غيره؛ ومعلوم من نظريات المعرفة أن موضوع كل علم هو ما يبحث فيه ويميزه عن غيره، ومن هنا تميزت موضوعات علم أصول الفقه عن علم الكلام وعلم الحديث وعلم اللغة وعلم التفسير، وإن استفاد منها الأصولي في بناء منهجه، كما استفادت علوم الطب من علوم الطبيعية والبيولوجيا، واستفادت علوم المادة من الحساب والرياضيات، كما استفاد منها الإعلام الآلي، دون أن يدعي أحد أن هذه العلوم مختلطة؛ بل هي علوم تكاملت فيما بينها، وقد سمح تواطؤ العلماء منذ القدم على قبول التكامل دون التداخل بميلاد علوم من علوم وتفرعها عنها واستقلالها بموضوعها ومنهجها وقواعدها، بينما لم تكن تظفر بهذا التطور في بيئة علمية متداخلة تنوب فيها العلوم في بوتقة واحدة دون أن تتميز أو تتحدد حدودها. فدعوة علماء أصول الفقه المحدثين والمعاصرين وسلفهم الأقدمين إنما هي دعوة لدرء الاختلاط المتوهم وليست لدرء التكامل المعرفي.

ومن خلال ما سبق يتضح أن مبررات رفض الباحث حميد الوافي لمسعى الأصوليين لتجريد علم أصول الفقه مما علق به من علوم، قد أسقطها هو بنفسه؛ ولم تكن محاولته لوقفها إلا ضرباً من ضروب التسرع الذي أوقعه في جملة تناقضات؛ بسبب نقص الدقة العلمية والتحقيق العميق في الإشكال وتاريخ العلوم الشرعية؛ لاسيما تاريخ علم أصول الفقه وعلاقته بغيره من العلوم.

وقد بلغ به الأمر إلى الدعوة لإلغاء الأدلة التبعية المختلف فيها نهائياً؛ لأنها من منظوره ليست أدلة أصلاً؛ بل دعا إلى وقف القول بدليل الإجماع؛ لأنه في نظره إما ناقل للدليل أو متضمن في الدليل، ونفى صفة الدليل أيضاً عن القياس لأنه ليس لا يرتقي إلى ذلك في نظره، ودعا إلى إلحاقه بدلالات الألفاظ، والإبقاء فقط على مرجعية الكتاب والسنة<sup>73</sup>! لينسف بذلك جهد أزيد من ألف ومائتي عام من التأسيس والإثراء والإضافة والتوسيع والنقد، قام به علماء أصول الفقه منذ عهد الشافعي إلى العصر الحديث؛ من الذين رأوا حتمية وجود أدلة احتياطية فرضها تطور أمور الناس وتوسع ما أحدثوا، مقابل محدودية النصوص الشرعية التي انتهى تدفقها منذ انقطاع الوحي، فوضعوا -على اختلاف بينهم- العرف والاستصحاب والاستصلاح والاستحسان وسد الذريعة وعمل أهل المدينة ومراعاة الخلاف والاحتياط وقول الصحابي وغيرها من الأدلة الاحتياطية التبعية، وحرصوا على التأصيل لكل دليل من المنقول والمعقول؛ حتى لا تكون ضرباً من ضروب اتباع الهوى، فشكل عملهم تراكماً علمياً استوى بموجبه علم أصول الفقه على سوقه، وأضحى من أعظم العلوم الشرعية التي حفظت الشريعة وأثرت إيجابياً في الفكر الإسلامي قديمه وحديثه، وعصمت الاجتهاد من الزلل؛ بل إنه وبهذا الفهم الذي أوردناه لن يكون هناك مانع -خلاف

ما يتخوف منه الباحث- من الاستفادة من علوم العصر ومناهجه في الدرس الأصولي والمقاصدي، ومن كل ما يحقق المصلحة الشرعية ولا يصادم أحكام الشريعة، سواء ما تعلق منها بما يفرزه الواقع المعيش، أو ما تتفق عليه الأمم، وتستقيه من تراكم خبراتها وتجاربها التاريخية، تحقيقاً للعدل والسلم واحترام كرامة الإنسان وحقوقه.

#### خاتمة:

بعد أن تعرضنا لأثر العلوم المجاورة في علم أصول الفقه وجهود علماء الأصول في تحييدها بدراسة استقرائية تحليلية نقدية في ضوء الرؤى التجديدية، نخلص إلى النتائج والتوصيات الآتية:  
أولاً- إن العلوم المجاورة لعلم أصول الفقه دخلت باكراً للدرس الأصولي في المصنفات التأسيسية الأولى لهذا العلم، لاسيما علم الكلام وعلوم اللغة وعلوم الحديث وعلوم المنطق؛ وهي على درجات متفاوتة في نسبة التأثير ومجاله؛ حتى كانت لها آثار إيجابية في خدمة هذا العلم وتقوية مناهجه وقواعده، وأخرى سلبية في حشو هذا العلم بما ليس منه وبما لا يخدمه.

ثانياً- علاوة على العامل الذاتي المتعلق بشخصية المصنفين في هذا العلم، من الذين أدرجوا معارفهم المسبقة عن بعض العلوم والفنون، في علم أصول الفقه؛ فإن هناك أسباباً موضوعية فرضت على علماء أصول الفقه الاستمداد من العلوم المجاورة لخدمة هذا العلم وتطويره؛ حتى يستوي على سوقه، ويغدو قادراً على الإسهام بشكل أكثر فاعلية في دوره المنوط به في عملية الاستنباط وحفظ الشريعة والذود عنها، في خضم المناقشات الكلامية والفقهية المذهبية والسياسية، التي واكبت تدوين وتطور هذا العلم؛ فلم يكن الاستمداد ترفاً فكرياً؛ بل كان مشروعاً علمياً ضرورياً؛ ولنا أن نتساءل عن أي طريق كان سيسلكه هذا العلم، وأي مستوى سيبلغه لو لم يقبض الله تعالى له أولئك العلماء الموسوعيين الكبار الذين جمعوا بين علوم النقل وعلوم العقل ووظفوها في خدمته؛ حتى غدا أعظم العلوم الإسلامية منهجاً وقواعد؛ وأكثرها صموداً عبر القرون؟

ثالثاً- قد يكون من آثار علم الكلام في علم أصول الفقه تسمية العلم ذاته؛ حيث يبدو وكأنه محاكاة لكتب ألفت بهذا الشكل في ميدان علم الكلام؛ فيكون أصول الفقه أو أصول الشريعة، مقابلاً لأصول الدين، أو أصول الاعتقاد، فنجد مثلاً كتاب: الإبانة في أصول الديانة للأشعري (ت 342هـ)، وكتاب الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ت 359هـ)، قبل أن تظهر كتب أصول الفقه التي تحاكي هذا النموذج على غرار كتاب العمدة للقاضي عبد الجبار وشرحه المعتمد لمحمد بن علي البصري المعتزلي (ت 436هـ)، وكتاب التقريب والإرشاد في أصول الفقه لأبي بكر الباقلاني (ت 403هـ)، وهو صاحب كتاب التمهيد في أصول الدين، والقاضيان عبد الجبار وأبو بكر الباقلاني هما العمدة في علم أصول الفقه ورؤوس مذهبهما كما قيل قديماً، اللذين كانت لهما آثار مباشرة على مسيرة هذا العلم، وكانا من أبرز من أسهم في التدوين على طريقة المتكلمين، كما نجد فيما بعد كتاب اللمع في أصول الفقه لإبراهيم بن علي للشيرازي (ت 476هـ)، والتبصرة في أصول الفقه له أيضاً، والبرهان في أصول الفقه للجويني والمستصفي في أصول الفقه للغزالي، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم والإحكام في أصول الأحكام للأمدى وغيرها، وكلها تحاكي أصول الدين؛ بينما لم تحمل الرسالة للشافعي عبارة أصول الفقه.

رابعاً- إن إقدام العلماء القدامى على الاستمداد من العلوم المجاورة لا يبرر الإبقاء على كل ما أدرجوه من القضايا والمسائل في صلب الدرس الأصولي؛ بل ينبغي التنقيح لتخليصه مما لا علاقة له مباشرة بموضوعه ودوره؛ فمشروع الاستمداد مشروع تاريخي أثر سلبي وإيجاباً في مسيرة العلم، ومن مقتضيات

التجديد والتطوير إعادة التنقيح. وقد نبه إلى ذلك الكثير من علماء أصول الفقه الأقدمون باكراً؛ حين دعوا إلى ضرورة تحييد علم الكلام وعلوم اللغة عن علم أصول الفقه؛ لأن هذه العلوم وإن استمدت منها علم الأصول بعض قواعده إلا أنها تبقى متميزة عنه بموضوعها وغايتها، واستمداده منها لا يعني ذوبانها فيه؛ لأن هذا مجرد ضرب من ضروب التكامل بين العلوم، وبهذه الدعوة التي نادوا بها، ونادى بها الكثير من المعاصرين، سيتخلص علم أصول الفقه من الكثير من المسائل التي أوغل فيها الأصوليون كثيراً دون أن تكون لها ثمرة فقهية، وكان حرياً بهم تركها لأصحاب تلك العلوم للنظر فيها تأصيلاً وتحليلاً ونقداً.

**خامساً-** لكن ينبغي التنكير هنا بأن ما استمده علماء أصول الفقه من العلوم المجاورة وكان خادماً مباشراً لعلم أصول الفقه، لم يعد ينتمي إلى حقله السابق بل أضحي جزءاً من هذا العلم منضوياً تحت موضوعاته ومناهجه وقواعده؛ بعد أن تمت تبيئته اصطلاحاً وموضوعاً، ولذلك لا معنى للقول بأن التجديد يطوله؛ لكن تناول الأصولي لتلك الموضوعات يختلف عن غيره من العلماء في ذلك العلم؛ لاسيما وأن علم أصول الفقه في جوهره وماهيته لا ينتمي لا إلى العلوم النظرية ولا إلى العلوم العملية بل هو مجرد قواعد وضوابط ومناهج وطرق استنباط؛ ينضوي تحت علوم الآلة، بخلاف غيره من العلوم التي تنضوي عادة تحت العلم النظري أو العلم العملي، كما هو الحال بالنسبة لعلم الكلام والفقه.

لذلك سيظل عالم الأصول يدرس دلالات الألفاظ؛ وهي في أصلها مستمدة من علوم اللغة؛ لكن تناوله لها يختلف كلية على مستوى المفهوم والنسق المعرفي والمساحة الدلالية والمقتضى عما يتناوله عالم اللغة؛ فهما وتوظيفاً ومقتضى، فالألفاظ: الأمر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والنص والظاهر والمؤول، والإشارة والعبارة، والمفهوم والمنطوق؛ والمجمل والمشترك، والمترادف، والحقيقة والمجاز، والشرط والوصف، والحكم وغيرها؛ باعتبارها مصطلحات أصولية، دلالات ومقتضيات؛ تختلف عن دلالاتها في اللغة العربية ومقتضياتها في نسقها المعرفي؛ لكن ينبغي أن ينأى بدرسه الأصولي عن موضوع نشأة اللغات والقياس اللغوي والكثير من الحروف والمعاني والأصوات التي لا تخدمه في شيء.

ويظل الأصولي أيضاً يدرس موضوع العقل لا باعتباره الكلامي الفلسفي؛ بل باعتبار كونه مصدراً للحكم الشرعي من عدمه عند استصحاب الحال؛ لكنه سيتجرد عن موضوعات التحسين والتقبيح قبل ورود الشرع وعن مسائل الحاكمية والولاء ومسألة الحسن والقبح، وشكر المنعم، ومشئئة الله وإرادته، ومعرفة الله، واجبة شرعاً وقيل عقلاً، وفعل الله وأمره لعله وحكمة أو بهما، والأعيان المنتفع بها قبل الشرع، وهل خلا وقت من شرع؟، وموضوع الإلهام؛ هل هو طريق شرعي؟، وغيرها مما مجاله علم الكلام كما رأينا. وهذا أمر يمكن تحديده من قبل مؤسسات علمية جماعية لا تهون فتدخل في علم الأصول ما ليس منه، ولا تهول فتخرج منه ما هو منه.

والأمر نفسه ينطبق على القضايا المنطقية المتعلقة بالمنهج؛ ففي ضوئها سيظل الأصولي يدرس حدود الألفاظ وماهيته، ويمارس القياس ويرتب المقدمات ويبني اللاحق منها على السابق، لكن لا باعتبار أن هذه مناهج وقضايا منطقية صرفة؛ بل باعتبارها قواعد من علم أصول الفقه، أخذ العلماء أصولها الأولى ثم طوّروها ووطّئوها في حقله، وأضحت من ماهيته؛ لكن مقتضيات الصرامة العلمية تفرض الفصل الدقيق بين حدود كل علم؛ لذلك ينبغي أن لا تدرج كل قضايا المنطق في علم أصول الفقه؛ فمن رام تعلمها فله ذلك؛ لكن باعتبارها مستقلة عنه، وليس باعتبارها جزءاً من ماهيته.

كما ينسحب هذا على علوم الحديث؛ حيث سيظل الأصولي يدرس الأخبار باعتبارها مصدرا للتشريع ويعرف الصحيح من السقيم؛ لكن تقتضي الصرامة العلمية عدم الإبقاء على موضوعات الجرح والتعديل ومراتب الرواية وأحوال الرواة في صلب الدرس الأصولي؛ لأن لهذه الموضوعات علمها الذي استقل بها. **سادسا-** يرفض بعض الباحثين المعاصرين دعوة المجددين لتحديد ما علق بأصول الفقه تاريخيا من علوم؛ بحجة أن هذه العلوم ضرورية لعلم الأصول وبها استوى على سوقه، فلا يمكن الاستغناء عنها نظريا ومعرفيا؛ لكن الحقيقة غير ذلك؛ لأن ما وقع تاريخيا مجرد تكامل للعلوم وليس امتزاجا، بدليل أن المؤسسين الأوائل لعلم الأصول نبهوا إلى ما وقع من تداخل غير مبرر وغير مغل، ولا أدل على ذلك من أن الذين قاموا بتحديد علم الأصول عن تلك المسائل قديما وحديثا لم يؤثر إجراؤهم على علم الأصول منهجيا ونظريا، بل أسهموا في تيسيره وتمييزه.

**سابعا-** إن معالم التجديد الأصولي من هذه الزاوية يمكن استثمارها حديثا في التجديد الأصولي الذي يرومه الكثير من علماء الفقه وأصوله المعاصرون، وفي الدرس الأصولي الأكاديمي، وذلك من خلال: (أولاً): استمرار عملية تخليص علم أصول الفقه من العلوم والمسائل التي واكبت نشأته تاريخيا وعلقت به، فلا يؤخذ منها إلا ما هو من صلب هذا العلم الخادم لمسائله، وذلك في مسائل علوم اللغة وعلم الكلام والمنطق وعلوم الحديث.

**ثامنا-** الاستفادة من طرق وضوابط الاستمداد التاريخي ومناهجه التي سلكها القدامى لخدمة علم أصول الفقه وتطويره في الاستمداد من علوم العصر ومناهجه لخدمة هذا العلم وتطويره وتجديده، والحفاظ على نبضه خادما للشريعة منافحا عنها، ومستجيبا لكل نوازل العصر ومسائله الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والإعلامية والثقافية وغيرها.

## قائمة المصادر والمراجع

### الكتب

- 1- إبراهيم بن عبد الله بورشاشن الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 2010م.
- 2- الأمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي، الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، دار المکتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان، د.ت.
- 3- أحمد الريسوني، علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، دار المقاصد للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ط1، 1438هـ/2017م،
- 4- أحمد بن عبد السلام الريسوني وآخرون، التجديد الأصولي - نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1435هـ/2014م.
- 5- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، د.ت.
- 6- تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج (منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي)، دار الكتب العلمية، بيروت 1416هـ- 1995م
- 7- الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الملقب بإمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1418 هـ - 1997 م
- 8- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المستصفي من علم أصول الفقه، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ - 1993م.
- 9- خالد عبد اللطيف محمد نور عبد الله، مسائل أصول الدين المبحوثة في أصول الفقه، عرض ونقد على ضوء الكتاب والسنة، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، رقم الإصدار، ط1، 1426هـ.
- 10- سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، سعد مكتبة صبيح بمصر، د.ط، د.ت.

## أثر العلوم المجاورة في علم أصول الفقه وجهود علماء الأصول في تحييدها

- 11- سليمان بن عبد القوي بن الكريم نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1407 هـ / 1987 م.
  - 12- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق الشيخ أحمد عزوز عناية، دار الكتاب العربي، ط1، 1419 هـ - 1999 م.
  - 13- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، 371. المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.
  - 14- علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي دمشقي الصالحي الحنبلي، تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول، تقريظ: عبد الله بن عبد العزيز بن عقيل، تحقيق: عبد الله هاشم، وهشام العربي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر ط: 1، 1434 هـ - 2013 م.
  - 15- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، حققه وعلق عليه محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط: 1، 1404 هـ - 1984 م.
  - 16- علي جمعة محمد، علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية، إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة أبحاث علمية (9)، ط1، 1414هـ/1996م.
  - 17- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، دبت، 41/1-42.
  - 18- محمد الأنصاري، تأثير علم الكلام في أصول الفقه عند الإمام الجويني، نقد تأثير نظرية الكسب الأشعرية في مباحث التكليف الأصولية نموذجاً، (مقال)، المجلة الجزائرية للدراسات الإنسانية، جامعة وهران 1 أحمد بن بلة، مج 2، عدد 1، جوان 2020م.
  - 19- محمد الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير، دمشق، ط2، 1427هـ/2006م.
  - 20- هزاع بن عبد الله بن صالح الغامدي، محاولات التجديد في أصول الفقه ودعوته؛ دراسة وتقويم، سلسلة الرسائل الجامعية (89)، عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط 1، 1429هـ/2008م.
  - 21- أبو الوليد بن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه، أو مختصر المستصفي، تحقيق جمال الدين العلوي، تصدير محمد علال سينا، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1994م.
- ### المقالات والدوريات والمواقع الإلكترونية
- 1- إبراهيم أحمد الديبو، موقف الشافعي من علم الكلام ومناهج المتكلمين، (مقال)، مجلة التجديد، مجلد 15، عدد: 29، 1432هـ/2011م، كلية الدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.
  - 2- حميد الوافي، أثر علم أصول الفقه في بنية الفكر الإسلامي المعاصر، (مداخلة)، منشورة في موقع منتدى القصيدة العربية، [www.alqasda.ney/vb/showtheaa.ph](http://www.alqasda.ney/vb/showtheaa.ph)
  - 3- حميد الوافي، تجديد أصول الفقه - رؤية نقدية- مركز نهوض، للدراسات والنشر، السعودية، ط 2018.
  - 4- حميد الوافي، علم الأصول ومبدأ الاقتراض من العلوم المجاورة.. تحليل وتعليل، (مقال)، ملتقى العلوم الإسلامية أزمة مناهج أم أزمة تزيل، بتاريخ 13-14 ربيع الثاني 1431هـ / 2017-04-25م، منشور في موقع الرابطة المحمدية بالمملكة المغربية، <https://www.arrabita.ma/blog/%D8%B9%D9%84%D9%85>
  - 5- رشيد بنعلي، حضور ابن رشد المبهم في متن الشاطبي، (مقال)، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 28 نوفمبر 2018م.
  - 6- قطب مصطفى سانو، المتكلمون وأصول الفقه، قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام (مقال)، إسلامية المعرفة، السنة الثالثة، العدد: 9.
  - 7- وائل بن سلطان بن حمزة الحارثي، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، دراسة تحليلية تاريخية، (رسالة ماجستير)، إشراف محمد علي إبراهيم، 2010هـ/1431م، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية.



- 1- ينظر: أبو الحسن سيد الدين علي بن محمد الأمدي (المتوفى: 631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام المؤلف: تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت دمشق لبنان، دت، 8/1.
- 2- ينظر: محمد بن علي الشوكاني (المتوفى: 1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق الشيخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق، ط1، 1419هـ/1999م، 24/1.
- 3- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المستصفى من علم أصول الفقه، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م، ص 9.
- 4- سليمان بن عبد القوي بن الكريم نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1407 هـ / 1987 م، 37/3-38.
- 5- على الرغم من نقله البيهقي وغيره عن الشافعي من ذم الكلام والمتكلمين؛ إلا أن علم أصول الفقه الذي كان هو أول من دونه سرعان ما انحاز أو شاء له مؤسسوه بعد الشافعي أن ينحاز لعلم الكلام؛ وتغدو الكثير من مسائل علم الكلام وقضاياها موضوعات له؛ بل كاد التصنيف في هذا العلم أن يكون حكرا على المتكلمين ومدرستهم، راجع موقف الشافعي من علم الكلام وما نقل عنه في ذلك في: إبراهيم أحمد الديب، موقف الشافعي من علم الكلام ومناهج المتكلمين، (مقال)، مجلة التجديد، مجلد 15، عدد: 29، 2011هـ/1432م، كلية الدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.
- 6- قطب مصطفى سانو، المتكلمون وأصول الفقه، قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام (مقال)، إسلامية المعرفة، السنة الثالثة، العدد: 9، ص 53-54.
- 7- قطب مصطفى سانو، المرجع نفسه، ص 56.
- 8- ينظر: أحمد بن عبد السلام الريسوني وآخرون، التجديد الأصولي - نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1435هـ/2014م، ص 36-37، وانظر: محمد الأنصاري، تأثير علم الكلام في أصول الفقه عند الإمام الجويني (478هـ)، نقد تأثير نظرية الكسب الأشعرية في مباحث التكليف الأصولية نموذجاً، (مقال)، المجلة الجزائرية للدراسات الإنسانية، جامعة وهران 1 أحمد بن بلة، مج 2، عدد 1، جوان 2020م، ص 94 وما بعدها.
- 9- قطب مصطفى سانو، مرجع سابق، ص 47.
- 10- علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (المتوفى: 885 هـ)، تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول، تقریظ: عبد الله بن عبد العزيز بن عقيل، تحقيق: عبد الله هاشم، وهشام العربي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر ط: 1، 1434 هـ - 2013 م، ص 97 وما بعدها.
- 11- حاول علي جمعة إيجاد علاقة تأثير مباشرة للفلسفة في علم أصول الفقه بشكل يوحي أن هذا العلم الإسلامي الصرف وليد الفلسفة اليونانية على مستوى المنهج والموضوع والإجراءات والنظريات، والحقيقة أن ما قرره فيه نظر إذ يبدو عليه التكلف ومحاولة إيجاد علاقة قسرية والبحث لها عن مبررات، حيث بدا أنه وضع النتيجة المفترضة أولاً ثم سعى سعياً حثيثاً للاستدلال لها من علم أصول الفقه وقواعده، وظهر أنه لم يصب هدفه ليس فقط لأنه أخلط بين الفلسفة وعلم الكلام، ولكن أيضاً لأنه جعل اللاحق الفلسفي مؤثر في السابق عنه من قضايا علم أصول الفقه، على الرغم من تأكيدته في أول سطر من كتابه أن علم أصول الفقه من العلوم التي أنشأها العقل المسلم على غير مثال غير مقلد لأي أمة سبقته في هذا المضمار! ويحتاج ما كتبه لدراسة نقدية مستقلة تكشف عن جوانب القصور فيه والتكلف، راجع مضمون نظره هذه في: علي جمعة محمد، علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية، إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة أبحاث علمية (9)، ط1، 1414هـ/1996م، ص 07 وما بعدها.
- 12- ينظر: خالد عبد اللطيف محمد نور عبد الله، مسائل أصول الدين المبحوثة في أصول الفقه، عرض ونقد على ضوء الكتاب والسنة، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، رقم الإصدار، 80، ط1، 1426هـ، ص 53 وما بعدها.

- 13- علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرदाوي، مصدر سابق، ص 69 وما بعدها.  
 14- ينظر: الجويني إمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، 43/1 وما بعدها  
 15- ينظر: أبو حامد الغزالي، مصدر سابق، ص 180 وما بعدها.  
 16- ينظر: أبو حامد الغزالي، مصدر سابق، ص 105 وما بعدها، وانظر: الجويني إمام الحرمين، مصدر سابق، 215/1 وما بعدها

17- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي ميزان الأصول في نتائج العقول، حققه وعلق عليه محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط: 1، 1404 هـ - 1984 م. ص 1-2، وقد فصل في بيان حد كل علم من العلمين؛ أعني علمي الكلام وأصول الفقه، والفروق الدقيقة والآثار المترتبة على كل علم، من حيث القطع واليقين وما يفيد كل علم من علم وعمل، وطريقة استنباطه فقال: (وأما العلم الاستدلالي فنوعان: عقلي وسمعي: فالعقلي ما يعرف بمجرد العقل، بالتأمل والنظر في المحسوسات والبديه، من غير واسطة الدليل السمعي، كالعلم بحدوث العالم وثبوت الصانع وقدمه وتوحيده، ونحو ذلك، والسمعي ما يعرف بالنظر العقلي في المسموعات، ولا يعرف بالعقل وحده بدون واسطة السمع، كالعلم بالحلال والحرام، وسائر ما شرع الله تعالى من الأحكام. فالعلم العقلي يوجب العلم قطعاً و يقيناً، وهو يسمى "علم الكلام" و "علم التوحيد" و "علم أصول الدين" في عرف لسان الفقهاء والمتكلمين. وأما العلم السمعي فنوعان: أحدهما - ثابت بطريق القطع واليقين، وهو ما ثبت بالنص المفسر من الكتاب، والخبر المتواتر والمشهور، والإجماع. والثاني - ثابت بطريق الظاهر، بناء على غالب الرأي وأكبر الظن. وهو ما ثبت بظواهر الكتاب والسنة المتواترة، وما ثبت بخبر الواحد، والقياس الشرعي. وهذا النوع بقسميه يسمى "علم الشرائع والأحكام" ويسمى "علم الفقه" في عرف الفقهاء وأهل الكلام، وإن كان اسم الفقه لغةً وحقيقة لا اختصاص له بهذا النوع من العلم، بل هو اسم للوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به علم يحتاج فيه إلى النظر والاستدلال مطلقاً، كعلم النحو واللغة والطب وغيرها - يقال "فلان فقيه في النحو والطب واللغة" إذا كان قادراً على الاستنباط والاستخراج في ذلك. وكذا الدلائل السمعية التي تعاقب بها هذا العلم يسمى "أصول الفقه" في عرف الشرع. وكذا الكتاب الذي يذكر فيه تقسيم هذه الأحكام ووجوه تعلقها بهذه الأصول وكيفية استخراج المعاني المسماة بالفقه من الأصول - يسمى "أصول الفقه" في عرف الفقهاء)، راجع: علاء الدين السمرقندي. مصدر سابق ص 10، وإلى قريب من هذا ذهب الشهرستاني مبينا الفرق بين الأصول والفروع بقوله: ("قال بعض المتكلمين: الأصول معرفة الباري تعالى بوجدانيته وصفاته، ومعرفة الرسل بآياتهم وبياناتهم. وبالجملة: كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فهي من الأصول. ومن المعلوم أن الدين إذا كان منقشاً إلى معرفة وطاعة، والمعرفة أصل والطاعة فرع، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصولياً، ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعياً. فالأصول هو موضوع علم الكلام، والفروع هو موضوع علم الفقه. وقال بعض العقلاء: كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال فهو من الأصول، وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع." والمسائل التي تكلم فيها أهل الأصول - من المعتزلة - واختلفوا فيها مع أهل السنة هي: التوحيد والعدل والوعد والوعد والوعيد والسمع والعقل)، راجع: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، د.ت، 41/1-42.

- 18- ينظر: تاريخ العلاقة بين علم أصول الفقه والمنطق في: وائل بن سلطان بن حمزة الحارثي، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، دراسة تحليلية تاريخية، (رسالة ماجستير)، إشراف محمد علي إبراهيم، 1431هـ/2010م، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ص 293 وما بعدها  
 19- قطب مصطفى سانو، مرجع سابق، ص 58.  
 20- ينظر: الريسوني وآخرون، المرجع نفسه، 41  
 21- قطب مصطفى سانو، مرجع سابق، ص 38.  
 22- قطب مصطفى سانو، مرجع نفسه ص 58-59.  
 23- قطب مصطفى سانو، مرجع نفسه ص 60  
 24- ينظر: الريسوني وآخرون، المرجع نفسه، 41-42

- 25- قطب مصطفى سانو، مرجع نفسه ص 60.
- 26- أورد بعض الباحثين المعاصرين ثلاثة أسباب لهذا التداخل، أولها: كونه (أصول الفقه) العلم الأقدم على إقحام الخصم لمزاجته بين العقل والنقل، وثانيها: وجود التشابه بين العلمين من حيث طريقة البحث ومنهجية التفكير، وثالثها: كونه الوسيلة المتاحة لممارسة الاجتهاد الفقهي بعد ادعاء سدّ بابيه، راجع: قطب مصطفى سانو، مرجع نفسه ص 48 وما بعدها.
- 27- ينظر: الريسوني وآخرون، المرجع نفسه، 40-41.
- 28- ينظر: أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، دبت، 29/1.
- 29- ابن رشد الحفيد، مصدر سابق، ص 37-38.
- 30- رشيد بنعلي، حضور ابن رشد المبهم في متن الشاطبي، (مقال)، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 28 نوفمبر 2018م، ص 4.
- 31- ينظر: أبو حامد الغزالي، مصدر سابق، ص 80 وما بعدها.
- 32- ابن رشد الحفيد، مصدر سابق، ص 42.
- 33- أبو حامد الغزالي، مصدر سابق، ص 10، على الرغم من هذه الفقرة التوضيحية من قبل الغزالي لموقع المقدمة المنطقية من علم أصول الفقه إلا أن سيناصر يرى أن تجاهل ابن رشد للمقدمة المنطقية الغزالي في مختصره يعد اعتراضاً منه على مزج أصول الفقه بالمنطق، فللمنطق موضعه ولأصول الفقه موضعه (راجع، ابن رشد، مصدر سابق (تصدير) ص 9، وليس الأمر كما فهم؛ لأنه لا أحد منهما؛ الغزالي وابن رشد، ادعى أن المنطق جزء من علم الأصول لكن لا أحد منهما أيضا ينكر أثر علم المنطق في علم أصول الفقه.
- 34- نجم الدين الطوفي، مصدر سابق، 100/1-101.
- 35- ابن رشد، الضروري من أصول الفقه، تصدير، سيناصر، (تصدير)، ص 9.
- 36- ابن رشد، الضروري من أصول الفقه، تصدير، سيناصر، (تقديم)، ص 19.
- 37- ابن رشد، الضروري من أصول الفقه، تصدير، سيناصر، (تقديم)، ص 19، الإصرار على القول بتوظيف ابن رشد لمعارفه الفلسفية في الفقه الإسلامي وأصوله، أو العكس؛ نجدها أيضا عن مؤلف كتاب (الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي)، الأستاذ إبراهيم بن عبد الله بورشاشن؛ حيث سعى في كتبه هذا إلى الاتكاء على بعض فرضياته لإظهار تقاطع بين الفقه والفلسفة في مصنف ابن رشد (بداية المجتهد)، ومن ذلك قوله إن ابن رشد اهتم بالقضايا الكلية دون الجزئية، على غير معهود الفقهاء الذين ينحون نحو الجزئيات، ودعوته للتأمل والإضافة فيما وعا أورد في مصنفه، والتأمل منهج فلسفي في رأيه بامتياز، ونزوعه نحو التعليل واستقراء أسباب الاختلاف وغير ذلك من بعض استنتاجاته حول منهج التأليف ومضمونه؛ راجع مقولاته وأرائه هذه في إبراهيم بن عبد الله بورشاشن، الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي الصادر عن دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 2010م؛ لكن هذا المسعى في رأينا غير سديد؛ لأن كتاب البداية لا يختلف كثيرا؛ مضمونا ومنهجيا عن الكتب الفقهية التي سبقتة أو عاصرتة، بل إنه اعتمد كتاب الاستذكار لابن عبد البر مصدره الأساس في نسبة الأقوال لأصحابها لاسيما أقوال السلف وآثارهم، فهو كتاب فقهي جمع بين المنقول والمعقول وغلب عليه المنقول، وإيراد أسباب الاختلاف وممارسته للنقد والترجيح وخروجه أحيانا عن المذهب، لم يكن بدعا منه بل سار عليه غيره من الفقهاء في تلك الحقب لاسيما الكتب التي حوت الفقه المقارن ولم تنقيد بالفقه المذهبي، أما دعوته للتأمل فذاك مسلك قرآني وليس فلسفيا، أما نزوحه للتعليل فلا يعني البتة توظيفه الفلسفة في الفقه لأن التعليل قال به الكثير من الفقهاء لاسيما الشاطبي الذي يعد مؤصلا لقواعده، والشاطبي يتبنى موقف الرافض للفلسفة ونحله؛ فلا علاقة بين كون ابن رشد معللا وكونه وظف الفلسفة أو المنطق، ولذلك لا نجد أثرا للقضايا الفلسفية في البداية، ولو كان كل من درسا علما وظفه في علم آخر لظهر أثر المنطق في كتاب المحلى لابن حزم وكتابه الأحكام في أصول الأحكام، لأنه عالم منطق بامتياز وله فيه تأليف (التقريب لحد المنطق)؛ لكن ابن حزم يرفض إقحام المنطق في الأصول.

- 38- أحمد الريسوني، علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، دار المقاصد للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ط1، 1438هـ/2017م، ص60.
- 39- أحمد الريسوني، المرجع نفسه، ص67 وما بعدها.
- 40- أحمد الريسوني، المرجع نفسه، ص81 وما بعدها.
- 41- أحمد الريسوني، المرجع نفسه، ص88 وما بعدها.
- 42- راجع مقولات بعض هؤلاء في: هزاع بن عبد الله بن صالح الغامدي، محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته؛ دراسة وتقويماً، سلسلة الرسائل الجامعية (89)، عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1429هـ/2008م.
- 43- محمد الدسوقي، نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه، (مقال)، قدم هذا البحث إلى مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات: الواقع والطموح عمان، المملكة الأردنية الهاشمية 16-18، ربيع أول 1415هـ، الموافق 23 - 25 آب (أغسطس) 1994م. مجلة إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، المجلد 1، العدد 3 (30 سبتمبر/أيلول 1995)، الأردن، ص 126-127.
- 44- محمد الدسوقي، المرجع نفسه، ص 129.
- 45- محمد الدسوقي، المرجع نفسه، ص 129.
- 46- محمد الدسوقي، المرجع نفسه، ص 131.
- 47- محمد الدسوقي، المرجع نفسه ص 130-131.
- 48- قطب مصطفى سانو، مرجع سابق، ص 68-69.
- 49- قطب مصطفى سانو، مرجع نفسه ص 68-69.
- 50- علي جمعة، مرجع سابق، 32.
- 51- ينظر: حميد الوافي، تجديد أصول الفقه -رؤية نقدية-، مركز نهوض، للدراسات والنشر، السعدية، ط 2018
- 52- الشاطبي، مصدر سابق، 4/2.
- 53- الشاطبي، نفسه، 29/2.
- 54- ينظر: أبو حامد الغزالي، مصدر سابق، 7.
- 55- ينظر: حميد الوافي، علم الأصول ومبدأ الاقتران من العلوم المجاورة... تحليل وتعليل، (مقال)، ملتقى العلوم الإسلامية أزمة مناهج أم أزمة تزيل، بتاريخ 13-14 ربيع الثاني 1431هـ/ 25-04-2017م، منشور في موقع الرابطة المحمدية بالمملكة المغربية، <https://www.arrabita.ma/blog/%D8%B9%D9%84%D9%85>
- 56- حميد الوافي، نفسه
- 57- حميد الوافي، نفسه
- 58- تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج (منهاج الوصول إلي علم الأصول) للقاضي البيضاوي، دار الكتب العلمية -بيروت 1416هـ - 1995 م، 7/1-8.
- 59- تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، 7/1-8، والغريب أن حميد الوافي الرافض لدعوة فصل تحييد العلوم المجاورة التي علقته بعلم أصول الفقه تاريخياً أورد قول الإمام السبكي الأول الذي طرح فيه الإشكال لكنه تجاهل الإتيان بالجواب الشافي الكافي الذي أورده السبكي مباشرة! انظر: حميد الوافي، مرجع سابق، ص 7-8.
- 60- سعد الدين التفتازاني، مصدر سابق، ص 34.
- 61- الشاطبي، مصدر سابق، 4/2.
- 62- الشاطبي، المصدر نفسه، 4/2.
- 63- محمد الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير، دمشق، ط2، 1427هـ/2006م، 152/1

- 64- حميد الوافي، أثر علم أصول الفقه في بنية الفكر الإسلامي المعاصر، (مداخلة)، منشورة في موقع منتدى القصيدة العربية، [www.alqaseda.ney/vb/showtheaa.ph](http://www.alqaseda.ney/vb/showtheaa.ph)، راجع رد الشاطبي على الرازي في: الشاطبي، مصدر سابق، 4/2.
- 65- حميد الوافي، المرجع السابق
- 66- حميد الوافي، المرجع نفسه.
- 67- الشاطبي، مصدر سابق، 30-29/1.
- 68- ينظر: أبو حامد الغزالي، مصدر سابق، 7.
- 69- يقول الغزالي، المصدر نفسه، 7.
- 70- ينظر: حميد الوافي، علم الأصول ومبدأ الاقتراض من العلوم المجاورة، تحليل وتعليل، (مقال)، مرجع سابق.
- 71- الشاطبي، مصدر سابق، 29/1.
- 72- أحمد الريسوني، علم أصول الفقه في ضوء مقاصده، دار المقاصد للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ط1، 1438هـ/2017م، ص77 وما بعدها
- 73- حميد الوافي، أثر علم أصول الفقه في بنية الفكر الإسلامي المعاصر، (مداخلة)، مرجع سابق.

## حفظ الكليات الضرورية في الاجتهاد المقاصدي لعمر بن الخطاب رضي الله عنه Keeping The Integrity Essentials In Maqasidic Ijtihad Of Umar Ibn Al-Khattab, May Allah Be Pleased With Him

خالد بيود

كلية الإلهيات، جامعة سكاريا (تركيا)  
khaled.bioud@ogr.sakarya.edu.tr

تاريخ الإرسال: 2022/10/04      تاريخ القبول: 2022/12/14

### الملخص:

تعدّ اجتهادات عمر بن الخطاب مدرسةً وتطبيقاً فعلياً للاجتهاد المُراعي لروح الشريعة ومقاصدها وغاياتها الشريفة، فقد كان النموذج الأمثل في تطبيق الأحكام والفهم الدقيق لجوهر النصوص وتوجيهاتها، وهذا لما اكتسبه من مكانة علمية عالية ومنصب سياسي مُتقدم، فتوسعت في عهده رقعة الإسلام وفتحت الأمصار، فزادت النوازل والأقضية، وتنوعت فتاوى الناس، ما استوجب وجود مُجتهدٍ يغوص في معاني الأحكام، ويستخرج المقاصد ويعمل بروح الشريعة حتى يحقق المقصد من التشريع.

مقاصد الشريعة؛ هذا العلم الذي وُضعت أسسه النظرية في قرون لاحقة، إلا أن امتداده كان من عهد النبوة، فقد كان بارزا في الكثير من فتاوى وأقضية الصحابة ومنهم عمر بن الخطاب، الذي نظر في الحال واعتبر المآل وعمل بمقاصد الأحكام.

اتفقت الأمة أن الشريعة جاءت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي مقصود الشرع من الخلق، كما قال الغزالي: بأن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم.

هذه المقالة تبحث في الاجتهاد المقاصدي لدى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وكيفية مراعاته للضروريات الخمس في فتاواه وأحكامه، من خلال عرض النماذج والمسائل وتحليلها.

**الكلمات المفتاحية:** الاجتهاد المقاصدي؛ الكليات الضرورية؛ عمر بن الخطاب؛ روح التشريع.

### Abstract:

The jurisprudence of Omar ibn al-Khattab is considered a school and an actual application of ijtiḥad that is a sponsor of the spirit of the Sharia and its honorable purposes and objectives, as it was the ideal model in the application of rulings and accurate understanding of the essence of the texts and their directives, and this is because of the high scientific status and advanced political position, so that during his reign the area of Islam expanded, increasing the nawazel (accidents) and issues, and diversifying the fatwas of the people, which necessitated the existence of ijtiḥad that delves into the meanings of the rulings, extracts the purposes and works in the spirit of the Sharia in order to achieve the purpose of the legislation.

Maqasid al-Sharia: This science, which laid its theoretical foundations in subsequent centuries, but its extension was from the era of prophecy, and the application of the companions, including Omar ibn al-Khattab, was prominent in fatwas and many issues, so his jurisprudence

considered immediately and took into account the fate and worked with the purposes of the rulings.

The Ummah agreed that the Sharia came to preserve the five essentials, which is the intention of the Sharia of creation, as al-Ghazali said: to preserve their religion, themselves, their intellect, their offspring and their property.

This article examines the Ijtihad in Maqasid in jurisprudence of Umar ibn al-Khattab, and how he takes into account the five essentials of his fatwas and rulings by presenting and analyzing models and issues.

**Key words:** Ijtihad in Maqasid; essential integrity; Omar Ibn al-Khattab; Shariah objectives.

### مقدمة:

عمر بن الخطاب من أكبر مجتهدي الإسلام، حكمةً وعلماً وفقهاً وورعاً، وقد شهدت له الأمة بغزارة العلم، والبراعة في الفقه، استنباطاً وفهماً واجتهاداً، ما جعل له مكانةً عاليةً عند الفقهاء، فكان اجتهاده من القواعد التي بُني عليها علم الأصول والمقاصد، واستند عليها في الفتوى والفقه. كان الاجتهاد المقاصدي معمولاً به منذ بداية التشريع، إلا أنه كان بارزاً أكثر في فتاوى وأقضية عمر بن الخطاب، التي اعتمد فيها على الترجيح بالمقاصد والنظر في أبعاد الشريعة لخدمة صلاح الإنسان في العاجل والآجل.

نأخذ في هذه الدراسة أهم وأبرز الاجتهادات المقاصدية لعمر بن الخطاب في حفظ الكليات الضرورية، التي جاءت الشريعة لحفظها وصونها، وثبت دليلها باستقراء أحكام الشريعة من مجموع الأدلة، وهي كما أقرها لاحقاً علماء المقاصد بالكليات الخمس: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل.

### الإشكالية:

هذه الدراسة تعالج قضية مراعاة المقاصد وأسرار التشريع في اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومنهجه في الترجيح بين الآراء والمسائل، كما تجيب الدراسة عما إذا كانت مراعاة المقاصد في صدر الإسلام، وقبل تأسيس علم الأصول والمقاصد، مما يُعتمد عليه في الاجتهاد والفتوى والنوازل؟

### أهمية الدراسة:

تُبرزُ الدراسة أهمية مراعاة المقاصد في الفتوى، وفي فهم نصوص الشريعة في العملية الاجتهادية، وجعلها ضابطاً في استنباط الأحكام واعتبار المقاصد في الفتوى والنوازل، حتى يتحقق مقصود الشارع من الأحكام، وتُحفظُ للعباد المصالح في العاجل والآجل.

كما تُظهر لنا الدراسة من استقراء المسائل، ثروة عمر بن الخطاب الاجتهادية وغزارة علمه، فقد كان خليفةً وفقهاً، وكانت فتاواه مبنية على مقاصد الشريعة، ومراعاة أحوال الرعية، وحفظ الكليات الضرورية.

### أهداف البحث:

- يهدف البحث لرصد نماذج اجتهادية من أقضية وفتاوى عمر بن الخطاب، وكيف أنه راعى المقاصد، والكليات الضرورية، وجوداً وعدماً.
- تظهر الدراسة أن الفتاوى في الزمن الراشدي كانت مبنية على مراعاة المقاصد وأسرار الشريعة.

### المنهجية المتبعة:

تم الاعتماد في البحث على منهجية الاستقراء والتحليل، حيث تم استقراء المسائل واجتهادات عمر بن الخطاب، وتصنيفها وترتيبها حسب تقسيم الضروريات الخمس التي جاءت الشريعة لحفظها، ثم تحليل الدوافع والدواعي منها، واستخراج الوجه المقاصدي فيها.

### خطة البحث:

تم تقسيم البحث إلى ستة عناصر، أولها المدخل التمهيدي، وفيه مدخل إلى الكليات الضرورية، ثم تأتي المباحث الأساسية، وهي خمسة عناصر، موزعة بمسائلها على الضروريات الخمس، وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وكل مبحث ذُكرت فيه مسائله التطبيقية، ووجه الاجتهاد المقاصدي لعمر بن الخطاب فيها، وانتهى بالخاتمة والنتائج.

### الدراسات السابقة:

برزت الكتابات التي تهتم بعمر بن الخطاب في مجالات عدة، وما سنذكره من دراسات ليس متعلقا بسيرته رضي الله عنه، أو حياته وشخصيته، أو بمناقبه، وإنما نقتصر على ذكر الكتب التي اعتنت بفقهِ عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وذكرت جوانب من اجتهاده المقاصدي، ومن أهمها:

- موسوعة فقه عمر بن الخطاب، لمحمد رواس قلعه جي: أوضح المؤلف في أهمية البحث أن عمر هو المنفذ الفني لروح تعاليم رسول الله في بناء دولة الإسلام، وأن اجتهاداته رضي الله عنه لها قيمة خاصة، وبها لمسات فنية زادت البناء متانة، وأضفت عليه بهاءً وجلالاً<sup>(1)</sup>.

- منهج عمر بن الخطاب في التشريع، لمحمد بلتاجي: الكتاب هو دراسة مستوعبة لفقهِ عمر بن الخطاب، حيث قام الكاتب بتتبع الوقائع التشريعية في عهد عمر وأتبعها بالدراسة والتحليل، ثم استخلاص المنهج والخطة العقلية المتبعة في تطبيقه للنصوص والمبادئ التشريعية، وتحقيق المصالح والمقاصد<sup>(2)</sup>.

- اجتهادات أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وتوظيفها في فقه الواقع، لطارق رشيد: قدمت الدراسة شخصية عمر بن الخطاب نموذج قدوة في تحقيق مقاصد الشريعة، وتقديم رؤية إدارية مقاصدية لبناء دولة الإسلام، وقد قام المؤلف بالكشف عن الطرق المتبعة، وتحليل الدوافع والدواعي في الاجتهاد المقاصدي، بما يتسم بالمرونة التي لا تتعارض مع ثوابت الشريعة.

- الاجتهاد الأصولي عند أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، لمحمد فؤاد ضاهر: الكتاب هو دراسة في المنهج الأصولي للاجتهاد بالرأي لدى عمر، الذي عُرف بتأمله العميق في النصوص وإعمال عقله في استنباط الأحكام والترجيح، وبالنظر في مقاصد الشريعة ومُراعاة للضروريات والحاجيات والتحسينيات<sup>(3)</sup>، حتى عُدَّ رضي الله عنه "الأول في هذا المضمار"<sup>(4)</sup>.

- الفقه المقاصدي عند الإمام عمر بن الخطاب، لحسن محمد إبراهيم البشدي: تتصرف الدراسة إلى شرح الفكر المقاصدي عند عمر بن الخطاب، وسرد الوقائع والاجتهادات، والإشارة إلى التكييف المقاصدي فيها، مع تعريف المقاصد وأنواعها وأقسامها، ومراعاة عمر للمقاصد الضرورية، وحفظ المقومات المعنوية في قضائه واجتهاده.



## المبحث الأول: مدخل تمهيدي

## المدخل إلى الكليات الضرورية

مقاصد الشريعة، كما عرّفها ابن عاشور، أنها المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها<sup>(5)</sup>، وعرّفها الريسوني بأنها "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد"<sup>(6)</sup>.

جاء الإسلام لحفظ مصالح العباد في دنياهم وأخراهم، وبناءً عليه انقسمت مقاصد الشريعة، باعتبار قوة المصالح، إلى مقاصد ضرورية، ومقاصد حاجية، وأخرى تحسينية.

كان للإمام الجويني وتلميذه الغزالي أولى لبنات التقسيم، حسب تصنيف الأصوليين في مبحث تقاسيم العلة<sup>(7)</sup>، وضمن المناسب في مسالك العلة في "محاولة لتصنيف الأحكام حسب أهميتها الشرعية ورتبتها في سلم الشريعة، ووزنها في ميزان المصالح والمفاسد"<sup>(8)</sup>، وقد كانت المقاصد على ثلاثة مراتب، وهي: الضروري والحاجي والتحسيني.

لقد زاد في تقسيمها إلى خمس مراتب السيوطي، فجعلها: ضرورة وحاجة، منفعة، زينة وفضول<sup>(9)</sup>، غير أن للشاطبي إبداعاً آخر في إثباتها والتدليل عليها بالاستقراء من أدلتها الكلية والجزئية من باب التواتر المعنوي، وإثبات أن "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية"<sup>(10)</sup>.

تباينت تقسيمات العلماء وترتيبهم للكليات الضرورية، حيث أورد الشاطبي في قوله: "مجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل"<sup>(11)</sup>.

لم تثبت الكليات الخمس بأصل معين، أو بدليل منفرد يمكن الرجوع إليه، بل ثبتت باستقراء الأحكام من مجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد، وبملاءمة روح الشريعة، وانفتحت الأمة أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس<sup>(12)</sup>، وهذه "الكليات الخمس أجمع على تحريمها جميع الشرائع والأمم، تحريم الدماء والأعراض والعقول والأنساب والأموال"<sup>(13)</sup>، وقد مُثِّل لذلك بأدلة كثيرة من أصول العبادات والمعاملات.

جاءت الشريعة للحفاظ على الكليات الضرورية بتأصيلها في القرآن الكريم، وتفصيلها في السنة<sup>(14)</sup>، ومراعاتها لأحوال الناس على أتم وجه، فشرعت أحكاماً لتأصيل أسسها، ولحفظها من حيث الوجود "بما يقيم أركانها ويثبت قواعدها"<sup>(15)</sup>، وأحكام أخرى لحفظها ومراعاتها من حيث العدم، "بما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها"<sup>(16)</sup>.

## المبحث الثاني: مقصد حفظ الدين في اجتهاد عمر بن الخطاب

جاءت الشريعة لجلب المصالح في العاجل والأجل، وتحقيق المقصد من التشريع والامتثال لأوامر الشارع واجتناب نواهيه، ودرء المفاسد والمضار التي تهدد المصالح وتعدمها.

حفظ مقصد الدين أول مقاصد الشريعة، ولهذا اعتنى به الإسلام وجعله مُقَدِّماً على غيره، قال تعالى: (أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ)<sup>(17)</sup>، أي اجعلوه قائماً دائماً مستمراً محفوظاً مستقراً، من غير خلاف فيه ولا اضطراب<sup>(18)</sup>.

ومن قرارات حفظ الضروريات، ما ورد إلينا من الاجتهادات المقاصدية لعمر بن الخطاب في حفظ الدين، والتي تتجسد في جمع القرآن الكريم، ورأيه الذي اهتدى إليه وسار الصحابة (رضوان الله عليهم)

عليه، لما كان يتميز به من نظرة مقاصدية ومصلحية، ورعاية للمال في حفظ الدين، والنموذج التالي يُظهر مدى سعي عمر بن الخطاب لحفظ الدين من جانب الوجود:

### أولاً: رأي عمر بن الخطاب في جمع القرآن الكريم

مما خصص الله تعالى أمة الإسلام أن وعدها بحفظ الدين من التحريف والتبديل، وذلك بأن سخر لها في كل زمان ومكان رجالاً يقومون على حفظ الدين وإقامته، وقد كان لعمر رضي الله عنه حظٌ وافر في ذلك، وفي كثير من اجتهاداته التي تُظهر فيها رؤيته المصلحية، وحرصه على حفظ أصل الدين - القرآن الكريم - حين كان عمر بمنزلة الوزير من أبي بكر الصديق، وقد اهتدى إلى توجيه الخليفة ونصحه بجمع القرآن الكريم، حفاظاً على مصلحة المسلمين الكبرى وتحقيقاً لمقصدتها الضروري، بعدما استقل القتل في الحُفَاط، فخشي عليه من الضياع.

ورد في الأثر عن زيد بن ثابت أنه قال: (بُعِثَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ مَقْتُلُ أَهْلِ الْيَمَامَةِ فَإِذَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ عِنْدَهُ فَقَالَ: إِنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَدْ أَتَانِي فَقَالَ: إِنَّ الْقَتْلَ قَدْ اسْتَحَرَّ بِقِرَاءِ الْقُرْآنِ يَوْمَ الْيَمَامَةِ، وَإِنِّي لِأَخْشَى أَنْ يَسْتَحَرَّ الْقَتْلُ بِالْقِرَاءِ فِي الْمَوَاطِنِ كُلِّهَا فَيَذْهَبَ قِرَاءً كَثِيراً، وَإِنِّي أَرَى أَنْ تَأْمَرَ بِجَمْعِ الْقُرْآنِ، قَالَ أَبُو بَكْرٍ لِعُمَرَ: كَيْفَ أَفْعَلُ شَيْئاً لَمْ يَفْعَلْهُ رَسُولُ اللَّهِ؟ فَقَالَ عُمَرُ: هُوَ وَاللَّهِ خَيْرٌ، فَلَمْ يَزَلْ يِرَاجِعُنِي فِي ذَلِكَ حَتَّى شَرَحَ اللَّهُ صَدْرِي لِلَّذِي شَرَحَ لَهُ صَدْرَ عُمَرَ... (19).

قوله رضي الله عنه: (إنه والله خير) تفيد أن المصلحة للمسلمين في جمع القرآن، فقد كان اجتهاداً مبنياً على المصلحة المرسله أول الأمر، ثم انعقد الاجماع عليه بعد ذلك (20).

رأى عمر بن الخطاب موت الصحابة والحُفَاط ذهاباً للدين، وناقوس خطر، وباباً للفتنة واختلاف الأمة، وكان مستنده الشرعي: رعاية المقاصد الشرعية، وحفظ مصلحة الدين.

إن اجتهاد عمر لا يتعارض مع قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَفِظُونَ﴾ (الحجر: 9)، فقد كان لرسول الله ﷺ كُتَابٌ للوحي، كما أنه لا يتعارض مع نص آخر من القرآن أو السنة بمنع الاجتهاد في جمع القرآن، بل إن اجتهاده كان ملائماً لروح الشريعة، وحفظاً للمصلحة، التي بها جمع الله المسلمين على رأي عمر في حفظ القرآن وجمعه.

وقد يرد سؤال، بما أن جمع القرآن هو مقصد كبير في حفظ الدين، فلماذا لم يجمع رسول الله ﷺ القرآن في زمنه؟

- الوحي في عهد رسول الله لم ينقطع نزوله، وكان على فترات زمنية مختلفة، فنزول المزيد من القرآن، يجعل موضوع جمعه متعذر الحصول.
- كان ترتيب القرآن في نزوله على غير ترتيبه في المصحف الحالي، لما فيه من احتمال نسخ بعض الأحكام، حال تأخر نزول بعضها عن بعض.
- النبي ﷺ لم يعيش طويلاً بعد اكتمال نزول الوحي، وهذا كان مدعاة لعدم جمعه.
- زالت علة استمرار نزول الوحي بعد وفاة رسول الله، وبه زال العذر من عدم جمعه، ولمَّا كان الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا، فقد أشار الفاروق بجمع القرآن الكريم حفظاً للدين، وخدمة لمصلحة الإسلام والمسلمين (21).

كان في اجتهاد عمر نظرة مقاصدية حققت للمسلمين مصالح كبيرة، وحفظت للأمة دستوراً وعلمها، وقد سخر الله تعالى عمر للناس حتى يوجه أبا بكر لما اهتدى إليه في حفظ الدين، وقد كان هذا نهج عمر حتى في خلافته، وذلك بنهيه ﷺ عن البحث في المتشابه من القرآن وفيما لم يرد فيه بيان.

ثبت أن رجلاً من بني سعيد يقال له صبيغ بن عسل، قدم المدينة وكانت عنده كتب، فجعل يسأل عن مثابه القرآن، فبلغ ذلك عمر رضي الله عنه، فبعث له وقد أعد له عراجين النخل، فلما دخل عليه جلس فقال له: من أنت؟ قال: أنا صبيغ، فقال عمر: وأنا عمر بن عبد الله، ثم أهوى إليه فجعل يضربه بتلك العراجين حتى شجه، فجعل الدم يسيل على وجهه فقال: حسبك يا أمير المؤمنين! فقد والله ذهب الذي كنت أجد في رأسي<sup>(22)</sup>.

كان تعزيز عمر قطعاً لطريق التشكيك في القرآن الكريم ونشر الفتنة والشبهات بين المسلمين، وحفظاً لأصول الدين وثوابته، بحفظ القرآن وهيبته من كل متناول عليه، أو خائض فيه بغير علم ومثير للريبة والعداء الظاهر أو الخفي للإسلام، "إذ أوجد للمناققين الملحدين في ذلك الوقت سبيلاً إلى أن يقصدوا ضعف المسلمين، بالتشكيك والتضليل في تحريف القرآن عن مناهج التنزيل وحقائق التأويل"<sup>(23)</sup>، وما يقصدون بذلك إلا الفتنة والتحريف وفقاً لهوائهم، بعداً منهم عن العلم الراسخ وعن مقاصد الشريعة، وفهم الدين علماً وعملاً، وهؤلاء لهم تواجد في القديم وامتداد في الحاضر.

### ثانياً: اجتهاد عمر بن الخطاب في قطع شجرة الرضوان

كان لعمر بن الخطاب النظر في مآلات الأفعال، ومن توفيق الله عز وجل له في اجتهاده، أنه كانت له مواقف عديدة لحفظ الدين في قلوب المسلمين، ومحاربة البدع والسعي لمحو كل أثر من آثار الوثنية في القلوب والنفوس، وإقامة التوحيد في أعماق الكينونة البشرية<sup>(24)</sup>، اقتداءً برسول الله في أقواله وأفعاله، فهذه الأصول تدخل ضمن فقه التمكين، الذي فهمه الفاروق، وعاش به في دنيا الناس<sup>(25)</sup>، وعمل على تعميمها في المجتمع المسلم بكل أركانها ومعانيها، والتصدي للشرك في كل مظاهره وأنواعه وأشكاله.

من اجتهادات عمر بن الخطاب لحفظ الدين في قلوب المسلمين، ما روي أن الناس بعد وفاة رسول الله وفي عهد خلافة عمر كانوا يأتون الشجرة التي تمت فيها بيعة الرضوان، فيصلون عندها! فتودعهم، ثم أمر بقطعها، ففُطعت.

كان فعل عمر رضي الله عنه من باب سد الذرائع عن عمل قد يتخذ طريقاً يضر بدين الناس من بعده، و"لا نعتقد أن عمر كان يعرف اصطلاح (سد الذرائع) بمفهومه كما نشأ عند الأصوليين بعده، لكن من المؤكد أنه عمل بمضمونه في بعض تشريعاته"<sup>(26)</sup>.

كان لاجتهاد عمر أبعاد مقاصدية عديدة، فقد خاف على الناس من بعده أن يخالفوا سنة رسول الله والصحابة رضوان الله عليهم، و"أن يتمادى الحال في الصلاة إلى تلك الشجرة حتى تُعبد من دون الله، فكذاك يتفوق عند التوغل في التعظيم"<sup>(27)</sup>.

إن قطع الشجرة لم يكن قطعاً لذاتها، فالصلاة أمامها مباحة، ولكنها قد تُتخذ طريقاً إلى ما لا يُباح، فلماذا كان قطعها غلقاً لباب احتمال دخول البدعة عن طريقها لدين الناس، وخاصةً لقرب عهدهم بالوثنية والجاهلية، وفي هذا حفظ لمقاصد الشريعة الإسلامية، وأهمها مقصد حفظ الدين.

إن اجتهاد عمر في حفظ مقصد الدين لا ينحصر في حالات محدودة، بل كان يتصدر فتاواه وأقضيته، ومن المواقف المهمة لعمر بن الخطاب، والتي سعى من خلالها لحفظ مقصد الدين، خوفه من افتتان الناس بخالد بن الوليد، وبأن النصر متعلق بذاته، فيضعف الاتكال على الله عز وجل، ويقل اليقين بأن النصر منه وحده تعالى.

عزل عمرُ خالداً من قيادة جيوش المسلمين، وهذا لم يكن قدحا في مكانة خالد وقدرته، ولا أمانته وإخلاصه، وإنما حرصاً منه على إيمان المسلمين، فقد كتب عمر إلى الأمصار: (إني لم أعزل خالدًا عن

==== حفظ الكليات الضرورية في الاجتهاد المقاصدي لعمر بن الخطاب رضي الله عنه  
سخطة ولا خيانة، ولكن الناس فُتِنوا به، فخشيت أن يوكلوا إليه، وبيئوا به، فأحببت أن يعلموا: أن الله هو  
الصانع وأن لا يكونوا بعرض فتنة<sup>(28)</sup>.

في فعل عمر حرصاً واجتهاداً على صبغ إدارته للدولة بصبغة عقائدية خالصة، تمنع افتتان الرعية  
به، وافتتان القائد بنفسه، وإن كان هذا بعيداً عن خالد لانضباطه العسكري وتقواه، إلا أن خوف عمر في هذا  
الأمر من القائد الكفاء أعظم من الخوف من قائد صغير لم يبيل أحسن البلاء، ولم تتسار بذكره الأنباء<sup>(29)</sup>.  
مع كل هذا الحرص من عمر في حفظ الدين، إلا أنه لم يكن أبداً يُجبر الناس ويكرههم على الإسلام،  
فوجد في عهده وعهد الخلفاء الراشدين مساحة كبيرة من الحرية الدينية وحرية الاعتقاد.

تجسد هذا في حياته ﷺ عندما أقر أهل الكتاب على دينهم، فحفظت معابدهم وشعائرهم وبيوتهم وكان  
لهم الأمان كما للمسلمين، وهذا ما يدل على أن "الحرية الدينية التي كفلها الإسلام لأهل الأرض لم يُعرف  
لها نظير في القارات الخمس، ولم يحدث أن انفرد دين بالسلطة، ومنح مخالفه في الاعتقاد كل أسباب البقاء  
والازدهار، مثل ما صنع الإسلام"<sup>(30)</sup>.

### المبحث الثالث: مقصد حفظ النفس في اجتهاد عمر بن الخطاب

إن من استقرأ وفحص أحكام الشريعة يجدها بمُجمَلها شُرعت لمصلحة الإنسان، وجلب النفع له ودرء  
الضرر عنه، فوردت أحكام لمقصد حفظ النفس، وصيانتها وحمايتها من الضرر، ومن تعرض الأنفس  
للهلاك والضياع.

حفظ النفس - كما قال ابن عاشور- هي "صيانتها من التلف أفراداً وجماعات"<sup>(31)</sup>، وهذه الصيانة  
تكون بمنع وصول الأذى إلى النفس بأي شكل من الأشكال وبمنع إزهاقها وإهمالها، لأن بضياعها ضياعاً  
للدين وللقائم به.

لقد اهتمت مقاصد الشريعة واعتنت بحفظ النفس وجوهرها، وإيجاد تشريعات احترازية لها، لتحقيق  
الأمن الوقائي للنفس، بتحريم الاعتداء عليها وعلى غيرها، حتى وصفت الشريعة إهدار دم الإنسان بأنه  
جريمة في حق الإنسانية كلها، قال تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ  
جَمِيعًا﴾ (المائدة: 32).

جاءت الشريعة بحفظ الأصول الكلية وهي: "الدين والنفس والعقل والنسل والمال"<sup>(32)</sup>، "وأما النفس  
فهي محفوظة بشرع القصاص"<sup>(33)</sup>، قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة: 179)،  
وهذا حفظ لها من جانب عدم، وذلك بدرء الفساد الواقع أو المتوقع عليها، بالإضافة إلى حفظها من جانب  
الإيجاد، وبتشريع كل ما يحافظ على النفس ويعين على بقائها.

لقد كان فقه عمر بن الخطاب مبنياً على الاجتهاد المقاصدي في حفظ النفس، وفي النظر لروح أحكام  
الشريعة ومعانيها، وكانت له اجتهادات سبق بها الصحابة رضوان الله عليهم، نذكر منها:

### أولاً: مسألة قتل الجماعة بالواحد

إن حفظ النفس كما تبين لنا من استقراء الشريعة أنها من الكليات الضرورية الواجب حفظها، ومن  
أوجه حفظها إقامة القصاص على المعتدي عليها.

مما ورد في اجتهادات عمر بن الخطاب في القصاص: قتل الجماعة بالواحد، تحقيقاً لمقصد حفظ  
النفس وحرمتها، وتخويفاً للمُقدم على الجريمة وعقاباً لمُرتكبها، لما في ذلك من سد لذريعة العدوان على  
الناس، وسفك الدماء المحرمة، "وظهور العصابات المنظمة التي تقوم بالاشتراك في عمليات القتل، فراراً  
من القصاص الذي يستوجبهُ القاتل إذا كان فرداً واحداً بعينه"<sup>(34)</sup>.

استند عمر بن الخطاب في اجتهاد قتل الجماعة بالواحد على قول رسول الله ﷺ: "لو أن أهل السماء والأرض اشتركوا في دم مؤمن لأكبهم الله في النار"<sup>(35)</sup>.

الحديث يدل صراحة على عقاب في الآخرة للجماعة الذين يشتركون في قتل نفس مسلمة بغير حق، فكان الأولى أن يُعاقبوا في الدنيا بسوء فعلتهم، ويحق عليهم القصاص كما لو أن كل واحد منهم قتل بمفرده نفسا بغير حق، لأنه "لو علم الجماعة أنهم إذا قتلوا الواحد لم يُقتلوا، لتعاون الأعداء على قتل أعدائهم بالاشتراك في قتلهم، وبلغوا الأمل من التشفّي"<sup>(36)</sup>.

والنصوص الشرعية تراعي في العقوبات فكرة التعدي، دون أن تنظر إلى محل التعدي من حيث انفراده أو تعدده، "فإذا اشترك عشرة رجال في الزنا بامرأة واحدة فهم زناة، تماما كما لو زنى كل منهم بامرأة معينة، وإذا اشتركوا في شرب دن من الخمر فهم شاربون، تماما كما لو شرب كل منهم دنا أو عشرة دنان"<sup>(37)</sup>، وأيضا "كعقوبة القذف للواحد على الجماعة، فضلا عن أن القصاص لا يتبعض، فلو سقط بالاشتراك لأدى ذلك إلى التسارع إلى القتل وضاعت حكمة الوضع والزجر"<sup>(38)</sup>.

سعى عمر ﷺ إلى تحقيق مصلحة الناس بما يتوافق مع مقاصد الشريعة ويتمشى مع النصوص، "والمستند فيه المصلحة المرسلة"<sup>(39)</sup>، وسد الذريعة، وفهم عمر لنص آيات القصاص وأوصاف القاتل، دون النظر إلى تعدد نفوس القاتلين، وأن المقصد من القصاص الردع والتخويف وعصمة الدماء بإيقاع القصاص على المعتدين جميعا.

لم يثبت أن أحدا من الصحابة خالف عمر في اجتهاده بقتل الجماعة بالواحد، فصار بذلك إجماعا<sup>(40)</sup>، "وروي عن علي أنه قتل ثلاثة قتلوا رجلا، وعن ابن عباس قتل جماعة بواحد، ولم يعرف لهم في عصرهم مخالف، فكان قتل الجماعة بالواحد إجماعا"<sup>(41)</sup>.

سار على ذلك الإمام مالك، وأبو حنيفة، والشافعي، وأحمد، وأبو ثور، وسفيان الثوري وغيرهم<sup>(42)</sup>، وقد ذهب أحمد في رواية له أن الجماعة لا تُقتل بالواحد<sup>(43)</sup>، إلا أن المصلحة تقضي العمل بقول عمر، وبحفظ وضبط الناس، وزجر من يفكر بالقتل مع الجماعة هروبا من القصاص، وهذا منوط بمصلحة الأمة، لأن "حفظ النفس بشرعية القصاص، فإنه لو لا ذلك لتهاجر الخلق واختل نظام المصالح"<sup>(44)</sup>.

### ثانيا: مسألة تعليق العمل ببعض الحدود

تعدّ الحدود والعقوبات من أعظم الوسائل لحفظ المقاصد الضرورية، ولتطبيقها دور كبير من ولي الأمر في حفظ نظام المجتمع وصون أرواح الناس، واستجلاب الصلاح للإنسان، إلا أن تطبيق الحدود والعقوبات يحتاج من الحاكم إلى تودة وروية، ونظرة كاملة في حالات الناس، ومحاولة لدرء الحدود بالشبهات، وهذا ما كان من عمر ﷺ عام الرمادة، والتي كان له فيها جهد بليغ واجتهاد مقاصدي كبير في حفظ نفوس الناس، وتقديم المصالح ودرء المفساد.

أمر الله تعالى في كتابه إقامة الحد على السارق حفاظا على مقاصد الشريعة الضرورية، فقال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: 38)، "وتعدّ هذه الحدود تداركا للحق بعد فوات المنفعة أو جزء منها، وذلك أن القطع في السرقة هو تدارك لما فات من مال صاحبه"<sup>(45)</sup>، إلا أن تطبيق الحدود ليس على إطلاقها، وقد تؤدي لفوات مقصد آخر، وإلحاق ضرر مقابل الحفاظ على المقصد الأصلي الذي من أجله شرع الحد.

في زمن عمر بن الخطاب، وهي إحدى الحالات التي تعارضت فيها المقاصد بين المصالح والمفاسد، وبين مراعاة مصلحة حفظ النفس ومصلحة حفظ المال، فقد اجتهد ﷺ من باب درء الحدود بالشبهات، وأعاد

النظر في تطبيق حد القطع عام المجاعة، وانتقل بذلك من حكم القطع إلى عدمه، متبعاً روح الشريعة ومقاصدها وغاياتها وعللها.

ولأن مناط تحقيق حكم الحد ليس موجوداً، فهو وإن أقامه سيحفظ كلية المال، لكن في المقابل سيُفوت كلية النفس على من سرق مُضطراً، والسارق في هذه الحالة مُحاط بشبهة الحاجة المُلحة التي لولاها لما أقدم على السرقة أصلاً، فهذا من باب درء الحدود بالشبهات، لأن تطبيق الحكم يجب أن يكون في ظروف ملائمة ووفق أرضية مناسبة للتطبيق في الواقع<sup>(46)</sup>، ولأن يُخطئ الحاكم في العفو خير له من أن يُخطئ في العقوبة. في قصة عبید حاطب الذين وقع عليهم التجويع من مملوكيهم حتى اضطروا للسرقة، فقد تنبه سيدنا عمر لحالهم ودرأ عنهم حد السرقة، لشبهة الضرورة المُلحة والاضطرار الذي طرأ عليهم، علماً أن هذا لا يبرر سرقة الناس والتحجج بالاضطرار، ولكن الأمور تقدر بقدرها، والاضطرار له ضوابطه وصفاته. فقد كان غلمان حاطب في وصف قريب من المجاعة، ولا فرق بين مجاعة عامة أو خاصة، لأن لهما الأثر نفسه على الجائع، بل لو كانت خاصة لكان من باب الأولى درء الحد عن صاحبها<sup>(47)</sup>، لأنه ليس من الإسلام كما قال رسول الله ﷺ: أن يبيت الرجل شبعان وجاره جائع.

هذا ما كان عليه عمل عمر بن الخطاب عام المجاعة، لأنه فهم أن اعتداء السارق ليس متعمداً، بل حفظاً على حياته وحياة من يُعيل، "والمقصد هو الرفق والتخفيف بمن اضطُر إلى السرقة دون اختيار منه"<sup>(48)</sup>، وهو بسرقة يهدف إلى توفير ضروريات الحياة التي في الأصل هي مكفولة لكل إنسان. إن "السنة إذا كانت سنة مجاعة وشدة، غلب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رمقه"<sup>(49)</sup>، وإن أُقيم عليهم الحد كان فيه عليهم ظلم وفوات نفوس وهلاك، ولن يكون من وراء تطبيق الحكم تحقيق المصلحة والمقصد المطلوب.

المعلوم أن الضرورات تبيح المحظورات<sup>(50)</sup>، ومن صحة إقامة الحدود استيفاء كامل الشروط، وانتفاء الموانع والشبهات، ومن هذه الموانع ألا يكون فاعلها مضطراً، قال تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة: 173).

لم يكن فعل عمر تعطيلاً للنصوص وتوقيفاً للحدود، بل هو تطبيق لروح الشريعة وحفظ لمقاصدها، كما قال رضي الله عنه: (لأن أعطل الحدود بالشبهات أحب إلي من أن أقيمها بالشبهات)<sup>(51)</sup>.

#### المبحث الرابع: مقصد حفظ النسل في اجتهاد عمر بن الخطاب.

للأسرة في الإسلام مكانة كبيرة، سعى الشرع لتثبيت قيمها وتوطيد روابطها، ومنع كل ما يؤدي إلى تفككها وانقسامها، فجعل لمقصد حفظ النسل وسائل عدة، أحدها الزواج، والذرية، والأسرة المسلمة الصالحة. شرع الزواج من أجل بقاء النوع الإنساني بواسطة التناسل المشروع، وتأسيس الأسرة المسلمة لاستمرار المسيرة البشرية واستخلاف الأرض، وجعلت الرابطة الزوجية الوسيلة الأساسية لحفظ النسل والعرض، وصون الأعراض من الممارسات غير المشروعة، حتى أن الشرع جعل للزنا حداً يُعاقب عليه فاعله، قال تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: 2)، وفي إيجاب حد الزنى حفظ للنسل والأنساب، كما وضحها الإمام الغزالي<sup>(52)</sup>.

النسل محفوظ في الشرع من حيث الوجود، بالحث على الزواج وتأسيس الأسرة المسلمة والذرية الصالحة، ومحفوظ من جهة عدمه، في إيجاب حد الزنى، وحد الفذف، وحفظ أعراض المسلمين. في ضوء هذا نذكر بعضاً من اجتهادات عمر بن الخطاب المقاصدية في حفظ مقصد النسل:

## أولاً: مسألة الطلاق الثلاث بلفظ واحد

الإنسان بفطرته البشرية قد يعتريه ما يُعكر صفو حياته، ويُقل أو يُعدم التوافق والمودة في حياته الزوجية، ولهذا جعل الشرع لكل عسرٍ مخرجاً، فكان الطلاق أحد هذه المخارج، إذا استحال الإصلاح بين الزوجين.

يُعدّ "الطلاق هو حل عقد النكاح"<sup>(53)</sup>، وهو على الكراهة إن كان دون مبرر ولا حاجة، وعلى الإباحة إن وجدت له حاجة معتبرة ومبرر، وفي كل الحالات لا يحتمل الهزل ولا اللعب فيه، قال رسول الله ﷺ: "ثلاث جِدُهِنَّ جِدٌّ، وهَزَلُهِنَّ جِدٌّ: النكاح، والطلاق، والرَّجْعَةُ"<sup>(54)</sup>، والملاحظ أن ثلاثتها من أحكام الأسرة، في دلالة أخرى على جدية العلاقة الأسرية في النظام الاجتماعي الإسلامي.

علمنا الشرع الطريقة المثلى لإيقاع الطلاق، حتى يكون قصد المكلف موافقاً لقصد التشريع، فيكون الطلاق سنياً لا بدعياً، ويكون باللفظ الصريح الواضح، وجُعِل للإنسان الحرية في قراره.

الأصل في الطلاق أن يكون تدريجياً، فتكون الطلقة الأولى، وبعد مدة تكون الثانية، وإن عزم على الفراق كانت الطلقة الثالثة، قال تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ (البقرة: 229).

جُعِل هذا الفاصل بين الطلقات من أجل التدبر والتفكير، عسى الزوج أن يراجع قراره، حفاظاً على الحياة الزوجية ما أمكن، وألا يفكك أسرته، لحرص الشرع على حفظ هذه الرابطة الإنسانية وحفظ مقاصد الشريعة.

روي عن أحد الصحابة أنه طلق زوجته ثلاثاً في مجلس واحد، فحزن لذلك حزناً شديداً، فسأله الرسول صلى الله عليه وسلم: كم طلقته؟ قال: ثلاثاً، قال: في مجلس واحد؟ قال: نعم، قال الرسول: فإنما تلك واحدة، فأرجعها إن شئت، فراجعها<sup>(55)</sup>، فجعل رسول الله ثلاث تطبيقات طلقة واحدة، ما دامت في مجلس واحد<sup>(56)</sup>. هذا ما سار عليه الحكم في عهد رسول الله وأبي بكر الصديق، وصدرا من خلافة عمر بن الخطاب، فقد روي عن ابن عباس أنه قال: (كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر، وستين من خلافة عمر، طلاق الثلاث واحدة)<sup>(57)</sup>.

بعد ذلك كان لعمر اجتهاد ونظرة مقاصدية أخرى في حفظ النسل ومقاصد الأسرة، وخاصة بعدما رأى في الناس استخفافاً بمسألة الطلاق، وسرعة في القرار والتلفظ، وقد كان له قول عن جدية الطلاق، فقال: (ثلاث اللاعب فيهن والجاد سواء: الطلاق والصدقة والعناق)<sup>(58)</sup>.

كان أول ما فعل في بداية عهده أنه نهى الناس وعزّر من طلق ثلاثاً في مرة واحدة، فقد ثبت عن أنس أن عمر (رضي الله عنهما) كان إذا أتى برجل طلق امرأته ثلاثاً أوجع ظهره ضرباً<sup>(59)</sup>، وقد جيء لعمر برجل طلق امرأته ألفاً، فعلاه عمر بالدرة، وقال: (إنما يكفيك من ذلك ثلاثة)<sup>(60)</sup>.

حين لم ينفذ ذلك مع الناس وكثر إيقاع الطلاق ثلاثاً في مجلس واحد، قال: (إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيها عليهم، فأمضاه عليهم)<sup>(61)</sup>، ورأى ﷺ أن المصلحة في ذلك، تنفيذاً لقول المطلق ولما استعجل به وعسر على نفسه، "فهو حقيق أن يعاقب، ويلزم بما التزمه، ولا يقر على رخصة الله وسعته، وقد صعبها على نفسه، ولم يتيق الله ولم يطلق كما أمره الله وشرعه له، بل استعجل فيما جعل الله له الأناة فيه، رحمة منه وإحساناً، ولبس على نفسه، واختار الأغلظ والأشد"<sup>(62)</sup>.

فايقاع الطلاق الثلاث بلفظة واحدة كان نوعاً من التعزيز الجماعي للمجتمع حينها، واستعمل في تنفيذ ذلك الحق المشروع له بحكم خلافته، بعدما رأى أن الأمر أصبح شائعاً بين عدد ليس بقليل من المسلمين، فخاف أن ينتقل شيوعه إلى غيرهم ويستخف بحكم من أحكام الإسلام.

لقد وافق الصحابة وجمهور الفقهاء اجتهاد عمر<sup>(63)</sup>، حتى وصف القرطبي من خالفهم بالشاذ من القول<sup>(64)</sup>، غير أن هذا "مما تغيرت به الفتوى لتغير الزمان"<sup>(65)</sup>، فعندما كانت في عهد عمر المفسدة في التطبيق ثلاثاً جعل حكمها واقعة بالثلاث، تحقيقاً للمصلحة وحفاظاً على مقصد التشريع، بعدما رأى أنها الوسيلة الأنسب لمنع الحلف بالطلاق الثلاث.

المصلحة هي أكبر مسألة اعتبارية في اجتهاد عمر، وهي الحاكم لها<sup>(66)</sup>، وهذه المصلحة تختلف حسب الزمان والمكان والحال، حتى أن في عهد عمر قد أفتى ابن عباس بإيقاع الطلقات الثلاث طليقة واحدة، وما كان جائزاً مخالفته في الزمن نفسه لاعتبار المصلحة، كان أكثر جوازاً في غيره من الأزمنة. اجتهاد ابن القيم في القرن الثامن الهجري "لما تغير الزمان، وبعد العهد بالسنة وأثار القوم، وقامت سوق التحليل ونفقت في الناس، فالواجب أن يرد الأمر إلى ما كان عليه في زمن النبي ﷺ وخليفته من الإفتاء بما يعطل سوق التحليل أو يقللها ويخفف شرها"<sup>(67)</sup>، وذلك بجعل حكم الطلقات الثلاث طليقة واحدة، لما فيها من مراعاة لمصلحة أخرى اقتضاها زمن آخر.

#### ثانياً: الاجتهاد المقاصدي في التزويج من الكتابيات عند عمر بن الخطاب

شرع الله الزواج تحصيناً للمسلم، وحفظاً لمقصد النسل، واستمراراً للذرية، وبأباً للصدقة الجارية في ولدٍ صالح يدعو لوالديه بعد مماتهما، كما أن في الزواج استجلاب رزق وفتح خير، وأنساً بالزوجة والأولاد، فقد جعلت الفطرة في ذلك، قال تعالى: ﴿زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ﴾ (آل عمران: 14)، حتى أن رسول الله، بفطرته البشرية قال: (حبيب إلي من الدنيا: النساء والطيب، وجعلت قرّة عيني في الصلاة)<sup>(68)</sup>. جعلت الأسرة أحد أهم مقاصد حفظ النسل، ولهذا كان لزاماً على المسلم السعي لحسن اختيار من يحمل معه عبء الحياة، وتكون له عوناً في دينه ودنياه، قال رسول الله (تخيروا لنطفكم، وأنكحوا الأكفأ)<sup>(69)</sup>، ثم إن الزوجة والأولاد بعد الزواج مسئولية، قال رسول الله (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته)<sup>(70)</sup>.

كفل الله للإنسان حرية من يختار في زواجه، إلا أن الشرع قوّم هذا الاختيار ووجهه لما فيه خير لدنياه وآخرته، فالأولى للمسلم الزواج بمن تدين بالإسلام، لقرب الألفة والإعانة على الدين.

بين الله تعالى أن الزواج بالمؤمنة، ولو كان فيها نقص، خير من المشركة، ولو أعجبتمكم بالمعايير الدنيوية، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾ (البقرة: 221).

إن من رحمة الله تعالى بعباده وتيسيراً لبعض الحالات التي تُلزم على الإنسان الزواج بغير المسلمة، كان تخصيص الآية الأولى العامة بأية أخرى تجيز الزواج من الكتابيات على قول الجمهور<sup>(71)</sup>، قال تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ (المائدة: 5)، شرط أن تكون عفيفة مُحصنة، لا من قوم يعادون الإسلام<sup>(72)</sup>، ويكون الزواج من الكتابية جائزاً "فيما إذا لم تكن هناك مفسد تلحق الزوج أو الأبناء أو المجتمع المسلم، أما إن وجدت مفسد فإن الحكم هو المنع"<sup>(73)</sup>.



لكن عمر بن الخطاب، كان له تبصر بليغ وفهم دقيق لأحوال المسلمين، ومعرفة لما ينفعهم وما يضرهم في دينهم، وهذا نابع عن فهمه لفقه الواقع، ونظرتة العميقة في المآلات والعواقب المتوقعة، فمنع عمر الزواج بالكتابيات، لما فيه من مفسد اجتماعية وأسرية، وسياسية، وبالأخص على ولاته في الأمصار. أرسل عمر إلى حذيفة بن اليمان (رضي الله عنهما) كتابا بأن يُخلي سبيل يهودية تزوجها، فكتب إليه حذيفة: أترعم أنها حرام، فأخلي سبيلها؟ فقال: لا أزعم أنها حرام، ولكني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن<sup>(74)</sup>.

لم يكن اجتهاد عمر ﷺ تعطيلاً لنص القرآن، ولكن فقها منه بواقع وحال المسلمات، وخوفه من توجه المسلمين إلى الكتابيات وتركهم المسلمات.

حذيفة - وهو أحد ولاة عمر المنظور إليهم لمكانتهم في الإسلام- بزواجه من الكتابية يجعل المسلمين والفاحين يحذون حذوه، وتصير بذلك عادة بينهم، لأن عادة الناس حينها تقليد ولاة أمورهم. الزواج من الكتابية في نظر عمر بن الخطاب له مفسد أكثر من المصالح، وذلك بأن تصيب العنوسة بنات المسلمين بعد انصراف الرجال عنهن، وقصدِه بنات أهل الكتاب، كما فيه فساد أخلاق وتربية أولاد المسلمين عند أمهات كتابيات، فالأم تُعلم أبناءها أمور دينها، ما يجعلهم بعيدين عن الإسلام، وفيه تناقض بين عاطفتهم نحو أمهاتهم وبين ما يدعوهم إليه دين أبيهم، وهذان سببان كافيان للمنع، فحُقَّ لعمر بن الخطاب بصفته ولي أمر أن يقيد مباحا، سدا للذريعة واستجلابا للمصلحة<sup>(75)</sup>.

فعل عمر بن الخطاب يُمكن أن يُقرأ قراءات عديدة من جوانب مختلفة، نختصرها فيما يلي:  
**الجانب الديني:** إذا كان الزوج المسلم ضعيف الإسلام، بحيث يجره زواجه بالكتابية إلى الاستسلام لها ولدينها ولعادتها، فينسى دينه ويندفع إلى شرب الخمر وأكل الحرام وترك الصلاة والصوم<sup>(76)</sup>، فزواجه من الكتابية خطر على دينه وآخرته.

**الجانب الاجتماعي:** في الزواج من الكتابيات مدعاة لارتفاع نسبة العنوسة عند بنات المسلمين، وهذا ما يجعل الآفات الاجتماعية تظهر في المجتمع وتنتشر في سلوكه، ويؤدي إلى انحرافه وبعده عن الدين، كما هو باب لدخول عادات غير حميدة إلى بلاد المسلمين، فدين الكتابيات يُحل لهن ما يحرمه الإسلام من رذيلة وخمر وغيرها.

**الجانب النفسي:** لا يقل ضرره عن سابقه، إذ يؤثر بطريقة أو بأخرى على نفسية البنت المسلمة التي لا تجد طُرقاً لتأسيس الأسرة المسلمة، وفي الرجال عزوف عنهن، وتوجهٌ إلى الكتابيات، وبنات من خارج البيئة المألوفة، فينتشر اليأس والسلبية في المجتمع المسلم.

**الجانب الأسري:** لا يحدث بين الزوجين التناغم والانسجام والمودة التي تحدث عنها الإسلام، فالمعايير مختلفة، ونظرة كل طرف إلى الحياة مختلفة، كما أن المبادئ والقيم التي يدعو إليها الإسلام لا تؤمن بها الزوجة، وقد لا تحترمها، خاصة إذا كان الزوج مقصراً معها، وفي الزواج خوف على دين الأولاد وقناعتهم، وعيشهم في صراع مستمر.

**الجانب السياسي:** إن خطر زواج قائد جيش أو ولي أمر من الكتابية أكبر، وفيه مدعاة لتجسس على أسرار الدولة، أو توجيه الرأي وحصره، وهذا مما لا مفر منه في الحياة الزوجية بعد المودة مع طول الزمن. هذه القيود التي وضعها عمر تنسجم مع الأهداف والمصالح الكبرى للدولة والمجتمع المسلم، وهي ضمن السياسات التربوية في الشريعة الإسلامية ومقاصدها.

أما في زماننا هذا فالخطر والمفسدة أكبر، وقد كان لعلماء المقاصد المعاصرين<sup>(77)</sup> ترجيح لقول عمر بن الخطاب، وتقييد للمباح، سدا للذريعة والمفسدة المحققة أو الغالبة، التي يفضي إليها الزواج بالكتابات، فلا شك في أن النظر المقاصدي هنا يقتضي إعمال سد ذريعة منع الزواج أو تحريمه<sup>(78)</sup>.

#### المبحث الخامس: مقصد حفظ المال في اجتهاد عمر بن الخطاب

المستقرئ لقواعد التشريع المالي المتعلقة بحفظ الأموال يجد أن النظام المالي في الإسلام من أعظم وأعدل الأنظمة الاقتصادية، التي تحقق العدل بين الناس وتحافظ على ميزان توزيع الثروات في المجتمع، كما يقوم على حفظ مال الفرد من الضياع، ويعمل على حسن تدبيره وإدارته وتحقيق مقاصده كسبا ورواجا وإنفاقا، بما يعود بالنفع على أصحابها وبما يؤول بالحفظ لمال الأمة.

أسس الخلفاء وسيدنا عمر رضي الله عنهم نظاماً مالياً وإدارياً حديثاً في الإسلام، وكانوا من أكثر الناس حرصاً على حفظ مقصد المال، وحصول حفظه، كما قال ابن عاشور: "يكون بضبط أساليب إدارة عمومها، بضبط أساليب حفظ أموال الأفراد وأساليب إدارتها، فإن حفظ المجموع يتوقف على حفظ جزئياته، وإن معظم قواعد التشريع المالي المتعلقة بحفظ أموال الأفراد، وأئمة إلى حفظ مال الأمة، لأن منفعة المال الخاص عائدة إلى المنفعة العامة لثروة الأمة"<sup>(79)</sup>، وهذا بارز في معظم قواعد التشريع المالي.

#### أولاً: اجتهاد عمر في إنشاء ديوان الأموال

انتشرت الفتوحات أكثر في عهد عمر بن الخطاب، وتوسعت رقعة المسلمين وأثمرت معها العوائد المادية، فزاد مع ذلك الفيء والغنائم، ولم يكن نظام تدوين ملكية الأشخاص على الأشياء عند العرب سابقاً مشهوراً ولا معمولاً به، وهذا ما جعله ﷺ يسعى إلى الوسيلة المناسبة لتوزيع الأموال على الناس بما يحقق لهم العدالة.

تلبية للحاجة واستجابة للظروف، وتناغماً مع الواقع الذي أوجب وجود آلية لتنظيم ممتلكات الناس، نتيجة لكثرة الأموال والجند والعتاد، فكان الديوان - كما عبر عنه الماوردي - بأنه: "موضع لحفظ ما يتعلق بحقوق السلطنة من الأعمال والأموال، ومن يقوم بها من الجيوش والعمال"<sup>(80)</sup>.

استشار عمر الصحابة (رضي الله عنهم) عن كيفية تقسيم الأموال وحفظ ملكية المنازل وممتلكات الناس، فسأل عن نظام الديوان عند سائر الأمم، كي يستفيد من علم غيره في تسيير شئون دنياهم، ويأخذ بالأنفع منها، بما لا يتعارض مع الإسلام، وقد أشار عليه علي بن أبي طالب أن "يقسم كل سنة ما اجتمع إليك من مال، ولا يمسك منه شيئاً"<sup>(81)</sup>.

ونقل الوليد بن هشام بن المغيرة لعمر تجربة أهل الشام في تدوين الدواوين فقال: "قد جنبت الشام فرأيت ملوكها قد دونوا ديواناً وجندوا جنداً"<sup>(82)</sup>، فأخذ بذلك ﷺ وحمل الناس عليه، بما يحقق حفظ مقصد الأموال، ويلبي الحاجة التي أوجبت وجود دواوين، فكان أول ديوان في الإسلام في عهد عمر بن الخطاب<sup>(83)</sup>.

إن إنشاء عمر بن الخطاب لنظام الديوان في الإسلام كان نقلة إدارية نوعية في ذلك الزمن، واستهدافاً مباشراً لمقصد حفظ المال، بوضعه في موضعه وحسن توزيعه، وكانت أفضل وسيلة لذلك هي تدوين الدواوين، وهذا له تأثير بليغ في حفظ حقوق الأفراد وتحقيق أهداف الدولة ومصالحها.

كان أخذ عمر بن الخطاب بنظام التدوين اجتهاداً مقاصدياً لتنظيم حياة الناس، وحفظ أرزاقهم وتحقيق العدالة والقسط بينهم، وعملاً بالمصلحة وتنظيم أمورهم الإدارية والحياتية، بأسس التشريع ومقاصده العليا، حتى ولو كان في ذلك نقل من تجارب الأمم الأخرى، فلعمراً أسوة برسول الله ﷺ حين أخذ بالخندق في غزوة

الأحزاب، وفي الختم من الروم في مراسلاته إلى الملوك وغيرها، ولم يكن في ذلك اعتراض من الصحابة على أن فعل عمر بدعة في الدين أو ما شابهه، فهذا من الاجتهادات المقاصدية التي برع فيها ابن الخطاب بنظرته الثاقبة، وسجية فقهه وعلمه رضي الله عنه.

### ثانياً: اجتهاد عمر في إحياء أرض الموات

كان عهد خلافة عمر بن الخطاب مُكلاً بنجاحات سياسية وحربية، وقد توسعت فيه رقعة الإسلام وامتد حكمها لأراضٍ وأقاليم كبيرة، وزاد بذلك عدد المسلمين وحاجتهم للاستهلاك والإنتاج، وكان من الضروري اجتهاد ولي أمرها في تحريك عجلة الاقتصاد، واستثمار المتاح، حسب ما تقتضيه ظروف ذلك الزمن.

أدت هذه الظروف إلى ازدياد الحاجة لتنظيم تشريعات إدارية جديدة، وضبط الملكيات على الأشخاص، والاستفادة من مقدرات الدولة وأراضيها، وتحقيق التوازن بها في توزيع الثروات، بما يتماشى مع روح الشريعة ومقاصدها.

أحد أهم هذه الاستثمارات كانت إحياء أرض الموات، بتعميرها وتهيئتها وجعلها صالحة للانتفاع والنفع بها في السكن أو الزرع أو تربية الماشية وغيرها، في دعوة واضحة للعمل والتشجيع على الاستزراق، لتكون أمة نافعة تأكل من نتاج يدها وتأمين رزقها، وتسعى للاستقلال الاقتصادي الذي يحفظ لها سيادتها ومكانتها.

الأرض الميتة هي "أرض خارج البلد، لم تكن ملكاً لأحد، ولا حقاً له خاصاً"<sup>(84)</sup>، وإحيائها هو استصلاحها والانتفاع بها، لما فيها من إحياء للاقتصاد ورواج للأموال، وتيسير للعيش، ورفح للمجتمع وتوفير لمناصب الشغل، كما فيها خراج للزكاة وباب للصدقات والتبرعات.

إذا كانت الدولة غير قادرة على استصلاح الأرض والانتفاع بها، فإنه يحق للأفراد أن يستفيدوا منها ويصلحوها، بما يعود بالنفع الخاص لهم وللمجتمع بشكل عام، وهذا كان توجيهها من رسول الله ﷺ في قوله: (من أحيا أرضاً ميتة فهي له)<sup>(85)</sup>، قال أبو يوسف: "معنى هذا الحديث عندنا على الأرض الموات التي لا حق لأحد فيها ولا ملك؛ فمن أحياها وهي كذلك فهي له، يزرعها ويزارعها، ويؤجرها، ويكري منها الأنهار، ويعمرها بما فيه مصلحتها"<sup>(86)</sup>.

كما أن رسول الله قد وهب أرضاً لتميم الداري في بيت لحم، وقد أعطاها إياه عمر بعدما فتح الله في زمنه أرض الشام، تنفيذاً لكتاب رسول الله ﷺ.

استناداً بعمل رسول الله وما سار عليه أبو بكر، فقد كان لعمر بن الخطاب في خلافته توجيه للمسلمين لإحياء الأرض واستصلاحها، فمما ثبت عنه أنه قال: "من أحيا أرضاً مواتاً ليست في يد مسلم، ولا معاهد، فهي له"<sup>(87)</sup>، كما أن عمر وهب أرضاً بالبصرة ليست لأحد، بعدما طلب نافع أن يُقطعها إياه، حتى يستعملها لخيوله، فأمر بإعطائها إياه للانتفاع بها<sup>(88)</sup>.

من اجتهاد عمر المقاصدي في حفظ المال، وتحقيق المقصد من رواجه والانتفاع به، وألا يكون حكراً ودولة بين فئة من الناس يتداولونه بينهم، لأن في هذه الأرض حقاً جماعياً يوجب الانتفاع والنفع بها، فقد قيد موضوع إحياء الأرض الموات، ووضع لها شروطاً وهو المدة الزمنية لإحيائها واستصلاحها، وإلا أخذها ممن أعطيت لهم على أمل إحيائها.

قام عمر مخاطباً الناس بعدما رأى أن منهم من يضع ملكيته على أرض معينة ويخصصها لنفسه، حيث تبقى سنوات طويلة دون استعمال، فلا هو يستفيد منها ولا يكون لغيره الحق في استصلاحها، فقال:

"من أحيأ أرضاً ميتة فهي له، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين"<sup>(89)</sup>، والمحتجر كما قال أبو يوسف "هو أن يجيء الرجل إلى أرض موات فيحظر عليها حظيرة ولا يعمرها ولا يحييها"<sup>(90)</sup>، وهذا نقيض مقصد إحيائها والانتفاع بها، بل فيها حرمان من خيرها، وتعطيل للمصالح، ومخالفةً للمقصد الذي من أجله وُهبَت له.

تُسحب الأرض معطلة النفع من صاحبها، وترجع إلى أصلها ملكاً لبيت مال المسلمين، وتوهب لمن طلبها قاصداً إحيائها، فأقطاع الأرض للعمل والإنتاج ونفع الناس، لا للتعطيل والحجر والإهمال. إن المُستقِرِّ لأفضية عمر بن الخطاب في الأرض الموات، يجد أن الأرض التي لم يتم استصلاحها بين ثلاث حالات:

- إما الإهمال الكامل للأرض المخصوصة، لأن مالكها لم يستصلحها أو لم يقدر عليها، بينما هناك الكثير من المسلمين بحاجة للدعم وتوفير أرضٍ يسترزقون بها، وهذا فيه ضررٌ وحرمانٌ لهم، وعمل بنقيض مقصد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

- وإما تحديد جزء من الأرض لمالكها، واستبقاء ما قدر على استصلاحها إن عزم على ذلك، وإعطاء الجزء الآخر إلى غيره من المسلمين لينتفع بها.

- وإما دفع الأرض إلى بيت المال، وتوجيهها لمن يبذل فيها الجهد ويُحييها، بما يجز النفع للمجتمع من خراجها وخيرها، ويحقق بذلك مقاصد الشريعة فيها.

في اجتهاد عمر بالتحديد الزمني لإحياء الأرض الموات، رعايةً كاملةً لتحقيق المصالح العامة، "وتطبيق واقعي لفكرة الاستخلاف على الأموال والممتلكات في التشريع الإسلامي، وهي التصور الإسلامي لفكرة الملكية الخاصة، فالإسلام يحوط الملكية الفردية بكل الضمانات التي تحول دون التعدي عليها، لكن بشرط أن يحسن صاحبها الاستخلاف فيها، وبأن تصبح مصلحته جزءاً من المصلحة العامة وليس على حسابها"<sup>(91)</sup>.

نذكر أن الفقهاء لهم كلام عن الأرض الموات، هل يحتاج قاصدها الإذن من الإمام أو لا، والراجح من أقوالهم<sup>(92)</sup>: هو أن إحياء الأرض أو تحويل ملكيتها لا يكون إلا بإذن ولي الأمر، لما له من حماية لحقوق الغير، ودفع لاحتمال التعدي على أرزاق الناس، وسد للذريعة في ادعاء ملكية أرض دون بينة، "كما أن إذن الإمام من ضمن مراعاته للمصلحة، ووضع الخطط اللازمة للمشاريع، والمرافق الحيوية التي يحتاجها الناس، فالتعدي على الأرض الموات دون إذن الإمام يؤدي إلى فساد مخططات الدولة للتطوير والإعمار"<sup>(93)</sup>.

وعليه نلخص فيما يلي شروط حق ملكية أرض الموات في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهي:

- ألا تكون الأرض ملكية خاصة.
- ألا تستطيع الدولة الاستثمار فيها والانتفاع بها لصالح المسلمين.
- أن يكون مُستصلحها محتاجاً إليها.
- ألا يكون طلب الأرض لغير مقصد إصلاحها.
- ألا تكون الأرض الموهوبة أكبر من قدرة المُستصلح.
- أن يتم إحيائها فور استلامها أو خلال مدة لا تتجاوز ثلاث سنوات<sup>(94)</sup>.

## المبحث السادس: مقصد حفظ العقل في اجتهاد عمر بن الخطاب.

أنعم الله على الإنسان بنعمة العقل، وجعله مناط التكليف وسر التشريف، واختص دينه بأول خطاب فيه بالعلم، حتى يأخذ الإنسان دينه بفهم، ويُميز الصلاح من الفساد فيكون من أولي الألباب، ويتعبد ربه بالكتاب المسطور، ويتأمل في الكتاب المنظور، فيجد الآيات تنادي عقله بالذكر الحكيم ﴿لَقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: 164)، ودعوة ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ﴾ (الغاشية: 17)، وأخرى ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ﴾ (محمد: 24)، وغيرها من الآيات التي تدل على وجوب حفظ العقل وجوداً وهدماً.

وصف الغزالي العقل بأنه: "آلة الفهم وحامل الأمانة، ومحل الخطاب والتكليف"<sup>(95)</sup>، وهو أشرف صفة للإنسان، والمستقرى لأحكام الشريعة يجد الاحتفاء الكبير بمكانة العقل وشرفه.

كان لعمر بن الخطاب الإدراك الكامل أن التمكين ونهضة الأمم، وعلو المكانة لا تكون إلا بالعلم النافع، قال تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (المجادلة: 11)، فقد كان له كبير الاهتمام بالعلم، وكان ﷺ خير تطبيق لمقصد حفظ العقل، باجتهاده وعلومه وفهمه، ومن هذه التطبيقات نذكر ما يلي:

## أولاً: إجراءات عمر بن الخطاب في حماية العلم من الضياع

كان للعلم عند الفاروق ﷺ مكانة بالغة، فهو الشيء الذي أمر الله تعالى رسوله أن يطلب فيه الزيادة، قال تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه: 114)، فكان طلب عمر للعلم مستمراً، ودائم إشغال عقله ببذل الاجتهاد في المسائل الفقهية، وإدارة الدولة، ونوازل الناس، كما أنه لا يتردد في مذاكرة الصحابة والأخذ من أوعية علمهم فيما لم يعلمه من رسول الله، فجعل لنفسه مستشارين يرجع إليهم، ويراجع معهم فتاواه، حتى تكون له معرفة دقيقة بأحكام الشريعة، وبفهم معانيها ومقاصدها.

جعل عمر - بتوفيق الله له- من نفسه قدوةً لغيره، حتى أصبحت المدينة -مقر خلافته- منبر علم ودار الفقه والفتوى، "وأصبحت مدرسة يتخرج فيها الولاة، والقضاة، وأعد مجموعة خيرة من الصحابة الكرام قادوا المؤسسات العلمية (المساجد) في حركة الفتوح، فقاموا بتربية وتعليم الشعوب المفتوحة على كتاب الله، وسنة رسوله، ووضع النواة الأولى في تأسيس المدارس العلمية"<sup>(96)</sup>، لقربهم من مصدر العلم ومركزية الفقه في المدينة، فتشكلت بعد ذلك ثورة فقهية في البصرة، والكوفة، والشام، والمدينة ومكة، وكانت شخصية عمر وأثرها بارزا في تأسيسها.

كان لعمر بن الخطاب خوفٌ كبيرٌ على ضياع العلم بذهاب أهله، خاصة بعد وفاة الصحابة الحُفَاط للقرآن في معركة اليمامة، فموت العالم لا يستوي مع موت غيره، لهذا قال عمر إن: "موت ألف عابد أهون من موت عالم بصير بحلال الله، وحرامه"<sup>(97)</sup>.

فقد كان شديد الحرص على إبقاء عدد من فقهاء الصحابة معه في المدينة، حتى يكونوا له سنداً في علمه وفتواه، وسعى للتكثير من أهل العلم، فدعا غيره وحثهم على طلبه، فقال: "كونوا أوعية الكتاب، ينابيع العلم"<sup>(98)</sup>، وقال: "تفقهوا قبل أن تُسودوا"<sup>(99)</sup>.

كان اختيار عمر للولاة، والأمراء وقادة الجيش، في عهده مبنيًا على العلم، قال الطبري: "إن أمير المؤمنين كان إذا اجتمع إليه جيش من أهل الإيمان، أمر عليهم رجلاً من أهل الفقه والعلم"<sup>(100)</sup>، ثم يكون لهم منه دائم النصح والتوجيه لاستكثار العلم، وإعمال العقل، فكان يقول: "الفهم الفهم فيما أدلى إليك مما ليس في قرآن ولا سنة"<sup>(101)</sup>.

أتاح عمر للصحابة كامل الحرية في إبداء الرأي في المسائل الاجتهادية، ولم يحملهم على رأي معين، في دعوة لتقليب الفكر، وإعمال العقل، وتركيز الفهم، وإمعان النظر، فيما يعرض عليهم من فتاوى وأقضية، حتى يكون لهم "مراعاة الأصلح والأعدل والأرفق والأوفق بالأمة دون تعنت، مما يكون لله تعالى فيه رضى، محاكاة لمقاصد الشريعة وأهدافها العامة"<sup>(102)</sup>.

### ثانياً: اجتهاد عمر بن الخطاب في تحديد مقدار عقوبة شارب الخمر

من مقاصد حفظ العقل، من حيث عدم، هو تحريم كل ما يذهب ويغيييه من خمر ومسكرات، ومعطلات لدور العقل ومكانته، فتحجب عنه رشده وتفسد عليه صلاحه، فقد كان القرآن صريحاً في تحريم الخمر وما شابهه، وأمر باجتنابه وتعاطيه، إلا أن الإنسان ببعده عن دينه، وعزوف رغبته في تعلم أحكام الشرع، فإنه يركن إلى الغفلة والمعاصي.

هذا الذي كان في عهد عمر عندما تباعدت الديار، وقل التواصل للوعظ والتذكير، ودخل في الإسلام ناس كثر لم يتشبعوا بروح الشريعة، ولم يكن لهم نصيب من الفقه والأحكام، وسبقت عاداتهم إسلامهم، فتجروا على الخمر وشربوها.

أرسل خالد بن الوليد إلى عمر بن الخطاب يستشيريه عن حكم يكون رادعاً لمن تساهل في شرب الخمر، ويُرهب به من ضعفت قلوبهم، فبعث خالد وبرة من الشام إلى عمر، فاتاه، وعنده طلحة، والزبير، وعبد الرحمان بن عوف متكئون في المسجد، فقال له: إن خالد بن الوليد يقرأ عليك السلام، ويقول لك: إن الناس قد انبسطوا في الخمر، وتحاقروا العقوبة، فما ترى؟ فقال عمر (مخاطباً وبرة): هم هؤلاء عندك، قال علي: أراه إذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، وعلى المقفري ثمانون، فأجمعوا على ذلك، فقال عمر: بلغ صاحبك (أي خالد بن الوليد) ما قالوا، فضرب خالد (شارب الخمر) ثمانين، وضرب عمر ثمانين<sup>(103)</sup>. حتى أن عمر أمر بحرق حانوت لرجل من ثقيف يبيع الخمر<sup>(104)</sup>، تعزيراً له وحفظاً للعقل وقطعاً لكل فسادٍ قد يصيبه، وهذا تعهد من عمر وتحمل للمسئولية في حفظ الكليات الضرورية، وسعي دائم منه باجتهاده المقاصدي في الحفاظ على الرعية والنصح لها والتربية والتوجيه.

### خاتمة:

من خلال البحث تم دراسة أزيد من عشر مسائل تطبيقية من فتاوى وأقضية عمر بن الخطاب في الاجتهاد المقاصدي ومراعاته للكليات الضرورية وجوداً وعدمًا، مما يعطي الدراسة عمقاً وتركيزاً على مسائل مخصوصة برز فيها البعد المقاصدي في فقه عمر بن الخطاب، وبعد استقراء وتحليل لهذه المسائل خلص الباحث إلى النتائج التالية:

- كان عمر بن الخطاب مقاصدياً في اجتهاده، فاهما لروح الشريعة وأسرارها، وهذا برز بوضوح في فتاواه وأقضيته.

- جاءت الشريعة لحفظ الكليات الضرورية، وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وهذا لم يكن مستحدثاً في العلوم، بل كانت له أصول وجذور في اجتهادات عمر بن الخطاب والصحابة رضوان الله عليهم.

- اجتهادات عمر بن الخطاب في المسائل والنوازل التي واجهته جعلت مؤسسي العلوم الفقهية يستندون عليها في تأسيس علومهم.

- يتضح في معالجة المسائل أن الصحابة كانوا يجتهدون في جو من الهدوء يسوده الود بين المخالف والمُقر، هدفهم تحقيق المصالح والمقصد من التشريع، بروح الإقناع والافتناع الذي أمكنهم من الإجماع في مسائل اجتهادية عديدة.

ويُوصي الباحث بالاستزادة والتعمق في فقه عمر بن الخطاب، وإبراز الأبعاد المقاصدية في فتاواه، ومطابقتها مع أصول علم المقاصد بما يخدم الباحثين، واستخراج أصول علم عمر بن الخطاب المُجملة وإفراجها في القوالب العلمية الحديثة ليسهل فهمها والاستدلال بها، والتأكيد على أصول العلوم ومصدرها.

### قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن القيم الجوزية (751)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1423هـ.
2. ابن القيم الجوزية (751)، مفتاح دار السعادة، دار الكتب العلمية، بيروت.
3. ابن حجر العسقلاني (852)، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ت: عبد العزيز بن باز وفؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
4. ابن قدامة المقدسي (600)، المغني، دار عام الكتب، السعودية، ط3، 1997، ط1، 1969.
5. أبو إسحاق الشاطبي (790)، الاعتصام، ت: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1992.
6. أبو الفداء ابن كثير (774)، تفسير ابن كثير، ت: سامي السلامة، دار طيبة، السعودية، ط2، 1999.
7. ابن رشد الحفيد (595)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 2004.
8. أبو بكر الرازي الجصاص (311)، شرح مختصر الطحاوي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 2010.
9. أبو حامد الغزالي (505)، المستصفى، ت: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.
10. أبو حامد الغزالي (505)، شفاء الغليل، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1971.
11. أبو حسن الماوردي (450)، الأحكام السلطانية، دار الحديث، مصر.
12. أبو عبد الله ابن سعد (230)، الطبقات الكبرى، ت: إحسان عباس، دار الصادر، بيروت، ط1، 1968.
13. أبو عثمان الجاحظ (255)، البيان والتبيين، مكتبة الهلال، بيروت، 1423 هـ.
14. أبي يوسف القاضي (182)، الخراج، ت: طه سعد، سعد محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، 1999.
15. أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1999.
16. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة، ط4، 1995.
17. امام الحرمين الجويني (478)، البرهان في أصول الفقه، ت: بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.
18. أبو بكر البيهقي (384)، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، ت: محمد عطا، بيروت، ط3، 2003.
19. أبو عبيد القاسم الهروي (224)، الأموال، ت: خليل هراس، دار الفكر، بيروت.
20. جلال الدين السيوطي (911)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990.
21. جلال الدين السيوطي (911)، الجامع الكبير، ت: مختار إبراهيم الهانج، الأزهر الشريف، مصر، الأزهر الشريف، ط2، 2005.
22. حسن أبو صقر، محمد صبحي، سياسة التشريع عند عمر بن الخطاب، الجامعة الإسلامية كلية الشريعة والقانون، غزة، رسالة ماجستير، 2017.
23. نور الدين الخادمي، الإجهاد المقاصدي، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، ط1، 1998.
24. حمدي شهين، الدولة الإسلامية في عصر الخلفاء الراشدين، دار القاهرة، القاهرة، ط1، 2003.
25. رفيق العظم، أشهر مشاهير الإسلام في الحروب والسياسة، دار الفكر العربي، مصر، ط2، 1973.
26. رقية قورمالة، مراعاة الكليات في فقه عمر بن الخطاب، جامعة أبو بكر بلقايد، الجزائر، رسالة ماستر، 2016.
27. بدر الدين الزركشي (794)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار كتابي، مصر، 1994.
28. شهاب الدين النويري (733)، نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط1، 1423 هـ، ج8، ص 198.

## حفظ الكليات الضرورية في الاجتهاد المقاصدي لعمر بن الخطاب رضي الله عنه

29. أبو إسحاق الشاطبي (790)، الموافقات، ت: مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1997.
30. شمس الدين القرطبي (671)، الجامع لأحكام القرآن، ت: أحمد البردوني، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964.
31. شهاب الدين القرافي (684)، الذخيرة، تحقيق: محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994.
32. عبد الرحمان الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003.
33. عبد الرحمان السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1424 هـ.
34. عبد الرزاق الصنعاني (211)، مصنف عبد الرزاق، دار التأصيل، بيروت، ط2، 1403 هـ.
35. عبد الفتاح ظافر، التشريع الإسلامي نشأته وتاريخه ومصادره، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 2003.
36. عبد الله بين بيه، مشاهد من المقاصد، مسار للطبع والنشر، الإمارات، ط5، 2018.
37. علاء الدين الكساني الحنفي (586)، بدائع الصنائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1986.
38. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي في الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت.
39. فخر الرازي (606)، المحصول، مؤسسة الرسالة، ت: طه جابر العلواني، بيروت، ط3، 1997.
40. محمد البلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، دار الفكر العربي، مصر.
41. محمد الدسوقي المالكي، الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي، دار الفكر، دمشق.
42. محمد الوكيل، فقه الأولويات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، 1997.
43. محمد بن جرير الطبري (310)، تاريخ الطبري، دار التراث، بيروت، ط3، 1387 هـ.
44. محمد حسن البشدر، الفقه المقاصدي عند الإمام عمر بن الخطاب، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2011.
45. محمد رواس قلعه جي، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، دار النفائس، بيروت، ط4، 1989.
46. محمد طاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011.
47. محمد علي الصلابي، عمر بن الخطاب شخصيته وعصره، دار ابن كثير، سوريا، ط2، 2009.
48. محمد فؤاد زاهر، الاجتهاد الأصولي عند أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، نشر مبرة الآل والأصحاب الكويت، ط1، 2017.
49. محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، نهضة مصر، مصر، ط4، 2005.
50. نادية شريف العمري، اجتهاد الرسول، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1، 1981.
51. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط4.
52. يحيى بن آدم، كتاب الخراج، المطبعة السلفية ومكتبتها، مصر، ط2، 1384 هـ.
53. يوسف القرضاوي، الفتاوى المعاصرة، مكتبة وهبة، مصر: ط1.

## الهوامش:

- (1) محمد رواس قلعه جي، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، دار النفائس، بيروت، ط4، 1989، ص10.
- (2) محمد البلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، دار الفكر العربي، مصر، ص10.
- (3) محمد فؤاد، زاهر، الاجتهاد الأصولي عند أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، نشر مبرة الآل والأصحاب الكويت، ط1، 2017، ص14.
- (4) عبد الفتاح ظافر، التشريع الإسلامي نشأته وتاريخه ومصادره، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 2003، ص81.
- (5) محمد طاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: ابن خوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2004، ج3، ص165.
- (6) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، السعودية، ط2، 1996، ص7.
- (7) إمام الحرمين الجويني (478)، البرهان في أصول الفقه، ت: بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، ج2، ص79.
- (8) عبد الله بين بيه، مشاهد من المقاصد، مسار للطبع والنشر، الإمارات، ط5، 2018، ص143.



- (9) جلال الدين السيوطي (911)، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983، ص 85.
- (10) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، ت: مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1997، ج2، ص 17.
- (11) الشاطبي، الموافقات، ج2، ص20.
- (12) الشاطبي، الموافقات، ج1، ص31، بتصرف.
- (13) شهاب الدين القرافي (684)، الذخيرة، تحقيق: محمد بوخيزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994، ج12، ص47.
- (14) الشاطبي، الموافقات، ج4، ص347.
- (15) الشاطبي، الموافقات، ج2، ص18.
- (16) الشاطبي، الموافقات، ج2، ص18.
- (17) سورة الشورى، الآية 13.
- (18) شمس الدين القرطبي (671)، الجامع لأحكام القرآن، ت: البردوني وأطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964، ج16، ص 11.
- (19) صحيح البخاري، كتاب: فضائل القرآن، باب: جمع القرآن، الجزء:6، الصفحة: 183، رقم الحديث: 4986.
- (20) محمد علي الصلابي، عمر بن الخطاب شخصيته وعصره، دار ابن كثير، سوريا، ط2، 2009، ص 79.
- (21) رقية قورمالة، مراعاة الكليات في فقه عمر بن الخطاب، جامعة أبو بكر بلقايد، الجزائر، رسالة ماستر، 2016، ص32.
- (22) شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج4، ص 15.
- (23) شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج4، ص14.
- (24) رفيق العظم، أشهر مشاهير الإسلام في الحروب والسياسة، دار الفكر العربي، مصر، ط2، 1973، ج2، ص256.
- (25) علي الصلابي، عمر بن الخطاب شخصيته وعصره، ص163.
- (26) محمد البلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، دار الفكر العربي، مصر، ص 468.
- (27) أبو إسحاق الشاطبي (790)، الإعتصام، ت: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1992، ج1، ص 483.
- (28) جلال الدين السيوطي (911)، الجامع الكبير، ت: مختار إبراهيم الهانج، الأزهر الشريف، مصر، الأزهر الشريف، ط2، 2005، ج15، ص 372.
- (29) حمدي شهين، الدولة الإسلامية في عصر الخلفاء الراشدين، دار القاهرة، القاهرة، ط1، 2003، ص 149.
- (30) محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، نهضة مصر، مصر، ط4، 2005، ص75.
- (31) ابن عاشور، طاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج2، ص 139.
- (32) الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 20.
- (33) فخر الرازي (606)، المحصول، مؤسسة الرسالة، ت: طه جابر العلواني، بيروت، ط3، 1997، ج5، ص 160.
- (34) عبد الرحمان السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1424 هـ، ص162.
- (35) سنن الترمذي، أبواب: الديات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: الحكم في الدماء، الجزء:3، الصفحة:31، رقم الحديث: 1398.
- (36) القرطبي، تفسير القرطبي، ج2، ص 251.
- (37) محمد البلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، ص281.
- (38) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي في الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ج2، ص40.
- (39) الشاطبي، الإعتصام، ج2، ص 623.
- (40) أبو بكر الرازي الجصاص (311)، شرح مختصر الطحاوي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 2010، ج5، ص 375.

- (41) عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي في الإسلام، ج2، ص40.
- (42) ابن رشد الحفيد (595)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 2004، ج4، ص182.
- (43) ابن قدامة المقدسي (600)، المغني، دار عام الكتب، السعودية، ط3، 1997، ج11، ص494.
- (44) بدر الدين الزركشي (794)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار كتابي، مصر، 1994، ج7، ص266.
- (45) رقية قورمالة، مراعاة الكليات في فيه عمر بن الخطاب، ص97.
- (46) رقية قورمالة، مراعاة الكليات في فيه عمر بن الخطاب، ص97.
- (47) نادية شريف العمري، اجتهد الرسول، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1، 1981، ص292.
- (48) نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، ط1، 1998، ص98.
- (49) ابن القيم الجوزية (751)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1423هـ، ج4، ص352.
- (50) جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، ص84.
- (51) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الحدود، باب درء الحدود بالشبهات، الجزء: 9، الصفحة: 304، رقم: 29068.
- (52) الغزالي، المستصفى، ت: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ص174.
- (53) رواس، قلعه جي، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص617.
- (54) سنن أبي داود، كتاب: الطلاق، باب: في الطلاق على الهزل، الجزء: 2، الصفحة: 447، رقم الحديث: 2194.
- (55) ابن القيم، إعلام الموقعين ج4، ص379.
- (56) ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج3، ص84.
- (57) صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب: طلاق الثلاث، الجزء: 4، الصفحة: 183، رقم الحديث: 183.
- (58) عبد الرزاق الصنعاني (211)، مصنف عبد الرزاق، دار التأصيل، بيروت، ط2، 1403 هـ، ج6، ص134.
- (59) ابن حجر العسقلاني (852)، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ت: عبد العزيز بن باز وفؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، 1379 هـ، ج9، ص362.
- (60) عبد الرزاق الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، ج6، ص393.
- (61) صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب: طلاق الثلاث، الجزء: 4، الصفحة: 183، رقم الحديث: 183.
- (62) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4، ص390.
- (63) ابن رشد، بداية المجتهد، ج3، ص84.
- (64) تفسير القرطبي، ج3، ص129.
- (65) ابن القيم، إعلامي الموقعين، ج4، ص390.
- (66) محمد البلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، ص310.
- (67) ابن القيم، إعلامي الموقعين، ج3، ص59.
- (68) سنن النسائي، كتاب: عشرة النساء، الباب: حب النساء، الجزء: 7، الصفحة: 61، رقم الحديث: 3939.
- (69) سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب: الأكفاء، الجزء: 3، الصفحة: 390.
- (70) صحيح البخاري، كتاب: الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، الجزء: 2، الصفحة: 5، رقم الحديث: 893.
- (71) عبد الرحمان الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003، ج4، ص73.
- (72) محمد صبحي أبو صقر، سياسة التشريع عند عمر بن الخطاب، ص86.
- (73) محمد الوكيل، فقه الأولويات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، 1997، ص77.
- (74) أبو الفداء ابن كثير (774)، تفسير ابن كثير، ت: سامي السلامة، دار طيبة، السعودية، ط2، 1999، ج1، ص583.
- (75) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط4، ج9، ص6653.
- (76) أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1999، ص106.
- (77) يوسف القرضاوي، الفتاوى المعاصرة، مكتبة وهبة، مصر: ط1، ص744 / أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، ص106.

- (78) أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، ص106.
- (79) طاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3، ص460.
- (80) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص297.
- (81) أبو عبد الله ابن سعد (230)، الطبقات الكبرى، ت: إحسان عباس، دار الصادر، بيروت، ط1، 1968، ج3، ص295.
- (82) أبو عبد الله ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج3، ص295.
- (83) شهاب الدين النويري (733)، نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط1، 1423 هـ، ج8، ص198.
- (84) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج6، ص4619.
- (85) صحيح البخاري، كتاب: الحرت والمزارعة، باب: من أحيا أرضا مواتا، الجزء: 3، الصفحة: 297، رقم الحديث: 3075.
- (86) أبو يوسف القاضي، الخراج، ت: طه سعد، سعد محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، 1999، ص77.
- (87) يحيى بن آدم، كتاب الخراج، المطبعة السلفية ومكتبتها، مصر، ط2، 1384 هـ، ص85.
- (88) أبو بكر البيهقي (384)، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، ت: محمد عطا، بيروت، ط3، 2003، ج6، ص239.
- (89) أبو يوسف، الخراج، ص77.
- (90) أبو يوسف، الخراج، ص114.
- (91) محمد البلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، ص197، 198.
- (92) هو الراجح عند الحنفية والمالكية، انظر: علاء الدين الكساني الحنفي (586)، بدائع الصنائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1986، ج6، ص194. / محمد الدسوقي المالكي، الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي، دار الفكر، دمشق، ج4، ص69.
- (93) محمد صبحي أبو صقر، سياسة التشريع عن عمر بن الخطاب، ص67.
- (94) محمد البلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، ص201، بتصرف.
- (95) أبو حامد الغزالي (505)، شفاء الغليل، ص160.
- (96) محمد علي الصلابي، عمر بن الخطاب شخصيته وعصره، ص183.
- (97) ابن القيم الجوزية (751)، مفتاح دار السعادة، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ص121.
- (98) أبو عثمان الجاحظ (255)، البيان والتبيين، مكتبة الهلال، بيروت، 1423 هـ، ج3، ص193.
- (99) سنن الدارمي، المقدمة، باب في ذهاب العلم، الجزء: 1، ص: 314، رقم الحديث: 256.
- (100) محمد بن جرير الطبري (310)، تاريخ الطبري، دار التراث، بيروت، ط3، 1387 هـ، ج4، ص186.
- (101) جلال الدين السيوطي، جمع الجوامع، ج15، ص438.
- (102) محمد فؤاد، ضاهر، الاجتهاد الأصولي عند أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ص167.
- (103) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج2، ص374.
- (104) أبو عبيد القاسم الهروي (ت 224)، الأموال، ت: خليل هراس، دار الفكر، بيروت، ص137.

## الاختلاف في تفسير دلالات النصوص الشرعية وأثره في العبادات عند ابن بشير من خلال كتابه "التنبيه"

### The difference in interpretations of legal texts and its effect on the jurisprudential branches according to IbnBachir through his book «El Tanbih»

د/ منير بن امحمد بورقية  
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة  
bourebamounir04@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/02 تاريخ القبول: 2022/12/19

#### الملخص:

القرآن الكريم والسنة النبوية هما أصل الأدلة، ومصدر التشريع. ولم تأت نصوصهما على وضع واحد في الدلالة على الأحكام، فكثير منها ظني الدلالة، يحتمل أكثر من معنى؛ لذا وقع الخلاف في تحديد معناها، ومراد الشارع منها.

ولقد بذل العلماء وسعهم في استثمار النصوص، وإن اختلفت آراؤهم تبعاً لاختلاف مناهجهم في البحث، وتباين الأصول التي وضعوها لذلك. وتهدف هذه الدراسة إلى إبراز كيفية تعامل العلماء مع النصوص من خلال كتاب "التنبيه" لابن بشير؛ من أجل الكشف عن معانيها ومدلولاتها، وإزالة الخفاء الذي يعتري بعضها، وكيفية استخراج الأحكام من أدلتها التفصيلية.

وقد خلص هذا البحث إلى جملة من النتائج، من أهمها أنّ دراسة مناهج المجتهدين في شرح النصوص وتفسيرها، ممّا يعين على اكتساب ملكة التفقه، والقدرة على الغوص في معاني النصوص؛ لأنّ مجرد الاطلاع على الأدلة والقواعد، لا ينهض بالباحث للاضطلاع بمهمة الاستنباط، بل لا بدّ من الدربة على توظيف هذه القواعد على الوقائع الجزئية، والدراية بكيفية تنزيلها مع مراعاة الظروف والأحوال؛ لضمان السلامة من إدراج الواقعة في غير قاعدتها، أو إلحاق الفروع بغير أصولها.

**الكلمات المفتاحية:** الإمام ابن بشير؛ التفسير؛ دلالات الألفاظ؛ التنبيه؛ الخلاف الفقهي.

#### Abstract:

The holy Quran and the Sunnah are the origin of the evidence and the source of legislation. Their texts did not come to a single position in indicating the rules. So the dispute occurred in defining its meanings, and what is wanted by Allah. The scholars have made a big effort to invest the texts, even their opinions differed. This study aims to highlight how scholars deal with texts in order to reveal their connotations, remove the invisibility and how to extract judgments .

To sum up, one of the most important results of the research is that studying the methods of the mujtahids in explaining texts will help to acquire the faculty of Fiqh , because merely knowing the evidences and the rules will not advance the researcher to undertake the task of

deduction , rather it will not it is imperative to train to employ these rules on the partial incidents, taking into account the circumstances and the conditions to avoid including the incident outside its base or attaching the branches to other than their origins.

**Key words:** Imam IbnBachir, Interpretation, Semantics, Alert, Jurisprudential difference.

### مقدّمة:

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وأفضل المرسلين، وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فقد اهتمّ علماء المذاهب الفقهيّة بالأدلة عند استنباط الأحكام الشرعيّة، وعُنوا بربطها بأدلتها التفصيليّة من الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس وغيرها. ويعتبر علماء المدرسة العراقية أكثر علماء المالكية اهتماماً بالدليل، وبيان وجه الاستدلال، وإقامة الحجّة والدفاع عن المذهب، كالقاضين إسماعيل وعبد الوهاب، والإمام ابن القصار وغيرهم. وتهيّأ لهم ذلك لظروف وأسباب، ليس هذا موطن ذكرها<sup>1</sup>.

ولم تخل بقية مدارس المذهب من مصنّفات قائمة على هذا المنهج، من العناية بالدليل، وربط الفروع بالأصول، من بينها كتاب "التنبيه على مبادئ التوجيه" للإمام أبي الطاهر إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير رحمه الله، فقد جاء حافلاً بالأدلة على مختلف أنواعها، حيث قصد به تخريج الفروع على الأصول، وتوجيه الأقوال وتعليلها، مع بيان أسباب الخلاف ومثارته.

ولم يكن ابن بشير مجرد ناقل للأقوال والمذاهب والآراء، بل كان ناقداً بصيراً، يميّز بين الصحيح من الأقوال والضعيف، ويفرّق بين الغتّ والسمين، وهو بصنيعه هذا يكون قد ارتقى عن منزلة الجمود والتقليد إلى درجة الاجتهاد المذهبي؛ لذا اعتمده علماء المذهب في الترجيح والتشهير.

وأسباب الخلاف عند ابن بشير كثيرة، منها: القواعد الأصولية، والقواعد الفقهيّة، والتعليل الفقهي، والتخريج الفقهي، والاختلاف في فهم النصوص الشرعية من كتاب وسنة، فوقع اختياري على النوع الأخير منها ليكون محلّ الدراسة، والغرض منها بيان مدارك المجتهدين في استنباط الأحكام الشرعية، والكشف عن مناهجهم في تفسير النصوص المحتملة. وسأكتفي بدراسة بعض الأمثلة، والإحالة على مواضع الباقي منها.

وتناولت هذا البحث وفق الخطة الآتية:

**مبحث تمهيدي:** التعريف بان بشير وكتابه "التنبيه"، وبتفسير النصوص.

**المبحث الأول:** الاختلاف في تفسير الآيات القرآنية.

**المبحث الثاني:** الاختلاف في تفسير الأحاديث النبوية.

**مبحث تمهيدي:** التعريف بابن بشير وكتابه "التنبيه"، وبتفسير النصوص.

يتضمّن هذا المبحث التعريف بابن بشير، وبيان مكانته العلميّة، ثم كتابه "التنبيه"، مع الإشارة إلى منهجه فيه باختصار، كما يتمّ التطرّق إلى تقسيم دلالات الألفاظ عند الأصوليين، والتعريف بمفهوم "تفسير النصوص".

### المطلب الأول: التعريف بابن بشير وكتابه "التنبيه" ومنهجه فيه

ويندرج تحته ثلاثة فروع:

#### الفرع الأول: التعريف بابن بشير

هو أبو الطاهر إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير التنوخي المهدوي، الإمام العالم الجليل، كان ضابطاً متقناً حافظاً للمذهب، إماماً في أصول الفقه، والعربية والحديث، من العلماء المبرزين في المذهب، المترفعين عن درجة التقليد إلى رتبة الاختيار والترجيح. كان بينه وبين أبي الحسن اللخمي قرابة، وتعقبه في كثير من المسائل، وردّ عليه اختياراته الواقعة في كتاب "التبصرة".

من مشايخه: أبو القاسم السيوري، أبو الحسن اللخمي، ابن عتاب، ابن رشد، المازري<sup>2</sup>. أمّا تلاميذه فلم تحفظ لنا كتب التراجم تلميذاً واحداً.

من مؤلفاته: التنبيه على مبادئ التوجيه، الأنوار البديعة في أسرار الشريعة، التحرير، جامع الأمهات، التذهيب على التهذيب، وغيرها.

أما سنة وفاته فهي مجهولة غير معلومة، إلا أنه كان حياً سنة 526هـ، قتل شهيداً، قتله قطاع الطريق في عقبة<sup>3</sup>، وقبره بها معروف<sup>4</sup>.

#### الفرع الثاني: التعريف بكتاب "التنبيه"

واسمه الكامل "التنبيه على مبادئ التوجيه"، كما نصّ على ذلك المؤلف في مقدّمة الكتاب، ويُعرف عند علماء المذهب باسم التنبيه، أو تنبيه ابن بشير. عُني فيه بتخريج الفروع على الأصول، وتوجيه الروايات والأقوال، وبيان مأخذ الخلاف داخل المذهب.

أمّا عن سبب تأليفه فيقول ابن بشير: "وبعد، فإنه لما انتهض إلى الطلب من لم يمارس قراءة الكتاب، ابتدأنا لهم موعداً بقصد الإيجاز والاختصار، دون التّطويل والتكرار، وفيه من تحرير الدلائل، وتقرير المسائل ما تشوّقوا إلى نقله، وضعفوا عن حمله، فرأيت أن أملّي عليهم من خلاف أهل المذهب ما يحصل به للجمهور الاستقلال، منبّهاً على أوائل التوجيه والاستدلال، وسميته "كتاب التنبيه على مبادئ التوجيه"، وهو كالمدخل إلى كتابي المسمى "بالأنوار البديعة في أسرار الشريعة". وفي هذا الإملاء لمن اقتصر عليه ما يخرج من زمرة أهل التقليد، وفي ذلك لمن ترقى إليه ما يبلغه رتبة الميرز المجد<sup>5</sup>.

وتُستشفّ قيمة الكتاب العلمية من مكانة صاحبه بين أهل ذلك الفنّ، أو بكثرة النقول عنه، فقد اعتمده كبار المالكية في مسائل مختلفة، إما تشهيراً لقول من الأقوال، أو ترجيحاً فيما بينها، أو إيراداً للخلاف في مسألة ما، ومن هؤلاء الأعلام:

- الرجراجي: "وقد حكى ابن بشير الخلاف في الوصيّ على النكاح، أنه لا مدخل له مع الأولياء في البكر أصلاً"<sup>6</sup>.

- القرافي: "قال ابن بشير: المشهور أنه مطهرّ مكروه؛ للخلاف فيه"<sup>7</sup>.

- الحطّاب: "وحاصله أن الذي رجّحه ابن بشير وابن هارون وغيرهما، أنّ العشائين كالظهيرين في الجمع بينهما"<sup>8</sup>.

- الخرشي: "ويأتي الخلاف بين الشيخين مالك وابن القاسم في ذلك طريقان، حكاها ابن بشير للمتأخرين"<sup>9</sup>.

#### الفرع الثالث: منهج ابن بشير في كتابه "التنبيه"

يمكن الإشارة إلى منهج ابن بشير، وإعطاء فكرة عامة عنه من خلال العناصر الآتية<sup>10</sup>:

1- **تنظيم الكتاب وطريقة عرضه للمسائل الفقهية:** قام ابن بشير بتقسيم الكتاب، إلى كتب وأبواب وفصول، فذكر لكل كتاب أو باب عنواناً، ولم يعنون الفصول غالباً. ثم إنه بعد ذكر عناوين الكتب والأبواب يأتي بمقدمة، يُعرّف فيها ما يحتاج إلى تعريف في اللغة والاصطلاح. ثم يذكر حكم القضية الكلية المتناولة، معزّزاً بالأدلة العامة التي تنبني عليها معظم فروع الكتاب أو الباب. وقد يستطرد أحياناً في هذه المقدمة، ويذكر بعض الحكم والعلل التشريعية.

أما طريقة عرضه للمسائل الفقهية فهي تقوم على الاختصار المبني على القواعد الأصولية، فقد حاول أن يجمع المادة الفقهية، وأن يذكر أقوال المذهب وفاقاً وخلافاً، وأن يذكر مبادئ الأدلة، مع الإشارة إلى أسباب الخلاف، وانتقاد الأقوال التي تخالف أصول المذهب، كل ذلك في حرص شديد على عدم الإطالة في الجزئيات والتفاصيل.

2- **عنايته بأسباب الخلاف:** عني ابن بشير بتتبع المسائل الخلافية، سيما ما كان منها متعلقاً بالخلاف المذهبي، فالغالب عليه أنه يكثر من إيراد الأقوال والخلاف داخل المذهب، مع ذكر مثار الخلاف في كل مسألة؛ متبعاً ذلك بالتعليل والتوجيه. وهو في ذلك متأثر بمدرسة تعليل الخلاف، التي ظهرت وازدهرت في الغرب الإسلامي. ويمكن حصر أسباب الخلاف عند ابن بشير فيما يأتي: القواعد الأصولية، والقواعد الفقهية، والاختلاف في فهم النصوص الشرعية، وتعارض الأدلة، وقد يكون الخلاف راجعاً إلى مسائل لغوية، أو مسائل حديثة.

3- **اهتمامه بالنقد:** ينتمي ابن بشير إلى المدرسة النقدية التي أسسها أبو الحسن اللخمي في القرن الخامس، وهي تُعنى بتمحيص الأقوال والروايات، والتمييز بين الصحيح منها والضعيف، حيث يتم إخضاعها لقواعد النقد، المستندة إلى أصول المذهب وقواعده وضوابطه. والنقد عند ابن بشير له عدة صور، منها:

- نقد نقل الروايات والأقوال.

- نقد التخريجات.

- نقد جعل الخلاف في مسائل لا خلاف فيها.

- نقد مسائل تؤدي إلى وقوع الحرج الذي أسقطته الشريعة<sup>11</sup>.

4- **ميله للترجيح:** لم يكن ابن بشير مجرد ناقل للروايات والأقوال في المذهب، مكتفياً بحكايتها، وعزوها إلى أصحابها، بل كان ناقداً فذاً، يمحص الأقوال ويميز بينها، ويرجح ويختار أقواها في نظره؛ ولهذا اعتبره من جاء بعده من أئمة المالكية من العلماء المبرزين في المذهب، المترفعين عن درجة التقليد إلى رتبة الاختيار والترجيح، ولهذا اعتمدوا ترجيحاته، واعتدوا بأرائه واختياراته.

ومن أمثلة ترجيحاته التي خالف فيها المشهور من المذهب ما جاء في مسألة حكم قراءة سورة فيها سجدة في صلاة الفريضة، فبعد أن حكى خلاف المذهب في ذلك رجح الجواز، قال رحمه الله: " وأما في الفريضة فإن كانت صلاة سرّاً، أو جهراً، وخاف أن يخلط في ذلك على من خلفه، فلا يجوز له ذلك؛ لأنه قد يؤدي إلى بطلان الصلاة، وكلّ ما أدى إلى بطلانها فممنوع. وأما إن أمن التخليط وكانت صلاة جهراً، أو كان فرداً، ففيه قولان:

المشهور: النهي عنه، والشاذ: جوازه. وقد علّل المشهور بأنه إذا قرأ السجدة وسجد بها، كان زائداً في أعداد الفريضة، وذلك لا يجوز. والصحيح جوازه لما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم من أنه كان يداوم

الاختلاف في تفسير دلالات النصوص الشرعية وأثره في العبادات عند ابن بشير

على قراءة ألم تنزيل السجدة في الركعة الأولى من صلاة الصبح<sup>12</sup>. وعلى هذا كان يواظب الأخيار من أشياخي وأشياخهم<sup>13</sup>.

**المطلب الثاني: دلالات الألفاظ وأثرها في اختلاف الفقهاء في تفسير النصوص.**

ويندرج تحته فرعان:

### الفرع الأول: دلالات الألفاظ عند الأصوليين

لما كانت اللغة العربية واحدة من أهم مصادر أصول الفقه الثلاثة، اهتمّ بها الأصوليون اهتماماً بالغاً، وخصّصوا لها جزءاً كبيراً في مصنفاتهم، فقد عُنوا باستقراء أساليب اللغة، ودراسة ما يمكن أن تؤديه الألفاظ والتركييب من مدلولات، وبحث كيفية دلالتها على المعنى، فوضعوا قواعد لغوية يتوصّل بها إلى فهم الأحكام من النصوص الشرعية. ويقسم الأصوليون الألفاظ بالإضافة إلى المعنى أربعة تقسيمات:

**القسم الأول:** باعتبار وضع اللفظ للمعنى إلى عام وخاص ومشارك.

**القسم الثاني:** باعتبار الاستعمال إلى حقيقة ومجاز، وصريح وكناية.

**القسم الثالث:** باعتبار ظهور المعنى وخفائه، لهم فيه مسلكان:

- **مسلك الحنفية:** حيث قسّموا اللفظ باعتبار وضوح دلالاته على معناه إلى: ظاهر ونص، ومفسّر ومحكم.

كما قسّموه باعتبار خفاء دلالاته على معناه إلى: خفي ومشكل، ومجمل ومتشابه.

- **مسلك الجمهور:** قسّموا اللفظ باعتبار الوضوح إلى: نص وظاهر، وباعتبار الخفاء إلى: مجمل ومتشابه.

**القسم الرابع:** باعتبار كيفية دلالة اللفظ على المعنى، لهم فيه مسلكان:

- **مسلك الحنفية:** وهو عندهم بهذا الاعتبار ينقسم إلى: دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة النص، ودلالة الاقتضاء.

- **مسلك الجمهور:** الدلالة عندهم قسمان:

دلالة منطوق: وتشمل دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة الاقتضاء.

دلالة مفهوم: وهي نوعان: مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة<sup>14</sup>.

ولما كان استنباط الأحكام الشرعية من نصوص الكتاب والسنة متوقفاً على فهم المعنى منها، وحيث إنّ هذه النصوص متفاوتة الدلالة على الأحكام، لزم عن ذلك اختلاف المجتهدين في تحديد المعنى المراد منها، ولهذا اعتبر هذا السبب من أكبر مآخذ الخلاف بين أهل العلم.

### الفرع الثاني: مفهوم تفسير النصوص

أكثر النصوص الشرعية ظنية الدلالة، محتملة لأكثر من معنى، ومن ثمّ يختلف المجتهدون في فهمها وتفسيرها.

والمقصود بالتفسير هنا التفسير الفقهي؛ حيث يعتمد المجتهد إلى نصوص الكتاب والسنة، فيعمل فيها فكره وفق قواعد معيّنة، من أجل تفهّم هذه النصوص، والكشف عن معانيها ومدلولاتها، وإزالة الغموض والإبهام الذي يعترى بعضها، والغرض من ذلك كلّهُ التوصل إلى استنباط الأحكام الشرعية بشكل صحيح. وعليه فالتفسير بهذا المعنى كما يقول الدكتور فتحي الدريني عبارة عن شروح الفقهاء، واجتهاداتهم من أجل فهم المراد من النصوص<sup>15</sup>.

وهذا هو التفسير المقصود في هذا البحث؛ إذ مأخذ الخلاف بين فقهاء المذهب هو تعيين المراد من النصوص الشرعية؛ بسبب احتمالها لأكثر من معنى، فيجتهد العالم في تحديد المعنى المقصود من النص.



والعالم حين يجتهد لفهم النص يوظف أدوات مختلفة، كنص آخر له تعلق بالمسألة، أو دلالة النص بطبيعة مادته اللغوية، وهذا ما ورد ذكره في هذه الدراسة.

أما التفسير بالمعنى الأصولي فهو التفسير الوارد من قبل الشارع، وهو نوعان:

1- تفسير مستفاد من الصيغة نفسها، كأن يكون النص مجملاً فيلحقه بيان قاطع فينسد التأويل، أو يكون عاماً فيلحقه ما ينسد به باب التخصيص، مثاله قوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ (الحجر: 30)، فإن "المَلَائِكَةُ" جمع عام محتمل للتخصيص، فانسد باب التخصيص بذكر الكل، وذكر الكل احتمال تأويل التفرق، فقطعه بقوله "أَجْمَعُونَ" فصار مفسراً.

2- تفسير مستفاد من كلام آخر من المشرع، كالصلاة والزكاة، ثبت تفسيرهما بأقوال النبي ﷺ وأفعاله، لا ببيان متصل به<sup>16</sup>. ويحسن التنبيه إلى أنّ التفسير بهذا المعنى اصطلاح أصولي اشتهر به الحنفية<sup>17</sup>.

### المبحث الأول: الاختلاف في تفسير الآيات القرآنية

القرآن والسنة هما مصدرا التشريع، ولم تأت نصوصهما على وضع واحد في الدلالة على الأحكام الشرعية؛ فمنها نصوص قاطعة في دلالتها، بحيث لم يكن بين الفقهاء اختلاف فيما دلت عليه، ومنها ما هو ظني في دلالتها فوقع خلاف بين أهل العلم في تحديد المعنى المراد منها. وقد أورد الإمام ابن بشير جملة من النصوص الشرعية محتملة المعنى، كانت مثاراً للخلاف الفقهي بين علماء المذهب. وهذا المبحث معقود للحديث عن الخلاف في فهم الآيات القرآنية، والمبحث الثاني مخصص للحديث عن الخلاف في فهم الأحاديث النبوية.

### المطلب الأول: حدّ غسل اليدين في الوضوء

اليدين في اللغة تقع على العضو من المنكب إلى أطراف الأصابع، فيراد بها: الكف فقط، أو الكف والذراع، أو الكف والساعد والعضد<sup>18</sup>.

ولا خلاف أنه لا يجب غسل اليدين إلى المنكبين، وإنما اختلف هل يدخل المرفقان في الغسل أم لا؟

قال ابن بشير: "هل يجب إدخال المرفقين في الغسل أم لا؟ في المذهب ثلاثة أقوال:

**أحدها:** وجوب إدخالهما وهو المشهور؛ لقوله في المدونة في قطع المرفقين: "إنه لا يغسل ما بقي، إلا أن تعرف العرب والناس أنه بقي شيء من المرفق فيُغسل".

**والقول الثاني:** أنه لا يجب غسل المرفقين.

**والقول الثالث:** أنه يجب عليه غسلهما ليس لفرضيتهما؛ بل لأنه لا يتوصل إلى غسل جميع الفرض إلا بغسلهما. وهذا هو القول بإسقاط فرضيتهما لكن أوجبها لغيرها.

وسبب الخلاف في فرضيتهما هل "إلى" في قوله تعالى: ﴿ فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾ (المائدة: 7)، لانتهاه الغاية أو للجمع؟ قال سيبويه: إن "إلى" إن تقدّم قبلها "من" كانت لبيان الغاية، وخرج ما بعدها عن حكم ما قبلها، وإن لم يتقدّم "من" احتملت الغاية واحتملت الجمع. ومن الجمع قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ ﴾ (النساء: 2)، وقوله تعالى: ﴿ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ ﴾ (الصف: 14)، معناه: مع أموالكم، ومع الله. و"إلى" في الآية لم يتقدّمها ذكر "من"، فهي تحتل التحديد والجمع، وإذا احتملت أمكن أن يقال: الذم على البراءة فلا تعمر إلا بدليل، أو يقال: الموضع موضع عبادة فيؤخذ فيه بالأحوط حتى يقوم دليل على الإسقاط.

واحتج المشهور من المذهب بقول المبرد: إن ما بعد "إلى" إذا كان من جنس ما قبلها وجب دخولها في حكم ما قبلها، وإن كان من غير جنسه لم يجب ذلك.

والمرفقان من الساعدين، على أنه قد تردّد بعض أهل اللغة في اسم المرفق على ما يُطلق؛ فقيل على طرف الساعد، وقيل على مجمع الساعد والعضد. فإن قلنا إنه على طرف الساعد كان في قول المبرد حجة. وأشار ابن القاسم بقوله: إلا أن تعرف الناس والعرب، إلى ما قلنا من التردد<sup>19</sup>.

منشأ الخلاف في هذه المسألة الاشتراك الذي في الحرف "إلى"؛ فتارة تأتي بمعنى "مع"، وتارة تدل على الغاية، ومن ثم اختلفت وجهات النظر، وتعددت الآراء حول المعنى الذي يفيد حرف الجرّ "إلى" في هذه الآية، وهل يدخل ما بعده في حكم ما قبله أو لا يدخل؟

قال العلامة المرادي: "إلى: حرف جر، يرد لمعان ثمانية: الأول: انتهاء الغاية في الزمان، والمكان، وغيرهما، وهو أصل معانيها، وفي دخول ما بعدها في حكم ما قبلها أقوال، ثالثها: إن كان من جنس الأول دخل، وإلا فلا"<sup>20</sup>.

فالمشهور من مذهب مالك دخول المرفقين في الغسل<sup>21</sup>، فـ "إلى" في الآية بمعنى "مع"؛ لأن ما بعدها من جنس ما قبلها فيدخل فيه على مذهب المبرد، وهذا على القول بأن المرفق على طرف الساعد، وإذا لم يكن ما بعدها من جنس ما قبلها لم يدخل فيه؛ كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ (البقرة: 187)<sup>22</sup>.

ويؤيد هذا أن أبا هريرة رضي الله عنه توضأ، فَغَسَلَ وَجْهَهُ وَأَسْبَغَ الوُضُوءَ، ثُمَّ غَسَلَ يَدَهُ اليمنى حَتَّى أَشْرَعَ فِي العَضُدِ... ثُمَّ قَالَ: هَكَذَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَتَوَضَّأُ<sup>23</sup>.

ومعلوم أنّ فعله صلى الله عليه وسلم مبين، فلما أدخل المرفقين دلّ على وجوب غسلهما. ومن فهم من الحرف "إلى" الغاية لم يكن الحدّ فيه داخلاً في المحدود، وعليه فلا يدخل المرفقان في الغسل، وهذا القول رواه ابن نافع عن مالك، وحكاه اللخمي عن أبي الفرج<sup>24</sup>، وهذا بناء على أن الأصل في "إلى" أنها للغاية، ولا ناقل عنه. وهو الذي استظهره جمع من المالكية من حيث اللغة، كالباجي وابن رشد الجد، وابن رشد الحفيد<sup>25</sup>.

قال الباجي: "وقال جماعة إنّ "إلى" في الآية بمعنى "مع"، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾، والصحيح من ذلك أنّ "إلى" لا تقتضي دخول الحدّ في المحدود، وأنها على بابها إلى أن يدلّ الدليل على كونها بمعنى "مع"، أو غير ذلك ممّا يصحّ أن يُحمل عليه، وليس إذا دلّ الدليل على العدول بها عن ظاهرها في سائر المواضع بغير دليل، فمن ادعى دخول المرفقين في الغسل مع اليدين وجب عليه أن يدلّ على ذلك من غير لفظ إلى"<sup>26</sup>.

ومن جهة أخرى فإنّ الأصل براءة الذمم، فلا تعمر إلاّ بدليل، ولا دليل في الآية على وجوب غسل المرفقين.

والقول الثالث في المسألة هو دخول المرفقين في الغسل، عزاه الباجي وغيره لأبي الفرج، وعزاه اللخمي للقاضي عبد الوهاب<sup>27</sup>.

ومستند هذا القول ليس دلالة الآية كما هو مشهور المذهب، وإنما إعمال لقاعدة "ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب"، فيكون دخولهما في الغسل من باب الاحتياط<sup>28</sup>.

### المطلب الثاني: تيمم الحاضر الصحيح

التيمم من خصائص أمة محمد ﷺ، شرعه الله عز وجل رحمة بهذه الأمة، وتيسيرا عليها. وقد أجمع العلماء على جواز التيمم للمسافر، واختلفوا في حكم تيمم الحاضر الصحيح غير المريض؛ وسبب ذلك اختلافهم في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ (النساء: 43).

قال ابن بشير رحمه الله: "وأما الحاضر يفقد الماء ولا مرض به، فهل يجوز له التيمم؟ لمالك قولان. وإذا أجزنا له التيمم ففعل وصلى ثم وجد الماء بعد الوقت، فهل يعيد أم لا؟ قولان في المدونة.

وسبب الخلاف في إجازة التيمم له خلاف الأصوليين في دليل الخطاب؛ هل يقال به أم لا؟ إذ قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾، فإن قلنا بدليل الخطاب لم يجز التيمم للحاضر الصحيح، وإن لم نقل بدليل الخطاب أو قلنا به، ولكن يُحْمَلُ ما في الآية على أنه خرج على الغالب، وفهمنا قطعاً أن المقصود إدراك الوقت بالتيمم، فالتيمم بدل عن الوضوء فأجزنا للحاضر أن يتيمم"<sup>29</sup>.

مثار الخلاف في هذه المسألة الشرط الوارد في الآية، هل هو قيد سيق لبيان التشريع؟ أو هو قيد خرج مخرج الغالب؟

فعلی القول الأول يكون حجة، ويدل على انتفاء الحكم بانتفاء الشرط؛ لأن الأصل أن المشرع إذا أورد نصاً في واقعة معينة، مقيداً حكمها بقيد، من صفة، أو شرط، أو غاية، أو عدد، أن يكون قصده إلى ذلك القيد، بمعنى جعله قيداً معتبراً في تشريع الحكم وأساساً له<sup>30</sup>.

وجرياً على هذا الأصل فإن الآية الكريمة نصت على أن التيمم إنما أبيض لمن به مرض، أو كان مسافراً، وعليه فلا دخول للصحيح في ذلك، وهو قول للإمام مالك رحمه الله<sup>31</sup>.

قال القرطبي: "إن الله تعالى جعل التيمم رخصة للمريض والمسافر، كالفطر وقصر الصلاة، ولم يبيح التيمم إلا بشرطين، وهما المرض والسفر، فلا دخول للحاضر الصحيح في ذلك لخروجه من شرط الله تعالى"<sup>32</sup>.

وعلى القول بأن الشرط في هذه الآية خرج مخرج الغالب لا يكون مفهوم المخالفة معتبراً، وهو القول المشهور في المذهب<sup>33</sup>، فيكون ذكر المرضى والمسافرين في شرط التيمم خرج على الأغلب فيمن لا يجد الماء؛ إذ الحاضرون الأغلب عليهم وجوده، فلذلك لم يقع التنصيص عليهم.

قال المازري: "إن التيمم إنما فرض لئلا تقوت الصلاة وتُفعل قضاء، مع إمكان فعلها أداء، وهذه العلة موجودة في المقيم الصحيح كوجودها في المريض والمسافر، فوجب أن يكون حكم الجميع سواء"<sup>34</sup>.

ويؤيد هذا تيمم النبي ﷺ في الحضر، فعن أبي الجهم رضي الله عنه قال: «أَقْبَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ نَحْوِ بَنِي جَمَلٍ، فَلَقِيَهُ رَجُلٌ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى أَقْبَلَ عَلَى الْجِدَارِ، فَمَسَحَ بِوَجْهِهِ وَيَدَيْهِ، ثُمَّ رَدَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ»<sup>35</sup>، فإذا شرع التيمم في الحضر لتحصيل مصلحة رد السلام فالصلاة أولى<sup>36</sup>.

### المطلب الثالث: كيفية صلاة المريض استلقاء.

القيام في صلاة الفريضة واجب إلا لمرض أو عجز، فإذا لم يستطع المريض القيام استلقاً فإنه ينتقل إلى بدله، وهو على مراتب: القيام استناداً لغير جنب أو حائض، ثم الجلوس بنوعيه على الترتيب: استلقاً واستناداً، ثم الاستلقاء أو الاضطجاع، وهل يكون على جنب أو ظهر؟ في المسألة خلاف.

قال ابن بشير رحمه الله: "وإن لم يقدر إلا على الاستلقاء بالأرض فيصلح مستلقياً. وكيف صفتها؟ فيه قولان: فقيل يبدأ بجنبه الأيمن تعويلاً على قوله تعالى: ﴿فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾ (النساء: 103)، وحمل الذكر هاهنا على الصلاة، وقياساً على الدفن. وقيل يبدأ بالاستلقاء على الظهر، ويجعل رجليه

مما يلي القبلة حتى لو أُقيم لكان مستقبلاً؛ وهذا لأنه يشير برأسه ويديه. وبهذه الصورة تحصل الإشارة إلى القبلة. ويحمل قائل هذا الذكر في الآية على أنه في غير الصلاة؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ﴾، وظاهره ذكر بعد انقضاء الصلاة<sup>37</sup>.

منشأ الخلاف في هذه المسألة الاختلاف في موضع الذكر المأمور به في الآية؛ حيث ورد الأمر بالذكر مجملاً دون بيان لموضعه، فهل يُقصد به الذكر المعروف الذي يُقال عقب الصلاة، فيكون موضعه بعد العبادة، أو هو الذكر الذي يُقال أثناء الصلاة؟

فمن رأى أنّ المراد ذكر الله تعالى باللسان بعد انقضاء الصلاة، ذهب إلى أنّ المريض إذا لم يستطع الجلوس وكان فرضه الاستلقاء، أن يستلقي على ظهره، وهو قول ابن القاسم<sup>38</sup>. ويقوي هذا المعنى أنّ المعهود من القرآن الكريم في استعمالاته أن يأمر بالذكر إثر الطاعة، كما في الحج، والصوم، والصلاة.

قال العلامة أبو حيان عند تفسير هذه الآية: "والذكر المأمور به هنا هو الذكر باللسان إثر صلاة الخوف، على حدّ ما أمروا به عند قضاء المناسك بذكر الله، فأمروا بذكر الله من التهليل، والتكبير، والتسبيح، والدعاء بالنصر، والتأييد في جميع الأحوال، فإنّ ما هم فيه من ارتقاب مقارعة العدو، حقيق بالذكر، والالتجاء إلى الله"<sup>39</sup>.

ومن رأى أنّ الذكر في هذه الآية يراد به الذكر أثناء الصلاة، ذهب إلى أنّ المريض يصلّي على جنب، وهو قول مطرف، وابن الماجشون، وابن عبد الحكم، وأصبع في كتاب ابن حبيب<sup>40</sup>.

قال ابن الفرس: "وذهب آخرون إلى معنى قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ﴾، إذا تلبّستم بالصلاة فلتكونوا على هذه الهيئات المذكورات بعد، من: قيام، أو قعود، أو على الجنب، بحسب الضرورات، المرض ونحوه. والذكر المأمور به على هذا هو الذكر في أثناء الصلوات"<sup>41</sup>.

ويؤيد هذا قوله ﷺ لعمران بن حصين رضي الله عنه: "صَلِّ قَائِمًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِدًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبٍ"<sup>42</sup>.

#### المطلب الرابع: صلاة الخوف في الحضر

لا شك أن للخوف تأثيراً في هيئة الصلاة لا في عددها، ولهذا اختلفت في كيفية أدائها عن باقي الصلوات، وقصد الشارع من ذلك إقامة العبادة في وقتها، وحفظ المسلمين وحمائهم من عدوهم. ولا خلاف في المذهب في جواز ذلك في السفر، واختلفوا فيه في الحضر.

قال ابن بشير: "وهل يصلّيها إمام واحد بطائفتين في الحضر؟ في المذهب قولان: المشهور جوازه، والشاذ منعه.

وسبب الخلاف ما قدمناه من الخلاف في تأويل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ (النساء: 101)، هل هو قصد عدد، أو قصد هيئة؟ فإن قلنا إنه قصد عدد جاء منه المشهور، وإن قلنا إنه قصد هيئة جاء منه اختصاص السفر بالصلاة والخوف كما في الشاذ. ويحتج هؤلاء بأن الرسول ﷺ لم يصلّها كذلك يوم الخندق مع حاجته إلى صلاتها بطائفتين. وقد قدمنا ما قيل بأن ذلك كان قبل نزول صلاة الخوف"<sup>43</sup>.

ذكر في الآية سالفه الذكر شرطان هما: السفر المعبر عنه بالضرب في الأرض، والخوف، فكما أن شرط الخوف معتبر لإيقاع الصلاة على كيفية معينة، كذلك شرط السفر معتبر، وعليه فلا تشرع صلاة الخوف إلا باجتماع الشرطين معاً؛ ولهذا ذهب ابن الماجشون إلى عدم صلاة الخوف في الحضر<sup>44</sup>.

قال ابن الماجشون: "إنما تأولها - أي صلاة الخوف - أهل العلم في السفر؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾؛ لأن صلته عليه الصلاة والسلام كانت على تلك الهيئة في السفر"<sup>45</sup>.  
ويؤيد هذا أن النبي ﷺ يوم الخندق فاتته صلاة العصر، فلم يصلها إلا بعد غروب الشمس<sup>46</sup>، ولو كانت صلاة الخوف مشروعة في الحضر لصلها النبي صلى الله عليه وسلم.  
أما المشهور من المذهب، وهو قول جمهور العلماء، أن صلاة الخوف تُصلّى في الحضر أيضا<sup>47</sup>، وأجابوا بأن مفهوم الشرط في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ لا مفهوم مخالفة له؛ لأنه خرج مخرج الغالب، فلا يكون حجة حينئذ.

قال المازري: "فمن حمل الآية على قصر الوصف، التفت إلى جانب التعليق الثاني وهو الخوف، وجعل التعليق الأول كأنه لبيان الحال ولمطابقة العدد؛ فإنّ الخوف لا يكون في القرار، وإنما يكون في الأسفار. ويستدل بأن القائل إذا قال لزوجته: إذا دخلت الدار فأنت طالق إن كلمت زيدا، فإنّ الطلاق يتعلّق بالكلام، وإنما الدخول لبيان الحال، والطلاق إنما يقع بالكلام ولكن بعد الدخول"<sup>48</sup>.  
وأما عدم صلاة النبي ﷺ صلاة الخوف يوم الخندق؛ فلأنّ ذلك كان قبل نزول صلاة الخوف، وكانت أول شرعيتها في غزوة عسفان، ولا خلاف أن غزوة عسفان كانت بعد الخندق، وكانت غزوة الخندق في أواخر السنة الخامسة<sup>49</sup>.

#### المبحث الثاني: الاختلاف في تفسير النصوص النبوية

الاختلاف المتعلّق بالأحاديث النبوية عند ابن بشير له مثرات عديدة، منها ما يرجع إلى الاختلاف في ثبوت الحديث، ويدخل ضمن هذا الخلاف في حكم زيادة الثقة، ومنها ما يرجع إلى الاختلاف في بعض أفعال النبي صلى الله عليه وسلم، هل هي خاصة به، أو هي تشريع عام؟ ومنها ما يرجع إلى الاختلاف في فهم النصّ الشرعيّ، وهذا المبحث معقود لبيان القسم الأخير منها.

#### المطلب الأول: كيفية تنبيه المرأة الإمام إذا أخطأ في الصلاة

إذا أخطأ الإمام في الصلاة، واقتضت الضرورة تنبيهه لذلك، فلا خلاف أنّ المشروع في حق الرجل هو التسبيح، واختلف في المرأة هل يشرع في حقها التسبيح أو التصفيق؟  
قال ابن بشير: "وإذا اضطر المصلي إلى تنبيه الإمام أو غيره؛ فإن كان رجلاً يسبح، وإن كانت امرأة فقولان: أحدهما: أنها تسبح كالرجل، والثاني: أنها تنبّه بالتصفيق. وفي الحديث لما صفّق الرجال فقال النبي ﷺ: «إِنَّمَا التَّصْفِيقُ لِلنِّسَاءِ»<sup>50</sup>. وتؤوّل على وجهين:

**أحدهما:** أن معناه إنما التصفيق من شأن النساء؛ أي في غير الصلاة.

**والثاني:** أن معناه هو المشروع للنساء في الصلاة؛ إذ أصواتهنّ عورة<sup>51</sup>.

منشأ الخلاف في هذه المسألة في المعنى المراد من قوله ﷺ: «إِنَّمَا التَّصْفِيقُ لِلنِّسَاءِ».

فمن أخذ بظاهر الحديث ذهب إلى مشروعية التصفيق للمرأة في الصلاة، وأنها لا تسبح، وهذا القول رواية عن الإمام مالك، وصفة التصفيق أن تضرب بظهر أصابعها من يمينها على كفها الشمال<sup>52</sup>. وعلّلوا اختصاص النساء بالتصفيق؛ لأنّ أصواتهنّ عورة، ولهذا مُنعن من الأذان، ومن الجهر بالإقامة والقراءة.  
ورجّح هذا القول ابن عبد البر، واحتج برواية: "إِنَّ أُنْسَانِي الشَّيْطَانُ شَيْئًا مِنْ صَلَاتِي؛ فَلْيُسَبِّحِ الْقَوْمَ وَلْيُصَفِّقِ النِّسَاءَ"<sup>53</sup>، فقال: "فهذا قاطع في موضع الخلاف يرفع الإشكال"<sup>54</sup>.

ومن لم يأخذ بظاهر الحديث ذهب إلى أنّ المرأة في ذلك كالرجل، فيُشرع في حقها التسبيح، وهو المشهور من مذهب مالك<sup>55</sup>؛ لعموم قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «مَنْ نَابَهُ شَيْءٌ فِي صَلَاتِهِ فَلْيُسَبِّحْ»، و" مَنْ " من ألفاظ العموم، وهي تشمل المرأة والرجل<sup>56</sup>.

وأجاب علماء المذهب عن هذا الحديث من وجهين:

- 1- تأويل ظاهر الحديث، وحمله على وجه الذمّ والتنفير؛ لأنه من عادة النساء.
- 2- أن هذا الحديث محتّم، فقد يكون مخصّصاً لعموم حديث: «مَنْ نَابَهُ»، وقد يكون خرج على وجه الذمّ، فقدم الظاهر على المحتمل، أي: قدّم ظاهر «مَنْ نَابَهُ» على ما يحتمل أن يكون مخصّصاً، وما يحتمل أن يكون ذمّاً<sup>57</sup>. ومن المقرّر عند الأصوليين في باب التعارض والترجيح أنه يُقدّم الأقلّ احتمالاً على الأكثر احتمالاً<sup>58</sup>.

### المطلب الثاني: وقت بداية الرواح لصلاة الجمعة

للجمعة آداب وسنن وأحكام، ينبغي لكلّ مسلم الالتزام بها والحرص على الإتيان بها؛ ابتغاء الأجر والثواب عند الله عزّ وجلّ. ومن بينها البكور إلى صلاة الجمعة، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ قال: "مَنْ اغْتَسَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ غُسْلَ الْجَنَابَةِ، ثُمَّ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الْأُولَى، فَكَانَ قَرَبَ بَدَنَةٍ، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ فَكَانَ قَرَبَ بَقْرَةٍ، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّلَاثَةِ فَكَانَ قَرَبَ كَبْشًا أَقْرَنَ، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الرَّابِعَةِ فَكَانَ قَرَبَ دَجَاجَةٍ، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الْخَامِسَةِ فَكَانَ قَرَبَ بَيْضَةٍ، فَإِذَا خَرَجَ الْإِمَامُ حَضَرَتِ الْمَلَائِكَةُ يَسْتَمِعُونَ الذِّكْرَ"<sup>59</sup>، فهل يكون وقت البكور إليها أول النهار أو بعد الزوال؟ اختلف المذهب في ذلك.

قال ابن بشير: "وقد ثبت عنه عليه السلام أنه قال: "مَنْ رَاحَ إِلَى الْجُمُعَةِ فِي السَّاعَةِ الْأُولَى فَكَانَ قَرَبَ بَدَنَةٍ" الحديث كما ورد.

واختلف المذهب هل أراد الساعة السادسة فيكون الرواح من أول النهار؟ أو هي ساعة قدرها الشرع عقيب الزوال؟ وهذا هو المشهور من المذهب. والأول قول ابن حبيب. ولفظ الرواح يقتضي القول المشهور؛ لأن المشي قبل الزوال لا يسمى رواحاً. وقوله: "السَّاعَةُ الْأُولَى" يقتضي قول ابن حبيب، ولا بدّ من التجويز في أحد اللفظين.

وقد احتج فيها للمشهور بأن قول ابن حبيب يقتضي أن تكون الصلاة قبل الزوال؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم جعل آخر الرواح الساعة السادسة؛ قال: "إِذَا خَرَجَ الْإِمَامُ حَضَرَتِ الْمَلَائِكَةُ يَسْتَمِعُونَ الذِّكْرَ" والساعة السادسة هي قبل الزوال لا بعده<sup>60</sup>.

مأخذ الخلاف في المسألة يدور حول "السَّاعَاتِ"، فهل تُحمّل على الحقيقة أو المجاز؟ فالساعات المذكورة في الحديث ساعات اعتبارية، يتكون النهار من اثنتي عشرة ساعة، فحملها ابن حبيب على الساعات الحقيقية، ومن ثمّ ذهب إلى استحباب البكور إلى صلاة الجمعة أول ساعات النهار<sup>61</sup>. أما لفظة "رَاحَ" التي ورد ذكرها في الحديث، فهي وإن كانت تُطلق على المشي زوالاً، فتُحمل هنا على المجاز، وهو المشي مطلقاً. قال الزبيدي: "وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ" الحديث؛ أي: إلى آخره لم يرد رواح آخر النهار، بل المراد خفّ إليها ومضى. يقال: راح القوم وتروّحوا، إذا ساروا أي وقت كان. وقيل: أصل الرواح أن يكون بعد الزوال<sup>62</sup>.

أما الإمام مالك فذهب إلى أن الرواح لا يكون إلا بعد الزوال، ولم يفسّر الساعات الواردة في نصّ الحديث بساعات النهار العادية، بل اعتبر الساعة المقصودة في الحديث هي الساعة السادسة التي يليها

الزوال، وهي المجرأة الأجزاء المذكورة في الحديث، وكل جزء ورد فيه فضل خاص، فجزؤها الأول هو الذي من راح فيه كأنما قرب بدنة، وجزؤها الثاني هو الذي من راح فيه كأنما قرب بقرة، وهكذا، وعليه فيكون تفسير الساعة جزءا من الزمان، وإن لم يكن ساعة حقيقة.

قال أبو العباس القرطبي: " وهذه الساعات المذكورة في هذا الحديث هي مراتب أوقات الرائحين إلى الجمعة، من أول وقت الزوال إلى أن يجلس الإمام على المنبر، ويؤذن الأذان الثاني، وليست عبارة عن الساعات التعديلية التي النهار منها: اثنتا عشرة ساعة، وهذا الذي ذكرناه هو مذهب مالك" <sup>63</sup>.

وحجة هذا القول أن الرواح لا يكون لغة إلا بعد الزوال، قال المهلب: "ومفهوم الرواح في لسان العرب يرد قول ابن حبيب؛ لأنهم لا يُسمون الرواح إلا عند الزوال. والغدو في أول النهار، ولا يسمون الغدو رواحا، قال الله تعالى: ﴿غُدُوها شَهْرٌ وَرَوَاحُها شَهْرٌ﴾ (سبأ: 12)، فدل أن الغدو خلاف الرواح، والفرق بينهما مستفيض في كلام الناس" <sup>64</sup>.

ورجح المالكية مشهور المذهب من وجهين:

1- وهو ما أشار إليه ابن بشير، وهو أن النبي ﷺ ذكر بعد الساعة الخامسة خروج الإمام، وهو لا يخرج بعد الخامسة من ساعات النهار، وإلا لوقعت الصلاة قبل الزوال، وإذا بطل أحد المذهبين تعين الآخر <sup>65</sup>.

2- اعتضاد مشهور المذهب بما يؤيده ويقويه، ويدل على أن المراد من الحديث الرواح بعد الزوال، وهو عمل أهل المدينة.

قال أبو العباس القرطبي وهو يبين ما يرجح تفسير مالك لحديث المسألة ما نصّه: "وثالثها: عمل أهل المدينة المتصل، وقد جاء في سنن النسائي ما ينصّ على هذا المعنى بترك البكور للجمعة في أول النهار، وسعيهم إليها قرب خطبتها وصلاتها، وهو نقل معلوم عندهم غير منكر، وما كان أهل عصر النبي ﷺ، والتابعين من بعدهم ممن يترك الأفضل إلى غيره، ويتمالون على العمل بأقل الدرجات" <sup>66</sup>.

**المطلب الثالث: كيفية إخراج الزكاة إذا زادت الإبل عن مائة وعشرين، ولم تبلغ مائة وثلاثين**  
الإبل أحد أصناف النعم التي تجب فيها الزكاة، وقد بينت السنة أنصبتها، فعن أنس رضي الله عنه أن أبا بكر رضي الله عنه، كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى البحرين:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَذِهِ فَرِيضَةُ الصَّدَقَةِ الَّتِي فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى الْمُسْلِمِينَ، وَالَّتِي أَمَرَ اللَّهُ بِهَا رَسُولُهُ، "فَمَنْ سَأَلَهَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى وَجْهَيْهَا، فَلْيُعْطَهَا وَمَنْ سَأَلَ فَوْقَهَا فَلَا يُعْطِ فِي أَرْبَعٍ وَعِشْرِينَ مِنَ الْإِبِلِ، فَمَا دُونَهَا مِنَ النِّعَمِ مِنْ كُلِّ خَمْسِ شَاةٍ... فَإِذَا بَلَغَتْ إِحْدَى وَتِسْعِينَ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ، فَفِيهَا حَقَّتَانِ طُرُوقًا الْجَمَلِ، فَإِذَا زَادَتْ عَلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ، فَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ بِنْتُ لَبُونٍ وَفِي كُلِّ خَمْسِينَ حِقَّةٌ..." <sup>67</sup>.

ولا خلاف بين أهل العلم أن في مائة وعشرين من الإبل حقتين؛ وفي مائة وثلاثين حقة وبنات لبون. واختلف فيما إذا زادت الإبل على مائة وعشرين ولم تبلغ مائة وثلاثين، فما هو الواجب فيها؟ في المذهب أقوال.

قال ابن بشير: "واختلف المذهب في الزيادة المعتمدة على العشرين ومائة، هل تكون بالعشرات أو بالواحدة؟ في المذهب في ذلك ثلاثة أقوال:

**أحدها:** اعتبار الزيادة بالعشرة، فلا تنتقل عن الحقتين إلى أن تبلغ ثلاثين ومائة.

**والثاني:** أنها تنتقل فيكون فيها ثلاث بنات لبون.

**والثالث:** أنها صورة يُخَيَّرُ فيها الساعي بين أخذ حقتين، أو ثلاث بنات لبون.

وسبب الخلاف أنه ﷺ، قال: «إِذَا زَادَتْ»، ومقتضى اللفظ اعتبار زيادة الواحدة فأكثر، لكنه قال: «فِي كُلِّ خَمْسِينَ حِقَّةً وَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ ابْنَةُ لُبُونٍ»، فراعى زيادة العشرات؛ فمن التفت إلى اللفظ الأول غيّر بزيادة الواحدة، ومن التفت إلى اللفظ الثاني راعى زيادة العشرة.

وقد اختلف المتأخرون في توجيه القول الثالث؛ فمنهم من يراه مبنياً على الشك والتردد وإجمال الحديث، ومنهم من يراه مبنياً على أنه مقتضى الحديث، ويكون الساعي مخيراً في هذا المقدار<sup>68</sup>.

مأخذ الخلاف في هذه المسألة الاحتمال في عبارة «إِذَا زَادَتْ»، فمن أهل العلم من فهم منها أنّ المقصود هو زيادة عقد؛ أي عشرة، فذهب إلى أنّ الساعي لا يأخذ إلا حقتين، وهذا هو قول مالك في "المبسوط" وغيره، وبه أخذ المغيرة، ومحمد بن مسلمة، وأشهب، وابن الماجشون<sup>69</sup>.

فانتقال الفرض هنا معلقٌ بزيادة العشرات؛ لأنه ﷺ قال: «فَإِذَا زَادَتْ عَلَى عَشْرِينَ وَمِائَةٍ، فَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ بِنْتُ لُبُونٍ وَفِي كُلِّ خَمْسِينَ حِقَّةً».

قال اللخمي: "لأن المفهوم من قول النبي ﷺ: «فَمَا زَادَ»<sup>70</sup> زيادة العشرات؛ لقوله: «فَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ وَفِي كُلِّ خَمْسِينَ». فالذي ينقل حكم الخمسين، هو الذي ينقل حكم الأربعين؛ لمساواته بينهما. ولو أخذ من إحدى وعشرين ومائة ثلاث بنات لبون لأخذت من عشرين ومائة؛ لأن الواحدة الزائدة على العشرين ومائة وقص غير داخلة في الزكاة. ولا يوجد في شيء من المسائل أن الوقص ينقل فرضاً؛ وإنما ينقل الفرض ما هو فرض مزكى<sup>71</sup>.

ومن فهم من عبارة «إِذَا زَادَتْ» مطلق الزيادة، ذهب إلى أنّ الواحدة تنقل الحكم، فتجب فيها ثلاث بنات لبون، وهو قول ابن القاسم<sup>72</sup>.

وأما مشهور المذهب فالساعي مخير بين أن يأخذ حقتين، أو ثلاث بنات لبون<sup>73</sup>. وذكر ابن بشير اختلاف المتأخرين في توجيه هذا القول، فمنهم من رأى هذا القول مبنياً على الشك، ولعله يشير بذلك إلى قول الإمام مالك في المدونة: "المصدق مخير؛ إن شاء أخذ ثلاث بنات لبون، وإن شاء أخذ حقتين"<sup>74</sup>.

أما مقتضى الحديث، فلأنّ المائة والواحد والعشرين يصلح فيها حقتان، ويصلح فيها ثلاث بنات لبون؛ إذ فيها أكثر من خمسينين، وأكثر من ثلاث أربعينات، فلذا خيّر الساعي.

قال ابن يونس: "فوجه مالك الذي جعل الساعي فيه مخيراً أنه لما كان في الحديث: «فَمَا زَادَ عَلَى عَشْرِينَ وَمِائَةٍ، فَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ بِنْتُ لُبُونٍ، وَفِي كُلِّ خَمْسِينَ حِقَّةً»، وكانت زيادة الواحدة يقع عليها اسم زيادة، ووجدنا الإحدى وعشرين ومئة يصلح فيها حقتان، ويصلح فيها ثلاث بنات لبون؛ إذ فيها أكثر من خمسينين، وأكثر من ثلاث أربعينات، وجب تخيير الساعي اللتين صلحت فيهما أربع حقائق، وصلحت فيهما خمس بنات لبون، فخيّر الساعي فكذاك هذه"<sup>75</sup>.

#### المطلب الرابع: الصدقة الممنوعة على آل الرسول ﷺ

ثبت في الصحيح أنّ النبي ﷺ قال: «إِنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَنْبَغِي لِأَلِ مُحَمَّدٍ، إِنَّمَا هِيَ أَوْسَاخُ النَّاسِ»<sup>76</sup>، فهل الممنوع على آل الرسول ﷺ صدقة الفرض أو التطوع، أو هما معا؟

في المذهب خلاف، قال ابن بشير: "وهل يُعطى من ذلك لآل الرسول ﷺ؟ في المذهب أربعة أقوال:

أحدها: أنهم لا يُعطون من سائر الصدقات؛ الواجبة والتطوع.

والثاني: أنهم يُعطون من الجميع.

والثالث: أنهم يُعطون من صدقة التطوع دون الواجبة.



والرابع: بالعكس.

فالمنع لقوله ﷺ للحسين رضي الله عنه وقد أخذ تمره من تمر الصدقة: «أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَحِلُّ لِأَلِ مُحَمَّدٍ»<sup>77</sup>، ومن حمل ذلك على عموم منع في التطوع والواجبة، ومن قصره على الغالب من كونه من الصدقة الواجبة قصره على الواجب دون التطوع. ويدل عليه تعليقه ﷺ للمنع لأنها أوساخ الناس. وأما الجواز مطلقاً فمعلل بأنهم إنما مُنِعوا منها لما كانت الأرزاق الواجبة لهم جارية عليهم، والآن انقطعت فحلَّت لهم الصدقة. وأما التفرقة في إجازة الواجبة دون التطوع، فإن الواجبة لا مِنَّة فيها بخلاف التطوع، فجاز لهم أخذ ما لا مِنَّة فيه<sup>78</sup>.

مثار الخلاف في هذه المسألة حول دلالة اللام في كلمة "الصَّدَقَةُ"، هل هي للعموم أو للعهد؛ فمن فهم منها العموم، وأنها شاملة لجميع أنواع الصدقات فرضها ونفلها، ذهب إلى تحريم صدقة الفرض والنفل. وهذا القول رواه ابن حبيب في شرح الموطأ عن مطرف، وابن الماجشون، وابن نافع، وأصبح، وشهره ابن عرفة، وابن عبد السلام<sup>79</sup>.

ومن ذهب إلى أن اللام في كلمة "الصَّدَقَةُ" للعهد؛ لأنه جاء بعدها: «إِنَّمَا هِيَ أَوْسَاخُ النَّاسِ»، وهذا لا يُطلق إلا على الزكاة؛ لأنها هي التي يُطَهَّر بها من يُخْرِجها، قال بتحريمها دون النفل، وهو قول ابن القاسم<sup>80</sup>.

قال الباجي موجِّها هذين القولين: "وجه قول ابن القاسم أن لفظ "الصَّدَقَةُ" مصروف إلى الصدقة المعهودة، وهي التي هي أوساخ الناس، فأما التطوع فلا فرق بينها وبين الهبة. ووجه قول ابن نافع أن لفظ "الصَّدَقَةُ" عام فيحمل على عمومها، ومن جهة المعنى أن حكم الصدقة غير حكم الهبة؛ بدليل أنها تلزم من غير تعيين ولا قبول، والهدية بخلاف ذلك، فإنما هي عطية ومواصلة، فلذلك اختصت بالمعنيين"<sup>81</sup>.

والقول الثالث في المسألة أن الصدقات كلها -فرضها ونفلها- حلال لهم، وهو قول أبي بكر الأبهري؛ لأنهم مُنِعوا في زماننا حقهم من بيت المال، فلو لم يجز أخذهم للصدقة ضاع فقيرهم<sup>82</sup>.

وهو قول بعض المتأخرين من المالكية؛ حيث ذهبوا إلى جواز إعطاء آل النبي ﷺ من الصدقة إذا مُنِعوا ما يستحقونه من بيت المال، فإن لم يُعطوا وأضرَّ بهم الفقر أعطوا منها، وإعطاؤهم حينئذ أفضل من إعطاء غيرهم. وقيد الباجي بما إذا وصلوا لحالة يباح لهم فيها أكل الميتة، لا مجرد ضرر<sup>83</sup>.

ولم يرتض الإمام أبو العباس القرطبي هذا المذهب، ورأى أنه يجب سدّ خلات آل الرسول ﷺ، والقيام بجاجاتهم على أهل القدرة من المسلمين لا على وجه الصدقة، بل على جهة القيام بالحقوق الواجبة في الأموال، ويكون حكمهم كحكم الحقوق المرتبة على بيت مال المسلمين<sup>84</sup>.

والقول الرابع في المسألة فهو لبعض علماء المذهب، ولم أجد من صرَّح باسم قائله، والله أعلم.

الخاتمة:

خلصت هذه الدراسة إلى النتائج الآتية:

- 1- عُني الإمام ابن بشير رحمه الله بالخلاف الفقهي المذهبي، حيث اهتم بتخريج الفروع على الأصول، وتوجيه الأقوال وتعليلها، مع بيان أسباب الخلاف ومثاراته.
- 2- في معرفة الخلاف وأسبابه إدراك لمناهج المجتهدين في كيفية تفسير النصوص الظنيّة الدلالة، وبيان طرق استثمارها، والاستدلال بها على المطالب التي وقع النزاع فيها، ودار الأخذ والردّ حولها، وهذا ما يعين على اكتساب ملكة التفقه، واستنباط المعاني من النصوص.

## الاختلاف في تفسير دلالات النصوص الشرعية وأثره في العبادات عند ابن بشير

3- عناية ابن بشير في كتابه "التنبيه" بالأدلة الشرعية على مختلف أنواعها؛ توظيفاً، وشرحاً، وتعليلاً، خلافاً لما شاع عن المذهب المالكي من احتفائه بالفقه التجريدي.

4- معرفة مدى اهتمام العلماء بنصوص الوحيين: الكتاب والسنة فهما واستنباطاً وتطبيقاً، وإن اختلفت مناهجهم، وتباينت مآخذهم.

### التوصيات:

يمكن تسجيل التوصيات الآتية:

- 1- ضرورة إجراء دراسات مختلفة، تُبرز منهج ابن بشير في كتابه "التنبيه".
  - 2- الاهتمام بالنقد عند ابن بشير، وبيان مجالاته، وأدواته، ودوره في إثراء المذهب المالكي.
  - 3- استخراج آراء ابن بشير الفقهية، مع ذكر أدوات الترجيح عنده، وبيان كيفية إعمالها.
- وصلّى الله وسلّم على سيّدنا محمّد، وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدّين، والحمد لله ربّ العالمين.

### قائمة المصادر والمراجع:

- أبو الطاهر إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير التنوخي (536هـ)، التنبيه على مبادئ التوجيه، تحقيق: محمد بلحسان، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1428 هـ - 2007م.
- أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس، (338هـ)، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1.
- أبو الحسن علي بن سعيد الرجراجي، (من علماء القرن السابع الهجري)، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل، تحقيق: أحمد بن علي الدميّاطي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1428 هـ - 2007م.
- أبو الحسن علي بن محمد اللّخمي، (478هـ)، التبصرة، تحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1432 هـ - 2011م.
- أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، (684هـ)، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي وسعيد أعراب ومحمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1994م.
- أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي، (656 هـ)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، حققه: محيي الدين ديب ميستو وآخرون، دار ابن كثير، بيروت، ط1، 1417 هـ - 1996 م.
- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، (474هـ)، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1332 هـ.
- أبو الوليد محمد بن أحمد، (595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط6، 1402 هـ - 1982م.
- أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، (520هـ)، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1408هـ-1988م.
- أبو عبد الله، محمد بن أحمد القرطبي، (671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384 هـ - 1964 م.
- أبو العباس أحمد بن محمد الفيومي، (ت 770هـ)، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت، ط1، دت.
- فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، دمشق، سوريا، ط3، 1429هـ-2008م.
- محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، لبنان ط4، 1413 هـ - 1993 م.
- بدر الدين حسن بن قاسم بن المرادي (749هـ)، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة، محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413 هـ - 1992 م.
- أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، (386هـ)، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، ومحمّد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999 م.
- أبو المؤدة خليل بن إسحاق، (776هـ)، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط1، 1429 هـ - 2008م.
- عبد العزيز بن أحمد علاء الدين البخاري (730هـ)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت.
- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، (256هـ)، صحيح البخاري، اعتنى به: أبو صهييب الكرمي، بيت الأفكار، الرياض، د.ط، 1419هـ-1998م.

- محمد زكريا البرديسي، أصول الفقه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، دت.
- أبو الله محمد بن عبد الله الخرشني، (1101هـ)، شرح مختصر خليل للخرشي، دار الفكر، بيروت، دط، دت.
- أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس، (451هـ)، الجامع لمسائل المدونة، تحقيق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، توزيع: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1434هـ - 2013م.
- محمد بن علي الشوكاني، (1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: محمد صبحي حلاق، دار ابن كثير، لبنان، ط1، 1421هـ - 2000م.
- أبو عبد الله محمد بن علي المازري (536هـ)، شرح التلقين، تحقيق: محمد المختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2008م.
- أبو الفيض محمد بن محمد الزبيدي، (1205هـ) تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، دط، دت.
- أبو عبد الله محمد بن محمد الحطاب الرعيني (954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، لبنان، ط3، 1412هـ - 1992م.
- محمد بن محمد بن عمر مخلوف، (1360هـ)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتب العلمية، لبنان ط1، 1424هـ - 2003م.
- محمد عرفة الدسوقي، (1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير وبهامشه تقارير الشيخ محمد عليش، دار الفكر، لبنان، دط، 1432هـ، 2011م.
- أبو الحسين مسلم بن الحجاج، (261هـ)، صحيح مسلم، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار، الرياض، دط، 1419هـ - 1998م.

### الهوامش:

- 1- لمعرفة اتجاهات أهل المذهب في طريقة كتابة الفقه المالكي، ينظر: بدوي عبد الصمد الطاهر، منهج كتابة الفقه المالكي بين التجريد والتدليل، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، 1423هـ - 2002م.
- 2- محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتب العلمية، لبنان ط1، 1424هـ - 2003م، 186/1، الديباج المذهب، 265/1، مقدمة محمد بلحسان على كتاب " التنبيه على مبادئ التوجيه "، ص 75/1، وفي مشيخة بعضهم لابن بشير خلاف.
- 3- بحثت فلم أهدت إلى تحديد هذا المكان.
- 4- محمد مخلوف، شجرة النور، 186/1.
- 5- إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير التنوخي، التنبيه على مبادئ التوجيه، تحقيق: الدكتور محمد بلحسان، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 1428هـ - 2007م، 211/1، 212.
- 6- أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي وسعيد أعراب ومحمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط1، 1994م. الذخيرة، 174/1.
- 7- الرجراجي، مناهج التحصيل، أبو الحسن علي بن سعيد الرجراجي، تحقيق: أحمد الدمياطي، دار ابن حزم، بيروت، بيروت، ط1، 1428هـ - 2007م. 301/3.
- 8- الحطاب، مواهب الجليل، 154/2.
- 9- الخرشني، شرح مختصر خليل، 75/4.
- 10- اعتمدت في إعداد هذا الفرع على مقدمة الدكتور محمد بلحسان لكتاب " التنبيه على مبادئ التوجيه "، 122 /1 وما بعدها، فجزاه الله خيرا.
- 11- ينظر: مقدمة الدكتور محمد بلحسان على كتاب " التنبيه على مبادئ التوجيه "، 132 /1، أحمد حويباد، الدكتور أحسن زقور، انتقادات الإمام ابن بشير للإمام اللخمي من خلال كتاب " التنبيه على مبادئ التوجيه "، مجلة الحضارة الإسلامية، العدد 1 المجلد 18، ربيع الثاني 1439هـ - ديسمبر 2019م، ص: 186.
- 12- البخاري، كتاب سجود القرآن، باب سجدة تنزيل السجدة، رقم: 1068، ومسلم، كتاب الجمعة، باب ما يقرأ في يوم الجمعة، رقم: 879.
- 13- ابن بشير، التنبيه، 519/2.
- 14- الدكتور محمد أديب الصالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة لمناهج العلماء في استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة، المكتب الإسلامي، ط4، 1413هـ-1993م، محمد زكريا البرديسي، أصول الفقه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، دت، ص: 364.

- 15- الدكتور فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، دمشق، سوريا، ط3، 1429هـ - 2008م، ص: 212.
- 16- عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، (730هـ)، دار الكتاب الإسلامي، 50/1.
- 17- عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، (730هـ)، دار الكتاب الإسلامي، 50/1.
- 18- أحمد بن محمد بن علي الفيومي، (ت 770هـ)، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت، دط، 680/2، أبو الوليد محمد ابن رشد، (595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط6، 1402هـ - 1982م، 75/1.
- 19- ابن بشير، التنبيه، 285/1.
- 20- بدر الدين حسن المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، (749هـ)، تحقيق: د فخر الدين قباوة، الأستاذ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1413هـ - 1992م، 385/1.
- 21- سليمان بن خلف الباجي، المنتقى، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1332هـ، 36/1، شرح الخرشي على مختصر خليل، 36/1، مواهب الجليل، 191/1.
- 22- أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس، (338هـ)، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1409هـ، 271/2.
- 23- مسلم، كتاب الطهارة، باب الغرة والتحجيل من الإسباغ، وأين تبلغ الحلية، وفضل الإسباغ على المكاره، رقم: 246.
- 24- أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، (386هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، والدكتور محمد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999م، 34/1، أبو الحسن اللخمي، التبصرة، 191/1.
- 25- ابن رشد، المقدمات الممهدة، 77/1، الباجي، المنتقى، 36/1، ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، 19/1.
- 26- الباجي، المنتقى، 36/1.
- 27- الخطاب، مواهب الجليل، 191/1.
- 28- مواهب الجليل، 1191.
- 29- ابن بشير، التنبيه، 346/1.
- 30- الدكتور فتحي الدريني، المناهج الأصولية، ص: 306.
- 31- القرافي، الذخيرة، 345/1، اللخمي، التبصرة 181/1، الخطاب، مواهب الجليل 329/1.
- 32- محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش دار الكتب المصرية - القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964م، 219/5.
- 33- القرافي، الذخيرة 345/1، الخرشي، شرح الخرشي، 329/1.
- 34- محمد بن علي المازري، شرح التلقين، تحقيق: سماحة الشيخ محمد المختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2008م، 281/1.
- 35- البخاري، كتاب التيمم، باب التيمم في الحضر، رقم: 337، ومسلم، كتاب الحيض، باب التيمم، رقم: 369. وجمّل: بفتح الجيم والميم، ورواية النسائي "بئر الجمل" بالألف واللام، وهو موضع بقرب المدينة. ينظر: شرح صحيح مسلم، النووي، 64/4.
- 36- القرافي، الذخيرة، 345/1.
- 37- ابن بشير، التنبيه، 427/1.
- 38- اللخمي، التبصرة، 307/1، ابن أبي زيد القيرواني، النوادر والزيادات، 256/1.
- 39- أبو حيان محمد بن يوسف، البحر المحيط، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، دط، 1420هـ، 53/4.
- 40- اللخمي، التبصرة، 306/1.
- 41- ابن الفرس، أحكام القرآن، 278، 277/2.
- 42- البخاري، أبواب تقصير الصلاة، باب إذا لم يطق قاعدا صلى على جنب، رقم: 1117.
- 43- ابن بشير، التنبيه، 641/2.
- 44- المازري، شرح التلقين، 899/1، 1043، اللخمي، التبصرة، 599/2.
- 45- المازري، شرح التلقين، 899/1.
- 46- البخاري، كتاب التفسير، باب حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى، رقم: 4533، ومسلم، كتاب المساجد، باب التخليط في تقويت صلاة العصر، رقم: 1816.
- 47- اللخمي، التبصرة، 599/2، القرافي، الذخيرة، 437/2.
- 48- المازري، شرح التلقين، 898/1.

- 49- ينظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط7، 1415هـ/1994م، 225/3، 226. وباقي الأمثلة هذه مواضعها: 1 266/1، 259/1، 349/1، 522/1، 741/2، 751/2، 915/2.
- 50- البخاري، كتاب السهو، باب الإشارة في الصلاة، رقم: 1234، ومسلم واللفظ له، كتاب الصلاة، باب تقديم الجماعة من يصلي بهم إذ تأخر الإمام ولم يخافوا مفسدة بالتقديم، رقم: 421، وأوله "من نابه شيء في الصلاة فليسبح".
- 51- ابن بشير، التنبيه، 500/1.
- 52- الخطاب، مواهب الجليل، 29/2.
- 53- أبو داود، النكاح، باب ما يكره من ذكر الرجل ما يكون من إصابته أهله، رقم: 2174، وصححه الألباني في إرواء الغليل، 73/7.
- 54- ابن عبد البر، التمهيد، 107/21.
- 55- الشيخ خليل بن إسحاق، التوضيح، 409/1، الخطاب، مواهب الجليل، 29/2.
- 56- القاضي عياض، إكمال المعلم، 332/2، الخرشي، شرح الخرشي، 321/1.
- 57- الخرشي، شرح الخرشي، 321/1.
- 58- محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: محمد صبحي حلاق، دار ابن كثير، لبنان، ط1، 1421هـ - 2000م، ص: 903.
- 59- مالك في الموطأ واللفظ له، كتاب الجمعة، باب العمل في غسل يوم الجمعة، رقم: 223، والبخاري، كتاب الجمعة، باب فضل الجمعة، رقم: 881، ومسلم، كتاب الجمعة، باب الطيب والسواك يوم الجمعة رقم: 850.
- 60- ابن بشير، التنبيه، 626/2.
- 61- المازري، شرح التلقين، 1029/1، القرافي، الذخيرة، 350/2.
- 62- محمد بن محمد الزبيدي، تاج العروس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، 424/6.
- 63- أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، حققه: محيي الدين ديب ميسنو وآخرون، دار ابن كثير، بيروت، ط1، 1417هـ - 1996م، 485/2.
- 64- أبو الحسن علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، السعودية، ط2، 1423هـ - 2003م، 480/2، 481.
- 65- القرافي، الذخيرة، 350/2.
- 66- أبو العباس القرطبي، المفهم، 486/2.
- 67- البخاري، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، رقم: 1454.
- 68- ابن بشير، التنبيه، 870/2.
- 69- اللخمي، التبصرة، 1001/3، الرجراجي، مناهج التحصيل، 319/2.
- 70- رواية الموطأ "فما زاد"، ورواية البخاري "إذا زادت".
- 71- اللخمي، التبصرة، 1001/3.
- 72- الباجي، المنتقى، 130/2، اللخمي، التبصرة، 1001/3.
- 73- الرجراجي، مناهج التحصيل، 319/2، الدسوقي، حاشية الدسوقي، 434/1.
- 74- سحنون، المدونة، 352/1.
- 75- محمد بن عبد الله بن يونس، الجامع لمسائل المدونة، تحقيق: مجموعة من الباحثين، جامعة أم القرى، ط1، 1434هـ - 2013م، 200/4.
- 76- صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب ترك استعمال آل النبي على الصدقة، رقم: 1072.
- 77- لم أجده بهذا اللفظ، وهو عند مسلم بلفظ "أما علمت أننا لا نأكل الصدقة" كتاب الزكاة، باب تحريم الزكاة على رسول الله ﷺ، رقم: 1069.
- 78- ابن بشير، التنبيه، 856، 855/2.
- 79- الرجراجي، مناهج التحصيل، 302/2، الدسوقي، حاشية الدسوقي، 394/1.
- 80- الباجي، المنتقى، 325/7، ابن رشد، البيان والتحصيل، 382/2.
- 81- الباجي، المنتقى، 325/7.
- 82- خليل بن إسحاق، التوضيح، 353/2، القرافي، الذخيرة، 142/3.
- 83- الخطاب، مواهب الجليل، 345/2، الدسوقي، حاشية الدسوقي، 493/1.
- 84- أبو العباس القرطبي، المفهم، 125/3. وباقي الأمثلة هذه مواضعها: 390/1، 412/1، 502/1، 689/2، 728/2، 839/2، 860/2.

## التعليل بالحكمة عند الإمام مروان بن علي البوني (ت440هـ) من خلال كتابه "تفسير الموطأ"

### The reasoning for wisdom according to Imam Marwan bin Ali AlBouni (d.440 AH) through his book "Tafsir Al-Muwatta"

طالب دكتوراه الطيب زلباح

كلية العلوم الإسلامية - جامعة خروبة الجزائر 1

مخبر الشريعة

e.zalbeh@univ-alger.dz

تاريخ القبول: 2022/07/20

تاريخ الإرسال: 2022/02/24

#### الملخص:

يعتبر موضوع التعليل بالحكمة محلّ جدل بين العلماء، فهو يمثل الجانب المعقول من شريعتنا الغراء في مقابل المنقول منها، حيث اختلف فيه العلماء عموماً إلى ثلاثة مذاهب، بين مانع ومجيز وقائل بالتفصيل؛ فالمانعون من التعليل بالحكمة يدللون على مذهبهم بعدم انضباط الحكمة؛ مما يؤدي إلى اضطراب الأحكام، أمّا المجيزون لذلك فيعلّلون مذهبهم أنّ الشريعة موضوعة لمصالح العباد في الدارين فهي في أصلها موضوعة لحكمة، فالمنع من التعليل بها بمثابة فصل الشريعة عن روحها، وهذا المذهب هو الراجح لقوة أدلّته، أمّا من ذهب منهم إلى التفصيل فيرى التعليل به إذا كانت ظاهرة منضبطة بنفسها، وإلاّ فالمنع. ومن المدارس الفقهية الرائدة في باب التعليل بالحكمة المدرسة المالكية، ومنها الإمام مروان بن علي البوني المتوفى سنة 440هـ، فقد أكثر من التعليل بالحكمة في كتابه تفسير الموطأ من خلال تخريجه للفروع الفقهية، وتعليله لأراء أئمة المذهب، ولقد تمّ التطرق في البحث إلى نماذج تطبيقية من كتابه تفسير الموطأ، حيث اختلف منهجه في ذلك وتنوعت طرائقه.

**الكلمات المفتاحية:** مروان بن علي البوني؛ التعليل بالحكمة؛ تفسير الموطأ.

#### Abstract:

The topic of reasoning with wisdom is a subject of controversy among scholars, as it represents the reasonable side of our glorified Sharia in exchange for what has been transmitted from it, where scholars differed in general to three doctrines, between the objection, the permissible, and said in detail; Those who are prevented from justifying wisdom demonstrate their doctrine by the lack of discipline in wisdom. This leads to the disturbance of rulings. As for the permissible ones, they explain their doctrine that the law is established for the interests of the servants in the two homes, it is at the origin of wisdom because of the strength of its evidence. As for those who went to detail, he sees the reasoning of it if it is a self-disciplined phenomenon. Otherwise, prevention is prohibited. Among the leading schools of jurisprudence in the justification of wisdom is the Maliki school, including Imam Marawan bin Ali Al-Bouni, who died in the year 440 AH. Writing Muwatta's interpretation where his approach differed and his methods varied.

**Key words:** Marawan Bin Ali Al-Boni; Explanation of Wisdom; Tafseer Al-Muwatta.

الحمد لله العليم الحكيم، ذي الأسماء الحسنى والصفات العلى، والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين، الناطق بالحكمة وجوامع الكلم، وعلى آله الطاهرين وصحابته الأكرمين أما بعد:

فإن الاجتهاد هو السبيل لاستنباط أحكام الشريعة، وبسط سلطانها، وتطبيق أحكامها على الوقائع المتعددة، والنوازل المستجدة في كل زمان ومكان، لذلك أولت الشريعة عناية تامة بوسائل الاجتهاد، ورسمت معالمه، وحددت آفاقه، حسماً للفوضى ومنعاً للافتيات على الفتوى.

ويعتبر تعليل الأحكام هو نقطة الارتكاز في محور دائرة الاجتهاد وعلى فهمه تتوقف معرفة أسرار التشريع، وبالوقوف على حقيقته تتجلى مدارك الأئمة، ويظهر بهاء الشريعة وجمالها، ويسهل دفع شبه الطاعنين عليها بالجمود، وعدم مسايرتها للزمن، ومنه يُبتدئ طريق الإصلاح.

### إشكالية البحث:

تعليل الأحكام الشرعية بالحكم والمصالح متفق عليه في الجملة، فإنه واقع في كتاب الله، وفي سنة رسول الله ﷺ وورد أيضاً في آثار الصحابة - رضي الله عنهم - ثم التابعين فالأئمة المجتهدين، ومن هؤلاء الإمام البوني في تفسيره للموطأ.

فإشكالية الموضوع هي: ما موقف الإمام البوني من تعليل الأحكام الشرعية بالحكم؟ وماهي تجليات ذلك من خلال كتابه "تفسير الموطأ"؟

### أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق الآتي:

- 1- كشف وإبراز موقف الإمام البوني من مسألة التعليل بالحكمة والتي هي الركن الأساسي الذي بنيت عليه مقاصد الشريعة.
- 2- إبراز القيمة العلمية لكتاب "تفسير الموطأ" للإمام البوني.
- 3- بيان المكانة العلمية لعلماء المغرب الإسلامي عامة، والإمام البوني على وجه الخصوص.

### خطة ومنهج البحث:

وللإجابة على هذه الإشكالية تم تناول الموضوع في مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، فالمقدمة فيها ديباجة ومدخل إلى الموضوع محل الدراسة، وإشكالية وخطة البحث ومنهجه، وأهداف البحث والدراسات السابقة، أما التمهيد ففيه تعريف موجز بالمؤلف وكتابه "تفسير الموطأ"، ثم المبحث الأول تطرقت فيه إلى الدراسة النظرية للموضوع، والمبحث الثاني الدراسة التطبيقية بأخذ نماذج من كتاب تفسير الموطأ للبوني، وأما الخاتمة فضممت أهم النتائج والتوصيات.

وقد تم اعتماد المنهج الاستقرائي الاستنتاجي في تتبع المسائل ذات العلاقة بالبحث من تفسير الموطأ، وتوظيفها في بيان موقف البوني من التعليل بالحكمة، واعتماد المنهج الوصفي المقارن وذلك في مقارنة موقف البوني بغيره من العلماء في هذه المسألة.

### الدراسات السابقة:

تعتبر الدراسات والبحوث حول كتاب "تفسير الموطأ" ومؤلفه "الإمام البوني" قليلة ونادرة مقارنة بغيره من علماء المالكية المغاربة، وقد تناول بعض الباحثين الكتاب ومؤلفه بالدراسة والبحث من جهات مختلفة، ولم أجد في حدود علمي دراسة تطرقت إلى موضوع بحثي.

وقد وقفت على أربعة مقالات أكاديمية منشورة في مجلات محكمة، وفق الترتيب التالي:

1- الإمام أبو عبد الملك البوني شارحاً لـ "صحيح البخاري"، للدكتور خريف زتون، جامعة الوادي، وله أيضاً مقال ثاني موسوم بـ: الإمام أبو عبد الملك البوني ومنهجه في فهم السنة من خلال "تفسير الموطأ"، مقال منشور في مجلة الشهاب، العدد 05، ربيع الأول 1438هـ، ديسمبر 2016م.

2- نقد الحديث عند الإمام مروان بن علي البوني من خلال كتابه "تفسير الموطأ"، للأستاذ الدكتور: مصطفى حميداتو، جامعة الوادي، مقال منشور في مجلة المنهل، المجلد 05، العدد 01، رمضان 1440هـ، جوان 2019م.

3- استقادات ابن العربي في كتابه المسالك من تفسير الموطأ للإمام البوني، لـ: فتيحة بوهراوه، طالبة في مرحلة الدكتوراه، جامعة الوادي، مقال منشور في مجلة الإحياء، المجلد 20، العدد 25، جوان 2020.

تمهيد: التعريف بالإمام البوني وكتابه "تفسير الموطأ"

المطلب الأول: التعريف بالإمام البوني

الفرع الأول: كنيته واسمه ونسبه

هو أبو عبد الملك مروان بن علي القطان، الأسدي، القرطبي، البوني<sup>1</sup>. فالقطان لقب له ولأبيه لاشتغالهما بتجارة القطن، والأسدي نسبة إلى أسد بن عبد العزى القرشي، والقرطبي نسبة إلى مدينة قرطبة بالأندلس، والبوني نسبة إلى مدينة بونة من بلاد العنّاب، "وتقع بأقصى الشمال الشرقي للجزائر، وهي مدينة ساحلية، كثيرة البساتين والفواكه، بها منجم للحديد، ويُنسب إليها الكثير من العلماء، وتسمى الآن عَنَابَة"<sup>2</sup>.

الفرع الثاني: مولده ونشأته وطلبه العلم

ولد أبو عبد الملك البوني في مدينة قرطبة بالأندلس، ولم تذكر المصادر تاريخ ميلاده، تلقى العلم عن علماء مدينة قرطبة، والتي كانت حاضرة من أكبر حواضر العلم.

ثم اتجه إلى المشرق ثم إلى القيروان حيث نهل من حياض كبار فقهاءها، وبعدها يمم صوب طرابلس الغرب حيث لقي أبا جعفر أحمد بن نصر الداودي، ولازمه خمس سنوات يرتشف من معين علمه؛ ليعود بعد هذه الرحلة الميمونة إلى مدينة بونة؛ لنشر العلوم.

وهناك ببونة عقد مجالس التدريس والرّواية بمسجدها الجامع، والذي سُمّي بعده باسمه، وهو يُعرف الآن بمسجد "سيدي بومروان"؛ نظراً لما اشتهر به الإمام البوني (رحمه الله) من حُسن الخلق، والفقّه في الدين، اللذين كان لهما بالغ الأثر في أهل مدينة بونة.

الفرع الثالث: شيوخه<sup>3</sup>

01 - القاضي أبو محمّد عبد الله بن إبراهيم الأصيلي: الإمام، العالم، المتقن، تفقّه باللؤلؤي، ورحل للمشرق فتفقه بأبي الحسن القابسي، ولقي شيوخ إفريقية، ومصر، والحجاز، والعراق كالأبياني، وابن أبي زيد، ألف كتاب الدلائل إلى أمّهات المسائل شرح به الموطأ، توفي في ذي الحجة سنة 392 هـ.

02 - القاضي أبو المطرف عبد الرحمن بن محمّد بن فطيس: كان من جهايزة المحدثين، وكبار العلماء المسندين، فاضلاً متقناً في العلوم، أخذ عن أبي جعفر أحمد بن عون الله، وابن مفرج، والأصيلي، حدث عنه كبار العلماء، كأبي عبد الملك البوني، وابن عبد البرّ، ألف تاليفاً حسناً، منها دلائل السنة كتاب في الجرح والتعديل، وكتاب القصص والأسباب التي نزل من

أجلها القرآن، والمصابيح في فضائل الصحابة، والناسخ والمنسوخ، توفي سنة 402 هـ.

03 - أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي الأسدي الطرابلسي: الإمام، الفاضل، العالم، المتقن، الفقيه، من أئمة المالكية بالمغرب، والمتّسمين في العلم، المجيدين للتأليف، أصله من المسيلة، وقيل من بسكرة، كان



بطرابلس، حمل عنه أبو عبد الملك البوني جميع تواليفه، له شرح على الموطأ، والواعي في الفقه، والتّصيحة في شرح البخاري، والإيضاح في الردّ على القدرية، والأموال، وأصل كتابه شرح الموطأ بطرابلس ثمّ انتقل إلى تلمسان وبها توفي سنة 440 هـ.

04- أبو الحسن علي بن محمّد بن خلف المعافري: المعروف بأبي الحسن القابسي، الفقيه، النّظار، الأصولي، الإمام في علم الحديث، كان عليه الاعتماد، رحل سنة 352 هـ، فحجّ وسمع من حمزة بن محمّد الكناني، والقاضي التّستري، وأبي زيد المروزي، وأبي أحمد محمّد الجرجاني، روى عنهما البخاري، وهو أوّل من أدخل رواية البخاري إفريقية، تفقه عليه أبو عمران الفاسي، وأبو عمرو الدّاني، وابن الأجدابي، وابن محرز، وحاتم الطّرابلسي، وغيرهم، وله تاليف بديعة منها كتاب الممهّد في الفقه وأحكام الديانة، والمنقذ من شبهة التّأويل، والمنبّه للفتن من غوائل الفتن، والمملّخص في الموطأ كتاب جليل، وكتاب حُسن الظّن بالله، ورسالة في الورع، مولده سنة 324 هـ، وتوفي بالقيروان سنة 403 هـ، ودفن بباب تونس.

#### الفرع الرابع: تلامذته

1- أبو زكريّا يحيى بن محمّد بن حسين الغساني، ويعرف بالقليعي: من أهل غرناطة، روى عن أبي عبد الله بن أبي زمنين جميع ما عنده، وعن أبي محمّد بن خلف السبتي، ورحل إلى المشرق، وسمع من أبي عبد الملك مروان البوني، وكان خيراً فاضلاً ثقة فيما رواه، كان من أهل الحلّ والعقد في غرناطة، وكان حسن الهيئة، والسّمّت، توفي سنة 442 هـ<sup>4</sup>.

2- أبو حفص عمر بن سهل بن مسعود اللّخمي المقرئ: من أهل طليطلة، رحل إلى المشرق، وروى عن أبي أحمد السّامري، وأبي الطّيب بن غلبون، وأبي عبد الملك البوني، وغيرهم، كان إماماً في كتاب الله تعالى، حافظاً لحديث النبي ﷺ، عالماً بطرقه، لسيناً، حافظاً لأسماء الرّجال وأنسابهم، خفيف الحال، قليل المال، قانعاً راضياً رحمه الله، توفي بعد سنة 442 هـ<sup>5</sup>.

3- أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل بن فورتش: له رحلة إلى المشرق حجّ فيها، وكتب الحديث عن عتيق بن إبراهيم القروي، وأبي عمران الفاسي، وأبي عبد الملك البوني، وأبي عمرو السّفاقي، وأبي عمر الطلمنكي، وغيرهم. وكان ثقة في روايته، ضابطاً لكتبه، فاضلاً، ديناً، عفيفاً، راوياً للعلم، روى عنه ابنه أبو محمّد، وأبو الوليد الباجي، ولد سنة 381 هـ، وتوفي سنة 453 هـ<sup>6</sup>.

4- ابنه أبو الحسن علي بن مروان بن علي الأسدي: ولد بمدينة بونة، وأخذ عن أبيه تاليفه، وحدث به، رحل إلى الأندلس، فأخذ عن علمائها، وسكن قرطبة، حدث بشرح الموطأ لوالده، لقيه القاضي أبو محمّد بن خيرون القضاعي وقرأ عليه، كان راوياً، فقيهاً، حافظاً، أدبياً، له حظّ من قرض الشعر، توفي بعد سنة 456 هـ<sup>7</sup>.

كما استفاد من الإمام البوني غير هؤلاء الأعلام الذين تمّ ذكرهم.

#### الفرع الخامس: مصنّفاته

لقد نسب العلماء الذين ترجموا للإمام البوني مصنّفين اثنين هما:

1- تفسير الموطأ: وهو شرح لموطأ الإمام مالك، حقّقه الدّكتور عبد العزيز الصّغير دخان الجزائري المسيلي، والكتاب من إصدارات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، والطبعة الأولى سنة 1432 هـ.

2- شرح صحيح البخاري: وهو كتاب في عداد المفقود، ولكن حفظت لنا بعض المصادر نقولات عديدة عنه، ومن أهمّ تلك المصادر:

- كتاب "عمدة القاري في شرح صحيح البخاري" للإمام بدر الدين العيني (رحمه الله)، وبلغت النقول نحو اثنين وثلاثين<sup>8</sup>.

- كتاب "فتح الباري في شرح صحيح البخاري" للحافظ ابن حجر العسقلاني (رحمه الله)، وبلغت ثلاثين نقلاً.

وقد أثبت الحافظ ابن حجر (رحمه الله) نسبة الكتابين إلى الإمام البوني (رحمه الله)، وذكر سنده إليهما فقال: " ... كتاب شرح الموطأ، وكتاب شرح البخاري، كلاهما لأبي عبد الملك مروان بن علي البوني ... " <sup>9</sup>. كما ذكر ابن خير الأندلسي (رحمه الله) سنده إلى مؤلفات الإمام البوني (رحمه الله) في موضعين، أحدهما دون تحديد أسمائها، وفي الآخر ذكر سنده في "تفسير الموطأ" خاصة<sup>10</sup>.

#### الفرع السادس: ثناء العلماء عليه ووفاته

لقد أثنى على الإمام البوني جمع غفير من العلماء، وعتوه بأسمى العبارات، وأشادوا بمؤلفاته خاصة شرح الموطأ، وسأذكر في ما يلي بعض أقوالهم في ذلك:

1- قال الإمام ابن ماكولا (رحمه الله): " فقيه مالكي، من كبار أصحاب أبي الحسن القاسبي، له شرح للموطأ مشهور بالغرب"<sup>11</sup>.

2- وقال الإمام الحميدي (رحمه الله): " وكان فقيهاً محدثاً، ... ذكره لي أبو محمد الحفصوني، وذكر عنه فضلاً، وعلماً، وهو مشهور بتلك البلاد"<sup>12</sup>.

3- وقال القاضي عياض (رحمه الله): " وكان من الفقهاء المتفنيين، وألف في شرح الموطأ، كتاباً مشهوراً حسناً، رواه عنه الناس، ... قال حاتم: كان رجلاً فاضلاً حافظاً، نافذاً في الفقه والحديث، ... قال أبو عمر ابن الحداد: كان صالحاً عفيفاً عاقلاً، حسن اللسان رحمه الله"<sup>13</sup>.

كما وصفه بالعلم في الفقه والحديث كل من ترجم له من المشاركة والمغاربة. توفي رحمه الله بمدينة بونة سنة 440هـ أو قبلها بقليل، ودفن بها، وصلى عليه الإمام أبو الوليد الباجي (رحمه الله) صلاة الغائب، وكان في تونس عائداً من رحلته المشرقية، وإلى هذا أشار صاحب الدرّة المصونة بقوله:

وَيَوْمَ مَوْتِهِ عَلَيْهِ صَلَّى  
صَاحِبُهُ الْبَاجِي وَمَا أَخْلَا  
ذَلِكَ بِتُونُسَ وَهَذَا هَهُنَا<sup>14</sup>

#### المطلب الثاني: التعريف بكتاب "تفسير الموطأ"

##### الفرع الأول: اسم الكتاب ونسبته إلى الإمام البوني

كثير ممن ترجم للإمام البوني أوردوا أنّ له شرحاً على موطأ الإمام مالك، وبعضهم ذكر اسم الكتاب، والبعض الآخر اكتفى فقط بالإشارة إلى ذلك، قال ابن ماكولا في معرض ترجمته للبوني: " فقيه مالكي من كبار أصحاب أبي الحسن القاسبي له شرح للموطأ مشهور بالغرب"<sup>15</sup>، قال الحميدي: " ... وله كتاب كبير شرح فيه الموطأ"<sup>16</sup>، يقصد البوني، وقال القاضي عياض عند ترجمته للبوني: " ... وكان من الفقهاء المتفنيين، وألف في شرح الموطأ كتاباً مشهوراً حسناً، رواه عنه الناس"<sup>17</sup>، أمّا اسم هذا الشرح فقد أثبتته بعض من ترجم له، منهم ابن خير الإشبيلي، وهو ممن كان حريصاً على ضبط أسماء الكتب في فهرسته، حيث أثبتته بـ: "كتاب تفسير الموطأ لأبي عبد الملك مروان بن علي البوني"<sup>18</sup>.

### الفرع الثاني: حجم الكتاب

كتاب "تفسير الموطأ" شرح لموطأ الإمام مالك، برواية يحيى بن يحيى الليثي، في حدود تسع مائة صفحة بحذف مقدّمة المحقّق والفهارس بتحقيق عبد العزيز الصغير دخان المسيلي. وهذا الكتاب لم يحقق كاملاً بل فيه سقط في بدايته من المقدّمة، وكتاب وقوت الصلّاة، وجزء من كتاب الطّهارة، وفي نهايته شمل جزءاً كبيراً من كتاب الحدود إلى آخر الكتاب، والكتاب قد وصفه بعض العلماء بالاختصار، وأشار البوني في شرحه إلى هذا، عند ذكر قولين لأهل العلم في مسألة، حيث قال: "... وفيها غير هذين القولين ممّا يطول الكتاب بذكره، وفيما ذكرنا مقنع لمن قنع، والله أعلم"19، وقال: "... ومثل هذا كثير ممّا يطول به الكتاب ..."20.

وممن وصف الكتاب بالمختصر ابن بشكوال<sup>21</sup>، ووصّفه بالاختصار لا يعني كونه مُخَلّلاً؛ بل كان يشير إلى أهمّ الفوائد، وأسمى المقاصد، بعبارات دقيقة وجيزة أكتفي بذكر بمثال واحد، ومن أراد الاستزادة رجع إلى مواضعها من الشرح؛ فبعد ذكر أثر عمر بن الخطّاب (رضي الله عنه) أنّه تعشّى ثمّ صلّى ولم يتوضّأ، قال: "وفيه أيضاً من الفقه ترك الموضوع ممّا مسّت النار، وفيه أكل الأمير مع رعيتّه تواضعاً"22. وبعضهم وصف الكتاب بالكبير، منهم الحميدي، حيث قال عند ترجمته للبوني: "... وله كتاب كبير شرح فيه الموطأ..."23.

### الفرع الثالث: القيمة العلمية للكتاب

وصف الكتاب بالاختصار لا يعني كونه مُخَلّلاً؛ بل كان البوني يشير إلى أهمّ الفوائد، وأسمى المقاصد، بعبارات دقيقة وجيزة، وقد تميز الكتاب بميزات علمية أذكرها مجردة دون تمثيل؛ لعدم تحمل البحث للإطناب، ومن أراد المثال فليرجع للكتاب، منها:

1- شرح غريب الحديث: إنّ القارئ للكتاب يلاحظ جلياً أنّ الشارح أولى شرح الغريب عناية فائقة، فلا تكاد تجد كلمة غريبة دون شرحها، وبيانها، فكان يذكر تفسيرها في أحيان دون عزو لأحد، وفي أحيان أخرى يعزو إلى كتاب "تفسير غريب الموطأ" لابن حبيب (رحمه الله) الذي اعتمد عليه كثيراً، وإلى كتاب "غريب الحديث" لأبي عبيد.

2- ذكر الفوائد العلميّة: إنّ الناظر في كتاب "تفسير الموطأ"، يلمح بوضوح كثرة الفوائد العلميّة، التي ينثرها البوني في شتى العلوم والفنون، ابتداءً من التّخرجات اللّغوية للكلمة، إلى غاية مقاصد الشريعة، والسياسة الشرعيّة، مروراً بالفروق والنظائر الفقهيّة، وكلّ هذا دون إغفال لجانب تزكية النفوس، ممّا يعكس مستواه العلمي السامق، وجودة قريحته، واتّقاد ذهنه.

3- كثرة إيرادات الاحتمالات: إنّ سعة علم البوني، ورجاحة عقله مكنته من الغوص في معاني الأحاديث والآثار، فتراه يفترض احتمالات متنوّعة باختلاف نظره لهذه النصوص، فيستخرج الخبايا بتعدّد الزوايا، وكثير منها فوائد مقاصديّة مقتنصة بنظره الثاقب.

4- كثرة استدلاله بالقرآن والسنة آثار الصحابة: إنّ الناظر في الفهارس التي أثبتتها المحقق في آخر الكتاب تكشف له بوضوح عن الاهتمام الكبير بالقرآن والسنة وآثار الصحابة، ومدى احتجاج الشارح بذلك.

5- اشتمال الكتاب على جميع علوم الشريعة: يعدّ تفسير الموطأ للبوني على اختصاره موسوعة شرعية، حيث زخر بالأدلة الشرعية على اختلافها، وعلوم الحديث، إضافة إلى العقيدة وعلوم اللغة، وأصول الفقه، ومقاصد الشريعة.

## المبحث الأول: تعليل الأحكام الشرعية - الحقيقة والحكم -

درج العلماء والباحثون في تقريرهم وتحريروهم للمسائل العلمية، بالتزام منهجية علمية منطقية دقيقة، خاصة البحوث الأكاديمية منها، وذلك بالبداية بالتعريف بالمصطلحات والمفردات التي عليها مدار البحث، ثم الانتقال بعد ذلك إلى الحكم عليها، إذ أنّ الحكم على الشيء فرع عن تصوره، والتصور هو إدراك المفردات، ووسيلة ذلك التعريفات والحدود؛ لأجل ذلك تم التطرق في المبحث الأول للكشف عن ماهية المصطلحات التي بُني عليها البحث في مطلب أول، ثم إبراز مذاهب العلماء في التعليل بالحكمة في مطلب ثاني.

### المطلب الأول: ماهية التعليل

#### أولاً: العلة

1- العلة لغة: العلة بكسر العين بمعنى المرض، من اعتلّ أي: مرض فهو عليل. وتأتي العلة بمعنى السبب، فنقول: هذا علة كذا أي سببه، قال في النهاية: "... وفي حديث عائشة: (فكان عبد الرحمان بن عوف يضرب رجلي بعلة الراحلة) أي: بسببها"<sup>24</sup>. وتأتي بمعنى الحدث الذي يشغل صاحبه عن حاجاته، فصارت العلة شغلاً ثانياً يمنع من شغله الأول. وقد تأتي بمعنى العذر كما في حديث عاصم ابن ثابت: "ما علّتي وأنا جلد نابل" أي ما عذري في ترك الجهاد ومعني أهبة القتال<sup>25</sup>. ولعلّ مدار العلة لغة على معنى الطرء وتغيّر الحال.

2- العلة اصطلاحاً: اختلفت تعريفات الأصوليين للعلّة بناءً على اختلافهم في إثبات التعليل ومنعه، فالمانعون للتعليل عرّفوا العلة باعتبار دلالتها على الأحكام فقط، والقائلون بالتعليل عرّفوا العلة باعتبارها مؤثرة في الحكم، وعرّفها قوم باعتبار الأمرين معاً، وذلك على النحو التالي:  
أ - باعتبار العلة علامة على الحكم: والذاهبون إلى هذا التعريف جعلوا العلة علماً على الحكم فمتى ما وجد المعنى المعلّل به عرف الحكم، ومن تعريفاتهم للعلّة قولهم:  
- هي المعرف للحكم<sup>26</sup>.

- أو هي الصفة التي يتعلّق الحكم الشرعي بها<sup>27</sup>.

وممن ذهب إلى هذا التعريف: البيضاوي من الشافعية، وكثير من الحنفيّة، وبعض الحنابلة<sup>28</sup>.

ب - باعتبار أنّ العلة موجبة للحكم

فالعلّة عند هؤلاء هي عبارة عمّا يوجب الحكم لذاته.

وممن ذهب إلى ذلك المعتزلة، وابن قدامة المقدسي، والأمدي، والغزالي<sup>29</sup>.

#### ثانياً: الحكمة

1- لغة: أصل الحكمة من حكّم، والحاء والكاف والميم أصل واحد وهو المنع، والحكمة هذا قياسها لأنها تمنع من الجهل<sup>30</sup>.

والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم.

والحكمة: العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن. وأحكمه: أتقنه، فاستحكم<sup>31</sup>.

ولعلّ مدار الحكمة لغة معرفة دقائق الأمور وفهمها فهماً دقيقاً بما يمنع من السّفه والزّلل ويقود إلى الإصابة والعدل والإتقان.

2- اصطلاحاً: الحكمة في اصطلاح الأصوليين كما يذكرونها في مباحث القياس لها إطلاقان:

**أولها:** هي المعنى الذي لأجله جُعل الوصف الظاهر علة، كالمشقة بالنسبة للسفر؛ فإنها أمر مناسب لشرع القصر، وكاختلاط الأنساب بالنسبة للزنا؛ فإنه أمر مناسب لشرع الحد<sup>32</sup>. فالحكمة بهذا المفهوم هي المفسدة نفسها، أو المصلحة نفسها.

**ثانيها:** ما يترتب على تشريع الحكم من تحقيق مصلحة، أو دفع مفسدة، كدفع المشقة بالنسبة لشرع القصر والفطر في السفر، ودفع مفسدة اختلاط الأنساب وتحصيل مصلحة حفظها بالنسبة لتحريم الزنا وإيجاب الحد<sup>33</sup>.

وهناك تعريف عام للحكمة، ولعله يشمل المعنيين جميعاً؛ وهو التعريف المختار:

**الحكمة:** هي الأمر المناسب الذي إذا نظر العقل لذاته يخال أن الحكم شرع له<sup>34</sup>.

فالأمر المناسب هنا هو: ذات المفسدة أو دفعها وتقليلها، وذات المصلحة أو جلبها وتكثيرها.

**3- النسبة بين الحكمة والعلّة:** يلاحظ من تعريفات الأصوليين للعلّة والحكمة أن النسبة بينهما الترادف والتباين، حسب تعدد مفهوم كل مصطلح.

فتأتي الحكمة مرادفة للعلّة وهو اصطلاح المتقدمين، كما قرّر الشاطبي في الموافقات، حيث يرى أن العلة هي الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، سواء كانت هذه الحكمة ظاهرة أو غير ظاهرة منضبطة أو غير منضبطة<sup>35</sup>.

فعنده المشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو الموضوع سبباً للإباحة، فالعلّة هنا هي المصلحة نفسها أو المفسدة نفسها لا مظنتها.

وتأتي العلة مباينة للحكمة وهو اصطلاح المتأخرين، فتكون بمعنى الوصف الظاهر المنضبط الذي أنيط به حكم شرعي، وهي هنا مظنة الحكمة.

### ثالثاً: السبب

1- **لغة:** الحبل، وما يتوصّل به إلى غيره<sup>36</sup>.

2- **اصطلاحاً:** اختلف الأصوليون في تعريف السبب، ويمكن تلخيص ما ذهبوا إليه في الآتي:

- السرخسي من الحنفية عرف السبب بأنه: "ما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم المطلوب بلا وضع له ولا تأثير"<sup>37</sup>.

- البيهقي من الحنفية عرفه بأنه: "وصف ظاهر منضبط دلّ السمع على كونه معرفاً لحكم شرعي"<sup>38</sup>.  
- عرفه معظم الشافعية وجمهور المالكية، وبعض الحنابلة بأنه: "الوصف الظاهر المنضبط، الذي يكون مناطاً للحكم"<sup>39</sup>.

- وعرفه الغزالي من الشافعية أنه: "الموجب للحكم لا لذاته، بل بجعل الشارع"<sup>40</sup>.

- وعرفه القرافي بأنه: "ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته"<sup>41</sup>.

- وعرفه الشاطبي بأنه: "ما وضع شرعاً لحكم، لحكمة يقتضيه ذلك الحكم"<sup>42</sup>.

**3- النسبة بين الحكمة والعلّة والسبب:** يظهر من خلال تعريفات السبب أن العلاقة بين العلة والسبب هي العموم والخصوص المطلق فكلّ علة سبب وليس كلّ سبب علة، وذلك في حال كون العلة بمعنى مظنة الحكمة، أما كون العلة مرادفة للحكمة، فالنسبة بينهما التباين والاختلاف.

### رابعاً: المعنى

1- **لغة:** مصدر ميمي من عنى - يعني، وقد يطلق على اسم الزمان أو المكان، وعنيت بالقول كذا:

أردت، ومعنى كلّ كلام مقصده<sup>43</sup>.

2- اصطلاحاً: المعنى في اصطلاح أهل الأصول والمقاصد متناسب تماماً مع المعنى اللغوي، إذ المراد بالمعاني أي: المقاصد.

ويمكن سبّك تعريف اصطلاحى للمعاني، من خلال اطلّاعي على بعض التعريفات للمقاصد. والتعريف المختار هو: أنّ المعاني هي المقاصد الشرعية والحكم والأسرار التي أرادها الشارع من تشريعاته لتحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة. والمعنى بهذا التعريف مرادف لمفهوم الحكمة. وقد أكثر الإمام البوني في تفسيره من استعمال مصطلح "المعنى" مرادفاً به المقصد والحكمة من تشريع الحكم.

### خامساً: التعليل

1- لغةً: مصدر علّل، على وزن فعّل، يُفعلُ تفعيلاً، وهذا المصدر نوعان: إمّا تفعيل جَعَلٍ، أو تفعيل نسبة، والذي يظهر من مصدر التعليل أنّه يشمل النوعين: فعّل الشيء أي جعله ذا علّة، ونسبه إلى علّته.

2- اصطلاحاً: تعددت التعاريف الاصطلاحية للتعليل، نذكر بعضها ثم نختر الأنسب:

أ - من علّل الشيء أي بيّن علّته، وأثبتته بالدليل.

ب- بيان أنّ أحكام الله وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل.

ج - هو إلحاق المعلّل الفرع بالأصل، لوجود العلّة التي تقتضي ذلك الإلحاق.

د - بيان الوصف الذي يناط به الحكم وجوداً وعدمًا<sup>44</sup>.

هـ - تقدير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر، وقيل إظهار علّة الشيء سواء أكانت تامّة أم ناقصة<sup>45</sup>.

3- التّعريف المختار: التّعليل هو بذل المجتهد وسعه في كشف علل التّصوص وجمّها ومقاصدها

ومعانيها، وما تضمّنته من جلب المصالح وتكثيرها، أو درء المفاصد وتقليلها، وسواء أكان هذا الكشف عن الحكمة بذاتها، أو مظنة الحكمة التي هي الوصف الظاهر المنضبط.

وليس الغرض من التّعليل القياس فقط، الذي هو ردّ فرع إلى أصل لمساواته في علّة الحكم، بل قد يكون منه أغراض أخرى كأن يبحث المجتهد في حادثة مستجدة عن معنى يصلح مناصاً لحكم شرعي يحكم به بناءً على ذلك المعنى، وهو المسمّى عندهم بالاستصلاح، أو أن يبحث عن علّة الحكم المنصوص لا لتعديته، وهو ما يسمونه بالعلّة القاصرة، أو لبيان الحكمة من تشريع الحكم وذلك لترغيب النفوس للالتزام بها، فإنّ النفوس تميل إلى الأحكام المعلّلة، والمعقولة المعاني أكثر منها إلى الأحكام التّعبدية المجردة. وكلّ هذا واقع في كتاب تفسير الموطأ للبوني.

### سادساً: التقصيد وعلاقته بالتعليل

يعتبر مصطلح "التقصيد" من الألفاظ المولدة، التي لم ترد في كتب المتقدمين من الأصوليين، وأول من استعمله الشاطبي في الموافقات، وذلك في سياق حديثه عن التحذير من التسرع في تفسير كلام الله تعالى وتحديد معانيه، والجزم بذلك بدون شاهد يشهد لأصله؛ لأنّ التفسير تقصيد للمتكلم، أي: تعيين مقصوده<sup>46</sup>، كما استعمله كذلك الطاهر بن عاشور في سياق حديثه عن الفعل المسكوت عنه<sup>47</sup>.

وممن تناول هذا المصطلح من المعاصرين إسماعيل الحسني في كتابه "نظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور"، حيث أفرد فصلاً بعنوان "تقصيد النصوص والأحكام الشرعية"، تطرّق فيه إلى مفهوم التقصيد، وخلّص إلى مفهوم عام له وهو أنّ التقصيد تبيّن لمقاصد الشارع من جهتين: جهة المعاني المقصودة من الخطاب، وجهة المصالح المقصودة من الأحكام<sup>48</sup>، فجعل التقصيد في شقه الثاني مرادف للتعليل، وهذا ما أكدّه وصرّح به الريسوني في كتابه "نظرية المقاصد عند الشاطبي"، في معرض كلامه عن العلة

والحكمة، حيث قال: "والحقيقة أننا لو أردنا أن نضع لمصطلح التعليل مرادفا واضحا، يناسب موضوع المقاصد، ويعد بنا عن الجدل الذي دار ذات يوم حول مسألة التعليل، لكان هذا المرادف هو مصطلح "التقصيد"؛ لأنّ تعليل الأحكام في حقيقته- هو تقصيد لها، أي تعيين لمقاصدها، فالتعليل يساوي التقصيد"<sup>949</sup>.

### المطلب الثاني: مذاهب العلماء في التعليل بالحكمة

إنّ الخلاف في التعليل بالحكمة وعدمه، لم يكن له أي وجود في عصر الصحابة، ولا عصر الأئمة المجتهدين، بل التعليل بها كان السائد حين ذاك؛ لأنّ التعليل بها يعني التعليل بجلب المصالح وتكثيرها، ودرء المفسدات وتقليلها، فالتعليل بالحكم والمصالح كان هو المعتمد في تلك العصور، والخلاف في ذلك إنّما بدأ بظهور أتباع المذاهب الفقهيّة المعتمدة في العالم الإسلامي، أي في بداية عصر التقليد.

والسرّ في هذا الخلاف يكفينا في الإجابة عنه ما ذكره الأستاذ محمد مصطفى شلبي حيث قال بعد الحديث عن الخلاف في هذا النوع من التعليل وذكر المذاهب فيه وأدلتهم: "فإن كانت تعليقات القرآن والسنة وتعليقات الفقهاء من المجتهدين وغيرهم تقوم على الحكمة والمصلحة التي منع بعض الأصوليين التعليل بها، ومن جوزها منهم فرض الكلام فيه فرضاً وادّعى عدم وقوعه، فما هو السرّ في هذا المنع، والاتفاق على التعليل بالأوصاف الظاهرة؟ بالبحث في كلامهم عرفت السرّ في هذا، وهو أنّهم أرادوا ضبط الأقيسة المنقولة عن أئمتهم بضوابط؛ ليسهل عليهم السير على نهجهم، وتخريج المسائل الجديدة على ضوابطها، مع محافظتهم على سلامة مذاهب أئمتهم وما نقل فيها من فروع، يدلّ لذلك أمران:

أولهما: ما صرح به أكثر الأصوليين من أنّ العلة على الحقيقة هي الحكمة، وأنّ هذا الوصف الظاهر ضابط لها فقط...

ثانيهما: ما صرح به بعض المحققين من فقهاء الحنفية من أنّ أصحاب المذاهب علّوا الحكم بالوصف الظاهر دون العلة الحقيقية خوفاً من نقض يرد على تلك العلة بفرع من فروع المذهب"<sup>50</sup>.

فبعد عصر الاجتهاد اختلف أهل العلم في حكم التعليل بالحكمة، وطال الجدل بينهم في ذلك، ويمكن حصر مذاهبهم في ثلاثة وهي: الجواز مطلقاً، والمنع مطلقاً، والتفصيل.

### أولاً: القول بجواز التعليل بالحكمة مطلقاً

ذهب إلى هذا الغزالي، والرازي، والبيضاوي من الشافعيّة، وهو رأي بعض الحنابلة، وقول مرجوح عند المالكيّة<sup>51</sup>.

أدلة هذا القول: تتلخّص أدلة أصحاب هذا القول في عنصرين:

1- أنّه إذا جاز التعليل بالوصف، فالتعليل بالحكمة من باب أولى؛ لأنّها أصل الوصف، وأصل الشيء لا يقصر عنه، فلا يعقل أن يكون أصل الشيء أقلّ درجةً من فرعه، فضلاً عن أن يلغى الأصل ويُعتبر الفرع، وإنّما كانت الحكمة أصلاً، لأنّها نفس المصلحة أو المفسدة المقصودة من شرع الحكم، وقد أقيم الوصف مقامها لأنّه مظنة حصولها<sup>52</sup>.

2- ما ذكره الإمام البيضاوي أنّه لو لم يجز التعليل بالحكمة لما جاز بالوصف المناسب.

ووجه ذلك: أنّه إذا قلنا بعدم جواز التعليل بالحكمة والتي هي المصلحة أو المفسدة في الفرع؛ بسبب أنّها غير معلومة القدر، فإنّ ذلك يعني عدم جواز التعليل بالوصف المناسب أيضاً؛ لأنّه لم يكن علةً إلاّ لاشتماله على تلك المصلحة أو المفسدة، والعلم باشتمال الوصف لها من غير العلم بها ممتنع، وإذا جهل العلم بها فيلزم عدم صحّة التعليل بالوصف أيضاً، لكن التعليل بالوصف صحيحٌ بالاتفاق، فلزم منه صحّة التعليل بها<sup>53</sup>.

## ثانياً: القول بالمنع من التعليل بالحكمة مطلقاً

أصحاب هذا القول يمنعون من التعليل بالحكمة مطلقاً، سواء كانت ظاهرة أو خفية، منضبطة أو غير منضبطة، وقد ذكر الأمدي أنّ هذا رأي أكثر الأصوليين<sup>54</sup>.

أدلة هذا القول: احتج الجمهور على مذهبهم بأدلة عقلية منها:

1- لو جاز التعليل بالحكمة لامتنع التعليل بالوصف المشتمل عليها، والكلمة متفق على صحة التعليل بالوصف المشتمل على الحكمة، فلزم من ذلك بطلان التعليل بالحكمة.

2- لو جاز التعليل بالحكمة للزم تخلف الحكم عن علته، وهو خلاف الأصل، بل هو نقض للعلة.

ومثال ذلك: حرمة الزنا ووجوب الحدّ على الزاني، إمّا أن يعلّل بالوصف المنضبط وهو الزنا، وإمّا أن يعلّل بحكمته، وهو اختلاط الأنساب، ولو قلنا بالثاني للزم التخلف في بعض الصور، فلو أخذ إنسان صبيانياً صغراً إلى حيث لم يرههم أبؤهم وفرّقهم حتى صاروا رجالاً، لم يستطع أبؤهم التعرف عليهم، فقد تحققت الحكمة وهي اختلاط الأنساب، فينبغي القول بوجوب الحدّ على أخذهم، وهذا لم يقل به أحد من الفقهاء، وبالتالي فقد تخلف الحكم عن علته وهو نقض مبطل للتعليل بالحكمة<sup>55</sup>.

3- الشأن في الحكمة الخفاء وعدم الانضباط، فهي مختلفة باختلاف الصور، والأشخاص، والأزمان والأحوال، فمثلاً الحاجة التي هي حكمة لمشروعية العقود أمر خفي، لا ندري عند وقوع العقد إن كان قد صدر عن حاجة أم لا، والمشقة التي هي حكمة لمشروعية التخفيف في السفر تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال، فالراكب على الدابة يجد من المشقة ما لا يجده راكب الوساطة الحديثة، فلو قمنا بالتعليل بها لما أمكن معرفة مناط الحكم إلا بالبحث الشديد مع التكلّف، وهذا خلاف حكمة التخفيف الذي جاءت بها الأحكام الشرعية، وقد وجدنا الشارع ردّ الناس في مثل هذه الأمور إلى مظانها الظاهرة الجليلة، دفعا للتخبط في الأحكام، ونفياً للحرص والمشقة والعسر<sup>56</sup>.

4- أنه لو جاز التعليل بالحكمة لوقع من الشارع، للقطع بأنّها إذا وجدت الحكمة التي هي المقصود الأصلي من تشريع الأحكام، ربط الشارع الحكم بها لا بمظنتها التي ربّما تُوهّم أنّها المقصود، واللّازم منتفي بحكم الاستقرار فانتهى معه الملزوم.

5- أنه لو جاز التعليل بالحكمة، لم يعتبر الشارع المظان عند تحقّق خلوها عن الحكمة، إذ لا عبرة بالمظنة في مقابلة المنة، واللّازم منتفي لأنّه قد اعتبرها حيث أناط الترخّص بالسفر وإن خلى عن المشقة كسفر الملوك، ولم ينظر بالحضر وإن اشتمل على المشقة كما في الحمّالين والملاحين، فدلّ ذلك على أنّ المُعتبر وجوداً وعدمًا هو المظنة دون الحكمة<sup>57</sup>.

## ثالثاً: القول بالتفصيل

ذهب بعض الأصوليين إلى التفصيل في جواز التعليل بالحكمة، فأجاز التعليل بها إن كانت ظاهرة منضبطة بنفسها، ومنع التعليل بها إن كانت مضطربة أو خفية، وهذا ما ذهب إليه

الأمدي، وابن الحاجب، وغيرهم<sup>58</sup>.

أدلة هذا القول: علّل أصحاب هذا القول مذهبهم بما يلي:

من المعلوم بأنّ القائلين بالقياس أجمعوا على أنّ الوصف الظاهر المنضبط يصحّ التعليل به؛ لأنّه يشتمل على حكمة مقصودة للشارع أصلاً، وقلنا: إنّ هذا الوصف الذي يعدّ فرعاً لحكمة أقيم مقامها، لأنّه ظاهر منضبط بخلافها، ومن المعلوم أنّهم لم يُجمعوا على صلاحية الوصف للعلية إلاّ لأنّه مظنة لتلك الحكمة المقصودة أصلاً في التشريع، فإذا وجدنا الحكمة بهذه الصفة من الظهور والانضباط، فإنّه مما لا شكّ فيه



أنها تكون مساوية لذلك الوصف ظهوراً وانضباطاً، وعليه فإنّ التعليل بها جائز، بل هي أولى من الوصف بالتعليل؛ نظراً لأنها المقصودة من شرع الحكم<sup>59</sup>.

### القول المختار:

بعد عرض المذاهب وأدلتها يظهر أنّ القول بجواز التعليل بالحكمة مطلقاً هو المذهب الراجح سواء كانت الحكمة منضبطة بنفسها، أم لا، خفية أو ظاهرة.

فإن كانت منضبطة ظاهرة جاز إجراء القياس بواسطتها، وأمّا إذا كانت غير منضبطة أو خفية، أظهرت بها أسرار التشريع فكانت أدعى للقبول، والإمام البوني - رحمه الله - وإن لم ينصّ على هذه المسألة في شرحه على الموطأ، إلا أنّ تخريجاته للمسائل الفقهية، وتعليقاته للأحكام ولآراء الفقهاء تدلّ أنّه سار على هذا المذهب، كما سنبينه في الجزء الثاني من البحث من خلال ذكر نماذج تطبيقية على تعليله للأحكام بالحكمة.

وسبب اختيار هذا المذهب إضافة إلى ما سبق ذكره من أدلة المجيزين مطلقاً هو:

1- أنّ تعليل الأحكام الشرعية بالحكم والمصالح هو مسلك القرآن الكريم، فلم يكن في تشريعه يسرد الأحكام سرداً، بل علّنها وبين أسبابها، ولم يسر في ذلك على طريقة واحدة، بل غاير ونوع، وفصل وأجمل، فتراه مرة يذكر وصفا ويرتب عليه الحكم، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ (المائدة: 38)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (النساء: 101)، وأخرى يذكر مع الحكم سببه مقروناً بحرف السببية، كقوله تعالى: ﴿فَبَطَّلُوا مَنَ الْبَيْتِ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٌ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ (النساء: 160)، وفي مواضع كثيرة يأمر بالشيء مبيناً مصالحه، أو ينهى عن الشيء مبيناً مفسده المترتبة على فعله، كقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَنْعَمْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (الأنفال: 60)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: 108).

2- كذلك هذا النوع من التعليل هو مسلك السنة النبوية، فإنّ المتتبع لأحاديث الأحكام يجد فيها الشيء الكثير من هذا النوع، فالنبي ﷺ أمر بالبلاغ والبيان، فقام بهاتين الوظيفتين خير قيام، فبلغ كما أمره الله، وبين كما هداه مولاه، وسلك طريقة القرآن في تشريع الأحكام، فبينما تراه يقول: حرم الله كذا، وأحلّ الله كذا، إذ بك تسمع منه نوعاً آخر يذكر الحكم مبيناً سببه الذي من أجله شرع، أو موضحاً معه ما يترتب عليه من مصالح دنيوية أو أخروية، ففي بيان العلل والأسباب ضرب من التقريب للأذهان، فيسارع الناس للامتثال، وهذا النوع من الأحكام أظهر في السنة وأكثر عند الحاجة، مع اختلافها وتنوعها حسب اختلاف الأشخاص وأفهامهم، وما يتبادر لأذهانهم من شرعية الأحكام وتساويها في مواطن الاختلاف أحياناً، فقد يظن أحدهم أنّ هذا الفعل خير في بادئ رأيه، فيبين له رسول الله ﷺ أنّ خيره يعارضه شرٌّ كبير، وأنّ مصلحته تصاحبها مفسدة تفوقها، فهذا عبد الله بن عمر رضي الله عنهما يبالغ في العبادة فيصوم النهار ويقوم الليل، ظناً منه أنّ في هذا رضا مولاه، فيبين له رسول الله ﷺ ما يترتب على تلك العبادة الشديدة من ضرر بالغ في النفس، وضياع حقوق الأهل والأولاد من المصالح الدنيوية، وكذلك المصالح الأخروية؛ فإنّ من ضعفت نفسه عجز عن أداء حقوق ربه، فيفوته الخير الكثير في آخره.

3- والتعليل بالحكم والمصالح هو مسلك الصحابة رضي الله عنهم، إذ وجدوا أنفسهم أمام حوادث الأيام المتجددة، ومشاكل الحياة المعقدة، فبدلو قصارى جهدهم في استنباط الأحكام، بعد أن وقفوا على أسرار التشريع، وعلموا أنها شريعة الخلود، تسع الأزمنة والأمكنة، فسيحة الجنبات، تسير بالناس إلى ما فيه

سعادتهم وحفظ مصالحهم، فسلخوا طريقة القرآن والسنة في تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وقد ظهر ذلك جليا في فتاواهم، وهي أكثر من أن تحصر، ومن أمثلة ذلك: امتناعهم عن إقامة الحدود في دار الحرب مخافة أن يلحق أهلها بالعدو وهي مفسدة راجحة على مصلحة إقامة الحد، ومنع عمر رضي الله عنه المؤلفة قلوبهم من الزكاة لزوال المصلحة من ذلك، وهي عزة الإسلام والمسلمين، وما فعله عثمان بضالة الإبل من أخذها وتعريفها وبيعها، فإذا جاء ربها أعطي ثمنها، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك، وفعل عثمان ليس مخالف للنهي النبوي، وإنما هو معلل بالمصالح والمفاسد، فقد رأى المصلحة في ذلك، إذ تغير كثير من الناس في زمنه وامتدت أيديهم إلى أموال الناس، ووافق على ذلك الصحابة.

### المبحث الثاني: نماذج تطبيقية للتعليل بالحكمة

لقد أكثر البوني في كتابه تفسير الموطأ من تعليل الأحكام، فلا يكاد يقرر الحكم الشرعي لمسألة إلا وأردفه بتعليل وبيان الحكمة منه، وطريقته هذه شاملة للعبادات والمعاملات، وهي في الباب الثاني أكثر، وفيما يلي نماذج تطبيقية من البابين.

#### المطلب الأول: نماذج تطبيقية من باب العبادات

1- قال البوني في معرض تعليله للأمر بغسل اليدين عند الاستيقاظ من النوم: "... وليس يؤمن أن تخرج منه قدر في نومه ..."<sup>60</sup> ، وقال: "... وقيل إنما أمر بذلك، لأنهم كانوا يستنجون من الغائط بالأحجار، فربما جالت يده في النوم على موضع الأذى..."<sup>61</sup>.

فجعل الحكمة من الأمر بغسل اليدين عند الاستيقاظ من النوم هو مظنة إصابة النجاسة، وهذا معنى معقول، وهو تعليل بدفع المفسدة، فيتفرع عنه مسائل منها: لا فرق بين نوم الليل ونوم النهار، كما فرق بعض الفقهاء ممن لم يعلموا هذه المسألة، كذلك لا غسل عليه إذا تيقن عدم إصابة النجاسة كمن وضع على يده حائل حال النوم.

2- قال في تعليله لمسألة الوضوء من مس الذكر: "... وقيل إنما جعل فيه الوضوء، لأنه إذا تعمّد مس فرجه بيده، ربّما آل ذلك منه إلى خروج المذي والتلذذ بيده، وذلك لا ينبغي لأن التلذذ في باطن كفه موجود، ولا ينبغي له التلذذ بيده، فجعل فيه الوضوء لأنه متى علم أنّ الوضوء عليه في ذلك امتنع من مس ذكره"<sup>62</sup>. فجعل المعنى المقصود من الوضوء من مس الذكر سدّ ذريعة التلذذ باليد.

3- قال في معرض تعليله لغسل الجمعة: "... وذلك لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا عمال حوائطهم، وكانت لهم أزواج، فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالغسل إذا أتوا الجمعة تنظفاً..."<sup>63</sup>.

فجعل الحكمة من غسل الجمعة هو التنظف وإزالة الروائح الكريهة المؤذية للمصلين، ويتفرع عن ذلك عدم اشتراط النية لغسل الجمعة، وإنما يجزئ أي غسل.

4- تعليله بالحكمة لنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الكلام عند خطبة الجمعة الوارد في حديث أبي هريرة رضي الله عنه، حيث قال البوني - رحمه الله -: "إنما نهى صلى الله عليه وسلم عن ذلك؛ لأنهم إذا تكلموا لم يسمعوا موعظة الإمام؛ ولذلك نهى ابن المسيب الذي شمت العاطس، وقال له: لا تعد"<sup>64</sup>. وذكره لهذه العلة يمكن أن يلحق بالنهي كل ما يشغل عن موعظة الإمام أثناء خطبة الجمعة.

5- إلحاقه لصلاة العيدين بصلاة الجمعة في استحباب الغسل، لوصف الاجتماع، فاستحب له التنظيف وإزالة الروائح المؤذية، وهو تعليل بالحكمة وجعلها وصفاً جامعاً، حيث قال: "... إنما فعل ذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالغسل يوم الجمعة، للروائح التي كانت عليهم فيستحب الغسل للعيدين أيضاً، لأنه اجتماع"<sup>65</sup>.

6- علل مسألة أخذ الزكاة من أوساط الثمر بمصلحة الرفق بالناس، ورفع الحرج، إذ قال في بيان العلة من ذلك: "ووجه قوله (يؤخذ من أوساط الثمر): الرفق بالناس؛ إذ في تمييز بعض ذلك من بعض مشقة، وإذ قد يأكل صاحبها الأعلى رطباً أو الأدنى، وإذ قد يبيع ذلك رطباً، فرأى أنّ أرفق الأشياء أن يؤخذ من وسط ذلك"66.

7- قال في معرض تعليقه عدم أخذ الجزية على نساء أهل الكتاب وصبيانهم: "... إنّما قال ذلك لأنّ الجزية إنّما هي عوض من النفس، فكلّ من كان لنا أخذ نفسه، فلنا أخذ العوض منه، والنساء والصبيان لا يجوز قتلهم إلاّ عند الضرورة، فلذلك لا تجب الجزية عليهم، وكذلك لا جزية على الشيخ الكبير ولا على الرّاهب؛ لأنّه لا يجوز قتله، إلاّ أن يكون له الرّأي والتدبير"67.

وهذا تخصيص بالقياس المصلحي، فاستثنى النساء والصبيان من الجزية قياساً على استثناءهم من القتل إلاّ عند الضرورة.

8- تخصيصه للعموم بالمعنى المستفاد من النص، حيث قال: "وقد روي عن النبي ﷺ أنّه قال: "ليس من البرّ الصيام في السّفر"68؛ وإنّما أراد بذلك الذي يشقّ عليه ويضرب به، ودليل ذلك في الحديث، وذلك أنّه مرّ برجل قد ظلّ عليه من الحرّ والنّاس قد اجتمعوا عليه، فلما رأى النبي ﷺ ما به قال: "ليس من البرّ الصيام في السّفر" يريد لمثل هذا وشبهه.

فإذا بلغ الإنسان من نفسه هذا الحال كان راغباً عن يسر الله عزّ وجلّ إلى عُسره، قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحجّ: 78)، فهناك جاءت الكراهة للصوم في السّفر69. فقصر كراهة الصوم على المسافر الذي يشقّ عليه الصوم ويضرب به، لا على كلّ مسافر.

#### المطلب الثاني: نماذج تطبيقية من باب المعاملات

1- إلحاقه للمسائل بجامع المعنى والحكمة في مسألة الرّد بالعيب في النكاح، معللاً قول مالك (رحمه الله): "وداء الفرج عندي مثل الجنون والجذام والبرص"70، حيث قال البوني: "إنّما كان هذا هكذا؛ لأنّ العيب وُجد في نفس المُشترى وهو البُضع، وكلّ من اشترى شيئاً فوجده معيباً فله الرّد، فالمرأة إذا كانت مجنونة حالت بين الزوج وبين وطنها، فصار ذلك عيباً في بُضعها، وكذلك الجذام أو البرص؛ يقطع لذّة الزوج ويُميت جوارحه، فصار ذلك أيضاً عيباً في البُضع"71.

وهذا من باب القياس المصلحي، إذ كل عقد يفوت فيه الانتفاع بالعوض، يثبت فيه حقّ الرّد، فالمعنى والحكمة الجامعة هو العيب المفوّت للانتفاع.

2- علل البوني النهي عن الجمع بين المرأة وعمّتها أو المرأة وخالتها بكون الجمع ذريعة إلى قطيعة الرّحم، فسّد الشارع هذه الذريعة؛ لما تؤول إليه من مفسدة التقاطع، قال البوني في شرحه على حديث أبي هريرة ﷺ مبينا الحكمة من النهي: "إنّما معنى ذلك - والله أعلم - لما يدخل بين الأهل من التقاطع والشرور، وذلك أن العمّة بمنزلة الأب، فربما جرى بينهما ما يوجب العقوق من ابنة الأخ لعمّتها، وكذلك الخالة هي بمنزلة الأم، فربما جرى بينهما أيضاً ما يجري بين الضرائر، ويؤول ذلك إلى عقوق بنت الأخت لخالتها، فلذلك نهى النبي -صلى الله عليه وسلم- من الجمع بينهما، والله أعلم"72.

3- بيانه للحكمة من منع نكاح إيماء أهل الكتاب، حيث علل البوني هذا النهي بسدّ ذريعة ملك اليهودي أو النصراني للمسلم، ولأنّ الشرع قطع ولاية الكافرين على المؤمنين، حيث قال - رحمه الله - مبيناً وجه ذلك: "ومنع الله عزّ وجلّ من نكاح إيماء أهل الكتاب؛ لأنّ سيّد الأمة جائز له أن يبيعه من أهل الكتاب، وقد

يقع البيع في الأمة وهي حامل أو هي ترضع، فلا بد من بيع ولدها معها، فيكون اليهودي أو النصراني قد ملكا مسلماً<sup>73</sup>.

4- تقريره لقاعدة: "الوسائل لها أحكام المقاصد"، من خلال تعليقه لوجوب النفقة على المرأة المطلقة وهي حامل، حيث قال: "وإنما أوجب الله عز وجل النفقة للحامل من أجل الولد، لأن على الأب أن يغذي ولده مستجناً، كما يجب عليه أن يغذيه منفصلاً، ولا سبيل إلى تغذيته مستجناً إلا بما تُغذي به أمه، فصارت النفقة من أجل ذلك"<sup>74</sup>. وهذا تعليل بجنس الحكمة.

5- تعليقه للمنع من بيع العربان بدفع مفسدة المخاطرة والقمار حيث قال: "والذي كره من بيع العربان ما فسره مالك؛ لأن ذلك من وجه الخطار، والخطار من القمار، والقمار من الميسر الذي حرم الله تعالى في كتابه. ولا بأس بالعربان في البيع من غير هذا الشرط إذا كان يُقدمه من الشراء والكراء. وإنما<sup>75</sup> العربان وُغفوانه فلا بأس، ما لم يقع الشرط الذي كره مالك"<sup>76</sup>.

6- تعليقه لمنع الاحتكار بدفع الضرر عن الناس، حيث قال: "... إنما منع من الاحتكار إذا أضر ذلك بالناس، لقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «لا ضرر ولا ضرار»<sup>77</sup>.

فإذا استوت حالة الناس في ذلك فقد صاروا شركاء، فليس لأحد أن يستبد بذلك دون غيره، وواجب على المسلمين المواساة في أموالهم عند الحاجة، فكيف لا يمنع الضرر عنهم...<sup>78</sup>، ثم قال: "... وأما إذا كان الطعام وغيره كثيراً بالسوق، فأسلمه الناس لكثرتهم فشاؤهم حينئذ جائز"<sup>79</sup>. أي: أن علة المنع هي الضرر وحاجة الناس، فإذا انتفت انتهي المنع، والحكم دائر مع علته وجوداً وعدمًا، والعلة هنا هي الحكمة التي شرع من أجلها الحكم.

7- علل النهي عن ثمن الكلب الذي لم يؤذن في اتخاذه لكون مفسدته راجحة، حيث قال: "والكلب الذي نُهي عن ثمنه ككلب الدور، والذي لم يؤذن في اتخاذه؛ لأنه يروّع المسلمين، فلذلك نهى النبي (صلى الله عليه وسلم) عن ثمنه والله أعلم"<sup>80</sup>.

وهذا كشف عن الحكمة من النهي، فيمكن أن يلحق به في الحكم كل ما يروّع المسلمين والله أعلم.

8- تعليقه لإبقاء يهود خيبر بأرضهم بالمصلحة الراجحة، فلما زالت هذه المصلحة أجلاهم عمر رضي الله عنه، حيث قال: "... وإنما تركها النبي ﷺ للضرورة والحاجة إليهم لعمارة النخل والأرض ولما يدخل منها من الغلة، وإذا لم يكن في المسلمين من يعملها ويقوم بها.

فلما كثر المسلمون وأغنى الله عز وجل بهم عن اليهود أجلاهم عمر من خيبر؛ لأنها من أرض الحجاز، لقول ﷺ: "لا يبقين دينان بأرض العرب"<sup>81</sup><sup>82</sup>.

وهذا من فقه عمر رضي الله عنه، فهو بحق فقيه المصالح، فأبقاهم ما دامت المصلحة راجحة، فلما أصبحت المصلحة مرجوحة أجلاهم، وهو نظر بين، واعتبار صريح للحكم والمصالح التي شرعت لأجلها الأحكام.

#### خاتمة

أ- النتائج: وفي نهاية هذا البحث يمكن الخلوص إلى أهم النتائج، وهي كالتالي:

1- اختلف أهل العلم في مسألة تعليل الأحكام الشرعية بالحكم والمصالح، بين مانع ومجيز ومفصل، والراجح من ذلك هو القول بالجواز مطلقاً لقوة أدلته، وهو الموافق لروح الشريعة.

2- موقف الإمام البوني من مسألة التعليل بالحكمة هو الجواز مطلقاً في كتابه تفسير الموطأ، فهو وإن لم يصرح بذلك، إلا أن كثرة تعليقه للأحكام ولأقوال أئمة المذهب تدل على ذلك دلالة قوية، فقد ذكرها في

جميع أبواب الكتاب، عبادات ومعاملات، ولا يستغرب منه ذلك فهو خريج المدرسة المالكية التي كانت لها الريادة في هذا الباب.

3- استعمل البوني مصطلح المعنى في تفسيره مُريداً به المقصد والحكمة من تشريع الحكم، فالمعاني هي المقاصد الشرعية والحكم والأسرار التي أرادها الشارع من تشريعاته؛ لتحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة.

4- منهج البوني في تعليل الأحكام الشرعية بالحكم في تفسيره لم يكن على طريقة واحدة، بل غير ونوع، فتراه في مواضع كثيرة يعلل الحكم بجلب مصلحة أو دفع مفسدة، أي بالحكمة والمقصد من تشريع الحكم، ومرة يعلل بما هو وسيلة وذريعة إلى المقصد والحكمة، فيسدها إن كانت تؤدي إلى مفسدة ويفتحها إن كانت تؤدي إلى مصلحة، وربما قرّر بالمثال قاعدة من قواعد المقاصد كقاعدة: "الوسائل لها أحكام المقاصد"، ومرة يستنبط الحكم الشرعي بإجرائه للقياس المصلي، وأخرى يخصص العموم بالمعنى المستفاد من النص، وأحياناً يبين أنّ الحكم دائر مع مصلحته وجوداً وعدمًا.

#### ب- التوصيات:

هذا، والذي يبدو أنه من الأهمية بمكان مواصلة البحث في الجهود العلمية لهذا العلم، سواء كان ذلك في اختياراته وآرائه في مختلف العلوم والفنون الإسلامية، فقهية وأصولية، وتفسيرية وحديثية ولغوية، أو ما تعلق بمنهجه وطريقته في معالجة مختلف المسائل العلمية، وكذلك بزيادة البحث والتنقيب عما هو مفقود من كتبه كشرحه على البخاري، وإخراج ذلك إلى الوجود، من أجل استقرار مؤلفاته وتحليلها، وبيان أبرز قواعده وأصوله في التعامل مع الكتاب والسنة.

#### قائمة المصادر والمراجع

- 1- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، دار ابن الجوزي، ط1، (1421هـ).
- 2- ابن بشكوال، الصلّة، السيد عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، ط2، (1374 هـ-1955م).
- 3- ابن حجر العسقلاني، تجريد أسانيد الكتب المشهورة والأجزاء المنثورة (المعجم المفهرس)، تح: محمد شكور الميادين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، (1418هـ-1998م).
- 4- ابن خير الإشبيلي، فهرسة، تح: محمد فؤاد منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط1، (1419هـ-1998م).
- 5- ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق وتعليق: محمد الأحمد أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.
- 6- ابن ماكولا (ت457هـ)، الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه: نايف العباسي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- 7- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف.
- 8- ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مكتبة العبيكان، (1413هـ-1993م).
- 9- أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل، مطبعة الإرشاد، غداد، (1390هـ-1971م).
- 10- أحمد بن قاسم البوني (ت1139هـ)، الدرّة المصونة في علماء وصلحاء بونة، تح: سعد بوفلّاقة، منشورات بونة للبحوث والدراسات، عنابة، الجزائر، (1428هـ-2007م).
- 11- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، (1416هـ-1995م).
- 12- إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، (1416هـ-1995م).
- 13- الأمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الصميعي، ط1، (1424هـ-2003م).
- 14- البخاري، الجامع الصحيح، المطبعة السلفية، القاهرة، ط1، (1403هـ).

- 15- البزدوي، كشف الأسرار.
- 16- البوني مروان بن علي، تفسير الموطأ، تح: عبد العزيز دخان، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، (1432هـ-2011م).
- 17- البيضاوي، معراج المنهاج شرح منهاج الوصول، مطبعة الحسين الإسلامية، القاهرة، ط1، (1413هـ-1993م).
- 18- الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، (1966).
- 19- الرّازي، المحصول في علم أصول الفقه، مؤسسة الرسالة.
- 20- الزركشي، البحر المحيط، دار الصفوة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط2، (1413هـ-1993م).
- 21- السرخسي، أصول السرخسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1414هـ-1993م).
- 22- الشربيني، عبد الرحمان، تقارير على حاشية العطار، دار الكتب العلمية بيروت.
- 23- الضبي، بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دار الكاتب العربي، القاهرة، (1967م).
- 24- الطاهر بن عاشور، النظر الفسيح، الدار العربية للكتاب، تونس، (1979م).
- 25- عبد الحكيم عبد الرحمان أسعد السّعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط2، (1421هـ-2000م).
- 26- عضد الدين الإيجي، شرح مختصر ابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1424هـ-2004م).
- 27- علي عبد الرحمان اسبيته، تعليّل الأحكام الشرعية عند الشاطبي، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية بغزة، (1426هـ-2005م).
- 28- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، ط8، (1426هـ-2005م).
- 29- القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تح: ابن تاوويت الطنجي ومحمد بن شريفة وسعيد أحمد أعراب، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ط1، (1981-1983).
- 30- القرافي، شرح تنقيح الفصول، دار الفكر، بيروت، (1424هـ-2004م).
- 31- قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، (1420هـ-2000م).
- 32- مالك بن أنس، المدونة الكبرى، مطبعة السعادة، مصر، ط1، (1323هـ).
- 33- مالك بن أنس، الموطأ، صحّحه ورقّمه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (1406هـ-1985م).
- 34- محمد الأمين الشنقيطي، نثر الورود على مراقبي السعود، دار المنارة ودار ابن حزم، ط3، (1423هـ-2002م).
- 35- محمّد بن عبد الله ابن الأبار القضاعي، التّكملة لكتاب الصلّة، دار الفكر، سنة (1415هـ).
- 36- محمود عبد الرّحمان عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة.
- 37- معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي، ط: دار صادر، سنة 1995 م.
- 38- الموافقات، تح: عبد الله درّاز، المطبعة الرحمانية بمصر، (1968م).

- 1- ابن ماكولا (ت457هـ)، الإكمال في رفع الارتياح عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه: نايف العباسي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 292/7، الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، (1966)، 342/1، القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تح: ابن تايوت الطنجي ومحمد بن شريفة وسعيد أحمد أعراب، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ط1، (1983-1981)، 259/7.
- 2- معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي، ط: دار صادر، سنة 1995 م، 512/1.
- 3- انظر: ترجمته في جذوة المقتبس 257/1، وترتيب المدارك 135/7، الضبي، بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دار الكاتب العربي، القاهرة، (1967م)، 340/1، ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق وتعليق: محمد الأحمد أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، 433/2.
- 4- انظر ترجمته في الصلة لابن بشكوال، السيد عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، ط2، (1374 هـ - 1955م) 631/1، وترتيب المدارك 160/8، والديباج المذهب 359/2.
- 5- انظر ترجمته في الصلة 378/1.
- 6- انظر ترجمته في الصلة 508/1، وترتيب المدارك 95/8.
- 7- انظر: ترجمته في التكملة لكتاب الصلة، محمد بن عبد الله ابن الأبار القضاعي، ط: دار الفكر، سنة 1415 هـ، 242/3، 249/2.
- 8- الإمام البوني، تفسير الموطأ، تح: عبد العزيز دخان، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، (1432 هـ - 2011م)، 97/1.
- 9- ابن حجر العسقلاني، تجريد أسانيد الكتب المشهورة والأجزاء المنثورة (المعجم المفهرس)، تح: محمد شكور المياديني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، (1418 هـ-1998م)، 398/1.
- 10- انظر فهرسة ابن خير الإشبيلي، تح: محمد فؤاد منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (1419 هـ-1998م)، 392/1.
- 11- الإكمال في رفع الارتياح، 292/7.
- 12- جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، 342/1.
- 13- انظر: ترتيب المدارك، 259/7.
- 14- انظر: أحمد بن قاسم البوني (ت1139هـ)، الدرّة المصونة في علماء وصلحاء بونة، تح: سعد بوفلاقة، منشورات بونة للبحوث والدراسات، عناية، الجزائر، (1428 هـ-2007م)، ص113 - 127.
- 15- الإكمال في رفع الارتياح عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه: نايف العباسي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 292/7.
- 16- جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، 342/1.
- 17- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، 259/7.
- 18- انظر: فهرسة ابن خير الإشبيلي، ص76.
- 19- الإمام البوني، تفسير الموطأ، تح: عبد العزيز دخان، 97/1.
- 20- تفسير الموطأ، 570/1.
- 21- الصلة، ص582.
- 22- تفسير الموطأ، 357/1.
- 23- جذوة المقتبس، ص342.
- 24- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، دار ابن الجوزي، ط1، (1421 هـ)، ص638.
- 25- انظر: ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، صفحة 3080.

- 26- الإمام الرّازي، المحصول في علم أصول الفقه، مؤسسة الرّسالة، 135/5، ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مكتبة العبيكان، (1413هـ-1993م)، 39/1.
- 27- عبد الحكيم عبد الرحمان أسعد السّعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط2، (1421هـ-2000م)، ص90.
- 28- الإمام الزركشي، البحر المحيط، دار الصفاة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط2، (1413هـ-1993م)، ص112.
- 29- علي عبد الرحمان اسببته، تعليل الأحكام الشرعية عند الشاطبي، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية بغزة، (1426هـ - 2005م)، ص39-40.
- 30- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، 91/1.
- 31- انظر: ابن منظور، لسان العرب، ص951.
- 32- انظر: الإمام الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مطبعة المكتبة التجارية بمصر، طبعة عبد الله دراز، 265/1.
- 33- انظر: الأمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الصمعي، ط1، (1424هـ-2003م)، 256-255/3.
- 34- انظر: الشربيني، عبد الرحمان، تقارير على حاشية العطار، دار الكتب العلمية بيروت، 280-278/2.
- 35- انظر: الإمام الشاطبي، الموافقات، 265/1.
- 36- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرّسالة، ط8، (1426هـ-2005م)، ص96.
- 37- انظر: الإمام السرخسي، أصول السرخسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1414هـ-1993م)، 301/2.
- 38- انظر: اليزدي، كشف الأسرار، 170/4.
- 39- عبد الحكيم عبد الرحمان أسعد السّعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، ص135.
- 40- نفس المرجع، ص135.
- 41- الإمام القرافي، شرح تنقيح الفصول، دار الفكر، بيروت، (1424هـ-2004م)، ص70.
- 42- الشاطبي، الموافقات، 265/1.
- 43- انظر: ابن منظور، لسان العرب، ص3147.
- 44- قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، (1420هـ-2000م)، ص138.
- 45- محمود عبد الرّحمان عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة، ص475.
- 46- انظر: الموافقات، تح: عبد الله دراز، المطبعة الرحمانية بمصر، (1968م)، 424/3.
- 47- انظر: الطاهر بن عاشور، النظر الفسيح، الدار العربية للكتاب، تونس، (1979م)، ص366-365.
- 48- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحسني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1 (1416هـ - 1995م)، ص134.
- 49- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الرّيسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، (1416هـ - 1995م)، ص25.
- 50- محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، الدار الجامعية، بيروت، ص240-241.
- 51- الإمام الرّازي، المحصول في علم أصول الفقه، مؤسسة الرّسالة، 176/5. الإمام البيضاوي، معراج المنهاج شرح منهاج الوصول، مطبعة الحسين الإسلامية، القاهرة، ط1، (1413هـ-1993م)، 199/2.
- ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مكتبة العبيكان، الرّياض، (1413هـ-1993م)، 47/4. أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل، مطبعة الإرشاد، بغداد، (1390هـ-1971م)، ص457. محمد الأمين الشنقيطي، نثر الورود على مراقي السعود، دار المنارة ودار ابن حزم، ط3، (1423هـ-2002م)، ص463.
- 52- انظر: الإمام القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص316.
- 53- انظر: الإمام البيضاوي، معراج المنهاج، 199/2.
- 54- الأمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، 254/3.
- 55- انظر: الإمام القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص316.
- 56- انظر: الأمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، 254/3.



- 57- انظر: عضد الدين الأيجي، شرح مختصر ابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1424هـ-2004م)، 320/3.
- 58- انظر: المصدر نفسه 320/3. انظر: الأمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، 255/3.
- 59- انظر: المصدر نفسه، 255/3.
- 60- تفسير الموطأ، 99/1.
- 61- المصدر نفسه، 99/1.
- 62- المصدر نفسه، 136/1.
- 63- المصدر نفسه، 214/1.
- 64- المصدر نفسه، 213/1.
- 65- المصدر نفسه، 317/1.
- 66- المصدر نفسه، 407/1.
- 67- المصدر نفسه، 412/1.
- 68- الإمام البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الصيام، المطبعة السلفية، القاهرة، ط1، (1403هـ)، 44/2.
- 69- الإمام البوني، تفسير الموطأ، 428/1.
- 70- الإمام مالك بن أنس، المدونة الكبرى، مطبعة السعادة، مصر، ط1، (1323هـ)، 212/2.
- 71- الإمام البوني، تفسير الموطأ، 677/1.
- 72- المصدر نفسه، 679/1.
- 73- المصدر نفسه، 688/1.
- 74- المصدر نفسه، 722/2.
- 75- كذا قال، ولعل الصواب "وأما"، حتى يستقيم تركيب الكلام.
- 76- الإمام البوني، تفسير الموطأ، 749/2.
- 77- الإمام مالك بن أنس، الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء في المرفق، 745/2.
- 78- الإمام البوني، تفسير الموطأ، 773/2.
- 79- المصدر نفسه، 773/2.
- 80- المصدر نفسه، 780/2.
- 81- الإمام مالك، الموطأ، كتاب الجامع، باب ما جاء في إجلاء اليهود من المدينة، صححه ورقمه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (1406 هـ - 1985م)، 892/2.
- 82- الإمام البوني، تفسير الموطأ، 869/2.

## دلالة المنطوق والمفهوم عند "الشافعية" وأثرها في استنباط الأحكام الفقهية

### The Significance of the Enunciation and the Concept According to the "Shafi'i" Doctrine and its Effect on Extracting Jurisprudential Rulings

سلمي شويط      فتيحة تيباح<sup>1</sup>

كلية الآداب واللغات - جامعة محمد الصديق بن يحيى جيجل

مخبر اللغة وتحليل الخطاب

selmachouit18@gmail.com

Fatiha.tibah@univ-jijel.dz

تاريخ القبول: 2022/12/26

تاريخ الإرسال: 2021/01/10

#### الملخص:

تميّز المبحث الدلالي عند علماء الأصول بنظر عميق، ودقة غير محدودة في فهم المعنى وحمله على أوجهه الصحيحة على الرغم من تعدد طرق الوصول إليه، فكانوا بذلك مثالا لغيرهم من اللغويين كما تؤكد على ذلك المصادر الكثيرة، وتحقق لهم ذلك نتيجة حرصهم الشديد على فهم معاني القرآن الكريم، واستنباط أحكامه الخفية. ويبحث هذا المقال في أنواع الدلالات التي اعتمدها الشافعية (المتكلمون)، فيتتبع طريقة عرضهم لها بطريقة واضحة ومفصلة، ويصل إلى نتيجة تُفيد بأن هذا التقسيم نتج عن استقراءهم لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الطاهرة، مع مراعاة أساليب اللغة العربية وقوانينها وآدابها، وما عهدت عليه العرب في الكشف والبيان والبرهان. **لكلمات المفتاحية:** الشافعية؛ المنطوق؛ المفهوم؛ الاستنباط؛ الأحكام الفقهية.

#### Abstract:

The semantic study made by the jurisprudence scholars was distinguished with a deep consideration and unlimited accuracy in understanding the meaning and interpreting it in its correct aspects, despite the multiple ways of accessing it, thus they were an example for other linguists, as confirmed by many sources. This was achieved as a result of their keenness to understand the meanings of the Noble Qur'an, and to derive its hidden rulings. This article examines the types of semantics adopted by the Shafi'is (the *kalām* theologians/ mutakallimūn), and traces their presentation of the types of semantics in a clear and detailed manner. The research comes to a conclusion stating that this division resulted from their inductive reading of the texts of the Noble Qur'an and the pure Prophetic Sunnah, taking into account the style, rules and literature of the Arabic language, and what the Arabs were acquainted with in matters of revealing, elucidating and demonstrating.

**Key words:** Shafi'i; Enunciation; Concept, deduction, jurisprudential rulings.

<sup>1</sup>- المرسل المؤلف.

مقدمة:

ميز الشافعية (المتكلمون) بين دلالة المنطوق، ودلالة المفهوم، كما فرقوا بين المعنى الظاهر والمعنى الخفي، من خلال إدراك طبيعة العلاقة القائمة بين اللفظ ومعناه الظاهر، وبين ما يفهم من اللفظ، وما يوحي به المفهوم أيضاً بالتلميح. والإشكالية التي يمكن طرحها في هذا المقال كالتالي: لماذا تنبّه علماء الأصول إلى ضرورة العناية بتفسير الخطاب اللغوي دون النظر إلى الصورة الخارجية للغة؟ وقد كثرت الدراسات السابقة حول الموضوع، وحظي هذا النوع من الدلالة باهتمام كثير من لدن العارفين القدامى، ومنهم "عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، و"الإمام الغزالي"، ومن المحدثين "عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيّة"، و"محمد يوسف حبلص" وغيرهم كثير؛ لأن الوصول إلى المعنى، ومحاولة إدراكه على الوجه الصحيح، وبطرق كثيرة، يعدّ ميزة البحث الأصولي، وهدفه الوحيد. ولذلك تُحاول هذه الدراسة أن تُدليّ بدلونها في هذا الموضوع معتمدةً المنهج الوصفي الاستقرائي في تتبّع الطرق التي تبنّاها الشافعية لكشف المعنى واستنباط الحكم. والجديد في الموضوع أنّه يركز على دراسة المصطلحات، والتعريف بمفاهيمها الدقيقة، كما ينتقي الأقوال، ويعرضها بطريقة مبسّطة، وذلك من شأنه أن يُعين القارئ على فهمه واستيعاب مضمونه.

أولاً: مفهوم الدلالة:

1- التوظيف القرآني للدلالة: وردت الصيغة (دل) في القرآن الكريم في مواضع كثيرة، وتُعني في

مجمّلها الإشارة إلى الشيء المجرد والمحسوس، ومن ذلك:

- قوله تعالى: ﴿فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ﴾ (الأعراف: 22)؛ أي: «فنزلهما إلى الأكل من الشجرة»<sup>(1)</sup>، وفيه إشارة إلى «إرساء الشيء من أعلى إلى أسفل»<sup>(2)</sup>، ومن وضع حسنٍ إلى وضع سيّئ.
- وقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلٍ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ﴾ (القصص: 12)؛ أي: هل أخبركم على الذين «يضمنون لكم القيام به، وإرضاعه»<sup>(3)</sup> فيكون في أمن، وأمان.
- كما جاء قوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ﴾ (طه: 120)؛ أي: أبينها لك فلا تقربها البتة.
- وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ (الفرقان: 45)؛ أي: «أنّ الناس يستدلون بالشمس بأحوالها في مسيرها على أحوال الظل»<sup>(4)</sup> من الفجر إلى طلوعها، فهي تُنقسه شيئاً فشيئاً.
- وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُبْنِيكُمْ إِذَا مَرَّكُمْ كُلٌّ مِمَّزَقٍ لَكُمْ لَكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (سبأ: 7)؛ أي: يبين لكم حديثاً عجيباً يُفيد «أنكم تبعثون، وتنشؤون خلقاً جديداً بعد أن تكونوا رفاتاً، وتراباً»<sup>(5)</sup> منذ أمد بعيد.
- وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةٌ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَن لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْعَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾ (سبأ: 14)؛ لأنّ الدابة هي التي دلت، وأخبرت بالحدث، وكانت سبباً في وجود سليمان على تلك الحالة المعلومة.
- وقوله تعالى: ﴿إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾ (طه: 40)؛ أي أبينه لكم على سبيل الإخبار.

كما وردت مشتقات كلمة الدلالة في الحديث الشريف، ومن ذلك قوله ﷺ: (الدَّالُّ عَلَى الْخَيْرِ لَهُ مِثْلُ أُجْرٍ فَاعِلِهِ) (6) أو له مثل أجر عامله؛ لأنَّ النِّيَّةَ أَسَاسُ الْفِعْلِ وَسَبَبُهُ الْأَوَّلُ.

## 2 - التأسيس اللغوي للدلالة: للدلالة معانٍ عديدة تختلف باختلاف السياقات التي قبِلت فيها، ومنها:

- **البيان والظهور:** ومن ذلك ما ذهب إليه "ابن فارس" بأنَّ «الدَّالَّ وَاللَّامَ أَصْلَانِ: أَحَدُهُمَا إِبَانَةُ الشَّيْءِ بِأَمَارَةٍ تَنْتَعَمُّهَا، وَالْأُخْرُ اضْطِرَابٌ فِي الشَّيْءِ. فَلَاوُلُ قَوْلُهُمْ: دَلَّلْتُ فَلَانًا عَلَى الطَّرِيقِ، وَالذَّلِيلُ: الْأَمَارَةُ فِي الشَّيْءِ. وَهُوَ بَيْنَ الدَّلَالَةِ وَالذَّلَالَةِ. وَالْأَصْلُ الْأَخْرُ قَوْلُهُمْ: تَدَّلَّلَ الشَّيْءُ إِذَا اضْطَرَبَ» (7) من كثرة الحركة ولم يستقر على حال.

- **الشكل والهيئة:** ومثاله قولهم: «دَلَّ الْمَرَأَةَ وَدَلَّالَهَا: تَدَّلَّهَا عَلَى زَوْجِهَا، وَذَلِكَ أَنْ تُرْبِيَهُ جِرَاءَةً عَلَيْهِ فِي تَعْنُجٍ، وَتَشْكُلُ كَأَنَّهَا تُخَالِفُهُ وَلَيْسَ بِهَا خِلَافٌ، (...) وَالدَّلُّ الْعَنْجُ وَالشَّكْلُ» (8) الظاهر للعيان من السلوك والصفات.

- **الدل من السكينة والوقار:** ويقصد به «الْهَدْيُ وَالسَّمْتُ، عِبَارَةٌ عَنِ الْحَالَةِ الَّتِي يَكُونُ عَلَيْهَا الْإِنْسَانُ» (9) من الهدوء والثبات، وحسن المنظر، وله في نظر البعض معنيان؛ «أَحَدُهُمَا حُسْنُ الْهَيْئَةِ وَالْمَنْظَرِ فِي الدِّينِ، وَهَيْئَةُ أَهْلِ الْخَيْرِ، وَالْمَعْنَى الثَّانِي أَنَّ السَّمْتَ: الطَّرِيقُ، يُقَالُ أَلَزِمَ هَذَا السَّمْتَ» (10) ولا تحدُّ عنه إلى غيره؛ لأنه طريق الإسلام، ولا مربية أن الأول يسبق الثاني، ولا يكون العكس؛ لأنَّ النظر السوي لا يجانب طريق الصواب.

- **التسديد والتوجيه:** مِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ: «دَلَّهُ عَلَى الشَّيْءِ: يَدُلُّهُ دَلًّا وَدَلَّالَةً فَانْدَلَّ: سَدَّدَهُ إِلَيْهِ» (11) بدقّة وإتقان.

- **المعرفة بالشّيء:** يُقَالُ: «دَلَّلْتُ بِهِذَا الطَّرِيقِ: عَرَفْتُهُ، وَدَلَّلْتُ بِهِ أَدُلُّ دَلَّالَةً، وَأَدَلَّلْتُ بِالطَّرِيقِ إِدْلَالًا» (12)؛ أي: عقلته فسلخته دون غيره من المسالك الكثيرة.

- **الإرشاد:** من ذلك أن لفظ الدلالة يُراد به أحياناً «الْإِرْشَادُ، وَمَا يَقْتَضِيهِ اللَّفْظُ عِنْدَ إِطْلَاقِهِ» (13) أو النطق به. كما ورد في النهاية "لابن الأثير" في وصفه للصحابة، «وَيَخْرُجُونَ مِنْ عِنْدِهِ أَدِلَّةً هُوَ جَمْعُ دَلِيلٍ؛ أَي: بِمَا قَدْ عُلِّمُوهُ، فَيَدُلُّونَ عَلَيْهِ النَّاسَ؛ يَعْنِي يَخْرُجُونَ مِنْ عِنْدِهِ فُقَهَاءً، فَجَعَلَهُمْ أَنْفُسَهُمْ أَدِلَّةً مُبَالِغَةً» (14)؛ لأنهم أهل الفتوى وأصحاب القرار، ومن ثم؛ يقصدونه «فَيَنْظُرُونَ إِلَى سَمْتِهِ وَدَلِّهِ فَيَنْتَسِبُونَ بِهِ» (15) وهو الأنيس، والقُدوة.

وتَرِدُ كَلِمَةُ الدَّلَالَةِ بِكَسْرِ الدَّالِّ وَفَتْحِهَا وَيُصَحُّ مَعْنَاهَا فِي الْوَجْهِينِ، وَ«دَلِيلٌ مِنَ الدَّلَالَةِ، وَالدَّلَالَةُ بِالْكَسْرِ وَالْفَتْحِ» (16) وعليه يدور إجماع أهل اللغة، غير أن "أبا البقاء الكفوي" فرّق بين الدلالة والدلالة فقال: «وَمَا كَانَ لِلْإِنْسَانِ اخْتِيَارٌ فِي مَعْنَى الدَّلَالَةِ فَهُوَ يَفْتَحُ الدَّالَّ، وَمَا لَمْ يَكُنْ لَهُ اخْتِيَارٌ فِي ذَلِكَ فَبِكَسْرِهَا، وَمِثَالُهُ دَلَّالَةٌ الْخَيْرِ لِرَيْدٍ فَهُوَ بِالْفَتْحِ؛ أَي: لَهُ اخْتِيَارٌ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى الْخَيْرِ، وَإِذَا كَسَرْتَهَا فَمَعْنَاهُ حِينَئِذٍ صَارَ الْخَيْرُ سَجِيَّةً لِرَيْدٍ، فَيَصْدُرُ مِنْهُ كَيْفَ مَا كَانَ» (17)، ولا يمكنه أن يقوم بما يناقضه.

وجلَّ التعريفات السابقة تُفيد بأنَّ معنى الدلالة يتضمّن إحياءاتٍ تقود إلى الإدراك والإبانة والتبيين، وأنَّ كل ما يُستفاد من معاني الدلالة، وإحياءاتها لا يختلف سواء أحملناها على الفتح أم على الكسر، إلا أن "التهانوي" يُشير إلى أمر آخر فيقول: فَأَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ يَشْتَرِطُونَ الْقَصْدَ فِي الدَّلَالَةِ فَمَا يُفْهَمُ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ مِنَ الْمُتَكَلِّمِ لَا يَكُونُ مَذْلُومًا لِلْفِظِ عِنْدَهُمْ؛ فَإِنَّ الدَّلَّالَةَ عِنْدَهُمْ هِيَ فَهْمُ الْمُرَادِ لَا فَهْمُ الْمَعْنَى مُطْلَقًا» (18)؛ أي: أن يفهم المتلقي ما قصده المتكلم على التمام؛ لأنَّ غاية الكلام القصوى هي الإفادة.

## 3 - الدلالة في اصطلاح علماء الأصول: تؤكد المصادر المختلفة أن لعلماء المنطق فضل السبق في

بيان حدِّ الدلالة، ومعرفة أقسامها؛ «فإنَّها عندهم فهم المعنى مطلقاً، سواء أَرَادَهُ الْمُتَكَلِّمُ أَوْ لَا» (19)، والحرصُ

على عصمة الذهن من الخطأ في الفكر، وهو ما بيّنه "ابن الهمام"، بقوله: «وَالْعَادَةُ الْعِلْمِيَّةُ لِلْمُنْطِقِيِّينَ التَّفْسِيمُ فِيهَا»<sup>(20)</sup>، ومراعاة مراتبها في البيان، والكشف والإظهار.

والدلالة في اصطلاح علماء الأصول «هِيَ كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَالَةٍ يَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ آخَرَ، وَالشَّيْءُ الْأَوَّلُ هُوَ الدَّالُّ، وَالثَّانِي هُوَ الْمَدْلُوكُ»<sup>(21)</sup> المفهوم، ويهتدي طالب الدلالة إليه إما من اللفظ أو عن طريق الإشارات والرموز المختلفة، أو «مَا يُتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى مَعْرِفَةِ الشَّيْءِ، كَدَلَالَةِ الْأَلْفَاظِ عَلَى الْمَعْنَى، وَدَلَالَةِ الْإِشَارَاتِ وَالرُّمُوزِ وَالْكِتَابَةِ وَالْعُقُودِ فِي الْحِسَابِ، وَسَوَاءٌ كَانَ ذَلِكَ بِقَصْدٍ مِمَّنْ يَجْعَلُهُ دَلَالَةً أَوْ لَمْ يَكُنْ بِقَصْدٍ، كَمَنْ يَرَى حَرَكَةَ إِنْسَانٍ فَيَعْلَمُ أَنَّهُ حَيٌّ»<sup>(22)</sup>، ومثال ذلك قوله تعالى: «مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ» (سبأ: 14)، فهي لم تخبر بالقول، وإنما أبانت بالفعل الجلي الظاهر للأعيان، المدرك بالأذهان. وإن اختلف علماء الأصول فيها «فَالصَّحِيحُ أَنَّهَا كَوْنُ اللَّفْظِ بِحَيْثُ إِذَا أُطْلِقَ فَهَمُّ مِنْهُ الْمَعْنَى مَنْ كَانَ عَالِمًا بِوَضْعِهِ لَهُ»<sup>(23)</sup>؛ فإن بين الكلمة ومعناها في علم الأصول علاقة مدروسة قامت على أسس ملموسة لا يمكن أن تتغير أو تتبدل.

وتفيد المصادر المختلفة أنّ علماء الأصول قد ميّزوا بين دلالة اللفظ، وبين الدلالة باللفظ، ومنهم "شهاب الدين القرافي"، وتحقق له ذلك بعد اطلاعه على كتاب المحصول "لفخر الدين الرازي" فحاول أن يبيّن ما خفي عنه في خمسة عشر موضعاً، «أحدها: أنّ دلالة اللفظ صفةٌ للسامع، والأخرى صفةٌ للمتكلم. وثانيها: أنّ دلالة اللفظ محلّها القلب؛ لأنّه موطن العلوم والظنون، والأخرى محلّها اللسان وقصبة الرئة. وثالثها: أنّ دلالة اللفظ علم أو ظن، والأخرى أصوات مقطعة. ورابعها: أنّ دلالة اللفظ مشروطة بالحياة والأخرى يصحّ قيامها بالجماد، فإنّ الأصوات لا يشترط فيها الحياة. وخامسها: أنّ أنواع دلالة اللفظ ثلاثة: المطابقة والتضمّن والالتزام لا يتصور في الدلالة باللفظ، ولا يعرض لها، وأنواع تلك إثنان: الحقيقة والمجاز لا يعرضان لدلالة اللفظ»<sup>(24)</sup>؛ بمعنى: أنّ الدلالة باللفظ تحدث في جهاز النطق، بينما تحدث دلالة اللفظ في عقل السامع، ويكون القصد شرطاً في الدلالة باللفظ، وعليه مدار الاهتمام. ويمكن تقسيم الدلالة باللفظ إلى نوعين حقيقة ومجاز، بينما تُقسّم دلالة اللفظ إلى دلالة مطابقة، ودلالة تضمّن، ودلالة التزام.

### ثانياً: أنواع الدلالات عند الشافعية وطرائق تقسيمهم للنص:

يتميّز كل مذهب فقهي بمنهجية فقهية خاصة في التعامل مع النص الإلهي، «وسميت المنهجية الشافعية نسبةً إلى الإمام الشافعي الذي يعتبر مُبتكر هذه المنهجية، وأوّل من اهتدى إليها، وتسمّى منهجية المتكلمين اعتباراً بكونها المنهجية الأصولية التي تقبلها سائر علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة، وتُعرف هذه المنهجية أيضاً بمنهجية الجمهور نظراً إلى كونها المنهجية التي تلقّاها جُلُّ رُؤاد المذاهب الفقهية الإسلامية بالقبول من شافعية، ومالكية، وحنابلة. فطريقة علماء هذه المذاهب في الأصول متحدّدة ومتّفقة بصورة عامة»<sup>(25)</sup>، وإن اختلفت في بعض الرؤى والمواقف.

وقد أبدى الشافعية عناية فائقةً بالمباحث الخاصة بطرق دلالات الألفاظ على المعاني، كونها تدخل ضمن طرق استنباط القواعد اللغوية أو قواعد تفسير النصوص، واستخراج الأحكام الفقهية، «فأقلّ ما في تلك المعاني المجتمعة المنتشعبة، أنّها بيان لمن خوطب بها ممّن نزل القرآن بلسانه، مقارنة الاستواء عنده وإن كان بعضها أشدّ تأكيداً بيان من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب»<sup>(26)</sup> ولا سبيل لمطلوب إذا ضعف طالبه.

ويرى جمهور علماء الأصول أنّ «الألفاظ قوالب للمعاني، والمعاني المستفادة منها تارة تُستفاد من جهة النطق والتصريح، وتارة من جهة التعريض والتلويح»<sup>(27)</sup>، ومن ثمّ؛ قسّموا دلالة اللفظ العربي على معناه وحُكمه إلى قسمين أساسيين هما: دلالة المنطوق، ودلالة المفهوم.

### 1- دلالة المنطوق وأقسامها:

أ- تعريف المنطوق: النطق في اللغة من قولهم: «نَطَقَ النَّاطِقُ يَنْطِقُ نَطْقًا، وهو مَنْطِقٌ بليغٌ. والكَتَابُ النَّاطِقُ: البَيِّنُ (...)، وكَلَامٌ كُلُّ شَيْءٍ مَنطِقَةٌ»<sup>(28)</sup>، و«نَطَقَ (...): تَكَلَّمَ. وَالْمَنْطِقُ: الكَلَامُ. وَالْمَنْطِقِيُّ: التَّلِيغُ»<sup>(29)</sup> الذي يَنْتَقِي أَلْفَاظُهُ. و«قَوْلُهُمْ: مَا لَهُ صَامِتٌ وَلَا نَاطِقٌ، فَالنَّاطِقُ الْحَيَوَانُ، وَالصَّامِتُ مَا سِوَاهُ»<sup>(30)</sup> من الموجودات. «وَكُلُّ لَفْظٍ يُعْبَرُ بِهِ عَمَّا فِي الضَّمِيرِ مُفْرَدًا كَانَ أَوْ مُرَكَّبًا فَهُوَ النَّطْقُ»<sup>(31)</sup>، وَمَصْدَرُهُ الدَّاتُ النَّاطِقَةُ بِهِ.

ويعرّف المنطوق في اصطلاح الشافعية (المتكلمين) بأنه «ما دلّ على اللفظ في محل النطق؛ أي يكون حكمًا للمذكور، وحالًا من أحواله»<sup>(32)</sup>؛ بمعنى: أنّ اللفظ يدلّ على تمام معناه من غير زيادة أو نقصان، ودون تفكير أو تأمل، أو إرادة ما يُغاير المعنى المفهوم الظاهر، وبعبارة تُفيد المعنى نفسه هو «ما فهم من اللفظ في محلّ النطق»<sup>(33)</sup> أو موضعه.

وقد انتقد "الأمدي" سابقه، ورأى أنّ قولهم: (في محل النطق) «ليس بصحيح؛ فإنّ الأحكام المضمرة في دلالة الاقتضاء مفهومة من اللفظ في محلّ النطق، ولا يُقال لشيء من ذلك: منطوق اللفظ، فالواجب أن يُقال: المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ قطعًا في محلّ النطق»<sup>(34)</sup>؛ لأنّ مدار الأمر هو دلالة اللفظ أو ما فهم من نفس اللفظ، وليس من الموضوع الذي يحلّ فيه، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ﴾ (الإسراء: 23)؛ فإنّ التأقّف محرّم بصريح اللفظ، ولا مجال فيه للشك بإجماع علماء الأصول، «وهم متقدّمون في أخذ المعاني من قوالب الألفاظ»<sup>(35)</sup> أو من هيكلها المسموع على حدّ تعبير العارفين في هذا المجال، لاسيما إذا تعلق الأمر بألفاظ الأمر والنهي في القرآن الكريم، «والممنطوق وإن كان مفهومًا من اللفظ غير أنّه لمّا كان مفهومًا من دلالة اللفظ نطقًا حصّ باسم المنطوق»<sup>(36)</sup> في أسمى تجلياته، وأوضح صورته.

ب- أقسام المنطوق: قسّم جمهور الأصوليين المنطوق إلى قسمين: المنطوق الصريح، والمنطوق غير الصريح.

المنطوق الصريح: يُقال في اللغة: «صَرَخَ الشَّيْءُ، وَصَرَخَهُ، وَأَصْرَحَهُ؛ إِذَا بَيَّنَّهُ وَأَظْهَرَهُ»<sup>(37)</sup> على حقيقته.

وفي اصطلاح علماء الأصول يُعرّف بأنه «ما وُضِعَ اللفظ له؛ أي: دلالة اللفظ على ما وضع له بالاستقلال أو بمشاركة الغير، فيشمل المطابقة والتضمّن»<sup>(38)</sup>؛ أي: ما يُفهم من اللفظ حال العلم بوضعه اللغوي أو الوضع الأول دون واسطة تُعين على ذلك.

ويجمع علماء الأصول بأنّ دلالة المنطوق الصريح تشمل دلالة الطلب أمرًا أو نهيًا أو استفهامةً، ودلالة الخبر جزمًا أو شرطًا أو استثناءً، سواء كان الخبر مثبتًا أو منفيًا، كما تشمل دلالة التنبيه بأنواعه: التمني، والقسم، والنداء، وفعل المدح والذم، كما تشمل أيضًا ما يعترض الألفاظ من حيث العموم والخصوص، والوضوح والغموض، والحقيقة والمجاز، وصيغة كل نوع من هذه الأنواع تدلّ بمنطوقها الصريح على قصد المتكلم ومُراده، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَّا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ (النساء: 3)؛ فإنّ الآية تدلّ بمنطوقها الصريح على المعنى الأصلي، وهو إباحة الزواج بأكثر من واحدة على أن لا يتجاوز

الرجل حدّ أربع نساء، مع وجوب العدل «في المَيْل والمحبة والجماع، والعِشْرُ والقَسْمُ بين الزوجات: الأربع والثلاث والاثنتين. (فواحدة). فمنع الزيادة التي تؤدي إلى ترك العدل في القَسْمِ، وحُسن العِشْرَةِ، وذلك دليلٌ على وجوب ذلك»<sup>(39)</sup>، وعلى الرجل الاكتفاء بواحدة في حالة عجزه عن الوفاء أو الالتزام بالشروط المذكورة.

وبتعبير آخر، «هي التي تشترك فيها جميع الألسنة وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين، ولا تختص بأمة دون أخرى»<sup>(40)</sup>، فهي دلالة الألفاظ على المعنى المأخوذ من ظاهرها، والمقصود المتبادر إلى الأذهان دون تأمل أو تفكير، إنها دلالة حقيقية تتميز بالثبات والاستقرار، ولا تختلف من سامع لآخر، أو من مجتمع لآخر؛ لأنها دلالة أصلية صيغتها حاملة لمعناها، ويُدرکه المتلقي دون واسطة.

**المنطوق غير الصريح:** المنطوق غير الصريح طريق آخر عدّه المتكلمون من الأصوليين طريقاً من الطرق الموصلة لمعرفة الأحكام وكيفية دلالتها على القصد، وهو في نظرهم «ما لم يوضع اللفظ له، بل يلزم ممّا وُضع له فيدلُّ عليه بالالتزام»<sup>(41)</sup>؛ لأنّه المقصود ضمناً من اللفظ أو من الوحدة الكلامية، ولا يُفهم من ظاهرها كما هو الحال في المنطوق الصريح، وهو من الطرق التي تقود إلى إدراك المعنى، وفهم مقصود الشارع أو المجتهد عن طريق الاستنباط.

يُضاف إلى ذلك أنّ الله سبحانه وتعالى «رتّب الأحكام على الإيرادات، والمقاصد بواسطة الألفاظ الدالة عليها، ولم يُرتّب تلك الأحكام على مجرد ما في النفوس من غير دلالة فعل أو قول، ولا على مجرد ألفاظ لم يقصد المتكلم معانيها»<sup>(42)</sup>، بل العبرة لمقصود اللفظ صريحاً كان أو غير صريح، «واللغة في تصوّر الأصوليين ألفاظ دالة على معانٍ، ومن حيث هي كذلك يمكن استمداد المعاني منها بطريقتين: إما بالحصول على المعنى المطلق الذي لم يُفَيّد بِقَيّدٍ خارجي عن طريق الألفاظ والعبارات المطلقة، وهنا تظهر الدلالة الأصلية للفظ، وإما بالوصول إلى المعنى عن طريق الألفاظ والعبارات المقيدة، وهنا تظهر الدلالة التابعة»<sup>(43)</sup> للدلالة الأصلية.

وذلك ما قصده "عضد الدين الإيجي" بقوله: (فيدلُّ عليه بالالتزام)؛ بمعنى: أنّ المنطوق غير الصريح يتجسّد في ألفاظ اللغة العربية من «جهة كونها ألفاظاً وعباراتٍ مقيدة دالة على معانٍ خادمة وهي الدلالة التابعة»<sup>(44)</sup> ويستدعي إدراكها طول النظر، وتحكيم العقل.

وهي أيضاً «الدلالة التي ينتقل الذهن فيها من الوحدة الكلامية إلى معناها، ومنه إلى معنى آخر لازم له»<sup>(45)</sup>؛ أي: أنّ الدلالة التابعة لا تُفهم من اللفظ، ولا يدلّ هذا اللفظ على معناه الحرفي بل تُفهم من دلالة معنى اللفظ على معنى آخر يُدرکه المتلقي أو المجتهد المتمكّن بمساعدة القرائن السياقية المختلفة، وقد لا يدركها المتلقي صاحب المستوى العادي أو البسيط، ومن ثمّ؛ فإنّ إدراكها يتطلب جهداً عقلياً زائداً على الجهد المبذول أو المستفرغ لإدراك دلالة المنطوق الصريح.

وتأسيساً على ذلك قسّم الشافعية (المتكلمون) دلالة المنطوق غير الصريح إلى ثلاثة أقسام هي: دلالة الاقتضاء، ودلالة الإيماء، ودلالة الإشارة.

- **دلالة الاقتضاء:** عرّف "الراغب الأصفهاني" الاقتضاء في اللغة بقوله: «والاقتضاء المطالبة بقضائه، ومنه قولهم هذا يقضي كذا»<sup>(46)</sup>، ومثاله قوله تعالى: «لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجْلُهُمْ» (يونس: 11)، وهو من استقضى فلاناً؛ أي: طلب إليه أن يقضيه، «وقضى الدين فصل الأمر فيه برده»<sup>(47)</sup>، وهو يُفيد معنى الطلب. وفي اصطلاح الشافعية يعرفه "أبو حامد الغزالي" بقوله: «هو الذي لا يدلّ عليه اللفظ ولا يكون منطوقاً به، ولكن يكون من ضرورة اللفظ إمّا من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقاً إلا به، أو من حيث

يتمتع وجود الملفوظ شرعاً إلا به، أو من حيث يمتنع ثبوته عقلاً إلا به»<sup>(48)</sup>؛ أي: أنّ المدلول يكون محذوفاً من الكلام بيد أنه مقصود، وتقديره ضروري يتوقف عليه صدق المتكلم أو يستحيل فهم الكلام عقلاً إلا به، أو يمتنع وجود الملفوظ شرعاً إلا به.

وكانت للشافعية فيه تعريفات كثيرة ذات معنى واحد، منها: هو «ما كان المدلول فيه مضمراً إما لضرورة صدق المتكلم، وإما لصحة وقوع الملفوظ به»<sup>(49)</sup>، وهو «دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية»<sup>(50)</sup>؛ أي: «ما يفهم من خطاب التكليف من استدعاء الفعل أو الترك، وبالتخيير النسوية بين الفعل والترك»<sup>(51)</sup> أو هو «دلالة المذكور على المحذوف لضرورة صدق الكلام عقلاً أو شرعاً»<sup>(52)</sup>، أو ما قصده الشارع أو المتكلم، وفهمه السامع. ويتضح من هذه التعريفات أن دلالة الاقتضاء قد تتوقف على صدق كلام المتكلم، أو على صحته عقلاً أو شرعاً؛ أي: أنها تتفرع إلى ثلاثة فروع.

#### الفرع الأول: المقتضي الذي يجب تقديره لصدق المتكلم

ومثاله قوله ﷺ: (إنما الأعمال بالنيات)<sup>(53)</sup>؛ فإنّ ظاهر الحديث يُوحى بأنّ العمل لا يحصل إلا بنية، لكن الواقع يُثبت غير ذلك؛ لأنّ العمل مصدره الإنسان على الدوام، وقد يصدر منه بنية، وقد يصدر منه بدونها، ومن ثمّ؛ يقتضي الكلام تقدير معنى غير موجود بالعبارة زائد عليها، ولازم لها من أجل أن تطابق الواقع وهو: (لا عمل صحيح) إلا بنية، وبتقدير الصحة يستقيم الكلام، ولهذا جعل الفقهاء النية شرطاً لازماً لصحة الأعمال والأقوال.

#### الفرع الثاني: المقتضي الذي يجب تقديره لصحة الكلام عقلاً

ومثاله قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقُرْبَىٰ﴾ (يوسف: 82)، فإنه يتضمن إضمار (أهل) القرية، وعليه تتوقف صحة الملفوظ به عقلاً.

#### الفرع الثالث: المقتضي الذي يجب تقديره لصحة الكلام شرعاً

ساق الفقهاء لذلك أمثلة كثيرة منها، قول القائل لغيره: «أعتق عبدك عني عن ألف؛ فإنه يستدعي سابقة انتقال المُلْك إليه ضرورة توقف العتق الشرعي عليه»<sup>(54)</sup>؛ أي: على المالك، إذ لا يصح العتق شرعاً إلا منه، «والعبارة بإرادة المتكلم لا بلفظه»<sup>(55)</sup>، وإن كان اللفظ غير صريح فالمرية للقصد.

ومما تقدم يتبين أنّ دلالة الاقتضاء على القصد لا تكون بصيغة اللفظ أو بصيغة معناه، إنما هي بدلالة معنى اللفظ المقدر الذي استدعته استقامة الكلام، وتفسير ذلك أنّ دلالة الاقتضاء عند علماء الأصول تتعلق بالبنية العميقة وليس لها علاقة بالبنية السطحية على حدّ تعبير اللسانيين، وهي علاقة متبادلة وتكاملية بين البنيتين، يتضح من خلالها المعنى، والقصد.

– دلالة الإيماء: الإيماء في اللغة بمعنى «الإشارة بالأعضاء كالرأس واليد والعين والحاجب (...). يُقَالُ: أَوْمَأْتُ إِلَيْهِ أَوْمِي إِيْمَاءً، وَوَمَأْتُ فِيهِ (...). وَقَدْ جَاءَتْ فِي الْحَدِيثِ غَيْرَ مَهْمُوزَةً عَلَى لُغَةٍ مَنْ قَالَ فِي قَرَأْتُ قَرَيْتُ، قَالَ: وَهَمْزَةُ الْإِيْمَاءِ زَائِدَةٌ، وَبَابُهَا الْوَاوُ، وَيُقَالُ: اسْتَوْلَى عَلَى الْأَمْرِ، وَاسْتَوْلَى عَلَيْهِ؛ أَي: غَلَبَ عَلَيْهِ»<sup>(56)</sup>، وتحكم في مجرياته.

وفي تاج العروس "الزبيدي"، «الإيماء: أن تُومئ برأسك أو بيدك كما يُومئ المريض برأسه للرُكُوع والسُّجُود (...) وَمَا إِلَيْهِ، كَوَضَعَ يَمًا وَمَا: أَشَارَ كَأَوْمَأَ وَوَمَأَ»<sup>(57)</sup> لبيان المراد. «وَأَوْمَأْتُ إِلَيْهِ أَشْرْتُ (...)، وَوَمَأْتُ إِلَيْهِ أَمَّا وَمُمًا مِثْلَ وَضَعْتُ أَضَعُ وَضَعًا لُغَةً»<sup>(58)</sup>؛ أي: لَمَحْتُ بِحَرَكَةٍ رَأَيْتُهَا جَدِيرَةً بِالْعِنَايَةِ، مُوَصِّلَةً لِلْغَايَةِ.



ويذهب "ابن فارس" إلى أن «العرب تُشير إلى المعنى إشارةً، وتُومئُ إيماءً دون التَّصريح، فيقول القائل: لو أن لي من يقبل مشورتني لأشرتُ، وإنما يحثُّ السامع على قبول المشورة»<sup>(59)</sup>، والأخذ بها. وفي اصطلاح الشافعية يُسمى التَّنبيه، «وذلك بأن يكون التَّعليلُ لازماً من مدلول اللَّفْظِ وضْعاً لا أن يكون اللَّفْظُ دالاً بوضعه على التَّعليلِ»<sup>(60)</sup>؛ أي: أن يفترن بالحكم وصف لو لم يكن هذا الوصف تعليلاً وتوضيحاً لهذا الحكم لكان ذكره حشواً في الكلام ولا فائدة منه، وذلك ما تُنزهُ عنه ألفاظ الشارع. وهو أيضاً، «الإفترانُ بحكمٍ لو لم يكن هو أو نظيره للتَّعليلِ كانَ بعيداً»<sup>(61)</sup>؛ أي: ارتباط الملفوظ به بحكم، هذا الحكم فائدته تعليل هذا الملفوظ، وبيان دلالاته المقصودة، لاسيما إذا تعلق الأمر بفهم مقصود الشارع، ومثاله «افتران الأمر باعتاق رقبة بالوقاع، فإنه يدلُّ على أن الوقاع علةُ الإعتاق»<sup>(62)</sup>، ويفهم من مدلول اللَّفْظِ دون أن يفصح عنه اللَّفْظُ صراحةً. وقد سُميت هذه الدلالة في اصطلاح الشافعية دلالة الإيماء، ودلالة التنبيه، وهي دلالة اللفظ أو السياق، بحركة مقصودة للمتكلِّم الهدف منها الإبلاغ بتغليب المفهوم من اللفظ، والإفادة بأن الحكم المذكور في النص إنما وجد بسببها، ومُتوقِّفٌ عليها.

- دلالة الإشارة: تأتي في اللغة بمعنى الإيماء، فيقال: «أشار إليه وشور: أوماً، يكون ذلك بالكفِّ والعين والحاجب، (...) وأشار الرجلُ يُشيرُ إشارةً، إذا أوماً بيديه. ويقال: شورتُ إليه بيدي، وأشرتُ إليه؛ أي: لوحتُ إليه وأحتُّ أيضاً، وأشار إليه باليد أوماً، وأشار إليه بالرأي، وأشار يُشيرُ إذا ما وجه الرأي»<sup>(63)</sup>، فالإشارة بهذا المعنى هي الإيماء، «إلا أن الإيماء أعمُّ؛ لأنَّ الإشارة لا تكون إلا باليد، أما الإيماء فقد يكون باليد، وقد يكون بغيرها»<sup>(64)</sup>، ويؤكد ذلك قول الشاعر: <sup>(65)</sup>

أشارتُ بطرفِ العينِ خيفةً أهلها      إشارةً مدعورٍ ولم تتكلم  
فأيقنتُ أن الطرفَ قد قال مرحباً      وأهلاً وسهلاً بالحبيبِ المتيمِّمِ  
أو كما قال آخر <sup>(66)</sup>:

ترى عينها عيني فتعرفُ وحيها      وتعرفُ عيني ما به الوحي يرجع  
وقال آخر <sup>(67)</sup>:

وعينُ الفتى تُبدي الذي في ضميره      وتعرفُ بالنجوى الحديثِ المعمَّسا  
وقال آخر <sup>(68)</sup>:

العينُ تُبدي الذي في نفسِ صاحبها      من المحبةِ أو بغضٍ إذا كانا  
والعينُ تنطقُ والأفواه صامتةً      حتى ترى من ضميرِ القلبِ تبياناً

ولما كانت الإشارة تمتلك قيمة تواصلية، فقد ألفينا أحد العارفين ينطلق من الدلالة اللغوية إلى ما هو أوسع منها، ويبيِّن أن الإشارة أوسع وأشمل وأبلغ في العملية التواصلية، بوصفها محل تشارك بين الأجناس البشرية جميعها، ويتضح ذلك في قوله: «ومبلغ الإشارة أبعد من مبلغ الصوت»<sup>(69)</sup>؛ لأنها لغة عامّة عالمية تُدرس بشتى اللغات في حين تختص كل أمة بلغتها.

والإشارة في الاصطلاح يبينها الجرجاني بقوله: «هو الثابتُ بنفسِ الصيغة من غير أن يسبق له الكلام»<sup>(70)</sup> أو يساق إليه، كما يُعرفها الإمام "علاء الدين البخاري" بقوله: «هو العملُ بما ثبتَ بنظمه لغةً لكنه غيرُ مقصودٍ، ولا سبقَ له النصُّ، وليسَ بظاهرٍ من كلِّ وجه»<sup>(71)</sup>، أو هو التعبير بالفاظ تخدم المعنى من غير أن يكون القصد إليها صراحةً من الشارع أو من طرف المتكلم؛ لأنَّ هذه الدلالة لا تحصل مباشرة

من اقتران اللفظ بالمفهوم الذي يقتضيه بل تحصل بانتقال الذهن من مفهوم أول إلى مفهوم ثانٍ أو ثالث، ومن ثم؛ فإنّ ذهن المتلقي مستعد لإدراك العلاقة التلازمية بين هذه المفاهيم، واقتناص المعنى المقصود. ويرى "أبو البقاء الكفوي" بأنها «عبارة عن أن يشير المتكلم إلى معانٍ كثيرة بكلام قليل يشبه الإشارة باليد؛ فإنّ المُشير بيده يُشير دُفعةً واحدةً إلى أشياء لو عبّر عنها لاحتاج إلى ألفاظ كثيرة»<sup>(72)</sup>، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَعِضَ الْمَاءِ﴾ (هود: 44)؛ بمعنى: «شرع في النقص»<sup>(73)</sup>، وهو بيان باللفظ القليل عن أهوال يوم عظيم، كان ولا يزال عبرة لكل كفّار أثيم.

وقد ذهب بعض المفسرين إلى القول: «إِنْ لَمْ يَكُنْ الْمَدْلُوعُ عَلَيْهِ بِالْإِلْتِزَامِ مَقْصُودًا لِلْمَتَكَلِّمِ فَدَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَيْهِ دَلَالَةٌ إِشَارَةٌ»<sup>(74)</sup>؛ بمعنى: أنّ اللازم غير مقصود للمتكلّم بخلاف دلالاتي الاقتداء، والإيماء؛ فإنهما ترتبطان بكون اللازم مقصودًا من طرف المتكلم، وبذلك يكون المعنى الحاصل عن طريق الإشارة ليس معنى مطابقاً، ولا تضمينياً للنص؛ أي: أنه ليس تمام المعنى الذي يدلّ عليه النص ولا جزؤه، وإنما هو معنى خارج عن معنى النص لغة، ولكنه يستلزمه عقلاً أو شرعاً، وهو ما عبّر عنه "أبو حامد الغزالي" بقوله: «ما يُؤخذ من إشارة اللفظ لا من اللفظ»<sup>(75)</sup>، فقد يكون اللفظ تابعاً لإشارته، كما أنّ الناس قد يفهمون من إشارة المتكلم وحركته دون لفظه، أو قد تكون دلالة اللفظ تابعة لما لم يقصد به ويتنبّه له.

## 2- دلالة المفهوم وأقسامها:

أ- تعريف المفهوم: يأتي في اللغة بمعنى الفهم، والفهم «مَعْرِفَتُكَ الشَّيْءَ بِالْقَلْبِ (...)»، وَفَهْمْتُ الشَّيْءَ: عَقَلْتُهُ وَعَرَفْتُهُ (...). وَفَهَمَ الْكَلَامَ: فَهَمَهُ شَيْئًا بَعْدَ شَيْءٍ»<sup>(76)</sup> فأفضى به ذلك إلى إدراكه على حقيقته، و«فَهْمْتُ الشَّيْءَ فَهَمًا وَفَهَمًا: عَرَفْتُهُ وَعَقَلْتُهُ. وَفَهَمْتُ فُلَانًا وَأَفَهَمْتُهُ: عَرَفْتُهُ، وَقَرَأَ ابْنُ مَسْعُودٍ ﴿فَفَهَمْنَاهَا سَلِيمَانٌ﴾ (الأنبياء: 79). وَرَجُلٌ فَهْمٌ: سَرِيْعُ الْفَهْمِ»<sup>(77)</sup>، رزق ملكة الذكاء والفتنة، والمفهوم اسم مفعول من الفهم، وهو اسم لكل ما فهم من الكلام المنطوق.

وفي اصطلاح الشافعية يعرفه "الجويني" بأنّه «مَا لَيْسَ مَنْطُوقًا بِهِ، وَلَكِنَّ الْمَنْطُوقَ بِهِ مُشِيرٌ بِهِ»<sup>(78)</sup> ومُخْبِرٌ عَنْهُ، كما يعرفه "الأمدي" بالقول: «فَاعْلَمْ أَنَّ الْمَفْهُومَ مُقَابِلٌ لِلْمَنْطُوقِ، وَالْمَنْطُوقُ أَصْلٌ لِلْمَفْهُومِ»<sup>(79)</sup> وسبب في حصوله، «فهو ما فهم من اللفظ في غير محلّ النطق»<sup>(80)</sup>؛ بمعنى: أنه يستنبط استنباطاً ولا يكون ظاهراً «ويُسمى مفهوماً؛ لأنه مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوق، وإلاّ فما دلّ عليه المنطوق أيضاً مفهوم»<sup>(81)</sup> معلوم يُعتد به ولا فرق بينهما. «والمفهوم ليست دلالاته لفظية (...)»، وبيانه أنّ الإجماع على أنّ الثابت بالمفهوم إنّما هو نقيض المنطوق»<sup>(82)</sup> وخلافه، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ (الإسراء: 23)؛ فإنّ الآية نصّت على التأميف، ونهت على ما فوقه من الضرب والشتم وأنواع الأذى، فلما حرّم الله تعالى ما هو أقلّ شناعة من الضرب فهم أنّ الضرب وما شابهه حرام لا محالة.

وقد اختلف الفقهاء فيه «فمنهم من قال: هو مفهوم من النطق وهو مذهب أهل الظاهر، وأكثر المسلمين. ومنهم من قال: هو مفهوم من جهة القياس وهو الصحيح؛ لأنّ الشافعي - رحمه الله - سمّاه القياس الجلي»<sup>(83)</sup>؛ بمعنى: أنه يحصل بطريق الاستنباط، ويكون واضحاً، بيّناً، لا خفاء فيه.

وبهذا يتضح أنّ المفهوم عند الشافعية (المتكلمين) ليس مستفاداً من دلالة اللفظ لغة، بل من مدلول اللفظ ومفهومه، أو «ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق؛ أي: يكون حكماً لغير المذكور وحالاً من أحواله»<sup>(84)</sup>، ويفهم بعد طول النظر وعمق التفكير؛ بمعنى: أنّ الكلمة أو الوحدات الكلامية تدلّ على القصد تلوياً وتلميحاً لا تصريحاً وتوضيحاً، ولا يفهم قصد الشارع أو المتكلم من الكلام المنطوق به، غير أنّ

المنطوق به ينبئ بالقصد، وهذا القصد يسمّى مفهوماً، وهو أمر مسكوت عنه يتمّ التوصل إليه بعد فهم معنى الكلام، أو بعد فهم المعنى الذي دلّ عليه معنى الكلام أو معنى المعنى لا الكلام ذاته.

ب- أقسام المفهوم: يقسم المتكلمون المفهوم إلى قسمين: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة.

**القسم الأول: مفهوم الموافقة:** الموافقة في اللغة من قولهم: «وَفَقُّ الشَّيْءِ مَا لَأَعْمَهُ، وَقَدْ وَافَقَهُ مُوَافَقَةً وَوَفَاقًا، وَاتَّفَقَ مَعَهُ، وَتَوَافَقَا (...)»، وَوَأَفَقْتُ فَلَانًا عَلَى أَمْرٍ كَذَا؛ أَي: اتَّفَقْنَا عَلَيْهِ مَعًا، وَوَأَفَقْتُهُ؛ أَي صَادَقْتُهُ، وَوَفَّقْتُ أَمْرَكَ؛ أَي: وَفَّقْتُ فِيهِ، وَأَنْتَ تَفِيقُ أَمْرَكَ كَذَاكَ»<sup>(85)</sup>، وتُدبره بتعقل وحكمة فتحاول التكيف معه، وإن تعددت وجوهه، وتتوّعت مسبباته.

وفي اصطلاح الشافعية يعرفه "الإمام الجويني" بأنه: «مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْحُكْمَ فِي الْمَسْكُوتِ عَنْهُ مُوَافِقٌ لِلْحُكْمِ فِي الْمَنْطُوقِ بِهِ مِنْ جِهَةِ الْأَوْلَى، وَهَذَا كَتَنْصِيصِ الرَّبِّ تَعَالَى فِي سِيَاقِ الْأَمْرِ بِبِرِّ الْوَالِدَيْنِ عَلَى النَّهْيِ عَنِ التَّأْفِيفِ؛ فَإِنَّهُ مُشْعَرٌ بِالزَّجْرِ عَنْ سَائِرِ جِهَاتِ التَّعْنِيفِ»<sup>(86)</sup>، فما تمّ النطق به والتأكيد عليه ينبئ ويشعر بل ويدلّ دلالة صريحة صحيحة على أمور لم يتمّ النطق بها؛ لأنّ «تحرّيم ضرب الوالدين من تنصيصه على تحرّيم التأفيف لهما، فحكم التحريم»<sup>(87)</sup> قطعاً ولا جدال فيه. «وقوله من جهة الأولى يفيد اشتراط الأولوية في المفهوم الموافق»<sup>(88)</sup>؛ أي: بطريق الأخرى والأحق.

ويعرفه "الأمدي" بأنه «مَا كَانَ حُكْمُ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ مُوَافِقًا لِحُكْمِ الْمَنْطُوقِ»<sup>(89)</sup>؛ لأنّ الأول لا يقلّ شأنًا وقيمةً عن الثاني، وقد يكون ممّا يستدعي التأكيد عليه وإعطائه وافر الاهتمام، خصوصًا ما يدخل في باب الأمر والنهي فلا مناص من الأخذ بهما قطعاً ولا جدال في ذلك.

ويتضح ممّا تقدم أنّ دلالة مفهوم الموافقة تتوقف على مساواة حكم المفهوم بحكم المنطوق، ولذلك قال: من الأولى؛ أي: التأكيد على أنّ الحكم العام الذي يشترك فيه المنطوق والمفهوم، إنّما هو أنسب للمفهوم منه للمنطوق، وأنّ مفهوم الموافقة دلالة يثبت عن طريقها حكم لأمر مسكوت عنه لم يرد في محلّ النطق، لكنه ممّا يتبادر إلى الفهم عند إطلاق اللفظ، ويستحقّ أن يكون هذا الحكم موافقاً للحكم الوارد في محلّ النطق، ولذلك عرفه "السرخسي" بقوله: «فهو ما يثبت بمعنى النظم لغةً لا استنباطاً بالرأي»<sup>(90)</sup>؛ بمعنى: أنّه لا يحتاج إلى تأمل وتفكير، ومثاله قوله تعالى: «وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ» (محمد: 30)؛ أي: «في معناه»<sup>(91)</sup>، وقد يُراد باللحن اللغة والفطنة.

- أقسام مفهوم الموافقة: مفهوم الموافقة عند علماء الأصول «يُسمّى فَحْوَى الْخِطَابِ وَلَحْنَهُ؛ أَي: لَحْنُ الْخِطَابِ»<sup>(92)</sup>، ويُفهم منه تلميحاً لا تصريحاً؛ «يعني أنّ مفهوم الموافقة يُسمّى تنبيهية الخطاب، وفحوى الخطاب، ويُقال له أيضاً مفهوم الخطاب»<sup>(93)</sup>؛ أي: ما يُفهم من معنى اللفظ أو العبارة.

وقد بين "تاج الدين السبكي" بعض آراء الفقهاء بشأن مفهوم الموافقة فقال: «فحوى الخطاب إذا كان أولى، ولحنه إذا كان مساوياً، وقيل لا يكون مساوياً، ثم قال الشافعي والإمامان<sup>(94)</sup> دلالته قياسية، وقيل لفظية»<sup>(95)</sup>؛ أي: تُفهم من ظاهر اللفظ، في حين ذهب الإمام أبو حنيفة «إلى نفي القول بالمفهوم ووافقه جمع من الأصوليين»<sup>(96)</sup>، ومعلوم أنّ الأحناف «هم الذين عرفوا برفضهم للدلالة على ما لم يذكر؛ لأنّ المسكوت عنه لا حكم له، قسموا الدلالات إلى دلالة اللفظ ودلالة النظم»<sup>(97)</sup>. إلّا أنّ الشافعية برّروا ما ذهبوا إليه بالقول: «وهذا التفات إلى أنّ المتكلم لا يعني فقط ما يتلفظ به، ولكن أيضاً ما لا يتلفظ به؛ لأنّه اختار أن يتلفظ واستبعد ما لم يتلفظ به، فهذا تكليمٌ لقصد المتكلم عن طريق لفظه»<sup>(98)</sup>، وعُدته في ذلك مقدار ما يمتلكه من العلم والدين؛ ولهذا اختص العلماء أولو الأبواب بمعرفة الاستنباط بالرأي.

- **فحوى الخطاب:** الفحوى في اللغة «معنى ما يُعرف من مذهب الكلام، تقول: عرفت ذلك من فحوى كلامه، وإنه ليفحى بكلامه إلى كذا وكذا»<sup>(99)</sup>، وفي ذلك تمييز له عن كلام غيره، لفظاً ومعنى. وفي اصطلاح علماء الأصول «هو ما كان المسكوت عنه فيه أولى بالحكم من المنطوق به»<sup>(100)</sup>؛ ولذلك قيل: «إن الفحوى ما نبه عليه اللفظ»<sup>(101)</sup>، وأكد عليه، «ويُراد به ما يفهم من الخطاب قطعاً»<sup>(102)</sup> دون سواه.

وقد بين الفقهاء أنه يمكن تصوّر الفحوى في حالتين اثنتين:

- حالة يرد فيها التنبيه من جهة اللفظ بالأدنى على الأعلى

- حالة يرد فيها التنبيه من جهة اللفظ بالأعلى على الأدنى

- **التنبيه بالأدنى على الأعلى:** مثاله قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (7) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: 7-8)؛ فإن «المذكور ميثقال ذرة، والمسكوت عنه ما فوقه، والحكم يتحد وهو الجزاء بهما إذ الرؤية كناية عنه»<sup>(103)</sup>، ومثاله كذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ (الإسراء: 23)، فقد دلّت عبارة الآية ومنطوقها على النهي عن التأنيف والنهر لهما، وبين السياق حق إكرامهما والإحسان إليهما، ففهم من ذلك أنّ النهي سيق لتحرّيم إيذائهما؛ «فإنّ للتأنيف صورة معلومة ومعنى لأجله ثبتت الحرمة وهو الأذى حتى إن لم يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ (...); لأن قدر ما في التأنيف من الأذى موجود فيه وزيادة»<sup>(104)</sup>؛ فإنّ التأنيف والنهر المنهي عنهما نطقاً أقلّ شأنًا في الإيذاء من الضرب والشتم، فيكون الضرب والشتم محرّمين بمفهوم الموافقة، وهذا الأخير يقع في درجة الأولى والأجدر؛ لأنّ المسكوت عنه أولى بالحكم وهو - التحريم - من المنطوق به، ومن ثمّ؛ فإنّ معنى الإيذاء والإهانة في المسكوت عنه أوضح وأشدّ منه في المنطوق به.

ومن خلال المثالين يتضح أنّ التنبيه على الأعلى جاء من جهة الأدنى باعتبار محل الحكم نطقاً هو الأدنى، ودخل فيه الأعلى المسكوت عنه عن طريق مفهوم الموافقة الأولى.

- **التنبيه بالأعلى على الأدنى:** يتضح ذلك في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بدينارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بَأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: 75)، وقد قيل: «المؤمنون على الكثير النصارى لغلبة الأمانة عليهم، والخائفون في القليل اليهود لغلبة الخيانة عليهم»<sup>(105)</sup>، ومن يتّصف بالأمانة إذا أوّتمن على قنطار فإنه يؤدّه؛ لأنّ نيّة اللفظ الأعلى وهو القنطار الذي دلّ المنطوق على أنّ بعضهم يؤدّونه، ومن يؤدّي الكثير فلا بدّ أنه لا يتغاضى عن القليل؛ أي: «أنّه إذا أوّتمن على دينار مثلاً يؤدّه إلى المؤمن بطريق أولى (...). فالقنطار أقلّ مناسبة بالتأديّة من الدينار، والدينار أقلّ مناسبة بعدمها منه؛ أي: بعدم التأديّة من الدينار»<sup>(106)</sup>، وهو أيضاً مفهوم موافقة يقع في درجة الأولى؛ لأنّ المسكوت عنه وهو الدرهم والدينار أولى في التأديّة من القنطار الذي دلّ المنطوق على أنّ بعض الناس يؤدّونه.

ويُفهم من مدلول الآية في شطرها الثاني؛ أي: في قوله تعالى: ﴿مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بدينارٍ﴾ التنبيه بالأدنى على الأعلى كما تقدّم؛ فإنّ بعضهم إن أوّتمن على دينار فلا يؤدّيه إلا إذا كان صاحبه قائماً عليه، «فشمل التنبيه بالأدنى جميع الصور»<sup>(107)</sup> التي يمكن أن يتّصف بها المؤمن أو القائم بالأمانة.

وحاصل ما في الأمر أنّ هذا القسم له صورتان: تنبيه بأدنى على أعلى، وتنبيه بأعلى على أدنى، والمُراد بفحوى الخطاب ما يفهم منه.

- **لحن الخطاب:** اللحن في اللغة «مَا تَلَحَّنَ إِلَيْهِ بِلِسَانِكَ، أَيْ تَمِيلُ إِلَيْهِ بِقَوْلِكَ»<sup>(108)</sup>، وهو أيضًا «إِفْهَامُ الشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ تَصْرِيحٍ»<sup>(109)</sup>، ومنه قوله تعالى: «وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ» (محمد: 30) وإن عزموا إخفاءها؛ لأنَّ الكلام إنجاز فردي يكشف بعض الحقائق الكامنة في النفس ويُلزمها إظهارها وإن حاول المتكلم إخفاءها. «يُقَالُ قَدْ لَحَّنَ الرَّجُلُ لَحْنًا فَهُوَ لَاحِنٌ إِذَا أَخْطَأَ. وَلَحْنُ الرَّجُلِ يَلْحَنُ لَحْنًا فَهُوَ لَاحِنٌ إِذَا أَصَابَ وَقَطِنَ»<sup>(110)</sup>، وخير الحديث ما فهمه المعني به وحده، وخفي على غيره؛ ولذلك قال القائل: «أيها الناس لا تُضمروا لنا بعضًا فاتّه والله من يُضمّر لنا بعضًا ندركه في فلتات كلامه، وصفحات وجهه، ولمحات عينه»<sup>(111)</sup>، وفيه يقول الشاعر<sup>(112)</sup>:

وَحَدِيثُ أَلَدُهُ هُوَ مِمَّا يَشْتَهِيهِ النَّاعِثُونَ يُوزَنُ وَزْنًا  
مَنْطِقُ صَائِبٍ وَتَلْحَنُ أَحْيَا نَا وَأَحْلَى الْحَدِيثِ مَا كَانَ لَحْنًا

وفي اصطلاح الشافعية يذهب "الإمام الزركشي" أن «اللحن ما لاح في أثناء اللفظ»<sup>(113)</sup> أو «ما دلّ على مثله»<sup>(114)</sup>؛ أي: أن يكون المسكوت عنه مساويًا للمنطوق به في الحكم؛ بمعنى: أن الحكم الناتج الذي ينصرف إليه الذهن مساوٍ لدلالة المنطوق، ومثاله قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا» (النساء: 10)؛ فإن فيه دلالة بيّنة وظاهرة على تحريم تبديد وإتلاف أموال اليتامى أو استغلال وضعهم لتحقيق مآرب وأغراض خاصة تُلحق بهم وبمصالحهم الأضرار، فتبديد وإتلاف الأموال مسكوت عنهما، ولم يرد لهما ذكر في الآية، لكنهما في معنى المنطوق فهما يساويان الأكل ويواز يانه.

وكل ما في الأمر أن الحكم هنا هو النهي عن أكل مال اليتيم ظلمًا وجورًا غير مصرح به، «وقد احتج القائلون بالفحوى بأنّ العرب إنّما وضعت هذه الألفاظ للمبالغة في التأكيد للحكم في محلّ السكوت، وأنها أفصح من التصريح بالحكم في محلّ السكوت»<sup>(115)</sup>، وقد يرجع ذلك للخصائص المتميزة التي تنفرد بها اللغة العربية.

كما بيّن بعض علماء الأصول من الشافعية منهم «الماوردي (ت450هـ)، والرويانى (ت502هـ)»<sup>(116)</sup> أنّ الفرق الدقيق بين لحن الخطاب، وفحواه يتجلى في وجهين: «أحدهما: أنّ الفحوى ما نبه عليه اللفظ، واللحن ما لاح في ثنايا اللفظ. والثاني: الفحوى ما دلّ على ما هو أقوى منه، ولحن القول ما دلّ على مثله»<sup>(117)</sup> أو ما يشابهه.

وإذا كان المتكلمون يقسمون المفهوم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة؛ فإنّ الأحناف يُطلقون مصطلح النصّ أو مصطلح دلالة الدلالة مقابلًا لمفهوم الموافقة، ومن ثمّ؛ فإنّ الفرق بينهما يكمن في الاصطلاح فقط، والثابت بدلالة النصّ عندهم هو «ما ثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطًا بالرأي؛ لأنّ النظم صورة معلومة ومعنى هو المقصود به»<sup>(118)</sup>، والحكم في نظرهم يُستفاد من ظاهر اللفظ، ولا يحتاج إلى طول النظر والتدبّر.

**القسم الثاني: مفهوم المخالفة:** المخالفة من الخلاف، «وَخِلَافٌ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مُخَالَفَتُهُ فِي الْقُرْآنِ. وَرَجُلٌ خَالَفَ وَخَالَفَهُ؛ أَيْ: يُخَالَفُ ذُو خِلَافٍ وَخُلْفَةٍ. وَخِلَافَةٌ اخْتِلَافَةٌ وَاحِدَةٌ. وَالْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ بَعْدٍ. وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا لَا يَلْبُثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: 76)؛ أَيْ: بَعْدَكَ»<sup>(119)</sup> أو خُلْفَكَ. وفي اصطلاح الشافعية يعرفه "الأمدي" بقوله: «هو ما كان حكم المسكوت عنه مخالفًا لحكم المنطوق»<sup>(120)</sup>، أو هو «ما يكون مدلول اللفظ في محلّ السكوت مخالفًا لمدلوله في محلّ النطق، ويسمى دليل الخطاب أيضًا»<sup>(121)</sup> وذلك؛ «لأنّ دليله من جنس الخطاب»<sup>(122)</sup> على الرغم من أنّ الحكم المثبت للمسكوت عنه يناقض حكم المنطوق به، وممّا استدلوا به قوله تعالى: «وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا»

(التوبة: 84)؛ فإن الآية تصرّح بوجوب الصلاة على المسلمين بطريق المفهوم؛ أي: أنّ مفهوم التحريم على المنافقين ينبئ بوجوب الصلاة على المسلمين، ولا يمكن أن يفهم الوجوب بأنه ضدّ التحريم. «والحاصل في المفهوم إنّما هو سلب ذلك الحكم المرتب في المنطوق، وعدم التحريم أعمّ من ثبوت الوجوب»<sup>(123)</sup>؛ أي: ثبوت الحكم للمسكوت عنه، وهو عدم تحريم الصلاة على المسلمين أعمّ من وجوب عدم الصلاة على المنافقين.

والظاهر أنّ «مفهوم المخالفة في جملة حجة عند جمهور الأصوليين، قال به الشافعية والمالكية، وجمهور الأصوليين والفقهاء، ويمكن القول: إنّ جميع مفاهيم المخالفة حجة عند الجمهور إلا مفهوم اللقب، وأنكر أبو حنيفة الجميع»<sup>(124)</sup>؛ لأنّ الأحناف يعتدون بدلالة النص لغة، وليس بما يُستنبط منها عن طريق العقل.

وقد قسّمه جمهور الأصوليين إلى عشرة أصناف متفاوتة في القوة والضعف، هي: مفهوم الصفة، مفهوم الشرط، مفهوم الغاية، مفهوم العدد، مفهوم العلة، مفهوم اللقب، مفهوم الحصر، مفهوم الحال، مفهوم الزمان، ومفهوم المكان.

#### خاتمة:

- من خلال تتبّع جهود الشافعية في رصد مفهوم الدلالة، تمّ التوصل إلى جملة من النتائج وهي:
- وقف علماء الأصول على أسرار اللغة العربية وأساليبها في البيان والإظهار، وهذا ما جعلهم ينظرون إلى اللفظ في علاقته بمعناه بعدة طرق، وكلها تساعد على فهم المعنى، واستنباط الحكم.
  - يصعب الفصل الدقيق في أمر علاقة الألفاظ بمعانيها؛ لتعدّد وجهات النظر واختلافها.
  - عمق الشافعية نظرهم إلى الأدلة؛ ولذلك كثرت أنواع الدلالات عندهم، فكانت على قدر كبير من الدقّة والضبط.
  - قد يكون المعنى واضحاً يؤخذ من ظاهر النص، وقد يحتاج إلى الاجتهاد بهدف الاستنباط، ومن ثمّ؛ يجب العلم باللغة العربية.
  - دلالة المنطوق ودلالة المفهوم نصّ عليهما خطاب الشارع تصريحاً وتلويحاً. - تشمل دلالة المنطوق (دلالة المطابقة، ودلالة التضمّن، ودلالة الالتزام).
  - يقسم المنطوق إلى منطوق صريح، ومنطوق غير صريح، فالصريح ما يفهم من نفس اللفظ دون واسطة، وتشمل دلالة المنطوق الصريح: دلالة اللفظ على معناه، (بالمطابقة والتضمّن). وغير الصريح: هو ما يستدعي طول النظر، وانتقال الذهن من اللفظ إلى معناه، ومن معناه إلى معنى آخر؛ أي: يكون ذلك بالالتزام، ويشمل ثلاثة أقسام هي: دلالة الاقتضاء، دلالة الإيماء، ودلالة الإشارة.
  - المفهوم ما فهم من اللفظ في غير محل النطق، ولكن المنطوق مُشعر به، ولا يُستفاد من دلالة اللفظ لغةً بل من مدلوله.
  - يقسّم المفهوم إلى: مفهوم موافقة وهو ما يدلّ على أنّ الحكم في المسكوت عنه مُوافق للحكم في المنطوق به من جهة الأولى، ويشمل فحوى الخطاب ولحن الخطاب.
  - مفهوم المخالفة هو ما كان حكم المسكوت عنه مخالفاً لحكم المنطوق، ويسمّى دليل الخطاب، وجميع مفاهيم المخالفة حجة عند الجمهور، إلا مفهوم اللقب في حين أنكر أبو حنيفة الجميع.
  - من خلال النظر في المفهومين: (مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة) يتبيّن أنّه إذا كان مفهوم الموافقة يقوم على اشتراك المنطوق به والمسكوت عنه في معنى يُدرك بمجرد فهم اللغة أو حذق اللسان العربي؛ فإنّ

مفهوم المخالفة يقوم على اختلاف المسكوت عنه عن المنطوق به، حيث يُقصد به نقيض المنطوق لا ضده؛ لأنّ المسكوت عنه مخالف للمذكور في الحكم إثباتاً ونفيّاً، ومن ثمّ؛ يستدعي الفهم العميق وحسن النظر والتدبّر وإعمال العقل.

### قائمة المصادر والمراجع:

#### - القرآن الكريم.

- 1- ابن أمير الحاج (ت879هـ): التقرير والتحبير، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، الطبعة الأولى، 1316هـ.
- 2- ابن قيم الجوزية (ت751هـ): إعلام الموقعين عن ربّ العالميين، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1424هـ.
- 3- أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي (ت476هـ): شرح اللّمع، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م.
- 4- أبو إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللّخمي (ت790هـ): الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1425هـ - 2004م.
- 5- أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي (ت1094هـ): الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1419هـ - 1998م.
- 6- أبو الحسين أحمد بن فارس (ت395هـ): مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ط، 1933هـ، 1979م.
- 7- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا: الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1997م.
- 8- أبو السعادات بن محمد الجزري ابن الأثير (ت733هـ): النهاية في غريب الحديث والأثر، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1421هـ.
- 9- أبو الفدا إسماعيل بن كثير: تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمود السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1430هـ - 1999م.
- 10- أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت538هـ): الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: عادل عبد الموجود- علي عوض، مكتبة العبيكات، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1998م.
- 11- أبو المعالي عبد الله بن يوسف الجويني (ت478هـ): البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم الديب، د ط، د ت.
- 12- أبو حامد الغزالي (ت505هـ): المستصفى من علم الأصول، تح: حمزة بن زهير حافظ، د ط، د ت.
- 13- أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت671هـ): الجامع لأحكام القرآن الكريم، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1427هـ - 2006م.
- 14- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـ): البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1998م.
- 15- أبو علي القالي (ت356هـ): كتاب الأمالي، الهيئة المصرية العامة، د ط، 1975م.
- 16- أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت370هـ): تهذيب اللغة، تح: عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة، د ط، د ت.
- 17- أبو يعلى محمد بن الحسين الحنبلي (ت458هـ): العُدّة في أصول الفقه، تح: أحمد بن علي سير المباركي، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1410هـ - 1990م.
- 18- أحمد بن سهل السرخسي (ت490هـ): أصول السرخسي، تح: أبو البقاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1993م.
- 19- بدر الدين الزركشي (ت794هـ): البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الشؤون الدينية، الكويت، الطبعة الثانية، 1419هـ - 1992م.

## دلالة المنطوق والمفهوم عند "الشافعية" وأثرها في استنباط الأحكام الفقهية

- 20- تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت771هـ): جمع الجوامع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1424هـ - 2003م
- 21- جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور (ت711هـ): لسان العرب، تح: عبد الله الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، مصر، د. ط، د. ت.
- 22- الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت170هـ): كتاب العين، تح: عبد الحميد هندأوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1424هـ - 2003م.
- 23- الراغب الأصفهاني (ت425هـ): مفردات ألفاظ القرآن، تح: صفوان عدنان داودي، دار القلم، دمشق، سوريا، الطبعة الرابعة، 1430هـ - 2009م.
- 24- سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت792هـ): شرح التلويح على التوضيح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1317هـ - 1957م.
- 25- السيد أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، دار المعرفة الجامعية، مصر، د ط، 2003م.
- 26- شرح مختصر المنتهى الأصولي: حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، تح: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ - 2004م.
- 27- شمس الدين الأصفهاني (ت749هـ): بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ج3، تح: محمد مظهر بقاء، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1986م.
- 28- شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس الفرّافي (ت684هـ): نفائس الأصول في شرح المحصول، تح: عادل أحمد عبد الموجود - محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1416هـ - 1995م.
- 29- شهاب الدين أحمد بن إدريس الفرّافي: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ط، 1424هـ - 2004م.
- 30- صحيح مسلم (ت261هـ) بشرح النووي: مؤسسة قرطبة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1414هـ - 1994م.
- 31- عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت756هـ): شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ - 2000م.
- 32- عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت756هـ): شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ - 2000م.
- 33- عبد العزيز بن علي الفتوح (ت972هـ): شرح الكوكب المنير، تح: محمد الزحيلي، نزيه حماد، مكتبة العبيكات، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1413هـ - 1993م.
- 34- عبد العلي محمد بن نظام الدين السهالوي (ت1225هـ): فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1423هـ - 2002م.
- 35- عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت630هـ): روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1998م.
- 36- عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيّة: أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، دار ابن حزم، د ط، د ت.
- 37- عجيل جاسم النشيمي: طرق استنباط الأحكام من القرآن الكريم، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الطبعة الثانية، 1418هـ - 1998م.
- 38- علاء الدين عبد العزيز أحمد البخاري (ت730هـ): كشف الأسرار عن أصول فخر الدين البزدوي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د ط، د ت.
- 39- علي بن محمد الأمدي (ت631هـ): منتهى السؤل في علم الأصول، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1434هـ - 2003م.
- 40- علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، دار الصيمعي للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1424هـ - 2003م.



- 41- علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت816هـ): التعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د ط، 1423هـ - 2002م.
- 42- عمر بن أبي ربيعة: الديوان، المطبعة الوطنية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1353هـ - 1934م.
- 43- كمال بن الهمام (ت861هـ): التقرير والتحبير، ج1، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة الأولى، 1316هـ.
- 44- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة، 1425هـ - 2004م.
- 45- محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1403هـ - 1984م.
- 46- محمد الأمين الشنقيطي: نثر الورود على مراقي السعود، تح: محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة، 1423هـ - 2002م.
- 47- محمد بن أبي بكر الرازي (ت666هـ): مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، د ط، 1986م.
- 48- محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ): الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، د ط، د ت.
- 49- محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري: صحيح البخاري: تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- 50- محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت1250هـ): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1421هـ - 2000م.
- 51- محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت1250هـ): فتح القدير الجامع بين الرواية والدراية في التفسير، تح: عبد الرحمان عميرة، د ط، د ت.
- 52- محمد علي التهانوي (ت1158هـ): موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996م.
- 53- محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت1205هـ): تاج العروس من جواهر القاموس، تح: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة الكويت، د ط، 1385هـ - 1965م.
- 54- مصطفى قطب سانو: قراءات معرفية في الفكر الأصولي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الأولى، 1428هـ - 2007م.
- 55- موسى بن مصطفى العبيدان: دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2002م.
- 56- وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1986م.

### الهوامش:

- 1- أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت538هـ): الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: عادل عبد الموجود- علي عوض، مكتبة العبيكات، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1418هـ - 1998م، ج2، ص432.
- 2- محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت1250هـ): فتح القدير الجامع بين الرواية والدراية في التفسير، تح: عبد الرحمان عميرة، د ط، د ت، ج2، ص275.
- 3- محمد بن علي بن محمد الشوكاني: فتح القدير، مرجع سابق، ج4، ص213.
- 4- أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري: الكشاف، مرجع سابق، ج4، ص353 - 354.
- 5- أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري: الكشاف، مرجع سابق، ج5، ص108.
- 6- صحيح مسلم (ت261هـ) بشرح النووي: مؤسسة قرطبة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 1414هـ - 1994م، ج1، ص4044. كتاب الإمارة، باب فضل إعانة الغازي في سبيل الله بمركوب وغيره، وخلافته في أهله بخير.
- 7- أبو الحسين أحمد بن فارس (ت395هـ): مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ط، 1933هـ، 1979م، ج2، ص259.

- 8- جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور (ت711هـ): لسان العرب، تح: عبد الله الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، مصر، د ط، د ت، ج16، ص1413.
- 9- جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب، مرجع نفسه، ج16، ص1413.
- 10- أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى (ت370هـ): تهذيب اللغة، تح: عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة، د ط، د ت، ج14، ص65.
- 11- جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم، بن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ج16، ص1413.
- 12- جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب، مرجع نفسه، ج2، ص1414.
- 13- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 1425هـ - 2004م، ص294.
- 14- أبو السعادات بن محمد الجزري ابن الأثير (ت733هـ): النهاية في غريب الحديث والأثر، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1421هـ، ص311.
- 15- أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى: تهذيب اللغة، مرجع سابق، ج14، ص65.
- 16- أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى: تهذيب اللغة، مرجع نفسه، ج14، ص66.
- 17- أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي (ت1094هـ): الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1419هـ - 1998م، ص439.
- 18- محمد علي التهانوي (ت1158هـ): موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1996م، ج1، ص792.
- 19- محمد علي التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مرجع نفسه، ج1، ص792 - 793.
- 20- كمال بن الهمام (ت861هـ): التقرير والتحبير، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط1، 1316هـ - ج1، ص99.
- 21- علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت816هـ): التعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د ط، 1423هـ - 2002م، ص88.
- 22- الراغب الأصفهاني (ت425هـ): مفردات ألفاظ القرآن، تح: صفوان عدنان داودي، دار القلم، دمشق، سوريا، الطبعة الرابعة، 1430هـ - 2009م، ص316 - 317.
- 23- بدر الدين الزركشي (ت794هـ): البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الشؤون الدينية، الكويت، ط2، 1419هـ - 1992م، ج2، ص36.
- 24- شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرّافي (ت684هـ): نفائس الأصول في شرح المحصول، تح: عادل أحمد عبد الموجود - محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1416هـ - 1995م، ج2، ص566.
- 25- مصطفى قطب سانو: قراءات معرفية في الفكر الأصولي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 1428هـ - 2007م، ص21.
- 26- محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ): الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، د ط، د ت، ج1، ص21.
- 27- بدر الدين الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج4، ص5.
- 28- الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت170هـ): كتاب العين، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ - 2003م، ج4، ص236.
- 29- جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ج49، ص4462.
- 30- محمد بن أبي بكر الرازي (ت666هـ): مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، د ط، 1986م، ص277.
- 31- أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي: الكليات، مرجع سابق، ص887.
- 32- علي بن محمد الأمدي (ت631هـ): منتهى السؤل في علم الأصول، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1434هـ - 2003م، ج3، ص328.
- 33- علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، دار الصيمعي للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1424هـ - 2003م، ج3، ص83.
- 34- علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع نفسه، ج3، ص83 - 84.

- 35- عبد العلي محمد بن نظام الدين السهالوي (ت1225هـ): فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ - 2002م، ج1، ص233.
- 36- علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج3، ص84.
- 37- ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ج28، ص2425.
- 38- شرح مختصر المنتهى الأصولي: حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، تح: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط، 1424هـ - 2004م، ج3، ص157.
- 39- أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت671هـ): الجامع لأحكام القرآن الكريم، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1427هـ - 2006م، ج6، ص37.
- 40- أبو إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي (ت790هـ): الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ - 2004م، ص254.
- 41- عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت756هـ): شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ - 2000م، ج3، ص160.
- 42- ابن قيم الجوزية: (ت751هـ): إعلام الموقعين عن رب العالميين، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1424هـ، ج1، ص216.
- 43- السيد أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، دار المعرفة الجامعية، مصر، د ط، 2003م، ص112.
- 44- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ص256.
- 45- موسى بن مصطفى العبيدان: دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2002م، ص276.
- 46- الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، ص675.
- 47- الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، مرجع نفسه، ص675.
- 48- أبو حامد الغزالي (ت505هـ): المستقصى من علم الأصول، تح: حمزة بن زهير حافظ، د ط، دت، ج3، ص403.
- 49- علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج3، ص18 - 82.
- 50- سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت792هـ): شرح التلويح على التوضيح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط، 1317هـ - 1957م، ج1، ص137.
- 51- بدر الدين الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج1، ص117.
- 52- عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بية: أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، دار ابن حزم، د ط، دت، ص82.
- 53- محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري: صحيح البخاري: تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، ص7، باب كيف نزل الوحي على رسول الله، رقم1.
- 54- علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج3، ص82.
- 55- ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج2، ص82.
- 56- جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ج55، ص4928.
- 57- محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت1205هـ): تاج العروس من جواهر القاموس، تح: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة الكويت، د ط، 1385هـ - 1965م، ج1، ص500.
- 58- محمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، مرجع سابق، ص307.
- 59- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا: الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ - 1997م، ص191.
- 60- علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ص319 - 320.
- 61- شمس الدين الأصفهاني (ت749هـ): بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تح: محمد مظهر بقا، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1406هـ - 1986م، ج3، ص92.
- 62- وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 1406هـ - 1986م، ج1، ص360 - 361.

- 63- جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ج27، ص2358.
- 64- عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت630هـ): روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ - 1998م، ج2، ص109.
- 65- عمر بن أبي ربيعة: الديوان، المطبعة الوطنية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1353هـ - 1934م، ص235.
- 78- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـ): البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1418هـ - 1998م، ج1، ص78.
- 66- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: مرجع نفسه، ج1، ص79.
- 67- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: مرجع نفسه، ج1، ص79.
- 68- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين، مرجع نفسه، ج1، ص79.
- 69- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين، مرجع نفسه، ج1، ص79.
- 70- علي بن محمد بن علي الجرجاني: التعريفات، مرجع سابق، ص29.
- 71- علاء الدين عبد العزيز أحمد البخاري (ت730هـ): كشف الأسرار عن أصول فخر الدين البزدوي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د ط، د ت، ج1، ص68.
- 72- أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي: الكليات، مرجع سابق، ص120.
- 73- أبو الفدا إسماعيل بن كثير: تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمود السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، 1430هـ - 1999م، ج4، ص323.
- 74- محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط3، 1403هـ - 1984م، ج1، ص596.
- 75- أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ج3، ص406.
- 76- جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ج39، ص3481.
- 77- الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين، مرجع سابق، ج3، ص344.
- 78- أبو المعالي عبد الله بن يوسف الجويني (ت478هـ): البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم الديب، د ط، د ت، ج1، ص448.
- 79- علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج3، ص83.
- 80- علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع نفسه، ص84.
- 81- أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ج3، ص413.
- 82- محمد بن علي الشوكاني (ت1250): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1421هـ - 2000م، ج1، ص580 - 582.
- 83- أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي (ت476هـ): شرح اللمع، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1408هـ - 1988م، ج1، ص424.
- 84- محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول في تحقيق الحق من علم الأصول، مرجع سابق، ج2، ص763.
- 85- جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ج54، ص4884.
- 86- أبو المعالي عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، ج1، ص449.
- 87- علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج2، ص315.
- 88- أبو يعلى محمد بن الحسين الحنبلي (ت458هـ): العدة في أصول الفقه، تح: أحمد بن علي سير المباركي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، 1410هـ - 1990م، ج1، ص1333.
- 89- علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج2، ص115.
- 90- أحمد بن سهل السرخسي: أصول السرخسي، مرجع سابق، ج1، ص214.
- 91- علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج3، ص84.
- 92- عبد العزيز بن علي الفتوح: شرح الكوكب المنير، مرجع سابق، ج3، ص481.

- 93- محمد الأمين الشنقيطي: نثر الورود على مراقي السعود، تح: محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، ط 3، 1423هـ - 2002م، ج 1، ص 103.
- 94- الإمامان هما: إمام الحرمين والإمام الرازي.
- 95- تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت771هـ): جمع الجوامع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2، 1424هـ - 2003م، ص 22 - 23.
- 96- أبو المعالي عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، ج 1، ص 450.
- 97- عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه: أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، مرجع سابق، ص 64.
- 98- عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه: أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، مرجع نفسه، ص 64.
- 99- الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين، مرجع سابق، ج 3، ص 305.
- 100- محمد الأمين الشنقيطي: نثر الورود على مراقي السعود، مرجع سابق، ج 1، ص 104.
- 101- عبد العزيز بن علي الفتوح (ت972هـ): شرح الكوكب المنير، تح: محمد الزحيلي، نزيه حماد، مكتبة العبيكات، الرياض، المملكة العربية السعودية، دط، 1413هـ - 1993م، ج 3، ص 482.
- 102- عبد العزيز بن علي الفتوح: شرح الكوكب المنير، مرجع نفسه، ج 3، ص 441.
- 103- عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت756هـ): شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1421هـ - 2000م، ص 255.
- 104- أحمد بن سهل السرخسي (ت490هـ): أصول السرخسي، تح: أبو البقاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1414هـ - 1993م، ج 1، ص 241 - 242.
- 105- أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري: الكشاف، مرجع سابق، ج 1، ص 571.
- 106- ابن أمير الحاج (ت879هـ): التقرير والتحبير، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ط 1، 1316هـ، ص 112 - 113.
- 107- ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، مرجع نفسه، ص 113.
- 108- الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين، مرجع سابق، ج 4، ص 77.
- 109- شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ط، 1424هـ - 2004م، ص 49.
- 110- أبو علي القالي (ت356هـ): كتاب الأمالي، الهيئة المصرية العامة، د ط، 1975، ج 1، ص 25 - 26.
- 111- شهاب الدين القرافي: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، مرجع سابق، ص 49 - 50.
- 112- أبو علي القالي: كتاب الأمالي، مرجع سابق، ص 26.
- 113- بدر الدين الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج 4، ص 7 - 8.
- 114- بدر الدين الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع نفسه، ص 7 - 8.
- 115- علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج 3، ص 86.
- 116- الأول: هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي أكبر قضاة آخر الدولة العباسية (364هـ - 405هـ)، والثاني: هو أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل الروياني (415هـ - 502هـ) والرواياني نسبة إلى مدينة رويان الواقعة حالياً شمال إيران.
- 117- بدر الدين الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج 1، ص 7 - 8.
- 118- أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، مرجع سابق، ج 1، ص 241.
- 119- الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين، مرجع سابق، ج 1، ص 436.
- 120- علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج 2، ص 315.
- 121- علي بن محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع نفسه، ج 3، ص 88.
- 122- بدر الدين الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، ج 4، ص 13.
- 123- شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي: شرح تنقيح الأصول في اختصار المحصول في الأصول، مرجع سابق، ص 50.
- 124- عجيل جاسم النشيمي: طرق استنباط الأحكام من القرآن الكريم، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ط 2، 1418هـ - 1998م، ص 161-162.

## قاعدة الأمر على الوجوب عند القاضي عبد الوهاب البغدادي دراسة تأصيلية تطبيقية من خلال كتابي الإشراف والمعونة

### The Rule of The Command on The Obligation with Judge Abdul- Wahhab Al-Baghdadi An Applied Fundamental Study Through the Two Books Supervision and Aid

طالبة الدكتوراه أمال بلاوي<sup>1</sup>      أ.د/ مسعود فلوسي

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر تاريخها، مصادرها، أعلامها

messaoud.feloussi@univ-batna.dz

Amel.bellaoui@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2023/01/06

تاريخ الإرسال: 2022/09/25

#### الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى بيان شخصية القاضي عبد الوهاب البغدادي العلمية من جانبيها الفقهي والأصولي، وبما أن هذا الموضوع، لا يمكن إجماله في وريقات هذا البحث، اقتصرنا على ذكر لطيفة منه وهي بيان قاعدة "الأمر على الوجوب عند القاضي عبد الوهاب"، وهي من القواعد التي كثر الخلاف فيها بين الأصوليين، وكان لها الأثر الكبير بين الفقهاء، وإنما وقع اختيارنا عليها باعتبار أن القاضي من أعلام الفقه والأصول وعلم الخلاف - الفقه المقارن بالتعبير المعاصر - ولا أدل على ذلك أكثر من شهادة مؤلفاته وشيوخه ومن بعدهم هذا من جانب، ومن جانب آخر لتكون صورة لغيرها معبرة عن منهجه في هذا الجانب العلمي، وقد تناولنا هذه القاعدة من الجانب التأصيلي ببيان مذهب القاضي فيها، والفقهي ببيان تطبيقاتها في كل من كتابيه "المعونة"، و"الإشراف".

**الكلمات المفتاحية:** القاضي عبد الوهاب؛ الخلاف بين الأصوليين؛ أرباب الفقه؛ الأمر على الوجوب؛ الجانب العلمي.

#### Abstract:

This study aims to describe the scientific personality of Judge Abdul-Wahhab Al-Baghdadi from its jurisprudential and fundamental aspects, and because this aspect is highly perceptive and wide-ranging to the judge, he could find the connection between the two aspects of this doctrinal and fundamental subject, which cannot be summarized in the humble pages of this research. Therefore, we confined ourselves to mention a nice piece of it which is the rule of "Command on Obligation according to Judge Abdul-Wahhab", and it is one of the rules, in which there was a lot of disagreement among the fundamentalists and had a great impact among the jurists, but we chose it as the judge is one of the masters of jurisprudence, principles and knowledge of the dispute - comparative jurisprudence in contemporary expression - and there is no greater evidence for that from the testimony of his books, his sheikhs, and those after them, this is on the one hand, and on the other hand, to be an image expressing his method in

<sup>1</sup> - المرسل المؤلف.

this scientific aspect. We have discussed this rule from the fundamental aspect by explaining the judge's doctrine, and the jurisprudence aspect by explaining its application in each of his books "Aid" and "Supervision".

**Key words:** Judge Abdel Wahab; The dispute among the fundamentalists; Master of Jurisprudence; on obligation; the scientific aspect.

### مقدمة:

الحمد لله حمدا يرفعنا لدرجة الشاكرين، وينعم به علينا بسمات الذاكرين، ويجعلنا من عباده المخلصين، والشكر له سبحانه أن من علينا بفهم خطابه والانقياد لطاعته، وهدايتنا بخاتم أنبيائه، وخير عباده محمد ﷺ وعلى آله وصحابه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الحشر: 18).

- وقال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّن تَبُورَ (29) لِيُوفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ (30)﴾ (فاطر: 29-30).

- وقال عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ (الأحزاب: 70).

### أولا: التعريف بالموضوع

عاش القاضي عبد الوهاب البغدادي في عصر وبيئة ازدهر فيها علم الأصول والخلاف والجدل، فكان من أربابه وزعمائه، كما عدُّ حلقة وصل بين كبار العلماء آنذاك أمثال الباقلاني وابن القصار، والذين جاؤوا من بعدهم كالشيرازي والبايجي والمازري وغيرهم.

إن الدارسين لسيرة القاضي عبد الوهاب وما قيل عنه وفيه من قبل المتقدمين والمتأخرين، ولتراثه تحليلا وشرحا، ليتحد قولهم - إلى جانب ما توصلوا إليه من نتائج - أن القاضي علّم من أعلام الأصول والفقه والمناظرة لا يناع في زمانه، وقد برع القاضي في مجالي الفقه والأصول فألف وأجاد، وأعانته على ذلك أمران؛ سيلان فكره وقلمه، وتمكنه من اللغة ومجالاتها، كما أنه يعد نظارا متمرسا في مجال الخلاف بشهادة شيخه الباقلاني، وشهادة من جاء بعده من الأصوليين والفقهاء من مختلف المذاهب، لما حوته كتبهم من آرائه وترجيحاته واختياراته؛ فهذا الزركشي لما قامت في ذهنه فكرة تحرير كتاب "البحر المحيط"، وهو كتاب في أصول الفقه حرر فيه مذهب الشافعي وخلاف أصحابه، كما أدرج فيه خلاف أرباب المذاهب الأخرى، قد اعتمد في تحرير أصول مالك - رحمه الله - كتب القاضي عبد الوهاب: "الإفادة" و"التلخيص أو المخلص" و"الأجوبة الفاخرة". وهو إلى جانب ذلك من أوائل المشاركين في تأسيس قواعد المذهب على غرار المذاهب الأخرى، كما وصفه الدكتور عبد الحق حميش في مقدمة تحقيقه لكتاب "المعونة"، وفي ذلك دلالة على كون القاضي أصوليا متميزا ارتقى بعلم الأصول من التجريد المحض إلى التطبيق الواقعي.

### ثانيا: الأهمية

تكمن أهمية البحث بصورة عامة في مكانة القاضي عبد الوهاب البغدادي عند علماء الأصول والفقه والتي ما فتئت تلو مذ بلغ مبلغ الرجال واعتنى سيادة الفقه المالكي في العراق إلى يومنا هذا، وفي قيمة القواعد الأصولية في الاستنباط والنظر والتوجيه، كما تظهر أهميته جليا في بيان العلاقة الوطيدة الجامعة بين الأصول والفقه عند القاضي عبد الوهاب وهي علاقة تنظير أصولي وتطبيق فقهي، أبدى فيها القاضي

براعة تنظير ودقة تحليل واستدلال، تم من خلاله تقريب أصول الفقه إلى أذهان الطلاب والباحثين من كونه مجرد علم مجرد إلى علم تطبيقي واقعي، وهو ما يسمى بـ "تخريج الفروع على الأصول". وإنما اقتصر على واحدة من هذه القواعد - قاعدة الأمر على الوجوب- مع ما تزخر به مؤلفات القاضي بها لأمرين؛ الأول أنه قد يتبين بها شيء من جوانب منهج القاضي في الاستدلال وهو غايتنا، الثاني أن الإمام بجميع القواعد مستحيل في مثل هذه البحوث، واخترت كتابي "الإشراف" و"المعونة" لشهرتهما في الأوساط العلمية، ولكون كتاب المعونة مدخلا لكتابي "شرح الرسالة"، و"الممهد"، فهو زبدة منهجين مالكيين عراقي وقيرواني.

### ثالثاً: الإشكالية

مما سبق بيانه يندرج الإشكال التالي: ما المقصود بقاعدة الأمر على الوجوب عند العلماء عموماً وما مدى تطبيقها على الفروع الفقهية عند القاضي عبد الوهاب البغدادي.

رابعاً: الدراسات السابقة.

من الدراسات التي اعتنت بهذا الباب:

- كتاب "القواعد الأصولية عند القاضي عبد الوهاب البغدادي من خلال كتابه الإشراف" لصاحبه محمد الشنتوف: وهو موضوع رسالته لنيل دبلوم الدراسات العليا، والكتاب شمل القواعد الأصولية عند القاضي عموماً من خلال كتابه الإشراف تأصيلاً وتطبيقاً، تعرض فيه للقاعدة بدراسة شاملة من استعراض أقوال العلماء فيها، وتوثيق لها، واستخراج للمسائل الفرعية التي تندرج تحتها من خلال كتاب الإشراف وغيره من مختلف كتب الفقه للمذاهب الأخرى.

- بحث "تخريج الفروع على الأصول عند القاضي عبد الوهاب البغدادي في بعض قواعد الأمر" للطالب إبراهيم عبده: وهو بحث نشر في مجلة "أبحاث"، تناول فيه الطالب مباحث الأمر عموماً فذكر قاعدة؛ هل الأمر المطلق يقتضي الوجوب؛ التكرار؛ الفور؛ ما دلالة الأمر بعد الحظر؟ هل الأمر بالشئ نهي عن ضده؟

والعلاقة الجامعة بينهما وبين ما سنتناوله في هذا البحث هي علاقة عموم وخصوص، فالأول منهما تناول القواعد الأصولية عامة في كتاب الإشراف خاصة، والثاني تناول مباحث الأمر فقط عند القاضي عبد الوهاب في مختلف مؤلفاته، وأما بحثنا فتناول قاعدة الأمر على الوجوب خصوصاً، وفي مؤلفين اثنين فقط من جملة مؤلفاته.

### خامساً: المنهج

تماشياً مع طبيعة البحث، فقد اعتمدت المنهج الوصفي أساساً، ثم ما يقتضيه المقام من مكملات له كالمنهج المقارن من خلال ذكر أقوال العلماء عند عرض الخلاف في القاعدة، وكذا من خلال عرض تطبيقات القاعدة في المؤلفين.

### سادساً: الخطة

تطبيقاً لهذه المناهج وإجابة على الإشكالية، قسمت الدراسة إلى ثلاثة مطالب؛ تناول الأول منهما التعريف بالقاضي عبد الوهاب البغدادي وبتأليفه "الإشراف"، و"المعونة"، أما الثاني فتضمن الكلام عن قاعدة الأمر عند اللغويين والأصوليين واختيارات القاضي فيما يتعلق بها، والثالث تناول الجانب التطبيقي للقاعدة على فروعها من كتابي "الإشراف"، و"المعونة".



وغايتنا في هذا البحث أن نضيف ونسهم بشيء من البيان والتذكير والفائدة لشخص عرف بقامته وعلمه قديما ولا يزال كذلك، لمكتبتنا العلمية الإسلامية.

والله نسأل التوفيق والسداد في العمل، والعمو والمغفرة عن الزلل.

### المطلب الأول:

التعريف بالقاضي عبد الوهاب البغدادي وبكتابه الإشراف والمعونة

الفرع الأول: التعريف بالقاضي عبد الوهاب البغدادي

أولاً: اسمه وكنيته ولقبه ومولده

هو الإمام العلامة شيخ المالكية أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر بن أحمد بن الحسين بن هارون، من ذرية أمير العرب مالك بن طوق التغلبي صاحب الرحبة<sup>(1)</sup>، ولد - رحمه الله - يوم الخميس السابع من شوال سنة اثنتين وستين وثلاثمائة ببغداد<sup>(2)</sup>.

### ثانياً: نشأته

أما صباه فلم تتطرق كتب التراجم إلى شيء ذي أهمية فيما يتعلق بنشأته وتعلمه بالتفصيل، إلا أن المنتبج لسيرته يلاحظ أنه نشأ في بيت تعلوه شمائل الأدب وتسمو بأهله فضائل العلم والرتب، ذكر الأستاذ الدكتور عبد الحق حميش في شأن ذلك في مقدمة تحقيقه لكتاب "المعونة على مذهب عالم المدينة"، كلاماً مفاده أن عدم ذكر أصحاب التراجم هذه المرحلة من حياة القاضي إنما لكون نشأته تتلخص في أخذ العلم وتحصيله حال جميع العلماء، فيغفل المترجمون ذلك حتى يبلغ العالم مبلغ الرجال<sup>(3)</sup>.

وأما عائلته؛ فهما اثنان أبوه، وأخوه، ممن اعتنت كتب التراجم بهما وبيبان سيرتهما.

فأما أبوه؛ فهو علي بن نصر بن أحمد بن الحسين بن هارون بن مالك، أبو الحسن، الفقيه المالكي، من أهل الجانب الشرقي، كان من أعيان الشهود المعدلين ببغداد، وهو وصف لا يتحقق إلا لمن هو صاحب علم وأدب وهمة عالية، مات يوم السبت الثاني من شهر رمضان سنة إحدى وتسعين وثلاثمائة<sup>(4)</sup>.

وأما أخوه؛ فهو أبو الحسن محمد بن علي بن نصر، فقد كان أديباً فاضلاً ذكياً فطناً، محبباً إلى الناس للطافة فهمه وسجاجة خلقه وحسن مداراته، وهو كاتب ديوان الرسائل في أيام جلال الدولة أبي طاهر بن بهاء الدولة بن عضد الدولة، وله كتاب "المفاوضات"<sup>(5)</sup>، ولد ببغداد في إحدى الجماديين سنة اثنتين وسبعين وثلاثمائة، وتوفي يوم الأحد لثلاث بقين من شهر ربيع الآخر سنة سبع وثلاثين وأربعمائة بواسطة، وكان قد صعد إليها من البصرة فمات بها<sup>(6)</sup>.

### ثالثاً: رحلاته ووفاته

أكثر ما أورده المترجمون في مؤلفاتهم فيما يتعلق برحلات القاضي؛ رحلته إلى مصر، إلا أنهم اختلفوا في سبب خروجه من بغداد إلى مصر بين مغل ذلك بالحاجة والفقر، وبين مغل إياه بالخلاف الحاصل بينه وبين بعض فقهاء الشافعية، وقيل رغبة منه في نشر علمه إذ وجد من المغاربة إقبالا عليه على خلاف ما كان في بغداد، كما نسبت العديد من كتب التراجم شعراً إليه قاله حال خروجه من بغداد، وفيه دلالة على أن سبب هجرته الفقر والحاجة، ويؤيد ذلك مقالته التي ذكرها صاحب ترتيب المدارك وغيره: "والله لو وجدت في بلدكم كجبلتين من ذرة، ما خرجت منها، ولقد ترك أبي جملة دنائير وداراً، أنفقتها كلها على صعاليك من كان ينهض بالطلب عندي، فنكس كل واحد منهم رأسه، ثم أمرهم بالانصراف، فانصرفوا"<sup>(7)</sup>، ودل على ذلك أيضاً شعره الذي رواه ابن عساكر وغيره (الطويل):

سلام على بغداد في كل منزل \*\*\*\* وحق لها مني السلام المضاعف

لعمرك ما فارقتها عن قلبى لها \*\*\*\*\* وإني بشطبي جانبيها لعارف  
ولكنها ضاقت عليّ بأسرها \* \*\*\*\*\* ولم تكن الأرزاق فيها تساعف  
فكانت كخل كنت أهوى دنوه \*\*\*\*\* وأخلاقه تنأى بها وتعاسف" (8).

توفي - رحمه الله- في الثاني والعشرين من شعبان بعد الأربعمائة للهجرة<sup>(9)</sup>، ذكر ابن قنفذ أنه قال  
للأمير الذي أعانه على مطالبه: "جزاؤك عندي أن أشركك عند ربي بعد موتي،" قال: قال ذلك عند  
احتضاره"<sup>(10)</sup>.

#### رابعاً: شيوخه وأثاره

**1- شيوخه:** تتلمذ القاضي على شيوخ كثير منهم المحدث ومنهم الفقيه ومنهم الأصولي، أجاب رحمه  
الله لما سئل مع من تفقّهت؟ فقال: صحبت الأبهري، وتفقّهت مع أبي الحسن بن القصار وأبي القاسم بن  
الجلاب، والذي أفتح أفواهنا وجعلنا نتكلم القاضي أبو بكر بن الطيب"<sup>(11)</sup>، كما تتلمذ على غير هؤلاء من  
علماء بغداد منهم والده عليّ بن نصر، ابن السمّك أبي عمرو عثمان بن أحمد البغداديّ الدقاق (344هـ)،  
العسكريّ أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبيد الدقاق (375هـ)<sup>(12)</sup>، ابن سنّيك أبو القاسم عمر بن محمد  
بن إبراهيم بن محمد بن خالد البجليّ (377هـ)<sup>(13)</sup>، ابن شاهين أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان بن أحمد  
بن محمد بن أيوب البغداديّ (385هـ)<sup>(14)</sup>، ابن الصلت أبو الحسن أحمد بن محمد بن موسى بن قاسم المجبر  
(405هـ)، البزار أبو علي الحسن بن أحمد بن إبراهيم بن شاذان (426هـ)<sup>(15)</sup>.

#### 2- آثاره.

**أ- تلامذته:** أخذ عن القاضي جمع كبير من العلماء منهم؛ الخطيب البغدادي<sup>(16)</sup>، أبو إسحاق  
الشيرازي<sup>(17)</sup>، مسلم بن علي أبو الفضل الدمشقي العروف بسلام القاضي وصاحب كتاب الفروق، عبد الحق  
بن محمد بن هارون، ابن شماخ الغافقي، وابن عمروس الذي انتهت إليه الفتوى في الفقه بمذهب مالك  
بيغداد<sup>(18)</sup>.

**ب - مؤلفاته:** يعد القاضي عبد الوهاب البغدادي - رحمه الله- من المكثرين في التأليف خاصة في  
مجال الأصول والفقه.

من مؤلفاته الأصولية؛ "المفاخر"، أو "الأجوبة الفاخرة في أصول الفقه"، "الإفادة في أصول الفقه"،  
"التلخيص"، "المروزي في الأصول"<sup>(19)</sup>.

ومن مؤلفاته الفقهية: "التلقين في الفقه المالكي"، وهو كتاب مختصر جامع في الفقه المالكي، وهو  
من خير وأجود المختصرات<sup>(20)</sup>، شرحه لكتاب وشرح المدونة إلا أنه لم يتمهما<sup>(21)</sup>.

من مؤلفاته في الخلاف - الفقه المقارن- وهي أكثرها، نذكر منها؛ المعونة لمذهب عالم المدينة،  
الإشراف على مسائل الخلاف، أوائل الأدلة في مسائل الخلاف<sup>(22)</sup>، الفروق في مسائل الفقه<sup>(23)</sup>، شرح رسالة  
ابن أبي زيد، الممهّد في شرح رسالة أبي محمد<sup>(24)</sup>.

**ج - شعره:** أورد له ابن بسام في كتابه " الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة"، شعرا كثيرا قال فيه:  
"وقد أخرجت من شعره ما يروق العيون، ويفوق المنثور والموزون"،<sup>(25)</sup>، اخترت ألوانا من بيان شعره  
وذلك لضيق المحلّ على أن يسع جمال المقال، من ذلك:

قوله (من البسيط):

جرد عزيمة ماضي الهم معتزم ..... ودون نيل الذي تبغيه لا تتم  
ولا يصدنك عنها خوف حادثّة ..... فإنما المرء رهن الموت والسقم

ما قدر الله آت كنت في سفر..... أو في مقرك بين الأهل والحشم  
وقوله (من مجزوء الكامل):

هبني أسأت كما زعت ..... فأين عاقبة الأخوه  
ولئن أسأت كما أسأت..... فأين فضلك والمره

وقوله (من البسيط):

يا لهف نفسي على شيئين لو جمعا ..... عندي لكنت إذن من أسعد البشر  
كفاف عيش يقيني كل مسألة ..... وخدمة العلم حتى ينقضي عمري.

**الفرع الثاني: التعريف بكتابي "الإشراف"، و"المعونة"**

**أولاً: كتاب الإشراف.**

الكتاب حققه الدكتور لحبيب بن طاهر بعنوان "الإشراف على نكتب مسائل الخلاف" في مجلدين، وطبع بدار ابن حزم بلبنان سنة 1420، كما حققه كذلك أبو عبيدة مشهور بن حسن بنفس العنوان، أي بإثبات لفظ "نكت" في خمس مجلدات، حوى كل مجلد عددا من الأجزاء، وحوى المجلد السادس والأخير مجموعة الفهارس، والكتاب طبع بدار ابن القيم بالسعودية، ودار ابن عفان بمصر سنة 1429هـ.

تناول الكتاب عددا كبيرا من مسائل الفقه على المذهب المالكي، مما قام فيها الخلاف بينه وبين غيره، لذا فهو يصنف ضمن كتب الخلاف، إلا أن القاضي في الكتاب لم يتعرض لبيان أدلة المخالفين على آرائهم، فالكتاب يعد مرجع للمالكية من حيث توفير المادة الاستدلالية من أدلة عقلية ونقلية، والإشراف استقصى فيه القاضي ما يمكن الاحتجاج به وأكثر من الاستدلال بالأثار، والأقيسة بكل أنواعها، وأفاض في التعليقات، وهو يعد مرحلة ثالثة بعد كتابي التلقين المجرد من الأدلة فهو كتاب للمبتدئ، وكتاب المعونة والذي تناول فيه القاضي الأدلة بنوعها من غير إكثار، فإن مر المتفقه المالكي على هذه المراحل الثلاث استعد ليخوض غمار الخلافات، ونقد آراء المخالفين ونقض أدلتهم، وذلك بدراسة كتب أخرى منها كتب القاضي ككتابي شرح الرسالة والممهد<sup>(26)</sup>.

كما يعتبر الكتاب معلما وكنزا فقهيا كبيرا، ومنجما زاخرا بالقواعد الفقهية والأصولية ضمنت في جميع أبوابه، منها؛ العبرة بالقصد والمعنى لا باللفظ والمبنى، ومنها الضرر يزال، ومنها ما يضمن بالعمد يضمن بالخطأ، ومنها ما صحت إجازته صح ملكه، ومنها كل ما يفسد العبادة عمدا يفسدها سهوا<sup>(27)</sup>.  
كما اعتمد الكتاب زما في الدراسة الرسمية في تونس<sup>(28)</sup>.

**ثانياً: كتاب المعونة**

ذكره صاحب ترتيب المدارك باسم "المعونة لدرس مذهب عالم المدينة"<sup>(29)</sup>، والكتاب حققه الأستاذ الدكتور عبد الحق حميش وأصله رسالة دكتوراه من جامعة أم القرى بمكة المكرمة والموسوم بعنوان "المعونة على مذهب عالم المدينة" في ثلاثة أجزاء، وطبع بدار مصطفى الباز بالسعودية سنة 1429هـ، كما حققه من قبل محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، في جزئين، وطبع بدار الكتب العلمية بلبنان سنة 1418هـ.

كما يعتبر كتاب "المعونة" مدخلا لكتابي "شرح الرسالة"، و"الممهد"، إذ ألفه القاضي بناء على طلب أحد تلامذته ممن تعذر عليهم فهم واستيعاب بسط الأدلة والحجاج، فقال في مقدمة كتابه: "...وسألنا تجديد نية في عمل مختصر، سهل المحمل قريب المأخذ، يقتصر فيه على ما لا بد منه، ولا غناء عنه، ليسهل على المتقن مأخذه، ويقرب على المبتدئ تفقهه وحفظه، ليكون في ذينك الكتابين مدخلا..."<sup>(30)</sup>.

ومما زاد هذا الكتاب ريادة وتميزاً عرض مادته بطريقة تروم إجمال الكلام بصورة دقيقة ومركزة، ثم العودة للتفصيل من غير إطناب ممل ولا اختصار مخل، فهو يذكر مذهبه في المسألة أولاً، ثم يذكر مذهب المخالفين أو أشهرهم ثانياً، ثم يستدل لمذهبه ثالثاً، ولا يستدل لمذهب المخالفين في المعونة والإشراف<sup>(31)</sup>. ويعتبر كذلك منجماً زاحراً بالقواعد الفقهية والأصولية جمعها الدكتور حميش في خاتمة مقدمة تحقيقه لكتاب "المعونة"، فمن القواعد الأصولية نذكر؛ الشرط لا يتأخر عن المشروط، الأمر يفيد الوجوب، الإطلاق في العقود محمول على العرف، إذا اجتمع المانع والمبيح غلب المانع، ومن القواعد الفقهية نذكر؛ نية الأضعف لا تنوب عنه نية الأقوى، كل زكاة لزمت الكبير لزمت الصغير، كل ذكر كان عصابة في الميراث كان عصابة في عقد النكاح<sup>(32)</sup>.

### المطلب الثاني:

#### الدراسة النظرية لدلالة الأمر على الوجوب

والكلام هنا شمل مفهوم الأمر عند اللغويين، والأصوليين.

#### الفرع الأول: الأمر عند اللغويين

بناء على استقراء مجموعة من معاجم أهل اللغة تبين لي أنهم على أقسام في بيان معنى الأمر:  
الأول: الأمر واحد الأمور وهو نقيض النهي، وهو قول صاحب تهذيب اللغة<sup>(33)</sup>، وابن فارس في المجمل<sup>(34)</sup>، والمقاييس، وصاحب القاموس المحيط<sup>(35)</sup>، قال ابن فارس في المقاييس: "أَمَرَ الهمزة والميم والراء أصول خمسة والأمر من الأمور، والأمر ضد النهي"<sup>(36)</sup>.

الثاني: الأمر واحد الأمور إن كان بمعنى الحال والشأن، وإن كان بمعنى الطلب فيجمع على أوامر، وهو قول الجوهري في الصحاح<sup>(37)</sup>، وصاحب مختار الصحاح<sup>(38)</sup>، وصاحب المصباح المنير حيث جاء فيه: "الأمر بمعنى الحال جمعه أمورٌ وعليه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ (هود: 97)، والأمر بمعنى الطلب جمعه أوامر"، وقد حاول هذا الأخير ذكر تعليل للجمع على "أوامر" فقال: "ومن الأئمة من يصحُّه ويقول في تأويله إن الأمر مأمورٌ به ثم حوّل المفعول إلى فاعل، كما قيل أمرٌ عارفٌ وأصله معرُوفٌ وعيشةٌ راضيةٌ، والأصل مرَضِيَّةٌ إلى غير ذلك ثم جُمع فاعلٌ على فواعلٍ فأوامرٌ جمعٌ مأمور"<sup>(39)</sup>، الثالث: وهو نفس قول المذهب الأول إلا أنه قيد في بيان المعنى بالشأن والحال ولم يلتفت لمعنى الطلب، بخلاف القول الأول الذي أطلق الكلام، والإطلاق يشمل المعنيين، وهو قول: ابن منظور في لسان العرب<sup>(40)</sup>، وصاحب تاج العروس حيث جاء فيه: "الأمر: معروفٌ، وهو ضد النهي، وقع أمرٌ عظيمٌ، أي الحادثة، جمعه أمورٌ، لا يُكسر على غير ذلك، وفي التَّنْزِيلِ العَزِيزِ: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ (الشورى: 53)". وقد أرجع الزبيدي الخلاف الحاصل في جمع لفظة الأمر إلى الأصوليين، فقال: "وقد وقع في مصنفات الأصول الفرق في الجمع، فقالوا: الأمر إذا كان بمعنى ضدّ النهي فجمعه أوامر، وإذا كان بمعنى الشأن فجمعه أمور، وعليه أكثر الفقهاء، وهو الجاري في ألسنة الأقباط"<sup>(41)</sup>.

والملاحظ مما سبق أن الجاري على لسان الفقهاء والأصوليين جمع أمر على أوامر، ويؤكد هذا القول الزركشي في "البحر المحيط" كما سيأتي إن شاء الله، والثاني أن الأصوليين لم ينفردوا بالخلاف بل هو عند أهل اللغة وأصحاب المعاجم كذلك.

وهذا يؤكد ما جاء في المعجم الوسيط، أن: "الأمر بمعنى الحال والشأن وفي التَّنْزِيلِ العَزِيزِ: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ (آل عمران: 128)، والحادثة جمعه أمور، وبمعنى الطلب أو المأمور به وفي التَّنْزِيلِ العَزِيزِ: ﴿وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾ (البقرة: 210)، جمعه أوامر"<sup>(42)</sup>.

## الفرع الثاني: الأمر عند الأصوليين

لقد تناول الأصوليون باب الأمر من جهات عدة، وأهم ما يتعلق بمبحثنا هذا:

### أولاً: حقيقة اسم الأمر

اتفقوا على أنه حقيقة في القول المخصوص، واختلفوا في وقوعه على الفعل بين الحقيقة والمجاز، والأكثر على أنه مجاز في الفعل<sup>(43)</sup>، ومما ذكره الزركشي في لفظة الأمر من حيث كونها حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ما نسبته للغزالي قال: "إن وجدت لفظة صالحة لمعنيين وجمعها بحسبهما مختلف، علمنا أنها مجاز في أحدهما، منها لفظة الأمر فإنها حقيقة في القول المخصوص وجمعها بهذا المعنى أوامر، وإذا أطلق على الفعل جمع على أمور". وذكر أن إمام الحرمين وصاحب المعتمد يذهبان إلى خلاف ذلك، والتلمساني: على أن لفظ الجمع لا يدل على ذلك إلا بقريئة، والزركشي على أن الأمر لا يجمع على أوامر قياساً لأن لفظة أمور إنما هي جمع أمرة مثل فاطمة جمعها فواطم، وتسمية الصيغة أمر مجاز<sup>(44)</sup>، وهو قول الباقلاني - أي مذهب الغزالي - في التقريب<sup>(45)</sup>، وذكر الزركشي في موضع آخر من كتابه البحر المحيط أن الأصوليين جمعوه على أوامر<sup>(46)</sup>.

وحكي عن القاضي قولان؛ أحدهما ذكره في (الملخص) عن أكثر أصحابه أنه حقيقة في القول مجاز في الفعل وهو قول الجمهور، والثاني في (الإفادة) وهو أنه حقيقة في الكل<sup>(47)</sup>، وسبب اختلاف الأصوليين في ذلك يرجع إلى اختلافهم في فعل النبي ﷺ هل هو على الوجوب أم لا<sup>(48)</sup>.

### ثانياً: صيغته

يتعلق بهذا المبحث أمران كما ذكره الشيخ مولود السريري خلال شرحه لكتاب "مفتاح الوصول" للشريف التلمساني، وهو ما بينه قبله المازري في إيضاح المحصول.

### الأول منهما: هل للأمر صيغة تخصه؟

علماء الأصول في ذلك فريقان:

الأول؛ أنه ليس للأمر صيغة تخصه، وهو قول الإمام أبي الحسن الأشعري، وبه قال المعتزلة. والثاني؛ أن له صيغة تخصه وهو قول الأكثرين<sup>(49)</sup>. ونسب لإمام الحرمين والغزالي تخطئتهما لإيراد مثل هذا السؤال، والصواب أن صيغة "أفعل" إذا أطلقت هل تدل على الأمر بغير قريئة، أو لا تدل عليه إلا بقريئة؟ هذا موضع الخلاف: "لأن قول الشارع: أمرتكم بكذا، صيغة دالة على الأمر، وقوله: نهيتكم صيغة دالة على النهي، وقوله: أوجبت، صيغة دالة على الوجوب، وهذا لا خلاف فيه"<sup>(50)</sup>.

### الثاني: إن كان له صيغة فما مقتضاها؟

جمهور الأصوليين، منهم الشافعي ومالك وأبو حنيفة والأوزاعي وجماعة من أهل العلم كما قاله الشيخ أبو حامد؛ أن له صيغة تدل على كونه أمراً إذا تجردت عن القرائن<sup>(51)</sup>.

والمراد بصيغة الأمر عندهم - أي عند من يثبت للأمر صيغة - لفظ "أفعل" وما قام مقامها كما بينه الزركشي في محيطه من ذلك اسم الفعل كـ "صه"، والمضارع المقرون باللام مثل "ليقم"، وصيغ الأمر من الثلاثي أفعل نحو "اسمع"، وأفعل نحو "اضرب"، ومن الرباعي "فعلل" نحو "قرطس"، و"أفعل" نحو "أعلم"، وفعل نحو "علم"، وفاعل نحو "ناظر" كذلك المصدر المجمعول جزاء الشرط بحرف الفاء كقولهِ تَعَالَى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ (النساء: 92)، أي: فحرروا، وغيرها، قال: "وإنما خص الأصوليون "أفعل" بالذكر لكثرة دورانه في الكلام"<sup>(52)</sup>.

وهي -أي صيغة "افعل"- ترد لمعان عدة، مبسطة في كتب الأصول أوصلها الزركشي إلى اثنتين وثلاثين معنى، نذكر منها: الإيجاب، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (البقرة: 43)، الإرشاد كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (الطلاق: 2)، النذب كقوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ (النور: 33)، وفُرق بين الإرشاد والنذب بأنَّ المندوب مطلوب لمنافع الآخرة، والإرشاد لمنافع الدنيا، والأول فيه الثواب، والثاني لا ثواب فيه... وغيرها من الصيغ، إذ لا يحتمل المقام إيراد جميع المقال<sup>(53)</sup>.  
قال الشنتوف بعد بيانه لجملة منها أن جميع هذه المعاني التي صرفت لها صيغة الأمر ليست حقيقة فيه، بل لقرائن حفت به دلت على ذلك، لذا لا بد من معرفة المعنى الحقيقي لصيغة الأمر المجرّد<sup>(54)</sup>.  
والأصوليون في بيان ذلك على خلاف، والذي ذكره الزركشي في كتابه "البحر المحيط" وقد اعتمد كتب القاضي الأصولية في بيان مذهب المالكية، أن الأمر حقيقة في الوجوب، وذكر أن القاضي عبد الوهاب نسب القول إلى مالك وكافة أصحابه، وأنه -أي القاضي- في "الملخص": نسب القول لأصحابه من المالكية وأكثر الحنفية والشافعية والأقلين من الأصوليين، وأورد المازري في كتاب "إيضاح المحصول" قولاً للأبهري في التفرقة بين أوامر الله وأوامر النبي ﷺ وأنها للوجوب في الأولى والنذب في الثانية إلا ما كان موافقاً لنص أو مبيناً لمجمل، نقل الزركشي عن القاضي عبد الوهاب قوله في شأن ذلك: "والصحيح هذا الذي كان يقوله -أي الأبهري- آخر أمره، وأنه لا فرق بين أوامر الله -تعالى-، وأوامر رسوله ﷺ من كون جميعها على الوجوب"<sup>(55)</sup>، والظاهر من كلام القاضي أنّ للأبهري قولان وأصحهما ما قاله في آخر أمره وهو أن الأمر للوجوب.

### ثالثاً: تعريف الأمر في اصطلاح الأصوليين

الأصوليون في بيان حد الأمر على خلاف، بناء على اعتبار العلو والاستعلاء على مذاهب؛ الأول اشتراطهما ونسبه الزركشي للقاضي قال ذكره في مختصره الصغير، ونسبه له الإسني في كتابيه "التمهيد" و"نهاية السؤل"، وكذا السريري في شرحه لكتاب "مفتاح الوصول"<sup>(56)</sup>، الثاني عدم اشتراطهما وهو قول الجمهور، والثالث اعتبار العلو -بأن يكون الطالب أعلى رتبة من المطلوب منه- واختاره القاضي في الملخص ونقله عن أهل اللغة، الرابع اشتراط الاستعلاء لا العلو، وهو قول بعض المعتزلة<sup>(57)</sup>، وذكر القرافي في "تنقيح الفصول" أن القاضي عبد الوهاب في الملخص قال: "الذي عليه أهل اللغة وجمهور أهل العلم اشتراط العلو واختاره هو أيضاً"<sup>(58)</sup>، قال المروزي: حد الأمر: استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه، وقال هو اختيار القاضي في الملخص عن أهل اللغة أهل العلم<sup>(59)</sup>.

وبناء على ما سبق من اختلاف الناقلين عن القاضي في اعتباره العلو والاستعلاء معاً، أو العلو فقط، وبناء على تقدّم المروزي على الزركشي أعتمد في بيان تعريف الأمر على ما أورده المروزي من اعتبار القاضي للعلو فقط.

### المطلب الثالث:

#### تخريج الفروع الفقهية على القاعدة من خلال كتابي الإشراف والمعونة

##### الفرع الأول: صيغ القاعدة في الكتابين

##### أولاً: صيغ القاعدة في كتاب الإشراف

حاول الدكتور محمد الشنتوف إحصاء صيغ القاعدة التي أوردها القاضي في كتابه "الإشراف" وجعل لها حالين<sup>(60)</sup>:

**الأولى:** عبر عنها بصيغة "الأمر على الوجوب" وتكررت ثلاث مرات: إحداها أوردها في مسألة "غسل الإناء من ولوغ الكلب"، وثانيها أوردها في مسألة "السعي بين الصفا والمروة"، والأخرى أوردها في مسألة "إذا عدم المحرم النعلين"<sup>(61)</sup>.

**الثانية:** ذكرها بألفاظ مختلفة وهي: قوله: "وهذا يدل على الوجوب"، في مسألة "استقبال القبلة واستدبارها بحدث"، وقوله: "وهذا أمر، وهو على الوجوب"، في مسألة "إذا طلق في الحيض طلاقاً رجعيًا"، وقد ذكر الدكتور الشنتوف هذه القاعدة وفيها إضافة اللام لاسم الإشارة "هذا"، ولعله خطأ مطبعي<sup>(62)</sup>، وقوله: "وهذا أمر وهو على وجوبه"، ذكرها في مسألة "الإنصات للخطبة واجب"<sup>(63)</sup>.

##### ثانياً: صيغ القاعدة في كتاب المعونة

بناء على استقراء القاعدة في الكتاب فهي كذلك على حالين:

**الأولى:** ما جاء بصيغة "الأمر على الوجوب"، تكررت ثلاث مرات كذلك، الأولى: في فصل "إلزام الدلك على المغتسل"، الثانية: في باب "زكاة الفطر"، الثالثة: في باب الإحرام، فصل "فيمن لبس خفين تامين"<sup>(64)</sup>.

**الثانية:** ورردها بصيغ مختلفة وهي قوله: "وهذا أمر، فهو على وجوبه"، أوردها في باب الدخول إلى مكة، فصل "كون السعي ركناً"<sup>(65)</sup>، وقوله: "وهذا على وجوبه"، ذكرها في باب "طلاق السنة وطلاق البدعة" فصل "إجبار المطلق على الارتجاع"<sup>(66)</sup>.

#### الفرع الثاني: تخريج الفروع الفقهية على القاعدة من خلال الكتابين

بناء على مجموع الصيغ الواردة في الكتابين، وبالمقارنة بينها رأيت أن أقسمها إلى أربع حالات:

##### الأولى: ما اتفق فيه الباب والصيغة

وذلك في قوله: "الأمر بالقطع على الوجوب"، وردت في الإشراف تحت باب "ممنوعات الإحرام والفدية في ارتكابها"، مسألة "إذا عدم المحرم النعلين قطع الخفين أسفل من الكعبين ولبسهما، فإن لبسهما تامين افتدى"، حيث ذكرها واحداً من توجيهات الاستدلال لقوله ﷺ: «... وَلَا الْخَفَيْنِ إِلَّا لِمَنْ لَمْ يَجِدِ النَّعْلَيْنِ، فَإِنْ لَمْ يَجِدْهُمَا فَلْيَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ»<sup>(67)</sup>، والحديث في الإشراف بلفظ "أن" بدل "المن"، و"فليبس الخفين" بدل "فإن لم يجدهما"، والوجه الآخر المستفاد من الحديث: "أنه استثنى من الحظر لبساً على صفة وهو القطع، فما عداه على الأصل"، وهي -أي القاعدة- في المعونة وردت في فصل "فيمن لبس خفين تامين"، قال: "وإن عدم النعلين فلبس الخفين تامين، فعليه الفدية"، أورد ذات التوجيهات<sup>(68)</sup>.

##### الثانية: ما اتفق فيه الباب واختلفت الصيغة

أ- باب "السعي بين الصفا والمروة": جاء في "الإشراف" في مسألة "السعي ركن من أركان الحج" قوله: "والأمر على الوجوب"، توجيهها لحديث حبيبة بنت أبي ثابت حيث قالت: "... فَأَشْرَفْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَإِذَا هُوَ يَسْعَى وَيَقُولُ لِأَصْحَابِهِ: «اسْعَوْا فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَتَبَ عَلَيْكُمُ السَّعْيَ»»<sup>(69)</sup> الحديث، ذكر القاضي

القاعدة واحدا من توجيهاته للحديث والآخر أن أحدهما: فعله، والثالث: قوله: (فإن الله قد كتب عليكم السعي) وهذا إخبار عن وجوبه بأبلغ ألفاظ الوجوب وأكدها، وهو كونه مكتوباً، وفي المعونة في فصل "كون السعي ركناً" قوله: "وهذا أمر فهو على وجوبه"، ذكرها واحداً من توجيهات ثلاث، وهي ذاتها في الإشراف، إلا أن الملاحظ عند المقارنة بين الموضوعين أن القاضي أورد ذات التوجيهات لكن بصياغات وألفاظ مختلفة، وإن دل ذلك على شيء إنما يدل على القدرة العلمية الأصولية والفقهية واللغوية للقاضي<sup>(70)</sup>.

ب- جاء في الإشراف في مسألة "إذا طلق في الحيض طلاقاً رجعيّاً أُجبر على ارتجاعها" قوله: "وهذا أمر، وهو على الوجوب"، وفي المعونة في فصل "إجبار المطلق على الارتجاع" قال: "وهذا على وجوبه"، توجيهه لاستدلاله بنفس الحديث وهو قوله ﷺ: «مُرُهُ فَلْيُرْاجِعْهَا، ثُمَّ لِيُمْسِكْهَا حَتَّى تَطْهَرَ، ثُمَّ تَحِيضْ ثُمَّ تَطْهَرَ، ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ بَعْدُ، وَإِنْ شَاءَ طَلَّقَ قَبْلَ أَنْ يَمَسَّ، فَمِنْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ»<sup>(71)</sup>، فذكره في الإشراف بلفظ "مره فليراجعها"، وفي المعونة بلفظ "مره فليراجعها حتى تطهر"<sup>(72)</sup>، فذكره بالعموم في الإشراف والتقيد في المعونة.

### الثالثة: ما اختلف فيه الباب وانفقت الصيغة

أ- صيغة "الأمر على الوجوب" ذكرها القاضي في كتاب الإشراف في مسألة "واختلف أصحابنا في غسل الإناء هل هو واجب أم مستحب"، وقد أورد القاعدة توجيهها لقول القائلين بالوجوب في استدلالهم بحديث النبي ﷺ: "فاغسلوه سبعا"<sup>(73)</sup>، وهو عند الدارقطني بهذا اللفظ وعند غيره لم يذكرها سبعا بل ذكره بإضافة لفظ "مرات"، أو مرار، وذكرها في كتاب "المعونة في فصل "إلزام الدلك على المغتسل" توجيهها لقوله ﷺ لعائشة - رضي الله عنها-: «وادلكي جسديك بيديك»<sup>(74)</sup>، وفي باب "ركاة الفطر" توجيهها لقوله ﷺ: «أَتُوا صَاعًا مِنْ بُرٍّ أَوْ قَمْحٍ بَيْنَ اثْنَيْنِ، أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ، عَلَى كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ، وَصَغِيرٍ وَكَبِيرٍ»<sup>(75)</sup>، ذكره القاضي بلفظ "أتوا صاعاً من قمح أو تمر"<sup>(76)</sup>.

ب- صيغة "وهذا أمر، وهو على وجوبه"، ذكرها القاضي بهذه الصيغة في كتاب الإشراف، توجيهها لقوله ﷺ: «إِذَا خَطَبَ الْإِمَامُ فَاسْتَقْبَلُوهُ بِوَجْهِكُمْ، وَأَصْغُوا إِلَيْهِ بِأَسْمَاعِكُمْ»<sup>(77)</sup>، وفي كتاب المعونة بإبدال الواو من "وهو" فاء، في فصل "كون السعي ركناً"، ذكره توجيهها لقول النبي ﷺ وهو يسعى فقال: "لأنه ﷺ سعى، وقال: «اسْعَوْا فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَتَبَ عَلَيْكُمُ السَّعْيَ»<sup>(78)</sup>، قال القاضي: "ففيه أدلة: أحدها أن فعله على الوجوب وقد أتى به بيانياً لقوله: «لِنَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ، فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَحُجُّ بَعْدَ حَجَّتِي هَذِهِ»<sup>(79)</sup>، ذكره القاضي بلفظ "خذوا عني مناسككم"، والثاني: قوله: "اسعوا"، وهذا أمر فهو على وجوبه"<sup>(80)</sup>.

### الرابعة: ما انفرد بذكر القاعدة في باب من الإشراف دون ذكره في المعونة أو العكس

أ- قوله: "وهذا يدل على الوجوب"، ذكرها في كتاب الإشراف باب "آداب قضاء الحاجة، مسألة" ولا يجوز استقبال القبلة واستدبارها بحدث في الصحاري والفلوات ويجوز ذلك في البنيان والبيوت"، ذكرها توجيهها لقوله ﷺ: «لَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِعَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ، وَلَكِنْ شَرَّفُوا أَوْ عَرَّبُوا»<sup>(81)</sup>، وفي المعونة ذكر الحديث في فصل "المنع من استقبال القبلة للغائط والبول"، من غير توجيهه<sup>(82)</sup>.

ب- قوله: "وهذا أمر وهو على وجوبه"، ذكرها في كتاب الإشراف باب "صلاة الجمعة" مسألة "الإنصات للخطبة واجب"، ذكرها توجيهها لقوله ﷺ: «إِذَا خَطَبَ الْإِمَامُ فَاسْتَقْبَلُوهُ بِوَجْهِكُمْ، وَأَصْغُوا إِلَيْهِ بِأَسْمَاعِكُمْ»<sup>(83)</sup>، وفي كتاب المعونة ذات الباب "الإنصات للخطبة"، أورد القاضي أدلة أخرى للاستدلال بها على حكم وجوب الإنصات للخطبة من غير إيراد للقاعدة<sup>(84)</sup>.



ج- قوله: "والأمر على الوجوب"، ذكرها في كتاب "الإشراف"، باب "أحكام المياه والأعيان" مسألة "واختلف أصحابنا في غسل الإناء هل هو واجب أو مستحب؟"، فأوردتها توجيهها للقول بالوجوب، أما في "المعونة" فذات المسألة وهي "غسل الأنية إذا ولغ فيها الكلب"، فأورد فيها الحديث ذاته الذي ذكره في الإشراف لكن بصيغة مختلفة "وهي صيغة الأفراد"، إلا أنه في المعونة لم يذكر الخلاف وإنما أورد القول بالوجوب، ووجه القول به وهو التعبد لا نجاسة الكلب<sup>(85)</sup>.

د- قوله: "والأمر على الوجوب"، ذكرها في كتاب المعونة، باب "الطهارة"، فصل "إلزام ذلك على المغتسل، أوردتها توجيهها لقوله ﷺ لعائشة -رضي الله عنها: «وادلكي جسديك بيديك»<sup>(86)</sup>، من غير ذكر للخلاف، وفي الإشراف أورد الحديث بصيغة مختلفة في مسألة "ولا يجزئ مجرد الاغتاس أو صب الماء على البدن دون إمرار اليد في الوضوء والغسل" مع إيراده للخلاف، إلا أنه لم يذكر توجيهها للحديث<sup>(87)</sup>، وفي كل من الكتابين لم يكتف بذكر دليل واحد بل القاضي على عاداته يورد العديد من الأدلة يعضد بعضها بعضاً، وقد يوجه بعضاً منها في موضع ويترك توجيهها في مواضع أخرى.

ثم أحببت أن أختتم الحديث في الموضوع بكلمة الدكتور سعيد الشوية حيث قال: "إن المتتبع لإعمال القاضي للكتابات الفقهية واستثمارها يصل إلى الإقرار بأن الرجل يمتلك ناصية الصناعة الفقهية، ويتميز بقدرة عالية في تفعيد الكليات الفقهية وتوظيفها"<sup>(88)</sup>، أقول: وهو ذات المنهج وذات القوة العلمية التي سلكها في إعمال القواعد الأصولية، وفي منهج الاستدلال عموماً.

#### خاتمة:

ونخلص مما سبق بيانه إلى ما يلي:

1- الكتابان "المعونة"، و"الإشراف" من الكتب التي استوعبت مادة وفيرة من القواعد الأصولية، وظفها القاضي واستعملها بطرق مختلفة تتم على بيان درجته العلمية والاجتهادية العالية. فالقاضي عبد الوهاب البغدادي عالم مجتهد من مجتهدي المالكية، فارس من أرباب الخلاف العالي ساعده في ذلك البيئة التي عاش فيها والتي كانت تعج بأرباب الخلاف من شافعية وحنفية، وكذا تتلمذه على زعمائه أمثال ابن القصار والباقلاني.

وهو إلى جانب ذلك ممن حصلت له الملكة الفقهية الأصولية التي بها تمكن من الاستدلال والتأصيل والتفعيد الفقهي والأصولي بطريقة متميزة، فهو من أوائل المالكية الذين ربطوا الفروع بالأصول لينتقلوا بالأصول من التجريد النظري إلى التطبيق الواقعي، وهذا ما شملته معظم كتبه من عرض للمسائل الفقهية مقرونة بالدليل، معللاً وموجهاً بالقاعدة الأصولية أو الفقهية.

2- أعمل القاضي قاعدة "الأمر على الوجوب" والقواعد الأصولية والفقهية عموماً على أضرب شتى منها، أنه ما أعملها في سياق الاستدلال، أو في سياق توجيه الدليل، أو في سياق توجيه الخلاف، وقد تنفرد القاعدة بتوجيه الدليل، أو نكون أحد وجوه توجيه الدليل.

3- اختلفت الصناعة التأليفية عند القاضي عبد الوهاب البغدادي في كتابيه "الإشراف"، و"المعونة"، وإن كان كل منهما في باب الخلاف العالي، من حيث توظيفه للقواعد الأصولية، فأسهب في ذكرها وإعمالها في كتاب "الإشراف" أكثر منه في "المعونة"، وذلك ظاهر من خلال إيرادنا للحالة الرابعة، حيث ذكرها القاضي في "الإشراف" توجيهها للدليل أو للخلاف، وسكت عن ذلك في المعونة.

ولعل آخر قولنا هو أن القاضي عبد الوهاب من أوائل من ألف في التقعيد الأصولي والفقهية على حد سواء كما وصفه الدكتور حميش عبد الحق في مقدمة تحقيقه لكتاب "المعونة"، وممن أكثر التأليف خاصة في مجال الخلاف العالي، غير أن العديد من مؤلفاته خاصة الأصولية منها غير متوفرة بين يدي طلبة العلم، ممن يرغبون بدراسة منهجه عامة ومنهجه الأصولي خاصة، وعليه: حبذا لو تكفل جملة من طلبة العلم والباحثين بالاهتمام بمؤلفات القاضي النادرة بإعادة طبعها، والمخطوط منها بتحقيقها وإخراجها إلى حيز الدراسة.

### قائمة المصادر والمراجع:

#### القرآن الكريم

#### السنة النبوية الشريفة

- 1- أحمد بن محمد، أبو عبد الله بن حنبل الشيباني (ت 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1، 1421 هـ، 2001 م.
- 2- علي بن عمر، أبو الحسن الدارقطني (ت 385هـ)، سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1، 1424 هـ، 2004 م.
- 3- محمد بن إسحاق بن خزيمة، أبو بكر النيسابوري (ت 311هـ)، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، لبنان، ط3، 1424 هـ، 2003 م.
- 4- محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، وترقيم فؤاد عبد الباقي، دار طوق النجاة، ط1، 1422 هـ.
- 5- مسلم بن الحجاج، أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت 261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، (د ط س).
- 6- محمد بن عبد الله، أبو عبد الله الحاكم، المعروف بابن البيع (405هـ)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1411 هـ، 1990 م.
- 7- محمد ناصر الدين الألباني (ت 1420هـ)، صحيح الجامع الصغير وزياداته، المكتب الإسلامي، لبنان، (د ط س).

#### كتب الفقه والأصول:

- 1- أحمد بن إدريس، أبو العباس، الشهير بالقرافي (ت 684هـ)، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، مصر، ط1، 1393 هـ، 1973 م.
- 2- أحمد بن غانم شهاب الدين النفراوي المالكي (ت 1126هـ)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، سوريا، (د ط)، 1415 هـ، 1995 م.
- 3- بدر الدين، أبو عبد الله الزركشي (ت 794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، عمان، ط1، 1414 هـ، 1994 م.
- 4- شمس الدين أبو عبد الله الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرعيني المالكي (ت 954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1412 هـ، 1992 م.
- 5- سعيد الشوية، الكليات الفقهية عند القاضي عبد الوهاب البغدادي، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1423 هـ، 2022 م.
- 6- عبد الرحيم بن الحسن، أبو محمد الإسنوي (ت 772هـ)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1، 1400 هـ.
- 7- عبد الرحيم بن الحسن، أبو محمد الإسنوي (ت 772هـ)، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1420 هـ، 1999 م.
- 8- عبد الوهاب، أبو محمد القاضي بن علي بن نصر البغدادي المالكي (ت 422هـ)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 1420 هـ، 1999 م.
- 9- عبد الوهاب، أبو محمد القاضي بن علي بن نصر البغدادي المالكي (ت 422هـ)، المعونة على مذهب عالم المدينة، تحقيق: حميش عبد الحق، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، ط2، 1429 هـ، 2008 م.

- 10- مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت 179هـ)، المدونة، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1415هـ، 1994م.
- 11- محمد بن علي، أبو عبد الله المازري (ت 536 هـ)، إيضاح المحصول من برهان الأصول، تحقيق: د. عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط1، (د س).
- 12- محمد بن الطيب، القاضي أبو بكر الباقلائي المالكي (ت 403 هـ)، التقريب والإرشاد (الصغير)، تحقيق: د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط2، 1418 هـ، 1998م.
- 13- محمد بن المدني الشنتوف، القواعد الأصولية عند القاضي عبد الوهاب البغدادي من خلال كتابه الإشراف على مسائل الخلاف، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، 1424هـ، 2003م.
- 14- منصور بن محمد، أبو المظفر، المروزي (ت 489هـ)، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1418هـ، 1999م.
- 15- مولود السريري، أبي الطيب السوسي، شرح مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول لأبي عبد الله التلمساني، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1433هـ، 2012م.

#### معاجم اللغة:

- 1- أحمد بن فارس، أبو الحسين الرازي، (ت 395هـ)، مجمل اللغة لابن فارس، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط2، 1406هـ، 1986م.
- 2- أحمد بن فارس، أبو الحسين (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، سوريا، (د ط)، 1399هـ، 1979م.
- 3- أحمد بن محمد، أبو العباس الفيومي ثم الحموي (ت نحو 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، لبنان، (د ط س).
- 4- إسماعيل بن حماد، أبو نصر، الفارابي (ت 393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، لبنان، ط4، 1407هـ، 1987م.
- 5- زين الدين بن أبي بكر، أبو عبد الله الحنفي الرازي (ت 666هـ)، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، لبنان، ط5، 1420هـ، 1999م.
- 6- مجد الدين بن يعقوب، أبو طاهر، الفيروز آبادي (ت 817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط8، 1426هـ، 2005م.
- 7- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، المكتبة الإسلامية، تركيا، ط2، 1392هـ.
- 8- محمد بن أحمد، أبو منصور الهروي (ت 370هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط1، 2001م.
- 9- محمد بن محمد الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي (ت 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، دار الهداية، فلسطين، (د ط س).
- 10- محمد بن مكرم، أبو الفضل، ابن منظور الأنصاري (ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، لبنان، ط3، 1414هـ.

#### كتب التراجم:

- 1- إبراهيم بن علي برهان الدين اليعمري، المعروف بابن فرحون، (ت 799هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: محمد الأحمد أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، مصر، (د ط س).
- 2- أحمد بن حسن بن الخطيب، أبو العباس، الشهير بابن قنفذ القسنطيني (ت 810هـ)، الوفيات (معجم زمني للصحابة وأعلام المحدثين والفقهاء والمؤلفين)، تحقيق: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، لبنان، ط4، 1403هـ، 1983م.
- 3- أحمد بن علي بن ثابت، أبو بكر، المعروف بالخطيب البغدادي (ت 463هـ)، تاريخ بغداد وذيوله، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1417هـ.
- 4- أحمد بن محمد أبو الفلاح، ابن العماد الحنبلي (ت 1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمد الأرناؤوط، دار ابن كثير، لبنان، ط1، 1406هـ، 1986م، ج: 04.

- 5- علي بن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، تونس، ط1، 1979م.
- 6- علي بن الحسن، أبو القاسم بن هبة الله، المعروف بابن عساكر (ت 571هـ)، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، (د. ط)، 1415هـ، 1995م.
- 7- عياض القاضي، أبو الفضل، بن موسى اليحصبي (ت 544هـ)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، مطبعة فضالة، المغرب، ط1، 1983م.
- 8- عيسى اقبال، الحسبة المذهبية في بلاد المغرب العربي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1971م.
- 9- شمس الدين أحمد بن محمد، أبو العباس، المعروف ابن خلكان (ت 681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، لبنان، (د. ط)، 1900م.
- 10- شهاب الدين ياقوت، أبو عبد الله الحموي (ت 626هـ)، معجم الأديباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط1، 1414هـ، 1993م.
- 11- محمد جميل بن مبارك، منهج الاستدلال والنقد والترجيح عند القاضي عبد الوهاب البغدادي من خلال أهم مؤلفاته، بحوث الملتقى الأول للقاضي عبد الوهاب المالكي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، 1425هـ، 2004م.
- 12- يوسف الكتاني، كتب القاضي عبد الوهاب البغدادي ومؤلفاته وأبرز معالمها وسماتها، بحوث الملتقى الأول للقاضي عبد الوهاب المالكي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، 1425هـ، 2004م.

### الهوامش:

- (1) عياض القاضي، أبو الفضل، بن موسى اليحصبي (ت 544هـ)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، مطبعة فضالة، المغرب، ط1، 1983م، ج: 07، ص: 222.
- (2) شمس الدين أحمد بن محمد، أبو العباس، المعروف ابن خلكان (ت 681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، لبنان، (د. ط)، 1900م، ج: 03، ص: 222.
- (3) حميش عبد الحق، مقدمة تحقيق المعونة على مذهب عالم المدينة، لصاحبه عبد الوهاب البغدادي المالكي (ت 422هـ)، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، ط2، 1429هـ، 2008م، ج: 01، ص: 24.
- (4) أحمد بن علي بن ثابت، أبو بكر، المعروف بالخطيب البغدادي (ت 463هـ)، تاريخ بغداد وذيوله، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1417هـ، ج: 11، ص: 154، 155.
- (5) شهاب الدين ياقوت، أبو عبد الله الحموي (ت 626هـ)، معجم الأديباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط1، 1414هـ، 1993م، ج: 05، ص: 1946، 1947.
- (6) شمس الدين بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، (م. س)، ج: 03، ص: 222.
- (7) عياض القاضي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، (م. س)، ج: 07، ص: 223.
- (8) علي بن الحسن، أبو القاسم بن هبة الله، المعروف بابن عساكر (ت 571هـ)، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، (د. ط)، 1415هـ، 1995م، ج: 37، ص: 338، 339.
- (9) ابن عساكر، تاريخ دمشق، (م. ن)، ج: 37، ص: 341، وابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، (م. س)، ج: 03، ص: 221، والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد وذيوله، (م. س)، ج: 11، ص: 33.
- (10) أحمد بن حسن بن الخطيب، أبو العباس، الشهير بابن قنفذ القسنطيني (ت 810هـ)، الوفيات (معجم زمني للصحابة وأعلام المحدثين والفقهاء والمؤلفين)، تحقيق: عادل نويهض، دار الأفاق الجديدة، لبنان، ط1، 1403هـ، 1983م، ص: 234.
- (11) إبراهيم بن علي برهان الدين اليعمرى، المعروف بابن فرحون، (ت 799هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: محمد الأحمدى أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، مصر، (د. ط. س)، ج: 02، ص: 26.
- (12) أحمد بن محمد أبو الفلاح، ابن العماد الحنبلي (ت 1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمد الأرناؤوط، دار ابن كثير، لبنان، ط1، 1406هـ، 1986م، ج: 04، ص: 235.
- (13) الخطيب البغدادي (ت 463هـ)، تاريخ بغداد وذيوله، (م. س)، ج: 11، ص: 261.
- (14) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (م. س)، ج: 04، ص: 254.
- (15) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد وذيوله، (م. س)، ج: 05، ص: 300، ج: 08، ص: 223.
- (16) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، (م. س)، ج: 01، ص: 92، 93.
- (17) شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء (م. س)، ج: 17، ص: 9، 14.
- (18) عياض القاضي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، (م. س)، ج: 08، ص: 53، 57.
- (19) عياض القاضي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، (م. س)، ج: 07، ص: 222.
- (20) ابن خلكان، وفيات الأعيان، (م. س)، ج: 03، ص: 219.

- (21) عياض القاضي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، (م. س)، ج: 07، ص: 222.
- (22) إبراهيم بن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، (م. س)، ج: 2، ص: 27.
- (23) إبراهيم بن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، (م. س)، ج: 2، ص: 27.
- (24) عياض القاضي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، (م. س)، ج: 07، ص: 222.
- (25) علي بن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، تونس، ط1، 1979م، ج: 08، ص: 517، 529.
- (26) الحبيب بن طاهر، مقدمة تحقيق الإشراف على نكت مسائل الخلاف لعبد الوهاب القاضي، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 1420هـ، 1999م، ج: 01، ص: 90-91.
- (27) يوسف الكتاني، كتب القاضي عبد الوهاب البغدادي ومؤلفاته وأبرز معالمها وسماتها، بحوث الملتقى الأول للقاضي عبد الوهاب المالكي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، 1425هـ، 2004م، ج: 03، ص: 355، 360.
- (28) عيسى اقبال، الحسبة المذهبية في بلاد المغرب العربي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1971م، ص: 66.
- (29) عياض القاضي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، (م. س)، ج: 07، ص: 222.
- (30) عبد الوهاب أبو محمد القاضي بن علي بن نصر البغدادي المالكي (ت422هـ)، المعونة على مذهب عالم المدينة، تحقيق حميش عبد الحق، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، ط1، 1429هـ، 2008م، ج: 01، ص: 115، 116.
- (31) محمد جميل بن مبارك، منهج الاستدلال والنقد والترجيح عند القاضي عبد الوهاب البغدادي من خلال أهم مؤلفاته، بحوث الملتقى الأول للقاضي عبد الوهاب المالكي، (م. س)، ج: 04، ص: 232.
- (32) حميش عبد الحق، مقدمة المعونة على مذهب عالم المدينة، للقاضي عبد الوهاب، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، ط1، 1429هـ، 2008م، ج: 01، ص: 66، 67.
- (33) محمد بن أحمد، أبو منصور الهروي (ت370هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط1، 2001م، ج: 15، ص: 207.
- (34) أحمد بن فارس، أبو الحسين الرازي، (ت395هـ)، مجمل اللغة لابن فارس، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1، 1406هـ، 1986م، ج: 01، ص: 103.
- (35) مجد الدين بن يعقوب، أبو طاهر، الفيروزآبادي (ت817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1426هـ، 2005م، ص: 344.
- (36) أحمد بن فارس، أبو الحسين (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، سوريا، (د ط)، 1399هـ، 1979م، ج: 01، ص: 137.
- (37) إسماعيل بن حماد، أبو نصر، الجوهري الفارابي (ت393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، لبنان، ط1، 1407هـ، 1987م، ج: 02، ص: 580، 581.
- (38) زين الدين بن أبي بكر، أبو عبد الله الحنفي الرازي (ت666هـ)، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، لبنان، ط1، 1420هـ، 1999م، ص: 20، 21.
- (39) أحمد بن محمد، أبو العباس الفيومي ثم الحموي (ت نحو 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، لبنان، (د ط س)، ج: 01، ص: 21.
- (40) محمد بن مكرم، أبو الفضل، ابن منظور الأنصاري (ت711هـ)، لسان العرب، دار صادر، لبنان، ط3، 1414هـ، ج: 04، ص: 27، 34.
- (41) محمد بن محمد الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي (ت1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، دار الهداية، فلسطين، (د. ط. س)، ج: 10، ص: 68، 69.
- (42) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، المكتبة الإسلامية، تركيا، ط1، 1392، ج: 01، ص: 26.
- (43) مولود السريري، أبي الطيب السوسي، شرح مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول لأبي عبد الله التلمساني، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1433هـ، 2012م، ص: 66.
- (44) بدر الدين، أبو عبد الله الزركشي (ت794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكنتي، عمان، ط1، 1414هـ، 1994م، ج: 03، ص: 130.
- (45) محمد بن الطيب، القاضي أبو بكر الباقلائي المالكي (ت403هـ)، التقريب والإرشاد (الصغير)، تحقيق: د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1، 1418هـ، 1998م، ج: 01، ص: 355، 356.
- (46) بدر الدين، أبو عبد الله الزركشي (ت794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، (م. س)، ج: 03، ص: 257.
- (47) بدر الدين، أبو عبد الله الزركشي (ت794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، (م. ن)، ج: 03، ص: 259.
- (48) بدر الدين، أبو عبد الله الزركشي (ت794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، (م. ن)، ج: 03، ص: 260.

- (49) مولود السريري، أبي الطيب السوسي، شرح مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول لأبي عبد الله التلمساني، (م. س)، ص: 72، 73.
- (50) بدر الدين، أبو عبد الله الزركشي (ت 794 هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، (م. س)، ج: 03، ص: 274.
- (51) بدر الدين، أبو عبد الله الزركشي (ت 794 هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، (م. ن)، ج: 03، ص: 270.
- (52) بدر الدين، أبو عبد الله الزركشي (ت 794 هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، (م. ن)، ج: 03، ص: 275، 276، ومحمد بن المدني الشنتوف، القواعد الأصولية عند القاضي عبد الوهاب البغدادي من خلال كتابه الإشراف على مسائل الخلاف، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، 1424 هـ، 2003 م، ص: 149.
- (53) بدر الدين، أبو عبد الله الزركشي (ت 794 هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، (م. س)، ج: 03، ص: 275، 276، ومحمد بن المدني الشنتوف، القواعد الأصولية عند القاضي عبد الوهاب البغدادي من خلال كتابه الإشراف على مسائل الخلاف، (م. س)، ص: 149.
- (54) محمد بن المدني الشنتوف، القواعد الأصولية عند القاضي عبد الوهاب البغدادي من خلال كتابه الإشراف على مسائل الخلاف، (م. ن)، ص: 151.
- (55) بدر الدين، أبو عبد الله الزركشي (ت 794 هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، (م. س)، ج: 03، ص: 287، 292، ومحمد بن علي، أبو عبد الله المازري (ت 536 هـ)، إيضاح المحصول من برهان الأصول، تحقيق: د. عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، ط1، (د. س)، ص: 202.
- (56) عبد الرحيم بن الحسن، أبو محمد الإسنوي (ت 772 هـ)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1، 1400 هـ، ص: 265، ونهاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1420 هـ، 1999 م، ص: 157، ومولود السريري، شرح مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول لأبي عبد الله التلمساني، (م. س)، ص: 70.
- (57) بدر الدين، أبو عبد الله الزركشي (ت 794 هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، (م. س)، ج: 03، ص: 287، 262، 264.
- (58) أحمد بن إدريس، أبو العباس، الشهير بالقرافي (ت 684 هـ)، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، مصر، ط1، 1393 هـ، 1973 م، ص: 137.
- (59) منصور بن محمد، أبو المظفر، المروزي (ت 489 هـ)، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1418 هـ، 1999 م، ج: 01، ص: 53.
- (60) محمد بن المدني الشنتوف، القواعد الأصولية عند القاضي عبد الوهاب البغدادي من خلال كتابه الإشراف على مسائل الخلاف، (م. س)، ص: 150.
- (61) عبد الوهاب أبو محمد القاضي بن علي بن نصر البغدادي المالكي (ت 422 هـ)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 1420 هـ، 1999 م، ج: 01، ص: 178، 472، 478.
- (62) محمد بن المدني الشنتوف، القواعد الأصولية عند القاضي عبد الوهاب البغدادي من خلال كتابه الإشراف على مسائل الخلاف، (م. س)، ص: 150.
- (63) عبد الوهاب أبو محمد القاضي بن علي بن نصر البغدادي المالكي (ت 422 هـ)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، (م. س)، ج: 01، ص: 330، 137، ج: 02، ص: 737.
- (64) عبد الوهاب أبو محمد القاضي بن علي بن نصر البغدادي المالكي (ت 422 هـ)، المعونة على مذهب عالم المدينة، (م. س)، ج: 01، ص: 94، 316، 388.
- (65) عبد الوهاب القاضي البغدادي المالكي (ت 422 هـ)، المعونة على مذهب عالم المدينة، (م. ن)، ج: 01، ص: 422.
- (66) عبد الوهاب القاضي البغدادي المالكي (ت 422 هـ)، المعونة على مذهب عالم المدينة، (م. ن)، ج: 02، ص: 609.
- (67) أخرجه محمد بن إسماعيل، أبو عبدالله البخاري، في الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، كتاب: اللباس، باب: العمائم، رقم: 5806، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، وترقيم فؤاد عبد الباقي، دار طوق النجاة، ط1، 1422 هـ، ج: 07، ص: 145، ومسلم بن الحجاج، أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت 261 هـ)، في المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ (صحيح مسلم)، كتاب: الحج، باب: ما يباح للمحرم بحج أو عمرة، رقم: 1177، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، (د. ط. س)، ج: 02، ص: 834.
- (68) عبد الوهاب القاضي البغدادي المالكي (ت 422 هـ)، الإشراف (م. ن)، ج: 01، ص: 472، والمعونة، (م. س)، ج: 01، ص: 388.
- (69) أخرجه محمد بن عبد الله، أبو عبد الله الحاكم، المعروف بابن البيع (ت 405 هـ)، في المستدرک على الصحيحين، كتاب: معرفة الصحابة - رضي الله عنهم - باب: ذكر حبيبة بنت أبي تجرئة، رقم: 6943، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1411 هـ، 1990 م، ج: 04، ص: 79، وذكر فيه تعليق الذهبي قال: لم يصح. ومحمد بن إسحاق بن خزيمة، أبو بكر النيسابوري (ت 311 هـ)، في صحيح ابن خزيمة، كتاب: المناسك، باب: ذكر البيان أن السعي من الصفا، رقم: 2764، تحقيق: الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، لبنان، ط1، 1424 هـ، 2003 م، ج: 02، ص: 1306، قال مصطفى الأعظمي معلقاً على الحديث: "حديث صحيح. ورجاله ثقات غير الخليل بن عثمان، فلم أجد له ترجمة"، وأحمد بن محمد، أبو

- عبد الله بن حنبل الشيباني (ت 241هـ)، في مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند: القبائل، باب: حديث حبيبة بنت أبي نجرنة، رقم: 276367، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1، 1421 هـ، 2001 م، ج: 45، ص: 363، قال المحقق معلقاً على الحديث: حسن بطرقه وشاهده وهذا إسناد ضعيف لضعف عبد الله بن المؤمل، وقد اضطرب فيه، قال الألباني: صحيح انظر: محمد ناصر الدين الألباني (ت 1420هـ)، صحيح الجامع الصغير وزياداته، المكتب الإسلامي، لبنان، (د ط س)، ج: 01، ص: 227.
- (70) عبد الوهاب القاضي البغدادي المالكي (ت 422هـ)، الإشراف (م. س)، ج: 01، ص: 478، والمعونة، (م. س)، ج: 01، ص: 423.
- (71) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الطلاق، باب: رقم: 5251، (م. س)، ج: 07، ص: 41، ومسلم بن الحجاج في صحيحه، كتاب: الطلاق، باب: تحريم طلاق الحائض بغير رضاها، رقم: 1471، (م. س)، ج: 02، ص: 1093.
- (72) عبد الوهاب القاضي البغدادي المالكي (ت 422هـ)، الإشراف (م. س)، ج: 02، ص: 736، 737، والمعونة، (م. س)، ج: 02، ص: 609.
- (73) أخرجه مسلم، في صحيحه، كتاب: الطهارة، باب: حكم ولوغ الكلب، رقم: 91، تحقيق: (م. س)، ج: 01، ص: 234، وعلي بن عمر، أبو الحسن الدارقطني (ت 385هـ)، في سنن الدارقطني، كتاب: الطهارة، باب: ولوغ الكلب في الإناء، رقم: 194، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط1، 1424 هـ، 2004 م، ج: 01، ص: 108.
- (74) لم أهد إليه في كتب علماء الحديث، قال محقق كتاب المعونة ذكره ابن حزم في المحلى (2/ 45)، وأعله وهو غريب جداً (مسالك الدلالة ص 26)، انظر: والمعونة، (م. س)، ج: 01، ص: 94، والحديث أورده شمس الدين أبو عبد الله الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرعيني المالكي (ت 954هـ)، في كتاب "مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1412 هـ، 1992 م، ج: 01، ص: 218"، و أحمد بن غانم شهاب الدين النفراوي المالكي (ت 1126هـ)، في "الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني"، دار الفكر، (د ط)، 1415 هـ، 1995 م، ج: 01، ص: 137.
- (75) أخرجه الدارقطني، في سننه، كتاب: زكاة الفطر، باب زكاة الفطر، رقم: 2118، (م. س)، ج: 03، ص: 84، وأحمد بن حنبل، في مسنده، مسند: القبائل، باب: حديث عبد الله بن ثعلبة بن صعير، رقم: 23663، (م. س)، ج: 39، ص: 67، قال المحقق: ضعيف مرفوعاً، وقال الألباني صحيح، انظر: صحيح الجامع الصغير وزياداته، محمد ناصر الدين، الألباني (م. س)، ج: 01، ص: 107.
- (76) عبد الوهاب القاضي البغدادي المالكي (ت 422هـ)، الإشراف (م. س)، ج: 01، ص: 178، 737، والمعونة، (م. س)، ج: 01، ص: 94، 316.
- (77) الحديث أخرجه سنن في المدونة عن ابن وهب عن علي بن عبد الرحمن بن يزيد عن ابن شهاب في مسألة قول مالك - رحمهم الله جميعاً - "وَإِنَّمَا يَسْتَقْبَلُ النَّاسُ الْإِمَامَ بِوُجُوهِهِمْ إِذَا أَخَذَ فِي الْخَطْبَةِ..."، انظر: المدونة، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت 179هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1415 هـ، 1994 م، ج: 01، ص: 230.
- (78) سبق تخريجه، انظر ص: 12.
- (79) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الحج، باب: استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر ركباً، رقم: 310، (م. س)، ج: 02، ص: 943.
- (80) عبد الوهاب القاضي البغدادي المالكي (ت 422هـ)، الإشراف (م. س)، ج: 01، ص: 330، 737، والمعونة، (م. س)، ج: 01، ص: 423.
- (81) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الصلاة، باب: قبلة أهل المدينة وأهل الشام والمشرق، رقم: 394، (م. س)، ج: 01، ص: 88، ومسلم في صحيحه، كتاب: الطهارة، باب: الاستنابة، رقم: 59، (م. س)، ج: 01، ص: 224.
- (82) عبد الوهاب القاضي البغدادي المالكي (ت 422هـ)، الإشراف (م. س)، ج: 01، ص: 136، 737، والمعونة، (م. س)، ج: 01، ص: 116.
- (83) سبق تخريجه، انظر ص: 13.
- (84) عبد الوهاب القاضي البغدادي المالكي (ت 422هـ)، الإشراف (م. س)، ج: 01، ص: 330، 737، والمعونة، (م. س)، ج: 01، ص: 224، 225.
- (85) عبد الوهاب القاضي البغدادي المالكي (ت 422هـ)، الإشراف (م. ن)، ج: 01، ص: 178، 737، والمعونة، (م. ن)، ج: 01، ص: 129.
- (86) سبق تخريجه، انظر ص: 13.
- (87) عبد الوهاب القاضي البغدادي المالكي (ت 422هـ)، المعونة (م. س)، ج: 01، ص: 94، 737، والإشراف، (م. س)، ج: 01، ص: 125.
- (88) سعيد الشوية، الكليات الفقهية عند القاضي عبد الوهاب البغدادي، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1423 هـ، 2022 م، ص: 26.

أثر فقه الموازنات في القتل الرحيم  
- رفع أجهزة الإنعاش عن الميت دماغيا أنموذجا -

**The effect of balance jurisprudence on mercy killing  
-Raise the resuscitation devices for the dead brain as a model-**

سيهام بن ناصر

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

siham.bennacer@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2022/01/26      تاريخ القبول: 2022/10/05

**الملخص:**

هذا المقال محاولة لبيان جانب من جوانب الأحكام الشرعية المتعلقة بالمسائل الطبية من منظور فقه الموازنات، ويتعلق الأمر بآثر فقه الموازنات في حكم رفع أجهزة الإنعاش عن الميت دماغيا، تناولت فيه أولا ماهية فقه الموازنات، وذلك من خلال بيان تعريف فقه الموازنات وأهميته وأهم أنواعه، ثم عرضت ثانيا لبيان ماهية الموت الدماغى، وتطرقت في الأخير إلى أثر الموازنة في حكم رفع أجهزة الإنعاش عن المتوفى دماغيا، وقد خلصت الدراسة إلى وجوب إعمال فقه الموازنات في حالات الموتى دماغيا لتحديد حاجتهم لأجهزة الإنعاش من عدمها.

**الكلمات المفتاحية:** فقه الموازنات؛ القتل الرحيم؛ الإنعاش؛ الميت دماغيا.

**Abstract:**

This article is an attempt to clarify an aspect of the legal rulings related to medical issues from the perspective of the balance jurisprudence (fiqhal-muazanat), and the matter is related to the effect of balance jurisprudence in the ruling of lifting resuscitation devices from the brain dead, in which I first dealt with what the balance jurisprudence is, by explaining the definition of the balance jurisprudence, its importance and its most important types, then secondly, I presented an explanation of the nature of brain death, and finally touched on the effect of balancing on the ruling on lifting resuscitation devices from the brain dead. The study concluded that the balance jurisprudence should be applied in cases of the brain dead to determine whether they need resuscitation devices or not.

**Key words:** balance jurisprudence; mercy killing; resuscitation; brain dead.



## مقدمة:

الناظر في أحكام الشريعة الإسلامية يدرك أنها جاءت شاملة لمصالح الناس الدنيوية والأخروية، سواء كانت هذه الأحكام أوامر أو نواه، فهي تقصد في مجملها المحافظة على مصالح الناس، بجلب كل ما فيه منفعة لهم أو دفع كل ما فيه مضرّة عنهم، لكن قد تزدهم المصالح والمفاسد، وتختلط الحسنات بالسيئات، وتتلاقى في مناط واحد، فمن الناس من ينظر إلى المصالح فيرجح جانبها، وإن تضمنت مفاسد، ومنهم من ينظر للمفاسد وإن أفضت إلى ترك مصالح، والعاقل من ينشد التوازن في ذلك.

ومن المجالات التي يظهر فيها هذا الامتزاج بين المصالح والمفاسد جليًا جانب العلاج والتداوي، وهذا الأخير حتّى الشرع عليه في كثير من النصوص، فما من داء إلا أنزل الله له دواء، وفقا للوسائل المشروعة، وبالنظر للتطور الحاصل في العلوم الطبية ووسائلها وطرق العلاج فيها، ظهرت عدة مستجدات طبية وجب على الناس معرفة حكم الشرع فيها، ومن بينها نازلة موت دماغ الإنسان، مع استمرار التنفس وعمل القلب ونبضه تحت أجهزة الإنعاش، وكل ما يشوب هذه النازلة من آراء مختلفة حول ترك أجهزة الإنعاش أو رفعها عنه.

وتتمحور إشكالية الموضوع حول أثر فقه الموازنات في حكم رفع أجهزة الإنعاش عن الميت دماغيا؟ وعلى هذا الأساس ستتوزع الورقة على ثلاثة مطالب وخاتمة فيها أبرز النتائج والتوصيات التي آل إليها البحث.

## المطلب الأول: ماهية فقه الموازنات

سأتناول في هذا المطلب التعريف بفقه الموازنات، والألفاظ ذات الصلة به، ثم أبين أهميته، وأختم بأنواعه، وهذا في الفروع التالية:

## الفرع الأول: التعريف بفقه الموازنات

مصطلح فقه الموازنات مصطلح مركب تركيبيا إضافيا، لذا سنتطرق لتعريف كل من لفظتي "الفقه" و"الموازنة"، ليتسنى بعدها التعريف بالمصطلح بالمعنى اللقبى:

## أولاً: تعريف الفقه

**لغة:** للفقه عدة معان، منها: الفهم السليم، وإدراك الشيء والعلم به، قال ابن منظور: "الفقه: العلم بالشيء والفهم له، وغلب على علم الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم،... وفقه فقها بمعنى علم علما"<sup>1</sup>.

إن المقصود بالفقه هو مطلق الفهم والعلم الذي جعله الله شرطا لبلوغ الخير وتحقيق الصلاح.

**اصطلاحاً:** "الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية"<sup>2</sup>.

## ثانياً: تعريف الموازنة

**لغة:** مشتقة من الفعل وزن، وهي من التقدير، يقال: وزنت بين شيئين موازنة ووزانا، وهذا يوازن إذا كان على زنته أو كان يحاذيه، ويوازنه يعادله ويساويه<sup>3</sup>.

وعليه فالموازنة تعني: التقدير والمعادلة والمساواة بين الشئيين.

**اصطلاحاً:** الموازنة هي: "المفاضلة بين المصالح المتعارضة والمتزاحمة لتقديم الأولى بالتقديم منها"<sup>4</sup>.

## ثالثاً: تعريف فقه الموازنات:

إن الناظر في كتب الفقه والأصول يجد تعريف مصطلح فقه الموازنات غير مذكور عندهم بهذا الاسم، لكن أعمال الموازنة لا يكاد يخلو كتاب منه، أما في العصر الحالي فقد تعددت تعريفاته، ونذكر منها:

- 1- عرّفها عبد المجيد محمد السوسة بأنها: "مجموعة المعايير والأسس التي يُرجّح بها بين ما تنازع من المصالح أو المفساد، ويعرف به أي المتعارضين ينبغي فعله، وأيها ينبغي تركه"<sup>5</sup>.
- 2- وعرفها ناجي إبراهيم السويد بقوله: "إنّ المقصد من الموازنات هو: طلب تحقيق المصلحة أو درء المفسدة أو تحقيق أخف الشرين"<sup>6</sup>.
- 3- أما عبد الله يحي الكمالي فيرى أن الموازنات هي: "المفاضلة بين المصالح المتعارضة والمتراحمّة، لتقديم الأولى بالتقديم منها"<sup>7</sup>.
- 4- وعرفه عبد الغني يحيوي بقوله: "هي أعمال الضوابط والقواعد الشرعية للمقارنة والترجيح بين المصالح والمفاسد تحقيقاً للمنافع ودفعاً للأضرار"<sup>8</sup>.

يتبين انطلاقاً من التعاريف السالفة الذكر أنها متفكّقة ومشاركة في أن الموازنة سبيل لدفع التعارض بين المصالح والمفاسد، وترجيح الأقوى، لكن إذا تتبعناها نجد أن التعريف الأول اعتبرها مجموعة من المعايير والأسس، وهذا ما لم يُذكر في التعريف الثاني والثالث، والملاحظ على التعريف الثاني أنه عام وتحدث عن الغاية من الموازنات ولم يتحدّث عن الحد الاصطلاحي لها، وبالنسبة للتعريف الثالث فهو محكم الصياغة مقارنة بما سبق لكنه يحتاج إلى مزيد من التوضيح، أما التعريف الأخير فهو أوضح من سابقه. واعتماداً على الملاحظات الواردة على التعريفات السابقة لفقه الموازنات يمكن أن نعرّفه بتعريف شامل على النحو التالي: "النظر في المصالح والمفاسد المتعارضة ذاتياً أو فيما بينها للترجيح بينها وفق قواعد شرعية".

**فالنظر** المقصود منه الاجتهاد عند الفقيه المجتهد المتصدر للفتوى مهما كانت درجته في الاجتهاد، **"في المصالح والمفاسد المتعارضة ذاتياً"** أي التعارض الحاصل بين المصالح فيما بينها مثل تعارض المصلحة الخاصة مع العامة، و تعارض المفساد فيما بينها، **"أو فيما بينها"** أي التعارض الحاصل بين المصالح والمفاسد، **"للترجيح بينها"** وهو الغاية من فقه الموازنات بتقديم أصلح المصلحتين وإبعاد أفسد المفسدتين جلباً للمصالح ودرء للمفاسد، **"وفق قواعد شرعية"** أي وجوب الانضباط بقواعد الشريعة عموماً وضوابطها حتى لا يكون الحاصل من الموازنة ترجيح أمر يخالف أحكام الشريعة.

#### الفرع الثاني: الألفاظ ذات الصلة بفقه الموازنات

بعد أن بينا مفهوم فقه الموازنات نذكر بعض المصطلحات القريبة منه كتزاحم المصالح، وفقه الأولويات، وهذا لما لها من تشابه وتقارب بينهما:

**أولاً: تزاحم المصالح:**

التزاحم لغة من زحم والزحمة هي الزحام، وازدحم القوم على كذا أي تزاحموا عليه<sup>9</sup>، وزحم القوم بعضهم بعضاً تضايقوا في المجالس، وازدحموا تضايقوا<sup>10</sup>.

والتزاحم المقصود هنا أن يكون كلا الأمرين مطلوباً من المكلف، وكلا المصلحتين مقصودة للشارع، إلا أن المكلف لا يستطيع أن يأتي بهما معاً على الوجه الأكمل إما لتعارض الوقت أو المال أو الشخص أو المكان فلا يستطيع المكلف أن يمتثل كلا الأمرين معاً ولا بد أن يختار أحدهما، فالموازنة بين المصالح تكون عند تزاحمها وتعارضها لا اختيار الأرجح منها والأكثر تحقيقاً للمصلحة ليتم اختياره<sup>11</sup>.

**ثانياً: فقه الأولويات:**

عرف القرضاوي -رحمه الله- الأولويات بقوله: "وضع كل شيء في مرتبته بالعدل من الأحكام والقيم والأعمال، ثم يقدم الأولى فالأولى بناء على معايير شرعية صحيحة يهدي إليها نور الوحي ونور العقل، نور على نور"<sup>12</sup>.

إذا طبقت العلاقة بين الموازنة والأولية أن كليهما مرحلة من مراحل النظر في مقاصد الشريعة الإسلامية، بل في كل أمرين متزاحمين أو متعارضين يراد تقديم أحدهما على الآخر، أو ترجيح أحدهما على الآخر، إلا أن الموازنة أسبق من الأولوية ولن تتحقق الأولوية إلا بعد الموازنة<sup>13</sup>.

**الفرع الثالث: أهمية فقه الموازنات وأنواع الموازنة:****أولاً: أهمية فقه الموازنات:**

إن الموازنة بين المصالح على درجة كبيرة من الأهمية، ولها أثر بالغ في الفقه الإسلامي، وتظهر آثار الموازنة في مختلف جوانب الحياة على مستوى الأفراد والأمة في الدنيا والآخرة، ولنخص بعض هذه الأهمية في النقاط التالية<sup>14</sup>:

**1-** إن العلم بفقه الموازنات يوضح كمال الشريعة، لأن الموازنة لا بد لها من معرفة المصالح والمفاسد ومراتبها، ثم القيام بعملية الترجيح بينها، فإن أفعال الله تعالى لها حكم، فلا يفعل شيئاً عبثاً ولا لغير معنى، ومصالحه وحكمه هي الغاية المقصودة من الفعل.

**2-** يحتاج إليه جميع طبقات الناس على تفاوت فيما بينهم:

**أ- والفرد:** كثيراً ما يقع في تعارض المصالح أو المفاسد أو بينهما، فلا بد له من أن ينضبط بمنهج الموازنات حتى لا يعرض نفسه للأخطاء.

**ب- والمجتمع:** يكثر فيه التعارض في المواقف المتعارضة من جهة المصلحة العامة عند تعارضها بمصلحة الفرد الخاصة، أو من ناحية المفاسد.

**ج- وأما من جهة السلطة:** فهو أشد خطورة، إذ عندما تضع السلطة نظامها فإنها بيان لما يجب عمله من المصالح ولما يجب تركه من المفاسد.

**3-** إن عدم معرفة فقه الموازنات يتسبب في ظهور الافتراق والاختلاف، وما ذلك إلا لعدم الموازنة بين المصالح بعضها ببعض، وبين المفاسد بعضها ببعض، فإن مصالح العباد سواء كانت الدنيوية أو الأخروية لا يمكن أن تتم إلا بالاجتماع والائتلاف.

**4-** أن عدم الاهتمام بدراسة فقه الموازنات يظهر تخبطاً وتسرعاً من بعض المتصدرين للفتوى، خاصة من الفتاوى المباشرة بسبب عدم التأمل في فهم المصالح والمفاسد.

**ثانياً: أنواع الموازنة:**

من خلال استقراء نصوص الوحي، وفهم مقاصد التشريع وقواعده، تبين أن الشريعة بين جلب مصلحة ودرء مفسدة، يقول العز بن عبد السلام -رحمه الله-: "والشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفسدات أو تجلب مصالح"<sup>15</sup>، وبناء على هذا فأنواع الموازنة ثلاث<sup>16</sup>:

**1- الموازنة بين المصالح فيما بينها:** الأحكام في الشريعة مبنية على المصالح، وقد تبدو متعارضة في بعض المسائل، لذا يجب أن يراعى الترتيب بين هذه المصالح فهي ليست على رتبة واحدة، فالضروريات مقدمة على الحاجيات والتحسينيات، والحاجيات مقدمة على التحسينيات والكماليات، كما أن الضروريات

مرتبة حسب الأهمية، فالدين مقدم على جميع الضروريات الأخرى، نظرا لأهميته العظمى، والنفس مقدمة على ما سواها وهكذا.

**2- الموازنة بين المفسد فيما بينها:** والمفسد أيضا متفاوتة فيما بينها تماما كتفاوت المصالح، فمن الضروري مراعاة هذا التفاوت في عملية الموازنة وقت بيان الأحكام، لأن المفسدة التي تضر بالمال دون المفسدة التي تضر بالنفس، والتي تضر بالنفس دون التي تضر بالدين، فكل مفسدة تتفاوت في خطورتها وآثارها عن الأخرى.

**3- الموازنة بين المصالح والمفاسد:** تواجه الفقيه أمورا تتعارض فيها المصالح والفاقد بينها، لا مناص فيها من الموازنة بين مصلحة ومفسدة، والعبرة للأكثر، لأن للأكثر حكم الكل، فإذا كانت المفسدة أكثر وأغلب على المصلحة التي فيه، وجب منعه لمفسدته الغالبة، ولم تعتبر المنفعة القليلة الموجودة فيه، وبالمقابل إذا كانت المصلحة هي الأكبر والأغلب، يشرع الأمر وتهدر المفسدة القليلة الموجودة فيه.

### المطلب الثاني: ماهية الموت الدماغي

سأنتظر في هذا المطلب لتعريف الموت الدماغي، ثم أبين علاماته، ومختلف أسبابه، في الفروع التالية:

### الفرع الأول: تعريف الموت الدماغي

الموت الدماغي مصطلح إضافي، لذا سنتطرق لتعريف كل من لفظ "الموت"، ولفظ "الدماغ"، ثم نعرف المصطلح تعريفا لقبيا.

### أولا: تعريف الموت

**في اللغة:** كلمة الموت الميم والواو والتاء، هو أصل يدل على ذهاب القوة من الشيء، ويطلق على السكون، وكل ما سكن فقد مات، وماتت النار برد رمادها، فلم يبق من الجمر شيء، وماتت الريح ركبت وسكنت، وماتت الخمر سكن غليانها، والموت ضد الحياة، وما لا روح فيه، والجمع أموات وموتى<sup>17</sup>. وبهذا يتبين أن الموت ضد الحياة الذي هو ذهاب القوة من الشيء وسكونه، فإذا ذهب قوته وحركته وسكن فقد مات.

**في اصطلاح الفقهاء:** اعتمد مجمع البحوث الإسلامية تعريف الموت على الوجه الذي صرحت به كتب اللغة والفقهاء بعلاماته الظاهرة الباترة، واختيرت عبارة الفقه المالكي التي أوردها الخرشني على مختصر خليل من أن الموت: "كيفية وجودية تضاد الحياة فلا يعرى الجسم الحيواني عنهما ولا يجتمعان فيه"<sup>18</sup>، أي أن الموت نقيض الحياة فلا تجتمع الحياة والموت في بدن واحد في آن واحد، ولا يرتفعان عنه في نفس الوقت.

**في اصطلاح الأطباء:** عرّف الأطباء الموت بأنه: توقف حياة الإنسان أو الحيوان متمثلا في وقوف أجهزتها الثلاثة وهي جهاز التنفس والدورة الدموية والجهاز العصبي لبضع دقائق، وما يتبع ذلك من تغيرات رمية يضيف أثره على الجثة بشكل تغيرات خارجية وداخلية تنتهي بتحلل الجسم تحليلا كاملا، أما متخلفاته فتصبح على هيئة هيكل عظمي<sup>19</sup>.

نلاحظ من خلال التعاريف السابقة للموت من حيث اللغة وفي اصطلاح كل من الفقهاء والأطباء، أنها مشتركة في اعتبار الموت هو السكون والتوقف عن الحركة، بما فيه توقف كل من أجهزة التنفس والدورة الدموية والجهاز العصبي.

**ثانياً: تعريف الدماغ:**

يطلق الدماغ على الجهاز العصبي المركزي، الذي يتألف من الأقسام التالية: المخ، المخيخ، جذع الدماغ، وهذا الأخير هو الذي فيه المراكز الأساسية للحياة، مثل: مراكز التنفس والتحكم في القلب والدورة الدموية<sup>20</sup>.

**ثالثاً: التعريف اللقبي للموت الدماغى:**

بما أن هذا المصطلح طبي مستحدث فلم يتعرض له الفقهاء القدامى، وتعددت تعريفات المعاصرين له، فقد جاء في قرار المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في بيان أن مفهوم موت الدماغ هو: "التوقف الكامل الذي لا رجعة فيه لكل وظائف الدماغ بأجمعه، بما في ذلك جذع الدماغ".

فإذا تلف جذع المخ، فإن المراكز المسؤولة عن استمرار التنفس، والدورة الدموية، والوعي، والإدراك تفقد وظيفتها، فيدخل المصاب في غيبوبة دائمة مع عدم الاستجابة للتنبيه بالألم على أي صورة كان، ويتوقف تنفسه، كما أن نبض القلب يتوقف بعد مدة من غيبوبته، وإذا شُخص موت الدماغ وفق الشروط الطبية، فإن المصاب لا يمكن أن يبقى حياً، حيث تتعطل وظائف الأعضاء الأخرى، ولا يمكن علاجه، لأن خلايا الدماغ إذا ماتت فإنها لا تتجدد كما هو الحال في خلايا الأعضاء الأخرى، كما أنه لا يمكن استبدالها بأخرى سليمة<sup>21</sup>.

**الفرع الثاني: علامات وأسباب الموت الدماغى**

للتفريق بين حالة موت الدماغ وغيره من حالات المرض الأخرى كالغيبوبة مثلاً، وجب بيان أهم علامات وأسباب الموت الدماغى، والتي سنلخصها في النقاط التالية:

**أولاً: علامات الموت الدماغى**

تتلخص العلامات الدالة على موت الدماغ فيما يأتي<sup>22</sup>:

- 1- أن المريض في غيبوبة دائمة، مع عدم استجابته للتنبيه بالألم مطلقاً، ولو كانت قوية ومؤلمة، وتكرر إجراؤها.
  - 2- توقف التنفس التلقائي توقفاً دائماً، ويمكن الكشف عن ذلك بفصل جهاز التنفس الصناعي عن المريض لمدة عشر دقائق، وملاحظة عدم قدرته على التنفس.
  - 3- توقف الوظائف الأساسية لجذع الدماغ.
  - 4- عدم وجود موجات كهربائية صادرة عن المخ في تخطيط الدماغ الكهربائي.
  - 5- توقف الدورة الدموية في الدماغ، ويمكن ملاحظة هذا بواسطة الأشعة الملونة للشرايين، أو الفحوصات بالنظائر المشعة، أو أجهزة التردد الصوتي.
  - 6- انعدام الحركات الإرادية.
  - 7- اتساع حدقتي العين، وعدم استجابتها للمؤثرات الضوئية، وانعدام الانعكاسات من القرنية، وسائر الانعكاسات الصادرة من العينين.
- الناظر في العلامات السابقة يلاحظ أن وجود واحدة منها لا يدل على موت الدماغ بالضرورة، بل لزم اجتماعها كلياً أو أغلبياً لتفادي الاشتباه بحالات المرض الأخرى التي تملك نفس العلامات.

## ثانياً: أسباب الموت الدماغي

يحدث موت الدماغ لأسباب خارج الدماغ وأخرى بداخله، وتتمثل فيما يأتي<sup>23</sup>:

### 1/ أسباب خارج الدماغ:

وتشمل التوقف القلبي والتنفس "الموت الإكلينيكي"، والموت الدماغي الناتج عن تلك الأسباب يعتبر مرحلة ثانوية للوفاة بعد مرحلة الوفاة الإكلينيكية، ويمكن الاعتماد عليه على إثبات الموت الجسدي، وهذا الموت لا يثير أي جدل بين الأطباء لأنه يشترط موت القلب أو لا لإثبات الموت الدماغي.

### 2/ أسباب داخل الدماغ:

أ- رض شديد على الرأس وهو ما يحدث نتيجة حوادث الطرق أو السقوط من حائق أو أثناء القفز في المسابح أو في البحر، حيث يقفز الشخص وترطم رأسه بحجر وهذه الحوادث تمثل 50 بالمئة من جميع حالات موت الدماغ.

ب- نزيف داخلي في الدماغ ويمثل ذلك 30 بالمئة من جميع حالات موت الدماغ، وعادة ما يكون ناتجا عن نزيف تحت العنكبوتية أو انفجار لأم الدم، أي انتفاخ أحد الشرايين.

ج- أورام الدماغ والتهابه، والتهاب السحايا (خارج الدماغ)، ويعتبر توقف القلب أو التنفس الفجائيين ونقص تروية الدماغ بالدم أسباب نادرة لموت جذع الدماغ، وإن كانت تسبب في الغالب موت المخ، بينما يبقى جذع الدماغ حيا، مما يؤدي إلى حياة نباتية، بحيث يبقى المصاب حيا لكنه فاقد للوعي والإحساس والإدراك وهو في غيبوبة تامة، ويعتبر الشنق سببا هاما وإن كان نادرا لموت جذع الدماغ، وفي الشنق يموت جذع الدماغ قبل موت المخ وقبل موت النخاع الشوكي، ولذا فإن الشنق أو القتل بالمقصلة أو الضرب بالسيف أعلى العنق يمثل تمثيلا واضحا للمقصود بموت جذع الدماغ، ففي هذه الحالات يموت جذع الدماغ أولا بينما المخ أو بعض خلايا المخ لا تزال حية، وكذلك خلايا النخاع الشوكي، ولذا فإن المذبوح أو المشنوق يتحرك وهي حركة أسماها الفقهاء حركة المذبوح، ولا تدل على وجود الحياة.

### المطلب الثالث: أثر الموازنة في حكم رفع أجهزة الإنعاش عن المتوفى دماغيا

بعدما تطرقنا إلى مفهوم كل من فقه الموازنات والموت الدماغي سنتناول بالدراسة مفهوم الإنعاش الصناعي وكذا أهم أجهزته، ثم نبين حكم رفع أجهزة الإنعاش عن الميت دماغيا، من خلال عرض آراء الفقهاء وأدلتهم ومناقشتها، للوصول إلى الحكم الراجح من خلال الموازنة بين المصالح والمفاسد في المسألة.

### الفرع الأول: تعريف الإنعاش الصناعي وأهم أجهزته

#### أولاً: تعريف الإنعاش

**اصطلاحاً:** هو المعالجة المكثفة التي يقوم بها طبيب أو مجموعة من الأطباء ومساعدوهم، لمساعدة الأجهزة الحياتية للإنسان حتى تقوم بوظائفها أو لتعويض بعض الأجهزة المعطلة قصد الوصول إلى تفاعل منسجم بينها<sup>24</sup>.

والأجهزة الحياتية الأساسية للإنسان هي: المخ، القلب، التنفس، الكلى، الدم للتوازن بين الماء والأملاح. يلاحظ من خلال هذا التعريف أن الإنعاش هو نوع من أنواع العلاج يقوم به الاختصاصي أو المجموعة لإنقاذ حياة المصاب الذي يكون في حالة ستقضي به حتماً إلى الموت، إذا لم يتلق العناية التي تنتشله من وضعيته الخطيرة التي هو عليها.

**ثانياً: أجهزة الإنعاش**

تتمثل أجهزة الإنعاش فيما يلي<sup>25</sup>:

- 1- **المنفسة:** وهو جهاز كهربائي يقوم بإدخال الهواء إلى الرئتين وإخراجه منهما مع إمكانية التحكم بنسبة الأكسجين في الهواء الداخل، إضافة لأشياء أخرى عديدة لتساعد في إيصال هذا الغاز للدم، وسحب غاز ثاني أكسيد الفحم منه، يوصل الجهاز بالمريض بأن يقوم الطبيب بإدخال أنبوبة إلى الرغامى ثم توصل ذلك الأنبوب بالمنفسة، تستعمل المنفسة عند توقف التنفس عند مريض أو إذا أوشك على التوقف، كما تستعمل خلال العمليات الجراحية التي يحتاج المريض فيها للتخدير العام.
- 2- **أجهزة إنعاش القلب مثل مانع الذبذبات:** وهو جهاز يعطي صدمة كهربائية لقلب اضطرب نظمه أو توقف توقفاً بسيطاً، يوضع الجهاز على الصدر، ويمرر تياراً كهربائياً محدثاً تنبئها للقلب، يوقف الذبذبات ويعيد القلب إلى نبضه أو إذا توقف القلب فإن إمرار صدمة كهربائية قد يعيد القلب إلى العمل.
- 3- **جهاز منظم ضربات القلب (ناظم الخطى):** يستخدم إذا كانت ضربات القلب بطيئة جداً مما يؤدي لهبوط ضغط الدم، أو توقف تام للقلب، وهو عبارة عن جهاز صغير موصول بسلك، يتم إدخال هذا السلك إلى أجوف القلب، وبعدها يبدأ الجهاز بتوليد شرارات كهربائية بشكل منظم مما يؤدي لتحريض ضربات القلب بشكل منتظم.
- 4- **أجهزة الكلية الصناعية:** وهي تعوض عن وظيفة الكلى في تنقية الدم والجسم من السموم والماء المحتبس فيه.

- 5- **مجموعة العقاقير:** وهي التي يستخدمها الطبيب لإنعاش التنفس أو القلب أو تنظيم ضرباته إلى آخر القائمة الطويلة من العقاقير التي تستخدم في إنعاش المرضى.
- نلاحظ من خلال أجهزة الإنعاش السابقة الذكر أنها متعددة حسب حالات المريض فمنها المختصة بإنعاش الرئتين والقلب، ومنها المختصة بإنعاش الكلى.

**الفرع الثاني: حكم رفع أجهزة الإنعاش****أولاً: تحرير محل النزاع:**

اتفق العلماء على رفع أجهزة الإنعاش عن المريض إذا عادت أجهزته إلى حالتها الطبيعية من التنفس وانتظام ضربات القلب، لتحقق السلامة وزوال الخطر.

كما اتفقوا على رفعها أيضاً إذا توقف القلب والتنفس توقفاً تاماً، وعدم قابليتهما لآلة الطبيب، وقرر الطبيب موت المريض تماماً بموت أجهزته من الدماغ والقلب ومفارقة الحياة لهما.

واختلفوا في رفع أجهزة الإنعاش في الحالة التي يظهر فيها علامات موت الدماغ من الإغماء وعدم الحركة وانعدام النشاط الكهربائي في رسم المخ ولا يزال القلب ينبض والنفس مستمر<sup>26</sup>.

**ثانياً: أقوال العلماء في المسألة**

اختلف العلماء المعاصرون في مسألة رفع أجهزة الإنعاش عن المتوفى دماغياً إلى قولين:

**القول الأول:** لا يجوز إيقاف أجهزة الإنعاش عن المريض المحتضر الذي قرر الأطباء المختصون موت جذع مخه، وهو اختيار الشيخ عبد العزيز بن باز، والدكتور عبد الفتاح إدريس، والدكتور إبراهيم صادق الجندي.

**القول الثاني:** يجوز إيقاف أجهزة الإنعاش عن المريض المحتضر الذي قرر الأطباء المختصون موت جذع مخه، وبهذا قال الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، والدكتور بلحاج العربي، والدكتور يوسف

القرضاوي، والدكتور أحمد شرف الدين، والدكتور محمد مختار السلامي، وتوصيات ندوة الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها.

### ثالثاً: أدلة الأقوال ومناقشتها

#### 1- أدلة أصحاب القول الأول:

استدل أصحاب هذا الرأي على أنه لا يجوز إيقاف أجهزة الإنعاش عن المريض المحتضر الذي قرر الأطباء المختصون موت جذع مخه بما يلي:

أ- إن الشرع يتطوع إلى إحياء النفوس وإنقاذها وأن أحكامه لا تبنى على الشك، وأنه يحافظ على البنية الأساسية بجميع مقوماتها ومن أصوله المطهرة المحافظة على الضروريات الخمس ومنها المحافظة على النفس، وبما أن الأصل في الإنسان الحياة، وعلى هذا فلا يجوز رفع أجهزة الإنعاش بمجرد موت الدماغ<sup>27</sup>.

**ويناقد هذا:** بأن إيقاف عمل أجهزة الإنعاش الصناعي في مثل هذه الحالة لاستغلالها في إنقاذ مرضى أحياء هو أمر يقره الشرع الذي يعطي الأولوية لمصالح الأحياء، ومحاولة إعادة الحياة إليه عن طريق الإنعاش الصناعي بكل إصرار وعناد وتعنت علاجي، أمر يخالف الحقائق العلمية الطبية التي تقرر عدم إمكانية إعادة خلايا المخ بعد موتها كما يخالف الحقائق العلمية الطبية التي تقرر عدم إمكانية إعادة خلايا المخ بعد موتها، كما يخالف الحقيقة الشرعية التي تقضي بأن الإحياء والإماتة إنما هي من الأفعال التي اختص الله بها وحده<sup>28</sup>.

ب- المريض في تلك الفترة في مرحلة احتضار، والمحتضر لا يعد شرعاً في صنف الأموات مهما اشتدت عليه سكرات الموت، بل هو حي ويعامل معاملة الأحياء، فلا يجوز رفع أجهزة الإنعاش عنه<sup>29</sup>.

**ويناقد هذا:** بأن ترك الطبيب أجهزة الإنعاش تعمل على جثة ميتة الدماغ ليس فيه أكثر من إطالة الحياة العضوية بطريقة صناعية أو إطالة إحضاره، وهذا ضرب من العبث، وبما أنه يمنع شرعاً تعذيب المريض المحتضر باستعمال أجهزة الإنعاش الصناعي<sup>30</sup>، فقد ذكر الشيخ جاد الحق علي جاد الحق-رحمه الله- في فتاواه التي أصدرها بتاريخ 1979/12/5م: "بأنه يمنع شرعاً تعذيب المريض المحتضر باستعمال أدوات أو أدوية متى بان للطبيب أن هذا كله لا جدوى منه، وأن الحياة في البدن ذاهبة لا محالة إلى الموت الكلي"<sup>31</sup>.

#### 2- أدلة أصحاب القول الثاني:

استدل أصحاب هذا الرأي على أنه يجوز إيقاف أجهزة الإنعاش عن المريض المحتضر الذي قرر الأطباء المختصون موت جذع مخه بما يلي:

أ- الإنعاش الصناعي لا يعيد للحياة الإنسانية مقوماتها، كالإدراك والشعور والقدرة على الاتصال بالعالم الخارجي بعد أن مات الدماغ، فلا يعد إيقاف عملها حرماناً له من حياة إنسانية بعد أن تم فقدانها من قبل<sup>32</sup>.

**ويناقد هذا:** بأن توقف الدماغ يتم في جزء واحد وهو الخاص بالتنفس في حين يظل القلب ينبض بصورة عادية، فتوقف الجسم كله عن العمل هو العلامة المؤكدة للموت، ومعنى نبض القلب أن هذا الجسد لا تزال فيه الروح، فإذا كان القلب ينبض بصورة طبيعية فلا يجوز حينئذ رفع أجهزة الإنعاش الصناعي عنه<sup>33</sup>.

ب- يجب وقف أجهزة الإنعاش الصناعي عن الميت دماغياً، لأنه ميت فعلاً فتوقف جذع الدماغ يؤدي لا محالة إلى توقف القلب والتنفس ولو بعد حين، وبقاؤه على هذه الحالة يحجز أجهزة طبية يحتاج إليها غيره



ممن يُجدي معه العلاج ويكلف أسرته نفقات كثيرة دون طائل بالإضافة إلى إيلاهم نفسياً، فتجدهم يتألمون لحاله ويحزنون لما صار إليه<sup>34</sup>.

**ويناقد هذا:** بأن هذا تسرع وحكم مبكر على المريض بالموت لأنه في نظرهم سيموت، فالاستمرار في إنعاشه واجب، إلا أن يصبح جسده غير قابل للإنعاش، لأن الموت الدماغي مشكوك فيه ولا يجب اتخاذه كمعيار للوفاة إلا بعد ثبوت توقف كافة الوظائف<sup>35</sup>.

والقول بأن بقاءه على هذه الحالة يحجز أجهزة طبية يحتاج إليها غيره قول مردود، لأن مبدأ التساوي بين الناس معصومي الدم يمنع التضحية بحياة إنسان لإنقاذ حياة أخرى، كما أن الضرر لا يزال بمثله<sup>36</sup>.  
ج- ميت الدماغ الخاضع لأجهزة الإنعاش قد مات بفقدان جهازه العصبي لخواصه الوظيفية وأن الذي يبقى على قيد الحياة لا يعدوا أن يكون مجموعة من الأعضاء أو الأنسجة بفعل استمرار الدورة الدموية اصطناعياً<sup>37</sup>.

**ويناقد هذا:** بأن ميت الدماغ لا تستمر دورته الدموية اصطناعياً بل إن قلبه ينبض بنفسه مع وجود جهاز التنفس، والأدوية لا تزيد عن كونها مساعدات للمحافظة على أعضائه إلى أكبر وقت ممكن<sup>38</sup>.  
بما أن مسألة رفع أجهزة الإنعاش عن المتوفى دماغياً مسألة معاصرة، فإن الأدلة التي استدل بها أصحاب القولين السابقين أدلة من المعقول معتمدة على القياس وكليات الشريعة وكلام الأطباء.

### الفرع الثالث: الموازنة بين المصالح والمفاسد في المسألة

بعد عرض أقوال الفقهاء المعاصرين في مسألة رفع أجهزة الإنعاش عن المتوفى دماغياً وبعد دراسة أدلتهم ومناقشتها، سننظر في أضرار ومنافع المسألة لنوازن فيها وفق قواعد فقه الموازنات، وسيكون هذا في النقاط التالية:

- أولاً:** بقاء أجهزة الإنعاش متصلة بالمتوفى دماغياً يترتب عليه عدة أضرار منها:
- أن في ذلك بذل جهد كبير فيما لا جدوى منه، بل يقرب من كونه نوعاً من العبث، حيث أثبتت الدراسات العملية أن من توفرت فيه كل شروط تشخيص موت الدماغ فقد وصل إلى نقطة يستحيل عودته للحياة بعدها، لأن جذع الدماغ هو المتحكم في جهازي التنفس والقلب والدورة الدموية، وتوقف جذع الدماغ وموته يؤدي لا محالة إلى توقف القلب والدورة الدموية والتنفس ولو بعد حين.
  - إن غرف العناية المكثفة في المستشفيات محدودة ومخصصة لإعطاء عناية متواصلة في كل ثانية حتى تستقر حالة المريض الصحية، لمن يحتاج إلى ذلك فإذا وجد مريض بحاجة ماسة إلى أجهزة الإنعاش ويمكن إنقاذ حياته بإذن الله فإنه أولى بتلك الأجهزة من مريض قرر الأطباء تعطل دماغه تعطلاً نهائياً لا رجعة بعده.
  - ازدياد آلام أقارب المريض وذويه، ومعاناتهم بتكرار رؤيتهم له على حال أقرب ما يكون فيه إلى الموت، وكلما طالت الفترة وهو على ذلك الحال زادت معاناتهم أكثر.
  - إن تكاليف وسائل الإنعاش باهظة جداً، وصرف الملايين لإبقاء الميت دماغياً يتنفس أمر قليل الجدوى أو عديمها، والأولى من ذلك صرفها على المرضى الآخرين الذين يمكن إنقاذ حياتهم<sup>39</sup>.
- ثانياً:** أما بالنسبة للمنافع فتتمثل في وضع حد لمعاناة المريض، وكذا معاناة أقربائه وأصدقائه، بالإضافة إلى الجانب المادي، فرفع الأجهزة فيه توفير مادي على المجتمع وعلى الدولة.
- ثالثاً:** المسألة من خلال قواعد الموازنة.

يقول الإمام العز بن عبد السلام رحمه الله: "وكذلك الأطباء يدفعون أعظم المرضين بالتزام بقاء أدناهما، ويجلبون أعلى السلامتين والصحتين، ولا يباليون بفوات أدناهما، ويتوقفون عند الحيرة في التفاوت والتساوي، فإن الطب كالشرع وضع لجلب مصالح السلامة والعافية، ولدرء مفسد المعاطب والأسقام، ولدرء ما أمكن درؤه من ذلك، ولجلب ما أمكن جلبه من ذلك، فإن تعذر درء الجميع أو جلب الجميع، فإن تساوت الرتب تخير، وإن تفاوتت استعمل الترجيح عند عرفانه والتوقف عند الجهل به"<sup>40</sup>.

المتأمل في كلام الإمام العز بن عبد السلام رحمه الله يدرك أنه لخص في هذه المقولة الخطوات التي يجب أن يلتزم بها الطبيب، أو قواعد الترجيح عند تعارض المصالح والمفاسد، حيث بين أنه تدرء المفسدة العظمى على المفسدة الأقل منها، وعند تعذر جلب الجميع أو درء الجميع يتخير عند التساوي، أو يرجح عند التفاوت أو يتوقف عند تعذر كل ما سبق.

فعندما تأتي الطبيب حالات يشخصها على أنها مينة دماغيا ويضطر لرفع الأجهزة عن بعضها لأسباب عدة كقلة الأجهزة أو الأماكن فإنه يستعين بالقواعد السابقة في الترجيح فكل مريض وحالته بالإضافة إلى أنه يقدم البعض عن الآخر وفق قاعدة الأسبق فالأسبق.

كما أن هذه المسألة حكمها "مخرج على قاعدة: الضرر لا يزال بالضرر أو مثله، وبيان ذلك: أن رفع الأجهزة عن المريض الأول هو بمثابة قتله، لأنه يغلب على الظن موت من يتم رفع الأجهزة عنه، وهذه مفسدة عظيمة، كما أن المريض المتأخر في مسألتنا فيه ضرر، فضرره يزال لكن بإزالة ضرره يلحق الآخرين الضرر، وإنما يزال الضرر بدون إضرار، لكن يستثنى من هذه القاعدة ما لو كان أحدهما أعظم ضررا فيزال الضرر الأعظم ولو ترتب على إزالته ضرر أقل منه، إلا أن هذا يستقيم فيما لو كان ذلك في شخص واحد فيزال الأعظم ولو ترتب ضرر أصغر كما في اليد المتأكلة، أما أن يزال ضرر شخص على حساب شخص آخر فهذا غير مستقيم لتعارضه مع قاعدة: درء المفسد أولى من جلب المصالح، لأن في رفع الأجهزة عنه ارتكابا لمحذور، وارتكاب المحذور أعظم حرمة من ترك المأمور"<sup>41</sup>.

**ثالثا:** بناء على ما سبق تبين لنا أن جواز أو منع رفع أجهزة الإنعاش عن المتوفى دماغيا متوقف على الموازنة بين المصالح والمفاسد، فيعطى الحكم لكل واحد حسب حالته وظروفه.

فإذا كانت أجهزة الإنعاش قليلة محدودة، وفي المقابل يكون عدد المرضى المحتاجين لهذه الأجهزة كثير، فيتعذر توفير هذه الأجهزة لكل المرضى، وقد يكون من المرضى ممن وضع تحت هذه الأجهزة في حالة ميؤوس منها، أي: أنه وصل إلى نقطة اللارجوع (من الناحية الطبية)، فهنا يجوز رفع أجهزة الإنعاش عنه، أما إذا كان في المستشفى مثلا حالات قليلة من الموتى دماغيا، ولم يكن اكتظاظ في الأسرة فلا تنزع الأجهزة عنهم لعدم وجود الضرورة لذلك، والله أعلم.

#### خاتمة:

من خلال ما تقدم من دراسة لموضوع البحث توصلت للنتائج التالية:

- ✓ يعرف فقه الموازنات أنه: "النظر في المصالح والمفاسد المتعارضة ذاتيا أو فيما بينها للترجيح بينها وفق قواعد شرعية".
- ✓ أنواع الموازنة تتمثل في: الموازنة بين المصالح فيما بينها، الموازنة بين المفسد فيما بينها، الموازنة بين المصالح والمفاسد.
- ✓ مفهوم موت الدماغ هو: "التوقف الكامل الذي لا رجعة فيه لكل وظائف الدماغ بأجمعه، بما في ذلك جذع الدماغ".

- ✓ لموت الدماغ علامات عدة وأسباب منها داخل الدماغ وأخرى خارجه.
- ✓ الإنعاش: هو المعالجة المكثفة التي يقوم بها طبيب أو مجموعة من الأطباء ومساعدوهم، لمساعدة الأجهزة الحياتية للإنسان حتى تقوم بوظائفها أو لتعويض بعض الأجهزة المعطلة قصد الوصول إلى تفاعل منسجم بينها.
- ✓ اختلف العلماء المعاصرين حول المسألة على قولين: مانعين ومجيزين.
- ✓ وجوب إعمال فقه الموازنات في حالات الموتى دماغيا لتحديد حاجتهم لأجهزة الإنعاش من عدمها.
- ✓ تدرج ضمن المسألة عدة قواعد منها: الضرر لا يزال بالضرر أو مثله، درء المفسد أولى من جلب المصالح، إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما، الضرر يدفع بقدر الإمكان.
- ✓ أن حكم رفع أجهزة الإنعاش عن الميت دماغيا عبارة عن فتوى، فلكل حالته الخاصة.

### التوصيات:

نوصي في ختام هذه الدراسة ب:

- إنشاء مخبر علمي يعني بدراسة المستجدات والقضايا المعاصرة، متبعا في مناهجه فقه الموازنات.
- دعوة طلبة الدراسات العليا إلى دراسة تطبيقات أخرى لفقه الموازنات في مستجدات أخرى سواء كانت طبية أو غيرها.

### قائمة المصادر والمراجع:

- 1- محمد بن مكرم بن منظور (ت711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت.
- 2- سعد الدين التفتزاني (ت793هـ)، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ.
- 3- سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري (ت716هـ)، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1407هـ.
- 4- أحمد بن فارس الرازي (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ.
- 5- عبد الله يحيى الكمالي، تأصيل فقه الموازنات، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1421هـ.
- 6- عبد المجيد محمد السوسوة، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، دار القلم، دبي، ط1، 1425هـ.
- 7- ناجي إبراهيم السويد، فقه الموازنات بين النظرية والتطبيق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ.
- 8- عبد الغني يحيوي، الموازنة بين المصالح والمفاسد في التداوي بنقل الأعضاء البشرية، المدني للطباعة، القاهرة، ط1، 1437هـ.
- 9- نايف بن مرزوق الرويس، القواعد الأصولية المتعلقة بفقه الموازنات وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ماجستير أصول الفقه، جامعة أم القرى، 1435هـ-1436هـ.
- 10- عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (ت660هـ)، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، دار القلم، دمشق، ط5، 1436هـ.
- 11- سيف الدين الأمدي (ت631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد جميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1404هـ.
- 12- جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ.
- 13- إسماعيل بن حماد الجوهري (ت393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح اللغة العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ.
- 15- محمد الخرششي (ت1101هـ)، شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت.
- 16- محمد إبراهيم سعد النادي، موت الدماغ وموقف الفقه الإسلامي منه، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ط1، 2010م.
- 17- محمد علي البار، أجهزة الإنعاش، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، جدة، الدورة الثانية، 1406هـ.

- 18- إبراهيم صادق الجندي، الموت الدماغي، مركز الدراسات والبحوث أكاديمية نايف للعلوم الأمنية، الرياض، ط1، 1422هـ.
- 19- سعد بن عبد العزيز الشويرخ، موت الدماغ، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد11، محرم 1433هـ.
- 20- دعيح المطيري، الموت الدماغي وتكييفه الشرعي دراسة فقهية طبية مقارنة، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، العدد68، مارس2007م.
- 21- زهير أحمد السباعي ومحمد علي البار، الطبيب أدبه وفقهه، دار القلم، دمشق- الدار الشامية، بيروت، ط1، 1993م.
- 22- حمد محمد الهاجري، موت الدماغ بين الفقهاء والأطباء، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد24، 1427هـ.
- 23- محمد المختار السلامي، الإنعاش، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، جدة، الدورة الثانية، 1406هـ.
- 24- أحمد شرف الدين، الأحكام الشرعية للأعمال الطبية، ط2، 1407هـ.
- 25- جاد الحق علي جاد الحق، الفتاوى الإسلامية، دار الفاروق، القاهرة ط1، 2005م.
- 26- بلقاسم بن ذاكِر الزبيدي، الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي عند الأصوليين دراسة تأصيلية تطبيقية، المملكة العربية السعودية، ط1، 1435هـ.
- 27- يحي السعيد، التقعيد الفقهي وأثره في الاجتهاد المعاصر- المعاملات المالية والمسائل الطبية المعاصرة أنموذجاً-، دار ابن حزم، بيروت ط1، 2010م.
- 28- أحمد بن محمد بن علي الفيومي، (770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت.
- 29- عبد السلام عيادة علي الكربولي، فقه الأولويات في ظلال مقاصد الشريعة الإسلامية، دار طيبة، دمشق، ط1، 2008م.
- 30- هايل داود وعبد المجيد محمود الصلاحين، ضوابط تزامم المصالح"دراسة أصولية فقهية تطبيقية"، مجلة العلوم الشرعية، جامعة القصيم، نوفمبر 2013م، العدد1، المجلد7.
- 31- إسماعيل غازي مرحبا، الموت الدماغي، الرابط: تاريخ التصفح: 2019/10/20م.

[https://www.researchgate.net/publication/309159733\\_almwt\\_aldmaghy](https://www.researchgate.net/publication/309159733_almwt_aldmaghy)

### الهوامش:

- 1- محمد بن مكرم بن منظور (ت711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، 522/13.
- 2- سعد الدين التفتزاني (ت793هـ)، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ، 21/1، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري (ت716هـ)، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1407هـ، 133/1.
- 3- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، 446/13، أحمد بن فارس الرازي (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ، 107/6.
- 4- عبد الله يحي الكمالي، تأصيل فقه الموازنات، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1421هـ، ص49.
- 5- عبد المجيد محمد السوسوة، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، دار القلم، دبي، ط1، 1425هـ، ص13.
- 6- ناجي إبراهيم السويد، فقه الموازنات بين النظرية والتطبيق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ، ص31.
- 7- عبد الله يحي الكمالي، تأصيل فقه الموازنات، مصدر سابق، ص49.
- 8- عبد الغني يحيواوي، الموازنة بين المصالح والمفاسد في التداوي بنقل الأعضاء البشرية، المدني للطباعة، القاهرة، ط1، 1437هـ، ص59.
- 9- إسماعيل بن حماد الجوهري، (393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1941/5.
- 10- أحمد بن محمد بن علي الفيومي، (770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، ص252.
- 11- هايل داود وعبد المجيد محمود الصلاحين، ضوابط تزامم المصالح"دراسة أصولية فقهية تطبيقية"، مجلة العلوم الشرعية، جامعة القصيم، نوفمبر 2013م، العدد1، المجلد7، ص13-14.
- 12- يوسف القرضاوي، (2022م)، دراسة جديدة في فقه الأولويات، ص4.
- 13- عبد السلام عيادة علي الكربولي، فقه الأولويات في ظلال مقاصد الشريعة الإسلامية، دار طيبة، دمشق، ط1، 2008م، ص34.

- 14- نايف بن مرزوق الرويس، القواعد الأصولية المتعلقة بفقہ الموازات وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ماجستير أصول الفقه، جامعة أم القرى، 1435هـ-1436هـ، ص87-89.
- 15- عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (ت660هـ)، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، دار القلم، دمشق، ط5، 1436هـ، 14/1.
- 16- ينظر: سيف الدين الأمدي (ت631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد جميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1404هـ، 288/5، جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ، ص84.
- 17- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، 90/2، الجوهرى، الصحاح، مصدر سابق، 266/1-268.
- 18- محمد الخرشى (1101هـ)، شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، 113/2.
- 19- محمد إبراهيم سعد النادى، موت الدماغ وموقف الفقه الإسلامى منه، دار الفكر الجامعى، الإسكندرية، ط1، 2010م، ص8.
- 20- ينظر: محمد علي البار، أجهزة الإنعاش، مجلة مجمع الفقه الإسلامى، جدة، الدورة الثانية، 1406هـ، 294/2.
- 21- ينظر: إبراهيم صادق الجندي، الموت الدماغى، مركز الدراسات والبحوث أكاديمية نايف للعلوم الأمنية، الرياض، ط1، 1422هـ، ص44-45، سعد بن عبد العزيز الشويرخ، موت الدماغ، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، السعودية، العدد11، محرم 1433هـ، ص271-272، دعيح المطيرى، الموت الدماغى وتكييفه الشرعى دراسة فقهية طبية مقارنة، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامىة، جامعة الكويت، العدد68، مارس2007م، ص8، زهير أحمد السباعى ومحمد علي البار، الطبيب أدبه وفقهه، دار القلم، دمشق-الدار الشامىة، بيروت، ط1، 1993م، ص195.
- 22- ينظر: الشويرخ، موت الدماغ، مرجع سابق، ص273-274، حمد محمد الهاجرى، موت الدماغ بين الفقهاء والأطباء، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامىة، جامعة قطر، العدد24، 1427هـ، ص305، إسماعيل غازى مرحبا، الموت الدماغى، الرابط: [https://www.researchgate.net/publication/309159733\\_almwt\\_almaghy](https://www.researchgate.net/publication/309159733_almwt_almaghy)، تاريخ التصفح: 2019/10/20م، ص185، سعد النادى، موت الدماغ وموقف الفقه الإسلامى منه، مرجع سابق، ص22.
- 23- ينظر: النادى، موت الدماغ وموقف الفقه الإسلامى منه، مرجع سابق، ص23-24، الهاجرى، موت الدماغ بين الفقهاء والأطباء، مرجع سابق، ص305-306، الشويرخ، موت الدماغ، مرجع سابق، ص272-273، السباعى والبار، الطبيب أدبه وفقهه، مرجع سابق، ص198-199، المطيرى، الموت الدماغى وتكييفه الشرعى، مرجع سابق، ص12-13، الجندي، الموت الدماغى، مرجع سابق، ص50-51.
- 24- محمد المختار السلامى، الإنعاش، مجلة مجمع الفقه الإسلامى، جدة، الدورة الثانية، 1406هـ، 332/2.
- 25- ينظر: البار، أجهزة الإنعاش، مرجع سابق، 297/2-299، الجندي، الموت الدماغى، مرجع سابق، ص68، النادى، موت الدماغ وموقف الفقه الإسلامى منه، مرجع سابق، ص63.
- 26- ينظر: الهاجرى، موت الدماغ بين الفقهاء والأطباء، مرجع سابق، ص309-310، الشويرخ، موت الدماغ، مرجع سابق، ص281، النادى، موت الدماغ وموقف الفقه الإسلامى منه، مرجع سابق، ص67.
- 27- ينظر: النادى، موت الدماغ وموقف الفقه الإسلامى منه، مرجع سابق، ص68-69.
- 28- ينظر: أحمد شرف الدين، الأحكام الشرعية للأعمال الطبية، ط2، 1407هـ، ص177.
- 29- الجندي، الموت الدماغى، مرجع سابق، ص70.
- 30- ينظر: شرف الدين، الأحكام الشرعية للأعمال الطبية، مرجع سابق، ص176-177.
- 31- جاد الحق علي جاد الحق، الفتاوى الإسلامىة، دار الفاروق، القاهرة ط1، 2005م، 265/1.
- 32- شرف الدين، الأحكام الشرعية للأعمال الطبية، مرجع سابق، ص175.
- 33- النادى، موت الدماغ وموقف الفقه الإسلامى منه، مرجع سابق، ص70.
- 34- الجندي، الموت الدماغى، مرجع سابق، ص76.
- 35- ينظر: مصدر سابق نفسه، ص61-76 وما بعدها.
- 36- ينظر: شرف الدين، الأحكام الشرعية للأعمال الطبية، مرجع سابق، ص164.
- 37- النادى، موت الدماغ وموقف الفقه الإسلامى منه، مرجع سابق، ص71.
- 38- المصدر السابق نفسه.
- 39- ينظر: بلقاسم بن ذاك الزبيدي، الاجتهاد فى مناط الحكم الشرعى عند الأصوليين دراسة تأصيلية تطبيقية، المملكة العربية السعودىة، ط1، 1435هـ، ص606-610.
- 40- بن عبد السلام، قواعد الأحكام، مصدر سابق، 8/1.
- 41- يحيى السعيدى، التقعيد الفقهي وأثره فى الاجتهاد المعاصر-المعاملات المالية والمسائل الطبية المعاصرة أنموذجاً-، دار ابن حزم، بيروت ط1، 2010م، ص251-252.

## التَّحْقِيقُ فِي مُدَّةِ الْإِقَامَةِ الَّتِي تُقَصَّرُ فِيهَا الصَّلَاةُ فِي السَّفَرِ - دراسة فقهية مقارنة -

### Investigating the Length of Stay During Which Prayer Is Shortened While Travelling - Comparative Jurisprudence Study-

د/ ياسين بولحمار

كلية الشريعة والاقتصاد - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة  
yassinboulahmar@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2022/03/02 تاريخ القبول: 2022/05/09

الملخص:

تبحث هذه الأوراق مسألة من المسائل الفقهية المهمة، التي أثارت العديد من التساؤلات، ودار حولها سبيل عارم من المجادلات؛ وهي مسألة: "مدة الإقامة التي تقصر فيها الصلاة في السفر". فجاءت هذه الدراسة لتبين أقوال العلماء في القديم والحديث فيها، وتجلي الأدلة النقلية والعقلية التي عولوا عليها، ثم تكشف عن قائمة المدافعات الواردة على هاذيك الاستدلالات؛ للخُلوص إلى القول الرَّاجح في المسألة، بحسب ما يفضي إليه الحديث والأثر، ويجرُّ إليه جانب التعليل والنظر.

وتتنزل هذه الورقة البحثية ضمن سعي جديد، وطرح سعيد؛ في الدعوة إلى أنصاف المذاهب الفقهية المتبوعة، والتخفيف من التعصب المذموم لاجتهادات الأشخاص، كما ترمي هذه السطور إلى التربة والمران على صناعة العقل الفقهى الجسور، وتكوين الملكة الفقهية، والتي لا تتحقق إلا من خلال استشراف أقوال الأئمة الفحول، والفقهاء العدول.

الكلمات المفتاحية: قصر الصلاة؛ المسافر؛ الإقامة؛ الفقه المقارن؛ المشقة.

#### Abstract:

These papers discuss one of the important doctrinal issues, which has raised many questions, and a torrential stream of controversies revolved around it. It is an issue: the period of stay during which prayers are shortened while travelling. This study came to clarify the sayings of scholars in the ancient and modern times about them, and the transmission and rational evidence that they relied on, and then reveals the list of defenses contained in these inferences; To conclude the most correct opinion on the issue, according to what the hadith and effect lead to, and the aspect of reasoning and consideration is drawn to it.

This research paper is included in a new endeavor, and Said's proposal; In the call for the fairness of the followed jurisprudential schools, and to reduce the blameworthy fanaticism of people's jurisprudence, as these lines aim at training and training in the manufacture of the wise jurisprudential mind, and the formation of the jurisprudential faculty, which can only be achieved through foresight on the words of the enemy, and the most important sayings and jurisprudence.

**Key words :** prayer palace; the passenger; residence; comparative jurisprudence; hardship.

## مقدمة:

من سنة الله في عباده؛ أن خلق الإنسان ضعيفاً، يُسارع إليه المَلَأُ والضَجْرُ، ويُعاوِذه الكَسَلُ والهَدْرُ، جعله يُعَاشِرُ مراحلَ عدَّةٍ من الصَّغَرِ إلى الكِبَرِ، فيعرضُ له في حَيَاتِهِ السَّفَرُ بعد الحَضَرِ، ويُصِيبُهُ المرضُ والخطرُ بعد تمتُّعه بالصَّحَّةِ وقضاءِ الوَطَرِ، وسنواته تمرُّ مرَّ السَّحَابِ بين الصَّحْوِ والمَطَرِ؛ فيفْتَرُ عَزْمُهُ وَيَتَشَتَّتُ ذِهْنُهُ، وَيَخُورُ حَزْمُهُ وَيَتَفَنَّتْ عَمَلُهُ، ممَّا يُفْضِي به إلى تَرْكِ الصَّلَاةِ وتَضْييعِهَا، أو إخراجِهَا عن وقتِهَا وتطبيعِهَا، أو الإخلالِ ببعضِ أركانِهَا وسُنَنِهَا وتمييعِهَا. ولهذا وغيره؛ شَرَعَ جَلَّ وَعَلَا أَحْكَامًا وَأَدَابًا تُسَايِرُ أَهْلَ الأَعْدَارِ، في حالاتِ المرضِ والعجزِ والاضطرارِ، وفي مواطنِ الخوفِ والزَّحْفِ والفرارِ، وأَيَّامِ تساقطِ الثَّلُوجِ وتهاطلِ الأمطارِ، وحالاتِ التَّنَقُّلِ وركبِ قافلةِ الأسفارِ، وهَلُمَّ جَرًّا وَسَحْبًا. ومتى كَحَلَ النَّاطِرُ مُقَلَّتَاهِ بِمَرَأَى المَدُونَاتِ الفَقْهِيَّةِ يَجِدُ قُدَامَهُ: مسائلَ النَّيِّمِ لفاقدِ المَاءِ حَقِيقَةً وَحُكْمًا، ومَسْأَلَةَ المَسْحِ عَلَى الخُفَيْنِ والجَبِيرَةِ والعِمَامَةِ، ومَسْأَلَةَ الجَمْعِ بَيْنَ الطُّهْرَيْنِ والعِشَاءَيْنِ للمريضِ والمسافرِ، وتحديدِ المسافةِ التي يجوزُ فيها قصرُ الصَّلَاةِ للمسافرِ؛ وغيرها من المسائلِ والدَّلَائِلِ التي لا تَغِيبُ في الدَّرْسِ الفِقْهِيِّ.

ومن هذا الوادي؛ جاءت مسألة: "مُدَّةُ الإِقَامَةِ التي تُقْصَرُ فيها الصَّلَاةُ فِي السَّفَرِ"؛ التي كَثُرَ فِيهَا الكَلَامُ وَالكَلَامُ، ودارَ حَوْلَهَا سَيْلٌ عَارِمٌ مِنَ الجِدَالِ وَالسَّجَالِ، حَتَّى بَالِغَ بَعْضِ مُتَفَقِّهَةِ الزَّمَانِ، فِي حَسْمِ الخِلَافِ وَتَبْذِيرِ الأَقْوَالِ، حَامِلًا غَيْرَهُ عَلَى مَا ارْتَضَاهُ مِمَّا ارْتَأَاهُ بَعْضُ الأَعْلَامِ، رَامِيًا مِنْ قَالِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ بِسِهَامِ الجَهْلِ وَالتَّبْدِيعِ، وَالحَيْدَةِ عَنْ أَحْكَامِ وَحُكْمِ التَّشْرِيعِ، وَوَأَسِمًا لَهُ بِمَا شَاءَ مِنْ أَلْفَاظِ الهِجَاءِ الهَجِينِ البَشِيعِ، مِمَّا أَجَّجَ نَارَ العِدَاوَةِ وَالخِصُومَةِ، وَأَيَّقِظَ شَرَارَةَ الفِتْنَةِ العِمِيَاءِ المَحْمُومَةِ، وَفَتَحَ المَجَالَ لِلعَصِيْبَةِ وَالحَزْبِيَّةِ المَذْمُومَةِ، المُتَسَنَّتَةِ وَرَاءَ رَايَةِ الحَقِّ المَزْعُومَةِ، الَّتِي نَفَنَّتْ فِي الصَّفِّ بَعْضَ الأَفْكَارِ النَّكَرَاءِ المَسْمُومَةِ، القَاضِيَّةِ عَلَى رُوحِ الأَخُوَّةِ القَاطِعَةِ لِكُلِّ أرومة!!.

## إشكاليَّة البحث وتساؤلاته:

تتمثَّل إشكاليَّة الدَّرَاسَةِ فِي بَيَانِ مُدَّةِ الإِقَامَةِ الَّتِي تُقْصَرُ فِيهَا الصَّلَاةُ فِي السَّفَرِ؟ وَتَرْتَّبُ عَنْ هَذِهِ الإِشْكَالِيَّةِ جَمَلَةٌ مِنَ التَّسْأُؤَلَاتِ الفِرْعِيَّةِ؛ هِيَ:

- ما هي أقوال العلماء في القديم والحديث في المسألة؟
- ما هي الأدلَّة النَّقْلِيَّةُ والعَقْلِيَّةُ الَّتِي عَوَّلَ كُلُّ فَرِيقٍ مِنْهُمَ عَلَيْهَا؟
- ما هي المُدَافَعَاتُ الوَارِدَةُ عَلَى هَازِيكَ الإِسْتِدْلالاتِ؟
- ما هو سَبَبُ الخِلَافِ والقَوْلِ الرَّاجِحِ فِي المَسْأَلَةِ؟

## الدَّرَاسَاتُ السَّابِقَةُ لِلْمَوْضُوعِ:

لم يُدْرِكِ البَحْثُ مِنْهَا سِوَى:

1- كِتَابُ "صَحِيحِ فِقْهِ السُّنَّةِ وَأَدَلَّتِهِ وَتَوْضِيحِ مَذَاهِبِ الأَنْمَةِ"؛ لِلأُسْتَاذِ الدُّكْتُورِ: كَمَالِ بْنِ السَّيِّدِ عَلِي السَّالِمِيِّ، المَكْتَبَةُ النَّوْفِيَّةِيَّةُ، القَاهِرَةُ، مِصْرَ، د.ط، 2003م، (1/483 - 485). حَيْثُ ذَكَرَ الشَّيْخُ الأَقْوَالِ الأَرْبَعَةَ المَشْهُورَةَ فِي المَسْأَلَةِ، ثُمَّ أَرَدَفَ كُلَّ قَوْلٍ بِأَدَلَّةٍ مُخْتَصِرَةٍ مِنَ السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ، وَبَعْضِ الأَثَارِ. وَالمَلاحِظُ عَلَى هَذِهِ الدَّرَاسَةِ - رِغْمَ جُودَتِهَا وَجِدَّتِهَا - أَنَّهُ قَدْ فَانَّتْ المَوْئَلُ العَدِيدُ مِنَ الأَدَلَّةِ النَّقْلِيَّةِ والعَقْلِيَّةِ الَّتِي عَوَّلَ عَلَيْهَا كُلُّ فَرِيقٍ مِنْهُمَ، بِالإِضَافَةِ إِلَى غِيَابِ المَناقِشَاتِ الوَاجِبَةِ وَالمُدَافَعَاتِ القَوِيْمَةِ الَّتِي دَارَتْ حَوْلَ هَازِيكَ الأَدَلَّةِ المَبْسُوطَةِ، مِمَّا أَدَّى إِلَى عَدَمِ تَحْصِيلِ التَّصَوُّرِ الكَامِلِ لِلخِلَافِ الفِقْهِيِّ الَّذِي دَارَ بَيْنَ العُلَمَاءِ فِي هَذِهِ المَسْأَلَةِ.

2- كتاب "فقه الدليل شرح التسهيل في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل"؛ للدكتور: عبد الله بن صالح الفوزان، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، 1429هـ، 2008م، (141/2 - 143). أورد المؤلف قول الإمام أحمد في أشهر الروايتين عنه؛ وهو إن نوى إقامة أكثر من إحدى وعشرين صلاة فإنه يتم، وذكر له دليلاً واحداً من السنة النبوية؛ وهو حديث جابر وابن عباس - رضي الله عنهما -، وقول الإمام أحمد في هذا الشأن، ثم ذكر القول القاضي بقصر المسافر للصلاة ما لم يرجع إلى بلده، أو ينو الإقامة الدائمة في البلد الذي سافر إليه، أو يعزم على الاستيطان، مُستدلاً بإقامته - عليه الصلاة والسلام - بتبوك عشرين يوماً يقصر الصلاة، ودرس هذا الحديث دراسة حديثة موفقة، كما ذكر حديث عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - في إقامته - صلى الله عليه وسلم - تسعة عشر يوماً يقصر الصلاة بمكة، ومباشرة رجح هذا القول.

والملاحظ على هذا العمل الرصين هو غياب الدراسة الفقهية المقارنة؛ فلم يشر إلى بقية الأقوال في المسألة، ولا أبان عن الأدلة النقلية والعقلية المعول عليها، ولا المناقشات التي دارت حولها، ولعل عذر المؤلف في ذلك؛ هو محاولته الالتزام بشرح ما جاء في الأصل؛ وهو كتاب: "التسهيل في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل"؛ لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن علي بن محمد البعلبي الحنبلي (ت: 778هـ)، وقد أفدت من هذا العمل في مواطن من هذا البحث.

#### أهداف البحث ومراميه:

هذه الورقة البحثية تدرس مسألة: "مدة الإقامة التي تُقصر فيها الصلاة في السفر"، وذلك باستجلاء أقوال العلماء في القديم والحديث فيها، وتجليّة الأدلة النقلية والعقلية التي استند إليها كل فريق منهم، ومروراً ببيان المدافعات الواردة على هاذيك الاستدلالات، وانتهاءً إلى القول الرّاجح في المسألة، حسب ما يُفضي إليه الحديث والأثر، ويجرُّ إليه جانب التعليل والنظر، مع الدعوة إلى إنصاف المذاهب الفقهية المتبوعة، والتخفيف من التعصّب لاجتهادات الأشخاص.

#### حدود الدراسة:

هذه الأوراق تأتي لدراسة مسألة: "مدة الإقامة التي تُقصر فيها الصلاة في السفر"، وتُجلى الأقوال والأدلة فيها، وتكشف عن قائمة المدافعات والاعتراضات التي وُجّهت إلى هاذيك الاستدلالات؛ للخُلوص إلى القول الرّاجح في المسألة. وعليه؛ فهذه الدراسة لا تبحث في بعض المسائل التي قد تشترك في نفس المسار مع المسألة المدروسة، كمسألة: "حكم قصر الصلاة في السفر"، ومسألة: "تحديد المسافة التي يجوز فيها قصر الصلاة في السفر"، ومسألة: "الموضع الذي يبدأ منه المسافر في القصر"؛ إذ محلّها ليس هنا.

#### منهج البحث وآلياته:

جرّيتُ في هذه الأوراق على اعتماد "المنهج الاستقرائي"؛ وذلك باستقراء المدونات الفقهية التي تناولت المسألة المدروسة بنوع من التفصيل والبيان، وكذلك عند نسبة الأقوال والنصوص لأصحابها، بالإحالة المباشرة على مظانها، كما اعتمدتُ على "المنهج التحليلي المقارن"؛ عند مناقشة أقوال العلماء، وتحليل فهمهم للنصوص، كما استعملتُ في الوصول إلى تبريز القول الرّاجح في المسألة؛ حسب اعتبارات منهجية.

#### تصميم البحث وتنظيمه:

كان البحث منظوماً على أربعة مطالب؛ هي:

المطلب الأول: أقوال الفقهاء في المسألة.



**المطلب الثاني:** أدلة الأقوال.

**المطلب الثالث:** مناقشة الأقوال.

**المطلب الرابع:** سبب الخلاف والقول الرَّاجح في المسألة.

ثمَّ خاتمة تضمَّنت أهمَّ النَّتائج والتَّوصيَّات التي خرجت بها هذه الورقات، مع تذييل البحث بقائمة المصادر والمراجع المعتمدة.

**المطلب الأوَّل:** أقوال العلماء في المسألة:

اختلف العلماء في مُدَّة الإقامة التي تُقصر فيها الصَّلَاة في السَّفَر على إحدى عشر قولاً؛ هي:

**القول الأوَّل:** إن نوى إقامة أربعة أيام أتمَّ:

يرى أصحابُ هذا القول أنَّ المسافرَ إذا نوى الإقامة بالبلد الذي سافرَ إليه أربعة أيَّام لم يجز له قصر الصَّلَاة، ويجبُ عليه إتمامها، وهو مروِيٌّ عن: عثمان بن عفَّان، وهو قول: اللَّيْث بن سعد، وأبي ثور، وأبي جعفر محمَّد بن حُسَيْن، والحسن بن صالح بن حيٍّ، وسعيد بن المُسيَّب، وداود الظَّاهريِّ وإن خالفه بعضُ أهلِ الظَّاهر؛ وغيرهم<sup>(1)</sup>. وهو قول جمهور أهلِ العلم؛ فهو: مذهبُ المالكيَّة<sup>(2)</sup>، والشَّافعيَّة<sup>(3)</sup>، وقول أحمد في إحدى الروايتين عنه<sup>(4)</sup>. غير أنَّ الشَّافعيَّة استثنوا يوم الدُّخول ويوم الخروج؛ فقالوا: «إن نوى المسافرُ إقامة أربعة أيَّام غير يوم الدُّخول ويوم الخروج صارَ مُقيماً، وانقطعت عنه رُحُصُ السَّفَر»<sup>(5)</sup>. وأشهر الروايتين عن الإمام أحمد: أنَّ المسافرَ يقصر الصَّلَاة إذا أقام إحدى وعشرين صلاة<sup>(6)</sup>. واختار هذا القول جمعٌ من المعاصرين؛ منهم: اللُّجنة الدائمة للبحوثِ العلميَّة والإفتاء بالمملَّكة العربيَّة السُّعوديَّة<sup>(7)</sup>، ومحمَّد بن إبراهيم آل الشَّيخ<sup>(8)</sup>، وعبد الكريم النَّملة<sup>(9)</sup>، وأحمد إدريس عبْدُه الإثيوبيِّ ثمَّ الجزائريِّ<sup>(10)</sup>، ووهبة الزُّحيليِّ<sup>(11)</sup>، والصَّادق الغريانيِّ<sup>(12)</sup>، وحُسام الدِّين عفانة<sup>(13)</sup>، وموسى إسماعيل الجزائريِّ<sup>(14)</sup>.

قال القرافي: «مَتَى نَوَى الْمُسَافِرُ إِقَامَةَ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ أَتَمَّ»<sup>(15)</sup>.

وقال الماوردي: «فكُلُّ مَنْ نَوَى مُقَامَ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ كَوَامِلَ سَوَى يَوْمِ دُخُولِهِ وَيَوْمِ خُرُوجِهِ؛ فَقَدْ وَجَبَ عَلَيْهِ إِتِمَامُ الصَّلَاةِ، وَإِنَّمَا يُحْسَبُ عَلَيْهِ يَوْمُ دُخُولِهِ وَيَوْمُ خُرُوجِهِ لِأَنَّ السَّفَرَ يَجْمَعُ السَّيْرَ، وَالنُّزُولَ، وَالنَّرْحَالَ؛ فَلَمْ يُحْسَبْ عَلَيْهِ يَوْمُ دُخُولِهِ؛ لِأَنَّهُ فِيهِ نَازِلٌ، وَلَا يَوْمُ خُرُوجِهِ؛ لِأَنَّهُ فِيهِ رَاجِلٌ، وَلِأَنَّ الْمُسَافِرَ لَا يَتَّصِلُ مَسِيرُهُ فِي جَمِيعِ يَوْمِهِ؛ وَإِنَّمَا جَرَتْ الْعَادَةُ بِالسَّيْرِ فِي بَعْضِهِ، وَالْمُنَاحُ وَالِاسْتِرَاحَةَ فِي بَعْضِهِ، فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ لَمْ يُحْتَسَبْ يَوْمُ دُخُولِهِ وَيَوْمُ خُرُوجِهِ؛ لَوْجُودِ السَّيْرِ فِي بَعْضِهِ»<sup>(16)</sup>.

وقال ابن قدامة: «المشهور عن أحمد - رحمه الله - أنَّ المُدَّة التي تلزم المُسافرَ الإتمامَ بينةً الإقامة فيها هي ما كان أكثرَ من إحدى وعشرين صلاةً، رواه: الأثرمُ، والمروزيُّ؛ وغيرُهما، وعنه: أنَّه إذا نوى إقامة أربعة أيَّام أتمَّ، وإن نوى دونها قصر، وهذا قولُ مالك، والشَّافعيِّ، وأبي ثورٍ؛ لأنَّ الثَّلاثَ حدُّ القلَّةِ...»<sup>(17)</sup>.

**القول الثاني:** إن نوى إقامة خمسة عشر يوماً أتمَّ

يرى أصحابُ هذا القول أنَّ المسافرَ إذا نوى إقامة خمسة عشر يوماً مع اليوم الذي يخرج فيه أتمَّ، وإن نوى دون ذلك قصر، وهو مروِيٌّ عن: عبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وهو قول: سُفيان الثَّوريِّ، وسعيد بن جُبَيْر، وسعيد بن المُسيَّب أيضاً<sup>(18)</sup>. وهو مذهبُ الحنفيَّة<sup>(19)</sup>، وقول المزنِّي من الشَّافعيَّة<sup>(20)</sup>.

قال الكاساني: «فالمسافرُ يصير مُقيماً بوجودِ الإقامة، والإقامة تثبت بأربعة أشياء: أحدها: صريحُ نيَّةِ الإقامة؛ وهو أن ينوي الإقامة خمسة عشر يوماً في مكانٍ واحدٍ صالحٍ للإقامة»<sup>(21)</sup>.

### القول الثالث: يقصر المسافر عشرين يوماً بلياليها ثم يتم بعد ذلك نوى الإقامة أو لم ينو

يرى أصحاب هذا القول أن من أقام في سفره عشرين يوماً بلياليها فأقل فإنه يقصر ولا بد؛ سواء نوى إقامتها، أو لم ينو إقامتها، فإن زاد على ذلك إقامة مدة صلاة واحدة فأكثر أتم ولا بد، وهو مذهب ابن حزم الظاهري<sup>(22)</sup>، وقول عند الشافعية<sup>(23)</sup>. واختاره من المتأخرين: الشوكاني؛ إلا أنه قصر القول بالقصر على ما دون العشرين بلياليها على من لم ينو الإقامة، ولم يعرف متى يخرج، وأما إذا نوى الإقامة فإنه لا يقصر فوق أربعة أيام<sup>(24)</sup>.

قال ابن حزم: «فإن سافر المرء في جهاد، أو حج، أو عمرة، أو غير ذلك من الأسفار؛ فأقام في مكان واحد عشرين يوماً بلياليها قصر، وإن أقام أكثر أتم ولو في صلاة واحدة؟ ثم ثبتنا بعون الله تعالى على أن سفر الجهاد، وسفر الحج، وسفر العمرة، وسفر الطاعة، وسفر المعصية، وسفر ما ليس طاعة ولا معصية؛ كل ذلك سفر، حكمه كلة في القصر واحد، وإن من أقام في شيء عشرين يوماً بلياليها فأقل فإنه يقصر ولا بد، سواء نوى إقامتها، أو لم ينو إقامتها، فإن زاد على ذلك إقامة مدة صلاة واحدة فأكثر أتم ولا بد، هذا في الصلاة خاصة»<sup>(25)</sup>.

وقال الشوكاني: «والحق أن الأصل في المقيم الإتمام؛ لأن القصر لم يشرع إلا للمسافر، والمقيم غير مسافر، فلولا ما ثبت عنه ﷺ من قصره بمكة وتبوك مع الإقامة لكان المتعين هو الإتمام، فلا ينتقل عن ذلك الأصل إلا بدليل، وقد دل الدليل على القصر مع التردد إلى عشرين يوماً، كما في حديث جابر، ولم يصح أنه قصر في الإقامة أكثر من ذلك، فيقتصر على هذا المقدار، ولا شك أن قصره ﷺ في تلك المدة لا ينفي القصر فيما زاد عليها، ولكن ملاحظة الأصل المذكور هي الفاضلة بذلك»<sup>(26)</sup>.

### القول الرابع: يقصر المسافر ما لم يرجع إلى بلده، أو ينو الإقامة الدائمة في البلد الذي سافر إليه، أو يعزم على الاستيطان

يرى أصحاب هذا القول أن المسافر يقصر الصلاة ولو أقام شهراً؛ دون تحديد بعدد معين من الصلوات، أو الأيام؛ ما لم يرجع إلى بلده، أو ينو الإقامة الدائمة بالبلد الذي سافر إليه، أو يعزم على الاستيطان، وهو مروى عن عائشة، وهو قول: الحسن البصري، وقتادة، وإسحاق بن راهويه<sup>(27)</sup>. واختاره: ابن تيمية<sup>(28)</sup>، وابن قيم الجوزية<sup>(29)</sup> من الحنابلة. واختاره جمع من المعاصرين؛ منهم: عبد الله بن الشيخ محمد بن عبد الوهاب<sup>(30)</sup>، ومحمد رشيد رضا<sup>(31)</sup>، وعبد الرحمن بن ناصر السعدي<sup>(32)</sup>، وعبد العزيز بن باز<sup>(33)</sup>، وسيّد سابق<sup>(34)</sup>، ومحمد بن صالح العثيمين<sup>(35)</sup>، وعبد الكريم زيدان<sup>(36)</sup>، وعبد الله بن صالح الفوزان<sup>(37)</sup>، وسلمان بن فهد العودة<sup>(38)</sup>.

قال ابن تيمية: «هذه المسألة فيها نزاع بين العلماء منهم من يوجب الإتمام، ومنهم من يوجب القصر، والصحيح أن كلاهما سائغ؛ فمن قصر لا ينكر عليه، ومن أتم لا ينكر عليه، وكذلك تنازعوا في الأفضل؛ فمن كان عنده شك في جواز القصر فأراد الاحتياط فالإتمام أفضل، وأما من تبيّن له السنة، وعلم أن النبي ﷺ لم يشرع للمسافر أن يصلي إلا ركعتين، ولم يحد السفر بزمان، أو بمكان، ولا حد الإقامة أيضاً بزمن محدود؛ لا ثلاثة، ولا أربعة، ولا اثنا عشر، ولا خمسة عشر؛ فإنه يقصر، كما كان غير واحد من السلف يفعل، حتى كان مسروق قد ولّوه ولاية لم يكن يختارها؛ فأقام سنين يقصر الصلاة، وقد أقام المسلمون بنهاوند ستة أشهر يقصرون الصلاة، وكانوا يقصرون الصلاة مع علمهم أن حاجتهم لا تنقضي في أربعة أيام ولا أكثر، كما أقام النبي ﷺ وأصحابه بعد فتح مكة قريباً من عشرين يوماً يقصرون الصلاة، وأقاموا بمكة عشرة أيام يفطرون في رمضان، وكان النبي ﷺ لما فتح مكة يعلم أنه يحتاج أن يُقيم بها أكثر من أربعة أيام، وإذا كان التحديد لا أصل له فما دام المسافر مسافراً يقصر الصلاة؛ ولو أقام في مكان شهراً»<sup>(39)</sup>.

### القول الخامس: من أجمع إقامة يوم وليلة أتمّ

يرى أصحابُ هذا القول أنّ من أزمع على إقامة يوم وليلة أتمّ، وإن كان دون ذلك قصر، هو قول ربيعة بن أبي عبد الرّحمان، وقال ابنُ عبد البر: "لا أعلم أحداً قاله غيره"<sup>(40)</sup>.

### القول السادس: إذا أقام ثلاثاً أتمّ

يرى أصحابُ هذا القول أنّ من أزمع على إقامة ثلاثة أيّام أتمّ، وإن كان دون ذلك قصر، وهو قول آخر لسعيد بن المسيّب<sup>(41)</sup>.

### القول السابع: إذا أقام عشرة أيّام أتمّ

يرى أصحابُ هذا القول أنّ من أزمع على إقامة عشرة أيّام أتمّ، وإن كان دون ذلك قصر، وهو مروى عن: علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عباس أيضاً؛ وليس ذلك بثابت عنهما، وهو قول: أبي جعفر محمّد بن علي، والحسن بن صالح بن حيّ أيضاً، وحُميد الرُّؤاسيّ<sup>(42)</sup>.

### القول الثامن: إذا أقام ثنتي عشرة يوماً أتمّ

يرى أصحابُ هذا القول أنّ من أجمع إقامة ثنتي عشرة يوماً أتمّ الصلّاة، وإن كان دون ذلك قصر، وهو مروى عن: عبد الله بن عمر بن الخطّاب أيضاً؛ وهو آخر أقواله كما ذكر نافع، وهو قول الأوزاعي<sup>43</sup>.

### القول التاسع: إذا أقام ثلاث عشرة يوماً أتمّ

يرى أصحابُ هذا القول أنّ من أجمع إقامة ثلاث عشرة يوماً أتمّ، وإن كان دون ذلك قصر، وهو آخر للأوزاعي<sup>(44)</sup>.

### القول العاشر: إذا أقام سبع عشرة يوماً أتمّ:

يرى أصحابُ هذا القول أنّ من أجمع إقامة سبع عشرة يوماً أتمّ، وإن كان دون ذلك قصر، وهو مروى عن عبد الله بن عباس أيضاً<sup>(45)</sup>.

### القول الحادي عشر: إذا وضع الرّحل بأرض أتمّ:

يرى أصحابُ هذا القول أنّ من وضع الرّحل بأرض أتمّ، وإن لم يضع قصر، وهو قول آخر لسعيد بن جبّير<sup>(46)</sup>.

والجدير بالذّكر هنا: هو أنّ هذه الورقة البحثيّة ستقتصر على دراسة الأقوال الأربعة الأولى فقط؛ لشهرتها، وقوّة أدلّتها.

### المطلب الثاني: أدلّة الأقوال

#### الفرع الأوّل: أدلّة القائلين إن نوى إقامة أربعة أيام أتمّ:

استدلّ أصحابُ هذا القول بأدلّة من: الكتاب، والسنة، والآثار، والمصلحة، والمعقول:

أولاً- الكتاب: قال تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾

(النساء: 101).

وجه الاستدلال: قالوا: «أباح القصر بشرط الضرب؛ والعازم على إقامة أربعة غير ضارب في

الأرض فاقضى أن لا يستبيح القصر؛ ولأنّ الأربعة مدّة الإقامة وما دونها مدّة السفر»<sup>(47)</sup>.

#### ثانياً- السنّة النبويّة:

1- عن العلاء بن الحضرميّ (رضي الله عنه)؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «يُؤِيمُ الْمُهَاجِرُ بِمَكَّةَ بَعْدَ

قَضَاءِ نُسُكِهِ ثَلَاثًا»<sup>(48)</sup>.

وجه الاستدلال: معناه: أنّ الذين هاجروا من مكّة قبل الفتح إلى رسول الله ﷺ حرّم عليهم استيطان

مكّة، والإقامة بها، ثمّ أُبيح لهم إذا وصلوها لحجّ أو عمرة، أو غيرها؛ أن يقيموا بعد فراغهم ثلاثة أيّام، ولا يزيدوا على الثلاثة، فدلّ ذلك على أنّ إقامة ثلاثة أيّام ليس فيها حكم الإقامة؛ بل صاحبها في حكم المسافر،

ولذلك قال الشافعية: فإذا نوى المسافر الإقامة في بلدٍ ثلاثة أيامٍ غير يوم الدُخول ويوم الخروج جاز له الترخُّص برُخص السفر، ولا يصير له حكم المقيم (49).

2- ما روي عن جابر بن عبد الله وعبد الله بن عباس (رضي الله عنهم): «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَدِمَ مَكَّةَ صَبِيحَةَ رَابِعَةِ ذِي الْحِجَّةِ، فَأَقَامَ بِهَا الرَّابِعَ، وَالْخَامِسَ، وَالسَّادِسَ، وَالسَّابِعَ، وَصَلَّى الصُّبْحَ فِي الْيَوْمِ الثَّانِي، ثُمَّ خَرَجَ إِلَى مَنَى، وَكَانَ يَقْصُرُ الصَّلَاةَ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ، وَقَدْ عَزَمَ عَلَى إِقَامَتِهَا» (50).

**وجه الاستدلال:** قال الحنابلة: هذه أيام أجمع النبي ﷺ على إقامتها، فهي معزومٌ عليها، مُحدَّدة البداية والنهاية؛ لأنَّ النبي ﷺ يعلم المسافة بين مكة والمدينة، ويعلم متى يبدأ الرحيل من منى، فهذه أربعة أيام مع صلاة الفجر في اليوم الثامن، فعدد ما قصر إحدى وعشرون صلاة؛ فهذا يدلُّ على أن من أقام إحدى وعشرين صلاة يقصر (51). كما استدللَّ به المالكية والشافعية على ما ذهبوا إليه؛ أنه من أقام أربعة أيام فأقل فإنه يقصر - غير يوم الدُخول ويوم الخروج عند الشافعية -؛ لكنه إن زاد على الأربعة أتمَّ الصلاة (52)، بمعنى أنهم قالوا: «إنه (عليه الصلاة والسلام) لما أقام أربعة أيام في مكة قصر الصلاة، ويلزم من ذلك: وجوب الإتمام عندما يُقيم أكثر من ذلك، وهو: الرجوع إلى الأصل» (53).

**ثالثاً- الآثار:** عن نافع، عن أسلم: «وَجَدْنَا عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَجَلَى الْيَهُودِ مِنْ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ، وَضَرَبَ لَهُمْ أَجَلًا ثَلَاثًا» (54).

**وجه الاستدلال:** قالوا: رأينا ثلاثاً ممَّا يُقيم المسافر، وأربعاً كأنها بالمقيم أشبه؛ لأنه لو كان للمسافر أن يُقيم أكثر من ثلاثٍ لأدب فيه عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - لليهود (55).

**رابعاً- المصلحة:** قالوا: «حيث إنَّ إقامته تلك الأيام الأربعة يُعدُّ نفسه للسفر مرةً أخرى، فلو أتمَّ تلحقه مشقةً في ذلك، فدفعاً لذلك شرع» (56).

#### خامساً- المعقول:

1- إنَّ ضيافة المسافر ثلاثة أيام؛ فإذا زاد على ذلك اعتبر مقيماً، والمقيم لا يُضيَّف (57).  
2- قالوا: إنَّ القصرَ مُعلَّقٌ بالسفر، ومن لم يكن مسافراً فهو مقيمٌ، ومن قصدَ الإقامة انقطع سفره، وهذه الأيام ثبتت فيها القصرُ بفعل النبي ﷺ مُخصَّصاً من عدم الإقامة؛ فيبقى ما زاد عليها على الأصل من وجوب الإتمام؛ لعدم المُخصَّص، ولا تُصاف صاحبه بالإقامة (58).

3- عملاً بالاحتياط؛ فمن أقام أكثر من أربعة أيام فالأحوط له الإتمام، وإن أقام أقلَّ منها قصرَ؛ استناداً لفعل النبي ﷺ، وقد أفتى بذلك أحمد، فليس في قول النبي - عليه الصلاة والسلام -، ولا في فعله أدلة صريحة في تحديد الإقامة، فالأحوط قصر الترخُّص على ما ثبتت في حجة رسول الله - عليه الصلاة والسلام - من إقامته بمكة أربعة أيام، وما زاد عليها أتم؛ لعدم الدليل الصريح الخالي من المعارض على أنه يترخَّص (59).

**الفرع الثاني: أدلة القائلين إن نوى إقامة خمسة عشر يوماً أتمَّ**

استدلَّ أصحابُ هذا القول بأدلة من: السنة، والأثر، والقياس، والمعقول:

**أولاً- السنة النبوية:**

1- عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - قال: «خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ مِنَ الْمَدِينَةِ إِلَى مَكَّةَ؛ فَكَانَ يُصَلِّي رَكَعَتَيْنِ رَكَعَتَيْنِ حَتَّى رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ، قُلْتُ: أَقَمْتُمْ بِمَكَّةَ شَيْئًا؟ قَالَ: أَقَمْنَا بِهَا عَشْرًا» (60).

**وجه الاستدلال:** إنَّ عشرة أيام لم تُعتبر إقامة؛ وإلا لما قصر رسول الله - عليه الصلاة والسلام - فيها.

2- عن عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما -: «أَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِمَكَّةَ عَامَ الْفَتْحِ خَمْسَ عَشْرَةَ

يَقْصُرُ الصَّلَاةَ» (61).

**وجه الاستدلال:** إنَّ هذا الحديث نصُّ في المسألة؛ فمن أقام دون خمس عشرة جاز له قصر الصَّلَاة في سفره.

**ثانياً- الآثار:** ما رُوِيَ عن عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس - رضي الله عنهم -؛ أنَّهما قالَا: «إِذَا قَدِمْتَ بَلَدَةً، وَأَنْتَ مُسَافِرٌ؛ وَفِي نَفْسِكَ أَنْ تُقِيمَ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا، أَكْمِلِ الصَّلَاةَ بِهَا، وَإِنْ كُنْتَ لَا تَدْرِي مَتَى تَطْعُنُ، فَأَقْصِرْهَا» (62).

**وجه الاستدلال:** قالوا: هذا بابٌ لا يُوصَلُ إليه بالاجتهاد؛ لأنَّه من جملة المُقَدَّرَاتِ الشَّرْعِيَّةِ، كالخبر المرويِّ عن رسول الله ﷺ؛ لأنَّ العقل لا يهتدي إلى ذلك، ولا يُظَنُّ بهما التَّكَلُّمُ جُزْأً، فكان قولهما معتمداً على السَّماع؛ بل هناك من قال: لا يُعرف لهما مُخَالِفٌ، وعليه كان حُكْمُهُ الرَّفْعُ (63).

**ثالثاً- القياس:** قالوا: قياساً على أقلِّ الطُّهر؛ وهو خمسة عشر يوماً؛ لأنَّهما مُدَّتَانِ مُوجِبَتَانِ، فَإِنَّ مُدَّةَ الطُّهر توجبُ إعادةَ ما سَقَطَ بالحِض، والإقامة توجبُ إعادةَ ما سَقَطَ بالسُّفر، فكما قُدِّرَ أدنى مُدَّةَ الطُّهر بخمسة عشر يوماً؛ فكذلك يُقدَّرُ أدنى مُدَّةَ الإقامة، ولهذا قُدِّرنا أدنى مُدَّةَ السُّفر بثلاثة أيَّامٍ اعتباراً بأدنى مُدَّةَ الحِض (64).

**رابعاً- المعقول:** قالوا: «لأنَّ التَّقْدِيرَ إِنَّمَا يَكُونُ بِالْأَيَّامِ، أَوْ بِالشُّهُورِ، وَالمسافرُ لا يَجِدُ بُدًّا مِنَ المُقَامِ فِي المَنَازِلِ أَيَّامًا لِلِاسْتِرَاحَةِ، أَوْ لِطَلْبِ الرُّفْقَةِ؛ فَقدَّرْنَا أدنى مُدَّةَ الإقامةِ بِالشُّهُورِ، وَذلك نِصْفُ شَهْرٍ» (65).

**الفرع الثالث:** أدلة القائلين يقصر المسافر عشرين يوماً بلياليها ثم يتم بعد ذلك نوى الإقامة أو لم ينو استدلال أصحاب هذا القول بأدلة من: السنة النبوية، والمعقول:

**أولاً- السنة النبوية:** عن جابر بن عبد الله - رضي الله عنه -؛ قال: «أَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِبَنِيكَ عِشْرِينَ يَوْمًا يَقْصِرُ الصَّلَاةَ» (66).

**وجه الاستدلال:** قال ابن حزم: «هذا أكثر ما رُوِيَ عنه - عليه السلام - في إقامته ببنيوك، فخرج هذا المقدار من الإقامة عن سائر الأوقات بهذا الخبر» (67).

وقال أيضاً: «لكن لما أقام - عليه السلام - عشرين يوماً ببنيوك يقصر؛ صحَّ بذلك أنَّ عشرين يوماً إذا أقامها المسافرُ فله فيها حُكْمُ السُّفرِ، فإن أقام أكثرَ، أو نوى إقامةً أكثرَ فلا بُرْهانٌ يُخْرِجُ ذلكَ عن حُكْمِ الإقامةِ أصلاً، ولا فَرْقَ بين من خَصَّ الإقامةَ فِي الجِهَادِ بِعِشْرِينَ يَوْمًا يَقْصِرُ فِيهَا، وَبين من خَصَّ بِذلكَ بِبَنِيكَ دُونَ سَائِرِ الأَمَاكِنِ، وَهذا كُلُّهُ باطلٌ لا يجوزُ القَوْلُ بِهِ، إِذْ لَمْ يَأْتِ بِهِ نَصٌّ قُرْآنِيٌّ، وَلا سُنَّةٌ» (68).

**ثانياً- المعقول:**

1- قال ابن حزم: «ومن العَجَبِ العَجِيبِ إسقاطُ أَبِي حَنِيفَةَ النَّبِيَّةِ حِينَ افْتَرَضَها اللهُ تَعَالَى مِنَ الوُضوءِ لِلصَّلَاةِ، وَغُسْلِ الجَنَابَةِ، وَالحِضِّ، وَبِقَائِهِ فِي رَمَضانَ يَنْوِي الفِطْرَ إِلَى قَبْلِ زَوَالِ الشَّمْسِ، وَيُجِيزُ كُلَّ ذلكَ بِلا نِيَّةٍ؛ ثُمَّ يُوجِبُ النَّبِيَّةَ فَرَضًا فِي الإقامةِ، حَيْثُ لَمْ يوجِبْها اللهُ تَعَالَى، وَلا رِسولُهُ ﷺ، وَلا أَوْجِبَها بُرْهانٌ نَظْرِيٌّ، قال عَلِيٌّ: وَبرهانٌ صِحَّةِ قَوْلِنَا: أَنَّ الحُكْمَ لِلإقامةِ المُدَدِ التي ذَكَرنا - كانتَ هَناكَ نَبِيَّةً لِإقامةٍ أَوْ لَمْ تَكُنْ -؛ فَهو أَنَّ النَّيَّاتِ إِنَّمَا تَجِبُ فَرَضًا فِي الأَعْمَالِ التي أَمَرَ اللهُ تَعَالَى بِها، فَلا يجوزُ أَنْ تُؤدَى بِلا نِيَّةٍ، وَأَمَّا عَمَلٌ لَمْ يوجِبْهُ اللهُ، وَلا رِسولُهُ ﷺ؛ فَلا معنى لِلنَّبِيَّةِ فِيهِ؛ إِذْ لَمْ يوجِبْها هَناكَ قُرْآنًا، وَلا سُنَّةً، وَلا نَظْرًا، وَلا إِجماعًا، وَالإقامةُ لَيْسَتْ عَمَلًا مأمورًا بِهِ، وَكَذلكَ السُّفرُ، وَإِنَّمَا هُما حالانِ أَوْجَبَ اللهُ تَعَالَى فِيهِما العَمَلَ الذي أَمَرَ اللهُ تَعَالَى بِهِ فِيهِما، فَذلكَ العَمَلُ هو المُحتاجُ إِلَى النَّبِيَّةِ، لا الحَالُ» (69).

2- لأنَّ: «الأصل في المُقيم الإتمام؛ لأنَّ القَصْرَ لَمْ يَشْرَعِ الشَّارِعُ إِلَّا لِلْمُسَافِرِ، وَالمُقيمِ غَيْرِ مُسَافِرٍ؛ فَلِوَلَا ما ثَبَتَ عَنْهُ ﷺ مِنْ قَصْرِهِ بِمَكَّةَ، وَبَنِيكَ مَعَ الإقامةِ؛ لكانَ المُتَعَيِّنُ هو الإتمامُ، فَلا يَنْتَقِلُ عَنْ ذلكَ الأَصْلِ

الإدليل، وقد دلّ الدليل على القصر مع التردد إلى عشرين يوماً، كما في حديث جابر، ولم يصح أنه ﷺ قصر في الإقامة أكثر من ذلك؛ فيقتصر على هذا المقدار، ولا شك أن قصره ﷺ في تلك المدة لا ينفي القصر فيما زاد عليها، ولكن ملاحظة الأصل المذكور هي القاضية بذلك» (70).

**الفرع الرابع:** أدلة القائلين يقصر المسافر ما لم يرجع إلى بلده، أو ينو الإقامة الدائمة في البلد الذي سافر إليه، أو يعزم على الاستيطان

استدل أصحاب هذا القول بأدلة من: الكتاب، والسنة، والآثار، والإجماع، والمعقول:

**أولاً- الكتاب:** قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ (النساء: 101).

**وجه الاستدلال:** قالوا: إن هذه الآية عامة؛ تشمل كل ضارب في الأرض، ثم إن الضرب في الأرض منه ما يحتاج إلى مدة طويلة؛ بحسب الحاجة التي خرج من أجلها، كما قال تعالى: ﴿وَأَخْرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (المزمل: 20)، فمن خرج متاجراً بماله، أو باحثاً عن السلعة، أو طلباً لجديد البضائع، أو تسويقاً لما عنده من الخيرات؛ ربما لا تكفيه إقامة أربعة أيام في البلد، فقد يتأخر عشرة أيام أو أكثر من ذلك، وقد يطلب سلعة لا تحصل له في أربعة أيام؛ لأنه يجمعها من هنا وهناك (71).

فإذا كان الله تعالى أباح القصر للضاربين في الأرض على اختلاف مآربهم وأحوالهم؛ فمنهم: التاجر، والمجاهد، وهو يعلم أن من هذه الأصناف من يبقى في سفره أياماً أو شهوراً للقتال وتضييق الحصار، أو لبيع السلعة وتحصيل البضائع الجديدة؛ ولم يستثن سبحانه ضارباً من ضارب، ولا حالاً من حال، فإذا كان الأمر كذلك؛ علم أن الحكم لا يختلف من ضارب إلى ضارب، ولا في حال دون حال، ولو وجد ضارب أو حال تخرج من هذا الحكم لبيته تعالى في كتابه، أو لبيته على لسان نبيه - عليه الصلاة والسلام -؛ لأن الله تعالى أوجب فضله على نفسه البيان، قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ (18) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (القيامة: 18-19)، وقال أيضاً: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى﴾ (الليل: 12)، وبيانه شامل لبيان لفظه، وبيان معناه وحكمه، فلو وجد ضارب أو حال تخلفت عن هذا الحكم لكان حكمها المخالف من شرع الله تعالى، وإذا كان من شرعه فلا بد أن يحفظ وينقل إلينا، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: 9)، وهو شامل لحفظ لفظه وما يتضمنه من الأحكام، فلمّا لم يحفظ في ذلك حكم مخالف، ولم ينقل إلينا؛ علم أنه لا وجود له، والقاعدة أن: "كل نص جاء مطلقاً أو عاماً؛ فإنه يجب إبقاؤه على إطلاقه وعمومه حتى يقوم دليل على تقييده وتخصيصه"؛ لقوله سبحانه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: 89)؛ فلو كان مقيداً أو مخصصاً لما ورد مطلقاً أو عاماً (72).

### ثانياً- السنة النبوية:

1- عن عمران بن حصين - رضي الله عنه -؛ قال: «عزوت مع رسول الله ﷺ، وشهدت معه الفتح؛ فأقام بمكة ثمانين ليلة، لا يصلي إلا ركعتين، ويقول: يا أهل البلد، صلوا أربعاً فإننا قوم سفر» (73).

2- عن عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما -؛ قال: «أقام النبي ﷺ بمكة تسعة عشر يوماً يصلي ركعتين» (74).

3- عن جابر بن عبد الله - رضي الله عنه -؛ قال: «أقام رسول الله ﷺ ببؤك عشرين يوماً يقصر الصلاة» (75).

**وجه الاستدلال:** قالوا: «لمّا ثبت قصر النبي ﷺ في هذه الأحاديث مع اختلاف المدد التي أقامها؛ علم أن تحديد المدة التي ينقطع بها حكم السفر بأيام معلومة ضعيف، ولو كان الحكم مختلفاً بين مدة وأخرى لبيته النبي ﷺ لأمرته؛ لئلا يتأسوا به فيما لا يحل لهم» (76).

### ثالثاً- الآثار:

- 1- عن حَفْصِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ؛ أَنَّ أَنَسًا: «أَقَامَ بِالشَّامِ شَهْرَيْنِ مَعَ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ» (77).
- 2- عن سِمَاكِ بْنِ سَلَمَةَ؛ عن عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما -؛ قال: «إِنْ أَقَمْتَ فِي بَلَدٍ خَمْسَةَ أَشْهُرٍ فَأَقْصِرِ الصَّلَاةَ» (78).
- 3- عن نافع، عن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما -؛ قال: «ارْتَجَّ عَلَيْنَا التَّلُجُ وَنَحْنُ بِأَدْرِيبِجَانَ (79) سِنَّةَ أَشْهُرٍ فِي غَزَاةٍ؛ قَالَ ابْنُ عُمَرَ: فَكُنَّا نُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ» (80).
- 4- عن أبي مجلز؛ قال: «كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ ابْنِ عُمَرَ؛ فَدَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ؛ فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَانَ: مَا الْإِشْرَاكُ بِاللَّهِ؟ قَالَ: أَنْ تَجْعَلَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ؛ فَقَالَ أَيْضًا: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَانَ: مَا الْإِشْرَاكُ بِاللَّهِ؟ قَالَ: أَنْ تَتَّخِذَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أُنْدَادًا؛ فَقَالَ أَيْضًا: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَانَ: مَا الْإِشْرَاكُ بِاللَّهِ؟ فَقَالَ: أُحْرَجُ عَلَيْكَ إِنْ كُنْتُ مُسْلِمًا لَمَّا خَرَجْتُ عَنِّي، فَخَرَجَ الرَّجُلُ، وَغَضِبَ ابْنُ عُمَرَ غَضَبًا شَدِيدًا؛ قَالَ: فَقَمْتُ لَمَّا رَأَيْتُ مِنْ شِدَّةِ غَضَبِهِ لِأَخْرَجَ، فَضَرَبَ بِيَدِي عَلَى رُكْبَتِي؛ فَقَالَ: اجْلِسْ؛ فَإِنِّي أَرْجُو أَنْ لَا تَكُونَ مِنْهُمْ، قَالَ: قُلْتُ: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَانَ، أَتِي الْمَدِينَةَ طَالِبَ حَاجَةٍ؛ فَأَقِيمُ بِهَا السَّبْعَةَ الْأَشْهُرَ وَالثَّمَانِيَةَ الْأَشْهُرَ، كَيْفَ أَصَلِّي؟ قَالَ: صَلِّ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ» (81).
- 5- عن يحيى بن أبي كثير؛ عن أنس بن مالك - رضي الله عنه -: «أَنَّ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَقَامُوا بِرَامَهُرْمُرَ (82) تِسْعَةَ أَشْهُرٍ يَقْصُرُونَ الصَّلَاةَ» (83).
- 6- عن أبي المنهال العنزري؛ قال: «قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ: إِنِّي أَقِيمُ بِالْمَدِينَةِ حَوْلًا لَا أَشُدُّ عَلَى سَيْرٍ، قَالَ: صَلِّ رَكْعَتَيْنِ» (84).
- 7- عن الحسن: «أَنَّ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ أَقَامَ بِبَيْسَابُورَ (85) سِنَّةً أَوْ سِنَيْنِ، فَكَانَ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ يُسَلِّمُ، وَلَا يُجْمَعُ» (86).
- 8- عن الحسن، عن عبد الرحمن بن سمرة؛ قال: «كُنَّا مَعَهُ - يَعْنِي: عَبْدَ الرَّحْمَانَ بْنِ سَمُرَةَ - فِي بَعْضِ بِلَادِ فَارِسَ سِنَيْنِ، وَكَانَ لَا يُجْمَعُ، وَلَا يَزِيدُ عَلَى رَكْعَتَيْنِ» (87).
- 9- عن أبي جَمْرَةَ نَصْرَ بْنِ عِمْرَانَ؛ قَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا -: «إِنَّا نُطِيلُ الْقِيَامَ بِالْعَزْوِ بِخَرَّاسَانَ (88) فَكَيْفَ تَرَى؟ فَقَالَ: صَلِّ رَكْعَتَيْنِ وَإِنْ أَقَمْتَ عَشْرَ سِنِينَ» (89).
- 10- رُوِيَ عَنْ عُلْقَمَةَ: «أَنَّهُ أَقَامَ بِخَوَارِزْمَ (90) سِنَيْنِ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ» (91).
- 11- وقد: «أقام المسلمون بنهاوند (92) سنة أشهر يقصرون الصلاة» (93).

وجه الاستدلال: قالوا: إن مجموع هذه الآثار يثبت جواز القصر وإن أقام المسافر مدة طويلة (94).

رابعاً- الإجماع: فقد أجمع أهل العلم أن للمسافر أن يقصر ما لم يجمع إقامة، وإن أتى عليه سنون (95).

### خامساً- المعقول:

- 1- قالوا: «إِنَّ التَّحْدِيدَ تَوْقِيفٌ؛ أَي: أَنَّهُ حَدٌّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ، فَأَيُّ إِنْسَانٍ يُحَدِّدُ شَيْئًا أَطْلَقَهُ الشَّارِعُ فَعَلِيهِ الدَّلِيلُ، وَأَيُّ إِنْسَانٍ يُخَصِّصُ شَيْئًا عَمَّمَهُ الشَّارِعُ فَعَلِيهِ الدَّلِيلُ؛ لِأَنَّ التَّقْيِيدَ زِيَادَةُ شَرْطٍ، وَالتَّخْصِيسَ إِخْرَاجُ شَيْءٍ مِنْ نُصُوصِ الشَّارِعِ، فَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يُضِيفَ إِلَى مَا أَطْلَقَهُ الشَّارِعُ شَرْطًا يَقِيدُهُ» (96).
- 2- وقالوا: «كَيْفَ نَقُولُ: مَنْ نَوَى الْإِقَامَةَ سِنًا وَتَسْعِينَ سَاعَةً فَلَهُ أَنْ يَقْصِرَ، وَمَنْ نَوَى الْإِقَامَةَ سِنًا وَتَسْعِينَ سَاعَةً وَعَشْرَ دَقَائِقَ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَقْصِرَ؟؛ لِأَنَّ الْأَوَّلَ مُسَافِرٌ، وَالثَّانِي مُقِيمٌ، أَيْنَ هَذَا التَّحْدِيدُ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ؟ وَالصَّلَاةُ كَمَا نَعْلَمُ أَكْثَرُ أَرْكَانِ الْإِسْلَامِ بَعْدَ الشَّهَادَتَيْنِ؛ فَكَيْفَ نَقُولُ لِلأُمَّةِ: إِنَّ هَذَا الرَّجُلَ الَّذِي نَوَى

إقامة ستّ وتسعين ساعة وعشر دقائق لو قصرَ لكانت صلاته باطلة؟ فمثل هذا لا يمكن أن يُترك بلا بيان، وترك البيان في موضع يحتاج إلى بيان يُعتبر بياناً؛ إذ لو كان خلاف الواقع والواجب لبيّن» (97).

### المطلب الثالث: مناقشة الأقوال

الفرع الأول: مناقشة أدلة القائلين إن نوى إقامة أربعة أيام أتمّ

أولاً: مناقشة ما استدلوا به من الكتاب

يُجاب عنه: بأن الاستدلال بهذه الآية غير مُسلم؛ وذلك لما يلي (98):

1- لأن الآية الكريمة عامّة؛ فتشمل كلّ ضاربٍ في الأرض، ومن المعلوم أنّ الضرب في الأرض أحياناً يحتاج إلى مدة طويلة بحسب الحاجة، فمن يضربون في الأرض للتجارة مثلاً؛ قد لا تكفيهم أربعة أيام في البلد، فقد يكفيه أربعة أيام، أو خمسة أيام، أو عشرة أيام، وقد يطلبُ سلعةً لا تحصل له في هذه المدة، ولا يستطيع جمعها في أيام معدودات.

2- لأنّ المسافر يُعتبر ضارباً في الأرض حتّى وإن أقام أكثر من أربعة أيام؛ بدليل أنّ النبي ﷺ: «أقام بمكة ثمانين ليلة، لا يصلي إلا ركعتين، ويقول: يا أهل البلد، صلوا أربعاً فإننا قوم سفر» (99)؛ فلو كان المعنى كما تذكرون لما وصّف نفسه - عليه الصلاة والسلام -، ومن معه من المؤمنين بالسفر!!، وكذلك يُقال في بقية المدة المختلفة التي أقام فيها - عليه الصلاة والسلام - أكثر من أربعة أيام.

وردّ هذا الجواب: قالوا: لا يردّ ما ذهبتم إليه على قوله - عليه الصلاة والسلام - في إقامته بمكة عام الفتح: «فإننا قوم سفر»؛ لأنّه ﷺ كان إذ ذاك مُتردداً، ولم يعزم البتة على إقامة مدة معينة (100).

وأجيب عن هذا الجواب: بأن يُقال: «من أين لك أنّ النبي ﷺ لم يعزم على ذلك؟ وهل يُمكنك أن تشهد على رسول الله ﷺ بهذا؟ مع أنّ العزم قصد القلب؛ لا يُطلّع عليه إلا بوحي من الله تعالى، أو إخبار من العازم، ولم يحصل واحدٌ منهما في هذه المسألة؛ فتكون دعوى أنّ النبي ﷺ لم يعزم الإقامة هذه المدة قولاً بلا علم، ويقال ثانياً: بل الظاهر الذي يغلب على الظنّ أنّ النبي ﷺ كان عازماً على الإقامة أكثر من أربعة أيام» (101).

ثانياً: مناقشة ما استدلوا به من السنة النبوية:

1- مناقشة استدلالهم بحديث العلاء بن الحضرمي - رضي الله عنه - : يُجاب عنه بما يلي (102):

أ- لا حجة لكم في هذا؛ لأنّه ليس في هذا الخبر نصٌّ، ولا إشارة إلى المدة التي إذا أقامها المسافر أتمّ، وإنما كلُّ ما فيه هو بيان لحكم المهاجر، فما الذي أوجب أن يُقاس المسافر بقيم على المهاجر يقيم؟

ب- ليس في هذا الخبر ما يُشير إلى تقدير أدنى مدة الإقامة بالأربعة؛ لأنّه يُحتمل أنّ النبي ﷺ قد علم أنّ حاجتهم ترتفع في تلك المديدة؛ فرخص لهم - عليه الصلاة والسلام - بالمقام ثلاثاً لهذا، لا لتقدير مدة الإقامة.

ج- إنّ المسافر مباح له أن يُقيم ثلاثاً أو أكثر دون كراهة تُحكي، بينما المهاجر يُكره له أن يُقيم بمكة بعد انقضاء نسكه أكثر من ثلاث، فما هو وجه العلاقة التي عولتم عليها في الربط بين إقامة مكروهة وإقامة مباحة؟

د- إنّ ما زاد على الثلاثة الأيام للمهاجر داخلٌ عندكم في حكم أن يكون مسافراً لا مُقيماً، بينما ما زاد على الثلاثة للمسافر فيندرج في الإقامة الصحيحة، وهذا مانعٌ من أن يُقاس أحدهما على الآخر، ثمّ على التسليم بصحة قياس أحدهما على الآخر؛ فإنّ ذلك يقضي بأن يقصر المسافر فيما زاد على الثلاث، لا أن يُتمّ بخلاف قولكم!!

2- مناقشة استدلالهم بحديث جابر وابن عباس - رضي الله عنهما -: أجيب عنه بما يلي:



أ- ليس في هذا الخبر ما يدلُّ على أنَّ هذه المدة هي أدنى مدة للإقامة؛ لأنه ثبتَّ عن رسول الله ﷺ أنه أقام أكثر من تلك المدة يقصر الصلاة؛ ممَّا يدفع استدلالكم به دون غيره<sup>(103)</sup>.

وردَّ هذا الجواب: بأنَّ ما ثبتَّ عن رسول الله ﷺ فيما زاد على أربعة أيَّام إنَّما كان فيه مُتردِّداً، ولم يعزم على إقامة مُدة مُعيَّنة<sup>(104)</sup>.

وأجيب عن هذا الجواب: بمثل ما أُجيب عند مناقشة جوابهم عند استدلالهم بالآية؛ ممَّا يُغني عن إعادته ها هنا.

ب- إنَّ هذا دليل عليكم وليس دليلاً لكم؛ لأنَّ رسول الله ﷺ قدَّم مَكَّةَ في اليوم الرَّابِعِ اتِّفَاقاً، ولا أحد يشكُّ في هذا، وهل هناك دليلٌ على أنه لو قدَّم في اليوم الثَّالثِ أتمَّ؟ بل نعلم أنَّ النَّبِيَّ ﷺ يعلم أنَّ النَّاسَ يقدمون للحجِّ قبل اليوم الرَّابِعِ، وليس كلُّ الحُجَّاجِ لا يقدمون إلاَّ من الرَّابِعِ فأكثر؛ بل منهم من يقدم في ذي الحِجَّةِ، وفي ذي القعدة، وفي شوال، ولم يُقَلِّ للأمة: من قدَّم مَكَّةَ قبل اليوم الرَّابِعِ فليتمَّ، ولو كانت شريعة الله أن من قدَّم قبل اليوم الرَّابِعِ من ذي الحِجَّةِ إلى مَكَّةَ لزمه أن يتمَّ؛ لوجِبَ على رسول الله - عليه الصلاة والسلام - أن يُبيِّنَهُ لدعاء الحاجة والبلاغ والتبيين، فلمَّا لم يُبيِّنْ ولم يُقَلِّ للنَّاسِ من قدَّم مَكَّةَ قبل اليوم الرَّابِعِ من ذي الحِجَّةِ فليتمَّ؛ علِمَ أنه لا يلزمه الإتمام، فيكون هذا الحديثُ دليلاً على أنه لا يلزم الإتمام من نوى إقامة أكثر من أربعة أيَّام. وعليه؛ فلا دليل على التَّحديد بأربعة أيَّام؛ لأنَّ بقاء رسول الله ﷺ في مَكَّةَ أربعة أيَّام وَقَعَ مُصادفةً لا تشريعاً وهذه قاعدة، فممَّا يدخل فيما وَقَعَ اتِّفَاقاً لا تشريعاً: ما جاء عن أسامة بن زَيْدٍ - رضي الله عنه-؛ قال: «رَدِفْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مِنْ عَرَفَاتٍ، فَلَمَّا بَلَغَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الشَّعْبَ الْأَيْسَرَ، الَّذِي دُونَ الْمُزْدَلِفَةِ أَنَاخَ قِبَالَ، ثُمَّ جَاءَ فَصَبَبْتُ عَلَيْهِ الْوُضُوءَ، فَتَوَضَّأَ وَضُوءَ خَفِيفًا، ثُمَّ قُلْتُ: الصَّلَاةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؛ فَقَالَ: الصَّلَاةُ أَمَامَكَ؛ فَرَكِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، حَتَّى أَتَى الْمُزْدَلِفَةَ، فَصَلَّى، ثُمَّ رَدِفَ الْفَضْلُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عِدَاةَ جَمْعٍ»<sup>(105)</sup>. ولهذا لا يسُنُّ للحاجِّ إذا دفع من عرفات إلى مُزْدَلِفَةَ أن ينزل في الطَّرِيقِ، ثُمَّ يبول، ثُمَّ يتوضَّأَ وضوءاً خفيفاً؛ لأنَّ هذا وَقَعَ منه ﷺ على سبيل الاتِّفاق<sup>(106)</sup>.

**ثالثاً- مناقشة ما استدلوأ به من الآثار:** ويُمكن أن تُناقش الآثار بما يلي:

1- إنَّ ما قيل سابقاً في المهاجر والمسافر يُقال هنا؛ فإنَّ ما جاء عن أمير المؤمنين عمر بن الخطَّاب - رضي الله عنه - ليس فيه دلالة على أنَّ ما زاد على ثلاثة أيَّام اعتُبر إقامةً، ولا يُفهم ذلك من فعله إطلاقاً، وإنَّما هو اجتهادٌ منه - رضي الله عنه - في تحديد المدة الزمنية التي يتسوق فيها اليهود، ويقضون حوائجهم خلالها.

2- ثمَّ على فرض صحَّة الاستدلال الذي ذهبتم إليه؛ فلا حُجَّة فيه البتَّة؛ لأنَّ هذا في علم الأصول يُعرف بـ: "قول الصحابيِّ"، وهو حُجَّة ما لم يُعلم له مُخالفٌ، وهذه المسألة - كما مرَّ معنا في سرد أدلَّة الأقوال - فيها من الخِلاف بين الصحابة - رضي الله عنهم أجمعين - ما قد علِّمتم، فلا وَجْه للاستدلال بهذا الأثر فيما نحن فيه.

**رابعاً- مناقشة ما استدلوأ به من المصلحة:** ويُمكن أن يُناقش ما استدلوأ به من المصلحة بأن يُقال: من المقرَّرات أنَّ المصلحة حيثُ الشَّرْعُ؛ وأنتم اعتبرتم هذه المصلحة استناداً إلى بعض الأدلَّة التي سبقت مناقشتها، وهي عموماً خارج محلِّ النزاع، فلا حُجَّة لكم فيها.

**خامساً- مناقشة ما استدلوأ به من المعقول:**

1- مناقشة قولهم: "ضيافة المسافر ثلاثة أيَّام...": ويُمكن أن يُناقش هذا الاستدلال العقليُّ: بأنَّ ما جاء في مُدة الضيافة إنَّما هو مبنيٌّ على مراعاة أعراف النَّاسِ وعاداتهم، والنَّظر في قدرتهم العامة على استضافة

الوافدين وإكرام ابن السبيل، بينما حطَّ الرِّحال والإقامة ببلدٍ مُعيَّن في السفر خاضعٌ للأحوال التي قد تعترض المسافر في سفرته، وما يطمح إليه من تحقيق للمأمول، ونيل للمأرب من هذا الخروج، فلا يستطيع ضبط الأيام، ولا الاستقرار في مكان، فكيف يلحق هذا بذاك؟.

**2- مناقشة قولهم:** "عملاً بالاحتياط لعدم الدليل الصريح الخالي من المعارض...": كما يمكن أن يُناقش هذا الاستدلال العقليّ أيضاً بأن يُقال: في هذا القول عملٌ بالاحتياط، وخروجٌ من الخلاف، وإيقاعٌ لصلاة مُتفقٌ على صحتها؛ لكن في هذا الكلام نوعٌ من التناقض؛ إذ بررتم ذلك - يعني الزيادة على أربعة أيام - بعدم الدليل الصريح الخالي من المعارض؛ وهذا ينطبق على ما استندتم إليه من أدلة؛ بل مرَّ معنا عند المناقشات ضعف ما عولتُم عليه، ومنها ما يمكن اعتباره خارج محلّ النزاع، فهل نقول حينئذٍ نعمل بالاحتياط فنترك الترخُّص نهائياً؟!.

**الفرع الثاني: مناقشة أدلة القائلين إن نوى إقامة خمسة عشر يوماً أتمَّ أولاً- مناقشة ما استدلووا به من السنة النبوية:**

**1- مناقشة استدلالهم بحديث أنس بن مالك - رضي الله عنه -:**

يُجاب عنه بما يلي:

أ- قال النووي: «معناه: أنه أقام في مكة وما حوالَيْهَا؛ لا في نفس مكة فقط، والمراد في سفره ﷺ في حجة الوداع؛ فقدِم مكة في اليوم الرابع؛ فأقام بها الخامس، والسادس، والسابع، وخرَج منها في الثامن إلى منى، وذهب إلى عرفات في التاسع، وعاد إلى منى في العاشر، فأقام بها الحادي عشر، والثاني عشر، ونَفَرَ في الثالث عشر إلى مكة، وخرَج منها إلى المدينة في الرابع عشر؛ فمدَّة إقامته ﷺ في مكة وحوالَيْهَا عشرة أيام، وكان يُقصر الصلاة فيها كُلِّهَا» (107).

ب- كما يمكن القول بأنه: ليس في الحديث النبوي الشريف دلالة على أن المسافر يقصر إذا نوى الإقامة في بلدٍ أقلَّ من خمسة عشر يوماً؛ بل غاية ما يدلُّ عليه هو: جواز قصر الصلاة للمسافر ما دام في سفره؛ حتَّى لو تجاوز أربعة أيام.

**2- مناقشة استدلالهم بحديث عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما -:** يمكن أن يُجاب عنه بمثل سابقه؛ بأنه ليس في الخبر دلالة على أن المسافر يقصر إذا نوى الإقامة في بلدٍ أقلَّ من خمسة عشر يوماً؛ بل غاية ما يدلُّ عليه هو: جواز قصر الصلاة للمسافر ما دام في سفره؛ حتَّى لو تجاوز أربعة أيام.

**ثانياً- مناقشة ما استدلووا به من الآثار:**

**مناقشة استدلالهم بأثر عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس - رضي الله عنهم -:** يُجاب عنه بما

يلي (108):

1- قولكم: "لا يُعرف لهما مُخالفٌ"؛ غير صحيح؛ بل لقد مرَّ معنا عند بيان أدلة الأقوال خلاف الصحابة - رضي الله عنهم أجمعين - في هذه المسألة، ولا حُجة في قول صحابيٍّ إذا وجد المخالف له فيما ذهب إليه.

2- لقد ثبت عن عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس - رضي الله عنهم - خلاف ما حُكيَ عنهما هنا، كما مرَّ معنا عند بيان الآثار التي عولَّ عليها أصحاب القول الرابع؛ القاضي بعدم تحديد مدة الإقامة، فكيف يدعى عدم وجود المخالف أصلاً؟.

**ثالثاً- مناقشة ما استدلووا به من القياس:** يُجاب عنه بما يلي:

1- يمكن القول هنا: إن قياس أقلَّ مدة الإقامة على أقلَّ مدة الطهر قياسٌ غير صحيح؛ لأنَّ العلماء قد اختلفوا في مسألة أقلَّ الطهر اختلافاً بيّناً، وأقوالهم في ذلك مُتعدِّدة ومُتضاربة، وليس هذا محلَّ حكايتها وبسط

أدلتها. وعليه؛ فلا يصلح أن يكون هذا أصلاً يُقاسُ عليه ما نحن فيه، فكما هو مُفَرَّرٌ في علم أصول الفقه: أن من شروطِ صِحَّةِ إجراء القياس ثبوت حكم الأصل، فإذا لم يكن ثابتاً فلا يجري القياس.

2- وفي هذا الوادي؛ قال الماوردي: «وَأَمَّا قِيَّاسُهُمْ عَلَى أَقَلِّ الطُّهْرِ فَلَا يَصِحُّ؛ لِأَنَّ أَقَلَّ الطُّهْرِ دُونَ خَمْسَةِ عَشْرَ يَوْمًا، وَهُوَ أَنْ تَطُهَّرَ مِنْ حَيْضِهَا، ثُمَّ تَضَعُ حَمْلَهَا بَعْدَ يَوْمٍ، وَتَرَى دَمَ النَّفَّاسِ، فَيَكُونُ طُهُرُهَا الْيَوْمَ الَّذِي بَيْنَ حَيْضِهَا وَوَضْعِهَا، وَإِنَّمَا أَقَلُّ الطُّهْرِ خَمْسَةَ عَشْرَ يَوْمًا إِذَا كَانَ بَيْنَ حَيْضَتَيْنِ عَلَى الْإِزَامِ الصَّلَاةِ، وَإِتْمَامُهَا لَا يَتَعَلَّقُ بِمُدَّةٍ؛ وَإِنَّمَا يَتَعَلَّقُ بِالْعَزْمِ عَلَى أَنْ لَا يُعَدَّ» (109).

3- لقد قرَّرتُم أيُّها الحنفيَّة: أَنَّ الْمُقَدَّرَاتِ الشَّرْعِيَّةَ لَا تَثْبُتُ بِالرَّأْيِ الْمَجْرَدِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَهْتَدِي إِلَى ذَلِكَ، وَإِنَّمَا تَثْبُتُ بِالْخَبَرِ الْمَرْوِيِّ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؛ وَأَنْتُمْ هَا هُنَا أَثْبِتُمْ مِقْدَارًا شَرْعِيًّا بِالرَّأْيِ، وَهَذَا تَنَاقُضٌ (110).

رابعًا- مناقشة ما استدلوأ به من المعقول: ويمكن أن يُجاب عنه بنفس الجواب الثالث الوارد عند مناقشة ما استدلوأ به من القياس.

**الفرع الثالث: مناقشة أدلة القائلين يقصر المسافر عشرين يومًا بلياليها ثم يتم بعد ذلك نوى الإقامة أو لم ينو**

**أولًا- مناقشة ما استدلوأ به من السنَّة النبويَّة:** مناقشة استدلالهم بحديث جابر بن عبد الله ﷺ:

1- من حيث السند: هذا الحديث من طيق: معمر، عن يحيى بن أبي كثير، عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان، عن جابر بن عبد الله ﷺ؛ وقد أُعِلَّ بالإرسال (111)، وهذه بعض نصوص أهل العلم فيه:

أ- قال أبو داود بعد روايته للحديث: «غَيْرُ مَعْمَرٍ يُرْسِلُهُ، لَا يُسْنِدُهُ» (112).

ب- وقال الترمذي: «سَأَلْتُ مُحَمَّدًا عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ؛ فَقَالَ: يُرْوَى عَنْ ابْنِ ثَوْبَانَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مُرْسَلًا» (113).

ج- وكذلك أعلَّه الدارقطني بالإرسال والانتقطاع (114).

د- وقال البيهقي بعد روايته للحديث: «تَفَرَّدَ مَعْمَرٌ بِرِوَايَتِهِ مُسْنَدًا، وَرَوَاهُ: عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ وَغَيْرُهُ عَنِ يَحْيَى، عَنِ ابْنِ ثَوْبَانَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مُرْسَلًا» (115).

هـ- هذا؛ وقد رواه علي بن المبارك وغيره، عن ابن ثوبان مُرْسَلًا؛ كما في مُصَنَّفِ ابْنِ أَبِي شَيْبَةَ (116).

**ورُدَّ هذا الجواب:**

بأنَّ هناك من فحول العلماء المُتَقَدِّمِينَ وَالمُعَاصِرِينَ من قال بتصحيح الحديث أو تحسينه؛ فقد صحَّحه ابنُ حزم (117)، والنَّوَوِيُّ (118)، ونقل الزَّيْلَعِيُّ كَلامَ النَّوَوِيِّ فِي الخِلاصَةِ وَأَقْرَهَ عَلَى ذَلِكَ (119)، وَتَبِعَهُمُ مِنَ المُعَاصِرِينَ: الألباني (120). قال النَّوَوِيُّ: «وَرِوَايَةُ المُسْنَدِ تَفَرَّدَ بِهَا مَعْمَرُ بْنُ رَاشِدٍ؛ وَهُوَ إِمَامٌ مُجْمَعٌ عَلَى جَلَالَتِهِ، وَبَاقِي الإِسْنَادِ صَحِيحٌ عَلَى شَرَطِ البُخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ؛ فَالْحَدِيثُ صَحِيحٌ؛ لِأَنَّ الصَّحِيحَ أَنَّهُ إِذَا تَعَارَضَ فِي الْحَدِيثِ إِسْرَافٌ وَإِسْنَادٌ حُكِمَ بِالمُسْنَدِ» (121).

**وأجيب عن هذا الجواب:**

بأنَّ ما قاله النَّوَوِيُّ وَتَبِعَهُ عَلَيْهِ آخَرُونَ؛ إِنَّمَا هُوَ: «مَبْنِيٌّ عَلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ زِيَادَةَ الثَّقَةِ مَقْبُولَةٌ مُطْلَقًا؛ وَلِأَنَّ مِنْ حِفْظِ حُجَّةٍ عَلَى مَنْ لَمْ يَحْفَظْ» (122)؛ وَلَكِنْ قَدْ يُشْكَلُ عَلَيْهِ مَا أوردَهُ ابْنُ حَجْرٍ فِي تَرْجُمَةِ عَلِيِّ بْنِ المُبَارَكِ الهَنَائِيِّ البَصْرِيِّ، فِي أَنَّ رِوَايَتَهُ عَنِ يَحْيَى مُقَدَّمَةٌ عَلَى رِوَايَةِ غَيْرِهِ عَنْهُ كَمَعْمَرٍ إِلاَّ رِوَايَةَ هِشَامِ الدَّسْتَوَائِيِّ، وَالأَوْزَاعِيِّ، عَنِ يَحْيَى؛ فَهِيَ مُقَدَّمَةٌ عَلَى الجَمِيعِ، فَابْنُ المُبَارَكِ أَثْبَتَ مِنْ مَعْمَرٍ فِي يَحْيَى، قَالَ صَالِحُ بْنُ أَحْمَدَ عَنِ أَبِيهِ: "ثِقَّةٌ، كَانَتْ عِنْدَهُ كِتَابٌ عَنِ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، بَعْضُهَا سَمِعَهَا، وَبَعْضُهَا عَرَضَ"، وَقَالَ الدُّورِيُّ عَنِ ابْنِ مَعِينٍ: "قَالَ بَعْضُ البَصْرِيِّينَ: عَرَضَ عَلِيُّ بْنُ المُبَارَكِ عَلَى يَحْيَى عَرَضًا، وَهُوَ ثِقَّةٌ، وَلَيْسَ أَحَدٌ فِي يَحْيَى مِثْلَ هِشَامِ الدَّسْتَوَائِيِّ، وَالأَوْزَاعِيِّ، وَهُوَ بَعْدَهُمَا"، وَعَلَى هَذَا فَيَتَرَجَّحُ الإِسْرَافُ (123).

2- على فرض صحة السند: ويمكن القول هنا جدلاً: على فرض صحة الحديث؛ فيحمل على أنه ﷺ لم يعزم على الإقامة، وإنما كان ينتظر انقضاء حاجته، وهو لا يدري متى تتحقق.  
ثانياً- مناقشة ما استدلوا به من المعقول: ويمكن أن يُجاب عنه: بأنه يُحمل على ما كان مُتردداً فيه غير عازم، وذلك جَمْعاً بين الأدلة، فكيف يُجعل هذا الحديث هو الأصل المُحتكم إليه!!  
الفرع الرابع: مناقشة أدلة القائلين يقصر المسافر ما لم يرجع إلى بلده، أو ينو الإقامة الدائمة في البلد الذي سافر إليه، أو يعزم على الاستيطان  
أولاً- مناقشة ما استدلوا به من الكتاب: يُجاب عنه بما يلي:

1- قد يُقال هنا: إنَّ المقصد الشرعيَّ من قصر المسافر للصلاة هو دفع الحرج ورفع المشقة التي تلحقه في رحلته، وهذا مُتَحَقِّقٌ في مُدَّة الإقامة المُحدَّدة بأربعة أيَّام فما دونها، أمَّا ما فوقها من أيَّام وشهور كما تقولون؛ فهذا مُنْتَفِيَةٌ عنه المشقة والحرج، والواقع يثبت ذلك، فكيف يستقيم أن يمكث في مكان مُدَّة مُعَيَّنة كالشهر ونحوه يقصر الصلاة، وله مسكنٌ يأوي إليه.

2- ثمَّ إنَّ حطَّ الرِّحال في مكان ما أكثر من أربعة أيَّام هو إقامة واستقرار، بينما السفر هو الضرب في الأرض والتَّنقُّل باستمرار، لأنَّ: «الإقامة قرارٌ والسفر انتقالٌ، والشَّيء يُنْعَدُ بما يُضادُّه فَيُنْعَدُ حُكْمُهُ ضرورةً؛ إلاَّ أنَّ قليلَ الإقامة لا يُمكن اعتباره؛ لأنَّ المسافر لا يخلو عن ذلك عادةً، فسقط اعتبار القليل لمكان الضرورة، ولا ضرورة في الكثير، والأربعة في حدِّ الكثرة؛ لأنَّ أدنى درجات الكثير أن يكون جَمْعاً، والثلاثة وإن كانت جَمْعاً لكنَّها أقلُّ الجَمْع؛ فكانت في حدِّ القلَّة من وجه، فلم تثبت الكثرة المطلقة؛ فإذا صارت أربعة صارت في حدِّ الكثرة على الإطلاق؛ لِزَوَالِ معنى القلَّة من جميع الوجوه»<sup>(124)</sup>.

3- إنَّ ما سبق إيراده من الأحاديث والآثار في تحديد مُدَّة الإقامة بأربعة أيَّام والإتمام بعدها هي الأصل، فقد: «روى عن ابن عمر وأنس: أنه يُتَمُّ بعد أربعة أيَّام، والحق أن الأصل في المُقيم الإتمام؛ لأنَّ القصر لم يشرَّعه الشَّارع إلاَّ للمُساوِر، والمُقيم غير مُساوِر»<sup>(125)</sup>.  
ورُدَّ هذا الجواب:

لولا ما ثبت عن رسول الله ﷺ من قصره بمكَّة وتبوك مع الإقامة لكان المُتعيَّن هو الإتمام، فلا يُنتقل عن هذا الأصل إلاَّ بدليل، وقد دلَّ الدليل على القصر مع وجود التردد<sup>(126)</sup>، وأكَّد ذلك فعل الصحابة - رضي الله عنهم - كما مرَّ معنا في أدلة القول الرابع القاضي بعدم التَّحديد، وهي آثار صحيحة وصریحة.

ثانياً- مناقشة ما استدلوا به من السنة النبوية: إنَّ من وطَّن نفسه على إقامة أكثر من أربعة أيَّام فهذا يُتَمُّ الصلاة، وأمَّا من كان لا يدري متى يُطعُن وكان مُتردداً، أو كان ينتظر انقضاء حاجته لينقلب، فيكون لسان حاله: أخرج اليوم، أخرج غداً، أخرج بعد غدٍ؛ فهذا له أن يقصر وإن زاد على أربعة أيَّام، فإنَّه وإن طاف الدنيا لا يصير مُقيماً ما لم ينو مكث أدنى مُدَّة الإقامة، وعلى هذا تُحمل المُدَد المختلفة التي قُصِرَ فيها رسول الله ﷺ الصلاة<sup>(127)</sup>.

ورُدَّ هذا الجواب:

1- بأن يُقال: «مِنْ أَيْنَ لَكَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لم يعزم على ذلك؟ وهل يُمكنك أن تشهدَ على رسول الله ﷺ بهذا؟ مع أن العزم قَصْدُ القَلْب؛ لا يُطلَعُ عليه إلاَّ بوحى من الله تعالى، أو إخبار من العازم، ولم يحصل واحدٌ منهما في هذه المسألة؛ فتكون دَعْوَى أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لم يعزم الإقامة هذه المُدَّة قولاً بلا علم، ويقال ثانياً: بل الظاهر الذي يغلب على الظنَّ أن النَّبِيَّ ﷺ كان عازماً على الإقامة أكثر من أربعة أيَّام»<sup>(128)</sup>.

2- قال ابن تيمية: «أقام في غزوة الفتح تسعة عشر يوماً يقصر الصلاة، وأقام بتبوك عشرين يوماً يقصر الصلاة، ومعلوم بالعادة أن ما كان يفعل بمكة وتبوك لم يكن ينقضي في ثلاثة أيام ولا أربعة؛ حتى يقال: إنه كان يقول اليوم أسافر، غداً أسافر؛ بل فتح مكة وأهلها وما حولها كفاراً محاربون له، وهي أعظم مدينة فتحها، وفتحها دلت الأعداء وأسلمت العرب، وسرى السرايا إلى النواحي ينتظر فؤومهم، ومثل هذه الأمور مما يعلم أنها لا تنقضي في أربعة أيام؛ فعلم أنه أقام لأمر يعلم أنها لا تنقضي في أربعة، وكذلك في تبوك، وأيضاً فمن جعل للمقام حداً من الأيام: إما ثلاثة، وإما أربعة، وإما عشرة، وإما اثني عشر، وإما خمسة عشر؛ فإنه قال قولاً لا دليل عليه من جهة الشرع، وهي تقديرات متقابلة» (129).

**ثالثاً- مناقشة ما استدلووا به من الآثار:** أجاب عنها ابن عبد البر المالكي؛ فقال: «محمل هذه الأحاديث عندنا على من لا نية له في الإقامة لو اجد من هؤلاء المقيمين هذه المدد المتقاربة، وإنما ذلك مثل أن يقول: أخرج اليوم، أخرج غداً، وإذا كان هكذا فلا عزيمة ها هنا على الإقامة» (130).

**ورد هذا الجواب:**

ويمكن رد هذا الجواب بمثل ما رد به جواب من ناقش استدلالهم بالأحاديث، كما سبق بيانه قريباً؛ ممّا أغنى عن إعادته هنا.

#### المطلب الرابع: سبب الخلاف والقول الراجح في المسألة

##### الفرع الأول: سبب الخلاف

قال ابن رشد: «وسبب الخلاف: أنه أمر مسكوت عنه في الشرع، والقياس على التحديد ضعيف عند الجميع؛ ولذلك رام هؤلاء كلهم أن يستدلوا لمذهبهم من الأحوال التي نقلت عنه - عليه الصلاة والسلام - : أنه أقام فيها مفسراً، أو أنه جعل لها حكم المسافر» (131).

##### الفرع الثاني: القول الراجح

ممّا سبق بيانه من عرض الأقوال والأدلة، وما كشفت عنه المدافعات الواردة على هاذيك الأدلة النقلية والعقلية؛ يتجلى لنا ضعف أدلة القول الثاني، والقول الثالث، وقوة أدلة ومناقشات القول الأول والقول الرابع. وعليه؛ فالقول الراجح في المسألة - حسب نظر الباحث - هو القول بالتفصيل، كالاتي:

**أولاً:** من نزل ببلد ونوى الإقامة أربعة أيام؛ فإنه في حكم المقيم لا المسافر، يتم الصلاة ولا يقصر، وعلى هذا تحمل أدلة الجمهور من أصحاب القول الأول، وهي الأصل في هذه المسألة، عملاً بالاحتياط في العبادة، وإبراء للذمة.

**ثانياً:** من نزل ببلد ولم يعزم على الإقامة، وكان متردداً لا يدري متى يظعن، فيقول: أخرج اليوم، أخرج غداً، فهذا حكم المسافر لا المقيم، يقصر الصلاة بلا تحديد للمدة؛ حتى يظعن وينقلب إلى أهله، وعلى هذا تحمل أدلة القول الرابع، وهي أدلة صحيحة وصريحة في بابها، وعلى ذلك تحمل آثار الصحابة - رضي الله عنهم -، فكلها جاءت في الجهاد، والغزوات؛ ونحوها، التي تجهل فيها مدة الإقامة ويوم الرجوع، مع عدم وجود مكان معين للقرار.

**ثالثاً:** إن المستوطن في بلد ما؛ تحكم على وضعه أعراف الناس وعاداتهم، فإذا كان قد حط رحاله في بلدة، وأخذ مسكناً يأوي إليه ولو على سبيل التأجير، بحيث يستقر فيه طوال الوقت، ويكون فيه سيد أمره، فهذا في حكم المقيم لا المسافر، ويجب عليه ما يجب على المقيم، من إتمام الصلاة، وشهود الجمعات، وصيام رمضان، وغير ذلك. أمّا من كان مستوطناً لكن لا يعرف له هدوء واستقرار، ولا يكون

مُستَقِلاً في اتِّخاذ القرار - هذا ممَّا يعرفه النَّاسُ أو تنكره الأعراف - فهذا في حُكم المسافر لا المقيم، وتصديق عليه أحكام المسافر.

رابِعاً: بناءً على ذلك؛ فإنَّ الطَّالِبَ في الإقامة الجامعيَّة يُعتبر مُستَوِطِناً بالمعنى الأوَّل لا الثَّانِي، فلا يجوز له القصر؛ حتَّى الاسم يدلُّ على المعنى "الإقامة الجامعيَّة".

خامساً: إنَّ القول بالقصر مُطلقاً؛ حتَّى لو أُجمع على الاستيطان بالمعنى الأوَّل؛ يخالف مقصد الشَّارِع الحكيم من قصر الصَّلَاة؛ وهو: التَّخفيف عن المُكَلَّف، ورفع المشقَّة والحرج الذي قد يلحقه في سفرته، والمستوطن بالمعنى الأوَّل لا يجري عليه هذا.

سادساً: في هذا التَّفصيل تقريبٌ بين الأقوال وجمعٌ بين الأدلَّة، والقاعدة أنَّ: "الجمع أولى من التَّرجيح"، و"الإعمال أولى من الإهمال"، و"مراعاة الخِلاف"، و"الأخذ بالاحتياط"، و"العادة محكِّمة"، و"الأمر بمقاصدها".

الخاتمة نسال الله حسنهما:

أولاً: نتائج البحث

1- اختلف العلماء في مُدَّة الإقامة التي تُقصرُ فيها الصَّلَاة في السَّفَر على أربعة أقوال مشهورة؛ هي: الأوَّل: إن نوى إقامة أربعة أيام أتم، الثَّانِي: إن نوى إقامة خمسة عشر يوماً أتم، الثَّالِث: يقصر عشرين يوماً بلياليها ثم يتم بعد ذلك نوى الإقامة أو لم يتو، الرَّابِع: يقصر ما لم يرجع إلى بلده أو يتو الإقامة الدائمة في البلد الذي سافر إليه، أو يعزم على الاستيطان.

2- القول الرَّاجح في المسألة - حسب نظر الباحث - هو القول بالتَّفصيل؛ بحسب الأحوال والنِّيَّات؛ فإذا عزم على الإقامة أكثر من أربعة أيام فهو في حُكم المقيم، وإن كان مُتردِّداً لا يدري متى يظعن فهو في حُكم المسافر، وفي هذا التَّفصيل إعمال لكلِّ الأدلَّة، وجمعٌ بين الأقوال.

3- إنَّ سبب خلاف العلماء في مُدَّة الإقامة التي تُقصر فيها الصَّلَاة في السَّفَر هو عدم وجود نص صريح في المسألة، والقياس على التَّحديد ضعيف عند الجميع، ولذلك حاول كلُّ فريقٍ منهم أن يستدلَّ لمذهبه من الأحوال التي نُقلت عن رسول الله ﷺ، أنَّه أقام بها يقصر الصَّلَاة، ويترخَّص برخص المسافر.

4- إنَّ مصطلح "الرَّاجح" من المصطلحات النَّسبيَّة التي تختلف من عالمٍ إلى آخر، فما يراه أحد العلماء راجحاً قد يكون مرجوحاً عند آخرين.

5- إنَّ الدَّراسات الفِقهية المقارنة من خير السُّبل وأقومها في الدَّعوة إلى انصاف المذاهب الفِقهية المتنوعة، والتَّخفيف من التَّعصُّب المذموم لاجتهادات الأشخاص.

ثانياً: توصيات البحث وآفاقه

1- ضرورة استكمال الكتابة في بعض المسائل الفِقهية المهمَّة، التي قد تشترك في نفس المسار مع المسألة المدروسة؛ كمسألة: "تحديد المسافة التي تُقصر فيها الصَّلَاة"، ومسألة: "حُكم قصر الصَّلَاة في السَّفَر"، ومسألة: "هل يُشترطُ في السَّفَر أن يكون سفر طاعة حتَّى تُقصر الصَّلَاة؟"، ومسألة: "الموضع الذي يبدأ منه المسافر القصر"، ومسألة: "حُكم صلاة النَّوافل في السَّفَر"، ومسألة: "حُكم الجمع بين الصَّلَاتين في السَّفَر"، ودراستها دراسة فِقهية مقارنة؛ للخلوص بالقول الرَّاجح فيها.

2- ضرورة الكتابة موضوع: "حكمة النَّشريع وفلسفته في التَّخفيف عن المُكَلَّفين في العبادات ومظاهر ذلك"، إبرازاً لمحاسن هذا الدِّين الحنيف وسماحته، ودفعاً لبعض الشُّبه التي تثار من لآخر حول أحكامه.

3- التأكيد على إقامة ملتقيات وطنية، وأيام دراسية؛ حول موضوع: "الخلافة الفقهي: مفهومه، أنواعه، أسبابه، آدابه، كيفية استثماره"، وموضوع: "الدراسات الفقهية المقارنة ودورها الفعال في وحدة الصف وجمع الكلمة في الوقت الراهن".

#### قائمة مصادر البحث ومراجعته:

- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن خوستي العسبي (ت: 235هـ)، المصنف، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ.
- ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم النيسابوري (ت: 319هـ)، الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، تحقيق: صغير أحمد حنيف، دار طيبة، الرياض، ط1، 1405هـ، 1985م.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيوسي الحنفي (ت: 861هـ)، فتح القدير، دار الفكر، دط، دبت.
- ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله (ت: 1420هـ)، مجموع فتاوى الشيخ عبد العزيز بن باز، أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويرع، دط، دبت.
- ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم الحراني (ت: 728هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن ابن محمد قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، دط، 1416هـ، 1995م.
- ابن جزّي، أبو القاسم أحمد بن محمد بن عبد الله الكلبي الغرناطي المالكي (ت: 741هـ)، القوانين الفقهية، دار الحديث، مصر، دط، دبت.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني الشافعي (ت: 852هـ)، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ، 1989م.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي (ت: 852هـ)، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1، 1326هـ.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: 456هـ)، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، دط، دبت.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني (ت: 241هـ)، مسائل أحمد رواية: ابنه عبد الله، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1401هـ، 1981م.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت: 241هـ)، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وجماعة، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ، 2001م.
- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي المالكي (ت: 595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، دط، 1425هـ، 2004م.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي المالكي (ت: 463هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، دط، 1387هـ.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي المالكي (ت: 463هـ)، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ، 2000م.
- ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت: 1421هـ)، الشرح الممتع على زاد المستنقع، دار ابن الجوزي، ط1، بدأت عام: 1422هـ، وانتهت عام: 1428هـ.
- ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت: 1421هـ)، مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن، دار الثريا، الطبعة الأخيرة، 1413هـ.
- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي (ت: 620هـ)، المغني، مكتبة القاهرة، دط، 1388هـ، 1968م.

## التحقيق في مدة الإقامة التي تُقصر فيها الصلاة في السفر

- ابن قِيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن سعد الحنبلي (ت: 751هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27، 1415هـ، 1994م.
- ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت: 273هـ)، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، دط، دت.
- ابن مفلح، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي الراميني الحنبلي (ت: 763هـ)، كتاب الفروع، ومعه: تصحيح الفروع للمرادوي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1424هـ، 2003م.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم المصري الحنفي (ت: 970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد الطوري (ت: 1138هـ)، وبالْحاشية: منحة الخالق لابن عابدين (ت: 1252هـ)، دار الكتاب الإسلامي، ط2، دت.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني (ت: 275هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، دط، دت.
- إسماعيل، موسى بن رابع، الفتاوى الشرعية في المسائل الدينية والدنيوية على مذهب السادة المالكية، دار الامام مالك، البليدة، الجزائر، ط2، 1438هـ، 2017م.
- آل الشيخ، محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف (ت: 1389هـ)، فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ط1، 1399هـ.
- الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين بن الحاج نوح الأشقودري (ت: 1420هـ)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1405هـ، 1985م.
- الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين بن الحاج نوح الأشقودري (ت: 1420هـ)، ضعيف أبي داود، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1423هـ، 2002م.
- البابرّي، أبو عبد الله أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود الرُومي الحنفي (ت: 786هـ)، العناية شرح الهداية، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، دت.
- الباكستاني، زكريا بن غلام قادر، ما صحَّ من آثار الصحابة في الفقه، دار الخراز، جدة، المملكة العربية السعودية، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ، 2000م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (ت: 256هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الشافعي (ت: 516هـ)، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1403هـ، 1983م.
- البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد الأندلسي (ت: 487هـ)، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1403هـ.
- البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين الحنبلي (ت: 1051هـ)، كشف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دت.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين الخسروجردي الخراساني (ت: 458هـ)، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ، 2003م.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين الخسروجردي الخراساني (ت: 458هـ)، معرفة السنن والآثار، تحقيق: عبد المعطي أمين قلنجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، باكستان، دار قتيبة، دمشق، بيروت، دار الوعي، حلب، دمشق، دار الوفاء، المنصورة، القاهرة، ط1، 1412هـ، 1991م.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (ت: 279هـ)، العلل الكبير، رتبته على كتب الجامع: أبو طالب القاضي، تحقيق: صبحي السامرائي، وأبو المعاطي الثوري، ومحمود خليل الصعدي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1409هـ.



- الترمذيّ، أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سُورَة (ت: 279هـ)، سنن الترمذيّ، تحقيق: أحمد شاكر، ومحمّد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1395هـ، 1975م.
- الحمويّ، أبو عبد الله شهاب الدّين ياقوت بن عبد الله الرّوميّ (ت: 626هـ)، معجم البُلدان، دار صادر، بيروت، لبنان، ط2، 1995م.
- الجَميرِيّ، أبو عبد الله محمّد بن عبد الله بن عبد المنعم (ت: 900هـ)، الرّوض المِعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عبّاس، مؤسّسة ناصر للثقافة، بيروت، لبنان، ط2، 1980م.
- الدّار قطنيّ، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهديّ البغداديّ (ت: 385هـ)، العِلل الواردة في الأحاديث النّبويّة، تحقيق وتريخ من (01 - 11): محفوظ الرّحمان بن زين الله السلفيّ، دار طيبة، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط1، 1405هـ، 1985م، وعلّق عليه من (12 - 15): محمّد بن صالح بن محمّد الدّبّاسيّ، دار ابن الجوزيّ، الدّمّام، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط1، 1427هـ.
- الدّسوقيّ، محمّد بن أحمد بن عرفة المالكيّ (ت: 1230هـ)، حاشية الدّسوقيّ على الشّرح الكبير، دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت.
- الرّحيليّ، وهبة بن مصطفى (ت: 1436هـ)، فتاوى العصر في العبادات والمعاملات وحاجات النّاس واستفساراتهم، دار الخير، بيروت، دمشق، ط1، 1426هـ، 2005م.
- زيدان، عبد الكريم (ت: 1435هـ)، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشّريعة الإسلاميّة، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ، 1993م.
- الرّزليّ، أبو محمّد جمال الدّين عبد الله بن يوسف بن محمّد (ت: 762هـ)، نصب الرّاية لأحاديث الهداية، قدّم للكتاب: محمّد يوسف البنوريّ، صحّحه ووضع الحاشية: عبد العزيز الدّيوبنديّ الفنجانّي إلى كتاب الحجّ، ثمّ أكملها: محمّد يوسف الكاملفويّ، تحقيق: محمّد عوّامة، مؤسّسة الرّيان، بيروت، لبنان، دار القبلة للثقافة الإسلاميّة، جدّة، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط1، 1418هـ، 1997م.
- الرّزليّ، فخر الدّين عثمان بن علي بن محجن البارعيّ الحنفيّ (ت: 743هـ)، تبيين الحقائق شرح كنز الدّقائق، ومعه: حاشية الشّلبليّ؛ لشهاب الدّين أحمد بن محمّد بن أحمد (ت: 1021هـ)، المطبعة الكبرى الأميريّة، بولاق، مصر، ط1، 1313هـ.
- سابق، سيّد المصريّ (ت: 1420هـ)، فقه السنّة، دار الكتاب العربيّ، بيروت، لبنان، ط3، 1397هـ، 1977م.
- السّالميّ، أبو مالك كمال بن السيّد، صحيح فقه السنّة وأدلّته وتوضيح مذاهب الأئمّة، المكتبة النّوفيّة، القاهرة، مصر، د.ط، 2003م.
- السّرخسيّ، شمس الأئمّة محمّد بن أحمد بن أبي سهل الحنفيّ (ت: 483هـ)، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ط، 1414هـ، 1993م.
- السّعديّ، عبد الرّحمان بن ناصر بن عبد الله (ت: 1376هـ)، المختارات الجليّة من المسائل الفقهيّة، اعتنى بها: محمّد بن عياديّ خاطر، دار الآثار، القاهرة، مصر، ط1، 2005م.
- الشّربينيّ، شمس الدّين محمّد بن أحمد الخطيب الشّافعيّ (ت: 977هـ)، مُغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العمليّة، ط1، 1415هـ، 1994م.
- الشّوكانيّ، محمّد بن علي بن محمّد بن عبد الله اليمينيّ (ت: 1250هـ)، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدّين الصّبابطيّ، دار الحديث، مصر، ط1، 1413هـ، 1993م.
- الشّيرازيّ، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (ت: 476هـ)، المهذّب في فقه الإمام الشّافعيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت.
- الصّنعانيّ، أبو إبراهيم عزّ الدّين محمّد بن إسماعيل بن صلاح الحسنيّ الكلانيّ، المعروف كأسلافه بـ: "الأمير" (ت: 1182هـ)، سبل السّلام، دار الحديث، مصر، د.ط، د.ت.
- الصّنعانيّ، أبو بكر عبد الرّزاق بن إبراهيم اليمانيّ (ت: 211هـ)، المصنّف، تحقيق: حبيب الرّحمان الأعظميّ، المجلس العلميّ، الهند، المكتب الإسلاميّ، بيروت، ط2، 1403هـ.

## التحقيق في مدة الإقامة التي تُقصر فيها الصلاة في السفر

- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي (ت: 360هـ)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، د.ت.
- عبده، أحمد إدريس عبده الأثيوبي ثم الجزائري (ت: 2014م)، الدرر الثمينة في فقه الطهارة والصلاة على مذهب عالم المدينة، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د.ت.
- عفانة، حسام الدين بن موسى، فتاوى يسألونك، مكتبة دنديس، الصنفة الغربية، فلسطين، المكتبة العلمية ودار الطبيب، القدس، ط1، بدأت عام: 1427هـ، وانتهت عام: 1430هـ.
- علماء نجد، الدرر السننية في الأجوبة النجدية، جمع: عبد الرحمن بن قاسم العاصمي القحطاني، من مطبوعات دار الإفتاء بالمملكة العربية السعودية، ط2، 1385هـ، 1965م.
- العودة، سلمان بن فهد، فقه العبادة شرح قسم العبادات من كتاب عمدة الفقه لابن قدامة المقدسي، تحقيق وتعليق: كمال السيد السالمي، دار السلام، القاهرة، ط1، 1437هـ، 2016م.
- الغرياني، الصادق بن عبد الرحمن، فتاوى وتحقيقات في مسائل فقهية تكثر الحاجة إليها، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1428هـ، 2007م.
- الفوزان، عبد الله بن صالح، فقه الدليل شرح التسهيل في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن علي بن محمد البعلبي (ت: 778هـ)، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط2، 1429هـ، 2008م.
- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي (ت: 684هـ)، الذخيرة، تحقيق: محمد حجّي، وسعيد أعراب، ومحمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1994م.
- القزويني، زكريا بن محمد بن محمود (ت: 682هـ)، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، د.ت.
- القطيعي، صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق بن شمائل البغدادي الحنبلي (ت: 739هـ)، مرصيد الأطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، دار الجبل، بيروت، لبنان، ط1، 1412هـ.
- الكاساني، أبو بكر علاء الدين بن مسعود بن أحمد الحنفي (ت: 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ، 1986م.
- اللجنة الدائمة، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدرويش، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1416هـ، 1996م.
- الماوردی، أبو الحسن علي بن محمد البغدادي الشافعي (ت: 450هـ)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ، 1999م.
- محمد رشيد رضا، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد القلموني الحسيني (ت: 1354هـ)، فتاوى الإمام محمد رشيد رضا، جمع: صلاح الدين المنجد، ويوسف خوري، د.ت.
- المرادوي، أبو الحسن علاء الدين علي بن سليمان الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت: 885هـ)، الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، ط2، د.ت.
- المؤزني، أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل (ت: 264هـ)، مختصر المزني، مطبوع ملحقاً بالألم للشافعي، دار المعرفة، بيروت، د.ت، 1410هـ، 1990م.
- مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد (ت: 2014م)، تيسير مسائل الفقه شرح الروض المربع، وتنزيل الأحكام على قواعدها الأصولية، وبيان مقاصدها ومصالحها، وأسرارها وأسباب الاختلاف فيها، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1426هـ، 2005م.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف الشافعي (ت: 676هـ)، المجموع شرح المهذب مع تكملة السبكي والمطيعي، دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ت.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف الشافعي (ت: 676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ.

• الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر (ت: 807هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، مصر، د.ط، 1414هـ، 1994م.

• يعقوبي، أحمد بن إسحاق بن جعفر (ت بعد: 292هـ)، البلدان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ.

## الهوامش

- (1)- ينظر: محمد بن إبراهيم بن المنذر (ت: 319هـ)، الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، (تحقيق: أبي حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، دار طيبة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1405هـ، 1985م)، رقم (2281)، (356/4)، علي بن أحمد ابن حزم (ت: 456هـ)، المحلى بالآثار، (دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت)، (217/3)، يوسف بن عبد الله بن عبد البر (ت: 463هـ)، الاستذكار، (تحقيق: سالم محمد عطا، ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ، 2000م)، (244/2)، عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت: 620هـ)، المغني، (مكتبة القاهرة، د.ط، 1388هـ، 1968م)، (212/2)، يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ)، المجموع شرح المهذب، (دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت)، (365/4)، محمد بن إسماعيل الصنعاني (ت: 1182هـ)، سئل السلام، (دار الحديث، مصر، د.ط، د.ت)، (360/1)، محمد بن علي الشوكاني (ت: 1250هـ)، نيل الأوطار، (تحقيق: عصام الدين الصبّاغ، دار الحديث، مصر، ط1، 1413هـ، 1993م)، (390/1).
- (2)- ينظر: أحمد بن إدريس القرافي (ت: 684هـ)، الذخيرة، (تحقيق: محمد حجي، وسعيد أعراب، ومحمد بوخيزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م)، (360/2)، أحمد بن محمد بن جزي (ت: 741هـ)، القوانين الفقهية، (دار الحديث، مصر، د.ط، د.ت)، (ص/59)، محمد بن أحمد الدسوقي (ت: 1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت)، (364/1).
- (3)- ينظر: علي بن محمد الماوردي (450هـ)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، (تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ، 1999م)، (372/2)، النووي، المجموع، المصدر السابق، (361/4)، محمد بن أحمد الشربيني (ت: 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ، 1994م)، (519/1).
- (4)- ينظر: أحمد بن محمد بن حنبل (ت: 241هـ)، مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله، (تحقيق: زهير الشاويش، المكتبة الإسلامية، بيروت، ط1، 1401هـ، 1981م)، رقم (424)، (ص/118)، ابن قدامة، المغني، المصدر السابق، (212/2)، علي بن سُلَيْمان المرادوي (ت: 885هـ)، الانصاف في معرفة الرّاجح من الخلاف، (دار إحياء التراث العربي، ط2، د.ت)، (330/2)، منصور بن يونس البهوتي (ت: 1051هـ)، كشاف القناع عن متن الإقناع، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت)، (513/1).
- (5)- إبراهيم بن علي الشيرازي (ت: 476هـ)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت)، (195/1).
- (6)- ينظر: ابن قدامة، المغني، المصدر السابق، (212/2)، المرادوي، الانصاف، المصدر السابق، (329/2).
- (7)- ينظر: اللجنة الدائمة، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، (جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1416هـ، 1996م)، رقم (2852)، (95/8)، ورقم (1813)، (109/8 - 110)، ورقم (7999)، (149/8 - 151).
- (8)- ينظر: محمد بن إبراهيم آل الشيخ (ت: 1389هـ)، فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، (تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ط1، 1399هـ)، رقم (727)، (326/2)، ورقم (724)، (324/2).
- (9)- ينظر: عبد الكريم بن علي النملة (ت: 2014م)، تيسير مسائل الفقه شرح الرّوض المربع، (مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1426هـ، 2005م)، (673/1).
- (10)- ينظر: أحمد إدريس عبده (ت: 2014م)، الثّرر الثمينة في فقه الطهارة والصلاة على مذهب عالم المدينة، (دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د.ط، د.ت)، (527 - 526/2).
- (11)- ينظر: وهبة بن مصطفى الزحيلي (ت: 1436هـ)، فتاوى العصر في العبادات والمعاملات وحاجات الناس واستفساراتهم، (دار الخير، بيروت، لبنان، ط1، 1426هـ، 2005م)، رقم (326)، (ص/71 - 72).
- (12)- ينظر: الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، فتاوى وتحقيقات في مسائل فقهية تكثر الحاجة إليها، (دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1428هـ، 2007م)، (ص/56).
- (13)- ينظر: حسام الدين بن موسى عفانة، فتاوى يسألونك، (مكتبة دنديس، الصفة الغربية، فلسطين، المكتبة العلمية ودار الطيب للطباعة والنشر، القدس، أبو ديس، د.ط، بدأت عام: 1427هـ، وانتهت عام: 1430هـ)، (34/1).
- (14)- ينظر: موسى إسماعيل، الفتاوى الشرعية في المسائل الدينية والنبوية على مذهب السادة المالكية، (دار الإمام مالك، البليدة، الجزائر، ط2، 1438هـ، 2017م)، (142/1).
- (15)- ينظر: القرافي، الذخيرة، المصدر السابق، (360/2).

- (16) - ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير، المصدر السابق، (372/2).
- (17) - ينظر: ابن قدامة، المغني، المصدر السابق، (212/2).
- (18) - ينظر: ابن المنذر، الأوسط، المصدر السابق، رقم (2277)، (355/4)، ابن حزم، المحلى، المصدر السابق، (216/3)، ابن عبد البر، الاستذكار، المصدر السابق، (245/2 - 246)، ابن قدامة، المغني، المصدر السابق، (212/2)، النووي، المجموع، المصدر السابق، (365/4).
- (19) - ينظر: محمد بن أحمد السرخسي (ت: 483هـ)، المبسوط، (دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ط، 1414هـ، 1993م)، (236/1)، علاء الدين بن مسعود الكاساني (ت: 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1406هـ، 1986م)، (97/1)، زين الدين بن إبراهيم بن نجيم (ت: 970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (دار الكتاب الإسلامي، ط2، د.ت)، (142/2).
- (20) - ينظر: إسماعيل بن يحيى المزني (ت: 264هـ)، مختصر المزني، (مطبوع ملحقاً بالألم للشافعي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ط، 1410هـ، 1990م)، (118/8).
- (21) - ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع، المصدر السابق، (97/1).
- (22) - ينظر: ابن حزم، المحلى، المصدر السابق، (216/3).
- (23) - ينظر: الشربيني، مغني المحتاج، المصدر السابق، (520/1).
- (24) - ينظر: الشوكاني، نيل الأوطار، المصدر السابق، (251/3).
- (25) - ينظر: ابن حزم، المحلى، المصدر السابق، (216/3).
- (26) - ينظر: الشوكاني، نيل الأوطار، المصدر السابق، (251/3).
- (27) - ينظر: ابن حزم، المحلى، المصدر السابق، (218/3)، النووي، المجموع، المصدر السابق، (365/4).
- (28) - ينظر: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت: 728هـ)، مجموع الفتاوى، (تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، د.ط، 1416هـ، 1995م)، (18/24)، محمد بن مفلح (ت: 763هـ)، كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع، (تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ، 2003م)، (95/3).
- (29) - ينظر: محمد بن أبي بكر بن القيم (ت: 751هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27، 1415هـ، 1994م)، (491/3).
- (30) - ينظر: علماء نجد، الدرر السنية في الأجوبة النجدية، (جمع: عبد الرحمن بن قاسم العاصمي القحطاني النجدي، من مطبوعات دار الإفتاء بالمملكة العربية السعودية، ط2، 1385هـ، 1965م)، كتاب: العبادات، (372/4).
- (31) - ينظر: محمد رشيد رضا (ت: 1354هـ)، فتاوى الإمام محمد رشيد رضا، (جمع: صلاح الدين المنجد، ويوسف خوري، د.ط، د.ت)، (1180/3).
- (32) - ينظر: عبد الرحمن بن ناصر السعدي (ت: 1376هـ)، المختارات الجليلة من المسائل الفقهية، (اعنى بها: أبو عبد الرحمن محمد بن عيادي خاطر، دار الآثار للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2005م)، (ص/50).
- (33) - ينظر: عبد العزيز بن عبد الله بن باز (ت: 1420هـ)، مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز، (أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر، د.د، د.ط، د.ت)، (275/12).
- (34) - ينظر: سيد سابق (ت: 1420هـ)، فقه السنة، (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1397هـ، 1977م)، (285/1).
- (35) - ينظر: محمد بن صالح بن عثيمين (ت: 1421هـ)، مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، (جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن، دار الثريا، الطبعة الأخيرة، 1413هـ)، (288/15)، محمد بن صالح بن عثيمين (ت: 1421هـ)، الشرح الممتع على زاد المستقنع، (دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، بدأت عام: 1422هـ، وانتهت عام: 1428هـ)، (375/4).
- (36) - ينظر: عبد الكريم زيدان (ت: 1435هـ)، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ، 1993م)، رقم المسألة (475)، (236/1).
- (37) - ينظر: عبد الله بن صالح الفوزان، فقه الدليل شرح التسهيل، (مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، 1429هـ، 2008م)، (143/2).
- (38) - ينظر: سلمان بن فهد العودة، فقه العبادة شرح قسم العبادات من كتاب عمدة الفقه، (تحقيق وتعليق: كمال بن السيد السالمي، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 1437هـ، 2016م)، (666/1).
- (39) - ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المصدر السابق، (18/24).
- (40) - ينظر: ابن عبد البر، الاستذكار، المصدر السابق، (249/2).

- (41) - ينظر: ابن المنذر، الأوسط، المصدر السابق، رقم (2277)، ورقم (2278)، (355/4 - 356)، ابن حزم، المحلّي، المصدر السابق، (217/3)، ابن عبد البر، الاستذكار، المصدر السابق، (247/2).
- (42) - ينظر: ابن المنذر، الأوسط، المصدر السابق، رقم (2279)، (356/4)، ابن حزم، المحلّي، المصدر السابق، (217/3)، ابن عبد البر، الاستذكار، المصدر السابق، (247/2).
- (43) - ينظر: ابن المنذر، الأوسط، المصدر السابق، رقم (2277)، (355/4)، ابن حزم، المحلّي، المصدر السابق، (217/3)، ابن عبد البر، الاستذكار، المصدر السابق، (247/2).
- (44) - ينظر: ابن المنذر، الأوسط، المصدر السابق، رقم (2277)، (355/4)، ابن حزم، المحلّي، المصدر السابق، (217/3)، ابن عبد البر، الاستذكار، المصدر السابق، (248/2).
- (45) - ينظر: ابن المنذر، الأوسط، المصدر السابق، رقم (2277)، (355/4)، ابن حزم، المحلّي، المصدر السابق، (217/3)، ابن عبد البر، الاستذكار، المصدر السابق، (248/2).
- (46) - ينظر: ابن حزم، المحلّي، المصدر السابق، (217/3)، ابن عبد البر، الاستذكار، المصدر السابق، (248/2).
- (47) - الماوردي، الحاوي، المصدر السابق، (372/2).
- (48) - مسلم بن الحجاج القشيري (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، (تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د.ب، د.ت)، كتاب: الحجّ، باب: جواز الإقامة بمكّة للمهاجر منها بعد فراغ الحجّ والعمرة ثلاثة أيّام بلا زيادة، رقم (1352)، (986/2).
- (49) - ينظر: ابن عبد البر، الاستذكار، المصدر السابق، (244/2)، الماوردي، الحاوي، المصدر السابق، (371/2)، النووي، المجموع، المصدر السابق، (359/4)، يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ)، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1392هـ)، (122/9)، الشربيني، مغني المحتاج، المصدر السابق، (519/1).
- (50) - محمّد بن إسماعيل البخاري (ت: 256هـ)، صحيح البخاري، (تحقيق: محمّد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ)، كتاب: الحجّ، باب: التمتع والإقران والإفراد بالحجّ، وفسخ الحجّ لمن لم يكن معه هدي، رقم (1564)، (142/2)، مسلم، صحيح مسلم، المصدر السابق، كتاب: الحجّ، باب: جواز العمرة في أشهر الحجّ، رقم (1240)، (909/2).
- (51) - ينظر: ابن قدامة، المغني، المصدر السابق، (213/2)، الفوزان، فقه الدليل، المرجع السابق، (142/2).
- (52) - ينظر: ابن عبد البر، الاستذكار، المصدر السابق، (247/2)، النووي، المجموع، المصدر السابق، (363/4).
- (53) - النملة، تيسير مسائل الفقه، المرجع السابق، (673/1).
- (54) - أحمد بن الحسين البيهقي (ت: 458هـ)، السنن الكبرى، (تحقيق: محمّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط3، 1424هـ، 2003م)، كتاب: الصلّاة، باب: من أجمع إقامة أربع أئمّة، رقم (5456)، (211/3). وإسناده صحيح. ينظر: النووي، المجموع، المصدر السابق، (360/4)، أحمد بن علي بن حجر (ت: 852هـ)، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، (دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ، 1989م)، رقم (609)، (117/2).
- (55) - ينظر: الماوردي، الحاوي، المصدر السابق، (371/2)، البيهقي، السنن الكبرى، المصدر السابق، كتاب: الصلّاة، باب: من أجمع إقامة أربع أئمّة، رقم (5456)، (211/3).
- (56) - النملة، تيسير مسائل الفقه، المرجع السابق، (673/1).
- (57) - ينظر: القرافي، الدخيرة، المصدر السابق، (361/2)، كمال بن السيّد علي السالمي، صحيح فقه السنّة وأدلّته وتوضيح مذاهب الأئمّة، (المكتبة التوفيقيّة، القاهرة، مصر، د.ب، 2003م)، (484/1). وأصل هذا؛ ما جاء عن سعيد المقبري، عن أبي شريح العدوي - رضي الله عنه -؛ قال: «سمعت أنبائي، وأبصرت عينا، حين تكلم النبي - صلى الله عليه وسلم -؛ فقال: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم صنيفه جائزته»، قال: وما جائزته يا رسول الله؟ قال: «يوم وليلة، والضيافة ثلاثة أيّام، فما كان وراء ذلك فهو صدقة عليه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقلّ خيراً أو ليصمت». البخاري، صحيح البخاري، المصدر السابق، كتاب: الأدب، باب: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره، رقم (6019)، (11/8)، مسلم، صحيح مسلم، المصدر السابق، كتاب: اللقطة، باب: الضيافة ونحوها، رقم (48)، (1352/3).
- (58) - ينظر: الفوزان، فقه الدليل، المرجع السابق، (142/2 - 143).
- (59) - ينظر: ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، المصدر السابق، (141/24)، الفوزان، فقه الدليل، المرجع السابق، (143/2).
- (60) - البخاري، صحيح البخاري، المصدر السابق، كتاب: الصلّاة، باب: ما جاء في التّقصير وكه يقم حتى يقصر؟، رقم (1081)، (42/2)، مسلم، صحيح مسلم، المصدر السابق، كتاب: الصلّاة، باب: صلاة المسافرين وقصرها، رقم (693)، (481/1).
- (61) - محمّد بن يزيد بن ماجه (ت: 273هـ)، سنن ابن ماجه، (تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربيّة، فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ب، د.ت)، كتاب: الصلّاة، باب: كم يقصر الصلّاة المسافر إذا أقام ببلدة؟، رقم (1076)، (342/1)، أبو داود سليمان بن

الأشعث (ت: 275هـ)، سنن أبي داود، (تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، د.ط، د.ت)، كتاب: الصلاة، باب: متى يُتِمُّ المسافر؟، رقم (1231)، (10/2)، سُلَيْمان بن أحمد الطُّبرانيّ (ت: 360هـ)، المعجم الكبير، (تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفيّ، مكتبة ابن تيميّة، القاهرة، مصر، ط2، د.ت)، رقم (10735)، (304/10). والحديث ضَعْفُهُ الألبانيّ. ينظر: محمّد ناصر الدّين الألبانيّ (ت: 1420هـ)، ضعيف أبي داود، (مؤسسة غراس للنشر والتّوزيع، الكويت، ط1، 1423هـ)، رقم (226)، (35/2).<sup>(62)</sup> عثمان بن عليّ الزُّليعيّ (ت: 743هـ)، نصب الرّاية لأحاديث الهداية، (قدّم للكتاب: محمّد يوسف البُنُوريّ، صحّحه ووضع الحاشيّة: عبد العزيز الدّيونديّ الفناجيّ إلى كتاب الحجّ، ثمّ أكملها: محمّد يوسف الكاملفوريّ، تحقيق: محمّد عوّامة، مؤسسة الرّيان، بيروت، لبنان، دار القبلة للتّحفاة الإسلاميّة، جدّة، ط1، 1418هـ، 1997م)، (183/2).

<sup>(63)</sup> ينظر: الكاسانيّ، بدائع الصّنائع، المصدر السّابق، (97/1)، محمّد بن محمّد البابرّيّ (ت: 786هـ)، العناية شرح الهداية، (دار الفِكر، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت)، (35/2)، ابن قدامة، المغنيّ، المصدر السّابق، (212/2)، السّالميّ، صحيح فقه السّنة، المرجع السّابق، (484/1).

<sup>(64)</sup> ينظر: السّرخسيّ، المبسوط، المصدر السّابق، (236/1)، البابرّيّ، العناية شرح الهداية، المصدر السّابق، (35/2)، أحمد بن محمّد السّلبّيّ (ت: 1021هـ)، حاشيّة السّلبّيّ، (مطبوعة مع تبين الحقائق شرح كنز الدّقانق، المطبعة الكبرى الأميريّة، بولاق، مصر، ط1، 1313هـ)، (211/1).

<sup>(65)</sup> السّرخسيّ، المبسوط، المصدر السّابق، (236/1).

<sup>(66)</sup> عبد الرزّاق بن إبراهيم الصّنعانيّ (ت: 211هـ)، المصنّف، (تحقيق: حبيب الرّحمان الأعظميّ، المجلس العلميّ، الهند، المكتب الإسلاميّ، بيروت، ط2، 1403هـ)، باب: الرّجل يخرج في وقت الصلاة، رقم (4335)، (532/2)، عبد الله بن محمّد ابن أبي شيبة (ت: 235هـ)، المصنّف في الأحاديث والآثار، (تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد ناشرون، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط1، 1409هـ)، باب: في المسافر يُطيل المقام في المصر، رقم (8209)، (208/2)، أحمد بن محمّد بن حنبل (ت: 241هـ)، المسند، (تحقيق وتعليق: شعيب الأرنؤوط وجماعة، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التّركيّ، مؤسسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ، 2001م)، مسند جابر بن عبد الله - رضي الله عنه -، رقم (14139)، (44/22)، أبو داود، سنن أبي داود، المصدر السّابق، كتاب: الصلاة، باب: إذا أقام بأرض العدو يقصر، رقم (1235)، (11/2)، البيهقيّ، السنن الكبرى، المصدر السّابق، كتاب: الصلاة، باب: من قال يقصر أبداً ما لم يجمع مُكثاً، رقم (5473)، (216/3)، أحمد بن الحسين البيهقيّ (ت: 458هـ)، معرفة السنن والآثار، (تحقيق: عبد المعطيّ أمين قلجعيّ، جامعة الدّراسات الإسلاميّة، كراتشيّ، باكستان، دار قُنيّة، دمشق، بيروت، دار الوعيّ، حلب، دمشق، دار الوفاء، المنصورة، القاهرة، ط1، 1412هـ، 1991م)، كتاب: الصلاة، باب: المقام الذي يتّم بمثله الصلاة، رقم (6140)، (272/4)، الحسين بن مسعود البغويّ (ت: 516هـ)، شرح السّنة، (تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمّد زهير الشّاويش، المكتب الإسلاميّ، دمشق، بيروت، ط2، 1403هـ، 1983م)، كتاب: الصلاة، باب: إذا مكث المسافر في منزل إلى كم يقصر؟، رقم (1028)، (179/4). والحديث صحّحه الألبانيّ. ينظر: محمّد ناصر الدّين الألبانيّ (ت: 1420هـ)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السّبيل، (إشراف: زهير الشّاويش، المكتب الإسلاميّ، بيروت، لبنان، ط2، 1405هـ، 1985م)، رقم (574)، (23/3).

<sup>(67)</sup> ابن حزم، المحلّي، المصدر السّابق، (221/3).

<sup>(68)</sup> ابن حزم، المحلّي، المصدر السّابق، (226/3).

<sup>(69)</sup> ابن حزم، المحلّي، المصدر السّابق، (226/3 - 227).

<sup>(70)</sup> الشّوكانيّ، نيل الأوطار، المصدر السّابق، (251/3).

<sup>(71)</sup> ينظر: ابن عُثيمين، الشّرح الممتع، المرجع السّابق، (375/4 - 376).

<sup>(72)</sup> ينظر: ابن عُثيمين، مجموع فتاوى ورسائل العُثيمين، المرجع السّابق، (294/15 - 295).

<sup>(73)</sup> ابن حنبل، المسند، المصدر السّابق، حديث عمران بن حصّين، رقم (19865)، (99/33)، أبو داود، سنن أبي داود، المصدر السّابق، كتاب: الصلاة، باب: متى يُتِمُّ المسافر؟، رقم (1229)، (09/2)، البيهقيّ، معرفة السنن والآثار، المصدر السّابق، كتاب: الصلاة، باب: صلاة المسافر والجمع في السّفر وقصر الصلاة، رقم (6008)، (242/4)، البغويّ، شرح السّنة، المصدر السّابق، كتاب: الصلاة، باب: إذا مكث المسافر في منزل إلى كم يقصر؟، رقم (1028)، (177/4).

والحديث ضَعْفُهُ الألبانيّ. ينظر: الألبانيّ، ضعيف أبي داود، المرجع السّابق، رقم (225)، (34/2).

<sup>(74)</sup> البخاريّ، صحيح البخاريّ، المصدر السّابق، كتاب: المغازي، باب: منزل النّبّيّ - صلّى الله عليه وسلّم - يوم الفتح، رقم (4298)، (150/5).

<sup>(75)</sup> سبق تخريجه.

<sup>(76)</sup> ابن عُثيمين، مجموع فتاوى ورسائل العُثيمين، المرجع السّابق، (298/15). وينظر: الفوزان، فقه الدّليل، المرجع السّابق، (145/2).

<sup>(77)</sup> الصّنعانيّ، المصنّف، المصدر السّابق، باب: الرّجل يخرج في وقت الصلاة، رقم (4354)، (536/2)، البيهقيّ، السنن الكبرى، المصدر السّابق، كتاب: الصلاة، باب: من قال يقصر أبداً ما لم يجمع مُكثاً، رقم (5479)، (217/3)، البيهقيّ، معرفة السنن والآثار،

- المصدر السابق، كتاب: الصلاة، باب: المقام الذي يتيم بمثله الصلاة، رقم (6149)، (274/4). وجاء في كتب الفقه بلفظ: عن حفص بن عبد الله: " أن أنس بن مالك أقام بالشام سنتين يصلي صلاة المسافرين ". ينظر: ابن قدامة، المغني، المصدر السابق، (215/2)، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المصدر السابق، (142/24)، ابن القيم، زاد المعاد، المصدر السابق، (492/3).
- (78) - ابن أبي شيبة، المصنف، المصدر السابق، في المسافر يطيل المقام في المصر، رقم (8199)، (207/2)، ابن المنذر، الأوسط، المصدر السابق، ذكر حد المقام الذي يحب على المسافر إتمام الصلاة فيه، رقم (2286)، (359/4). والأثر صحيح. ينظر: زكريا بن غلام قادر الباكستاني، ما صح من آثار الصحابة في الفقه، (دار الخراز، جدة، المملكة العربية السعودية، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ، 2000م)، (455/1).
- (79) - أذربيجان: بالفتح ثم السكون، وفتح الراء وكسر الباء الموحدة، وياء ساكنة وجيم، مدينة مشهورة وعريقة، ومن أشهر مدنها: تبريز، وأرمية، ومرند، وسلماس، وخوي، وأردبيل، وهي كورة تلي الجبل من بلاد العراق، وتلي كور أرمينية من جهة المغرب، أو هو صقع حده من بردعة مشرقاً إلى زنجان مغرباً، ويتصل حده من جهة الشمال ببلاد الديلم والترم، فيه قلاع كثيرة. ينظر: عبد الله بن عبد العزيز البكري (ت: 487هـ)، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواقع، (عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط3، 1403هـ)، (129/1)، ياقوت بن عبد الله الحموي (ت: 626هـ)، معجم البلدان، (دار صادر، بيروت، لبنان، ط2، 1995م)، (128/1)، عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي (ت: 739هـ)، مراد الأطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، (دار الجبل، بيروت، لبنان، ط1، 1412هـ)، (47/1)، محمد بن عبد الله الجميري (ت: 900هـ)، الروض المعطار في خبر الأقطار، (تحقيق: إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، لبنان، ط2، 1980م)، (ص20).
- (80) - الصنعائي، المصنف، المصدر السابق، باب: الرجل يخرج في وقت الصلاة، رقم (4339)، (533/2)، ابن حنبل، المسند، المصدر السابق، مسند عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما -، رقم (5552)، (387/9)؛ وقال محققه: "إسناده حسن"، البيهقي، السنن الكبرى، المصدر السابق، كتاب: الصلاة، باب: من قال يقصر أبداً ما لم يجمع مكثاً، رقم (5476)، (217/3)، البيهقي، معرفة السنن والآثار، المصدر السابق، كتاب: الصلاة، باب: المقام الذي يتيم بمثله الصلاة، رقم (6148)، (274/4)، يوسف بن عبد الله بن عبد البر (ت: 463هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، (تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، دط، 1387هـ)، (183/11)، البغوي، شرح السنة، المصدر السابق، كتاب: الصلاة، باب: إذا مكث المسافر في منزل إلى كم يقصر؟، رقم (1026)، (179/4). والحديث صححه الألباني. ينظر: الألباني، إرواء الغليل، المرجع السابق، رقم (577)، (28/3).
- (81) - الصنعائي، المصنف، المصدر السابق، باب: الرجل يخرج في وقت الصلاة، رقم (4364)، (538/2)، ابن المنذر، الأوسط، المصدر السابق، ذكر حد المقام الذي يحب على المسافر إتمام الصلاة فيه، رقم (2283)، (358/4). والأثر صحيح. ينظر: الباكستاني، ما صح من آثار الصحابة في الفقه، المرجع السابق، (453/1).
- (82) - رامهرمز: " رام "؛ بالفارسية المراد والمقصود، و" هرْمُز "؛ أحد الأكابر، فكانت اللفظة مركبة؛ معناها: مقصود هرمز، وهي مدينة مشهورة بناوحي خوزستان، ورامهرمز من بين مدن خوزستان، فتحت عنوة في آخر أيام أبي موسى - رضي الله عنه -، كان عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - إلى سعد بن أبي وقاص أن أبعث إلى الأهواز بعثاً كثيفاً مع النعمان بن مقرن، وهزم الله الهزمزان، ولحق بتستر، ونزل النعمان برامهرمز. ينظر: الحموي، معجم البلدان، المصدر السابق، (17/3)، القطيعي، مراد الأطلاع، المصدر السابق، (597/2)، الجميري، الروض المعطار، المصدر السابق، (ص266).
- (83) - البيهقي، السنن الكبرى، المصدر السابق، كتاب: الصلاة، باب: من قال يقصر أبداً ما لم يجمع مكثاً، رقم (5480)، (218/3). وإسناده صحيح. ينظر: النووي، المجموع، المصدر السابق، (360/4).
- (84) - ابن أبي شيبة، المصنف، المصدر السابق، في المسافر يطيل المقام في المصر، رقم (8201)، (207/2).
- (85) - نيسابور: مدينة عظيمة، ذات فضائل جسيمة، معدن الفصلاء، ومنبع العلماء، تقع في مقاطعة خراسان شمالي شرق إيران، وهي من الأرض التي فتحها المسلمون صلحاء، وذلك في أيام خلافة عثمان بن عفان - رضي الله عنه -، سنة: 31هـ، على يد: عبد الله بن عامر بن كريز. ينظر: أحمد بن إسحاق اليعقوبي (ت: 292هـ)، البلدان، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ)، (ص95)، الحموي، معجم البلدان، المصدر السابق، (331/5)، زكريا بن محمد القزويني (ت: 682هـ)، آثار البلاد وأخبار العباد، (دار صادر، بيروت، لبنان، دط، دت)، (ص473)، القطيعي، مراد الأطلاع، المصدر السابق، (1411/3)، الجميري، الروض المعطار، المصدر السابق، (ص588).
- (86) - ابن أبي شيبة، المصنف، المصدر السابق، باب: من قال ليس على المسافر جمعة، رقم (5100)، (442/1)، الطبراني، المعجم الكبير، المصدر السابق، صفة أنس بن مالك وهيأته - رضي الله عنه -، رقم (682)، (243/1)، ابن عبد البر، التمهيد، المصدر السابق، (183/11)، علي بن أبي بكر الهيثمي (807هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، (تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة،

- د، ط، 1414هـ، 1994م)، كتاب: الصلاة، باب: الجمع بين الصلّاتين في السفر، رقم (2959)، (158/2)؛ وقال: "رواه الطبراني في الكبير، ورجاله مؤثّقون".
- (87) - الصنعاني، المصنّف، المصدر السابق، باب: الرّجل يخرج في وقت الصلاة، رقم (4352)، (535/2)، ابن أبي شيبة، المصنّف، المصدر السابق، في المسافر يُطيل المقام في مصر، رقم (8203)، (208/2)، ابن المنذر، الأوسط، المصدر السابق، ذكر حدّ المقام الذي يحبُّ على المسافر إتمام الصلاة فيه، رقم (2283)، (358/4). والأثر صحيح. ينظر: الباكستاني، ما صحَّ من آثار الصحابة في الفقه، المرجع السابق، (456/1).
- (88) - خراسان: أوّل حدودها ممّا يلي العراق: أزْدوار قصبه جوين، وبيهق، وآخر حدودها ممّا يلي الهند: طخارستان، وسجستان، وكرمان، وليس ذلك منها؛ إنّما هو أطراف حدودها، وهي بلاد واسعة، تشتمل على أمّهات من البلاد؛ منها: نيسابور، وهراة، ومزرو، وهي من أحسن أرض الله وأمرها وأكثرها خَيْرًا، وأهلها أكثر النَّاس رغبةً في الدّين والعلم. ينظر: البكري، معجم ما استعجم، المصدر السابق، (489/2)، الحموي، معجم البلدان، المصدر السابق، (350/2)، القزويني، آثار البلاد، المصدر السابق، (ص/361)، القطيعي، مراد الاطّلاع، المصدر السابق، (455/1).
- (89) - ابن أبي شيبة، المصنّف، المصدر السابق، في المسافر يُطيل المقام في مصر، رقم (8202)، (207/2)، ابن المنذر، الأوسط، المصدر السابق، ذكر حدّ المقام الذي يحبُّ على المسافر إتمام الصلاة فيه، رقم (2283)، (358/4)، ابن عبد البر، التمهيد، المصدر السابق، (184/11). والأثر صحيح. ينظر: الباكستاني، ما صحَّ من آثار الصحابة في الفقه، المرجع السابق، (455/1).
- (90) - خوارزم: أوّله بين الضّمّة والفتحة، والألف مسترقة مختلصة ليست بألف صحيحة، هكذا يتلفّظون به، مدينة قديمة، تعتبر من أقدم مُدن آسيا الوسطى، وهي ما كانت تُعرف قديمًا بمدينة " خيوه "، التابعة فيما بعد لخراسان، وقد فتحها المسلمون سنة: 88هـ، على يد: قُتَيْبَةَ ابن مسلم الباهلي، وهي مُنصّلة العِمارة، مُتقاربة القُرى، والقصور في صحاريها، وعنى اسمها " هيّن حربها "؛ لأنّها في سهلة لا جبل فيها. ينظر: البكري، معجم ما استعجم، المصدر السابق، (515/2)، الحموي، معجم البلدان، المصدر السابق، (395/2)، القزويني، آثار البلاد، المصدر السابق، (ص/525)، القطيعي، مراد الاطّلاع، المصدر السابق، (487/1).
- (91) - الصنعاني، المصنّف، المصدر السابق، باب: الرّجل يخرج في وقت الصلاة، رقم (4355)، (536/2)، ابن أبي شيبة، المصنّف، المصدر السابق، في المسافر يُطيل المقام في مصر، رقم (8292)، (208/2).
- (92) - نهاوند: مدينة جليلة، كانت عاصمة لإمبراطورية كِسرى الأوّل، كان فيها اجتماع الفُرس لمّا لقيهم النُعمان بن مقرن المُزني - رضي الله عنه -، فتحها المسلمون على يده سنة: 21هـ، في عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب - رضي الله عنه -، وهي تقع في جبال زاغروس في دولة إيران اليوم. ينظر: اليعقوبي، البلدان، المصدر السابق، (ص/83)، الحموي، معجم البلدان، المصدر السابق، (313/5)، القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، المصدر السابق، (ص/471)، الجُمَيْرِي، الرُوض المِعطار، المصدر السابق، (ص/580).
- (93) - ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، المصدر السابق، (18/24).
- (94) - ينظر: ابن عُثَيْمِين، مجموع فتاوى ورسائل العُثَيْمِين، المرجع السابق، (304/15)، السّالمي، صحيح فقه السّنة، المرجع السابق، (486/1).
- (95) - ينظر: محمّد بن عيسى التّرمذي (ت: 279هـ)، سنن التّرمذي، (تحقيق وتعليق: أحمد محمّد شاكر، ومحمّد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، شركة ومكتبة ومطبعة مُصطفى الباي الحلبي، مصر، ط2، 1395هـ، 1975م)، أبواب الصلاة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلّم -، باب: ما جاء في كم تُقصر الصلاة؟، رقم (548)، (431/2)، ابن قدامة، المغني، المصدر السابق، (215/2).
- (96) - ابن عُثَيْمِين، الشّرح الممتع، المرجع السابق، (379/4).
- (97) - ابن عُثَيْمِين، الشّرح الممتع، المرجع السابق، (378/4).
- (98) - ينظر: الكاساني، بدائع الصّنائع، المصدر السابق، (97/1)، ابن عُثَيْمِين، الشّرح الممتع، المرجع السابق، (376/4).
- (99) - سبق تخريجه.
- (100) - ينظر: الشّوكاني، نيل الأوطار، المصدر السابق، (249/3).
- (101) - ابن عُثَيْمِين، مجموع فتاوى ورسائل العُثَيْمِين، المرجع السابق، (299/15).
- (102) - ينظر: ابن حزم، المحلّي، المصدر السابق، (218/3 - 219)، الشّرخسي، المبسوط، المصدر السابق، (236/1)، الكاساني، بدائع الصّنائع، المصدر السابق، (97/1 - 98)، ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، المصدر السابق، (138/24 - 139)، الشّوكاني، نيل الأوطار، المصدر السابق، (251/3).
- (103) - ينظر: السّالمي، صحيح فقه السّنة، المرجع السابق، (483/1).
- (104) - ينظر: الشّوكاني، نيل الأوطار، المصدر السابق، (249/3).
- (105) - مسلم، صحيح مسلم، المصدر السابق، كتاب: الحجّ، باب: استحباب إدامة الحاجّ التّلبية حتّى يشرع في رمي جمرة العقبة يوم النّحر، رقم (1280)، (931/2).



- (106). ينظر: ابن عَنَيْمِين، الشَّرْح الممتع، المرجع السَّابِق، (377/4 - 378)؛ بتصرُّف يسير.
- (107). النَّوَوِيُّ، المنهاج، المصدر السَّابِق، (202/5)، الشُّوكَانِيُّ، نيل الأوطار، المصدر السَّابِق، (248/3).
- (108). ينظر: ابن قدامة، المغني، المصدر السَّابِق، (213/2).
- (109). الماوردي، الحاوي، المصدر السَّابِق، (372/2).
- (110). ينظر: الكاساني، بدائع الصَّنَاع، المصدر السَّابِق، (97/1)، المابرتي، العناية شرح الهداية، المصدر السَّابِق، (35/2).
- (111). ينظر: الفوزان، فقه الدَّلِيل، المرجع السَّابِق، (144/2).
- (112). أبو داود، سنن أبي داود، المصدر السَّابِق، كتاب: الصَّلَاة، باب: إذا أقام بأرض العدو يقصُر، رقم (1235)، (11/2).
- (113). محمَّد بن عيسى التَّرْمِذِيُّ (ت: 279هـ)، العِلَّل الكبير، (رَتَّبُهُ على كتب الجامع: أبو طالب القاضي، تحقيق: صبحي السَّامْرَانِيُّ، وأبي المعاطي النَّوْرِيُّ، ومحمود خليل الصَّعِيدِي، عالم الكتب، مكتبة النَّهْضَة العربيَّة، بيروت، ط1، 1409هـ)، رقم (158)، (ص/95).
- (114). ينظر: علي بن عمر الدَّارِقُطْنِي (ت: 385هـ)، العِلَّل الواردة في الأحاديث النَّبَوِيَّة، (علَّق عليه: محمَّد بن صالح بن محمَّد الدَّيَّاسِي، دار ابن الجوزي، الدَّمام، المملكة العربيَّة السُّعُودِيَّة، ط2، 1419هـ، 1989م)، رقم (2651)، (225/12)، أحمد بن علي بن حجر (ت: 852هـ)، التَّلْخِص الحبير في تخريج أحاديث الرَّافِعِي الكبير، (دار الكتب العِلْمِيَّة، بيروت، لبنان، ط2، 1419هـ، 1989م)، رقم (606)، (114/2).
- (115). البيهقي، السُّنن الكبرى، المصدر السَّابِق، كتاب: الصَّلَاة، باب: من قال يَقْصُرُ أبداً ما لم يُجمع مُكْتَأً، رقم (5473)، (216/3).
- (116). ينظر: ابن أبي شبيبة، المصنَّف، المصدر السَّابِق، باب: في المسافر يُطِيلُ المُقَام في المصر، رقم (8209)، (208/2).
- (117). ينظر: ابن حزم، المحلَّى، المصدر السَّابِق، (221/3).
- (118). ينظر: النَّوَوِيُّ، المجموع، المصدر السَّابِق، (361/4)، ابن حجر، التَّلْخِص الحبير، المصدر السَّابِق، رقم (606)، (114/2).
- (119). ينظر: الزَّيْلَعِي، نصب الرِّايَة، المصدر السَّابِق، (186/2).
- (120). ينظر: الألباني، إرواء الغليل، المرجع السَّابِق، رقم (574)، (23/3).
- (121). النَّوَوِيُّ، المجموع، المصدر السَّابِق، (361/4).
- (122). الفوزان، فقه الدَّلِيل، المرجع السَّابِق، (144/2)؛ بالهامش (01).
- (123). ينظر: أحمد بن علي بن حجر (ت: 852هـ)، تهذيب النَّهْذِيب، (مطبعة دائرة المعارف النَّظَامِيَّة، الهند، ط1، 1326هـ)، رقم (609)، (375/7 - 376)، الفوزان، فقه الدَّلِيل، المرجع السَّابِق، (144/2)؛ بالهامش (01).
- (124). الكاساني، بدائع الصَّنَاع، المصدر السَّابِق، (97/1).
- (125). الشُّوكَانِيُّ، نيل الأوطار، المصدر السَّابِق، (251/3).
- (126). ينظر: الشُّوكَانِيُّ، نيل الأوطار، المصدر السَّابِق، (251/3).
- (127). ينظر: السَّرْحَسِي، المبسوط، المصدر السَّابِق، (237/1)، محمَّد بن عبد الواحد بن الهمام (ت: 861هـ)، فتح القدير، (دار الفِكر، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت)، (35/2)، ابن قدامة، المغني، المصدر السَّابِق، (215/2).
- (128). ابن عَنَيْمِين، مجموع فتاوى ورسائل العُنَيْمِين، المرجع السَّابِق، (299/15).
- (129). ابن تيميَّة، مجموع الفتاوى، المصدر السَّابِق، (137/24 - 138).
- (130). ابن عبد البر، التَّمْهِيد، المصدر السَّابِق، (184/11).
- (131). محمَّد بن أحمد بن رشد (ت: 595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (دار الحديث، القاهرة، مصر، د.ط، 1425هـ، 2004م)، (180/1).

## الفروق الفقهية بين المحصر بمرض والمحصر بعدو في جواز التحلل دراسة فقهية مقارنة

**The difference between being by illness or by an enemy prevented  
from completing Hajj or Omrah with respect to the permissibility  
of finishing Ihram (Tahallul)  
A comparative juristic study**

د/ رابع حمزة

الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة - المملكة العربية السعودية  
hamzarabah@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/12/02      تاريخ القبول: 2022/09/11

### الملخص:

عنوان البحث: الفرق بين المحصر بمرض والمحصر بعدو في جواز التحلل -دراسة فقهية مقارنة، وقد تعرض الباحث في هذه الدراسة إلى مسألتين تتعلقان بالإحصار والتحلل، وهما مسألتنا الإحصار بمرض والإحصار بالعدو، مبينا الفرق بينهما عند من فرق من فقهاء الإسلام، وموضحا محل الوفاق والخلاف في المسألتين، مع الإشارة إلى أدلة الآراء المختلفة، وسبب الخلاف والرأي المختار، وكان البحث في تمهيد وأربعة مطالب: الأول محل النزاع وما يجمع المسألتين وما يفرقهما. الثاني: أدلة القائلين بالتفريق (وهم الجمهور). الثالث: أدلة القائلين بعدم التفريق (وهم الحنفية ومن معهم). الرابع: سبب الخلاف والراجح في المسألة. ثم الخاتمة.

الكلمات المفتاحية: الفروق؛ المحصر؛ المرض؛ العدو؛ التحلل.

### Abstract:

Not completing Hajj or Omrah with respect to the permissibility of finishing Ihram (Tahallul) – A comparative juristic study. In this study, the researcher discusses two juristic issues related to being prevented from completing the required acts of Hajj and Omrah and the finishing of Ihram (Tahallul), namely prevention by illness and prevention by an enemy. The study highlights the differences between the two cases from the perspective of those scholars who differentiated between them and identifies the exact points of consensus and dispute. Different scholarly opinions are presented along with the origin behind the dispute leading to the chosen opinion. The study is divided into four topics: Topic 1: The points of dispute and what brings the two issues together and what separates them. This is divided into two parts: Part 1: The points of dispute and the common aspects. Part 2: The differences between the two issues

according to those who differentiated between them. Topic 2: The evidences of those who differentiated (the majority). Topic 3: The evidences of those who did not differentiate (Hanafis and those who agreed with them). Topic 4: The reason for the dispute and the chosen opinion. A conclusion.

**Key words:** The difference; illness; enemy; prevented; finishing Ihram (Tahallul).

#### مقدمة

الحمد لله رب العلمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد. فإن علم الفروق الفقهية من أسمى العلوم التي يتطلبها الفقيه المحقق، ومن أجل المطالب التي يسعى لنيلها العالم المدقق، فبه يتدرج طالب الفقه في منازل الإدراك والفهم، وبسببه يحصل من العلم أوفر الحظ والسهم، فيعلو بذلك قدره، ويرتفع بذلك شأنه، حتى يعانق بذلك الحظوة المطلوبة والمنحة المرغوبة، ألا وهي الملكة الفقهية.

وإن من المسائل المهمة التي تحتاج للبحث والنظر وإعمال الفكر لاستخراج ما فيها من أوجه تشابه واختلاف- مسألة: الفرق بين المحصر بمرض والمحصر بعدو في جواز التحلل. وقد حاولت - مستعينا بالله تعالى- أن أدرسها في هذا المقال.

#### أهداف البحث:

أما عن أهداف الدراسة فيمكن إجمالها فيما يلي:

- 1- دفع ما قد يتوهم من تناقض للشريعة الإسلامية، وبيان أن الشريعة لا تفرق بين مجتمع ولا تجمع بين مفترق، فبمعرفة أسباب التفرقة في الحكم بين الصور المتشابهة يوقف على تهافت هذه الاعتراضات وسقوطها.
- 2- دراسة مسألة "تحلل المحصر بمرض" ومسألة "تحلل المحصر بعدو" دراسة فقهية مع بيان مذاهب الفقهاء في المسألتين ودراسة الأدلة ومناقشتها، وتجليتها للباحثين.
- 3- إبراز وجوه الاتفاق والافتراق بين المسألتين، والوقوف على ما نص عليه العلماء في ذلك.

#### أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

يمكن إيجاز ذلك في النقاط الآتية:

- 1- أن هذا النوع من الموضوعات يمكن الفقيه من الوقوف على الفروق بين الأحكام وبيصره بحقائقها ومآخذها وعللها حتى يكون ذلك حائلا بينه وبين الزلل في الاجتهاد، ويعينه على إجراء القياس بصورة صحيحة.

- 2- الإسهام في رفع اللبس عن هذه القضية المهمة، وتقريبها بصورة واضحة للباحثين وطلبة العلم.
- 3- ما يمر به العالم هذه الأيام من جائحة كورونا -وقانا الله والمسلمين شرها- والتي كان من آثارها إيقاف الحج والعمرة لفترة طويلة، فكان من المناسب جمع كلام الفقهاء في هاتين المسألتين، وبيان أدلتها ووجوه الاتفاق والاختلاف بينهما.

#### الدراسات السابقة:

لم أقف على من أفرد هذه القضية ببحث مستقل مستفيض، والكلام فيها متناثر بين الكتب والرسائل العلمية.

### إشكالية البحث:

الأسئلة التي تهدف الدراسة إلى إيجاد أجوبة لها ما يلي:

هل هناك فرق بين الإحصار بالمرض والإحصار بالعدو في جواز التحلل، ومن قال بالفرق؟ وما أبعاد الخلاف الحاصل في ذلك؟ وما أسبابه؟ وما هي أدلة المختلفين؟ وما الراجح في المسألة؟

### خطة البحث:

وقد قسمت هذا البحث إلى مقدمة وتمهيد وأربعة مطالب، على التفصيل الآتي:

التمهيد: وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف علم الفروق الفقهية، وأهميته، والفرق بينه وبين علم الفروق الأصولية.

الفرع الثاني: تعريف الحصر وأنواعه ودليل مشروعيته والفرق بينه وبين الإحصار والفوات.

المطلب الأول: الأولى محل النزاع وما يجمع المسألتين وما يفرقهما. وفيه فرعان:

الفرع الأول: محل النزاع والجامع بين المسألتين.

الفرع الثاني: الفرق بين المسألتين عند من فرق.

المطلب الثاني: أدلة القائلين بالتفريق (وهم الجمهور).

المطلب الثالث: أدلة القائلين بعدم التفريق (وهم الحنفية ومن معهم).

المطلب الرابع: سبب الخلاف والراجح في المسألة.

خاتمة.

تمهيد: وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف علم الفروق الفقهية، وأهميته، والفرق بينه وبين علم الفروق الأصولية.

### 1- تعريف علم الفروق الفقهية

تعريف الفروق لغة: الفروق جمع فرق، وهو خلاف الجمع، يقال: فرق - بالتخفيف وبالتشديد - الشيء يفرقه فرقاً، إذا فصل أجزائه.

وفرقت بين الحق والباطل: إذا فصلت<sup>(1)</sup>.

وذهب بعض أهل اللغة إلى التفريق بين فرّق - بالتخفيف - وفرّق - بالتشديد - قال في المصباح المنير<sup>(2)</sup>: «قال ابن الأعرابي: فرّقت بين الكلامين فافترقا مخفف، وفرّقت بين العبيدين مثقل، فجعل المخفف في المعاني، والمثقل في الأعيان، والذي حكاه غيره: أنهما بمعنى، والتثقل مبالغة».

تعريف الفروق الفقهية اصطلاحاً: عرف علم الفروق الفقهية اصطلاحاً بعدة تعريفات منها:

عرف السيوطي علم الفروق الفقهية بأنه: «الفن الذي يذكر فيه الفرق بين النظائر المتحدة تصويراً ومعنى، المختلفة حكماً وعلّة»<sup>(3)</sup>.

وعرفها ابن بدران الحنبلي بأنها: «المسائل المشتبهة صورة المختلفة حكماً ودليلاً وعلّة»<sup>(4)</sup>.

وعرفها الفاداني بأنها: «معرفة الأمور الفارقة بين مسألتين متشابهتين بحيث لا يسوى بينهما في الحكم»<sup>(5)</sup>.

ويؤخذ على التعاريف السابقة أنها غير مانعة من دخول المسائل غير الفقهية في هذا الحد.

ومن أهم التعريفات التي تميز حد هذا الفن بصورة دقيقة إلى حد كبير تعريف الدكتور يعقوب الباحسين بأنها: «العلم بوجود الاختلاف بين مسألتين فقهيتين متشابهتين صورة، مختلفتين حكماً»<sup>(6)</sup>.

التعريف المختار: «العلم بوجود الاختلاف بين مسألتين فقهيتين متشابهتين صورة مختلفتين حكماً؛

**لعل أوجبت ذلك الاختلاف».**

وهذا التعريف دمج لتعريف الباحثين مع ما ذكره أبو محمد الجويني في مقدمة كتابه الفروق، فقد قال: «إن مسائل الشرع ربما تتشابه صورها وتختلف أحكامها لعل أوجبت اختلاف الأحكام»<sup>(7)</sup>.

**2- أهمية علم الفروق الفقهية**

علم الفروق الفقهية من أهم العلوم المنطوية تحت المنظومة الفقهية التي تشمل فروعاً مختلفة، وتتجلى هذه الأهمية في عدة أهمها:

- دراسة علم الفروق الفقهية تكسب المتفقه الملكة الفقهية التي يتمكن بها من الجمع بين المتفق في الحكم، والتقريب بين المختلف، وإدراك وجوه التشابه والمفارقة؛ قال الزركشي: «الثاني - أي من أنواع الفقه -: معرفة الجمع والفرق، وعليه جل مناظرات السلف، حتى قال بعضهم: الفقه جمع وفرق»<sup>(8)</sup>.
- الاطلاع على حقائق الفقه وأسواره ومداركه، والوقوف على علله ومآخذه.
- إظهار محاسن الشريعة، وحفظ جنابها من التناقض والاضطراب.
- استحضار المسائل وأحكامها من خلال إدراك ما بينها من وجوه الاتفاق والافتراق.
- بناء الأقيسة والأحكام على أسس صحيحة، من خلال الوقوف على مناط الحكم، ومعرفة الأوصاف المؤثرة وغير المؤثرة. يقول السامري - في بيان أهمية هذا العلم للفقيه -: «ويكون قياسه للفروع على الأصول متنسق النظام ولا يلتبس عليه، طرق القياس فيبني حكمه على غير أساس»<sup>(9)</sup>.
- هذا العلم يقرب المتفقه من معرفة أحكام النوازل وبنائها على قواعد وأسس منهجية، والبعد عن الشذوذ الفقهية.

**3- الفرق بين الفروق الفقهية والأصولية**

يظهر الفرق بين الفرق الأصولية والفقهية من عدة جهات أهمها:

**المفهوم والتعريف:** فقد تقدم أن علم الفروق الفقهية هو: «العلم بوجود الاختلاف بين مسألتين فقهيتين متشابهتين صورة، مختلفتين حكماً لعل أوجبت ذلك الاختلاف»، وأما علم الفروق الأصولية؛ فهو: «هو العلم بوجود الاختلاف بين قاعدتين أو مصطلحين أصوليين متشابهين في تصويرهما، أو ظاهرهما، لكنهما مختلفان في عدد من أحكامهما»<sup>(10)</sup>.

**موضوعه:** موضوع علم الفروق الفقهية المسائل الفقهية المتشابهة، موضوع علم الفروق الأصولية فهو مصطلحات وقواعد وضوابط أصول الفقه المتشابهة في صورتها، أو معناها، من حيث بيان ما تختلف فيه من الأحكام، أو بيان ما تختلف وتجتمع فيه أيضاً<sup>(11)</sup>.

**الفرع الثاني: تعريف الحصر وأنواعه ودليل مشروعيته والفرق بينه وبين الإحصار والفوات**

**1- تعريف الحصر في اللغة والاصطلاح:**

**الحصر في اللغة:** يرجع معناه إلى الجمع والحبس والمنع، يقال: حصره يحصره حصراً: ضيق عليه وأحاط به<sup>(12)</sup>.

**الحصر في الاصطلاح الشرعي:** تقدم أن الحصر في اللغة المنع من كل شيء، لكنه في اصطلاح الشرع منع مخصوص، وقد اختلف المعروفون للمحصر تبعاً لاختلاف مذاهبهم في مسألة المحصر بالمرض. ومن التعريفات التي ذكرها بعض أهل العلم للإحصار: «أن يعرض للرجل ما يحول بينه وبين الحج أو العمرة بعد الإحرام من مرض أو أسر أو عدو»<sup>(13)</sup>.

وقيل: «المحصر الممنوع عن الوصول إلى مكة للحج أو العمرة»<sup>(14)</sup>.

وقيل: هو «كلّ عارض يمنع المحرم من إتمام نسكه مطلقاً»<sup>(15)</sup>.

## 2- الفرق بين الحصر والإحصار

اختلف العلماء في الحصر والإحصار، هل هما بمعنى واحد أم أن بينهما فرقا؟ على مذهبين<sup>(16)</sup>:

**الأول:** أن الإحصار خاص بالمرض، وأما ما كان المنع فيه بالعدو، فهو الحصر، وهو المشهور عن أكثر أهل اللغة؛ منهم: الأخفش، والكسائي، والفراء، وأبو عبيدة، وأبو عبيد، وابن السكيت، وثعلب، وابن قتيبة، وبه جزم النحاس.

**الثاني:** ذهب طائفة إلى أن الإحصار والحصر بمعنى واحد، فيطلق كلاهما على جميع ما يمنع الإنسان من التصرف.

وسياتي ذكر أدلة المذهبين في دراسة المسألة.

## 3- أنواع الإحصار ودليل مشروعته

**أنواع الإحصار:** ينقسم الإحصار من جهة المانع إلى نوعين:

الإحصار بعدو: ولا خلاف في حكمه.

الإحصار بمرض - وما هو في حكم المرض -: وسياتي الخلاف في حكمه.

**دليل مشروعية التحلل عند الإحصار:**

الأصل في هذه المسألة قوله تعالى: ﴿وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: 196].

## 4- تعريف الفوات والفرق بينه وبين الإحصار

**الفوات لغة:** مصدر فات يفوت، أي: سبق ولم يدرك، ويقال: فاتني الأمر فوتاً وفواتاً: ذهب عني، ومنه فانت الصلاة إذا خرج وقتها ولم تفعل فيه وفاته الشيء أعوزه وفاته فلان بذراع سبقه بها<sup>(17)</sup>.

**اصطلاحاً:** فوات الحج هنا لا يختلف عن المعاني اللغوية السابقة، إذا سبق فلم يدرك، وهو متعلق شرعاً بفوات الوقوف بعرفة<sup>(18)</sup>.

**والفرق بين الفوات والإحصار واضح،** فالفوات ذهاب زمن المشروعية، والإحصار متعلق بعدم القدرة على الوصول إلى مكة لمانع كما سبق.

**المطلب الأول: محل النزاع وما يجمع المسألتين وما يفرقهما**

**الفرع الأول: محل النزاع والجامع بين المسألتين**

**أولاً: محل الوفاق والخلاف في المسألتين:**

اتفق الفقهاء على أن المحصر بعدو يجوز له التحلل<sup>(19)</sup>.

واختلفوا في المحصر بمرض، على قولين:

**القول الأول:** لو أحصر المحرم بمرض فلا يحله من إحرامه إلا البيت؛ وبه قال المالكية<sup>(20)</sup>، والشافعية<sup>(21)</sup>، والحنابلة في المذهب<sup>(22)</sup>.

**القول الثاني:** أن له حكم المحصر بالعدو، وهو قول الحنفية<sup>(23)</sup>، ورواية عند الحنابلة اختارها شيخ الإسلام ابن تيمية<sup>(24)</sup>، والزرركشي<sup>(25)</sup>.

**ثانياً: الجامع بين المسألتين:**

القاسم المشترك بين المسألتين أن في كليهما منعاً للمحرم من إتمام نسكه، مع اختلاف في سبب المنع.

## الفرع الثاني: الفرق بين المسألتين عند من فرق - وهم الجمهور -

ويتبين من عدة وجوه:

1- أن النص فرق بينهما، حيث ثبت جواز تحلل المحصر بالعدو في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: 196]. وهذه الآية نزلت في حصر الحديبية، وقد كان بسبب العدو، ولم يثبت ذلك في حق المحصر بالمرض<sup>(26)</sup>.

2- أن الأصل وجوب إتمام الحج والعمرة، فمن أحرم بحج أو عمرة لزمه إتمام ما دخل فيه، لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: 196]. إلا أن يأتي ما لا يمكنه الوصول معه إلى البيت - وهو خوف العدو - فيحل مكانه، فأما المرض ونحوه فإنه يمكن معه الوصول إلى البيت، فخالف بذلك المحصر بالعدو، ووجب عليه إتمام النسك عملاً بالأصل الثابت بالآية<sup>(27)</sup>.

3- أن الصحابة قد فرقوا بينهما، فعن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه قال: «لا حصر إلا حصر العدو»<sup>(28)</sup>. وعن ابن عمر قال: «من حبس دون البيت بمرض فإنه لا يحل حتى يطوف بالبيت وبين الصفا والمروة»<sup>(29)</sup>. و عنه قال: «لا إحصار إلا من عدو»<sup>(30)</sup>.

4- أن هناك فرقا بين المحصر بالعدو والمحصر بالمرض من جهة المعنى؛ لأن المحرم لا يمكنه التخلص من العدو، فيستفيد من التحلل بالرجوع إلى أهله؛ لأنه لو ألزم الإقامة مع تعرضه لهجوم العدو، كان عليه من الضرر ما لا خفاء به، وفي التحلل والرجوع إلى أهله والتصرف في جهات الدنيا تخليص من ذلك، فلهذا جاز له التحلل، بخلاف المريض، فإنه لا يملك رفع ما أصابه، ولا يستفيد شيئا بتحلله لأنه إن قال: أستفيد الرجوع إلى أهلي، فحركته في رجوعه إلى أهله كحركته في مضيه إلى مكة<sup>(31)</sup>.

## المطلب الثاني: أدلة القائلين بالتفريق (وهو الجمهور)

استدل الجمهور على مذهبهم - إضافة إلى ما تقدم ذكره في الفروق - بعدة أدلة منها:

## أ- من المنقول:

## أولاً: من الكتاب

أ- قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أَحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِفُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أذىٌ مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: 196].

وجه الاستدلال من الآية: في قوله: ﴿فَإِنْ أَحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ والمعنى فإن حبسكم عدو عن الوصول إلى البيت، أو حابس قاهر من بني آدم، قالوا: فأما العلل العارضة في الأبدان كالمرض والجراح وما أشبهها، فإن ذلك غير داخل في قوله: "فإن أحصرتم"<sup>(32)</sup>.

## ويدل على ذلك عدة أمور:

1- قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: 196].

فظاهر الآية: أن من دخل بهما فعليه إتمامهما بكل حال حتى تقوم دلالة التخصيص، فخص المحصر بالعدو بجواز التحلل بقوله: ﴿فَإِنْ أَحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: 196] وبقي فيما سوى ذلك على الوجوب<sup>(33)</sup>.

2- أن هذه الآية نزلت في حصر المشركين رسول الله ﷺ وأصحابه عن البيت، فأمر الله نبيه ومن معه بنحر هداياهم والإحلال، ولما كان نزول هذه الآية في حصر العدو، فلا يجوز أن يصرف حكمها إلى غير المعنى الذي نزلت فيه<sup>(34)</sup>.

3- أن قرينة مقابلة الإحصار بالأمن في قوله: ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: 196]. دليل على أن المراد حصر العدو، لأن الأمن لا يكون إلا في مقابلة الخوف، فأما المرض فيقابل الشفاء(35).

4- أن ذكر المرض بعد ذلك بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: 196]، دليل على أن المراد بالأول العدو(36).

5- أن في مخاطبة الجماعة بالإحصار دليل على كونه من العدو، لأن المرض لا يحصل لمثل ذلك الجمع دفعة(37).

واعترض على الاستدلال بقوله عز وجل: ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ﴾ [البقرة: 196]، من وجهين:

**أحدهما:** أن الأمن كما يكون من العدو يكون من زوال المرض؛ لأنه إذا زال مرض الإنسان أمن الموت منه أو أمن زيادة المرض، وكذا بعض الأمراض قد تكون أمانا من البعض(38).

**والثاني:** أن هذا يدل على أن المحصر من العدو مراد من الآية الشريفة، وهذا لا يفي كونه المحصر من المرض مرادا منها.

ب- قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 1].

**وجه الدلالة من الآية:** أن الأمر بالإيفاء عام في كل عقد مشروع إذا التزمه المؤمن، فلا يجوز -على هذا- لمن دخل في حج أو عمرة أن يتحلل منهما، إلا بإتمامهما، سواء كان مريضاً، أو صحيحاً، إلا ما استثناه الدليل(39).

#### ثانياً: من السنة

حديث عائشة - رضي الله عنها - قالت: "دخل النبي ﷺ على ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب، فقالت: يا رسول الله، إني أريد الحج، وأنا شاكية، فقال النبي ﷺ: حجي واشترطي: أن محلي حيث حبستني"(40).

#### وجه الدلالة منه من جهتين:

**الأولى:** أنه لو جاز لها الخروج من الإحرام بالمرض من غير شرط، لأخبرها ﷺ ولم يعلق ذلك بالشرط(41).

**الثانية:** أنه ﷺ علق جواز إحلالها من الإحرام بالمرض إذا اشترطت، والحكم المعلق بشرط لا يتعلق بغيره، وينتفي عند عدمه(42).

رد: بأن في الحديث فائدة غير الحل، وهو عدم وجوب شيء إذا اشترط(43).

#### ثالثاً: من الآثار

1- عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما قالوا: «لا حصر إلا حصر العدو»(44).

2- عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «من حبس دون البيت بمرض فإنه لا يحل حتى يطوف بالبيت وبين الصفا والمروة»(45).

3- عن سليمان بن يسار أن سعيد بن حزابة المخزومي صرع ببعض طريق مكة وهو محرم. فسأل: من يلي الماء الذي كان عليه؟ فوجد عبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير ومروان بن الحكم فذكر لهم الذي عرض له فكلهم أمره أن يتداوى بما لا بد له منه ويفتدي، فإذا صح اعتمر، فحل من إحرامه، ثم عليه حج قابل، ويهدي ما استيسر من الهدى. قال مالك: «وعلى هذا الأمر عندنا فيمن أحصر بغير عدو»(46).



اعترض: بأن ما روي عن ابن عباس، وابن عمر - رضي الله عنهما - لا يجوز أن ينسخ به مطلق الكتاب، وقد روي أن رسول الله ﷺ قال «من كسر أو عرج فقد حل، وعليه الحج من قابل»<sup>(47)</sup>.  
4- عن عائشة - رضي الله عنها- زوج النبي ﷺ أنها كانت تقول: «المحرم لا يحله إلا البيت»<sup>(48)</sup>.

#### رابعاً: من الإجماع

قالوا: ولأنه إجماع الصحابة - رضي الله عنهم - إذ ليس يعرف من الصحابة مخالف لهذا القول، فثبت أنه إجماع<sup>(49)</sup>.

ويعترض عليه بأنه إجماع سكوتي، وليس بحجة.

#### ب - من المعقول:

- 1- لأنه متلبس بالحج لم يصده عنه يد غالبية، فكان كمخطئ الوقت<sup>(50)</sup>.
  - 2- ولأنه معنى لا يمنع وجوب الحج في الابتداء، فلم يمنع التحلل منه كالضلال عن الطريق<sup>(51)</sup>.
  - 3- لأن كل من لا يستفيد بالتحلل تخليصه من الأذى، فلا يجوز له التحلل كالضلال عن الطريق بعكس المحصور بعدو فإنه يتخلص بالتحلل من أذى العدو، وهذا المعنى لا يوجد في المرض فلم يقس عليه<sup>(52)</sup>.
- تعقب بالمنع؛ ووجهه: أنه يتخلص به من مشقة الإحرام، ثم رجوعه إلى بلده أخف عليه من بقائه على الإحرام حتى يقدر على البيت، ثم يرجع إلى بلده<sup>(53)</sup>.

#### المطلب الثالث: أدلة القائلين بعدم التفريق (وهم الحنفية ومن معهم)

استدلوا بأدلة كثيرة منها:

#### أ- من المنقول

##### أولاً: من الكتاب:

قوله تعالى: ﴿وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: 196].  
وجه الدلالة من الآية: أن معنى "الإحصار" هو كل مانع أو حابس منع المحرم وحبسه عن العمل الذي فرضه الله عليه في إحرامه ووصوله إلى البيت الحرام<sup>(54)</sup>.  
وذلك لما يلي:

- 1- أن "الإحصار" معناه في كلام العرب: منَع العلة من المرض وأشباهه، فأما منَع العدو، ونحو ذلك، فإن العرب تسميه "حصراً" لا "إحصاراً"، وفيه أكبر الدلالة على أن الله جل ثناؤه إنما عنى بقوله: "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ" ما كان بمرض أو خوف أو علة مانعة<sup>(55)</sup>.
- 2- عموم قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: 196]، والإحصار هو المنع، والمنع كما يكون من العدو يكون من المرض وغيره، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ إذ الحكم يتبع اللفظ لا السبب<sup>(56)</sup>.

#### واعترض عليهم بما يلي:

قولهم: إن الإحصار في الآية هو الإحصار بالمرض غير صحيح؛ لأنها نزلت عام الحديبية، ورسول الله ﷺ والصحابة محاصرون بالعدو.

قولهم: اللفظ مستعمل في إحصار المرض؛ لأنه يقال: أحصره المرض، وحصره العدو، يرد عليه بأنه: قد ثبت أن الإحصار بالعدو مراد، وإذا كان مراداً كان اللفظ مستعملاً فيه مجازاً، واللفظة الواحدة إذا أريد بها المجاز، لم يجز أن يراد بها الحقيقة أيضاً حتى تصير مستعملة فيهما جميعاً على قول أبي حنيفة وغيره<sup>(57)</sup>.

**وإن قالوا:** إن ذلك مستعمل فيهما حقيقة، وعموم اللفظ يتناولها(58).  
**قيل:** ظاهر الآية لا يدل إلا على الهدى، فأما التحلل فغير مذكور، وإنما هو مضمّر فيه، فلا يدعي فيه العموم، والإضمار لا يوصل إلى تعيينه إلا بدليل، ثم لو كان العموم يتناولهما جميعاً، لكان المراد بالآية الإحصار بالعدو دون المرض من وجهين:  
**أحدهما:** قوله في أثناء الآية: ﴿وَلَا تَحْلِفُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ﴾ فمَنع توجيه الخطاب إليه أن يخلق رأسه حتى ينحر، وهذا في المحصر بالعدو، ولأن المحصر بالمرض يجوز أن يخلق قبل أن ينحر.  
**والثاني:** قوله فيها: ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ﴾ والأمن إنما يكون عن خوف، فأما عن مرض فإنما يقال: برء، فثبت أن المراد بها إحصار العدو دون المرض(59).

#### ثانياً: من السنة

حديث الحجاج بن عمرو الأنصاري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من كُسِرَ، أو عَرِجَ، فقد حلَّ، وعليه الحج من قابل"؛ قال عكرمة: سألت ابن عباس، وأبا هريرة عن ذلك فقالا: صدق(60).  
**وجه الدلالة:**

أن قوله صلى الله عليه وسلم: "حلَّ" أي: جاز له أن يحل، كما يقال: حلَّت المرأة للزوج، يعني: جاز لها أن تتزوج(61).  
**تُعقب من وجهين:**

**أحدهما:** أن في هذا الحديث كلاماً، إذ يرويه ابن عباس - رضي الله عنهما - ومذهبه خلافه(62).  
**أجيب عنه:** بأن غايته أن يكون مخالفاً لما روى، ومخالفة الراوي لظاهر الحديث لا يقدر فيه(63).  
**الثاني:** أنه متروك الظاهر، لأنه بمجرد الكسر والعرج لا يصير حلالاً، فهو إذاً محمول على ما إذا شرط الحل بذلك، وحمله بعض أهل العلم على أنه يحل بعد فواته بما يحل به من يفوته الحج بغير مرض(64).  
**أجيب عنه:** بأنه لا يقال: إنه متروك الظاهر، لأنه لا يحل بمجرد ذلك؛ لأنه تعبير سائغ، إذ من أبيع له التحلل، فقد حلَّ، وحمله على الاشتراط بعيد جداً(65).

#### ثالثاً: من الآثار

عن ابن عباس في قوله: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: 196]: «من أحرم بحج أو بعمره ثم حبس عن البيت بمرض يجهد أو عدو يحبسه فعليه ذبح ما استيسر من الهدى، شاة فما فوقها تذبح عنه، فإن كانت حجة الإسلام فعليه قضاء، وإن كانت حجة بعد حجة الفريضة فلا قضاء عليه»(66).  
 اعترض عليه بأن ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه من أن الإحصار لا يكون إلا من المرض أصح، قال أحمد - رحمه الله -: «قوله في المرض إن كان محفوظاً، فرواية الأكاير عن ابن عباس في أن لا حصر إلا حصر العدو...»(67).

#### ب- من المعقول:

1- أن المعنى الذي لأجله ثبت حق التحلل للمحصر بالعدو موجود هنا، وهو زيادة مدة الإحرام عليه لأنه إنما التزم أن يؤدي أعمال الحج، وبتعذر الأداء تزداد مدة الإحرام عليه، ويلحقه في ذلك ضرب مشقة فأنبت له الشرع حق التحلل، وهذا المعنى موجود هنا فقد يزداد عليه مدة الإحرام بسبب المرض والمشقة عليه في المكث محرماً مع المرض أكثر فيثبت له حق التحلل بطريق الأولى(68).  
 2- ولأنه مصدود عن البيت، أشبه من صدده عدو(69).

#### تعقب من وجهين:

**أحدهما:** أن المريض غير مصدود عن البيت، لأنه لا يجب عليه تحمل المشقة للوصول إليه(70).

- والثاني:** أن المعنى في الإحصار بالعدو أنه يستفيد بالتحلل التلخص من الأذى، بخلاف المريض<sup>(71)</sup>.
- 3- لأنها عبادة تجب بوجود الزاد والراحلة فجاز له الخروج منها بالمرض كالجهاد<sup>(72)</sup>.
- اعتراض** عليه بأن الجهاد قتال، والمريض لا يقدر عليه، فجاز له الخروج منه، والحج سير، والمريض يمكنه السير إذا كان راكبا، فلم يكن له الخروج منه<sup>(73)</sup>.
- 4- لأن الإحصار بالمرض أشد من الإحصار بالعدو؛ لأنه لا يقدر على دفع المرض عن نفسه، ويقدر على دفع العدو عن نفسه، إما بقتال، أو بمال، فلما جاز له التحلل بما قد يمكنه أن يدفعه عن نفسه، كان تحلله فيما لا يمكنه أن يدفعه عن نفسه أولى<sup>(74)</sup>.
- اعتراض** عليه بأن المريض لا يستفيد بتحلله مفارقة ما حصره فهو كمن أخطأ الطريق وخاف الفوات بخلاف المحصور بالعدو<sup>(75)</sup>.

### المطلب الرابع: سبب الخلاف والراجح، وحكم الفرق

#### أولاً: سبب الخلاف

من خلال ما سبق من الأدلة والمناقشات عليها يمكن أن نرجع سبب اختلاف الفقهاء في هذه المسألة إلى النقاط التالية:

- 1- اختلافهم في معنى الإحصار في اللغة.
  - 2- اختلافهم في تصحيح بعض الروايات والآثار.
  - 3- تعارض بعض الآثار.
- ومن القواعد والأصول الخلافية التي لها تعلق بهذه المسألة:
- 1- مسألة نسخ عموم الكتاب بظاهر السنة، وهل يعد ذلك نسخاً أو تخصيصاً؟
  - 2- هل يحتج بالإجماع السكوتي؟
  - 3- قول الصحابي هل هو حجة، وهل يعمل بالحديث إذا خالف الراوي له ما روى؟
  - 4- هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب؟

#### ثانياً: الراجح في المسألة:

الراجح - والله أعلم- في هذه المسألة قول الجمهور لقوة أدلتهم وإمكان الإجابة عن الاعتراضات الموجهة إليها، لأن الأصل في الرخصة لا يتعدى محلها.

وأما الأحاديث التي استدلت بها الحنفية ومن معهم فيمكن حملها على ما إذا اشترط التحلل عند الإحرام بدليل حديث عائشة عند الشيخين من أنه ﷺ قال لضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب: «حجي واشترطي» ولو كان التحلل جائزاً دون شرط كما يفهم من حديث الحجاج بن عمرو لما كان للاشتراط فائدة، وحديث عائشة وغيرها بالاشتراط أصح كما أن الجمع بين الأدلة واجب إذا أمكن، وهو ممكن في الحديثين بحمل حديث الحجاج بن عمرو على ما إذا اشترط ذلك في الإحرام، فيتفق مع الثابت في الصحيح.

وهذا الذي يظهر لي في مقام الموازنة والترجيح بين الأدلة، وأما إذا كان المقام مقام فتوى فشان آخر؛ إذ قد يتقوى مذهب الحنفية ومن معهم من جهة التيسير ورفع الحرج على المستفتي، لا سيما إذا كان الحرج شديداً، وذلك راجع إلى نظر المفتي واجتهاده، ولا يمكن أن يحكم فيه بحكم عام، والصواب في مثل هذه المسائل النظر في كل صورة على حدة.

## حكم الفرق

بناء على ما سبق من دراسة للمسألة وترجيح فيها؛ فإن الفرق صحيح، وثابت، والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

## خاتمة

أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث ما يلي:

- 1- أن الفقهاء اتفقوا على أن المحصر بعدوّ يجوز له التحلل.
- 2- أن الفقهاء قد اختلفوا في المحصر بمرض على قولين.
- 3- أن الفرق بين المسألتين حاصل على مذهب الجمهور دون الحنفية.
- 4- الجامع بين المسألتين أن في كليهما منعاً للمحصر من إتمام نسكه، مع اختلاف في سبب المنع.
- 5- سبب اختلاف الفقهاء في هذه المسألة يرجع إلى ما يلي:
  - اختلافهم في معنى الإحصار في اللغة.
  - اختلافهم في تصحيح بعض الروايات والآثار.
  - تعارض بعض الآثار.

6- الراجح في المسألة -في نظر الباحث- قول الجمهور لقوة أدلتهم، وهذا في مقام الموازنة والترجيح بين الأدلة، وأما في مقام الفتوى فقد يتقوى مذهب الحنفية لاسيما إذا كان الحرج شديداً، وذلك راجع إلى نظر المفتي واجتهاده.

## التوصيات

- الاهتمام بعلم الفروق الذي يحقق للباحث تصورا صحيحا وعميقا لعلل الأحكام، ويبسر للفقهاء عملية القياس بصورة صحيحة، ويهيئ له إلحاق النظر بالنظر.
- توجيه الباحثين إلى دراسة الفروق المتعلقة بالنوازل الفقهية المعاصرة.

## قائمة المصادر والمراجع

- 1- أحكام القرآن، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: 370هـ)، ت محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي بيروت، 1405 هـ.
- 2- أحكام القرآن، علي بن محمد بن علي، أبو الحسن الطبري، الملقب بعماد الدين، المعروف بالكيا الهراسي الشافعي (المتوفى: 504هـ)، ت موسى محمد علي وعزة عبد عطية، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة: الثانية، 1405 هـ.
- 3- الإشراف على نكت مسائل الخلاف، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي (422هـ)، ت الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، الطبعة: الأولى، 1420هـ - 1999م.
- 4- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى: 1393هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان، عام النشر: 1415 هـ - 1995 م.
- 5- الأم، الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: 204هـ)، دار المعرفة بيروت، 1410هـ/1990م.
- 6- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي دمشقي الصالحي الحنبلي (المتوفى: 885هـ)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية.
- 7- أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، قاسم بن عبد الله بن أمير علي القونوي الرومي الحنفي (المتوفى: 978هـ)، ت يحيى حسن مراد، دار الكتب العلمية، الطبعة: 2004م-1424هـ.

- 8- إيضاح الدلائل في الفرق بين المسائل، عبد الرحيم بن عبد الله بن محمد الزريراني، ت عمر السبيل، دار ابن الجوزي الرياض، الطبعة الأولى، 1431هـ.
- 9- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: 595هـ)، دار الحديث القاهرة، 1425هـ - 2004 م.
- 10- البيان في مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليميني الشافعي (المتوفى: 558هـ)، ت قاسم محمد النوري، دار المنهاج جدة، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2000 م.
- 11- تفسير الطبري جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأمللي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، ت أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م.
- 12- الجامع الكبير - سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرَة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، ت بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي بيروت، 1998 م
- 13- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: 450هـ)، ت علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1999 م.
- 14- الذخيرة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: 684هـ)، دار الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة: الأولى، 1994 م.
- 15- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السَّجِسْتَانِي (المتوفى: 275هـ)، ت محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا بيروت.
- 16- السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ)، ت حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م
- 17- السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جَرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، ت محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م.
- 18- شرح الزركشي على الخرقى، شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي (المتوفى: 772هـ)، دار العبيكان، الطبعة: الأولى، 1413 هـ - 1993 م.
- 19- الشرح الكبير على متن المقنع، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعلي الحنبلي، أبو الفرج، شمس الدين (المتوفى: 682هـ)، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، أشرف على طباعته: محمد رشيد رضا صاحب المنار.
- 20- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: 393هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين بيروت، الطبعة: الرابعة 1407هـ - 1987م.
- 21- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، ت محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) الطبعة: الأولى، 1422هـ.
- 22- طلبه الطلبة، عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم الدين النسفي (المتوفى: 537هـ)، المطبعة العامرة، مكتبة المثنى ببغداد، 1311هـ.
- 23- الفروق على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، معظم الدين أبو عبد الله السامري، ت محمد يحيى، دار الصمعي/ الرياض، الطبعة الأولى 1418هـ-1997م.
- 24- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي، أبو البقاء الحنفي (المتوفى: 1094هـ)، ت عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة بيروت.
- 25- المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: 483هـ)، دار المعرفة بيروت، 1414هـ - 1993 م.

## الفروق الفقهية بين المحصر بمرض والمحصر بعدوّ في جواز التحلل

- 26- المجتبي من السنن = السنن الصغرى للنسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ)، ت عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية حلب، الطبعة: الثانية، 1406 - 1986م.
- 27- المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، دار الفكر.
- 28- المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة البخاري الحنفي (المتوفى: 616هـ)، ت: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004 م.
- 29- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، ت محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت.
- 30- المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (المتوفى: 235هـ)، ت كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد الرياض، الطبعة: الأولى، 1409.
- 31- معرفة السنن والآثار، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوِجْردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، ت عبد المعطي أمين قلججي، الناشر: جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي - باكستان)، دار قتيبة (دمشق - بيروت...، الطبعة: الأولى، 1412هـ - 1991م.
- 32- المغني لابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ)، مكتبة القاهرة، 1388هـ - 1968م.
- 33- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد الحنفي التهانوي (المتوفى: بعد 1158هـ)، ت علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، الطبعة: الأولى - 1996م.
- 34- موطأ الإمام مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، 1406 هـ - 1985 م.
- 35- الهداية في شرح بداية المبتدي، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (المتوفى: 593هـ)، ت طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان.

## الهوامش:

- (1) انظر: لسان العرب (10/ 299)، المصباح المنير (2/ 470).
- (2) (2/ 470).
- (3) الأشباه والنظائر (ص: 7).
- (4) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد (ص: 231).
- (5) الفوائد الجنية (98/1).
- (6) انظر: الفروق الفقهية والأصولية للباحسين (ص: 25).
- (7) الجمع والفرق للإمام الجويني (ص: 1).
- (8) المنثور في القواعد (69/1).
- (9) الفروق للسامري (ص: 115).
- (10) الفروق الفقهية والأصولية (ص: 123 - 124).
- (11) الفروق الفقهية والأصولية (ص: 123).
- (12) الصحاح (2/ 630)، مقاييس اللغة (2/ 72)، تهذيب اللغة للأزهري (4/ 233)، المصباح المنير (1/ 138)، المفردات، للراغب (ص: 239).
- (13) الكليات (ص: 54).

- (14) طلبة الطلبة (ص: 35). وانظر: أنيس الفقهاء (ص: 50)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (1/ 112).
- (15) المحلى لابن حزم (137/7).
- (16) تفسير الطبري (3/ 23)، تفسير الزمخشري (1/ 240)، تفسير القرطبي (2/ 371)، تهذيب اللغة (4/ 136)، الفروق اللغوية للعسكري (ص: 115).
- (17) انظر: النظم المستعذب في تفسير غريب ألفاظ المهذب (2/ 245)، لسان العرب (2/ 69)، المصباح المنير (2/ 482).
- (18) انظر: المطلع على ألفاظ المقنع (ص: 241).
- (19) ونقل ابن قدامة والقرافي وابن تيمية الإجماع على ذلك. انظر: الذخيرة للقرافي (3/ 186)، مجموع الفتاوى (26/ 227)، الشرح الكبير على متن المقنع (3/ 515).
- (20) انظر: موطأ مالك (1/ 362)، الذخيرة للقرافي (3/ 186)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (1/ 504)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (2/ 121).
- (21) انظر: الأم للشافعي (2/ 240)، البيان في مذهب الإمام الشافعي (4/ 400)، الحاوي الكبير (4/ 357).
- (22) انظر: المغني لابن قدامة (3/ 331)، الإنصاف للمرداوي (4/ 71)، الشرح الكبير على متن المقنع (3/ 528).
- (23) انظر: النهر الفائق شرح كنز الدقائق (2/ 156)، المبسوط للسرخسي (4/ 107)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (2/ 175)، الهداية في شرح بداية المبتدي (1/ 175)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (2/ 121).
- (24) انظر: مجموع الفتاوى (26/ 227).
- (25) انظر: الإنصاف للمرداوي (4/ 71).
- (26) معرفة السنن والآثار (7/ 491).
- (27) انظر: عدة البروق ص 183-184، البيان في مذهب الإمام الشافعي (4/ 400).
- (28) أخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار (7/ 491) برقم 10795، ورواه البيهقي في السنن الكبرى (5/ 358)، برقم 10091. قال النووي رحمه الله: «(وأما) قول ابن عباس (لا حصر إلا حصر العدو) فرواه الشافعي والبيهقي بإسناد صحيح على شرط البخاري ومسلم». المجموع شرح المهذب (8/ 309).
- (29) أخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار (7/ 490) برقم 10792، السنن الكبرى للبيهقي (5/ 359) برقم 10092.
- (30) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (3/ 213) برقم 13555. وانظر: موطأ مالك (1/ 361).
- (31) انظر: الفروق للسامري (1/ 324)، وإيضاح الدلائل (ص 234)، المبسوط للسرخسي (4/ 108)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (1/ 504)، البيان في مذهب الإمام الشافعي (4/ 401)، المغني لابن قدامة (3/ 332).
- (32) انظر: تفسير الطبري (3/ 24-25).
- (33) انظر: البيان في مذهب الإمام الشافعي (4/ 400).
- (34) ولا خلاف بين أهل التفسير أن هذه الآية نزلت في حصر الحديدية. انظر: تفسير الطبري (3/ 25)، أحكام القرآن للكليني الهراسي (1/ 90)، معرفة السنن والآثار (7/ 486).
- قال الشافعي - رحمه الله: ... فلم أسمع ممن حفظت عنه من أهل العلم بالتفسير مخالفا في أن هذه الآية نزلت بالحديبية حين أحصر النبي ﷺ فحال المشركون بينه وبين البيت. انظر: معرفة السنن والآثار (7/ 486).
- عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - قال: (خرجنا مع رسول الله ﷺ فحال كفار قريش دون البيت، فنحر النبي ﷺ هديه، وحلق رأسه...). أخرجه البخاري في كتاب (27) المحصر، باب (2) إذا أحصر المعتمر، حديث رقم: (1807).
- (35) انظر: الفروق للسامري 1/ 321-323، وإيضاح الدلائل ص: 234.
- (36) انظر: المصادر السابقة.
- (37) انظر: المصادر السابقة.
- (38) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (2/ 175).
- (39) انظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف (1/ 504).

- (40) أخرجه البخاري في كتاب (67) النكاح، باب (16) الأكفاء في الدين. . . ، حديث رقم: (5089)، ومسلم، واللفظ له، في كتاب (17) الحج، باب (15) جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض، ونحوه، حديث رقم: (1207/).
- (41) انظر: البيان في مذهب الإمام الشافعي (4/ 401)، المغني لابن قدامة (3/ 332)، الحاوي الكبير (4/ 358).
- (42) انظر: الحاوي الكبير (4/ 358).
- (43) انظر: شرح الزركشي 171/3.
- (44) تقدم تخريجه.
- (45) تقدم تخريجه.
- (46) أخرجه مالك في الموطأ 362/1، والبيهقي في السنن الكبرى 220/5.
- (47) سيأتي تخريجه. وانظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (2/ 175).
- (48) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب ما جاء فيمن أحصر بغير عدو، الحديث رقم 101، والنسائي في السنن، كتاب مناسك الحج، باب هل يوجب تقليد الهدى إحراما، الحديث رقم 2795، والحديث صححه الألباني في صحيح سنن النسائي.
- (49) انظر: الحاوي الكبير (4/ 358).
- (50) انظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف (1/ 504).
- (51) انظر: الإشراف (1/ 504) البيان في مذهب الإمام الشافعي (4/ 401) الحاوي الكبير (4/ 358).
- (52) انظر: الإشراف (1/ 504)، الحاوي الكبير (4/ 358)، البيان في مذهب الإمام الشافعي (4/ 401) المغني لابن قدامة (3/ 332)، الشرح الكبير على متن المقنع (3/ 528).
- (53) انظر: شرح الزركشي 171/3.
- (54) تفسير الطبري (3/ 22).
- (55) انظر: تفسير الطبري (3/ 23)، أحكام القرآن للحصاص (1/ 334)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (1/ 75)، المبسوط للسرخسي (4/ 108)، بدائع الصنائع (2/ 175)، الهداية في شرح بداية المبتدي (1/ 175)، بداية المجتهد (2/ 120).
- (56) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (2/ 175).
- (57) انظر: الحاوي الكبير (4/ 358).
- (58) انظر: المصدر السابق.
- (59) انظر: الحاوي الكبير (4/ 359).
- (60) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب المناسك، باب الإحصار، برقم: 1587، وأخرجه الترمذي في سننه كتاب الحج، باب ما جاء في الذي يهل بالحج فيكسر أو يعرج، برقم: 862؛ والنسائي في سننه، كتاب مناسك الحج، باب فيمن أحصر بعدو، برقم: 2812، وغيرهم، قال الترمذي: "حديث حسن صحيح". وصححه الحاكم ووافقه الذهبي. وقال الألباني: في صحيح أبي داود (6/ 117): «إسناده صحيح».
- (61) انظر: أحكام القرآن للحصاص (1/ 335).
- (62) انظر: المغني لابن قدامة (3/ 332).
- (63) انظر: شرح الزركشي 171/3.
- (64) انظر: الحاوي الكبير (4/ 359)، المغني لابن قدامة (3/ 332).
- (65) انظر: شرح الزركشي 171/3.
- (66) أخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار (7/ 490) برقم: 10792.
- (67) معرفة السنن والآثار (7/ 490).
- (68) انظر: المبسوط للسرخسي (4/ 108)، المحيط البرهاني (2/ 471)، الهداية في شرح بداية المبتدي (1/ 175)، الذخيرة للقرافي (3/ 191).



(69) المغني لابن قدامة (3/ 332).

(70) انظر: الحاوي 359/4.

(71) انظر: المصدر السابق.

(72) انظر: المصدر السابق (4/ 357).

(73) انظر: المصدر السابق (4/ 359).

(74) انظر: المصدر السابق (4/ 357).

(75) انظر: الذخيرة للقرافي (3/ 191).

## منهج الاستدلال عند الإمام الرجراجي من خلال كتابه مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل

### Inference method of imam Al-Rajraji in his book Manahijte tahssil wa nataij lataife ttawil

طالب دكتوراه بوهالي محمد<sup>(1)</sup>      أ.د/ حامدي عبد الكريم

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر بحث العلوم الإسلامية في الجزائر

[abdelkrim\\_2007@yahoo.fr](mailto:abdelkrim_2007@yahoo.fr)      [mohammed.bouhali@univ-batna.dz](mailto:mohammed.bouhali@univ-batna.dz)

تاريخ الإرسال: 2022/07/02      تاريخ القبول: 2022/09/19

الملخص:

يُعدُّ كتابُ مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل للرجراجي من الموسوعات الأصولية والفقهية واللغوية؛ إذ استوعب في مسأله الكثير من الفوائد، والذّرر حتى أصبح مرجعاً لا يستغنى عنه في الخلاف النّازل عند المالكية. وما يميّز هذا المرجع اعتماده على الدليل في استنباط الأحكام؛ إذ لا تكاد تخلو مسألة من مسأله من الأدلة النّقلية أو العقلية. وقد سلك منهجاً علمياً في الاستدلال على المسائل، حيث يذكر الأقوال مع إسنادها، ثم الإشارة إلى الدليل مع التّوجيه، والتّأويل، والتّعليل، والترجيح، وبيان أسباب الخلاف، فكان هذا المنهج بارزاً وملازماً له في الكتاب كلّ.

الكلمات المفتاحية: منهج الاستدلال؛ الرجراجي؛ مناهج التحصيل؛ نتائج لطائف التّأويل.

#### Abstract:

"Manahijte tahssil wa nataij lataif ettawil's book" is considered as one of an enormous fundamental, jurisprudential, and fluent books, that's because it's involved much more of benefits, which make it a reference that can't be denied by Maliki when they are being disagreeable. what distinguished this reference is evidences witch adopted for figure the rules out, where there is no given issues without proofs whether be maternal or mental, then he pursued a scientific approach for infracting

The tasks, where he bring the speech regulated to their owners, mentioned the evidences with guidance, interpretation, justifying, and infracting. And he gave the dispute causes else. So he revealed a strict inference method that's involved in his book.

**Key words:** inference method; Al-Rajraji; Manahije ttahssi; nataij lataif ettawil.

1- المرسل المؤلف.

### مقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أما بعد: فإن من أهمّ مظاهر الاعتناء بالتراث الفقهي المذهبي، دراسة مناهج الفقهاء في تدوين جهودهم الفقهية؛ ممّا يُعطي الباحث لمحةً عن طرائقهم في الاجتهاد، سواءً على مستوى التأليف، أو على مستوى تعاملهم مع النوازل الفقهية الواقعة في بيئاتهم ومجتمعاتهم؛ من أجل نهوض مفكرّي الأمة ومجتهديها في الاقتباس من تلك المناهج لمعالجة مستجدات العصر ونوازلها.

ولا يمكن أن توجد جهودٌ فكريةٌ في فنّ ما دون تسطير منهج علمي واضح يسيرٌ عليه المؤلفُ في عرض أفكاره، وتصوّراته العلمية، فالضرورةُ تتطلبُ منّا إلقاء نظرة على مؤلفات من سبقنا من الفقهاء والعلماء على تنوّع مذاهبهم، واختلاف مشاربهم؛ كي نستنبط مناهجهم العلمية؛ لنسير عليها، ونكتسب منها الملكة الفقهية في بحوثنا، ودراستنا الفقهية.

وقد كان للمذهب المالكي حظٌ ونصيبٌ وافراً من هؤلاء العلماء الذين سلكوا طريق الاجتهاد الفقهي في مختلف فنونه، وفروعه العلمية، ودونوها في مؤلفات بارعة، تنبئ عن تحصيلهم العلمي لأصول العلوم، والإحاطة بمكوناتها من أمثال: الإمام اللخمي، وسحنون، والقرافي، وابن رشد الجدّ، وحفيده، وابن العربي، وغيرهم.

ومن أعلام هذا المذهب الفقهي العريق، الإمام العلامة العَلْمُ، أبو الحسن علي بن سعيد الرجراجي، صاحبُ كتاب "مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحلّ مُشكلاتها" الذي سار فيه على نهج واضح المعالم في الاستدلال على أصول المسائل، وفروعها الفقهية، مع التأويل، والتوجيه، والتعليل، والتخريج.

### إشكالية البحث:

تتمثل إشكالية هذا البحث في التساؤل المحوري الآتي: ما هي معالم المنهج الذي سلكه الرجراجي وسار عليه في الاستدلال على المسائل الفقهية في كتابه مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل؟

### أهمية البحث:

تظهر أهمية هذا البحث فيما يأتي:

- أولاً: كون المدونة التي قام عليها كتاب الرجراجي أمّ كتب المذهب وعمدته وأساسه.
- ثانياً: عناية الرجراجي في كتابه بنتائج إشكالات المدونة، ومحاولته بيانها عن طريق الشرح، والتوجيه والتعليل والتأويل، فهو مرجع هام في باب تأويل مسائل المدونة.
- ثالثاً: عنايته بالدليل في كامل الكتاب، ممّا يجعله مرجعاً هاماً في التعرف على أدلة المذهب.
- رابعاً: عنايته بالترجيح بين الأدلة المتعارضة، والمتفاوتة في القوة.
- خامساً: عنايته ببيان أسباب الخلاف.

أهداف البحث: يتوخى هذا البحث تحقيق ما يلي:

- الأول: الوقوف على جهود الرجراجي في خدمة كتاب المدونة خاصة، والفقهاء المالكي عامة.
- الثاني: بيان المنهج الفقهي الذي سلكه الرجراجي في الاستدلال على الفروع الفقهية.

### الدراسات السابقة:

- بعد التحريّ والبحث، وجدت دراسات عامّة في المناهج، وأخرى خاصّة بالموضوع أهمّها:
  - منهج الرجراجي الفقهي في شرح المدونة - قسم العبادات- للباحث: قدور سعدون، إشراف: عبد القادر بن حرز الله، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة، نوقشت سنة: 1431هـ.
  - منهج الاستدلال الفقهي عند المالكية وأثره في الخلاف داخل المذهب من خلال كتاب مناهج التحصيل للرجراجي، رسالة دكتوراه للطالب عبد الرحمن ما يدي، قسم العلوم الإسلامية والحضارة، سنة 2019م.
  - منهج ابن عبد البر في الاستدلال للتمهيد، للطالبة: دليلة بزاف، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة الشارقة، العدد السادس عشر.
  - المنهج الاستدلالي عند أبي بكر بن العربي من خلال كتابه القبس، الطالب: محمد مهدي لخضر بن ناصر، إشراف: أ.د/ مسعود فلوسي، جامعة باتنة، نوقشت سنة: 1431هـ.

### منهج البحث:

- اعتمدت في هذا البحث عل المنهج الوصفي الاستقرائي.
- سلكت المنهج الوصفي في بيان التأصيل العلمي لمصطلحات البحث عند تعريف المنهج والاستدلال وغيرها، وكذلك في تعرّضي لمعالم من حياة الرجراجي صاحب الكتاب.
- سلكت المنهج الاستقرائي في تتبع طريقة الرجراجي ومنهجه في الاستدلال على المسائل الفقهية المتناولة، سواء كانت خلافية بين الفقهاء، أو متفقا عليها في ثنايا كتابه مناهج التحصيل.

### خطة البحث:

انتظم هذا البحث من مقدّمة، وثلاثة مطالب، وخاتمة مع التوصيات.

#### المطلب الأول: مفهوم المنهج والاستدلال

الفرع الأول: مفهوم المنهج لغة واصطلاحاً.

الفرع الثاني: مفهوم الاستدلال لغة واصطلاحاً.

#### المطلب الثاني: معالم من حياة الرجراجي والتعريف بمؤلفه مناهج التحصيل

الفرع الأول: معالم من حياة الرجراجي.

الفرع الثاني: التعريف بمناهج التحصيل.

#### المطلب الثالث: منهج الرجراجي في الاستدلال على المسائل الفقهية

الفرع الأول: تنوّع الاستدلال بين النّقل والعقل

الفرع الثاني: توجيه الدليل

الفرع الثالث: تحليل النصوص

الفرع الرابع: الاعتراض على الدليل

الفرع الخامس: تأويل النصوص

الفرع السادس: التّخريج - تخريج فروع على أصول، أو تخريج فروع على فروع-

الفرع السابع: الترجيح بين الأدلة.

الفرع الثامن: بيان أسباب الخلاف

خاتمة فيها أبرز النّتائج وأهم التوصيات.

## المطلب الأول في مفهوم المنهج والاستدلال

أتناول في هذا المطلب ماهية المنهج من حيث اللغة والاصطلاح الذي تواضع عليه أهل هذا الفن، ثم تعريف مصطلح الاستدلال من حيث اللغة والاصطلاح كذلك، ثم أردفه بمفهوم منهج الاستدلال كمركب إضافي، وهذا ما سأفصله على النحو الآتي:

### الفرع الأول: مفهوم المنهج لغة واصطلاحاً

#### أولاً: مفهومه لغة

قال ابن فارس<sup>(1)</sup>: النُّونُ وَالْهَاءُ وَالْحِيمُ أَصْلَانِ مُتَبَايِنَانِ: "الأوَّلُ النَّهْجُ والطَّرِيقُ. ومنه: نَهَجَ لِي الأَمْرَ بمعنى أَوْضَحَهُ، وَالْجَمْعُ مَنَاهِجٌ. وَالْآخَرُ: الإِنْفِطَاحُ"<sup>(2)</sup>. والمنهج مصدر للفعل الثلاثي نهج، ينهج، نهجاً، ويأتي في اللغة على معان أهمها:

**الأول:** الطريق الواضح كقولك: نهج لي الأمر إذا وضح، ويقال: أنهجت له الطريق نهجاً إذا أبنته، جاء في المصباح المنير: "الْمَنْهَجُ وَالْمَنْهَاجُ مِثْلُهُ وَنَهَجَ الطَّرِيقُ يَنْهَجُ بِفَتْحَيْنِ نُهُجًا وَضَحًا وَاسْتَبَانَ وَأَنْهَجَ بِالْأَلْفِ مِثْلُهُ وَنَهَجْتُهُ وَأَنْهَجْتُهُ أَوْضَحْتُهُ، يُسْتَعْمَلَانِ لِأَزْمِينِ وَمُعَدَّيْنِ"<sup>(3)</sup>، وفي التنزيل العزيز قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: 48).

**الثاني:** السلوك فنقول: نهجتُ هذا الطريق بمعنى سلكته، واستنهجتُ الطريقُ: صارَ نَهْجًا وَاضِحًا بَيِّنًا له<sup>(4)</sup>.

**الثالث:** التتابع، كأن تقول: أَتَانَا فُلَانٌ يَنْهَجُ، إِذَا أَتَى مَبْهُورًا مُنْقَطِعَ النَّفْسِ، أَي: تتابع نفسه واشتد عليه<sup>(5)</sup>.

**الرابع:** الخطة المرسومة، وَمِنْهُ مِنْهَاجُ الدِّرَاسَةِ، وَمِنْهَاجُ التَّعْلِيمِ وَنَحْوَهُمَا، وَجَمَعَهُ مِنْهَاجٌ<sup>(6)</sup>.

فالمنهج في اللغة: هو الطريق الواضح الذي يرسمه مؤلفٌ ما، في طريقة تأليفه لمؤلفه.

#### ثانياً: مفهومه اصطلاحاً

اختلفت تعريفات الباحثين لمصطلح المنهج، كلٌ حسب ميدانه ومجاله العلمي، ويعرّفُ بشكل عام في مجال العلوم الإنسانية بأنه: "الطَّرِيقُ المؤدِّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمُ على سير العقل، وتحدّدُ عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة"<sup>(7)</sup>.

ويمكنني أن أقف على أهمّ التعاريف التي تخصّصت لمفهوم هذه اللفظة، وهي:

- عرّف بأنه: "فنّ التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة، إمّا من أجل الكشف عن الحقيقة حتّى لا

نكون بها جاهلين، وإمّا من أجل البرهنة عليها للآخرين، حتّى يكونوا بها عالمين"<sup>(8)</sup>.

- وبأنه: "الخطوط العريضة الواضحة التي يضعها المجتهد أو المفكر؛ ليأخذ منها طريقاً للوصول إلى

غاية ما"<sup>(9)</sup>.

- وبأنه: "الطَّرِيقُ المؤدِّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيم

على سير العقل، وتحدّدُ عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة"<sup>(10)</sup>.

يتبين من هذه التعاريف التقارب في معنى المنهج، وإن اختلفت العبارات، والتعريف الأخير هو

المختار؛ لكونه جامعاً وشاملاً لعناصر ومقومات المنهج.

### الفرع الثاني: مفهوم الاستدلال لغة واصطلاحاً

#### مفهومه لغة:

"الاستدلال" مأخوذ من استدلّ، يستدلّ استدلالاً، وهو على وزن استفعال، والألف والسين والتاء تدلّ على الطلب، ومعناه: طلب الدليل على الشيء. وأما الدليل فهو ما يستدلّ به، فيكون وزنه فعيل بمعنى

===== منهج الاستدلال عند الإمام الرجراجي من خلال كتابه مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل

مفعول، وتجيء هذه الصيغة للدلالة على الفاعل، وهو المرشد للمطلوب، قال ابن منظور<sup>(11)</sup>: "والدليل ما يُستدلُّ به، ودلُّه على الطريق يدلُّه دلالة ودلالة..."<sup>(12)</sup> فالاستدلال طلب الدليل الموصل للهدف والمقصد.  
**مفهومه اصطلاحاً:**

يطلق مصطلح الاستدلال عند أهل الأصول والفقه على معنيين أساسيين، تارة بالمعنى الخاص وأخرى بالمعنى العام، ولكل منهما مجالاً يختص به يوظفه فيه الأصوليون، وقد يُجمع بينهما في بعض الأحيان، وتفصيل معناه على ما قصده الأصوليون على النحو الآتي:  
- المعنى العام للاستدلال: هو تقرير الدليل لإثبات المدلول، سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر، أو العكس، أو من أحد الأثرين إلى الآخر<sup>(13)</sup>. أي: هو طلب الدليل، أو الدلالة؛ للتوصل إلى معرفة الشيء، وهو المقصود في هذا البحث.  
- وأما المعنى الخاص للاستدلال، فهو إقامة دليل ليس بإجماع، ولا نص، ولا قياس شرعي<sup>(14)</sup>، أي: هو الاستدلال بدليل خارج عن الأدلة المتفق عليها عند الجمهور، كالاستدلال بالاستحسان، والاستصلاح، والاستصحاب، وغيرها.

### الفرع الثالث: مفهوم منهج الاستدلال كمركب إضافي

منهج الاستدلال هو الطريق الذي يسلكه المجتهد في التدليل على القضايا المطروحة انطلاقاً من المقدمات، وهي المبادئ والأصول؛ للوصول إلى النتائج، التي هي مطلوب المستدل والمستدل له<sup>(15)</sup>.  
**المقصود بمنهج الاستدلال عند الإمام الرجراجي:**

من خلال ما ورد عند الأصوليين في بيان المنهج والاستدلال، فالمنهج هو الطريق الواضح، أو الخطة المرسومة التي تتبع في إثبات الأحكام الشرعية، والاستدلال عليها بمسند شرعي صحيح؛ فمصطلح المنهج كان بحق إضافة جديدة ومميّزة لمعاجم المصطلحات الفقهية والأصولية، التي خدمت الشريعة وفنونها المتنوعة، وذلك لما احتوى عليه من تعبير وبيان صادق لجهود فقهاء كثيرين، ويكون نقصاً في حقهم وبخساً لمجهوداتهم أن نعتبرهم مجرد أتباع لمدرسة، أو مذهب فقهي معين<sup>(16)</sup>.  
أما مصطلح الاستدلال فهو طلب للدليل والدلالة على المسائل الفقهية.

ووفق هذا المنظور، وقع توظيف منهج الاستدلال في هذا البحث لكتاب مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل للرجراجي، ساعياً للوقوف على طريفته في الاستدلال بالأدلة النقلية والعقلية ومسالك استناده إليها بمختلف وجوهها، وضوابطه في استعمالها.

### المطلب الثاني: في معالم من حياة الإمام الرجراجي والتعريف بمؤلفه مناهج التحصيل

سأعرض في هذا المطلب إلى بيان معالم من حياة الإمام الرجراجي في الفرع الأول، ثم أذكر في الفرع الثاني التعريف بمؤلفه "مناهج التحصيل" على النحو الآتي:

#### الفرع الأول: معالم من حياة الإمام الرجراجي

أولاً: اسمه

ذكر محقق كتاب "مناهج التحصيل" أن اسمه علي بن سعيد الرجراجي<sup>(17)</sup>، كما جاء ذكر اسمه هكذا في نيل الابتهاج: "علي بن سعيد أبو الحسن الرجراجي، صاحب مناهج التحصيل في شرح المدونة، الشيخ الإمام الفقيه الحافظ الفروع الحاج الفاضل"<sup>(18)</sup>. ينسب إلى: "رجراجة"، أو "ركراكة" من قطر "سوس" على ما ذكر في خزنة القرويين، و"رجراجة" هي قبيلة مصمادية في المغرب القديم الأقصى، ويطلق عليها أيضاً ركركة<sup>(19)</sup>.

قال ابن خلدون<sup>(20)</sup>: "وأما "المصامدة" وهم من ولد مصمود بن يونس بربر، فهم أكثر قبائل البربر وأوفرهم، من بطونهم: "برغواطة" و"غمارة" وأهل جبل درن، ولم تزل مواطنهم بالمغرب الأقصى منذ الأحقاب المتطاولة، وكان المتقدم فيهم قبيل الإسلام وصدرة برغواطة، ثم صار التقدم بعد ذلك لمصامدة جبال درن إلى هذا العهد"<sup>(21)</sup>.

#### ثانياً: مولده

لم أجد في كتب التراجم التي أطلعت عليها تاريخاً محدداً لمولد علي ابن سعيد الرجراجي، ولكن استناداً إلى ما جاء في وقت تأليفه لكتابه، واستقراءً له تدلّ القرائن على أنه ولد في أواخر القرن 06 هـ، باعتبار أن الكتاب الذي بين أيدينا ألفه سنة: 633هـ، وقد ذكر ذلك الرجراجي في مقدمة الكتاب فقال: "وكان ابتدائي في تصنيف هذا الكتاب شهر ذي الحجة سنة ثلاث وثلثين وستمئة بجبل الكستة، بجبال جزولة"<sup>(22)</sup>.

#### ثالثاً: نشأته

نشأ الرجراجي في قبيلة "رجراجة" التي أنجبت علماء جهابذة، وقد أشار المؤلف إلى شيء من حياته العلمية والفكرية، فقال: "مارست المجالس، وأفنيت عمري في المدارس، وطالعت الأمهات الكبار في الفقه والآثار "كالنوادير"، و"الاستذكار"، و"البيان والتحصيل"، وكتاب "الاستيعاب للأقاويل"، و"تهذيب الطالب"، وكتاب "أسنى المطالب"، وطالعت كثيراً من كتب الحديث وشرحها وتفسير القرآن، وكتاب "قانون التأويل في شرح علوم التنزيل"<sup>(23)</sup>.

وقد رحل - رحمه الله- إلى بلاد الحرمين، كما أشار إلى ذلك عند كلامه على مسألة تحديد القبلة بالنجوم، وهي المسألة العاشرة من مسائل الصلاة، والتقى بالعلماء هناك، وكانت له معهم مناظرات ومحاورات، كما هو الحال والشأن في مجالس العلماء.

وكذلك لم تذكر مصادر ترجمة الرجراجي - رحمه الله تعالى- المشايخ الذين تتلمذ عليهم، لكنه ذكّر في "مناهج التحصيل" علمين بارزين يظهر أنه تتلمذ عليهما:

1- أبو محمد صالح بن بنصارن الدكالي: وقد ذكره المصنف عند بيان صاع النبي ﷺ، فقال: "وقد كان عند سيدنا، وقدوتنا شيخ الطريقة، وإمام الحقيقة أبو محمد صالح بن بنصارن الدكالي - مدُّ عُرِّ بمد زيد ابن ثابت ؓ بسند صحيح مكتوب عنده، فعيرناه على هذا التّعيير، فكان ملؤه ذلك التقدير، وربك أعلم"<sup>(24)</sup>.

2- أبو زكريا يحيى بن ملول الزناتي: وقد تعرض لذكره في معرض الحديث عن الاختلاف في لفظ التّكبير، هل يلزم باللغة العربية، أم يجزئ بالعجمية، حيث قال: "... وإلى أنّ القرآن اشتمل على كلام سوى كلام العرب، و أن قوله تعالى: ﴿أَنْ أَدُّوا إِلَيَّ عِبَادَ اللَّهِ﴾ [الدخان: 18] لغة بربرية، ذهب إلى هذا الفقيه الأجلّ، الإمام الأنبل، أبو زكريا يحيى بن ملول الزناتي في تعليقه على البرهان"<sup>(25)</sup>.

#### رابعاً: مكانة الإمام الرجراجي العلمية وثناء العلماء عليه

يعتبر أبو الحسن علي بن سعيد الرجراجي من أبرز العلماء الذين عرفوا، واشتهروا بغزارة العلم والنبوغ فيه في جميع فنونه، ومن ذلك سعة اطلاعه على أمهات كتب المذهب في الفقه والآثار، فله اليد الطولى في علم الخلاف، ومسالك التحقيق، ويظهر كل هذا من خلال مطالعة كتابه الفريد "مناهج التحصيل".

منهج الاستدلال عند الإمام الرجراجي من خلال كتابه مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل

ولهذه المنزلة الرفيعة، التفّ حوله كوكبة من طلبة العلم ولازموه، فقال في سبب تأليف كتابه: "سألني بعض الطلبة المنتمين إلينا، والمتعلقين بأدياننا، الذين طالت صحبتهم معنا أن أجمع لهم بعض ما تعلق عليه اصطلاحنا في مجالس الدرس لمسائل المدونة" (26).

وقال كلُّ من الإمام الدسوقي (27) وعليش (28) عند كلامهما على ستر العورة: "... كما صرّح به الرجراجي في مناهج التحصيل، وكفى به حجة" (29).

وإذا أردنا أن نبرز مكانة الرجراجي العلمية، فإننا نستلهمها من خلال بيان أهميّة كتابه "مناهج التحصيل"، وهو موسوعة فقهية حيث يقول فيه: "لخصت فيه من فصول الفوائد، وحصلت فيه من أمّهات القواعد، ما لم يلق في كتب الأولين على هذا الضبط، ولم يصادف في مجالس البحث ممّا جرى للمتقدمين على ترتيب هذا النمط" (30).

### الفرع الثاني: التعريف بمؤلفه مناهج التحصيل

أولاً: ضبط اسم الكتاب ونسبته إلى مؤلفه:

اشتهر كتاب "مناهج التحصيل" عند علماء المالكية، وأكثروا من النّقل عنه، فتارة يسمّونه "مناهج التحصيل" (31)، وتارة يسمونه "شرح مشكلات المدونة" (32)، وقد ذكره المؤلف في كتابه فقال: "فانتدبت إلى وضع كتاب ترجمته بكتاب: "مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل" (33)، وهذا التصريح لا يدعُ شكاً في نسبه إليه.

### ثانياً: أسباب تأليف كتاب "مناهج التحصيل"

ذكر الإمام الرجراجي سببين لتأليفه هذا الكتاب:

**أحدهما:** استجابة لبعض طلبته، بأن يؤلف لهم شرحاً يستعينون به على حلّ مشكلات المدونة، قال رحمه الله: "فقد سألني بعض الطلبة... أن أجمع لهم بعض ما تعلق عليه اصطلاحنا في مجالس الدرس لمسائل المدونة من وضوح المشكلات، وتحصيل وجوه الاحتمالات، وبيان ما وقع فيه من المجملات... فانتدبت إلى وضع كتاب ترجمته بكتاب مناهج التحصيل، ونتائج لطائف التأويل" (34).

**وثانيهما:** الرّدّ على بعض المبتدئين الذين تركوا المدونة، وانشغلوا بالحواشي والشروح، ومن درّسوا المدونة من غير شيوخ، فقال: "والحامل على وضع هذا الكتاب حمية على طوائف من المبتدئين تركوا شمس الضحى، واصطلاح المشايخ، وحاولوا الاستئذنة بالصّبح أول ما يتنفس... وقال أيضاً: ثم نجم بعدهم طوائف في أقصى المغرب... اقتحموا على تدريس المدونة بغير إجازة من شيخ، ولا تحقيق من شرح..." (35).

### ثالثاً: موضوع كتاب "مناهج التحصيل"

يعتبرُ كتاب "مناهج التحصيل" واحداً من مطوّلات الفقه المالكي، شرح فيه مؤلفه كتاب "المدونة" للإمام سحنون - رحمه الله - واقتصر في ذلك على حلّ المشكل من المسائل، موزّعةً على أبواب الفقه، كما جاء ترتيبها في المدونة، وقد احتوى على 674 مسألة مشكلة تتفرّع عن كل مسألة فروع، ومسائل فقهية أخرى مرتّبة على أبواب الفقه، حيث قام المؤلف بمراعاة الترتيب الفقهي لأبواب المدونة بدءاً من كتاب: "الطهارة" إلى كتاب "الديات".

### رابعاً: أهمية كتاب "مناهج التحصيل" وقيّمته العلمية

كان لكتاب مناهج التحصيل للإمام الرجراجي مكانةً علميةً عظيمةً بين كتب الفقه عموماً، وبين كتب المذهب المالكي خصوصاً، ويظهرُ ذلك جلياً في نقول فحول العلماء عنه، وإشاداتهم به، وهذا يدل على ما



احتواه من فوائد جمة، وعلو كعب صاحبه في التأليف، فكتاب "مناهج التحصيل" يعد مرجعاً مهماً لطلبة العلم والعلماء، ومن أهم مراجع الفقه المالكي المدللة والمشهورة، ولعلني أجمل قيمته العلمية في نقاط أهمها:

- 1- عناية المؤلف بالأدلة النقلية والعقلية، وبأقوال الصحابة والتابعين.
- 2- إيراد المؤلف لمختلف أقوال المالكية، ورواياتهم في المسألة الواحدة، فهو من كتب الخلاف الفقهي النازل.
- 3- احتواء الكتاب على كثير من القواعد الأصولية، والفقهية المعتمدة عند المالكية.
- 4- عنايته بذكر أسباب الخلاف، وهذا مما يقل ذكر العلماء له، خاصة عند المالكية.
- 5- منهج المؤلف، وإن كان مركزاً على آراء المالكية وأدلتهم، فإنه يعرض آراء المذاهب الأخرى، ملتزماً في ذلك بالإيجاز غير المخلّ، مما يجعل الكتاب أقرب إلى الفقه المقارن بين المذاهب.
- 6- حسن عرضه للمسائل بإزالة الإشكال الواقع في كلام الإمام مالك، وكثرة التفريع على المسألة؛ لتوضيح صورتها، وطرح الأسئلة والإجابة عنها لتوضيحها، وتخريج الفروع الفقهية المستنبطة منها.
- 7- ربطه بين الفقه وأصوله، فهو يعرض المسألة من الناحية الفقهية، ثم يشير إلى أصلها الأصولي أو الفقهي، أو القاعدة والضابط الذي بنى عليه الخلاف.
- 8- اعتماده على كثير من مصادر الفقه المالكي الأصلية، خصوصاً من كتب المتقدمين، ولا يخفى أن كثرة المصادر وتنوعها من محاسن الكتابة في الجملة، خاصة وأن بعض مصادره التي ينقل منها مازالت مابيين مخطوط ومفقود.

### المطلب الثالث: منهج الرجراجي في الاستدلال على المسائل الفقهية

#### الفرع الأول: تنوع الاستدلال بين الأدلة النقلية والعقلية

لم يخل كتاب "مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل" من تنوع في الاستدلال، فقد احتوى على عدد كثير من الأدلة النقلية والعقلية، المتفق عليها والمختلف فيها، فكان إسكاتاً لكل من قال بأن المالكية لا يعتنون بالدليل الشرعي.

ومعنى الأدلة النقلية أو السمعية هي ما يكون طريقها النقل، ولا دخل للمجتهد في تكوينها وإيجادها، وأن عمله فيها قاصر على فهمها فقط<sup>(36)</sup>.

وأما الأدلة العقلية فهي ما يكون للمجتهد، أو العقل دخل في تكوينها وإيجادها<sup>(37)</sup>.

وتظهر أهمية تنوع الأدلة بين النقل والعقل في الاستدلال بأنها تجعل المفتي يختار أقربها، وأعدلها إلى الدين في ما يفتي به، وكما أن تنوعها يجعلها أكثر مرونة وأقرب حيوية، وأدنى إلى مصالح الناس.

وقد برز هذا في نصوص الإمام الرجراجي الدالة على سعة اطلاعه، وتمكّنه في توظيف الدليل، وهذا ما سأفصله في البيان الآتي:

#### أولاً: الاستدلال بالقرآن

وكان هذا ديدنه في التدليل على أغلب المسائل، وقد ظهر في مجمل الأبواب الفقهية في كتابه، فيقول والأصل في ذلك القرآن، أو الكتاب العزيز، والسنة، والآثار.

ومن أمثلة ذلك: قوله رحمه الله: "فالمطلق هو الذي لم يخالطه شيء من الأشياء، فحكمه أنه ظاهر بالكتاب، والسنة، وإجماع الأمة"<sup>(38)</sup>.

وقال في المسألة الحادية عشرة في باب اللباس في الصلاة: "والأصل فيه على الجملة، قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ (الأعراف: 31)(39).

وقال أيضا في كتاب الزكاة في باب زكاة الحبوب والثمار: "والأصل في وجوب الزكاة في الحبوب والثمار على الجملة الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة ... أما الكتاب، فقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ﴾ (الأنعام: 141)(40).

### ثانيا: الاستدلال بالسنة النبوية مع العناية بالتخريج

وقد برز منهجه في الاستدلال بها على النحو الآتي:

يستدل بالقرآن الكريم، ثم بالسنة النبوية إن كان في المسألة دليلا أو أكثر، وأما إن كان دليل المسألة من السنة النبوية فقط، فيقول والأصل في هذه المسألة قوله ﷺ.

ومن ذلك ما استدلل به في المسألة الخامسة من قضاء الفوائت بعد خروج وقتها، فقال: "والأصل في هذه المسألة قوله عليه السلام: "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، فإن ذلك وقتها"(41)"(42). وكذلك قوله في كتاب الزكاة: "والأصل في نصاب الورق في الزكاة، قوله عليه السلام: "ليست فيما دون خمس أوسق زكاة"(43)"(44).

كما كان يستدل بالسنة النبوية؛ لمعرفة الراجح في مسائل الخلاف، فقد كان - رحمه الله - قبل الترجيح بها في مواطن الخلاف يعزو الأحاديث إلى مضائتها في كتب التخريج من أبوابها. ويخرجها منها تخريجا دقيقا يدل على عنايته بمعرفة الصحيح من الضعيف، وأن ذلك له أثر على استنباط الأحكام واستفادتها منها، فقد كان يصرح بصحة الحديث إذا كان في الصحيحين، أو في أحدهما، فيقول الحديث صحيح أخرجه البخاري في صحيحه، أو أخرجه مسلم في صحيحه، أو متفق عليه بينهما، أو يقول أخرجه مالك، أو أبو داود، والترمذي(45).

وأكثر ما كان يأخذ عن الإمام مسلم؛ لأنه مقدم عند المغاربة على الإمام البخاري؛ لما امتاز به من جمع الطرق، وجودة السياق، والمحافظة على أداء الألفاظ من غير تقطيع، ولا رواية بالمعنى(46).

### ثالثا: الاستدلال بالإجماع

كان لهذا الدليل توظيف بارز في استدلال الرجراجي، حيث كان يعضد به الكتاب والسنة في التدليل على المقصود، أو يأتي به دليلا مستقلا على المسألة، ومن النماذج التي صرح فيها بذلك ما يأتي:

- استدلاله على وجوب الزكاة في الحبوب، والثمار بالكتاب والسنة والإجماع، حيث قال: "والأصل في وجوب الزكاة في الحبوب والثمار على الجملة الكتاب والسنة وإجماع الأمة، ... وأما السنة فما أخرجه البخاري ومسلم، ومالك في "الموطأ" أن النبي ﷺ قال: "ليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة ... وأما الإجماع فمعلوم من دين الأمة ضرورة وجوب الزكاة بشروط أحكمتها السنة"(47).

- وقال في مخاطبة العبد بالصلاة، والصيام: "ثم قام الدليل القاطع على أنه مخاطب بالصلاة والصيام، وهو الإجماع"(48).

- وقال في وجوب استحقاق الزوجة للصدق بالموت: "وأما وجوبه بالموت فليس فيه دليل مسموع من كتاب ولا سنة، إلا انعقاد الإجماع"(49).

#### رابعاً: الاستدلال بالقياس

ومن الأدلة عند الرجراجي احتجاجه بالقياس، ومن أمثلة ذلك ما يأتي:

#### مسألة: هل يجوز للإمام أن يخطب بغير طهارة؟

فقال رحمه الله: "وعلى القول بأنها من شرائط الجمعة، وفرض من فروضها، هل الطهارة من شروطها أو يجوز له أن يخطب بغير طهارة؟

فالمذهب على قولين: أحدهما: أن الطهارة من شروطها، وهي فرض، فمن خطب وهو على غير طهارة، ثم توضأ للصلاة. لم تجزيهم، وأعادوا أبدأ، وهو قول سحنون، وهو ظاهر "المدونة" لقوله: أنه إذا أحدث فيها، فإنه يستخاف من يتمها، ويصلي. ولم يجعله يتمها بغير طهارة، كما قال في خطبة العيد. والقول الثاني: أنها تجوز بغير طهارة، وأنه إن خطب على غير وضوء، ثم صلى بوضوء: أن صلاتهم جائزة. وهو قول عبد الملك في "ثمانية أبي زيد"... ووجه قول من قال: يجوز أن يخطب على غير وضوء أن الخطبة ذكر وثناء وصلاة على نبينا محمد ﷺ ووعظ، فلا يفتقر إلى الطهارة قياساً على سائر الأذكار" (50).

#### خامساً: الاستدلال بعمل أهل المدينة

وكان هذا الأصل بارزاً في استدلال الرجراجي على المسائل التي غاب فيها الدليل من الكتاب والسنة، والإجماع، والقياس، ومن النماذج على هذا ما يأتي:

مسألة الرّاعف في الصلاة حيث قال: "فإذا كان الرّاعف لا يخرج المصلي من صلاته، وأنه باق على حرمتها، ويمنع من الكلام عمدًا، فإذا تكلم خرج من الصلاة، ومنع من البناء، فينبغي أن يكون الإمام كذلك. فوجه الدليل من ذلك أنه إذا منع من الكلام فقد وجب عليه أن يبني، حتى إذا تكلم ابتداء صار عاصياً له تعالى. وعلى القول بالبناء من قبيل الجائز، فما المختار؟ هل القطع هو المختار، أو البناء؟ فابن القاسم يقول: القطع أصوب، ومالك - رحمه الله - يقول: البناء أصوب، وهذا بناء على أصله أن العمل مقدّم على القياس" (51).

#### سادساً: الاستدلال بمذهب الصحابي

ومن الأمثلة على استدلال المؤلف بهذا الأصل، ما يأتي:

- استدلاله بقول الصحابي في مسألة الرّاعف في الصلاة حيث قال: وهو - أعني الرّاعف - ينقسم فيما يرجع إلى الصلاة إلى قسمين: أحدهما: أن يكون دائماً لا ينقطع. والثاني أن يكون غير دائم ينقطع. فإن كان دائماً لا ينقطع، فالحكم فيه أن يصلي صاحبه به الصلاة في وقتها على الحالة التي هو عليها. والأصل في ذلك أن عمر ﷺ صلى حين طعن، وجرحه يثعب دماً (52)، فكان استناد الرجراجي إلى فعل عمر ﷺ دليلاً على استدلاله بفعل الأصحاب، والمصير إليه في الترجيح.

- ومن ذلك أيضاً استدلاله بفعل الصحابي في مسألة غسل أحد الزوجين لصاحبه بعد موته، فقال في ثنايا الاستدلال لذلك: "وقول عائشة رضي الله عنها: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما غسل النبي ﷺ إلا أزواجه" (53) (54).

#### سابعاً: الاستدلال بالاستحسان

من النماذج على استدلال الرجراجي بالاستحسان، مسألة ماء الآبار إذا ماتت فيه الدابة، حيث قال: "وإنما فرق بين البئر القليلة الماء والكثيرة؛ لأنّ القليلة الماء مادتها ضعيفة، والميتة قد تزلعت فيها، وأجزاؤها مخالطة لأجزاء الماء، ولم يكن لها من القوة بحيث تدفع عن نفسها، ولهذا قال: ينزف حتى

===== منهج الاستدلال عند الإمام الرجراجي من خلال كتابه مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل

تصفي، والكثيرة الماء بخلافها. فإن أخرجت حين ماتت ولم تتغير، فَيُنزَفُ منه قدر ما يطيب النَّفس، ثم يستعمل. وَيُجْتَنَّبُ استعماله قبل النَّزْفِ في العادات والعبادات عند مالك على سبيل الاستحسان" (55).

### ثامنا: الاستدلال بالاستصحاب

من أمثلة استدلال الإمام الرجراجي بالاستصحاب مسألة الصلاة في ثوب الحرير، قال الرجراجي: "والإجماع أيضًا على أن من تعمّد الصلاة بثوب نجس مع القدرة على ثوب طاهر، يجوز له لبسه لا تجوز، لا شك ولا خفاء أن الضرورة لها تسليط على تخصيص العمومين على البديل؛ إذ يجوز له لباس الحرير، إذا اضطرّ إليه، كما يصلي بالثوب النجس إذا اضطرّ إليه، فكل ما جاز لبسه على الضرورة، جاز أن يصلي به. فإذا وجد ثوبًا نجسًا، وثوبًا حريرًا طاهرًا، هل يصلي بالنجس استصحابًا للحال، أو يصلي بالحرير؟" (56). وقال في مسألة الشكّ في غروب الشمس، فأفطر: "... واختلف الأشياخ في ترجيح اليقين، فمنهم من رجّح مذهب البغداديين؛ لاستظهارهم بظاهر المدونة، فساووا بين الطلوع والغروب، ومنهم من رجّح القول بالتفريق بينهما، وأن الشكّ في الغروب بمعنى اليقين. ومنهم: من ذهب إلى الجمع بين القولين، وهو القاضي ابن رشد، فقال: لعلّ البغداديين أرادوا بالشكّ هاهنا غلبة الظنّ، فيستوي الفطر في الوقتين. وقال القاضي أبو الفضل عياض بن موسى: هذا بعيد؛ لأن الشكّ شيء وغلبة الظنّ شيء آخر غيره، وقد اختلفا بالحدّ والحقيقة. وأما من فرق بين الطلوع والغروب، فقال: الأصل في كلّ واحد منهما استصحاب الحال" (57).

### الفرع الثاني: توجيه الدليل

#### أولاً: مفهوم التوجيه لغة واصطلاحاً

**لغة:** التوجيه على وزن تفعيل، مصدرٌ للفعل وجّه، يقال: وجّهت الريح الحصى توجيهاً إذا ساقته. ووجه الكلام السبيل الذي تقصده به، وشيء موجّه، إذا جعل على جهة واحدة لا تختلف (58). ويقال لهذا القول وجه: أي مأخوذٌ وجهةً أخذ منها (59).

**اصطلاحاً:** هو ردّ الأقوال والمسائل إلى أصولها، وبيان مأخذها الشرعي المعتبر، وجعلها ذات دليل (60).

**وتظهر أهمية التوجيه الفقهي في الاستدلال في بيان محامل الروايات، والأقوال، وإبراز سياقاتها المختلفة، وهو من أنفع الطرق في إزالة الاحتمال والالتباس، والإشكالات الواردة على الروايات والأقوال الفقهية (61)، وتكوين الوحدة بين الأصول والفروع الفقهية، وذلك بالكشف عن أصول الروايات والأقوال، وخاصة منها ما ورد مجرداً عن أدلته وعلله، وكذا ما خالف من الروايات والأقوال معتمد المذهب، وكذلك بيان أن كل قول في مذهب معيّن لم يثبت عن استحسان أو هوى، وإنما كان مستنداً إلى نصوص الشرع، وقواعده ومقاصده، وملتزم ما فيه بما يروى عن إمام المذهب، وما يجري على أصول مذهبه وقواعده (62).**

### ثانياً: نماذج من التوجيه عند الرجراجي

#### مسألة: حكم ما يخرج من المعدن في الزكاة

اختلف العلماء في هذه المسألة، فذهب بعضهم إلى أنه الخمس، وذهب آخرون إلى أنه يزكّى، وهو مذهب مالك وجميع أصحابه. ولا خلاف في المذهب في اعتبار النصاب، كاعتباره في العين، واختلف هل يعتبر حال المالك في الرقّ، والحرية أم لا؟ على قولين:

**أحدهما:** أنه لا يعتبر، وأنه لا فرق بين الحرّ والعبد، والمسلم والذمي؛ فإن الزكاة تؤخذ منه، وهو قول ابن الماجشون.

**والثاني:** أنه يعتبر حال المالك، وأنها لا تؤخذ إلا من الحرّ المسلم، كزكاة سائر الأموال، وهو قول ابن القاسم، وبه قال المغيرة.

**ووجه القول الأول:** مراعاة مذهب من يقول: إن حكم المعدن حكم الرّكاز.

**ووجه القول الثاني:** أنه مال تجب فيه الزكاة، فيجب اعتبار شروط الزكاة فيه، كسائر الأموال التي تزكى<sup>(63)</sup>.

**مسألة: خروج المعتكف من مكانه لحاجة، هل يرجع إلى مكانه، أم يتم في الجامع؟**

قال الرجراجي: "فإن كانت أيامًا قلائل تنقضي قبل الجمعة الثانية، هل يتم في الجامع أو يرجع؟

قولان:

**أحدهما:** أنه يتم في الجامع، وهو قول مالك فيما حكاه عنه ابن القاسم.

**والثاني:** أنه يرجع ويتمّه في موضع ابتدائه، وهو قول عبد الملك أيضًا.

**ووجه قول ابن القاسم:** أنه يتم في الجامع؛ لأن رجوعه إلى الموضع الأوّل مستغنى عنه، كما لو خرج ابتداء لغير معنى.

**ووجه القول الثاني:** أنه يرجع إلى موضع الابتداء، كما لو خرج إلى حقّ واجب عليه على أحد قولي مالك؛ لأنّ الخروج واجب في الموضعين<sup>(64)</sup>.

**مسألة: تزويج الوكيل للمرأة من غير مطالعتها، هل يلزمها هذا الزواج أم لا؟**

قال الرجراجي: إن زوجها من غيره من غير مطالعتها، ولا عرفها، فهل يلزمها النكاح أم لا؟ قولان

منصوصان في المدونة: فمرة ألزمها النكاح، ومرة لم يلزمها النكاح، وكلّ عن مالك.

**فوجه القول بالجواز والتّزوم:** عموم الوكالة، وتفويضها الأمر إلى اجتهاده.

**ووجه القول الثاني:** أنّ المرأة لها غرض في عين الزوج وتسميته، ثم لا يلزمها النكاح إلا برضاها<sup>(65)</sup>.

**الفرع الثالث: تعليل النصوص**

**أولاً: مفهومه لغة واصطلاحاً**

**لغة:** التعليل مصدر علّل، فيقال علّل الرجل إذا سقى سقياً بعد سقى، أو ورد المورد مورداً آخر، وتعلّل بالأمر واعتلّ تشاغل، ومنه قد اعتلّ، وهذا علّة لهذا، أي: سبب له، ويكون معنى علّل الشيء إذا بيّن علّته بدليله<sup>(66)</sup>.

**اصطلاحاً:** هو آلية استخراج العلّة وإثباتها مع اختلاف طرق ثبوتها، فقد تكون بالنصّ، أو بالإجماع،

أو بالقياس، أي بملاحظة المجتهد معنى يناسب مناصباً شرعياً، يثبت به حكماً ثبت في سواه من الصّور فيها نفس المعنى الملحوظ<sup>(67)</sup>.

**وتظهر أهميته في الاستدلال بتقريب أحكام المسائل المعلّلة؛ لفهم للمخاطبين، فارتباط الحكم بعلّته**

يكون ادعى لقبوله من غيره، وفيه توسيع لتطبيق دائرة المعارف الشرعية، وتقريب أحكام الجزئيات للذهن.

**ثانياً: نماذج من التعليل الفقهي عند الرجراجي**

**مسألة: المكره على وطء المرأة الأجنبية، هل عليه كفارة وحدّ أم لا؟**

ذكر الرجراجي أنه لا خلاف في وجوب القضاء عليه، ولكن اختلف في إيجاب الكفارة والحدّ عليه على

قولين:

**أحدهما:** أنه يُكفّر ويُحدّ، وهو قول عبد الملك.

**الثاني:** أنه لا حدّ، ولا كفارة عليه، وهو المشهور في المذهب.

وقد علّل الرجراجي رأي من أوجب الحدّ والكفارة بقوله: "ومن لم يعذره بالإكراه، يرى أن له في ذلك إثارة واختياراً؛ لأن العادة المألوفة من المكروه الانزواء والانقباض، فوجود الانتشار وعدم الانقباض من الخائف يدلّ على أنّ الإكراه لا تأثير له، وهو ظاهر في المعنى" (68).

والذي يظهر من هذا التعليل أن من أوجب الحدّ والكفارة لم يوجبه بناءً على أصل تكليف المكروه، وإنما أوجبه لنفيه وصف الإكراه عن الزاني وتأثيره عليه، فالرجراجي علّل قول من أوجب الحدّ والكفارة على المكروه الذي له إثارة واختياراً بوجود الانتشار، وعدم الانقباض اللذان هما أمارتان على إرادة الفعل، وأنّ المكروه من عوائده المألوفة الانقباض، وعدم المطاوعة والانتشار.

**مسألة: التفريق في الإغماء بين الليل والنهار، وهل يعتد بصيامه أم لا؟**

قال الرجراجي: "... ولا فرق بين الليل والنهار، فلما فرّق المذهب بين الليل والنهار، وفرّق أيضاً بين أن يستغرق النهار بالإغماء، وبين إغمائه أول النهار، دلّ على أنّ العلة خلاف ما ذكره، وهو كونه أغمي عليه حتى جاوز الوقت الذي فيه يحتاج إلى عقد النية بصيامه، فإذا جاوز ذلك الوقت فلا يعتد بصيامه، وإن أفاق عقبه. ومن تفتن لهذه العلة فلا يعلل بسقوط الخطاب، ولا بثبوتها... فإن كان إغماؤه بعد طلوع الفجر، فلا يخلو من ثلاثة أوجه..." (69).

فالرجراجي ذهب إلى أن صيام المغمى عليه باطل؛ لأنه جاوز الوقت الذي يعقد فيه نية الصيام، بخلاف من علّل الحكم بزوال العقل، فهو منتقض عليهم بإغمائه بعد طلوع الفجر، ومن زال عقله سقط التكليف عنه، ولا فرق في ذلك بين الليل والنهار، واستند كذلك في بطلان تلك العلة بتفريق المذهب بين الإغماء في الليل والنهار، وبين استغراقه النهار بإغمائه وبين إغمائه أول النهار فقط.

**مسألة: اختلاف العلماء في صيام رمضان، هل يفتقر إلى النية أم لا؟**

قال الرجراجي: "وقد اختلف العلماء في صيام رمضان، هل يفتقر إلى النية أم لا؟ على ثلاثة أقوال كلها في المذهب قائمة من "المدونة":

**أحدها:** أنه لا يفتقر إلى النية، وأنه متعين بتعيين الزمان، وهي رواية ابن عبد الحكم، وعبد الملك عن مالك، وهو مذهب الحنفية، وهي قائمة من المدونة" من غير ما موضع، منها قوله في الحائض إذا استيقظت بعد الفجر، فشكّت أن تكون طهرت قبل الفجر، أنها تصوم وتقضي؛ لأنه يخاف عليها ألا تطهر إلا بعد الفجر، فبهذا علّل ابن القاسم المسألة، ولم يعلل بعدم التبييت، وتأول بعض المتأخرين هذه المسألة على أن صيام رمضان لا يفتقر إلى نية" (70).

فذكر الرجراجي القول بأن رمضان لا يفتقر فيه إلى نية، وأنه تعين على المكلف بدخول زمانه ووقته، وعلّل هذا الحكم برواية ابن القاسم في مسألة الحائض التي استيقظت بعد الفجر وشكّت في طهرها بعد الفجر، وأن علة ذلك الحكم عنده هي الطهر وليس تبييت النية، وهذا فيه دليل على أنها ليست شرطاً من شروط الصيام، ولهذا قال - رحمه الله - بعدها: "وتأول بعض المتأخرين هذه المسألة على أن صيام رمضان لا يفتقر إلى نية؛ لأن ترك ابن القاسم التعليل بعدم التبييت وعلّل بغيرها دليل على أن النية ليست من شرطها" (71).

## الفرع الرابع: الاعتراض على الدليل

### أولاً: مفهوم الاعتراض لغة واصطلاحاً

لغة: هو مصدر للفعل اعترض، وهو بناء تكثر فروعه إلا أنها ترجع إلى أصل واحد، كما قال ابن فارس، وهو العرض الذي يخالف الطول، ويأتي على معان أهمها(72):

- المنع والتصدي: يقال: عرض له الشيء أي: منعه، وصار عارضاً أي: مانعاً(73).

- المقابلة: يقال: عارضت كتابي بكتابه، أي: قابلته به. وعارض الشيء بالشيء: أي قابله به(74).

- الظهور والإبراز: يقال: عرضت له الشيء، أي: أظهرته له وأبرزته وإليه(75).

والاعتراض فيه هذه المعاني، فهو يمنع المستدل من أن يبلغ مراده، وأن يتمسك بالدليل ويحول بينه وبين إثبات مراده، ولأن المعترض يقابل به المستدل، ويبرز له ما يقدر في دليله.

**اصطلاحاً:** هي الأسئلة التي تعرض من المعترض على المستدل؛ ليمنع دليله من إثبات ما ادّعا في موضع الخلاف بوجه من الوجوه(76).

ومعنى هذا أن كل ما يورده المعترض على كلام المستدل يسمى اعتراضاً؛ لأنه منع كلامه وتصدي له، ومنعه من الجريان، فغاية الاعتراض هدم قاعدة المستدل وما ارتكز عليه من دليل، فيخدش في صحّة قوله ويضعفها في تلك المسألة.

**وتظهر أهميته في الاستدلال** بأنه يُعطي الدليل قوةً، فيسلم من القوادح التي تقدح في دلالاته على المقصود، ويكسبه حجّةً في المسألة المتنازع فيها، كما يزيل عنه وجوه الاحتمال والتأويل.

### ثانياً: نماذج من اعتراضات الرجراجي

**مسألة: الماء تقع فيه الميتة ولم يتغير وصف من الأوصاف، هل هو نجس أم طاهر؟**

قال الرجراجي: "قولان قائمان من "المدونة":

**أحدهما:** أنه نجس، ولا يستعمل، وهو قوله في المدونة: في مراحل برقة: إذا ماتت فيها الفأرة فلا يتوضأ به، ولا بأس أن تُسقى منه الماشية، فعلى هذا يستعمل في جميع العادات، كالعجين والطبخ، ولا عبرة بتفريق من فرق بين استعمالها في الماشية، واستعمالها في العجين والطبخ؛ لأن ما شربته الماشية مستهلك لا يقع به الانتفاع كالكلب في ذاته.

**والثاني:** أنه طاهر، وهو أصل مذهب مالك في الماء القليل إذا وقعت فيه النجاسة اليسيرة، ولم تغيّره(77).

**ثم اعترض على القول الأول، فقال:** "ولا عبرة بتفريق من فرق بين استعمالها في الماشية واستعمالها في العجين والطبخ؛ لأن ما شربته الماشية مستهلك لا يقع الانتفاع به، كالكلب في ذاته. أصل ذلك العسل الذائب إذا ماتت فيه الفأرة؛ إذ ذلك لا تقوم به الحجّة؛ لأن الانتفاع به قد حصل على أي وجه أردت، وأدنى حاله أن يكون طاهراً غير مطهر(78).

وهذا الجواب على قول مالك في المدونة كما سبق إثباته، والشاهد لما قال: ولا بأس أن تسقى الماشية منه.

**مسألة: المغمى عليه، هل يكون كالحائض والصبي في قضاء الصلاة أم لا؟**

أورد الرجراجي عن ابن حبيب أنه قال: إن كان الإغماء يتصل بالمرض قبله أو بعده، فهذا الذي لا يقضي الصلّة. فأما الذي يغمى عليه أمداً يسيراً من الفجر إلى طلوع الشمس وهو صحيح، فهذا الذي يقضي الصلاة(79).

**وقد عبّ الرجراجي على قول ابن حبيب، فقال:** "وهذا الذي ذهب إليه عبد الملك مخالفاً لأثر ابن

عمر رضي الله عنه أنه أغمى عليه، ولم يقض الصلّة، ولم يذكر أنه اتصل بالمرض، لا قبل ولا بعد، ثم ذكر

===== منهج الاستدلال عند الإمام الرجراجي من خلال كتابه مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل

اعتراضه عليه في أول بحث المسألة، فقال: "وأما المغمى عليه، فالذي يقتضيه النظر أن يكون كالحائض، والصبي؛ لأنه مغلوب ومعذور، فإن بقي في النهار قدر ركعة إلى أربع، سقط الظهر في حق الجميع، وإن بقي قدر خمس ركعات فأكثر، لزمه الظهر، والعصر في حق الجميع"<sup>(80)</sup>.

### مسألة: طروء الحيض على الجنابة؟

في المذهب قولان:

أحدهما: أنها لا تقرأ القرآن وإن اغتسلت، وأن غسلها لا ينوب عنها ذلك المناب. والثاني: أنها تغتسل وتقرأ القرآن، وهو ظاهر "المدونة"، حيث قال: لا غسل عليها حتى تطهر من حيضتها إن أحببت.

وذكر ابن العربي قولاً ثالثاً، أشار إليه الرجراجي بقوله: ومن رأى أن الحيض يهدم أمر الجنابة ويؤزّل حكمها، فيقول: إنها حائض فيجوز لها أن تقرأ القرآن، وإن لم تغتسل<sup>(81)</sup>. فظاهر قوله: "إن أحببت" أنها إن أحببت أن تغتسل اغتسلت.

ويظهر من هذا اعتراضه على الإمام ابن العربي في إتيانه بقول ثالث في المسألة، فقال: "والقول بأنها لا تقرأ القرآن وإن اغتسلت، قول ثالث في المسألة، حكاه القاضي أبو بكر بن العربي، وهو قول لا وجه له، ولا دليل عليه، إلا إذا اعتبرنا حكم الحائض على الجملة؛ فقد قيل في أحد الأقوال فيها: أنها لا تقرأ القرآن، غير أنه أورده في محلّ التحصيل في الحائض الجنب"<sup>(82)</sup>.

### الفرع الخامس: تأويل النصوص

#### أولاً: مفهومه لغة واصطلاحاً

لغة: التأويل مصدر أول يؤول، أي: رجع وعاد، والأول الرجوع، وأول إليه الشيء أي: رجعته، ويقال: أول الحكم إلى أهله، أي أرجعه وورده إليهم<sup>(83)</sup>.

اصطلاحاً: هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح يحتمله لدليل دل عليه<sup>(84)</sup>. وبيان هذا المعنى بأن الظاهر هو ما احتمل أكثر من معنى يكون في أحدها أظهر من الآخر<sup>(85)</sup>؛ وحكمه أن يصار إلى معناه الظاهر، ولا يجوز تركه والعدول عنه إلا بتأويل<sup>(86)</sup>؛ وهو صرفه من معناه الظاهر إلى معناه المرجوح بدليل.

وأما قولهم: إلى معنى مرجوح يحتمله: معناه أن اللفظ إن احتمل أكثر من معنى، فلا بد أن يكون في أحدهما أظهر من الآخر أولاً، فإن كان في أحدهما أظهر فهو الظاهر، ويقابله المحتمل المرجوح<sup>(87)</sup>. وتظهر أهميته في الاستدلال بإخضاع الأقوال والروايات المحتملة إلى ميزان التأويل حتى تتفق مع الأصول الفقهية المقررة في المذهب درءاً لتعارضها معها. فأساسه التوفيق بين القول وأصله، ونتيجته إرجاع الأقوال المحتملة إلى أصولها. وكذلك رفع الخلاف حال التعارض، ونفي الخلاف الفقهي بين القول والأصل الفقهي، والتوفيق بينهما<sup>(88)</sup>.

### ثانياً: نماذج من التأويل الفقهي عند الرجراجي

#### مسألة: الفقير والمسكين أيهما أحوج؟

قال الرجراجي: "ذهب الشافعي إلى أن الفقير أحوج من المسكين، وربما استدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ﴾، حيث سمّاهم مساكين ولهم سفينة، وقد قرئت: "المسكين" بالتشديد للسكين، وهم ملاحو السفينة، وعلى القراءة المشهورة يمكن أن يتأول إطلاق المسكنة عليهم؛ لعدم القدرة، لا



لعدم المال؛ لأنهم لا يقدرّون أن يخلصوا أنفسهم من الملك الذي أمامهم، وما أمنوا من أخذ سفينتهم غصبًا، فسماهم مساكين مجازًا واتساعًا<sup>(89)</sup>.

**وقال في مسألة أخرى:** "وسبب الخلاف: في المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، فالإتفاق في السفر إذا طرأ عليه المرض الذي لا يقوى معه على الصيام في أثناء النهار، أنه يجوز له الفطر. وهل السفر كذلك أم لا؟ فمن قاس السفر على المرض قال: لا كفارة عليه، ولا سيما أن الله تعالى ذكرهما مقرونين وتابع بينهما في نسق، فبيّن أن أحدهما حكمه حكم الآخر في إباحة الإفطار، أو يتأول قوله: "على سفر" على بمعنى: "في"، فيفترق بين اليوم الذي فيه السفر وبين ثانيه، وكان اليوم الذي سافر فيه لم يتخصّص للسفر بكليته<sup>(90)</sup>.

**مسألة: من تزوج امرأة على ألف، فإن كانت له أخرى فصدقها ألفان؟**

قال الرجراجي: "فإن تزوجها بألف على أنه إن أخرجها من بلدها فصدقها ألفان، قال: لا شيء عليه وله أن يخرجها، ولا شيء لها غير الألف.

فذهب بعضهم إلى أنه اختلاف سؤال، قال: والفرق بينهما أن الأولى لا تدري وقت العقد، هل عنده امرأة أخرى فيكون صداقها ألفان أو ليست عنده، فيكون لها ألفًا واحدًا؟ وأما الثانية فصدقها ألف واحد، لا شيء لها غيره، حتى يحدث عقدًا آخرًا على امرأة أخرى، فعند ذلك يكون لها ألفا أخرى، وإلى هذا ذهب فضل بن سلمة.

وذهب هو وغيره أيضًا إلى أن ذلك اختلاف قول، فإن السؤالين سواء، وترجع المرأة في جميعهما إلى أنها لا تدري، هل صداقها ألف أو ألفان؟ وهذا التأويل أسعد بظاهر الكتاب.

وذهب الشيخ أبو عمران الفاسي رحمته إلى أن قوله في هذه المسألة "لا شيء عليه"، أي: لا يقضى عليه بهذه الزيادة؛ لأنه خرج منه مخرج اليمين، لا مخرج التبرّع والتقرب الذي يقضى به. وتأويل فضل بن سلمة في الوجهين أقرب من تأويل أبي عمران الفاسي<sup>(91)</sup>.

**الفرع السادس: التخريج**

**أولاً: مفهوم التخريج لغة واصطلاحاً**

**لغة:** الخاء والرأء والجيم أصلان، وقد يُمكن الجمع بينهما، الأول: النَّفَادُ عَنِ الشَّيْءِ وهو ضد الدخول والثاني: اِخْتِلَافُ لَوْنَيْنِ. فَأَمَّا الْأَوَّلُ فَقَوْلُنَا خَرَجَ يَخْرُجُ خُرُوجًا. وَالْخَرَجُ بِالْجَسَدِ. وَالْخَرَجُ وَالْخَرَجُ: الْإِتَاوَةُ؛ لِأَنَّهُ مَالٌ يُخْرِجُهُ الْمُعْطِي. وَالْخَارِجِيُّ: الرَّجُلُ الْمُسَوَّدُ بِنَفْسِهِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ لَهُ قَدِيمٌ، كَأَنَّهُ خَرَجَ بِنَفْسِهِ<sup>(92)</sup>.

**للفعل:** "خرج" معنيان أساسيان هما النَّفَادُ عَنِ الشَّيْءِ والظهور واِخْتِلَافُ اللَّوْنَيْنِ، وقد يمكن الجمع بين المعنيين بأن اختلاف اللونين يؤدي إلى ظهور أحدهما على الآخر فيتمييزان، غير أن المعنى الأول وهو النَّفَادُ عَنِ الشَّيْءِ هو الأكثر استعمالاً وتناسباً مع معنى التخريج؛ ذلك لأن هذا الأخير هو إظهار للعلاقة بين أصليين، أو فرعين، أو بين أصل وفرع، وتمييز أحدهما على الآخر.

**اصطلاحاً:** هو الاجتهاد في تفريع الأحكام غير المنصوص عليها على أصول وقواعد المذهب، وعلى نصوصه<sup>(93)</sup>.

ويكون ذلك بالتعرف على آراء الأئمة في المسائل الفرعية، التي لم يرد عنهم فيها نص، وإلحاقها بما يشبهها في الحكم عند اتفاقهما في علّة ذلك الحكم عند المُخَرِّج، أو بإدخالها في عموماً نصوصه أو مفاهيمها، أو أخذها من أفعاله أو تقريراته، وبالطرق المعتد بها عندهم، وشروط ذلك...<sup>(94)</sup>.

===== منهج الاستدلال عند الإمام الرجراجي من خلال كتابه مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل

وتظهر أهميته في الاستدلال بإلحاق الفروع الفقهية بقواعدها وأصولها، وضبط الفقه وتيسيره وتقريبه، وضمّ شتات الفروع الفقهية في سلك واحد ضمن أصولها.

وكذلك توجيه الآراء الفقهية المنقولة عن الأئمة، وبيان مأخذهم فيها، واستخراج المسائل غير المنصوصة في المذهب، وإلحاقها بأصولها الفقهية.

**ثانياً: نماذج من التخرّيج الفقهي عند الإمام الرجراجي**

**مسألة: هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أم لا؟**

لا خلاف بين العلماء أن الكفار مخاطبون بأصول الشريعة، وبالمعاملات، كالبيع والشراء... وبالعقوبات، كالحدود والقصاص<sup>(95)</sup>.

واختلفوا في ما عدا ذلك من فروع الشريعة، كالصلاة والزكاة والصوم والحج و معاملاتهم مع غيرهم، هل هم مكفونون بها وداخلون في خطاب الشارع العام أم لا؟ على أقوال أهمها اثنان:

**القول الأول:** أنهم مكفونون بفروع الشريعة مطلقاً، وذهب إلى هذا المالكية<sup>(96)</sup> والجصاص من الحنفية ونسبه إلى شيخه الكرخي<sup>(97)</sup> وهو مذهب الشافعية<sup>(98)</sup> ورواية عن الإمام أحمد<sup>(99)</sup>.

**القول الثاني:** أنهم غير مخاطبين بها، وهو مذهب أكثر الحنفية<sup>(100)</sup>، وابن خويز منداد من المالكية<sup>(101)</sup>، وهو اختيار أبي حامد الإسفراييني من الشافعية<sup>(102)</sup>، وفي رواية عن أحمد<sup>(103)</sup>.

وقد فرّع الرجراجي على هذا الأصل وخرّج عليه سبعة فروع نذكر منها:

**مسألة: النصراني إذا سافر مسافة تقصر فيها الصلاة ثم أسلم في أثنائها هل يتم الصلاة أم يقصرها؟**

قال الرجراجي رحمه الله: "واختلف المذهب فيمن سافر مسافة تقصر فيها الصلاة، ثم أسلم في أثنائها إن كان نصرانياً... فمشهور المذهب أنهم يتمون الصلاة، ولا يقصرون، ويتخرج في المذهب قول ثان: أنهم يقصرون.

وأما الكافر: فهذا الخلاف فيه يتخرّج على الخلاف في الكفار: هل هم مخاطبون بفروع الشريعة أم لا؟ **فعلی القول بأنهم غير مخاطبين فلا يقصر الصلاة؛ لأنه كما وجبت عليه الآن، وقد بقي في المسافة أقل ما تقصر فيه الصلاة.**

**ومن قال إنهم مخاطبون: فإنه يقصر الصلاة؛ لأنه لم تزل عليه واجبة قبل سفره**"<sup>(104)</sup>.

**مسألة في قاعدة: المقدم عند تعارض اللفظ والقص؟**

مدلول هذه القاعدة أنّ المتكلم قد يتكلم بلفظ فيتعارض لفظه مع قصده، فعند تعارضه هل يقمّ اللفظ فيعمل بموجبه أم يرجح القصد على ذلك فيعمل به؟

وقد وقع الخلاف في هذه المسألة على قولين:

**القول الأول:** إن اللفظ هو المعتبر لا اللفظ، وهو قول عند المالكية<sup>(105)</sup>.

**القول الثاني:** إن القصد هو المعتبر لا اللفظ، وهو المشهور من مذهب المالكية<sup>(106)</sup>.

وقد بنى الإمام الرجراجي على هذه القاعدة خلافاً وهو إذا كان الفعل مما لا يمكنه أدائه في حال، ويمكن في حال آخر، أو لا يمكنه فعله أبداً، مثل: لو حلف بطلاق امرأته ليحجّ، ولم يوقت عاماً بعينه، هل يكون مؤلماً حين تكلم بذلك أم لا؟

فبسط الرجراجي الخلاف في هذه المسألة فقال: "المذهب على أربعة أقوال كلها قائمة من "المُدونة": أحدها: أنه يكون مؤلماً حين تكلم بذلك وهو ظاهر قوله في كتاب في أول "كتاب الإيلاء" حيث قال: وسواء كان ذلك الشيء ممّا يقدر على فعله أم لا...

**والقول الثاني:** أنه لا يكون مولياً، ولا يمنع منها حتى يمكنه الفعل فإذا أمكنه الفعل فعند ذلك يمنع من وطئها، وهو قول ابن نافع في "المدونة"...

**والقول الثالث:** أنه لا يكون مولياً ولا يدخل عليه الإيلاء حتى يضيق الوقت، ويخشى فوات الحج.  
**والقول الرابع:** أنه لا يمنع من الوطء، فإن خرج وأحرم في الأجل لم تطلق عليه حتى يجيء وقت يمكنه الخروج" (107).

وسبب الخلاف اعتبار المقاصد والألفاظ، فمن اعتبر اللفظ يكون مولياً بنفس اليمين، ومن اعتبر القصد قال يكون مولياً عند الإمكان.

فينبني على القول بأن المعتبر هو اللفظ القول بالقول الأول - أنه يكون مولياً حين تكلم باليمين - ، وينبني على القول بأن المعتبر هو القصد القول بأنه لا يكون مولياً من حيث أنشأ اليمين وهذا ما تدور حوله الأقوال - الثاني والثالث والرابع - على اختلاف بينهم متى يكون مولياً.

فمن اعتبر اللفظ قال بأن الزوج يكون مولياً حين تكلم بذلك اليمين، بينما من اعتبر القصد، قال بأن الزوج لا يكون مولياً بنفس يمينه، أي: حين تكلم بذلك اليمين.

#### الفرع السابع: الترجيح بين الروايات والأقوال

##### أولاً: مفهومه لغة واصطلاحاً

**لغة:** الترجيح مصدر رجح، تقول: رجح الميزان يَرْجُحُ وَيَرْجُحُ بِالضَّمِّ وَالْفَتْحِ رُجْحَانًا فِيهِمَا أَي مَالٌ. وَ أَرْجَحَ لَهُ وَ رَجَّحَ تَرْجِيحًا أَي أَعْطَاهُ رَاجِحًا (108)؛ ورجحت الشيء بتشديد الجيم: فضلته وقويته (109)، وقال ابن فارس: "رَجَّحَ الرَّاءُ وَالْجِيمُ وَالْحَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، يَدُلُّ عَلَى رَزَانَةٍ وَزِيَادَةٍ. يُقَالُ: رَجَّحَ الشَّيْءُ، وَهُوَ رَاجِحٌ إِذَا رَزَنَ، وَهُوَ مِنَ الرَّجْحَانِ" (110).

فمن خلال هذه النقول يظهر أن معاني الترجيح: التمييز والتغليب والتفضيل والتقوية والتثقل.  
**اصطلاحاً:** تتجاذب مصطلح الترجيح تعريفات كثيرة، وأهمها هنا: هو تقوية المجتهد إحدى الروايات عن إمام المذهب، أو أحد الأقوال في المذهب في مسألة من المسائل الفقهية الخلافية عند التعارض بدليل يستند إليه (111).

ويتضح هذا بأن الترجيح يكون بين الأدلة الشرعية المتعارضة في ذهن المجتهد، وذلك ببيان مزية أحد الدليلين على الآخر بشكل عام، والمقصود هنا بشكل خاص الترجيح بين الروايات والأقوال المتعارضة في المذهب نتيجة الاختلاف بينها.

**وتظهر أهميته بالنسبة للاستدلال في أن فيه فكّ التنازع والخلاف فيما وقع من الآراء الاجتهادية في المسائل الفقهية.**

#### ثانياً: نماذج من الترجيح عند الرجراجي

قال الرجراجي: هل يرجع على الغار بالصدّاق أم لا؟

المذهب على قولين قائمين من "المدونة": أحدهما: أنه لا يرجع عليه بشيء... والقول الثاني: أنه يرجع عليه بما غرم من الصّدّاق، وهو ظاهر قوله في "كتاب النكاح الثاني"، في مسألة الأخوين إذا تزوجا أختين، فإن دخلت امرأة كل واحد منهما إلى غير زوجها، حيث قال: لكل واحد منهما صدّاقها على الذي وطئها، ويرجع به الواطئ على الذي غرّه، فهذه قوله في "الكتاب": بالغرم بالغرور بالقول؛ إذ ليس هناك إلا القول خاصة، وكل واحد منهما أرشدت إلى من تدخل عنده وتتحو نحوه.  
وعلى هذا الاستقراء عقد بعض حُدّاق المتأخرين في استخراج الغرم بالغرور بالقول من "الكتاب".

===== منهج الاستدلال عند الإمام الرجراجي من خلال كتابه مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل

والقولان منصوصان في المذهب، والصّواب: القول بالغرم به عند أكثر شيوخ المذهب" (112).

#### مسألة: حبس التلوم والاختبار في المجهول الحال

قال: "... فإن طلب المحبوس التلوم، والاختبار أن يعطي حميلاً حتى يتبين حاله، ويكشف عن أمره، ولا يحبس، فقد قال مالك في "المدونة" في هذا الوجه: لا يحبس، ويؤخذ عليه حميل، وفي بعض روايات "المدونة": يأخذ عليه وكيل، وحكى أبو عمران أنه رواها.

والصواب رواية من رواها "حميلاً"؛ إذ لا فائدة للوكيل في هذه الصورة. ولم يبين إن كان الحميل بالوجه أتى بالمال.

والصواب هنا أن يكون بالوجه، وقد نصّ عليه أبو عمران، وأبو إسحاق التونسي رضي الله عنهما، وغيرهما من شيوخنا القرويين والأندلسيين" (113).

#### مسألة: العودة في الظهار، ماهي؟

قال: "... والقول الخامس: أنّ العودة: الإمساك مجرداً أو البقاء معها فمهما مضى له من بعد الظهار زمان يُمكنه أن يُطلق فيه ولم يُطلق فيه ولم يُطلق وجبت عليه الكفارة كما يقول الشافعي، وعليه تأويل القاضي أبو الوليد بن رشد قول ابن نافع.

ووجه الصواب في هذه المسألة وتصحيح القول المختار منها يتبين ويتضمن طريق السبر والتقسيم وذلك أنّ معنى العودة لا يخلو من أن يكون: تكرار اللفظ والوطء نفسه والإمساك نفسه، أو العزم على الوطء والإمساك، أو العزم على الإمساك، وباطل أن يكون "تكرار اللفظ" أنّ ذلك تأكيد والتأكيد لا يُوجب الكفارة" (114).

#### الفرع الثامن: أسباب الخلاف

##### أولاً: مفهوم سبب الخلاف لغة واصطلاحاً

لكي يتضح مفهوم سبب الخلاف كمركب إضافي، لابدّ من بيان لمعنى السبب، ثم معنى الخلاف على النحو الآتي:

**مفهوم السبب لغة:** هو كلُّ شيءٍ يُتوصَّلُ بهِ إلى غيرِهِ، وجمعه أسباب، فكل شيء يتوصل به إلى شيء فهو سبب، والأصل في استعماله، الحبل الذي يُتوصَّلُ بهِ إلى الماء، ثم استُعير لكلِّ ما يُتوصَّلُ بهِ إلى شيء (115)، ومنه سمي الطريق سبباً والحبل سبباً والشفيع سبباً لأن هذه الأشياء يتوصل بها إلى غيرها ويراد به هنا الطريق والمأخذ الذي أدى إلى اختلاف الفقهاء والأصوليين في مسألة ما من المسائل الفقهية.

**اصطلاحاً:** "هو عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه" (116).

**مفهوم الخلاف لغة:** هو بكسر الخاء مصدر للفعل اختلف وهو نقيض الاتفاق، يقال اختلف الأمران بمعنى لم يتفقا، وكل ما لم يتساويا فقد اختلفا، وتخالف القوم إذا اختلفوا وذهب كل واحد إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر (117).

**مفهومه اصطلاحاً:** "منازعة تجري بين المتعارضين لتحقيق حق أو لإبطال باطل" (118).

**مفهوم سبب الخلاف كمركب إضافي:** هو عبارة عن تعدد في الدلالات واختلاف في الفهم يؤدي إلى تباين في الحكم بعد البحث والاستقصاء، أو هو الاختلاف في فهم الألفاظ والدلالات الموصلة إلى تباين في الأحكام (119).

وتظهر أهميته بالنسبة للاستدلال في معرفة سبب الخلاف في الاستدلال على المسائل الفقهية، وهو ضرورة للمجتهد تمكّنه من معرفة الرّاجح بين الأقوال، أو الترجيح بينها بمعرفة سبب الخلاف فيها.

كما يمكن من خلاله الاطلاع على أسس المذاهب وأصولها، والتعرّف على مناهج الفقهاء في الاختلاف.

### ثالثاً: نماذج من ذكر الرجراجي لسبب الخلاف

#### مسألة: السلام في الصلاة هل هو فرض أم سنة؟

قال بعد عرضه لخلاف الفقهاء في فرضية السلام: "وسبب الخلاف: تعارض الأخبار وتجادب الاعتبار. فأما تعارض الأخبار فمنها حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم" (120) (121).

ويعارضه حديث عبد الرحمن بن زياد الإفريقي، أن عبد الرحمن بن نافع، وبكير بن سوادة حدثاه عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا جلس الرجل في آخر صلاته فأحدث قبل أن يسلم فقد تمت صلاته" (122).

فمن رجّح حديث علي رضي الله عنه قال بوجوب السلام، ولا تصح الصلاة إلا به، وهذا هو الصحيح إن شاء الله تعالى، ولاسيما أن أبا عمر ابن عبد البر ضعّف حديث الإفريقي، قال: هو عند أهل النقل ضعيف؛ لأنه شيء انفرد به" (123).

#### مسألة: تعيين لفظ السلام، هل يعرف أم ينكر؟

قال: "فعن مالك فيه روايتان: إحداهما أنه يعرف ولا ينكر، وأنه إن نكر فصلاته باطلة. وهو ظاهر قوله في "المدونة": "ولا يجزئ من السلام إلا "السلام عليكم"،... والأخرى: أنه يجوز أن يُنكر ويُتَوَّن، ويقول: سلام عليكم.

سبب الخلاف: مفهوم قوله عليه السلام: "وتحليلها التسليم" (124)، هل الألف واللام لبيان الجنس أو للمعرفة؟ فإذا كان بياناً للجنس، فيجوز نكرة ومعرفة؛ لأن مقصود الشارع ألا يخرج من الصلاة بغير جنس من السلام. وأما من رأى أن الألف واللام للمعرفة، قال: لأن السلام من أسماء الله تعالى، فلا يجوز أن ينكر، وهو المشهور، وهو قول مالك في "السليمانية" (125).

#### ومن ذلك أيضاً:

قوله رحمه: "وأما المحجور عليه لحقّ غيره، كمديانة خالعت بمالها ثمّ قام عليها غرمؤها، فأرادوا أن يمنعوها من ذلك، هل يمكنون من منعها أم لا؟ فالمذهب على قولين:

أحدهما: أن لهم منعها لما لم يكن لهم حظ في خلعتها، فكأنه إخراج مال بغير عوض، فلم يمض عليهم فعلها. والثاني: أنها تمنع ابتداء، فإن نزل مضى قياساً على المديان إذا صالح عن دم العمدة بأموال الغرماء فقد منع ابتداء في "المدونة" نصّاً مجملاً، وقال في غير "المدونة": إنها تمنع ابتداءً، فإن نزل مضى.

سبب الخلاف: هل يقاس الخلع على النكاح أولاً يقاس عليه؟ وذلك أن النكاح مما تمس الحاجة إليه وتدعو الضرورة إليه، كالحاجة إلى المأكل والمشروب والملبوس وغير ذلك مما لا بد للمرء منه" (126).

#### خاتمة:

تمثلت أهم نتائج هذا البحث في ما يأتي:

- 1- سلوك الرجراجي لمنهج واضح في الاستدلال للمسائل الفقهية في كتابه المناهج.
- 2- تنوع الأدلة التي استدل بها الرجراجي في كتابه مناهج التحصيل بين أدلة نقلية وأخرى عقلية.
- 3- اعتماد الرجراجي في شرحه للمدونة على منهج التوجيه الفقهي للمسائل التي تعرّض لها.
- 4- الاعتناء بتعليل الخلاف وتأصيله وتقعيده وذكر أسبابه ومبرراته سمة بارزة في هذا الشرح.
- 5- اعتراض الرجراجي على أقوال و أدلة المسائل التي ناقشها وعللها؛ دليل على إحاطته بالعلوم.

## منهج الاستدلال عند الإمام الرجرجي من خلال كتابه مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل

- 6- كان للرجرجي تخرجات كثيرة لفروع فقهية استنبطها من خلال بسطه للمسائل الفقهية.
  - 7- اعتماد منهج الترجيح في المسائل الخلافية التي تناولها الرجرجي بالبيان والتعليل والتحصيل.
  - 8- عناية الرجرجي بسبب الخلاف بين الفقهاء دليل على تمكنه الفقهي وسعة اطلاعه.
- أهم التوصيات:** وتمثلت في:
- أولاً:** الاهتمام بتراث العلامة الرجرجي ومؤلفاته العلمية، والاعتناء بها كتفسيه المفقود وإخراجه إلى حيز المطبوع، وتداوله بالتحقيق والتعليق.
- ثانياً:** دراسة الجوانب العلمية الأخرى التي لم تدرس بعد كباب الضوابط الفقهية، والقواعد المقاصدية واختياراته الفقهية والجانب العقدي كذلك في هذا الكتاب.
- ثالثاً:** أحث كل باحث على الاستفادة من مناهج الفقهاء القدامى في تنظيم مسائلهم الفقهية والاعتناء بأدلة استنبطها إذ الفقه كله مسائل ودلائل.
- وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

### قائمة المصادر والمراجع:

#### القرآن الكريم

- 1- أبو الحسن بن سالم الثعلبي الأمدي (ت: 631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت دمشق لبنان.
- 2- أبو الحسن علي بن سعيد الرجرجي (ت: بعد 633هـ)، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحلّ مشكلاتها، تح: أبو الفضل الدميّاطي - أحمد بن عليّ، دار ابن حزم، ط1.
- 3- أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت: 385هـ)، السنن، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان.
- 4- أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، التلخيص الحبير، دتح، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى 1419هـ - 1989م.
- 5- أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي (ت: 374هـ)، إحكام الفصول في أحكام الأصول، حققه وقدم له ووضع فهرسه: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1415هـ - 1995م.
- 6- أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت: 463هـ)، تاريخ بغداد، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة: الأولى، 1422هـ - 2002م.
- 7- أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت: 476هـ)، اللمع في أصول الفقه، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية 2003 م - 1424 هـ.
- 8- أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار (ت: 292هـ)، المسند، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، (حقق الأجزاء من 1 إلى 9)، وعادل بن سعد (حقق الأجزاء من 10 إلى 17) وصبري عبد الخالق الشافعي (حقق الجزء 18)، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، بدأت 1988م، وانتهت 2009م).
- 9- أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو السجستاني (ت: 275هـ)، السنن، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.
- 10- أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (ت: 241هـ)، المسند، تح: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420هـ - 2001م.
- 11- أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصري (ت: 204هـ)، المسند، تحقيق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، الناشر: دار هجر مصر، الطبعة: الأولى، 1419هـ - 1999م.

- 12- أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (ت: 405 هـ)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفیٰ عبد القادر عطا، الناشر: دار الکتب العلمیة بیروت، الطبعة: الأولى، 1411 هـ - 1990 م.
- 13- أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: 794 هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، قام بتحريره وراجعته د/ سليمان الأشقر وجماعة، دار الصفة للطباعة والنشر والتوزيع، الغردقة، ط2، 1413 هـ - 1992 م.
- 14- أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت: 204 هـ)، المسند، دتح، مطبعة بولاق الأميرية والنسخة المطبوعة في بلاد الهند، دار الکتب العلمیة، بیروت لبنان.
- 15- أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد المقري (ت: 758 هـ)، القواعد، تحقیق: أحمد بن حميد، مركز إحياء التراث الإسلامي مكة، د.ط.
- 16- أبو محمد عبد الله بن علي بن الجارود النيسابوري المجاور بمكة (ت: 307 هـ)، المنتقى، تحقیق: عبد الله عمر البارودي، الناشر: مؤسسة الكتاب الثقافية بيروت، الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1988 م.
- 17- أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: 620 هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر، دتح، الناشر: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الطبعة الثانية 1423 هـ - 2002 م.
- 18- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: 393 هـ)، الصحاح، تحقیق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين بيروت، الطبعة: الرابعة، 1407 هـ - 1987 م.
- 19- أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (ت: 430 هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دتح، الناشر: السعادة - بجوار محافظة مصر، 1394 هـ - 1974 م.
- 20- أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلی (ت: 307 هـ)، المسند، تحقیق: حسين سليم أسد، الناشر: دار المأمون للتراث دمشق، الطبعة: الأولى، 1404 هـ - 1984 م.
- 21- أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني الشهير بابن ماجة (ت: 273 هـ)، السنن، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي .
- 22- أحمد بابا التنبكتي (ت: 1036 هـ)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية وتقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، طرابلس ليبيا، الطبعة الثانية.
- 23- أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (ت: 458 هـ)، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الکتب العلمیة، بیروت لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م.
- 24- أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت: 370 هـ)، الفصول في الأصول، دراسة وتحقیق: عجيل جاشم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة الموسوعة الفقهية، دولة الكويت، ط2، 1414 هـ - 1994 م.
- 25- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت: 395 هـ)، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399 هـ - 1979 م.
- 26- أحمد بن محمد بن علي الفيومي (ت: 770 هـ)، المصباح المنير، دتح، المكتبة العلمية بيروت، د.ط.
- 27- أحمد بن يحيى الوثشريسي (ت: 914 هـ)، إيضاح المسالك إلى قواعد أبي عبد الله مالك، تحقیق: الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، دار ابن حزم، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1427 هـ - 2006 م.
- 28- آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، تحقیق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار الكتاب العربي.
- 29- تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى السبكي (ت: 756 هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج، الناشر: دار الکتب العلمیة بیروت، عام النشر: 1416 هـ - 1995 م.
- 30- جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: 597 هـ)، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، تحقیق: إرشاد الحق الأثري، الناشر: إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان، الطبعة: الثانية، 1401 هـ - 1981 م.
- 31- خير الدين بن محمود بن فارس، الزركلي (ت: 1396 هـ)، الأعلام، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشرة - أيار، مايو 2002 م.

## منهج الاستدلال عند الإمام الرجراجي من خلال كتابه مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل

- 32- رشيد عبد الرحمن العبيدي، التطبيق العلمي لمنهج البحث الأدبي وتحقيق النصوص، دتح، جامعة بغداد، الطبعة الثانية.
- 33- زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت: 666هـ)، مختار الصحاح، المحقق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية - دار النموذجية، بيروت - صيدا، الطبعة: الخامسة، 1420هـ - 1999م.
- 34- سعدون قدور، منهج الرجراجي الفقهي في شرح المدونة، رسالة ماجستير، بإشراف: عبد القادر بن حرز الله، جامعة باتنة1، نوقشت سنة: 1431هـ - 2010م.
- 35- سلطان بولنوار، التوجيه الفقهي عند المالكية - دراسة نظرية تطبيقية تأصيلية -، حوليات جامعة الجزائر 1، المجلد 34، العدد 3 - 2020م.
- 36- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرعيني المالكي (ت: 954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دتح، الناشر: دار الفكر، الطبعة: الثالثة، 1412هـ - 1992م.
- 37- طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، دتح، دار الهادي، بيروت، ط 01، 1401هـ-1981م.
- 38- عائشة لروي، منهج التوجيه والتعليل بالقواعد الفقهية عند ابن رشد الجد في كتابه البيان والتحصيل، رسالة دكتوراه، إشراف: محمد سنيني، نوقشت سنة: 2012 هـ - 2013 م.
- 39- عبد الحميد عشاق، منهج الخلاف والنقد الفقهي عند الإمام المازري، دتح، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 1426هـ - 2005م
- 40- عبد الرحمان بدوي، مناهج البحث العلمي، دتح، الناشر: وكالة المطبوعات، الطبعة الثالثة، 1977م.
- 41- عبد الرحمان بن عبد الله الفاضل، مناهج البحث التربوي في مصادر التشريع، دتح، د ط، ربيع الثاني 1427هـ، ماي 2006م.
- 42- عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون (ت: 808هـ)، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تح: خليل شحادة، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1408هـ - 1988 م.
- 43- عبد الكريم حامدي، محاضرات في محاضرات في التخرير الفقهي عند المالكية، جامعة باتنة1، 1440هـ - 2019م.
- 44- عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني (ت: 478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تح: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الأولى: 1418هـ - 1997م.
- 45- علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت: 816هـ)، التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط: الأولى، 1403هـ - 1983م.
- 46- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، دتح، دار الدعوة، دط، دت.
- 47- محمد ابن سالم مخلوف (ت: 1360هـ)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، علق عليه: عبد المجيد خيالي، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2003 م.
- 48- محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1430هـ - 1993م.
- 49- محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (ت: 1393هـ)، مذكرة في أصول الفقه، دتح، الناشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الخامسة، 2001 م.
- 50- محمد المصلح، ظاهرة الانتصار للمذهب عند القاضي عبد الوهاب من خلال كتابه المعونة "دراسة في الأسس العلمي والمقومات المنهجية"، دط، دت.
- 51- محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت: 1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، الناشر: دار الفكر، دط، دت.
- 52- محمد بن أحمد بن محمد عليش، أبو عبد الله المالكي (ت: 1299هـ)، منح الجليل شرح مختصر خليل، دتح، الناشر: دار الفكر بيروت، دط، تاريخ النشر: 1409هـ - 1989م
- 53- محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء القاضي أبي يعلى (ت: 458هـ)، العدة في أصول الفقه، حققه وعلق عليه وخرج نصح: د أحمد بن علي بن سير المباركي، بدون ناشر.
- 54- محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (ت: 310هـ)، تاريخ الطبري، الناشر: دار التراث بيروت، الطبعة الثانية، 1387 هـ.



- 55- محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني (ت: 1250هـ)، إرشاد الفحول، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، دار الكتاب العربي، الطبعة: الأولى 1419هـ - 1999م .
- 56- محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت: 279هـ)، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج 1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج 4، 5)، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة: الثانية، 1395هـ - 1975م.
- 57- محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى الزبيدي (ت: 1205هـ)، تاج العروس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، دط.
- 58- محمد بن محمد بن منصور الماتريدي، تفسير الماتريدي (ت: 711هـ)، تح: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى.
- 59- محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور (ت: 711هـ)، لسان العرب، دتح، الناشر: دار صادر بيروت، الطبعة: الثالثة، 1414هـ.
- 60- محمد شلبي، تعليل الأحكام، دتح، مصر، مطبعة الأزهر، 1947م.
- 61- محمد ناصر الدين الألباني (ت: 1420هـ)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي بيروت، الطبعة: الثانية، 1405هـ - 1985م
- 62- محمد يوسف أخذ جان نيازي، الاعتراضات الواردة على القياس، إشراف: أحمد فهمي أبو سنة، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، نوقشت سنة: 1416هـ - 1995م.
- 63- مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت: 261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي بيروت.
- 64- مصطفى محمد جبري شمس الدين، ترتيب الأدلة الشرعية المتفق عليها عند الجمهور وتنزيله من خلال قضايا التعارض والترجيح، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، فبراير 2005م.
- 65- يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين -دراسة نظرية تطبيقية تأصيلية- مكتبة الرشد، الرياض، دت، دط.

### الهوامش:

- 1- هو أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، من أئمة اللغة والأدب، قرأ عليه البديع الهمداني والصاحب ابن عباد وغيرهما من أعيان البيان. أصله من قزوين، وأقام مدة في همدان، ثم انتقل إلى الري فتوفي فيها، وإليها نسبتها. من تصانيفه مقاييس اللغة، والمجمل، والصاحبي، ألفه لخزانة الصاحب ابن عباد، وجامع التأويل في تفسير القرآن. الزركلي، الأعلام، ج 01، ص 193.
- 2- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي "ت: 395هـ"، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، ج 5، ص 361.
- 3- أحمد بن محمد بن علي الفيومي "ت: 770هـ"، المصباح المنير، دتح، المكتبة العلمية بيروت، ج 02، ص 627.
- 4- محمد بن عبد الرزاق الحسيني، الملقب بالزبيدي "ت: 1205هـ"، تاج العروس، دتح، دار الهداية، ج 6، ص 252.
- 5- ابن فارس، مقاييس اللغة، ج 05، ص 361.
- 6- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، دتح، الناشر: دار الدعوة، دط، ج 02، ص 957.
- 7- محمد بن محمد بن منصور الماتريدي "ت: 333هـ"، تفسير الماتريدي، تح: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط 01، ج 01، ص 315.
- 8- عبد الرحمان بدوي، مناهج البحث العلمي، دتح، الطبعة الثالثة، 1977م، ص 04.
- 9- ينظر: رشيد عبد الرحمن العبيدي، التطبيق العلمي لمنهج البحث الأدبي وتحقيق النصوص، دتح، جامعة بغداد، الطبعة الثانية، ص 22.
- 10- عبد الرحمان بن عبد الله الفاضل، مناهج البحث التربوي في مصادر التشريع، دتح، د ط، ربيع الثاني 1427هـ، ماي 2006م، ص 10.

- 11- هو محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، ابن منظور الأنصاري الإفريقي، صاحب لسان العرب: الإمام اللغوي الحجة. من نسل رويغ بن ثابت الأنصاري. ولد بمصر وقيل: في طرابلس الغرب، وخدم في ديوان الإنشاء بالقاهرة. ثم ولي القضاء في طرابلس. عاد إلى مصر فتوفي فيها، وقد ترك بخطه نحو خمسمائة مجلد، وعمي في آخر عمره.
- قال ابن حجر: كان مغري باختصار كتب الأدب المطولة. وأشهر كتبه لسان العرب جمع فئه أمهات كتب اللغة، فكاد يغني عنها جميعا. ومن كتبه مختار الأغاني وغيرها، ينظر: الزركلي، الأعلام، ج 07، ص 108.
- 12- محمد بن مكرم بن علي ابن منظور "ت: 711هـ"، لسان العرب، دتح، الناشر: دار صادر بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414هـ، ج 11، ص 247-248.
- 13- علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني "ت: 816هـ"، التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، 1403هـ - 1983م، ص 17.
- 14- محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني "ت: 1250هـ"، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، دار الكتاب العربي، ط 1، 1419هـ - 1999م، ج 02، ص 172.
- 15- محمد مهدي لخضر بن ناصر، المنهج الاستدلالي عند أبي بكر بن العربي من خلال كتابه القبس، إشراف: أ.د. مسعود فلوسي، جامعة باتنة 1، 1431هـ - 2010م، ص 29.
- 16- ينظر: طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، دتح، دار الهادي، بيروت، ط 1، 1140هـ - 1981م، ص 152.
- 17- علي بن سعيد الرجراجي (ت: بعد 633هـ)، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحلّ مشكلاتها، تح: أبو الفضل الدميّطي - أحمد بن علي، دار ابن حزم، ط 1، ج 1، ص 12.
- 18- أحمد بابا التنبكتي "1036هـ"، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية وتقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، طرابلس ليبيا، الطبعة الثانية، ص 316.
- 19- أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج في تطريز المنهاج، مرجع سابق، ج 5، ص 307.
- 20- هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، وليّ الدين الحضرميّ الإشبيلي، من ولد وائل بن حجر: الفيلسوف المؤرخ. أصله من إشبيلية، ومولده ومنشأه بتونس. رحل إلى فاس وغرناطة وتلمسان والأندلس، وتولى أعمالا، واعترضته دسائس ووشايات، وعاد إلى تونس. ثم توجه إلى مصر فأكرمه سلطانها الظاهر برفوق. وولي فيها قضاء المالكية، ولم يتزوّج بزويّ القضاة محتفظا بزويّ بلاده. وعزل، وأعيد. وتوفي فجأة في القاهرة. كان فصيحاً، جميل الصورة، عاقلاً، صادق اللهجة، عزوفاً عن الضيم، طامحاً للمراتب العالية. اشتهر بكتابه: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، أولها المقدمة وهي تعد من أصول علم الاجتماع، ترجمت هي وأجزاء منه إلى الفرنسية وغيرها. الزركلي، الأعلام، ج 03، ص 230.
- 21- عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون "ت: 808هـ"، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تح: خليل شحادة، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1408هـ - 1988م، ج 06، ص 275.
- 22- مناهج التحصيل، ج 01، ص 46.
- 23- مناهج التحصيل، "ن.م"، ج 03، ص 333.
- 24- مناهج التحصيل، "ن.م"، ج 02، ص 454.
- 25- مناهج التحصيل، "ن.م"، ج 01، ص 264.
- 26- مناهج التحصيل، "ن.م"، ج 01، ص 10.
- 27- هو محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، من أهل دسوق بمصر تعلم وأقام وتوفي بالقاهرة. وكان من المدرسين في الأزهر. له كتب، منها الحدود الفقهية في فقه الإمام مالك، وحاشية على مغني اللبيب، وحاشية على السعد التفتازاني، وحاشية على الشرح الكبير على مختصر خليل، ت: سنة 1230هـ. ينظر: الزركلي، الأعلام، ج 06، ص 17.
- 28- هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن عليش المصري، شيخ السادات المالكية بها ومفتيها أستاذ الأساتذة وخاتمة الأعلام الجهادية، تخرّج عليه من علماء الأزهر طبقات متعددة وألف تأليف كثيرة في فنون من العلم، كشرح المختصر وحاشية عليه وشرح مجموع الأمير وحاشية عليه وحاشية على شرح المجموع للأمير وحاشية على أقرب المسالك وحاشية على كبرى السنوسي، وله شرح المنن وشرح إضاءة الدجنة وحاشية على مولد البرزنجي، وله فتاوى مجموعة في مجلدين وغير ذلك، ومات سنة: 1299هـ - 1881م. ينظر: ابن مخلوف، شجرة النور الزكية، ج 01، ص 551 - 552.

- 29- ينظر: حاشية على الشرح الكبير، دار الفكر، دمشق سوريا، دط، ج01، ص 216، ومنح الجليل، دار الفكر، دمشق سوريا، الطبعة الثالثة، ج01، ص 225.
- 30- مناهج التحصيل، ج01 ص 10.
- 31- محمد بن أحمد الدسوقي "1230هـ"، حاشية على الشرح الكبير، ج01، ص 216.
- 32- محمد بن محمد الحطاب "954 هـ"، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ج 02، ص171.
- 33- مناهج التحصيل، ج 01، ص 37.
- 34- مناهج التحصيل، "ن.م"، ج 01، ص 36.
- 35- مناهج التحصيل، "ن.م"، ج 01، ص38.
- 36- مصطفى محمد جبري شمس الدين، ترتيب الأدلة الشرعية المتفق عليها عند الجمهور وتنزيله من خلال قضايا التعارض والترجيح، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، فبراير 2005م، ص 34.
- 37- مصطفى محمد جبري شمس الدين، ترتيب الأدلة الشرعية المتفق عليها عند الجمهور وتنزيله من خلال قضايا التعارض والترجيح، "ن.م"، ص34.
- 38- مناهج التحصيل، ج01، ص98.
- 39- مناهج التحصيل، "ن.م"، ج01، ص 349.
- 40- مناهج التحصيل، "ن.م"، ج02، ص381.
- 41- أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب: قضاء الصلاة الفاتنة واستحباب تعجيل قضائها، من حديث أنس بن مالك، رقم: 684، ج1، ص477.
- 42- مناهج التحصيل، ج01، ص 453.
- 43- أخرجه مسلم في كتاب الزكاة، رقم: 979، ج02، ص673.
- 44- مناهج التحصيل، ج02، ص182.
- 45- مناهج التحصيل، "ن.م"، ج01، ص 211، 419، 544، ج02، ص 252.
- 46- سعدون قدور، المنهج الفقهي للإمام الرجراجي، إشراف: عبد القادر بن حرز الله، نوقشت سنة: 1431هـ، 2010 م، ص 180.
- 47- مناهج التحصيل، ج02، ص 381-382.
- 48- مناهج التحصيل، "ن.م"، ج01، ص296.
- 49- مناهج التحصيل، "ن.م"، ج03، ص 468.
- 50- مناهج التحصيل، "ن.م"، ج01، ص 540-541.
- 51- مناهج التحصيل، "ن.م"، ج 01، ص146.
- 52- مناهج التحصيل، "ن.م"، ج01، ص143.
- 53- أخرجه أبو داود في كتاب الجنائز، برقم: 3141، ج03، ص196 وأحمد في المسند، برقم: 26307، ج43، ص332 والشافعي في المسند، رقم: 360، والحاكم في مستدركه في كتاب المغازي والسرايا، برقم: 4398، ج03، ص61، وأبو يعلى في مسنده رقم: 4495، ج07، ص476، وابن الجارود في المنتقى في كتاب الجنائز برقم: 517، ص136، والبيهقي في السنن الكبرى رقم: 6621، ج03، ص544، وابن جرير في تاريخه، ج02 ص 239. وصححه ابن حجر في التلخيص الحبير، رقم: 1643، ج 03، ص502، وحسنه الألباني في إرواء الغليل، رقم: 703، ج03، ص163.
- 54- الرجراجي، مناهج التحصيل، ج02، ص36.
- 55- الرجراجي، مناهج التحصيل، "ن.م"، ج01، ص130.
- 56- الرجراجي، مناهج التحصيل، "ن.م"، ج01، ص361.
- 57- الرجراجي، مناهج التحصيل، "ن.م"، ج02، ص61.
- 58- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص558.
- 59- الفيومي، المصباح المنير، ج 02، ص649.
- 60- سلطان بولنوار، التوجيه الفقهي عند المالكية - دراسة نظرية تطبيقية تأصيلية -، حوايات جامعة الجزائر 1، المجلد 34، العدد3- 2020 م، ص 373 .
- 61- محمد المصلح، ظاهرة الانتصار للمذهب عند القاضي عبد الوهاب من خلال كتابه المعونة - دراسة في الأسس العلمي والمقومات المنهجية، ج05، ص 370.

- 62- عبد الحميد عشاق، منهج الخلاف والنقد الفقهي عند الإمام المازري، دتح، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 1426هـ - 2005م، ج01، ص364.
- 63- الرجراجي، مناهج التحصيل، ج02، ص291.
- 64- الرجراجي، مناهج التحصيل، "ن.م"، ج02، ص169.
- 65- الرجراجي، مناهج التحصيل، "ن.م"، ج03، ص348.
- 66- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج15، ص260.
- 67- ينظر: محمد شلبي، تعليل الأحكام، دتح، مصر، مطبعة الأزهر، 1947م، ص12.
- 68- مناهج التحصيل، ج02، ص132.
- 69- مناهج التحصيل، "ن.م"، ج02، ص92.
- 70- مناهج التحصيل، "ن.م"، ج02، ص102.
- 71- مناهج التحصيل، "ن.م"، ج02، ص102.
- 72- ابن فارس، مقاييس اللغة، ج04، ص269.
- 73- إسماعيل بن حماد الجوهري "ت:393هـ"، الصحاح، ج03، ص1083.
- 74- الجوهري، الصحاح، "ن.م"، ج03، ص1087.
- 75- الجوهري، الصحاح، "ن.م"، ج03، ص1082.
- 76- محمد يوسف آخذ جان نياز، الاعتراضات الواردة على القياس، إشراف: احمد فهمي أبو سنة، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، نوقشت سنة: 1416هـ - 1995م، ص62.
- 77- مناهج التحصيل، ج01، ص131.
- 78- مناهج التحصيل، "ن.م"، ج01، ص131.
- 79- مناهج التحصيل، "ن.م"، ج01، ص221.
- 80- مناهج التحصيل، "ن.م"، ج01، ص220.
- 81- مناهج التحصيل، "ن.م"، ج01، ص178.
- 82- مناهج التحصيل، "ن.م"، ج01، ص179.
- 83- ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص33.
- 84- محمد أيوب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1430هـ - 1993م، مج02، ص366.
- 85- إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي "ت: 476هـ"، اللمع في أصول الفقه، دتح، دار الكتب العلمية، ط2، 2003م - 1424هـ، ص48.
- 86- عبد الله بن أحمد بن محمد ابن قدامة "ت: 620هـ"، روضة الناظر وجنة المناظر، دتح، الناشر: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 142هـ-2002م، ج01، ص805.
- 87- محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي "ت: 1393هـ"، مذكرة في أصول الفقه، دتح، الناشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط5، 2001م، ص211.
- 88- عائشة لروي، منهج التوجيه والتعليل بالقواعد الفقهية عند ابن رشد الجد من خلال كتابه البيان والتحصيل، رسالة دكتوراه، إشراف: محمد سني، نوقشت سنة: 2012-2013م، ص347.
- 89- مناهج التحصيل، ج02، ص302.
- 90- مناهج التحصيل، "ن.م"، ج02، ص85.
- 91- مناهج التحصيل، "ن.م"، ج03، ص435 - 436.
- 92- ابن فارس، مقاييس اللغة، ج01، ص175 - 176.
- 93- عبد الكريم حامدي، محاضرات في التخريج الفقهي عند المالكية، جامعة باتنة1، 1440هـ - 2019م، ص10.
- 94- يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين - دراسة نظرية تطبيقية تأصيلية، دتح، مكتبة الرشد، سنة النشر: 1414هـ، ص187.
- 95- تقي الدين أبو الحسن السبكي "ت: 756هـ"، الإبهاج شرح المنهاج، دتح، دار الكتب العلمية بيروت، عام النشر: 1416هـ - 1995م، ج01، ص177.
- 96- أبو الوليد الباجي "474هـ"، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط2، 1415هـ - 1995م، ج01، ص230.

- 97 - أحمد بن علي الجصاص "ت: 370هـ"، الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق: عجبل جاشم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة الموسوعة الفقهية، دولة الكويت، ط2، 1414هـ- 1994م، ج 02، ص 156.
- 98 - عبد الملك بن عبد الله الجويني "ت: 478هـ"، البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم الديب، قطر، ط1، 139هـ، ج 01، ص 107.
- 99 - محمد بن الحسين أبو يعلى "ت: 458هـ"، العدة في أصول الفقه، تح: أحمد بن علي سير المبارك، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط2، 1423هـ - 2003م، ج 02، ص 358.
- 100 - الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج 01، ص 34.
- 101 - الباجي، أحكام الفصول، ج 01، ص 230.
- 102 - بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي "ت: 794هـ"، البحر المحيط، دتح، الناشر: دار الكتبي، ط 1، 1414هـ - 1994م، ج 01، ص 399.
- 103 - آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، حقق أصوله وضبط م شكله وعلق على حواشيه محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، ص 47.
- 104 - مناهج التحصيل، ج 01، ص 439 - 440.
- 105 - ينظر: المقرئ، القواعد، تحقيق: أحمد بن حميد، مركز إحياء التراث الإسلامي مكة، ص 572.
- 106 - ينظر: المصدر السابق، ص 572، والونشريسي، إيضاح المسالك إلى قواعد أبي عبد الله مالك، تحقيق: الصادق بن عبد الرحمان الغرياني، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط 1، 1427هـ - 2006م، ص 98.
- 107 - مناهج التحصيل، ج 05، ص 117 - 118.
- 108 - زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي "ت: 666هـ"، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية الدار النموذجية، بيروت صيدا، ط 5، 1420هـ - 1999م، ص 118.
- 109 - الفيومي، المصباح المنير، ج 01، ص 219.
- 110 - ابن فارس، مقاييس اللغة، ج 02، ص 489.
- 111 - عائشة لروي، منهج التوجيه والتعليل بالقواعد الفقهية عند ابن رشد الجد من كتابه البيان والتحصيل، ص 386.
- 112 - مناهج التحصيل، ج 03، ص 390.
- 113 - مناهج التحصيل، "ن.م"، ج 08، ص 163.
- 114 - مناهج التحصيل، "ن.م"، ج 05، ص 81.
- 115 - ابن منظور، لسان العرب، ج 01، ص 458 - 459.
- 116 - الجرجاني، التعريفات، ص 117.
- 117 - ينظر: الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج 01، ص 178.
- 118 - الجرجاني، التعريفات، ص 101.
- 119 - سعدون قدور، المنهج الفقهي للإمام الرجراجي في شرح المدونة، ص 147.
- 120 - أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، رقم: 61، ج 01، ص 16، والترمذي في كتاب الطهارة، رقم: 03، ج 01، ص 08، وابن ماجة في كتاب الطهارة وسننها، رقم: 275، ج 01، ص 101، من حديث علي. وصححه الألباني في الإرواء، ج 02، ص 09.
- 121 - مناهج التحصيل، ج 01، ص 508.
- 122 - أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، رقم: 617، والترمذي في كتاب الطهارة، رقم: 408، والدارقطني في السنن، ج 01، ص 379، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد، ج 13، ص 149، والطيالسي في مسنده، رقم: 2252، والبزار في مسنده، رقم: 2451، وأبو نعيم في الحلية، ج 05، ص 117، والبيهقي في السنن الكبرى، رقم: 2647.
- وقال الدارقطني: عبد الرحمن ضعيف لا يحتج به. وقال ابن الجوزي: لا يصح. العلل المتناهية، ج 01، ص 439.
- 123 - مناهج التحصيل، ج 01، ص 508.
- 124 - سبق تخريجه.
- 125 - مناهج التحصيل، ج 01، ص 509.
- 126 - مناهج التحصيل، "ن.م"، ج 04، ص 129.

منهج ابن عبد البر النمري القرطبي (ت 463 هـ / 1071م) في الرد على الخوارج  
من خلال كتابه التمهيد  
The Method of Ibn Abd-al-Barr Al-Namari Al-Qurtubi( D  
463AH/1071AJC) in responded to the kharijites through his book  
"altamhid"

طالب دكتوراه نورالدين بوذينة  
المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة  
boudinanour1986@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/10 تاريخ القبول: 2022/09/11

**الملخص:**

ظهرت فرقة الخوارج في فترة مبكرة من تاريخ الإسلام، متبينة أصولا ومقالات تتفاح عنها وتحارب كل من يعاديها، هذا ما جعل أئمة السنة وعلماءهم يتصدون لها، ومن هؤلاء العلماء ابن عبد البر القرطبي (ت 463 هـ / 1071م) لذا حاولت أن أتطرق إلى المنهج الذي اعتمد عليه ابن عبد البر في الرد على الخوارج، من خلال مؤلفه "التمهيد"، بالكشف عن الأسس التي اعتمد عليها في دحض مقالاتهم المشهورة، وإبراز موقفه منهم، ومن روايتهم، ثم تقييم منهجه نحوهم. تهدف هذه الدراسة إلى بيان منهجه، معتمدا على المنهج الاستقرائي، التحليلي، والوصفي، وتوصلت إلى نتائج كتتنوع المسائل التي رد عليهم فيها منها ما تعلق بالعقيدة والفقه والحكم ولرواية، وتتنوع أيضا الأسس التي اعتمد عليها في الرد عليهم كالقرآن الكريم والسنة النبوية وغيرها.  
**الكلمات المفتاحية:** ابن عبد البر؛ المنهج؛ الخوارج؛ التمهيد؛ الفرق.

**Abstract:**

The kharijites sect appeared at an early period in the History of Islam. It defends its origins and fights for, that made the Oulamas confront it, like Ibn Abd-al-Barr al-Namari al-Qurtubi (D 463AH/1071AJC) This study aims to show the Method of Ibn Abdel Barr in responded to the kharijites through his book "altamhid", and disclosure of the rules that Ibn Abdel Barr based it his Method to nullify their famous assets, and show his opinion on their narrators and how to deal with them evaluate the his Method. Using the method Inductive analytical descriptive, the results obtained very Important as diversity of the issues who treat it in his book as the doctrine, el fikh ,the narration, and diversity of the rules used from him as Holy Quran ,The Sunnah and others

**Key words:** Ibn Abdel Barr; The Method; The kharijites; "altamhid"; the sects

**مقدمة:** الحمد لله والصلاة على رسول الله ﷺ، أما بعد:

يعتبر الخوارج من أوائل الفرق التي ظهرت في تاريخ الإسلام، وقد علم عند العلماء خطرهما على المسلمين بسبب جمعها بين التكفير والقتال اتجاه مخالفيها على خلاف الفرق الأخرى، هذا ما جعلهم يتصدون لها قديما وحديثا برد أصولهم ودحض أباطيلهم. ومن فحول العلماء الذين كانت لهم جهود في هذه القضية إمام زمانه ابن عبد البر القرطبي النمري (ت 463 هـ/1071م) الذي سأل في هذا البحث إبراز منهجه في الرد عليهم من خلال كتابه التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد.

وأقصد بالمنهج هنا طريقة ابن عبد البر ومسلكه العلمي في الرد على أفكار الخوارج ومعتقداتهم، ودحض شبههم، وإشكالية البحث جاءت عامة، وهي كالاتي: ما هو منهج ابن عبد البر في الرد على الخوارج من خلال كتابه التمهيد؟ وتبعها تساؤلات فرعية تلم بعناصر الموضوع، وهي: ما هي القضايا المتعلقة بالخوارج التي تناولها ابن عبد البر في كتابه التمهيد؟ ما هي الأسس التي اعتمدها في الرد على مقالات الخوارج؟ كيف وظف تلك الأسس في الرد على مقالاتهم؟ هل يقبل ابن عبد البر روايات الخوارج؟ ما موقفه منهم؟ هل وُفق في الرد عليهم؟ ما مدى التزام ابن عبد البر بالموضوعية في رده لمقالات الخوارج وحججهم؟ وتبرز أهمية هذا الموضوع في أن فرقة الخوارج لا يزال لها دور كبير في انحراف شباب الأمة الإسلامية عامة قديما وحديثا، شرقا وغربا عن حقائق دينه، لذلك فدراسة أفكار هذه الطائفة المنحرفة والاهتمام بالجانب النقدي لها من الأهمية بمكان، كما أن لهذا الموضوع أهمية لارتباطه بابن عبد البر الذي يعتبر من أعيان علماء أهل السنة المالكية في الغرب الإسلامي، وأيضا لما خلفه هذا الإمام من تراث علمي كبير ومتنوع، بالإضافة لقيمة كتابه التمهيد في الأوساط العلمية، واختيار هذا الموضوع، فلم أر أحدا طرقه -حسب اطلاعنا- والهدف منه هو إبراز دور علماء الغرب الإسلامي عموما والمالكية خصوصا في مواجهة الفكر المنحرف للخوارج والاستفادة من ردودهم. لهذا عرمت على الكتابة في هذا الموضوع محاولا إعطاء الباحث والقارئ سواء صورة واضحة عنه.

أما المنهج المستخدم فتنوع بين المنهج الاستقرائي المتمثل في جمع المسائل التي تتعلق بالخوارج في كتاب التمهيد واستقرائها استقراء تاما، ثم استخلاص منهج ابن عبد البر وإبراز موقفه منهم، ثم المنهج التحليلي عند طرح مقالات الخوارج وكيفية رد ابن عبد البر عليها ثم المنهج الوصفي في صياغة المادة العلمية وتحريرها وترتيبها وعرضها بهذا الشكل.

#### أولا: تحديد مفاهيم البحث

**1- المنهج:** لغة: جاء في لسان العرب في مادة نهج معناها: "طريق نهج بين واضح، والجمع نهجات ونهيج ونهوج، ونهيج الطريق وضحه، والمنهاج كالمنهج". الطريق الواضح، ونهيج الأمر، ونهيج: وضح، ومنهج الطريق ومنهاجه<sup>1</sup> وفي التنزيل: ﴿لَكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: 48).

**والنهج:** الطريق العامر وهو المنهاج<sup>2</sup>. و(المنهاج) الطريق الواضح، و(نهج) الطريق أبانه وأوضحه<sup>3</sup>. ومن هذا يتبين لنا أن المنهج أو المنهاج هو: الطريق الواضح المستقيم الذي يسير فيه السالك. ثم أخذت الكلمة مدلولها اصطلاحيا، عندما نشأ علم مناهج البحث، وأصبحت تطلق على مجموعة من القوانين والقواعد، التي تسيطر على سير العقل وتحدد عملياته، وهو أيضا مجموعة من القواعد والقوانين، اصطلاحا عليها علماء المناهج، يلتزم بها الباحث في موضوع ما، يود التعرف من خلاله على حقيقة علمية، فهو إذا بمثابة الأداة، التي يستخدمها الباحث؛ لتحصيل المعرفة، فلا يوجد بحث دون منهج، لا بد لأي بحث علمي

منهج ابن عبد البر النمري القرطبي (ت 463 هـ / 1071م) في الرد على الخوارج

من منهج واضح، يسلكه أصحابه<sup>4</sup> ونعني بالمنهج هنا الطرق والأساليب التي سلكها ابن عبد البر في الرد على الخوارج.

**2- الخوارج:** أما تعريف الخوارج لغة: فهو جمع خارج، وخارجي اسم مشتق من الخروج، وقد أطلق علماء اللغة كلمة الخوارج في تعريفاتهم اللغوية في مادة (خرج) على هذه الطائفة من الناس؛ معللين ذلك بخروجهم عن الدين أو على الخليفة علي رضي الله عنه، أو لخروجهم على الناس<sup>5</sup>. أما اصطلاحاً: فقد اختلف تعريفهم بين كتب الفرق، فالشهرستاني (ت 548هـ/1153م) عرفهم بقوله: (كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو من كان بعدهم على التابعين لهم بإحسان والأئمة في كل زمان)<sup>6</sup>، أما أبو الحسن الأشعري (ت 324هـ/936م) فقال: "والسبب الذي سموا له خوارج؛ خروجهم على علي بن أبي طالب"<sup>7</sup>، وقال ابن حزم (ت 456هـ/1064م): ومن وافق الخوارج من إنكار التحكيم وتكفير أصحاب الكبراء والقول بالخروج على أئمة الجور وأن أصحاب الكبراء مخلدون في النار وأن الإمامة جائزة في غير قريش فهو خارجي<sup>8</sup>. أما ظهورها التاريخي فكان بعد معركة صفين على شاطئ الفرات سنة 37هـ/657م بين الخليفة علي بن أبي طالب ووالي الشام معاوية بن أبي طالب رضي الله عنهم. كذلك لهم تسميات عديدة تجاوزت عشرين فرقة<sup>9</sup> من أشهرها الأزارقة<sup>10</sup> الصفرية<sup>11</sup> الإباضية<sup>12</sup>، فإن الخوارج اختلفوا في الاسم، واجتمعوا على السيف<sup>13</sup>.

**3- ابن عبد البر:** هو أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري الأندلسي، القرطبي المالكي، (ت 463 هـ / 1071م)، حافظ المغرب، شيخ علماء الأندلس، إمام عصره في الحديث والأثر وما يتعلق بهما، رحل رحلات طويلة في غربي الأندلس وشرقيها. وولي قضاء لشبونة<sup>14</sup> وشنترين<sup>15</sup> وتوفي بشاطبة<sup>16</sup> ومن كتبه "الدرر في اختصار المغازي والسير والاستيعاب في معرفة الأصحاب في تراجم الصحابة، وجامع بيان العلم وفضله، بالإضافة إلى كتابنا هذا" التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد<sup>17</sup>.

**2- التمهيد:** إن كتاب التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد هو كتاب في الفقه المالكي، ألفه الحافظ ابن عبد البر، يعد كتاباً فريداً في بابيه، وموسوعة شاملة في الفقه والحديث، وهو كتاب شرح فيه ابن عبد البر كتاب الموطأ للإمام مالك بن أنس (ت 179هـ/795م)، ولكنه رتبته ترتيباً آخر يختلف عن ترتيب الإمام مالك، حيث أنه رتبته بطريقة الإسناد على أسماء شيوخ الإمام مالك، وترتيبهم لحروف المعجم وترجم للرواة وخرج الأحاديث وذكر آراء أهل العلم والفقه، وقضى في تأليفه أكثر من ثلاثين سنة. ونظراً لأهميته اعتمدنا عليه في موضوعنا هذا...

### ثانياً: منهج ابن عبد البر في الرد على الخوارج

إن منهج ابن عبد البر في الرد على الخوارج متميز، بالرغم من أن كتابه هذا لم يوضع مطلقاً للرد عليهم فنجده يقول: "وليس كتابنا هذا موضعاً للرد عليهم"<sup>18</sup> وتكررت هذه العبارة كثيراً، ولكن عندما نتبع المواضع التي تناول فيها الخوارج في كتابه التمهيد يمكننا معرفة طريقته في رده عليهم، نستخلص الأسس التي أقام عليها منهجه، وهي كالاتي:

**1- الاعتماد على القرآن الكريم:** اعتمد ابن عبد البر في رده على الخوارج على القرآن الكريم كأول أساس من أسس منهجه، فهو كتاب الله الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت: 42). وقد قال الإمام أحمد بن حنبل (ت 241 هـ/855م): "ولو تدبر إنسان القرآن كان فيه ما يرد على كل مبتدع بدعته"<sup>19</sup>، قال عامر الشعبي (ت 103هـ/721م): «ما ابتدع في الإسلام بدعة إلا وفي كتاب



الله عز وجل ما يكذبه»<sup>20</sup>. فرد ابن عبد البر على الخوارج الذين احتجوا من كتاب الله بآيات ليست على ظاهرها في تكفير المذنبين<sup>21</sup> مثل قوله عز وجل: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: 44) ونحو هذا، ثم أعقب ذلك بتفسير حبر الأمة ابن عباس (ت68هـ/687م) في قول الله عز وجل: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ قال: ليس بكفر ينقل عن الملة ولكنه كفر دون كفر.<sup>22</sup> ولأن هذه الآيات نزلت في اليهود المحرفين كلام الله تعالى<sup>23</sup>. ومن خلال التدبر في القرآن الكريم واستنباط ما يرد به على مقالات الخوارج، استطاع ابن عبد البر الرد على الخوارج في مسألة إخراجهم مرتكب الكبيرة من دائرة الإيمان<sup>24</sup>، حيث دحض حججهم، اعتماد على قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ (الأنفال: 2)، فلقد بين تفسير هذه الآية الكريمة بأن المؤمن حق الإيمان من كانت هذه صفته، ولذلك قال أولئك هم المؤمنون حقا ومثل هذه الآية في القرآن كثير. وبين أن فرق الخوارج تتفق كلها على أن المذنب كافر غير مؤمن، فابن عبد البر يرى أن مرتكب الذنوب ناقص الإيمان بفعله ذلك وليس بكافر<sup>25</sup>.

**2- الاعتماد على الحديث النبوي:** أخذ الحديث النبوي القسط الوافر من منهجه في الرد على الخوارج وعلى مقالاتهم، اتباعا لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء: 59)، وكانت له أوجه كثيرة في استدلاله بالحديث النبوي والاحتجاج به على الخوارج، منها الاحتكام إلى صريح الحديث النبوي والاحتجاج به، كقولهم الخروج على الإمام الجائر، فرد هذا الزعم بحديث رواه ابن عمر عن النبي ﷺ قال: "على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب أو كره"<sup>26</sup>. كذلك رد ابن عبد البر فهم الخوارج الخاطيء والمخالف للصواب في مسألة منازعة الحاكم الجائر من خلال حديث رواه عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله عليك بالسمع والطاعة في عسرك ويسرك ومنشطك ومكرهك وأثرة عليك وأن لا تنازع الأمر أهله إلا أن يأمرك بأمر عندك تأويله من الكتاب<sup>27</sup>.

فقام ابن عبد البر بشرح الحديث النبوي ردا على الخوارج الذين يرون بمنازعة الأمر أهله، وإلى منازعة الظالم الجائر<sup>28</sup> وفق فهم سلف الأمة، فأهل الحق وهم أهل السنة فقالوا هذا هو الاختيار أن يكون الإمام فاضلا عدلا محسنا فإن لم يكن فالصبر على طاعة الجائرين من الأئمة أولى من الخروج عليه، لأن في منازعته والخروج عليه استبدال الأمن بالخوف، ولأن ذلك يحمل على إهراق الدماء وشن الغارات والفساد في الأرض وذلك أعظم من الصبر على جوره وفسقه والأصول تشهد والعقل والدين أن أعظم المكروهين أولاهما بالترك، وكل إمام يقيم الجمعة والعيد ويجاهد العدو ويقم الحدود على أهل العداة وينصف الناس من مظالمهم لبعض وتسكن له الدهماء وتأمين به السبل فواجب طاعته في كل ما يأمر به من الصلاح أو من المباح<sup>29</sup>.

وأیضا عندما أنكر الخوارج الإيمان بحوض<sup>30</sup> النبي<sup>31</sup> ﷺ، رد أبو عمر عليهم، بقوله: "الأحاديث في حوضه ﷺ متواترة صحيحة ثابتة كثيرة والإيمان بالحوض عند جماعة علماء المسلمين واجب والإقرار به لازم، وقد نفاه أهل البدع كالخوارج، وأهل الحق على التصديق بما جاء عنه في ذلك ﷺ... والآثار في الحوض أكثر من أن تحصى وأصح ما يُنقل ويُروى، ونحن نذكر في هذا الباب ما حضرنا ذكره منها، لأنها مسألة مأخوذة من جهة الأثر لا ينكرها من يرضى قوله ويحمد مذهبه..."<sup>32</sup>، بل وجعل الخوارج من المطرودين عن الحوض المبعدين عنه<sup>33</sup>، استناداً لحديث النبي ﷺ، قال فيه: "ليردن عليّ ناس من أصحابي، حتى إذا عرفتهم اختلجوا دوني، فأقول: أصحابي، فيقول: لا تدري ما أحدثوا بعدك"<sup>34</sup>. واستخدم الحديث النبوي أيضا في الرد عليهم عند تكفيرهم مرتكب الكبيرة فاحتج بحديث رواه زيد بن خالد الجهني قال: توفي

رجل يوم حنين 08هـ/629م، وإنهم ذكروه لرسول الله ﷺ. فزعم زيد أن رسول الله ﷺ قال: «صلوا على صاحبكم»، فتغيرت وجوه الناس لذلك. فزعم زيد أن رسول الله ﷺ قال: «إن صاحبكم قد غل<sup>35</sup> في سبيل الله»، قال: ففتحنا متاعه، فوجدنا خرزات من خرز يهود، ما تساوين درهمين<sup>36</sup>. قال ابن عبد البر: وفي قوله ﷺ صلوا على صاحبكم دليل على أن الذنوب لا تخرج المذنب عن الإيمان، لأنه لو كفر بغلوله كما زعمت الخوارج، لم يكن ليأمر بالصلاة عليه، فإن الكافر والمشرك لا يصلي عليه المسلمون لا أهل الفضل ولا غيرهم<sup>37</sup>، كما اعتمد أيضا على الحديث النبوي في تأكيد خطأ الخوارج في تكفير مرتكب الكبيرة، فلو كانت الكبائر تخرج المؤمن من دائرة الإيمان إلى دائرة الكفر، لما جعل الله عز وجل لمرتكبي الكبائر حدودا تقام عليهم، لتكون كفارة وتطهيرا من هذه الكبائر التي اقترفوها، واستدل على صحة ما ذهب إليه بحديث رواه عبادة عن النبي ﷺ: "فمن واقع منها شيئا - يعني من الكبائر - وأقيم عليه الحد فهو له كفارة ومن لا فأمره إلى الله إن شاء غفر له وإن شاء عذبه"<sup>38</sup>، فعلق ابن عبد البر على هذا الحديث بقوله: "وليس هذا حكم الكافر لأن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، والإيمان مراتب بعضها فوق بعض، فليس الناقص فيها كالكمال"<sup>39</sup>، فيظهر لنا جليا أن ابن عبد البر لا يرى بأن مرتكب الكبيرة ممن يخلد في النار، إلا أن يكون كافر جاحد ليس في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان<sup>40</sup>.

تنبه ابن عبد البر إلى أن الخوارج في مقالاتهم، يستخدمون المغالطات والتلبيسات في عرض مقالاتهم على الناس، للتلبيس عليهم والترويج لأفكارهم بينهم، لذلك تصدى لهم وكشف مغالطاتهم، فقد ذكر ابن عبد البر حديثا روته بريرة عن النبي ﷺ قال: "من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله"<sup>41</sup>، قال أبو عمر معنى قوله في هذا الحديث حبط عمله أي حبط عمله فيها، فلم يحصل على أجر من صلاحها في وقتها، يعني أنه إذا عملها بعد خروج وقتها فقد أُجر عملها في وقتها، لا أنه حبط عمله جملة في سائر الصلوات وسائر أعمال البر، أعوذ بالله من مثل هذا التأويل فإنه مذهب الخوارج، وإنما يحبط الأعمال الكفر بالله وحده، قال الله عز وجل: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ (المائدة: 5)، وفي هذا النص دليل واضح أن من لم يكفر بالإيمان لم يحبط عمله<sup>42</sup>.

وفي مسألة إنكار الخوارج فضل صلاة الجماعة<sup>43</sup> بحجة كراهيتهم، لأن يأتي أحد بأحد في صلاته، إلا أن يكون نبيا أو صديقا، فرد عليهم بأن أحاديث متواترة عن النبي ﷺ تبين فضلها، كما أجمع العلماء على صحة مجيئها وعلى اعتقادها والقول بها، وفي كل ذلك ما يوضح بدعة الخوارج ومخالفتهم لجماعة المسلمين في إنكارهم الصلاة في جماعة<sup>44</sup>.

**3- الاعتماد على السيرة النبوية:** اعتمد أيضا على الاستدلال بالسيرة النبوية فمن ذلك ما ذكره من إنكار الخوارج رجم المحصن<sup>45</sup>، فاستدل بما ثبت عن رسول الله ﷺ، رجم المحصنين، مثل رجمه ماعز الأسلمي والغامدية والجهنية والتي بعث إليها أنيسا، أنه لو كان ما يزعمون أن رجم المحصن غير جائز، لما أقامه رسول الله ﷺ، على المحصنين في عهده، والذين ثبت اقترافهم كبيرة الزنا، وفي إقرار بعض منهم، فإذا زنى المحصن وجب الرجم بإجماع المسلمين<sup>46</sup>.

**4- الاعتماد على أقوال السلف من الصحابة والتابعين:** لم يكتف ابن عبد البر في الرد عليهم بالاعتماد على الكتاب والحديث النبوي وما ثبت من السيرة النبوية فحسب، بل احتج أيضا بأقوال السلف الأول من الصحابة وتابعيهم من أئمة أهل السنة، ونقل ابن عبد البر أثرا عن ابن عباس أنه ذكر عنده الخوارج، وما يلقون عند تلاوة القرآن، فقال: "ليسوا بأشد اجتهادا من اليهود والنصارى، ثم هم يضلون"<sup>47</sup>، وفي مسألة الخروج على الحاكم الجائر التي تعتبر أصلا من أصول الخوارج، استدل ابن عبد البر على خطئهم بأثر

عن ابن عمر (ت 73 هـ/692م) أنه قال: حين بوبع الخليفة الأموي يزيد بن معاوية (ت 64 هـ/683م) إن كان خيرا رضيينا وإن كان بلاء صبرنا<sup>48</sup>.

فابن عبد البر في رده مسألة إنكار الخوارج لرجم المحصن استشهد بما فعله الخلفاء الراشدون ، ورجم الخليفة عمر بن الخطاب حين رجم سخيلة بالمدينة ورجم بالشام وقصة الحبلى التي أراد رجمها، فقال له معاذ بن جبل ليس لك ذلك للذي في بطنها فإنه ليس لك عليه سبيل وعرض، واستشهد أيضا بما فعله عثمان بن عفان مع علي في المجنونة الحبلى، ورجم علي شراحة الهمدانية ورجم أيضا في مسيره إلى معركة صفين سنة 37 هـ/657م، رجلا أتاه مقرا بالزنا، وهذا كله مشهور عند العلماء إلا أنهم اختلفوا في جلد المحصن مع الرجم، فقالت فرقة يجلد ويرجم، وقال الجمهور يرجم ولا جلد عليه<sup>49</sup>.

وحينما أنكر الخوارج أن يفتي العالم في بلد فيه من هو أعلم منه إذا أفتى بعلم، حيث رد عليهم ابن عبد البر أن للعالم أن يفتي في بلد فيه من هو أعلم منه إذا أفتى بعلم، بقوله: "ألا ترى أن الصحابة كانوا يفتون في عهد رسول الله ﷺ"، وذكر أثرا عن ابن عمر، حينما استدل ابن عبد البر بما روي عن ابن عمر أنه سئل عن كان يُفتي في زمان رسول الله ﷺ فقال: أبو بكر وعمر ولا أعلم غيرهما<sup>50</sup>. واعتمد ابن عبد البر كذلك على ما ورد من آثار السلف في دحض منهج الخوارج كإنكارهم الحوض، استدل بأثر عن سفيان بن عيينة (ت 198 هـ/813م): الإيمان قول وعمل ونية والإيمان يزيد وينقص والإيمان بالحوض والشفاعة والدجال" ثم علق ابن عبد البر على الأثر بأن جماعة المسلمين كلهم، ما عدا الخوارج ومن وافقهم فإنهم لا يصدقون بالشفاعة ولا بالحوض ولا بالدجال، ثم بين أن الآثار في الحوض أكثر من أن تحصى<sup>51</sup>.

**5- الاعتماد على أئمة المذاهب:** أما في مخالفة الخوارج الإجماع في مسألة خبر الأحاد بإنكارهم إياه<sup>52</sup>، استدل ابن عبد البر في كتابه التمهيد في الرد على الخوارج على ما ورد في مذهبه المالكي، في عدم اعتراف الخوارج بقبول الخبر الواحد<sup>53</sup> العدل وعدم التزام العمل به، مع ثبوت هذا الخبر الواحد ودون نسخه بأثر أو إجماع، حيث رد عليهم ابن عبد البر داخضا إنكارهم، "... وأصل مذهب مالك والذي عليه جماعة أصحابنا المالكيين أن مرسل الثقة تجب به الحجة ويلزم به العمل كما يجب بالمسند سواء وأجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر في جميع الأمصار فيما علمت على قبول خبر الواحد العدل وإيجاب العمل به إذا ثبت ولم ينسخه غيره من أثر أو إجماع على هذا جميع الفقهاء في كل عصر من لدن الصحابة إلى يومنا هذا إلا الخوارج وطوائف من أهل البدع شرذمة لا تعد خلافا وقد أجمع المسلمون على جواز قبول الواحد السائل المستفتي لما يخبره به العالم الواحد إذا استفتاه فيما لا يعلمه وقبول خبر الواحد العدل فيما يخبر به مثله..."<sup>54</sup>.

### ثالثا: موقفه من الرواية الخوارج

استخدام ابن عبد البر منهج الجرح والتعديل في إثبات عدالة وثقة الرواة الذين ينتحلون مذهب الخوارج في رواية الحديث أو سرد الأخبار، لقد أنصف ابن عبد البر الرواة الخوارج مع مخالفتهم لأصول منهجه خاصة ولمنهج أهل السنة والجماعة عامة، ومن الذين تحدث عنهم ابن عبد البر ومن أشهر الرواة الخوارج ممن رمي ببدعة الخوارج عكرمة (ت 105 هـ/723م)<sup>55</sup> مولى ابن عباس فيمن تكلم فيه بالقدح والذم في عدالته، بحجة أنّ الإمام مالك أسقط ذكر عكرمة من رواية هذا الحديث، لأن مالكاً كره أن يكون في كتابه لكلام سعيد ابن المسيب (ت 94 هـ/713م) وغيره فيه، وقد فند ابن عبد البر وجود عكرمة في سند هذا الحديث في الموطأ الذي روي عن روح بن عبادة عن مالك عن ثور عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر رمضان فقال: (لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تقطروا حتى تروه فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين) فرد ابن عبد البر هذا الزعم<sup>56</sup> والادعاء على عكرمة بأنه ليس في الموطأ في

هذا الإسناد عكرمة ولا أدري صحة هذا<sup>57</sup>، واحتج لإثبات عدالة عكرمة بأن مالكا قد ذكره في كتاب الحج وصرح باسمه ومال إلى روايته عن ابن عباس وترك رواية غيره كرواية عطاء (ت 115هـ/733م) في تلك المسألة، وعطاء أجلّ التابعين في علم المناسك والثقة والأمانة. وكما ذكر ابن عبد البر فالإمام مالك احتج برواية عكرمة في الحج، وهي كالأتي: وحدثني عن مالك، عن ثور بن زيد الديلي، عن عكرمة مولى ابن عباس، قال: لا أظنه إلا عن عبد الله بن عباس أنه قال: «الذي يصيب أهله قبل أن يفيض يعتمر ويهدي»<sup>58</sup>. وترك رواية عطاء ابن أبي رباح<sup>59</sup>، وهي كالأتي: حدثني يحيى، عن مالك، عن أبي الزبير المكي، عن عطاء بن أبي رباح، عن عبد الله بن عباس أنه سئل عن رجل وقع بأهله وهو بمنى قبل أن يفيض؟ «فأمره أن ينحر بدنة»<sup>60</sup>، وكلتا الروايتين كانتا عن ابن عباس. وما يؤكد عدالته أيضا ما نقل عن مالك عن رواية عكرمة، وهي كالأتي: حدثني عن مالك، أنه سمع ربيعة بن أبي عبد الرحمن يقول في ذلك مثل قول: عكرمة عن ابن عباس قال مالك: «وذلك أحب ما سمعت إلي في ذلك». ثم أكد أبو عمر أن عكرمة مولى ابن عباس من جلة العلماء لا يقدح فيه كلام من تكلم فيه، لأنه لا حجة مع أحد تكلم فيه، وبرر كلام الإمام مالك عن عكرمة لأن سعيد بن المسيب كان يرمي عكرمة بالكذب أو لما نسب إليه من رأي الخوارج<sup>61</sup> فقال ابن عبد البر أن هذا باطل عليه إن شاء الله، وعقب ابن عبد البر أيضا على اتقاء الإمام الشافعي (ت 204هـ/819م) حديث عكرمة، فرد ابن عبد البر بأن الإمام الشافعي كان أولى به أن يتقى حديث الضعفاء المتروكين كإبراهيم بن أبي يحيى<sup>62</sup> والقاسم العمري<sup>63</sup> وإسحاق بن أبي فروة<sup>64</sup> الذين لم يحتج بهم في حكم واحد على عكس عكرمة، وفند ابن عبد البر كل ما يجرح عدالة عكرمة، كحجة أن مالكا قدح في عدالته، لأنه كان يرى رأي الإباضية، بل وذكر حادثة تنفي نشر المذهب الخارجي عنه بالمغرب، بقوله: "كان خلفاء بني أمية يرسلون إلى المغرب يطلبون جلود الخرفان التي لم تولد بعد العسلية، قال فر بما ذبحت المائة شاة فلا يوجد في بطنها إلا واحد عسلي كانوا يتخذون منها الفراء، فكان عكرمة يستعظم ذلك، ويقول هذا كفر هذا شرك فأخذ ذلك عنه الصفرية والإباضية فكفروا الناس بالذنوب"<sup>65</sup>، ودعمها بعبارة عن الإمام سحنون (ت 240هـ/854م) "بأنهم كانوا يزعمون على عكرمة مولى ابن عباس بأنه أضل المغرب".

وأورد ابن عبد البر شهادات بعض أئمة الحديث في عكرمة، تقتصر على بعضها فقط، ومنها: قول أبو عبد الله المروزي إجماع عامة أهل العلم على الاحتجاج بحديث عكرمة، واتفق على ذلك رؤساء أهل العلم بالحديث، وأيضا عنه بأن عكرمة قد ثبتت عدالته بصحبة ابن عباس وملازمته إياه، وبأن غير واحد من أهل العلم روى عنه وعدله وما زال أهل العلم بعدهم يروون عنه. وما يؤكد صحة ما رجحه ابن عبد البر بعدالة عكرمة، كلام الحافظ ابن حجر (ت 852هـ/1448م) عن عكرمة: ثقة ثبت، لم يثبت تكذيبه عن ابن عمر، ولا يثبت عنه بدعة<sup>66</sup>.

ومن الرجال الخوارج الذين ذكرهم ابن عبد البر داود بن الحصين<sup>67</sup> حيث ذكر أقوال الرجال فيه، كقول ابن إسحاق (ت 150هـ/767م) عنه جائز الحديث، وقول يحيى بن معين (ت 233هـ/847م) ثقة، ثم قول الإمام مالك بأن داود يخبر من السماء أحب إليه من أن يكذب في الحديث، قال ذلك فيه وفي ثور بن زيد وكانا جميعا ينسبان إلى القدر وإلى مذهب الخوارج، ولم ينسب إلى واحد منهما كذب، وقد احتملا في الحديث وروى عنهما الثقات الأئمة<sup>68</sup>. وتحدث ابن عبد البر عن ثور بن زيد الديلي<sup>69</sup> "... هو من أهل المدينة صدوق ... وذكر من روى عنه من أهل الحديث فقال: "روى عنه الإمام مالك بن أنس (ت 179هـ/795م)) وسليمان بن بلال<sup>70</sup> وأبو أويس<sup>71</sup> والدراوردي<sup>72</sup> ولم يتهمه أحد بالكذب... فهذه التزكية من هؤلاء كافية وافية - حسب ابن عبد البر- لتوثيقه ولعدالته، وأثبت ابن عبد البر انتحال ثور بن زيد لمذهب الخوارج، ولكن لم

يثبت دعوته إلى مذهبه الخارجي، فهذا لا يقدح في توثيقه وعدالته لأنه " ... كان ينسب إلى رأي الخوارج والقول بالقدر<sup>73</sup>، ولم يكن يدع إلى شيء من ذلك"، ومما أكد عدالة ثور خاصة عند ابن عبد البر، أن الرجل لم يكن يدع إلى بدعته الخارجية، ولم يثبت عنه ذلك، وموقف ابن عبد البر اتجاه رجال الخوارج وعدالتهم، هو موقف ليس خاص به وحده، بل هو إجماع أئمة أهل الحديث عامة نحوهم، حيث ثبت عندهم أن الأصل هو توثيق رجال الخوارج عامة - يستثنى فقط من أثبت علم الرجال كذبه بحجة- بحكم منهجهم الذي يقوم على تكفير صاحب الكبيرة، ومنها كبيرة الكذب عندهم، وليس الخوارج وحدهم، بل كل ثقة من أهل البدع، ولكن اشتهر عند أئمة الحديث أن الخوارج معروفون بالصدق<sup>74</sup> لما رأوا من تحريمهم الصدق وتعظيمهم الكذب<sup>75</sup> باعتباره كبيرة يكفر صاحبها، ثم أورد شهادة الإمام أحمد بن حنبل في ثور "صالح الحديث وقد روى عنه مالك"، وعلق ابن عبد البر على كلام أحمد، قائلاً: "كأنه يقول -أي أحمد- حسبك برواية مالك عنه" أي رواية مالك عنه وما أدراك ما رواية مالك، فهي بالتأكيد ليست كأية رواية<sup>76</sup>، فهي مثبتة وكافية لعدالة الرجل.

#### رابعاً: موقفه من الخوارج

بين ابن عبد البر موقفه من الخوارج وأصولهم العقدية وآرائهم الفقهية، فلا يُعدّها خلافاً أصلاً لجهلهم وخروجهم عن جماعة المسلمين<sup>77</sup>، وهل تكون سبباً لخروجهم من دائرة الإسلام إلى الكفر، فأجاب عن هذا بصريح العبارة: "وذلك يوجب أن لا يُقطع على الخوارج ولا على غيرهم من أهل البدع بالخروج من الإسلام، وأن يشك في أمرهم وكل شيء يشك فيه فسبيله التوقف عنه دون القطع عليه" بل يجب التوقف في أمرهم كغيرهم من أهل البدع بسبب الشك<sup>78</sup>. ولم ينفرد ابن عبد البر بهذا الرأي اتجاه الخوارج بعدم تكفيرهم، بل وافقه الكثير من أئمة أهل السنة المتقدمين والمتأخرين عنه كالشافعي<sup>79</sup>، وأبو بكر الباقلاني (ت 403 هـ/1012م)<sup>80</sup>، وابن حزم<sup>81</sup>، وأبو حامد الغزالي (ت 505 هـ/1111م)<sup>82</sup>، كالقاضي عياض (ت 544 هـ/1049م)<sup>83</sup> وابن تيمية (ت 622 هـ/1225م)<sup>84</sup>، والشاطبي (ت 790 هـ/1388م)<sup>85</sup>، وغيرهم كثير، لأن كثيراً من السلف لم يعاملوهم معاملة الكفار كما جرى لهم مع علي رضي الله عنه وغيره من الصحابة<sup>86</sup>. وما يوضح موقف هؤلاء هو كلام القرطبي: أن باب التكفير باب خطير، أقدم عليه كثير من الناس فسقطوا، وتوقف فيه الفحول فسلموا، ولا نعدل بالسلامة شيئاً<sup>87</sup>. وذهب أكثر أهل الأصول من أهل السنة أن الخوارج فساق<sup>88</sup>، أما العلماء الذين خالفوا ابن عبد البر أي يرون بتكفير الخوارج نذكر منهم على سبيل المثال: الإمام البخاري (ت 257 هـ/871م)<sup>89</sup>، أبو بكر بن العربي (ت 546 هـ/1151م)<sup>90</sup> تقي الدين السبكي (ت 756 هـ/1355م)<sup>91</sup>.

ويمكن أن نلخص موقف ابن عبد البر اتجاه الخوارج في مسائل مختلفة في النقاط التالية:

- يرى ابن عبد البر جواز الصلاة خلف أئمة الخوارج أو من جعله الخوارج إماماً للناس<sup>92</sup>، لأن الصحابة لم يكونوا يعيدون الصلاة إذا صلوا خلف أهل الفجور والبدع.
- ابن عبد البر لا يستعجل قتال الخوارج مباشرة، إلا بعد تماديهم وحرصهم على المواجهة والقتال وفسادهم في الأرض.

- فصل آداب القتال معهم، كالعدول عن قتال من تاب منهم قبل أن يقدر عليه، أو إذا كان الخارجي نفسه عاجزاً عن القتال، أو حين فراره من القتال إلى فئة غير فنته الخارجية، فهؤلاء لا يقاتلون، كما لا يُجهز على جريحهم، بل يترك أمره.

## منهج ابن عبد البر النمري القرطبي (ت463 هـ / 1071م) في الرد على الخوارج

- ويرى أيضا بغسل موتاهم، فغسل الموتى منهم قد ثبت بالإجماع، فواجب غسل كل ميت إلا من أخرجه إجماع أو سنة ثابتة وهذا قول الإمام مالك<sup>93</sup>.

### خامسا: تقييم منهجه

يمكن تقييم منهجه من خلال الملاحظات التالية:

- وفق ابن عبد البر في الرد على الخوارج من خلال الأسس التي اعتمد المتمثلة في الكتاب والسنة النبوية الصحيحة والثابت من السيرة النبوية وفق فهم سلف الأمة وأثار الصحابة والتابعين وأقوال أئمة المذاهب مع استخدام منهج الجرح والتعديل... وقد حاول ابن عبد البر دحض جميع أصول ومقالات الخوارج، وفق منهج مؤسس على حجج عقلية وعقالية بطريقة علمية منظمة ومتناسقة.

- بين ابن عبد البر استدلال الخوارج الخاطئة بالتأويل الخاطئ لآيات القرآن الكريم أو الاستشهاد المبهم للحديث النبوي أو العقل الفاسد للتأكيد على صحة مذهبهم. كان ابن عبد البر منصفاً مع الرواة الخوارج واستخدم منهج الجرح والتعديل في إثبات عدالتهم ووفق في ذلك. لم يُكفر ابن عبد البر الخوارج، وواقفه أكثر أئمة أهل السنة والجماعة. لم يدع ابن عبد البر إلى قتال الخوارج ابتداءً، بل كان يرجو توبتهم، ولم يغلق باب التوبة نحوهم، بل يسعى إلى دمجهم مع عامة المسلمين بعد توبتهم.

### خاتمة:

كشفت دراستي لمنهج ابن عبد البر في الرد على الخوارج وموقفه منهم، من خلال كتاب التمهيد، عن النتائج التالية:

منهج ابن عبد البر كان مبنيًا على أسس علمية متينة تستند على أصول قوية كصحيح المنقول وصريح المعقول، مجردة من كل هوى مقبوت أو تعصب لمذهب أو تحمّل بغض خصومة وعداء. ابن عبد البر في رده على الخوارج، لم يرد الانتصار لنفسه ولا لغيره طمعا في قربة سلطان ولا حيازة مال، بل كان قصده نصره الحق وحده، فهو لم يجزم بتكفيرهم مع ظاهر فساد عقولهم وفعالهم، كما أنه لم يغلق باب التوبة أو يقطع طريق الحق أمامهم، فكان يرجو توبتهم لا تمنى لقاءهم في ساحات القتال. حتى يظن القارئ المتعصب أنه كان متسامحا معهم، وإنما التزم بحكم الشرع فيهم. منهج ابن عبد البر في الرد على الخوارج تميّز بالتنوع والشمولية، حيث جمع بين جميع أصول التشريع بداية بالقرآن الكريم والسنة النبوية، ثم الثابت من سيرة المصطفى وأثار الصحابة والتابعين والإجماع واستخدم حتى القياس. تركز منهجه بشكل كبير على أهم أصلي التشريع الكتاب والسنة سواء أكان بطريقة مباشرة كالاعتماد على صريح القرآن الكريم والسنة النبوية، أو بطريقة غير مباشرة كالاستنباط منها. ابن عبد البر كان موضوعيا ومنصفا ولم يكن متحاملا على الخوارج في نقده لهم ورد أباطيلهم وهذا هو منهج السلف مع جميع خصومهم- واتسم نقده لهم بالتفصيل غالبا، والنقد المباشر لأصولهم في العمق والتدقيق في النقاش.

ابن عبد البر في رده تحدث عن أهم المسائل التي ينكرها أهل السنة على الخوارج ويعتبرونها من أصولهم كالخروج على الحاكم الجائر وتكفير مرتكب الكبيرة ونفي رجم المحصن وغيرها. يقبل ابن عبد البر رواية الخوارج للحديث والأخبار إذا توافرت فيها شرط الرواية المعتبرة لدى أئمة الحديث وعلم الرجال، فرغم إنكاره لمقالتهم، إلا أنه وثق وثبت عدالة روايتهم وفق منهج الجرح والتعديل، بل ودافع عن من اختلف في روايته بحجج قوية بين أصحاب علم الحديث كعكرمة مولى ابن عباس مثلا. ابن عبد البر لم يهتم فقط بمعالجة ودراسة الجانب النظري اتجاه الخوارج كمقالاتهم وأصولهم، وهو جانب تقليدي ما خلا منها كتاب عقيدة أو فرق، بل أضاف جانبا آخر المتمثل في الجانب التطبيقي أي في حال تمكن الخوارج فعلا من تحقيق

أصولهم على أرض الواقع، فبين كيفية التعامل معهم، كحكم الصلاة خلف حكامهم أو ولايتهم، ووضح آداب القتال منهم، وأيضاً في حال قعودهم عن القتال، وعند وفاتهم كحكم تغسيلهم وغيرها من الأحكام. كان سمحا، ودعا إلى توبتهم ورأى قتالهم آخر حل معهم. أبانت هذه الدراسة عن جوانب كانت خفية لدي -وربما عند الكثير من غيري- منها الإمام العلمي الكبير عند ابن عبد البر سواء من حيث الكم أو النوع، فالرجل له اطلاع واسع في شتى فروع العلوم الشرعية كالتفسير والحديث وعلومه خاصة علم الرجال والفقه والتاريخ هذا من ناحية الكم، أما النوع فإذا تناول مسألة تجده يأتي باستنباط أو تعليق لا يكاد يكون إلا عنده ويحيط بها من جميع الجوانب فلا يترك شاردة ولا واردة فيها. رغم أنّ ابن عبد البر من أعيان المذهب المالكي، إلا أن كتابه التمهيد -حسب هذه الدراسة- جمع تقريبا بين كل أئمة المذاهب الفقهية المشهورة وغيرها دونما تعصب لمذهبه فضلا عن غيره، بل الدليل والحجة الدامغة فقط هي مذهبه. وفي الأخير أرجو أن أكون قد وفقت في الكشف عن منهج ابن عبد البر في الرد على الخوارج من خلال كتابة التمهيد، كما أمل أن يكون مقالي هذا مفتاحا لأوراق بحثية تتناول فرقا أخرى.

### قائمة المصادر والمراجع:

#### القرآن الكريم

- 1- ابن أبي العز الحنفي صدر الدين محمد بن علاء الدين علي، الأذرع الصالحى الدمشقي (ت 792هـ)، شرح العقيدة الطحاوية، تح: جماعة من العلماء، دار السلام للطباعة والنشر التوزيع، ط: 1، 2005م.
- 2- ابن أبي زمنين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري، الإلبيري المالكي (ت 399هـ)، أصول السنة ومعه رياض الجنة بتخريج أصول السنة، تح: عبد الله بن محمد عبد الرحيم بن حسين البخاري، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ط: 1، 1415 هـ.
- 3- ابن أبي شيبة عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي أبو بكر (ت 235هـ)، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تح: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط: 1، 1409هـ.
- 4- ابن العربي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الأشبيلي المالكي أبو بكر (ت: 543هـ)، العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط: 1، 1419هـ.
- 5- ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم الحراني تقي الدين أبو العباس (ت 728هـ) مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1995م.
- 6- ابن حبان محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد، التميمي، الدارمي، البستي أبو حاتم (ت 354هـ)، الثقات، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، ط: 1، 1973م.
- 7- ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي الشافعي (ت 852 هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379.
- 8- ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تح: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، ط: 1، 2002م.
- 9- ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري (ت 456هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- 10- ابن حنبل أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني أبو عبد الله (ت 241هـ)، مسند الإمام، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط: 1، 2001 م.
- 11- ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي الإربلي (ت 681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت.
- 12- ابن طاهر البغدادي عبد القاهر بن محمد بن عبد الله التميمي الأسفراييني، أبو منصور (ت 429هـ)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط: 2، 1977 م.

## منهج ابن عبد البر النمري القرطبي (ت 463 هـ / 1071م) في الرد على الخوارج

- 13- ابن عبد البر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عاصم النمري القرطبي أبو عمر (ت 463هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ت: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387 هـ.
- 14- ابن ماجة محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد أبو عبد الله (ت 273هـ)، سنن ابن ماجه، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي.
- 15- ابن ماكولا علي بن هبة الله بن جعفر أبو نصر (ت 475هـ)، الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، تح: سعد الملك، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط: 1، 1990م.
- 16- ابن منده محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن العبدى أبو عبد الله (ت 395هـ)، فتح الباب في الكنى والألقاب، تح: أبو قتيبة محمد الفارياي، ط: 1، مكتبة الكوثر، الرياض، السعودية، 1996م.
- 17- ابن منظور محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط: 1 - 1414 هـ.
- 18- ابن يونس المصري عبد الرحمن بن أحمد الصدي، أبو سعيد (ت 347هـ)، تاريخ ابن يونس المصري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1421 هـ، ج 2.
- 19- أبو الحسن الأشعري علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى (ت 324هـ)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ت: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط: 1، 1426 هـ - 2005م.
- 20- أبو بكر الخلال أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد البغدادي الحنبلي (ت 311هـ)، السنة، تح: عطية الزهراني، دار الراية، الرياض، ط: 1، 1989م.
- 21- الأصفهاني الحسين بن محمد الراغب أبو القاسم (ت 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تح: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق بيروت، ط: 1 - 1412 هـ.
- 22- الألباني ناصر الدين أبو عبد الرحمن محمد، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري (ت 1420هـ)، صحيح الجامع الصغير وزياداته، المكتب الإسلامي.
- 23- البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه المسمى صحيح البخاري (ت 257 هـ)، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط: 1، 1422 هـ.
- 24- البخاري، التاريخ الكبير، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن.
- 25- البيهقي أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر (ت 458 هـ)، السنن الكبير، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ط: 1، 2011 م.
- 26- البيهقي، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط: 3، 2003م.
- 27- الجرجاني بن عدي أبو أحمد (ت 365هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال، تح: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط: 1، 1997م.
- 28- الخطيب البغدادي أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي أبو بكر (ت 463هـ)، الكفاية في علم الرواية، تح: أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.
- 29- الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت 748هـ)، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط: 3، 1985 م.
- 30- الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ت: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط: 1، 2003 م. ج 4، ص 905.
- 31- الرازي أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني أبو الحسين (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م، ج 5، ص 361.
- 32- الرازي زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي (ت 666هـ)، مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت صيدا، ط: 5، 1420 هـ / 1999م.
- 33- الزبيدي محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى (ت 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية.



- 34- الزركلي خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي (ت 1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، ط: 15، 2002م.
- 35- الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت 790هـ)، الاعتصام، ت: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط: 1، 1992م.
- 36- الشافعي محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي أبو عبد الله (ت 204هـ)، الرسالة، ت: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط: 1، 1940م.
- 37- الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد (ت 548هـ)، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي.
- 38- الطبراني سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي أبو القاسم (ت 360هـ)، المعجم الكبير، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط: 2.
- 39- طحان محمود، تيسير مصطلح الحديث، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط: 10، 2004م.
- 40- الفيروزآبادي مجد الدين محمد بن يعقوب أبو طاهر (ت 817هـ)، القاموس المحيط، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط: 8، 1426 هـ - 2005 م.
- 41- القاضي عياض بن موسى اليحصبي أبو الفضل (ت 544هـ)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ت: سعيد أحمد أعراب 1981-1983م، مطبعة فضالة، المحمدية المغرب، ط: 1.
- 42- القرطبي أحمد بن عمر بن إبراهيم أبو العباس (ت 656 هـ)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ت: محيي الدين ديب ميسنو وآخرون، دار ابن كثير، دمشق بيروت، ط: 1، 1996 م.
- 43- القزويني خليل بن عبد الله بن أحمد بن إبراهيم بن الخليل الخليلي، أبو يعلى (ت 446هـ)، الإرشاد في معرفة علماء الحديث، ت: محمد سعيد عمر إدريس، مكتبة الرشد، الرياض، ط: 1، 1409هـ.
- 44- اللالكائي هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي أبو القاسم (ت 418هـ)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ت: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة، السعودية، ط: 8، 2003م.
- 45- مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت 179هـ)، موطأ الإمام مالك، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، 1985م.
- 46- المغراوي محمد بن عبد الرحمن أبو سهل، موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، النبلاء للكتاب، مراكش المغرب، ط: 1.
- 47- مناهج جامعة المدينة العالمية، أصول البحث الأدبي ومصادره، ماجستير، جامعة المدينة العالمية.
- 48- النسائي أحمد بن شعيب بن علي الخراساني أبو عبد الرحمن (ت 303هـ)، السنن الصغرى، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط: 2، 1986م.
- 49- الهروي القاسم بن سلام بن عبد الله البغدادي أبو عبيد (ت 224هـ)، غريب الحديث، ت: محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، ط: 1، 1384 هـ - 1964م.
- 50- الهروي محمد بن أحمد بن الأزهر أبو منصور (ت 370هـ)، تهذيب اللغة، ت: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: 1، 2001م.
- 51- ياقوت الحموي شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله الرومي (ت 626هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط: 2، 1995 م.

## الهوامش:

<sup>1</sup> ابن منظور محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفي الإفريقي (ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط: 1 - 1414هـ، ج2، ص383. الأصفهاني الحسين بن محمد الراغب أبو القاسم (ت 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، ت: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق بيروت، ط: 1 - 1412هـ، ص825. الزبيدي محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى (ت 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، ت: مجموعة من المحققين، دار الهداية، ج6، ص252.

- 2- الهروي القاسم بن سلام بن عبد الله البغدادي أبو عبيد (ت 224هـ)، غريب الحديث، تح: محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، ط: 1، 1384هـ - 1964م، ج3، ص278.
- 3- الرازي زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي أبو عبد الله (ت 666هـ)، مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت صيدا، ط: 5، 1420هـ / 1999م، ص320. الرازي أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني أبو الحسين، (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م، ج5، ص361.
- 4- مناهج جامعة المدينة العالمية، أصول البحث الأدبي ومصادره، ماجستير، جامعة المدينة العالمية، ص96.
- 5- الزبيدي (ت 1205هـ)، المصدر السابق، ج5، ص517. الهروي محمد بن أحمد بن الأزهر أبو منصور (ت 370هـ)، تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: 1، 2001م، ج7، ص27. الفيروزآبادي مجد الدين محمد بن يعقوب أبو طاهر (ت 817هـ)، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط: 8، 2005م، ص186.
- 6- الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد (ت 548هـ)، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، ج1، ص114.
- 7- أبو الحسن الأشعري علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى (ت 324هـ)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ت: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط: 1، 2005م، ج1، ص112.
- 8- ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري (ت 456هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج2، ص90.
- 9- ابن طاهر البغدادي عبد القاهر بن محمد بن عبد الله التميمي الأسفراييني، أبو منصور (ت 429هـ)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة بيروت، ط: 2، 1977م، ص54.
- 10- أصحاب أبي راشد نافع بن الأزرق الحنفي الذين خرجوا مع نافع من البصرة إلى الأهواز، فغلبوا عليها وعلى كورها، وما وراءها من بلدان فارس وكرمان في أيام عبد الله بن الزبير وقتلوا عماله بهذه النواحي، ولم تكن للخوارج قط فرقة أكثر عددا ولا أشد منهم شوكة، الشهرستاني، المصدر السابق، ج1، ص119. ابن طاهر البغدادي، المصدر السابق، ص62.
- 11- الصفريه هم أصحاب زياد بن الأصفر، خالفوا بقية فرق الخوارج في عقائد منها: أنهم لم يكفروا القعدة عن القتال، إذا كانوا موافقين في الدين والاعتقاد، ولم يسقطوا الرجم، ولم يحكموا بقتل أطفال المشركين وتكفيرهم وتخليدهم في النار. الشهرستاني، المصدر السابق، ج1، ص137.
- 12- أصحاب عبد الله بن إباض الذي خرج في آخر أيام دولة بني أمية، من عقائدهم إن دار مخالفيهم من أهل الإسلام دار توحيد، إلا معسكر السلطان فإنه دار بغي، ومرتكب الكبيرة إنهم موحدون لا مؤمنون الشهرستاني، المصدر نفسه، ج1، ص134.
- 13- الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت 790هـ)، الاعتصام، ت: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط: 1، 1992م، ج1، ص113.
- 14- ويقال أشبونة، بالألف: هي مدينة بالأندلس يتصل عملها بأعمال شنترين، وهي مدينة قديمة قريبة من البحر غربي قرطبة، ولعلها فضل على كل عسل الذي بالأندلس وقد ملكها النصارى في سنة 573 هـ. أنظر: ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج5، ص16.
- 15- شنترين: مدينة متصلة بأعمال باجة في غربي الأندلس ثم غربي قرطبة وعلى نهر تاجه قريب من انصبابه في البحر المحيط، وهي حصينة، بينها وبين قرطبة خمسة عشر يوما، وبينها وبين باجة أربعة أيام، وملكت من طرف النصارى في سنة 543هـ، ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج3، ص367.
- 16- شاطبة: مدينة في شرقي الأندلس وشرقي قرطبة، وهي مدينة كبيرة قديمة، قد خرج منها خلق من الفضلاء، ياقوت الحموي شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله الرومي (ت 626هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط: 2، 1995م، ج3، ص310.
- 17- القاضي عياض بن موسى البحصبي أبو الفضل (ت 544هـ)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تح: سعيد أحمد أعراب 1981-1983م، مطبعة فضالة، المحمدية المغرب، ط: 1، ج8، ص127. ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي الإربلي (ت 681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ج7، ص66. الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت 748هـ)، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط: 3، 1985م، ج18، ص153.
- 18- ابن عبد البر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عاصم النمري القرطبي أبو عمر (ت 463هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ت: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387 هـ، ج9، ص83-84. الزركلي خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي (ت 1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، ط: 15، 2002م، ج8، ص240.

- 19- أبو بكر الخلال أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد البغدادي الحنبلي (ت 311هـ)، السنة، تح: عطية الزهراني، دار الراية، الرياض، ط: 1، 1989م، ج3، ص546.
- 20- أبو بكر الخلال، المصدر نفسه، ج3، ص547.
- 21- ابن عبد البر، المصدر السابق، ج17، ص16. الشهرستاني، المصدر السابق، ج1، ص116.
- 22- ابن عبد البر، المصدر السابق، ج16، ص1.
- 23- القرطبي أحمد بن عمر بن إبراهيم أبو العباس (ت 656هـ)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تح: محيي الدين ديب ميسو وآخرون، دار ابن كثير، دمشق بيروت، ط: 1، 1996م، ج5، ص117.
- 24- ابن عبد البر، المصدر السابق، ج9، ص244. ابن حزم، المصدر السابق، ج4، ص145.
- 25- ابن عبد البر، المصدر السابق، ج9، ص244.
- 26- حديث صحيح، أنظر: ابن عبد البر: المصدر السابق، ج23، ص279، ابن حنبل بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني أبو عبد الله (ت 241هـ)، مسند الإمام، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط: 1، 2001م، ج10، ص379. الألباني ناصر الدين أبو عبد الرحمن محمد، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري (ت 1420هـ)، صحيح الجامع الصغير وزياداته، المكتب الإسلامي، ج1، ص688.
- 27- ابن عبد البر، المصدر السابق، ج23، ص277.
- 28- ابن عبد البر، المصدر نفسه، ج23، ص279. ابن طاهر البغدادي، المصدر السابق، ص55.
- 29- ابن عبد البر، المصدر نفسه، ج23، ص279.
- 30- ابن عبد البر، المصدر نفسه، ج2، ص290. أبو الحسن الأشعري، المصدر السابق، ص473.
- 31- حديث صحيح، الحوض الذي أكرم الله به رسوله ﷺ غيائنا لأمته وهو حق والأحاديث الواردة في ذكر الحوض تبلغ حد التواتر، رواها من الصحابة بضع وثلاثون صحابياً، أنظر: ابن أبي العز الحنفي صدر الدين محمد بن علاء الدين علي، الأذرع الصالح الدمشقي (ت 792هـ)، شرح العقيدة الطحاوية، تح: جماعة من العلماء، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 1، 2005م، ص227.
- 32- ابن عبد البر، المصدر السابق، ج2، ص290-291.
- 33- ابن عبد البر، المصدر نفسه، ج20، ص262.
- 34- الطبراني سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي أبو القاسم (ت 360هـ)، المعجم الكبير، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط: 2، ج17، ص201. البخاري محمد بن إسماعيل الجعفي أبو عبد الله، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه المسمى صحيح البخاري (ت 257هـ)، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط: 1، 1422هـ، ج8، ص120.
- 35- الغلول: جمع غل بضم المعجمة واللام أي الخيانة في المغنم قال: ابن قتيبة سُمِّي بذلك لأن أخذه يغله في متاعه أي يخفيه فيه ونقل النووي الإجماع على أنه من الكبائر، ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي الشافعي (ت 852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379، ج6، ص185.
- 36- مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت 179هـ)، موطأ الإمام مالك، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، 1985م، ج2، ص458.
- ابن ماجة محمد بن يزيد الفزويني أبو عبد الله وماغة اسم أبيه يزيد (ت 273هـ)، سنن ابن ماجه، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، ج2، ص950. الطبراني، المصدر السابق، ج5، ص230. البيهقي أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر (ت 458هـ)، السنن الكبير، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ط: 1، 2011م، ج18، ص334. ابن ماجة، المصدر السابق، ج4، ص112.
- 37- ابن عبد البر، المصدر السابق، ج23، ص287.
- 38- الحديث صحيح أنظر: الألباني، المصدر السابق، ج2، ص67-68.
- 39- ابن عبد البر، المصدر السابق، ج9، ص244.
- 40- ابن عبد البر، المصدر نفسه، ج23، ص287.
- 41- أحمد بن حنبل، المصدر السابق، ج38، ص54. البخاري: المصدر السابق، ج1، ص115. النسائي أحمد بن شعيب بن علي الخراساني أبو عبد الرحمن (ت 303هـ)، السنن الصغرى، تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط: 2، 1986م، ج1، ص236، البيهقي، السنن الكبرى، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط: 3، 2003م، ج1، ص652.
- 42- ابن عبد البر، المصدر السابق، ج14، ص125.
- 43- ابن عبد البر، المصدر نفسه، ج14، ص140. ابن حزم، المصدر السابق، ج4، ص135.
- 44- ابن عبد البر، المصدر نفسه، ج14، ص140.

- 45- ابن عبد البر، المصدر نفسه، ج 23، ص 322. ابن طاهر البغدادي، المصدر السابق، ص 64.
- 46- ابن عبد البر، المصدر نفسه، ج 5، ص 325. القرطبي، المصدر السابق، ج 5، ص 84.
- 47- ابن عبد البر، المصدر نفسه، ج 23، ص 222.223. اللالكائي هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي أبو القاسم (ت 418هـ)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تح: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة، السعودية، ط: 8، 2003م، ج 7، ص 1307. ابن أبي شيبة عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي أبو بكر (ت 235هـ)، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تح: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط: 1، 1409 هـ، ج 7، ص 556.
- 48- ابن عبد البر: المصدر السابق، ج 23، ص 279. ابن العربي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الأشبيلي المالكي أبو بكر (ت: 543هـ)، العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، ط: 1، 1419 هـ، ص 226-225. ابن أبي زمنين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري، الإلبيري المالكي (ت 399هـ)، أصول السنة ومعه رياض الجنة بتخريج أصول السنة، تح: عبد الله بن محمد عبد الرحيم بن حسين البخاري، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ط: 1، 1415 هـ، ص 280.
- 49- ابن عبد البر، المصدر نفسه، ج 5، ص 324. ابن عبد البر: المصدر نفسه، ج 23، ص 121.
- 50- ابن عبد البر، المصدر نفسه، ج 9، ص 77.
- 51- ابن عبد البر، المصدر نفسه، ج 2، ص 290-291.
- 52- ابن عبد البر، المصدر نفسه، ج 1، ص 2.
- 53- خبر الأحاد: لغة: الأحاد: جمع أحد، بمعنى: الواحد، وخبر الواحد هو: ما يرويه شخص واحد. - اصطلاحاً: هو ما لم يجمع شروط المتواتر. ظهر خلاف كبير بين العلماء حول حجتيه في العقائد والشرائع، وللتفصيل في الخبر الأحاد وحجتيه أنظر: الشافعي محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي أبو عبد الله (ت 204هـ)، الرسالة، تح: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط: 1، 1940م، ج 1، ص 400 وما بعدها. طحان محمود، تيسير مصطلح الحديث، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط: 10، 2004م، ص 27.
- 54- ابن عبد البر، المصدر السابق، ج 1، ص 2.
- 55- عكرمة مولى بن عباس القرشي الهاشمي يكنى أبا عبد الله مدني، مولى عبد الله بن عباس، ومن سكان المدينة، وقد كان سكن مكة، قدم مصر، وصار إلى إفريقية وأصحاب الصحاح أدخلوا أحاديثه إذا روى عنه ثقة في صحاحهم، وهو أشهر من أن يحتاج أن أخرج حديثاً من حديثه، وهو لا بأس به. أنظر: ابن يونس المصري عبد الرحمن بن أحمد الصدي، أبو سعيد (ت 347هـ)، تاريخ ابن يونس المصري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1421 هـ، ج 2، ص 149. الجرجاني بن عدي أبو أحمد (ت 365هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال، تح: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط: 1، 1997م، ج 6، ص 477.
- 56- نعم صح ابن عبد البر في هذا، فلم أجد هذا الحديث بهذا الإسناد كاملاً كتاب الموطأ، وإنما وجدته برواية عن ابن عباس مع عدم ذكر عكرمة، أنظر: الإمام مالك: المصدر السابق، ج 1، ص 287.
- 57- الحديث صحيح، أنظر كتاب: الألباني، المصدر السابق، ج 2، ص 1227-1228.
- 58- أنظر: الإمام مالك، المصدر السابق، ج 1، ص 384.
- 59- أنظر: الإمام مالك، المصدر نفسه، ج 1، ص 384.
- 60- أنظر: الإمام مالك، المصدر نفسه، ج 1، ص 287.
- 61- نعم رماه سعيد بن المسيب بالكذب، وقال فيه أيضاً: كان من أعلم الناس ولكنه كان يرى رأي الخوارج رأي الصفرية ولم يدع موضعاً إلا خرج إليه خراسان والشام واليمن ومصر وإفريقية، الجرجاني، المصدر السابق، ج 6، ص 470.
- 62- إبراهيم ابن أبي يحيى: اليسع بن الأشعث أبو إسماعيل المكي، قال البخاري: منكر الحديث. وقال النسائي: ضعيف. وقال الدارقطني: متروك. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تح: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، ط: 1، 2002 م، ج 1، ص 271.
- 63- القاسم العمري: عبد الرحمن بن عبد الله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب، أبو القاسم العمري، المدني. وقال أبو زرعة: متروك وقال أبو داود: ليس بثقة. قيل: مات في صفر سنة ست وثمانين ومائة. الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ت: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط: 1، 2003 م، ج 4، ص 905.
- 64- إسحاق ابن أبي فروة: ابن عبد الله أبو سليمان المدني مولى لآل عثمان بن عفان. قال: سمعت يحيى بن معين يقول: إسحاق بن أبي فروة ليس بشيء لا يكتب حديثه. الجرجاني، المصدر السابق، ج 2، ص 530.
- 65- ابن عبد البر، المصدر السابق، ج 2، ص 32-33.
- 66- المغراوي محمد بن عبد الرحمن أبو سهل، موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، النبلاء للكتاب، مراكش المغرب، ط: 1، ج 2، ص 61-62.

- 67- داود بن الحصين: الفقيه، أبو سليمان الأموي مولا هم، المدني. وثقه: يحيى بن معين مطلقاً. وقال النسائي، وغيره: ليس به بأس. وقال ابن عيينة: كنا نتقي حديثه. وقال ابن المديني: ما روى عن عكرمة، فمنكر. وقال أبو حاتم: لولا أن مالكا روى عنه، لترك حديثه. وقال ابن حبان: كان يرى الخروج. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج6، ص106.
- 68- ابن عبد البر، المصدر السابق، ج2، ص310.
- 69- ثور بن زيد الديلي: من أهل المدينة يروي عن عكرمة وأبي الغيث روى عنه مالك بن أنس وسليمان بن بلال مات سنة خمس وثلاثين ومائة، أنظر: ابن حبان محمد بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد، التميمي، الدارمي، البستي أبو حاتم (ت 354هـ)، الثقات، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، ط: 1، 1973م، ج6، ص128.
- 70- أبو أيوب مولى ابن أبي عتيق بن أبي بكر الصديق القرشي التيمي المدني، ثقة وليس بمكثر، لقي الزهري وأثنى عليه مالك، قال الفروي: مات سنة سبع وسبعين ومئة. القرويني خليل بن عبد الله بن أحمد بن إبراهيم بن الخليل الخليلي، أبو يعلى (ت 446هـ)، الإرشاد في معرفة علماء الحديث، تح: محمد سعيد عمر إدريس، مكتبة الرشد، الرياض، ط: 1، 1409هـ، ج1، ص196. البخاري، التاريخ الكبير، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، ج4، ص4.
- 71- أبو أويس: عبد الله بن عبد الله بن أبي عامر الأصبحي المدني. حليف بني تميم بن قيس. روى عنه: الزهري قال البخاري: ما روى عن كتابه فهو أصح. قال عنه ابن معين: حديثه ضعيف. ابن منده محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن العبدي أبو عبد الله (ت 395هـ)، فتح الباب في الكنى والألقاب، تح: أبو قتيبة محمد الفارياي، ط: 1، مكتبة الكوثر، الرياض السعودية 1996م، ص105. ابن ماكولا علي بن هبة الله بن جعفر، أبو نصر (ت 475هـ)، الإكمال في رفع الارتياح عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، تح: سعد الملك، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط: 1، 1990م، ج1، ص114.
- 72- الدراوردي: عبد العزيز بن محمد بن عبيد المحدث، أبو محمد الجهني مولا هم، المدني قيل: أصله من دراورد قرية بخراسان. وعن أحمد قال: إذا حدث من كتابه فنعمة توفي بالمدينة. الذهبي، المصدر السابق، ج8، ص367-368.
- 73- القدرية: وسما قدرية لإنكارهم القدر، وكذلك تسمى الجبرية المحتجون بالقدر قدرية أيضا. والتسمية على الطائفة الأولى أغلب، فإنهم زعموا أن الله أراد الإيمان من الناس كلهم والكافر أراد الكفر، وقولهم فاسد مردود، لمخالفته الكتاب والسنة والمعقول الصحيح، ابن أبي العز الحنفي، المصدر السابق، ج1، ص113.
- 74- ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم الحراني تقي الدين أبو العباس (ت 728هـ) مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1995م، ج3، ص357.
- 75- فاحتجوا برواية مخالفيهم، ودون أهل العلم قديما وحديثا رواياتهم، واحتجوا بأخبارهم، فصار ذلك كالإجماع منهم، كعمران بن حطان وعكرمة مولى ابن عباس هم من الخوارج، وغيرهم من القدرية والمعتزلة ما عدا الشيعة الروافض. للتفصيل أكثر أنظر: الخطيب البغدادي أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي أبو بكر (ت 463هـ)، الكفاية في علم الرواية، تح: أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ص125 وما بعدها.
- 76- ابن عبد البر، المصدر السابق، ج2، ص1.
- 77- ابن عبد البر، المصدر نفسه، ج9، ص83-84.
- 78- ابن عبد البر، المصدر نفسه، ج23، ص226.
- 79- ابن أبي شيبه: المصدر السابق، ج7، ص37930.
- 80- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج12، ص300.
- 81- ابن حزم، المصدر السابق، ج2، ص88.
- 82- ابن حجر العسقلاني، المصدر السابق، ج12، ص300.
- 83- ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج12، ص300.
- 84- ابن تيمية، المصدر السابق، ج3، ص255.
- 85- الشاطبي، المصدر السابق، ج2، ص715.
- 86- ابن تيمية، المصدر السابق، ج3، ص282.
- 87- القرطبي، المصدر السابق، ج3، ص111.
- 88- ابن حجر العسقلاني، المصدر السابق، ج12، ص300.
- 89- ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج12، ص299.
- 90- ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج12، ص299.
- 91- ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج12، ص299.
- 92- ابن عبد البر، المصدر السابق، ج23، ص337-345.
- 93- ابن تيمية، المصدر السابق، ج3، ص287.

## رسالة في وجه منع صرف الاسم للإمام محمد السعيد بن محيي الدين الجزائري (ت 1277 هـ) - دراسة وتحقيق -

### Rissala fi Wajh Manaa Sarf al Ism by Mohamed Said Bin -Mohieddine al al Jazairi (1861) -A Study and Investigation

د. علي بسام

جامعة أحمد بن بلة وهران 1

alibessam580@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2022/04/01 تاريخ القبول: 2022/07/20

#### الملخص:

يتضمن هذا البحث دراسة وتحقيق لمخطوط "رسالة في وجه منع صرف الاسم"، للإمام محمد السعيد بن محيي الدين الجزائري (ت 1277 هـ - 1861 م)، وهو الأخ الأكبر للأمير عبد القادر الجزائري، موضوع المخطوط -كما يظهر من اسمه- في علمي النحو والصرف، ألفها الإمام محمد السعيد لما كان سجيناً مع أخيه الأمير عبد القادر في مدينة "أمبواز" الفرنسية، وقد أراد الباحث إخراج المخطوط؛ لأنه لم يحظ بالتحقيق من قبل، فاشتمل البحث على التعريف بالمؤلف، والتعريف بالرسالة، وسلك الباحث المنهج الوصفي والمنهج التاريخي ومنهج تحقيق النصوص، وأسفر البحث عن أن أكثر مؤلفات العلامة محمد السعيد محفوظة في مجموع بخط يده بدار الكتب القطرية، وأن الإمام محمد السعيد بلغ مكانة علمية رفيعة، تظهر من خلال ثناء العلماء عليه، ومن تراثه المخطوط في شتى الفنون، وختاماً فإن الباحث يوصي المحققين بضرورة الاعتناء بتراث علماء الجزائر في مختلف العلوم والفنون.  
الكلمات المفتاحية: مخطوط؛ محمد السعيد؛ الجزائري؛ الممنوع من الصرف؛ أمبواز.

#### Abstract:

This paper includes a study and an investigation of the manuscript "Rissala fi Wajh Manaa Sarf al Ism" by Mohamed Said Bin Mohieddine al al Jazairi. He is the elder brother of Emir Abdel Qader al Jazairi. The topic of the manuscript, as its name shows, stems from semantics and syntax. The manuscript was written when Mohamed Said was a prisoner with his brother Emir Abdel Qader in Amboise, France. We want to make known the manuscript because it has never been investigated. The paper includes the background of the writer, the manuscript, and the text that investigated it. We used descriptive, historical, and text investigation methods. Findings show that most of the publications of Mohamed Said are preserved by the books house in Qatar, in a collection written by hand, and that the indexer did not mention this manuscript. Moreover, Mohamed Said had a venerable scientific position that manifests in the praise of the other scientists of him and in his legacy in various arts. Finally, we recommend the investigators to take care of the legacy of the Algerian scientists in the various arts and sciences.

**Key words:** Manuscript; Mohamed Said; al Jazairi; unconjugatable; Amboise.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن هذه الرسالة ألفتها الإمام محمد السعيد بن محيي الدين الحسني الجزائري (ت 1277هـ - 1861م) وهو الأخ الأكبر للأمير عبد القادر مؤسس الدولة الجزائرية الحديثة، يتعلق موضوعها بعلميّ النحو الصرف.

وقد رأى المحقق دراستها وتحقيقتها والتعريف بمؤلفها؛ إسهاما منه بتعريف الخلف بتراث السلف، لا سيما في بلادنا الجزائر - المحروسة-، وأيضا خدمة للغة العربية لغة القرآن الكريم؛ لأن هذا الإمام يكاد يكون مغمورا؛ إذ لم تحظ أعماله بالتحقيق والدراسة -على الرغم من علو قدره، ورسوخ قدمه في شتى الفنون- سوى "حاشيته على زوال الترح لعز الدين بن جماعة (ت 819 هـ)" على منظومة ابن فرح الإشبيلي (ت 699 هـ) المعروفة بـ "غرامي صحيح".

#### أهمية البحث:

يكتسي موضوع البحث أهمية بالغة تتلخص في النقاط التالية:

- يتعلق موضوع الرسالة بعلميّ النحو والصرف، وهما من أهم علوم الآلة؛ إذ يستعان بهما في فهم الكتاب والسنة وكلام العرب.

- مكانة مؤلفها الإمام محمد السعيد بن محيي الدين الحسني الجزائري (رحمه الله)؛ لكونه الأخ الأكبر للأمير عبد القادر (رحمه الله) - مؤسس الدولة الجزائرية الحديثة-.

- لفت نظر الباحثين والمحققين إلى المجموع المحفوظ بدار الكتب القطرية، والذي يحتوي على كنز ثمين في شتى الفنون من تراث الإمام محمد السعيد بن محيي الدين الحسني الجزائري بخط يده (رحمه الله).

- بيان تعلق العلماء الجزائريين باللغة العربية وعلومها، لا سيما النحو والصرف.

- إبراز إسهامات علماء الجزائر في العلوم العربية.

- إثراء المكتبة الإسلامية والعربية بهذه الرسالة التي لم تحظ بالتحقيق من قبل.

#### إشكالية البحث:

على الرغم من المكانة الرفيعة للإمام محمد السعيد بن محيي الدين الحسني الجزائري إلا أن أغلب كتبه لم تحظ بالتحقيق، لهذا سعى الباحث إلى المبادرة في إحياء تراث الإمام محمد السعيد بن محيي الدين، بتحقيق هذه الرسالة والعناية بها، والإجابة عن تساؤلات صحة نسبتها إلى مؤلفها، بيان ومصادره فيها وغير ذلك مما تقتضيه قواعد تحقيق المخطوطات.

فكل ما سبق يبين الإشكالية المحورية التي يحاول الباحث الإجابة عنها في هذا البحث.

#### خطة البحث:

تتكون خطة البحث من مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

- خصص الباحث المقدمة للتعريف بالبحث، وبيان أهميته، وخطته.

- وأما المبحث الأول فقد جعله للتعريف بالمؤلف، وذلك ببيان اسمه ونسبه ومولده وأسرته، شيوخه وطلبه للعلم، وثناء العلماء عليه، ومؤلفاته، ووفاته.

- وأما المبحث الثاني فخصصه للتعريف بالرسالة، واسمها وإثبات نسبتها للمؤلف، وموضوعها، وبيان مصادر المؤلف فيها، ووصف النسخة الخطية.

- واقتصر المبحث الثالث على النص المحقق.

- واحتوت الخاتمة على أهم النتائج والتوصيات.

### منهج البحث:

لقد اتبع الباحث في إعداد هذا البحث مجموعة من المناهج العلمية، تتلخص فيما يلي:

- المنهج التاريخي لضبط ترجمة تاريخية للمؤلف (رحمه الله).
- المنهج الوصفي لوصف النسخة الخطية للرسالة، وبيان موضوعها.
- منهج تحقيق النصوص في إخراج النص المحقق للرسالة كما أراده مؤلفها (رحمه الله)، أو على أقرب صورة إليه.

وقد سلك الباحث الخطوات الإجرائية التالية:

- نسخ الرسالة، ثم كتابتها حسب قواعد الإملاء الحديثة.
- وضع أرقام صفحات كما جاءت في المجموع بين معكوفين هكذا [ص 160].
- عزو الآيات القرآنية إلى أماكن وجودها في المصحف الشريف.
- التعريف بالأعلام الواردة في النص بإيجاز.
- توثيق الآراء والأقوال إلى كتب أصحابها.
- إلحاق صور النسخة المعتمدة في التحقيق.

### المبحث الأول: التعريف بالمؤلف

اسمه ونسبه ومولده وأسرته: هو السيد محمد السعيد بن محيي الدين بن مصطفى بن محمد بن المختار بن عبد القادر بن أحمد "المختار" بن عبد القادر بن أحمد بن محمد بن عبد القوي بن علي بن أحمد بن عبد القوي بن خالد بن يوسف بن أحمد بن بشار بن محمد بن مسعود بن طاووس بن يعقوب بن عبد القوي بن أحمد بن محمد بن إدريس الأصغر بن إدريس الأكبر بن عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن بن الإمام علي بن أبي طالب<sup>1</sup>.

تشير المصادر التاريخية أن العلامة عبد القادر بن أحمد (بن خدة) -الجدّ السادس للإمام محمد السعيد بن محيي الدين- هو أول من استوطن في منطقة "وادي غريس" في الجزائر وهو من كبار علماء الجزائر في القرن التاسع الهجري<sup>2</sup>.

ولد الإمام محمد السعيد بن محيي الدين (رحمه الله) في بلدة (القيطنة) على ضفة "وادي الحمام" في منطقة "غريس" بالقرب من مدينة "معسكر" في الغرب الجزائري سنة (1214هـ - 1799م)، وهو الأخ الأكبر للأمير عبد القادر الجزائري، وكان له خمسة من الإخوة، وهم: مصطفى، وعبد القادر (الأمير)، وحسين، وأبو بكر، وأحمد (أصغرهم).

وللإمام محمد السعيد أربعة أبناء هم: أحمد المجاهد، ومحمد الصادق، ومحمد المرتضى، وعبد

الباقي<sup>3</sup>.

### شيوخه وطلبه للعلم:

"لقد نشأ الإمام محمد السعيد في أسرة علمية فحفظ القرآن المجيد عن ظهر قلب على الشيخ محمد ابن عابد الوهراني (ت 13هـ)، وتلقى بعدها مبادئ العلوم الشرعية على يد والده الإمام محيي الدين بن مصطفى (ت 1249هـ)، ثم نهل من معين جماعة من علماء الجزائر منهم: العلامة السيد محمد أمانة (ت 13هـ)، والمحقق الكبير السيد بن عبد الله بن الشيخ المشرفي (ت 13هـ)، والحافظ محمد أبو راس



الناصرى (ت 1238 هـ)، والشيخ محمد بن عبد الحلیم المستغانمى (ت ق 13 هـ)، والعلامة عبد القادر بن مصطفى الأزهرى (ت ق 13 هـ).

وقد كان للإمام محمد السعيد بن محيى الدين الباع الطويل فى التفسير، لاسيما "تفسير البيضاوى" وحواشيه، فإنه لملازمته له يكاد يحفظه<sup>4</sup>.

وقال الأمير عبد القادر الجزائرى واصفاً أخاه الأكبر: "كان أخى السعيد (رحمه الله) ينفّر من الحقائق ومطالعة كتب القوم"<sup>5</sup>، أى على الرغم من كونه قادرياً، إلا أنه لم يهتم بعلوم الصوفية وفلسفاتها، بل اتجه اهتمامه إلى العلوم الشرعية، كالفقه واللغة والحديث، ولا أدل على ذلك من تراثه الذى خلفه، فإن مؤلفاته تكاد تنحصر فى علوم الحديث واللغة والفلك والكلام والعقيدة، ولا يوجد فيها أى رسالة فى التصوف.

#### تلاميذه:

لقد تتلمذ على الشيخ محمد السعيد ولداه العالمان الفاضلان: محمد المرتضى (ت 1316 هـ) وعبد

الباقي (ت 1335 هـ).<sup>6</sup>

#### ثناء العلماء عليه:

قال عنه العلامة جمال الدين القاسمى (رحمه الله): "هو العلامة النحوى اللغوى المنطقى الأصولى الفرضى، كان زاهداً ورعاً، ذا صلابة فى الدين، متبعاً للسنة، وقافاً عند الحدود الشرعية... وكان فى بلاده صاحب عزٍّ وجاهٍ ورياسة وأبهة عظيمة، حتى بعثه أخوه حضرة الأمير عبد القادر سفيراً إلى الدولة المراكشية، واجتمع بسطانها عبد الرحمن ووزرائه"<sup>7</sup>.

#### مؤلفاته:

للعلامة محمد السعيد مؤلفات كثيرة فى مختلف العلوم والفنون النقلية والعقلية، منها<sup>8</sup>:

- 1- رسالة فى المقولات العشر.
- 2- رسالة فى الفرق بين عقد الوضع وعقد الحمل.
- 3- رسالة فى الفرق بين المجاز بمرتبة والمجاز بمرتبتين.
- 4- رسالة فى علم الفلك، تشرح كيفية دخول السنة العربية والعجمية.
- 5- رسالة فى مدلول النظم المعجز.
- 6- حاشية على "زوال الترح" لابن جماعة فى شرح منظومة ابن فرح الإشبلى "غرامى صحيح"، وهى مطبوعة.
- 7- ورسالة فى الحياء من الإيمان والحياء خير كله، وغير ذلك.
- 8- رسالة فى مصطلح الحديث.
- 9- رسالة فى النسب الست التى بين الحمد والشكر.
- 10- رسالة فى تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ﴾.
- 11- رسالة فى الدلالة على البعث، هل هى عقلية أو نقلية؟
- 12- رسالة فى العلم وما يتعلق به.
- 13- رسالة فى الفرق بين خطاب التكليف وخطاب الوضع.
- 14- رسالة فى الكسب على مذهب الأشعرى.
- 15- رسالة فى معنى الجوهر وبقية المقولات العشر.
- 16- رسالة فى مدلول النظم المعجز.

- 17- رسالة في وجه استحالة الدور والتسلسل.
  - 18- رسالة في الحياء وأنه سنة متبعة.
  - 19- شرح الرسالة الوضعية العضدية.
  - 20- رسالة في وجه منع صرف الاسم. وهي موضوع الدراسة والتحقيق.
  - 21- رسالة في تعريف العدد، وشرح ماهيته.
  - 22- رسالة في قاعدة بها يعرف دخول المحرم والعام العربي.
  - 23- رسالة في أن اسم الفاعل يدل على الحال حقيقة وعلى غيره مجازاً.
  - 24- رسالة في الفرق بين المعنى المصدرى والحاصل بالمصدر.
  - 25- رسالة إتيان الصنع في علم الوضع.
- وفاته:** كانت وفاته (رحمه الله) بدمشق سنة (1277هـ)، الموافق لسنة (1861م)، عن ثلاث وستين سنة، ودفن بسفح قاسيون في مقبرة ذي الكفل<sup>9</sup>.

#### المبحث الثاني: التعريف بالرسالة

**اسم الرسالة وإثبات نسبتها للمؤلف:** هذه الرسالة هي ضمن مجموع لرسائل الإمام محمد السعيد بن محيي الدين الحسني الجزائري بخط يده، محفوظة بدار الكتب القطرية، يحتوي هذا المجموع على مؤلفاته السابقة الذكر، وتقع "رسالة في وجه منع صرف الاسم" بين "رسالة في مصطلح الحديث" و"قصيدة عنوان الحكم" لأبي الفتح البستي، من ص 154 إلى 160.

وقد سماها بهذا الاسم مفهرس دار الكتب القطرية تبعاً لمحتواها، والجدير بالذكر أن الإمام محمد السعيد بن محيي الدين لم يسم رسائله باسم معين.

أما نسبتها للمؤلف فهي ثابتة لا شك فيها؛ لورودها ضمن المجموع المنسوب إليه، وبخط يده، ولتصريح المؤلف باسمه في آخرها بقوله: "انتهى ما التقطه وقيدته كاتبه محمد السعيد بن محيي الدين عام (1268 هـ)؛ تقريباً وتسهيلاً للمسألة التي كنت أستهلها لنفسي وأبنائي، أقر الله بهم العين بجاه سيد الأولين والآخرين، وجعلهم للعلوم من الوارثين، وآخر دعوانا إن الحمد لله رب العالمين. الله الله ربي لا أشرك به شيئاً، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم، ونحن أسرى بمدينة "أنبواز" عند الفرنسيين دمرهم الله آمين".

**موضوع الرسالة:** لقد تعرض المؤلف في رسالته لتعريف الصرف وبيان الخلاف في اشتقاقه، وذكر العلل التسعة المانعة من الصرف، ثم انتقل إلى تعريف الإعراب والبناء ومذاهب العلماء فيهما، ثم أشار إلى ألقاب الإعراب والبناء.

**مصادر المؤلف:** لقد صرح المؤلف ببعض مصادره في هذه الرسالة، وهي موضحة كالتالي:

- 1- شرح الكافية لابن مالك.
  - 2- النكت على اللحة البدرية لابن هشام.
  - 3- سر صناعة الإعراب لابن جني.
  - 4- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد لابن مالك.
- ويلاحظ أحياناً أن الإمام محمد السعيد يذكر أسماء شراح كتب، ويقصد مؤلفاتهم، وهي مبينة فيما يلي:
- 1- شرح كتاب سيبويه للسيرافي.
  - 2- شرح كافية ابن الحاجب للرضي.

3- الأجرومية لابن آجروم.

وقد وقف المحقق على مصادر أخرى لم يصرح بها المؤلف، وتظهر من خلال توثيق المادة العلمية للرسالة في الهامش، وهي مفصلة كالتالي:

1- ألفية ابن مالك.

2- حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك.

3- شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك.

4- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك.

5- شرح التصريح على التوضيح لخالد الأزهرى.

6- شرح المفصل للزمخشري.

7- شرح كتاب الحدود في النحو للفاكهي.

8- المقدمة الجزولية في النحو.

9- نتائج الفكر في النحو للسهيلي.

إلا أن أكثر الكتب التي اعتمدها المؤلف (رحمه الله) هي شرح الأشموني على الألفية وحاشية الصبان عليه. **وصف النسخة:** اعتمد المحقق على نسخة المؤلف الوحيدة التي بخط يده، وهي تقع ضمن مجموع يبدأ من ص 154 إلى 160.

اسم الرسالة: رسالة في وجه منع صرف الاسم.

اسم المؤلف: محمد السعيد بن محيي الدين.

أوله: "بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليمًا، قوله: وأما الفتحة فتكون علامة للخفض في الاسم الذي لا ينصرف، اعلم أنه اختلف في اشتقاقه".

آخره: "انتهى ما التقطه وقيدته كاتبه محمد السعيد بن محيي الدين عام (1268 هـ)؛ تقريباً وتسهيلاً للمسألة التي كنت أستهلها لنفسى وأبنائي، أقر الله بهم العين بجاه سيد الأولين والآخرين، وجعلهم للعلوم من الوارثين، وآخر دعوانا إن الحمد لله رب العالمين. الله الله ربي لا أشرك به شيئاً، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم، ونحن أسرى بمدينة "أنبواز" عند الفرنسيين دمرهم الله آمين".

الخط: مغربي معتاد.

الناسخ: المؤلف نفسه.

تاريخ النسخ: (عام 1268 هـ).

عدد الأوراق: (04).

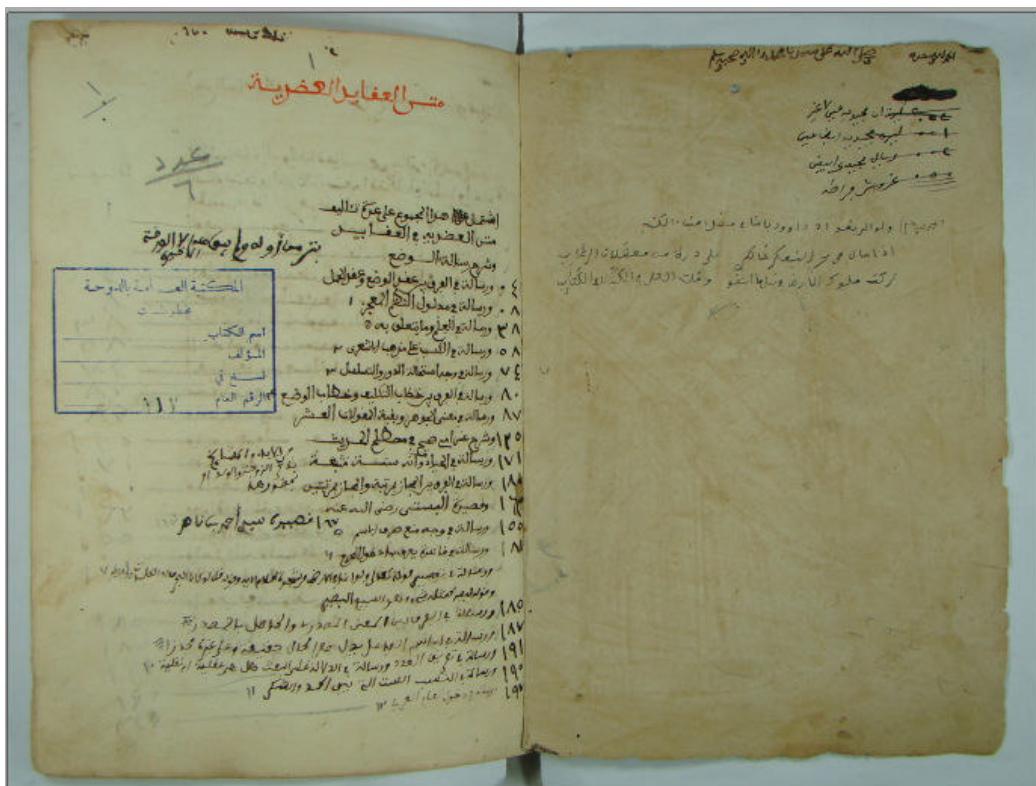
عدد الصفحات: (07) ضمن مجموع من ص (154-160).

عدد الأسطر: معدل (25) سطرًا.

المقاس: (17×23) سم.

رقمها: (24/10/117).

مصدرها: دار الكتب القطرية



غلاف المجموع



الصفحة الأولى والثانية للرسالة



الصفحة السابعة والأخيرة للرسالة

المبحث الثالث: النص المحقق للرسالة

[ص 154] بسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً

قوله: "وأما الفتحة فتكون علامة للخفض في الاسم الذي لا ينصرف"<sup>10</sup>، اعلم أنه اختلف في اشتقاقه:

- هل هو من الصَّرْف، وهو الخالص من اللبّن، والمنصرفُ خالِصٌ من شَبَهِ الفعل والحرف؟
- أو من الصَّرِيف، وهو الصوت؛ لأن الصَّرْف وهو التتوين صوتٌ في الآخر؟
- أو من الانصراف، وهو الرجوع؟ وكأن الاسم ضربان: ضربٌ أَقبل على شَبَهِ الفعل، فمُنِع ما مُنِع منه الفعل، وهما الجَرُّ والتتوين، وضربٌ انصرف عنه.
- أو من الانصراف إلى جهات الحركات<sup>11</sup>.

قال في "شرح الكافية": "سمي منصرفاً؛ لانقياده إلى ما يصرفه عن عدم التتوين إلى التتوين، وعن وجه من وجوه الإعراب إلى غيره"<sup>12</sup>.

والصرف: هو التتوين الدالُّ على معنى يكون الاسم به أمكن، والمراد بالمعنى الذي يكون الاسم به أمكن: بقاءه على أصله؛ أي أنه لم يشبه الحرف فيبني، ولا الفعل فيمنع من الصرف، وسمي "أمكن"؛ لتمكنه في باب الاسمية، و"أمكن" اسم تفضيل، وبنائه من مَكُن مكانة، إذا بلغ الغاية في التمكن، أي زائدٌ في التمكن<sup>13</sup>.

وقد علم من هذا أن غير المنصرف هو الفاقد لهذا التنوين المذكور، فيدخل تنوين التنكير كـ"سيبويه"، وتنوين العوض كـ"جوار" و"غواش"، ويستثنى من ذلك نحو "مسلمات" مما جُمع بألف وتاء مزيدتين على مفرده، فإنه منصرفٌ مع أنه فاقد له؛ إذ تنوينه لمقابلة "نون" جمع المذكر السالم في نحو "مسلمين"<sup>14</sup>. فإذا تقرر هذا، فاعلم أن الأصل في الاسم أن يكون مُعرباً منصرفاً، وإنما يخرج عن أصله شَبَهُهُ بالحرف أو بالفعل<sup>15</sup>، فيبنى إن شابه الحرف بلا مُعارضٍ يقتضي الإعراب، كـ"أي" الشرطية والاستفهامية والموصولية و"ذان" و"تان" و"الذان" و"اللذان"؛ لضعف الشبّه بما عارضه في "أي" من لزوم الإضافة، وفي "ذان" وما بعده من وجود صورة التنثنية، وهما من خواص الأسماء<sup>16</sup>.

وإنما يبنى "الذنين" وإن كان الجمع من خواص الأسماء؛ لأنه لم يجر على سنن الجُموع؛ لأنه أخص من "الذي"، وشأن الجمع أن يكون أعم من مفرده، وذلك أن "الذنين" خاص بالعقلاء، "والذي" عام في العاقل وغيره<sup>17</sup>، فهما كالعالم -بفتح اللام-، وهو ما سوى الله تعالى، والعالمين -وإن شابه الفعل [ص155] بكونه فرعاً بوجه من الوجوه الآتية -منع الصرّف الذي هو التنوين، ويسمى بتنوين التمكين، أو الجرّ والتنوين معاً<sup>18</sup>.

والمعتبر من شَبَهُ الفعل في منع الصرف هو كون الاسم فيه علتان فرعتان مختلفتان على وجه خاص، مرجع إحداهما اللفظ، ومرجع الأخرى المعنى، أو ما فيه علة واحدة فرعية تقوم مقام علتين<sup>19</sup>. وبيان وجه الشبّه: أن الفعل فيه علة فرعية عن الاسم من جهة اللفظ، وهي اشتقاقه من المصدر، وفرعية من جهة المعنى، وهي احتياجه إلى الفاعل، والفاعل لا يكون إلا اسماً، فالاسم من هذين الوجهين أصلٌ للفعل؛ لاحتياجه إليه<sup>20</sup>، والجهات التي تكون بها الفرعية في الاسم: العدل، والوصف، والتأنيث، والمعرفة، والعجمة، والجمع، والتركيب، وزيادة الألف والنون، ووزن الفعل، فالعلل المانعة من الصرف تسعُ جمعها ابن النحاس<sup>21</sup> في بيت فقال:

أَجْمَعُ وَزِنٌ عَادِلًا أَنْتَ بِمَعْرِفَةٍ \*\* رَكْبٌ وَرَدٌ عُجْمَةٌ فَالْوَصْفُ قَدْ كَمَلًا<sup>22</sup>

وَوَجْهُ الفرعية فيها: أن أصل الاسم أن يكون مفرداً مذكراً نكرةً عربيّ الوضع غير وصف، ولا مزيد فيه، ولا معدول، ولا خارج عن أوزان الأحاد، ولا مواطئ للفعل في وزنه الغالب عليه، ولا المختص به<sup>23</sup>. فهذه الأسباب تشبّه الاسم بالفعل؛ لأنها فرع، ألا ترى أن التعريف بعد التنكير؛ [لأن إطلاق النكرة سابق على المعرفة، فمن ولد يقال له: مولود وموجود قبل إطلاق العلم كزيد عليه، وبعبارة الأحسن أن يقال: المراد أنها أصل في الاعتبار، وذلك أن النكرة تدل على الشيء من حيث هو، والمعرفة إنما تطلق إذا طرأ له تعيين في القصد بصلة أو علم مثلاً؛ لأنه لا يرد عليها ما ورد على الأولى من أنه يطلق على من ولد الإشارة كـ"هذا"، والموصول كـ"الذي وجد"، والألف واللام كـ"المولود"، والأصل عدم طرد ذلك، فكيف يعترض به؟<sup>24</sup>.

والصفة تابعة للاسم، فهي فرع عنه، ووزن الفعل فرع عن وزن الاسم، والجمع بعد الواحد، والتركيب فرع عن غير المركب، فلما كانت هذه فروعاً، وجب أن يكون لها تأثير، فإذا اجتمع منها اثنان في اسم منعاه من الجرّ والتنوين؛ لشبّهه بالفعل، والفعل لا يُجرّ ولا يَنوّن، ولا يكون للواحد من هذه الأسباب على الانفراد تأثير في الاسم؛ لأن خفة الاسم تقلُّ مع واحد منها، فإذا اجتمع منها سببان غلباه، ومنعاه الصرف، فاعلم ذلك واجعل عليه يد الضنين البخيل.

ومن ثمة انصرف من الأسماء ما جاء على الأصل كالمفرد الجامد النكرة، كـ"رجل" و"فرس"؛ لأنه خف، فاحتمل زيادة التنوين، وألحق به ما فرعيته اللفظ، والمعنى فيه من جهة واحدة كالتصغير، فإنه وصف في المعنى، وأمثله فرع عن المكبر كـ"دُرَيْهِمْ"<sup>25</sup>.

وما تعددت فرعيته من جهة اللفظ كـ"أَجِيمَال"، فإن فيه فرعية الجمع والتصغير لفظاً، أو من جهة المعنى كـ"حائض"، فإن فيه فرعية التأنيث والوصفية معنى [ص 156]؛ لأنه لم يصر بتلك الفرعية كامل الشبّه بالفعل<sup>26</sup>.

ولم ينصرف نحو "أحمد"؛ لأن فيه علتين فرعيتين مختلفتين، مرجع إحداهما اللفظ -هي وزن الفعل-، ومرجع الأخرى المعنى -وهي التعريف-، فلما كمل شَبَهُهُ بالفعل نُقِلَ كَتَقَلَّ الفعل<sup>27</sup>؛ لأن مدلول الفعل مركب من الحدث والنسبة، والفاعل المخصوص، بخلاف الاسم، فإنه بسيط؛ لأن مدلوله المسمى فقط، فلم يدخله الجر والتنوين، وكذا البواقي مما فيه علتان فرعيتان مختلفتا الجهة.

وقولنا: "على وجه مخصوص"؛ لأنه ليس كل ما فيه علتان فرعيتان مطلقاً يمتنع صرفه، ألا ترى نحو "قائمة" فيه الصفة والتأنيث، وهما فرعان عن الجمود والتذكير، إلا أن الواضع لم يعتبر التأنيث الذي بغير "الألف" إلا مع العلمية، لأنه لا يكون لازماً إلا معها<sup>28</sup>.

وقولنا: "أو ما فيه علة تقوم مقام علتين"، وذلك مثل المؤنث بألف التأنيث الممدودة أو المقصورة، كـ"حمراء" و"حُبلى"، والجمع كـ"مساجد" و"مصاييح"؛ لأن التأنيث علة، وكون التأنيث لازماً للكلمة غير مفارقها بمنزلة علة أخرى، فألفُ التأنيث إذا كانت رابعة تثبت في المفرد وجمع التكسير، نحو "حُبلى" و"حُبالى" و"سُكْرَى" و"سُكْرَى"، وليست "التاء" كذلك، بل قد تحذف في التكسير، كـ"طلحة" و"طلاح"، فلذلك منعت "الألف" الصرف وحدها، ولم تمنع "التاء" إلا مع سبب وهو العلمية.

قال أهل الفن: لزوم الشيء كوجود مثله، ونحو "مساجد" و"مصاييح" كـ"دراهم" و"دنانير" كونه على صفة منتهى الجموع، أي على صفة يمتنع جمعها جمع تكسير بمنزلة علة أخرى، وفي "النكت على اللمحة" لابن هشام<sup>29</sup>: "نحو "مساجد" لا نظير له في الأحاد، هو منزل عندهم منزلة جمعين؛ لأنه جمع انتهت إليه الجموع ووقفت عنده، فلم تجاوزه، فكأنه جمع مرتين"<sup>30</sup>.

وأمثله ما يمتنع من الصرف على الترتيب المذكور في البيت<sup>31</sup>: مساجد، أحمد، عمر، فإنه معدول عن "عامر"، و"سحر" إذا أردت سحر يوم بعينه؛ لأنه معدول عن الألف واللام، فصار كالعلم؛ لأن الأصل أن يتعرف بـ"ال"، نحو: جئت يوم الجمعة سحر، والمانع العدل والتعريف<sup>32</sup>.

وفاطمة وطلحة وحمراء وحبلى وزينب وعقرب، وهو المؤنث في المعنى دون اللفظ، فلا ينصرف؛ لاجتماع التعريف والتأنيث المعنوي، ومعدى كرب، وعمران وسكران وإبراهيم وإسماعيل وأحمر وأفضل. وما كان مثل ما ذكر، فإن جرّه بالفتحة نحو فحيوا بأحسن منها<sup>33</sup>، إلا إن أضيف نحو في أحسن تقويم<sup>34</sup>، أو دخلته "ال" معرفة كانت نحو: وأنتم عاكفون في المساجد<sup>35</sup>، أو موصولة، نحو: كالأعمى والأصم<sup>36</sup>، أو زائدة كقوله:

رَأَيْتُ الْوَالِدَ بَنَ الْيَزِيدِ مُبَارَكًا\*\*شَدِيدًا بِأَعْبَاءِ الْخَلَافَةِ كَاهِلُهُ<sup>37</sup>

[ص 157] انصرف؛ لأن الإضافة والألف واللام يخرجانه عن شبه الفعل؛ لأنهما من خواص الأسماء<sup>38</sup>. والحاصل أن الاسم ضربان: متمكن، وهو المعرب، مشتق من الإعراب، والإعراب في اللغة: مصدر أعرب بمعنى أبان، أي أظهر أو حسن أو غير، وأما في الاصطلاح ففيه مذهبان<sup>39</sup>:

أحدهما: أنه لفظي، واختاره ابن مالك<sup>40</sup>، ونسبه إلى المحققين، وعرفه في "التسهيل" بقوله: "ما جاء به لبيان مقتضى العامل من حركة أو حرف أو سكون أو حذف"<sup>41</sup>، فهو عنده أثرٌ ظاهرٌ يجلبه العامل في آخر الكلمة.

قوله: "البيان مقتضى العامل"، أي مطلوبه، فالعامل كـ "جاء" و"الباء"، والمقتضى الفاعلية والمفعولية، والإضافة، والإعراب الذي يبين هذا المقتضى الرفع والنصب والجر<sup>42</sup>.  
وقوله: من حركة إلخ، بيان لـ "ما"<sup>43</sup>.

والثاني: إنه معنوي، والحركات دلائل عليه، واختاره "الأعلم"<sup>44</sup> وكثيرون كأبي حيان<sup>45</sup> وتلميذه "ابن أجيروم"<sup>46</sup>، وهو ظاهر مذهب "سيبويه"<sup>47</sup>، وعرفوه: بأنه تغيير أو آخر الكلم لاختلاف العوامل الداخلة عليه لفظاً أو تقديرًا<sup>48</sup>.

قوله: تغيير، أورد عليه: أن التغيير فعل الفاعل، فهو وصفٌ له، فلا يصح حمله على الإعراب الذي هو وصف للكلمة. وأجيب: بأن المراد به المعنى الحاصل بالمصدر، وهو التغير الذي هو أثر التغيير.<sup>49</sup>  
والمراد بالكلم هنا: الاسم المتمكن، والفعل المضارع الذي لم يتصل بآخره نون الإناث، ولم تباشره نون التوكيد.

وقوله: "العوامل"، جمع عامل، وهو ما به يتقوّم -بفتح الياء-، أي يحصل، ويوجد المعنى المقتضى للإعراب، ونعني بالتقوّم: نحواً من قيام العرض بالجوهر. والمعنى المقتضى للإعراب: هو الفاعلية، وما ألحق به كالتائب والمبتدأ والخبر، وما حُمِلَ عليها كالفعل [المضارع المرفوع، والمفعولية وما ألحق بها كالحال والتمييز وغيرهما، وما حمل عليها كالفعل]<sup>50</sup> المضارع المنصوب، والإضافة وما ألحق بها، وهو المجرور بحرف من حروف الجر<sup>51</sup>.

وحروف الجر تسمى حروف الإضافة؛ لأنها تضيف معاني الأفعال إلى الأسماء، [فلذلك لا بد أن يكون مدخولها أسماء<sup>52</sup>، ومتعلقها إما فعل أو شبه فعل]<sup>53</sup>، فالمعنى المذكور كالأعراض قائم بالكلمة بسبب توسط العامل، والموجد للمعاني المتكلم، والآلة العامل، والمحل الاسم مثلاً، وكذا الموجدٌ لعلامات هذه المعاني هو المتكلم، لكن النحاة جعلوا الآلة كأنها الموجدة للمعاني ولعلاماتها، فالعوامل في كلام العرب علامات لتأثير المتكلم لا مؤثرات، فنسبة التأثير والعمل لها حقيقة عرفية نحوية، قال الرضي<sup>54</sup>: "محدث هذه المعاني هو المتكلم، وإنما نسب الإحداث للعامل؛ [ص 158] لكونه هو السبب للعلامة والمعنى"<sup>55</sup>.  
وقوله: المقتضى للإعراب، أي الطالب، وبعبارة: ومعنى الفاعلية والمفعولية والإضافة: كون الكلمة عمدة أو فضلة أو مضافاً إليها<sup>56</sup>.

وأقسام الإعراب أربعة: رفع ونصب وخفض وجزم، فهذه ألقاب الإعراب، والضم والفتح والكسر والسكون ألقاب البناء، ولوقوع الرفع على الضم والحروف كان أعم من الضم، ولكون الضمّ يكون علماً للعمدة، وقد لا يكون، صار أعم أيضاً من الرفع، وكذا الكلام في النصب والخفض، فعند الإطلاق الضم والفتح والكسر والسكون ألقاب البناء عند البصريين، ومع القرينة تطلق على حركات الإعراب، والكوفيون يطلقون أحد النوعين على الآخر مطلقاً<sup>57</sup>.

وحاصل الفرق بين ألقاب الإعراب وألقاب البناء: أن الرفع والنصب والخفض والجزم مصادر دالة على العوامل، فقولنا مثلاً: رفع، أي لاقتضائه رافعا، وكذا في البواقي، فالمراد المصدر، أي رفعك الكلمة أو نصبها إلخ، وليس المراد الرفع التي هي الحركة؛ لأنها لا تشمل الحروف كـ "الواو" و"الألف والنون"،



وكذا تقول في البواقي، والضم والفتح والكسر والسكون أسماء، أي أن ألقاب البناء مصادر نقلت فجعلت أعلاماً على حركة البناء، وألقاب الإعراب بقيت مصادر على أصلها.

والتحقيق أن ذلك اصطلاح، وله سرٌّ، كما قال السيرافي<sup>58</sup>: "إنك متى سمعت بعد معرفة الاصطلاح الضم علمت أنه بلا عامل، وإذا سمعت الرفع علمت أنه بعامل"<sup>59</sup>، ففيه اختصار قولك: هذه حركة بعامل وتزول، وهذه حركة بلا عامل، ولا تزول.

والحركات في الحقيقة أبعاض حروف العلة، فضم الحرف الإتيان بعده - بلا فصل - ببعض الواو، وفتحه الإتيان بعده بشيء من الألف، وكسره الإتيان بعده بشيء من الياء، فالحركة والسكون من أوصاف الأجسام، فلا تحل الأصوات في الحقيقة، لكن لما كانت<sup>60</sup> تأتي عقب الحرف بلا فصل ببعض حروف المدِّ، وأنها من فرط اتصالها به يتوهم أنها معه، سمي الحرف متحركاً، فإذا أشبعت الحركة، وهي بعض حروف المد صارت حرف مدّاً تامّاً<sup>61</sup>.

قال ابن جني<sup>62</sup> في "سر الصناعة": "الحركات أبعاض حروف المد، وهي ثلاثة، فكانت الحركات ثلاثة، ولذا كان المتقدمون يجعلون الفتحة ألفاً صغيرة، والكسرة ياء صغيرة، والضممة واواً صغيرة، وقد كانوا في ذلك على طريق مستقيم، فذلك يدل على أن الحركات أبعاض لهذه الحروف، ولذلك إذا أشبعت واحدة من الحركات [ص 159] حدث بعدها الحرف الذي هي بعضه"<sup>63</sup>. اه كلامه.

وإنما سمي الرفع رفعاً؛ لأنك إذا ضمنت العضلتين، أعني الشفتين لإخراج هذه الحركة ارتفعتا عن مكانهما، فالرفع من لوازم هذا الضم، فسميت حركة البناء ضمماً، وحركة الإعراب رفعاً، وكذا نصب الفم تابع لفتحه، كأن الفم شيء ساقط فنصبتَه، أي أقمته لفتحك إياه، فسميت حركة البناء فتحاً، وحركة الإعراب نصباً، وكذا جرُّ فكك الأسفل، وخفضه تابع لكسره، كأن الفك شيء كسر وسقط وهوى إلى أسفل، فجررته وخفضته لكسرك إياه، فسميت حركة البناء كسراً، وحركة الإعراب جرّاً وخفضاً؛ لأنهما أظهر وأوضح في المقصود من صورة الفم من الكسر، ثم الجزم بمعنى القطع والوقف، والسكون وحذف الحرف للجزم كالشيء القاطع للحركة والحرف، فسمي الإعراب جزماً والبناء وقفاً وسكوناً<sup>64</sup>.

وبعبارة: الضمة عبارة عن تحريك الشفتين بالضم عند النطق بالحرف، فيحدث من ذلك صوت خفي مقارن للحرف، إن امتد كان واواً، وإن قصر كان ضمة. والفتحة: عبارة عن فتح الشفتين عند النطق بالحرف أيضاً، فيحدث من ذلك صوت خفي مقارن للحرف، إن امتد كان ألفاً، وإن قصر كان فتحة. وكذا القول في الكسرة. والسكون: عبارة عن خلو العضو من الحركات عند النطق بالحرف. ولا يحدث عند النطق بالحرف صوت، فينجزم عند ذلك، أي ينقطع، فلذلك سمي جزماً باعتبار انجرام الصوت، وهو انقطاعه، وسكوناً اعتباراً بالعضو<sup>65</sup>.

فقولنا: ضم وفتح وكسر وسكون هو من صفات العضو.

وقولنا: رفع ونصب وخفض وجزم من صفات الصوت، فسّمى "سيبويه" حركات الإعراب رفعاً ونصباً وخفضاً وجزماً؛ لأن الإعراب لا يكون إلا بسبب، وهو العامل كما أن هذه الصفات إنما تكون بسبب، وهو حركة العضو، وسّمى حركات البناء ضمماً وفتحاً وكسراً ووقفاً وسكوناً؛ لأنه لا يكون بسبب، أعني بعامل، كما أن هذه الصفات يكون وجودها بغير آلة، ففي التسمية مناسبة لا تخفى<sup>66</sup>.

وقوله: لفظاً أو تقديراً، إن رجع إلى العوامل، كما في "جاء زيد"، فوجود العامل هنا لفظاً أو تقديراً، كما في "زيداً ضربته"، فلا إشكال، وإن رجع إلى الإعراب، فالتغيير لفظاً، كما في "زيد"، وتقديراً كما في "الفتى"، [ص 160] أشكل كونه ظاهراً مع أن المعنوي لا يظهر ولا يصح إلا على مجاز الحذف، أي

علامته، أو لما ظهرت علامته عدُّ كأنه ظاهر، فهو من باب عيشة راضية<sup>67</sup>، على معنى: راض صاحبها<sup>68</sup>، والمذهب الأول أقرب للصواب؛ لأن المذهب الثاني يقتضي أن التغيير الأول، أي الانتقال من الوقف إلى الرفع ليس إعراباً؛ لأن العوامل لم تختلف بعد<sup>69</sup>، أي الآن، أي حين التغيير الأول؛ لأن حقيقة اختلاف الأشياء: أن يخلف كل منها الآخر<sup>70</sup>.

وغير متمكن، وهو المبني، مشتق من البناء، والبناء في اللغة: وضع شيء على صفة يراد بها الثبوت، وأما في الاصطلاح: فقال في "التسهيل"<sup>71</sup>: "ما جيء به لا لبيان مقتضى العامل من شبه الإعراب، وليس حكاية أو إتباعاً أو نقلاً أو تخلصاً من سكونين"<sup>72</sup>.

وقوله: لا لبيان مقتضى الإعراب، خرج به الإعراب.  
وقوله: من شبه الإعراب -بكسر فسكون أو بفتحتين-، أي مشابهه في كون كل حركة أو سكوناً أو حرفاً أو حذفاً. و"من" بيان لـ "ما".

وقوله: وليس، أي ما جيء به<sup>73</sup>.

وقوله: حكاية إلخ، أي لأجل الحكاية، كما في "من زيداً"؟ حكاية لمن قال: "رأيتُ زيداً". أو الإتباع كما في "الحمد لله" - بكسر الدال- إتباعاً لكسر اللام، أو النقل، كما في من أوتي كتابه بيمينه<sup>74</sup>، بنقل ضمة الهمزة إلى النون، أو التخلص من التقاء الساكنين، كما في: "اضرب الرجل"، فهذه الحركات ليست إعراباً ولا بناء، بل حركة الإعراب والبناء مقدرتان منع من ظهورهما هذه الحركات، فعلى هذا هو لفظي.

وقيل: هو لزوم آخر الكلمة حركة أو سكوناً لغير عامل أو اعتلال.  
وقوله: أو اعتلال، خرج به نحو "الفتى"، وعلى هذا هو معنوي، والمناسبة في التسمية على المذهبين فيهما ظاهرة<sup>75</sup>.

وسبب البناء شبه الحرف في وضعه كالضماير، أو معناه كأسماء الشروط والاستقهام، وكأسماء الإشارات؛ لأنها أشبهت حرفاً معدوماً كان من حق العرب أن تضعه فلم تضعه؛ لأن الإشارة معنى من المعاني التي من حقها أن تؤدي بالحروف، كالخطاب ونحوه مما تقدم، أو استعماله كأسماء الأفعال، أو افتقاره كالموصلات، أو لفظه كـ "حاشا" الاسمية، و"مذ" و"مذ" الاسميتين.

والمتمكن قسمان: متمكن أمكن، وهو المنصرف، ومتمكن غير أمكن، وهو الذي لا ينصرف لشبه الفعل في كونه فرعاً من جهتين مختلفتين، أو من جهة تقوم مقام جهتين:  
- ما لم يضاف أو يكُ بعد "ال" -<sup>76</sup>. كما تقدم.

انتهى ما التقطه وقَّده كاتبه محمد السعيد بن محيي الدين عام (1268 هـ)؛ تقريباً وتسهيلاً للمسألة التي كنت أستهلها لنفسني وأبنائي، أقرَّ الله بهم العين بجاه سيد الأولين والآخرين، وجعلهم للعلوم من الوارثين، وآخر دعوانا إن الحمد لله رب العالمين. الله ربي لا أشرك به شيئاً، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم، ونحن أسرى بمدينة "أنبواز" عند الفرنسيين دمرهم الله آمين.

**خاتمة:**

توصل الباحث في هذا البحث إلى جملة من النتائج منها:

- ألف الإمام محمد السعيد بن محيي الدين الجزائري هذه الرسالة سنة (1268 هـ) وهو في سجن "أمبواز" مع أخيه الأمير عبد القادر وبقية عائلتهم.

- أكثر اعتماد الإمام محمد سعيد في تأليف هذه الرسالة كان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك بحاشية الصبان عليه، واستفاد أيضاً من مراجع أخرى.

- لم يحظ هذا المخطوط بالدراسة والتحقيق من قبل، كما هو شأن أكثر مؤلفات الإمام محمد السعيد بن محيي الدين الجزائري.
- تبوأ المؤلف (رحمه الله) مكانة علمية رفيعة، وحظي بثناء العلماء عليه.
- خلف العلامة محمد السعيد مؤلفات كثيرة في فنون شتى، أكثرها محفوظ بمجموع بدار الكتب القطرية، وهو بخط يده (رحمه الله).
- وفي الختام فإن الباحث يوصي المحققين المهتمين بتراث علماء الجزائر بخاصة بالمبادرة في إخراج التراث الدفين للإمام محمد السعيد بن محيي الدين الجزائري (رحمه الله).
- وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

### قائمة المصادر والمراجع:

- ابن آجروم: محمد بن محمد بن داود الصنهاجي أبو عبد الله، (ت 723 هـ)، الأجرومية، دار الصميعة، الرياض، ط1، سنة: 1419 هـ - 1998 م.
- ابن جني: عثمان أبو الفتح الموصلية، (ت 392 هـ)، تحقيق: محمد حسن إسماعيل وأحمد رشدي عامر، سر صناعة الإعراب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة: 1421 هـ - 2000 م.
- ابن مالك: محمد بن عبد الله بن مالك أبو عبد الله الجبائي (ت 672 هـ)، شرح الكافية الشافية، تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي، مركز البحث العلمي وإحياء التراث بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، سنة: 1402 هـ - 1982 م.
- ابن مالك: محمد بن عبد الله بن مالك أبو عبد الله الجبائي، (ت 672 هـ)، ألفية ابن مالك، دار التعاون، دبت. ط.
- ابن مالك: محمد بن عبد الله بن مالك أبو عبد الله الجبائي، (ت 672 هـ)، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي، بيروت، سنة: 1387 هـ - 1967 م.
- ابن مالك: محمد بن محمد الطائي بدر الدين، (ت 686 هـ)، شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة: 1420 هـ - 2000 م.
- ابن هشام: عبد الله بن يوسف بن أحمد أبو محمد الأنصاري، (ت 761 هـ)، شرح اللحة البدرية في علم اللغة العربية، تحقيق: هادي نهر، اليازوري، عمان، دبت. ط.
- ابن يعيـش: يعيـش بن علي بن يعيـش أبو البقاء الموصلية، (ت 643 هـ)، شرح المفصل للزمخشري، تحقيق: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة: 1422 هـ - 2001 م.
- الأزهرية: خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاوي، (ت 905 هـ)، شرح التصريح على التوضيح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة: 1421 هـ - 2000 م.
- الأشموني: علي بن عيسى أبو الحسن نور الدين، (ت 900 هـ)، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة: 1419 هـ - 1998 م.
- البيطار: عبد الرزاق بن حسن بن إبراهيم، (ت 1355 هـ)، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، دار صادر، بيروت، سنة: 1413 هـ.
- التويجني: عبد الرحمان بن عبد الله (ت ق 11 هـ)، عقد الجمان النفيس في ذكر الأعيان من أشرف غريس، دار الخليل القاسمي، الجزائر، سنة: 1425 هـ.
- الجزولي: عيسى بن عبد العزيز بن يلبخت أبو موسى البربري، (ت 607 هـ)، المقدمة الجزولية في النحو، تحقيق: شعبان عبد الوهاب محمد، مطبعة أم القرى، دبت. ط.
- الحصني: محمد أديب آل تقي الدين، (ت 1358 هـ)، منتخبات التواريخ لدمشق، دار البيروني، بيروت، سنة: 2002 م.
- الخاني: محمد بن عبد الله بن مصطفى، (ت 1279 هـ)، المواقف في التصوف، دار اليقظة العربية، دمشق، سنة: 1967 م، 1390/3.

## رسالة في وجه منع صرف الاسم للإمام محمد السعيد بن محيي الدين الجزائري

- الرضي: محمد بن الحسن الأستريادي، (ت بعد 686 هـ)، شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، تحقيق: حسن بن محمد بن إبراهيم الحفظي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، د.ت.ط.
- الزركلي: خير الدين بن محمود بن محمد الدمشقي، (ت 1396 هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، ط15، سنة: 2002 م.
- سعد الله: أبو القاسم، (ت 1435 هـ)، تاريخ الجزائر الثقافي، دار البصائر، الجزائر، سنة: 2007 م.
- السهيلي: عبد الرحمان بن عبد الله بن أحمد أبو القاسم، (ت 581 هـ)، نتائج الفكر في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة: 1412 هـ - 1992 م.
- السيرافي: الحسن بن عبد الله بن المرزبان أبو سعيد، (ت 368 هـ)، شرح كتاب سيبويه، تحقيق: أحمد حسن مهدي وعلي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة: 2008 م.
- السيوطي: عبد الرحمان بن أبي بكر جلال الدين، (ت 911 هـ)، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا.
- الشطي: محمد جميل، (ت 1378 هـ)، روض البشر في أعيان دمشق في القرن الثالث عشر، دار اليقظة العربية، دمشق، سنة: 1323 هـ.
- الصبان: محمد بن علي أبو العرفان، (ت 1206 هـ)، حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة: 1417 هـ - 1997 م.
- الغريسي: الطيب بن مختار، (ت 1320 هـ)، القول الأعم في أنساب قبائل الحشم، دار الخلدونية التلمسانية، الجزائر، د.ت.ط.
- الفاكهي: عبد الله بن أحمد المكي، (ت 972 هـ)، شرح كتاب الحدود في النحو، تحقيق: المتولي رمضان أحمد الدميري، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، سنة: 1414 هـ - 1993 م.
- خلدون بن مكي الحسني، البارق السني من حياة مكي الحسني، دار البينة، دمشق، سنة: 1430 هـ.
- محمد باشا بن الأمير عبد القادر، (ت 1331 هـ)، تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر، المطبعة التجارية، الإسكندرية، سنة: 1331 هـ.

## الهوامش:

- <sup>1</sup> - ينظر: التويجني: عبد الرحمان بن عبد الله (ت ق 11 هـ)، عقد الجمان النفيس في ذكر الأعيان من أشرف غريس، دار الخليل القاسمي، الجزائر، سنة: 1425 هـ، ص 14-15؛ البيطار: عبد الرزاق بن حسن بن إبراهيم، (ت 1355 هـ)، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، دار صادر، بيروت، سنة: 1413 هـ، 884/2؛ محمد باشا بن الأمير عبد القادر، (ت 1331 هـ)، تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر، المطبعة التجارية، الإسكندرية، سنة: 1331 هـ، 297/2.
- <sup>2</sup> - ينظر: الغريسي: الطيب بن مختار، (ت 1320 هـ)، القول الأعم في أنساب قبائل الحشم، دار الخلدونية التلمسانية، الجزائر، د.ت.ط، ص 15.
- <sup>3</sup> - ينظر: خلدون بن مكي الحسني، البارق السني من حياة مكي الحسني، دار البينة، دمشق، سنة: 1430 هـ، ص 20.
- <sup>4</sup> - ينظر: المرجع السابق، ص 23-25.
- <sup>5</sup> - ينظر: الخاني: محمد بن عبد الله بن مصطفى، (ت 1279 هـ)، المواقف في التصوف، دار اليقظة العربية، دمشق، سنة: 1967 م، 1390/3.
- <sup>6</sup> - ينظر: الشطي: محمد جميل، (ت 1378 هـ)، روض البشر في أعيان دمشق في القرن الثالث عشر، دار اليقظة العربية، دمشق، سنة: 1323 هـ، 213؛ سعد الله: أبو القاسم، (ت 1435 هـ)، تاريخ الجزائر الثقافي، دار البصائر، الجزائر، سنة: 2007 م، 57/4، 566-565/5، 122/7.
- <sup>7</sup> - ينظر: خلدون بن مكي الحسني، البارق السني من حياة مكي الحسني، ص 435.
- <sup>8</sup> - ينظر: خلدون بن مكي الحسني، البارق السني من حياة مكي الحسني، ص 23-25؛ الحصني: محمد أديب آل تقي الدين، (ت 1358 هـ)، منتخبات التواريخ لدمشق، دار البيروني، بيروت، سنة: 2002 م، 696/2؛ مجموع المخطوطات بدار الكتب القطرية رقم: (24/10/117).
- <sup>9</sup> - ينظر: خلدون بن مكي الحسني، البارق السني من حياة مكي الحسني، ص 23-25.
- <sup>10</sup> - ابن أجروم: محمد بن محمد بن داود الصنهاجي أبو عبد الله، (ت 723 هـ)، الأجرومية، دار الصميعي، الرياض، ط1، سنة: 1419 هـ - 1998 م، ص 7.

- 11- ينظر: الأشموني: علي بن عيسى أبو الحسن نور الدين، (ت 900 هـ)، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة: 1419 هـ - 1998 م، 134/3؛ الأزهري: خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاوي، (ت 905 هـ)، شرح التصريح على التوضيح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة: 1421 هـ - 2000 م، 315/2، بتصريف.
- 12- ينظر: ابن مالك: محمد بن عبد الله بن مالك أبو عبد الله الجبائي (ت 672 هـ)، شرح الكافية الشافية، تحقيق: عيد المنعم أحمد هريدي، مركز البحث العلمي وإحياء التراث بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، سنة: 1402 هـ - 1982 م، 1434/3، بتصريف، ولفظه: "سمي منصرفاً؛ لانقياده إلى ما يصرفه من عدم تنوين إلى تنوين، ومن وجه من وجوه الإعراب إلى غيره"، وتجدر الإشارة إلى أن الشيخ محمد سعيد كان يتصرف في النصوص، وهو هنا قريب مما ذكره الأشموني، ينظر: شرح الأشموني، 134/3.
- 13- ينظر: الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، 31/1؛ الأزهري، شرح التصريح على التوضيح، 316/2.
- 14- ينظر: الأزهري، شرح التصريح على التوضيح، 316/2.
- 15- ينظر: الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، 133/3.
- 16- ينظر: المرجع السابق، 43/1.
- 17- ينظر: المرجع السابق، 44/1.
- 18- ينظر: المرجع السابق؛ الأزهري.
- 19- ينظر: ابن مالك: محمد بن محمد الطائي بدر الدين، (ت 686 هـ)، شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة: 1420 هـ - 2000 م، 450/1؛ الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، 134/3.
- 20- ينظر: ابن مالك، شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، 450/1؛ الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، 135/3.
- 21- هو: محمد بن إبراهيم بن محمد بن أبي نصر، الإمام أبو عبد الله بهاء الدين ابن النحاس الحلبي النحوي، شيخ الديار المصرية في علم اللسان، ولد سنة 627 هـ ببلد، وأخذ العربية عن جمال الدين محمد ابن عمرون، والقراءات عن الكمال الضريير، دخل مصر، وأخذ عن بقايا شيوخها، ثم جلس للإفادة، وتخرج به جماعة من الأئمة وفضلاء الأدب، توفي سنة 698 هـ بالقاهرة، لم يصنف شيئاً إلا ما أملاه شرحاً لكتاب "المقرب".
- ينظر: السيوطي: عبد الرحمان بن أبي بكر جلال الدين، (ت 911 هـ)، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، 13/1.
- 22- نسبه لابن النحاس خالد الأزهري، ينظر: الأزهري، شرح التصريح على التوضيح، 84/1.
- 23- ينظر: الجزولي: عيسى بن عبد العزيز بن يلبخت أبو موسى البربري، (ت 607 هـ)، المقدمة الجزولية في النحو، تحقيق: شعبان عبد الوهاب محمد، مطبعة أم القرى، د.ت.ط، ص 207.
- 24- ما بين [ ] وجد في هامش النسخة بخط مغاير.
- 25- ينظر: ابن مالك، شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، 450/1؛ الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، 135/3.
- 26- المرجع السابق.
- 27- المرجع السابق.
- 28- ينظر: الفاكهي: عبد الله بن أحمد المكي، (ت 972 هـ)، شرح كتاب الحدود في النحو، تحقيق: المتولي رمضان أحمد الدميري، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، سنة: 1414 هـ - 1993 م، ص 124 - 125.
- 29- هو: عبد الله بن يوسف بن أحمد، الإمام أبو محمد جمال الدين ابن هشام المصري الأنصاري النحوي، ولد سنة 708 هـ، وأخذ العربية عن الشهاب عبد اللطيف بن المرحل وغيره، وقرأ القرآن على ابن السراج، ثم تصدر لنفع طلبه العلم، توفي سنة 761 هـ، صنف كتباً كثيرة في علوم اللغة، منها مغني اللبيب عن كتب الأعراب، وأوضح المسالك شرح ألفية ابن مالك، وغيرها.
- ينظر: السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، 68/2.
- 30- المطبوع باسم: شرح للمحة البدرية في علم اللغة العربية؛ ينظر: ابن هشام: عبد الله بن يوسف بن أحمد أبو محمد الأنصاري، (ت 761 هـ)، شرح للمحة البدرية في علم اللغة العربية، تحقيق: هادي نهر، اليازوري، عمان، د.ت.ط، 285/1.
- 31- يقصد البيت: اَجْمَعُ وَزْنَ عَادِلًا أَنْتَ بِمَعْرِفَةٍ \*\*\* رَكَّبَ وَزْدَ عُجْمَةً فَالْوَصْفُ قَدْ كَمَلًا.
- 32- ينظر: ابن مالك، شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، 466/1؛ الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، 162/3 - 163.
- 33- جزء من الآية 86 من سورة النساء.
- 34- جزء من الآية 4 من سورة التين.

- 35- جزء من الآية 187 من سورة البقرة.
- 36- جزء من الآية 24 من سورة هود.
- 37- نسبه ابن يعيش لابن ميادة، ينظر: ابن يعيش: يعيش بن علي بن يعيش أبو البقاء الموصلي، (ت 643 هـ)، شرح المفصل للزمخشري، تحقيق: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة: 1422 هـ - 2001 م، 135/1.
- 38- ينظر: الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، 73/1.
- 39- ينظر: الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، 41/1.
- 40- هو: محمد بن عبد الله بن عبد الله، العلامة أبو عبد الله جمال الدين ابن مالك الطائي الجبالي الأندلسي النحوي، ولد سنة 600 هـ، وأخذ العربية عن ابن عمرو وغيره، ثم تصدر لإقراء العربية، توفي سنة 672 هـ، صنف كتباً كثيرة في علوم اللغة، منها شرح التسهيل، والألفية، وغيرها.
- ينظر: السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، 130/1.
- 41- ينظر: ابن مالك: محمد بن عبد الله بن مالك أبو عبد الله الجبالي، (ت 672 هـ)، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي، بيروت، سنة: 1387 هـ - 1967 م، ص 7.
- 42- ينظر: الصبان: محمد بن علي أبو العرفان، (ت 1206 هـ)، حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة: 1417 هـ - 1997 م، 72/1.
- 43- ينظر: الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني، 72/1.
- 44- هو: يوسف بن سليمان بن عيسى النحوي المعروف بـ "الأعلم"، ولد سنة 410 هـ، وأخذ العربية عن إبراهيم الإفريقي وغيره، ثم صارت إليه الرحلة في زمانه، توفي سنة 476 هـ.
- ينظر: السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، 356/2.
- 45- هو: محمد بن يوسف بن علي أبو حيان النفزي الأندلسي النحوي، ولد سنة 654 هـ بغرناطة، وأخذ العربية عن أبي الحسن الأبيدي وأبي جعفر بن الزبير، وغيرهما، وأخذ عنه أكابر عصره، ألف كتباً كثيرة، منها: التذليل والتكميل في شرح التسهيل، والتذكرة في العربية، وغيرها، توفي سنة 745 هـ.
- ينظر: السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، 280/1.
- 46- هو: محمد بن محمد بن داود أبو عبد الله الصنهاجي النحوي المشهور بـ "ابن أجروم"، ولد سنة 672 هـ، وأخذ العربية عن أبي حيان، وغيره، ألف المقدمة المشهورة بالأجرومية، توفي بفاس سنة 723 هـ.
- ينظر: السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، 238/1.
- 47- هو: عمرو بن عثمان بن قنبر أبو بشر النحوي إمام البصريين، ولد سنة بالبصرة، وأخذ العربية عن الخليل بن أحمد الفراهيدي، وأبي الخطاب الأحمش، وغيرهما، ألف "الكتاب" وهو أعظم مؤلف في النحو والصرف، اختلفوا في وفاته على أقوال منها: 180 هـ، 161 هـ، 194 هـ.
- ينظر: السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، 229/2.
- 48- ينظر: الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، 41/1.
- 49- ينظر: الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني، 72/1.
- 50- ما بين [ ] وجد في هامش النسخة بخط مغاير.
- 51- ينظر: الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني، 72/1.
- 52- ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، 454/4.
- 53- ما بين [ ] وجد في هامش النسخة بخط مغاير.
- 54- هو: محمد بن الحسن الأستريادي النحوي المعروف بـ "الرضي" (من أهل أسترباذ وهي من أعمال طرستان)، اشتهر بكتابه الوافية في شرح الكافية لابن حاجب، توفي بعد 686 هـ.
- ينظر: الزركلي: خير الدين بن محمود بن محمد الدمشقي، (ت 1396 هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، ط15، سنة: 2002 م، 86/6.
- 55- ينظر: الرضي: محمد بن الحسن الأستريادي، (ت بعد 686 هـ)، شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، تحقيق: حسن بن محمد بن إبراهيم الحفظي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 52/1.
- 56- ينظر: الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني، 72/1.
- 57- ينظر: الرضي، شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، 61/1.
- 58- هو: الحسن بن عبد الله بن المرزبان أبو سعيد السيرافي النحوي، إمام الأئمة، ولد بـ "سيراف" قبل سنة 270 هـ، وأخذ العربية عن ابن دريد وابن السراج، وغيرهما، ألف كتباً كثيرة، أشهرها: شرح كتاب سيوييه، توفي ببغداد سنة 368 هـ.
- ينظر: السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، 507/1.

- 59- ينظر: السيرافي: الحسن بن عبد الله بن المرزبان أبو سعيد، (ت 368 هـ)، شرح كتاب سيبويه، تحقيق: أحمد حسن مهدي وعلي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة: 2008 م، 49/1، بتصرف.
- 60- في الأصل: كنت. والمثبت هو الصواب.
- 61- ينظر: الرضي، شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، 60/1.
- 62- هو: عثمان بن جني أبو الفتح النحوي، إمام الأئمة، ولد قبل سنة 330 هـ، وأخذ العربية عن أبي علي الفارسي، وغيره، تتلمذ عليه عبد السلام البصري، وأبو الحسن السمسري، ترك مصنفات عديدة، منها: الخصائص في النحو، سر الصناعة، وغيرها، توفي سنة 392 هـ.
- ينظر: السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، 132/2.
- 63- ينظر: ابن جني: عثمان أبو الفتح الموصلي، (ت 392 هـ)، سر صناعة الإعراب، تحقيق: محمد حسن إسماعيل وأحمد رشدي عامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة: 1421 هـ - 2000 م، 34-33/1، نقله مختصراً، ولفظه: "اعلم أن الحركات أبعاض حروف المد واللين، وهي الألف والياء والواو، فكما أن هذه الحروف ثلاثة، فكذلك الحركات ثلاث، وهي الفتحة، والكسرة، والضممة، فالفتحة بعض الألف، والكسرة بعض الياء، والضممة بعض الواو، وقد كان متقدمو النحويين يسمون الفتحة الألف الصغيرة، والكسرة الياء الصغيرة، والضممة الواو الصغيرة، وقد كانوا في ذلك على طريق مستقيمة، ألا ترى أن الألف والياء والواو اللواتي هن حروف نوازل كوامل، قد تجدهن في بعض الأحوال أطول وأتم منهن في بعض، وذلك قولك يخاف وينام، ويسير ويظير، ويقوم ويسوم، فنجد فيهن امتداداً واستطالة ما، فإذا أوقعت بعدهن الهمزة أو الحرف المدغم، ازددن طولاً وامتداداً، وذلك نحو: يشاء ويداء ويسوء ويهوء ويجيء ويفيء وتقول مع الإدغام شابة ودابة، وبطيّب بكر، ويسير راشد، وتمود الثوب، وقد قوص زيد بما عليه، أفلا ترى إلى زيادة المد فيهن بوقوع الهمزة والمدغم بعدهن، وهن في كلا موضعيهن يسمين حروفاً كوامل، فإذا جاز ذلك فليست تسمية الحركات حروفاً صغاراً بأبعد في القياس منه. ويدلك على أن الحركات أبعاض لهذه الحروف".
- 64- ينظر: الرضي، شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، 60/1-61.
- 65- ينظر: السبيلي: عبد الرحمان بن عبد الله بن أحمد أبو القاسم، (ت 581 هـ)، نتائج الفكر في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة: 1412 هـ - 1992 م، 67/1.
- 66- ينظر: السيرافي، شرح كتاب سيبويه، 22-21/1.
- 67- جزء من الآية 21 من سورة الحاقة.
- 68- ينظر: الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني، 74/1.
- 69- ينظر: الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، 41/1.
- 70- ينظر: الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني، 74/1.
- 71- ينظر: ابن مالك، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، ص 10.
- 72- ينظر: الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، 41/1.
- 73- ينظر: الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني، 74/1.
- 74- جزء من الآية 19 من سورة الحاقة.
- 75- ينظر: الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني، 75/1.
- 76- هذا عجز بيت من ألفية ابن مالك، ينظر: ابن مالك: محمد بن عبد الله بن مالك أبو عبد الله الجبالي، (ت 672 هـ)، ألفية ابن مالك، دار التعاون، د.ب.ط، ص 12. تمامه:
- وجرّ بالفتحة ما لا ينصرف \*\*\* ما لم يضيف أو يك بعد أل ردف.

## التعريف بمخطوط (نظم متن الورقات) للشيخ محمد الطاهر التليلي

### Introduction of the manuscript (the Body of papers system) by Sheik Mohammed Al-Taher Al-Talili

طالب الدكتوراه عبد الفتاح بن عمر<sup>1</sup>      أ.د/ عبد الباسط دردور  
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1  
مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر تاريخها، مصادرها، أعلامها  
abdelfettah.benamor@univ-batna.dz      abdelbasset.derdour@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2022/10/26      تاريخ القبول: 2022/12/14

#### الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى التعريف بشخصية محمد الطاهر التليلي، وبمخطوطه: "نظم متن الورقات" من جهة بيان موضوعه، ونسبته للمؤلف، وسبب تأليفه، ومنهجه فيه، ومصادره، وقيمه العلمية، ووصفه شكلا ومضمونا. ولقد توصلنا من خلال هذا البحث إلى جملة من النتائج أبرزها أن مخطوط نظم متن الورقات أو سلم الوصول على ورقات الأصول من المخطوطات النفيسة في علم أصول الفقه التي ينبغي أن تلقى العناية والاهتمام كبقية المنظومات الأخرى، وأن نسبة الكتاب للمؤلف نسبة صحيحة لا شك ولا ريب فيها.

**الكلمات المفتاحية:** التليلي؛ مخطوط؛ الورقات؛ التعريف؛ متن.

#### Abstract:

This study aims to introduce the personality of Muhammad Al-Tahir Al-Talili and his manuscript, "The Body of Papers", in terms of his subject matter, his attribution to the author, the reason for his writing, his methodology in it, his sources, his scientific value, and his description of form and content. Through this research, we have reached a number of results, the most prominent of which is that the manuscript on the body of the papers or the ladder of access to the original manuscripts in the jurisprudence sciences should receive attention and attention like the rest of the systems, and that the ratio of the author's book to the original is undoubtedly correct.

**Key words:** analytic; manuscript; Papers; Definition; body.

#### مقدمة:

لا يزال عالم المخطوطات الشرعية يُزوّدنا بإضافات في مختلف العلوم والفنون بما يخفيه من مكونات ويكنه من معلومات، التي من شأنها أن تصلنا بماضينا المشرق، وسلفنا الصالح، لتكون حلقة وصل بين الماضي والحاضر والمستقبل، والتي دُوّنت من قِبَل علماء أجلاء، ومشايخ فضلاء، وأعلام حكماء، نذروا أنفسهم لخدمة هذا الدين وأهله، ولم يثنهم عن هذا السبيل أي مُعيق، ولم يشغلهم عنه أي شاغل باذلين في ذلك الغالي والنفيس مخلصين لله رب العلمين، ومن هؤلاء الأعلام الذين ورثوا لنا هذا الموروث، وحلّفوا

<sup>1</sup> - المؤلف المرسل.



لنا ذلك التراث العالم الجزائري السُّوفي القُمّاري الشيخ محمد الطاهر التليلي (رحمه الله) الذي أمطرنا بوابل من المخطوطات بلغت بضعا وثلاثين مخطوطا، ولم يُحقق منها إلا النزر اليسير، والعدد القليل. ومن جملة مخطوطاته التي لا زالت حبيسة الخزائن، وتحت أسر الرفوف، ولم يُكتب لها بعد الخروج إلى نور الطبع مخطوط: "نظم متن الوراقات"، الذي نظم فيه الشيخ متن الوراقات للجويني (رحمه الله تعالى).

### مشكلة البحث والتساؤلات الفرعية:

وانطلاقا من هذا فإن مشكلة البحث تتبلور حول التعريف بهذا المخطوط الذي يعتبر من المخطوطات النفيسة في علم أصول الفقه.

وتتفرع عن الإشكالية الرئيسية الساؤلات الفرعية الآتية:

- من هو صاحب المخطوط (الشيخ محمد الطاهر التليلي)؟
- ما محتوى هذا المخطوط؟

### أهمية البحث:

وتتجلى أهمية بحثنا في البعدين الآتيين:

- بعد علمي نظري: وهو اكتشاف هذا المخطوط، والبحث عن مضمونه ومحتواه.
- بعد عملي واقعي: وهو الاستفادة من هذا المخطوط، من قِبَل الباحثين، وإثراء للمكتبة العربية والإسلامية.

### أهداف البحث:

ونهدف من خلال بحثنا إلى ما يأتي:

- معرفة شخصية الشيخ محمد الطاهر التليلي.
- التعرف على مخطوطه نظم متن الوراقات.
- دفع الباحثين إلى دراسة هذا النظم المغمور.

### مناهج البحث:

ولقد اعتمدت في هذا البحث على المناهج العلمية الآتية:

- 1- المنهج الوصفي الذي وصفت من خلاله هذا المخطوط من جهة شكله ومضمونه.
  - 2- المنهج التاريخي ويتضح ذلك جليا من خلال ترجمه صاحب المخطوط، وبيان مسيرته التاريخية والعلمية.
  - 3- المنهج التحليلي من خلال استقراء بعض النصوص وتحليلها.
- أما فيما يتعلق بالدراسات السابقة لهذا المخطوط فهي غير موجودة - في حدود علمي- ولم يحظ بأي تحقيق علمي مما جعلني أشمّر على سواعد الجد، وأعد العزم على التعريف به، وفتح الباب على مصراعيه أمام الباحثين؛ من أجل تحقيقه ودراسته.

### خطة البحث:

وبناء على ما تقدم فإن بحثنا سينتظم وفق الخطة الآتية:

### المقدمة

المطلب الأول: التعريف بصاحب المخطوط (الشيخ محمد الطاهر التليلي) بشكل موجز.

المطلب الثاني: التعريف بالمخطوط.

الخاتمة والتوصيات.

### المطلب الأول: التعريف بصاحب المخطوط

من أهم الأمور المهمة التي يجب التركيز عليها أثناء تعريفنا بمخطوط ما أن نعرّف صاحبه أولاً لنجمع بين التعريف بالمخطوط وصاحبه.

وبناء على هذا فإننا سنركز في تعريفنا بصاحب المخطوط على النقاط الآتية:

أولاً: اسم صاحب المخطوط ونسبه.

ثانياً: مولد صاحب المخطوط ووفاته.

ثانياً: طلب صاحب المخطوط للعلم.

رابعاً: أعمال صاحب المخطوط وآثاره.

### الفرع الأول: اسمه ونسبه

هو الفقيه النبيه العالم الموسوعي الأستاذ الشيخ محمد الطاهر التليلي الجزائري السُوفي<sup>1</sup>، القماري<sup>2</sup>، وهو من جهة النسب محمد الطاهر بن بلقاسم بن الأخضر بن عمر بن أحمد بن قاسم بن أحمد التليلي من ذرية سيدي تليل الذي ينسبه النسّابون إلى الخليفة عثمان بن عفّان رضي الله عنه<sup>3</sup>.

### الفرع الثاني: مولده ووفاته

ولد الشيخ في 6 من شهر ذي الحجة 1328 هجرية الموافقة لسنة 1910 ميلادية<sup>4</sup> والتحق بالرفيق الأعلى يوم الثلاثاء في سنة 2003م ودفن في اليوم الموالي في جنازة مهيبية حضرها المنّات<sup>5</sup>.

### الفرع الثالث: طلبه للعلم

ابتدأ الشيخ حياته العلمية سنة 1915م. مع المؤدّب الشيخ أحمد بن الأخضر المحنط<sup>6</sup>، فتعلم منه الحروف وبعض سور القرآن، ثم أتمّ التعلم مع جدّه الشيخ الأخضر بن عمر التليلي إلى سنة 1923م. ثم مع الشيخ الطيب بن البرّاء إلى غاية 1927م. فحفظ الشيخ القرآن، وبعض المتون العلمية كمتن ابن عاشر في الفقه<sup>7</sup>، كما حضر دروس الشيخ عمار بن الأزعر.

ثم رحل الشيخ إلى تونس للدراسة بجامعة الزيتونة سنة 1927م. فطلب العلم على أيدي علمائها إلى أن رجع إلى الديار بشهادة التطويح سنة 1934م<sup>8</sup>.

### الفرع الرابع: أعماله وآثاره

بعد مجيئه من الزيتونة اتجه سنة 1935م، إلى التعليم بقرية كمبيطة بولاية بجاية بأمر من جمعية العلماء، فدرّس وخطب في مسجدها، إلا أن معارضة الحكومة الفرنسية الاستعمارية حالت دون إتمام المهمة، وأداء المهمة، فرجع إلى قمار سنة 1938م، بطلب من أهلها، فشرع في الخطابة بالمسجد الكبير، والإمامة به والتعليم بالمدرسة، وفي سنة 1948م، فتحت مدرسة النجاح بقمار أبوابها فدرّس فيها الشيخ إلى سنة 1962م<sup>9</sup>، وفي سنة 1965م. أشرف على التدريس والإدارة بالمعهد الإسلامي بالزاوية القادرية بالوادي، وبعدها اختار الاندماج في سلك مدارس التربية الوطنية في المرحلة الثانوية في عنابة، وفي سنة 1967م. انتقل إلى تفرّت للتدريس بالثانوية المختلطة واستمر إلى غاية تقاعده عام 1972م<sup>10</sup>.

ولقد خلف الشيخ (رحمه الله) مؤلفات كثيرة في أبواب متعددة نذكر منها ما يأتي:

1- سلم الوصول إلى ورقات الأصول، وفي هذا الكتاب قام المؤلف بنظم متن الورقات للإمام الجويني (رحمه الله تعالى) وهذا الكتاب هو محل دراستنا وهو موجود برقم (597) في قسم المخطوطات بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة.

2- رسالة في إتحاف القارئ بحياة خليفة بن حسن القماري ترجم الشيخ محمد الطاهر التليلي (رحمه الله) للشيخ خليفة بن حسن القماري ترجمة موسعة وهذا الكتاب موجود برقم (605) في قسم المخطوطات بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، وقد طبع هذا الكتاب بتحقيق الدكتور أبو القاسم سعد الله (رحمه الله).

3- منظومة في الثابت والمحذوف في القرآن، وهذا الكتاب موجود برقم (606) في قسم المخطوطات بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة.

4- الدررة المعارة لقراء الاستعارة، وهذا الكتاب موجود برقم (610) في قسم المخطوطات بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة.

5- توجيهات تربوية وطنية لتلاميذ المدارس الابتدائية الجزائرية، وهذا الكتاب موجود برقم (614) في قسم المخطوطات بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة.

6- ديوان المقامات الحريرية، وهذا الكتاب موجود برقم (619) في قسم المخطوطات بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة.

7- مجموع مسائل تاريخية متفرقة، وهذا الكتاب موجود برقم (621) في قسم المخطوطات بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة.

#### المطلب الثاني: التعريف بالمخطوط

بعد تعريفنا بصاحب المخطوط الشيخ محمد الطاهر التليلي بشكل موجز نتناول في هذا المطلب التعريف بالمخطوط من خلال الكلام عما يأتي:

أولاً: بيان اسم المخطوط وموضوعه ونسبته للمؤلف

ثانياً: سبب كتابة المخطوط ومنهجه فيه ومصادره وقيمه العلمية

ثالثاً: وصف المخطوط

الفرع الأول: اسم المخطوط وموضوعه ونسبته للمؤلف

أولاً: اسم المخطوط

الاسم الذي سمى به المؤلف كتابه هو " نظم متن الورقات " حيث ذكر المؤلف في المقدمة فقال: " فهذه عدة أبيات من الرجز نظمت فيها متن الورقات الذي ألفه إمام الحرمين"<sup>11</sup>. وقال أيضاً:

وتات تخطئة وكلا نظم متين الورقات مجلاً<sup>12</sup>

وما تجد الإشارة إليه أن القائمين على مكتبة الشيخ محمد الطاهر التليلي بمصلحة المخطوطات بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة ذكروا له عنواناً آخر وهو: "سلم الوصول على ورقات الأصول".

ثانياً: موضوع المخطوط

أما عن موضوع المخطوط فهو أصول الفقه حيث نظم الشيخ (رحمه الله) متن الورقات للإمام الجويني (رحمه الله).

وما يمكن الإشارة إليه هنا أن لمتن الورقات منظومات عديدة ولقد أحصيت منها خمس منظومات ثلاثة منها مطبوعة، واثنان مفقودتان.

فأما المنظومات المطبوعة فهي كالاتي:

- تسهيل الطرقات في نظم الورقات لشرف الدين العمري (ت: 979هـ).
  - منح الفعال نظم متن الورقات للشيخ محمد بن سيدي المختار الكنتي الموريتاني (ت: 1244هـ).
  - سلم الوصول إلى الضروري من علم الأصول للشيخ محمد الديسي الجزائري (ت: 1339هـ).
  - وأما المنظومتان المفقودتان فهما:
    - الزبدة في الأصول لطالب الوصول لأحمد بن محمد الطوخي الشافعي (ت: 893هـ).
    - نظم الورقات للشيخ محمد بن إبراهيم بن المفضل اليمني (ت: 1085هـ)<sup>13</sup>.
- ولقد تميز نظم الشيخ محمد الطاهر التليلي بسهولة العبارات وجزالة الألفاظ. وتكلم في منظومته عن الموضوعات الآتية:

**باب أصول الفقه:** وعدد أبيات هذا الباب 27 بيتاً، وتناول الشيخ (رحمه الله) فيه تعريف أصول الفقه باعتبار مفرديه، وعدد الأحكام الشرعية وبيّن أن عددها سبعة وهي: الواجب (الفرض)، والمندوب، والمباح، المحرم (المحظور)، والصحة والبطالان، وتعريف كل واحد منها، والفرق بين الفقه والعلم، وأن الفقه أخص من العلم، وبيّن معنى العلم والجهل، وأقسام العلم، وأنه ينقسم إلى علم ضروري وعلم مكتسب مع إعطاء مثال لكل منهما، كما بيّن معاني كلمة النظر، والاستدلال، والدليل، والظن، والشك، وأن تناول الشيخ (رحمه الله) أصول الفقه وطرقه كان على سبيل الإجمال، وليس على سبيل التفصيل، بالإضافة إلى كيفية الاستدلال بها.

**فصل:** وبلغ عدد أبيات هذا الفصل سبعة (7) أبيات، وتناول فيها أبواب أصول الفقه، وهي: أقسام الكلام، والأمر والنهي، والمجمل، والعام، والخاص، والمبين، والظاهر، والناسخ والمنسوخ، والقياس، والإجماع، والجواز (الإباحة)، والحظر (المحرم)، وأدلة الأحكام، وصفة المفتي والمستفتي، وحكم المجتهد.

**فصل:** وبلغ عدد أبيات هذا الفصل 25 بيتاً، فتناول الشيخ (رحمه الله) فيه أقسام الكلام وأن ينقسم باعتبارات كثيرة فبالاعتبار الأول فهو يتكون من اسمين أو اسم وفعل، أو فعل وحرف، وبالاعتبار الثاني فهو ينقسم إلى أمر ونهي، وخبر، واستخبار، وباعتبار آخر ينقسم إلى تمنّ، وعرض، وقسم، وباعتبار آخر إلى حقيقة ومجاز، ثم بيّن معنى المجاز وأنواعه، والحقيقة وأنواعها، مع ذكر أمثلة عليها، وبعدها تكلم عن الأمر والمسائل المتعلقة به.

**باب الأمر والنهي:** وعدد أبيات هذا الباب 44 بيتاً، وبيّن الشيخ (رحمه الله) من خلالها المخاطبون بالأوامر والنواهي الشرعية، وغير المخاطبين بها، وأن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة، وبأصلها وهو الإسلام، وتعرض لبعض القواعد في هذا الباب كالأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عن الشيء أمر بضده، إضافة إلى حديثه عن النهي وما يتعلق به من مسائل، وأن صيغة الأمر قد يراد بها الإباحة، أو التهديد أو التكوين، كما تعرض للمسائل المتعلقة بالعام والخاص والمقيد والمطلق، والمجمل والمبين، والظاهر والمؤول.

**باب الأفعال:** وعدد أبيات هذا الباب 12 بيتاً بيّن الشيخ فيها أحوال أفعال النبي ﷺ وأنه لا يخلو من ثلاث حالات فإما أن يكون طاعة، وإما أن يكون قربة، وإما أن يكون غير ذلك.

**باب النسخ:** وعدد أبيات هذا الباب 14 بيتاً، وفيها تعرض الشيخ (رحمه الله) إل معنى النسخ في اللغة والاصطلاح، وأقسامه والمسائل المتعلقة به.

**فصل التعارض:** عدد أبيات هذا الفصل 10 أبيات، وتكلم فيه الشيخ عن مسألة العام والخاص، وكيفية التعامل معهما في حالة التعارض.

**باب الإجماع:** وعدد أبيات هذا الفصل 14 بيتاً، وتحدث فيه الشيخ عن المصدر الثالث من مصادر التشريع الإسمي وهو الإجماع من جعة تعريفه، وحجتيه، وبعض المسائل المتعلقة به.

**باب الأخبار:** يبلغ عدد أبيات هذا الباب 16 بيتاً، وتناول فيه الشيخ (رحمه الله) الخبر وأقسامه، وموجبات كل قسم، وما يندرج تحتها من مسائل.

**باب القياس:** وبلغ عدد أبيات هذا الباب 54 بيتاً بين الشيخ-رحمه الله من خلالها تعريف القياس، وأنواعه وتعريف كل قسم، وبعض شروط القياس، وبعض المسائل كاستصحاب الحال، وشروط المفتي والمستفتي، وتعريف الاجتهاد، وما يتعلق به من مسائل.

**خاتمة:** وقد بلغ عدد أبياتها 12 بيتاً، وبها ختم الشيخ (رحمه الله) قصيدته، وبين فيها أنه هو الذي قام بنظمها، ويرجو من وراء نظمها مغفرة الله من كل الذنوب، وعدد أبياتها وتاريخ الانتهاء من نظمها، ثم صلى على النبي ﷺ وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان من أمته، ثم طلب من القارئ تأمل هذا النظم، والنظر فيه من جهة مطابقته لمتن الورقات من عدمه، والعفو عنه في حالة وجود خطأ فيه، ثم حمد الله تعالى في آخر بيت كما حمده في أوله.

### ثالثاً: نسبة المخطوط للمؤلف

أما عن نسبة الكتاب للمؤلف فنسبته إليه واضحة كوضوح الشمس في رابعة النهار، ودليل ذلك ثلاثة أمور:

1- ما جاء في مقدمة الكتاب حيث قال الشيخ محمد الطاهر التليلي: "فنظمته تسهيلاً لحفظه، وتقريباً للفظه، كان الله للجميع أمين... محمد الطاهر التليلي"<sup>14</sup>.

2- جاء أيضاً في خاتمة النظم ما نصه:

"نظمه العبد الذليل الدار ... الطاهر بن القاسم القماري

المرتجي من الإله مغفره ... تحيط بالذنوب يوم الآخرة"<sup>15</sup>

3- جاء في آخر الكتاب أيضاً ما نصه: "انتهى نظم متن الورقات بقلم وإنشاء محمد الطاهر بن أبي القاسم بن الأخضر بن محمد بن أحمد بن أبي القاسم بن أحمد التليلي، وذلك بتاريخ عشرة جمادى الأولى سنة 1363هـ الموافق ليوم 4 ماي 1944م. غفر الله لجميع المسلمين أمين"<sup>16</sup>.

فكل هذه الأدلة تدل دلالة قاطعة لا ريب فيها أن هذا المخطوط من تأليف الشيخ محمد الطاهر التليلي (رحمه الله تعالى).

### الفرع الثاني: سبب كتابة المخطوط ومنهجه فيه ومصادره وقيمه العلمية

#### أولاً: سبب كتابة المخطوط

فأما سبب نظم الكتاب مع وجود منظومات أخرى لهذا المتن فيقول الشيخ:

والقصد من نظام ذاك النثر ... تسهيل حفظ أو توسيع فكر

فكم متون لانتشار لفظها ... قد أهملت ولم تُرد لحفظها"<sup>17</sup>

فمقصود الشيخ من هذا النظم هو تسهيل حفظ المسائل الأصولية على طلبة العلم وتوسيع فكرهم؛ لأن هذا العلم من العلوم الدقيقة التي توسع ذهن الإنسان وفكره.

#### ثانياً: منهج الشيخ في المخطوط

وأما عن منهج الشيخ في هذا المخطوط فيقول:

مع التزامي لفظه تقريباً ... ثم احترامي نصه ترتيباً

إلا اضطراراً لانتظام الوزن ... غيرت أو بدلت لفظ المتن

- بكلمة تقرب من معناه ... وربما أوجدت ما عناه<sup>18</sup>  
فمن خلال هذه الأبيات نستنتج أن منهج الشيخ في هذا النظم يقوم على ما يأتي:  
- الالتزام والانضباط باللفظ والعبارة التي ذكرها صاحب المتن.  
- المحافظة على ترتيب الماتن.  
- أن التغيير الذي يقوم به الشيخ تغيير اضطراري وسببه المحافظة على الأوزان الشعرية لكن بعبارة قريبة من معنى لفظ الماتن.

### ثالثاً: مصادر المخطوط

- أما فيما يتعلق بالمصادر الذي اعتمد عليها الشيخ محمد الطاهر التليلي فتتجلى فيما يأتي:  
1- كتاب متن الورقات للإمام الجويني<sup>19</sup>، وقال الشيخ في منظومته مؤكداً هذا الأمر:  
وبعد ذا فالقصد من أبيات ... نظم مُتَيْنِ الورقات الآتي  
حَبْرَهُ الإمام عبد الملك ... أبو المعالي سامياً للفلك<sup>20</sup>  
2- كلام علماء الأصول، ولهذا ذكر الشيخ في منظومته بعض المسائل وأسندها للعلماء، فمما قال:  
(...) خص من لفظ مقابل ما ... يعم والتخصيص قال العلماء<sup>21</sup>  
والعكس للأمرين جائز كما ... نص عليه في الأصول العلماء<sup>22</sup>  
لم تُوجب الحكم ولكن ربما ... دأبت عليه باتفاق العلماء<sup>23</sup>  
3- كتب أهل اللغة، ولهذا جاء في بعض أبياته قوله:  
والنص من منصة للعرس ... قد أخذوه وهي عود الكرسي<sup>24</sup>  
النسخ أدى في لسان العرب ... معنى الإزالة فمل للأدب  
من قولهم شمس النهار نسخت ... ظل الظلام أي أزالته رفعت  
وقيل من قولهم نسخت ... ما في الكتاب معنى ذا نقلت<sup>25</sup>  
وفي هذا دلالة على أن الشيخ اعتمد على كلام العلماء مما نصوا عليه من خلال كتبهم أو دروسهم، وهو في جانب المصادر موافق لمصادر الماتن.

### رابعاً: قيمته العلمية

أما فيما يخص قيمته العلمية فتتجلى في كون المتون المنظومة أفضل من المتون المنثورة لسهولة حفظها وضبطها، ولهذا قال الشيخ محمد الطاهر التليلي في المقدمة: "فنظمته تسهيلاً لحفظه، وتقريباً للفظه"<sup>26</sup>. كما أن أسلوب الشيخ في نظمه يمتاز بالسهولة واليسر والجزالة مما يجعل النظم في متناول طلبة العلم. ومع ذلك كله فلم نجد مع -الأسف الشديد- دراسة لا أكاديمية ولا غيرها لهذا النظم بالرغم من قيمته العلمية.

### الفرع الثالث: وصف المخطوط

- لهذا المخطوط نسخة واحدة فقط لم نجد غيرها، ودونك بياناتها:  
- اسم المخطوط: نظم متن الورقات (سلم الوصول عل ورقات الأصول).  
- اسم المؤلف: محمد الطاهر التليلي.  
- اسم الناشر: محمد الطاهر التليلي.

- تاريخ النسخ: قال الشيخ محمد الطاهر التليلي: " انتهى نظم متن الورقات بقلم وإنشاء محمد الطاهر بن أبي القاسم بن الأخضر بن محمد بن أحمد بن أبي القاسم بن أحمد التليلي، وذلك بتاريخ عشرة جمادى الأولى سنة 1363 هـ الموافق ليوم 4 ماي 1944م<sup>27</sup>.
- عدد الصفحات: 15 صفحة (أي 7 أوراق).
- عدد الأبيات: 247 بيتا، ففي الصفحات: 3، 4، 5، 6، 8، عدد الأبيات في كل صفحة: 21 بيتا، وفي الصفحات: 7، 11، 12، 13 عدد الأبيات في كل واحدة: 22 بيتا، وفي الصفحتين: 9، و10 عدد الأبيات في كل واحدة منهما: 20 بيتا، وفي الصفحة: 14 عدد أبياتها: 14 بيتا.
- لون الحبر: أسود.
- مسطرتها: 21/16 سم.
- وصف النسخة: نسخة مكتوبة بخط مغربي مصورة بشكل حسن إلا في الصفحة رقم: 5، و7 فيه غموض في الكلمة الأولى من كل بيت بسبب ضعف في التصوير؛ لأن المخطوط مرقمين.
- مكان الحفظ: مكتبة محمد الطاهر التليلي القماري بمصلحة المخطوطات بجامعة الأمير عبد القار للعلوم الإسلامية بقسنطينة الجزائرية.
- رقم المخطوط: 597.

#### خاتمة:

- من النتائج المهمة التي يمكننا استخلاصها من خلال هذا البحث ما يأتي:
- 1- أن الشيخ محمد الطاهر التليلي من العلماء المعاصرين الموسوعيين.
  - 2- الشيخ محمد الطاهر التليلي خريج جامع الزيتونة بتونس.
  - 3- أن الشيخ محمد الطاهر التليلي قام بأعمال عظيمة، ونشاطات مشهودة سواء في التعليم أو التدريس أو التأليف.
  - 4- أن الشيخ محمد الطاهر التليلي خلف مؤلفات كثيرة جدا، وغالبها ما زال مخطوطا.
  - 5- أن من أبرز مخطوطات الشيخ محمد الطاهر التليلي النفيسة نظم متن الورقات أو سلم الوصول على ورقات الأصول فله قيمة علمية كبيرة تتمثل في تقريب وتسهيل تناول علم أصول الفقه.
  - 6- أن نسبة المخطوط للشيخ محمد الطاهر التليلي واضحة وضوحا لا مرية فيه.

#### التوصيات

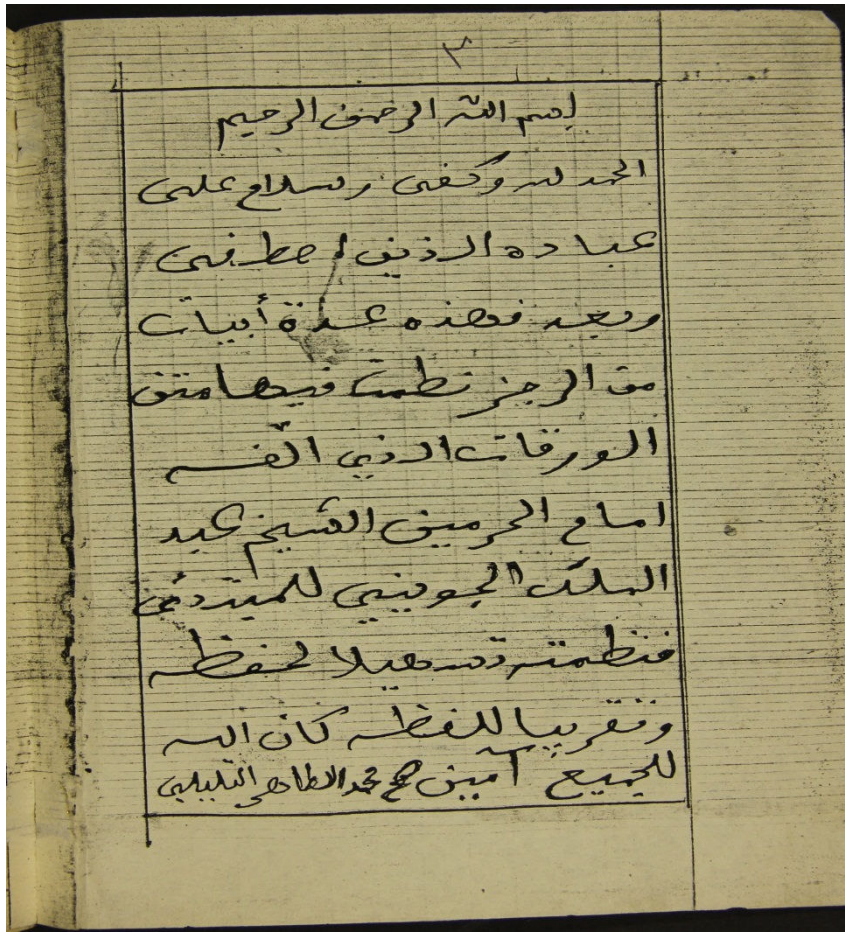
- ما نوصي به في ختام هذا البحث ما يأتي:
- أوصي الباحثين لاسيما المتخصصين في الفقه وأصوله بدراسة وتحقيق هذا النظم دراسة أكاديمية متينة ينتفع بها الباحثون في مشارق الأرض وغاربها.
  - أوصي بتدريس هذا النظم في المساجد والمعاهد والجامعات لما فيه من الفوائد العظيمة.
  - أوصي بأن يُعتمد هذا النظم كبدائية يستفتح بها طالب العلم الشرعي علم أصول الفقه لاسيما في الجزائر.
  - توفير نسخ إلكترونية في جميع الجامعات الإسلامية ليسهل تناولها بالدراسة.

### قائمة المصادر والمراجع:

- 1- البخاري: محمد بن إسماعيل (ت:256هـ)، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
- 2- التليلي: محمد الطاهر، نظم متن الورقات، مخطوط لدى الباحث.
- 3- التليلي: محمد الطاهر، هذه حياتي، إعداد وإشراف: بشير خلف، دار الثقافة محمد العمودي، الوادي-الجزائر، لا. ط، 2017م.
- 4- رحمانى: إبراهيم، الشيخ محمد الطاهر التليلي وجهوده في البحث الفقهي والإفتاء، مطبعة سخري، الوادي-الجزائر، ط1، 1432هـ/2011م.
- 5- الزركلي: خير الدين بن محمود، الأعلام، دار العلم للملايين، د.م، ط15، 2002م.
- 6- العقون: التجاني، أعلام من قمار بوادي سوف. مطبعة سخري، الوادي-الجزائر، د.ط، 2013.
- 7- مجموعة من المختصين، العلامة المصلح محمد الطاهر التليلي، إشراف وتنسيق: عادل محلو، شركة مزوار، الوادي-الجزائر، لا.ط، 2005م.
- 8- النملة: عبد العزيز عبد الله بن علي، منظومات أصول الفقه دراسة نظرية وصفية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 1433هـ/2012م.

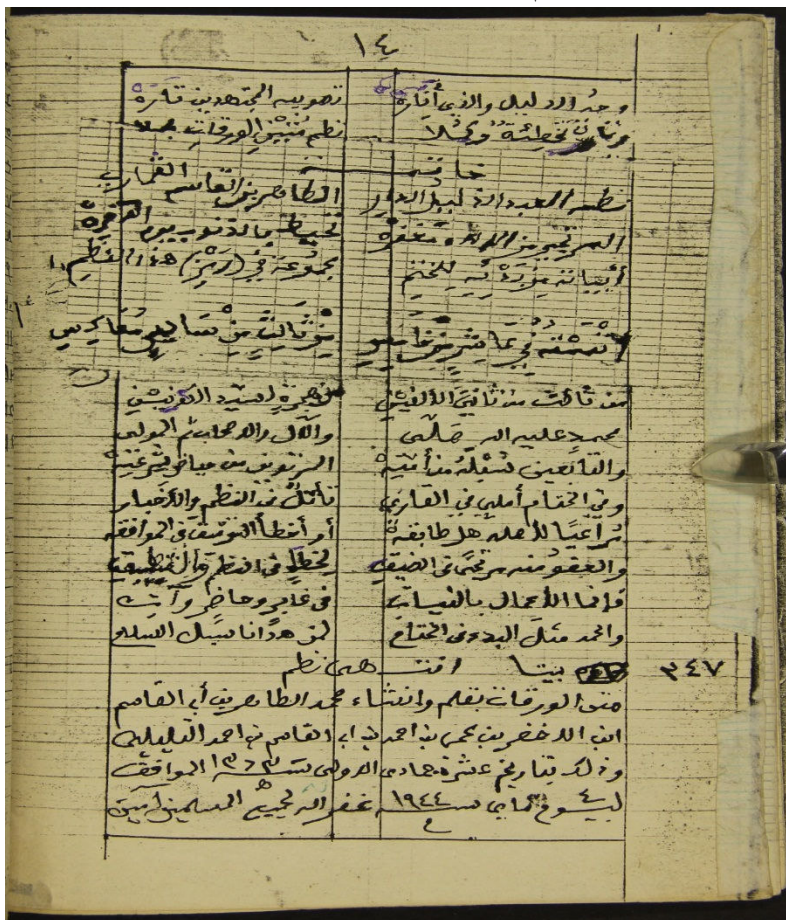
### الملاحق

ملحق رقم: 1 الصفحة الثانية من المخطوط

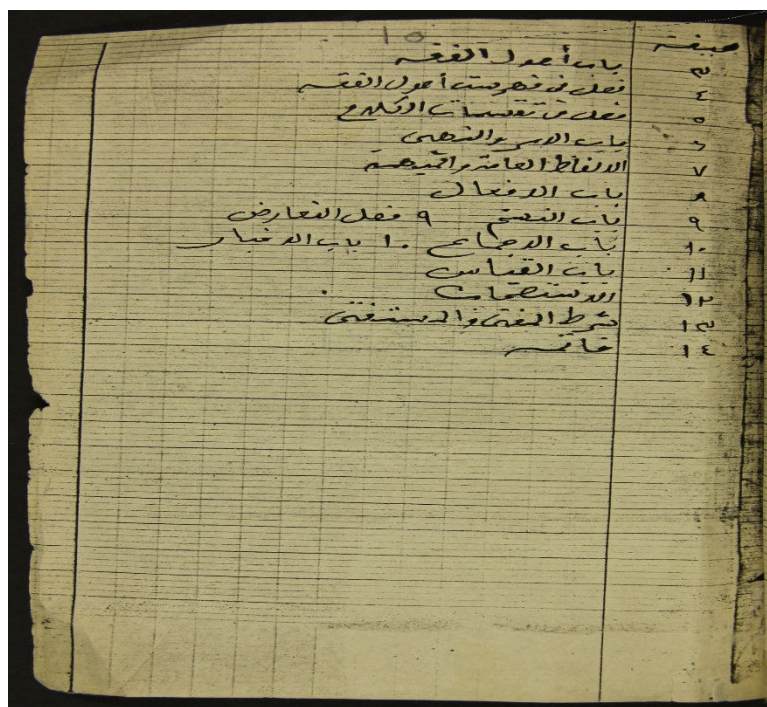




ملحق رقم: 2 الصفحة الأخيرة من المخطوط



ملحق رقم: 3 فهرس نظم الورقات



ملحق رقم: 4 سرد كامل لنظم متن الورقات (سلم الوصول على ورقات الأصول) للشيخ محمد الطاهر التليلي

والشكر للمولى بلا انتهاء  
على نبي جاء بالإسلام  
نظم مُتَيْن الورقات الآتي  
أبو المعالي ساميا لفلك  
للمنتهي في فنّها مختصره  
في جنة بما للناس علمه  
تسهيل حفظ أو توسيع فكر  
قد أهملت ولم تُرد لحفظها  
ثم احترامي نصه ترتيبا  
غيرت أو بدلت لفظ المتن  
وربما أوجدت ما عناه  
ملتسما إغضاء البصير

أصول الفقه

على فصول بالأصول تتصل  
فإن أردت حدّه منتظما  
مؤلف كما يُرى بالعين  
والفرع ما على سواه ينبني  
أحكام شرع الله باستناد  
فرض وندب والمباح قد حلا  
بطلانها وغير ذي قد نُبذا  
وتركه يتبعه العقاب  
ولا عقاب في اعتماد تركه  
ما ليس في الترك له جناح  
ثم الحرام عكس واجب غير  
ولا عقاب في اقرار أصله  
فاحفظ هُديت سُبُل الإسلام  
نفوذنا واعتدّ حكما مطلقا  
ولا به النفوذ مُستفاد  
من معنى علم هكذا قد نصّوا  
علمٌ وجهلٌ ضده فانتبه

الحمد للرحمن في ابتداء  
ثم الصلاة قبل ذا النظام  
وبعد ذا فالقصد من أبيات  
حبّره الإمام عبد الملك  
تبصرة للمبتدي وتذكره  
جزاه ربنا الرحيم تكرمه  
والقصد من نظام ذاك النثر  
فكم متون لانتشار لفظها  
مع التزامي لفظه تقريبا  
إلا اضطرارا لانتظام الوزن  
بِكَلِمَة تقرب من معناه  
معترفا في ذاك بالتقصير

أملي عليك ورقات تشتمل  
أعني بها أصول فقه فاعلما  
فذاك من جزأين مفردين  
فالأصل ما غيرٌ عليه قد بُني  
والفقه أن تعرف باجتهاد  
وعدد الأحكام سبعة ولا  
حظرٌ كراهةٌ وصحةٌ كذا  
وواجبٌ في فعله ثواب  
وما يثاب فاعل عن فعله  
فذلك المندوب والمباح  
ولا في فعله ثواب مستقر  
وما يثاب تارك لفعله  
فذلك المكروه في الأحكام  
ثم الصحيح ما به تعلقا  
وباطل ليس به اعتداد  
والفقه في تعريفهم أخصّ  
معرفة الشيء على ما هو به

والعلم في اصطلاحهم علما  
 ما لم يقع عن استدلال أو نظر  
 والشم أو الذوق أو التواتر  
 والنظر الفكر المفيد فائده  
 وطلب الدليل الاستدلال  
 إلى المطلوب ثم حدّ الظن  
 مع الظهور والجلء البيّن  
 تجويزهم أمرين لا مزيّه  
 دَعَوُهُ شكا لاختلاف الأمر  
 طُرُقَه بصفة الإجمال

### فصل

مكتسب وضرري والثاني  
 كواقع باللمس أو سمع بصر  
 وضدّه مكتسب للناظر  
 في حالة المنظور فيه زائده  
 ثم الدليل مرشد ودال  
 تجويزك الأمرين في ذا الفن  
 لأحد الأمرين ع وعيّن  
 لأحد عن غيره جليّه  
 ثم أصول الفقه ما قد تدري  
 ثم بها كيفية استدلال

فصلّ أصول الفقه كالكتاب  
 مثل الكلام وله أقسام  
 وما يخص والمبيّن اذكرا  
 (كلمة غير مفهومة) الرسول ناسخ منسوخ  
 (كلمة غير مفهومة) إجماع أهل العصر  
 (كلمة غير مفهومة) بينا أدلة الأحكام  
 (كلمة غير مفهومة) المستفتين حكم المجتهد

مضمّن الفصول والأبواب  
 أمرٌ ونهْيٌ مجملٌ عام  
 في جملة الفصول ثم الظاهرا  
 ثم القياس وبه الرسوخ  
 ثم الجواز تاليا للحظر  
 وصفة المفتين في الإسلام  
 نهاية الفهرست فافهم واجتهد

### فصل

(كلمة غير مفهومة) أقسامه كثيره  
 (كلمة غير مفهومة) من اسمين أو اسم ومعه  
 (كلمة غير مفهومة) ذا فالفعل ثم الحرف  
 (كلمة غير مفهومة) دلالة الكلام قد ظهر  
 (كلمة غير مفهومة) اختبار ثم أيضا قد قسم  
 (كلمة غير مفهومة) اعتبار ثالث ينقسم  
 (كلمة غير مفهومة) موضوعه معنى بقي  
 (كلمة غير مفهومة) ما استعمل فيما اصطلحا  
 (كلمة غير مفهومة) مجاز فهو ما تُجوزا  
 (كلمة غير مفهومة) الموضوع والحقيقة  
 (كلمة غير مفهومة) كذلك المجاز  
 (كلمة غير مفهومة) ونقل وكذا استعاره  
 (كلمة غير مفهومة) أول كسل قريتنا

منها اعتبار الجمل القصيره  
 فعل وإما حرف معنى أو دعه  
 أربعة بهن تم الوصف  
 إلى أمر ثم نهْي بعدة الخبر  
 إلى تمن ثم عرض وقسم  
 إلى حقيقة مجاز يُعلم  
 فهو الحقيقة كما قد انتقي  
 عليه من خطاب ناس صالحا  
 مع قرينة بها تُحرزا  
 شرعية عرفية دقيقة  
 أربعة أقسامه ليست مجاز  
 زيادة بمُثل مختاره  
 وجاء ربك كما قد بينا

كغائط يخرج من إنسان  
يريد ذا الجدار أن ينقضا  
ليس كمثّل الله شيء فاعلم  
بالقول أمر فاطلب المعالي  
صيغته افعل وهي في الاطلاق  
محمولة على الوجوب البائن  
يراد للجواز أو للسنه  
على الصحيح فاقتف المختارا  
على الذي قدمته في النظم  
أمر بكل مقتضى الكمال  
إلا بطهر فعله مهم  
خروجه عن عهدة الأمر حصل

#### باب الأمر والنهي

أمرا ونهيا مؤمن مباحي  
خروجهم من كلفة محكي  
مخاطبون بالفروع هاهنا  
بفعلها إلا به أو تُرتفع  
في سورة المدثر المحجّه  
نهى عن الضد بلا امتراء  
فافهم مقالي واستمع لحدّه  
بالقول ممن دونه ولتحك  
وغيره كغير ذلك فادر  
لذلك المنهي عنه باد  
بها عن الوجوب بل يرد  
إرشاداً أو تسوية مباحه  
من واحد كمن وما (كلمة غير مفهومة)  
عممت زيدا بالعطا وعمرا  
وكثرة الأمثال للقياس  
الواحد المحلى واسم الجمع  
كمن وما وأي أين فافهمه  
قد خصصت كفي المكان أيننا  
لغيره وفي الجميع أيما

(كلمة غير مفهومة) بهم مثاله للثاني  
(كلمة غير مفهومة) قد مثلوه أيضا  
(كلمة غير مفهومة) مثاله في الحكم  
(كلمة غير مفهومة) الفعل وأنت العالي  
على سبيل الحتم باتفاق  
إن جُردت عن جملة القرائن  
إلا إذا دل الدليل أنه  
لا تقتضي الفور ولا التكرار  
إلا إذا دل الدليل العلمي  
والأمر بالإيجاد للأفعال  
كالأمر بالصلاة لا يتم  
ثم الذي أمرته إذا فعل

الداخلون في خطاب الله  
والساهي والمجنون والصبي  
واعلم بأن الكافرين عندنا  
كذلك بالأصل الذي لم يُنتفع  
وذلك الإسلام ثم الحجّه  
وفي الأصول الأمر بالأشياء  
والنهاي عنه أمر بضده  
فالنهى عرف باستدعاء الترك  
على سبيل الحتم مثل الأمر  
وقد يدل النهى عن فساد  
وصيغة افعل ربما يحاد  
تهديد أو تكوين أو إباحه  
والعام لفظ عم معنى أكثرا  
(كلمة غير مفهومة) قولهم وقيدوه ذكرا  
كلمة غير مفهومة) تقول عم كل الناس  
(كلمة غير مفهومة) ألفاظه أربعة بالنوع  
(كلمة غير مفهومة) ذلك والأسماء أعني المُبهمه  
(كلمة غير مفهومة) وما وكل ذي بمعنى  
(كلمة غير مفهومة) معنى من لعائل ومعنى ما

(كلمة غير مفهومة) تكون في الزمان المطلق  
 (كلمة غير مفهومة) في الجزأ أو غيره فالمبهمه  
 (كلمة غير مفهومة) العموم من صفات النطق  
 (كلمة غير مفهومة) غيره من فعل أو ما يجري  
 كلمة غير مفهومة) خص من لفظ مقابل ما  
 (كلمة غير مفهومة) بعض جملة وهو إلى  
 (كلمة غير مفهومة) استثناء أو تقييد  
 (كلمة غير مفهومة) فالاستثناء إخراج ما لولاه  
 (كلمة غير مفهومة) إنما يصح ذا بشرط  
 (كلمة غير مفهومة) من شروطه اتصال بالكلام  
 (كلمة غير مفهومة) من جنسه يجوز الاستثناء  
 (كلمة غير مفهومة) والشروط يجوز أن يؤخرا  
 (كلمة غير مفهومة) مقيد بوصفه محتمل  
 (كلمة غير مفهومة) صفة الإيمان في الرقاب  
 (كلمة غير مفهومة) وأطلقت في موضع فمطلق  
 (كلمة غير مفهومة) الكتاب بالكتاب  
 والعكس للأمريين جائز كما  
 وجوزا التخصص بالقياس  
 كذا حديث المصطفى العدناني  
 إخراج شيء من حمى الإشكال  
 هو البيان والذي لم يحتمل  
 وقيل ما تأويله تنزيله  
 والنص من منصّة للعرس  
 وظاهر ما احتمل الأمرين  
 مؤول خلاف ذا السبيل

وما في الاستفهام أينما حقق  
 تمت ولا في النكرات فاعلمه  
 فلا تجوز دعوى غير الصدق  
 مجراه في الحدوث لا في الذكر  
 يعم والتخصيص قال العلما  
 منفصل وذكروا المتصلا  
 بالشرط أو بالوصف وبالتحديد  
 لكان معنى القول قد حواه  
 أن يبقى شيء من كلام الرهط  
 تقديم الاستثناء جاز والسلام  
 ومن سواه كل ذا سواء  
 عن الجزا والعكس أصل قد جرى  
 عليه مطلق الصفات يحمل  
 قد قيدت في آية الكتاب  
 إلى مقيد الرقاب يُطلق  
 وسنة يجوز في الخطاب  
 نص عليه في الأصول العلما  
 للنطق أعني قول رب الناس  
 ومجمل ما احتاج للبيان  
 لحيّز التجلي في المقال  
 من المعاني غير معنى مستقل  
 فذاك نصّ معمل دلياليه  
 قد أخذوه وهي عود الكرسي  
 وواحد أجلى من الاثنين  
 وأول الظاهر بالدليل

### بَابُ الْأَفْعَالِ

فعل النبي صاحب الشريعة  
 فقرية وطاعة منيفه  
 وطاعة تشمل أيضا حزبه  
 فطاعة على اختصاصٍ تحمل  
 وفعله وليس فيه نقص  
 إذ كان فيه للأنام إسوه

لا يخلو من ثلاثة رفيعه  
 مختصة بذاته الشريفه  
 وثالث الأفعال غير قربه  
 إذا دليل الاختصاص يُنقل  
 إن لم يدل لا به يختص  
 حسنة رجالهم والنسوه

يحمل أو يصرف للانتداب  
في فعله إذ لا دليل فاعرف  
أبيح الاتباع للجماعه  
كفعله أو قوله في النقل  
تعلمه في غير ما حضرته  
وكل قول مثل ذا كقوله

### باب النسخ

معنى الإزالة فمل للأدب  
ظل الظلام أي أزالته رفعت  
ما في الكتاب معنى ذا نقلت  
مع التراخي بالخطاب الرسمي  
بصفة لولاه كان ثابتا  
نسخ لرسم وبقاء الرسم  
فكن وعاء للعلوم فهما  
كثيرة يعرّزها النظام  
إلى أشد وإلى ما هو أخف  
وبالحديث فاتبع المجاز  
وبالحديث شائع في الباب  
بالمتواترات للثقات  
وبالذي تواترت في النادي  
تنسخها الأحاد فاعلم وانتهت

### فصل التعارض

عن واحد من الوجوه الأربع  
أو واحد مخالف في الشكل  
من العموم والخصوص مسفرا  
وممكن جمعهما المهم  
وانعدم التاريخ لم يُبيّن  
تاريخ كلٌّ فانتسأخ ملتزم  
ويشمل الخصوص كل ما تُري  
بواحد فاحفظ لذلك النصا  
من واحد في آخر مفهوم  
إن كان للوجهين كالمحل

وبعد ذا فهل على الإيجاب  
وبعضهم قد قال بالتوقف  
وفعله إن كان غير الطاعه  
إقراره للفعل أو للقول  
بحضرة كواقع في وقته  
ولم يُنكّر حكمه كفعله

النسخ أدى في لسان العرب  
من قولهم شمس النهار نسخت  
وقيل من قولهم نسخت  
وحده في العرف رفع الحكم  
إن كان بالقول القديم مثبتا  
وقد يجوز مع بقاء الحكم  
مع نسخ حكم وكذا نسخهما  
والنسخ كل وله أقسام  
ببديل وغيره ثم انصرف  
نسخ الكتاب بالكتاب جاز  
ونسخك الحديث بالكتاب  
وجاز نسخ المتواترات  
ونسخك الأحاد بالأحاد  
قد جوزوه لا التي تواترت

تعارض النطقين لم يرتفع  
عموم كلّ أو خصوص كلّ  
أو كل واحد له وجه يُرى  
فإن يكن كلاهما يعم  
فالجمع واجب وإن لم يُمكن  
فحكمه توقف وإن علم  
لأقدم النطقين بالموخر  
وإن يكن وصف العموم خُصا  
فجعلك الخصوص في العموم  
وُخص كلّ بخصوص الكلّ

## باب الإجماع

أصحاب علم الشرع مطلقا في حكمها وشرط الفقه مرعي دون سواها واستمع لحجتي على ضلال أمتي فليتبّع بأنّها تشرفت بالعصمه على عصور بعده عديده على الصحيح ثم قيل يجري معتبرا إذ في حياتهم وُجد وقد سما عن رتبة المستفتي أن يرجعوا عن حكمهم بداع إجماعهم فكن له مدققا موزّعا منتشرا في الأرض ثم الصحابي قوله لا يجري بذلك القول الجديد يُطلقا

## باب الأخبـار

لذاته وغير ذا لا يُعتبر وأوّل تعريفه كما رُسم مثاله جمعٌ روى ولم يقع إلى نهاية الذي منه جُلب أو السماع لا عن اجتهاد وليس موجبا لعلم مكمل تعريف كلّ عندنا ينتظم ومرسل إسناده قد انفصل من غير صحب فاتبع المحجّه التابعي سعيد بن المسيّب أن الذي يرسله مستند على الإسناد وهي قسم مفرد تلا عليّ كتبه محبّذا أقول لا أقول حدّثني إجازة إن لم يكن أقرّاني بشرط ما قدمته في النظم

أما الإجماع فهو أن يتفقا على قضايا حدثت في الشرع وحجة إجماع هاذي الأمة قول رسول صادق لا تجتمع قد وردت دلائل للأمه إجماع عصر حجة أكيدته بدون شرط لانقراض العصر على الضعيف قول من منهم ولد وصار من أهل اجتهاد يفتي وجاز حقا لذوي الإجماع بقولهم وفعلهم تحقّقا وبمقال أو فعال البعض مع سكوت الآخرين فادر كحجة على سواه مطلقا

كذب صدق صفتان للخبر ومتواترا أحادا ينقسم ما شأنه إيجاب علم متسع تواطؤ من مثلهم على الكذب وكان في الأصل عن الشهاد ثم الأحاد موجب للعمل لمسند ومرسل ينقسم فمسندٌ إسناده قد اتصل ومرسل الحديث ليس حجه إلا الذي أرسله ابن الطيب إذ فتشوا مرسله فوجدوا عنعنة دخولها مطرد أخبرني حدّثني شيخي إذا وإن قرأت كتبه أخبرني حدّثني أجازني أخبرني كل يجوز في اصطلاح القوم

باب

لأصله بعلةٍ للجمع  
إلى ثلاث قد دراهما الناس  
وأول للحكم فيه موجب  
بأنه مستند لا لنا في الشأن  
علته بيانه في الآخر  
دلّت عليه باتفاق العلما  
بين الأصول فرعه المضطرب  
فاحفظ بني هذه وانتبه  
من شرط فرع في غضون الفصل  
من الخصوم بدليل أسكتنا  
في معلولات قيسها المراد  
وشرط علة لحكم قد رضوا  
لحكمها كعلة مقاربه  
لعلة وحدّه المطلوب  
قبل ورود الشرع مثبتان  
مقرر بمنتهى التنزيه  
حرمته لعدم استرضاء  
بواضح الدليل في ذا الفرع  
إن لم نجد في الشرع ما يدل  
حجته تكريم هذا العبد  
ما لم ترد شريعة لمّاحه  
فذلك الممنوع عند الأمم  
ذاك الذي يُحتم في الجدل  
إن لم تجد في شرعنا الدليلا  
فواجب ترتيبها كما أتت  
على الخفي مدنيا محلّه  
على الذي لظننا يستلزم  
كذلك الجلي في القياس  
في النطق ما غيّرا أصلا أوردا  
وشرط مفت أن يكون عالما  
ثم خلافا في عداد الأدبا

أما القياس فهو رد للفرع  
في حكمه وانقسم القياس  
قياس علة دلالة شبيه  
علته وذكروا في الثاني  
على النظر بالنظير الآخر  
لم تُوجب الحكم ولكن ربما  
وثالث مردد مذبذب  
فحقه إلحاقه بالأشبه  
وكونه مناسبا للأصل  
وشرط أصل أن يكون ثابتا  
وعلة من شرطها أطراد  
لفظا ولا معنى فلا تنتقض  
في النفي والإثبات وهي الجالبه  
والحكم ما علمته المجلوب  
وحرمة إباحة حكمان  
لكن ذا على اختلاف فيه  
فقائل أصالة الأشياء  
إلا المباح بطريق الشرع  
تمسكا بالحظر وهو الأصل  
ومن فريق قائل بالضد  
إذ الأشياء أصلها الإباحه  
بحظر فرع أو فروع جمّه  
وإن ترد معنى استصحاب الحال  
بمثله فاستصحاب الأصول  
أما الأدلة التي تقدمت  
فقدم الجلي في الأدله  
وموجب لعلمنا مقدم  
والنطق أولى من قياس الناس  
على الخفي فإذا ما وجدا  
واستصحاب الحال إذا ما انعدما  
بالفقه أصلا ثم فرعا مذهبنا



وأن يكون كامل الأدله وأن يكون عارفا لما افتقر من مثل نحو ورجال ولغه في صفة الأحكام والأخبار مختصة بالحكم والمستفتي وليس للمجتهد التقليد قبول قول قائل تقليد من أجل ذا قبول قول المصطفى ومنهم من قال في التقليد وأنت لا تدري المصادر التي فإذا أجزنا قول من يقول قلنا قبول قوله تقليد وبذل وسع فاعلم اجتهاد وكامل الأدلة المجتهد فإن أصاب فله أجران وقائل ولا يقال بدعي ولا يقال في أصول الدين لأن ذاك منهم الدلالة من النصارى والمجوس الفجره أما دليل أول الأقوال أخرجه الشيخان والأئمه وجه الدليل والذي أناره وتات تخطئة وكلا

في الاجتهاد عارفا محله إليه في استنباط أحكام أخر تفسير وارد الآيات البالغه أعني التي قد وردت للقاري من شرطه تقليد فتوى المفتي لمثله إذ رأيه السديد بلا دليل حدّه القصيد يدعونه تقليد قول مصطفى قبول قول قائل مجيد سقاك منها قوله فاستثبت إن القياس للنبي منقول حسب الذي قدمه النشيد إلى بلوغ غرض يُراد إذ اجتهاد في الفروع يقصد فواحد في خطأ لا اثنان كل مصيب في اجتهاد الفرع كل أصاب غرض اليقين إلى تصويب فرق الضلاله والملحدين واليهود الكفره ففي حديث سيد الرجال كفسحة ورحمة للأمم تصويبه المجتهدين تاره نظم متين الورقات مجلا

#### خاتمه

نظمه العبد الذليل الدار المرتجي من الإله مغفره أبياته من بدئه للختم أتمته في عاشر من خامس من ثالث من ثاني الألفين محمد عليه الله صلى والتابعين سئل من أمته وفي الختام أملي في القاري

الطاهر بن القاسم القماري تحيط بالذنوب يوم الآخره مجموعة في (رمز) هذا النظم من ثالث من سادس معاكس من هجرة لسيد الكونين والأل والأصحاب ثم المولى المرتوين من حياض شرعته تأمل في النظم والأخبار

## التعريف بمخطوط (نظم متن الورقات) للشيخ محمد الطاهر التليلي

أو أخطأ التوثيق في موافقه  
لخطأ في النظم والتطبيق  
في غابر وحاضر وآت  
لمن هدانا سبل السلام

مراعيا للأصل هل طابقه  
والعفو منه مرتجى في الضيق  
فإنما الأعمال بالنيات  
والحمد مثل البدء في الختام

### الهوامش:

- 1- نسبة إلى منطقة وادي سوف.
- 2- نسبة إلى بلدة قمار وهي دائرة تابعة لولاية الوادي الجزائرية.
- 3- مجموعة من المختصين، العلامة المصلح محمد الطاهر التليلي، إشراف وتنسيق: عادل محلو، شركة مزوار، الوادي- الجزائر، د.ط، 2005م.
- 4- التليلي، محمد الطاهر، هذه حياتي، إعداد وإشراف: بشير خلف، دار الثقافة محمد العمودي، الوادي- الجزائر، د. ط، 2017م، ص10.
- 5- يُنظر: رحمان، إبراهيم، الشيخ محمد الطاهر التليلي وجهوده في البحث الفقهي والإفتاء، مطبعة سخري، الوادي-الجزائر، ط1، 1432هـ/2011م، ص45.
- 6- هو الشيخ العلامة الحافظ لكتاب الله تعالى سي أحمد بن حم بن الأخضر لمحنط ولد ونشأ وترعرع بمدينة قمار ينتمي إلى عائلة قمار ومحافظه حفظ القرآن الكريم ومبادئ العلوم العربية على يد العديد من شيوخ البلدة كما كان دائم الحضور لحلقات التدريس المنشورة مساجد البلدة والزاوية. وانطلاقاً من الحديث الشريف الذي يقول فيه الرسول ﷺ: «خيركم من تعلم القرآن وعلمه» أخرجه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه (192/6) فإن الشيخ الفاضل سي أحمد قد أفنى عمره في خدمة كتاب الله تعالى من خلال تعليمه للجيل الجديد عبر العديد من مساجد البلدة خاصة جامع الطلبة السوق الكبير ومن أهم تلاميذه نجد الشيخ العلامة محمد الطاهر تليلي وبقي معلماً لكتاب الله تعالى إلى غاية انتقاله إلى الدار الآخرة كان ذلك خلال 1924 م رحمه الله تعالى وأسكنه فسيح جنانه. يُنظر: العقون التجاني، أعلام من قمار بوادي سوف. مطبعة سخري، الوادي-الجزائر، د.ط، 2013، ص184.
- 7- التليلي، محمد الطاهر، هذه حياتي، مصدر سابق، ص19.
- 8- يُنظر: التليلي، محمد الطاهر، هذه حياتي المصدر نفسه، ص23-26.
- 9- يُنظر: التليلي، محمد الطاهر، هذه حياتي المصدر نفسه.
- 10- التليلي محمد الطاهر، نظم متن الورقات، مخطوط لدى الباحث، ص2.
- 11- التليلي محمد الطاهر، نظم متن الورقات، المصدر نفسه، ص14.
- 12- النملة عبد العزيز عبد الله بن علي، منظومات أصول الفقه دراسة نظرية وصفية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 1433هـ/2012م، ص65، 91، 109، 149، 150.
- 13- التليلي محمد الطاهر، نظم متن الورقات، مصدر سابق، ص2.
- 14- التليلي محمد الطاهر، نظم متن الورقات، المصدر نفسه، ص14.
- 15- التليلي محمد الطاهر، نظم متن الورقات، المصدر نفسه، ص14.
- 16- التليلي محمد الطاهر، نظم متن الورقات، المصدر نفسه، ص3.
- 17- التليلي محمد الطاهر، نظم متن الورقات، المصدر نفسه، ص3.
- 18- هو الإمام عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجُوَيْني، أبو المعالي، الملقب بإمام الحرمين وُلد سنة (419 هـ/ 1028م) في جوين (من نواحي نيسابور) وهو أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعي. رحل إلى بغداد، فمكة حيث جاورها أربع سنين، وذهب إلى المدينة فأفتى فيها ودرّس، ثم عاد إلى نيسابور، ودرّس بالمدرسة النظامية فيها، وله مصنفات كثيرة، منها: نهاية المطلب في دراية المذهب في فقه الشافعية، اثنا عشر مجلداً، والإرشاد في أصول الدين، والورقات في أصول الفقه، توفي بنيسابور سنة (478 هـ / 1085 م)، وقيل في وصفه: الفقه فقه الشافعي، والأدب أدب الأصمعي، وفي الوعظ الحسن البصري. يُنظر: الزركلي خير الدين بن محمود، الأعلام، دار العلم للملايين، د.م، ط15، 2002م، ص146-147.

- 19- التليلى محمد الطاهر، نظم متن الورقات، مصدر سابق، ص3.
- 20- التليلى محمد الطاهر، نظم متن الورقات، المصدر نفسه، ص7.
- 21- التليلى محمد الطاهر، نظم متن الورقات، المصدر نفسه، ص8.
- 22- التليلى محمد الطاهر، نظم متن الورقات، المصدر نفسه، ص11.
- 23- التليلى محمد الطاهر، نظم متن الورقات، المصدر نفسه، ص2.
- 24- التليلى محمد الطاهر، نظم متن الورقات، المصدر نفسه، ص8.
- 25- التليلى محمد الطاهر، نظم متن الورقات، المصدر نفسه، ص9.
- 26- التليلى محمد الطاهر، نظم متن الورقات، المصدر نفسه، ص14.
- 27- التليلى محمد الطاهر، نظم متن الورقات، المصدر نفسه، ص14.

## أساليب التربية عند الشيخ محمد عبده

### Techniques of education for Mohamed Abdou

طالب دكتوراه ميلود قرفة<sup>1</sup>      أ.د/ صالح زنداقي

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر: تاريخها، مصادرها، أعلامها

salahmohz2014@gmail.com

miloud.guerfa@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2022/10/05

تاريخ الإرسال: 2022/07/25

#### الملخص:

تهدف الدراسة إلى إبراز أهم أساليب التربية عند الشيخ محمد عبده من خلال أدبياته المجموعة في تاريخ الأستاذ الإمام لتلميذه محمد رشيد رضا، وفي الأعمال الكاملة التي جمعها المحقق محمد عمارة، وكذا من خلال عمله الميداني في مزاولة رسالة التربية والإصلاح. وقد حاول الباحث تتبّع وتقصّي الأساليب التربوية التي اعتمدها في إصلاحاته لاستثمارها في العمل التربوي.

لتخلص الدراسة إلى أنه استلهم هذه الأساليب من تجارب المصلحين السابقين، جاعلا من الشريعة الإسلامية مرجعه الأساس في التربية، دون أن يُغفل أساليب التربية التي أقرّها علم التربية الحديث في هذا الجانب؛ فاستطاع بتوظيفها أن يحقق قدرا محترما من الإصلاح التربوي في المجتمع الذي خدم به بلده والأمة الإسلامية والإنسانية جمعاء.

**الكلمات المفتاحية:** الأساليب؛ التربية؛ الإصلاح.

#### Abstract:

This study aims at showing the main educational techniques used by Mohamed Abdou in his work in vein as a messenger of education and renovation, in which he relied on the method of induction in using these educational features within his educational work.

For so, the study summarizes the fact that Mohamed Abdou has inspired these techniques from the experiences of some former renovators basing on Islamic law as a major reference in his study.

Without neglecting in turn the recent educational features claimed by modern Pedagogy, as a result, he succeeded in realizing a great deal of educational renovation which serves humanity and the Islamic nation in particular.

**Key words:** techniques; education; renovation.

#### مقدمة:

<sup>1</sup> - المرسل المؤلف.

إن الإصلاح التربوي الذي قام به الشيخ محمد عبده (1905/1849م)، جعله يستفرغ كل جهوده الفكرية والبدنية لتربية الإنسان وتوعيته وتهيئته لتحمل رسالة الإصلاح والتغيير وتجسيدها على أرض الواقع، والقيام بواجب التعمير والاستخلاف في الأرض، فتوجّه إلى المؤسسات المصرية التربوية والدينية والقضائية، واستهدف من خلالها مختلف شرائح المجتمع، فوظف كل الأساليب والطرق والوسائل المشروعة المتاحة لديه لتربية أمته وتعليمها، وجعلها تتفاعل مع واقعها ومستجدات عصرها، وحتى تستطيع الحفاظ على هويتها، وحماية مصالحها، وفي هذا السياق طرح الإشكالية الآتية:

**ما هي الأساليب التربوية التي وظفها الشيخ محمد عبده في إصلاحاته؟**

ويتفرّع عن الإشكالية التساؤلات الفرعية الآتية:

أ- ما مكانة التربية وأثرها في إصلاح الأمة؟

ب- وما أساليب التربية الشرعية التي اعتمدها الشيخ محمد عبده لتحقيق إصلاحاته التربوية؟

ج- وما أساليب علم التربية المعاصرة التي وظفها في إصلاحاته التربوية؟

وللاجابة عن إشكالية الدراسة والأسئلة المتفرّعة عنها أتبع الخطة الآتية:

**مقدمة**

**المبحث الأول: تحديد مفاهيم الدراسة.**

**المبحث الثاني: مكانة التربية وأثرها في إصلاح الأمة.**

**المبحث الثالث: أهم أساليب التربية الشرعية التي اعتمدها الشيخ محمد عبده في إصلاحاته التربوية.**

**المبحث الرابع: أهم أساليب علم التربية المعاصرة التي وظفها في الإصلاح.**

**الخاتمة**

**المبحث الأول: تحديد مفاهيم الدراسة:**

**1- مفهوم الأسلوب:**

أ- **الأسلوب لغة:** مأخوذ من (سَلَبَ) والسَّيْنِ واللَّامِ والباء أصل واحد<sup>(1)</sup>، يقال للسَّطَرِ مِنَ النَّخْلِ ولكلِّ طريقٍ ممتدٍّ أسلوبٌ، وهو: الوجه والطريق والمذهب، وقيل هو: الفنّ، فيقال: أخذ فلان في أساليب من القول: أي أفانين منه<sup>(2)</sup>، ويقال سَلَكْتُ أسلوب فلان في الكتابة، أي سَلَكْتُ طَرِيقَهُ ومذهبه فيها<sup>(3)</sup>. وبناء على ما سبق فإنّ للأسلوب إطلاقات عديدة في معاجم اللغة العربية؛ فيطلق على الطريق والفنّ والوجه والمذهب والمنهج، وعلى طريقة المتكلم في الكلام، وعلى طريقة العامل والمدرّس والمصلح والداعي في عمله.

ب- **الأسلوب اصطلاحاً:** له تعريفات عديدة منها أنّه: الطرائق والكيفيات والمناهج التربوية الشرعية التي يستخدمها المرَبِّي لتنشئة المتربِّين تنشئة صالحة على ضوء ما جاء في المنهج النبوي، ومعالجة أخطائهم ليتوصّل بها إلى أهداف ومقاصد التربية الإسلامية السَّامية<sup>(4)</sup>.

وبالتالي يمكن القول بأنّ الأسلوب: هو منهجٌ في التفكير أو البحث أو العمل التربوي، يسلكه القائم بالعملية التربوية لتقويم أفكار وسلوكات المتربِّين حتى يكونوا صالحين في أنفسهم مصلحين لغيرهم في المجتمع والأمة عموماً.

**2- مفهوم التربية:**

أ- **التربية في اللغة:** مشتقة من الفعل رَبَبَ، والرَّبُّ: هو الله عز وجل، ورَبُّ كل شيء: مالكه، ويطلق الرَّبُّ على المالك والسَّيد والمدبّر والمرَبِّي والقيّم والمُنعم، والمُصلِح، ورَبَّ الشَّيء إذا أصلحه، ورَبَّ وَلَدَهُ

يُرَبُّهُ رَبًّا تَرْبِيًّا وَتَرْبَةً بِمَعْنَى رَبَّاهُ، وفي الحديث: «هَلْ لَكَ عَلَيْه نِعْمَةٌ تَرْبُهَا» [أخرجه مسلم] (5) أي تحفظها وتراعيها وتربيها كما يربي الرجل ولده، وتربيته وارتبته ورباه تربيته: أحسن القيام عليه، ووليه حتى يفارق الطفولية (6)، فكلمة التربية تحمل معاني الزيادة والرعاية والإصلاح والسياسة والتدبير والتنمية لأمر الخلق (7).

**ب- التربية في الاصطلاح:** هي حاصل العمليات والسبل التي ينقل بها مجتمع ما سواء أكان صغيرا أم كبيرا قوته المكتسبة وأهدافه بقصد ضمان استمرار وجوده ونموه، وكذا تنمية القدرات الفطرية الكامنة في الإنسان (8).

وتعني تكوين الإنسان ليكون صالحا عقديا وأخلاقيا وسلوكيا وتنظيم علاقاته، لإشاعة معاني الرحمة والموودة والحب والعدل والوفاء والحق وغيرها من القيم السامية بين أفراد المجتمع (9)، وعرفت بأنها: مجموعة من التطبيقات التربوية التي تساعد على بناء الإنسان شيئا فشيئا من جميع النواحي وفق المبادئ والقيم التي جاء بها الإسلام وصولا إلى الكمال البشري (10).

وعرفها الشيخ محمد عبده بقوله: "التربية هي عبارة عن اتباع الأصول التي جاء بها الأنبياء والمرسلون من الأحكام والحكم والتعاليم، وهي عبارة عن السعادة الحقيقية، تُعلم الإنسان الصدق والأمانة وحب نفسه، فإذا تربى الإنسان أحب نفسه لأجل أن يحب غيره، وأحب غيره لأجل أن يحب نفسه" (11). وهذا الذي يتقاطع مع ما تُنادي به التربية الحديثة التي تُعنى بتربية جميع جوانب الشخصية الإنسانية؛ جسميا وعقليا وعاطفيا واجتماعيا وخلقيا، لذا ينبغي أن تكون التربية عملية شاملة متكاملة، لأن نمو الإنسان يتم بطريقة متكاملة من النواحي البدنية والعقلية والنفسية في آن واحد (12).

**ج- أساليب التربية:** وعليه يمكن أن نخلص إلى المفهوم الإجرائي للدراسة، بأن المراد بأساليب التربية باعتبارها مركبا إضافيا عند الشيخ محمد عبده: هي تلك الطرائق والكيفيات التي تتبّعها في تنشئة فئات المجتمع ورعايتها وتعهدها بالتربية والتعليم والتكوين تكوينا كاملا؛ جسميا ونفسيا وعقليا وروحيا واعتقاديًا واجتماعيا وإداريا من الولادة إلى الوفاة، وتهيئتها لتحمل مسؤوليات الحياة المختلفة، حتى تكون صالحة في نفسها ومصالحة لغيرها في المجتمع والأمة والعالم أجمع، وتساهم في تعمير الأرض، وتحقيق الاستخلاف، ونيل رضوان الله تعالى والسعادة في الدنيا والآخرة.

#### المبحث الثاني: مكانة التربية وأثرها في الأمة

لقد اهتم الإسلام بالتربية وجعل لها مكانة عالية، واعتنى بتربية الإنسان الذي وضع له منهجا شاملا متكاملًا لتربيته جسميا ووجدانيا وروحيا وعقليا وتنشئته منذ الصغر وتوجيهه نحو الخير والصالح لعبادة الله وحده (13).

مكث النبي ق في مكة أكثر من عقدٍ يربي أصحابه على الإسلام؛ لتتخرج على يديه ثلة مثالية من الصحابة، لذا يجب على المرين تمثّل أساليبه التربوية للنهوض بالأمة وتحقيق النجاح وتجسيد مقاصد التربية السامية (14).

والإسلام أوجب على الإنسان طلب العلم لما روي عن أنس س أن الرسول ق قال: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ» [أخرجه ابن ماجه] (15)، ودعا إلى تقدير المعلم والمتعلم لكونهما من أعمدة التربية والتعليم فقال ق: «وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا لِطَالِبِ الْعِلْمِ رِضًا بِمَا يَفْعَلُ» [أخرجه ابن ماجه] (16).

ولما كان المعلم يساهم في تحقيق الأهداف التربوية، تزايد الاهتمام بإعداده وتكوينه علميا وأكاديميا ومهنيا ونفسيا واجتماعيا، وتأهيله وتطوير مستوى أدائه التربوي، الذي صار مطلبا أساسيا، حتى يتعرف

على مُدخّلات العملية التّربوية ويحوّلها إلى مهارات تعليمية، وحتّى يتسنى له تجسيد تربية سليمة على هدي الإسلام وإصلاح الأمة وتأهيلها لمواجهة تحديات العصر (17).

لذلك اجتهد الشيخ محمّد عبده في انتهاج الأساليب التّربوية المساعدة على تجسيد إصلاحاته، والتي جمع فيها بين الشريعة الإسلامية وموروث أمته الأصيل، وخبرات الأمم المتناغمة مع روح الشريعة الإسلامية، فطبّقها لإصلاح المؤسسات التّربوية والدينية والقضائية، ووضع ما يناسبها من برامج ومقرّرات لتكوين معلّمين أكفاء مؤهلين لتجسيدها واقعيًا، ولصدّ الهجمات الغربية المغرضة الرّامية إلى طمس هويّة الأمة العربية والإسلامية.

كما تتجلى أهمية اتباع الأساليب الصّحيحة في التربية؛ في الآثار الإيجابية التي تترتّب عليها، لأنّ التربية السليمة تعود على الأفراد والجماعات بفوائد كثيرة؛ فينمو العقل ويتطوّر الفكر ويرتقي مستواهم العلمي، وتتمتّن بينهم الرّوابط والعلاقات، وتتحقّق طموحاتهم، وتلبّي حاجاتهم، وتُحلّ مشكلاتهم، ويشعرون بالأمان والاطمئنان، ويساهمون في تقدّم وتطوير أمتهم.

### المبحث الثالث: أساليب التربية الشرعية التي اعتمدها الشيخ في الإصلاح

لأساليب التربية الشرعية ارتباط وثيق بالعملية التّربوية، فيها تغرس القيم الإسلامية في النّاشئة، وبها يُعدّل تفكيرهم وثقوّم سلوكياتهم وتنظم حياتهم.

وهذه الأساليب ينبغي أن تكون متكاملة ومناسبة للمتربّين حتّى يكونوا صالحين مصلحين، وقادرين على النهوض بأمتهم والارتقاء بها إلى مصافّ الأمم المتطوّرة، من تلك الأساليب؛ التربية بالقُدوة الحسنة والموعظة والترغيب والترهيب والثواب والعقاب وضرب الأمثال والقصة، والتربية بالمحاضرة، وبالحوار والمناظرة (18)، فإذا اعتمدت هذه الأساليب وغيرها ورُوّعت الفروق الفردية والقدرات العقلية لهم، ولقّفنا العلوم النّافعة؛ سيتحقّق صلاحهم (19)، وفيما يلي استعراض لأهمّ أساليب التربية الشرعية التي اعتمدها الشيخ محمّد عبده:

**1- التربية بالقُدوة الحسنة:** إنّ التربية بالقُدوة أسلوب تربوي شرعي، يستطيع المرّبي القُدوة أن يحقّق به الأهداف التّربوية المرجوة، لذا جعل الله الرّسول ق قدوة حسنة فقال في كتابه العزيز: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ إِسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: 21].

فعلى المرّبين أن يكونوا قدوة حسنة للنّاس في أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم، حتّى تنطبع في نفوس المتربّين القيم الإسلامية السّامية، ويجسّدون مبادئ الشريعة الإسلامية السّميحة للنّهوض بالمجتمع والأمة عامّة (20).

وتتجلى أهميّة التربية بالقُدوة في تربية النفوس في المراحل الأولى من الحياة، فهذا الأسلوب يجعل المقتدين يتشبهون بمرّبيهم، لذلك جعل القرآن الكريم الرّسول ق قدوة المسلمين نظرا للكلمات البشرية التي حظي بها (21).

والنّظام التربوي الإسلامي يعتمد على أسلوب التربية بالقُدوة الصّالحة لتكوين الشّخصية السّوية، فقد كان الرّسول ق قدوة المسلمين ومثلهم الأعلى لامتناله للقرآن الكريم ولتطبيقه لأحكامه، فقد سنّلت أمّ المؤمنين عائشة ك عن خُلُقِهِ ق فقالت: «كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ» [أخرجه أحمد في مسنده] (22).

وقد جعل الشيخ محمّد عبده الرّسول ق قدوته في التربية، فبعودته من المنفى إلى مصر، ترك الاشتغال بالسياسة التي سجن ونفي بسببها لمشاركته في الثورة العرابية، كما مُنع من التدريس وأبعد عنه بتعيينه قاضيا في أحد أرياف مصر خلافا لرغبته خشيّة تأثيره على الطّلبة بدعوتهم للتحرّر من الجهل

والاستبداد<sup>(23)</sup>، لكنّه بعدما استتبّ له الأمر وتقلّد المناصب السّامية؛ توجّه إلى إصلاح مقرّرات ومناهج المؤسّسات التّربوية والدينية، وعكف على تربية الناشئة وإعدادها لتحمل مسؤولية النهوض بالمجتمع، فسلك هذا السبيل حتّى يقتدوا بسيرته ويسيروا على نهجه، وقد ظهر ذلك جلياً في المجالس التي حضرها في قصر الأميرة نازلي هانم فاضل التي كان يتحفّظ على خوضها في السياسة وينتقد اشتغالها بها، ويدعوها إلى تعليم المرأة وإنشاء الجمعيات النسوية والمؤسّسات التّعليمية لتوعيتها بمهامها التّربوية، داعياً إياها إلى الاقتداء به في التربية فقال: "وهذه الأميرة قادرة على تأسيس عمل يفيد تهذيب البنات، فإنّ من حولها من الأميرات ينفقن نفقات كبيرة إسرافاً وتبذيراً، ولو أنّها حملتهنّ وأمثالهنّ من النساء الغنيّات على إنشاء مدرسة لتربية البنات وتعليمهنّ، وطالما ذاكرتها بهذا المعنى وخطأتها في الاشتغال بالسياسة وكان يسوءها هذا منّي، وأنا لا أجازيها في أحاديثها في السياسة فتغضب"<sup>(24)</sup>.

كما تحفّظ على أستاذه جمال الدّين الأفغاني الذي أفرط في الاشتغال بالسياسة على حساب التربية والتعليم، فهو يرى بأنّه بتربية المصريين سيحرّرون من الاستبداد الدّاخل والستعمار الخارجي، ولما نصحه بترك السياسة وصفه بالجبن وعنفه وقال له: "لا تكن صبيها هلو عا"<sup>(25)</sup>، ممّا حدا بالشيخ محمد عبده إلى انتقاد أستاذه الأفغاني قائلاً: "إنّي أعجب لجعل نبيهاء المسلمين وجراندهم كلّ همهم في السياسة، وإهمالهم أمر التربية الذي هو كلّ شيء، عليه يبنى كلّ شيء، إنّ السيّد جمال الدّين كان صاحب اقتدار عجيب لو صرفه ووجهه للتّعليم والتّربية لأفاد الإسلام أكبر فائدة، وقد عرضتُ عليه أن نترك السياسة ونذهب إلى مكان بعيد عن مراقبة الحكومات، ونعلّم ونربّي من نختر من التّلاميذ على مشربنا، فقال: إنّما أنت مثبّط"<sup>(26)</sup>. فالتّربية بالنسبة للشيخ تعتبر مسلكاً آمناً لتنفيذ إصلاحاته التّربوية، خصوصاً وأنّه يمتلك كفاءة عالية ومؤهّلات تربوية وتعليمية كبيرة تمكّنه من تجسيدها، لذلك ابتعد عن السياسة وانتقد المبالغين في الاشتغال بها، ودعاهم إلى الاهتمام بالتّربية والتعليم<sup>(27)</sup>.

لقد اتّبع الشيخ محمد عبده هذا الأسلوب التّربوي مع النّخب والسّاسة، حتّى يقتدي به التّلاميذ وطلبة العلم ومريدوه وكلّ من اقتنع بمنهجه التّربوي.

**2- التربية بالعبرة والموعظة الحسنة:** إنّ الكثير من القصص القرآني والهدي النبوي يدعو إلى العظة والاعتبار، وتوحي الأهداف التي تُربّي على الأخلاق الفاضلة والقيم السّامية، لذلك على المربّين تربية التّلاميذ على التأمّل في آيات الله الكونية، ومناقشتهم لتعميق الإيمان بالله وتوحيده، وتدريسهم الأحداث التاريخية الواردة في القرآن الكريم، وتعريفهم بسنن الله الكونية في إهلاك المفسدين ونصر المؤمنين. والتّربية تكون ببيان الحق للمتربّين وتوجيههم؛ لتجنّبهم ما يضرّ بهم وإرشادهم إلى ما ينفعهم، لأنّ الموعظة المؤثّرة تنفّذ إلى الوجدان، وتوقظ العواطف وتربّيها وتنمّيها في نفوسهم، حتّى يسيروا وفق أقوم المناهج<sup>(28)</sup>.

ومادام الإنسان له قابلية التّأثر بالمواعظ، ينبغي تكرارها معه حتّى يتربّي ويصلح، ولما كانت الذّكري تنفع المؤمنين، وجب على المربّين سلوك الأساليب المناسبة في تحوّلهم بالموعظة الحسنة لقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النحل: 125]<sup>(29)</sup>، وتربيتهم على الخير، ودعوتهم إليه، ونهيبهم عن الشرّ، وتنمية القيم الإسلامية والأخلاق الفاضلة في نفوسهم، اقتداءً به ق<sup>(30)</sup>، لقوله: ﴿إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ﴾ [سنن البيهقي]<sup>(31)</sup>.

وقد وظّف الشيخ محمد عبده هذا الأسلوب التّربوي، بهدف خدمة أمته وتحقيق النّفع لها لمجابهة ما قد يلقاه من مواقف معادية ومعرقلة من الخديوي أو من قبيل سلطة الاحتلال الإنجليزي أو من طرف شيوخ



الأزهر المعروفين بالتقليد والجمود، فكانت موافقه وردود أفعاله رسائل موجّهة لتلامذته وطلبته ومريديه ليأخذوا منها العبرَ والعظات ويستثمروها في إصلاح شؤون أمتهم.

فلما عُيّن الشيخ محمد عبده مفتياً لمصر، أخذ يطمح إلى مشيخة الأزهر لإصلاحه وإصلاح التعليم وتحقيق التربية السليمة، لثقته في نفسه بأنه قادر على خدمة أمة من هذا المنصب، فوجّه بهذا رسالة إلى خاصّة أمتّه حتّى يُسخّروا مناصبهم لخدمة دينهم ووطنهم لا للشهرة والجاه وخدمة مصالحهم الخاصة.

لكنّ الخديوي عباس أسند المشيخة إلى شيوخ الأزهر المقلّدين الرافضين للإصلاح كالشيخ عبد الرحمن النواوي وسليم البشري، فأحسّ الشيخ محمد عبده بأنه غير مرغوب فيه، وساءت علاقته به خصوصاً لما رفض منح الكساوى التشريفية لغير مستحقّينها من معارف الخديوي، فغضب منه وأخذ يحكّم ضده الدسائس وهمّ بعزله من الإفتاء، لولا رفض اللورد كرومر ذلك (32).

وحثّى يتمكّنوا من عزله؛ أخذوا يلقّون له التهم ويُشيعون عنه الأكاذيب، ونشروا له صوراً ملفّقة مع نساء الفرنسيين لتسويه سمعته، وأغروا كرومر بعزله، لكنّه رفض قائلاً: "إنّ هذه الصورة لا يثبت لها عندي أصل"، ودعّمه بقوله: "إنّ الشيخ محمد عبده مفتياً ما ظلّت بريطانيا العظمى محتلة لها" (33).

لقد وطّد الشيخ محمد عبده علاقته مع سلطة الاحتلال الإنجليزي حتّى يبقى في منصبه ويخدم دينه ووطنه وأمتّه ويجسّد مشروعه التربوي، فلم يكن أسلوبه ذلك عفويًا، وإنّما أتبعه ليقوّي به موافقه ويعزّزها، وليفتح أعين الناشئة وطلبة العلم ورواد الإصلاح على سبل تحقيق إصلاحاته التربوية، فيأخذون العبر والعظات من منهجه في التربية لتحقيق النهضة لأمتهم.

### 3- التربية بالحوار والخطابة والسؤال: استعمل القرآن الكريم والسنة النبوية الحوار كثيراً؛ لكونه

أسلوباً تربوياً مهمّاً، يسمح للمتحوّرين بإبداء وجهات النظر وطرح الآراء وتلاقح الأفكار، وتصحيح المفاهيم وحلّ المشكلات، وإكساب النفس الثقة وعلاج عيوب النطق والكلام، والزيادة في الثقافة، وإكسابها آداب حسن الاستماع والمحادثة، وتنمية مهارة التفكير بالاحتكاك بأهل العلم، ومساعدة المعلّمين المرّتين على تنفيذ طرائق التدريس الناجعة، وتنمية الفهم والتحليل لدى المتعلّمين، وتنشيط قدراتهم العقلية، لزيادة معارفهم والتقليل من خلافاتهم الاجتماعية، وتحقيق الترابط فيما بينهم، ومعالجة أمراضهم النفسية، بمشاركة الأفراد أسرهم والتلاميذ زملاءهم ومعلّميهم، فيذهب عنهم الخوف وتنطلق ألسنتهم بالكلام (34).

فاستعمل أسلوب الحوار والإلقاء في التدريس، يعتبران من أرقى أساليب التربية في التعليم، وقد استعملهما النبي ق في تربية أمتّه، فاستخدم الطريقة الإلقائية في خطب الجمعة والعيدين والاستسقاء والحج، واستخدم الطريقة الحوارية في حلّ العلم بطرح السؤال وتلقّي الجواب، فكان تارة يقول أسألوني ويجب عن أسئلتهم، وتارة يسأل وينتظر جوابهم لينثر فيهم حبّ البحث والفهم، وتارة يسأل ولا ينتظر الجواب فيجيب لينثر انتباههم إلى الجواب كما في حديث عبد الله بن عمر م أنّ رسول الله ق قال: «إنّ من الشجر شجرة لا يسقط ورقها، وإنّها مثل المسلم، فحدّثوني ما هي؟»، فوقع الناس في شجر البوادي، قال عبد الله: ووقع في نفسي أنّها النخلة، فاستحييت، ثم قالوا: حدّثنا ما هي يا رسول الله، قال فقال: «هي النخلة» قال: فذكرت ذلك لعمر، قال: لأنّ تكون قلت هي النخلة أحبّ إليّ من كذا وكذا [أخرجه مسلم] (35)، فالإلقاء والتلقين والمحاورة والإملاء؛ أساليب تربوية لصيقة بمفهوم التعليم (36).

وكمثال عن الأسئلة التي طرحها النبي ق على أصحابه قوله: «أتدرون ما المُفلس؟» [أخرجه مسلم] (37)، والذي يستفاد من الحديث أنّ العالم يسأل المتعلّمين لتوجيههم وتنبيههم إلى مراد الشارح، والرّسول ق وجّه أسئلته لأصحابه حتّى يعلمهم ما ينفعهم في دينهم ودنياهم، ويربيهم على عبادة الله تعالى.

وقد كان لهذا الأسلوب حضور كبير في مسيرة الشيخ محمد عبده التربوية، من ذلك أنه كان يقوم بزيارات كثيرة ومتكررة لمدارس الجمعية الخيرية الإسلامية، وكان في كل زيارة يقيم احتفالاً يلقي فيه خطاباً بمناسبة الزيارة، ويقوم بتوجيه أسئلة شفوية للتلاميذ يختبر فيها فهمهم ومستواهم ومدى استيعابهم لما قدم لهم، كما كان يجلس إليهم ويحاورهم ويناقشهم فيما تلقوه من علوم ومعارف<sup>(38)</sup>، بل ويأمرهم بحل المسائل وتحديد مواقع الدول في مقياس تقويم البلدان -الجغرافيا- بحضور مرافقين له من إدارات التربية.

ففي مساء يوم الجمعة 16 ربيع الأول سنة 1319هـ/1898م ترأس الشيخ محمد عبده احتفالاً بمناسبة امتحان تلامذة الجمعية الخيرية الإسلامية في مصر حضره العلماء والوجهاء، فامتحن تلامذتها في الإعراب والحساب، وطلب من أحدهم رسم خارطة أوروبا وبيان عواصمها وسأله هل خطر له أن تسافر إليها، وطلب منه أن يبين له خطة السفر من القاهرة إلى باريس فبينها له بدقة<sup>(39)</sup>.

وكان كثيراً ما يلقي خطاباً مرتجلة خصوصاً عند زيارته لمدارس الجمعية الخيرية الإسلامية، كذلك الخطاب الذي ألقاه في إحدى احتفالات مدارس الجمعية جاء فيه: "فأول عمل يجب أن يذكر فيشكر، ويشهر بين العالمين ويُنشر؛ إنشاء هذه المدارس رحمة بأبناء الفقراء، وانتياشاً لهم من وهداة الشقاء، وتعهدهم بالتربية الحميدة، وتثقيف عقولهم بالعلوم المفيدة، حتى يشبوا على حب العمل، والاعتماد على الله ثم على النفس في بلوغ الأمل"<sup>(40)</sup>.

وخطب مبيناً الغرض من التعليم الابتدائي فقال: "المدرسة تعلم المبتدئين القراءة والخط والحساب ومبادئ العربية، وتربّيهم على الأعمال الدينية والأدبية، تُعدهم بذلك للعيشة الصالحة في أنفسهم ومع الناس الذين يعيشون معهم، وهذه المبادئ لا يستغني عنها إنسان فقيراً كان أو غنياً"<sup>(41)</sup>.

#### المبحث الرابع: أساليب علم التربية المعاصرة التي وظفها الشيخ محمد عبده

بعد ذكر أهم أساليب التربية الشرعية التي اعتمدها الشيخ محمد عبده في إصلاح أطياف المجتمع، وتوعيتهم بأداء واجباتهم، وتوجيههم لتمثلها عملياً لإقامة مجتمع صالح وأمة رائدة وحضارة راقية، سأذكر أهم أساليب التربية التي أقرها علم التربية الحديث واعتمدها الشيخ محمد عبده في منهجه التربوي للنهوض بأمتة والارتقاء بها إلى مصاف الأمم المتطورة؛ من ذلك:

**1- التربية بالمكافأة للتحفيز على طلب العلم:** اهتم الشيخ محمد عبده كثيراً بالتربية، ومارسها بالتدريس في العديد من المؤسسات التربوية والدينية، فدرّس في دار العلوم ومدرسة الألسن والأزهر بمصر، ودرّس في المدرسة السلطانية ببيروت، كما سعى لإقامة صروح علمية، وأنشأ الجمعيات وشارك في النوادي والجلسات الأخوية، كل ذلك لأجل تجسيد أفكاره التربوية وإشاعتها في المجتمع والأمة عموماً. والمقصود بالمكافأة هو مقابلة الإحسان بمثله أو زيادة<sup>(42)</sup>، فقد كان الشيخ محمد عبده يحفز الجادين والمتقنين لأعمالهم، ويشجعهم ويكافئهم عليها حتى يحسنوا منها، ويواصلوا على سيرتهم في النظام والانضباط.

لما أعد الشيخ محمد عبده العدة لإنشاء معهد ديني بالإسكندرية، وحضر له الميزانية، وعرض الأمر على الخديوي عباس الثاني، أقره على مشروعه ووافق على فكرته واختار له جامع أبي العباس مكاناً للتدريس، فاستقبل المعهد الطلاب بعد امتحانهم، وأمهّ النشء من كل صوب، فأذكى الشيخ في المعهد نهضة علمية، وبت في الطلاب روح الجدّ والمثابرة، وشحن عزيمتهم، ورباهم وأسادتتهم على النظام والانضباط، وشرع في إلقاء الدروس وفق المنهاج الذي وضعه لهم، كما كان يقيم في المعهد في ختام كل عام دراسي حفلاً يمنح فيه الجوائز للناجحين يقدمها لهم نائب الخديوي أو رئيس مجلس النظار لتشجيع الطلاب وشحن

عزائمهم على تمثّل التربية الإسلامية وتلقّي العلوم<sup>(43)</sup>، وهو ما أكّد عليه محمّد رشيد رضا الذي ذكر بأنّ شيخه محمّد عبده كان يختم خطبه الاحتفالية بتوزيع الجوائز على نجباء مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية<sup>(44)</sup>.

ففي إحدى احتفالات الجمعية الخيرية بمدارسها، سأل المعلمون تلامذتهم بحضرة الشيخ محمّد عبده أسئلة في العقيدة والنحو والهندسة وتقويم البلدان وعلوم القرآن والخطابة، فكانت إجاباتهم صحيحة، دلّت على مستواهم الجيّد فشجّعهم وهنّأهم وكفأهم الشيخ بجوائز مالية قيمة مكافأة لهم على الاجتهاد، وتحفيزاً لهم على مواصلة طلب العلم لتطوير قدراتهم وزيادة معارفهم<sup>(45)</sup>.

إنّ أتباع الشيخ محمّد عبده لهذا الأسلوب التربوي جعله يُخرّج جيلاً متربياً ومرتبياً عالي الهمة مبادراً شجاعاً في ولوج مجالات الحياة المختلفة، فكان منهم العلماء والمفكّرون والأدباء والكتّاب والزّعماء السياسيون أمثال: مصطفى المراغي وسعد زغلول ومصطفى عبد الرّازق وغيرهم كثير.

**2- دعوته إلى طلب العلم والتّواضع فيه:** كان الشيخ محمّد عبده يحضّ عامّة النّاس وطلبة العلم خصوصاً على طلب العلم ويوصيهم بالتّواضع فيه، فأمر رسول الله ق بطلبه وجوباً بقوله: «طَلَبُ الْعِلْمِ قَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ» [أخرجه ابن ماجه]<sup>(46)</sup>، وفي هذا السّياق ذكر محمّد رشيد رضا بأنّ شيخه محمّد عبده قال في آخر حياته: "إنّني لا أزال طالب علم أبتغي المزيد منه في كل يوم"<sup>(47)</sup>، ذكر ذلك عن نفسه موصياً أمته بحضّ التّلاميذ على طلب العلم، وحثّ لا يعتقد كبار السنّ بأنّ قطار طلب العلم قد فاتهم، فأسلافنا طلبوه من المحبرة إلى المقبرة ومن المهد إلى اللّحد.

وفي سياق حصّه على الاستمرار في طلب العلم قال: "ينبغي أن يسعى الإنسان إلى طلب العلم والمعرفة واستكناه الحقائق طوال حياته، وأكمل النّاس علما الذين لا ينقطعون عن طلب العلم طوال حياتهم"<sup>(48)</sup>.

**3- التربية على توكّل وتحمّل المسؤولية:** من أساليب التربية التي اعتمدها الشيخ محمّد عبده في إصلاحاته؛ طلبه توكّل المناصب العليا وحضّ مرديه على ذلك تأسياً بالنّبي يوسف عليه السّلام كما في قوله تعالى: «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ» [يوسف: 55]، فطلب رئاسة مشيخة الأزهر في عهد الخديوي عباس الثّاني<sup>(49)</sup>، فلم يلبّ له طلبه وجعله رئيساً لمجلس إدارته<sup>(50)</sup>، ونصّبهُ مفتياً لمصر<sup>(51)</sup>، كما وُلّي القضاء<sup>(52)</sup>، وعيّن عضواً للمجلس الأعلى لديوان الأوقاف<sup>(53)</sup>، وشغل عضوية مجلس شورى القوانين<sup>(54)</sup>، وعضواً في المجلس الأعلى للمعارف العمومية<sup>(55)</sup>، بالإضافة إلى رئاسته تحرير جريدة الوقائع المصرية<sup>(56)</sup>، وتفادياً للإطالة أوردتُ بعض أساليب الشيخ التربوية في مناصب القضاء والإفتاء.

**أ- القضاء:** وظّف الشيخ محمّد عبده القضاء لتربية المجتمع على قيم الإسلام ومبادئه، وتعيينه من الخديوي توفيق قاضياً في "بنها" و"المنصورة" وغيرهما<sup>(57)</sup>، لم يكتف بالفصل بين المتخاصمين، وإنّما كان يُصلح بينهم ويعرّفهم بحقوقهم وواجباتهم ويربّيهم على الحفاظ على حقوق بعضهم حتّى يزيل الضّغينة فيما بينهم، ويغرس فيهم قيم الحبّ والتّألف، كما سخره لمحاربة التّصرفات المشبوهة المنتشرة في المجتمع كاستغلال المناصب العليا، واستعمال الوسائط، وأخذ حقوق الغير بالرشوة والطّرق غير المشروعة.

لما عمل في محكمة غابدين اطمأنّ النّاس إلى قضائه وقالوا بأنّ المحكمة ازدانت به وأنّ الهيبة والجلال فاضت فيها، حتّى وصف أحد المحامين طريقته في القضاء قائلاً: "كان محمّد عبده يُصدر الحكم ويُشفعه أو يسبقه بدروس ومواظ يلقّيها على المحكوم عليه أمام الجمهور إلقاءً يُشعر الجماهير والمحكوم عليه نفسه أنّهم في حضرة أبٍ أو مصلح كبير"<sup>(58)</sup>.

وربّي أبناء بلده على قيم التسامح والتآلف والتّصالح وقرّبهم من بعضهم وأزال البغضاء عنهم بالإصلاح بينهم عملاً بقوله تعالى: ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [النساء: 128]، وأشرك مجالس القضاء في تربية النّاس إلى جانب المؤسّسات الدّينية والتّعليمية، وعقد مجالس الصّلح بين المتخاصّمين قبل الفصل بينهم.

**ب- الإفتاء:** بتعيين الشيخ محمد عبده مفتياً لمصر سنة 1899م<sup>(59)</sup>، أصدر الخديوي عبّاس الثّاني الكثير من الفتاوى لتربية أمته على أصول الإسلام ومبادئه وتوعيتها لإصلاح شؤونها والنّهوض بها، فسلك فيها أساليب تربوية خاصّة، اتّبع فيها التسلسل المنطقي، ببيان قاعدة المسألة وحكمها، ثمّ تأصيلها بنصوص شرعية مشفوعة بنقول من كتب الفقهاء، متوخّياً أسلوب التيسير ورفع الحرج عن النّاس، مغلّبا العقل على النّقل في بعض المسائل<sup>(60)</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الشيخ محمد عبده كان جريئاً في الردّ على شيوخه الذين لا يتفق معهم، من ذلك رده على الشيخ عليّش بشجاعة لما اتّهمه بأنّه يرحّج مذهب المعتزلة على مذهب الأشعرية، فردّ عليه محمد عبده: "إذا كنت أترك تقليد الأشعريّ فلم أقدّ المعتزليّ؟! إنني أخذ بالدليل ولا أقدّ أحداً"<sup>(61)</sup>.

فكان لأسلوبه هذا مع شيوخه المعروفين بالجمود في إبداء الرّأي في مجالس العلم والإفتاء؛ دعوة لطلبة العلم إلى مناقشة المعلمين والاستفسار منهم بشجاعة لتحقيق الفهم العميق والفقّه الدقيق للمسائل، وتربيتهم على النّظر في النّصوص للوصول إلى الأحكام الصّائبة والعمل بها، وعدم الرّكون إلى التّقليد.

وقد كان الشيخ محمد عبده عملياً في منصب الإفتاء الذي لم يقصره على الإدارة والتّسيير، حيث فعّله بإصدار الكثير من الفتاوى المشتملة على مسائل الفقه الإسلامي، جامعاً بين الأصالة والمعاصرة والعقل والنّقل، ولما كانت فتاويه متنوّعة وثرية؛ صارت مصادر محفوظة في الخزانة المصرية<sup>(62)</sup>.

فدعا أمته من خلال تحمّل مثل هذه المسؤوليات إلى اعتمادها في التربية، خدمة دينه ووطنه وأمته، ودارى الاستعمار الإنجليزي واستعان بالسلطة ليس عمالاً لهما ولا تزلفاً إليهما، وإنما لتقوية جانبه لتجسيد إصلاحاته التّربوية.

**4- إنشاء الجمعيات وتفعيلها:** أسس الشيخ محمد عبده عدّة جمعيات متّبعاً فيها أساليب تربوية عملية لإصلاح المجتمع والنّهوض بالأمّة، فأنشأ الجمعية الخيرية الإسلامية وجمعية المقاصد الخيرية وجمعية المساعي الخيرية وجمعية التّقريب بين الإسلام والمسيحية<sup>(63)</sup>، وجمعية إحياء الكتب العربية<sup>(64)</sup>، وكان أهمّها الجمعية الخيرية الإسلامية لتربية صغار الفقراء وتعليمهم، وفيما يلي بيان لأهدافها ومقاصدها.

**- الجمعية الخيرية الإسلامية:** شارك الشيخ محمد عبده في تأسيس الجمعية الخيرية الإسلامية سنة 1892م وترأسها سنة 1900م إلى غاية وفاته<sup>(65)</sup>، وفيها ركّز على تعليم أبناء الفقراء وإكسابهم الحرف لإنقاذهم من الفقر، واستعمل معهم جميع أساليب التربية لإنجاح التّعليم وتخريج أجيال متعلّمة تحمل همّ بناء الأمّة والنّهوض بها، ففي إحدى احتفالات الجمعية ذكر أهدافها قائلاً: "إنّ غرض الجمعية من تربية هؤلاء الأطفال الفقراء هو تهذيب نفوسهم ومساعدة كلّ واحد منهم على إحياء صناعة والده وترقيتها إلى أن يرى نفسه مستعداً لصناعة أعلى منها وأرقى... إنّ الجمعية تساعد بالمال من يتخرّج من مدارسها ويشغل بصناعة والده مدّة سنة، وإنّها تُعلّم التلامذة بأنهم لو لديهم أولاً، ثمّ للأقربين، ثمّ للأمّة، وتعلّمهم احترام آبائهم وأمّهاتهم، وتنزع من نفوسهم الميل على وظائف الحكومة"<sup>(66)</sup>.

فجعل من الجمعية وعاءً لتجسيد أساليبه في تربية أبناء الفقراء وتهذيبهم، وجعلهم خلفاء لوالديهم ليعاونوهم على متطلّبات الحياة، ولحمايتهم من الفقر وحتّى لا يكونوا عرضة للاستغلال، وحتّى يخدمون مجتمعهم وأمّتهم ويكونون عاملاً مهمّاً في المعادلات العلمية والثّقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

5- تمكين كبار السن من التربية والتعليم: أتبع الشيخ محمد عبده أسلوبا تربويا متميزا في إصلاحاته، حيث استهدف جميع الفئات العمرية ومكّن كبار السن من التربية والتعليم وأقنعهم بأنّ قطار التعلّم لم يفتهم، وذلك حينما وقف على عيوب التربية في عصره، فترجم تدمره من أساليبها المتبّعة بوضع استراتيجيات عملية شاملة حتى يتفادى الآثار السلبية التي انعكست على تربية المجتمع المصري والأمة الإسلامية جمعاء. لذلك سعى إلى تربية كبار السن وتعليمهم، وعدم جعله حكرا على الصغار، فتدارك الأمر مطبّقا قاعدته التربوية التي اعتبر فيها التربية أساس لكل شيء عندما قال: "أمر التربية هو كلّ شيء، وعليه يُبنى كلّ شيء" (67).

وقد عمل الشيخ محمد عبده على نشر التعليم، وتوسيع فكرة فريضة تعليم كبار السن، خصوصا على الذين يتقلّدون المناصب العالية في الحكومة (68).

لقد طالب الشيخ سنة 1882م بتعميم التعليم في الأمة حتى يساهم الجميع في تسيير شؤونها وتطوير أوضاعها، داعيا الحكومة إلى وضع قانون أساسي لتعميم التعليم ونشر العلوم والمعارف وجعل التعليم الليلي إجباريا للمستخدمين الذين لم يسعفهم الحظ نهارا (69)، فوافق أسلوبه السياسة الحديثة للتربية والتعليم.

- الإصلاح والتربية عن طريق الصحافة: لقد كان لمجلة المنار التي أنشأها محمد رشيد رضا في مارس 1898م، دور كبير في التربية والإصلاح، حيث نشر فيها مقالات الشيخ محمد عبده التي تهدف إلى التربية والتعليم، وإلى نشر الأفكار الصحيحة، ومقاومة الجهل والتخلف والبدع والخرافات، فذكر في افتتاحية عددها الأول بأنّها تعمل على الإصلاح الديني والاجتماعي للأمة، وإبطال الشبهات المثارة حول الإسلام، وتربية الناشئة من الجنسين، وإصلاح كتب التعليم وطريقة التأليف، وحض الأمة الإسلامية على اللحاق بركب الأمم المتقدمة، لكنّ اهتمامها بقضايا التربية والتعليم كان كبيرا لكونها أساس دعوة الشيخ محمد عبده الإصلاحية (70)، وهو ما جعل لها قراء كثر في مصر وفي خارج مصر خصوصا في بلاد المغرب الإسلامي، كالجزائر وتونس والمغرب، إلى درجة أنّ الشيخ محمد عبده لما زار الجزائر قبل وفاته، التمس منه علماء الجزائر أمثال؛ محمد بن خوجة والشيخ عبد الحليم بن سماية أن يوصي صاحب المنار بعدم التعرّض في مجلته للاستعمار الفرنسي بسوء حتى لا يمتنع دخولها إلى الجزائر (71)، ويحرمهم من الاستفادة من موضوعاتها التربوية والإصلاحية، فهي بمثابة المدد بالنسبة إليهم، وبانقطاعها تنتهي حياتهم، وبأنّها خير معين لهم على تحقيق الاستقلال.

وبناء على ما سبق؛ نخلص إلى أنّ الشيخ محمد عبده جمع في تربيته بين الأساليب الشرعية وبين أساليب التربية المعاصرة، لذلك كان له ذلك الحضور التأثيري القوي في الأمة، والذي كانت له مخرجات وبصمات واضحة، خرّجت أجيالا ونخبا، صارت فيما بعد قدوة في التربية والإصلاح والتغيير على المستوى المحلي المصري وعلى المستوى الإقليمي.

#### الخاتمة:

لم تُعبر البلاد العربية والإسلامية كبير اهتمام للتربية والتعليم، لهذا جعلته تعليما مهنيا يُخرّج موظفين لا يحملون همّ تربية المجتمع وإصلاحه، ذلك أنّ الأمة الإسلامية اهتمت بالشكليات على حساب الأساسيات، وبالفرع على حساب الأصول، في مقابل الأمم الأخرى التي حملت أفكارا تربوية موصولة بعقائدها، فرغم تطورها العلمي والمادي لم تتخلّ عن إصلاحاتها التربوية.

ولكي تنتهض الأمة الإسلامية عليها أن تلتزم بمرجعيتها الدينية، وتتبع هديه في تمثّل أساليبه في تربية الأمة، لذلك سعت لتحقيق التربية القويمة على الهدي النبوي، وعلى اجتهادات أسلافها من القرون

الأولى، وكذا على فتوحات الأمم الأخرى المتطورة، وقد اعترضت مسيرتها التربوية انتكاسات جعلتها تتعثر، فأخذت تتدرك الأمر باعتماد أساليب كثيرة في التربية؛ إمّا بالانكفاء على نفسها، أو بالدّوبان في غيرها، أو بمحاولة التّفليق بين أساليبها التربوية وأساليب غيرها، وإمّا باعتماد أصول تربيتها مع الاستئناس بما عند الآخر ممّا لا يتعارض وروح شريعته، فأقام الشيخ محمد عبده أساليبه التربوية على الخيار الأخير الذي أخذ فيه بأساليب التربية الإسلامية مشفوعة بأساليب التربية المعاصرة، لتخلص الدراسة في النهاية إلى النتائج التالية:

- اهتمام الشيخ محمد عبده البالغ بأساليب التربية، بإيلائه عناية كبيرة من خلال إدراجها في المؤسّسات المصرية وتضمينها في المقرّرات الدراسية.
- جعله التربية الإسلامية من أساسيات التربية، وتنبهه للمسؤولين إلى أهميتها بإدراجها في مقرّرات وبرامج التربية المصرية.
- تركيزه في التدريس على أسلوب التربية بالقُدوة الحسنة والموعظة الحسنة لتجسيد مقاصد الإصلاح التربوي وتحقيق التّفوق الحضاري بين الأمم.
- حرصه على تجسيد إصلاحاته التربوية، بتكوين النّاشئة في ميادين التّجارة والصّناعة والصّحة والعمران وإشراكهم في العمل المهني لتحقيق التّقدم لبلدهم من خلال إشراكهم في العمل الجمعي الخيري في المجتمع المدني.
- اهتمامه بتربية التّلاميذ وطلبة العلم، من خلال اعتناؤه بالنّماذج الجيدة منهم، وتربيتهم على العمل وروح المبادرة والإبداع والابتكار.
- حرصه على تربية صغار وكبار المتعلّمين على الاعتزاز بالتّراث الحضاري لأمتهم، وتوظيفه في خدمة حاضرهم ومستقبلهم لتحقيق رقيّها وازدهارها.
- استخدامه لأساليب تربوية خاصّة وافقت في بعضها أساليب التربية الحديثة.
- حصّه لأمتّه على العمل المؤسّساتي الذي تسير في فلكه الحضارة المعاصرة، وذلك بتوسيع وتطوير عمل مختلف الجمعيات الدّينية والخيرية والعلمية.

## قائمة المصادر والمراجع:

### القرآن الكريم.

#### أ- كتب السنة:

- 1- محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ق وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
- 2- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ق، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د. ت، د. ط).
- 3- ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، ط1: 2009م.
- 4- أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1: 2001م.
- 5- أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1990.
- 6- أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، أبو بكر، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 2003م.

#### ب- المعاجم:

- 7- محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3: 1414هـ، ج1.
- 8- إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وآخرون، المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، ط2، (د ت)، ج1.
- 9- معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، ط1: 1986، ج1.
- 10- رالف ن. وين، قاموس جون ديوي للتربية - مختارات من مؤلفاته، جمع وتقديم محمد علي العريان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، (د. ت، د. ط).
- 11- علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1: 1983م.

#### ج- الكتب العامة:

- 12- علي بن عوض بن علي الغامدي، أساليب التربية العلاجية لأخطاء الطفل في السنة النبوية وتطبيقاتها- رسالة ماجستير، قسم التربية الإسلامية والمقارنة، كلية التربية، جامعة أم القرى، م ع السعودية، إشراف الأستاذ الدكتور/ السعيد محمود السعيد عثمان، العام الدراسي: 1430/1429هـ.
- 13- سعد عبد السلام حبيب، أسس التربية الحديثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط: 1952.
- 14- محمد منير مرسي، التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية، عالم الكتب، (د ط)، 2005م.
- 15- المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، مصر، (د د ط ت).
- 16- محمد عمارة-تحقيق وتقديم-، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، دار الشروق، بيروت القاهرة، ط1: 1993، ج1.
- 17- عاطف السيد، التربية الإسلامية أصولها ومنهجها ومعالمها، (د. ت، د. ط).
- 18- ليلي عبد الرشيد عطار، آراء ابن الجوزي التربوية«دراسة وتحليلًا وتقويمًا ومقارنة»، منشورات أمانة للنشر، ميريلاند، و م أ، ط1: 1998م.
- 19- سعيد أحمد حافظ شريدح، تقويم طرق تعليم القرآن وعلومه في مدارس تحفيظ القرآن الكريم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (د ط ت).
- 20- نبيل السالموطي، بناء المجتمع الإسلامي، دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، ط3: 1998م.
- 21- صالح بن عبد الله بن حميد، نضرة التعميم في مكارم أخلاق الرسول الكريم ق، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، م ع السعودية، ط4، (د ت).

- 22- عدنان بن سليمان بن مسعد الجابري، آداب الحوار من خلال سيرة مصعب بن عمير س، دار الأوراق الثقافية، ط1: 1435هـ.
- 23- حسام الدين بن موسى عفانة، فتاوى يسألونك، مكتبة دنديس، الضفة الغربية، فلسطين، ط1: 2007م، ج2.
- 24- محمد كامل الفقي، الأزهر وأثره في النهضة الأدبية الحديثة، المطبعة المنيرية بالأزهر الشريف، (د. ت، د. ط)، ج2.
- 25- محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، مصر، ط2: 2006م، ج1 و3.
- 26- محمد فوزي عبد المقصود، الفكر التربوي للأستاذ الإمام محمد عبده وآلياته في تطوير التعليم، (د. ت، د. ط).
- 27- حمد بن صادق الجمال، اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع الرياض، م ع السعودية، ط1، 1994م، ج1.
- 28- محمد عمارة، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2: 1988م.
- 29- محمد عمارة، شخصيات لها تاريخ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، ط1، 2008م.
- 30- أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د. ت، د. ط).
- 31- قدرى قلعي، ثلاثة من أعلام الحرية؛ جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، سعد زغلول، دار الكاتب العربي، (د. ت، د. ط).
- 32- غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر، (د. د)، ط4، 2004م.
- 33- زكريا سليمان بيومي، التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين- دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده، إشراف الدكتور: يونان لبيب رزق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة: 1983.
- 34- عاطف عراقي، الشيخ محمد عبده مفكرا عربيا ورائدا للإصلاح الديني والاجتماعي - بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره-، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، طبعة: 1995م.
- 35- محمد عبد المنعم خفاجي وعلي علي صبح، الأزهر في ألف عام، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط3، 2009م، ج3.
- 36- عباس محمود العقاد، عبقرى الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مدينة نصر، القاهرة، مصر طبعة: 2013.
- د- المجلات:**
- 37- ياسمينه كتفي، أساليب تربية الطفل في الأسرة من منظور الإسلام، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، السنة 2021، المجلد 18، العدد 1.
- 38- مجلة البيان، المنتدى الإسلامي، (د. د. ط. ت)، ج137.
- 39- محمد رشيد رضا، مجلة المنار، مطبعة المنار 1905، ط2، مج1.
- هـ- الندوات والملتقيات:**
- 40- أعمال ومناقشات الندوة الفكرية بمكتبة الإسكندرية (4-5/12/2005م)، الإمام محمد عبده مائة عام على رحيله، تحرير: إبراهيم البيومي غانم وصلاح الدين الجوهري، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، ط1: 2009م.
- الهوامش:**
- (1) أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م، ج3، ص92، مادة: (س ل ب).
- (2) محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3: 1414هـ، ج1، ص473، مادة: (سَلَب).
- (3) إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وآخرون، المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، ط2، (د. ت)، ج1، ص441، مادة: (سَلَب).



- (4) علي بن عوض بن علي الغامدي، أساليب التربية العلاجية لأخطاء الطفل في السنّة النبوية وتطبيقاتها- رسالة ماجستير، قسم التربية الإسلامية والمقارنة، كلية التربية، جامعة أم القرى، م ع السعودية، إشراف الأستاذ الدكتور/ السعيد محمود السعيد عثمان، العام الدراسي: 1430/1429 هـ، ص163.
- (5) مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ق، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د ط ت)، ج4، ص1988، كتاب: البرّ والصلة والآداب، باب: في فضل الحبّ في الله، حديث رقم: 38.
- (6) ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص399 و401. [مادة: رَبَّبَ].
- (7) المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، مصر، (د د ط ت)، ص129.
- (8) رالف ن. وين، قاموس جون ديوي للتربية - مختارات من مؤلفاته، جمع وتقديم محمد علي العريان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، (د ط ت)، ص56.
- (9) معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، ط1، 1986، ج1، ص249.
- (10) سعد عبد السلام حبيب، أسس التربية الحديثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط:1952، ص36، وينظر: ياسمينة كنفى، أساليب تربية الطفل في الأسرة من منظور الإسلام، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، السنة 2021، المجلد 18، العدد1، ص86.
- (11) محمّد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشّخ محمد عبده، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، مصر، ط2: 2006م، ج2، ص469 و470، وينظر: محمّد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، دار الشروق، القاهرة، ط1: 1993م، ج3، ص168.
- (12) محمّد فوزي عبد المقصود، الفكر التربوي للأستاذ الإمام محمد عبده وآلياته في تطوير التعليم، ص43-45.
- (13) عاطف السيد، التربية الإسلامية أصولها ومنهجها ومعالمها، (د د ط ت)، ص9.
- (14) مجلة البيان، المندى الإسلامي، (د د ط ت)، ج137، ص139.
- (15) ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، ط1: 2009م، ج1، ص151، باب: فضل العلماء والحث على طلب العلم، حديث رقم: 224.
- (16) أخرجه ابن ماجه في سننه، ج1، ص81، باب: فضل العلماء والحث على طلب العلم، حديث رقم: 223.
- (17) عاطف السيد، التربية الإسلامية أصولها ومنهجها ومعالمها، ص10 و11.
- (18) محمد منير مرسي، التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية، عالم الكتب، (د ط)، 2005م، ص79-86.
- (19) ليلي عبد الرشيد عطار، آراء ابن الجوزي التربوية «دراسة وتحليلًا وتقويما ومقارنة»، منشورات أمانة للنشر، ميريلاند - وم أ، ط1: 1998م، ص578.
- (20) عاطف السيد، التربية الإسلامية أصولها ومنهجها ومعالمها، ص53 و54.
- (21) سعيد أحمد حافظ شريدح، تقويم طرق تعليم القرآن وعلومه في مدارس تحفيظ القرآن الكريم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (د ط ت)، ص17.
- (22) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1: 2001م، ج41، ص148، باب: مسند الصديقة عائشة بنت الصديق س، حديث رقم: 24601.
- (23) حمد بن صادق الجمال، اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر في النصف الأوّل من القرن الرابع عشر الهجري، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع الرياض، م ع السعودية، ط1، 1994م، ج1، ص248.
- (24) محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام الشّخ محمد عبده، ج1، ص808.
- (25) محمّد عمارة، الإمام محمّد عبده مجدّد الدنيا بتجديد الدّين، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2: 1988م، ص41.
- (26) محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام الشّخ محمد عبده، ج1، ص807.
- (27) قدرى قلعي، ثلاثة من أعلام الحرية؛ جمال الدين الأفغاني، محمّد عبده، سعد زغلول، دار الكاتب العربي، (د ط ت)، ص249.
- (28) عاطف السيد، التربية الإسلامية أصولها ومنهجها ومعالمها، ص55 و56.

- (29) نبيل السمالوطي، بناء المجتمع الإسلامي، دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، ط3: 1998م، ص143.
- (30) صالح بن عبد الله بن حميد، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم ق، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، م ع السعودية، ط4، (د ت)، ج1، ص140 و141.
- (31) أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، أبو بكر، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 2003م، ج10، ص323، كتاب: الشهادات، باب: بيان مكارم الأخلاق ومعاليها، حديث رقم: 20782.
- (32) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د ط ت)، ص318-320.
- (33) غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر، (د د)، ط4، 2004م، ص65 و66.
- (34) عدنان بن سليمان بن مسعد الجابري، آداب الحوار من خلال سيرة مصعب بن عمير س، دار الأوراق الثقافية، ط1: 1435هـ، ص50-52.
- (35) أخرجه مسلم في صحيحه، ج4، ص2164، كتاب: صفة القيامة والجنة والنار، باب: مثل المؤمن مثل النخلة، حديث رقم: 63.
- (36) محمد منير مرسي، التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية، ص10.
- (37) أخرجه مسلم في صحيحه، ج4، ص1997، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تحريم الظلم، حديث رقم: 59.
- (38) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج1، ص739.
- (39) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج1، ص736 و737.
- (40) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج1، ص734.
- (41) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج1، ص743.
- (42) علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1: 1983م، ص288.
- (43) محمد كامل الفقي، الأزهر وأثره في النهضة الأدبية الحديثة، المطبعة المنيرية بالأزهر الشريف، (د ط ت)، ج2، ص184 و185.
- (44) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج1، ص738.
- (45) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج1، ص732 و733.
- (46) أخرجه ابن ماجه في سننه، ج1، ص151، باب: فضل العلماء والحث على طلب العلم، حديث رقم: 224.
- (47) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج1، ص103.
- (48) محمد فوزي عبد المقصود، الفكر التربوي للأستاذ الإمام محمد عبده، ص225.
- (49) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص318.
- (50) حمد بن صادق الجمال، اتجاهات الفكر الإسلامي في مصر، ج1، ص250.
- (51) محمد عمارة، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، ص44.
- (52) عبد الله مبروك النجار، فتاوى الإمام محمد عبده دراسة فقهية تأصيلية، ضمن كتاب أعمال ومناقشات الندوة الفكرية مكتبة الإسكندرية (4-5/12/2005م)، الإمام محمد عبده مائة عام على رحيله، تحرير: إبراهيم البيومي غانم وصلاح الدين الجوهري، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ط1: 2009م، ص501، وينظر: حمد بن صادق الجمال، اتجاهات الفكر الإسلامي، ج1، ص239.
- (53) غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر، ص17.
- (54) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص325.
- (55) محمد عمارة، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، ص32.
- (56) عباس محمود العقاد، عبقرى الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مدينة نصر، القاهرة، مصر طبعة: 2013، ص119.
- (57) محمد عبد المنعم خفاجي وعلي علي صبح، الأزهر في ألف عام، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط3، 2009م، ج3، ص70.
- (58) محمد عبد المنعم خفاجي وعلي علي صبح، الأزهر في ألف عام، ج3، ص70.

- (59) محمد عمارة، شخصيات لها تاريخ، دار السلام للطباعة والنشر، مصر، ط1، 2008م، ص191.
- (60) عبد الله مبروك النجار، فتاوى الإمام محمد عبده دراسة فقهية تأصيلية، ص501، وحمد بن صادق الجمال، اتجاهات الفكر الإسلامي، ج1، ص526-528.
- (61) عاطف عراقي، الشيخ محمد عبده مفكرا عربيا ورائدا للإصلاح الديني والاجتماعي-بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، طبعة: 1995م، ص85.
- (62) عبد الله مبروك النجار، فتاوى الإمام محمد عبده دراسة فقهية تأصيلية، ص503-508.
- (63) مجدي سعيد، الإمام الشيخ محمد عبده والجمعيات الأهلية، ضمن كتاب أعمال ومناقشات الندوة الفكرية بمكتبة الإسكندرية (4- 2005/12/5م)، الإمام محمد عبده مائة عام على رحيله، تحرير: إبراهيم البيومي غانم وصالح الدين الجوهري، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، ط1: 2009م، ص702-704.
- (64) محمد عمارة، شخصيات لها تاريخ، ص191.
- (65) زكريا سليمان بيومي، التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين- دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده، إشراف الدكتور: يوان لبيب رزق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة: 1983، ص114.
- (66) سعيد إسماعيل علي، الإصلاح التربوي عند محمد عبده، ضمن كتاب أعمال ومناقشات الندوة الفكرية بمكتبة الإسكندرية (4- 2005/12/5م)، الإمام محمد عبده مائة عام على رحيله، تحرير: إبراهيم البيومي غانم وصالح الدين الجوهري، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، ط1: 2009م، ص669.
- (67) محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ج1، ص807.
- (68) سعيد إسماعيل علي، الإصلاح التربوي عند محمد عبده، ص658 و659.
- (69) محمد فوزي عبد المقصود، الفكر التربوي للأستاذ الإمام، ص170.
- (70) محمد رشيد رضا، مجلة المنار، مطبعة المنار 1905، مج1، ط2، دون، ص1-8.
- (71) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج1، ص781.

## الشيخ سعيد شريفي (عدون) وآراؤه الإصلاحية

### Sheikh Said Sharifi (Addune) and his Reformist views

أ.د/ زكية منزل غرابية<sup>1</sup> طالبة الدكتوراه أحلام بوساحة

جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة

مخبر الدراسات الدعوية والاتصالية

a.boussaha@univ-emir.dz

z.menzel@univ-emir.dz

تاريخ القبول: 2022/12/15

تاريخ الإرسال: 2022/10/13

#### الملخص:

تتناول هذه الورقة البحثية التعريف بشخصية سعيد شريفي باعتباره واحدا من الشخصيات الإصلاحية بوادي ميزاب، وكذا آرائه الإصلاحية التي قدمها، وقد أكدت النتائج أن الرجل كان بحق قاما إصلاحية استطاع بما قدم من آراء إصلاحية أن يسهم في الدفع بحركة الإصلاح رفقه زعماء الإصلاح في وادي ميزاب.  
**الكلمات المفتاحية:** الإصلاح؛ سعيد شريفي؛ تعليم الفتاة الجزائرية؛ وادي ميزاب؛ الأمراض الاجتماعية.

#### Abstract:

This research paper deals with the definition of the personality of Said Sharifi as one of the reformist personalities in the M'zab valley, as well as his reformist views, and the results confirmed that the man was rightly a reformist.

**Key words:** Reform; Said Sharifi; Algerian girl education; M'zab valley; Social disease.

#### مقدمة:

تؤكد الأدبيات التي تناولت الحركة الإصلاحية في الجزائر أنها ظهرت نتيجة تضافر عوامل داخلية وخارجية كثيرة، ساهمت في ظهور نخبة من رجال الإصلاح الذين عملوا دون هوادة على إصلاح واقع المجتمع الجزائري على كل المستويات في محاولة لاستعادة وعي الأمة، وإيقاظ الشعب من غفوته التي عمل الاستعمار الفرنسي على إغراقه في الفكر الخرافي بمعية رجال الطرق، والزوايا التي انحرف بعضها عن المسار الصحيح في عملية الحفاظ على الهوية الوطنية.

ويعتبر سعيد بن بالحاج شريفي المعروف بالشيخ عدون من أبرز أقطاب الإصلاح في منطقة وادي ميزاب، رفقة كل من الشيخ بيوض، وأبي اليقظان، ولا نعدم الحق أن الرجل ترك بصمات واضحة في مجالات الإصلاح المختلفة مما كان له الأثر في نهضة المجتمع الميزابي، وبخاصة النهضة العلمية.

وانطلاقا من أهمية الرجل، ودوره في الإصلاح سنحاول في هذه الورقة البحثية استجلاء بعض المعطيات المتعلقة بهذه الشخصية الفذة، من خلال جملة من التساؤلات.

- من هو الشيخ سعيد شريفي المعروف بالشيخ عدون؟

- ما موقف الشيخ سعيد شريفي من التعليم؟

- ما موقف الشيخ سعيد شريفي من قضية تعليم الفتاة الجزائرية؟

<sup>1</sup> - المؤلف مرسل.

- ما موقف الشيخ سعيد شريقي من الآفات، والأمراض الاجتماعية؟  
وقد تم الاعتماد على المنهجين الاستقرائي والتحليلي مع الاستعانة بالمنهج التاريخي عند الترجمة للرجل.

#### التعريف بالشيخ سعيد شريقي:

ولد سعيد بن بالحاج بن عدون بن الحاج عمر المعروف بالشيخ عدون في سنة 1319 هـ الموافق لـ 1902م بالقرارة، وعلى شاكلة أقرانه فقد زاول تعليمه الابتدائي في مسقط رأسه في الكتاب على يد شيخه إسماعيل بن يحكوب.

توفي والده، وبيعت دار سكناه، وبقي تحت كفالة خاله أحمد بن الحاج سعيد جهلان فسافر إلى مدينة سريانة بولاية باتنة للكسب والعمل تحت طائلة الفقر، والعوز وعمره عشر سنوات<sup>1</sup>.

في سنة 1912 سافر إلى مدينة سريانة بولاية باتنة للكسب، والعمل اضطرارا واحتياجا، وعمره عشر سنوات قضى سنوات 1912-1915 بمدينة سريانة أجيرا مخلصا في محل تجاري، وتلميذا نجيبا بالمدرسة الرسمية، ولكن لم تسعفه ظروف العمل في الدكان لإجراء الامتحانات فانقطع عن المدرسة<sup>2</sup>.

وفي سنة 1915 عاد إلى القرارة إثر قيام الحرب العالمية الأولى، وانتظم بمدرسة الشيخ محمد بن الحاج إبراهيم قرقر "الطرابلسي"، وختم الربع الأخير من القرآن الكريم، وفي ذات السنة عاد إلى مدينة سريانة ليتفرغ للعمل فقط دون التعلم فكان حاذقا لبيبا كسب ثقة زبائنه ومستخدميه.

أسهم بشكل أساسي ورئيس في تأسيس معهد الشباب (معهد الحياة)، هو منشئ جمعية الشباب التابعة لأنشطة طلبة معهد الحياة، كان المشرف على كتابات طلبة معهد الشباب وتوجيهها وتصحيحها، كان مدير معهد الحياة، ورئيس جمعية الحياة، ورئيس جمعية التراث، ورئيس جمعية قداماء تلاميذ معهد الحياة، وشيخ حلقة عزابة القرارة، ورئيس مجلس عمي سعيد، مفتش المدارس القرآنية لمنطقة وادي ميزاب، وما هو متصل وتابع لها<sup>3</sup>.

توفي الشيخ عدون شريقي في 2 نوفمبر 2004م عن عمر ناهز 106 سنة، وقد خلف العديد من الإنتاج الفكري أجمله أحد الباحثين في الآتي<sup>4</sup>:

- عشرات المقالات التي كان يرص بها جرائد الشيخ أبي اليقظان، من ذلك على سبيل المثال لا الحصر: "موقف الأمة من حركة الإصلاح بميزاب"، الأمة، ع55، 1935/12/17م. "موقف الأمة من حركة الإصلاح بميزاب"، الأمة، ع56، 1935/12/24م. "هل يجب أن يكون موقف المعارضين غير هذا؟"، الأمة، ع37، 1935/8/13م. "حول التعليم. هذا هو موسم التعليم فماذا أعددنا على الأبواب فماذا أعددنا له؟"، الأمة، ع90، 1936/9/25م. و "موقف الأمة من حركة الإصلاح بميزاب"، الأمة، ع66، 1935/3/3م. "إلى الشباب الحي صرخة داوية يصرخ بها مثال الشباب فهل من مذكر، وهل من مجيب؟"، الأمة، ع82، 1936/7/21م<sup>5</sup>.

- مئات الرسائل القيمة التي تعد وثائق تاريخية لحركة إصلاحية واجتماعية، وعلمية جاوزت ثمانين عاما.

- آلاف المتخرجين على يده ممن صاروا شموسا ينيرون درب الحياة في مختلف المجالات، وقد صاغهم على سننه، وغذاهم بفكره، وأشبعهم من إخلاصه داخل الوطن وخارجه. نذكر منهم مصطفى باجو، محمد سعيد شريقي، علي بن يحيى معمر، الشيخ الناصر المرموري، محمد علي دبوز، محمد صالح ناصر بوحجام الذي ذكر بعض خصال الشيخ عدون في قوله: "لقد عرفت بكل تواضع أستاذي الشيخ عدون وأنا طالب بالمعهد (معهد الحياة) ست سنوات، فما عرفت منه طوال هذه المدة إلا أنه المشجع لكل المبادرات الساعية إلى الرفع من مستوى معهد الحياة ماديا ومعنويا لا يتحجر على طريقة متبعة، ولا يجمد على مقرر معين، ولا يتصلب لرأيه"<sup>6</sup>.

وزيادة عن هذا النتائج الزخم الذي كان للشيخ ضلع في تأسيسه وإنجاحه بمعوية الشيخ بيوض، ساهم أيضا سنة 1940 في أول جولة لجمع التبرعات لصالح جمعية الحياة في شرق البلاد والعاصمة وضواحيها، ثم أصبحت جولة سنوية لنواحي الوطن لم ينقطع عنها إلى يوم وفاته.

كما عين أيضا عام 1948 مفتشا عاما للمدارس الخاصة بوادي ميزاب، ومدن التل التي أنشأتها جمعيات الإصلاح، وترأس أيضا مجلس عمي السعيد خلفا للشيخ الحاج محمد بابان وإلى يوم وفاته، وفي سنوات الثمانينات ترأس مجلس با عبد الرحمان الكرتي المختص بتدبير شؤون الأمة العامة في مجالات العمران والسياسة. وفي 1989 أسس جمعية التراث التي ترأسها إلى يوم وفاته<sup>7</sup>.

### إسهامات الشيخ سعيد شريقي الإصلاحية:

**1- التعليم:** أدرك رجال الإصلاح منذ الوهلة الأولى أن الخروج من الجهل المطبق على المجتمع الجزائري، ونشر الوعي بينهم إنما يتحقق عبر عمليتي التربية والتعليم، وقد تأكد للمستعمر الفرنسي أن السبيل للسيطرة على أرض الجزائر هو تجهيل الشعب الجزائري، وإغراقه في البدع، والخرافات، وقد تفتن رجال الإصلاح إلى السياسة الاستعمارية، فأمنوا بأهمية التربية والتعليم في إيقاظ الشعب من غفوته، فوجهوا جهودهم الإصلاحية إلى هذا المجال باعتباره صمام الأمان الذي يحفظ للشعب الجزائري هويته.

وكما آمن رجال الإصلاح في الشمال بالدور المحوري الذي يلعبه التعليم في توعية الفرد، كذلك كان التصور ذاته لدى رجال الحركة الإصلاحية في الجنوب، وقد انتفض الشيخ عدون أسفا على ما آل إليه وضع التعليم في الجزائر خاصة من انصراف الناس عن دعم التعليم الحر بوادي ميزاب، وانشغالهم بالتجارة وغيرها و"أيه نفس تعرف للعلم قيمة تشاهد أبواب المدارس النظامية تفتح، والتلاميذ تعج بهم الأزقة بأزيائهم المدرسية، وتتدفق بهم الشوارع... والمكاتب تستقبلهم بكتبها الجديدة، وبالأدوات المدرسية، والآباء مغتبطون بحال أبنائهم مبتهجون بحاضرهم ينظرون إلى المستقبل السعيد بأعين مألها أمالا بعيدة، وخططا مرسومة، وهناك موفورا... أية نفس تشاهد هذا وتشاهد آثاره، ونتائجه في كل شيء تقع عليه عينها، أو يتناولها تفكيرها في الأرض، أوفي البحر أو في الجو، ولا يقضي عليها الأسى، ولا تنتقع حسرات حين تلتفت إلى أمتها فتجدها في معزل عن هذه الحياة التي عمت كل ناحية سوى ناحيتها بعيدة عن عز هذا النور"<sup>8</sup>.

إن تعلق الشيخ عدون بضرورة الاهتمام بالتعليم، وخدمته، فلكونه ضرورة لا غنى عنها إن على مستوى الحياة الدنيا، أو الآخرة، وأن سعادة الأمة لا يمكن أن تقوم إلا بتحصيل العلم، هو ما صرح به عند حديثه عن حديثه المتكرر عن أهمية العلم قوله: "لأن الغاية من خدمة الأمة وإسعادها لا تدرك إلا بخدمة ركاب العلم، وتهيئة النفوس لتلقيه و الترحيب به، ومادام أكثر هذه الأمة لم يعرف هذه الحقيقة، ولم يأبه لها، ولم يدرك أن هناك أمرا ضروريا للحياة لا تقل حاجته إليه عن حاجته إلى الأكل، والشراب، واستنشاق الهواء بل تزيد عنها أضعافا لأن هذه تتوقف عليها الحياة الفانية، وتلك تتوقف عليها - زيادة على هذه- الحياة الخالدة"<sup>9</sup>.

ومن أجل أن يكون التحصيل العلمي ثمرا، ويفضي إلى الإعداد الصحيح للمتعلم، فقد دعا الشيخ عدون التلاميذ إلى الالتزام بمجموعة من المبادئ وهي:

- أن يكون لهم حضور في مجالس العلم: من خلال مناقشاتهم، وطرح الآراء لأن ذلك أدعى الوصول إلى الحقيقة العلمية، وهو ما وثقه الرجل في قوله "أيها الطلبة إننا في حاجة ماسة إلى التزود من العلم، والتفاني في تحصيله، وبذل كل جهد عملي، وبدني، فاحرصوا، واجتهدوا، وإلا فما ينفع الأساتذة إذا لم تحسنوا التلقي عنهم، وتحسنوا السؤال، وتحفظوا الجواب، فعلى التلميذ إذا أشكل عليه أمر أن يسأل، وفي سؤاله فائدة لنفسه، وزملائه، ولأستاذه والعلم إنما يحصل بالمناقشة بين الطرفين، والحقيقة بنت البحث، وفائدة الطالب جالسا جامدا في القسم كالصنم لا يسأل، ولا يعي وجوده ضرر، ومضايقة لغيره"<sup>10</sup>.

- **المراجعة والمطالعة:** فعلى التلميذ أن يداوم على مراجعة ما تم تحصيله داخل القسم لأنه أدعى لأن يترسخ في الأذهان، وإنما حسنوا المراجعة، والمطالعة طالعوا الكتب التي تدرسونها، وغيرها خاصة كتب اللغة العربية التي تحتاج إلى إحياء، وبعث من جديد<sup>11</sup>.

- **أن يكون التحصيل العلمي لأجل المعرفة بالله:** فهو حسب الشيخ عدون الغاية النهائية من التحصيل العلمي لأنه يراه أساس النجاح، وإذ يؤكد الشيخ عدون على هذا الغاية فإنه يربطها بالجانب العملي بأن لا يكتفي طالب العلم بتحصيل ما يمكنه من معرفة الله وحسب، بل عليه أن يقرن ذلك بالعمل فيعمل بما جاء به القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة "وعلى كل طالب جاء إلى المعهد أن يعتقد عقيدة راسخة أنه إنما جاء ليعرف الله حق المعرفة، ويؤمن به حق الإيمان، ويعمل من أجل كل عمل صالح.... هذه غايتنا الأولى، والمثلى والقصى من هذا العلم، معرفة الله، والعمل بما يأمر القرآن وحفظه، وفهمه، والعمل به، السنة المطهرة فهمها، والعمل بمقتضياتها"<sup>12</sup>.

وفي هذا المقام أيضا حاول الشيخ عدون تصحيح بعض الاعتقادات الخاطئة لدى بعض الطلاب وهو ضرورة ألا تكون الشهادة هي المغزى من التحصيل العلمي، وهي وإن كانت ذات قيمة في تبنو المناصب فإنها لا يجب أن تصرف طالب العلم عن الهدف الحقيقي من التعلم وهو معرفة الله تعالى: "ألا فلتعلموا جميعا أيها الطلبة، وخصوصا الذين التحقوا بالمعهد جددا أنكم إنما جنتم لطلب هذه الغاية لا لنيل الشهادات، وإنما الشهادات جواهر في الطريق المرسوم نتوصل بها إلى الحياة العليا في الدنيا - إن كانت في الدنيا حياة عليا... إذ الشهادة وسيلة لا غاية، وإنما الغاية معرفة الله حق المعرفة، وعلى المرء كلما ازداد علما أن يزداد إيمانا"<sup>13</sup>.

وعلى الرغم من المثبطات التي حاولت الوقوف ضد حركة الإصلاح في المجال التعليمي، وبخاصة من قبل أعداء الإصلاح من الجامدين، فقد أثمرت جهود المخلصين بتأسيس معهد الحياة على يد الشيخ بيوض، وكان الشيخ عدون شريكا عمليا في القيام على شؤون المعهد، وتخرج منه العديد من النخب التي أخذت على عاتقها فيما بعد أمانة الحفاظ على الهوية الجزائرية.

ولعل ما جعل الشيخ عدون ينجح في مجال التربية والتعليم ما ذكره الباحث محمد ناصر بوحجام<sup>14</sup>:  
أولا - رغبته الشديدة في طلب العلم، وملازمته العلماء، واستغلال أوقاته، والفرص المتاحة له للتعلم بأية وسيلة، وفي أي ظرف، وفي أي مكان.. بل هذه الفرص لم تكن متاحة له في مطلع حياته، وكانت الظروف تسير ضد طموحه، وآماله، لكنه قاومها، وتعامل معها بحكمة ودراسة فيهما كثير من التحدّي، والإصرار للتغلب على الأسباب التي كانت تجعله أن تحطّ به في غير محطة العلم... فكان له ما أراد... فسار في مضمار العلم: تعلمًا وتعليمًا، فكان منه ما نشهده من منجزات كبيرة في الميدان، وما تركه من آثار تدلّ عليه من بعده.

ثانيا- تحديده هدفه في الحياة، ورسمه غايته من طلب العلم، وتعيينه دروب العمل.. تبعًا لإصراره في البقاء في مضمار العلم... كان الهدف -عنده- مسطرًا في الذهن، والنية راسخة في القلب، والمسعى مقتنًا في الحياة.. الغاية رضوان الله تعالى، والهدف خدمة المجتمع، والمضمار هو مجال التعليم، لذا بدأ حياته معلمًا، وأنهاها معلمًا، بالمفهوم الواسع للتعليم، وبالمدلول الكبير لحقيقة المعلم... مرابطنه الطويلة في أشرف ميدان، يبني وينشئ أنفسًا وعقولاً، ويؤسس للحياة الحقيقية: دنيا وأخرى. ويقدم كلّ ما يملك وما أنعم الله به عليه في المجال... كلّ هذا يعطي جوابًا لمن يسأل: كيف نجح الشيخ في مسيرته الجهادية بالتربية والتعليم

ثالثا- إقباله الكبير على التعلم، وملازمته شيوخه، ومزاحمته العلماء بركبته، وإدماؤه على المطالعة، منذ مطلع حياته إلى مختتمها، يطالع الكتب، ويقراء الجرائد والمجلات... عرف عنه أنه لا يرفع كتابًا إلى رفوف مكتبته حتى يقرأه، ولا تصل يده إلى صحيفة حتى يطوف بكلّ أركانها وأبوابها وموضوعاتها؛ قراءة مركزة واعية. عرف عنه تلاميذه عادته اليومية، وهي عدم النوم قبل قراءة شيء، مهما يكن وقت النوم. فكانوا كلّما

مرّوا بالقرب من منزله في الليل رأوا الضوء منبعثاً من غرفته المطلّة على الشارع. كان هذا الالتزام بالمطالعة من أسباب تكوّنه وغنى زاده المعرفي، الذي أعانه على أداء وظيفته التّعليمية والتّربوية أحسن أداء، وكان - إلى جانب هذا المكسب - قدوةً لتلاميذه في مجال التّحصيل المعرفي القويّ الدّؤوب.

**2- موقفه من تعليم الفتاة الجزائرية:** يعدّ تعليم الفتاة الجزائرية من المسائل التي عرفت نقاشاً كبيراً في الفترة الاستعمارية، وانقسمت المواقف بين مؤيد، ومعارض لتعليمها لمبررات يعتقدونها كل طرف، وقد أدرك رجال الحركة الإصلاحية في الجزائر أهمية تعليم الفتاة باعتبارها الركيزة الأساسية التي يقوم عليها المجتمع، ولا شك حسبهم أن في صلاحها صلاح النّشء، وفي فسادها فساد، ولما كان التّعليم من أهمّ الآليات التي تعين على تكوين المرأة الإيجابية الفاعلة، فقد كانت ضرورة تعليمها من أهمّ الرؤى التي أسس لها رجال الإصلاح في هذا المقام.

وقد كانت شروط النهضة التي اضطلعت بتحقيقها المدرسة الإصلاحية في الجزائر من الدوافع التي استدعت الاهتمام بالمرأة لحمايتها من الثقافة الوافدة، التي استهدفت هدم المجتمع، ولعلّ المرأة كانت أحد العناصر التي أراد المستعمر أن تكون "وسيلة يذوب على إثرها المجتمع الجزائري في المجتمع الفرنسي عن طريق اجتذابها إلى ثقافته الغربية"<sup>15</sup>.

وعلى شاكلة المؤيدين لتعليم الفتاة الجزائرية نادى الشيخ سعيد شريقي (عدون) بأن يكون لها نصيب من التّعليم شأنها شأن الرجل، ورغم "معارضة فريق عريض من الناس لفكرة الشيخ عدون ومنهم بعض رجال الإصلاح إلا أنه أصر على رأيه واقتنع أنه صواب ورشاد، وبدأ التطبيق منفرداً بإدراج بنته في المدرسة، ولم يأبه بقوة المعارضة، ثم استبان للناس رشد ما فعل، فاقتدوا به وعمرت المدارس بالبنات والبنات"<sup>16</sup>.

يؤكد الشيخ عدون في هذا المقام على ضرورة تلقين العلم الديني للفتاة الجزائرية كأولوية تحفظ لها دينها دون التخلي طبعاً عن العلوم الأخرى، وقد أشار إلى ذلك في مقام كلمته التي قدمها في الاجتماع العام مع طالبات متوسطة، وثانوية الحياة في قوله: "جنّنت إلى هذه المؤسسة لتتعلمن العلم الديني أولاً ثم مختلف العلوم الدنيوية الأخرى، والمهنية، والعلم الدنيوي إذا أردناه لوجه الله كان عبادة الله بشرط العمل بما نتعلم"<sup>17</sup>.

إن الشيخ عدون حينما أكد على ضرورة تلقي العلم الديني كأولوية العلوم للفتاة فإنه إلى جانب كونه حصانة للمرأة، فإنه في ذات الوقت يشكل المقصد الأساس الذي يجب أن يعيه المسلم في هذه الحياة، وهو أن العلم الديني هو العلم الذي يربطنا بالله تعالى، ويحقق لنا السعادة الأخروية، والذي يجب أن يظهر في سلوكياتنا، وأخلاقنا في هذه الحياة الدنيا: أيتها البنات الفضليات إنكن لم تخلقن لهذه الحياة الدنيا، وإنما لحياة أخرى دائمة، ولا تعتبر الحياة الدنيا بالحياة الآخرة شيئاً، وهذا ما يجب أن يرسخ في القلوب، والعلم الذي يضمن لنا المستقبل الدائم هو علم الله تعالى، ومعرفته حق معرفته، والإيمان به، وبكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وكل ما يجب الإيمان به من أصول الدين هذا الذي يجب الإيمان به، والعمل بمقتضاه "يأبها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول... والحياة التي نستجيبها لله، وللرسول إنما هي الحياة الحقيقية التي نعيشها في الآخرة، وذلك بسلوكنا، وخلقنا، ومعرفة الله حق المعرفة خالقاً مدبراً حكيماً محبباً مميّناً"<sup>18</sup>.

إن الفتاة إذا أخذت العلم النافع القائم على أساس الدين، وأحسنت تعليمه حسب الشيخ عدون سيكون له آثاره الإيجابية، ذلك أنه سينعكس على بيتها، وعلى تربية أبنائها تربية صالحة قائمة على الأخلاق النبيلة، وفي دورهم الإيجابي نحو مجتمعهم "فخدمة البنت في دارها عبادة، عملها في المجتمع عبادة إذا كانت أحسنت التّعلم، وأحسنت التّعليم، وأنها متى تتزوج تأتي بأولاد ذوي أخلاق وإدراك يكونون من عمار الحياة السعيدة الفاضلة، يقومون بواجبهم في المجتمع، حتى إذا قيل ممن الرجال؟ فيقال من بنات تعلمن في مدرسة الحياة، فالأم إذا قامت بواجبها فلأن مدرسة الحياة قامت بواجبها"<sup>19</sup>.



إن هذا التوجه من الشيخ عدون نحو تعليم الفتاة الجزائرية نابع من الدور الهام الذي تقوم به في بناء المجتمع، وتربية النشء لأن تحصينها بالعلم الديني هو حصانة للبيت، وللمجتمع بأكمله، وأن قيامه السليم إنما يقوم عليها بالأساس "أيتها البنات العزيزات ويا نساء المستقبل إن هذا المجتمع لا يقوم إلا عليكم نعم هو يقوم على جناحين على الرجل، والمرأة، ولكن على المرأة أكثر"<sup>20</sup>.

وحتى يأتي تعليم الفتاة ثماره على أرض الواقع فقد ناشد الشيخ عدون الطالبات بضرورة استثمار كل ما من شأنه المساعدة على التحصيل العلمي بضرورة الانضباط بالنظام المدرسي على مستوى أداء الواجبات المدرسية، وعدم التخلف عن أوقات الدراسة، والاستماع وقت الدرس، والاستزادة من كل معلومة فيها فائدة في التحصيل العلمي "حافظن على الواجبات المدرسية، وعلى أوقات الدراسة... ولنستثمره، ونربحه، ونعمل كل عملنا بجدية للتحصيل، ولتفتق القوب، ولنكعب على المطالعة، والمدارسة... لا تضيعن الوقت في القيل، وقال ركزن في الاستماع وقت التحصيل لا تخن أوقاتكن بالالتفات، وعدم الإصغاء، ثم قمن بواجبكن لا بالإكثار من المعلومات، وإنما باستعمالها فيما يصلح، ويصلح"<sup>21</sup>.

**3- موقفه من الأمراض الاجتماعية:** عانى المجتمع الجزائري من العديد من الأمراض، والآفات الاجتماعية التي ساهمت إلى حد كبير في تخلف المجتمع، وركونه إلى القابلية للاستعمار، وكادت بسببها أن تعصف بقيم المجتمع، وقد انبرى رجال الإصلاح لتشخيص هذه الأمراض في محاولة لإيجاد الحلول بشأنها، واستعادة الوعي للعقل الجزائري بضرورة التخلي عنها لأنها من المهلكات، ومن بين الأمراض التي تعرض لها الشيخ عدون قضية اليأس والذي يعد أحد عوامل موت الروح، والجسد معا، ولمخاطره على الفرد، والمجتمع راح الشيخ عدون يشخص أسباب انتشار هذه الآفة حيث ردها بالأساس إلى ضعف الإيمان بالله تعالى، كما اعتبر أن عدم التدبر في سنن الله تعالى في الكون، وغياب التفكير الصحيح كلها عوامل ساهمت في تمكن هذه الخبيثة في نفوس بعض البشر، وهو ما يؤكد في قوله "إن الإياس مرض فتاك تتولد جراثيمه في النفوس المظلمة التي لم تشرق عليها شمس الإيمان بالله، وبسننه في الكون ولم تتألق في سمائها نجوم الدعاة، والمرشدين من رجال التاريخ، وعظمائه الذين وضعوا لنا بسيرتهم، وحياتهم معالم الاهتداء في بدياء الحياة، ولم يرتفع بين جوانبها منار التفكير الصحيح، والرأي الأصيل الذي يشق بين الظلام المدلهم سبيلا رشدا"<sup>22</sup>.

إن الذي حدا بالشيخ عدون إلى تناول هذه الآفة هي تلك الآثار السلبية التي إذا تمكنت من الفرد أفعدته عن أداء وظيفته في الحياة وشوهت صورته، وقد ساهم هذا الواقع في عرقلة الإصلاح، وإخفاق المشاريع الخيرية التي يقوم بها رجال الإصلاح "هو الإياس المهلك إذا حل بالنفس أورثها الخوف، والجبن، والهلع، والبخل واللؤم، والكسل، والبطالة إلى غير ذلك من عيوب النفس، وذرائلها، وتكفي واحدة منها للقضاء على كرامة الإنسان فكيف بها مجتمعة"<sup>23</sup>.

إن التخلص من هذه الآفة الفتاكة حسب الشيخ عدون لن يتأتى إلا باستعادة الإيمان بالله تعالى، وتقويته، والنظر في حال الأمم، والحضارات، ولا أدل على ذلك من الحضارة الإسلامية التي أعطت خير مثال حينما قامت على قوة الإيمان بالله تعالى فصارت أقوى الأمم، وأعلاها شأنها "ولا سبيل لعلاج هذا المرض المنتشر بيننا، والتمكن في كثير من النفوس إلا بتقوية الإيمان فيها، وترديد النظر في الأمم الغابرة، والحاضرة، ودرس حياتها، أطوارها، وتقلباتها، والمثل الأعلى هنا هو الأمة الإسلامية التي أعطت للأمم الضعيفة المنحطة أعظم الدروس في تاريخ النهضات، والانقلابات الخطيرة، وأرثهم كيف يصر العبد سيذا، والمملوك مالكا، والقوي ضعيفا، والمنحط راقيا، وعلمتهم كيف يكون الإنسان عزيزا أبيا كاملا في إنسانيته قويا في رجولته كريما في نفسه.... فإذا استطعنا القضاء على هذه العلة، والتخلص منها استطعنا حينئذ القضاء على جميع الأمراض، وإبادة جميع الآفات"<sup>24</sup>.

ومن الآفات القاتلة التي تطرق إليها الشيخ عدون آفة الرياء، وهو من الأمراض النفسية التي شاعت بين الكثير من الناس، وهي مدخل لفساد الأعمال التي من المفترض أن تكون خالصة لوجه الله خاصة في تلك التي تتعلق بالمشاريع الخيرية التي تخدم المجتمع الجزائري، وقد أوضح الشيخ عدون ذلك في قوله: "نرجو أن نحى جميعا هذه الحياة لتصفو القلوب من الأدران، والأعمال من الرياء، وحب المحمدة، وحب التقدم بغير حق، و سبب، وغير ذلك من المثالب التي تذهب بالمشاريع، و تقضي عليها ما أكثر المشاريع التي كنت قائمة، وظاهرة قضى عليها الرياء، وحب المحمدة، وحب الزلفى، وما قام مشروع، وسقط إلا وسببه الرياء، وعدم الإخلاص لله... والدين غير الخالص هو الذي يشاركه الرياء، وحب المحمدة، وهما السوس الذي يأكل المخزن"<sup>25</sup>.

ومن الآفات الاجتماعية التي حاربها الشيخ عدون أيضا ظاهرة تهرب بعض الأغنياء من مساعدة الفقراء، والمشاريع الخيرية فأمثال هؤلاء حسب الشيخ عدون إن لم يكن أثر غناهم باديا في مساعدة الفقير والمشاريع الخيرية فإنهم غير جديرين بالاحترام، ولا مكانة لهم بين الأخيار "ونقف من الغني مثل هذا الموقف فإن وجدنا في ماله حق معلوم للسائل، والمحروم، وللنائبات النازلة على الأمة، وللمشاريع الخيرية كان جديرا باحترامنا حريا بكل احترام، وتقدير، واعتبار، وإن لم نجد له أثرا في كل ذلك، وكان بماله شحيحا يكنزه، ولا ينفقه في سبيل الله كان كمرمى احتقار، وازدراء"<sup>26</sup>.

#### خاتمة:

تناولت هذه الورقة البحثية أحد الشخصيات الإصلاحية في وادي ميزاب، ويتعلق الأمر بالشيخ سعيد شريفي، وقد تبين لنا من استقراء محطات حياته، ومواقفه إزاء بعض القضايا المطروحة آنذاك ثبات الرجل على مبادئه، وأصالة مواقفه التي استمدها من المرجعية الدينية للمجتمع الجزائري، ويمكن إبرازها في النقاط الآتية:

- أكد الشيخ سعيد شريفي أن التعليم هو أساس أي نهضة، وأن رقي الأمم إنما يتوقف على مدى اهتمامها بالتعليم.  
- أشار البحث إلى أن الشيخ عدون كان من أعلام الإصلاح الداعية إلى تعليم الفتاة الجزائرية لأنها الدعامة الأساسية لبناء جيل متخلق بالأخلاق النبيلة.  
- أكد البحث أن الشيخ عدون كان من مناصري اللغة العربية، فقد عدها أصل التواصل باعتبارها لغة القرآن الكريم.  
- حارب الشيخ عدون العديد من الأمراض، والآفات الاجتماعية مثل الرياء، واليأس، والشح عدها من العوامل المعيقة للتقدم.  
وتوصي هذه الورقة البحثية بما يلي:

- إجراء دراسات معمقة حول شخصية شريفي سعيد باعتباره واحدا من القامات الإصلاحية في وادي ميزاب.  
- تضمين هذه الشخصية ضمن المقررات الجامعية التي تتناول الشخصيات الإصلاحية.  
- الاستفادة من آراء سعيد شريفي الإصلاحية في الإصلاح التربوي.

#### قائمة المصادر والمراجع:

##### الكتب:

- أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط7، 1947م.

##### المجلات والجرائد:

- سعيد، حول التعليم ها هو موسم الدراسة على الأبواب فماذا أعدنا له؟، جريدة الأمة، ع90، 1936/9/15.  
- سعيد، من أمراضنا الاجتماعية؛ آفة الأياس الفتاكة كيف السبيل لتطهير مجتمعنا منها، جريدة الأمة، ع89، 1936/9/8.  
- سعيد، إنما الرجال بأعمالهم لا بما يملكون من وسائل العمل، جريدة الأمة، ع96، 1936/10/27.  
- عيسى بن محمد الشيخ بالحاج، "آخر ما قاله الشيخ عدون"، مجلة الحياة، جمعية التراث، القرارة، ع10، أكتوبر 2006م.  
- محمد بن صالح ناصر، الشيخ عدون في سطور، مجلة الحياة، جمعية التراث، القرارة، ع10، أكتوبر 2006م.  
- مصطفى بن صالح باجو، الشيخ سعيد بن بالحاج شريفي (الشيخ عدون) في الخالدين، مجلة الحياة، جمعية التراث، القرارة، ع10، أكتوبر 2006.

##### الإنترنت:

- دون اسم المؤلف، الشيخ عدون رقم ثقيل في الوطنية الجزائرية لمن لا يعرفه، <https://www.startimes.com>، تاريخ الدخول: 2022/4/23.

- محمد ناصر بوحجام، الشيخ في مسيرة الشيخ عدّون التّربويّة قواعد في بناء الفرد والمجتمع، موقع: <https://www.worldofculture2020.com>، تاريخ النشر: 2009/7/8، تاريخ النشر: 2020/5/12، تاريخ الدخول: 2022/5/12.
- محمد ناصر بوحجام، عوامل نجاح الشيخ عدون في حياته، موقع: <https://binbadis.net>، تاريخ النشر: د ت ن، تاريخ الدخول: 2022/3/15.
- مزاب ميديا، الشيخ سعيد شريفي (عدون)، موقع: <https://www.atmzab.net>، تاريخ النشر: دون تاريخ، تاريخ الدخول: 2022/4/12.

## الهوامش:

- 1- محمد بن صالح ناص، الشيخ عدون في سطو، مجلة الحياة، جمعية التراث، القرارة، ع10، أكتوبر 2006م، ص183.
- 2- مزاب ميديا، الشيخ سعيد شريفي (عدون)، موقع: <https://www.atmzab.net>، تاريخ النشر: د. ت، تاريخ الدخول: 2022/4/12.
- 3- المرجع نفسه.
- 4- محمد ناصر بوحجام، الشيخ، في مسيرة الشيخ عدّون التّربويّة قواعد في بناء الفرد والمجتمع، موقع: <https://www.worldofculture2020.com>، تاريخ النشر: 2020/5/12، تاريخ الدخول: 2022/5/12.
- 5- أنظر محمد ناصر، أبو اليقظان وجهاد الكلمة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1983، الصفحات: 405-411-422-425.
- 6- سعيد شريفي، معهد الحياة: نشأته وتطوره، المطبعة العربية غرداية، ط1، 1989م، ص11.
- 7- دون اسم المؤلف، الشيخ عدّون رقم ثقيل في الوطنية الجزائرية ... لمن لا يعرفه، <https://www.startimes.com>، تاريخ النشر: 2009/7/8، تاريخ النشر: 2020/5/12، تاريخ الدخول: 2022/5/12.
- 8- سعيد، حول التعليم ها هو موسم الدراسة على الأبواب فماذا أعددنا له؟، جريدة الأمة، ع90، 1936/9/15.
- 9- نفس المصدر والعدد.
- 10- عيسى بن محمد الشيخ بالحاج، آخر ما قاله الشيخ عدون، مجلة الحياة، جمعية التراث، القرارة، ع10، أكتوبر 2006م، ص224.
- 11- نفس المرجع والصفحة.
- 12- المرجع نفسه، ص221.
- 13- المرجع نفسه، ص221-224.
- 14- محمد ناصر بوحجام، عوامل نجاح الشيخ عدون في حياته، موقع: <https://binbadis.net>، تاريخ النشر: د. ت. ن، تاريخ الدخول: 2022/3/15.
- 15- أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط7، 1947م، ص237.
- 16- مصطفى بن صالح باج، الشيخ سعيد بن بالحاج شريفي (الشيخ عدون) في الخالدين، مجلة الحياة، جمعية التراث، القرارة، أكتوبر 2006، ص244.
- 17- عيسى بن محمد الشيخ بالحاج، مرجع سابق، ص228.
- 18- المرجع نفسه، ص227-228.
- 19- المرجع نفسه، ص229.
- 20- نفس المرجع والصفحة.
- 21- نفس المرجع والصفحة.
- 22- سعيد، من أمراضنا الاجتماعية؛ آفة الأياس الفتاكة كيف السبيل لتطهير مجتمعنا منها، جريدة الأمة، ع89، 1936/9/8.
- 23- نفس المصدر والعدد.
- 24- نفس المصدر والعدد.
- 25- عيسى بن محمد الشيخ بالحاج، مرجع سابق، ص223.
- 26- سعيد، إنما الرجال بأعمالهم لا بما يملكون من وسائل العمل، جريدة الأمة، ع96، 1936/10/27.

## المعرفة الكونية في القرآن الكريم وحاجة الدعوة الإسلامية إليها Universal knowledge in the noble Qur'an and the need for the Islamic call to it

طالبة دكتوراه مديحة مروج<sup>(1)</sup> أ.د/ أحمد بروال

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر

ahmed.beroual@univ-batna.dz madiha.meroudj@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2022/06/18 تاريخ القبول: 2022/11/15

### الملخص:

تعد المعرفة الكونية من أهم المواضيع التي تناولها القرآن الكريم. وقد جاءت هذه الدراسة محاولة إبراز غايات ومقاصد الرؤية القرآنية المعرفية في النفس والكون لفهمها والتعاطي معها إيمانيا واجتماعيا. كما تناولت الدراسة حاجة الدعوة الإسلامية لمنظومة المعارف الكونية ودلالاتها وأسلوبها في إبراز وبلورة خطابها الفردي والجماعي، والانطلاق منها على أسس معرفية علمية تخاطب بهما العقل للتفكير والتدبر، وتدعوا الحواس والمدارك الإنسانية إلى النظر والسير لتحقيق الجوهر الأساس والأسمى لرسالة القرآن الكريم ألا وهي معرفة الله ابتداء.  
**الكلمات المفتاحية:** الدعوة الإسلامية؛ المعرفة الكونية؛ القرآن الكريم.

### Abstract:

Cosmic knowledge is one of the most important topics dealt with in the Holy Qur'an. This study came as an attempt to highlight the goals and objectives of the Qur'anic cognitive vision of the soul and the universe to understand and deal with it in faith and socially. The study also dealt with the need of the Islamic call for the system of universal knowledge and its implications and method in highlighting and crystallizing its individual and collective discourse, and starting from it on scientific knowledge bases that address the mind for reflection and contemplation, and invite the human senses and perceptions to consider and proceed to achieve the basic and supreme essence of the message of the Noble Qur'an, which is the knowledge of God in the beginning

**Key words:** The Islamic call; the universal knowledge; the noble Qur'an.

(1) المؤلف المرسل

مقدمة:

نزل القرآن الكريم برسالة خاتمة شاملة ومؤسسة لمنظومة فكرية دعوية تقوم على أساس العلم والتعلم ﴿أَقْرَأَ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5)﴾ [العلق: 1-5]، فالمتدبر للقرآن الكريم يجده يشير للمعارف بصفة عامة والمعرفة الكونية بصفة خاصة؛ حيث جعلها برهاناً وحجة على وجود الخالق وعظمته، وبين ذلك في الكثير من الآيات منها: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾ [الطارق: 5]، ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [العنكبوت: 20]، وإن الدعوة الإسلامية باعتبارها تبليغاً لمقاصد القرآن الكريم وغاياته تركز في خطابها وأدائها على إظهار وإبراز السنن الكونية المنظورة الدالة على نظام الخلق ووجود الخالق، فما هي المعرفة الكونية في القرآن الكريم؟، وكيف للدعوة الإسلامية أن تتطرق وترتكز عليها في خطابها الدعوي؟، وحتى نجيب عن هذه الإشكالية قسمنا بحثنا هذا إلى ثلاثة محاور رئيسية: المحور الأول يتعلق بضبط مفاهيم الدراسة، والثاني يتعلق بالمعرفة الكونية في القرآن الكريم، والمحور الثالث خاص بالدعوة الإسلامية وحاجتها للمعرفة الكونية لنخلص إلى خاتمة نعرض فيها أهم النتائج المتوصل إليها.

أولاً/ ضبط المفاهيم:

ضبط المفاهيم هي مفتاح موضوع الدراسة؛ لذلك التعرّيج عليها ضروري للتحكم في المحاور المراد التطرق إليها.

1- مفهوم المعرفة الكونية: حتى يمكننا التوصل إلى مفهوم المعرفة الكونية لابد من تفكيك المصطلح

ودراسته لغوياً واصطلاحياً.

أ- المعرفة لغة: ورد أصل كلمة المعرفة في مقياس اللغة من الفعل: "(عَرَفَ) الْعَيْنُ وَالرَّاءُ وَالْفَاءُ أَصْلَانِ صَحِيحَانِ، يَدُلُّ أَحَدُهُمَا عَلَى تَتَابُعِ الشَّيْءِ مُتَّصِلًا بَعْضُهُ بِبَعْضٍ، وَالْآخَرُ عَلَى السُّكُونِ وَالطَّمَأِينَةِ"<sup>(1)</sup>. وجاءت في معجم اللغة العربية المعاصرة بمعنى: حصيلة التعلّم عبر العصور"<sup>(2)</sup>. وعليه فإن كلمة المعرفة لغوياً هي تحصيل واكتساب لمدرجات الأشياء وتأتي متتالية متصلة ببعضها البعض عبر الزمن.

ب- المعرفة اصطلاحاً: للمعرفة تعاريف اصطلاحية متعددة نذكر منها تعريف الجرجاني حيث قال: "والمعرفة أيضاً إدراك الشيء على ما هو عليه وهي مسبوقه بجهل بخلاف العلم؛ ولذلك يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف"<sup>(3)</sup>. أما عند الأصفهاني: "فالمعرفة والعرفان إدراك الشيء بتفكير وتدبر لأثره وهو أخص من العلم ويضاده الإنكار"<sup>(4)</sup>.

وأما محمد عمارة فقد عرفها بقوله: "المعرفة فإنها خلاف الإنكار وإدراك الأشياء وتصورها... فهي: العلم الكسبي الخاص بالبسيط والجزئي والذي فيه إدراك وتصور"<sup>(5)</sup>.

ومن المصطلحات القريبة والمتداخلة مع مصطلح "المعرفة" مصطلح "العلم"، فقد ورد أصل كلمة العلم في مقياس اللغة من الفعل الثلاثي: (عَلَّمَ) الْعَيْنُ وَاللَّامُ وَالْمِيمُ أَصْلٌ صَحِيحٌ وَاجِدٌ، يَدُلُّ عَلَى أَثَرِ الشَّيْءِ يَتَمَيَّزُ بِهِ عَنِ غَيْرِهِ"<sup>(6)</sup>. وورد في تاج العروس بمعنى: "إدراك الشيء بحقيقته"<sup>(7)</sup>.

أما في الاصطلاح: فقد عرفه الجرجاني بأنه: "إدراك الشيء على ما هو عليه، وقيل زوال الخفاء من المعلوم"<sup>(8)</sup>.

نستخلص من هذه التعاريف اللغوية والاصطلاحية أن المعرفة والعلم يدوران حول ذات المعنى وهو إدراك الشيء بعد جهل والوصول إلى حقيقته وكنهه وفهم معانيه الخفية.

**ج- الكون لغة:** في معجم مقاييس اللغة جاءت كلمة الكون من الفعل: " (كَوَنَ) الْكَافُ وَالْوَاوُ وَالنُّونُ أَصْلٌ يُدُلُّ عَلَى الْإِخْبَارِ عَنِ حُدُوثِ شَيْءٍ، إِمَّا فِي زَمَانٍ مَاضٍ أَوْ زَمَانٍ رَاهِنٍ" (9). أما المعجم الوسيط فإن: " (الْكُونُ) الْوُجُودُ الْمَطْلُوقُ الْعَامُّ وَاسْمٌ لِمَا يَحْدُثُ دَفْعَةً كَحُدُوثِ النَّوْرِ عَقِبَ الظَّلَامِ مُبَاشَرَةً فَإِذَا كَانَ الْحَدِيثُ عَلَى التَّدرِيجِ فَهُوَ الْحَرَكَةُ وَحُصُولُ الصُّورَةِ فِي الْمَادَّةِ بَعْدَ أَنْ لَمْ تَكُنْ حَاصِلَةً فِيهَا كَتَحْوُلِ الطِّينِ إِلَى إِبْرِيْقٍ وَاسْتِحَالَةِ جَوْهَرِ الْمَادَّةِ إِلَى مَا هُوَ أَشْرَفُ مِنْهُ وَيَقَابِلُهُ الْفُسَادُ وَهُوَ اسْتِحَالَةُ جَوْهَرٍ إِلَى مَا هُوَ دُونَهُ وَالْكُونَانِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ" (10).

يمكن اختصار معنى كلمة الكون لغويا في كونها الوجود وما حدث ويحدث فيه عبر الزمن.

**د- الكون اصطلاحا:** يعرف الكون على أنه: " اللفظ المستخدم للدلالة على كل ما حولنا، من النجوم التي نراها ليلا في السماء، والتي تتجمع في مجموعات تعرف بالمجرات، إلى الفضاء الواقع بين هذه المجرات، وما يوجد به من غازات وغبار كوني، بالإضافة إلى أي شيء يقدر له الوجود وراء حدود ما نراه" (11).

ونشير إلى إن مصطلح " الكون" لم يرد في القرآن الكريم و لا في الكتب السماوية السابقة، بل ذكر باسم "السماء الدنيا، السماوات، و إن العلماء من بارمنيدس إلى أريسطو، ثم من إخوان الصفا إلى البيروني وابن رشد كانوا يستعملون كلمة "العالم" أو "عالم الأفلاك" و فضل اليوم استعمال "الكون" لأنه يجمع بين السماء و ما فيها من أفلاك و عوالم والأرض و ما حوت و إن السماء غير منفصلة عن الأرض و كل كامل و متناغم" (12).

**و- المعرفة الكونية:** من خلال التعاريف اللغوية والاصطلاحية لكلمتي المعرفة والكون يمكننا أن نصيغ تعريفا لمصطلح "المعرفة الكونية" بأنها: كل إدراك وتحصيل وتجميع واكتساب للعلوم المتعلقة بما حولنا من الموجودات سواء كانت مادية أو غير مادية مبينة طبيعتها وكنهها.

**2- تعريف الدعوة الإسلامية:** عرفت الدعوة في اللغة بعدة تعاريف نذكر منها ما جاء في معجم مقاييس اللغة على أنها كلمة مشتقة من الفعل الثلاثي " دَعَوَ: الدَّالُّ وَالْعَيْنُ وَالْحَرْفُ الْمُعْتَلُّ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ أَنْ تُمِيلَ الشَّيْءُ إِلَيْكَ بِصَوْتٍ وَكَلَامٍ يَكُونُ مِنْكَ" (13). أما لسان العرب: "فالدَّعْوَةُ والدَّعَاةُ والمُدَّعَاةُ: مَا دَعَوَتْ إِلَيْهِ مِنْ طَعَامٍ وَشَرَابٍ" (14)، وبنفس المعنى في القاموس المحيط: "الْحَلْفُ، والدُّعَاءُ إِلَى الطَّعَامِ، وَيُضَمُّ" (15).

من خلال هذه المعاني يمكن تلخيص معنى كلمة الدعوة لغويا أنها: فعل ورد فعل بمعنى أنها عملية تفاعلية، وهي تقديم طلب لشخص أو جماعة لتلبية نداء ما سواء قابله بالإيجاب أو الرفض.

أما الدعوة اصطلاحا فقد تعددت وتنوعت، كل يعرفها حسب نظرته واختصاصه العلمي وتوجهه الفكري، وسنختار البعض منها كما يلي:

1. "قيام الداعية المؤهل بإيصال دين الإسلام إلى الناس كافة، وفق المنهج القويم، وبما يتناسب مع أصناف المدعوين، ويلائم أحوال وظروف المخاطبين في كل زمان ومكان" (16).
2. "هي الرسالة الإسلامية... أي دعوة الإسلام إلى التوحيد" (17).
3. "العلم الذي به تعرف كافة المحاولات الفنية المتعددة الرامية إلى تبليغ الناس الإسلام بما حوى من عقيدة وشرعية وأخلاق" (18).

فمصطلح الدعوة الإسلامية إذن يدور حول عملية تعريف الناس بالإسلام ودعوتهم إليه والالتزام به.

## ثانيا/ المعرفة الكونية في القرآن الكريم:

إن القارئ المتدبر للقرآن الكريم يجده يحوي بعدا معرفيا يتجسد في الكثير من الآيات الكونية كما سنبين ذلك.

**1- البعد المعرفي للقرآن الكريم:** يعتبر العلم والمعرفة من أول وأهم ما دعا إليه القرآن الكريم، وبين أهميته وأشار إليه في العديد من المعارف الكونية، مخاطبا الحواس الإنسانية بالنظر والمشاهدة، والعقول بالتدبر والتفكير.

فإن أول ما نزل من الوحي الإلهي على نبيه صلى الله عليه وسلم كان دعوة صريحة للعلم والمعرفة والتي تكشف عن أثر ذلك في البناء الإنساني والحضاري لهذا الإنسان قال تعالى: ﴿أَفَرَأَى بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) أَفَرَأَى الرَّبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5)﴾ [العلق: 1-5]<sup>(19)</sup>.

ورفع القرآن الكريم من شأن العلماء فقال: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [المجادلة: 11]، وقرن شهادته سبحانه بشهادة الملائكة وأولوا العلم لمكانتهم عنده فقال: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: 18]، وبين أن أكثر الناس خشية له هم العلماء ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ [فاطر: 28]. قال القرطبي في تفسيره: " يَعْنِي بِالْعُلَمَاءِ الَّذِينَ يَخَافُونَ قُدْرَتَهُ، فَمَنْ عَلِمَ أَنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قَدِيرٌ أَيْقَنَ بِمُعَاقِبَتِهِ عَلَى الْمَعْصِيَةِ، كَمَا رَوَى عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ " إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ " قَالَ: الَّذِينَ عَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. وَقَالَ الرَّبِيعُ بْنُ أَنَسٍ: مَنْ لَمْ يَخْشَ اللَّهَ تَعَالَى فَلَيْسَ بِعَالِمٍ. وَقَالَ مُجَاهِدٌ: إِنَّمَا الْعَالِمُ مَنْ خَشِيَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ. وَعَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ: كَفَى بِخَشْيَةِ اللَّهِ تَعَالَى عِلْمًا وَبِالْإِعْتِرَارِ جَهْلًا" <sup>(20)</sup>.

فالقرآن الكريم منذ نزوله أول مرة أظهر بعده العلمي المعرفي في إشارة منه إلى أن المعرفة هي الصرح الذي تبنى عليه المجتمعات والأمم والحضارات.

**2- إشارات المعرفة الكونية في القرآن الكريم:** الكون كتاب الله المشهود والقرآن الكريم كتابه المقروء، ففي القرآن الكريم أكثر من عشر آياته تتضمن إشارات كونية طبيعية، وبهذا الشأن ظهرت نظرتان: **النظرة الأولى:** تقول بأن القرآن الكريم يحوي جميع المعارف والعلوم.

**النظرة الثانية:** تقول بأن القرآن كتاب هداية لا مكان فيه للعلوم المادية الكونية، ولكن في حقيقة الأمر أن القرآن الكريم كتاب هداية للناس يضم ما يحتاجونه في مجال الإيمان والعمل وليس موسوعة علمية تطبق عليه النظريات العلمية القابلة للتغيير بطبيعتها، لكن لا يمكننا أن ننكر أن في القرآن الكريم إشارات إلى الكثير من الظواهر الكونية للفت انتباه الناس إليها<sup>(21)</sup>.

ونذكر جملة من الإشارات الكونية في القرآن الكريم على سبيل المثال لا العدم، فقد خاطب فيها الله عز وجل أصنافا عدة من الناس منهم:

- أ- **المفكرون:** ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ (10) يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (11)﴾ [النحل: 1011].
- ب- **العقلاء:** ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل: 12]، ﴿وَمِنْ ءَايَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم: 24].

ج- أولي الألباب: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 190].

هـ- أهل اليقين: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ﴾ [الذاريات: 20].

و- أولوا السمع: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِّنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾ [الروم: 23].

ز- أولوا الأبصار: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: 21].

ح- أهل العلم: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [يونس: 5].

ط- المتقون: ﴿إِنَّ فِي وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾ [يونس: 6].  
إن هذه الآيات وغيرها كثير في كتاب الله فيها تذكير بمخلوقات الله في الكون ونعمه المبنوثة فيه، ولا يمكن أن يتفطن لعظمتها إلا قليلون ممن يملكون عقولا يعقلون بها وعيونا يبصرون بها وأذانا يسمعون بها ممن لهم القدرة على التدبر والتفكير والتميز بين الحق والباطل وتعظيم الله وحسن استخلافه في الأرض.

### 3- مقاصد المعرفة الكونية في القرآن الكريم: إن المتدبر للمعارف الكونية في القرآن الكريم يرى

أن لها مقاصد عميقة ومتداخلة تبرز العلاقة بين الله والكون والإنسان، فتجمع بين الإيمان بالله الذي هو جوهر هذه المعرفة، وتسخير الكون لتحقيق الاستخلاف في الأرض وبناء الحضارة، ومن هذه الأبعاد نذكر:

أ- المقصد الإيماني: فالآيات الكونية في القرآن الكريم تطرح القضايا العقدية الفاسدة وتصحيحها وتلفت النظر إلى وحدانية الله عز وجل وقدرته وعظمته وترسخ ذلك في الأذهان قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَنْزِلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: 12]<sup>(22)</sup>.

ب- المقصد التشريعي: ويتعلق هذا الجانب بشقي العبادات والمعاملات حيث نرى أن المولى عز وجل قد ربط بين بعض الظواهر الكونية ومواقبت بعض العبادات كالحج في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ فَلِهُ هِيَ مَوْقِبٌ لِلنَّاسِ وَالْحَجُّ﴾ [البقرة: 189]<sup>(23)</sup>، والصلاة ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِكَ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: 78]، والصوم ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: 185]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [التوبة: 36]، وغيرها من الآيات البينات التي تربط بين الجانب التشريعي للإسلام والظواهر الكونية.

ج- المقصد التسخييري: للمعرفة الكونية في القرآن الكريم مقصدا تسخييريا بينته العديد من الآيات وأشارت إليه ليتمكن الإنسان من التحكم فيها والاستفادة منها في واقعه ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُوَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [لقمان: 29]، ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلًا حَلِيَّةً تُلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 14] ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ (32) وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ (33)﴾ [إبراهيم: 32-33]. يعرف الطاهر بن عاشور التسخير بقوله: "والتسخير: حَقِيقَةُ النَّدْلِيلِ وَالتَّطْوِيعِ، وَهُوَ مَجَازٌ فِي جَعْلِ الشَّيْءِ قَابِلًا لِتَصَرُّفٍ غَيْرِهِ فِيهِ"<sup>(24)</sup>، فهذه الآيات وغيرها تذكر الإنسان بنعم الله عليه وتبين بأنها متاحة له وفي خدمته.



د- المقصد الاستخلافي: جعل الله ﷻ الإنسان خليفته في الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]، واستنصره فيها ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61]. إن مبدأ التسخير له علاقة بالاستخلاف فهو وسيلة بموجبه تحقيق هدفين(25):

1. تمكن الإنسان من الفعل الإيجابي بما يحقق مبدأ الاستخلاف على الصعيد العملي، بما في ذلك عمارة الأرض وفقاً لسنة الله تعالى.

2. إيصال الإنسان إلى معرفة الله وإدراك وحدانيته، وعلى حين يكون الأول عملياً تطبيقياً نرى الهدف الثاني معرفي عقدي وفي هذا الإطار نعلم قوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]. فالخلافة في الأرض تتحقق بالعبادة، والعمارة تتحقق بتسخير الكون ومعارفه.

هـ المقصد الحضاري: يعتبر البعد الحضاري امتداداً للبعد الاستخلافي أو هو نتيجة له، فقد منح الله عز وجل الإنسان القدرة العقلية لتكون مناط المسؤولية وتمكنه من استكشاف العالم، ومنحه القدرة المادية التي تمكنه من تسخير الكون في شؤونه وحاجاته، وبمنحه هاتين القدرتين يستطيع بناء الحضارة(26). فالمعرفة الكونية في القرآن الكريم نتيجة حتمية لجميع هذه الأبعاد الإيمانية والتشريعية والتسخيرية والاستخلافية، فهي تعتبر ركائز الحضارة في شقيها الروحي والمادي.

3- حاجة الدعوة الإسلامية إلى المعارف الكونية: يعتبر القرآن الكريم المصدر المعرفي الأساسي والمنطلق الأول الذي تعتمد عليه الدعوة الإسلامية في بلورة فكرها وتحديد خطابها وتبليغ الدين وكتلياته ومقاصده وتسخير معارفه الكونية المتنوعة التي أشار إليها في الكثير من آياته وأمر بالنظر والتدبر فيها لخدمة الناس وهدايتهم قال تعالى: ﴿سُنِّرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: 53]، وإن حاجة الدعوة الإسلامية للعلم والمعرفة حاجة شرعية أشار إليها القرآن في آياته ودعا إليها حيث قال: ﴿قُلْ هٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي ۖ وَسُبْحٰنَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: 108]. جاء في التحرير والتنوير أن البصيرة هي الحجة الواضحة(27)، و المعرفة الكونية التي خلقها الله في كونه المشهود وأشار إليها في كتابه أفضل ما يحتج به في الدعوة إلى الله تعالى، ويمكن إبراز هذه الحاجة على عدة مستويات منها:

أ- على مستوى أركان الدعوة الإسلامية: للدعوة الإسلامية ثلاثة أركان وهي نفسها أركان الإسلام أو الركائز الثلاثة التي يتمحور حولها القرآن الكريم وهي: العقيدة والشريعة الأخلاق، فلا يمكن تصور دعوة لا تدعو إلى هذه المحاور الثلاثة فهي لبها وموضوعها الرئيسي.

1- الحاجة العقدية: بما أن القرآن الكريم هو المصدر الأساسي للخطاب الدعوي فإن آياته ومعارفه الكونية تخدم بشكل كبير هذه الأركان، وتعتبر المادة الرئيسية لتثبيت العقيدة التي هي أساس الشريعة والأخلاق معاً.

فالإيمان بالله عز وجل هو أساس الدين كله، والقرآن الكريم يقدم عدداً من الآيات الكونية ويبرز واقعها شاهداً على وجود الله تعالى من خلالها بل ويبرهن على الغيبات انطلاقاً منها قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتَلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَٰكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 164]، وقال

تعالى: ﴿وَلَنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [العنكبوت: 61]، ففي هذه الآيات دعوة للتفكير والتدبر والنظر في مخلوقاته الكونية المحسوسة<sup>(28)</sup>.

فالدعوة الإسلامية هذا هو موضوعها ومنهجها في التعريف بالله عز وجل والدعوة إلى توحيده والإيمان به ولا يمكنها النجاح إلا في إطار المنهج القرآني المعرفي الكوني الذي استدلت به على وجوده.

## 2- الحاجة الشرعية والأخلاقية: لا يمكن للشريعة والأخلاق الاستغناء عن المعرفة الكونية في القرآن

الكريم فهي تجعل العقل الإنساني يتقبلها بقناعة وحجة وإيمان راسخ.

يمكن اعتبار الشريعة والأخلاق انفعال الظاهر بحركة الباطن وإرادته وهذا ما يجعلنا نربط الأخلاق بالشريعة والعقيدة معاً فالصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: 45]، والزكاة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: 103]، والصوم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183]، والحج: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة: 197]<sup>(29)</sup>.

إن الدعوة الإسلامية من خلال انطلاقها من آيات المعرفة الكونية في خطابها العقدي والتشريعي والأخلاقي يمكنها أن تؤسس لمنهج علمي محسوس يرتكز على النظر والتدبر والتفكير وإعمال العقل في المخلوقات الكونية القريبة من واقع البشر وحياتهم اليومية، وبالتالي توسع نطاقها الدعوي لتشمل جميع الفئات من الناس المسلم وغير المسلم المتعلم وغيره وبالتالي تستطع الغوص في عقول وقلوب المخاطبين وتثبت لديهم بالحجة والبرهان.

ب- على مستوى أساليب الدعوة الإسلامية: من الأساليب الدعوية التي ذكرها الله عز وجل في كتابه الكريم الحكمة والموعظة الحسنة والجدال لما لها من أهمية بالغة في نشر تعاليم الدين الإسلامي قال تعالى: ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدْ لَهُمُ الْبَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَنْ سَبِيلِي وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125].

ويمكن تلخيص حاجة الدعوة الإسلامية للمعرفة الكونية فيما يلي:

1- الحكمة: جاء في المعجم الوسيط أن الحكمة هي: " معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم والعلم والتفقه وفي التتزيل العزيز {وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ} "<sup>(30)</sup>. ويعرفها الجرجاني بأنها: "علم يُبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية"<sup>(31)</sup>. فمعرفة حقائق الأشياء والتفقه فيها لا يكون إلا بالفهم الذي لا يحصل إلا باستخدام العقل.

وقد ورد لفظ الحكمة في آيات عديدة منها قوله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [البقرة: 251]، وقوله: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: 269]، وقوله: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءَاخَرَ فَتَلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا﴾ [الإسراء: 39]، يمكن تفسير هذه الآيات حسب دلالة السياق فإذا وصف بها الله تعالى فمعناها حصول العمل على وفق المعلوم، وفي حق الأنبياء يراد منها النبوة وعلم الوحي، وإذا وصف بها الصالحون فقد يراد بها العقل والفهم والفتنة<sup>(32)</sup>.

فالحكمة في الدعوة الإسلامية التي دعا إليها القرآن الكريم تقتضي استخدام العقل للفهم والنظر والتدبر والتفكير والعمل، وهذا ما دعت إليه المعرفة الكونية القرآنية في الكثير من الآيات التي خاطبت أولوا الأبواب والفكر والعقل وغيرهم ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِي إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ

لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» [النحل: 12]، فالحكمة في الدعوة الإسلامية هي المعبر والجسر الذي يوصل إلى معرفة الخالق عز وجل.

**2- الموعظة:** الموعظة في مقاييس اللغة من أصل " (وَعَظَ) الْوَأُ وَالْعَيْنُ وَالظَّاءُ: كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ. فَالْوَعْظُ: التَّخْوِيفُ. وَالْعِظَةُ الْإِسْمُ مِنْهُ؛ قَالَ الْخَلِيلُ: هُوَ التَّذْكَيرُ بِالْخَيْرِ وَمَا يَرِقُّ لَهُ قَلْبُهُ" (33). وفي التعريفات "الموعظة هي التي تُلين القلوب القاسية، وتدمع العيون الجامدة وتصلح الأعمال الفاسدة" (34). وإن المعرفة الكونية في القرآن الكريم قد خاطبت القلوب لترقيقها وتلينها وكسر قسوتها قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (17) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (18) وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (19) وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (20)﴾ [الغاشية: 17-20]، فحاجة الدعوة الإسلامية للمعرفة الكونية يدخل في أسلوبها الوعظي وخير الموعظ هي التذكير بآيات الله في الكون فهي أشد وقعا على النفوس كونها محسوسة.

**3- الجدل:** الجدل في المعجم الوسيط من الجدل وهو " طَرِيقَةٌ فِي الْمُنَاقَشَةِ وَالِاسْتِدْلَالِ" (35). وفي القرآن الكريم ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ [العنكبوت: 46]. لقد أشار القرآن الكريم إلى جدال إبراهيم عليه السلام مع قومه وهو يدعوهم ويتساءل أمامهم مستخدماً النظر في الآيات الكونية للوصول إلى معرفة الله سبحانه وتعالى ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (75) فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (76) فَلَمَّا رَأَى الْأَقْمَرَ بَارِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لئن لم يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (77) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَارِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُفُومُ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (78) إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (79)﴾ [الأنعام: 75-79]، فالمعرفة الكونية أحسن طريقة في المناقشة والاستدلال على معرفة الله ونشر دينه وتقديمه بطريقة علمية منهجية بالغة موقنة.

إن الحكمة والموعظة الحسنة والجدال والتي هي أحسن من الأساليب التي تعتبر همزة الوصل بين الدعوة الإسلامية والمعرفة الكونية، وهذا ما سيجعل الدعوة الإسلامية تتطرق بروح علمية تسامر روح العصر المنفتحة على الكون واكتشاف كنهه وحقيقة الموجودات فيه وتستخدمها في إرشاد وتوجيه الناس وهدايتهم إلى الحق.

#### الخاتمة:

- إن موضوع المعارف الكونية في القرآن الكريم وحاجة الدعوة الإسلامية إليها هام وضروري خاصة في هذا القرن الذي انفتح على الكون دراسة واكتشافاً، ومن خلال دراستنا هذه نخلص إلى مايلي:
- العلم والمعرفة هما رسالة الدعوة الأولى التي دعا إليها القرآن الكريم في إشارة منه سبحانه إلى أن المعرفة هي الشريان النابض للحياة.
  - للقرآن الكريم بعد علمي معرفي تجسد ذلك في الكثير من آياته التي اهتمت وأشادت بالعلم والعلماء.
  - إن إشارات المعرفة الكونية في القرآن الكريم كثيرة توجه الله سبحانه بها في خطابه للذين يتفكرون والذين يعقلون وأولوا الألباب.
  - للمعرفة الكونية في القرآن الكريم مقصد إيماني وتشريعي وأخلاقي إضافة إلى المقصد التسخييري والاستخلافي والحضاري.
  - لأركان وأساليب الدعوة الإسلامية حاجة أساسية للمعرفة الكونية في نشر الإسلام وتعاليمه للناس كافة.

- من الحكمة والموعظة الحسنة والجدال استخدام المعرفة الكونية كحجج وبراهين واستدلالات على معرفة الله عزوجل والدعوة إلى هدايته.
- الدعوة الإسلامية هي الجسر والمعبر لتحقيق مقاصد وأبعاد المعارف الكونية في القرآن الكريم على المستوى الفردي والجماعي.

### الهوامش:

- 1 - ابن فارس، مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، د: دار الفكر، د م، ط 1، 1399هـ/1979م، ج 4، ص 281.
- 2 - أحمد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، د: عالم الكتب، د م، ط: 1، 1429هـ/2008م، ج 2، ص: 1487.
- 3 - الجرجاني: معجم التعريفات، ت: محمد صديق المنشاوي، د: الفضيلة، ب م، ب ط، ب س، ص: 185.
- 4 - الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، ت: محمد سيد كيلاني، د: المعرفة، م: بيروت، ب ط، ب س، ص: 331.
- 5 - محمد عمارة: إسلامية المعرفة ماذا تعني...؟، دار نهضة مصر، م مصر، ط 1، 2007م، ص: 8.
- 6 - ابن فارس، المصدر السابق، ج 4، ص 109.
- 7 - الزبيدي، تاج العروس، إصدار وزارة الإرشاد والأنباء والمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، م الكويت، د ط، 1422هـ/2001م، ج 33، ص 127.
- 8 - الجرجاني، المرجع السابق، ص 130.
- 9 - ابن فارس، المصدر السابق، ج 5، ص 148.
- 10 - مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، د: دار الدعوة، د م، د ط، د س، ج 2، ص 806.
- 11 - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، مصر، د ط، د س، ص 559.
- 12 - أنظر: جمال ميموني، نضال قسوم، قصة الكون من التصورات البدائية إلى الانفجار العظيم، دار المعرفة، الجزائر، ط 4، 2013، ص 19-24.
- 13 - ابن فارس، المصدر السابق، ج 2، ص: 279.
- 14 - ابن منظور: لسان العرب، د: دار صادر، م: بيروت، ط: 3، 1414هـ، ج: 14، ص: 260.
- 15 - الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، د: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، م: بيروت، ط: 8، 1426هـ/2005م، ص: 1283.
- 16 - عبد الرحمن المغزوي: الأسس العلمية لمنهج الدعوة الإسلامية، د: دار الحضارة للنشر والتوزيع، م: الرياض، ط: 2، 1431هـ/2010م، ص: 49.
- 17 - محمد عمارة: الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية، د: نهضة مصر، م: القاهرة، د ط، 2000م، ص: 11.
- 18 - أحمد غلوش: الدعوة الإسلامية (أصولها ووسائلها)، د: الكتاب المصري، م: القاهرة، ط: 2، 1987م، ص: 10.
- 19 - أنظر: علي العلي المحمداوي، نظرية العلم والمعرفة في القرآن الكريم، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، أكاديمية العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، العدد 2، 1431هـ، ص 116.
- 20 - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ت أحمد أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1384هـ/1964م، ج 14، ص 343.
- 21 - أنظر: مهدي كلشني، القرآن ومعرفة الطبيعة، ت محمد علي التسخيري، د: معاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ط 2، 1414هـ/1993م، ص 143/137.
- 22 - أنظر: محمد قاسم حديون، الآيات الكونية في القرآن الكريم وبعدها الإيماني (البعث أنموذجا)، رسالة ماجستير، إشراف عمار جبدل، أصول الدين، قسم العقائد والأديان، جامعة الجزائر، 1422هـ/2001م، ص 175/174.
- 23 - أنظر: محمد قاسم حديون، المرجع نفسه، ص 175/174.
- 24 - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، د ط، 1984م، ج 13، ص 235.

- 25 - أنظر: محمد باسل الطائي، صيرورة الكون مدارج العلم ومعارج الإيمان، د عالم الكتب الحديث، الأردن، د ط، 2010م، ص 282.
- 26 - أنظر: أحمد محمد كنعان، أزمتنا الحضارية في ضوء سنن الله في الخلق، أمّتي للنشر والتوزيع، د ط، د م، د س، ص 26.
- 27 - الطاهر بن عاشور، المصدر السابق، ج 13، ص 65.
- 28 - أنظر: أحمد أحمد علوش، الدعوة الإسلامية أصولها ووسائلها، دار الكتاب اللبناني والكتاب المصري، بيروت والقاهرة، ط 2، 1407/هـ 1987م، ص 18/16.
- 29 - أنظر: أحمد أحمد علوش، مرجع سابق، ص 27/26.
- 30 - المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج 1، ص 190.
- 31 - الجرجاني، معجم التعريفات، ت محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د ط، د س، ص 81.
- 32 - أحمد سليمان البشاييرة، الشمائل النبوية دراسة قرآنية " الحكمة نموذجاً"، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مج 10، ع 4، 1436هـ، 2014م، ص 31.
- 33 - ابن فارس، المصدر السابق، ج 6، ص 126.
- 34 - الجرجاني، المرجع السابق، ص 199.
- 35 - المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج 1، ص 111.

## التكوين الأخلاقي ودوره في فلاح العمل الدعوي

### Ethical formation and its role in the success of advocacy work

طالبة الدكتوراه نادية بولالي<sup>1</sup> أ.د/ عيسى بوعكاز

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

aissa.bouakaz@univ-batna.dz

nadia.boulali@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2023/01/20

تاريخ الإرسال: 2022/04/02

#### الملخص:

تحاول هذه الدراسة البحث في الدور الذي لعبه التكوين الأخلاقي في رفع جودة العمل الدعوي، من خلال بحث مصادر التكوين الأخلاقي، ومدى فاعليتها، وبيان فاعلية العمل الدعوي، ويهدف البحث إلى معرفة حتمية التكوين الأخلاقي لضمان فلاح العمل الدعوي، وقد توصل البحث إلى أنّ علاقة التكوين الأخلاقي والعمل الدعوي علاقة طردية، يتأثر كلّ منهما بالآخر، فكأما تكوّن الداعية أخلاقياً كان نشاطه الدعوي مثالياً، وكأما كان العمل الدعوي مثالياً أصبح مصدراً للتكوين الأخلاقي.  
**الكلمات المفتاحية:** التكوين الأخلاقي؛ الدور؛ فلاح؛ العمل الدعوي.

#### Abstract:

This study attempts to research the role played by ethical formation in raising the quality of advocacy work, by examining the sources of ethical formation, their effectiveness, and demonstrating the effectiveness of advocacy work. The research concluded that the relationship of ethical formation and advocacy work is a direct relationship, each affected by the other, the more the preacher is morally formed, his advocacy activity is ideal, and the more the advocacy work is ideal, it becomes a source of ethical formation.

**Key words:** Ethical formation; Role; Success; Advocacy work.

#### مقدمة:

يُعاني العالم على اختلاف مستويات تقدّمه أزمة أخلاق، استدعت من المفكرين والفلاسفة محاولة البحث في أسباب المشكلة للوصول إلى حلول ناجعة، بغية إعطاء حل للخضات الحضارية التي تمسّ المجتمعات، وأركست الأفراد تحت طائلة مشاعر قلق وخوف مُتجدّد، نتيجة طغيان المادية المتوحشة على كل مناحي الحياة، وأطّرت الآلة مختلف العلاقات فيها، وهذا ما يؤكّد على ضرورة الأخلاق باعتبارها نسيجاً ضاماً في كل المجتمعات البشرية على اختلاف تركيباتها.

<sup>1</sup>- المرسل المؤلف.

يعدّ التكوين الأخلاقي حلاً منطقياً للعديد من مشكلات العالم على اختلافها، فهو يحمل العقل على التفكير بقيمية نحو الأشياء بمنأى عن الماديّة القاسية، ومنه وجب تكريس الأخلاق في كل المجتمعات بعيداً عن الفهم المادي المجرد الذي ينزع القداسة عن كلّ الأمور، ويفقدها قيمتها.

والإنسان باعتباره كائناً مكرّماً يرتبط في كل جنبات تكوينه بمكارم الأخلاق السامية التي تحافظ على سموه ورفعته، لما لها من أهميّة بالغة في تسيير شؤونه بسلاسة وتحفظ هدوء حياته، والعمل الدّعوي كمنشاط بشري يقوم به الأفراد يعتمد التكوين الأخلاقي لرفع جودته.

وعليه يمكننا طرح التساؤل الآتي:

- هل للتكوين الأخلاقي دور في فلاح العمل الدّعوي؟

وتتفرع عن التساؤل الرئيس التساؤلات الفرعية الآتية:

- ما مصادر التكوين الأخلاقي؟

- هل للتكوين الأخلاقي فاعلية؟

- فيم تكمن فاعلية العمل الدّعوي؟

#### أهميّة الدراسة

تستلهم هذه الدّراسة أهميّتها من أهميّة الأخلاق وضرورتها لكلّ مجتمع بشري، لأنّها تشكّل لحظة واعي وإيمان متجدد اتجاه الجماعات البشرية، كونها فرضت قيم جديدة تتماشى مع المستجدات التي يعيشها الفرد، وغيابها سبّب أزمت حضارية للإنسان المعاصر، فرضت عليه إحداث تغيير جذري على كلّ حياته، واعتبار هذه الدراسة تدور حول الإنسان أيضاً كان من الأولويات استهدافه بالبحث في سبل الارتقاء بالأفراد وتكوينهم أخلاقياً للوصول إلى ناتج نفعي ناجح.

#### الدّراسات السابقة

نتطرق فيما يلي لبعض الدراسات السابقة والمشابهة لموضوع الدراسة الحاليّة:

1. دراسة: أولويات العمل الدّعوي للنبي ﷺ في العهد المدني - دراسة تحليلية-، تناصر الخنساء لقرع، مذكرة ماستر، قسم أصول الدين، جامعة الشهيد حمة لخضر، واد سوف، 2016/2017.

تمثّلت إشكالية الدراسة في محاولة معرفة أولويات العمل الدّعوي التي قام بها النبي ﷺ في العهد المدني.

اعتمدت الباحثة المنهج الوصفي التحليلي، وسعت دراستها إلى تحقيق جملة من الأهداف:

- توضيح جهود النبي ﷺ في تقديم مجتمع متماسك يقوم على أسس متينة.

- التأكيد على أنّ النبي ﷺ أفضل الخلق في بناء الأمم والمجتمعات.

وخلصت إلى مجموعة من النتائج أهمها:

- الفترة المدنية كانت مرحلة حركة مستمرة دعوية وتربوية واجتماعيا يتلاحم فيها العمل الدّعوي والتربوي مع العمل السياسي والعسكري.

- أعمل النبي ﷺ ما يسمّى الآن بفقّه الأولويات وراعاها في كلّ أعماله وخاصة في دعوته إلى الله.

2. دراسة: القيم الأخلاقية ودورها في إدارة العمل الدّعوي نموذج (العدل - الحياء - الحلم)، رجاء محمد صالح أحمد، مجلة معالم الدعوة الإسلامية المحكمة، جامعة أم درمان الإسلامية، ع: 12، ديسمبر 2020.

تتمثّل تساؤلات الدراسة في:

- ما القيم الأخلاقية التي حث الإسلام عليها في أداء العمل؟
  - ما الشروط التي تتوفر في العامل في مجال إدارة العمل الدعوي؟
- اعتمدت الباحثة المنهج التاريخي، والمنهج الوصفي التحليلي، وسعت دراستها إلى تحقيق جملة من الأهداف:

- بيان القيم الإسلامية التي لها دور في إدارة العمل الدعوي.
- توضيح معنى الأخلاق الإسلامية الفطرية منها والمكتسبة.
- وخلصت إلى مجموعة من النتائج أهمها:
- تصفو الشخصية الدعوية وترتقي كلما تجدها متمسكة بالأخلاق الإسلامية.
- الأعمال الدعوية هي تحقيق للعبادة، وأن العمل مهما صغر فإن الداعية ثابت عليه.

#### أهداف الدراسة

- تكمّن أهداف البحث في:
- محاولة معرفة دور التكوين الأخلاقي في فلاح العمل الدعوي.
- معرفة مصادر التكوين الأخلاقي على اختلافها، ومدى نجاحها الحقيقي في أن تكون منبعاً صافياً، موثقاً لتغذية أخلاق الأفراد.
- بيان فاعلية العمل الدعوي وتأثره بالتكوين الجيد للداعية.
- الكشف عن أثر التكوين الأخلاقي على الداعية.

#### أولاً: تحديد مصطلحات الدراسة

نتناول هذا العنصر من خلال ثلاثة عناصر أساسية؛ الأول: في تعريف التكوين الأخلاقي، والثاني: في تعريف الفلاح، والثالث: في تعريف العمل الدعوي.

#### 1. تعريف التكوين الأخلاقي:

ولنتناول مفهوم التكوين الأخلاقي ينبغي أن نتطرق إلى معنى كل من "التكوين" و"الأخلاقي" في اللغة والاصطلاح، ثم تناول معناهما كمركب إضافي.

#### 1-1/ تعريف التكوين: وليتضح معنى مصطلح التكوين ينبغي تناوله في اللغة أولاً، ثم في

الاصطلاح:

أ/ التكوين لغة: تناولت معاجم اللغة مصطلح التكوين بكل تفرعاته، ونورد منها ما يتوافق ودراستنا، كالاتي: التكوين: إيجاد شيء مسبوق بمادة، وكونه تكويناً: أحدثه، وكون الله الأشياء تكويناً: أوجدها، أي: أخرجها من العدم إلى الوجود<sup>1</sup>. ومنه التكوين هو: إحداث الأشياء وإخراجها من العدم إلى الوجود.

ب/ التكوين اصطلاحاً: تنوعت تعاريف التكوين الاصطلاحية تبعاً لتنوع مجالات استخدام المصطلح، واختلاف مشارب وتوجهات المفكرين وتخصصاتهم، ومنها نذكر الآتي:

التكوين هو: «نشاط مخطط يهدف إلى تزويد الأفراد بمجموعة من المعلومات والمهارات التي تؤدي إلى زيادة معدلات أداء الأفراد في عملهم»<sup>2</sup>.

ومنه التكوين هو: عملية منظمة ومخططة لها تستهدف الأفراد بغية إكسابهم معارف جديدة تحمّلهم على تحسين أدائهم السلوكي وتحصيل معدلات إنتاج أعلى.

#### 2-1/ تعريف الأخلاق: وليتضح معنى مصطلح الأخلاق ينبغي تناوله في اللغة أولاً، ثم في

الاصطلاح:



أ/ الأخلاق لغة: تناولت معاجم اللغة مصطلح "الأخلاق" كالآتي:

- الخُلُق: التقدير، والخليفة: الطبيعة، والخُلقة: الفطرة، والخُلُق والخُلُق: السجية<sup>3</sup>.  
- الخُلُق: وهي السجية، لأنَّ صاحبَهُ قد فُدرُ عَلَيْهِ وَخُلُق: خُلُق الكذب، وَهُوَ اخْتِلاقُهُ وَاخْتِراعُهُ وَتَقْدِيرُهُ فِي النَّفْس<sup>4</sup>.

- الخُلُق، بِضَمِّ اللَّامِ وَسُكُونِهَا: وَهُوَ الدِّينُ وَالطَّبَعُ وَالسَّجِيَّةُ، وَحَقِيقَتُهُ أَنَّهُ لِصُورَةِ الْإِنْسَانِ الْبَاطِنَةِ وَهِيَ نَفْسُهُ وَأوصافها وَمَعَانِيهَا الْمُخْتَصَّةُ بِهَا بِمَنْزِلَةِ الْخُلُقِ لِصُورَتِهِ الظَّاهِرَةِ وَأوصافها وَمَعَانِيهَا، وَلَهُمَا أوصاف حَسَنَةٌ وَقَبِيحَةٌ، وَالثَّوَابُ وَالْعِقَابُ، وَفِي التَّنْزِيلِ: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القم: 4]، وَالْجَمْعُ أَخْلَاقٌ<sup>5</sup>.  
ومنه الأخلاق في اللغة تأتي بمعنى؛ الدين، والطبع، والسجية، وهي كل طبيعة وسجية من الصفات النفسية للإنسان.

ب/ الأخلاق اصطلاحاً: يُمكن تعريف الأخلاق في الاصطلاح، بعدة تعريفات تبعاً للتخصّصات التي يُنظر إليها من خلالها، ومنها نذكر الآتي:

الأخلاق هي: «هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية»<sup>6</sup>.  
ومنه الأخلاق هي: سجية ثابتة في الإنسان متأصلة فيه، وليست عرضية، تصدر عنها الأفعال دون تكلف ولا تردد منه.

1\_3/ تعريف التكوين الأخلاقي: بعد بيان المراد من المصطلحين المكونين لـ "التكوين الأخلاقي"

كلاً على حدى، نأتي لبيان المراد من هذا المصطلح باعتباره مركباً:  
لم نجد في - حدود اطلاعنا - تعريفاً مباشراً لمركب التكوين الأخلاقي، وسنحاول فيما يلي صياغة تعريف له وفق ما تتطلبه هذه الدراسة، كالآتي:

التكوين الأخلاقي: نشاطٌ منظمٌ ومخطّطٌ يهدفُ إلى تشكيل وتعديل السلوك الإنساني من خلال حمل الأفراد على التحلي بمجموع السمات الخلقية الحسنة.

2. تعريف الفلاح:

ولبيان معنى مصطلح الفلاح ينبغي تناوله في اللغة ابتداءً، وانتهاءً إلى تناوله في الاصطلاح:

1\_2/ الفلاح لغة: تناولت معاجم اللغة مصطلح الفلاح كالآتي:

والفَلَّاحُ: الْفَوْزُ بِمَا يُغْتَبَطُ بِهِ وَفِيهِ صَلَاحُ الْحَالِ، وَالنَّجَاةُ، وَالْبَقَاءُ فِي النَّعِيمِ، وَالْخَيْرِ، وَفِي حَدِيثِ أَبِي الدَّحْدَاحِ: بَشَّرَكَ اللَّهُ بِخَيْرٍ وَفَلَحَ؛ أَي: بَقَاءٍ وَفَوْزٍ، وَهُوَ مَقْصُورٌ مِنَ الْفَلَّاحِ، وَقَوْلُهُمْ: لَا أَفْعَلُ ذَلِكَ فَلَاحَ الدَّهْرِ، أَي بَقَاءَهُ. وَفِي حَدِيثِ الْأَذَانَ: «حَيَّ عَلَى الْفَلَّاحِ»، يَعْنِي هَلُمَّ عَلَى بَقَاءِ الْخَيْرِ، وَقِيلَ: أَسْرَعُ إِلَى الْفَوْزِ بِالْبَقَاءِ الدَّائِمِ. قُلْتُ: فَلَيْسَ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ كُلِّهِ أَجْمَعُ مِنْ لَفْظَةِ الْفَلَّاحِ لَخَيْرِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، كَمَا قَالَهُ أَيْمَنُ اللُّسَانِ. وَفِي الْحَدِيثِ: «صَلَّيْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَتَّى خَشِينَا أَنْ يَفُوتَنَا الْفَلَّاحُ» أَي: (السَّحُورُ)، كَالْفَلْحِ؛ لِبَقَاءِ غَنَائِهِ. وَعِبَارَةٌ (الْأَسَاسِ) وَ(الصَّحَاحِ): لِأَنَّ بِهِ بَقَاءَ الصَّوْمِ، وَأَصْلُ الْفَلَّاحِ الْبَقَاءُ<sup>7</sup>.

ومنه الفلاح في اللغة يأتي بمعنى: الفوز والنجاة والبقاء في النعيم والخير.

2\_2/ الفلاح اصطلاحاً: عرّف مصطلح الفلاح في الاصطلاح بأنه:

الفلاح الظفر وإدراك بغيّة، وذلك ضربان: دنيوي وأخروي؛ فالدنيوي الظفر بالسعادات التي تطيب بها حياة الدنيا وهو البقاء والغنى والعز، والأخروي أربعة أشياء: بقاء بلا فناء، وغنى بلا فقر، وعز بلا ذل، وعلم بلا جهل<sup>8</sup>.

ومنه الفلاح هو: مصطلح شامل للنجاح والفوز والنجاة، وله شكلين: دنيوي وأخروي، تطيب به الدنيا والآخرة، حيث نتأجه مستمرة ودائمة.

وقد اخترنا مصطلح الفلاح دون غيره كونه لفظاً قرآنياً دقيقاً إيجابياً، وبمجرد استخدامه نكون قد استبعدنا تلقائياً الغاية والسعي غير القيميين والأهداف غير الأخلاقية عن التكوين الأخلاقي، ونلتزم فقط الشق الإيجابي الذي يقوم به على رفع جودة العمل الدعوي.

### 3. تعريف العمل الدعوي:

لمعرفة معنى مصطلح "العمل الدعوي" نتناول ألفاظه مفردة؛ بدءاً بتناول معنى "العمل" في اللغة والاصطلاح، مروراً إلى تناول معنى "الدعوي" في اللغة والاصطلاح، ووصولاً إلى تناول معنى "العمل الدعوي" مركباً، بما يكشف اللبس، ويُجلي الغموض والإبهام عنه.

3-1/ تعريف العمل: وليتضح معنى مصطلح العمل ينبغي تناوله في اللغة أولاً، ثم في الاصطلاح:

أ/ العمل لغة: تناولت معاجم اللغة مصطلح "العمل" كالاتي:

العَمَلُ: المهنة والفعل، والجمع: أَعْمَالٌ، والعَمَلُ: ذو العَمَلِ، والعَمَلُ: المركزُ ونحوه في التقسيم الإداري: ما يكون تحت حكمه ويضاف إليه، والعَمَلُ في الاقتصاد: مجهود يبذله الإنسان لتحصيل منفعة، والعَامِلُ: الذي يأخذ الزكاة من أربابها، والعَامِلُ أيضاً: هو الذي يتولى أمور الرجل في ماله ومُلكه وعَمَلِهِ، والعَامِلُ: من يَعْمَلُ في مهنة أو صنعة، والعَمَلَةُ: القوم يَعْمَلُونَ بأيديهم ضرورياً من العَمَلِ في طين أو حفرٍ أو غيره. العَامِلُ: جمعه عُمَالٌ وعَمَلَةٌ: وهو كلٌ من يعمل بيده في صناعة أو مهنة أو بناء أو غيرها، وعَوَامِلُ: في علم النفس: القوة المؤثرة المؤدية إلى نتيجة معينة<sup>9</sup>.

ومما سبق نستنتج أنّ العمل في اللغة يأتي بمعنى؛ المهنة، والفعل، والصناعة، وفي الاقتصاد يُعنى به: النشاط أو الفعل الذي ينجزه الفرد قصد تحقيق منفعة معينة.

ب/ العمل اصطلاحاً: تنوّعت تعاريف العمل واختلفت باختلاف المرجعية الفكرية للباحثين الذين تناولوه بالدراسة، وباختلاف تخصصاتهم العلمية، واهتماماتهم، ووجهات نظرهم، ونذكر منها الآتي: العمل هو: «كل جهد مشروع يبذله الإنسان، ويعود عليه أو على غيره بالخير والفائدة والمنفعة، سواء أكان هذا الجهد جسماً كالحرف اليدوية، أم فكرياً كالتعليم والقضاء»<sup>10</sup>.

ومن عرضنا لتعريف العمل نستنتج أنه: كلٌ جهد بشري فكري كان أو يدوي أو مؤلف منهما مشروع وهادف، يأتي بالنفع على الفرد والمجتمع.

والحديث عن المشروع خاص بالمسلمين، وهم من جعلوا المشروعية شرطاً لاعتباره عملاً مقبولاً حلالاً، وذلك تطبيقاً لدين الإسلام، بعدها يمكن الحديث عن باقي المعايير.

3-2/ تعريف الدعوة: ليتضح معنى مصطلح "الدعوة" نتناوله في اللغة أولاً، ثم في اصطلاح العلماء:

أ/ الدعوة لغة: ورد مصطلح "الدعوة" في معاجم اللغة على أنه:

- دَعُو: دَعَا، يَدْعُو، دُعَاءٌ، وَدَعْوَى، وَالدُّعَاءُ بِالضَّمِّ مَمْدُودٌ؛ الرَّغْبَةُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فِيمَا عِنْدَهُ مِنَ الْخَيْرِ وَالابْتِهَالُ إِلَيْهِ بِالسُّؤَالِ<sup>11</sup>.

- دَعَا: بِالشَّيْءِ دَعَاً وَدَعَاةً وَدُعَاءً وَدَعْوَى طَلَبَ إِحْضَارَهُ، وَدَعَا فُلَانًا: صَاحَ بِهِ وَنَادَاهُ، وَاسْتَدْعَاهُ: صَاحَ بِهِ وَطَلَبَهُ، وَدَعَاهُ إِلَى الشَّيْءِ: حَثَّهُ عَلَى قَصْدِهِ، يُقَالُ دَعَاهُ إِلَى الْقِتَالِ وَدَعَاهُ إِلَى الصَّلَاةِ وَدَعَاهُ إِلَى الدِّينِ وَإِلَى الْمَذْهَبِ حَثَّهُ عَلَى اعْتِقَادِهِ وَسَاقَهُ إِلَيْهِ<sup>12</sup>.

ومما سبق نستنتج أنّ الدعوة في اللغة تأتي بمعنى: الدعاء، والنداء، والطلب، والحث على الشيء.

## ب/ الدعوة اصطلاحاً

وردت للدعوة تعاريف عدّة، وذلك لتنوّع مشاربيها، واتساع مجالاتها، واختلاف زاوية نظر علماء الدعوة ومفكريها، ونقتصر على ذكر الآتي:

الدعوة هي: «تبليغ الإسلام للناس، وتعليمه إيّاهم، وتطبيقه في واقع الحياة»<sup>13</sup>.  
ومما سبق نلاحظ أنّ هذا التعريف تناول معنى الدعوة كما قام بها الأنبياء، من تبليغ الإسلام للناس، وتعليمهم إيّاه، وحملهم على تطبيقه في حياتهم الواقعيّة، وجعله منهج حياة.

**3-3/ تعريف العمل الدعوي:** بعد تناول تعريف "العمل" و "الدعوة" في اللّغة والاصطلاح، نتطرق إلى تناول مركبهما، كالآتي:

العمل الدعوي هو: «ما يستفرغ الدّاعية فيه كلّ ما يملكه من طاقة عضليّة وذهنيّة، في تبليغ الدّعوة الإسلاميّة»<sup>14</sup>.

ومنه العمل الدعوي هو: استنفاغ كل الجهد من قول أو فعل لنشر رسالة الإسلام وحثّ الناس على توحيد الله ﷻ، وطاعة رسوله ﷺ.

## ثانياً: مصادر التكوين الأخلاقي

نتناول هذا المحور من خلال ثلاثة عناصر رئيسة؛ الأول: في القرآن الكريم، والثاني: في المصدر البشري المعصوم، والثالث: في المصدر البشري غير المعصوم.

## 1. القرآن الكريم: الدستور الأخلاقي الخالد

القرآن الكريم هو المصدر المقدّس الخالد للأخلاق، والدستور الثابت الذي بثّ فيه الله ﷻ كلّ سبل العلو والرّفعة، وجعلها متاحة لمن يريد أن يقترب من كماله ﷻ، ويبلغ مراتب الأولياء المقربين.

ولأنّ الأخلاق من أساسيات الدين فقد جعلها الله تعالى من قواعد الإسلام المتكاملة الثابتة لا تتغيّر ولا تبلى، ولا تتأثر بتحوّلات الزّمان والمكان والأشخاص، بغية تحصيل التقوى بمفهومها القرآني، المؤدي إلى امتثال الإنسان للأوامر الإلهية سواء بالإقدام على أداء الطيّب من الأفعال أو ترك السيّء منها، ليشمله حينها قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكُظُمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: 133\_134].

أورد الله تعالى على طول آيات القرآن الحكيم وفي مواضع كثيرة مكارم الأخلاق التي وجب على الإنسان التحلي بها، والتعامل مع غيره بمراعاتها، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: 58].

الآيات الدّالة على ما يدعو إليه القرآن من كريم الأخلاق كثيرة، إضافة إلى ما ذكرنا، وتشمل مجالات الحياة المختلفة والواسعة ولا سبيل لإحصائها هنا، ومنها قوله تعالى أيضاً: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْنَاهُ وَأَنفُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحجرات: 12].

## 2. المصدر البشري المعصوم: الأنبياء عليهم السّلام

الأنبياء عليهم السّلام هم نموذج الكمال البشري في أعلى صورته المثاليّة، وصفوة الخليقة أخلاقاً وسلوكاً، وهو ما يقتضيه دورهم في هداية العباد، وإصلاح المجتمعات وحفظها من الانحراف، وتصحيح مسار الحياة الإنسانيّة.

## 2-1/ قصص الأنبياء عليهم السلام: أشاد الله تعالى بأخلاق أنبيائه عليهم السلام وجعلها محل اقتداء،

وأورد ﷺ تجاربهم عليهم السلام وسلوكاتهم الأخلاقية مع أقوامهم بغية التأسي بها، والتصرف وفقاً لها:  
**أ/ أخلاق الأنبياء عليهم السلام كما وصفهم الله تعالى:** أخبر الله تعالى في محكم تنزيله من خلال القصص القرآني عن جملة من أخلاق أنبيائه عليهم السلام، وأوجب أتباعهم وطاعتهم والاهتداء بهديهم ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: 64].

لأخلاق الأنبياء الحميدة مدخلية أساسية في إيصال ما أمروا بتبليغهم عن الله، فبصدقهم وصبرهم وحلمهم ورحمتهم مال الناس إليهم، واستطاعوا استمالة قلوبهم ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: 159].

الأنبياء عليهم السلام هم نموذج الممارسة العملية للأخلاق القرآنية، وهي أساس تكوينهم الدعوي، ومن أمثلة أخلاقهم عليهم السلام قوله تعالى في مدح إبراهيم الخليل ﷺ: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّهٌ مُنِيبٌ﴾ [هود: 75]، ﴿وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ [مريم: 41]. وقال تعالى في أيوب ﷺ: ﴿إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نَعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ [ص: 44]، وقال تعالى في داوود ﷺ: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ [ص: 30]، وهذه الأمثلة من سبيل التمثيل لا الحصر، إذ لا يتسع المقام لذكر جُلها.

**ب/ أخلاق الأنبياء عليهم السلام في تعاملهم مع غيرهم:** عني القرآن الكريم عناية كبرى بأخبار الأنبياء عليهم السلام وأحوالهم وقصصهم، وكيفية تعاملهم مع الخلق ودعوتهم إلى الله تعالى؛ كونهم أفضل البشر وأكملهم أدباً على الإطلاق.

من لوازم منزلة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أنهم أشرف خلق الله، وأخلاقهم أفضل الأخلاق، وأدبهم مع غيرهم سميت رفيع، يقول ﷺ في دعوة نوح ﷺ لقومه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف: 59]، أي: أنه أرسل نوحاً إلى قومه، منذرهم بأسه، فقال لمن كفر منهم: يا قوم، اعبدوا الله الذي له العباد، فإنه ليس لكم معبودٌ يستوجب عليكم العبادة غيره، فإني أخاف أن يحلَّ عليكم عذاب يوم يعظم فيه بلاؤكم<sup>15</sup>، وهذا من نصحه عليه الصلاة والسلام وشفقته عليهم، حيث خاف عليهم العذاب الأبدي، والشقاء السرمدي، كإخوانه من المرسلين الذين يشفقون على الخلق أعظم من شفقة آبائهم وأمهاتهم<sup>16</sup>، ويظهر هنا خلق الرحمة بالناس والشفقة عليهم من عذاب الله ﷻ وإن كانوا عصاة.

وفي مثال آخر نُعت هود ﷺ من قبل قومه بالكذب والسفه: ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرْنَكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [الأعراف: 66]، فكان رده عليهم في غاية الهدوء والأدب: ﴿قَالَ يَقَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦﴾ أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾ [الأعراف: 67\_68]، فلم يجابه النبي هود السفه بالسفه؛ بل تجلَّى أدبه ﷺ وحسن خلقه؛ فردَّ عليهم بأدب رفيع واحترام مضمنا حديثه محبة الرجل لقومه الذين هو منهم، وخوف النبي على عشيرته التي خرج منها<sup>17</sup>، «وفي إجابة الأنبياء عليهم السلام من نسبهم إلى الضلال والسفاهة، بما أجابوهم به من الكلام الصادر عن الجلم والإغضاء وترك المقابلة، بما قالوا لهم مع علمهم بأن خصومهم أضل الناس وأسفهم أدب حسن وخلق عظيم، وحكاية الله ﷻ ذلك تعليم لعباده كيف يخاطبون السفهاء وكيف يغضون عنهم»<sup>18</sup>.

ومنه؛ يظهر الخلق الكريم والأدب الحسن في تعامل الأنبياء عليهم السلام مع أقوامهم، وعدم مقابلة السيئة بمثلها ومحاولة استمالتهم باللطف والرحمة، وهذا ما يحتاجه الدعاة لاعتماده كنموذج ومصدر للتكوين الأخلاقي وكيفية التعامل مع المخالف.

2-2/ السنّة النبويّة المطهرة: هي ما أثير عن النبي محمد ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفة

خَلْقِيَّة، أو خَلْقِيَّة، أو سيرة، أو سواء كان قبل البعثة، أو بعدها<sup>19</sup>.

الأخلاق الإسلاميّة ربانيّة المصدر نبويّة التطبيق والتبيين، ولما كانت رسالة الإسلام هي خاتمة الرسالات السماويّة، ومحمد ﷺ المكلف بتبليغها هو الخاتم لا نبي بعده، فقد جعل الله تعالى سنّة نبيه سارية مع مرور الزمان شارحة ومُبيّنة لما أُجمل من القرآن الكريم، وحاملة لسيرته وشمائله ﷺ، وهي المصدر الثاني لأخلاقه وشخصيته بعد القرآن الكريم.

قال تعالى في وصف أخلاق النبي محمد ﷺ: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4]؛ أي: أنك يا محمد لعلّى أدب رفيع جم، وخلق سنّي فاضل، فقد اجتمعت فيك مناقب وكمالات وسمات حسنة من الحلم والوقار والسكينة والحياء، وكثرة العبادة والصبر على المكاره والزهد والرّحمة وحسن العشرة وطيب الخلال<sup>20</sup>، في دليل على أوج كماله الأخلاقي، وأفضليته على كلّ الخلق.

### 3. المصدر البشري غير المعصوم: المؤسسات الجامعيّة الإسلاميّة

تلعب الجامعة دوراً مهماً في عمليّة تعزيز الأخلاق لدى الطالب الجامعي ولتحديد هذا الدور نتناول على الخصوص كليّة العلوم الإسلاميّة بجامعة باتنة<sup>1</sup>، كمحضر من محاضن التكوين الأخلاقي.

ينتمي قسم أصول الدّين إلى كليّة العلوم الإسلاميّة بجامعة الحاج لخضر باتنة<sup>1</sup>، وهو يُكوّن طلبة شعبة أصول الدّين ضمن ميدان العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة في إطار نظام ل. م. د، وتتكون هيئة التدريس فيه من 33 أستاذاً منهم 21 في مصف الأستاذيّة، أمّا الطلبة فيتوزعون على المسارات الثلاث للتكوين وهي<sup>21</sup>:

- مسار الليسانس ل. م. د.

- مسار الماستر ل. م. د.

- مسار الدكتوراه ل. م. د.

ولكثرة التفرّعات داخل هذا القسم نكتفي بعرض تخصص الدّعوة، كونه المسؤول عن تكوين وتخريج الطلبة الدّعاة بصفة مباشرة.

### 3-1/ مركزيّة المناهج والمقرّرات الدراسيّة الجامعيّة في عمليّة التّكوين الأخلاقي: يظهر جدوى

المقرّرات الدراسيّة الجامعيّة في التّكوين من خلال الأثر الذي تخلفه على الطالب:

أ. عروض تكوين مسار الليسانس (الدعوة والثقافة الإسلاميّة) والماستر (الدعوة والإعلام)<sup>22</sup>: نورد مقاييس التدريس في مساري الليسانس والماستر كما جاءت في نموذج مطابقة عروض التكوين:

أ-1/ عرض تكوين مسار الليسانس دعوة وثقافة إسلاميّة: نتجاوز مقاييس تدريس السّداسيات؛ الأول والثاني (السنة الأولى جذع مشترك)، والثالث والرابع (السنة الثانية جذع مشترك أصول الدّين) من مسار اللّيسانس:

التكوين الأخلاقي ودوره في فلاح العمل الدعوي

أ\_1\_1 / مقاييس السداسي الخامس: وهو أول سداسي بعد التوجيه إلى فرع الدعوة والثقافة الإسلامية (السنة الثالثة دعوة وثقافة إسلامية)

السداسي الخامس: ليسانس الدعوة والثقافة الإسلامية								
نوع التقييم		الأرصدة	المعامل	الحجم الساعي الأسبوعي			الحجم الساعي السداسي 16-14 أسبوع	وحدة التعليم
متواصل	امتحان			أعمال أخرى	أعمال تطبيقية	أعمال موجهة		
		19	10				180	وحدات التعليم الأساسية
	x	03	02	00 سا 03		1.30	22.30	حفظ القرآن وترتيبه 1
x	x	04	02	00 سا 03		1.30	45	الإعلام الإسلامي ونظريات الاتصال 1
x		04	02	00 سا 03		1.30	22.30	الثقافة الإسلامية 1
x	x	04	02	00 سا 03		1.30	45	أعلام الدعوة في الجزائر ومؤسساتها
x	x	04	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- حاضر العالم الإسلامي 2- الدعوة في العصر الحديث 3- السياسة الشرعية
		05	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- حاضر العالم الإسلامي 2- الدعوة في العصر الحديث 3- السياسة الشرعية
	x	04	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- حاضر العالم الإسلامي 2- الدعوة في العصر الحديث 3- السياسة الشرعية
x	x	04	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- حاضر العالم الإسلامي 2- الدعوة في العصر الحديث 3- السياسة الشرعية
		05	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- حاضر العالم الإسلامي 2- الدعوة في العصر الحديث 3- السياسة الشرعية
	x	04	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- حاضر العالم الإسلامي 2- الدعوة في العصر الحديث 3- السياسة الشرعية
x	x	04	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- حاضر العالم الإسلامي 2- الدعوة في العصر الحديث 3- السياسة الشرعية
		05	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- حاضر العالم الإسلامي 2- الدعوة في العصر الحديث 3- السياسة الشرعية
	x	04	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- حاضر العالم الإسلامي 2- الدعوة في العصر الحديث 3- السياسة الشرعية
x	x	04	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- حاضر العالم الإسلامي 2- الدعوة في العصر الحديث 3- السياسة الشرعية
		05	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- حاضر العالم الإسلامي 2- الدعوة في العصر الحديث 3- السياسة الشرعية
	x	04	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- حاضر العالم الإسلامي 2- الدعوة في العصر الحديث 3- السياسة الشرعية
x	x	04	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- حاضر العالم الإسلامي 2- الدعوة في العصر الحديث 3- السياسة الشرعية
		05	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- حاضر العالم الإسلامي 2- الدعوة في العصر الحديث 3- السياسة الشرعية

أ\_1\_2 / مقاييس السداسي السادس

السداسي السادس: ليسانس الدعوة والثقافة الإسلامية								
نوع التقييم		الأرصدة	المعامل	الحجم الساعي الأسبوعي			الحجم الساعي السداسي 16-14 أسبوع	وحدة التعليم
متواصل	امتحان			أعمال أخرى	أعمال تطبيقية	أعمال موجهة		
		19	10				180	وحدات التعليم الأساسية
	x	03	02	00 سا 03		1.30	22.30	حفظ القرآن وترتيبه 2
x	x	04	02	00 سا 03		1.30	45	الإعلام الإسلامي ونظريات الاتصال 2
x		04	02	00 سا 03		1.30	22.30	الثقافة الإسلامية 2
x	x	04	02	00 سا 03		1.30	45	التفسير والحديث الموضوعي
x	x	04	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- الاستشراق والتنصير 2- المذاهب الفكرية المعاصرة 3- مقاصد الشريعة
		05	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- الاستشراق والتنصير 2- المذاهب الفكرية المعاصرة 3- مقاصد الشريعة
	x	04	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- الاستشراق والتنصير 2- المذاهب الفكرية المعاصرة 3- مقاصد الشريعة
x	x	04	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- الاستشراق والتنصير 2- المذاهب الفكرية المعاصرة 3- مقاصد الشريعة
		05	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- الاستشراق والتنصير 2- المذاهب الفكرية المعاصرة 3- مقاصد الشريعة
	x	04	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- الاستشراق والتنصير 2- المذاهب الفكرية المعاصرة 3- مقاصد الشريعة
x	x	04	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- الاستشراق والتنصير 2- المذاهب الفكرية المعاصرة 3- مقاصد الشريعة
		05	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- الاستشراق والتنصير 2- المذاهب الفكرية المعاصرة 3- مقاصد الشريعة
	x	04	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- الاستشراق والتنصير 2- المذاهب الفكرية المعاصرة 3- مقاصد الشريعة
x	x	04	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- الاستشراق والتنصير 2- المذاهب الفكرية المعاصرة 3- مقاصد الشريعة
		05	02	00 سا 03		1.30	45	مادة اختيارية: 1- الاستشراق والتنصير 2- المذاهب الفكرية المعاصرة 3- مقاصد الشريعة

أ-2/ عرض تكوين مسار الماستر دعوة وإعلام: ويتم فيه التكوين من خلال أربعة سداسيات كالآتي:  
أ-2- 1/ مقاييس السداسي الأول

نوع التقييم		الحجم الساعي الأسبوعي					الحجم الساعي السداسي 16-14 أسبوع	وحدة التعليم	
امتحان	متواصل	الأرصدة	المعامل	أعمال أخرى	أعمال تطبيقية	أعمال موجهة	محاضرة		
/	/	18	09	13.30		07.30	06	405	وحدات التعليم الأساسية
/	متواصل	02	01	1.30		1.30	/	45	المادة 1: حفظ القرآن وترتيبه I
امتحان	متواصل	04	02	3.00		1.30	1.30	90	المادة 2: فنيات التحرير الصحفي
امتحان	متواصل	04	02	3.00		1.30	1.30	90	المادة 3: الدعوة والمتغيرات الدولية المعاصرة
امتحان	متواصل	04	02	3.00		1.30	1.30	90	المادة 4: نظريات الإعلام والاتصال 1
امتحان	متواصل	04	02	1.30		1.30	1.30	90	المادة 5 الطوائف والمذاهب الدينية المعاصرة 1
/	/	09	05	06		1.30	04.30	180	وحدات التعليم المنهجية
امتحان	متواصل	04	02	3.00		1.30	1.30	90	المادة 1: تقنيات الاتصال الإلكتروني
امتحان	/	03	02	1.30		/	1.30	45	المادة 2: فقه ومناهج الدعوة
امتحان	/	02	01	1.30		/	1.30	45	المادة 3: تاريخ الصحافة الإسلامية
/	/	02	02	3.00		/	3.00	90	وحدات التعليم الاستكشافية
امتحان	/	01	01	1.30		/	1.30	45	المادة 1: الجمعية والمنشآت القرآنية
امتحان	/	01	01	1.30		/	1.30	45	المادة 2: علم اجتماع التربية
/	/	01	01	1.30		1.30	/	45	وحدة التعليم الأفقية
/	متواصل	01	01	1.30		1.30	/	45	المادة 1: الإنجليزية
		30	17	24		10.30	13.30	720	مجموع السداسي 1

أ-2- 2/ مقاييس السداسي الثاني

نوع التقييم		الحجم الساعي الأسبوعي					الحجم الساعي السداسي 16-14 أسبوع	وحدة التعليم	
امتحان	متواصل	الأرصدة	المعامل	أعمال أخرى	أعمال تطبيقية	أعمال موجهة	محاضرة		
/	/	18	09	13.30		07.30	06	405	وحدات التعليم الأساسية
متواصل	/	02	01	1.30		1.30	/	45	المادة 1: حفظ القرآن وترتيبه 2
امتحان	متواصل	04	02	3.00		1.30	1.30	90	المادة 2: فنيات التحرير الإذاعي والتلفزيوني
امتحان	متواصل	04	02	3.00		1.30	1.30	90	المادة 3: الحملات الإعلامية الدينية
امتحان	متواصل	04	02	3.00		1.30	1.30	90	المادة 4 نظريات الإعلام والاتصال 2
امتحان	متواصل	04	02	1.30		1.30	1.30	90	المادة 5 الطوائف والمذاهب الدينية المعاصرة 2
/	/	09	05	06		1.30	04.30	180	وحدات التعليم المنهجية
امتحان	متواصل	04	02	3.00		1.30	1.30	90	المادة 1: مناهج البحث في الاتصال الدعوي
امتحان	/	03	02	1.30		/	1.30	45	المادة 2: الأخلاقيات المهنية
امتحان	/	02	01	1.30		/	1.30	45	المادة 3: منهجية تحليل الخطاب
/	/	02	02	3.00		/	3.00	90	وحدات التعليم الاستكشافية
امتحان	/	01	01	1.30		/	1.30	45	المادة 1: أصول ومقاصد الشريعة
امتحان	/	01	01	1.30		/	1.30	45	المادة 2: تاريخ التشريع
/	/	01	01	1.30		1.30	/	45	وحدة التعليم الأفقية
/	متواصل	01	01	1.30		1.30	/	45	المادة 1: إنجليزية
/	/	30	17	24		10.30	13.30	720	مجموع السداسي 2

أ-2- 3/ مقاييس السداسي الثالث

نوع التقييم		الحجم الساعي الأسبوعي					الحجم الساعي السداسي 16-14 أسبوع	وحدة التعليم	
امتحان	متواصل	الأرصدة	المعامل	أعمال أخرى	أعمال تطبيقية	أعمال موجهة	محاضرة		
/	/	18	09	13.30		07.30	06	405	وحدات التعليم الأساسية
/	متواصل	02	01	1.30		1.30	/	45	المادة 1: حفظ القرآن وترتيبه 3
امتحان	متواصل	04	02	3.00		1.30	1.30	90	المادة 2: الرأي العام والدعوة
امتحان	متواصل	04	02	3.00		1.30	1.30	90	المادة 3: فنيات التحرير الإلكتروني
امتحان	متواصل	04	02	3.00		1.30	1.30	90	المادة 4 الإعلام الديني وقضايا المجتمع
امتحان	متواصل	04	02	1.30		1.30	1.30	90	المادة 5 إعداد وإخراج البرامج الدينية
/	/	09	05	06		1.30	04.30	180	وحدات التعليم المنهجية
امتحان	متواصل	04	02	3.00		1.30	1.30	90	المادة 1: تقنيات البحث ومناهج
امتحان	/	03	02	1.30		/	1.30	45	المادة 2: دراسات الجمهور
امتحان	/	02	01	1.30		/	1.30	45	المادة 3: إدارة العمل الدعوي
/	/	02	02	3.00		/	3.00	90	وحدات التعليم الاستكشافية
امتحان	/	01	01	1.30		/	1.30	45	المادة 1: قضايا فقهية معاصرة
امتحان	/	01	01	1.30		/	1.30	45	المادة 2: فنون الخطبة والوعظ
/	/	01	01	1.30		1.30	/	45	وحدة التعليم الأفقية
/	متواصل	01	01	1.30		1.30	/	45	المادة 1: إنجليزية
/	/	30	17	24		10.30	13.30	720	مجموع السداسي 3

أ-2-4/ مقاييس السداسي الرابع: السداسي الرابع من مسار الماجستير يُعنى بإنجاز الطالب لمذكرة التخرج بتوجيه وإشراف أستاذ من التخصص.

الأرصدة	المعامل	الحجم الساعي الأسبوعي	
30	17	720	العمل الشخصي
/	/	/	التربص في المؤسسة
/	/	/	الملتقيات
/	/	/	أعمال أخرى (حدد)
30	17	720	مجموع السداسي 4

ب. أثر المقررات الجامعية في المسارين (الليسانس والماجستير) على التكوين الأخلاقي للطلبة:

- تؤدي المقررات الدراسية دوراً أساسياً في تعزيز الأخلاق لدى طلبة الدعوة من المسارين (الليسانس والماجستير)، والمقاييس مختارة بعناية وتصب في صالح تكوين الطالب، وأهم وحدة تعليمية في التخصص هي تحفيظ القرآن الكريم وترتيبه، وتعتبر المصدر الأول والخالد لمكارم الأخلاق.

- احتواء المقرر على وحدات تعليمية متنوعة تعتمد الأخلاق ضمنياً تُكسب الطالب المعرفة بأنواعها المختلفة، وتسهم في تربيته أخلاقياً، وتعزيز المثل العليا لديه، وتقويم سلوكه، وتكوين شخصيته تدريجياً.

- يرتبط نجاح المقررات الجامعية الخاصة بالمسارين (الليسانس والماجستير) في التكوين الأخلاقي للطلبة بالطريقة التي تُقدم بها من قبل الأساتذة؛ والذين يعتمدون في أغلب الوقت أسلوب الحوار والمناقشة العلمية، والاحتكاك بالطلبة وهي صفة يتميز بها الكثير من أساتذة كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة<sup>1</sup>.

- من المظاهر السلبية التي تُسجلها وجود بعض الطلبة ممن ليس لديهم دافع نحو طلب العلم ولا الالتزام بالمناهج والاستفادة منها، وإنما الهدف هو الحصول على الشهادة في نهاية المطاف، وكذلك وجود بعض الأساتذة الذين يلتزمون طريقة التلقين ويعاملون الطلبة بفظاظة مما يؤثر سلباً على عملية التكوين.

3. 2/ مركزية أعضاء هيئة التدريس في عملية التكوين الأخلاقي: يلعب أعضاء هيئة التدريس دوراً حيوياً في ترسيخ الأخلاق لدى الطلبة من خلال الطريقة التي يتبعونها أثناء عملية التدريس، ويعدون نماذجاً معرفية وإنسانية وسلوكية لطلبتهم، وهو أمر لازم للأساتذة لإكساب وتنمية الأخلاق للمتعلمين وصبغها بالفعالية لتكون موجهاً حقيقياً لسلوكياتهم<sup>23</sup>، ولتعزيز الأخلاق وجعلها واقعاً ملموساً ينبغي احترام الطالب والاهتمام به، وإلغاء التناقض بين القول والفعل لدى بعض الأساتذة حتى لا تضعف فاعلية تنمية الأخلاق وإكسابها للمتلقى، والحرص على ضمان التكامل بين الأخلاق، واستخدام الوسائل المناسبة والراقية في عملية التكوين الأخلاقي<sup>24</sup>.

- يلتزم كثير من أعضاء هيئة تدريس تخصص الدعوة (ليسانس الدعوة والثقافة الإسلامية، وماجستير الدعوة والإعلام) بالأخلاق قولاً وسلوكاً، ويعاملون الطلبة باحترام، ويعتمدون طريقة الحوار والتفاعل الإيجابي في تدريس المقررات، وقد نجح الكثير منهم بأن يكونوا قدوات سلوكية ومعرفية لطلبتهم.

- ومن السلبيات التي نذكرها حول بعض أعضاء هيئة التدريس اعتمادهم على التلقين والحفظ، أو عدم تمكنهم معرفياً، أو تمكنهم معرفياً وعدم إفادة الطلبة قصداً بالمعلومات المهمة، والتعامل مع الطلبة بطريقة عنيفة ووصفهم بأوصاف غير لائقة تحز في النفس، وتنفر الطالب منهم، وتجعل حضور الطالب للدراسة خوفاً من الإقصاء أو خشية الحصول على نقطة متدنية.



## ثالثا: فعالية العمل الدعوي

نتناول هذا المحور من خلال عنصرين رئيسيين؛ الأول: في ضرورة التكوين الأخلاقي للداعية، والثاني: في محورية التكوين الأخلاقي في جودة العمل الدعوي.

## 1. ضرورة التكوين الأخلاقي للداعية

الداعية إلى الله ملزم بالتحلي بالأخلاق القرآنية لضمان نجاح دعوته وإيصالها للمدعو.

**1-1/ أخلاق الداعية:** الأخلاق التي ينبغي على الداعية التقيد بها والتزامها كثيرة، ومنها نذكر الآتي:

أوضح الله ﷺ في آيات عديدة الأخلاق التي ينبغي أن يكون عليها الدعاة، ومنها نذكر الآتي:  
**أ/ الإخلاص لله:** وذلك بإخلاص الاعتقاد والتوجه والقول والعمل لله تعالى وحده؛ بتمحيص النيات والأقوال والأعمال لله تعالى؛ بأن تكون صادرة عن نية يراد بها وجهه ﷺ<sup>25</sup>، فيجب على الداعية أن يكون مخلصاً لله ﷻ، لا يريد رياء ولا سمعة، ولا ثناء الناس ولا حمدهم، إنما يدعو إلى الله برجو وجهه ﷻ<sup>26</sup>، قال تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: 29]، وقال أيضا: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ [الزمر: 11].

ومنه؛ على الداعية أن يخلص أعماله وأقواله لله تعالى، بعيدا عن الرياء وانتظار إطراء الناس وثنائهم.  
**ب/العدل:** العدل صفة خلقية كريمة تعني التزام الحق والإنصاف في كل أمر من أمور الحياة، والبعد عن الظلم والبغي والعدوان، والعدل في الإسلام مما يكمل أخلاق المسلم لما فيه من اعتدال واستقامة وحب للحق، وهو صفة خلقية محمودة تدل على شهامة ومروءة من يتحلى بها وعلى كرامته واستقامته، ورحمته وصفاء قلبه<sup>27</sup>، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْأَبْغَىٰ يَعْظِمُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [النحل: 90]، وقال أيضا: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: 58]. فالداعية ملزم بالاتصاف بالعدل والعمل به لضمان نجاح دعوته، وإقبال الناس عليه.

**ت/الصدق:** وصف الله تعالى نفسه بالصدق في عدد من الآيات القرآنية، وأمر الإنسان بالصدق في كل شأن، وتحريمه في كل قضية، والذهاب إليه في كل حكم، والابتعاد عن الظنون والأمانى الكاذبة، فالحقائق الراسخة وحدها التي يجب أن نعتد وننتبع في إقرار العلاقات الاجتماعية<sup>28</sup>، قال تعالى: ﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: 95]، وقال أيضا: ﴿وَلَمَّا رَأَىٰ الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: 22].  
الصدق من الأخلاق العظيمة التي تُبنى بها العلاقات عموماً، لذلك كان الأنبياء والرسل أصدق الناس قولاً وفعلاً؛ إذ هم القدوة الحسنة للإنسانية، وقد وصفهم الله تعالى بالصدق في القرآن الكريم في مواضع كثيرة، قال تعالى في إسماعيل عليه السلام: ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾ [مريم: 54]، وقال ﷺ في إدريس عليه السلام: ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيْسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ [مريم: 56].

ومنه فالصدق ضمان لاستمرار العلاقات الإنسانية، ويحمي تناسق المجتمع، والداعية الصادق يكسب ثقة المدعو، ويضمن الناس إلى مخالطته والإقبال إليه على اختلاف طبائعهم.

**ث/الصبر:** الصبر من أبرز الأخلاق القرآنية التي عني بها الكتاب العزيز في سورة المكية والمدنية، وهو أكثر خلق تكرر ذكره في القرآن، وترجع عناية القرآن البالغة بالصبر، لما له من قيمة كبيرة دينية وخلقية، فهو ليس من الفضائل الثانوية أو المكتملة؛ بل هو ضرورة لازمة للإنسان ليرقى مادياً ومعنوياً، ويسعد فردياً واجتماعياً<sup>29</sup>، قال تعالى: ﴿فَأَصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا﴾ [المعارج: 5]، وقال أيضا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

ءَامَنُوا أَصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» [أل عمران: 200]، وهو من عزم الأمور «وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ» [الشورى: 43]، وخصلة من خصال أولي العزم من الرسل، وقد أمر الله تعالى بالافتداء بهم في صبرهم، وصبرهم لا شك عظيم جميل، قال تعالى: «فَأَصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ» [الأحقاف: 35]. ومنه؛ الصبر من الأخلاق اللازمة للداعية حتى ينجح في إيصال رسالته، ويستمر في دعوته.

**ج/ الرّحمة:** الرّحمة من الأخلاق القرآنيّة العظيمة التي كانت لها العناية الكبرى في القرآن الكريم من حيث ذكرها والتنويه بشأنها، لما لها من عظيم الأثر في الحياة الدنيويّة والدينيّة، وهي صفة من صفات الله تعالى التي وصف بها نفسه في كتابه الحكيم، فضلاً عن تصدر كل سورة بصفتي الرّحمان الرّحيم، وذلك في البسملة التي هي آية من كلّ سورة عدا سورة براءة (التوبة)، للدلالة على مبلغ رحمته العظيمة وشمولها العام بعباده ومخلوقاته<sup>30</sup>، قال تعالى: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» [الأعراف: 156]، قال تعالى على لسان الملائكة: «رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا» [غافر: 7].

الرّحمة خُلق شامل لكلّ قيم السّلوك الفاضل في التعامل، فهي صفة كريمة، وعاطفة إنسانيّة نبيلة، تبعث صاحبها على كلّ خير، وتحبسه عن كلّ شر<sup>31</sup>، ومن مظاهر رحمته تعالى على الخلق أن بعث فيهم رسلاً تهديهم طريق الحقّ، وجعل ختامهم سيّد العالمين محمد ﷺ رحمة للنّاس ونعمة مُنحوها، قال تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» [الأنبياء: 107].

ومنه؛ على الداعية الاتصاف بالرّحمة والافتداء بالأنبياء عليهم السّلام فهم الأسوة الحسنة في الأخلاق والسّلوك، والالتزام بالرّحمة وباقي الأخلاق القرآنيّة الأخرى لازم لنجاح دعوته، فلا يمكنه النفاذ إلى مستمعيه ما لم يكن قدوة حسنة في القول والفعل.

## 1-2/ أثر التكوين الأخلاقي على الداعية: ومن آثار التكوين الأخلاقي على الداعية نذكر الآتي:

- زيادة قدرات الداعية ومهاراته الإقناعية خاصة فيما يخص التكوين الأخلاقي للمدعو.
  - تحسين أداء الداعية من خلال استقطاب المدعوين.
  - التكوين الجيد يعني التحكم الجيد في الدرس الدعوي الذي يقّمه.
  - أصالة مبدئه، وسمو غايته، ومنه امتلاكه لكاريزما تزيد من مستوى القبول لديه.
  - حكمة التوجيه، وحسن الملاءمة لمختلف العصور والأفكار.
  - اتباعه لنهج مستمد من القرآن يجعله أقلّ أخطاء وأكثر نياهة.
  - الالتزام بالبيات التكوين كالأدب في التعلّم، والصبر وتعلّمها.
  - الاقتراب إلى مصافي الكمال الإنساني.
  - التصرف الأخلاقي للداعية يُكسبه أي خلاف.
  - التكوين الأخلاقي الحقيقي يُعلّم الداعية الحب، كون الحب أعلى قوة مركزية في الكون.
  - تطوّر وسائل التواصل مع المدعوين والميل للسمت والهدوء أكثر.
  - الداعية المتخلّق قريب من الله ويتشبهه بصفاته، ليحقق الاستخلاف الحقيقي ويحقّ العدل في الأرض.
- ومنه للتكوين الأخلاقي آثار إيجابية على شخص الداعية، وعلى محيطه، فامتلاكه للأخلاق وتشرّبه إياها، والتصرف من خلالها، يرفعه إلى مصافي الأولياء.

## 2. محورية التكوين الأخلاقي في جودة العمل الدعوي

تظهر جودة العمل الدعوي من خلال تقيّد أركانه الأساسيّة بالأخلاق، كالآتي:

- 2-1/ الدّاعية:** وهو محور العمليّة الدعويّة الرئيس وينتج عن نشاطه العمل الدعوي، وتحدّد جودة هذا النشاط عن طريق تأثيره على باقي الأركان الأخرى، وكلّما كان تكوين الداعية جيّدا كانت محصّلة جهده جيّدة، ومن آثار التكوين الأخلاقي للدّاعية على جودة العمل الدعوي ما يلي:
- ترتفع جودة العمل الدعوي كلّما كان تكوين القائم به أفضل.
  - تنامي الضمير الأخلاقي لدى الدّاعية يسهم في فلاح العمل الدعوي.
  - التزام الدّاعية بالسّعي القيمي والوصول إلى نتائج قيمية، ومنه أقلّ الأتعاب النفسية والجسدية.
  - رقي معاملة الدّاعية مع جمهور المدعويين تجعل العمل الدعوي سريع الوصول إلى النتيجة.
  - قدرة الداعية على توقع بعض تصرفات المدعويين من خلال أخلاقهم، ومنه عدم الارتياح في التصرف، والحفاظ على نشاطه قائماً.
  - الثقة بالنفس، والثبات والاعتزاز، فصاحب الخلق الجميل متوازن وهادئ، ومنه الحصول على نتائج أفضل وبأقلّ جهد، وذلك بالابتعاد عن القلق والتوتر والخضوع للاستفزاز.
  - العمل الدعوي المُفْلِح يُسهم في التغيير الاجتماعي، وإخراج أفراد متخلّقين بأخلاق القرآن واعيّن بغاية خلقهم، ويسلكون سبل الله المختلفة للوصول إليه ﷺ، وتحقيق خلافته في أرضه.
  - ينتج عن التكوين الحقيقي للدّاعية عملاً دعويّاً واعياً مليئاً بالحب، يُنتج أفراداً محبين قابلين للتغيير دائماً، ويتقبلون مخالفتهم بحب، ويسعون دائماً إلى تحقيق النفعية في كلّ سعيهم.
  - الدّاعية المتخلّقة هو القائد لجمهور المدعويين ووعيه بالقوانين الكونية، وسر خلق الخلق، وتعامله بالأخلاق المثلى مع نفسه والآخرين والكون الذي يحيا فيه يجعل دعوته مُفْلِحَةً تلقائياً، فيكون عمله الدعوي نفعياً يستقطب غيره إليه بحب، ويُسهم في تغييرهم وفهم ذواتهم.
  - الدّاعية المثالي ينتج عملاً دعويّاً مثالياً يرتقي ليصبح مصدراً للتكوين الأخلاقي، كما هو عمل الأنبياء عليهم السلام.
  - ومنه للتكوين الأخلاقي للدّاعية آثاراً إيجابية على جودة العمل الدعوي، وتُسهم في فلاحه، وتحصيل الوصول إلى النتائج سريعاً.

- 2-2/ موضوع الدّعوة (الرّسالة):** الإسلام هو الرّسالة التي يسعى الدّاعية إلى إيصالها للنّاس، وتتأثر هذه الرّسالة إيجاباً وسلباً بروح الدّاعية وأخلاقه، وقد بيّن الله تعالى في القرآن الكريم المواضيع التي ينبغي الدّعوة إليها إجمالاً وتفصيلاً، وأبان الطرق التي يلزمها الدّاعية لإيصالها للنّاس، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [فصلت: 33]، أي: كلمة الدّعوة حينئذ هي أحسن كلمة تقال في الأرض، وتصعد في مقدمة الكلم الطيب إلى السّماء، ولكن مع العمل الصالح الذي يصدّق الكلمة ومع الاستسلام لله الذي تتوارى معه الذات، فتصبح الدّعوة خالصة لله ليس للدّاعية فيها شأن إلا التّبليغ<sup>32</sup>، فالدّعوة يجب أن يصدّقها خلق الدّاعية كي يقبلها المدعو منه، وكلّما التزم القائم بالدّعوة بالأخلاق القرآنيّة زاد اعتمادها على المواضيع الدعوية التي جاء بها الذكر الحكيم، وتقيد بها ونقلها كما أرادها الله متحريراً طريق الأنبياء عليهم السلام في ذلك، الذين كانوا المثل الأعلى في الفضائل والأخلاق، وبها استطاعوا إيصال رسالتهم.

- 2-3/ الوسيلة (القالب الدعوي):** نصّ الإسلام على عدّة وسائل دعويّة تراعي طبيعة المدعو، وتتوافق مع مكوناته العقليّة والعاطفيّة، وذلك من باب التأكيد على عمليّة التّبليغ ووضعها في إطار المنصوص عليه، حتى لا تخضع للعفويّة أو المزاجية، فالوسائل المستخدمة في البيان وعرض رسالة

الإسلام، تخدم في الأصل المدعو، وتعمل على تهيئته لسماع الدعوة، وتمهيده فكرياً لقبولها، كما أنّها تحاول ربط المدعو بالدعوة عن طريق قدراته الفكرية وظروفه البيئية، وتتركه بعد ذلك حراً في اتخاذ قراره، ولعلّ ذلك هو أحد أسباب تميّز وسائل الدعوة في القرآن الكريم والسنة المطهرة بأنّها جاءت متعدّدة ومتنوعة في التعريف بالدعوة، ونشر مبادئها بين المدعويين؛ ذلك أنّ هدفها هو مصلحة المدعو، والوصول إلى عقله، تقديراً لاختلاف المستويات الفكرية، وتنوّع خلفياتها، إذ ما يناسب البعض من وسائل قد يفر منه الآخرون؛ ولذا حرصت الوسائل الدعوية على أن تكون مناسبة للواقع والحال والأفهام، وأكدت على ضرورة امتلاك الدعاة مهارة التنوّع في استخدام الوسائل الدعوية، وأن يتقنوا فن التنقل من وسيلة إلى أخرى، فذلك من لوازم الدعوة العصرية وحق مدعويها<sup>33</sup>.

ومن الوسائل الدعوية في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125]، والدعوة بالحكمة، والنظر في أحوال المخاطبين وظروفهم، والقدر الذي يبيّن لهم في كل مرة حتى لا يتقل عليهم ولا يشق بالتكاليف قبل استعداد النفوس لها، والطريقة التي يخاطبهم بها، والتنوّع في هذه الطريقة حسب مقتضياتها، وبالموعظة الحسنة التي تدخل إلى القلوب برفق، وتتعمق المشاعر بلطف، لا بالزجر والتأنيب في غير موجب، وبالجدل بالتي هي أحسن، بلا تحامل على المخالف ولا ترذيل له وتقييح، حتى يطمئن إلى الداعي ويشعر أن ليس هدفه هو الغلبة في الجدل، ولكن الإقناع والوصول إلى الحق<sup>34</sup>.

ومنه؛ يتوقّف نجاح الدعوة على تميّز الأداء الدعوي الواعي في إيصال مضمونها بطريقة صحيحة، وإبرازها حقيقةً وواقعاً، من خلال الوسائل الدعوية القرآنية التي ترتبط بالأخلاق ارتباطاً ضرورياً، وفي كثير من المواضيع تعتبر الأخلاق الكريمة هي وسيلة الدعوة في حد ذاتها.

**2-4/ المدعو (المخاطب):** المدعو أساس عملية الدعوة وقصدها، ولأجله تُعقد الدراسات والأبحاث، وتُبتكر الوسائل والأساليب، ويُجدد الخطاب ويُطوّر بغية الوصول إليه وإقناعه بالرسالة، لذلك يجب على الداعية معرفة المدعويين معرفة شاملة، ودراسة طبائعهم دراسة واعية، واختلاف طبقاتهم، وتنوّع مشاربهم، وتفاوت قدراتهم، ويصبح هذا الأمر من ضرورات الدعوة المعاصرة<sup>35</sup>.

ومن أبرز المجالات التي ينبغي للداعية التركيز عليها: فهم نفسيّة المدعو، وطريقة تفكيره، وطبيعة شخصيته؛ فإنّ لذلك أكبر الأثر في قبوله للدعوة، أو رفضه لها، أو ضعف الاقتناع بها، فالناس مُختلفي السلوك، متعدّدي الميل، فلا يمكن أن تجد اثنين متطابقين في الصفات، أو السلوك، أو الطباع، كما أنّهم ليسوا سواء في الاستجابة، ولا في الفهم، ولذا كان من الأهمية بمكان التعرف على أنماط الناس وشخصياتهم، كي يتمّ التعامل مع كلّ فرد بطريقة تتوافق معه<sup>36</sup>.

يظهر نجاح الدعوة في مدى حصول التفاعل الدعوي بين الداعية والمدعو، فتجاوب المدعو وإنصاته يقوده للاقتداء، وهذا تعبير عن قوة عرض الدعوة ونجاح وسيلة تبليغها، قال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: 159]، فأقبال الناس على النبي ﷺ كان لأخلاقه الكريمة، ولينه، ورحمته، ورفقته، ولطفه، فلو كان قاسياً جاف التّعامل، غليظ القلب لابتعدوا عنه، ولو كانت رسالته راقية حقّة، فخلق الداعية يؤثر على نشر رسالته، ويجذب المدعويين إليه إن كان خلقه حسن جميل، وينفّرهم منه إن كان جلدا سيء الخلق.

### خاتمة:

- وفي ختام هذا البحث نخلص إلى النتائج الآتية:
- للتكوين الأخلاقي فاعلية بارزة في كل نواحي الحياة عامة، وفي التأثير على جودة العمل الدعوي خاصة.
  - القرآن الكريم هو المصدر الثابت لكريم الأخلاق، والأنبياء هم النموذج العملي لها والقُدوة السلوكية للعالمين.
  - تقوم كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة 1 من خلال تخصص الدعوة (الليسانس دعوة وثقافة إسلامية والماستر دعوة وإعلام) بالتكوين الأخلاقي للطلبة الدعاة عن طريق فعالية عروض التكوين التي تمنحها، وأعضاء هيئة التدريس المتخصصة والمطبقة لتلك العروض.
  - التكوين الأخلاقي ضروري لنجاح الداعية في نقل رسالته، وتكامل الأخلاق لديه إلزامي في دعوته التي يقوم بإيصالها.
  - تتوقف جودة العمل الدعوي على التكوين الأخلاقي للقائم به (الداعية).
  - يؤثر تكوين الداعية في كل أركان العملية الدعوية إيجاباً وسلباً.
  - العمل الدعوي الجيد يحمل الأفراد على التغيير نحو الأفضل، ويُخرج إطارات صالحة مكونة أخلاقياً تُصلح أينما حلّت، وتكون واعية لحقيقة مبدأ الاستخلاف في الأرض ومطبقة له، وتحمل غيرها على اكتساب المؤهلات الأخلاقية لخلافة الله في الكون.

### توصيات الدراسة:

- وفي الختام نوصي بالآتي:
- تنظيم الملتقيات العلمية والندوات والأيام الدراسية وورش العمل التي تختص بدراسة التكوين الأخلاقي، ومحاولة الوصول إلى وضع نظام تكوين ناجح.
  - حث الجهات التعليمية على تخصيص مقاييس موجهة لتكوين الطلبة في مختلف المراحل وإطلاعهم على ضرورة التخلُّق بأخلاق القرآن الكريم وحثمتيتها، والنتائج السلبية لغياب الأخلاق التي تؤدي بالإنسان للفشل في حياته الدنيا والأخرى.
  - إعداد وتكوين الكوادر والإطارات المتشعبة أخلاقياً، والقادرة على التكوين واستئمانها على عقول الأفراد، لحملهم للوصول إلى خلافة الله في أرضه.
  - التأليف والكتابة الأكاديمية في المواضيع الأخلاقية المختلفة، ومحاولة وضع أنماط تكوين نظرية واضحة ومفهومة تُسهّل الأخذ بها، وتكون قرآنية المصدر لضمان صحتها وعصمتها.

### قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: القرآن الكريم برواية حفص.

#### ثانياً: الكتب

- 1- با عبدالله بن محمد، با كريم محمد، وسطية أهل السنة بين الفرق، دار الراجية للنشر والتوزيع، د ب ن، ط1، 1994.
- 2- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، د ب ن، ط1، 2001/1422، ج 10.
- 3- الحافظ أبي محمد عبد الله بن حيان الأصفهاني، أخلاق النبي ﷺ وآدابه، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1986/1406.
- 4- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (505هـ)، إحياء علوم الدين، دار الندوة الجديدة، دمشق، دار الحكمة، بيروت، د ط، 1986/1407، ج 3.
- 5- حسين مجد خطاب، ضوابط العمل الدعوي في مجالات: الموعظة، والمجادلة، والحكم على الآخرين، مطبعة الفجر الجديد، مصر، ط15، 1987/1407.
- 6- خلود شاكر فهيد العبدلي، خلق الرحمة ومنهج القرآن الكريم في الترغيب فيه، المؤتمر الدولي عن الرحمة في الإسلام، قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية.
- 7- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط17، 1412، ج4، ج5.
- 8- صلاح الدين محمد عبد الباقي، إدارة الموارد البشرية من الناحية العلمية والعملية، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية، د ط، 2001.
- 9- عبد الرحمان بن ناصر بن عبد الله السعدي، تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمان بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، د ب ن، ط1، 2000/1420.
- 10- عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، طريقك إلى الإخلاص والفقہ في الدين، دار الأندلس الخضراء، د ب ن، ط1، 2001/1421.
- 11- فاخر عاقل، التربية قديمها وحديثها، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1974.
- 12- أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ط، د ت.
- 13- أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407، ج 2.
- 14- محمد أبو الفتح البيانوني، المدخل إلى علم الدعوة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1415.
- 15- محمد الغزالي، خلق المسلم، دار الريان للتراث، القاهرة، ط1، 1987/1408.
- 16- محمد عبد القادر حاتم، الأخلاق في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 1988.
- 17- يوسف القرضاوي، الصبر في القرآن، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1989/1410.

#### ثالثاً: المعاجم والقواميس

- 1- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د ب ن، 1979/1399، مادة: خلق، ج 2.
- 2- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 2008/1429، ج 1.
- 3- محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني أبو الفيض مرتضى الزبيدي (1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د ب ن، د ط، د ت، ج7، ج36، ج38.

4- محمد بن مكرم بن علي جمال الدين ابن منظور (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414، مادة: خلق، ج. 10.

5- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987/1407، مادة: خلق، ج. 4.

#### رابعاً: الأطروحات الأكاديمية والمجلات

1- أحمد عبد العزيز قاسم الحداد، أخلاق النبي ﷺ في الكتاب والسنة، رسالة مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على الدكتوراه في الكتاب والسنة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، 1413.

2- زلفى بنت أحمد الخراط، تأهيل الداعية في فهم نفسية المدعو، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بدمنهور، ع: 6، ج1، 2021.

3- عبد الله بن أحمد بن غرم الله الغامدي، أدب الأنبياء عليهم السلام مع الخلق في القرآن الكريم، رسالة مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على الماجستير في التفسير، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم الكتاب والسنة، المملكة العربية السعودية، 1430/1429.

4- عبد الودود نفيس، أخلاق الدعاة في ضوء الكتاب والسنة، مجلة التطوير، ع: 1، مج7، 1 أفريل 2020.

5- فاطمة عبد الغني عبد الله الشوافي، تصور مقترح لتفعيل دور الجامعة في مواجهة بعض مظاهر أزمة القيم الأخلاقية لدى طلابها، المجلة العلمية، جامعة الزقازيق، مصر، ع: 1، مج32، جانفي 2016.

6- محمد نحيلة بسيوني، جمالية الإسلام من خلال الوسائل والأساليب الدعوية وأثرها في الدعوة المعاصرة، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، ع: 3، مج44، 2017.

7- ملاك عمرو الشنتوي، وهاجر أحمد الشريف، دور الأستاذ الجامعي في تعزيز القيم الأخلاقية لدى الطلبة "دراسة تحليلية"، مجلة كليات التربية، ع: 17، مارس 2020، ج. 2.

#### خامساً: المواقع الإلكترونية

1- الموقع الرسمي لكلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة1، 2022/12/15، 23:56.

<http://fac-sciences-islamiques-ar.univ-batna.dz>

#### الهوامش:

1- محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني أبو الفيض مرتضى الزبيدي (1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د ب ن، د ط، د ت، 71/36.

2- صلاح الدين محمد عبد الباقي، إدارة الموارد البشرية من الناحية العلمية والعملية، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية، د ط، 2001، ص69.

3- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987/1407، مادة: خلق، 170/4\_171.

4- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د ب ن، 1979/1399، مادة: خلق، 214/2.

5- محمد بن مكرم بن علي جمال الدين ابن منظور (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414، مادة: خلق، 86/10.

6- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (505هـ)، إحياء علوم الدين، دار الندوة الجديدة، دمشق، دار الحكمة، بيروت، د ط، 1986/1407، 53/3.

7- محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني أبو الفيض مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مرجع سبق ذكره، 26/7.

- 8- أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت\_ لبنان، د ط، د ت، ص385.
- 9- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 2008/1429، 628/1.
- 10- فاخر عاقل، التربية قديمها وحديثها، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1974، ص345.
- 11- محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني أبو الفيض مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مصدر سبق ذكره، 46/38.
- 12- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مرجع سبق ذكره، 286/1.
- 13- محمد أبو الفتح البيانوني، المدخل إلى علم الدعوة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1415، ص17.
- 14- حسين مجد خطاب، ضوابط العمل الدعوي في مجالات: الموعظة، والمجادلة، والحكم على الآخرين، مطبعة الفجر الجديد، مصر، ط15، 1987/1407، ص7.
- 15- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، د ب ن، ط1، 2001/1422، 260/10.
- 16- عبد الرحمان بن ناصر بن عبد الله السعدي، تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمان بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، د ب ن، ط1، 2000/1420، ص292.
- 17- عبد الله بن أحمد بن غرم الله الغامدي، أدب الأنبياء عليهم السلام مع الخلق في القرآن الكريم، رسالة مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على الماجستير في التفسير، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم الكتاب والسنة، المملكة العربية السعودية، 1430/1429، ص274.
- 18- أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407، 116/2.
- 19- با عبدالله بن محمد، با كريم محمد، وسطية أهل السنة بين الفرق، دار الراية للنشر والتوزيع، د ب ن، ط1، 1994، ص117.
- 20- الحافظ أبي محمد عبد الله بن حيان الأصفهاني، أخلاق النبي ﷺ وآدابه، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1986/1406، ص13.
- 21- الموقع الرسمي لكلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة1، <http://fac-sciences-islamiques-ar.univ-batna.dz>، 2022/12/15، 23:56.
- 22- كل عروض التكوين ل م د موجودة بصيغة pdf قابلة للتحميل على موقع كلية العلوم الإسلامية، <http://fac-sciences-islamiques-ar.univ-batna.dz>.
- 23- فاطمة عبد الغني عبد الله الشوادفي، تصور مقترح لتفعيل دور الجامعة في مواجهة بعض مظاهر أزمة القيم الأخلاقية لدى طلابها، المجلة العلمية، كلية التربية، جامعة الزقازيق، مصر، ع: 1، مج32، جانفي 2016، ص157.
- 24- ملاك عمرو الشتوي، وهاجر أحمد الشريف، دور الأستاذ الجامعي في تعزيز القيم الأخلاقية لدى الطلبة "دراسة تحليلية"، مجلة كليات التربية، ع: 17، مارس 2020، 184/2.
- 25- عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، طريقك إلى الإخلاص والفقہ في الدين، دار الأندلس الخضراء، د ب ن، ط1، 2001/1421، ص13.
- 26- عبد الودود نفيس، أخلاق الدعاة في ضوء الكتاب والسنة، مجلة التطوير، ع: 1، مج7، 1 أبريل 2020، ص11.
- 27- محمد عبد القادر حاتم، الأخلاق في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة\_ مصر، ط1، 1988، ص20.
- 28- محمد الغزالي، خلق المسلم، دار الريان للتراث، القاهرة، ط1، 1987/1408، ص34.
- 29- يوسف القرضاوي، الصبر في القرآن، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1989/1410، ص7، 12.
- 30- أحمد عبد العزيز قاسم الحداد، أخلاق النبي ﷺ في الكتاب والسنة، رسالة دكتوراه، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، 1413، صص 597\_ 598.



- <sup>31</sup>- خلود شاكر فهيد العبدلي، خلق الرحمة ومنهج القرآن الكريم في الترغيب فيه، المؤتمر الدولي عن الرحمة في الإسلام، قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، ص99.
- <sup>32</sup>- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط7، 1412، 3121/5.
- <sup>33</sup>- محمد نحيلة بسيوني، جمالية الإسلام من خلال الوسائل والأساليب الدعوية وأثرها في الدعوة المعاصرة، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، ع: 3، مج44، 2017، ص ص 222، 223.
- <sup>34</sup>- سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سبق ذكره، 2201/4.
- <sup>35</sup>- محمد نحيلة بسيوني، جمالية الإسلام من خلال الوسائل والأساليب الدعوية وأثرها في الدعوة المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص229.
- <sup>36</sup>- زلفى بنت أحمد الخراط، تأهيل الداعية في فهم نفسية المدعو، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بدمنهور، ع: 6، ج1، 2021، ص537.

## التعصب المذهبي وأثره على طالب العلوم الإسلامية

### Sectarian fanaticism and its impact on students of Islamic sciences

طالب دكتوراه مولاي زيان

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية - جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان

مخبر الدراسات الشرعية

moulayzeyyan@gmail.com

تاريخ القبول: 2022/12/26

تاريخ الإرسال: 2022/10/15

#### الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى بيان خطورة التعصب المذهبي وأثره على طالب العلوم الإسلامية؛ حيث يعتبر التعصب المذهبي أحد التحديات و العوائق التي تؤثر على المسار التكويني والدعوي لطالب العلوم الإسلامية، فجاءت هذه الدراسة تبصيرا لطالب العلوم الإسلامية بخطورة التعصب المذهبي والآثار المترتبة عنه وتوضيحا للتدابير الواقية منه قصد اتباع المنهج القويم ونجاح العملية الدعوية والتبليغية، وقد سعت الدراسة إلى محاولة التوصل إلى الهدف الرئيس الذي يركز على مدى انتشار ظاهرة التعصب المذهبي بين طلاب العلوم الإسلامية، والآثار المترتبة على ذلك، إضافة إلى التعرف على أهم التدابير الوقائية من الظاهرة، والتي تركز على جانبين: الجانب العلمي والجانب التربوي وكلاهما لهما دور في التحصيل العلمي والمسار العملي والدعوي. الكلمات المفتاحية: التعصب؛ المذهبي؛ أثر؛ العلوم؛ الإسلامية.

#### Abstract:

This study tends to show the danger of sectarian fanaticism and its impact on the student of Islamic sciences, as sectarian fanaticism is one of the challenges and obstacles that affect the formative and advocacy path of the student of Islamic sciences. This study came as an insight to the student of Islamic sciences about the dangers of sectarian fanaticism and its consequences, and an explanation of the protective measures against it in order to follow the right approach and the success of the advocacy and reporting process. The study sought to reach the main goal, which focuses on the extent of the spread of the phenomenon of sectarian fanaticism among students of Islamic sciences, and its implications, in addition to identifying the most important preventive measures against the phenomenon, which are based on two aspects: the scientific side and the educational side, both of which have a role in educational attainment and the practical and advocacy path.

**Key words:** Fanaticism; sectarian; impact; Sciences; Islamic.

#### مقدمة:

التعصب من أكبر الآفات التي ضربت المجتمع الإسلامي، وأصبحت فتنته من أخطر الفتن في العصر الحديث، كيف لا وقد دخل جل مجالات الحياة واتصفت به معظم الفئات؛ وبالخصوص طلاب العلوم الإسلامية حيث أصبح التعصب المذهبي عندهم أساسا لكثير من الآراء؛ فلا يكاد يرى المتعصب إلا رأيه وأي مخالف له مفتون مغبون جاهل لا يعتد بقوله، لذلك يعتبر التعصب المذهبي أحد التحديات والعوائق

التي تؤثر على المسار التكويني والدعوي لطالب العلوم الإسلامية، ولأهمية الموضوع جعلته محلاً لهذه الدراسة الموسومة بعنوان: **التعصب المذهبي وأثره على طالب العلوم الإسلامية**. وتخصيصه بطالب العلوم الإسلامية لأنه المقصود بالدعوية والتبليغ عن الله ورسوله، فيكون بذلك على بصيرة بخطورة التعصب المذهبي والآثار المترتبة عنه عالماً بالتدابير الواقية منه قصد إتباع المنهج القويم ونجاح العملية الدعوية، لذلك حاولنا من خلال هذه الورقة البحثية الإجابة على الإشكالية الآتية: **ما مدى تأثير التعصب المذهبي على المسار التكويني والدعوي لطالب العلوم الإسلامية؟ وماهي التدابير الوقائية للحد منه؟**

وقد سعت هذه الدراسة للوصول إلى الهدف الرئيس الذي يركّز على مدى انتشار ظاهرة التعصب المذهبي بين طلاب العلوم الإسلامية، والآثار المترتبة على ذلك، إضافة إلى التعرف على أهم التدابير للتقليل من الظاهرة.

وقد سلكت في هذه الدراسة المنهج الوصفي والمنهج التحليلي والمنهج الاستنباطي نظراً لطبيعة البحث.

#### هيكل البحث:

**مقدمة:** تحتوي على أهمية الموضوع وإشكاليته وأهم أهدافه مع ذكر المنهج المتبع.

**المبحث الأول:** عني ببيان حقيقة التعصب المذهبي - الأسباب - الأنواع - أثره على طالب العلوم الإسلامية.

**المبحث الثاني:** خصصته لذكر التدابير الواقية للتقليل من آثار التعصب المذهبي.

**خاتمة:** تضمنت أهم النتائج المتوصل إليها، مع تقديم مقترحات متعلقة بالموضوع.

**المبحث الأول: حقيقة التعصب المذهبي - الأسباب - الأنواع - أثره على طالب العلوم الإسلامية**

**المطلب الأول: حقيقة التعصب المذهبي**

التعصب المذهبي آفة من آفات بعض المتدينين وعلامة من علامات التطرف والتشدد الذي ضرب أفكار وسلوكيات بعض الشباب، وإذا كان التعصب كله بغياً فهو أبغض ما يكون عندما يقع فيه البعض باسم الدين أو يتمسح فيه البعض الآخر بفضله عظيم من الفقهاء الذين خدموا الدين والدنيا على مدى تاريخنا الطويل.

إن أخطاء التعصب المذهبي لا تقف عند الإساءة إلى فقهاءنا الكبار، أو تضيق الحكم الشرعي الذي وسعه الخالق على خلقه؛ بل تتعدى هذا إلى بذور الشقاق والتشاحن بين بعض العامة والطلبة، وحتى مع بعض العلماء أيضاً.

فنتعجب من بعض المتعصبين للمذاهب، سواء من الشباب الذين كلّفوا أنفسهم ما لا يطيقون أو بعض الفقهاء الذين شغلوا الناس بما لا يعنيه، لذلك فالنص والحكم الشرعي مسؤولية المجتهد العالم وتطبيق التدين هو المطلوب من عامة المؤمنين، فماذا يقصد بالتعصب المذهبي، وماهي أسبابه وأنواعه؟ أولاً: **التعصب لغة:** يأتي بمعنى الشدة ومنه قولهم: هذا يوم عصيب أي شديد؛ ويأتي بمعنى التجمع والإحاطة والنصرة ومنه قولهم عصابة الرجل والعصبة: الجماعة، والتعصب من العصبية؛ وهي: أن يدعو الرجل إلى نصرته عصبية؛ فالمتعصب هو الذي يغضب لعصبته ويحامي عنهم!

**ثانياً: التعصب اصطلاحاً:** له نفس المعنى اللغوي، فهو التشدد للجماعة التي يكون فيها، وعدم قبول المخالف وعدم اتباعه فيما يقول ولو كان على صواب، وكذا نصرته قومه وجماعته ظالمين أو مظلومين.

**ثالثاً: المذهبي:** نسبة للمذهب، وهو في اللغة مصدر ميمي من ذهب وهو الطريقة والمسلك ومحل الذهاب والأصل<sup>2</sup>.

ومنه فإن تعريف التعصب المذهبي كما ورد في معجم لغة الفقهاء، هو: شدة التمسك بالمذهب الفقهي، ونصرة اجتهاداته في كل ميدان<sup>3</sup>.

ومنه يكون التعصب المذهبي هو التشدد والتطرف في دائرة أفراد المذهب ونصرته كيف ما كان. ولا يقتصر التعصب على المسائل الفقهية؛ بل يشمل كل ما يكون داخل المذهب من آراء عقديّة وغيرها. ويرى الباحث أن التعصب: هو دفاع عن المذهب، مع هوى، أي: أن المتمذهب سيدافع عن مذهبه، بغض النظر أكان الصواب معه، أم لا واعتقاد خطأ كل ما خالف المذهب؛ لمجرد المخالفة، دون اعتبار للنظر في الأدلة، مع ما ينبع ذلك من ردّ الصواب، وعدم قبوله.

وهذا لا يعني أن العصبية مذمومة كلها؛ فليس عيباً أن يتعصب المرء لدينه ومذهبه بأن يخدمه ويعتني به ويسهر على نشره وتوسعه، يقول علي رضي الله عنه: "إن كان لا بد من العصبية، فليكن تعصبكم لمكارم الخصال، ومحامد الأفعال، ومحاسن الأمور"<sup>4</sup>.

### المطلب الثاني: الملامح العامة للتعصب المذهبي

لقد أصبح التعصب المذهبي له حضور كبير في ذهنية الفرد المسلم لاسيما لدى طالب العلوم الإسلامية في وقتنا الراهن، ولا يمكن إنكاره بحال من الأحوال مع وجود آثاره، فقد تمّ رصد وجوده تبعاً لحضور آثاره على الواقع، ومن الملامح العامة التي تؤكد وجوده نذكر:

- نفور بعض الطلبة من محاضرات بعض المشايخ، وربما تجريحهم والتحذير منهم، وهذا شاهدناه في مراحل الطلب. ولا يزال حتى اليوم نسأل الله العافية.
- الاعتكاف على كتب معينة والسماع لمشايخ معينين بدعوى التزكية، وهذا ما يعرف بالولاء والبراء.
- تجريح الطلبة لبعضهم، بكونهم يحضرون محاضرات ودروساً لأساتذتهم.
- انتشار التباعد والتشاحن التي قد تصل إلى درجة استئصال الطرف لآخر.
- ظهور الفوضى في الفتوى وغياب المرجعية الدينية.
- انتشار ظاهرة الجدل والمراء إبرازاً للغلبة دون قصد الوصول إلى الحق.
- احتواء بعض المؤلفات المذهبية على الإنقاص من الآراء المخالفة قصد تشويه الطرف الآخر، والانشغال بالانتصارات المذهبية.
- توسع ظاهرة الغلو والتطرف الديني.

وقد لخصها الشيخ شلتوت فقال: "المتأخرون حينما تحكمت فيهم روح الخلاف وملكتهم المذهبية، راحوا يضعون من القوانين ما يمنع الناس من الخروج عن مذاهبهم، وانتقلت المذاهب بهذا الوضع عن أن تكون أفهاماً يصح أن تناقش فتزد أو تقبل، إلى الزامات دينية لا يجوز لمن نشأ فيها أن يخالفها أو يعتنق غيرها؛ وحرموا بذلك النظر في كتاب الله وسنة نبيه أو حرموا العمل بثمره النظر فيهما"<sup>5</sup>.

### المطلب الثالث: أسباب التعصب المذهبي

إن التعرف على عوامل وأسباب انتشار وتفشي ظاهرة التعصب المذهبي خاصة في الوسط الجامعي بين طلبة العلوم الإسلامية يساهم كثيراً في وضع حلول لهذه الظاهرة التي أصبحت أكثر اشتداداً وانتشاراً مما سبق، فماهي الأسباب التي أدت وساعدت في انتشار هذه الظاهرة:

إن أهم أسباب التعصب المذهبي تتمحور في:

- الجهل والامية : فالجهل بالآخر وعدم توسيع المدارك بمعرفته والاطلاع على ما يؤمن به، يدعو الفرد إلى التعصب ضده ورفضه، فطالب الشريعة الذي لا يطلع على الآراء والمذاهب الأخرى ينتج لديه

لون من التدين فيه الكثير من مظاهر السطحية والخرافة، ولا شك أن هذا انحراف في فهم الدين يقول الغزالي واصفا هؤلاء: "رأيت ناسا تغلب عليهم البداوة أو البدائية، يكرهون المكتشفات العلمية الحديثة، ولا يحسنون الانتفاع بها في دعم الرسالة الإسلامية وحمائيتها... وهؤلاء في الحقيقة لا سلف ولا خلف، وأدمغتهم تحتاج إلى تشكيل جديد"<sup>6</sup>، ولذلك فإن التهجومات على الإسلام من طرف الغرب هو بسبب الجهل بمبادئه وعدم معرفته على الحقيقة.

- **اتباع الهوى:** فالهوى يوقع صاحبه في الإعراض عن منهج الله لأجل إشباع غريزة الهوى في نفسه الأمانة بالسوء؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾ (يوسف: 53)، والعاقل من كبح هواه ولم يسمح لشهواته أن تتسلط عليه، ثم إن الذي يتعصب لمذهب معين يكون قد أتبع هواه، يقول ابن تيمية: "أما إذا قدر على الاجتهاد التام الذي يعتقد معه أن القول الآخر ليس معه ما يدفع به النص، فهذا يجب عليه إتباع النصوص إن لم يفعل كان متبعا للظن وما تهوى الأنفس وكان من أكبر العصاة لله ولرسوله"<sup>7</sup>.

- **تقليد وتقديس الشخصيات الدينية داخل المذهب والغلو فيهم:** فإبطال العقل والتدبر والاقتصار على التقليد هروبا من كلفة النظر والاستدلال يؤدي إلى التعصب، وهذا ماله الطعن في نصوص الكتاب والسنة بدون حق لأجل التمسك بمذهب معين واتباع لعادة آباءه و أجداده وبلده؛ وهذا من عمل الجاهلية<sup>8</sup>؛ فلا ينبغي أن يتحول تراث العلماء إلى وحي مقدس ولا ينبغي أن تؤول مناهجهم إلى ثوابت لا يمكن تخطيها وتجاوزها؛ وعندئذ لا يتصور مجال للغلط في أفكارهم وفتاواهم، وهو ما يؤدي إلى نشوء تقليد من دون دراية؛ والذي من أبرز سماته التعصب، على خلاف التقليد الذي يكون على بصيرة فهذا من التقليد الممدوح.

- **دعوى أن كل مجتهد مصيب:** من أهم أسباب التعصب المذهبي هذه الدعوى، وقد أنكرها الإمام ابن عبد البر؛ حيث عنون في كتابه جامع بيان العلم وفضله: "باب ذكر الدليل من أقاويل السلف على أن الاختلاف خطأ وصواب يلزم طالب الحجة عنده وذكر بعض ما خطأ فيه بعضهم بعضا وأنكره بعضهم على بعض عند اختلافهم"<sup>9</sup>. ومما ينبغي ذكره في هذا المقام والتنبيه عليه أن المجتهد المصيب مأجور في اجتهاده وصوابه، والمجتهد المخطئ مأجور على اجتهاده معفو عنه خطئه.

- **غياب الأخلاق في التعامل مع الآخر المخالف:** لأن انعدام الأخلاق يشجع على العصبية ويعزز وجودها؛ وهذا راجع إلى طبيعة النشأة الاجتماعية والتربية الدينية؛ فالطفل المسلم عندما يترعرع في بيئة لئن فيها الحقد والكراهية والتطرف ضد المخالف، فمؤكد أن يصبح ما تلقنه حقيقة جسمية في وعيه، وهذا ما نراه في دنيا الناس اليوم؛ حيث أن الطفل الذي ينتمي إلى أسرة تعتنق مذهب ما، تجدها تغرس فيه حب هذا الانتماء وكراهية الانتماءات الأخرى إلى درجة الحقد والتعصب.

- **الفهم الخاطئ للدين ولمقوماته الأساسية:** فالفهم الذي لا يكون وفق ضوابط علمية ولا ضمن حدود موضوعية وإن كان مع حسن نية، قد يوسع في دائرة التعصب وحدودها.

- **أسباب سياسية:** لا شك أن العمل السياسي له تأثير مباشر في نشوء التعصب وشيوعه، وفي خلق التمايز الديني في المجتمعات، ويؤكد ذلك ظهور الفرق والمذاهب الدينية في المجتمع الإسلامي، ولا شك أن طلاب الشريعة قد أخذوا نصيبهم من هذا التأثير خاصة بعدما يُسَيِّس الدين وتُسَيِّس الانتماءات المذهبية وتوظف المشاعر الطائفية وراء مقصد نصر الدين وإظهار الوطنية.

- **الشعور بالاضطهاد والظلم والاستبداد:** فغياب العدالة والإنصاف يشكل عناصر وجود التعصب خصوصا إذا كان على حساب المذهبية.

- مناقشة الاختلافات الفقهية بين المذاهب في فضاءات مفتوحة: وهذا من أجل تهييج العواطف قصد الانتصار للمذهب، والأصل أن تبقى بعيدة عن العامة والغوغاء.

#### المطلب الرابع: أنواع التعصب المذهبي

لقد تعددت أنواع التعصب للمذهب فمنها:

**1- ما يظهر فيه تفضيل بعض الأئمة على بعض:** قال ابن تيمية: "أما ترجيح بعض الأئمة والمشايخ على بعض، مثل من يرجح إمامه الذي تفقه على مذهبه أو يرجح شيخه الذي اقتدى به على غيره، كمن يرجح الشيخ عبد القادر أو الشيخ أبا حنيفة أو أحمد أو غيرهم، فهذا الباب أكثر الناس يتكلمون فيه بالظن وما تهوى الأنفس، فإنهم لا يعلمون حقيقة مراتب الأئمة والمشايخ ولا يقصدون اتباع الحق المطلق بل كل إنسان تهوى نفسه أن يرجح متبوعه وإن لم يكن معه برهان على ذلك، وقد يفضي ذلك إلى تحاجهم وقتالهم وتفرقهم وهذا مما حرم الله ورسوله"<sup>10</sup>.

**2- ما يظهر تفاضل المذاهب الأربعة:** تعتبر المذاهب الأربعة مدارس فقهية معتبرة، وهي بمثابة طرق لمعرفة أحكام الشريعة، ولا ريب أن يتواجد فيها الصواب والخطأ، باعتبار أن العصمة لله ورسوله، وهذا لا ينقص من قيمة المذاهب ولا من أربابها؛ لأن اختلاف المذاهب نعمة كبيرة وفضيلة جسيمة خست بها هذه الأمة<sup>11</sup>.

**3- ما يدعو إلى تقليد مذهب منها دون غيره:** إن إلزام المسلمين باتباع مذهب معين هي دعوى يردّها الواقع الذي عاش فيه الصحابة رضوان الله عليهم؛ حيث لم يرد عنهم أنهم ألزموا الناس على اتباع آرائهم وفتاويهم تيسيراً على الناس ورفعاً للحرج عنهم، يقول ابن القيم رحمه الله تعالى: "إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله، ولم يوجب الله ولا رسوله على أحد من الناس أن يتمذهب بمذهب رجل من الأمة فيقلده دينه دون غيره، وقد انطوت القرون الفاضلة مبرأة أهلها من هذه النسبة"<sup>12</sup>.

#### المطلب الخامس: آثار التعصب المذهبي على طالب العلوم الإسلامية

يعدّ التعصّب المذهبي أحد أبرز الآثار السلبية الناتجة عن التمذهب، ويترتب على هذا التعصّب مجموعة من الآثار نبيّنّها كالتالي:

- التناقض بين تلاميذ المذاهب، والذي دفعهم إلى التباغض، والتشاحن، والتراث الإسلامي شاهدٌ على ذلك من خلال الردود التي كانت بينهم، سواء في الكتب أو المناظرات.

- نشأة التّفيق لدى طالب العلوم الإسلامية، وبذلك ينشأ التّهاون، وارتكاب كثير من المخالفات، وذلك بتنبّع الأقوال التي تُناسب هواه، ولو كان الاحتكام إلى الأدلة لَمَّا وُجد هذا، وهذا يعتبر عيب في المنهج العلمي لدى الطالب.

- تعظيم الأئمة إلى الحدّ الذي يرفعهم إلى نسبة العصمة لهم، وعدم جواز الخطأ عليهم، فيكون حصر الحق فقط فيما يصدر عن المذهب المتبّع دون النظر لما عند المذاهب الأخرى من آراء قد تكون سليمة، فقد روي عن أبي الحسن عبيد الله الكرخي الفقيه الحنفي قوله: "الأصل أن كل آية تخالف أصحابنا فإنها تحمل على النسخ، أو على الترجيح، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق"<sup>13</sup>. وذكر القاضي عياض في كتابه ترتيب المدارك (باب، ترجيح مذهب مالك، والحجة في وجوب تقليده على غيره من الأئمة)<sup>14</sup>. وغيرها من الشواهد التي تدل على الإفراط في تعظيم الأئمة وأرباب المذاهب.

- نشوء ضعف الوازع الدّيني؛ وذلك بأنّ المكلف إذا وعظ بالآية وعلم أنّ هذا كلام الله، أو ذكّر بالحديث وعلم أنّ هذا كلام رسول الله كان لهذا شأنٌ عنده، بعكس ما لو قيل له: هذا رأي الإمام فلان، أو الإمام

فلان، وبذلك نشأ عند كثيرٍ من المسلمين ضَعْفُ الوازع الدِّيني، وقد انتقد ابن عبد البر هذا الأمر وساق قول منذر بن سعيد وهو ينتقد التعصب المذهبي:

عذيري من قوم يقولون كلُّما  
وإن قلت قال الله ضجّوا وأكثروا  
وإن قلت قد قال الرسول فقولهم  
أنت مالكا في ترك ذاك المسالك<sup>15</sup>.

وهذا يؤثر سلبا على الجانب الدعوي لطالب العلوم الإسلامية.

- عدم المبالاة وإهمال كل ما تفقّه به الآخرين من المذاهب، وهذا يطعن في موضوعية الباحث وشروط البحث القائم على المنهج العلمي، فطالب الشريعة ينبغي أن يكون على دراية بما حوله من الآراء الفقهية محترما كل الأقوال مستفيدا منها في مشواره العلمي والدعوي.  
وهذه الآثار وغيرها تؤدي إلى نتائج وخيمة؛ حيث كانت سببا للتفرقة بين المسلمين وفي هذا ضعف وعجز للأمة، وساهمت في نشر الجهل بين الناس والبعد عن الحق؛ فأصبح الناس في حيرة مشنتين لكثرة الآراء والتمسك بها.

### المبحث الثاني: التدابير الواقية للتقليل من آثار التعصب المذهبي

بعد ذكرنا النقاط التي تثير التعصب نحاول ذكر التدابير التي تقلل وتحدّ من ظاهرة التعصب وتحقق التعايش. وهي على قسمين: تدابير تعلقت بالمنهج العلمي الذي ينبغي أن يسلكه طالب العلوم الإسلامية؛ وأخرى تتعلق بالمنهج التربوي الأخلاقي لطالب الشريعة.

#### المطلب الأول: التدابير المتعلقة بالمنهج التربوي

- **ترك المراء والجدل:** فقد قال الله تعالى لنبيه: ﴿فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَنَفِتْ فِيهِمْ مِّنْهُمُ أَحَدًا﴾ (الكهف: 22)، أي لا تجادل فيهم إلا بما أوحينا إليك<sup>16</sup>. فمن الأمور التي تقي من التعصب وتقطع دابره ترك المراء والجدال، والمراد بالمراء هو: "الطعن في كلام الغير لإظهار خلل فيه قصد التحقير والاستهزاء"<sup>17</sup>. فطالب الشريعة عليه أن يبتعد عن هذه التصرفات لأنه في غنى عنها، وأن يركز على الطلب والتحصيل العلمي.

- **المناصحة والإرشاد:** فعلى الفقيه والمفتي أو العالم أن ينصح السائل سواء كان طالب علم أو عاميا ويفتي له بالصواب ولو كان على خلاف مذهبه خاصة إن علم أن مذهب غيره أرجح من مذهبه؛ لأن هذا يغرس في طالب الشريعة منهج الاعتدال والوسطية ويبعده عن التطرف والتعصب.

- **الحوار:** فالحوار يقرب المفاهيم، إذ له أهمية كبيرة في الإقناع وتبادل الرأي، من أجل الوصول إلى الحقيقة، لذلك يعدّ الحوار الهادف المنضبط من أنجح الوسائل في تخليص الفرد من داء التعصب لاسيما طلاب الشريعة؛ فهم بحاجة لجلسات مستديرة مع مشايخهم وإن كانوا يحملون رأيا مخالفا أو فكرة مناقضة، وذلك من أجل تنوير عقولهم وشحن هممهم وتوسيع نظرهم الفكري والوجداني.

- **العمل على نشر التسامح وثقافة اليسر والتعايش:** لا شك أن التسامح الديني طريق للتعايش؛ فالمسلم يكون متساهلا لينا مع الآخرين، نابذا للعنف والخشونة والغلظة، وقد وجد من الموروث الروائي ما يشير إلى هذا النوع من التسامح "اختلاف أمّتي رحمة"<sup>18</sup>، فالتسامح أحد عوامل التآلف وهي خصلة كانت بارزة في سلوك النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته وآل بيته رضوان الله عليهم أجمعين، بل إن الشريعة موصوفة بالسّمحة ففي الحديث الشريف "إنما بعثت بالحنيفية السمحة"<sup>19</sup>، فلا بد لطالب الشريعة أن يتصف بهذه الصفة، فالأصل التيسير والرفق والعفو والقول الحسن وغيرها.

وتتمثل المرتبة العليا من التسامح في العدل مع الطرف الآخر؛ لأن العدالة هي التي تقود إلى تجاوز الأنانيات والعصبية التي تُفضي إلى التعسف والظلم، ليقبى التسامح هو الذي يرسى معالم التعايش والقبول بالأخر؛ وجودا وقناعات وآراء، وبهذا يقوى النسيج الداخلي للمجتمع الإسلامي.

**- التربة على احترام العلماء وتقديرهم:** فتربية النشء على احترام العلماء وعدم الوقوف على زلاتهم أهم الطرق لمعالجة التعصب المذهبي باستخدام أحسن الوسائل وأفضل الأساليب<sup>20</sup>. قال النووي رحمه الله: "وكان بعض المتقدمين إذا ذهب إلى معلمه تصدق بشيء، وقال: اللهم استر عيب معلمي عني ولا تذهب بركة علمه مني"<sup>21</sup>، لذلك نجد كثيرا من الأدب بين العلماء رغم اختلاف الكبير بينهم في المسائل الفقهية كما هو معروف بين أبي حنيفة ومالك رحمهما الله تعالى<sup>22</sup>، فالعلماء الحقيقيون لا يتعصبون، بل هم مثلا للاعتدال والانفتاح والأدب، فعلى طالب الشريعة أن يحذو حذوهم وأن يشرب من مشربهم.

**- الرجوع إلى الحق:** فينبغي لطالب الشريعة أن يميل حيث مال الحق، قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "فإن الرجوع إلى الحق خير من التمادي في الباطل"<sup>23</sup>، ويقول ابن تيمية رحمه الله تعالى: "إذا عُرف مقصود الشريعة سلك في حصوله أوصل الطرق إليه"<sup>24</sup>، فهذا هو المنهج العلمي الذي يسلكه طالب الشريعة قصد الوصول إلى الحق؛ لأن الحق أحق أن يتبع وأحق أن يقال.

#### المطلب الثاني: التدابير المتعلقة بالمنهج العلمي

**- بيان سعة الفقه وأن الإسلام يسع الجميع:** وذلك أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان؛ فهي رسالة إلى البشرية كلها؛ لذا وجب أن تتصف بالمرونة حتى تسع الناس على اختلاف حاجاتهم؛ وما اختلاف الفقهاء إلا مؤشر على سماحة الشريعة وسعتها، لذلك كان مسار الفقه طويل وشامل لجميع الوقائع والنوازل مما يحتم على طالب العلوم الشرعية تصفية الفهم والعقل من شوائب التعصب<sup>25</sup>؛ وأن يعلم أن اختلاف المذاهب الفقهية من حكمة الله تعالى<sup>26</sup>؛ وبهذا يظهر أن الشريعة فيها كل مقومات العموم المكاني والزمني التي تنبذ التعصب المذهبي بجميع صورته.

**- إتباع المنهج الوسط:** من المعلوم أن الوسطية والاعتدال هو سمة الشريعة السمحة؛ لأن الدين ميسر غير معقد؛ نقي من العصبية والمذهبية، فمن التزم بهذا المنهج فقد حقق السلامة من التعصب والانحراف سواء كان في المسائل الفقهية أو العقديّة. ومن ميزات هذا المنهج مراعاة أحوال الناس وعاداتهم وقدراتهم شرط موافقته للشرع والعقل. وهذا لا يفوت على طالب الشريعة إدراكه.

**التلقي عن أهل العلم:** قال الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأنبياء: 7) ويقابله التلقي عن أهل الجهل والأهواء والبدع، لذلك طالب العلوم الشرعية ينبغي أن يبتعد عن الذوق والعاطفة والوجدان في مرحلة التلقي، وإلا أصبح أسيرا لهواه متعصبا لأراء مشايخه.

**- الإخلاص في طلب العلم الشرعي:** فعلى طالب العلوم الإسلامية استحضار المقام التعبدي في طلب العلم الشرعي، وأن يكون أهلا لهذه الأمانة الثقيلة حتى يستنير بنور الله لأن العلم نور، ونور الله لا يهدى لعاصي، قال الله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة: 282)، إضافة على ذلك عليه بالصبر والمصابرة وعدم الانقطاع والملل؛ لأن طريق العلم طويل ممتلئ بالمخاطر، لذا هو نوع من الجهاد.

**- ضبط منهج الاستدلال والاستنباط:** وذلك بضبط مصادر الشريعة الإسلامية والتعرف على مناهج الأئمة في الاستنباط والاستدلال تأصيلا وتقريرا<sup>27</sup>؛ لأن معرفة هذه المناهج وإدراكها تنقص موارد التعصب والضلال.



- تصفية الأحاديث الضعيفة والموضوعة من المدونات والكتب الإسلامية: فربما يظنها الطالب من الأحاديث الصحيحة التي يحتج بها، فيتعصب لها ولمدلولها، فيقع في المحذور وهو لا يدري.
- خاتمة:** من خلال هذه الدراسة اتضح مايلي:
- التّعصب نقيض للوسطية، وحكمه الشرعي عدم الجواز؛ فلا يجوز لأحدٍ أن يرجح قولاً على قولٍ بلا دليل.
- من أبرز صفات المتعصب التصلب والجمود والعنف والجدال.
- كلّ المذاهب الفقهية تحتوي على أدلة راجحة ومرجوحة، وهذا لا ينقص من قيمتها ومكانة أربابها.
- الحق في المسائل الاجتهادية يكون مع واحد، وليس كل مجتهد مصيب والخطأ معفو عنه.
- من العوائق والتحديات التي تصادم طالب العلوم الإسلامية التعصب المذهبي.
- يؤثر التعصب المذهبي على طالب العلوم الإسلامية من حيث التحصيل العلمي والجانب الدعوي والعمل البحثي.
- من أسباب التعصب المذهبي عدم تدرج طالب العلوم الإسلامية في تحصيل العلم وسوء التلقي.
- تقديس التراث الفقهي شكل من أشكال التعصب المذهبي.
- تركز التدابير الوقائية على جانبين: الجانب العلمي والجانب التربوي وكلاهما لهما دور في التحصيل العلمي والمسار العملي والدعوي.
- المقترحات:**
- أقترح موضوعاً للبحث: نصرّة المذهب بين التقديس والتعصب.
- وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين**

### قائمة المصادر والمراجع

- 1- محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويعي الأفرقي (711هـ)، لسان العرب، مادة عصب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- 2- محمد رواس قلعه جي - حامد صادق قنبيي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، ط2، 1988/1408م، نهج البلاغة، خطب علي رضي الله عنه.
- 3- أحمد عزو عناية، الرخص الفقهية في ضوء الكتاب والسنة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 4- محمود شلتوت (1963م)، محمد علي السائيس (1976م)، مقارنة المذاهب في الفقه، دار المعارف، مصر، 1986م.
- 5- محمد الغزالي (1416هـ)، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار الشروق.
- 6- ابن تيمية (728هـ)، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ.
- 7- صدر الدين أبو الحسن علي بن علاء الدين دمشقي الصالحي الحنفي، ابن أبي العز (792هـ)، شرح العقيدة الطحاوية، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط4، 1391هـ.
- 8- سليمان بن عبد الله بن عبد الوهاب (1233هـ)، تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة، د.ط، د.ت.
- 9- أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري المعروف بابن عبد البر (463هـ)، جامع بيان العلم وفضله، تح: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن القيم الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية، ط1، 1414هـ.
- 10- محمد بن علي بن محمد الشوكاني، الملقب ببدر الدين الشوكاني (1250هـ)، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1414هـ.
- 11- ابن القيم الجوزية (751هـ)، إعلام الموقعين، تح: أبو عبيدة مشهور، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ.

- 12- رسالة الكرخي في الأصول مطبوع مع تأسيس النظر للدبوسي، أبو الحسن الكرخي (340هـ)، عبيد الله عمر بن عيسى الدبوسي أبو زيد (430هـ)، تح: مصطفى محمد القباني الدمشقي، دار ابن زيدون، مكتبة الكليات الأزهرية.
- 13- عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية، دار الشروق، السعودية، ط1، 1403هـ.
- 14- أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي (544هـ)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تح: ابن تاوويت الطنجي، محمد بن شريفة وآخرون، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ط1.
- 15- محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي (671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تح: هشام سمير البخاري، علم الكتب، 1423هـ.
- 16- خالد بن محمد بن وصل المغامسي، الحوار آدابه وتطبيقاته في التربية الإسلامية، إدارة الدراسات والبحوث بمركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، الرياض، المملكة، ط2، 1426هـ.
- 17- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد (241هـ)، تح: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ.
- 18- أبو القاسم الطبراني (360هـ)، المعجم الكبير، تح: حمدي بن عبد الله المجيد السلفي، دار النشر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2.
- 19- يوسف القرضاوي (1444هـ)، الخصائص العامة للإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط8، 1414هـ.
- 20- أبو زكريا يحيى بن شرف الحزامي النووي (676هـ)، التبيان في آداب حملة القراءة، الوكالة العامة للتوزيع، دمشق، ط1، 1403هـ.
- 21- أبو عبد الله الحسين بن علي بن محمد بن جعفر الصيمري (436هـ)، أبو حنيفة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1398هـ.
- 22- أبو بكر الباقلائي (403هـ)، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تح: أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 1407هـ.
- 23- تقي الدين السبكي (785هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1404هـ.
- 24- أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (1388هـ)، الاعتصام، تح: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية ط1، 1412هـ.
- 25- أبو حامد الغزالي (505هـ)، المستصفى، تح: محمّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ.

### الهوامش:

- 1- محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الأفريقي (711هـ)، لسان العرب، مادة عصب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، 206/1.
- 2- ابن منظور، لسان العرب، المصدر نفسه، ص295.
- 3- محمد رواس قلعه جي - حامد صادق قنبي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، ط2، 1988/1408م، ص136.
- 4- نهج البلاغة، خطب علي رضي الله عنه، 2/150.
- 5- أحمد عزو عناية، الرخص الفقهية في ضوء الكتاب والسنة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص79؛ محمود شلتوت (1963م)، محمد علي السائيس (1976م)، مقارنة المذاهب في الفقه، دار المعارف، مصر، 1986م، ص3 وما بعدها.
- 6- محمد الغزالي (1416هـ)، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار الشروق، ص117.
- 7- ابن تيمية (728هـ)، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ، 20213/.
- 8- صدر الدين أبو الحسن علي بن علاء الدين الدمشقي الصالح الحنفي، ابن أبي العز (792هـ)، شرح العقيدة الطحاوية، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط4، 1391هـ، ص331.
- وانظر: سليمان بن عبد الله بن عبد الوهاب (1233هـ)، تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة، دط، دبت، ص484.

- 9- أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري المعروف بابن عبد البر (463هـ)، جامع بيان العلم وفضله، تح: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن القيم الجوزي، الدمام، المملكة، ط1، 1414هـ، 913/1.
- 10- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، 291/20.
- 11- محمد بن علي بن محمد الشوكاني، الملقب ببدر الدين الشوكاني (1250هـ)، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1414 هـ، 209/1.
- 12- ابن القيم الجوزية (751هـ)، إعلام الموقعين، تح: أبو عبيدة مشهور، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ، 206/6.
- 13- رسالة الكرخي في الأصول مطبوع مع تأسيس النظر للدبوسي، أبو الحسن الكرخي (340هـ)، عبيد الله عمر بن عيسى الدبوسي أبو زيد (430هـ)، تح: مصطفى محمد القباني الدمشقي، دار ابن زيدون، مكتبة الكليات الأزهرية، ص116؛ عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية، دار الشروق، السعودية، ط1، 1403 هـ، ص122.
- 14- أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي (544هـ)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تح: ابن تلويت الطنجي، محمد بن شريفة وآخرون، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ط1، 59/1.
- 15- أبو عمر يوسف بن عبد البر (463هـ)، جامع بيان العلم وفضله، تح: أبو الأشبال الزهيري، مصدر سابق، 134/2.
- 16- محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي (671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تح: هشام سمير البخاري، علم الكتب، النشر 1423هـ، 332/10.
- 17- خالد بن محمد بن وصل المغامسي، الحوار آدابه وتطبيقاته في التربية الإسلامية، إدارة الدراسات والبحوث بمركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، الرياض، المملكة، ط2، 1426هـ، ص49.
- 18- أحمد بن حنبل مسند الإمام أحمد (241هـ)، تح: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ، 391/30، دون رقم.
- 19- أبو القاسم الطبراني (360هـ)، المعجم الكبير، تح: حمدي بن عبد الله المجيد السلفي، دار النشر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، رقم الحديث: 7715، 170/8.
- 20- يوسف القرضاوي (1444هـ)، الخصائص العلية للإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط8، 1414هـ، ص32.
- 21- أبو زكريا يحيى بن شرف الحزامي النووي (676هـ)، التبيين في آداب حملة القرآن، الوكالة العامة للتوزيع، دمشق، ط1، 1403هـ، ص13.
- 22- أبو عبد الله الحسين بن علي بن محمد بن جعفر الصيّمري (436هـ)، أبو حنيفة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1398هـ، ص74.
- 23- أبو بكر الباقلائي (403هـ)، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تح: أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 1407هـ، ص501.
- 24- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، 28/207.
- 25- تقي الدين السبكي (785هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1404هـ، 22/1.
- 26- أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (1388هـ)، الاعتصام، تح: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية ط1، 1412هـ، 507/1.
- 27- أبو حامد الغزالي (505هـ)، المستصفى، تح: محمّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ، ص180.

## مهددات التعايش بين المسلمين والنصارى في المجتمع الأندلسي: الأسباب التاريخية والموضوعية والآثار المعاصرة

### Threats to coexistence between Muslims and Christians in Andalusian society: historical and objective causes and contemporary implications

أ/ الهاشمي قروف

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

guerrouf.elhachmi@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2022/11/29      تاريخ القبول: 2022/12/31

#### الملخص:

شكلت أحداث نصارى قرطبة في القرن الثالث الهجري التي تتناولها الرواية النصرانية وتغيب تقريبا في المصادر الإسلامية، تحديا خطيرا لقيم التعايش في مجتمع الأندلس، حيث كانوا يقدمون على الإساءة إلى النبي الكريم عليه الصلاة والسلام أمام الملأ مما حدا بالسلطة القضائية إلى ردعهم من خلال القضاء بإعدامهم حفاظا على السلم الداخلي. وصارت تلك الأحداث ملهمة للنصارى عبر القرون لتغذية المخيال الغربي عموما بصور نمطية حول الرموز الإسلامية، بما في ذلك تلك الإساءات للذات النبوية التي احتضنها الإعلام الغربي قبل عقد ونصف من اليوم. ومن ثم فإن هذه الدراسة تحاول لفت النظر مرة أخرى وبصورة علمية إلى تلك الأحداث ومسارات أبعادها لاستبيان الرؤية الصحيحة حول حقيقتها وموقف الغرب الأيديولوجي منها والذي قد لا يزال يتغذى منها.

**الكلمات المفتاحية:** التعايش؛ الأندلس؛ الفتنة؛ قرطبة؛ النصارى

#### Abstract:

The events of the Christians of Cordoba in the third century AH, which are circulated in the Christian narrative and are almost absent in Islamic sources, constituted a serious challenge to the values of coexistence in Andalusian society, as they used to offend the Holy Prophet, peace and blessings be upon him, in public, which prompted the judicial authority to deter them by executing them in order to preserve on the inner ladder. And these events became an inspiration for Christians over the centuries to feed the Western imagination in general with stereotypes about Islamic symbols, including those abuses of the prophetic self that Western media embraced a decade and a half ago today. Hence, this study attempts to draw attention once again, in a scientific way, to those events and the paths of their dimensions, in order to clarify the correct vision of their reality and the West's ideological position on them, which may still feed on them.

**Key words:** coexistence; Andalus; sedition; Cordoba; Christians.

## المقدمة:

لما فتح المسلمون الأندلس وحملوا معهم الرسالة الإسلامية بكل قيمها ومعانيها ومقاصدها السامية التي يأتي على رأسها تحرير الإنسان عقلا وفكرا وروحا وإرادة، من خلال كونية خطابها وعالمية دعوتها، ما لبث أن استجابت فئات من السكان الأصليين للدعوة ولبوا نداءها عن وعي وقناعة، ولزمت فئات كثيرة أخرى معتقداتها الدينية، ودخلت في تعايش متنوع المجالات مع المسلمين تحت مظلة عهد الأمان وعقود الصلح والذمة التي وفرها الفاتحون لهم، فأوجد هذا بعدئذ مستويات غير مسبقة من التفاعل الإيجابي بين تلك المكونات البشرية المتعددة والتي مهدت لإنجازات حضارية أسهم فيها الجميع.

غير أن ذلك التعايش الذي توطره وتوجهه منظومات الفقه والسياسة الخاصة بالمسلمين، لم يكن ليشق طريقه عبر الأيام دون عقبات وتحديات، هوت به أحيانا نحو التصارع والتصادم وإشاعة الفوضى المقصودة، لتحقيق مآرب الصراع بين الدعوة وخصومها من النصارى في تلك الجغرافيا المعزولة عن الامتداد البري للأمة الإسلامية.

ولو حاولنا رصد وتتبع تحديات التعايش وتهديدها طوال فترة الوجود الإسلامي بالأندلس بين المخالفين من اليهود والنصارى على الخصوص (أهل الذمة) وبين المسلمين، لأفينا نماذج لا حصر لها من الحوادث التاريخية التي يمكن تصنيفها ضمن دوائر التهديد المباشر وغير المباشر للتعايش ومقتضياته بين فئات المجتمع الأندلسي بكل أطيافه.

ولعل ما يعرف في التاريخ بوقائع حركة النصارى الشهداء بقرطبة في النصف الأول من القرن الثالث الهجري (أي في منتصف القرن التاسع للميلاد (850-859))، من الحوادث التي ينبغي الوقوف عندها باعتبارها حوادث كانت تهدد قيم التعايش وتنسف قواعد الانسجام الاجتماعي، وتدفع نحو الصراع الداخلي الذي بدوره يستدعي خصومه الخارجيين، مما يهدد كيان الوجود الإسلامي وإنجازاته الحضارية، فما حقيقة هذه الحركة؟ وما المصادر التاريخية التي وردت فيها؟ وما دوافع وأسباب ظهورها؟

## المبحث الأول: حقيقة أحداث حركة النصارى الشهداء

بعد مرور ما يربو عن أربعين ومائة سنة من الفتح الإسلامي للأندلس وتبلور تكوّن مجتمع متعدد من المسلمين وأهل الذمة من اليهود والنصارى، لم يهدأ الصراع بين المسلمين بقيادة الدولة الأموية والنصارى الذين استقر بهم المقام في الأقاليم الشمالية والشمالية الغربية من الأندلس في إمارات مستقلة، يهادنون حيناً ويقاثلون أحيانا أخرى حسب ما يكون عليه حالهم من القوة والضعف<sup>1</sup>.

وفي نفس الوقت فإن طوائف كثيرة من النصارى -وحتى اليهود- بقيت تعيش في كنف الدولة المسلمة تتمتع بكامل حقوقها الدينية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية... وذلك تحت سقف عهد الصلح والأمان التي ما فتئ المسلمون يمنحونها حيثما حلوا لأصحاب البلاد التي تكون قد خضعت لسلطانهم، ويمثل صلح أريولة<sup>2</sup> الذي أبرمه عبد العزيز بن موسى بن نصير مع تيودير والذي يعرف في المصادر الإسلامية بـ "تدمير عبدوش"، مثالا لقيم الاعتدال والتسامح وقبول الآخر واللين الذي اتصف به الفاتحون المسلمون.

وتقتضي عهد الصلح غالبا أن يحترم المسلمون أهل الذمة ويحفظوا لهم حقوقهم الدينية ويوفروا لهم حرية ممارسة شعائرهم إلى جانب رعاية سائر الحقوق الإنسانية الأساسية، في مقابل ذلك أن يلتزم أهل الذمة باحترام القانون الإسلامي العام من ناحية السلوك الظاهر، وكذا احترام الرموز الإسلامية والحذر من التجاوز في حقها سبا أو شتما أو استهزاء أو غير ذلك.

فهذا ابن عبد البر يسند تلك المقتضيات بقوله: "وينبغي أن يشترط على كل ذي في عهده أن لا يشتم النبي عليه السلام علانية عند أحد من المسلمين فإن فعل قتل لنقضه العهد"<sup>3</sup>. وفي نفس السياق يقول ابن حزم: "ولا يقبل من يهودي ولا نصراني ولا مجوسي جزية، إلا بأن يقرروا بأن محمدا رسول الله إلينا، وأن لا يطعنوا فيه، ولا في شيء من دين الإسلام"<sup>4</sup>. وفي مقابل هذا فإن المسلمين مطالبون باحترام عقائد مخالفيهم وشعائرهم، ولا ينتقصوهم فيها، تماهيا مع نصوص الوحي الكريم التي ترشدنا إلى ذلك، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: 108).

فهذه المقتضيات المرتبطة بعهود الصلح تهدف في جوهرها إلى الحفاظ على أسس التعايش بين مكونات المجتمع المسلم وضمان الانسجام والتناغم بينها، وصيانة البنية الداخلية وشبكة علاقاتها المجتمعية، ذلك أن العبث بها يهدد بنيته في جميع أبعادها ويدفعها نحو هاوية الصراع مما قد يؤدي إلى انحسار الدور الحضاري للأمة وتضاؤل فعاليتها الرسالية.

ومن الأمثلة التاريخية التي شكلت تحديا خطيرا وكبيرا للدعوة الإسلامية وحضارتها بل ووجودها في الأندلس، نقض بعض المعاهدين صلحهم مع المسلمين من خلال الإساءة إلى الرموز الإسلامية مخالفين بذلك عهود الصلح ومقتضياتها، فقد روت وأشارت<sup>5</sup> بعض كتب التاريخ لسلوك بعض نصارى قرطبة على عهد الإمارة الأندلسية ما بين سنوات 235هـ و244هـ (850-859 م) هذا التوجه الخطير، حيث بدرت سلوكات من بعض نصارى قرطبة، يقدمون فيها على نقض مقتضيات عهود الذمة بكامل إرادتهم من خلال السب العلني للذات النبوية الشريفة والنيل من مقدسات إسلامية أخرى انطلاقا من الرؤى التي وضعوها وتصورها هم دون الرجوع إلى المصادر الإسلامية، محاولين بذلك إرباك المجتمع المسلم وإثارة الفوضى ونشر البلبلة، ملتجئين ردود الفعل سواء من عامة المسلمين أو السلطة الرسمية كالقضاء وغيره، وهذا لمنح الحجج لأتباعهم من أجل الثبات على معتقداتهم والتضحية من أجلها - حسب زعمهم - أمام زحف الدعوة الإسلامية في الأندلس.

ظهرت هذه الفئة من النصارى في شكل يوحى بأنه منظم وموجه، وفي تحدٍّ جلي لكل أسس السلم الداخلي للنظام الإسلامي العام، فقد كان يتسابق بعض المعاهدين إلى خرق واضح ونقض متعمد لعهود الذمة بالسب والشتم والنيل من مقدسات المسلمين<sup>6</sup> ومعتقداتهم والتحامل عليها علنا بعيدا عن الحوار والنقاش العلمي الموضوعي.

فأمام هذا النقض الجلي غير المبرر لمواثيق الصلح وعهود الذمة، لم تجد السلطة المسلمة من سبيل لمواجهة سوى أن تحيل أمر هؤلاء إلى القضاء ليحكم فيهم وفق أصول الشريعة، ولم يجد القضاء المسلمون أول الأمر بدئا من الحكم على هؤلاء المندفعين ذوي الجرأة بالقتل منعا لهم ولأمثالهم من التجرؤ على رموز الإسلام وأهله وحفاظا على ما يصطلح عليه اليوم بالسلم الأهلي.

غير أن تلك الأحكام القضائية لم تردع أمثالهم، بل عظم أمر هؤلاء واستشرى، فسار على خطاهم آخرون، يدفعهم إلى ذلك تلك الهالة من العواطف المشحونة والقصص المروية حول مواقفهم وإقدامهم وثباتهم وشجاعتهم.

وتعود بدايات هذه الحوادث<sup>7</sup> إلى أواخر عهد الأمير عبد الرحمن الثاني<sup>8</sup> بن الحكم الرضي سنة 235 أو 236 هـ، واستمرت عقب وفاته على عهد ابنه محمد الثاني<sup>9</sup> حتى سنة 244 هـ، أي ما بين سنة 850 إلى

سنة 859 للميلاد، وذلك في خضم صراع محتدم بين إمارة الأندلس وإمارات النصارى في الشمال والشمال الغربي الذي لا يكاد يخبو حتى يشتعل من جديد.

كانت بداية هذه الأحداث عندما أقدم أحد القساوسة في مدينة قرطبة، ويدعى برفكتو "Perfecto" بمجادلة ومحاوره بعض عوام المسلمين حول بعض المسائل العقديّة، ودفعته حماسته وعواطفه إلى تجاوز حدوده في التعبير عن ذلك، بحيث أساء إلى مقام النبي الكريم صلى الله عليه وسلم والإسلام، فتم الإبلاغ عنه؛ ومثل أمام القاضي، وثبت على دعواه، ولم يجد بدا من الحكم عليه بإقامة حد القتل، ونفذ فيه الحكم يوم الفاتح من شوال سنة 235هـ / 850م، وذلك بعد أن اجتمع المسلمون لأداء صلاة العيد في صعيد عام خارج المسجد بقرطبة وفي مشهد مهيب ورهيب<sup>10</sup>.

وتأثر مؤيدو هذا الراهب من رجال الكنيسة عقب إعدامه، فأقدموا على الإغلاء من شأنه وذلك برفع درجته الدينية، من كونه راهبا إلى مرتبة القديس<sup>11</sup>، فكان هذا ربما بمثابة دعوة غير مباشرة لاستقطاب فئات أخرى من النصارى المتعصبين ليسلكوا هذا الدرب في تحدي السلطة الإسلامية ونظامها القاضي بتجريم الإساءة إلى المقدسات أيا كانت وعلى رأسها الأنبياء جميعا عليهم الصلاة والسلام.

وتبع هذا الحدث بقليل إقدام راهب آخر يعرف بـ "إسحاق"<sup>12</sup> على سب الرموز الإسلامية أمام القاضي المسلم الذي لم يجد أية حجة أو مبرر لدفع حكم القتل عنه، فنفذ فيه الحكم<sup>13</sup>.

وممن تقدم في بدايات هذا الدرب أيضا رجل آخر من النصارى في السنة نفسها أي 851 م، يدعى شانجه أو سانشو، إذ كان من حراس الأمير الأموي، كما كان ذا صلة بـ (Eulogio)، إذ أسمع القضاة المسلمين سب وشتم النبي عليه الصلاة والسلام، فما كان منهم إلا أن حكموا عليه بالموت كسابقه<sup>14</sup>.

ولم يطل الزمن حتى تسلل أمر هذه الحركة إلى قصر الأمير نفسه وطرقت أبوابه عندما صرخ أحد الحراس<sup>15</sup> النصارى المعاهدين- وكان ضمن الحرس الأميري - سبّا النبي عليه الصلاة والسلام وشتما إياه بأقذع الكلام، ولم يكن هناك بدّ سوى مقاضاته وتأديبه بالموت.

ثم سارت تلك الحوادث تتوالى، يتزعمها ويحرض عليها رجلاّن، أولهما يدعى القديس أيولوج أو إيليخيو (Eulogio) الذي كان " في بادئ الأمر شماسا ثم صار قسيس كنيسة القديس زويل"<sup>16</sup>، إذ أقبِل على الرهبنة والتبثّل والتنسك في الأديرة والكنائس مما أكسبه تقدير جميع من عرفوه في محيطه المسيحي وصار له نفوذ في تلك المؤسسات الدينية.

وأما الشخصية الثانية فهي لرجل ينحدر من أسرة قرطبية نصرانية معاهدة يعرف بـ "ألفارو" (Alvaro) القرطبي<sup>17</sup>، والذي كان قد التقى بـ "Eulogio" في قرطبة، وارتبطا معا بعلاقة مميزة كان لها الأثر البالغ في توجيه وإدارة دفة الأحداث الخاصة بهذه الحركة.

ومما ترويه المصادر النصرانية في هذه الحوادث قصة الفتاة فلورا ذات الجمال الفاتن، والتي هي من والد مسلم وأم نصرانية، وكيف تحولت إلى النصرانية بعد وفاة أبيها أو قبل ذلك بدافع وتوجيه أمها النصرانية لها، وكيف فرت من أخيها المسلم ولجوتها إلى أحد الأديرة، واتهمت الكنيسة بإخفائها عن أهلها المسلمين مما جعل السلطة المسلمة تبحث عنها في كل الأمكنة وتحقق مع رجال الدين في الكنائس والأديرة من أجل العثور عليها، وخوفا من أن يتأذى النصارى بسببها - حسب الروايات - أقدمت على تسليم نفسها لأهلها معلنة في نفس الوقت عن تنصرها في صراحة تامة، مما جعل أهلها يبذلون ما في وسعهم لردعها عن ذلك، بيد أن إصرارها على التنصر ويأس أهلها من الرجوع عن ذلك دفعهم إلى تسليمها للقضاة كي يحكموا عليها بمقتضى الشريعة، فحكم عليها بالجلد تأديبا لها عسى أن ترتدع، وسلمت لأهلها مرة أخرى

غير أنها لاذت بالفرار مرة أخرى، وفي فرارها هذا التقت بـ (Eulogio) الذي تأثر بها وسجل مواقفها في ذكرياته عن هذه الفئة، مظهرًا إعجابه وانبهاره الشديد بتضحياتها ومواقفها وجرأتها وشجاعتها، لكن السلطة المسلمة في نهاية المطاف ألقت القبض عليها مرة أخرى مع فتاة كانت معها أيضا "هي أخت إسحاق الراهب الذي قضى حتفه سابقا"، وسجننا مرة أخرى، حيث بقيتا معا في السجن لمدة حتى تم الحكم عليهما بالموت بعد مراجعات متلاحقة غير مجدية<sup>18</sup> من أجل العدول عن التنصر<sup>19</sup>.

ومما يروى أيضا في هذه الحوادث جرة اثنتين من الراغبين في الانتحار، حيث دخلا مسجد قرطبة الجامع وارتفع صوتهما بالصراخ تحاملا على الإسلام ونبيه وإشادة بالمسيحية، وأوشك المصلون الفتك بهما لولا تدخل القضاة حيث أرسلوا إلى السجن ليحكم عليهما فيما بعد بالقتل<sup>20</sup>.

ونجد أن (Eulogio) نفسه تعرض للسجن<sup>21</sup> بسبب ما كان يقدم عليه من تشجيع لأمثال هؤلاء وعلاقته بـ (Flora)، حيث سجل ذكرياته عن هؤلاء وتتبع قصصهم الواحد تلو الآخر، وسجل حواراتهم ومواقفهم وسيرهم في أسلوب تشجيعي وتصوير أدبي فني، مضفيا عليهم هالة من القداسة والروحانية، صاروا بها جميعا فيما بعد مثالا للتضحية والمقاومة في المخيال الغربي العام طوال قرون، وربما لم يزل كذلك وإن بصور مختلفة. فكانت نهاية هذا القس (Eulogio) هو أيضا الموت<sup>22</sup> بعد سنين من بداية تلك الأحداث التي هزت قرطبة، وبموته انطفأت شعلة هذه الحركة ولم يعد يُسمع عن يقدم على الموت الانتحاري بحسب تلك المصادر سوى مرة أو مرتين.

كما أن الشخصية الثانية التي كانت تدفع نحو هذا المصير المعروف بـ "ألفارو" (Alvaro) القرطبي كان قد توفي في بداية تلك الأحداث، وقد ترك ميراثا أدبيا وفكريا سجل فيه أسفه من انبهار النصارى بتقافة المسلمين وحضارتهم<sup>23</sup>.

تحصي المصادر والمراجع الغربية عدد الذين أقدموا على رمي أنفسهم نحو هذا المصير خلال فترة الحوادث تلك والتي استمرت طوال عشر سنوات، ما يقرب من الخمسين شخصا من مختلف فئات نصارى قرطبة، حيث دون (Eulogio) ذلك في مؤلفه عنهم "ذكريات الشهداء" (Memoriale sanctorum)<sup>24</sup>، وهذا ما يدعونا إلى الحديث عن المصادر الأخرى التي وثقت هذه الحوادث للتحري عن حقيقتها.

وتذكر المصادر النصرانية أن بعد هذه السنة لم يسجل أن نصارى آخرين سلكوا هذا النهج في تناول الرموز والمقدسات الإسلامية بالسب والشتم، إذ خبا أوار تلك الحركة وتم القضاء عليها، فلم تسمع بين عامي 859 و983م إلا حادثين من حوادث السب والقتل، ولم نسمع عن حوادث أخرى من هذا النوع في أثناء الحكم الإسلامي في إسبانيا<sup>25</sup>.

إن الفترة السابقة التي حددها المؤرخ ديورانت طويلة نوعا ما، ذلك أن أحد الحادثين والوحيد الذي تشير إليه المصادر الإسلامية، يكون قد وقع فيما بين 280 للهجرة و314 للهجرة، وهو التاريخ توفي فيه آخر القضاة الذين تتعلق فتوهم بالحادثة كما سيرد تفصيل ذلك لاحقا.

## ثانيا: المصادر التاريخية الموثقة لحركة النصارى الشهداء الانتحارية

### أولا: المصادر النصرانية

التنقيب عن مصادر هذه الحوادث يقتضي منهجيا تناول ذلك من زاويتين، زاوية المصادر الإسلامية باعتبار أن الحوادث وقعت في بلاد المسلمين التي هي الأندلس، ومن زاوية المصادر الغربية كونها متعلقة بفئة من نصارى الأندلس الذين أقدموا على اقتحام هذا المسلك غير المعهود.



لقد أولى الفكر الغربي المسيحي - ولا يزال - حوادث نصارى قرطبة أهمية كبرى منذ أحقاب طويلة، لما انطوى عليها من تصورات لمواقف وتطور الصراع بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية في الأندلس وخارجها في الأزمنة الغابرة والحاضرة أيضا.

ولا زالت تلك الحوادث تسيل لعاب أقلام الغربيين متناولين إياها سردا وتحليلا ودراسة بمختلف لغاتهم.

والمصدر التاريخي الأساسي الذي تستند إليه تلك البحوث والدراسات المختلفة والذي يعد الشاهد الأساسي الذي وثق حوادث الحركة من الداخل وكان عنصرا فاعلا فيها هو (Eulogio) والذي لقي حقه بسبب الدور التشجيعي القيادي الذي كان يؤديه، إذ صنف كتابه "ذكريات الشهداء" (Memoriale sanctorum) المشار إليه أنفا ليسطر سيرهم، منوها ومشيدا بما يقوم به هؤلاء من تضحيات، ومن ثم فهو المصدر الأول الذي تستقى منه أخبار تلك الحركة وينطلق منها من حيث إثباتها وتحليل مجرياتها... وهذه الشخصية هي من أواخر من تمت مقاضاته وإدانته، فحكم عليه بالإعدام سنة 859 م<sup>26</sup> على ما تذكر كتب النصارى التي تحدثت عن تلك الحركة.

فمدار الرواية النصرانية الأساسية لهذه الحوادث يتمحور حول ما ورد في كتاب "ذكريات الشهداء" لصاحبه (Eulogio) والذي كان ضمن هذه الحركة بل ومن منظريها حسب ما يورده الباحثون النصارى قديما وحديثا.

يعتبر النصارى منذ القرون الوسطى هذه الحركة ملهمة لهم في مقاومة المد الإسلامي في إسبانيا بل والأساس الأول في الانطلاقة نحو التشبث بالهوية المسيحية أمام زحف الدعوة الإسلامية من جهة، ونحو عملية الاسترداد من جهة أخرى.

لهذا نجد اهتماما لا نظير له لهذه الحركة في كتب الغربيين بمختلف لغاتهم منذ قرون وقرون وإلى يوم الناس هذا، خاصة اللغة الإسبانية والفرنسية والإنكليزية، إذ بمجرد إدخال مصطلح شهداء قرطبة باللغات الغربية في محركات البحث على الشبكة العنكبوتية لوقفت أمام كم هائل من الدراسات والبحوث المنجزة حولها بمختلف اللغات<sup>27</sup>.

كما أن الإيطالية وحتى الألمانية لا بد وأنها ليست بمعزل عن مثل تلك البحوث والدراسات حول تلك الحوادث وإن لم تتمكن من الاطلاع عليها بسبب عدم معرفتنا بهما، وذلك لمكانتهما الحضارية في أوروبا.

لقد لوحظ أن الفكر الغربي المسيحي التاريخي اهتم بهذه الحوادث اهتماما بالغاً منذ أن رفع الستار رينهارت دوزي عن تلك الحوادث بنشر "ذكريات الشهداء"، ليزداد ذلك الاهتمام مع نهاية القرن التاسع عشر وإلى أيامنا هذه.

فالمستشرق الهولندي "رينهارت دوزي" (1820-1883) أسهب في الحديث عنها في كتابه المترجم إلى العربية والمكون من ثلاثة أجزاء "المسلمون في الأندلس" من صفحة 85 إلى 102، والإسبانيين "فرانيسكو جافيير سيموني Fransisco Javier Simonet" (1829-1897) في كتابه "تاريخ المستعربين في إسبانيا Historia de los Mozarabes de espana" من صفحة 258 إلى 272، ومن صفحة 413 إلى 422، و"رافائيل التاميرا (Rafael Altamira y Crevea) (1866-1951)" في كتابه "تاريخ إسبانيا والحضارة الإسبانية" بدءاً من صفحة 231 وما بعدها.

ونجد المؤرخ الأمريكي العالمي "ويل ديورانت(1885-1981)" في كتابه "قصة الحضارة" في الجزء 13 صفحة 298-300، والإنكليزي "ستانلي لين بول (Stanley Lane-Poole (1931-1854) في كتابه "قصة العرب في إسبانيا" من صفحة 59 إلى 71.

ومن الفرنسيين القدامى نجد المستشرق "ليفى بروفنسال (Évariste Lévi (1956-1894) في كتابه "Provençal" في كتابه "تاريخ الأندلس الإسلامية" في ثلاثة أجزاء والمترجم إلى العربية، حيث تحدث عن حوادث قرطبة في الجزء الأول ص 187 وما بعدها. وأما المعاصرين كـ "Cyrille Aillet" في كتابه "تولون John Tolan" في كتابه "Identité chrétienne, arabisation et conversin au IX siècle Reliques et paiens la naturalisation des martyrs de cordoue à St Germain" بدءاً من صفحة 67 إلى 80، و"بيار غيشار (Pierre Guichard (2021-1939) في كتابه "Al-andalus" ، وسوى هؤلاء وما أكثرهم.

هذه نماذج من المفكرين والمؤرخين الغربيين الذين تناولوا حوادث نصارى قرطبة من زوايا متعددة ومتفاوتة لكنهم جميعاً يعتمدون على ما سجله أحد عناصر تلك الحركة المدعو (Eulogio) في كتابه الآنف الذكر.

ويجدر هنا في آخر هذا المبحث إيراد تعليق ليفى بروفنسال حول الرواية النصرانية لما فيها من محاولة التشكيك أو الحد من حيزها التاريخي فيقول: "ويرجع الفضل إلى دوزي في إخراج هذه المعلومات إلى النور، ورغم ذلك فهذا العلامة الذي أوردها في سياق حديثه عن فترة حكم الأمير الرابع الإسباني الأموي، أعطاه أبعاداً زائدة عن الحد بالمقارنة بباقي أحداث تلك الفترة. وربما خيمت القنطرة على دور عبد الرحمن الثاني في النهضة الحضارية وتطور الحياة الاجتماعية والإدارية في الأندلس، إذا ما وقفنا فقط على الاتهامات التي كالتها له شخص يدعى إيولوجيو (Eulogio) وآخر يدعى ألفارو (Alvaro)"<sup>28</sup>. فالتمعن في هذا النص في تصوري يفضي إلى أن هناك بعضاً من الجهد النقدي الذي لا يشكك في الرواية النصرانية لحوادث نصارى قرطبة من الأساس، ولكن يدعو إلى طرح تساؤلات موضوعية حول حقيقة زعمائها ومرشديها، وحول حيزها التاريخي الذي حظيت به.

وهذه الرؤية النقدية الموجزة المفتقدة في كثير من المصادر والبحوث النصرانية بلغاتها المختلفة تدعو الفكر الإسلامي إلى إعادة طرح النقاش حول هذه الأحداث من خلال التنقيب في المصادر الأصلية النصرانية الموثقة لها ونقدها وفق المناهج العلمية، ذلك أن تلك الحوادث حسب الرواية النصرانية بتلك الصورة أخذت شكل الظاهرة الاجتماعية التي يصعب تجاهلها من المؤرخين المسلمين.

فإذا كانت المصادر الإسلامية وثقت ما أقدمت عليه امرأة واحدة كما في نوازل ابن سهل، فكيف لا يتم توثيق ما أقدم عليه زهاء خمسين نصرانياً من الإساءة للرموز الإسلامية وملاقاة المصير ذاته الذي لقيته تلك المرأة؟

### ثانياً: المصادر الإسلامية

تشكل هذه الحوادث إشكالية في المصادر التاريخية الإسلامية وخاصة المصادر الأندلسية، ذلك أن تاريخ ابن القوطية والمقتبس لابن حيان؛ اللذان يعتبران المصادر الرئيسية في تدوين تاريخ الأندلس إلى القرن الخامس الهجري، لا توجد فيهما إشارة ولو صغيرة لتلك الحوادث على جسامتها. فالجزء الذي حققه ونشره محمود علي مكي من تاريخ ابن حيان "المقتبس" فلما جاء على ذكر حوادث سنة خمس وثلاثين ومائتين للهجرة وما تلاها، لا نجد ذكراً أو إشارة لها<sup>29</sup>.

كما أنه إذا تفحصنا كتب التاريخ الأخرى التي كتبت فيما بعد ابن حيان وابن القوطية حتى عهد ابن خلدون، لوجدناها كلها خالية من ذكر هذه الحوادث، حتى أن ليفي بروفنسال يؤكد هذا بقوله: "لا نجد في المراجع والأخبار العربية، أيًا كان تاريخ تحريرها، أي إشارة إلى الأحداث التي جعلت معظم أيام مسيحيي قرطبة مليئة بالحداد"<sup>30</sup>.

وعندما نتجاوز تلك الفترة ونتصفح المؤلفات التي كتبها المؤرخون المسلمون المختصون في تاريخ الأندلس في عصرنا هذا، لوجدنا بعضاً منهم يعرج على ذكر تلك الحوادث بإيجاز كما فعل "حسين مؤنس (1911-1996)" في كتابه "معالم تاريخ الأندلس" حيث أشار إليها في الصفحتين 325 و326. وفي مقابل هذا الإيجاز نجد على سبيل المثال المؤرخ "محمد عبد الله عنان (1896-1986)" في كتابه "دولة الإسلام في الأندلس" يسهب نوعاً ما في تناول تلك الحوادث سرداً وتحليلاً استناداً إلى المؤرخين الغربيين من ص 267 إلى 274.

يبقى التساؤل قائماً حول سبب عدم وجود ذكر لهذه الحوادث بشكل صريح في مدونات التاريخ الإسلامي التي خطتها أنامل المؤرخين المسلمين في تلك الأحقاب، مع أنهم كانوا يسجلون أحداثاً ذات شأن أقل بكثير.

وإذا كان ذكر تلك الحوادث منعماً في تلك المصادر فإن محاولة العثور عليها يستوجب البحث في مجالات أخرى كالمؤلفات التي تؤرخ للقضاة والنوازل والفتاوى.

ففي نوازل ابن سهل نجد هذا النص<sup>31</sup>: "من أحكام ابن زياد<sup>32</sup>: بسم الله الرحمن الرحيم، يشهد المسمون في هذا الكتاب من الناس أنهم حضروا في مجلس القاضي أحمد بن محمد قاضي الجماعة بقرطبة فدخلت عليهم امرأة تسمت بذبحة / زعمت أنها نصرانية فاستهلت بنفي الربوبية عن الله عز وجل، وقالت: إن عيسى هو الله - تعالى عما قالت علواً كبيراً - وخرجت إلى أن قالت: وأن محمد كذب فيما ادعاه من النبوءة - صلى الله على محمد عبده ورسوله - شهد على السماع منها بنفي الربوبية عن الله عز وجل وتكذيبها محمداً ﷺ فلان وفلان. فهمنا - وفق الله القاضي - ما قالت المرأة الملعونة المتسمية بذبحة، وما شهد به عليها من نفيها الربوبية عن الله عز وجل، وقولها: إن عيسى هو الله، وتكذيبها بنبو محمد ﷺ، فالذي نراه أن قد وجب عليه القتل وتعجيلها إلى النار الحامية، عليها لعنة الله. قال بذلك عبيد الله بن يحيى<sup>33</sup>، ومحمد بن وليد<sup>34</sup>، وأحمد بن يحيى<sup>35</sup>."

إن المجال المكاني للحادثة الفردية هو قرطبة، والمجال الشخصي هو امرأة نصرانية، والمجال الزمني هو النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، أي بعد سنة 244 أو 245 للهجرة، وهو التاريخ الذي قضي فيه على تلك الحوادث.

فهذه الحادثة تتطابق فقط مع ما ذكره المؤرخون الغربيون حول تكرار مشهد النيل من المقدسات الإسلامية بعد حوادث قرطبة مرتين فقط، كما مر بنا سابقاً مع ويل ديورانت، حيث طوال أكثر من مئة سنة لم تسجل مثل هذه الحوادث، ويبقى تعيين زمن وقوعها متعلق بزمن صدور الفتوى السابقة من أولئك القضاة والذي لا يتعدى فترة الستين سنة التي تلت تلك الحوادث، أي ما بين 244 هـ إلى غاية 315 هـ.

ثم أن الرواية الغربية لوقوع حادثين مماثلين لما كان قد وقع سابقاً، بعد إخماد حركة نصارى قرطبة لا تحدد اسمي الشخصين ولا جنسهما، خلافاً لما فعلته مع انتحاريي قرطبة من قبل، في حين نجد أن الرواية الإسلامية الأندلسية حددت جنس الشخص الذي أقدم على الإساءة للمقدسات الإسلامية كونها امرأة وأن اسمها "ذبحة".

واسم "ذبحة" ينبغي البحث عن أصوله اللغوية لتحديد ما إذا كان نصرانياً أو مسلماً حتى يتحدد مجال البحث حول كون المسيئة نصرانية بالأصل أم هي مرتدة.

وفي كتاب الشفاء للقاضي عياض المالكي نجد النص التالي الذي هو عبارة عن فتوى: "وأفتى عبيد الله بن يحيى وابن لبابة<sup>36</sup> في جماعة من سلف أصحابنا الأندلسيين بقتل نصرانية استهلت (أي صرخت) بنفي الربوبية وبنوة عيسى لله، وبتكذيب محمد في النبوة، وبقبول إسلامها ودرأ القتل عنها به"<sup>37</sup>. فنص القاضي عياض في الأساس هو منقول عن نص ابن سهل مع تغييرات طفيفة، إذ هو أكثر إيجازاً.

فالفرق بين هذا النص والذي سبقه ليست بالجوهرية، سوى أن هذا النص لم يسم هذه النصرانية، كما أن نص القاضي عياض يشير إلى ابن لبابة كقاض إلى جانب عبيد الله، أما نص ابن سهل فيذكر أحمد بن يحيى ومحمد بن وليد إضافة إلى عبيد الله.

وهؤلاء الفقهاء القضاة عاشوا في فترة واحدة تمتد من بدايات النصف الثاني من القرن الثالث إلى بدايات العشرية الثانية من القرن الرابع للهجرة بحسب ما هو مذكور في تراجمهم السابقة، وأسئهم هو ابن لبابة، ومع ذلك فإن حوادث قرطبة لما بدأت كان عمره عشر سنوات، ومن المستحيل أن يكون قد تصدر الفتوى والقضاء طوال فترة تلك الأحداث لعامل السن.

وبما أن هؤلاء القضاة لم يدركوا تلك الحوادث إن كان وقوعها صحيحاً، فإن الفتوى الصادرة عنهم تتعلق بالرواية النصرانية حول وقوع حادثين بعد حوادث قرطبة بسنين طويلة، حيث ارتبطت الفتوى بامرأة نصرانية، والرواية النصرانية لم تحدد جنس الشخص المسيء، فتكون الرواية الإسلامية تتفق مع الرواية النصرانية حول شخص واحد فقط، ولا تنفي أو تثبت وجود شخصية أخرى، وذلك الشخص هو امرأة صدر حكم القضاء فيها بالقتل بعدما أقدمت عليه من إساءات للذات النبوية الشريفة.

وقد توقف المستشرق ليفي بروفنسال عند هذه الفتوى محاولاً إثارة بعض التساؤلات حول مدى وثوقية الرواية الإسلامية لهذه الحادثة، لكنه يقر من جهة أخرى أن سياق حدوثها كان يتماهى مع فتاوى أخرى قضت بقتل رجل من المسلمين تطاول على الرموز الإسلامية<sup>38</sup>.

هناك استفهامات كثيرة حول عدم ورود هذه الحوادث في النصوص التاريخية الإسلامية الأندلسية وغير الأندلسية المغربية والمشرقية على حد سواء، في مقابل استرسال المصادر الغربية في ذكرها بالتفصيل الدقيق الذي قد لا يوجد في حوادث مماثلة، وفي هذا السياق فإنه يستغرب من الباحثين المسلمين الكبار في هذا العصر، الذين تخصصوا في التاريخ الأندلسي باللسان الإسباني وغيره أن لا يثيروا التساؤل حولها، ويمحصوا الوثائق التاريخية الإسلامية والنصرانية بما يخدم الحقيقة العلمية دون مواربة.

### أسباب ظهور هذه الحركة

إن الحديث عن أسباب حدوثها لا يعني الإقرار بالرواية الغربية، ولكن من باب إتمام جوانب الدراسة الموضوعية لها بافتراض أنها حقيقة تاريخية لا مناص من الاعتراف بحدوثها.

والرواية الغربية تسرد جملة من الأسباب والعوامل التي أدت إل ظهورها، ويمكن تقسيم تلك العوامل والأسباب إلى قسمين:

### أولاً: الأسباب الداخلية

عندما نقاب صفحات المصادر النصرانية التي تحلل أسباب هذه الحوادث فإنها ترجعها إلى جملة أسباب، تقتصر منها على ذكر سببين نراهما رئيسيين هما:

أولاً: هيمنة الثقافة والحضارة الإسلامية وخاصة لغتها العربية على جوانب كثيرة من حياة أهل الذمة في الأندلس عموماً وفي قرطبة خصوصاً، وتأتي شهادة أحد رجال الدين النصارى الوافدين على قرطبة لتؤكد هذا حيث يقول: "إن إخواني المسيحيين يعجبون بقصائد العرب وقصصهم، وهم لا يدرسون مؤلفات فقهاء المسلمين وفلاسفتهم ليردوا عليها ويكذبوها، بل ليتعلموا الأساليب العربية الصحيحة الأنيقة... واحاسرتها! إن الشبان المسيحيين الذين اشتهروا بمواهبهم العقلية لا يعرفون علماً ولا أدباً ولا لغة غير علوم العرب آدابهم ولغتهم؛ فهم يقبلون في نهم على دراسة كتب العرب، ويملئون بها مكتباتهم، وينفقون في سبيل جمعها أموالاً طائلة، وهم أينما كانوا يتغنون بمديح علوم العرب"<sup>39</sup>.

ويقل لنا محمد عبد الله عنان اعتراف المؤرخ والمستشرق الإسباني سيمونيت Simonet بمدى تأثير شباب الأندلس النصارى بالمجتمع المسلم وثقافته وتقاليدته قائلاً: "هذا، وقد كان يأسر الشباب النصراني منظر العظمة المادية والحضارية، التي تفوقت بها قرطبة المسلمة على قرطبة النصرانية، وما كانت تقترن به هذه العظمة من المظاهر الأدبية والفنية... وكان من مظاهر تأثير الشباب النصراني أنهم كانوا يكتبون ويتكلمون العربية محترمين دراسة اللغة والآداب اللاتينية، وهو أمر كان شديد الخطر على وطنيتهم ودينهم..."<sup>40</sup>.

إن هذا التأثير للحضارة الإسلامية في نفوس أهل الذمة عُدَّ من طرف الباحثين الغربيين النصارى الدافع الأساسي والمبرر الرئيس لظهور حركة النصارى الانتحارية كرد فعل مقاوم لهذا التأثير حماية لمجتمع النصرانية من الانصهار في مجتمع الدعوة الإسلامية التي كانت تعيش أوج إشعاعها الحضاري. ثانياً: اكتساح الدعوة الإسلامية لفئات كثيرة من نصارى الأندلس مع مرور الأيام، حيث لمس أهل الذمة حقيقة الرسالة الإسلامية وما تحمله من هدايات تتضمن قيم العدل والحرية... فاهتدى كثير منهم إلى الإسلام، مما جعل مجتمع النصارى الذين هم جزء من المجتمع الأندلسي ينحصر أفرادهم وتقل أعدادهم، مما يهدد كياناتهم الديني والاجتماعي والثقافي.

فقد سارع عبيد الأندلس النصارى إلى الدخول في الإسلام لما علموا أنهم باعتراقه يتحررون من رق العبودية حيث يذكر أحد المستشرقين أن "عبيد المسيحيين الذين ظلوا يائسين من التخلص من الرق طول حياتهم، فقد مُهد أمامهم اليوم طريق إلى الحرية من أسهل الطرق وأهونها، فليس عليهم إلا أن يذهبوا إلا إلى أقرب محتسب أو قاض، وينطقوا بالشهادتين، فيصبحوا في التو أحرارا"<sup>41</sup>.

ولم يقتصر الدخول في الإسلام على العبيد فقط وإنما شمل الأحرار أيضاً حيث "أسلم كثير من كبار الملاك والسراة؛ إما للفرار من الجزية، وإما للمحافظة على ضياعهم، وإما لأن نفوسهم مالت مخلصاً للإسلام وأحبت ما في التوحيد من جلال ويسر"<sup>42</sup>.

فهذه الاعترافات الغربية على ما فيها من اعتلال ولمز، توحى برعب النصارى - سواء الذين انطوا تحت مظلة الحكم الإسلامي من أهل الذمة، أو من أولئك النصارى الذين ظلوا يصارعون الدولة المسلمة في الأندلس على طول امتدادات الحدود الجغرافية بينهما- من توسع الدعوة الإسلامية وتغلغلها في مجتمعات النصارى الأندلسية، وهذا جعلهم يدقون ناقوس الخطر ويبحثون عن الوسائل المثلى التي تحد من هذا التمدد، والتي اهتدى بعضهم إلى وسيلة تحدي السلطة المسلمة من خلال الإساءة إلى المقدسات الإسلامية والنيل منها بالسب والشتم المقذع بعيداً كل البعد عن الحوارات الموضوعية والمناقشات العلمية، بغية نيل عقوبة الإعدام، ومن ثم بعث الروح الدينية في نفوس النصارى، مما يدفعهم إلى التمسك بمقدساتهم ورموزهم الدينية حسب تصورهم.

وهناك ادعاءات أخرى للنصارى ترد في كتبهم القديمة والحديثة والتي تبرر ما أقدمت عليها تلك الحركة في قرطبة مثل قضية هدم الكنائس، ومصادرة الأملاك العقارية... وغير ذلك من الدعاوى التي لا يمكن أن يلتفت إليها، لكون الحقائق التاريخية للحضارة الإسلامية في كل الأزمنة والعصور تفندها بصورة قطعية، بل وحتى واقع الأمة اليوم يشهد بخلافها، ومن ثم أعرضنا عن إيرادها وتجشم الصعاب للرد عليها، كما أن هناك رؤى لمستشرقين منصفين تدحضها ويمكن مراجعتها في مظانها.

### ثانياً: الأسباب الخارجية

إن أحداث فنتة حركة نصارى قرطبة - حسب الرواية النصرانية دائماً- لا يمكن قراءتها بمعزل عن العوامل والدوافع الخارجية أيضاً، إذ أنها تبدو أن لها امتدادات خارجية قد تكون مباشرة أو غير مباشرة، وهنا نستحضر أمرين هاميين قد يعتبران دليلاً على ضلوع الأطراف الخارجية فيها وهما:  
أولاً: اضطراب أمر مدينة طليطلة الأندلسية وخروجها عن سيطرة الإمارة الأموية الأندلسية في تلك الفترة، حيث "لبثت طليطلة عصراً تضني حكومة قرطبة بتمرداتها وثوراتها المتوالية... وكانت فوق ذلك مئوى التيارات النصرانية الخطرة...تنساب إليها من نصارى الشمال ومن النصارى المعاهدين بقرطبة، ومن أهلها أنفسهم"<sup>43</sup>.

لقد شكلت هذه المدينة الحصينة خطراً مستمراً على مركز الإمارة الأموية في قرطبة وتهدد كيانها، حيث كانت منفى وملجأ لكثير من الفئات، إذ يقول ابن خلدون أن "أهل طليطلة يكثرون الخلاف ونفوسهم قوية لحصانة بلدهم فكانت طاعتهم ملتانة"<sup>44</sup>.

ففي وسط تلك الأحداث التي صارت تهدد كيان الإمارة الأموية من الداخل، أضحت طليطلة مركزاً يؤوي كل من يريد الثورة ضدها من الخوارج والمعاهدين المتمردين، بل وتتحالف مع إمارات الشمال النصرانية وتستمد منها العون والمدد.

وعند تقلب صفحات كتب التاريخ التي ترصد ما حدث ويحدث في هذه المدينة لأدركنا مدى معاناة الإمارة الأموية في السيطرة عليها، فقلما يمر عقد من الزمن دون أن تكون هناك حركة إرباك لمركز الإمارة في قرطبة.

### ثانياً: قدوم راهبين من فرنسا إلى قرطبة

تورد كتب الرواية النصرانية لتلك الحوادث بوفود راهبين من فرنسا على قرطبة "ليستجدياً شيئاً من آثار الشهداء، ثم عادوا بحقيبة مملوءة بعظامهم لتعرض في باريس"<sup>45</sup>، قصد إظهار تضحيات هؤلاء بحسبهم أمام الجماهير الكنسية في فرنسا وغيرها، وتجبيش عواطفهم في مواجهة المد الحضاري للرسالة الإسلامية على كل المستويات.

إن قدوم هذا الوفد يوحى بأن المؤسسة الكنسية في فرنسا وغيرها ومن ورائها المؤسسة الكبرى "الفاتيكان"، كانوا يتابعون ويرقبون تلك الحوادث وما تحمله في ثناياها من تبعات وأثار لاستثمارها في خدمة الأهداف الكنسية من جهة، وتعبئة مختلف القوى النصرانية للوقوف ضد قوة الحضارة الإسلامية التي كانت على تماس جغرافي مباشر معها، وهذا ما يدعو إلى ضرورة تكثيف البحث التاريخي عن مدى تدخل القوى الخارجية في تنظيمها وتوجيهها.

**الخاتمة:**

لقد شغلت حوادث فتنة نصارى قرطبة حيزا كبيرا وحضورا قويا ومستمرًا في الفكر النصراني الغربي رواية وتاريخًا وسردًا وتحليلًا بما يوحى بأنها أضحت مرجعية أيولوجية تغذي جوانب مختلفة من التصور الغربي نحو الحضارة الإسلامية.

إن ما لقيته تلك الأحداث من اهتمام نصراني في القرنين الأخيرين يوجب على الفكر الإسلامي إعادة تقليب صفحات التاريخ الإسلامية للوقوف على حقيقة هذه الأحداث، ورصد الأسباب التي أدت إلى خلو المصادر الإسلامية من ذكرها والتعرض لها إذا كانت قد حدثت بالفعل.

إن تناول الرموز الدينية - أيا كانت - بالإساءة، ترفضه الدعوة الإسلامية من خلال الأحكام المسطرة في المبادئ العقدية والمظان الفقهيّة والأخلاقية، ومن ثم فإنها تستلزم مجابتهها وفق القواعد والمقاصد الشرعية حفاظًا على قيم التعايش والانسجام المجتمعي في الأمة التي تتصف بتعدد الطوائف والمذاهب.

**قائمة المصادر والمراجع:**

- 1- ابن الفرضي، عبد الله بن محمد بن يوسف بن نصر الأزدي، أبو الوليد (403هـ)، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط2، 1989.
- 2- ابن حزم، أبو محمد علي بن سعيد (456هـ)، المحلى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2003.
- 3- ابن حيان، حيان بن خلف بن حسين بن حيان الأموي (469 هـ)، المقتبس من أبناء أهل الأندلس، تحقيق: محمود علي مكي، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، در ط، 1971.
- 4- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، (808هـ)، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت، لبنان، در ط، 1971.
- 5- ابن سهل، أبو الأصبع عيسى بن سهل بن عبد الله الأسدي (476 هـ)، الإعلام بنوازل الأحكام، تحقيق نورة محمد عبد العزيز التويجري، ط 1، 1995.
- 6- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد (463هـ)، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد محمد أحمد ولد مادريك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1978.
- 7- ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد (799هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تحقيق: محمد الأحمدى أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة در ط، دت.
- 8- أرنولد، توماس، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة: د/ حسن إبراهيم حسن، د/ عبد المجيد عابدين، إسماعيل النحراوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 2، 1971.
- 9- بروفنسال، ليفي، تاريخ إسبانيا الإسلامية، ترجمة علي عبد الرؤوف البمبي وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، مصر ط 3، 2000.
- 10- دوزي، رينهارت، المسلمون في الأندلس، ترجمة حسن حبشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، در ط، 1994. لين بول، ستانلي، قصة العرب في إسبانيا، ترجمة علي الجارم، دار تلاتنيت للنشر، بجاية، الجزائر، در ط، 2018.
- 11- ديورانن، ويل، قصة الحضارة، ترجمة، محمد بدران، دار الجيل، بيروت، در ط، 1988.
- 12- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، (748هـ) سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1985.
- 13- الزركلي، الأعلام، دار العم للملايين، لبنان، ط 15، 2002.
- 14- عنان، محمد عبد الله، دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 4، 1997.
- 15- القاضي عياض، عياض بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي السبتي (544هـ)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق: عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 2، 2002.
- 16- محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، منشورات محمد علي بياضون، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 2003.

## الهوامش:

- <sup>1</sup> - عنان، محمد عبد الله، دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 4، 1997، (1/ 266-267)
- <sup>2</sup> - المصدر نفسه (1/ 55-56).
- <sup>3</sup> - ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد (463هـ)، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد محمد أحمد ولد مادريك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1978، (2/ 1092)
- <sup>4</sup> - ابن حزم، أبو محمد علي بن سعيد (456هـ)، المحلى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2003، (5/ 375-386).
- <sup>5</sup> - حددت ذلك بالرواية والإشارة قصدا، تبعا لما سأحدث عن مصادر هذه الوقائع في مبحث لاحق.
- <sup>6</sup> - وقد عرضت عن ذكرها لأنه لا يليق سردها لما تضمنته من فظاعة ودناءة، وما الإساءات للذات المحمدية التي عشناها قبل عقد ونيف من الزمن إلا صدق مباشر أو غير مباشر لما كان يقدم عليه بعض نصارى قرطبة.
- <sup>7</sup> - دولة الإسلام في الأندلس، (1 / 267) وما بعدها.
- <sup>8</sup> - عبد الرحمن بن الحكم بن هشام ابن عبد الرحمن الأموي، أبو المطرف، رابع ملوك بني أمية في الأندلس (176 - 238 هـ = 792 - 852 م). ولد في طليطلة وبويع بقرطبة سنة 206 هـ. انظر: الزركلي، الأعلام، دار العم للملابين، لبنان، ط 15، 2002، (3/ 305).
- <sup>9</sup> - محمد بن عبد الرحمن بن الحكم بن هشام الأموي، أبو عبد الله، من ملوك الدولة الأموية في الأندلس (207-273 هـ = 822 - 886 م). مولده ووفاته في قرطبة، ولي الملك بعد وفاة أبيه (سنة 238 هـ). انظر: الزركلي، الأعلام، (6/ 189).
- <sup>10</sup> - دوزي، رينهارت، المسلمون في الأندلس، ترجمة حسن حبشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، در ط، 1994، (1/ 96).
- لين بول، ستانلي، قصة العرب في إسبانيا، ترجمة علي الجارم، دار ثلاثيفيت للنشر، بجاية، الجزائر، در ط، 2018، ص 86.
- <sup>11</sup> - ديورانت، ويل، قصة الحضارة، ترجمة، محمد بدران، دار الجيل، بيروت، در ط، 1988، (13/ 299).
- <sup>12</sup> - أرنولد، توماس، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة: د/ حسن إبراهيم حسن، د /عبد المجيد عابدين، إسماعيل النحراوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 2، 1971، ص 165.
- <sup>13</sup> - ستانلي، قصة العرب في إسبانيا، ص 86.
- دوزي، المسلمون في الأندلس، (1/ 100).
- <sup>14</sup> - ستانلي، قصة العرب في إسبانيا، ص 86.
- <sup>15</sup> - ديورانت، قصة الحضارة، 299/13.
- <sup>16</sup> -دوزي، المسلمون في الأندلس (1/ 89-90).
- <sup>17</sup> -Simonet, Francisco Javier, HISTORIA de los MOWARABES DE ESPANA , Vol1, Madrid , p 2- 58270
- <sup>18</sup> - HISTORIA de los MOWARABES DE ESPANA , Vol1, 413/422
- <sup>19</sup> - ستانلي، قصة العرب في إسبانيا، 89-90، دوزي، المسلمون في الأندلس، (1/ 110) وما بعدها. ديورانت، قصة الحضارة، (13/ 298-300).
- <sup>20</sup> - دوزي، المسلمون في الأندلس، (1/ 112).
- <sup>21</sup> - المصدر نفسه، (1/ 110) وما بعدها.
- <sup>22</sup> - ديورانت، قصة الحضارة، (13/ 297).
- <sup>23</sup> - المصدر السابق، (13/ 297).
- <sup>24</sup> -دوزي، المسلمون في الأندلس، (1/ 102).
- <sup>25</sup> - ديورانت، قصة الحضارة، (13/ 300).
- <sup>26</sup> - دوزي، المسلمون في الأندلس، (1/ 126). ستانلي، قصة العرب في إسبانيا، ص 92
- <sup>27</sup> - وحيدا لو تتكون لجنة بحثية تكون ملمة بمختلف اللغات الغربية فتحصي تلك الدراسات الخاصة بهذه الحركة لتتوضح رؤية الفكر النصراني لقضايا التعايش والتسامح وكيف تطورت.
- <sup>28</sup> - بروفنسال، ليفي، تاريخ إسبانيا الإسلامية، ترجمة علي عبد الرؤوف البمبي وأخرون، المجلس الأعلى للثقافة، مصر ط 3، 2000، (1/ 188).



- <sup>29</sup>-ابن حيان، حيان بن خلف بن حسين بن حيان الاموي (469 هـ)، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، تحقيق: محمود علي مكي، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، در ط، 1971، ص 145 وما بعدها.
- <sup>30</sup>- المصدر نفسه، (187/1).
- <sup>31</sup>-ابن سهل، أبو الأصبع عيسى بن سهل بن عبد الله الأسدي (476 هـ)، الإعلام بنوازل الأحكام، تحقيق نورة محمد عبد العزيز التويجري، ط 1، 1995، (879-8878/2).
- <sup>32</sup>- ابن زياد (000 - 312 هـ = 000 - 924 م) أحمد بن محمد بن زياد اللخمي، الملقب بالقاضي الحبيب: من قضاة قرطبة. كان من أكمل الناس وأدبهم. نشأ أثيراً عند الخلفاء، واشتغل بالتجارة إلى أن ولي القضاء بقرطبة سنة 291 فكان أول ما باشره جمع (الأقضية والأحكام) مما أفتى به فقهاء عصره، في أجزاء، للرجوع إليها في نظائرها. واستمر إلى أن توفي صاحب الأندلس عبد الله بن محمد، وولي بعده حفيده الناصر عبد الرحمن بن محمد، فعزله الناصر سنة 300 هـ، ثم أعاده سنة 309 فاستمر إلى أن توفي 312 هـ. انظر: ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد (799 هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تحقيق: محمد الأحمد أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة در ط، دت، (20/1)، والزركلي، الأعلام، (206/1).
- <sup>33</sup>- عبيد الله بن يحيى بن يحيى بن كثير بن وسلاس الليثي الفقيه، الإمام، المعمر، أبو مروان الليثي الأندلسي، القرطبي، مسند قرطبة. روى عن: والده الإمام يحيى الموطأ وتفقه به، وارتحل للحج والتجارة، فسمع طائفة من العلماء وطال عمره، وتنافسوا في الأخذ عنه، وكان كبير القدر، وافر الجلالة. توفي: في عاشر رمضان، 298 هـ، وصلى عليه ولده يحيى، وكانت جنازته مشهودة. ولقد قيل: إنه شوهد يوم موته البواكي عليه من كل ضرب حتى اليهود والنصارى، وما شوهد قط مثل جنازته، ولا سمع بالأندلس بمثلها. انظر: الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، (748 هـ) سير اعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1985، (531/13).
- <sup>34</sup>- محمد بن وليد بن محمد بن عبد الله بن عبيد، من أهل قرطبة؛ يكنى: أبا عبد الله، سمع من العُقبِيّ وغيره. كان حافظاً للفقه، عالماً بالشروط، مشاوراً في الأحكام، وكان متقدماً عند أحمد بن محمد بن زياد القاضي، وكانت للأمير عبد الله به عناية. قال أحمد: وتوفي في النصف من ذي القعدة سنة 309 هـ. انظر: ابن الفرسي، عبد الله بن محمد بن يوسف بن نصر الأزدي، أبو الوليد (403 هـ)، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط2، 1989، (675-676).
- <sup>35</sup>- أحمد بن يحيى بن يحيى بن الليثي، يكنى أبا القاسم من أهل قرطبة، رفيع البيت في العلم والجاه يعرف بالتائه، سمع من بن وضاح وعمه عبيد الله وشوور مع هذه الطبقة، ولذلك سمي بالتائه فعاجلته المنية. كان عالماً بالفقه متصرفاً في كثير من العلوم أدبياً مفتياً شاعراً مجوداً ذا عناية وفهم حسن. مات سنة سبع وتسعين قبيل عمه عبيد الله بسنة وهو ابن سبع وأربعين سنة. انظر: ابن فرحون، الديباج المذهب، (154/1)، و: محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 2003، (115/1). تاريخ علماء الأندلس، (62-63).
- <sup>36</sup>- ابن ليابة (226 - 314 هـ)، هو محمد بن عمر بن ليابة، أبو عبد الله، الحافظ المشاور، من أهل قرطبة ومن علماء المالكية الأجلاء، كان أفقه الناس وأعرفهم باختلاف أصحاب مالك، ومقدماً على أهل زمانه في حفظ الرأي والبصر بالفتيا، انفرد بالفتيا لمدة ستين عاماً، توفي وله ثمان وثمانون سنة، انظر: محمد بن محمد بن عمر بن قاسم، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، (129/1).
- <sup>37</sup>- القاضي عياض، عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن يحيى السبتي (544 هـ)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق: عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 2، 2002، (116/2).
- <sup>38</sup>- تاريخ إسبانيا الإسلامية، (191-190/1).
- <sup>39</sup>- ديور رانت، قصة الحضارة، (297/13).
- <sup>40</sup>- عنان، دولة الإسلام في الأندلس، (269/1).
- <sup>41</sup>- ستانلي، قصة العرب في إسبانيا، ص 52.
- <sup>42</sup>- نفس المصدر، نفس الصفحة.
- <sup>43</sup>- عنان، دولة الإسلام في الأندلس، (295/1).
- <sup>44</sup>- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، (808 هـ)، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر، منشورات مؤسسة الأعلمي للطبوعات بيروت، لبنان، در ط، 1971، (126/4).
- <sup>45</sup>- ستانلي، قصة العرب في إسبانيا ص 91.

## عقد السلم ودوره في تمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة Peace contract and its role in financing for small and medium enterprises

طالب دكتوراه يوسف خبزايوي<sup>(1)</sup> أ.د/ كريم زايدي

كلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر 1

مخبر الشريعة

k.zaidi@univ-alger.dz

y.khoubzaoui@univ-alger.dz

تاريخ القبول: 2022/12/14

تاريخ الإرسال: 2022/07/18

### الملخص:

يعتبر بيع السلم من أهم الصيغ التمويلية التي تمارسها المصارف الإسلامية من أجل تحقيق تنمية اقتصادية مستدامة. ومن أبرز القطاعات التي استهدفتها التمويل الإسلامي عن طريق عقد السلم وغيره من الصيغ التمويلية هي المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، لما لهذه الأخيرة من دور محوري في التنمية الاقتصادية والاجتماعية وتعويض الاقتصاد الريعي الذي يعتمد على قطاع المحروقات بالدرجة الأولى؛ ولهذا جاءت هذه الورقة البحثية لتسليط الضوء على دور عقد السلم في تمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، وذلك ببيان الحقيقة الشرعية لعقد السلم، وميزاته وخصائصه الاقتصادية، مع بيان حقيقة التمويل الإسلامي، وماهية المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، ثم عرض مجالات تطبيق السلم كصيغة تمويل للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة.

**الكلمات المفتاحية:** عقد السلم؛ التمويل الإسلامي؛ المؤسسات الصغيرة والمتوسطة.

### Abstract:

The sale of peace is one of the most important financing formulas practiced by Islamic banks for sustainable economic development, and one of the most prominent sectors targeted by Islamic finance through peace and other financing formulas is small and medium-sized enterprises, because of the latter's pivotal role in economic and social development and compensation for the rentier economy, which depends primarily on the hydrocarbon sector; Peace in the financing of small and medium enterprises, by demonstrating the legitimate truth of peace, its economic advantages and characteristics, while demonstrating the reality of Islamic finance, and what SMEs are, and then presenting the areas of peace application as a financing formula for small and medium enterprises.

**Keywords:** Peace Contract; Islamic Finance; small and medium enterprises.

### مقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

(1) المؤلف المرسل

أما بعد، فقد عرف العقدان الماضيان زيادة في رغبة كثير من الدول، لا سيما الإسلامية منها التعامل مع المصارف الإسلامية، وازداد الطلب على المنتجات المصرفية والمالية الإسلامية، ما كان له الأثر الأكبر في نمو حجم الصناعة المصرفية الإسلامية، وبلوغها مكانة مرموقة، معبرة بذلك عن رغبة الحكومات والشعوب في التخلص من المعاملات المالية الربوية التي تمارسها البنوك التقليدية، والتي تسببت في أزمات مالية عالمية حادة، أدرك بسببها الخبراء الاقتصاديون في العالم أنّ المخرج في اعتماد الاقتصاد الإسلامي عموماً والمالية الإسلامية خصوصاً.

وفي هذا السياق سعت الجزائر أيضاً إلى الانفتاح على الصيرفة الإسلامية، وذلك من خلال فتح نوافذ المصرفية الإسلامية في البنوك الجزائرية والتي أقرها نظام بنك الجزائر، بصفته الهيئة التي تشرع النظم القانونية المتعلقة بالصيرفة البنكية والمالية، وذلك في النظام رقم (20-02) المؤرخ في 15 مارس 2020م المحدد للعمليات البنكية المتعلقة بالصيرفة الإسلامية وقواعد ممارستها، ملغياً بذلك النظام رقم (18-02) المؤرخ في 4 نوفمبر 2018م.

وقد اعتمدت المصارف الإسلامية سعياً منها لتحقيق مفهوم التنمية المستدامة وتجسيدها في أرض الواقع عدّة صيغ تمويلية كآلية لتفعيل هذا التنمية، ولما كانت المؤسسات الصغيرة والمتوسطة تؤدي دوراً جوهرياً في التنمية المستدامة، جاءت هذه المداخلة لتسليط الضوء على هذا الدور الذي يلعبه عقد السلم كصيغة تمويلية للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة في التنمية الاقتصادية، بعنوان: عقد السلم ودوره في تمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة.

#### إشكالية البحث:

يأتي هذا البحث للإجابة عن الإشكالية الآتية: ما مدى مساهمة عقد السلم في تمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة من أجل تحقيق تنمية اقتصادية؟  
ويتفرع عن هذه الإشكالية الأسئلة الفرعية الآتية:  
- ما مفهوم عقد السلم في الفقه الإسلامي؟ وما هي أركانه وشروطه؟  
- ما حقيقة التمويل الإسلامي؟  
- ما حقيقة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة؟ وما هو دورها في التنمية الاقتصادية؟  
- ما هي خصائص وميزات عقد السلم الاقتصادية؟  
- ما هي مجالات تطبيقه على مستوى المؤسسات الصغيرة والمتوسطة؟

#### أهداف البحث:

1. التأكيد على أهمية عقد السلم كأداة تمويلية إسلامية بديل عن التعامل مع البنوك التقليدية الربوية، مع التعرف على خصائصه ومميزاته.
2. الوقوف على التطور الحادث الذي عرفه عقد السلم في تطبيقاته المعاصرة.
3. التأكيد على أهمية المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية.
4. توضيح أهمية المصارف الإسلامية في دعم القطاع الصناعي من خلال تمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة.
5. توضيح فعالية التطبيق العملي للتمويل بواسطة عقد السلم، ودوره في التنمية الاقتصادية.

## منهج البحث:

إن طبيعة الموضوع تقتضي استخدام المنهج الوصفي التحليلي لبيان وعرض المفاهيم النظرية المتعلقة بحقيقة عقد السلم، مع تحليل مختلف المفاهيم الشرعية والاقتصادية الواردة في البحث.

## خطة البحث:

للإجابة عن هذه التساؤلات انتظمت الخطة في مقدمة ومبحثين وخاتمة. أما المقدمة، فكانت للتعريف بالموضوع، وبيان أهدافه، وإشكاليته، مع ذكر منهج البحث، وخطته. **المبحث الأول:** الإطار الشرعي والمعرفي لمفردات البحث، وفيه ثلاثة مطالب: **المطلب الأول:** الإطار الشرعي لعقد السلم. **المطلب الثاني:** الإطار المعرفي للتمويل الإسلامي. **المطلب الثالث:** الإطار المعرفي للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة. **المبحث الثاني:** الإطار الاقتصادي لعقد السلم، وفيه ثلاثة مطالب: **المطلب الأول:** الآثار الاقتصادية لعقد السلم. **المطلب الثاني:** مجالات وضوابط تطبيق عقد السلم. **المطلب الثالث:** دراسة وفحص عمليات السلم. **خاتمة:** ذكرت فيها أهم النتائج المتوصل إليها، مع ذكر بعض المقترحات.

## المبحث الأول: الإطار الشرعي والمعرفي لمفردات البحث

### المطلب الأول: الإطار الشرعي لعقد السلم

#### الفرع الأول: تعريف السلم لغةً واصطلاحاً

أولاً: **السلم لغة:** من معاني السلم في اللغة السلف<sup>(1)</sup>، وأسلم في الشيء وسلم وأسلف بمعنى واحد، والاسم السلم. يقال: أسلم وسلم إذا أسلف وهو أن تعطي ذهباً وفضةً في سلعة معلومة إلى أمٍ معلوم، فكأنك قد أسلمت الثمن إلى صاحب السلعة وسلمته إليه<sup>(2)</sup>.

#### ثانياً: السلم اصطلاحاً:

1. تعريف الحنفية: "هو شراء أجل بعاجل"<sup>(3)</sup>.
2. تعريف المالكية: "بيع يتقدم فيه رأس المال ويتأخر المثلن لأجل"<sup>(4)</sup>.
3. تعريف الشافعية: "عقد على موصوف في الذمة ببديل يعطى عاجلاً"<sup>(5)</sup>.
4. تعريف الحنابلة: "عقد على موصوف في الذمة مؤجل بثلن مقبوض في مجلس العقد"<sup>(6)</sup>.

#### الفرع الثاني: مشروعية السلم

1. من الكتاب: قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ (البقرة: 282).

قال ابن عباس رضي الله عنهما: "أشهد أن السلف المضمون إلى أجل مسمى قد أحله الله في كتابه وأذن فيه، ويتلو هذه الآية: إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى"<sup>(7)</sup>.

2. من السنة: عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة، وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين، فقال: «مَنْ أَسْلَفَ فِي تَمْرٍ، فَلْيُسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَّعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَّعْلُومٍ، إِلَىٰ أَجَلٍ مَّعْلُومٍ»<sup>(8)</sup>.

3. وتعامل الصحابة رضي الله عنهم بالسلم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم من غير نكير؛ فعن عبد الله بن أبي المجالد قال: اختلف عبد الله بن شداد بن الهاد، وأبو بردة في السلم، فبعثوني إلى ابن أبي أوفى رضي الله عنه، فسألته، فقال: «إِنَّا كُنَّا نُسَلِّفُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، وَأَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ فِي الْحِنْطَةِ، وَالشَّعِيرِ، وَالزَّبِيبِ، وَالتَّمْرِ»، وسألتُ ابنَ أُبَيْرَى، فقال: مثل ذلك<sup>(9)</sup>.

وقد نقل غير واحد من أهل العلم الإجماع على جواز بيع السلم<sup>(10)</sup>.

4. من المعقول: قد اتفق الفقهاء على جواز البيع الذي يتأخر فيه تسليم الثمن، ولما كان الثمن مثل المثل؛ لأنهما عوضا للبيوع، جاز البيع الذي يتأخر فيه قبض المثل، وهو بيع السلم. ثم إنَّ الناس في حاجة إلى بيع السلم؛ لأنَّ أرباب التجارات، والمزارعين، وأصحاب الحرف يحتاجون إلى رأس المال من أجل النفقة على أنفسهم وعلى أعمالهم، وقد لا يجدون ذلك، فجوَّزت الشريعة لهم بيع السلم ليرتقوا، ويرتفق المسلم (المشتري) بشراء السلعة بثمن أرخص من ثمنها الحال<sup>(11)</sup>، ولهذا كان يسميه الفقهاء بيع المحاييج، لحاجة التجار لرأس المال، وحاجة الناس لشراء السلع برخص<sup>(12)</sup>. ويرى جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة أنَّ السلم عقد جائز على خلاف القياس، وأنه مستثنى من بيع المعدوم<sup>(13)</sup>.

#### الفرع الثالث: أركان السلم وشروطه<sup>(14)</sup>

السلم بيع من البيوع، لكن أفردته الفقهاء بأحكام وخصصوا له بابا فقهيا، لما فيه من شروط زائدة على الشروط العامة في البيع، وهذه الشروط تتعلق بكل ركن من أركان السلم الثلاثة<sup>(15)</sup>، وبيانها في الآتي: الركن الأول: الصيغة، أو الإيجاب والقبول: ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية في وجه والحنابلة إلى انعقاد السلم بلفظ البيع<sup>(16)</sup>، خلافا لزفر من الحنفية، والشافعية في وجه<sup>(17)</sup>.

وما ذهب إليه الجمهور أرجح؛ لأنَّ السلم بيع من البيوع، لكن لما اختصَّ بشروط زائدة عن شروط البيع العامة اقتضى ذلك إفراده بباب أو فصل مستقل. وهذا لا يخرج عن كونه بيعا يصح انعقاده بلفظ البيع. وذهب الجمهور إلى أنَّ عقد السلم عقد بات، لا يدخله خيار الشرط<sup>(18)</sup>، وذهب المالكية إلى جوازه إلى أجل قريب يجوز تأخير النقد إلى مثله كيومين أو ثلاثة إذا لم يقدم رأس المال<sup>(19)</sup>.

الركن الثاني: العاقدان: المسلم (البائع)، والمسلم إليه (المشتري): اشترط الفقهاء في كل واحد من العاقدين أن يكون أهلا لصدوره عنه، بأن يكون بالغاً عاقلأ رشيداً غير محجور عليه، وأن يكون له ولاية إذا كان يعقد لغيره، بأن يكون وكيلأ عن غيره، أو وصياً<sup>(20)</sup>.

الركن الثالث: المعقود عليه، ويدخل فيه رأس مال السلم (الثمن)، والمسلم فيه (السلعة): يمكن تفسيرين شروط المعقود عليه إلى ثلاثة أقسام:

#### القسم الأول: الشروط المشتركة بين رأس المال والمسلم فيه، وهي:

1. أن يكون كلُّ من رأس المال والمسلم فيه مالا متقوماً، فلا يجوز أن يكون أحدهما خمراً أو خنزيراً أو غير ذلك مما لا يُعدُّ مالا منتقفاً به شرعاً. وجمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة على أنَّ المنافع أموالاً، مثل سكنى الدار، وركوب الدابة، ونحوها، ومن ثمَّ أجازوا كونها رأس مالاً ومسلماً فيه في عقد السلم<sup>(21)</sup>.

2. ألا يكون البدلان مألين يجري فيهما ربا النسيئة، وأولى ربا الفضل؛ لأنَّ المألين إذا جرى فيهما ربا الفضل أو النسيئة اشترط فيهما التقابض في المجلس، والسلم يشترط فيه التأخير، وهذا من التضاد<sup>(22)</sup>.

قال ابن رشد: "فأما المجمع عليها فهي ستة، منها: أن يكون الثمن والمثمن مما يجوز فيه النساء وامتناعه فيما لا يجوز فيه النساء، وذلك إما اتفاق المنافع على ما يراه مالك رحمه الله، وإما اتفاق الجنس على ما يراه أبو حنيفة، وإما اعتبار الطعم مع الجنس على ما يراه الشافعي في علة النساء"<sup>(23)</sup>.

**القسم الثاني:** الشروط الخاصة برأس مال السلم: اتفق الفقهاء في أنه يشترط في رأس مال السلم أن يكون معلوماً، فإن كان موصوفاً في الذمة، فيجب أن ينص في عقد السلم على جنسه ونوعه وقدره وصفته، ثم يُعين في مجلس العقد عند التسليم وقبل التفريق. وأما إن كان معيناً، سواءً كان مثلياً أو قيميّاً، فلا يشترط ذكر قدره أو صفاته<sup>(24)</sup>.

وذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنّ من شروط صحة السلم تسليم رأس ماله في مجلس العقد، فلو تفرّق قبله بطل العقد<sup>(25)</sup>، وإذا عجل المسلم بعض رأس المال في المجلس وأجل البعض الآخر، بطل السلم فيما لم يقبض، ويسقط بحصته من المسلم فيه، ويصح في الباقي بقسطه<sup>(26)</sup>. وجوز المالكية تأخير رأس مال السلم ثلاثة أيام بعد العقد، فإذا تأخر عن ثلاثة أيام، وكان عيناً، فسح العقد، وأما إن كان رأس المال غير عين، فإن كان التأخير بشرط مُنع مطلقاً، وأما إن كان بلا شرط، فإن كان:

- ممّا لا يُغاب عليه، بأن كان يُعرف بعينه كالحيوان، أو ثوب يُعرف بصفته ولونه: جاز تأخير رأس المال، ولو تأخر لأجل السلم على الراجح.

- ممّا يُغاب عليه، بأن كان لا يعرف بعينه، مثلياً كان أو عرضاً: كره تأخير رأس المال إن لم يحضر العرض في مجلس العقد، أو لم يُكل الطعام، فإن أحضر ذلك العرض أو كيل الطعام لربه ثم تركه عند المسلم فلا كراهة في تأخيره ولو لأجل السلم<sup>(27)</sup>.

وإذا عجل المسلم بعض رأس المال في المجلس وأجل البعض الآخر، بطل السلم في الصفقة كلها<sup>(28)</sup>. ولا شك أنّ الأصول تشهد لصحة ما ذهب إليه الجمهور لما في تأخير رأس المال من ابتداء الدين بالدين، وهو منهي عنه. والمالكية لا يخالفون في كون ابتداء الدين بالدين منهي عنه؛ لأنه داخل فيما رواه ابن عمر رضي الله عنهما أنّ النبي صلى الله عليه وآله «نهى عن بيع الكالئ بالكالئ»<sup>(29)</sup>، إلا أنّهم جوزوه لخفة الأمر، ولأنّ ما قارب الشيء يعطى حكمه<sup>(30)</sup>.

وترى الدراسة أنّ ما ذهب إليه المالكية، وإن كان مرجوحاً، لكن قد يُعمل به في بعض الحالات، كأن يكون عقد السلم في يوم راحة بالنسبة للمصارف أو البنوك، فيتعذر على المسلم (المشتري) استخراج ماله، فيضطر إلى تأخير رأس المال اليوم أو اليومين.

**القسم الثالث:** الشروط الخاصة بالمسلم فيه (السلعة): وهذه تنقسم بدورها قسمين:

**الأول:** شروط متفق عليها: اتفق الفقهاء من المذاهب الأربعة على:

1. اشتراط كون المسلم فيه ديناً موصوفاً في ذمة المسلم إليه؛ لأنّ جعل المسلم فيه معيناً مناقض للغرض المقصود من بيع السلم، ولأنّ فيه غرراً، فمن الممكن أن يهلك الشيء المعين قبل حلول وقت أدائه، فيستحيل تنفيذه، فيكون العقد محتملاً للتنفيذ ولعدمه.

2. وإذا كان بيع السلم من بيع الموصوف، فإنه يشترط فيه أن يكون مما ينضبط بالصفة التي يختلف الثمن باختلافها اختلافاً ظاهراً، كالمكيلات، والموزونات، والمذروعات. وما لا يمكن ضبطه بالصفة لا يصح السلم فيه.

وعليه فإنَّ اختلاف الفقهاء في بعض الصور راجع إلى تحقُّق هذا الشرط في هذه السلع من عدمه، فهو من الاختلاف في تحقيق المناط، ومن أشهر ما اختلفوا فيه: السلم في الحيوان. قال ابن رشد: "واختلفوا فيما ينضبط مما لا ينضبط بالصفة، فمن ذلك الحيوان والرقيق"<sup>(31)</sup>.

والصفات التي يجب ذكرها بالاتفاق: هي الجنس، والنوع، والجودة، أو الرداءة. قال ابن قدامة: "والأوصاف على ضربين: متفق على اشتراطها، ومختلف فيها؛ فالمتفق عليها ثلاثة أوصاف: الجنس، والنوع، والجودة والرداءة"<sup>(32)</sup>. وزاد الجمهور على الأوصاف الثلاثة وجوب ذكر كلِّ وصفٍ يختلف به الغرض، والثمن<sup>(33)</sup>.

3. اشتراط معرفة مقدار المسلم فيه. قال ابن قدامة المقدسي: "ولا نعلم في اعتبار معرفة المقدار خلافاً"<sup>(34)</sup>.

4. اشتراط كون المسلم فيه مقدورًا على تسليمه عند حلول أجله، ما يقتضي وجوده عند حلول الأجل. قال ابن القدامة: " هذا الشرط الخامس، وهو كون المسلم فيه عام الوجود في محله، ولا نعلم فيه خلافاً؛ وذلك لأنه إذا كان كذلك، أمكن تسليمه عند وجوب تسليمه، وإذا لم يكن عام الوجود، لم يكن موجودا عند المحل بحكم الظاهر، فلم يمكن تسليمه، فلم يصح بيعه"<sup>(35)</sup>.

ولأجل هذه العلة اتفق الفقهاء على منع السلم في ثمرة بستان بعينه، وفي ثمرة قرية صغيرة؛ لأنه لا يؤمن تلفه وانقطاعه. قال ابن قدامة: "قال ابن المنذر: إبطال السلم إذا أسلم في ثمرة بستان بعينه كالإجماع من أهل العلم"<sup>(36)</sup>.

وجمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة على جواز السلم في المعدوم وقت العقد، وفيما ينقطع من أيدي الناس قبل حلول الأجل<sup>(37)</sup>.

وذهب الحنفية إلى أنه يشترط لصحة السلم وجود المسلم فيه من وقت العقد، إلى وقت الأجل، فلو كان موجوداً فيهما، لكنه انقطع من أيدي الناس فيما بين ذلك كالثمار والفواكه واللبن وأشباه ذلك لم يجز السلم<sup>(38)</sup>. ومذهب الجمهور في هذه المسألة هو الراجح، لقوله ﷺ: «مَنْ أَسْلَفَ فِي ثَمَرٍ، فَلْيُسَلِّفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ»<sup>(39)</sup>. لو كان وجود المسلم فيه من وقت العقد إلى وقت الأجل شرطاً في صحة العقد، لذكره ﷺ، ولنهاهم عن السنتين والثلاث؛ لأنه من المعلوم أن الثمر لا يبقى طول هذه المدة.

#### الثاني: الشروط المختلف فيها:

1. اشتراط الأجل: اشترط جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة لصحة السلم أن يكون المسلم فيه مؤجلاً، فلا يصح السلم الحال<sup>(40)</sup>، مع اختلافهم في مقداره، وفي تقديره بغير الأيام<sup>(41)</sup>. وجوز الشافعية السلم الحال<sup>(42)</sup>.

2. تعيين مكان التسليم: اختلف الفقهاء في هذا الشرط على أربعة أقوال:

القول الأول: يشترط بيان مكان الإيفاء إذا كان المسلم فيه يحتاج في نقله إلى كلفة وسيلة نقلٍ وأجرة حملٍ، وهو قول أبي حنيفة. وذهب أبو يوسف ومحمد بن الحسن إلى أنه لا يحتاج إلى تعيينه، ويسلمه في موضع العقد<sup>(43)</sup>.

القول الثاني: لا يشترط، ولكن الأحسن تعيين مكان الإيفاء، فإن لم يُعيَّن في العقد مكان الدفع، كان التسليم في مكان العقد، وإن عيَّن العاقدان مكان التسليم تعيَّن، ولا يجوز أن يقبضه بغير المكان المعين، ويأخذ كراء مسافة ما بين المكانين؛ لأنهما بمنزلة الأجلين<sup>(44)</sup>.

**القول الثالث:** فرّق الشافعية في القول المعتمد بين السلم الحال والمؤجل، فأما السلم الحال فلم يشترطوا فيه تعيين مكان الوفاء، ويتعين موضع العقد للتسليم.

وأما السلم المؤجل، فقد اشترطوا بيان مكان تسليم المسلم فيه إذا كان موضع العقد لا يصلح للتسليم كالصحراء، أو كان لحمله مؤنة، وإلا تعيّن مكان العقد للتسليم بدلالة العرف<sup>(45)</sup>.

**القول الرابع:** ذهب الحنابلة في الصحيح من المذهب إلى أنّه إذا كان موضع العقد يمكن الوفاء فيه لم يشترط ذكر مكان الإيفاء، ويكون الوفاء في موضع العقد، وإن كان لا يمكن الوفاء فيه كالبرية، والبحر، ودار الحرب يشترط ذكر مكان الوفاء<sup>(46)</sup>.

الذي يظهر أنّ القول الأوّل هو الراجح، وقريب منه القول الثالث، وهو اشتراط بيان مكان الإيفاء إذا كان المسلم فيه يحتاج في نقله إلى كلفة ومؤنة، لا سيما في زمننا الحاضر، ومع حركة التصدير والاستيراد، وغلاء تكلفة النقل؛ فإنّه لا يمكن الأخذ بقول من قال: بعدم اشتراط ذلك، وإن لم يُعيّن مكان الدفع في العقد، كان التسليم في مكان العقد، لما يفضي إليه عدم الاشتراط من الخصومة والنزاع، وعدمّ التعيين إلى الحرج والضيق، خاصّة والمتعاقدان قد يغفلان في كثير من الأحيان عن تعيين مكان التسليم، إلا أن يجري في ذلك عرف، فإنّ العمل يكون به.

### المطلب الثاني: الإطار المعرفي للتمويل الإسلامي

#### الفرع الأوّل: تعريف التمويل

**أولاً: التمويل لغوياً:** من مَالٍ يُمُولُ وَيَمَالُ وَتَمَوَّلَ بِمَعْنَى: إذا صار ذا مال، ويُقال: تَمَوَّلَ الشَّيْءُ إذا اتَّخَذَهُ مَالاً وَقَبِيحاً لِنَفْسِهِ<sup>(47)</sup>. وَمَوْلُهُ قَدَّمَ لَهُ ما يحتاج من مالٍ، يُقَالُ: مَوَّلَ فلاناً، وَمَوَّلَ العَمَلَ<sup>(48)</sup>. وعليه، فإنّ التمول: هو كسب المال، والتمويل: هو إعطاء المال.

#### ثانياً: التمويل اصطلاحاً:

تقاربت عبارات الباحثين في تعريف التمويل وفق المنهج التقليدي، أو بعبارة أخرى مفهوم التمويل في اصطلاح الاقتصاديين، ومن هذه التعريفات:

1. "توفير المبالغ النقدية اللازمة لدفع أو تطوير مشروع خاص أو عام"<sup>(49)</sup>.
2. "توفير المستلزمات المالية للمشاريع والخطط"<sup>(50)</sup>.
3. "عملية تأمين المال اللازم للنشاط الاقتصادي"<sup>(51)</sup>.
4. "توفير الأموال (السيولة النقدية) من أجل إنفاقها على الاستثمارات، وتكوين رأس المال الثابت، بهدف زيادة الإنتاج والاستهلاك"<sup>(52)</sup>.

#### ثالثاً: تعريف التمويل الإسلامي

عرّف كثير من الباحثين المعاصرين التمويل الإسلامي بتعريفات متقاربة، أذكر في هذا المقام بعضها:

1. "تقديم ثروة عينية أو نقدية بقصد الاسترباح من مالها لشخص آخر يديرها ويتصرّف فيها لقاء عائد تبيحه أحكام الشريعة"<sup>(53)</sup>.
2. "تقديم تمويل عيني أو معنوي إلى المنشآت المختلفة بالصيغ التي تتفق مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، ووفق معايير وضوابط شرعية وفنية، لتساهم بدور فعّال في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية"<sup>(54)</sup>.



3. "هو عبارة عن علاقة بين المؤسسات المالية بمفهومها الشامل والمؤسسات والأفراد، لتوفير المال لمن ينتفع به، سواءً للحاجات الشخصية أو بغرض الاستثمار عن طريق توفير أدوات مالية متوافقة مع الشريعة، مثل عقود المرابحة، أو المشاركة، أو الإجارة، أو الاستصناع، أو السلم، أو القرض"<sup>(55)</sup>.

4. "تقديم ثروة عينية أو نقدية إما على سبيل اللزوم أو التبرع أو التعاون أو الاسترباح من مالها إلى شخص آخر يديرها ويتصرف فيها لقاء عائد معنوي أو مادي تحتّ عليه أو نتيجة الأحكام الشرعية"<sup>(56)</sup>.  
هذا التعريف الأخير أدقّ التعريفات وأكثرها تعبيراً عن مفهوم التمويل الإسلامي<sup>(57)</sup>، وهي جميعاً - كما سبق بيانه - متقاربة، تتفق على:

- أن التمويل الإسلامي هو عبارة عن تقديم وإعطاء طرف لآخر ثروة نقدية أو عينية.

- أن صيغ وأدوات التمويل الإسلامي مضبوطة، ومحكومة بالشريعة الإسلامية.

### الفرع الثاني: خصائص التمويل الإسلامي

يُتسم التمويل الإسلامي بجملة من الخصائص تميّزه عن التمويل الذي تمارسه البنوك التقليدية، ومن أبرز هذه الخصائص:

أولاً: استبعاد التعامل بالصيغ المحرمة لا سيما الربا أخذاً وطاءً، وهي خاصية تسهم في تحقيق العدالة الاجتماعية التي تهدف لتحقيقها المشروعات الصغيرة، وذلك أنها تمنع الظلم، وتقلص من البطالة، وتضمن حقّ الفقير في تنمية موارده ومواهبه<sup>(58)</sup>.

ثانياً: المتاجرة في السلع والخدمات والمنافع الحلال التي تُشبع حاجات الإنسان المسلم، والابتعاد عن كلّ ما له صلة بالحرام، فلا يجوز تمويل المؤسسات المنتجة للخمر مثلاً، ولا تمويل النشاطات المحرّمة، كتمويل القمار ونحوه<sup>(59)</sup>.

ثالثاً: توجيه المال نحو الاستثمار الحقيقي، وذلك من خلال دعم المبادلات في السوق الحقيقية عن طريق الصيغ الإسلامية، كالبيع الآجل، والسلم، والمشاركات، والإجازات، فهذه كلّها تتضمن التمويل بصورة لا تتفكّ عن النشاط الحقيقي<sup>(60)</sup>.

رابعاً: إعطاء صيغ التمويل الإسلامي بأنواعها الأولوية في تخصيص الموارد المالية على أساس دراسة الجدوى الاستثمارية والاقتصادية، دون التركيز فقط على ملاءة المدين المالية وقدرته على السداد.

### الفرع الثالث: ضوابط ومعايير التمويل الإسلامي

يمكن أن نقسّم معايير وضوابط التمويل الإسلامي إلى ثلاثة أنواع:

أولاً: المعايير الشرعية:

1. الابتعاد عن كلّ ما حرّمته الشريعة الإسلامية، سواءً ما تعلق بطبيعة العقود، فلا يجوز التعامل بكلّ ما اشتمل على الربا، أو الغرر والجهالة، أو أكل أموال الناس بالباطل، أو القمار، أو الشروط التي تؤول إلى الربا أو الغرر.

2. لا يجوز تمويل المشاريع المحرّمة شرعاً<sup>(61)</sup>.

ثانياً: المعايير الفنية: وأهمّ هذه المعايير معايير السلامة المالية، والتي تعتمد على قدرة العميل المالية، وقوة مركزه المالي، والتعرف على حالة السيولة والتدفقات النقدية، ومراجعة الوثائق والمستندات الثبوتية<sup>(62)</sup>.

ثالثاً: المعايير الإدارية: وتشمل:

1. معايير متعلقة بشخص طالب التمويل: ويدخل فيها السمعة الدينية والأخلاقية للشخص أو المؤسسة، بالإضافة إلى الكفاءة، والخبرة.
2. معايير دراسة جدوى المشروع: ويدخل فيها دراسة جدوى المشروع، وعناصر النفقات، والإيراد في المشروع، والفترة اللازمة لاستعادة المبالغ المستثمرة.
3. معايير المتابعة والإشراف.
4. معايير الضمانات المالية: والمقصود بها الضمان على التعدي والتفريط، فيجب التأكد منها حتى لا يفضي الأمر إلى تضمين من لا يجب عليه الضمان، فيكون في ذلك ممارسة ظلم على المستفيد من التمويل<sup>(63)</sup>.

### المطلب الثالث: الإطار المعرفي للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة

#### الفرع الأول: مفهوم المؤسسات الصغيرة والمتوسطة

جاء في القانون رقم 01-18 المؤرخ في 27 رمضان 1422هـ الموافق 12 ديسمبر 2001م، المتضمن القانون التوجيهي لترقية المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، في مادته الرابعة: "تعرف المؤسسة الصغيرة والمتوسطة، مهما كانت طبيعتها القانونية بأنها مؤسسة إنتاج السلع و/أو الخدمات، تشغل من 1 إلى 250 شخصاً، لا يتجاوز رقم أعمالها السنوي ملياري (2) دينار، أو لا يتجاوز مجموع حصيلتها السنوية خمسمائة (500) مليون دينار<sup>(64)</sup>."

نوع المؤسسة	عدد العمال	رقم الأعمال (د.ج)	الحصيلة السنوية
مؤسسة مصغرة	من 01 إلى 09	لا يتعدى 20 مليون	لا تتجاوز 10 ملايين
مؤسسة صغيرة	من 10 إلى 49	لا يتعدى 200 مليون	لا تتجاوز 100 مليون
مؤسسة متوسطة	من 50 إلى 250	ما بين 200 مليون و 02 مليار	ما بين 100 و 500 مليون

من إعداد الباحث بالاعتماد على الجريدة الرسمية الجزائرية العدد 77، المواد: 5، 6، 7: ص 6.

#### الفرع الثاني: خصائص المؤسسات الصغيرة والمتوسطة

إنّ للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة خصائص تميّزها عن غيرها من المؤسسات، أهمها<sup>(65)</sup>:  
**أولاً:** انخفاض نسبي في رأس المال، سواءً تعلّق الأمر بفترة الإنشاء أو أثناء التشغيل.  
**ثانياً:** سرعة تغيّر الإنتاج وسهولة تكيفه مع احتياجات المستهلكين، وانسجامه مع متطلبات السوق.  
**ثالثاً:** عدم تعقيد التكنولوجيا المستخدمة، وبساطة آلات وأدوات الإنتاج.  
**رابعاً:** السرعة والدقة في اتخاذ القرارات.  
**خامساً:** قدرتها على الدخول إلى أسواق متخصصة لا تجذب إليها المؤسسات الكبيرة.  
**سادساً:** سرعة وسهولة الاتصال فيها، ما يجعلها قادرة على التكيف والتأقلم مع الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية.

#### الفرع الثالث: أهمية المؤسسات الصغيرة والمتوسطة الاقتصادية والاجتماعية

تكمن أهمية هذا النوع من المؤسسات الاقتصادية في تحقيقها جملة من الأهداف الاقتصادية والاجتماعية:  
**أولاً:** الأهداف الاقتصادية، وأبرزها:

1. المساهمة في خلق مناصب شغل: وذلك من خلال قدرتها على استحداث مناصب عمل جديدة، بسبب الانخفاض النسبي في تكلفة فرص العمل. وقد وفّرت المؤسسات الصغيرة والمتوسطة العامة والخاصة في الجزائر 2540698 منصب شغل سنة 2016م<sup>(66)</sup>.
2. المساهمة في جذب وتعبئة المدّخرات: وذلك راجع على اعتمادها على رؤوس أموال محدودة، ما يسمح بجلب واستقطاب صغار المدّخرين.
3. المساهمة في تنمية الصادرات، والتقليل من الواردات: وذلك من خلال توفير سلع تصديرية تنافسية، وإنتاج سلع تحلّ محلّ السلع المستوردة. وقد بلغت مساهمة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة العامة والخاصة في الناتج الداخلي الخام خارج قطاع المحروقات في سنة 2013م ما قيمته: 7634.43 مليار دينار جزائري<sup>(67)</sup>.
4. القدرة على مقاومة الاضطرابات والتقلبات الاقتصادية: ففي حالة زيادة الطلب تعمل على زيادة قدرتها على الاستثمار، أمّا في حالة الركود الاقتصادي، فهي قادرة على تخفيض الإنتاج والتأقلم مع الظروف السائدة.
5. دعم الصناعات الكبيرة: من خلال تصنيعها لبعض الأجزاء من الآلات التي تستخدمها الصناعات الكبيرة.

ثانيًا: الأهداف الاجتماعية، ومن أهمها:

1. تكوين علاقات وثيقة مع المستهلكين في المجتمع: وهذا بسعيها لاكتشاف احتياجاتهم والتعرف على طلباتهم.
2. المساهمة في التوزيع العادل للمداخيل: فإنّ كثرة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، والتي يعمل بها عدد هائل من العمال، بالإضافة إلى الجوّ التنافسي بينها، كلّ هذا ساعد على تحقيق العدالة في توزيع المداخيل المتاحة.
3. التخفيف من المشكلات الاجتماعية: وذلك من خلال ما توفّره من مناصب شغل، تجنّب فئات كبيرة في المجتمع التهميش والفراغ، السببان الرئيسان في الآفات الاجتماعية.
4. زيادة إحساس الأفراد بالحرية والاستقلالية: في اتّخاذ القرارات دون سلطة وصية، والشعور بالحرية في العمل، والإحساس بالتمكّن وتحقيق الذات من خلال إدارة هذه المؤسسة.

**المبحث الثاني: الإطار الاقتصادي لعقد السلم**

**المطلب الأول: الآثار الاقتصادية لعقد السلم**

إذا كان عقد السلم من العقود الجائزة، فلا شك أنّ له آثارًا إيجابية على الوظائف الاقتصادية المختلفة في المجتمع؛ لأنّ الشريعة الإسلامية كلّها مصلحة، وكلّها خير، وكلّها عدل. ومن أبرز هذه الآثار:

**الفرع الأول: اتساع النطاق:**

بعد أن ساهم العلم والتكنولوجيا في توسيع إمكانية ضبط السلع، صار بالإمكان الإسلام في سلع وخدمات كثيرة متنوّعة، ما جعل نطاق التعامل بالسلم يمتد إلى معظم الأنشطة الاقتصادية.

**الفرع الثاني: زيادة القدرة التمويلية:**

يوفّر عقد السلم فرصة للمستثمرين لتحقيق أرباح مجزية بسبب حصولهم على بضاعة بأسعار أرخص من الأسعار المتوقّعة عند التسليم، كما يوفّر للمستهلك السلع اللازمة له بسعر رخيص، هذه الميزة هي التي جعلت الفقهاء المتقدّمون يسمّون السلم ببيع المحاويج، أو ببيع المفاليس.

بالإضافة إلى صلاحية السلم لتمويل العمليات قصيرة الأجل، وطويلة الأجل، كتمويل الأصول الثابتة.

### الفرع الثالث: مناسبة العبء للتمويل

العبء التمويلي في السلم يقتصر على التزام المسلم إليه (البائع) بتسليم المسلم فيه (السلعة) في الموعد المحدد، وإذا حدثت ظروف طارئة، فإنه يمكن فسخ العقد، أو الانتظار لحين زوال هذه الظروف، بخلاف التمويل عن طريق القروض التي يشترط فيها فوائد محددة سلفاً تستوفي مسبقاً خصماً من أصل القرض، بالإضافة إلى عدم مراعاتها الظروف الطارئة.

### الفرع الرابع: عدالة التوزيع

في عقد السلم ليس هناك عائدٌ محدّد سلفاً لأحد طرفي العقد، بل للمسلم إليه الربح المتمثل في الفرق بين رأس المال وتكاليف الحصول على السلعة، وللمسلم الفرق بين ثمن بيع السلم بعد استلامه وبين رأس مال السلم، وهذا ما لا نجده في القرض الربوي الذي يحصل فيه المقرض على عائد ثابت مضمون محدّد سلفاً، بينما يبقى عائد المقرض مرهوناً بما يتحقّق من عائد على استخدام أموال القرض<sup>(68)</sup>.

### الفرع الخامس: تحسين العملية الإنتاجية: وذلك من خلال:

أولاً: الدفع للإنتاج؛ لأنّ المسلم إليه (البائع) يعمل جاهداً لإنتاج القدر اللازم للسداد، بخلاف المقرض يمكنه أن يسدّد من أي مصدر، وبالتالي ليس له دوافع لاستخدام القرض في الإنتاج.

ثانياً: تشجيع تكوين الوحدات الإنتاجية، لا سيما في الأنشطة التي يكفي فيها جهد العامل مع التمويل اللازم لدورة الإنتاج، ومن هنا يمكن التعاقد بالسلم مع الحرفيين الذي يعملون عند غيرهم بالمعدات ومستلزمات الإنتاج، ما يدفعهم إلى تكوين وحدات إنتاجية جديدة خاصّة بهم، ومن ثمّ يؤثّر عقد السلم تأثيراً إيجابياً على زيادة الإنتاج، وامتصاص البطالة<sup>(69)</sup>.

ثالثاً: توفير السيولة اللازمة للمنتجين: التمويل بصيغة السلم يتمّ على شكل نقد سائل ممّا يمنح المنتج الحرية التامة في استعمال الأموال المتحصّلة من السلم، بالإضافة إلى أنّه يختصر الدورة النقدية للمؤسسة المنتجة، ويقلّل من كلفة الإنتاج والتسويق، ومخاطر الائتمان التجاري، ما يجعل عقد السلم من أبرز أسباب وآليات توفير السيولة اللازمة للمنتجين، فهو يضمن لعملائه استمرار أعمالهم واستمرار تعاملهم مع المصارف، ما يؤدّي إلى استمرار النشاط الاقتصادي<sup>(70)</sup>.

### المطلب الثاني: مجالات وضوابط تطبيق عقد السلم

#### الفرع الأول: تمويل القطاع الصناعي

أولاً- السلع التي يجوز فيها السلم: إنّ تمييز مكونات السلعة في وقتنا الحاضر أصبح أمراً سهلاً ومتعارفاً عليه، ويمكن لأهل الصنعة ضبطه وإصدار نشرات به وكتابة مكونات المنتج مفصّلة وبدقة على الأغلفة، ما يجعل السلم جائزاً حتى في السلع التي تتعدّد الخامات الداخلة في إنتاجها (المكونات)، ولا يرد عليها المنع الذي ذكره الفقهاء قديماً في كتبهم وعبروا عنه بـ "السلم في المخلوط"؛ لأنّهم علّوا المنع بعدم تمييز الخامات الداخلة في المنتج، وبالتالي لا يمكن ضبط السلعة بالصفات والقدر بما يؤثر على جودة السلعة ونوعيتها.

وأيضاً فإنّه لما كانت طريقة الإنتاج اليدوي هي السائدة في الماضي منع الفقهاء المتقدّمون السلم في بعض السلع والمنتجات، وذلك لتعدّد ضبطها.

أمّا الآن وفي ظل التطور العلمي والتكنولوجي، فإنّه يمكن القول بجواز السلم فيما منعه الفقهاء قديماً، لانتهاء العلة، وذلك لأنّ المنتجات الآن تتمّ بالآلات متطورة جداً وفق مواصفات محدّدة سلفاً وطبقاً لمقاييس ومعايير معروفة في غاية الدقة ومتفق على بعضها عالمياً<sup>(71)</sup>.

خلاصة القول: يمكننا القول بجواز السلم في وقتنا المعاصر في جميع المنتجات والسلع، لإمكانية ضبطها وتقديرها؛ يبقى فقط التزام المتعاقدين بالشروط المتعلقة بالمسلم فيه (السلعة) التي ذكرها الفقهاء.

**ثانياً:** طرق تطبيق السلم: يمكن تطبيق عقد السلم في تمويل المنشآت الصغيرة والمتوسطة بصيغة السلم بعدة طرق:

1. بأن يكون رأس مال السلم سيولة نقدية.
2. بتمويل رأس المال العامل (مواد خام، رواتب، مصروفات تشغيلية)، سواءً كانت تقوم بإنتاج منتج نهائي (استخدام نهائي)، أو منتجات وسيطة تستخدم كمكونات لمنتجات أخرى.
- وعليه يمكن للمصرف الإسلامي -مثلاً- أن يمول المؤسسات الصغيرة والمتوسطة المتخصصة في صناعة الألبان ومشتقاتها، وصناعة الحبوب، وصناعة المعلبات من لحوم وأسماك، وصناعة الفواكه المجففة، وصناعات المشروبات الغازية...، فكل هذه الأنواع من الصناعات الغذائية يمكن أن تكون محلاً للسلم، ويمكن أن يكون رأس مال السلم عروضاً، أو حيواناً، أو طعاماً لجواز ذلك عند جمهور الفقهاء، بالشروط التي ذكرها.
3. بتمويل الأصول الثابتة، بحيث يقوم المصرف الإسلامي بتوفير الأصول الثابتة اللازمة لقيام المصانع، على أن تكون هذه الأصول رأس مال السلم، مقابل الحصول على جزء من منتجات هذه المصانع على دفعات في آجال مناسبة.
4. بعقد اتفاقيات مع الشركات الكبيرة التي تستخدم إنتاج المؤسسات الصغيرة والمتوسطة كمكونات لمنتجاتها النهائي على بيعها لهم عن طريق عقد السلم الموازي.

هذا ما يتعلّق بالتمويل، أو طبيعة رأس مال السلم، أمّا ما يتعلّق بالشراء، فيكون إمّا:

1. بعقد السلم الأصلي (دفع نقدي واستلام مؤجل) ممّا يوفّر سيولة نقدية لتلك المؤسسات.
2. بعقد السلم الموازي: وصورته أن يقوم البنك الإسلامي بالشراء سلماً لسلعة موصوفة في الذمة بثمن مقدم في مجلس العقد، ثم يقوم بعقد سلم آخر فيما بين تاريخ عقد السلم وتاريخ قبض المسلم فيه دون أن يربط ذلك بالعقد الأول، فيتحوّل من مشترٍ إلى بائع، وذلك بأن يبيع سلعة موصوفة في الذمة لصالح تاجر آخر بشروط مماثلة لشروط عقد السلم الأول، وينوي أن يقبضه من تلك السلعة التي أسلم فيها، فإذا وقع البيع على موصوف في الذمة قام البنك بتوكيل المشتري بقبضه من البائع الأول، أو قام البنك بقبضه، ثم سلمه إلى المشتري.

ولا يجوز ربط عقد سلم بعقد سلم آخر، بل يجب أن يكون كلّ واحد منهما مستقلاً عن الآخر في جميع حقوقه والتزاماته، وعليه فإنّ أحد الطرفين في عقد السلم الأول بالتزامه لا يحقّ للطرف الآخر (المتضرر بالإخلال) أن يحيل ذلك الضرر إلى من عقد معه سلماً موازياً، سواء بالفسخ أو تأخير التنفيذ<sup>(72)</sup>.

#### الفرع الثاني: تمويل الحرفيين وصغار المنتجين

إذا كان الفقهاء من المذاهب الثلاثة: المالكية، والشافعية، والحنابلة يعتبرون الاستصناع سلماً، ويصرّحون بعدم جوازه إذا لم تتوفر فيه شروط السلم<sup>(73)</sup>، فإنّه يمكن تطبيق عقد السلم في تمويل الحرفيين وصغار المنتجين الصناعيين عن طريق:

**أولاً:** إمدادهم بمستلزمات الإنتاج في صورة معدّات وآلات أو مواد أولية كرأس مال سلم مقابل الحصول على بعض منتجاتهم وإعادة تسويقها.

وإذا كان رأس مال السلم مستلزمات إنتاج، فإنّه يجب مراعاة ما يلي:

1. إذا كانت هذه المستلزمات لا تدخل في تكوين المنتج، مثل تسليم وقود للمحركات إلى مصنع ملابس، أو أحذية، فإنه يجوز لانتفاء علة الربا.
2. إذا كانت مستلزمات الإنتاج في صورة مواد أولية، وكانت تدخل في صناعة المنتج، وتمثل كل المنتج، فلا بد من مراعاة ما سطره المالكية في كتبهم من أنه:  
- لا يجوز أن يكون المصنوع هيئ الصنعة رأس مال سلم في غير المصنوع من جنسه، كجعل الصوف أو الكتان رأس مال السلم في غزل (المسلم فيه)؛ لأن الصنعة الهيئة كالعدم، فالغزل لا يُخرج الكتان عن أصله الذي هو الكتان فكأنه أسلم كتانا في كتان.  
- لا يجوز عكس الصورة الأولى، فلا تكون السيوف - مثلاً - رأس مال سلم في حديد، سواء كان يخرج من هذا الحديد سيوفاً أم لا في المشهور من المذهب؛ لأن السيوف مع الحديد كشيء واحد، فسلم أحدهما في الآخر يؤدي إلى سلم الشيء في جنسه، وهو ممنوع.  
- أما غير هيئ الصنعة يجوز أن يسلم في أصله، إذا كان لا يمكن عوده لأصله كالثياب المنسوجة لا يمكن أن تعود غزلاً أو كتاناً، بشرط اعتبار الأجل المضروب بينهما، فإن كان يمكن جعل غير المصنوع مصنوعاً في هذا الأجل مُنع للمزابنة، ولأنه إجارة بما يفضل منه.  
وإن كان يمكن عوده لأصله كأواني النحاس اعتُبر الأجل، سواءً أسلم النحاس في الأواني، أو أسلم الأواني في النحاس.

- أن المصنوعين إذا أُريد سلم أحدهما في الآخر وهما من جنس واحد، سواءً أمكن عوده لأصله أم لا؛ فإنه يُنظر للمنفعة: فإن تقاربت مُنع؛ لأنه من إسلام الشيء في مثله، وإن تباعدت المنافع جاز (74).

### الفرع الثالث: ضوابط تطبيق عقد السلم

- إن التمويل الإسلامي عموماً، والتمويل بصيغة السلم خصوصاً للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة يرمي إلى تحقيق التنمية الاقتصادية، ولا يمكن تحقيق هذه التنمية إلا إذا خضع التطبيق إلى جملة من الضوابط (75):
1. توجيه عقد السلم لتلبية احتياجات المجتمع بالدرجة الأولى.
  2. الإبقاء على الحكمة من مشروعية عقد السلم، وهي ارتفاق المسلم إليه بحصوله على رأس المال، وارتفاق المسلم بحصوله على سلعة بثمن رخيص، وعليه لا ينبغي للمصارف الإسلامية تمويل الوسيط والسامسة؛ لأن ذلك يؤدي إلى المضاربة وارتفاع الأسعار.
  3. الالتزام بالسعر العدل عند ممارسة المصارف الإسلامية لعقد السلم، فلا ينبغي للمصرف أن يشتري من المنتجين والحرفيين بأسعار تساوي أو تكون دون القيمة الدنيا، فيكون في ذلك ظلم واستغلال لهم.

### المطلب الثالث: دراسة وفحص عمليات السلم

والمقصود من فحص عمليات السلم هو فحص حالة العميل للتأكد من مدى قدرته على تسليم المسلم فيه، بالإضافة إلى فحص العملية موضوع السلم، كل هذا يتم عن طريق فاحص أو باحث محاسبي.

### الفرع الأول: فحص حالة العميل

إن الغرض من فحص حالة العميل هو التأكد من قدرته على تسليم السلعة في موعدها المتفق عليه، بأن يكون ذا يسار وثقة، ولا يكفي تواجد السلعة في تحقيق شرط القدرة على التسليم ما لم ينظم إليه شرط الثقة، وذلك ب(76):

أولاً: التحقق من مدى حرص المسلم إليه (البائع) على الوفاء بما عليه من التزامات في مواعيدها.

**ثانياً:** التأكد من مدى قدرة المسلم إليه على الوفاء بالتزاماته، وذلك بدراسة حجم نشاطاته، وكفاءته في إدارة الأعمال.

**ثالثاً:** التحقق من مقدار ما يملكه المسلم إليه من أموال كضمان أول لسداد التزاماته في حالة توقفه عن الدفع، وذلك بالتأكد من حجم ممتلكات المسلم إليه وكفاءته في استخدامها.

**رابعاً:** التأكد من الضمانات التي يمكن للمسلم إليه أن يقدمها للمسلم (المصرف) إذا طلبها، كأن يطلب هذا الأخير رهناً أو كفيلاً، مع التأكد من تناسب هذه الضمانات مع قيمة السلم وملكية المسلم إليه لها وإمكانية تصفيتها بسهولة، وإذا كان الضمان عبارة عن كفيل، بلا بدّ من التأكد من ملاءته وقوة ذمته. وقد أجاز جمهور الفقهاء جواز أخذ الرهن والكفيل في المسلم فيه.

#### الفرع الثاني: فحص العملية موضوع السلم

ويتم ذلك عن طريق (77):

**أولاً:** التأكد من توفر الشروط الشرعية للسلم.

**ثانياً:** التأكد من أن المسلم فيه (السلعة) تدخل في مجال نشاط العميل، ودراسة سوق السلعة لتحديد إمكانية بيعها في تاريخ ومكان التسليم، مع التعرف على مدى رواجها.

**ثالثاً:** التأكد من مدى تحقيق السلعة محلّ السلم أرباحاً للمصرف.

**رابعاً:** التحقق من مدى توافق العملية مع سياسة المصرف، وذلك بالوقوف على طبيعة المشروعات المتعاقد عليها، من حيث استقرارها، ونشأتها، وكذا الوقوف على توزيع الاستثمارات على الصيغ المختلفة والتوزيع القطاعي للاستثمارات.

#### الخاتمة

في خاتمة هذا البحث، والذي تناول عقد السلم ودوره في تمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، يمكن تلخيص بعض ما توصل إليه الباحث من النتائج حسب الخطة، مع ذكر بعض التوصيات في النقاط الآتية:

**النتائج:** من خلال هذه الورقة البحثية تمّ التوصل إلى النتائج الآتية:

1. أن عقد السلم من العقود التي اعتنى به الفقهاء، وأفردوا له باباً مستقلاً رغم أنه نوع من أنواع البيوع، وفصلوا القول في أركانه، وشروط كلّ ركن، مع بيان الآثار والأحكام المترتبة على عقد السلم.
  2. أن التمويل الإسلامي بجميع صيغه وسيلة لإحداث تنمية وتطوير للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة، ساعده على ذلك خصائص وصفات ميّزته عن التمويل الذي تمارسه البنوك التقليدية المعتمد على القروض الربوية، وجعلته بديلاً عنها.
  3. أن المؤسسات الصغيرة والمتوسطة تقوم بدورٍ مهمّ في النهوض باقتصاديات الدول، لما لها من خصوصيات تجعلها تؤثر تأثيراً كبيراً في التنمية الاقتصادية والاجتماعية.
  4. السلم أداة تمويل ذات كفاءة عالية في الاقتصاد، وفي نشاطات المصارف الإسلامية، من حيث المرونة والاستجابة لحاجات التمويل، بالإضافة إلى أنه أقرب صيغ التمويل إلى روح العمل المصرفي الذي يميل إلى الربحية مع الضمان.
  5. أن مجالات تطبيق عقد السلم في المجال الصناعي متعدّدة وقابلة للتطبيق على جميع المنتجات والسلع.
- التوصيات:**

1. توسيع تطبيقات عقد السلم في تمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة.

2. توجيه طلاب الدراسات العليا للبحث في عقد السلم في رحاب التقنيات المصرفية المعاصرة.
  3. التكتيف من عقد ملتقيات وطنية ودولية لبحث مسائل المالية الإسلامية.
- قائمة المصادر والمراجع:**
- 1- إبراهيم بن علي، أبو إسحاق الشيرازي (ت: 476هـ)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط.)، (د.ت).
  - 2- أبو بكر بن مسعود، علاء الدين الكاساني (ت: 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1406هـ/1986م.
  - 3- أحمد بن الحسين، البيهقي (ت: 458هـ)، السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي، تحقيق: مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الناشر: دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، ط1، 1344هـ.
  - 4- أحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، التلخيص الحبير، تحقيق: محمد الثاني بن عمر بن موسى، الناشر: دار أضواء السلف، ط1، 1428هـ/2007م.
  - 5- أحمد بن فارس، أبو الحسين (ت: 395هـ)، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، الناشر: دار الفكر، بيروت، (د.ط.): 1399هـ/1979م.
  - 6- أحمد بن محمد، الدردير (ت: 1230هـ)، الشرح الكبير على مختصر خليل مع حاشية الدسوقي، الناشر: دار الفكر، بيروت (د.ط.)، (د.ت).
  - 7- أحمد بن محمد، الدردير (ت: 1230هـ)، الشرح الصغير مع حاشية الصاوي، الناشر: دار المعارف، بيروت (د.ط.)، (د.ت).
  - 8- إسماعيل بن حماد، أبو نصر الجوهري (ت: 393هـ)، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ/1987م.
  - 9- بعزيز سعيد، تفعيل الصيرفة الإسلامية في الجزائر لتعزيز تمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، الملتقى الوطني حول إشكالية استدامة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الجزائر، جامعة الشهيد حمة لخضر-الوادي، 06-07/12/2017م.
  - 10- الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 77، السنة الثامنة والثلاثون، 30 رمضان 1422/15-12-2001م.
  - 11- حسني عبد العزيز يحيى، الصيغ الإسلامية للاستثمار في رأس المال العامل، أطروحة دكتوراه غير منشورة، الأكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية، قسم العلوم المالية والمصرفية، تخصص المصارف الإسلامية.
  - 12- حسين عبد المطلب الأسرج، صيغ تمويل المؤسسات الصغيرة في الاقتصاد الإسلامي، مجلة دراسات إسلامية، الناشر: مركز البصيرة للبحوث، العدد 08، مارس 2010م.
  - 13- ذبيان بن محمد الذبيان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، الناشر: مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط2، 1432هـ.
  - 14- زكريا بن محمد، أبو يحيى الأنصاري (ت: 926هـ)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، تحقيق: محمد محمد تامر، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ/2000م.
  - 15- زين الدين بن إبراهيم، ابن نجيم المصري (ت: 970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق مع حاشية منحة الخالق لابن عابدين، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ط2، (د.ت).
  - 16- صلاح بن فهد الشلهوب، صناعة التمويل الإسلامي، ودورها في التنمية، الناشر: جامعة الملك فهد للبترول والمعادن، (د.ط.)، 2007م.
  - 17- عبد الباري مشعل، آليات التوازن الكلي في الاقتصاد الإسلامي، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة، (د.ت).
  - 18- عبد الكريم بولحية، العجز المالي ومشكلة التمويل في المؤسسات الاقتصادية العمومية الجزائرية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، سنة 1998م.
  - 19- عبد الله بن أحمد، ابن قدامة المقدسي، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: عالم الكتب، الرياض، ط3، 1417هـ/1997م.
  - 20- عدنان عوض الرشدي، التمويل الإسلامي متناهي الصغر وأثره في التنمية الاقتصادية، (د. بيانات النشر).



- 21- علي بن سليمان، علاء الدين المرادوي (ت: 885هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، (د.ت).
- 22- علي بن عمر، الدارقطني (ت: 385هـ)، السنن، تحقيق وضبط: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1424هـ/2004م.
- 23- علي بن محمد، ابن القطان الفاسي (ت: 628هـ)، الإقناع في مسائل الإجماع، تحقيق: حسن فوزي الصعيدي، الناشر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط1، 1424هـ/2004م.
- 24- قويدري محمد، وسبع فاطمة الزهراء، أساسيات صيغ التمويل الإسلامي المطبقة في الاقتصاد الإسلامي، الناشر: مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، جامعة زيان عاشور بالجلفة، العدد الاقتصادي 32 (02)، السنة الثانية.
- 25- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، الناشر: دار الدعوة (د.ط)، (د.ت).
- 26- محمد بن عبد الله، الحاكم (ت: 405هـ)، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ/1990م.
- 27- محمد البلتاجي، صيغ مقترحة لتمويل المنشآت الصغيرة والمعالجة المحاسبية لصيغة المشاركة المنتهية بالتملك، المؤتمر السنوي الثاني عشر للأكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية، دور المصارف والمؤسسات المالية والاقتصادية في ترويج وتمويل المنشآت الصغيرة والمتوسطة، الأردن يومي 29-30 ماي 2005م.
- 28- محمد أمين بن عمر، ابن عابدين (ت: 1252هـ)، ردُّ المُحتار على الدرِّ المختار شرح تنوير الأبصار (حاشية ابن عابدين)، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، الناشر: دار عالم الكتاب، الرياض، (د.ط)، 1423هـ/2003م.
- 29- محمد بن إبراهيم، ابن المنذر (ت: 319هـ)، الإشراف على مذاهب العلماء، تحقيق: صغير أحمد الأنصاري، الناشر: مكتبة مكة الثقافية، ط1، 1425هـ/2005م.
- 30- محمد بن أحمد، ابن جزى الغرناطي (ت: 741هـ)، القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتنبية على مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية، تحقيق: ماجد الحموي، الناشر: ابن حزم، بيروت، ط1، 1434هـ/2013م.
- 31- محمد بن أحمد، أبو الوليد بن رشد (ت: 520هـ)، المقدمات الممهديات، تحقيق: محمد حجي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1408هـ/1988م.
- 32- محمد بن أحمد، أبو عبد الله القرطبي (ت: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام سمير البخاري، الناشر: دار عالم الكتب، الرياض، (د.ط)، 1423هـ/2003م.
- 33- محمد بن أحمد، الدردير (ت: 1230هـ)، الشرح الصغير مع حاشية الصاوي، الناشر: دار المعارف، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
- 34- محمد بن إدريس، الشافعي (ت: 150هـ)، الأم، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، الناشر: دار الوفاء، المنصورة، ط1، 2001م.
- 35- محمد بن إسماعيل، البخاري (ت: 256هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
- 36- محمد بن جرير، أبو جعفر الطبري (ت: 310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1420هـ/2000م.
- 37- محمد بن محمد، الحطاب الرعيني (ت: 954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، تحقيق: دار الرضوان للنشر، الناشر، دار الرضوان، نواكشوط، ط2، (د.ت).
- 38- محمد بن مكرم، جمال الدين ابن منظور (ت: 711هـ)، لسان العرب، الناشر: دار صادر، بيروت، ط3، 414هـ.
- 39- محمد بن يوسف، المواق (ت: 897هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، الناشر: دار الفكر، بيروت، (د.ط)، 1398هـ.
- 40- محمد عبد الحليم عمر، الإطار الشرعي والاقتصادي والمحاسبي لبيع السلم، الناشر: البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ط2، 1425هـ/2004م.
- 41- محمد عبد الحميد محمد فرحان، التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة، دراسة لأهم مصادر التمويل، رسالة ماجستير من الأكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية، كلية العلوم المالية والمصرفية، قسم المصارف الإسلامية، 2003م.

- 42- محمود حسين الوادي، وحسين محمد سمحان، المصارف الإسلامية الأسس النظرية والتطبيقات العملية، الناشر: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة-عمان، ط1، 2016م.
- 43- مسلم بن الحجاج (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط.)، (د.ت.)
- 44- منذر قحف، مفهوم التمويل في الاقتصاد الإسلامي، الناشر: البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، المملكة العربية السعودية، ط3، 2009م.
- 45- منصور بن يونس، البهوتي (ت: 1051هـ)، شرح منتهى الإرادات، الناشر: عالم الكتب، بيروت، ط1، 1414هـ/1993م.
- 46- موسى بن أحمد، شرف الدين الحجاوي (ت: 968هـ)، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، الناشر: دار المعرفة، بيروت، (د.ط.)، (د.ت.)
- 47- ناصر بن عبد السيد، برهان الدين الخوارزمي المُطَرِّزِي (ت: 610هـ)، المُعَرَّب في ترتيب المُعَرَّب، تحقيق: محمود فاخوري، وعبد الحميد مختار، الناشر: مكتبة أسامة بن زيد، حلب، ط1، 1979م.
- 48- هاشم كامل قشوط، مدخل إلى أصول التمويل الإسلامي، الناشر: دار وائل للنشر والتوزيع، ط1، 2018م.
- 49- هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية AAOIFI، المعايير الشرعية، النص الكامل للمعايير التي تم اعتمادها حتى صفر 1439هـ/نوفمبر 20017م.
- 50- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية، الناشر: مطابع دار الصفاة، مصر، ط1.
- 51- يحيى بن شرف، محيي الدين النووي (ت: 676هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1412هـ/1991م.
- 52- يخلف صافية، وسايح جبور علي، دور صيغ التمويل الإسلامي في تنمية المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الجزائر - دراسة حالة بنك البركة الجزائري وكالة الشلف، مجلة آفاق علوم الإدارة والاقتصاد، العدد 02، 2017م.

## الهوامش:

- (1) إسماعيل بن حماد، أبو نصر الجوهري (ت: 393هـ)، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ/1987م: 1950/5؛ أحمد بن فارس، أبو الحسين (ت: 395هـ)، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، الناشر: دار الفكر، بيروت، (د.ط.): 1399هـ/1979م: 90/3.
- (2) محمد بن مكرم، جمال الدين ابن منظور (ت: 711هـ)، لسان العرب، الناشر: دار صادر، بيروت، ط3، 414هـ: 295/12.
- (3) محمد أمين بن عمر، ابن عابدين (ت: 1252هـ)، ردُّ المُحْتار على الدرِّ المُختار شرح تنوير الأبصار (حاشية ابن عابدين)، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، الناشر: دار عالم الكتاب، الرياض، (د.ط.)، 1423هـ/2003م: 454/7.
- (4) أحمد بن محمد، الدردير (ت: 1230هـ)، الشرح الكبير على مختصر خليل مع حاشية الصاوي، الناشر: دار الفكر، بيروت (د.ط.)، (د.ت.): 195/3.
- (5) يحيى بن شرف، محيي الدين النووي (ت: 676هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1412هـ/1991م: 3/4.
- (6) موسى بن أحمد، شرف الدين الحجاوي (ت: 968هـ)، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، الناشر: دار المعرفة، بيروت، (د.ط.)، (د.ت.): 133/2.
- (7) محمد بن جرير، أبو جعفر الطبري (ت: 310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1420هـ/2000م: 45/6.
- (8) محمد بن إسماعيل، البخاري (ت: 256هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، كتاب السلم، باب السلم في كيل معلوم: 85/3، ح2239؛ ومسلم بن الحجاج (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط.)، (د.ت.)، كتاب المساقاة، باب السلم: 1223/3، ح1604.
- (9) صحيح البخاري، كتاب السلم، باب السلم في وزن معلوم: 85/3، ح2242.

- (10) محمد بن إدريس، الشافعي (ت: 150 هـ)، الأم، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، الناشر: دار الوفاء، المنصورة، ط1، 2001م: 187/4؛ وعبد الله بن أحمد، ابن قدامة المقدسي، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: عالم الكتب، الرياض، ط3، 1417 هـ/1997م: 385/6؛ وعلي بن محمد، ابن القطان الفاسي (ت: 628 هـ)، الإقناع في مسائل الإجماع، تحقيق: حسن فوزي الصعيدي، الناشر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط1، 1424 هـ/2004م: 237/2.
- (11) ابن قدامة المقدسي، المغني، (م.س): 385/6.
- (12) محمد بن أحمد، أبو عبد الله القرطبي (ت: 671 هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام سمير البخاري، الناشر: دار عالم الكتب، الرياض، 1423 هـ/2003م: 379/3.
- (13) زين الدين بن إبراهيم بن محمد، ابن نجيم المصري (ت: 970 هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق مع حاشية منحة الخالق لابن عابدين، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ط2، (د.ت): 169/6؛ ومحمد بن محمد، الحطاب الرعييني (ت: 954 هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، تحقيق: دار الرضوان للنشر، الناشر، دار الرضوان، نواكشوط، ط2، (د.ت): 330/5؛ وزكريا بن محمد، أبو يحيى الأنصاري (ت: 926 هـ)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، تحقيق: محمد محمد تامر، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422 هـ/2000م: 122/2؛ ومنصور بن يونس، البهوتي (ت: 1051 هـ)، شرح منتهى الإرادات، الناشر: عالم الكتب، بيروت، ط1، 1414 هـ/1993م: 92/2.
- (14) أكتفي بذكر الشروط التي ذكرها الفقهاء ممّا له ارتباط وتأثير بالتمويل الإسلامي.
- (15) هذا عند جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة، وذهب الحنفية إلى أنّ ركن السلم الصيغة فقط. انظر: أبو بكر بن مسعود، علاء الدين الكاساني (ت: 587 هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1406 هـ/1986م: 201/5.
- (16) الكاساني، بدائع الصنائع، (م.س): 201/5؛ ومحمد بن أحمد، أبو الوليد بن رشد (ت: 520 هـ)، المقدمات الممهّدات، تحقيق: محمد حجي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1408 هـ/1988م: 19/2؛ وإبراهيم بن علي، أبو إسحاق الشيرازي (ت: 476 هـ)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، (د.ت): 72/2؛ والبهوتي، شرح منتهى الإرادات، (م.س): 88/2.
- (17) الكاساني، بدائع الصنائع، (م.س): 201/5؛ والنووي، روضة الطالبين، (م.س): 6/4.
- (18) الكاساني، بدائع الصنائع، (م.س): 201/5؛ والشيرازي، المهذب، (م.س): 72/2؛ والبهوتي، شرح منتهى الإرادات، (م.س): 93/2.
- (19) الحطاب، مواهب الجليل، (م.س): 333/5.
- (20) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية، الناشر: مطابع دار الصفوة، مصر، ط1: 199/25.
- (21) الموسوعة الفقهية الكويتية، (م.س): 199/25؛ وذيبيان بن محمد الذبيان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، الناشر: مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط2، 1432 هـ: 76/8.
- (22) ذبيان الذبيان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، (م.س): 76/8.
- (23) ابن رشد، بداية المجتهد، (م.س): 1178/3.
- (24) الموسوعة الفقهية الكويتية، (م.س): 201/25.
- (25) الكاساني، بدائع الصنائع، (م.س): 202/5؛ والشيرازي، المهذب، (م.س): 78/2؛ والبهوتي، شرح منتهى الإرادات، (م.س): 95/2.
- (26) الكاساني، بدائع الصنائع، (م.س): 204/5؛ والنووي، روضة الطالبين، (م.س): 3/4؛ وعلي بن سليمان، علاء الدين المرادوي (ت: 885 هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، (د.ت): 104/5.
- (27) محمد بن أحمد، الدردير (ت: 1230 هـ)، الشرح الصغير مع حاشية الصاوي، الناشر: دار المعارف، بيروت، (د.ط)، (د.ت): 263-262/3.
- (28) محمد بن يوسف، المواق (ت: 897 هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، الناشر: دار الفكر، بيروت، (د.ط)، 1398 هـ: 514/4.

- (29) علي بن عمر، الدارقطني (ت: 385هـ)، السنن، تحقيق وضبط: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1424هـ/2004م: 40/4، ح3060؛ ومحمد بن عبد الله، الحاكم (ت: 405هـ)، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ/1990م: 66/2، ح2343، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه»؛ وأحمد بن الحسين، البيهقي (ت: 458هـ)، السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي، تحقيق: مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الناشر: دائرة المعارف النظامية-حيدر آباد، ط1، 1344هـ: 290/5، ح10842. هذا الحديث ضعفه الأئمة، لكن وقع الإجماع على عدم جواز بيع الدين بالدين. قال الإمام أحمد: «ليس في هذا حديث يصح، لكن إجماع الناس على أنه لا يجوز بيع دين بدين». انظر: أحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، التلخيص الحبير، تحقيق: محمد الثاني بن عمر بن موسى، الناشر: دار أضواء السلف، ط1، 1428هـ/2007م: 1797/4-1798.
- (30) محمد بن أحمد، الدردير (ت: 1230هـ)، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، الناشر: دار الفكر، بيروت، (د.ط.)، (د.ت): 195/3.
- (31) ابن رشد، بداية المجتهد، (م.س): 1176/3.
- (32) ابن قدامة، المغني، (م.س): 391/6.
- (33) أحمد بن محمد، الدسوقي (ت: 1241هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (م.س): 209/3؛ والنووي، روضة الطالبين، (م.س): 16-15/4؛ وابن قدامة، المغني، (م.س): 391/6.
- (34) ابن قدامة، المغني، (م.س): 400/6.
- (35) المرجع نفسه: 406/6.
- (36) المرجع نفسه: 407-406/6؛ وانظر: محمد بن إبراهيم، ابن المنذر (ت: 319هـ)، الإشراف على مذاهب العلماء، تحقيق: صغير أحمد الأنصاري، الناشر: مكتبة مكة الثقافية، ط1، 1425هـ/2005م: 103/6.
- (37) ابن رشد، المقدمات الممهدة، (م.س): 23/2؛ والنووي، روضة الطالبين، (م.س): 11/4؛ وابن قدامة، المغني، (م.س): 407/6.
- (38) الكاساني، بدائع الصنائع، (م.س): 211/5.
- (39) سبق تخريجه.
- (40) الكاساني، بدائع الصنائع، (م.س): 212/5؛ والحطاب، مواهب الجليل، (م.س): 333/5. والبهوتي، شرح منتهى الإرادات، (م.س): 93/2.
- (41) ابن رشد، بداية المجتهد، (م.س): 1180-1179/3.
- (42) النووي، روضة الطالبين، (م.س): 7/4.
- (43) الكاساني، بدائع الصنائع، (م.س): 213/5.
- (44) محمد بن أحمد، ابن جزى الغرناطي (ت: 741هـ)، القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتنبية على مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية، تحقيق: ماجد الحموي، الناشر: ابن حزم، بيروت، ط1، 1434هـ/2013م: ص452.
- (45) النووي، روضة الطالبين، (م.س): 13-12/4.
- (46) المرادوي، الإنصاف، (م.س): 107/5.
- (47) ناصر بن عبد السيد، برهان الدين الخوارزمي المُطَرَّرِي (ت: 610هـ)، المُغْرِب في ترتيب المُغْرِب، تحقيق: محمود فاخوري، وعبد الحميد مختار، الناشر: مكتبة أسامة بن زيد، حلب، ط1، 1979م: 278/2.
- (48) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، الناشر: دار الدعوة (د.ط.)، (د.ت): 892/2.
- (49) عبد الكريم بولحية، العجز المالي ومشكلة التمويل في المؤسسات الاقتصادية العمومية الجزائرية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، سنة 1998م: ص97.
- (50) هاشم كامل قشوط، مدخل إلى أصول التمويل الإسلامي، الناشر: دار وائل للنشر والتوزيع، ط1، 2018م: ص13.
- (51) المرجع نفسه.
- (52) المرجع نفسه.
- (53) منذر قحف، مفهوم التمويل في الاقتصاد الإسلامي، الناشر: البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، المملكة العربية السعودية، ط3، 2009م: ص12.

- (54) عبد الباري مشعل، آليات التوازن الكلي في الاقتصاد الإسلامي، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة، (د.ت): ص219.
- (55) صلاح بن فهد الشلّوب، صناعة التمويل الإسلامي، ودورها في التنمية، الناشر: جامعة الملك فهد للبترول والمعادن، (د.ط)، 2007م: ص3.
- (56) محمد عبد الحميد محمد فرحان، التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة، دراسة لأهم مصادر التمويل، رسالة ماجستير من الأكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية، كلية العلوم المالية والمصرفية-قسم المصارف الإسلامية، 2003م: ص31.
- (57) عدنان عوض الرشيد، التمويل الإسلامي متناهي الصغر وأثره في التنمية الاقتصادية، (د. بيانات النشر): ص272.
- (58) محمد فرحان، التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة، (م.س): ص33.
- (59) محمد فرحان، التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة، (م.س): ص33؛ وقويدري محمد، وسبع فاطمة الزهراء، أساسيات صيغ التمويل الإسلامي المطبقة في الاقتصاد الإسلامي، الناشر: مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، جامعة زيان عاشور بالجلفة، العدد الاقتصادي 32 (02): ص222.
- (60) هاشم كامل قشوط، مدخل إلى أصول التمويل الإسلامي، (م.س): ص19-20.
- (61) حسين عبد المطلب الأسرج، صيغ تمويل المؤسسات الصغيرة في الاقتصاد الإسلامي، مجلة دراسات إسلامية، الناشر: مركز البصيرة للبحوث، العدد 08، مارس 2010م: ص4.
- (62) محمد البلتاجي، صيغ مقترحة لتمويل المنشآت الصغيرة والمعالجة المحاسبية لصيغة المشاركة المنتهية بالتملك، المؤتمر السنوي الثاني عشر للأكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية، دور المصارف والمؤسسات المالية والاقتصادية في ترويج وتمويل المنشآت الصغيرة والمتوسطة، الأردن يومي 29-30 ماي 2005م: ص22؛ ومحمد فرحان، التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة، (م.س): ص24.
- (63) محمد فرحان، التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة، (م.س): ص24.
- (64) الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 77، السنة الثامنة والثلاثون، 30 رمضان 1422/15 ديسمبر 2001م: ص5-6.
- (65) بعزیز سعيد، تفعيل الصيرفة الإسلامية في الجزائر لتعزيز تمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، الملتقى الوطني حول إشكالية استدامة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الجزائر، جامعة الشهيد حمة لخضر-الوادي، 06-07/12/2017م: ص3.
- (66) يخلف صفية، وسايح جبور علي، دور صيغ التمويل الإسلامي في تنمية المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الجزائر- دراسة حالة بنك البركة الجزائري وكالة الشلف، مجلة آفاق علوم الإدارة والاقتصاد، العدد 02، 2017م: ص67.
- (67) المرجع نفسه: ص65.
- (68) محمد عبد الحليم عمر، الإطار الشرعي والاقتصادي والمحاسبي لبيع السلم، الناشر: البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ط2، 1425هـ/2004م: ص71-74.
- (69) حسني عبد العزيز يحيى، الصيغ الإسلامية للاستثمار في رأس المال العامل، أطروحة دكتوراه غير منشورة، الأكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية، قسم العلوم المالية والمصرفية، تخصص المصارف الإسلامية: ص66.
- (70) محمود حسين الوادي، وحسين محمد سمحان، المصارف الإسلامية الأسس النظرية والتطبيقات العملية، الناشر: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة-عمان، ط1، 2016م: ص201.
- (71) محمد عبد الحليم عمر، الإطار الشرعي والاقتصادي والمحاسبي لبيع السلم، (م.س): ص57-59.
- (72) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية AAOIFI، المعايير الشرعية، النص الكامل للمعايير التي تم اعتمادها حتى صفر 1439هـ/نوفمبر 20017م: ص281.
- (73) الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (م.س): 217/3؛ والمرداوي، الإنصاف، (م.س): 300/4.
- (74) الدردير، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، (م.س): 218/3-219.
- (75) محمد عبد الحليم عمر، الإطار الشرعي والاقتصادي والمحاسبي لبيع السلم، (م.س): ص68-69.
- (76) المرجع السابق: ص77-78.
- (77) المرجع نفسه: ص79.

## دور المصارف الإسلامية في تشجيع استهلاك المنتج المحلي من خلال التمويل الاستهلاكي - مصرف السلام نموذجاً -

### The Role of Islamic Banks in Encouraging the Consumption of Local Products through Consumer Finance-Al Salam Bank as a Model-

د/ سكينه بويلى

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

sakina.bouyelli@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2022/06/27 تاريخ القبول: 2022/11/21

#### الملخص:

يعتبر المنتج المحلي الدعامة الأساسية للاقتصاد، ففي ظل سياسة الاستحواذ على الأسواق من خلال طرح منتجات تنافسية وآليات استقطاب المستهلك فإن المنتج المحلي يحتاج إلى الدعم ليكون قادراً على المنافسة في الأسواق الداخلية والخارجية. وباعتباره محور العملية الإنتاجية والتسويقية سعت المصارف الإسلامية لتشجيعه على استهلاك المنتج المحلي من خلال التمويل الاستهلاكي. واعتمد مصرف السلام بالجزائر صيغة البيع بالتقسيط لتحقيق ذلك من خلال سلع محددة وهي: السيارات والأجهزة الكهرو منزلية والدراجات النارية.  
**الكلمات المفتاحية:** التمويل الاستهلاكي؛ المنتج المحلي؛ مصرف السلام "الجزائر".

#### Abstract:

The local product is the mainstay of the economy. Under market acquisition policy through the introduction of competitive products and consumer polarization mechanisms. The domestic product needs support to be competitive in internal and external markets. As the focus of the production and marketing process, Islamic banks sought to encourage it through consumer finance. The Salam Bank of Algeria adopts an instalment sale formula to achieve this through specific goods: namely cars, electrical appliances and motorcycles.

**Keywords:** Consumer Finance; Local Product; Salem Bank "Algeria."

#### مقدمة:

إنّ توظيف الأموال واستثمارها أساس عمل المصارف الإسلامية من خلال تطبيق الضوابط الشرعية الحاكمة للمعاملات والعقود المالية، ومن بينها صيغ التمويل الاستثماري والاستهلاكي. فقد اعتمدت المرابحة والمضاربة والمشاركة والسلم والاستصناع والمزارعة والمساقاة وغيرها، وهي صيغ إسلامية أقرت

بمشروعيتها المجامع الفقهية وتبنتها هيئات الرقابة الشرعية، فمن خلالها تقوم المصارف بتوظيف الأموال توظيفا إنمائيا يحقق القيمة المضافة للنتاج القومي ويضمن التراكم الرأسمالي لتحقيق التنمية الاقتصادية. وضمن مقصد تحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية للمصرف الإسلامي تم اعتماد سياسة تمويلية في شقها الاستهلاكي تقوم على تشجيع اقتناء المنتج المحلي، واقتصرت بعض الصيغ التمويلية عليه دون المنتجات المستوردة. فاحترام مبدأ المنافسة مع توفير الامتيازات للمنتج المحلي على مستوى الإنتاج والتسويق يرفع من قدرته التنافسية مما يجعل فئات المجتمع من ذوي الدخل المحدود والمتوسط يقبلون على اقتنائه.

### إشكالية الدراسة:

من خلال ما سبق بيانه يمكن طرح الإشكالية التالية: كيف تساهم المصارف الإسلامية في تشجيع استهلاك المنتج المحلي من خلال ما تمنحه من صيغ التمويل الاستهلاكي؟ وتتفرع عنها الأسئلة التالية: ما المقصود بالتمويل الاستهلاكي؟ وما أهمية المنتج المحلي؟ وما هو واقع التمويل الاستهلاكي الموجه للمنتج المحلي في مصرف السلام بالجزائر من خلال إحصاءات 2016م-2022م؟

### أهداف الدراسة:

- 1- إبراز دور المصارف الإسلامية ومساهمتها في تحريك الدورة الاقتصادية بتشجيع استهلاك المنتج المحلي من خلال التمويل الاستهلاكي.
- 2- دراسة صيغ التمويل المتاحة على مستوى مصرف السلام – الجزائر- وبيان جدوى صيغة البيع بالتقسيط في تشجيع المستهلك الجزائري على التوجه لاقتناء واستهلاك المنتج المحلي من خلال تحليل إحصاءات التمويل 2016م-2022م.

**عينة البحث:** تم اختيار عينة البحث من خلال الإحصاءات التي وفرها مصرف السلام بالجزائر لعملية التمويل الاستهلاكي خلال الفترة 2016م-2022م. أي اختيار عينة ضمن حزمة زمنية حوالي سبع سنوات الأخيرة لخصر الدراسة وتحليل الحصيلة سنويا وثلاثيا لمقارنة الحصائل من حيث السنوات- ومن حيث السلع. مع الإشارة إلى الدراسة تناولت فقط الثلاثي الأول والثاني من السنة الأخيرة 2022م.

### المطلب الأول: التمويل

#### الفرع الأول: تعريف التمويل:

أولا- لغة: التمويل من المال. جاء في لسان العرب: "وملت بعدنا تمال، وملت وتمولت، كله: كثر مالك"<sup>1</sup>. "وملت تمال وملت وتمولت واستلمت: كثر مالك. وملته (بالضم) أعطيته المال"<sup>2</sup>. "من المال. نقول: تمول فلان أي صار ذا مال. ومنه قوله ﷺ: "ويطعم غير مّمول مالا"<sup>3</sup>.

ثانيا- اصطلاحا: "إن كلمة تمويل في علم الاقتصاد تعني قيام الجهة المالكة للمال- بنكا كان أم مؤسسة مالية عامة أو خاصة بتقديم المال اللازم للمتعامل معها من أجل الحصول على حاجة أساسية أو غيرها، كالمسكن ونحوه"<sup>4</sup>.

وهو أيضا: "مجموعة الفعاليات التي تؤدي إلى توفير الأموال اللازمة للدفع، والغرض منه تزويد القطاعات الاقتصادية بالأموال اللازمة لتحقيق أهدافه وتسديد التزاماته المالية وتمويل البرامج المقترحة"<sup>5</sup>. فالتمويل هو "توفير المستلزمات المالية للمشاريع والخطط وتدبير الأموال وتنظيم شؤونها وإدارتها"<sup>6</sup>. "أي أنّ التمويل في الاصطلاح الاقتصادي الحديث أعمّ منه في اللغة، فهو يشمل كلفة الأموال، مصدرها (تعبئة الموارد المالية)، وكيفية استعمال هذه الأموال وطريقة إنفاقها وتسيير هذا الإنفاق ومحاولة ترشيده. لذلك

## دور المصارف الإسلامية في تشجيع استهلاك المنتج المحلي من خلال التمويل الاستهلاكي

حيثما نجد كلمة تمويل نجد عادة في العبارة ذاتها ما يفيدنا عن كيفية هذا الإنفاق من حيث الحجم مثلا أو المدة وغير ذلك. فالتمويل يعني التغطية المالية لأي مشروع أو عملية اقتصادية<sup>7</sup>.

**ثالثا- تعريف التمويل الاستهلاكي:** " المقصود بالتمويل الاستهلاكي هو كل نشاط يهدف إلى توفير التمويل المخصص لشراء السلع والخدمات لأغراض استهلاكية وسداد ثمنها على فترة زمنية على الأقل يقل عن ستة أشهر. ويشمل التمويل الاستهلاكي من خلال بطاقات المدفوعات التجارية أو إحدى وسائل الدفع التي يفرضها البنك المركزي"<sup>8</sup>.

ويعرف التمويل الاستهلاكي بأنه " كل شكل من أشكال التمويل الذي يمكن المقترض (طالب التمويل) من شراء سلع معمرة أو خدمات لأغراض استهلاكية، على أن يتم سداد ثمنها على فترة زمنية ممتدة؛ أي نظام تقسيط"<sup>9</sup>. ويشمل التمويل الاستهلاكي ذلك الإقراض الممنوح للأفراد على النحو التالي: القرض الذي يقدم لشخص طبيعي لأغراض غير مرتبطة بالأعمال التجارية: أي خارج مجال النشاط التجاري أو المهني الرئيس للمقترض"<sup>10</sup>.

### الفرع الثاني: أهمية التمويل:

للمصارف الإسلامية أهمية عملية في دعم الاقتصاد وتنشيط الاستهلاك الذي بدوره يؤدي إلى زيادة الإنتاج "فالتحليل المعاصر ينظر إلى البنوك بوصفها مؤسسات متخصصة في المعلومات وتتمتع بميزة اقتصاديات الحجم، وهو ما يجعلها قادرة على جمع المعلومات والمتابعة والتحصيل بكلفة ومخاطر أقل. وتعدّ الوساطة التمويلية من أهمّ الوظائف التي تضطلع بها البنوك والمؤسسات المالية بمختلف أشكالها"<sup>11</sup>. "فالوظيفة التمويلية تتمثل في قيام البنوك بالمساهمة في تمويل المشروعات المختلفة عن طريق تقديمها للأموال اللازمة لإنجاز هذه المشروعات أو إنشاء الجيد منها"<sup>12</sup>.

فالتمويل الاستهلاكي بوصفه إحدى صيغ التمويل التي تعتمد عليها وتمنحها المصارف الإسلامية لعملائها يشكّل أهمية اقتصادية سواء للمنتجين أو المستهلكين، وأيضاً على مستوى الاقتصاد القومي؛ حيث<sup>13</sup>:  
- بالنسبة للمنتجين يحقق التمويل الاستهلاكي منافع متعددة إذ يساهم في زيادة الطلب على الأصول والمعدات الاستهلاكية التي ينتجونها بما يحسّن من كفاءة الإنتاج والربحية.  
- ومن جهة المستهلكين فهو يساعد على تحسين مستويات معيشتهم وقدرتهم على شراء منتجات لا يقدرّون على تكلفتها بالدفع الفوري، وكذلك على حسن تخطيط إنفاقهم.  
- وعلى مستوى الاقتصاد القومي فإنّ آليات التمويل الاستهلاكي تساعد على زيادة الطلب المحلي وبالتالي زيادة الاستثمار والتشغيل والنمو الاقتصادي.

- يدفع القطاع العائلي إلى استخدام أفضل للموارد، وإلى زيادة قدرته على التخطيط والادّخار.  
- يعدّ التمويل الاستهلاكي أحد الوسائل الرئيسية لتحقيق العدالة الاجتماعية لأنه يتيح للطبقات المتوسطة ومحدودة الدخل استخدام الخدمات المالية بدلا من قصرها على الشركات الكبرى والأفراد ذوي الملاءة. وهذا ما دفع المجتمع الدولي لاعتبار الشمول المالي من أهداف التنمية المستدامة التي أقرتها منظمة الأمم المتحدة في دورة الجمعية العامة التاسعة والستين.

### الفرع الثالث: الأسس الوظيفية لمنح التمويل في المصارف الإسلامية

ترتبط مجموعة الأسس الوظيفية والضوابط التي تعتمد عليها المصارف الإسلامية لاتخاذ القرار بمنح التمويل - بنوعيه الاستثماري والاستهلاكي- من عدمه بعدة أسس ومعايير تتعلق بمجموعة بمؤشرين أساسيين هما: قياس مدى المخاطر التي قد تلحق بالمصرف حال منح التمويل، ومدى إمكانية استرجاع التمويل



الممنوح للعميل بناء على تقدير الموقف الائتماني له. إذ يعتبر التمويل الممنوح علاقة ارتباطية بين البنك وعمله وهي علاقة قائمة على الثقة بين الطرفين. وتتمثل هذه الأسس الوظيفية في<sup>14</sup>:

**أ- الغرض من التمويل:** يعمل البنك قبل منح التمويل المطلوب على معرفة الغرض منه، إذ يحدّد العميل بدقة المجال الذي سوف يستخدم فيه هذه التمويل حتى يمكن للبنك اتخاذ قرار بشأنه والحكم على مدى مناسبة منح التمويل من عدمه، وهل ذلك يتوافق مع سياسة البنك التمويلية، ومع قدرات وخبرات العميل ومقوماته الائتمانية. فضلا عن مدى مناسبة حجم ومبلغ التمويل ونوعه مع الغرض المطلوب منه.

**ب- مدة التمويل:** ترتبط مخاطر التمويل مع مدته ارتباطا تناسيبيا زيادة ونقصانا، فكلما زادت المدة ارتفعت المخاطر. ومن ثمّ يجب معرفة مدة التمويل ومتى سيقوم العميل بالسداد، وهل تتناسب فعلا مع إمكانياته وقدراته ومع الموارد أو عائد النشاط؛ أي التأكد من كون الإيرادات المتولدة عن النشاط تكفي لسداد مبلغ التمويل الممنوح من المصرف للعميل.

**ج- مصدر السداد:** يدرس البنك هل سيقوم العميل بسداد مبلغ التمويل من الموارد الناجمة عن النشاط الذي استخدم المبلغ في تمويله أم من موارد أخرى، كما يتم دراسة وتقييم تلك الموارد هل هي منتظمة وكافية في مجموعها العام للسداد. إلى جانب تأكد المصرف من احتمال وجود التزامات أخرى مترتبة مسبقا على عاتق العميل ويتعيّن سدادها من ذات الموارد.

**د- طريقة السداد:** أي دراسة هل سيتمّ السداد دفعة واحدة في نهاية المدة أم على أقساط دورية، أم يتمّ منح العميل حق السحب والسداد وفقا لما يراه خلال مدة التمويل. وبناء عليه يتمّ تحديد مدى موافقة برنامج التسديد للعميل من جهة وللسياسة الائتمانية للمصرف من جهة أخرى.

**هـ المبلغ المطلوب:** للمبلغ المطلوب أهمية محورية فكّلما زاد المبلغ عن حد معين زادت مخاطر عدم السداد، وعليه يصبح البنك أحرص في الدراسات والأبحاث التي يجريها على العميل. كما أنّ العائد المتوقع تحقيقه من عملية التمويل ومدى المخاطر التي تكتنف العملية التمويلية يعدّان من العوامل المؤثرة في قرار البنك الإسلامي بمنح التمويل من عدمه.

#### المطلب الثاني: المنتج المحلي

##### الفرع الأول: تعريف المنتج المحلي

تنقسم المنتجات المتوافرة في الأسواق إلى منتجات مستوردة وأخرى محلية منتجة داخل البلد بمواد أولية محلية أو ذات إنتاج مختلط يجمع بين نسبة مستوردة ونسبة محلية محددة قانونا من خلال ضبط نسبة الإدماج. وكلّ اقتصاديات العالم تحرص على تشجيع استهلاك المنتج المحلي من خلال وضع آليات حماية الصناعات الناشئة من جهة، ومنح التمويل الاستهلاكي المشروط باستهلاك المنتج المحلي من جهة أخرى، وهذا ما تحرص على تفعيله وتطبيقه المصارف الإسلامية.

##### أولا: المفهوم الاقتصادي للمنتج المحلي

يعرّف المنتج المحلي من منطلق كون: "المنتج أو المنتج هو لفظة عامّة تشمل كل ما يصنع أو ينتج بغرض البيع والتسويق والتصدير للأفراد أو الجماعات أو الدول، ويشمل ذلك المنتجات الصناعية والزراعية والخدمات"<sup>15</sup>.

فالمنتج المحلي هو: "تلك المنتجات التي يشتريها المستهلك لاستخدامها مباشرة لغرض إشباع حاجاته ورغباته، ويحصل عليها عادة من متاجر التجزئة. ومن مواصفات هذه السلع قيام عدد كبير من المستهلكين

## دور المصارف الإسلامية في تشجيع استهلاك المنتج المحلي من خلال التمويل الاستهلاكي

بشرائها بكميات قليلة في كل مرة أو عند الحاجة إليها، ويتأثر قرار شرائها بالدافع الشخصي للمستهلك، وأسعارها عادة أقل بكثير من أسعار السلع الإنتاجية<sup>16</sup>.

### ثانيا: المنتج المحلي في التشريع الجزائري:

ورد في القانون 03-09 المؤرخ في: 2009/02/25م المتعلق بحماية المستهلك وقمع الغش في المادة 03 منه أن "المنتج هو كل سلعة أو خدمة يمكن أن يكون موضوع تنازل بمقابل أو مجانا"<sup>17</sup>، وبذلك فإنّ المشرع الجزائري لم يحدّد بالضبط مفهوم المنتج المحلي، كما لم يبيّن خصوصياته من خلال مجموع القوانين والتشريعات التي تناولته بالذكر.

### الفرع الثاني: أهمية تشجيع المنتج المحلي

1- إنّ المتعارف عليه لدى دراسة سلوك المستهلك من الناحية النفسية أنّ قراراته تتأثر بوجهة نظره الشخصية ورغباته بالدرجة الأولى، وعليه تعمل كلّ الدول على تكثيف درجات التوعية وحملات التحسيس بأهمية استهلاك المنتج المحلي في مقابل التحلي عن عادات متجذرة تتمثل في الميل الاستهلاكي نحو المنتج الأجنبي بدافع التفاوت الواضح من حيث الجودة.

2- "دعم المنتجات المحلية يعني الكثير للاقتصاد، ففي الوقت الذي تعمل فيه المؤسسات الحكومية على دعم توظيف الوظائف والتشديد على الشركات والمؤسسات في هذا الخصوص فإنّ اليد العاملة تزيد بصورة ملاحظة. فالمنتج المحلي يمرّ بعدة خطوات يشارك فيها عدد كبير من القوى العاملة الوطنية بدء من المواد الأولية ثمّ مرحلة التصنيع، ثمّ النقل، ثمّ عملية البيع. وفي كلّ مرحلة تستفيد مجموعة من المواطنين. كما أنّ الإقبال على المنتج الوطني يشجّع الشركات على التوسع وزيادة حصتها السوقية محلياً وعالمياً"<sup>18</sup>.

3- "إنّ استهلاك السلع المنتجة محلياً يؤدي إلى تشجيع الإنتاج وانتعاش الاستثمارات والمشاريع المحلية، ما يمكنها من الصمود أمام المنافسة الخارجية عن طريق تعزيز قدراتها المالية وتحسين نوعية وجوده منتجاتها، وهو ما يحقّق ارتفاع معدّل التنمية مما ينعكس إيجاباً على مستوى الناتج الداخلي الخام للاقتصاد الوطني. كلّ ذلك يتوقف على الدور الإيجابي للمستهلك في تعامله مع المنتج المحلي وعلى حجم الدعم والمساعدات التي تقدّمها الدولة لتشجيعه"<sup>19</sup>.

### المطلب الثالث: التمويل الاستهلاكي في مصرف السلام - الجزائر<sup>20</sup>.

#### الفرع الأول: تعريف بالمصرف

"مصرف السلام الجزائر بنك متعدد المهام والخدمات، يعمل طبقاً للقوانين الجزائرية ووفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية في كافة تعاملاته. تمّ اعتماد المصرف من قبل بنك الجزائر في سبتمبر 2008م. ليبدأ مزاولته نشاطه مستهدفاً تقديم خدمات مصرفية مبتكرة.

إنّ مصرف السلام الجزائر يعمل وفق استراتيجية واضحة تنمّاشي ومتطلّبات التنمية الاقتصادية في جميع المرافق الحيوية بالجزائر، من خلال تقديم خدمات مصرفية عصرية بغية تلبية حاجيات السوق والمتعاملين والمستثمرين، وتضبط معاملاته هيئة شرعية تتكوّن من كبار العلماء في الشريعة والاقتصاد"<sup>21</sup>.

#### الفرع الثاني: السياسة التمويلية لمصرف السلام في تشجيع استهلاك المنتج المحلي

##### أولاً: السلع المعنية بالتمويل الاستهلاكي

أ- غالباً ما يتناول البيع بالتقسيط في المصارف الإسلامية تجهيزات المنازل والأدوات الكهرو منزلية، وشراء السيارات وغيره. وكثير اللجوء إلى بيع التقسيط في المجتمعات الحديثة لاعتبارات كثيرة منها عامل القدرة الشرائية للمواطنين في ظل ازدياد الحاجات الاستهلاكية وتنميتها وفق منهج الحياة المعاصر، والذي

أدى إلى تغيير نمط الاستهلاك واختلال ضابط الأولويات وتلاشي محدّدات ومؤشّرات ترتيب الحاجات وفق معيار الضرورات والحاجات والتحسينات.

ويتمّ مصرف السّلام بالجزائر في مجال التّموليل الاستهلاكي وفق صيغة البيع بالتّقسيل ثلاثة أنواع من السّلع، وهي: السّيّارات، الدّراجات النارية، والأجهزة الكهرو منزلية (إلكترونية). ويرفع شعار: السّلام تيسير. ويضع على واجهة صفحته الرّسمية شعار: تيسير: البيع بالتّقسيل الإلكتروني؛ تمويل استهلاكي بفترة واحدة. - سيتمّ تفصيل ذلك من خلال تحليل إحصاءات التّموليل الاستهلاكي لمصرف السّلام خلال فترة 2016م-2022م. - في الفرع الثالث.

**ب- مميزات صيغة التّموليل الاستهلاكي بالمصرف:** يعتمد مصرف السّلام في التّرويج لاستهلاك المنتج المحلي من خلال التّموليل الاستهلاكي على تطبيق صيغتين شرعيّة وهي: البيع بالتّقسيل، وتجاريّة وهي: التّيسير. أمّا مميزات الصّيغة التجاريّة: السّلام تيسير فتتمثّل في:

- هي صيغة تمويل معتمدة من قبل الهيئة الشرعيّة للمصرف.
- تقسيط السّداد يمتد ما بين اثني عشر (12) إلى ستين (60) شهرا، وذلك حسب نوع المنتج الممول من قيمة المنتج (سيارة، أجهزة كهر ومنزلية، دراجة نارية).
- هامش ضمان جدية يبتدئ من 20% من المداخيل الشهرية للعميل.
- مستحقّات شهرية لا تتعدى 30%.

**ج- شروط الحصول على التّموليل الاستهلاكي: السّلام تيسير:** يضع مصرف السّلام مجموعة شروط للعميل يجب توافرها مجتمعة للحصول على التّموليل الاستهلاكي بصيغة البيع بالتّقسيل، وهي:

- أن يكون العميل مقبلا بالوطن.
- أن يكون للعميل دخل منتظم منذ ستة أشهر، أي أن يكون عقد العمل غير محدّد المدة. فالصيغة موجّهة لتمويل الموظّفين، أصحاب المهن الحرّة، التجار، وأصحاب الإيراد الثّابت.
- أن يكون سنّ العميل طالب التّموليل يتراوح بين 19 و70 سنة عند تاريخ آخر قسط مدفوع.
- أن يكون الحدّ الأدنى للدخل 40.000 دج بالنسبة لتمويل السّيّارات، و25.000 دج بالنسبة للدّراجات النارية. ويمكن رفع التّموليل بدعم من (الزوج- الزوجة) إذا كان يعمل بعقد عمل غير محدّد المدة.

**د- وثائق ملف طلب التّموليل الاستهلاكي:**

- نسخة من وثيقة رسميّة قيد الصّلاحية تحمل رقم التعريف الوطني- بطاقة التعريف الوطنيّة أو جواز السّفرة البيومتريين.
- شهادة الميلاد.
- شهادة إقامة قيد الصّلاحية لا تتعدى ثلاثة 3 أشهر.
- شهادة عائليّة للمتزوجين، أو شهادة الحالة الشّخصية لغير المتزوجين.
- جدول حساب بنكي على مدى ثلاثة 3 أشهر الأخيرة.
- وثائق أو مبررات تثبت مداخيل أخرى من غير النّشاط المهني الفعلي.
- تعهّد كتابي لتوطين الأجر في مصرف السّلام - الجزائر- ممضي من طرف العميل ومصادق عليه من صاحب العمل.

**وبالنسبة للأجراء إضافة:**

- شهادة عمل بتاريخ حديث أقلّ من شهر توضح عدم محدودية عقد العمل والتّرسيم في المنصب.

## دور المصارف الإسلامية في تشجيع استهلاك المنتج المحلي من خلال التمويل الاستهلاكي

- كشف الراتب لفترة ثلاثة أشهر الأخيرة مع كشف الأجر.

- التصريح السنوي للأجر بالنسبة لعمال الشركات الخاصة.

- صك (شيك) مشطوب / حساب بريدي.

وبالنسبة للمتقاعدين إضافة: بيان منحة التقاعد أو شهادة كشف الأجر من الضمان الاجتماعي.

وبعد استيفاء العميل لكل الوثائق المطلوبة في تكوين الملف يتواصل المصرف مع مصلحة مركزية

المخاطر لدى بنك الجزائر للتأكد من عدم رهن الراتب لجهة أخرى، أو وجود التزامات مالية سابقة عليه.

وبعد التأكد من ذلك يتم عرض ملف العميل طالب التمويل بصيغة البيع بالتقسيط على نظام التقسيط بالحاسوب

فإن حصل على التقسيط المحدد قانونا لدى المصرف فإنه يحصل على التمويل، والتقسيط المطلوب للحصول

مثلا للعميل طالب التمويل الاستهلاكي بصيغة البيع بالتقسيط بالنسبة للدرجة النارية هو 70 نقطة.

الشكل يوضح شروط الحصول على التمويل الاستهلاكي بالنسبة للدرجة النارية

بطاقة إنتاج تيسير "سكوتر" (درجة نارية)	
تمويل سكوتر (درجة نارية)	
تيسير سكوتر (درجة نارية)	
صفحة محددة	
كل الإجراء المقيمين في الجزائر يملكون دخل نظامي وكافي الذي يسمح لهم شراء ملك بتمويل للاستهلاك للاستعمال الشخصي	
جدول شرحي	
بنك	بنك السلام الجزائر
تطبيق تجاري للمنتج	تمويل سكوتر (درجة نارية)
نسبة الهامش	10.5 بالمائة خ ر / سنة توطين الأجير 12 بالمائة خ ر / سنة نزع من ح ب ج
مبلغ التمويل أقصى-أقل	الأقل/ 124.000 دج أقصى/ 500.000.00 دج
الأجر الأقل	25.000.00 دج
كمية التمويل	100 بالمائة ان سمح الاجر
مدة التمويل	12 الى 36 شهر
قدرة الاقتراض	30 بالمائة
تقييم التمويل	
1- إرسال ملف تيسير "سكوتر" (درجة نارية) الى شبكات بنك السلام من الزبون مرفق بفاتورة نموذجية تثبت ان المنتج مركب أو المنتج بالجزائر	
2- يتوجب أن يحتوي الملف وثائق مطلوبة لملف التمويل	
الزبون الهدف	إجراء مقيمون بموجب عقد م غ م CDI وطبقا للمنصب متقاعد- مقيم
دخل الأقصى	25.000 دج
السن	أقل 19 سنة أقصى 70 سنة
موضوع التمويل	سكوتر (درجة نارية) منتج او مركبة بالجزائر
الضمانات	توطين الأجير / نزع ح ب ج ccp رهن البطاقة الرمادية التأمين على سرقة 50 بالمائة مع إبراء مسقف + المسؤولية المدنية - سلامة للتأمين-
نمط تعويض التمويل	توطين الأجر نزع - اقتطاع- ح ب ج- ccp
بطاقة تقييم التسجيل أقل عدد	70 نقطة
نوعية المنتج	سكوتر (درجة نارية)

المنتجين المحددين	سيم الجزائر SYM - سكوتر ودراجات نارية ف ام اس VMS الجزائر/ سكوتر ودراجات نارية وكل نوعية أخرى مركبة أو مصنعة في الجزائر
-------------------	---

المصدر: مصرف السلام الجزائر.

### ثانيا: الصيغ التمويلية المطبقة

يعتمد مصرف السلام مجموعة من صيغ التمويل الإسلامي، وهي:

أ- **المرابحة للواعد بالشراء:** وهي عملية شراء المصرف لأصول منقولة أو غير منقولة بمواصفات محددة بناء على طلب ووعد المتعامل بشرائها، ثم إعادة بيعها مرابحة بعد تملكها وقبضها بثمن يتضمن التكلفة مضافا إليها هامش ربح موعود به من المتعامل.

ب- **الإجارة:** وهي عقد بين المصرف والمتعامل يؤجر المصرف بمقتضاه عينا موجودة في ملك المصرف عند التعاقد أو موصوفة في ذمة المؤجر تسلم في تاريخ محدد، وهي نوعان: إجارة منتهية بالتملك؛ وهي التي تنتقل فيها ملكية العين المؤجرة إلى المستأجر في نهاية مدة الإجارة. والإجارة التشغيلية؛ وهي التي تعود فيها العين المستأجرة إلى المؤجر في نهاية مدة الإجارة.

ج- **الاستصناع:** يعتمد المصرف في إطار التمويل عن طريق الاستصناع على صيغتين اثنتين حسب موضوع التمويل وهما: صيغة الاستصناع والاستصناع الموازي في المباني؛ وهي صيغة يقوم من خلالها المصرف بناء على طلب المتعامل ببناء أو تهيئة عقار حسب المواصفات المحددة ضمن الطلب والمخططات المرفقة به. ويعتمد المصرف في تنفيذ هذه العملية على عقدي استصناع منفصلين يكون في أحدهما صانعا وفي الثاني مستصنعا. أما في غير المباني فهي صيغة يقوم من خلالها المصرف بناء على طلب المتعامل بتصنيع سلع أو تجهيزات طبقا للمواصفات المحددة ضمن طلبه عن طريق عقد استصناع مواز للاستصناع الأول مع صانع يستصنع من خلاله المصنوعات المطلوبة.

أما الاستصناع مع التوكيل بالبيع فهي صيغة يقوم المصرف من خلالها بشراء سلع أو تجهيزات مصنعة من قبل المتعامل ثم يوكله في بيعها بعد تسليمها. وعليه فإن هذه الصيغة تعتمد على عقدين: عقد استصناع يكون المصرف فيه مستصنعا والمتعامل صانعا. وعقد توكيل بالبيع.

د- **السلم:** وهي صيغة تمويل تتم على مرحلتين وتعتمد على عقدين منفصلين: عقد السلم وعقد التوكيل بالبيع. حيث يقوم المصرف بشراء سلع أو بضائع من المتعامل سلما ثم يوكله في بيعها بعد تسليمها. ويطبق المصرف صيغتي السلم والسلم الموازي.

هـ- **المشاركة:** تنفذ صيغ المشاركة من خلال شركة العقد وشركة الملك، وتكون الشركة فيهما دائمة أو متناقصة. أما شركة العقد فيعقدتها المصرف مع المتعامل حيث يساهم كل منهما في رأس مال صفقة أو مشروع على أن يقتسما الربح بناء على النسب المتفق عليها، وتظل الشركة قائمة إلى انقضاء مدتها أو موضوعها.

أما شركة الملك فيقوم المصرف بناء على طلب المتعامل بمشاركته في شراء أو تملك عقار فيكون لكل منهما حصة شائعة في ملكيته، وعلى أساسه يقوم المصرف بإيجار هذه الحصة إلى المتعامل إجارة منتهية بالتملك.

أما المشاركة المتناقصة فهي صيغة يقوم من خلاله المصرف بمشاركة المتعامل في مشروع قائم أو بصدد الإنجاز واقتسام الأرباح وفق النسب المتفق عليها. ويعد المصرف المتعامل من خلال وعد منفصل

## دور المصارف الإسلامية في تشجيع استهلاك المنتج المحلي من خلال التمويل الاستهلاكي

أن يبيعه حصصه تدريجيًا أو دفعة واحدة، حيث يتنازل عليها بناء على طلب المتعامل بعقود بيع مستقلة ومتعاقبة بالتّمن المتفق عليه عند البيع.

و- **المضاربة:** وهي عقد مشاركة بين المصرف والمتعامل في صفقة أو مشروع يسهم/ يقوم المصرف بتمويله، ويتكفل المتعامل بإدارته وتنفيذه على أن يوزّع الربح بينهما حسب النسب المتفق عليها.

ز- **البيع الأجل:** هي صيغة يقوم من خلالها المصرف بشراء سلع أو بضائع أو آلات أو معدّات بناء على طلب المتعامل ويقوم بعد تملكه لها وقبضها القبض الناقل للضمان ببيعها للمتعامل بالأجل. وتتوزّع صيغ بيع الأجل لدى المصرف بين بيع الأجل للمؤسسات من خلال تأجيل دفع التّمن إلى أجل محدّد دفعة واحدة أو على أقساط. وصيغة بيع الأجل للأفراد من خلال تقسيط دفع التّمن لأجل محدّد وفق صيغة البيع بالتّقسيط. وهي صيغة يقوم من خلالها المصرف ببيع السيارات والدراجات النارية والأجهزة الكهر منزلية بالتّقسيط. وذلك من خلال منح التمويل الاستهلاكي المشروط باقتناء المنتج المحلي- وهو موضوع الدراسة التطبيقية في هذا المقال وفصلت في موضعها.

### ثالثًا: صيغة البيع بالتّقسيط لتمويل استهلاك المنتج المحلي

يعتمد مصرف السلام بالجزائر لتشجيع استهلاك المنتج المحلي على صيغة: البيع بالتّقسيط كوسيلة مرغوبة ومفضّلة من العملاء لتوفير وإشباع حاجاتهم، خاصّة أنّه عمليًا وفي نفس السياق فإنّ " أغلب تجار التجزئة يشترون السلع من تجار الجملة ويسدّدون أثمانها أسبوعيًا أو شهريًا لعدم توافر السيولة النقدية أو الجاهزية لدفع كامل ثمن البضاعة فورًا أو حالًا. ويتمّ الحصول على التّمن عادة من بيع التجزئة للزبائن. ونجد هذه الظاهرة أيضًا في التّعامل مع المصارف الإسلامية - لتمويل شراء السيارات وأدوات المصانع والمعامل، وتجهيز المتاجر بما تحتاج إليه من وسائل ثابتة أو بضائع متحرّكة"<sup>22</sup>.

**1- تعريف بيع التقسيط:** هو: "مبادلة أو بيع ناجز يتمّ فيه تسليم المبيع في الحال ويؤجّل وفاء التّمن أو تسديده كلّ أو بعضه إلى آجال معلومة في المستقبل، والغالب كونها شهرية في السلع المنزلية، ونصف سنوية أو كلّ ثلاثة أشهر أو كلّ سنة في وسائل النقل الخاصّة أو العامّة. فإذا كان التّمن كله مؤجلًا لأجل معلوم كسنة أو أقلّ سمّي بالبيع لأجل، والتّمن عادة في بيع التقسيط أو لأجل أكثر من التّمن النقدي"<sup>23</sup>.

وبالنسبة لمصرف السلام فالبيع بالتّقسيط للأفراد هو صيغة يقوم من خلالها المصرف بشراء سيارات، أجهزة كهر ومنزلية أو أثاث بناء على طلب المتعامل، ويقوم بعد تملكه لها وقبضها القبض الناقل للضمان ببيعها للمتعامل من خلال تقسيط دفع التّمن لأجل محدّد.

**2- حكم بيع التقسيط:** بيع التقسيط مشروع لعموم الأدلّة على إباحة البيع من القرآن الكريم والسنة

النبوية الشريفة والإجماع.

- **من القرآن الكريم:** وردت الآيات القرآنية تدلّ صراحة بعمومها أو إطلاقها على مشروعية البيع بالتّقسيط، منها؛ قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: 275)، فالآية الكريمة تشمل البيع بثمن حال والبيع بثمن مؤجّل. وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ (البقرة 282)، والتداين يفيد بيع الأجل وفيه التقسيط. فالآية الكريمة صريحة في جواز البيع لأجل مسمى أي محدّد ومعلوم، ولفظ الدين يقتضي البيع والشراء بأجل أمّا التداين ففيه التبايع بالأجل.

- **من السنة النبوية:** عن عائشة (رضي الله عنها) أنّها قالت: (أن رسول الله ﷺ اشترى من يهودي طعاما بنسيئة ورهنه درعا من حديد). "والنسيئة الأجل. وفي رواية صريحة: إلى أجل. وهذا نظير بيع السلم أو

السلف: وهو بيع أجل بعاجل، ومن المعلوم أن بيع السلم جائز بقوله ﷺ فيما يرويه البخاري ومسلم وغيرهما: (من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم)<sup>24</sup>. وما أخرجه مسلم عن عائشة قالت: (توفي رسول الله ﷺ ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين صاعا من شعير). والأحاديث الشريفة تدلّ دلالة قطعية أنّ الرسول الكريم اشترى بالأجل، فثبتت مشروعية بيع الأجل وفيه التقييد بالسنة القولية والفعلية.

- الإجماع: أجمع المسلمون على جواز بيع الأجل - بيع التقييد - إذا كان الأجل معلوماً.
- قرار المجمع الفقهي<sup>25</sup>: إنّ مجلس الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره السادس بجدة في المملكة العربية السعودية من 17 إلى 23 شعبان 1410هـ الموافق 14 إلى 20 آذار - مارس - 1990م قرّر ما يلي:
  - 1- تجوز الزيادة في الثمن المؤجل عن الثمن الحال، كما يجوز ذكر ثمن المبيع نقداً أو ثمنه بالأقساط لمدة معلومة. ولا يصحّ البيع إلا إذا جزم العاقدان بالتقد أو التأجيل، فإن وقع التردد بين التقد والتأجيل بأن لم يحصل الاتفاق الجازم على ثمن واحد محدّد فهو غير جائز شرعاً.
  - 2- لا يجوز شرعاً في بيع الأجل التنصيص في العقد على فوائد التقييد مفصولة عن الثمن الحال، بحيث ترتبط بالأجل سواء اتفق العاقدان على نسبة الفائدة أم ربطها بالفائدة السائدة.
  - 2- إذا تأخر المشتري المدين في دفع الأقساط عن الموعد المحدّد فلا يجوز إلزامه أيّ زيادة على الدين، بشرط سابق أو دون شرط لأنّ ذلك ربا محرم.
  - 3- يحرم على المدين المليء أن يماطل في أداء ما حلّ من الأقساط، ومع ذلك يجوز شرعاً اشتراط التعويض في حالة التأخر عن الأداء.
  - 4- يجوز شرعاً أن يشترط البائع بالأجل حلول الأقساط قبل مواعيدها عند تأخر المدين عن أداء بعضها مادام المدين قد رضي بهذا الشرط عند التعاقد.
  - 5- لا حقّ للبائع في الاحتفاظ بملكيّة المبيع بعد البيع، ولكن يجوز للبائع أن يشترط على المشتري رهن المبيع عنده لضمان حقه في استيفاء الأقساط المؤجلة.

**3- الأهمية الاقتصادية للبيع بالتقسيط:** يندرج بيع التقييد ضمن بيوع الأجل باعتباره قائم على تسليم المبيع وتقسيت الثمن وفق جدول زمني دقيق ومحدّد بين البائع والمشتري، مع بيان وضبط قيمة الأقساط بشكل يوضح كيفية السداد ومراحله رفعا للبس والغرر. فبيع التقييد جائز للحاجة عند جمهور العلماء. وتبرز الأهمية الاقتصادية لبيع التقييد من خلال:

- تمكين المستهلك من الحصول على السلعة واستهلاكها أو استعمالها مع أنّ دخله وقتها لا يمكنه من ذلك ولا فرصة له لاقتناء المنتج ودفع ثمنه نقداً حالاً، فبدل العدول عن شراء المنتج أو تأجيل الاستهلاك لحين القدرة على ادّخار ثمنه فإنّه يشتري بالتقسيط فيتعجّل السلعة ويسدّد ثمنها أقساطاً.
- يتيح بيع التقييد للبائع - أفراداً أو مؤسسات جملة وتجزئة - زيادة المبيعات وتطوير أساليبه التسويقية فهو يبيع نقداً وتقسيتاً، ويستفيد في حالة التقييد من زيادة الثمن. كما يحقّق ترويجاً أكثر للسلعة بين أفراد فئات معيّنة من المجتمع تتمثّل بشكل كبير في ذوي الدخل المتوسط والمحدود.
- "البيع بالثمن المؤجل نشاط تجاريّ مفيد يحرك السوق الاقتصادية عكس الربا فهو محق وضرر محض كما يؤدي إلى رفع التكلفة وزيادة الأعباء. ولا يحقّ للبائع أن يطلب في البيع لأجل زيادة عن مقدار الثمن المحدّد في العقد والمؤجل دفعه على أقساط، وإن كان فيه زيادة والربا زيادة لكن الشارع الحكيم أحلّ الزيادة بالبيع ولم يحلّها بالربا، والمرابي يزيد الفائدة كلما مضى الزمن وتأخر المدين عن إيفاء دينه"<sup>26</sup>.

## دور المصارف الإسلامية في تشجيع استهلاك المنتج المحلي من خلال التمويل الاستهلاكي

- بالنظر إلى اعتماد المصارف الإسلامية على البيع بالتقسيط فإن هذه الصيغة التمويلية المشروعة تعتبر آلية تجارية فعالة لتنشيط الدورة الاقتصادية خاصة في ظل ربط الحصول على صيغة البيع بالتقسيط في مصرف السلام مثلا بالجزائر بحتمة اقتناء المنتج المحلي. وعليه أصبحت لعمليات البيع بالتقسيط أهمية كبيرة في الوقت الحاضر نتيجة التنوع والتعدد بشكل متسارع في الحاجات الاستهلاكية نتيجة تطور المجتمع، وتنامي المحاكاة في السلوك الاستهلاكي التي تغذي الميول الاستهلاكية الواسعة.

كل هذه المؤشرات إذا أطرت ووجهت نحو اقتناء المنتج المحلي مقابل الحصول على التمويل الاستهلاكي وفق صيغ التمويل الإسلامي سيزيد من الحركية التجارية التي تقضي إلى تنشيط الإنتاج لتغطية الطلب المتزايد على المنتج المحلي، وفي ذلك توظيف لرؤوس الأموال وتشغيل اليد العاملة للتقليل من البطالة وتشجيع المؤسسات الوطنية المنتجة للاستمرار في الإنتاج والمنافسة خاصة في ظل الالتزام بمعايير الجودة، مما يجعل المنتج المحلي يضاهي المستورد لضمان إقبال المستهلك على اقتنائه.

### الفرع الثالث: تحليل إحصاءات التمويل الاستهلاكي في مصرف السلام

الدراسة التطبيقية للبحث: تم تطبيق الدراسة في مصرف السلام - الجزائر-

يعدّ التمويل الاستهلاكي من أهم منتجات المصارف الإسلامية والذي لاقى رواجاً وانتعاشاً كبيراً في الآونة الأخيرة وهذا ما سيتم توضيحه فيما يلي:

### 1- تحليل تطور عدد ملفات الاستفادة من التمويل الاستهلاكي ومبالغ التمويل الأساسي خلال الفترة (2016-2022)

الجدول رقم (01): تطور عدد ملفات الاستفادة من التمويل الاستهلاكي في مصرف السلام للفترة (2016-2022)

السنة المالية	عدد الملفات	التغير في عدد ملفات التمويل
2016	04	-
2017	2037	2033
2018	5631	3594
2019	6036	405
2020	774	5262-
2021	3140	2366
2022	1414	1726-

المصدر: من إعداد الباحثة بناء على المعلومات المقدمة من طرف المصرف.

يتضح من خلال الجدول السابق: أنّ التمويل الاستهلاكي الممنوح من قبل المصرف قد شهد نمواً ومنحاً تصاعدياً بداية من 2016 بالانتقال من 04 ملفات عند افتتاح التمويل إلى 6036 ملفاً سنة 2019م، ثم حصل التراجع سنة 2020م لسببين وهما؛ أولاً: إدراج نظام الحصص فيما يخص تركيب السيارات. وثانياً: تم توقيف مصانع التركيب في انتظار اعتماد دفتر الشروط الجديد المنظم لنشاط المصانع. ناهيك عن جائحة كورونا وما صاحبها من إجراءات الغلق العام على المستوى الدولي. وفي سنة 2021-2022م عاود منحى التمويل الاستهلاكي الارتفاع نظراً لاستئناف النشاط بعد فتح التمويل الخاص بالدراجات النارية والأدوات الكهر ومنزلية.

إنّ التغير في عدد ملفات التمويل الاستهلاكي صاحبه تغير في مبالغ التمويل في حدّ ذاتها، حيث انتقلت مبالغ التمويل من (2136388.39 دج) سنة 2016 إلى (311310047.94 دج) سنة 2022، في



حين بلغت أقصى قيمة لمبلغ التمويل الأساسي (7160351262.92 دج) سنة 2018م. وهو ما يتوضح أكثر في الجدول الموالي:

**الجدول رقم (02):** تطور قيمة مبلغ التمويل الأساسي في بنك السلام للفترة (2016-2022)

السنة المالية	مبلغ التمويل الأساسي	التغير في مبلغ التمويل الأساسي
2016	2136388.39	-
2017	2437833177.14	2 435 696 788,75
2018	7160351262.92	4 722 518 085,78
2019	7114108096.67	- 46 243 166,25
2020	421733105.34	-6 692 374 991,33
2021	1076386585.77	654 653 480,43
2022	31310047.94	- 765 076 537,83

المصدر: من إعداد الباحثة بناء على المعلومات المقدمة من طرف المصرف.

وصل التمويل بالطاقة القصوى (مستوى قياسي). ثم تراجع في 2020م بسبب الجائحة. وفيه استدرك جزئي خلال 2021م.

**2- تحليل تطور عدد الملفات ومبالغ التمويل بالثلاثيات للفترة (2016-2022)**

**الجدول رقم (03):** تطور عدد ملفات التمويل الاستهلاكي وقيمة مبالغ التمويل الأساسي في بنك السلام للفترة (2016-2022) بالثلاثيات

السنة المالية	عدد الملفات	مبلغ التمويل الأساسي
<b>2016</b>		
الثلاثي الرابع	4	2 136 388,39
<b>2017</b>		
الثلاثي الأول	7	4 955 476,35
الثلاثي الثاني	190	197 849 104,96
الثلاثي الثالث	363	413 528 826,95
الثلاثي الرابع	1477	1 821 499 768,88
<b>2018</b>		
الثلاثي الأول	1440	1 830 442 252,26
الثلاثي الثاني	1722	2 165 166 779,58
الثلاثي الثالث	1496	1 953 111 232,40
الثلاثي الرابع	973	1 211 630 998,68
<b>2019</b>		
الثلاثي الأول	2351	2 809 574 423,12
الثلاثي الثاني	2396	2 803 115 133,34
الثلاثي الثالث	1049	1 186 505 979,80
الثلاثي الرابع	240	314 912 560,41
<b>2020</b>		
الثلاثي الأول	190	220 892 896,92
الثلاثي الثاني	43	44 864 314,82
الثلاثي الثالث	139	55 320 781,05

## دور المصارف الإسلامية في تشجيع استهلاك المنتج المحلي من خلال التمويل الاستهلاكي

100 655 112,55	402	الثلاثي الرابع
		<b>2021</b>
133 740 542,90	519	الثلاثي الأول
154 019 064,78	626	الثلاثي الثاني
445 577 718,44	1003	الثلاثي الثالث
343 049 259,65	992	الثلاثي الرابع
		<b>2022</b>
267 063 550,00	1223	الثلاثي الأول
44 246 497,94	191	الثلاثي الثاني

**المصدر:** من إعداد الباحثة بناء على المعلومات المقدمة من طرف المصرف.

نلاحظ من خلال الجدول والشكل السابق تفاوت في مبالغ التمويل الممنوح ارتفاعا وانخفاضا من ثلاثي لآخر نظرا لأن المصرف أمضى العديد من الاتفاقيات مع عدد من القطاعات لتمويل مستخدميها ومنها: قطاع العدالة، قطاع التعليم العالي، مؤسستي سوناطراك وسونلغاز.

فارتفاع التمويل لمستويات قياسية خلال بعض الثلاثيات دون غيرها مرتبط أساسا بمعالجة ملفات القطاعات المتعاقدة. ونلاحظ بلوغ التمويل أقصاه في سنة 2017م خلال الثلاثي الرابع بمبلغ 1821499768.88 دج بعدد ملفات وصل 1477. كما بلغ خلال سنة 2018م مبلغ 2165166779.58 دج بعدد ملفات وصل 1722 خلال الثلاثي الثاني. وسنة 2019م منح أقصى تمويل خلال الثلاثي الثاني بمبلغ 2803115133.34 دج لعدد ملفات بلغ 2396. كما بلغ التمويل أقصاه خلال الثلاثي الرابع من سنة 2020م من خلال 402 ملف وبمبلغ قدره 100655112.55 دج. وخلال سنة 2021م بلغ التمويل الاستهلاكي أقصاه خلال الثلاثي الثالث ب 1003 ملفا وبمبلغ وصل 445577718.44 دج. وعليه نسجل بلوغ التمويل مستواه القياسي خلال الثلاثيين الأول والثاني من سنة 2019م.

### 3- تحليل تطور عدد الملفات ومبالغ التمويل وفق المنتوجات الاستهلاكية الموجهة لها:

**الجدول رقم (04):** تقسيم التمويلات الاستهلاكية في مصرف السلام حسب عدد الملفات للفترة (2022-2016)

أنواع التمويلات الاستهلاكية			مبالغ التمويلات
بيع بالتقسيط للسيارات	بيع بالتقسيط للمنتجات الكهر ومنزلية	بيع بالتقسيط للدراجات النارية	السنة المالية
04	00	00	2016
2037	00	00	2017
5631	00	00	2018
6036	00	00	2019
773	01	00	2020
1500	700	940	2021
168	867	379	2022
<b>16149</b>	<b>1568</b>	<b>1319</b>	<b>المجموع</b>

**المصدر:** من إعداد الباحثة بناء على المعلومات المقدمة من طرف المصرف.

نلاحظ استحواذ منتج التمويل الاستهلاكي بالبيع بالتقسيط للسيارات بنسبة 85% من مجموع التمويل باعتبار كونه المنتج الوحيد خلال السنوات الخمسة الأولى من منح التمويل 2016م-2020م. ومع نهاية 2020م تم الشروع في تمويل الأدوات الكهرو منزلية، وخلال سنة 2021م تم اعتماد منتج البيع بالتقسيط للدراجات النارية وهذا ما يفسر انخفاض نسبة التمويل ب 8% للأولى و7% للثانية.

الجدول رقم (05): تقسيم التمويلات الاستهلاكية في بنك السلام حسب قيمة مبالغ التمويل الأساسي للفترة (2016-2022)

أنواع التمويلات الاستهلاكية			مبالغ التمويلات
السنة المالية	بيع بالتقسيط للسيارات	بيع بالتقسيط للمنتجات الكهرو ومنزلية	بيع بالتقسيط للدراجات النارية
2016	2136388.39	00	00
2017	2437833177.14	00	00
2018	7160351262.72	00	00
2019	7114108096.67	00	00
2020	421687405.34	45700.00	00
2021	704173131.40	117917712.22	254295742.15
2022	53006973.82	146912527.94	111390546.18
المجموع	17893296435.68	264875940.16	365686288.33

المصدر: من إعداد الباحثة بناء على المعلومات المقدمة من طرف المصرف

نلاحظ رواج منتج البيع بالتقسيط للسيارات باعتباره المنتج الوحيد للتمويل الاستهلاكي خلال الخمس سنوات الدراسة، إلا أنه بعد اعتماد منتجي الدراجات النارية والأجهزة الكهرو ومنزلية فقد أخذ منحى تصاعديا وأخذ حيزا تصاعديا في التمويل. ونلاحظ تراجع تمويل السيارات لتوقف المصانع عن التركيب أواخر 2019م.

#### الخاتمة

من خلال البحث في موضوع: دور المصارف الإسلامية في تشجيع استهلاك المنتج المحلي من خلال التمويل الاستهلاكي - مصرف السلام نموذجاً- تم التوصل إلى النتائج والتوصيات التالية:

#### أولاً: النتائج

- 1- يعتبر البيع بالتقسيط من صيغ التمويل الإسلامي التي تعتمد المصارف الإسلامية ضمن مجموعة متعدّدة من صيغ التمويل منها: المرابحة للأمر بالشراء، المضاربة، المشاركة، الاستصناع والاستصناع الموازي، السلم والسلم الموازي، الإجارة المنتهية بالتملك....، وهي صيغة تشهد رواجاً وإقبالاً من المتعاملين نظراً لما تحقّقه من منافع للمنتجين والمستهلكين.
- 2- إنّ تشجيع استهلاك المنتج المحلي من خلال منح التمويل الاستهلاكي بصيغ التمويل الإسلامي المختلفة يؤدي إلى زيادة إنتاج الشركات المحليّة وتقليل البطالة وخفض الأسعار، من خلال زيادة التنافسية على عاملي الجودة والسعر.
- 3- يعمل مصرف السلام - الجزائر - على تشجيع استهلاك المنتج المحلي ممثلاً في: السيارات، الدراجات النارية، والأجهزة الكهرو منزلية. ويتم ذلك من خلال تطبيق صيغة البيع بالتقسيط. وشهدت الصيغة رواجاً

===== دور المصارف الإسلامية في تشجيع استهلاك المنتج المحلي من خلال التمويل الاستهلاكي  
كبيراً، وخاصة بالنسبة للسيارات قبل توقيف التمويل نظراً لتوقف مصانع التركيب. وهذا ما أتضح من  
خلال تحليل إحصاءات التمويل الاستهلاكي لفترة 2016م-2022م.

### ثانياً: التوصيات

نظراً لأهمية التمويل الاستهلاكي في تشجيع استهلاك المنتج المحلي ودور المصارف الإسلامية في ذلك، ومن خلال الدراسة التطبيقية على مصرف السلام - الجزائر - فإنه يتعين:

- 1- تفعيل صيغ التمويل الإسلامي في تشجيع استهلاك المنتج المحلي وعدم الاقتصار على البيع بالتقسيط.
- 2- ضرورة تنقيح وضبط بطاقة المنتج الوطني من حيث التعريف وتصنيف المنتجات، وفي حالة التركيب - كما في السيارات - فإنه يتوجب تقنين نسبة الإدماج. فلا يمكن التسليم بمسمى المنتج المحلي لمنتجات مستوردة ويتم فقط تغليفها أو تعبئتها.
- 3- ضرورة إحصاء الشركات المنتجة ومدى قدرتها على تموين السوق الوطنية بأسعار تنافسية، مع التوافق على ضبط مفهوم المنتج المحلي لتمكين المصارف الإسلامية من التوسع في منح التمويل الاستهلاكي لتشجيع زيادة الإنتاج ومحاربة البطالة، مستفيدة من ميزة المشروعية في مواجهة التمويل الربوي.

### قائمة المصادر والمراجع

- 1- أهمية قانون التمويل الاستهلاكي في تحسين مستوى المعيشة، هاني الحوئي، مقال: مجلة اليوم السابع، الجمعة 2020/11/13م.
- 2- البنوك الإسلامية، محسن أحمد الخضير، دار الحرية للطباعة والنشر، مصر، كتاب الحرية، رقم 23.
- 3- التمويل العقاري لبناء المساكن وشرائها، عبد الله إبراهيم، مجلة المجمع الفقهي، العدد 6، الجزء 1.
- 4- التمويل ووظائفه في البنوك الإسلامية والتجارية: دراسة مقارنة، قتيبة عبد الرحمن العاني، دار النفائس للنشر، الأردن، ط1، 2013م.
- 5- الجريدة الرسمية، العدد 15، الصادرة بتاريخ: 2009/03/08م .
- 6- القاموس المحيط، الفيروز أبادي، المطبعة الحسينية، القاهرة، 1344هـ، ط2، ج4
- 7- المعاملات المالية المعاصرة، وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط1، 2018م.
- 8- النقود والمصارف، ناظم محمد نوري الشمري، الموصل، 1988م، دط.
- 9- دعم المنتجات الوطنية، صلاح بن فهد الشلهوب، مقال جريدة العرب الاقتصادية الدولية، عدد السبت 13 أغسطس 2019م.
- 10- لسان العرب، ابن منظور، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1956م، ج11.
- 11- مفهوم المنتج المحلي في القانون الجزائري، مجاج ناصر، مقال على الخط، مجلة صوت القانون، العدد 07، الجزء 02، 20:00 - 07/05/2022 Asjp.cerist.dz
- 12- مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الصادرة عن منظمة المؤتمر الإسلامي، مؤسسة الطباعة والصحافة والنشر، جدة، العدد 06، الجزء 01.
- 13- معجم المصطلحات الاقتصادية، علي بن محمد الجمعة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2000م.
- 14- تطوير صيغ التمويل قصير الأجل للبنوك الإسلامية: مع دراسة تطبيقية حول مجموعة من البنوك الإسلامية، سليمان ناصر، نشر جمعية التراث، الجزائر، ط1، 2002م.
- 15- نشرة تعريفية للتمويل الاستهلاكي.

16- <https://fra.gov.eg>, 07/05/2022, 19 :50.

17- <https://m.akhbarelyom.com>, 07/05/2022, 19 :54.

18- <https://www.sama.gov.sa>, 07/05/2022, 20:00.

19- <https://m.youm7.com>, 16/05/2022, 13:30.

20- <https://ar.m.wikipedia.org>.

الملاحق:

**عقد بيع بالتقسيط**  
( تمويل استهلاكي )  
مستحق 24

البنك: مصرف المساهمين الوطني، فتيحة مسعود، رقم الحساب: 10.000.000.000، شارع أحمد واكيد، دالي براهيم الجزائر، وتلقيه بالاسفل  
الحدود: الجزائر، رقم الهاتف: 09746530، رقم الفاكس: 09746530  
الطرف الأول: السيد:

من جهة: و يشار إليها فيما يلي بـ "المصرف"

الطرف الثاني:

المبلغ:

العملة:

الفترة:

الأسعار:

الطرف الأول:

الطرف الثاني:

من جهة أخرى: و يشار إليه (ها) فيما يلي فرديا أو جماعيا بـ "المتعامل"

**مادة الثالثة: أهداف المعامل**  
يقر المتعامل أنه عاين للبيع موضوع العقد لتغطية الدائفة للجهة المقر، وأنه قد وجدته مطابقا للمواصفات الواردة في طلب الشراء المرفق بهذا العقد والذي بعد جزء لا يتجزأ منه، وأنه قد قبله واستلمه على الحالة التي هو عليها، ويتحمل المتعامل فور تسلمه للمبيع كامل المسؤولية عن فقدانته وأي ضرر أو خسارة تلحق به، كما يلتزم المتعامل بعدم مطالبة المصرف بأي حقوق بشأن المبيع بعد استلامه، كما يلتزم أيضا بعدم الرجوع على المصرف بأي عيب من العيوب الظاهرة في المبيع.

**مادة الرابعة: تعهدات المصرف**  
إذا كان المبيع الأصلي للمبيع موضوع هذا العقد قد منح للمصرف ضمانا عليه لمدة معينة، فيحق للمتعامل الاستفادة من هذا الضمان وينقل إليه الحق في توجيه مطالبته إلى مانح الضمان مباشرة دون الرجوع للمصرف، فإذا انتهت مدة الضمان فليس للمتعامل الحق في توجيه أي مطالبة للمصرف في هذا الخصوص.

**مادة الخامسة: نسخ العقد**  
حرر هذا العقد من شهادتين وخمس مواد، في ثلاث نسخ أصلية باللغة العربية، وقد استلم كل طرف نسخة منها.

ويصرح المتعامل أنه قرأ هذا العقد قبل التوقيع عليه وأنه فهمه واستوعبه استيعابا تاما وافق على كل محتوياته، ويلتزم بما ورد فيه التزاما كاملا لا رجوع عنه وغير قابل للنقض.

وقد علم على ما تقدم جرى توقيع هذا العقد بتاريخ:

الطرف الأول / المصرف

الطرف الثاني / المتعامل

الاسم والمقب متبوع بعبارة "قرأته ووافق"

ملف آموويل مسوارة Documents par categorie de client			
الموئل الاءارة	موظف براتب شهري	المهنيين والتجار	المستاقعين
<ul style="list-style-type: none"> <li>• نسختين من بطاقة التعريف الوطنية البيومترية</li> <li>• نسختين من شهادة الميلاد</li> <li>• نسختين من بطاقة الإقامة</li> <li>• شهادة عائلية بالنسبة للمتزوجين وشهادة الحالة المدنية بالنسبة للعزاب</li> <li>• صورة شمسية</li> <li>• نسخة من بطاقة الضمان</li> <li>• طابع جبالي 100 دج و ستة طابع سعر 20 دج</li> <li>• شيك مسطوب</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• نسختين من شهادة العمل</li> <li>• كشف الراتب للثلاث الأشهر الأخيرة</li> <li>• كشف الراتب السنوي</li> <li>• كشف الحساب البريدي أو البنكي للثلاث الأشهر الأخيرة</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• نسخة من ملف السجل التجاري</li> <li>• نسخة من الإحصاء</li> <li>• نسخة من جدول الضرائب للثلاث الأشهر الأخيرة</li> <li>• نسخة من تصريح العقد السنوي</li> <li>• تحيين التاليفات للعمل الأجراء وغير الأجراء</li> <li>• C 20 للثلاث الأشهر الأخيرة</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• شهادة الدخل:</li> <li>• شهر</li> <li>• عام</li> <li>• كشف الراتب السنوي</li> <li>• كشف الحساب البريدي أو البنكي للثلاث الأشهر الأخيرة</li> </ul>

الهوامش:

- 1- لسان العرب، ابن منظور، مادة: مول، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1956م، ج11، ص636.
- 2- القاموس المحيط، الفيروز أبادي، مادة: المال، المطبعة الحسينية، القاهرة، 1344هـ، ط2، ج4، ص52.
- 3- صحيح البخاري، البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الوقف، حديث رقم 2737، الحديث متفق عليه.
- 4- التمويل العقاري لبناء المساكن وشرائها، عبد الله إبراهيم، مجلة المجمع الفقهي، العدد6، ج1، ص98.
- 5- معجم المصطلحات التجارية والمصرفية، حسن النجفي، ص164.
- 6- معجم المصطلحات الاقتصادية، علي بن محمد الجمعة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2000م، ص190.
- 7- تطوير صيغ التمويل قصير الأجل للبنوك الإسلامية: مع دراسة تطبيقية حول مجموعة من البنوك الإسلامية، سليمان ناصر، الجزائر، نشر جمعية التراث، ط1، 2002م، ص38.
- 8- نشرة تعريفية للتمويل الاستهلاكي، 07/05/2022م، 19: 50، <https://fra.gov.eg>.
- 9- 07/05/2022، 19: 54، <https://m.akhbarelyom.com>.
- 10- 07/05/2022، 20: 00، <https://www.sama.gov.sa>.
- 11- التمويل ووظائفه في البنوك الإسلامية والتجارية: دراسة مقارنة، قتيبة عبد الرحمن العاني، دار النفائس للنشر، الأردن، ط1، 2013م، ص49.
- 12- النقود والمصارف، ناظم محمد نوري الشمري، الموصل، 1988م، د.ط، ص96.
- 13- ينظر: أهمية قانون التمويل الاستهلاكي في تحسين مستوى المعيشة، هاني الحوئي، مقال: مجلة اليوم السابع، الجمعة 16/05/2020م، بتصرف. 13: 30، <https://m.youm7.com>.
- 14- البنوك الإسلامية، محسن أحمد الخضير، دار الحرية للطباعة والنشر، مصر، كتاب الحرية، رقم 23، ص239-240-241، بتصرف.
- 15- مفهوم المنتج المحلي في القانون الجزائري، مجاج ناصر، مقال على الخط، مجلة صوت القانون، العدد07، ج02، ص247. 20: 00 - 07/05/2022 Asjp.cerist.dz
- 16- <https://ar.m.wikipedia.org>
- 17- الجريدة الرسمية، العدد 15، الصادرة بتاريخ: 2009/03/08م.
- 18- دعم المنتجات الوطنية، صلاح بن فهد الشلهوب، مقال جريدة العرب الاقتصادية الدولية، عدد السبت 13 أغسطس 2019م، بتصرف.
- 19- مفهوم المنتج المحلي في القانون الجزائري، مجاج ناصر، مرجع سابق، ص255.
- 20- كل المعلومات الواردة حول مصرف السلام تم اقتباسها من الموقع الرسمي للمصرف. [www.alsalamalgeria.com](http://www.alsalamalgeria.com) 14: 00 20/05/2022
- 21- الصفحة الرسمية لمصرف السلام الجزائر. <https://www.alsalamalgeria.com> 13.00. 2022/02/15
- 22- المعاملات المالية المعاصرة، وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط10، 2018م، ص312.
- 23- المعاملات المالية المعاصرة، وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط10، 2018م، ص311.
- 24- المرجع نفسه، ص312-313.
- 25- مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الصادرة عن منظمة المؤتمر الإسلامي، مؤسسة الطباعة والصحافة والنشر، جدة، العدد 06، ج01، ص447-448.
- 26- ينظر: إدارة المصارف الإسلامية: مدخل حديث، حربي محمد عريقات. سعيد جمعة عقل، مرجع سابق، ص193-195، بتصرف. المعاملات المالية المعاصرة، وهبة الزحيلي، مرجع سابق، ص319، بتصرف.

## حماية الأطفال من التجنيد في النزاعات المسلحة في ضوء أحكام الفقه الإسلامي وقواعد القانون الدولي الإنساني

### Protecting children from recruitment in armed conflicts in light of the provisions of Islamic jurisprudence and the rules of international humanitarian law

طالبة دكتوراه جمعة براهيمى<sup>1</sup>  
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1  
مخبر العلوم الإسلامية الجزائر  
djemaa.brahimi@univ-batna.dz  
أ.د/ عبد الرحمن رداد  
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1  
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة  
abderrahmane.redad@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2021/01/01 تاريخ القبول: 2022/11/15

#### الملخص:

غني عن البيان أن ظاهرة تجنيد الأطفال وإشراكهم في النزاعات المسلحة من الموضوعات الأساسية التي استقطبت اهتمام المجتمع الدولي وأثارت مخاوفه، ذلك أن الطفولة أولى مراحل الحياة فيها يتم تكوين الفرد وإعداده لتحمل المسؤولية، ونظرا لخطورة هذه الظاهرة فقد حظي هذا المخلوق الضعيف بالرعاية والاهتمام من طرف المجتمع الدولي الذي أرسى قواعد هامة لحماية الطفل وحظر تجنيده في صفوف المقاتلين، كما حظي برعاية الفقه الإسلامي الذي كانت له الأسبقية في وضع أحكام ومبادئ ثابتة منذ أكثر من أربعة عشر قرنا من الزمن لحمايته، ومنع اشتراكه في القتال قبل بلوغه.

الكلمات المفتاحية: الأطفال؛ الحماية من التجنيد؛ النزاعات المسلحة؛ الفقه الإسلامي؛ القانون الدولي الإنساني.

#### Abstract:

It goes without saying that the phenomenon of child recruitment in armed conflicts, both international and non-international, is one of the main issues that attracted the attention of the international community and raised its concerns, as childhood is the first stage of life in which the individual is formed and prepared to assume responsibility, and given the seriousness of this phenomenon, this weak creature has received care and attention from the community. The internationalist who established rules to protect the child and prohibited his recruitment into the ranks of the fighters, as well as the sponsorship of Islamic jurisprudence, which had a

<sup>1</sup> - المؤلف المرسل.



precedence in establishing established rulings and principles for more than fourteen centuries to protect him even before his birth and prohibit his participation in fighting before puberty

**Key words:** children; Protection from recruitment; armed conflict; Islamic jurisprudence; International humanitarian law

## مقدمة

ليس هناك ثمة شك أنّ الحرب ظاهرة صاحبت البشرية منذ نشأتها، فهي ما إن حلت بمكان وألقت بظلالها عليه إلا وخّفت وراءها خرابا ودمارا وضحايا، ولا شك أنّ الأطفال أكثر الفئات تعرضا للضرر بسبب ضعفهم وعدم نضجهم العقلي والبدني، فهم ضحايا ومتهمين في ذات الوقت بسبب زجهم في معترك الحياة العسكرية قبل أوانهم ودون مراعاة لتكوينهم وقدراتهم.

ولعل تطور الأسلحة وسهولة استعمالها، وازدياد النزاعات المسلحة في مختلف بقاع العالم ساهم في ارتفاع عدد الأطفال المجندين في صفوف القوات المسلحة أو الجماعات المسلحة بصفة غير قانونية.

ولا مناص من التسليم بأنّ ظاهرة تجنيد الأطفال تكتسي أهمية بالغة، نظرا لما تخلفه من مأس وآثار وخيمة ليس على الأطفال فحسب وإنما على المجتمع برمته وعلى الأمن والسلم الدوليين كذلك، ما جعل المجتمع الدولي يسعى جاهدا للحيلولة دون تنامي انتشار هذه الظاهرة، وذلك من خلال إبرام المعاهدات والاتفاقيات والمواثيق الدولية بدءا بالبروتوكولين الإضافيين لعام 1977 الملحقين لاتفاقيات جنيف لعام 1949 اللذين كفلا حماية الأطفال وحظرا الاشتراك الفعلي للأطفال دون الخامسة عشرة سنة في النزاعات المسلحة، ومع بقاء الإشكالية قائمة بشأن تجنيد الأطفال الذين لم يبلغوا الثماني عشرة سنة فقد تم اعتماد البروتوكول الاختياري الملحق باتفاقية حقوق الطفل عام 2000 عن طريق الجمعية العامة للأمم المتحدة والذي بموجبه تم رفع سن اشتراك الأطفال في العمليات القتالية من الخامسة عشرة سنة إلى الثماني عشرة سنة.

وسعيا لإضفاء مزيدا من الحماية فقد اعتبرت المحكمة الجنائية الدولية تجنيد الأطفال دون سن الخامسة عشرة سنة في صفوف المقاتلين واشتراكهم في العمليات العدائية أثناء النزاعات المسلحة جريمة حرب بموجب نظام روما الأساسي، الذي أقر متابعة الجناة ومعاقبتهم.

ولئن بذل المجتمع الدولي جهودا حثيثة من أجل منع تجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة، فقد أسهب الفقه الإسلامي في حماية الطفل إسهابا بلغ فيه شأوا عظيما، وأرسى قواعد ومبادئ ثابتة منذ أكثر من أربعة عشر قرنا من الزمن، وأكد بوضوح لا لبس فيه أسبقيته في حماية من وصفهم الله في كتابه الحكيم بزينة الحياة الدنيا، ومنع اشتراكهم في الأعمال القتالية قبل بلوغهم سن التكليف.

ولعل في سنة ﷺ الفعلية والقولية ما يؤكد ذلك بجلاء، فقد ثبت عنه ﷺ رده لنفر من الغلمان استصغروهم يوم أحد فلم يشهدوا القتال، وفي الصحيحين عن ابن عمر (رضي الله عنهما) قال: عرضني رسول الله ﷺ يوم أحد في القتال، وأنا ابن أربع عشرة سنة فلم يجزني، ورضني يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة سنة، فأجازني.

ولا شك أنّ عدم إجازته للخروج مع المقاتلين دليل قاطع على حظر تجنيد الأطفال دون سن البلوغ، لأنّ الجهاد جهد ومشقة فلا يطالب الطفل بالجهاد وهو غير مكلف.

واستنادا لذلك يمكن صياغة الإشكالية التالية: إلى أي مدى يمكن لأحكام الفقه الإسلامي وقواعد القانون الدولي الإنساني حماية الأطفال من التجنيد في الحروب والنزاعات المسلحة والحد من هذه الظاهرة؟

## حماية الأطفال من التجنيد في النزاعات المسلحة في ضوء أحكام الفقه الإسلامي...

وتتبع عن هذه الإشكالية جملة من التساؤلات والتي تشكل في مجملها إطاراً منهجياً لبحث هذا الموضوع، وقد تمت صياغتها على النحو التالي:

ما مفهوم الطفل المجند؟ وما الآثار المترتبة على ذلك؟ ما الحماية التي كفلها الفقه الإسلامي للطفل، لمنعه من الاشتراك في القتال والتجنيد في النزاعات المسلحة؟ وما هي جهود القانون الدولي الإنساني في ذلك؟

### أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى تسليط الضوء على القواعد والأحكام والمبادئ المقررة في الفقه الإسلامي والقانون الدولي الإنساني، والخاصة بحماية الأطفال من التجنيد والاشتراك في النزاعات المسلحة، وإظهار سبق الفقه الإسلامي في وضع قانون وأخلاقيات الحرب، خاصة ما تعلق بحماية الأطفال، بيان توافق القانون الدولي الإنساني في كثير من مواده مع الفقه الإسلامي.

### الخطة المعتمدة:

لتحقيق أهداف الدراسة ومحاولة الإجابة عن الإشكالية تمت هيكلة هذا البحث في ثلاثة مطالب، حيث خصص المطلب الأول لحماية الأطفال من التجنيد في النزاعات المسلحة في الفقه الإسلامي، في حين خصص المطلب الثاني للوقوف على جهود القانون الدولي الإنساني في حماية الأطفال من التجنيد في النزاعات المسلحة، أما المطلب الثالث فكان لآثار تجنيد الأطفال

### المطلب الأول: حماية الأطفال من التجنيد في النزاعات المسلحة في الفقه الإسلامي

قبل الخوض في مسألة حماية الأطفال من التجنيد، يحسن بنا أن نعرف بالطفل الجندي ونذكر صفاته.

#### الفرع الأول: مفهوم الطفل المجند

يتضح مفهوم الطفل المجند من خلال تعريف الطفل المجند ثم طرق تجنيده.

#### أولاً: تعريف الطفل المجند

قبل أن نعرف الطفل المجند تجدر بنا الإشارة إلى تعريف التجنيد ثم تعريف الطفل المجند.

#### 1- تعريف التجنيد:

**التجنيد لغةً** تجنّد، يتجنّد، تجنّداً، فهو مُتجنّد، والمفعول مُتجنّد له، تجنّد الشابُّ مُطواع جنّد: التحق بالجنش وصار جندياً، تجنّد للأمر: تأهب، تطوَّع، تفرَّغ له: تجنّد لمكافحة الأمية. جنّد يُجنّد، تجنيداً، فهو مُجنّد، والمفعول مُجنّد له، جنّد الجنود جمعها وحشدها وجهّزها بوسائل الدفاع والهجوم لهدف معيّن، جنّد الشاب: صيّره جندياً، أدرج اسمه في القوات المسلحة، مديرية التجنيد: مؤسسة تقوم بمهام التجنيد<sup>1</sup>.

أما اصطلاحاً فقد عرفته مبادئ باريس: تجنيد الأطفال تعبتهم الإلزامية والجبرية والطوعية في أي نوع من القوات المسلحة أو الجماعات المسلحة<sup>2</sup>.

#### 2- تعريف الطفل المجند

أ- **تعريف الطفل المجند في الفقه الإسلامي:** لم يرد مصطلح "الطفل المجند" في كتب الفقه الإسلامي، وفي حدود اطلاعي لم أعتز على تعريف فقهي له، ولكن يمكن استخلاص تعريف له، فقد أجمع الفقهاء على أنّ مرحلة الطفولة تبدأ منذ لحظة تكوين الطفل جنيناً في رحم أمّه لقوله تعالى: ﴿وَنُفِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ﴾ (الحج: 5)، وتنتهي بالبلوغ لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَدْنَأَ الَّذِينَ مِنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ (النور: 59).

والحلم يعني الاحتلام، والاحتلام هو دليل البلوغ، وهو مناط التكليف لمعظم الأحكام الشرعية،<sup>3</sup> وللبلوغ أمارات يستدل بها على حصوله منها: الاحتلام والقدرة على النكاح عند الذكور والحيض والاحتلام والحبلى عند الإناث،<sup>4</sup> وفي حالة غياب هذه الأمارات يعتبر الشخص بالغاً حكماً متى وصل إلى نهاية سن البلوغ المعتادة.<sup>5</sup>

وبناء عليه يمكن تعريف الطفل المجند بأنه: كل شخص دون سن البلوغ، جُنْد في صفوف المقاتلين بهدف إشراكه في القتال، أو القيام بمختلف الأعمال العدائية الأخرى.

**ب- تعريف الطفل المجند بموجب مبادئ باريس:** يقصد بالطفل المجند: أي شخص دون سن الثماني عشرة من العمر كان أو لا يزال مُجَنِّداً أو مُستخدماً من قبل قوة مسلحة أو جماعة مسلحة، أياً كانت المهام التي يضطلع بها، بما في ذلك على سبيل المثال لا الحصر، الأطفال والفتيات الذين يتم استخدامهم كمحاربين أو طهاة أو حاملين أو جواسيس أو لأغراض جنسية.<sup>6</sup>

**ج- تعريف الطفل المجند بموجب مبادئ كيب تاون:** عرِّفَ الطفل المجند بأنه كل شخص دون الثامنة عشر من العمر، يشكل جزءاً من القوة العسكرية النظامية أو غير النظامية أو الجماعات المسلحة بأي صفة كانت، بما في ذلك وعلى سبيل المثال، الطهاة والسعاة والحاملون، وكل شخص يقوم بخدمة هذه الجماعات المسلحة، ويشمل التعريف الفتيات اللاتي جندن بهدف الاستغلال الجنسي<sup>7</sup>.

بالرجوع إلى صياغة هذين التعريفين نجد أنهما لم يقصرا صفة الجندي على الطفل المقاتل في صفوف القوات المسلحة أثناء النزاع المسلح فحسب، وإنما شمل الوصف جميع الأطفال المنخرطين في القوات المسلحة أو الجماعات المسلحة مهما كانت الأعمال والوظائف المسندة إليهم، كما أنه لكي يتصف الطفل بهذا الوصف (الجندي) يجب أن تتوفر فيه الشروط الآتية:

- أن يكون دون الثامنة عشر من عمره ذكراً كان أو أنثى.  
- يلتحق بالقوات المسلحة أو الجماعات المسلحة أثناء النزاع المسلح، سواء مختاراً أم مجبراً على ذلك ومهما كانت المهام المنوطة به.

وبناء عليه فالطفل الجندي هو كل شخص دون الثامنة عشر من عمره انخرط في صفوف القوات المسلحة أو الجماعات المسلحة، وأياً كانت المهام التي يضطلع بها.

يتضح جلياً مرونة الشريعة الإسلامية في التعامل مع موضوع تحديد سن الطفولة، حيث حُدِّدَ بالبلوغ الطبيعي أو الحكمي الذي يتراوح بين سن الخامسة عشر عند الجمهور والثامنة عشر عند غيرهم، وبالتالي يصبح الطفل مكلفاً وتجرى عليه أحكام العبادات وغيرها ومنها الجهاد.

وبناء عليه فالطفل المجند في الفقه الإسلامي هو كل شخص دون سن البلوغ، أما في المواثيق الدولية فهو كل شخص لم يتجاوز الثامن عشرة سنة.

ولا شك أن الطفل المجند يختلف عن غيره من الأطفال ويتصف بصفات لا توجد في أقرانه من الأطفال العاديين كونه يعيش وسط أناس لا يعيرون الطفولة أدنى اهتمام ومن هذه الصفات:

- التشويه الفكري: يعتبر التشويه الفكري أشد وطئاً من الأذى الجسدي، خاصة وأنَّ الأطفال المجندين يعيشون في بيئة غير تلك التي يفترض أن يعيشوا فيها، فهم يتعرضون بحكم ضعفهم وصغر سنهم وقصور نموهم العقلي والبدني لعملية غسل الدماغ وتشويه الهوية بأفكار متطرفة مشوبة بالعنف والقتال، فهم يُدرَّسون في معسكرات التدريب كتيباً تتحدث عن حب السلاح والجهاد وتغرس في نفوسهم طلب الشهادة والحرور العين والجنة، ما يجعلهم يحاولون تحقيق ذلك مهما كان الثمن<sup>8</sup>.

## حماية الأطفال من التجنيد في النزاعات المسلحة في ضوء أحكام الفقه الإسلامي...

- الخبرة المكتسبة: يكتسب الطفل الجندي صفة القسوة والعنف كونه يعاشر المجرمين والقتلة، فهو يشارك في القتل والتعذيب ويشاهدها عن كثب وهذا يؤثر فيه، كما يكتسب خبرة في أنواع الأسلحة وطرق استخدامها فيكون بذلك مقاتلاً محترفاً<sup>9</sup>.

- التدريب: يتم تدريب الأطفال على فنون القتال واستخدام الأسلحة والذخائر، فتتكون لديهم خبرة في أنواع الأسلحة وطرق استخدامها، ويتم في النهاية تخريج جنود جاهزين للقتال لا تتجاوز أعمارهم الخامسة عشر عاماً<sup>10</sup>.

### ثانياً: طرق التجنيد

تختلف طرق تجنيد الأطفال باختلاف الأسباب والعوامل المؤدية إلى ذلك، فقد يقع بالترغيب، والتغريير بالأطفال وإغوائهم بالهدايا والألعاب والمبالغ المالية، وقد يقع بالترهيب والإكراه من خلال الخطف وممارسة العنف على الطفل وترويعه وتخويفه وإجباره على الالتحاق بصفوف المقاتلين.

**1- التجنيد الإجباري:** يعتبر التجنيد الإجباري أبرز الأساليب المتبعة في تجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة، بحيث يُجند الطفل عنوة دون رضاه أو رضا والديه، فقد يكون الطفل في منطقة تسيطر عليها جماعة مسلحة تجبره على الانضمام إليها والمشاركة في العمليات القتالية أو على خدمتها بأي شكل من الأشكال، وقد تجمع بين الطفل وأحد الجنود صلة قرابة فيقوم بتجنيده في خدمة الجماعة المسلحة<sup>11</sup> وقد يجبر الأطفال على الالتحاق بصفوف القوات المسلحة بالقوة عن طريق اختطافهم من منازلهم، أو من المدارس ومن مخيمات اللاجئين.

ويشمل التجنيد الذكور والإناث على حدٍ سواء، وغالباً ما يجنّد الذكور للاشتراك في الأعمال العدائية، في حين تُجنّد الإناث في خدمة الجنود سواء في الأعمال المنزلية أو لاستغلالهنّ جنسياً، كما يتم تجنيد الأطفال نظامياً عن طريق المدارس العسكرية كما هو الحال في الدول الإفريقية مثل بوروندي والبنين ورواندا، حيث ينخرط الأطفال في القوات المسلحة ويتعلمون فنون القتال ويتدربون على كيفية استعمال الأسلحة وطرق إدارة الحروب<sup>12</sup>، بالإضافة إلى ذلك تجد الجماعات المسلحة ضالتها في الإنترنت والمواقع الإلكترونية ومواقع التواصل الاجتماعي، عن طريق تكوين صداقات مع الأطفال واستغلال بياناتهم الشخصية وصورهم، وتهديدهم فيما بعد وإجبارهم على الانضمام إليهم.

**2- التجنيد التطوعي:** إنّ الفقر المدقع والحرمان يدفعان ببعض الأطفال للدخول في معترك الحياة العسكرية بمحض إرادتهم، فيلتحقون بالقوات المسلحة أو الجماعات المسلحة بغية تحسين ظروفهم الاجتماعية أو الاقتصادية، كما تلعب الأسرة في بعض الأحيان دوراً كبيراً في تشجيع الأطفال على الانضمام إلى هذه القوات مقابل نظير مادي، بالإضافة إلى ذلك قد ينخرط الأطفال في صفوف القوات المسلحة الحكومية أو الجماعات المسلحة الأخرى بدافع العقيدة، كما يتم تجنيد أعداد كبيرة من الأطفال الأيتام أو أطفال الشوارع ومن ليس لهم مأوى عن طريق إغرائهم واستدراجهم من خلال تأمين المسكن والمأوى لهم وإقناعهم أنهم أصبحوا عاملين ومنتجين يتقاضون رواتب مقابل عملهم، وقد يشكل الثأر أو الانتقام حافزاً للتطوع<sup>13</sup>.

### الفرع الثاني: حماية الأطفال من التجنيد في النزاعات المسلحة في الفقه الإسلامي

وضع الفقه الإسلامي للحرب نظاماً متكاملًا لم تستطع المواثيق الدولية قديماً وحديثاً أن تضاهيه، وأرسى قواعد أخلاقية يجب على كل مقاتل أن يلتزم بها حتى مع ألدّ أعدائه، وأقرّ مبادئ وقواعد هامة لحماية الأطفال ومنع اشتراكهم في القتال وأكد أسبقيته في ذلك، وبرهن على صلاحيته في كل زمان ومكان،

وعليه فإننا سوف نعرض بداية للأحكام الخاصة باشتراك الأطفال في الحرب (أولاً)، ثم وضع الأطفال المشاركين في النزاعات المسلحة في الفقه الإسلامي (ثانياً).

### أولاً: الأحكام الخاصة باشتراك الأطفال في الحرب في الفقه الإسلامي

اتفق الفقهاء على أنه لا جهاد فرضاً على المرأة ولا على من لم يبلغ ولا على مريض لا يستطيع ولا على فقير لا يقدر على زاد،<sup>14</sup> كما اشترطوا فيمن يجب عليه الجهاد البلوغ والعقل لقوله ﷺ: "رفع القلم عن ثلاث، عن النائم حتى يستيقظ وعن الصغير حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل"<sup>15</sup>، ولما كان الطفل مخلوقاً صغيراً وضعيفاً لم يكتمل نضجه العقلي والبدني، فقد جاء الفقه الإسلامي بمبادئ ثابتة لحمايته من التجنيد والاشتراك في العمليات القتالية، واشترط في ذلك البلوغ واللياقة البدنية للالتحاق بصفوف المقاتلين حتى يضمن سلامته.

**1- تحديد سن البلوغ:** لا شك أن الأحكام الشرعية منوط بإنفاذها بالبلوغ، وقد جعله الشارع الحكيم علامة على تكامل العقل والإدراك<sup>16</sup>، وسن البلوغ هو: السن الذي يجعل صاحبه من المقاتلين، ويجري عليه حكم الرجال في أحكام القتال وغير ذلك<sup>17</sup>.

وقد اختلف الفقهاء في تحديد سن البلوغ فيرى الشافعية والحنابلة وأبو يوسف ومحمد من الحنفية أن البلوغ بالسن يكون بتمام خمس عشرة سنة قمرية للذكر والأنثى، ويرى المالكية أن البلوغ يكون بتمام ثماني عشرة سنة، وقيل بالدخول فيها، أو الحلم أو الإنزال، في حين يرى الحنفية أن البلوغ بالسن وهو ثماني عشرة سنة للغلام وسبع عشرة سنة للجانبة<sup>18</sup>.

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: عرضني رسول الله ﷺ يوم أحد في القتال، وأنا ابن أربع عشرة سنة فلم يجزني، ورضني يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة سنة، فأجازني.

قال نافع: فقدمت على عمر بن عبد العزيز وهو يومئذ خليفة، فحدثته هذا الحديث فقال: إن هذا لحد بين الصغير والكبير، فكتب إلى عماله أن يفرضوا لمن كان ابن خمس عشرة سنة، ومن كان دون ذلك فاجعلوه في العيال<sup>19</sup>، وفي تعليق عن هذا الحديث قال النووي: "هذا دليل لتحديد البلوغ بخمس عشرة سنة، حيث باستكمالها يصير مكلفاً وإن لم يحتلم فتجري عليه الأحكام من وجوب العبادة وغيره، ويستحق سهم الرجل من الغنيمة، ويقتل إن كان من أهل الحرب"<sup>20</sup>.

وعن رافع بن خديج قال: جئت أنا وعمي إلى رسول الله ﷺ وهو يريد بدرًا، فقلت: يا رسول إني أريد أن أخرج معك، فجعل يقبض يده، ويقول: "إني أستصغرك، ولا أدري ما تصنع إذا لقيت القوم؟ فقلت: أتعلم أني أرمي من رمي؟ فردني فلم أشهد بدرًا"<sup>21</sup>.

من خلال هذه الأحاديث يتبين أن الرسول ﷺ حدد سن الخامسة عشرة سنة كحد أدنى للمشاركة في القتال.

**2- اللياقة البدنية والقدرة على القتال:** لا يكفي وجود شرط السن فحسب للالتحاق بصفوف المحاربين، بل لا بد أن يتمتع الشخص بلياقة بدنية عالية وأن يكون قادراً على حمل السلاح والقتال، جاء في بدائع الصنائع: "الجهاد بذل الجهد، وهو الوسع والطاقة بالقتال أو المبالغة في عمل القتال، ومن لا وسع له كيف يبذل الوسع والعمل؟ فلا يفرض على الأعمى والأعرج والزمّن والمقعّد والشيخ الهرم والمريض والضعيف والذي لا يجد ما ينفق"<sup>22</sup>، وهذا ما يؤكد قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: 91).

وكان من عادة الرسول ﷺ أنه يستعرض الجيش قبل خوض المعارك مع المشركين لتفحص اللياقة البدنية لأفراد الجيش، فمن استصغره ورأى عدم قدرته على القتال أخرجه من الجيش وإن بلغ الخامسة عشر من عمره، ومن كان ذا أهلية عسكرية وثبتت كفاءته على القتال يُسمح له بالانضمام إلى صفوف المقاتلين،<sup>23</sup> فعرضهم ذات عام فمرّ به غلام فبعثه في البعث، وعرض عليه سُمرة من بعده فرده، فقال سُمرة: يا رسول الله: أجزت غلاما ورددتنني ولو صار عني لصرعته؟ فقال: "فدونك فصارعه"، فصارعته فأجازني في البعث<sup>24</sup>.

ولأن الجهاد لا يمكن إلا بآلة فيعتبر القدرة عليها،<sup>25</sup> وفي هذا دليل على أنّ سن الخامسة عشرة وإن كانت بداية التكليف بالأحكام الشرعية ومنها الجهاد، إلا أنه لا يُعتد بها في حالة عدم صلاحية الشخص للقتال، وأنّ الرسول صلى الله عليه وسلم ما أجاز ابن عمر باعتباره أنّه حلم ببلوغه وإنما رآه قويا صالحا للقتال<sup>26</sup>، كما أنّ السماح لسُمرة بالجهاد بعد مصارعته للغلام دليل قاطع على أنّ سلامة البدن وتوفر المهارات الحربية شرط أساسي في الجهاد، وهذا الأمر متروك لصاحب السلطة في الإذن للصغير بالمشاركة في القتال أو عدمه.

ورغم حظر الأطفال من القتال قبل بلوغهم سن التكليف، إلا أنّه قد يؤذن لهم لمرافقة الجيش إلى ساحة المعركة، لمشاهد الحرب عن كثب وخدمة المقاتلين، والحكمة من ذلك تهيئة الصغار وإعدادهم نفسيا للقتال عند بلوغهم سن التكليف<sup>27</sup>.

نافلة القول للفقه الإسلامي قصب السبق بلا منازع في حظر تجنيد الأطفال دون سن البلوغ الذي حدده رسول الله ﷺ بتمام الخامسة عشرة سنة، في صفوف المقاتلين ومنعهم من الاشتراك في القتال لأنهم غير مخاطبين أصلا بالجهاد، كما اشترط اللياقة البدنية لأنّ الجهاد يتطلب بذل الجهد والطاقة في القتال، وبناء عليه كل من لم يبلغ هذه السن ليس له أن ينتسب إلى صفوف الجندية، ولا يجوز الزج به وإقحامه في معترك الحياة العسكرية قبل هذه السن للنهي الوارد بذلك.

### ثانيا: وضع الأطفال المشاركين في النزاعات المسلحة في الفقه الإسلامي

لا خلاف بين الفقهاء فقد أجمعوا على منع اشتراك الأطفال الذين لم يبلغوا الحلم في القتال، وفي حالة مخالفة هذا المبدأ واشتراكهم في القتال في صفوف الأعداء ووقعوا في قبضة الجيش الإسلامي، فإن الفقه الإسلامي أحاطهم بحماية ورعاية لخص الرسول ﷺ ذلك في قوله: "أنا نبي الرحمة، أنا نبي الملحمة"<sup>28</sup>، وتتجلى مظاهر رحمته ﷺ في غزواته وفي وصيته لأصحابه ولأمراء الأجناد كلما بعث جيشا أو سرية أوصاه بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرا، ثم قال: "انطلقوا باسم الله وعلى بركة رسول الله، لا تقتلوا شيئا فانيا، ولا طفلا، ولا صغيرا، ولا امرأة"<sup>29</sup>.

**1- النهي عن التفريق بين الأطفال الأسرى وأسره في الحرب:** اجمع العلماء على أنّ التفريق بين الأم وولدها الطفل غير جائز، والأصل فيه ما روى أبو أيوب قال: سمعت الرسول ﷺ يقول: "من فرّق بين والدته وولدها فرّق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة"<sup>30</sup>، و ما روي عن عبادة بن الصامت، أنّ النبي ﷺ قال: "لا يفرق بين الوالدة وولدها" فقيل: إلى متى؟ قال: "حتى يبلغ الغلام، وتحيض الجارية"<sup>31</sup>. وقد أكدت السيرة النبوية على جمع شمل الأسرة وعدم التفريق بينهم فقال ﷺ: "لا يؤلّهُ والدته عن ولدها"، قال أحمد لا يفرّق بين الأم وولدها وإن رضيت، لما فيه من الإضرار بالولد ولأنّ المرأة قد ترضى بما فيه ضررها، ثم يتغير قلبها بعد ذلك فتندم.

كما أنه لا يجوز التفريق بين الأب وولده، ولا بين الجد والجدّة وبين ولد ولدهما، لأنّ الجد والجدّة يقومان مقام الأبوين في استحقاق الحضانة والميراث والنفقة ولذلك يقومان مقامهما في تحريم التفريق<sup>32</sup>، ويمتد النهي ليشمل الإخوة والأخوات فلا يفرق بين أخوين ولا الأختين، فقد روي عن علي رضي الله عنه قال: وهب لي رسول الله ﷺ غلامين أخوين، فبعت أحدهما فقال رسول الله ﷺ: ما فعل غلامك؟ فأخبرته، فقال: "رُدّه، رُدّه"<sup>33</sup>، وروي عن عبد الرحمن بن فروح عن أبيه قال: كتب إلينا عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "لا تفرقوا بين الأخوين ولا بين الأم وولدها، ولأنه ذو رحمٍ محرّمٍ فلم يجز التفريق بينهما كالولد أو الوالد"<sup>34</sup>.

## 2- النهي عن قتل الأطفال الأسرى في الحروب

أ- الأطفال المدنيون الأسرى: إذا وقع الأطفال المدنيون في أسر المسلمين، فقد اتفق الفقهاء على عدم جواز قتلهم، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الأنعام: 151)، وقوله: ﴿وَقُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتَلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: 190)، جاء في الدر المنثور عن ابن عباس رضي الله عنه قال: "وَلَا تَعْتَدُوا" يقول: لا تقتلوا النساء والصبيان ولا الشيخ الكبير ولا من ألقى السلم، فإن فعلتم فقد اعتديتم<sup>35</sup>.

كما استدلوا من السنة النبوية بأحاديث شريفة كثيرة تؤكد على عدم جواز قتل الأطفال، لأنّ هؤلاء ضعفاء لا يقتلون ولا يشاركون في القتال، ولأنّ القتال ليس إلا لدفع الاعتداء وهؤلاء لا اعتداء منهم وقتلهم هو الاعتداء<sup>36</sup>، ثم أنّ هؤلاء يتميزون بضعف البنية وعدم القدرة على خوض المعارك، ولأنّهم يكونون سبياً مسترقاً يقسمون مع الغنائم، فافتضى ذلك تحريم التعرض لهم<sup>37</sup>.

ولأنّه ﷺ أرسل رحمة للعالمين، فقد كان رحباً حتى في وقت الملحمة، وكان يغضب أشد الغضب إذا بلغه أن جنده قتلوا صبياً، وعن الأسود بن سريع قال: "خرجت مع رسول الله ﷺ في غزاة فلقينا المشركين، فأسرعوا في القتل حتى قتلوا الذرية، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: ما بال أقوام ذهب بهم القتل حتى قتلوا الذرية، ألا لا تقتلوا الذرية، ألا لا تقتلوا الذرية، فقيل يا رسول الله، أوليس أبناؤهم أولاد المشركين؟ قال: "أو ليس خياركم أولاد المشركين"<sup>38</sup>.

ب- الأطفال المقاتلون أسرى الحرب: اتفق الفقهاء على حرمة قتل الأطفال الذين لم يبلغوا الحلم إذا لم يقاتلوا، أما إذا قاتلوا حقيقة أو معنى يجوز قتلهم حال القتال، ولا يباح قتلهم بعد القتال إذا أسروا<sup>39</sup>. قال الحسن الشيباني - رحمه الله -: "إذا باشر الصبي القتال وقتل إنساناً ثم أُسر فلا يقتل، لأنّ قتله إنّما أبيض لدفع قتاله، وقد اندفع حين وقع الظهور عليه، وهذا لأنّه لم يكن مكلفاً فلا يكون فعله جنائياً يستوجب به العقوبة جزاء عليه"<sup>40</sup>.

ويبقى مصير الأطفال الأسرى متروكاً للإمام حسب المصلحة العامة، فهو مخير إن شاء منّ عليهم بدون مقابل، وإن شاء استرقهم، وقد منّ الرسول ﷺ على سبايا بني المصطلق، وسبايا هوازن، وغيره، أما الفداء بالأطفال الأسرى فهو محل خلاف بين الفقهاء بين مجيز له ومانع.

أما فيما يخص الاسترقاق، فقد أوجب الإسلام معاملة الأرقاء معاملة إنسانية ونهى عن تعذيبهم، وأدمجهم في المجتمع الإسلامي، وأوصى بهم خيراً، وحث على عتقهم ويسر السبل إلى ذلك، وقد ينالهم العتق فيصيروا أحراراً وينعمون بالحياة الكريمة في ظل الإسلام<sup>41</sup>.

خلاصة القول أرسى الفقه الإسلامي القواعد التي تكفل حماية الطفل بصفة عامة في النزاعات المسلحة، سواء كان مسلماً وذلك من خلال حظر ومنع تجنيده في صفوف المقاتلين، أم مشركاً إذا وقع في

===== حماية الأطفال من التجنيد في النزاعات المسلحة في ضوء أحكام الفقه الإسلامي... =====

أسر المسلمين من خلال النهي عن قتله والحفاظ على حياته وسلامته، وجمع شمل أسرته والنهي عن التفريق بينهما.

**المطلب الثاني: جهود القانون الدولي الإنساني في حماية الأطفال من التجنيد في النزاعات المسلحة**  
يولي القانون الدولي الإنساني اهتماما كبيرا لمسألة حماية الأطفال من التجنيد في النزاعات المسلحة، وفي هذا الإطار سنتناول الالتزام الدولي بعدم تجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة (أولا) ثم نتطرق إلى معاملة الأطفال المشاركين في النزاعات المسلحة (ثانيا).

### **الفرع الأول: الالتزام الدولي بعدم تجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة**

عرفت ظاهرة تجنيد الأطفال في الوقت الراهن تناميا كبيرا، نظرا لتزايد النزاعات المسلحة خاصة غير الدولية منها، ما جعل المجتمع الدولي يسعى للحيلولة دون انتشار هذه الظاهرة والحد منها من خلال إبرام المعاهدات والاتفاقيات والمواثيق الدولية.

#### **أولا: حظر تجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة بموجب البروتوكول الأول 1977**

لم تتطرق اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949م إلى مسألة اشتراك الأطفال في الأعمال العدائية كأفراد في القوات المسلحة أو الجماعات المسلحة، سواء كمقاتلين أم مساعدين لهذه القوات، فاتفاقية جنيف الرابعة المتعلقة بحماية المدنيين وقت الحرب تطرقت إلى حماية الأطفال كمدنيين فقط، ومن ثم كان لا بد من لاستحداث أحكام جديدة تتعلق باشتراك الأطفال في النزاعات المسلحة، فتقدمت اللجنة الدولية للصليب الأحمر بمشروعين لبروتوكولين إضافيين لاتفاقيات جنيف لعام 1949، أمام المؤتمر الدبلوماسي المنعقد بجنيف ما بين 1974-1977 بدعوة من الحكومة السويسرية حول إعادة تأكيد وتطوير القوانين الإنسانية المعمول بها في النزاعات المسلحة<sup>42</sup>.

وقد جاء البروتوكول الإضافي الأول لاتفاقية جنيف بأحكام محققة لهذا الغرض، فنصت المادة 77 منه على أنه يجب على أطراف النزاع اتخاذ كافة التدابير الممكنة التي تكفل عدم اشتراك الأطفال، الذين لم يبلغوا بعد سن الخامس عشرة في النزاعات المسلحة بصورة مباشرة، وعلى هذه الأطراف بوجه خاص الامتناع عن تجنيد هؤلاء الصغار في قواتها المسلحة، ويجب على أطراف النزاع في حالة تجنيد هؤلاء ممن بلغوا سن الخامس عشرة ولم يبلغوا سن الثماني عشرة السعي لإعطاء الأولوية لمن هم أكبر سنا<sup>43</sup>.  
يتضح من النص أنّ حظر تجنيد الأطفال يتعلق بمشاركتهم الفعلية في النزاعات المسلحة بصفتهم مقاتلين، حيث تضمن:

- إلزام أطراف النزاع باتخاذ كافة التدابير والإجراءات الممكنة عمليا لمنع الأطفال دون سن الخامس عشرة من المشاركة الفعلية في الأعمال القتالية.

- في حالة تجنيد الأطفال، يجب منح الأولوية لمن هم أكبر سناً من بينهم.

ورغم ما تضمنه البروتوكول الإضافي الأول من إلزام لمنع تجنيد الأطفال واشتراكهم فعليا في النزاعات المسلحة الدولية، إلا أنه يؤخذ عليه افتقاره إلى الصرامة، كما أنّ الإشكال يبقى قائما بشأن الأطفال المنخرطين في القوات المسلحة بصفة غير مباشرة، والذين يقومون بأعمال لا تتناسب وسنهم وقدراتهم البدنية والذهنية.



### ثانياً: حظر تجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة بموجب البروتوكول الإضافي الثاني لعام 1977

لتدراك أوجه القصور التي شابت نص المادة 77 من البروتوكول الإضافي الأول، جاء البروتوكول الإضافي الثاني لتأكيد الحظر المطلق لتجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة غير الدولية، وتحديد السن التي لا يجوز للأطفال فيها المشاركة في الأعمال العدائية<sup>44</sup>، فنص في المادة الرابعة منه على أنه "لا يجوز تجنيد الأطفال دون سن الخامسة عشرة في القوات أو الجماعات المسلحة، ولا يجوز السماح باشتراكهم في العمليات العدائية"<sup>45</sup>.

ولا شك أن الحظر الوارد في البروتوكول الإضافي الثاني لعام 1977 كان أكثر صرامة مما هو عليه في النزاعات المسلحة الدولية لأنه جاء عاماً وقاطعاً، فقد أسبغ حماية أكبر وأوسع للأطفال، حيث منع مشاركتهم في العمليات القتالية سواء بصفة مباشرة أم غير مباشرة، والتي تشمل إلى جانب عمليات القتال أعمالاً أخرى، مثل التجسس جمع المعلومات ونقل الأوامر والذخيرة والإمدادات، وبالتالي فإن الالتزام المفروض على الدول الأطراف هو أكثر صرامة مما هو عليه أثناء النزاعات المسلحة الدولية<sup>46</sup>. باستعراض الأحكام الواردة في بروتوكولي جنيف لعام 1977 يتضح أنهما حددا سن الخامسة عشرة سنة كحد أدنى يُسمح به لتجنيد الأطفال في القوات المسلحة ومشاركتهم في الأعمال العدائية أثناء النزاعات المسلحة، هذا لو تم رفع سن التجنيد إلى ثمانية عشر عاماً لأنّ الطفل دون هذه السن، لا يزال غصاً سهل الانقياد لا يُقدَّر الأمور لعدم اكتمال نضجه العقلي والبدني، إضافة إلى أن سن الثامن عشرة هي مرحلة الانتقال من الطفولة إلى الشباب.

### ثالثاً: حظر تجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة بموجب البروتوكول الاختياري لعام 2000

لم يستطع البروتوكولان الإضافيان لعام 1977 الملحقان لاتفاقيات جنيف 1949 الحد من ظاهرة تجنيد الأطفال، ومع تزايد انتشار هذه الظاهرة في مختلف بقاع العالم تم اعتماد البروتوكول الاختياري الملحق باتفاقية حقوق الطفل عام 2000 عن طريق الجمعية العامة للأمم المتحدة، والذي بموجبه رفع سن اشتراك الأطفال في العمليات القتالية من سن الخامسة عشرة إلى سن الثماني عشرة، لأنّ ذلك يؤدي إلى التطبيق الفعال لمبدأ "أن مصلحة الطفل العليا يجب أن تكون محل الاعتبار الأول لكافة الإجراءات والأعمال المتعلقة بالأطفال"<sup>47</sup>.

حيث نصت المادة الأولى منه على أنه: "يجب أن تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير الممكنة عملياً، لضمان عدم اشتراك أفراد قواتها المسلحة الذين لم يبلغوا الثماني عشرة من العمر اشتراكاً مباشراً في الأعمال الحربية"<sup>48</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الحكم من أهم أحكام مشروع البروتوكول الجديد، إذ أنّ رفع الحد الأدنى لسن اشتراك الأطفال في العمليات القتالية إلى سن الثماني عشرة يمثل خطوة عملاقة في مجال حماية الأطفال، وإبقائهم بمنأى عن أخطار النزاع المسلح، وعن اشتراكهم في الأعمال العدائية على وجه الخصوص<sup>49</sup>.

وبعدّ هذا البروتوكول تتويجا لجهود اللجنة الدولية للصليب الأحمر أو المنظمات غير الدولية، حيث يتضمن العديد من الأحكام الهامة:

- 1- بالنسبة للتجنيد التطوعي، فقد أجاز للدول الأطراف قبول الأطفال دون سن الثماني عشرة للخدمة العسكرية بشرط:  
- أن يكون التجنيد تطوعياً بإخلاص.

- أن يكون بموافقة الآباء أو الأوصياء القانونيين على الطفل.
- أن يتم إعلام الطفل بالواجبات التي تنطوي عليها الخدمة العسكرية.
- أن يقدم الطفل عند تطوعه دليلاً موثقاً به عن سنّه، وذلك مثل شهادة الميلاد أو البطاقة الشخصية لكي يتم معرفة سنّه معرفة يقينية<sup>50</sup>.

2- تحديد سن التجنيد الإجباري والاشتراك في الأعمال القتالية، حيث نصت المادة الثانية من ذات البروتوكول على أن: تكفل الدول الأطراف عدم خضوع الأشخاص الذين لم يبلغوا الثماني عشرة سنة للتجنيد الإجباري في قواتها المسلحة<sup>51</sup>.

3- يحظر البروتوكول على الجماعات المسلحة المتميزة عن القوات المسلحة الوطنية للدولة، بأن تقوم تحت أي ظرف من الظروف بتجنيد أو استخدام من هم دون الثامنة عشر من العمر في الأعمال الحربية وينطبق هذا الحظر على المجموعات المسلحة كافة، وعلى الدول التي يوجد فيها مثل هذه الجماعات أن تتخذ جميع التدابير الممكنة عملياً لمنع هذا التجنيد أو الاستخدام، بما في ذلك اعتماد التدابير القانونية اللازمة لحظر تجريم هذه الممارسات<sup>52</sup>.

خلاصة القول وإن نجح البروتوكول الاختياري لعام 2000 في رفع سن التجنيد الإجباري من الخامس عشرة إلى الثماني عشرة، إلا أنه ثمة ثغرة يمكن للدول من خلالها الزج بالأطفال واستغلال فقرهم وعوز عوائلهم ودفعهم للتطوع والخدمة في قواتها المسلحة، وهذا ما كنا نتمنى إعادة النظر فيه وذلك بجعل سن التجنيد التطوعي مماثلاً لسن التجنيد الإجباري، حتى يكون الطفل قد بلغ مستوى معين من النضوج البدني والعقلي فيكون مدركاً للأمر ولو بصفة جزئية.

#### رابعاً: حظر تجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة بموجب المحكمة الجنائية الدولية

يعد إنشاء المحكمة الجنائية الدولية بمقتضى نظام روما الأساسي الذي اعتمد في 17 يوليو 1998، والذي دخل حيز التنفيذ بتاريخ 2002/7/1 تطوراً هاماً في مجال حماية الأطفال من التجنيد والمشاركة في النزاعات المسلحة الدولية وغير الدولية، حيث أنها اعتبرت هذه الظاهرة جريمة يعاقب عليها القانون. ولقد شكلت المادة الثامنة من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية خطوة جبارة في مجال حماية الأطفال من التجنيد والمشاركة في الأعمال العدائية، إذ عدت هذه الأفعال جريمة حرب تدخل في اختصاص المحكمة<sup>53</sup>، ووفقاً للمادة (26/ب/8) من النظام فإنّ تجنيد الأطفال دون الخامس عشرة سنة إلزامياً أو طوعياً في القوات المسلحة أو الجماعات المسلحة، أو استخدامهم للمشاركة فعلياً في الأعمال العدائية انتهاكاً خطيراً للقوانين والأعراف السارية أثناء المنازعات المسلحة الدولية<sup>54</sup>.

وهو ذات السياق الذي اتبعته الفقرة (7/هـ/2/) من نفس المادة في حالة النزاعات المسلحة ذات الطابع غير الدولي، التي لم تخرج عن إطار تجريم تجنيد الأطفال في صفوف القوات المسلحة والجماعات المسلحة، فصنفت بذلك تجنيد الأطفال ضمن الانتهاكات الجسيمة للقوانين والأعراف السارية على النزاعات المسلحة، ولا تعدّ سياسة الدول في تجنيد الأطفال ضمن القوات المسلحة جريمة حرب ما لم يتم ذلك من أجل إشراكهم في نزاع مسلح، أو لاستخدامهم فعلياً للمشاركة في أعمال قتالية، ويتعلق الأمر فقط بالأطفال دون سن الخامس عشرة، وعليه فقانون روما لا يعالج مسألة تجنيد الأطفال الذين يتراوح سنّهم بين الخامس عشرة والثماني عشرة<sup>55</sup>.

وتعتبر المحكمة الجنائية وسيلة فعالة لردع مرتكبي جرائم تجنيد الأطفال خلال النزاعات المسلحة ومتابعتهم، وبالفعل تمكنت المحكمة من ممارسة اختصاصها في قضية "توماس لوبانغا دييلو"، وذلك لاتهامه بارتكاب

جرائم حرب وتجنيد الأطفال دون الخامسة عشرة سنة، وإشراكهم إجبارياً أو طوعياً في العمليات العدائية، وهذا يعتبر أول حكم تصدره المحكمة بشأن قضية تجنيد الأطفال، ثم توالت القضايا بعد ذلك مثل قضية السيد "جيرمين كاتانغا" والسيد "ماتيو جولو شوي" لاتهامهما بتهم تتعلق بجرائم حرب منها تجنيد الأطفال إجبارياً وطوعياً وغيرها من القضايا<sup>56</sup>.

ويمكن تعريف جريمة تجنيد الأطفال على أنها: الفعل الذي يقوم على إدماج شخص لا يتوفر فيه شرط السن في القوات المسلحة أو في صفوف الجماعات المسلحة بغرض إشراكه في الجهود الحربية<sup>57</sup>. وتقوم جريمة تجنيد الأطفال أو ضمهم إلى القوات المسلحة حسب المادة 8 (2) (ب) البند (26) على الأركان التالية:

- 1- أن يجند مرتكب الجريمة شخصاً أو أكثر في القوات المسلحة الوطنية أو يضمهم إليها أو يستخدم شخصاً أو أكثر للمشاركة بصورة فعلية في الأعمال الحربية.
  - 2- أن يكون هذا الشخص أو الأشخاص دون سن الخامسة عشرة.
  - 3- أن يكون مرتكب الجريمة على علم، أو يفترض أن يكون على علم، بأن هذا الشخص أو هؤلاء الأشخاص دون سن الخامسة عشرة.
  - 4- أن يصدر السلوك في سياق نزاع مسلح دولي ويكون مقترناً به.
  - 5- أن يكون مرتكب الجريمة على علم بالظروف الواقعية التي تثبت وجود نزاع مسلح<sup>58</sup>.
- كما حددت المادة 77 من النظام الأساسي العقوبات التي يواجهها المدان بهذه الجريمة على النحو الآتي<sup>59</sup>:
- 1- رهناً بأحكام المادة 110، يكون للمحكمة أن توقع على الشخص المدان بارتكاب جريمة في إطار المادة الخامسة من هذا النظام الأساسي إحدى العقوبات الآتية:
    - أ- السجن لعدد محدد من السنوات مدة أقصاها 30 سنة.
    - ب- السجن المؤبد حيثما تكون هذه العقوبة مبررة بالخطورة البالغة للجريمة وبالظروف الخاصة للشخص المدان.

2- فضلاً عن السجن، للمحكمة أن تأمر بما يأتي:

- أ- فرض غرامة بموجب المعايير المنصوص عليها في القواعد الإجرائية وقواعد الإثبات.
- ب- مصادرة العائدات والممتلكات والأصول المتأتية بصورة مباشرة أو غير مباشرة من تلك الجريمة، دون المساس بحقوق الأطراف الثالثة الحسنة النية<sup>60</sup>.

رغم الجهود الجبارة المبذولة لئلا يشارك الأطفال في الأعمال القتالية إلا أن هناك خرقاً واضحاً وانتهاكاً صارخاً لهذه القوانين والمبادئ، وفي حالة تورط الأطفال دون سن الخامسة عشرة في النزاعات المسلحة، فإن السؤال المطروح ما هو وضع الطفل المقاتل؟ وكيف يعامل؟ وما الحماية المكفولة له؟

**الفرع الثاني: الوضع القانوني للأطفال المشاركين في النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني**

**أولاً: الأطفال المقاتلون أسرى حرب**

رغم الجهود المبذولة للحيلولة دون اشتراك الأطفال في العمليات القتالية، إلا أنه كثيراً ما يتم مخالفة النصوص الواردة بشأن حظر اشتراك الأطفال دون سن الخامسة عشرة في الأعمال القتالية، والزج بهم في جبهات القتال، وحسب اتفاقية جنيف الثالثة المتعلقة بشأن أسرى الحرب فإن الأطفال المجندين في القوات المسلحة أو المشاركين في جماعات مسلحة أخرى، تنطبق عليهم صفة المقاتلين، ويتمتعون بوضع أسرى الحرب في حالة وقوعهم في قبضة الخصم<sup>61</sup>.

ففي حالة وقوعهم في قبضة الخصم وأسرهم واعتقالهم، فإنهم يستمرون في الاستفادة من الحماية التي كفلها لهم البروتوكول الأول<sup>62</sup>، حيث نص بهذا الشأن على أنه "إذا حدث في حالات استثنائية ورغم أحكام الفقرة الثانية، أن اشترك الأطفال ممن لم يبلغوا بعد سن الخامس عشرة في الأعمال العدائية بصورة مباشرة، ووقعوا في قبضة الخصم، فإنهم يظلون مستفيدين من الحماية الخاصة التي تكفلها هذه المادة سواء كانوا أم لم يكونوا أسرى"<sup>63</sup>، ونص البروتوكول الثاني على حكم مماثل لهذا الحكم في حالة النزاعات المسلحة غير الدولية<sup>64</sup>.

وهذه الحماية الممنوحة للأطفال كأسرى حرب لا تنفي المسؤولية الجنائية عنهم، في حالة ارتكابهم جرائم الحرب، ولكن عند محاكمتهم يجب مراعاة ظروفهم وصغر سنهم، ويجب أن تكون العقوبات الصادرة بحقهم مجرد إجراءات تربوية، وفي كل الأحوال لا يجوز الحكم عليهم بالإعدام مهما كانت جسامة جرائم الحرب، لأنّ عدم جواز الحكم بالإعدام بحق من هو أقل من ثمانية عشر عاماً هو ضمانات من ضمانات القانون الدولي الإنساني، وإذا صدر مثل هذا الحكم فلا ينبغي تنفيذه والعبارة في تحديد سن الطفل المتهم هو بتاريخ ارتكاب جريمة الحرب وليس بتاريخ اكتشافها ومحاكمته عليها<sup>65</sup>، وهذا ما جاءت به اتفاقية جنيف الرابعة حيث نصت على أنه: "لا يجوز بأي حال إصدار حكم بإعدام شخص محمي يقل سنه عن ثمانية عشر عاماً وقت اقتراح المخالفة"<sup>66</sup>، وما جاء به البروتوكول الأول لعام 1977 الملحق باتفاقيات جنيف 1949 حيث نص في المادة 5/77 منه بحكم مماثل.

أما بالنسبة لعودة الأطفال المقاتلين أسرى الحرب إلى أوطانهم فهو حق مكفول لهم سواء أكان ذلك أثناء القتال أم بعد انتهائه، وذلك شريطة ألا يكونوا تحت طائلة الإجراءات القضائية بسبب جريمة جنائية، وألا تكون قد صدرت ضدهم أحكام جنائية لإدانتهم في إحدى جرائم الحرب وهذا ما نصت عليه اتفاقيات جنيف الثالثة<sup>67</sup>.

### ثانياً: الأطفال المدنيون المعتقلون

الأطفال المدنيون الذين يتم اعتقالهم لمشاركتهم غير المباشرة في النزاعات المسلحة، مثل القيام بأنشطة تجسس أو نقل المعلومات والذخيرة أو خدمة أفراد الجيش، فقد كفلت لهم اتفاقية جنيف الرابعة حماية حيث أوجبت على الدول الأطراف الإفراج عن هؤلاء الأطفال وإطلاق سراحهم بمجرد انتهاء الأسباب المؤدية إلى اعتقالهم، وإعادتهم إلى أوطانهم أو إلى منازلهم، أو إيوائهم في بلد آخر محايد<sup>68</sup>.

مما سبق يتضح أن القانون الدولي الإنساني يحظر تجنيد الأطفال وإشراكهم في النزاعات المسلحة الدولية وغير الدولية ويعتبر ذلك جريمة حرب، وفي حالة مخالفة هذه النصوص فإن الأطفال تنطبق عليهم صفة المقاتلين، ويتمتعون بوضع أسرى الحرب في حالة وقوعهم في قبضة الخصم سواء كانوا مقاتلين أم مدنيين، وبالتالي يستفيدون من حماية خاصة أهمها تسريحهم والإفراج عنهم وإعادتهم إلى أوطانهم وصفوة القول يتفق كل من الفقه الإسلامي والقانون الدولي الإنساني على منع اشترك الأطفال في النزاعات المسلحة، ويكفلان لهم حماية خاصة.

### المطلب الثالث: الآثار المترتبة على تجنيد الأطفال

تُخففُ الحرب وراءها آثاراً نفسية وجسدية واجتماعية مدمرة، لا تطل الطفل فحسب بل تمتد لتؤثر على المجتمع برمته ومن هذه الآثار:

## الفرع الأول: الآثار النفسية والصحية

لاشك أن الأطفال وهم يخوضون غمار الحروب ويعيشون مآسيها وآلامها وما ينجر عنها من مشاهد العنف والدمار له أثر بليغ على صحتهم النفسية والجسدية، حيث تترك النزاعات المسلحة والصراعات آثاراً سيئة في نفوس الأطفال ترافقهم طيلة حياتهم، ولعل هذه الآثار تكون أشد وطأة خاصة على الأطفال المجندين، إذ تتسبب الأعمال القتالية بتأثيرات مدمرة على نفسية الطفل خلال مرحلة طفولته ونشأته ونموه، ويكبر على ما نشأ عليه من العنف والقوة والعدوان، بالإضافة إلى التشوه النفسي والجسدي بسبب المشاركة في الحروب، حيث يتم استغلال براءة الأطفال لعدم نضجهم وقلة حيلتهم وعدم امتلاكهم الوعي والإدراك<sup>69</sup>. فالأطفال الذين يعيشون ظروف الحرب وقسوتها يتعرضون إلى الصدمات النفسية، والصدمة "هي حدث مفاجئ على النفس" ينتج عنها اضطرابات نفسية كثيرة مثل الاكتئاب و تقلب المزاج، ويعتبر القلق النفسي الأكثر شيوعاً، إضافة إلى الآثار النفسية فإن النزاعات المسلحة قد تُسبب إصابات جسدية خطيرة للأطفال، والتي تكون نتيجتها إما إعاقة دائمة فيتحولون إلى أطفال معطوبين بسبب تعرضهم للأعمال العدائية والألغام الأرضية أو وفاتهم، فضلاً عن انتشار الأمراض المتعلقة بسوء التغذية وانتشار الأوبئة، هذا ما جعل اليونيسيف تدق ناقوس الخطر بأن البشرية على أعتاب كارثة إنسانية، حيث قدرت بأن مليوني طفل بحاجة إلى دعم نفسي وعلاج نتيجة الحروب<sup>70</sup>.

## الفرع الثاني: الآثار الاجتماعية والاقتصادية

### أولاً: الآثار الاجتماعية

يؤدي تجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة إلى آثار اجتماعية وخيمة لا تقتصر على الأطفال فحسب، بل تمتد إلى المجتمع برمته، فأعمال العنف والدمار والقتل والتفجير وهدم المنازل وترك مقاعد الدراسة وتفكيك الروابط الأسرية كلها عوامل تؤثر في بنية المجتمعات وتلقي بظلالها سلباً على الطفولة وتسلبها براءتها، وتظهر هذه الآثار الاجتماعية في عدّة جوانب منها:

**1- الانفصال عن الأسرة:** إن الأطفال المجندين في القوات المسلحة ينشؤون بعيداً عن أسرهم، مما يؤدي إلى قطع الروابط النفسية بين الطفل وأسرته خاصة وأنه ما زال غير ناضج عاطفياً ونفسياً وبدنياً فيحرم من النمو السوي، وهذا يؤدي إلى خلق جيل فاقد الشعور بالأمان، كما أنه في بعض الحالات يتعذر جمع الأطفال بأسرهم، لأسباب عديدة منها ما يعود إلى الأسرة نفسها كنزوحها أو لجونها إلى منطقة أخرى، أو عدم رغبة الطفل في العودة إلى أحضان أسرته، ومنها ما يعود إلى المجتمع الذي يرفض إعادة دمج هؤلاء الأطفال وتأهيلهم<sup>71</sup>.

**2- فقدان فرص التعليم:** من الآثار السلبية للنزاعات المسلحة حرمان الأطفال من التعليم رغم أنه حق أساسي من حقوقهم، فالأطفال الجنود يجدون أنفسهم محرومين من فرص الحصول على تعليم مناسب لتطوير مهاراتهم ليصبحوا أعضاء منتجين وفاعلين في المجتمع، فيُبعدون عن الجانب التربوي والتعليمي والأخلاقي وبالتالي يتجردون من جميع القيم الدينية والأخلاقية التي ترعرعوا عليها، وفي تقرير صادر في عام 2015 عن وكالة الأمم المتحدة للطفولة (اليونيسيف) أجبرت الصراعات القائمة في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا 13 مليوناً طفلاً على ترك المدارس، وهذا ما ينعكس سلباً على المجتمع لأنه يخلق الظروف المثالية للتطرف فينشأ جيل تغذى بأفكار التعصب والتطرف والعنف<sup>72</sup>.

## ثانياً: الآثار الاقتصادية

ثمة آثار اقتصادية كثيرة تنجم عن تجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة منها:

**1-البطالة:** تُعدُّ البطالة آفة اقتصادية، تكثر خاصة في البلدان التي تشهد نزاعات وحروب مستمرة وبالتالي تقل فرص العمل ويشيع الفقر والبطالة، ولئن كان الأطفال هم أمل وعماد المستقبل، فإنهم سيفتقدون لأهمّ مقومات الحياة عند بلوغهم بسبب انتشار البطالة، مما يجعلهم يفكرون في الحصول على أية فرصة حتى وإن كانت على حساب قدراتهم ومواهبهم، وهذا ما يؤدي إلى استغلال الأطفال وتجنيدهم وخاصة من قبل الجماعات المسلحة.

**2-الفقر:** يعد الفقر من أهم الآثار الناتجة عن الحروب والنزاعات المسلحة بصورة عامة، وكنتيجة مباشرة فإن الأثر الاقتصادي المترتب على تجنيد الأطفال يتسبب في نقشي الفقر في المجتمع، إضافة إلى عوامل أخرى مثل حدوث انتكاسات اقتصادية، وانعدام الأمن الغذائي، وتجنيد الأطفال سيؤدي إلى استمرار الحروب لوقت أطول مما يؤدي إلى تأخر اقتصاد البلد، إن لم نقل يؤدي إلى تدميره<sup>73</sup>.

## الخاتمة

خلصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج منها:

- 1- الطفل الجندي هو كل شخص لم يبلغ الثامنة عشر من عمره انخرط في صفوف القوات المسلحة النظامية أو غير النظامية أو الجماعات المسلحة، وأيا كانت المهام التي يضطلع بها.
- 2- الأطفال المشاركون في النزاعات المسلحة تنطبق عليهم صفة المقاتلين، ويتمتعون بوضع أسرى الحرب سواء كانوا مقاتلين فعليين أم يقومون بالأعمال العدائية الأخرى، وبالتالي يستفيدون من حماية خاصة أهمها الإفراج عنهم وإعادتهم إلى أوطانهم.
- 3- تجنيد الأطفال يعتبر انتهاكاً جسيماً للقوانين والأعراف السارية على النزاعات المسلحة، ويقضي مساءلة الجناة
- 4- لا خلاف بين قواعد القانون الدولي الإنساني وأحكام الفقه الإسلامي، بشأن منع تجنيد ومشاركة الأطفال دون الخامسة عشر من العمر في النزاعات المسلحة، حيث أكدّ الفقه الإسلامي أسبقيته في وضع مبادئ وقواعد ثابتة لحماية الأطفال في الحرب، فنهى عن قتل الأطفال ما لم يقاتلوا، كما نهى عن التفريق بين الطفل وأفراد أسرته وهذا ما نص عليه القانون الدولي الإنساني.
- 5- الحماية الممنوحة للأطفال كأسرى حرب لا تنفي المسؤولية الجنائية عنهم في حالة ارتكابهم جرائم الحرب، ولكن عند محاكمتهم يجب أن تكون العقوبات الصادرة بحقهم مجرد إجراءات تربوية فقط.
- 6- لا يجوز الحكم بالإعدام على الأطفال دون الثماني عشرة سنة مهما كانت جسامة جرائم الحرب، وإذا صدر مثل هذا الحكم فلا ينبغي تنفيذه.

التوصيات: توصي الدراسة بـ:

- 1- إعادة صياغة قواعد القانون الدولي الإنساني خاصة تلك التي تتعلق بمنع اشتراك الأطفال في النزاعات المسلحة الدولية وغير الدولية والاستفادة من مبادئ الفقه الإسلامي.
- 2- اتخاذ كافة التدابير اللازمة للعمل على تسريح الأطفال الجنود وإعادة تأهيلهم ودمجهم في المجتمع.
- 3- مناشدة أطراف النزاع بالامتناع عن تسليح الأطفال دون الثامنة عشر من عمرهم، واتخاذ كل التدابير الممكنة لحظر مشاركتهم في الأعمال العدائية.

## المصادر والمراجع

### القرآن الكريم

- 1- أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، المجلد الأول، ط1، 2008.
- 2- ابن حزم الظاهري، مراتب الإجماع في العبادات و المعاملات و الاعتقادات، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1998
- 3- بشرى سلمان حسين العبيدي، الانتهاكات الجنائية الدولية لحقوق الطفل، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، ط1، 2010
- 4- هشام محمد فريجة، القضاء الدولي الجنائي وحقوق الإنسان، دار الخلدونية، القبة، الجزائر، 2012
- 5- منتصر سعيد حمودة حماية الطفل في القانون الدولي العام والإسلامي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2010.
- 6- حسنين المحمدي بوادي، حماية الأطفال بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ط1، 2005.
- 7- كرار صالح حمودي، الحماية الدولية للأطفال والنساء في النزاعات المسلحة، منشورات زين الحقوقية بيروت، لبنان، ط1، 2015.
- 8- النووي يحيى بن شرف الخزامي (676هـ)، شرح النووي على صحيح مسلم، مؤسسة قرطبة، ج 13، ط1، 1991.
- 9- مسلم بن الحجاج (ت 261 هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: نظر بن محمد الفارياني أبو قتيبة، دار طيبة، ط1، 2006.
- 10- الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت807هـ)، بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، ج5، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1994م.
- 11- علاء الدين الكاساني (ت587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تح علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الحق الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج9، ط2، 2002.
- 12- موفق الدين بن قدامة (ت948هـ)، المغني، تحقيق عبد الله بن المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة السعودية، ج 13، ط3، 1997.
- 13- أبو بكر البيهقي (ت 458هـ)، كتاب القضاء والقدر، تحقيق محمد بن عبد الله آل عامر، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ط2، 2002.
- 14- محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (ت1935هـ)، تحفة الأحوذني بشرح جامع الترمذي، تح عبد الوهاب عبد اللطيف، ج4، دار الفكر، د.ط، دن.
- 15- محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الترغيب والترهيب، ج2، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 2000.
- 16- عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، الدر المنثور في التفسير المأثور، دار الفكر، بيروت، لبنان، ج2، 2011.
- 17- محمد أبو زهرة، (ت 1974هـ)، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1995.
- 18- الموسوعة الفقهية، وزارة الشؤون الإسلامية، الكويت، ج8، ط2، 1987.
- 19- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ج4، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1991
- 20- أبو داود سلمان بن الأشعث السجستاني (ت 275هـ)، سنن أبي داود، ط1، ج4.
- 21- الدرامي عبد الله بن عبد الرحمن (ت 255هـ)، مسند الدرامي، تحقيق: حسين أسد الداراني، دار المغني، الرياض، السعودية، ط1، 2000.
- 22- صبحي محمصاني، القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، دط، 1972
- 23- عثمان جمعة ضميرية، أصول العلاقات الدولية في فقه محمد بن الحسن الشيباني، دار المعالي، عمان الأردن، ط1، 1999.

## حماية الأطفال من التجنيد في النزاعات المسلحة في ضوء أحكام الفقه الإسلامي...

### الرسائل الجامعية

- 1- الجهاد والقتال في السياسة الشرعية محمد خير هيكل، دار البيارق، توزيع دار ابن حزم، رسالة دكتوراه عن الجهاد في صدر الإسلام والفقه الإسلامي والعصر الحديث
- 2- سليم عليوة، حماية الأطفال في النزاعات المسلحة الدولية، رسالة ماجستير في القانون الدولي، جامعة الحاج لخضر باتنة 1، 2010/2009.
- 3- بوسوار ميسوم، تجريم التعدي على حقوق الطفل في القانون الدولي، أطروحة دكتوراه في القانون العام، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2017/2016.
- 4- حوبة عبد القادر، الوضع القانوني للمقاتلين في القانون الدولي الإنساني، أطروحة دكتوراه، جامعة باتنة 1 2015/2013.

### المجلات والمقالات

- 1- عجاز سامية، الحماية القانونية للأطفال من التجنيد والاستعمال في النزاعات المسلحة، مجلة معرف، السنة الثالثة، العدد 6.
- 2- منال مروان منجد، الطفل في جريمة تجنيد الأطفال بقصد إشراكهم في أعمال قتالية مجرم أم ضحية؟ مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية- المجلد 31 -العدد الأول-2015
- 3- نوزاد أحمد ياسين، جريمة تجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة، مجلة كلية القانون للعلوم القانونية والسياسية.
- 4- المسؤولية الجنائية الفردية الناشئة عن جريمة تجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة، مجلة المحقق الحلبي للعلوم القانونية والسياسية العدد الرابع /السنة التاسعة 2017.
- 5- فضيل طلافحة، حماية الأطفال في القانون الدولي الإنساني، المؤتمر الدولي حقوق الطفل من منظور تربوي قانوني، جامعة الإسراء، الأردن، 2010.
- 6- فراس نعيم جاسم، الحماية القانونية للأطفال من التجنيد والاشتراك في الأعمال العدائية بموجب أحكام القانون الدولي و التشريعات الوطنية في العراق، مجلة الآداب/ العدد 26 (أيلول) 2018.
- 7- زانا رفيق سعيد، تجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة وسبل مكافحته، دراسات قانونية وسياسية السنة الخامسة، العدد التاسع، حزيران 2017.
- 8- سؤدد طه جدوع، تجنيد الأطفال بين معالجات الأمم المتحدة وقصور التشريعات العراقية، بحث مقدم إلى مؤتمر (الإصلاح التشريعي طريق نحو الحكومة الرشيدة ومكافحة الفساد) الذي أقامته مؤسسة النبأ للثقافة والإعلام وجامعة الكوفة، كلية القانون 25-26 نيسان 2018.

### الاتفاقيات الدولية

- 1- التزامات ومبادئ باريس بشأن إشراك الأطفال في المنازعات المسلحة، 2007.
- 2- البروتوكول الإضافي لعام 1977 الملحق لاتفاقيات جنيف 1949.
- 3- البروتوكول الاختياري لاتفاقية حقوق الطفل بشأن إشراك الأطفال في النزاعات المسلحة الصادر عام 2000.
- 4- نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.
- 5- مبادئ كيب تاون 2015/8/24

### المواقع الإلكترونية

- أبكر علي عبد المجيد أحمد، أثر الحرب على الأطفال ونظام حمايتهم من منظور القانون الدولي الإنساني، جامعة نيالا، كلية القانون والشريعة، السودان، متاح على الرابط [www.jilrc.com/أثر-الحرب-على-الأطفال...](http://www.jilrc.com/أثر-الحرب-على-الأطفال...)
- آثار تجنيد الأطفال في الجماعات الإرهابية على كل من الطفل، متاح على الرابط [www.rok-online.com/?p=7451](http://www.rok-online.com/?p=7451)
- الأجيال الضائعة: الأطفال في مناطق الصراعات [www.brookings.edu](http://www.brookings.edu) > opinions



## الهوامش:

- 1- أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، المجلد الأول، ط1، 2008، ص 403-404.
- 2- مبادئ باريس بشأن إشراك الأطفال في المنازعات المسلحة، 2007، ص 9.
- 3- منتصر سعيد حمودة، حماية حقوق الطفل دراية مقارنة بين القانون الدولي العام والفقہ الإسلامي، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، مصر، ط1، 2010، ص 24.
- 4- الكشناوي أبو بكر بن الحسن (ت 1397هـ)، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقہ الإمام الأئمة مالك، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط2، دن، ج3، ص 5.
- 5- مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار العلم، دمشق، ط2، 2004، ج2، ص 816.
- 6- مبادئ باريس بشأن إشراك الأطفال في المنازعات المسلحة، مرجع سابق، ص9.
- 7- تم اعتماد هذه المبادئ من خلال إعلان كيب تاون في 2015/8/24.
- 8- منال مروان منجد، الطفل في جريمة تجنيد الأطفال بقصد إشراكهم في أعمال قتالية مجرم أم ضحية؟ مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 31، العدد الأول، 2015، ص 129.
- 9- زانا رفيق سعيد، تجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة وسبل مكافحته، دراسات قانونية وسياسية السنة الخامسة، العدد التاسع، حزيران 2017، ص 85.
- 10- منال مروان منجد، الطفل في جريمة تجنيد، المرجع السابق، ص 129.
- 11- المرجع نفسه، ص 129.
- 12- بوصوار ميسوم، تجريم التعدي على حقوق الطفل في القانون الدولي، أطروحة دكتوراه في القانون العام، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2016/2017، ص 194.
- 13- حوبة عبد القادر، الوضع القانوني للمقاتلين في القانون الدولي الإنساني، أطروحة دكتوراه، جامعة باتنة1، 2013/2015، ص 321-322.
- 14- الحافظ بن حزم الظاهري، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، ط1، 1998، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ص 201.
- 15- الدرامي عبد الله بن عبد الرحمن (ت255هـ)، مسند الدرامي، تحقيق: حسين أسد الداراني، دار المغني، الرياض، السعودية، ط1، 2000، كتاب الحدود، باب رفع القلم عن ثلاث، حديث رقم2342، ج3، ص 1477.
- 16- الموسوعة الفقهية، وزارة الشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1987، ج8، ص 191.
- 17- النووي يحيى بن شرف الخزامي، شرح النووي على صحيح مسلم، مؤسسة قرطبة، ط1، 1991، ج18/13.
- 18- الموسوعة الفقهية، المرجع السابق، ص 192.
- 19- مسلم بن الحجاج (ت 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: نظر بن محمد الفارياني أبو قتيبة، دار طيبة، 2006، ط1، كتاب الإمارة، باب بيان سن البلوغ حديث رقم 1868، ص 904.
- 20- شرح النووي على صحيح مسلم، المصدر السابق، (18/13).
- 21- الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت807هـ)، بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تح عبد الله محمد الدرويش، ج5، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1994م، كتاب الجهاد حديث رقم 9622، ص 575.
- 22- علاء الدين أبي بكر الكاساني (ت587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تح: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الحق الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2002، كتاب السير، ج9، ص 382-383.
- 23- الجهاد والقتال في السياسة الشرعية محمد خير هيكل، دار البيارق، توزيع دار ابن حزم، رسالة دكتوراه عن الجهاد في صدر الإسلام والفقہ الإسلامي والعصر الحديث، ص 1029.
- 24- الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت807هـ)، المصدر السابق، كتاب الجهاد حديث رقم 9621، ص 575 - السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج6، ص 54.
- 25- موفق الدين بن قدامة، المغني، تح عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة السعودية، ط3، 1997، ج13، ص 9.

- 26- شمس الدين السرخسي، المبسوط، المصدر السابق، ص 54.
- 27- محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص 1030
- 28- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1991، حديث رقم 2355، ج4، ص1828.
- 29- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت275هـ)، سنن أبي داود، ط1، كتاب الجهاد في دعاء المشركين، ج4، ص 256.
- 30- محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الترغيب والترهيب، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 2000، حديث 1796، ج2، ص 347.
- 31- محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، تحفة الأحمدي بشرح جامع الترمذي، تح عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، دط، دن، ج4، ص 506.
- 32- المغني لابن قدامة، دار عالم الكتب ط3، 1997، ج13، ص 108 وما بعدها.
- 33- حمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، مرجع سابق، ص 504-505.
- 34- المغني لابن قدامة، المصدر السابق، ص 111.
- 35- عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، الدر المنثور في التفسير المأثور، دار الفكر، بيروت، لبنان، ج2، 2011، ص 493.
- 36- محمد أبو زهرة (1974)، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1995، ص104.
- 37- صبحي محمصاني، القانون والعلاقات الدولية في الإسلام دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، دط، 1972، ص 23.
- 38- أبو بكر البيهقي (ت458هـ)، كتاب القضاء والقدر، تحقيق محمد بن عبد الله آل عامر، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ط2، 2002، حديث 599، ص 343.
- 39- الكاساني، بدائع الصنائع في تفسير الشرائع، مرجع سابق، ج9، ص 400.
- 40- عثمان جمعة ضميرية، أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، دار المعالي، عمان، الأردن، ط1، 1999، ص 1073-1074.
- 41- محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (ت: 1354هـ)، الوحي المحمدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م، ص 243.
- 42- حسنين المحمدي البوادي، حماية الأطفال بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ط1، 2005، ص 110.
- 43- لمادة 2/77 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977
- 44- كرار صالح حمودي، الحماية الدولية للأطفال والنساء في النزاعات المسلحة، منشورات زين الحقوقية، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص49
- 45- المادة 3/4 (ج) من البروتوكول الاختياري الثاني لعام 1977.
- 46- منتصر سعيد حمودة حماية الطفل في القانون الدولي العام والإسلامي، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة 2007، ص 204-205.
- 47- منتصر سعيد حمودة، المرجع السابق، ص 205-206.
- 48- المادة الأولى، البروتوكول الاختياري لاتفاقية حقوق الطفل بشأن إشراك الأطفال في النزاعات المسلحة الصادر عام 2000
- 49- فضيل طلافحة، حماية الأطفال في القانون الدولي الإنساني، المؤتمر الدولي حقوق الطفل من منظور تربوي قانوني، جامعة الإسراء، الأردن، 2010، ص 18.
- 50- لقانون النموذجي لحماية الطفل، أفضل الممارسات، حماية الأطفال من الإهمال والإيذاء وإساءة المعاملة، النسخة النهائية، المركز الدولي للأطفال المفقودين واستغلالهم، يناير 2013، ص 43.
- 51- كرار صالح، المرجع السابق، ص 83.
- 52- المادة 3، من البروتوكول الاختياري لاتفاقية حقوق الطفل، بشأن اشتراك الأطفال في النزاعات المسلحة 2000.

- 53- فراس نعيم جاسم، الحماية القانونية للأطفال من التجنيد والاشتراك في الأعمال العدائية بموجب أحكام القانون الدولي والتشريعات الوطنية في العراق، مجلة الآداب، العدد 26 (أيلول) 2018، ص 485.
- 54- المادة (26/8/ب)، نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية المعتمد في روما في 17 تموز/يوليه 1998
- 55- عجاز سامية، الحماية القانونية للأطفال من التجنيد والاستعمال في النزاعات المسلحة، مجلة معارف، السنة 3، العدد 6، ص 81.
- 56- هشام محمد فريجة، القضاء الدولي الجنائي وحقوق الإنسان، دار الخلدونية، القبة، الجزائر، 2012، ص 278-282.
- 57- نجيب عوينات، أ/ قشي محمد الصالح، تجنيد الأطفال في النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، العدد العاشر، جوان 2018، مجلة العلوم القانونية والاجتماعية جامعة زيان عاشور بالجلفة، ص 367.
- 58- المادة 8 (2) (ب) البند 26 من نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.
- 59- منال مروان منجد، الطفل في جريمة تجنيد الأطفال بقصد إشراكهم في أعمال قتالية مجرم أم ضحية؟ ص 136.
- 60- المادة 77 عقوبات من نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.
- 61- المادة 4 من اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949م.
- 62- حسنين المحمدي البوادي، حماية الأطفال بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، المرجع السابق، ص 110.
- 63- المادة 77 / 3 من البروتوكول الإضافي الأول 1977.
- 64- المادة 3/4 من البروتوكول الثاني لعام 1977.
- 65- منتصر سعيد حمودة، حماية الطفل في القانون الدولي العام والإسلامي، المرجع السابق، ص 207.
- 66- المادة 4/68 من اتفاقية جنيف الرابعة بشأن حماية المدنيين لعام 1949، وكذا المادة 5/77 من البروتوكول الأول لعام 1977.
- 67- المادة 5/119 من اتفاقية جنيف الثالثة الخاصة بأسرى الحرب لعام 1949.
- 68- المادة 132 من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949.
- 69- أبكر علي عبد المجيد أحمد، أثر الحرب على الأطفال ونظام حمايتهم من منظور القانون الدولي الإنساني، جامعة نيالا، كلية القانون والشريعة، السودان، متاح على الرابط: [www.jilrc.com/أثر-الحرب-على-الأطفال.....](http://www.jilrc.com/أثر-الحرب-على-الأطفال.....)
- 70- آثار تجنيد الأطفال في الجماعات الإرهابية على كل من الطفل... متاح على الرابط: [www.rok-online.com/?p=7451](http://www.rok-online.com/?p=7451)
- 71- بوسوار ميسوم، تجريم التعدي على حقوق الطفل في القانون الدولي، مرجع سابق، ص 192.
- 72- الأجيال الضائعة: الأطفال في مناطق الصراعات [www.brookings.edu](http://www.brookings.edu) > opinions < الأ...
- 73- المسؤولية الجنائية الفردية الناشئة عن جريمة تجنيد الأطفال في النزاعات المسلحة، مجلة المحقق الحلي للعلوم القانونية والسياسية، العدد 4، السنة السابعة، 2017، ص 477.

## حماية الشريعة الإسلامية لحق الخصوصية حق سرية المراسلات أنموذجا

### Protection of Islamic law to the right of privacy

### The right to the confidentiality of correspondence as an example

طالب دكتوراه فاتح بوعشرين<sup>1</sup>

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

fateh.bouacherine@univ-batna.dz

أ.د/ محمد العايب

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الإسلامي ومستجدات العصر

mohammed.laib@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2022/11/15

تاريخ الإرسال: 2022/06/07

#### الملخص:

جاءت أحكام الشريعة الإسلامية حافظة لحقوق الإنسان جميعها، كيف لا وهي الرسالة العالمية الخاتمة لكل الرسالات، لذا فهي مصححة ومكملة ومجددة تسعى إلى كل ما يُحقق سعادة الإنسان دنيا وأخرى، ومن جملة الحقوق المكفولة شرعا؛ حق الفرد في حياة خاصة به يعيشها بعيدا عن أعين الناس، لا يرضى أن يطلع عليها غيره تحفظ كرامته وتصون عرضه، ولأن مظاهر حق الخصوصية عديدة؛ جاءت هذه الورقة لتسلط الضوء على حق المراسلات، مع بيان الكيفية التي حفظت بها الشريعة الإسلامية هذا الحق المهم. الكلمات المفتاحية: حق الخصوصية؛ سرية المراسلات؛ الحماية؛ الحياة الخاصة.

#### Abstract:

The provisions of Islamic Sharia came as a preservative of all human rights; how is it not? It is the universal message that is the finale of all messages. Therefore, it is corrected complementary and renewed.

It seeks to achieve everything that achieves human happiness in this world and the day after, among the rights guaranteed by Sharia. The right of the individual to a life of his own where he lives far from the eyes of people, and he does not accept that others see it in order to preserve his dignity and preserve his honor.

Because the manifestations of the right to privacy are numerous, this paper came to shed light on the right of correspondence, with an explanation of how the Islamic Sharia has preserved this important right.

**Key words:** the right of privacy; confidentiality of correspondence; protection.

<sup>1</sup> - المؤلف المرسل.

**المقدمة:**

لا شك أن الجريمة اقترن وجودها بوجود الإنسان على هاته البسيطة؛ بدءا بقصة هايبيل مع أخيه قابيل، وامتدادا في عصور التاريخ المتعاقبة حيث لاقت الإنسانية ألوانا وصنوبا من الجرائم أهدرت معها كرامة الإنسان، واستعبدت بواسطتها الشعوب، وأذلت الأمم في صور مختلفة، اعتداء واحتلالا، كل هذا بسبب غياب تطبيق القوانين والتشريعات التي تحفظ حقوقهم وكرامتهم.

ولأن الإنسان اجتماعي بطبعه، تربطه مع غيره حقوق وواجبات، زاد الاهتمام بالحقوق وتطور قصد الارتقاء بمركز الفرد في ظل قواعد القانون الوضعي المعاصر، بل وظهور قواعد دولية لحماية حقوق الإنسان ووجود أجهزة رقابية لها.

ويُعد الحق في الخصوصية أو الحياة الخاصة مصطلحا حديثا، يرتبط أساسا بالحقوق التي تتعلق بالفرد وبشخصه له أثره المميز في تأكيد حفظ كرامته وإنسانيته، وهو أن يعيش الإنسان حياته الخاصة دون تدخل خارجي، فيأمن على مسكنه ومراسلاته وسمعته وشرفه وعرضه بل ومعتقداته.

وموضوع حماية الحياة الخاصة أو حق الخصوصية يحتل مكانة مهمة متميزة فقد نادى به الشريعة الإسلامية، كما أقرته الشريعة الدولية كحق من حقوق الإنسان، وتبنته كافة التشريعات العالمية ومن بينها التشريع الجزائري.

ظاهرة الاعتداء على هذا الحق صارت أمرا منتشرا ساهمت فيه عوامل كثيرة من أهمها عامل التطور العلمي والتكنولوجي، مفرزة جملة من الآثار الخطيرة، ومن هنا جاءت هذه الورقة البحثية قصد التعرف على هذه الظاهرة الخطيرة الماسة بحق الأفراد والمنتهكة لحرمة الحياة الخاصة في مراسلاتهم بالخصوص، وبناء على ذلك ستكون الإشكالية مطروحة حول بيان طرق الحماية في فقهننا الإسلامي. ويمكن طرح التساؤل التالي: ماهي الآليات التي يضعها الفقه الإسلامي حفظا لحق الإنسان في حماية مراسلاته؟

هذا ما يدعونا إلى تقسيم هذه الورقة إلى مطلبين اثنين؛ يكون الأول منها معرفا ومبينا لمفهوم الحق في الخصوصية، والثاني لبيان صورة ومظهر من مظاهر الحق في الخصوصية ألا وهو حق الفرد في حماية مراسلاته، وبيان الكيفية والآلية التي بها حفظ الفقه الإسلامي هذا الحق.

**المطلب الأول: ماهية الحق في الخصوصية****الفرع الأول: التعريف اللغوي**

الخصوصية في اللغة من الفعل "خصص" فيقال: "خَصَّهُ بِالشَّيْءِ يَخُصُّهُ خَصًّا وَخُصُوصًا وَخُصُوصِيَّةً وَخُصُوصِيَّةً"<sup>1</sup>، "والفتح أفصح"<sup>2</sup>، "وخصَّصَه واختَصَّه: أفرَدَه به دون غيره، ويُقال: اختَصَّ فلانُ بالأمر وتخصَّصَ له إذا أفرَدَ"<sup>3</sup>، ومنه "الخصُوصُ: التَّفَرُّدُ ببَعْضِ الشَّيْءِ مِمَّا لَا تُشَارِكُهُ فِيهِ الْجُمْلَةُ"<sup>4</sup>. ومن خلال ما سبق يتبين أن الخصوصية في اللغة هي ما ينفرد ويختص به الإنسان لنفسه من أشياء وأمور دون تدخل الغير<sup>5</sup>.

**الفرع الثاني: التعريف القانوني**

المطلع والمنتبع لأغلب التشريعات المقارنة لا يكاد يقف على تعريف للحق في الخصوصية أو ما يُعبر عنه أحيانا بالحياة الخاصة رغم ما لهذا الحق من حماية مكفولة تنادي بها الكثير من العهود الدولية والدساتير الوطنية، لكن الاختلاف يظهر عند الحديث عن نطاق الحق في الخصوصية.

إن حداثة فكرة الحق في الخصوصية في القانون الوضعي [الربع الأخير من القرن التاسع عشر]<sup>6</sup>، واتساع هذا المفهوم جعل القانونيين لا يتفقون على مفهوم واحد، والواقع أن هذه الفكرة تُعد من الأمور الدقيقة التي يصعب ضبط مفهومها وحصر عناصرها، والأمر راجع إلى اختلاف عادات المجتمعات وتقاليدها المرنة<sup>7</sup>، وثقافتها الوافدة عليها، والظروف الخاصة بكل شخص ما أفرز عدة تعاريف منها:

حيث أننا نجد من الأوائل الذين تطرقوا في كتاباتهم لهذا الحق؛ الأستاذ "بيرو" وذلك حين حديثه عن حقوق الشخصية في مقال خاص به تم نشره في المجلة الفصلية للقانون المدني سنة 1909 حيث ذكر "أن من حق الشخص أن يعيش في هدوء وسكينة إذا رغب في ذلك، ويعتبر قيام الغير بنشر أمور متعلقة بحياة المرء الخاصة دون موافقته الصريحة أو الضمنية تعدياً على حق في الخصوصية"<sup>8</sup>.

ما يلاحظ على هذا التعريف أنه تناول حق الخصوصية من زاوية شخصية؛ أي استعمل المعيار الشخصي الذي يرسم نطاق حق الخصوصية ضمن ما يراه الفرد من وقائع تدخل في أسراره التي لا يرغب في الكشف عنها.

نجد في الفقه الأنجلوسكسوني أيضاً تعريفاً واسعاً للحياة الخاصة؛ حيث يُعرفها "جون شاتوك" بقوله: "أن يعيش الإنسان كما يحلو له، مستمتعاً بممارسة أنشطة خاصة به، حتى وإن كان على مرأى من الناس، فالإنسان حر في لباسه، وفي الظهور أمام الناس بالمظهر الذي تتميز به شخصيته"<sup>9</sup>. ويعرفها "رسميس بهنام": "يراد بالحياة الخاصة للإنسان قيادة الإنسان لذاته في الكون المحيط به"<sup>10</sup>. من خلال ما سبق يتضح أنها تعاريف فاقدة للعناصر المحددة لحق الخصوصية، بل فيها خلط بينها وبين الحرية كذلك.

### الفرع الثالث: التعريف الشرعي

المعلوم أن مصطلحات "الخصوصية" أو "الحق في الخصوصية" أو ما يُعرف بـ: "الحياة الخاصة" أو "حق الفرد في الخلوة والانفراد؛ لم تنطرق له كتب الفقه ولم يرد ذكرها بهذا اللفظ في الشريعة الإسلامية<sup>11</sup>، كل هذا لا يعني خلوه أو تجاهل الشريعة الإسلامية لهذا، بل هو داخل ضمن ما يُعرف بالحق عموماً، وهذا ما سنراه في المباحث القادمة أين نجد صوراً عديدة لهذا الحق قد تكفلت به شريعتنا الغراء لحمايته والدفاع عنه.

وكلمة الحق قد يكون لها في الفقه الإسلامي دلالات مختلفة، والأمر راجع إلى المصالح المحققة منه، فقد تكون مصلحة عامة أو خاصة أو مشتركة بينهما<sup>12</sup>.

كما أن الفقهاء الأقدمين لم يوردوا تعريفاً للحق - مع كثرة استعماله - والأمر راجع بلا شك لوضوحه عندهم<sup>13</sup>، ونجد بعضاً من تعريفات المعاصرين له على غرار الشيخ مصطفى الزرقا بقوله: "اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفاً"<sup>14</sup>. ويُعرفه الدريني بأنه: "اختصاص يقر به الشرع على شيء، أو اقتضاء من آخر تحقيقاً لمصلحة معينة"<sup>15</sup>.

والملاحظ أن جملة التعاريف المعاصرة قد ربطت الحق بالمصلحة، أي أن الحق مصدر لهاته المصلحة. ويرى الفقه الإسلامي أن حقوق الأفراد ليست حقوقاً طبيعية بل منحة إلهية ترجع في أساسها إلى المصادر التي تستنبط منها الأحكام الشرعية، فلا يوجد حق شرعي دون دليل<sup>16</sup>، وعليه كان الحق حكماً ثابتاً ذلك أن الله مثبت للحقوق لا مشرّع دونه<sup>17</sup>.

أما مصطلح الخصوصية فلم يرد كما سبق بيانه تعريف خاص به في الفقه الإسلامي، لكن هذا لا يعني إغفال الإسلام له بل نص على حرمة كل ما من شأنه أن يمس الإنسان في كرامته أو أن ينتهك حرمة

وعيشه الكريم، والمعلوم أن الشريعة الإسلامية تؤكد ضرورة احترام الحياة الخاصة كونها من أهم حقوق الإنسان في الإسلام، وهو ما يتجسد ويتضح في آيات القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، هذا الحق الذي يتأكد لكل الناس دون تفرقة بينهم، يتساوى في ذلك الفقير والغني، الصغير والكبير، الرجال والنساء، الحاكم والمحكوم بناء على قيمة المساواة الأصيلة في الإسلام.

لذا سنورد بعض المحاولات والاجتهادات الواردة من الفقهاء - المعاصرين - الساعية لإيجاد تعريف لحق الخصوصية<sup>18</sup>.

**ومن جملة التعاريف:** "صيانة الحياة الشخصية والعائلية للإنسان بعيدا عن الانكشافات، أو المفاجأة من الآخرين بغير رضاه، أو هي أمن الشخص على عوراته وحرماته وأسرته التي يحرص على أن تكون بعيدة عن كافة أشكال وصور تدخل الغير، يستوي أن يكون من الأقارب المقربين أم من الغير الذين ليست لهم صلة إطلاقا به، داخل بيته أو خارجه، وضمان قدر من الزمن يخلو فيه إلى نفسه، ويتصرف أثناءه بحرية هو وأهل بيته، للدرجة التي يستطيع معها رد الاعتداء الواقع على هذه الحرمة دون أدنى مسؤولية، أو تكليف الغير ذلك، وإلا تعرّض للجزاء الشرعي"<sup>19</sup>.

**الملاحظ** على هذا التعريف شموله على عناصر غابت في تعاريف آخرين، لكنه بالمقابل لم يعرف الحق في حد ذاته بقدر ما تحدث عن مظاهره والتي لم يأت على جميعها، فمادنا عن البحث في الجينات التي تمس أخص خصوصيات الإنسان، الآراء السياسية، المعتقد الديني... وغيرها.

أعتقد أن تعريف هذا الحق يصعب ضبطه وحصر حدوده لارتباطه بالحالات المختلفة للشعوب والثقافات والعادات والتقاليد والمستجدات، وأرى أنه كان من الأصوب في هذا التعريف السابق التوقف عند المقطع الأول من تعريفه بهذا الشكل: "صيانة الحياة الشخصية والعائلية للإنسان بعيدا عن الانكشافات أو المفاجأة من الآخرين بغير رضاه" لكان جامعا مانعا.

**وأقرب من هذا** نجد تعريف عبد اللطيف هميم في قوله: "حق الفرد في أن يعيش متمتعا باحترام أشياء خاصة يطويها عن غيره في العادة، وذلك بغل يد السلطة العامة، وكذلك الأفراد عن التدخل أو التعرض لهذه الأشياء إلا في الأحوال التي تقتضيها المصلحة العامة، وذلك بإذن الشارع"<sup>20</sup>.

**هذا التعريف** وإن كان قد استدرك على بعض التعريفات، وجاء فضفاضا يحتمل كل العناصر الداخلة في حق الخصوصية إلا أنه غير مانع من دخول معنى الحرية فيه.

#### **المطلب الثاني: حق حرمة المراسلات وحمايته في الشريعة الإسلامية**

المجالات التي يخصها الفقه الإسلامي بالحماية عديدة يصعب حصرها؛ بل تحتاج إلى رسالة كاملة مستقلة لإيفاء هذا العنصر حقه، وأردت من خلال هذه الورقة البحثية الوقوف على بعض الحالات أو المجالات التي تُبرز حرص الشريعة الإسلامية على حماية هذا الحق، لهذا سيكون الحديث عن بعض الصور لا كلها؛ وقد اخترت أهمها وأقربها إلى حياة المسلم اليوم، ومنهجي في هذا المبحث ذكر المظهر أو المجال مع بيان إجراء الحماية في فقهننا الإسلامي.

#### **الفرع الأول: حق حرمة المراسلات**

كما سبق وأن تم الحديث عن مفهوم حق الخصوصية؛ كونه من جملة الحقوق التي يصعب ضبط مفهومها وحصر عناصرها لارتباطها بالعادات والتقاليد وأساليب العيش المختلفة، فهي بلا شك عرضة للتبدل والتغير، إلا أن هناك جملة من هاته العناصر أو الصور - المتعلقة بحق الخصوصية- محل اتفاق بين الفقه والقضاء ومن بينها حرمة المراسلات؛ والتي يُقصد بها كل الرسائل المكتوبة سواء تم إرسالها عن

طريق هيئة البريد أو عن طريق رسول خاص<sup>21</sup>، أو ما تم تداوله عبر وسائل التواصل الاجتماعي من خلال كل التطبيقات، بالإضافة إلى جملة البرقيات والطرود سواء وُضعت داخل ظرف مغلق<sup>22</sup> أو مفتوح؛ خاصة إذا كان المرسل قاصداً عدم اطلاع الغير عليها دون تمييز، وعليه تُعد حرمة المراسلات من العناصر المرتبطة بالحياة الخاصة فهي مستودع لأسراره وترجمة لأفكاره الشخصية وآراءه الخاصة<sup>23</sup>.  
حرمة المراسلات وإن تعددت صورها؛ أي طريقة وشكل وكيفية المراسلات بين الأفراد إلا أن لها قواعد وأصولاً يمكن تنزيلها على كل هذه الأشكال والصور.

ولأن أحكام الإسلام جاءت تحفظ كرامة الإنسان وتصور حقوقه، وتحمي حياته الخاصة قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: 70).

ووجه دلالة الآية ما ذكره الزحيلي في تفسيره: "تشمل الرعاية الإلهية للإنسان من جميع أحواله المادية والمعنوية، فالله سبحانه ينجي الإنسان المسافر من مخاطر البحر والبر، وهو سبحانه يصون كرامة الإنسان، ويحمي حقوق الإنسان، ويجعله خليفة الأرض"<sup>24</sup>، فكانت لحرمة المراسلات نصيب من المبادئ الرئيسية التي تحول دون التعدي عليها من الغير.

والمتتبع لنصوص القرءان الكريم والسنة النبوية يجدها قد حوت قواعد وتضمنت مبادئ تجعل للحياة الخاصة حرمة وقدسية، كل هذا تأكيد على سبق الإسلام للكثير من المواثيق والمعاهدات الدولية، وهذا بسبب اعتبار الإسلام هذا الحق من الحقوق الشخصية أو الطبيعية الملازمة واللصيقة للإنسان<sup>25</sup>، فأين نجد صور حماية هذا الحق في فقهاء الإسلام؟

### الفرع الثاني: حماية حق المراسلات في الفقه الإسلامي

لم يتخلف الإسلام بأحكامه وتشريعاته في حماية حقوق الأفراد، فقد جاءت مؤكدة لها وحامية لحرمتها، بل وضعت حدوداً لعدم انتهاكها، وحق حرمة المراسلات من جملة الحقوق المكفولة؛ والتي جاءت نصوص الشرع مبينة لحرمتها تنص على عقوبات حال الاعتداء عليها، لهذا جاء النهي صريحاً على التجسس، والذي يُعد صورة واضحة تعكس حرص الإسلام على حماية هذا الحق.

#### 1- تعريف التجسس: لغة واصطلاحاً.

أ- لغة: جاء في لسان العرب: "التجسس، بالجيم: التفتيش عن بواطن الأمور، وأكثر ما يقال في الشر. والجاسوس: صاحب سر الشر، والناموس: صاحب سر الخير، وقيل: التجسس، بالجيم، أن يطلبه لغيره، وبالحاء، أن يطلبه لنفسه، وقيل بالجيم: البحث عن العورات، وبالحاء الاستماع، وقيل: معناهما واحد في تطلب معرفة الأخبار"<sup>26</sup>.

وقيل: "التحسس - بالحاء المهملة -: طلب الشيء بالحاسة"<sup>27</sup>.

وفي القرآن الكريم: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ (الحجرات: 12)؛ أي: "خذوا ما ظهر، ودعوا ما ستر الله عز وجل"<sup>28</sup>.  
ب- اصطلاحاً: ربما لم يُفرد الفقهاء تعريفاً خاصاً أو مستقلاً أو محددًا للتجسس؛ وذلك ربما لوضوح معناه، وقد جاء ذكره عرضاً في مباحث مختلفة<sup>29</sup>.

وقد ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم؛ فمثلاً في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَّ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ (الحجرات: 12).



يقول الإمام الطبري: "(وَلَا تَجَسَّسُوا) ولا يتتبع بعضهم عورة بعض، ولا يبحث عن سرائره، بيتغي بذلك الظهور على عيوبه"<sup>30</sup>، ويقول صاحب كتاب الجواهر الحسان مفسراً للآية: "وَلَا تَجَسَّسُوا أي: لا تبحثوا عن مخبآت أمور الناس"<sup>31</sup>.

**ونقل عن القرطبي** قوله: "ومعنى الآية: خذوا ما ظهر ولا تتبعوا عورات المسلمين، أي لا يبحث أحدكم عن عيب أخيه حتى يطلع عليه بعد أن ستره الله"<sup>32</sup> وقيل: "التجسس البحث عما يكتم عنك"<sup>33</sup>.  
**ونقل عن الألويسي** في تفسيره روح المعاني قوله: "والذي عليه الجمهور أن المراد على القراءتين النهي عن تتبع العورات مطلقاً وعدوه من الكبائر"<sup>34</sup>.

وجاء في تفسير **الكشاف للزمخشري** معلقاً على قوله تعالى: (ولا تجسسوا): "وقرئ: ولا تحسسوا بالحاء والمعنيان متقاربان. يقال: تجسس الأمر إذا تطلبه وبحث عنه: تفعل من الجس، كما أن التلمس بمعنى التطلب من اللمس، لما في اللمس من الطلب".

كما أن التجسس يُعد من الأذى المنهي عنه الذي يلحق المؤمن، لما فيه من تتبع للعورات واطلاع على أسرار الآخرين دون إذنهم، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ (النور: 58).

وعليه فلا خلاف بين الفقهاء في النهي عن فعل التجسس، لما فيه من التعدي على خصوصيات وحرمات الآخرين وتوريث للعداوات؛ يجعل المتجسس عليه يعيش في اضطراب دائم؛ يحس أنه مشكوك فيه غير موثوق به.

كما جاءت نصوص السنة النبوية الشريفة مؤكدة لما جاء في نصوص القرآن الكريم؛ فعن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: "إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث، ولا تحسسوا، ولا تجسسوا، ولا تحاسدوا، ولا تباغضوا، ولا تباغضوا، وكونوا عباد الله إخواناً"<sup>35</sup>.

ذكر ابن بطال في شرحه للحديث: "وفيه: النهي عن التجسس وهو البحث عن باطن أمور الناس وأكثر ما يقال ذلك في السر"<sup>36</sup>، والتجسس والاطلاع على مراسلات الغير دون علمهم يشملهم هذا النهي، ويمس خصوصياتهم، بل ذهب الفقه إلى حد النهي عن التجسس وتحريمه ولو حقق أمراً مشروعاً؛ ذلك أن الوسيلة تأخذ حكم الغاية"<sup>37</sup>.

ومن ذلك أيضاً نهي ﷺ لم عن النظر إلى رسائل الغير، فعن عبد الله بن عباس أن رسول الله ﷺ قال: "لا تسترُوا الجدر من نظر في كتاب أخيه بغير إذنه، فإنما ينظر في النار، سلوا الله بيطون أكفكم، ولا تسألوه بظهورها، فإذا فرغتم، فامسحوا بها وجوهكم"<sup>38</sup>.

كما روي عن ابن عمر رضي الله عنه، قال: كنت عند النبي ﷺ إذ جاءه حرمة بن زيد فجلس بين يديه فقال: يا رسول الله، الإيمان ههنا وأشار بيده إلى لسانه والنفاق ههنا، وأشار بيده إلى صدره ولا يذكر الله إلا قليلاً، فسكت عنه النبي ﷺ فردد ذلك عليه وسكت حرمة فأخذ النبي ﷺ بطرف لسان حرمة، فقال: «اللهم اجعل له لساناً صادقاً، وقلبا شاكراً، وارزقه حبي وحب من يحبني وصير أمره إلى الخير»، فقال حرمة: "يا رسول الله إن لي إخواناً منافقين كنت فيهم رأساً أفلا أدلك عليهم؟ فقال النبي ﷺ: «لم لا، من جئنا كما جئنا استغفرنا له كما استغفرنا لك، ومن أصر على ذنبه فالله أولى به ولا تخرق على أحد ستراً"<sup>39</sup>.

كما جاء الوعيد والنهي صريحاً لمتتبعي عورات الناس من خلال الحديث الذي رواه أبو برزة الأسلمي، قال: قال رسول الله ﷺ: "يا معشر من آمن بلسانه، ولم يدخل الإيمان قلبه، لا تغتابوا المسلمين، ولا تتبعوا عوراتهم، فإنه من اتبع عوراتهم يتبع الله عورته، ومن يتبع الله عورته يفضحه في بيته"<sup>40</sup>.

من خلال هذا الحديث نفهم أن النهي يشمل كل أشكال التجسس سواء عن طريق الاستطلاع والتطفل، أو عن طريق تتبع وكشف العورات، ويشمل كلا من الحاكم والمحكوم<sup>41</sup>، كما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال لمعاوية بن أبي سفيان - رضي الله عنه-: "أعرضوا عن الناس، ألم تر أنك إن اتبعت الريبة في الناس أفسدتهم أو كدت تفسدهم؟".

ويستوي في ذلك أن يكون التجسس مرئياً أو سمعياً، سواء كان بالحواس الأصلية، أو ما تم اختراعه حديثاً من وسائل تسمح للفرد أن يخترق خصوصيات الغير وينتهك حرمانه ويطلع على أسرارهِ ومراسلاتهِ وصوره الخاصة، والتي تُعد أكثر خطورة من السمع والرؤية العادية<sup>42</sup>، لما فيها من خطورة تسجيل ونقل خصوصيات الغير ونشرها دون رضاه، وكل ما يقصد صاحبها ستره من الأشياء التي لا يُحب اطلاع الغير عليها.

**2- عقوبة التجسس على مراسلات الغير:** جاء تحديد العنوان وقصره على عقوبة التجسس المتعلقة بالاطلاع على مراسلات الغير؛ ذلك أن عقوبة التجسس قد يمكن إطلاقها لتشمل حالات متعددة كما هو الشأن في مواطن التجسس المتعلقة بأمن الدول ودفاعها الوطني، فهذا سياق ومجال بحث آخر لا يعيننا في ورقة بحثنا، وعليه ما هو حكم من اطلع على رسائل غيره، وما العقوبة الثابتة في حقه؟

العقوبات في الشريعة الإسلامية منها ما هو محدد ومعلوم ومقدر، ولا مجال للحاكم أو القاضي للاجتهاد فيها؛ وهو ما تعلق بالحدود والقصاص، والمعلوم كذلك أن الشريعة الإسلامية لم تُرتب عقوبة ثابتة على التجسس؛ بل هي خاضعة لاجتهاد الحاكم والسلطان في دائرة ما يُعرف بالعقوبات التعزيرية<sup>43</sup>، سواء كانت بالسجن أو الغرامة أو بالتأديب<sup>44</sup>؛ أين يُمكنه اختيار العقوبة المناسبة لاحتواء هذه الجريمة والقضاء عليها؛ والتي يراها ملائمة وراعية حسب الظروف والملابسات، كما يُعتبر العقوبات المسلطة الآن في القانون الوضعي من اجتهاد الحاكم في العقوبات التعزيرية.

إن انتهاك حرمة المراسلات هو نوع تجسس؛ لأنه انتهاك لمستودع سر، وعليه فالشريعة الإسلامية منعت كل ما يؤدي إلى انتهاك حرمان الغير أو كشف وفضح عوراتهم، ويستوي في ذلك جميع الرسائل سواء كانت مكتوبة أو مرسلة في الوسائط الحديثة، لأن الأصل هو التزام السلطة المكلفة (سلطة البريد) أو (سلطة الضبط بالنسبة للرسائل الإلكترونية الصوتية أو المكتوبة) بعدم الاطلاع أو الكشف عنها دون مبرر شرعي أو قانوني.

إن الاعتداء على المراسلات في الأصل يعود بالضرر على كل من المرسل والمرسل إليه؛ بل هو اعتداء وإخلال بالعقد القائم بين المرسل والهيئة أو السلطة المخولة والمكلفة بنقل المراسلات، والشرع الحنيف نهى عن الإخلال بالعقود ومنع إلحاق الضرر بالغير، قال ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار"<sup>45</sup>.

إن التعدي على حرمة المراسلات يُمكن تصنيفه من أعمال التجسس وكذا خيانة الأمانة التي يجب حمايتها، قال ﷺ: "ظهر المؤمن حمى إلا بحقه"<sup>46</sup>.

ومما يدل على شناعة هذا الفعل وخطورته قوله صلى الله عليه وسلم: "من نظر في كتاب أخيه بغير إذنه فإنما ينظر في النار"<sup>47</sup>.

قال الإمام البغوي معلقاً وشارحاً: "فهو في الكتاب الذي فيه أمانة، أو سر بين الكاتب والمكتوب إليه لا ريبه فيه، ولا ضرر بأحد من أهل الإسلام، فأما كتب العلم، فقد قيل: يجوز النظر فيه بغير إذن صاحبه، لأن العلم لا يحل منعه، ولا يجوز كتمانها، وقيل: لا يجوز لظاهر الحديث، ولأن صاحب الشيء أولى بمنفعة

ملكه، وإنما يَأْتُم بكتمان العلم الذي سئل عنه، فأما منع الكتاب عن غيره، فلا إثم فيه. وقوله: «فإنما ينظر في النار»، أراد بالنظر إلى النار: الدنو منها، والصلى بها، لأن النظر إلى الشيء إنما يتحقق عند الدنو منه<sup>48</sup>.  
**والملاحظ أن القوانين الوضعية نفسها قد أدلت بدلوها للحد من انتهاك حرمة المراسلات كالقانون الجزائري؛ بدءاً بالدستور وانتهاءً بقانون العقوبات وكذا قانون الإجراءات الجزائية، حيث نجد: المادة: 47 من التعديل الدستوري الصادر بموجب مرسوم رئاسي 20-442 تنص: "**  
 - لكل شخص الحق في حماية حياته الخاصة وشرفه.  
 - لكل شخص الحق في سرية مراسلاته واتصالاته الخاصة في أي شكل كانت.  
 - لا مساس بالحقوق المذكورة في الفقرتين الأولى والثانية إلا بأمر معلن من السلطة القضائية.  
 - حماية الأشخاص عند معالجة المعطيات ذات الطابع الشخصي حق أساسي.  
 - يعاقب القانون على كل انتهاك لهذه الحقوق".

لا شك أن التحولات الجديدة والاجتماعية منها بالخصوص، وبروز الجرائم الإلكترونية إلى الواجهة والتي ألفت بظلالها على مستوى المحاكم، وضرورة مواكبة الحزمة القانونية للمتغيرات الحاصلة، كلها أسباب دفعت المؤسس الدستوري لإعادة النظر في صياغة هذه المادة أو بالأحرى تحيينها وتعديلها بما يُبرز أهمية ضمانات حماية سرية المراسلات.  
 ويظهر ذلك من خلال إضافة كلمة (الحق) عند الحديث عن الحياة الخاصة عموماً، وتكرارها عند تناول موضوع سرية المراسلات والاتصالات مما يدل على إضفاء وإبراز الحماية الدستورية لهذا الحق المهم.

المادة: 303 من قانون العقوبات الجزائري: المعدل والمتمم تنص: " كل من يفض أو يتلف رسائل أو مراسلات موجهة إلى الغير وذلك بسوء نية وفي غير الحالات المنصوص عليها في المادة 137 يعاقب بالحبس من شهر (1) إلى سنة (1) وبغرامة مالية من 25000 إلى 100000 أو بإحدى هاتين العقوبتين فقط"

المادة: (137): "كل موظف أو عون من أعوان الدولة أو مستخدم أو مندوب عن مصلحة للبريد يقوم بفض أو اختلاس أو إتلاف رسائل مسلمة إلى البريد أو يسهل فضها أو اختلاسها أو إتلافها يعاقب بالحبس من ثلاثة (3) أشهر إلى خمس (5) سنوات وبغرامة من 30.000 دج إلى 500.000 دج، ويعاقب بالعقوبة نفسها كل مستخدم أو مندوب في مصلحة البرق يختلس أو يتلف برقية أو يذيع محتواها، ويعاقب الجاني فضلاً عن ذلك بالحرمان من كافة الوظائف أو الخدمات العمومية من خمس إلى عشر سنوات".  
 كل المواد المذكورة آنفاً يمكن إدراجها ضمن عقوبات التعزير التي يُعطى فيها المشرع السلطة التقديرية قصد تشريع العقوبات التي يراها مناسبة للحد من الجريمة الواقعة.

**3- الاستثناءات الواردة على حق سرية المراسلات:** إنَّ حماية حق المراسلات هو تجسيد لحماية حقوق الأفراد ومنع لانتهاكها، وهذا ما أكدته نصوص الشريعة الإسلامية قرأنا وسنة، إلا أن هذه القاعدة لها استثناءات؛ ذلك أن الأخذ بها على إطلاقها يحدث عدم توازن، سواء في علاقة الفرد بغيره أو مع السلطة الحاكمة، فكان لزاماً حتى تضمن من جهة حقوق وحرريات الأفراد؛ أن تُؤمّن من جهة أخرى نظام واستقرار المجتمعات، كجملة من القيود الطارئة، ومن هاته القيود ما يلي:

- إذا تعلق الأمر بشأن يمس المصلحة العامة للدولة<sup>49</sup>، كالرسائل التي تُعد من قبيل التهديد الأمني للدولة المسلمة، والذي يعود على المجتمع ككل بالضرر، حينها نكون أمام تعارض بين مصلحة الأفراد

والمصلحة العامة للمجتمع، وإعمالاً لقواعد فقهية شرعية (الضرورات تبيح المحظورات) وكذا قاعدة (درء المفسد أولى من جلب المصالح) فأخرجت الشريعة الإسلامية من دائرة الحرام والعقاب كل ما يكون كشفه يهدف حماية مصلحة المجتمع أو الصالح العام<sup>50</sup>، ويُستدل على ذلك بما رواه عبيد الله بن أبي رافع أنه قال: سمعت علياً رضي الله عنه يقول: بعثني رسول الله ﷺ أنا والزبير، والمقداد، فقال: «انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ، فإن بها ظعينة معها كتاب، فخذوا منها» قال: فانطلقنا تعادى بنا خيلنا حتى أتينا الروضة، فإذا نحن بالظعينة، قلنا لها: أخرجي الكتاب، قالت: ما معي كتاب، فقلنا: لتخرجن الكتاب، أو لنلقين الثياب، قال: فأخرجته من عقاصها، فأتينا به رسول الله ﷺ، فإذا فيه: من حاطب بن أبي بلتعة، إلى ناس بمكة من المشركين، يخبرهم ببعض أمر رسول الله ﷺ. فقال رسول الله ﷺ: «يا حاطب، ما هذا؟» قال: يا رسول الله، لا تعجل علي، إني كنت امرأً ملصقاً في قريش، يقول: كنت حليفاً، ولم أكن من أنفسها، وكان من معك من المهاجرين من لهم قرابات يحمون أهلهم وأموالهم، فأحببت إذ فاتني ذلك من النسب فيهم، أن أتخذ عندهم يداً يحمون قرابتي، ولم أفعله ارتداداً عن ديني، ولا رضا بالكفر بعد الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «أما إنه قد صدقكم»، فقال عمر: يا رسول الله، دعني أضرب عنق هذا المنافق، فقال: «إنه قد شهد بدراً، وما يدريك لعل الله اطلع على من شهد بدراً فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم»<sup>51</sup>.

قال صاحب التوضيح في شرح الجامع الصحيح: "وقد أجمعوا أن المؤمنات والكافرات في تحريم الزنا بهن سواء. فكذا في تحريم النظر إليهن متجردات، وهما سواء فيما أبيح من النظر إليهن في حين الشهادة أو إقامة الحد عليهن، وهذا كله من الضرورات التي تبيح المحظورات"<sup>52</sup>.

وقال الإمام النووي في شرحه: "وفي هذا معجزة ظاهرة لرسول الله ﷺ وفيه هتك أستار الجواسيس بقراءة كتبهم سواء كان رجلاً أو امرأة وفيه هتك ستر المفسدة إذا كان فيه مصلحة أو كان في الستر مفسدة وإنما يندب الستر إذا لم يكن فيه مفسدة ولا يفوت به مصلحة"<sup>53</sup>.

- كما يمكن الاطلاع من قبل البريد وفتح الرسائل أو الخطابات إذا لم يتم التعرف مثلاً على المرسل إليه من خلال ظرف المرسل إليه<sup>54</sup>، أو تم فتحه بالخطأ معتقداً أن الخطاب موجه إليه.

- العمل على استكمال إجراءات الضبط القضائي التي تسبق مرحلة الحكم، كالانتقال إلى مسرح الجريمة، وجمع الأدلة والوقوف على صدق المدعي في دعواه<sup>55</sup>، كل هذا من أجل تحقيق العدالة، واستكمال إجراءات الاستدلال.

### الخاتمة

من خلال هذا البحث تبين أن الشريعة الإسلامية كانت سباقة إلى حماية حق الخصوصية عموماً، وحق سرية المراسلات خصوصاً، وذلك من خلال نصوصها وتشريعاتها؛ حفظاً لكرامة الإنسان ورعاية لحقوقه.

وقد تم الوصول كذلك إلى جملة نتائج أهمها:

- مصطلح الخصوصية ليس له تعريف خاص به في الفقه الإسلامي، لكن هذا لا يعني إغفال الشريعة له بل نص على حرمة كل ما من شأنه أن يمس الإنسان في كرامته أو أن ينتهك حرمة وعيشه الكريم.
- صعوبة تحديد مفهوم خاص بحق الخصوصية أو الحياة الخاصة، لتعلقها بمتغيرات مؤثرة ينبني عليها التعريف أو المفهوم كالعادات والتقاليد والثقافات وغيرها، كونه مفهوم متطور ومرن.
- اهتمام الشريعة الإسلامية بحماية حق المراسلات؛ صيانة لكرامة الفرد، وحفظاً لأسراره ومصالحه.

- مرونة أحكام الشريعة الإسلامية ما يجعلها صالحة لكل زمان ومكان، فهي جاءت بقواعد عامة محققة لمصالح المكلفين، وإن تعددت صور الانتهاكات التي تلحق خصوصيتهم.
- الشريعة الإسلامية لم تُرتب عقوبة ثابتة على التجسس؛ بل هي خاضعة لاجتهاد الحاكم والسلطان في دائرة ما يُعرف بالعقوبات التعزيرية.
- حرص الفقه الإسلامي على الموازنة بين حق الفرد وحق المجتمع، فهو يسعى إلى حفظ حق الفرد في خصوصيته، وإذا تعارضت مع مصالح المجتمع؛ كانت مصلحة المجتمع مقدمة.
- جاء النهي في الشريعة على التجسس مرثياً أو سمعياً، سواء كان بالحواس الأصلية، أو ما تم اختراعه حديثاً من وسائل تسمح للفرد أن يخترق خصوصيات الغير وينتهك حرمانه ويطلع على أسراره ومراسلاته وصوره الخاصة.

### التوصيات

- العمل على إيجاد مفهوم واسع يشمل كل صور انتهاك حق الخصوصية وبصفة أدق حق المراسلات.
- العمل على صب الأحكام الشرعية التي تحمي الحياة الخاصة عموماً والمراسلات خصوصاً على شكل قوانين قصد تفعيلها وتطبيقها.

### الهوامش:

- 1- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1414 هـ، ج:7، ص:24.
- 2- أحمد رضا، معجم متن اللغة دار مكتبة الحياة، بيروت، 1958، ج:2، ص:284.
- 3- ابن منظور، الموضوع نفسه.
- 4- الزبيدي، تاج العروس دار الهداية، ج:17، ص:551.
- 5- حسني الجندي، ضمانات حرمة الحياة الخاصة في الإسلام، ط:1س:1993، دار: النهضة العربية، القاهرة، ص:36.
- 6- عبد العزيز خنفوس، دور القواعد القانونية المدنية في حماية الحق في حرمة الحياة الخاصة" دراسة على ضوء التشريع المقارن والجزائري"، مجلة منازعات الأعمال، العدد 20، 2017، ص:19.
- 7- خليل محمود بحر، الحياة الخاصة في القانون الجنائي دراسة مقارنة، دار النهضة العربية، ص:188.
- 8- أسماء علي سالم راشد الشامسي، جرائم الاعتداء على حرمة الحياة الخاصة للأشخاص (في ظل المرسوم بقانون رقم 5 لسنة 2012) بشأن مكافحة جرائم تقنية المعلومات) دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، كلية القانون بجامعة الإمارات العربية المتحدة، 2018، ص:14.
- 9- رشيد شمشيم، الحق في الحياة الخاصة، مجلة العلوم القانونية والاجتماعية، جامعة الجلفة، العدد الثاني عشر، 2018، ص:161.
- 10- رشيد شمشيم، مصدر نفسه، ص:161.
- 11- محمود خليل بحر، مرجع سابق، ص:46.
- 12- جلييلة بنت صالح النعمان، حق الخصوصية دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، مجلة الشريعة والاقتصاد، كلية الحقوق، جامعة منتوري قسنطينة 1، العدد 10، دون سنة النشر، ص:213.
- 13- ممدوح خليل بحر، مرجع سابق، ص:46.
- 14- مصطفى الزرقا، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ط2، مطبعة الجامعة السورية، 1948، ج:2، ص:11.
- 15- فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ونظرية التعسف في استعمال الحق بين الشريعة والقانون، مطبعة دمشق، 1987، ص:93.

- 16- محمد سلام مذكور، المدخل للفقهاء الإسلاميين (تاريخه، مصادره، نظرياته العامة)، دار الكتاب للحديث، ط: 2، 1996، ص: 425.
- 17- محمود خليل بحر، مرجع سابق، ص: 48.
- 18- حسن الجندي، مرجع سابق، ص: 43.
- 19- حسن الجندي، المرجع نفسه، ص: 46.
- 20- عبد اللطيف هميم، احترام الحياة الخاصة (الخصوصية) في الشريعة والقانون المقارن، دار عمار للنشر والتوزيع، الأردن، ط: 1، 2003، ص: 117، نقلاً عن جلييلة بنت صالح النعمان، مرجع سابق، ص: 218.
- 21- محمود خليل بحر، مرجع سابق، ص: 286.
- 22- الكتب والمراسلات المختومة معروفة في الشريعة الإسلامية، من ذلك ما كتبه الرسول صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن جحش في السنة الثانية للهجرة.
- 23- المرجع نفسه، ص: 285-286.
- 24- وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير الوسيط، دار: الفكر، دمشق، ط: الأولى، 1422هـ، ج: 2، ص: 1371.
- 25- حسن الجندي، مرجع سابق، ص: 42.
- 26- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط: الثالثة، 1414 هـ، ج: 6، ص: 38.
- 27- أبو هلال العسكري، معجم الفروق اللغوية، ت: الشيخ بيت الله البيات، ط: 1، 1412 هـ، ج: 1، ص: 117.
- 28- سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، دار الفكر دمشق، سورية، ط: الثانية 1408 هـ - 1988 م، ص: 63.
- 29- محمد راكان الدغمي، التجسس وأحكامه في الشريعة الإسلامية، ط: 2، 1985-1406، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ص: 26.
- 30- الطبري، جامع البيان في أحكام القرآن، ت: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط: 1، 1420 هـ - 2000 م، ج: 2، ص: 304.
- 31- الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ت: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: 1، 1418 هـ، ج: 5، ص: 274.
- 32- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار: الكتب المصرية، القاهرة، ط: 2، 1384 هـ - 1964 م، ج: 16، ص: 333.
- 33- القرطبي، المرجع نفسه، ص: 333.
- 34- الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ت: علي عبد الباري عطية، دار: الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1415 هـ، ج: 13، ص: 308.
- 35- صحيح البخاري، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار: طوق النجاة، ط: 1، 1422 هـ، باب ما ينهى عن التحاسد والتدابير، رقم الحديث: 6064، ج: 8، ص: 19.
- 36- ابن بطلال، شرح صحيح البخاري، ت: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، الطبعة: الثانية، 1423 هـ - 2003 م، ج: 9، ص: 259.
- 37- محمود خليل بحر، مرجع سابق، ص: 68.
- 38- أبو داود، سنن أبي داود، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ج: 2، ص: 78.
- 39- الطبراني، المعجم الكبير، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط: 2، ج: 4، ص: 5.
- 40- أبو داود، مرجع سابق، باب الغيبة، رقم الحديث: 4880، ج: 4، ص: 270.
- 41- محمد راكان الدغمي، حماية الحياة الخاصة في الشريعة الإسلامية، دار: السلام، ط: 1، 1985، ص: 36.
- 42- محمود خليل بحر، مرجع سابق، ص: 71.
- 43- ذهب جمع من أهل العلم على اعتبار أن التجسس يُعد من الجرائم الحدية كونه من الأفعال الماسة بأمن الدولة والمجتمع: ينظر: الخرشي، شرح الخرشي، ج: 3، ص: 119، نقلاً عن: عثمان بن علي بن صالح، جريمة التجسس وعقوبتها في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، رسالة ماجستير، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، السعودية، 2005.
- 44- محمد راكان الدغمي، المرجع السابق، ص: 119.

- 45- الإمام مالك، الموطأ، ت: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي الإمارات، ط: الأولى، 1425 هـ - 2004 م، باب: القضاء في المرفق، ج: 4، ص: 1078.
- 46- رواه الطبراني، المعجم الكبير، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، دار النشر مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط: 2، باب: عصمة بن مالك الخطمي، ج: 17، ص: 180.
- 47- سبق تخريجه.
- 48- الإمام البيهقي، شرح السنة، ت: شعيب الأرنؤوط، دار المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ط: الثانية، 1403 هـ - 1983 م، ج: 11، ص: 74.
- 49- كما نجد هذا المعنى قد نصت عليه المادة (29 ب) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948 على أنه: "يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقررها القانون فقط لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ولتحقيق مقتضيات العدالة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في تجمع ديمقراطي". ونجد المعنى نفسه في المادة (30) من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان عام 1969 والتي تنص على أنه: "لا يجوز تطبيق القيود التي يمكن بموجب هذه الاتفاقية أن تفرض على التمتع وممارسة الحقوق والحرريات المعترف بها فيها، إلا طبقاً لقوانين تُسن لأسباب تتعلق بالمصلحة العامة أو الغاية التي فرضت من أجلها تلك القيود".
- 50- ضمانات الحق في سرية المراسلات في التشريع الأردني (دراسة مقارنة في الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية والتشريعات الأخرى)، عبد العزيز الخواطر، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة، الأردن، 2014، ص: 104.
- 51- البخاري، الجامع الصحيح، مرجع سابق، باب غزوة الفتح، حديث رقم: 4274، ج: 5، ص: 145. ورواه الإمام مسلم في صحيحه بلفظ (انتوا)، مرجع سابق، باب: من فضائل أهل بدر رضي الله عنهم، حديث رقم: 2494، ج: 4، ص: 1941.
- 52- ابن الملقن الشافعي، التوضيح في شرح الجامع الصحيح، ت: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، دار النوادر، دمشق سوريا، ط: الأولى، 1429 هـ - 2008 م، ج: 18، ص: 349.
- 53- الإمام النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: الثانية، 1392، باب: من فضائل حاطب بن أبي بلتعة وأهل بدر، ج: 16، ص: 55.
- 54- ممدوح خليل، مرجع سابق، ص: 287.
- 55- ضمانات الحق في سرية المراسلات في التشريع الأردني، مرجع سابق، ص: 108.

## الحماية القانونية لحقوق المرأة السياسية في ظل التشريعات الوطنية

### Legal protection of women's political rights under national legislation

أ.د/ مذكور الخامسة

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

khamsa.medkour@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2022/09/04 تاريخ القبول: 2023/01/09

#### الملخص:

اعتمدت الجزائر في حماية الحقوق السياسية للمرأة وترقيتها، على آليات قانونية ومؤسسية، كما عملت على تطوير هذه الآليات، وإزالة المعوقات، من أجل السماح للمرأة بتولي المناصب العليا في البلاد، من خلال توسيع حظوظها في المجالس المنتخبة، إيماناً منها بأن تحقيق المشاركة السياسية للمرأة هو تجسيد للديمقراطية، ووسيلة للقضاء على كل شكل من أشكال التمييز ضدها، وبالتالي تحقيق العدالة الاجتماعية من خلال التمثيل السياسي الحقيقي لكل فئات المجتمع.

الكلمات المفتاحية: الحقوق السياسية؛ الانتخاب؛ الترشح؛ المناصب العليا؛ الديمقراطية.

#### Abstract:

In protecting and promoting women's political rights, Algeria relied on legal and institutional mechanisms, and it also worked to develop these mechanisms and remove obstacles, in order to allow women to assume high positions in the country, by expanding women's chances in elected councils, in the belief that achieving women's political participation It is the embodiment of democracy, and a means to eliminate all forms of discrimination against it, and thus achieve social justice through true political representation of all segments of society.

**Key words:** Political rights; elections; candidacy; high positions; democracy.

#### مقدمة:

إذا كانت الحقوق المدنية وسيلة للتمتع بالحريات الشخصية، فإن الحقوق السياسية ضرورية من أجل تنظيم مشاركة الأفراد في الحياة السياسية للبلاد، وهي الحقوق التي تثبت للشخص باعتباره عضو في جماعة سياسية معينة، وتمكنه من إدارة الشؤون العامة لهذه الجماعة السياسية<sup>1</sup>، وتتيح بذلك للأفراد المساهمة في تكوين الإرادة الجماعية، وتشمل حق الانتخاب وحق الترشح وحق إبداء الرأي، وحق التوظيف في الوظائف العامة في الدولة، وهذه الحقوق تتمتع بالحماية القانونية في مختلف التشريعات، وباعتبار أن للمرأة نصيب من هذه الحقوق فقد شملها المشرع بهذه الحماية هذا ما سنوضحه من خلال هذا الموضوع الموسوم بـ: "الحماية القانونية لحقوق المرأة السياسية في ظل التشريعات الوطنية".

واخترنا طرح إشكال رئيس مضمونه: "هل وضع المشرع الوطني الحماية اللازمة لتعزيز مكانة المرأة في المجال السياسي؟"، وقد تفرع عن هذا السؤال العديد من التساؤلات منها: فيما تتمثل الحقوق السياسية للمرأة؟ ما هي الآليات المتاحة لترقيتها؟



**أهمية موضوع البحث:** تظهر أهمية موضوع البحث من خلال الوقوف على الإطار القانوني المنظم لحقوق المرأة السياسية، وكذا الكشف عن مدى فاعلية تلك النصوص في تكريس حظوظ تواجد المرأة في المجالس المنتخبة وأيضا في البرلمان.

**منهج الدراسة:** تمثل المنهج المتبع في هذه الدراسة في المنهج الاستقرائي أساسا من خلال تتبع أقوال المشرع الجزائري، كما استعنت بالمنهج الوصفي، ووجه الاستفادة منه تظهر في تكييف الحقوق السياسية وتوظيفها وتحديد طبيعتها وخصائصها.

### المطلب الأول: أنواع الحقوق السياسية للمرأة

باعتبار المرأة عضو في المجتمع فإنها تتمتع بالحقوق السياسية، مما يعني أنها تملك الحق في المساهمة في تكوين الإرادة الجماعية، من خلال ممارستها لمجموعة من هذه الحقوق مثل: حق الانتخاب وحق الترشح، وإبداء الرأي في الاستفتاء، وحق التوظيف في الوظائف العليا في الدولة.

### الفرع الأول: حق المرأة في الانتخاب في التشريع الوطني

أكد الدستور باعتباره أسمى التشريعات على الحق في التصويت من خلال نص المادة 50 منه على ما يلي: "لكل مواطن تتوفر فيه الشروط القانونية أن ينتخب أو ينتخب"<sup>2</sup>، كما أكد على حق المرأة في الانتخابات من خلال القوانين الانتخابية المتعاقبة، وفي هذا الصدد نصت المادة 2/51 من قانون الانتخابات لسنة 1980م على حق المرأة في الانتخاب بنفسها، أو من ينوب عنها، وهو ما أكدته المادة 2/50 من قانون الانتخابات لسنة 1989م.

بينما ألغى قانون الانتخابات لسنة 1997م الوكالة بين أفراد العائلة، إلا في حالات استثنائية قاهرة، أي أنه منح المرأة كامل الحق في الانتخاب دون وكالة، وهذا على عكس بعض الدول التي مازالت فيها المرأة مقيدة بالعادات والتقاليد التي تحول دون أدائها لهذا الواجب والحق في نفس الوقت<sup>3</sup>.

### الفرع الثاني: حق المرأة في تولي مناصب اتخاذ القرار

يعتبر حق تولي مناصب اتخاذ القرار، والذي يكون إما عن طريق الانتخاب أو عن طريق التعيين من الحقوق السياسية الثابتة للمرأة في التشريع الوطني، وسنتناول في هذا الفرع حق المرأة في الترشح (أولا) وكذا حقها في تقلد الوظائف السامية (ثانيا).

### أولا: حق المرأة في الترشح لمناصب انتخابية

بالرجوع إلى الدستور 1996م الجزائري، نجده لم يفرق بين الرجل و المرأة في شروط الترشح لرئاسة الجمهورية بالمادة 73 منه، حيث جاءت المادة على إطلاقها أي أنها لم تتضمن أي شرط مفاده أن يكون المترشح رجلا وليس امرأة، وبمفهوم المخالفة أن للمرأة حق الترشح لرئاسة الجمهورية متى توفرت فيها الشروط المتطلبة قانونا، وهو ما أشارت إليه كذلك المادة 85 من قانون الانتخابات الصادرة في 1989/08/17م المعدل والمتمم والتي تحدث عن موانع الترشح لعضوية مجلس النواب هو الآخر لم يورد شرطا يتضمن أن يكون رجلا أو امرأة<sup>4</sup>، غير أنه ورغم كل هذه الضمانات إلا أنها لم تكن كافية لجعل المرأة الجزائرية تتمتع بحقوقها السياسية، حيث يبقى تمثيلها في المجالس المنتخبة سواء كان ذلك على المستوى الوطني أو المحلي ضعيفا جدا، حتى وإن كانت بعض القوائم الانتخابية تعتمد إلى إدراج العنصر النسوي، إلا أن ذلك لا يعدو أن يكون مجرد واجهة لجذب أكبر قدر ممكن من الكتلة الناخبة النسوية، وتمكينها من الحصول على مقاعد داخل هذه المجالس<sup>5</sup>، من أجل ذلك فقد جاء التعديل الدستوري لسنة 2008، لتضع الدولة على عاتقها مهمة العمل على تعزيز تواجد المرأة في المجالس المنتخبة بشكل يعكس مكانتها الحقيقية

في المجتمع، وتحقيق مبدأ المساواة بين المواطنين، وذلك اعتراف وتكريس لدور المرأة الجزائرية في الثورة التحريرية، وتكملة لعملها النضالي منذ الاستقلال في بناء و تشييد المجتمع، خاصة وأن الواقع يكشف زيادة النساء مقارنة بعدد الرجال ، لذلك فقد نصت المادة 31 مكرر من التعديل الدستوري لسنة 2008 على أن: "تعمل الدولة على ترقية الحقوق السياسية للمرأة بتوسيع حظوظ تمثيلها في المجالس المنتخبة، إذ يحدد القانون العضوي كيفية تطبيق هذه المادة".

فعلا صدر القانون العضوي رقم 03/12<sup>6</sup> تطبيقا لمحتوى هذه المادة وعليه فإن التعديل الدستوري لسنة 2008 قد حدد المعالم المكرسة لتعزيز حظوظ تمثيل المرأة في المجالس المنتخبة، ويعتبر ذلك من أهم المكتسبات التي حققتها المرأة الجزائرية في الأونة الأخيرة تماثيا مع التجارب الدولية في هذا المجال. ما يمكن استخلاصه مما يتعلق بالحقوق السياسية للمرأة بأنها لم تجسد بشكل مباشر، إلى غاية عام 2008.

### ثانيا: حق المرأة في تقلد الوظائف العامة

التعيين في هذه الوظائف حق مشروع لكل مواطن تتوفر فيه الشروط التي يتطلبها القانون، ويرتبط حق تولي الوظائف العامة بممارسة الديمقراطية، التي تتطلب أن تعمل الدول على السماح لكل مواطن تتوفر فيه الشروط المطلوبة أن يرشح نفسه لهذه الوظائف العامة<sup>7</sup>، ويعد تقلد المناصب العامة في البلد مظهر من مظاهر المشاركة السياسية للمرأة، فلها الحق في التمثيل على مستوى كل أجهزة الدولة بما فيها إدارة السيادة كوزارة الخارجية والداخلية والعدل، ومشاركتها في بلورة السياسات المحلية والإقليمية والدولية ، فتشعر أثناء ممارستها لهذه الوظائف التسييرية بالولاء والمواطنة والشعور بالمسؤولية في تنمية البلاد وتقدمها<sup>8</sup>، إلى جانب ذلك نجد أيضا الأمر 03/06 المؤرخ في 15/07/2006 المتضمن القانون الأساسي العام الوظيفة العمومية ينص على مبدأ عدم التمييز بين الجنسين في التوظيف، بحيث يخضع التعيين لمبدأ تكافؤ الفرص (المادة 74)، كما أكد في المادة 11 منه أنه تنشأ المناصب العليا بموجب القوانين الأساسية الخاصة التي تحكم بعض أسلاك الموظفين فيما يتعلق بالمناصب العليا ذات الطابع الوظيفي وتنشأ كذلك بموجب النصوص التنظيمية المتعلقة بإنشاء و تنظيم المؤسسات والإدارات العمومية العليا ذات الطابع الهيكلي، وتحدد شروط التعيين في المناصب العليا عن طريق التنظيم، وحسب المادة 16م الأمر 03/06 يتم التعيين في الوظائف العليا للدولة إلى السلطة التقديرية للسلطة المؤهلة، فهذه الأخيرة تقوم باقتراح موظف أو موظفة على أساس الكفاءة والجدارة التي يثبتها ، إضافة إلى الشروط التي ينص عليها التنظيم، ثم يرسل الملف إلى الجهة المعنية للمصادقة على مشروع التعيين له السلطة التقديرية في التعيين فإن ذلك قد يفتح الباب إلى اختيار الرجل في المنصب العالي دون المرأة.

### المطلب الثاني: الآليات القانونية والمؤسسية لتفعيل الحقوق السياسية للمرأة

تعد الحقوق السياسية من حقوق الإنسان، وقد شرعت لتعزيز روح المواطنة، وتمكين المواطنين من المشاركة في تسيير الشؤون العامة لبلادهم دون تمييز أيا كان أساسه، ولتفعيل هذه الحقوق لا بد من آليات قانونية وأخرى مؤسسية.

**الفرع الأول: الآليات القانونية لتعزيز الحقوق السياسية للمرأة في المنظومة القانونية الجزائرية**  
 قام المشرع الجزائري باتخاذ مجموعة من الإجراءات لتدارك النقص الذي يتعارض مع مبدأ المساواة بين الرجال والنساء، حيث شهد التشريع الجزائري تطورات هامة وذلك من خلال التعديلات التي مست كل من:

#### أولاً: قانون العمل

أقر المشرع الجزائري للمرأة بحقها في العمل من خلال نص المادة 29 من دستور سنة 1996م المعدل بموجب القانون رقم 19/08 المؤرخ في 15/11/2008م، والذي أكد على أن كل المواطنين سواسية أمام القانون، وهو أيضا ما جاء به القانون رقم 90-11 المؤرخ في 21 أبريل 1990، المتعلق بعلاقات العمل إذ يضمن الحق في العمل للجميع والمساواة بين الجنسين في التشغيل، واستفادة الكل من نفس الحقوق وهذا على النحو التالي:

- يتمتع كافة المواطنين بالحق في العمل دون تمييز.

- ضمان المساواة في الأجور بين العمال رجلا أو امرأة.

- الاستفادة من العمل الحزبي وممارسة الحق النقابي وتمثيل المستخدمين<sup>9</sup>.

غير أن طبيعة التكوين الفيزيولوجي للمرأة من جهة متطلبات أسرتها، جعلت المشرع الحنيف يخصصها بأحكام خاصة تتعلق بطبيعة ونوعية الأعمال والمناصب التي تسند إليها، ومنعها من العمل في بعض الظروف والأوقات، كالأعمال الشاقة والمرهقة، وأيضا الأعمال الليلية إلا في حالات خاصة وبترخيص من مفتش العمل، طبقا لأحكام المادة 29 من قانون 11/90 السالف الذكر، وهوما يتطابق مع ما جاءت به الاتفاقيات الدولية لا سيما منظمة العمل الدولية ومكتب العمل الدولي.

#### ثانياً: قانون توسيع تمثيل المرأة الجزائرية في المجالس المنتخبة

تبنى المشرع الجزائري نظام الكوتا بعد التعديل الدستوري الأخير الذي تم بموجب القانون رقم 19/08 وهو التعديل الذي أضيفت بموجبه المادة 31 مكرر والتي تنص على: "تعمل الدولة على ترقية الحقوق السياسية للمرأة بتوسيع حظوظ تمثيلها في المجالس المنتخبة، إذ يحدد القانون العضوي كليات تطوير هذه المادة". غير أن هذا القانون لم يطبق إلا بعد ثلاث سنوات بصدر القانون العضوي رقم 03/12 المؤرخ ف 12/01/2012م المحدد لكليات توسيع حظوظ المرأة في المجالس المنتخبة<sup>10</sup>، ويسعى هذا القانون إلى زيادة فرص التمكين لوصول المرأة إلى الهيئات المنتخبة من خلال النظام الإجباري للحصص في القوائم الانتخابية، إذ تنص المادة 2 منه على: "يجب ألا يقل عدد النساء في كل قائمة ترشيحات حرة مقدمة من حزب أو عدة أحزاب سياسية عن النسب المحددة أدناه بحسب عدد المقاعد المتنافس عليها"<sup>11</sup>.

أ- نسبة تمثيل المرأة في قوائم الترشح لانتخاب أعضاء المجلس الشعبي الوطني طبقا لأحكام المادة 2 من نفس القانون:

- نسبة 20 % عندما يكون عدد المناصب يساوي 04 مقاعد.

- نسبة 30 % عندما يكون عدد المناصب يساوي أو يفوق 05 مقاعد.

- نسبة 35 % عندما يكون عدد المناصب يساوي أو يفوق 14 مقعدا.

- نسبة 40 % عندما يكون عدد المناصب يساوي أو يفوق 32 مقعدا.

- 50 % بالنسبة لمقاعد الجالية الجزائرية المقيمة بالخارج.

ب- نسبة تمثيل المرأة في قوائم الترشح لانتخاب أعضاء المجلس الشعبي الولائي طبقاً لأحكام المادة

2 من نفس القانون:

- نسبة 30 % عندما يكون عدد المقاعد 35، 39، 43، 74 مقعداً.

- نسبة 35 % عندما يكون عدد المقاعد 51، 55 مقعداً.

ج- نسبة تمثيل المرأة في قوائم الترشح لانتخاب أعضاء المجلس الشعبي البلدي طبقاً لأحكام المادة

2 من نفس القانون: (نسبة 3 % في البلديات الموجودة بقرات الدوائر والبلديات التي يزيد عدد سكانها عن 20.000 نسمة).

وفي حالة عدم الالتزام بهذا الشرط سيؤدي إلى رفض القائمة بأكملها، كما يمكن للأحزاب السياسية أن تستفيد من مساعدات مالية من الدولة بحسب عدد مرشحاتها في المجالس المنتخبة وفي البرلمان.

### الفرع الثاني: الآليات المؤسسية لتعزيز الحقوق السياسية للمرأة في المنظومة القانونية الجزائرية

إن الآليات القانونية جاءت كنتيجة حتمية لجهود المجتمع الدولي، توجت بمجموعة من الاتفاقيات الدولية، تنادي بشكل صريح بتكريس وتعزيز حقوق المرأة عامة، وحقوقها السياسية على وجه الخصوص، كما تدعو دول الأطراف إلى القضاء على اللامساواة الواقعة بين الجنسين. بالإضافة إلى نضال الجمعيات النسائية بحد ذاتها التي تطالب بحقوقها كاملة خاصة السياسية، لأنها من الحقوق التي كانت محل تهميش من طرف المجتمع، وكل هذه العوامل دفعت الحكومة الجزائرية إلى وضع آليات جديدة وذلك بهدف تعزيز حقوق النساء خاصة الآليات المؤسسية والتي تتكفل أكثر بقضايا المرأة<sup>12</sup>، والتي أسند إليها وضع الاستراتيجيات المناسبة والبرامج الموجهة للنهوض بواقع المرأة الجزائرية، كما تعتبر فرصة لتتمكن من خلالها المرأة من إثبات وجودها كفاعل مؤثر على مستوى مؤسسات صنع السياسات العامة في الجزائر، كما سعت إلى ترقية الحقوق السياسية للمرأة، ومن هذه المؤسسات:

### أولاً: المؤسسات الحكومية

تتمثل الآليات المؤسسية الحكومية فيما يلي:

### 1 - الاستراتيجية التي جاءت بها وزارة التضامن الوطني والأسرة وقضايا المرأة في الجزائر 2014

تم إعداد استراتيجية وطنية لتعزيز مكانة المرأة و إدماجها في الحياة العامة مثلها مثل الرجل، وذلك من خلال إعداد الوزارة المكلفة بالأسرة وقضايا المرأة و هي استراتيجية وطنية لترقية إدماج المرأة لفترة 2008م إلى 2013م وتم اعتمادها من طرف المجلس الحكومي بتاريخ 2008/07/29م<sup>13</sup>، حيث تم إنشاء هذه الوزارة المنتدبة المكلفة بالأسرة وقضايا المرأة بموجب مرسوم رئاسي سنة 2002م، أسند إليها مهام سياسية، وتخطيطية، وإشرافية تقوم بمهمتها بالتعاون مع مجموعة من الشركاء من مختلف القطاعات الوزارية والهيئات الوطنية والمجتمع المدني ومختلف وسائل الإعلام، بهدف واحد يكمن أساساً بترقية المرأة والطفولة وتحولت في عام 2014م هذه التسمية إلى وزارة التضامن الوطني والأسرة وقضايا المرأة في الجزائر، بحيث يعتبر إنشاء هذه الوزارة ترجمة لإدارة الدولة في تدعيم موضوع المرأة، ومحاولة ترقية مشاركتها خصوصاً في إطار التنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية<sup>14</sup>، ويتجلى الاهتمام الذي تبديه الجزائر اتجاه وضع المرأة في إحداث وزارة منتدبة لدى رئيس الحكومة، ثم لدى وزير الصحة، لكون هذه الوزارة مكلفة بمواضيع الأسرة وقضايا المرأة ومهمة تشجيع المرأة وتعزيز الدور التوجيهي لتوسيع مشاركتها سياسياً، واقتصادياً واجتماعياً<sup>15</sup>، بهذه اللجنة الوزارية يتم استعراض حصيلة التقدم المسجل لصالح المرأة في مختلف المجالات وتقتراح الإجراءات الأولية الضامنة بنهوض واقعي للأوضاع المرأة وضمان

تمكنها من التمتع بحقوقها وحرّياتها الأساسية وتشارك بفعالية أكبر ودور أوسع في الحياة العامة للبلاد<sup>16</sup>، حيث دعت وزيرة التضامن الوطني للأسرة وقضايا المرأة سعاد بن جاب الله إلى تطبيق الإرادة السياسية الداعمة لقضايا المرأة في الميدان، و قالت إن ذلك من الهيئة التنفيذية والمؤسسات الإدارية، ودافعت بن جاب الله عن قضاياها داعية إلى إعطاء وزارتها كل الصلاحيات لدافع ع الأسرة وقضايا المرأة<sup>17</sup>.

## 2 - المجلس الوطني للأسرة و المرأة

أنشأ هذا المجلس بموجب مرسوم تنفيذي رقم 421/06 في 2006/11/22م<sup>18</sup>، وتم تنصيبه رسميا في 08 مارس 2007 بمناسبة الاحتفال باليوم العالمي للمرأة<sup>19</sup>، والذي سن مهامه بتقديم الاستشارة، يضم هذا المجلس 50 عضو يمثلون الوزارات والمنظمات الحكومية والمجتمع المدني، يعتبر هيئة استشارية لدى الوزارة، ويتجلى دورها في إبداء الرأي وضمان التشاور الاقتراحات في كل الأعمال المتعلقة بالأسرة والمرأة، فمسألة حقوق المرأة قد تقررت على مستوى المجلس الوطني للأسرة والمرأة، وتكفل بحاجيات المرأة وترقية الحركة الجمعوية النسائية<sup>20</sup>.

إن المجلس الوطني للأسرة والمرأة هو عبارة عن هيئة استشارية مسؤولة عن المساهمة في إعداد برامج عملية وفقا لسياسة السلطات العامة الموجهة للأسرة والمرأة، وتكفل بحاجيات المرأة وترقية الحركة الجمعوية النسائية.

إن المجلس الوطني للأسرة والمرأة هو عبارة عن هيئة استشارية مسؤولة عن المساهمة في إعداد برامج عملية وفقا لسياسة السلطات العامة الموجهة للأسرة والمرأة، وتدعيم هاتين من خلال إنشاء المركز الوطني للبحث والإعلام والتوثيق حل المرأة تم إنشاؤه سنة 2009م قامت الجزائر بإدخال منظر النوع الاجتماعي وذلك بهدف إدماج المرأة في الحياة المهنية، لهذا قامت الجزائر بإنشاء لجنة المرأة بهدف محاربة العنف الممارس ضد المرأة بكل أنواعه<sup>21</sup>.

## 3 - منتدى النساء والمشاركة السياسية

إن هذا المنتدى تم تنظيمه في إطار مشروع دعم البرلمان لنظم البرلمان الجزائري، وتم كل هذا في 2007/03/21، ولقد جاء المنتدى في إطار التعاون مع برامج الأمم المتحدة للتنمية والاتحاد الدولي للبرلمانيات وتمت المناقشة لهذا المنتدى من خلال القيام بتبادل الخبرات والكفاءات حول الإجراءات والكفاءات حول الإجراءات والآليات الفعلية حول الإجراءات والآليات الفعلية من أجل ضمان تمثيل النساء بشكل أوسع وأشمل على مستوى المجالس المنتخبة<sup>22</sup>.

## ثانيا: المؤسسات غير الحكومية

بالإضافة إلى وجود مؤسسات حكومية، التي تتعلق بقضايا المرأة ومشاركتها السياسية، هناك أيضا مؤسسات غير حكومية، كونها فئة م النساء المثقفات وذات المستوى العالي، حيث كونت مجموعة من الأحزاب والجمعيات والنقابات، التي تناضل وتدافع بهدف تكريس الحقوق السياسية للمرأة.

## 1 - الأحزاب

تعتبر الأحزاب من بين الهياكل التي ارتضتها بعض النساء للعمل السياسي، فمنذ 1988م عملت الأحزاب السياسية على استقطاب العنصر النسوي، فالمرأة انضمت إلى حزب جبهة التحرير الوطني للنساء الجزائريات، فكان عددهن كبيرا لك سرعا ما تراجع عدد النساء، وهذا خلال مرحلة التعددية الحزبية، كما هذا الحزب خلال الانتخابات التشريعية 1997م لم يقدم أية امرأة من بين 64 نائبا الذين نجحوا أما في برنامج 2000م فقد أبدى هذا الحزب اهتماما بالغا للمرأة.

أما الأحزاب الإسلامية فقد شهدت انضماما كبيرا للنساء، أما الحزب المتكون حديثا فهو حزب التجمع الوطني للنساء الجزائريات، والاتحاد الوطني للشبيبة الجزائرية<sup>23</sup>، فلقد شاركت المرأة الجزائرية في دعم أحزاب الحركة الوطنية، وخاصة في دعم جبهة و جيش التحرير الوطني<sup>24</sup>، بعد الاستقلال فبعد الانفتاح السياسي<sup>25</sup>، عقب أحداث أكتوبر 1988م، ظهرت الصراعات التي كانت من بين التيارات الإيديولوجية من خلال الجمعيات، حيث ظهرت جماعات التي نسوية تنادي بتحرير المرأة مما تتصفه بالقيود الدينية والاجتماعية، فكانت مدعومة من قبل حزب العمال الاشتراكي، فنتج عن هذه الصراعات اتخاذ السلطة عدة إجراءات لصالح المرأة<sup>26</sup>.

في سنة 1989م، وبصدور الدستور الجديد ففي المجتمع المدني قد قام بتنظيم جمعيات وطنية أو الجهوية ومن ثم خلق عدة جمعيات تهدف إلى مساعدة ودعم وترقية المرأة في كل الميادين على الصعيد الوطني فإننا نجد 10 جمعيات نسوية من مجموع 600 جمعية، أما على مستوى المحلي فإننا نحصى 45 جمعية نسوية من بين 273600<sup>27</sup>، حيث تم تدعيم هذه الجمعيات بعد إصدار القانون 90-31 المتعلق بالجمعيات<sup>28</sup>.

بحيث نجد أن الجمعيات الوطنية تنادي بالدفاع عن حقوق المرأة، التي تنص على مبدأ المساواة من بينها جمعيات مساعدة المرأة في الشدة، جمعية ترقية و الدفاع عن حقوق المرأة، جمعية النساء من أجل تفتح النساء وممارسة حقوق المواطنة، أما الجمعيات المحلية التي تم تنصيبها نظرا لتخلي الدولة عن مهام الرعاية، التي كانت تقوم بها، مما أدى إلى ظهور احتياجات اجتماعية، منها جمعية النساء طبيبات جزائريات، إضافة إلى وجود جمعية الاتحاد العام للنساء الجزائريات التي عرفت مشاركة فعالة للمرأة<sup>29</sup>، كما ظهرت جمعيات نسوية خيرية تتكفل بمختلف المتطلبات الاقتصادية والاجتماعية للتخفيف من حدة المشاكل التي تعاني منها المرأة إلى جانب وجود جمعية تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة 1989م<sup>30</sup>.

وتجدر الإشارة في أن حضور المرأة الجزائرية في الجمعيات، لا يزال ضعيفا فمن خلال الإحصائيات التي أجريت سنة 2005م بينت أن عدد الجمعيات النسوية لا تتجاوز 23 جمعية مقابل 70000 جمعية في الجزائر.

### 3 - النقابات

هي تلك التنظيمات الجماعية الاختيارية تتكون من مجموعة من الأفراد يسعون إلى رعاية مصالحهم، وتمثيل مهنهم ورفع مستواهم المادي والفكري والمهني، فهذه النقابات تعمل على تحسين أوضاع العمال، كما فتح المجال أيضا للمرأة في إنشاء النقابات لتمثيلها قوة عمالية نسائية قوية في سوق العمل<sup>31</sup>.

إن أهم النصوص الدولية التي أقرت الحق النقابي نجد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في المادة 23 منه التي نصت على أن: "يعترف لكل شخص حق إنشاء نقابات مع الآخرين، والانضمام إليها من أجل حماية مصالحه"، أما فيما يخص القوانين المحلية فقد تم تنظيم العمل النقابي في الجزائر منذ 1966<sup>32</sup>.

إن الحقل النقابي يتميز بتعدد النقابات، وبعيدا عن الاتحاد العام للعمال الجزائريين، فإن دستور 1989 و قانون الممارسة الحرة للحق النقابي، فإن قانون رقم 90-14 المؤرخ في 2 مارس 1990<sup>33</sup>، المتعلق بكيفية ممارسة الحق النقابي، الذي سمح بدوره بظهور عدة نقابات مستقلة كالمجلس الوطني للأساتذة والتعليم العالي، فنجد امرأة واحدة ممثلة في المكتب الذي يتكون من 15 عضوا، والملاحظ أن مشاركة المرأة في هذه النقابات ضعيفة جدا منذ مارس 2000، حاول الاتحاد العام للعمال الجزائريين زيادة عدد النساء في

تكوين وذلك بوضع اللجان النسوية، أما في مارس 2002 تم انتخاب امرأة عضو في اللجنة التنفيذية الوطنية<sup>34</sup>.

### خاتمة:

اعتمدت الجزائر في تكريس الحقوق السياسية للمرأة و حمايتها، على آليات قانونية ومؤسسية، كما عملت على تطويرها، من أجل صرف مشاركة المرأة لتغيير واقعها السياسي للأحسن، وتوليها أسمى المناصب.

غير أن هذه الآليات الوطنية القائمة، والتدابير القانونية المعتمدة لتفعيل مشاركة المرأة في مجال العمل السياسي، تبقى ناقصة في مجملها وغير كافية، كونها تحتاج إلى ضمانات فعلية تعكس حقيقة التطور السياسي للمرأة، ومن ذلك:

- العمل على التكوين السياسي الجيد للمرأة، كي لا يكون تمثيلها شكلي.

- إقناع المرأة بقدرتها على ممارسة العمل السياسي.

- زيادة وعي المرأة بأهمية مشاركتها في الحياة السياسية.

- الإبقاء على التمثيل النسبي القائم في المجالس المنتخبة.

### قائمة المراجع

- 1- أخريب أسيا، بن ماضي نميرة، الحقوق السياسية للمرأة في التشريع الجزائري، (بين النص والممارسة)، مذكرة ماستر في القانون العام، تخصص: القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان، بجاية، جامعة عبد الرحمان ميرة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2013م.
- 2- بن جاب الله سعاد، مشاركة المرأة الجزائرية في الحياة السياسية: في المشاركة للمرأة العربية، تحديات أمام التكريس الفعلي للمواطنة، (دراسات ميدانية في إحدى عشر بلدا عربيا) تونس، المعهد العربي لحقوق الإنسان 2004.
- 3- بن عشي حفصة، تعزيز تواجد المرأة بالمجالس المنتخبة في ظل القانون العضوي 12-03، مداخلة أقيمت في ملتقى وطني، حول قانون الانتخابات واقع وآفاق، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة 08 ماي 1945 قالمة يومي 03/04 مارس 2013م.
- 4- بادي سامية، المرأة والمشاركة السياسية التصويت العمل الحزبي النيابي، مذكرة الماجستير في علم الاجتماع والتنمية، قسنطينة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2015.
- 5- بوعناني لامية، عدوان جهيدة، عن التجربة الجزائرية في مجال التعديلات الدستورية، مذكرة ماستر، تخصص: قانون الجماعات الإقليمية بجاية، جامعة عبد الرحمان ميرة، كلية العلوم السياسية، 2015.
- 6- جربال كهينة، التمكين السياسي للمرأة المغربية بي الخطاب والممارسة (الجزائر، تونس، المغرب) مذكرة ماجستير في العلوم السياسية، تخصص: سياسات عامة، تيزي وزو، جامعة مولود معمري، كلية الحقوق و العلوم السياسية، 2015.
- 7- حفيظة شقير، دليل المشاركة السياسية للنساء العربيات ، قسم الإعلام والنشر بالمعهد العربي لحقوق الإنسان، تونس، 2004م.
- 8- قريبع بثينة، استقراء الوضع الراهن لمشاركة المرأة في الحياة السياسية في الجزائر وتونس والمغرب، معهد الأمم المتحدة الدولي للبحث والتدريب من أجل النهوض بالمرأة مركز المرأة العربية للتدريب والبحوث (كوثر)، 2008-2009.
- 9- نور الدين حاروش، المشاركة السياسية للمرأة في التجربة الديمقراطية الجزائرية، أطروحة دكتوراه، تخصص تنظيم سياسي وإداري، الجزائر 3، دالي إبراهيم، كلية العلوم السياسية والإعلام، 2011م.
- 10- نش حمزة، الحقوق السياسية للمرأة في التشريعات الوطنية الجزائرية ، دراسة سياسية مقارنة في ضوء المواثيق الدولية لحقوق الإنسان 1989-2009، مذكرة ماجستير ، تخصص: دراسات مغاربية، الجزائر 1، كلية العلوم سياسية والإعلام، 2012م.
- 11- عمار عباس، بن طيفور نصر الدين، توسيع حظوظ مشاركة المرأة الجزائرية في المجالس المنتخبة، وتحقيق المساواة عن طريق التمييز الإيجابي، المجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 10 (جوان 2013).
- 12- عروبة جبار الخزرجي، القانون الدولي لحقوق الإنسان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2010، ط1.

- 13- ع. مسعود، البرلمان يشرح واقع الممارسة السياسية للمرأة في الجزائر، يوم 5 مارس 2013، الساعة 15.30، مقال موقع جريدة صوت الأحرار <http://www.sawt-alahrar.net/ara/permalink/9170.html>
- 14- جميلة وزاني، ترقية الحقوق السياسية للمرأة في التشريع الجزائري، المجلة الجزائرية للأمن والتنمية، عدد 10 جانفي 2017م.
- 15- أمر رقم 95-21 مؤرخ في 21 صفر عام 1416، الموافق 19 يوليو سنة 1995، يعدل ويتم القانون رقم 89-13 المؤرخ في 5 محرم عام 1410 الموافق 7 غشت سنة 1989 المعدل والمتمم والمتضمن قانون الانتخابات.
- 16- أمر رقم 95-21 مؤرخ في 21 صفر عام 1416 الموافق لـ: 19 يوليو سنة 1995 يعدل ويتم القانون رقم 89-13.
- 17- القانون العضوي رقم 03-12 يحدد كيفية توسيع حظوظ المرأة في المجالس المنتخبة، المؤرخ في 18 صفر 1433 الموافق لـ 12 يناير 2012، ج.ر. عدد 01 الصادرة في 14 جانفي 2012.
- 18- قانون رقم 90-11 المؤرخ في 26 رمضان عام 1410، الموافق لـ 21 أبريل 1990 يتعلق بعلاقات العمل.
- 19- قانون رقم 08-19 المؤرخ في 17 ذي القعدة عام 1429 الموافق لـ 15 نوفمبر 2008، المتضمن تعديل الدستور، ج.ر. عدد 63، الصادرة في 2008/11/16.
- 20- قانون رقم 12-03 المؤرخ في 18 صفر عام 1433، الموافق لـ 12 يناير سنة 2012، يحدد كيفية توسيع حظوظ المرأة في المجالس المنتخبة، ج.ر. عدد 01، الصادر في 14 يونيو 2012.
- 21- قانون رقم 12-03 المؤرخ في 18 صفر عام 1433، الموافق لـ 12 يناير سنة 2012، يحدد كيفية توسيع حظوظ المرأة في المجالس المنتخبة، ج.ر. عدد 01، الصادر في 14 يونيو 2012.
- 22- المرسوم التنفيذي رقم 06-421 مؤرخ في أول ذي القعدة عام 1427م، الموافق لـ 22 نوفمبر سنة 2006، يتضمن إنشاء مجلس وطني للأسرة والمرأة، ج.ر. عدد 74، الصادرة في 05 ذي القعدة عام 1427، الموافق لـ 26 نوفمبر 2006.
- 23- قانون رقم 90-31 المتعلق بالجمعيات في الجزائر، ج.ر. الصادرة في 12 فيفري 1990، المطبوعة الرسمية الجزائرية 1990.
- 24- قانون رقم 90-14، المؤرخ في 9 ذي القعدة عام 1410، الموافق لـ 2 يونيو 1990، يتعلق بكيفيات ممارسة الحق النقابي، ج.ر. عدد 23، الصادرة في 6 يونيو 1990.

### الهوامش:

- 1- الجبوري ساجر ناصر حمد، حقوق الإنسان السياسية في الإسلام والنظم العالمية، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2005م، ص 175.
- 2- المادة 50 أمر رقم 95-21 مؤرخ في 21 صفر عام 1416، الموافق 19 يوليو سنة 1995، يعدل ويتم القانون رقم 89-13 المؤرخ في 5 محرم عام 1410 الموافق 7 غشت سنة 1989 المعدل والمتمم والمتضمن قانون الانتخابات.
- 3- المادة 21، أمر رقم 95-21 مؤرخ في 21 صفر عام 1416 الموافق لـ 19 يوليو سنة 1995، يعدل ويتم القانون رقم 89-13.
- 4- بن عشي حفصة، تعزيز تواجد المرأة بالمجالس المنتخبة في ظل القانون العضوي 12-03، مداخلة أقيمت في ملتقى وطني، حول قانون الانتخابات واقع وآفاق، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة 08 ماي 1945 قالمة يومي 03/04 مارس 2013، ص140.
- 5- عمار عباس، بن طيفور نصر الدين، توسيع حظوظ مشاركة المرأة الجزائرية في المجالس المنتخبة، وتحقيق المساواة عن طريق التمييز الإيجابي، المجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 10 (جوان 2013)، ص57-58.
- 6- القانون العضوي رقم 03-12 يحدد كيفية توسيع حظوظ المرأة في المجالس المنتخبة، المؤرخ في 18 صفر 1433 الموافق لـ 12 يناير 2012، ج.ر. عدد 01 الصادرة في 14 جانفي 2012.
- 7- عروبة جبار الخزرجي، القانون الدولي لحقوق الإنسان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2010، ط1، ص386.
- 8- ينظر: حفيظة شقير، دليل المشاركة السياسية للنساء العربيات، قسم الإعلام والنشر بالمعهد العربي لحقوق الإنسان، تونس، 2004، ص51.
- 9- قانون رقم 90-11 المؤرخ في 26 رمضان عام 1410، الموافق لـ 21 أبريل 1990 يتعلق بعلاقات العمل.
- 10- قانون رقم 12-03 المؤرخ في 18 صفر عام 1433، الموافق لـ 12 يناير سنة 2012، يحدد كيفية توسيع حظوظ المرأة في المجالس المنتخبة ج.ر. عدد 01، الصادر في 14 يونيو 2012.



- 11- جميلة وزاني، ترقية الحقوق السياسية للمرأة في التشريع الجزائري، المجلة الجزائرية للأمن والتنمية، عدد 10 جانفي 2017، ص 344-345.
- 12- أخريب أسيا، بن ماضي نميرة، الحقوق السياسية للمرأة في التشريع الجزائري (بين النص والممارسة)، مذكرة ماستر في القانون العام، تخصص: القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان، بجاية، جامعة عبد الرحمان ميرة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2013، ص 41-42.
- 13- موهوب يامين، دور المرأة في صنع السياسات العامة في الجزائر، مذكرة ماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، تخصص: رسم السياسات العامة، الجزائر 1، كلية العلوم السياسية والإعلام، 2015، ص 102.
- 14- جربال كهينة، التمكين السياسي للمرأة المغاربية بي الخطاب والممارسة (الجزائر، تونس، المغرب)، مذكرة ماجستير في العلوم السياسية، تخصص: سياسات عامة، تيزي وزو، جامعة مولود معمري، كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2015، ص 159.
- 15- غانم لحسن، الحماية الدستورية للحقوق السياسية للمرأة في الجزائر، مذكرة ماجستير، الجزائر 3، كلية الحقوق، 2013، ص 87.
- 16- نش حمزة، الحقوق السياسية للمرأة في التشريعات الوطنية الجزائرية، دراسة سياسية مقارنة في ضوء المواثيق الدولية لحقوق الإنسان 1989-2009، مذكرة ماجستير، تخصص: دراسات مغاربية، الجزائر 1، كلية العلوم السياسية والإعلام 2012، ص 101.
- 17- ع مسعود، البرلمان يشرح واقع الممارسة السياسية للمرأة في الجزائر، يوم 5 مارس 2013، مقال: موقع جريدة صوت الأحرار <http://www.sawt-alahrar.net/ara/permalink/9170.html>، تاريخ الزيارة 2022/04/12، الساعة 14.00.
- 18- المرسوم التنفيذي رقم 06-421 مؤرخ في أول ذي القعدة عام 1427م، الموافق ل 22 نوفمبر سنة 2006، يتضمن إنشاء مجلس وطني للأسرة والمرأة، ج.ر عدد 74، الصادرة في 05 ذي القعدة عام 1427، الموافق ل 26 نوفمبر 2006.
- 19- قريع بئينة، استقرار الوضع الراهن لمشاركة المرأة في الحياة السياسية في الجزائر وتونس والمغرب، معهد الأمم المتحدة الدولي للبحث والتدريب من أجل النهوض بالمرأة مركز المرأة العربية للتدريب والبحوث (كوثر)، 2008-2009، ص 16.
- 20- حمزة نش، المرجع السابق، ص 104.
- 21- خربال كهينة، المرجع السابق، ص 160-161.
- 22- أخريب أسيا، المرجع السابق، ص 45.
- 23- بادي سامية، المرأة والمشاركة السياسية التصويت العمل الحزبي النيابي، مذكرة الماجستير في علم الاجتماع والتنمية، قسنطينة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2015، ص 121-124.
- 24- نور الدين حاروش، المشاركة السياسية للمرأة في التجربة الديمقراطية الجزائرية، أطروحة دكتوراه، تخصص تنظيم سياسي وإداري، الجزائر 3، دالي إبراهيم، كلية العلوم السياسية والإعلام، 2011، ص 88.
- 25- أخريب أسيا، بن ماضي نميرة، المرجع السابق، ص 63.
- 26- بوعناني لامية، عدوان جهيدة، عن التجربة الجزائرية في مجال التعديلات الدستورية، مذكرة ماستر، تخصص: قانون الجماعات الإقليمية، بجاية، جامعة عبد الرحمان ميرة، كلية العلوم السياسية، 2015، ص 9-10.
- 27- بن جاب الله سعاد، مشاركة المرأة الجزائرية في الحياة السياسية: في المشاركة للمرأة العربية، تحديات أمام التكريس الفعلي للمواطنة، (دراسات ميدانية في إحدى عشر بلدا عربيا)، تونس، المعهد العربي لحقوق الإنسان، 2004، ص 168.
- 28- قانون رقم 90-31 المتعلق بالجمعيات في الجزائر، ج.ر الصادرة في 12 فيفري 1990.
- 29- أخريب أسيا، بن ماضي نميرة، المرجع السابق، ص 63-64.
- 30- بادي سامية، المرجع السابق، ص 112-113.
- 31- أخريب أسيا، بن ماضي نميرة، المرجع السابق، ص 64.
- 32- شقير حفيظة، محمد شفيق صرصار، البناء والمشاركة السياسية (تجربة الأحزاب السياسية والنقابات والجمعيات المهنية)، منشورات المعهد العربي في حقوق الإنسان، تونس، ص 22.
- 33- قانون رقم 90/14، المؤرخ في 9 ذي القعدة عام 1410، الموافق ل 2 يونيو 1990، يتعلق بكيفيات ممارسة الحق النقابي، ج.ر، عدد 23، الصادرة في 6 يونيو 1990.
- 34- بن جاب الله سعاد، المرجع السابق، ص 15.

## مبدأ الكرامة الإنسانية وأثره في الأمن الإنساني

### The Principle of human dignity and its impact on human security

طالب الدكتوراه بشير بن لعيرم<sup>1</sup> د/كمال العرفي  
كلية الشريعة والاقتصاد - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة  
bachir28bachir@hotmail.fr

تاريخ الإرسال: 2022/11/02 تاريخ القبول: 2023/01/06

#### الملخص:

تناولت هذه المقالة العلمية تحديد الدلائل الشرعية والقانونية للكرامة الإنسانية والأمن الإنساني، وتكمن الإشكالية الرئيسية للدراسة في بيان موقف الفقه الإسلامي والقانون الدولي من مبدأ الكرامة الإنسانية والأمن الإنساني؛ وتبيان علاقة التأثير والتأثر بين مقتضياتهما، وتتبع أهداف البحث في دراسة وتوضيح ماهية الكرامة الإنسانية العالمية كقاسم مشترك بين جميع أفراد الأمة الإنسانية، وأهم مقاصده وأثاره في تحقيق الأمن الإنساني لجميع الأفراد. واستعان الباحث بالمنهج الاستقرائي التحليلي المقارن بُغية التأسيس الشرعي والقانوني للمسائل والأحكام ذات الصلة؛ وكذا التععيد لنظرة شرعية وقانونية تخدم المصلحة الإنسانية المشتركة؛ وابتغاء استخلاص النتائج المناسبة لها والوصول بها إلى مرافئها المرجوة وآمالها المنشودة؛ والتي تتمثل في اقرار الفقه الإسلامي والقانون الدولي لمشمولات الكرامة الإنسانية وأبعاد الأمن الإنساني؛ مع أفضلية السبق والعمق للفقه الإسلامي. وأما أهم ما اقترحه الدرس فتمثل في ضرورة سعي المجتمع الدولي لحماية الأبعاد المشتركة للأمن الجماعي المشترك؛ وتحسين مقتضيات منظومته بحصانة دائمة في حالات السلم والحرب.

**الكلمات المفتاحية:** الكرامة الإنسانية؛ الأمن الإنساني؛ الأمن الشخصي؛ الأمن الاقتصادي.

#### Abstract:

This Scientific Article dealt with the identification of legitimate and legal evidence of human dignity and human security, and the main problem of the study lies in the statement of the position of Islamic jurisprudence and international law on the principle of human dignity and human security; and to show the relationship of influence and influence between their requirements, and the objectives of the research stem from the study and clarification of what universal human dignity is as a common denominator among all members of the human nation, and its most important purposes and effects in achieving human security for all individuals.

The researcher used the comparative analytical inductive approach in order to establish the legal and legal rooting of the relevant issues and provisions, as well as to revise a legitimate and legal view that serves the common human interest, and in order to draw appropriate conclusions and reach them to their desired ports and hopes, which are represented in the approval of Islamic jurisprudence and international law for the implications of human dignity and the dimensions of human security, with the preference of precedence and depth of Islamic jurisprudence.

The most important proposal of the study was the need for the international community to seek to protect the common dimensions of common collective security and to fortify the requirements of its system with permanent immunity in situations of peace and war.

**Keywords:** human dignity; human security; personal security; economic security.

<sup>1</sup> - المرسل المؤلف.

## المقدمة:

خلق المولى عزّ وجل هذا الكون على الوجه الأحسن والنّاموس الأكمل؛ وأتمّ خلقه بالقانون الأتمّ الأجل، وأتقن صنّع كل شيء بالنواميس المتقنة والسُنن المقتنة؛ ومن بديع صنعه الإنسان الذي خلقه في أحسن تقويم؛ فمن نطفة وماء مهين إلى روح وجسد قوي وعقل ذكي، وسمع وبصر وفؤاد وتمكين في الأرض إلى حين، وأسجد له الملائكة الكرام تكريماً لروحه وتعظيماً لشأنه، وفضّله على كثير ممن خلق تفضيلاً؛ قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: 70).

ولأجل آدم وذريته، ونُصرة لعدالة قضيته الخلقية، ونصراً مؤزراً لمهمته الاستخلافية، وانتصاراً لمبدأ الكرامة الإنسانية طرد عدو البشرية جمعاء من رحمة الله تعالى وأخرج من جنته، ولم تشفع له مُرافعته الخاوية، ولم تقبل حُججه الواهية التي هوت به في دركات الكافرين؛ فباء باللّعة والخسران المبين إلى يوم الدين.

ومن سُنن الله الكونية وقوانينه الشرعية، وإحفاقاً لأعظم حقّ من حقوق الإنسان، وتحقيقاً لحقيقة مبدأ الكرامة الإنسانية؛ وحفظاً للأمن الإنساني، ومحافظة على أبعاده المادية والمعنوية، واستحفاظاً على خصائصه الفردية والجماعية؛ أن جعل كرامة نفس واحدة تعدل أرواح وكرامة الناس جميعاً؛ أحياء وقتلاً؛ قال تعالى: ﴿مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: 32).

## أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في جملة من النقاط المهمة؛ وأهمها ما يأتي:

- 1- بيان قدسية النفس البشرية عند الله تعالى؛ إذ خلق الإنسان في أحسن صورة وتقويم، وكرّمه بأفضل كرامة وتعظيم، وفضّله على كثير ممن خلق تفضيلاً، وأسبغ عليه نعمه ظاهرة وباطنة، وسخر له ما في السموات وما في الأرض لعبادته وعمارته الأرض.
- 2- معرفة القيمة العظيمة والأهمية العظمى لحفظ كرامة الأفراد في المجتمع الإنساني، وما يترتب على ذلك من منظومة الحقوق والواجبات الفردية والجماعية.
- 3- التأصيل الشرعي والقانوني لمبدأ الكرامة الإنسانية والأمن الإنساني، والتنظير لمقاصدهما في أهمّ مصادر الفقه الإسلامي والقانون الدولي.
- 4- كما تتجلى أهمية هذه الدراسة في تبيان مبادئ الإسلام العظيمة وقيمه السمحة، وأثرها في حماية منظومة حقوق الإنسان الشاملة في حالات السلم والحرب.

## أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف أهمها ما يأتي:

- 1- تحديد ماهية الكرامة الإنسانية والأمن الإنساني، ومدى إقرار النصوص الشرعية والقانونية لمقتضياتهما.
- 2- إظهار مظاهر التكريم الإلهي للإنسان ومقاصده وفق السُنن الكونية والشرعية، وما خصّ به من خصائص ومؤهلات تعينه على أداء رسالته الاستخلافية في الأرض.
- 3- التعرف على العلاقة الوطيدة بين مقاصد الكرامة الإنسانية وأبعاد الأمن الإنساني من جهة، وبينهما وبين منظومة حقوق الإنسان العالمية من جهة أخرى.
- 4- إبراز مكانة أبعاد الأمن الجماعي وأثرها في سيرورة الحياة الطبيعية لأفراد المجتمع الإنساني العالمي.

### إشكالية البحث:

ومن أجل توضيح إشكالية موضوع البحث بشكل أوضح نطرح التساؤل الرئيس الآتي:  
هل استصحب الفقه الإسلامي والقانون الدولي الكرامة الإنسانية كمبدأ عام مكفول لجميع أفراد المجتمع الإنساني الدولي؟ أم هو مبدأ خاص لفئات مخصوصة؟  
ويندرج تحت هذا السؤال الرئيس السؤالين الفرعيين الآتيين:  
1- هل مبدأ الكرامة الإنسانية ساري المفعول في جميع الأحوال السلمية والحربية؟ أم في حالات دون أخرى؟  
2- ما أبعاد المقاربة الحديثة للأمن الإنساني؟ وهل هي تصحيح للمفهوم التقليدي للأمن، أم امتداد له أم بديل عنه؟ وهل مقتضياته تعزز أمن الدولة أم تتجاوزها وتتصادم معه؟

### خطة البحث:

وللإجابة على التساؤلات الآتية ارتأيت تقسيم موضوع الدراسة إلى مبحثين؛ ويندرج تحت كل مبحث مطلبين على النحو الآتي:

**المبحث الأول:** ماهية الكرامة الإنسانية والأمن الإنساني.

**المطلب الأول:** الدلائل الشرعية والقانونية للكرامة الإنسانية.

**المطلب الثاني:** الدلائل الشرعية والقانونية للأمن الإنساني.

**المبحث الثاني:** مقاصد الكرامة الإنسانية وأثرها في تحقيق أبعاد الأمن الإنساني.

**المطلب الأول:** مقاصد الكرامة الإنسانية في الشريعة الإسلامية والصكوك الدولية.

**المطلب الثاني:** أبعاد الأمن الإنساني.

### المبحث الأول: ماهية الكرامة الإنسانية والأمن الإنساني

قضية منظومة الحقوق الإنسانية والحريات الفردية والجماعية؛ وما يتعلّق بها من مقتضيات المبادئ والوسائل والغايات؛ هي من أهم القضايا التي تباينت الرؤى في تحديد ماهيتها، وحولها تعددت اتجاهات المدارس الفكرية؛ وعنها اختلفت المذاهب الشرعية والقانونية؛ وهذا شيء طبيعي راجع لاختلاف أنماط العقول البشرية، وطرائق التفكير والاستقراء لحقائق الأشياء، ومن أجل ذلك جاء هذا المبحث ليعالج جزئية غاية في الأهمية من تلك المنظومة الحقوقية؛ ألا وهي الكرامة الإنسانية، وذلك في المطلبين الآتيين:

#### المطلب الأول: الدلائل الشرعية والقانونية للكرامة الإنسانية

رغم تجدد اهتمام المجتمع الدولي ببعيد الحرب الباردة بمنظومة حقوق الإنسان؛ إلا أنّ مفهومها لم يُحدّد بعد، ولم يُعط لها تعريفاً جامعاً مانعاً؛ يجلّي مرتكزات أساس تطبيقها على أرض الواقع؛ ويزداد الأمر صعوبة في زماننا الرّاهن الذي يعرف تزامناً كبيراً وزخماً عظيماً في كثرة المواثيق والمعاهدات الأممية والصكوك الدولية المهمّة بذلك؛ وفي المقابل زيادة الحرمان والانتهاك والعقوق، وتشابك العلاقات الإنسانية العالمية، وكثرة النزاعات والصراعات الدولية وغير الدولية، ووفرة الشعارات الرامية لحماية ضحاياها، وعجز الآليات الرادعة لمنتهكيها، ووجود بوادر لنصرتها وتعزيزها؛ وتعرّث واقعي لنجاحة تطبيقها وإنجاحها، ودعوات أممية لنجاحتها وتنفيذها؛ وتناقضات دولية في احترامها وإنفاذها.

وإذا كان من المقرّر أصولاً ومنطقاً: أنّ الحكم عن الشيء فرع عن تصوره؛ فإنّه من باب ما لا يدرك كله لا يترك جله؛ جاء هذا المطلب لتوضيح الألفاظ والمباني؛ علّها تتضح المقاصد والمعاني؛ وذلك من خلال ما ننجزه بإيجاز في الفرعين الآتيين:

## الفرع الأول: الدلالة الشرعية للكرامة الإنسانية من منظور الشريعة الإسلامية

للكرامة في الاصطلاح الشرعي والفقهية عدّة معانٍ تطلق عليها، وبناءً على ما سلف ذكره واستناداً إلى الخلفية اللغوية الأنفة، وما ينطوي عليه الأصل اللغوي للكرامة من دلالات ومعاني، ومنها على سبيل المثال لا الحصر ما يأتي:

1- فالكرامة هي ظهور أمر خارق للعادة على يد شخص ظاهر الصلاح غير مقارن لدعوى النبوة والرسالة، فما لا يكون مقروناً بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجاً، وما قرن بدعوى النبوة يكون معجزة<sup>(1)</sup> وهذا المعنى للكرامة ليس هو المراد الذي نريده هنا في هذه الجزئية من بحثنا، إذ مجال بحثه علم التوحيد والعقيدة.

2- ومن المفاهيم الشرعية والفقهية للكرامة أنها تفيد معنى: الشرف والتشريف، وفضائل الفضل والتفضل والتفضيل والإفضال، والعزة والإعزاز والاعتزاز، والحسن والتحسين والحسنى، والتكريم والتكريم هو جعل الشيء المكرّم كريماً في ذاته، شريفاً في صفاته، منعماً عليه إنعاماً عاماً بصفة من الصفات، أو مجموعة من الصفات، فكل شيء شرف في بابه فقد كرم، والتكريم جعل الشيء كريماً فعلاً، فالكرامة اسم للإكرام وهو إيصال الشيء الكريم أي النفيس إلى المكرم، وكرامة النفس ترفعها وتضوئها، والكرامة كون الشيء عزيزاً، والكرم: اسم جامع لكل خصال الخير والشرف والفضائل<sup>(2)</sup> وهذه الدلائل والمعاني للكرامة هي المعنى المراد هنا بالبحث ومحل الشاهد منها.

وكلمة "كرم" واشتقاقاتها كثيرة الورد في آي القرآن الكريم؛ وعند استقراءها في ضوء السياق الذي جاءت فيه فإنّ جلّ معانيها تدور حول فضائل الفضل والفضيلة والشرف والحسن، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (الإسراء: 70) أي شرفناهم وفضلناهم، وقوله تعالى أيضاً: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: 13) أي أفضلكم عند الله، وقوله تعالى: ﴿إِنْ تَجَبَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ (النساء: 31) أي شريفاً، وكقوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ (النمل: 29) قال القرطبي (رحمه الله): "ثُمَّ وَصَفَتِ الْكِتَابَ بِالْكَرِيمِ إِمَّا لِأَنَّهُ مِنْ عِنْدِ عَظِيمٍ فِي نَفْسِهَا وَنُفُوسِهِمْ فَعَظَمَتْهُ إِجْلَالًا لِسُلَيْمَانَ -عَلَيْهِ السَّلَامُ-، وَهَذَا قَوْلُ ابْنِ زَيْدٍ، وَإِمَّا أَنَّهَا أَشَارَتْ إِلَى أَنَّهُ مَطْبُوعٌ عَلَيْهِ بِالْخَاتَمِ، فَكَرَامَةُ الْكِتَابِ خَتْمُهُ، وَرُويَ ذَلِكَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَقِيلَ: لِأَنَّهُ بَدَأَ فِيهِ بِ"بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" وَقَدْ قَالَ: "كُلُّ كَلَامٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فَهُوَ أَجْذَمٌ"، وَقِيلَ: لِأَنَّهُ بَدَأَ فِيهِ بِنَفْسِهِ، وَلَا يَفْعَلُ ذَلِكَ إِلَّا الْجَلَّةُ"<sup>(3)</sup> فاجتمعت محاسن الشرف وفضائل الكرم في الكتاب وكتابه والرسول المرسل والمرسل إليه"<sup>(4)</sup>.

والمعنى الإجمالي المقنن من المواضع القرآنية الأنفة، ومحل الشاهد منها الخادم لجزئية موضوع بحثنا نجله في قولنا: أنّ الكرامة الإنسانية منحة ربانية عامّة ممنوحة لكل إنسان وليست خاصية انتقائية لأحد من الناس دون الآخرين، أو مجاملة عنصرية لجنس معيّن من البشر دون سواه من الأجناس، بل كل بني آدم فيها سواء، وهي قاسم مشترك بينهم ويشتركون فيها من هذه الناحية، أي أنّ إنسانيتهم جميعاً محترمة مُصانة، وكرامتهم محفوظة مصونة غير مُهانة، لأنّ الكرامة الإنسانية حقّ مقدّس لكل فرد من أفراد الأمة البشرية، واستحقاق ذلك لأصل الإنسانية المشتركة ومعيار الأدمية الموحدة، وليس لوصف آخر أو لمعيار مغاير.

كما أنّ مبدأ الكرامة الإنسانية هو حقّ ثابت للإنسان دون سواه من المخلوقات الأخرى، ولا يمكن التصرف فيه أو تجزئته، ولا يتبدل ولا يتحول، ولا ينقص ولا يزيد، ولا يحق التنازل عنه أو المساومة فيه

بأيّ حال من الأحوال، وتحت أيّ ظرف من الظروف؛ ويعامل الإنسان على أساسها، وهي حقّ الحقوق الإنسانية اللّصيقة بالذات الإنسانية، ومقصد مقصود لذاته وليس وسيلة لغيره.

ولعل من دقّة الدلالات الشّرعيّة ودقائق المعاني للآيات القرآنية التي أشارت إلى الكرامة الإنسانية، أنّها جاءت في صيغ العموم التي تعم الناس جميعاً؛ وليست بصيغة خاصّة لجماعة من المؤمنين خاصة، أو لفئة من الناس دون غيرها من الفئات الأخرى، وهو ما يؤكد مرّة أخرى أنّ التكريم للجنس البشري يمتاز بخاصّتي العموم والشمول، وتنسحب هذه المعاني التكريمية إلى كل من عاش في الماضي ويعيش في الحاضر والمستقبل، وتكتسب بناء على ذلك رحابة وعمقا وامتدادا في الزمان والمكان والإنسان، ويمتدّ هذا المعنى ويبقى إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

### الفرع الثاني: الدلالة القانونية للكرامة الإنسانية من منظور الصكوك الدولية

ونظرا لكثرة الصكوك الأمميّة والمعاهدات الدولية التي أشارت للكرامة الإنسانية؛ فسوف نلتمسها في ثلاثة منها فحسب، والتي تُعدّ في عصرنا الراهن المرجع الأساس والمرتكز القوي في الشّرعيّة الدوليّة لحقوق المواطنة والإنسان، وهي:

1- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

2 - العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنيّة والسياسيّة.

3- العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثّقافيّة.

وأول ما نلاحظه في الصكوك الثلاثة الأنفة، أنّها اشتركت جميعها في ديباجتها على تدبيجها بمفردات موحدة، وعبارات متشابهة، وهي الإقرار بالقواسم المشتركة بين جميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة ومتأصلة فيهم، ففي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، تطالعنا ديباجته بما يأتي: «لما كان الإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة، يشكل أساس الحرية والعدل والسّلام في العالم»، وتكرّر ذكر كرامة الإنسان في فقرة تالية من الديباجة ذاتها: «ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أعادت في الميثاق تأكيد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية، وبكرامة الإنسان وقدره، وبتساوي الرجال والنساء في الحقوق، وحزمت أمرها على النهوض بالتقدم الاجتماعيّ وبتحسين مستويات الحياة في جو من الحرية أفسح»<sup>(5)</sup>، وتمّ التأكيد عليها في المادّة الأولى منه: «يولد جميع الناس أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق...»<sup>(6)</sup>، وجاء في المادّة الخامسة من الإعلان نفسه: «لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطة بالكرامة»<sup>(7)</sup>، وفي الفقرة الثالثة من المادّة الثالثة والعشرين منه: «لكل فرد يعمل حق في مكافأة عادلة ومرضية تكفل له ولأسرته عيشة لائقة بالكرامة البشريّة...»<sup>(8)</sup>.

وفي العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنيّة والسياسية تبدأ ديباجته بالصيغة الآتية: «إنّ الدول الأطراف في هذا العهد: إذ ترى أنّ الإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة، يشكل وفقا للمبادئ المعلنة في ميثاق الأمم المتحدة، أساس الحرية والعدل والسّلام في العالم، وإذ تقر بأنّ هذه الحقوق تنبثق من كرامة الإنسان الأصيلة فيه»<sup>(9)</sup>، وجاء في المادّة السابعة منه ما يأتي: «لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطة بالكرامة...»<sup>(10)</sup>، ونصّت الفقرة الأولى من المادّة العاشرة من العهد ذاته على ما يأتي: «يعامل جميع المحرومين من حريتهم معاملة إنسانية، تحترم الكرامة الأصيلة في الشخص الإنساني»<sup>(11)</sup>.

وفي العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، تبدأ ديباجته بالصيغة نفسها: «إنّ الدول الأطراف في هذا العهد، إذ ترى أنّ الإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم...»<sup>(12)</sup> وجاءت الفقرة الأولى من المادة الثالثة عشرة مؤكدة للمعنى نفسه؛ إذ نصّت على أن: «تقرّ الدول الأطراف...، وهي متفقة على وجوب توجيه التربية والتعليم إلى الإنماء الكامل للشخصية الإنسانية والحس بكرامتها وإلى توطيد احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية»<sup>(13)</sup>.

ومما تجدر الإشارة إليه فإنّ العهدين الدوليين الأنفين يتفقان على حقيقة هامّة ومبدأ هام، ورد في الفقرة الثانية من الديباجة في كليهما، حيث نصّت على: «... وإذ تقرّ بأنّ هذه الحقوق تنبثق من كرامة الإنسان الأصيلة فيه»<sup>(14)</sup> واستنادا إلى المواثيق الأنفة فإننا نرى أنّ ماهية الكرامة الإنسانية في مفهوم الشريعة الدولية هي خاصية إنسانية أصيلة، وصفة جامعة؛ أجمعت أطراف الأمة البشرية جمعاء على فضلها وفضيلتها؛ وهذه العبارة الأخيرة-أي الأمة البشرية- لها دلالة قانونية وإنسانية تقتبس معناها وتأخذ مغزاهما من الدلالة الشرعية التي جاء بها التعبير القرآني في قوله تعالى: ﴿... بَنَى آدَمَ ...﴾ (الإسراء: 70) وبالتالي فالأمر المجمع عليه أنّ العنصر الأصيل المفضّل، والجوهر المتأصل المجلّ في الجنس البشري هو الكرامة الإنسانية؛ التي تحفظ منظومة الحقوق الأساسية من مظاهر العقوق الأنانية، وهو المعنى الذي أشارت إليه الفقرة الخامسة من ديباجة الإعلان العالمي حيث نصّت على: «... ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أعادت في الميثاق تأكيد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الإنسان وقدره...»<sup>(15)</sup>.

ومما نلاحظه أيضا بعد استقراء المواثيق القانونية الثلاثة السالفة، أنّ جميع المواضيع التي ذكرت فيها الكرامة وتكرّرت في فقراتها وموادها؛ ارتبطت فيها بحقوق الإنسان ومقتضيات مقومات حياته الأساسية، وبالمصير الإنساني المشترك، وبذلك صار الاعتراف والإقرار بالكرامة الإنسانية للأسرة البشرية، مبدأ ثابتا من مبادئ الشريعة الدولية، وقاعدة ثابتة من قواعد المواثيق الأممية، وقناعة جماعية راسخة تمّ تقنينها في أصول وفروع القانون الدولي، والتي يتفق فيها مع الفقه الإسلامي الذي كانت له أفضلية السبق مع انفراد الزيادة والريادة في الكثير منها، وأحقية تحقيق حقوق المواطنة والإنسان على المستويين المحلي والعالمية، وشمولية الوسائل والآليات، وعمومية المقاصد والغايات، دون تصادم الفروع مع الأصول، وبدون تناقض الجزئيات مع الكلّيات، ولا تنازع بين الحقوق والواجبات.

### المطلب الثاني: الدلائل الشرعية والقانونية للأمن الإنساني

من الصعب النّادر أن نجد في الدّراسات الأكاديمية الجادة والبحوث العلمية الرائدة؛ إجماعا على تحديد مفاهيم ومصطلحات المواضيع المراد دراستها؛ ولاسيما إذا كانت مواضيعها عصرية جديدة، ومفرداتها نوازل مستجدة؛ ممّا يجعل الباحث في مثيلاتها في حيرة ودهشة علمية؛ ويدفعه إلى المزيد من الاجتهادات الشخصية المدهشة؛ وهذا ما يصدق على هذه الجزئية من موضوع دراستنا، وما فيه من مصطلحات وألفاظ لا يزال البحث فيها غضا طريا؛ ولم تستقر عليها بعد تعريفات الباحثين والمختصين؛ ولعلّ مردّ تلك الصّعوبة والشقّة والمشقة أنّ موضوع الأمن الإنساني يعد من المفاهيم الحديثة نوعا ما؛ والتي لديها القابلية للتغير والتطور مع مستجدّات الزمان والمكان؛ فهي تتطوّر بتطور فكر الإنسان؛ وبالتالي فمن الطبيعي والمنطق أن يختلف الناس ولاسيما الباحثون والدارسون في تحديد دلالتها اللفظية وأصالتها الأساسية حسب بيئتهم الزمانية والمكانية، وبحسب مذاهبهم الفكرية والإيديولوجية ومدارسهم الشرعية والقانونية وأنظمتهم السياسية.

ومن أجل ذلك سأسعى في هذا المطلب - بحول الله وتوفيقه- تجلية البعض منها في الفروع الثلاثة الآتية:

### الفرع الأول: الدلالة الشرعية للأمن من منظور الفقه الإسلامي

فمفهوم الأمن عموماً في مصطلحات فقهاء الشريعة يعني: الطمأنينة وسكون الفؤاد، يقال: «أمن زيد الأسد أمنًا، وأمن منه، مثل: سلم منه، وزنا ومعنى، والأصل أن يستعمل في سكون القلب، يتعدى بنفسه وبالحرَف، ويتعدى إلى ثان بالهمزة، فيقال: آمنته منه، وأمنته عليه بالكسر، وائتمنته عليه، فهو أمين. وأمن البلد: اطمأن به أهله، فهو آمنٌ وأمينٌ، وهو مأمون الغائلة، أي ليس له غور، ولا مكر يخشى، وأمنت الأسير: بالمد أعطيته الأمان فأمن، هو بالكسر، وأمنت بالله إيمانًا: أسلمت له، وأمن بالكسر أمانة، فهو أمين، ثم استعمل المصدر في الأعيان مجازاً، فقيل: الوديعه أمانة ونحوه<sup>(16)</sup> وعرف الجرجاني الأمن بقوله: "وهو عدم توقع مكروه في الزمان الآتي"<sup>(17)</sup> وتوافق تعريف المناوي للأمن مع التعريف الأنفي للجرجاني<sup>(18)</sup>، ويبيّن مدلولات أبعاده صاحب الكليات بقوله: "والأمن في مقابلة الخوف مطلقاً، لافي مقابلة خوف العدو بخصوصه"<sup>(19)</sup>.

والأصل فيه طمأنينة النفس وسكينة الفؤاد وانتفاء ذرائع الخوف؛ نحو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (النساء: 103) أي سكنت نفوسكم واطمأنت قلوبكم بالأمن ولم تخش حدوث طوارئ الخوف من العدو؛ ولكن أوجه المعاني لا تتوقف عند دلالات حد هذا المعنى فحسب؛ بل تتعداه لتشمل جميع أسبابه وأبوابه كالأمن من القتل والفقر والجوع والجزع والهلع وسائر أنواع المظالم والمكارة التي يخشاها الإنسان ويخافها في حله وترحاله وفي حاله ومآله.

وقد حدّد الماوردي -رحمه الله- قواعد صلاح الدنيا وإصلاح أمرها وانتظام شأنها؛ حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة، وقد أجملها في ستة أشياء فقال: "هي قواعدها وإن تفرّعت" ثم ذكرها إجمالاً: "دين متبع وسلطان قاهر وعدل شامل وأمن عام وخصب دار وأمل فسيح"، وقد جعل "الأمن العام" القاعدة الرابعة من قواعد صلاح الدنيا، وانتظام عمرانها وعن هذه القاعدة يقول: وأما القاعدة الرابعة فهي أمن عام تطمئن إليه النفوس، وتنتشر به الهمم، ويسكن فيه البريء، ويأنس به الضعيف، فليس لخائف راحة، ولا لحاذر طمأنينة، وقد قال بعض الحكماء: الأمن أهنأ عيش، والعدل أقوى جيش، لأنّ الخوف يقبض الناس عن مصالحهم، ويحجزهم عن تصرفهم، ويكفهم عن أسباب المواد التي بها قوام أودهم، وانتظام جملتهم، ولئن كان الأمن من نتائج العدل والجور من نتائج ما ليس بعدل... فلأمن المطلق ما عمّ والخوف قد يتنوع تارة ويعم، فتنوعه بأن يكون تارة على النفس، وتارة على الأهل، وتارة على المال، وعمومه أن يستوعب جميع الأحوال<sup>(20)</sup>.

### الفرع الثاني: الدلالة القانونية للأمن من منظور الفقه الدولي

لم يحظ مصطلح الأمن عند فقهاء القانون بتعريف محدّد وبمفهوم موحد<sup>(21)</sup> فقد اختلفت التعريفات وتباينت المصطلحات في تحديد مفهوم الأمن؛ نظراً لتباين المشارب السياسيّة واختلاف النّصوّرات الأمنيّة والاستراتيجيّة التي انطلقوا منها وانتهوا إليها، لكنّها في الجملة والمحصّلة جاءت تصب في مصب واحد، وسقيت بالمعنى اللّغوي لجذر واحد؛ لتحقيق هدف محدّد واحد مشترك، يمكن أن يتفق عليه جميع خبراء الدراسات القانونيّة والسياسيّة والأمنيّة، وهي الآليات الماديّة والمعنويّة التي توقّر الحياة الكريمة للفرد والمجتمع في جو يسوده الهدوء والطمأنينة والسّلام، ونذكر منها على سبيل المثال ما جاء في موسوعة السياسة؛ فقد عرّفت الأمن بأنّه: "تأمين سلامة الدولة ضد أخطار خارجية وداخلية قد تؤدي بها إلى الوقوع تحت سيطرة أجنبية نتيجة ضغوط خارجية أو انهيار داخلي"<sup>(22)</sup><sup>(23)</sup>.



### الفرع الثالث: المفهوم الاصطلاحي للأمن الإنساني

تعدّ المقاربة الأمنية الجديدة التي جاء بها تقرير البرنامج الإنمائي لمنظمة الأمم المتحدة عام 1994م أول إرهاصات تبلور مفهوم جديد للأمن، يتمحور حول الإنسان، ويجعل منه وحدة تحليلية محورية، وركيزة أساسية تنافسية بين كيانات المجتمع الدولي لإعادة صياغة مقاربة أمنية غير تقليدية، وبالرغم من أنّ التقرير الأممي قدّم تعريفاً مقتضياً لمفهوم الأمن الإنساني<sup>(24)</sup> إلاّ أنّه بنى قوام مقاربتة على ركيزتين أو مكونين أساسيين: يتمثلان في التحرّر من الخوف والتحرّر من الفاقة<sup>(25)(26)</sup>. وفي رؤية أممية اتّسمت بالتركيز على حماية أمن الإنسان وضمن ما ينبغي أن يتمتّع به النّاس من حرية وأمان، عرفته لجنة الأمن الإنساني بأنّه: "حماية الجوهر الحيوي لحياة جميع البشر بطرائق تعزز حريات الإنسان وتحقيق الإنسان لذاته"<sup>(27)</sup>. ويمكننا أن نعرّف الأمن الإنساني بأنّه: توافر متطلبات الحياة الوافية، ودوام أسباب العفو والعافية، وضمن آليات الحماية الكافية.

### المبحث الثاني: مقاصد الكرامة الإنسانية وأثرها في أبعاد الأمن الإنساني

تُعدّ مقتضيات منظومة حقوق الإنسان وأمنه من المواضيع الحيوية؛ التي تستدعي المجتمعات الإنسانية الدوليّة أن تُعيّرها السّمع والبصر والفؤاد، وأن تهتمّ بها وتشتغل عليها لما لها من دور كبير وأثر بالغ في سيرورة الحياة الطبيعية للأفراد والمجتمعات والأمم والدول، وما تتركه من تأثير بليغ في مجريات أحداثها وأحاديثها وجوداً وعدمًا، كما أنّها تأثرت تأثراً كبيراً بما جدّ في العلاقات الإنسانية والدوليّة من متغيرات وتحديات، وما قدّ يستجدّ من تّوازل ومعضلات لم تكن العقول البشريّة تتخيّلها فيما مضى، ولا تتصوّر أن تصبح في حكم الواقع المعيش الذي يجب عليها أن تتعايش معه، وأنّ تتكيّف مع متطلباته الواقعيّة، وأنّ تواجه تحدياته العالميّة بأسنّة المواقف والقرارات في حالتها السّلم والحرب. ولتجلية بعض المعاني من تلك المقاصد جاء هذا المبحث في المطلبين الآتيين:

### المطلب الأول: مقاصد الكرامة الإنسانية في الشريعة الإسلامية والصكوك الدولية.

تستمدّ الكرامة الإنسانية جوهر مقاصدها من روح مقاصد الشريعة الإسلامية وأصالة نصوصها الشرعيّة، وتستند على جملة من المبادئ الأساسية، والقواعد الأصولية والأصلية للفقه الإسلامي والقانون الدولي، وتلقى صدى مكانتها في النظم التشريعيّة والقانونيّة والأمنيّة على المستويين المحلي والعالمي، وهي تبيّن بروح الأمل في ضبط نظام الأنظمة السياسيّة والديمقراطيّة، والترقي بحياة الشعوب والأمم في سلّم الرقي والإزدهار، كما أنّ احترامها يُعدّ مظهراً طبيعياً وصحياً من مظاهر الحضارة الإنسانية، وشكلاً من أشكال المدنية المعاصرة وظواهرها العصرية التي تتوق البشرية أن تعيش في كنفها، وتحيا في رحابها، وتستظل بظلالها.

ولإثبات حقيقة وجودها وإبراز مكان قوتها في أهمّ المصادر الشرعية والقانونية جاء هذا المطلب في الفرعين الآتيين:

### الفرع الأول: مقاصد الكرامة الإنسانية في الشريعة الإسلامية

قد أكدت الشريعة الإسلامية بمقاصدها الشرعية، ومبادئها الأخلاقية وقيمها الإنسانية، أنّ النّاس سواسية في الكرامة الإنسانية والأخوة الأدمية، فكان الإسلام بحقّ باعناً لمبادئها، وحافظاً لقواعدها، ومعزّزاً لقيمها، وحامياً لحمى حرمتها، وراعياً لمقام نُزلها، ومُنزلاً للكرامة الإنسانية المنزلة التي أنزلها الله تعالى إياها، ومقيماً لموازينها بالقسط دون تشطيط ولا تمطيط.

ونتعرف على جزء من ذلك في العنصرين الآتيين:

### أولاً: حفظ مقصد الكرامة الإنسانية بحسب مقتضى بداية خلق النفس البشرية

عندما نستقرئ قصة خلق آدم -عليه السلام- في الآيات القرآنية، وما فيها من إشارات تكريمية له ولذريته، نجد بأن استحقاق الكرامة الإنسانية إنما هو لمحض الصبغة الأدمية، ولسر النفخة الروحية التي نفخها الله فيه، دون اعتبار لمعايير أخرى، فمدار الأمر كله يكمن في سر الروح التي هي من أمر ربي، وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً.

وهي دلالة قوية في كون الإنسان مخلوقاً مكرماً ومفضلاً جسداً وروحاً، فقد صورّه الله في أحسن صورة وأمر الملائكة بالسجود له، وأسكنه فسيح جنّاته قبل أن يهبط منها إلى الأرض، وجعل له عقلاً ليميز به بين خير الكرامة وشر الإهانة، وسخر له ما في السموات وما في الأرض من طيبات الرزق، وأرسل له الرسل وأنزل عليهم الشرائع والكتب، هداية للناس، وتبلياناً للحقوق، ورسمًا للحدود، وإقامة للحجة عليهم لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، والآيات القرآنية التي تناولت حيثيات هذه المسائل التكريمية أكثر من أن تُحصى وتُحصر في هذا المقام، وحسبنا أن نذكر منها قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 30)، فبعد هذا الإخبار الرباني للملائكة بقصة الخلق وقضية الاستخلاف في الأرض، تأتي مسألة مظاهر التكريم ومؤهلات الاستخلاف المؤهلة له في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: 31) والأسماء هي مفاتيح العلم والتعلم والتعليم، وزيادة لبيان فضل آدم -عليه السلام- وتأكيدها لمقام كرامة المكرم المستخلف، فبعد تعليمه أسماء الموجودات كلها، تمّ عرض مسمياتها على الملائكة سؤالاً وامتحاناً لهم هل يعلمونها أم لا؟ ورداً يقينياً لظنهم بقولهم بأنهم أولى بالاستخلاف في الأرض من آدم وذريته، فبعد السؤال كان جوابهم بمعرفة قصور علمهم، وإقرارهم بعظمة علم الله الغيبي الحكيم، كما جاء في قوله تعالى: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (البقرة: 32).

ثم اقتضت حكمة المولى - تبارك وتعالى- أن يتكفل هذا التكريم الامتيازي، ويتوّج هذا الاصطفاء الرباني بتسوية تكريمية لجميع بني آدم، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ (الأعراف: 11).

ورغم أنّ الأمر بالسجود لآدم لم يكن سجود تعبد وعبادة لشخص مخلوق؛ لأنّ الأمر بالسجود هو الخالق-سبحانه وتعالى- وتفرد بذلك وتوحد، بل هو سجود توحيد لله بأمر الله، وإكراماً لعبد من عباد الله، وتكريماً وتبجيلاً لمخلوق من خلق الله اصطفاه الله بكرامة أدمية، واجتباؤه بخصائص فكرية وبيولوجية ونفسية لا توجد في غيره من المخلوقات الأخرى، وحينما أبى إبليس واستكبر وامتنع عن السجود؛ لأنّه لم يدرك حكمة الله في خلقه، واستعظم نفسه أمام أمر الله في شأنه، ولم يرض بالخصائص التكريمية التي كرم الله بها آدم، وجعلها سنّة جارية في ذريته من بعده، وبعدها اعتبر إبليس نفسه بأنّه أفضل منه، وله أفضلية التكريم بالنظر إلى مادّة خلقه، وأنه خير ممن خلق من طين، اکتوى بنار اللعنة والطرده من رحمة الله إلى يوم الدين. وباستقراء ما سلف يمكننا القول بأنّ مبدأ الكرامة الإنسانية تقوى وتعزز وتكرم يوم أن اعترض عدوها الأوّل إبليس لمعاد الله تعالى، وأبى أن يسجد سجود التكريم لآدم كما أمر.

ومن تمام تكريم الله تعالى للإنسان أن جعله تكريماً عامة لجميع بني آدم؛ فتأصلت الكرامة الإنسانية في الأصل الإنساني تأصيلاً، وصارت من سنن الله تعالى السارية في خلقه أصالة وتبجيلاً، ولن تجد لسنة

الله تبيديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا، وهو تشریف ما بعده تشریف؛ حازته البشرية جمعاء، يقول ابن كثير - رحمه الله - في تفسير الآية الأنفة من سورة الإسراء: "يُخْبِرُ تَعَالَى عَنْ تَشْرِيفِهِ لِبَنِي آدَمَ، وَتَكْرِيمِهِ إِيَّاهُمْ، فِي خَلْقِهِ لَهُمْ عَلَى أَحْسَنِ الْهَيْئَاتِ وَأَكْمَلِهَا كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: 4) أَي: يَمْشِي قَائِمًا مُنْتَصِبًا عَلَى رِجْلَيْهِ، وَيَأْكُلُ بِيَدَيْهِ وَغَيْرُهُ مِنَ الْحَيَوَانَاتِ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ وَيَأْكُلُ بِفَمِهِ وَجَعَلَ لَهُ سَمْعًا وَبَصَرًا وَفُؤَادًا، يَفْقَهُ بِذَلِكَ كُلَّهُ وَيَنْتَفِعُ بِهِ، وَيُفَرِّقُ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ، وَيَعْرِفُ مَنَافِعَهَا وَخَوَاصَّهَا وَمَضَارَّهَا فِي الْأُمُورِ الدُّنْيَوِيَّةِ وَالْدِينِيَّةِ" (28).

وبعدما تعرّفنا فيما سلف بأنّ الكرامة الإنسانية أصل ثابت وحق أصيل لكل إنسان مهما كانت ماهية أصله وفصله، وهو قاسم مشترك بين جميع البشر، ومبدأ قائم مثبت بأصل بداية الخلق ونشأته، وأصالة الكرامة الآدمية بوحدها، ومقصد إنساني ثابت تثبته الإسلام بتوحيد الله تعالى ووحدانيته، وأصله تأصيلا بالنصوص الشرعية وبالمقاصد الكلية للشرعية الإسلامية التي ذكرنا بعضا منها سابقا ونتم بعضها لاحقا. ومن هنا فإننا نتصور بأنّ مبدأ الكرامة الإنسانية يمكن أن يكون منطلقا مؤسسا، وأصلا مؤصلا لمبادئ أخرى تندرج تحته، وحقا مكتملا ومتكاملا مع حقوق أخرى، كحقوق الأخوة الإنسانية والآدمية، وحقوق الإنسان، وحقوق المواطنة العالمية المشتركة بين مجتمعات الأمة الإنسانية العالمية، والجامعة لمصائر حقوقهم المصيرية، والموحدة لمآلات المعضلات المتحدة، والتحديات المشتركة الواحدة.

#### ثانيا: حفظ مقصد الكرامة الإنسانية بحسب مقتضيات المهمة الرسالية وتشريع الأحكام الشرعية

وبناء على تحليل ما سبق واستقراء ما جاء فيه من شذرات ذهبية تنمهي مع روح نصوص الشريعة الإسلامية ومقاصدها الشرعية؛ فإنّ ديننا الحنيف بجميع شرائعه السماوية كان حريصا على تحقيق مظاهر المساواة والتسوية في مبدأ الكرامة الإنسانية؛ ومن جملة تلك المظاهر إقرار وجوه الفروق بين البشر، واحترام مبدأ حرية الاختلاف في حياتهم الخاصة؛ حتى وإن تعلّق الأمر بأعظم المسائل في الدين، فلم يحمل الإسلام الناس عليها بالقوة، وضمن لهم حرية العقيدة والإيمان، بصريح أي القرآن في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقر: 256) ولما كان النبي ﷺ حريصاً على هداية الناس جميعا، وتذهب نفسه عليهم حسرات (29)، أخبره الله تعالى بأنّ ذلك لا يكون، وليس بوسع الأنبياء والرسل - عليهم الصلوة والسلام - فضلا عن العامة من البشر أن يحقّوه ويصلوا إليه؛ لأنّ مشيئة الله الجارية على الحكم البالغة والمصالح الإنسانية الرّاجحة؛ اقتضت عدم تنميط عقول الناس، وجعل حياتهم الدنيوية والدينية على نمط واحد، فقال علام الغيوب تظمينا للقلوب وتطبيبا لقلب الحبيب ﷺ وجبرا لخطره: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: 99)، وإذا كان ظاهر الآية استفهام تأديبي للحبيب المصطفى ﷺ أي أتكراههم على الإيمان وتحملهم على شيء لم يشأه الله منهم ولم يحملهم عليه، ففي روح معاني الآية والسياق الذي جاءت فيه تسلية لنفسه؛ وتخلية وتحلية لقلبه ﷺ ورفع للخرج عنه، ودفع لما يضيق به صدره من طلب صلاح جميع الناس، وتعميم الإصلاح وتنميط الحياة الإيمانية للناس وجعلها على نمط واحد، وذلك لو كان ما كان صالحا، ولم يكن إصلاحا محققا وهو منه أبعد، بل يكون فاسدا محققا وإلى الفساد والإفساد أقرب.

وعدم مطالبة الإسلام أفراد المجتمع الإنساني أن يكونوا على قلب رجل واحد؛ حتى وإن تعلّق الأمر بأعظم مسائل العقيدة والإيمان، وهي المقصد الأوّل من مقاصد الشريعة الإسلامية، فذاك مظهر من مظاهر عظمة هذا الدين الحنيف، ومن أجلّ الصفات العالمية التي يميّز بها، وبأنّه دين واقعي يُراعي واقع الناس، وهي صورة من صور التكريم لمبدأ الكرامة الإنسانية، والرّحمة بالعالمين التي أرسل بها النبي الأمين ﷺ

كما قال الله تعالى له مزكيا ومبشرا: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107) فجعلها النبي ﷺ منهجا لرسالاته ودعوته، فقال للناس مبشرا وراحما بهم لما طُلب منه أن يدعو على المشركين: "قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ادْعُ عَلَى الْمُشْرِكِينَ قَالَ: إِنِّي لَمْ أُبْعَثْ لِعَانًا، وَإِنَّمَا بُعِثْتُ رَحْمَةً" (30).

فالإقرار باختلاف عقول النَّاس وعدم المطالبة بتنميط شؤون حياتهم دون بأس ولا التباس، هو من أعظم الفروق الجوهرية التي تميّز العالمية الإسلامية عن العولمة الغربية التي تسعى جاهدة لتنميط حياة النَّاس حتى في أبسط شؤون وأمر حياتها الطبيعية؛ من المأكل والمشرب والملبس...، وهذا شيء لا يصب في مصلحة المصالح الجامعة للحضارة الإنسانية، بل ليس من الحضارة والمدنية في شيء أن تفرض أنماط تجارب حياتية لشعب معين على الشعوب والأمم الأخرى، والتدخل عنوة في تغيير الخصوصية الثقافية والحضارية لها، وهي في الحقيقة إلى الهمجية والجاهلية أنسب، وإلى العقلية الاستعمارية والاحتلالية الناعمة أصوب، وهو أمر يخالف النقل والعقل وتمجّه الطباع البشرية السوية، ولا يُراعي خصوصية النَّاس في ثقافتهم الحضارية، وأذواقهم الجمالية، وأنماط عقول تفكيرهم المختلفة خلقة وفطرة، وقبل ذلك هي تتصادم مع السنن الشرعية والكونية، التي اقتضت حكمة الله تعالى أن يكونوا مختلفين، وأخبرهم بحكمة ذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: 13)، وقال أيضا: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَالُونَ مِخْتَلِفِينَ﴾ (هود: 118) أي لو شاء الله تعالى لجعلهم ملّة واحدة، أو أهل دين واحد؛ مجتمعين عليه غير مختلفين فيه، فلم يشأ ذلك وهو القادر عليه، بل شاء أن تبقى وتزال الفروق بينهم سنة ماضية فيهم؛ وحكمة بالغة تسوسهم وتعينهم، ونظير ذلك قوله سبحانه قولاً بليغاً: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ (السجدة: 13)، وقوله أيضا: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: 51).

فالجهل بفقّه السنن الشرعية والكونية، وعدم فقه سنن الله في اختلاف خلق الله؛ هو حرب على شرع الله، والنظم السياسيّة والايديولوجية التي تريد أن تُعولم عوالم النَّاس في عالم واحد باسم العولمة، وتسعى للعمل ضد السنن التي أشرنا إليها آنفاً، وتروّج لفرض طريقة حياة أمة أو قناعة شخصية لمجموعات ما على سائر الأمم والنحل؛ فهي بكل المعايير العلمية والمنطقية والشرعية والقانونية يمكن اعتبارها صورة من صور الفساد العالمي، ومحاولة خاسرة لفرض الغزو الفكري بكل أشكاله وصوره، فالهيمنة الثقافية إفساد لحياة الشعوب والأمم؛ وهو أسلوب همجي شاق؛ يُلحق المشقة والعنت بهم؛ وهو وصف أقرب إلى الواقع، ونزجه لتوصيف ما هو واقع.

والعولمة المعاصرة حتى وإن كانت تمتلك الشرعية المادية والرأسمالية المتوحشة، إلا أنها تفتقر إلى الشرعية الأخلاقية والإنسانية التي تميّزت بها الحضارة الإسلامية وسائر الحضارات الإنسانية السابقة بدرجات متباينة وفروق مختلفة، والقيم الروحية والأخلاق الإيمانية وأسنن الحقوق والواجبات هي المعايير الحقيقية لتقييم وتقويم الأشياء، والتي يمكن لها أن تطيل في عمر الحضارة أو تنقصه، ومن استقرأ تاريخ الحضارات الإنسانية وجد هذه الحقيقة قائمة، ووقف عليها بحق بأنها سنّة ماضية وثابتة وسارية المفعول في كل زمان ومكان، فلم تحاب حضارة دون أخرى، ولن تجامل أحدا عن أحد.

ومن يحسن قراءة الماضي ويسقطه على حاضر العولمة، يتأكد يقينا بأنها تُنخر داخليا بسبب تآكل القيم والأخلاق، وإشاعة ما يخالف الفطرة والأذواق، وهو مأزق خطير ستعاني منه بعض المجتمعات المعتنقة لأفكار أيديولوجياتها؛ وستظهر مآلاته الخطيرة وتتعدّد عاجلا أم آجلا، لأنّ القيم المادية وحدها ليست

لها قيمة إذا تمّ تجريدتها من القيم الإنسانية والأخلاق الروحية والمعاني الإيمانية والجمالية التي جاءت بها الشرائع السماوية.

ولما كانت المشقة والحرَج تتنافى مع مبدأ الكرامة الإنسانية؛ جاءت تعاليم الإسلام دافعة للمشقة ورافعة للحرَج عن العباد، ومحققة لحقوق الأفراد والمجتمعات، وحافظة لمقاصد الأخلاق والقيم والشيم، وأهدت للإنسانية العالمية شريعة غراء، وحنيفية سمحاء، ترفع المشقة والحرَج عن المكلفين المخاطبين بتعاليم الدين بصفة خاصة، وعن الناس جميعاً بصفة عامة، وهذا أصل عظيم من الأصول العظيمة التي بُنيت عليها فلسفة أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها الشرعية<sup>(31)</sup>.

والأدلة على رفع الحرَج في القرآن المجيد والسنة المجيدة كثيرة متظافرة؛ وحسبنا أن نذكر منها آيتين وحديثين من باب الاختصار وهي كالآتي:

1- فمن الآيات القرآنية الدالة على رفع الحرَج وجلب التيسير والتخفيف، ونفي التعسير والعنت والتعنيف بما ليس في الوسع كقول الله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (المائدة: 6)، وقوله تعالى أيضاً: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: 185).

2- ومن الأحاديث النبوية الدالة على التيسير والسماحة، كقول النبي ﷺ: "أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى اللَّهِ الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ"<sup>(32)</sup>.

وكقول أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها): "ما خَيْرَ رَسُولٍ ﷺ بَيْنَ أَمْرَيْنِ قَطُّ إِلَّا أَخَذَ أَيْسَرَهُمَا، مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا، فَإِنْ كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ، وَمَا أَنْتَقَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِنَفْسِهِ فِي شَيْءٍ قَطُّ، إِلَّا أَنْ تَنْتَهَكَ حُرْمَةَ اللَّهِ، فَيَنْتَقِمَ بِهَا لِلَّهِ"<sup>(33)</sup>.

ووجه الدلالة من هذه النصوص الشرعية إجمالاً هو: أن الدين الإسلامي الذي ارتضاه الله للناس ديناً قيماً، هو دين اليسر ورفع الحرَج عنهم في أمور دينهم ودنياهم، ويسوسها وييسرها بقواعد ومبادئ تُرَاعَى فيها مصالح العباد وتحقق حقوقهم بآليات ميسرة، وتُرَاعَى للناس الأيسر والأسهل من الواجبات والتكاليف دون ضرر ولا خطر، وتُرَاعَى حلولاً لمعضلاتهم المعسرة، وتُيسر لها تيسيراً دون تعسير ولا تعكير، وتردع عدو القيم الفطرية والإسلامية والإنسانية وتحميها من المسخ والوسخ والسلخ وكل الشرور والشور.

وأحب الدين إلى الله أيسره للناس، وتلك من مقتضيات الحنيفة السمحة، التي بُعث بها النبي ﷺ مُبَلِّغًا لها، وشاهداً عليها ومبشراً بها، وداعياً إليها، وما خَيْرَ رَسُولٍ ﷺ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا ما لم يكن إِثْمًا، فإن كان إِثْمًا كان أبعد الناس منه، وما انتقم لنفسه قط، فالحرَج والعسر والتعسير يناقض اليسر والتيسير، ويتنافى مع سماحة الحنيفة السمحة، ومناقضا لمقتضياتها، وبالتالي فهو مناقض للدين الإسلامي الذي ارتضاه الله للناس ديناً، والله لا يأمر به ولا يرضاه لعباده، والنبي ﷺ لا يرضى أمراً ويختاره، وهو من أبعد الناس عنه، لأنه يُنافي الرسالة التي أرسل بها رحمةً للعالمين، وكل أفعاله وأقواله وتقريراته يُراعى فيها الرحمة والتيسير على المسلمين وعلى غير المسلمين، ولا تتوق نفسه للانتقام منهم لنفسه إلا أن يُنتهك حدّ من حدود الله، فينتقم حينها الله وفق شرع الله، ولذلك جاءت شريعته سهلة ميسرة تيسيراً، وسماحة مُحِبِّرة تحبيراً، ولم يكلف عباده بالشاق من العبادات والفرائض، والمخرج من الحقوق والواجبات، ولم يشأ بهم العنت في التكاليف والمصاريف، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعَنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: 220) وأصل الإعانت الحمل على المشقة والحرَج، والمعنى المقصود في الآية العزيزة الأنفة؛ أي فلو شاء الله لحملكم عليه ولكلفكم به، ولكنه غني عن تحميل عباده ما لا يطيقون حمله ولا طاقة لهم به أن يحملوه

ويتحمّلوه، وهو حكيم يضع كل شيء في موضعه، لحكم بالغة، وأسرار كونية دامغة، علمها من علمها، وجهلها من جهلها، وقد أشار إلى بعض معانيها الإمام الطحاوي بقوله: "وكل شيء يجري بتقديره ومشيبته، ومشيبته تنفذ، لا مشيئة للعباد إلا ما شاء لهم، فما شاء لهم كان، وما لم يشأ لم يكن يهدي من يشاء، ويعصم ويعافي فضلا، ويضل من يشاء، ويخذل ويبتلي عدلا، وكلهم يتقلبون في مشيئته بين فضله وعدله، وهو متعال عن الأضداد والأنداد، لا راد لقضائه، ولا معقب لحكمه، ولا غالب لأمره أمنا بذلك كله، وأيقنا أن كلا من عنده"<sup>(34)</sup>.

وإذا ولينا وجهنا شطر القواعد الأصولية والفقهية نجدها متماهية مع روح معاني النصوص الشرعية الواردة في القرآن والسنة، والتي ذكرنا بعضها منها آنفاً، وهي مؤكدة لما أشرنا إليه وأكدناه، فعند استقراء القواعد الأصولية الخمس الكبرى التي عليها مدار الفقه الإسلامي نجد أن معانيها كلها تندرج تحت أصل رفع الحرج والعسر، وتسهيل السهل وتيسير اليسر، وإشاعة الأمن والسُرور؛ والمسرة والحبور في حياة الناس دون خوف ولا ضرر ولا ضرر ولا مضرّة؛ ولا بأس أن نعرّج عليها بشيء من الإيجاز والاختصار كما يأتي:

1- فإعمال قاعدة "الأمر بمقاصدها" يرفع الحرج عن الناس في أمور دينهم ودنياهم، ويزيل اللبس والالتباس، والوسواس الخناس الذي في صدور الناس؛ ولولا تحكيم هذه القاعدة واعتبار النيات والمقاصد لوقع الناس في الحرج.

2- وفي إعمال قاعدة "المشقة تجلب التيسير" رفع لحرج المشقة غير المألوفة والإعسار غير المعتاد الذي قد يعترض الناس في شتى مجالاتهم الحياتية وتعاملاتهم اليومية، ولاسيما في زمن كثرت فيه النوازل القارعة، وطرأت فيه الحوادث الطارئة، وصارت حالات الطوارئ تُصاحب وتُماسي الرائح والغادي، وتُعادي وتُراوح القاصي والداني.

3- وفي إعمال قاعدة: "العادة محكمة" مرجع أساس يتحاكم إليه الناس في علاقاتهم ومعاملاتهم الدينية والدنيوية سواء كانوا أفراداً أم مجتمعات أم أمم ودول، ويُعمل ويُستصحب حال معناها في شتى المجالات السياسية والدبلوماسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وإذا أجملنا القول فيها نقول: يتم أعمال هذه القاعدة وتحكيمها في احترام الخصوصية مهما كانت صبغتها، ولولا إعمالها لطالت خصومات الناس، ولوقعوا في المشقة والحرج.

4- وفي إعمال قاعدة "اليقين لا يزول بالشك" ثبات لحياة الناس المادية والمعنوية واستقرارها بثبات اليقين، ولو زال اليقين بالشك لما استقرت حياتهم ويومياتهم في حلهم وترحالهم، ولوقعوا في حرج؛ لعدم ثبات الشكوك وكثرة صورها وأنواع مجالاتها.

5- وكذلك في إعمال قاعدة "الضرر يزال" حماية لمقومات حياة الناس، وضبط للحقوق والواجبات في العلاقات والتعاملات، ودفع لما قد يشوبها من لبس الضرر والتباس الخطر الذي قد يوقعهم في الحرج لأنفسهم أو لغيرهم، والشارع الحكيم لا يريد بهم لا الأول ولا الثاني؛ فلا ضرر ولا ضرار<sup>(35)</sup>.

قال ابن العربي -رحمه الله-: "ولو ذهبت إلى تعديد نعم الله في رفع الحرج لطال المرام<sup>(36)</sup> ولو تتبعت وتمعنت في جميع الأحكام الشرعية التي شرعها الشارع الحكيم، لما وجدت فيها ما يوقع العباد في حرج المشقة والعنت زائدة على المعتاد، أو يلقي بهم إلى التهلكة أو يرميهم بالمهلكة في أنفسهم وعقولهم وأبدانهم وأعراضهم وأموالهم، أو الضارة بهم في شؤون دينهم ودنياهم في الحال والمآل، في الدنيا العاجلة أو في الآخرة الآجلة، فرفع الحرج عن الأنام من أعظم مقاصد التشريع الإسلامي دون ملام<sup>(37)</sup>.

### الفرع الثاني: مقاصد الكرامة الإنسانية في الصكوك الدولية

يُعد موضوع الكرامة من أهمّ المواضيع التي شغلت وتُشغل بال المجتمع الدولي والمنظمات الأممية الدولية؛ بعدما وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها؛ لما لها من دور حيوي في تقرير مصائر الكثير من الأمور المصيرية في منظومة حقوق الإنسان العالمية، ومن باب الاختصار سوف نحصر بحث هذه الجزئية بذكر بعض الشواهد في أهمّ مصادر القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان باعتبار أنهما مرتبطان مع الأمن الإنساني بجملة من المبادئ الإنسانية المشتركة الحامية للحقوق الأساسية للأفراد في حالات السلم والحرب<sup>(38)</sup>.

فمن الشواهد القانونية المعصّدة لحفظ مقاصد الكرامة الإنسانية ما أقرته اتفاقيات جنيف الأربعة لعام 1949؛ حيث نصّت المادة السابعة من الاتفاقية الأولى على أنه: "لا يجوز للجرحى والمرضى، وكذلك أفراد الخدمات الطبية والدينية، التنازل في أيّ حال من الأحوال جزئياً أو كلية عن الحقوق الممنوحة لهم بمقتضى هذه الاتفاقية، أو بمقتضى الاتفاقات الخاصة المشار إليها في المادة السابقة؛ إن وجدت"<sup>(39)</sup>، ونصّت المادة نفسها مكرّراً في الاتفاقية الثانية<sup>(40)</sup>، وأيضاً فقد نصّت المادة السابعة من الاتفاقية الثالثة على أنه: "لا يجوز لأسرى الحرب التنازل في أيّ حال من الأحوال، جزئياً أو كلية عن الحقوق الممنوحة لهم بمقتضى الاتفاقية، أو بمقتضى الاتفاقات الخاصة المشار إليها في المادة السابقة؛ إن وجدت"<sup>(41)</sup>، أمّا المادة الثامنة من الاتفاقية الرابعة فقد نصّت على أنه: "لا يجوز للأشخاص المحميين التنازل في أيّ حال من الأحوال جزئياً أو كلية عن الحقوق الممنوحة لهم بمقتضى هذه الاتفاقية، أو بمقتضى الاتفاقات الخاصة المشار إليها في المادة السابقة؛ إن وجدت"<sup>(42)</sup>.

وإذا ولينا وجهنا شطر اتفاقيات حقوق الإنسان فإننا نجدتها تتضمن أحكاماً وقواعد بشأن مجال إنفاذها زمن النزاعات المسلحة، وبالتالي لم يعد الميقات الزمني لسريان مفعول تطبيق اتفاقيات حقوق الإنسان يقتصر على زمن السلم فحسب؛ بل يمكن أيضاً أن تطبق زمن النزاعات المسلحة جنباً إلى جنب مع اتفاقيات جنيف، وتتعاقد معها لتقوية الحماية والوقاية لمنظومة الحقوق الأساسية للإنسان. ومن زاوية أخرى فقد تعزّز وتقوى مبدأ الكرامة الإنسانية؛ بإقرار المادة الثالثة المشتركة<sup>(43)</sup> من اتفاقيات جنيف الأربعة، ومما نصّت عليه حظر بعض الأفعال الماسة بكرامة الأشخاص الذين لا يشتركون مباشرة في الأعمال العدائية؛ أو كانوا من أصحاب الأعداء، وأوجب أن يعاملوا معاملة إنسانية؛ ومن جملة الأفعال المحظورة: "... الاعتداء على الكرامة الشخصية، وعلى الأخص المعاملة المهينة والحاطة بالكرامة..."<sup>(44)</sup>. ومن خلال استقراء فقرات هذه المادة المشتركة نجدتها قد أقرت على امتداد الميقات الزماني لتطبيق القانون الدولي الإنساني؛ فبعدما كانت قواعده تقتصر على تنظيم حماية ضحايا النزاعات المسلحة الدولية فحسب؛ أصبحت تطبّق على النزاعات المسلحة غير الدولية؛ وسارية المفعول لحماية ضحاياها من جميع الفئات؛ ولاسيما الفئات الضعيفة منها والمشمولة بحمايتها؛ إذ فرضت فقراتها على الدول تطبيق الحد الأدنى من القواعد الإنسانية الأساسية بشكل لا يمكن التنصل منها بأيّ حال من الأحوال؛ كما لا يمكن في حال انتهاك حقّ من الحقوق الأساسية المقدّسة والحافظة للكرامة الإنسانية أو التعدي عليها بأيّ وجه من أوجه الاعتداء والإساءة؛ الإفلات من العقاب وتحمل المسؤولية الجزائية أمام المحاكم القضائية الوطنية منها والدولية على حدّ سواء، وبهذه المعاني والدلالات تكون قد أقامت جسوراً لقواسم مشتركة وعلاقات تكاملية بين القواعد الكلية للقانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان من جهة؛ وبين قواعدهما وأبعاد الأمن الإنساني من جهة أخرى.

وبالعودة إلى فحوى ومضمون البروتوكولين الدوليين لعام 1977 نجد أنهما قد تأثرا كثيرا بمضامين القانون الدولي لحقوق الإنسان؛ وهو بدوره قد أثر فيهما بقوة أحكامه وقواعده الإنسانية المؤثرة؛ وهو تأثير بالغ وواضح في استقراء العديد من أحكامهما؛ فعلى سبيل المثال نجد المادة الخامسة والسبعون من البروتوكول الأول الإضافي؛ والتي جاءت تحت عنوان "ضمانات أساسية"؛ بحيث نصت مثلا في فقرتها الثانية على أنه: "تحظر الأفعال التالية حالاً واستقبلاً في أيّ زمان ومكان سواء ارتكبتها معتمدون مدنيون أم عسكريون... انتهاك الكرامة الشخصية وبوجه خاص المعاملة المهينة للإنسان والمحطة من قدره والإكراه على الدعارة وأية صورة من صور خدش الحياء..."<sup>(45)</sup>.

ويمكن أن نطلق على هذا النوع من الحقوق الأساسية والضرورية لسيرورة الحياة الطبيعية لكل إنسان؛ بأنها حقوق ذات حصانة أبدية ودائمة لا يمكن المساس بها، ولا يسمح أبدا لأيّ شخص مهما كان أن يتعدى حدودها؛ وينتهك حماها تحت أيّ ظرف من الظروف أو أيّ عذر من الأعذار؛ وهي من قبيل الحقوق الإنسانية المشتركة والمتساوية بين الناس جميعاً<sup>(46)</sup>؛ والتي أشار إليها ميثاق الأمم المتحدة في ديباجته في الفقرة الآتية: "وأن نؤكد من جديد إيماننا بالحقوق الأساسية للإنسان وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية"<sup>(47)</sup>.

#### المطلب الثاني: أبعاد الأمن الإنساني

إنّ ماهية الأمن عموماً في العصر الحديث قد تجاوزت تلك المعايير التقليدية والاعتبارات الجغرافية لتصبح لها مدلولات أشمل وأعم، وأبعاداً متعدّدة أبعد وأكمل، وهذا ما جعل التقرير الأممي للتنمية البشرية لعام 1994 يتبنّى فكرة الأمن الإنساني بخصائص مخصوصة وأبعاد معيّنة، ومما جاء فيه الفقرة الآتية: "الأمن الإنساني هو انشغال عالمي يتعلّق بالفرد مهما كان، وأينما وجد سواء في الدول الغنية أم الفقيرة"<sup>(48)</sup>، وتعد هذه المقاربة الأمنية نقلة نوعية في منظومة حقوق الإنسان العالمية، ووثبة جديدة لأبعادها الحديثة، ونظرة معاصرة تتجاوز حدود النظريات التقليدية لمقتضيات حقوق الأفراد ومتطلبات معاشهم الآمنة؛ كما أنّها ليست طرائق بديلة لنظريات الأمن الوطني القومي للدول؛ بل تتكامل معها وتتضمن خصائصها على المستويين المحلي والعالمي؛ وتتداخل أبعادهما، وتتجانس مكوناتهما في تشكيل حلقة أمنية متينة ومتجانسة؛ تجسّد مبدأ الكرامة الإنسانية لكل إنسان؛ بخصائصها المتعدّدة وبأبعادها العديدة، وقد حدّدها التقرير الأممي الآنف في سبعة أبعاد وهي: الأمن الاقتصادي، الأمن الغذائي، الأمن الصحي، الأمن البيئي، الأمن الشخصي، الأمن الاجتماعي، والأمن السياسي<sup>(49)</sup>، وحسبنا في هذا المقام أن نختار منها بُعدين ونبسّط فيهما القول بإيجاز في الفرعين الآتيين:

#### الفرع الأول: الأمن الشخصي

ويقصد به الأمن ضد العنف بأنواعه المختلفة ومظاهره المتعدّدة؛ المادية منها والمعنوية، ويأتي في مقدمتها العنف الجسدي الذي هو بكل تأكيد المظهر الأول لتهديد الشخص في أمنه الإنساني، والذي يعكس انتهاك حقّه في السلامة الجسدية والحرية الشخصية.

وللعنف الجسدي مصادر عدّة؛ فقد يكون من خارج حدود الدولة؛ جرّاء الحروب والنزاعات المسلحة، وما تخلفه من الضحايا والجرحي المدنيين، أو قد يكون من داخل الدولة ومؤسساتها القمعية وأنظمتها السياسية التعسفية، أو نتيجة لنزاعات عرقية وإثنية بين فئات المجتمع، أو بسبب عصابات إجرامية من قطاع السبل والطرق، التي لا فرق لديها بين فئات المجتمع، فيصير الجميع هدف مشروع لعنف إجرامها؛ الرجال والنساء والأطفال على حدّ سواء، بل قد يكون مصدر العنف أحيانا الفرد نفسه؛ كتعاطيه للمخدرات



والمهلوسات، أو إقدامه على جريمة الانتحار، أو تهوره أثناء قيادة المركبات وعدم احترامه لقوانين المرور فيتسبب في الأذى الجسدي المادي والمعنوي في حق نفسه وفي حق الغير<sup>(50)</sup>.

وفي الغالب الأعم فإن مظاهر العنف مع سبق الإصرار والترصد لا تعتبر ظواهر اجتماعية عارضة؛ ظهرت فجأة في سلوكيات أفراد المجتمع بصورة عفوية؛ بل هي نتاج لتراكمات المشاكل والمعضلات في مجتمع معين؛ انتشرت فيه مظاهر الظلم والجور والتعسف، وغياب العدالة، ونقص المراقبة والمراقبة الأسرية والمجتمعية والمؤسسية، كما أن الفقر والبطالة والتهميش... مع غياب الوازع الديني أو مع وجود التطرف الفكري والديني تؤدي بصورة مباشرة وبشكل أساسي إلى العنف بجميع أشكاله، وإلى اقتراف الجرائم بأنواعها المختلفة بما فيها الجرائم الإرهابية<sup>(51)</sup>.

ومن جهة أخرى فإن مشمولات الأمن الشخصي تعني حق الفرد في أن يشعر بالسلامة والأمان في كل ما يتعلق بحياته الخاصة، ويستشعر بأنه في منأى عن مواطن الخطر والضرر، وحياته الشخصية بعيدة عن كل ما يعرضها للهلاك، أو يخضع شخصه للإكراه والتعذيب أيًا كان نوعه أو مصدره، وهو الحق الشخصي الذي تظافرت الصكوك الدولية والمواثيق الأممية لنصرتة، ودعت نصوصها صراحة إلى ضرورة الاهتمام بأمن الفرد بمستويات مختلفة وبأبعاد متكاملة ومتراصة؛ سواء تعلق الأمر بأمنه الشخصي، أو بأمنه ضمن المجتمع الذي يعيش فيه، أو بأمنه ضمن النظام الدولي الذي يرتبط به وينتمي إليه، فعلى سبيل المثال نجد المادة الثالثة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تنص على أن: "لكل فرد الحق في الحياة والحرية وفي الأمان على شخصه"<sup>(52)</sup>، وكذلك المادة التاسعة من الإعلان نفسه نصت على مشمولات المعنى ذاته: "لا يجوز اعتقال أي إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفاً"<sup>(53)</sup>، وأيضا المادة الثانية والعشرين من الإعلان ذاته نصت على أن: "لكل شخص بوصفه عضواً في المجتمع، حق في الضمان الاجتماعي، ومن حقه أن تُوفّر له من خلال المجهود القومي والتعاون الدولي، وبما يتفق مع هيكل كل دولة ومواردها، الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي لا غنى عنها لكرامته ولتنامي شخصيته في حرية"<sup>(54)</sup>، وجاءت المادة الثامنة والعشرون من المرجع نفسه مكرّسة لهذا الحق الشخصي بصورة متكاملة؛ حيث نصت على أن: "لكل فرد حق التمتع بنظام اجتماعي ودولي يمكن أن تتحقق في ظلّ الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحقّقاً تاماً"<sup>(55)</sup>.

أمّا المادة التاسعة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية فقد جاءت معززة لدلالات الأمن الشخصي التي تمّ التنصيص عليها في مواد الإعلان الأنفة؛ حيث نصت في فقرتها الأولى على أنه: "لكل فرد حق في الحرية وفي الأمان على شخصه، ولا يجوز توقيف أحد أو اعتقاله تعسفاً، ولا يجوز حرمان أحد من حريته إلا لأسباب ينص عليها القانون وطبقاً للإجراء المقرر فيه"<sup>(56)</sup>، وما أقرته هذه المادة في فقراتها هو من جملة الحقوق الشخصية المتعلقة بالأمن الشخصي المنصوص عليها في معظم الإعلانات العالمية والصكوك الدولية والإقليمية والدساتير الوطنية، فنجد مثلاً المادة الأولى من الإعلان الأمريكي لحقوق وواجبات الإنسان تنص على أن: "كل إنسان له الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه"<sup>(57)</sup>، وجاءت مواد الإعلان الأخرى تؤكد على حماية مشمولات الحياة الخاصة لكل إنسان، ووقايته من كل ما يعرض أمنه الشخصي وأمن أفراد عائلته للخطر؛ وهو ما أقرته المادة الخامسة منه؛ حيث نصت على أن: "لكل شخص الحق في أن يتمتع بحماية القانون ضد الهجمات التعسفية على شرفه وسمعته وحياته الخاصة والعائلية"<sup>(58)</sup>.

وفي السياق نفسه نجد مواد الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان كذلك جاءت تدافع عن الحقوق الشخصية وحماية أيّ شخص ضد أيّ عنف غير مشروع؛ فعلى سبيل المثال نجد المادة الثالثة منها تنص على أنه: "لا يجوز إخضاع أي إنسان للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة المهينة للكرامة"<sup>(59)</sup>.

وبدوره جاء الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب متماهيا مع حماية مقتضيات الأمن الشخصي لكل الأفراد، ومكرّسا ذلك في سياق أبعاد مضمولاته الوطنية والدولية، وتكريس مبادئ الوقاية الاستباقية لكل أفراد وشعوب المعمورة، ووضع حدّ لكل ما يهدّد وينتهك حدود الأمن الشخصي الفردي والجماعي، ومنع كل ما يعكّر صفو حياة أي إنسان مهما كان؛ ويلقي بها إلى التهلكة ويعرضها للخطر؛ وهو منطوق المادة الثالثة والعشرون منه؛ حيث نصّت على أن: "للشعوب الحقّ في السّلام والأمن على الصعيدين الوطني والدولي، وتحكم العلاقات بين الدول مبادئ التضامن والعلاقات الودية التي أكدها ضمنا ميثاق الأمم المتحدة وأكدها مجددا ميثاق منظمة الوحدة الأفريقية"<sup>(60)</sup>.

ومن جهة ثانية فإنّ معظم الدساتير الوطنية كرّست في نصوصها حماية الأمن الشخصي ومشمولات الحياة الخاصة لكل أفرادها ومواطنيها، فعل سبيل المثال لا الحصر نجد الدستور الجزائري أقرّ بهذا الحقّ لكل المواطنين، وكرّس آليات الحماية الخاصة والعامّة للحياة الخاصة لكل الإنسان؛ حيث نصّت المادة السابعة والثلاثون منه على أن: "كل المواطنين سواسية أمام القانون، ولهم الحق في حماية متساوية، ولا يمكن أن يُتدرع بأيّ تمييز يعود سببه إلى المولد، أو العرق، أو الجنس، أو الرأيّ أو أي شرط أو ظرف آخر شخصي أو اجتماعي"<sup>(61)</sup>، وأكّدت مقتضيات هذا المعنى للأمن الشخصي المادة التاسعة والثلاثون من الدستور نفسه؛ حيث نصّت على أن: "تضمن الدولة عدم انتهاك حرمة الإنسان، يحظر أيّ عنف بدني أو معنوي، أو أيّ مساس بالكرامة، يعاقب القانون على التعذيب، وعلى المعاملات القاسية، والملاّئسانية أو المهينة، والاتجار بالبشر"<sup>(62)</sup>.

ومن الضروري في هذا السياق القول: بأنّ ماهية الأمن الشخصي تمتدّ وتتسع إلى ضرورة استعاب المفاهيم الجديدة والقيم الإنسانية الثابتة والمتغيرة؛ مواكبة لما يستجدّ من المصالح والمنافع التي تتطوّر وتتغيّر بين الفينة والأخرى، ففي عصر التقنية والمعلوماتية، وسرعة تطور وسائل المواصلات والاتصالات، وتشابك المصالح والعلاقات بين المجتمعات الإنسانية المحلية والعالمية؛ أصبح الأمن الشخصي يتطلب توفير المزيد من الحماية اللازمة والوقاية الكافية لكل إنسان من أيّ تهديد وتحدي تأتي به الثورة التكنولوجية والتقنية، وما يكون من تداعياتها المتسارعة؛ كالجرائم السيبرانية؛ التي لها علاقة مباشرة بالأمن الشخصي للأفراد.

### الفرع الثاني: الأمن الاقتصادي

ويقصد به تحرير الأفراد من الفقر ومن الحاجة، وهو ذلك التوافر المستدام والمصدر الدائم والموثوق للدخل، لإدامة الحياة اليومية للفرد ومن يعول من أفراد أسرته، ولا يتأتّى ذلك ويتحقّق إلاّ من خلال تأمين الوظائف الضرورية التي تجلب المداخل الأساسية<sup>(63)</sup>.

وقد عرّفت اللجنة الدولية للصليب الأحمر الأمن الاقتصادي بأنّه: "الحالة التي تمكن الأفراد أو الأسر أو المجتمعات المحلية من تلبية احتياجاتهم الأساسية، وتغطية المصاريف الإلزامية تغطية مستدامة، بالنظر إلى الاحتياجات الوظيفية والبيئية والمعايير الثقافية السائدة"<sup>(64)</sup>؛ وهذه الاحتياجات الأساسية والمصاريف الإلزامية الواجب تغطيتها بشكل مستدام هو من صميم متطلّبات حفظ الكرامة الإنسانية لكل إنسان. ويتطلب تحقيق الأمن الاقتصادي بأبعاده الشاملة الآنفة؛ ضمان دخل أساسي للأفراد يأتي في الغالب من

خلال عمل منتج ومريح، وذلك بأن يكون لكل شخص الحق في العمل للحصول على الموارد اللازمة للحفاظ على وجوده الشخصي، أو كمرجع أخير يتأتى هذا الدخل من شبكات الأمان العامّة؛ قصد حماية الأفراد من التغيرات الاقتصادية العالمية، ونتائج أثارها السلبية على الدخل الاقتصادي، والتي يتطلّع على إثرها الكثير من الأفراد المواطنين إلى مزيد من الرعاية والمساندة والدعم من جانب الحكومات والدول<sup>(65)</sup>.

ومن جهة أخرى فإنّ الأمن الاقتصادي للدول أمامه تحديات كبرى على المستويين المحلي والعالمي، وأصبحت تهدده الأزمات الاقتصادية التي يعرفها العالم من حين لآخر؛ وما ينتج عنها من آثار سلبية تمس بالحقوق الأساسية والطبيعية للأفراد والمجتمعات، وما تنتسب فيه من اختلال في التوازنات المالية لأغلب الدول، وما ينتج عنها من ندرة في المواد الأولية والاستهلاكية<sup>(66)</sup>، والتي تؤثر بشكل مباشر على المستهلك وعلى النمو الاقتصادي للدولة في آن واحد، كما أنّ الأزمات المالية تتضاعف إذا ما أضيفت لها معضلات أخرى كقضية الحصار الاقتصادي الذي تعترف بشرعيته بعض الصكوك الدولية<sup>(67)</sup><sup>(68)</sup>.

وهذا من شأنه أن يفرض قيودا اقتصادية على الدولة المعنية؛ من حيث عمليتي التصدير والاستيراد؛ بقصد إجبارها على إصلاحات معينة أو دفعها للتخلي عن بعض مواقفها السياسية...؛ وهو ما يؤثر بصورة تلقائية في أبعاد الأمن الإنساني لمواطني تلك الدولة؛ ولا سيما الأبعاد الاقتصادية والمجتمعية والغذائية والصحية، وتعطيل عجلة التنمية المستدامة.

وأحيانا قد لا تكمن إشكالية الأمن الاقتصادي في توفر أو عدم توفر الموارد الطبيعية والمواد الأولية أو ندرة في المواد الغذائية الأساسية في الأسواق الوطنية والدولية، ولكن في إمكانية الحصول عليها بالطرق المشروعة؛ فما فائدة وجودها في الأسواق إن لم يكن الفرد قادرا على الحصول عليها، وما فائدة وجود فائض منها إذا لم تكن وفق معايير الجودة الاستهلاكية والغذائية والشروط الصحية الموصى بها من قبل الهيئات المختصة، والتي ربما قد تكون في بعض الحالات تلك المواد الغير صالحة للاستهلاك هي سبب مباشر للأمراض الفتاكة والجوائح القاتلة ونقل عدواها بين البشر، وبالتالي تصير هي جزء من المشاكل المعقدة للأمن الاقتصادي وليست جزءا من الحل لمظاهر مشكلاته، وأشكال معضلاته، ومن هذا المنطلق تبرز العلاقة التكاملية بين الأمن الاقتصادي والأمن الغذائي، التي قد تشكل خطرا على الاستقرار الاجتماعي والتوازن الاقتصادي للأفراد والدول على حد سواء.

فمظاهر الفقر المنتشر، وغياب العدالة الاجتماعية أصبحت من جملة المظاهر المحزنة والملازمة للمشهد الاجتماعي لعالمنا المعاصر، وهو ما يستدعي بالضرورة إلى إقامة نظام اقتصادي دولي يكون أكثر إنصافا وعدالة وهو مضمون التقرير الخامس الذي أقرته لجنة حقوق الإنسان<sup>(69)</sup>.

#### الخاتمة:

في خاتمة هذه الدراسة توصلت إلى جملة من النتائج والمقترحات؛ وهي كالآتي:

#### أولا: النتائج:

- 1- يعد مبدأ الكرامة الإنسانية من جملة المبادئ العالمية المحمية بمقتضى المصادر الرئيسية والتبعية للفقهين الإسلامي والقانوني، وهو أصل أصيل لمنظومة حقوق الإنسان الأساسية؛ والضامن لسيرورة الحياة الطبيعية للأفراد، والمؤهل لجمع شمل أطراف المجتمع الدولي على جملة من القواسم الإنسانية المشتركة؛ فضلا عن أهليته لجمع شمل فئات المجتمع البشري المحلي على مستوى كل دولة.
- 2- الأصل في منظومة حقوق الإنسان سواء كانت حقوقا مدنية وسياسية، أم حقوقا اقتصادية واجتماعية وثقافية، أم غيرها من الحقوق الجماعية والمجتمعية الأخرى؛ أنّها منظومة مبادئ كلية متكاملة لا تتجزأ،

ولا تقبل التجزئة في مشمولات مقتضياتها في حالات السلم والحرب، ففروعها مرتبطة بأصولها، ووسائلها متآزرة مع غاياتها، ومقتضياتها تتأثر وتؤثر في بعضها البعض، ومن شأن احترام وتحقيق أحد الحقوق أن ييسر السبيل ويعبّد الطريق للارتقاء بالحقوق الأخرى؛ فمثلا لكي نحقق الحقوق المدنية والسياسية على الوجه الأكمل؛ نحتاج إلى تحقيق الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وهذه الأخيرة تفقد قيمتها ولا يمكن الانتفاع بها على الوجه الأمثل إلا بوجود الحقوق المدنية والسياسية، وهكذا دواليك مع بقية الحقوق الفردية والجماعية الأخرى الباقية، وعادة ما يتم الإعراب عنها في شكل المعاهدات الدولية والقانون الدولي العرفي، والمبادئ العامة للقانون الدولي.

3- إن احترام مبدأ الكرامة الإنسانية وتحقيق الأمن الإنساني كفيل بجعل كلّ فرد من أفراد المجتمع الإنساني<sup>(70)</sup> يستشعر قيمته الإيجابية في حياته الخاصة، وبدوره الإيجابي في الحياة العامة لمجتمعه وأمتة، وعلى هذا الأساس يعامل بكرامة وتحفظ له مقتضيات كرامته الأدمية؛ فلا ينال منها حال حياته ومماته بشيء يسيء إليها، وأن يسمو بها عن مواطن الإساءة والإهانة والامتهان والخذلان والحرمان، لأنّ قيمة الإنسان من قيمة كرامته الإنسانية، وهي صفة عليا جامعة لكل الفضائل، وممانعة لكل الرذائل، خصّ الله بها الإنسان وأكرمه بها عن سائر المخلوقات الأخرى.

4- من وجهة نظر الباحث فإنّ مبدأ الكرامة الإنسانية لم يعرف قيمته الصحيحة الشامخة، ولم يأخذ مكانته المستحقّة السامقة إلاّ بمجيء الإسلام الذي حرّر الإنسان من ذل العبودية لأخيه الإنسان، وكرّمه أحسن تكريم، وأعطاه حقوقه كاملة غير منقوصة؛ دون النّظر إلى جنسه وعرقه ولسانه ولونه ودينه...؛ وأخرجه من حقل تجارب أفكار المذاهب البشريّة، وفلسفات المدارس الغربيّة والشرقيّة التي مازالت تتصارع مع نفسها وتتناقض مع ذاتها حتى في عصرنا الرّاهن-عصر التكنولوجيا والرقمنة- ولكنها لم تهتد بعد إلى وضع حدّ للعنصريّة العرقية والجنسية والإيديولوجية...، ولو أجرينا دراسات مقارنة بين المذاهب الفلسفية والنظم التشريعية التي اهتمت بالتنظير لمنظومة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية...؛ لوجدنا منظومة التشريع الإسلامي أعدل النظم وأنصفها، وأوفى التشريعات وأكملها، ولو وضعناها بكل موضوعية في المقام الأسمى وفي المركز الأسنى.

5- إنّ الأساس القانوني الدولي لأبعاد الأمن الإنساني نجده مكرّسا في جلّ المواثيق الأممية والمعاهدات الدولية، والدساتير الوطنية؛ ويوجد بالأساس في كل من القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان، وهو بذلك يضمن حماية حقوق الأفراد في حالات السلم والحرب، ووقايتهم من التحديات والتهديدات على المستويات الوطنية والإقليمية والدولية، كما أنّه يستلزم ضرورة تظافر الجهود الدولية والتعاون الجماعي بين جميع أطراف المجتمع الدولي، ولا يمكن للدول فرادى أن تحقّق ذلك كاملا وتحميه شاملا؛ مهما كانت قوتها الاقتصادية أو كثافتها السكانية.

6- إنّ أبعاد الأمن الإنساني بصفة عامة وأبعاد الأمن الشخصي بصفة خاصّة؛ تهدف إلى الحدّ من الصلاحيات التقليدية الممنوحة للسلطات العامّة في الدولة، وضبط علاقاتها بمواطنيها بجملة من المبادئ والقيم والأخلاق لمنعها من إساءة استعمال صلاحياتها؛ بل ينبغي أن تكون هذه الوسائل التكنولوجية الحديثة نعمة وليس نقمة على حقوق الإنسان والأمن الإنساني، والعمل على تحديث آليات الحماية، وتوفير وسائل الوقاية لمقتضياتها من أيّ إجراءات تعسفية أو سوء استخدامات عشوائية؛ قد يلجأ إليها ويتخذها ذريعة بعض من لا خلاق لهم ولا ضمير من موظفيها ومن ينتسب إليها.

فأبعاد الأمن الشخصي تنمهي مع ضرورة التحديث الدوري والإصلاح الفوري للنصوص والقوانين الوطنية والدولية؛ تكريسا لاستمرار صلاحيات الآليات القانونية، وتقنينا لضمان الإجراءات الجزائية الضامنة لحقوق الأشخاص؛ التي جاءت بها المواثيق الأممية والاتفاقيات الدولية والساتير الوطنية؛ ومعظمها تظافرت نصوصها لحماية حقوق إنسان في كل زمان ومكان من التعسف في استعمال الحق والقانون، فإذا توافق منطوق النص النظري مع آليات التطبيق العملي؛ انعكس ذلك بصورة إيجابية على عدالة وإنصاف القضاء الوطني والدولي.

7- إنَّ أهمّية مقاصد الكرامة الإنسانية والأمن الإنساني بأبعاده المختلفة إذا نظرنا إليها نظرة شرعية في ضوء النصوص الشرعية ومقاصد الشريعة الإسلامية؛ نجدها قد تجاوزت الحقّ الإنساني المجرد كقيم إنسانية مجردة؛ لتجعلها سننا كونية وفرائض إلهية، وواجبات شرعية، وضرورة من ضرورات الحياة الطبيعية؛ لتحقيق مراد الله تعالى في خلقه، وحسن الاستخلاف في أرضه، واستقامة الحضارة والعمران وفق مقاصد شرعه.

### ثانيا: المقترحات

1- إنَّ الناظر بحس المسؤولية لحال الأفراد والمجتمعات البشرية في مشارق والأرض ومغاربها، وما تعانيه من ويلات الحروب الدامية والنزاعات الدائمة، التي يدفع ضريبتها ضحايا كثر؛ وربما في كثير من الأحيان لا ناقة لهم فيها ولا جمل، وتكاد مظاهرها الطاغية تغطي المناطق الجغرافية للكرة الأرضية، مع وجود أسباب متشابهة، ومسببات متقاربة، وأثار جماعية مشتركة؛ وهو الأمر الذي يدفع بقوة إلى التفكير بصورة جدية واستعجالية لإعادة إصلاح منظومة الأمن الجماعي العالمي للمجتمع الدولي، وتحديث آلياتها مع مستجدات العصر، ومواكبة لمتغيرات العلاقات الإنسانية المعاصرة؛ حتى تكفل تحقيق أبعاد الأمن الإنساني وحقوق المواطنة بشقيها المحلي والعالمي؛ وتحقق جميع الحقوق الأساسية لحياة المواطنين والأفراد المحليين والعالميين؛ حتى يعيشوا حياتهم الإنسانية بصورة طبيعية.

2- نظرا لزيادة انتهاكات حقوق الإنسان الأساسية، وتزايد تهديدات الأمن الإنساني وتحدياته على المستويين المحلي والدولي؛ صار اتفاق أطراف المجتمع الدولي على حماية قواسم المشترك الإنساني ومبادئه العالمية أمرا مطلوبا شرعا وقانونا، والسعي الجماعي على تحصينها بحصانة دائمة تستمد قوتها التشريعية من النصوص الشرعية والقانونية؛ وهو المخرج الأقرب لنجدة حياة الإنسان حاضرا ومستقبلا، وتحقيق أمنه الإنساني المنشود بمفهوم أبعاده الشاملة ومقتضياته الواسعة.

3- ضرورة تدريس مثل هذه المبادئ الإنسانية في النوادي العلمية والمؤسسات الأكاديمية والعسكرية والأمنية، ونشرها في جميع المنابر الإعلامية المحلية والعالمية؛ ترسيخا لمبادئ الإسلام القيمة الحامية، وتعزيزا للثقافة القانونية الواقية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على من أرسل رحمة للعالمين؛ سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

- (1) انظر: محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: عبد الحميد صالح حمدان، دار عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1410هـ/1990م، ص281 بتصرف، وراجع أيضا: الجرجاني، التعريفات، المرجع السابق، ص 184 بتصرف.
- (2) انظر: المرجعان نفسيهما، والصفحتان ذاتيهما، بتصرف فيهما.
- (3) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ/1964م، ج13، ص 191 - 192.
- (4) وللمزيد من كريم الفوائد اللغوية، وكرائم الفرائد القرآنية، انظر المراجع الآتية: تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، ص269، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر لابن الجوزي، ص521، إصلاح الوجوه والنظائر للدماغاني، ص 402 - 403، الوجوه والنظائر في القرآن العظيم، لمقاتل بن سليمان، ص 161 و162.
- (5) - انظر: ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 217 ألف (د-3) المؤرخ في 10 كانون الأول/ديسمبر 1948م.
- (6) انظر: المادة الأولى من المرجع نفسه.
- (7) انظر: المادة الخامسة من المرجع نفسه.
- (8) انظر: المادة الثالثة والعشرون من المرجع نفسه.
- (9) انظر: ديباجة العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، الذي اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 2200 ألف (د-21) المؤرخ في 16 كانون/ديسمبر 1966م، وتاريخ بدء النفاذ في: 23 آذار/مارس 1976، وفقا لأحكام المادة 49.
- (10) انظر: المادة السابعة من المرجع نفسه.
- (11) انظر: المادة العاشرة من المرجع نفسه.
- (12) انظر: ديباجة العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، الذي اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 2200 ألف (د-21) المؤرخ في 16 كانون الأول/ديسمبر 1966، وتاريخ بدء النفاذ: 3 كانون الثاني/يناير 1976، وفقا للمادة 27.
- (13) انظر: المادة الثالثة عشرة من المرجع نفسه.
- (14) انظر: الفقرة الثانية من ديباجة العهدين الدوليين، المرجعين السابقين.
- (15) انظر: الفقرة الخامسة من ديباجة الإعلان العالمي، المرجع السابق.
- (16) انظر: الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، ط2، القاهرة، ص24 بتصرف.
- (17) الجرجاني، التعريفات، المرجع السابق، ص37.
- (18) انظر: المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، المرجع السابق، ص63.
- (19) انظر: أبو البقاء الحسني الكفومي، الكليات - معجم في المصطلحات والفروق اللغوية -، المرجع السابق، ص187.
- (20) - أبو الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين، شرح وتعليق: محمد كريم راجح، دار إقرأ، ط4، 1405هـ/1985م، بيروت، ص148 و157 وما بعدها بتصرف.
- (21) شأنهم في ذلك شأن فقهاء الشريعة كما ذكرنا في العنصر الأول، والذين تعددت تعريفاتهم وتنوّعت مصطلحاتهم بحسب تخصصاتهم ومجالاتهم، فذهبوا في ذلك مذاهب شتى، ومدارس عدة، فجاءت تعاريفهم بين موسّع لدلالاته ومضيق له، إلا أنها جاءت في مجملها أقرب للمعنى اللغوي، وهو قاسمها المشترك.
- (22) انظر عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ج1، ص360.
- (23) وإذا كان مدلول مصطلح الأمن يشير في الغالب إلى الحماية من القوى المعادية؛ إلا أنّ له دلالات أخرى ليس هنا مجال بسط القول فيها.
- (24) راجع: تقرير الأمين العام للأمم المتحدة المتعلق بالأمن البشري - مارس 2010 - رمز التقرير 64/701 - A، ص6.

(25) وكان محتواه وفحواه مقتبس من قول الله تعالى في كتابه المجيد: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ (3) الَّذِي أَطَعَهُمْ مِّنْ جُورٍ وَءَامَنَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ (4)﴾ (قريش، 3-4) وهو قول مختصر مفيد لتحديد المفهوم الشامل للأمن الإنساني الشامل، كيف لا؟ وهو كلام الخالق الرشيد، يهدي الخلق للتي هي أقوم قيلا وأهدى سبيلا.

(26) فتميز هذا التعريف الرسمي من إعطاء مفهوم جديد، ومقاربة جديدة للأمن الإنساني، وصار فيما بعد بمثابة المرجعية الأساسية لكل الاجتهادات والمحاولات التي جادت بها قرائح النخب العلمية والكيانات الأممية.

(27) انظر: تقرير لجنة أمن الإنسان الموسوم بـ: "أمن الإنسان الآن: حماية الناس وتمكينهم"، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك، 2003، ص 04.

(28) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: مجموعة من المحققين، مؤسسة قرطبة للطبع والنشر والتوزيع، ط1، 1421هـ/2000م، ج9، ص44.

(29) والشاهد على ذلك قوله تعالى: ﴿... فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ...﴾ (فاطر: 8).

(30) أخرجه مسلم في صحيحه (2006/4).

(31) انظر: الموافقات للشاطبي (192/3) بتصرف، وأيضا: حجة الله البالغة للدهلوي (310/1) بتصرف.

(32) أخرجه البخاري في صحيحه (23/1).

(33) أخرجه البخاري في صحيحه (1306/3)، ومسلم في صحيحه (1813/4).

(34) انظر: العقيدة الطحاوية للإمام أبي جعفر الطحاوي - رحمه الله تعالى -، ترتيب وتعليق: مجدي أبو عريش، دار البيارق للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1421هـ/2001م، ص22.

(35) وقد نظّم الناظم هذه القواعد الخمس الكبرى وجمعها في قوله:

وهذه خمس قواعد ذكر \*\*\* أن فروع الفقه فيها تنحصر  
وهي اليقين حكمه لا يرفع \*\*\* بالشك بل حكم اليقين يتبع  
وضرر يزال والتيسير مع \*\*\* مشقة يدور حيثما تقع  
وكل ما العادة فيه تدخل \*\*\* من الأمور فهي فيه تعمل  
وللمقاصد الأمور تتبع \*\*\* وقيل ذي اليقين ترجع  
وقيل للعرف وذي القواعد \*\*\* خمستها لا خلف فيها وارد

ولمعرفة شرحها وأصلها من القرآن والسنة، وكذا القواعد الفقهية التي تنفّرع عن كل قاعدة منها وتندرج تحتها، انظر: محمد يحيى الولائي، إيصال السالك إلى أصول مذهب الإمام مالك، تقديم وتعليق: مراد بوضاية، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1427هـ/2006م، ص192 وما بعدها بتصرف.

(36) انظر: ابن العربي، أحكام القرآن (309/3).

(37) انظر: عبد الله بن يوسف الجديع، تيسير علم أصول الفقه، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ط1، 1418هـ/1997م، ص 48 بتصرف.

(38) وهذا طبعا مع وجود أوجه الفروق والاختلاف بين القانونيين في مجال التطبيق والأهداف.

(39) انظر: المادة السابعة من اتفاقية جنيف الأولى لتحسين حال الجرحى والمرضى بالقوات المسلحة في الميدان المؤرخة في 12 آب/أغسطس 1949، المؤرخة في 12 آب/أغسطس، 1949، والتي اعتمدت وعرضت للتوقيع والتصديق والانضمام من قبل المؤتمر الدبلوماسي لوضع اتفاقيات دولية لحماية ضحايا الحروب، المعقود في جنيف خلال الفترة من 21 نيسان/أبريل إلى 12 آب/أغسطس 1949، تاريخ بدء النفاذ: 21 تشرين الأول/أكتوبر 1950 وفقا لأحكام المادة 58 (راجع: الموقع الرسمي للجنة الدولية للصليب الأحمر).

(40) انظر: المادة السابعة من اتفاقية جنيف الثانية لتحسين حال جرحى ومرضى وغرقى القوات المسلحة في البحار، المؤرخة في 12 آب/أغسطس 1949، التي اعتمدت وعرضت للتوقيع والتصديق والانضمام من قبل المؤتمر الدبلوماسي لوضع اتفاقيات دولية لحماية ضحايا الحروب، المعقود في جنيف خلال الفترة من 21 نيسان/أبريل إلى 12 آب/أغسطس 1949، تاريخ بدء النفاذ: 21 تشرين الأول/أكتوبر 1950 وفقا لأحكام المادة 57 (راجع: المرجع نفسه).

(41) انظر: المادة السابعة من اتفاقية جنيف الثالثة بشأن معاملة أسرى الحرب، المؤرخة في 12 آب/أغسطس 1949، التي اعتمدت وعرضت للتوقيع والتصديق والانضمام من قبل المؤتمر الدبلوماسي لوضع اتفاقيات دولية لحماية ضحايا الحروب،

المعقود في جنيف خلال الفترة من 21 نيسان/أبريل إلى 12 آب/أغسطس 1949، تاريخ بدء النفاذ: 21 تشرين الأول/أكتوبر 1950 وفقا لأحكام المادة 138 (راجع: المرجع نفسه).

(42) انظر: المادة الثامنة من اتفاقية جنيف الرابعة بشأن حماية الأشخاص المدنيين في وقت الحرب، المؤرخة في 12 آب/أغسطس 1949، التي اعتمدت وعرضت للتوقيع والتصديق والانضمام من قبل المؤتمر الدبلوماسي لوضع اتفاقيات دولية لحماية ضحايا الحروب، المعقود في جنيف خلال الفترة من 21 نيسان/أبريل إلى 12 آب/أغسطس 1949، تاريخ بدء النفاذ: 21 تشرين الأول/أكتوبر 1950 وفقا لأحكام المادة 53 {راجع: المرجع نفسه}.

(43) ويمكن وصف هذه المادة بأنها كانت بحق عبارة عن اتفاقية دولية مصغرة، وأحكامها ملزمة لجميع أطراف المجتمع الدولي.

(44) انظر: المادة الثالثة المشتركة من اتفاقيات جنيف الأربعة، المراجع السابقة.

(45) انظر: فقرات المادة الخامسة والسبعون من البرتوكول الإضافي الأول الملحق باتفاقيات جنيف، المعقودة في 12 آب/أغسطس 1949 والمتعلق بحماية ضحايا المنازعات المسلحة الدولية اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام من قبل المؤتمر الدبلوماسي لتأكيد القانون الدولي الإنساني المنطبق على المنازعات المسلحة وتطويره، وذلك بتاريخ 8 حزيران/يونيه 1977، تاريخ بدء النفاذ: 7 كانون الأول/ديسمبر 1978، وفقا لأحكام المادة 95.

(46) فهذا هو المبدأ العام والقاعدة العامة بشأن الحصانة الدائمة لهذا النوع من الحقوق الإنسانية الأساسية؛ إلا أنه في وقت الحرب وحالات الطوارئ الاستثنائية الأخرى التي تهدد حياة الأمة، يجوز لأي طرف دولي من الأطراف المتعاقدة أن يتخذ تدابير تخالف التزاماته الموضحة بالاتفاقية في أضيق حدود تحتمها مقتضيات الحال، وبشرط ألا تتعارض هذه التدابير مع التزاماته الأخرى في إطار القانون الدولي.

وهذه المسألة الاستثنائية نصت عليها الكثير من اتفاقيات حقوق الإنسانية الدولية والإقليمية؛ فعلى سبيل المثال انظر: المادة الرابعة من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، وأيضا: المادة السابعة والعشرون من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، والمادة الخامسة عشرة من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان.

(47) انظر: ديباجة ميثاق منظمة الأمم المتحدة، الموقع في 26 حزيران/يونيه 1945 في سان فرانسيسكو في ختام مؤتمر الأمم المتحدة الخاص بنظام الهيئة الدولية وأصبح نافذا في 24 تشرين الأول/أكتوبر 1945.

(48) انظر: تقرير التنمية البشرية لعام 1994م، المرجع السابق، ص 16 بتصرف.

(49) المرجع نفسه، ص 24.

(50) مقتبس فحواه من تقرير التنمية البشرية لعام 1994م، المرجع السابق، ص 66 بتصرف.

(51) انظر: أحمد أبو الروس، الإرهاب والتطرف والعنف الدولي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2001م، ص 25 بتصرف.

(52) انظر: المادة الثالثة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المرجع السابق.

(53) انظر: المادة التاسعة من المرجع نفسه.

(54) انظر: المادة الثانية والعشرون من المرجع نفسه.

(55) انظر: المادة الثامنة والعشرون من المرجع نفسه.

(56) انظر: المادة التاسعة من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، المرجع السابق.

(57) انظر: المادة الأولى من الإعلان الأمريكي لحقوق وواجبات الإنسان، الذي اعتمد في سان خوسيه، كوستاريكا، في 22 نوفمبر 1969، ودخل حيز التنفيذ في 18 يوليو 1978.

(58) انظر: المادة الخامسة من المرجع نفسه.

(59) انظر: المادة الثالثة من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، وضع مسودتها مجلس أوروبا سنة 1950، وبدأ تطبيقها في 3 سبتمبر 1953.

(60) انظر: المادة الثالثة والعشرون من الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، تمت إجارته من قبل مجلس الرؤساء الأفارقة بدورته العادية رقم 18 في نيروبي (كينيا) يونيو 1981.

(61) انظر: المادة السابعة والثلاثون من الدستور الجزائري لسنة 2020م، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 82، المؤرخة في 15 جمادى الأولى عام 1442هـ/30 ديسمبر 2020م.



- (62) انظر: المادة التاسعة والثلاثون من المرجع نفسه.
- (63) انظر: إيمان عطية ناصف، النظرية الاقتصادية الكلية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008، ص 247 بتصرف.
- (64) انظر: اللجنة الدولية للصليب الأحمر: الأمن الاقتصادي موجز، 2013م، ط2، ص2.
- (65) انظر: نور الدين هرمز، الحروب العسكرية في منطقة المشرق العربي ودورها في عدم الاستقرار الاقتصادي، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية، سلسلة العلوم الاقتصادية والقانونية، سوريا، المجلد 29، العدد2، 2007م، ص82 بتصرف.
- (66) وما يعيشه العالم من أزمة اقتصادية عالمية راهنة، مع تداعيات وباء كوفيد-19، هو خير مثال على ذلك.
- (67) فعلى سبيل المثال نجد مواد الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة؛ قد أقرت على أن لمجلس الأمن الدولي إمكانية أن يتخذ العقوبات الاقتصادية الدولية ضد الدول التي تهدد وتنتهك الأمن والسلم الدوليين؛ وقد تأخذ شكل مقاطعة اقتصادية أو حصار اقتصادي...؛ وهو المعنى الذي نجد دلالاته في المادة الثانية والأربعون من الميثاق؛ حتى وإن لم يستعمل مصطلح العقوبات الاقتصادية، وإنما استعمل عبارات أخرى تقضي إلى المعنى نفسه.
- (68) ويبقى السؤال المطروح أمام مثل هذه الجزاءات الدولية والعقوبات الاقتصادية التي تمارس ضد بعض الدول دون أخرى؛ باسم الشرعية الدولية وبدعوى حماية السلم والأمن الدوليين -كما يروج لها إعلاميا- فهل هي حقا من أجل ذلك؟ أم هناك دوافع أخرى خفية تتحكم فيها بعض الإيديولوجيات النافذة والخفية، فتمارس ضدها هذه العقوبات السياسية والاقتصادية؛ كنوع من الابتزاز السياسي والاقتصادي لإدخالها بيت الطاعة؟ وهل الصكوك الدولية التي تعطي الشرعية لمثل هذه الممارسات هي بدورها بحاجة إلى المراجعة والإصلاح من قبل عقلاء المجتمع الدولي حتى لا تكون مطية لأقلية تستخدمها متى شاءت؟ وضد من شاءت لتبقى تتحكم في مصائر الأغلبية من المجتمع الإنساني العالمي وفق مشيئة وإرادة وطموح القطب الدولي الواحد؟
- (69) انظر: عبد الكريم علوان خضير، الوسيط في القانون الدولي العام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1997، ص80 بتصرف.
- (70) ويمكن أن نسميها بالمواطنة الأدمية أو الإنسانية؛ سواء كانت مواطنة محلية أم عالمية.

## التخارج وتطبيقاته المعاصرة في ضوء المعايير الشرعية لهيئة أيوفي

### Exit and its contemporary applications in light of AAOIFI's Sharia standards

طالب الدكتوراه فيصل سراوي<sup>1</sup>      المشرف: أ.د/ عزوز مناصرة

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

mnasra.azzouz@gmail.com

faycel.seraoui@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2023/01/24

تاريخ الإرسال: 2022/11/09

#### الملخص:

لقد أُستحدث في عصرنا الحاضر عقود مالية لها من خصائص التعقيد والتركيب والتكتيل ما لم يكن في العقود المتقدمة، فنتج عن ذلك تداخل في العقود وإشكالات في التعامل، مما استدعى إيجاد الحلول والمخارج من طرف الباحثين والهيئات المختصة؛ والتي منها هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (أيوفي)، ولم يكن اجتهاد هؤلاء بمعزل عن الفقه القديم واجتهادات الأولين، فنجدهم قد استعملوا - مثلا - ما يعرف عند الفقهاء المتقدمين بالتخارج، وقد أراد الباحث في هذا المقال تفصيل الكلام وكشف اللثام عن هذا المثال؛ تحت عنوان: "التخارج وتطبيقاته المعاصرة في ضوء المعايير الشرعية لهيئة أيوفي"، وذلك من خلال مبحثين اثنين؛ أما المبحث الأول فقد اشتمل على التعريف بهيئة أيوفي ومعاييرها الشرعية، باعتبارها مستند الدراسة، مع بيان حقيقة التخارج من خلال تجلية مفهومه وذكر مشروعيته وأهميته والألفاظ ذات الصلة به، ومن ثمة الوصول إلى تكيفه الفقهي، وأما المبحث الثاني فوقف الباحث فيه على التطبيقات المعاصرة للتخارج ومجالات توظيفه ضمن العقود المالية المستجدة، وبالاستناد إلى المعايير الشرعية لهيئة أيوفي تم استخراج واستخلاص أهم الأحكام الفقهية لعقد التخارج، والكشف عن الضوابط والمبادئ الحاكمة له.

**الكلمات المفتاحية:** هيئة أيوفي؛ المعايير الشرعية؛ التخارج.

#### Abstract:

In our time, financial contracts have been developed that have the characteristics of complexity, composition and agglomeration, unless it was in the advanced contracts. This resulted in an overlap in contracts and problems in dealing, which necessitated finding solutions and exits. By researchers and competent bodies; Including the Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions) AAOIFI, (and the jurisprudence of these was not in isolation from the old jurisprudence and the jurisprudence of the early ones . example ; Under the title " :Exclusion and its Contemporary Applications in the Light of AAOIFI's Shari'a Standards", through two topics; As for the first topic, it included the definition of AAOIFI and its legal standards, as it is the study document, with a statement of the reality of exit through the manifestation of its concept, and stated its legitimacy, importance and related words, and

<sup>1</sup> - المؤلف المرسل.

then access to its jurisprudential adaptation. As for the second topic, the researcher focused on contemporary applications of exit. And the magazines of its employment within the emerging financial contracts, and based on the Sharia standards of AAOIFI ,the most important jurisprudential provisions of the exit contract were extracted, and the controls and principles governing it were revealed.

**Keywords:** AAOIFI ; Sharia standards; exit.

### المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأزكى التسليم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فيشهد الاجتهاد الفقهي المعاصر صوراً عديدة من التجديد، ليوكب ما استُحدث وكثر من نوازل ويعالج ما استجد من حوادث، قد أفرزها هذا التطور الواسع والمتسارع في شتى مناحي الحياة، ولعل أفسحها مجالاً وأوسعها نطاقاً ما يتعلق بعقود الناس ومعاملاتهم المالية، ورغم هذا التجديد تبقى الصلة وطيدة والحاجة أكيدة للتراث الفقهي الأصيل، حتى في المصطلحات التي استعملها المتقدمون؛ نجد منها ما فعله المعاصرون، ووظفوه عند نظرهم في نوازلهم، ليكون مخرجاً وحلاً لمعضلاتهم، من هذه المصطلحات والعقود: "التخارج"، الذي ذكره الفقهاء قديماً في باب الصلح بين الورثة عند تنازعهم في تقسيم المشاع من التركة، ثم عاد الحديث عنه - اليوم - واحتيج إليه في كثير من العقود المالية الحديثة صيغةً وأسلوباً، لاسيما عند تطبيقها في الواقع وبصورة أوسع لدى المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، التي تتسم أغلب أوعيتها الاستثمارية بطابع الاشتراك والتجدد والاستمرار، ولا ينبغي أن يؤثر عليها انسحاب بعض المشتركين أو حلول آخر مكانه، إلا أنه يتطلب أحكاماً فقهية مرعية ويحتاج إلى مبادئ وضوابط شرعية، يمكننا تجليتها والكشف عنها بتسليط الضوء على موضوع التخارج في صورته الحديثة.

ولما كانت هيئة المحاسبة والمراجعة "أيوفي" رائدة في مجال التنظير والتقنين لنشاط وعقود المؤسسات المالية الإسلامية، ولها مرجعيتها ومصداقيتها، ارتأيت الاستناد إلى معاييرها الشرعية لجمع واستخراج أحكام وضوابط "التخارج" الماثورة في مواضع متفرقة منها.

**إشكالية الدراسة:** تتمثل إشكالية هذا المقال في السؤال الآتي: ما حقيقة التخارج؟ وما هي تطبيقاته المعاصرة وأحكامه الفقهية في ضوء المعايير الشرعية لهيئة أيوفي؟

**الدراسات السابقة:** لم يحظ موضوع التخارج - بصبغته الحديثة - بدراسات مستقلة وافية، ولم أقف إلا على أبحاث مقدمة إلى مجمع الفقه الإسلامي الدولي؛ بخصوص موضوع (القراض أو المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية)، بالإضافة إلى مقالين اثنين؛ الأول بعنوان: "التخارج في الأسهم المختلطة" من إعداد الدكتور محمد جنيد الديرشوي، والآخر بعنوان: "أحكام التخارج من الصناديق الاستثمارية الإسلامية" من إعداد الدكتور عاصم أحمد حمد، وكلاهما تناول الموضوع ضمن نوع واحد من المشاركات.

هذا وقد حتمت طبيعة الدراسة المزاجية بين منهجين في البحث هما: المنهج الاستقرائي غير التام؛ بتتبع مظان ورود التخارج عند المتقدمين، وتقصي أحكامه المتفرقة من كتاب المعايير الشرعية الصادرة عن هيئة أيوفي، مع استخدام المنهج الوصفي؛ بتصوير واقع وآلية التخارج بين المتشاركين في الأوعية الاستثمارية، وبيان كيفية تناول موضوع التخارج ضمن كتاب المعايير.

وبالنسبة لخطة الدراسة فهي مقسمة إلى مبحثين وخاتمة، وصدرتها بمقدمة تطرقت فيها إلى: التعريف بالموضوع وأهميته وإشكاليته ودراساته السابقة، وأما المبحث الأول فيتضمن التعريف بهيئة أيوفي ومعاييرها الشرعية مع بيان حقيقة التخارج، ويندرج تحته ثلاثة مطالب، وأما المبحث الثاني فيتناول التطبيقات المعاصرة والأحكام الفقهية للتخارج في ضوء المعايير الشرعية لهيئة أيوفي. وتحته ثلاثة مطالب أخرى، ثم ضمنت الخاتمة نتائج البحث المتوصل إليها.

### المبحث الأول: التعريف بهيئة أيوفي ومعاييرها الشرعية وبيان حقيقة التخارج.

لقد أستاذت في عصرنا الحاضر عقود مالية لها من خصائص التعقيد والتركيب والتكثيل ما لم يكن في العقود المتقدمة، ولذلك دعت الحاجة إلى أن يطبق فيها ما يعرف بالتخارج، وممن تصدى لمعالجة هذه القضايا المالية المعاصرة هيئة المحاسبة والمراجعة أيوفي - ضمن معاييرها الشرعية - ولذلك ينبغي عند الحديث عن التخارج وحقيقته أن نعرّج أيضا على هذه الهيئة ومعاييرها، وذلك من خلال المطالب التالية:

### المطلب الأول: التعريف بهيئة أيوفي ومعاييرها الشرعية.

#### الفرع الأول: نشأة الهيئة وتأسيسها.

تأسست هيئة المحاسبة المالية للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية (تسميتها القديمة) في الجزائر، بتاريخ 01 صفر 1410 هـ الموافق ل: 22 فبراير 1990م، وذلك بموجب اتفاقية التأسيس التي وقعها عدد من المؤسسات المالية الإسلامية، وتم تسجيل الهيئة في 11 رمضان 1411 هـ الموافق 27 مارس 1991م، في دولة البحرين بصفتها هيئة عالمية ذات شخصية معنوية مستقلة غير هادفة للربح، وقد سبق تأسيس الهيئة جهود تحضيرية كبيرة إداريا وفنيا، وكانت البداية ورقة العمل التي قدمها البنك الإسلامي للتنمية في الاجتماع السنوي لمحافظة البنك في إسطنبول في مارس 1987م، ثم تكونت بعدئذ لجان عديدة للنظر في أفضل السبل لإعداد معايير محاسبة للمؤسسات المالية الإسلامية، وصدر عن تلك اللجان دراسات وتقارير، وأما بداية عملها فكان في عام 1411 هـ - 1991م، ثم بعد مضي أربعة أعوام تم تغيير تسميتها لتصبح: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية<sup>1</sup>.

#### الفرع الثاني: أهداف الهيئة وأبعادها.

تنص المادة الرابعة من النظام الأساسي المعدل على أن الهيئة تهدف في إطار أحكام الشريعة الإسلامية إلى ما يلي<sup>2</sup>:

- (1) تطوير فكر المحاسبة والمراجعة والمجالات المصرفية ذات العلاقة بأنشطة المؤسسات المالية الإسلامية.
- (2) نشر فكر المحاسبة والمراجعة المتعلقة بأنشطة المؤسسات المالية الإسلامية وتطبيقاته، عن طريق: التدريب، وعقد الندوات، وإصدار النشرات الدورية، وإعداد الأبحاث والتقارير.. وغير ذلك من الوسائل.
- (3) إعداد وإصدار معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية وتفسيرها؛ للتوفيق ما بين الممارسات المحاسبية التي تتبعها المؤسسات المالية الإسلامية في إعداد قوائمها المالية، وكذلك التوفيق بين إجراءات المراجعة التي تتبع في مراجعة القوائم المالية التي تعدها المؤسسات المالية الإسلامية.
- (4) مراجعة وتعديل معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية؛ لتواكب التطور في أنشطة المؤسسات المالية الإسلامية والتطور في فكر وتطبيقات المحاسبة والمراجعة.
- (5) إعداد وإصدار ومراجعة وتعديل البيانات والإرشادات الخاصة بأنشطة المؤسسات المالية الإسلامية، فيما يتعلق بالممارسات المصرفية والاستثمارية وأعمال التأمين.

6) السعي لاستخدام وتطبيق معايير المحاسبة والمراجعة والبيانات والإرشادات المتعلقة بالممارسات المصرفية والاستثمارية وأعمال التأمين، التي تصدرها الهيئة، من قبل كل من الجهات الرقابية ذات الصلة، والمؤسسات المالية الإسلامية، وغيرها ممن يباشر نشاطا ماليا إسلاميا، ومكاتب المحاسبة والمراجعة.

### الفرع الثالث: التعريف بالمعايير الشرعية لهيئة أيوفي وموضوعاتها.

تقوم هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية بإصدار خمسة أنواع من المعايير؛ المعايير المحاسبية، ومعايير مراجعة، ومعايير حوكمة، والمعايير الأخلاقية، والمعايير الشرعية، هذه الأخيرة تعد أهميها وأوسعها، وقد بلغ عددها ثمانية وخمسين معيارا شرعيا عند الإصدار الأخير سنة: 2017م، وقد عرفت بعدة تعاريف؛ منها:

1- "الوصف الشرعي والإجراء العملي، الذي وضعتة هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، ليكون مرجعا ضابطا للمعاملات المالية الإسلامية في النواحي الشرعية والقانونية والفنية"<sup>3</sup>.

2- "أوعية المعلومات التي يصدرها المجلس الشرعي لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، لتضبط العقود والأنشطة المالية والمصرفية، بأحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها"<sup>4</sup>. ويمكن تصنيف موضوعات المعايير الشرعية إلى ست باقات رئيسية؛ هي<sup>5</sup>:

- **باقة التمويل:** وتشمل سبعة معايير هي: المراجعة، التورق، الإجارة والإجارة المنتهية بالتملك، إجارة الأشخاص، السلم والسلم الموازي، الاستصناع والاستصناع الموازي، التمويل المصرفي المجمع.
- **باقة الاستثمار والمشاركات وأسواق المال الدولية:** وتشمل ستة عشر معيارا هي: صكوك الاستثمار، توزيع الربح في الحسابات الاستثمارية على أساس المضاربة، الشركة والشركات الحديثة، المضاربة، الأوراق المالية، المساقاة، عقود الامتياز، الوكالة بالاستثمار، حماية رأس المال والاستثمارات، المتاجرة بالعملات، بيوع السلع في الأسواق المنظمة، المؤشرات، السيولة تحصيلها وتوظيفها، ضمان مدير الاستثمار، الذهب وتطبيقاته المعاصرة، إعادة الشراء.
- **باقة الضمانات والتبرعات:** وتشمل سبعة معايير هي: الضمانات، المدين المماطل، الرهن وتطبيقاته المعاصرة، العربون، القرض، الوقف، الزكاة.
- **باقة الخدمات المالية:** وتشمل أحد عشر معيارا هي: الاتفاقية الائتمانية، الخدمات المصرفية في المصارف الإسلامية، الاعتمادات المستندية، بطاقة الحسم وبطاقة الائتمان، الحوالة، الأوراق التجارية، الوكالة وتصوف الفضولي، المقاصة، الجعالة، التعاملات المالية بالإنترنت، المسابقات والجوائز.
- **باقة التأمين والتأمين الإسلامي:** وتشمل معيارين هما: التأمين الإسلامي، وإعادة التأمين الإسلامي.
- **باقة مبادئ مالية عامة:** وتشمل خمسة عشر معيارا هي: تحول البنك التقليدي إلى مصرف إسلامي، ضوابط الفتوى وأخلاقياتها في إطار المؤسسات، العوارض الطارئة على الالتزامات، خيارات الأمانة، خيارات السلامة، خيارات التروي، الجمع بين العقود، الوعد والمواعدة، الحقوق المالية والتصرف فيها، القبض، ضابط الغرر المفسد للمعاملات المالية، الإفلاس، فسخ العقود بالشرط، التحكيم، ضوابط حساب ربح المعاملات.

## المطلب الثاني: تعريف التخارج ومشروعيته والألفاظ ذات الصلة به

### الفرع الأول: تعريف التخارج لغة واصطلاحاً

أولاً: التخارج في اللغة: تفاعل من الخروج، يقال: تخارج السّفْر: أخرجوا نفقاتهم، وتخارج القوم: إذا أخرج كل واحد منهم نفقة على قدر نفقة صاحبه، ويقال: تخارج الشركاء: كأنه يخرج كل واحد من شركته عن ملكه إلى صاحبه بالبيع<sup>6</sup>.

ثانياً: التخارج في الاصطلاح: هو تصالح الورثة على إخراج بعضهم من الميراث بمال معلوم، سواء أكان الشيء المعلوم من تركة المورث أم من غيرها<sup>7</sup>.

هذا هو التعريف الشائع في كتب الفقهاء، حيث إنهم يتناولون التخارج أو المخارجة في باب الصلح غالباً<sup>8</sup>، ويحصرونه بين الورثة فحسب، ولكن قد ورد في بعض آثار من سلف استعمال مصطلح التخارج فيما هو أعمّ من ذلك؛ ففي حديث ابن عباس- رضي الله عنهما- أنه قال: يتخارج الشريكان وأهل الميراث، فيأخذ هذا عينا وهذا ديناً<sup>9</sup>. قال أبو عبيد في تفسير ذلك: إذا كان المتاع بين ورثة لم يقتسموه، أو بين شركاء، وهو في يد بعضهم دون بعض، فلا بأس بأن يتبايعوه، وإن لم يعرف كل واحد منهم نصيبه بعينه ولم يقبضه، ولو أراد رجل أجنبي أن يشتري نصيب بعضهم، لم يجز حتى يقبضه البائع قبل ذلك<sup>10</sup>. وفي مصنف عبد الرزاق عن الحسن البصري أنه: كره أن يتخارج الشريكان وأهل الميراث، قال عطاء: ولا يتخارجون - يعني الشركاء - في عرض ما كان إلا الذهب والفضة<sup>11</sup>.

وقد لاحظ هذا المعنى - أيضاً - الفقهاء والباحثون المعاصرون، فاستعملوا مصطلح التخارج عند بحثهم في الشركات الحديثة؛ من ذلك ما جاء في فتوى ندوة البركة العاشرة، ونصّه:

" التخارج عبارة عن بيع حصة في أعيان مشتركة بالشيوع، على سبيل التسامح في تكافؤ المبيع مع الثمن، وهو من قبيل الصّٰلِح، ومع أن الأصل تطبيقه في التركات فإن الحاجة تدعو إلى تطبيقه في الشركات، فيجوز التخارج بين الشركاء في الحسابات الاستثمارية أو الصناديق، كما يجوز التخارج بين صاحب الحصة والمؤسسة أو شخص غير شريك<sup>12</sup>.

وعليه فيمكننا تعريف التخارج بعبارة أوجز أنه: بيع عين أو منفعة، على سبيل التصالح بين الشركاء؛ سواء في شركة أملاك كالتركة، أو في شركة عقود بأنواعها المختلفة، وهو واقع بين الشركاء فيما بينهم، أو بين واحد منهم وآخر أجنبي.

وشركة العقد هي: اتفاق اثنين أو أكثر على خلط ماليهما أو عمليهما أو التزاميهما في الذمة بقصد الاسترباح. وأما شركة الملك فهي: اختلاط ملك اثنين أو أكثر، ينتج عنه الاشتراك في استحقاق الربح المتحقق أو الربح أو الارتفاع في القيمة، وكذلك تحمل الخسارة إن وقعت. وشركة الملك قد تحصل بالاضطرار كالميراث لحصص شائعة للورثة، أو بالاختيار كما في حالة تملك اثنين أو أكثر حصصاً شائعة في موجود معين<sup>13</sup>.

### الفرع الثاني: مشروعية التخارج.

التخارج مشروع، والأصل في مشروعيته وجواز العمل به ما ثبت عن بعض الصحابة - رضي الله عنهم - في فتاويهم وأقضيّتهم؛ فمن ذلك:

1- قضاء الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه في ميراث إحدى زوجات عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه، فقد روى محمد بن الحسن عن حدثه عن عمرو بن دينار: أن إحدى نساء عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه صالحوها على ثلاثة وثمانين ألفاً على أن أخرجوها من الميراث، وهي تماضر كان طلقها في مرضه،

فاختلفت الصحابة في ميراثها منه، ثم صالحوها على الشطر، وكانت له أربع نسوة وأولاد، فحظها ربع الثمن جزء من اثنين وثلاثين جزءاً، فصالحوها على نصف ذلك<sup>14</sup>. وهذا قد وقع بمحضر من الصحابة دون نكير، فهو من الإجماع السكوتي<sup>15</sup>.

2- حديث ابن عباس- رضي الله عنهما- أنه قال: يتخارج الشريكان وأهل الميراث، فيأخذ هذا عينا وهذا ديناً، فإن توي لأحدهما لم يرجع على صاحبه<sup>16</sup>، وعن عطاء، عن ابن عباس - رضي الله عنهما- أنه كان لا يرى بأساً بالمخارجة في الميراث<sup>17</sup>.

### الفرع الثالث: الألفاظ ذات الصلة بالتخارج.

هناك ألفاظ ومصطلحات لها علاقة بالتخارج، استعملها الفقهاء قديماً وحديثاً؛ مثل: الصلح، والقسمة، والاسترداد، والتداول، وإعادة الشراء.

#### 1- الصلح:

الصلح لغة: اسم للمصالحة التي هي: السلم والاتفاق بين الناس بعد المنازعة<sup>18</sup>.  
وأما في الاصطلاح فهو: عقد يرفع النزاع<sup>19</sup>، وبالتالي فهو أعم من التخارج، لأنه يشمل المصالحة في التركات وغيرها، كما أن التخارج لا يلزم كونه بعد نزاع أو مخاصمة.

#### 2- القسمة (أو التقاسم):

القسمة لغة: التفريق والتوزيع، وهي من قسم الشيء يقسمه وقسمه: جزأه، ويقال: قسمت الشيء بين الشركاء؛ أعطيت كل شريك مقسمه وقسمه وقسيمه<sup>20</sup>.

وأما اصطلاحاً فهي: تمييز بين الحقوق الشائعة والأنصبة بعضها من بعض، وإفرازها عنها<sup>21</sup>.  
والفرق بينها وبين التخارج، أنه في القسمة يُؤخذ جزء من المال المشترك لا من غيره، وأما في التخارج فإن الذي يخرج يأخذ شيئاً معلوماً، سواء أكان من ملك الشركاء أم ملك أجنبي عنهم.

#### 3- الاسترداد:

الاسترداد لغة: طلب الرد، كما تدل عليه الصيغة المستخدمة للطلب؛ تقول: استرد الشيء أي: استرجعه وطلب إعادته<sup>22</sup>.

والمراد بالاسترداد اصطلاحاً: إعادة بيع الوحدات الاستثمارية (الوحدة أو الصك أو السهم) إلى الجهة المتعهد بإعادة الشراء، سواء كانت الجهة المصدرة نفسها أو أي مؤسسة أخرى تعهدت بذلك، على سبيل التضامن أو بشكل مستقل. وبالتالي فلا يختلف الاسترداد عن التخارج إلا بكونه يحصل داخلياً، في حين أن التخارج كاسمه؛ فيه تصرف خارجي، بانضمام المستثمر الجديد الداخل إلى الوعاء، وحلولة محل المستثمر المتخارج<sup>23</sup>.

#### 4- التداول:

التداول لغة: الاعتقاب، والعقيب: كل شيء أعقب شيئاً<sup>24</sup>. أو هو: حصول الشيء تارة في يد هذا وتارة في يد هذا<sup>25</sup>.

والمراد به اصطلاحاً: تحويل ملكية الوحدة الاستثمارية، من مستثمر مشارك في الصندوق إلى غير الجهة المتعهد بالشراء. والفرق بينه وبين التخارج، أنه إذا تم نقل ملكية الوحدة من مستثمر مشارك في الصندوق إلى مستثمر آخر مشارك أيضاً في نفس الصندوق، فيطلق على ذلك مصطلح التخارج، وأما إذا تم نقل ملكية الوحدة إلى أي مستثمر آخر جديد، فيستعمل مصطلح التداول، الذي يتم عادة في أي وقت من

عمر الصندوق، بشرط إخطار الجهة المصدرة، بينما عملية التخارج أو إعادة الشراء، فلا تتم إلا في فترات تحددها جهة الإصدار<sup>26</sup>.

#### 5- إعادة الشراء:

المقصود بإعادة الشراء: بيع عين أو منفعة ثم شراء البائع لها ممن اشتراها، أو من غيره ممن انتقل إليه ملكها بأي طريق من طرق التملك<sup>27</sup>. والفرق بينه وبين التخارج، أن العين أو المنفعة التي يُراد إعادة شرائها، تكون مملوكة له - سواء على جهة الشيوخ والشركة أو على سبيل الاستقلال - ثم تعود إليه، وأما عند التخارج فمحل العقد لا يكون مملوكا على جهة الاستقلال، ولا يلزم إعادة تملكه بعد الخروج منه. وبالتالي فإن إعادة الشراء قد يكون صورة من صور التخارج، ولذلك كثير من أحكامه تنطبق عليه.

#### المطلب الثالث: التكييف الفقهي للتخارج وأهميته.

#### الفرع الأول: التكييف الفقهي للتخارج.

لما كان التخارج عند فقهاء المذاهب منحصرًا بين الورثة، فإنهم عدّوه من قبيل الصلح، وأدرجوه في بابيه، ثم الصلح عندهم فرع على غيره ومحمول على أشبه العقود به، وتجري عليه أحكامه؛ فهو عقد بيع إن كان البديل المصالح عليه شيئًا من غير التركة، ولا بد من مراعاة أحكام الصرف إن كان التخارج عن أحد النفدين بالآخر. وإن كان البديل المصالح عليه من مال التركة، فإنه يعتبر عقد قسمة ومبادلة، وقد يكون هبة أو إسقاطًا للبعض، إن كان البديل المصالح عليه أقل من النصيب المستحق<sup>28</sup>.

ولقد تابع أغلب المعاصرين المتقدمين في تكييف التخارج<sup>29</sup>، مع كونهم يوسّعون دائرته، ولا يقصرونه على التركات، والسبب في ذلك أنهم نظروا في تكييف التخارج إلى محل العقد فحسب؛ فلا فرق في كونه تركة أو وعاء استثماريًا.

#### الفرع الثاني: أهمية التخارج والحكمة منه.

1- للتخارج أهمية بالغة في سدّ باب النزاع بين الشركاء، ويعد مخرجًا شرعيًا ناجعًا عند تعذر قسمة العين المملوكة على الشيوخ، فإنه كلما يرضى أحد بأن يخرج من العين بغير استيفاء حقه، وصدق الله تعالى إذ قال: ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ﴾ [النساء: 128].

2- كما يعتبر التخارج من القضايا الأساسية في العمل المصرفي الإسلامي، لأن معظم الأوعية الاستثمارية تقوم على أساس المضاربة المشتركة المستمرة، التي ينتظم فيها أكثر من مستثمر، وهم يتعاقبون دخولًا وخروجًا، ومن العسير بل يتعذر إيجاد صفقات تتوافق مع رغبات وظروف جميع المستثمرين، فكان لا بد من إمكانية التخارج لمعالجة طابع الاشتراك والاستمرار، حيث تفتقر ساحة العمل المصرفي الإسلامي إلى السوق الثانوية، فكان البديل التعهد الصادر من إدارة الصناديق بالاسترداد، وكذلك التخارج بطول مستثمر جديد محل مستثمر سابق<sup>30</sup>.

3- يعد التخارج وسيلة من وسائل إدارة الفرص الاستثمارية، وأداة للتحكم في المخاطر من خلال التخارج المبكر، وفي الوقت الأمثل بحسب شروط العقود؛ من أمثلة ذلك: ما حققه مصرف السلام - البحرين - من نجاح، لما تخارج مبكرًا من محفظة عقارية أمريكية بقيمة 182,5 مليون دولار أمريكي سنة 2020م<sup>31</sup>.



**المبحث الثاني: التطبيقات المعاصرة للتخارج وأحكامه الفقهية في ضوء المعايير الشرعية لهيئة أيوفي.**

إذا أردنا تفصي أحكام التخارج الفقهية وتطبيقاته المعاصرة - لاسيما لدى المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية - فلن نجد أفضل من المعايير الشرعية الصادرة عن هيئة أيوفي المتخصصة في هذا الشأن، وحتى يتم تتبع هذه التطبيقات واستخراج هذه الأحكام قسمنا هذا المبحث إلى المطالب التالية:

### **المطلب الأول: مجالات استعمال التخارج في العقود المالية المستجدة**

لما كان التخارج واقعا في كل وعاء مالي أو استثماري مشترك؛ تتحقق فيه شركة الأملاك أو شركة العقود، فلأجل ذلك تعددت مجالات استعماله ووروده في العقود المالية المعاصرة؛ نذكر منها ما يلي:

#### **1- التخارج في الحسابات الاستثمارية على أساس المضاربة المشتركة: يقصد بالحسابات**

الاستثمارية: المبالغ التي تتلقاها المؤسسة من المستثمرين على أساس المضاربة المشتركة، ويفوض أصحابها المؤسسة باستثمارها<sup>32</sup>، وإذا أراد صاحب الحساب سحب حصته - كلها أو جزء منها - ببيعها لشريكه، أو لآخر أجنبي، فإن ذلك جائز بضوابط. وقد جاء في المعيار الشرعي رقم: 40 ما نصّه: "يجوز تخارج أحد أصحاب الحسابات بجميع مبلغه أو بعضه، وذلك يمثل مصلحة عن حصته في موجودات المضاربة، وليس استرداداً للمبلغ النقدي المودع في الحساب، كليا أو جزئيا، وإذا قام المصرف بتحديد المبلغ المتخارج به، بحيث لا يربح شيئا أو يربح أقل مما يستحقه لو بقي، فإن هذا جائز، وليس حرمانا من الربح بل هو تخارج بحسب العرض والطلب"<sup>33</sup>.

وهذا الموضوع عرض في ندوة البركة العاشرة وصدر بشأنه الفتوى التالية: "التخارج في الحسابات الاستثمارية بسحب صاحب الحساب حصته - في حال السماح له بذلك ومراعاة الضوابط الشرعية - يؤدي تلقائيا إلى سحب الربح مع الأصل، إن تخارج ببديل يزيد عن الأصل (رأس المال)، ولو تم التخارج بين صاحب الحساب وبين شخص غير شريك آخر (ضمنيا دون سحب المبلغ مع الحساب)، مع مراعاة الضوابط الشرعية وانتفاء الربا بشراء الدين بالحسم، فإن المتخارج ينحصر حقه في البديل المتفق عليه، سواء أدى إلى ربح أو خسارة، ويحل محله المتخارج معه (الداخل) عند انتهاء الحساب فيما كان يستحقه المتخارج سواء تضمن ربحا أم خسارة"<sup>34</sup>.

#### **2- التخارج في الوكالة بالاستثمار لتمويل رأس المال العامل: عُرِّفت الوكالة بالاستثمار بأنها: إنابة**

شخص غيره لتنمية ماله بأجرة أو بغير أجرة، ومن التطبيقات المعاصرة لها، كونها تصلح بديلا عن السحب على المكشوف؛ وذلك بأن تعتبر المبالغ التي سحبها العميل من المؤسسة إسهاما منها في تمويل رأس المال العامل، وتصبح جزءا شائعا منه غير معين بذاته، وعند انتهاء الحاجة للتمويل يتم التخارج على أساس القسمة أو بحسب الاتفاق في حينه على أساس شراء طرف حصة الآخر<sup>35</sup>.

#### **3- التخارج في الصناديق الاستثمارية: يُطلق صندوق الاستثمار على: وعاء له ذمة مالية مستقلة،**

يهدف إلى تجميع الأموال واستثمارها في مجالات محددة، وتدير هذا الصندوق شركة استثمار<sup>36</sup>. ويجوز أن يلتزم مدير الصندوق الاستثماري بشراء الوحدات الاستثمارية من المستثمرين عند التخارج من الصندوق، سواء أكانت تلك الوحدات ممّا باعه لهم ممّا كان يملكه سابقا أو كان قد باعها بالوكالة عن غيره، وذلك بشرط أن يكون الشراء بالقيمة السوقية للوحدة الاستثمارية عند التخارج<sup>37</sup>.

**4- التخارج في التمويل المصرفي المجمع:** التمويل المصرفي المجمع هو: اشتراك مجموعة من المؤسسات في تمويل مشترك، بموجب أي من الصيغ الاستثمارية المشروعة. ويجوز تخارج إحدى المؤسسات من عملية التمويل المصرفي المجمع لطرف أجنبي أو لأحد الشركاء قبل تصفية العملية حسب شروط التعاقد، وبالقائمة التي يتم الاتفاق عليها في حينه<sup>38</sup>.

**5- التخارج في الشركات المساهمة:** شركة المساهمة هي: الشركة التي يكون رأس مالها مقسما إلى أسهم متساوية قابلة للتداول، ولا يكون كل شريك فيها مسؤولا إلا بمقدار حصته في رأس المال<sup>39</sup>. وقد صدرت فتوى عن ندوة البركة العاشرة بشأن التخارج في الشركات المساهمة؛ ما نصّها: " التخارج ببيع السهم وبمراعاة الضوابط الشرعية إذا وقع خلال السنة المالية وقبل ظهور نتائجها، ينتقل به إلى المشتري جميع حقوق السهم؛ ومنها الحق في أرباحه في حالة ظهور قرائن على أن هناك ربحا، وذلك على اعتبار أن الأرباح تابعة لأصل السهم كامن فيه، فإذا وقع بيع السهم بعد تقرير الجمعية العمومية توزيع ربح عليه فلا يستحق المشتري ربحه، لأن تبعية الربح للسهم تنقطع بعد صدور قرار التوزيع، ويكون الربح حقا للبائع ما لم يتفق الطرفان عند التعاقد على أن يكون للمشتري، فيشمله حينئذ عقد البيع"<sup>40</sup>.

**6- التخارج في الصكوك الاستثمارية:** صكوك الاستثمار هي: وثائق متساوية القيمة تمثل حصصا شائعة في ملكية أعيان أو منافع أو خدمات أو في موجودات مشروع معين أو نشاط استثماري خاص، وذلك بعد تحصيل قيمة الصكوك وقفل باب الاكتتاب، وبدء استخدامها فيما أصدرت من أجله<sup>41</sup>.

وتصدر صكوك الاستثمار على أساس عقد شرعي، بضوابط شرعية تنظم إصدارها وتداولها، والاشتراك في الصكوك هو - ابتداء - إما على سبيل شركة الأملاك، وإما على سبيل شركة العقود<sup>42</sup>، والتخارج متصور فيهما كما سبق بيانه، وإن كان قد استعمل - بكثرة - مصطلح تداول الصكوك واستردادها بدل التخارج فيها، مثل ما هو الشأن في الأسهم، وهذا لا يمنع من حصول التخارج فيها، خاصة وأن تعريف "تداول الصكوك" الوارد في المعايير الشرعية، يتناول حقيقة التخارج؛ جاء في المعيار الشرعي رقم: (17) ما نصّه: "تداول الصك هو: التصرف في الحق الشائع الذي يمثله الصك، بالبيع أو الرهن أو الهبة أو غير ذلك من التصرفات الشرعية"<sup>43</sup>.

وفي المعيار نفسه: "يجوز تداول الصكوك واستردادها (والتخارج فيها) إذا كانت تمثل حصة شائعة في ملكية موجودات من أعيان أو منافع أو خدمات، بعد قفل باب الاكتتاب وتخصيص الصكوك وبدء النشاط"<sup>44</sup>.

**7- التخارج في شركة التضامن:** شركة التضامن هي: تضامن الشركاء في إدارتها والوفاء بالتزاماتها، ويتوقف نجاح هذه الشركة على تضامن الشركاء في العمل وإخلاصهم في المشروع<sup>45</sup>. وقد صدر بشأن التخارج في شركة التضامن ضمن المعيار الشرعي رقم: (12) الصادر عن هيئة الأيووفي، ما نصّه: "لا يحق للشريك التخارج مع الغير إلا باتفاق جمع الشركاء"<sup>46</sup>.

**8- التخارج في الشركة المتناقصة:** المشاركة المتناقصة هي: عبارة عن شركة يتعهد فيها أحد الشركاء بشراء حصة الآخر تدريجياً، إلى أن يملك المشتري المشروع بكامله<sup>47</sup>. ويجوز إصدار أحد الشريكين وعدا ملزماً، يحق بموجبه لشريكه تملك حصته تدريجياً بالتخارج، من خلال عقد بيع عند الشراء، وبحسب القيمة السوقية في كل حين، أو بالقيمة التي يتفق عليها عند الشراء، ويمكن تطبيق صيغة المشاركة المتناقصة واستعمال المخارجة، بتمويل مشترك من الوقف وجهة التمويل لإنشاء المباني المشتركة، مع بقاء الأرض خارج المشاركة، ثم تملك الوقف تدريجياً للمباني، بقصد تنمية موارد الوقف وتطوير أعيانه<sup>48</sup>.

#### المطلب الثاني: أحكام التخارج الواردة والمستخلصة من المعايير الشرعية.

من خلال البحث والاستقراء نجد أن التخارج - باعتباره عقداً أو مصطلحاً - قد استُعمل في كثير من المعايير الشرعية الصادرة عن هيئة أبوفي، فكانت له عدة أحكام مبثوثة في مباحث وبنود مختلفة، وقد ورد التخارج - كما سبق - في نوعين من أنواع الشركة؛ شركة الأملاك وشركة العقود، على قلة في الأولى وكثرة في الثانية، لكونها هي الأساس في الشركات وأحكامها تشملها، ولكن ذلك لا يمنع أن يكون لشركة الملك أحكام تخصها.

#### الفرع الأول: أحكام التخارج في شركة الملك.

تتمثل أحكام التخارج الخاصة بشركة الملك فيما يلي<sup>49</sup>:

أولاً- يجوز في شركة الملك أن يبيع الشريك حصته لشريكه بيعاً حقيقياً بالتخارج، مع وعد البائع له بشرائها منه مرة أخرى بعقد مستقل، ليس مشروطاً في العقد الأول، وليس فيه إلزام من الطرفين، أو يعده شريكه ببيعها له بقيمتها السوقية، أو بما يتفق عليه العاقدان، في حينه عند إبرام العقد الجديد أو بئس محدد مسبقاً، مع تجنب الصور الممنوعة في حال وجود مواطأة أو عرف؛ ومن هذه الصور ما يلي:

- 1- بيع العين بئس مؤجل ثم شراء البائع الأول لها بئس أقل نقداً، أو لأجل يستحق دفعه قبل أجل الثمن الأول.
- 2- بيع العين نقداً ثم شراؤها بئس أكثر مؤجل.
- 3- بيع العين بأجل ثم شراؤها بئس أكثر ولأجل أبعد.
- 4- أن يكون الثمن المؤجل مثل الثمن الحال أو أقل منه، ويشترط لمستحق الثمن المؤجل منفعة أو عوائد ونحوها، ليس لها مقابل يزيد بها الثمن المؤجل عن الحال.

ومستند جواز التزام الشريك في شركة الملك بشراء حصة شريكه بئس محدد، أن الشريك هنا أجنبي في حصة شريكه؛ إذ لا يتصرف أحد الشريكين في نصيب شريكه دون إذنه، فلا يؤدي الالتزام إلى أي محذور، بخلاف شركة العقد؛ ففيه محذور ضمان رأس المال كله أو بعضه، أو فيه منافاة مقتضى المشاركة في الربح والخسارة.

**ثانياً-** للمشتري أن يؤجر حصته لشريكه، وحقبة ذلك بيع منفعة بالتخارج، وليس ذلك منافياً لما جاء في البند رقم (5/7) من المعيار الشرعي رقم (12) بشأن الشركة والشركات الحديثة؛ لأن ما جاء فيه وارد في شركة العقد.

#### الفرع الثاني: أحكام التخارج في شركة العقد.

رغم تعدد أنواع شركة العقود المستجدة التي استُعمل التخارج فيها، إلا أن أحكامه العامة واحدة، لكون حقيقة التخارج متحدة في الجميع، وقد تتغير بعض الأحكام الفقهية بسبب اختلاط مكونات المحل

المتخارج عليه، أو بسبب اجتماع أكثر من عقد، أو عند تعذر وتعسر تطبيق الحكم العام للتخارج، ولذلك يمكننا جعل الأحكام عامة وخاصة على النحو الآتي:

### أولاً- أحكام التخارج العامة

- 1- يجب أن يكون محل التخارج عيناً أو منفعة مباحة، لا محرمة ولا وسيلة لمحرمة، وهذا الشرط يتضمنه كون شركة العقد مشروعة، لا تدخل فيها أنشطة وخدمات محرمة، ولا تمويل تمويلات خبيثاً كلياً أو جزئياً، امتثالاً للآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التي تحرم التعامل الربوي والتعامل بالخبائث<sup>50</sup>.
- 2- يجوز الاتفاق على أن تكون شركة العقد مغلقة، لا يسمح فيها بالتخارج حتى موعد التصفية، لكون ذلك اشتراطاً صحيحاً لا ينافي مقتضى العقد، ولا يحل حراماً ولا يحرّم حلالاً، ولا يتعلق به غرض يورث التنازع، ولذلك وجب الوفاء به، لقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 01]<sup>51</sup>.
- 3- يجوز تخارج أحد الشركاء - الطبيعيين أو الاعتباريين - لطرف شريك أو لآخر أجنبي، قبل تصفية العملية أو خلال مدتها، حسب شروط التعاقد<sup>52</sup>.

4- لا يجوز الاتفاق السابق على التخارج بالقيمة الاسمية لموجودات الشركة واستثماراتها، أو بضمان حد معين من الأرباح، كما لا يجوز ذلك لا بوعده شراء ملزم ولا بشرط بيع محكم، لما فيه من حقيقة أو شبهة الربا، ولأنه يؤدي إلى ضمان حصة الشريك من قبل شريكه، ويقطع المشاركة في الربح والخسارة، وذلك ممنوع شرعاً. وكذلك لا يجوز الوعد الملزم بالشراء بثمن محدد من قبل المضارب (المدير أو الوكيل بالاستثمار) لكونه يؤدي إلى تضمين العامل، وهذا خلاف مقتضى العقد؛ لأن العامل أمين، فلا يضمن إلا في حال التعدي أو التفريط<sup>53</sup>.

5- يجوز تخارج أحد الشركاء - في كل حين - لموجودات الشركة واستثماراتها بالقيمة السوقية أي بحسب العرض والطلب، أو بما يتفق عليه عند الشراء، كما يجوز بهذه الصورة أيضاً الوعد الملزم بالشراء من طرف واحد؛ إذ ليس فيه ضمان بين الشركاء، كما أن القيمة السوقية تعكس ربح المشاركة أو خسارتها عند التنفيذ<sup>54</sup>.

6- يشترط إبرام العقد لانتقال الملك عند تنفيذ الوعد بالتخارج، وعدم الاكتفاء بمجرد وثيقة الوعد، ولا بمضيّ المدة، وذلك لأن الملك شرعاً لا ينتقل إلا بصيغة تدل عليه؛ سواء أكانت قولية أم فعلية، وتتعلق أحكام العقد بها، كاشتراط الرضى والعلم والقدرة على التسليم وغير ذلك، ولئلا يكون التملك التلقائي بدون تنفيذ عقد في حينه من قبيل البيع المعلق<sup>55</sup>.

### ثانياً- أحكام التخارج الخاصة ببعض الحالات.

- 1- لا يحق للشريك في شركة التضامن التخارج مع الغير إلا باتفاق جميع الشركاء، لأن لشخصه اعتباراً في الشركة بسبب شمول التضامن لأملكه الخاصة<sup>56</sup>.
- 2- لا يجوز تداول أو تخارج أسهم الشركات إذا كانت موجوداتها نقوداً فقط، سواء في فترة الاكتتاب، أو بعد ذلك قبل أن تزاول الشركة نشاطها أو عند التصفية، إلا بالقيمة الاسمية وبشرط التقابض، ولا يجوز تداول أو تخارج أسهم الشركات إذا كانت موجوداتها ديوناً فقط إلا بمراعاة أحكام التصرف في الديون<sup>57</sup>.
- 3- يجوز تداول الصكوك واستردادها والتخارج فيها إذا كانت تمثل حصة شائعة في ملكية موجودات من أعيان أو منافع أو خدمات، بعد قفل باب الاكتتاب وتخصيص الصكوك وبدء النشاط، أما قبل بدء النشاط وكونها نقوداً، فتراعى الضوابط الشرعية لعقد الصرف، كما تراعى أحكام الديون إذا تمت التصفية وكانت الموجودات ديوناً، أو تم بيع ما تمثله الصكوك بثمن مؤجل<sup>58</sup>.

4- يجوز تخارج إحدى المؤسسات من عملية التمويل المصرفي المجمع لطرف أجنبي أو لأحد الشركاء قبل تصفية العملية حسب شروط التعاقد، وبالقائمة التي يتم الاتفاق عليها في حينه، إذا كانت النقود والديون تابعة للأصول (الأعيان والمنافع) والحقوق المالية، وإلا فيجب مراعاة أحكام الصرف والتعامل في الديون<sup>59</sup>.

5- يجوز التداول والتخارج في صكوك المزارعة والمساقاة بعد قفل باب الاكتتاب، وتخصيص الصكوك وبدء النشاط، إذا كان حملة الصكوك مالكي الأرض. أما إذا كانوا الملتزمين بالعمل (الزراعة أو السقي)، فلا يجوز تداول وتخارج الصكوك إلا إذا كان بعد بدو صلاح الزرع أو الثمر<sup>60</sup>.

6- ينص في عقود الحسابات الاستثمارية المشتركة القائمة على أساس المضاربة، التي يقع فيها التخارج على مبدأ المباراة، الذي يقتضي إبراء المتخارج لأصحاب الحسابات الاستثمارية (المودعين) عند التخارج من أي ربح لم يوزع أو لم يظهر، وإبراءهم له من أي خسارة لم تظهر بعد، وعمّا يتبقى من احتياطات مخاطر الاستثمار ومعدل الأرباح، ومخصصات الديون الناتجة عنه لباقي المستثمرين، كما ينص على التبرع بما يبقى لصالح وجوه الخير عند تصفية الوعاء الاستثماري<sup>61</sup>.

#### المطلب الثالث: الضوابط والمبادئ الحاكمة للتخارج من خلال المعايير الشرعية.

لما كان التخارج واقعا في عقود متعددة، وعلى صور متنوعة، كان لابد له من ضوابط ومبادئ تحكمه، وهذا ما جاء ذكره في المعايير الشرعية لهيئة "أيوبي" في مواضع متداخلة متفرقة؛ ففي المعيار الشرعي رقم: (24) الخاص بالتمويل المصرفي المجمع، تم التطرق لضوابط التخارج مصرحاً به، وكان ذلك بإدراج ضابطين فقط ضمن المستندات الشرعية للمعيار، وفي نظري كان لابد من التنصيص على الضابط أولاً، ثم بعد ذلك يستدل له بذكر مستنده الشرعي، ولعله مجرد خطأ في العنوان، مع التنبيه على وقوع خطأ مطبعي فادح مغير للحكم؛ حيث تم استبدال كلمة "القيمة الاسمية" بكلمة "القيمة السوقية" في الفقرة الثانية من ضوابط التخارج.

وفي الفقرة العاشرة للمعيار نفسه جاء ذكر حكمين للتخارج، ثم الإحالة إلى وجوب مراعاة ما جاء في المعيار الشرعي رقم (17) بشأن صكوك الاستثمار، والمعيار الشرعي رقم (21) بشأن الأوراق المالية (الأسهم والسندات).

من خلال ذلك كله يمكننا استخلاص ضوابط للتخارج؛ بالنظر أولاً إلى موجودات الوعاء الاستثماري، حيث نجدها لا تخرج عن أربع حالات أساسية؛ فإما أن تكون نقوداً فقط، وإما أن تكون ديوناً لا غير، أو هي أعيان ومنافع، أو هي خليط من أعيان ومنافع ونقود وديون، والحكم يختلف بحسب ذلك على التفصيل التالي:

1- **التخارج إذا كانت الموجودات نقوداً فقط:** يمكن تصور هذه الحالة إذا كان النشاط هو الصرافة، أو عند تسلم رأس المال المراد استثماره من قبل المضارب (المدير أو الوكيل بالاستثمار)، أو في فترة الاكتتاب بالنسبة للشركات المساهمة والصناديق والصكوك الاستثمارية، أو بعد ذلك وقبل أن تزاول الشركة نشاطها، أو عند التصفية النهائية وتحول كل الموجودات إلى سيولة، وتحصيل جميع الديون. في هذه الحالة لا يجوز التخارج إلا بمراعاة أحكام الصرف؛ فيشترط التقابض والتماثل في القيمة الاسمية، إذا كان التخارج عن أحد النقدين بالآخر من الجنس نفسه، وأما إذا اختلفت الأجناس، فيجوز التفاضل مع شرط التقابض في المجلس<sup>62</sup>.

2- **التخارج إذا كانت الموجودات ديونا لا غير:** لا يجوز التخارج إذا كانت مكونات الوعاء الاستثماري ديونا فقط، إلا بمراعاة أحكام وضوابط التصرف في الديون، لئلا يؤدي ذلك إلى الربا أو الغرر أو أي محذور شرعي آخر، وتتجسد هذه الصورة إذا كان غرض الشركة ونشاطها الأساسي هو التعامل في الديون (التسهيلات المشروعة، وبيع الأجال...)، وكذا إذا تمت التصفية وكانت الموجودات ديونا، أو تم بيع ما تمثله الوحدات الاستثمارية بئمن مؤجل، وتشمل أيضا حالات صكوك الاستثمار التالية<sup>63</sup>:

- أ- عند إعادة إجارة كلا من: صكوك ملكية منافع الأعيان (الموجودات) المعينة، وصكوك ملكية الخدمات التي تُستوفى من طرف معين؛ لأنها تمثل الأجرة، وهي حينئذ دين في ذمة المستأجر الثاني.
- ب- التخارج في صكوك ملكية منافع الأعيان الموصوفة في الذمة، قبل تعيين العين التي تستوفى منها المنفعة، وكذلك التخارج في صكوك ملكية الخدمات التي تستوفى من طرف موصوف في الذمة، قبل تعيين الطرف الذي تستوفى منه الخدمة.
- ت- إذا دفعت حصيلة صكوك الاستثمار ثمن في استصناع آخر مواز، أو تم تسليم العين المصنعة للمستصنع، لأن الصك حائز الثمن في ذمة المستصنع وهو دين نقدي، وكذا التخارج في صكوك السلم، لأن الصك يمثل حصة في دين السلم.
- ث- التخارج في صكوك المرابحة بعد تسليم بضاعة المرابحة للمشتري، لأن هذه الصكوك تمثل ديننا نقديا في ذمة المشتري.

3- **أن تكون الموجودات أعيانا أو منافع أو هما معا:** تتجسد هذه الحالة عند مباشرة المضارب (المدير أو الوكيل بالاستثمار) العملية الاستثمارية، بتشغيل رأس المال وتحويله كله إلى أشياء عينية، وكذا بعد قفل باب الاكتتاب، وتخصيص الصكوك وبدء النشاط، فيجوز حائز التخارج مطلقا في الوحدات الاستثمارية، لكونها تمثل حصة شائعة في ملكية موجودات معينة؛ من أعيان أو منافع أو خدمات يجوز التصرف فيها بأي نوع من أنواع التصرف<sup>64</sup>.

4- **أن تكون الموجودات خليطا من أعيان ومنافع ونقود وديون:** هذه الحالة محلّ اجتهاد واختلاف، وقد نظر فيها المجلس الشرعي للهيئة مستندا إلى نصوص وقواعد فقهية، وخلص إلى ما يلي<sup>65</sup>:

إذا كانت موجودات الشركات مشتملة على أعيان ومنافع ونقود وديون، فيختلف حكم تداول أسهمها والتخارج فيها بحسب الأصل المتبوع، وهو غرض الشركة ونشاطها المعمول به، فإذا كان غرضها ونشاطها التعامل في الأعيان والمنافع والحقوق، فإن تداول أسهمها والتخارج فيها جائز، دون مراعاة أحكام الصرف أو التصرف في الديون، شريطة ألا تقل القيمة السوقية للأعيان والمنافع والحقوق عن نسبة ثلاثين بالمئة من إجمالي موجودات الشركة؛ الشاملة للأعيان والمنافع والحقوق والسيولة النقدية وما في حكمها (ديون الشركة على الغير وحساباتها الجارية لدى الغير، والسندات التي تملكها وتمثل ديونا)، بصرف النظر عن مقدار السيولة النقدية والديون، لكونها حينئذ تابعة ويغتنر في التوابع ما لا يغتنر في غيرها.

أما إذا كان غرض الشركة ونشاطها المعمول به هو التعامل في الذهب أو الفضة أو العملات (الصّرافة)، فإنه يجب لتداول أسهمها والتخارج فيها مراعاة أحكام الصرف. وإذا كان غرض الشركة ونشاطها المعمول به هو التعامل في الديون (التسهيلات)، فإنه يجب لتداول أسهمها والتخارج فيها مراعاة أحكام الديون.

**خاتمة:** بعد استكمال محاور هذا البحث، يمكن تلخيص جملة من النتائج نوجزها في النقاط الآتية:

- 1- التخارج مشروع، والأصل في مشروعيته وجواز العمل به ما ثبت عن بعض الصحابة - رضي هلا عنهم - في فتاويهم وأقضيتهم، وهو عبارة: عن بيع حصة في أعيان مشتركة بالشيوع، على سبيل التسامح في تكافؤ المبيع مع الثمن.
  - 2- تابع أغلب المعاصرين المتقدمين في تكييف التخارج؛ بأنه من قبيل الصلح، مع توسيع دائرته، فلا يقصره على التركات، بل هو واقع في كل وعاء مالي أو استثماري مشترك؛ سواء في شركة أملاك كالتركة، أو في شركة عقود، وهو واقع بين الشركاء فيما بينهم، أو بين واحد منهم وآخر أجنبي.
  - 3- هناك ألفاظ ومصطلحات لها علاقة بالتخارج، استعملها الفقهاء قديماً وحديثاً، مثل: الصلح، والقسمة، والاسترداد، والتداول، وإعادة الشراء، ثم إن أحكامها متقاربة ومتداخلة.
  - 4- في عصرنا الحاضر استجدت عقود مالية، دعت الحاجة إلى تطبيق التخارج فيها؛ نذكر منها: الحسابات الاستثمارية على أساس المضاربة المشتركة أو الوكالة بالاستثمار، والتمويل المصرفي المجمع، والصناديق والصكوك الاستثمارية، والشركات المساهمة، وشركات التضامن، والشركات المتناقصة.
  - 5- يعتبر التخارج من القضايا الأساسية في العمل المصرفي الإسلامي، فهو يعالج طابع الاشتراك والاستمرار في صيغته التمويلية، وهو وسيلة ناجعة لإدارة الفرص الاستثمارية، وأداة للتحكم في المخاطر من خلال التخارج المبكر.
  - 6- لا يجوز التخارج إذا كانت الموجودات نقوداً فقط إلا بمراعاة أحكام الصرف.
  - 7- لا يجوز التخارج إذا كانت مكونات الوعاء الاستثماري ديوناً فقط إلا بمراعاة أحكام وضوابط التصرف في الديون.
  - 8- يجوز التخارج مطلقاً في الوحدات الاستثمارية إذا كانت تمثل أعياناً أو منافع أو هما معاً، لكونها تمثل حصة شائعة في ملكية موجودات معينة.
  - 9- إذا كانت الوحدات الاستثمارية تمثل خليطاً من أعيان ومنافع ونقود وديون، فيختلف حكم التخارج فيها بحسب الأصل المتبوع، وهو غرض الشركة؛ فإذا كان نشاطها في الأعيان والمنافع والحقوق، فإن التخارج جائز دون مراعاة أحكام الصرف أو التصرف في الديون، شريطة ألا تقل القيمة السوقية للأعيان والمنافع والحقوق عن نسبة ثلاثين بالمئة من إجمالي موجودات الشركة.
- أما إذا كان غرض الشركة ونشاطها هو الصرافة مثلاً، فإنه يجب مراعاة أحكام الصرف، وإذا كان غرضها هو التعامل في الديون (كالتسهيلات)، فلا بد من مراعاة أحكام الديون.
- التوصيات:** مما يوصى به في نهاية هذا البحث ما يأتي:
- 1- الدعوة إلى مزيد الاهتمام بموضوع التخارج، لاسيماً من طرف المجامع الفقهية وهيئات الرقابة الشرعية، عسى أن تصدر قرارات ومعايير خاصة بشأنه.
  - 2- لفت انتباه المهتمين بابتكار المشتقات المالية الإسلامية، إلى إمكانية توظيف التخارج بضوابطه، من أجل الوصول إلى بدائل شرعية عن عقود الخيار والعقود المستقبلية والآجلة.

## قائمة المصادر والمراجع:

- 1- أحمد بن الحسين الخراساني البيهقي، أبو بكر (458هـ—)، السنن الكبرى، المحقق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1424هـ - 2003م.
- 2- أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود، أبو عبد الله (786 هـ)، العناية شرح الهداية - مطبوع بهامش: فتح القدير للكمال ابن الهمام، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، صورتها دار الفكر، لبنان، ط1، 1389هـ— 1970م.
- 3- أبو غدة عبد الستار، حسابات الاستثمار، بحث منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، بخصوص موضوع: القراض أو المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية، الدورة الثالثة عشرة، 1422هـ - 2001م.
- 4- أبو غدة عبد الستار، الاستثمار في الأسهم والوحدات الاستثمارية، بحث منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة التاسعة، 1415هـ - 1995م.
- 5- أسامة فتحي أحمد يونس، معايير التمويل الشرعية للأئوفى، دار النفائس، الأردن، ط1، 2018هـ - 1439م.
- 7- (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، دار الدعوة، دط، د.ت.
- 8- القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي، أبو عبيد (224هـ—)، غريب الحديث، المحقق: د. محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط1، 1384هـ - 1964م.
- 9- الموسوعة الفقهية الكويتية، صادرة عن: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت الطبعة: (من 1404 - 1427 هـ).
- 10- الأمانة العامة لهيئة الشرعية / مجموعة دلة البركة، قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي، جمع وتنسيق: أبو غدة عبد الستار / عز الدين محمد خوجة، جدة، ط6، 1422هـ - 2001م.
- 11- برهان الدين إبراهيم ابن مفلح، أبو إسحاق (884هـ—)، المبدع في شرح المقنع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ - 1997م.
- 12- جمال الدين ابن منظور الأنصاري، أبو الفضل (711هـ—)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- 13- زين الدين محمد المناوي القاهري (1031هـ—)، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1410هـ - 1990م.
- 14- عبد الله بن محمد العبسي، أبو بكر بن أبي شيبة (235هـ—)، المصنف في الأحاديث والآثار، المحقق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409.
- 15- عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، أبو محمد، المغني على مختصر أحمد الخرقى، تحقيق: طه الزيني - ومحمود عبد الوهاب فايد - وعبد القادر عطا - ومحمود غانم غيث، مكتبة القاهرة، ط1، 1388هـ - 1968م.
- 16- عبد الرزاق بن همام الصنعاني، أبو بكر، مصنف عبد الرزاق، تحقيق ودراسة: مركز البحوث وتقنية المعلومات - دار التأصيل، ط2، 1437هـ - 2013م.
- 17- عبد الله البسام، زكاة الأسهم في الشركات، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الرابعة، 1408هـ - 1988م.
- 18- مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي، المدونة، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م.
- 19- محمد بن الحسن الشيباني، أبو عبد الله (189هـ—)، الأصل، تحقيق ودراسة: محمد بوينوكاندار، ابن حزم، بيروت - لبنان، ط1، 1433هـ - 2012م.
- 20- محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، أبو عبد الله (256 هـ—)، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1422هـ.
- 21- محيي الدين يحيى بن شرف النووي، أبو زكريا، المجموع شرح المهذب، الفكر، د.ط.
- 22- محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، أبو الوليد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط2، 1408هـ - 1988م.
- 23- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، أبو طاهر (817هـ—)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط8، 1426هـ - 2005م.
- 24- محمد بن فرامر بن علي الشهير بملا - أو منلا أو المولى - خسرو (885هـ—)، درر الحكام شرح غرر الأحكام، دار



- إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت.
- 25- محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، رد المختار على الدر المختار، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده بمصر (وصورتها دار الفكر - بيروت)، ط2، 1376 هـ - 1966 م.
- 26- محمد بن محمد الحسيني، الملقب بمرتضى الزبيدي، أبو الفيض (1205 هـ - )، تاج العروس من جواهر القاموس، المحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ط، د.ت.
- 27- محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي، دار الفكر، د.ط.
- 28- مجموعة من المؤلفين، موسوعة فقه المعاملات، الشاملة، 1431 هـ.
- 29- محمد بن تاسة، المعايير الشرعية الصادرة عن الأيوبي / دراسة تحليلية على ضوء الاجتهادات الفقهية، معيار المراجعة والمعايير المتعلقة به أنموذجاً، أطروحة دكتوراه فقه وأصول، غير مطبوع، جامعة أدرار، 2020 م.
- 30- هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية/ النص الكامل للمعايير الشرعية التي تم اعتمادها حتى صفر 1439 هـ/ نوفمبر 2017 م، المنامة.
- 31--bank-salam-https://www.alsalambank.com/en/MediaCenter/PressReleases/al  
multifamily-us-million-5-182-usd-exits-successfully
- 32- U-https://youtu.be/CVQAurD8V.

### الهوامش:

- 1- هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية/ النص الكامل للمعايير الشرعية التي تم اعتمادها حتى صفر 1439 هـ/ نوفمبر 2017 م، المنامة، البحرين، ص: 21-22.
- 2- المعايير الشرعية، (م.س)، ص: 23-24.
- 3- أسامة فتحي أحمد يونس، معايير التمويل الشرعية للأيوبي، دار النفائس، الأردن، ط1، ص41.
- 4- محمد بن تاسة، المعايير الشرعية الصادرة عن الأيوبي / دراسة تحليلية على ضوء الاجتهادات الفقهية، أطروحة دكتوراه فقه وأصول، غير مطبوع، جامعة أدرار، 2020 م، ص: 80.
- 5- الأمين العام السابق حامد ميرة على اليوتيوب: 17 أكتوبر 2017 م: U-https://youtu.be/CVQAurD8V.
- 6- أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري (711 هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414 هـ، (2/ 251)، أبو الفيض، محمد بن محمد الحسيني، الملقب بمرتضى الزبيدي (1205 هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، المحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ط، د.ت، (5/ 517)، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، دار الدعوة، د.ط، د.ت، (1/ 224).
- 7- أبو عبد الله، أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود (786 هـ)، العناية شرح الهداية - مطبوع بهامش: فتح القدير للكمال ابن الهمام، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده بمصر، صورتها دار الفكر، لبنان، ط1، 1389 هـ - 1970 م، (8/ 439)، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (816 هـ)، التعريفات، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1403 هـ - 1983 م، ص: 53، الموسوعة الفقهية الكويتية، صادرة عن: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة: (من 1404 - 1427 هـ)، (3/ 73).
- 8- ورد استعمال مصطلح التخارج والمخارجة من الخراج لا من الخروج، في باب مخارجة الأمة: قال ابن القاسم: ولا أرى بأساً أن يأمر الرجل جاريته أن تأتيه بالخراج وإن لم تكن لها صنعة، انظر: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي، المدونة، دار الكتب العلمية، ط1، 1415 هـ - 1994 م، (11/10)، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: د محمد حجي وآخرون، دار الغزب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1408 هـ - 1988 م، (18/ 545).
- 9- أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (256 هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1422 هـ، باب في الحوالة، (3/ 94).
- 10- أبو عبيد، القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (224 هـ)، غريب الحديث، (5/ 259).
- 11- أبو بكر، عبد الرزاق بن همام الصنعائي، مصنف عبد الرزاق، تحقيق ودراسة: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار

- التأصيل، ط2، 1437 هـ - 2013 م، (98 /8).
- 12- الأمانة العامة للهيئة الشرعية / مجموعة دله البركة، قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي، جمع وتنسيق: أبو غدة عبد الستار/ عز الدين محمد خوجة، جدة، ط6، 1422 هـ - 2001 م، الندوة 10، ص: 178.
- 13- المعايير الشرعية، (م.س)، ص: 363.
- 14- أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني (189 هـ)، الأصل، تحقيق ودراسة: محمد بوبنوكالندار، ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1433 هـ - 2012 م، (10/ 582)، العناية شرح الهداية، (م.س)، (8/340).
- 15- أبو غدة عبد الستار، حسابات الاستثمار، بحث منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، بخصوص موضوع: القراض أو المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية، الدورة الثالثة عشرة، 1422 هـ - 2001 م، (13/ 1081).
- 16- أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل البخاري (256 هـ)، صحيح البخاري، (م.س)، باب الصلح بين الغرماء وأصحاب الميراث (3/187)، أبو بكر، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، (م.س)، باب الشريكين يتحول كل واحد منهما رجلا، فيخرج من أحد الرجلين ويتوى الآخر، (8/288)، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد العباسي (235 هـ)، المصنف في الأحاديث والآثار، المحقق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409 هـ، في القوم يشتركون في العدل (4/336).
- 17- أبو بكر، أحمد بن الحسين الخراساني البيهقي (458 هـ)، السنن الكبرى، المحقق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1424 هـ - 2003 م، باب صلح المعاوضة، وأنه بمنزلة البيع يجوز فيه ما يجوز في البيع، ولا يجوز فيه ما لا يجوز في البيع (1/526).
- 18- لسان العرب، (م.س)، (292، 531/2).
- 19- التعريفات، (م.س)، (ص134).
- 20- القاموس المحيط، (م.س)، (ص1149)، لسان العرب، (م.س)، (12/478، 08/391).
- 21- المبدع في شرح المقنع، (م.س)، (8/228)، درر الحكام شرح غرر الأحكام (2/420).
- 22- أحمد مختار عبد الحميد عمر بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، 1429 هـ - 2008 م، (2/878).
- 23- مجموعة من المؤلفين، موسوعة فقه المعاملات، الشاملة، 1431 هـ، دن، د.ط، (2/99)، مجلة مجمع الفقه الإسلامي (13/1081).
- 24- أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري (711 هـ)، لسان العرب، (م.س)، (1/616).
- 25- زين الدين محمد المناوي القاهري (1031 هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1410 هـ - 1990 م، ص93.
- 26- موسوعة فقه المعاملات، (م.س)، (2/99).
- 27- المعايير الشرعية، (م.س)، ص1359.
- 28- أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني على مختصر أحمد الخرقى، تحقيق: طه الزيني - ومحمود عبد الوهاب فايد - وعبد القادر عطا - ومحمود غانم غيث، مكتبة القاهرة، ط1، 1388 هـ - 1968 م، (4/359)، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، د.ط، (13/385)، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، رد المحتار على الدر المختار، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده بمصر (وصورتها دار الفكر - بيروت)، ط2، 1376 هـ - 1966 م (5/642)، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي، دار الفكر، د.ط، (3/309)، العناية شرح الهداية، (م.س)، (8/439).
- 29- جاء في المعيار الشرعي رقم: 40 الصادر عن الأيو في، ما نصّه: "يجوز تخارج أحد أصحاب الحسابات بجميع مبلغه أو بعضه، وذلك يمثل مصالححة عن حصته في موجودات المضاربة"، (م.س)، ص: 1017، وانظر: أبو غدة عبد الستار، الاستثمار في الأسهم والوحدات الاستثمارية، بحث منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة التاسعة، 1415 هـ - 1995 م (9/788) (13/1081).
- 30- أبو غدة عبد الستار، حسابات الاستثمار، (م.س)، (13/1081).

- 31- موقع بنك السلام، <https://www.bank-salam.com/en/MediaCenter/PressReleases/al/multifamily-us-million-5-182-usd-exits-successfully>
- 32- المضاربة المشتركة: هي المضاربة التي يعهد فيها مستثمرون عديدون - معا أو بالتعاقب- إلى شخص طبيعي أو معنوي، باستثمار أموالهم، انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي (13/ 1298), المعايير الشرعية، (م.س)، ص1009.
- 33- المعايير الشرعية، (م.س)، ص1017.
- 34- قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي، (م.س)، الندوة العاشرة، ص:178.
- 35- المعايير الشرعية، (م.س)، ص1148.
- 36- أبو غدة عبد الستار، الاستثمار في الأسهم والوحدات الاستثمارية، (م.س)، (9/ 778).
- 37- المعايير الشرعية، (م.س)، ص1365.
- 38- المعايير الشرعية، (م.س)، ص641 - 646.
- 39- المعايير الشرعية، (م.س)، ص337.
- 40- قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي، الندوة العاشرة، (م.س)، ص179.
- 41- المعايير الشرعية، (م.س)، ص:467.
- 42- شركة الأملاك حاصلة مثلا في صكوك المراجعة، وصكوك السلم وصكوك الاستصناع، وصكوك الإجارة...، وشركة العقود في صكوك المضاربة، وصكوك المشاركة... الخ.
- 43- المعايير الشرعية، (م.س)، ص:490.
- 44- المعايير الشرعية، (م.س)، ص:479.
- 45- عبد الله البسام، زكاة الأسهم في الشركات، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الرابعة، 1408 هـ- 1988 م، (4/ 504).
- 46- المعايير الشرعية، (م.س)، ص:341.
- 47- المعايير الشرعية، (م.س)، ص:345.
- 48- المعايير الشرعية، (م.س)، ص:346 - 834.
- 49- المعايير الشرعية، (م.س)، ص1360-1364-1378.
- 50- المعايير الشرعية، (م.س)، ص327-384-478-568-641-650-1143-1149.
- 51- المعايير الشرعية، (م.س)، ص646-654.
- 52- المعايير الشرعية، (م.س)، ص334-339-571-646.
- 53- المعايير الشرعية، ص:334-346-359-480-646-654-1368-1376-1377.
- 54- المعايير الشرعية، (م.س)، ص:346-359-480-1368-1377.
- 55- المعايير الشرعية، (م.س)، ص:1362-1376.
- 56- المعايير الشرعية، (م.س)، ص:341-361.
- 57- المعايير الشرعية، (م.س)، ص572-573.
- 58- المعايير الشرعية، (م.س)، ص:379.
- 59- المعايير الشرعية، (م.س)، ص:646.
- 60- المعايير الشرعية، (م.س)، ص:482.
- 61- المعايير الشرعية، (م.س)، ص:1019.
- 62- المعايير الشرعية، (م.س)، ص:479-572-573-646.
- 63- المعايير الشرعية، (م.س)، ص:479-481-482-572-573.
- 64- المعايير الشرعية، (م.س)، ص:479-482.
- 65- المعايير الشرعية، (م.س)، ص:573-584-585.

## مفهوم الحضارة وعناصر تكوينها (دراسة تحليلية ومقارنة)

### The concept of civilization and the elements of its formation (Analytical and comparative study)

عامر علي النعيمي

جامعة قطر

amer.alnaemi@outlook.com

تاريخ الإرسال: 2022/04/10 تاريخ القبول: 2022/09/19

#### الملخص:

تهدف الدراسة لتسليط الضوء على الحضارة من حيث المفهوم والعناصر وفقاً لمنظريها، وسعياً لتحقيق ذلك اعتمدت الدراسة على المنهج التاريخي والتحليلي والمقارن. وقد توصلت الدراسة إلى أن مفاهيم الحضارة متعددة إلا أنها تدور في فلك واحد، وأن اختلاف العناصر لقيام الحضارة تشابه لدى المنظرين المسلمين واختلف مع الغربيين في بعض النقاط. الكلمات المفتاحية: الحضارة؛ الدورة الحضارية؛ الثقافة؛ ابن خلدون؛ إدوارد تايلور.

#### Abstract:

The study aims to shed light on civilization in terms of concepts and elements according to its theorists, and to achieve this, the study relied on the historical, analytical, and comparative methods. The study concluded that the concepts of civilization are multiple, but they revolve in one orbit, and that the different elements for the establishment of civilization are like Muslim theorists and differ with Westerners on some points.

**Key words:** Civilization; Civilization Cycle; Culture; Ibn Khaldun; Edward Taylor.

#### المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على أشرف الخلق والمرسلين.  
أما بعد،

في العالم الذي نعيش فيه مرت عليه عدة حضارات منها ما زال قائماً حتى يومنا الحاضر ومنها ما طُمس واندثر بفعل عوامل التعرية وغيرها من العوامل الطبيعية والإنسانية ولم يتبق منه سوى الآثار والأطلال. وعلى ضوء ذلك نستذكر آية من القرآن الكريم يصف بها الأمة الإسلامية بـ «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» (آل عمران: 110)، بمعنى أن الأمة الإسلامية تمر بمراحل الدورة الحضارية لكنها لا تموت كباقي الأمم لما تمتاز به من أمر بالمعروف ونهي عن المنكر واتباع صراط الحق المستقيم. وفي هذه

الدراسة سنبحث في مفهوم وماهية "الحضارة" ومعناها ومما اشتقت كلمة "الحضارة" منه والمصطلحات ذات العلاقة بالحضارة مثل: الثقافة، العمارة، المدنية، الدين، التاريخ، الدولة، والمجتمع بالإضافة إلى العناصر التي تتكون منها أي حضارة حسب نظرية كلاً من العالم الإسلامي (ابن خلدون) و(إدوارد تايلور) و (مالك بن نبي) و (أوسفالد شبنغلر) ثم نخرج بنتيجة منطقية للعناصر الحضارية للحضارة. وأخيراً سنستطرد في الدورة الحضارية من المنظور الإسلامي والغربي.

ويجب ألا نغفل أهمية الحضارات في بناء الإنسان والأرض عبر التاريخ، فكل حضارة اندثرت تركت إرثاً بنت عليه حضارة أخرى وهكذا حتى وصل الإنسان اليوم إلى ما وصل إليه من علوم وتقدم في مجالات عدة، وبناءً على ذلك تكمن أهمية البحث في دراسة المفاهيم العلمية والنظريات للحضارة علاوة على ذلك العناصر التي تتكون منها الحضارة والخروج بنتائج منطقية يستطيع الباحث البناء عليها مستقبلاً دون الرجوع لنقطة البداية، سنعتمد في هذا البحث المنهج التاريخي، بالرجوع للكتب والمجلدات التي تناولت الحضارة ماهيتها ودورها، والمنهج التحليلي الذي من خلالها سنقوم باستنباط وتحليل ما تم ذكره في الحضارة وعناصرها ونظرياتها. والمنهج المُقارن للمقارنة بين كلاً من الرؤية الإسلامية للحضارة والغربية.

### مشكلة الدراسة

تتناول الدراسة مشكلة رئيسية تتمثل في: ما هيه مصطلح الحضارة؟ والعوامل التي تُعد أسباباً لقيامها؟ بجانب هذه الإشكالية الرئيسية، توجد إشكالات تتفرع عنها، تدور حول هذه المحاور الآتية:

- 1- ما الفرق بين المصطلحات الآتية: الحضارة والثقافة والمدنية؟
- 2- ما المشتركات والاختلافات للنظريات حول الدورة الحضارية عند المنظرين المسلمين والغربيين؟
- 3- ما أوجه الاختلاف والاتفاق بين كلاً من الرؤية الغربية والرؤية الإسلامية على مستوى نشأة ودورة وتصنيف الحضارات؟

### أهمية البحث

تتباين الرؤى والنظريات في تعريف الحضارة، عناصر تكوينها، الدورة الحضارية، على ضوء ذلك تكمن أهمية الدراسة في استعراض مفهوم الحضارة وعناصر تكوينها والنظريات التي ذُكرت في تعريف الحضارة لاستخلاص النظريات والرؤى في هذه الدراسة وتحليلها تحليلاً منطقياً للتوصل إلى المفهوم الأقرب للواقع والمنطق للحضارة ولعناصر تكوينها، من خلال عرض أهم نظريات الفلاسفة والعلماء، وتتبع أهمية الحضارة من ارتباطها بالتطور والرقي الإنساني ومدى انحدارها وتأثير ذلك بصورة رئيسية على المجتمعات الإنسانية. وفي نهاية هذا البحث إن شاء الله ستصبح لدينا مادة علمية يُبنى عليها مستقبلاً في مفهوم الحضارة ومكوناتها.

### أهداف البحث

- 1- استعراض المفاهيم التي وردت حول الحضارة.
- 2- استخلاص أهم النظريات التي ذُكرت في تعريف الحضارة.
- 3- التعرف على العوامل التي تتكون منها الحضارة.
- 4- فهم الفوارق بين كلاً من الحضارة، والثقافة، والمدنية، والدين.
- 5- بيان الرؤى الإسلامية والغربية وأوجه الشبه والاختلاف فيما بينها حول الحضارة.

## المبحث الأول: ماهية الحضارة، ومفهومها

**المعنى اللغوي للحضارة:** "الحضارة اسم وجمعها الحضارات، مصدرها حضرَ. الحضارة الإقامة في الحضر. الحضارة هي التمدن والتمدن مشتقه من المدن التي يعيش فيها مجموعة من البشر بصفة إقامة دائمة وعكسها البداوة، والتي هي مرحلة سابقة من مراحل التطور الإنساني"<sup>1</sup>، على ضوء ذلك، نستخلص مفهوم الحضارة في اللغة بمعنى الإقامة في الحضر "الاستقرار" بخلاف المجتمعات البدائية ما قبل "الحضارة" التي تعيش مرحلة البداوة وتعتمد على أساليب بدائية ووسائل بسيطة في مرحلة حياتها مثل الاعتماد على الصيد والتنقل والترحال أينما وُجد المأوى والكأل.

**المعنى الاصطلاحي للحضارة:** "الكل المركب الذي يجمع بداخله جميع المعتقدات، والقيم، والتقاليد، والقوانين، والمعلومات، والفنون، وأيّ عادات، أو سلوكيات، أو إمكانات، يمكن أن يحصل عليها فرد ما في مجتمع ما"<sup>2</sup>.

من خلال تعريف "إدوارد تايلور" لمفهوم الحضارة الاصطلاحي، نجد أن الحضارة حسب تعريف علماء الاجتماع "بأنها الحالة الراقية التي تكون عليها الأمم تحت تأثير العلوم، والصنائع، والفنون، والأخلاق، والشعارات العامة لتلك الأمة"<sup>3</sup>.

وردت كلمة "حضر" في عدة مواضع من القرآن الكريم ومنها:

﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ﴾ (البقرة: 133).

﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُوهَا وَيُنَكِّمُ﴾ (البقرة: 282).

﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ﴾ (الأعراف: 163).

والمعنى في الآية الأولى، أم كنتم حاضرين شاهدين بمعنى الحضور من حضرَ على الواقعة عندما أقبل الموت على سيدنا يعقوب عليه السلام. وفي الآية الثانية، التجارة الحاضرة تعني التجارة القائمة التي تعملون عليها والحضور عكس الأقول. أما الآية الثالثة، فتتحدث عن القرية الحاضرة بمعنى الحية المستقرة القائمة على البحر وهي تتناول قصة أهل السبت من بني إسرائيل عندما كانوا يخالفون ويعصون أوامر الله عز وجل.

وباستعراض المعاني التي وردت في سياق الآيات الكريمة من القرآن الكريم، نستطيع أن نستنتج أن الحضارة هي الوجود المادي والمعنوي الذي يمكن ملاحظته بالحواس الخمس في زمان ومكان ما.

**ثانياً: تعاريف متنوعة للحضارة ونظريات حول نشأتها**

لقد تناول العديد من العلماء والباحثين "الحضارة" كمفهوم على نحو متباين فكلاً فسر الحضارة حسب دراسته لها كحالة قائمة بذاتها سواء في المراحل الماضية أو المعاصرة. وعلى ضوء ذلك سنستعرض أهم المفاهيم التي تناولت الحضارة.

- "الحضارة نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي"<sup>4</sup>.

- "فالمجتمع عبارة عن مجموعة منظمة من الأفراد، والحضارة مجموعة منظمة من الاستجابات التي تعلمها الأفراد وأصبحت من مميزات مجتمع معين"<sup>5</sup>.

- "الحضارة -في مفهومنا العام- هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء أكان الجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصوداً أم غير مقصود، وسواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية"<sup>6</sup>.

- "إن كلمة حضارة مُشتقة من الحضر، والحضارة: الإقامة في الحضر"<sup>7</sup>.

تعددت النظريات حول نشأة الحضارات منها من خصها بمجموعة معينة أو سمة وصفة معينة لا تقوم إلا بها ومنها من صنفتها على أساس جغرافي، وبيئي، وقومي.

ويؤكد د. أبو خليل على عوامل نشأة الحضارة بقوله: "وتنشأ الحضارة من عاملين أساسيين، هما: الأرض والإنسان، من موارد الطبيعة، التي تحولها إلى رغبات الإنسان وجهوده وتنظيمه إلى ما فيه منفعة"<sup>8</sup>، ويبين على أن الحضارة لا يحتمل أن تختص بعرق معين لقوله: "لا شروط عرقية لقيام الحضارة، إذ يمكن أن تظهر في أية قارة، يقول توينبي (لا يوجد عرق متفوق بدأت الحضارة على يده)"<sup>9</sup>.

لقد ربط الفيلسوف والمؤرخ الأميركي "ديورانت" بداية تحضر الإنسان مع بداية الصيد سواء الصيد البري أو البحري فعندما بدأ الإنسان يتعلم كيف يستخدم الأدوات لصيد الحيوانات استطاع أن يتحضر فمرحلة الصيد عدها من أوائل مراحل تحضر الإنسان في تلك العصور القديمة ما قبل التاريخ بقوله: "لم يكن الصيد والسماكة مرحلتين من مراحل التطور الاقتصادي، بل كانا وجهين من أوجه النشاط التي كتب لها أن تظل باقية في أعلى صور المجتمع المتحضر"<sup>10</sup>.

أما مراحل تطور الإنسان قبل ظهور الحضارات في وادي الرافدين وشرقي النيل مر الإنسان بعدة حقبة تاريخية حتى استطاع تكوين الحضارات؛ ويعدد تلك المراحل د. أنيس بقوله: "فالمرحلة الأولى، كانت قد تحددت بالعصر الحجري القديم والذي امتد من (حوالي 10,000 ق.م إلى 5000 ق.م) أما المرحلة الثانية، فسميت بالعصر الحجري الحديث والذي امتد من (5000 إلى 3000 ق.م) أما المرحلة الثالثة، فسميت بالعصر البرونزي والذي امتد من (3000 إلى 1200 ق.م) أما المرحلة الرابعة، فهي مرحلة العصر الحديدي الأول الذي امتد من (1200 إلى 700 ق.م)"<sup>11</sup>، ونلاحظ أن العصر الحجري القديم، تميز بالمرحلة الأولى لإعداد الطعام عن طريق صيد الحيوانات بحيث يتم الصيد للحيوانات المتوحشة دون تحديد وبطريقة جماعات بشرية تجتمع لاصطياد الفريسة. وفي نفس هذه المرحلة استطاع الإنسان القديم اكتشاف النار واعتبر ذلك بمثابة تطور غير عادي قد حققه.

وفي العصر الحجري الحديث، بدأ الإنسان القديم يؤسس تجمع خاص به على شكل قرية أو بلدة صغيرة كما قام بتربية الحيوانات واستئناسها، علاوة على اكتشافه للزراعة التي تعتبر من أهم أحداث ذلك العصر، أما العصور التي تلت تلك العصور مثل العصر البرونزي فبدأ الإنسان فيه اكتشاف البرونز والمعادن، فيما العصر الحديدي مُشتق أصلاً من اكتشاف الإنسان للحديد وتعلم صقله وظهور الأدوات المصنوعة من الحديد، ويشرح ذلك التطور في تلك الحقبة د. مناف بقوله: "ونتيجة للتطور الذي حصل في الميدان الزراعي والميادين الأخرى كان المجتمع منقسم إلى طبقتين: 1- طبقة سائدة. 2- طبقة تعيش على فائض الإنتاج. كل هذه التفاصيل، استدعت ظهور فكرة قيام الدولة لتنظيم الحياة الاقتصادية والاجتماعية، كذلك نشوء المدينة على إثر الانقسام الاجتماعي القائم على أساس توفر فائض الإنتاج. فالمدينة كانت نتاج التطور الحضاري وليست سبباً لها"<sup>12</sup>.

ووفقاً لـ "ابن خلدون بنشأة الحضارة هي انتقال من البداوة إلى الإقامة في الحضر ويعتبرها أوج الترف، ومنتهى التطور الثقافي فالحضارة عنده غاية العمران ونهايته وعلامة على فساده، فيعتبر الحضارة نهاية العمران. لقد استخدم "ابن خلدون" عدة ألفاظ في وصف الحضارة فمرة يطلق عليها الدولة والعمران وأخرى الحضارة وهو يقصد بها في جميع الأحوال تحول مجموعة من البشر من حالة البداوة إلى الحضارة. ومن وجهة نظر "توينبي" يرى أن الحضارة لا يمكن أن تنشأ في ظروف سهلة، ولكنها على العكس من ذلك، فهي تنشأ في الظروف الصعبة، لأن الظروف الصعبة حسب نظريته تخلق للإنسان التحدي وهذا

التحدي يطراً عليه استجابة تتفاوت حسب الأحوال وهو ما يُعرف بنظرية (التحدي والاستجابة). ووفقاً لنظرية توينبي يرتبط التحدي الطبيعي بتحدي آخر "بشري" ويشرح ذلك واصفاً الشعوب التي تعيش في محيط قاسٍ مُهدد دائماً بالخطر والغزو من شعوب أخرى أن هذا يولد لديها نزعة الصلابة. بينما، الشعوب المحمية التي تعيش في تحصينات أو بعيداً عن المخاطر لن تكون مثل تلك الشعوب من ناحية التأهب الدائم والسعي نحو الاستجابة للتحديات.

ويؤكد على نظرية الاستجابة والتحدي بمن خلال حديثه عن أن الحضارة المصرية القديمة قبل قيامها كانت تنقسم إلى ثلاث مجموعات حينما واجهوا التحدي، منهم من تمسك بأرضه وتأقلم مع نمط حياته الجديد حتى أصبح من البدو. والقسم الآخر ارتحل جنوباً نحو المناطق الاستوائية، وزاولوا حياة بدائية لا زالوا عليها حتى اليوم حسب رأيه. أما القسم الأخير، اتجه شمالاً نحو دلتا ووادي النيل حيث الغابات والبيئة الصعبة فأسسوا الحضارة المصرية القديمة.

### ثالثاً: علاقة الحضارة بالثقافة والمدنية

ارتبط مفهوم الحضارة بمفهومين "الثقافة" و "المدنية" وهناك من جعلها من مقومات أو عناصر الحضارة بشكل عام وفي هذا السياق سندلل على ذلك من خلال استطلاع تاريخ استخدام الكلمتين في اللغة العربية.

ويشرح العلامة "فريد وجدي" في (دائرة المعارف القرن العشرين / المجلد الثاني) مصدر كلمة الثقافة فيقول: (تقف يثقف ثقافة: فطن وحذق، وثقف العلم في أسرع مدة أي أسرع أخذه، وثقفه يثقفه ثقفاً: غلبه في الحذق، والتثقيف: الحاذق الفطن).

والقواميس الحديثة تقول: (تقف ثقافة: صار حاذقاً خفيفاً، وثقف الكلام فهمه بسرعة). أما "بن نبي" فيعتبر كلمة الثقافة دخيلة على اللغة العربية بقوله: "فليس لنا أن نعجب إذا لم نجد كلمة (ثقافة) في وثائق العصر أو في مؤلفات ابن خلدون؛ لأن فكرة (الثقافة) حديثة جاءتنا من أوروبا"<sup>13</sup>. وإذا عدنا إلى قاموس اللغة الإنجليزية بخصوص المصطلح culture فنجد له عدة دلالات منها: ارتباطه بـ فن الزراعة أو علم الزراعة، والتنمية التي هي نتاج للتعليم والخبرة في المجتمع، والسلوك الراقى والذوق الفكري؛ فلفظ culture يعني السمات الإبداعية والفنية والعلمية الراقية الناتجة عن حضارة أو شخص بعينه.

ومدلولات كلمة "ثقافة" كانت قد مرت بطريق طويل قبل استقرارها على المفهوم الشائع اليوم، بدأت بتنمية العقل والفكر إلى أن صارت الكل المركب الذي يعكس التقدم والتحضر.

ويُقارن "الأحرار" الفوارق بين المصطلحين بقوله: "إن كلاً من الثقافة والحضارة يمثلان خطين مختلفين في الذات الإنسانية، حيث تمثل الثقافة الروح والدين والفن والقيمة والمثل، أما الحضارة فتمثل نمطاً مختلفاً يجمع العلم والطبيعة والمادة، وبصورة أكثر دقة تمثل الثقافة الخلود والثبات أما الحضارة فتمثل التجدد والتطوير، وتمثل الثقافة السماء، في حين الحضارة تعكس الأرض، فالثقافة الوجدان والحضارة العالم الخارجي المشهود"<sup>14</sup>.

وفي اتجاه الترجمة فإن كلمة culture تُرجمت إلى ما يرادفها باللغة العربية إلى كلمتين في اللغة العربية، ذهب اتجاه إلى ترجمتها بمعنى "ثقافة" وكان أول من قام بإطلاق كلمة ثقافة على المعنى باللغة الإنجليزية "سلامة موسى" وقد أخذ دلالة مفهوم الكلمة باللغة الإنجليزية من "ابن خلدون" وهنا فسرت الثقافة لدى هذا الاتجاه بتعلقها بالجانب الذهني، والحضارة "civilization" ربطها بالأمر المادية. أما



الاتجاه الآخر فقد استخدم كلمة culture كمرادف لـ "حضارة" في اللغة العربية واستخدم هذا اللفظ لأول مرة بين أواسط علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا أثناء ترجمتهم للمؤلفات الأوروبية.

ويتبين لنا أن هنالك عدة فروقات ما بين مصطلحي الحضارة والثقافة في أن الثقافة معنوية، والحضارة مادية فهي نتيجة لها أثر ملموس. علاوة على أن الثقافة تصور عام، ويختص به أفراد أو مجتمع بعينه، بينما الحضارة يمتد نطاقها ليشمل شعوب وأمم؛ فالأمة الإسلامية تنضوي تحت نطاق الحضارة الإسلامية التي تمتد لتشمل العديد من المناطق الجغرافية والشعوب المختلفة والمتداخلة الذين يجمعهم حضارة واحدة قوامها "الدين". أما الثقافة العربية فحدودها المجتمعات العربية فهي تختص بأفراد أو مجتمعات معينة، ونلاحظ أن الثقافة يظهر جانبها في اللسانيات والعلوم الإنسانية بشكل عام مثل: اللغة العربية، العادات والتقاليد، الأدب. بخلاف الحضارة التي تظهر في الاختراعات، والعلوم، والابتكار، والصناعة مثل: الطراز المعماري الإسلامي، العلوم الطبية والرياضيات التي تُكتشف من قبل أشخاص تجمعهم الحضارة لا الثقافة مثل: الرازي الذين تعود أصوله إلى طبرستان.

ويتناول د. أبو خليل اشتقاق مصطلح المدينة فيقول: "مدينة مشتقة من الحياة المدنية، كما أن الكلمة الأجنبية التي Cavillzation مشتقة من المدنية Civilis أساساً، أو بصورة مباشرة من ساكن المدينة Civis، أو من Civilis وهو ما يتعلق بساكن المدينة، مدينة: كلمة مشتقة من مدن المدائن، أي حضرها وبنائها، ونحتوا منها فعل تمدن، وجعلوا معناها تخلق بأخلاق أهل المدن، وخرج من حالة البداوة، ودخل في حالة الحضارة، والمدنية (والتي اشتقت من مدن المدائن، ومن التمدن)، تعني ابتعاد الجماعات الريفية التي تنتقل إلى المدنية من جذورها، والتمدين يعني الرغبة في حياة أغنى وأرقى، وعلى ذلك.. فالمدنية: التقدم العلمي والتكنولوجي والرفاهية والرقي الذي وصلت إليه المجتمعات"<sup>15</sup>.

ويرى المؤرخ الأميركي "ول ديورانت" بأن الحضارة والمدنية كلمتان اشتقت كل منهما من معنى واحد. إلا أن دلالات مفهوم "المدنية" تبرز أهمها في الابتعاد عن الريف أو الانتقال من البداوة إلى المناطق الحضرية "المدن" مراكز التجمعات البشرية ومما تتميز به "المدن" التي تشتق منها المدنية، العمران، والرفاه، والثقافة، والتطور، والقانون.

وعلى ذلك فعالية المؤرخين والباحثين في المدنية ما بين السياق العربي والغربي، يتفقون على أن ما يقابل "المدنية" حالة "البداوة" وعلى ضوء ذلك فالمدنية هي التمدن البارز في العمران والاستقرار، ومع التطور في العلوم الاجتماعية أضيف إليها القانون والقيم والفنون وهذا انضوى على ربط المدنية بالثقافة، وعندما برزت حركة الترجمة ما بين الشرق والغرب، ذهب اتجاه بترجمة civilization إلى ما يقابلها في اللغة العربية بـ "مدنية" وهذا الاتجاه ترجم الكلمة إلى ما يقابلها حرفياً باللغة العربية، بينما ذهب الاتجاه الآخر إلى ترجمها إلى "حضارة". والاختلاف ما بين المدنية والحضارة لفظي إلا أن معنى المضمون واحد.

### المبحث الثاني: عناصر الحضارة ودورها عند أبرز المنظرين

مما لا يختلف عليه أحد، وكما ساقنا لنا مصادر التاريخ، فإن مؤسس علم الاجتماع "ابن خلدون" هو أول من تناول الحضارة من حيث نشأتها وتطورها وقيامها وسقوطها، وفي هذا المبحث سنتحدث عن عناصر الحضارة والدورة الحضارية عند "ابن خلدون" ثم نستعرض العناصر والدورة الحضارية عند أهم المؤرخين الذين وضعوا نظريات حول الحضارة من حيث عناصرها ودورها وفق نظرياتهم.

**عند ابن خلدون:** لقد قدم "ابن خلدون" الحضارة في صورة الدولة من حيث العناصر ومن حيث القيام إلى السقوط. من أسباب الحضارة والعمران عند ابن خلدون:

أ- **العوامل الجغرافية:** اعتبر "ابن خلدون" العامل الجغرافي حاسم في نشأة الحضارات بقوله: "قد بينا أن المعمور من هذا المنكشف من الأرض إنما هو وسطه لإفراط الحر في الجنوب والبرد في الشمال، ولما كان الجنبان من الشمال والجنوب متضادين في الحر والبرد، وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط، فيكون معتدلاً، فالإقليم الرابع أعدل للعمران، والذي حافظه من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال، والذي يليهما من الثاني والسادس بعيدان من الاعتدال، والأول والسابع أبعد بكثير، فهذا كانت العلوم والصناعات والمباني والملابس والأقوات والفواكه، بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال، وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً، حتى النباتات فإنما توجد في الأكثر فيها"<sup>16</sup>، وبذلك جعل "ابن خلدون" في مقدمته الثالثة الجغرافيا الطبيعية كعنصر لقيام الحضارة والعمران فالحضارة تنشئ في بيئة جغرافية متهيئة لقيامها.

ب- **عامل الثروة والموارد الاقتصادية:** وربط العامل الجغرافي بالموارد الطبيعية في الأرض التي تساعد بدورها على ظهور الحضارة وارتقائها بقوله: "والحضارة إنما هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع، المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية، وسائر عوائد المنزل وأحواله"<sup>17</sup>، فجعل "ابن خلدون" عناصر الاقتصاد والموارد الاقتصادية من الأمور التي بها يكون الانتقال من البداوة إلى الحضارة فالعمران والترف وتوافر الصنائع والمواد بالتبعية يُنعش الاقتصاد ويدعو للتحول من الضروريات إلى رغد العيش والكماليات من الأمور، ويؤكد على نظريته بقوله: "لما كان الفتح، وملكوا فارس والروم واستخدموا بناتهم وأبناءهم، ولم يكونوا لذلك العهد في شيء من الحضارة؛ فقد حُكي أنه قدم لهم المرقق فكانوا يحسبونه رفاعاً، وعثروا على الكافور في خزائن كسرى فاستعملوه في عجينهم ملحاً، ومثال ذلك كثير، فلما استعبدوا أهل الدول من قبلهم واستعملوهم في مهنتهم وحاجات منازلهم، واختاروا منهم المهرة في أمثال ذلك والقومة عليهم، أفادوهم علاج ذلك والقيام على عمله والتفنن فيه مع ما حصل لهم من اتساع العيش والتفنن في أحواله، فبلغوا الغاية من ذلك وتطوروا بطور الحضارة والترف في الأحوال"<sup>18</sup> ويقصد هنا "ابن خلدون" العرب عندما فتحوا تلك الدول، واستخدموهم واستفادوا من خبراتهم وتجاربهم بلغوا مبلغ من الثروة والتمدن والترف وهذا بدوره انعكس على حياتهم بشكل عام فتطوروا وصاروا للحضارة.

ج- **عامل الاستقرار:** كما أن الحضارة لا تنشئ في بيئة البادية فيحسب "ابن خلدون" الحضارة بحاجة للاجتماع والإقامة في الحضر بقوله: "أن الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم (الإنسان مدني بالطبع) أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم، وهو معنى العمران"<sup>19</sup>. فيعتبر "ابن خلدون" أن الاجتماع الذي هو الاستقرار وهو طور التحول من الريف إلى المدنية التي هي قيام العمران وهي إحدى عوامل قيام الحضارة.

ويشير "ابن خلدون" إلى أن عامل الاستقرار لا يكون إلا بتغلب الحاكم على قومه وقيادته لهم بمعيار العصبية ليتمكن من توفير عامل الاستقرار لقوله: "وقدمنا أن الأدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع، وحاكم يزع بعضهم عن بعض"<sup>20</sup>، وهذا مثلما حدث أبان تأسيس الدولة السعودية الثالثة، عندما كانت منتشرة الغزوات والغارات بين البدو بعضهم البعض، فبدأ الملك عبد العزيز حينها بشن الحملات لتوحيد قومه تحت لوائه وبهذا تمكن من توفير الاستقرار في دولته.

د- **عامل "العصبية" الترابط الاجتماعي:** وتناول في عوامل قيام الحضارة عامل العصبية الذي قصد من ورائه قوة الروابط الاجتماعية بين الناس بقوله: "لأن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج للمتكون والمزاج

في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر فلا بُد من غلبة أحدها وإلا لم يتم التكوين. فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية ومنه تعين استمرار الرياسة في النصاب المخصوص كما قررناه<sup>21</sup>.

وشدد "ابن خلدون" في تلك الرابطة التي وصفها بـ "العصبية" على ضرورة وجود "دين" وجعله أهم فاعل لهذه الرابطة وأساس لاستمرارها وبقائها بقوله: "في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة والأنفة، وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة؛ فقلما تجتمع أهواؤهم. فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم"<sup>22</sup>، وهذا يُذكرنا بالطريقة التي قامت بها دولة بني العباس، عندما ربطوا أحقيتهم بالحكم من قرابتهم من النسب الشريف. أما من الناحية الدينية، فتكاد تكون معظم الدول التي قامت على مر التاريخ عند العرب كانت بصبغة دينية بحته، وأخرها الدول السعودية الثلاث والأولى التي مهدت للدولتين الثابنتين كانت بصبغة دينية جليلة وهي الدعوة الوهابية.

ويرسم "ابن خلدون" (الدورة الحضارية) بتقسيمها لمراحل لا تعدوا في الغالب خمسة أطوار يُقسمها إلى طور "البداءة" (الظفر)، طور "العمران" (الانفراد بالمجد)، طور "الدولة" (الفراغ والدعة)، طور "النضج والاكتمال" (القنوع والمسالمة)، وأخيراً "طور الرفاه والترف الزائد" (الإسراف والتبذير) وهذا الأخير يُشير إليه بـ مرحلة أو طور الانهيار والزوال.

وإذا دققنا النظر في مقدمة "ابن خلدون" يظهر أن الحضارة عنده مرتبطة بالدولة، فقد تضمنل وتزول، فالانهيار والزوال لديه أمر حتمي وهذا يضع الحضارة في دائرة مغلقة منذ القيام إلى السقوط، ومعنى ذلك أن لا مفر لأي حضارة من العبور بهذه المراحل حتى الزوال، وهذا ما يخالف الرؤية الإسلامية لحضارة الإسلام، ولكن مقصد "ابن خلدون" قد يكون مرتبط بالدولة أو حضارة الدولة وليس الحضارة بمعناها الشمولي، لأن الحضارة الإسلامية مرتبطة بالدين والمجتمع، وليس الدولة، وعلى ذلك عند النظر لأحداث التاريخ وسقوط الخلافة الإسلامية التي استمرت لقرون لم يستتبعه زوال للحضارة الإسلامية لأنها مرتبطة بالدين والدين مرتبط بالمجتمع وشبكة العلاقات في المجتمعات الإسلامية هي التي تجعل من الحضارة مستمرة.

**عند إدوارد تايلور:** عرف "إدوارد تايلور" الحضارة في كتابه الشهير "الثقافة البدائية" على أنها (الحضارة ذلك الكل المعقد الذي يشمل المعارف، والعقيدة، والفن، وقيم الأخلاق والقانون، والتقاليد، وكل القدرات، والعادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع). ومن ذلك التعريف نستق أن عناصر الحضارة عند "إدوارد تايلور" تشتمل على العلوم، الدين، القيم، الفنون، التقاليد، القانون، الثقافة والعمران. علاوة على ذلك، يؤكد "إدوارد تايلور" على عبور المجتمعات الإنسانية لثلاثة أطوار تبدأ بالهمجية فتنتقل إلى البربرية وتنتهي بالحضارة. إلا أنه فضل استخدام مصطلح الثقافة في كتابة "الثقافة البدائية" على الحضارة واعتبر أن المجتمعات السحيقة كانت متطورة إلى حد ما بقدر ما كان متوفر لديها من وسائل، وهذه الثقافة تنمو شيئاً فشيئاً حتى وصل العالم اليوم كنتيجة تراكمية لما آل إليه.

**عند أوسفالد شبنغلر:** عند حديث "أوسفالد شبنغلر" عن الحضارة فإنه يشبهها بالكائن الحي، فينظر للحضارة على أنها تمر بنفس الأطوار التي يمر بها الإنسان، فتولد الحضارة في مرحلة الطفولة، ثم تزدهر في مرحلة الشباب، وتكتمل في مرحلة الرجولة، وتزول في مرحلة الشيخوخة، بقوله: "إن كل حضارة تمر بمراحل العمر ذاتها التي يمر بها الفرد الإنسان، فكل حضارة طفولتها وشبابها ورجولتها وشيخوختها"<sup>23</sup>.

ويؤكد على ربط الحضارة وتشبيهاها بالكائن الحي بقوله: "إن الحضارة تولد في اللحظة التي توظف فيها نفس عظيمة الروحانية الأولية للإنسانية الأبدية الطفولة، وتعزل نفسها، لتصبح شكلاً مما لا شكل له، وشيئاً محدوداً فانياً مما هو خالد وغير محدود، تزهو في تربة رقعة من الأرض محددة لها ومعرفة بها تعريفاً تاماً، حيث تبقى ملتصقة برقعة الأرض هذه شأنها في ذلك شأن النبات، ثم تموت عندنا تحقق هذه النفس كامل إمكاناتها في إشكال شعوب ولغات ومذاهب وفنون ودول وعلوم، وتعود إلى نفسها الأولية"<sup>24</sup>. فنظرة "أوسفالد شبنغلر" حول الحضارة في أن بدايتها تولد من التراب، ويستشهد بذلك أن من التراب قامت وازدهرت حضارات عظيمة، وبهذا يربط الحضارة ودورها الحضارية بالتراب. ويتفق "أوسفالد شبنغلر" مع نظرية "ابن خلدون" في حتمية زوال الحضارات فهي تقع في دائرة مغلقة بمعنى أن الحضارة كائن بيولوجي يولد ويمرض ويشيخ ثم يموت وينتهي دون عودة. وزوال الحضارات يعني نشأة حضارات أخرى لا ترتبط بتلك التي زالت واندثرت، بحسب رؤيته أن لكل حضارة ثقافة جديدة ودورة حضارية جديدة. ومن أبرز المعارضين لفكرة حركة التقدم التي ظهرت في أوروبا "شبنغلر" نظراً لما رآه من غزو العالم المادي على شعوب أوروبا، وهذا حسب وصفه ما سيؤثر على القيم والعلاقات الاجتماعية لأن المادة هي الركن الأساسي في الوضع الذي تعيشه الحضارة الغربية وفقاً له، وذلك سيؤدي بشكل حتمي إلى تدهور الحضارة الغربية وفنائها، واليوم الحضارة الغربية باتت تعيش في عصر ما بعد الحداثة، فالعنصر المادي هو السائد، وتفشت الأوبئة والأمراض الاجتماعية وخرجت حركات ثنادي بحقوق مثل اختيار الطفل لجنسه عندما يبلغ، وحركات التحرر من جميع القيود وهذا أدى لانتشار الأمراض الاجتماعية التي باتت تنخر في المجتمعات الغربية بسبب إغفال الدور المعنوي والتركيز على المادة والنظام الرأسمالي ويبدو أن كان لشبنغلر نظره سابقه لعصره في ذلك.

**عند مالك بن نبي:** وضع "مالك بن نبي" عناصر الحضارة في ثلاثة محاور:

أ- **عنصر الإنسان:** اعتبر "بن نبي" الإنسان هو المفاعل الأساسي لقيام الحضارة فتقول بريون: "يحتل الإنسان مكاناً مركزياً في نظرية الحضارة عند بن نبي حيث يمثل (الجهاز الاجتماعي الأول... فإذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ)"<sup>25</sup>، وتصف ذلك بريون بشكل أدق بقولها: "إن الإنسان -أي إنسان- كما يرى بن نبي، يمثل قيمتين، أو كما يسميهما معادلتين؛ الأولى ثابتة لا تتأثر بالتاريخ، وهي كونه كائناً بشرياً حباه الله بالتكريم؛ والثانية متغيرة ومتأثرة بالظروف المحيطة، وهي كونه كائناً اجتماعياً. تمثل الأولى التكوين العضوي البيولوجي، وتمثل الثانية الخصائص النفسية والذهنية التي تسوغها الظروف التاريخية والاجتماعية. والأخيرة هي التي تحدد مكانه في المجتمع والحياة والحضارة"<sup>26</sup>، ونستطيع أن نفهم عنصر الإنسان في نظرية "بن نبي" من خلال دراسته حياة الفرد والمجتمع وتأثير الفرد في بناء المجتمع وبذلك عد الإنسان أولوية لولادة الحضارة فإذا تحرك واندفع بفاعلية من خلال تحويل الفكرة إلى عمل نهضت الحضارة.

ب- **عنصر التراب:** يعتبر "بن نبي" التراب عنصر ثاني لقيام الحضارة وتُفسر ذلك بريون بقولها: "يتسع مفهوم التراب ليشمل كل ما فوق الأرض وما في بطنها من ثروات وموارد طبيعية، فهو يحمل دلالات المواد الخام الأساسية التي يمكن لأي دورة حضارية أن تبدأ منها"<sup>27</sup>، وقصد من هذا "بن نبي" التراب بالأرض التي تنطلق منها الحضارة والتراب يحمل في طياته مدلولات واسعة فهو من ناحية الوطن والأرض ومسقط الرأس، ومن ناحية أخرى الثروة الباطنة على الأرض فالحضارات قامت على التراب ودافعت عن التراب وزالت عليه، فالكلمة تحمل في معناها دلالات واسعة.

ج- **عصر الوقت أو الزمن:** جعل "مالك بن نبي" الوقت كعنصر ثالث من عناصر الحضارة وتشرح ذلك بريون بقولها: "يصبح الوقت المتجسد في (ساعات العمل) عملة ذهبية لا تستطيع قوة في العالم أن تلغي دقيقة منها، كما لا تستطيع أن تسترد تلك الدقيقة إذا ما انقضت. وفي هذه الحالة التي تتجسد فيها الفعالية يتحول الوقت من ساعات تمر إلى ساعات تثمر"<sup>28</sup>، وأعتبر "مالك بن نبي" أن الفاعل في هذه الثلاثية "الفكرة الدينية" فيرى أن الحضارة هيكل يتشكل من عناصر أساسية، الفاعل الأساسي فيها "الدين".  
ميلاد فكرة + ميلاد مجتمع = الحضارة

وهو بذلك يتفق مع "ابن خلدون" في أن الدين ركيزة لقيام الحضارة. وإذا ما نظرنا لمجرى الدورة الحضارية حسب نظرية "بن نبي" نلاحظ أنها تبدأ بشكل هرمي، فتبدأ بالفكرة، ثم الإنسان المحرك للفكرة، ثم التراب الذي يحوله الإنسان ويستثمر ما به، ثم زمان، فيكون النهوض والاكتمال بسيطرة الروح، حتى تغلب العقل مع وجود الروح فيبدأ الاضمحلال والضعف، وتنتهي بتحرر الغرائز وتقشيتها مع غياب سلطتي الروح والعقل وهنا تبدأ الحضارة بالأفول فهذه مرحلة الانهيار والزوال.

أما من جانب حركة الحضارة فيراها "بن نبي" متحركة في الأرض وليست ثابتة فهي لا تقبع وتستقر في مكان واحد على الأرض أو رقعة جغرافية معينة أو شعب مخصص، ولكنها تسير وتتحرك من منطقة لأخرى ومن شعب لأخر. وفي مقولته المشهورة يوضح ذلك بقوله: "إذا نظرنا إلى الأشياء من الوجهة الكونية، فإننا نرى الحضارة تسير كما تسير الشمس، فكأنها تدور حول الأرض مشرقة في أفق هذا الشعب، ثم متحولة إلى أفق شعب آخر ونستنتج من ذلك الحضارة تدور حول الأرض كما تدور الأرض حول الشمس بمعنى أنها لا تختص بشعب معين فهي كالقانون الكوني.

رسم "مالك بن نبي" معالم دورته الحضارية في ثلاثة مراحل، الميلاد، الاكتمال، التدهور. في المرحلة الأولى تكون الروح هي السائدة على الجانب الغرائزي والعقلي، وهي مرحلة انبعاث الحضارة. وفي المرحلة الثانية يكون العقل هو الطاغي على الجوانب الأخرى، وهي ما ربطها بمرحلة الحضارة. أما المرحلة الأخيرة تكون الغرائز فيها متحررة من الروح والعقل ويؤدي ذلك لظهور الآفات في المجتمع فتضعف أو اصره وينحط، وهذه تعتبر مرحلة التدهور والخروج من الحضارة. وبهذا يخرج "بن نبي" الدورة الحضارية من الدائرة المغلقة بمعنى الزوال الحتمي، ويجعلها رهناً بفعالية الفكرة + فعالية الإنسان + فعالية المجتمع بقوله: "تكسب الجماعة الإنسانية صفة (المجتمع) عندما تشرع في الحركة، أي عندما تبدأ في تغيير نفسها من أجل الوصول إلى غايتها. وهذا يتفق من الوجهة التاريخية مع لحظة انبثاق حضارة معينة"<sup>29</sup>، وهذه العناصر الثلاثية، الإنسان والتراب والزمن، إذا ما لم يحسن الإنسان استغلالها فإنها لا تختفي لكنها تعود لسيرتها الأولى وتصبح خاملة.

### المبحث الثالث: مقارنة عامة بين الرؤية الإسلامية والغربية للحضارة

تتباين الرؤى حول موضوع الحضارة من حيث عوامل تطورها ودورها وتصنيفها، فنتفق الرؤية الإسلامية مع الرؤية الغربية في بعض النقاط بينما تختلف في أخرى، في هذا المبحث سنتناول في ثلاث مطالب أوجه الاتفاق والاختلاف بين الرؤيتين.

#### على مستوى نشأة الحضارة

تتفق الرؤية الإسلامية في أن من أسباب نشأة الحضارات "معيار الخلافة" الذي لا بد منه لقوله عز وجل: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: الآية 30).

فالرؤية الإسلامية تستمد رؤيتها لنشأة الحضارة أولاً مما ورد في القرآن الكريم كأسمى مصدر يعلو ولا يُعلَى عليه، فالتصور الصحيح القائم على منهج التوحيد الخالص لله عز وجل هو الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وهذا التوحيد هو ما دفع العرب الجاهليون الذين كانوا غارقون في عبادة الأوثان والأصنام إلى بناء حضارة عالمية لا زالت تعيش حتى يومنا هذا وامتدت حتى وصلت مناطق جنوب شرق آسيا شرقاً، وشبه جزيرة أيبيريا غرباً، عن طريق الخلافة التي بدأت مع خلق النبي آدم -عليه السلام- إلى أن نزل الوحي على النبي ﷺ واستمر عن طريق الخلفاء الراشدين ومن بعدهم عن طريق تمسكهم بهذا المعيار.

ولأن الحضارة لا تنتشأ إلا إذا كان الإنسان مهياً عقلياً لها حث القرآن الكريم على طلب العلم والقراءة لقوله عز وجل: ﴿أَفْرَأَ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) أَفْرَأُ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (4)﴾ (العلق: 1-5). فقد اعتبر القرآن الكريم العلم والقراءة من أسباب قيام وتطور الحضارة وقد حث الدين الحنيف على طلب العلم ولو كان في الصين! وهذا دلالة على أهمية العلم في نشأة وقيام الحضارة وضمان ديمومتها والعلم في الإسلام مرتبط بالتصور الصحيح.

علاوة على أن اعتبار منظومة القيم التي تركز على الالتزام بتعاليم الدين واجتناب نواهيهِ من أسباب قيام الحضارات، لأن رابطة الدين أقوى وأوثق رابطة يجتمع عليها المجتمع فالفراغ الروحي يؤدي إلى الانحلال والأخير يُنذر بزوال الحضارة وفقدانها لخواصها التي قامت عليها فتذوب تلك الحضارة بين باقي الأمم وتنتهي بالاندثار بعد فقدانها للعناصر وللخواص التي قامت على أساسها. ويؤكد على ذلك "أبو خليل" بقوله: "وحضارتنا العربية الإسلامية جعلت من أولى دعائمها: الإيمان بالله الواحد، الخالق، قيوم السماوات والأرض، ومن هذه الدعامة تفرعت بقية الأمور الاعتقادية، وعلمت الناس -أيضاً كانوا، وحيثما حلوا- أن يأخذوا من هذه الدنيا العلم والمعرفة، وأوجب إنهاض العقل، للتعرف على حقائق الكون والحياة، بعد أن جعل الله الإنسان خليفته في الأرض"<sup>30</sup>.

إن هذا التصور الإسلامي للحضارة الذي يتكون من الدين كأساس والثقافة والعمران قاد لنشأة واستمرار الحضارة الإسلامية. بينما، نجد لدى التصور الغربي الدين لا يُعد جزءاً أساسياً فهم يضعونه عنصر من عناصر الثقافة وليس الحضارة. فالرؤية الغربية لنشأة الحضارة هي المدنية والتي بدورها الانتقال من الريف إلى المدن والعمران حيث التطور والتمدن، والثقافة التي تشمل مفاهيم عدة منها: المعتقدات، والعادات والتقاليد، التاريخ، الفنون. عدها الغرب عوامل، واتفق الغرب مع الرؤية الإسلامية في أن المجتمع والروابط الاجتماعية من أهم العوامل في نشأة وقيام الحضارات وبقائها فالدول تنتشأ وتسقط، ولكن تبقى المجتمعات محتفظة بحضارتها، وبهذا تشترك الرؤية الغربية مع الإسلامية في أن عامل المجتمع فعال أكثر من الدولة في نشأة واستمرار الحضارة.

### على مستوى الدورة الحضارية

من ناحية الدورة الحضارية منذ النشأة إلى الزوال، ففي الفكر الإسلامي نجد أن زوال الحضارة ليس أمراً حتمياً، بمعنى أن الحضارة لا تسير في دائرة مغلقة، فالحضارة قد تمر بمراحل ضعف ووهن ومرض إلا أنها لا تزول، بل تعود لتنهض مرة أخرى لتعود لسابق عهدها. أما في الفكر الغربي، فيرى أن زوال الحضارة أمر حتمي، وقد تنبأ "أوسفالد شبنغلر" بتدهور وزوال الحضارة الغربية بسبب ما آلت إليه من تقديس للجانب المادي أكثر من أي شيء آخر وأهملت الدور المعنوي والأخلاقي والاجتماعي.

## على مستوى تصنيف الحضارات

يتم تصنيف الحضارات إلى بائدة وصغرى وكبرى، ومن المنظور الإسلامي فإن الحضارات القديمة والسابقة البائدة لا يمكن أن تكون أصل لحضارة ناشئة جديدة. وعند استحضار التاريخ نرى أن الحضارة الإسلامية عندما قامت فلم تقوم على بقايا حضارات سبقتها، بل قد وُلدت مع نزول الوحي على سيدنا محمد -عليه الصلاة والسلام- ومنذ هجرته من مكة إلى يثرب وإطلاقه عليها اسم المدينة المنورة واتخاذها عاصمة للدولة الجديدة من هنا بدأت الحضارة الإسلامية بالزوغ وقامت بإسقاط أكبر إمبراطوريتين في ذلك العصر، الإمبراطورية الفارسية، والإمبراطورية البيزنطية، وقضت على أكبر حضارتين آنذاك فهي حضارة أصلية لم تكن نابعة من حضارات سابقة.

إلا أن الفكر الغربي ومن أبرزهم "أرنولد توينبي" الذي يُصنف الحضارات إلى صنفان: حضارات أصلية، ويُعرفها بالحضارات التي لم تشتق من حضارات سابقة فهي وليدة نفسها ولم تأخذ من غيرها، وهي حسب تصنيفه "حضارة وادي الرافدين" و "حضارة وادي النيل". وحضارات مُشتقة، ويُصنف الأخيرة على شمولها لجميع الحضارات اللاحقة فيصلها بصلة البنوة بالحضارات التي سبقتها وهو بذلك يعتبر الحضارة الإغريقية والرومانية وما تلاها نتاج للحضارة الغربية اليوم وجزءاً منها. أما تصنيف الحضارات حسب العامل الديني فهي تُقسم إلى ثلاثة أقسام:

**حضارات كبرى:** الحضارة المسيحية الغربية، الحضارة الإسلامية، الحضارة الصينية، الحضارة الهندية، الحضارة الأميركية اللاتينية.

**حضارات صغرى:** الحضارة اليابانية، الحضارة الإفريقية، حضارة الشرق الأقصى.

**حضارات بائدة:** الحضارات الشعبية، الحضارة البابلية، الحضارة المسيحية الشرقية، الحضارة الإغريقية، الحضارة الفرعونية، الحضارة الهيلينية.

## الخاتمة وأهم النتائج

ختاماً، ومما تم استعراضه في هذه الدراسة، ينكشف لنا تعدد وتنوع المفاهيم حول الحضارة واختلاف النظريات حول عناصرها ودورها لدى كل مؤرخ من الذين ورد ذكرهم في الدراسة، مع الفارق في منظور كلاً من الفكر الإسلامي والغربي حول الحضارة.

ومن خلال هذه الدراسة، والبحث في مفهوم الحضارة وعناصر تكوينها، انتهت الدراسة إلى مجموعة نتائج وهي على البيان الآتي:

1. للحضارة مفاهيم كثيرة وتكاد جميعها تتفق في أن الحضارة مرحلة وعصر ذهبي من التطور الإنساني.
2. الحضارات البائدة ليست جزءاً أصيلاً للحضارات الناشئة من المنظور الإسلامي.
3. زوال الحضارة عند "مالك بن نبي" ليس حتمياً لأنه مرتبط بفعالية الفكرة والإنسان والمجتمع وهو يلتقي في ذلك مع الرؤية الإسلامية للحضارة.
4. يتفق "ابن خلدون" مع "مالك بن نبي" في أن العنصر الفعال في الحضارة هو العامل الديني.
5. فسر "ابن خلدون" نظرية الحضارة في شكل الدولة، ووضعها في دورة دائرية مغلقة فزوال الحضارة في نظريته أمر حتمي.
6. الحضارة عند "أوسفالد شبنغلر" شبيهة بالكائن الحي البيولوجي، وتمر الحضارة بأطوار تبدأ بالولادة وتنتهي بالشيخوخة حتى تموت وتنتهي فحتمية الزوال لا مفر منها.

7. الدين ليس من عناصر الحضارة في الفكر الغربي فالدين جزء من الثقافة وهذا يختلف مع رؤية الفكر الإسلامي الذي ينظر إلى الدين كأهم فاعل في نشأة وديمومة الحضارة.
8. البداوة سابقة على الحضارة وهي طور بدائي أولي من أطوارها، ومرحلة الحضارة هي نتيجة الانتقال من مرحلة البداوة إلى مرحلة التمدن والتحضر والإقامة في الحواضر والمدن وهو الاستقرار.
9. الرابطة العصبية عند "ابن خلدون" تشترك مع "مالك بن نبي" في العلاقات الاجتماعية في أن كلاً منهما يكونان في بداية نشأة الحضارة أقوى وأوثق من مراحل الترف والعمران عند "ابن خلدون" ومراحل سيطرة وتحرر الغرائز عند "مالك بن نبي".
10. تشترك النظريات في مجموعها في أن مقومات الحضارة تشتمل على العامل الجغرافي والبيئي، والعامل العقائدي والديني، وعامل المجتمع والثقافة، والعامل الاقتصادي.
11. قامت دول بارتكازها على العامل الديني والعصبي في نظرية "ابن خلدون" كالدولة العباسية والدول السعودية الثلاث.

#### التوصيات:

- ومما توصلنا إليه من نتائج في هذه الدراسة، وعلى ضوء ذلك نوصي بالنقاط التالية:
1. ضرورة التركيز على الرابطة العصبية في نظرية "ابن خلدون" وتخصيص دراسة منفصلة لها مع مقارنتها مع المجتمعات المدنية الحديثة التي تُركز على الفرد كعنصر فعال في المجتمع وتغفل دور الأسرة مع استنباط آثار غياب هذه الرابطة العصبية على مستقبل الحضارات المعاصرة.
  2. اللغة تبرز كمكون رئيسي ومظهر من مظاهر الحضارة والبعض يضعها في خانة الثقافة، إلا أنها لم تُولَ اهتمام المؤرخين والباحثين، فإذا كانت اللغة عنصر هام في الحضارة، نجد عدة حضارات مثل: الحضارة الإسلامية التي تحوي العديد من اللغات والغربية كذلك، وهذا يتطلب دراسة مستفيضة في اللغة كعنصر من عناصر الحضارة.
  3. الفكر الإسلامي يرى أن زوال الحضارة الإسلامية ليس حتمي، ولم يتطرق لباقي الحضارات، فهل الرؤية الإسلامية تنطبق على باقي الحضارات المعاصرة اليوم وهذا يتطلب دراسة فقهية في هذا الصدد.
  4. تشترك بعض الحضارات في نفس العرق الإنساني، وبعضها تشمل وتمتد لأعراق متعددة، وهذا يتطلب دراسة للحضارات القائمة على الأساس العرقي وما إذا كان العامل العرقي مؤثر في نشأة الحضارة.
  5. تتفق الرؤية الإسلامية مع الغربية في أن عنصر المجتمع عامل مهم في استمرار الحضارات. بينما، نرى أن بعض المنظرين الغربيين يتكهنون بحتمية زوال الحضارة الغربية، فهل قصدوا زوال الدولة أو التكتلات الغربية القائمة مع احتفاظ المجتمع بلامح حضارته وهذا هو "التدهور" أم زوال تام لمعالم الحضارة؟ وهذا التساؤل يدعو لدراسة في نظرية هؤلاء المنظرين ومقاصدها وما إذا كان زوال الحضارة حتمي أم يقتصر على مراحل التدهور والانحطاط.



قائمة المصادر والمراجع:

- 1- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (ت808هـ/ 1405م)، تاريخ ابن خلدون العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، 7 مجلدات، تحقيق أبو صهيب الكرمي، الرياض: بيت الأفكار الدولية، 2009م.
- 2- أبو خليل، شوقي، الحضارة العربية الإسلامية، دمشق: دار الفكر، 2002م.
- 3- بن نبي، مالك، ميلاد مجتمع، (ترجمة: عبد الصبور شاهين)، دمشق: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، 1986م.
- 4- بريون، د. فوزية، مالك بن نبي عصره وحياته ونظريته في الحضارة، دمشق: دار الفكر، 2010م.
- 5- شبنغلر، أوسفالد، تدهور الحضارة الغربية، (ترجمة: أحمد الشيباني)، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 2009م.
- 6- ابن خلدون، ووافي علي عبد الواحد، مقدمة ابن خلدون. القاهرة: دار الشعب، 1950م.
- 7- بن نبي، مالك، مشكلة الثقافة. دمشق: دار الفكر، 2000م.
- 8- مناف، علاء هاشم، نظرية العقل العربي، بيروت: مؤسسة التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2011م.
- 9- أنيس، عبد العظيم، العلم والحضارة، القاهرة: المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، 1967م.
- 10- ديورانت، ول وايريل، نشأة الحضارة، (ترجمة: د. زكي نجيب محمود)، بيروت: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، 2012م.
- 11- مؤنس، حسين، الحضارة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978م.
- 12- لنتون، رالف، شجرة الحضارة، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010م.
- 13- هيتو، محمد حسن، الحضارة الإسلامية والحضارة المادية المعاصرة، دمشق: دار الفارابي للمعارف، ط1، 2011م.
- 14- الجوهري، د. يسرى عبدالرازق، دراسات في جغرافية الإنسان "الجماعات البدائية"، الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1979م.
- 15- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط1، 2003م.
- 16- باترسون، توماس سي، الحضارة الغربية الفكرة والتاريخ، (ترجمة: شوقي جلال)، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2001م.
- 17- عمارة، د. محمد، عوامل امتياز الإسلام الدين والحضارة، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2005م.
- 18- ساعاتي، يحيى محمود، أسس الحضارة وعوامل السقوط، القاهرة: دار العلوم للطباعة والنشر، 1988م.
- 19- بن نبي، مالك، مشكلات الحضارة شروط النهضة، (ترجمة: عمر كامل مسقاوي و عبدالصبور شاهين، القاهرة: دار الكتاب المصري، 2012م.
- 20- لوبون، غوستاف، حضارة العرب، (ترجمة: عادل زعيتر)، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013م.
- 21- الخولي، محمد علي، أزمة الحضارة الغربية، الكويت: دار الفلاح للنشر والتوزيع، 1998م.
- 22- موسكاتي، سبتيو، الحضارات السامية القديمة، (ترجمة: د. السيد يعقوب بكر)، بيروت: دار الرقي، 1986م.
- 23- دياكوف، ف، وكوفاليف، س، الحضارات القديمة، (ترجمة: نسيم واكيم اليازجي)، دمشق: دار علاء الدين، ط1، 2000م.
- 24- أور، فرنسيس، حضارات العصر الحجري القديم، (ترجمة: د. سلطان محيسن)، دمشق: مكتبة الإسكندرية، ط2، 1995م.
- 25- النجم، زياد عبدالكريم، توينبي ونظريته التحدي والاستجابة (الحضارة الإسلامية أنموذجاً)، دمشق: وزارة الثقافة، 2010م.
- 26- النشار، د. مصطفى، فلسفة التاريخ نشأتها وتطورها من الشرق القديم حتى توينبي، القاهرة: نيويورك للنشر والتوزيع، ط1، 2017م.

27- Tāylwr, Idwārd, al-Thaqāfah al-bidā'iyah, 1871m.

<https://www.aljazeera.net/blogs/2018/3/24/%D8%AB%D9%84%D8%A7%D8%AB%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B6%D8%A7%D8%B1%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85>

### الهوامش:

- 1- ابن منظور، محمد، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط1، 2003م، ج4، حرف الحاء، ص907.
- 2- تايلور، إدوارد، الثقافة البدائية، 1871م.
- 3- هيتو، محمد حسن، الحضارة الإسلامية والحضارة المادية المعاصرة، دمشق: دار الفارابي للمعارف، ط1، 2011م، ص11.
- 4- ديورانت، ول وايريل، نشأة الحضارة، (ترجمة: د. زكي نجيب محمود)، بيروت: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، 2012م.
- 5- لنتون، رالف، شجرة الحضارة. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010، ص65.
- 6- مؤنس، حسين، الحضارة. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978م، ص13.
- 7- أبوخليل، شوقي، الحضارة العربية الإسلامية. دمشق: دار الفكر، 2002م، ص20.
- 8- أبوخليل، شوقي، الحضارة العربية الإسلامية، ص20.
- 9- أبوخليل، شوقي، الحضارة العربية الإسلامية، ص21.
- 10- ديورانت، ول وايريل، قصة الحضارة، ص14.
- 11- أنيس، عبد العظيم، العلم والحضارة. القاهرة: المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، 1967م، ص11.
- 12- مناف، علاء هاشم، نظرية العقل العربي، بيروت: مؤسسة التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2011م، ص15 و16.
- 13- بن نبي، مالك، مشكلة الثقافة، دمشق: دار الفكر، 2000م، ص24.
- 14- الأحرار، مصعب، ثلاثية الثقافة والحضارة والإسلام، موقع الجزيرة الإعلامي، تاريخ نشر المقال: 2018/03/24، تاريخ زيارة الموقع: 2021/10/31، رابط الموقع على الشبكة العنكبوتية:  
<https://www.aljazeera.net/blogs/2018/3/24/%D8%AB%D9%84%D8%A7%D8%AB%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B6%D8%A7%D8%B1%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85>
- 15- أبو خليل، شوقي، الحضارة العربية الإسلامية، دمشق: دار الفكر، 2002م، ص19 و20.
- 16- ابن خلدون، ووافي علي عبد الواحد، مقدمة ابن خلدون، القاهرة: دار الشعب، 1950م، ص76.
- 17- ابن خلدون، ووافي علي عبدالواحد، مقدمة ابن خلدون، ص154.
- 18- ابن خلدون، ووافي علي عبدالواحد، مقدمة ابن خلدون، ص154.
- 19- ابن خلدون، ووافي علي عبدالواحد، مقدمة ابن خلدون، ص39.
- 20- ابن خلدون، ووافي علي عبدالواحد، مقدمة ابن خلدون، ص126.
- 21- ابن خلدون، ووافي علي عبدالواحد، مقدمة ابن خلدون، ص120.
- 22- ابن خلدون، ووافي علي عبدالواحد، مقدمة ابن خلدون، ص136.
- 23- شبنغلر، أوسفالد، تدهور الحضارة الغربية، (ترجمة: أحمد الشيباني)، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 2009م، ص218.
- 24- شبنغلر، أوسفالد، تدهور الحضارة الغربية، ص217.
- 25- بريون، د. فوزية، مالك بن نبي عصره وحياته ونظريته في الحضارة، دمشق: دار الفكر، 2010م، ص209.

- 26- بريون، د. فوزية، مالك بن نبي عصره وحياته ونظريته في الحضارة، ص 209.
- 27- بريون، د. فوزية، مالك بن نبي عصره وحياته ونظريته في الحضارة، ص 231.
- 28- بريون، د. فوزية، مالك بن نبي عصره وحياته ونظريته في الحضارة، ص 232.
- 29- بن نبي، مالك، ميلاد مجتمع، (ترجمة: عبد الصبور شاهين)، دمشق: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، 1986م، ص 18.
- 30- أبو خليل، شوقي، الحضارة العربية الإسلامية، ص 11.

## جدلية مفهوم الهوية بين السياقات السوسيو تاريخية والتوظيف الأيديولوجي The dialectic of the concept of identity between socio- historical contexts and ideological employment

د/ فتيحة سالم

كلية العلوم الإنسانية - جامعة الجزائر 2

salemfatihanawel@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/11/08 تاريخ القبول: 2022/10/11

### الملخص:

تستدعي السياقات السوسيو تاريخية للهوية خطابا فلسفيا جريئا، يطرح العديد من التساؤلات دون اختزال بعض المفاهيم والتصورات أو بمعزل عن الطرح الفلسفي الصارم والأصيل، لأنه وحده الكفيل للإجابة عن مصير هويتنا، دون أن نمضي إلى السبيل المغلقة التي يسبجها الفكر المنغلق بالانفعال الوجودي حول ذواتنا وذلك لأنّ "الهوية هي ما نحن دون أي جهد خاص، في حين أنّ الذات هي ما نستطيع أن نكون ولكن لم نجرؤ بعد على الاطلاع به كأفق حر ووحيد لأنفسنا"<sup>1</sup>، وهذا الأفق الفلسفي هو الرّحم الذي يتربى فيه معالم التحرّر البعيد عن كل اغتراب وجودي للهوية وعن كل إقصاء للخصوصية بمعالمها التاريخية والبعيد أيضا عن كل رؤية نرجسية تدفع الكيان البشري إلى متاهات التعصّب والانغلاق على الذات بالمعطيات الثقافية أو الدينية خاصة.  
الكلمات المفتاحية: الهوية؛ الخطاب الأيديولوجي؛ الخطاب الفلسفي؛ المرجعية؛ الفكر الغربي؛ الهوية الثقافية.

### Abstract:

The socio-historical contexts of identity call for a bold philosophical discourse, through which it raises some questions without reducing some concepts and perceptions or in isolation from the strict. The socio-historical contexts of identity call for a bold philosophical discourse, through which it raises some questions without reducing some concepts and perceptions or in isolation from the strict and original philosophical proposition, because it alone can answer the fate of our identity, without going to the closed paths that are fenced by thought closed by existential emotion about ourselves. Because "the identity is what we are without any special effort, while self is what we can be, but we have not yet dared to view it as a free and only horizon for ourselves". This philosophical horizon is the womb in which the features of liberation are raised far from every existential alienation of identity and from all the exclusion of privacy with its historical features and also far from every narcissistic vision that pushes the human being into the labyrinths of fanaticism and self-isolation with cultural or religious facts in particular.

**Keywords:** identity; ideological discourse; philosophical discourse; reference; western thought; cultural identity.

## مقدمة:

إن الخطاب الفلسفي كفيلاً لتشريح بنية المفاهيم المتعلقة بالهوية، وبالتالي رصد معايير قادرة على تأمين هذا الكيان وتأمين علاقته بالعالم حتى "تبرز الهوية كواقعة ثقافية لا سند لها سوى إرادة الهوية"<sup>2</sup>، وبعيدا عن الانحرافات العقائدية والسياسية التي تصد استمراريتها التاريخية دون اختزال الهوية عن الذات بأقنعة الغيرية، فالهوية في الأصل "موضوع فلسفي بالأصالة"<sup>3</sup>، في ضوء هذه المفارقات ماهي الأبعاد السوسيو تاريخية والوظيفية لمفهوم الهوية بين التداول الاستيمى والتداول الأيديولوجي؟

سنحاول من خلال هذا الورقة تسليط الضوء على مفهوم الهوية بهدف تخريج معنى المفهوم الفلسفي وتفكيك بنيته المفاهيمية، بغرض إزاحة الالتباس الأيديولوجي الذي اصطبغ به المفهوم بغية لإزاحته عن مساره الاستيمى، وحمولته الفلسفية التي تركز على أسس ثقافية ووجودية وأنثروبولوجية، وذلك لأن الهوية تبدو على أنها رهان صراعات إشكالية، لا يتوجب إذا أن نرتجي من العلوم الاجتماعية أن تدلي بتعريف صائب وغير قابل للدحض لهذه أو تلك من الهويات الثقافية، وليس على علم الاجتماع أو على الأنثروبولوجيا ولا على التاريخ أو أي اختصاص آخر أن يقول ما هو التعريف السديد للهوية... وليس للعلم الاجتماعي أن يحكم على الصفة الأصلية أو المغالية لهوية معينة، فباسم أي مبدأ أصالة يعمد إلى فعل ذلك؟

## أولا- السياق اللغوي لمفهوم الهوية

**1- مفهوم الهوية لغة:** جاء في لسان العرب "قال ابن الأعرابي: هوية أراد أهوية فما سقطت الهمزة ردت الضمة إلى الهاء وفي الحديث: إذا غرستم فاجتنبوا هوي الأرض وهي جمع هوة وهي الحفرة والمطمئن من الأرض"<sup>4</sup>. وفي المنجد: الهوية (هو) ضمير للغائب المفرد المذكر، ويقال للمثنى (هما) وجمع المذكر (هم) ويقال للمؤنث المفرد (هي) وللمثنى (هما) وللجمع (هن).

والهوية: "حقيقة الشيء أو الشخص المطلقة المتمثلة على صفاته الجوهرية، وذلك منسوب إلى (هو) ولهو هو: لفظ مركب من هو هو، جعل إما معرفا باللام ومعناه الاتحاد بالذات"<sup>5</sup>، ويراد "بهو هو identical identique، أراد بالهو أساسا ما يبقى دائما ثابتا بالرغم مما يطرأ عليه من تغييرات فالجوهر هو هو وإن تغيرت أعراضه"<sup>6</sup>.

أما المراد من هوية identité - identity الأمر المتعلق من حيث امتيازها عن الأغير، وهي أيضا من الألفاظ المنقولة لأنها عند الجمهور حرف وهنا اسم، ولذلك ألحق بها الطرف المختص بالأسماء، وهو الألف واللام، واشتق منها المصدر فقيل الهوية من الهو كما نشق الإنسانية من الإنسان وفي اللغة الفرنسية والإنجليزية واللاتينية تعني لفظ iden-id ضمير الإشارة إلى الغائب بمعنى هو ذاته، ويستعمل هذا الضمير للدلالة أحيانا على الاختصار وعدم التكرار عند الإشارة إلى شيء محدد، حيث يقابل مصطلح الهوية الغربي كلمة identité وهو من أصل لاتيني ويعني: الشيء نفسه أو الشيء الذي هو ما هو عليه، أي أن الشيء له الطبيعة نفسها التي للشيء الآخر، كما يعني في اللغة الفرنسية مجموع المواصفات التي تجعل من شخص ما هو عينه شخص معروف أو متعين"<sup>7</sup>.

**2- مفهوم الهوية اصطلاحا:** يعتبر مفهوم الهوية من المفاهيم المثيرة للجدل، حيث أن المصطلح يخضع في تعريفه "للعلم الذي يحقق فيه، وأن لكل علم تعريفه الخاص للهوية يختلف عن تعريفها في العلم الآخر كعلم النفس و علم الفلسفة، و علم الاجتماع والسياسة و علم الكلام وغيرها من العلوم الإنسانية"<sup>8</sup>، لذلك كان من الضروري تفكيك المصطلح في إطار هذه الاتجاهات العلمية على اختلاف مناهلها ومناهجها إضافة إلى الاختلاف اللغوي والثقافي الذي يتميز به المصطلح، فنجد الفكر الغربي يتداوله، برؤية تختلف عنها في

التداول العربي وذلك راجع إلى وظائف المفهوم وحيّز استعماله باختلاف مجالاته السياسية والأيديولوجية في كثير من الأحيان وهذا ما يستدعي تأصيل المفهوم والتنقيب عن منشأه، فهل نشأ في بيئة "إسلامية أو غير إسلامية"<sup>9</sup>، أما إن تداوله ارتبط في إطاره المرجعي بالفكر الغربي أساساً؟

لقد تأرجح مفهوم الهوية إلى تساو في المعنى واختلاف في اللفظ، فاقترن المفهوم بمفاهيم منها: الكون الوجود، الثبوت والتحقق "ثم عملية تقييم هذا الوجود إلى معنى عام كوني تمثله الهوية في إطار الرؤية الكونية إلى معنى خاص يتعلّق بالإنسان، والذي هو بدوره تمّ تقسيمه إلى معنى داخلي ذاتي خاص، يشار إليه بالتشخيص ومعنى خارجي عام يشار إليه بالتمييز"<sup>10</sup>.

فتداخلت بهذا المعنى مفاهيم الاشتقاق للهوية كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك، في الاشتقاق اللغوي حيث اقترن المصطلح (بهو هو، نحن والذات)، وهذا الاشتباك انعكس على الرؤية الكونية للمفهوم، لتتصدم بمعطيات وخلفيات سنتناولها في مقام آخر بهدف "توضيح أهمية الوعي باللّغة ومفاهيمها بصفتها وسيلة تشخّص وتمييز من أجل الحفاظ على العقيدة واللّسان والتراث"<sup>11</sup>، من جهة ومن جهة أخرى بهدف تحديد الإطار المرجعي لتداول المفهوم، اعتباراً لدوره الأساسي في خوض هذا الإشكال.

"فالباحث عندما يتعامل مع مفهوم الهوية يتعامل مع مفهوم قلق من الناحية النظرية فيثير أسئلة أكثر ممّا يقدم إجابات حيث أنّه أكثر مفاهيم العلوم الاجتماعية شائكية نظراً لما يثيره من إشكاليات عديدة"<sup>12</sup>. فتداول المفهوم في إطاره الجماعي (الأمة، Nation)، يدل على ما تميّز به مقومات أمة عن غيرها من الأمم كالدين واللغة والتراث، القومي فيقترب المفهوم من مفهوم الثقافة ليدل على وعاء الضمير الجمعي لأي تكتل بشري، ومحتوى هذا الضمير في نفس الآن، بما يشمل من قيم وعادات ومقومات تكيف ووعي الجماعة وإرادتها في الوجود والحياة داخل نطاق الحفاظ على كيانها"<sup>13</sup>.

كما يطلق على "هوية الشعب peoples identity"<sup>14</sup> أنها الشعور القومي والانتماء الفعلي لأمة من الأمم أو لشعب من الشعوب فيندرج هذا التعريف ليؤكد ما أثبتته الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية القائلة بأنّ لكل جماعة أو أمة هويتها مع الإشارة "على هذا الأساس التفكير الفلسفي لهوية التي تخصنا على ضبط المفهوم وتقديم التعريف وضع الحد الجامع والمانع بل يتعدى ذلك نحو تحويل الثوابت وتحريك السواكن وإدخال التعقد في البسائط وزرع الاختلاف في الواحد والتعدد في الوحدة والاعتصام بالمنهج المركب والتدبير الايتيقي لمستقبل النوع البشري واختيار أنماط الحياة الملائمة على الأرض والسماح بالتلاقي بين الذات والغير وبين الفرد والمجتمع والاسترسال بين الطبيعي والثقافي"<sup>15</sup>.

لينتلخص المفهوم في الاصطلاح في مجموعة الخصائص والمميزات الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والتاريخية والثقافية، التي تميّز كيان أمة عن كيان غيرها من الأمم، كيان بشري مغاير لغيرها، وكيان مشترك بين أفرادها الذين ينسجمون ويشتركون في خصائص ومميزات تجمعهم لتمييز هويتهم الثقافية عن غيرها من الحضارات.

## ثانياً- السياق الفلسفي للهوية

**1- تأصيل مفهوم الهوية في الوسط الإسلامي<sup>16</sup>:** لقد شغل موضوع الهوية حيزاً معتبراً في الفكر الإسلامي تمثل في الدراسات العميقة التي توارثها رواد هذا الفكر، فعكس هذا التداول النزوع إلى المغايرة تارة والانفتاح على هوية الآخر تارة أخرى، مع الإشارة إلى أن الخصوصية قد كانت مبدأ ملازماً لكل حديث عن الهوية، حيث خاضت النخب المثقفة على اختلاف مشاربها أغوار هذا الجدل الفكري المتعلّق بالهوية وخصوصاً ما تعلّق منها بالجانب الثقافي، لتعكس مختلف التوجهات والآراء مبدأ الحق في الاختلاف

والتنوع الثقافي من جهة واحترام خصوصية الهويات من جهة أخرى، كمطلب إنساني على الرغم من اصطدامه بحواجز تاريخية عميقة لذلك كان من الضروري تأصيل المفهوم في الوسط الإسلامي، فما هي اللبنة الفكرية الأولى لنشأة المفهوم وما هي طرق تداولها؟

من حيث المنشأ "ورد نص للفارابي في كتابه الحروف، يبيّن فيه منشأ المفهوم، بأن مفهوم الهوية جاءت من كلمة (هست) الفارسية و(إستين) اليونانية، التي تعني الوجود في عمومها، وأشار إلى أنه لا توجد في العربية منذ أول وضعها لفظة تقوم مقام (هست) في الفارسية ولا مقام (إستين) في اليونانية ولا نظائر لهاتين اللفظتين في سائر الألسنة"<sup>17</sup>، وهذا ما يدل على أن العرب حاولوا تبيين بعض المفاهيم الفلسفية التي انتقلت إليهم من الفلسفات القديمة، فتصوروا استعمالات بعض المفاهيم بلسان عربي "فتصوروا أن يستعملوا لفظة (هو) مكان (هست) الفارسية و(إستين) اليونانية "لينقلوا بواسطتها إلى العربية كما يقول الفارابي المعنى الذي تؤديه الكلمتين والذي يربط الموضوع بالمحمول ثم عدلوا عنها ووضعوا كلمة الوجود مكان (الهو) والوجود مكان هوية"<sup>18</sup>.

لذلك استعملت هذه اللفظة في العربية كناية، من من يفعل الفعل فيمثل قولهم: (هو يفعل) و(هو فعل) وبما استعملوا (هو) في العربية في بعض الأمكنة التي يستعمل فيها سائر أهل الألسنة تلك اللفظة المذكورة وذلك مثل قولنا (هذا زيد) فإن لفظة (هو) بعيدا جدا في العربية أن يكونوا قد استعملوها كناية، وأشبه ذلك وجعلوا المصدر منها (الهوية كالأإنسان والإنسانية"<sup>19</sup>، هذا فيما يخص الاستطراد اللفظي للمفهوم من حيث النشأة.

أما ما يخص معناه العام والخاص، فإنه "قد استعمل قوم كلمة الموجود مكان (هو) والوجود مكان الهوية وأيضا استعملوا جدر يوجد وسيوجد مكان كان ويكون وسيكون"<sup>20</sup>، ليبدل المعنى على هوية الشيء وتشخيصه وخصوصيته ووجوده المنفرد به والذي يميّزه عن غيره من الأشياء من خلال قول الفارابي "وأما أنا فاني أرى أنّ الإنسان له أن يستعمل أيهما شاء ولكن عند استعمال لفظة (هو) فينبغي أن تستعمل على أنها اسم لا أداة و(الهوية) المصدر المعمول الآخر"<sup>21</sup>، وهذا الاستعمال للفظ تعريف فلسفي جامع للمعنى "أما عن معنى (هو) فتدل على هويته، وخصوصيته ووجوده المنفرد الذي لا يقع فيه اشتراك"<sup>22</sup>، وبهذا النحو أرّخ الفارابي لمعنى دلالة "نحن حين طرح سؤال من نحن؟ فحدد الهوية بالوجود ثم طرح تساؤلا عما يحويه، وما موضع الإنسان فيه وما وظيفته؟"<sup>23</sup>.

نجد في تعريفات الفلاسفة المسلمين أنّ المفهوم اقترن بعدة تصورات فلسفية، فعند الكندي فقد اقترنت اللفظة بلفظ الصيرورة حيث "تدبر لفظها وصرها بلفظة التهوي أي صيرورة الشيء هوية، أي كيف يصير الشيء؟"<sup>24</sup>، أما التصور المفاهيمي عند ابن سينا "فقد توسّع في تحديد المتشابه للفظ في تحديد مقصد المعنى في اتجاهات المدارس الفكرية، حيث يذكر أن الوجود الذي هو الهوية، كان في تصور الحكماء يدل على تصورين الأوّل الوجود الذي يترادف مع الكون بفتح الكاف وسكون الواو الذي يعني الحدوث ومقابلة الزوال الذي يعني الفساد، أي أن الحدوث هو الكون ومقابله الفساد وكلاهما يدخل في منظومة الفلك"<sup>25</sup>.

فيجمع بهذا التعريف إلى ما ذهب إليه المتكلمين ليتطابق المفهوم مع تصور الأشاعرة حيث "يشير إلى أنّ الوجود الذي هو الكون الحادث والذي تولّد من خروج القوّة إلى الفعل كإنتقال الماء إلى الهواء، فصورة القوّة كانت الماء والذي خرج منها بالفعل هو الهواء"<sup>26</sup>، ولا يختلف في معناه مع جمهرة المتكلمين القائم على الجمع في الترادف بين الكون والوجود "أما في تصور الأشاعرة فالوجود والكون والثبوت

والتحقق، ألفاظ مترادفة، في حين أن المعتزلة يتصورون أنّ الثبوت أعمّ من الوجود، وأن الثبوت والتحقق في تصورهم مترادفان أما الكون فهو مرادف للوجود<sup>27</sup>.

فالمصطلح بمفهومه العام والدال على الماهية "مصطلح ينتمي إلى المعجم الفلسفي العربي منذ العصر الوسيط ويحيل في المنطق إلى مبدأ الذاتية أو الهوية (أ=أ) كمقولة ميتافيزيقية دالة على الماهية"<sup>28</sup>، فانطلاقاً من هذه الاجتهادات المتمثلة في تحديد الحقل الدلالي للفظ الهوية، بمعناه العام (الوجود) ومعناه الخاص (الموجود) "استنبط أبو البقاء الحسين الكوفي من لفظ الهوية، الذي حدده بالوجود في معناه العام وعنى به لفظ التمييز الخارجي، عند الناس والجماعة والأمة ثم خصص لفظ (هو) للموجود معناه الخاص وأشار إلى لفظ التشخيص الذاتي الداخلي والخارجي"<sup>29</sup>، وبهذا المعنى كانت الهوية والماهية متلازمان تلازماً منطقياً عند الكوفي باعتبار أنّ "الماهية أعمّ من الهوية لان الهوية خصوصية ذاتية محفوفة بالعوارض الخارجية، وهي فاعلة للصفات الخارجية، وأيضا لأنها امتياز عن الأغيار"<sup>30</sup>.

نلتمس في هذا التعريف ربطاً منطقياً لمفهوم الهوية بالشخصية فالهوية هي البصمات الخاصة التي تجعل كل أفراد هذه الأمة أو تلك يتميزون بهويتهم الجماعية عن غيرهم من الشعوب والأمم<sup>31</sup>، في حين لا يخرج المفهوم في بعض التعريف عن إطاره الإسلامي "أن ثقافتنا إسلامية الهوية وأن معيار الدخول والخروج إلى ميدان ثقافتنا والقبول أو الرفض فيها هو المعيار الإسلامي... فإذا تساءلنا عن هوية ثقافتنا العربية الإسلامية التي هي جوهرها وحقيقتها وثوابتها، فإننا نستطيع أن نقول أن الإسلام منذ أن تديننت به أغلبية الأمة أصبح هو الهوية المتمثلة لأصالة هذه الأمة"<sup>32</sup>.

لم تخرج هذه التعريفات في عمومها عن الجمع بين ما هو أصيل متميز، وما هو متغير متحقق بالضرورة وفي سياق هذه المفاهيم اقترن التعاطي مع مفهوم الهوية بين ثنائية الأصالة والمعاصرة، حيث لخصت اجتهادات العديد من المفكرين في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، هذه الأطروحة الفلسفية، ذلك من خلال وضع مفهوم "الأنسنية بذل الهوية والغاية من ذلك الجمع بين الأصالة والمعاصرة"<sup>33</sup>، فتعدى المصطلح المعنى الضيق من الثابت إلى المتغير، ليقترن بمفهوم "الارتقاء في الوجود الذي ليس وجوداً فقط، سيرا إلى القيم المتعالية بشكل مستمر لأنّ هدف أبناء الإنسانية ليس الوجود بل الصيرورة لأنهم في حالة إيجاد"<sup>34</sup>، ليجد المفهوم "إذن معنى الهوية في الاصطلاح الفلسفي العربي القديم قد استقر ليبدل على ما به الشيء هو هو بوصفه وجوداً منفرداً متميزاً عن غيره، فالهوية بهذا الاعتبار أخص من الماهية، الهوية تقال على الجزئي والماهية على الكلي"<sup>35</sup>، أما استعمال الكلمة "في الأدبيات المعاصرة تستعمل لأداء معنى كلمة identité التي تعبر عن خاصية المطابقة: مطابقة الشيء لنفسه، أو مطابقتها لمثيله والمطابقة تكون بهذا المعنى أما عددية numérique أو شخصية وفي هذه الحالة تعبر عن كون الشيء يظل مفرداً وحيداً على الرغم من تعدد أسمائه وعلى الرغم من التغيرات التي تطرأ عليه زمن وجوده"<sup>36</sup>.

**2- مفهوم الهوية الإسلامية ومقوماتها:** لقد أثار التعامل مع مفهوم الهوية الإسلامية جدلاً أيديولوجياً وذلك نظراً لما صاحب المسألة من وجهات نظر اقترنت بتحدي الهوية الإسلامية، أمام نظم العولمة التي يعتبرها الكثير حرباً أمام مقوماتها وعناصرها الثقافية (الدين، اللغة، والتراث التاريخي) "لتصبح الهوية الأكثر معنى بالنسبة للصراع هي السائدة وغالبا ما تتحدد الهوية دائماً بالدين"<sup>37</sup>، فتوضع هذه العناصر محلّ صراع وذلك محاولة لطمس هوية العالم الإسلامي وجعل العقيدة الإسلامية عنصراً مهدداً لها أو جعله مشروعا أيديولوجياً الإسلاموفوبياً التي اقترنت بمفاهيم العنف والإرهاب "فالإسلام بعقيدته وشريعته وتاريخه ولغته هو هوية مشتركة لكل مسلم"<sup>38</sup>، فالهوية الإسلامية لا تخرج في تعريفها عن إطار العقيدة



الإسلامية" الإيمان بعقيدة هذه الأمة والاعتزاز بالانتماء إليها واحترام قيمها الحضارية والثقافية وإبراز الشعائر الإسلامية والاعتزاز والتمسك بها، والشعور بالتميز والاستقلالية الفردية والجماعية والقيام بحق الرسالة وواجب البلاغ والشهادة على الناس وهي أيضا محصلة ونتاج التجربة التاريخية لأمة من الأمم وهي تحاول إثبات نجاحها في هذه الحياة<sup>39</sup>، وهذا التميز الديني واحدا من خصوصيات الهوية الإسلام ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: 6) الذي يجعلها تتميز بالسمات التالية:

- 1- هوية "متميزة عن غيرها من الهويات هذا التميز يعطي لكل أمة أو جماعة مقومات بقائها وخصوصية تحميها من الذوبان في ثقافات أو هويات غيرها من الأمم"<sup>40</sup>.
- 2- "الشمولية: نظمت الشريعة الإسلامية جوانب الحياة واهتمت بترتيب ملامح الشكل الذي يتماشى مع البناء العقائدي، فالإسلام حدد مناهج الحياة الشاملة المتكاملة والاعتقاد والتنظيم في الحياة لا تعارض بينهما بل ترابط وتداخل"<sup>41</sup>.
- 3- الهوية الإسلامية "تامة الموضوع، حددت المعالم واضحة الملامح بوضوح حاملها و وظيفة حاملها وغايته"<sup>42</sup>، حيث تتحدد في الرسالة السننية للمسلم ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: 30).

4- من سماتها "أنها تجمع وتوحد جميع المنتسبين إليها وتربطهم برباط وثيق"<sup>43</sup>، فتربطهم رابطة الأخوة على الرغم من اختلاف اللسان أو العرق ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الحجرات: 10)، فكانت نموذجا للأمة المثالية ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: آية 110).

تتلخص مقومات الهوية الإسلامية في ثلاثة عناصر، تجعلها تترك التميز والخصوصية التي تجعلها تتميز من خلالها عن أمم أخرى، تتلخص في "العقيدة، التي توفر رؤية للوجود واللسان الذي يجري التعبير به والتراث الثقافي الطويل المدى"<sup>44</sup>، حيث يعتبر الإسلام (العقيدة) "المرجع الأول الذي يجمع قوميات وأمم العالم على اختلاف لغتها وموقعها من العالم، فتسمى بالأمة الإسلامية، إضافة إلى "عروبنا ولغتنا العربية، لغة القرآن الكريم... فاللغة العربية معلما أساسيا بارزا من معالم الهوية الإسلامية"<sup>45</sup>، ويدرج من بين هذه المقومات التاريخ المشترك للشعوب الإسلامية "ذلك كانت الهوية هي التاريخ... إذ ليست الهوية حقيقة مجردة ثابتة دائما صورية كما يظن المثاليون، بل هي من صنع الأفراد والشعوب، هوية تاريخية"<sup>46</sup>، فالتاريخ الإسلامي يشهد لقيام حضارة إنسانية راقية شكلت محطة مضيئة في تاريخ البشرية، وأما المقوم الرابع فيتمثل في التراث، اعتبره الوعاء الثقافي للهوية الإسلامية، فعلى الرغم من اختلاف المواقف اتجاه التراث، بين الرفض والتبني أو مواقف التلفيق بعد أن ظهر سؤال التراث في التأليف العربي بهدف قراءته باعتباره "الهوية الثقافية للأمة"<sup>47</sup>.

**3- التداول الوظيفي لمفهوم الهوية في الفكر الغربي:** لقد سبق وأن أشرنا إلى أن منشأ المفهوم، يعود إلى الكلمة (إستين) وهي من أصل يوناني والذي يعني الوجود في عمومته حيث نعلم أن سؤال ما هو؟ اختراع إغريق، نجم عن طريقة معينة في الاطلاع بمعنى الوجود (أوسيا) والتي تعني القيمومة<sup>48</sup>، وهذا المعنى يدل على الشيء بعينه، بمعناه الأنطولوجي " كما عرفه أرسطو أنه يظن بالشيء بعينه، أنا قد اعتدنا أن نقول في الشيء بعينه أنه كذلك: أما في العدد وأما في النوع وأما في الجنس"<sup>49</sup>.

فمقولة الشيء بعينه من المقولات الأرسطية التي تقول بالفصل "قد يقال في شيء أنه يخالف بفصل عن ما كان يخالف نفسه أو غيره بغيرية، كيف كانت المخالفة فان سقراط يخالف أفلاطون بالغيرية ويخالف

نفسه أيضا إذ كان صيبا فصار رجلا وإذ كان يعمل شيئا وأمسك عنه، وفي اختلاف الأحوال دائما<sup>50</sup>، وهذه المقولة المنطقية لأرسطو تعكس مبدأ الثبوت (الجوهر ثابت) والتغير (الأعراض متغيرة) فيقال في شيء أنه يخالف غيره ويخالف ذاته بعرض محدث، وبهذه المقولة ترسم معالم المفهوم ضمن المقولات المنطقية الأرسطية.

لقد حمل الخطاب الفلسفي، تساؤلات عكست محاولة إعادة ترتيب علاقة الإنسان بذاته، ضمن أسئلة متعلقة بالهوية، فاصطدمت هذه التساؤلات بأيدولوجية الهوية بلا ذات أو بمركزية الذات، لتصبح برديم الذات المتعالية والدعوة إلى النموذج المغاير، وهذه التوجهات التي أصبحت ضربا من ضروب الحداثة، تحت غطاء ثنائية الذات والنحن، والنحن والآخر، مع الإشارة إلى أن "الهوية هي مانحن عليه دون أي جهد وجودي خاص، في حين أنّ الذات هي ما نستطيع أن نكون ولكن لم نجرؤ بعد، على الاطلاع به كأفق حرّ ووحيد لأنفسنا"، فينتقل في ضوء هذه المفارقة الفلسفية من الأطروحة الفلسفية القائمة بين سؤال ما هو وطرحها في سؤال من هو؟ فيتحول مسار الهوية من البحث عن الماهية إلى المسألة عن الذات "نحن نتأول ذلك بأنّه محاولة إفلات حادة من سؤال ما هو؟ الإغريقي والولوج إلى أفق سؤال من هو؟ الحديث"<sup>51</sup>.

هذا التحول الذي ظهر في أفق الفلسفة الغربية الحديثة مع "ديكارت الذي لم يقف على الاستشكال الزماني بمعنى الذات وذلك بسبب تعويله على معنى (أوسيا)، التقليدي لكنّ ديكارت هو أول من نقل البحث من سؤال ما هو؟ إلى سؤال من هو؟ وان كان نقلا لم يشتغل عليه كما هو كذلك، إن طرافة هذا النقل وبخاصة منذ نيتشه هو أنّه يساعدنا على بناء فهم دقيق لمعنى الحداثة وذلك بالكشف عمّا تتطوي عليه من استشكال خطير لمعنى وجودنا في الزمان"<sup>52</sup>، لينزاح السؤال الفلسفي نحو إنسانية الإنسان، وتصبح مسألة الحداثة هاجسا له "سواء تعلق الأمر باكتشاف الكوجيطو (ديكارت)، أو بإحصاء القوى التي بها يؤمن الإنسان بقاءه (هوبز)، أو بما تكون الذات ممتلئة (لوك)، أو بتحديد الأطر القبلية للعقل الإنساني (كانط) أو برسم الاقتدار التي تحرك مصير الإنسان إلى ما فوق الإنسان (نيتشه)، فإنّ برنامج المحدثين هو تأسيس فضاء ميتافيزيقي للإنسان"<sup>53</sup>، وعلى أساس ميتافيزيكا الذات، أصبحت الفلسفة الحديثة تتخذ من مسألة الذات قوامها فبادر المعاصرون منذ (هيجل) إلى تأسيس فلسفة في التاريخ تجدر معنى الهوية الفينومينولوجي، ليتواصل هذا الطرح مع الطرح الأنثروبولوجي والثقافي لاحقا "فدشن الغربيون أنفسهم نقد فكرة الغرب منذ منتصف القرن التاسع عشر ومنذ ماركس وكير غارد إلى فوكو وهيرماس فخصع الغرب إلى سلسلة من المراجعات الهامة"<sup>54</sup>.

هذه المراجعات التي عكستها أعباء الحداثة في عصر التقنية والتي أفقدت الإنسان إنسانيته فطرحت مسألة الهوية من خلال إشكالية واعية، تستهدف البحث عن نمط جديد للهوية، فعكست ثنائية الغرب والحداثة وجها لهذه المراجعة "حيث يعتبر نيتشه أول فيلسوف مضاد لهذه الحداثة صراحة وبشكل صناعي *thématique* وليس فقط بمعنى تأويلي مثلما هو الحال مع سبينوزا، فإنّه يبدو أن عبارة نقد الحداثة لم تأخذ دلالتها الصارمة إلا تحت قلمه"<sup>55</sup>.

فانبثقت مع فلسفة التاريخ ومع مطلع القرن الثامن عشر وعي جديد قائم على تحليل "الأزمة الحديثة تسبغ صورة التاريخ العام على الماضي برمته... أن تشخيص الأزمة الحديثة وتحليل العصور الماضية في مقابل هذه التجربة للتقدم وتسارع الأحداث التاريخية"<sup>56</sup>، مراجعة قائمة على الوعي بأن التاريخ بوصفه سيرورة متماسكة تتنازع فيها الأحداث التاريخية المولدة للمشكلات، فتولد على أثر هذا الوعي مفهوم جديد "روح العصر الجديدة كواحد من التعابير الجديدة التي ألهمت هيجل فكتب في تمهيده لفينومينولوجيا الروح

ليس من الصعب أن ندرك أنّ زمننا هو زمن ميلاد وزمن انتقال لعصر جديد، لقد انفصلت الروح عما كان عليه العالم حتى تلك اللحظة أنها على حافة إغراق كل هذا في الماضي، وهي تعمل على تصوّره<sup>57</sup>. فتولدت من خلال هذه المراجعات مفاتيح جديدة، أرست قواعدها فلسفة التاريخ التي نشأت في رحم الثقافة الغربية من أجل أن تحدد موقفها من ذاتها ومن العالم من خلال فلسفة ذاتية نقدية، تعبّر في صميمها عن مراجعة المصالحة مع القيم الإنسانية والمصالحة مع الدين والتصدعات التي عهدتها الغرب، مند أن أعلنت ثورة العقل الملحة على الانفصال عن المنظومة الدينية، وهو تاريخ شكّل حلقة فاصلة بين اللاهوت والعلم.

وفي هذا الأفق النقدي "فإنّ علاقة فوكو بالإسلام إنما هي مرتبطة في إمكانها الخاص بالمقام الانطولوجي موقف صادر عن بناء أنطولوجي خاص جدا بواقعة الغرب من حيث هي إنسانية بعينها، تشكل موضوع التفكير ورهانه معاً"<sup>58</sup>، فأصبح هذا القلق المصيري هو الأرضية التي طرحت من خلالها، مسائل وضعت في خانة المسكوت عنه، من خلال مواقف فلسفية استهدفت نقد الحداثة التي انخرقت الإنسانية على اثر ماديتها عن مسار قيمها الإنسانية وبشرت بتصاعد أزمة إنسانية فمثلت "حسب حنة أرندت، لحظة قلقة من هذا التاريخ فتقاطع فيها الهاجس الوجودي بأزمة الإنسانية التي جرّت الوعي المعاصر قصرا إلى إعادة التفكير في معنى الإنسان نفسه"<sup>59</sup>.

لتطرح مسائلات ثيولوجية، عبرت عن القلق على هوية الإنسانية مع مطلع القرن العشرين، وذلك من خلال الربط الصارم بين الوعي الفلسفي والراهن، لنقد هذا التحول لذلك كان من الضروري "إعادة مراجعة ماهية الإنسان بعيدا عن التقليد العنصري، الذي لم يكن مجرد توظيف فلسفي، الغاية منه اقتناص حد الإنسان وحقيقته"<sup>60</sup>، باعتبار الإنسان حقيقة ثابتة وهذا ما يزيح كل تعصب لجنس إنساني معيّن أو لكتلة بشرية عن غيرها وإزاحة كل تمايز بشري بمفهومه الأيديولوجي "فمفهوم الشرط الإنساني أتى ليعيد النظر في التصورات الماهوية للإنسان أساساً"<sup>61</sup>.

وفي ضوء هذا الأفق الفكري والفلسفي الذي استهدف نقد الحداثة في الفكر الغربي ونقد أسسها والكشف عن أوهامها الكبرى للنزعة الإنسانية، ظهرت مقاربة هيدجر في نقد الحداثة التي أتت في صورة أكثر حدّة هذه المرة، معلنة أنّ الحداثة الغربية لم تكن إلا الميتافيزيقا الغربية وقد قامت على أساس الذاتية واستعقال الوجود، كاشفا عن المقاربات التي يطرحها الوجود الحديث للإنسان، من ضياع لوجوده الأصيل وتهاقت على المعلومة وانعدام المعنى"<sup>62</sup>، فعكست الأسئلة الجوهرية عند هيدجر "من نكون نحن؟ وهل لوجود الإنسان ماهية خصوصية، وتحليله للذرايين الارتباط الجوهرية للأسئلة التي حركت الحداثة الغربية، وبإعادة القول الفلسفي للحداثة"<sup>63</sup>، بعد تفكك التصورات الدينية في الثقافة الأوروبية، التي رسمت معالمها العقلانية المجردة من مبادئ النظريات الأخلاقية والتشريعية المؤطرة لعلومها التجريبية الحديثة، هذه الذهنية التي جعلت من الإنسان من مجرد أداة، ليتجرد من أداة إبداعية وتحررية "فمنذ أن تحول العلم إلى قوة منتجة ذات وظائف اجتماعية، بات قوة أيديولوجية، باعتباره يلعب دورا أساسيا في منح مشروع النظام الاجتماعي والسياسي الحديث المؤسس على العقلانية التقنية"<sup>64</sup>، ويتحول الإنسان من مسار السيطرة على الطبيعة إلى السيطرة على الإنسان بأبعد الحدود الأيديولوجية، فيتخذ من الهوية أداة تبيح له ذلك.

### ثالثا- الهوية من التأصيل السوسيو تاريخي إلى التوظيف الأيديولوجي

1- الهوية في العلوم الإنسانية: على الرغم من كون موضوع الهوية موضوعا ميتافيزيقيا في الأساس، إلا أن الهوية موضوعا إنسانيا بامتياز وهذا ما يبرر تداول المفهوم في مجال العلوم الإنسانية على

اختلاف تخصصاتها، ما تعلق منها بعلم النفس وعلوم الاجتماع وعلم الفلسفة "فالهوية خاصة بالمجتمع والفرد والجماعة، هي موضوع إنساني خالص، فالإنسان هو الذي ينقسم على نفسه وهو الذي يشعر بالمفارقة أو التعالي أو القسمة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين الواقع والمثال، بين الحاضر والماضي، بين الحاضر والمستقبل"<sup>65</sup>، وعلى هذا الأساس يرى البعض على أنه مادامت الهوية ظاهرة إنسانية خاصة بالإنسان، كان من الضروري انتقاء منهج علمي كفيلا بتحليلها كظاهرة إنسانية.

وهذا ما يؤكد أن الهوية ليست موضوعا صوريا ميتافيزيقيا مجردا من التجربة الذاتية للإنسان وإنما موضوعا فلسفيا يتعلّق بتساؤلات الإنسان منذ وجوده" فهي في أصلها مسألة فلسفية قديمة لا مشاحة فيها ليس من أجل أن فلاسفتنا القدامى قد استعملوا لفظة هوية المنحوتة من الضمير (هو) بوصفه مقابلا للفظة إستان في اليونانية للدلالة على وجود المعنى الذي أقره أرسطو لمفهوم الوجود، بل بخاصة لأنّ المحدثين لم يفعلوا منذ ديكرت غير تأصيل واحد من المعاني السريّة لمفهوم الهوية ipséité كما اشتغلت عليه الفلسفة الوسطية وذلك بنقله من سجل الانطولوجيا... إلى مجال نظرية المعرفة حيث أصبح يدل على معنى الذات "sujet"<sup>66</sup>.

أ- **الهوية من المنظور السوسولوجي:** يتلخص من هذه المقاربة العملية لمفهوم الهوية في مجال العلوم الإنسانية، إن جل التعريفات السوسولوجية للمفهوم قد جمعت بين لفظتين متلازمتين تلازما منطقيًا بين (ماهية Essence، الدال على الكينونة) ولفظ (identité) فيتداخل مفهوم الهوية مع مفهوم الماهية، "يتداخل أيضا مع مفهوم الجوهر وتنتسب المفاهيم الثلاثة إلى جدر معنوي واحد وهو الجوهر"<sup>67</sup>، وبهذا المعنى اكتسى المفهوم مجال العلوم السوسولوجية ليقترن بمفاهيمه الثقافية والتمثلة في القدرات التي تميّز حضارة شعب عن غيره من الحضارات وهذا تعريف قريب من الحقل السوسولوجي الذي عرّف الهوية بأنّها "تعبّر عن كيان ينصهر فيه قوم منسجمون ومتشابهون بتأثير هذه الخصائص، الاجتماعية والنفسية والتاريخية والمميّزات التي تجمعهما، فاكتسى مفهوم الهوية طابعا ثقافيا" فتحيل مسألة الهوية الثقافية منطقيًا وأولا، على مسألة أكثر اتساعا هي مسألة الهوية الاجتماعية والتماهي أحد مكوناتها فالهوية بالنسبة إلى علم النفس الاجتماعي، أداة تمكن من التفكير في تمفصل النفسي والاجتماعي لدى الفرد، إنها تعبر عن محصلة التفاعلات المتنوعة بين الفرد ومحيطه الاجتماعي، قريبا كان أو بعيدا إن هوية الفرد الاجتماعية تتميز بمجموع انتماءاته في النسق الاجتماعي، الانتماء إلى صنف جنسي وإلى صنف عمري وإلى طبقة اجتماعية وإلى أمة... الهوية تمكن الفرد من أن يحدد لذاته موضعا ضمن النسق الاجتماعي وان يحدد الآخرين موضعه اجتماعيا<sup>68</sup>، فالهوية صار لها معنى التحمس Exaltation للفروقات، مثل ما وقع في السبعينات، بحيث بعض الحركات الإيديولوجية المتفرقة، صاروا يُمجدون بالمجتمع متعدد الثقافات multiculturelle وآخرون قاموا ضدهم لتمجيد الثقافة الأصلية، قائلين: "كل في وسطه لكي يبقى هو ذاته"<sup>69</sup> فتزايد استعمال المفهوم في الحقل الأكاديمي في ستينات القرن الماضي، في مجال الدراسات الثقافية والسياسية إلى حدّ جعلت فيه المفهوم قيمته العلمية جراء التضخم المشحون بمفاهيم العرق والأمة والقومية والمغايرة، فالهوية الاجتماعية بهذا السياق "لا تتعلق بالأفراد وحسب ذلك أن لكل مجموعة هوية تتناسب مع تعريفها الاجتماعي، ذلك التعريف الذي يمكن من تحديد موقعها ضمن الكل الاجتماعي، الهوية الاجتماعية استدماج وإقصاء في آن معا، إنها تحدد المجموعة" يعتبرون أعضاء في المجموعة من كانوا متمائلين، من ناحية ما وتمييزها عن المجموعات الأخرى التي يختلف أعضاؤها عن الأولين من الناحية ذاتها، أن الهوية تبدو من هذا المنظور، ككيفية تصنيف للتمايز نحن/ هم قائمة على الاختلاف الثقافي"<sup>70</sup>.

ب- الهوية من المنظور السيكولوجي: استعمل مفهوم الهوية في معجم علم النفس، حيث اشتغل العديد من السيكولوجيون على بحوث نفسية تعلق بصورة الذات (الأنا)، ليمتيز استعمال الهوية سيكولوجيا بصفة فردية تعبر عن "مشكلة نفسية وتجربة شعورية فالإنسان يتطابق مع نفسه أو ينحرف عنها في غيرها، فالإنسان الواحد ينقسم إلى قسمين هوية وغيرية"<sup>71</sup>، وهذا تعريف يجمع بين التشخيص والتميز، فالتشخيص يعبر عن جوهر الذات (الأنا) الذي يحمل سمات تجعله يتحقق بذاته، وأما التميز فيدخل في إطار وعاء الضمير الجمعي، وهو ما يجعل الذات تتميز عن غيرها من الذوات وبهذا المعنى "يشير المصطلح إلى الوعي الشعوري بشخصية الفرد والسعي اللاشعوري لبقاء الشخصية، ومقياس لمحاولات الأنا الكامنة والحفاظ على التضامن الداخلي مع مثاليات الجماعة وخصائص الشخصية وبمعنى آخر فالهوية تعني فهم وقبول النفس والمجتمع، فمن خلال الحياة نسال "من أنا؟"<sup>72</sup>.

يتضح من هذه المقاربة "أن الباحثين بعلم النفس، لم يحددوا الهوية بحد ذاتها بل ينظروا إلى كل ما من شأنه تحقيق الذات، أي ما يقربهم من "الأنا" le moi فيصبح التساؤل مطروح أمام الفرد من أنت؟ إلى أي مجموعة تنتمي؟ كيف ترى نفسك أمام الآخرين...؟ وبهذه الطريقة يصبح باحثين علم النفس يصنفون الأفراد حسب الهوية"<sup>73</sup>، فمن خلال توظيف مفهوم الهوية في علم الاجتماع وعلم النفس التي تعبر فيها الهوية عن "الأنا" ومسألة تحقيق الذات، والشعور بالانتماء إلى مجتمع أو جماعة أو أمة معينة، فانقل المفهوم من مستواه التحليلي إلى المستوى الإجرائي والعملي حيث "ظهر مفهوم الهوية في البداية كمفهوم فلسفي في حقل المنطق التجريدي (الشيء هو ذاته وليس شيئاً آخر)، لينقل إلى مجال العلوم الإنسانية باستعماله الإجرائي التطبيقي على واقع دائم الحركية والتغير"<sup>74</sup>، وفي ذلك ارتباط واضح للمفهوم بالضرورة وليس كمعطى جاهز ولا نهائي، ولكن تنمو بتجارب حاملها وبفاعل الاحتكاك مع هويات ثقافية أخرى فالهوية إذا ليست أمراً ثابتاً، بل هي مؤهلة لمتغيرات تقتضيها مؤثرات خارجية يفرضها الاحتكاك الحضاري بثقافات مغايرة، فتبتعد بهذه الصيغة الهوية عن ذلك البعد الفردي المتشعب بالخلفية الأيديولوجية القائلة بأن الهوية كائن متزمت لا متغير وهذا موقف مشحون بعدة ملامسات، لذلك كان من الضروري التعامل مع مسألة الهوية من زاوية التطور التاريخي وليس من خلال الثبات والجمود.

2- السياق الأيديولوجي للهوية: على الرغم من التقارب الموجود في تداول المفهوم في حقل العلوم الإنسانية إلا أن هناك اختلاف في توظيفه وذلك يرجع إلى "أصحاب الأفكار والمذاهب السياسية والفكرية والعلمية المختلفة، وحتى هؤلاء ليس اختلافهم في المفهوم العام للهوية، بقدر ما هو اختلاف في مقومات وعناصر الهوية والإشكالية الأخرى في مفهوم الهوية تنشأ في عملية الانتقاء في التعريف، حيث يكون تعريف الهوية متحيزاً أو مبتسراً أي أنه يركز على بعض الأمور ويتجاهل أخرى"<sup>75</sup>، وهنا يكمن الالتباس الذي أحيط بتوظيف المفهوم أو صياغته حسب القناعة الشخصية أو بالأحرى المرجعية التي تشكل المنطلق القاعدي للتعامل مع المفهوم بمختلف مشاربه الأيديولوجية والسياسية وهذا ما يسميه البعض "الوجه المظلم للهوية"<sup>76</sup>، لي طرح السؤال في ضوء توظيف مفهوم الهوية في نسقه الجماعي "أعلينا أن نضع تطور هذه الإشكالية في إطار ضعف نموذج الدولة – الأمة وتوسع الاندماج السياسي ما فوق القومي وشكل ما من عولمة الاقتصاد؟"<sup>77</sup>.

يتضح من هذا الطرح أن المفهوم مازال محلّ نزاع بين اتجاهات متعددة، اختلفت في التعامل مع المفهوم حيث "توجد بقعة عمياء يعجز جميع الأطراف بالضرورة عن فحصها، أو الكلام عن حقيقتها، هي بالذات القيمة المشتركة التي يجري حولها النزاع، فيكون مفهوم الهوية ذاته هو هذه البقعة، لأنه سيكون

محل تقديس لا تساؤل<sup>78</sup>، فيقترن استعمال المفهوم لتصبح "الموضة الهوياتية الحديثة هي استمرار لظاهرة تمجيد الاختلاف التي ظهرت خلال السبعينات والتي كانت من فعل مدارات أيديولوجية كثيرة التنوع، لا بل متناقضة، سواء كانت تمجد المجتمع المتعدد الثقافات من ناحية، أم كانت على عكس ذلك، من باب ليلزم كل منزله حتى يبقى هو هو ذاته من الناحية الأخرى"<sup>79</sup>، وهذا ما يعكس وبشكل واضح تلك العلاقة الوطيدة "بين تصورنا للثقافة وتصورنا للهوية الثقافية، إن الذين يعتبرون أنّ الثقافة (طبيعة ثانية) نتقلها ميراثا ولا سبيل إلى الإفلات منها يعتبرون الهوية معطى يعرف الفرد بصفة نهائية ويطبعه بصفة تكاد لا تمحى، من هذا المنظور تحيل الهوية الثقافية بالضرورة، إلى مجموعة انتماء الفرد الأصلية، يكون الأصل والجدور بحسب الصور الاعتيادية، أساس كل هوية ثقافية، أي ما يعرف الفرد بصفة أكيدة وأصيلة، هذا التمثل شبه الوراثة للهوية والذي يؤدي دور الحامل لأيديولوجيات التجذير يؤول إلى تطبيع الانتماء الثقافي"<sup>80</sup>.

وبهذا المعنى تأخذ الهوية الثقافية تصورا ذاتاني "أو بتعبير آخر تكون الهوية سابقة على الفرد الذي ليس له إلا أن ينخرط فيها وإلا واجه مصير المهمش، الهوية المتصورة على هذا النحو تبدو جوهر لا يحتمل تطورا وليس للفرد أو للمجموعة عليه أية سيطرة"<sup>81</sup>، فتغدو بهذا المعنى الهوية الثقافية إلى نوع من التعريق الأيديولوجي "إذ إن الهوية في بعض الأطروحات المغالية تكون مرسومة<sup>82</sup> عمليا في الإرث الجيني فتنبني الهوية على الطبع الوراثة، فتصبح مفكرا فيها على أنّها ثابتة ونهائية"، وعلى أساس هذه المقاربة تقوم الهوية "على استبطان النماذج الثقافية التي تفرض على الفرد بحيث لا يمكنه إلا أن ينماهى مع مجموعته الأصلية هنا تعرف الهوية أيضا على أنّها سابقة الوجود على الفرد وتبدو كل هوية ثقافية على أنّها مشتركة الجوهر مع ثقافة محددة لهذا يبحث إذا وضع قائمة الصفات الثقافية التي يفترض أنّها حامل الهوية الجماعية ولذلك يسعى نحو تحديد الثوابت الثقافية التي تمكّن من تحديد جوهر المجموعة أي هويتها (الجوهرية) شبه الثابتة في ذاتها"<sup>83</sup>.

لذلك كان من الضروري رصد أهم الاتجاهات الفكرية التي تناولت المفهوم في إطاره الفلسفي وتحولاته الدلالية، باعتبار أنّ موضوع الهوية كان من المواضيع الفلسفية العريقة "فالهوية موضوع فلسفي بالأصالة عالجه الفلاسفة المثاليون والوجوديون على حدّ السواء، المثاليون ميّنا فيزيقيا فحولوه إلى قانون الهوية والوجوديون نفسيا منعا لانقسام الذات على نفسها ومن ثمّ إنكار الوجود الإنساني، وقد يصبح عند بعض الفلاسفة القانون الأول في الفكر والوجود"<sup>84</sup>.

وهذا ما جعل الخطاب الفلسفي يحتوي على قانون الغيرية و"ليس قانونا مستقلا بذاته بل هو نفي للهوية (اللا أنا) وهو عند الوضعيين تحصيل حاصل... من الطبيعي أن يطابق الشيء ذاته وأن لا ينقسم عنها في غيره هذه طريقة الميّنات فيزيقيا، فهي بالنسبة للوضعيين مشكلة زائفة مثل معظم قضايا الميّنات فيزيقيا أو هي عبارات أدبية مصوغة على نحو عقلي"<sup>85</sup>.

#### رابعاً- السياق الأيديولوجي لمفهوم الهوية

**1- الهوية الثقافية (identité culturelle):** تركز الهوية في سياقها الثقافي، على محددات بشقيها المادي والتاريخي، حيث تشكل الثقافة أهم الخصائص والمميزات لمجتمع، تجعله يتميّز بهوية ثقافية، تحدد معالم مرجعيته وذلك باعتبار "الهوية الثقافية هي حجر الزاوية في تكوين الأمم، لأنّها نتيجة تراكم طويل فلا يمكن تحقيق وحدة الوحدة الثقافية بمجرد قرار، حتى لو توفرت الإرادة السياسية"<sup>86</sup>، فعلى الرغم من حركة التاريخ المرتبط بالسيرورة والتغيّر وحركة الزمن، إلا أن هناك مستويات لهذه السيرورة، تقتضي نوعا من الخصوصية الثقافية التي تتغيّر وتتطور باستمرار "تأسيسا على هذا فإنّ الهوية الإنسانية عامة

ليست أقنوما ثابتا نهائيا، إنما هي هوية متغيرة متطورة مجتمعا وتاريخيا، تتغير وتطور المجتمعات والأوضاع والأحوال والخبرات وتجميد هذه الهوية الإنسانية فبتحقيقاتها المختلفة في التاريخ وتحويلها إلى نسق أو أنساق ثابتة هو تهميش للهوية بل طمسها موضوعيا وإنسانيا، بل تجميد للمجتمع والتاريخ<sup>87</sup>.

فعلى الرغم من ذلك الارتباط العضوي للهوية بالثقافة التي تشمل على حد تعريف تيلور "ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والعقائد والفن والأخلاق التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في المجتمع"<sup>88</sup>، إلا أن الثقافة لا تعتبر حاجزا أمام التغيير، لأنها تجارب اجتماعية وإنسانية بالأساس، تشمل منظومة سلوكية ومعارف ومهارات، قابلة للزيادة أو التجاوز، فالثقافة بمفهومها الأنثروبولوجي "جهاز فعال يمكن الإنسان من الانتقال إلى وضع أفضل، يواكب المشاكل التي تواجهه في بيئته، فالثقافة هي القدرة على التكيف والتطور"<sup>89</sup>، ليقترن مفهوم الثقافة بمصطلح الهوية "الذي يزداد استعماله تواترا إلى الحد الذي جعل بعض المحللين يرون فيه موضة... كثيرا ما تحيل الاستفهامات الكبرى بصدد الهوية، اليوم إلى مسألة الثقافة، أزمت الثقافة تدان كما تدان أزمت الهوية"<sup>90</sup>، لكنه على الرغم من ترابط المفهومين (ثقافة) و(هوية ثقافية) "والى حد كبير مصير مترابط، فانه لا يمكن المطابقة بينهما بلا قيد ولا شرط، يمكن للثقافة عند الاقتضاء أن تكون من دون وعي هوياتي، في حين يمكن للاستراتيجيات الهوياتية أن تعالج، بل أن تعدل ثقافة ما بحيث لا يبقى لها الشيء الكثير مما تشترك فيه مع ما كانت عليه قبل"<sup>91</sup>، وبهذا المفهوم "تخضع الثقافة إلى حد كبير لصيرورات لا واعية، أما الهوية فتحيل على معيار انتماء واع، ضرورة، إذ هو ينبني على تعارضات رمزية"<sup>92</sup>، فنتبنى على أساس هذه المقاربة "استبطان النماذج الثقافية إلى تفرض على الفرد بصورة كاملة، بحيث لا يمكنه إلا أن يتماهى مع مجموعته الأصلية، هنا تعرف الهوية أيضا على أنها سابقة الوجود على الفرد، وتبدو كل هوية ثقافية على أنها مشتركة الجوهر مع ثقافة محددة، لهذا يبحث إذا وضع قائمة الصفات الثقافية التي يفترض أنها تستند حامل الهوية الجماعية، ولذلك يسعى نحو تحديد الثوابت الثقافية التي تمكن من تحديد جوهر المجموعة، أي هويتها الجوهرية شبه الثابتة في ذاتها"<sup>93</sup>.

**2- اللغة والدين في مرآة الهوية:** لقد أنتجت العلاقة المعقدة بين الهوية ومقوماتها الثقافية (اللغة، الدين، التراث...) رؤى غلب عليها الطابع العرقي والديني وذلك باعتبارها أحد هذه المقومات مقوما من مقومات الهوية، حيث تنمى شيوخ فكرة أن اللغة مرآة الهوية، وذلك دفاعا على الذاكرة الجماعية للشعوب والحنين إلى الماضي، وبناء على هذه الخلفيات ودفاعا عن أهمية الهوية اللغوية "لأنّ الهوية ذاتها لا يكتمل مدلولها إلا في جوهر اللغة وفي كيفية الوظيفة التي تؤديها والأسباب التي عملت على ظهورها إلى الوجود وتطورها"<sup>94</sup>.

ومن جهة ثانية "فان التحليل القائم على المستوى السيادي والارتهان السياسي للدول المتطورة، إضافة إلى انتشار الثقافة الاستهلاكية، كل ذلك ساهم بانتشار ثقافة سطحية ترى أنّ استخدام لغة الدول المتطورة، سواء كان ذلك في الحياة اليومية أم التدريس سيجعل من مستخدميها كائنا مبتورا"<sup>95</sup>، إضافة إلى ظهور "الهويات القومية والعرقية لتصبح الأهم في كثير من المجتمعات... ونظرية الهوية الاجتماعية القائمة على مركب الدافعية الذي يعلل ميل البشر على صعيد عالمي لعقد مقارنات ومفاضلات ترجح فيها كفة مجموعة in-group وتبخس فيها قيمة المجموعة الخارجية out-group"<sup>96</sup>، فجعلت هذه المعطيات من اللغة كمقوم ثقافي للهوية محلا للجدل انتهى إلى حلقات مفرغة أو انتهى إلى اعتبار اللغة عائقا من عوائق الحداثة.

إن الخروج عن سلطة التقليد، المقيد لحرية الفكر والممارسة معا، وخاصة ما تعلق منها بالسلطة الدينية استدعت مراجعات جعلت من الدين عائقا أمام الحداثة أو جعلت منه محل جدل، مع تصاعد الذهنية

القائلة بفصل المعقول عن اللامعقول في الثقافة الإنسانية أو بمراجعة المسألة الدينية التي طرحت في الفكر العربي والإسلامي من خلال "مقولة الإصلاح الديني، فهي مقولة ملتبسة تحجب رهانات واستراتيجيات متضاربة ومتنوعة فبالنسبة للفاعلين السياسيين تعني عادة محاربة المجموعات المتطرفة والتحكم في الحقل الديني المنفلت من العالم السنّي الذي انهارت فيه المؤسسة التقليدية وغدت تهيمن عليه تيارات الإسلام السياسي والاتجاهات السلفية"<sup>97</sup>.

لتهرع إليّ التدين والدين بهدف تجديد ذاتها، أو بالانسياق إلى استبعاد الدين باعتباره سلطة تقليدية وعائقا للحدثة، يعيق الدخول في التجربة التاريخية، وذلك بإقصاء الدين من المجال العام، الذي عكس النقاش الحاد بفصل الدين عن الدولة أو بفصل السياسة عن الدين، فكان من الضروري تحديد الصلة بين الدين والهوية أنثروبولوجيا بهدف إزاحة تلك الضبابية المروجة لأزمة الهوية في العالم الإسلامي حيث "تحولت الهوية إلى إشكالية تكشف عن المشكلة المتضمنة في العنف والإرهاب وهذه المشكلة تحتاج إلى تحليل فكري ونقدي من خلال طرح الأسئلة وتحليل النصوص المؤسسة لها وتفكيك الوقائع التي قادت إلى تضخم المشكلة وتحولها إلى وعي مأزوم يهدم التعايش"<sup>98</sup>.

إن التعاطي مع عنصر الدين باعتباره مقوما أساسيا للهوية، قضية يجدر بها الابتعاد عن النظرة الاختزالية من جهة، وعن النظرة الأحادية التي تجعل من الدين المقوم الوحيد للهوية، فيصبح بؤرة لصراع الهويات وتصبح القداسة كمرجعية أحادية لخطاب الهوية فتكرّس الكتابات التاريخية لذلك "حول عيش شعب مقدس واحد... لقد صارت الحكاية التوراتية تاريخا، بل أكثر من ذلك صارت فلسفة في التاريخ تفسر الغاية من سيرورة الزمن بين يوم البدء واليوم الأخير"<sup>99</sup>، أو يوظف الدين كحلقة أيديولوجية تستهدف الصراعات السياسية وهذا ما أدى إلى "ظهور تيار سياسي في الساحة العربية والإسلامية يستمد شرعيته من المرجعية الإسلامية ومن تراث الأمة... أنه الإسلام السياسي"<sup>100</sup>.

فالدّين (المعتقد) عنصرا من مكونات الهوية، بالإضافة إلى العناصر الاثنية والثقافية واللغوية والرمزية "بالشكل الذي يجعل المعتقد عنصرا فاعلا ومنفصلا داخل الهوية، كذلك تدخل الهوية في مكونات المعتقد، إذ تتغذى منه الهوية ويتغذى منها، فإن كان المعتقد مغلقا يؤدي ذلك إلى انغلاق الهوية، وإن كانت الهوية مغلقة يؤدي ذلك إلى انغلاق المعتقد"<sup>101</sup>، وهذا التداخل بين العنصرين قد يتيح التلاعب بالهوية "إذ تعمل الهوية على خلق ذاكرة موازية لها، تنتقي فيها من كل شيء، في تاريخها وتراثها ما هو الأجل والأكمل، ولا تكتفي بذلك، بل تسلب ما يمكنها من الأجل والأكمل في تاريخ و تراث ما حولها، فتستولي على شيء مما هو مضيء فيه"<sup>102</sup>، وتغفل ما دونه بحثا عن هوية مثالية، وقد يكون العكس صحيح فيغفل في التاريخ والتراث كل نقطة مضيئة منه ويغفل ما دونه إما تباهايا بهوية مثالية أو بغية طمس هوية الآخر عن حقيقتها.

فيوضع الدين بهذه الخلفية في بؤرة الصراعات السياسية على المستوى الداخلي وعلى مستوى الصراعات السياسية العالمية التي يشهدها العالم اليوم، والذي يعكس إلى أبعد الحدود صراعا حضاريا قائما على "نظرية صدام الحضارات لصامويل هنتغتون الذي يؤكد أن الصراعات التي يشهدها العالم لن تكون بين البلدان القومية انطلاقا من اختلافاتهم السياسية، بل يكون المحرك الأساسي فيها الأسس الثقافية والحضارية وذلك التمييز عبر مفهوم الهوية هو الذي يحرك الصراعات، وهو الذي يحرك مختلف أساليب التعامل مع الآخر المختلف في الهوية الحضارية"<sup>103</sup>، ليعكس هذا الصراع الحضاري إشكالية ثنائية الإسلام



والغرب ككيانين حضاريين على الرغم من أنّ "الإسلام لم يعد واحداً كما أنّ الغرب أصبح مزيجاً مركباً ومن ثم فلا داعي للبحث في ماهية العلاقة بين الكيانين الحضاريين عموماً"<sup>104</sup>.  
وعلى هذا الأساس تخوض الهوية معركة أيديولوجية تحت لواء البحث عن اصطفاء لذاتها، فتعتمد كل الوسائل المتاحة لها، لتحذف كل أخطاء الماضي وإخفاقاته من ذاكرة تاريخها، أو تسعى لتشويه ماضي غيرها والتكتم على مكاسبه ومنجزاته عبر التاريخ، أو بنعته بنعوت الفراغ الروحي وذلك لسبب أنها عاجزة عن اللحاق به، أو طمعا منها في صنع وزخرفة هوية جديدة لها على أنقاض تاريخ غيرها من الهويات.  
فكان من الضروري إذا إعادة المراجعة تستدعي مراجعة الدين من التجارب الإنسانية أو إقحامه في الصراعات السياسية، بل إعادة المراجعة تستدعي مراجعة الدين باعتباره تجربة إنسانية وتاريخية "فحرية الاعتقاد والحرية الدينية غير قابلة للانتقاص لجميع البشر"<sup>105</sup>، حتى لا تصبح القيم الثقافية بما في ذلك الدين عاملاً للصراع البشري "فالهوية الثقافية تشكل مصدراً متنامياً للنزاعات الاجتماعية والدولية، فهي تشكل على المستويين الدولي والوطني واحدة من أهم الحاجات النفسية غير المادية، ويمكن أن تكون مصدراً من مصادر الصراع المتزايد في داخل المجتمعات وبين مجتمع وآخر"<sup>106</sup>.

وهذا الجدال القائم بين السياسي والديني انعكس على الوعي الإسلامي الذي انقسم على إثره إلى فئتين "أنصار علمانية الدولة وأتباع إسلاميتها، واستناداً إلى كون المرجعية الدائمة هي مرجعية الخلافة الأولية، الحق والراشدة، نشر كاتب مصري علي عبد الرزاق كتاباً في العشرينيات، عنوانه الإسلام وأصول الحكم، أراد فيه البرهان على كون الخلفاء الأربعة الأوائل قد تولوا حكماً سياسياً خالصاً، لا علاقة له بالديني، إذ أنّ الديني يحدد بوصفه علاقة بالله، انتهت مع انتهاء الوحي ووفاء النبي"<sup>107</sup>، وبهذا تأخذ مسألة الديني الموظف في السياسي تأويلاً خاصاً إذ "لا يمكن بداهة فصل المسألة الدينية السياسية عن المناخ العقدي والسياسي للصراعات التاريخية الحادة التي مزقت الأمة منذ نهاية الخلافة الراشدة"<sup>108</sup>.

### خاتمة

في ضوء هذه المقاربة "يبدو خطاب الهوية خطاباً متشابكاً لأنه يتحرك في مجالات متعددة وفي المقابل يبدو التعاطي مع مسائله المتشعبة بشكل اختزالي وأحادي أو محاولة تجاوزهما"<sup>109</sup>، وخاصة عندما يطرح مسائل تتعلق في "علاقة السياسي بالديني في الكتابة العربية والإسلامية لتصبح من المشكلات الحقيقية التي لها تداعيات خطيرة على الفكر والمجتمع، فكما كان مبدأ الفصل بينهما (السياسة والعقيدة) من مبادئ الحداثة السياسية الأوروبية، فهل من اللازم اقتفاء آثاره ومكتسباته ومنجزاته ومحاولة إسقاطه على التاريخ العربي دون قيد أو شرط؟"<sup>110</sup>.

وفي سياق الثابت والمتغير وعلى الرغم من أنّ هناك مقومات للهوية (اللغة، الدين، التاريخ، التراث...) وهي ثوابت جوهرية تحدد خصوصية هوية مجتمع عن آخر، إلا أنّه بحكم الاستمرارية التاريخية، هناك قابلية للتغيير إذ "ليست ثمة استمرارية لهوية ثابتة جامدة محددة طوال التاريخ، فهذه رؤية أرسطية شكلية للهوية يغلب عليها الطبيعة لا التاريخ الذي هو جوهر إنسانية الإنسان"<sup>111</sup>، وهذه القابلية نحو التغيير والانفتاح الإرادي يزيح كل خلفية للهوية المتعالية من جهة، ويزيح كل خلفية تستهدف إزاحة أحد المقومات الجوهرية لهذه الخصوصية الثقافية للهوية "ليست أحادية البنية، ولا تشكل من مقوم واحد فحسب هو المقوم الديني وحده، أو المقوم الاثني القومي وحده أو العرقي وحده، أو المقوم اللغوي وحده، أو مقوم الخبرة والممارسة التاريخية التراثية وحدها، أو المقوم الثقافي الوجداني والإبداعي وحده، أو الخبرات المجتمعية المشتركة وحدها أو المقوم المصلحي وحده.... وإنما الهوية مركب وحصيلة من اتصال وانقطاع

وتفاعل هذه العناصر<sup>112</sup>، وهذه المقومات رسمت خصائص الشخصية العربية الإسلامية فحددت معالم خصوصيتها.

لتبقى مسألة الانتماء في تحديد تعريف الهوية مسألة متعلقة بتعريف الهوية "فلا وجود لهوية قابلة للتعريف بصفة نهائية، بمعزل عن الإحساس بالانتماء وإرادة الاختلاف عن الآخرين، هذا تأكيد بأن الشعور بالانتماء جزء من الهوية"<sup>113</sup>، تعلقت مسألة الهوية عند بعض المفكرين بالمسألة الثقافية "فالهوية وجود وماهية" وذلك بكونها مساراً إنسانياً اجتماعياً وحضارياً وتاريخياً وفكرياً، وهذا ما يفسر تعدد الثقافات، التي تعكس هوية المجتمعات بمستوياتها الفردية والجموعية "فالفرد داخل الجماعة الواحدة، قبيلة كانت أم طائفة أم جماعة معينة، هو عبارة عن هوية متميزة ومستقلة عبارة عن "أنا" لها "آخر" داخل الجماعة نفسها: "أنا" تضع نفسها في مركز الدائرة عندما تكون في مواجهة مع هذا النوع من "الآخر" والجماعات، داخل الأمة، هي كالأفراد داخل الجماعة، لكل منها ما يميزها داخل الهوية الثقافية المشتركة، ولكل منها "أنا" خاصة بها و"آخر" من خلاله وعبره تتعرف على نفسها بوصفها ليست إياه"<sup>114</sup>.

فالهوية الثقافية نتاج لتراكم طويل وهذا ما يستدعي التعامل مع مسألة الهوية من زاوية تسمح بتوظيفها لخدمة الشعوب وقضاياها الحضارية، لذلك يعتبرها الكثير من الذين أثاروا قضايا الهوية موضوعاً للفكر وهذا ما يستدعي التعامل مع القضية من منظور تاريخي، من حيث أن الهوية وعي بالذات ووعي بالواقع "فالعربي ليس وجوداً جامداً ولا هو ماهية ثابتة جاهزة"<sup>115</sup>، وهذا ما ينبغي مراجعته قبل التعامل مع مسألة الهوية لأن "بعض التيارات العروبية أفقدت هذا المفهوم من بعده الإسلامي وبالنسبة لي لا يمكن الحديث عن هوية عربية فقط بل هي هوية عربية إسلامية"<sup>116</sup>.

على الرغم من أن مفهوم الهوية يجد تقارباً في المعنى إلا "أنّ الباحث عندما يتعامل مع مفهوم الهوية على وجه الخصوص، فإنه يتعامل مع مفهوم قلق من الناحية النظرية، يثير أسئلة أكثر ممّا يقدم إجابات، حيث أنه من أكثر مفاهيم العلوم الاجتماعية شائكية نظراً لما يثيره من إشكاليات عديدة"<sup>117</sup>، وهذا ما يستدعي تفكيك المفهوم فلسفياً بهدف عرض أهم التوجهات الفلسفية التي تبلور من خلالها موضوع الهوية "بل أيضاً وبنفس الحدة الشروع في بلورة استشكال صناعي واسع لظاهرة الهوية، من حيث هي عدسة تفكير العرب الحاليين يحررها من سؤال (من نحن) في صيغته الأنثروبولوجية والثقافية، ويعيد بناءها في ضوء تأويلية جديدة تتخذ من سؤال من بعامة أفق عملها"<sup>118</sup> وهذا التأسيس الفلسفي لمفهوم هو الجدير بلفظة "الهوية identité من مستوى اللغة العادية إلى مستوى اللغة العربية الحديثة، حيث تشير إلى "نحن" وأنثروبولوجية وثقافية إلى مستوى اللغة الفلسفية، حيث يجدر بها أن تدل على معنى الهوية ipséité التي تستوي في قاع كلّ فهم عامي للهوية بمعناها المشار إليه وذلك في ضوء النقد ما بعد الحديث لنموذج الذاتية subjectivité الحديثة"<sup>119</sup>.

## الهوامش:

- 1- فتحي المسكيني، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، ص 13.
- 2- فتحي المسكيني، المرجع نفسه، ص 14.
- 3- حسن حنفي، الهوية، مرجع سابق، ص 11.
- 4- لسان العرب، ابن منظور، دار المعرفة القاهرة، طبعة جديدة، ص 376.
- 5- المنجد في اللغة والأعلام، مجموعة من الباحثين، دمشق بيروت، ط1، 38، 2000، ص 875.

- 6- المعجم الفلسفي، مراد وهبة، دار قباء الحديثة للنشر، ط5، 2007، ص 667.
- 7- الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، مجموعة مؤلفين، مركز دراسات الوحدة العربية، دط، دبت، ص 23.
- 8- خليل نوري مسيهر، الهوية الإسلامية في زمن العولمة، المركز الثقافي العربي، ط1، 2009، ص 40.
- 9- علي محمد علي الطنازفتي، الهوية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، بين سيد قطب وعلي شريعتي، ص 40.
- 10- علي محمد علي الطنازفتي، الهوية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 40.
- 11- علي محمد الطنازفتي، المرجع نفسه، ص 40.
- 12- علي محمد علي الطنازفتي، الهوية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ص 41.
- 13- زهير الخويلدي، الإسلام والمدينة في مواجهة عولمة الإرهاب، دار الكتب لندن، ط1، 2016، ص 56.
- 14- علي محمد علي الطنازفتي، الهوية في الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 45.
- 15- علي محمد الطنازفتي، المرجع نفسه، ص 45.
- 16- محمد التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج2، ص 139.
- 17- مجموعة باحثين، لهوية، ترجمة عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء المغرب، ط1، ص 17.
- 18- علي محمد علي الطنازفتي، الهوية في الفكر السياسي العربي المعاصر، ص 47.
- 19- الفكر السياسي العربي المعاصر، أبو البقاء أيوب الحسني الكوفي، معجم المصطلحات والفروق اللغوية، ص 961.
- 20- د أحمد بن نعمان، المرجع نفسه، ص 21-22.
- 21- محمد عمارة، مخاطر العولمة على الهوية، دار النهضة لنشر مصر، ط1، 1991، ص 6 - 7.
- 22- محمد مصطفى القباح، مقاربات فكرية وسياسية في الشأن العربي، ص 66.
- 23- علي شريعتي، الأمة والإمامة، مراجعة حسين علي شعيب، دار الأمير لطباعة، ط2، 2007، ص 63.
- 24- الموسوعة الفلسفية، معن زيادة، ج2، مرجع سابق، ص 821.
- 25- الموسوعة الفلسفية، المرجع نفسه، ص 821.
- 26- محمد عمارة، نقلا عن: الهوية الإسلامية، جاسم محمد بن المهلهل الياسين، ص 10.
- 27- جاسم محمد بن المهلهل الياسين، الهوية الإسلامية، دار السماحة للنشر الكويت، 2010، ص 11.
- 28- خليل نوري مسيهر العالي، الهوية الإسلامية في زمن العولمة، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، ص 45.
- 29- الهوية الإسلامية في زمن العولمة، مرجع سابق، ص 45.
- 30- ديمة عبد الله أحمد، أثر العولمة الثقافية على الثقافة الإسلامية، مجلة مداد الأدب، عدد خاص بالمؤتمر 21/09/2012، ص 588.
- 31- خليل نوري مسيهر، الهوية الإسلامية في زمن العولمة، مرجع سابق، ص 45.
- 32- خليل نوري مسيهر العالي، الهوية الإسلامية في زمن العولمة، ص 45.
- 33- جاسم محمد بن المهلهل الياسين، الهوية الإسلامية، مرجع سابق، ص 13.
- 34- خليل نوري مسيهر العالي، الهوية الإسلامية في زمن العولمة، ص 47.
- 35- المرجع نفسه، ص 47-49.
- 36- حسن حنفي، الهوية، مرجع سابق، ص 50.
- 37- ضياء إكرام العمري، التراث والمعاصرة، المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، ط1، شعبان 1405، ص 35.
- 38- فتحي المسكيني، الهوية والزمن، مرجع سابق، ص 16.
- 39- عبد الرحمن بدوي، أرسطو الأخلاق، نقلا عن: فتحي المسكيني، الهوية والزمن، ص 12.
- 40- دوي عبد الرحمن، المنطق الأرسطي، ص 1072، نقلا عن فتحي المسكيني، مرجع سابق، ص 12.
- 41- فتحي المسكيني، الهوية والزمن، مرجع سابق، ص 15.
- 42- فتحي المسكيني، الهوية والزمن، مرجع سابق، ص 36.
- 43- خليل نوري مسيهر العالي، الهوية الإسلامية في زمن العولمة، ص 45.
- 44- فتحي المسكيني، مرجع سابق، ص 44.

- 45- فتحي المسكيني، لهوية والزمن، ص 131.
- 46- هبرماس، القول الفلسفي للحدث، ص 14.
- 47- فتحي المسكيني، الهوية والزمن، مرجع سابق، ص 14.
- 48- فتحي المسكيني، الهوية والزمن، مرجع سابق، ص 139.
- 49- موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 674-675.
- 50- موسوعة الفلسفة الغربية، المرجع نفسه، ص 677.
- 51- الموسوعة الفلسفية الغربية المعاصرة، د. علي عبود المحمداوي، ج2، منشورات ضفاف دمشق، ط1، 2013، ص 677.
- 52- الموسوعة الفلسفية الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 692.
- 53- هابر ماس، القول الفلسفي للحدث، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة دمشق، 1995، ص 9.
- 54- سالم يافوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص 92.
- 55- حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، دط، 1012، ص 11.
- 56- فتحي المسكيني، الهوية والزمن، مرجع سابق، ص 6-7.
- 57- حسن حنفي، الهوية، مرجع سابق، ص 10-11.
- 58- دنيس كوش، مرجع سابق، ص 149.
- 59- التغيرات السوسيو ثقافية وأثرها على الهوية الثقافية للمجتمع الجزائري، مذكرة للحصول على شهادة دكتوراه التغيرات السوسيو ثقافية على الهوية الثقافية للمجتمع الجزائري، بريجة شريفة، ص 41.
- 60- دنيس كوش، مرجع سابق، ص 149.
- 61- حسن حنفي، الهوية، مرجع سابق، ص 11.
- 62- التغيرات السوسيو ثقافية وأثرها على الهوية الثقافية للمجتمع الجزائري، مرجع سابق، ص 59.
- 63- المرجع السابق، ص 60.
- 64- رجال بوبريك، عودة الهويات الجماعية، مؤنون بلا حدود، 2018، ص 4.
- 65- هويدا عدلي، مستقبل الهوية الإسلامية في ظل العولمة الثقافية، ص 43.
- 66- هويدا عدلي، المرجع نفسه، ص 43.
- 67- شريف يونس، مستقبل الهوية الإسلامية في ظلّ العولمة، ص 40.
- 68- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص 147 – 148.
- 69- المرجع نفسه، ص 149.
- 70- المرجع نفسه، ص 150.
- 71- شريف يونس، المرجع نفسه، ص 150.
- 72- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص 150.
- 73- حسن حنفي، الهوية، ص 9.
- 74- المرجع نفسه، ص 11.
- 75- محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة والإسلام والغرب، ص 12.
- 76- محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والعالمية، دار المستقبل العربي، ط1، 2006، ص 16.
- 77- مجلة الدين والهوية، بين ضيق الانتماء وسعة الإبداع، 2016، سلسلة ملفات بحثية، إشراف الحاج ذواق، ص 8.
- 78- المرجع نفسه، ص 8.
- 79- دنيس كوش، مرجع سابق، ص 147.
- 80- دنيس كوش، مرجع سابق، ص 148.
- 81- المرجع نفسه، ص 148.
- 82- المرجع نفسه، ص 150.
- 83- جون جوزيف، اللغة والهوية الأثنية والقومية، ترجمة عبد النور خراقي، دار المستقبل العربي، ط1، 2006، ص 284.

- 84- مجموعة مؤلفين، المرجع نفسه، ص 14.
- 85- محمد أمارة، اللغة والهوية تأثيرات وتداخيات على التعليم العربي في إسرائيل، مجلة دراسات، 2010، ص 23.
- 86- الدين والسياسة والأخلاق، مرجع سابق، ص 17. 113.
- 87- الدين والهوية بين ضيق الانتماء وسعة الإبداع، مجلة الدين وقضايا المجتمع الراهنة، إشراف الحاج ذواق، 2016/05/13، ص 9.
- 88- محمد شهيد، مجلة الدين وقضايا المجتمع الراهنة، مرجع سابق، ص 61.
- 89- محمد شهيد، في قضايا الهوية، التباس المفاهيم عند الإسلام السياسي، مجلة الدين وقضايا المجتمع الراهنة، مرجع سابق، ص 25.
- 90- مؤسسة مؤمنون بلا حدود، عبد الجبار الرفاعي، البحث عن هوية دينية للعلم، مقال صدر بتاريخ: 26 مارس 2016.
- 91- عبد الجبار الرفاعي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ص 63.
- 92- خطاب الهويات الحضارية من الصدام إلى التسامح علي عبود المحمداوي، دار الروافد الثقافية، ط1، 2012، ص 40.
- 93- هشام جعيط، الإسلام والغرب، ص 123.
- 94- علي عبود المحمداوي، مرجع سابق، ص 45.
- 95- المرجع نفسه، ص 36.
- 96- هشام جعيط، لفتنة جدل الديني والسياسي في الإسلام، ص 6.
- 97- الدين والهوية، مرجع سابق، ص 15.
- 98- الدين والهوية، مرجع سابق، ص 13.
- 99- يوسف بن عدي، قراءات في التجارب العربية المعاصرة، ص 179.
- 100- محمود العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والعالمية، ص 16-17.
- 101- محمود العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والعالمية، مرجع سابق، ص 18.
- 102- التغيرات السوسيو ثقافية، إثرها على الثقافة رسالة دكتورة، بريجة شريفة، 2016/2015، ص 46.
- 103- محمد عابد الجابري، مسألة العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، 2012، ص 11.
- 104- التغيرات السوسيو ثقافية، مرجع سابق، ص 46.
- 105- محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 11.
- 106- ندوة علمية، جدل الهوية والتاريخ، قراءات تونسية في مباحث الدكتور هشام جعيط، م.د.س تونس، 2011/02/02.
- 107- هويدا عدلي، مستقبل الهوية الإسلامية في ظل العولمة الثقافية، ص 40 – 41.
- 108- فتحي المسكيني، الهوية والزمن، ص 16.
- 109- فتحي المسكيني، مرجع سابق، ص 8.
- 110- مجموعة مؤلفين، اللغة والهوية في الوطن العربي، إشكاليات تاريخية وثقافية وسياسية، المركز العربي لدراسات، ط1، 2013، ص 13.
- 111- جون جوزيف، اللغة والهوية الأثنية والقومية، ترجمة عبد النور خراقي، دار المستقبل، ط1، 2006، ص 284.
- 112- سالم يافوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص 92.
- 113- محمد عابد الجابري، مسألة العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، 2012.
- 114- الموسوعة الفلسفية الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 692.
- 115- زكي الميلاد، المرجع نفسه، ص 94.
- 116- سالم يافوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي، ص 40.
- 117- دنيس كوشه، مرجع سابق، ص 149.
- 118- حسن حنفي، الهوية، مرجع سابق، ص 10-11.
- 119- المرجع السابق، ص 8.

## مفاسد الكونية الثقافية في زمن العولمة لدى طه عبد الرحمان

### The evils of cultural universalism in the era of globalization At Taha Abdel Rahman

د/ عبد السلام بوزبرة  
جامعة محمد بوضياف المسيلة  
مخبر الدراسات الأنتروبولوجية والمشكلات الاجتماعية  
abdeslem.bouzabra@univ-msila.dz

تاريخ الإرسال: 2022/08/02      تاريخ القبول: 2022/11/15

#### الملخص:

يعد المفكر المغربي طه عبد الرحمن من بين المفكرين العرب المعاصرين، الذين اهتموا بشأن جدلية العلاقة بين الثقافة و العولمة، حيث قدم إسهامات مبتكرة في هذا المجال تتم عن اجتهاد وإبداع فكري أصيل، فطه عبد الرحمن يعتقد بأن عولمة الثقافة أمر واقع ومفروض لا يمكن إنكار هدفه نحو الهيمنة والتسلط، والنزوع نحو اختراق واحتواء الخصوصيات الثقافية و الدينية بغرض تنميطها بدعوى الحداثة و التحضر والعقلانية لهذا انبرى طه عبد الرحمن بالكشف عن مفاسد وآفات الواقع الكوني المعولم وخطرها على الخصوصيات الثقافية والقومية وفي الوقت نفسه مجتهدا في تقويم مفارقاته ، مؤكدا على ضرورة انفتاح الخصوصية، على غيرها من الأمم الأخرى وتمسكها بثوابت هويتها وفي الوقت نفسه تفاعلها مع غيرها مع مقتضيات الزمن الراهن.  
**الكلمات المفتاحية:** الثقافة؛ العولمة؛ الهيمنة؛ الواقع الكوني؛ الحوار والتعارف.

#### Abstract:

The Moroccan thinker Taha Abdel Rahman is among the contemporary Arab thinkers who have been concerned about the dialectic of the relationship between culture and globalization, as he made innovative contributions in this field that reflect original intellectual diligence and creativity. Hegemony and authoritarianism, and the tendency towards penetrating and containing cultural and religious idiosyncrasies in order to stereotype them under the pretext of modernity, urbanization and rationality. For this reason, Taha Abdel Rahman embarked on revealing the evils and pests of the globalized global reality in cultural and national idiosyncrasies. While, at the same time, striving to evaluate its paradoxes, stressing the need to open privacy, in other nations, and their adherence to the constants of their identity and at the same time, their interaction with others with the requirements of the current time.

**Key words :** the culture; globalization; domination; cosmic reality; Dialogue and acquaintance.

تاريخ الفكر الفلسفي عموما يؤكد على أن الإنسان عبر الأزمان كان ولازال مشكلة فلسفية محورية شائكة ومتفرعة تتمظهر تجلياتها في شتى مناحي الحياة، تتصل أساسا بطبيعة الإنسان وتركيبته، وعلاقته بذاته وبالآخرين، بل وبالعالم الخارجي عموما. هذه العلائق المتشابكة أفرزت مشكلات فرعية ارتبطت أساسا بالمسائل الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والعلمية وحتى الميتافيزيقية - سواء في حدودها المحلية القومية المنغلقة، أو في عالميتها وكونيتها المنفتحة- وأضحت مسائل مركزية في تاريخ الفكر الإنساني الحديث والمعاصر خصوصا في ظل الثورة العلمية والتكنولوجية المتعاضمة في جميع مجالات المعرفة، وما أحدثته من صدمات قوية، وما تركته من ارتدادات عنيفة مست الماهوي والمقدس في الإنسان. في تلك اللحظة تحديدا اكتشف الإنسان عظمته وسطوته اللامحدودة حينما استشعر في ذاته حرية أكبر ومقدرة أكثر في التعامل مع الكون والسيطرة عليه، وفي الوقت نفسه اكتشف بؤسه ومعاناته وكيف تحول في اللحظة ذاتها إلى شيء وسلعة تمتلكه ثقافة الاستهلاك والمقاصد البراغماتية، مفتقرا إلى منظومة أخلاقية وقيمية ثابتة توجه مساره، وتحدد له غاياته ومقاصده، وتضبط أعماله وعلاقاته.

إنها الوضعية التي آل إليها الإنسان الحديث والمعاصر المعولم والمحكوم بآليات العقل الأداتي، والمفتون بغريزة السيطرة على الآخر المغاير وذلك باختراق بنيته وهويته الثقافية، وتكريس نزوعه صوب الاستلاب والهيمنة، بما يؤدي إلى محو الهوية الآخر الحضارية، وطمس الخصوصية الثقافية للمغاير وبالخصوص الآخر المسلم. إنها الكونية كأمر واقع ومفروض من قبل نظام عالمي غربي لا يعترف إلا بالغلبة والسيطرة والهيمنة بشتى السبل والأدوات. هذه الحالة التي آل إليها المجتمع الإنساني اليوم شكّلت مسألة مركزية في المشروع الفكري للفيلسوف والمفكر **طه عبد الرحمان**، باحثا في أسبابها وغاياتها، ومتتبع لمساراتها وامتداداتها، وناقدا لمناهجها ومقاصدها وقصور آلياتها، وكاشفا عن مفسدها وآفات وأثارها على الآخر المغاير ثقافيا، والتممايز حضاريا. وفي الوقت ذاته محدد الآليات والسبل التي بمقتضاها تتمكن الأمم المغايرة خصوصا الأمة الإسلامية من أن تصون هويتها ومقوماتها الثقافية، وتجيب بذلك على أسئلة زمانها، وتتطلع إلى التنبيه إلى تغيير هذا الواقع المفروض قدر الطاقة، وتتصدى لمشروع الكونية العنيفة الذي يحرم الأمم من حقها في الاختلاف. فالأمة الإسلامية تملك حق السبق في هذا التصدي، لما هي ملزمة به أكثر من غيرها من أجل النهوض بالواجبات التي بعثت من أجلها. السؤال الذي يسعى طه عبد الرحمان إلى الإجابة عليه هو: ما هي المفاصد الثقافية والقيمية المتفاحشة التي تتعرض لها الأمة الإسلامية منذ فجر الواقع الكوني؟ وكيف يمكن درء هذه المفاصد، وإبراز الروح الخاصة التي تضمن للأمة المسلمة حق الاختلاف عن غيرها؟

### 1- الآفات القيميّة و المفاصد الثقافيّة للفكر الكوني

لقد احتل موضوع الثقافة حيزا كبيرا من اهتمامات المفكر طه عبد الرحمن، ذلك كون الثقافة لا تقتصر على تحديد هوية الأمة الإسلامية فقط، بل لأن الثقافة تعد المحرك الذي ينبغي أن تعتمد عليه هذه الأمة في تغيير واقعها والاتجاه به صوب العالمية لما تحوزه من سمات أخلاقية وقيمية تؤهلها لأن تكون عالمية وهذا ما نلمسه في تعريف طه عبد الرحمن للثقافة حيث يقول: "هي جملة القيم التي تقوم الاعوجاجات الفكرية والسلوكية داخل الأمة على الوجه الذي يحدد اتصال الفكر والسلوك بأسباب هذه القيم في عالم الآيات، وبالقدر الذي يمكن هذه الأمة من استرجاع قدرتها على الإصلاح والإبداع، طلبا لتنمية الإنسان والارتقاء به في مراتب الكمال العقلي والخلقي"<sup>1</sup>.

وفي موضع آخ يقول بأنها: "ذلك الإنتاج الخطابي والسلوكي المُستند إلى قيم قومية حية. أي قيم قومية مرغوب فيها ومطلوب العمل بها"<sup>2</sup>. فالثقافة هي روح الأمة وقوامها، حيث في جوهرها يقترن الفكر بالعمل مما يؤدي الى نشوء عوامل الاستنهاض لدى الأمة وولوج عالم التقدم بحيث يكون التقدم الذي تقوده الأمة الإسلامية مغاير لذلك التقدم الكوني الذي قاده الغرب وما اصطلح عليه بمسميات متعددة كالعولمة والحضارة العالمية وغيرها والتي كلها تصب في مصب واحد هو الكونية كمهيمن على الخصوصية ومحي لكل مقومات للقومية.

إن تماهي الحداثة والعولمة وانصهارهما في بوتقة واحدة أحدث التباسا بين مفهومي العالمية والكونية، حتى أضحي البعض يستخدم مصطلح الكونية كمرادف لمصطلح العالمية حيث وقع الخلط بينهما، نظرا لاشتراكهما في الكلية، والشمولية، هنا يجيب بودريار بضرورة التمييز بينهما محددًا مفهوما للكونية فيقول "هناك تشابه خادع بين لفظي العالمي والكوني. إن الكونية هي كونية حقوق الإنسان، والحريات، والثقافة، والديمقراطية"<sup>3</sup>، فالكونية هي أمر مخالف للخصوصية وقريبة من العالمية والأممية والكلي والشامل وتدل على مجموعة من القيم التي يحصل حولها إجماع واتفاق من طرف كل الناس مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان. فالكونية هي كونية القيم الإنسانية الثابتة، وهي مشروع يعمل على توحيد الإنسانية وتأسيس ما هو إنساني في الإنسان، كالاقرار بالاختلاف والتنوع كقوانين تحكم الكون، وضرورة الانفتاح على الآخر والتواصل معه مع احترام الخصوصيات.

بينما طه عبد الرحمان حدد مفهوم الكونية فلسفيا فردها إلى مدلولين: الأول الكونية تعني الكلية ويقصد بالكلي هنا ما يشمل جميع أفراد الإنسان، من حيث كونهم كائنات عاقلة، ومن ثم فالكلي هنا بهذا المعنى يقابله الجزئي الذي لا يستغرق أفراد النوع الإنساني. أما المعنى الآخر لمفهوم الكونية فهو العالمية، ويقصد بالعالمي ما يصدق على جميع أقطار المعمورة، من حيث هي دول قائمة بذاتها، وبهذا المعنى للعالمي يكون مقابله المحلي<sup>4</sup>. ومنه يمكن القول أن الكونية تعني الشمولية والعمومية، وتقابلها الخصوصية. وعليه فالفكر الغربي - الأوروبي والأمريكي- مهيمن متسلط على الغير بدعوى تحقيق العالمية المعولمة وتوحيد الأمم تحت عباءة خدمة الحاجات الإنسانية، فالعالمية متجاوزة لضيق الكوني، لا تتحقق إلا بقدر ما تحمل في طياتها بذور الجزئي، وهذا ما وضحه كارل ياسبرز حيث يقول: "إن الانفتاح على العالمية لیتوه في الفراغ إذا استغنى عن الرؤية العيانية واكتفى بالتعميمات المجردة، كذلك تضل الرؤية العيانية للجزئي في الغموض والاضطراب الذي لا حد له إذا لم تستند إلى العالمية"<sup>5</sup>.

إن نزوع الغرب الكوني المعولم في تدمير القيم الإسلامية وإقصاءها، إنما هو موقف من الإسلام باعتباره قوة وفعالية عالمية تشكل خطرا على مركزية الغرب، هنا يقول طه عبد الرحمن: "ثم مضى يبيث في الناس أن قيم الإسلام هي أشد القيم مخالفة لقيم الحضارة الغربية، و إذا صح هذا صح معه أيضا أن انبعاث هذه القيم من جديد مع تحرر الشعوب الإسلامية ومع تطوع بعضها إلى فرض خصوصيته لا بد وأن يضر أشد الضرر بأهداف هذه الحضارة، توسعا في الأفق ووضعها للقيم الكونية، ولا سيما أن النظام القيمي للحضارة الغربية بعد انتهاء الصراع الأيديولوجي بين أطراف هذه الحضارة غير الإسلامية، انفرد بتمام الهيمنة والتأثير على الصعيد العالمي"<sup>6</sup>، فالكونية وفق الأيديولوجيا الغربية المعولمة تحمل بين ثناياها غرائز التملك وهوس التسلط، الأمر الذي يحملنا على إعادة النظر في العلاقة بين الثقافة والكوني، إذ عبر عن ذلك إدوارد بورتيلا بقوله: "بكل حال، لم يعد من الممكن في النص الحاضر أن تبنى الثقافة خارج ذلك التوتر



البنوي والوجودي والحيوي، بين الكوني والإقليمي والقومي... وقد رأينا في القرن العشرين ثقافات تعتبر من أكثر الثقافات تطورا تنساق إلى البربرية، أي ثقافة الإقصاء تقود حتما إلى إقصاء الثقافة"<sup>7</sup>.

ما يحملنا على القول بأن الهوية الغربية أصبحت متسلطة بحيث أفضت إلى تصدع العالم الثقافي، لانفصالها عن القيم الأخلاقية الدينية. وبتطور غريزة النزوع صوب الهيمنة بمقتضى أسس العولمة تصبح الفكر فكرا واحدا، ومجتمعاً واحداً ينكر وجود المخالف اصطلاح عليه طه عبد الرحمان بـ "الفكر الأحدي" المسكون بأفة إنكار حق الأمم في الاختلاف، ما أوقعه في آفات أخلاقية، على رأسها "أفة الوقاحة" وما ترسب عنها من تصلب فكري لا تواصل فيه ولا حوار بل سيادة فكر أحادي الجانب يفرض مفاهيمه، أحكامه، قيمه، ويسميه طه بـ "التصلب الاستعلائي" و"الاختلاف الفكري الصلب" ويعرفه بقوله: "وهو الاختلاف الذي يقع بين أمتين اختارتا في التعامل الفكري بينهما طريق التعاون؛ كما أن التعاون لا يمنع من إتيان المنكر، جاز أن تنتقل فيه الصلة الفكرية بين الأمتين المتعاونتين من رتبة التواصل الحقيقي... إلى رتبة التوصيل بحيث تلقى إحداها بفكرها إلى الأخرى ولا تتلقى منها فكرها"<sup>8</sup>.

ويجمع أغلب المهتمين بالمسألة الثقافية على أنه لا يستقيم الحديث عن الثقافة إلا في علاقتها بالعولمة، حتى أصبح الكلام لا يخرج عن دائرة ثقافة العولمة التي تهدف أساساً إلى تكريس النموذج الغربي الرأسمالي في شتى المجالات وفي مقدمتها المجال الثقافي، وما يلاحظ هنا هو اللعب على وتر الحرية الفردية وحقوق الإنسان وغيرها من الدعوات فالغرب الكوني المتمركز حول ذاته يرمي إلى تحقيق أهدافه بكل الوسائل الممكنة، ويضعها على رأس مشاريعه وسياسته ومنها فرض التبعية من خلال الاختراق والغزو الثقافيين وتخريب قيم الآخرين واستقطاب الأجيال الصاعدة بدغدغة غرائزها وتوجيه ميولها والتركيز على ما هو في سطحي لحصرها في حيز السطح من الاهتمامات والمهام والتطلعات مستفيداً من فاعلية التفوق والقوة والسيطرة والثروة التي لديه في هذا المجال للوصول إلى زعزعة الثقة، ثم محو الشخصية ومقومات الآخر: اللغة والدين وبقية السمات والعادات والتقاليد والأعراف ومكونات الذاكرة التاريخية للأمة<sup>9</sup>.

كما يجمع أغلب المشتغلين في حقل الثقافة على العلاقة العضوية بين العولمة والأيديولوجيا الأمريكية. فالعولمة تسعى إلى سيطرة القيم الغربية الأمريكية على العالم، وسيادة النظام العالمي الواحد، وبالتالي إضعاف فكرة السيادة الوطنية والقومية. فالنمط السائد حالياً هو العولمة الأمريكية بمعنى أمركة العالم، فالولايات المتحدة الأمريكية أعلنت أنها ستعمل على نشر القيم والسلوك الأمريكي ونمط الحياة الأمريكي في العالم كله وهو ما يفتح باب الغزو للشعوب وعقائدها وثقافتها. فالعولمة بالرغم من الصبغة الاقتصادية لها فإنها تعمل من أجل أهداف أخرى تطال ثقافة الشعوب وهويتها القومية والوطنية وخصوصياتها، وترمي إلى تعميم نماذج وأنماط من السلوك وفرض منظومات من القيم وطرائق التفكير، ومن ثم فهي تحمل ثقافة تغزو بها ثقافات ومجتمعات أخرى وتؤدي إلى تخريب منظمات وقيم وإحلال قيم أخرى، ولا يخل ذلك من توجه استعماري جديد يتركز على احتلال العقل والإرادة وجعلهما يعملان وفق أهداف المستعمر وفي إطار خطته ومصالحه مع تحييد قوة الدولة أو إنهاكها واستلابها وانتزاع مقومات حضورها وتأثيرها. وهنا يقدم طه عبد الرحمن تعريفاً مجملاً للعولمة فيعتبرها بأنها تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث "سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية"، و "سيطرة التقنية في حقل العلم" و "سيطرة الشبكة في حقل الاتصال"<sup>10</sup>. وعلى هذا الأساس يتضح أن العولمة حسبه ليست حالة قائمة بالعالم، وإنما هي فعل مؤثر فيه بكليته، وأثر هذا الفعل هو التوجه نحو توحيد العالم بأكمله فيما يسمى "القرية الكونية" أو "المجتمع الكوني" ومنه تدجين الثقافات والحضارات

العصية عن الاحتواء وفي مقدمتها الأمة الإسلامية والدليل ما تعرضت وتعرض له الأمة المسلمة منذ فجر الواقع الكوني أي منذ فترة الاستعمار والاستيطان الأوروبي إلى طوره الأخير المتمثل في العولمة الذي يشهد ظهور الاستعمار الإمبريالي الأمريكي من مفاسد ثقافية وقيمة عنيفة بمبرر صدام القيم كذريعة لبسط السلطان وفرض الغلبة . ويوجز طه عبد الرحمان أشكال المفاسد الثقافية وأنماط الأفات القيمة المسلطة على الأمة المسلمة من أجل الهيمنة والاحتواء في مايلي:

أ- الاستتباع الثقافي<sup>11</sup>: يتجلى هذا النمط من الإفساد الثقافي والقيمي في التطبيع مع الهيمنة وتكريس الاستتباع الحضاري لإرادة الواقع الكوني المفروض، ومع التطبيع مع الهيمنة والاستسلام لعملية الاستتباع الحضاري يأتي فقدان الشعور بالانتماء لوطن أو أمة أو دولة، وبالتالي إفراغ الهوية الثقافية من كل محتوى. ومن مرتكزاته إيقاع الأفراد في الدول النامية بين ثقافتين متناقضتين، أي بين نظامه الاجتماعي وبين ما يأتيه من ثقافة عبر الفضائيات والشبكة الدولية للمعلومات من ثقافة مادية متطورة، وإزاء هذا يحصل التشوهات الذهنية والمعرفية والسلوكية عند الأفراد المتلقين للثقافة الوافدة الجديدة، وهذا يؤدي إلى جعل تفكير الفرد تفكيراً ثقافياً مادياً، وجعل سلوكه الاجتماعي يصدر عن تقليد، ودون وعي أو بصيرة، أي صياغة ثقافة عالمية لها قيمها ومعاييرها هي ثقافة السوق. وتجاوز الثقافة النخبوية، وسلب الخصوصية الثقافية، وقطع صلة الأجيال الجديدة بماضيها وتراثها، وتدمير الحضارات، والتأكيد على النجاح الفردي، وتجميع الثروة، وتهميش الثقافة الوطنية، واحتكار الصناعة الثقافية، ووضع حالة من الإبهار أمام المثقف الوطني وإنهاء رقابة الدولة على وسائل الإعلام، والتخلي عن الخصوصيات الوطنية، وإضعاف البعد الفلسفي للتربية، وتوجيه المعرفة العلمية بحسب القوى التي تمتلكها، والتأثير في اتخاذ القرار التربوي، وربط العلماء والباحثين بولاءات معينة لقوى نافذة وضاغطة، ونشر مفاهيم براجماتية.

يقول طه عبد الرحمان: "في طوره الأوروبي أن يخضع الشعوب المسلمة لسياسات تربوية وتعليمية تعزز استيطانه وسلطانه، وتنال من القيم الإيمانية والأخلاقية التي تحملها ثقافات هذه الشعوب والتي تبقى على صلتها بعالم الآيات في الكون، حتى كادت أن تجعل هذه الثقافات تنزوي وترضى بوضع لا يتعدى وضع "الطقوس الشكلية" أو "التقاليد الشعبية" التي تثير فضول السائح وتستحق رفوف المتاحف، وبفضل هذه السياسة التعليمية الاستعمارية، تمكن "الإنسان الكوني" - في هذا الطور الأول- من أن ينشئ من أبناء هذه الشعوب نخبا أشرب أفرادها في قلوبهم ثقافته القائمة على النظر الملكي، لا النظر الملكتوي، حتى إذا رحل عن أراضيهم راغماً، تولوا عنه تثبيت هذه الثقافة المنفصلة من ذويهم ومواطنيهم، وذلك بحجة أنها تضمن نظر ملكوتي يضر بكل تقدم، هذا مع ممارسته لألوان من الضغوط على أصحاب القرار والنفوذ في هذه الأوطان الإسلامية لكي يستمروا في سلوك نهجه التنقيفي الانفصالي"<sup>12</sup>.

فالمشروع الكوني يتأسس على تسخير القوى المتغربة الداخلية من الكتاب ورجال الإعلام، ورجال التربية لصالحه، تجنيد المفكرين وهؤلاء الكتاب يروجون للأفكار الكونية، ويؤكدون على أن الشعور بالولاء لأمة أو وطن قد أصبح من مخلفات الماضي التي يحسن إهمالها ونسيانها. ويؤيدون التدخل الأجنبي في التفكير وطرائق الحياة على شعوب العالم، والتدخل في المناهج التعليمية في الدول المختلفة ومنها الإسلامية، لتغيير عقول الناشئة، وتدويب هويتهم الثقافية والاعتقادية، ومن ثم تهيئتهم لتقبل ما تبث وسائل الإعلام الأمريكية من قيم مادية هابطة، فالإحصائيات الرسمية تؤكد على أن في أمريكا وحدها أكثر من عشرين ألف جامعة ومعهد، مهمتها القيام بالبرامج الثقافية التي ترسخ لديهم الثقافة الغربية، وتستخدمهم وسائل إضافية للكونية. لقد نجحت أمريكا في تطوير صناعة ثقافية موجهة لشريحة الشباب داخل وخارج أمريكا،

وهم الشريحة الأوسع على مستوى العالم، وهم رجال المستقبل الذين سيشغلون في مجتمعاتهم مواقع التأثير والنفوذ. ولقد فتحت أمريكا معاهدها وجامعاتها أمام الطلبة من أنحاء العالم، وهؤلاء يشكلون النخب في بلدانهم بعد عودتهم إليها بما يحملون من الأنماط الثقافية وطرق التفكير، المقتبسة من أمريكا.

**ب- التخريب الثقافي:** وهذا النمط الاستلابي لا يقل خطورة عن سابقه، فلقد ثبت لصناع الواقع الكوني عبر مراكزهم وبحوثهم وجامعاتهم ومستشرفيهم من أن الأمة المسلمة مستعصية على الخضوع والاستكانة إذا حافظت على هويتها الإسلامية، ومن ثم فالطريق الوحيد لإخضاعها يتمثل في القضاء على تفرد شخصيتها، وإلغاء دينها ومنهجها للحياة الذي يبعث في الأمة الرفض لكل أشكال الاحتلال والسيطرة، فالحضارة الإسلامية بعقيدتها وشريعته، ونظام أخلاقها، وإنجازاتها التاريخية هي النقيض الوحيد الشامل لفلسفة الواقع الكوني، وأنظمتها وقيمه الفاسدة المتهاقمة. التباينات بين الحضارات كما يؤكد صمويل هتجنتون ليست حقيقية فحسب، بل إنها أساسية، فالحضارات تختلف عن بعضها البعض بفعل التاريخ واللغة والثقافة والتقاليد والأكثر أهمية عامل الدين، فأصحاب الحضارات المختلفة يعتقدون معتقدات مختلفة عن العلاقة بين الله تعالى والإنسان وبين الفرد والجماعة وبين المواطنين والدولة وبين الآباء والأبناء وبين الزوج والزوجة، وذلك بالإضافة إلى رؤى مختلفة عن الأهمية النسبية للحقوق والمسئوليات والحرية والسلطة والمساواة، وهذه التباينات لن تختفي في القريب، فهي أكثر أصولية من الاختلافات بين الأيدولوجيات والأنظمة السياسية.

وفي هذا يقول: "فالعلاقات بين الحضارات سوف تكون عدائية بين الغرب والآخرين، وعلى وجه الخصوص بين الغرب والحضارة الإسلامية الصينية: "في العالم الناشئ، لن تكون العلاقات بين الدول والجماعات التي تنتمي إلى حضارات مختلفة وثيقة، بل غالباً ما ستكون عدائية، بيد أن هناك علاقات أكثر عرضة للصراع من غيرها، على المستوى الأصغر فإن أشد خطوط التقسيم الحضاري عنفاً هي تلك الموجودة بين الإسلام وجيرانه الأرثوذكس والهندوس والأفارقة والمسيحيين الغربيين. وعلى المستوى الأكبر فإن التقسيم السائد هو بين الغرب والآخرين مع أشد الصراعات القائمة بين المجتمعات الإسلامية وبعضها من جهة، والمجتمعات الإسلامية والغرب من جهة أخرى، ومن المرجح أن تنشأ أخطر الصراعات في المستقبل نتيجة تفاعل الغطرسة الغربية والتعصب الإسلامي والتوكيد الصيني...".<sup>13</sup>

إن السياسة الكونية المعاصرة في اعتقاد هينتينيون هي عصر حروب المسلمين، فالمسلمون يحاربون بعضهم بعضاً، كما يحاربون غير المسلمين، أكثر مما يفعل أصحاب الحضارات الأخرى. لقد حلت حروب المسلمين محل الحرب الباردة باعتبارها شكلاً أساسياً للصراعات الدولية، هذه الحروب تشمل الحروب الإرهابية، وحروب العصابات، والحروب الأهلية، وصراعات المصالح. هذا كله يدخل في إطار صراع الحضارات والثقافات سواء بين المسلمين أنفسهم أو بين الإسلام والغرب. فالواقع الكوني الأمريكي في ظل الأحداث العالمية المتسارعة خصوصاً بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، يروج لفساد الإسلام والمسلمين، فالإسلام هو دين التخلف والإرهاب والتعصب والتزمت والانغلاقية واللاتسامح والتخويف والقهر وهضم للحقوق وكبت للحريات وتمييز بين بني البشر... وكلها مبررات تمت شرعنتها عبر أطروحات فكرية وتروبيجها عبر أشهر المنابر الإعلامية، ومختلف دور السينما والأفلام والروايات، حيث تم ربط الإرهاب بالإسلام والمسلمين، وتصوير الإسلام في المخيال الغربي على أنه الخطر الذي يهدد مستقبل العالم الحر، ومنه تبرير كل السياسات العدائية التي قادها العالم الغربي ضد العالم الإسلامي وإزاء كل مرجعيات المسلمين الثقافية والعقدية والتاريخية، من أجل فرض النظام العالمي الجديد بمنطق العنف والقوة من أجل

الهيمنة. فهذا الرئيس الأمريكي "رينتشارد نيكسون" يعلن صراحة عدائه للإسلام والمسلمين، وعدم احترامه للمغاير أو المختلف، يقول: "إن معظم الأمريكيين ينظرون نظرة موحدة إلى المسلمين على أنهم غير متحضرين، وسيخين، برابرة، غير عقلانيين"<sup>14</sup>.

إن الفكر الغربي في تأسيسه للنظام العالمي الجديد المبني على الرؤية الواحدة المهيمنة يؤمن بأن أمامه تحديات متعددة ومتنوعة ومعقدة على رأسها أن الإسلام عدو يهدد الديمقراطية الحرة التي تتميز بدرجة عالية من المعقولية، وأن الإسلام لا يقبل بالحكم المدني والعلماني وتعددية المعتقد، وإذا أرد المسلمون الانخراط في النظام العالمي الجديد عليهم بمقاومة مراجعة مقولات الإسلام وقيمه بما يتوافق ومقولات الواقع، وقيم الديمقراطية العالمية. فالنظام العالمي الجديد يتمتع بالتفوق التقني والعلمي والسياسي والاقتصادي، يُمكن من تحقيق الرفاهية لكل البشرية، وكل الثقافات معنية بالانخراط فيه لتتمكن من تجاوز تخلفها. فالنظام العالمي الجديد ليس موضع اختيار وإنما هو حتمية مفروضة على كل المجتمعات، لأنه يتميز بمزايا جديدة غير متوفرة في الأنظمة الفاشلة التي أثبتت عجزها، إنه نظام مؤسس على الحرية، والرأسمالية والديمقراطية، كما أنه قادر على صنع الثورات على مستوى المعرفة والتكنولوجيا والاتصال، وقادر على جعل العالم قرية واحدة، بفرض نظام شبكة التواصل المعولم<sup>15</sup>.

لقد استنفد الغرب مبرراته لاستعمار الشرق والبلاد العربية والإسلامية في القرن الماضي، ولم تبق وسيلة من وسائل استغلال الدين المسيحي عبر عملية التبشير الكبيرة، التي كانت تسبق أو ترافق الحملات العسكرية، ولم يستطع أن يجد حجة؛ لكي يعيد استعمارها من جديد، فلما وجد أن نسبة لا بأس بها من الشعب الأمريكي والأوروبي بدأ يكتشف حقيقة الإسلام، كدين سماوي، وأخذ يدخل الإسلام جماعات ووجدانا، شعر بالخطر من أن يصل هذا الدين إلى أبوابه الداخلية، فكان عليه أن يجد أي وسيلة توقف انتشار هذا الدين، ولما فلم يجد أي وسيلة أنجح من وصف الإسلام بالإرهاب، كوسيلة دفاعية وقائية لوقف انتشار هذا الدين، ولما جاءت بعض الأحداث تصلح للتوظيف في هذا المجال، وظفها لتخدمه في هذا الجانب، وهكذا وصل الأمر إلى أن يصفَ رئيس الولايات المتحدة الإسلام بأنه دين فاشي، ويجب شن حملة صليبية عليه، وأن يصف البابا الرسول الكريم بصفات سيئة.

يقول طه عبد الرحمن: "يتجلى هذا التخريب في نفس قيم الثقافة الإسلامية بكل الوسائل المتاحة لديه، نذكر من هذه الأعمال التخريبية التشكيك في الثوابت العقديّة للدين الإسلامي، والتطاول على مقدساته بدعوى تحري النزاهة والموضوعية، وكذا الطعن في الحقائق التاريخية التي تعلق بالحضارة الإسلامية بدعوى التزام مقتضيات النقد العلمي، ونذكر منها أيضا تشويه صورة المسلم في الكتب المدرسية والروايات الشعبية والأشرطة المصورة ووسائل الإعلام بمختلف الأقطار الغربية، فضلا عن الافتراء على الشرع الإسلامي في أمور التخويف من الإسلام بشتى الصور، فهو "دين إرهاب" و"دين تطرف" و"دين كراهية للغرب"، وأنه أضحى خطرا على الدول الغربية يهدد مصالحها في كل بقاع العالم"<sup>16</sup>.

إن الخطابات التي يكرسها الفكر الغربي عبر تاريخه إنما هي في الأصل أساسات لنزعة التمرکز حول الذات، حيث سعت الأيديولوجيا الغربية إلى تقديمه في صورة خالصة من الفوقية والاستعلانية، وإبرازه على أنه نموذج مكتمل في مقابل الشرق الدوني الذي يجب أن يبحث عن اكتماله في هذا الغرب، فالمصطلح قصد إلى إقصاء الآخر المغاير وتحويله إلى مكون هامشي، حيث تتحدد أهميته ومكانته أو تعدل حسب مدى مطابقته لمنظور الأنا وتصوراتها. فأهم مقررات المركزية الغربية كما يرى عبد الله إبراهيم: "هو إقرارها بوجود تاريخ خاص مطلق للغرب، أدى إلى ظهور حضارة غنية ومتنوعة، وأن ما وصل إليه الغرب من

تقدم وازدهار لن يكون عند باقي الأمم إلا باتباع خطواته، والأخذ بالأسباب ذاتها التي أخذ بها الغربيون، وليس أمام تلك المجتمعات إلا التخلص من خصوصياتها الثقافية، لأن تلك الخصائص هي المسؤولة عن تخلفها، وهي المعيقة لتطورها"<sup>17</sup>.

هذه القرائن وغيرها تؤكد يقينا على أن الغرب الأوروبي قد رمى بكل ثقله التاريخي، من أجل فرض واقع الهيمنة وضمان التفوق على امتداد التاريخ القادم، بحيث يبقى الغرب وإلى الأبد هو المركز وغيره الأطراف، والشاهد على هذا هو الواقع المفروض عبر تغلغل الحضارة الغربية في العالم على مستوى أكثر عمقا، يعني مستوى القيم الحضارية والثقافية بغية فرض شروط ثقافية وحضارية ذات صبغة عالمية، فالتفكيك الثقافي المحكم الذي يمارسه الغرب باسم الحداثة يكون قد قطع أشواطاً في مهمة تدمير الكيانات الحضارية والثقافية، وتعميم النموذج الغربي بحيث وجدت بعض الشعوب نفسها أمام حقيقة مرة هي أنها لم تعد قادرة على تقليد النموذج الثقافي الغربي الوافد، وفي الوقت ذاته لم تعد قادرة على استعادة الأواصر والأبنية الموروثة التي تشكل عماد أصالتها، فهي بذلك تعيش في غربة عن ذاتها وعن محيطها. يقول عبد الوهاب المسيري: "إن الثقافة الغربية تريد من العالم أجمع أن يعتمد المعايير المادية النفعية الغربية كأساس لتطوره، وقيمة اجتماعية وأخلاقية وبهذا فإن ما تبقى يجب أن يسقط، وما تبقى هاهنا ليست خصوصية قومية بل مفهوم الخصوصية نفسه، وليس تاريخاً بعينه، بل فكرة التاريخ، وليس هوية بعينها وإنما كل الهويات، وليس منظومة قيمية، بل فكرة القيمة، وليس نوعاً بشرياً، وإنما فكرة الإنسان المطلق نفسه"<sup>18</sup>.

**ج- التنميط الثقافي:** إن من أخطر أهداف المشروع الكوني ما يعرف بالعولمة الثقافية، التي تتجاوز الحدود التي أقامت الشعوب لتحمي كيان وجودها، وما له من خصائص تاريخية وقومية وسياسية ودينية، ولتحمي ثرواتها الطبيعية والبشرية، وتراثها الفكري الثقافي، حتى تضمن لنفسها البقاء والاستمرار والقدرة على التنمية، ومن ثم الحصول على دور مؤثر في المجتمع الدولي. فالعولمة الثقافية تقوم على تسييد الثقافة الرأسمالية لتصبح الثقافة العليا، كما أنها ترسم حدوداً أخرى مختلفة عن الحدود الوطنية مستخدمة في ذلك شبكات الهيمنة العالمية على الاقتصاد والأذواق والثقافة. هذه الحدود كما يقول الجابري هي: "حدود الفضاء (السيبرنيتي) والذي هو بحق وطن جديد لا ينتمي لا إلى الجغرافيا ولا إلى التاريخ، هو وطن بدون حدود، بدون ذاكرة، إنه وطن تبنيه شبكات الاتصال المعلوماتية الإلكترونية"<sup>19</sup>.

فالعولمة الثقافية بهذا المعنى في خدمة السيادة المركزية، والهيمنة الغربية (النظام العالمي الجديد بقيادة أمريكا)، وتوطيد معاني العولمة الاقتصادية والسياسية، ونقل هذا النموذج الثقافي العالمي إلى باقي الشعوب الأخرى. إنها تهدف إلى نزع الخصوصية الفردية ومحو الهوية الذاتية للمجتمعات، خاصة المجتمعات العربية الإسلامية، ذلك أن أنصار العولمة لا يعترفون بالهوية الشخصية، سواء هوية الفرد الواحد، أو المجتمع الواحد، أو الدولة الواحدة، أو الأمة الواحدة. تهدف العولمة إلى توحيد الثقافة العالمية، وصهرها في ثقافة واحدة، وإلغاء التعددية الثقافية وحق التنوع الثقافي. يقول طه عبد الرحمان: "يسعى الإنسان الكوني" - لا سيما في طوره الأمريكي- بكل ما أوتي من قوة إلى فرض رؤيته الخاصة ومعايير الثقافة على باقي الأمم، معممًا عليها نمطه الخاص في التفكير والسلوك، وذلك دعماً لهيمنته الثقافية في ظل هيمنته الاقتصادية المتمثلة في السيطرة على رؤوس الأموال والأسواق التجارية والشركات العالمية؛ وهكذا، يصير النظام الثقافي العالمي الجديد عبارة عن الخصوصية الثقافية للأمريكان معممة على غيرهم من أمم العالم، مما يفضي حتماً إلى تجريد الإنسانية من التنوع الثقافي والتعدد الحضاري اللذين تبنيا عليهما الخصوصيات التي تتميز بها هذه الأمم، صار العالم الإسلامي أكثر من غيره عرضة لهذا التنميط الثقافي

والاجتثاث لمظاهر التنوع والغنى في ثقافته، ناهيك عن منظومته من القيم الإيمانية والأخلاقية على أن هذا التتميط الثقافي الذي يراد بالمسلمين يظل تنميطا شاذا، حيث إنهم يجبرون على أن يأخذوا من ثقافة الواقع الكوني بالجزء الذي ليس هو السبيل إلى نهوضهم الحضاري، فقد قرر أربابه برئاسة الأمريكان أن يمنعوا وصول العلوم والتقنيات المتقدمة إلى العالم الإسلامي، وأن يحرموا شعوبه من الاستفادة منها في تحقيق تطلعاتهم إلى التنمية الشاملة، واضعين القيود على المصانع والشركات، وممارسين الضغوط على الدول والحكومات، ومتهددين كل من يخالف قرارهم بثتى العقوبات؛ ولا يقفون عند هذا الحد، بل يجاوزونه إلى تخريب ما حصله المسلمون بعد جهد جهيد من هذه العلوم والتقنيات، سواء بضربها في مراكزها في الأراضي الإسلامية أو بالعمل على قطع الإمدادات الضرورية لصيانتها والمحافظة عليها، أو بالتهويل من أمرها والتخويف من الدول الإسلامية التي تمتلكها، حتى يحملها ذلك على إيقاف مؤسسات التصنيع أو غلق مراكز البحث فيها<sup>20</sup>.

**د- التلبيس الأخلاقي:** إذا كانت العولمة، حسب مدعيها، قيمة كونية هدفها الارتقاء بالبشر فإن سلوكيات ومظاهر سلبية عدة مثل العنف والجنس والإدمان والتفكك العائلي، وضعف الوازع الأخلاقي ... صارت تتخذ أبعادا قيمية على أساس أنها قيم من ضمن قيم العولمة الكونية، ومن ثمة يروج لها عبر وسائل الإعلام والسينما العالمية والقنوات الفضائية التي دخلت اليوم إلى كل بيت، مع العلم إن شرط الكونية الأساس، في أي حركة تزعم لنفسها تلك الصفة، هو قيامها على أساس الإقناع والقبول التلقائي من قبل كل من ينضون تحت لوائها، أي لا ينبغي أن يكون القسر والإكراه وراء ذلك الانضواء لن تكون هناك استجابة تلقائية لحركة من الحركات أو دعوة من الدعوات، إلا إذا كانت موافقة للفطرة معبرة عن أشواقها، وقادرة على تفتيق مواهب الناس وتنميتها، بمقتضى ما فيها من قيم محفزة و أحكام ضابطة و حدود رادعة. وطبيعي أن هذا المد القيمي في شكله المنافى لقيم المجتمع المغربي كونيا وإسلاميا ووطنيا، وكما هو بالنسبة لمجتمعات كثيرة، بدأ يحدث شرخا في البناء القيمي الأصيل حسب ما يلاحظ، ويتسبب، تبعا لذلك، في دهورة أو تدمير السلوك والقيم عن طريق بث قيم جديدة من مثل المنافسة المتوحشة المدمرة، والتمرد على ما هو أصيل باسم الحداثة، ونشر الإباحية و قتل الكرامة و الزهد في تقدير الذات، ونشر سلوكيات شاذة من مثل إلغاء الفرق بين المرأة والرجل لا على أساس النوع الاجتماعي (Genre) الذي يتم قبوله كمقاربة منهجية للمساواة و الإنصاف و الحد من دونية المرأة كما كرمها الإسلام، ولكن على أسس أخرى بيولوجية و جنسية، وكذلك قيمة ما يسمى ب "حرية الجسد" وهو سلوك يمنح المرأة حرية التصرف بجسدها من مثل الحرية الجنسية و التحكم في الحمل وفي جنس الجنين والإجهاض وكل ما يتعلق بالإنجاب والجنس وتشكيل الجسد... ولقد زامن الدعوة إلى هذه القيمة إجراءات مساعدة تدخل ضمن ما يسمى بصناعة الجسد الأنثوي وبنائه، ومنها ترميم البكرة، والاهتمام باللذة الجنسية، والإباحية، والزواج من الجنس الواحد، والمخادنة (المعاشرة الجنسية بين رجل وامرأة من دون زواج شرعي). وقد ساند هذا المد القيمي الجديد سعي لترسيخه على مستوى الوصلات الإشهارية و إيجاد مزيد من المحلات التجارية لتسويق مصنوعات التجميل كالعطور التي تحمل أسماء إباحية و مؤثرة، و الملابس الداخلية والمراهم والأزياء، دون إغفال ترويج الثقافة المدعمة لذلك عن طريق مهرجانات فنية ترسخ ثقافة الجسد والجنس بعيدا عن المقومات الثقافية الأصيلة، وانتشار نوعية مميزة من الثقافة المادية والمعنوية الأمريكية حيث سيطرت الثقافة الأمريكية الشعبية على أذواق البشر فأصبحت موسيقى وغناء مايكل جاكسون، وتليفزيون رامبو، وسينما دالاس هي الآليات والنماذج

السائدة في مختلف أنحاء العالم وأصبحت اللغة الإنجليزية ذات اللكنة الأمريكية هي اللغة السائدة، وانتشار الأزياء والمنتجات الكمالية الأمريكية في كثير من الدول الإسلامية.

إن المد العولمي يبني استراتيجيته في ترسيخ أهدافه على قاعدة التتميط: فهو يعمل على تنميط قيم المجتمعات التاريخية وخاصة المجتمعات الإسلامية ليجعلها قيما واحدة مشتركة لدى جميع الشعوب. ويمتد هذا التتميط ليمس كل السلوكيات اليومية للفرد، المتمثلة في العلاقات الإنسانية والارتباطات بين أفراد الأسرة والعائلة، وأنظمة القرابة، وأنماط التعايش والتساكن والاستهلاك، والعلاقة بين الجنسين، وطرائق وأنماط العيش في المأكل والملبس والمشرب، والعلاقة بين الإنسان والله، والبعد الأنطولوجي للإنسان... وبعبارة أخرى فإن المد العولمي يعمل على تغيير فلسفة وجود الإنسان التي من خلالها يرى ذاته ويدرك نفسه ويحدد هويته ويرسم علاقته مع الآخر والكون والله. يقول طه عبد الرحمان: "قام الواقع الكوني، في طوره الأوروبي، على مبادئ ثلاثية تقطع صلتها بالأسباب الروحية للأخلاق: أولها، "مبدأ الاشتغال بالإنسان"، والمراد به -بطريق مفهوم المخالفة- ترك كل اشتغاله بالله، والثاني، "مبدأ التوسل بالعقل"، والمراد به ترك كل توسل بالوحي، والثالث، "مبدأ اعتبار الدنيا"، والمراد به مبدأ ترك اعتبار الآخرة، ومعلوم أن القيم الإيمانية العظمى الثلاث: "الله" و"الوحي" و"الآخرة" هي مصادر الأخلاق للآدميين، ذلك أنه لا أخلاق بغير قيم روحية تسمو بهمة الآدميين، ومن ثم أخرج لنا هذا الواقع الكوني إنساناً مادياً دنيوياً تتدهور معه أخلاق الإنسان المادي بين أبناء أمته، حتى أفسد عليهم طباعهم ولبس عليهم في مروءتهم. والآن يخرج لنا إنساناً غريزياً إباحتياً، حتى كأنه بهيمة عجماء، ذلك أن مختلف القنوات الفضائية والشبكات الاتصالية التي يمتلكها أرباب "الإعلام الكوني" ما فتئت تبت عبثاً عبر العالم كله من المشاهد والصور ما يندى له الجبين ومن الأحاديث والأخبار ما تتأذى منها الأسماع وتتفرز له النفوس؛ ولما اقتحمت هذه القنوات على المسلمين بيوتهم وعقولهم، فلا مفر من أن يصيبهم من أذى الإنسان الغريزي الإباحتى نصيب، فتتحرف سلوكيات بعضهم أو تنحل عرى أسرهم أو تضعف روح الجماعة بينهم، شاهدين على أنفسهم بالخروج عن المرجعية الأخلاقية والوحيية التي تستند إليها ثقافتهم ذات الاتصال"<sup>21</sup>.

فالمشروع الكوني يسعى إلى إشاعة ما يسمى بأدب الجنس وثقافة العنف التي من شأنها تنشئة أجيال كاملة تؤمن بالعنف كأسلوب للحياة وكظاهرة عادية وطبيعية. وما يترتب على ذلك من انتشار الرذيلة والجريمة والعنف في المجتمعات الإسلامية، وقتل أوقات الشباب بتضييعها في توافه الأمور وبما يعود عليه بالضرر البالغ في دينه وأخلاقه وسلوكه وحركته في الحياة، وتساهم في هذا الجانب شبكات الاتصال الحديثة والقنوات الفضائية وبرامج الإعلانات والدعايات للسلع الغربية وهي مصحوبة بالثقافة الجنسية الغربية التي تخدش الحياء والمروءة والكرامة الإنسانية ولقد أثبتت الدراسات الحديثة خطورة القنوات الفضائية - بما تبثه من أفلام ومسلسلات جنسية فاضحة- على النظام التعليمي والحياة الثقافية والعلاقات الاجتماعية ونمط الحياة الاقتصادية في العالم الإسلامي.

هذه جملة المفاصد الثقافية والآفات القيمية التي سلطت على الأمة المسلمة من قبل الواقع الكوني كما حددها المفكر طه عبد الرحمان متسائلاً عن الكيفية التي تدرأ بها الأمة الإسلامية هذه المفاصد وتقلل من أخطارها.

## 2- آليات درء المفاصد والآفات الثقافية للفكر الكوني

لقد انشغل طه عبد الرحمن في مشروعه الفكري الحضاري بمشروعية الاختلاف أيا كان هذا الاختلاف فلسفياً أو فكرياً، باعتباره حقاً يوجب التنوع الثقافي والحضاري، ومن ثم للرؤية العربية والإسلامية

كما للغربية الحق في إبراز خصوصيتها وفرادتها المتمثلة في طرائق النظر للكون والإنسان. أما الذات التي تندوب تدريجياً في ذات الآخر باقتباس مفاهيمه وأدواته وقضايها بغية تحديث الذات، ينتهي بها الأمر إلى النظر إلى الذات بعين الغير، والنظر للغير بعين الغير كذلك، هذه الذات بنظر طه تمتلك هوية مائعة أو سائلة أو مغتربة أو قلقة. ومن أجل درء الآفات والمفاسد الثقافية والخلفية للعولمة يقترح طه عبد الرحمان - وبصورة مجمل - بأن ينهض الإسلام بدرء آفة الإخلال بمقتضى الترقية، وسيطرة الاقتصاد في مجال التنمية من خلال قانون ابتغاء الفصل بحيث لا تحصل التنمية الصالحة إلا بتكامل المقوم الاقتصادي مع المقومات الأخرى للتنمية مع دوام اتصاله بالأفق الروحي "وعلى الجملة فإن عنصر تكامل المقومات الذي يبني عليه قانون ابتغاء الفضل الإسلامي يدخل القيم الأخلاقية في صلب عملية التنمية الاقتصادية، كما أن عنصر الاتصال الروحي، يدخل فيها القيم الروحية، ومتى ازدوجت التنمية الاقتصادية بالقيم الخلقية، والقيم الروحية، ارتقت إلى مقام التزكية الحق، ولدرء آفة الإخلال بمقتضى العمل التي وقعت فيها سيطرة التقنية في مجال العلم، يجب العمل بقانون الاعتبار، بحيث لا يحصل العلم النافع إلا بالنظر في حكمة الشيء قبل سببه وفي مآله قبل حاله"<sup>22</sup>.

أ- **التحرر الثقافي:** يؤكد طه عبد الرحمن على أن الأمة الإسلامية على الرغم من أنها حققت التحرر الاستعماري إلا أنها لم تتخلص بعد من السيطرة الثقافية الاستعمارية التي خلفها المستعمر في أوطانها، في اليوم مطالبة أكثر مما مضى باسترداد حريتها الثقافية، لان التحرر الثقافي لا يقل أهمية على التحرر السياسي، حيث يقول في هذا الصدد: "ينبغي ان يتولى التثقيف الإسلامي ترسيخ مفهوم التحرر الثقافي في عقول الجمهور الكوني بما يجعله يلقي من المشروعية والتأييد والنصرة في أوساطه ما أصبح يلقاه فيها مفهوم التحرر السياسي"<sup>23</sup>. فالتحرر الثقافي كفيلاً بأن يكشف للعالم عن فداحة الأضرار التي تلحق الإنسانية جمعاء وعن خُبث الأساليب التي يتبعها المُتسلط في بسط سلطانه الثقافي على الشعوب. وهي الفكرة نفسها التي أسس لها محمد عابد الجابري حين طالب بصياغة إعلان عالمي لأخلاقيات العولمة، وتشكيل لجنة دولية من مختلف الديانات والمذاهب الفكرية لوضع ميثاق أخلاقي عالمي يلتزم قوة الإلزام من المنظمات الدولية الحكومية ويكون النظام العالمي الجديد بمثابة الضامن القانوني والأخلاقي لمسألتي التنوع والاختلاف والحامي للخصوصية<sup>24</sup>.

ب- **التكافؤ الثقافي:** يرى طه عبد الرحمن إن الثقافة الإسلامية لها من المقدر ما يكفيها على تحقيق الكفاءة الثقافية على مستوى كوني ذلك لان الكفاءة الاقتصادية لا تتطلب بالضرورة الكفاءة الثقافية حيث يقول: "قد يكون الشعب الواحد كفنًا ثقافياً من غير أن يكون كفنًا اقتصادياً كما أنه قد يكون كفنًا، اقتصادياً من غير أن يكون كفنًا ثقافياً"<sup>25</sup>، فالكفاءة الثقافية غير مرتبطة بالكفاءة الاقتصادية والأمة الإسلامية رغم تخلفها الاقتصادي إلا أنها تتميز بالكفاءة الثقافية لأنه الكفاءة ملكوتية روحية بالدرجة الأولى على عكس الكفاءة الاقتصادية التي هي كفاءة ملكية لأنها تستند إلى المادة وعليه فان الكفاءة تستلزم مبدأ التكافؤ الذي يقتضي المنافسة بين الشعوب وليس الغاية من هذه المنافسة تحقيق التطابق الثقافي بل أن التكافؤ يفرض المغايرة فالشعب الواحد قد يكافئ غيره في جوانب ثقافية ليست من جنس الجوانب الثقافية التي يختص بها هذا الغير.

ج- **التظلم الثقافي:** لقد تعرضت الثقافة الإسلامية إلى العديد من المظالم الأجنبية مما جعلها تقف في الهامش بالرغم من إنها تحمل نواة الثقافة العالمية، فالمثقف الإسلامي اليوم لا بد له من أن يقف في وجه هذه المظالم ويسعى إلى رد الاعتبار للثقافة الإسلامية والدفاع عنها على المستوى العالمي حتى يعلم الجمهور



الكوني "إن من حق الشعوب التي يعتدي على تاريخها ودينها ومقوماتها الثقافية، فعلا أو قولاً، أن تشكو الظلم الذي تتعرض له، وتطالب بأخذ الحق وتعويضها عن الأذى الذي لحقها"<sup>26</sup>، وهذا الأمر يتطلب إنشاء مؤسسات ولجان تسهر على الدفاع عن الحقوق الثقافية للشعوب، فالتظلم الثقافي إعلام الجماهير أن من حق الشعوب التي يُعتدى على تاريخها ودينها ومقوماتها الثقافية أن تشكو الظلم، فكما أن في السياسة والقوانين الدولية مبدأ حق تقرير الشعوب لمصيرها السياسي فهذا قد يُفرض إلى موثيق تنص على مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها الثقافي. أما الإعداد الثقافي فإنك إن أردت ممارسة النقد والكشف عن مكونات ثقافة مغايرة عليك فأنت ملزم بإعداد نفسك في هذا الباب، وهذا يقتضي من الشعوب معرفة جزئيات ومضامين تلك الثقافة الدخيلة عليهم متوسلين بأقوى مناهج التحليل والمقارنة والاستدلال.

**د- التعارف الثقافي:** إن رغبة الغرب في فرض نموذج ثقافي واحد وجعله ثقافة عالمية تستقر تحتها كافة الشعوب لا يكف إلا على ذلك الإكراه الذي يمارس على ثقافات الشعوب الضعيفة، فالثقافة الكونية لا تكون بالإرغام والإقصاء، بل إن الكوني هو فضاء تتعارف فيه الثقافات دون أن تلغي بعضها البعض، وإن كان الجمهور الكوني ينظر إلى التعدد الثقافي على أنه يهدد هيمنته الاقتصادية المادية فإن التأثير المعنوي الناتج عن قمع الثقافات أقوى بكثير من التأثير المادي. وعيله فإن مبدأ التعارف مقتضاه "إن الشعوب لم تخلق من أجل إقصاء بعضها بعضاً، فاصطدام بعضها ببعض، وإنما من أجل التعارف ببعضها إلى بعض، إقراراً بحقه في الوجود والاختلاف، بل إقراراً بقدرته على الإفادة والعطاء، فضلاً عن الدخول في التعاون على مكارم الأخلاق"<sup>27</sup>.

فالتعارف إنما هو صد لمحاولة فرض نمط ثقافي واحد على شعوب العالم تضر بمصالح الجميع، بما فيها مصالح الأمة المستبدة أولاً، إذ إن هذا الفرض يُضيق من آفاقها الفكرية واستعداداتها الشعورية وتحرم أجيالها القادمة من الاستمتاع بالإمكانات المعنوية الواسعة التي تتضمنها الثقافات المختلفة، بالإضافة إلى أن التضيق على الآخرين سيولد انفجاراً مقاومات شعبية ومواجهات عنيفة تضر بالمصالح الأمنية والاقتصادية. والتعارف من منظور طه عبد الرحمان لن يتأتى ولن يحقق مقصده الأصلي إلا في ظل حامل ضروري له وهو الحوار، والحوار بدوره سوف يخرج عن مساره الأصلي إن لم يتأطر بضوابط أخلاقية لذا نجد طه عبد الرحمان قد قدم رؤية وقراءة ناقدة للمنظومة الأخلاقية التي تعد الخلفية النظرية الموجهة للحوار العالمي المعاصر كونها تصورات ونظريات تؤسس لصراع الحضارات ما أحال العالم إلى حالة من الاستعراض للقوة والتسارع نحو السيطرة والهيمنة ما أوجع العنف في أنحاء العالم وزرع الاستقرار والسلام. فمبدأ الحوار الذي تدعو إليه الرؤية الإسلامية من منظور طه عبد الرحمان الدافع لمفاسد الهيمنة، والساد لمنافذ الصراع الحضاري، ليس ذلك الحوار الذي يرفع كشعار غير بريء مفعم بالغموض والالتباس، والمرتبط بالمصالح، والذي يشعر الغير بالدونية، وإنما الحوار البناء المسؤول والعاقل، الذي يشعر فيه الكل بأنه قابل للأخذ والعطاء بعيداً عن الاستعلاء والتعصب والتسلط ووقاحة الإنكار، وعندها تتلاقح الحضارات، وتتفاعل الثقافات. يقول طه عبد الرحمان "فلا سبيل إلى وضع الفرقة إلا باجتهاد المتحاورين في تحصيل الاستقامة في سلوكهما بالقدر الذي يتيح لهما أن يتفاعلا فيما بينها تفاعلاً مثمراً غير مجدب، ولا يخفى أن هذه الاستقامة توجب أن يجعل الواحد منهما اعتبار الغير فوق اعتبار الذات"<sup>28</sup>. فالحوار والتعارف المقصود هنا لا يرمي إلى التناوب في وجهات النظر بين المختلفين، بقدر ما يرمي إلى خلق مناخ للتعايش، من أجل بناء نظام عالمي إنساني الطابع والاتجاه، لا يتم إلا عبر مشاركة الجميع في تشكيله، نظام يقبله جميع الأطراف، يقوم على التعددية والحوار والتعاون، والتعايش المشترك، وتتدفق منه لغة الفرض، وأساليب الهيمنة.

لقد تکرست الرؤية الإسلامية عبر تاريخها بشأن حوار الحضارات وتلاقح الثقافات عمليا وواقعا عبر قيم العدل والتسامح، والتأخي، والإحسان، والأمانة والتضامن. ورفض مقولة التدافع السلبي وفق مقولة الصراع المسوقة عالميا، كسبيل لحل التناقضات والخلافات التي تحدث بين المختلفين، وذلك لأن غاية الصراع ومآله نفي وإلغاء الآخر، وبالتالي نفي وإلغاء للاختلاف والتمايز كسنة كونية. وفي ذلك إلغاء لأصل مقصدية التدافع والجدال والتي هي أحسن، لقول المولى تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت: 34). فالتدافع الذي يأمر به القرآن لا يلغي المختلف أو الآخر وإنما يسعى إلى ترشيده من موقع الخطأ إلى صوابية التوجه، والسداد في تحقيق النجاح الدنيوي والأخروي. فالرؤية الإسلامية تنتكر لنزعة المركزية المغرضة التي تريد أن يكون العالم نمطا وقابلا عقديا وثقافيا واحدا، منكرة على الآخرين حق التمايز والاختلاف لقوله عز وجل: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (المائدة: 48). ففلسفة التدافع في الرؤية الإسلامية تقوم على الحركية والفاعلية بين الثقافات والحضارات بدل السكون، كما يتأسس التدافع على التنافس الإيجابي باعتباره الضامن لعدم انحراف الحضارات وتغولها، ومعيار لتصويب أخطائها "التدافع الحضاري الذي هو حراك وتنافس وتساوق، يحافظ على التعددية، ويتوسط بين "الصراع" و"السكون" وهو فلسفة الإسلام وسبيل حضارتنا الإسلامية في العلاقات بين الحضارات"<sup>29</sup>.

إن التعارف الذي تؤسس له الرؤية الإسلامية وفق سنة التدافع، هو ذلك الفعل الذي لا يشترك فيه أشخاص مختلفون فحسب، بل تشترك فيه أمم مختلفة بكاملها، وكلما زادت قوة العمل وزاد عدد الأمم المشتركة زاد حضها من الأخلاق، وجب علينا التسليم بأنه لا يستقيم حال العمل التعارفي، إلا إذا قام على مبدأ الحوار كأساس حضاري لدفع مفاسد الهيمنة، وسد منافذ الصراع الحضاري، وهو الذي اصطلح عليه باسم "حوار الحضارات". لكن ليس ذلك الحوار الذي يرفع كشعار غير بريء مفعم بالغموض والالتباس، والمرتبب بالمصالح، والذي يشعر الغير بالدونية، وإنما الحوار البناء المسؤول والعاقل، الذي يشعر فيه الكل بأنه قابل للأخذ والعطاء بعيدا عن الاستعلاء والتعصب والتسلط ووقاحة الإنكار، وعندها تتلاقح الحضارات، وتتفاعل الثقافات. فالتدافع التعارفي هو الذي يروم دفع الآخر للعدول عن مواقفه المتعصبة والعدوانية عن الآخر المتمايز عنه، وإشراكه في تحقيق المصلحة والمنفعة العامة للنوع الإنساني على اختلاف عقائدهم ومذاهبهم، فيربح جميع الأطراف المتدافعة، ويساهم الجميع في صنع مستقبل الجميع، لأن الرابطة الإنسانية الوحيدة حقا – كما يقول المفكر الفرنسي روجيه غارودي – لجماعة إنسانية حقا، تتمثل في اشتراك هذه الجماعة في مشروع عام، وتعاونها على تحقيق هذا المشروع بوصفه مشروعاً مشتركاً للإنسانية كلها كوحدة كلية، وهكذا يساهم كل شعب من خلال ثقافته الأصلية في أئسنة الإنسان، ونموه وتقديمه الحقيقي في الإنسانية<sup>30</sup>.

إن الحتمية التي يجب أن يؤول إليها العمل التعارفي يحصل التنوع الثقافي والحضاري أو بالأحرى أشكال التنوع الحاصلة بين المجموعات البشرية في التاريخ، بحكم تنوع شروط كينونتها. إلا أن هذا التنوع لا يعني تنافي الثقافات وتنافرها، بل تكامل الثقافات وتقاربها في شكل تفاعلي يقول طه عبد الرحمن: "فكما أننا نأخذ من ثقافة الآخرين ونحتاج إلى البقاء على الأخذ منهم، لا من جهة الإطلاع على أسباب المعرفة فحسب؛ بل أيضا من جهة تقوية العمل التعارفي أي يرجع إليه كمال التخلق، فذلك ينبغي أن نعطيهم من ثقافتنا ما لا يقدرون على تحصيله بأنفسهم، بل أن نحوجهم إلى هذا التحصيل متى واصلنا تملك أسبابهم وتوسلنا بها في الكشف عن جوانب من ثقافتنا تفيدهم في دفع الآفات التي دخلت اختباراتهم الحضارية"<sup>31</sup>.

## خاتمة

ما نخلص إليه هو الواقع الكوني في ظل نظام العولمة قد عمل ويعمل على إفراغ الهوية الجماعية من كل محتوى، ويدفع إلى التفنيت والتشطي، ليربط الناس بعالم اللوطن، واللامة، واللدولة. لقد كان هدف الفكر الغربي المتمركز حول ذاته من العولمة الثقافية والفكرية والاجتماعية. فتصدير ثقافة واحدة والتي هي الثقافة الغربية يعني استهلاك كل منتجاتها في مختلف المجالات. لقد استعملت الثروة المعلوماتية لتحطيم خصوصيات الأمم المختلفة بالترغيب تارة وبالترهيب أخرى. إن العولمة في الحقيقة كما يقول برهان غليون ليست هي المنشئة لسيطرة ثقافة على ثقافة أخرى، ولكنها منشئة لنمط جديد من السيطرة الثقافية، مما يوجب على أصحاب كل ثقافة محلية تطوير ثقافتهم لمواجهة المتحديات ثقافات الهوية لن تستطيع الصمود في عالم يتطور في عالم سيطرت عليه التكنولوجيا الحديثة التي دخلت كل البيوت دون استئذان إلا إذا جددت أساليب طرح المشكلات، ووقع الارتفاع بالثقافة إلى مستوى متطلبات العصر. وعليه فإن أكبر مشكلة تعاني منها البشرية اليوم هي كيفية إيجاد عالمية تركز في قوامها الوجودي على احترام مبدأ الحق الكوني، فيعاد للكوني اعتباره في ظل عالمية بديلة لا تهمل تنمية الخصوصيات، وتسعى لإرساء دعائم كونية متفتحة على التعدد. فالعالمية نزعة إنسانية توجه التلاحق بين الحضارات، والتكامل والتعارف بين مختلف الأمم والشعوب. وهذه هي - كما يقرر طه عبد الرحمن - خصوصية الجواب الإسلامي، أي واجب الأمة الإسلامية في وضع جوابها الخاص على أسئلة الراهن، هذا الجواب يمكّنها من الحضور و الانخراط في ما يطرحه الراهن من قضايا نظرية و فكرية يمنحها الاستقلال بجوابها الخاص، و يجنبها التبعية لغيرها من الأمم بتبني مفاهيمها و مناهجها و نظرياتها. على أن استقلال الأمة العربية الإسلامية يكون بروح جوابها تلك الروح المتشكلة من قيم الدين الإسلامي، فالزمن الراهن زمن انتماءها إلى الدين الإسلامي الخاتم، وبموجب هذا الانتماء تكون مسؤولة بخصوصية جوابها على أسئلة الراهن.

وبناء على هذه الخصوصية يؤكد طه عبد الرحمن أنه لا خوف من الاندماج في التعولم المعاصر، بل نحن مندمجون فيه شئنا أم أبينا، أو على الأقل أخذنا في الاندماج فيه من حيث ندري أو لا ندري، لأن الإنسان يبقى له سلطان ظاهر على هذا التعولم من جهتين: أحدهما أن يقدر على أن يأتي بقيم نافعة تواجه القيم الضارة التي قد يفرزها هذا التعولم، لأن الأصل في الإنسان أنه آية، ولا يكون آلة في فعل من أفعاله إلا بدليل. فالانخراط في النظام المعولم صار أمرا محتوما، ولكن هذا لا يعني الانخراط فيه بكل قيمه، وإنما يمكننا كعرب ومسلمين إضفاء قيمنا الخاصة، والنابعة من هويتنا الثقافية المصبوغة بصيغة الإسلام على العولمة، فهو يتطرق إلى علاقة العولمة بالنهضة العربية الثابتة. فيرى بأن تحقيقها يفرض تعاملًا إيجابيًا مع العولمة، أي تعاملًا مبنيًا على الجهد الخلاق والتي تختصر أفكارا عدة مثل الثقة في الذات والعمل الدؤوب والنقد والتخيل والمبادرة والابتكار، والانطلاق من مكونات الهوية العربية الإسلامية.

- 1- طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص87.
- 2- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011، ص 19.
- 3- جان بودريار: السلطة الهمجية، تر: بدر الدين عرودكي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 134، 2006، ص134.
- 4- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006، ص ص 51-52.
- 5- كارل ياسبرز، تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، تر: عبد الغفار مكاوي، دار التنوير، بيروت، 2007، ص76.
- 6- طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري ص81.
- 7- إدوارد بورتيلا، الثقافة في القرن 21 استنساخ أم تهجين؟ ضمن كتاب جماعي: القيم إلى أين؟ إشراف جيروم بندي، تر: زهيدة درويش جبور، جان جبور، المجمع التونسي للآداب والعلوم والفنون، بيت الحكمة، اليونسكو، 2005، ص 346.
- 8- طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص 144.
- 9- علي عقلة عرسان، العولمة والثقافة، مجلة الفكر السياسي، العددان (4-5) اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999، ص204.
- 10- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط1، 2006، ص78.
- 11- يرى طه عبد الرحمان أن البعض من المفكرين يقلل من خطورة الاستتباع الثقافي ويطلق عليها اسم "التثقاف أو المثاقفة أو التواصل الثقافي" فمثلا نجد كمال عبد اللطيف يقول في كتابه: أسئلة النهضة العربية -التاريخ والحداثة والتواصل-، ص149، (إن المشتغلين بتاريخ الأفكار والثقافات في بعدها الشمولي ، يدركون عمليات المواءمة والاستيعاب الحاصلة في التاريخ العربي الإسلامي ، عملية المواءمة بين التصورات التي بلورها المنظور الديني الإسلامي للكون وللإنسان والمعرفة، وبين مكاسب الثقافة العربية السابقة للإسلام ، والثقافات الأخرى المعاصرة له ، ولا يمكن أبدا إنكار الدور البارز الذي لعبته منظومات ثقافية معينة في تكوين الثقافة الإسلامية في مختلف مجالاتها) غير أن هذا الإطلاق عند طه عبد الرحمان فاسد، لأن المراد هو إمداد إحدى الثقافتين للأخرى من غير أن يصح العكس فتكون تابعة لها، في حين أن صيغة لفظ "التثقاف" في اللغة العربية تفيد أن الإمداد حاصل من الجانبين معا، وهذا منتفى في الواقع الكوني اليوم.
- 12- طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص82.
- 13- صموئيل هينتينون، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، تقديم: د. صلاح قنصوة، ط1، 1998، ص 293.
- 14- ريتشارد نيكسون، اقتناص اللحظة، تر: عبد الحق عبد المولى، دار التراث العربي، القاهرة، مصر، ص123.
- 15- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، تر: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1993، ص 188.
- 16- طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص 83.
- 17- عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف، بحث في نقد المراكز الثقافية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص43.
- 18- عبد الوهاب ألمسيري، صراع حضارات أم حوار ثقافات، منشورات منظمة تضامن الشعوب الإفريقية والآسيوية، القاهرة، مصر، 1997، ص100.
- 19- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص147-148.
- 20- طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص 84.
- 21- المصدر نفسه، ص85.
- 22- طه عبد الرحمن، الآفات الخلقية للعولمة، كيف يمكن درؤها؟ مجلة المنعطف، وجدة، المغرب، العدد 20، 2002، ص 4.
- 23- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفلسفي، ص90.
- 24- محمد عابد الجابري، الشأن الإنساني في عصر الخصوصية والعولمة من أجل إعلان عالمي لأخلاقيات العولمة، مجلة فكر ونقد، العدد 1 سبتمبر 1997، ص ص 22-23.

- 25- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفلسفي، ص90.
- 26- المصدر نفسه، ص91.
- 27- المصدر نفسه، ص93.
- 28- طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص44.
- 29- محمد عمارة، الحضارات العالمية تدافع أم صراع؟ دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1998، ص19.
- 30- روجيه جارودي، كيف نصنع المستقبل، ترجمة: منى طلبية، أنور مغيث، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط3، 2002، ص182.
- 31- طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص88.

## الظاهرة الدينية في الفضاء العمومي عند يورغن هابرماس

### Religious phenomenon in the public sphere for jurgen habermas

طالب دكتوراه حمزة طالبي<sup>1</sup>      أ.د/ عبد المجيد عمrani

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة 1

مخبر حوار الحضارات والعولمة LDCM

Amrani\_ABd@yahoo.fr      hamza.talbi@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2022/10/15      تاريخ القبول: 2023/01/09

#### الملخص:

شغل موضوع الظاهرة الدينية في الفضاء العمومي اهتمام رائد الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية "يورغن هابرماس". وتدور الإشكالية المحورية في هذا المقال حول مساهمة الطرح العقلاني التواصلي لهابرماس في تجديد الظاهرة الدينية داخل المجال العام. ويهدف هذا المقال لمقاربة رؤية "هابرماس" العقلانية التواصلية للظاهرة الدينية في المجتمعات ما بعد العلمانية (مجتمعات الديمقراطية). حيث عمل على استبعاد الدين من المجال العام في مراحل الفكرية المبكرة، لكن بسبب السجال الفكري بينه وبين فلاسفة ما بعد الحداثة، وعودة الحياة الدينية في الغرب، ألح على ضرورة التوجه نحو الدين. أما نتائج هذا المقال تتمثل في تحديث الوعي الديني، في محاولة منه ليثبت عقلنة الدين، وديننة العقل، ودور أخلاقيات الخطاب والمناقشة في تحديث الوعي والظاهرة الدينيين داخل الفضاء العمومي، وأهمية أسس التواصل البيّناتّي للتخلص من الانغلاق الديني.

**الكلمات المفتاحية:** الظاهرة؛ الدين؛ هابرماس؛ الفضاء؛ العمومي.

#### Abstract:

The topic of the religious phenomenon in the public sphere occupied the interest of the second generation pioneer of the Frankfurt monetary school, Jurgen Habermas. The central problem in this article revolves around the contribution of the rational and communicative discourse of Habermas to the renewal of the religious phenomenon within the public share. This article aims to approach Habermas's rational, communicative view of the religious phenomenon in post-secular societies (societies of democracy). He worked to exclude religion from the public sphere in its early intellectual stages, but because of the intellectual debate between it and postmodern philosophers, and the return of religious life in the west, he insisted on the need to go towards religion. The results of this article are represented in updating religious awareness, in an attempt to prove the rationalization of religion, and the religiousness of the mind, the role of discourse ethics and discussion in updating religious awareness and phenomenon within the public space, and the importance of foundations for interpersonal communication to get rid of religious closure

**Key words:** the phenomenon; the religion; Habermas; the space; the public.

<sup>1</sup>- المرسل المؤلف.

## مقدمة:

شهدت الظاهرة الدينية منذ النصف الثانى من القرن العشرين مقاربات فلسفية متنوعة قادها فلاسفة طالبوا بضرورة إحياء الدين عالميا وعودته كمقدس ضد الانحسار الدينى الذى ميز مجتمعات العلمانية المتطرفة بحجة عقلنة العالم المعيش، ونشر التقنية التى أنتجها العقل الحدائى... الخ. ولعل ما جادت به مؤلفات رائد الجيل الثانى لمدرسة فرانكفورت النقدية "يورغن هابرماس" (1929-؟) حول الظاهرة الدينية دلالة واضحة المعالم على عودة الحياة الدينية فى المجتمعات الليبرالية الديمقراطية المعاصرة من جهة، والبحث عن فضاء عمومى جديد مليء بالإيمان ومتعدد دينيا، والسبب الرئيسى فى انتقال "هابرماس" من نقد الدين إلى الانفتاح والتحاور معه هو التطرف العلمانى الذى شهده الغرب على مستوى الواقع المعيش والسلطة فى آن واحد. إضافة إلى التطرف الأصولى وما أنتجه من إرهاب أدى إلى تشويه الفضاء العمومى التواصلى.

إن مؤلفات "هابرماس" الدينية ذات الطابع العقلانى التواصلى تهدف لتأسيس مجال عمومى قائم على تحديث الوعي الدينى بعقلنة الدين وديننة العقل، والتحرر من مختلف القيود التى استعمرت العالم المعيش إيمانيا، كالداتية والعقلانية والعلموية التقنية والتطرف الدينى... الخ.

هنا يمكن بلورة الإشكالية المحورية كالتالى:

إلى أى مدى ساهمت الرؤية العقلانية التواصلية لهابرماس فى تجديد الظاهرة الدينية داخل الفضاء العمومى؟

من خلال هذه الإشكالية أ طرح المشكلات الثانوية كما يلي:

كيف انتقل "هابرماس" من مرحلة استبعاد الدين إلى مرحلة التوجه نحو الدين داخل المجال العام؟ وفيما يتمثل تحديث الوعي الدينى فى العالم المعيش؟ وما هي أسس التواصل البيئذاتى للقضاء على الانغلاق الدينى فى المجتمعات ما بعد العلمانية؟

إن تحليل هذه الإشكالية يقتضى الإشارة للمخطط العام للمقال، بداية بالمقدمة ثم تغيير الرؤية الهابرماسية للدين داخل المجال العمومى من الاستبعاد إلى التوجه نحوه، وتحديث الوعي الدينى فى العالم المعيش، وأسس التواصل البيئذاتى للقضاء على الانغلاق الدينى فى المجتمعات ما بعد العلمانية، ثم الخاتمة كحوصلة لأهم النتائج المتوصل إليها.

**من مرحلة استبعاد الدين إلى التوجه نحوه داخل الفضاء العام عند هابرماس:**

من منظور «هابرماس» ساهمت الحدائة بأسسها الثلاثة - رغم نقده لها - : الذاتية والعقلانية والعلموية التى انبثقت عن مركزية العقل الأنوارى، فى تلاشي المركزية الكنسية منذ القرن الثامن عشر (1700-1800م) التى أضفت الطابع الدينى على كل مجالات العالم المعيش، وأصبح الإنسان بفعل التنوير ذاتا حرة فى معتقداتها، وتحول التدين لمسألة شخصية، لأن «التنوير لم يغلق الباب أمام الدين ولكن أمام شكل من التدين كان يطلب السيطرة المطلقة على حياة الإنسان وعقله وجسده» (رشيد بوطيب، 9 تشرين الثانى 2013، هابرماس: عن الفلسفة والدين، <http://alhayat.com/opinions>). هذا ما جعل الماركسية - التى تأثر بها "هابرماس" منذ انتمائه لمدرسة فرانكفورت النقدية - كفلسفة معادية للدين، لأنه يشوه الوعي الإنسانى وبزيفه، تعتبر - على حد قول كارل ماركس -: "الدين زفرة الإنسان المسحوق. روح عالم لا قلب له، كما أنه روح الظروف الاجتماعية التى طرد منها الروح. إنه أفيون الشعب" (كارل ماركس، دت، 6).

إضافة للتقدم العلمي الذي أعطى شرعية أكبر للعقل الإنساني في قدرته على تسيير العالم الإنساني بما فيه الديني (الروحي). وعلمنة الحياة في الغرب، فانتشرت عدة أفكار فلسفية تقر بموت الإله والإنسان ونهاية الدين... إلخ. أفرغت الوجدان الذاتي من القيم الإيمانية (الروحية) وحولته ماديا واستهلاكيا، فانحسر الدين من الحياة الخاصة والعامة على حد سواء، وتم تنظيمه داخل مؤسساته الرسمية فقط.

استنادا لهذا تأثر "هابرماس" بهذه النزعات الاستبعادية للدين كالمادية الملحدة، والوجودية العدمية، والعلموية المفرطة، فبدأ حياته المهنية المبكرة بانخفاض عمومي للدين، ولم يعطه الأولوية داخل الفضاء العمومي. يقول "وليام ماير" في مقالته «الإيمان الخاص أو الدين العام؟ تقييم وجهة نظر هابرماس المتغيرة للدين»: "اعتقد هابرماس أن الدين أصبح ببساطة غير ضروري في الحياة الحديثة" (William Meyer, 1995, 372). لكن موقفه الأولي هذا كان نتاجا لفهمه لتطور الأسطورة إلى الميتافيزيقا ثم إلى عقلانية التواصل، لأن الأساطير البدائية وبمساعدة القصص المثالية ساهمت في انتشار التفسيات السردية. كذلك العقائد الدينية كرس مبدأ الحقيقة المطلقة التي لا يمكن تحديها، إلا أن انتشار العقلانية وتدفق الاكتشافات العلمية قلصتا دور الدين كمييار للحقيقة، فأصبح نسبيا كغيره من مجالات الفضاء العام.

نظرا لتأثير التيارات المختلفة على الفكر الهابرماسي منذ نقد الحداثة، خصوصا منذ أن أطلق "ماكس هوركهايمر" جملة الشهيرة: "أن ننقذ معنى مطلقا دونما إله نوع من الغرور" (يورغن هابرماس، 2016، 175). التي بين من خلالها أن الدين يحقق الحنين نحو العدالة المكتملة، والخلص الديني من أجل الأخلاق، ولهذا عمل على تعميق الدين بدلا من العمل على إلغائه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى انتشار الرؤى الداعية لعودة المقدس لدى فلاسفة ما بعد الحداثة مثلما دعا علماء الاجتماع المناهضين للعلمانية الذين ألحوا على ضرورة إحياء الدين عالميا، ومن بينهم «بيتر بيرجر» الذي قال: «العالم المعاصر يطغى عليه جنون ديني، وهذه الخصلة لم تنفك يوما عن المجتمعات البشرية، كما أن الدين قد انتشر في بعض المناطق التي لم يكن له وجود فيها سابقا" (Berger Peter, 1999, 2). كذلك الأنثروبولوجي "طلال أسد" دعا لأهمية قوة حضور الدين في مجتمعات الحداثة رغم الحصار الذي فرضته العلمانية على الدين في حد ذاته، فظاهرة عودة الدين (Resurgence of religion) لاقت رواجاً واسعاً باعتبارها تحمل أبعاداً أخلاقية وروحية، والدين ليس مختلفاً من الفضاء العمومي اليوم بدليل أهمية الحركات الدينية في معظم المجتمعات المعاصرة، إضافة لظاهرة عودة الدين وظهور الأصوليات الدينية التي كانت أغلبها رافضة للعولمة، تراجع عن موقفه الرفض لدور الدين في المجال العمومي، فكان لزاماً عليه الإقرار بأهمية (قيمة) الدين في العالم المعيش نظراً لانتشار الحركات الدينية الإسلامية والمسيحية والبوذية والهندوسية... إلخ. منذ بداية سبعينات القرن العشرين (1970) عموماً، وهجمات (11) سبتمبر (2001) خصوصاً. ومن ثمة توصل إلى أن عودة الدين تظهت في الوقائع التالية:

- انتشار الدعوات التبشيرية.

- ظهور الحركات الدينية الأصولية الجديدة.

- ظهور العنف الديني" (عزيز الهلالي، 2018، 86).

رغم أن "هابرماس" كان يؤكد أن الديانتين اليهودية والمسيحية تؤديان إلى الخلاص والنجاة من وحشية العالم الذي طغت عليه الماديات الناتجة عن الموضة الاستهلاكية، إلا أنه يتراجع عن موقفه، فيقول: "أما اليوم فإننا نشهد داخل المجتمعات الصناعية المتقدمة، وللمرة الأولى، فقدان الأمل بالخلص والنعمة... وتظهر بعض المؤشرات أن التخلي الكثيف عن مبادئ الدين اليقينية المنقذة يؤدي إلى ارتسام هلينية جديدة،



أى إلى نكوص إلى ما دون المستوى الذى بلغته الديانات الكبرى التوحيدية حيث تتشكل الهوية فى إطار الحوار مع الله الأحد" (يورغن هابرماس، 1995، 46 - 47).

وبالتالى، فالدين أمر لا غنى عنه، ولا يمكن التخلي عنه، لأنه كان ولا زال مليناً بالقيم الإيمانية التى تساعد مجتمعات ما بعد العلمانية على مواجهة أزماتها التى تسببت فيها التقنية خصوصاً، فهو يمثل القوة الروحية التى تحمي الشعب من كل المشاكل التى تنبثق من خارج الوجدان، ومن ثمة فقيمته تتجلى فى فائدته الوجودية، إذ يوفر العزاء والسلوان اللذين يستند إليهما المحتاجين أثناء حدوث الأزمات والأقدار، لأن العقل لا يمكنه تقديم إجابات تعطي الآمال أو تقدم المؤاساة.

### تحديث الوعي الدينى فى العالم المعيش:

اقترح "هابرماس" ترجمة للمفاهيم الدينية لتحديث الوعي الدينى من أجل توظيفه داخل الفضاء العمومى خصوصاً الاجتماعى والسياسى، حيث يتناغم مع متطلبات العصر كل المتدينين دون تخليهم عن هويتهم الدينية، أو إقرارهم بأفضلية ديانة أخرى على حساب ديانتهم، لكن شريطة ولوجهم دائرة المشروعية التبريرية لتقديم الحجج المقنعة عقلياً، وتفعيلها واقعيًا للانخراط مع التعددية الدينية والعلمانية داخل الدولة الليبرالية، ومواجهة مختلف الخلافات بذهنية الحوار التواصلى، فمنذ أن "اكتسبت التقاليد الدينية وجماعات الإيمان أهمية سياسية جديدة غير متوقعة حتى الآن منذ المرحلة التاريخية التى شهدتها الفترة (1989-1990)" (Jürgen Habermas, 2008, 114).

أصبح ضرورياً على المتدينين ترجمة المفاهيم الدينية بطريقة استدلالية إقناعية تراعى - خصوصاً - المجالين الثقافى والسياسى للمجتمع، ومستعدة للانخراط فى مختلف النقاشات والخلافات التى تحدث بين النزعات الدينية والعلمانية... إلخ. داخل المؤسسات الرسمية وغير الرسمية، ولهذا "اعتبر [هابرماس] المسؤولية المعرفية [أى الترجمة التأسيسية للدين] عبئاً ثقيلاً يقع على كاهل جميع المواطنين دون استثناء، لكن غاية ما فى الأمر نجده قد أكد ضرورة امتلاك المواطنين المتدينين رؤى ونزعات معرفية خاصة ومرنة لها القابلية على التوسع حينما يبادرون إلى عملية الترجمة العامة" (أرمان زارعى، 2017، 194 - 195). ولهذا لا يمكن أن تتحقق ترجمة محتوى النص المقدس إلا بالاعتماد على التأمل الهرمنوطيقى لتأويل الجوانب الروحية فيه لتتماشى مع مختلف التحولات المعرفية الحادثة، وقد وضع "هابرماس" ثلاث نواحي يجب مراعاتها لكي تتمكن المجتمعات الدينية التقليدية (مجتمعات العالم الثالث الدينية الأرثوذكسية) من تهيئة الأرضية المعرفية للمواطنين العلمانيين، وبالتالي تحقيق تعددية الترجمة للمقدس من المتدينين والعلمانيين، لأن التزام المذاهب الدينية بالدين الراسخ الدوغمائي لن يفتح المجال لتأسيس المجتمع الليبرالى، وتتمثل هذه النواحي فيما يلى:

- "يجب على المواطنين المتدينين أن يطوروا موقفاً معرفياً تجاه الأديان الأخرى ووجهات النظر العالمية التى يواجهونها فى عالم من الخطاب الذى لم يكن يشغله حتى الآن سوى دينهم" (Jürgen Habermas, 2008, 137). وهذا يتم بفضل ابتكار أسلوب حجاجى هدفه الفهم والإفهام لتفسير المعتقدات الدينية للمتدينين والعلمانيين الآخرين سواء داخل نفس الديانة والمجتمع، أو الديانات والمجتمعات الأخرى، وعدم احتكار الحقيقة بطريقة دوغمائية منغلقة تماشياً مع نسبية العالم المعيش على جميع المستويات.
- "علاوة على ذلك، يجب على المواطنين المتدينين أن يطوروا موقفاً معرفياً تجاه المنطق الداخلى للمعرفة العلمانية للخبراء العلميين الحديثين. يمكنهم أن ينجحوا فى هذا فقط إلى الحد الذى يتصورون فيه العلاقة بين المعتقدات العقائدية والمعرفة العلمانية من وجهة نظرهم الدينية بطريقة لا يمكن أن يعارض فيها

التقدم المستقل للمعرفة العلمانية مع مواد الإيمان" (jurgen habermas, 2008, 137). ومن ثمة على المتدينين فهم علاقة المقدس الثابت بتطورات العلوم، مما يسهل فهمهم للفكر العلماني المتنامي، وعدم معارضته - بسبب التعصب الإيماني - لأنه لا يتماشى مع المعتقدات الدينية، بل مساءلته حجاجيا لينسجم مع المقدس من جهة، وتفادي السجال الفكري مع التوجهات الفكرية الأخرى القائمة على مقومات النهج العلماني - العلمي.

- "أخيرا، يجب على المواطنين المتدينين أن يطوروا موقفا معبرا تجاه الأولوية التي يتمتع بها الفكر العلماني على الساحة السياسية. هذا لا يمكن أن ينجح إلا بالقدر الذي تدمج فيه الفردانية القائمة على المساواة في القانون الطبيعي الحديث والأخلاق الكونية بطريقة مقنعة في سياق مذهبهم الشاملة" (jurgen habermas, 2008, 137) ليتم لهم وللمواطنين تحديث وعيهم الديني الذي يسمح بقبول التعددية الدينية، لأن تحديث الدين فرديا واجتماعيا يجعل كل مواطن بإمكانه مواجهة تحديات العصر المتمثلة في التعددية الثقافية عموما، والدينية خصوصا، والتكيف مع انتشار العلوم ومجتمع المعرفة، واتساع النزعات الوضعية (العلمية) والأخلاق اللادينية كأخلاق المصلحة والمجتمع والعقل... إلخ. فبسبب ضغوطات الحياة المعاصرة خاصة الاقتصادية "ينسحب الأفراد أكثر فأكثر فزعين إلى فقاعة مصالحهم الخاصة" (يورغن هابرماس، 2013، 40).

وهذا ما يرفضه «هابرماس» في نظريته التواصلية بين الجميع دون استثناء، لأن أفكاره الموجهة للمتدينين والمواطنين على حد سواء تساهم في تمكينهم من الانخراط بأرائهم في الفضاء العمومي استنادا للمحاجة العقلانية دون سواها، بالتخلي عن الإيديولوجيا الدينية المنغلقة المؤمنة بالحقائق الثابتة والبحث عن حقائق دينية من النص المقدس لمسيرة تحولات الحقيقة لدى مختلف النزعات الفكرية، ومساءلتها أثناء مختلف النقاشات الدائرة بينهما ضمن ما يصطلح عليه التداول الفكري والديني داخل المجال العام، فما دامت الجماعات الدينية تلعب دورا حيويا في المجتمع المدني وفي المجال العام، فإن السياسة التداولية تمثل بالقدر نفسه نتاجا للاستخدام الشعبي للعقل من قبل المواطنين المتدينين كما هو من قبل المواطنين غير المتدينين" (يورغن هابرماس، 2013، 56).

#### أسس التواصل البيّناتّي للقضاء على الانغلاق الديني في المجتمعات ما بعد العلمانية:

من المؤكد حسب «هابرماس» أن المجتمع ما بعد العلماني هو الذي تشكلت لديه الرؤية العقلانية لتجاوز الإقصاء والتهميش المتبادل بين الفكرين الديني والعلماني، إذ لا بد من تجاوز العنف المضاد، والسجلات الأيديولوجية بين المتدينين والعلمانيين، فمن جهة من الضروري عقلنة الدين وديننة العقل، وتهيئة شروط التواصل بينهما من أجل الحفاظ على استمرارية النزعات والجماعات الدينية داخل المجتمع ما بعد العلماني الذي يعلمن نفسه بنفسه من جهة أخرى، ففي ظل هذا التفاعل المشترك تحت راية الديمقراطية الليبرالية يكون المجتمع ما بعد العلماني علميا ودينيا في الوقت ذاته.

لهذا ألح "هابرماس" على ضرورة توظيف التواصل البيّناتّي للقضاء على الانغلاق الديني الذي أنتج التطرف العقائدي والعنف بكل أشكاله خصوصا الإرهاب (الجماعات الدينية المسلحة) وذلك بسبب الخطاب المشوه بين الأطراف المعزولين عن بعضهم البعض داخل الفضاء العمومي، فكل طرف لا يعترف بالآخر، ومستعد لممارسة العنف على غيره دون رحمة وشفقة مثل هجمات (11) سبتمبر (2001). "فهول الكارثة الذي أمطرته سماء مشتعلة، بالمعنى الحرفي للكلمة، والقناعات المرعبة التي تكونت عن الاعتداء الغادر، والكآبة الخائقة المخيمة فوق المدينة [أي منهاتن]... تدفع إلى إثارة مشاعر غامضة من القلق متساوقة مع

جاهزية مجهولة المغزى، حملت الناس، فى نيويورك، على أن يكونوا مستعدين للأسوأ، وهذا ما يريده الإرهابيون بالضبط. نتيجة لذلك، كان من الطبيعى أن تنسب هجمات الجمرات الخبيثة (بل اصطدام الطائرة فى منطقة كوينز) [أى تحطم الطائرة التجارية فى ناحية كوينز بنيويورك يوم 12-11-2001] إلى دسائس أسامة بن لادن الشيطانية" (جيوفا نا بورادورى، 2013، 66).

على ضوء ذلك، ساهم الانغلاق الدينى الذى قاده المتدينون المنغلقون فى تفشى العنف المادى والمعنوى والرمزى بين المواطنين داخليا (بين الديانة الواحدة) وخارجيا (بين الطوائف من مختلف الديانات). مما استلزم حسب "هابرماس" الذى تعلم كثيرا من الكوارث، التأسيس للتواصل الفعال الذى يسمح للمواطنين المتدينين والعلمانيين المشاركة فى بلوغ الاتفاق عوض الاختلاف من خلال دمج الدين فى الدولة العلمانية، والحفاظ على قيمه المقدسة وتوظيفها فى العالم المعيش، والاعتماد على أخلاقيات التواصل والتسامح والتداول الحجاجى لتحقيق الإجماع الذى لا يتعارض مع قوانين الديمقراطية التشاركية. من أجل القضاء على الانغلاق الدينى حاول "هابرماس" اقتراح آليات ذات مشروعية عمومية أخذت الأبعاد التالية:

#### توظيف القيم الدينية فى العالم المعيش:

إن النقطة المحورية التى ركز عليها "هابرماس" هى المصالحة بين منجزات الحضارة الغربية كالعقلانية والتقنية والحرية والعدل والتضامن والانعتاق والديمقراطية... إلخ. والخطاب الدينى الحامل لمختلف القيم الإنسانية كحقوق الإنسان وعدالة المساواة المستمد من النص المقدس ذاته، فقد ورد فى إنجيل يوحنا بالإصحاح الثامن الآية (32) ما نصه: "وتعرفون الحق، والحق يحرركم". كما ورد فى سفر طوبيا بالإصحاح الثالث الآية (2) ما نصه: "عادل أنت أيها الرب وجميع أحكامك مستقيمة وطرقك كلها رحمة وحق وحكم". مما يعنى أن الأصول المقدسة لقيم الحضارة هى التى أسست لحضور الدين داخل الفضاء العمومى، مما يجعل "الدولة الدستورية... تضمن أن تتعايش مجتمعات مختلفة من المعتقدات على أساس المساواة فى الحقوق والتسامح المتبادل، مع أنها لا تزال غير محسومة على مستوى... عقائدها الموضوعية... فهى تحمي الطوائف الدينية ليس فقط ضد الآثار المدمرة للصراعات العنيفة بين الطوائف، ولكن أيضا ضد العداء تجاه دين المجتمع العلمانى" (jurgen habermas, 2010, 7-8). فالعلمانية الهادفة لزحزحة الدين وإزالة قدسيته عن العالم منحت للدين ذاته مشروعية أكثر لمواجهة الشر الجذرى الناتج عن مآسى الحاضر، مما يجعل الدين بـقيمته الروحية آلية لمواجهة النزعات الاستهلاكية والأداتية المادية، ونشر قيم التضامن والتقوى والمحبة بين المواطنين فى معاملاتهم.

#### تفعيل أخلاقيات التواصل والتسامح:

اعتبر "هابرماس" قبول الآخر المختلف عقائديا داخل البلدان الغربية أو خارجها خصوصا المتدينين التابعين للأصوليات الإسلامية، مشروعا مستمرا تستوعبه أخلاقيات التواصل والتسامح، فعلى صعيد أخلاقيات التواصل التى تعد جوهر العلاقات المجتمعية فى المجال العمومى القائم على المناقشة بالمحاجة لبلوغ التفاهم بين المتحاورين، فإن "هابرماس" يدعو لتأسيس قوانين وضعية داخل الدولة الدستورية تراعى تعددية القيم الدينية التى تتجسد فى النشاط الديمقراطى لكل الطوائف الدينية، وأحقيتها فى المناقشة كلما أرادت ذلك شريطة أن تتجاوز إغواءاتها النرجسية الدينية، وأنها وحدها دون غيرها هى التى تحقق الخلاص، فأخلاقيات الخطاب تنص على أنه "لا يصح من معايير الفعل سوى تلك التى يمكن أن يوافق عليها جميع الأشخاص المتأثرين باعتبارهم مشاركين فى خطاب عقلانى" (jurgen habermas, 1996, 90).

بناء على هذا يكون الفعل التواصلي عقلانيا، ويمارسه كل شخص مهما كانت ثقافته ومحيطه الاجتماعي ولغته، لأنه مطالب بالانخراط داخل الممارسات التواصلية، والاهتمام بقضايا المجتمع العام، فعلى سبيل المثال المشتغلين بالفلسفة "يتميزون بإمكانية ممارسة نقد صارم تجاه العوارض الاجتماعية المختلفة - كنفدهم مثلا للمعاناة الخفية الناتجة عن سيطرة مجتمع الاستهلاك، البيروقراطية، النزعة القضائية المغالية، العلمية السائدة - وأخيرا، فإن الفلاسفة يمكنهم إظهار... الجروح الخفية للتهميش الاجتماعي والإقصاء الثقافي" (يورغن هابرماس، 2010، 65).

أما على صعيد التسامح الذي يعتبر أساس الثقافة الديمقراطية، لا بد أن يتم بين المتدينين من مختلف الأديان، وبين العلمانيين المطالبين باحترام آراء المواطنين المتدينين، بل واحترام غير المتدينين كالملاحظة مثلا، ومن ثمة يكون التمرکز حول قيم التسامح هدف المتدينين والعلمانيين معا، لأن الخطاب الشمولي سواء كان دينيا أو علمانيا لا يؤسس لثقافة الانفتاح، ولهذا ألح "هابرماس" أثناء النقاشات التي خاضها مع البابا "بندیکت" السادس عشر، على ضرورة ترجمة اللغة الدينية لتتماشى مع معطيات العالم المعيش تماشيا عقلانيا لبلوغ الوعي المشترك بين كافة المواطنين، "لأن القوة الروحية لم تعد تتكثف إلا لحماية الشعب من التأثيرات الخارجية... وهكذا لم تعد تنصب إلا على ترتيب وترميز القيم، ودرء أي انحراف عنها وتوفير صيغة للدين تقي من أي سوء تفاهم، وتمنع أي تأويل مختلف" (يورغن هابرماس، 1995، 53).

لم يكن التسامح واحدا داخل البلدان الغربية حسب "هابرماس" بسبب تنوع الثقافات، ففي إنجلترا يكون "التسامح كشكل من أشكال السلوك... هو العمل القانوني الذي من خلاله تمنح الحكومة إذنا غير مقيد أكثر أو أقل لممارسة دين معين. في ألمانيا، يشير التسامح الأصلي إلى كل من النظام القانوني الذي يضمن التسامح والفضيلة السياسية للسلوك المتسامح" (jurgen habermas, 2008, 252).

#### الخاتمة:

تأسيسا لكل ما سبق يمكن استخلاص العديد من النتائج أهمها:

1- إن "هابرماس" برؤيته العقلانية التواصلية القائمة على أخلاقيات الخطاب والمناقشة ساهمت في تحديث الظاهرة الدينية داخل المجال العام، ما دام المتدينون لديهم الحق في التعبير عن نزعتهم الدينية القائمة على القوة البلاغية للدين ذاته، وضرورة الإصغاء لأرائهم من طرف العلمانيين أثناء الكلام في الدائرة العمومية، فالدين - حسبه - يحتوي على فائض قيمي يجب استنقاذه بترجمته ليساهم في نقاشات الفضاء العمومي من جهة، وصياغة القوانين بلغة التشريع المعاصر في المجتمعات ما بعد العلمانية من جهة أخرى.

2- الرؤية الهابرماسية للدين في بداية مسيرته الفكرية كانت استيعادية بسبب تأثره بالماركسية التي اعتبرت الدين وسيلة لتثوية الوعي، وانتشار الأديان الدوغمائية التي لا تسمح بتهيئة الفضاء المشترك والتداولي للحقيقة بين كافة المواطنين، لأنها تفرض نوعا معينا من الضمير على الأفراد لا يتماشى مع معطيات العالم المعيش، وساهمت في أزمة التطرف الديني. لكن بسبب دوغمائية وتطرف العلمانية ذاتها، وصعود الأصوليات الدينية وعودتها من جديد، بل وظهور أصوليات دينية أخرى منذ سبعينات القرن الماضي، ألح "هابرماس" على ضرورة إعطاء الدين موقعا شرعيا في المجال العام، لأنه يساهم بلغته البلاغية القوية في نقل الحقيقة وتبليغها، خصوصا ما تعلق منها بالقيم الأخلاقية.

3- انشغال "هابرماس" بتحديث الوعي الديني داخل العالم المعيش جعله يدعو لضرورة ترجمة قيم النصوص المقدسة لتسايرها، إذ لا بد على المتدينين الانخراط في النشاط الديمقراطي، ومتابعة المستجدات في كل العلوم، والدعوة للتعددية الإيمانية لمختلف الطوائف الدينية داخل الدولة الدستورية.

4- التخلص من الانغلاق الدينى فى المجتمعات ما بعد العلمانية من منظور "هابرماس" مشروط بأسس التواصل البينداتى بين كل المواطنين على اختلاف توجهاتهم مع مراعاة استثمار قيم المقدس فى تعاملاتهم داخل العالم المعيش، والتحلّى بأخلاقيات الخطاب والمناقشة والتسامح، فالفعل التواصلى السليم يقوم على إتيقا المناقشة المعترف بها قلياً، ويعبّر عنه بلغة مشتركة هدفها بلورة القيم الإنسانية خصوصاً الأخلاقية منها، ووضع معايير يجب التقيد بها أثناء حل النزاعات بين المواطنين، أو بينهم والسلطة، ومناقشة الموضوعات فى الفضاء العمومى المفتوح للجميع لتكوين رأي عمومى إجماعى قابل فى الوقت ذاته للنقد والمساءلة المستمرة.

أخيراً نتساءل:

هل يمكن للرؤية الهابرماسية للظاهرة الدينية أن تتموضع داخل المجتمعات ما بعد العلمانية رغم انتشار الأصوليات الدينية، والعلمانية المتطرفة التى تبنت الفعل الإقصائى للآخر فى بعض البلدان فى الألفية الأخيرة للقرن الواحد والعشرين؟ وإلى أى مدى يمكن تجاوز الإنغلاق الدينى بالعقلانية والفعل التواصليين فى ظل بقاء دوغمائية الأديان، والأيدولوجيات المركزية التى أصبحت هى الأخرى توظف لأهداف براغماتية فى الساحة العالمية؟

المراجع:

- (1) آرمان، زارعي، (2017)، ما بعد العلمانية فى فكر يورغن هابرماس - الدين فى رحاب الحياة الليبرالية المعاصرة -، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامى للدراسات الاستراتيجية، العدد الثامن.
- (2) جيوفانا، بورادورى، (يونيو 2013)، الفلسفة فى زمن الإرهاب - حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا -، ط 1، ترجمة: خلدون النبوانى، (الدوحة - قطر)، المركز العربى للأبحاث ودراسة السياسات.
- (3) يورغن، هابرماس، (1995)، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودى، ط 1، ترجمة: نظير جاهل، (الدار البيضاء - بيروت)، المركز الثقافى العربى.
- (4) يورغن، ابرماس (1999)، الدين والعقلانية - نصوص وسياقات -، ط 1، ترجمة: حسن صقر، (اللاذقية- سوريا)، دار الحوار للنشر والتوزيع.
- (5) يورغن، هابرماس، (2010)، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ط 1، ترجمة: عمر مهيبيل، (بيروت - لبنان) (الجزائر العاصمة)، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف.
- (6) يورغن، هابرماس، جوديث بتلر، كورنيل ويست، تشارلس تيلر، (2013)، قوة الدين فى المجال العام، ط 1، ترجمة: فلاح رحيم، (بغداد - العراق) (بيروت - لبنان)، مركز دراسات فلسفة الدين ودار التنوير للطباعة والنشر.
- (7) كارل، ماركس (د ت)، نقد فلسفة الحقوق عند هيغل، د ط، من مقدمة الكتاب بطبعته الألمانية.
- (8) عزيز، الهاللى، (2018)، عودة الدين إلى الفضاء العمومى فى مسألة المشروع العلمانى، مجلة ألباب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود (المغرب)، العدد (12).
- (9) رشيد، بوطيب، (9 تشرين الثانى 2013)، هابرماس: عن الفلسفة والدين، <http://alhayat.com/opinion>
- (10) berger peter, (1999), the desecularization of the world, resurgent religion and world politics, (washington), ethics and public policy center.
- (11) jurgen ,habermas, (2010), an awareness of what is missing : faith and reason in a post - secular age, translated by ciaran cronin, (cambridge), polity press.
- (12) jurgen ,habermas, (1996), between facts and norms - contributions to a discourse theory of law and democracy -, translated : william rehg, (cambridge - massachusetts), the mit press.
- (13) jurgen ,habermas, (2008), between naturalism and religion - philosophical essays -, translated by : ciaran cronin, (cambridge), polity press.
- (14) william ,meyer, (1995), private faith or public religion ? The journal of religion, an assessment of habermas's changing view of religion, vol 75, n 3.

## تجليات الثقافة العراقية والأمريكية في كتاب "اللهجة العراقية الحديثة لياسين محمود الخالصي"

### The manifestations of Iraqi and American culture in the book "The Modern Iraqi Dialect by Yassin Mahmoud Al-Khalisi"

د/ اسحق رحماني<sup>1</sup> علي رضا إبراهيمي فرد  
جامعة شيراز إيران  
esrahmani@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2022/06/10 تاريخ القبول: 2023/01/08

#### الملخص:

إذا ألقينا نظرة عابرة على تطورات اللغة منذ نشأتها وعلى مختلف وظائفها نرى بأن اللغة خضعت لتغيرات موسعة سواء في نظرة الأخصائيين إليها أو علماء التربية والمثقفين أو في نظرة الناس العاديين، بحيث لم يعد هؤلاء يعتبرون اللغة مجرد آلية لإنشاء الاتصال وإقامة التواصل فيما بينهم، بل يخططون لتطبيق أجنداتهم السياسية والاقتصادية والتجارية والسياحية تحت ذريعة تعليم لغاتهم إلى غير الناطقين بها. الدراسات والبحوث الحديثة التي أجريت في نطاق علم الاجتماع تثبت وتشدد بأن قضية اللغة تعتبر أحد أقسام الثقافة والهوية غير قابل للانفصال عنها، وهي ليست أداة لإنشاء الاتصال فقط بل تحتوي على الرسائل الاجتماعية والعرقية والثقافية. فإذن لا بد للناشطين في مجال تعليم اللغة من الدارسين، والباحثين والكتاب والجامعيين أن يقيروا وزناً للمكونات الثقافية في عملية تعليم اللغة. تأسيساً على ما تقدم يحاول الباحث في هذه الدراسة العلمية المتواضعة أن يثبت مدى اهتمام الكاتب العراقي الشهير محمود ياسين الخالصي بالمكونات الثقافية العراقية والأمريكية في تأليف كتابه المعنون: (العراقي مو عربي فصيح) عبر المنهج الإحصائي والتحليلي. أثبتت الدراسة بأن المكونات الجغرافية والثقافية بكل مؤشرات الفرعية هي أول مكونة اهتم بها الكاتب في تأليف وطبع الكتاب في مستوى الثقافتين العراقية والأمريكية، والمؤشرات الثقافية الدينية هي من أقل المكونات انتباهاً من قبل المؤلف.

**الكلمات المفتاحية:** الثقافة؛ المكونات الثقافية العراقية والأمريكية؛ اللهجة العراقية؛ العراقي مو عربي فصيح؛ محمود ياسين الخالصي.

#### Abstract:

If we take a glance at the developments of language since its inception and at its various functions, we see that language has undergone extensive changes, whether in the view of specialists, educational scientists and intellectuals, or in the view of ordinary people, so that they no longer consider language as a mechanism for establishing communication between them. Rather, they plan to apply their political, economic, commercial and tourist agendas under the pretext of teaching their languages to non-native speakers. Recent studies and research conducted in the field of sociology prove and emphasize that the issue of language is considered

<sup>1</sup>- المرسل المؤلف.

one of the inseparable sections of culture and identity, which is not only a tool for establishing communication, but also contains social, ethnic and cultural messages.

Therefore, language education activists, researchers, writers and academics must keep a weight on cultural components in the language teaching process. Based on the above, the researcher in this modest scientific study tries to prove the extent of the interest of the famous Iraqi writer Mahmoud Yassin Al-Khalisi in the Iraqi and American cultural components in the authorship of his book entitled: (The Iraqi is not an Arab eloquent) through the statistical and analytical approach. The study proved that the geographical and cultural components of all its sub-indicators are the first component that the writer was interested in writing and printing the book at the level of Iraqi and American cultures, and religious cultural indicators are one of the least attentive components by the author.

**Key words:** culture; Iraqi and American cultural components; Iraqi dialect; Iraqi language; Mahmoud Yassin Al-Khalisi.

### المقدمة:

الدراسات والبحوث الحديثة التي أجريت في نطاق علم الاجتماع تثبت بأن قضية اللغة تعتبر من أحد أقسام الثقافة والهوية غير قابل للانفصال، وهي ليست مجرد آلية لإنشاء الاتصال بل تحتوي على الرسائل الاجتماعية والعرقية والثقافية<sup>1</sup>.

كان ولا يزال العلماء في العلوم التربوية والنفسية والثقافية واللغوية يسعون أن ينشروا ويروجوا ثقافتهم الوطنية عند شعوب البلدان الأجنبية للدوافع السياسية، العسكرية، الثقافية، الاقتصادية، والدينية. في المقابل أرباب الحكم والسلطة كانوا ملمين ومهتمين أن لا تتأثر سلباً ثقافتهم من الثقافات المستوردة والأجنبية.

ثمة مبررات اتصالية تؤكد وجود العلاقة التداخلية الوثيقة بين اللغة والثقافة، منها الحقائق الاتصالية. إن تفاعل الأجنبي واتصاله بأبناء اللغة لا يعتمد فقط على إجادته لغتهم وإتقانه إياها بل يعتمد كذلك – وبصورة لا تقل أهمية – على معرفته لثقافتهم وعاداتهم<sup>2</sup>. فقد يتعرض الأجنبي عند اتصاله بأهل اللغة لموقف اتصالي يتطلب استخدامات لغوية لا يحكم على صحتها نظام لغوي ولكن تحكم عليه قيمة ثقافية<sup>3</sup>.

وفي إطار تعليمي تشدد بين اللغة والثقافة علاقة حيث أشارت الدراسات في مجال تعليم اللغات الأجنبية إلى أن الثقافة تشكل هدفاً مشتركاً من أي مقرر لتعليم لغة أجنبية وتعلمها. وقد وجدت نتائج هذه الدراسات ما يؤيدها على المستوى الواقعي حيث أن دول العالم المعاصر تكاد تجمع على اتخاذ فهم ثقافة اللغة الأجنبية والتفاعل معها هدفاً أساسياً من مشروعاتها التعليمية. وكل هذه الوقائع لا تأتي من فراغ وإنما تنتج من الانتفاع المتبادل بين أهل اللغة ومتعلمها. فلما كانت لأهل اللغة أهدافاً من تعليمهم لغتهم ونشرهم ثقافتهم فكانت للأجانب أهدافاً من تعلم اللغة وثقافتها<sup>4</sup>.

تقوم بين اللغة والثقافة علاقة وطيدة غنية عن البيان والتأكيد تجعلهما كأنهما وجهان لعملة واحدة. فإذا كانت الثقافة قيماً يعيشها أو يعيش عليها مجتمع كانت اللغة من أهم مكونات هذه القيم وأهم ما يمثلها. اللغة تعكس الثقافة وتنعكس عنها في الوقت نفسه. فمسيرة اللغة تؤثر دوماً على ثقافتها والعكس صحيح.

واللغة العربية لا تستثنى من هذه الحقيقة إذ إن لها علاقة يمكن وصفها بأنها عضوية بالثقافة العربية والإسلامية، فإذا إنها في ضوء هذه العلاقة الوطيدة لا تمثل الثقافة الإسلامية داخل حدودها فقط وإنما تمثلها كذلك خارج حدودها. ذلك لأن الثقافة الإسلامية لا يعني ما يعيش عليه العرب في بيئتهم بصفة خاصة وإنما

تعني كذلك ما يعيش عليه المجتمع الإسلامي على المستوى الدولي بصفة عامة. واللغة العربية أصبحت وعاء للثقافة الإسلامية على هذين المستويين حيث إنها تمثل الثقافة الإسلامية لأبنائها بوصفها لغة قومية وتمثل الثقافة الإسلامية للمجتمعات الإسلامية غير العربية بوصفها لغة أجنبية أو لغة عالمية.

مكانة اللغة العربية بوصفها لغة ثقافة عربية إسلامية غنية عن البيان والتأكيد. فقد لعبت دوراً لا يمكن تجاهله في نشأة وتطور ثقافة العرب وحضارتهم سواء كان على المستوى الديني أو على المستوى السياسي. بفضل دورها القوي في هذين المجالين فقد أصبح هذان المجالان عاملين رئيسيين من عوامل بقائها و تطورها في العالم العربي. في إطار هذه المهمة تشكل اللغة العربية في مجال الدين محوراً رئيساً تنطق بها النصوص الدينية كما تشكل عاملاً بارزاً في الحفاظ على التراث العربي عبر الأجيال. أما في مجال السياسة فتعد اللغة العربية قوة توحد العرب وتحافظ وطنيتهم من تهديدات التعصب القبلي والشعبي<sup>5</sup>. والمكانة نفسها تحتلها اللغة العربية باعتبارها لغة تمثل الثقافة الإسلامية على المستوى العالمي حيث شكلت عاملاً محورياً في نشر الثقافة الإسلامية في الدول الأجنبية وفي التقاء قيم هذه الثقافة بقيم نظيرتها المحلية التي يعيشها المجتمعات الإسلامية غير العربية.

فنشر اللغة العربية وتعليمها خارج حدودها العربية يعني نشر الثقافة العربية والإسلامية وتعريفها إلى المجتمعات الأجنبية. لأن اللغة العربية شأن غيرها من اللغات هي نظام له بعد ثقافي. فلا يمكن تعلمها وإجادتها بصورة كاملة بدون ما يكفي من المعرفة بجوانبها الثقافية. كما لا يمكن تعليمها بشكل كامل إلا في إطار ثقافتها<sup>6</sup>.

من هذا المنطلق ولتعليم الثقافات وبالأحرى حجر الأساس للتعليم الثقافي إلى الأجانب هو تعليم اللغة وإذا نجحت حكومة في تعليم لغته إلى الآخرين من غير مواطني بلده فهو مهدت الطريق والأرضية لنقل ثقافتها. تأسيساً على هذا على الكتاب والمؤلفين الناشطين في مجال التعليم أن ينتبهوا إلى الوظيفة اللغوية الخطيرة استغلالاً لها في مجال تعليم ثقافات، وتقاليد، ومعتقدات وأفكار بلدهم الأم إلى مواطني البلدان المستهدفة من الأسف البلدان الأوروبية والغربية أحرزوا سبق في هذا المجال وحصه البلدان الإسلامية في هذا الصعيد كانت ضئيلة لم يكن شيئاً يذكر.

من احدي كتب التي كتبت وطبعت في مجال تعليم اللغة العربية باللهجة العراقية من قبل الكاتب ياسين محمود الخالصي هو كتاب "العراقي مو عربي فصيح" الذي كان يدرس اللغة العربية - اللهجة العراقية في المدارس والمعاهد والمؤسسات الأميركية طيلة 30 سنة إثر الدوافع السياسية والإقتصادية والتجارية. كما أشار الكاتب في مقدمة الكتاب حاول أن يُري ويظهر تجليات العملية للغة العربية للشرائح المستهدفة من بين التجار، وأرباب العمل والصناعة والدبلوماسيين والناس العاديين.

تأسيساً على هذا حاولت الدراسة أن يدرس التجليات الثنقافية العراقية والثقافة الغربية في الكتاب عن طريق الإحصائي - الإستقصائي والتحليلي ليثبت كيفية توظيف المكونات الثقافية من قبل المؤلف كمدرس ذو خبرة ومحنك في مجال تعليم اللغة.

تم دراسة إشكالية البحث عبر المحاور التالية:

- ما مدى اهتمام الكاتب بالمكونات والمؤشرات الثقافية العراقية وكيف استخدمها؟
- لأي مدى اهتم الكاتب بالمكونات والمؤشرات الثقافية الأمريكية وما هي نوعية استخدامها؟
- ما هي كيفية توظيف المظاهر والرموز الثقافية العربية والغربية من قبل المؤلف؟

من الدراسات السابقة التي اجريت في دراسة تجليات الثقافة يمكن الإشارة إلى البحوث التالية:



درس إدريس جوهر ( 2014) فى مقالته أبعاد الثقافية لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها وحصل على أن مراعاة جانب الثقافي والإهتمام به أمر ضرورى ويجب أن يكون جزءاً محورياً من تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها وإهماله يعنى إبعاد المتعلمين من أهم مكونات اللغة العربية الذي بدوره يعنى سد طريقهم إلى إجادة اللغة العربية بصورة كاملة وشاملة.

درس باتريسيا أساى (2016) فى أطروحته المقدمة إلى جامعة بريغهام يونغ فى إمريكا تطور الثقافة فى صفوف اللغة الأجنبية الثانوية عن طريق جمع البيانات من مدرسي اللغات فى المرحلة الثانوية حيث وصف رؤيتهم إلى دور الثقافة فى تدريس اللغة والوسائل والأساليب التي يستخدمونها للتواصل مع ثقافة الهدف.

عالم يانغ فى دراسته حوآر تعليم الثقافة فى صفوف اللغة الأجنبية، فدرس الموضوع من خلال تصورات معلمي اللغة نحو تعليم الثقافة والصعوبات والحوآر التي يواجهها طلبة قسم اللغات الحديثة فى جامعة تشجيانغ للصين، وكشفت النتائج عن وجود حوآر عميقة فى تصورات المدرسين وعدم وجود فرص التطوير المهني لتنمية مهاراتهم فى تدريس الثقافة فى صفوف تعليم اللغة.

قام الهرمسي (2016) بدراسة تصورات المعلمين للثقافة فى تعليم اللغة الإنجليزية فى تونس وأظهرت الدراسة بأن معلمي المرحلة الثانوية يحملون موافق متناقضة تجاه الثقافة، فهم يعترفون بأهمية الثقافة فى الكفاءة التواصلية، لكنهم لا يهتمون بتوظيف الثقافة أو يفضلون إبقائها فى حد أدنى ضمن المناهج الدراسية.

أثبت سيزن (2016) فى دراسة الكتب المدرسة الإنجليزية فى المدارس الحكومية بتركيا عن عدم التوازن فى توظيف العناصر الثقافية، وعن قلة عرض العناصر الثقافية التركيبية فى هذه الكتب مقارنة بالعناصر الثقافية الإنجليزية .

تطرق لاري والآخرى (2017) إلى التحليل الثقافي فى الكتب المدرسية لتعليم اللغة الإنجليزية فى إسبانيا. أظهرت النتائج أن هذه الكتب غير مهتمة بالجانب غير المرئي من الثقافة العميقة أى العادات والتقاليد وأساليب الحياة وما إليها من الجوانب الثقافية للناس مقارنة باهتمامها بالحوآر الثقافية الكبيرة كالتخصصات التاريخية والإجتماعية والأدبية والفنية والسياسية والثقافة الرسمية.

أثبتت ايشاني وحاجى حسين (1395) فى مقالتهما المعنون ب "دور كتاب نقرأ الفارسي للمرحلة الإعدادية فى الهوية الوطنية - مع التشديد على الثقافة والتراث الثقافي" أن المكونات التعرف إلى الثقافة وطريقة العيش الإسلامية فى بعدي الثقافة والتراث الثقافي احتلت قسماً كبيراً لكن مع الأسف لم يهتم المؤلفون إلى المكونات التي ينمي مستوى التعلق إلى الرموز والأساطين الوطنية.

درس صادقي ومرتضوي (1395) مدى الإهتمام إلى المكونات الهوية الثقافية فى كتب الرياضى المدرسية للمرحلة الإعدادية وأثبت الدراسة أن تم الإهتمام بالمكونات الثقافية 270 مرة وكانت حصة المكون الدينى 23 بالمئة والمكون الجغرافيا الثقافي 21 بالمئة والمكون النظام الإجتماعي 29 بالمئة.

درس محمدي وزارع نجاد (1395) العناصر الثقافية للهوية الوطنية فى مجموعة «صدي الحياة» التعليمية واستنتجت بأن العناية بالهوية الوطنية فى هذه المجموعة التعليمية ضئيلة وغير متوازنة جدا حيث إنَّ ثمة عناصر للهوية الوطنية لم تتردد فى هذه التعليم على الإطلاق.

قدمت جلالى وموسوي (1396) بعض النماذج التطبيقية لتعليم المجاملات فى اللغة العربية عن درستها التقابلية مع المجاملات الفارسية. وأكدت الدراسة على أهمية الثقافة فى إيجاد علاقات بناءة وفعالة

## تجليات الثقافة العراقية والأمريكية في كتاب "اللهجة العراقية الحديثة لياسين محمود الخالصي"

بين المتحدثين وأشارت إلى فقدان الكفاءات اللازمة عند معظم المتعلمين الإيرانيين في اللغة العربية لتواصل ناجح مع أهل اللغة وذلك بسبب ضعفهم في إدراك الثقافة العربية.

عالج محمدى و زارع نجاد (1397) تجليات الثقافة في كتب تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها وأثبتت الدراسة إلى أن جميع الكتب المدروسة تفتقر إلى التوازن والتعادل في استخدام العناصر الثقافية.  
**أطر النظرية للبحث:**

**مفهوم الثقافة:** هناك الكثير من التعريفات التي وضّحت مفهوم الثقافة ولعل من أقدمها وأكثرها شمولاً هو تعريف إدوارد تايلور حيث عرّف الثقافة بأنها ذلك المفهوم الكلي الذي يشمل المعرفة، والعقائد، والفن، والأخلاق، والقانون، والعادات، والقدرات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع.

يرى كو(2010) أنّ الثقافة بمنعها الواسع، تشير إلى جميع نواحي الحياة المشتركة في المجتمع (ص 12) ومن وجهة نظر كرامش (2010) فهي: نشاط يشارك أعضائه في مكان واحد وتاريخ وتصورات اجتماعية مشتركة حتى عندما يغادر هؤلاء مجتمعهم فإنهم يستعيدون نسفاً عاماً من معايير الاعتقاد، والإدراك، والتقييم، والتصرف ونسبي هذه المعايير الثقافة (ص 25). أما من وجهة نظر نيومارك فهي: طريقة الحياة ومظاهرها التي خاصة بالمجتمع الذي يستخدم لغة معنية كوسيلة للتعبير<sup>7</sup>.

فيما يرتبط بعلاقة اللغة بالثقافة يرى تاجفيل (Tajfel:1981) بأنّ هوية الشخص تتكون إثر حضوره في المجموعات الاجتماعية كما يعتقد جايلز وجونسون (Guiles and Johnson 1987) بأنّ ثمة علاقة وطيدة ومعززة بين اللغة والثقافة.

من أحد المنظرين المتميزين الفرنسيين هو بير بورديو الذي يعد وجهات نظره وآرائه في دراسات المتعلقة باللغة من منظر علم الاجتماع وتحليل الخطاب. ينظر بورديو في كتابه المسمى " اللغة والقوة الرمزية" اللغة كأداة لإقامة الإتصال لعلاقات الاجتماعية.

ومن التعريفات المبسطة لمفهوم الثقافة ما يصفها على أنها هي الرقي في مختلف الأفكار النظرية، وذلك يشمل علوم السياسة، والقانون، والتاريخ، والفن ولا سيما الأخلاق والسلوك. ومن أحدث التعريفات المنطق عليها لمفهوم الثقافة هو ما تم الاتفاق عليه عام 1982م في مؤتمر ميكسيكو الذي نصّ على أنّ الثقافة هي كل السمات المادية والروحية والعاطفية والتي تتيح لمجتمع ما أو لفئة فيه أن تتميز بتلك السمات عن غيرها من الفئات في ذات المجتمع أو عن غيره من المجتمعات.

وفي المؤتمر العام للتنوع الثقافي في اليونيسكو تمّ التأكيد مجدداً على أنّ الثقافة تعتبر مزيجاً من السمات الروحية، والمادية، والفكرية، والعاطفية، ويتوسع المفهوم ليشمل أساليب الحياة ومنظومات القيم والتقاليد والمعتقدات. وقد ورد فيه أيضاً ما يدل على احترام التنوع الثقافي بين المجتمعات فهو بمثابة الضمان لتحقيق الأمن القومي بتبني الحوار والتعاون المتبادل بين الشعوب والمتقنين، في بيئة تسود فيها الثقة حتى نحافظ على التنوع الثقافي في ظل التحديات التي تهدده وعلى رأسها تحدي العولمة.

هذه التعريفات وغيرها لمفهوم الثقافة، إنما تشير إلى أنّ كل مخزون ثقافي إنما أنشئ بما يتناسب مع المجتمع الذي كونه وحافظ عليه ليرسم سمات مظاهر هذه الثقافة في تفاصيل حياته اليومية، هناك ثلاثة مكوّنات يتركز عليها بناء مفهوم الثقافة هذا المفهوم المحوري الشامل، وهي:

- **التحيزات الثقافية:** كالمعتقدات والقيم التي ينتمي لها الناس وهي ناتج الثقافة الأساسي الذي تتناقله الأجيال عموماً.

- **العلاقات الاجتماعية:** وهي الروابط التي يتواصل ويتعرف الناس ببعضهم من خلالها.

- أنماط أساليب الحياة: وهي الناتج الفعلي للتحيزات الثقافية والعلاقات الاجتماعية، وما يترتب عليها من سلوكيات وطباع.

**خصائص الثقافة:** تتمتع الثقافة بعدد من الخصائص التي تميزها عن غيرها من المفاهيم، وهي:  
- **الثقافة منتج إنساني بامتياز:** فهو المخلوق الوحيد المؤهل لبناء منظومة ثقافية تشمل المعرفة وتطبيقاتها في المعتقدات والسلوكيات اليومية.

- **الثقافة مكتسبة:** فالإنسان وبشكل تلقائي فطري يكتسب ثقافته من مجتمعه الذي نشأ فيه، ويبدأ اكتساب هذه الثقافة بتنوع أشكال التعبير عنها منذ ولادة الإنسان ويتنامى مع تنامي وعيه.

- **الثقافة حصيلة المجتمع:** أي أنه لا يمكن دراسة مفهوم الثقافة بمعزل عن المجتمع الذي نشأت فيه ثقافة ما، فهي نتاج جمعي كونه المجتمع أو جماعة معينة فيه.

- **الثقافة قابلة للتطوير والتكامل:** هي مفهوم حي، ينمو باستمرار ويتم تعديل محتواه النظري وتطبيقاته العملية دوماً فهي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتطور المجتمع ووسائل تواصله ومعارفه، وهذا يقودنا إلى أنه أيضاً مفهوم تكاملي، يلبي حاجات روح الإنسان وجسده وعقله وذلك يتطلب الاستمرارية في تطوير ثقافة الفرد وبالتالي المجتمع، دون عزل مراحل الثقافة الأولية التي نشأ عليها، فهي مكون أساسي يقبل التطور والنمو.

**الثقافة تنتقل عبر المجتمعات:** فهي لا تعتبر ملكاً حصرياً لمجتمع ما أو فرد من أفرادها، وإنما هي موروث اجتماعي يتمسك به المجتمع ويصعب القضاء على ثقافة ما إلا بانتهاء المجتمع المنتمي لها أو بتذويب هذا المجتمع وثقافته بثقافة أكثر إبهاراً وتنوعاً تفرض عليه بالقوة، بدلاً من ثقافته الأصلية. ([www.univ-annaba.org](http://www.univ-annaba.org))

#### عرض الكتاب العراقي مو عربي فصيح:

يقول الكاتب ياسين محمود الخالصي في مقدمة الكتاب: قامت كلية اللغة لجامعة جورج بالطبع والنشر كتب قيمة في مجال اللغة العربية العراقية منذ ثلاثين سنة وتطرق عدد قليل من الكتب المطبوعة إلى اللهجة العراقية بينما يشمل اللغة العربية العراقية منطقة في غاية الأهمية لغوياً، اجتماعياً، اقتصادياً، دينياً من العالم العربي.

من ثم نحن في أمس الحاجة إلى نشر الكتب التعليمية التي تتمتع بالسهولة والمرونة مثل ما قدمناه هنا للتلقين هذه اللهجة للتواصل مع العالم العربي. بسبب التطورات والأحداث السياسية والاقتصادية الراهنة في الصعيد العراقي ازدادت وتضاعفت مدى الأهمية والحاجة إليها عشره أضعاف.

تنطوي هذا الكتاب على التجربة التدريس اللغة العربية مدى ثلاثين سنة في الجامعات بيل وكاليفورنيا ولس أنجلس وجامعة كاليفورنيا الإقطاعية وفولورتون، معهد برليتز للغة وتعليم التجار الذين يتواصلون بالبلدان العربية.

يضيف الكاتب في مواصلة المقدمة قائلاً: كنت أشعر بالسعادة والفرح بما سنحت لي الفرصة أن أشارك وأتبادل مقدرة تعلم اللغة العربية وجمالها مع تلاميذي وزملائي والناس العادي. تم تصميم هذا الكتاب خصيصاً للذين ليس عندهم أي معرفة بالنسبة إلى اللغة العربية والذين تعلموا اللغة العربية سابقاً وحالياً يريدون أن يتعلموا اللهجة العراقية.

## تجليات الثقافة العراقية والأمريكية في كتاب "اللهجة العراقية الحديثة لياسين محمود الخالصي"

تم تأليف وتبويب هذا الكتاب على نحو أنه يمكن تدريسيها في الصف إضافة إلى أنه بإمكان الطالب أن يتعلم متكناً على نفسه دون أن يشارك في الصف التعليمي. اللهجة التي تم تعليمها في هذا الكتاب هي ما يتحدث بها أغلبية الشريحة المتوسطة البغدادية. تم التخطيط الدروس بناء على المواقف اليومية في إطار قصة أنشطة المرأة التي سافرت من الإمبريكا إلى العراق.

### تحليل ودراسة النتائج والإحصائيات:

بعد قراءة ودراسة مصادر التي تطرقت إلى موضوع استقصاء وإحصاء تجليات ومظاهر الثقافة وما يتعلق بها تم تحديد المكونات الثقافية على نحو الجدول التالي كالخطوة الأولى من الدراسة. ثم لدراسة المشكلة المعتمدة عليها في المقالة قام الباحث إلى استخراج المكونات الفرعية الدالة للثقافة العراقية من جهة والمكونات الثقافية الأمريكية من جهة أخرى.

تتألف مجتمع البحث وعينته من جميع النصوص، الصور والحوارات والتدريبات والقصص الشعبية. تم تحليل هذه الوحدات بناء على بطاقة الضبط مكونة من العناصر الهوية الثقافية الفرعية. للتعين وثيقة وموضوعية المكونات أدوات الدراسة تم فحص تطبيقها عن طريق قراءة الوثائق ووجهات نظر الخبراء المعنية في هذا المجال. وللتأكد من ثبات الأداة والتحليلات، تم دراسة وتقييم جميع صفحات الكتاب من البداية إلى النهاية ونقحت عدة مرات لتكون دقيقة في جمع البيانات التي يهدف البحث إلى قياسها.

المنهج المستفاد في تحليل البيانات هو طريقة إكسل الذي أيد كثير من خبراء علم الإحصاء نجاعتها في دراسة النتائج البحوث.

تأسيساً على هذا عين الباحث المكونات الثقافية الأربعة الرئيسية والمكونات الفرعية العراقية فيما يلي:

- 1- المظاهر الدينية التي تشتمل على المكونات الفرعية منها: مبادي الدين وتوابعها، وأوصاف الله سبحانه وتعالى، أسامي الأنبياء (صلى الله عليهم) والأئمة المعصومين (عليهم السلام)، المساجد والحسينية ودور العبادة، والخطابات والبيانات الدينية، والحجاب والعفة والرموز الدينية الأخرى.
- 2- تجليات الجرافيا الثقافية ( الثقافة من منظور الجغرافيا) التي تحتوى على المؤشرات الثقافية الفرعية منها: الملابس، واللهجة، والأمثال، والأنماط الحياة المختلفة [الإسلامية والعربية والعراقية] القائمة على الظروف الإقليمية، والمحلية، والإقليم الديني، والموسيقى، والغناء المحلي، والأطعمة، والمشروبات، والفاكهة، الأشجار، والنباتات والحيوانات، واسامي الأشخاص والمدن والبلاد، واسم الأدوات، والمهن والأعراق.

- 3- مظاهر التاريخ والذاكرة التاريخية التي تشتمل على المكونات الثقافية الفرعية منها: الطقوس والتقاليد، والقصص الشعبية، والأساطير، والأبطال الوطنية، والفنون الأدائية، والآليات الحربية القديمة، والأبنية الأثرية والآثار القديمة، والعلم والعملية.

- 4- النظام الاجتماعي الذي تشتمل على المؤشرات الثقافية الفرعية العديدة منها: النظام التعليمي، ونظام الأسرة، والنظام المالي، والنظام التربوي، والنظام السياسي والقانوني.

بعد دراسة حصيلة البطاقات الضابطة وتقييم النتائج تعيّن بأن الكاتب استخدم من التجليات والمظاهر الثقافية الدينية 33 مرة ومدى استخدامها بالنسبة المئوية يشير إلى 6/56، ثم مستوى استخدام المكونات الثقافية الجغرافية هو 352 مرة و70/34 بالنسبة المئوية، مدى استفادة المؤلف من المكونات المتجلية تاريخياً

[الذاكرة التاريخية] هو 80 مرة و 15/93 بالنسبة المئوية فأخيراً مدى استخدام المكونات الثقافية الدالة على النظام الاجتماعي هو 35 مرة و 6/97 بالنسبة المئوية. كمية استفادة من المؤشرات الهوية الثقافية المصنفة في أربعة وحدات هي: 500 ومتوسط المكونات يشير إلى عدد: 125. النظرة الإحصائية تُظهر بأن مدى إلمام المؤلف لكل مؤشرة لم يكن متكافئاً ومتعادلاً بل ثمة بعداً شاسعاً بين لكل مكونة ثقافية .

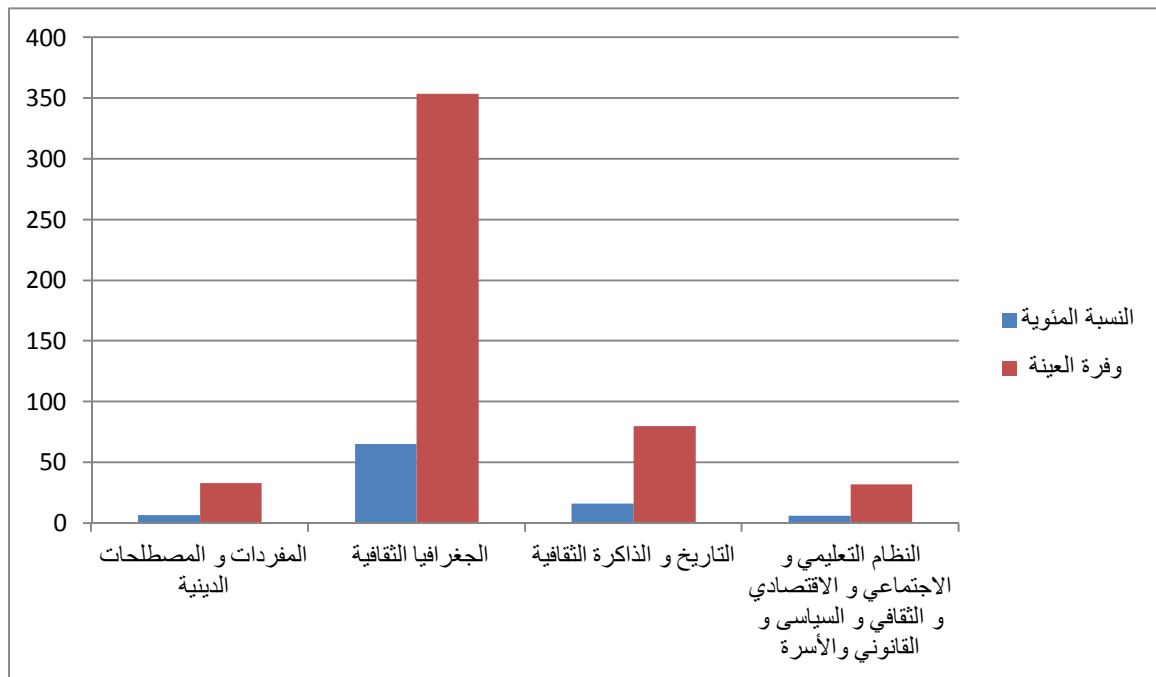
إذن تحصل الدراسة على أنّ المكونات الثقافية الجغرافية احتلت المرتبة الاولى ثم المكونات الثقافية التاريخية ثم المكونات المشتملة على النظام الاجتماعية بكل مكوناته الفرعية فأخيراً المكونات الثقافة الدينية في الكتاب أمر الذى يدلنا على أنّ الكاتب لم ينو واعياً أن يقدم المظاهر الثقافية الإسلامية إلى المجتمع العينة ذوو الجنسيات الغربية وبالضبط مواطنى بلد الإمبريكية خاصة التجار وأرباب المهن والأيدي العاملة وناشطي في مجال الصناعة بل هو كان يشدد على المكونات الجغرافيا الثقافية ليشجع التجار والصناعيين والأخصائيين أن يزوروا العراق وليروا عن كثب القوة الإستيعابية الإقتصادية للعراق كما يمكن القول بأن الكاتب قبل أن يكون كاتباً ومؤلفاً كان ناشطاً في مجال التسويق وإستقطاب المستثمرين الإمبريكيين وبل بالأحرى أغمض عينيه على الوظيفة الثقافية للغة وبما أن الكاتب عاش وترعرع في إمبريكية وكان يدرس في الجامعات والمعاهد الإمبريكية تأثر تأثر سلباً من المظاهر الثقافية الغربية وبحيث لم يقم وزناً للمكونات الثقافية الدينية.

فيما يلي يتم تقديم مدى استخدام المؤشرات الثقافية الفرعية عن طريق الرسم البياني:

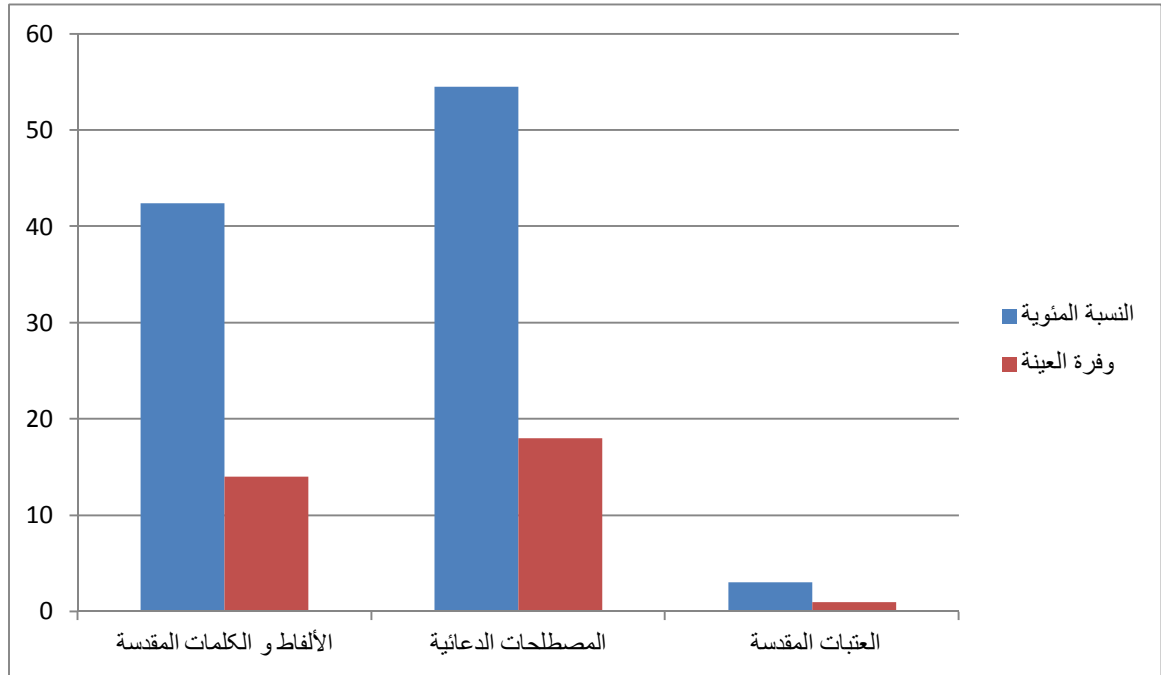
1- الرسم البياني التالي يظهر جلياً مدى استخدام المظاهر الثقافية العراقية، والعربية والإسلامية في الكتاب "العراقي مو عربي فصيح" لياسين محمود الخالصي.

الشيئ اللافت للنظر في كتاب الخالصي هو أنه ألمّ على الجغرافيا السياسية فتاريخ وذاكرة الثقافة.

رغم العلاقة الوطيدة بين اللغة والثقافة لكن الكاتب تنازل عن جانب كبير من المكونات الثقافية العراقية ولم يراع جانب التكافؤ عند اهتمامه بالمؤشرات الثقافية الفرعية.



2- الرسم البياني التالي يعرض المكونات الثقافية الفرعية الدالة على الدين والعقيدة بعد تحليل فحوى الكتاب من النصوص، والصور، والحوارات، والقصص الشعبية تأسيساً على تحديد الألفاظ والكلمات المستخدمة أكثر استخداماً، عيّنت أربعة مواضيع رئيسية استفاد منها الكاتب. فكما هو واضح في الرسم البياني أدناه أن الكاتب في استخدامه رموز الثقافة الدينية اعتمدت على المصطلحات الدعائية ك- إن شاء الله وعفيه عليك. فالألفاظ والكلمات المقدسة ك- الحمد لله - واهتمت قليلاً بالنسبة إلى المكونات الهوية الثقافة الدينية الأخرى كالعبثبات المقدسة وما يربط بالمناسك العبادية كالصلاة، والصوم، والأحاديث والأحكام الدينية تحت تأثير نموه في المدن الأمريكية أو على ما يبدو إن الكاتب ليس مسلماً ربما يعتقد بالاديان السماوية الأخرى كالمسيحية واليهودية ليلتزم إلى الأعمال الدينية وينشرها في كتابه.

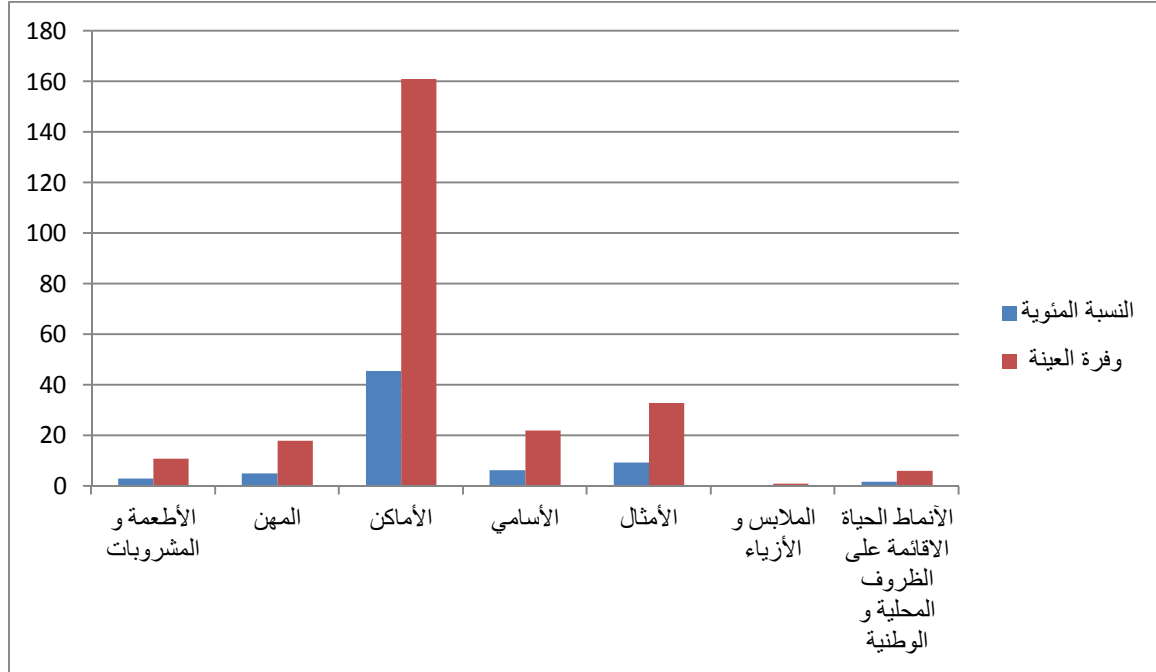


لعل الجدول التالي أحسن ما يدل القارئ على مدى استفادة المؤلف من المظاهر الثقافية الدينية الفرعية وهو يشير إلى أن المؤلف استفاد من ثلاثة الرموز الثقافية الدينية ومتوسط استخدام هذه المؤشرات هي 11 عنصراً ثقافياً.

النسبة المئوية	وفرة العينة	المكونات الثقافية الفرعية الدينية
42/42	14	الالفاظ والكلمات المقدسة
54/54	18	المصطلحات الدعائية
3/03	1	العبثبات المقدسة
100	33	المجموع

3- الرسم البياني أدناه يقدم المكونات الفرعية الدالة على الجغرافيا الثقافية: تعتبر الأرض العراقي كأحد المكونات الهوية الثقافية للعراقيين وهذه الأرض تحتوي على المعنى الثقافي والبشري وليس الحدود

الجغرافية قطب هذه الأرض تشمل على المؤشرات العديدة من منظور الجغرافي كأنماط الحياة القائمة على الظروف المحلية، والوطنية، والملابس، والأزياء، والأمثال، والأسامي، والأماكن، والمهن، والأطعمة، والمشروبات منها العراق، وبغداد، وبصرة، ووليد والمنصور اهتم الكاتب من بين هذه العناصر الثقافية على الرموز المكانية ليعرف العراق ومدنه المختلفة على السياح كالخطوة الأولى لأنه يريد أن يستقطب أرباب الصناعة والمهندسين والأخصائيين والأيدي العاملة الأجنبية ولهذا لم يسنح له فرصة التطرق إلى الرموز الثقافية الجغرافية الأخرى.



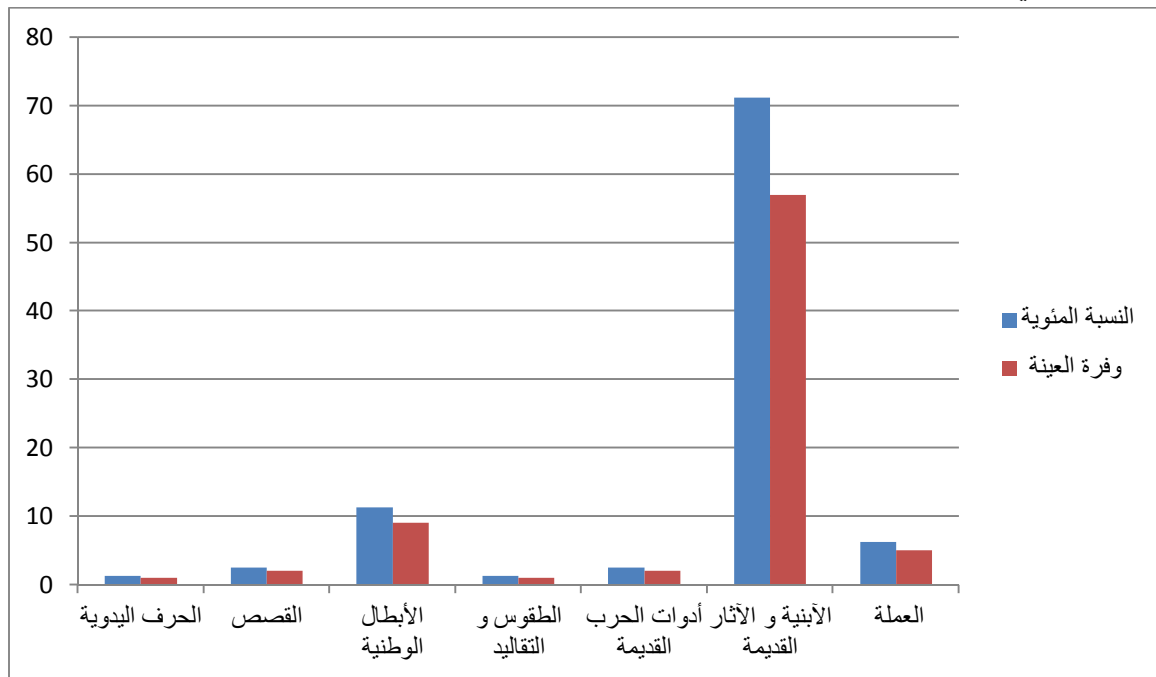
بعد البحث فى النصوص والصور الكتاب حصلت الدراسة على أن الكاتب استخدم المكونات الثقافية الفرعية الجغرافية على نحو الجدول التالي المبيّن أنّ عدد المكونات هي 7 ومجموع المؤشرات الفرعية هي: 225 ومتوسط التوظيف هو 32/14 بالمئة وهو أكثر المكونات الهوية الثقافية استخداماً.

المكونات الثقافية الفرعية الدينية	وفرة العينة	النسبة المئوية
الأطعمة والمشروبات	11	3/10
المهن	18	5/08
الأمثلة	134	37/85
الأسامي	22	6/21
الأمثال	33	9/32
الملابس والأزياء	1	0/28
الأنماط الحياتية القائمة على الظروف المحلية والوطنية	6	1//69
المجموع	225	100

## تجليات الثقافة العراقية والأمريكية في كتاب "اللهجة العراقية الحديثة لياسين محمود الخالصي"

4- الرسم البياني التالي يعرض المكونات الثقافية الفرعية الدالة على التاريخ والذاكرة الثقافية: الجانب التاريخي للهوية هي الوعي المشترك لأشخاص المجتمع من الخلفية التاريخية والتعلق بها. هذا الشعور بالنسبة إلى المصيرة التاريخية يربط أجيال المختلفة من الشعب إلى البعض. المعرفة بنسبة إلى الخلفية التاريخية يشمل على ثلاثة جوانب منها: المعرفة التاريخية من الأحداث والرموز المهمة. والتعلق بما يعنى العواطف، والشعور الإيجابية، والسلبية بالأحداث والرموز الإيجابي والسلبى، والاهتمام التاريخي يعنى اهتمام بالأحداث التاريخي<sup>8</sup>.

الأحداث التي تشكّل مصيرة الشعب، يخلق الهوية التاريخية للمجموعات البشرية عن طريق الذكريات المشتركة، والأشخاص، والرموز الحقيقي أو السحري المكوّن للأحداث كالأبطال وجمعهم كالملة<sup>9</sup>. ركز الكاتب من بين المؤشرات المختلفة للهوية التاريخية على الأبنية والآثار القديمة منها الآثار البابلية والمتحف العراقي وفندقا عشتار، والرشيد، وسوك الصفاير، وشارعا السعدون، وابي نواس، ونهر دجلة، والحلة الأبنية التاريخية المتعلقة بالعصر العباسي ليقدم التاريخ العراق العتيق وتراثها القديمة على المتلقين و كاد أن يترك الرموز الثقافة التاريخية الاخرى كالفصص الشعبية والطقوس والتقاليد ولم يكثرث بها كما ينبغي لتأكيده على الوظيفة التطبيقية للغة.

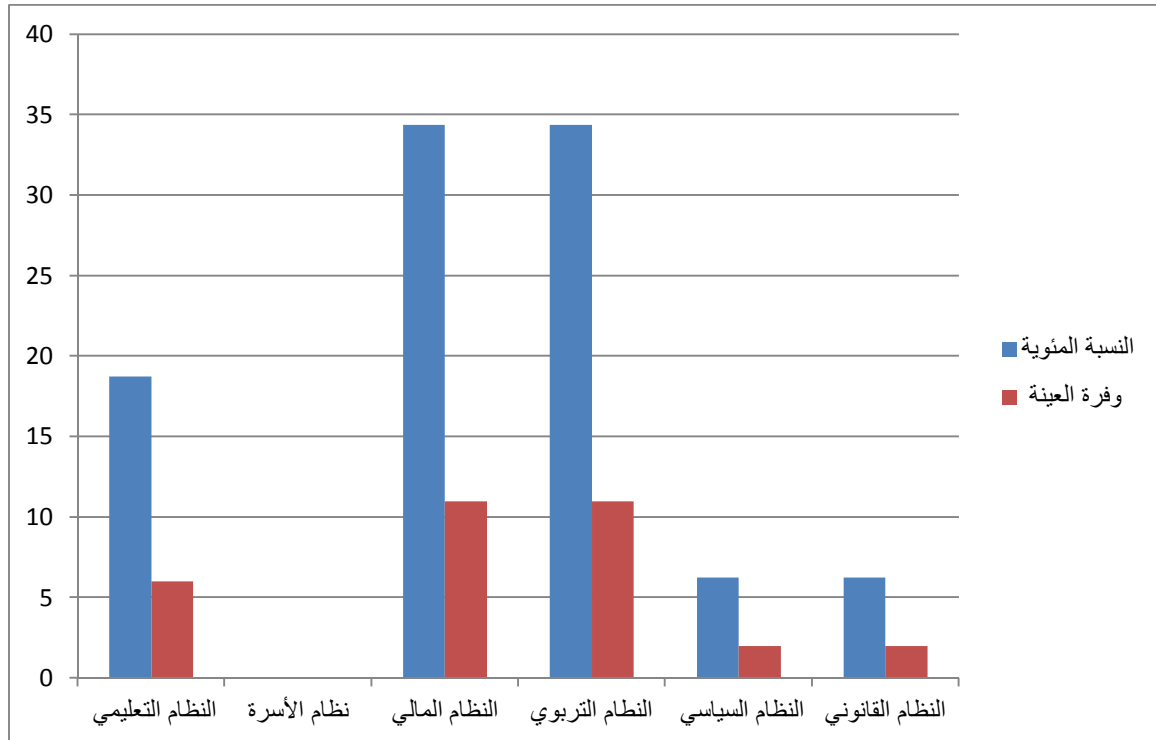




4- اشارت الدراسة ضمن الجدول الآتى إلى مستوى استخدام المؤشرات الثقافية الفرعية الدالة على التاريخ والذاكرة التاريخية من قبل الكاتب:

النسبة المئوية	وفرة العينة	المكونات الثقافية الفرعية التاريخية
1/25	1	الحرف اليدوية
2/50	2	القصص
11/25	9	الأبطال الوطنية
1/25	1	الطقوس والتقاليد
2/50	2	أدوات الحرب القديمة
71/25	57	الأبنية والآثار القديمة
6//25	5	العملة الوطنية
100	77	المجموع

5- الرسم البياني أدناه يقدم المكونات الدالة على النظام الاجتماعي:



5- الجدول التالي يعرض مدى استخدام المكونات الثقافية الفرعية للنظام الاجتماعي العراقية:

النسبة المئوية	وفرة العنية	المكونات الثقافية الفرعية للنظام الاجتماعي
18/75	6	النظام التعليمي
0	0	نظام الأسرة
34/375	11	النظام المالي
34/375	11	النظام التربوي
6/25	2	النظام السياسي
0	0	النظام القانوني
100	32	المجموع

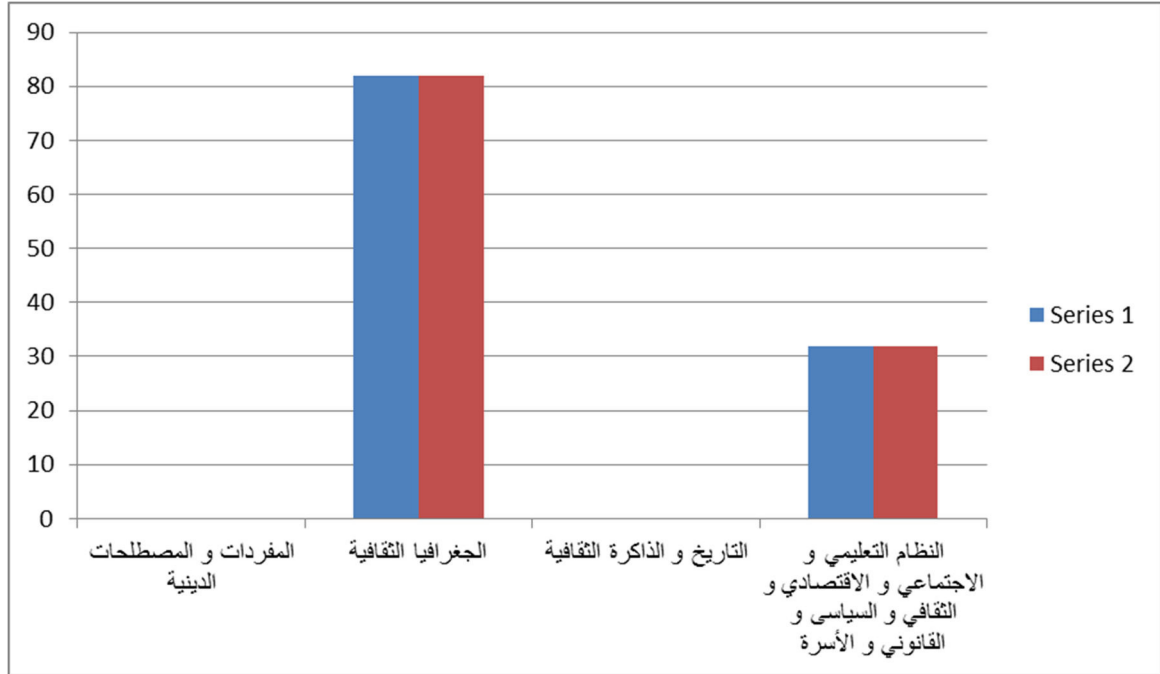
ب- في قسم الثاني من الدراسة يتم تحليل وتقييم تجليات مكونات الثقافة الغربية والإمريكية: بما أن الكاتب عاش واستوطن زهاء أربعين سنة في المدن الختلفة الإمريكية وقام بالتدريس اللغة العربية واللهجة العراقية في الجامعات الإمريكية و ألف الكتب العديدة في مجال تعليم اللغة العربية للمتلقين ذوي الجنسيات الإمريكية بالتأكيد تأثر من المظاهر الثقافية الإمريكية والغربية من ثم حاول الدارس أن يظهر تجليات الثقافة الإمريكية في الكتاب الراهن.

بعد دراسة الموضوع لم يحصل البحث على المكونات الثقافة الدينية والتاريخية الغربية من مثل أديان اليهود والمسيح والذاكرة التاريخ الغربية.

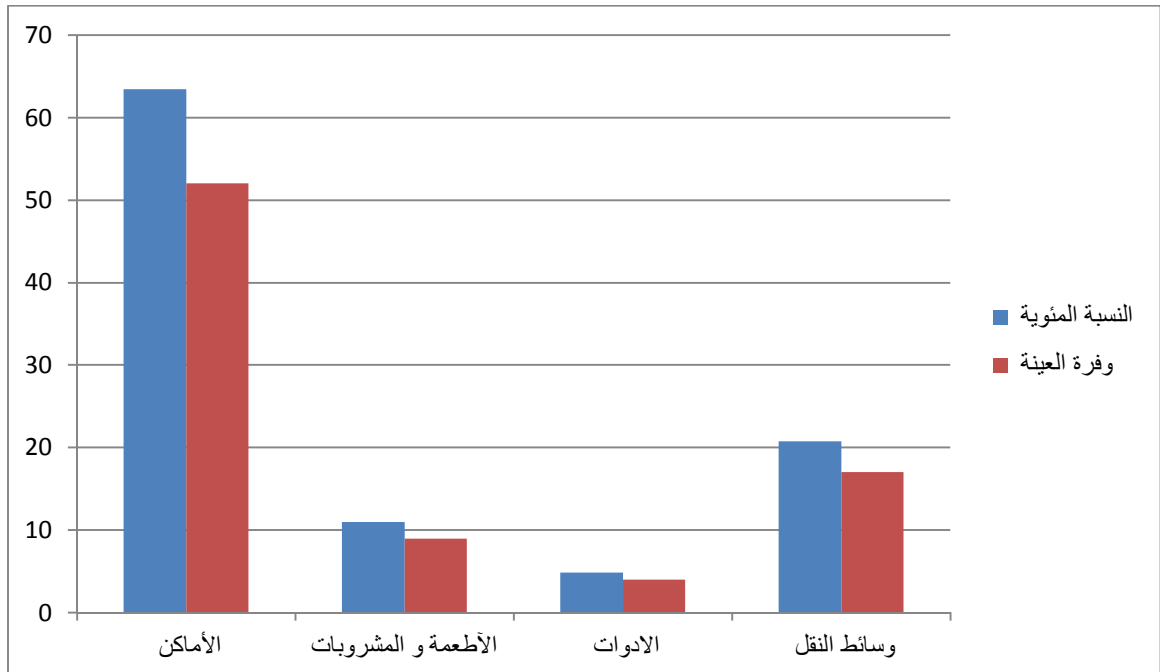
نتائج الإحصائيات تشير إلى أن الكاتب العراقي بينما وظّف العناصر الهوية الثقافة الجغرافية الإمريكية 82 مرة ومن المكونات الثقافية للنظام الاجتماعي الإمريكي والغربي 32 مرة هو لم يستفد من المظهرات الثقافية الدينية، والنظام التعليمي، والاجتماعي، والاقتصادي، والثقافي، والسياسي، والقانوني والأسرة.

كمية استفادة من المؤشرات الهوية الثقافية المصنفة في أربعة وحدات هي: 117 ومتوسط المكونات يشير إلى عدد: 58/5. النظرة الإحصائية تُظهر بأن مدى إلمام المؤلف لكل مؤشرة لم يكن منتظماً ومتعادلاً بل استفاد من العناصر الثقافية بشكل عفويًا وغير واعٍ.

1- الرسم البياني الذي يظهر تجليات الثقافة الغربية والإمريكية في الكتاب "العراقي مو عربي فصيح" لياسين محمود الخالصي



2- الرسم البياني الذي يقدم المكونات الدالة على الجغرافيا الثقافية الغربية والإمريكية:

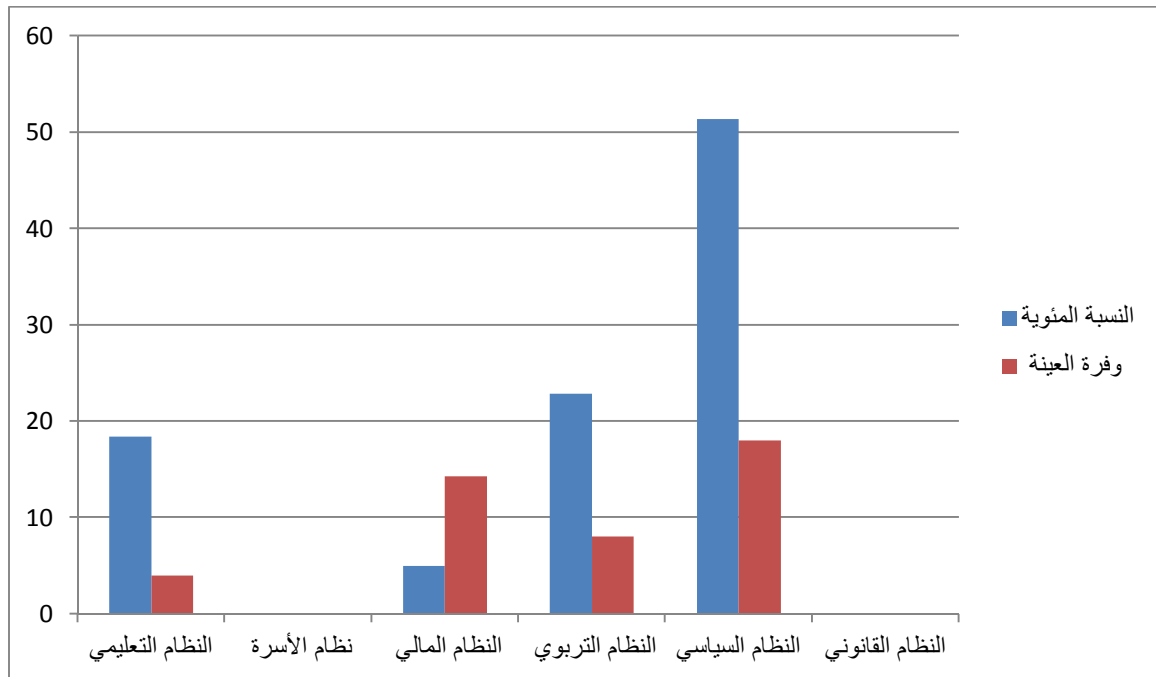


تجليات الثقافة العراقية والأمريكية في كتاب "اللهجة العراقية الحديثة لياسين محمود الخالصي"

(2) الجدول التالي يعرض مستوى استخدام المكونات الثقافية الجغرافية الفرعية والغربية:

النسبة المئوية	وفرة العينة	المكونات الثقافية الجغرافية الفرعية الغربية
63/41	52	الأمكنة
10/97	9	الأطعمة والمشروبات
4/87	4	الأدوات
20/73	17	وسائط النقل
100	82	المجموع

3- الرسم البياني الذي يقدم المكونات الدالة على النظام الاجتماعي: استخدم الكاتب من الأسماء بعض المدن والجامعات منها لندن وواشنطن وجامعة يوس سي إل وأسماء البلدان الأجنبية منها الإغريق والفرنسا واستفاد من أسماء الأشهر الميلادية والعملات الصعبة.



(3) يشير الجدول الآتي إلى مدى استخدام مكونات الثقافة للنظام الاجتماعي الغربي:

النسبة المئوية	وفرة العينة	المكونات الثقافية للنظام الاجتماعي الغربي
18/42	4	النظام التعليمي
0	0	نظام الأسرة
14/28	5	النظام المالي
22/85	8	النظام التربوي
51/42	18	النظام السياسي
0	0	النظام القانوني
100	35	المجموع

### الخاتمة:

- بعد دراسة المشكلة المعتمدة عليها وتحليل وتقييم مدى اهتمام الكاتب بالمكونات الثقافية العراقية والإمريكية، وكيفية استخدامها في كتابه المعنون "العراقي مو عربي فصيح" تم الحصول على النتائج التالية:
- استخدم الكاتب الرموز والمؤشرات الثقافية بشكل عفويًا وغير واع.
  - مدى الإلمام الكاتب بالمؤشرات الثقافية العربية والغربية لم يكن متكافئاً ومتعادلاً.
  - ألم الكاتب بالمكونات الثقافية القابلة للتطبيق لسيطرة النظرة المصلحية على الكتاب.
  - اهتم المؤلف لكل مؤشرة ثقافية على النحو التالي:

### الأول: مكونات الثقافة الجغرافية

وكيفية استخدام مكونات الثقافة الفرعية تأسيساً على المتغيرات المعتمدة عليه في الدراسة أى: وفرة العينة والنسبة المئوية هي: الأمكنة: 134 مرة و37/85 بالمئة والأمثال: 33 مرة و9/32 بالمئة والأسامي: 22 مرة و6/21 والمهن: 18 مرة و5/08 بالمئة والأطعمة والمشروبات: 11 مرة و3/10 بالمئة والأنماط الحياة القائمة على الظروف المحلية والوطنية: 6 مرات و1/69 بالمئة والملابس والأزياء: مرة واحدة و0/28 بالمئة.

### الثاني: مكونات التاريخ والذاكرة التاريخية

ونوعية استخدام مكونات الثقافة التاريخية الفرعية تأسيساً على المتغيرات المعتمدة عليه في الدراسة أى: وفرة العينة والنسبة المئوية هي: الأبنية والآثار القديمة: 57 مرة و71/25 بالمئة والأبطال الوطنية: 9 مرات و11/25 بالمئة العملة الوطنية: 5 مرات و6/25 بالمئة والقصص الشعبية: مرتين و2/50 بالمئة والأدوات الحربية القديمة: مرتين و2/50 بالمئة والطقوس والتقاليد: مرة واحدة و1/25 بالمئة والحرف اليدوية: مرة واحدة و1/25 بالمئة

### الثالث: المكونات الثقافية الفرعية للنظام الاجتماعي

ومدى استخدام مكونات الثقافة الفرعية للنظام الاجتماعي تأسيساً على المتغيرات المعتمدة عليه في الدراسة أى: وفرة العينة والنسبة المئوية هي: النظام المالي: 11 مرة و34/375 بالمئة والنظام التربوي: 11 مرة و34/375 بالمئة والنظام التعليمي: 6 مرات و18/75 بالمئة والنظام السياسي: مرتين و6/25 بالمئة ونظام الأسرة والنظام القانوني: 0.

### الرابع: المكونات الثقافية الدينية

ومستوى اهتمام الكاتب بالمكونات الثقافية الدينية الفرعية تأسيساً على المؤشرات المعتمدة عليه في الدراسة أى: وفرة العينة والنسبة المئوية هي: المصطلحات الدينية: 18 مرة و54/54 بالمئة والألفاظ والمصطلحات الدعائية: 14 مرة و42/42 بالمئة والعتبات المقدسة: مرة واحدة و3/03 بالمئة .

ترتيب اهتمام الكاتب الى المكونات الثقافية الأمريكية من الأكثر إلى الأقل هو كالاتي:

### الأول: مكونات الثقافة الجغرافية

وكيفية استخدام مكونات الثقافة الفرعية تأسيساً على العناصر المعتمدة عليه في الدراسة أى: وفرة العينة والنسبة المئوية هي: الأمكنة: 52 مرة و63/41 بالمئة ووسائل النقل: 17 مرة و20/73 بالمئة والأطعمة والمشروبات: 9 مرات و10/97 بالمئة والأدوات: 4 مرات و4/87 بالمئة.

## الثاني: المكونات الثقافية الفرعية للنظام الاجتماعي

وكيفية استخدام مكونات الثقافة الفرعية للنظام الاجتماعي تأسيساً على المتغيرات المعتمدة عليه في الدراسة أي: وفرة العينة والنسبة المئوية هي: النظام السياسي: 18 مرة و51/42 بالمئة والنظام التربوي: 8 مرات و22/85 بالمئة والنظام التعليمي: 4 مرات و18/42 بالمئة والنظام المالي: 5 مرات و14/28 بالمئة ونظام الأسرة والنظام القانوني: لم يتم الحصول على العينة.

### المصادر:

- 1- ابوالحسنى، سيد رحيم، 1388؛ سازگارى هويت ها در فرهنگ ايرانى، الفصلية للسياسية، مجلة كلية القانون والعلوم السياسية، عدد 39، رقم 2، صص 23 الى 49
- 2- ايشانى، طاهره؛ حاجى حسين، منيجه، 1396 هـ، نقش كتاب فارسى بخوانيم دوره ابتدائى در هويت ملي: (با تأكيد بر فرهنگ وميراث فرهنگى، مجلة البحوث الوطنية للعلوم السياسية، الرقم 70، ص ص: 115-132.
- 3- رضايى، سعيد ولطيفى اشكان، (1394) بررسى ونقد مؤلفه هاى فرهنگى وهويتى كتاب انگليسى دوره اول متوسطه (هفتم)، پژوهش نامه انتقادى متون وبرنامه هاى علوم انسانى، پژوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگى سال پانزدهم شماره سوم، پاييز 1394، 39-52.
- 4- زارع نجاد، سكيته؛ محمدي، دانش؛ 2018 م، تجليات الثقافة في كتب اللغة العربية للناطقين بغيرها، الجمعية العلمية الإيرانية للغة العربية وآدابها، صص 2 - 22
- 5- جلالى، مريم وموسوي، افروز السادات (1396)، تعليم مجاملات اللغة العربية للناطقين بالفارسية، دراسة تحليلية تقابلية، مجلة دراسات في تعليم اللغة العربية وتعلمها، شيراز، جامعة شيراز، ص ص 11 الى 32.
- 6- حراث، حكيمية؛ 2015 م، الصورة البيداغوجية وتأثيراتها على العلاقة التواصلية (المعلم/ المتعلم)، مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستر في الأدبى العربي تخصص لغة وإعلام، كلية الأدب العربي والفنون، قسم الأدب العربي.
- 7- شاخص هاى راهبردى، ابعاد ومؤلفه هاى فرهنگى، 1389، دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگى (كارگاه تدوين شاخص هاى فرهنگى)
- 8- طعيمة، رشدي أحد، 1982م. الأسس المعجمية والثقافية لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها. مكة المكرمة: معهد اللغة العربية جامعة أم القرى.
- 9- ...،...، 1985م، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم اللغة العربية. مكة المكرمة، معهد اللغة العربية جامعة أم القرى.
- 10- ...،...، 1989م، تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها: مناهجه وأساليبه. الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة- إيسيسكو.
- 11- على، نبيل، 1978م، الثقافة العربية وعصر العلوم: رؤية المستقبل الخطاب الثقافي العربي. الكويت: عالم المعرفة.
- 12- كرامش، كلير 2010م، اللغة والثقافة، مترجم: أحمد الشيمي، ط1، قطر، الدوحة، وزارة الثقافة والفنون والتراث.
- 13- كريمى مله، على؛ بلباسى ميثم؛ قري، سيد محمد جواد؛ 1389 هـ، عناصر هويت فرهنگى جمهورى اسلامى ايران؛ نمونه كاوى سند «مؤلفه هاى هويت ملي ايرانيان»، فصلنامه پژوهش هاى راهبردى سياست، سال هفتم، شماره 25، ص ص 251-282.
- 14- محمدي، دانش ورازع نژاد سكيته، (1395)، « بررسى نمادهاى هويت ملي در مجموعه صدى الحياة» كنفرانس ملي زبان وهويت. فارس شيراز، وزارت فرهنگ وارشاد اسلامى.
- 15- نصرالدين إدريس جوهر، 2014 م، تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها: أبعاده الثقافية، جامعة سونن أمبيل الإسلامية الحكومية سورابايا- إندونيسيا
- 16- ياسين محمود الخالصي، 1395 هـ ش، العراق مو عربي فصيح، ترجمة جلشن بهمنيار، طهران، دار النشر سفير أردهال.
- 17- الناقة، محمود كامل. 1983م. برامج تعليم العربية للمسلمين الناطقين بلغات أخرى في ضوء دوافعه (دراسة ميدانية)، مكة المكرمة، جامعة أم القرى.

- 18- نصر الدین، ادريس جوهر، 2014 م، تعليم اللغة العربية ثقافياً لغير الناطقين بها، جامعة سونن أمبيل الإسلامية الحكومية سورابايا، - إندونيسيا.
- 19- گودرزی، حسین، (1386) با آفرینی مفهوم « ایران » در دوره صفویه و رابطه آن با هویت ملی، فصلنامه علمی مطالعات ملی، دوره 8، شماره 29، ص 29.
- 20- حافظ نیا، محمد رضا، زهرا، احمدی پور، قلی زاده، علی ولی، (1388) تبیین عوامل مؤثر در مکان گزینی پایتخت در ایران باستان (با اشاره به تأثیرات آن در تکوین هویت ایرانی) مجله مطالعات ملی شماره 39، ص 9.
- المصادر الإنجليزية:

- 1 - Newmark , Peter,(1988), A Textbook of Translation, 2 Edition. New York and London, rotledge: taylor & francis group.
- 2- Johnson, Allan (1955), The Blackwell Dictionary of Sociology, Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

#### المواقع:

www.univ-annaba.org

#### الهوامش:

- 1- رضایی، سعید ولطیفی اشکان، (1394) بررسی و نقد مؤلفه های فرهنگی و هویتی کتاب انگلیسی دوره اول متوسطه (هفتم)، پژوهش نامه انتقادی متون و برنامه های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی سال پانزدهم شماره سوم، پاییز 1394، ص 54.
- 2- الناقة، محمود كامل، 1983م، برامج تعليم العربية للمسلمين الناطقين بلغات أخرى في ضوء دوافعه (دراسة ميدانية)، مكة المكرمة. جامعة أم القرى، ص 44-40.
- 3- نصر الدین، ادريس جوهر، 2014 م، تعليم اللغة العربية ثقافياً لغير الناطقين بها، جامعة سونن أمبيل الإسلامية الحكومية سورابايا، إندونيسيا، ص 4.
- 4- الناقة، محمود كامل، 1983م، برامج تعليم العربية للمسلمين الناطقين بلغات أخرى في ضوء دوافعه (دراسة ميدانية)، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، ص 44-40.
- 5- نصر الدین، ادريس جوهر، 2014 م، تعليم اللغة العربية ثقافياً لغير الناطقين بها، جامعة سونن أمبيل الإسلامية الحكومية سورابايا، - إندونيسيا. ص 2.
- 6- المصدر نفسه، ص: 2.
- 7- Newmark , Peter,(1988), A Textbook of Translation, 2 Edition. New York and London,rotledge: taylor& francis group.94
- 8- گودرزی، حسین، (1386) با آفرینی مفهوم « ایران » در دوره صفویه و رابطه آن با هویت ملی، فصلنامه علمی مطالعات ملی، دوره 8، شماره 29، ص 29
- 9- حافظ نیا وزملانه (1388) تبیین عوامل مؤثر در مکان گزینی پایتخت در ایران باستان (با اشاره به تأثیرات آن در تکوین هویت ایرانی)، مجله مطالعات ملی شماره 39، ص 9.

موضوعات "التربية الإعلامية" في الفضاء السمعي البصري الجزائري الخاص  
دراسة تحليلية على حصة "أولادنا تحت جناحنا" بالشروق TV  
"Media Education "Topics in the Algerian private audiovisual  
space An analytical approach to the programme of "Our children  
under our wing" on Echourouk TV

د/ هند عزوز

جامعة جيجل

[balssam17@yahoo.fr](mailto:balssam17@yahoo.fr)

تاريخ القبول: 2022/12/31

د/ عباس سعيدة<sup>1</sup>

جامعة باتنة 1

[saida.abbasse@gmail.com](mailto:saida.abbasse@gmail.com)

تاريخ الإرسال: 2022/11/13

**الملخص:**

تحتوي بعض البرامج الجزائرية موضوعات متصلة بالتربية الإعلامية، إلا أنها تبدو قليلة كميا وتستحق أن تُدرس كفيًا وصولاً إلى دفعها قُدماً. اهتمت هذه الورقة البحثية ببرنامج "أولادنا تحت جناحنا" بقناة الشروق tv في الحصة الموسومة بـ "الطفل والتلفاز" وذلك بالعمل على تحليل البرنامج محل الدراسة باستخدام تحليل المحتوى كأداة بحثية هامة في تخصص الإعلام والاتصال.

وعلى الرغم من كون البرنامج محل الدراسة من بين البرامج التي تهتم بشؤون الطفل إلا أن من الناحية الكيفية تحتاج البرامج الإعلامية من هذا النوع إلى التعمق في المواضيع ذات الصلة بالتربية الإعلامية وتنشيط التحسيس بمخاطر التعرض للمحتويات الإعلامية السيئة نظراً لخطورة الموضوع وأهميته على مستوى الأطفال من جهة، وعلى مستوى أولياء الأمور والمربين من جهة ثانية؛ لاسيما وأن البرنامج - محل الدراسة - موجه إلى الأولياء بهدف التقليل من مخاطر المضامين الإعلامية على الفئات الهشة والحساسة لاسيما الأطفال والمراهقين. ومن هنا أتت أهمية هذه الدراسة التي تهدف إلى الكشف عن بعض جوانب موضوعات "التربية الإعلامية" في المضامين الإعلامية الجزائرية.

**الكلمات المفتاحية:** التربية الإعلامية؛ السمعي البصري بالجزائر؛ لمضمون الإعلامي المرئي للمراهق والطفل.

**Abstract:**

Some of the Algerian programmes contain topics related to media education, but they appear to be few in terms of quantity and should be studied to be improved in terms of quality given the importance of the subject under study. The study devoted attention to "Our children under our wing"; a programme on Channel Echourouk TV; an episode of "Children and Television" by analyzing the programme under study using content analysis as an important research tool in the field of media and communication. The programme is considered a quantum leap in how this kind of programmes deal with children's affairs. However, in terms of quality, these

<sup>1</sup> - المؤلف المرسل.



informational programmes need to go deeper on topics related to media education and revitalization of the awareness- raising campaign about the dangers of exposure to bad media content, given the seriousness and importance of the subject to children, parents and educators alike. Particularly as the programme under study is addressed to parents in order to reduce the risk of media content on vulnerable and sensitive people, mainly children and adolescents. Hence, this study aims at revealing some aspects of "media education" in the Algerian media contents.

**Key words:** media education; the audiovisual in Algeria; visual media content for teens and children.

### مقدمة:

يشهد العالم اليوم تطورا ملحوظا في تكنولوجيا الاتصال مما انعكس على وسائل الإعلام والاتصال، سواء في التقنيات المستعملة أو في الانتشار والمكانة التي تحتلها في حياة المجتمعات والأفراد، ولم تكن الجزائر بمنأى عن تلك التطورات، فعرفت انفتاحا عبر الفضاء الإعلامي ما أفرز القنوات الخاصة، والتي زادت أهميتها خاصة وأنها أصبحت تشكل إحدى روافد التنشئة الاجتماعية مساندة في ذلك الأسرة والمدرسة، وذلك لما تقدمه من مضامين تُسهم في تدعيم المنظومة القيمية وتفعيل الدور الاجتماعي والحضاري للفرد، بالمقابل كان لاستخدام هذه الوسائل ومضامينها انعكاسات سلبية على الجوانب السلوكية والنفسية والاجتماعية وحتى الأخلاقية على مستوى الفرد أو المجتمع الجزائري، مما حدا بالمهتمين إلى إبراز مصطلح التربية الإعلامية كآلية تحاول وضع ضوابط تسهم في إكساب الفرد مهارات اتصالية وإعلامية تمنحه إمكانية لترشيد تعرضه للوسائل الإعلامية وكيفية تلافيه لمضامينها السلبية.

انطلاقا من ذلك فقد شكل موضوع التربية الإعلامية أحد أهم المواضيع التي تسعى لحماية الفئات الحساسة خاصة الأطفال من مخاطر المضامين الإعلامية، وسنحاول الإجابة عن التساؤل الرئيسي الآتي: **كيف تجلت مواضيع التربية الإعلامية في برنامج أولادنا تحت جناحنا المعروض على قناة الشروق tv؟** وتنبثق منه مجموعة أسئلة على النحو الآتي:

1/ كيف تطور مفهوم التربية الإعلامية؟

2/ ما هي الجوانب التي ركزت عليها حصة "أولادنا تحت جناحنا"؟

3/ كيف يمكن توعية الأطفال من مخاطر الوسائل الإعلامية بحسب حصة "أولادنا تحت جناحنا"؟

بناء على ما سبق فإن هذه الدراسة تهدف إلى تحفيز النقاش وإثارة مجموعة من النقاط ذات الصلة بدراسات "التربية الإعلامية" باستخدام تحليل المحتوى كأداة بحثية هامة في تخصص الإعلام والاتصال مع التطبيق على حصة جزائرية بقناة الشروق tv وهي العدد الموسوم بـ: "الطفل والتلفاز" من برنامج: "أولادنا تحت جناحنا"، ممهدين إلى ذلك بمحاوّر نظرية نراها مهمة بالنظر إلى متغيرات الدراسة وأهدافها. **أولا: التربية الإعلامية، السمي البصري الخاص... مفاهيم ومنطلقات أولية**

1- التربية الإعلامية: وقبل التطرق لمفهومها نعرض لمصطلح التربية ومصطلح الإعلام.

1-1/ التربية: ترجع التربية في اللغة العربية للفعل "رب" ، بمعنى زاد ونما، وهو ما جاء في القرآن الكريم: ﴿فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَرَّتْ وَرَبَّتْ﴾ (فصلت: 39)، كما وتعني السيادة والقيادة، والأخلاق والعلم<sup>1</sup>، وهي في المعجم الوسيط تربي ونشأ وتغذى وتثقف، ورباه نمى قواه الجسمية والعقلية والخلقية<sup>2</sup>. فالتربية في اللغة السيادة والزيادة، والصلاح والرعاية والنمو والتنشئة والرعاية.

وفي الاصطلاح: فهي عند دوركايم "التأثير الذي تمارسه الأجيال الراشدة على تلك التي لم تنتهياً بعد للمشاركة في الحياة الاجتماعية... والإيحاءات التي تمارسها الأجيال الصاعدة على تلك التي لم تنضج بعد... والتي يتطلبها المجتمع السياسي... والمحيط الاجتماعي"<sup>3</sup>، وهي "مجالية تهتم بتقدير الأبعاد المرتبطة بالمكان والسرعة والاتجاهات"<sup>4</sup>.

وعليه فالتربية هي عملية اجتماعية توجيهية يضطلع بها الأفراد والمؤسسات الاجتماعية، من أجل تكوين الفرد وإعداده نفسياً وخلقياً وثقافياً وحضارياً...

**1-2/ الإعلام:** فعند عبد اللطيف حمزة هو: "تزويد الناس بالأخبار الصحيحة والمعلومات السليمة والحقائق الثابتة التي تساعدهم على تكوين رأي صائب في واقعة أو مشكلة بحيث يعبر هذا الرأي تعبيراً موضوعياً عن عقلية الجماهير واتجاهاتهم وميولهم"<sup>5</sup>، وهو بذلك يهدف إلى الارتقاء بالفرد من متلق سلبي إلى متفاعل ومشارك، وذلك من خلال المعارف والمعلومات التي يستقيها من الوسائل الإعلامية المختلفة، بالإضافة إلى سياقات البيئة التي يعيش فيها ومرجعياته الثقافية والأخلاقية و...و.

أما وسائل الإعلام والاتصال فهي كل التقنيات أو الأدوات التي تحمل في طياتها رسالة إما على شكل لغة أو رمز أو صورة أو...، يتم الربط من خلالها بين مرسل ومتلقي، وتشمل هذه الوسائل:

أ- الوسائل المكتوبة: كالكتب والجريدة والمجلة والوثائق وأشكال الدوريات.

ب- الوسائل السمعية: كالهاتف والمذياع.

ج- الوسائل السمعية البصرية: كالتلفزيون والفيديو.

د- الوسائل الإلكترونية: كالحواسيب والإنترنت.

دونما إغفال لأهمية الوسائل الشفهية أو الشفوية كالخطبة والحديث المباشر.

أما الوسائل الحديثة فهي وسائل تعرضت لتطورات تكنولوجية وتقنيات حديثة، وتولدت من تزاوج بين الإنترنت والوسائل التقليدية، وقد تعددت تسمياتها بين الوسائط الحديثة، الوسائط التفاعلية، أو الإعلام الجديد، وتتميز هذه الوسائل بالتفاعلية والانتشار واللاتزامنية واللامهيرية وكذا قابلية التحريك والتوصيل. ونهتم في هذه الورقة البحثية بالوسائل التي صاحبت الثورة التكنولوجية والاتصالية الحديثة؛ سواء التقليدية منها أو المندمجة مع بعضها، والتي أسهمت في تسهيل الاتصال بين الأفراد والمجموعات، وألغت الحواجز الزمانية والمكانية بينهم، والتي تحمل مضامين مختلفة ومتعددة، وتسعى لتأدية وظائف محددة والتي تظهر على شكل قنوات تلفزيونية خاصة.

**1-3/ التربية الإعلامية:** يمكن تعريفها بأنها: "كل ما تبثه وسائل الإعلام المختلفة من رسائل إعلامية ملتزمة، تسعى للقيام بوظائف التربية في المجتمع، من نقل للتراث الثقافي، وغرس لمشاعر الانتماء للوطن، بحيث تتمكن مختلف فئات المجتمع من إدراك المفاهيم، واكتساب المهارات، والتزود بالخبرات، وتنمية الاتجاهات، وتعديل السلوك"<sup>6</sup>، فهي مقترنة بالمضامين الإعلامية التربوية الهادفة، إن كان على مستوى الفرد ومرتكزاته المعرفية والأخلاقية، أو على مستوى تفاعلاته مع الفضاء العمومي ومحيطه، بحيث تنتقل تلك المعارف والأخلاقيات من إطارها المعياري إلى ممارسات واقعية.

ويُعرفها مؤتمر التربية الإعلامية للشباب 2002 على أنها: "التعرف على مصادر المحتوى الإعلامي وأهدافه السياسية والاجتماعية والتجارية والثقافية والسياق الذي يرد، ويشمل التحليل النقدي للمواد الإعلامية، وإنتاج هذه المواد وتفسير الرسائل الإعلامية والقيم التي تحويها"<sup>7</sup>، فمن مخرجات هذا المؤتمر

تشكيل فضاءات نقدية للمحتوى الإعلامي تتيح للدارسين تقييم ومطارحة الخطاب الذي تنتبناه الوسائل الإعلامية وانعكاسات ذلك على المتلقي.

كما تشير التربية الإعلامية إلى "الجهود المخططة للمؤسسات التربوية والتعليمية الرسمية وغير الرسمية، التي تهدف إلى تمكين الأفراد من وسائل الإعلام ومنتجاتها، وممارسة حقوقه الاتصالية عليها، من خلال تنمية المعارف والمهارات الخاصة باختيار الوسائل، والتحليل الناقد للرسائل، والمشاركة الإبداعية في إنتاج الرموز والمعاني، لبناء المواطن الصالح الذي يسهم في نمو المجتمع واستقراره، وثبات النظام الاجتماعي، ودعم المعايير الثقافية والأخلاقية والمشاركة الديمقراطية"<sup>8</sup>، فالأولوية لهذه المشاركة النقدية ومختلف أشكال التعبير والتفاعل هي الوصول لفرد يمتلك القدرة على إعادة بناء الرسائل الإعلامية على أسس تتناسب ومنطقاته.

ومما سبق يمكن القول أن التربية الإعلامية هي مصطلح دال على عملية نقد مضامين الوسائل الإعلامية من قبل المتلقي، والمشاركة في إنتاجها، وتنمية مهاراته الاتصالية والمعرفية، بصورة تجعل منه فردا واعيا قادرا على غرابة المضامين ومنتجات العملية الإعلامية بصورة فعالة، وهي بذلك تحمل مؤشرات المشاركة في الإنتاج، وفي النقد، وفي الحماية من أضرار وسلبات مخرجات الوسائل الإعلامية.

1-4/ الإعلام التربوي: يعتبر الإعلام التربوي من المصطلحات المقاربة للتربية الإعلامية بل يعتبر إحدى مراحل التربية الإعلامية كعملية لا بد منها في توفير الأمن النفسي والاجتماعي للمتلقي في خضم تطور تكنولوجيا الاتصال الحديثة وما صاحبها من مخاطر سيبرانية ونفسية وأحيانا مخاطر ملموسة على حياة الأفراد لاسيما الفئات الحساسة منهم (المراهقون والشباب).

ظهر مصطلح الإعلام التربوي حديثا، فلم يكن معروفا في محيط الكتابات العلمية التربوية، وكان ظهوره كمصطلح علمي بين المتخصصين عندما بدأت المنظمة الدولية للتربية والثقافة والعلوم (اليونيسكو) في أواخر السبعينات من القرن الماضي<sup>9</sup>، وتم استخدامه للدلالة على التطور الذي طرأ على نظم المعلومات التربوية، وأساليب توثيقها، وتصنيفها والإفادة منها، لكن هذا الفهم التقليدي لمفهوم الإعلام التربوي لم يقف عند البيانات الخاصة بالعملية التربوية وطرائق تبويبها وفهرستها ونشرها، لأن ذلك يوصد الباب أمام محاولة اختراق الحاجز الذي تضعه وسائل الإعلام بدعوى الحرية، فتقدم بدعوى الإسفاف والهبوط<sup>10</sup>. ويُعرف على أنه: "العملية التي يتم بواسطتها تسخير مختلف وسائل الإعلام التي يتخذها المجتمع وسائل ذات رسائل، والغاية من ذلك هو تحقيق أهداف تربوية تكفل له إعداد النشء وفقا لما يريده"<sup>11</sup>، وهو بذلك العملية التي يتم بواسطتها تسخير مختلف وسائل الإعلام التي يتخذها المجتمع وسائل ذات رسائل، والغاية من ذلك هو تحقيق أهداف تربوية تكفل له إعداد المتلقين وفقا لما يريده. ولذلك نسجل أن الإعلام التربوي وإن كان مجال عمله هو وسائل الإعلام في تنشئة المتلقين وتعليمهم وبناء الوعي لديهم فإن التربية الإعلامية في مقابل ذلك تتجه نحو تعليم المتلقين مهارات التعامل مع الرسائل الإعلامية ومحتويات وسائط الاتصال الحديثة.

ومع التطور التقني الهائل الذي طرأ على وسائل الإعلام في العقود الثلاث الأخيرة، تطور مفهوم الإعلام التربوي، وامتد ليشمل الواجبات التربوية لوسائل الإعلام العامة، المتمثلة في السعي لتحقيق الأهداف العامة للتربية في المجتمع، والالتزام بالقيم الأخلاقية، ويعزى هذا التطور للأسباب التالية:

1- تطور مفهوم التربية الذي أصبح أوسع مدى، وأكثر دلالة فيما يتصل بالسلوك وتقويمه، والنظرة إلى التربية على أنها عملية شاملة ومستدامة، وتحررها من قيود النمط المؤسسي الرسمي.

2- انتشار وسائل الإعلام على نطاق واسع، وتنامي قدرتها على جذب مستقبل الرسالة الإعلامية، وبالتالي قدرتها على القيام بدور تربوي مواز لما تقوم به المؤسسة التربوية الرسمية.

3- تسرب بعض القيم السلبية، والعادات الدخيلة على ثقافة المجتمعات، وتحديدًا في البلدان النامية تحت غطاء حرية الإعلام<sup>12</sup>.

وهكذا يتبين لنا التطور الحاصل في مفهوم الإعلام التربوي، من مفهوم تقليدي يسعى لتقديم معارف ومعلومات لأفراد وفق خطط وغايات تربوية هادفة في إطار تعليمي، إلى مفهوم أكثر توسعا يهدف إلى تقديم ثنائية تربوية وتعليمية من جهة، ووسيلة وقائية وردعية لمجابهة الغزو الثقافي والآثار السلبية للمضامين الإعلامية المختلفة، العابرة للحدود الجغرافية، والتي تتعارض مع المعايير الأخلاقية وطبيعة التركيبة للأسس الاجتماعية المعمول بها.

### 1-6/ السمعي البصري: يتجسد مصطلح السمعي البصري في كل وسائل الإعلام والاتصال التي

تستعين بالصورة السمعية والبصرية، أي هي تلك الوسائل التي تتقابل مع الوسائل المطبوعة<sup>13</sup>، وهو كل ما يتعلق بالنشاط السمعي البصري سواء تعلق بالتلفزيون الجزائري العمومي أو القنوات التلفزيونية الخاصة التي ظهرت في الجزائر، وموجهة إلى الجمهور الجزائري بعد 2011<sup>14</sup>.

**فقطاع السمعي البصري الخاص في الجزائر هو ذلك النوع من الإعلام الذي يتجسد عبر التلفزيون التابع في ملكيته للقطاع الخاص، والذي يسهر على تلبية حاجات الجمهور عبر مختلف برامجها، مستعينا بتقنيات الصوت والصورة.**

### ثانيا: منهج الدراسة وأدواتها

تعد هذه الدراسة من البحوث الوصفية التي تعتمد على المنهج الوصفي باستخدام أداة تحليل المحتوى؛ وهو أحد الأدوات المستخدمة على نطاق واسع في تحليل الوثائق ومضمون الكتب الدراسية والمذكرات السياسية والصحف والرسائل الإعلامية لمعرفة الأفكار والاعتقادات الإيديولوجية...، وهو حسب برلُسُون "تقنية بحث تستهدف الوصف الموضوعي المنهجي والكمي للمحتوى الظاهري للاتصال"<sup>15</sup>.

فتحليل المحتوى هو طريقة لقراءة الأفكار والرموز والخصائص الواردة في المحتوى الإعلامي، والرسائل النصية والأشرطة الصوتية والأفلام المصورة، وكذا الخصائص النفسية والسمات القيادية في خطابات قادة الرأي<sup>16</sup> ورجال السياسة والفكر، وهي وسيلة بحثية غير مباشرة، ذات استخدام واسع من طرف الباحثين في العلوم التي تُدرُسُ الإنسان وحركة المجتمع، منها علوم الإعلام والاتصال التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالوسائل الإعلامية والاتصالية وما تنتجها من مضامين متنوعة.

استخدمنا أداة تحليل المحتوى في تحليل المضمون الذي ورد عبر برنامج: "أولادنا تحت جناحنا" في قناة الشروق العامة الجزائرية وتحديدًا في حصة "التلفاز والطفل" وحصة: "الأنترنت والطفل". وقد تمثلت الفئات المختارة في فئة الموضوع والأساليب الإقناعية ضمن فئات المضمون (ماذا قيل؟)، وفئة مساحة البث والديكور ضمن فئات الشكل.

### ثالثا: عينة الدراسة ومجالها الزمني

قمنا باختيار العينة بشكل قصدي أي العينة القصدية التي تدرج ضمن العينات غير الاحتمالية (Echantillon non probabiliste)، وهي تشير إلى الميل المقصود الذي ينتهجه الباحث في اختيار العينة ووحداتها، ويستخدم هذا النوع من العينة في الدراسات التي تبحث في موضوع معين وفي مضمون

معين<sup>17</sup>، كما هو حال دراستنا هذه التي تبحث عن البرامج التي اهتمت بموضوع التربية الإعلامية على قناة الشروق tv من برنامج: "أولادنا تحت جناحنا" الذي ذكرناه سابقا.

وهو برنامج أسبوعي يُبث على قناة الشروق اليومي؛ أي بمعدل خمس وأربعين برنامجا في السنة، من آخر ثلاثاء في شهر أوت إلى أول ثلاثاء في شهر جويلية<sup>18</sup>. وبالنظر في الدورة البرمجية لسنة 2017 عبر قناة اليوتيوب تبين أن الحصة التي تصب في مجال التربية الإعلامية بشكل مباشر هما حصتان: "الإنترنت والطفل" و"التلفاز والطفل" إضافة إلى حصص كثيرة تمس قضايا الطفل على غرار: "مرض التوحد عند الأطفال" "الرياضة والطفل"، "التفوق والموهبة عند الطفل"، "الحساسية عند الأطفال"، "الخجل عند الطفل"؛ اخترنا منها: حصة "التلفاز والطفل" التي وقع يثها على فضائية الشروق العامة في الدورة البرمجية لسنة 2017 ووقع تنزيله على موقع تقاسم الفيديو "اليوتيوب" يوم: 30 ديسمبر 2017.

#### رابعاً: التعريف بالبرنامج محل الدراسة

تعد حصة التلفاز والطفل من بين أهم الحصص التي أنتجت ووردت ضمن برنامج "أولادنا تحت أجناننا" «Nos enfants sous nos ailes»، وهو برنامج تربوي موجه للأولياء، بهدف مساعدتهم في إيجاد حلول للمشكلات التي يعاني منها أبناءهم، كما يسعى إلى إرشادهم للطرق والكيفيات المثلى لتخطي بعض الأزمات التي تصادف هؤلاء الأطفال في حياتهم اليومية، وذلك بطريقة سليمة ومضمونة، حيث يحرص مقدم البرنامج "يزيد" على استضافة أخصائيين من ميادين مختلف بحسب طبيعة موضوع كل حلقة<sup>19</sup>. ومقدم البرنامج متخصص في البيداغوجيا وعلم النفس، اتجه لتأليف أغان للأطفال ثم إلى تنشيط برامج متخصصة بمواضيع الطفل، نتيجة للفراغ الذي لاحظته فيما يخص برامج ونشاطات تهتم بهذه الفئة، بدليل أن هناك أكثر من 30 قناة جزائرية لا تهتم ببرامج الطفل بطريقة وصورة لائقة، إذ لا تتجاوز المساحة المخصصة لهم حوالي 0.001 بالمائة، ما دفعه للتفكير والشروع في إنجاز برنامج تلفزيوني خاص بالأطفال، وتحقق له ذلك في أبريل عام 2015\*\* عن طريق الشروع في إنجاز برنامج تلفزيوني خاص بجناحنا<sup>20</sup>، والذي لا يزال بثه ساريا إلى يومنا هذا، وهو بحسب بعض المهتمين بالجانب الإعلامي من البرامج القيمة والجادة، وسط الزخم الإعلامي الذي يشوبه الإثارة والكثير من الترفيه، ويغلب عليه طابع تمضية أوقات الفراغ لا سيما فيما يتعلق بالبرامج المتخصصة والموجهة للطفل.

#### خامساً: الخلفية النظرية للدراسة:

تمثلت الخلفية النظرية لدراستنا هذه في نظرية الإطار الإعلامي التي ينظر إليها الكثير من الباحثين على أنها امتداد طبيعي لنظرية ترتيب الأولويات (Agenda Setting Theory) التي صاغ فروضها واختبرها كل من Mc Combs and Shaw سنة 1972 والتي تعود بجذورها إلى كتاب ليبمان (Lippman) بعنوان الرأي العام والذي نشر سنة 1922<sup>21</sup>.

تعد نظرية التأطير واحدة من النظريات الحديثة في دراسات الاتصال وتسمح للباحث بقياس المحتوى الضمني للرسائل الإعلامية، وتقوم على فرضية أن المحتوى لا ينطوي في حد ذاته على مغزى معين وإنما يكتسب مغزاه من خلال وضعه في إطار (Frame)، هذا الإطار هو الذي يحدده وينظمه ويضفي عليه قدرا من الاتساق من خلال التركيز على بعض جوانب الموضوع وإغفال جوانب أخرى، فالإطار الإعلامي هو تلك الفكرة المحورية التي تنتظم حولها مفردات قضية معينة، والإطار الإعلامي لقضية ما يعني انتقاء متعمد لبعض جوانب القضية وجعلها أكثر بروزا في النص الإعلامي، وتشير

دراسات عديدة سابقة إلى أن استخلاص الجمهور لأسباب قضية ما وسبل علاجها يرتبط إلى حد كبير بنوع الإطار الإعلامي الذي يستخدمه القائم بالاتصال في شرح أبعاد تلك القضية<sup>22</sup>.

وفي تطبيق نظرية التأطير الإعلامي على دراستنا هذه ننتقل من افتراض رئيسي أساسه أن مقدم البرنامج ينطلق من أفكار رئيسية يتعمد طرحها في البرنامج - محل الدراسة - ويتعمد إبرازها والتركيز عليها، كما يقوم بطرح الأسئلة على الضيوف بحيث تتجه إلى أفكار بعينها محاولاً إبرازها من جهة وإغفال أفكار أخرى من جهة ثانية وهذا ما تقوم عليه نظرية التأطير الإعلامي.

يمثل الاستبعاد أو الإغفال (Exclusion) وجهاً آخر للانتقاء لعدم تغطية الصحف لحدث ما يعني تأطيره كما يقر بذلك سيلفرستان (Silverstein). وللقيام بذلك ينبغي الاعتماد على أساليب وأدوات بحثية ملائمة للكشف عن هذه الآلية كتحليل المسكوت عنه بالنص الصحفي والنظر في السكوت أو الحضور، غياب كلمات أو عبارات أو صور نمطية أو مصادر للمعلومات لتقديم مجموعة من الحقائق<sup>23</sup>. فتركيز البرامج التلفزيونية على إحدى الجوانب والسكوت عن أخرى من شأنه أن يكشف عن تأطير البرنامج - محل الدراسة - لأفكار بعينها متعلقة بالتربية الإعلامية وفق آلية الاستبعاد أو الإغفال.

#### سادساً: التطور التاريخي لمصطلح التربية الإعلامية

بحلول السبعينات وأثناء انعقاد الدورة السادسة والثلاثين للمؤتمر الدولي للتربية عام 1977م، بدأ يُنظر إلى التربية الإعلامية على أنها تعليم بشأن الإعلام، وبشأن تكنولوجيا وسائل الإعلام الحديثة، وبشأن التعبير عن الذات بوصفه جانباً من المعرفة الإنسانية الأساسية، ويُعتبر كتاب Media Education والذي أصدرته منظمة اليونسكو عام 1984، من أوائل الإصدارات التي اهتمت بموضوع التربية الإعلامية، رغم أن المفهوم كان متداولاً قبل ذلك في العديد من المؤتمرات واللقاءات العلمية بأوروبا وأستراليا وإنجلترا، ولعل أبرزها إعلان جرانوالد Grunwald بألمانيا عام 1982 والذي تضمن مجموعة مطالب كان أبرزها المبادرة ببرامج متكاملة للتربية الإعلامية بدءاً من مرحلة ما قبل المدرسة وحتى مستوى الجامعة، على أن يكون الهدف هو تطوير المعارف والمهارات والسلوكيات التي تدعم وتشجع نمو الوعي النقدي وبالتالي رفع كفاءة مستخدمي وسائل الإعلام المطبوعة والإلكترونية<sup>24</sup>.

لقد أقر المشاركون في مؤتمر تولوز بفرنسا في يوليو 1990م بأهمية التربية الإعلامية في حماية النشء من مخاطر الوسائل الإعلامية فارتبط كمشروع اجتماعي ضمن سياق اجتماعي يعتمد على خصوصية كل مجتمع، وبإعداد مواطن فعال ومشارك في بناء مجتمعه<sup>25</sup>، أما أهم تعريف فهو التعريف الذي خرج به مؤتمر فيينا سنة 1999 حيث أكد أن التربية الإعلامية هي التعامل مع جميع وسائل الإعلام الاتصالية، وتشمل الكلمات والرسوم المطبوعة والصوت والصور الساكنة والمتحركة، والتي يتم تقديمها عن طريق أي نوع من أنواع التقنيات، بحيث تمكن الأفراد من فهم الوسائل الإعلامية الاتصالية بمجتمعهم، واختيارها وكيفية التعامل معها والطريقة المناسبة في استخدامها للتفاهم مع الآخرين، وللتعبير عن رسائلهم المناسبة<sup>26</sup>، في سنة 2007م وإثر ملتقى باريس خرج المشاركون فيه بتعريف شمل ثلاث أهداف وهي<sup>27</sup>:

- الاقتراب من كل وسائل الإعلام للفهم والمشاركة في الحياة الديمقراطية،

- تطوير مهارات التحليل النقدي للرسائل الإعلامية،

- تشجيع الإنتاج والإبداع والتفاعل في مختلف مجالات الاتصال.

أما بالعالم العربي فقد بدأ التفاعل مع منهج التربية الإعلامية انطلاقاً من لبنان حيث كانت نقطة الانطلاق لطرح هذا المفهوم من كليات الإعلام بالتعاون مع منظمة اليونسكو، وبعدها سوريا والأردن واليمن وسلطنة عمان، كما بدأت شخصيات إعلامية وأكاديمية تطرح هذا المفهوم وتحاول التعمق فيه خاصة مع مخرجات الإعلام الجديد وتطبيقاته.

**سابعا: التربية الإعلامية وبداياتها في الجزائر.**

استناداً لما قلناه أعلاه فإن مصطلح التربية الإعلامية يُعد حديثاً مقارنة بتاريخ ظهور الوسائل الإعلامية وتطورها، ذلك أنه ارتبط أصالة بالإعلام التربوي والذي اهتمت به منظمة اليونسكو من خلال طرح قضية التجديد فيه لمواجهة تحديات الانفجار المعرفي الذي أدى إلى زيادة في المعلومات في سنتي مجالات المعرفة، ما استدعى إعادة النظر في الأساليب التقليدية بمجال التربية والإعلام التربوي كموضوع مباشر على الصعيد الدولي سنة 1977م، ورغم ذلك فقد كانت تجربة الجزائر متواضعة، وذلك من خلال الاهتمام بالمادة المدرسة والموجهة إلى جمهور التلاميذ، وذلك في إطار مفهوم الإذاعة التعليمية والتوعوية 1969، 1970م، وبعد سنوات من ذلك وابتداءً من 1992م أبدت الوزارة اهتمامها للإعلام وذلك من خلال التفكير في توسيع رقعة في مجال الإعلام المدرسي وذلك لضمان نجاحه تربوياً، فالإعلام يُكسب الطفل مجموعة معارف ومهارات تساعدهم على اتخاذ القرارات السليمة<sup>28</sup>، ولأن المدرسة تعتبر من أهم مؤسسات الضبط الاجتماعي فقد لوحظ مؤخراً تعديلات في مضمون المقررات المدرسية تشير إلى أساليب توجيهية لحماية الطفل من آثار الوسائل الإعلامية، وكيفية التعامل الأمثل مع المعلوماتية، وهذا لا يكون فعالاً إلا من خلال تضافر الجهود بين المدرسة والأسرة وبقية مؤسسات التنشئة الاجتماعية، وكذا تدريب الطفل على مهارات تمكنه من تفحص الرسائل واكتسابه استراتيجيات التحليل بما يساعده على اتخاذ قرارات واعية تجاهها.

فمفهوم التربية الإعلامية مفهوم استقل عن الإعلام التربوي ليخضع للعديد من المحاولات لجعله شاملاً ودقيقاً، إذ تسعى لتمنح المتلقي إمكانية غرلة المضامين الإعلامية واتخاذ القرارات السليمة فيما يتشكل لدينا نتيجة التعرض والتصفح، وإمكانية المشاركة الإبداعية في إنتاج الرموز والمعاني والتحليل الناقد لها، لتفادي الانعكاسات السلبية والتضليل الإعلامي للواقع الاجتماعي أحياناً، بُغية الوصول لبناء فرد واع يمتلك قدرات لفهم تلك المضامين والتأثيرات، وأبجديات وآليات التعامل مع الوسائل، وفي ظل التحولات التي تشهدها الساحة الإعلامية بفعل المنافسة التجارية التي أحدثت تحولات جذرية في استخدام الوسائل الإعلامية، الأمر الذي ألقى بسلبات ذلك الاستخدام نفسياً واجتماعياً وثقافياً، كل ذلك يجعل من التربية الإعلامية واعتماد برامجها خاصة على مستوى الهيئات المؤسسات بمختلف أنواعها ضرورة ملحة، لمنح المتلقي أساليب التعامل مع الوسائل الإعلامية وقدرة على التمييز والنقد.

ومؤخراً شهدت الجزائر عدة تظاهرات أكاديمية على مستوى مختلف الجامعات سلطت الضوء على موضوع التربية الإعلامية في الجزائر، وذلك بالنظر لمخرجات المضامين الإعلامية التي أنتجت عدة ظواهر سلبية خاصة لدى الشرائح الهشة وبالأخص فئة الأطفال.

#### ثامناً: مقارنة تحليلية لبرنامج "التلفاز والطفل" (L'Enfant et la television)

**1-8 فئات ووحدات التحليل:** يجدر بالذكر أن الفئات المختارة في جانب: المحتوى الإعلامي (ماذا قيل؟) - محل الدراسة - هي: فئات الموضوع وفئة الأساليب الإقناعية. أما الفئات المختارة ضمن جانب شكل المحتوى الإعلامي (كيف قيل؟) فإنها: فئة الإخراج الفني وفئة اللغة المستخدمة.

أما وحدة التحليل فإنها وحدة الفكرة مع السياق الذي وردت فيه وهو: الجملة.

## 8-2 المقاربة التحليلية لمضمون المحتوى:

**8-2-1 فئة الموضوع:** يستغرق البرنامج من الناحية الزمنية للبحث حوالي نصف ساعة؛ وقد قامت الفكرة الرئيسية للبرنامج على أن أولياء الأطفال غالبا ما يعبرون عن قلقهم تجاه تعرض أبنائهم الكثيف للبرامج التلفزيونية، غير أن (بحسب مقدم البرنامج) الإشكال المطروح ليس في: تعرض الطفل للتلفاز بقدر ما هو متعلق بطبيعة ونوعية البرامج التي يتعرض لها الطفل؟

تضمنت محتويات البرنامج موضوعا رئيسيا تمثل في: **كيف يستطيع أولياء الأمور أن يتعرفوا على المواضيع التي تناسب الأطفال؟** اندرج ضمن هذه الفئة مجموعة من الفئات الفرعية تمثلت في:  
أ- كيف يستطيع أولياء الأطفال التعرف على المواضيع التي تتلائم مع المراحل العمرية للطفل؟  
ب- كيف يستطيع أولياء الأطفال مراقبة البرامج التي تتوجه إلى الطفل؟  
ج- كيف يمكننا مقاومة الآثار السيئة للمحتويات الإعلامية التي يتعرض لها الطفل؟

استعان مقدم البرنامج لمناقشة الموضوع بمجموعة من الأخصائيين تمثلوا في: أخصائية نفسية ومعلمة الطور الابتدائي لمدة لا تقل عن سبع عشرة سنة وأب وهو ما أصبغ عليه مقدم البرنامج صبغة: تجربة حية من الواقع.

يعد البرنامج من البرامج الحوارية التي يقوم خلالها مقدم البرنامج بتوجيه أسئلة على الضيوف بشكل متوازن ومنتالي ويقوم بمناقشة الأجوبة مثيرا نقاها أخرى للسؤال والمناقشة وهكذا. أما عن الأفكار التي وردت في البرنامج والتي تعد من وجهة نظر المقاربة التحليلية فئات فرعية فقد تمثلت بالنظر إلى ورودها متتابعة زمنيا في:

- ✓ يعتبر التلفاز بالنسبة للطفل من الأهمية بمكان، كما أنه سلاح ذي حدين: ينمي ويبيني أو يصبح معولا للهدم.
- ✓ ينبغي تخصيص أوقات محددة حتى يشاهد الطفل التلفاز؛ فالمراقبة لا تعني الحرمان الكلي وهذا الأخير سيؤدي عملا عكسيا على الطفل لأن "كل ممنوع مرغوب".
- ✓ لا ينبغي تعريض الأطفال الذين هم في مرحلة الطفولة المبكرة لمحتويات إعلامية عنيفة، مخيفة على غرار أفلام الرعب والرسوم المتحركة التي تعرض صورا تحاكي عمليات القتل أو الانتحار.
- ✓ لا ينبغي السماح بتعرض الأطفال لمضامين إعلامية غريبة عن البيئة الجزائرية سواء كانت شرقية أم غربية لأن ذلك يؤدي إلى تكريس العولمة الثقافية بمفهومها السلبي.
- ✓ التعرض لرسوم متحركة ناطقة باللغة الفرنسية ساهم في تكريس الازدواجية اللغوية لدى الجزائريين لاسيما في العاصمة.

## 8-2-2 فئة الأساليب الإقناعية المستخدمة: أما الأساليب الإقناعية المستخدمة فقد تمثلت بالدرجة

الأولى في: أمثلة من الواقع بنسبة 90%، حيث سرد مقدم البرنامج والضيوف مجموعة من الأمثلة الواقعية وهي أربع تجارب تدل على خطورة المضامين الإعلامية على الطفل إن لم يرافقه متابعة من الأولياء، حيث تشكل المضامين الإعلامية الموجهة للطفل آليات تواصلية تحمل في طياتها خطابات تتعدد حسب منتجها، تتوافق أحيانا مع النسيج الثقافي الاجتماعي والديني داخل المجتمع الجزائري، وفي أحيان كثيرة تتعارض مع هذه المكونات، وهكذا تتم عملية التلقي وتتبلور التأثيرات في ديناميكية متسارعة، ما يجعل الطفل يتشرب المحتوى الإعلامي في غياب للمرافقة الوالدية والأسرية، وتتمظهر تلك التأثيرات على



مستويات عدة؛ منها المستوى النفسي والسلوكي، ما ينتج ممارسات علنية دخيلة على المجتمع الجزائري وبعيدة عن الهيكلة الأسرية السوية كالعنف والتحرش والتنمر الذي انتشر بين الأطفال. لهذا وضح البرنامج وركز على حضور الأسرة وتهيتها للمناخ المناسب لتجاوز معهم المضامين والتأثيرات السلبية.

ومثال خامس من الأخصائية النفسية حول حديث نسبة معتبرة من أطفال العاصمة باللغة الفرنسية بسبب تعرضهم للرسوم المتحركة الناطقة بهذه اللغة التي رغم انتشارها في المجتمع الجزائري لاسيما المدن الكبرى إلا أنها تمثل من منظور الضمير الجمعي للجزائريين لغة المستعمر وانتشارها يعني ضرب أحد رموز السيادة الوطنية ممثلا في اللغتين العربية والأمازيغية، خاصة وأن اللغة ليست وسيلة تخاطبية ولا ناقلا محايدا، بل هي فلسفة ووعاء تحمل في طياتها فكريا وقيما وأيديولوجيات، وكل تأثر بها خاصة الفرنسية بحكم أنها الأكثر انتشارا في الجزائر يؤدي إلى تشرب لقيمها والذي يؤدي إلى تمثل لسلوكات وأنماط ثقافية وتجسيدات مادية بعيدة عن خصوصية المجتمع الجزائري، في غياب للمراقبة الأسرية.

أما الأسلوب الإقناعي الثاني والذي ورد في المرتبة الثانية والأخيرة فيتمثل في **أسلوب علمي منطقي بنسبة 10%** وهو أن الطفل لاسيما ما قبل التمدن مهيا للتنميط ومزود بقدرات التسجيل والحفظ والقبول مما يقتضي الاهتمام به وإقناع المربين وأولياء الأطفال بضرورة الاهتمام به حتى لا يكون فريسة سهلة أمام مخاطر المحتويات الإعلامية الضارة والمضلة، خاصة وأن هناك منافسة حادة بين الوسائل الإعلامية في محاولة الاستيلاء على الفئات الهشة باعتبارها سهلة الانقياد والتأثر.

**2-3- فنة الطرق الموصلة لتحقيق أهداف التربية الإعلامية:** تمثلت الطريقة الأولى والأكثر تكرارا من طرف الحاضرين في البرنامج والتي تم التأكيد عليها عن طريق تصفيق الحاضرين وتشجيع من القاعة في أنه ينبغي تشجيع الأطفال على التعرض لمحتويات إعلامية مستوحاة من الواقع الجزائري والثقافة والقيم المحلية على غرار الأعياد الدينية والتقاليد والطقوس الجزائرية في المواسم والمناسبات، حتى إذا ما تشبع بذلك أمكنه بعدها الاطلاع على البرامج الأجنبية؛ ومما يدل على تركيز القائم على الاتصال على هذه الطريقة أنها استغرقت مساحة معتبرة من زمن البث شكلت 13.33%، وقد تكررت هذه الفكرة أربع مرات في المحتوى الإعلامي محل الدراسة بنسبة 66.66% من جمل الطرق الأخرى والتي تمثلت في:

- ✓ عدم ترك التلفاز في غرفة نوم الطفل لأن ذلك أدهى أن يُصاب بالإدمان ويجعل من عملية متابعة الوالدين ومراقبتهم للأطفال أمرا صعبا. وقد وردت هذه الفكرة بنسبة 33.33%.
- ✓ عدم ترك الحاسوب في غرفة نوم الطفل بسبب مخاطر الأنترنت على الطفل وقد وردت هذه الفكرة بنسبة 33.33% أيضا.

فكما تجلى لنا من خلال الدراسة التحليلية أن المضمون الإعلامي الجزائري هو المضمون الآمن على الأطفال؛ حيث ينطلق من منظومة متكاملة ومتشابهة تعمل بشكل متناسق في صور مادية ورمزية لتتوافق مع المنظور المجتمعي، وتوجه الطفل لممارسات سوية.

### 3-8 المقاربة التحليلية لشكل المحتوى الإعلامي:

**1-3-8 فنة الإخراج الفني:** نتحدث في الجانب الفني عما يتصل بالجانب الموضوعي الذي ذكرناه سابقا، متجاوزين الوصف الروتيني الذي لا يضيف شيئا إلى المقاربة التحليلية ولا يخدم أهداف الدراسة. والبدائية على أساس الجوانب الفنية كما وردت بشكل زمني متتابع؛ إذ يبدأ البرنامج بجينريك مكون من أغنية جزائرية من أداء منشط البرنامج وهو يزيد الذي كان قبل ذلك مؤلف أغان أطفال ومؤدي لها، وقد استمرت مساحة بث الجينريك حوالي ثمانية عشر ثانية من ثلاثين دقيقة من عمر البرنامج الذي تخللته ثلاث

فواصل موسيقية قصيرة بمدة أربع ثوان لكل فاصل. أما أروزي الأستديو فقد تمثلت في أرضية مشكلة من أشكال مستطيلة بلون بني داكن وأبيض توحى للمُشاهد الجزائري بنمط بناء البيوت الجزائرية في عهد سابق، وترجع ذهن المتلقي إلى عهد الجزائريين سابقا بنمطهم في العيش مما يعني أن أغنية الجنيريك وأرضية الأستديو تتفقان مع ما توجهت إليه الفكرة العامة والتي ركز عليها البرنامج سابقا كطريقة يتم بواسطتها مقاومة الآثار السيئة للمحتويات الإعلامية وهو الرجوع إلى الواقع الجزائري والقيم والثقافة الجزائرية وضرورة تشبع الأطفال وتعرضهم في المسرح والسينما وحتى الأغاني إلى المنتج الإعلامي الجزائري لتكون تكميلية للبرامج الأجنبية التي لا تسيء إلى الطفل لاسيما في مراحل العمرية الأولى.

**3-2- فنة اللغة المستخدمة:** تعد اللغة الإعلامية الثالثة هي اللغة المستخدمة في البرنامج والتي توصف بأنها واضحة الدلالة تقترب كثيرا من لغة الخطاب اليومي، وتتفاعل مع الواقع الخارجي وفيها الكثير من التراكمات الجديدة التي تعبر عن مكان الحدث. إن واجب القائم بالاتصال مساعدة الجمهور على فهم الكلمات التي صيغت بها الرسالة الإعلامية وأن تكون الصياغة صياغة لغوية واضحة، وما يلاحظ على لغة برنامج: التفاضل والطفل أنها واضحة الدلالة وفي الوقت نفسه تقترب من العربية الفصحى لكنها ليست صعبة على المتلقي الجزائري وليست سوقية مبتذلة، منفتحة على اللغة الأجنبية الأولى في الجزائر (الفرنسية) ولكنها غير تابعة أو منبثقة. وبهذا يُعتبر مؤشر اللغة المستخدمة مؤشرا إيجابيا من وجهة نظر الموضوع المطروق وليس مناقضا له لأن من اهتمامات موضوع التربية الإعلامية حماية الأطفال أيضا من الآثار السيئة للعولمة الثقافية.

#### الخاتمة

حاولت الدراسة التقصي حول مواضيع التربية الإعلامية في المضمون الإعلامي التلفزيوني، وركزت على حصة "أولادنا تحت جناحنا" بالتحليل، إذ سجلت وبالرغم من الحضور الهش لفئة الأطفال في البرمجة التلفزيونية الجزائرية اقتراب هذه الحصة والآليات التي اعتمدت عليها في توجيه رسالتها للنضج الذي تهتم به التربية الإعلامية.

#### أولا: النتائج

- ✓ مما سبق نلاحظ أن البرامج الإعلامية الجزائرية المخصصة لمواضيع التربية الإعلامية قليلة من حيث الكم حيث تمثلت نسبة ضئيلة من الاهتمام البرامجي على المستوى الإعلامي السمعي البصري في الجزائر ككل، وعلى مستوى البرامج المخصصة للطفل الجزائري حيث اقتصر موضوعات التربية الإعلامية على نسبة 2% من برامج الدورة خلال المجال الزمني محل الدراسة وهو الدورة البرامجية لسنة 2017 مما يستدعي اهتماما أكثر من القائمين على إنتاج وإعداد برامج الأطفال.
- ✓ كما نقر وعلى الرغم من كون البرنامج محل الدراسة يعد نقلة نوعية في مجال البرامج التي تهتم بشؤون الطفل إلا أن من الناحية الكيفية تحتاج البرامج الإعلامية من هذا النوع إلى التعمق في المواضيع ذات الصلة بالتربية الإعلامية وتنشيط الحملة التحسيسية بمخاطر التعرض للمحتويات الإعلامية السيئة نظرا لخطورة الموضوع وأهميته سواء على مستوى الأطفال أو على مستوى أولياء الأمور والمربين.
- ✓ نلاحظ التناقض الواقع بين الطرح الموضوعاتي والإخراج الفني واللغة المستخدمة غير أننا نسجل الحاجة إلى المزيد من الجذب الفني والاعتماد على الاستمالات وميكانيزمات الإغراء التي من شأنها جذب المزيد من المتلقين الجزائريين ولم لا الأطفال لاسيما وأن الموضوعات المطروقة تهمهم بالدرجة الأولى.

**ثانياً: التوصيات**

- نظير تزايد برامج الترفيه والتسلية بالوسائل الإعلامية؛ وخاصة مع مضامينها التي تحمل آثار سلبية خاصة على الفئات الحساسة كالأطفال، والذين لا يمتلكون قدرات على تمحيص تلك المضامين ومعرفة الجوانب الإيجابية، ما يزيد من أهمية الدراسات في مواضيع التربية الإعلامية.
- ألفت المضامين السلبية بظلالها على قيم الأسرة والعلاقات داخلها؛ حيث أسهمت في بروز الخيانات الزوجية وتلاشي الروابط الحميمة خاصة في ظل مشاكل البطالة والفراغ وضعف الوازع الديني، وقلة المرافق الترفيهية التوجيهية، ما يفرض وجود آليات جديدة تضبط هذه العلاقة والتي يكون ضحيتها الطفل.
- مع الاتصال المباشر والإغراق في ذلك ولفترات طويلة، وفي ظل انعكاسات العولمة الثقافية على الهوية الجزائرية والنسق القيمي، أدى كل ذلك إلى تصدع للعلاقات الأسرية وكذا الاجتماعية نتيجة لاختلالات في القدرات الاتصالية والتواصلية ما أدى إلى ضعف في التواصل الأسري والروابط القرابية، ما يجعل الأطفال يعيشون انعكاسات الاغتراب الأسري.
- بناء على ما سبق فإن الضرورة تقتضي تبني أساليب التربية الإعلامية واعتماد برامجها من قبل المؤسسات المجتمعية كالمدرسة ومؤسسات الإعلام بهدف تكوين المتلقي خاصة فئة الأطفال على كيفية التعامل مع الوسائل الإعلامية وتمييز مضامينها وبالتالي المشاركة الفعالة فيها، مما يُنتج فردا واعيا وتلك هي أهمية التربية الإعلامية.
- ضرورة زيادة برامج التربية الإعلامية كما ونوعا في التلفزيون الجزائري العمومي والخاص.
- الاعتماد على أساليب أكثر جذب وفنية في البرامج الموجهة للطفل والمتسمة بالجدية والأصالة.
- بات الأمر ملحا لتشجيع المسرح والأناشيد والسينما والدراما الموجهة للطفل والتي تكون مستمدة من الواقع الجزائري الذي يستمد القوة بدوره من المنظومة الدينية والقيمية الأصيلة.

**قائمة المصادر والمراجع:**

- 1- أحمد زكريا أحمد، نظريات الإعلام مدخل لاهتمامات وسائل الإعلام وجمهورها، المكتبة العصرية، مصر، 2009.
- 2- إسماعيل رابحي وآخرون، الإعلام التربوي مدخل نظري، مخبر المسألة التربوية في الجزائر في ظل التحديات الراهنة، جامعة محمد خيضر، بسكرة.
- 3- تركي رابح، أصول التربية والتعليم، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1998.
- 4- حسن عماد مكاوي، ليلي حسين السيد، الاتصال ونظرياته المعاصرة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة.
- 5- خير الدين علي عويس، عطا حسن عبد الرحيم، الإعلام الرياضي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 1998، ج1.
- 6- عامر مصباح، منهجية البحث في العلوم السياسية والإعلام، العاصمة.
- 7- غياث بوفلجة، التربية ومتطلباتها، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، ط2، 2002.
- 8- فاضل محمد البدراني، التربية الإعلامية والرقمية وتحقيق المجتمع الرقمي، مجلة المستقبل، مركز دراسات الوحدة العربية، المجلد 39، العدد 452، 31 أكتوبر 2016.
- 9- فهد بن عبد الرحمن الشميمري، التربية الإعلامية كيف نتعامل مع الإعلام؟، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط1، 1431هـ.
- 10- كامل ثروت، الإعلام التربوي كأحد المجالات الحديثة لبحوث الإعلام، الحلقة الدراسية الثانية لبحوث الإعلام المنعقدة في 23/02/2010، بكلية الإعلام، جامعة القاهرة، 1996.

## موضوعات "التربية الإعلامية" في الفضاء السمعي البصري الجزائري

- 11- كهينة إفروجن، واقع المنظومة التربوية التكوينية في الإعلام التربوي الجزائري، مجلة تاريخ العلوم، جامعة الجلفة، ع7، مارس 2017.
- 12- لارامي، ب فالي، البحث في الاتصال، عناصر منهجية، ترجمة فضيل دليو وآخرون، مخبر علم اجتماع الاتصال، قسنطينة، 2004.
- 13- ليلي رشاد البيطار، علياء يحيى العسالي، مفهوم التربية الإعلامية في كتب التربية المدنية والتربية الوطنية للمرحلة الأساسية في المنهاج الفلسطيني، ورقة بحثية مقدمة في مؤتمر العملية التربوية في القرن الحادي والعشرين: واقع وتحديات"، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2009/10/18/17.
- 14- محمد عبد الحميد، التربية الإعلامية وأداء الوعي الإعلامي، دار الكتب، القاهرة، ط1، 2012.
- 15- محمد عبد الحميد، نظريات الإعلام واتجاهات التأثير، عالم الكتب، القاهرة، 1997.
- 16- مصطفى عوفي، نعيجة رضا، واقع التربية المرورية: دراسة ميدانية في مدينة أدرار، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باتنة، ع14، مارس 2014.
- 17- المعجم الوسيط، مجلد 1، القاهرة، 1960.
- 18- هند عزوز، محاضرات في النقد الإعلامي، جامعة محمد الصديق بن يحيى، جيجل، 2015، 2016.
- 19- يوسف تمار، تحليل المحتوى للباحثين والطلبة الجامعيين، طاكسيج للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر العاصمة، 2007.

### المواقع الإلكترونية

- 1- رسالة من صفحة البرنامج على موقع الفايس بوك تم استقبالها يوم الأربعاء 14 مارس 2018.
- 2- نبيل بكاني: "أولادنا تحت جناحنا" على قناة الشروق الجزائرية مميزة خاصة وسط برامج السياسة وبرامج الإثارة. صحيفة رأي اليوم، تاريخ الدخول: مارس 2018. <https://www.raialyoum.com/index.php>
- 3- رسالة إلى موقع صفحة "برنامج أولادنا تحت جناحنا" على الفايسبوك تاريخ الدخول: مارس 2018.
- 4- حورية ق عمو "يزيد لـ" الموعد اليومي": "تخصصي في أغاني الأطفال أعتبره قرارا جريئا" ... "أولادنا تحت جناحنا" خصصته لمساعدة الأولياء في تنشئة أبنائهم، الموعد اليومي، تاريخ الدخول: مارس 2018.

<https://elmaouid.com/interview/14093->

### الهوامش:

- <sup>1</sup> تركي رابح، أصول التربية والتعليم، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1998، ص18.
- <sup>2</sup> المعجم الوسيط، مجلد 1، القاهرة، 1960، ص20.
- <sup>3</sup> غياث بوفلجة، التربية ومتطلباتها، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، ط2، 2002، ص6.
- <sup>4</sup> مصطفى عوفي، نعيجة رضا، واقع التربية المرورية: دراسة ميدانية في مدينة أدرار، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باتنة، ع14، مارس 2014، ص200.
- <sup>5</sup> خير الدين علي عويس، عطا حسن عبد الرحيم، الإعلام الرياضي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 1998، ج1، ص20.
- <sup>6</sup> ليلي رشاد البيطار، علياء يحيى العسالي، مفهوم التربية الإعلامية في كتب التربية المدنية والتربية الوطنية للمرحلة الأساسية في المنهاج الفلسطيني، ورقة بحثية مقدمة في مؤتمر العملية التربوية في القرن الحادي والعشرين: واقع وتحديات"، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2009/10/18/17، ص12.
- <sup>7</sup> فاضل محمد البدراني، التربية الإعلامية والرقمية وتحقيق المجتمع الرقمي، مجلة المستقبل، مركز دراسات الوحدة العربية، المجلد 39، العدد 452، 31 أكتوبر 2016، ص135.
- <sup>8</sup> محمد عبد الحميد، التربية الإعلامية وأداء الوعي الإعلامي، دار الكتب، القاهرة، ط1، 2012، ص118.
- <sup>9</sup> عامر محمد الضبانى، الإعلام التربوي وتطبيقاته في المؤسسات التعليمية، مجلة الرسالة للدراسات الإعلامية، المجلد 3، العدد 1، مارس، ص13.

- <sup>10</sup> محمد غزالي، عبد الحميد بوطبة، الإعلام التربوي ودوره في تكريس التربية الإعلامية لدى الطفل بين الواقع والمتوقع، (دراسة تحليلية لبرامج الأطفال على إذاعة سطيف مدعمة بدراسة ميدانية على عينة من المستمعين من تلاميذ الطور الإكمالي بمدينة سطيف)، مجلة الحقيقة، مجلد 17، عدد 02، ص 457.
- <sup>11</sup> إسماعيل رابحي وآخرون، الإعلام التربوي مدخل نظري، مخبر المسألة التربوية في الجزائر في ظل التحديات الراهنة، جامعة محمد خيضر، بسكرة، ص 130.
- <sup>12</sup> كمال نهضة الأغا، دور الإعلام التربوي في تدعيم الانتماء الوطني لدى الطلبة الجامعيين في محافظات غزة، رسالة ماجستير، (2006)، جامعة الأزهر-غزة، كلية التربية، قسم أصول التربية، فلسطين، ص 43.
- <sup>13</sup> كامل ثروت، الإعلام التربوي كأحد المجالات الحديثة لبحوث الإعلام، الحلقة الدراسية الثانية لبحوث الإعلام المنعقدة في 23 / 02 / 2010، بكلية الإعلام، جامعة القاهرة، 1996، ص 96.
- <sup>14</sup> محمد عبد الحميد، التربية الإعلامية وأداء الوعي الإعلامي، مرجع سابق، ص 109.
- <sup>15</sup> المرجع نفسه، ص 92.
- <sup>16</sup> عامر مصباح، منهجية البحث في العلوم السياسية والإعلام، العاصمة، دم، ص 100.
- <sup>17</sup> يوسف تمار، تحليل المحتوى للباحثين والطلبة الجامعيين، طاكسيج للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر العاصمة، 2007، ص 21-22.
- <sup>18</sup> رسالة من صفحة البرنامج على موقع الفاييس بوك تم استقبالها يوم الأربعاء 14 مارس 2018.
- <sup>19</sup> نبيل بكاني: "أولادنا تحت جناحنا" على قناة الشروق الجزائرية ميزة خاصة وسط برامج السياسة وبرامج الإثارة. صحيفة رأي اليوم، تاريخ الدخول: مارس 2018.
- <https://www.raialyoum.com/index.php>
- \*\* رسالة إلى موقع صفحة "برنامج أولادنا تحت جناحنا" على الفاييسوك تاريخ الدخول: مارس 2018.
- <sup>20</sup> حورية ق عمو "يزيد لـ" الموعد اليومي": "تخصصي في أغاني الأطفال أعتبره قرارا جريئا" ... "أولادنا تحت جناحنا" خصصته لمساعدة الأولياء في تنشئة أبنائهم، الموعد اليومي، تاريخ الدخول: مارس 2018.
- <https://elmaouid.com/interview/14093>
- وهو الإعلامي العربي: بكاني نبيل في تصريحه لصحيفة/ رأي اليوم. انظر: نبيل بكاني: "أولادنا تحت جناحنا" على قناة الشروق الجزائرية ميزة خاصة وسط برامج السياسة وبرامج الإثارة. تاريخ الدخول: مارس 2018.
- <https://www.raialyoum.com/index.php>
- <sup>21</sup> أحمد زكريا أحمد، نظريات الإعلام مدخل لاهتمامات وسائل الإعلام وجمهورها، المكتبة العصرية، مصر، 2009، ص 235.
- <sup>22</sup> حسن عماد مكاي، ليلي حسين السيد، الاتصال ونظرياته المعاصرة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ص 348، ص 350.
- <sup>23</sup> المرجع نفسه، ص 252.
- <sup>24</sup> فهد بن عبد الرحمن الشميمري، التربية الإعلامية كيف نتعامل مع الإعلام؟، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط 1، 1431هـ، ص 20.
- <sup>25</sup> محمد عبد الحميد، التربية الإعلامية، مرجع سابق، ص 116.
- <sup>26</sup> فاضل محمد البدراني، التربية الإعلامية والرقمية وتحقيق المجتمع المعرفي، مرجع سابق، ص 136.
- <sup>27</sup> كهينة إفروجن، واقع المنظومة التربوية التكوينية في الإعلام التربوي الجزائري، مجلة تاريخ العلوم، جامعة الجلفة، ع 7، مارس 2017، ص 35، ص 36.
- <sup>29</sup> يوسف تمار، تحليل المحتوى للباحثين والطلبة الجامعيين، مرجع سابق، ص 54.

## ممارسات المعلومات وانعكاساتها على التواصل العلمي في البيئة الرقمية Information Practices and their Implications for Scientific Communication in the Digital Environment

طالبة دكتوراه هنوس مهديّة<sup>(1)</sup> قاضي عبد القادر

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية - جامعة بن بلة 1 وهران

مخبر أنظمة المعلومات والأرشيف في الجزائر (LASIA)

ka.kader20@gmail.com

mehdiyahennous@gmail.com

تاريخ القبول: 2022/09/25

تاريخ الإرسال: 2022/04/24

### الملخص:

يعتبر التواصل العلمي عنصرا مهما في عملية البحث العلمي باعتباره عملية اتصالية بين الباحثين بمختلف تخصصاتهم واهتماماتهم العلمية بالدرجة الأولى وجزء مهم من الممارسات العلمية فهو أساس العلم والمعرفة. وطرق وأساليب التواصل بين الباحثين هي الأخرى قد تغيرت في السنوات الأخيرة بفضل التطور التكنولوجي والانفجار المعرفي وما صاحبه من تغييرات خاصة مع ظهور الجيل الثاني للإنترنت الذي يمتاز بالتفاعلية ويعتبر أحد أهم المظاهر الجديدة للتواصل العلمي في البيئة الرقمية، وذلك بفضل الخدمات التي يقدمها من تطبيقات وتقنيات ووسائط اجتماعية تشاركية لتسهيل التواصل والتفاعل بين الباحثين من مختلف أنحاء العالم، الأمر الذي أدى إلى تغيير في الممارسات الاتصالية والبحثية من خلال اعتمادهم واستخدامهم لهذه التقنيات بشكل كبير لاستغلالها الأمثل وتحقيق الأهداف العلمية المرجوة. وجاء هذا البحث للتعرف على طبيعة ممارسات الباحثين للمعلومات في البيئة الرقمية ومدى انعكاسها على التواصل العلمي.

**الكلمات المفتاحية:** ممارسات المعلومات؛ التواصل العلمي؛ الاتصال العلمي الإلكتروني؛ البيئة الرقمية؛ الوصول الحر.

### Abstract:

Scientific communication exchange is considered as an important part of the scientific research process, since it creates a communicative link between scientists in different scientific fields dealing with different topics according to their needs and interests as a main objective. It is the basic of any science and Knowledge, in the latest years, even the ways and methods of dealing between researchers have changed thanks to the new technology's development and the wide spread of internet which brought a lot of changes through new effective ways of scientific media communication between researchers all over the world, permitting a better scientific exchange by merely using these new techniques efficiently to achieve their main goals. This study aims at determining the way researchers treat information through the internet environment and to which extent it can affect the scientific media.

**Key words:** information practices; Scientific Communication; Electronic scientific communication; digital environment; open access.

(1) المؤلف المرسل

**مقدمة:**

إنّ التطور الهائل في إنتاج المعلومات العلمية والتقنية والذي صاحبه ثورة معلوماتية كبيرة أدت إلى تغييرات هامة وجوهرية في مختلف جوانب الحياة الاقتصادية، الاجتماعية، الثقافية، الفكرية، بالإضافة إلى ظهور تخصصات علمية جديدة وحقول معرفية وتكنولوجية، من هنا كانت الحاجة لنقل هذه العلوم، تبليغها والاستفادة منها من خلال الاتصال الذي يعتبر محور الخبرة الإنسانية، فهو يعني تبادل الأفكار والمعلومات وأحد أهم الدعائم الأساسية للعلم. حيث تعتبر مارتين بارير: "أنّ العلم بطبيعته اتصالي، فأى نظرية أو نتيجة متوصل إليها لا تلقى قيمة علمية إلاّ عن طريق تداولها وتبليغها إلى مجتمع الباحثين من جهة وعرضها للنقد من جهة أخرى"<sup>1</sup>. ولأنّ العصر الحالي عصر المعلومات كون هذه الأخيرة هي العصب الأساسي لهذا العصر لدرجة أصبح فيها التفكير حول إيجاد وسائل وآليات تسهل على مجتمع الباحثين تبادل المعلومات وتحقيق التواصل العلمي الذي يسعى إلى تداول الأفكار والخبرات حول البحوث العلمية، التي يتم تبادلها في إطار بيئة أكاديمية سواء باستخدامها أو بإنتاج معلومات جديدة.

**إشكالية البحث:**

إنّ التغييرات والتطورات الحاصلة في مجال البحث والاتصال العلمي وظهور الأنترنت وما قدّمته من تقنيات وتكنولوجيات حديثة، خاصة مع ظهور الويب 2.0 الذي يمتاز بالتفاعلية وما أتاحه من إمكانيات جديدة في الاتصال وإنتاج وتوزيع المصادر العلمية، بالإضافة إلى بروز حركة الوصول الحر بطريقه الذهبي والأخضر الذي ساعد على فتح آفاق جديدة في مجال التواصل العلمي في البيئة الرقمية بهدف الإتاحة الشاملة للبحوث والوصول إلى المصادر العلمية الإلكترونية. كل هذه المعطيات ساهمت بشكل كبير في تغيير سلوكيات وممارسات الباحثين للتكيف مع هذا الكم الكبير من المعلومات العلمية والتقنية مع ما يخدم تطلعاتهم العلمية والبحثية من خلال طرق وأساليب البحث، تبادل نتائج البحوث، مناقشتها والاستفادة منها ، هذا بالإضافة إلى توفير أوساط افتراضية بين الباحثين والمتخصصين في مجال معين من أجل تبادل المعلومات، الخبرات، نتائج الأبحاث والمناقشات العلمية، باستخدام شبكات التواصل الاجتماعي كالفيسبوك أو الشبكات الأكاديمية (Gate Mendeley, Academia.edu, Research)، والمواقع الإلكترونية كالمستودعات الرقمية باعتبارهم من أكثر الأدوات المستعملة في مجال البحث العلمي لدورهم الكبير في تعزيز الوصول الحر للمنشورات والأعمال العلمية وبالتالي المساهمة في دعم التواصل العلمي بين الباحثين داخل البيئة الرقمية. وانطلاقاً مما تقدم يمكن طرح التساؤل التالي:

ماهي طبيعة ممارسات المعلومات وما مدى انعكاسها على التواصل العلمي في ظل التطور التكنولوجي الحاصل؟

**أسئلة البحث:** تتفرع عن هذه الإشكالية الأسئلة الفرعية التالية:

1. ماهي اتجاهات الباحثين نحو استخدام أدوات التواصل الإلكتروني في البيئة الرقمية؟
2. هل ساهمت أدوات التواصل الإلكتروني في فتح آفاق جديدة للتواصل بين الباحثين؟
3. ما تأثير البيئة الرقمية على التواصل العلمي بالمجتمع الأكاديمي؟

**فرضيات البحث:**

1. ترتبط اتجاهات الباحثين في استخدامهم لأدوات التواصل الإلكتروني بهدف الوصول للمعلومات بالدرجة الأولى على حسب الخدمات التي تقدمها كل أداة من أدوات التواصل المتاحة على الخط.

2. أدوات التواصل الإلكتروني لها دور كبير في إتاحة التواصل العلمي من خلال ما قدمته للباحثين من تسهيلات ساعدتهم على البحث والنشر والتواصل في أي وقت وبدون أي قيود.
3. ساهمت التكنولوجيا الحديثة بمختلف أنواعها في تغيير نمط الاتصال من تقليدي إلى إلكتروني خاصة مع ظهور حركة الوصول الحر الذي أحدث نقلة نوعية في مجال البحث والتواصل العلمي.

#### أهداف البحث:

1. التعرف على ماهية الاتصال العلمي الإلكتروني وأبرز أدواته والدور الذي تقوم به من خلال استخدامات وممارسات الباحثين.
2. التعرف على مدى مساهمة أدوات التواصل الإلكتروني في فتح آفاق جديدة للتواصل العلمي بين الباحثين.
3. التعرف على نظام الوصول الحر باعتباره نموذج جديد للتواصل العلمي.
4. الكشف عن مدى تأثير البيئة الرقمية على التواصل العلمي بالمجتمع الأكاديمي خاصة والبحث العلمي عامة.

**منهج البحث:** نظرا لطبيعة الموضوع وأهداف البحث فقد اعتمدنا على المنهج الاستقرائي التحليلي باعتباره من أنسب المناهج العلمية لوصف كل من مظاهر وحيثيات التواصل العلمي الإلكتروني بالوسط الأكاديمي خاصة والمجتمع العلمي عامة وتحليلها، وذلك من خلال التطرق لأهم أدوات التواصل الإلكتروني واستخداماتها من طرف الباحثين والتي ساعدتهم في ممارساتهم البحثية والاتصالية من خلال اعتمادهم عليها في نشاطهم العلمي.

#### 1. التواصل العلمي بين الباحثين:

**1.1. تعريف التواصل العلمي:** التواصل العلمي هو أحد الجوانب المهمة للبحث العلمي بجميع تخصصاته يهدف لنقل المعرفة وتداولها بين الباحثين. حيث يعرفه فراج عبد الرحمن: "بأنه من الموضوعات الحيوية والجوهرية في مجال دراسات المعلومات، ويشكل أساس النشاط العلمي وهو يعني التواصل والتفاعل بين المنتمين إلى المجتمعات العلمية والمهنية، ويشمل الاتصال العمليات التي تعكس مراحل تدفق المعلومات العلمية في المجتمع، بما في ذلك إنتاجها وبنائها والإفادة منها. وهناك أطراف كثيرة تسهم في تفعيل التواصل بما في ذلك الباحثين، ومؤسسات النشر، والجمعيات العلمية، والمكاتب أو مؤسسات المعلومات على إطلاقها، حيث إنّ كل طرف من هذه الأطراف يشكل عنصرا في منظومة الاتصال العلمي في المجتمع"<sup>2</sup>.

"فالاتصال العلمي هو في الأساس تواصل الباحثين عن طريق الإنتاج العلمي الفكري ولا يمكن أن يتم هذا التواصل على مستوى عالمي، إذا لم يكن على مستوى محلي"<sup>3</sup>.

من خلال ما سبق نستنتج أنّ التواصل العلمي هو أساس النشاط العلمي، ويتمثل في الممارسة والمشاركة العلمية والتفاعلية بين كل من ينتمي إلى الأوساط العلمية الأكاديمية والمهنية بطريقة تواصلية علمية على اختلاف الوسائل المستعملة شفوية أو مكتوبة أو إلكترونية.

**2.1. عناصر التواصل العلمي:** يقوم التواصل العلمي على مجموعة من العناصر يمكن ذكرها فيما يلي<sup>4</sup>: (اقترح أفكار بحثية جديدة، تنفيذ البحوث، مرحلة نشر البحوث، مشاركة البحوث مع الأوساط المهتمة، تقييم البحث وقياس أثر البحث وجودته، تحقيق انتشار وشهرة للأعمال البحثية المبتكرة في الوسط العلمي والبحثي).



### 1.3. المعنيين بالاتصال العلمي: من المفيد أن نذكر من هم المعنيين والمستهلكين في نظام التواصل

العلمي<sup>5</sup>:

- العلماء والكتّاب، الذين يسعون لنشر أعمالهم بشكل واسع من أجل تقديرها.
- الطلاب الهواة المهتمين، عامة الناس، والقراء الذين يسعون للوصول المريح والملائم بدون عوائق.
- الناشرين مثل الجمعيات العلمية.
- المكتبات وباعة الكتب.
- المنظمات القانونية والصناعية والدينية.
- المؤسسات الأكاديمية التي تسعى بالوسائل الفعّالة والتكلفة لدعم وتقييم عمل موظفيها وتطوير طلابها.

### 4.1 ممارسات الباحثين والاتصال العلمي: عند قيام الباحث بعملية البحث في مجال أو موضوع معين

فهو يمارس جميع مراحل البحث العلمي من بداية جمع المادة العلمية إلى غاية استكمال العمل ونشره، وقبل التطرق إلى أهم ممارسات الباحثين لا بد أو لا من تقديم تعريف مبسّط لمصطلح "الممارسات".  
الممارسات: "لقد ميّزت جوازيان جوي بين مفهوم الاستخدام والممارسة، حيث ترى أنّ مفهوم الاستخدام هو مفهوم ضيق يحيل إلى مجرد استعمال عشوائي أو غير منتظم [...]"، في حين أن الممارسة هي أكثر صياغة ولا تخص التقنيات فقط، بل تغطي أيضا سلوكيات الأفراد واتجاهاتهم وتمثلاتهم التي لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة"<sup>6</sup>.

فالباحث يعتبر حلقة مهمة جدا في دورة الاتصال العلمي، فهناك مهام ومسؤوليات واضحة ومحددة يقوم بها الباحث، وهي تتمحور بشكل أساسي فيما يلي<sup>7</sup>:

- رصد وجمع وتحليل البيانات والتفكير العميق بها ومحاكمتها الذهنية المتأنية بهدف تفسيرها واستخلاص مغزاها وبلورة واستنباط دلالتها.
- مقارنة نتائج أعماله البحثية بما توصلت إليه أعمال الآخرين من خلال مراجعة واستعراض الوثائق والكتب والمراجع الأخرى المتوفرة وغيرها من الأعمال التي تصب في هذا الاتجاه.
- إعداد التقارير وعرض وتقديم نتائج البحوث وتقديم محاضرات وحلقات دراسية أو مؤتمرات أو إعداد وكتابة مقالات وأوراق علمية ودراسات وكتابة المقالات العلمية.
- هذا بالإضافة إلى مهارته في استخدام أدوات ووسائل البحث حتى يتمكن من الحصول على المعلومة المناسبة وفي الوقت المناسب.

- "خاصة وأنّ الباحث يقضي جزءا كبيرا من وقته في الاتصال وتبادل المعلومات قد يصل في بعض التخصصات إلى 40% من الوقت المخصص للبحث العلمي. مما يدل على أن الباحث ليس بوسع العمل في عزلة عن أقرانه أو تجاهل البحوث والنتائج التي توصل إليها الآخرون. فحتى ذلك التجوال الفكري الذي يمارسه الباحث في البحث عن المعلومات كزيارة المكتبات للاطلاع على الدوريات الجارية مثلا يعتبر اتصالا علميا تفاعليا، فأسلوب الباحث واهتماماته الخاصة تلعب دورا أساسيا في نمط بحثه عن المعلومات والاحتفاظ بها والإفادة منها في بحوثه العلمية"<sup>8</sup>.

### 2. الاتصال العلمي الإلكتروني ممارسات وتحديات

### 1.2 تعريف الاتصال العلمي الإلكتروني: مع التطور المستمر واللامتناهي للمعلومات لم يعد بإمكان

الاتصال العلمي في البيئة التقليدية مواكبة هذا النمو والتقدم السريع للمعلومة، مما أبرز الحاجة لتوظيف تكنولوجيا المعلومات والاتصال والأنترنت خاصة التي باتت الأرضية الخصبة والمنفذ الأهم لتبادل الأفكار

والمعارف والتوجهات عبر قنوات رسمية وغير رسمية. ما أسفر عن إحداث آفاق وتغيرات عميقة مست جميع القطاعات دون استثناء نتج عنها إنشاء منافذ وقنوات اتصالية رقمية متطورة، تقوم على حرية التبادل والاستفادة من المعلومات في بيئة رقمية وبشكل إلكتروني<sup>9</sup>.

حيث يعرف الاتصال العلمي الإلكتروني "بأنه كل عملية يتم بمقتضاها نقل رسالة معينة من نقطة إلى نقطة أخرى باستعمال الوسائل الإلكترونية مثل البريد الإلكتروني وتقنية المحاضرات عن بعد، كما أنه كل عمليات تبادل الرسائل والمعلومات عبر الوسائل والقنوات الحاسوبية"<sup>10</sup>.

كما عرف وحيد قدورة الاتصال العلمي الإلكتروني بأنه: "التداول الإلكتروني للمعلومات بين الباحثين يتم من خلال استغلال تقنيات المعلومات والاتصالات من حواسيب وشبكات لتحقيق التواصل المتزامن مع الباحثين لتبادل الآراء والأفكار ومناقشتها. وكل ما يشغل بال الباحثين وغيرهم من مؤسسات المعلومات في شكل حوار سمعي بصري مع الاستعانة بأدوات ووسائل إلكترونية متطورة يستخدمها الباحثون المشاركون في الحوار في أنحاء مختلفة من العالم"<sup>11</sup>.

من خلال ما سبق يمكننا القول أن الاتصال العلمي الإلكتروني هو شكل من أشكال الاتصال عامة، يعمل على نقل المعلومات وتداولها بين الباحثين والمهتمين داخل البيئة الأكاديمية، بالاعتماد على وسائط وأدوات إلكترونية والتي أثرت على الممارسات والسلوكيات الاتصالية للباحثين.

## 2.2. أدوات التواصل العلمي على الخط:

### 1.2.2. الشبكات الاجتماعية الأكاديمية: يمكن تعريفها بأنها: "نمط من أنماط الإعلام الاجتماعي

يمثل فقرة كبيرة في عالم التقنيات الحديثة والمعاصرة، يسهم في تقديم تفاعل اجتماعي علمي ينتج عنه تنمية معرفية وعلمية"<sup>12</sup>. فهي شبكات تواصل علمي مشابهة نوعا ما للشبكات الشهيرة للتواصل الاجتماعي مثل الفيسبوك، لكنها مقدّمة بسمات وأدوات تخدم الباحثين في كافة أنحاء العالم.

"كانت هذه الشبكات في البداية على شكل موقع التواصل فايسبوك وكانت تقوم بسرد القوائم الببليوغرافية للباحثين مثل Mendeley و Zotero ثم شهدت تطورات عديدة وتغييرات أوجدت لها خصوصيات جديدة تميزها عن بقية المواقع، لتصبح فيما بعد فضاء للباحثين للتعريف بأنفسهم وبأبحاثهم والتواصل مع باحثين آخرين مثل: Academia و Research Gate، كما تدخل هذه الشبكات كمؤشر في ترتيب الجامعات (Ranking) بفضل خدمة الإحصائيات التي توفرها"<sup>13</sup>.

من أهم الشبكات الاجتماعية الأكاديمية المستخدمة من طرف الباحثين:

**Research Gate**<sup>14</sup>: يحتل موقع Research Gate المرتبة الأولى من حيث الاستخدام، ويوفر الموقع خدمة البحث الدلالي في محتوى قاعدة بيانات ببليوغرافية ثرية من حيث المضمون ويغطي العديد من الميادين. يسمح الموقع بتبادل الخبرات والمحاضرات الافتراضية، هذه الخاصية تشجع من إقبال الباحثين على الموقع. أنشئ في 23 ماي 2008.

عنوان الموقع: <https://www.researchgate.net>

عدد المسجلين: أكثر من 15 مليون سنة 2019.

اللغة: إنجليزية

التخصص: متعدد التخصصات

تتمثل خدماتها في: التواصل مع الباحثين، تقاسم المنشورات العلمية، الأسئلة والأجوبة والإحصائيات للقراءات والاستشهادات.

**Academia.edu**: ظهرت شبكة أكاديميا في عام 2008 على يد ريتشارد برايس Richard Price كأحد الشبكات المهنية للباحثين والأكاديميين، وقد أنشئت في البداية كمنصة على الأنترنت لوضع المقالات والبحوث العلمية بها، وتطورت فيما بعد لتكون شبكة اجتماعية تعمل على تحقيق التواصل بين الباحثين، وتساعد هذه الشبكة الباحثين في الحصول على بعض الإحصائيات الخاصة بهم وببحوثهم، مثل عدد مرات الدخول على الملف الشخصي للباحث، وعدد مرات رؤية أي بحث، وعدد مرات تحميل أي بحث، وعدد مرات البحث عنها على الأنترنت، ومكان البحث عنها. ويقول آلان كرومبتون Alan Crompton أن موقع أكاديميا يحتوي الآن على 27 مليون مشترك لهم قرابة 8 مليون بحثا متاحين في شكل النص الكامل، ويحظى موقع أكاديميا بـ 3 ملايين زيادة شهريا، ويضاف إليه ما يزيد على الثلاثة آلاف عملية يوميا.<sup>15</sup> "تركز في خدماتها على تقاسم وتشارك المصادر كما تهدف إلى إعادة بناء النشر العلمي من الألف إلى الياء وهي أكثر استخداما من طرف أساتذة العلوم الإنسانية والاجتماعية"<sup>16</sup>.

عنوان الموقع: <https://www.academia.edu>

**Mendeley.com**: "Mendeley هي أداة مرجعية مجانية وشبكة من الشبكات الاجتماعية الأكاديمية تساعد الأكاديميين على تنظيم وقتهم والتعاون مع الآخرين بشكل فعلي واكتشاف أحدث الأبحاث حول العالم. تأسست Mendeley، التي سميت على اسم عالم الأحياء "جريجور مندل" والكيميائي "دميتري مينديلييف"، في نوفمبر 2007 من قبل ثلاثة طلاب ألمان. تم إصدار النسخة التجريبية العامة الأولى في أغسطس 2008، وفي عام 2013 تم شراء Mendeley من قبل شركة Elsevier للنشر"<sup>17</sup>. "كما أنه أداة مجانية لإدارة المصادر العلمية كما يعتبر موقعا للتواصل الاجتماعي الأكاديمي، يتيح لك تنظيم بحثك والتعاون مع الآخرين ومتابعة آخر الأبحاث"<sup>18</sup>.

اللغة: الإنجليزية

التخصص: متعدد التخصصات

عدد المشاركين: 13 مليون مسجل سنة 2013<sup>19</sup>

عنوان الموقع: [www.mendeley.com](http://www.mendeley.com)

"هناك دراسة أجريت من طرف الباحثة ( El-Berry ,Doaa K , December2015 ) لاستكشاف مدى وعي الباحثين ومدى إستخدامهم لخمس 05 من أشهر الشبكات الاجتماعية الشهيرة، وهي: -Scholastica.ResearchGate-Academia.Edu-LinkedIn-Mendeley-<sup>20</sup> وأجريت هذه الدراسة على الباحثين الأكاديميين في جامعة جنوب الوادي بمصر، وذلك باستخدام استبيان على شبكة الأنترنت وأعدّ من خلال جوجل، وقدم في الفترة من أغسطس 2015 حتى أكتوبر 2015، وأرسل الاستبيان عبر البريد الإلكتروني الشخصي، ورسائل الفيسبوك إلى أعضاء هيئة التدريس في الجامعة لفئات عمرية مختلفة ولكليات مختلفة.

ولجأت الباحثة لاستخدام الاستبيان لأنه هو الأسلوب الكمي الأنسب للحصول على بيانات من عينة ممثلة من جمهور المستفيدين، والتي يمكن استخدامها لوصف وتحليل عدد كبير من الباحثين. وكان الاستبيان بعنوان "استخدام وعي الباحثين الأكاديميين في الجامعة للشبكات الاجتماعية الأكاديمية"، ويتكون الاستبيان من أربع مجموعات من الأسئلة وهي: (الخصائص الإدارية-الوعي واستخدام الشبكات الاجتماعية الأكاديمية-فوائد ومعوقات الشبكات الاجتماعية الأكاديمية-طريقة تحسين وعي واستخدام أعضاء هيئة التدريس في الجامعة).

وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، ونذكر من أهمها:

- جاء في مقدمة الشبكات الاجتماعية الأكاديمية والأكثر شهرة بين الباحثين شبكة ResearchGate بنسبة 91%، وفي المرتبة الثانية جاءت LinkedIn شبكة بنسبة 77%، أما المرتبة الثالثة شبكة Academia.edu بنسبة 56%، أما المرتبة الرابعة فكانت من نصيب شبكة Mendeley بنسبة 30%، وأما المرتبة الأخيرة كانت لشبكة Scholastica بنسبة 20% فقط.

"فهذه المواقع وفرت العديد من الوسائل والأدوات لتسهيل البحث العلمي، وفتح المجال للتواصل العلمي وإنشاء العلاقات والتواصل بين الباحثين والمختصين في شتى المجالات والأماكن من خلال التعريف بالباحثين وأبحاثهم، إمكانية الاقتباس من الأبحاث العلمية، يساهم نشر الأبحاث العلمية في زيادة مخزون الأبحاث والدراسات السابقة، زيادة المنافسة بين الباحثين، تنمية الإنتاج والتحصيل العلمي، تقاسم المعلومات والأفكار العلمية بين الباحثين، وتثمين البحث العلمي".<sup>21</sup>

- "هناك دراسة أيضا أجريت بعنوان: إتاحة المنشورات العلمية للباحثين عبر الشبكات الاجتماعية الأكاديمية وتقييمها من طرف النظراء: دراسة ميدانية مع أساتذة علم المكتبات بجامعة قسنطينة2، وهران1، الجزائر22. وذلك باستخدام الاستبيان الإلكتروني وتقسيمه إلى محورين خاص باستخدام الشبكات الاجتماعية الأكاديمية من طرف الباحثين في إتاحة منشوراتهم العلمية Academia.edu- Researchgate، ومحور ثاني خاص بتقييم المنشورات العلمية من طرف النظراء في التخصص عبر الشبكات الاجتماعية الأكاديمية والتوزيع على عينة عشوائية، تمثلت في 23 من المجتمع الكلي أي ما يعادل 30 أستاذ موزعين كما يلي: 16 أستاذ بالجزائر، 9 أساتذة بقسنطينة، و5 أساتذة بوههران. بعد الدراسة مع العينة المذكورة سابقا تبين أن: 58.1% من المبحوثين فقط يستخدمون الشبكات الاجتماعية الأكاديمية في مجالهم العلمي والأكاديمي كونها تسمح لهم بالتواصل مع باحثين بالتخصص مباشرة كما يسهل عملية الوصول إلى المنشورات العلمية. في حين 49.9% لا يستخدمونها إطلاقا. ومن هنا أصبحت عينة الدراسة هي 58.1% لأنهم هم فقط الذين يستخدمون الشبكات الاجتماعية الأكاديمية".

"أما فيما يخص إتاحة المقالات العلمية داخل الشبكات الاجتماعية الأكاديمية كانت النتائج التالية<sup>23</sup>: 78% من أفراد العينة التي تستخدم هذا النوع من الشبكات يقومون بنشر مقالاتهم العلمية داخل الشبكات الاجتماعية الأكاديمية كونها خاصة فقط بالباحثين، الأكاديميين مما يسمح بالاتصال العلمي بين المتخصصين ويجعل العمل العلمي أكثر دقة ويضيف له صبغة علمية. في حين أن 22% من أفراد العينة لا يقومون بنشر مقالاتهم العلمية عبرها كونها لم تنجو هي الأخرى من مشاكل الملكية الفكرية فالعديد من الباحثين يكتفون باعتمادها في التبادل العلمي فقط أما فيما يتعلق بإتاحة المنشورات العلمية فهم يفضلون المجالات العلمية المحكّمة خوفا من السرقة العلمية."

**2.2.2. الشبكات الاجتماعية التواصلية:** "شبكات التواصل الاجتماعي هي مواقع ويب لها ميزات اجتماعية تفاعلية، وهذه الميزات تتوفر من خلال أدوات وأساليب تواصل اجتماعي، والتي بدورها تسهل الاتصال والتواصل المستمر وتبادل الآراء والتعبير الحر، وأيضا تسهل مشاركة المصادر والأفكار والخطط والتصميمات ونماذج العمل، ويتم ذلك بين أفراد المجموعة"<sup>24</sup>.

**الفيسبوك مثلا باعتباره أهم الشبكات الاجتماعية التواصلية:** من أهم الخدمات التي يقدمها الفيسبوك والتي تساعد في عملية الاتصال العلمي نجد<sup>25</sup>:

- (Flash Card): مساعدة المعلم في بناء تدريبات للطلاب.

- تواسيم الكتب "المساهمة في التّكشيف" ( Book Tag): تساعد الطلاب لتبادل الكتب وإعارتها فيما بينهم.
- القيام بعملية البحث الآلي (Do Research for me): مع ضغط الواجبات والمشاريع قد لا يستطيع الطالب القيام ببحث معين، وهذه الإضافة تساعد في جمع معلومات عن موضوع معين.
- المقررات التعليمية (Courses): توفر مجموعة من الخدمات المهمة لإدارة المادة الدراسية كإمكانية إضافة المقررات، والإعلانات والواجبات إضافة إلى تكوين حلقات نقاش ومجموعات للدراسة.
- فقد مثلت مواقع التواصل الاجتماعي ذلك البديل الأمثل لمواصلة التواصل العلمي لدى الباحثين في قطاعات التعليم العالي والبحث العلمي من أساتذة وطلبة على حد سواء، وعدم توقف النشاط العلمي وربطه بمدرجات وقاعات ومكتبات الجامعة فقط، إذ وفرت هذه المواقع ما يلي<sup>26</sup>:
  - التبادل الإلكتروني للمعلومات وسرعة الوصول إليها وتداولها.
  - المساعدة على توفير خدمات تعليمية أفضل بكثير من الواقعية من حيث الوقت والمكان.
  - تعليم أساليب التواصل الفعال وتجعل للمتعلم دور إيجابي في إثراء النقاشات حول المواد والمقاييس التي يدرسها.
  - تعزيز التواصل بين الأساتذة والطلبة المستفيدين مما تقدمه هذه المواقع من خدمات نشر الكتب.
  - تطوير التعليم الإلكتروني، وإقامة التظاهرات العلمية الإلكترونية والمشاركة بها.
  - تقديم المحاضرات الإلكترونية وكذلك الحصص التطبيقية لأجل إتمام المقررات البيداغوجية للطلبة.
- في دراسة أجرتها الأستاذة مصييح ورده لمناقشة رسالة الدكتوراه بعنوان: "الشبكات الاجتماعية ودورها في تدعيم الاتصال العلمي بين أساتذة علم المكتبات والمعلومات في الوطن العربي دراسة تحليلية" 2015-2016، طبقت هذه الدراسة على مجموعة من أشهر الشبكات الاجتماعية وأكثرها استخداماً، بأخذ نموذج من كل نوع من أنواع الشبكات الاجتماعية بمختلف أنواعها التواصلية الفايبروك، الإعلامية تويتر، السمعية البصرية اليوتيوب، والخاصة بنوعها المهنية لينكدان والأكاديمية academia.edu لمعرفة مدى استخدام أساتذة علم المكتبات بهذه الشبكات الاجتماعية في اتصالهم مع نظرائهم في الوطن العربي ومدى إقبالهم على الخدمات التي توفرها هذه الشبكات في اتصالهم العلمي ووتيرة استخدامهم له، ثم دورها في تدعيم الاتصال العلمي عن طريق التبادل الإلكتروني وإتاحة المعلومات والأعمال المشتركة. بالاعتماد على استمارة استبانة إلكترونية لتجميع المعلومات المتعلقة بالاتصال العلمي داخل الشبكات الاجتماعية. والذي توصلت من خلالها إلى مجموعة من النتائج نذكر منها ما يتعلق بالشبكة الاجتماعية "الفايبروك": أغلبية أفراد العينة يستخدمون الشبكات الاجتماعية التواصلية في مجالهم العلمي والبحثي لمدة ساعة في اليوم وذلك بنسبة 37.2%، في حين أن نسبة 31.7% من أفراد العينة يستخدمون الشبكات الاجتماعية التواصلية في تواصلهم العلمي مع نظرائهم لمدة ساعتين في اليوم، تليها نسبة 31.1% يستخدمون الشبكات الاجتماعية التواصلية لمدة ثلاث ساعات في اليوم سواء في تبادلهم العلمي، في إتاحتهم لمنشوراتهم العلمية، والإطلاع على منشورات نظرائهم<sup>27</sup>.
- "فعلى الباحث أن يكون نشطا عبر وسائل التواصل الاجتماعي، فبدلاً من مجرد الترويج لنفسه يجب أن يكون عضواً في مجتمع لديه اهتمامات مشتركة وعليه التعرف على احتياجات هذا الأخير ومفرداته وممارسته. وهذا كله يكون عن طريق إنشاء حساب في Twitter، أو الانضمام إلى جماعات Facebook، أو التعليق على مدونة، أو المساهمة في مواقع الشبكات الاجتماعية الأكاديمية مثل: Academia.edu، "ResearchGate Mendeley"<sup>28</sup>.

### 3. الوصول الحر نموذج جديد للتواصل العلمي:

**1.3 تعريف الوصول الحر للمعلومات:** هناك العديد من التعريفات التي تناولت موضوع الوصول الحر باعتباره يعمل على تعزيز التواصل العلمي وتيسير المشاركة في المعلومات بين الباحثين. ومن بين هذه التعريفات نذكر مايلي:

- عرّف الوصول الحر في مبادرة بودابست (Budapest) في 14 فيفري 2002 على أنه: "جعل المحتوى المعلوماتي حراً ومتاحاً عالمياً عبر الأنترنت، حيث أن الناشر يحفظ أرشيفات على الخط المباشر ويتاح الوصول إليها مجاناً"<sup>29</sup>.

- "إتاحة الإنتاج الفكري مجاناً على شبكة الأنترنت وحق المستفيد في الاطلاع، التحميل، النسخ، الطبع، التوزيع، والبحث أو الربط بالنصوص الكاملة، أو تكثيفها، ونقلها كبيانات إلى البرمجيات المختلفة، أو الإفادة منها لأي غرض من الأغراض ذات السمة القانونية وذلك بدون قيود مالية أو قانونية أو تقنية"<sup>30</sup>. لذلك كان لا بد من فتح المجال للحصول على المعلومة عن طريق إتاحة الوصول إليها من قبل الباحثين، أي السماح للباحث بالإفادة من مصادر المعلومات المتوافرة بالمكتبة، أو مركز المعلومات بشكل مادي أو مختزنة إلكترونياً في أوعية التخزين بها أو من خلال إمكانات الوصول إليها بواسطة شبكات المعلومات المتاحة لمجتمعها"<sup>31</sup>.

من خلال ما سبق ذكره يمكن القول أن الوصول الحر هو عبارة عن إتاحة مجانية للمحتوى أو الإنتاج الفكري لأي شخص يرغب في الاستفادة العلمية بكل سهولة بدون قيود قانونية أو مالية أو تقنية.

### 2.3 طرق وآليات الوصول الحر للمعلومات: هناك طريقتان للوصول الحر للمعلومات يطلق عليهما:

**1.2.3 الطريق الذهبي (دوريات الوصول الحر):** "جاء في مبادرة بودابست بأن الطريق الذهبي يعد مسار مهم من مسارات النفاذ الحر للمعلومات، لكونه الطريق الموازي للنشر العلمي في البيئة التقليدية القائمة على حلقة أساسية والمتمثلة في التحكيم العلمي. ويتجلى هذا الطريق من خلال دوريات الوصول الحر والمعرفة بأنها دوريات علمية محكمة تتيح مقالاتها العلمية مجاناً للمستفيدين في أنحاء العالم عبر بوابة الأنترنت"<sup>32</sup>.

### - دليل دوريات الوصول الحر مثالا: Directory of Open Access Journals (DOAJ)

**أ. ماهية الموقع:** "هو قائمة بيضاء لعناوين دوريات الإتاحة المفتوحة وتهدف لتكون نقطة انطلاق لكل بحث عن المعلومات، حيث تتميز هذه الدوريات بالمصادقية في التحكيم من قبل النظراء. تم إصداره سنة 2003 في Lund University في السويد بـ 300 دورية ذات إتاحة مفتوحة، والآن تحتوي أكثر من 10000 عنوان، تغطي كل ميادين العلم: التكنولوجيا، الطب، العلوم الاجتماعية والإنسانية"<sup>33</sup>.

"تضم قاعدة بيانات الدليل إلى غاية شهر جوان 2021 مايلي: حوالي 16523 دورية - 11829 دورية (Apcs) - 6.230.643 مقال علمي- 126 دولة - 80 لغة على مستوى العالم"<sup>34</sup>. [www.doaj.org](http://www.doaj.org)

**ب. سياسات وأهداف الدليل:** "يعتبر أسلوب حديث للتغلب على مشكلات الاتصال العلمي الأكاديمي من خلال زيادة وضوح جودة المجالات البحثية العلمية وإمكانية الوصول إليها وتأمين سمعتها واستخدامها وتأثيرها في جميع أنحاء العالم، المساهمة في تقليل الزيادة الهائلة في ارتفاع أسعار الدوريات العلمية، إتاحة الفرصة أمام المؤلفين لنشر مقالاتهم على نطاق أوسع مما يساهم في زيادة الاستشهاد المرجعي كما يهدف

DOAJ إلى زيادة وضوح وسهولة الاستخدام والوصول إلى الدوريات المفتوحة والمجلات العلمية والأكاديمية<sup>35</sup>.

### 2.2.3 الطريق الأخضر (مستودعات الوصول الحر): "إنّ البديل لدوريات الوصول الحر هو الطريق

الأخضر الذي يهدف إلى نشر أبحاث ومنشورات المؤلف وجعلها متاحة في شكل وصول حر على الأنترنت، وهذا من خلال الموقع الشخصي للمؤلف أو الأرشيف الذاتية (الإيداع الذاتي) في المستودعات الرقمية التي تعتبر أداة قوية مقابل المواقع الشخصية، كما أن المستودعات الرقمية يمكن البحث فيها والوصول إلى محتوياتها انطلاقاً من محركات البحث وهذا اعتماداً على بروتوكول مبادرة الأرشيفات المفتوح. Open Access Initiative (OAI) Protocol<sup>36</sup>.

"فالمستودعات الرقمية تعتبر إحدى أهم الأدوات والوسائل التي ارتكزت عليها حركة الوصول الحر بحيث تبعثها عدة مبادرات داعية لدعم الوصول الحر للمعلومات والمخرجات البحثية للجامعات، بحيث تساهم في نشر وإتاحة المحتوى الرقمي وتثمينه، وجعله قابلاً للاستكشاف والمرئية في بيئة الويب من أجل فاعلية استرجاع دقيقة تفي باحتياجات الباحثين والمستفيدين<sup>37</sup>. وهناك نوعان من المستودعات الرقمية<sup>38</sup>:

أ. **المستودعات المؤسسية:** وهي التي تنشئ من قبل الجامعات والمؤسسات البحثية الأخرى من أجل إيداع نسخ رقمية من إصداراتها وإصدارات الباحثين والعاملين فيها.

ب. **المستودعات الموضوعية المتخصصة:** وهي التي لا تقبل إلا الدراسات والأبحاث العلمية المتخصصة في مجال أو موضوع معين، وقد تكون تابعة لأفراد أو مؤسسات علمية وبحثية.

- **مستودع الأرشيف المفتوح لجامعة أبو بكر بلقايد تلمسان: DSpace@UABT مثلاً:** هو

مستودع متعدد التخصصات: العلوم الطبيعية والبيئية، الزراعة، الكيمياء، علوم الأرض والكون، الرياضيات، الإحصائيات، اللغات، العلوم الاجتماعية، الاقتصادية، القانون والعلوم السياسية، أنشئ بتاريخ 10 جويلية 2013.

الهيئة المسؤولة: جامعة تلمسان.

البرنامج المستخدم: DSpace<sup>39</sup>

<http://dspace.univ-tlemcen.dz>

في دراسة أجريت بعنوان: "الأرشيفات المفتوحة وإتاحة المحتوى الرقمي: مستودع الأرشيف المفتوح لجامعة أبو بكر بلقايد تلمسان أنموذجاً" تبين مايلي<sup>40</sup>: "الأرشيف المفتوح لجامعة أبو بكر بلقايد بتلمسان يحتوي على مجموع 11592 وثيقة، تأتي في المرتبة الأولى الرسائل الجامعية بعدد 10631 أي ما يعادل نسبة 91.71% من العدد الإجمالي للوثائق المودعة، ثم المرتبة الثانية المقالات العلمية بعدد 720 مقال بنسبة 06.21%، بعدها أعمال المؤتمرات بـ 240 أي بنسبة 02.07% وفي الأخير براءات الاختراع بعدد 1 وثيقة رقمية بنسبة 0.008%.

كون هذه الوثائق المذكورة سابقاً هي الموجودة فقط بالمستودع الرقمي فهذا راجع إلى كونها وثائق خاضعة للتحكيم العلمي مما يضمن جودة محتويات الأرشيفات المفتوحة، وكذا باعتبارها أكثر الوثائق شيوعاً واستخداماً من طرف الباحثين والمكتبيين، وهي متوفرة بلغات متعددة خدمة للتخصصات الموجودة والمستخدمين فهي مهمة في عملية الاتصال العلمي لذا تسعى المؤسسات الأكاديمية والبحثية إلى إنتاجها وجمعها وحفظها وبنائها".

على ضوء اتساع حركة البحث العلمي التي صاحبها تسارع وتطور كبير في التكنولوجيات الحديثة ما دفع مجتمع الباحثين للنفوذ الحر للمعلومات كون الأمر أصبح ضروريا جدا بغرض تجسيد مبدأ التعاون والتشارك المعلوماتي من جهة وإتاحته ونشره من جهة أخرى.

#### 4. تأثير البيئة الرقمية على التواصل العلمي بالمجتمع الأكاديمي:

يمكن القول أنّ البحث العلمي والاتصال متلازمان لا يمكن الفصل بينهما، ويرجع السبب في هذا الارتباط الوثيق بين العلم والاتصال إلى كون البحث العلمي يهدف بالدرجة الأولى إلى الوصول إلى أعلى درجات التطور العلمي وبما أنّ هذا الأخير لا يمكن أن يكون إلا لفائدة البشرية جمعاء وليس حكرا على شخص واحد أو مجموعة ضيقة من الأشخاص، وأنّ تحقيقه لا يمكن أن يتم إلا بتضافر جهود العلماء والباحثين، فإنه من الضروري أن يتواصلوا فيما بينهم وأن يبلغوا عن آخر المستجدات العلمية التي توصلت إليها أبحاثهم ودراساتهم. ومن ثم فإن دور الباحث أو العالم لا يتوقف عند البحث والتقصي والتجريب، وإنما عليه كذلك أن يبلغ وينشر نتائج أبحاثه بمختلف الطرق والوسائل<sup>41</sup>. وقد أحدثت شبكة الأنترنت بمختلف آلياتها المستخدمة في البحث عن المعلومات واسترجاعها ثورة هائلة في مجال الاتصال العلمي وتداول المعلومات العلمية والتقنية بين الباحثين من خلال تعدد الأدوات والوسائل المتوفرة خلالها<sup>42</sup>.

فالالاتصال العلمي الحالي أصبح عاجزا عن تقديم الخدمات المرجوة منه إلى جمهور الباحثين والعلماء الأكاديميين، إذ أصبح يعيش المجتمع العلمي حالة حرمان بسبب القدرة المحدودة في الوصول إلى المعلومات العلمية وبذلك مواكبة احتياجاتهم العلمية. إنّ هذه المتغيرات التي أحاطت بالاتصال العلمي في ظل البيئة التقليدية قد دفعت إلى إيجاد حلول وتطوير وسائل نقل المعلومات والتواصل العلمي بين الباحثين، فكان ذلك بتوالي الثورة التكنولوجية لثورة المعلومات التي ألقت بظلالها على عالم الاتصال العلمي والذي كان لها دورا فاعلا في إعطاء معالم جديدة يقوم عليها الاتصال العلمي<sup>43</sup>.

حيث تدخلت تكنولوجيا المعلومات في حلقات الاتصال العلمي في فترة تعثرت فيها القنوات التقليدية في أداء مهمة نقل المعلومات العلمية وفقا للاحتياجات الجديدة للباحثين، وأدى ذلك إلى اندماج التكنولوجيا في قطاع البحث العلمي وإلى إعادة تنظيم وتشكيل طرق عمل الباحثين والناشرين. وكذا إعادة تموقع جميع الأطراف المعنية بنقل المعلومات العلمية ومراجعة استراتيجياتهم وممارساتهم الاتصالية. ومع التحول التكنولوجي من الوعاء الورقي إلى الوعاء الإلكتروني تغيرت الممارسات الفردية والجماعية المرتبطة بإنتاج ونقل المعلومات، بشكل أدى إلى تغيير طرق إنتاجها وتجهيزها وتنظيمها. فالثورة التي نشهدها حاليا ترتبط بمفاهيم وأدوات جديدة مثل الوسائط المتعددة، الوثائق والشبكات الإلكترونية والنصوص الفائقة... وهي العوامل التي أدت إلى تغيير الفضاء المعلوماتي ومنه تغيير طرق إنتاج وتبادل المعلومات والمعارف<sup>44</sup>. من هنا أصبح المجتمع الأكاديمي فضاء معلوماتي موحد تربط بينهم أهداف علمية مشتركة داخل نظام علمي يتميز بالتفاعلية والتشاركية بين الباحثين والمتخصصين في المجال مع نظرائهم من مختلف أنحاء العالم، خاصة مع ظهور الويب 2.0 وما صاحبه من تقنيات وتكنولوجيات حديثة فتحت المجال للنشر العلمي الحر والتواصل العلمي كالشبكات الاجتماعية التواصلية والأكاديمية التي ساعدت الباحثين في ممارساتهم البحثية والاتصالية من خلال اعتمادهم عليها في نشاطهم العلمي.

#### خاتمة:

يشكل التواصل العلمي أساس النشاط العلمي والمحرك الأساسي له لما يقوم به من دور مهم وفعال في نقل وتبادل المعارف والخبرات بين الباحثين، وبما أنّ البحث والوصول إلى المعلومات من أهداف



الباحث في المجتمع الأكاديمي لتحقيق تواصل علمي إلكتروني خاصة في ظل الانفجار المعرفي، وزيادة مصادر المعلومات المنشورة والتطورات التكنولوجية والتقنية، ما نتج عنها ظهور وسائط وتقنيات جديدة كالشبكات الاجتماعية التواصلية والأكاديمية والتي ساهمت في خلق أنماط تواصلية جديدة غيرت من طريقة إنتاج المعلومات، وطريقة الحصول عليها وتداولها في الأوساط العلمية الأكاديمية. كما غيرت من طبيعة الممارسة البحثية التواصلية المعتمدة من الباحث سواء في طريقة بحثه عن المعلومة أو من ناحية التعامل معها. فرغم الإقبال الضعيف في استخدامها في السنوات القليلة الماضية لكن مع استفحال شبكة الأنترنت والمصادر العلمية الإلكترونية أصبحت هذه الشبكات منصة جديدة في الوسط العلمي والوصول الحر للمعلومات سواء في استخدامها في مشاركة البحوث والتظاهرات العلمية، أو في إتاحة المنشورات العلمية للباحثين والتعاون فيما.

وإجمالاً يمكن حصر أبرز النتائج المتوصل إليها في هذا البحث على النحو التالي:

- يشهد العالم اليوم كم كبير من الاتصالات والمعلومات في كافة المجالات والميادين وبوتيرة متسارعة امتد تأثيرها إلى مجال التواصل العلمي وذلك من خلال كيفية نقل واستقبال المعلومات وإتاحتها وإيجاد سبل وقنوات عبر البيئة الرقمية لتداول هذه المعارف والمعلومات وإعادة صياغتها ونشرها عبر العديد من الوسائل والآليات التي يعتمدها الباحثون والأكاديميون في ممارسة نشاطاتهم البحثية والعلمية. فالباحث اليوم أمام تحديات جديدة في مجال المعلومات ومصادرها من جهة والعديد من الوسائل والأدوات الإلكترونية التواصلية من جهة أخرى، لذلك توجب عليه الإلمام بحثيات موضوعه واختيار الطريقة الصحيحة في البحث للحصول على المعلومة الصحيحة التي تخدم بحثه وهذا لا يتحقق إلا إذا كان متحكماً جيداً في التكنولوجيا.

- إنّ أدوات التواصل الإلكتروني هي نتيجة لظاهرة التزاوج بين تكنولوجيات الاتصال الحديثة وتطبيقات الأنترنت، وهي تقوم بدور مهم وفعال في بيئة الاتصال العلمي لمواكبة تطورات تقنيات الاتصالات والمعلومات والشبكات، ما دفع الباحثين والأكاديميين من تغيير فكرتهم في طريقة الحصول على المعلومات وكيفية الاستفادة منها ونشرها، خاصة مع ظهور حركة الوصول الحر للمعلومات واكتساح هذا النوع من الأدوات التواصلية الإلكترونية كالشبكات الاجتماعية الأكاديمية الساحة العلمية ما ساهم في القضاء على ظاهرة احتكار المعلومة فأصبحت متاحة للجميع وفي الوقت الذي تريده، والحصول على كم كبير من المعلومات في وقت واحد، كما تتيح صناعة المحتويات المعلوماتية بمختلف أشكالها وأنواعها في مجال النشاط البحثي، والمشاركة أيضاً مع باحثين آخرين من نفس التخصص ولهم نفس الاهتمامات لخلق فضاء من الحوار والنقاش والتواصل المرئي أو الصوتي وغيرها من الإمكانيات التي توفرها (مؤتمرات الفيديو مثلاً...). ومن هنا يجب استغلالها جيداً نظراً لكل ما تتميز به من تقنيات عالية لتحقيق الأهداف التعليمية والبحثية المرجوة.

- إنّ الوصول إلى المعلومات من المبادئ الأساسية في المجتمع الأكاديمي لتحقيق التواصل في مجال البحث العلمي وتبادل الأفكار والمعلومات وإتاحتها، وإنجاز البحوث العلمية والأكاديمية، ونشر الأبحاث والدراسات على المنصات والمواقع ومناقشة مختلف القضايا المهمة وهذه المميزات لا تتوفر في وسائل الاتصال التقليدية، فعندما يلجأ الباحث للبحث أو النشر على شبكة الأنترنت فذلك لأنه يبحث عن حلول سريعة وحقيقية لإثبات نفسه في مجال تخصصه ومحاولة منه لإيجاد أفكار جديدة وصحيحة مما يساهم في تطوير البيئة الأكاديمية التي ينتسب إليها.

## قائمة المصادر والمراجع:

### الكتب:

- بن محمد السالم سالم، الاتصال العلمي في البيئة الأكاديمية السعودية: الدوريات العلمية والتحديات المعاصرة، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط1، 2011. متاح على الخط:

[https://archive.org/details/20211014\\_20211014\\_0947/mode/2up?q](https://archive.org/details/20211014_20211014_0947/mode/2up?q)

- قدورة وحيد، الاتصال العلمي والوصول الحر إلى المعلومات العلمية: الباحثين والمكتبات الجامعية العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، (دط)، 2006.

### الرسائل والأطروحات الجامعية:

- بوجنانة ونام، "تبنى حركة الأرشيف المفتوح في الأوساط الجامعية الجزائرية: دراسة استقصائية للباحثين في: جامعة العلوم والتكنولوجيا هواري بومدين، جامعة بومرداس-المدرسة الوطنية العليا للفلاحة، كلية الطب-جامعة الجزائر 01"، رسالة ماجستير، قسم علم المكتبات والتوثيق، كلية العلوم الإنسانية، جامعة أبو القاسم عد الله، الجزائر، 2016. متاحة على الخط:

<http://www.ddeposit.univ->

[alger2.dz:8080/xmlui/bitstream/handle/20.500.12387/661/%D8%A8%D9%88%D8%AC%D9%86%D8%A7%D9%86%D8%A9%20%D9%88%D8%A6%D8%A7%D9%85.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://www.ddeposit.univ-alger2.dz:8080/xmlui/bitstream/handle/20.500.12387/661/%D8%A8%D9%88%D8%AC%D9%86%D8%A7%D9%86%D8%A9%20%D9%88%D8%A6%D8%A7%D9%85.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

[=1&isAllowed=y](http://www.ddeposit.univ-alger2.dz:8080/xmlui/bitstream/handle/20.500.12387/661/%D8%A8%D9%88%D8%AC%D9%86%D8%A7%D9%86%D8%A9%20%D9%88%D8%A6%D8%A7%D9%85.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

- بيوض نوجود، "الوصول الحر للمعلومات ودوره في تفعيل الاتصالات العلمية بين الباحثين: دراسة ميدانية بمركز البحث في الإعلام العلمي والتقني وجامعة بومرداس"، رسالة دكتوراه، تخصص تقنيات المعلومات في الأنظمة الوثائقية، معهد علم المعلومات والتوثيق، جامعة قسنطينة 2، الجزائر، 2015/2014. متاحة على الخط:

<https://zenodo.org/record/199950#.YeHrJo-PLDc>

- صاوشي حدة، " دور المختبرات العلمية التعاونية في ترقية البحث العلمي: استخدام نظام SIST من طرف الأساتذة الباحثين بجامعة منتوري قسنطينة"، رسالة ماجستير، تخصص المعلومات الإلكترونية الافتراضية واستراتيجية البحث عن المعلومات، قسم علم المكتبات، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، 2012/2011.

- عبادة شهرزاد، " النشر العلمي وسلوك الأساتذة الباحثين في نشر أعمالهم العلمية: دراسة ميدانية في أقسام الفيزياء، والكيمياء، والرياضيات بكلية العلوم"، رسالة دكتوراه، قسم علم المكتبات، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، 2005/2004. متاحة على الخط:

<https://bu.umc.edu.dz/theses/bibliotheconomie/AABA1986.pdf>

- غانم نذير، "الخدمات الإلكترونية بالمكتبات الجامعية: دراسة ميدانية بمؤسسات التعليم العالي بمدينة قسنطينة المجلد 1"، رسالة دكتوراه، قسم علم المكتبات، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، 2010. متاحة على الخط:

<https://bu.umc.edu.dz/theses/bibliotheconomie/AGHA3093.pdf>

- كرتيو إبراهيم، " دور المستودعات المؤسسية في نشر المصادر الإلكترونية غير الرسمية في إطار الاتصال العلمي غير الرسمي ما بين الباحثين: دراسة مسحية للمستودعات المؤسسية في المنطقة العربية"، رسالة دكتوراه، تخصص تقنيات المعلومات في الأنظمة الوثائقية، معهد علم المكتبات والتوثيق، جامعة قسنطينة 02، الجزائر، 2014/2013.

- لحواطي عتيقة، " استرجاع المعلومات العلمية والتقنية في ظل البيئة الرقمية ودوره في دعم الاتصال العلمي بين الباحثين: دراسة ميدانية مع الأساتذة الباحثين بجامعة محمد الصديق بن يحي-جيجل"، رسالة دكتوراه، تخصص تقنيات المعلومات في الأنظمة الوثائقية، قسم تقنيات أرشيفية، معهد علم المكتبات والتوثيق، جامعة قسنطينة 2، الجزائر، 2014/2013. متاحة على الخط:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/56135>

- مصيبح وردة، " الشبكات الاجتماعية ودورها في تدعيم الاتصال العلمي بين أساتذة علم المكتبات والمعلومات في الوطن العربي دراسة تحليلية"، رسالة دكتوراه، تخصص تقنيات المعلومات في الأنظمة الوثائقية، معهد علم المعلومات والتوثيق، جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة، الجزائر، 2016/2015. متاحة على الخط:

<https://www.researchgate.net/publication/340205057>

- وعلي أحسن، "استخدام الأساتذة الباحثين للنشر الإلكتروني في البحث عن المعلومة العلمية و التقنية في كليات الطب بالغرب الجزائري"، رسالة ماجستير، قسم علم المكتبات والعلوم الوثائقية، جامعة وهران 1 أحمد بن بلة، الجزائر، 2018/2017. متاحة على الخط: <https://theses.univ-oran1.dz/document/THA4248.pdf>

#### المجلات الإلكترونية:

- بن بوزيد هجيرة، استراتيجيات تثمين البحث العلمي في الفضاء الرقمي = Strategies for Valuation Scientific Research in the Digital Space، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية، السياسية والاقتصادية، الجزائر، المجلد 57، العدد خاص، أفريل 2020. متاحة على الخط <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/113294>

- بن بوزيد هجيرة، مواقع التواصل الاجتماعي العلمية ودورها في تثمين البحث العلمي، المجلة الجزائرية للدراسات السياسية، الجزائر، المجلد 4، العدد 1، جوان 2017. متاح على الخط: <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/61765>

- بهلول أمانة، الأرشيف المفتوح المؤسساتي والوصول الحر للمعلومات العلمية والتقنية، مجلة RIST، الجزائر، المجلد 21، العدد 01، 2014. متاحة على الخط: <http://www.webreview.dz/spip.php?article2592>

- بهلول أمانة، ساري حنان، خليف كريمة، الأرشيفات المفتوحة وإتاحة المحتوى الرقمي: مستودع الأرشيف المفتوح لجامعة أبو بكر بلقايد تلمسان أنموذجاً = Open Archives and Digital Content :Abu Bakar Belkaid Tlemcen، مجلة بليوفيليا لدراسات المكتبات والمعلومات، الجزائر، المجلد 2، العدد 6، جوان 2020. متاحة على الخط: <https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/627/2/6/123950>

- بوعافية السعيد، أونيسي نادية، دوريات الوصول الحر في مجال علم المكتبات من خلال الأدلة العالمية: قراءة تحليلية في ضوء مؤشرات دليل DOAJ = Open Access Journals in Library Science through Global Guides : Analytical Reading in the Light of DOAJ Guide Indicators، مجلة بليوفيليا لدراسات المكتبات والمعلومات، الجزائر، المجلد 2، العدد 10، جويلية 2021، ص 80. متاحة على الخط:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/627/2/10/165676>

- تنبيرت سعاد، حضور الإنتاج العلمي لأساتذة علم المكتبات والتوثيق في الويب: دراسة حالة جامعة الجزائر 2، جامعة قسنطينة 2، جامعة وهران، revue de bibliothéconomie، الجزائر، المجلد 8، العدد 2، ديسمبر 2016. متاحة على الخط: <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/39960>

- تنيلة سارة، لكحل قرمية، واقع الاتصال العلمي بمنصات التعليم الإلكتروني: الإشباع والتحديات من وجهة نظر عينة من طلبة ماستر 2 تخصص علم الاجتماع، جامعة سطيف 2 أنموذجاً = Scientific Communication Reality with E-Learning Platforms: gratifications and challenges from the Standpoint of sample of sociology Master 2 students-Setif University 2 as a model From الجزائر، المجلد 15، العدد 02، ديسمبر 2021. متاحة على الخط:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/96/15/2/172414>

- صحراوي جيهاد، شايب الدراع وليد، دور مواقع التواصل الاجتماعي في تدعيم التواصل العلمي لمواجهة تبعات جائحة كورونا على البحث العلمي: دراسة ميدانية على عينة من طلبة وأساتذة الجامعة الجزائرية = The Role of Social Media in Strengthening Scientific Communication to Face the Consequences of the Corona Pandemic on Scientific Research: A Field Study on a Sample of Students and Professors of the Algerian University، مجلة بليوفيليا، الجزائر، المجلد 2، العدد 07، سبتمبر 2020. متاحة على الخط:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/128704>

- عاصم غنيم ريهام، مواقع الشبكات الاجتماعية الأكاديمية: دراسة استكشافية تقييمية، المجلة الدولية لعلوم المكتبات والمعلومات، مصر، المجلد 7، العدد 4، ديسمبر 2020. متاحة على الخط:

[https://ijlis.journals.ekb.eg/article\\_124243\\_c4dbe9bc35a52bb28753f61165705409.pdf](https://ijlis.journals.ekb.eg/article_124243_c4dbe9bc35a52bb28753f61165705409.pdf)

## ممارسات المعلومات وانعكاساتها على التواصل العلمي في البيئة الرقمية

- عباس فتحي، بن السبتي عبد المالك، شبكات التواصل المهنية وتأثيراتها على الأنشطة العلمية والبحثية = Professional Communication Networks and their Effects on Scientific and Activities والدراسات، الجزائر، المجلد 14، العدد 1، جوان 2021. متاحة على الخط:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/156360>

- عبد الله حطيحط اللقمانى ماجدة، استخدام الشبكات الاجتماعية من قبل أعضاء هيئة التدريس بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الملك عبد العزيز، المجلة العربية للنشر العلمي، المملكة العربية السعودية، العدد 16، مارس 2020. متاحة على الخط:

<https://www.ajsp.net/research/%D8%A5%D8%B3%D8%AA%D8%AE%D8%AF%D8%A7%D9%85%20%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A8%D9%83%D8%A7%D8%AA%20%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%85%D8%A7%D8%B9%D9%8A%D8%A9.pdf>

- فايز أحمد سيد رحاب، حوتية عمر، فرص الاستفادة من سرعة النفاذ الحر للمعلومات في ترقية البحث العلمي Opportunities To Benefit from speed of Open Access to Information In the Promotion of = Scientific Research In Arab Countries ، مجلة بيليو فيليا لدراسات المكتبات والمعلومات، الجزائر، العدد 3، سبتمبر 2019. متاحة على الخط:

<https://portal.arid.my/Publications/be20067a-ca05-4a12-98a3-01f6236a038b.pdf>

- أنظر: قنفيي سهام، استخدام مواقع التواصل الاجتماعي في العملية التعليمية التعلمية ومدى فاعليتها لدى الطلبة: دراسة ميدانية على عينة من طلبة علوم الإعلام والاتصال جامعة محمد خيضر بسكرة الفيسبوك نموذجا، مجلة الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، الجزائر، المجلد 2، العدد 6، ديسمبر 2017. متاحة على الخط:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/56135>

- لحواطي عتيقة، الاتصال العلمي الإلكتروني ودوره في إنتاج البحوث العلمية في البيئة الأكاديمية = Scientific and Electronic Communication and its Role in Producing Scientific Research Works in the Academic Environment ، مجلة بيليو فيليا لدراسات المكتبات والمعلومات، الجزائر، المجلد 1، العدد 2، أبريل 2019. متاحة على الخط:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/122168>

- مصيبح وردة، بومعرافي بهجة، بن السبتي سارة، إتاحة المنشورات العلمية للباحثين عبر الشبكات الاجتماعية الأكاديمية من طرف النظراء: دراسة ميدانية مع أساتذة علم المكتبات بجامعات قسنطينة 2، وهران 1، الجزائر 2 = The availability of Scientific publications for researchers through academic networks and their peer evaluation :a field study with professors of library science at Constantine2 university,Oan1,andAlgiers2 (دت). تم الاطلاع بتاريخ 2020/02/03 متاحة على الخط:

[https://www.academia.edu/42320508/%D8%A5%D8%AA%D8%A7%D8%AD%D8%A9\\_%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D8%B4%D9%88%D8%B1%D8%A7%D8%AA\\_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%85%D9%8A%D8%A9\\_%D8%B9%D8%A8%D8%B1\\_%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A8%D9%83%D8%A7%D8%AA\\_%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%85%D8%A7%D8%B9%D9%8A%D8%A9\\_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%83%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D9%85%D9%8A%D8%A9](https://www.academia.edu/42320508/%D8%A5%D8%AA%D8%A7%D8%AD%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D8%B4%D9%88%D8%B1%D8%A7%D8%AA_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%85%D9%8A%D8%A9_%D8%B9%D8%A8%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A8%D9%83%D8%A7%D8%AA_%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%85%D8%A7%D8%B9%D9%8A%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%83%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D9%85%D9%8A%D8%A9)

- مطاعي خالد، مكي بومعرافي بهجة، دور مستودعات الرسائل والأطروحات الجامعية في دعم الوصول الحر للمعلومات والمعرفة الأكاديمية على المستوى العالمي: NDLTD نموذجا، المجلة العربية للأرشيف والتوثيق والمعلومات، الجزائر، العدد 46، ديسمبر 2019. متاحة على الخط:

<https://www.researchgate.net/publication/337901248>

- معداوي نجية، دعم البحث العلمي بالوصول الحر للمعلومات العلمية، مجلة البحوث والدراسات القانونية والسياسية، الجزائر، العدد 14، جوان 2018. متاحة على الخط:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/272/7/2/52891>

- منصر خالد، شبكات التواصل الاجتماعي كأوعية علمية دراسة للمجموعات الإعلامية بموقع فايسبوك، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، الجزائر، المجلد 3، العدد 4، ديسمبر 2015. متاحة على الخط:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/81610>

#### المواقع الإلكترونية:

- رجب زينة، مواقع التواصل العلمي، 2019. تم الاطلاع عليه بتاريخ 2022/02/02 متاحة على الرابط:

[https://www.researchgate.net/publication/331642364\\_mwaq\\_altwasl\\_allmy](https://www.researchgate.net/publication/331642364_mwaq_altwasl_allmy)

- أنظر فاطمة حامد إسماعيل حامدة، مواقع الشبكات الاجتماعية الأكاديمية مراجعة علمية للإنتاج الفكري، (د.ت). تم الاطلاع عليه يوم 2021/12/02 متاحة على الخط:

[https://sjrc.journals.ekb.eg/article\\_83117\\_431d25cdf50f00595c0e17f5128f16aa.pdf](https://sjrc.journals.ekb.eg/article_83117_431d25cdf50f00595c0e17f5128f16aa.pdf)

- مصيبح وردة، الاتصال العلمي في بيئة الشبكات الاجتماعية، (د.ت). تم الاطلاع عليه بتاريخ 2021/11/10 متاحة على الخط:

[https://ajadi.weebly.com/uploads/8/6/6/1/86616634/%D9%85%D8%B5%D9%8A%D8%A8%D8%AD-%D9%88%D8%B1%D8%AF%D8%A910\\_-corr.pdf](https://ajadi.weebly.com/uploads/8/6/6/1/86616634/%D9%85%D8%B5%D9%8A%D8%A8%D8%AD-%D9%88%D8%B1%D8%AF%D8%A910_-corr.pdf)

- نابتي محمد صالح، بوخالفة خديجة، نضيرة عاشوري، الوصول الحر للمعلومات، آلية تطويرية لنظام الاتصال العلمي في العصر الرقمي: دراسة حالة قسم الإعلام الآلي، جامعة قسنطينة 02، الجزائر. تم الاطلاع عليه بتاريخ 2021/12/17 متاحة على الخط:

<http://erepository.cu.edu.eg/index.php/ARTS-Conf/article/view/6650/6539>

- الرابط <https://universitedz2.blogspot.com> تم زيارة الموقع بتاريخ 25 نوفمبر 2021 على الساعة 19:36.

- الرابط <https://www.acjrs.com/post/39> تم الاطلاع على الموقع بتاريخ 12 جانفي 2022 على الساعة 23:15.

#### الهوامش:

<sup>1</sup>- مصيبح وردة، "الشبكات الاجتماعية ودورها في تدعيم الاتصال العلمي بين أساتذة علم المكتبات والمعلومات في الوطن العربي دراسة تحليلية"، رسالة دكتوراه، تخصص تقنيات المعلومات في الأنظمة الوثائقية، معهد علم المعلومات والتوثيق، جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة، الجزائر، 2016/2015، ص 25. متاحة على الخط:

<https://www.researchgate.net/publication/340205057>

<sup>2</sup>- بن محمد السالم سالم، الاتصال العلمي في البيئة الأكاديمية السعودية: الدوريات العلمية والتحديات المعاصرة، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط1، 2011، ص 53. متاح على الخط:

[https://archive.org/details/20211014\\_20211014\\_0947/mode/2up?q](https://archive.org/details/20211014_20211014_0947/mode/2up?q)

<sup>3</sup>- عبادة شهرزاد، "النشر العلمي وسلوك الأساتذة الباحثين في نشر أعمالهم العلمية: دراسة ميدانية في أقسام الفيزياء، والكيمياء، والرياضيات بكلية العلوم"، رسالة دكتوراه، قسم علم المكتبات، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، 2005/2004، ص 263. متاحة على الخط:

<https://bu.umc.edu.dz/theses/bibliotheconomie/AABA1986.pdf>

<sup>4</sup>- رجب زينة، مواقع التواصل العلمي، 2019. تم الاطلاع عليه بتاريخ 2022/02/02 متاحة على الرابط:

[https://www.researchgate.net/publication/331642364\\_mwaq\\_altwasl\\_allmy](https://www.researchgate.net/publication/331642364_mwaq_altwasl_allmy)

<sup>5</sup>- وعلي أحسن، "استخدام الأساتذة الباحثين للنشر الإلكتروني في البحث عن المعلومة العلمية والتقنية في كليات الطب بالغرب الجزائري"، رسالة ماجستير، قسم علم المكتبات والعلوم الوثائقية، جامعة وهران 1 أحمد بن بلة، الجزائر، 2018/2017، ص 85-86. متاحة على الخط:

<https://theses.univ-oran1.dz/document/THA4248.pdf>

<sup>6</sup>- أنظر: قنيفي سهام، استخدام مواقع التواصل الاجتماعي في العملية التعليمية التعلمية ومدى فاعليتها لدى الطلبة: دراسة ميدانية على عينة من طلبة علوم الإعلام والاتصال جامعة محمد خيضر بسكرة الفيسبوك نموذجا، مجلة الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، الجزائر، المجلد 2، العدد 6، ديسمبر 2017، ص 92. متاحة على الخط:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/56135>

- 7- صاوشي حدة، " دور المختبرات العلمية التعاونية في ترقية البحث العلمي: استخدام نظام SIST من طرف الأساتذة الباحثين بجامعة منتوري-قسنطينة"، رسالة ماجستير، تخصص المعلومات الإلكترونية الافتراضية واستراتيجية البحث عن المعلومات، قسم علم المكتبات، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة-، الجزائر، 2011/2012، ص70.
- 8- لحواطي عتيقة، الاتصال العلمي الإلكتروني ودوره في إنتاج البحوث العلمية في البيئة الأكاديمية = Scientific and Electronic Communication and its Role in Producing Scientific Research Works in the Academic Environment، مجلة بيليفيليا لدراسات المكتبات والمعلومات، الجزائر، المجلد 1، العدد 2، أبريل 2019، صص 65-66. متاحة على الخط: <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/122168>
- 9 - تتيلة سارة، لكل قرمية، واقع الاتصال العلمي بمنصات التعليم الإلكتروني: الإشباع والتحديات من وجهة نظر عينة من طلبة ماستر2 تخصص علم الاجتماع، جامعة سطيف 2 أنموذجًا = Scientific Communication Reality with E-Learning Platforms: gratifications and challenges from the Standpoint of sample of sociology Master 2 students-Setif University 2 as a model From، حوليات جامعة قلمة للعلوم الاجتماعية والإنسانية، الجزائر، المجلد 15، العدد 02، ديسمبر 2021، ص 322. متاحة على الخط: <https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/96/15/2/172414>
- 10- نابتي محمد صالح، بوخالفة خديجة، نصيرة عاشوري، الوصول الحر للمعلومات، آلية تطويرية لنظام الاتصال العلمي في العصر الرقمي: دراسة حالة قسم الإعلام الآلي، جامعة قسنطينة 02، الجزائر، ص 08. تم الاطلاع بتاريخ 2021/12/17 متاحة على الخط: <http://erepository.cu.edu.eg/index.php/ARTS-Conf/article/view/6650/6539>
- 11- قدورة وحيد، الاتصال العلمي والوصول الحر إلى المعلومات العلمية: الباحثين والمكتبات الجامعية العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، (دط)، 2006، ص ص 55-56.
- 12- عبد الله طحيط اللقمانى ماجدة، استخدام الشبكات الاجتماعية من قبل أعضاء هيئة التدريس بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الملك عبد العزيز، المجلة العربية للنشر العلمي، المملكة العربية السعودية، العدد 16، مارس 2020، ص 46. متاحة على الخط: <https://www.ajsp.net/research/%D8%A5%D8%B3%D8%AA%D8%AE%D8%AF%D8%A7%D9%85%20%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A8%D9%83%D8%A7%D8%AA%20%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%85%D8%A7%D8%B9%D9%8A%D8%A9.pdf>
- 13- بن بوزيد هجيرة، مواقع التواصل الاجتماعي العلمية ودورها في تثمين البحث العلمي، المجلة الجزائرية للدراسات السياسية، الجزائر، المجلد 4، العدد 1، جوان 2017، ص ص 391-392. متاح على الخط: <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/61765>
- 14- بن بوزيد هجيرة، استراتيجيات تثمين البحث العلمي في الفضاء الرقمي = Strategies for Valuation Scientific Research in the Digital Space، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية، السياسية والاقتصادية، الجزائر، المجلد 57، العدد خاص، أبريل 2020، ص ص 45-46. متاحة على الخط: <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/113294>
- 15- عباس فتحي، بن السبتي عبد المالك، شبكات التواصل المهنية وتأثيراتها على الأنشطة العلمية والبحثية = Professional Communication Networks and their Effects on Scientific and Activities، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، الجزائر، المجلد 14، العدد 1، جوان 2021، ص 1390. متاحة على الخط: <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/156360>
- 16- مصيبح وردة، بومعرافي بهجة، بن السبتي سارة، إتاحة المنشورات العلمية للباحثين عبر الشبكات الاجتماعية الأكاديمية من طرف النظراء: دراسة ميدانية مع أساتذة علم المكتبات بجامعة قسنطينة 2، وهران 1، الجزائر = The availability of Scientific publications for researchers through academic networks and their

- peer evaluation :a field study with professors of library science at Constantine2 university,Oan1,andAlgiers2 (دت)، ص 7. تم الاطلاع بتاريخ 2020/02/03 متاحة على الخط:  
[https://www.academia.edu/42320508/%D8%A5%D8%AA%D8%A7%D8%AD%D8%A9\\_%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D8%B4%D9%88%D8%B1%D8%A7%D8%AA\\_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%85%D9%8A%D8%A9\\_%D8%B9%D8%A8%D8%B1\\_%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A8%D9%83%D8%A7%D8%AA\\_%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%85%D8%A7%D8%B9%D9%8A%D8%A9\\_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%83%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D9%85%D9%8A%D8%A9](https://www.academia.edu/42320508/%D8%A5%D8%AA%D8%A7%D8%AD%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D8%B4%D9%88%D8%B1%D8%A7%D8%AA_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%85%D9%8A%D8%A9_%D8%B9%D8%A8%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A8%D9%83%D8%A7%D8%AA_%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%85%D8%A7%D8%B9%D9%8A%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%83%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D9%85%D9%8A%D8%A9)
- 17- عاصم غنيم ريهام، مواقع الشبكات الاجتماعية الأكاديمية: دراسة استكشافية تقييمية، المجلة الدولية لعلوم المكتبات والمعلومات، مصر، المجلد 7، العدد 4، ديسمبر 2020، ص 24. متاحة على الخط:  
[https://ijlis.journals.ekb.eg/article\\_124243\\_c4dbe9bc35a52bb28753f61165705409.pdf](https://ijlis.journals.ekb.eg/article_124243_c4dbe9bc35a52bb28753f61165705409.pdf)
- 18- <https://universitez2.blogspot.com> تم زيارة الموقع بتاريخ 25 نوفمبر 2021 على الساعة 19:36.
- 19- بن بوزيد هجيرة، مواقع التواصل الاجتماعي العلمية ودورها في تمكين البحث العلمي، المرجع السابق، ص 393. متاحة على الخط:  
<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/113294>
- 20- أنظر فاطمة حامد إسماعيل حامدة، مواقع الشبكات الاجتماعية الأكاديمية مراجعة علمية للإنتاج الفكري، (د.ت)، ص 528-529. تم الاطلاع عليه يوم 2021/12/02 متاحة على الخط:  
[https://sjrc.journals.ekb.eg/article\\_83117\\_431d25cdf50f00595c0e17f5128f16aa.pdf](https://sjrc.journals.ekb.eg/article_83117_431d25cdf50f00595c0e17f5128f16aa.pdf)
- 21- <https://www.acjrs.com/post/39> تم الاطلاع على الموقع بتاريخ 12 جانفي 2022 على الساعة 23:15.
- 22- مصييح وردة، بومعرافي بهجة، بن السبتي سارة، المرجع السابق، ص 14.
- 23- مصييح وردة، بومعرافي بهجة، بن السبتي سارة، المرجع السابق، ص 5-7.
- 24- منصر خالد، شبكات التواصل الاجتماعي كأوعية علمية دراسة للمجموعات الإعلامية بموقع فايسبوك، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، الجزائر، المجلد 3، العدد 4، ديسمبر 2015، ص 282. متاحة على الخط:  
<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/81610>
- 25- مصييح وردة، الاتصال العلمي في بيئة الشبكات الاجتماعية، (د.ت)، ص 307. تم الاطلاع عليه بتاريخ 2021/11/10 متاحة على الخط:  
[https://ajadi.weebly.com/uploads/8/6/6/1/86616634/%D9%85%D8%B5%D9%8A%D8%A8%D8%AD-%D9%88%D8%B1%D8%AF%D8%A910\\_-corr.pdf](https://ajadi.weebly.com/uploads/8/6/6/1/86616634/%D9%85%D8%B5%D9%8A%D8%A8%D8%AD-%D9%88%D8%B1%D8%AF%D8%A910_-corr.pdf)
- 26- صحراوي جيهاد ، شايب الدراع وليد، دور مواقع التواصل الاجتماعي في تدعيم التواصل العلمي لمواجهة تبعات جائحة كورونا على البحث العلمي:دراسة ميدانية على عينة من طلبة و أساتذة الجامعة الجزائرية= The Role of Social Media in Strengthening Scientific Communication to Face the Consequences of the Corona Pandemic on Sientific Research : A Field Study on a Sample of Students and Professors of the Algerian University، مجلة بيبليوفيليا، الجزائر، المجلد 2، العدد 07، سبتمبر 2020، ص 51. متاحة على الخط:  
<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/128704>
- 27- مصييح وردة، "الشبكات الاجتماعية ودورها في تدعيم الاتصال العلمي بين أساتذة علم المكتبات والمعلومات في الوطن العربي دراسة تحليلية"، المرجع نفسه، ص 117. متاحة على الخط:  
<https://www.researchgate.net/publication/340205057>
- 28- تنبيرت سعاد، حضور الإنتاج العلمي لأساتذة علم المكتبات والتوثيق في الويب: دراسة حالة جامعة الجزائر 2، جامعة قسنطينة 2، جامعة وهران، revue de bibliothéconomie، المجلد 8، العدد 2، ديسمبر 2016، ص 5. متاحة على الخط:  
<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/39960>
- 29- بهلول أمنة، الأرشيف المفتوح المؤسساتي والوصول الحر للمعلومات العلمية والتقنية، مجلة RIST، الجزائر، المجلد 21، العدد 01، 2014، ص 4 متاحة على الخط:  
<http://www.webreview.dz/spip.php?article2592>

30- فايز أحمد سيد رحاب، حوتية عمر، فرص الاستفادة من سرعة النفاذ الحر للمعلومات في ترقية البحث العلمي Opportunities To Benefit from speed of Open Access to Information In the Promotion of = Scientific Research In Arab Countries، مجلة ببلوفيليا لدراسات المكتبات والمعلومات، الجزائر، العدد 3، سبتمبر 2019، ص 66 متاحة على الخط:

<https://portal.arid.my/Publications/be20067a-ca05-4a12-98a3-01f6236a038b.pdf>

31- معداوي نجية، دعم البحث العلمي بالوصول الحر للمعلومات العلمية، مجلة البحوث والدراسات القانونية والسياسية، الجزائر، العدد 14، جوان 2018، ص 83. متاحة على الخط:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/272/7/2/52891>

32- بيوض نوجود، " الوصول الحر للمعلومات ودوره في تفعيل الاتصالات العلمية بين الباحثين: دراسة ميدانية بمركز البحث في الإعلام العلمي والتقني وجامعة بومرداس"، رسالة دكتوراه، تخصص تقنيات المعلومات في الأنظمة الوثائقية، معهد علم المعلومات والتوثيق، جامعة قسنطينة 2، الجزائر، 2014/2015، ص 86. متاحة على الخط:

<https://zenodo.org/record/199950#.YeHrJo-PLDc>

33- بوجنانة وئام، "تبني حركة الأرشيف المفتوح في الأوساط الجامعية الجزائرية: دراسة استقصائية للباحثين في: جامعة العلوم والتكنولوجيا هواري بومدين، جامعة بومرداس-المدرسة الوطنية العليا للفلاحة، كلية الطب-جامعة الجزائر 01"، رسالة ماجستير، قسم علم المكتبات والتوثيق، كلية العلوم الإنسانية، جامعة أبو القاسم عد الله، الجزائر، 2016، ص 85. متاحة على الخط:

[http://www.ddeposit.univ-](http://www.ddeposit.univ-alger2.dz:8080/xmlui/bitstream/handle/20.500.12387/661/%D8%A8%D9%88%D8%AC%D9%86%D8%A7%D9%86%D8%A9%20%D9%88%D8%A6%D8%A7%D9%85.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

[alger2.dz:8080/xmlui/bitstream/handle/20.500.12387/661/%D8%A8%D9%88%D8%AC%D9%86%D8%A7%D9%86%D8%A9%20%D9%88%D8%A6%D8%A7%D9%85.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://www.ddeposit.univ-alger2.dz:8080/xmlui/bitstream/handle/20.500.12387/661/%D8%A8%D9%88%D8%AC%D9%86%D8%A7%D9%86%D8%A9%20%D9%88%D8%A6%D8%A7%D9%85.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

34- بو عافية السعيد، أونيسي نادية، دوريات الوصول الحر في مجال علم المكتبات من خلال الأدلة العالمية: قراءة تحليلية في ضوء مؤشرات دليل DOAJ : = Open Access Journals in Library Science through Global Guides : Analytical Reading in the Light of DOAJ Guide Indicators، مجلة ببلوفيليا لدراسات المكتبات والمعلومات، الجزائر، المجلد 2، العدد 10، جويلية 2021، ص 80. متاحة على الخط:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/627/2/10/165676>

35- بو عافية السعيد، أونيسي نادية، دوريات الوصول الحر في مجال علم المكتبات من خلال الأدلة العالمية: قراءة تحليلية في ضوء مؤشرات دليل DOAJ : = Open Access Journals in Library Science through Global Guides : Analytical Reading in the Light of DOAJ Guide Indicators، ص 79. متاحة على الخط:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/627/2/10/165676>

36- كرتيو إبراهيم، "دور المستودعات المؤسسية في نشر المصادر الإلكترونية غير الرسمية في إطار الاتصال العلمي غير الرسمي ما بين الباحثين: دراسة مسحية للمستودعات المؤسسية في المنطقة العربية"، رسالة دكتوراه، تخصص تقنيات المعلومات في الأنظمة الوثائقية، معهد علم المكتبات والتوثيق، جامعة قسنطينة 02، الجزائر، 2013/2014، ص 90.

37- مطاعي خالد، مكي بومعرافي بهجة، دور مستودعات الرسائل والأطروحات الجامعية في دعم الوصول الحر للمعلومات والمعرفة الأكاديمية على المستوى العالمي: NDLTD نموذجاً، المجلة العربية للأرشيف والتوثيق والمعلومات، الجزائر، العدد 46، ديسمبر 2019، ص 508. متاحة على الخط:

<https://www.researchgate.net/publication/337901248>

38- لحواطي عتيقة، " استرجاع المعلومات العلمية والتقنية في ظل البيئة الرقمية ودوره في دعم الاتصال العلمي بين الباحثين: دراسة ميدانية مع الأساتذة الباحثين بجامعة محمد الصديق بن يحيى-جيجل"، رسالة دكتوراه، تخصص تقنيات المعلومات في الأنظمة الوثائقية، قسم تقنيات أرشيفية، معهد علم المكتبات والتوثيق، جامعة قسنطينة 2، الجزائر، 2013/2014، ص 130. متاحة على الخط:

<https://www.univ-constantine2.dz/files/Theses/Bibliotheconomie/Doctorat/Lehouati-atika.pdf>



39- وثام بوجنانة، "تبنى حركة الأرشيف المفتوح في الأوساط الجامعية الجزائرية: دراسة استقصائية للباحثين في: جامعة العلوم والتكنولوجيا هواري بومدين، جامعة بومرداس-المدرسة الوطنية العليا للفلاحة، كلية الطب جامعة الجزائر 01"، المرجع نفسه، ص 169، متاحة على الخط:

<http://www.ddeposit.univ->

[alger2.dz:8080/xmlui/bitstream/handle/20.500.12387/661/%D8%A8%D9%88%D8%AC%D9%86%D8%A7%D9%86%D8%A9%20%D9%88%D8%A6%D8%A7%D9%85.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://www.ddeposit.univ-alger2.dz:8080/xmlui/bitstream/handle/20.500.12387/661/%D8%A8%D9%88%D8%AC%D9%86%D8%A7%D9%86%D8%A9%20%D9%88%D8%A6%D8%A7%D9%85.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

40- بهلول آمنة، ساري حنان، خليف كريمة، الأرشيفات المفتوحة وإتاحة المحتوى الرقمي: مستودع الأرشيف المفتوح لجامعة أبو بكر بلقايد تلمسان أنموذجاً = Abu Bakar Belkaid : Open Archives and Digital Content : Tlemcen Open Archive Repository، مجلة بيبليوفيليا لدراسات المكتبات والمعلومات، الجزائر، المجلد 2، العدد 6، جوان 2020، ص 24 متاحة على الخط: <https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/627/2/6/123950>

41- غانم نذير، "الخدمات الإلكترونية بالمكتبات الجامعية: دراسة ميدانية بمؤسسات التعليم العالي بمدينة قسنطينة المجلد 1"، رسالة دكتوراه، قسم علم المكتبات، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، 2010، ص 44 متاحة على الخط: <https://bu.umc.edu.dz/theses/bibliotheconomie/AGHA3093.pdf>

42- لحواطي عتيقة، "استرجاع المعلومات العلمية والتقنية في ظل البيئة الرقمية ودوره في دعم الاتصال العلمي بين الباحثين: دراسة ميدانية مع الأساتذة الباحثين بجامعة محمد الصديق بن يحيى-جيجل"، المرجع نفسه، ص 105 متاحة على الخط:

<https://www.univ-constantine2.dz/files/Theses/Bibliotheconomie/Doctorat/Lehouati-atika.pdf>

43- نوجود بيوض، " الوصول الحر للمعلومات ودوره في تفعيل الاتصالات العلمية بين الباحثين: دراسة ميدانية بمركز البحث في الإعلام العلمي والتقني وجامعة بومرداس"، المرجع نفسه، ص 46 متاحة على الخط:

<https://zenodo.org/record/199950#.YeHrJo-PLDc>

44- لحواطي عتيقة، الاتصال العلمي الإلكتروني ودوره في إنتاج البحوث العلمية في البيئة الأكاديمية = Scientific and Electronic Communication and its Role in Producing Scientific Research Works in the Academic Environment المرجع نفسه، ص 68-69. متاحة على الخط:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/122168>

## مرسوم كركلا 212م وتأثيره على بلاد المغرب القديم خلال القرن 3م The Decree Of Caracalla 212 AD, And Its Influence On The Ancient Maghreb During The 3rd Centurie AD

طالب دكتوراه عماد بونقاب<sup>1</sup> أ.د/ عبد الحميد بعيطيش

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة 1

مخبر دراسات في التاريخ والثقافة والمجتمع

massil6@yahoo.com

imad.bounnagab@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2022/06/05

تاريخ الإرسال: 2020/07/19

### الملخص:

يهدف هذا البحث إلى إزالة الغموض عن حقبة مهمة من تاريخ بلاد المغرب القديم ألا وهي فترة حكم كركلا (212-217م) ومرسومه، حيث يعتبر موضوع مرسوم كركلا من أهم المواضيع التي أصبحت تشد إليها أنظار الباحثين، قصد البحث والتحري فيه، باعتباره مصدرا مهما في دراسة تاريخ الإمبراطورية الرومانية، قد بدأت أولى الأبحاث مع إصدار جامعة جيسن بألمانيا لنتائج تحليل بردية عثر عليها بمصر في بداية القرن 20م لتتوالى بعدها الأبحاث العلمية التي تهدف إلى دراسة وتحليل هذا المرسوم، ونحن نسعى في هذا البحث إلى معرفة الأسباب، والمضامين والأهداف التي سعى إليها من خلال إصدار هذا المرسوم، ومن بين هذه الأسباب إدراك الأباطرة الرومان أن دوام سيطرة الإمبراطورية في مختلف أقاليمها لا يكون إلا من خلال استقطاب عناصر أهلية ذات ولاء راسخ، وأن رسوخ ذلك الولاء لا يكون إلا عن طريق الدمج في الثقافة والحضارة الرومانية، وستكون المواطنة خير أداة لتحقيق مرامي الدولة وترسيخ وجودها، فالمواطنة ترقية اجتماعية سياسية للأفراد والجماعات، كما هي تجسيد لتبعية روما حيث شمل هذا المرسوم مختلف الأقاليم والولايات التي كانت تسيطر عليها الإمبراطورية ومن بينها بلاد المغرب القديم، والذي كان له تأثير كبير في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والعسكرية والاجتماعية... الخ، وهو بذلك ترقية اجتماعية سياسية للأفراد والجماعات و ترسيخ لتبعية روما، ومن بين هذه المناطق نجد بلاد المغرب القديم، التي كانت جزء لا يتجزأ من الإمبراطورية الرومانية، لذا حاولنا إبراز مدى تأثير هذا المرسوم على هذه المنطقة في مختلف مجالات الحياة.

**الكلمات المفتاحية:** الإمبراطورية الرومانية؛ كركلا؛ مرسوم كركلا؛ المواطنة؛ بلاد المغرب القديم.

### Abstract:

This research aims to demystify an important period in the history of the ancient Maghreb, namely the period of the rule of Caracalla (212-217AD) and its decree, where the subject of legislation or decree of Caracalla is one of the most important topics that became the attention of researchers, in order to search and investigate it, as an important source in the study of the history of the Roman Empire, where the first research began with the issuance of the University of Gesen university in Germany the results of a papyrus analysis found by a banker at the beginning of the 20th century to follow the research of the scientific purpose of study and analysis. We will seek to know the reasons, the content and objectives sought by issuing this decree. Among these reasons, the realization of the Roman emperors, that the permanence of the empire's control in its various territories is by attracting civil elements with firm loyalty, and that the consolidation of that loyalty is only through integration into Roman culture and civilization, so citizenship will be the best tool to achieve the goals of the state and consolidate its existence, the promotion of socio-political

<sup>1</sup>- المرسل المؤلف.

citizenship for individuals and groups, as is the embodiment of dependency to Rome where This decree covered the various regions and states controlled by the Empire, including the old Maghreb, which had a significant influence in various political, economic, military and social fields... Among these regions is the ancient Maghreb, which was an integral part of the Roman Empire, so we tried to highlight the impact of this decree on the region in various spheres of life.

**Key words:** Roman Empire; Caracalla; Caracalla Decree; Citizenship; Ancient Maghreb.

### مقدمة:

يمثل تشريع أو مرسوم كركلا 212م واحدا من أهم الوثائق التاريخية في الفترة الرومانية، فمن خلاله تم منح كل شخص حرّ يعيش داخل الحدود الإمبراطورية ماعدا المستسلمين صفة المواطنة، فرغم أهميته الظاهرية المتمثلة أساسا في معرفة أكبر حقبة تاريخية تعرضت للظلم والتهميش (أي مرحلة حكم كركلا 211-217م)، إلا أنه يبقى وثيقة مثيرة للجدل بين الباحثين والمؤرخين، والملاحظ هنا أن هذا المرسوم قد شمل معظم المناطق الخاضعة للسلطة الرومانية من بينها بلاد المغرب القديم، وأثر في مختلف مجالات الحياة سواء السياسية والاقتصادية والعسكرية والاجتماعية... كما اعتبر أن دوام السيطرة على المنطقة لا يتم إلا من خلال استقطاب عناصر أهلية ذات ولاء راسخ قصد نشر سياسة الرومنة (الثقافة الرومانية)، وخير وسيلة لتحقيق ذلك هي تجسيد مبدأ المواطنة، وعليه فقد كانت إشكالية بحثنا تتمحور حول تقصي الآلية المتبعة من قبل الإمبراطورية الرومانية وكيف حاولت دمج وصهر المجتمع المغربي القديم وجعله جزء لا يتجزأ من حضارتهم؟ وهناك أسئلة عديدة نغذي بها هذه الإشكالية الأساسية وهي: ماذا نعني بمرسوم كركلا؟ ما هو مضمونه؟ ما هي الأسباب والأهداف التي أدت إلى إصداره؟ وفيم يكمن تأثيره على بلاد المغرب القديم؟

إن الهدف من دراسة هذا الموضوع هو إبراز التاريخ المحلي لبلاد المغرب القديم والآثار المترتبة عن مرسوم كركلا 212 م وما ميزه من غموض وإبهام كونه لم يحظ بالاهتمام الكبير من قبل الباحثين والمؤرخين، كما نصبوا من خلال هذا إلى تبيان الحقائق التاريخية المتعلقة بالأسرة السيفيرية وبالخصوص في فترة حكم كركلا نتيجة التباين في ذكر الحوادث التاريخية.

ولدراسة هذا الموضوع بدأنا بتقصي المادة الخبرية من خلال استقراء الأحداث التاريخية التي تتطلب عرض النصوص التاريخية وفق تسلسلها الزمني قبل مناقشتها والتعليق عليها، ووصف محتواها من الوقائع التاريخية، وكذا تحليلها تحليلا منطقيا بالاستدلال أو بالنفي، خاصة أن هذا الموضوع يكتنفه الكثير من الغموض والجدل.

### الخلفية التاريخية لمرسوم كركلا:

**التعريف بمرسوم كركلا:** يسمى كذلك بالدستور الأنطوني (Constitutio Antoniniana)، صدر في عام 212م من قبل الإمبراطور الروماني ذو الأصل السيفيري والمنحدر من شمال إفريقيا "ماركوس أوريليوس سيفيروس أنطونينوس باسيانوس أغسطس (Marcus Aurelius Severus Antonius Augustus)، والملقب بكرلا (Caracalla)، والذي حدثت في فترة حكمه العديد من الأحداث السياسية والعسكرية التي أدت به إلى إصدار الكثير من القوانين والمراسيم أهمها: مرسوم كركلا 212م، الذي يتضمن منح حق المواطنة الرومانية لجميع الرجال الأحرار الذين لم يكونوا من مالكي هذا الحق، وهم أفراد الإمبراطورية الرومانية ما عدا المستسلمين<sup>1</sup> "يقصد بعبارة (Dedutices) الشعوب الموجودة في اسفل الدرك الاجتماعي أي الشعوب التي خضعت لروما واستسلمت قهرا، والمقصود بهذه الشعوب الجرمان الراضين للرومنة"،

حيث أن هذا القرار لا يزال سرا غامضا حتى بعد العثور على بقايا منه في مصر (أي بردية جيسون)، ومن بين هذه الأمور الغامضة هي تسمية "المستسلمين" فقد برزت جملة من التساؤلات حول من هم هؤلاء المستسلمون؟ فيم تتمثل حدودهم السياسية والجغرافية؟ ما هي الأسباب التي جعلت الإمبراطور يقصدهم من هذا الامتياز دون غيرهم... الخ؟<sup>2</sup>.

يرى بعض الباحثين أن المستسلمين هم المصريون الذين لا ينتمون إلى المدن الإغريقية في مصر، لكن سيد أحمد الناصري يرفض هذا الرأي مبررا ذلك بأن القرار لم يكن خاصا بمصر وحدها بل شمل كل سكان الإمبراطورية التي يعيش فيها كثير من الشعوب الأقل ثقافة وحضارة من المصريين بعيدا عن المدينة، والمقصود بهم هنا هم من رفعوا السلاح ضد الإمبراطور دون تمييز ودون تحديد مجال معين أو شعب معين<sup>3</sup>، كما أقر رستوفتزهف (Rostovtzeff) (1870-1952م) في كتابه جملة من الأسئلة حول من هم الذين كان يعني بهم كركلا بالمستسلمين؟ وكم من الأجانب في عصر كركلا كانوا يُعرفون بالمستسلمين؟ أيندرج الفلاحون الأحرار في القرى (في تراقيا وسوريا مثلا) ضمن هذه الفئة أولا؟ ما حكم سكان الريف في المناطق الملحقة بالمدن؟ أكان جميع المستأجرين من الأباطرة مستسلمين أم لا؟<sup>4</sup>.

ومما تجدر الإشارة إليه أنه من أهم أسباب هذا القرار هو اتساع الرقعة الجغرافية للإمبراطورية، والتنامي السكاني الكبير فيها، فضلا عن تأثير الفلسفات الإنسانية خصوصا الرواقية، كما أن الإمبراطور أراد تحسين صورته أمام الرأي العام بسبب جملة من الاضطرابات والمشاكل التي حدثت في أولى بدايات عهده، ولمواصلة الإصلاحات التي بدأها والده<sup>5</sup> (يرى البعض أن أصل هذا الدستور يرجع إلى سبتيموس سيفيروس (Septimius sévèrus) (145-211م) والد كركلا والذي يعتبر الأب الروحي لهذا المشروع، وأن كركلا أكمل هذا المرسوم بملحق ليس إلا.

لكن في المقابل برزت جملة من الإشكالات التي تخص هذا الموضوع أبرزها: تتفق معظم المصادر والأبحاث التاريخية على أن تاريخ 212م هو التاريخ الرسمي لصدور مرسوم كركلا، لكن ظهر رأي حديث يرى أن القرار قد صدر بعد صيف 214م مستندا في ذلك إلى اسم أوريليوس Aurelius الذي انتشر بين سكان الريف المصري، وهذا بعد صدور قرار منح الجنسية كأسماء رومانية جديدة لهم بدلا من الأسماء الإغريقية والشرقية والتي لا تظهر في وثائق البردي المصرية إلا في خريف 214م، كما يربطه صاحب هذا التحليل بهزيمة كركلا في بحر مرمرية صيف 214م، لكن هذا الرأي قوبل بالنقد من قبل بعض المؤرخين ليقى مجرد رأي أثار العديد من التساؤلات<sup>6</sup>.

#### مضمون مرسوم كركلا:

أ- المحتوى: إن هذا النص جاء في البحث الذي أصدرته جامعة جيسن الألمانية وفقا لما جاء في بردية جيسن التي اكتشفت في أوائل القرن العشرين بمصر حيث جاء فيها ما يلي:

[Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ Μάρκος Ἀύρηλιος Σευήρος Ἀντωνῖνος] Εὐσεβῆς λέγει  
[πάντως εἰς τὸ θεῖον χρῆ] μᾶλλον ἀν[αφέρειν καὶ τὰς αἰτίας κ[α]ὶ [λογισμοὺς [δικαίως  
δ' ἀνκἀγῶ τοῖς θεοῖς τ[οῖς ἀθ[αν]άτοις εὐχαριστήσα[ι]μι  
ὅτι τῆς τοιαύτης [ἐπιβουλῆς γενομένης σῶ]ν ἐμῆσιν [ε]τήρησαν τοιγαροῦν νομίζω [ο]ὔτῳ με  
[γαλοπρεπῶς καὶ εὐσεβ]ῶς δύν[α]σθαι τῆ μεγαλειότητι αὐτῶν τοῖ κανὸν ποι  
[εῖν, εἰ τοὺς ἐν τῇ ἀρχῇ ὅσ] ἀκισ ἐάν[υ]πε]ισέθ[ωσ]ιν εἰς τοὺς ἐμοὺς ἀν[θρ]ώπους  
[ὡς Ῥωμαίους εἰς τὰ ἐρατῶν] θεῶν συνει[σ]ενέγ[κοιμ]ι Δίδω[μ]ι τοῖ [ν]υν ἅπα-  
[σ]ι τοῖς κατὰ τὴν Ῥωμαῖκῆ νηοῖ κομμένην π[ολειτ]εῖαν Ῥωμ[αί]ων [μ]ένοντος

[τοῦδικαίουτῶνπολιτευμ]άτωνχωρ[ις] τῶν [ἀδδ]ειτικίων'Ο[φ]εἶλει [γ]άρτὸ  
[πλήθοςοἰμόνοντᾶλλασυνυπομέ]νεινπάντα[λλ]ᾶἤδηκ[α]ιτῆνίκηἐνπεριει  
[λήφθαιΤοῦτοδὲτὸδιάτ]αγμαἐ[ξ]απ[λ]ώσει [τὴν] μεγαλειότητα [το]ῦ'Ρωμα[ί] –  
[ωνδήμουσυμβαίνειγάρτῆναὐτῆ]νπεριτοῦς [ἄλλο]υςγεγενῆσθα[ί] ἢπερδ[ί]α –  
[πρέπουσινἀνέκαθεν'Ρωμαῖοιτιμῆκα]ταλειφ[θέντωνμηδέν]ωντῶ[v] ἐκάστης  
[χώραςἐνοίκουμένηἀπολιτεύτωνἡ]άτιμ[ή]τῶ[v]Ἀποδεδῶν] π[ρ]οσ[ό]δωντῶννῦν]  
[ὑπερχουσῶνσυντελούντων, ἄπερέκελεύσ]θη [παρὰ'Ρωμαίωνἀπὸτοῦκαἑτοῦς,]  
[ὡςδίκαιονἐκτῶνδιαταγμάτωνκαὶἐπιστολ]ῶ[v, ἄξεδῶθηῦφ' ἡμῶντε]  
[καὶτῶνἡμετέρωνπρογόνωνΠροετέθη]

**ب- الترجمة:** يعلن الإمبراطور ماركوس أوريليوس سيفيريوس أنطونينوس بيوس في هذا المرسوم، بعد تلقي العرائض والالتماسات البحث فيها، لكن قبل كل شيء كيف يمكنني أن أشكر الآلهة الخالدين لإنقاذي من هذه المؤامرة ( أي مؤامرة اغتيال جيتا Geta)، التي قد وقعت فقد رافقتني وحمّنتي، أعتقد أنني قادر على حد سواء ببراعة وبصورة واضحة على القيام وبشيء مناسب من أجل عظمة الآلهة، إذ تمكنت من جلب الموجودين في الإمبراطورية، والذين يشكلون شعبي إلى معابد الآلهة مثل الرومان، لذلك أُنح الجميع في العالم الروماني الجنسية الرومانية والحفاظ على القانون العرفي، دون امتيازات إضافية، و للجماهير ليس فقط المشاركة في عبئنا، ولكن أيضا أن تدرج في النصر، هذا المرسوم سينشر روعة الشعب الروماني، لأنه يحدث الآن، إن نفس العظمة قد حدثت للجميع، من خلال الشرف الذي كان فيه الرومان، والبارز منذ زمن بعيد مع عدم ترك أي شخص من أي منطقة في العالم بلا جنسية أو بدون شرفها، بالإشارة إلى الضرائب الموجودة في الوقت الحاضر، كل ذلك يرجع إلى دفع تلك التي فرضت على الرومان منذ بداية السنة الواحدة والعشرين، كما هو معروف عند القانون، وفقا للمراسيم والنصوص الصادرة عنا وعن أسلافنا.

كما سبق ذكره فإن مرسوم كركلا قد ذكر في ثلاث مصادر أساسية هي:

**المصدر الأول:** هو ما ذكره المؤرخ الروماني ذو الأصل الإغريقي ديو كاسيوس (Dio Cassius) في مؤلفه المعنون بالتاريخ الروماني، الذي يعتبر مصدرا مهما جدا في دراسة تاريخ الإمبراطورية الرومانية في القرنين الثاني والثالث الميلاديين يقول: "ولذلك منحت المواطنة الرومانية لكل سكان الإمبراطورية، وكان ذلك في الظاهر لتشريفهم، ولكن المواطنة منحت لهم في الواقع حتى يتمكن الإمبراطور من عائدات أكثر..."<sup>8</sup>.

**المصدر الثاني:** ما أورده المؤرخ والمشرع القانوني الروماني ألبان (Ulpian) (170-228) في عمله القانوني (The justinian digest)، إذ يذكر لنا أنه بموجب دستور كركلا تم منح جميع الأشخاص الذين يعيشون في الإمبراطورية الرومانية حقوق المواطنة.

**المصدر الثالث:** هو بريدية جيسن التي اكتشفت مع بداية القرن العشرين في أحد المزارع الخاصة في مصر مقاسها ما 27 سم 46x سم، هذه الوثيقة تعتبر أهم مصدر أثري تم اكتشافه، لأنه يغطي حقبة وحدثا مهما في تاريخ الإمبراطورية الرومانية عامة، وحقبة الإمبراطور كركلا خاصة والذي تعرض تاريخه للعديد من التشويه والطمس، لذلك اهتم العلماء والباحثون بدراسة البردية<sup>9</sup>، وقد لجأنا في دراسة مرسوم كركلا إلى هذه الوثيقة المهمة، التي بقيت محل جدل كبير بين العلماء والباحثين لجملة من الأسباب أهمها:  
- هل هذه البردية عبارة عن نص أصلي لمرسوم كركلا وزع على المصريين أم أنه مجرد نسخة ليس إلا؟  
لماذا تمت كتابة هذه البردية أو بالأحرى هذا القرار بالإغريقية علما أن اللغة الرسمية المتداولة في تلك

الفترة هي اللاتينية؟ هل يمكننا اعتبارها مستقبلا كمصدر أساس لدراسة مرسوم كركلا أم لا؟ علما أنه برزت العديد من الدراسات الحديثة التي انتقدت مصداقية البردية.

- كذلك من بين التعليقات التي يمكننا قولها حول هذه البردية هي الحالة المزرية التي وجدت عليها، فهي تعاني من التآكل خاصة الجهة اليسرى منها، فنلثي الجانب الأيسر العلوي من الوثيقة مفقود، أما الجانب الأيمن فإنه يعاني من الفطريات وتضرره من الماء بسبب فيضان كان قد اجتاح أحد المتاحف التي كانت تحفظ فيها هذه البردية، ورغم كل هذا فقد كانت هناك بعض الجهود لحماية ودراسة هذه البردية وإكمال الأجزاء التالفة منها، من قبل جامعة جيسن الألمانية والباحث بيكيان (1884-1950) Bickimanne، لكن كل هذا لم يشفع لها<sup>10</sup>.

وفي خضم الدراسات التاريخية يتضح أن ما حواه مرسوم كركلا لم يكن وليد 212م بل كان نتاج مجهودات من سبقه من أباطرة ومشرعين ونخص بالذكر سبتيميوس سيفيريوس.

**د- تحليل المرسوم:** استهل هذا المرسوم بذكر الدوافع التي جعلته يصدره ليؤكد على أنه إمبراطور عادل يهتم بشعبه عكس ما أوردته المصادر التاريخية، وذلك بقوله: "يعلن الإمبراطور ماركوس أوريليوس أنطونينوس بيوس في هذا المرسوم، وبعد تلقي العرائض والالتماسات والبحث فيها..."، كذلك شكر الآلهة وإعطاء صبغة دينية لهذا المرسوم، فمن المعروف تاريخيا أن الحكام والأباطرة يستخدمون الجانب الديني ويلجؤون إليه قصد كسب التأييد وقبول مشاريعهم، لأن المجتمعات الوثنية القديمة كانت متعلقة بدياناتها وآلهتها، كما سعى إلى ذكر بعض الأعمال التي قام بها والتي سيقوم بها و منها إنشاء المعابد الخاصة بالآلهة الرومان، قصد الحمد والشكر لإنقاذه من المؤامرة التي دبرت له والمتمثلة في قتل أخيه.

أبرز كركلا في دستوره الجانب الإيجابي وتناسى الجانب السلبي فمثلا قام بمنح الجنسية الرومانية لغير المترومنين أو المواطنين الرومان دون قيود أو شروط، والتي كانت في زمن ما صعبة المنال ونيلها شرف كبير للشخص بهدف الانحلال في الحضارة أو الثقافة الرومانية<sup>11</sup>.

**أهداف المرسوم:** تباينت الآراء والتحليلات حول الأهداف التي سعى إليها كركلا من خلال إصداره لمرسوم المواطنة في 212م، حيث يرى البعض أن أهدافه اقتصادية أكثر من غيرها، فيما يعتقد آخرون أن لها علاقة بالجانب السياسي، وفريق آخر يعتقد أن أهدافه اجتماعية، لذا سنحاول في هذا المبحث التطرق إلى مختلف الآراء التي كانت وراء إصدار كركلا لمرسومه أهمها:

- محاولته الاقتداء بالإسكندر المقدوني Alexander of Macedon (323-356م) والذي كان ملهمه في الحياة الشخصية والحياة السياسية من خلال محاولته توحيد كل الشعوب التي تقطن المناطق الخاضعة للإمبراطورية الرومانية، مثلما قام به الإسكندر المقدوني في توسعته الشرقية، وقد أكد ديو كاسيوس هذا الأمر بقوله: "... وكان شغوبا بالإسكندر شغفا بلغ إلى حد استعماله بعض الأسلحة وبعض الأقداح... بل وكتب ذات يوم إلى مجلس الشيوخ يقول لهم، إن روح الإسكندر حلت من جديد في جسد الأغسطسي حتى تجد فيه حياة جديدة وطويلة، لأن حياته الأولى كانت قصيرة الأمد..."<sup>12</sup>.

- يرى البعض أن هذا المرسوم صدر بهدف مقاومة انتشار الديانة المسيحية في روما وشمال إفريقيا والتي تدعوا إلى هدم الحواجز العنصرية والطبقية بين البشر، وهذا من خلال ما ورد في المرسوم حيث يقول كركلا: "... لكن قبل كل شيء كيف يمكنني أن أشكر الآلهة الخالدين لإنقاذ من هذه المؤامرة التي وقعت فقد رافقتني وحممتني، أعتقد أنني قادر على حد سواء ببراعة وبصورة واضحة على القيام ولو بشيء مناسب من أجل عظمة الآلهة، إذ تمكنت من جلب الموجودين في الإمبراطورية والذين يشكلون شعبي إلى معابد

الآلهة..."، هذا تأكيد على تمسك الإمبراطورية بالديانة الوثنية قصد مقاومة مد المسيحية الذي اجتاحت الإمبراطورية والذي يحط من مكانة الطبقات العليا وسيطرتها على الإمبراطورية<sup>13</sup>، فجعل المواطنة الرومانية شيئاً عادياً وشرفاً لا قيمة له، ففقدت مكانتها بمنحها حتى لطبقة الأتباع، ونتج عن ذلك حرمان الطبقة الأرستقراطية من الامتيازات التي كانت تحتكرها<sup>14</sup>، كذلك التخلّص من تبعية الإمبراطورية الرومانية للطبقات العليا وسيطرتها عليها (بورجوازية المدن والطبقة الأرستقراطية الإيطالية) من خلال إعلاء شأن الطبقة الدنيا والاعتماد على الجنود.

- يرى رستوفتزف أن هدف كركلا من هذا المرسوم يكمن في جزأين: الجزء الأول يتمثل في زيادة الضرائب وتحمل أعباء إضافية من الخدمات في المدن، أما الجزء الثاني فيكمن في كسب ولاء الطبقات الدنيا والحد من قدر الطبقات العليا<sup>15</sup> وهذا من خلال:

- تجسيده لأفكار وسياسة والده سبتيموس سيفيروس الذي سعى إلى هدم الحاجز النفسي والعنصري بين الرومان والأجانب من سكان الإمبراطورية عن طريق الإكثار من منح الحقوق الإيطالية لهم<sup>16</sup> وتحسين صورته كإمبراطور نتيجة لسياساته القمعية والاستبدادية خصوصاً بعد مقتل أخيه جيتا، وذلك بقوله: "يمكنني أن أشكر الآلهة الخالدين لإنقاذني من هذه المؤامرة (أي مؤامرة اغتيال جيتا) التي قد وقعت فقد رافقتني وحمّنتي،...".

- احتواء الثورات وحالات التمرد التي كانت تعيشها الإمبراطورية بعد تهديد القبائل الجرمانية لحدود الإمبراطورية، واستعداداته للحملات العسكرية، وبالتالي حاجته لجنود أكثر فكان مرسوم كركلا خزانا للدعم البشري، من خلال التجنيد في صفوف الجيش الروماني<sup>17</sup>، ومن بين هذه الحملات نذكر منها: حملته على قبائل الجرمان سنة 213م وهزيمته لها، وحملته على البارثيين سنة 216م وغيرها.

- إرضاء الآلهة قصد نيل مساعدتها لصد الهجمات التي بدأت تجتاح الإمبراطورية، لكي تجزي الشعب الروماني الورع وتصبغ نعمتها عليه إذ ما كرمته بهذا العدد من المواطنين<sup>18</sup>.

- كما حاول نشر الوئام العالمي من خلال توسيع نطاق الامتياز على جميع أركان الإمبراطورية، وذلك بتحقيق الاندماج الاجتماعي على جميع مستويات المجتمع ويدل على ذلك قوله: "... من الضروري للجماهير ليست فقط للمشاركة في عبئنا ولكن أيضاً أن تدرج في النصر..."<sup>19</sup>.

#### تأثيرات مرسوم كركلا 212 م على بلاد المغرب القديم:

**التأثير على الجانب السياسي:** إن التطورات التي شهدتها الإمبراطورية بإرادة من أباطرتها ورغما عنهم كدستور كركلا وإصلاحات دقلديانوس خلال هذا القرن قد أفضت إلى تحولات جوهرية مثل:

- إعادة رسم الخريطة الجغرافية لتجسيد سياسة فرق تسد، من خلال تقسيم بلاد المغرب القديم في عهد هذا الأخير إلى أقاليم جديدة. ما بين سنة 295 و297م، فقد تجزأت نوميديا إلى شرقية ذات حكم مدني، وغربية ذات حكم عسكري، نفس الشيء وقع للبروقنصلية حيث تم إعادة تقسيمها، كما تم إنشاء ولاية جديدة سميت بتريبوليتانيا، كانت هذه التقسيمات تهدف إلى سهولة التسيير وإضعاف المقاومات الأهلية بالإكثار من مراكز الحكم وقواعد الحاميات<sup>20</sup>.

- كان سعي الرومان إلى توسيع الحدود الجنوبية من شمال إفريقيا إلى أبعد نقطة ممكنة<sup>21</sup>، وهذا بعد تنامي المدن وتوسعها<sup>22</sup>.

- لقد مكن مرسوم كركلا من زيادة عدد المغاربة في هياكل الإمبراطورية الرومانية إلى درجة أن نسبتهم في مجلس الشيوخ خلال القرن الثالث بلغت الثلث<sup>23</sup>، كما شهدت القيادة السياسية في شمال إفريقيا خلال

مرسوم كركلا 212م وتأثيره على بلاد المغرب القديم خلال القرن 3م

القرنين الثاني والثالث صعود 7 أفارقة إلى حكم مقاطعة موريطانيا القيصرية من أصل 11 حاكم<sup>24</sup>، فأصبحت خزانا كبيرا للقيادات السياسية لدرجة أنهم أصبحوا يشكلون 26 بالمائة من أعضاء مجلس الشيوخ الروماني.

- كذلك تم تحويل القيادة من الولايات التي كانت تدير من طرف حكام المقاطعات إلى ولايات تدار من طرف قادة الفرسان، وهو ما أدى إلى إيجاد حاكمين في كل ولاية - مدني وعسكري- لتصبح هذه الإصلاحات إحدى أهم خصائص العهد الإمبراطوري الثاني<sup>25</sup>.

- كما شهدت شمال إفريقيا خلال القرنين 2 وال 3م تطورا سياسيا واقتصاديا واجتماعيا كبيرا جدا، فأصبحت هي المصدر الأساس لإمداد روما بالقمح وبالتالي فإن الحفاظ عليها وإرضاء سكانها كان بمثابة دعم للأمن الغذائي لإيطاليا، لذا حاولت بشتى الوسائل إطالة الحكم على المنطقة<sup>26</sup>.

- شهدت منطقة شمال إفريقيا بعد نهاية الحكم السيفيري سياسة انفلات أمني خصوصا مقاطعة نوميديا حيث كانت المراكز الحضارية عرضت لهجمات الثائرين الذين ظلوا يتصدون للتوسع الروماني حتى القرن الخامس ميلادي، مما حتم على السلطة الرومانية إنشاء الأسوار والحصون، قصد حماية هذه المراكز الحضارية، والملاحظ هنا هو التحاق بعض من الفئات المحلية بهذه المراكز، طلبا للأمن ونيلًا للتحفيزات الاجتماعية<sup>27</sup>.

**التأثير على الجانب العسكري:** تعتبر فترة القرنين الثاني والثالث بمثابة البركان الذي يضطرم لينفجر من حين لآخر ويظهر ذلك بوضوح في ثورات منطقة الليمس الجنوبي من شمال إفريقيا مما أرغم الرومان على بناء قلاع جديدة والاستعانة بالجنود السوريين لتعزيز ذلك الخط<sup>28</sup>، فقد شهد القرن الثالث توسعا كبيرا لخط الليمس خلال فترة حكم الأسرة السيفيرية بعد صدور مرسوم كركلا بدليل أن نهاية هذا الخط الدفاعي كان عند نهاية حكم الأسرة السيفيرية سنة 235م<sup>29</sup>، بعد اتباعها لسياسة تحصينية تهدف إلى حماية المصالح الرومانية في المنطقة، ويرى بعض الباحثين أن التخوم قد أنشئت لمواجهة حقيقة واقعية أكثر من تهديد محتمل نتيجة لازدياد الضغط على السكان الرحل على التخوم وحراسة الطرق العسكرية و حماية النشاط الاقتصادي بالإضافة إلى صد الهجمات المحلية<sup>30</sup>.

نشوب عدة صراعات وثورات ضد الهيمنة الرومانية وسياسة الرومنة التي أرادت بها روما صهر المجتمع المغاربي في كيانه<sup>31</sup> نتيجة مرسوم كركلا 212م، حيث نجد من بين هذه الثورات:

- ثورة بموريطانيا الطنجية سنة 235م، وكان سببها هو اغتيال الإسكندر سيفيروس واعتلاء غورديانوس الحكم Gordianus (225-244)<sup>32</sup>.

- تمرد عام 253م والذي كان الهدف منه إصلاح أحوال المنطقة بسبب انعكاسات الفوضى العسكرية عليها حيث زادت الضرائب وزاد الظلم والاستبداد<sup>33</sup>.

تمرد سنوات-258-260م بتخوم نوميديا وموريطانيا الذي كان نتيجة لأعراض التفكك والانحلال منذ القرن 2م، فأصبح هناك رفض كبير للتواجد والسيادة الرومانية<sup>34</sup> بالنسبة للقبائل التي بقيت غير خاضعة وتقطن في الجبال مثل بلاد القبائل والأوراس.

- في عام 265م شهدت منطقة تيمقاد أكبر المدن الرومانية خلال تلك الفترة غارات وهجمات كبيرة من قبل سكان الجبال ألحقوا بالرومان خسائر فادحة<sup>35</sup>.

- في عام 285م نشبت ثورة أخرى بموريطانيا، من خلال قيام البكواتيون بشن حروب متوالية على السلطة الرومانية بالمنطقة خلال حكم دقلديانوس Diocletianus (245-311م)، من أجل إرغامه على التخلي عن



موريطانيا<sup>36</sup>، لكن خلال نهاية القرن الثالث الميلادي اندلعت أقوى وخطر الثورات في بلاد المغرب القديم، سميت بثورة الحلف الخماسي (Quinquegentiani) أي حلف القبائل الخمس، التي كان امتدادها من الوادي الكبير إلى غاية جهة الحضنة، وقد استمرت إلى غاية سنة 292م<sup>37</sup>، فقد أوكلت مهمة حماية الحدود الممتدة في خط الليمس إلى جنود مختصين جلبوا من بادية الشام من الناحية الشرقية المعروفة منذ القدم بثوراتها المستمرة وعدم خضوعها للسيطرة الرومانية، بسبب كون هؤلاء يتقنون الحروب في المناطق الصحراوية ويستخدمون الجمال في تنقلاتهم، وكان يطلق عليهم فرق الهجانة المساعدة والنبالة السوريين، وهي فرق قادرة على التحرك السريع لمجابهة خطر البدو كلما بدا في الأفق<sup>38</sup>، كما ضمت هذه الفرق الكثير من السكان المحليين الذين كان يراعى فيهم الفعالية والإخلاص لروما، قصد حماية مصالحهم في المنطقة ووقف هجرة السكان المحليين نحو الشمال فضلا عن حماية الطرق والممرات التجارية... الخ<sup>39</sup>. لقد سعى كركلا للحفاظ على المكتسبات الرومانية في بلاد المغرب القديم عكس والده الذي عمل على توسيع المجال الحيوي للرومان، هذا النهج سار عليه من جاؤوا بعده كالجابالوس (Heliogabalus) (203-222م) والإسكندر سيفيروس، فقد كان هدفهم الحد من تحركات القبائل الرعوية ووقف تسربها إلى المناطق التلية الزراعية أولا، ثم توسيع مجالهم الحيوي بإقامة شبكة من الطرق لتسهيل عمليات تحرك الجيوش الرومانية لوقف كل تمرد أو ثورة محتملة<sup>40</sup> مما أدى إلى تزايد الاعتماد على السياسة الدفاعية التي تتمثل في تطوير خط الليمس كما ذكرنا قصد تأمين الاتصالات بين الواحات ومدن الساحل وتأمين الطرق التجارية من وسط إفريقيا إلى الموانئ، مما أدى إلى تحول القرى المجاورة للمعسكرات إلى مراكز دفاعية، حيث سمح للجنود بالزواج والسكن مع زوجاتهم في المعسكرات بعدما كان هذا الأمر محرما عليهم، وخلال التقاعد قام هؤلاء بالاستقرار وبأعداد كبيرة في تلك القرى مما سمح لهم بالدفاع عن الحدود<sup>41</sup>.

لقد أصبحت منطقة بلاد المغرب القديم خلال القرن الثالث الميلادي قوة عسكرية كبيرة جدا نتيجة للسياسة التي اتبعتها أباطرة الأسرة السيفيرية عامة و كركلا خاصة وتم ذلك بالاهتمام بالجيش، والدليل على هذا أن الإمبراطورية الرومانية عند نهاية عهد الأسرة السيفيرية وبروز ما يسمى بالفوضى العسكرية صعد لحكم روما الكثير من الجنرالات الذين كانوا قادة في منطقة بلاد المغرب، كما نجد أيضا صعود سبعة (7) أفارقة إلى حكم مقاطعة موريطانيا القيصرية من أصل 11 حاكما<sup>42</sup>، ومن بين الأدلة أيضا حول قضية القوة العسكرية الكبيرة لشمال إفريقيا هوزيادة عدد الجيش بعد الثورات التي ظهرت، إذ أصبحت تضم حوالي 16 كتيبة و 11 فرقة، أربع وحدات متنوعة في موريطانيا القيصرية والأكثرية في قرطاج أو نوميديا، بمقابل 3 كتائب، و 6 فرق، بالإضافة إلى ليفيف واحد في القرن 2م، وهو فرق كبير ما بين القوة العسكرية في القرن الثاني الميلادي والثالث الميلادي<sup>43</sup>.

يرى روني كانيا René Cagnat (1852-1973) أن بلاد المغرب القديم خلال حكم الأسرة السيفيرية قد شهد نوعا من السلام، بسبب السياسة التي انتهجوها في عهد سبتيموس سيفيروس قصد تهدئة البلاد، لكن بعد نهاية عهد هذه الأسرة بدأت الثورات ضد التواجد الروماني بالمنطقة، أي مع منتصف القرن 3م، بعد حل الفرقة الأوغسطية، وحدثت سياسة النهب التي مورست من قبل أباطرة تلك الفترة بعد فترة الفوضى العسكرية، بالإضافة إلى تقدم وزحف الجيش الروماني نحو الجنوب، هذا الأمر قوبل برفض كبير من قبل المغاربة<sup>44</sup>، وكما ذكرنا سابقا فقد أولت الأسرة السيفيرية في عهدي كركلا والإسكندر سيفيروس الأهمية الكبرى للحصون والتحصينات، بسبب عوامل عدة نذكر منها: زيادة عدد السكان في مدن الولايات، نمو

الزراعة وازدهارها، كثرة الهجمات والهجرات المحلية، الرغبة في الحفاظ على المكتسبات التي حظي بها الرومان في المنطقة<sup>45</sup>.

**التأثير على الجانب الاقتصادي:** من بين تأثيرات المرسوم على الجانب الاقتصادي نخلص إلى ما يلي:

- كانت الهيمنة الرومانية تتمثل في إحداث مزارع للجنود والمهاجرين الأجانب على حساب الفلاحين الرحل (المغاربة)، مما جعل هؤلاء الأخيرين يلجؤون إلى الصحراء وإلى المناطق الجبلية ويتفوقون على أنفسهم، وفي كثير من الأحيان كانوا يمثلون مصدر الثورات والتمردات التي اعتبرت بمثابة رد فعل على سياسة الرومنة<sup>46</sup>، كما اعتمد السيفيريون على سياسة الدعم الفلاحي، فقاموا بتوزيع الأراضي الزراعية على الفلاحين المقيمين على الحدود، مقابل التعهد بالدفاع عن مناطقهم ضد هجمات القبائل الليبية الخارجة عن سيطرة الرومان.

- في القانون الإمبراطوري يوجد الروماني بالولادة والروماني بالتجنس ولا فرق بينهما في تحمل أعباء المواطنة كواجب الخدمة العسكرية أو دفع الضرائب، كما تسري باقي القوانين الرومانية على جميع المواطنين بالأصل أو بالتجنس على حد سواء، فتخضع ممتلكاتهم لقواعد الملكية الرومانية، هذا ما كان يهدف إليه كركلا في منح حق المواطنة لبلاد المغرب من أجل زيادة الدخل الضريبي للإمبراطورية<sup>47</sup>.

- قام كركلا خلال فترة حكمه باتباع سياسة استنزاف جيوب الطبقة الأرستقراطية، إذ عمل على زيادة ضريبة التاج التي كانت تقع على عاتق هذه الفئة، كما أعفى السكان ( الطبقة الدنيا) من الضرائب التي تراكت عليهم، لكن في المقابل ضاعف من ضرائب أخرى مثل : ضريبي الميراث والعنق<sup>48</sup>، عملت الأسرة السيفيرية خلال فترة حكمها على توسيع رقعة الأراضي الزراعية، ومحاولة رفع الإنتاج، وتحقيق الأمن والاستقرار في منطقة المزارع الحدودية المحصنة، لتأمين طرق القوافل التجارية وتبسيط عمليات جمع الضرائب على الموظفين المختصين بجمعها<sup>49</sup> أمثال الديكوريو، فقد وصف لنا المؤرخون التطور الاقتصادي والاجتماعي الكبيرين اللذين حصلوا خلال القرن الثالث ميلادي: "لقد أصبحت الأرض تزرع اليوم بصورة أحسن وأكثر فائدة من ذي قبل، فهي أغنى مما كانت عليه في كل مكان، ترى المنازل تنشأ وبكثرة، ويتعدد السكان كما يتضاعف عدد القرى، فأى دليل بربك أقوى من هذا على ازدياد المخلوقات وتكاثرهم، لقد ناءت بنا الأرض وكادت منتوجاتها أن لا تفي بضرورياتنا..."<sup>50</sup>، وعلى هذا الأساس تولدت في بلاد المغرب ثنائيتان هما: أن الريف كان إنتاجيا أما المدينة فقد كانت استهلاكية، فازدهار المدن قبله شقاء في الريف، كل هذه الظروف أدت إلى زيادة الهوة بين المجتمع الريفي والحضري<sup>51</sup>، خصوصا بعد تزايد نسبة الضرائب المحصلة التي كانت إما عينية أو عن طريق وضع اليد على الممتلكات<sup>52</sup>.

- إن الاتساع الكبير الذي شهدته الإمبراطورية الرومانية خلال القرنين الثاني والثالث أدى إلى زيادة الإنفاق والحاجة لرؤوس الأموال، ما حتم على الدولة البحث عن مصادر مالية جديدة، أهمها: فرض ضرائب جديدة على السكان، أعمال السخرة، تقديم التموين للجيش، وقد كانت بلاد المغرب أكبر الولايات الرومانية التي تدفع الضرائب للسلطات الرومانية في القرن الثالث ميلادي<sup>53</sup>، وهذه السياسة الاستنزافية أدت إلى انخفاض مردود الأرض وتراجع المساحات المستغلة بسبب تعدد الضرائب، ما أدى إلى تأثر المزارعين، والدفع بالكثير منهم نحو الهجرة من أراضيهم والتوجه إلى المدن بحثا عن ظروف حياة أحسن، يساعدهم في ذلك منح حق المواطنة لهم، وما تبعه من تراجع في الإنتاج وانخفاض في مداخيل الخزينة الرومانية التي أصبحت عاجزة عن تموين المواطنين الرومان بالمؤن، فساهم ذلك في نشر حياة غير مستقرة سياسيا، فدامت هذه الأوضاع مدة طويلة حتى سميت بالفوضى العسكرية<sup>54</sup>.

- إرتكزت سياسة كركلا فيما يخص الجانب الاقتصادي على سكان بلاد المغرب القديم، و يؤكد الباحثون على أن التقدم الزراعي الذي حدث في منطقة الحدود كان يعتمد على السكان المحليين بدليل استمرار هذه النظم الزراعية حتى بعد مغادرة الجيوش الرومانية للبلاد، فالمنطقة خلال النصف الأول من القرن الثالث الميلادي شهدت ازدهارا كبيرا في الميدان الزراعي، ساعدته الإجراءات المتخذة خلال عهد الأسرة السيفيرية، والتي منها العناية بالفلاحة والفلاحين، تحصين المزارع، بالإضافة إلى بناء السدود. أدى كل هذا إلى تنوع المنتجات كالقمح، والشعير، والنخيل، والعنب، والتين، والرمان وهذا ما أثر إيجابا على باقي القطاعات كالصناعة لتوفر المواد الأولية لها، والتجارة في تنوع السلع والبضائع<sup>55</sup>، كما عمل الرومان أيضا على توجيه الاقتصاد المغربي لصالح الاستعمار الروماني لا سيما في ميدان القمح الصلب وزيت الزيتون الذين كانت تنزود بهما مدينة روما مجانا<sup>56</sup>، وبهذا فقد ارتكزت سياسة كركلا الاقتصادية على سكان بلاد المغرب القديم.

- لقد تجاوزت الأجهزة الاقتصادية الرومانية كل الخطوط الحمراء، فمثلا نجد جهاز المؤونة المكلف بتموين روما أو في عواصم المقاطعات بالقمح قد أثقل كاهل الفلاحين بالضرائب القاسية عليهم، فقد كان ينقل وحده أثناء القرن 3م أكثر من 60 مليون مد روماني، أي ما يعادل مليوناً وسبعمائة ألف هكتار، كانت مصر وإفريقيا مكلفتين بإرسالها إلى شعب روما، فضلا عن المواد الأخرى كالزيت الذي كلفت إفريقيا وحدها بتوفيره، هذا في فترة السلم فقط ولنا أن نتصور تزايد الأعباء على الفلاحين في الولايات أثناء أزمت القرن الثالث، إذ انعدم الأمن وكثر النهب وتزايدت مطالب الدولة وتعسف موظفوها، يقول كبيريانوس Cyprianus (200 أو 210-258م) في هذا الشأن: "يضيف الأغنياء أملاكاً لأملأهم، ويطردون الفقراء من على حدودهم، كما تنتسع أراضيهم بلا قياسات ولا حدود..."، ويضيف قائلاً: "نهبت مناجم الفضة والذهب وأصبحت الأرض أقل خصوبة والمنتجات الفلاحية في تناقص"<sup>57</sup>.

- بروز حركة عمرانية كبيرة جدا خلال القرن الثالث الميلادي، سواء من الجانب المدني والعسكري أو الديني، فقد أنشئت المعابد وتم التكفل بنفقاتها، كذلك الأضرحة بمدينة لبد، أوزيا، تيمقاد، جميلة، كما اهتم كركلا بإنشاء طرق للمواصلات كان هدفها خدمة تحركات الجيوش وتسهيل الحركة التجارية والخدمات البريدية السريعة، وحماية السكان في المدن الساحلية المستقرين والخاضعين للتأثير الروماني من غارات القبائل الليبية الذين أبعدهم الرومان عن أراضيهم وحرموهم من المراعي، إن أقدم معالم الطرق ترجع لعهد كركلا<sup>58</sup>، بالإضافة إلى القنوات، الجسور والموانئ،... الخ.

#### الخاتمة:

ما نستنتجه في الأخير من خلال هذا البحث المتمثل في مرسوم كركلا 212م وتأثيره على بلاد المغرب القديم خلال القرن الثالث ميلادي مايلي:

- قد شهدت سنة 212م إصدار دستور انطونينوس وكما يسمى مرسوم كركلا، جاء فيه منح حقوق المواطنة لجميع الأحرار الذين لهم الحق في المواطنة الرومانية ما عدا المستسلمين، هذا المصطلح أي -المستسلمين- كان محل جدل كبير لدى الباحثين والمؤرخين حول ما يقصده كركلا بهذا المصطلح.
- تعددت الأسباب التي دفعت كركلا لإصدار مرسومه، منها التوسعات العسكرية التي قامت بها روما وضمها للعديد من المناطق، حياة الاستقرار التي عاشتها الأقاليم والمشاكل الكبيرة التي واجهتها الإمبراطورية من إفلاس وبطالة وكذلك مشكلة الهجرة غير المنتظمة نحو إيطاليا والتوزيع الديموغرافي غير المنتظم وصعوبة التحكم فيه.

## مرسوم كركلا 212م وتأثيره على بلاد المغرب القديم خلال القرن 3م

- إن الدارس لمرسوم كركلا يجد نفسه أمام جملة من الصعوبات أهمها: صعوبة تحديد تعريف موحد لهذا المرسوم، تباين الآراء والمواقف من ناحية المصطلح، التاريخ والأهداف والنتائج التي كان يصيرون إليها مع قلة المصادر المادية والأدبية، فبالنسبة للمصادر المادية يوجد دليل واحد ألا هو بردية جيسن، أما الأدبية فقد ذكر مرسوم كركلا لدى كل من ديو كاسيوس في مؤلفة التاريخ الروماني، والمشرع ألبيان، لكنهم لم يخوضوا فيه بالتفصيل بل كانت مجرد إشارات لا تكفي لدراسة الموضوع دراسة شاملة.
- اتخذت سياسة الرومنة ببلاد المغرب القديم بعد صدور المرسوم العديد من الأشكال مست مختلف مجالات الحياة خاصة الاجتماعية، حيث اعتمد فيه ظاهريا على المساواة الطبقيّة لكن باطنيا فهو عبارة عن سياسة رومنة المنطقة المغاربية بطريقة غير مباشرة.
- كانت بلاد المغرب القديم خلال القرن الثالث ميلادي بمثابة البركان الذي يضطرم لينفجر من حين لآخر نتيجة السياسة الرومانية بالمنطقة مما أدى بهذه الأخيرة إلى تقوية الجانب العسكري بتدعيمها بقوة عسكرية كبيرة جدا خصوصا مع سياسة الأباطرة السيفيريين التحصينية.
- شهدت المنطقة خلال القرن الثالث ميلادي ازدهارا اقتصاديا كبيرا لكن هذا الازدهار والتطور قابلته حركة استنزافية اقتصادية كبيرة جدا نتيجة الأوضاع الكارثية التي عاشتها الإمبراطورية الرومانية بعد نهاية الحكم السيفيري وبداية ما يسمى بالفوضى العسكرية.
- كان لمرسوم كركلا تأثيره الخاص في المجتمع المغاربي القديم، حيث أنه قد رفع البورجوازية المغاربية إلى صفوف الرومان، أما بقية الفلاحين الصغار والبدو والفقراء فقد كانوا ضمن طبقة التابعين فلم يكن لهم حق في المواطنة الرومانية.

### قائمة المصادر والمراجع:

- 1- ديون كاسيوس، التاريخ الروماني، تر: مصطفى غطيس، مطبعة أطوبريس للطباعة والنشر، طنجة، ط2013، ج1، ج10.
- 2- أحمد سيد الناصيري، تاريخ الإمبراطورية الرومانية "السياسي والحضاري، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1991.
- 3- أحمد صفر، مدينة المغرب العربي في التاريخ، عشرون قرنا من تاريخ إفريقيا في عصور ما قبل التاريخ إلى العهد البيزنطي، دار بوسلامة، تونس، 1959، ج1.
- 4- أحمد محمد أنديشة، التاريخ السياسي والاقتصادي للمدن الثلاث، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، 1993.
- 5- تشارلز وارث، الإمبراطورية الرومانية، تر: عبده جرجس، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2003.
- 6- محمد البشير الشنيتي، الجزائر في ظل الاحتلال الروماني "بحث في منظومة التحكم العسكري -اللييس الموريطاني - ومقاومة المور"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1999، ج1.
- 7- محمد البشير الشنيتي، نوميديا وروما الإمبراطورية "تحولات اقتصادية واجتماعية في ظل الاحتلال، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع الأبيار-الجزائر، ط2، 2012.
- 8- محمد التازي سعود، الإلمام بخلاصة تاريخ المغارب قبل الإسلام، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، المغرب، 2006.
- 9- محمد الصغير غانم، مقالات وآراء في تاريخ الجزائر القديم، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2005.
- 10- محمد العربي عقون، الاقتصاد والمجتمع في الشمال الإفريقي القديم، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2003.
- 11- محمد الهادي حارش، التاريخ المغاربي القديم السياسي والحضاري-منذ فجر التاريخ إلى الفتح الإسلامي، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، 1992.
- 12- محمد محي الدين المشرفي، إفريقيا الشمالية في العصر القدي، دار الكتب العربية للنشر والتوزيع، لبنان، ط4، 1969.
- 13- مها محمد السيد، الحصون والتحصينات الدفاعية في شمال إفريقيا خلال العصر الرومانية، مصر، 2008.
- 14- ميخائيل ايفانوفيتش رستوفتسزف، تاريخ الإمبراطورية الرومانية "السياسي والحضاري"، تر: زكي علي ومحمد سليم سالم، مكتبة النهضة المصرية للنشر والتوزيع، مصر، ط1، (دبت)، ج1.
- 15- A. De Cenlener: Essai sur la vie et le règne despotisme sevère es-lettres liège 1874.

- 16- E. Albertini, l'Afrique romaine, éd imprimie officielle Alger, 1950.
- 17- Ilkha Syvanne: Caracalla Military Biography. penad swordmilitary, England.
- 18- R. Cagnat, l'armée romaine d'afrique et l'occupation militaire de l'afrique sous les empereurs, imprimerie nationale. leroux, t 1 et 2, 1913.
- 19- أبو بكر سرحان، (الطرق ووسائل النقل والحصون الروماني في المغرب القديم "تونس، الجزائر، المغرب الأقصى"، 27ق.م، 235 م)، مجلة وقائع تاريخية، مركز البحوث والدراسات التاريخية، ج1، ع 21، مصر، 2014.
- عبد السلام عبد الحميد أبو القاسم، أوضاع مدينة لبة الكبرى خلال حكم الأسرة السيفيرية (192-235م)، مجلة العلوم الإنسانية، كلية الآداب، جامعة المرقب، ليبيا، ع 12، 2016.
- 20- غانم أحمد الصائغ، التأصيل التاريخي لمفهوم المواطنة، مركز الدراسات الإقليمية، (د.ت).
- 21- محمد بن عبد المؤمن محمد، جوانب من تاريخ ثورات سكان مقاطعة موريطانيا القيصرية أثناء الاحتلال الروماني، مجلة الحضارة الإسلامية، جامعة وهران، ع 17، م 13، نوفمبر، 2012.
- 22- نورة مواس، السيفيريون وبلاد المغرب القديم (193-235م)، مجلة الدراسات التاريخية، جامعة الجزائر 2، ع 19، م 13، ديسمبر 2015.
- 23- J. Carcopini, Les castelles de la plaine de Sétif" rev. Afr t.59, 1918.
- 24- J. Carcopino: Les Numeris Syrien de la Numidie Romaine Syria, rev africain, T14, 1933.
- 25- رمضان تسعديت، الاصلاحات السيفيرية في بلاد المغرب القديم (195-235م)، رسالة ماجستير في التاريخ القديم، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، جوان 1990.
- 26- عبد القادر صلاح بن محمد، المواطنة الرومانية منذ عصر الأباطرة الصالحين حتى نهاية العصر السيفيري "إقليم المدن الثلاث أنموذجا 306-337م"، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ القديم، قسم التاريخ، جامعة مصراتة، 2016.
- 27-Alex Imie, The constitution Antoniniana An edict for the caracallan empire, Doctora of philosophy; The University of Edinburgh, 2015.
- 28- محفوظ خالد، التوسع العمراني للرومان في شمال افريقيا "تأملات في مدى تأثير التنظيم الحضري في رومنة الجزائر القديمة"، المنطقة الريفية والمنطقة الحضارية في جنوب نوميديا في الفترة الرومانية، المدينة والريف في الجزائر القديمة، أعمال الملتقى الوطني الأول، فرع الآثار، قسم العلوم الإنسانية، جامعة معسكر، نوفمبر 2013.
- 29- محمد الحبيب بشاري، سياسة روما الزراعية في الجزائر القديمة "نوميديا وموريطانيا القيصرية"، المدينة والريف في الجزائر القديمة، أعمال الملتقى الوطني الأول، فرع الآثار، قسم العلوم الإنسانية، جامعة معسكر، نوفمبر 2013.
- 30- محمد فرقة، تطور التجمعات السكانية في مناطق الشلف وضواحيه في الفترة الممتدة من القرن الأول ميلادي الى القرن الثالث ميلادي، المدينة والريف في الجزائر القديمة، أعمال الملتقى الوطني الأول، فرع الآثار، قسم العلوم الإنسانية، جامعة معسكر، نوفمبر 2013.
- 31- مريم بلقيوم، المرافق الأساسية للمدن الرومانية بالجزائر من خلال مدينة تيمقاد، المدينة والريف في الجزائر القديمة، أعمال الملتقى الوطني الأول، فرع الآثار، قسم العلوم الإنسانية، جامعة معسكر، نوفمبر 2013.
- 32- واعمر اعيشوش، المنطقة الريفية والمنطقة الحضارية في جنوب نوميديا في الفترة الرومانية، المدينة والريف في الجزائر القديمة، أعمال الملتقى الوطني الأول، فرع الآثار، قسم العلوم الإنسانية، جامعة معسكر، نوفمبر 2013.

المواقع الإلكترونية:

33-edit\_de\_caracalla2016\_19.48 تاريخ الزيارة: 2018/11/24 على الساعة

[http://librecours.eu.free.fr/spip/IMG/pdf/2e\\_3\\_doc\\_edit\\_de\\_caracalla\\_2016-11.pdf](http://librecours.eu.free.fr/spip/IMG/pdf/2e_3_doc_edit_de_caracalla_2016-11.pdf)

34- تاريخ الزيارة : يوم 29-01-2018 على الساعة 19.05 سا

romaemperors.sites.luc.edu/sevjudia.htm?fbclid=IwAR0Nr1hsaZOxjQqodQFR4oPYunyRcuwdgWgZgpeiNa01DXvSLt0svJnHGFg

الهوامش

- 1- غانم أحمد الصائغ، التأصيل التاريخي لمفهوم المواطنة، مركز الدراسات الإقليمية، (د.ت)، ص 61.
- 2- ميخائيل ايفانوفيتش رستوفتسوف، تاريخ الإمبراطورية الرومانية "السياسي والحضاري"، تر: زكي علي ومحمد سليم سالم، مكتبة النهضة المصرية للنشر والتوزيع، مصر، ط1، (د.ت)، ج1، ص 496.

- 3- عبد القادر صلاح بن محمد، المواطنة الرومانية منذ عصر الأباطرة الصالحين حتى نهاية العصر السيفيري "إقليم المدن الثلاث أنموذجاً 306-337م، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ القديم، قسم التاريخ، جامعة مصراتة، 2016، ص 98.
- 4- ميخائيل ايفانوفيتش رستوفتسزف، تاريخ الإمبراطورية الرومانية "السياسي والحضاري"، المرجع السابق، ج1، ص 496.
- 5- أحمد سيد الناصيري، تاريخ الإمبراطورية الرومانية "السياسي والحضاري"، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1991، ص ص326، 327.
- 6- أحمد سيد الناصيري، تاريخ الإمبراطورية الرومانية "السياسي والحضاري"، المرجع نفسه، ص 365. أنظر كذلك:  
Alex Imie, The constitution Antoniniana An edict for the caracallan empire, Doctora of philosophy; The university of edinburgh, 2015, p p 182.183.
- 7- ديون كاسيوس، التاريخ الروماني، تر: مصطفى عطيس، مطبعة أطوبريس للطباعة والنشر، طنجة، ط1، 2013، ج 10، ص128.  
تاريخ الزيارة: 2018/11/24 على الساعة 19.48\_ edit\_de\_caracalla2016-11.pdf  
[http://librecours.eu.free.fr/spip/IMG/pdf/2e\\_3\\_doc\\_edit\\_de\\_caracalla\\_2016-11.pdf](http://librecours.eu.free.fr/spip/IMG/pdf/2e_3_doc_edit_de_caracalla_2016-11.pdf)
- 9- Alex Imie, constitution Antoniniana An edict for the caracallan empire, op-cit, p35.
- 10- تاريخ الزيارة: يوم 2018-01-29 على الساعة 19.05 سا  
romaemperors.sites.luc.edu/sev julia.htm?fbclid=IwAR0NrIhsaZOxjQqodQFR4oPYunyRcuwdgWgZgpeiNa01DXvSLt0svJnHGFg
- 11- ديون كاسيوس، التاريخ الروماني، المصدر السابق، ج10، ص126.
- 12- عبد القادر صلاح بن محمد، المواطنة الرومانية منذ عصر الصالحين حتى نهاية العصر السيفيري "إقليم المدن الثلاث أنموذجاً 306-337م"، المرجع السابق، ص 99.
- 13- نورة مواس، السيفيريون وبلاد المغرب القديم (193-235م)، مجلة الدراسات التاريخية، جامعة الجزائر 2، ع 19، م 13، ديسمبر 2015، ص54.
- 14- ميخائيل ايفانوفيتش رستوفتسزف، تاريخ الامبراطورية الرومانية "السياسي والحضاري"، المرجع السابق، ج1، ص493.
- 15- أحمد سيد الناصيري، تاريخ الإمبراطورية الرومانية "السياسي والحضاري"، المرجع السابق، ص 329.
- 16- ديون كاسيوس، التاريخ الروماني، المصدر السابق، ج10، ص128.
- 17- تشارلز وارث، الإمبراطورية الرومانية، تر: عبده جرجس، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2003، ص ص94، 162.
- 18- Ilkha Syvanne: Caracalla Military Biography. penad swordmilitary, England, p128.
- 19- محمد البشير الشنيتي، نوميديا وروما الإمبراطورية "تحولات اقتصادية واجتماعية في ظل الاحتلال، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع الأبيار-الجزائر، ط2، 2012، ص29.
- 20- محمد التازي سعود، الإمام بخلصة تاريخ المغرب قبل الإسلام، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، المغرب، 2006، ص149.
- 21- محمد فرقة، تطور التجمعات السكانية في مناطق الشلف وضواحيه في الفترة الممتدة من القرن الأول ميلادي إلى القرن الثالث ميلادي، المدينة والريف في الجزائر القديمة، أعمال الملتقى الوطني الأول، فرع الآثار، قسم العلوم الإنسانية، جامعة معسكر، نوفمبر 2013، ص66.
- 22- واعمر اعيشوش، المنطقة الريفية والمنطقة الحضارية في جنوب نوميديا في الفترة الرومانية، المدينة والريف في الجزائر القديمة، أعمال الملتقى الوطني الأول، فرع الآثار، قسم العلوم الإنسانية، جامعة معسكر، نوفمبر 2013، ص32.
- 23- محمد العربي عقون، الاقتصاد والمجتمع في الشمال الإفريقي القديم، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2003، ص277.
- 24- محمد العربي عقون، الاقتصاد والمجتمع في الشمال الإفريقي القديم، المرجع نفسه، ص 277.
- 25- رمضان تسعديت، الإصلاحات السيفيرية في بلاد المغرب القديم (195-235م)، رسالة ماجستير في التاريخ القديم، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، جوان 1990، ص55.
- 26- سيد أحمد الناصري، تاريخ الإمبراطورية الرومانية "السياسي والحضاري"، المرجع السابق، ص327.
- 27- محفوظ خالد، التوسع العمراني للرومان في شمال إفريقيا "تأملات في مدى تأثير التنظيم الحضري في رومنة الجزائر القديمة"، المنطقة الريفية والمنطقة الحضارية في جنوب نوميديا في الفترة الرومانية، المدينة والريف في الجزائر القديمة، أعمال الملتقى الوطني الأول، فرع الآثار، قسم العلوم الإنسانية، جامعة معسكر، نوفمبر 2013، ص128.
- 28- J. Carcopini, " Les castelles de la plaine de Sétif" rev. Afr t.59, 1918, p 8
- 29- محمد الهادي حارش، التاريخ المغاربي القديم السياسي والحضاري -منذ فجر التاريخ إلى الفتح الإسلامي، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، 1992، ص187.
- 30- أحمد محمد أنديشة، التاريخ السياسي والاقتصادي للمدن الثلاث، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، 1993، ص198.
- 31- محمد التازي سعود، الإمام بخلصة المغرب قبل الإسلام، المرجع السابق، ص118.

- 32- أحمد صفر، مدينة المغرب العربي في التاريخ عشرون قرنا من تاريخ إفريقيا في عصور ما قبل التاريخ إلى العهد البيزنطي، دار بوسلامة، تونس، 1959، ج1، ص371.
- 33- R. cagnat, l'armée romaine d'afriqueet l'occupation militaire de l'afriquesous les empereurs, imprimerie nationale. leroux, t1 et 2. 1913, p 60.
- 34- محمد بن عبد المؤمن محمد، جوانب من تاريخ ثورات سكان مقاطعة موريطانيا القيصرية أثناء الاحتلال الروماني، مجلة الحضارة الإسلامية، جامعة وهران1، ع17، م13، نوفمبر2012، ص76.
- 35- مريم بليديوم، المرافق الأساسية للمدن الرومانية بالجزائر من خلال مدينة تيمقاد، المدينة والريف في الجزائر القديمة، أعمال الملتقى الوطني الأول، فرع الآثار، قسم العلوم الإنسانية، جامعة معسكر، نوفمبر 2013، ص42.
- 36- محمد التازي سعود، الإمام بخلصة تاريخ المغارب قبل الإسلام، المرجع السابق، ص157.
- 37- R. cagnat, l'armée romaine d'afriqueet l'occupation militaire de l'afriquesous les empereurs, op-cit, t 1 et 2, p60
- 38- محمد البشير الشنيتي، نوميديا وروما الإمبراطورية "تحولات اقتصادية واجتماعية في ظل الاحتلال، المرجع السابق، ص291.
- 39- J. Carcopino: Les Numeris Syrien de la Numidie Romaine Syria, rev africain, T14, 1933, p 22.
- 40- رمضان تسعديت، الإصلاحات السيفيرية في بلاد المغرب القديم(195-235م)، المرجع السابق، ص35، ص36.
- 41- مها محمد السيد، الحصون والتحصينات الدفاعية في شمال إفريقيا خلال العصر الرومانية، مصر، 2008، ص24.
- 42- محمد البشير الشنيتي، الجزائر في ظل الاحتلال الروماني "بحث في منظومة التحكم العسكري-الليمس الموريطاني-ومقاومة المور"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1999، ج1، ص111.
- 43- محمد البشير الشنيتي، الجزائر في ظل الاحتلال الروماني "بحث في منظومة التحكم العسكري-الليمس الموريطاني-ومقاومة المور"، المرجع نفسه، ج1، ص100.
- 44- R. cagnat, l'armée romaine d'afriqueet l'occupation militaire de l'afriquesous les empereurs, op-cit, t 1 et 2, pp 53, 56.
- 45- أبو بكر سرحان، (الطرق ووسائل النقل والحصون الروماني في المغرب القديم "تونس، الجزائر، المغرب الأقصى، 27ق.م-235م)، مجلة وقائع تاريخية، مركز البحوث والدراسات التاريخية، ج1، ع21، مصر، 2014، ص20.
- 46- محمد الصغير غانم، مقالات وآراء في تاريخ الجزائر القديم، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2005، ص207.
- 47- محمد العربي عقون، الاقتصاد والمجتمع في الشمال الإفريقي القديم، المرجع السابق، ص273.
- 48- رمضان تسعديت، الإصلاحات السيفيرية في بلاد المغرب القديم (195-235م)، المرجع السابق، ص166.
- 49- A. De Cenlener: Essai sur la vie et le régime despotisme severe es-lettres liège 1874, p 164
- 50- محمد محي الدين المشرفي، إفريقيا الشمالية في العصر القديم، دار الكتب العربية للنشر والتوزيع، لبنان، ط4، 1969، ص93-94.
- 51- محفوظ خالد، التوسع العمراني للرومان في شمال إفريقيا "تأملات في مدى تأثير التنظيم الحضري في رومنة الجزائر القديمة"، المنطقة الريفية والمنطقة الحضارية في جنوب نوميديا في الفترة الرومانية، المرجع السابق، ص135.
- 52- أحمد محمد أنديشة، التاريخ السياسي والاقتصادي للمدن الثلاث، المرجع السابق، ص101.
- 53- رمضان تسعديت، الإصلاحات السيفيرية في بلاد المغرب القديم(195-235م)، المرجع السابق، ص162.
- 54- محمد الحبيب بشاري، سياسة روما الزراعية في الجزائر القديمة "نوميديا وموريطانيا القيصرية"، المدينة والريف في الجزائر القديمة، أعمال الملتقى الوطني الأول، فرع الآثار، قسم العلوم الإنسانية، جامعة معسكر، نوفمبر 2013، ص273.
- 55- عبد السلام عبد الحميد أبو القاسم، أوضاع مدينة لبداء الكبرى خلال حكم الأسرة السيفيرية (192-235م)، مجلة العلوم الإنسانية، كلية الآداب، جامعة المرقب، ليبيا، ع12، 2016، ص199.
- 56- E. Albertini, l'Afrique romaine, éd imprimie officielle Alger, 1950, p26.
- 57- محمد البشير الشنيتي، نوميديا وروما الإمبراطورية "تحولات اقتصادية واجتماعية في ظل الاحتلال"، المرجع السابق، ص54-55.
- 58- أحمد أنديشة، التاريخ السياسي والاقتصادي للمدن الثلاث، المرجع السابق، ص213، ص220.

## التواصل التجاري بين إيالتي تونس وطرابلس الغرب خلال القرن 18م وبداية القرن 19م (1705 - 1814م) Commercial communication between Tunisia and Tripoli west during the 18th century and the beginning of the 19th century (1814 1705 -)

طالب دكتوراه محمد رابحي<sup>(1)</sup>

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة محمد خيضر بسكرة

مخبر التغير الاجتماعي والعلاقات العامة في الجزائر

mohammed.rabhi@univ-biskra.dz

أ.د/ علي أجقو

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1

pr.ajgou@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2022/08/06 تاريخ القبول: 2022/11/21

### الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى إعطاء صورة عن العلاقات التجارية بين إيالتي تونس وطرابلس الغرب (ليبيا) خلال القرن 18م وبداية القرن 19م خلال فترة الأسرة الحسينية بإيالة تونس، هذه الدراسة جاءت لإزالة بعض اللبس حول هذه العلاقات، خاصة وأن الدراسات والبحوث العربية منها لم تعطى اهتمام كبير وذلك راجع أولا إلى قلة الكتابات العربية في تلك الفترة عدا كتب الرحالة، وأغلب ما كُتب عن تاريخ هذه العلاقات كان معظمه بلغات أجنبية، وثانيا أن أكثر الدراسات ذهبت إلى دراسة العلاقات العربية الأوروبية وهذا راجع ربما لاهتمام المؤرخين الغربيين بتاريخنا والتركيز على هذه العلاقات.

سنحاول في هذا الموضوع التطرق إلى بعض من جوانب العلاقات التجارية بين إيالتي تونس وطرابلس الغرب، بداية بإعطاء نظرة عامة حول واقع التجارة لكل منهما خلال الفترة المدروسة، ثم أهم العوامل التي ساعدتهما على التواصل التجاري فيما بينهما، لنعرج بعدها على المبادلات التجارية بين الإيالتين من صادرات وواردات، لنصل في النهاية إلى ذكر أهم الطرق التجارية التي ساعدت على هذا التواصل التجاري.  
**الكلمات المفتاحية:** تونس؛ طرابلس الغرب؛ التجارة الخارجية؛ المبادلات التجارية؛ الطرق التجارية.

### Abstract:

This study aims to give a picture of the trade relations between the two states of Tunisia and Tripoli west (Libya) during the 18th century and the beginning of the 19th century during the Husseini family in The Nation of Tunisia. This study came to remove some confusion about these relations, especially since Arab studies and research did not give her much attention, first due to the lack of Arabic writings in that period except the books of travelers, and most of what was written about the history of these relations was mostly in foreign languages, and secondly

(1) المؤلف المرسل



that most studies went To study Arab-European relations, this is probably due to the interest of Western historians in our history and the focus on these relations.

In this subject, we will try to address some aspects of the trade relations between Tunisia and Tripoli west, beginning with an overview of the reality of their respective trade during the period studied, and then the most important factors that helped them to communicate trade between them, and then to block trade between the two generations of exports and imports, to finally reach the most important trade methods that helped this trade communication.

**Key words:** Tunisia; Tripoli West; Foreign Trade; Trade exchange; Trade routes.

### مقدمة:

تعد دراسة العلاقات بصفة عامة والتجارية بصفة خاصة بين إيالتى تونس وطرابلس الغرب في هذه الفترة (القرن 18م وبداية القرن 19م) مهمة جدا، وذلك لأنها أولا تتزامن مع بداية فترة حكم الأسرتين الحسينية بإيالة تونس (1705م) والقرامانلية في إيالة طرابلس الغرب (1711م)، وثانيا لأن حكم هاتين الأسرتين صادف بداية ظهور شخصية الدولة للإيالتين بالمفهوم الحديث مع بقاء انصوائهما اسميا تحت لواء الدولة العثمانية.

**الإشكالية:** جاء اختيارنا لهذا الموضوع لأنّ العلاقات التجارية بينهما في حدود اطلّاعي لم تحض بالاهتمام الكبير لدى المؤرخين العرب، زيادة على ذلك فقد انصرف أغلبهم لدراسة العلاقات العربية الأوروبية، وعلى ضوء ذلك وضعنا الإشكالية التالية: فيما تتمثل أبرز مظاهر العلاقات التجارية بين إيالتى تونس وطرابلس الغرب خلال القرن 18 وبداية القرن 19م؟، وللإجابة على هذه الإشكالية المطروحة قمنا بتسجيل بعض الأسئلة الفرعية منها: ماهي العوامل التي ساعدت على حدوث تقارب وتواصل تجاري بين الإيالتين؟ فيما تتمثل المبادلات التجارية بين الإيالتين؟ وماهي أهم الطرق التجارية التي كانت تربط بينهما سواء البرية منها والبحرية؟

**أهمية الدراسة:** تكمن أهمية هذه الدراسة في إزالة بعض اللبس حول العلاقات التجارية بين إيالتى تونس وطرابلس الغرب، وذلك لغياب دراسات متخصصة حسب اطلّاعي المتواضع حول هذا التواصل التجاري بينهما.

**الدراسات السابقة:** حسب اطلّاعي المتواضع على أهم المصادر والمراجع المستعملة لم أجد دراسة متخصصة حول العلاقات التجارية بين تونس وطرابلس الغرب خلال الفترة المدروسة، وما وجدته كان إشارات تطرقت لها بعض المصادر أو المراجع أو أطروحات ماجستير ودكتوراه، من ذلك مثلا كتاب "إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان" لأحمد بن أبي الضياف أو رسالة ماجستير لسعيداني محفوظ "الواقع الاقتصادي للمجتمعات المغاربية في العهد العثماني (مقاربة تحليلية)".

**أهداف الدراسة:** من خلال هذه الدراسة يمكننا الوصول إلى عدّة أهداف منها:

- معرفة العوامل التي ساعدت على التواصل التجاري بين الإيالتين.

- معرفة أهم السلع والمواد التي كانت تُصدّر أو تُستورد بين الإيالتين.

- التعرف على أبرز الطرق التجارية سواء البحرية أو البرية التي تربط بينهما.

**المنهج المتبع:** اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج التاريخي بمختلف أدواته ومنها التحليل والإحصاء، من خلال الاطلّاع على أبرز ما كتبه الباحثين والمؤرخين واستخراج أهم نقاط التواصل التجاري بين إيالتى تونس وطرابلس الغرب خلال القرن 18 وبداية القرن 19م.

### خطة الدراسة: تم تقسيمها إلى مقدمة وأربع مطالب وخاتمة:

مقدمة: تتضمن التعريف بالموضوع، الإشكالية، أهمية الدراسة، الدراسات السابقة، أهداف الدراسة، المنهج المتبع، وخطة الدراسة.

أولاً: نظرة عامة حول واقع التجارة في إيالتي تونس وطرابلس الغرب خلال القرن 18م وبداية القرن 19م.

ثانياً: العوامل التي ساعدت على التواصل التجاري بين الإيالتين.

ثالثاً: المبادلات التجارية بين الإيالتين.

رابعاً: الطرق التجارية بين الإيالتين.

خاتمة: وفيها أبرز النتائج المتوصل إليها.

أولاً: نظرة عامة حول واقع التجارة في إيالتي تونس وطرابلس الغرب خلال القرن 18م وبداية القرن 19م

**1- واقع التجارة في تونس خلال حكم الأسرة الحسينية 1705 - 1814م:** بعد وصول الحسينين للحكم انتظمت أمور البلاد<sup>(1)</sup>، فقد انعكس ذلك على النشاط التجاري للمجتمع التونسي، حتى أصبح من الأعمدة الرئيسية للاقتصاد بالإيالة نتيجة عدّة عوامل منها تشجيع البايات لذلك، ومعرفتهم بأهمية التجارة في تصريف المنتجات والصناعات المحليّة خارج الإيالة<sup>(2)</sup>.

**أ- التجارة الداخلية:** ما ينبغي ذكره في بداية عهد الأسرة الحسينية هو ذلك التزايد الملحوظ في عدد السكّان خاصّة في الفترة الممتدّة من 1705 إلى 1784م وذلك راجع لانعدام الأوبئة، فكانت حافزا منشطا للإنتاج والتجارة<sup>(3)</sup>، فتنوع الإنتاج الزراعي والحيواني والصناعي وازدهر النشاط التجاري بالإيالة حتى أصبحت مدنها مراكز تجارية هامّة يقصدها الأهالي من كافة الجهات لاقتناء ما يلزمهم، كما يقصدها الفلاحون لبيع إنتاجهم الزراعي والصناعي، فنجد توزّع كبير للأسواق في ضواحي الإيالة التي قصدها التجار من كلّ الجهات مثل سوق العطارين والبركة والترك والقماش وغيرها، وهي أسواق قديمة كانت موجودة في العهد الحفصي والتركي واستمرت على عهد الأسرة الحسينية التي ظهرت بها العديد من الأسواق الجديدة مثل سوق السكاجين التي جُدّدت في عهد الباي حسين بن علي (1705 - 1740م)، وسوق البلاغجية وسوق الباي وسوق الشواشين، بالإضافة إلى العديد من الأسواق الأخرى.

لقد اعتبر الرحالة الروسي "سومراكوف" أسواق الإيالة التونسية هي أفضل الأماكن وأكثرها ضرافة، فوصف سوق العطارين وما يحويه من حشائش وأعشاب وورود وحناء، وسوق الشواشين الذي يزخر بأنواع عديدة من الشاشية التونسية<sup>(4)</sup> بسبب ازدهار صناعتها وانتشار الورشات المصنّعة لها بشكل كبير جدّاً داخل مدينة تونس وضواحيها<sup>(5)</sup>، كما انتقل إلى سوق الأسلحة والتعرّف على محتوياته، هذه الرحلة مكنته من التعرّف على الأسواق المتواجدة من جهة، ومن جهة أخرى سمحت له بالتعرّف أيضاً على تجار وأهالي الإيالة<sup>(6)</sup>.

أما التجار اليهود المقيمين بالإيالة أو ما يطلق عليهم اسم "اليهود التوانسة" فحضورهم التجاري الداخلي كان محدود رغم قدم تواجدهم بالبلاد<sup>(7)</sup>، حيث تم تحديد لهم نوع السلعة أو البضاعة التي يتاجرون بها في الداخل وقد خصّص لهم ما يُكال بالذراع أو يوزن بالميزان فقط مثل الحرير وغير ذلك.

**ب - التجارة الخارجية:** كانت التجارة الخارجية لإيالة تونس رائجة بشكل ملحوظ خاصّة مع الدول الأوروبية في أغلب أنواع التجارة، فقد ساهم دخول الإيالة تحت لواء الدولة العثمانية في ربط العلاقات التجارية مع الشرق وبدأ بظهور التجار المسيحيين بحكم الامتيازات التي تمّ الاتفاق عليها مع الدولة العثمانية،

فقد أمضى حمودة باشا العديد من الاتفاقيات والمعاهدات مع بعض من الدول الأوروبية وعلى رأسها فرنسا<sup>(8)</sup>، مثل معاهدة 1782م التي وطّدت العلاقات التجارية بين البلدين ونظمت امتياز صيد المرجان<sup>(9)</sup> لفرنسا بمياه الإيالة، هذه السياسة عادت بالنفع على التجارة الخارجية خاصة في ترويج المنتجات التونسية للخارج<sup>(10)</sup>، أدى ذلك إلى قدوم العديد من التجار الأوروبيين خاصة منهم الفرنسيين إلى الإيالة لممارسة التجارة، وقد كان لوجود قناصل هذه الدول يمثلونهم لدى الباي ويقومون بالدفاع عن مصالحهم الأثر الكبير في نجاح التجارة الخارجية مع أوروبا الشرقية كفرنسا وإسبانيا.

كما كانت تجارة القوافل الصحراوية بفضل وجودها في الخريف والشتاء سببا في تنشيط الحركة التجارية بالإيالة، وبيع جزء كبير من المنتجات التي كان التجار التونسيين يستوردونها من البلدان الأوروبية، لقد عرفت الإيالة نوعا من الأمن والاستقرار أدى إلى زيادة وقدوم العديد من التجار الأوروبيين على شكل مجموعات تجارية فرنسيين وإنجليز وهولنديين ويهود ومالطيين وإيطاليين وغيرهم، الذين أعادوا بناء الحي الإقرنجي<sup>(11)</sup>.

لقد سيطرت الدول الأوروبية وعلى رأسها فرنسا على التجارة الخارجية مع الإيالة التونسية، فمن أهم الشركات التجارية الفرنسية التي كانت تنشط في السواحل التونسية وذلك لاستغلال الموارد الفلاحية كالحبوب بأصنافها والجلود وغيرها نجد شركة محطة رأس النيجرو (تامكرت)<sup>(12)</sup>، هذه الشركات التي كانت تهدف من وراء ذلك إلى إقصاء الدول الإسلامية بشكل عام من التجارة الخارجية، لكن بمجيء حمودة باشا على رأس الإيالة تراجعت، فقد قام بتشجيع التونسيين على تولي شؤونها، متّخذا جملة من الإجراءات مثل إعطائهم رخص لتصدير الحبوب أو الزيت، وإعنائهم من دفع القيمة المخصصة لهذه المواد (الحبوب والزيت)، كما خفّف حمودة باشا للتجار التونسيين حقوق الجمرک فيما يخص السلع التي يستوردونها من فرنسا، فبعد أن كانت نسبتها 11% أصبحت 5.5% فقط، زيادة على ذلك اتبع مع مختلف البلدان الأوروبية عدّة سياسات تهدف للحد من سيطرتها على التجارة الخارجية للإيالة.

من جهة أخرى ساهم التجار التونسيون في تشجيع التجارة الخارجية وخاصة كبار تجار البايات والقياد وأعوان الدولة، وبعض من التجار المحليين والتجار الأندلسيين الذين حدّت المنافسة الأوروبية من نفوذهم التجاري الخارجي، لذلك انصرف بعضهم إلى التجارة الداخلية مثلما نجده عند التجار الأندلسيين حينما وجدوا مزاحمة من طرف التجار الفرنسيين والليفورنيين، ما أدى بهم إلى تركها والإنصراف للتجارة الداخلية وتطوير الحرف التقليدية<sup>(13)</sup>.

## 2- واقع التجارة في طرابلس الغرب خلال حكم الأسرة القرمانلية 1711 - 1835م: أدى ازدهار

العديد من الصناعات في الإيالة إلى ازدهار التجارة عموما وبشكل خاص في عهد يوسف باشا القرمانلي<sup>(14)</sup> (1795 - 1832م)، مثل صناعة الأغذية الصوفية وصناعة المصوغات الذهبية والفضية، حيث جلب التجار الذهب من بلاد السودان، كما ظهرت صناعات أخرى مثل صناعة الجلود وصناعة السفن وغيرها من الصناعات الأخرى التي أدت إلى ازدهار التجارة وإن كان هذا الإزدهار لم يدم طويلا فسرعان ما شهدت الإيالة اضطرابات داخلية ساهمت في تدهور الأحوال التجارية.

كانت التجارة من أهم المظاهر الاقتصادية في طرابلس الغرب التي تشهد تطورا مهماً، فقد استطاعت تحقيق أرباح ساهمت من خلالها في سدّ النقص الواضح في قطاعي الزراعة والتجارة داخل الإيالة. تميزت هذه التجارة بنوعين، التجارة الداخلية والتجارة الخارجية:

أ. التجارة الداخلية: شهدت التجارة الداخلية خلال عهد الأسرة القرامانية تطورا واضحا أهلها لأن تكون مركزا مهما للتجارة<sup>(15)</sup> التي كانت تقوم على نظام الاحتكار، وقد ذكر "حسن الفقيه حسن" بعضا من أسماء كبار التجار الذين كانوا يحتكرون سلعا معينة قائلا: "... وقعت لزمة الملح في طرابلس الغرب يد محمد الداقيز، وأخذ جميع الملح الذي عند الرباحة، وجعل له مخزن، ولن يبيعه أحد إلا هو..."<sup>(16)</sup>، ومن أهم السلع في مجال التجارة الداخلية نذكر القمح والشعير والتمور والسمن والزيت والعسل والفواكه وغيرها، كما احتلت المواد الأولية التي تدخل في صناعات أخرى مكانة مهمة، مثل الصوف والجلود والكتان ومواد الصباغة والحريز، زيادة عن المعادن كالذهب والفضة والنحاس والحديد وغيرها، لقد كانت للإيالة حركة تجارية مهمة اعتمدت على الصناعات المحلية وأيضا الصناعات المستوردة من خارج الإيالة منها الأقمشة المتنوعة والمنسوجات والأواني والسروج والحيوانات والدخان والفحم وتجارة العبيد بين مناطق الإيالة الداخلية والتي لفت روجا كبيرا في هذه الفترة.

شهدت الحركة التجارية الداخلية بالإيالة تواسلا كبيرا بين مناطق الإيالة على مدى أيام الأسبوع مثل طرابلس وقران وغدامس التي تميّزت الحركة التجارية فيها بنشاط كبير.

ب التجارة الخارجية: كانت إيالة طرابلس في هذه الفترة تربطها علاقات تجارية بالغة الأهمية والنشاط مع معظم الدول، وهذا ما تطرقت له أغلب المصادر سواء العربية أو الأجنبية، فقد أشارت إلى وجود علاقات تجارية مع كل مصر وتونس وإفريقيا الوسطى والمدن الأوروبية<sup>(17)</sup> خاصة عبر الموانئ البحرية للإيالة، والتي كانت ضئيلة غالبيتها تقوم بها السفن الأوروبية وعلى رأسها السفن الفرنسية<sup>(18)</sup>، لقد اهتمت الإيالة بتكوين قوة بحرية مهمة في عرض البحر المتوسط، اضطرت من خلالها الدول الأوروبية لعقد العديد من المعاهدات لتنظيم علاقاتها البحرية والتجارية ولتؤمن سفنها من غزو أسطول الإيالة<sup>(19)</sup>، مثل فرنسا التي عقدت سنة 1801م معاهدة صلح مع الإيالة لتأمين تجارتها وللحفاظ على سلامة مراكبها<sup>(20)</sup>، هذه الحركة التجارية الخارجية كانت تقام بأسواق أسبوعية وأخرى موسمية، وأشهرها بالإيالة سوقا الثلاثاء والجمعة بمدينة طرابلس، إضافة إلى أسواق أخرى بمنطقة تاجوراء ومنطقة جنزور، هذه الأسواق ساعدت التجار والأهالي كثيرا، فقد كانت مركزا للتجمع التجاري للتجار، مكنهم من تصريف منتجاتهم وبضائعهم، أو مبادلتها بسلع وبضائع أخرى هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد مثل وجود هذه الأسواق في أيام مختلفة من الأسبوع مع اختلاف المناطق وتباعدها تسهيل كبير في عملية بيع المنتجات والسلع بسهولة وفي وقت وجيز، فالسلع التي لا تباع في سوق معين قد تباع في سوق آخر.

لقد ارتبطت إيالة طرابلس بعلاقات تجارية مهمة مع الإيالات المختلفة للدولة العثمانية مثل تونس والجزائر ومصر وغيرها، كما كان لها علاقات تجارية متميزة مع مناطق بلاد السودان، وتشهد هذه العلاقات أكثر نشاطها في موسم الحج وذلك لوقوع الإيالة على طريق الحج، وذلك لاقتناء الحجاج منها احتياجات سفرهم وبيع ما يحملونه من سلع جلبوها معهم من بلدانهم، وعند عودتهم من موسم الحج يتكرر الأمر ذاته فيبيعون جزء من السلع التي جلبوها من المشرق، لهذا فقد كانت إيالة طرابلس محطة مهمة ومركزا تجاريا متميزا للتبادل التجاري بين الشرق والغرب.

كانت الإيالة تصدر منتجات عديدة منها الحبوب وأهمها القمح والشعير، وأيضا الزيت والزعفران والتمر<sup>(21)</sup>، والمواد الأولية المحلية مثل الجلود الخام والصوف والبلح والنطرون (كربونات الصودا)<sup>(22)</sup>، والشمع والعسل والحلقة والملح والنحاس زيادة عن الحيوانات وغيرها، أما المواد المستوردة متمثلة في

المواد الغذائية كالحمص والقهوة والبقول والسكر والخمور والأسلحة<sup>(23)</sup> والأقمشة والحديد ومواد البويات (التلوين)<sup>(24)</sup>، وبعض من الأدوات كالأشعة والصواري والمسامير التي تستعمل في صناعة السفن. من حين لآخر كانت تجارة الإيالة مهددة بعدة عوامل منها النزاع المستمر للوصول إلى الحكم بين أفراد الأسرة القرمانلية ما أدى إلى ضعفها، كما ساهمت الضرائب الكثيرة المفروضة على الأهالي على إقبال كاهلهم وبالتالي تزايدت كراهيتهم للأسرة القرمانلية، إضافة إلى التدخل الأوروبي في شؤون الإيالة<sup>(25)</sup>.

### ثانياً: العوامل التي ساعدت على التواصل التجاري بين الإيالتين:

**1- الموقع الجغرافي:** يعتبر الموقع الجغرافي للمغرب العربي عموماً عاملاً مهماً ساعد على التواصل بين أقطاره فهو يعتبر منطقة عبور وملتقى للتجارة بين أقطاره، فقد سمح القرب الجغرافي بين إيالتين تونس وطرابلس الغرب على حدوث تنقلات عديدة بينهما، ساعد هذا على توطيد علاقات قوية ربطت الإيالتين ببعضهما، وما زاد من متانة العلاقات هو وجود مدينتين على نفس الخط التجاري، فكل ما يذهب أو يأتي إلى ويمر على تونس وطرابلس، فقد كانتا بمثابة همزة وصل بين المشرق والمغرب هذه العلاقات جعلت هناك تجارة متبادلة بين الإيالتين وهي تجارة القوافل التي يُطلق عليها قوافل غدامس التي تصل إلى تونس<sup>(26)</sup>.

**2- استقرار الأوضاع بالإيالتين:** الوضع السياسي للإيالتين يعتبر من أهم العوامل التي ساعدت على التواصل بينهما، حيث ساد نوع من الاستقرار بعدما صار الحكم في إيالة تونس للأسرة الحسينية 1705م، خاصة فترة حمودة باشا (1782 - 1814م)، أو بداية الأسرة القرمانلية بالنسبة لإيالة طرابلس الغرب سنة 1711م - رغم ما تخللته من حين لآخر بعض الحروب الداخلية أو الخارجية خاصة مع إيالة الجزائر - هذا الوضع عاد بالنفع على التواصل التجاري بينهما.

**3- سياسة الحكام:** كان للحكام دور مهم في تطوّر التجارة الخارجية بين البلدين، ففي عهد الأسرة الحسينية بتونس كان هناك اهتمام بالموانئ سواء القديمة بإصلاحها أو بناء موانئ جديدة، حيث قام الباي حسين بن علي (1705 - 1740م) ببناء قناة تربط بين العاصمة وميناء غار الملح، إلا أنها كانت ضيقة ولا تمر منها سوى القوارب الصغيرة<sup>(27)</sup>، أما علي باي (1759 - 1782م) فقد حث التجار التونسيين وشجعهم ودعمهم مادياً فقد ذكر ابن أبي الضياف قائلاً: "... أنه كان يعطي ما يفضل عنده من الأموال للتجار، يتاجرون به برّاً وبحراً، ولا يسترجع منهم إلا رأس المال، ولهم الربح بتمامه..."<sup>(28)</sup>، أيضاً قام حمودة باشا (1782 - 1814م) بالعديد من الإصلاحات التجارية<sup>(29)</sup>، على المستوى الداخلي بتشجيع الأهالي على الفلاحة والصناعة والمتاجرة، فقد ذكر أيضاً ابن أبي الضياف: "... فكان يبيع لهم الحبوب والأنعام لأجال واسعة، بقيمة الحال، ويسلفهم عند الاحتياج. وأقبلت الناس في دولته على الفلاحة والمتاجر والصناعات..."<sup>(30)</sup>، أما على المستوى الخارجي فقد قام بإعادة إصلاح مينائي حلق الوادي وغار الملح، وهو ما تؤكد الرسالة التي بعثها القنصل الفرنسي "دي شاتوناف" لحكومته سنة 1791م يخبرهم أن الوزير مصطفى خوجة يطلب من فرنسا الترخيص للإيالة من أجل إرسال جرافتين من ترسانة تولون لاستعمالها في حفر كل من ميناء حلق الوادي وغار الملح، وتمّ تنفيذ طلب الوزير وإرسال كامل المعدات والأجهزة بالإضافة إلى عمال يقومون بتشغيلها والعمل عليها، كما قام حمودة باشا بتشجيع الأهالي على التجارة وتعلّم فنون وتقنيات التعامل مع الأوروبيين، وذلك محاولة منه للتخلص من هيمنة التجار الأجانب على التجارة الخارجية للإيالة<sup>(31)</sup>.

أما طرابلس الغرب فقد ساهمت الأسرة القرمانيّة منذ وصولها للحكم في انتعاش التجارة الخارجية للإيالة، فقد اتبع أغلب حكامها سياسة تعمل على تثبيت الأمن والاستقرار داخلها وذلك لضمان تدفق السلع خاصة القادمة من الصحراء ودواخل إفريقيا، من ذلك ما فعله أحمد القرماني (1711 - 1745م) سنة 1712م حيث قام بإخماد الفتن والثورات التي أحدثتها بعض القبائل مثل تاجوراء سنة 1713م ومسلاّة سنة 1714م<sup>(32)</sup>.

شهدت التجارة نوع من الانتعاش على عهد يوسف باشا (1795 - 1832م) بفضل ما قام به، فقد أنشأ العديد من الفنادق التي كان يقيم فيها التجار الأجانب القادمين من خارج الإيالة، وفرض عقوبات قاسية على من يقوم بأعمال النهب والسرقة، وتنظيم العديد من المحطات التي يتم فيها لقاء التجار مع بعضهم للقيام بعملية التبادل التجاري بينهم، أدى ذلك إلى إدخال الطمأنينة في نفوس التجار خاصة الأجانب<sup>(33)</sup>.

### ثالثاً: المبادلات التجارية بين الإيالتين

لقد ساهمت العوامل التي سبق ذكرها على انتعاش التجارة الخارجية في كل من إيالتي تونس وطرابلس الغرب وبحكم القرب الجغرافي وتجاورهما فقد ربطتهما أغلب هذه الفترة علاقات تجارية سواء عن طريق القوافل البرية أو الموانئ المتواجدة على ضفة البحر الأبيض المتوسط.

كما ارتبطت المبادلات التجارية بالأسواق والتي أصبحت مراكز تجارية، فقد أصبحت المدن المهمة بالإيالتين خاصة تلك التي تمرّ بها الطرق التجارية مثل مدينتي تونس وطرابلس محطات لتصدير المنتجات، ومستودعات للإنتاج المحلي، ومراكز لعملية استيراد عديد السلع والبضائع من الخارج.

اهتمّ الحكام بتطوير مدينة تونس وتنظيم أسواقها المنتشرة داخل أسوارها<sup>(34)</sup>، فقد اعتنى مثلاً الحسين بن علي بسوق السكاجين، في حين أيضاً كانت طرابلس بأسواقها العديدة مثل سوق الترك وسوق الجمعة وسوق الخضر نقطة تجمع للحجاج ومحطة رئيسية للتبادل التجاري مع خارج الإيالة<sup>(35)</sup>.

كانت الصادرات التونسية عموماً تتمثل في الزيت والقمح والصوف والجلود والشموع والإسفننج والتمور وغيرها<sup>(36)</sup>، أما تلك التي كانت تصدّر إلى إيالة طرابلس الغرب فكانت تعتمد بشكل كبير خاصة على الحبوب وعلى رأسها القمح الذي يعتبر السلعة الأبرز في الصادرات التونسية نحو طرابلس الغرب<sup>(37)</sup>، وزيت الزيتون الذي كانت مدينة تونس تنتجه بكثرة حيث يذكرها المكناسي في رحلته بأنها كثيرة أشجار الزيتون، بها العديد من معاصر الزيتون نحو 300 معصرة، حيث أخبره بعض أهلها أنها كانت تنتج نحو 36000 متر من زيت الزيتون والمطر يساوي قنّان وكل قنّة تحتوي على 32 رطلاً، كانت تصدّرها إلى الدول الأوروبية وطرابلس الغرب وباقي دول المغرب الأخرى<sup>(38)</sup>.

أما فيما يخصّ الواردات فقد كانت إيالة تونس تستورد - انطلاقاً من الموانئ المتواجدة في شاطئها الشرقي - من طرابلس الزعفران والفوّة والطرونة والأباسي والقماش والسجاد، فقد بلغ كمية ما تستورده من مادة الزعفران حوالي ثمانية قناطير منه، ومن خمسمئة إلى ستمئة قنطار من جذور الفوّة وأربعمئة قنطار من الطرونة وثلاثمئة قنطار من الأباسي ومئة حزمة من قماش أسود لصنع الأكياس وألف قطعة من سجاد مصراتة ومئتي قنطار من التمور<sup>(39)</sup>، ويذكر "ماجيل Maggil" أن هناك ثلاث قوافل تصل سنوياً إلى إيالة تونس ما يطلق عليها قوافل غدامس، تجلب غبار الذهب وريش النعام والعبيد السود، حيث يصل الإيالة ما يقارب 200 عبد من الزنوج<sup>(40)</sup>، والجدير بالذكر أن طرابلس - حسب ما ذكره الأب "رينال Raynal" - لم تعطي اهتمام كبير للتجارة ولم تكثرث بها، وهذا راجع إلى أنها بلد فقير يفتقد للاستقرار جرّاء الحروب والفتن بين الحكام حيث كان الصراع كبير على كرسي الحكم<sup>(41)</sup>.

كانت إيالة طرابلس الغرب تصدّر إلى إيالة تونس الفلفل وأنواع من الأقمشة<sup>(42)</sup>، وتبر الذهب وريش النعام<sup>(43)</sup>، وتجدر الإشارة إلى أن أهم سلعة كانت إيالة طرابلس الغرب تصدّرها هي العبيد الأسود<sup>(44)</sup>، أيضا ورد في سجلات المحكمة الشرعية لإيالة طرابلس الغرب ذكر تصدير كميات من الحبوب إلى جربة التابعة لإيالة تونس، هذا وقد كان لمدينة طرابلس دور كبير كمرکز لإعادة توزيع السلع ليس لمناطق إيالة فحسب بل حتى على الصعيد الخارجي وخاصة الإيالات العثمانية المجاورة وعلى رأسها إيالة تونس.

أما المواد المستوردة من إيالة التونسية فهي الزيت النقي والبلح والجلود والطواقي الحمراء<sup>(45)</sup>، والتمر والحمص والحناء والدهان والرصاص والحلبة والبقول ومواد الصباغة زيادة على بعض المنسوجات كالبرانس والحوالي واللفة والشواشي وغيرها<sup>(46)</sup>، كما أنّ قوافل غدامس كانت تعود محملة بالأقمشة بمختلف أنواعها من ذلك الجلود الحمراء التي تدخل في صناعة الأحذية، وأيضا الحرير<sup>(47)</sup>.

### رابعا: الطرق التجارية بين الإيالتين

تعد الطرق التجارية من أهم وسائل التواصل بين إيالتي تونس وطرابلس الغرب لأنّها توصل التاجر إلى مراكز التجارة وهي تقريبا خطوط رئيسية ثابتة<sup>(48)</sup>، هذه الطرق يمكن تقسيمها إلى نوعين أولا الطريق البحري والذي يربط مختلف موانئ الإيالتين وثانيا الطريق البرّي وهو المتمثل في القوافل التجارية والتي يمكن أيضا تمييز فيها نوعين قوافل تجارية بحثة همّها الوحيد التجارة، أما النوع الثاني فهي القوافل التجارية الدينية حيث كان الحج يمثل فرصة سنوية للتجّار لتحقيق الربح<sup>(49)</sup>، ما يجدر الإشارة إليه أن بعض هذه الطرق تتعرض من حين لآخر للتغيير ما يحتم على التاجر اجتياز طرق أخرى خلال فترات زمنية مختلفة ويعود ذلك لعدة أسباب نذكر منها:

- **الظروف الأمنية:** تعدّ من أهم الأسباب التي تعرفل سير القوافل التجارية وذلك راجع مثلا لاعتداء اللصوص وسرقة ما يحمله التاجر من سلع وغيرها.
- **الظروف المناخية:** التغيرات الجوية أيضا عامل مهم خاصة الطرق البرية وأخص بالذكر الصحراوية فقد تعمل الرياح على ردم الآبار وإخفاء معالم الطرق، فيصبح السير فيها أمر صعب ومستحيل في بعض الأحيان مما يجبر التاجر إلى تغيير الطريق ورسم مسارات جديدة للقوافل التجارية.
- **الظروف السياسية:** أيضا هذه الظروف لها دور مهم فهي تعتبر سلاح ذو حدين فقد تكون مساهمة في تسهيل سير القوافل من منطقة لأخرى، أو قد تكون ضمن الأسباب التي تؤدي إلى عرقلة سير القوافل التجاريّة خاصّة إذا كان هناك نزاع سواء كان داخلي يخص إحدى الإيالتين أو خارجي بينهما.
- **فترات الازدهار في بعض المراكز التجارية:** وهو عامل مهم أيضا يجعل التجار يرغبون في الوصول لهذه المراكز من أقصر الطرق سواء بجلب سلع أو بيع ما يحمله<sup>(50)</sup>.

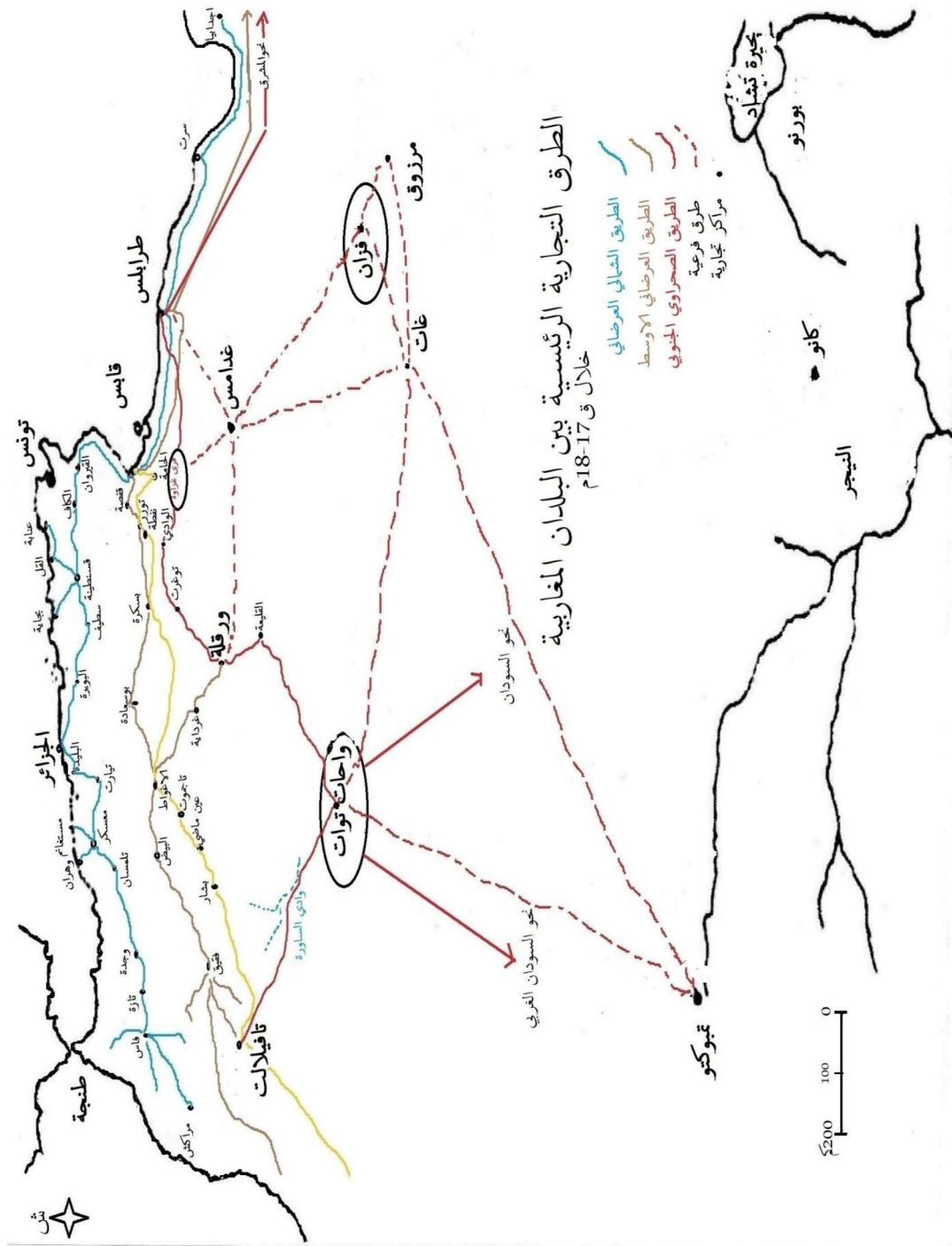
ما سبق ذكره فقد ربطت الإيالتين نوعين من الطرق، الطريق البحري الذي يربط مختلف موانئ الإيالتين وثانيا الطريق البرّي وهو المتمثل في القوافل التجارية.

**1- الطريق البحري:** يربط هذا الطريق بين الموانئ المغاربية حيث ذكره التمكروتي في رحلته النفحة المسكية في السفارة التركية (1589م) انطلاقا من تطوان المغربية مرورا بعدة مدن مغربية مثل مرسى ترغا ووبادس وفورك، ثم الدخول إلى إيالة الجزائر مرورا ببعض المدن مثل وهران ومستغانم والجزائر وبجاية والقل وغيرها، ثم إلى إيالة تونس عبر بنزرت، وصولا إلى إيالة طرابلس الغرب عبر طرابلس، فيقوم التجّار في هذه الرحلات عبر مختلف موانئ بلاد المغرب بالتبادل التجاري بينهم.

## 2- الطرق البرية: الطرق البرية التجارية التي ربطت إيالتيين متعددة سواء طريق الحج والذي

- كان يحمل أيضا غرض تجاري، أو طرق تجارية بحتة، فمن ذلك نذكر:
- الطريق الشمالي الذي يصل الشرق بالغرب وهو طريق الحجيج، أو ما يسمّى بالسلطاني أو التلي<sup>(51)</sup>، فينطلق من فاس ثم وجدة، ومنها إلى تلمسان، وهران، الجزائر وسطيف ثم قسنطينة، الكاف<sup>(52)</sup>، القيروان، ثم طرابلس، ويواصل نحو الشرق إلى القاهرة، وللتوضيح أكثر فيما يخص الجزء الخاص بالإياليتين التونسية وطرابلس الغرب، فهذا الطريق عندما يصل إلى إيالة تونس يمر بمدينة الكاف ومنها إلى القيروان، ثم للعاصمة تونس، وعند دخوله لإيالة طرابلس الغرب يمر بطرابلس ثم برقة ليواصل هذا الطريق وصولا إلى القاهرة ومنها إلى البقاع المقدسة (مكة).
  - هناك طريق آخر عرضاني يصل الغرب بالشرق، هذا الطريق يساير الطريق الأول (طريق الحجيج)، ينطلق هذا الطريق من الأراضي المغربية وبالضبط مدينة فتيق<sup>(53)</sup>، أو فكيك كنقطة انطلاق ثم يدخل إلى إيالة الجزائر عبر البيض سيد الشيخ والأغواط<sup>(54)</sup>، ليتفرّع جزء منه يصل غرداية، ورقلة ثم يصعد شمالا إلى إيالة التونسية عبر توزر، نفطة، فريانة، نفزاوة، الحامة، الجريد، قفصة، السبخة، العامرة، الجريد، وعند دخوله لإيالة طرابلس يتصل بالطريق الشمالي التلي (طريق الحجيج).
  - هناك طريق آخر يدعى بالطريق الجنوبي أو الصحراوي حيث يربط المناطق الجنوبية لبلدان المغرب العربي، ينطلق من عدّة مناطق ليكون مكان الالتقاء هو تافيلالت أو ما يسمّى قديما سجماسة، ليعبر عبر مناطق عدّة في المغرب الأقصى منها أم الحران، الزناتية وفتيق وغيرها، ليتفرّع هذا الطريق بعد خروجه من المغرب إلى جزئين طريق القصور وطريق الواحات، فالفرع الأول يمر بعدّة مناطق في الجزائر منها بشار<sup>(55)</sup>، الغسول، عين ماضي، تاجمونت الأغواط، برج الغيران، سيدي خالد، بسكرة، سيدي عقبة وغيرها<sup>(56)</sup>، ثم يدخل إلى إيالة تونس عبر توزر وقابس وغيرها، ومنها إلى إيالة طرابلس الغرب عبر طرابلس ثم برقة ويواصل مساره نحو الشرق<sup>(57)</sup>.
  - أما الفرع الثاني (طريق الواحات) فيتجه نحو الجنوب الشرقي للجزائر وصولا إلى نفطة ومرورا بعدّة مناطق في إيالة الجزائر<sup>(58)</sup>، وقد ذكر محطّاته العياشي في كتابه الرحلة العياشية التي يطلق عليها اسم "ماء الموائد"<sup>(59)</sup> في رحلته عند دخوله للجزائر، فذكر أنّه يمر أيضا بمناطق عدّة منها وادي الأساور، توات، القليعة، ورقلة، وادي ريغ، توقرت، ماء الرباح، العلنداء، أما عند دخوله لإيالة تونس فيمر ببعض المناطق منها قرى نفزاوة، واد السمار، واد بوشعير، ثم إلى إيالة طرابلس الغرب عبر برج الملح، وزواغة، طرابلس، برقة، ليواصل مساره نحو الشرق إلى مصر والحجاز<sup>(60)</sup> (انظر الخريطة المرفقة الشكل 01).





**الشكل 01:** خريطة توضح طرق القوافل التجارية الرابطة بين إيالتي تونس وطرابلس الغرب. انظر: رشيد حفيان، الطرق والقوافل التجارية بين الحواضر المغاربية وأثرها الحضاري في العهد العثماني خلال القرنين 11 - 12 / هـ 17 - 18 م، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، كلية الآداب والحضارة الإسلامية، قسم التاريخ، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2013/2014م، ص 31.

## الخاتمة:

من خلال دراستنا لموضوع التواصل التجاري بين إيالتي تونس وطرابلس الغرب خلال القرن 18 وبداية القرن 19م توصلنا إلى عدّة نتائج أهمّها:

- سيطرت الدول الأوروبية على التجارة الخارجية للإياليين عدا بعض الفترات التي حدّت من سيطرتهم عليها، مثل ما فعل حمودة باشا في الإصلاحات التي قام بها وذلك بإقحام العنصر التونسي في المبادلات الخارجية.
- شهدت العلاقات التجارية بين الإياليين تطوّرًا واضحًا خاصّة مع بداية تولّي كل من الأسرة الحسينية 1705م، والقرامانلية 1711م، حيث كان للحكّام دور مهم فقد ساد نوع من الاستقرار على الأوضاع السياسية، رغم ما تخلّته من حين لآخر بعض الحروب والفتن الداخلية مثل النزاع المستمر للوصول إلى الحكم بين أفراد الأسرة القرامانلية أو الخارجية خاصّة فيما بينهما أو مع إيالة الجزائر.
- تمثّلت الصادرات في الإياليين في العديد من السّلع لكن أهمّها بالنسبة لإيالة تونس تمثّلت خاصّة الحبوب مثل القمح، وزيت الزيتون، في حين أن صادرات إيالة طرابلس الغرب أهمّها العبيد الأسود وريش النعام.
- ربطت إيالتي تونس وطرابلس الغرب نوعين من الطرق، الطريق البحري الذي يربط مختلف موانئ الإياليين، وثانيا الطريق البرّي وهو المتمثل في القوافل التجارية والذي ينقسم بدوره إلى طريق قوافل تجارية بحثة همّها الوحيد التجارة، والقوافل التجارية الدينية حيث كان الحج يمثل فرصة سنوية للتجارة لتحقيق الربح.

## قائمة المصادر والمراجع:

### أولاً: المصادر باللّغة العربية

- أحمد بن أبي الضيّاف (ت: 1291هـ)، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق: لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، دار العربية للكتاب، تونس، دون طبعة، 1999م.
- حسن الفقيه حسن (ت: 1303هـ)، اليوميات اللببية، تحقيق: محمد الأسطى وعمار جحيدر، مركز جهاد اللببيين للدراسات التاريخية، ليبيا، ط2، 2001م.
- رودلفو ميكايكي، طرابلس الغرب تحت حكم أسرة القرامانلي، ترجمة: طه فوزي، دار الفرجاني، طرابلس، ليبيا، دون طبعة، دون تاريخ.
- عبد الله بن محمد العياشي (ت: 1090هـ)، الرحلة العياشية 1661 - 1663م، حققها وقّمت لها: سعيد الفاضلي وسليمان القرشي، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، ط1، 2006م.
- أبي عبد الله محمد بن خليل ابن غلبون الطرابلسي (ت: 1150هـ)، التّدكار فيمن ملك طرابلس وما كان بها من الأخيار، التصحيح والتعليق عليه: الطاهر أحمد الزاوي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.
- محمد بن عبد الوهاب المكناسي (ت: 1213هـ)، رحلة المكناسي (1785م)، تحقيق وتقديم: محمد بوكبوط، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، الإمارات، ط1، 2003م.
- محمود ناجي، تاريخ طرابلس الغرب، ترجمة: عبد السلام أدهم ومحمد الأسطى، منشورات الجامعة الليبية، ليبيا، دون طبعة، 1970م.

### ثانياً: المصادر باللّغة الأجنبية

- Eugène Plantet, Correspondance des beys de Tunis et des consuls de France avec la cour 1577 - 1830, ancienne librairie germer baillièrre et Félix Alcan, Éditeur Boulevard Saint-Germain, 1899.
- M.Thomas Maggil, Nouveau voyage Tunis, traduit de l'anglais avec des notes par M. Ragueneau de la Chesnaye, Paris, 1815.

- Paul Masson, Histoire Établissements et du Commerce Français dans L'Afrique Barbaresque (1560-1793) (Algérie, Tunisie, Tripolitaine, Maroc), Librairie Hachette, Paris, 1903.
- Paysonnel et Desfontain, Voyage dans les régence de Tunis et d'Alger, publiés par M. Dureau De La Malle, librairie de gide éditeur des annales des voyages, Paris, 1838.

#### ثالثا: المراجع باللغة العربية

- إتوري روسي، ليبيا منذ الفتح العربي حتى سنة 1911م، ترجمة وتقديم: خليفة محمد التليسي، الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط2، 1991م.
- جان كلود زليتنر، طرابلس ملتقى أوروبا وبلدان وسط إفريقيا 1500 - 1795 إفرنجي، ترجمة: جاد الله عزوز الطلحي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، ليبيا، ط1، 2001م.
- رضا بن رجب، يهود البلاط ويهود المال في تونس العثمانية، تقديم: عبد الحميد الأرقش، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.
- عبد الوهاب حسن حسيني، خلاصة تاريخ تونس، دار الكتب العربية الشرقية، تونس، ط3، 1953م.
- محمد سالم شرف الدين إنعام، تاريخ طرابلس الاجتماعي والاقتصادي دراسة في مؤسسات المدينة التجارية 1711 - 1835، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس، ط1، 1998م.
- محمد العربي الزبيري، التجارة الخارجية للشرق الجزائري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دون طبعة، 1972م.
- محمد الهادي الشريف، تاريخ تونس من عصور ما قبل التاريخ إلى الاستقلال، تعريب: محمد الشاوش ومحمد عجينة، دار سراس للنشر، تونس، ط3، 1993م.
- مولاي بالحيمسي، الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دون طبعة، 1981م.

#### رابعا: المقالات

- حفيفة بوتوقوماس، النشاط التجاري للمجتمع التونسي خلال العهد الحسيني 1117 - 1246هـ / 1705 - 1830م، مجلة معارف، جامعة أكلي محند أولحاج، البويرة، العدد 18، المجلد 10، جوان 2015م.
- رزيقة محمدي، الإصلاحات الاقتصادية بإيالة تونس في عهد حمودة باشا (1782 - 1814م)، مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، جامعة بابل، العراق، العدد 30، ديسمبر 2016م.
- الشافعي درويش، علي باي الحسيني التونسي 1759 - 1782م (مواقف من سياسته)، مجلة مدارات للعلوم الاجتماعية والإنسانية، المركز الجامعي غليزان، غليزان، العدد 03، فيفري 2021م.
- صالح بوسليم وعبد القادر علون، تجارة القوافل الصحراوية بين الجزائر وطرابلس الغرب على العهد العثماني، مجلة آفاق للعلوم، جامعة زيان عاشور، الجلفة، العدد 10، جانفي 2018م.
- عبد المجيد قدور، النشاط الاقتصادي الفرنسي في الجزائر وتونس خلال العهد العثماني، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، العدد 28، ديسمبر 2007م.
- ناصر الدين سعيدوني، الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لولايات المغرب العثمانية (الجزائر - تونس - طرابلس الغرب) من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر الميلادي)، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، العدد 31، 2010م.

#### خامسا: الرسائل الجامعية

- رزيقة محمدي، إصلاحات حمودة باشا الداخلية وعلاقاته الخارجية بإيالة تونس (1782 - 1814م)، مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في التاريخ الحديث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ، جامعة الجزائر 2، الجزائر، 2011م.
- رشيد حفيان، الطرق والقوافل التجارية بين الحواضر المغاربية وأثرها الحضاري في العهد العثماني خلال القرنين 11 - 12هـ / 17 - 18م، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، كلية الآداب والحضارة الإسلامية، قسم التاريخ، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2013/2014م.

## التواصل التجاري بين إيالتي تونس وطرابلس الغرب خلال القرن 18م وبداية القرن 19م

- ريم بدري يحيى الزادمة، العلاقات التجارية والثقافية بين المغرب العربي والسودان الغربي (الثامن - العاشر الهجري/ الرابع عشر - السادس عشر الميلادي)، بحث مقدم لنيل درجة الإجازة العالية (الماجستير) في التاريخ الإسلامي، كلية الآداب والتربية، قسم التاريخ، جامعة التحيدي، سرت، ليبيا، 2008م.
- محفوظ سعيداني، الواقع الاقتصادي للمجتمعات المغاربية في العهد العثماني (مقاربة تحليلية) (من مطلع القرن 18م/12هـ إلى 1830م / 1245هـ)، مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في التاريخ الحديث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ، جامعة الجزائر 2، الجزائر، 2011 - 2012م.
- وفاء كاظم ماضي الكندي، دراسة في الواقع الاقتصادي والاجتماعي لولاية طرابلس الغرب في العهد العثماني الثاني (1835 - 1911م)، مذكرة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه آداب في التاريخ الحديث، كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، العراق، ماي 2005م.

### الهوامش:

- (1) عبد الوهاب حسن حسيني، خلاصة تاريخ تونس، دار الكتب العربية الشرقية، تونس، ط3، 1953م، ص 149.
- (2) حفيظة بوتوقوماس، النشاط التجاري للمجتمع التونسي خلال العهد الحسيني 1117 - 1246هـ/ 1705 - 1830م، مجلة معارف لجامعة أكلي محند أولحاج، البويرة، المجلد 10، العدد 18، جوان 2015، ص 292.
- (3) محمد الهادي الشريف، تاريخ تونس من عصور ما قبل التاريخ إلى الاستقلال، تعريب: محمد الشاوش ومحمد عجينة، دار سراس للنشر، تونس، ط3، 1993م، ص 92.
- (4) حفيظة بوتوقوماس، النشاط التجاري للمجتمع التونسي خلال العهد الحسيني 1117 - 1246هـ/ 1705 - 1830م، م.س، ص ص من 292 إلى 294.
- (5) Paul Masson, Histoire Établissements et du Commerce Français dans L' Afrique Barbaresque (1560-1793) (Algérie, Tunisie, Tripolitaine, Maroc), Librairie Hachette, Paris, 1903, p 600.
- (6) حفيظة بوتوقوماس، النشاط التجاري للمجتمع التونسي خلال العهد الحسيني 1117 - 1246هـ/ 1705 - 1830م، م.س، ص ص 293، 294.
- (7) رضا بن رجب، يهود البلاط ويهود المال في تونس العثمانية، تقديم: عبد الحميد الأرقش، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص 407.
- (8) حفيظة بوتوقوماس، النشاط التجاري للمجتمع التونسي خلال العهد الحسيني 1117 - 1246هـ/ 1705 - 1830م، م.س، ص ص 294، 295.
- (9) المرجان: يعرفه القدماء على أنه شجرة تحتوي على عروق وأغصان ومنعمة الأوراق، بينما عرف المرجان في العصور الوسطى أنه نبات يشبه الأشجار، لكن التعريف الحديث فهو يذكر أن أغصان المرجان تعتبر كتجمع لحيوانات أي ملتحمة ومنحدة فيما بينها. انظر محمد العربي الزبيري، التجارة الخارجية للشرق الجزائري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دون طبعة، 1972م، ص ص 85، 86.
- (10) Eugène Plantet, Correspondance des beys de Tunis et des consuls de France avec la cour 1577-1830, ancienne librairie germer baillièrre et Félix Alcan, Éditeur Boulevard Saint-Germain, 1899, Tome 3 (1770 - 1830), p p127, 128.
- (11) حفيظة بوتوقوماس، النشاط التجاري للمجتمع التونسي خلال العهد الحسيني 1117 - 1246هـ/ 1705 - 1830م، م.س، ص ص 295، 296.
- (12) عبد المجيد قدور، النشاط الاقتصادي الفرنسي في الجزائر وتونس خلال العهد العثماني، مجلة العلوم الإنسانية جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، العدد 28، ديسمبر 2007م، ص 276.
- (13) حفيظة بوتوقوماس، النشاط التجاري للمجتمع التونسي خلال العهد الحسيني 1117 - 1246هـ/ 1705 - 1830م، م.س، ص ص من 296 إلى 300.

- (14) القرماني: هو اسم تركي نسبة إلى قرمان حيث أطلق الأتراك هذه التسمية على الجزء الجنوبي من الأناضول، ويقول ابن غلبون أن كلمة القرماني نسبة إلى القبيل المشهور بأرض الأناضول. انظر: إتوري روسي، ليبيا منذ الفتح العربي حتى سنة 1911م، ترجمة وتقديم: خليفة محمد التليسي، الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط2، 1991م، ص 326.
- (15) وفاء كاظم ماضي الكندي، دراسة في الواقع الاقتصادي والاجتماعي لولاية طرابلس الغرب في العهد العثماني الثاني (1835 - 1911م)، مذكرة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه آداب في التأريخ الحديث، كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، العراق، ماي 2005م، ص ص من 18 إلى 20.
- (16) حسن الفقيه حسن (ت: 1303هـ)، اليوميات الليبية، تحقيق: محمد الأسطى وعمار جحيدر، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، ط2، ليبيا، 2001م، الجزء 1، ص 404.
- (17) - وفاء كاظم ماضي الكندي، دراسة في الواقع الاقتصادي والاجتماعي لولاية طرابلس الغرب في العهد العثماني الثاني (1835 - 1911م)، م.س، ص ص 20، 21.
- (18) - رود لفوميكاكي، طرابلس الغرب تحت حكم أسرة القرماني، ترجمة: طه فوزي، دار الفرجاني، طرابلس، ليبيا، دون طبعة، دون تاريخ، ص 31.
- (19) أبي عبد الله محمد بن خليل ابن غلبون الطرابلسي (ت: 1150هـ)، التذكار فيمن ملك طرابلس وما كان بها من الأخيار، التصحيح والتعليق عليه: الطاهر أحمد الزاوي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2002م، ص 242.
- (20) محمود ناجي، تاريخ طرابلس الغرب، ترجمة: عبد السلام أدهم ومحمد الأسطى، منشورات الجامعية الليبية، ليبيا، دون طبعة، 1970م، ص 165.
- (21) وفاء كاظم ماضي الكندي، دراسة في الواقع الاقتصادي والاجتماعي لولاية طرابلس الغرب في العهد العثماني الثاني (1835 - 1911م)، م.س، ص ص 20، 21.
- (22) رود لفوميكاكي، طرابلس الغرب تحت حكم أسرة القرماني، م.س، ص 31.
- (23) وفاء كاظم ماضي الكندي، دراسة في الواقع الاقتصادي والاجتماعي لولاية طرابلس الغرب في العهد العثماني الثاني (1835 - 1911م)، م.س، ص 22.
- (24) رود لفوميكاكي، طرابلس الغرب تحت حكم أسرة القرماني، م.س، ص 31.
- (25) وفاء كاظم ماضي الكندي، دراسة في الواقع الاقتصادي والاجتماعي لولاية طرابلس الغرب في العهد العثماني الثاني (1835 - 1911م)، م.س، ص ص 23، 24.
- (26) رزيقة محمدي، إصلاحات حمودة باشا الداخلية وعلاقاته الخارجية بإيالة تونس (1782 - 1814م)، مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في التاريخ الحديث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ، جامعة الجزائر - 2، الجزائر، 2011 - 2012م، ص 48.
- (27) رزيقة محمدي، الإصلاحات الاقتصادية بإيالة تونس في عهد حمودة باشا (1782 - 1814م)، مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، جامعة بابل، العراق، العدد 30، ديسمبر 2016م، ص 93.
- (28) الشافعي درويش، علي باي الحسيني التونسي 1759 - 1782م (مواقف من سياسته)، مجلة مدرات للعلوم الاجتماعية والإنسانية، المركز الجامعي غليزان، غليزان، العدد 03، فيفري 2021م، ص 729.
- (29) رزيقة محمدي، الإصلاحات الاقتصادية بإيالة تونس في عهد حمودة باشا (1782 - 1814م)، م.س، ص 93.
- (30) أحمد بن أبي الضياف (ت: 1291هـ)، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق: لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، دار العربية للكتاب، تونس، دون طبعة، 1999م، المجلد 2، الجزء 3، ص 78.
- (31) رزيقة محمدي، الإصلاحات الاقتصادية بإيالة تونس في عهد حمودة باشا (1782 - 1814م)، م.س، ص ص من 94 إلى 96.
- (32) محفوظ سعيداني، الواقع الاقتصادي للمجتمعات المغاربية في العهد العثماني (مقاربة تحليلية) (من مطلع القرن 18م/12هـ إلى 1830م / 1245هـ)، مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في التاريخ الحديث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ، جامعة الجزائر 2، الجزائر، 2011 - 2012م، ص 247.
- (33) محفوظ سعيداني، الواقع الاقتصادي للمجتمعات المغاربية في العهد العثماني (مقاربة تحليلية) (من مطلع القرن 18م/12هـ إلى 1830م / 1245هـ)، م.س، ص 250.

(34) ناصر الدين سعيدوني، الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لولايات المغرب العثمانية (الجزائر - تونس - طرابلس الغرب) من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر الميلادي)، حوليات الآداب والعلوم الإجتماعية، جامعة الكويت، العدد 31، 2010م، ص 38.

(35) رزيقة محمدي، إصلاحات حمودة باشا الداخلية وعلاقاته الخارجية بإيالة تونس (1782 - 1814م)، م.س، ص 148.  
(36) Paysonnel et Desfontain, Voyage dans les régence de Tunis et d'Alger, publiés par M. Dureau De La Malle, librairie de gide éditeur des annales des voyages, Paris, 1838, Tome 1, p76.

(37) رزيقة محمدي، إصلاحات حمودة باشا الداخلية وعلاقاته الخارجية بإيالة تونس (1782 - 1814م)، م.س، ص 148.  
(38) محمد بن عبد الوهاب المكناسي (ت: 1213 هـ)، رحلة المكناسي (1785م)، تحقيق وتقديم: محمد بوكبوط، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، الإمارات، ط1، 2003م، ص 325.

(39) جان كلود زليتنر، طرابلس ملتقى أوروبا وبلدان وسط إفريقيا 1500 - 1795 إفرنجي، ترجمة: جاد الله عزوز الطلحي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، ليبيا، ط1، 2001م، ص 391.

(40) M.Thomas Maggil, Nouveau voyage Tunis, traduit de l'anglais avec des notes par M. Ragueneau de la Chesnaye, Paris, 1815, p165.

(41) رزيقة محمدي، إصلاحات حمودة باشا الداخلية وعلاقاته الخارجية بإيالة تونس (1782 - 1814م)، م.س، ص 149.

(42) إنعام محمد سالم شرف الدين، تاريخ طرابلس الاجتماعي والاقتصادي دراسة في مؤسسات المدينة التجارية 1711 - 1835، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس، ط1، 1998م، ص 104.

(43) رزيقة محمدي، إصلاحات حمودة باشا الداخلية وعلاقاته الخارجية بإيالة تونس (1782 - 1814م)، م.س، ص 148.

(44) إنعام محمد سالم شرف الدين، تاريخ طرابلس الاجتماعي والاقتصادي دراسة في مؤسسات المدينة التجارية 1711 - 1835، م.س، ص 104.

(45) رود لفوميكاكي، طرابلس الغرب تحت حكم أسرة القرماني، م.س، ص 31.

(46) إنعام محمد سالم شرف الدين، تاريخ طرابلس الاجتماعي والاقتصادي دراسة في مؤسسات المدينة التجارية 1711 - 1835، م.س، ص 105 - 106.

(47) رزيقة محمدي، إصلاحات حمودة باشا الداخلية وعلاقاته الخارجية بإيالة تونس (1782 - 1814م)، م.س، ص 148.

(48) ريم بدري يحيى الزادمة، العلاقات التجارية والثقافية بين المغرب العربي والسودان الغربي (الثامن - العاشر الهجري / الرابع عشر - السادس عشر الميلادي)، بحث مقدم لنيل درجة الإجازة العالية (الماجستير) في التاريخ الإسلامي، كلية الآداب والتربية، قسم التاريخ، جامعة التحدي، سرت، ليبيا، 2008م، ص 43.

(49) رشيد حفيان، الطرق والقوافل التجارية بين الحواضر المغاربية وأثرها الحضاري في العهد العثماني خلال القرنين 11-12هـ/ 17 - 18م، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، كلية الآداب والحضارة الإسلامية، قسم التاريخ، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2013/2014م، ص 56.

(50) ريم بدري يحيى الزادمة، العلاقات التجارية والثقافية بين المغرب العربي والسودان الغربي (الثامن - العاشر الهجري / الرابع عشر - السادس عشر الميلادي)، م.س، ص 43.

(51) رشيد حفيان، الطرق والقوافل التجارية بين الحواضر المغاربية وأثرها الحضاري في العهد العثماني خلال القرنين 11 - 12هـ/ 17 - 18م، م.س، ص 14.

(52) محمد العربي الزبييري، التجارة الخارجية للشرق الجزائري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دون طبعة، 1972م، ص 67.

(53) رشيد حفيان، الطرق والقوافل التجارية بين الحواضر المغاربية وأثرها الحضاري في العهد العثماني خلال القرنين 11 - 12هـ/ 17 - 18م، م.س، ص 15 إلى 19.

(54) محمد العربي الزبييري، التجارة الخارجية للشرق الجزائري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، م.س، ص 67.

(55) رشيد حفيان، الطرق والقوافل التجارية بين الحواضر المغاربية وأثرها الحضاري في العهد العثماني خلال القرنين 11 - 12هـ/ 17 - 18م، م.س، ص 20 إلى 22.

- (56) مولاي بالحيمسي، الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دون طبعة، 1981م، ص25.
- (57) رشيد حفيان، الطرق والقوافل التجارية بين الحواضر المغاربية وأثرها الحضاري في العهد العثماني خلال القرنين 11 - 12 هـ / 17 - 18م، م.س، ص 22.
- (58) - صالح بوسليم وعبد القادر علون، تجارة القوافل الصحراوية بين الجزائر وطرابلس الغرب على العهد العثماني، مجلة آفاق للعلوم، جامعة زيان عاشور، الجلفة، العدد 10، جانفي 2018م، ص 334.
- (59) العياشي: صاحب رحلة العياشي المسماة "ماء الموائد"، اسمه أبو سالم عبد الله بن محمد بن أبي بكر العياشي فهو الأديب والرحالة والفقير والصوفي من بلاد المغرب ولد في شعبان 1037هـ / 4 ماي 1628م في قبيلة آيت أعياش بأحواز سجلماسة، توفي بالطاعون يوم الجمعة 18 ذو القعدة 1090 هـ / 31 ديسمبر سنة 1679م، حرص على أخذ العلم من علماء وفقهاء بلده وخاصة منهم شيوخ الزاوية العياشية انظر: عبد الله بن محمد العياشي (ت: 1090هـ)، الرحلة العياشية 1661 - 1663م، حققها وقدم لها: سعيد الفاضلي وسليمان القرشي، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، ط1، 2006م، المجلد 1، ص29.
- (60) - رشيد حفيان، الطرق والقوافل التجارية بين الحواضر المغاربية وأثرها الحضاري في العهد العثماني خلال القرنين 11 - 12 هـ / 17 - 18م، م.س، ص 28.

## تطور العلاقات الاقتصادية بين إيالة الجزائر وتونس في أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر

### The development of economic relations between Algeria and Tunisia in the late eighteenth and early nineteenth centuries

طالب الدكتوراه حمة دبايلية<sup>1</sup>      أ.د/ إبراهيم السعداوي

جامعة منوبة - تونس

saadaoui.ibrahim.muhammed.tn@gmail.com

debailiahamma86@gmail.com

تاريخ القبول: 2023/01/06

تاريخ الإرسال: 2022/06/16

#### الملخص:

تتناول هذه الورقة البحثية العلاقات الاقتصادية بين إيالة الجزائر وتونس التي كانت تخضع للعلاقات السياسية، إلا أن العلاقة بين الشعبين حالت دون أن تظهر آثار الخلافات السياسية على التواصل الاقتصادي وقدمت نموذجا رائعا عن مدى الترابط والتآزر بين الشعبين، وقد كان أساس هذا التعامل الاقتصادي هو القوافل البرية وانحصر دور السلطات الجزائرية في جمع الضرائب والرسوم الجمركية، وإن مثل هذه العلاقات زادت من الثقة والاستقرار والأمان الاجتماعي والثقافي والاقتصادي بين الشعبين، فأصبحت معبرا آمنا رغم شساعة المساحة وقساوة الطبيعة لجميع القوافل التجارية، وقد ساهمت بشكل كبير في انتشار وتنشيط الحركة التجارية في شمال إفريقيا برا وبحرا.

**الكلمات المفتاحية:** العلاقات الاقتصادية؛ الجزائر وتونس؛ القوافل التجارية؛ شمال إفريقيا.

#### Abstract:

This study concluded that the economic relations between the two countries were subject to political relations, but the relationship between the two peoples prevented the effects of political differences on economic communication and provided a great example of the interdependence and synergy between the people, and the basis of this economic dealing was land convoys and the role of the Algerian authorities in collecting taxes and customs duties was limited, and such relations increased confidence, stability and social, cultural and economic security between the two countries, and became a safe crossing point despite the vast area and harsh nature of all commercial convoys, It has contributed significantly to the spread and revitalization of business in North Africa by land and sea.

**Key words:** the economic relations; Algeria and Tunisia; commercial convoys; in North Africa.

<sup>1</sup>- المرسل المؤلف.



## مقدمة:

عرفت العلاقات الاقتصادية بين الشعبين الجزائري والتونسي ترابطا وتوصلا دائم وقائم بين الشعبين بالرغم من كل النزاعات السياسية، فتللك المواجهات والتوترات التي كانت تقوم بين حكامهما لم تقف حائلا وعائقا في وجه وإرادة شعبيهما في إثبات صلة التواصل بينهما عبر المجال الاقتصادي الحيوي.

وبناء على ما سبق تبرز معالم الإشكالية الرئيسية لهذه الدراسة بما يلي:

- ما طبيعة ومسار العلاقات الاقتصادية بين إيالة الجزائر وتونس في أواخر العهد العثماني؟

**أهمية الدراسة:** تكمن أهمية هذه الدراسة في التعرف على تطور ومسار العلاقات الاقتصادية التي كانت قائمة بين لشعب الجزائري وتونسي أو ما يسمى بطريقة المقايضة، وكذلك معرفة أهم التعاملات وأنواع البضائع المسوقة التي تبرز لنا حقيقة التواصل والترابط القائم بين الشعبين بالرغم من الصراعات السياسية القائمة في فترة الحكم العثماني.

## العلاقات الاقتصادية:

**أ- في المجال التجاري:** إن موقع المنطقتين المنفتح على البحر المتوسط، وعلى القارات الثلاث، قد عرف حركة تجارية دؤوبة بين ضفافه، وتصب فيه مختلف السلع والبضائع خاصة بعد ازدهار التجارة الأوروبية مع المشرق<sup>1</sup>.

فالموقع الجغرافي الممتاز لمدينتي الجزائر وتونس قد ساعدهما على التحكم في جزء واسع من الحوض الغربي للبحر المتوسط وأجزاء واسعة من حوضه الشرق<sup>2</sup>.

فمدينة الجزائر تقع على نقطة الوسط للطريق البحري الواصل بين بنزرت وجبل طارق، وتبعد جزيرة مايوركا<sup>3</sup>، وقد كان لهذا الموقع أثر كبير على الحوادث التاريخية خلال العهد العثماني، والذي كان نقطة انطلاق لأشهر الحملات الإسبانية على مدينتي الجزائر وتونس من السواحل الشرقية لشبه الجزيرة إيبيريا<sup>4</sup>.

إن موقع مدينة الجزائر ساعد على الاشتغال في البحر، حيث مكنها من مراقبة | الخطوط الملاحية الرئيسية الرابطة بين جبل طارق من الغرب ومضيق تونس صقلية من الشرق<sup>5</sup>، فقد أصبحت مدينة الجزائر بمثابة رمز حقيقي لقاعدة الطليعة العثمانية التي أقيمت في مواجهة البلدان المسيحية<sup>6</sup>، أما مدينة تونس فتقع على الطريق الجنوبي من مضيق صقلية<sup>7</sup>، ومن خلال الموقع الجغرافي لمدينتي الجزائر وتونس يظهر التكامل بين خطوط الاتصال البحري بينهما، وهذا خلق صلات تجارية نشيطة بين المركزين الجهاديين، وصراعا مستمرا مع أوروبا، وأكسب المراكب الجزائرية والتونسية قوة ومكنتها من الهجوم والانسحاب إلى أقرب مركز جهادي وهي سالمة غانمة<sup>8</sup>.

أما خلال القرن 18م قد تضاعف عدد المعاهدات بين المدينتين وفرنسا، حيث تم عقد حوالي ثمان معاهدات مع مدينة الجزائر وإحدى عشرة معاهدة مع تونس، لم تتطرق هذه المعاهدات إلى القرصنة ما عدا معاهدة 16 جانفي 1764 بين فرنسا وتونس، ويرجع ذلك أساسا إلى أن المدينتين قد وجدتا مداخل جيدة من الرسوم الجمركية التي تدفعها الدول الأوروبية المتعاقدة معها، والتي سدت جزءا كبيرا من مصاريف الإيالتين ووجدت فيها تعويضا ملائما لنشاط القرصنة<sup>9</sup>.

تطور العلاقات الاقتصادية بين إيالة الجزائر وتونس في أواخر القرن الثامن عشر...

خاصة بعد ازدهار التجارة بين مدينتي الجزائر وتونس مع الدول الأوروبية التي كانت تمر بفترة الثورة الصناعية، واتخذت من المغرب مجالا وسوقا لتفريغ منتجاتها، وبالتالي فإن الجهاد البحري كنشاط اقتصادي قد تراجع كثيرا وتفككت دواليب تجارته بين مراكزه، التي تحولت إلى مجرد أسواق استهلاكية للسلع الأوروبية، وإنه انطلاقا من النصف الثاني من القرن 18 أخذت الأنشطة الاقتصادية للإيالتين تدخل في الأفول التدريجي<sup>10</sup>.

تميزت العلاقات التجارية بين مدينتي الجزائر وتونس بضعف المبادلات، ويعود ذلك أساسا لتشابه الإنتاج الزراعي والحيواني وتمائله بين المدينتين باعتبارهما مركزا للإيالتين، فقد كانت كل مدينة مركزا لتجمع مختلف منتجات الإيالة والمتمثلة أساسا في الجلود، القمح، الزيت، الأغنام والأبقار والإبل، وهذا يعود أساسا لتشابه المناخ والتربية والتضاريس<sup>11</sup>.

وبناء على ذلك فقد مرت العلاقات السياسية والاقتصادية بين المدينتين خلال الفترة المدروسة بمراحل مد وجزر، خاصة وأن مدينة تونس ظهرت كمركز مهم في المغرب نافس مدينة الجزائر من حيث المكانة السياسية والاقتصادية بالنسبة للأتراك العثمانيين<sup>12</sup>.

فقد كانت مدينة تونس أكثر المدن المغاربية استقطابا للتجار المسلمين والمسيحيين على حد سواء، وهذا لما عرف عن حكامها من علاقات جيدة مع الأتراك والمسيحيين، وبالتالي لم يكن الجهاد البحري موردا اقتصاديا أساسيا في اقتصاد المدينة عكس ما كان جاريا في مدينة الجزائر<sup>13</sup>.

فقد عمل الأتراك العثمانيون على تفعيل العلاقات التجارية بين المدينتين من خلال الجهاد البحري، وعملوا على كسب ولاء وخدمات القباطنة المسلمين من جميع أطراف البحر المتوسط، وذلك من خلال إذكاء روح الجهاد<sup>14</sup>، وبالرغم من وجود بعض الخلافات التي كانت تحدث بين رياس المدينتين بين الحين والآخر بسبب تضارب المصالح التجارية<sup>15</sup>.

إن الجهاد البحري في مدينة تونس لم يكن يعرف تبعية لأسطول الجزائر من حيث العدة والعتاد فحسب، بل تعدى إلى التنظيم الإداري والاستحكامات العسكرية<sup>16</sup>.

تعرضت كل من مدينتي الجزائر وتونس طيلة القرن 18م إلى عدة أمراض وأوبئة انتقلت أغلبها عن طريق القوافل والسفن، أضرت بشكل مباشر على الحياة الاقتصادية بالمدينتين، حيث تسببت في هلاك أعداد كبيرة من السكان وأضرار فادحة بالحياة الاقتصادية نتيجة تراجع النشاط التجاري وركوده. ومن الأوبئة والأمراض التي اجتاحت المدينتين عدة مرات مرض الطاعون الذي ضرب مدينة الجزائر عدة مرات<sup>17</sup>، وكذلك مدينة تونس، وكثيرا ما كانت هذه الأمراض تنتقل عن طريق التجار والبحارة المتنقلين بين المدينتين<sup>18</sup>، الأمر الذي أثر سلبا على النشاط البحري القرصني للمدينتين من خلال الشلل المؤقت الذي ضرب الحركة التجارية بين هاذين المركزين الجهاديين<sup>19</sup>.

## 1- المبادلات التجارية بين الجزائر وتونس:

ساهم القرب الجغرافي بين القطرين الجزائري والتونسي دورا في تنشيط حركة التبادل التجاري، وكذا حركة القوافل المستمرة بين الإيالتين الجزائرية والتونسية وهذا ما أدى إلى كثرة التعاملات الاقتصادية والتي غلب عليها طابع المقايضة، حيث وجدت الكثير من السلع الجزائرية طريقها إلى الأسواق التونسية<sup>20</sup>.

إن انتصارات الجزائر المتتالية على تونس جعلها ترمي الرعب في نفوس حكامها وأهاليها، ونجاحها في التدخلات السياسية وتنصيب حلفائها على عرش تونس، ودعمهم عسكريا كان شريطة امتيازات اقتصادية وتسهيلات تجارية لأرباب العمل الجزائريين خاصة في الفترة الممتدة بين 1756-1807<sup>21</sup>. كانت التجارة الخارجية للجزائر البرية والبحري تحت رقابة الديوان، إذ كان الداوي هو المحدد للمواد التي تصدر وتستورد، ولم يكن يسمح لأصحاب القوافل المتنقلة بالعبور حتى يتم دفع الرسوم الجمركية وكذا بالنسبة للموانئ وتمثلت الصادرات الجزائرية عن طريق البر لكل من الإيالة التونسية وإيالة طرابلس في رؤوس الأنعام من بقر وغنم وإبل، والمراسلات بين الإيالتين دالة على ذلك<sup>22</sup>. وقد تحسنت التجارة الخارجية للجزائر بتحسين العلاقات السياسية مع الدول (الولايات المتحدة، إسبانيا)، كما ساهم الجهاد البحري في المبادلات التجارية بين الجزائر وتونس حيث كان الاتفاق السائر بين بحارة الجزائر وبحارة تونس واتحادهم له تأثير كبير على العلاقات التجارية للبلدين<sup>23</sup>. كان البحارة الجزائريين بالاشتراك مع بحارة تونس يستولون على السفن التي كانت تعبر البحر الأبيض المتوسط، ويتم تقاسم الغنائم بين البلدين<sup>24</sup>، والحملات المشتركة للأسطولين الجزائري والتونسي سواء كانت ناجحة أو فاشلة، فهي مظهر من مظاهر التبادل التجاري بين الإيالتين ليس فقط من خلال اقتسام الغنائم وإنما تمثلت هذه الحملات في بعدها التجاري أو ما يعرف في اقتصاد اليوم الشركات المساهمة<sup>25</sup>.

أما فيما يتعلق بالنشاط التجاري على المستوى الشعبي، فقد أخذت منطقة بايلك الشرق قسنطينة حصة الأسد في صلات الإيالة الجزائرية التجارية بتونس، وذلك راجع للتقارب الكبير بين قسنطينة والإيالة التونسية وانفتاح حدودها على الغرب التونسي، وكذا ولاؤها للصلات التاريخية التي كانت موجودة إبان العهد الحفصي إذ كانت قسنطينة خاضعة للحكم التونسي<sup>26</sup>.

الشيء الذي يدل على كثافة حجم التواصل الاقتصادي بينهما في هذه الفترة، وهو ما سيجعل دراستنا مركزة على بايلك الشرق خاصة في نشاطه الاقتصادي مع تونس، القائم على تجارة القوافل التي كانت تنشط من تجارة الموانئ التي تسيطر عليها المبادلات الأوروبية، وكان رأس المال المستعمل فيها يبلغ 3 ملايين، وتجارة القوافل مع تونس وحدها تستعمل ستة ملايين<sup>27</sup>.

كانت القوافل بين قسنطينة وتونس تنطلق من مراكز أساسية وتعود إليها مجددا أهمها: إقليم الشرق الجزائري قسنطينة بما يضمه من مدن من الجنوب الجزائري تدخل ضمن إطاره الإقليمي كمدينة الوادي، وتوقرت، وورقلة. وكانت هذه المراكز وما يقابلها في تونس على درجة عالية من الدقة والتنظيم، حيث كان التاجر يجد يوميا قافلة يسافر معها ذهابا وإيابا، فكانت القوافل المتجهة من بايلك الشرق إلى تونس تحمل الصادرات التالية: التمور من مدينة الوادي والتبغ بنوعيه الرطب والقوي الذي يعتبر من أهم المحاصيل التجارية التي كانت تصدر بشكل كبير إلى تونس وليبيا<sup>28</sup>.

وكذا المنتجات الصوفية من برانس وجيب صوفية والتي كان لها رواج في السوق التونسية<sup>29</sup>، وكذا الجلود المدبوغة والشواشي الجزائرية التي كانت تحظى بطلب كبير للاستعمال اليومي، كونها أرخص من الشواشي التونسية ذات الجودة العالية، وكذا الحديد الصلب والسمن والجوز، وحظيت تونس كذلك بتجارة نشطة في إقليم بايلك الشرق الجزائري أدى إلى منافسة العملة التونسية للعمالات

تطور العلاقات الاقتصادية بين إيالة الجزائر وتونس في أواخر القرن الثامن عشر...

المتداولة في الجزائر، وقد سيطر الريال التونسي على التعامل النقدي في قسنطينة، وذلك راجع لأن الاقتصاد التونسي قائما أساسا على التجارة وليس على الجهاد البحري على غرار ما كان حاصلًا بمدينة الجزائر<sup>30</sup>.

شهدت تونس تجارة متطورة فيما يخص المرجان، والحبوب، الخضر، الصوف والإسفننج مقابل استيرادها للمواد التي يحتاجونها السكان كالقهوة والسكر والتوابل من إسبانيا بالإضافة إلى استيراد القماش من هولندا ومالطا<sup>31</sup>، ووجدت بقسنطينة أسواق محلية تجتمع فيها مختلف القبائل وتجار القوافل بين الإيالتين يسمح فيها بعرض البضائع والسلع أيام معينة من الأسبوع، ومن أهم المنتجات التي كانت تعرض في هذه الأسواق هي المواد العطرية والعقاقير والأدوية والأسلحة والأقمشة الحريرية، الكبريت<sup>32</sup>، الخيوط المذهبة، مستلزمات الأعراس والتجهيز المنزلي كما تضمنت أيضا الأقمشة والزرابي والجلود المدبوغة والبلاغي (جمع بلغة: حذاء جلدي)<sup>33</sup>.

## 2- العملات والأسواق التجارية بين الجزائر وتونس:

خصت أسواق في كلتا الإيالتين لعرض البضائع والسلع التونسية والجزائرية من بين هذه الأسواق<sup>34</sup>، سوق قسنطينة: وهو أكبر الأسواق يتوافد إليه التجار والقوافل من كل البقاع يحملون معهم مصنوعاتهم وأشغالهم اليدوية لبيعها وكذلك تصديرها للبلدان المجاورة لإيالة تونس، وقد ساهمت قسنطينة في تنشيط التبادل التجاري وتعزيزه وتشجيع النشاط الداخلي والخارجي<sup>35</sup>.

سوق ورقلة: محطة للقوافل التي تعبر الصحراء وملتقى التجار إذ تربط أقاليم المغرب بالنيل والمشرق وأقطار من السودان، وقد كان تجار تونس يتوافدون إليها من أجل عرض واستبدال بضائعهم بالسلع والبضائع التي تأتي بها القوافل الوافدة من السودان<sup>36</sup>.

سوق واد سوف: كان بدوره وجهة للتجار من مختلف الجهات وقد كان يشمل الكثير من الحوانيت التي اشتهرت ببيع التمور والتبغ، كما اشتهرت بصناعة المضلات من النخيل والأقمشة الصوفية وقد كانت هذه السوق همزة وصل بين الشمال والجنوب<sup>37</sup>.

سوق توقرت: ساعده في نشاطه التجاري توفر شبكة المواصلات والطرق إذ كانت منطقة واد ريغ تقوم بإنتاج التمور والأقمشة الصوفية العادية، وكان تجار هذه السوق يحملون بضائعهم إلى الجنوب التونسي لبيعها أو استبدالها بالأقمشة القطنية والعمود المستوردة من البلدان الأوروبية وقد كانت القوافل بين مدينة توقرت والجنوب التونسي تسير بشكل يومي ذهابا وإيابا<sup>38</sup>.

سوق عنابة: قال وليام سبنسر: "بأن عنابة لم تحقق اكتفاء ذاتيا لإنتاجها للحليب والزبدة فقط، بل تعدته إلى تسويق هاته المواد لكل من مدينة تونس وجربة..."<sup>39</sup>.

كانت الأسواق التونسية تسمى على حسب السلع المعروضة فيها: كسوق العطارين وسوق القماشين وسوق الصاغة وسوق الغزل وسوق باعة الشمع وسوق العرافين التي اصطفت معظمها حول الجامع الأعظم الذي يمثل قلب المدينة الحقيقية، أما الأسواق المنتشرة في أنحاء المدينة هو سوق العطارين الذي اشتهر ببيع العطور والياسمين والورود والعنبر والحنة، وكذا سوق الترك وسوق الفكة جنوب المدينة<sup>40</sup>. وتعتبر كل هذه الأسواق مغطاة في مأمن من الشمس والمطر.

**سوق البلاغجية:** تخصصت هذه الأسواق منذ نشأتها في صنع البلغة والكنطرة "أحذية تقليدية".

سوق الباي: سميت بهذا الاسم لأنها تقع بجوار دار الباي مختصة في تجارة السجاد والأقمشة الحريرية والمجوهرات والمعادن الثمينة.

**سوق القرانة:** سوق للذين هاجروا من الأندلس إلى تونس يصدر المنتوجات الزراعية والمصنوعات التقليدية مثل الأغذية والشاشية عبر القوافل الصحراوية<sup>41</sup>.

تتعامل هذه المبادلات بعملة عديدة كانت متداولة في كل من الجزائر وتونس أوائل القرن الثامن عشر أهم هذه العملات: الزياني، الدرهم، الدينار، الضبلون، الصارمة، الريال السلطاني وغيرها. وقد شاع استعمال الريال والبياستر في المعاملات التجارية القرصنية وخاصة في الجهاد البحري لمدينتي الجزائر وتونس<sup>42</sup>، حيث كانت هاتين العملات ذات رواج كبير في المبادلات التجارية وقابلة للتصريف في مناطق البحر المتوسط<sup>43</sup>، كما هناك عملات أخرى للتعاملات التجارية كالمحبوب، السلطاني والناصري، وتعتبر معظم هذه العملات عملات فضية<sup>44</sup>.

**ب- المجال الصناعي:** تمثلت الصناعة في كل من الإيالتين التونسية والجزائرية في الحرف اليدوية إذ كانت هذه الحرف تحت إشراف مراقب يدعي الأمين، وتمثلت الحرف في هيئات أصحابها يشكلونها إذ تختص كل هيئة في حرفة معينة ومنها التجارة وحرفة السراجة<sup>45</sup>، ومن الصناعات التي ساهمت بدورا أساسيا خلال القرن الثامن عشر في كل من الاقتصاد التونسي والجزائري هي الصناعة الجلدية وتجلت في حرفة الحدادين، كما وجد القشاشون، وهم بائعو الملابس المختلفة، القوافة يعرضون الخضر والفواكه، والجلابون كانوا يبيعون الحيوانات مثل البغال والحمير التي تجلب من كل مناطق البلاد<sup>46</sup>، وكذا حرفة النجارة التي كان يمارسها النجارون حيث كانوا يشترون الخشب من الأوراس ومناطق القبائل والحدادون ينتجون مختلف الصناعات الحديدية وكما ازدهرت صناعة الأواني النحاسية عن طريق السفارين.

وكذا صناعة معدن القصدير التي احتكرها اليهود خاصة، كما عرفت هذه المناطق صناعة البنادق والبطاريات على يد التشاقماجية، وصناعة خشب البنادق، وصناعة قطع الحديد للبالغ والخيل والحمير، كما اشتهرت الإيالتين بصناعة السراجة والخرازة الخاصة بالأحذية والبشماقية لصانعي البشماق، بالإضافة إلى الحرف العامة كالبناء، الكواوشة - الخباز) والصوابني والدخاخنية المختصين في بيع التبغ، القهوة والطبخ والحلواجية وحرفة الكنافة التي تتمثل في نظافة المدينة<sup>47</sup>.

وقد كانت الحرف في كلتا الإيالتين لا تكاد تختلف حيث تشابهت الصناعات بين تونس والجزائر وأبرز الصناعات التي ظهرت هي الصناعة اليدوية إذ تواجدت في الإيالة التونسية في مكان يدعى باب السوقية، الذي امتد إلى غاية الرواية السلمانية، تجمعت دكاكين العارضة للبضائع والسلع وكان تلوى الآخر حول المدينة العتيقة وتجمع الحدادون عند باب الحديد والسروجية عند باب المنارة، أما الصباغون كانوا داخل باب الجزيرة<sup>48</sup>.

**ج- المجال الزراعي:** حظيت الزراعة باهتمام كبير إبان القرن الثامن عشر خاصة إيالة الجزائر التي كانت تمتاز بمناخ معتدل وأراضي صالحة للزراعة، إذ اعتبرت من أوائل المنتجين للقمح عالميا في

تطور العلاقات الاقتصادية بين إيالة الجزائر وتونس في أواخر القرن الثامن عشر...

هاته الفترة، فكان يصدر قمح الجزائر لجميع دول أوروبا وكان يستخدم في صناعة العجائن<sup>49</sup>، وكذا زراعة الأرز بضواحي الجزائر حيث وصل الإنتاج إلى ستة آلاف قنطار سنويا<sup>50</sup>، كما اهتمت إيالة الجزائر بزراعة التبغ الذي كان يصدر إلى كل من إيالة تونس وطرابلس والسودان، وقد كان لها نسبة من إنتاج الكروم وبيعها على شكل فواكه أو على شكل نبيذ وخل، حيث ثمن القنطار من العنب ربع سلطاني<sup>51</sup>، والحمضيات التي تواجدت في غرب إيالة الجزائر ومارس سكان الإيالة زراعة الكتان واستخراج الملح من سبخات البلدية، كما ازدهرت في زراعة القطن وتربية ديدان الحرير، أدى توفير وتطوير الوسائل اللازمة للمزارعين، ومد الأراضي الزراعية بقنوات الري واستغلالها في الزراعة، إلى النهوض بالقطاع الفلاحي في الجزائر، ووفرة الإنتاج الزراعي إلى درجة تحقيق الاكتفاء الذاتي للإيالة وتصدير الباقي أو ادخاره<sup>52</sup>.

كانت الفلاحة الجزائرية تقليدية بدائية اعتمد فيها على أدوات يجرها البقر والحمير والجمال، كما جلبوا مياه الأودية إلى مناطق جبلية واستغلالها في سقي أراضيهم الزراعية ومما ساهم في تحسين أوضاع الفلاحة، اعتماد المزارعين على وسائل وأدوات صناعية بسيطة آنذاك.

كانت تونس تشكو تأخرا في العمل الزراعي الذي كان ينفذ بأساليب وأدوات عتيقة، حيث لم يتقن الفلاح التونسي كيفية العناية الصحيحة بمنتجاته الزراعية وأشجاره ورغم الأراضي الخصبة والمراعي الجيدة، إلا أن كمية الأمطار المتغيرة والمتذبذبة كان لها دور أساسي وتأثير فعال على المنتج الزراعي، فكان انهماها يعني بحبوحة في العيش. وشحها أو انعدامها يفضي أحيانا إلى مجاعات<sup>53</sup>، إضافة إلى الأمراض والأوبئة التي كانت تفتك بالبلاد.

ففي عهد أحمد باي بسبب نقص فادح في عدد السكان نتج عنه تقلص في مساحات الأراضي المزروعة وفضلا عن الوضع الطبيعي، كان ثقل النظام الضريبي أحد العوامل الرئيسية التي عطلت تطور الفلاحة والمجتمع الفلاحي عموما، وأسهم في نفس الوقت بتدعيم القياد وكبار الأعيان على حساب الفلاح البسيط الذي أهمل أرضه ولم يعد يزرعها. فأوشكت الزراعة أن تختفي فأصبحت الأراضي الزراعية مجرد مراعى للدواب<sup>54</sup>.

#### خاتمة:

- نستنتج أن العلاقات بين الإيالتين قد وصلت إلى حد كبير في عدة ميادين وأشهرها على الإطلاق المجال الاقتصادي حيث تلخصت في عدة نقاط أهمها:
- تمثلت العلاقات الاقتصادية بين البلدين في المبادلات التجارية بين الأفراد والدول إذ كانت تونس على علاقة دائمة ومستمرة عن طريق القوافل والمبادلات التجارية مع الجزائر وقسنطينة؛
  - شكل التواصل الاقتصادي نموذجا رائعا عن مدى الترابط والتأزر بين الشعبين وتمثل ذلك في التعاون التجاري ونقل البضائع والمنتجات الفلاحية المتنوعة والمنتجات الصناعية الحرفية.
  - عرفت كلا من مدينة تونس والجزائر في أواخر القرن الثامن عشر عدة أمراض وأوبئة مثل الطاعون مما أثر سلبا على الحالة الاقتصادية بسبب التناقص التجاري مع بعض الدول الأوروبية.

- شهدت كل من الإيالتين علاقات تجارية وترويج السلع في الصحراء الكبرى وبلاد السودان الغربي بإفريقيا جنوب الصحراء عبر القوافل التجارية القادمة من تونس وقسنطينة ثم بسكرة والواد وتوقرت وورقلة ثم تدخل أراضي جنوب الصحراء الكبرى باستيراد عدة منتوجات أهمها: المحاصيل الاستوائية والعاج والتبر وجلود الحيوانات وبيض النعام....
- استعملت إيالة الجزائر وتونس في المبادلات التجارية عدة عملات مشتركة في التجارة في ما بينهما مثل: الزياني، الدرهم، الدينار، الضبلون، الصارمة، الريال السلطاني والمحسوب والناصري....
- ازدهرت تجارة الحرف اليدوية ما بين الإيالتين وتمثلت في عدة منتوجات أهمها: التبغ والكتان والحريز وصناعة الأحذية والسروج مما ساهم في تطوير التجارة ما بين الإيالتين وأثر إيجابا على المجتمعين الجزائري والتونسي.
- نستخلص من هذا البحث أن العلاقات الاقتصادية ما بين إيالة الجزائر وتونس كان لها عدة أبعاد ونتائج إذ ساهمت في التواصل التجاري الاقتصادي ما بين الإيالتين ووحدت الترابط الاجتماعي عبر هذه المبادلات وساهمت في الاكتفاء الذاتي وتنوع المنتج الغذائي لسكان ووحدت العملات التجارية مما ساعد على تمتين العلاقات ما بين الشعبين الشقيقين الجزائري والتونسي في أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر.

#### الهوامش:

- 1- عاطف عيد، قصة وتاريخ الحضارات العربية، تونس، الجزائر، 1998-1999 INT، Edition CNPS، ص: 08.
- 2- كمال بن صحراوي، الدور الدبلوماسي ليهود الجزائر في أواخر عهد الدايات، دبط، بيت الحكمة، الجزائر، 2008، ص: 131.
- 3- مايوركا: هي إحدى جزر البليار بحوالي 300 كم عن ميناء مدينة الجزائر، وأقرب رأس من اليابس الأوروبي إليها هو رأس دولانا بشبه الجزيرة الإيبيرية والتي تبدو محتضنة للطرف الغربي من الحوض الغربي للبحر المتوسط، ينظر: عبد القادر حلومي: مدينة الجزائر نشأتها وتطورها قبل 1830، ط 01، المطبعة الأولى، دار النهضة لدار الفكر الإسلامي، الجزائر، 1972، ص: 39.
- 4- المرجع نفسه، ص: 39.
- 5- نفسه، ص: 40.
- 6- عزيز سامح ألترا، الأتراك العثمانيون في إفريقيا الشمالية، ط 01، ترجمة محمود علي عامر، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، 1989، ص: 18.
- 7- وليام سينسر، الجزائر في عهد رياس البحر، تعريب وتقديم الدكتور عبد القادر زيادية، دار الفضة للنشر، الجزائر، 2006، ص: 17.
- 8- المصدر نفسه، ص: 50.

- 9- صالح عباد، الجزائر خلال الحكم التركي (1514م-1830م)، ط 02، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر، 2007، ص: 208.
- 10- يحي بوعزيز، موجز تاريخ الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ج 02، 2007، ص: 241.
- 11- Venture de Paradi, Tunis et Alger au XVIIIe siècle, Mémoires et observations rassemblés par Joseph Cuoq, Paris, Sind Bad, 1983, p17.
- 12- يحي بوعزيز، المرجع السابق، ص: 241.
- 13- وليام سبنسر، المصدر السابق، ص: 11.
- 14- المصدر نفسه، ص: 12.
- 15- عثر بالقتنصلية الفرنسية بتونس على وثائق تشير إلى نزاع تجاري حدث سنة 1624م بين أحد رياس البحر الجزائريين ومراد جينوقيزي من رياس تونس، ينظر: المنور مروش: دراسات عن الجزائر في العهد العثماني، ج 02، دط، دار القصة للنشر، الجزائر، 2009، ص: 286.
- 16- أحمد الشريف الزهار، مذكرات الحاج أحمد الزهار، نقيب أشرف الجزائر، تق: أحمد توفيق المدني، دط، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974، ص: 96.
- 17- ابن أبي دينار، مطبعة الدولة التونسية بمحاضرتها المحمية، ط 01، 1986، المرجع السابق، ص: 230.
- 18- مذكرات أحمد الزهار، المصدر السابق، ص: 96.
- 19- عزيز سامح أتر، المرجع السابق، ص: 150.
- 20- عمار بن خروف، العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بين الجزائر والمغرب من القرن العاشر هجري إلى القرن السادس عشر ميلادي، دط، دار الأمل للنشر والتوزيع، 2008، ج 02، ص: 104.
- 21- ابن أبي دينار، المرجع السابق، ص: 235.
- 22- عمار بن خروف، المرجع السابق، ص: 402.
- 23- جون وولف، "رياس البحر"، مجلة الدراسات التاريخية، ترجمة أبو القاسم سعد الله، جامعة الجزائر، العدد 03، 1987، ص: 592.
- 24- المنور مروش، دراسات عن الجزائر في العهد العثماني، ج 02، دط، دار القصة للنشر، الجزائر، 2009، ص: 314.
- 25- أحمد الشريف الزهار، المصدر السابق، ص: 31.
- 26- أمميده عميرايوي، علاقات بايلك الشرق الجزائري بتونس أواخر العهد العثماني وبدايات الاحتلال الفرنسي، دط، دار البعث، الجزائر، د.س.ن، ص: 12.
- 27- إبراهيم مياسي، الاحتلال الفرنسي للصحراء الجزائرية، دط، دار هومة، الجزائر، 2005، ص: 144.
- 28- محمد الطمار، الروابط الثقافية بين الجزائر والخارج، دط، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983، ص: 49.
- 29- أحمد بن الطاهر منصوري: الدر المرصوف في تاريخ سوف، دار الهدى، د.م.ن، د.س.ن، ص: 52.
- 30- محمد العربي الزبييري، التجارة الخارجية في الشرق الجزائري، دط، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.س.ن، ص: 150.
- 31- Venture de paradis, op.cit, P: 99.
- 32- محمد العربي الزبييري، المرجع السابق، ص: 150.
- 33- نقولا زيادة: إفريقياات، دراسات في المغرب العربي والسودان الغربي، دط، الأهلية للنشر، لبنان، 2002، ص: 56.
- 34- محمد العربي الزبييري، المرجع السابق، ص: 160.



- 35- محمد صالح العنثري، مجاعات قسنطينة، تحقيق وتقديم: رابح بونار، د.ط، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974، ص: 81.
- 36- ناصر الدين سعيدوني، الجزائر منطلقات وآفاق، مقارنة للواقع الجزائري من خلال قضايا ومفاهيم تاريخية، د.ط، عالم المعرفة، الجزائر، 2008، ص: 46.
- 37- محمد العربي الزبييري، المرجع السابق، ص: 155.
- 38- محمد العربي الزبييري، المرجع نفسه، ص: 156-157.
- 39- وليام سبنسر، المصدر السابق، ص: 140.
- 40- Joseph Fabre, Essais sur la régence de Tunis, Seguin frères imprimeurs, Avignon, 1881, P: 53.
- 41- ابن أبي دينار، المرجع السابق، ص: 236.
- 42- ناصر الدين سعيدوني، المرجع السابق، ص: 205.
- 43- محمد الهادي الشريف، تاريخ تونس من عصور ما قبل التاريخ إلى الاستقلال، تعريب محمد الشاوش، محمد عجيبة، ط 03، دار سراس للنشر، تونس، 1993، ص 73.
- 44- محمد الهادي الشريف، المرجع نفسه، ص: 73.
- 45- حرفة السراجة: تخصصت لصناعة أسرجة الخيل المطرزة من الذهب والفضة المستوردة من تونس، وحقائب المسافرين، أحزمة الأسلحة والنماق (نوع من الأحذية تصل إلى الركبة) واعتبرت من الحرف النبيلة يصنع ويوجه إلى الجيش وإلى الداي، أنظر: Mahfoud Kadache, L'Algérie durant la période Ottomane, 1991, p: 74.
- 46- L. Charles Feraud, les corporations de métier a Constantine avant la conquête Française, in RA, N 16, 1872, p: 451.
- 47- Venture de paradis, opt. cit, p: 100.
- 48- Joseph Fabre, opt. cit, p: 52.
- 49- Venture de Paradis, opt. cit, p: 126.
- 50- محمد العربي الزبييري، المرجع السابق، ص: 59.
- 51- بلغ سعره في النصف الثاني من القرن الثامن عشر 2 مزون للرتل بالنسبة للتبغ العادي و3 موزون للرتل للتبغ الرفيع الخاص بالحكام، أنظر: Venture de paradis, opt.cit, p: 128.
- 52- محمد العربي الزبييري، المرجع السابق، ص: 59.
- 53- ابن أبي الضياف، ج 041، المرجع السابق، ص: 146. ج 02، الدار التونسية والشركة التونسية للنشر والتوزيع، ط 02.
- 54- حسين جبار إبراهيم، إيالة تونس في عهد أحمد باشا باي، دراسة تاريخية، مجلة مستقبل العربي، العدد 464، ص: 09.

## سياسة التجنيس بالجنسية الفرنسية في البلاد التونسية فيما بين الحربين (1919م- 1939م)، وتأثيراتها السياسية والاجتماعية

### The policy of naturalization by French in Tunisia between the two wars (1919AD- 1939AD), and its political and social impacts

د/ العربي إسماعيل<sup>1</sup> د/ معمر العايب

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان

laibma2013@gmail.com Ismaillarbi2017@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/10/22 تاريخ القبول: 2022/10/05

#### الملخص:

أحاول في هذه الدراسة تسليط الضوء على بعض ممارسات الإدارة الفرنسية في البلاد التونسية في إطار سياستها الاستعمارية، وتتعلق هذه السياسة بتجنيس التونسيين بالجنسية الفرنسية ومنحهم صفة المواطنة الفرنسية، على اعتبار أن هذه السياسة (سياسة التجنيس) تهدف إلى زيادة عدد المجندين من التونسيين في الجيش الفرنسي، بالإضافة إلى استنزاف طبقة دون غيرها، تكون هذه الطبقة في خدمة فرنسا تحقيقاً للمشروع الاستعماري، كما أحاول في هذه الدراسة تبيان تأثيرات سياسة التجنيس على النضال الوطني التونسي والحياة الاجتماعية في البلاد التونسية.

**الكلمات المفتاحية:** السياسة الاستعمارية الفرنسية؛ البلاد التونسية؛ سياسة التجنيس؛ النضال الوطني؛ الحياة الاجتماعية.

#### Abstract:

In this study, I try to shed light on some of the practices of the French administration in Tunisia within the framework of its colonial policy, and this policy relates to the naturalization of Tunisians with French citizenship and granting them the status of French citizenship, given that this policy (the policy of naturalization) aims to increase the number of Tunisian recruits in the French army, in addition to draining one class alone, this class is in the service of France in order to achieve the colonial project. I also try, in this study, to show the effects of the naturalization policy on the Tunisian national struggle and social life in Tunisia.

**Key words:** Colonial policy French; Tunisia; Naturalization policy; National struggle; Social life.

#### مقدمة:

اتبعت السلطات الاستعمارية الفرنسية في البلاد التونسية العديد من السياسات والاستراتيجيات التي كانت تهدف من ورائها إلى فرض سيطرتها المطلقة وإحكام قبضتها على ذلك البلد، وقد كانت سياسة تجنيس التونسيين بالجنسية الفرنسية وإدخالهم في- الحظيرة- الفرنسية أحد أهم تلك السياسات والاستراتيجيات، وهو ما يدفعنا بالبحث في تلك السياسة وتأثيراتها السياسية والاجتماعية كإشكالية للموضوع، والتي نهدف من

<sup>1</sup>- المرسل المؤلف

خلالها إلى تبيان معالم سياسة التجنيس والتأثيرات والتداعيات التي تركتها على الساحة السياسية في إطار الحركة الوطنية، زيادة على التأثيرات الاجتماعية من خلال الحراك الذي طبع الحياة الاجتماعية التونسية رفضاً لتلك السياسة.

وفيما يخص الدراسات السابقة، فهناك بعض الدراسات التي تناولت موضوع التجنيس، لكن من زاوية أخرى، أهمها: التجنيس في تونس بين القبول والمعارضة خلال فترة الحماية الفرنسية، للباحث محمد بوطيبي.

### 1- سياسة التجنيس- المصطلح، السياق العام ومشاريع التجنيس:

**1-1- التجنيس، إشكالية المصطلح والسياس العام:** التجنيس في اللغة من الجُنس، وهو النوع أو الضرب من الشيء، فالإبل جنس من البهائم<sup>1</sup>، أما التجنيس في الاصطلاح فهو نيل جنسية بلد ما بعد الميلاد وفقاً لطلب، يرتبط ذلك الطلب بشروط تحددها الدولة التي أريدَ التجنيس بجنسية مواطنيها وهناك فرق بين التجنيس والتجنيس، الأول طوعي أما الثاني إجباري<sup>2</sup>.

**الجنسية الأصلية la Nationalité d'origine:** هي التي تثبت للفرد منذ ميلاده، وتختلف الدول في الأساس الذي تبنيها عليه، فقد تتحدد على أساس رابطة الدم، وبمقتضاها يكون للفرد جنسية أبيه، أو تتحدد على أساس مكان الميلاد وتسمى رابطة الإقليم وبمقتضاها يكون للفرد جنسية الدولة التي ولد على إقليمها، بغض النظر عن جنسية الأب.

**الجنسية المكتسبة la Nationalité Acquisée:** هي التي يكتسبها الفرد بعد الميلاد، وتتحدد إما بحكم القانون أو التجنيس أو الزواج أو بضم الإقليم، وتنقسم إلى قسمين هما، الجنسية القانونية- de droit Nationalité وهي انتماء الشخص إلى دولة معينة، والجنسية الفعلية Nationalité de fait وهي انتماء الشخص إلى جماعة معينة، تقوم على أساس اتحاد الدين أو اللغة أو الجنس، وبالتالي هي انتماء الشخص إلى أمة معينة، فالعربي ينتمي بجنسيته القانونية إلى إحدى الدول العربية، ولكنه ينتمي بجنسيته الفعلية إلى الأمة العربية، والألماني ينتمي بجنسيته القانونية إلى ألمانيا، أما جنسيته الفعلية فهي الأمة الألمانية، أما التشريعات الفرنسية التي عُرِضت على التونسيين في شكل مشاريع وقوانين لاكتسابهم صفة المواطنة الفرنسية فقد كانت مشروطة بالتخلي عن الأحوال الشخصية وهو ما جعل المسألة بالنسبة لهم ( التونسيين) مسألة انتماء عربي- إسلامي<sup>3</sup>.

وتعتبر مسألة التجنيس من المسائل التي راهنت عليها إدارة الاستعمار الفرنسي، اعتباراً من أهمية العنصر البشري في عملية الاستيطان، من منطلق أن الاستعمار الذي ينقصه الاستيطان هو مجرد استعمار صوري، وعلى هذا الأساس عملت إدارة الحماية الفرنسية في البلاد التونسية جاهدة على زيادة عدد الفرنسيين في المنطقة قصد مواجهة المد الإيطالي، حيث لجأت إلى توطين الأوربيين ومنحهم الجنسية الفرنسية من مالطيين وإسبان وإنجليز ويهود، بالإضافة إلى تجنيس التونسيين أهل الأرض<sup>4</sup>.

هذا، وقد كان الشرك المنسوب للشعب التونسي، شركاً هائلاً من خلال محاولة- استنزاف- المواطنين التونسيين، من أجل أن يزداد عدد الفرنسيين في تونس<sup>5</sup>، وعلى هذا الأساس، كانت مرغبات التجنيس بالجنسية الفرنسية كثيرة<sup>6</sup> من أجل ضمان تفوق الجالية الفرنسية في البلاد التونسية التي هُددت من طرف الإيطاليين<sup>7</sup>، وأمام تصاعد المد الإيطالي الذي تزايد بأعداد كثيرة في تونس، ارتأت إدارة الحماية الفرنسية صياغة قانون التجنيس الصادر في 1923م<sup>8</sup>، والقاضي بمنح الجنسية الفرنسية للتونسيين الراغبين في ذلك، ولم تكف

بهذا الحد، بل قدمت مجموعة من الإغراءات أهمها التلث الاستعماري، أي يصبح الموظف التونسي يتقاضى ثلث مرتبه بالإضافة إلى مرتبه الأصلي<sup>9</sup>.

**1-2- مشاريع التجنيس:** لم تكتفِ سلطُ الحماية<sup>10</sup> الفرنسية بتونس بضرب العقيدة الإسلامية من خلال عقد المؤتمر الأفخارستي<sup>11</sup> بقرطاج ما بين 07 إلى 11 ماي 1930م، والذي كان يهدف إلى تنصير التونسيين، بل تعدته إلى محاولة طمس الهوية التونسية بمحو الشخصية الوطنية، وهذا باتباع سياسة الترغيب في الحصول على المواطنة الفرنسية عبر التجنيس<sup>12</sup>، من خلال وضع تسهيلات للحصول على صفة المواطنة الفرنسية<sup>13</sup>.

حيث سطر الفرنسيون سياسات واستراتيجيات للقضاء على القومية التونسية والشخصية الوطنية في البلاد التونسية، بعد محاولة إقناع وزارة الخارجية الفرنسية بالعمل بقانون 20 ديسمبر 1923م، والذي يقضي بمنح الجنسية الفرنسية للتونسيين<sup>14</sup> الذين يطلبونها مقابل شروط -هزيلة-، في ظل مجموعة من التحفيزات التي قدمتها<sup>15</sup>.

والحقيقة أن فتح باب التجنس أمام التونسيين، أُريدَ به سلخ التونسيين من جنسيتهم<sup>16</sup> وهويتهم ولغتهم ودينهم، الأمر الذي جعل بعض ضعاف النفوس يدخلون في البوتقة الفرنسية ويهللون ويكبرون لفرنسا- الحامية- ونظامها الذي لم يكن في الحقيقة إلا نقمة وويلات على البلاد التونسية<sup>17</sup>.

فمشروع التجنيس في ظاهره، لا يجبر أحدا عن التخلي على جنسيته، ولكنه في الباطن فتنة ويصعب على ضعاف العزائم في هذا الصدد المحافظة على قوميتهم، فالمتجنس يعامل معاملة فريدة عن غيره في كل شيء، في التوظيف وفي الراتب وفي الوصول إلى كل ما يرغب فيه، أما غيره فمهضوم الحق مهاناً، لا يبلغ الوظائف السامية مهما كانت قدرته وأمانته (في نظر المتجنس وفرنسا طبعاً)<sup>18</sup>.

فإدارة الحماية رغبت في التجنس عبر منح الجنسية دون شروط، ومن خلال ذلك يتساوى راتب التونسي مع راتب الفرنسي، كما يتمتع المتجنس بما يتمتع به الفرنسيون من منافع وحقوق، على اعتبار أنه أصبح أحد المواطنين الفرنسيين، وعليه، يصبح المتجنس مع -الغالبين لا المغلوبين- وهنا، قامت حملة عدائية ضد المتجنسين، ذلك أن عليهم الإعلان صراحةً عند طلبهم للجنسية الفرنسية، خروجهم عن الشرع الإسلامي وقبولهم للقانون الفرنسي، وهذا عدوٌّ طوعي عن أحكام الإسلام وخروجٌ علني عن دائرته، وبالتالي تنطبق عليهم الآية الكريمة<sup>19</sup>: ﴿أَقْتُونُونَ بَبَعْضِ الْكُتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (البقرة: 85)<sup>20</sup>.

بناء على هذه الاعتبارات، ومن أجل خلق شرخ في الوحدة الوطنية التونسية، تم صياغة قانون إميل مورينو- Emile Morinaud (نائب مقاطعة قسنطينة بمجلس الأمة سابقاً) الخاص باكتساب الجنسية الفرنسية<sup>21</sup> والموافق عليه من طرف مجلس النواب في 12 جويلية 1923 ومجلس الشيوخ 20 في ديسمبر 1923، وهذا اعتباراً من التشجيع على التجنيس والتنصير معاً<sup>22</sup>.

ولم تقف سياسة الحماية في تونس بصدد هذه السياسية التي ترمي إلى ذوبان المجتمع التونسي في الإطار الفرنسي بتقديم التحفيزات فقط، بل رأت أن أحسن طريقة في سبيل ذلك هي استصدار فتوى من كبار مشايخ الإسلام في البلاد التونسية<sup>23</sup>، وكل هذا في إطار السياسة التي تهدف إلى زيادة عدد الفرنسيين في تونس والذي بلغ 2062212 فرنسياً سنة 1907م، بزيادة سنوية بلغت 32818 فرداً<sup>24</sup>.

هذا، وقد كان بطل مسألة التجنيس هو دائماً إيميل مورينو، فقد طلب من وزير الخارجية الفرنسية ريمون بوانكاريه أن يستحث الحكومة الفرنسية على إشهار حملة لفائدة تجنيس التونسيين بالجنسية الفرنسية، حتى يزداد عدد الفرنسيين في البلاد التونسية، وقد وَعَدَ بوانكاريه بذلك<sup>25</sup>.

ولعل فتح الباب أمام تجنس التونسيين أفراداً، قد ارتكز على سياسة الفرنسيين القاضية بتنصير المحيط التونسي ونشر المسيحية في الأوساط التونسية، وهذا بالعودة إلى مجريات المؤتمر الأفخارستي<sup>26</sup>، وهي السياسة التي مُنِبَتْ بالفشل الذريع بعد تصدي التونسيين لها، وعليه، حاولت فرنسا القضاء على الهوية والقومية في تونس<sup>27</sup>.

وكمحاولة من سلط الحماية الفرنسية لمغالطة التونسيين وذر الرماد في أعينهم<sup>28</sup>، قامت بمنح الجنسية الفرنسية للفرنسيين الذين تخلوا عن جنسيتهم ثم رغبوا في التجنس بها من جديد، بالإضافة إلى التسهيلات التي منحت للأجانب<sup>29</sup> المقيمين في تونس من أجل التجنس بالجنسية الفرنسية وذلك بالعودة إلى القرار المؤرخ في 28 فيفري 1928م<sup>30</sup>.

ومع أواخر 1932م، بدأت الحوادث الناتجة عن مسألة التجنيس<sup>31</sup> إذا اعتبر الشعب كل من يتجنس بالجنسية الفرنسية مارقا كافرا، وليس له الحق في الدفن في مقابر المسلمين، فتعددت الحوادث العنيفة كلما مات مسلم متجنس، في ظل استصدار سلطات الحماية لفتوى من طرف أكبر السلطات الدينية في تونس، تقضي بالتجنس دون التخلي عن الأحوال الشخصية<sup>32</sup>.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنه في ربيع 1933م انفجرت قضية التجنيس، مما أدى إلى ازدياد الأوضاع سوءاً في البلاد التونسية، وأمام تصاعد الغضب الشعبي ارتأت سلط الحماية تعيين مقيم عام جديد هو مارسيل بيرطون<sup>33</sup> Marcel Peyroton، الذي وصل إلى البلاد التونسية يوم 8 أوت 1933م ليجدها في وضع ينذر بالانفجار الحتمي<sup>34</sup>.

## 2 تأثيرات التجنيس على الحياة السياسية والاجتماعية في البلاد التونسية:

**2-1- تداعيات سياسة التجنيس على العمل الوطني التونسي:** لعل نعمة التجنس كانت نعمة!، فالدعوة إلى التجنس لم تكن لِقَمْرٍ دون خلق استجابات متتالية، من مواقع اجتماعية وفكرية متنوعة داخل صفوف الحركة الوطنية، فالأهمية التي أبدتها إدارة الحماية لموضوع التجنس في تونس ضمن استراتيجيتها، هي تلك التأويلات التي قدمها منظرو الاستعمار عند قراءتهم للنصوص المنظمة للتجنس ولتطبيقاتها الإدارية والسياسية<sup>35</sup>.

بدايةً، كشفت قضية دفن المتجنسين التي نشبت في بنزرت، عن شذو العزائم للنضال الوطني، وعن وسيلة عمل هي من النجاعة بمكان في تعبئة السكان التونسيين، فقد كشفت عداًء التونسيين للمتجنسين مدى تشبثهم بدينهم، كما أن فتوى مفتي بنزرت كانت بمثابة المرجع الأدبي والديني الذي ساعد على التعبئة الشعبية ضد دفن المتجنسين ونظام الحماية معاً<sup>36</sup>.

فما كاد أن يوضع مشروع التجنيس على بساط المناقشة بالدوائر الرئيسية العليا بباريس وتقع مصادقة مجلس النواب عليه، حتى ارتاعت الأمة التونسية لهذا النبأ وانزعج الرأي العام<sup>37</sup>، اعتباراً من أن الأمر هو مساس بحياة الأمة التي جعلتها الإجراءات السياسية الأخيرة تترقب بعين الحذر<sup>38</sup>.

وفي هذا الصدد، شكلت مسألة التجنيس هذه امتحاناً عسيراً، دخله الشعب التونسي وأخرس المبطلين بفضل نخبة من شبابه الذي لَطَّالَما اعترز بهويته وانتمائه، وقد كان في مقدمتهم المحامي الحبيب بورقيبة<sup>39</sup>، والذي كان المحرك الرئيسي من أجل الوقوف أمام حملات التبشير والتنصير لرد الاستعمار وسياسته، من

منطلق أن سياسة التجنيس تساهم في توطيد دعائم الحماية، لاسيما وأن تلك السياسة قد مَسَّت شريحة من السكان فقط<sup>40</sup>، وندد الدستوريون بهذه السياسة كونها تهدف إلى اضمحلال الشعب التونسي بالقضاء على شخصيته<sup>41</sup>، كما أشاروا إلى أن جنسية المسلم تمتزج مع دينه، خاصة فيما يتعلق بالأحوال الشخصية، وأن تغيير الشخصية هو تغييرٌ للدين<sup>42</sup>.

وعلى هذا الأساس، اعتبر الدستوريون أن المتجنس مرتدٌ ولا دين له<sup>43</sup>، وبذلك تسقط من جهته جميع أحكام الشريعة الإسلامية، كما يجب عزله تماما عن المسلمين، فلا يجب الاقتراب منه، ولا يمكنه أن يرث مسلما، أو أن يُنْقَلَ إليه إرثٌ، كما لا تجب عليه صلاة الجنائز ولا يدفن في مقابر المسلمين<sup>44</sup>. وبالموازاة مع ذلك، قام الدستوريون بحملة توعية واسعة من أجل فتح أعين التونسيين والتعريف بمخاطر سياسة التجنيس وذوبان عناصر الشخصية التونسية في-أمة- لا دين ولا ملة لها، وقد استعمل هؤلاء الصحافة لتتوير الرؤى للتونسيين من خلال العديد من المقالات التي توضح وضع المتجنس أولا، والسياسة الخبيثة للفرنسيين ثانيا<sup>45</sup>.

وعلى هذا الأساس، قرر الشعب التونسي مقاطعة المتجنسين وعدم التزاوج منهم، وقد نجحت هذه المقاطعة نجاحا كبيرا أدى إلى التقليل من عدد الذين حاولوا التجنس، ثم انقطاعه نهائيا، وبالتالي، سجلت الحركة الوطنية التونسية انتصارا كبيرا على سياسة الإدماج الفرنسي<sup>46</sup>.

كما عالج مسألة التجنس مجموعة من الوطنيين التونسيين كُلٌّ حسب رأيه، فنجد أن الشيخ الطاهر الحداد<sup>47</sup> قد ناقش قانون التجنس الصادر في 1923م في مقال له نحو قوله: "قانون التجنس الذي جاء به الفرنسيون ليصير التونسيين فرنسيين، يتناقض مع معاهدات الصلح والمودة التي وقع تأكيدها وتحديدها فيما يسمى بمعاهدة باردو...، فتلك المعاهدة بقيت حبرا على ورق"<sup>48</sup>.

ولعل المتمعن في سياسة سلط الحماية الفرنسية عبر محاولات تجنيس المحيط التونسي، يستشف أن السياسة التي اتبعتها تتركز في هدفين تمخض عنهما انقسام التونسيين، فكان انقسام الشعب التونسي انقساماً، أريدٌ منه خلق طبقة متميزة تسود قرارات الحكومة وتحضى بمجموعة من الامتيازات تكون متساوية مع الأوروبيين، وطبقة ضعيفة مستغلة مضطهدة ومحرومة<sup>49</sup>.

وعلى هذا الأساس، هبَّت تونس لمقاومة حركة التجنيس والمؤتمر الأفخارستي مقاومة شديدة، ولقد كان مفهوم النضال لدى الوطنيين التونسيين مفهوما إسلاميا، أي أنه اتخذ طابعا دينيا، على اعتبار أن العمل على تحرير البلاد من المستعمر، هو جزء من رسالة الدعوة الإسلامية إلى الحرية والقيام بنهج الإسلام في بناء المجتمع، ولذلك فقد كان مُعارضاً للنموذج الاستعماري<sup>50</sup>.

وبالتالي لم يكن التجنيس إلا حلقة من سلسلة طويلة للسياسة التقليدية التي تجري عليها أورا وفي طبيعتها فرنسا - للقضاء- على الكيان الإسلامي<sup>51</sup>، فهي تريد اختصار الوقت وانتهاز الفرص في سياستها، حتى تتمكن في وقت وجيز من صنع ما لم تستطع عليه الدول الأخرى في مئات السنين عبر القضاء على الشخصية الإسلامية، مستصدرين في ذلك فتوى لتجنيس التونسيين<sup>52</sup>.

ولعل الوطنيين التونسيين قد أدانوا وبشدة موقف رجال المجلس الشرعي<sup>53</sup>، ورفضوا شروط التوبة التي حددتها الفتوى، هذا وقد اعتبر هؤلاء الوطنيون أنه يتوجب على من أراد حقاً العودة إلى المجموعة الإسلامية أن يتخلى عن الجنسية الفرنسية فعلاً لا قولاً، وهذا ما نبهوا إليه في جريدة التونسي في مقالها الداعي إلى إعلان المتجنس عن توبته، وأن يتطابق ذلك مع أفعاله وألا يرجع التائب أبداً إلى ذلك الفعل، وعليه أن يصلح ما يجب إصلاحه<sup>54</sup>.

هذا وقد ندد الوطنيون بالمانورة التي أدت إلى استصدار الفتوى<sup>55</sup> بصفة عامة، وبطريقة توظيف السلطات الاستعمارية للدين، وهو ما يشكل مساساً خطيراً بمعتقدات الشعب التونسي، بالإضافة إلى مؤاخذة العلماء ولومهم على تلك الفتوى<sup>56</sup> التي كانوا يهدفون من ورائها ترضية فرنسا<sup>57</sup>. وعليه، اعتبر الدستوريون فتوى التجنس مساندة لسلط الحماية، اعتباراً من أن تلك الفتوى قد سهلت من مهمة الحكومة، كما أدانوا بشدة موقف المجلس الشرعي، الأمر الذي أظهر موقف المفتين في تونس بمظهر الخونة للدين والوطن، وهو ما أشارت إليه الصحافة التونسية في عديد المقالات<sup>58</sup>، وقد قابل الوطنيون مسألة التجنيس كما بينته أعلامهم في الصحافة، بنوع من الثبات وقوة الشكيمة، وأعلنوا ثباتهم ولو تم نفيهم ولو ذاقوا كل أنواع التنكيل وألوان التعذيب<sup>59</sup>، حيث عقد حزب الدستور مؤتمره العام<sup>60</sup> وانضم إليه نُشطاء جدد لم يكونوا فيه من قبل، وخرج المؤتمر بقرارات- خطيرة- اعتباراً من أن سياسة المشاركة قد زالت، وألا مطلب لهم سوى الاستقلال<sup>61</sup>.

وهنا، نقف عند شيئين أساسيين ساهما في تطور النضال الوطني التونسي<sup>62</sup>، الأمة التونسية بمفهومها القريب والأمة الإسلامية بمفهومها البعيد، فمفهوم الأمة التونسية كان فاعلاً في عقول النخبة الثقافية والاجتماعية المتصلة بالعالم العصري، أما مفهوم الأمة الإسلامية فكان راسخاً في أذهان الجماهير الشعبية<sup>63</sup>، وعليه فقد استند النضال الوطني إلى الجهاد الديني والعكس<sup>64</sup>.

وأمام إقرار اتباع فرنسا لسياسة لا تتماشى مع الظروف السياسية آنذاك، عمدت على إقامة مقابر للمتجنسين ومحاولة القضاء على المعارضة، وبالموازاة مع ذلك، قامت إدارة الحماية الفرنسية بإصدار أمرين عليّين في 6 ماي 1933م، أُعْتُبِرَا "بمثابة الأوامر الاستثنائية العاتية" التي فتحت الباب أمام الرقابة الإدارية، وسلّطت كل الوسائل الزجرية على الصحافة<sup>65</sup>.

وبهذا، تكون سنوات العشرينات والسنوات الأولى من الثلاثينات قد مرّت بين يأسٍ وقنوطٍ (بسبب الأزمة الاقتصادية العالمية وتدايها، بالإضافة إلى الجفاف والقحط)، مما دفع بالفرنسيين إلى مواصلة جبروتهم وطغيانهم، وبين مشاحنات ومنازعات ازدادت واتسعت رقعتها عند الوطنيين، ما أدى إلى خلاف كبير<sup>66</sup> داخل الحزب على أنه أمر طبيعي بين قدامى ومحدثين<sup>67</sup>.

وفي خضم تصاعد النضال الوطني وتزايد القمع الاستعماري، كان لا بد من تحقيق نوع من - التقارب- بين مختلف الاتجاهات في حزب الدستور، وعليه عقد الحزب مؤتمره العام يومي 12 و13 ماي 1933م في العاصمة تونس، وكان من أبرز قراراته أن يضم إلى صفوفه في اللجنة التنفيذية كل من محمود الماطري، الحبيب بورقيبة والطاهر صفر<sup>68</sup> ومحمد بورقيبة<sup>69</sup> والبحري قيقة<sup>70</sup>، اعتباراً من النشاط الكبير الذي قام به هؤلاء.

**2-2- التجنيس وتأثيراته وتدايها الاجتماعية:** من المعلوم أن قضية التجنيس في البلاد التونسية قد شغلت بال المفكرين أكثر من أيّ مسألة وُضعت على بساط البحث من تاريخ تكوين الحركة الفكرية في البلاد التونسية، وعلى هذا الأساس، فقد صبّ المفكرون التونسيون نظرهم على هذه المسألة، والتي أسالت الكثير من الحبر ونالت نصيبها من النشر، وعلى المستويين الداخلي والخارجي.

ومن هذا المنطلق، فقد لقيت مسألة التجنيس معارضة أعربت عن ثبات تاريخ الأمة التونسية واستقرار جنسيتها في نفوس التونسيين كافة، فمنذ مصادقة البرلمان الفرنسي عن تعميم التجنيس في تونس، ظهر من العموم انزعاج يدل عن نفورٍ واستنكارٍ ساهم في نشاط الصحافة، حيث تناولته رغم اختلاف مشاربها، فشحت معظم أعمدها بما يُوضّح سوء مغبته، بالإضافة<sup>71</sup>.

## سياسة التجنيس بالجنسية الفرنسية في البلاد التونسية فيما بين الحربين

ففي ظل التزايد الهائل لعدد الوافدين- الإيطاليين على تونس بالمقارنة مع الفرنسيين، رغم تعدد الإجراءات المتخذة في ذلك من تشجيع هجرة الفرنسيين إلى تونس<sup>72</sup>، وكمحاوله من سلط الحماية الفرنسية بالمنطقة، للتصدي لذلك الخطر المحدق بمصالحها في البلد، فإنها قامت بإقرار قوانين التجنيس المختلفة قصد التصدي للمد الإيطالي<sup>73</sup>.

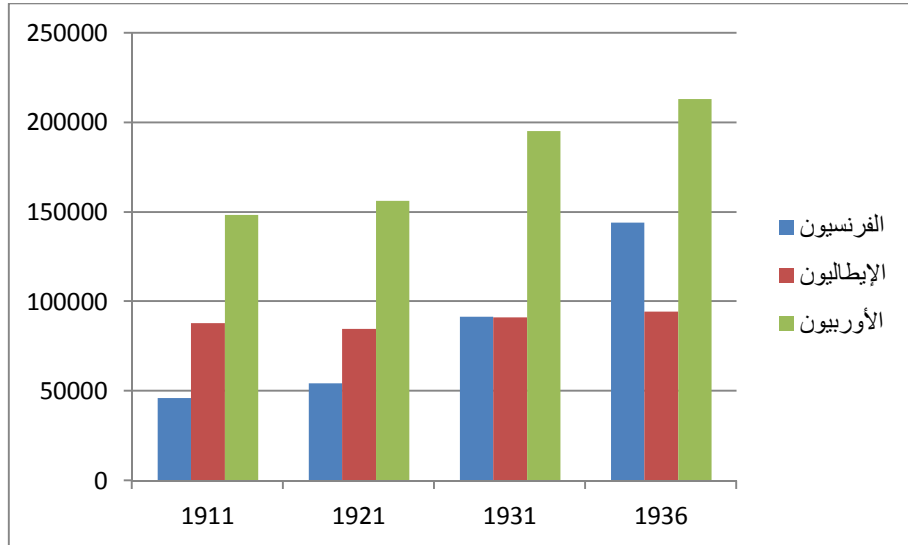
الجدول رقم (1): مقارنة- للوافدين- الإيطاليين والفرنسيين ببقية الأوربيين<sup>74</sup>:

السنة	الفرنسيون	الإيطاليون	الأوربيون
1911م	46044	88082	148476
1921م	54476	84799	156115
1931م	91427	91178	195293
1936م	143977	94289	213205

المصدر:

Amira ALEYA SGHAIER, la droite Française en Tunisie entre 1934 et 1946, édition- Institut supérieur d'histoire du mouvement national, Tunis, 2004, p 17.

وللتوضيح أكثر نمثل معطيات الجدول في الأعمدة البيانية الآتي:



أعمدة بيانية تمثل عدد الوافدين الأوربيين- بصفة عامة- بالمقارنة مع الإيطاليين والفرنسيين- بصفة خاصة-

من خلال الرسم البياني الذي بين أيدينا، نلاحظ ارتفاع عدد الأوربيين- بصفة عامة- المقيمين في البلاد التونسية، وما يهمننا هنا أن عدد الفرنسيين كان أقل بالمقارنة مع الإيطاليين قبل سنة 1930م، وربما يرجع ذلك إلى موقع إيطاليا القريب من تونس، كما أن هذا العدد كان في تطور مستمر، ولكن بعد 1930م نلمس ارتفاعا لعدد الفرنسيين الذي- جاوز- عدد الإيطاليين، ولعل السبب في ذلك هو محاولة فرنسا التصدي ضد للزحف الإيطالي.

وبالعودة إلى القرارات التي مُنحت بموجبها الجنسية الفرنسية للتونسيين، في إطار السياسة الرامية إلى القضاء على القومية العربية والهوية العربية التونسية إلى فترة ما بعد الحماية، فإننا سنبدأ مع القانون الذي سنته في هذا الصدد والمؤرخ في 26 جوان 1889م<sup>75</sup>.



وفي هذا الصدد، فقد سنّت سلط الحماية الفرنسية مجموعة من القوانين نذكر منها قوانين 1910م، 1920م، 1921م، وقانون 1923م...، وغيرها من القوانين التي تهدف إجمالاً إلى تسهيل إجراءات الحصول على الجنسية الفرنسية، وبالتالي إقحام البلاد التونسية في وضع - مماثل - للوضع الجزائري - اعتباراً من محاولة الإلحاق في إطار سياسة الإدماج-<sup>76</sup>.

وفي السياق نفسه، نجد من أبرز القوانين قانون 1920م الذي هدف إلى الحد من تأثيرات الحركة الوطنية التونسية، وذلك بمحاولة استقطاب المناضلين والعناصر التونسية المثقفة التي يمكن أن تتعاطف معها، وهذا من خلال ترغيبها في الحصول على الجنسية الفرنسية، ولأنّ عرف النشاط الدستوري فتوراً، فإن هياكله سرعان ما استفاقت مع صدور القانون، ولكن الوطنيين التونسيين استغلوا ذلك في شن حملة صحفية ضد الإدارة الاستعمارية<sup>77</sup> والتي عمدت حتى إلى استصدار فتوى بأن الخوض في المسألة (التجنس) لا يتعارض مع الدين الإسلامي، وهذا كمحاولة منها لتثمين التونسيين<sup>78</sup>.

وعليه، كان مشروع التجنيس<sup>79</sup> كسائر المشاريع الفرنسية، الهادفة إلى الانتقام من التونسيين الذين نظموا حركة الدفاع التي جاءت على إثرها الهدنة التي أخرجوا بها إدارة الحماية، اعتباراً من تمسك التونسيين بدينهم الذي ظل المتنفس الوحيد في ظل عدم وجود هيئة تحميهم، كما أنه لا قانون أساسي لهم يحتجون به لأنفسهم غير العهود الفرنسية التي أمضى عليها الباي<sup>80</sup>.

ومن المحقق أن فرنسا قد فكرت في التساهل مع المتجنسين المسلمين<sup>81</sup> حين رأت المد الإيطالي مُهدداً لنفوذها في هذا البلد، وما ساهم في ذلك العدلية التونسية التي أصبحت في يد الفرنسيين، بمن فيها مدير العدلية ونائبه، ونواب الحق العام في جميع المجالس العدلية، الذين عملوا ما في وسعهم من أجل تجنس التونسيين<sup>82</sup>، كما قامت إدارة الحماية بتشجيع الفرنسيين على الهجرة إلى تونس بعد أن وضعت أمامهم كل المغريات، ولما كانت إيطاليا أقرب إلى تونس من حيث الموقع وأن الإيطاليين أقدم من الفرنسيين في المنطقة، فإنها تعرضت إلى هجراتٍ من كلا البلدين، وبالتالي كان عدد المهاجرين بالآلاف، بالإضافة إلى الذين تجنسوا، وهو الأمر الذي شكّل كياناً يقف أمام الوطنيين<sup>83</sup>.

وبالإضافة إلى الإيطاليين والفرنسيين المهجّرين، منحت إدارة الحماية الفرنسية الجنسية لليهود التونسيين<sup>84</sup>، وكل ذلك في إطار سياستها الرامية التي هدفت من ورائها إلى استعمال الأجانب كقوة ضاغطة، وذلك بصدد تكوين حزام بشري تطوّق من خلاله التونسيين، وتقف به في وجه شعار "الريادة لأصحاب الأرض" في ظل تجنيس التونسيين طبعاً<sup>85</sup>.

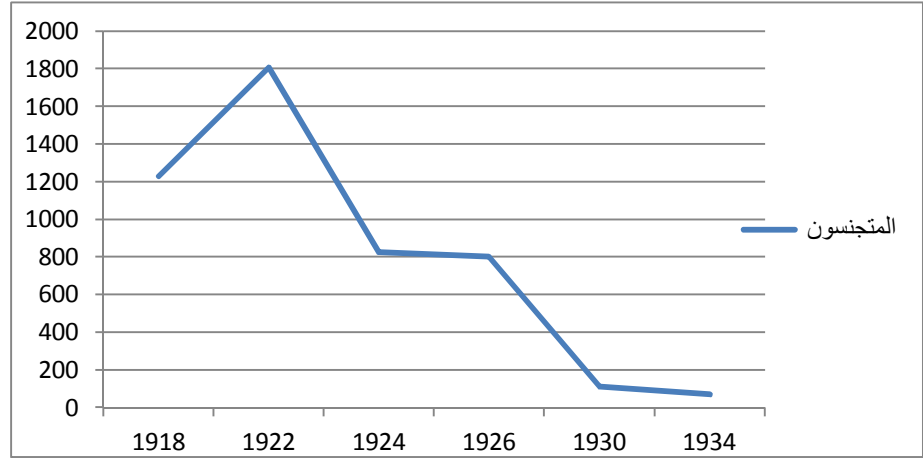
والجدول رقم (2): يوضح لنا عدد التونسيين الذين تجنسوا بالجنسية الفرنسية في فترة ما بين الحربين

(1919م - 1939م)

السنة:	1918	1922	1924	1926	1930	1934	1938
المتجنسون	1230	1807	826	801	110	70	53

المصدر: محمد كراغل: صحيفة الشهاب وقضايا المغرب العربي 1925م- 1939م، رسالة ماجستير في تاريخ الحركات الوطنية المغاربية، جامعة منتوري، قسنطينة، 2005- 2006، ص ص 233- 234.

ولنا أن نُحوّل قيم الجدول إلى منحنى بياني قصد التوضيح أكثر:



منحنى بياني يمثل تراجع عدد المتجنسين في تونس فيما بين 1918- 1938

من خلال المنحنى، نلاحظ أن عدد المتجنسين في فترة ما بين الحربين قد تراجع، وهذا راجع إلى نفور التونسيين من تلك السياسة التي جاءت بها فرنسا بالموازاة مع فتاوى التجنيس الصادرة ولعل البعض الذي بقي يرغب في الجنسية الفرنسية هم من اليهود، كما أننا نلاحظ أنه وبعد سنة 1924م بالضبط قد تراجعت نسبة تجنس التونسيين<sup>86</sup>.

مما لا شك فيه أن التجنس يمثل خطراً سياسياً، على اعتبار أنه يمس بالذات السياسية مساساً كبيراً، وذلك من منطلق أن معاهدة الحماية (معاهدة باردو) قد اعترفت بالسيادة الداخلية، وبيّنت أن غاية التجنس هي زيادة عدد الفرنسيين للتغلب على- الأهالي-<sup>87</sup> وهو ما سيجعل عدد التونسيين يتناقص، وبالتالي، يعتبر ذلك مساساً بسلطة الباي الذي رأى بأن عدد رعاياه يتناقص<sup>88</sup>.

وعلى هذا الأساس، كان وقع إباحة التجنيس على الشعب التونسي أمراً شديداً الهول عليهم، حيث أنهم يرونه أمامهم كفتح باب- الانقراض- أمام التونسيين، الداخل فيه لا يرجع، وهكذا يتم الفناء عن قصرٍ أمدٍ أو عن طولٍ فيه، فتحرك التونسيون مطالبين بصدّ ذلك الباب، وردّ هذا التيار الذي يعتبر تهديداً صريحاً وضرباً للهوية الوطنية التونسية<sup>89</sup>.

وعليه، فقد أحدث موضوع التجنس لدى التونسيين حيرة كبيرة مما دفع الناس للاستفسار في حكم التجنس<sup>90</sup> حتى يكونوا على بينة من أمر ربما يقع بينهم فيعلمون حكم الله فيه<sup>91</sup>، وبما أن التونسيين قد رأوا خطر تلك المسألة ومساسها بالدين، ولذلك كان خشية هؤلاء على اللبس في دينهم أكبر<sup>92</sup>، وبالتالي فقد دعا هؤلاء إلى اجتنابه مصداقاً للآية: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: 104)<sup>93</sup>.

وفي هذا الصدد، وأمام- فشل- سلط الحماية الفرنسية لتجسيد مبدأ الفرنسية في البلاد التونسية كما تراه هي، فإنها سلكت طريقاً آخر موازٍ لسياسة التجنس في إطار ما يعرف بسياسة المشاركة حيث أنه يمكن للتونسي أن يصبح مواطناً فرنسياً دون التخلي عن أحواله الشخصية وبالتالي يجمع التونسي هنا بين المواطنة الفرنسية والمحافظة على أحواله الشخصية، ومما لا شك فيه أن الإدارة الفرنسية أرادت من هذه السياسة اجتثاث نخبة المجتمع التونسي<sup>94</sup>.

ولعل حكومة الحماية قد كان في وسعها فيما ظهر أن تتخذ وسائل أخرى من غير التجنيس، تكون أكثر فائدة لنفوذ فرنسا في البلاد التونسية، وكان من شأنها أيضا نظرا للتشويش السائد على الفكر الظالم ولذعر القلوب أن تأتي على توسعة أنواع التسليات مقابل الفوائد التي تسعى وراءها.

وعليه، فإن مسألة التجنيس التي جاءت بها إدارة الحماية الفرنسية على المسلمين في البلاد التونسية كانت أعظم أثر<sup>95</sup>، والدليل على ذلك أن المسألة قد بلغت أطراف العالم، وأسالت الكثير من الحبر في صحف الدول العربية والأعجمية، وبلغ الأمر أقاصي الأرض وأدانيها<sup>96</sup>.

وكما سبق الذكر، فإن قضية التجنيس كانت امتحانا عسيرا مرَّ به الشعب التونسي، وكفاح فيه هؤلاء بفضل نخبة من شبابه الحر- جمعية الشبان المسلمين- والمعتز بقوميته العربية الإسلامية فكان لا بد من الوقوف إلى آخر رمق في الحياة أمام حملات التبشير والتنصير لرد المعتدين على أعقابهم، وكان ذلك الرد دليلا على بدء حركة مباركة ستتمو مع الأيام وتحقق الانتصارات<sup>97</sup>.

وبالتالي، مثلت قضية التجنيس منعرجا حاسما وخطيرا في تاريخ الكفاح المتواصل التونسي، من أجل الحفاظ على أهم مقومات الشخصية التونسية العربية المسلمة<sup>98</sup> وحافزا قويا لتحريك السواكن وإيقاظ الضمائر، لدرء ما أضحت به أصالتها مهددة من أخطار ذوبان الكيان وضمحلالات الذات<sup>99</sup>.

وبالموازاة مع سياسة الحماية الفرنسية الرامية إلى إلقاء التونسيين في غيابات التجنيس، فإن التونسيين قد ردوا في كثير من المناسبات على هذه السياسات<sup>100</sup>، ومما نجد من رد هؤلاء محاولة الشبان المسلمين التصدي لذلك من خلال محاولة تنوير العقول وإزالة الغموض واللبس، على اعتبار أن التونسيين مسلمون، ينتمون إلى أمة عريقة هي أمة الإسلام<sup>101</sup>.

ومما لا شك فيه أن مسألة التجنيس قد كانت الشغل الشاغل للفكر العام الإسلامي في البلاد التونسية، على اعتبار أن المسألة قد مسَّت بشخصية الشعب التونسي الذي أبقى التضحية بتلك الشخصية، وكفاح من أجلها ببرقيات الاحتجاج ونشريات ومقالات الصحف، ومقابلة ممثلي السلطات الفرنسية من جهة (عميد فرنسا) والتونسية من جهة أخرى (الباي)<sup>102</sup>.

### خاتمة:

في ختام دراستنا لموضوع سياسة التجنيس بالجنسية الفرنسية في البلاد التونسية، وتأثيرات تلك السياسة على النضال الوطني والحياة الاجتماعية التونسية، نخلص إلى النتائج الآتية:

- اتبعت سلطات الحماية الفرنسية في البلاد التونسية العديد من السياسات والاستراتيجيات التي حاولت من خلالها السيطرة على المنطقة وترسيخ أقدامها، وقد مثلت سياسة التجنيس بالجنسية الفرنسية أحد أهم السياسات الاستعمارية الفرنسية في البلاد التونسية.

- جاءت سياسة التجنيس بالجنسية الفرنسية في البلاد التونسية وفقا للعديد من القوانين والقرارات والمراسيم التي ترخص أو تسهل على التونسي الدخول في - الحظيرة- الفرنسية.

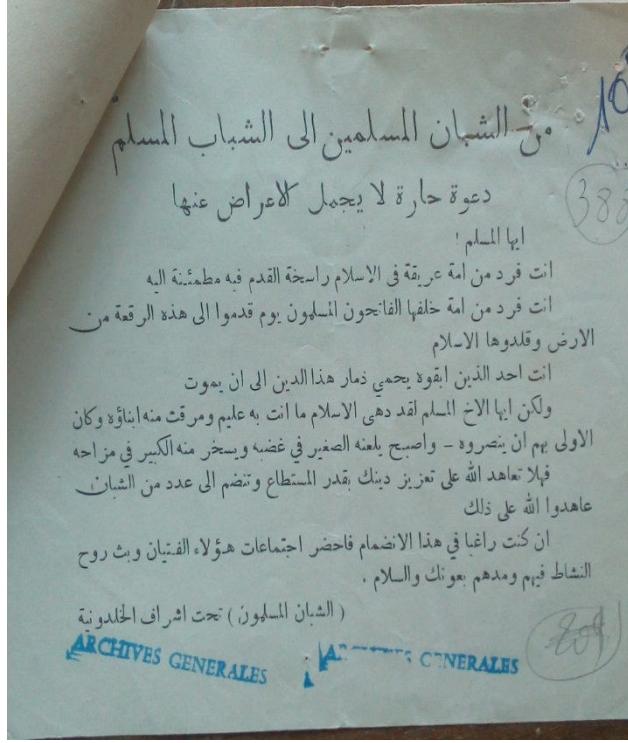
- لم تكن سياسة التجنيس بالجنسية الفرنسية في البلاد التونسية إدماجا، بل كانت إخضاعا، وهذا من منطلق ما جاء في القوانين التي تخول للتونسي التجنيس، حيث كان الشرط الأساسي لنيل صفة المواطنة الفرنسية هو التخلي عن الأحوال الشخصية، كما أن معاملة من تجنسوا تختلف اختلافا كبيرا عن المواطنين الفرنسيين، ولم يكن لهم من الحقوق والمزايا ما كان للفرنسيين، وعلى هذا الأساس ظل هؤلاء (من تجنسوا) رعايا في نظر فرنسا، كما يمكن القول أنهم بقوا مواطنين من الدرجة الثانية.

- لم يَلَقَ مشروع التجنيس (سياسة التجنيس) تجاوبا كبيرا من طرف التونسيين - باستثناء النخبة المتفرنسة- على اعتبار أن القانون قد منح الجنسية الفرنسية شريطة التخلي عن الأحوال الشخصية، والتي مثلت المتنفس الوحيد للتونسيين المسلمين، بالإضافة إلى أن المجتس قد أُعْتُبِرَ كافرًا مارقًا خارجاً عن الدين، في ظل نظرة المجتمع لهؤلاء الذين تخلوا عن أحوالهم الشخصية وتجنسوا بالجنسية الفرنسية، والتي وُصِفُوا من خلال ذلك بأفبح الأوصاف وأبشع الألقاب.
- أثرت سياسة التجنيس على الحياة السياسية في البلاد التونسية وهذا من منطلق الحراك الذي أحدثته تلك السياسة، بالإضافة إلى نشاط الوطنيين التونسيين في هذا الصدد.
- أثرت كذلك سياسة التجنيس على الحياة الاجتماعية التونسية، اعتبارا من أن المسألة قد شغلت حيزا كبيرا من اهتمام التونسيين، وهذا من منطلق أن قضية التجنيس تخص قيم المواطنة والقومية والانتماء العربي والإسلامي، بالإضافة إلى ما في المسألة من مساس للشخصية القومية والإسلامية.

ملاحق:

**ملحق 01: محاولة الشبان المسلمين للتصدي لسياسة التجنيس الفرنسية**

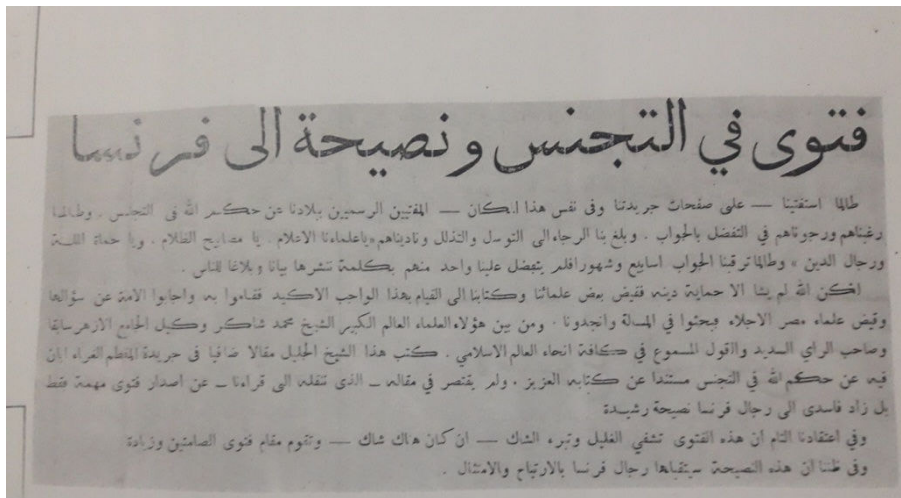
المصدر: الأرشيف الوطني التونسي: حافظة 1، ملف 5، ملف/ فرعي: 4، وثيقة 388، (دون تاريخ).

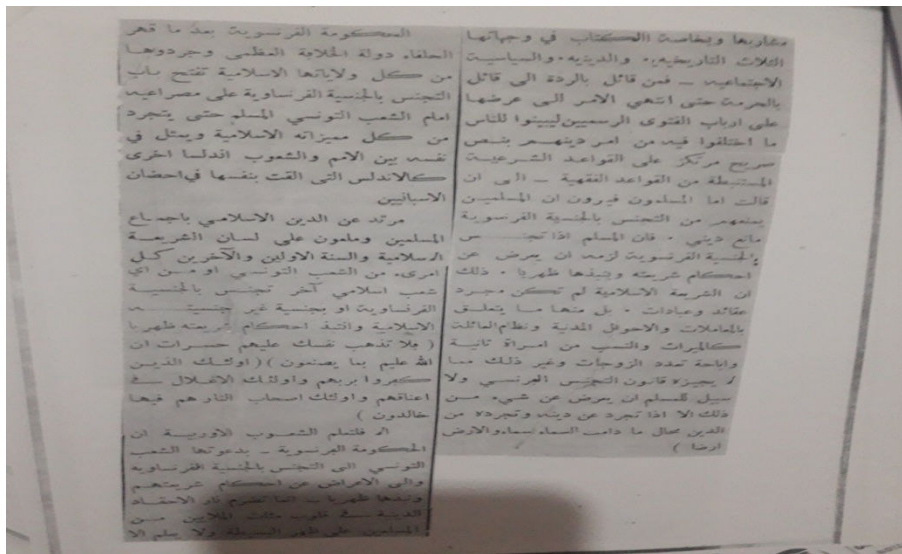


**ملحق 02: فتوى التجنيس في البلاد التونسية**

المصدر:

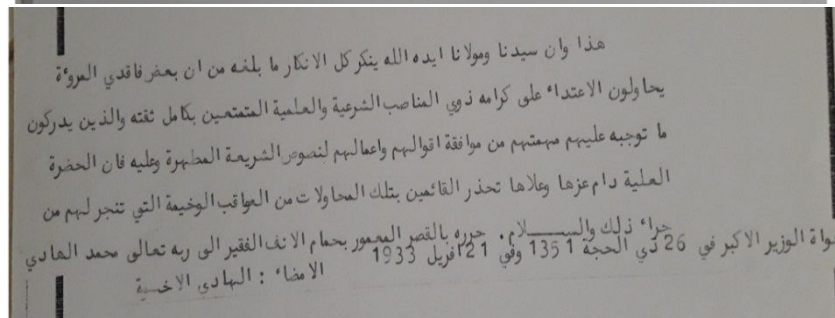
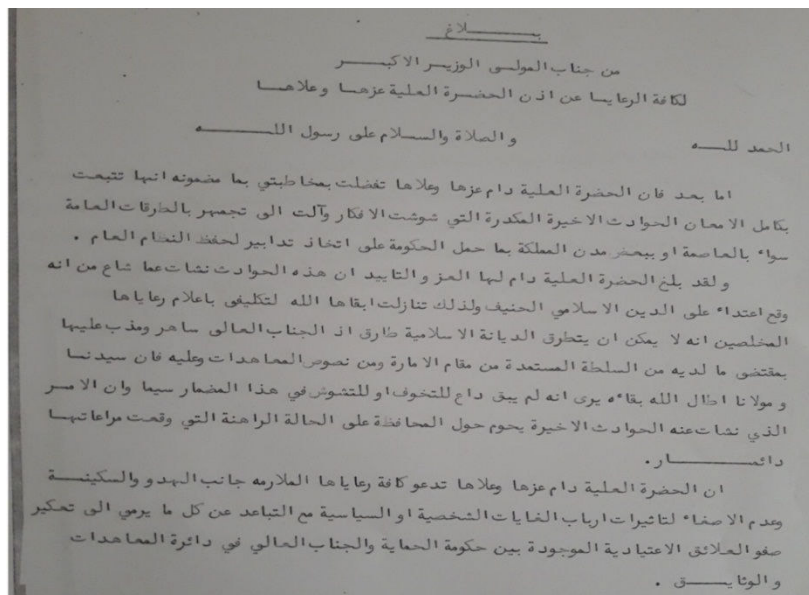
Centre National De documents (Tunisie), série Mouvement National, code 37-3-B, document 08, date de 08 décembre 1923.





**ملحق 03: دعوة الوزير الأول الهادي الأخوة إلى التعقل والتخلي بالشكيمة في قضية دفن المتجنسين المصدر:**

Centre National De documents (Tunisie), série Mouvement National ,code B-3-37, document 15, date de 21 Avril 1933.



## قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية ورش.

الأرشيف:

أ- باللغة العربية:

- 1- الأرشيف الوطني التونسي، حافظة 01، ملف 05، ملف فرعي 04، الوثيقة 02، (دون تاريخ).
- 2- الأرشيف الوطني التونسي: حافظة 1، ملف 5، ملف/ فرعي: 4، وثيقة 388، (دون تاريخ).
- 3- مركز التوثيق الوطني (تونس): قسم الحركة الوطنية، ب- 3-37، وثيقة رقم 07، بتاريخ 20 نوفمبر 1923.
- 4- مركز التوثيق الوطني (تونس)، قسم الحركة الوطنية، B-3-37، وثيقة غير مرقمة، بتاريخ 12 ماي 1933م.
- 5- مركز التوثيق الوطني (تونس)، قسم الحركة الوطنية، B-3-37، وثيقة 15، (دون تاريخ).
- 6- مركز التوثيق الوطني (تونس)، قسم الحركة الوطنية، ب-3-37، وثيقة 07، (20 نوفمبر 1923).
- 1- archive nationale de Tunisie, série A, carton 1, dossier 16, document 388, (1881- 1914).
- 2- Centre National De document (Tunisie), série Mouvement National, code B-3-37, document 07, date de 12 Aout 1933.
- 3- Centre National de Documents (Tunisie), série Mouvement National, code B-37-3, document 40, date de (28Mai 1949).
- 4- Centre National De documents (Tunisie), série Mouvement National ,code B-3-37, document 15, date de 21 Avril 1933.
- 5- Centre National De documents (Tunisie), série Mouvement National, code 37-3-B, document 08, date de 08 décembre 1923.

الكتب والمقالات والرسائل الجامعية والقواميس والموسوعات:

أ- باللغة العربية:

- 1- أحمد القصاب: تاريخ تونس المعاصر (1881م- 1956م)، ترجمة- حمادي الساحلي، الشركة الوطنية التونسية للنشر، تونس، ط1، 1986.
- 2- أحمد توفيق المدني: حياة كفاح- مذكرات-، الجزء 01، دار البصائر، الجزائر، 2009.
- 3- أحمد خالد: الطاهر الحداد والبيئة التونسية في الثلث الأول من القرن العشرين، الدار التونسية للنشر، تونس، 1967.
- 4- امحمد مالكي: الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة 01، 1993.
- 5- أنور الجندي: عبد العزيز الثعالبي (رائد الحرية والنهضة الإسلامية)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1984.
- 6- الجيلاني الفلاح: الشعب التونسي والتجنس، مطبعة العرب، تونس، 1924.
- 7- حسن محمد جوهر: تونس، دار المعارف للنشر والتوزيع، مصر، 1961.
- 8- حمادي بن حماد: معركة التجنيس، شركة فنون الرسم والنشر والصحافة، تونس، 1986.
- 9- خميس عرفاوي: نداء المواطنة – قراءة في الوضع القانوني للتونسيين في عهد الاستعمار الفرنسي-، 8- المطبعة الثقافية، تونس، 2017.
- 10- خولة لعيرج: موجز تاريخ الحركة الوطنية التونسية -مقاربة- (1881م-1964م)، (دون ذكر دار النشر)، تونس، 2008.
- 11- رشيد صفر: ذكريات وعبر، ج1، دون معلومات أخرى.
- 12- زاهر رياض: الدين والمجتمع على ضوء شهادة الشيخ محمد الصالح النيفر، ومحاضر جلسات جمعية الشبان المسلمين (1939م- 1956م)، منشورات مؤسسة التميمي، تونس، 2012.
- 13- زهير الذوايدي: الوطنية وهاجس التاريخ في فكر الشيخ عبد العزيز الثعالبي، دار نقوش عربية للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2014.
- 14- زهير الذوايدي: تحولات العمل الوطني التونسي في السنوات الثلاثين، الأطلسية للنشر، تونس، الطبعة 01، 2003.
- 15- زهير الذوايدي: شغف الاستقلال، الدار العربية للكتاب، تونس، 2007.
- 16- شارل أندري جوليان: إفريقيا الشمالية تسير، القوميات الإسلامية والسيادة الفرنسية، ترجمة- المنجي سليم وآخرون، الدار التونسية للنشر، تونس، 1976.

- 17- صلاح العقاد: المغرب العربي في التاريخ الحديث والمعاصر (الجزائر، تونس، المغرب الأقصى)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة 06، 1993.
- 18- صلاح العقاد: السياسة والمجتمع في المغرب العربي، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1971.
- 19- الطاهر المناعي: المثقفون التونسيون والحضارة الغربية فيما بين الحربين العالميتين (1919م- 1939م)، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، ط1، 2001.
- 20- الطاهر بلخوجة: الحبيب بورقيبة سيرة زعيم، شهادة على عصر، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ط1، 1999.
- 21- عبد العزيز الثعالبي: تونس الشهيدة، ترجمة وتقديم- سامي الجندي، دار القدس، بيروت، ط1، 1975.
- 22- الحبيب ثامر: هذه تونس، مطبعة الرسالة، تونس، (دون معلومات أخرى).
- 23- عبد العزيز بن حمد الحسن: مختصر تاريخ البلاد التونسية- الإنسان والأرض- (من عصور ما قبل التاريخ حتى الاستقلال)، مكتبة الملك فهد، الرياض، (د ت ن).
- 24- عبد الكريم غلاب: قراءة جديدة في تاريخ المغرب العربي (عصر الإمبراطورية- العهد التركي في تونس والجزائر-)، ج3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة 01، 2005.
- 25- عصام العطية: القانون الدولي العام، المكتبة القانونية، بغداد، ط6، 2006.
- 26- علال الفاسي: الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة 06، 2003.
- 27- علي المحجوبي: الحركة الوطنية التونسية بين الحربين، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1986.
- 28- علي المحجوبي: جذور الحركة الوطنية التونسية (1904م- 1934م)، ترجمة- عبد الحميد الشابي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، تونس، ط1، 1999.
- 29- محمد الهادي الشريف: تاريخ تونس من عصور ما قبل التاريخ إلى الاستقلال، ترجمة- محمد الشاوش ومحمد عجينة، سراس للنشر، تونس، ط3، 1993.
- 30- محمد عبد الباقي الهرماسي: المجتمع والدولة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة 01، 1987.
- 31- محمد علي بلحولة: زمن العسر (1930م- 1940م) - صفحات مطوية من تاريخ تونس-، 1989، دون معلومات أخرى.
- 32- محمد محمود السروجي: العلاقات التونسية الفرنسية من الحماية إلى الاستقلال، المكتبة الوطنية للنشر، ليبيا، (دون تاريخ نشر).
- 33- المطران بطرس الجميل وآخرون: سر الأفارستا والقداس، منشورات معهد الليتورجيا في جامعة روح القدس، لبنان، 2005.
- 34- إسماعيل العربي: السياسة الاستعمارية في بلدان المغرب العربي سنة 1930م، مجلة القرطاس، ع08، جانفي 2018.
- 36- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_: السياسة الاستيطانية في المغرب العربي فيما بين الحربين (1919م- 1939م) تونس والمغرب الأقصى- أنموذجا-، مجلة القرطاس، العدد 13، يناير 2020.
- 37- جريدة الشورى: ع 140، الخميس 28 جويلية 1927م.
- 38- حسونة المصباحي: الزعيم التونسي الدكتور محمود الماطري من خلال مذكراته، جريدة العرب الثقافي، الخميس 02 ديسمبر 2012.
- 39- رودلف مرقس منى: الأفارستا- مقدمة عامة-، مجلة مرقس، ع179، فيفري 1976.
- 40- المجلة الزيتونية: ج 10، مج 1، جوان 1937م.
- 41- مجلة الشهاب، مج9، ج7، السنة التاسعة، جوان 1933م.
- 42- محمد الصادق عبد اللطيف: المؤتمر الأفارستي بتونس، حملة صليبية عليها، مجلة الإتحاف، ع60، 01 جويلية 1995.
- 43- محمد كراغل: صحيفة الشهاب وقضايا المغرب العربي 1925م- 1939م، رسالة ماجستير في تاريخ الحركات الوطنية المغاربية، جامعة منتوري، قسنطينة، 2005- 2006.
- 44- عايدة حباطي: التجنس وموقف الجزائريين منه (1919م- 1939م)، رسالة ماجستير في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2003- 2004.
- 45- الصادق الزمرلي: أعلام تونسيون، ترجمة وتقديم- حمادي الساطي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1986.
- 46- محمد محفوظ: تراجم المؤلفين التونسيين، ج2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1986.
- 47- محمد بن يعقوب الفيروز آبادي: القاموس المحيط، الجزء 02، مؤسسة الرسالة، لبنان، الطبعة 08.
- 48- عبد الوهاب الكيالي: الموسوعة السياسية، الجزء 01، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، (د ت ن).



ب- باللغة الفرنسية:

- 1-Amira Aleya Shaier, la droite Française en Tunisie entre 1934 et 1946, édition Institut supérieur d'histoire du mouvement national, Tunis, 2004.
- 2- Félix Garas, Bourguiba et la naissance d'une Nation, édition René JULLIARD, paris, 1956.
- 3- Kamel Lebidi, la langue descente aux enfers de la Tunisie, revue du monde diplomatique, mars 2006.
- 4- Marouane Lajili, la législation coloniale française en matiere du domaine de l'état en Tunisie (1881- 1956), pré- Abdesselem Ben Hamida, édition Institut supérieur d'histoire du mouvement national, Tunisie, 2010.
- 5- Pierre Ghaleb, protectorat religieux de la France en orient, librairie de Aubanel frères, (sans date).
- 6- Stéphane Revolon, œuvre des Français en Tunisie, imprimerie de Georges GUINEL & C<sup>ie</sup>, Italie, 1910.

### الهوامش:

- 1- محمد بن يعقوب الفيروز آبادي: القاموس المحيط، الجزء 02، مؤسسة الرسالة، لبنان، الطبعة 08، ص 537.
- 2- عبد الوهاب الكيالي: الموسوعة السياسية، الجزء 01، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، (د ت ن)، ص 690.
- 3- عايدة حباطي: التجنس وموقف الجزائريين منه (1919م- 1939م)، رسالة ماجستير في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2003- 2004، ص ص 20- 21.
- 4- إسماعيل العربي: السياسة الاستيطانية في المغرب العربي فيما بين الحربين (1919م- 1939م) تونس والمغرب الأقصى - أنموذجاً، مجلة القرطاس، العدد 13، يناير 2020، ص ص 163- 164.
- 5- لماذا شددت فرنسا على الجزائريين في الحصول على الجنسية الفرنسية فيما رغبت التونسيين في الحصول عليها؟ وماذا كانت تهدف من وراء ذلك؟ هدَفَ الفرنسيون من وراء هذه السياسة، إلى رفع عدد الفرنسيين في البلاد، فحسب الإحصاء العام لسنة 1921م والذي يورد بأن عدد الفرنسيين بتونس قدر بـ 4436 نسمة، بالمقارنة مع عدد الايطاليين الذي قدر بـ 84799 نسمة في ظل مطامع إيطاليا في تونس والبحر الأبيض المتوسط التي اتخذت صبغة مكشوفة، وهو الأمر الذي تخوفت منه فرنسا مما جعلها تتساهل، بل تُرْعَبُ في اكتساب الجنسية الفرنسية.. ينظر محمد كراغل: صحيفة الشهاب وقضايا المغرب العربي 1925م- 1939م، رسالة ماجستير في تاريخ الحركات الوطنية المغاربية، جامعة منتوري، قسنطينة، 2005- 2006، ص 228.
- 6- من بين المرغبات التي أطلقتها إدارة الحماية للتجنس محاولةً منها لهدم القومية الشخصية في تونس نجد: تساوي من تجنس بالجنسية الفرنسية من التونسيين مع المواطن الفرنسي في الأجر، زيادة على التساوي في الحقوق السياسية والمدنية التي يتمتع بها المواطن الفرنسي، كما تُفْتَحُ في وجه ذلك المتجنس أبواب المنافع المادية المفتوحة في وجه الفرنسيين.
- 7- أحمد توفيق المدني: حياة كفاح- مذكرات-، الجزء 01، دار البصائر، الجزائر، 2009، ص 379.
- 8- سبق هذا القانون عددياً مشاريع التجنيس التي عرضت على البرلمان الفرنسي، ومما نجده في هذا الصدد وثيقة بعنوان "قضية تجنيس التونسيين بالبرلمان الفرنسي"، ومما جاء فيها: "... لعل الأوامر العلية الصادرة بالبلاد الفرنسية لا بعد صدور أمرٍ عليّ إذا اقتضى الحال وما ذلك إلا لبقاء الجنسية التونسية على ما هي عليه..، إذا أراد أحد التجنس لا يتم ذلك الأمر إلا بعد مصادقة دولته عليه.. " للتدقيق والتعمق ينظر:

Centre National De document (Tunisie), série Mouvement National, code B-3-37, date de 12 Aout 1933.

- 9- محمد الصادق عبد اللطيف: المؤتمر الأفخارستي بتونس، حملة صليبية عليها، مجلة الإتحاف، ع60، 01 جويلية 1995، ص ص 6- 7.

10- الحماية- protectorat: هي الدفاع عن البلاد المحمية ومراقبة سياسيتها الخارجية، والحماية لا تختلف عن الاستعمار في الهدف، انطوت ضمن ترك البلاد الحامية للشعب المحمي تحت وهم الاستقلال ومن ثمة استغلاله تجارياً واقتصادياً في

الوقت نفسه، ويطبق هذا النظام بدلا من الضم مباشرة خوفا من إثارة المقاومة، كما تعتبر الحماية من المهام التي تأخذها مؤسسات الدولة الحامية على عاتقها لدى بعض الأمم، والتي لا تستطيع هذه الأمم حماية نفسها والدفاع عن نفسها، للتدقيق في هذا الصدد راجع كلا من: عصام العطية: القانون الدولي العام، المكتبة القانونية، بغداد، 6، 2006، ص ص 433-434، وكذلك:

Pierre Ghaleb, protectorat religieux de la France en orient, librairie de Aubanel frères, (sans date), p111.

11- الأفخارستا: كلمة يونانية تعني الشكر، والأفخارستا هي - الموضوع الشيق بامتياز وعلّة الوجود والحياة بالمسيح، مدرسة بكل معنى الكلمة- نظرا لما يتعلمه المسيحي خاصة عند عيش أبعاد هذا السر والاحتفال به، هذا وتشير بعض الكتابات إلى أن الأفخارستا تحيي وتقدس في احتفال طقسي يرأسه الأسقف أو من مثله وبالتالي يعتبرها المسيحيون دواء! كما يعتبرونها حق جسد المسيح، اتخذت الأفخارستا عدة تسميات منها عُرف السر، الذبيحة...، والمؤتمر الأفخاستي واحد من سلسلة المؤتمرات الدينية، عُقد أولها في مدينة ليل الفرنسية سنة 1881م، حيث كان ذلك المؤتمر محتشماً نوعاً ما، لتعرف المؤتمرات التي جاءت بعده وافر التنظيم والترتيب، هذا وقد عُقد آخر تلك المؤتمرات القربانية بمقاطعة الكيبك في كندا سنة 2008م..، للتعلم في هذا الصدد ينظر كلا من، المطران بطرس الجميل وآخرون: سر الأفخارستا والقداس، منشورات معهد الليتورجيا في جامعة روح القدس، لبنان، 2005، ص 1، وكذلك رودلف مرقس منى: الأفخارستا- مقدمة عامة-، مجلة مرقس، ع179، فيفري 1976، ص ص 27-28، وإسماعيل العربي: السياسة الاستعمارية في بلدان المغرب العربي سنة 1930م، مجلة القرطاس، ع08، جانفي 2018، ص 67.

12- مما تجدر الإشارة إليه في مسألة التجنيس، أن المتجنس يلتزم باتباع سائر أحكام القوم الذين اختار انضمامه إليهم عن طيب خاطر، وإن خالفت تلك الأحكام ديانتهم، فالمتجنس بالجنسية الفرنسية مثلا لا تجري على فرد في حياته وما يتبعها، إلا الأحكام المسطرة عند الفرنسيين، ولا يمكن فعل شيء إلا ما تسوغه تلك الأحكام، ودليل ذلك أنه يعتزل من ذلك الحين ملك عصمة زوجته الذي جعله الشرع الإسلامي بيده، فيحرم على نفسه تطبيقها، وإن طلقها، لا يمضي طلاقه، لأن عقدة النكاح في القانون الفرنسي لا يملك نقضها الزوج ولا الزوجة ولا هما معا، بل يرجع أمر النظر فيها إلى الحاكم العدلي، فهو الذي يحكم بالطلاق أو التفريق (هو شيء لا وجود له عندنا نحن كمسلمين) أو الإبقاء على الزوجية حتى وإن حلف يمينا أو تلفظ بالطلاق، ولعل هذا الأمر مماثل في الكثير من القضايا على غرار الميراث...، للتعلم والتدقيق ينظر الجيلاني الفلاح: الشعب التونسي والتجنس، مطبعة العرب، تونس، 1924، ص 19.

13- لم تكتفِ سلط الحماية الفرنسية بتجنيس التونسيين فقط، بل تعداه الأمر إلى محاولة تجنيس المحيط التونسي ككل، ومما نجده في أحد التقارير الذي جاء بعنوان "تجنيس الأرض التونسية" مايلي: "... نشط المستعمر للقضاء على الثروة التونسية من خلال تجنيس الأراضي وإخراجها من أيادي أهلها وإدماجها بمبررات قانونية، ليتصرف فيها أبناء فرنسا على أساس أنها ملك لهم...، ومن التسلف الذي تتسلفه الإدارات نستمد الحجج القاطعة والبراهين الساطعة التي تدل على عدم احترام الفرنسيين للعوائد التونسية والتقاليد الإسلامية في ذلك...، ولذر الرماد في العين، جعلوا قِيمًا بخسة هي أقرب للتهكم منها لأخذ شيء بعوض أذنانهم..". للتدقيق والاستزادة في الموضوع ينظر:

Centre National de Documents (Tunisie), série Mouvement National, code B-37-3, document 40, date de (28Mai 1949).

14- في هذا الصدد، عبّرت المجلة الزيتونية في مقال لها عن الجائحة التي ألمت بالبلاد التونسية جراء سياسة سلط الحماية الفرنسية التي تقضي بتجنيس المحيط التونسي، ومما جاء فيه: "... لقد ابتلي المسلمون في هذا الزمان بأنواع من البلايا، لو لا أنهم قابلوها بصدر مُلئت بالإيمان وقلوب تدرّعت بالصبر...، ومن تلك المصائب التي ابتلي بها المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا فتنة التجنيس، لأنها ترجع إلى المساس بروح الدين الذي يضحى في سبيله المسلمون بكل عزيز ونفيس"، للتعلم والتدقيق ينظر، حكم الله في التجنيس، المجلة الزيتونية: ج 10، مج 1، جوان 1937م، ص 2.

15- أحمد توفيق المدني: حياة كفاح - مذكرات-، (م/ن)، ص 379.

16- نفكر أساسا في مشروع تجنيس التونسيين، فعلى إثره ارتأت سلطات الحماية الفرنسية تأسيس جمعية المسلمين المتفرنسين، والتي تتركب من أفراد نبذوا جنسيتهم واندمجوا في العائلة الفرنسية ليس حبا في فرنسا، ولكن لأطماع في نفوسهم وضعف أخلاقهم وردالة شَبَّوا عليها، وعلى رأس هذه الجماعة نجد عبد القادر القبائلي (= أصله من الجزائر)، حيث ألفت به الأقدار

إلى تونس وشغل منصب محامي بخدمات أداها إلى فرنسا في المغرب، ولما لم يوفق في صناعته تجنس فأعطوه رتبة محامي "ذيفانمور" حتى يضمنوا له بهذه الخطة العمل الدائم، حيث ترأس هذا الأخير تلك الجمعية التي دعت إلى الترغيب في التجنس بالجنسية الفرنسية وبذلت إدارة الحماية الفرنسية مساعدات لتحقيق ذلك قصد انصهار التونسيين في- الحضارة- الفرنسية..، للتعلم في هذه النقطة ينظر، جمعية المسلمين المتفرنسين، جريدة الشورى: ع 140، الخميس 28 جويلية 1927م

- 17- محمد علي بلحولة: زمن العسر(1930م-1940م) - صفحات مطوية من تاريخ تونس-، (د م أ)، 1989، ص61.
- 18- جمعية المسلمين المتفرنسين...، الوثيقة السابقة.
- 19- أحمد توفيق المدني، حياة كفاح - مذكرات-، (م/س)، ص ص 379-380.
- 20 سورة البقرة، الآية 85.
- 21- حدد القانون المذكور أعلاه، الإمكانيات المتاحة لاكتساب الجنسية الفرنسية عبر العديد من المواد، نُعزَّجُ على الأساس منها، ومما جاء في المادة الأولى "يُعَدُّ فرنسياً كل شخص ولد بتونس من أبوين واحد منهما سبق أن ازداد بالولاية نفسها، اللهم إذا رفض أو أعرض عن صفته الفرنسية، طبقاً لأحكام الأشكال والشروط المنصوص عليها بالمواد من 2 إلى 10، وهذه المقترضات لن تطبق سوى على- الأهالي- والرعايا المحميين الفرنسيين بتونس والجزائر والمحميات والمستعمرات الفرنسية"، أما في المادة الرابعة: "لن يصبح متجنساً سوى من بلغ سن الحادية والعشرين، وأثبت قدرته على الكتابة والقراءة بسهولة باللغة الفرنسية"، وبالنسبة لهذه المادة فقد اندرجت تحتها مجموعة من الشروط...، للتعلم والاستزادة، ينظر امحمد مالكي: الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1993، ص 185.

- 22- امحمد مالكي: الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي، (م/ن)، ص 185.
- 23- محمد الصادق عبد اللطيف: المؤتمر الأفخارستي بتونس، حملة صليبية عليها، (م/س)، ص 5.
- 24 -Stéphane Revolon, œuvre des Français en Tunisie, imprimerie de Georges Guinel & C<sup>ie</sup>, Italie, 1910, p 13.

- 25- الشهاب، مج 9، ج7، السنة 9، جوان 1933، ص 293.
- 26- علال الفاسي: الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط6، 2003، ص73.
- 27- الجيلاني الفلاح: الشعب التونسي والتجنس، (م/س)، ص 24.
- 28- بالموازاة مع ذلك فقد كانت الظروف الاجتماعية والاقتصادية صعبة جداً، فالمجاعة فتكت بمناطق مختلفة من البلاد وازداد الحزن الشعبي وانتشرت البطالة ونزح السكان من الأرياف إلى المدن وعم الاستياء لدى كافة شرائح المجتمع، وكان هذا كله في ظل تعنت سلطات الحماية في البلاد التونسية على التقدم في مختلف الميادين في إطار مشروعها الاستعماري الرامي إلى البقاء في البلاد...، للتعلم في هذه المسألة، ينظر محمد كراغل: صحيفة الشهاب وقضايا المغرب العربي 1925م- 1939م، (م/س)، ص 33.

- 29- مما تجدر الإشارة إليه، أن من بين الاعتداءات الصارخة للفرنسيين على الجنسية التونسية ما جاء في التشريع الذي استصدرته سلطات الحماية، القاضي بإخراج الأجانب الذين ولد أجدادهم في تونس من الجنسية التونسية وإحاقهم بالجنسية الفرنسية، ماعدا الإيطاليين الذين كانوا يتمتعون بامتيازات خاصة، ومن أجل ذلك، أعطت سلطات الحماية لاعتدائها هذا صبغة قانونية وأرادت أن تجعله غير مُتَعَارِضٍ مع قانون الجنسية التونسية، فقررت أن هؤلاء الأجانب يكتسبون أولاً الجنسية التونسية ولكنهم يتركونها في الوقت نفسه لتتخسب عليهم الجنسية الفرنسية، ينظر الحبيب ثامر: هذه تونس، مطبعة الرسالة، تونس، (دون معلومات أخرى)، ص ص 80- 81.

- 30- الحبيب ثامر: هذه تونس، (م/ن)، ص 79.
- 31- حققت الحركة الوطنية التونسية استفاقة بين 1931م- 1932م، وقد ساهم في ذلك العديد من العوامل، منها أحداث المؤتمر الأفخارستي التي تركت الأثر البالغ في نفوس الشعب التونسي المنكوب، بالإضافة إلى أحداث التجنيس التي ساهمت هي الأخرى في بعث تلك الحركة، ولعل الجلبة التي أثارها قضية التجنيس خير دليل على نشاط الوطنيين الذين التقوا حول جريدة العمل التونسي- l'action Tunisienne من خلال العديد من المقالات التي صاغها الوطنيون التونسيون أمثال

حبيب بورقيبة وغيرهم قصد تنوير العقول..، محمد الهادي الشريف: تاريخ تونس من عصور ما قبل التاريخ إلى الاستقلال، تر- محمد الشاوش ومحمد عجينة، سراس للنشر، تونس، ط3، 1993، ص ص 121- 122.

<sup>32</sup>- محمد الهادي الشريف: تاريخ تونس من عصور ما قبل التاريخ إلى الاستقلال، (م/ن)، ص 119.

<sup>33</sup>- مارسيل بيروتون- Marcel Peyrouton (1887م- 1983م) تولى وزارة الخارجية 1940م إلى 1941م، نال شهادة الدكتوراه في الحقوق، شغل مناصب كثيرة في وزارة المستعمرات، تنقل بين الطوغو مدغشقر وإفريقيا الغربية والجزائر وتونس ثم المغرب فيما بعد، عُرفَ عهده في تونس بعدة اضطرابات، حيث وقعت في ولايته أحداث 08 أوت 1933م بالمنستير إثر منع دفن طفل لأحد المتجنسين من التونسيين في المقبرة الإسلامية، مما أسفر عن استشهاد شعبان البحوري وسقوط العديد من الجرحى...، بعد أن فتح الجند الفرنسيون النار في وجه المتظاهرين المسالمين، وقد عدَّ ذلك أول استشهاد وطني في مطلع الثلاثينات، مما فتح الباب أمام الغطرسة والتعسف البيروطوني في البلاد التونسية...، للتعلم والاستزادة حول شخصية بيروتون ينظر، محمد علي بلحولة: زمن العسر (1930م- 1940م) - صفحات مطوية من تاريخ تونس-، (م/س)، ص ص 64- 65.

<sup>34</sup>- حسونة المصباحي: الزعيم التونسي الدكتور محمود الماطري من خلال مذكراته، جريدة العرب الثقافي، الخميس 02 ديسمبر 2012، ص 9.

<sup>35</sup>- امحمد مالكي: الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي، (م/س)، ص 187.

<sup>36</sup>- علي المحجوبي: جذور الحركة الوطنية التونسية (1904م- 1934م)، تر- عبد الحميد الشابي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، تونس، ط1، 1999، ص 528.

<sup>37</sup>- Centre National De document (Tunisie), série Mouvement National, code B-3-37, document 07, date de 12 Aout 1933.

<sup>38</sup>- الجيلاني الفلاح: الشعب التونسي والتجنس، (م/س)، ص 24.

<sup>39</sup>- الحبيب بورقيبة: (1903م- 2000م)، ولد الحبيب بورقيبة في مدينة المنستير سنة 1903م، بدأ مسيرته الدراسية بالمعهد الصادقي، لينتقل فيما بعد إلى معهد كارنو أين تحصل على البكالوريا سنة 1924م، لينتقل إلى فرنسا لإكمال دراسته بجامعة باريس، حيث اختص في دراسته في القانون إلى أن تحصل على الإجازة في الحقوق ودبلوم معهد العلوم السياسية سنة 1927م، امتهن المحاماة، كما لم يمنعه ذلك من المشاركة في الحياة السياسية، على اعتبار انخراطه في ح د ح ثم تأسيسه ح د ج، زيادة على ذلك، فقد كان لبورقيبة ضلوع في الصحافة من خلال المساهمة بالعديد من المقالات في الكثير من المجلات التونسية على غرار صوت التونسي و جريدتي العمل واللواء التونسي، تم اعتقاله ونفيه ليعود سنة 1955م إلى تونس حيث حضي باستقبال كبير، انتخب رئيسا لتونس سنة 1957م..، ينظر كلا من الطاهر المناعي: المتقنون التونسيون والحضارة الغربية فيما بين الحربين العالميتين (1919م- 1939م)، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، الطبعة 01، 2001، ص ص 386-387، وكذلك الطاهر بلخوجة: الحبيب بورقيبة سيرة زعيم، شهادة على عصر، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، الطبعة 01، 1999، ص 1 وما بعدها.

<sup>40</sup>- نتساءل هنا عن السبب في التجنس بالجنسية الفرنسية؟ وما إذا كانت تلك الجنسية تمنح للعموم؟ أم أنها مقتصرة على البعض فقط دون الكل؟ لعل منح المواطنة الفرنسية كان لفئة من التونسيين ولم يكن لعمومهم حيث خص القلة منهم فقط، وهذه الفئة هي الفئة الأكثر استنارة في تونس والتي تمثل نخبة المجتمع، وقد أريد من ذلك خدمة المصالح الفرنسية، لا منح الجنسية في سواد أعين التونسيين، كما أننا لو رجعنا إلى منح المواطنة الفرنسية في إطار السياسة الاستعمارية بين الجزائر وتونس فإننا سنجد اختلافا كبيرا في ذلك، اعتبارا من أن الجزائريين كانوا - يطمحون إلى التجنس بالجنسية الفرنسية-، في حين أن فرنسا في تونس كانت قد رغبت في التجنس، ولعل ذلك كان دائما في إطار زيادة أعداد الفرنسيين في تونس أمام المد الإيطالي.

<sup>41</sup>- في هذا الصدد، استدلت التونسيين بالعديد من النصوص القرآنية التي بينت حكم الإسلام في المتجنس، ومما نذكر من تلك الآيات، قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحْسَبُوا النَّاسَ وَآخُسُونَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، كما نجد قوله عز وجل في آية أخرى: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّاي فَاتَّقُونَ (41) وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (42)﴾، كما استدلتوا كذلك بالآية الكريمة: ﴿وَذَكَرْنَا لِلذَّكَرَىٰ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾، كما توجد العديد من الآيات المماثلة.

42- Félix Garas, Bourguiba et la naissance d'une Nation, édition René Julliard, paris, 1956, p75.

43- اعتبارا من الفوضى والحراك السياسي الذي أثارته مسألة التجنس يتبادر إلى أذهاننا التساؤل فيما يخص إذا كان المتجنس مسلما أم لا؟ اعتبر المُفْتُوُّونُ التونسيون المتجنس كافرا مارقا خارجا عن الدين، وهناك من اعتبره فاسقا زنديقا، وفي ظل عدم وجود نص صريح في القرآن الكريم حول التجنس، فقد استند المفتون إلى بعض الآيات القرآنية الكريمة، وقياسا عليها يتبين أن المتجنس كافر شرعاً، ومن بين تلك الآيات الكريمة، الآية 44 من سورة المائدة: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ حيث حكم المفسرون بضم المحكوم إلى الحاكم وأطلقوا ما تقتضيه هذه الآية على كل مسلم يرضى طوعاً أو اختياراً بأن يحاكم طبق قوانين ليست من القرآن الكريم، كما تُبَيِّنُ الآية 59 من سورة النساء خروج المتجنس عن الملة نحو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَارَ عُنُقُكُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾، كما يمكن الاستفسار في مجموعة من النقاط في مسألة إمكانية استمرار المتجنس لاتباع أوامر دينه ونواهيها؟ هل يمكن انتهاج طريقة للزواج الإسلامي بما فيها تعدد الزوجات في إطار التجنس؟ هل يمكن للمتجنس الخضوع لأحكام القرآن؟ وبعبارة أخرى هل يمكن له إطاعة الشرع الشريف في كل ما يتعلق بحالته الشخصية؟

44- علي المحجوبي: جذور الحركة الوطنية التونسية (1904م- 1934م)، (م/س)، ص 527.

45- علال الفاسي: الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، (م/س)، ص 73.

46- مما تجدر إليه أن هذا النشاط الذي سجلته الحركة الوطنية التونسية إزاء سياسة التجنيس الفرنسية، قد كان له الأثر من المضاعفات الخطيرة ما كان، حيث تم تسجيل العديد من الحوادث والضحايا التي أصدر عنها مكتب الأنباء التابع للجنة التنفيذية لحزب الدستور الحر رسالة خاصة بصدد تلك الحوادث، قام فيها الحزب بالتعريف بقضيته، زيادة على التنديد بممارسات سلطات الحماية الفرنسية في البلاد التونسية بالإضافة إلى الأعمال التعسفية لها..، ينظر علال الفاسي: الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، (م/ن)، ص 73.

47- الطاهر الحداد: (1899م أو 1901م؟؟- 1935م) كاتب وأديب وشاعر وصحفي، أصله من فطناسة من عائلة عمالة فقيرة، ولد بتونس العاصمة، بدأ مسيرته العلمية بالدراسة في الكُتَّاب ثم انتقل إلى جامع الزيتونة سنة 1914م حيث تحصل منها على شهادة التطوع، أَلَّفَ كتاب " امرأتنا في الشريعة" والذي أثار جدلا كبيرا في الأوساط التونسية، وبذلك منعه مدير العداية من إكمال الجزء الثاني من شهادة التطوع من جامع الزيتونة إثر ذلك الكتاب، إلى جانب منعه من التعليم، كان للحداد نشاط سياسي ونقابي غزير في تاريخ تونس، فبالإضافة إلى نشاطه في حزب الدستور الحر، شارك إلى جانب محمد علي الحامي في وضع اللبِن الأولى للنقابة التونسية، كما يعتبر أبرز أعلام الحركة الإصلاحية التونسية، توفي إثر مرض القلب الذي نجم عن الحملة الشرسة ضده بسبب الكتاب المذكور آنفا، أعيد له الاعتبار بعد الاستقلال فتم طبع جميع مؤلفاته...، حول شخصية الحداد ينظر كلا من، محمد محفوظ: تراجم المؤلفين التونسيين، ج2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1986، ص 109 وما بعدها، وكذلك أحمد خالد: الطاهر الحداد والبيئة التونسية في الثلث الأول من القرن العشرين، الدار التونسية للنشر، تونس، 1967، ص 102 وما بعدها.

48- الطاهر المناعي: المثقفون التونسيون والحضارة الغربية فيما بين الحربين العالميتين (1919م- 1939م)، (م/س)، ص 226.

49- عبد العزيز الثعالبي: تونس الشهيدة، تر وتق- سامي الجندي، دار القدس، بيروت، ط1، 1975، ص 194.

50- أنور الجندي: عبد العزيز الثعالبي (رائد الحرية والنهضة الإسلامية)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1984، ص 40.

51- يذهب الفيلسوف جون جاك روسو-John Jaque Rousseau إلى القول بأن المواطنين في دولة حرة هم من يفعلون كل شيء بسوا عدهم ولا شيء بمالهم، فهم لا يدفعون المال من أجل إعفائهم من القيام بواجباتهم، بل يدفعون للقيام بها بأنفسهم، ولعل هذا التعريف ينطبق على التونسيين الذين وَعَوْ مواطنيتهم في عهد الحماية الفرنسية من خلال وعيهم بمخاطر السياسة التي جاءت بها سلطات الحماية، ولاشك أن ضبط قوائم أسماء هؤلاء المناضلين وما توفر من معلومات حولهم، هو عمل من شأنه أن ينصفهم ويخلد في ذكراهم..، للتعلم في هذه النقطة ينظر، خميس عرفاوي: نداء المواطنة - قراءة في الوضع القانوني للتونسيين في عهد الاستعمار الفرنسي-، المطبعة الثقافية، تونس، 2017، ص59.

52- أنور الجندي: عبد العزيز الثعالبي (رائد الحرية والنهضة الإسلامية)، (م/س)، ص 41.

53- بالموازاة مع ذلك، أوفد الدستوريون وفداً بقيادة الشاذلي المورالي إلى المقيم العام لنقل انشغالاتهم واحتجاجاتهم على سياسة سلط الحماية ومشروع التجنيس الذي جاءت به، ومما جاء على لسان ذلك الوفد: "يا جناب المقيم، لقد تأثرت البلاد من حادث خطر، ألا وهو القانون الذي وافق عليه مجلس النواب في تجنيس التونسيين...، إن حالتنا يا جناب المقيم مقررة بالشرع، بل هي جزء لا يتجزأ من عقيدتنا...، وفي أملنا أن تكون هذه الحالة آيلة إلى الانقشاع وتعقبها سياسة الثقة بين فرنسا والتونسيين."، وقد قابل الوفد بنوع من المماثلة ووعد بتحقيق أملهم، ينظر مركز التوثيق الوطني (تونس)، قسم الحركة الوطنية، ب-3-37، و7، (20 نوفمبر 1923).

54- علي المحجوبي: جذور الحركة الوطنية التونسية (1904م-1934م)، (م/س)، ص531.

55- تمحورت تلك الفتوى حول السماح بدفن المتجنسين بالمقابر الإسلامية، فتم إعداد جملة أسئلة وطرحوها على المجلس الأعلى الشرعي منها، إذا اعتنق شخص جنسية يختلف تشريعها عن أحكام الإسلام ثم حضر لدى القاضي ونطق بالشهادتين وأعلن أنه مسلم، هل يحق له ما للمسلمين وعليه ما عليهم؟ وهل يصلى عليه بعد موته؟ وهل يدفن في مقابر المسلمين؟ وقد أجاب المجلس الشرعي بالنسبة للحنفيين بالإثبات، أما بالنسبة للمالكيين فقد أضافوا لدى حضور المتجنس لدى القاضي ونطقه بالشهادتين عليه أن يصرح بالتخلي عن الجنسية التي اعتنقها، وفي هذه الحالة يحق له أن يدفن في مقابر المسلمين، وبناء على الآراء المختلفة للمذهبيين، انجر عنه سلسلة من الردود المتباينة...، ينظر في هذا السياق، الحبيب ثامر: هذه تونس، (م/س)، ص79.

56- عند اشتداد الخطب واللغو وتفاقم الأمر، طلبت سلطات الحماية من الباي أن ينشر لرعاياه منشورا يطمئن به أفكارهم ويزيل روعهم، فنشر الوزير الأكبر السيد الهادي الأخوة منشوراً باسم الأمير يقول له فيه أن ما وقع (يعني فتوى التجنس) إنما المقصود بها حفظ الحالة الراهنة، كما أمر رعاياه بعدم الانصياع لجماعة المفسدين والمشوشين، ولعل في ذلك محاولة لاحتواء الوضع من جهة، وترضية إدارة الحماية الفرنسية من خلال التواطؤ معها من جهة أخرى...، للتعلم ينظر كلا من الشهاب: مج 9، ج7، جوان 1933م، ص325، وكذلك مركز التوثيق الوطني (تونس)، قسم الحركة الوطنية، B-3-37، وثيقة 15.

57- علي المحجوبي: جذور الحركة الوطنية التونسية (1904م-1934م)، (م/س)، ص531.

58- أحمد القصاب: تاريخ تونس المعاصر (1881م-1956م)، تر- حمادي الساحلي، الشركة الوطنية التونسية للنشر، تونس، ط1، 1986، ص ص 533-534.

59- محمد علي بلحولة: زمن العسر، صفحات مطوية من تاريخ تونس (1930م-1940م)، (م/س)، ص61.

60- هل اقتصر نشاط الوطنيين التونسيين على عقد هذا المؤتمر فقط؟ بالموازاة مع ذلك، كان هناك العديد من النشاطات، حيث نذكر في هذا الصدد ما جاء على لسان أحمد توفيق المدني نحو قوله: "وأضرنا نارا حامية، وأعلناها حربا لا هودة فيها وأصبحنا نحمل راية الدين باليمين وراية السياسة بالشمال، هذا وقد التفت حولنا الشعب من جديد الثقافة عضويا ملتحما، فلم نكن في وقت من الأوقات أقوى مما كنا عليه في ذلك العهد، وقد أقتنعنا الشعب أن الوجود الفرنسي في البلاد ليس بوجوه سياسي فحسب، إنما هو جزء من حرب صليبية هوجاء شنتها المسيحية ضدنا...، ثم ازددنا ولوجا في باب المقاومة فأعلنا في صرخة مدوية أن المتجنس لا يمكن أن يدفن في مقابر المسلمين، فهو ليس منهم بالاستناد إلى الآية الكريمة (ومن يتولهم منكم فإنه منهم)، ووقعت جراء ذلك حوادث مؤلمة قاسية للمتجنسين ولعائلاتهم، وأخرجت بالقوة الشعبية أحداث من دفن منهم في مقابر المسلمين، إلى أن اضطرت الإقامة العامة إلى فتح مقابر خاصة بالمتجنيس"، للتحقق في هذا الصدد ينظر، أحمد توفيق المدني: حياة كفاح- مذكرات-، الجزء 01، (م/س)، ص ص 380-381.

61- عبد العزيز بن حمد الحسن: مختصر تاريخ البلاد التونسية -الإنسان والأرض- (من عصور ما قبل التاريخ حتى الاستقلال)، مكتبة الملك فهد، الرياض، (د ت ن)، ص ص 306-307.

62- توخت الحركة الوطنية التونسية خلال مسيرة نضالها بحقباتها المتتالية منهجا براغماتيا متميزا فقد نجحت هذه الحركة في ربط كل جبهات النضال وجعلها تخدم قضية الاستقلال كمحور مركزي لها، وهو ما نلمسه في مشاركة أغلب الشرائح الاجتماعية في نضال الثلاثينات منذ موجة المؤتمر الأفخارستي وأحداث التجنيس، فقد كان للطالب والمرأة والشباب والتلميذ والزيتوني والعملة والفلاحين، إلى جانب النقابيين والمثقفين مكان في الديناميكية الجديدة التي توجت ببناء أمة إسلامية متلاحمة...، للاستزادة في الموضوع، ينظر زهير الذواودي: شغف الاستقلال، الدار العربية للكتاب، تونس، 2007، ص ص 112-113.

63- يرجع ذلك التشعب بالقيم الإسلامية إلى الحركة الإصلاحية النهضوية التي حاولت إقحام العديد من الإصلاحات في صلب التركيبة الاجتماعية والاقتصادية والأيدولوجية والثقافية، لتمكين الطاقات الكامنة في المجتمع من البروز والتبلور والتأثر على مجرى الحياة العامة، في اتجاه التقدم، لكن مفهوم التقدم كان يطرح الكثير من المشاكل النظرية و- الدينية، أما الإشكالية فكانت تهدف- موضوعيا- إلى دحض النظام الاستعماري القائم في البلاد وتجسيد وحدة الأمة.. راجع في هذا الصدد زهير الدوايدي: الوطنية وهاجس التاريخ في فكر الشيخ عبد العزيز الثعالبي، دار نقوش عربية للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2014، ص 309.

64- الشهر السياسي في عالمي الشرق والغرب: الشهاب، مج 9، ج7، جوان 1933م، ص 327.

65- شارل أندري جوليان: إفريقيا الشمالية تسير، القوميات الإسلامية والسيادة الفرنسية، تر- المنجي سليم وآخرون، الدار التونسية للنشر، تونس، 1976، ص 100.

66- كإشارة إلى الاختلاف بين القدامى والجدد، والذي يرجع إلى توجهات هؤلاء من حيث الفكر وطبيعة النضال، وهذا بسبب التكوين، على اعتبار أن البعض منهم تلقى تكوينا عربيا إسلاميا في المدارس والمعاهد الإسلامية، أما البعض الآخر فقد تلقى تكوينا -عصريا- في المدارس الفرنسية بدءا من معهد كارنو إلى المعاهد والجامعات الفرنسية، وهو ما زاد من الطين بلة.

67- محمد علي بلحولة: زمن العسر، صفحات مطوية من تاريخ تونس (1930م- 1940م)، (م/س)، ص 65.

68- الطاهر صفر: (1903م- 1942م)، ولد الطاهر صفر بالمهدية أين زاول تعليمه الابتدائي ثم انتقل إلى المعهد الصادقي ثم معهد كارنو، عُيِّنَ فيما بعد مديراً لمدرسة العرفانية، عُرِفَ بنشاطه الزخم ضمن العمل النقابي برفقة علي الحامي، ونشاطه الصحفي إلى جانب نضاله السياسي ضمن حزب الدستور الجديد، ينظر رشيد صفر: ذكريات وعبر، ج1، دون معلومات أخرى، ص 8.

69- محمد بورقيبة: (1882م- 1956م)، سياسي وصُحْفِيٌّ تونسي، حفظ القرآن الكريم في سن مبكرة ثم انتقل إلى الزيتونة للنهل عن مشايخها وأساتذتها، أنشأ جريدة نتائج الأخبار التي تعتبر أول جريدة تصدر بعد انتصاب الحماية، عرّف بقضية بلده شرقا وغربا كما نشط كعضو في النادي التونسي ثم جمعية الآداب، دخل معترك السياسة بانخراطه في حزب الدستور.. للاستزادة حول شخصية محمد بورقيبة ينظر الصادق الزمرلي: أعلام تونسيون، تق وتر- حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1986، ص 295.

70- البحري قيقة: (1904م- 1995م)، ولد بمدينة تاركرونة أين زاول تعليمه الابتدائي، ثم أكمل دراسته بمعهد كارنو، ومن ثمة إلى باريس أين تحصل على الدكتوراه في القانون، يعتبر البحري قيقة من المناضلين التونسيين اللامعين، اعتبارا من انخراطه في حزب الدستور الجديد (أمين مال الحزب)، إضافة إلى تأسيسه لجريدة العمل التونسي.. ينظر:

Kamel Lebidi, la langue descente aux enfers de la Tunisie, revue du monde diplomatique, mars 2006, pp 11-12.

71- الجيلاني الفلاح: الشعب التونسي والتجنس، (م/س)، ص 14.

72- رفض التونسيون البقاء كعنصر مساوٍ للصفير أو يقاربه، وبناء على ذلك، قاوموا هذه الرغبة الاستعمارية التي جلبت له الشؤم والمهانة، وفي ظل ذلك سعى التونسيون كذلك إلى تكوين مصيرهم بأنفسهم ومواصلة الكفاح للحيلولة دون تحقيق المطامع الاستعمارية على حساب الشعب التونسي صاحب البلاد والحق فيها، وعليه، فقد بقي ذلك الشعب صامدا في وجه المرامي العامة لسياسة الاستعمار التي كانت ترمي إليها سلط الحماية، وذلك من أجل التعجيل في انحلاله وذوبانه في- الحظيرة- الفرنسية، بعد الدؤس على مشاعره وتحويل أرض تونس إلى أرض فرنسية..، للتدقيق راجع محمد علي بلحولة: زمن العسر، صفحات مطوية من تاريخ تونس (1930م- 1940م)، (م/س)، ص 52.

73- archive nationale de Tunisie, série A, carton 1, dossier 16, document 388, (1881- 1914).

74- Amira Aleya Sghaier, la droite Française en Tunisie entre 1934 et 1946, édition Institut supérieur d'histoire du mouvement national, Tunis, 2004, p 17.

75- اعتبرت فرنسا الحصول على الجنسية التونسية أمرا مستحيلا بينما سهلت الخروج منها، وقد قضت القوانين بأن المرأة الفرنسية التي تتزوج أجنبيا لا تتبع جنسية زوجها، إلا إذا كانت قوانين الدولة التي ينتمي إليها زوجها تسحب عليها جنسيته، أما إذا كانت هذه القوانين لا تخولها ذلك فإنها تبقى على جنسيتها الأصلية، وهكذا فإن الفرنسية التي تتزوج تونسيا تبقى

فرنسية، والحال أنه قبل صدور هذا القانون كانت تتبع جنسية زوجها...، للتعلم والتدقيق في هذا الصدد ينظر الحبيب ثامر: هذه تونس، (م/س)، ص ص 79-80.

76- زهير الذوايدي: تحولات العمل الوطني التونسي في السنوات الثلاثين، الأطلسية للنشر، تونس، الطبعة 01، 2003، ص 12.

77- خولة لعيرج: موجز تاريخ الحركة الوطنية التونسية -مقاربة- (1881م-1964م)، (دون ذكر دار النشر)، تونس، 2008، ص 69.

78- محمد محمود السروجي: العلاقات التونسية الفرنسية من الحماية إلى الاستقلال، المكتبة الوطنية للنشر، ليبيا، (د ت ن)، ص 207.

79- مما تجدر الإشارة إليه في قضية التجنيس، أنه وبالموازاة مع محاولة القضاء على الهوية الشخصية للتونسيين، فإن فرنسا قد خاضت كذلك حرباً ضرورياً ضد اللغة العربية، كما أنها ألحّت إلحاحاً شديداً وفي كل المغرب العربي على استئصال شأفة اللغة العربية، وبالتالي فإن المعركة كانت أشدّ ضراوة مما جرّ بالكثيرين إلى الاعتراف والاقتران بجدوى الفرنسية وعدم جدوى العربية!! وهذا الأمر كان في إطار سياسة سلطات الحماية الفرنسية في تونس، ينظر عبد العزيز الثعالبي: تونس الشهيدة، (م/س)، ص 23.

80- الجيلاني الفلاح: الشعب التونسي والتجنس، (م/س)، ص 84.

81- في باب إغراء التونسيين قصد التفرنس، فإن إدارة الحماية قد انتهجت هذه السياسة لكي لا يجنح التونسيون إلى الاستقلال زيادة على منافسة العنصر الإيطالي كما سبق الذكر، فقامت بمنح المتفرنسين امتيازات خاصة هي وقفٌ على الفرنسيين فقط، زيادة على السماح لهم بالزواج من الفرنسيات، ينظر حسن محمد جوهر: تونس، دار المعارف للنشر والتوزيع، مصر، 1961، ص ص 53-54.

82- الجيلاني الفلاح: الشعب التونسي والتجنس، (م/س)، ص 96.

83- زاهر رياض: الدين والمجتمع على ضوء شهادة الشيخ محمد الصالح النيفر، ومحاضر جلسات جمعية الشبان المسلمين (1939م-1956م)، منشورات مؤسسة التميمي، تونس، 2012، ص ص 9-10.

84- لعل من أسباب تراجع نسبة تجنس التونسيين (بداية من 1924م)، هي الأزمة الاجتماعية التي ألمّت بالبلاد التونسية، زيادة على الأوضاع التي كانت تنبؤ بانفجار الوضع في إطار الأزمة الاقتصادية العالمية التي أثرت على دول العالم، بالإضافة إلى فتوى التجنيس كما ذكرنا سابقاً ودفن المتجنسين في المقابر الإسلامية..، ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أنه وقع دفن للمتجنسين في مقابر المسلمين قبل 1924م ولم يحدث ذلك الحراك من قبل مثل الذي حدث تزامناً مع الأزمة الاقتصادية العالمية، وهنا نستشف أن المحرك الأساسي لذلك هي الضائقة التي عرفها التونسيون.

85- في هذا الصدد واجهت فرنسا عدة عقبات في مسألة تجنيس التونسيين، ففرض التجنيس أمر مفروغ منه بالنسبة للشعب التونسي وهو أول العراقل، زيادة على ذلك فإن قوانين التجنيس كانت سبباً في مجموعة من الخلافات والنزاعات بين إيطاليا وفرنسا تجسيدا للمنافسة بينهما قصد الاستحواذ على مناطق النفوذ وعدم تهديد مصالح أي طرف، هذا من جهة، وبين بريطانيا وفرنسا من جهة أخرى، وهذا بسبب سعي هذه الأخيرة إلى تجنيس المالطيين من رعايا الانجليز في تونس زيادة على تجنيس التونسيين مسلمين ويهود، إضافة إلى بقية العناصر الأجنبية الأخرى في المحمية التونسية وهذا استناداً إلى أمر 8 نوفمبر 1921م وقانون 20 ديسمبر 1923م لفتح باب الجنسية أمامهم..، للاستزادة ينظر محمد علي بلحولة: زمن العسر (1930م-1940م) - صفحات مطوية من تاريخ تونس-، (م/س)، ص 53.

86- الطاهر المناعي: المتفقون التونسيون والحضارة الغربية فيما بين الحربين العالميتين (1919م-1939م)، (م/س)، ص 226.

87- بالمقابل فإن سلط الحماية قد استصدرت فتوى توبة المتجنسين قصد كسب نوع من الشرعية في مسألة تجنيس التونسيين، الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل هنا عن دافع إصدار فتوى التوبة؟ مما ذكر في أحد أعداد الشهاب نقلاً عن جريدة الزهرة الغراء أن رجال الإفتاء تحت تأثير شيخ الإسلام المالكي الطاهر بن عاشور هم الذين- تطوعوا لله- بهذه الفتوى ولكن حقيقة الفتوى ما هي إلا ترضية لإدارة الحماية الفرنسية وللمتجنسين! ينظر في هذا الصدد مجلة الشهاب، مج 9، ج 7، السنة التاسعة، جوان 1933م، ص ص 324-325.

88- الجيلاني الفلاح: الشعب التونسي والتجنس، (م/س)، ص 104.



89- محمد عبد الباقي الهرماسي: المجتمع والدولة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1987، ص 39.

90- مما تجدر الإشارة إليه أن بعض التونسيين من ذوي القلوب الضعيفة والذين سقطوا في فخ التجنس، وقد ضعفوا أمام سياسة التجنس القائمة على الإغراء، وربما يرجع ذلك إلى ألوان التسلط والعنصرية والتمييز التي كان يعيشها التونسيين أمام الفرنسيين وبقية الأجناس الموجودة في تونس، ففي هذا الصدد نذكر مثلا التمييز القائم في تونس على أساس الأجور حيث نلاحظ تمييزا بين التونسيين وغيرهم في الأجر مع التساوي في مدة العمل، بالإضافة إلى ذلك، اللامساواة في دفع الضريبة التي أرهقت كاهل السكان، حيث أنها كانت تفرض على التونسيين دون غيرهم وبألوان متعددة، إلى جانب عدم المساواة في توزيع الميزانية كذلك..، للتدقيق والتفصيل أكثر، راجع علي المحجوبي: الحركة الوطنية التونسية بين الحربين، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1986، ص ص 21-22.

91- أمام سياسة فرنسا الرامية إلى تجنيس اليهود، فإن التونسيين قد نشطوا ضد تلك السياسة فدعوا إلى مقاطعة التعامل مع اليهود الذين رضوا بالتجنس بالجنسية الفرنسية وهذا عبر مقاطعة المتاجر اليهودية، الأمر الذي ساهم في رواج التجارة الوطنية، وأكد التونسيين من جهة أخرى على مدى وعيهم بالأخطار المترتبة بهم من طرف سلطات الحماية الفرنسية...، ينظر: صلاح العقاد: المغرب العربي في التاريخ الحديث والمعاصر ( الجزائر، تونس، المغرب الأقصى)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة 06، 1993، ص 223.

92- Marouane Lajili, la législation coloniale française en matière du domaine de l'état en Tunisie (1881- 1956), pré- Abdesselem Ben Hamida, édition Institut supérieur d'histoire du mouvement national, Tunisie, 2010, p 125.

93- آل عمران: 104.

94- عبد الكريم غلاب: قراءة جديدة في تاريخ المغرب العربي (عصر الإمبراطورية -العهد التركي في تونس والجزائر-)، ج3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2005، ص 323.

95- لما كان حادث قانون التجنيس 1923م قد أوقع أسوأ تأثير في نفوس التونسيين ذوا القومية العربية المصونة، اجتمع أعضاء لجنة حزب الدستور الوطني وقرروا تأليف وفد يمثل الأمة لمقابلة عميد فرنسا للتصريح بالاستيلاء العام في نفوس الأمة التونسية وبالاعتراض على إدخال قانون التجنيس وذلك بحجة الدين والقومية التي يجب احترامها في بلادها والتصريح بأنه من الواجب على فرنسا الحامية إرضاء الأمة التونسية بمطالبها القومية الحيوية، لاسيما وقد حصل سوء تفاهم بسبب تدخل من لا يحسنون للسياسة اسما، في هذا الصدد راجع صلاح العقاد: السياسة والمجتمع في المغرب العربي، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1971، ص 130.

96- الجيلاني الفلاح: الشعب التونسي والتجنس، (م/س)، ص ص 120-122.

97- الأرشيف الوطني التونسي، حافظة 01، ملف 05، ملف فرعي 04، الوثيقة 02، (د ت).

98- حمادي بن حماد: معركة التجنيس، شركة فنون الرسم للنشر، تونس، 1986، ص 67.

99- امتد الصراع بين مد وجزر ردحا من الزمن واستخدمت فيه شتى أنواع السلاح بمعنيها الحقيقي والمجازي، فلا شك أن تصدي الجماهير الشعبية لهذه السياسة كانت تنتهي غالبا بفرض إرادتها وتجريد مشروع التجنيس من مغرباته الخالصة، مما ساهم في إيقاظ الشعور القومي والديني الكامنين في النفوس المشبعة بتعاليم الدين الإسلامي السَّمَح.

100- في هذا السياق، وصلت ردود فعل التونسيين على دفن المتجنسين في المقابر الإسلامية إلى الإضراب والتهكم على سلط الحماية، فمما نجده في هذا الصدد تقرير عن بعض المشادات التي جرت بعد دفن الإدارة الفرنسية لأحد المتجنسين غصبا، وقد وقع على إثر ذلك مشادات كبيرة في فيرفيل ( منزل بورقيبة)، حيث انتهت المظاهرات بسقوط العديد من القتلى، بمن فيهم عقيلة رئيسة جمعية المتفرنسين، كما هاجت البلاد وماجت وأفقلت الدكاكين وقابلت فرنسا كل ذلك باحتياطات وأقامت جوا من الإرهاب، ينظر مركز التوثيق الوطني (تونس)، قسم الحركة الوطنية، B-3-37، وثيقة غير مرقمة، بتاريخ 12 ماي 1933م.

101- الأرشيف الوطني التونسي: حافظة 01، ملف 05، ملف فرعي 4، وثيقة 388، (د ت).

102- مركز التوثيق الوطني (تونس): قسم الحركة الوطنية، ب- 3- 37، وثيقة رقم 07، بتاريخ 20 نوفمبر 1923.

## موقف الحلفاء من بيان فيفري 1943م، وردود الفعل الوطنية

### The Allies Position on February, 1943 Manifesto and National Reactions

طالبة دكتوراه نورة بومعروف<sup>1</sup> د/ محمد علي الأمين حمداني

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1

مخبر دراسات في التاريخ والثقافة والمجتمع

mohamed.hamdani@univ-batna.dz

noura.boumaraf@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2022/12/26

تاريخ الإرسال: 2022/09/25

#### الملخص:

تتناول هذه الدراسة أهم فترة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، ألا وهي سنة 1943م، والتي تمثل منعرجا هاما في المسار النضالي التحرري الجزائري. فهذه السنة شهدت تزايد الوعي الوطني لدى الوطنيين الجزائريين، من خلال قيامهم بنشاطات مكثفة والتي أثمرت بصياغة بيان فيفري 1943م من قبل المناضل السياسي فرحات عباس، الذي اخذ على عاتقه مسؤولية تحرير الجزائر من براثن الاستعمار. إذ يعد البيان بمثابة مشروع وحدوي حمل مطالب جديدة، ولخص طموحات الشعب الجزائري مؤكدا على وجود دولة وطنية جزائرية. وعليه سنسلط الضوء في هذه الورقة البحثية على بيان فيفري، وموقف كل طرف منه كون أن العديد من الدراسات تناولت هذا الموضوع لكنها لم تشبعه بحثا.

**الكلمات المفتاحية:** بيان فيفري؛ الإنزال الانجلو-أمريكي؛ الحركة الوطنية الجزائرية؛ الوعي الوطني؛ فرحات عباس.

#### Abstract:

One of the most important periods in the Algerian history is the year 1943, which is considered as a tremendous turning point in the liberation struggle call. This year has witnessed an important increasing national awareness among Algerian patriots by engaging in different intensive activities, which resulted in the reformulation of the February, 1943 manifesto by the political activists Abbes Ferhat who took upon himself the responsibility of liberating Algeria from the colonial clutch. This manifesto is considered as a unitary project that carried new demands stressing the existence of a national Algerian state. Hence, in this research paper, we will shed light on the February manifesto and its parties' reactions.

**Key words:** February manifesto; Anglo-American landing; Algerian national movement; national awareness; Ferhat Abbes.

<sup>1</sup> - المرسل المؤلف.

## مقدمة:

تعتبر فترة 1939-1945م فترة حافلة بالأحداث وحاسمة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، فهذه الأخيرة تأثرت بمجريات الحرب. أين تمخضت عنها تغييرات جذرية على المستوى المحلي والفكر السياسي، فالحرب العالمية الثانية كشفت الكثير من الحقائق للجزائريين خاصة بعد الهزيمة التي منيت بها فرنسا أمام ضربات الألمان عام 1940م. وهذا ما أكد للغافلين أن الوحش الفرنسي قد ضعف وهان، فلا حكومة قوية ولا جيش على أهبة الاستعداد فلطالما توهم الجزائري بان فرنسا لا تغلب وان جيشها معزز بالعناية الإلهية.

كما أن الزخم السياسي الذي عهدته الجزائر تراجع قليلا خصوصا مع بداية الحرب العالمية الثانية، فخيم على الحقل الوطني السكون الثقيل وانغلقت النفوس على الخوف والحذر، وأصبح مستقبل الجزائر في هذه الفترة غير واضح، أقل ما يقال عنه بأنه عهد مخاض سياسي بالنسبة للحركة الوطنية الجزائرية. وفي ظل أحداث الحرب العالمية الثانية جاء الإنزال الأنجلو-أمريكي عام 1942م أين بدأت الجزائر مرحلة جديدة من الحياة السياسية بين كفتي الحلفاء ولجنة فرنسا الحرة، المعاديتين لكل من الحكم النازي وحكومة فيشي. كما سمح الإنزال بزيادة أنشطة الوطنيين واقتناعهم بضرورة قيام كيان جزائري مستقل فكثرت في هذه الفترة الاحتكاكات والاتصالات السرية والعنوية بين الجزائريين وممثلي الحلفاء الذين زرعو أملًا في نفوس الجزائريين وفق ما نص عليه الميثاق الأطلسي، باعتباره منفذا من السيطرة الاستعمارية، لكن ومع نزول الحلفاء ظلت مطالب الجزائريين حبرا على ورق، ومن هنا خرج فرحات عباس السياسي اللامع باتفاق جديد وهو صياغة بيان فيفري 1943م

## إشكالية البحث:

لدراسة هذا الموضوع وبناء على مما سبق قمنا بطرح التساؤل التالي: كيف ساهم بيان 10 فيفري 1943م في إفادة الحركة الوطنية الجزائرية في وضع أسس الحوار والتفاهم مع الحلفاء؟ وكيف كان موقف النواب الجزائريين من إصلاحات الجنرال ديغول؟

وللتعمق أكثر احتوت هذه الدراسة على مقدمة أبرزنا فيها أهمية الموضوع وأهدافه والمنهج العلمي المتبع في دراسة الموضوع وأفاق بحثنا كما تناولنا في دراستنا هذه على أربعة عناوين عالجت موضوع البحث وهي:

1- تناولنا الإنزال الأنجلو-أمريكي على السواحل الجزائرية وفصلنا الظروف المساعدة في صدور بيان فيفري.

2- العنصر الثاني خصصناه لمحتوى بيان الشعب الجزائري وملحقه.

3- العنصر الثالث ذكرنا فيه رد فعل السلطات الفرنسية والحلفاء على بيان الجزائر.

4- أما العنصر الرابع فتناولنا فيه انعكاسات أمرية ديغول على الشعب الجزائري وردود الفعل الوطنية اتجاه هذه الإصلاحات.

وقد أنهينا دراستنا هذه بحوصلة تضمنت مجموعة من الاستنتاجات التي توصلنا إليها.

## أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذا البحث في النتائج المتوصل إليها، لذلك نتوقف أهمية الدراسة في أنها تدرس موضوعا مهما في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، من خلال التعرف على إيديولوجية الوطنيين الجزائريين وصياغتهم للبيان وكذا إظهار موقف الحلفاء من القضية الجزائرية.

## أهداف البحث:

- تسعى هذه الدراسة إلى إمطة اللثام على مدى تجاوب دول الحلفاء والسلطات الفرنسية مع المطالب الجزائرية.
- إبراز التضحيات الجسام للوطنيين الجزائريين في سبيل القضية الجزائرية خلال الحرب العالمية الثانية.
- التطرق إلى الكثير من النقاط الهامة قصد إثراء البحث العلمي في موضوع الحركة الوطنية الجزائرية.

## منهج البحث:

اعتمدنا في دراستنا هذه على المنهج التاريخي بمختلف آلياته من خلال تسليط الضوء على نشاط الحركة الوطنية الجزائرية وتقييم دور زعماء الحركة الوطنية (1942م-1945م) وكذا من أجل تحليل المعطيات التاريخية ومناقشتها.

## الإنزال الأنجلو-أمريكي على السواحل الجزائرية وظروف صدور بيان فيفري:

نزول الحلفاء إلى الجزائر: مع بداية الحرب العالمية الثانية قررت الولايات المتحدة الأمريكية تخليها عن موقف الحياد، والدخول إلى جانب الحلفاء<sup>1</sup> لتضييق الخناق على النازيين وتخليص فرنسا منهم، رأت بأنه لا بد من تشكيل قواعد عسكرية قريبة للقارة الأوروبية فصوبت أنظارها نحو شمال إفريقيا وبالتحديد نحو الجزائر فهي الأنسب استراتيجيا لمقر البعثة الأمريكية<sup>2</sup>.

وبالفعل فقد تم الإنزال في الثامن من نوفمبر 1942م على الشواطئ الجزائرية، بواسطة قائد الحملة "جيرو" حيث وعد هذا الأخير بمكافأة الجزائريين في حال تحالفهم معهم ضد دول المحور<sup>3</sup>. هذا الإنزال يعد بمثابة منعرج حاسم في الحرب العالمية الثانية وقد أطلق على هذه العملية بعملية الشعلة وبالتالي أصبحت الجزائر خلال تلك الفترة في يد الأمريكيين. حيث قدر عدد الجنود الأمريكيين والبريطانيين بـ 72000 جندي (49000 جندي أمريكي و23000 جندي بريطاني) أما عدد السفن المشاركة في الحملة فقد قدر عددها بـ 500 سفينة حربية و350 سفينة عتاد<sup>4</sup>، وما يمكن ملاحظته هنا هو ترحيب الجزائريين بهذا الإنزال كونه زرع في أنفسهم التفاؤل وأحى الأمل في بعض المستعمرات بما كانت تحمله مبادئ الميثاق الأطلسي تجاه الأفكار الاستعمارية وبخصوص حق تقرير المصير<sup>5</sup>. كما أن الشعب الجزائري تقاجاً بقوة العتاد الحربي الأمريكي-البريطاني والتفوق المادي فاستصغر مستوى فرنسا المتقهقر وصار يرى أن أمريكا هي صاحبة السلطة<sup>6</sup>.

وفي غمرة نزول الحلفاء قامت جماعة من الزعماء الوطنيين على غرار فرحات عباس الذي ظل يحاول ويبحث عن حل لتخليص بلاده من نير الاستعمار واقتناعه بضرورة قيام كيان جزائري مستقل<sup>7</sup>، فبادر هذا الأخير بتوجيه رسالة في 20 ديسمبر 1942م إلى السلطات المسؤولة (الحلفاء) رغبة في ضبط الإصلاحات اللازمة وهي شرط لمشاركة الشعب الجزائري في المجهود الحربي<sup>8</sup>، إلا أن السلطات الفرنسية رفضت هذه الرسالة كونها قدمت لقيادة الحلفاء وهي هيئة غير مختصة بمسألة داخلية، ومن جهة أخرى لم ترض بتحكيم الحلفاء في المشكل الجزائري وأن الرسالة جعلت قبول تلك المطالب شرطاً في مشاركة الجزائريين إلى جانب جيوش فرنسا الحرة والتي اعتبرتها فرنسا نوعاً من أنواع المساومة<sup>9</sup>، وعليه قام فرحات عباس بتوجيه رسالة أخرى معدلة يوم 22 ديسمبر من نفس السنة، ولكن هذه المرة قدمت هذه الرسالة للسلطات الفرنسية إلا أنها قوبلت بالرفض هي الأخرى كونهم لمحوها فيها بان الجزائريين يريدون

المشاركة في الحرب رغبة فقط في الحصول على الاستقلال و عليه فقد صرح جيرو : بأنه أتى إلى الجزائر لتجنيدهم لا ليناقدش مسائل سياسية<sup>10</sup>، عندئذ برزت فكرة البيان عند فرحات عباس والذي حرره عام 1943م.

بيان الشعب الجزائري: أمام تعنت السلطات المسؤولة على فحوى رسائل فرحات عباس، لم يبق هذا الأخير مكتوف الأيدي بل استمر في جهوده الحثيثة سعياً منه للحصول على الاستقلال، فزاد من اتصالاته مع ممثلي الحلفاء كما اجتمع مع ثلثة من النواب الجزائريين وعقدوا اجتماعاً في 3 فيفري 1943م شارك فيه كل من محمد الأمين دباغين، ابن جلول، تامزالي، غرسي احمد، العربي التبسي، خير الدين المدني، فرحات عباس وممثل الطلبة جمام محمد<sup>11</sup> وقرروا صياغة ميثاق يتضمن مجموعة من المطالب، حرره فرحات عباس حمل اسم "الجزائر في النزاع العالمي، بيان الشعب الجزائري" في 10 فيفري 1943م للضغط على الفرنسيين... والذي يعد بمثابة نقطة تحول مهمة في مسار الحركة الوطنية الجزائرية<sup>12</sup>، وقد احتوى هذا البيان على خمسة أقسام :

**القسم الأول:** تناول هذا القسم نقداً حاداً للاستعمار الفرنسي كما وصف حالة الجزائر منذ الاحتلال<sup>13</sup>.

**القسم الثاني:** ذكر أهمية الحربين العالميتين في تحرير الشعوب.

**القسم الثالث:** استعرض العلاقات الفرنسية الجزائرية منذ 1830م مؤكداً على أن السياسة الاستعمارية الفرنسية قائمة على الاضطهاد.

**القسم الرابع:** أبان فيه فشل الإصلاحات السابقة، اندلاع الحرب العالمية الثانية والإنزال الأنجلو-أمريكي.

**القسم الخامس:** عرض بوضوح مجموعة من المطالب تهم الشعب الجزائري بعد ديباجة مطولة عن مخلفات الاستعمار الفرنسي وفشل سياسة الإصلاح السابقة<sup>14</sup>، وقد لخص مطالب الشعب الجزائري فيما يلي:

1- إدانة الاستعمار الفرنسي وتصفيته، فهذا الأخير ليس سوى صيغة جماعية للاسترقاق الفردي للعصور الوسطى<sup>15</sup>.

2- المطالبة بمبدأ حق الشعوب في تقرير المصير<sup>16</sup> تطبيقاً للأوامر التي أصدرتها الدول الكبرى.

3- مطالبة الجزائريين بدستور خاص يضمن لهم ما يلي:

أ- الحرية والمساواة المطلقة للجميع دون تمييز في العرق أو الجنس أو الدين

ب- إنهاء الملكيات الإقطاعية عن طريق تطبيق نظام إصلاح زراعي كبير يضمن تحسن الأحوال الاجتماعية للفلاحين.

ج- الاعتراف باللغة العربية لغة رسمية مثل الفرنسية<sup>17</sup>.

د- حرية الصحافة وحق اللقاءات<sup>18</sup>.

هـ- التعليم الإجباري والمجاني لكلا الجنسين ذكورا وإناثاً

و- العمل على تطبيق قانون فصل الدين عن الدولة<sup>19</sup>

ز- إشراك الجزائريين في إدارة وحكم بلادهم<sup>20</sup>.

ي- إطلاق سراح جميع المعتقلين والمساجين السياسيين من جميع الأحزاب السياسية.

وقد ساند هذا البيان عدد من المنتخبين والناشطين السياسيين الفاعلين في الساحة السياسية<sup>21</sup>.

## المواقف المختلفة من بيان فيفري 1943م:

موقف الإدارة الفرنسية من البيان: بعد اجتماع المندوبين الممثلين لحزب الشعب الجزائري، شيوخ الزوايا والعلماء وتحريروهم لنص بيان فيفري والمصادقة عليه، قدم فرحات عباس نسخة منه في 31 مارس 1943م إلى كل من ممثل الحكومة الإنجليزية الأمريكية والحاكم العام "مارسيل بيروتون" وكذلك اطلعوا الدولة المصرية بمحتواه، وإلى الجنرال ديغول في لندن، كما قدم نسخة إلى الحاكم العام في الجزائر<sup>22</sup>. فقام "مارسيل بيروتون" بتقديم وعد لقراءته وقدم قبوله للبيان مبدئياً وعمل على تأليف لجنة للإصلاح "لجنة لدراسة المسائل الاقتصادية" وليس لدراسة المسائل السياسية في الثالث من افريل لكسب الوقت وتدوين الحماس الوطني كما طلب الفرنسيون من السياسيين الجزائريين تقديم مسودة مفصلة لمطالب البيان. هذا لان الفرنسيين وعلى رأسهم بيروتون أدركوا جيداً أهمية لمطالب الجزائريين هذه المرة، وعليه قام فرحات عباس مع رفاقه بتحرير ملحق للبيان وقاموا بتقديمه للسلطات الفرنسية في 26 ماي 1943م<sup>23</sup>، وقد كانت مطالب الملحق مشابهة لمطالب البيان من الإنزال الأنجلو-أمريكي، من استنكار الاستعمار إلى المطالبة بتكوين دولة جزائرية ذات سيادة قائمة على مبادئ الديمقراطية<sup>24</sup>.

تم استبدال بيروتون الحاكم العام في الجزائر بالجنرال كاترو والذي أعرب عن رفضه الشديد لما جاء في الملحق من مطالب، وضرب عرض الحائط بكل جهودهم<sup>25</sup> حيث صرح بأنه غير مستعد لمناقشة المسائل السياسية، فلم يعطي الملحق البيان أهمية باعتبار أن ما جاء فيه هو مجرد أفكار غر ناضجة، وأصر على إبقاء الجزائر جزء لا يتجزأ من التراب الفرنسي متجاهلاً تماماً أحداث سكيكدة، التي راح ضحيتها حوالي ثلاثون مسلماً جزائرياً على يد جنود فرنسيين. كما اعتبر أن البيان الجزائري عاصفة لا بد من وقفها<sup>26</sup>، فأصدرت بعدها الإدارة الفرنسية في 6 أوت 1943م ستة مراسيم تتضمن: إشراك الجزائريين في مختلف الوظائف، توسيع نطاق التعليم بمختلف مراحل ومستوياته، تأسيس منصب جديد للملمين الجزائريين وهو منصب نائب رئيس البلديات، وكذا تخفيض أسعار السلع، إلا أن هذه المراسيم قوبلت باحتجاج من طرف فرحات عباس معتبراً أن السلطات الفرنسية لم تقم بأي رد فخرج عن صمته<sup>27</sup> وقاطع الجلسة الاستثنائية التي دعت إليها الهيئات المالية في 23 سبتمبر 1943م، فقام كاترو بحل مجلس الوفود المالية واعتقال كل من عبد القادر السائح وفرحات عباس<sup>28</sup>.

أثار هذا التصرف الساذج لكاترو غضب الشعب الجزائري فقام بالعديد من المظاهرات في شتى ربوع الوطن وكمحاوله منه لاحتواء الوضع وامتصاص الحماس الوطني في فترة عصيبة اضطر كاترو إلى إلغاء قراراته بما فيها إطلاق سراح المعتقلين السياسيين<sup>29</sup>.

موقف الحلفاء من البيان: أماط البيان اللثام عن حقيقة الحلفاء، فقد تأكد الشعب الجزائري من نواياهم الخبيثة وأدركوا بأنهم لن يحرروا ساكننا فقد جاؤوا فقط لتطهير الجزائر من النازيين<sup>30</sup>، واعتبروا القضية الجزائرية شأن فرنسي داخلي ولا شأن لهم بها فكان ردهم كالاتي: "نحن جننا لمحاربة دول المحور أما قضايا الجزائر فتبقى بينهم وبين الفرنسيين"، وأن أي تصرف يسيء للفرنسيين وصادر من الشعب الجزائري فكأنما أساء للحلفاء، وسيحمل الجزائريون عواقبه خصوصاً بعد إعلان السلطات الإنجليزية الولاء لحركة ديغول الذي أثنى كثيراً في مذكراته على الموقف الإيجابي للحكومة البريطانية اتجاهه وكذا تصريح هاته الأخيرة لحكومة فيشي بشأن عزمها على تأييد حركة الجنرال ديغول في مستعمراته ونيتها في إعادة استقلال فرنسا<sup>31</sup>، إضافة إلى بعض الدراسات التي أكدت أن الهدف الحقيقي لنزول الحلفاء هو هدف استعماري بحت<sup>32</sup>.

وعند قدوم ديغول إلى قسنطينة في 12 ديسمبر من عام 1943م أراد امتصاص غضب الجزائريين وتهدئة ذلك الغليان نتيجة رفض مطالبها من جهة والظهور أمام الحلفاء بأنهم مهتمين لما يجري في الجزائر من جهة أخرى، فألقى خطابه الذي تمخض عنه مجموعة من الإجراءات صيغت بعد ذلك وصدرت في مرسوم 7 مارس 1944م<sup>33</sup>، هذه الامرية لم تأت بشيء جديد بل كانت عبارة عن ملخص لمشروع فيوليت<sup>34</sup>، حيث نص هذا المرسوم في مادته الأولى أن الفرنسيين المسلمين الجزائريين يتمتعون بكامل حقوقهم ويخضعون لكل الواجبات التي يخضع لها الفرنسيون غير المسلمين أما المادة الثانية فقد أكدت على أن القانون يطبق على الفرنسيين المسلمين والفرنسيين غير المسلمين دون تفریق<sup>35</sup>. إلا أن الشعب الجزائري رفض هذا المرسوم جملة وتفصيلا<sup>36</sup>، كون أن هذه الإصلاحات ما هي إلا تأخير لمشروع بلوم فيوليت كما أعلن عن تمسكه بمطالب البيان وبملحقه وفي خضم تلك الأحداث اتجه النواب الراضون للإصلاحات التي وعد بها مرسوم 7 مارس 1944م إلى إنشاء إطار تنظيمي يدافع على مطالب البيان فلم يمض أسبوع واحد حتى ظهرت حركة أحباب البيان والحرية<sup>37</sup>.

**ردود الفعل المختلفة على إصلاحات ديغول:** جاء على لسان أبو القاسم سعد الله أن احد المؤرخين الفرنسيين الذين كتبوا كثيرا عن أحوال الشمال الإفريقي، أن ردود الفعل الجزائرية على مشروع ديغول الاندماجي كانت متباينة بين مؤيد ومعارض فمعظم الجزائريين نددوا وبشدة على ما جاء به الجنرال ديغول من إصلاحات وهمية، باستثناء قلة قليلة من النواب المواليين لفرنسا قاعدتهم الشعبية ضيقة كالشيوعيين الذين رحبوا به<sup>38</sup>، وأيدوا مشروع بلوم فيوليت مطالبين ببقاء الجزائر فرنسية<sup>39</sup>، فقد أرادوا ربط أحداث الثامن من مايو بحزب الشعب وإصاقهم التهمة كما طالبوا بإعدام مصالي الحاج<sup>40</sup>، بالإضافة إلى بعض النواب الذين وافقوا على هذه الإجراءات خوفا على ممتلكاتهم وثوراتهم<sup>41</sup>.

في حين فقد عبر مصالي الحاج عن موقفه الراض للمرسوم جملة وتفصيلا حيث برزت في تلك الفترة العديد من النشاطات قام بها الشعب الجزائري تعبيرا عن رفضه القاطع للسياسة الاستعمارية والدفاع عن مطالب البيان وملحقه فتضاعف عدد اللاقتات والكتابات الحائطية الداعية للاستقلال *Algérie oui non citoyenneté française*<sup>42</sup>، في مدن الجزائر للضغط على الفرنسيين<sup>43</sup>، كذا كان لأعضاء جمعية العلماء الأجلاء دور ريادي في الرد على أمرية ديغول الداعية إلى تجنيس 70 ألف جزائري مقابل منحهم حقوق تافهة ووهمية تشمل التعليم والتمثيل السياسي في الإدارات الفرنسية، ولذلك لم يتوان رجال الجمعية وعلى رأسهم البشير الإبراهيمي عن مواجهة مرسوم ديغول الإدماجي الذي لا يتماشى ومطالب الجزائريين كون أن هذه الإصلاحات ما هي إلا صورة طبق الأصل لمشاريع سابقة. فقد رفض الإبراهيمي كل المحاولات التي تقوم بها فرنسا لاحتوائه<sup>44</sup>، ولم يقتصر رفض هذه الإصلاحات في الجزائر فقط بل تعداه إلى القاهرة من خلال اعتراض لجنة الأمير مختار من جنسيات عربية مختلفة للإصلاحات الفرنسية<sup>45</sup>. كما شاركت الجمعية في مظاهرات الثامن مايو سعيا في حصولها على استقلال بلادها من خلال رفع شعارات ولافتات وكما نجد أيضا أن الرئيس الأمريكي روزفلت وعد للبشير الإبراهيمي في مؤتمر سان فرانسيسكو باستعادة استقلال الجزائر، في حين أطلق رجال العلماء فتوى دينية بتكفير الجزائريين الذين يقبلون بالجنسية الفرنسية وعليه فقد كانت هذه الفتوى الشرعية بمثابة ضربة قاضية لدعاة التجنيس<sup>46</sup>.

اجتمع فرحات عباس، مصالي الحاج والإبراهيمي وجرت بينهم العديد من الاتصالات والاحتكاكات بمبادرة من فرحات وتحادثوا في الأمر فحشدوا العنان وأثمرت هذه الاتصالات بتشكيل جبهة موحدة للرد على قرار ديغول وأسسوا حركة أحباب البيان والحرية في 14 مارس 1944م بمدينة سطيف أي بعد أسبوع

فقط من إصدار الامرية والتي قامت بحملات واسعة منددة بأمر السابع مارس ومؤكدة دفاعها عن البيان ونشر أفكاره كمهمة مستعجلة، فقد كانت أهم مطالبها:

- اعتراف الفرنسيين بالجنسية الجزائرية.

- إنشاء برلمان جزائري.

- إطلاق المساجين والمعتقلين السياسيين<sup>47</sup>.

كما أصدرت جريدة أسبوعية بعنوان المساواة في 15 سبتمبر 1944م لنشر أفكار ومواقف حركة أحباب البيان والحرية، ففي وقت جد قصير استطاعت الحركة اكتساح أرجاء الوطن وبلغ عدد المنخرطين فيها حوالي 500 ألف منخرط وما كاد عام 1944 ينتهي حتى صارت الحركة أكثر صلابة بحيث تهافت عليها الكثير من الأعضاء. هذا ما أثار حفيظة وغضب الفرنسيين فأقدموا على إقالة كاترو الحاكم العام واستبداله بـ "ايف شاطينيو"<sup>48</sup> ومع دخول سنة 1945م وتحديد يوم 2-4 مارس عقدت حركة أحباب البيان والحرية أول مؤتمر لها في الجزائر رغبة في دراسة أوضاع الجزائر ضم هذا المؤتمر كل من مناضلي حزب الشعب ورجال العلماء. خرج المؤتمر بمجموعة من المطالب لعل أهمها هو: تأسيس حكومة جزائرية بدستورها وقوانينها، إنشاء تيار فكري مستمد من البيان، ونشر فكرة الأمة الجزائرية، ولقد لقي هذا التجمع إقبالا واسعا لدى المجتمع<sup>49</sup>.

وما إن حل شهر مايو حتى زادت تحركات حزب الشعب وقيامه بالعديد من الاجتماعات وعقد المؤتمرات والمظاهرات احتجاجا على اعتقال مصالي الحاج وذلك برفع الراية الوطنية ومجموعة من اللافتات مكتوب عليها "الاستقلال وتحرير مصالي الحاج" كما تدعو إلى الرهان على استخدام البندقية. وتزامنت الأحداث مع انتصار قوى الحلفاء في جبهات الحرب فبدأ الجزائريون يحسون بنوع من الحرية لأنهم يعتقدون أن فرنسا هذه المرة لن تخون وعودها وأن جزءا مساندهم لهم سيكون الحرية فبدأت الظروف تنهيا وخرجوا في يوم 8 ماي 1945م في مظاهرات سلمية للاحتفال بانتصار الحلفاء رافعين الرايات والأعلام الوطنية مطالبين قوات الاحتلال الغاشم تنفيذ وعودهم التي قطعوها للجزائريين بمنحهم الاستقلال نظير قتالهم معهم في الحرب العالمية الثانية ضد النازية الألمانية والإفراج على المعتقلين الجزائريين. ولأن وعد الحر من شيم الرجال فان المستعمر الفرنسي لم يكن يتحلى بهذه الصفات النبيلة وخرج جنوده الهمجيين، المدجج بشتى أنواع الأسلحة الخفيفة والثقيلة ليجابه مواطنين مسالمين فأطلقت الشرطة الفرنسية الرصاص عليهم انتهت بتحويل البلاد إلى حمام من الدماء ليسقط حينها أكثر من 45 ألف جزائري قتلوا ببرودة دم في إحدى أكبر وأبشع المجازر في تاريخ فرنسا الهمجي<sup>50</sup>، واعتقال أكثر من 73 ألف من أبناء الجزائر ومنهم اعتقال الشيخ البشير الإبراهيمي والذي ظل سجينا إلى غاية مارس 1946م<sup>51</sup>.

#### خاتمة:

وختاماً لهذه الدراسة التي تناولنا فيها موضوع بيان فيفري 1943م، موقف الحلفاء منه وكذا ردود الفعل الوطنية توقفنا عند الكثير من الحقائق التاريخية عرفتها الجزائر خلال الحرب العالمية الثانية 1939-1945م وعليه فقد خلصنا إلى النتائج التالية:

- عرفت الجزائر خلال الحرب العالمية الثانية ظروفًا استثنائية على جميع الأصعدة، سواء كانت اجتماعيا أو ثقافيا أو اقتصاديا فمن الجانب الاجتماعي ساد المجتمع الجزائري وضعاً مأساوياً فقد انتشر الفقر والمرض في كل أرجاء الجزائر، أما على المستوى الاقتصادي فقد استولى الاستعمار الفرنسي على



- الأراضي الجزائرية، وقام بمنحها للمستوطنين. ولم يكن الوضع الثقافي هو الآخر بعيدا عن المستوى الاقتصادي والاجتماعي، فقد عملت الإدارة الفرنسية جاهدة على طمس الهوية الجزائرية ونشر المسيحية.
- عشية اندلاع الحرب العالمية الثانية عرفت الجزائر فراغا سياسيا خصوصا وأن فرنسا قامت بتضييق الخناق على الساسة الجزائريين وسجن العديد منهم.
- بعد انهزام فرنسا أمام ضربات الألمان في سنة 1940م علق الشعب الجزائري آماله بالحلفاء سنة 1942م خاصة بعد ظهور فكرة الميثاق الأطلسي.
- سنة 1943م تاريخ حاسم في مسار السياسي فرحات عباس الذي حرر بيان الشعب الجزائري من جهة، والأهم من ذلك وحد صفوف الحركة الوطنية الجزائرية، واخذ يبحث عن وسيلة لتحرير بلاده من نير الاستعمار واستقلال بلاده.
- يكتسي بيان فيفري أهمية تاريخية في تطور الحركة الوطنية الجزائرية، فمن خلاله تغيرت أفكار فرحات عباس من الاعتدال إلى الراديكالية.
- يعد البيان من أهم نشاطات الحركة الوطنية الجزائرية، في أثناء الحرب العالمية الثانية بهدف إدانة الاستعمار وتصفيته.
- عبر البيان عن مطامح الشعب الجزائري في التحرر.
- جاء البيان لتقييم المراحل التي قطعها الاستعمار في الجزائر. فقد كتب من وحي التجارب السابقة مبينا الضغط الشديد الذي عاشه الجزائريين.
- إذا كان البيان رومانتيكيا يتناول المسائل الجزائرية عن بعد، فإن ملحق البيان لامس صميم المشكل.
- بشاعة المجازر جعلت الشعب الجزائري يقتنع أن العدو لا يفقه لغة الحوار والتفاوض، وأن ما اخذ بالقوة لا يسترجع إلا بالقوة، مما جعل من هذه المجازر منعطفا حاسما في مسار الحركة الوطنية، وبداية العد التنازلي لاندلاع الثورة المسلحة في الفاتح من نوفمبر 1954م.

### الهوامش:

- 1- سفيان لوصيف، الوجود الأمريكي في الجزائر خلال الحرب العالمية الثانية وانعكاساته، الأكاديمية الأمريكية العربية للعلوم والتكنولوجيا، الولايات المتحدة الأمريكية، العدد 30، المجلد 9، سبتمبر 2018، ص 88.
- 2- علي احمد مسعود سيد، الجزائر محطة للصراع الأمريكي الفرنسي خلال الحرب العالمية الثانية 1940-1942م، مجلة الدراسات التاريخية والاجتماعية، نواكشوط، 2017، ص 136.
- 3- بشير بلاح، تاريخ الجزائر المعاصر 1830-1989، دار المعرفة، باب الوادي الجزائر، د.ط، 2006، ج 1، ص 98.
- 4- صباح نوري الهادي، الجزائر في سنوات الحرب العالمية الثانية 1939-1945م، قسم التاريخ، جامعة بغداد، 2013، ص 177.
- 5- عز الدين زايدي، نزول قوات الحلفاء وأثره على منطقة شمال إفريقيا، قسم العلوم الإنسانية، سيدي بلعباس، 2014، ص 200.
- 6- صالح بلحاج، تاريخ الثورة الجزائرية، صانعوها أول نوفمبر 1954، دار الكتاب الحديث، الجزائر، 2009، ص 11.
- 7- فرحات عباس، غذا سيطلع النهار، المكتبة الجزائرية للدراسات التاريخية، الجزائر، د.ط، 2018، ص 12.
- 8- محفوظ قداش وجيلالي صاري، الجزائر صمود ومقاومات 1830-1962م، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2012، ص 339.
- 9- صلاح العقاد، الجزائر المعاصرة، قسم الدراسات التاريخية والجغرافية، الجزائر، 1963، ص 127.

- 10- صلاح العقاد، المرجع نفسه، ص 129.
- 11- عبد الله مقلاتي، المرجع في تاريخ الجزائر المعاصر 1830-1954، ديوان المطبوعات الجامعية، 2014، ص 174.
- 12- صالح بلحاج، تاريخ الثورة الجزائرية، صانعوها أول نوفمبر 1954، دار الكتاب الحديث، 2009، ص 15.
- 13- سعد الله أبو القاسم، الحركة الوطنية الجزائرية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992، ص 209.
- 14- عبد القادر جيلالي بلوفة، الحركة الاستقلالية خلال الحرب العالمية الثانية 1939-1945، الأكاديمية الجزائرية للوثائق والمصادر التاريخية، دار الألمعية للنشر والتوزيع، 2011، ص 87.
- 15- محفوظ قداش وجيلالي، صاري، المرجع السابق، ص 89.
- 16- يحيى بوعزيز، سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية 1830-1954، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007، ص 37.
- 17- Abderrahmane Kiouane, moments du mouvement national, textes positions, Dahleb, Alger, 1985, p 62.
- 18- Claude collot et robert henry, le mouvement national algérien, textes 1 (1912-1954) préface de Ahmed maliou, office de la publication universitaire, Alger, 1978, p164.
- 19- محمد بكار، الجزائر خلال الحرب العالمية الثانية، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، الشلف، العدد 1، المجلد 7، ماي 2021، ص 81.
- 20- عبد الله مقلاتي، المرجع في تاريخ الجزائر المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2014، ص 181.
- 21- أني راي غولزبيرغر، جذور حرب الجزائر 1940-1945 من مرسى الكبير إلى مجازر الشمال القسنطيني، دار القصة للنشر، الجزائر، طبعة خاصة وزارة المجاهدين، 2012، ص 123.
- 22- عامر عنان، شمال إفريقيا خلال الحرب العالمية الثانية، قسم التاريخ، جامعة الجزائر 2، 2017، ص 292.
- 23- عبد الله مقلاتي، المرجع السابق، ص 175.
- 24- سعد الله أبو القاسم، المرجع السابق، ص 211.
- 25- يحيى بوعزيز، المرجع السابق، ص 108.
- 26- بشير بلحاج، المرجع السابق، ص 98.
- 27- سعد الله أبو القاسم، المرجع السابق، ص 214.
- 28- يحيى بوعزيز، المرجع السابق، ص 109.
- 29- يحيى بوعزيز، المرجع السابق، ص 109.
- 30- عبد الرحمن بن إبراهيم، بن العقون، الكفاح القومي والسياسي، لمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 274.
- 31- الجنرال ديغول، مذكرات الحرب النفيير 1940-1942، منشورات بحر المتوسط، باريس، ط3، 1983، ص 384.
- 32- محمد زروقي، تأثير الإنزال الأنجلو-أمريكي بالجزائر 6-9 نوفمبر 1942 على نشاط الحركة الوطنية إلى غاية 1945م، مجلة قرطاس الدراسات الحضارية والفكرية، تلمسان، العدد 6، جوان 2017، ص 98.
- 33- يحيى بوعزيز، المرجع نفسه، ص 109.
- 34- فرحات عباس، تشريح حرب الجزائر، المسك، الجزائر، 2010، ص 52.
- 35- صباح نوري، المرجع السابق، ص 199.
- 36- فرحات عباس، ليل الاستعمار، دار القصة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2005، ص 111.
- 37- عامر رخييلة، 8 ماي 1945 المنعطف الحاسم في مسار الحركة الوطنية، ديوان المطبوعات الجامعية الساحة المركزية، الجزائر، 1995، ص 51.
- 38- محمد شبوب، الجزائر في الحرب العالمية الثانية 1939-1945م دراسة سياسية اقتصادية واجتماعية، قسم التاريخ وعلم الآثار، جامعة وهران، 2014، ص 191.
- 39- حمادة البخاري، فلسفة الثورة الجزائرية، ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران، 2012، ص 89.
- 40- قدارة شايب، الحزب الدستوري التونسي الجديد وحزب الشعب 1934-1954، قسنطينة، 2007، ص 290.
- 41- يحيى بوعزيز، المرجع نفسه، ص 109.

- 42- خميسة مدور، أمرية ديغول 7 مارس 1944م والمعالجة الديغولية للمسألة الجزائرية، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، قالمة، العدد3، المجلد7، ديسمبر 2021، ص 60.
- 43- أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص 222.
- 44- احمد طالب الإبراهيمي، أثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي 1929-1940، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1979، ص 102.
- 45- محمد شوب، المرجع السابق، ص 193.
- 46- أنيسة بركات، محاضرات ودراسات تاريخية وأدبية حول الجزائر، الجزائر، طبعة خاصة بوزارة المجاهدين، الجزائر، 2008، ص 106.
- 47- محمد بكار، المرجع السابق، ص 54.
- 48- محمد بكار، المرجع السابق، ص 48.
- 49- عمار عمورة، موجز في تاريخ الجزائر، دار ربحانة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2002، ص 177.
- 50- عمار عمورة، المرجع نفسه، ص 181.
- 51- بشير بلاح، المرجع السابق، ص 112.

## تحديات معاصرة للأسرة المسلمة (مفاهيم، أسباب، حلول) Contemporary challenges for the Muslim family (Concepts, Reasons, Solutions)

طالب الدكتوراه سفيان مسعودي<sup>1</sup> /د/ عكاشة راجع  
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية - جامعة وهران 1  
مخبر مخطوطات الحضارة الإسلامية في شمال إفريقيا  
ra.okkacha@yahoo.fr soufianemessaoudi@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/11/20 تاريخ القبول: 2022/12/31

### الملخص:

يدخل موضوع هذا المقال ضمن المواضيع المعاصرة التي تعالج ما يهدد كيان المجتمع ويُعرضه للخطر، ويتمثل هذا الموضوع في عرض بعض التحديات المعاصرة التي تواجه الأسرة المسلمة -والتي تعتبر اللبنة الأولى في تكوين المجتمع-، مبرزاً بعض المفاهيم وأهم الأسباب والحلول لتلك التحديات، وقد جاء المقال جواباً على إشكال رئيس يتمثل في مدى مرونة أحكام الشريعة الإسلامية في إيجاد حلولٍ لما تواجهه الأسرة المسلمة من تحديات معاصرة، كما أوصى المقال في آخره بضرورة متابعة أهل الاختصاص لكل ما يستجد من عراقيل تواجه الأسرة وسيرورتها السليمة وإبداء الحلول المقترحة لها.  
الكلمات المفتاحية: التحديات؛ المعاصرة؛ الأسرة.

### Abstract:

The topic of this article falls within the contemporary topics that deal with what threatens the entity of society and endangers it, and this topic is to present some of the contemporary challenges facing the Muslim family -which is considered the first building block in the formation of the community -, to highlighting some concepts and the most important causes and solutions for those challenges. The article came in response to a major problem, which is the extent of flexibility of the provisions of Islamic law in finding solutions to the contemporary challenges facing the Muslim family. In the end, the article also recommended that specialists should follow up on all the new obstacles facing the family and its proper functioning, and provide suggested solutions to them.

**Key words:** challenges; Contemporary; Family.

### مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على النبي الأمين محمد بن عبد الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين، وبعد:  
يعيش الإنسان منذ القديم في وسط اجتماعي لا يقدر دونه ليعتزل بمفرده عن الناس، فالإنسان كائن اجتماعي بطبعه، فكان يختلط بالناس على اختلاف مشاربهم ومعتقداتهم، وحتى تنتظم حياته في ذلك الوسط

<sup>1</sup>- المرسل المؤلف.

ويجد حلولاً لما يواجهه كان احتياجه للدين من أكد الضرورات؛ فجاء الوحي من الله تعالى - خالق الناس- يُنير له الطريق ويفتح له المغاليق.

وإنَّ مما يربط الإنسان ويقربه بغيره عدة أواصر لعلَّ أوثقها الرابطة التي تجمع نَفراً من أفراد المجتمع ألا وهي رابطة الأسرة؛ ذلك لأنها نابعة عن توادٍ ورحمة بالغين لا تسمحان في الغالب بالتخلي عن ذلك الميثاق الغليظ، لذا كانت الأسرة مما اهتم بها الدين وجعل لتكوينها مقاصداً وأركاناً وشروطاً حتى تترتب عليها آثارها.

وفي عصرنا الحاضر وواقعنا المعيش تظهر تحديات لهذه الأسرة، فالمتمأمل اليوم في حال الأسر يَرُقب تحديات ومشاكل اجتماعية جليّة لناظرها تواجه الأسرة وتحوّل دون صلاحها واستقامتها ففي صلاحها صلاح للمجتمع، والعكس صحيح؛ ومن ثمَّ أردتُ إبراز بعض التحديات ومحاولة إيجاد الحلول الناجعة، لذا كان موضوع هذه المقالة مؤسّوماً بـ: "تحديات معاصرة للأسرة المسلمة (بعض أسبابها وحلولها)".

#### أولاً: إشكالية البحث

الموضوع الذي يراد بحثه والذي يمثل أحد المواضيع المعاصرة له إشكال رئيس يبحث عن جوابه، وهو مدى مرونة أحكام الشريعة الإسلامية في إيجاد حلولٍ لما تواجهه الأسرة المسلمة من تحديات معاصرة، وتندرج تحت هذا الإشكال الرئيس بعض الإشكالات الفرعية، وهي: ما مفهوم الأسرة؟ وما التحديات المعاصرة التي تواجهها؟ وما هي أهم أسباب وجودها؟ وما هي أهم الحلول الناجعة لها؟

#### ثانياً: أهمية البحث

لهذا الموضوع أهمية بالغة، أذكر أبرزها:

- 1- مكانة الأسرة البالغة إذ هي النواة لتكوين المجتمع فصالحها صلاحه.
- 2- الصبغة المعاصرة التي تمس واقع المسلمين اليوم.

#### ثالثاً: أهداف البحث

يحاول البحث الوصول لعدة أهداف لعلَّ أبرزها:

- 1- بيان الحلول الناجعة لما تواجهه الأسرة من تحديات معاصرة.
- 2- إبراز صلاحية الشريعة الإسلامية لكل ما يستجد.

#### رابعاً: الدراسات السابقة

من خلال البحث لم أعتز - حسب اطلاعي- على موضوع يتكلم على موضوع هذا البحث بالخصوص سوى ما عثرت عليه من دراسات للموضوع من جوانب تربوية وأخرى اجتماعية وأخلاقية، منها:

- 1- عادل بن شاهر عودة الدودي، التحديات التي تواجه الأسرة المسلمة في المؤتمرات الدولية -دراسة ناقدة في ضوء الشريعة الإسلامية، رسالة ماجستير، قسم التربية الإسلامية والمقارنة بكلية التربية، جامعة أم القرى بالمملكة العربية السعودية، سنة المناقشة: 1431 هـ - 1430 هـ، وقد ركزت هذه الدراسة على معالجة تحديات الأسرة في الإطار التربوي في المؤتمرات الدولية.

- 2- محمد جميل مبارك، التحديات المعاصرة للأسرة المسلمة وحلولها، ندوة الأسرة المسلمة والتحديات المعاصرة بالمجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي، مقال حملته في صغته "word"، يوم: 24-06-2020م، في الساعة: 11:00، من موقع "الفرق الإسلامي" على الشبكة العنكبوتية من الصفحة الآتية: <http://iso-tec-demos.com/islamfiqh/dataentry/ar/node/1158>؛ تكلم صاحب المقال عن أكبر التحديات التي تواجهها الأسرة المسلمة وإيراد بعض الحلول للخروج مما يهدد كيانها.

ويلاحظ في هذه الدراسات أنها لم تجمع التعريفات والحلول في نطاق واحد، مع وجود تحديات متناثرة أخرى لم تذكر وكذا عدم تشخيص هذه التحديات بذكر الأسباب؛ ورغم ذلك فقد استفدتُ منها ومن غيرها، فيكفي في فضلها أن لها السبق في طَرْقِ الموضوع كما دلّنتني على مظانّ بعض المعلومات؛ ومن هنا يمكن أن أقول أنني عالجت الموضوع بمحاولة لمّ شتاته بطريقة مختصرة وذلك بذكر المفاهيم له وإيراد أهم التحديات وأسبابها مما يواجه الأسرة وكذا سَوِّقِ الحلول لهذه التحديات.

#### خامساً: خطة البحث

وقد عالجتُ هذا الموضوع بذكر مقدمة وتقسيم مادته العلمية على مطلبين وإنهائه بخاتمة، وفق الخطة التالية:

**مقدمة:** وبها الفكرة العامة عن الموضوع وإشكاليته وأهميته وهدفه إضافة لبعض الدراسات السابقة للموضوع وكذا الخطة المتبّعة.

**المطلب الأول:** مفهوم التحديات ومفهوم الأسرة ومعنى المعاصرة؛ ووزعته على ثلاثة فروع؛ فذكرتُ في فرعه الأول مفهوم التحديات وفي الثاني منه مفهوم الأسرة وفي الثالث شرحتُ معنى المعاصرة.

**المطلب الثاني:** تحديات معاصرة للأسرة المسلمة (بعض أسبابها وحلولها)، وقسمته فرعين؛ الأول منها لأهم أسباب التحديات المعاصرة التي تواجه الأسرة والثاني خصصته للكلام عن أبرز التحديات التي تواجه الأسرة والحلول الناجعة لها.

**خاتمة:** وبها أهم النتائج التي وصلها البحث وكذا ذكر أهم التوجيهات التي تُوصي بها الدراسة. هذا وعلى الرغم من بعض ما واجهني خلال إنجاز هذا البحث أرجو أنني قد وفقتُ لحد ما لعرض الموضوع بطريقة أكاديمية تُفيد الباحثين والمهتمين عموماً، والله أسأل أن يتقبل هذا العمل وصلّ اللهم وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

#### المطلب الأول: مفهوم التحديات والأسرة والمعاصرة

لخوض غمار أي موضوع لا بدّ من فك معاني مفرداته وتبيين مصطلحاته حتى يسهل إيصال المعلومة ويظهر المعنى المقصود بوضوح، لذا كانت التعريفات التالية:

##### الفرع الأول: مفهوم التحديات

##### أولاً: التحديات لغة

التحديات جمع مفرده تحدي، وقد جاء في لسان العرب: "الْحَادِي الْمُتَعَمِّدُ لِلشَّيْءِ. يُقَالُ: حَدَاهُ وَتَحَدَّاهُ وَتَحَرَّاهُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ، قَالَ: وَمِنْهُ قَوْلُ مُجَاهِدٍ: كُنْتُ أَتَحَدَّى الْقُرَّاءَ فَأَقْرَأُ أَي أَتَعَمِّدُهُمْ. وَهُوَ حُدْيًا النَّاسِ أَي يَتَحَدَّاهُمْ وَيَتَعَمِّدُهُمْ. الْجَوْهَرِيُّ: تَحَدَّيْتُ فُلَانًا إِذَا بَارَيْتَهُ فِي فِعْلٍ وَنَازَعْتَهُ الْغَلْبَةَ. ابْنُ سَيِّدَةَ: وَتَحَدَّى الرَّجُلُ تَعَمَّدَهُ، وَتَحَدَّاهُ: بَارَاهُ وَنَازَعَهُ الْغَلْبَةَ، وَهِيَ الْحُدْيَا. وَأَنَا حُدْيَاكَ فِي هَذَا الْأَمْرِ أَي ابْرُزْ لِي فِيهِ"<sup>1</sup>.

فيظهر من التعريف اللغوي أن الأمر حتى يطلق عليه تحديّ لزم أن يشتمل على معنى التعمد وإرادة الغلبة.

##### ثانياً: التحديات اصطلاحاً

ومن خلال التعريف اللغوي الذي تظهر أهميته هنا، فيمكن القول بأن التحديات للأسرة هي: الصعوبات والعقبات التي تواجهها الأسرة وتحول دونها ودون سيرورتها العادية وذلك في ظل وجود ثقافات ومعتقدات أخرى تسعى للمغالبة والبروز<sup>2</sup>.

## الفرع الثاني: مفهوم الأسرة

## أولاً: الأسرة لغة

جاءت كلمة الأسرة في بعض كتب اللغة لها معان متفاوتة منها ما جاء في اللسان "أسر: الأسرة: الدَّرْعُ الْحَصِينَةُ... وَأُسْرَةُ الرَّجُلِ: عَشِيرَتُهُ وَرَهْطُهُ الْأَدْنُونَ لِأَنَّهُ يَتَّقَوْنَ بِهِمْ"<sup>3</sup>. وما جاء في معجم اللغة العربية المعاصرة "أسرة [مفرد]: ج أسرات وأسرار وأسر: عائلة، أهل الرجل وعشيرته... جماعة يربطها أمر مشترك"<sup>4</sup>، وقد جاء ذكر معان أخرى في اللغة لمصطلح أسر-مثل معنى الأسير- لكنها لا تخدم موضوع بحثنا هذا.

## ثانياً: الأسرة اصطلاحاً

جاء في كتاب الله تعالى ذكر لمعان مصطلح الأسرة أو قريباً منه، كما أورد بعض العلماء تعريفات لها. فمن القرآن الكريم:

1- قال الله تعالى: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ﴾ (هود:91)؛ والرهط: "جماعة الرجل"<sup>5</sup>؛ فجاء هنا ذكر كلمة الرهط قريباً من معنى الأسرة.

2- قال الله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى (9) إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدٍ عَلَى النَّارِ هُدًى (10)﴾ (طه:9-10)؛ والأهل هم: "الزَّوْجُ وَالْأَوْلَادُ"<sup>6</sup>؛ وهنا جاء معنى الأهل بمعنى الأسرة.

3- قال الله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (الشعراء: 214)؛ فعشيرة الرجل هم: "قربته الأدنون"<sup>7</sup>؛ وهذا أيضاً يدل على معنى الأسرة فهم أقرب الناس للرجل.

## ومن تعريفات العلماء للأسرة:

اجتهد العلماء في وضع حدود لمعنى الأسرة فجاءت بعض التعبيرات المُعرِّفة لها مبرزة لدورها وأهميتها، فمن ذلك أن الأسرة في الإسلام هي: "الوحدة الصغرى في المجتمع، وهي وحدة المعمار الكوني وبناءً أساسي في المجتمع يتضافر مع الأبنية الأخرى في تحقيق مقاصد الاستخلاف، وهي فطرة كونية وسنة اجتماعية يؤدي الإعراض عن الالتزام بأحكامها الشرعية وآدابها الخلقية إلى انفراط عقد المجتمع وانهياره، وهي طبيعية تحكمها قيم التقوى والعفو والفضل وغيرها"<sup>8</sup>؛ ومن خلال هذا المفهوم وبعض المصطلحات القرآنية التي لها صلة بالموضوع يظهر أن لا وجود لوحدة في المجتمع أصغر من الأسرة وكذا تبرز هنا أيضاً أهمية الأسرة إذ هي أساس المجتمع وبتخليها عن أحكامها المنوطة بها ينهار بنيان المجتمع.

## الفرع الثالث: المقصود بالمعاصرة

جاء في معجم اللغة العربية المعاصرة قولهم: "عاصر يعاصر، مُعاصرةً، فهو مُعاصر، والمفعول مُعاصر. عاصره: عاش معه في عصرٍ واحدٍ، أي في زمن واحد" عاصر الخلفاء الراشدين النبي ﷺ عاصر أحياناً جسيمة- شاعرٌ معاصرٌ يعيش في عصرنا، الإنسان المعاصر: الجنس الموجود الآن بعد الفصائل المنقرضة منه"<sup>9</sup>؛ فنخلص ممّا سبق أنّ المعاصرة تقتضي وجود أمرين في وقت واحد.

ومما سبق يتبين أنّ التحديات التي تواجه الأسرة والتي نتطرق لبعضها في هذا البحث هي التي تتزامن مع الإنسان الحاضر ومنه أن معنى موضوع البحث هو الصعوبات والعراقيل الآنية التي تواجه أصغر وحدة في المجتمع.

## المطلب الثاني: أسباب وحلول بعض التحديات المعاصرة للأسرة المسلمة

وبعد جولة خفيفة في مصطلحات البحث وتبيين معانيها نتكلم هنا عن الأسباب التي كان لها الأثر البالغ في وجود هذه التحديات أو زادت من حدتها، ومن ثمَّ تبيين أهم تلك التحديات والوصول لحلولها، وهذا ما سنعرضه من خلال الفرعين الآتيين:

### الفرع الأول: أسباب بعض التحديات المعاصرة التي تواجهها الأسرة

ونذكر هنا أبرز أسباب التحديات التي تواجهها الأسرة اليوم، وهذا ما يجعلنا نشخص الواقع ويسهل علينا بعد ذلك إيجاد الحلول لتلك التحديات، فإذا ما عُرف السبب بطل العجب.

#### أولاً: عدم الالتزام بالأحكام الشرعية

تحتلُّ الأحكام والقوانين الربانيَّة الرتبة العالية في أسباب وجود التحديات التي تواجه الإنسان؛ فخالقه يعلم ما يصلح له وما يضره، وابتعاد الإنسان عن تلك الأحكام والضوابط يسبب له عراقيل في حياته بل ذلك يجعل من الإنسان ضعيفاً يسقط أمام أيِّ تحدٍّ بسيط، والتحديات التي تواجه الأسرة جزء لا يتجزأ عن عموم التحديات التي تواجه الإنسان.

وبناء على ما ذلك يجد الناظر في واقع الناس بعض الممارسات المخالفة للشرع في موضوع الأسرة مما يكون سبباً في وجود بعض التحديات ويزيد من تفاقمها، ولعلنا نذكر مثلاً لذلك وهو من أهم وأول الأحكام الشرعية المتعلقة بتكوين الأسرة ألا وهو الاختيار المناسب للزوج أو الزوجة والمعايير التي يُبنى عليها هذا الاختيار.

ففي معيار اختيار الزوج جاء النص النبوي عن أبي هريرة قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِذَا خَطَبَ إِلَيْكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخَلْقَهُ فَرَوْجُوهُ، إِلَّا تَفَعَّلُوا تَكُنْ فِتْنَةً فِي الْأَرْضِ، وَفَسَادٌ عَرِيضٌ»<sup>10</sup>.

وفي معيار اختيار الزوجة جاء في الحديث النبوي عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «تُنكحُ المرأةُ لأربعٍ: لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا، فَأَظْفَرُ بِدَاتِ الدِّينِ، تَرَبَّتْ يَدَاكَ»<sup>11</sup>؛ وقد جاء التعبير بلفظة "الظفر" والذي يمثل "غاية البغية ونهاية المطلوب" وكذا عبّر بـ"تربت يداك" وهذا "في الأصل دعاء؛ معناه لصقت يداك بالتراب أي افتقرت ولكن العرب أصبحت تستعمله للتعجب والحث على الشيء وهذا هو المراد هنا"<sup>12</sup>؛ فالحديثان يُبينان أن أساس الاختيار هو الدين والخلق وهذا بخلاف واقع بعض الناس المخالف لهذا المعيار، فمن هذا تبرز الأهمية الكبرى للالتزام بالأحكام الشرعية وأنه في حال المخالفة يحصل الضرر وهو ما يُلاحظ عند ورود بعض المشاكل الأسرية والتحديات التي تواجهها.

#### ثانياً: دخول الثقافة الغربية

لقد كانت الكنيسة في الغرب مسيطرة على جميع الأوضاع لاسيما الاجتماعية منها إذ كانت لها الكلمة والدور الهام، وبعد أن نادى الغرب بالتححرر من تلك القيود، ظهرت الحرية الزائفة التي أنبتت مشاكل عانت منها مجتمعاتهم ليُرموا بها لأمتنا، فما يأتيها منهم ما هو إلا انعكاساً لوضعهم الديني والأخلاقي الذي عانوا منه.

والمتمأمل في حال الأسرة في العالم الإسلامي اليوم يجد أنها تواجه عدة مشاكل وتحديات في جميع الأصعدة متأثرة بتلك الثقافات التي تؤمن بمناهج تُنكر أصلية الأسرة ولا تُقرُّ بوجودها منذ العصور الأولى للبشرية في حين يقرر القرآن الكريم عكس ذلك؛ فقد جاء في الكتاب العزيز قول الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً...﴾ (النساء: 1)؛



فهذا يبين عدم اعتراف الإسلام بنظرية التطور الاقتصادي للأسرة والتي تقرر أن سبب تكوين نظام ما هو إلا بسبب عامل اقتصادي<sup>13</sup>.

ويظهر أن من أبرز أسباب التحديات التي تواجه الأسرة هو نفوذ الثقافة الغربية في العالم الإسلامي وذلك عبر العولمة ومنصات الإعلام وشبكة الأنترنت، وكذا وسائل التواصل الاجتماعي ودخول مفاهيم غربية غريبة عن مجتمعاتنا مما ساهم في ظهور التحديات المعاصرة للأسرة.

### ثالثاً: الغزو التشريعي

تسعى بعض الاتفاقيات الدولية والإكراهات الناتجة عنها لفرض قوانين تجسد خلفيتهم الفكرية المادية المتحررة من الدين وعولمتهم التي يسيطرون بها على طريقة تعامل الناس مع بعضهم، كل ذلك يشكل الأثر البالغ على الأسرة المعاصرة والتعامل مع المرأة بصفة خاصة؛ ولنضرب لذلك مثلاً مبرزين أوجه من التحدي التي تواجهها الأسرة.

فمن بين تلك الاتفاقيات الدولية والتي لها الأثر المباشر على الأسرة اتفاقية سيداو (القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة)، الاتفاقية التي عُقدت بنيويورك يوم 18 ديسمبر 1979م، وقد جاء كالتعريف لهذه الاتفاقية في المادة الأولى منها: "لأغراض هذه الاتفاقية يعنى مصطلح "التمييز ضد المرأة" أي تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتم على أساس الجنس ويكون من آثاره أو أغراضه، توهين أو إحباط الاعتراف للمرأة بحقوق الإنسان والحريات الأساسية في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية أو في أي ميدان آخر، أو توهين أو إحباط تمتعها بهذه الحقوق أو ممارستها لها، بصرف النظر عن حالتها الزوجية وعلى أساس المساواة بينها وبين الرجل"<sup>14</sup>؛ فلا فرق ولا تمييز ولا خصوصيات بين الرجل والمرأة في الميادين الحياتية المختلفة وهذا مخالف ومناقض للفطرة وأصل التكوين فضلاً عن الشرع وأحكامه، متصورين أن ذلك التمييز يُفقد المرأة حقوقها في الحياة، وبهذا تكون الأسرة أمام تحدٍ مفروض عليها، ويتضح هذا الأمر من خلال التطرق لبعض بنود هذه الاتفاقية المخالفة لقطعيات من الدين.

جاء في المادة الثانية من اتفاقية سيداو ما يصرح باتخاذ التدابير المناسبة على حد تعبيرهم للقضاء على التمييز ضد المرأة وسواء كان ذلك من أشخاص أو منظمات أو مؤسسات، ومن تلك التدابير التشريع لتعديل أو إبطال القوانين والأنظمة والأعراف والممارسات القائمة التي تشكّل تمييزاً ضد المرأة<sup>15</sup>؛ فهذه المادة تمس الممارسات القائمة في المجتمعات المسلمة والتي يلتزم بها المسلمون فيما بينهم، ويدخل في تلك الممارسات ما كان مبنياً على مبادئ الشريعة الإسلامية كأحكام الميراث القطعية مثلاً وما يعمل به المسلمون مما يتعلق بالمرأة، فهنا مكنم الخطورة والتحدي، فأصحاب اتفاقية سيداو يرون أن مثل تلك الممارسات تمييز ضد المرأة فيسعون لإلغائها وهدمها.

وقد جاء في المادة السادسة عشر الكلام عن اتخاذ جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات العائلية، وبوجه خاص تُضمن على أساس المساواة بين الرجل والمرأة، فمما جاء من التدابير إعطاء نفس الحق في عقد الزواج، ونفس الحق في حرية اختيار الزوج، وفي عدم عقد الزواج إلا برضاها الحر الكامل، ونفس الحقوق والمسؤوليات أثناء الزواج وعند فسخه، ونفس الحقوق والمسؤوليات بوصفهما أبوين بغض النظر عن حالتها الزوجية في الأمور المتعلقة بأطفالهما وفي جميع الأحوال يكون لمصلحة الأطفال الاعتبار الأول، ونفس الحقوق في أن تقرر بحرية وبإدراك للنتائج عدد أطفالها والفاصل بين الطفل والذي يليه، وفي الحصول على المعلومات والتنقيف والوسائل الكفيلة بتمكينها من ممارسة هذه الحقوق، ونفس الحقوق والمسؤوليات فيما يتعلق بالولاية والقوامة

والوصاية على الأطفال وتبنيهم، أو ما شابه ذلك من الأعراف، حين توجد هذه المفاهيم في التشريع الوطني، وفي جميع الأحوال يكون لمصلحة الأطفال الاعتبار الأول، ونفس الحقوق الشخصية للزوج والزوجة، بما في ذلك الحق في اختيار اسم الأسرة والمهنة ونوع العمل، ونفس الحقوق لكلا الزوجين فيما يتعلق بملكية وحيازة الممتلكات والإشراف عليها وإدارتها والتمتع بها والتصرف فيها، سواء بلا مقابل أو مقابل عوض، كما لا يكون لخطوبة الطفل أو زواجه أي أثر قانوني، وتتخذ جميع الإجراءات الضرورية، بما في ذلك التشريعي منها، لتحديد سن أدنى للزواج ولجعل تسجيل الزواج في سجل رسمي أمراً إلزامياً؛<sup>6</sup> وهذه المادة تتضمن جملة من المخالفات الشرعية القطعية جاء النص الصريح لتبيينها والبت فيها؛ فمن تلك المخالفات:

أ- الحرية المطلقة للمرأة في اختيار الزوج؛ فلو اختارت المرأة الزواج بكافر فلها ذلك مع إغفال الولاية على المرأة والله عز وجل يقول: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمَنَّ وَلَأُمَّةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ...﴾ (البقرة: 221)؛ قال أبو حيان في تفسيره: "وَأَجْمَعَتِ الْأُمَّةُ عَلَى أَنَّ الْمُشْرِكَ لَا يَطَأُ الْمُؤْمِنَةَ بِوَجْهِ مَا، وَالنَّهْيُ هُنَا لِلتَّحْرِيمِ، وَقَدْ اسْتَدِلَّ بِهَذَا الْخِطَابِ عَلَى الْوِلَايَةِ فِي النِّكَاحِ وَأَنَّ ذَلِكَ نَصٌّ فِيهَا"<sup>17</sup>، وجاء في الحديث عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتَ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ...»<sup>18</sup>.

ب- ومن المخالفات الشرعية في هذه المادة أيضاً مساواة الرجل مع المرأة في القوامة وأن يكون في يد المرأة الطلاق مثلما للرجل، وأن تعطى نفس الحقوق والمسؤوليات لكلا الزوجين أثناء الزواج، وهذا مناقض لصريح النص فالله عز وجل يقول في كتابه: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (النساء: 34)؛ يقول الطبري مفسراً هذه الآية: "يَعْنِي بِقَوْلِهِ جَلَّ تَنَائُؤُهُ: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ (النساء: 34)؛ الرِّجَالُ أَهْلُ قِيَامٍ عَلَى نِسَائِهِمْ فِي تَأْدِيبِهِنَّ وَالْأَخْذِ عَلَى أَيْدِيَهُنَّ، فِيمَا يَجِبُ عَلَيْهِنَّ لِلَّهِ وَلِنَفْسِهِمْ ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (النساء: 34) يَعْنِي بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ الرِّجَالَ عَلَى أَرْوَاجِهِمْ مِنْ سَوْقِهِمْ إِلَيْهِنَّ مُهَوَّرَهُنَّ، وَإِنْفَاقِهِمْ عَلَيْهِنَّ أَمْوَالَهُمْ، وَكِفَايَتِهِمْ إِيَّاهُنَّ مَوْنَهُنَّ. وَذَلِكَ تَفْضِيلُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِيَّاهُمْ عَلَيْهِنَّ، وَذَلِكَ صَارُوا قَوَّامًا عَلَيْهِنَّ، نَافِذِي الْأَمْرِ عَلَيْهِنَّ فِيمَا جَعَلَ اللَّهُ لِلْيَوْمِ مِنْ أُمُورِهِنَّ وَبِمَا قُلْنَا فِي ذَلِكَ قَالَ أَهْلُ التَّأْوِيلِ"<sup>19</sup>، ثم قال: "وَأَمَّا قَوْلُهُ: ﴿وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (النساء: 34) فَإِنَّهُ يَعْنِي: وَبِمَا سَاقُوا إِلَيْهِنَّ مِنْ صَدَاقٍ، وَأَنْفَقُوا عَلَيْهِنَّ مِنْ نَفَقَةٍ"<sup>20</sup>.

ج- كما أغفلت هذه المادة ذكر المهر والله تعالى يقول: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا﴾ (النساء: 4)؛ يقول الطاهر ابن عاشور: "وَسُمِّيَتْ الصَّدَقَاتُ نِحْلَةً إِعَادًا لِلصَّدَقَاتِ عَنْ أَنْوَاعِ الْأَعْوَاضِ، وَتَقْرِيْبًا بِهَا إِلَى الْهَدِيَّةِ، إِذْ لَيْسَ الصَّدَاقُ عَوَضًا عَنْ مَنَافِعِ الْمَرْأَةِ عِنْدَ التَّحْقِيقِ، فَإِنَّ النِّكَاحَ عَقْدٌ بَيْنَ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ قُصِدَ مِنْهُ الْمُعَاشَرَةُ، وَإِجَادُ أَصْرَةٍ عَظِيمَةٍ، وَتَبَادُلُ حُقُوقِ بَيْنِ الزَّوْجَيْنِ، وَتِلْكَ أَعْلَى مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهَا عَوَضٌ مَالِيٌّ، وَلَوْ جُعِلَ لَكَانَ عَوَضُهَا جَزِيْلًا وَمُنْتَجِدًا بِتَجَدُّدِ الْمَنَافِعِ، وَامْتِدَادِ أَرْمَانِهَا، شَأْنُ الْأَعْوَاضِ كُلِّهَا، وَلَكِنَّ اللَّهَ جَعَلَهُ هَدِيَّةً وَاجِبَةً عَلَى الْأَرْوَاجِ إِكْرَامًا لِزَوْجَاتِهِمْ، وَإِنَّمَا أَوْجَبَهُ اللَّهُ لِأَنَّهُ تَقَرَّرَ أَنَّهُ الْفَارِقُ بَيْنَ النِّكَاحِ وَبَيْنِ الْمُخَادَنَةِ وَالسَّفَاحِ"<sup>21</sup>.

د- وقد جعلت هذه المادة حق حمل الأبناء اسم الأم كما للأب حق ذلك، وهذا مخالف لما عليه شريعة الإسلام يقول ابن قيم الجوزية: "كَمَا أَنَّهُ -الولد- يَدْعَى لِأَبِيهِ لَا لِأُمِّهِ، فَيُقَالُ: فَلَانُ ابْنُ فَلَانٍ، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ﴾ (الأحزاب: 5)، وَالْوَلَدُ يَتَّبِعُ أُمَّهُ فِي الْحُرِّيَّةِ وَالرَّقِّ، وَيَتَّبِعُ أَبَاهُ فِي النَّسَبِ"<sup>22</sup>.

ويمكن أن نخلص بالكلام أن اختلاف وتفاضل الرجل والمرأة الحاصل في الحقوق والمسؤوليات ليس هو تمييزاً لأحدهما عن الآخر بل هو محض إعطاء كل منهما ما يناسب تركيبه وما يصلح له شرعاً وفطرة، يقول وهبة الزحيلي عن حكمة وجوب المهر على الرجل دون المرأة "كون المهر واجباً على الرجل دون المرأة: ينسجم مع المبدأ التشريعي في أن المرأة لا تكلف بشيء من واجبات النفقة، سواء أكانت أمماً أم بنتاً أم زوجة، وإنما يكلف الرجل بالإنفاق، سواء المهر أم نفقة المعيشة وغيرها؛ لأن الرجل أقدر على الكسب والسعي للرزق، وأما المرأة فوظيفتها إعداد المنزل وتربية الأولاد وإنجاب الذرية، وهو عبء ليس بالهين ولا باليسير، فإذا كُلفت بتقديم المهر، وألزمت السعي في تحصيله اضطرت إلى تحمل أعباء جديدة، وقد تمتهن كرامتها في هذا السبيل. ووضع القرآن مبدأ توزيع المسؤوليات المالية بين الرجل والمرأة، فقال سبحانه: ﴿وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (النساء: 34)<sup>23</sup>.

واتفاقية "سيداو" لها الخطورة البالغة على الأسرة المسلمة والمجتمع الإسلامي عموماً، ففرض موادها وقبولها يشكل تهديداً وفتكاً للبيئة الأولى للمجتمع، وقد تكلم علماء الشريعة عن خطورتها، يقول الدكتور حسام الدين عفانه: "ولا شك أن اتفاقية "سيداو" من أخطر الاتفاقيات الأمامية لأنها تهدم الأسرة، وهي اللبنة الأساسية في المجتمع المسلم، فهي تسعى لتدمير الحصن الأخير من حصون الإسلام، لذا فإن وصف موادها بأنها "مُسَرِّطَةٌ" قليلٌ في حقها، حيث إن فتكها بالمجتمع المسلم أشد من فتك مرض السرطان بالمريض"<sup>24</sup>.

**رابعاً: الفقر والبطالة (باعتبار تنوع الاحتياجات المالية ووجود أشكال جديدة للعمل في العصر الحديث)**  
لا يخفى على كل ذي بصيرة بواقع الناس المعاصر أنّ حاجيات الإنسان زادت وتنوعت مع الحياة المعاصرة وأنّ بعض ما كان تحسينياً قبل عقود أصبح ضرورياً اليوم، إضافة للحياة العملية للإنسان المعاصر وما يناسبه من عمل حسب القوانين المتخذة في أماكن وورش العمل؛ ففي الكثير منها نجد العديد من الطالبين للعمل مع نقص في الفرص المتاحة، كل هذا يجعل أشكالاً جديدة للفقر والبطالة مما يساهم في وجود مشاكل تعاني منها الأسرة.

وقد أوجبت الشريعة الإسلامية النفقة على الرجل تجاه الأسرة ومن يعولهم بقدر ما يتيسر له؛ فقد قال الله تعالى في كتابه: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: 233)، قال الطبري في تفسيره: "يَعْنِي تَعَالَى ذِكْرُهُ يَقُولُهُ: ﴿يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ وَعَلَى آبَاءِ الصَّبِيَّانِ لِلْمَرَاضِعِ ﴿رِزْقُهُنَّ﴾ يَعْنِي رِزْقَ وَالِدَتَيْهِ وَيَعْنِي بِالرِّزْقِ مَا يَقْوَتُهُنَّ مِنْ طَعَامٍ، وَمَا لَا بُدَّ لَهُنَّ مِنْ غِذَاءٍ وَمَطْعَمٍ، ﴿وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ وَيَعْنِي بِالْكِسْوَةِ الْمَلْبَسِ، وَيَعْنِي بِقَوْلِهِ: ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ بِمَا يَجِبُ لِمِثْلِهَا عَلَى مِثْلِهِ إِذْ كَانَ اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرُهُ قَدْ عَلِمَ تَفَاوُتَ أَحْوَالِ خَلْقِهِ بِالْغِنَى وَالْفَقْرِ، وَأَنَّ مِنْهُمْ الْمُوسِعَ وَالْمُقْتِرَ وَبَيَّنَّ ذَلِكَ، فَأَمَرَ كُلًّا أَنْ يُنْفِقَ عَلَى مَنْ لَزِمَتْهُ نَفَقَتُهُ مِنْ زَوْجَتِهِ وَوَلَدِهِ عَلَى قَدْرِ مَيْسَرَتِهِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى ذِكْرُهُ: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ (الطلاق: 7)<sup>25</sup>، والفقر يجعل من الأسرة تعاني المشاكل وكذا البطالة التي يعقبها الفقر والفراغ القاتل ومن ثم تتولد الجرائم؛ فعدم وجود مال كافي للنفقة على متطلبات الحياة المعاصرة وغلاء المعيشة، مما يجعل الأبناء مشردين من غير مطعم أو ملبس أو يجعلهم متسولين، وربما كان الوازع الديني ناقصاً فتكون السرقة والاختلاس لسد الحاجة وعدم سؤال الناس.

## الفرع الثاني: أبرز التحديات التي تواجهها الأسرة وحلولها

وهنا نبين أبرز ما تواجهه الأسرة المعاصرة مرفقا بحلول مقترحة نذكرها مع التحدي مباشرة، علماً تخفف من تلك التحديات.

### أولاً: القضاء على المسؤولية الفردية

لاشك أن المسؤولية التي هي على عاتق الزوجين كبيرة ومهمة، لذا كان عليهما أن يتحملا تبعات الأسرة وما تحتاجه؛ فالأسرة تفرض على كل فرد مسؤولية تجعله يشعر بواجب يتكفل به، وهذا ما يحاول الغرب القضاء عليه بإدخال منهج العلم المادي في كل ما يتصل بالإنسان وإبعاد الجانب الروحي والنفسي الذي يمثل الجانب العقدي من الإيمان بالله واليوم الآخر وغيرهما مما يركز عليه الفكر الإسلامي وما ذاك إلا للقضاء على الشخصية الفردية ومن ثم التخلص من مفهوم المسؤولية الفردية<sup>26</sup>، مما يجعل الفرد يتخلى عن مهمته والمسؤولية التي تجعل منه عضواً فعالاً في مجتمعه.

### حلول لتعزيز المسؤولية الأسرية:

على كل فرد أن يعي المسؤولية التي على عاتقه، فالرجل في البيت مكلف بالنفقة ومسؤول على الحفاظ على الأسرة فعن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «كَفَى بِالْمَرْءِ إِثْمًا أَنْ يُضَيِّعَ مَنْ يَقُوتُ»<sup>27</sup>، وقد عنون ابن حبان لهذا الحديث بقوله: "ذَكَرُ الرَّجُلِ عَنَ أَنْ يُضَيِّعَ الْمَرْءَ مَنْ تَلَزَّمَهُ نَفَقَتُهُ مِنْ عِيَالِهِ"<sup>28</sup>؛ إشارة لخطورة تضييع الأسرة من طرف الرجل، وفي الجهة الأخرى فالمرأة تتحمل المسؤولية في بيت زوجها كما جاء ذلك في الحديث الصحيح عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْأَمِيرُ رَاعٍ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ زَوْجِهَا وَوَلَدِهِ، فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»<sup>29</sup>، قال ابن حجر: "وَرَعَايَةُ الرَّجُلِ أَهْلَهُ سِيَّاسَتُهُ لِأَمْرِهِمْ وَإِصَالَتُهُمْ حُقُوقُهُمْ وَرَعَايَةُ الْمَرْأَةِ تَدْبِيرُ أَمْرِ الْبَيْتِ وَالْأَوْلَادِ وَالْخَدَمِ وَالنَّصِيحَةُ لِلزَّوْجِ فِي كُلِّ ذَلِكَ"<sup>30</sup>.

الشعور بالمسؤولية والالتزام بها أحد أهم الحلول التي تواجه تحديات الأسرة، وهنا يأتي دور الوالدين في تنشئة الأولاد على القيام بالمسؤوليات منذ الصغر، وكذا دور المساجد والمؤسسات التعليمية في توعية المجتمع والواجبات الملاقة عليهم تجاه أسرهم لاسيما المقبلين على الزواج ومن يفكر في تكوين أسرة على أساس متين.

### ثانياً: تفكيك مفهوم أصالة الأسرة

وإن مما تواجهه الأسرة قلب المفاهيم والحقائق الأصيلة في الأسرة بغية قبول ما يكسر هذا الحصن الذي يؤوي إليه كل إنسان منذ ولادته، ومن تلك الأفكار الهدامة للأسرة زعم عدم أصالتها وأنها أمر حادث لا أكثر، وهذا خلاف ما يقرره الفكر الإسلامي إذ الأسرة تكونت منذ بداية البشرية وما يبثه الغرب من عكس ذلك إلا سعيًا منهم للتشكيك في أصالة الأسرة وتوطئة للقضاء على ذلك النظام<sup>31</sup>، وهو ما أشرنا له في أسباب هذه التحديات.

### حلول لبيان أصالة الأسرة والحفاظ عليها:

من الضروري دحض مثل تلك الأفكار عبر مخاطبة الطبقة المثقفة من المجتمع وذوي العقول والبصائر منهم، وتعزيز المحافظة على نظام الأسرة الذي يرتضيه الإسلام، ومن ثم تبرز النماذج التي تمثل الأسرة من منظور الإسلام.

فنظام الأسرة كان ولا يزال أصيلاً وهو ما يصدقه التاريخ وقبله الفطر السليمة، وهذا ما جعل بعض الصيحات والدعوات لهذه الأطروحات تبوء بالفشل<sup>32</sup>، وقد خاطب الله تعالى أبو البشر آدم عليه السلام

وخاطب معه زوجه فقال سبحانه: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة:35)؛ مما يثبت وجود الأسرة بوجود البشر، وهل يقبل عاقل أنّ الإنسان القديم كان يعيش كل فرد مستقل عن آخر، وإلا كيف تكاثر البشر وانتظم بغير الأسرة؟ فالمسلم إذن يعتقد اعتقاداً جازماً أن نظام الأسرة كان موجوداً ولا مجال للشك الخطير الذي يطعن في نصوص الوحي.

**ثالثاً: محاولة إقناع الناس بوجود شكل آخر للأسرة واختلاف القوانين في تجريم صور من أنواع الزنا**  
لقد جاء الإسلام وأعلى من أهمية الأسرة إذ قيّد الزواج بشروط حتى تصبح هذه الأسرة شرعية يصلح بناء المجتمع بها، وحرّم علاقة الرجل بالمرأة خارج نطاق الزواج الشرعي قال الله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور:3)، قال ابن كثير: "هَذَا خَبْرٌ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى بِأَنَّ الزَّانِيَّ لَا يَطَأُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً، أَيْ لَا يَطَاوِعُهُ عَلَى مَرَادِهِ مِنَ الزَّانِيَةِ إِلَّا زَانِيَةً عَاصِيَةً، أَوْ مُشْرِكَةً لَا تَرَى حُرْمَةَ ذَلِكَ، وَكَذَلِكَ الزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ لَا يَعْتَقِدُ نَحْرِيمَهُ"<sup>33</sup>.

كما هدم الإسلام صوراً من النكاح كان أهل الجاهلية يمارسونها؛ فقد جاء في صحيح البخاري من حديث عروة بن الزبير، أنّ عائشة، زوج النبي ﷺ أخبرته: "أَنَّ النَّكَاحَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ كَانَ عَلَى أَرْبَعَةِ أَنْحَاءٍ: فَنِكَاحٌ مِنْهَا نِكَاحُ النَّاسِ الْيَوْمَ: يَخْطُبُ الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ وَلَيْتَهُ أَوْ ابْنَتَهُ، فَيُصَدِّقُهَا ثُمَّ يَنْكِحُهَا، وَنِكَاحٌ آخَرٌ: كَانَ الرَّجُلُ يَقُولُ لِامْرَأَتِهِ إِذَا طَهَّرَتْ مِنْ طَمَئِئَتِهَا: أُرْسِلِي إِلَى فُلَانٍ فَاسْتَبْضِعِي مِنْهُ، وَيَعْتَزِّلُهَا زَوْجَهَا وَلَا يَمَسُّهَا أَبَدًا، حَتَّى يَتَبَيَّنَ حَمْلُهَا مِنْ ذَلِكَ الرَّجُلِ الَّذِي تَسْتَبْضِعُ مِنْهُ، فَإِذَا تَبَيَّنَ حَمْلُهَا أَصَابَهَا زَوْجُهَا إِذَا أَحَبَّ، وَإِنَّمَا يَفْعَلُ ذَلِكَ رَغْبَةً فِي نَجَابَةِ الْوَلَدِ، فَكَانَ هَذَا النَّكَاحُ نِكَاحَ الْإِسْتِبْضَاعِ. وَنِكَاحٌ آخَرٌ: يَجْتَمِعُ الرَّهْطُ مَا دُونَ الْعِشْرَةِ، فَيَدْخُلُونَ عَلَى الْمَرْأَةِ، كُلُّهُمْ يُصِيبُهَا، فَإِذَا حَمَلَتْ وَوَضَعَتْ، وَمَرَّ عَلَيْهَا لَيْلًا بَعْدَ أَنْ تَضَعَ حَمْلَهَا، أُرْسِلَتْ إِلَيْهِمْ، فَلَمْ يَسْتَطِعْ رَجُلٌ مِنْهُمْ أَنْ يَمْتَنِعَ، حَتَّى يَجْتَمِعُوا عِنْدَهَا، تَقُولُ لَهُمْ: قَدْ عَرَفْتُمْ الَّذِي كَانَ مِنْ أَمْرِكُمْ وَقَدْ وُلِدَتْ، فَهُوَ ابْنُكَ يَا فُلَانُ، نُسِمِي مَنْ أَحَبَّتْ بِاسْمِهِ فَيُلْحَقُ بِهِ وَلَدُهَا، لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَمْتَنِعَ بِهِ الرَّجُلُ، وَنِكَاحٌ الرَّابِعُ: يَجْتَمِعُ النَّاسُ الْكَثِيرُ، فَيَدْخُلُونَ عَلَى الْمَرْأَةِ، لَا تَمْتَنِعُ مِمَّنْ جَاءَهَا، وَهِنَّ الْبَغَايَا، كُنَّ يَنْصِبْنَ عَلَى أَبْوَابِهِنَّ رَايَاتٍ تَكُونُ عَلَمًا، فَمَنْ أَرَادَهُنَّ دَخَلَ عَلَيْهِنَّ، فَإِذَا حَمَلَتْ إِحْدَاهُنَّ وَوَضَعَتْ حَمْلَهَا جُمِعُوا لَهَا، وَدَعُوا لَهُمْ الْفَاقَةَ، ثُمَّ أَلْحَقُوا وَلَدَهَا بِالَّذِي يَرَوْنَ، فَالْتَأَطَّ بِهِ، وَدُعِيَ ابْنُهُ، لَا يَمْتَنِعُ مِنْ ذَلِكَ. فَلَمَّا بُعِثَ مُحَمَّدٌ ﷺ بِالْحَقِّ، هَدَمَ نِكَاحَ الْجَاهِلِيَّةِ كُلَّهُ إِلَّا نِكَاحَ النَّاسِ الْيَوْمَ"<sup>34</sup>.

والغرب يُحاول ما استطاع لذلك سبيلاً أن يُقتنع شباب المسلمين بأنماط جديدة لعلاقة الرجل بالمرأة وذلك من خلال ما يُصوره من بعض المشاهد في الإعلام بأنواعه المتعددة، وفي ظل سهولة التواصل على شبكات الأنترنت وتلميع الصورة الخادعة ما يزيد الأمر خطورة، والشرع يقرر من خلال الحديث السابق أنه ليس هناك علاقة للرجل والمرأة من غير النكاح الشرعي.

وقد تأثرت بعض القوانين العربية بقوانين دول غربية كما هو الحال في القانون المصري والتونسي إذ يعتبرون العلاقة الزوجية عنصر تكويني في تجريم الزنا؛ فكل زنا تمّ بين غير متزوجين بلغا سن الثامنة عشر وبرضاها فلا يُعد هذا جريمة<sup>35</sup>.

### حلول لصد الأفكار الخاطئة المتعلقة بالأسرة

حتى لا تسري الأفكار الخاطئة لاسيما ما يُصدّر من الحضارة الغربية والتي تفسد الأسر كان لزاما على المسلمين حكاما ومحكومين إيجاد حلول حتى نحتمي الأسرة من الضياع والفساد واختلاط الأنساب. هنا يأتي دور المؤسسات والجهات المخولة في لسن القانون كالبرلمانين فعليهم عبء كبير في السعي لتجريم كل ما يُخلُّ بالفضيلة ويهدم الأسرة، وذلك بتجريم جميع صور الزنا والمعاقبة عليها كما بيّنت ذلك الشريعة الإسلامية، والامتناع عن التصويت عن كل مشروع يُعرضُ عليهم ويخالف تعاليم ديننا الإسلامي الحنيف أو ما فيه ضرر على الأسرة. ويأتي الدور أيضا في المساجد والمدارس والجمعيات وغيرها من دور التعليم في التوعية والتنبيه على هذا الأمر والالتزام بحدود الله وتعظيمها.

**رابعاً: محاربة الدعوة للزواج المبكر (من ناحية التنفير في الزواج المبكر وتعسير تكاليف الزواج)**  
لعلّ موضوع الزواج المبكر هو أحد الموضوعات التي لها صلة كبيرة بأسباب المشاكل المنتشرة في المجتمع وحلولها لما لهذا الزواج من صلة بتكوين الأسرة ومحاربة أوجه الانحراف من مهده، وربما يكون معيار هذا الزواج المبكر يكمن في عرف الناس وعاداتهم وكذا حاجة الفرد للزواج ومدى تضرره بفقده. وما زالت الأسرة المسلمة على وجه الخصوص تعاني ممن يحاربها ويحاول القضاء عليها ومن صور محاربتها محاولة محو فكرة الزواج المبكر ومن ثمّ العزوف عن الزواج جملة زاعمين أنّ لهذا الزواج المبكر عللا تضر بالصحة وتزيد من الوفيات وأنّه يؤدي لتقليص فرص التعليم وازدياد عدد السكان ونسوّ أنّهم يدعون للرديلة - التي لا يخفى ضررها- بهذا الشكل<sup>36</sup>.

وإذا وصل الأمر للمحظور فالأعزب الذي يعسر عليه الزواج ويفتح له باب الرديلة لا يمكنه أن يفكر بتكوين أسرة وإنجاب أولاد، وكذلك المرأة لا ترغب بالحمل، ولا ترضى بالولد لضرر الحمل الجسمي، وتأثيره النفسي عليها؛ فهي تحاول الخلاص منه بأية وسيلة مادام أنّها غير مقيدة بأسرة تتحمل تبعاتها وهذا من الأخطار التي تهدد الأسرة بالزوال<sup>37</sup>.

#### حلول للترغيب في الزواج المبكر وتيسير الزواج:

إنّ ممّا يزيل إشكال هذا التحدي مواجهة الفكرة بالفكرة وتعاون المجتمع على إيجاد حلول تيسر الزواج؛ فالشباب الذي يوجه إليه التنفير من الزواج المبكر نرفع له من أهميّة الزواج وفوائده والحرص على التعجيل به، يقول مصطفى السباعي: "ويجب أن نفرّق بين الزواج وبين إنجاب الأولاد، فقد أصبح من الممكن علمياً الآن إيقاف إنجاب الأولاد إلى الوقت الذي يصبح فيه الزوجان قادرين على الإنفاق على الأولاد. والمهم أن تبكير شبابنا وشاباتنا في الزواج يعصم أخلاقهم من الانحراف، ويهدئ أعصابهم، ويقبهم أخطار الانفعالات النفسية ذات الأثر الضار في دراستهم واتجاههم السلوكي في الحياة"<sup>38</sup>، وبخلاف ما يعتقد البعض من آثار سلبية للزواج المبكر بل على العكس تماماً فالزواج المبكر له إيجابيات قد لا تظهر فهو يحفظ أخلاق الشباب، وأدعى إلى شعورهم بالمسؤولية وهو أفضل لصحة الزوجين، وللزوجة بصورة خاصة<sup>39</sup>.

ومن الحلول أيضا تذكير ممن هم في سن الزواج بالمقاصد العظيمة لهذا الميثاق الغليظ والتي منها<sup>40</sup>:

- 1- أنّه عبادة، فهو من وسائل التقرب إلى الله، كما يشير إليه قوله ﷺ: «وفي بضع أحدكم صدقة»<sup>41</sup>.
- 2- أنّه إعفاف عن الحرام، بتهديب الغرائز التي جبل الله عليها البشر.
- 3- أنّه طلب للنسل الضامن للاستمرار البشري على الأرض؛ كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ (البقرة: 187)، قال عدد من الصحابة والتابعين إنّه: "الولد"<sup>42</sup>.

4- أنه تكثير لسواد الأمة، كما يشير إليه قوله ﷺ: «تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم»<sup>43</sup>.  
ولهذه المقاصد كان الزواج من سنن الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام كما قال الله تعالى:  
﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ  
كِتَابٌ﴾ (الرعد: 38).

ومن فوائد الزواج تعاون الرجل والمرأة على تكوين الأسرة وتربية الأولاد: فالزوجان الرجل والمرأة يتعاونان على تكوين الأسرة وتربية الأولاد، وتكاليف الحياة حيث يكمل كل منهما عمل الآخر: فالمرأة تعمل ضمن اختصاصها وما يتفق مع طبيعتها وأنوثتها؛ وذلك في الإشراف على إدارة البيت، والقيام بواجب التربية، والرجل أيضا يعمل ضمن اختصاصه، وما يتفق مع طبيعة رجولته؛ وذلك في السعي وراء العيال، والقيام بأشق الأعمال. وبهذا يتم روح التعاون بين الزوجين، وتتكون الأسرة على أسس من التربية الفاضلة، وينعم البيت بنعمة المودة والرحمة تحت ظلال الحقوق التي وضعها الإسلام<sup>44</sup>.

ولعله مما يبسر الزواج التوعية بعدم لزوم كل التكاليف الباهضة التي جرت في المجتمع وكذا إنشاء جمعيات عائلية تكافلية؛ يساعد بعضهم بعضا ويتعاونون في تزويج المنتمين لهذه العائلة الكبيرة، وكذا نداء للجمعيات الخيرية لمساعدة المحتاجين لتكاليف الزواج وتيسير عفافهم، فهذا لعله يكون كفيلا بالتحفيف من تحدي محاربة الزواج المبكر وتبعاته المادية.

**خامسا: سنّ بعض القوانين التي لا تتوافق مع المبادئ الإسلامية والفطر النقية وصعوبة الخلاص من تبعاتها**

لقد كان لسن بعض القوانين في قانون الأسرة في بعض الدول الأثر البالغ في ظهور التحديات التي تواجهها الأسرة، ومن ثم كان الحديث عنها في هذه الجزئية.

الأصل في القوانين التي تُسيّر الناس هو تنظيم شؤونهم والإلزام بالواجبات وأخذ الحقوق لأهلها<sup>45</sup> لا التعسير والتعقيد لكن الناظر في بعض القوانين يجدها بخلاف ذلك، وما يفعله بعض الناس من تجاوزات في نظام الأسرة مما يحتم على القانونيين تعسير شروط الدخول في هذا النظام أو حل رابطة كي لا يعيب هؤلاء الناس بالزواج والطلاق، لكن هذا مما ينافي مقصود النكاح وتحقيق غاياته وحرمان بعض الناس حقهم؛ فالأجدر هو السعي للوصول لقوانين تردع المتلاعبين من جهة ولا تنافي أحكام الشريعة الإسلامية من جهة أخرى.

ولنضرب مثلا عن الطلاق؛ فقلد جعل القرآن للإنسان الحق في الزواج وتكوين أسرة ونظم العلاقة الزوجية تنظيما دقيقا يضمن للزوجين عائلة متوازنة وللمجتمع أسرة مستقرة كوحدة أساسية له<sup>46</sup>، وجعل القرآن القوامة للرجال على النساء وعلل ذلك فقال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (النساء: 34)، قال الرازي: "ثُمَّ إِنَّهُ تَعَالَى لَمَّا أَثْبَتَ لِلرِّجَالِ سُلْطَنَةً عَلَى النِّسَاءِ وَنَفَادَ أَمْرٍ عَلَيْهِنَّ بَيَّنَّ أَنَّ ذَلِكَ مُعَلَّلٌ بِأَمْرَيْنِ، أَحَدُهُمَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾، وَاعْلَمْ أَنَّ فَضْلَ الرَّجُلِ عَلَى النِّسَاءِ حَاصِلٌ مِنْ وُجُوهِ كَثِيرَةٍ، بَعْضُهَا صِفَاتٌ حَقِيقِيَّةٌ، وَبَعْضُهَا أَحْكَامٌ شَرْعِيَّةٌ، أَمَّا الصِّفَاتُ الْحَقِيقِيَّةُ فَاعْلَمْ أَنَّ الْفَضَائِلَ الْحَقِيقِيَّةَ يَرْجِعُ حَاصِلُهَا إِلَى أَمْرَيْنِ: إِلَى الْعِلْمِ، وَإِلَى الْقُدْرَةِ، وَلَا شَكَّ أَنَّ عُقُولَ الرَّجَالِ وَعُلُومَهُمْ أَكْثَرُ، وَلَا شَكَّ أَنَّ قُدْرَتَهُمْ عَلَى الْأَعْمَالِ الشَّاقَّةِ أَكْمَلُ، ... وَالسَّبَبُ الثَّانِي: لِحْصُولِ هَذِهِ الْفَضِيلَةِ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ يَعْنِي الرَّجُلُ أَفْضَلُ مِنَ الْمَرْأَةِ لِأَنَّهُ يُعْطِيهَا الْمَهْرَ وَيُنْفِقُ عَلَيْهَا"<sup>47</sup>؛ فكان مما هو مقرر شرعا أن الله سبحانه راعى في تشريع الأحكام لعباده ما هو غالب من أمورهم وما يناسب طبائعهم ومناط الأحكام يكون في الكليات دون الوقائع الفردية التي لا تنتهي عند حد لذا كان

الطلاق بيد الرجل له حق إيقاعه مستقلاً دون أن يتوقف على رضى الزوجة ودون أن يكون أمام القاضي<sup>48</sup>، كما لم يهضم الإسلام حق المرأة فلها الحق في طلب التظليل من القاضي ووجب عليه أن يجيبها إذا كان هناك مسوغ أو حصل ضرر أو أذية من الزوج بما لا يليق بأمثالها، وإنما كان عدم اشتراط رضى الطرفين واتفقهما كما في الزواج لأن ذلك الطلاق وبذلك الشرط قلماً يتحقق والحالة لا خير في بقائها؛ فقد يضطر أحد الطرفين للانفصال وله ما يدعوا لذلك ويبقى الآخر متمسك غير قابل<sup>49</sup>، وللمرأة أن تطلب الطلاق بمقابل مالي وهو ما يسمى بالخلع وهو مبسوط في كتب الفقه؛ كل ذلك حتى يبقى الشأن للزوج في أمر الطلاق ولا يهمل حق المرأة.

وفي المقابل نجد مثلاً في قانون الأسرة الجزائري يقرر أن الطلاق لا يقع إلا بحكم وهو ما جاء في المادة 49 منه ونصها: (معدلة) لا يثبت الطلاق إلا بحكم بعد عدة محاولات صلح يجربها القاضي دون أن تتجاوز مدته ثلاثة (3) أشهر ابتداء من تاريخ رفع الدعوى.

يتعين على القاضي تحرير محضر يبين مساعي ونتائج محاولات الصلح؛ يوقعه مع كاتب الضبط والطرفين. تسجل أحكام الطلاق وجوباً في الحالة المدنية بسعي من النيابة العامة<sup>50</sup>.

فيظهر من خلال هذه المادة أن طلاق الرجل لا يُعتبر وغير لازم إلا ما كان أمام القاضي وهذا مما يهضم حق الرجل.

فمن خلال ما سبق يظهر أن بعض القوانين المفروضة تشكل تحدياً كبيراً بالنسبة للمسلم، فيرى أنه تعقيد لمسألة الطلاق فالشاب المسلم عندما يُقبل على الزواج يخاف تلك الصعوبات التي قد تواجهه فيما بعد، فربما ترك الزواج واتجه لما لا يحدث منه مشاكل قانونية يتحمل آثارها.

#### حلول للتخلص مما يعارض المبادئ الإسلامية في قانون الأسرة

ولعلّ من الحلول المقترحة في هذا الجانب الحلّ يكون بتكوين متخصصين يجمعون بين العلم الشرعي ومسايرة ما يستجد في القانون، حتى يتم صياغة مواد قانونية لأحكام الأسرة - لاسيما ما يستجد من المسائل المعاصرة ويتحايّل الناس للخلاص من تباعثها- مما لا يتصادم والمبادئ الشرعية وتردع المتلاعبين بهذا الميثاق الغليظ ولا تُعطلّ مصالح المسلمين المشروعة.

#### سادساً: وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي ودورها في تفكيك الأسرة

نعرّض هنا لعامل معاصر مهم ومؤثر على العلاقات الاجتماعية بصفة عامة وعلى العلاقات الأسرية بصفة خاصة؛ ألا وهو وسائل الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي ومدى تأثيرها على الأسرة. لوسائل التكنولوجيا الحديثة من إيجابيات لاسيما للأسر المثقفة إذ تقرّب المعلومة وتُكسب الأسرة مهارات جديدة لتكوين أفرادها علمياً وتُربح الأسرة اقتصادياً فلا يتكفون عناء التنقل والشراء لكل ما يحتاجونه لتقويم الأسرة، كما لها لهذه الوسائل الأثر الحسن في التواصل الأسري، رغم هذا إلا أن الواقع يفرض العديد من المعطيات الأخرى إذ الأسر مختلفة ومتنوعة وقد أُجريت دراسة<sup>51</sup> لفئة من المبحوثين في مدى إضعاف وسائل الإعلام والاتصال التكنولوجية للتواصل الأسري، فكانت الإحصائيات كالتالي:

إضعاف التواصل الأسري	التكرار	النسبة المئوية
نعم	88	88%
لا	12	12%



المجموع	100	%100
---------	-----	------

من الجدول نلاحظ النسبة العالية والتي تقدر بـ88% ممن أجابوا بساهمة وسائل الإعلام والاتصال على إضعاف الروابط الأسرية، وهذا ممّا يقلل الحوار والتواصل المباشر فيؤدي للعزلة ومنه تزيد حدة المشاكل الأسرية.

### الحل تجاهل وسائل الإعلام والتواصل الحديثة:

ولعلّ الحل في مثل هذه الزخم الإلكتروني ودخول وسائل التواصل للبيوت بقوة هو ترشيد الاستعمال؛ إذ يصعب عدم استعمالها تماما لحاجة الناس إليها وتيسير عملية التواصل دون خسائر كبيرة مع عدم الانغماس الكلي فيها ونسيان الواقع، وتضييع أوقات على حساب واجبات الفرد وحقوق الآخرين، كما لاحظنا ذلك من خلال الإحصاءات التي أسفرت عنها بعض الدراسات الواقعية.

### خاتمة:

وبعد هذا العرض المتواضع لموضوع التحديات المعاصرة للأسرة المسلمة وبعض أسبابها وحلولها أصل في الختام لتسجيل أهم النتائج، مردفاً ذلك بأهم التوصيات التي أحسب أنها تزيد في خدمة الموضوع:

### أولاً: النتائج

- 1- التحديات التي تواجه الأسرة هي الصعوبات والعراقيل التي تحول دون سيرورة الأسرة وأداء وظيفتها المهمة في المجتمع.
- 2- مجمل العراقيل التي تواجه الأسرة تسعى لهدم نظام الأسرة والقضاء عليها وصولاً للنيل من الإسلام وتعاليمه السمحة بالتبرير لعدم صلاحيته لبناء أول أئمة في المجتمع.
- 3- لعلّ أنجع حل لما تواجهه الأسرة هو نشر الوعي في كافة طبقات المجتمع وفي مختلف المنصات التوعوية للوصول لأكبر شريحة ممكنة.
- 4- يمكن أن نقول أن هناك عدة جهات مسؤولة تجاه ما يواجه الأسرة من تحديات؛ وذلك أن يقوم كل واحد منهم بدوره، ففي البيت الوالدان بالتنشئة والتربية منذ الصغر، وفي المساجد ودور التعليم يقوم المربون بالتوعية والجهات المسؤولة على القانون والبرلمان يرفضون كل ما يعارض المبادئ ويضر بالأسرة ويقومون بسن قوانين تحافظ عليها وتردع المتلاعبين.
- 5- كل ما قرره الشريعة الإسلامية في أحكام الأسرة ما هو إلا حفاظاً منها على هذا النظام المحكم ولبقاء آثاره الإيجابية المترتبة عليه، ومن ثمّ الحفاظ على المجتمع من الرذيلة والفساد واختلاط الأنساب وكذا تقوية أواصر القرابة وتعزيز غير الرجل على أهل بيته.

### ثانياً: التوصيات

- 1- على الهيئات الحكومية والاجتماعية وكل مراكز التوعية العمل الجاد في الحفاظ على الأسرة والرفع من شأنها مع أخذ الحذر من كل ما تسوقه الهيئات العالمية.
- 2- يمكن للدولة والجهات المسؤولة استثمار الأوقاف والحُبوس في توفير مناصب عمل ومنه يتيسر الزواج ويُحد من الفقر ومن ثمّ يُضيق على الأسباب المؤدية لتفكك تحديات الأسرة.
- 3- يُحمل على كاهل الباحثين لاسيما المختصين منهم في الشريعة والحقوق والقانون جزءاً كبيراً من المسؤولية لما تواجهه الأسرة؛ فعليهم دراسة وتمحيص كل ما يستجد من تحديات ومحاولة إبداء الحلول والاقتراحات.

## تحديات معاصرة للأسرة المسلمة (مفاهيم، أسباب، حلول)

وأخيراً هذا ما وفقني الله لتحريره وإخراجه بهذه الحلّة، فما كان من صواب فمن الله وحده وما كان من زلل فمَنِّي ومن الشيطان، والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله وسلم على نبيِّنا محمد وعلى آله وصحبه إلى يوم الدين.

### قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

#### أولاً: الكتب

- 1- أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دار الحديث، ط1، 1412هـ-1991م.
- 2- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ-1998م.
- 3- أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: 745هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ط1، 1420هـ.
- 4- أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (المتوفى: 275هـ)، سنن أبي داود، دار الرسالة العالمية، دمشق، الجمهورية العربية السورية، ط1، 1430هـ-2009م.
- 5- أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، مفاتيح الغيب دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.
- 6- أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: 542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ.
- 7- أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج وتصحيح وطبع: محب الدين الخطيب، تعليقات: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- 8- أحمد حافظ نجم، حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، دار الفكر العربي.
- 9- أحمد مختار عبد الحميد عمر بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، 1429هـ - 2008م.
- 10- أنور الجندي، أخطاء المنهج الغربي الوافد في العقائد والتاريخ والحضارة واللغة والأدب والاجتماع، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1974.
- 11- جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: 261هـ)، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- 12- زينب طه العلواني، الأسرة في مقاصد الشريعة- قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا-، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنند، فريجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1432هـ-2012م.
- 13- عادل بن شاهر عودة الدعدي، التحديات التي تواجه الأسرة المسلمة في المؤتمرات الدولية -دراسة ناقدة في ضوء الشريعة الإسلامية، رسالة ماجستير، قسم التربية الإسلامية والمقارنة بكلية التربية، جامعة أم القرى بالمملكة العربية السعودية، سنة المناقشة: 1430هـ - 1431هـ.
- 14- عايد كمال، تكنولوجيا الإعلام والاتصال وتأثيرها على قيم المجتمع الجزائري - الشباب الجامعي لتلمسان أنموذجاً-، رسالة دكتوراه، إشراف: أ.د/ سعيدي محمد، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، سنة المناقشة: 1437-1438هـ/2016-2017م.
- 15- عبد الله ناصح علوان، عقبات الزواج وطرق معالجتها على ضوء الإسلام، دار السلام، ط2، كتاب حملته في صيغته "pdf"، يوم: 04-07-2020م، في الساعة: 13:00، من موقع مؤلفه على الشبكة العنكبوتية من الصفحة الآتية: <http://www.http://abdullahelwan.net/book.php>
- 16- الفقه المقارن للأحوال الشخصية بين المذاهب الأربعة السنيّة والمذهب الجعفري والقانون، بدران أبو العيين بدران، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، الجزء الأول.

- 17- القانون رقم 84-11 المؤرخ في 09 رمضان 1404 الموافق 09 يونيو 1984، المتضمن قانون الأسرة الجزائري المعدل والمتمم بالقانون رقم 05-02 المؤرخ في 18 محرم 1426 الموافق 27 فيفري 2005م.
- 18- محمد أحمد طه، الحماية الجنائية للعلاقة الزوجية - دراسة مقارنة-، دار الفكر والقانون، المنصورة، دون تاريخ.
- 19- محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، دار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ.
- 20- محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، تحفة المودود بأحكام المولود، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق، ط1، 1391هـ - 1971م.
- 21- محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبى الغرناطي (المتوفى: 741هـ)، التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم، تحقيق: عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، 1416هـ.
- محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي (المتوفى: 256هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1، 1422هـ.
- 22- محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1422هـ - 2001م.
- 23- محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبُد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُسْتِي (المتوفى: 354هـ)، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط2، 1414هـ - 1993م.
- 24- محمد بن عيسى بن سَوْرَة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج 1، 2) ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج 4، 5)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1395هـ - 1975م.
- 25- محمد جميل مبارك، التحديات المعاصرة للأسرة المسلمة وحلولها، ندوة الأسرة المسلمة والتحديات المعاصرة بالمجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي، مقال حملته في صغته "word"، يوم: 24-06-2020م، في الساعة: 11:00، من موقع "الفقه الإسلامي" على الشبكة العنكبوتية من الصفحة الآتية:
- <http://iso-tec-demos.com/islamfiqh/dataentry/ar/node/1158>
- 26- محمد ناصر الدين الألباني (المتوفى: 1420هـ)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، ط2، 1405هـ - 1985م.
- 27- مصطفى بن حسني السباعي (المتوفى: 1384هـ)، المرأة بين الفقه والقانون، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت، ط7، 1420هـ - 1999م.
- 28- موقع "شبكة يسألونك الإسلامية": <http://yasaloonak.net>
- 29- موقع الأمم المتحدة: <https://www.ohchr.org/AR/Pages/Home.aspx>
- 30- وَهْبَة بن مصطفى الزُّحَيْلِي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، سورِيَّة، دمشق، ط1، دون تاريخ.

## الهوامش:

- 1- جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: 261هـ)، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، مادة: حدا، 168/14.
- 2- ينظر: عادل بن شاهر عودة الدعدي، التحديات التي تواجه الأسرة المسلمة في المؤتمرات الدولية - دراسة ناقدة في ضوء الشريعة الإسلامية، رسالة ماجستير، قسم التربية الإسلامية والمقارنة بكلية التربية، جامعة أم القرى بالمملكة العربية السعودية، سنة المناقشة: 1430/1431هـ، ص19.
- 3- ابن منظور، لسان العرب، مادة: أسر، 19/4، 20.
- 4- أحمد مختار عبد الحميد عمر بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، 1429هـ - 2008م، مادة: أسر، 91/1.

- 5- أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: 542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ، 202/3.
- 6- محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المحيّد»، دار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ، 194/16.
- 7- محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبى الغرناطى (المتوفى: 741هـ)، التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم، تحقيق: عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، 1416هـ، 56/2.
- 8- زينب طه العلوانى، الأسرة في مقاصد الشريعة- قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا-، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، هرنندن- فريجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1432هـ-2012م، ص73.
- 9- أحمد مختار عبد الحميد عمر بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، مادة: عصر، 1507/2.
- 10- رواه الترمذى في سننه، كتاب النكاح، باب ما جاء إذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه، حديث رقم: 1084، 386/3، 387. قال الألبانى: "حسن"، ينظر: محمد ناصر الدين الألبانى (المتوفى: 1420هـ)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامى - بيروت، ط2، 1405 هـ - 1985م، 266/6.
- 11- رواه البخارى في صحيحه، كتاب النكاح، باب الأكفاء في الدين، حديث رقم: 5090، 7/7-8.
- 12- ذكر هذين الشرحين للمصطلحين-الظفر، تربت يداك- مصطفى البغا في تعليقه على الحديث.
- 13- ينظر: أنور الجندي، أخطاء المنهج الغربى الوافد فى العقائد والتاريخ والحضارة واللغة والأدب والاجتماع، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، لبنان، ط1، 1974، ص362.
- 14- ينظر: المادة الأولى من اتفاقية سيداو، موقع الأمم المتحدة، اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، أخذته: يوم: 12-09-2020م، فى الساعة: 12:00، على الشبكة العنكبوتية من الصفحة الآتية:  
<https://www.ohchr.org/AR/ProfessionalInterest/Pages/CEDAW.aspx>
- 15- ينظر: المادة الثانية من اتفاقية سيداو، موقع الأمم المتحدة، المرجع نفسه.
- 16- ينظر: المادة السادسة عشر من اتفاقية سيداو، موقع الأمم المتحدة، المرجع نفسه.
- 17- أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسى (المتوفى: 745هـ)، البحر المحيط فى التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ، 219/2.
- 18- رواه الترمذى فى سننه، كتاب النكاح، باب ما جاء لآ نكاح إلا بولي، حديث رقم: 1102، 400/3. قال الترمذى "حديث حسن".
- 19- محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملى، أبو جعفر الطبرى (المتوفى: 310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1422 هـ - 2001م، 687/6.
- 20- المصدر السابق، 690/6.
- 21- محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المحيّد»، دار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ، 230/4، 231.
- 22- محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، تحفة المودود بأحكام المولود، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان - دمشق، ط1، 1391هـ - 1971م، ص135.
- 23- وهبة بن مصطفى الزحيلي، الفقه الإسلامى وأدلته، دار الفكر، سورية، دمشق، ط4، 6760، 6761/9.
- 24- حسام الدين عفانه، المواد "المُسْرَطِنَةُ" فى اتفاقية "سيداو CEDAW"، (جزء من فتوى)، موقع "شبكة يسألونك الإسلامىة"، أخذتها: يوم: 07-10-2020م، فى الساعة: 12:00، على الشبكة العنكبوتية من الصفحة الآتية:  
<http://yasaloonak.net/2019/12/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%88%D8%A7%D8%AF%D9%8F-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%8F%D8%B3%D9%8E%D8%B1%D8%B7%D9%90%D9%86%D9%8E%D8%A9%D9%8F-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D8%AA%D9%81%D8%A7%D9%82%D9%8A%D8%A9%D9%90-%D8%B3%D9%8A/>
- 25- الطبرى، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 211/4.
- 26- ينظر: أنور الجندي، أخطاء المنهج الغربى الوافد فى العقائد والتاريخ والحضارة واللغة والأدب والاجتماع، ص361.
- 27- رواه ابن حبان فى صحيحه، كتاب الرضاع، باب النفقة، حديث رقم: 4240، 51/10، 52. قال المحقق شعيب الأرناؤوط: "حديث صحيح".
- 28- المصدر نفسه، 51/10.
- 29- رواه البخارى فى صحيحه، كتاب النكاح، باب: المرأة راعية فى بيت زوجها، حديث رقم: 5200، 31/7-32.
- 30- أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلانى الشافعى، فتح البارى شرح صحيح البخارى، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، 113/13.

- 31- ينظر: أنور الجندي، أخطاء المنهج الغربي الوافد في العقائد والتاريخ والحضارة واللغة والأدب والاجتماع، ص362.
- 32 - ينظر: المرجع نفسه، ص362.
- 33 - أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1419هـ-1998م، 7/6.
- 34- رواه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب من قال: لا نكاح إلا بولي، حديث رقم: 5127، 16، 15/7.
- 35- ينظر: محمد أحمد طه، الحماية الجنائية للعلاقة الزوجية -دراسة مقارنة-، دار الفكر والقانون، ص44، 46.
- 36- ينظر: عادل بن شاهر عودة الدعدي، التحديات التي تواجه الأسرة المسلمة في المؤتمرات الدولية -دراسة ناقدة في ضوء الشريعة الإسلامية، رسالة ماجستير، ص100، 99.
- 37- ينظر: عبد الله ناصح علوان، عقبات الزواج وطرق معالجتها على ضوء الإسلام، دار السلام، ط2، كتاب حملته في صيغته "pdf"، يوم: 04-07-2020م، في الساعة: 13:00، من موقع مؤلفه على الشبكة العنكبوتية من الصفحة الآتية: <http://www.http://abdullahelwan.net/book.php>، ص16.
- 38- مصطفى بن حسني السباعي (المتوفى: 1384هـ)، المرأة بين الفقه والقانون، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت، ط7، 1420هـ-1999م، ص52، 53.
- 39- ينظر: المرجع نفسه، ص51.
- 40- محمد جميل مبارك، التحديات المعاصرة للأسرة المسلمة وحلولها، ندوة الأسرة المسلمة والتحديات المعاصرة بالمجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي، مقال حملته في صغته "word"، يوم: 24-06-2020م، في الساعة: 11:00، من موقع "الفقه الإسلامي" على الشبكة العنكبوتية من الصفحة الآتية: <http://iso-tec-demos.com/islamfiqh/dataentry/ar/node/1158.14،15>
- 41- جزء من حديث أخرجه مسلم، كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، حديث رقم: 1006، 697/2.
- 42- ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 377/1.
- 43- رواه أبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب تزويج الأبكار، حديث رقم: 2050، 395/3. قال محققا السنن شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي: "إسناده قوي".
- 44- عبد الله ناصح علوان، عقبات الزواج وطرق معالجتها على ضوء الإسلام، ص8.
- 45- ينظر: محمد جميل مبارك، التحديات المعاصرة للأسرة المسلمة وحلولها، ص6.
- 46- ينظر: أحمد حافظ نجم، حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، دار الفكر العربي، ص120.
- 47- أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، مفاتيح الغيب دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3 1420هـ، 70/10، 71.
- 48- ينظر: الفقه المقارن للأحوال الشخصية بين المذاهب الأربعة السنية والمذهب الجعفري والقانون، بدران أبو العينين بدران، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 306/1.
- 49- المرجع نفسه، 308/1.
- 50- القانون رقم 84-11 المؤرخ في 09 رمضان 1404 الموافق 09 يونيو 1984، المتضمن قانون الأسرة الجزائري المعدل والمتمم بالقانون رقم 05-02 المؤرخ في 18 محرم 1426 الموافق 27 فيفري 2005م، المادة 49 المعدلة بالأمر رقم 02-05 المؤرخ في 27 فبراير 2005م.
- 51- ينظر: عايد كمال، تكنولوجيا الإعلام والاتصال وتأثيرها على قيم المجتمع الجزائري - الشباب الجامعي لتلمسان أنموذجاً، رسالة دكتوراه، إشراف: أ.د/ سعدي محمد، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، سنة المناقشة: 1437-1438هـ/2016-2017م، ص255.

## الحركة النسوية ودورها في تدمير مؤسسة الأسرة Feminism and its role in the destruction of the family establishment

طالبة دكتوراه نورهان هبة صوالح<sup>1</sup> أ.د/ حجية شيدخ

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

chidekh.hadjiba@univ-batna.dz hibanourhane.soualah@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2022/12/12

تاريخ الإرسال: 2022/03/21

### الملخص:

في هذا المقال الموسوم بـ "الحركة النسوية ودورها في تدمير مؤسسة الأسرة" اعتنيت بداية بشرح مفردات العنوان، ثم تناولت مؤسسة الأسرة من منظور الحركات النسوية وذلك من خلال تسليط الضوء على دعاوى النسويات حول النظام الأبوي ودوره في تكريس الذكورية داخل الأسرة، ثم عرجت على بيان آراء النسويات بخصوص مفهوم الزواج التقليدي والإنجاب والأمومة كما بينت دورهن في التشجيع على الإجهاض والعلاقات الشاذة، وخرجت بنتيجة مفادها أن ما وصلت إليه الأسرة الحديثة من تفكيك وخراب وتغير يرجع بالدرجة الأولى للخطاب النسوي.

**الكلمات المفتاحية:** أسرة؛ الحركة نسوية؛ تفويض؛ زواج؛ أمومة.

### Abstract:

In this article entitled "Feminism and its role in the destruction of the family establishment" First, I took care to explain the vocabulary of the title, then I took the family from the perspective of the feminist movements by highlighting feminists' views on the concept of traditional marriage and I also demonstrated their role in encouraging abortion and abnormal relationships, reproduction and motherhood. I also addressed feminists' claims about the patriarchal system and its role in consecrating masculinity within the family and I came up with the conclusion that the deconstruction, ruin and change of the modern family is primarily due to feminist discourse.

**Key words:** Family; feminist movement; destruction; marriage; motherhood.

### مقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله أما بعد:  
تعتبر قضية الأسرة من بين أبرز القضايا التي تناولها الخطاب النسوي بمختلف تياراته، وذلك لاعتبارها المنشأ والمحضن الأول لأهم أدوار المرأة في المجتمع وهو الأمومة، ولقد شهدت هجوما كبيرا من قبل التيارات النسوية وذلك لكونها على حد زعمهم المكرس الرئيس للذكورية في المجتمع والميدان الذي يمارس فيه الرجال نزعتهم الإستبدادية، ولطالما شهدت العلاقة بين كل ما له صلة بالأسرة والحركات النسوية توترا كبيرا لذلك سعت النسويات بجميع أطيافهن إلى تفويض مفهوم الأسرة التقليدي (الديني)

<sup>1</sup> - المؤلف المرسل.

وإحلال الأسر اللانتمطية (العلاقات الشاذة) والأسرة الديمقراطية التي تقوم على الشراكة والتعاقد الحر بحيث تكون فيها الأنثى هي الأصل والمركز محلها، كما أنها سعت إلى إباحة بل والتشجيع على الإجهاض والممارسات الجنسية دون أي قيود، كل هذا يتم تحت دعوى تمكين المرأة والدفاع عن حقوقها. **الإشكالية:** ومن هذا المدخل تتبلور لدينا الإشكالات التالية:

- ما المقصود بالنسوية وماهي أبرز تياراتها؟  
- وما علاقة النظام الأبوي بمحاربة نظام الأسرة لدى النسويات؟ وكيف سعت الحركات النسوية إلى تشويه منظومة الأسرة من خلال الحط من قيمة الزواج التقليدي في مقابل التشجيع على العلاقات الشاذة؟ وكيف تم تكريس النظرة الدونية للإنجاب والأمومة في المجتمع والتشجيع على الإجهاض؟  
**أهمية الدراسة:** تكمن أهمية هذه الدراسة في النقاط التالية:

- موضوعها متعلق بتهديد أهم مؤسسة في المجتمع وهي الأسرة.
- فيه فضح لحقيقة ما تدعو إليه الحركات النسوية.
- تسليط الضوء على آراء النسويات حول الإنجاب والأمومة والزواج.
- يوضح دور الحركة النسوية في إباحة الإجهاض وتقنيته.

**أهداف الدراسة:** نهدف من خلال الدراسة إلى:

- لفت النظر إلى مدى تغلغل الخطاب النسوي داخل المجتمع ودوره في التأثير على مؤسسة الأسرة.
- بيان أن الحركات النسوية هي في حقيقتها حرب على الفطرة السوية، وذلك من خلال الكشف عن مدى كراهيتهن للزواج والأمومة والإنجاب في مقابل التشجيع على الطلاق والعلاقات الشاذة وإباحة الإجهاض...

**المنهج المتبع:** وللإجابة عن الإشكالية المتقدمة اتبعنا منهجا تحليليا نقديا، وسرنا وفق المنهجية التالية:  
مقدمة:

#### **المبحث الأول: مفاهيم أساسية.**

**المطلب الأول:** التعريف بالحركة النسوية ومؤسسة الأسرة.

**المطلب الثاني:** موجات النسوية وتياراتها.

**المبحث الثاني: الأسرة ودعائنها من منظور نسوي.**

**المطلب الأول:** النظام الأبوي وتكريس الهيمنة الذكورية داخل الأسرة.

**المطلب الثاني:** تقويض مفهوم الزواج.

**المطلب الثالث:** الحرب على الأمومة والإنجاب والتشجيع على الإجهاض.

الخاتمة.

#### **المبحث الأول: مفاهيم تأسيسية**

**المطلب الأول: التعريف بالحركة النسوية ومؤسسة الأسرة**

قبل الدخول في صلب الموضوع لا بد لنا من تحديد المعاني اللغوية والاصطلاحية لمفردات العنوان:

#### **الفرع الأول: تعريف الحركة النسوية**

بداية لا بد لنا من لفت النظر إلى حقيقة أن الاتجاه النسوي ليس اتجاها واحدا وإنما عدة اتجاهات خرجت من رحم الموجات النسوية، وتباينت فيما بينها حسب البعدين الأيديولوجي والتحليلي للتوجه نفسه وكلها تقف لمجابهة التمييز ضد المرأة، لهذا فمن العسير الوقوف على تعريف شامل له (سامية، دت).

فالحركة النسوية مصطلح ترجم من feminism وفي العربية النسوية نسبة إلى النساء، ويرى بعض الباحثين أن الترجمة الحقيقية لـ feminism هي أنثوي وليس نسوي، ولكن الأنسب هي النسوية لأنها لفظ جماعي يتناسب مع طبيعة الحركة النسوية الجماعية (القحطاني، 2016م، صفحة ص15).

ويطلق اصطلاح الحركة النسوية أو المذهب النسوي على الفكر المؤيد لحقوق النساء والداعي لتحريرهن من القمع الذي تمارسه السلطة الذكورية ضدهن، وقد بدأ في أوروبا في أواخر القرن 19 كجزء من الخطاب التنويري، ثم انتقل إلى أمريكا ويتضمن الاصطلاح تعريف النساء بأنهن مقموعات بصورة دائمة ومنتظمة، وأن علاقات الجنوسة ليست ثابتة، ولا يصح أن تدرج في الاختلافات الطبيعية بين الجنسين، كما يتضمن الاصطلاح أيضا الالتزام السياسي بتغيير أوضاعهن نحو الأفضل (خديجة، 2005، صفحة ص17). وترى سارة جامبل النسوية: بأنها الاعتقاد بأن المرأة لا تعامل على وجه المساواة مع الرجل لا لشيء، سوى لكونها امرأة أي التمييز على أساس الجنس (سارة، 2002م، ص 13).

تعرف أيضا النسوية بأنها مصطلح يشير لمحاولة الحصول على حقوق سياسية وقانونية مساوية للنساء في حين يشير معناه الواسع إلى كل نظرية تعتبر العلاقة بين الجنسين علاقة إجحاف، وإخضاع أو اضطهاد وتحاول تحديد وعلاج مصادر ذلك الاضطهاد (ملاك، ص 24).

والجدير بالذكر أن النسوية بدأت بوصفها حركة اجتماعية ذات مطالب حقوقية محددة، ثم تعددت اتجاهاتها الفكرية ما بين ليبرالية وراдикаلية، وماركسية واشتراكية وسحاقية ونسوية سوداء.... وزاد زخم هذه الحركات وتراكمها وعمقها المعرفي والفكري، كما ظهر اتجاه جديد تأثر بفلاسفة ما بعد الحداثة اعتبره البعض امتدادا للنسوية، وسماه آخرون ما بعد النسوية ولذلك لا يمكن القول أن هناك حركة أو مدرسة واحدة تمثل النسوية، بل توجد حركات كثيرة تنتمي إلى أيديولوجيات ومدارس مختلفة نمت بتنوع في الغرب وفي أنحاء كثيرة من العالم (ملاك، ص 25).

على الرغم من انتشار هذا المفهوم وتبني عدد من العلماء والفلاسفة والأكاديميين له إلا أنه من الصعب إيجاد تعريف محدد شامل مانع يحدد أطره ويبين حدوده وذلك راجع إلى عدة أسباب منها: تنوع الحقل العلمية التي وجد فيها المفهوم وكذا إلى التطور الذي مر به وتنوع التيارات والاتجاهات التي انتسبت إلى هذا المفهوم (أسماء ن، 2016م، ص 21).

مما سبق يمكننا القول أن النسوية كانت في بداية الأمر عبارة عن حركة تعنى بالدفاع عن حقوق المرأة وطلب مساواتها التامة مع الرجل، كما أنها كانت تطالب باسترجاع حقوقها السياسية والقانونية ثم خضع المفهوم لتطور دلالي حيث صارت تعني محاولة فرض السيطرة الأنثوية على العالم والتمركز حول الأنثى ومعاداة الرجل ومؤسسة الأسرة والتشجيع على الشذوذ، ولها اتجاهات وتيارات مختلفة (لمسيري، 2010، ص 14-19).

### الفرع الثاني: تعريف الأسرة

تنوعت وتعددت التعريفات التي تناولت موضوع الأسرة باعتبارها أهم الجماعات الإنسانية وأعظمها تأثيرا في حياة الفرد والمجتمع، حيث اتفقوا على أنها الخلية الأولى للمجتمع، وتعد أكثر انساق المجتمع الإنساني حساسية للتغير تأثرا وتأثيرا فهي بؤرة تفاعل وتنظيمات ومؤسسات كثيرة ذات صلة بالوفاء بالحاجيات الأساسية لأعضاء المجتمع وتقاطع العلاقات وعمليات اجتماعية من أبرزها عملية التنشئة الاجتماعية (أسماء ص، ص 2).



يرى أرسطو الأسرة بأنها أول اجتماع تدعو إليه الطبيعة إذ من الضروري أن يجتمع كائنان لا غنى لأحدهما عن الآخر وهما الرجل والمرأة أي اجتماع الجنسين للتناسل، أما أوجست كونت فيرى أن الأسرة هي الخلية الأولى في جسم المجتمع وهي النقطة التي يبدأ منها التطور أما كفير فيعرفها بأنها اتحاد بين اثنين رجل وامرأة وأولادهما (زينب، ص 25-27).

يظهر لنا أن أرسطو و"كانط" من خلال تعريفاتهما أنهما ركزا على الجانب البيولوجي فالأسرة لديهما لا تعدو عن كونها اجتماع رجل وامرأة من أجل التناسل.

وتعرف الأسرة أيضا بأنها مؤسسة اجتماعية تتشكل من منظومة بيولوجية اجتماعية، وتقوم على دعامتين الأولى بيولوجية وتتمثل في علاقات الزواج وعلاقات الدم بين الوالدين والأبناء وسلالة الأجيال، أما الثانية فهي اجتماعية ثقافية حيث تنشأ علاقات المصاهرة من خلال الزواج ويقوم الرباط الزوجي تبعاً لقوانين الأحوال الشخصية (لطيفة وسفيان إدريس، 2017م، ص 174).

إذن فالأسرة هي أهم لبنة في المجتمع لأنها تعتبر المنشأ والمحضن الذي يترعرع فيه الإنسان، وتعد أكثر أنساق المجتمع الإنساني حساسية للتغير تأثراً وتأثيراً ولها بعدين بيولوجي واجتماعي ثقافي.

### المطلب الثاني: موجات النسوية وتياراتها

#### الفرع الأول: موجات الحركة النسوية

اختلف المهتمون بالحركة النسوية في تصنيف تاريخ موجات الحركات النسوية، فمنهم من قسمها إلى مرحلتين أو (موجتين) ومنهم من قسمها إلى ثلاثة موجات، ويوجد من الباحثين من يرى أنها مرت بأربع موجات في هذا الفرع اخترنا التقسيم الأول لكونه الأكثر شهرة وتداولاً.

**الموجة الأولى: الدعوة إلى المساواة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية** (أسماء ن، 2016م، ص 54-58): بدأت هذه الموجة في أواخر القرن الثامن عشر ميلادي واستمرت إلى أوائل القرن العشرين ميلادي، وكان السبب في نشاطها الثورة الفرنسية وما جاءت به من الدعوة إلى إعطاء الحقوق خاصة وأن النساء شاركن فيها، ويرجع بعض الباحثين النسويين بداية حركة النساء من عام 1791م بعد نشر أوليمبر دوغوج (إعلان حقوق المرأة المواطنة) ثم امتدت إلى إنجلترا حيث نشرت الكاتبة ماري وستونكرافت دفاع عن المرأة عام 1792م، وقد عدّه الباحثون بداية هذه الموجة ورغم أنه كانت هنالك محاولات سابقة لمعالجة وضع المرأة إلا أن هذا الكتاب بالذات كان أول من أطلق صرخة صريحة لنساء الطبقة المتوسطة كي ينظموا صفوفهم وخص الأمهات لأنهن يعتبرن من عناصر النفوذ والتأثير الرئيسية في المجتمع، وقد ارتكز الكتاب على حق المرأة في التعليم والتنقيف أسوة بالرجل لأن التعليم كان آنذاك محصوراً مقتصرًا على النساء النبيلات في ذلك الوقت، ومن أبرز السمات والملاحم لمصطلح النسوية في هذه الموجة ما يلي:

- عدم استخدام مصطلح النسوية في بداياتها إذ كان مصطلحاً جديداً لم يعرف بعد وإنما ظهر بصفته فعلاً نسويًا مطالباً بحقوق المرأة في نهاية القرن الثامن عشر ميلادي.
- المفهوم المركزي الذي قام عليه المصطلح في هذه الموجة هو مفهوم المساواة حسب الفلسفة الليبرالية، إذ بنت الليبرالية استراتيجية المساواة على أساس وإمكانية تحقيقها عن طريق العلاقات الاجتماعية والوسائل القانونية والمؤسسات السياسية والاقتصادية القائمة في المجتمع.
- تركزت المطالب النسوية في هذه الموجة على حق التعليم وحق الملكية وحق الرعاية وحق إقامة دعوى الطلاق، وحق زيادة فرص الالتحاق بالوظائف وحق المساواة القانونية، ويشكل أكبر حق المرأة في التصويت.

- تصدت المفكرات النسويات للأفكار السلبية عن المرأة والتي توارثتها الذاكرة الجمعية والفردية نتيجة للصورة السلبية للمرأة في الكتاب المقدس بعهديه وأعمال الفلاسفة المفكرين.
- حصلت المرأة على بعض الحقوق التي قامت بالمطالبة بها إذ صدر قانون الحضانة للأطفال علم 1839م وفي عام 1889م، أنشأت أول كلية للبنات، وأما في عام 1870م حصلت النساء المتزوجات على حق ملكية إيرادتهن الخاصة، وعام 1918م منحت المرأة الحق في التصويت.
- يعتبر شارل قوربيه وجون ستيوارت ميل من أهم الشخصيات الذين برزوا في هذه المرحلة.
- في نهاية هذه المرحلة ظهرت ثورة فكرية أسسها التيار النسوي في أشكال تنظيمية... (أسماء، 2016، ص 55 - 58).

**الموجة الثانية:** النسوية بالنسبة للنساء اللاتي ولدن بعد عام 1920م ليست إلا ماضي انتهى فقد انتهت كحركة نشطة في أمريكا مع اكتساب المرأة الحق في التصويت، عندما كتبت "بيتي فريدان" السحر الأنثوي عام 1963م كانت ترى أن النسوية قد قضت نحبها، ومن يتبع تحليلاتها المشكلة التي لا حل لها في محاولة لتسمية قمع المرأة وتعريفه بحيث أن العلاقة بين النسوية الجديدة الداعية إلى تحرير النساء، والنسوية القديمة الداعية للمساواة في الحقوق مسألة أكثر تعقيدا من ذلك، ففي أغلب الأحوال يميل الكثيرون إلى الفصل بين الاتجاهين مثل "شيلاروبو تام" التي ترى أن تحرير المرأة ينطوى على بعض الخيوط التي تعود للحركة النسوية القديمة للمساواة في الحقوق ولكنها أكثر من مجرد مساواة، فهي نتاج للتغيرات التي طرأت على السياق الاجتماعي والسياسي وتتميز بوعي نسوي راديكالي حاد أكثر من الموجة السابقة، ويرى هؤلاء إن كانت النسوية القديمة فردية وإصلاحية فإن تحرير المرأة حركة اجتماعية وثورية إلا أن هناك آراء أخرى تميل إلى الجمع بين الحركتين (سارة، 2002م، ص 57).

شهدت الموجة الثانية من النسوية أنشطة لمجموعات مختلفة من النسويات بما في ذلك اللبرالي الإصلاحية الراديكالي الثوري والاشتراكي وحتى مجموعات نسوية أخرى كحركة تحرير المرأة السوداء والنسويات المثليات عملن في منظمات وأيديولوجيات مختلفة وأحيانا ضد بعضهم البعض وأحيانا أخرى نحو الأهداف المشتركة (نرجس، 2019م، ص 74).

كما دعت الموجة الثانية إلى إعادة تشكيل الصورة الثقافية للأنثوية بما يسمح للمرأة بالوصول إلى النضوج واكتمال الذات أي تحقيق الأنثوية، على الرغم من أن أوج الفترة الثانية من النسوية يرتبط عموما بصور كتاب "كيت ميلت" عن "السياسات الجنسية" إلا أن العديد من الأفكار التي أثرت على الموجة الثانية يمكننا تتبع أصولها من كتاب "أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة" لفريديريك انجلز " صدر عام 1884م، ويعد هذا الكتاب من أهم الكتب التي اعتمدت عليها الحركة النسوية، إذ يبرز فيه بشكل واضح أن النظام الأبوي "البطرياركي" الذي قام على سيطرة وتفوق الرجل الأبيض ليس من الصفات المميزة للطبيعة البشرية وليس السمة الوحيدة التي وسمت المجتمعات منذ بدء الخليقة بل إن البشرية عاشت العصر الأمومي التي كانت فيه القرابة تحسب وفق (نسبة الأم)، وكانت فيه الملكية جماعية قبل الإنقلاب الكبير الذي سيطر فيه المجتمع الأبوي على مقاليد الأمور، وبهذا تم إسقاط الحق الأمومي وتلك كانت الهزيمة التاريخية لجنس النساء، وكتاب سيمون دوبوفوار "الجنس الآخر" صدر عام 1949م ويعد هذا الكتاب أيضا مؤسس الفكر النسوي فقد وضعت ديبوفوار في كتابها الرائد هذا مفهوم "الجنس الجنوسة والنوع الاجتماعي" بعبارتها الشهيرة (لا تولد المرأة امرأة وإنما يصيرها المجتمع كذلك)، كما توازي سيمون بين مصير الذات الخاضعة للاستعمار وبين مصير النساء وهي مقارنة تسلط الضوء على ميل الحركة إلى تعميم أشكال القهر، وبالتالي

تجاهل الخصوصيات التي لها علاقة بالانتماء إلى الآخر على أساس الجنس أو العرق أو الثقافة، وكتاب بيتي فريدان "اللغز الأنثوي" يعتبر أيضا من أهم الكتب التي ميزت هذه المرحلة صدر عام 1963م وطرحت فيه فكرة أن تحرر النساء مبني على تحررهن من المجال الخاص (الأدوار الإنجابية والخدمية) وانتقالهن إلى المجال العام وما أسمته اللغز الأنثوي هو الطريقة التي يتم بها تعليم الفتيات أن يبحثن عن التحقق بوصفهن نساء بالوضع التقليدي أي زوجات وأمهات وربات بيوت...

كتاب جيرمن غرير "المرأة المخصية" يستعرض الكتاب جزء من تاريخ المعركة الطويلة بين تيارين كبيرين تيار يسعى إلى تأييد الصورة النمطية والدفاع عنها، وتيار يسعى إلى كسر تلك الصورة وفتح آفاق جديدة أمام النساء ويعرض الحقوق التي انتزعتها هذه الحركة من هنا وهناك (ميه، 2014م، ص 17-23).

من أهم أفكار هذه الموجة (كردستاني، 2004م، ص 62):

- المساواة المطلقة.
  - الحق المطلق للمرأة في العمل.
  - حقها المطلق في ممارسة الجنس مع من تحب.
  - رفض مؤسسة الزواج.
  - حقها في مراقبة الولادات والإجهاض لأن الأمومة حرية وهي من حقها.
- مما سبق يتضح لنا أن النسوية في بدايات تشكلها كانت تركز على استرجاع الحقوق المسلوقة والتي كانت في غالب الأحوال حقوقا مشروعة كالحق في التعلم والحق في الانتخابات والمطالب بالمساواة السياسية، ثم ما لبثت أن صارت تبحث عن الحريات الجنسية والحق في الإجهاض ورفض الزواج والأسرة والمساواة المطلقة مع الرجال، بل تعدت ذلك إلى المطالبة بشن الحرب على الرجال بدعوى القضاء على النظام الأبوي والذكورية.

#### الفرع الثاني: التيارات النسوية

تفرعت عن النسوية تيارات عديدة اتخذت من بعض الفلسفات منطلقا لها ولأفكارها، وأهم التيارات هي التيار الليبرالي الذي ظهر في بدايات نشأة الحركة والتيار الماركسي الذي ظهر كرد فعل على التيار الليبرالي، والتيار الراديكالي (المتطرف).

**التيار الليبرالي:** إن صعود الليبرالية في القرن التاسع عشر عمل على فتح أبواب هذا القرن على الحركة النسوية (ميه، 2014م، ص 19)، وأن التيار الفكري الذي انطلق يتبنى الدفاع عن حقوق المرأة تبلور بشكل أساسي ضمن دعوات فيمينية ليبرالية وهو بطبيعة الحال أول مرحلة من مراحل النزعة النسوية، وتعد النسوية الليبرالية التيار الأكثر شهرة في العالم وفي معظم الأحيان تدل بانطباق كامل على النزعة النسوية في إطارها العام، وتتخذ كمنطلق أساسي للدفاع عن حقوق المرأة أي يمكن الاعتماد على مدلولها كإجابة توضيحية للاستفسارات التي تطرح حول هذا المذهب كالسؤالين التاليين: ما النسوية؟ هل أنت نسوية؟ هذه التساؤلات وما على شاكلتها عادة ما تنصب في بوتقة الفكر الفيميني الليبرالي وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا النمط من النزعات النسوية يعتبر أكثر اعتدالا من نظائره، ويدل برسمية أكثر على الأخلاق النسوية.

والخلفية الفكرية الأساسية التي يتقوم بها التيار النسوي الليبرالي هي المساواة بين الجنسين كما قالت الباحثة كريس بيسلي "إن النسويين الليبراليين لا يعتقدون بوجود صراع بين الجنسين كما لا يرفضون تلك الخصائص المميزة للرجل بل تتمحور نظرياتهم وتوجهاتهم حول الدعوة إلى المساواة على ضوء اعتقادهم

بعدم وجود أي اختلاف جندي بينهم، كما أن الادعاء بوجود تشابه تام بين الجنسين المذكر والمؤنث من الناحية الأنطولوجية لدرجة أنهما متكافئان بالكامل من الناحية العقلية يعتبر من الأصول الأساسية التي يقوم عليها هذا التيار، وتتقوم هذه الرؤية بمبادئ إنسانية لذلك اعتبر الذين تبناها أن الخصائص الأنثوية والذكورية مجرد قضايا جانبية، إذن فالنسوية الليبرالية أقصى طموحها هو تحقيق المساواة الكاملة مع الرجل على عكس الراديكالية التي تجاوزت هذا المطلب إلى مطالب أكثر جرأة وتطرفا وهذا ما سنراه عند الحديث عنها لاحقاً" (قاسم، 2019م، ص 185).

**التيار الاشتراكي:** لقد قامت الاشتراكية من أجل إعادة توزيع الثروات والسلعة في المجتمع والنضال من أجل المساواة والعدالة الاجتماعية، ولم يفترها التأكيد على أن قهر النساء شكل من أشكال البؤس الذي تخلفه الرأسمالية، وأن النسوية الليبرالية لا تعدو أن تكون دعوة طبقية لا تكفل العدالة الاجتماعية، وكانت النسوية الاشتراكية أكثر مرونة وانطلاقاً وأعلى صوتاً لأن الليبرالية تعتبر أن الأسرة مؤسسة ضرورية ولا تفكر في قضية المرأة إلا داخل الأسرة، أما التيارات الاشتراكية لا تنطلق من هذا المنطلق فقد رأى بعضهم أن الأسرة مؤسسة يمكننا القضاء عليها.

ولئن ماركس لم يعتبر النسوية في حد ذاتها موضوعاً رئيسياً فإن رفيقه فريديريك انجلر اعتبرها هامة إلى حد ما وأخرج مؤلفه الشهير "أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة" الذي يقول فيه أن وضع المرأة في أصله يعود للملكية التي تروم الشيوعية للقضاء عليها، ويدعي الاشتراكيون أن الاشتراكية هي التي تعطي للمرأة حقوقها وتكفل المساواة الكاملة بين الجنسين (يمنى، 2018، ص 23).

**التيار الراديكالي: (الحرب على الرجل)** يرى أصحاب هذا التيار أن القمع الذي تتعرض له المرأة سببه النظام الأبوي، فعلى العكس من حركة تحرير المرأة فإن الراديكالية ترى بأن السلطة الذكورية هي أصل البناء الاجتماعي لفكرة النوع (رجل وامرأة)، وتذهب إلى أن هذا النظام لا يمكن إصلاحه ولذلك يجب القضاء عليه على المستويات المختلفة (ثقافي، قانوني، سياسي)، وترى النسوية "جريس اتكينسون" أن المواجهة من خلال إعلان الحرب على الرجال والمجتمع هي الطريقة الوحيدة لإبراز المكاسب في هذا الصدد واستعاد هذا المشهد قول النسوية سيمون "إن المرأة لا تولد أنثى وإنما المجتمع يصيرها كذلك" جاعلاً منه أبرز شعاراته، كما ترى منظرات هذا التيار أن أصل البلاء هو العلاقة بين الجنسين الرجل والمرأة، ولهذا يجب اجتثاث هذا الجذر وخلفه بعلاقات مثلية يكون فيها الطرفان متساويين ويتميز هذا التيار بكونه الأشد تطرفاً وعداءً لجنس الرجال (أحمد، ص 145).

لقد تبين لنا أن التيار الليبرالي اليميني ارتكز على المطالبة بالحرية التامة والمساواة المطلقة، ثم جاء بعده التيار الاشتراكي كرد فعل على التيار الليبرالي حيث ارتكز على تحسين وضع النساء في المجتمع وتحريرهن من الطبقة التي خلفها النظام الليبرالي، وأما التيار الراديكالي فيعتبر الأكثر تطرفاً ومعاداة للرجل والمجتمع الذكوري والأسرة.

### المبحث الثاني: دعائم الأسرة من منظور نسوي

يعتبر النظام الأبوي أو ما يسمى "بالباطرياركية" عند النسويات السبب الأول في تكريس الذكورية داخل الأسرة، ولهذا شنت الحركات النسوية الحرب على هذا النظام الذي جعل النساء مضطهدات "بزعمهن" داخل الأسرة في مقابل غطرسة الرجل وهيمنته.

### المطلب الأول: النظام الأبوي البطريركي وتكريس الذكورية داخل الأسرة

مر مصطلح البطريركية بتطور دلالي منذ القرن السادس عشر وفي القرن العشرين اكتسب دلالة ذات صلة بمصطلح النسوية والتي تترجم إلى النظام الأبوي.

ويشير هذا المصطلح إلى سلطة الذكر المطلقة في العائلة أبا كان أزوجاً وأخاً وكذلك يشير هذا المصطلح سياسياً إلى حكومة مشكلة كلها من قبل الذكور، وكذلك هيمنة الرجال على الأنظمة الثقافية والاجتماعية، وكذلك يعرف المجتمع الأبوي بأنه المجتمع الذي تقتضي ثقافته جعل السلطة بيد رب العائلة (باحثات، دت).

تعتبر الدراسات النسوية أن "النظام البطريركي" نظام فكري كوني حيث تشترك كل المجتمعات في كل زمان ومكان في تبني فكرة أن الرجال متفوقون على النساء (المؤامرة على النساء) وبالتالي سيطرتهم عليهن تعتبر أمراً مشروعاً، ولقد حاولت النسويات تفكيك وزعزعة النظام الأبوي الذي يكرس للهيمنة الذكورية، ولا يمكن ذلك على حد زعمها إلا بتقويض مفهوم الأسرة التقليدية باعتبارها عائقاً أمام تحقيق المساواة وإحلال الأسرة الديمقراطية مكانها، هذه الأخيرة تقدمها الدراسات النسوية كنموذج حي وعملي يقوم على فكرة الشراكة في التنشئة يتجاوز التناقض بين الخطاب والواقع حيث يشكل مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بين الجنسين حجر الأساس في الأسرة الديمقراطية كنموذج جديد في العلاقات الأسرية وبدليل للعلاقات داخل الأسرة التقليدية، حيث تقوم الأسرة الديمقراطية على مبدأ التعاقد الحر والصريح بين الزوجين بالتركيز على فكرة الشراكة الأسرية من حيث توزيع الأدوار والالتزامات الأسرية بطريقة متوازنة وعادلة تراعى فيها خصوصية كل واحد، كما أنها تؤكد على ضرورة انتهاج أسلوب يعترف بضرورة توسيع نطاق الأدوار في ظل خروج المرأة للعمل وزيادة مشاركتها في الحياة الاجتماعية مما يعني الأهمية المتناهية لمشاركة الرجل في الالتزامات الأسرية ومسؤولية البيت (براهم، ص 153-156).

### المطلب الثاني: الزواج التقليدي من منظور الأجناس النسوية

لطالما زهدت النسوية في قيمة الزواج وشجعت على المساكنة والحريات الجنسية والعلاقات خارج إطار الزواج، وذلك لأسباب عديدة ومبررات أقل ما يقال عنها "عذر أقبح من ذنب" منها أنها تعتبره من بقايا الإرث الديني الذي عفى عليه الزمن ويجب تجاوزه فالزواج صار موضحة قديمة ولا يتماشى مع قيم الحرية خاصة للنساء، كما أنها تعتبره بمثابة انعكاس لتصورات النظام الأبوي وسلطة الرجل القائمة على مفهومي الطبيعة والوظيفة البيولوجية، فالزواج بالنسبة لهن يمثل النظام القانوني الذي يسوغ حبس المرأة فيما يسمى بالأسرة، فالزواج والأسرة هما التجسيد العملي لتصورات الرجل والميدان الذي يمارس فيه غطرسته ونزعه الاستبدادية المشروعة ديناً و عرفاً، وتعد اليهودية بيتي فريدان مؤسسة الحركة الأنثوية العقل المدبر لهذا الاتجاه الأنثوي في عام 1963م أي قبل عامين من تأسيس الحركة قامت بيتي بنشر كتابها "السحر الأنثوي" و يدور حول التوجه الأموي في الخمسينيات من القرن العشرين للاهتمام بالأسرة والأمومة وتقديس الحياة الزوجية، وشنت هجوماً لاذعاً على الأسرة وأسمتها بمؤسسة إخضاع المرأة، والبدل الذي تقدمه النسويات عن نظام الزواج هو العلاقات الشاذة والسحاقية تقول "الإن" إن السحاق هو النمط الاجتماعي الوحيد الذي يمكن أن تعيش فيه بحرية فالحاقية هي المفهوم الوحيد الذي يخرج خارج التقسيم (ذكر/أنثى)، وفي ذات الاتجاه الانقلابي على الفطرة الربانية تقول الباحثة الأنثوية أريديان "ربما يرى بعضهم بأن القمع حالات فردية لا ينبغي أن نحكم بها على الزواج مطلقاً ولكن القضية الأساسية ليست فيما يترتب عن الزواج ولكن في نظام الزواج نفسه وسيلة لخلق علاقة بين الرجل والمرأة هذه الرؤية

المطلوبة لإزالة سلطة الرجل تتمثل في الثورة على نظام الزوجية وإحلال الشذوذ محله (خديجة ك، 2009م، ص 289-294).

ولم تكف النسويات بمهاجمة الزواج بل شددن الدعوة إلى الطلاق من أجل تحرير النساء من عبودية الزواج على حد زعمهن، تقول ستيليا كرونان في هذا الصدد: طالما أن الزواج عبودية للمرأة... فإن على الحركات النسوية مهاجمته، إن الطلاق هو سبيل النساء المحبطات والعاجزات والمغامرات، وتصف النسوية "مل كرانتزلر" الطلاق ب"الخلق" حيث تقول: حينما تقول المرأة وداعاً للزواج فإنها تقول في الحقيقة أهلاً بحياة جديدة حيث الحرية والتأكيد على الذات، أهلاً بأسلوب حياة جديد ونظرة جديدة للحياة إن قرار الطلاق بالنسبة للمرأة هو أفضل قرار تتخذه في حياتها (إبراهيم، 2013).

لقد أدت هذه الأفكار السوداوية حول الزواج وتشجيع الانفصال التي تسعى النسويات إلى نشرها في المجتمعات إلى ارتفاع نسبة العنوسة وانتشار ظاهرة الأمهات العازبات، وكذا إلى عدد هائل من أبناء السفاح وانتشار الجرائم والعلاقات الجنسية الشاذة، وكل هذا نتيجة حتمية لمن خالف الفطرة التي فطر الله الناس عليها.

### المطلب الثالث: الحرب على الأمومة والإنجاب والتشجيع على الإجهاض الفرع الأول: محاربة الأمومة والإنجاب

وتلازماً مع التزهيد في الزواج، اعتبرت النسويات عاطفة الأمومة والإنجاب وتربية الأطفال ورعايتهم من الأمور التي تحط من قيمة المرأة وتقف عائقاً أمام تحقيق أحلامها، فقامت بإعلان حرب شعواء على النساء اللواتي اخترن أن يصغين إلى صوت الفطرة داخلهن واعتبرتهن متخلفات وضحايا النظام الأبوي، ولقد نهجت الحركات النسوية طرقاً مختلفة لإبعاد المرأة عن الأمومة ودورها الفطري، ومن هذه الطرق التفريق بين مصطلحي الأمومة البيولوجية والأمومة الاجتماعية وبالتالي إيجاد مصطلح الأسرة البيولوجية، وهي الأسرة التي تقوم بإنجاب طفل ورعايته ويكون الاعتماد فيها على الأب، هذا يعتبر بنظرهن من مخلفات السلطة الأبوية ومنتوج ثقافي غير طبيعي ولا بد من إلزاتها، ويتم ذلك من خلال وجهة نظرهن ببناء خيار الإنجاب الاصطناعي، تقول الكاتبة ايزونستيان: "فقط بإلغاء كل من المسؤولية الفيزيائية والسيكولوجية للمرأة في إنجاب الأطفال يكون ممكناً إنجاز تحرير المرأة وفي نفس الصدد تقول "روسماير": من الضروري التمييز بين الأمومة البيولوجية والاجتماعية فإذا عرفنا الأمومة بأنها العلاقة التي تعنى بتنشئة الشخص ورعايته حينئذ ليس من الضروري حتماً أن تكون المرأة أما بيولوجية حتى تصبح أما اجتماعية، وفي المجتمعات التي تطغى عليها السلطة الأبوية ينشأ المرء على أساس أن المرأة التي أنجبت الطفل أولى برعايته وتربيته وهي أي "روسماير" تعتبر أن هذا مجانب للصواب بل حكماً غير منطقي ويتسبب في تفتيت جسم المرأة وقدراتها (أمين، دت).

ومن أسباب اهتمام النسويات بمبحث الأسرة يتمثل في كونها تركز أحد أهم أدوار المرأة وهو الأمومة، ولقد تباينت وجهات النظر حول موضوع الأمومة بين النسويات الراديكاليات والليبراليات، فالنسوية الراديكالية توافق على مبدأ الأمومة بشكل عام ولكنها تؤكد أن الأمومة لا بد أن تكون من اختيار النساء ولا تفرض فرضاً على الأمهات، ولذلك تطالب بحق الإجهاض وبحق تحديد النسل بهدف الحفاظ على الحقوق الفردية للنساء، ورغم اتحاد صوت الراديكاليين مع الليبراليين في المطالبة بالحق في الإجهاض وتحديد النسل إلا أن الراديكالية تختلف معها اختلافاً جذرياً في أصل قضية الأمومة إذ تعتبر هذه الأخيرة منشأً لظلم النساء وتبعيتهن.

وتعتبر سيمون أن تشريع تحديد النسل والإجهاض بشكل قانوني يسمح للنساء بأن يتحملن مسؤولية أمومتهم بحرية ولكن نظرتها اتجاه الحمل والأمومة نظرة سلبية تماما، وهي تعتقد أن الرجال هم من يفرضون هذه الأدوار والمسؤوليات على النساء من خلال تقديس الحمل والأمومة، ومن ناحية أخرى يسعون لإقناعها بالمسؤوليات الناجمة عن الأمومة وقالت في كتابها "الجنس الآخر" لا وجود لغريزة الأمومة، وترى أن الحمل جالب للغم بين المرأة ونفسها وتذهب أوكلي إلى أن الأمومة وظيفة خطيرة غنية بالمسؤوليات بالنسبة للنساء وتطالب "كيت ميلت" هي الأخرى بإسقاط دور الأمومة وأن تقع تربية الأبناء على عاتق الرجال أو المؤسسات الاجتماعية، ترى بعض الراديكاليات بأن تحرير النساء إنما يتحقق بتحررهن من الأمومة البيولوجية لأن الأمومة أمر مضاد لحرية المرأة بنظرهن (ترجس، 2019م، ص 162-165).

### الفرع الثاني: التشجيع على الإجهاض

ولم يتوقف الأمر لدى النسويات عند التزهد في الإنجاب والحمل، بل تعدى ذلك إلى الدعوة لتقنين الإجهاض والضغط على المنظمات الدولية للسماح به وإعطائه سندا قانونيا، ويعتبر الإجهاض من أبرز مطالب الحركة النسوية في العالم، وتعرف الحركات النسوية الإجهاض بأنه عملية إنهاء حمل غير مرغوب فيه (شدى، 1997م، ص 88).

ولقد كان جهد النسويات الدور الأعظم على المستوى المحلي للدول في دعم الإجهاض، حتى أنهم من شدة اهتمامهم به أنشأت منظمات نسائية كالرابطة القومية لممارسة الإجهاض، ويرى مؤيدو هذه الحركة أن المرأة هي التي تلد وهي من تتحمل نتائج ولادتها الجنين منها ما يعني أن الإجهاض حق لها، ولأن لاتزال قضية الإجهاض مهمة في البرامج الانتخابية للأحزاب حتى وصل الخلاف حول هذه المسألة إلى حد المواجهة المسلحة كما حدث في أمريكا (كردستاني، 2004م، ص 174).

وتعتبر وثيقة سيداو من أشهر الوثائق الدولية التي كان للنسويات اليد في تحرير بنودها يذكر مثنى كرددستاني في كتابه حركات تحرير المرأة: أن الوثيقة أباحت قتل الجنين وشجعت على الإجهاض بمختلف التعبيرات والصياغات، كما ورد في الفقرة الثامنة/25، المطالبة بوضوح بإجراء تغييرات تشريعية وسياسية مناهضة لمعالجة ما يسمى بالإجهاض غير المأمون، وهذه الدعوة أو المطالبة ليست موجهة من الحكومات فحسب، بل من الهيئات والمنظمات غير الحكومية أيضا على اعتبار أن الإجهاض غير المأمون شاغل رئيسي من الصحة العامة، وتدعو الفقرة 4/7 من الوثيقة إلى إنهاء الحمل وتخفيف عواقب الإجهاض، وهكذا استخدمت الوثيقة أساليب متنوعة كلها تؤكد تشريع الإجهاض، واعتباره حقا للمرأة ووسيلة من وسائل سعادتها وتمكينها وجزء من صحتها الجنسية (sexual health) وصحتها التكاثرية (reproductive health) (كردستاني، 2004م، ص 298).

ولا يخفى على أحد الآثار الوخيمة التي يخلفها الإجهاض على الأسرة خصوصا وعلى المجتمع عموما، منها تناقص النسل وإشاعة الإباحية والأمراض النفسية والجسدية.

### حوصلة:

وختاما لا يسعنا القول إلا أن الشعارات البراقة التي لطالما تغنت بها النسويات والتي تمثلت في تمكين المرأة والدفاع عن حقوقها كانت في حقيقتها مطية لبث سمومها، ولقد تبين لنا من خلال هذا البحث أن النسوية تعادي الأسرة والمجتمع بأسره، بل تعلن حربا شعواء على الفطرة السوية وذلك من خلال تزويد النساء في الزواج والتشجيع على الشذوذ والفاحشة والقتل (الإجهاض)، والمتضرر الأكبر من كل هذا هو

المرأة نفسها لأنها صارت كائنا مشهوها لا رجلا ولا امرأة ، حتى أن الرجال في الغرب اقتنعوا بضرورة تخليهم عن كل دور نمطي عرفوه بعدما صار عارا وذنبا لهم، وتخلوا عن واجباتهم باعتبارها تسلطا ما أدى إلى إجبار النساء على لعب دور الأب والأم في ظل مجتمع ظالم لا يراعي إنسانيتهن ولا يقدم لهن أدنى حقوقهن.

### خاتمة:

ونختم بحثنا بالنتائج التالية:

- تعرف الحركة النسوية من وجهة نظر متبنيها على أنها تيار يعنى بالدفاع عن حقوق المرأة ومساواتها مع الرجل في كل الميادين.
- خضع مفهوم النسوية إلى تطور دلالي حيث انتقلت من كونها حركة للدفاع عن المرأة إلى حركة متطرفة تهدف إلى فرض السيطرة الأنثوية على العالم.
- الأسرة مؤسسة اجتماعية تتشكل من منظومة بيولوجية اجتماعية، وتقوم على دعامين الأولى بيولوجية وتتمثل في علاقات الزواج وعلاقات الدم بين الوالدين والأبناء وسلالة الأجيال، أما الثانية فهي اجتماعية ثقافية.
- تركزت مطالب النسويات في الموجة الأولى على الحق في التعليم وحق الملكية والرعاية والمساواة القانونية.
- سعت النسويات في الموجة الثانية إلى المطالبة بالمساواة المطلقة مع الرجال وكذا إلى رفض مؤسسة الزواج والمطالبة بالحرية الجنسية والحق في الإجهاض.
- ارتكز التيار الليبرالي الفيميني على المطالبة بالحرية التامة والمساواة المطلقة.
- جاء التيار الاشتراكي النسوي كرد فعل على التيار الليبرالي حيث ارتكز على تحسين وضع النساء في المجتمع وتحريرهن من الطبقة التي خلفها النظام الليبرالي.
- يعتبر التيار الراديكالي الأكثر تطرفا ومعاداة للرجال والمجتمع الذكوري والأسرة ...
- تعتبر النسويات أن النظام الأبوي هو المكرس الأكبر للذكورية داخل الأسرة فهي تسعى للقضاء عليه بشتى الطرق.
- الزواج التقليدي والأسرة بالنسبة للنسويات سجن للمرأة والميدان الذي يمارس فيه الذكور نزعاتهم الاستبدادية وتسعى إلى تقويض مفهوم الأسرة التقليدية وإحلال محله الشذوذ والأسرة الديمقراطية التي تبنى على مفهوم الشراكة.
- تباينت آراء النسويات حول الإنجاب والأمومة، فالليبراليات يوافقن على الإنجاب بشرط أن يكون باختيار خاص للمرأة وحدها، أما الراديكاليات فقد اعتبرن الحمل والولادة عذابا وجالبا للهم والغم وأنه مضاد لحرية المرأة.
- اعتبرت النسويات أن الإجهاض هو الحل الأمثل للتخلص من الحمل والإنجاب ودعت إلى تشجيعه وتقنيته من خلال الوثائق والمنظمات الدولية.
- إن الشعارات البراقة التي لطالما تغنت بها النسويات والتي تمثلت في تمكين المرأة والدفاع عن حقوقها كانت في حقيقتها مطية لبث سمومها، ولقد تبين لنا من خلال هذا البحث أن النسوية تعادي الأسرة والمجتمع بأسره، بل تعلن حربا شعواء على الفطرة السوية وذلك من خلال تزويد النساء في الزواج والتشجيع على الشذوذ والفاحشة والقتل (الإجهاض)، والمتضرر الأكبر من كل هذا هو المرأة نفسها.



### قائمة المصادر والمراجع:

- 1- أحمدى قاسم (2019م)، منازع المذهب النسوي، الاستغراب.
- 2- الجهني ملك (بلا تاريخ)، قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر (الإصدار الطبعة الأولى)، السعودية: مركز نماء.
- 3- الرحي مية (2014م)، النسوية مفاهيم وقضايا المرأة (الإصدار الطبعة الأولى)، دمشق: الرحبة للنشر.
- 4- العزبي إبراهيم زينب (بلا تاريخ)، علم الاجتماع العائلي، جامعة بنها.
- 5- العريزي خديجة (2005)، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي (الإصدار الطبعة الأولى)، بيروت: بيسان.
- 6- العنزي سامية (بلا تاريخ)، مفهوم الفكر النسوي في العالم الغربي والعربي، تم الاسترداد من باحثات لدراسة المرأة.
- 7- الكردستاني مثنى أمين (بلا تاريخ)، أبرز آراء النسوية الراديكالية: رفض الأمومة والإنجاب، تم الاسترداد من مرابط.
- 8- باحثات (بلا تاريخ)، مفاهيم فكرية النظام الأبوي.
- 9- جامبل سارة (2002م)، النسوية وما بعد النسوية (الإصدار الطبعة الأولى)، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
- 10- خضر أحمد إبراهيم (2013)، خمس شهادات من الغرب وإفريقيا على تدمير الحركة النسوية للزواج والأسرة، تم الاسترداد من شبكة الألوكة.
- 11- روكر نرجس (2019م)، فيمينيزم الحركة النسوية (الإصدار د ت)، بيروت: المركز الإسلامي.
- 12- سليمان شذى (1997م)، المرأة المسلمة في مواجهة التحديات المعاصرة (الإصدار الطبعة الأولى)، عمان: مكتبة عمان.
- 13- صابر عبد العليم أسماء (بلا تاريخ)، الأسرة ودورها في عملية التنشئة الاجتماعية للطفل وانعكاسات ذلك على التفاعل الاجتماعي، مصر: كلية البنات.
- 14- طريف خوري يمنى (2018)، النسوية وفلسفة العلم، المملكة المتحدة: الهنداوي.
- 15- عريق لطيفة، وسفيان ادريس (02 جوان، 2017م). العلاقات الاجتماعية التقليدية داخل الأسرة في المجتمع السوفي، مجلة الباحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، 5.
- 16- عصام براهيم (بلا تاريخ)، مؤسسة الأسرة في الدراسات النسوية.
- 17- عمرو أحمد (بلا تاريخ)، النسوية من الراديكالية حتى الإسلامية.
- 18- كرار خديجة (2009م)، الأسرة في الغرب أسباب تغير مفاهيمها ووظيفتها (الإصدار الطبعة الأولى)، دمشق: دار الفكر.
- 19- مثنى كردستاني (2004م). حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر (الإصدار الطبعة الأولى)، القاهرة: دار القلم.
- 20- أسماء بنت ناصر (2016م)، مفهوم النسوية دراسة نقدية في ضوء الإسلام (الإصدار الطبعة الأولى)، الرياض: مركز باحثات.
- 21- وضحة بنت مسفر القحطاني (2016م)، النسوية في ضوء المنهج الإسلامي (الإصدار الطبعة الأولى)، مركز باحثات.

## عوامل تغير القيم المدرسية في المجتمع الجزائري - دراسة وصفية تحليلية -

### Factors school values change in Algerian society -An analytical descriptive study-

علي مقداد

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف  
مخبر المجتمع ومشاكل التنمية المحلية في الجزائر  
megdadali77@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2022/06/02 تاريخ القبول: 2022/10/17

#### الملخص:

يعد موضوع تحولات القيم في المدرسة الجزائرية من الإشكالات الراهنة، لاسيما إذا كانت التحولات الجوهرية والسريعة التي يعرفها المجتمع لا تسير بشكل منسجم ومتناغم مع ما تعرفه المدرسة من تغيرات في منظومة القيم، وما رافق ذلك من تداخل وصراع قيمي.

الأمر الذي يجعل المدرسة تواجه تحديات في مجال القيم، وذلك لأسباب كثيرة، تتمثل بالأساس فيما تعرفه هذه المدرسة من تحولات قيمية، مرتبطة أساسا بديناميكيا المجتمع وتحولاته البنيوية العميقة، وهذا ما يلقي على عاتق المدرسة مسؤولية مواكبة هذه التحولات، من خلال فتح قنوات الحوار حول القيم، على نطاق واسع، من شأنه أن يفضي إلى اتفاق حول القيم المشتركة التي ينبغي على المدرسة الجزائرية تنشئة الأجيال عليها.

ونشير إلى أن المتعلمين يكتسبون، بالإضافة إلى القيم المسطرة في المنهاج الرسمي المصادق عليه، مفاهيم وقيما أخرى غير التي تسعى المدرسة إلى تحقيقها ولم يتم التخطيط لها رسميا. هذه التعددية في مصادر القيم كانت لها انعكاسات كبيرة في منظومة القيم بالمدرسة الجزائرية، كما أسهمت في بروز أنماط أخرى من القيم؛ مثل قيم العدوانية واللاتسامح، وعدم الاحترام والتملص من الواجبات وغيرها من القيم التي تتعارض مع قيم الحب والتسامح والاحترام والقيام بالواجب. ومنه وبناء عليه تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف عند بعض عوامل تغير القيم التي عرفتها المدرسة الجزائرية.

**الكلمات المفتاحية:** القيم؛ المدرسة؛ التغير الاجتماعي.

#### Abstract:

Consider the object value transformation in Algerian school from the present problem. if he was transformation core and fasts there he know society he walking not the form compatible and proportionate with he know the school from changes in value system and he accompany this from overlap and value conflict.

In order to make the school defy challenges in the value domain and this, for big causes, appear based on what to know here, this school, from value transformation, value base for dynamic society and here transformation observation profound and that what to drop at shoulder school responsibility accompaniment this transformation from toothpick open

channels dialogue about value at field specious from stain by to find to accord about participant value there to necessary at Algerian school breeding generations at here.

And we show that educates to profit in addition to rules in official method to make friends with definition and ex value there she goes the school to realization not work planning here official.

This diversity in value origin was a big reversivity in value system for Algerian school there she participates in appeared modes from value ex hostility value and not toleration and not respect and escape from defuse and ex from value there to exposer with love value and toleration and respect and getting up for defies.

And from here and building here, to aim this study to stand by some factors value change there she knows Algerian school.

**Key words:** Value; school-social; change.

## مقدمة:

عرفت المدرسة الجزائرية تغييرات واضحة في مجال القيم، وذلك تبعا لما طرأ على المجتمع من تغييرات، وما صاحبها من ظهور حاجات ومتطلبات جديدة ونمو اجتماعي سريع وزيادة في المشكلات الاجتماعية والاقتصادية، هذه التحولات أدت إلى حدوث شرخ في نسق القيم، حيث غلبت القيم الفردية ذات النزعة المادية على حساب القيم الجماعية، وذلك بسبب تميع الضوابط الاجتماعية، حيث أصبحت القيم المادية هي المحدد والموجه لسلوك كثير من أفراد المجتمع، خاصة الشباب منهم. ونشير إلى أن المتعلمين يكتسبون، بالإضافة إلى القيم المسطرة في المنهاج الرسمي المصادق عليه، مفاهيم وقيما أخرى غير التي تسعى المدرسة إلى تحقيقها ولم يتم التخطيط لها رسميا. هذه التعددية في مصادر القيم كانت لها انعكاسات كبيرة في منظومة القيم بالمدرسة الجزائرية، كما أسهمت في بروز أنماط أخرى من القيم؛ مثل قيم العدوانية واللاتسامح، وعدم الاحترام والتملص من الواجبات وغيرها من القيم التي تتعارض مع قيم الحب والتسامح والاحترام والقيام بالواجب. ومنه وبناء عليه تهدف هذه الدراسة إلى الجواب عن السؤال التالي: ماهي عوامل تغير القيم في المدرسة الجزائرية؟ لكن نشير إلى أن هذه العوامل متعددة بحيث يصعب الوقوف عند مجملها، لأن ذلك يقتضي دراسة واسعة تتجاوز حدود هذه الدراسة وهو ما سنحاول توضيحه فيما يلي:

### 1. مفهوم القيم:

يعتبر مفهوم القيم من بين أكثر مفاهيم العلوم الاجتماعية غموضا وارتباطا بعدد كبير من المفاهيم الأخرى، كالاتجاهات والمعتقدات والدوافع والمثل والثقافة ويرجع هذا الغموض إلى أن المصطلح مرتبط بالتراث الفلسفي من جهة، ويقع على أرض مشتركة بين مجموعة من العلوم والمعارف من جهة أخرى. (جلبي، 2003، ص160)

وبناء عليه فإن مفهوم القيم في علم الاجتماع يحتل أهمية محورية شأنه في ذلك شأن الثقافة والنظم، إذ تشكل القيم أحد الأركان الأساسية لثقافة المجتمع، فلا يمكن أن يكون مجتمع دون أن تكون هناك فئة منظمة من القيم الاجتماعية الموجهة لسلوك أعضائه والتي تحقق وحدة الفكر داخل ذلك المجتمع. وقد أصبح علماء الاجتماع يستخدمون مفهوم القيم استخداما متزايدا وسرعان ما أصبحت القيم تمثل موضوعا من الموضوعات التي يهتمون بها إلى درجة أن صاغوا حولها نظريات سوسولوجية كثيرة واعتبروها محددًا من محددات السلوك الإنساني ومفتاحا لفهم الثقافة الإنسانية. (دياب، 2003، ص29).

### 1.1. تعريف القيم في اللغة: القيمة مأخوذة من الفعل قام، وقيمة الإنسان قامته، وأمر قِيم مستقيم، أي أنّ

القيمة تعني الاعتدال والانتصاب والوقوف، كما يعني الفعل قام بلغ واستوى. (الزبيدي، 1991، ص77).

### 2.1. تعريف القيم في الاصطلاح: لقد تناول علماء الاجتماع مفهوم القيم على أساسين مختلفين، فمنهم من

درسه على أساس الموضوعات وما تنطوي عليه من قيمة، ومنهم من درسها كما يتبناها الأشخاص.

وإذا كانت القيم ملهمة للأحكام بالنسبة إلى التصرفات والسلوك، فهي أيضا الأساس الضمني لأي

نموذج ثقافي، وهي تحتوي معايير للسلوك ذات صفة مميزة، تلك هي مثلا حالة قواعد اللياقات وأصول

الآداب والقواعد التي تنظم الطقوس والشعائر وكثيرا من المعايير التي تقود أفعالنا وتوجهها في حياتنا

اليومية.

ويمكن إجمال تعريفات القيم فيما يلي:

### التعريف الأول: وهو للدكتور عبد اللطيف خليفة ويرى فيه أن القيم عبارة عن الأحكام التي يصدرها

الفرد بالتفضيل أو عدم التفضيل للموضوعات أو الأشياء، وذلك في ضوء تقييمه لها، وتتم هذه العملية من

خلال التفاعل بين الفرد بمعارفه وخبراته وبين ممثلي الإطار الحضاري الذي يعيش فيه ويكتسب من خلاله

هذه الخبرات والمعارف. (عبد اللطيف، 1992، ص59)

### التعريف الثاني: وتذهب إليه مجموعة من علماء الاجتماع العرب وهو يعتبر أنّ القيم مجموعة من

المعتقدات التي تتسم بقدر من الاستمرار النسبي، والتي تمثل موجّهات للأشخاص نحو غايات أو وسائل

لتحقيقها، أو أنماط سلوكية يختارها ويفضّلها هؤلاء الأشخاص بديلا لغيرها. وتنشأ هذه الموجّهات عن تفاعل

بين الشخصية والواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، وهي تفصح عن نفسها في المواقف والاتجاهات

والسلوك اللفظي والسلوك الفعلي والعواطف التي يكونها الأفراد نحو موضوعات معينة. (محمد علي،

غريب، و جليبي، 2003، ص275)

### 3.1. مفهوم نسق القيم: يدل مفهوم نسق القيم على ترتيب القيم حسب أهميتها، فعلى قدر ما يوجد تعدد في

مجالات الحياة والسلوك يوجد تعدد في نظم القيم الموجهة لسلوك الفرد. ومنه فإنّ نسق القيم هو بمثابة

إطار تجمعي يضم مجموعة القيم المتنوّعة للأفراد والجماعات كعناصر ومكونات متكاملة معا ومكوّنة

لنسق واحد. وتتفاوت القيم في أهميتها، بحيث يمكن في معظم الحالات ترتيبها تنازليا أو تصاعديا في

مجتمع معيّن، وتتواجد القيم في أنساق مترابطة، فلكل مجتمع قيمه التي يحكمها اتساق داخلي يساعد

أفراده على النظرة المشتركة للأمر وعلى حد أدنى من وحدة السلوك والاستجابة المنظمة للمنبهات

نفسها.

وقد عرّف قاموس علم الاجتماع نسق القيم بأنّه نموذج منظم للقيم في مجتمع أو جماعة ما، وتتميّز

القيم الفردية فيه بالارتباط المتبادل الذي يجعلها تدعّم بعضها البعض وتكوّن كلا متكاملًا، هذا ويحدد النسق

القيميّ إطارا لتحديد المعايير والمثل والمعتقدات والسلوك الاجتماعي. (محمد عاطف، 2016، ص518).

ويمكن أن نقول أنّ في نسق القيم لا يمكن دراسة قيمة معينة أو فهمها بمعزل عن القيم الأخرى، فهناك

مدرج أو نسق هرمي تنتظم به القيم مرتبة حسب أهميتها للفرد والجماعة.

على الرغم من تباين الرؤى حول مفهوم القيم إلا أنّنا نجد قواسم مشتركة بين تلك الاتجاهات مفادها

أنّ القيم تمثل محددًا من محددات السلوك، وأنها لب الثقافة الإنسانية وأنّ القيم هي التي تحدد لنا ما هو

مرغوب فيه وما هو مرغوب عنه، وأنها مستويات نحكم من خلالها على كل ما حولنا من مكونات ثقافية،

وتوجّه تفضيلاتنا الاجتماعية.

كما يبدو أنّ تلك التعريفات تبرز الأبعاد الاجتماعية للقيم، وتركز على الدور الذي تلعبه في المجتمع، ذلك أنّ المجتمع هو صانع القيم الإنسانية التي تترك آثارها على كافة مكونات البناء الاجتماعي، وتتأثر به في نفس الوقت، أي أنّ هناك تأثيرات تبادلية بين القيم كنسق من الأنساق الاجتماعية والأنساق المكونة للبناء الاجتماعي الكلي.

كما أنّ أنساق القيم هي المستويات التي نحتكم إليها في عرض ذواتنا أمام الآخرين وهي بالتالي مستويات توجهنا في إقناع الآخرين والتأثير فيهم لتبني مواقف أو معتقدات نرى أنها جديرة بالاهتمام. ولهذا فإنّ إحدى وظائف نسق القيم الأساسية هي الإسهام في خفض حدة الصراع والتوتر، والمساهمة في اتخاذ القرار على أساس الاختيار بين البدائل، حينئذ يمثل نسق القيم مخططا عاما أو مجموعة من المبادئ والقواعد كبنیان عقلي أكثر شمولاً، لذلك فإنّ نسق القيم يحقق التوافق واحترام الذات، ومن الطبيعي أن يتفاوت الأفراد حول الأهمية النسبية للقيم التي تؤدي هذه الوظائف.

2. عوامل تغير القيم المدرسية: يمكن أن نذكر منها ما يلي:

1.2. النمو الاجتماعي السريع وتنامي المشكلات الاقتصادية والاجتماعية: في البداية نذكر أنّ مشكلة القيم في المجتمع الجزائري اليوم ينبغي أن نبحث عن عواملها في الماضي، نتيجة للتغيرات العميقة التي عرفها هذا المجتمع في كافة المجالات، الاجتماعية والتربوية والاقتصادية والثقافية، منذ الاستقلال، وما زال يعرفها لحد الآن، وبدرجة أوسع وأعمق، والتي جرت معها مشكلات متنوعة وعديدة. إن أغلب العوامل التي ساهمت في مشكلة القيم في المجتمع الجزائري إنما كانت انعكاسا للمشاكل التي خلفها الاستعمار وللتخلف الناتج عن ذلك من جهة، وللنمو الاجتماعي والديمقراطي السريع بعد الاستقلال، وما صاحبه من مشاكل وسلبيات من جهة أخرى. إضافة إلى المشاكل الاقتصادية التي عرفها هذا المجتمع، والتي كانت آثارها واضحة على الأفراد والأسر والجماعات.

إن تدخل استعمار أجنبي في الجزائر زرع بعق بنياتها الاقتصادية والاجتماعية، وآثار هذه الفترة ما زالت بارزة إلى يومنا هذا.

لقد نتج عن الوجود الاستعماري في الجزائر ضعف المجتمع عن طريق انتشار الفقر والمرض والجهل، كما أنّ النمط الاقتصادي الاستعماري لم يكن موجّهًا لتلبية أبسط احتياجات العائلات الجزائرية في الغذاء والملبس والسكن والتعليم والتكوين المهني (Pierre & Abdelmalek, 2002, p25-26). أما في مرحلة ما بعد الاستقلال فقد شهدت المدن الجزائرية تدفقا عفويا على المراكز الحضرية ممّا أدى إلى عدم التوازن، وإحداث الخلل في الأوساط الاجتماعية للمدن التي عجزت عن أداء وظائفها أمام الازدياد المستمر لاحتياجات النازحين الصحية والسكنية والمهنية والتعليمية والترفيهية، وكانت النتيجة ظهور عديد من القيم الاجتماعية السلبية.

إن آثار التحولات الاجتماعية والاقتصادية على الشباب والمراهقين والتي تسببت في ظهور القيم السلبية في المجتمع الجزائري ناتجة أيضا عن مجموعة من العوامل الأخرى، نذكر منها مايلي:

- الصعوبات الاقتصادية والمشاكل التي تعيشها كثير من الأسر والتي جعلت أبناءها يعيشون في محيط اجتماعي واقتصادي وثقافي غير مناسب، مثل الفقر والسكن غير اللائق، من ناحية ضيقه ونوعيته وموقعه، إلى جانب المستوى الأخلاقي المتدني للأسر، والتربية الخاطئة، كلها عوامل رئيسية لها علاقة كبيرة بالقيم السلبية.

- الانفجار الحضري وما صاحبه من انتشار الأحياء الفقيرة التي تتمركز فيها كل الرذائل والموبقات، وهذا ما ألحق بالعديد من الأسر صعوبات كبيرة حالت دون توفير تربية سوية لأبنائها.

- الأزمة الأمنية التي جعلت عائلات بأكملها تهجر مناطقها الريفية وتضطر إلى تغيير وسطها الاجتماعي ونمط معيشتها نحو الأسوأ الأمر الذي انعكس سلبا على أبنائها الذين أصبحوا يعيشون في الفقر والحرمان مما أدى بالكثير منهم إلى تبني قيم سلبية.

ونشير إلى أن الفقر يشمل الأسر التي تعاني من سوء الأحوال الاقتصادية، كالأسر قليلة الدخل، وأسرة الزوج العاطل عن العمل، كما يشمل الأسر التي تقوم الأم فيها بإعالة أولادها، والأسر التي تقع تحت ضغط مسؤوليات مالية أكبر من مواردها الاقتصادية، والأسر التي تعيش على المساعدات الضئيلة، كل ذلك لاشك يشكل عائقا كبيرا أمام الأسرة في تحقيق أسباب الضبط الأسري المطلوب وتحقيق ظروف التنشئة الاجتماعية السليمة. (محمود، 2021، ص78).

كما أنّ الفقر يعني السكنى المتواضعة وسوء العلاج والتغذية والجوع والعري وتفكك الروابط الأسرية والقلق واليأس والانزعاج والغضب، وكل ذلك يؤثر على أحوال الطفل والتلميذ الجسمية والتربوية والثقافية والنفسية.

فمن الناحية التربوية كثيرا ما يؤدي الفقر إلى سوء تربية النشء فقد تمتد فترات البطالة إلى شهور أو سنوات طويلة يوجه فيها أحد الوالدين أو كلاهما كل طاقتهم من أجل الحصول على العمل مما يصرفهما عن الإشراف على تربية الأولاد، كما أن قلة الدخل أو انعدامه كثيرا ما يجعل من راعي الأسرة شخصا حاد الطبع، عصبي المزاج، وغالبا ما يلجأ إلى أسلوب القسوة والعنف في تربية الأولاد، وقد يلجأ إلى أسلوب الإهمال والنبذ.

كما أن للظروف الاقتصادية السيئة عواقب وخيمة، ذلك لأنها كثيرا ما تضع الأفراد في تجربة نفسية شاقة قلما يفلحون في اجتيازها بشكل يضمن استمرارهم على العيش السوي، وفي احترام القانون، والمعايير الاجتماعية، وذلك لأن صاحب الدخل الضئيل لا يستطيع التجاوب مع القيم الاجتماعية المقبولة والمرغوبة في المجتمع لان وضعه الاقتصادي يحول بينه وبين التوسع في اهتماماته العقلية والنفسية والاجتماعية، وبالتالي نراه يشبع رغباته في المطالب الحسية البدنية فحسب، مثل الجنس، الطعام، الخمر، المخدرات. (المغربي، دت، ص126).

ومن ناحية أخرى فإن الفقر يقف حجر عثرة دون حصول النشء على القسط اللازم من التربية والتعليم، ذلك أن الوالد لا يكاد يرى في أبنائه قدرة على الكسب حتى ينتزعهم من المدرسة أملا في أن يساعده على مواجهة أعباء الحياة، وهو إذا تركهم في المدرسة فإنه لا يمنحهم المرافقة والتوجيه اللازمين في الدراسة وقد يدفعهم إلى الجمع بين الدراسة والعمل.

وهذا ما أوجد ظاهرة التسرب المدرسي وعجز المنظومة التربوية عن التكفل بالأطفال المتسربين، إلى جانب غياب المؤسسات التي ينبغي أن تأخذ على عاتقها مستقبل الشباب وإدماجهم اجتماعيا ومهنيا، وهذا ما خلق شبابا عاطلا، ضائعا، متسكعا في الشوارع دون أي هدف، وعرضة لكل القيم السلبية.

ومن الناحية النفسية فقد يؤدي الفقر إلى شعور الفرد دوما بالحرمان خاصة عندما يقارن بين مستواه المعيشي المتواضع وبين المستوى الذي يعيش فيه أفراد الطبقة الأكثر رفاهية مما يولد لديه اتجاهات ومشاعر تتجلى في قيم سلبية كالحسد أو الكراهية المفرطة وهذا بدوره قد يسهم في خلق قيم الصراع والعداوة.

2.2. **العولمة:** يمر عالمنا اليوم بمرحلة جديدة، وهي مرحلة ما بعد الحداثة، والتي من أبرز معالمها ظاهرة العولمة، وما رافقها من تطور هائل في المجال المعرفي والمعلوماتي، وفي مجال تكنولوجيا الاتصالات، وقد تأثرت منظومة القيم بهذه المستجدات والتغيرات العالمية، التي كان من نتائجها انحصار القيم التقليدية وظهور قيم جديدة، ذلك أن العولمة بالرغم من مظهرها الاقتصادي والسياسي، إلا أن لها انعكاسات هامة في المجال الاجتماعي والثقافي للمجتمعات الإنسانية، بما في ذلك الهوية وأنماط العيش والقيم، وقد يبدو للوهلة الأولى أن العولمة تستهدف الماديات والمواد الاستهلاكية فحسب، لكن في الواقع تستهدف عقلية الإنسان وقيمه الاجتماعية والأخلاقية وعقائده، فهي غزو ثقافي بأكمله، لأنها موجهة لفكر الإنسان بفضل حيازتها على منظومة معرفية شاملة ومنظمة.

ولعلّ المدرسة باعتبارها مؤسسة للتنشئة الاجتماعية، فيها تتشكل ملامح هوية الطفل والمراهق وقيمه الاجتماعية واتجاهاته، هي أكثر المؤسسات التربوية والاجتماعية تأثراً بهذه التحولات، فقد أصبحت وظيفتها بالغة الصعوبة، نظراً لهيمنة دور القوى والمؤثرات الخارجية وسيطرة المؤسسات الإعلامية والاسيما وسائل الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي التي أصبحت كمنافس فعلي وقوي في عملية التنشئة الاجتماعية، وقد فرضت نفسها بقوة على بقية المؤسسات، موظفة في ذلك كل ما تملكه من وسائل الإغراء والاستقطاب، لا يملك المتعلم معها سوى الإذعان والاستسلام، خاصة وأنّ مرحلتَي الطفولة والمراهقة هما مرحلتا التكوين الحقيقي والفعال للقيم الاجتماعية؛ بمعنى أن هذه التغيرات وضعت المتعلمين في مواجهة قيم اجتماعية دخيلة، كالميل إلى عدم احترام الضوابط الاجتماعية، وعدم التمسك بالقيم والعادات المتعلقة بالموروث الديني والثقافي، وبذلك يكونون قد ابتعدوا عن قيم المجتمع والمنظومة التربوية.

وقد أدى تنامي العولمة وما رافقها من تطور في مجال التقنيات الحديثة للمعلومات والاتصال، وانتشار القيم الاستهلاكية، وظهور صراع القيم والذي يتجلى في تجاذب قيم التقليد والحداثة داخل الأسرة والمجتمع، حيث يميل البعض إلى التشبث بقيم الحداثة، ويحرص آخرون على التمسك بالقيم التقليدية. ويتجلى هذا الصراع في تمثيلات الأفراد والجماعات لأنماط السلوك والممارسات المتعلقة بمؤسسة الزواج والأسرة وغيرها من مؤسسات التنشئة الاجتماعية، كما أدت العولمة إلى تعميم القيم الغربية، وخاصة الأمريكية منها، وذوبان الحضارات غير الغربية في النموذج الحضاري الغربي، مثل تعميم القيم المتعلقة بالطفل والمرأة والأسرة، والمساواة بين الجنسين والدفاع عن حقوق الإنسان والأكثر من هذا هو صياغة تلك القيم في ميثاق الأمم المتحدة. (حيمر، 2013، ص12).

### 3. اختلالات في أوساط التنشئة الاجتماعية:

تنطلق غالبية الدراسات التي عالجت موضوع التنشئة الاجتماعية والسلوك الإنساني من افتراض أساسي مفاده أن سلوك الفرد هو حصيلة تفاعل طويل يحدث بينه وبين بيئته من جهة، وبين الفرد وأفراد جماعته الأولية من جهة أخرى، ومن أبرز الجماعات الأولية ما يلي: الأسرة، جماعة الرفاق، جماعة اللعب، العصابة، وهذه الجماعات هي التي تشكل الإطار العام للبيئة الأولى التي يتعامل معها الطفل خلال مراحل تنشئته الاجتماعية المبكرة والتي من خلالها قد يكتسب قيماً اجتماعية سلبية نتيجة للاختلالات التي تصيبها وهو ما سنوضحه فيما يلي:

1.3. **اختلالات الوسط الأسري:** تعتبر الأسرة المؤسسة الاجتماعية الأولى المسؤولة عن تنشئة الطفل، فكلما عملت على توفير الاستقرار النفسي والعاطفي من خلال علاقات عاطفية سوية أنتجت قيماً أخلاقية وروحية سليمة قائمة على الحب والحوار والتفاهم.

فالأُسرة إذن هي المحور الذي تدور حوله جميع عناصر تكوين الشخصية، وهي التي تُعنى بالفرد في المراحل الأولى من حياته حيث توفر له الرعاية المادية والمعنوية.

وقد تتخلى الأُسرة عن واجباتها التربوية اتجاه أبنائها، إذ غالبا ما تلجأ الأُسرة التي تواجه مشاكل مع أبنائها إلى إيداعهم بمراكز التربية أو دور الحضانة أو الاعتماد كلياً على المؤسسات التربوية، بحجة أنها لا تستطيع أن تضبط سلوكهم، أو بحجة كثرة انشغالات الوالدين بسبب ارتباطاتهم خارج الأُسرة، وعند تخلي الأُسرة عن مسؤولياتها اتجاه أبنائها فلا يتمكن المربي أو المعلم أو الشرطي أو القاضي مساعدة الطفل المعرض للانحراف دون مساعدة أسرته. ولكل أسرة أسلوبها الخاص في تنشئة أطفالها وضبط سلوكهم، ويختلف هذا الأسلوب في مظهره ومحتواه من موقف لآخر، ومن فرد لآخر، ومن أسرة لأخرى، وقد بيّنت الدراسات عموماً أنّ هناك اتجاهين في تنشئة الأطفال، لكل واحد وسائله ومقدماته، ونتائجه.

**الاتجاه الأول:** ويعتمد أساليباً تربوية سليمة تؤدي إلى نمو الطفل في اتجاه إيجابي، وغالباً ما يعتمد على الضبط العقلاي القائم على الحب المدعم بعقلانية واعية، وتحديد سليم للمواقف ومتطلبات ذلك بشكل كبير، لذلك اعتبر هذا الاتجاه سليماً.

**الاتجاه الثاني:** ويعتمد أساليباً تربوية خاطئة تؤدي إلى نمو الطفل في اتجاه غير سليم، لذلك اعتبر هذا الاتجاه سلبياً.

ويذكر الباحثون أنّ استعمال أساليب التربية الخاطئة يعتبر من أهم العوامل الأسرية صلة بتغير القيم لذا ارتأينا أن نوضّح كل أسلوب من أساليب التربية الخاطئة في تشكّل القيم السلبية.

- **أسلوب القسوة:** يتضمن هذا الأسلوب أشكالاً من العقاب الجسدي كالصفع أو الضرب، أو كل ما يؤدي إلى إثارة الألم الجسدي والنفسي في الطفل، وقد يكون مصحوباً بالتهديد اللفظي والمعنوي، وقد تصل شدة العقاب لدرجة إيذاء الطفل وقتله أحياناً. (الكتاني، 2000، ص 77).

قد يلجأ الآباء للضرب عندما يسيء الطفل التصرف بحجة أنّ العقاب يعدل سلوكه بسرعة وبفعالية، لكن الدراسات التجريبية بيّنت بالرغم من أنه أسلوب أساسي لكف السلوك غير المرغوب فيه مقارنة بالأساليب الأخرى، إلا أنه يتضمن نتائج سلبية أكثرها وضوحاً تعلم قيم العداوة والكره والقسوة، فالآباء هنا يمثلون نموذجاً عدوانياً يقلده الطفل، فيلجأ إلى استعمال العنف والقسوة لحل الصراع في تعامله مع الآخرين، وقد لا يتجاوب مع الآباء الذين يعاقبونه فيتجنب التعامل معهم أو الجلوس إليهم والانصياع لهم، وهذا يعطي الآباء فرصاً أقل لتنشئة أطفالهم.

لقد توصل كثير من الباحثين الذين عالجوا موضوع الضبط الأسري إلى أنّ الانفعال أو التوتر المصاحب للعقاب البدني المستعمل في تقويم سلوك الطفل قد يعطل قدرة الآباء على الحكم الموضوعي لحسم المواقف، ويؤدي لمزيد من النتائج السلبية سواء على مستوى نمو الطفل النفسي والاجتماعي، أو على مستوى طبيعة العلاقة بين الآباء والأبناء. (الدوري، 1985، ص 249).

إنّ استعمال أسلوب القسوة في عديد من المجتمعات، وفي المجتمع الجزائري خاصة، غير مستبعد لدى جميع الأوساط حيث يسود الاعتقاد أنّ الضرب والعنف أسلوب أمثل لتقويم سلوك الطفل.

- **أسلوب التسلط:** ويعني تشدد الآباء على أبنائهم والمبالغة في ذلك دون الاهتمام برغباتهم واحتياجاتهم، ويعتمد هذا الأسلوب على أساليب قاسية كفرض الطاعة، والتهديد والعقاب الجسدي والصرامة الزائدة وتحميل الأطفال مهام ومسؤوليات تفوق طاقاتهم، وفرض طريقة أكلهم ونومهم ودراساتهم، وشكل لباسهم ونوع حلاقتهم، كل هذا دون الشرح والإقناع. (صالح محمد، 2000، ص 219).



وقد أظهرت الدراسات أنّ استعمال أسلوب التسلط في تربية الأبناء قد تكون له آثار سلبية على نمو شخصية الطفل فيثير لديه انعكاسات سلبية كإكتساب قيم الرفض والمعارضة والعداوة والشعور بالتعاسة والقلق وضعف الثقة بالأباء ممّا يترتب عن ذلك مزيد من المصاعب في وضع حدود تربية سليمة ونشوء الطفل في اتجاه سلبي.

- **أسلوب الإهمال والنبذ:** ويقصد به تجنب الآباء التفاعل مع الطفل، فيترك دون تشجيع على السلوك المرغوب فيه، ودون محاسبة على السلوك المرغوب عنه، ودون توجيهه إلى ما يجب أن يقوم به أو ما ينبغي عليه أن يتجنّب. (الكتاني، 2000، ص79).

وتشير الدراسات إلى أنّ أسلوب الإهمال والنبذ غالبا ما يتواجد لدى الأسر المفككة، وهو يتمثل في إهمال الطفل جسديا ونفسيا وعدم تلبية حاجاته المختلفة مما ينعكس سلبا على شخصيته وعلى تكيفه وعلى نموه النفسي والاجتماعي، فيبث في نفسه روح العدوانية، فيلجأ إلى لفت الأنظار إليه بممارسات إرادية أو لإرادية تترجم اضطراباته النفسية، وتظهر في غالب الأحيان في سلوكيات عدوانية كالانتقام من الواقع الذي يحيط به إمّا داخل الأسرة كمارسة قيم كراهة الوالدين وعصيانهم، وإمّا خارج الأسرة في شكل قيم سلبية كقيم العدوان والانتقام أو الكره.

- **أسلوب التذبذب بين الشدة واللين:** ويعني عدم التوازن في السلطة بين الأبوين، فيتضمن التقلب في معاملة الطفل بين اللين والشدة، فالسلوك الذي يُقبل من أحدهما قد يرفض من الآخر، وقد يثاب مرة على السلوك ويعاقب عليه مرّة أخرى. ويعتبر هذا الاتجاه في معاملة الطفل من أكثر الاتجاهات الوالدية سلبية، لأنّ الأطفال قد يتكيّفون مع آباء متساهلين أو متسلطين، ومعاقبين أو مستحذيين، لكنهم يجدون صعوبة في التكيف مع آباء متقلبين ومذبذبين، وبالتالي فالطفل لا يمكنه التكيف مع منظومة القيم التي تحملها تلك الاتجاهات، وقد يؤديّ به ذلك إلى سوء التوافق أو الانحراف.

وتظهر العديد من الدراسات في هذا الصدد، أنّ التذبذب في المعاملة يكون أكثر وضوحا لدى آباء الأطفال المنحرفين سواء أكان التذبذب في مواقف مختلفة أو بين الوالدين في المعاملة، فقد يعامل الأب أولاده على نحو مخالف لمعاملة الأم لهم وقد تختلف معاملة كل منهما للأطفال في الموقف الواحد، ويميل الطفل في هذه الحالة إلى الجهة التي يجد عندها العطف والحنان.

ونشير إلى أنّ اللاتوازن في السلطة بين الأبوين يظهر بوضوح في المجتمع الجزائري، إذ غالبا ما يرتبط العقاب البدني بدور الأب، وكثيرا ما تؤيد الأم زوجها في موقفه تجاه أبنائه في حضوره، لكنها تتخذ العكس في غيابه، فتغرق طفلها بالحنان والعاطفة لتمحو قسوة أبيه، فيتميّز تصرفها اتجاه الأبناء بالتفهم مع شيء من المرونة وإهمال العواقب، وهذا ما يجعل الطفل لا يفرق بين التصرفين.

ونظرا لكون نمط التذبذب من أشد الأنماط خطورة على الطفل، وعلى صحته النفسية، اعتبرت الأبحاث والدراسات في هذا المجال، التوازن في السلطة ضروريا بين الأبوين لإعطاء الطفل صورة واضحة عن السلوك المقبول أو المرفوض. (بقادة، 2008، ص92).

- **أسلوب التساهل:** يعتبر هذا الأسلوب من الأساليب التربوية التي تعمل على تشجيع الطفل ليحقق رغباته بالشكل الذي يحلو له، وتعمل على الاستجابة المستمرة لمطالبه، وعدم الحزم في تطبيق الثواب والعقاب، حيث لا يكلف الأبوان نفسيهما أيّ عناء في استخدام أي أسلوب من أساليب ضبط سلوك الأطفال.

إنّ الآباء المتساهلين غالبا ما يعرفون إحساس الطفل بالأمان، حيث لا يبعث الإفراط في التساهل على الثقة، لأنّ الرضوخ المستمر لمطالب الطفل قد يعكس ضعف الآباء، وهذا ينافي حاجة الطفل للشعور

بقوتها اللازمة لحمايته، حيث أكدت بعض الدراسات أنّ استعمال أسلوب التساهل في معاملة الأبناء غالبا ما يترك أعراضا على شخصية الطفل، فقد أسفرت دراسة تحليلية، في هذا المجال، أجريت على ثمان وعشرين (28) طفلا، تراوحت أعمارهم ما بين ستة وسبعة عشر سنة، أنّ الأطفال الذين انحدروا من آباء متساهلين أكثر عصيانا، وعديمو المسؤولية، ويتصفون بالعناد والتمرد على السلطة، وفي مقابل ذلك يتصفون بالثقة في النفس ولهم أصدقاء خارج الأسرة. (إسماعيل و محمد، 1996، ص296)

**2.3. اختلالات في جماعة الرفاق:** يعرف "جان شازال" Jean chazal جماعة الرفاق بأنها جماعة تتألف من زمرة من الأولاد يعوّضون بتجمعهم ورفقتهم قصور الوسط العائلي، من يؤس وقسوة، فهم من خلال هذه الزمرة يشعرون بالقوة والترابط والطمأنينة وإبراز الذات. (شازال، 2016، ص49).  
وعرفها آخرون بأنها اتصال جماعة متقاربة في الميول والأهداف والمستوى الاجتماعي والاقتصادي، اتصال مباشر، تربطهم علاقة محبة متبادلة وقيم ومعايير متشابهة وسلوك متوافق.  
وقد عرفها "تشارلز كولي" C.H.Cooley بأنها الجماعة التي يتفاعل أفرادها وجها لوجه وتجمعهم علاقة ودية وعشرة طويلة نوعا ما. (بقادة، 2008، ص152).

وتزداد أهمية جماعة الرفاق نحو أفرادها في مرحلة المراهقة أكثر من المراحل الأخرى من عمر الإنسان، فهي تساعد المراهق على الاعتماد على النفس والتكيف الاجتماعي، والانتقال من مرحلة الطفولة إلى مرحلة الرشد، كما تعتبر البيئة الاجتماعية المناسبة كي يؤدي أدوارا اجتماعية معينة ما كان يستطيع القيام بها من دونها، وذلك نظرا للقيم الاجتماعية التي تسودها من تسامح وحوار وتصرفات عفوية وتصحيح وتكوين وتدريب عن قرب وتكرار مستمر.

ونشير إلى أنه يمكن أن تكون جماعة الرفاق بيئة إيجابية للطفل عموما، وللمراهق خصوصا، حيث يستطيع أن يتعلم من خلالها كثيرا من القيم الاجتماعية الإيجابية مثل الصدق، الأمانة، الشرف، التضامن، التعاون، المواطنة، المسؤولية، المشاركة في الأنشطة الاجتماعية والثقافية والرياضية إلى غير ذلك من النشاطات التي تحقق للأطفال إشباع رغباتهم في اللعب والرياضة والترويح عن النفس وتنمية بعض الهوايات الفردية.

ومن جهة أخرى يمكن أن تكون هذه الجماعة بيئة سلبية يتعلم فيها الطفل أنواعا من القيم السلبية، ويتدرب من خلالها على آليات الخروج عن القيم الاجتماعية السليمة، من أجل إشباع بعض الميول العدوانية والخروج على السلطة خاصة سلطة الأسرة والأولياء أو النظام والقانون.

#### خاتمة:

يمكن القول أن التحديات التي تواجه المدرسة الجزائرية على المستوى القيمي تنبع من كون المنظومة التربوية في المجتمع تواجه تحولات عميقة، مما يدعو المدرسة إلى تنمية القيم الإيجابية المشتركة للمجتمع وترسيخ القيم الإنسانية لدى النشء، وملاءمة آليات وطرائق التربية والتعليم لنقل تلك القيم بأساليب مقنعة وفعالة.

وكان للتحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وانتشار مبادئ حقوق الإنسان أثر كبير في ظهور قيم جديدة تقوم على الحداثة والتنوع الثقافي والمواطنة الكونية، مما وضع الأطفال والمتعلمين في تناقضات كبيرة، تمثلت أساسا في محاولة البعض منهم المزوجة بين القيم التقليدية، وما نتج عنها من مواقف وسلوكيات وبين قيم الحداثة وما يترتب عنها من تعديلات مستمرة على السلوك والمواقف وما ينجر عنها من خروج عن المعايير الاجتماعية المألوفة.

### قائمة المراجع:

- 1- الدوري عدنان (1985)، جناح الأحداث، ط 1، منشورات دار السلاسل، الكويت.
- 2- الزبيدي مرتضى (1991)، تاج العروس، مج 9، ط 1، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- 3- الكتاني فاطمة منتصر (2000)، الاتجاهات الوالدية في التنشئة الاجتماعية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان.
- 4- المغربي سعد (د.ب)، انحراف الصغار، دار المعارف، القاهرة.
- 5- بقيادة زينب حميدة (2008)، أثر الوسط الاجتماعي في جنوح الأحداث، دراسة ميدانية لدور الأسرة والمدرسة والحي في جنوح الأحداث في الجزائر، أطروحة دكتوراه دولة الجزائر، جامعة الجزائر.
- 6- جليبي علي عبد الرزاق (2003)، دراسات في المجتمع والثقافة والشخصية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر.
- 7- دياب فوزية (2003)، القيم والعادات الاجتماعية، مكتبة الأسرة، مصر.
- 8- شازال جان (2016)، الطفولة الجانحة، ترجمة أنطوان عبده، ط 1، عويدات للنشر والطباعة، مصر.
- 9- محمد علي محمد غريب، سيد أحمد جليبي، وعلي عبد الرزاق، (2003)، المجتمع والثقافة والشخصية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر.
- 10- إسماعيل عماد الدين، محمد أحمد غالي (1996)، في علم النفس النمائي، دار القلم، الكويت.
- 11- حيمر عبد السلام، (2013)، مسارات التحول السوسولوجي في المغرب، ط 2، سلسلة شرفات 34.
- 12- صالح محمد علي أبو جادو (2000)، سيكولوجية التنشئة الاجتماعية، ط 2، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان.
- 13- عبد اللطيف محمد خليفة (1992)، ارتقاء القيم دراسة نفسية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، الكويت.
- 14- محمد عاطف غيث (2016)، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر.
- 15- محمود حسن (2021)، الأسرة ومشكلاتها، المركز العربي لتحميل البرامج، arab.up.
- 16- Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayed (2002), le déracinement, édition minuit, Paris.

**تأثير الظروف التنظيمية في أداء إطارات المؤسسة الخدمائية**  
دراسة ميدانية بالمؤسستين الاستشفائيتين لدائرتي العزيرية (المدية)  
وعين بسام (البويرة)

**The effect of occupational conditions on the performance of  
service organization tires**

A field study in the two hospital institutions of the districts of Azizia (Médéa)  
and Ain Bassam (Bouira)

د/ مهدي تواتي

كلية العلوم الإنسانية - جامعة علي لونيبي البلدية 2  
mehdibellay@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2022/01/30      تاريخ القبول: 2022/08/08

**الملخص:**

تشغل الظروف التنظيمية داخل المؤسسات الخدمائية اهتمام الباحثين في هذا المجال، وذلك لما لها من تأثيرات وارتدادات على أداء إطاراتها وعمالها بشكل عام، فإما أن تكون مساعدة على حسن الأداء وإما تكون عكس ذلك مما يؤثر بصفة مباشرة على أهداف المؤسسة وتنافسيتها في ظل التطور الذي ما فتئت تشهده المؤسسات الحديثة خاصة في مجال الخدمات، حيث أصبح المعيار الأساسي لنجاح أي مؤسسة يقاس بحجم ونوعية الخدمات التي تقدمها للجمهور.

**الكلمات المفتاحية:** التأثير؛ الظروف التنظيمية؛ الأداء؛ الإطارات؛ المؤسسة الخدمائية.

**Abstract:**

Regulatory conditions within service institutions occupy the interest of researchers in this field because of their effects and repercussions on the performance of their frameworks and their work in general. Either it helps to improve performance, or it is the opposite, which directly affects the objectives of the institution and its competitiveness in light of the development that modern institutions have been witnessing, especially in the field of services, as the primary criterion for the success of any institution is measured by the size and quality of the services it provides to the public.

**Key words:** the influence; regulatory conditions; the performance; tires; Service Corporation.

## مقدمة:

إن فعالية أداء الإطارات في المؤسسة الخدمائية ترتبط أساساً بالظروف التنظيمية السائدة فيها والتي تتعلق بالأعباء والضغوط المهنية والمناخ العام للعمل ومدى الارتياح في أداء المهام، وهذه الظروف بدورها تؤثر على حجم الكفاءة التي يتمتع بها الإداريون في إدارة الموارد البشرية ومدى الإلمام بكل جوانب ووظائف ونشاطات المؤسسة الخدمائية، مع التقييم المستمر للأعمال والنشاطات والوظائف وإقرار الأخطاء ومعاينة مرتكبيها لتجنبها مستقبلاً، فالإلمام بهذه الجوانب يمكن من تطوير فعالية الأداء البشري في المؤسسة الخدمائية وتحديد ما يتعلق بمدى تحقيق الأهداف المسطرة ومدى قدرة إدارة المؤسسة على التخطيط والتأطير وحسن تسيير واستغلال مواردها البشرية دون إسراف ولا تقصير، وهذا يتوقف بالأساس على كفاءة الإدارة التي تسهر على تسيير المؤسسة ومدى قدرتها على توفير المناخ والجو المناسب للعمل خاصة لدى الإطارات.

من هذا المنطلق وعن طريق القيام بدراسة ميدانية باستخدام الاستمارة، سنحاول في هذه الدراسة التطرق إلى إشكالية تأثير الظروف التنظيمية في أداء الإطارات في المؤسسة الخدمائية مع التعرف على أهم العوامل المؤثرة في ذلك، والطرق المعتمدة في التعامل مع العمال والمهام المنوطة بهم على حد سواء، والبرامج التكوينية والمحفزات المخصصة لهم لضمان تطوير أدائهم داخل المؤسسة.

تهدف هذه الدراسة بالأساس إلى تسليط الضوء على أثر الظروف التنظيمية في أداء الإطارات بالمؤسسة الخدمائية وانعكاس ذلك على طرق تعاملهم مع العاملين ومدى حرصهم على مراقبة الأداء والعمل على تحقيق أهداف المؤسسة، مع إبراز أهمية الظروف التنظيمية في أداء المؤسسة بشكل عام وفي أداء إطاراتها بشكل خاص.

## إشكالية الدراسة:

تتمحور إشكالية هذه الدراسة حول العلاقة المفترضة بين الظروف التنظيمية وأداء الإطارات في المؤسسة الخدمائية، ويتمثل التساؤل العام لهذه الدراسة في:

ما طبيعة العلاقة القائمة بين الظروف التنظيمية في المؤسسة الخدمائية وأداء الإطارات المكونة لهيكلها التنظيمي؟

## تساؤلات الدراسة:

من أجل الوقوف على الدور الذي تلعبه الظروف التنظيمية في تحسين أداء الإطارات بالمؤسسة الخدمائية قمنا بطرح التساؤلين التاليين:

**التساؤل الأول:** هل للارتياح في ممارسة المهام دور في تحسين أداء إطارات المؤسسة الخدمائية؟

**التساؤل الثاني:** كيف يساهم مناخ العمل في تحسين أداء إطارات المؤسسة الخدمائية؟

## فرضيات الدراسة:

لمحاولة الإجابة على التساؤلين السابقين قمنا بصياغة فرضيتين مؤقتتين بطريقة احتمالية على النحو التالي:  
**الفرضية الأولى:** يلعب الارتياح في ممارسة المهام دوراً كبيراً في تحسين أداء إطارات المؤسسة الخدمائية.  
**الفرضية الثانية:** يساهم مناخ العمل في تحسين أداء الإطارات من خلال التوجه نحو التكوين والتحفيز وإشراك العمال في اتخاذ القرارات.

## أهمية وأهداف الدراسة:

**أهمية الدراسة:** تستمد هذه الدراسة أهميتها من المكانة التي يحتلها الإطارات داخل البناء الهرمي للمؤسسة الخدمائية وعلاقة ذلك بنشاط المؤسسة وأهدافها، والعوامل المؤثرة في أدائهم لمهامهم المنوطة بهم على أكمل وجه، وكذا العوامل المعيقة لهم والتي تؤثر سلباً في أداء مهامهم بإيجابية، وهذا ما نحاول الوقوف عليه من خلال هذه الدراسة.

**أهداف الدراسة:** تتلخص أهم أهداف هذه الدراسة فيما يلي:

- 1- معرفة نوع وطبيعة العلاقة التأثيرية بين الظروف المهنية والأداء المهني لإطارات المؤسسات الخدمائية.
- 2- معرفة طبيعة العلاقة بين متغيري الارتياح في ممارسة المهام وتحسين أداء الإطارات.
- 3- معرفة حجم مساهمة مناخ العمل في تحسين أداء الإطارات من خلال التوجه نحو التكوين والتحفيز وإشراك العمال في اتخاذ القرارات.

## تحديد مفاهيم الدراسة إجرائياً:

**التأثير:** التأثير هو النتيجة المحتملة تتركها الظروف التنظيمية في المؤسسة الخدمائية على أداء الإطارات العاملة بها.

**الظروف التنظيمية:** الظروف التنظيمية هي كل العوامل والمؤثرات المحيطة بالإطارات داخل المؤسسة الخدمائية والتي تؤثر في أدائهم بشكل مباشر.

**الأداء:** هناك الكثير من التعاريف التي حاولت ضبط "مفهوم الأداء" نذكر منها تعريفين لارتباطهما بموضوع دراستنا في جانبها المتعلق بالمؤسسة الخدمائية التي تعتبر هي المجال المكاني الذي أجريت فيه هذه الدراسة وهما:

يعرف الدكتور "أمين منصور وافي" الأداء المهني بأنه: "هو تلك العمليات التي يقوم بها الأفراد داخل المهنة، والتي تتضمن تحديد هيكل معرفي يحدد مجال الخبرة، والروابط المهنية، وزيادة الهوية الاجتماعية، وصياغة رموز تلائم السلوك المهني، وتطور معنى الالتزام بقواعد المهنة داخل المؤسسات"<sup>1</sup>. يذكر الدكتور "بن يمينة السعيد" في أطروحته حول "فعالية تسيير الموارد البشرية" تعريفاً للأداء بهذا الشأن على أنه: "الأداء في المؤسسة هو حصلة عوامل داخلية تتعلق بالتنظيم الداخلي للمؤسسة، وعوامل خارجية تتعلق بالبيئة الخارجية المحيطة بالمؤسسة، إضافة إلى عوامل ذاتية أو شخصية وهي العوامل المتعلقة بالمتصرف ذاته"<sup>2</sup>.

من خلال هذين التعريفين يتبين لنا أن الأداء هو محصلة الجهود التي يقوم بها الفرد لتأدية مهامه المهنية، ويمكن تحديد مفهوم الأداء اعتباراً من العوامل الآتية:

- 1- **الجهد:** وهو تلك الطاقة الذهنية والجسمانية التي يبذلها الفرد العامل لتنفيذ مهمته والقيام بدوره المحدد داخل المؤسسة التي يعمل بها.
- 2- **القدرات:** وهي مجموعة المهارات والمؤهلات والكفاءات الخصائص الشخصية التي يتمتع بها الفرد ويستطيع تلميتها وتطويرها عن طريق التدريب والتكوين.
- 3- **إدراك الدور والمهام:** وهو إلمام الفرد بالتكليفات والمهام الموكلة له والتي تحتم عليه توجيه جهوده للقيام بها.

**الأداء إجرائياً:** المقصود بالأداء في هذه الدراسة هو الطريقة التي يمارس بها الإطارات مهامهم داخل المؤسسة الخدمائية.

**الإطارات:** الإطارات هم أفراد مؤهلون لشغل مناصب هامة في المؤسسة يتمتعون بمؤهلات تم تحصيلها علميا أو عن طريق التكوين أو الخبرة المهنية والترقية داخل المؤسسة.

**المؤسسة الخدماتية:** المؤسسة الخدماتية هي كيان أو تنظيم اجتماعي مترابط ومتناسق ومنظم يقوم كل فرد فيه بأداء وظيفة معينة أو وظائف محددة وفق ما هو متفق عليه أو معمول به، وظيفتها الأساسية تقديم خدمات مادية أو غير مادية مقابل أرباح تجنيها نظير ذلك.

**منهج وأدوات الدراسة:**

**منهج الدراسة:**

يعرف "رشيد زرواتي" المنهج العلمي على أنه "مجموعة العمليات والخطوات التي يتبعها الباحث بغية تحقيق أهداف بحثه، وبالتالي فالمنهج ضروري للبحث إذ هو الذي ينيير الطريق ويساعد الباحث في ضبط أبعاد وسائلة وفروض البحث".<sup>3</sup>

اعتمدت في هذه الدراسة على المنهج الوصفي الذي يساعد الباحث على دراسة وتصوير الظاهرة ووصفها وصفا دقيقا كما هي في الواقع بالاعتماد على جمع المعلومات وتنظيمها، وتصنيفها، وتحليلها كميًا باستخدام الطرق الرياضية والإحصائية.

يناسب المنهج الوصفي البحوث الاجتماعية التي تهدف لوصف الظواهر الاجتماعية وصفا كميًا واقعيًا ودقيقًا، والمنهج الوصفي هو باختصار عبارة عن "طريقة لوصف الظاهرة المدروسة وتصويرها كميًا عن طريق جمع معلومات مقننة عن المشكلة وتصنيفها وتحليلها وإخضاعها للدراسة الدقيقة".<sup>4</sup>

اعتمدت على المنهج الوصفي كمنهج رئيسي نظرا للأهمية التي احتلها في ميدان العلوم الاجتماعية، بحكم ملائمة لدراسة الظواهر الاجتماعية، حيث يصفها وصفا دقيقا وموضوعيا من خلال البيانات التي يتحصل عليها الباحث باستخدام أدوات وتقنيات البحث العلمي.

المنهج أيضا أداة للوصول إلى الحقائق العلمية اليقينية، حيث يعرف الدكتور "عبد الناصر جندلي" المنهج العلمي بأنه "هو وسيلة لغاية من حيث استعمالنا له من أجل الوصول إلى الحقيقة العلمية سواء كانت مجهولة أو معلومة".<sup>5</sup>

كما اعتمدت أيضا على المنهج الإحصائي حيث تعتبر طريقة جمع البيانات وتبويبها وتنظيمها وتلخيصها من أهم وظائف المنهج الإحصائي، وقد استخدمت خلال هذه الدراسة المنهج الإحصائي التحليلي، وهو منهج ملائم ومكمل للمنهج الوصفي كما تستخدمه الكثير من الدراسات، حيث يستخدم الباحثون هذا المنهج في أغلب الأحيان كأسلوب أو تقنية مساعدة لقياس حجم الظاهرة محل الدراسة وتحليل نتائجها باستخدام الوسائل الإحصائية، فالباحث الاجتماعي بحاجة إلى استخدام الوسائل القياسية من أجل التفسير السببي للظاهرة وآثارها لإضفاء الصبغة العلمية على بحثه.<sup>6</sup>

**أدوات الدراسة:**

**الاستمارة:** استخدمت أداة الاستمارة في جمع معلومات هذه الدراسة، وهي كما يصفها "حسن محمد حسن" هي عبارة عن "نموذج يضم مجموعة من الأسئلة التي توجه إلى الأفراد أثناء المقابلة بغية الحصول على بيانات معينة وللاستمارة دور كبير في إنجاح أي بحث علمي، فهي تفرض على المبحوث التقيد بموضوع البحث وعدم الخروج عن أطره العريضة ومضامينه التفصيلية ومساراته النظرية والتطبيقية".<sup>7</sup>

الاستمارة هي أيضا كما يذكر "أحمد عياد" عبارة عن مجموعة أسئلة تدور حول موضوع معين تقدم لعينة من الأفراد للإجابة عنها، وتعد هذه الأسئلة في شكل واضح بحيث لا تحتاج إلى شرح إضافي وتجمع معا في شكل استمارة<sup>8</sup>.

ضمت الاستمارة الخاصة بهذه الدراسة أربعة عشرة (14) سؤالا ضمن ثلاث محاور على النحو التالي:

**المحور الأول:** خاص بالبيانات العامة وفيه أربعة أسئلة لمعلومات المبحوثين كالسن والرتبة... إلخ.

**المحور الثاني:** هذا المحور خاص بالفرضية الأولى وضم خمس أسئلة.

**المحور الثاني:** هذا المحور خاص بالفرضية الثانية وضم خمس أسئلة.

**العينة والمعينة:**

**نوع العينة:** قبل الحديث عن نوع العينة لابد من إعطاء شرح وجيز لمفهوم العينة وأسباب الاختلاف في اختيار العينات حسب كل دراسة.

لكي تمثل العينة المجتمع تمثيلا صحيحا لابد أن تكون خصائصها تحمل نفس خصائص مجتمع البحث المستهدف بالدراسة، لكي نستطيع تعميم فرضيات دراسة العينة على المجتمع المستهدف<sup>9</sup>.

يرجع التعدد في الطرق التي تختار بها العينات إلى طبيعة الموضوع والمناهج المستخدمة، وقد تطلب بحثنا استعمال العينة القصدية غير الاحتمالية نظرا لعدم وجود قاعدة سبر محددة لجميع مسؤولي وإداريي المؤسسات الخدمائية وهم مجتمع البحث المستهدف (قائمة المبحوثين)، حيث ليس بالإمكان تطبيق العينات الاحتمالية كالعينة العشوائية والعينة الطبقية وغيرها، وهذا ما جعلنا نختار هذه الطريقة كونها الأنسب في مثل هذه الحالات، وأيضا لأننا استهدفنا مسؤولي وإداريي المؤسسات الخدمائية التي أجرينا فيها الدراسة بطريقة مقصودة حسب حضورهم أثناء زيارتنا.

العينة القصدية أو كما تسمى أيضا بالعينة النمطية هي تلك العينة التي يتم من خلالها "سحب عينة من مجتمع بحث بانتقاء عناصر مثالية من هذا المجتمع، وتبدو العناصر المختارة المكونة للعينة في المعينة النمطية كنماذج لمجتمع البحث المراد دراسته، إننا نبحث عن عنصر أو عدة عناصر تكون بمثابة صور نمطية لنفس مجتمع البحث الذي استخرجت منه... إننا نأمل عند استعمالنا للمعينة النمطية، أن تمتلك عناصر العينة المختارة السمات النمطية الملائمة لتعريف مجتمع البحث كما نأمل أن تعزل وتبعد الأخطاء التي لا مفر منها أثناء الانتقاء، غير أن عملية اختيار السمات النمطية لعناصر عينة البحث تعتبر أساسية إلى تقييم هذه الأنواع من البحوث"<sup>10</sup>.

**طريقة المعينة:** تم اختيار أفراد عينة البحث بطريقة مقصودة وذلك بزيارة بعض المؤسسات وتوزيع الاستمارة على الإطارات التي صادفناها أثناء وجودنا بالمؤسسة، حيث قصدنا هؤلاء الإطارات مباشرة دون اعتماد الطرق الاحتمالية وذلك لاحتمال عدم تواجدهم كلهم بالمؤسسة مما يصعب تطبيق قاعدة سبر عليهم.

**مجالات الدراسة:**

**المجال المكاني:** تمثل هذا المجال في المؤسسات الاستشفائية بكل من دائرتي العزيزية (المدية) وعين بسام (البويرة).

**المجال البشري:** تمثل المجال البشري لهذه الدراسة في الإطارات العاملين بالمؤسسات الاستشفائية بدائرتي العزيزية ولاية المدية وعين بسام ولاية البويرة.



المجال الزمني: تمثل المجال الزمني لهذه الدراسة في الفترة الممتدة بين شهري نوفمبر وديسمبر من عام 2021.

تحليل نتائج الدراسة الميدانية: تأثير الظروف التنظيمية في أداء إطارات المؤسسة الخدمائية  
الفرضية الأولى: يلعب الارتياح في ممارسة المهام دورا كبيرا في تحسين أداء إطارات المؤسسة الخدمائية.

الجدول رقم 01: يبين العلاقة بين الارتياح في ممارسة المهام وتقييم الموظفين

المجموع	لا	نعم	تقييم الموظفين	
			الارتياح في المهام	نعم
19	7	12	ك	نعم
%100	%37	%63	%	
14	6	8	ك	لا
%100	%43	%57	%	
33	13	20	ك	المجموع
%100	%39	%61	%	

يشير الاتجاه العام للجدول رقم (01) أعلاه إلى أن أغلب الإطارات الذين تم استجوابهم يميلون لاستخدام آلية تقييم الموظفين بنسبة مئوية قدرها 61٪، مقابل نسبة 39٪ بالنسبة للذين لا يميلون لاستخدام هذه الآلية.

ونسجل أعلى نسبة في الجدول في المحور الخاص باستخدام آلية تقييم الموظفين وهي 63٪ التي سجلت عند من لديهم ارتياح في ممارسة مهامهم الإدارية، ثم نسبة 57٪ عند من ليسوا مرتاحين في مهامهم، وهما نسبتين مرتفعتين ومتقاربتين مما يدل على عدم وجود فوارق إحصائية كبيرة بينهما وبالتالي ضعف العلاقة التآثرية بين هذين المؤشرين.

نسجل في المحور الثاني الخاص بالإطارات الذين لا يستخدمون تقييم الموظفين نسبة 43٪ عند من ليسوا مرتاحين في أداء مهامهم ونسبة 37٪ عند من هم مرتاحين في أداء مهامهم، وهما نسبتين متقاربتين أيضا ولا توجد بينهما دلالات إحصائية واضحة.

تؤكد لنا هذه العلاقة الضعيفة قيمة كا<sup>2</sup> المقدرة بـ 0.6 والتي تشير إلى أنه غير دال إحصائيا. تؤكد هذه النسب على عدم وجود علاقة قوية بين الارتياح في ممارسة المهام التنظيمية داخل المؤسسة الخدمائية وبين أداء إطارات متمثلا في مؤشر استخدام آلية تقييم الموظفين وهذا ما يؤكد عدم صحة هذا الفرض وبالتالي عدم تحقق هذا الشق من الفرضية الأولى.

الجدول رقم 02: يبين العلاقة بين الارتياح في ممارسة المهام والمبادرة بتوجيه العمال

المجموع	لا أبدا	أحيانا	كثيرا	المبادرة بتوجيه العمال الارتياح في المهام	
				نعم	لا
19	0	2	17	ك	
%100	%00	%11	%89	%	
14	1	7	6	ك	لا
%100	%7	%50	%43	%	
33	1	9	23	ك	المجموع
%100	%3	%27	%70	%	

تشير بيانات الجدول رقم (02) أعلاه أن اتجاهه العام تمثله النسبة الغالبة من الإطارات الذين يبادرون بكثرة في القيام بنشاطات التوجيه مقدرة بـ 70٪، تليها نسبة 27٪ ممن يبادرون أحيانا فقط، ثم أخيرا نسبة 3٪ ممن لا يبادرون أصلا في القيام بنشاط التوجيه.

أما بالنسبة لعلاقة الارتياح في ممارسة المهام بمدى المبادرة في القيام بنشاطات توجيه العمال فسجلت أعلى نسبة بالمحور الخاص بمن يبادرون بكثرة في إعداد هذه البرامج بنسبة 89٪ وهي خاصة بمن يمارسون مهامهم في المؤسسة بارتياح، مقابل نسبة 43٪ عند من ليسوا مرتاحين في ممارسة مهامهم بالمؤسسة.

وبالمحور الخاص بمن يبادرون أحيانا بالقيام بنشاطات توجيه العمال سجل أعلى نسبة عند من ليسوا مرتاحين في ممارسة مهامهم وهي 50٪، مقابل نسبة 11٪ فقط عند من صرحوا بارتياحهم في ممارسة مهامهم.

أما بالمحور الخاص بمن لا يبادرون أبدا بالقيام بنشاطات التوجيه الخاصة بالعمال فسجلت النسبة الأعلى عند من ليسوا مرتاحين في أداء مهامهم وهي 7٪، مقابل نسبة 00٪ عند من هم مرتاحين في عملهم. تشير هذه النتائج إلى وجود علاقة قوية بين الارتياح في ممارسة المهام والمبادرة بالقيام بنشاطات التوجيه، حيث لاحظنا أن من كانوا مرتاحين في أداء مهامهم كانت لديهم روح المبادرة كبيرة في القيام بنشاطات التوجيه الخاصة بالعمال، وهو ما يدل على صحة هذا الفرض وبالتالي تحقق هذا الشق من الفرضية الأولى.

تؤكد قيمة كاسي<sup>2</sup> هذه العلاقة حيث قدرت بـ 31.67، وهو دال إحصائيا عند مستوى دلالة إحصائية 0.00 ودرجة حرية 2°.

كما تؤكد هذه النتائج أيضا أن روح المبادرة لدى الإطارات ترتبط بشكل كبير بمدى ارتياحهم في ممارسة مهامهم بالمؤسسة، حيث لاحظنا من خلال نتائج الجدول السابق (02) أن مبادرة الإطارات بالقيام

بنشاطات لتوجيه العمال تزداد مع زيادة ارتياحهم في أداء مهامهم بالمؤسسة وتتلاشى كلما كان الإطار لا يتمتعون بالارتياح في ممارسة مهامهم.

الجدول رقم 03: يبين العلاقة بين الارتياح في ممارسة المهام وتفويض المهام كآلية للتحفيز

المجموع	أحيانا	كثيرا	تفويض المهام كآلية للتحفيز الارتياح في ممارسة المهام	
			نعم	لا
19	8	11	ك	
% 100	%42	%58	%	
14	9	5	ك	
% 100	%65	%35	%	
33	17	16	ك	المجموع
% 100	%52	%48	%	

يبين الاتجاه العام للجدول رقم (03) أعلاه بأن غالبية المبحوثين لا يفوضون المهام على سبيل التحفيز إلا في القليل من الأحيان بنسبة 52٪، مقابل نسبة 48٪ للذين كثيرا ما يفوضون المهام للمتقنين في العمل على سبيل التحفيز.

بالنسبة لأعلى نسبة مسجلة في الجدول فهي في المحور الخاص بمن لا يفوضون المهام إلا قليلا مقدرة بـ 65٪، وقد سجلت عند من ليسوا مرتاحين في مهامهم مقابل 42٪ للذين هم مرتاحين في ممارسة مهامهم.

أما في المحور الخاص بالإطارات الذين يفوضون مهامهم بكثرة فقد سجلت أعلى نسبة عند من كانوا مرتاحين في ممارسة مهامهم بـ 58٪، وفي مقابل ذلك نسجل نسبة 35٪ فقط عند من ليسوا مرتاحين في ممارسة مهامهم.

تشير هذه النسب إلى أنه كلما كان الارتياح أكثر كان تفويض المهام كآلية للتحفيز أكثر، وكلما قلّ الارتياح زاد عدم التفويض وهو ما يؤكد على قوة العلاقة بين الارتياح في ممارسة المهام وتفويض المهام كآلية للتحفيز مما يدعم صحة هذا الفرض وبالتالي تحقق هذا الشق من الفرضية الأولى. تؤكد قوة هذه العلاقة قيمة كاسي المقدر بـ 7.81، وهو دال إحصائيا عند مستوى دلالة إحصائية 0.005، ودرجة حرية مقدارها 1°.

نستنتج من بيانات الجدول (03) أعلاه أن الارتياح في المهام عامل أساسي في استقرار المؤسسة الخدمائية، وزيادة فعالية إدارتها، ويتجلى ذلك من خلال الدور الكبير الذي يلعبه الارتياح في ممارسة المهام في توجه الإطار نحو تفويض مهامهم كآلية لتحفيز العمال المتقنين في العمل لزيادة كفاءتهم.

## تأثير الظروف التنظيمية في أداء إطارات المؤسسة الخدمائية

تتضح أهمية تفويض المهام في كونه يساعد الإطارات والعمال على حد سواء في تحسين أدائهم، فمن ناحية الإطارات فهو يوفر لهم الوقت والجهد، مما يجعلهم يركزون جهودهم في جوانب أخرى تهتم المؤسسة وتساعد على تطوير مردوديتها، ومن ناحية العمال فتفويض المهام يساعد في زيادة شعورهم بالمسؤولية تجاه المؤسسة نتيجة المهام الموكلة لهم، كما يساهم كذلك في تعزيز الشعور بالانتماء للمؤسسة، وكل هذا نتيجة الاستقرار والارتياح في العمل.

كما تبين نتائج بيانات الجدول السابق على قوة الروابط التنظيمية بين الإطارات والعمال كما يتجلى من النسبة المعتبرة لمن يفوضون المهام للعمال المتقنين في العمل، وهذا لكون كل المستجوبين أجابوا بتفويض المهام لكن بنسب متفاوتة.

كما أشار إلى هذا أيضا المهندس الفرنسي "هنري فايول" صاحب نظرية الإدارة العليا الذي أكد على أهمية تفويض المهام في المؤسسة من خلال المبدأ الثامن الذي ينص على المركزية وتفويض السلطة، ويقصد به مدى تركيز السلطة أو توزيعها، وهذا المدى يختلف من منظمة إلى أخرى، وتحكمه ظروف وعوامل متداخلة في الموقف الإداري.

**الفرضية الثانية:** يساهم مناخ العمل في تحسين أداء الإطارات من خلال التوجه نحو التكوين والتحفيز وإشراك العمال في اتخاذ القرارات.

**الجدول رقم 04:** يبين العلاقة بين مناخ العمل بالمؤسسة والاتجاه نحو التكوين الدوري للعمال

مناخ العمل	الاتجاه نحو التكوين			
	موافق جدا	موافق	محايد	المجموع
جيد	3	9	2	14
	%21	%64	%15	%100
متوسط	2	6	3	11
	%18	%55	%27	%100
سيئ	1	2	5	8
	%12.5	%25	%62.5	%100
المجموع	6	17	10	33
	%18	%52	%30	%100

يشير الاتجاه العام للجدول رقم (04) أعلاه أن غالبية المبحوثين لهم اتجاه موافق على ضرورة التكوين الدوري للعمال بنسبة 52%، مقابل نسبة 30% للممتنعين عن الإجابة، ونسبة 18% لمن كان اتجاههم بالموافقة كبيرا جدا.

بالنسبة للعلاقة بين مناخ العمل بالمؤسسة والاتجاه حول التكوين الدوري فإننا نسجل أعلى نسبة بالجدول وهي 64% الخاصة بمحور من لديهم اتجاه بالموافقة على التكوين الدوري للعمال سجلت عند من

أجابوا بتوفر المؤسسة على مناخ عمل جيد، مقابل نسبة 55% عند من أجابوا بمناخ عمل متوسط، وأخيرا نسبة 25% عند من أجابوا بأن مناخ العمل سيئ.

أما بالنسبة للمحور الخاص بمن لديهم اتجاه قوي بالموافقة على التكوين الدوري فإن أعلى نسبة سجلت عند الإطارات الذين أجابوا بتوفر مناخ جيد للعمل في المؤسسة بنسبة 21%، مقابل نسبة 18% عند من أجابوا بتوفر مناخ متوسط، ثم أخيرا نسبة 12.5% وهي خاصة بالإطارات الذين أجابوا بأن محيط العمل سيئ. أخيرا بالنسبة للمحور الخاص بمن كان اتجاههم محايدا فإن أعلى نسبة وهي 62.5% سجلت عند الإطارات الذين أجابوا بأن مناخ العمل سيئ، تليها نسبة 27% عند من أجابوا بمناخ عمل متوسط، ثم أخيرا نسبة 15% عند الذين أجابوا بوجود مناخ عمل جيد.

تشير نسب الجدول (04) أعلاه إلى وجود علاقة ارتباطية قوية بين مناخ العمل والاتجاه نحو التكوين الدوري للعمال، قيمة  $\chi^2$  18.53 وهو دال إحصائيا عند مستوى دلالة إحصائية 0.001، ودرجة حرية مقدارها 4°.

نستنتج من هذه البيانات أن اتجاه الإطارات والمسيرين بالمؤسسات الخدمائية يتأثر كثيرا بمناخ العمل، مما يحتم على القائمين على تسيير المؤسسات الخدمائية إيلاء الأهمية اللازمة لتحسين مناخ العمل خاصة بالنسبة للإطارات، نظرا لما يكتسبه من أهمية في التأثير على اتجاهاتهم ومواقفهم من تفعيل آليات تكوين العمال.

إن الاستقرار في العمل أو مناخ العمل المستقر من أهم الشروط التي تساهم في نجاح المؤسسة كما أشارت لهذا العديد من الدراسات، ومن أهمها اجتهادات "هنري فايول" صاحب نظرية الإدارة العليا الذي حدد أربعة عشر مبدأ من مبادئ الإدارة في المؤسسات الحديثة، ومن ضمنها المبدأ رقم (12) الذي ينص على توفير مناخ عمل مناسب، حيث يركز في هذا المبدأ على أهمية استقرار الموظف في عمله، وأن المنظمات الناجحة هي المنظمات المستقرة<sup>11</sup>.

**الجدول رقم 05:** يبين العلاقة بين مناخ العمل بالمؤسسة والاتجاه نحو التحفيز المعنوي للعمال

المجموع	محايد	موافق	موافق جدا	التحفيز المعنوي للعمال	
				مناخ العمل	
14	2	9	3	ك	جيد
% 100	%15	%64	%21	%	
11	3	7	1	ك	متوسط
% 100	%27	%64	%9	%	
8	5	2	1	ك	سيئ
% 100	%62.5	%25	%12.5	%	
33	11	18	5	ك	المجموع
% 100	%30	%55	%15	%	

## تأثير الظروف التنظيمية في أداء إطارات المؤسسة الخدمائية

يشير الاتجاه العام للجدول رقم (05) أعلاه إلى أن غالبية المبحوثين من إطارات المؤسسة لهم اتجاه بالموافقة على استخدام آلية التحفيز المعنوي بنسبة مئوية قدرها 55%، ثم نسبة 30% عند من لهم اتجاه بالحياد نحو استخدام هذه الآلية، وأخيراً نسبة 15% الخاصة بمن لهم اتجاه قوي بالموافقة على استخدام هذه الآلية.

بالنسبة للعلاقة بين مناخ العمل والتوجه نحو استخدام آلية التحفيز المعنوي فإن أعلى نسبة بالجدول وهي 64% سجلت في المحور الخاص بالموافقة وهي خاصة بمن أجابوا بأن مناخ العمل جيد، وأعلى نسبة بالمحور الخاص بمن لديهم اتجاه قوي بالموافقة على استخدام هذه الآلية وهي 21% فقد سجلت أيضاً عند من أجابوا بأن مناخ العمل جيد، فيما سجلت النسبة الأعلى بالمحور الخاص بمن لهم اتجاه الحياد نحو استخدام آلية التحفيز المعنوي وهي 62.5% عند من أجابوا بأن مناخ العمل سيئ، وهذه النسب دالة إحصائياً كما تبين ذلك قيمة  $\chi^2$  المقدرة بـ 21.05، وهو دال إحصائياً عند مستوى دلالة إحصائية 0.00، ودرجة حرية مقدارها 4°.

تبين هذه النتائج على وجود علاقة بين مناخ العمل والاتجاه نحو استخدام آلية التحفيز المعنوي للعمال، وهذا ما يدل على صحة هذا الفرض وبالتالي تحقق هذا الشق من الفرضية الثانية. تتجلى من نتائج هذا الجدول أهمية الاستقرار في مناخ العمل وآثارها على اتجاهات المسيرين نحو استخدام آليات التحفيز المعنوي للعمال.

### الجدول رقم 06: يبين العلاقة بين مناخ العمل وإشراك العمال في اتخاذ القرارات

المجموع	معارض	محايد	موافق	موافق جداً	إشراك العمال في اتخاذ القرارات	
					مناخ العمل	ك
14	0	5	2	7	ك	جيد
%100	%00	%35	%15	%50	%	
11	1	3	2	5	ك	متوسط
%100	%9	%27	%18	%45	%	
8	1	5	0	2	ك	سيئ
%100	%13	%62	%00	%25	%	
33	2	13	4	14	ك	المجموع
%100	%6	%39	%12	%42	%	

يبين الاتجاه العام للجدول رقم (06) أعلاه أن أغلبية المبحوثين لهم اتجاه قوي بالموافقة على إشراك العمال في اتخاذ القرارات الإدارية للمؤسسة بنسبة 42%، ثم تليها نسبة 39% عند من لهم اتجاه بالحياد، ثم

نسبة 12% عند الإطارات الذين لديهم اتجاه بالموافقة، ثم أخيرا نسبة 6% عند من يعارضون استخدام هذا الإجراء.

أما بالنسبة للعلاقة بين مناخ العمل والاتجاه نحو إشراك العمال في اتخاذ القرارات فنسجل أعلى نسبة بالجدول وهي 62% بالمحور الخاص بمن اتصف اتجاههم بالحياد بشأن هذه الآلية وهي مسجلة عند من أجابوا بأن مناخ العمل سيئ.

أما أعلى نسبة بالمحور الخاص بمن لديهم اتجاه قوي بالموافقة على استخدام هذه الآلية فق سجلت عند من أجابوا بأن مناخ العمل جيد وهي 50%، مقابل نسبة 27% بالمحور الخاص بالموافقة عند من أجابوا بأن مناخ العمل متوسط، ثم أخيرا النسبة الأعلى الخاصة بالاتجاه المعارض فهي 13%، وهي مسجلة عند من أجابوا بأنهم يعملون في مناخ عمل سيئ.

تعتبر هذه النتائج عن علاقة ذات دلالة إحصائية كما تؤكد ذلك قيمة  $K^2$  14.48 وهو دال إحصائيا عند مستوى دلالة إحصائية 0.02، ودرجة حرية مقدارها 6°.

كما تعتبر هذه النتائج عن وجود علاقة بين مناخ العمل والاتجاه نحو استخدام آلية إشراك العمال في اتخاذ القرارات الخاصة بالمؤسسة، وهذا ما يدل على صحة هذا الفرض وبالتالي تحقق هذا الشق من الفرضية الثانية.

يمكننا تفسير هذه النتائج في ضوء نظرية الإدارة اليابانية، حيث يعتمد نموذج الإدارة اليابانية على المزج بين عدة طرق في إدارة الموارد البشرية داخل المنظمات، كالمشاركة في اتخاذ القرارات، والعلاقات الإنسانية، والتعاون بين أفراد التنظيم الواحد، أو ما يسمى بالأسلوب الأسري، "إذ يتم إدارة التنظيمات اليابانية غالبا بأساليب أشبه بالأساليب الأسرية. ويتم إدارة الموارد البشرية بتطبيق أساليب من شأنها تدعيم انتماء العمال إلى التنظيم، وتضمن لهم عملا مستمرا، وخبرة في مجال العمل، وتقليل الاختلاف في المكانة التي يشغلها العاملون، والعمل في فريق متعاون، بالإضافة إلى المرونة في التشغيل وأداء العمل. ونجد أن الثقافة التقليدية اليابانية تتركز أساسا حول الجماعة، ونجد الاهتمام بالإنجاز الجماعي، ويميل العاملون في التنظيمات اليابانية إلى تدعيم العلاقات الاجتماعية بين بعضهم البعض"<sup>12</sup>.

كما أشارت إلى هذا أيضا مدرسة اتخاذ القرارات لـ "هيربرت سايمون" (Herbert Simon)، حيث تعتبر هذه المدرسة أن التنظيم هو عبارة عن نظام اجتماعي مبني على اتخاذ القرارات، ودراسة التنظيم تنصبّ بالأساس على فهم عملية اتخاذ القرارات، وتحديد المؤثرات المتفاعلة التي تساهم في الوصول إلى اتخاذ قرار معين، كما تعتبر هذه النظرية أيضا أن التنظيم هو عبارة عن نشاط تعاوني، يقوم على أساس تعاون شخصين أو أكثر من أجل تحقيق هدف محدد.

ترتبط نظرية اتخاذ القرارات عملية التسيير باتخاذ القرار، فحسب هذه المدرسة فإن المسير (الإطار) هو عون لاتخاذ القرار وأن جوهر التسيير هو اتخاذ القرار، وعلى المسير أن ينجز القرارات الرشيدة التي تساعد على تحقيق الأهداف، فالقرار الجيد في نظر سيمون ليس ذلك الذي يؤدي إلى قدر أكبر للكفاءة بل هو ذلك الذي يحوز على موافقة أغلب المعنيين بالقرار عن طريق استخدام أسلوب التفاوض والإقناع<sup>13</sup>.

## خاتمة:

وقفنا في الأخير كما تم توضيحه في تحليلنا ومناقشتنا لنتائج هذه الدراسة على حجم تأثير العوامل السالفة الذكر والمتمثلة في الظروف التنظيمية على الأداء المهني لإطارات المؤسسة الخدمائية في الجزائر والتي قصدناها بالبحث، حيث تبين لنا أن الظروف التنظيمية الممثلة في الارتياح في ممارسة المهام ومناخ العمل كان لها تأثير كبير على أداء الإطارات لوظائفهم داخل المؤسسة خاصة ما تعلق منها بالقيام بنشاطات التوجيه والتوجه نحو التكوين والتحفيز وتفويض المهام وإشراك العمال والموظفين في اتخاذ القرارات... إلخ. وبناء على ذلك يمكننا تقديم التوصيات التالية:

- يعتبر الارتياح في ممارسة المهام التنظيمية داخل المؤسسة من أهم عوامل نجاحها واستقرارها، لذلك من الضروري على المؤسسات الخدمائية توفير الظروف التنظيمية المناسبة التي تساعد الإطارات في أداء مهامهم على أكمل وجه، وبالتالي المساهمة الفعالة في تحقيق أهداف المؤسسة، بحيث أن الارتياح في العمل يعزز الشعور بالانتماء وينمي روح المبادرة والنشاط لدى الإطارات.
- الارتياح في ممارسة المهام يؤثر بشكل واضح في مدى أداء الإطارات لمهامهم، لذلك من الضروري إيلاء الأهمية اللازمة لتوفير ظروف الراحة المناسبة للإطارات في العمل من أجل تفعيل أحسن لأدائهم.
- أهمية الاهتمام بتحسين مناخ العمل لما له من آثار إيجابية في فعالية أداء الإطارات داخل المؤسسة، حيث بينت هذه الدراسة أن الإطارات الذين يشعرون بأن مناخ عملهم جيد كانوا أكثر فعالية وأكثر مبادرة وأحسن أداء فيما يتعلق بالتوجيه والتحفيز المعنوي للعمال وإشراكهم في اتخاذ القرارات بمؤسساتهم.

## قائمة المصادر والمراجع:

- 1- أمين منصور وافي، الإعلام الفلسطيني والأداء المهني للإعلاميين الفلسطينيين في انتفاضة الأقصى، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر بن يوسف بن خدة، 2005-2006.
- 2- بن يمينة السعيد، فعالية تسيير الموارد البشرية لدى الشركات الأجنبية العاملة بالجزائر وأثره على سلوك العامل، أطروحة دكتوراه غير منشورة، قسم علم الاجتماع، جامعة الجزائر، 2008.
- 3- رشيد زرواتي، تدريبات على منهجية البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، دار هومة، الجزائر، ط1، 2002.
- 4- عمار بوحوش ومحمد محمود الذنبيات، مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007.
- 5- عبد الناصر جندلي، تقنيات ومناهج البحث في العلوم السياسية والاجتماعية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 2007.
- 6- Bernard Dattier, Textes de méthodologie en sciences sociales, Édition Chicoutimi, Québec, Canada, 2004.
- 7- حسن محمد حسن، الأسس العلمية لمناهج البحث العلمي، دار الطليعة، بيروت، 1986، ص 93.
- 8- أحمد عياد، مدخل لمنهجية البحث الاجتماعي، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 2006.
- 9- André Piere Contandriopoulous et des autres, Savoir préparer une recherche, les presses de L'université de Montereale, Canada, 1990.
- 10- موريس أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الانسانية، تدريبات علمية، ترجمة بوزيد صحراوي، كمال بوشرف، سعيد سبعون، دار القصبية للنشر، الجزائر، 2006.
- 11- مهدي تواتي، آليات إدارة الموارد البشرية في المؤسسة الاقتصادية الجزائرية، أطروحة دكتوراه غ. منشورة، قسم علم الاجتماع، جامعة الجزائر2- أبو القاسم سعد الله، 2018.



- 12- طلعت إبراهيم لطفي، علم اجتماع التنظيم، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007.  
13- يوسف مسعداوي، أساسيات في إدارة المؤسسات، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2014.

### الهوامش:

- <sup>1</sup> أمين منصور وافي، الإعلام الفلسطيني والأداء المهني للإعلاميين الفلسطينيين في انتفاضة الأقصى، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر بن يوسف بن خدة، 2005-2006، ص 25.
- <sup>2</sup> بن يمينة السعيد، فعالية تسيير الموارد البشرية لدى الشركات الأجنبية العاملة بالجزائر وأثره على سلوك العامل، أطروحة دكتوراه غير منشورة، قسم علم الاجتماع، جامعة الجزائر، 2008، ص 18.
- <sup>3</sup> رشيد زرواتي، تدريبات على منهجية البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، دار هومة، الجزائر، ط1، 2002، ص 92.
- <sup>4</sup> عمار بوحوش ومحمد محمود الذنبيات، مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007، 139.
- <sup>5</sup> عبد الناصر جندلي، تقنيات ومناهج البحث في العلوم السياسية والاجتماعية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 2007، ص14.
- <sup>6</sup> Bernard Dattier, Textes de méthodologie en sciences sociales, Édition Chicoutimi, Québec, Canada, 2004, p6.
- <sup>7</sup> حسن محمد حسن، الأسس العلمية لمناهج البحث العلمي، دار الطليعة، بيروت، 1986، ص 93.
- <sup>8</sup> أحمد عياد، مدخل لمنهجية البحث الاجتماعي، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 2006، ص 121.
- <sup>9</sup> André Piere Contandriopoulous et des autres, Savoir préparer une recherche, les presses de L'université de Montereale, Canada, 1990, p 57.
- <sup>10</sup> مورييس أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، تدريبات علمية، ترجمة بوزيد صحراوي، كمال بوشرف، سعيد سبعون، دار القصبية للنشر، الجزائر، 2006، ص 310.
- <sup>11</sup> مهدي تواتي، آليات إدارة الموارد البشرية في المؤسسة الاقتصادية الجزائرية، أطروحة دكتوراه غ. منشورة، قسم علم الاجتماع، جامعة الجزائر2- أبو القاسم سعد الله، 2018، ص 107.
- <sup>12</sup> طلعت إبراهيم لطفي، علم اجتماع التنظيم، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص 131.
- <sup>13</sup> يوسف مسعداوي، أساسيات في إدارة المؤسسات، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2014، ص 183-184.

## مقاربة سوسيولوجية لفهم استراتيجية تكوين الإطارات المسيرة في المنظمات الحديثة دراسة ميدانية لإطارات مؤسسة سوناطراك بالأغواط – الجزائر

### A sociological approach to understanding The strategy of the training of senior managers in modern organizations

### Field study of the cadres of SONATRACH in Laghouat-Algeria

د/ بشير بن لحبيب

جامعة الأغواط

مخبر التمكين الاجتماعي والتنمية المستدامة في البيئة الصحراوية

b.benlahbib@lagh-univ.dz

تاريخ الإرسال: 2022/10/21      تاريخ القبول: 2022/12/14

#### الملخص:

إن تكوين الإطارات في المنظمات الحديثة هو أساس التنمية، حيث لا تكمن أهميته في تحسين أداء الأفراد وإكسابهم المعارف الضرورية لإنجاز الأعمال فحسب، بل هو وسيلة لجعل الموارد البشرية أكثر قابلية للتغيير والتطور، إذ أنه لا يمكن للتغيرات الهيكلية والجزرية في المؤسسة أن تحدث آثارها الإيجابية إلا من خلال كفاءات بشرية تقتنع وتساهم في تفعيل التغيير بها لضمان بقائها واستمراريتها. وفي ضوء تلك الأوضاع الجديدة أصبح لزاماً على المؤسسة الجزائرية أن تتكيف مع الظروف البيئية المحيطة بها، وذلك بتغيير آليات التسيير الحالية بآليات أكثر حداثة، وبرؤية استراتيجية متكاملة، ولتحقيق مسعى هذا التغيير جاءت هذه الدراسة لتكشف على أهمية توظيف المداخل الحديثة للتطوير التنظيمي في تكوين الإطارات المسيرة في المؤسسة الجزائرية والمتمثلة في مؤسسة سوناطراك وذلك من خلال إعادة النظر في سياستها التنموية لتحقيق مزايا أكثر تنافسية، انطلاقاً من استحداث مناهج تسييره حديثة والتي من شأنها أن تساهم في رفع مستوى الأداء وتحقيق غاية المؤسسة المتمثلة أساساً في الاستثمار الجيد للموارد البشرية.

**الكلمات المفتاحية:** التكوين؛ الإطارات المسيرة؛ المنظمات الحديثة؛ مؤسسة سوناطراك.

#### Abstract

Training of the cadres in modern organizations is the basis for development. As its importance lies not only in improving the performance of individuals and in providing them with the knowledge necessary to perform their work, but it is a means of making human resources more changeable and developable. Because structural and radical changes in the organization can only have positive effects through human competencies that are convincing and contribute to the activation of change for its survival and continuity.

Furthermore, in the light of these new conditions, the Algerian economic establishment should adapt to the conditions of the environment, by changing the current management mechanisms by more modern mechanisms, and with an integrated strategic vision. Hence, in order to achieve this change, this study seeks to reveal the importance of using modern approaches to organizational development in the training of senior managers of the Algerian

economic establishment, represented by Sonatrach, through the revision of its development policy to obtain more competitive advantages. By developing modern management approaches such as (the process reengineering approach and the quality system). which would allow to raise the level of performance and to achieve the objective of the organization. The optimal investment of human resources mainly represented this, especially in terms of quality and cost.  
**Keywords:** Composition; Managing tires; Modern organizations; Sonatrach Foundation.

## مقدمة

تعيش المؤسسة الاقتصادية في بيئة تتميز بالتغيير المستمر والسريع في مختلف الجوانب، الأمر الذي أجبرها على البحث عن الحلول المناسبة التي تسمح لها بالتكيف بنجاح مع متطلبات البيئة المتغيرة، ومنه ضمان الاستمرارية والنمو...، فهي تسعى للتجديد المستمر في الأساليب والتقنيات الحديثة لمواجهة الاضطرابات الذي يشهده هذا العصر، وذلك من خلال إعادة النظر في آليات التسيير التقليدي وتبني حل إستراتيجي شامل ومتكامل باتخاذ القرارات اللازمة لإحداث التغيير والتطوير.

إن الحاجة ماسة في هذا الوقت بالذات إلى تطوير برامج المؤسسات التكوينية والتنمية لكي تواكب تلك المتغيرات، ولذا فقد تعالت الصيحات هنا وهناك لإعادة النظر في محتوى العملية التكوينية وأهدافها ووسائلها، بما يتيح للمكون في كل مستويات التعليم الاستفادة القصوى من الوسائل والأدوات التكنولوجية المعاصرة في التكوين بما يمكنه من اكتسابه للمعارف والمهارات التي تتفق وطبيعة العصر الذي نعيشه.

## أولاً: أهداف الدراسة

إن الهدف من دراستنا هو محاولة البلوغ جملة من الأهداف المحددة، وبالنظر إلى أهمية التكوين في علاقته بمختلف مداخل التغيير التنظيمي، قررنا تناوله على اعتباره آلية من آليات التطوير والتنمية التي تدفع العامل للتنمية الذاتية والاستعداد لتحمل مسؤولية المنصب الحالي أو المستقبلي الذي سيوكل إليه وذلك عبر سلسلة من عمليات التدريب والتعليم المستمر لتحسين معدلات الأداء وتحقيق الميزة التنافسية. وفي ضوء هذا فإن دراستنا الراهنة تسعى إلى تحقيق الأهداف التالية:

- إحداث تغيير جوهري في برامج التدريب وفقاً لما يتماشى مع التطور التكنولوجي.  
- التعرف على مدى مساهمة إدارة الجودة الشاملة في رفع من الكفاءة المهنية للإطارات.  
- الكشف عن الأهمية التي توليها ثقافة المؤسسة في تنمية قدرات الإطارات بالمؤسسة من خلال استحداث تقنيات حديثة.

- محاولة التعرف على مدى فعالية البرامج التكوينية التي تنتهجها مؤسسة سوناطراك وذلك في ضوء قياس مختلف التغيرات الحاصلة على العاملين بعد الاستفادة من هذه البرامج التكوينية لتحسين رفع الأداء، والترقية وتقييم الأداء بالإضافة إلى الاستقرار الوظيفي، السرعة في الأداء، تغير في الاتجاهات... الخ.  
- محاولة التعرف على الفروق التي يحدثها التغيير التنظيمي في تغيير سلوك الإطارات مقارنة بالتكوين الكلاسيكي.

## ثانياً: الإشكالية

تعتبر إدارة الموارد البشرية من أكثر الوظائف الفنية بالمؤسسة، امتداداً وتأثيراً في الوظائف الأخرى، كون العنصر البشري هو المحرك الرئيسي لباقي عناصر الإنتاج، بالإضافة إلى كونه يعتبر مورداً يفوق غيره من الموارد التي تمتلكها المؤسسة، حيث أن فاعلية هذه الأخيرة من فاعلية أفرادها، ونجاحها من نجاحهم.

إن الحاجة ماسه في هذا الوقت بالذات إلى تطوير برامج المؤسسات التكوينية والتنمية لكي تواكب تلك المتغيرات، ولذا فقد تعالت الصيحات هنا وهناك لإعادة النظر في محتوى العملية التكوينية وأهدافها ووسائلها، بما يتيح للمتكون في كل مستويات التعليم الاستفادة القصوى من الوسائل والأدوات التكنولوجية المعاصرة في التكوين بما يمكنه من اكتسابه للمعارف والمهارات التي تتفق وطبيعة العصر الذي نعيشه. وعليه فإن قدرة المؤسسة على البقاء و التميز ونجاحها في صياغة طريقة فعالة للأداء، هو من أهم التحديات التي تواجهها اليوم إذا أرادت الاستمرار وتوفير المناخ التنظيمي الملائم لدى الأفراد لجعلهم يمارسون أعمالهم بكفاءة و تحفيز أكبر للإبداع و الابتكار، وعلى هذا الأساس يشكل الاستثمار في العنصر البشري أو بالأحرى الكفاءات من خلال إدماجهم أو إشراكهم في العملية التكوينية أفضل السبل لرفع الأداء و تحقيق الكفاءة الإنتاجية، على اعتبار أن أسمى ما تتطلع إليه الإدارة هو الوصول إلى تحقيق إنتاجية عالية بتكاليف منخفضة و جودة عالية، مع ضرورة احترام الوقت المحدد، و ذلك خدمة لعملائها و زبائننا وهذا ما يؤسس لثقافة تنظيمية راسخة لمواردها البشرية، مما يدخل المؤسسة في مجال المنافسة ووفقا لمعايير الجودة العالمية.

ولمواكبة هذا التغيير والتحول السريع كان لابد من المنظمة اليوم اعتمادها على أحدث المداخل الحديثة ولاسيما منها "إدارة الجودة الشاملة"، "إعادة الهندسة"، حيث أن كل هذه المداخل تساهم في إحداث التغيير وهي تختلف في المناهج الفلسفية التي تحكمها، فبحسب التغيير المراد، تختار المنظمة البديل الذي يحقق الفعالية لها.

وتعتبر إدارة الجودة الشاملة أحد نتائج لتطورات سابقة ومراحل متتالية بدأت بالفحص والتفتيش ثم مراقبة الجودة، والمرحلة الثالثة تأكيد الجودة، وصولا إلى إدارة الجودة الشاملة التي نالت الاهتمام الواسع منه من قبل الأخصائيين والإداريين والأكاديميين وهذا لأجل تطوير وظيفة التدريب وكذا رفع الأداء الإنتاجي والخدمي في مختلف المنظمات، وقد لعبت اليابان دور بارزا من خلال تقدمها لسلع تمتاز بالجودة العالية والسعر المنخفض، وقد برز علماء كبار في مجال إدارة الجودة الشاملة ومن بين المنظرين لها أمثال: إدوارد ديمينج وجوزيف جوران، وفليب كروسي، وقد تم الاهتمام الفلسفي والفكري لإدارة الجودة حيث أن هذا الاتجاه يؤشر على ثلاث مركات هادفة في هذا المجال وهي: تحقيق رضا المستهلك ومساهمة العاملين في المنظمة، وكذلك استمرارية التحسن والتطوير في الجودة بمتخلف مراحلها خاصة في تنمية قدرات المورد البشري ورفع من مستوى أدائه من أجل الحفاظ على مكانة المنظمة من جهة و تحقيق ما يسمى بالاستقرار الوظيفي من جهة أخرى

وإذا كان النشاط التكويني يستهدف إدخال نظم ومفاهيم ومناهج جديدة وإجراء تغييرات جوهرية في العمل، فإن الأمر يتطلب تطوير وإحداث تغييرات جذرية في النشاط التدريبي نفسه حتى يكون أداة قوية لتحقيق أهداف المنظمة، وهنا تأتي أهمية إعادة هندسة التدريب بالمنظمة، حيث يرى مايكل هامر " أن إعادة التصميم الجذري في البرامج التدريبية يؤدي حتما إلى نتائج جوهرية في معايير الأداء الهامة، والتي تمثل في وقتنا الحالي: التكلفة، الجودة، الخدمة، السرعة!"

فالتغيير الجذري في سياسة التكوين أصبح جزء لا يتجزأ من المناخ التنظيمي الذي يؤثر بشكل أو بآخر على العنصر البشري من خلال تطوير قدراته الفنية والسلوكية، والتقنية والتي تؤهله لكي يكون عنصرا فعالا في بيئة العمل، عنصرا مشاركا بأرائه واقتراحاته، عنصرا منسجما مع فريق العمل، عنصرا يفعل من العملية الإنتاجية ويتفاعل مع الأهداف التنظيمية.

وفي هذا الإطار يطرح التساؤل التالي:

### التساؤل الرئيسي

كيف يمكن للمداخل الحديثة للتغيير التنظيمي كـمـيـار سوسيو- تقني أن تساهم في تحسين قدرات الأفراد داخل المؤسسة الاقتصادية؟

### الأسئلة الفرعية

- 1- كيف يمكن لإعادة هندسة الوظائف من خلال التغيير الجذري أن تساهم في تطوير المهارات بما يتوافق مع متغيرات البيئة التنافسية؟
- 2- هل إدارة الجودة الشاملة من خلال عملية التحسين المستمر أن تجعل الأفراد ضمن أولوياتها نحو تحقيق جودة الأداء و منه جودة المنتج من خلال سياسة التكوين؟
- 3- هل يمكن للثقافة التنظيمية أن تساهم في دفع بصفة جوهرية تغيير سلوكيات الأفراد وقدراتهم نحو التطوير والنمو؟

### ثالثا: الفرضيات

**الفرضية العامة:** كلما عملت المؤسسة الاقتصادية على تفعيل نظم التغيير التنظيمي كلما أدى نجاح وتطوير القدرات الفردية والجماعية للإطارات.

### الفرضيات الجزئية:

- 1- تساهم عمليات التغيير الجذري مساهمة فعالة في تحضير الأفراد نحو التأقلم مع متطلبات البيئة الخارجية و من ثم رفع مهارات الأفراد و المتمثلة في الأداء والسرعة والتكلفة.
- 2- يعتبر نظام الجودة الشاملة من خلال معايير التحسين المستمر والتميز الإداري آلية من آليات التغيير الهادفة نحو تطوير قدرات الأفراد والمتمثلة في جودة الأداء والشعور بالانتماء وتتجنب الأخطاء.
- 3- كلما كانت الثقافة التنظيمية (القيم والعادات...) منسجمة مع المحيط التنظيمي للمنظمة، كلما كان الأفراد قادرين على تطوير وتحسين سلوكياتهم تجاه هذه الثقافة.

### رابعاً: بناء الأدوات المنهجية للدراسة

#### 1- منهج الدراسة

انطلاقاً من طبيعة الموضوع الذي نحن بصدد دراسته والمتمثل في رصد ميكانيزمات وأبعاد مداخل التغيير التنظيمي وعلاقتها باستراتيجية تنمية الموارد البشرية فقد اقتضى من دراسة واقع الظاهرة ومعالجتها وتشخيص مؤشراتنا، مستعملين في ذلك المنهج الوصفي التحليلي، حيث يعرف حمد سليمان المشوخي المنهج الوصفي بأنه "المنهج المتبع لدراسة وإيضاح خصائص الظاهرة أو حالة معينة، كما هي كائنة في الواقع وتفسيرها وتحديد علاقاتها في إطار ظواهرها والمتغيرات المحيطة بها، بالإضافة إلى الإحداثيات التي تقود إلى تعميمات متباينة"<sup>2</sup>، وقد اعتمدنا على المنهج الوصفي لتشخيص الموضوع ومعرفة جوانبه وتحليل أبعاده، والكشف عن مسببات الظاهرة قيد الدراسة، وذلك بغية الوصول إلى نتائج وملاحظات يمكن أن تساهم في إيجاد حلول للمشاكل المكتشفة باستعمال التحليل المتعدد المتغيرات.

كما اعتمدنا على المنهج الكمي بحكم ملائمة كذلك لطبيعة الموضوع، حيث يعرف موريس أنجرس المنهج الكمي بأنه " مجموعة من الإجراءات التي تسمح بقياس الظواهر"<sup>3</sup>، وقد اعتمدنا على المنهج الكمي لتشخيص الموضوع ومعرفة جوانبه وتحليل أبعاده، والكشف عن مسببات الظاهرة قيد الدراسة، وذلك بغية

الوصول إلى نتائج وملاحظات يمكن أن تساهم في إيجاد حلول للمشاكل المكتشفة باستعمال التحليل المتعدد المتغيرات.

## 2- أدوات البحث:

لقد اعتمدنا في هذه الدراسة على بعض الأدوات المنهجية، التي تتكامل فيما بينها للحصول على معلومات دقيقة، فمن بين هذه الأدوات.

أ- **المقابلة:** لقد اعتمدنا خلال دراستنا الميدانية على المقابلة الحرة أو الغير المقننة، وهي التي لا تكون الأسئلة موضوعة مسبقا، بل يطرح الباحث سؤالاً عاماً حول مشكلة البحث ومن خلال إجابة المبحوث يتسلسل في طرح الأسئلة، واستخدمنا هذا النوع من المقابلة مع كل من مدير التكوين ورئيس ورشة الميكانيك والكهرباء ومسؤول عن نظام GMAO بالإضافة إلى مسؤول الجودة بالمؤسسة، كما تم إجراء حديث مع إطارات المؤسسة عن واقع التكوين والأساليب المستخدمة في الدورات التكوينية، وقد أفادتني المقابلة كثيراً في عملية التحليل السوسيوولوجي.

ب- **الملاحظة:** لقد عرفها محمد طلعت عيسى على أنها الأداة الأولية لجمع المعلومات، وهي النواة التي يمكن أن يعتمد عليها للوصول إلى المعرفة العلمية و لملاحظة في أبسط صورها، وهي النظر إلى الأشياء وإدراك الحالة التي هي عليها"<sup>4</sup>.

وقد استخدمنا الملاحظة في: الاطلاع والتفحص المباشر للظاهرة في الميدان محل الدراسة، من خلال رصد سلوكيات وتصرفات الإطارات حول طبيعة العلاقة بين مختلف الإطارات خاصة فيما يتعلق بين المسؤول والإطار، كما سمحت لنا الفرصة بملاحظة الجو العام داخل المصالح والدوائر، كما سمحت لنا الفرصة بملاحظة عملية التكوين أثناء العمل باستعمال تقنية Out-look بين مختلف الإطارات وعلى العموم، كان استخدامنا للملاحظة كأداة مكملة للبيانات التي تم الحصول عليها من الاستمارة، كما أفادتنا في عملية تحليل البيانات و التعليق عليها وشرحها.

ج- **الاستمارة:** بالإضافة إلى كون الاستمارة أداة من أدوات جمع البيانات فهي: "تقنية مباشرة للتقصي العلمي تستعمل إزاء الأفراد وتسمح باستجوابهم بطريقة موجهة والقيام بسحب كمي بهدف إيجاد علاقات رياضية والقيام بمقارنة رقمية"<sup>5</sup>.

فقد اعتمدنا على الاستمارة بصفة شبه كلية بعدما تأكدنا من طبيعة المجتمع الإحصائي والعينة المختارة التي تتوافق مع طبيعة الأداة، بالإضافة إلى كون الاستمارة أداة تعجل المبحوث يجيب عن الأسئلة بدون تخوف أو قيود خاصة في ظل التوترات التي عاشتها المديرية في السنوات الماضية والتي جعلت من الإطارات يتحفظون في استلام الاستمارة لأسباب تنظيمية سوف نتطرق إليها في صعوبات البحث.

## 3- عينة الدراسة وكيفية اختيارها:

إن طبيعة الدراسة التي تناولها الباحثين والتي تدور أساساً حول استراتيجية تنمية الموارد البشرية من خلال المداخل الحديثة للتغيير التنظيمي، جعلت الباحث يتجه إلى اختيار عينة قصدية على اعتبار أن موضوع البحث يفرض على الباحث ضرورة التركيز على فئة الإطارات، لأنها هي الفئة المسيرة داخل المؤسسة وباعتبار أنها استفادت من عملية التكوين أكثر من الفئات السوسيو مهنية الأخرى، بحكم موقعها في السلم الوظيفي للمؤسسة، والامتيازات التي توليها إدارة المؤسسة لفئة الإطارات، لضمان التسيير العقلاني لفرع الصيانة، ومنه قصدنا هذه الفئة بالتحديد لفهم السياسة التكوينية لفئة الإطارات ونتائج التكوين على هذه الفئة.

ولما كان حجم العينة أي الإطارات يقدر بـ 87 فقد تم مسح جميع العينة، في إطار ما يسمى "المسح بالعينة" حتى يتسنى لنا التقرب أكثر من فهم طبيعة الدراسة والوصول إلى نتائج أكثر مصداقية.

خامسا: الدراسة الميدانية

### 1- تحليل البيانات

الجدول رقم (01): يبين علاقة أساليب التكوين ونتائج التكوين

المجموع الكلي	الأساليب الكلاسيكية	التعليم بواسطة الكمبيوتر	فيديو المؤتمرات	أساليب التكوين نتائج التكوين
38 %43.68	05 %25	22 48.89%	11 %50	تجديد المعلومات و تطويرها
16 %18.39	03 %15	09 %20	04 %18.18	التحكم الجيد في أساليب العمل
18 %20.69	03 %15	10 %22.22	05 %22.72	الابتكار و الإبداع
15 %17.24	09 %45	04 %08.89	02 %09.10	لم يساهم
87 %100	20 %100	45 %100	22 %100	المجموع

المصدر: من إعداد الباحث

### التحليل السوسيولوجي:

ثم إن الجدول المبين أعلاه يهدف إلى معرفة توظيف هذه الأساليب في بيداغوجية التكوين والتي تهدف إلى تحقيق المزاوجة بين التكلفة والأداء بالإضافة إلى تقليص الفجوة بين الأداء الحقيقي والأداء الفعلي من خلال تجديد المعارف والمعلومات والتي تتطلب الاعتماد أكثر على تكنولوجيا المعلومات، حتى يشعر الإطار أنه في تسابق مع العصر وبالتالي انعكس هذا على مستوى الأداء من جهة والروح المعنوية من جهة أخرى.

ومن خلال تجولنا في مختلف الدوائر لاحظنا الإمكانيات التكنولوجية التي تزخر بها المؤسسة، فنجد على سبيل المثال تقنية GMAO<sup>6</sup> التي غيرت شكل المؤسسة وحقت أهداف كبيرة من حيث السرعة والجودة والأداء.

ويقول مسير النظام وهو مهندس في الإعلام الآلي، أن GMAO تقنية عالية الدقة ، كونها ساهمت كثيرا في عملية اتخاذ القرارات وفق ما يسمى بنظم دعم القرار، ودعم كلامه بأن أي احتمال تعطل أو توقف آلة ضخ في أحد نقاط الدفع تكون فرقة العمل على علم بذلك قبل تعطلها بفضل هذه التقنية، حيث تقوم هيئة الصيانة وهو فريق عمل متخصص بتوجيه المعلومات والإرشادات من مكان العمل قبل تعطل الآلة، لأنه حسب قوله لا يمكن توقف الآلة عن الضخ، لأنه في حالة تعطل أو توقف الآلة عن ضخ الغاز أو البترول يتأثر حجم الإنتاج وبالتالي انخفاض في حجم المداخل التي يؤثر بطبيعة الحال عن الموازنة العامة للدولة. وعموما ما يمكن استنتاجه من خلال الشواهد السابقة نجزم جليا أن مجمع سوناطراك خطت خطوة نحو التقدم والتطور، وذلك من خلال استحداث تقنيات عالية الدقة في أساليب التكوين على غرار تقنية

GMAO الذي كان يعتمد على برنامج REIPPAR و حاليا عبر DATA STREAM، للإشارة فقط فإن مؤسسة سوناتراك تعتبر الأولى على مستوى الوطن اعتمدت على هذه التقنية، بالإضافة إلى تقنيات أخرى و نذكر على سبيل المثال SMP (نظام تسيير النجاعة)، وتقنية GAFO (التطوير المالي المتجانس بواسطة الكمبيوتر)، كل هذه التكنولوجيا السالفة الذكر التي استحدثتها مديرية الصيانة كمدخلات فرضها الواقع ونجحت في توظيفها بفضل ما يسمى مبدأ الحوار الاجتماعي Dialogue Sociale كرافعة لتطوير الإبداع الاجتماعي أثمرت نتائج ملموسة في تطوير المورد البشري واكتسابه ثقة عالية في ممارسة مهامه بالشكل المطلوب و بالأداء المطلوب.

### الجدول رقم (02): يبين نوع التغيير في وظيفة التكوين ونتائجه

نوع التغيير نتائج التغيير	التغيير الجزئي	التغيير الجذري	المجموع الكلي
التكيف مع تقنيات العمل	12 %44.44	32 %53.33	44 %50.58
التكيف مع محيط العمل	04 %14.81	10 %16.67	14 %16.09
التكيف مع المنصب	-	16 %26.67	16 %18.39
لم يساهم	11 %40.74	02 %3.33	13 %14.94
المجموع	27 %100	60 %100	87 %100

المصدر: من إعداد الباحث

### التحليل السوسيولوجي:

إذا ما بحثنا في النسب المعروضة في الجدول أعلاه ، يتضح لنا جليا أن هناك تنوع في نتائج التكوين، هذا وإن دل شيء فإنما يدل على حرص مديرية التكوين على تقديم أفضل و احدث الطرق من أجل التحكم أكثر في سيرورة العملية التكوينية، فالمعطيات المدونة سلفا تشير أن اهتمام المديرية ينصب أكثر في التكيف مع المنصب وهذا راجع بطبيعة الحال إلى تفادي اتساع الفجوة بين الأداء الفعلي والأداء الحقيقي للإطار، والذي تعتبره المديرية تكلفة زائدة خاصة في حال فشل برامج التكوين، لهذا وضعت المؤسسة ضمن أولوياتها التكيف مع المنصب و الذي عادة ما يترتب عنه التكيف مع محيط العمل.

وللإشارة فإن هذه النتائج المكتسبة من التكوين تعود بالدرجة الأولى إلى التغيير الذي مس وظيفة التكوين والذي تدعم ببرامج تقنية كفيديو المؤتمرات وغيرها من البرامج الحديثة والتي ساهمت بشكل كبير في تقليص مدة التكوين وتخفيض التكاليف الخاصة بعملية التكوين، وتجنب سيناريو إعادة التكوين مع تخفيض البعثات نحو الخارج، لأنه في السابق كانت الإدارة تعبث إطاراتها للخارج من أجل تكوينهم وبميزانية ضخمة، والآن وبفضل التكوين الجديد أصبح المتكون يتلقى تكويننا دون الحاجة إلى السفر ودون عناء، وبالتالي فإن استعمال و تنوع التكنولوجيا الحديثة المتطورة في التكوين هو مؤشر في حد ذاته للتكيف مع تقنيات العمل و المنصب على حد سواء، والتي عادة ما تصاحبها إبداعات و تصميمات جديدة من شأنها



أن تعطي قيمة مضافة للمؤسسة و تعزز مكانتها في السوق ضمن ما يسمى بالميزة التنافسية، وفي هذا الصدد يرى Germain "أن المؤسسات التي وضعت تكنولوجيا المعلومات فيها كخيار استراتيجي في أعمالها تكون قريبة أكثر من تبني الابتكارات الجذرية"<sup>7</sup>، وهذا ما ينتج عنه بطبيعة الحال نتائج باهرة تتمثل أساسا في التكيف مع متطلبات العصر والتحكم الجيد في أنشطة العمل.

فالتكيف مع المنصب من شأنه أن يوسع خيارات الإطار داخل التنظيم ويشعر بنوع من الثقة تجاه الإدارة التي عززت مكانته بتنمية كفاءته وتطوير قدراته، وهذا ما ينتج عنه نوع من الولاء والشعور بالانتماء مع ضرورة فتح آفاق للإبداع والابتكار.

#### الجدول رقم (03): يمثل علاقة طبيعة التكوين بنتائج التكوين (تحسين الأداء)

المجموع الكلي	لا يختلف عن التكوين القديم	غامض ومعقد	يتميز بالمرونة	طبيعة التكوين تحسين الأداء
39 %44.82	11 %40.75	05 %33.33	23 %51.12	كثيرا
24 %27.59	09 %24.32	04 %26.67	11 %24.44	نوعا ما
24 %27.59	07 %25.93	06 %40	11 %24.44	لم يتحسن
87 %100	27 %100	15 %100	45 %100	المجموع

المصدر: من إعداد الباحث

#### التحليل السوسيولوجي:

بالرجوع للجدول ونقف عند الخانات الصدرية نلاحظ أن الإطار التي ترى بغموض التكوين لم يتحسن أدائها وبالتالي فهي متدمرة في طريقة اختيار نوع التكوين والأساليب المستعملة، مما يعني أن الإدارة إما فشلت في تحديد احتياجات التكوين عن طريق نتائج التقييم وبالتالي تتحمل مسؤولية فشل الإطار في التكيف مع مقتضيات التكوين الجديد، أو إما أن الإطار في حد ذاتهم اعتادوا على النمط القديم في التكوين والذي يختلف في محتواه عن التكوين الجديد بالإضافة إلى تكلفة هدر الوقت وتكلفة نتائجه، الأمر الذي جعل من الإطار لم يتقبلوا هذا النوع من التكوين من حيث المحتوى، وظهر لهم جليا أنه غامض ومعقد، ثم إن الإطار أو العامل الجزائري بصفة عامة إذا لم يستفد من التكوين مهما كان نوعه و طبيعته من ترقية أو زيادة في الأجر أو شيء من هذا القبيل يرفض التكوين ليس لأنه غامض ومعقد بل أن لا فائدة من التكوين، وهو يرى أنه مضيعة للوقت خاصة إذا كان التكوين خارج المؤسسة أو في معاهد تبعد عن مكان إقامته، بحيث تظهر بعض السلوكيات كالتسيب والغياب وغيرها، وهنا تبرز أهمية ثقافة المؤسسة في ضبط وتوجه السلوك نحو أهداف المؤسسة و أهداف الفرد فالتكامل بين الهدفين من شأنه أن يعطي قيمة مضافة للمؤسسة لكن تبقى النتائج المدونة أعلاه تعكس جهود المؤسسة في التكيف مع المستجدات الخاصة بمحتوى وبيداغوجية التكوين وهذا ما تجسد في الواقع وأصبح التكوين واضح المعالم ولقي تجاوبا كبيرا من طرف الإطار مما انعكس إيجابا في مستوى أدائهم وهذا ما تطمح إليه المؤسسة كونها تتميز بسمعة كبيرة داخل الوطن وخارجه.

الجدول رقم 05: يبين كفاية التكوين وعلاقته بنوعية الخدمة والمنتج

المجموع الكلي	غير كافي	كافي نوعا	كافي	كفاية التكوين طبيعة الخدمة
41 %47.13	03 %27.27	02 %09.52	36 %65.46	عالية الجودة
25 %28.74	02 %18.18	10 %47.62	13 %23.64	جيدة نوعا ما
12 %13.79	02 %18.18	07 %33.33	03 %05.45	متوسطة
09 %10.34	04 %36.37	02 %09.52	03 %05.45	رديئة (سيئة)
87 %100	11 %12.64	21 %24.13	55 %63.21	المجموع

المصدر: من إعداد لباحث

التحليل السوسيولوجي

لكي نجيب على هذا السؤال يتطلب علينا مراعاة الجوانب المتحركة في الجودة والظروف التنظيمية المحيطة بها، لنقول أن التكوين وحده لا يحقق الغرض لكن بدونها لا يمكن للوصول للجودة، وبالتالي فإن التكوين يعتبر مفتاح الجودة واللاحق التابعة (التحفيز والتقييم والترقية واتخاذ القرار... الخ) ما هي وسيلة لتأكيد الجودة، لأن وظيفة التكوين تساهم في اكتساب معارف جديدة والتي بدورها تساهم في تجنب الأخطاء وبالتالي فإن تجنب الأخطاء هو مؤشر لتقديم خدمة أو سلعة بدون عيوب وهذا إحدى مرتكزات الجودة، بالإضافة إلى هذا فإن التكوين يمنح فرص للابتكار والإبداع والذي يساهم في إنتاج سلع وخدمات تنافسية. كفاية التكوين من عدمه يتوقف طبيعة الاحتياجات التكوينية المخططة سلفا لأن الكفاية تحمل في طياتها مفهوميين: الأول يشير إلى المدة التكوينية بحيث أنها غير كافية لاكتساب مهارات جديدة متعلقة بالجودة، في هذا الصدد فإن المؤسسة بعد اعتمادها على نظام الجودة باشرت بإحداث تغييرات جذرية على وظيفة التكوين وذلك من أجل الوصول إلى السرعة والجودة والتكلفة، هذه الأخيرة يمكن أن تكون في تقليص مدة التكوين، لأن الهدف من اعتماد تكنولوجيا التعليم في التكوين هو تحقيق الازدواجية (جودة الأداء - تقليص مدة التكوين) وهذا ما لم يتقبله الإطار، خاصة الذين وظفوا قبل إجراء التغييرات والتعدلات. أما المفهوم الثاني فيشير إلى عدد مرات التكوين فالإطارات التي تكونت مرة أو مرتين ترى أنه إجحاف في حقهم لاكتساب معلومات جديدة وبالتالي هم يرون أن التكوين المستفاد لا يلبي الغرض خاصة إذا تعلق الأمر بالجودة، وبالتالي فهم يرون عدم كفاية التكوين من شأنه أن يترتب عنه حرمان من مختلف الامتيازات الأخرى كالتحفيز والترقية و... الخ.

وما نستخلصه من هذا فإننا نؤكد أن توفير مناخ تنظيمي ملائم في المؤسسة من شأنه أن يحقق لنظام الجودة نجاحا ملحوظا حيث أن المناخ التنظيمي يعني قيام الإدارة العليا و منذ البدء بإعداد وتهيئة العاملين في المنظمة على مختلف مستوياتهم إعدادا نفسيا لقبول وتبني مفهوم نظام الجودة وهذا من خلال التكوين المستمر الفعال الذي يعتمد في طياته معايير الجودة كمطلب استراتيجي دون إقصاء أي طرف،

حيث أن ذلك يساهم في تنشيط أدائهم و يقلل من مقاومتهم للتغيير، وذلك يوفر السبل الكفيلة لتوفير الموارد والتسهيلات المطلوبة لنجاح هذا النظام وزرع الثقافة الهادفة للجودة بين العاملين في مختلف مستوياتهم، خاصة فئة الإطارات التي تبقى مؤثرة بحكم موقعها في الهرم السلمي.

## 2- نتائج الدراسة

إن التغيير الذي فرضته المؤسسة (مديرية الصيانة) على وظيفة التكوين كان له الأثر البالغ على مستوى أداء ومهارات الإطارات، حيث وجدنا منهج الإدارة قائم على التغيير الجذري في سياستها التنموية، وتخلت تدريجياً على ما يسمى بالتكوين الكلاسيكي، خاصة إذا علمنا أن التطبيق الفعلي منهج إعادة الهندسة في مؤسسة سوناطراك كان في بداية 2007، وبالتالي فإن اعتماده جعل من الإطارات يكتسب معلومات حديثة بما يتوافق مع متغيرات البيئة الخارجية، هذه المعلومات تجسدت فيما يسمى بالثلاثية التنظيمية (أقل تكلفة - جودة عالية - سرعة في الأداء)، هذه الأخيرة تتدرج ضمن متطلبات منهج إعادة الهندسة، وتطبيقه من طرف الإدارة العليا هو مؤشر للحفاظ على مكانتها وتحقيق أهدافها.

ومن خلال النتائج التي حققها منهج إعادة الهندسة اتضح لنا أن إعادة هندسة التكوين، أو ما يسمى بالتغيير الجذري في وظيفة التكوين كان له الأثر البالغ في اتخاذ القرارات الصائبة الإطارات سواء أن كان ذلك بالمعارف المكتسبة أو باستعمال نظم دعم القرار التي أعطت دفع قوي لهامش الحرية، فتكوين الإطارات بمقاييس عالمية هو حد ذاته مؤشر لغرس ما يسمى بالثقة في نفسية الإطارات التي تبقى عامل مهم في صنع واتخاذ القرار بالشكل المطلوب، كما أظهرت الدراسة أن نتائج التكوين كان لها الفضل في استقرار إقرارها نسبياً مقارنة بنتائج التكوين الكلاسيكي، حيث أن معظم الإطارات تلقوا تحفيزاً سواء مادي أو معنوي، وهذا مؤشر مهم في تحقيق الفعالية التنظيمية.

كما يمكن أن نستنتج من خلال ما سبق أن مديرية الصيانة بالأغواط أعطت اهتماماً بالغاً في جعل المورد البشري ضمن أولوياتها لتحقيق الجودة الشاملة، كونه العنصر الأهم في ترجيح الكفة نحو أداء متميز و مبدع وفق متطلبات البيئة التنافسية و التي تجهز كل منتج لا يتميز بالجودة المطلوبة وبالمقاييس العالمية، فالمعادلة تقول أن تحقيق الجودة الشاملة يتوقف بمدى قدرة المؤسسة على إعداد مرود بشري قادر على تحقيق الإضافة نوعاً وكماً، ولتحقيق هذا المسعى ينبغي إعادة النظر في السياسة التكوينية وفي مقدمتها الأساليب والطرق التكوينية.

فمؤسسة سوناطراك كتنظيم كانت السبابة في إحداث التغيير من خلال تبني سياسة التخطيط التوقعي، والذي ساهم كثيراً في تحقيق نتائج لا بأس بها، خاصة فيما يتعلق بتكوين الإطارات سواء داخل المؤسسة أو المعاهد التكوينية، هذه الأخيرة تم هيكلتها من خلال استيراد أحدث الأساليب التكوينية ونذكر على سبيل المثال "فيديو المؤتمرات" الذي أعطى دفع قوي في تنمية قدرات الإطارات وتجديد معارفهم بأقل تكلفة وجودة عالية، حيث خصصت المؤسسة ميزانية ضخمة لتأهيل الإطارات من أجل رفع مستوى أدائهم وفق المقاييس العالمية.

## خاتمة

انطلاقاً مما سبق وبعد عرضنا لمحتوى الدراسة بشقيها النظري والتطبيقي، يمكن القول أن موضوع استراتيجية تكوين الإطارات المسيرة في ظل المناهج الحديثة أصبح يكتسي أهمية بالغة في التسيير، حيث أصبح من الضروري على المؤسسات تبني استراتيجية واضحة ودقيقة فيما يخص سياسة التكوين، واختيار

أفضل الأساليب الحديثة في تطوير المورد البشري داخل المؤسسة قصد ترقية وتنمية معارفه لتحقيق فعالية أكثر في ميدان العمل، والوصول إلى تعزيز ما يسمى بالاستقرار الوظيفي.

إن اهتمامنا بميدان الدراسة جاء لاختبار تصوراتنا النظرية حول أهمية تكوين الإطارات المسيرة التي تم فحصها من خلال البرهان الامبريقي، أعطت موقفها من التغيير الجذري في العملية التكوينية ومدى علاقته بمستوى الأداء، لنكتشف مرة ثانية أنه لا مفر من التغيير، حيث أن عملية التغيير أصبحت وظيفة إدارية ضمنية لا تظهر في الهيكل التنظيمي، لكن جهلها يؤثر على التنظيم ككل ويظهر جليا في مستوى الأداء.

كما أثبتت دراستنا من خلال استطلاع رأي المبحوثين أن مؤسسة سوناطراك نجحت في الحفاظ على كواردها بفضل استراتيجية محكمة في مجال التكوين، مما جعلها تحتل المرتبة الثانية إفريقيا و 12 عالميا من حجم المداخل و التي تركز على جودة المنتج.

كل هذه النتائج تبقى دائما نسبيا وهذا راجع لعدة عوامل ونذكر منها على سبيل الحصر، هو المركزية الإدارية خاصة في عملية التسيير والتخطيط، وهذا ما جعل مؤسسة سوناطراك تتأخر في تبني منهج إعادة الهندسة، كونها تجهل لمتطلبات الإطارات في مختلف الفروع، بالإضافة إلى التباين الثقافي بين مختلف المستويات الوظيفية.

### قائمة المراجع:

- 1- حمد سليمان، تقنيات ومناهج البحث العلمي، (دار المعرفة الجامعية، مصر، ب.ت).
- 2- عبد الله محمد عبد الرحمن، محمد علي البدوي، مناهج وطرق البحث الاجتماعي، (دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000).
- 3- موريس أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، تدريبات عملية، ترجمة بوزيد صحراوي وآخرون، (ط2، دار القصة للنشر، الجزائر، 2006).
- 4- رحيم حسين، علاوي عبد الفتاح، التغيير التنظيمي في منظمات الأعمال: دوافعه، أهدافه ومداخله، بحث مقدم للملتقى الدولي حول الإبداع والتغيير التنظيمي في المنظمات الحديثة، كلية العلوم الاقتصادية، جامعة البليدة، 2010/05/13/12.
- 5- M.hammer, J. champy, le reengineering-réinventer l'entreprise pour une amélioration spectaculaire de ces performances, traduit de l'méricain par ; Michel le seac'h, donod, paris, 1993 .Angers, Maurice, Initiation pratique a la méthode des sciences humaines, Casbah, Alger, 199.6
- 6- Shermerhom, R, John. Hunt,G, James. Comportement Humaine et organisation, canada: village Mondial, 2002.

- <sup>1</sup>- M.hammer, J.champy, le reengineering-réinventer l'entreprise pour une amélioration spectaculaire de ces performances, traduit de l'méricain par; Michel le seac'h, donod, paris, 1993, p 42.
- <sup>2</sup>- حمد سليمان، تقنيات ومناهج البحث العلمي، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2002، ص177.
- <sup>3</sup>- Angers, Maurice, Initiation pratique a la méthode des sciences humaines, Casbah, Alger, 1996, P30.
- <sup>4</sup>- عبد الله محمد عبد الرحمن، محمد علي البدوي، مناهج وطرق البحث الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000، ص7.
- <sup>5</sup>- مورييس أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، تدريبات عملية، ترجمة بوزيد صحراوي وآخرون، ط2، دار القصة للنشر، الجزائر، 2006، ص204.
- <sup>6</sup>- GMAO هي اختصار لـ La gestion de la maintenance assistée par ordinateur
- <sup>7</sup>- رحيم حسين، علاوي عبد الفتاح، التغيير التنظيمي في منظمات الأعمال: دوافعه، أهدافه ومداخله، بحث مقدم للملتقى الدولي حول الإبداع والتغيير التنظيمي في المنظمات الحديثة، جامعة البليدة، 2010/05/13/12، ص13.

## طبيعة التمثلات الاجتماعية لتلاميذ السنة الثالثة ثانوي إزاء وظيفتهم المستقبلية دراسة ميدانية للعوامل والانعكاسات

### The nature of the social representations that third-year high school students carry about their future job Field sociological study on factors and implications

نصر الدين بن عودة<sup>1</sup>

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف  
مخبر الدراسات في الثقافة، الشخصية والتنمية

n.benaouda@univ-chlef.dz

أحمد ميلود حسين

معهد العلوم الإنسانية والاجتماعية - المركز الجامعي مرسلي عبد الله تيبازة  
miloudhocine.ahmed@cu-tipaza.dz

تاريخ الإرسال: 2022/05/02 تاريخ القبول: 2023/01/16

#### الملخص:

كسائر البحوث الاجتماعية التي تستوجب هدف لإجرائها، فإن الدراسة الحالية تهدف إلى البحث عن طبيعة التمثلات التي يحملها تلاميذ السنة الثالثة ثانوي اتجاه مشروعهم المهني وأبرز العوامل التي تساهم في تشكيلها، وللإجابة على فرضياتها توجب علينا الاعتماد على منهج المسح الاجتماعي، والاستعانة على أداة الاستمارة بعد توزيعها على عينة تجريبية وإخضاعها للتحكيم وقد تم تطبيقها على عينة قصدية مكونة من 150 تلميذ، وللتوصل إلى نتائج موضوعية تم الاعتماد على اختبار k2 ومعامل الارتباط بيرسون ومعادلة التصحيح سبيرمان براون لاختبار صدق وثبات الأداة، وقد أظهرت النتائج على وجود اختلاف بين التلاميذ اتجاه مشروعهم المهني حسب متغير الجنس والتخصص المدرس وبيئتهم الثقافية والاجتماعية.

**الكلمات المفتاحية:** سوسيولوجيا التمثلات الاجتماعية؛ السنة الثالثة ثانوي؛ الوظيفة المستقبلية؛ التلميذ؛ التخصص المدرس، البيئة الاجتماعية والثقافية.

#### Abstract:

Like other social research that requires a goal to be carried out, the current study aims to look at the nature of the representations carried by third-year secondary students towards their professional project and the most prominent factors that contribute to its formation, and to answer its hypotheses we have to rely on the social survey curriculum, The use of observation and form instruments after distribution to a trial sample and subject to arbitration has been applied to a sample of 150 pupils, and to reach objective results based on the k2 test, Pearson link factor and correction equation Spearman Brown to test the sincerity and stability of the

<sup>1</sup> - المرسل المؤلف.

tool, the results showed that there was a difference between pupils in the direction of their professional legislator by gender variable, studied specialization and their cultural and social environment.

**Keywords:** Sociology of Social Representations; Third Year Secondary; Future Job; Pupil; Studied Specialization; Social and Cultural Environment.

#### مقدمة:

لاشك في أن التلميذ أصبح محور العملية التعليمية والتعلمية وقد أولته وزارة التربية الوطنية أهمية بالغة من خلال إسناد المؤسسة التربوية المسؤولية الكاملة في إنتاج الرأسمال البشري، من خلال العمل بفكرة المشروع المهني أو الوظيفة المستقبلية للتلميذ والذي يتدخل في تجسيدها مختلف الفاعلين في العملية التربوية، وفي مقدمتهم مستشار التوجيه والإرشاد المدرسي والمهني الذي يعمل على مساعدته في إعداد مشروعه المهني أو الاجتماعي أو الدراسي من خلال برنامج تربية الاختيارات الذي يتم عبر المراحل التعليمية المختلفة من التعليم المتوسط إلى التعليم الثانوي، وذلك ما حدده القرار الوزاري رقم 827 المؤرخ في 1991/11/13، فما هو ملاحظ في مجتمعنا أن المشروع أصبح أحد هواجس المنظومة التربوية الحديثة ذلك باعتبار أن النجاح في اختيار الوظيفة المناسبة أحد معايير نجاح أو فشل المدرسة الحديثة كون التلميذ مقترن بمفهوم الوظيفة باعتبارها مشروع مستقبله.

#### الإشكالية:

تعتبر الوظيفة المستقبلية للتلميذ نشاط واعي يتطلب تحقيقه الأخذ بعين الاعتبار الماضي والحاضر والمستقبل والوسائل الممكنة لضمان تحقيقه بنجاح، فقد لوحظ انه بانقضاء مرحلة التعليم الثانوي خاصة في الأونة الأخيرة أن فكرة تبني مشروع مهني سرعان ما تأخذ منحى آخر فقد يلجا معظم التلاميذ خاصة الذكور إلى تبني مشروع مهني والعزوف عن تبني مشروع دراسي في حين تتجه فئة أخرى إلى تبني مشروع دراسي، لذلك نجد أن وزارة التربية الوطنية أولت اهتماما بالغا بالتلميذ سواء من حيث جودة العملية التعليمية التعلمية أو من حيث ما توفره من خدمات كجهاز التوجيه والإرشاد المدرسي والمهني، الذي يعمل على تحقيق التكيف المدرسي لهم من خلال مرافقتهم وتوجيههم نحو المسارات المدرسية المختلفة تماشيا مع رغباتهم وميولاتهم وقدراتهم الدراسية وتحقيق النجاح، إذ يعمل على توفير المادة الإعلامية للتلميذ حول مختلف الأفاق الجامعية لمختلف الشعب والأفاق المهنية، وهذا ما تم التأكيد عليه من خلال تفعيل المادة 66 من القانون التوجيهي للتربية الوطنية<sup>1</sup>، والتي تنص على اعتبار أن الإرشاد المدرسي والإعلام الخاص بالمنافذ المدرسية والجامعية والمهنية فعلا تربويا، يهدف إلى مساعدة كل تلميذ طوال تدرسه على تحضير توجيهه وفقا لاستعداداته وقدراته ورغباته وتطلعاته ومقتضيات المحيط الاجتماعي والاقتصادي، لتمكينه تدريجيا من القيام باختياراته المدرسية والمهنية عن دراية وبناء مشروعه المهني الذي أصبح يحتل مكانة واسعة في المنظومة التربوية الحديثة، والذي يعتبر حتمية تملئها مجموعة اعتبارات منها حق التلميذ في رسم معالم مستقبله من جهة وكغاية بيداغوجية للفعل التربوي والتنموي الذي تتبناه مؤسسات التربية لتكييف مخرجات العملية التربوية مع متطلبات سوق العمل، وهذا لاعتبار القوى البشرية المتعلمة رأس مال بشري ذا قيمة إنتاجية توازي رأس المال المادي.

وعليه فإن هذا الأخير وإن كان غاية بيداغوجية للفعل التربوي، فإن فكرة المشروع المهني لدى تلميذ السنة الثالثة ثانوي تبنى وتتشكل عنده من خلال عدة عمليات عقلية وفكرية والتي تدخل ضمنها عملية بناء التمثلات الاجتماعية، التي تعد من وجهة نظر علم الاجتماع ظواهر فكرية مشتركة ينظم من خلالها الناس

## طبيعة التمثلات الاجتماعية لتلاميذ السنة الثالثة ثانوي إزاء وظيفتهم المستقبلية....

حياتهم وتشكل مكونات جوهرية من أي ثقافة، لذلك نجد أن حاجة التلميذ الملحة للمعرفة فيما يتعلق بمشروعه المهني خاصة وهو في المرحلة الأخيرة من التعليم الثانوي تكون بالنسبة له ضرورة وحق أساسي من حقوقه، والتي تكون المعلومات لديه حوله غير كافية ومحاطة بالغموض والإبهام، مما يدفع به إلى محاولة التعرف عليه وفهمه من أجل تبني تمثلاته الفكرية والسلوكية المناسبة والملائمة له بغرض بناءه وتشكيله والتحكم فيه، وذلك حسب ما تمليه البيئة الاجتماعية والثقافية التي ينتمي إليها، فهو في علاقة تأثير وتأثر بها سواء بأسرته أو أقرانه أو مدرسته ومع مختلف التغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي تدخله هي الأخرى بدورها في صراعات دائمة وفعالة مع توجهاته، إذ يتجلى تأثيرها بوصوله لفكرة تكون مطلب رئيسي من مطالبه يسعى لتحقيقها، تختلف هذه الفكرة لديه باختلاف التخصص المدروس من جهة أولى وباختلاف الجنس من جهة ثانية، ومرتبطة ببيئته الاجتماعية والثقافية من جهة أخرى.

ولصياغة هذه المتغيرات والمفاهيم وتحليلها وتوضيح العلاقة فيما بينها تطرح التساؤلات التالية:

- هل يمكن اعتبار التخصص الدراسي عامل موجه لتكوين تمثلات تلاميذ السنة الثالثة ثانوي لوظيفتهم المستقبلية؟

- هل للبيئة الثقافية والاجتماعية دور في تكوين تمثلات تلاميذ السنة الثالثة ثانوي لوظيفتهم المستقبلية؟  
**فرضيات الدراسة:**

- يعتبر التخصص الدراسي عامل مدعم في تشكيل تمثلات تلاميذ السنة الثالثة ثانوي للوظيفة المستقبلية.

- تعتبر البيئة الثقافية والاجتماعية مرجعية تكوين تمثلات تلاميذ السنة الثالثة ثانوي للوظيفة المستقبلية.  
**اهداف الدراسة:**

تندرج الدراسة ضمن إطار سوسولوجيا التمثلات فهي تهدف إلى:  
- الوقوف على اهم العوامل الاجتماعية والثقافية ومختلف المشكلات التي تواجه التلميذ السنة الثالثة ثانوي في تكوين تمثلاته أثناء اختياره لمشروعه المهني والعمل على تحقيقه.  
- إبراز دور جهاز الإرشاد والتوجيه المدرسي داخل المؤسسة التربوية في مرافقة التلاميذ ومساعدتهم على بلورة مشروعهم المهني بصورة واضحة وواقعية، وان تكون تمثلاتهم إزاءه قابلة للتجسيد على ارض الواقع بعيدا عن الخيال.

- استفادة القائمين على العملية التربوية من فهم تطلعات تلميذ اليوم الذي يعد بدوره ركيزة المجتمع غدا.

- الكشف عن مدى توافق أهداف المنظومة التربوية مع متطلبات سوق العمل.  
- وبحكم المهام الموكلة لمستشار التوجيه من إعلام ومرافقة التلاميذ خلال مساراتهم الدراسية خاصة على مستوى مرحلة التعليم الثانوي، لوحظ انه بانقضاء هذه المرحلة خاصة في الأونة الأخيرة أن فكرة بناء مشروع مستقبلي سرعان ما تأخذ منحى آخر، فقد يلجا معظم التلاميذ إلى محاولة الحصول على معدل مرتفع بهدف الالتحاق بالجامعة في حين تتجه فئة أخرى إلى محاولة الحصول على البكالوريا بغض النظر عن المعدل وتبني مشروع مهني معين، وهذا ما دفعنا إلى إجراء هذه الدراسة بهدف الوقوف على أهم العوامل التي تتحكم في تكوين تمثلات تلاميذ السنة الثالثة ثانوي إزاء المشروع المهني واختيارهم له دون سواه من المشاريع الأخرى.

**مفاهيم الدراسة:**

**التمثلات الاجتماعية:** ترى كلودين هارزليك أن التمثل الاجتماعي هو بناء لموضوع مدرك باعتباره غير منفصل عن النشاط الرمزي للفرد والذي يعتبر أساسيا لاندماجه الاجتماعي<sup>2</sup>.



بالنسبة لودنيز جودلي Denis jodelet فإن التمثل الاجتماعي يعرف شكلا من المعرفة الخاصة (معرفة الحس المشترك)، وبشكل أوسع فإنه يعرف نوعا من التفكير الاجتماعي<sup>3</sup>.  
تعرف التمثلات في علم الاجتماع على أنها الظواهر الفكرية المشتركة التي ينظم من خلالها الناس حياتهم، وتشكل مكونات جوهرية من أي ثقافة<sup>4</sup>.  
وتعرف في موسوعة علم الاجتماع على أنها جملة الأفكار والمعتقدات والقيم التي تبلورها الجماعة، والتي يمكن اختزالها إلى مكونات فردية<sup>5</sup>.  
كما تعرف أيضا في معجم العلوم الاجتماعية على أنها واقع يترجم الرسوخ والطابع الاستغلالي للشعور الجمعي، كما أنها وسيلة لتصنيف الأشخاص والسلوكيات، أو دعوى وسطية بين ما هو إيديولوجي وما هو تطبيقي، أو شكل خاص من المعرفة أو الفكر الرمزي الذي له قواعد خاصة<sup>6</sup>.  
أما موسكوفيسي فيعرف التمثل الاجتماعي على أنه جهاز من القيم والأفكار والممارسات المتعلقة بمواضيع معينة، ومظاهر وأبعاد للوسط الاجتماعي، فهي لا تسمح فقط باستقرار حياة الأفراد والجماعات، ولكن تكون أداة لتوجيه إدراك الوضعيات وإعداد الإجابات<sup>7</sup>.  
وأما أبريك فيعرف التمثلات الاجتماعية على أنها نسق (نظام) لتفسير الواقع، حيث يدير علاقات الأفراد في محيطهم الفيزيائي والاجتماعي، كما يحدد سلوكياتهم وممارساتهم ويوجه الأفعال والعلاقات الاجتماعية، فهي نسق للفك الأولي لتفسير الواقع، لأنها تحدد مجموعة من التنبؤات والتوقعات<sup>8</sup>.  
**التعريف الإجرائي للتمثلات الاجتماعية:**

يقصد بالتمثلات الاجتماعية في دراستنا كل ما يتمثله تلميذ السنة الثالثة من التعليم الثانوي ازاء مشروعه المهني المستقبل، تبعا لما اكتسبه من معارف عن أفراد مجتمعه وبيئته الاجتماعية والثقافية، أي هناك شكل من المقاربة لما هو ذهني (مشروعه المهني المستقبلي) لتجسيده على أرض الواقع.  
**الوظيفة المستقبلية:**

- يعرفها فيشار (Guichard) بأنها الفعل الذي نريد تحقيقه في المستقبل.  
- كما عرفها أيضا على أنها تأسيس علاقة ذات دلالة بين الماضي والحاضر والمستقبل مع تفضيل هذا البعد الأخير<sup>9</sup>.

- ويعرفها (Blanc) وآخرون بأنها تصور تنبؤي لنتيجة مستقبلية، يستهدف منها الفرد تحقيق غاياته ومطامحه ورغباته وحاجاته<sup>10</sup>.

من خلال هذه التعاريف نستخلص أن الوظيفة المستقبلية تتضمن تحديد خطة مستقبلية تدل على سلوك مدروس ومنظم وموجه بأهداف وغايات وحاجات، يسعى الفرد إلى تحقيقها بالاستعانة بوسائل مناسبة ومساعدة على ذلك، وهذا وفق إطار زمني محدد ووفق تمثلات معينة لديه.

ما بوتينه (Boutinet) فيعرفها على أنها توقع إجرائي لمستقبل منشود<sup>11</sup>.  
أي تصور المستقبل الذي يطمح إليه الفرد ويشمل أبعاد ثلاثة نستطيع من خلالها استيعاب المفهوم وتمثله في: (البعد الحيوي، البعد البراغماتي، البعد التنبؤي)<sup>12</sup>.

تتفق التعاريف التي تم الإشارة إليها في أن الوظيفة المستقبلية للتلميذ هي خطة استراتيجية يتم تبنيتها انطلاقا من قرار التلميذ الذاتي الذي يراعي فيه الإمكانيات والظروف المحيطة به لاتخاذها، فهو يجعل من التلميذ الصانع الفعلي لوظيفته المستقبلية وذلك بعد حصوله على رصيد معلوماتي عن الدراسة والمهن ومتطلباتها.

### التعريف الإجرائي للوظيفة المستقبلية:

الوظيفة المستقبلية هي مجموع التمثلات المستقبلية التي تصاحب التلميذ خلال مساره الدراسي لتتطور إلى أهداف يسعون إلى تحقيقها، بحيث يأخذ مفهوم الوظيفة التي تتمثل لديه إما دراسيا أو مشروعا مهنيا، وان تحقيقها مرهون بالظروف الشخصية والمدرسية والبيئة الاجتماعية والثقافية التي ينتمي إليها التلميذ وتخصصه المدرس.

**تعريف التلميذ:** يعرف التلميذ على أنه كل فرد يزاول تعليمه في المراحل الثلاث الابتدائي أو المتوسط أو الثانوي، وهو ركن هام في العملية التربوية فهو مبدأها وهدفها، وكما أن العملية التربوية الحديثة تخضع لنظم التعليم وإعداد المعلمين، تقوم أيضا بوضع المناهج والكتب بما يلاءم مواهب التلاميذ ومستوياتهم وطرائقهم في التفكير والنشاط<sup>13</sup>.

يعني أيضا مصطلح التلميذ المزاول للتعليم الابتدائي أو الإعدادي أو الثانوي<sup>14</sup>. ويعرف التلميذ كذلك بأنه المحور الأول والهدف الأخير من كل عمليات التربية والتعليم، فهو الذي من أجله تنشأ المدرسة وتجهز بكافة الإمكانيات، فلا بد أن كل هذه الجهود الضخمة التي تبذل في شتى المجالات لصالح التلميذ، لا بد أن يكون لها هدف يتمثل في تكوين عقله، جسمه، روحه، معارفه واتجاهاته<sup>15</sup>. يعرف سعيد إسماعيل علي التلميذ بأنه المادة الخام التي تشكل المخرجات الرئيسية للنظام التعليمي كله، كما يرى أنه أهم مدخلات إدارة بيئة التعليم والتعلم، فبدون تلميذ لا يكون التعليم<sup>16</sup>.

ويعرفه رشيد حمود العبودي بأنه أضعف أركان العملية التعليمية، فهو الذي يتحمل في النهاية نتائج مخططاتها وفلسفتها واستراتيجياتها، ولكنه في نفس الوقت أقوى هذه الأركان جميعا، باعتبار أن نجاحه يعني نجاح العملية التربوية كلها وفشله يعني فشلها<sup>17</sup>.

### المقاربة النظرية المفسرة لموضوع تمثلات التلميذ إزاء مشروع المهني المستقبلي:

**النظرية السوسيو تطورية:** وهي أول مقاربة نظرية للعالم موسكوفيسي تدرس التمثلات الاجتماعية، "حيث تدرس الكيفية التي ينتبع من خلالها الأفراد تمثلاتهم وتصوراتهم حول مواضيع الحياة المختلفة"<sup>18</sup>، وإن كان تمثلات التلاميذ لوظيفتهم المستقبلية أحد هذه المواضيع، فقد برزت كموضوع معقد ومركز ومتعدد الأشكال حسب كل تلميذ، وهذا ما أشار إليه موسكوفيسي وكأنه وضعية جديدة بالنسبة لتلميذ السنة الثالثة ثانوي المقبل على اجتياز مرحلة صعبة والانتقال من مرحلة المراهقة إلى الشباب والمقبل في نفس الوقت على تشكيل وبناء صورة إزاء وظيفته المستقبلية وفق تمثلاته الشخصية وما يجعل بناء هذا الموضوع أكثر تعقيدا، هو قلة معلوماته أو عجزه عن تأويل جملة المعارف المكتسبة في هذا الموضوع "تمثلاته لوظيفته المستقبلية" وبالتالي فهو كموضوع إشكالي يتطلب نقاشات وتفاعلات، تزيد من الشعور بضرورة فهم الموضوع، وهكذا يتم تنشيط التواصل الجماعي والتطرق إلى المعلومات والمعارف مما يؤدي في نهاية الأمر إلى الخروج بموقف أغلبية الجماعة، ما يمكن تلخيصه حسب النظرية في سيرورة التوضيح، هو ترتيب المعارف الخاصة بالموضوع حسب ما أشار إليه مابا بارور التي تتحول من عناصر نظرية مجردة إلى صورة ملموسة وذلك عن طريق التبادلات التي يمكن أن تحدث بين أعضاء جماعة معينة، كمظهر من مظاهر بناء التمثلات، على سيرورة تأويل فتوظف كأداة لمعرفة أنفسنا وكذا معرفة الآخرين.

### الجانب الإجرائي للدراسة:

**منهج الدراسة:** كل باحث يحتاج في بحثه إلى طرق ووسائل معينة مرتبطة بأهداف بحثه تساعد على اختبار فرضياته، ومادامت دراستنا هذه دراسة ميدانية اعتمدنا فيها منهجا وصفيا والمتمثل في منهج

المسح الاجتماعي "الذي يعتبر أحد المناهج الرئيسية التي تستخدم في البحوث الاجتماعية التي تهتم بأوضاع عامة وعالمية، لوصف الظاهرة المدروسة وتصويرها كميًا عن طريق جمع معلومات مقننة عن المشكلة وتصنيفها وتحليلها وإخضاعها للدراسة الدقيقة، وعادة ما يستخدم هذا المنهج بقصد دراسة ظاهرة مرضية داخل المجتمع"19.

**عينة الدراسة وخصائصها وكيفية اختيارها:** يعتبر اختيار العينة من أصعب وأهم مراحل البحث العلمي وهي الطريقة التي يمكن من خلالها للباحث الحصول على البيانات والمعلومات عن الظاهرة موضوع الدراسة، ويتم الاعتماد على العينة بهدف توفير الوقت والجهد والتكاليف خاصة عندما يكون مجتمع الدراسة كبير جدًا، ولا يمكن معرفته وضبط مفرداته في إعداد وقوائم محددة إلا من خلال اختيار عينة تتناسب وطبيعة الدراسة، إذ كلما كانت عينة البحث دقيقة كانت نتائج البحث دقيقة، ولأن مجتمع دراستنا محدد ومقيد في المؤسسة التربوية حيث مس جميع تلاميذ السنة الثالثة ثانوي بجميع شعبها العلمية بتخصصاتها الثلاث: علوم تجريبية، تقني رياضي، تسيير واقتصاد والشعب الأدبية بتخصصين: آداب وفلسفة ولغات أجنبية، فقد اعتمدنا على **المسح الشامل** أي اخذ جميع تلاميذ السنة الثالثة ثانوي بثنائية لومي الجيلالي للحصول على نتائج أكثر دقة وموضوعية حول الموضوع، ولأن الدراسة الحالية تسعى للكشف عن محتوى تمثلات تلاميذ السنة الثالثة ثانوي إزاء مشروعهم المهني، فإنه تم إجراء الدراسة على كل تلاميذ الثانوية المرشحين لاجتياز امتحان شهادة البكالوريا والبالغ عددهم 150 تلميذ وتلميذة من ثانوية لومي الجيلالي بأولاد فارس ولاية الشلف، بغرض أن تكون العينة أكثر تمثيلاً للبحث وللوصول إلى معلومات أكثر دقة وتمثيلية.

**مبررات اختيار العينة:** تم اختيار تلاميذ السنة الثالثة ثانوي دون غيرهم كونهم الفئة الأكثر إقبالاً على تبني مشروع مهني، وما الذي يتصوره التلميذ بعد الانتهاء من امتحان شهادة البكالوريا سواء الناجحين أو الذين رسبوا، وباعتبار أن الموضوع يمسه في الصميم فهل يتوجهون لإنهاء دراستهم الجامعية أم التوجه للبحث عن وظيفة طبقاً لظروفهم الاجتماعية والثقافية وماهي مبرراتهم في ذلك، وان رسبوا فهل يعيدون الالتحاق بالثانوية أم يتوجهون للعمل أم التكوين وماهي مبرراتهم في ذلك، لذا اقتصرنا على هذه الفئة كونها الأكثر اهتماماً وتطلعاً وتفكيراً في مستقبلها الوظيفي أكثر منه التعليمي.

**خصائص العينة:** تم وضع مقاييس معينة كخصائص تتميز بها عينة البحث المتمثلة فيما يلي:

- أن يكون تلميذ يزاول دراسته في المرحلة الثانوية.  
- يشترط أن يكون تلميذ من تلاميذ السنة الثالثة ثانوي بغض النظر عن تخصصه المدروس والشعبة التي يدرس فيها سواء علمية أو أدبية.

- ضرورة أن يكون من ضمن ثانوية لومي الجيلالي.

**أدوات جمع وتحليل بيانات ومعطيات الدراسة:**

**أدوات جمع البيانات:**

**الاستمارة:** احتوت على 38 سؤال موزعة على ثلاث محاور الأول خاص بالبيانات الشخصية المتعلقة بالمبجوثين واشتمل على 7 أسئلة والثاني خاص بالفرضية الأولى وتضمن 16 سؤال، أما الثالث خصصناه للفرضية الثانية وتضمن 15 سؤال.

### أدوات تحليل البيانات:

- التحليل الكمي: استخدمنا هذا التحليل لغرض تفسير معطيات ما تم الحصول عليه من الميدان، وذلك باستخدام الجداول الإحصائية البسيطة والمركبة.
- التحليل الكيفي: يظهر هذا التحليل في الجداول التي تم إنجازها والتعليق عليها وتحليلها تحليلًا سوسيولوجيًا والمقارنة بين النتائج والمعطيات المتحصل عليها.
- معامل الارتباط بيرسون.
- معادلة تصحيح سبيرمان براون.
- اختبار  $K^2$ : تعتمد الفكرة الأساسية في اختبار  $K^2$  على مقارنة البيانات الفعلية (FO) بالبيانات النظرية (FE).<sup>20</sup>

### اختبار الصدق والثبات لأداة الدراسة:

اختبار صدق أداة الدراسة: من أجل التأكد من صدق أداة الدراسة (الاستمارة) وصلاحيتها لقياس ما وضع لقياسه، تم اختبار عينة استطلاعية من خلال صدق المحكمين (الصدق الظاهري)، حيث تم عرض الاستمارة في صورتها الأولية على مجموعة من المحكمين من الأساتذة الجامعيين ذوي الخبرة والكفاءة في الاختصاص الذين قاموا بتحكيم الاستمارة، وإبداء رأيهم حول ما جاء في فقرات وأسئلة الأداة من حيث التعديل أو الإضافة أو التعبير.

اختبار ثبات أداة الدراسة:

ثبات الاستمارة: يقصد بثبات الاستمارة مدى الدقة والاتساق أو استقرار نتائجها لو طبق على عينة من الأفراد في مناسبتين مختلفتين<sup>21</sup>.

وقد تم اختبار ثبات أداة الدراسة وفق الخطوات التالية:

- معادلة الارتباط بيرسون (ر):

$$r = \frac{N \sum (x \cdot y) - (\sum x)(\sum y)}{\sqrt{[(\sum x)^2 - N \sum x^2][(\sum y)^2 - N \sum y^2]}}$$

اعتمدنا على المعطيات المتحصل عليها وبعد تعويضها في معادلة الارتباط بيرسون تحصلنا على معامل ثبات قيمته 0,59.

- معادلة تصحيح سبيرمان براون: بعد إيجاد معامل الارتباط بيرسون قمنا بتصحيحه وفق معادلة سبيرمان براون كما يلي:

$$r = \frac{r \cdot 2}{1 + r}$$

حيث: ر = معادلة الارتباط بيرسون:

$$0,7 \approx \frac{1,18}{1,59} = \frac{0,59 \cdot 2}{1 + 0,59} = r$$

ومن خلال هذه المعطيات كانت قيمة معامل الثبات  $r=0,59$  قبل التصحيح، أما بعد التصحيح أصبحت قيمة  $r=0,74$  وهي درجة ثبات جيدة، أي أننا نستطيع أن نطمئن على ثبات نتائج الأداة إذ ما طبقت في الدراسة الأساسية.

والجدول التالي يبين قيمة ثبات أداة الدراسة من خلال النتائج المتحصل عليها بطريقة التجزئة النصفية:

البيانات الإحصائية لثبات أداة الدراسة	ن	ر المحسوبة	ر المصححة
نتائج ثبات استمارة التلاميذ	150	0,59	0,74

المصدر: من إعداد الباحث

يتضح من الجدول أعلاه أن  $r$  بلغت 0,59 قبل تصحيحها، وبعد تصحيحها بمعادلة سبيرمان براون بلغت قيمتها 0,74 وهي قيمة أكبر من  $r$  المحسوبة وبالتالي معامل الارتباط للأداة مرتفع، وبهذا يمكن الاعتماد على أداة الاستمارة كأداة صادقة وثابتة لقياس تمثيلات تلاميذ السنة الثالثة ثانوي لوظيفتهم المستقبلية. النتائج ومناقشتها:

عرض وتحليل البيانات العامة المتعلقة بخصائص التلميذ المبحوث:

الجدول رقم (01): يوضح توزيع أفراد العينة حسب الجنس.

الجنس	التكرار	النسبة
ذكر	67	44,67%
أنثى	83	55,33%
المجموع	150	100%

يتضح من خلال بيانات الجدول أن نسبة 55,33% من المبحوثين إناث، مقابل نسبة 44,67% ذكور. وعليه فإن ارتفاع نسبة تدرس الإناث على الذكور يعزى إلى رغبة الإناث في التحرر من البيت ومسؤوليته في محاولة منها لتحقيق المساواة بينها وبين الذكور، والسعي لتقلد وظائف على أساس الشهادات، والتي تدر عليهن المال الكثير خاصة في ضل التطور الحاصل في المجتمعات، عكس الذكور الذي تسند إليهم مهمة تحمل المسؤولية منذ الصغر في مجتمعاتنا العربية خاصة المجتمع الجزائري، فغالبا ما يكون مصيرهم الهدر المدرسي كنتيجة لانشغالهم بالعمل خارج أوقات الدراسة بغرض مساعدة أسرهم وإشباع حاجاتهم.

الجدول رقم (02): يوضح توزيع أفراد العينة حسب الموقع الجغرافي.

الموقع الجغرافي	التكرار	النسبة المئوية
ريفي	27	18%
شبه حضري	85	56,67%
حضري	38	25,33%
المجموع	150	100%

يتضح من خلال البيانات التي تضمنها الجدول رقم (02) أن نسبة 56,67% من المبحوثين ينحدرون من موقع شبه حضري، في حين نجد 25,33% منهم ينحدرون من منطقة حضرية، أما باقي النسبة والبالغة 18% تضمنت المبحوثين المنحدرين من منطقة ريفية.

**الجدول رقم (03): التوزيع والتوزيع النسبي لأفراد العينة بحسب البيانات المتعلقة بالأسرة.**

النسبة	التكرار	المستوى التعليمي للام	النسبة	التكرار	المستوى التعليمي للأب
10%	15	أمي	8,67%	13	أمي
16%	24	ابتدائي	13,33%	20	ابتدائي
26%	39	متوسط	19,33%	29	متوسط
30%	45	ثانوي	26%	39	ثانوي
18%	27	جامعي	32,67%	49	جامعي
<b>100%</b>	<b>150</b>	<b>المجموع</b>	<b>100%</b>	<b>150</b>	<b>المجموع</b>
النسبة%	التكرار	مهنة الأم	النسبة%	التكرار	مهنة الأب
36,67%	55	نعم	58%	87	نعم
63,33%	95	لا	42%	63	لا
<b>100%</b>	<b>150</b>	<b>المجموع</b>	<b>100%</b>	<b>150</b>	<b>المجموع</b>

تظهر بيانات الجدول أن 32.67% من أباء تلاميذ البكالوريا ذوي مستوى تعليمي جامعي و 26% ذوي مستوى ثانوي، وأعلى مستوى عند الأمهات نجدها في الثانوي بنسبة 30% و 26% من المتوسط، كما كشفت الدراسة في مقابل هذا أن 58% من أفراد العينة أبائهم يعملون، أما فيما يخص أمهاتهم فقد بلغت نسبة 36,67% منهن يعملن وتؤكد هذه الأرقام أن الرأسمال الثقافي ونسبة التعليم في الجزائر ارتفعت حيث نجد من خلال هذه المعطيات أن أباء وأمهات التلاميذ هم من الجيل الثاني للاستقلال كون أن التعليم في الجزائر سمح لعدد كبير من الجزائريين للالتحاق بالمدارس نظرا لمجانية التعليم، وهذا إنجاز كبير سمح للجيل الثاني بالتعليم مقارنة بجيل الاستقلال.

**عرض وتحليل معطيات الفرضية الأولى:** يعتبر التخصص الدراسي عامل مدعم في تشكيل تمثلات تلاميذ السنة الثالثة ثانوي للوظيفة المستقبلية.

**الجدول رقم (04): يمثل علاقة طريقة اختيار التخصص المدرس بضمان الوظيفة للتلاميذ.**

المجموع	علاقة التخصص بالوظيفة						طريقة اختيار التخصص	
	من الممكن ان يضمن عمل		لا يضمن منصب عمل		يضمن الحصول على عمل			
النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	
36,67%	55	45,91%	28	17,30%	9	48,65%	18	الرغبة الشخصية
12%	18	8,19%	5	5,77%	3	27,03%	10	رغبة الوالدين
24%	36	18,03%	11	36,54%	19	16,22%	6	الأصدقاء
27,33%	41	27,87%	17	40,39%	21	8,10%	3	توجيه من طرف إدارة الثانوية
<b>100%</b>	<b>150</b>	<b>100%</b>	<b>61</b>	<b>100%</b>	<b>52</b>	<b>100%</b>	<b>37</b>	<b>المجموع</b>

**اختبار  $K^2$ :**

مستوى الدلالة $\alpha$	df درجة الحرية	$K^2$ الجدولة	$K^2$ المحسوبة
0,05	2	4,303	1,87

أظهرت نتائج اختبار  $K^2$  أن  $K^2$  الجدولة اكبر من  $K^2$  المحسوبة، وبالتالي وجود علاقة بين طريقة اختيار التخصص المدروس وضمن الوظيفة للتلاميذ.

يتبين من خلال نتائج اختبار  $K^2$  والبيانات الإحصائية الواردة في الجدول أعلاه أن نسبة 36,66% من المبحوثين الذين كان اختيارهم للتخصص المدروس وفقا لرغبتهم الشخصية، تدعمها في ذلك نسبة 48,64% منهم صرحوا على أن التخصص يضمن لهم الحصول على عمل، وبنسبة 45,90% منهم صرحوا بأنه من الممكن أن يضمن لهم الحصول على عمل، وفي المقابل نجد نسبة 27,33% من الذين وجهتهم إدارة الثانوية للتخصص، تدعمها في ذلك نسبة 40,39% منهم يرون أن التخصص لا يضمن لهم الحصول على وظيفة، أما الذين اختاروا التخصص وفقا لرغبة أصدقائهم فقد صرحت نسبة 36,54% منهم انه لا يضمن لهم العمل.

نستنتج من خلال بيانات الجدول أن نسبة التلاميذ الذين كان اختيارهم للتخصص المدروس وفقا لرغبتهم الشخصية مرتفعة، وهذا ما يفسر مدى وعي التلاميذ بأهمية التخصص وانعكاسه على مستقبلهم الدراسي من جهة أولى خاصة اذا كانوا يرغبون في إنهاء دراستهم الجامعية، ومستقبلهم المهني من جهة ثانية اذا ما أرادوا الحصول على البكالوريا والالتحاق بالجامعة بهدف الحصول على شهادة تضمن لهم الحصول على وظيفة معينة ضمن السلم الاجتماعي حسب تمثلاتهم، فما نلاحظه في المنظومة التربوية الحديثة أن التلاميذ يكون اختيارهم في الغالب للتخصصات العلمية اكثر من الأدبية، والفئة الأكثر اختيارا للأدب هم الذكور وتكون غايتهم من هذا الاختيار هي إنهاء المرحلة الثانوية بغض النظر عن الحصول على البكالوريا أم لا بهدف الالتحاق بمنصب عمل معين، عكس الإناث اللواتي يحاولن الحصول على البكالوريا كونها المنفذ الوحيد الذي يحقق لهن الحرية والاستقلالية وضمن الوظيفة على أساس الشهادة الجامعية، لذلك وجدنا من خلال الكشف الميداني أن اغلب التلاميذ الذين كان اختيارهم للتخصص وفق رغبتهم الشخصية راضون عليه ولديهم الرغبة والدافعية والميل للدراسة مقارنة بالذين كان اختيارهم وفق رغبة الوالدين أو الأصدقاء أو توجيه من إدارة الثانوية، هذه العوامل والحقائق تفسر لنا جلليا بان تمثلات التلاميذ للمشروع المهني له ارتباط وثيق بطبيعة ونوع التخصص المدروس.

**الجدول رقم (05):** يمثل مدى رضى التلاميذ على التخصص الدراسي حسب ما يحققه لهم مستقبلا.

المجموع		مدى تحقيق التخصص لأهداف التلاميذ				الرضى على التخصص
		لا يحقق طموحاتنا وأهدافنا		يحقق ما نطمح للوصول إليه		
النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	
32,67%	49	34,55%	19	31,58%	30	نعم راضي على التخصص
18,67%	28	41,82%	23	5,26%	5	غير راضي على التخصص
48,66%	73	23,63%	13	63,16%	60	راضي نوعا ما
100%	150	100%	55	100%	95	المجموع

يتضح من خلال البيانات الواردة في الجدول أعلاه أن نسبة 48,66% من المبحوثين الذين صرحوا برضاهم نوعا ما عن التخصص المدروس، تدعمها في ذلك نسبة 63,16% منهم اكدوا على أن تخصصهم يحقق لهم ما يطمحون للوصول إليه، وبنسبة 23,63% منهم لا يحقق لهم التخصص أهدافهم المستقبلية، في المقابل نجد نسبة 18,67% منهم غير راضون على تخصصهم، صرحت نسبة 41,82% منهم انه لا يحقق لهم ما يطمحون للوصول إليه.

## طبيعة التمثلات الاجتماعية لتلاميذ السنة الثالثة ثانوي إزاء وظيفتهم المستقبلية....

ومنه نستخلص أن نسبة التلاميذ المبحوثين الذين هم راضون على تخصصهم المدروس نوعا ما مرتفعة، ويرجع ذلك لكون أن التخصصات الأدبية وبعض التخصصات العلمية كالتسيير والاقتصاد لا تحقق للتلاميذ أهدافهم المرجوة خاصة فيما يتعلق ببناء مشروعهم المهني الشخصي، فإغلب التلاميذ المتدرسين على مستوى اغلب الثانويات يكون هدفهم الأساسي من اختيار تخصص علمي معين هو الحصول على وظيفة وشغل منصب عمل معين يضمن لهم تحقيق عائد مادي، خاصة واننا في وقت أصبحت فيه المادة تشكل عصب الاقتصاد، وهذا ما يتوافق مع فكرة كارل ماكس عندما اكد على أن أسباب التغيير الاجتماعي والصراعات القائمة في المجتمع سواء بين الأفراد أو الجماعات أو المجتمعات يعود للعامل المادي الاقتصادي، وبالنظر لهذه الفكرة نجد أن تلميذ البكالوريا يختار التخصص بناء على ما يحققه له مستقبلا، لذلك نجد أن الجامعة الجزائرية أصبحت في وقتنا الراهن تفتح للتلاميذ الناجحين في البكالوريا جميع التخصصات المطلوبة وتوفير البيئة المهيئة للدراسة والتكوين، وضمان الحصول على شهادة ولكنها لا تضمن لهم الوظيفة والحصول على منصب عمل، أي عدم وجود توافق بين الشهادة وسوق العمل هذا ما يولد لدى التلاميذ خاصة في هذه المرحلة الحساسة من التعليم عدم رضى على التخصص بدرجة كبيرة كونه لا يضمن لهم تحقيق مشروعهم المهني كما هو مخطط له، وبالتالي تصبح تمثلاتهم للمشروع المهني غامضة في ظل تخصصات علمية لا يوجد لها تفعيل وظيفي على ارض الواقع، لذلك نجد اغلب التلاميذ يسبقون المشروع المهني على الدراسي وفقا لتمثلاتهم الشخصية والذهنية.

**الجدول رقم (06):** العلاقة بين تمثلات التلاميذ للتخصص المدروس واختياراته المستقبلية بين الدراسة والعمل.

المجموع	الأهم بالنسبة للتلاميذ				تمثلات التلاميذ للتخصص	
	الحصول على منصب عمل		الدراسة والشهادة			
النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	
49,33%	74	60,75%	48	36,61%	26	التامين على المستقبل المهني
30%	45	26,59%	21	33,81%	24	تحقيق التقدير الاجتماعي
20,67%	31	12,66%	10	29,58%	21	بناء الشخصية
100%	150	100%	79	100%	71	المجموع

### اختبار $K^2$ :

مستوى الدلالة $\alpha$	درجة الحرية df	$K^2$ الجدولة	$K^2$ المحسوبة
0.05	6	2.447	2.33

أظهرت نتائج اختبار  $K^2$  أن  $K^2$  الجدولة أكبر من  $K^2$  المحسوبة وبالتالي وجود علاقة بين تمثلات التلاميذ للتخصص المدروس واختياراتهم المستقبلية بين الدراسة والعمل.

يتضح لنا من خلال اختبار  $K^2$  والمعطيات الإحصائية للجدول أعلاه أن نسبة 49,33% من المبحوثين الذين يمثل لهم التخصص المدروس التامين على المستقبل المهني، تدعمها في ذلك نسبة 60,75% منهم اكدوا على أن الأهم بالنسبة لهم الحصول على منصب عمل، وبنسبة 36,61% منهم اكدوا على أن الأهم لهم هو الدراسة والشهادة، في مقابل هذا نجد نسبة 30% من الذين يمثل لهم التخصص تحقيق التقدير الاجتماعي، صرحت نسبة 33,81% منهم أن الأهم بالنسبة لهم هو الدراسة والشهادة، بينما نجد ادنى نسبة للمبحوثين الذين يمثل لهم التخصص بناء الشخصية، صرحت نسبة 29,58% على أهمية الدراسة والشهادة على العمل.



نستنتج من خلال معطيات الجدول أن نسبة التلاميذ الذين يمثل لهم التخصص المدروس التامين على المستقبل المهني مرتفعة وهذا ما يؤكد على فكرة أساسية مفادها أن اغلب التلاميذ المقبلين على امتحان شهادة البكالوريا يحاولون من خلال تخصصهم المدروس الحصول على منصب عمل، فمنهم من يفضل إنهاء الدراسة الجامعية والحصول على شهادة تضمن له المشاركة في مسابقات خاصة الإناث، ومنهم من يرغب في إنهاء المرحلة الثانوية والانخراط في صفوف الجيش الوطني الشعبي لدى فئة الذكور، فقد اصبح التخصص في وقتنا الراهن يشكل لدى التلميذ هاجس كون أن على أساسه يتحدد نوع وطبيعة مستقبله المهني، فقد وجدنا أن ما يتصوره تلميذ البكالوريا إزاء مشروعه المهني المستقبلي مرتبط بتخصصه المدروس، وهنا تظهر المفارقة بين التخصصات وما يحققه كل تخصص للتلميذ مستقبلا خاصة الشعب العلمية الذين نجدهم يحاولون إنهاء الدراسة الجامعية بهدف الحصول على وظيفة ذو مكانة في المجتمع خاصة لدى الإناث الذين يعتبرونه إثبات لمكانتهن الاجتماعية ويؤهلن لبناء شخصيتهن ويحقق لهن التحرر من مختلف القيود الأسرية والاجتماعية والمدرسية خاصة اللواتي مستواهن الاقتصادي والمادي متدني، عكس فئة الذكور الذين يعتبرونه وسيلة لتحقيق غاية وهي العمل بغض النظر عن الشهادة والمستوى.

**عرض وتحليل معطيات الفرضية الثانية:** تعتبر البيئة الثقافية والاجتماعية مرجعية تكوين تماثلات

تلاميذ السنة الثالثة ثانوي للمشروع المهني.

**الجدول رقم (07):** يمثل نوع المشروع المستقبلي للتلميذ وعلاقته بتشجيع أسرته على أن يكون صاحب مال

المجموع	التشجيع على أن تكون صاحب مال				أساس بناء التلميذ لمشروعه
	لا		نعم		
النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة	التكرار
%54,67	82	%70,49	43	%43,83	39
%45,33	68	%29,51	18	%56,17	50
%100	150	%100	61	%100	89

**اختبار  $K^2$ :**

مستوى الدلالة $\alpha$	درجة الحرية df	$K^2$ الجدولة	$K^2$ المحسوبة
0.05	8	2.306	1.64

أظهرت نتائج اختبار  $K^2$  أن  $K^2$  الجدولة أكبر من  $K^2$  المحسوبة وبالتالي وجود علاقة بين نوع المشروع المستقبلي للتلميذ بتشجيع أسرته على أن يكون صاحب مال.

يتضح من خلال اختبار  $K^2$  والمعطيات الإحصائية الواردة في الجدول أعلاه أن نسبة 70,49% من المبحوثين الذين كان اختيارهم لبناء مشروعهم على أساس دراسي، قد صرحوا أن أسرهم لا تشجعهم على أن يكونوا أصحاب مال، مقابل 43,83% ممن مشروعهم دراسي تشجعهم أسرهم على أن يكونوا أصحاب مال، كما أن المبحوثين الذين فضلوا المشروع المهني على مواصلة الدراسة، صرحت نسبة 56,17% منهم أن أسرهم تدفعهم لتحصيل المال بحثا عن إشباع حاجاته، مقابل 29,51% صرحت بعدم تشجيع أسرهم على أن يكونوا أصحاب مال.

وعليه نستنتج أن معظم الأسر الجزائرية تعتمد إلى تشجيع أبنائها ليكونوا أصحاب مال، خاصة أمام عجزها عن تحقيق متطلباتهم، وهو ما عبرت عنه نتائج الجدول أعلاه حيث أن نسبة 52.46% من المبحوثين الذين فضلوا المشروع الدراسي تشجعهم أسرهم على أن يكونوا أصحاب مال، وهو نتيجة لخوفها

## طبيعة التمثلات الاجتماعية لتلاميذ السنة الثالثة ثانوي إزاء وظيفتهم المستقبلية....

من الفقر والبطالة والتهميش الذي تتعرض له هذه الفئة في المجتمع، وهذا بمواصلة الدراسة والتوظيف على أساسها في وظائف مرموقة وذات دخل مرتفع في المجتمع، أما المبحوثين الذين فضلوا المشروع المهني قد صرحوا بتشجيع أسرهم لهم على تحصيل المال وهذا بهدف تحقيق الرفاهية وتحسين أوضاعهم المادية والاجتماعية.

وعليه نستخلص أنه سواء كان اختيار المشروع دراسيا أم مهنيا فإنه يطغى عليه النزعة المادية، حيث نجد من اختاروا المشروع الدراسي هدفهم التوظيف على أساس الشهادات والتي تمنحهم امتيازات وترقية في السلم الاجتماعي، كما أن من اختاروا المشروع المهني غايته تحصيل المال والغنى وإثبات ذاته في المجتمع، إذ أن اختيار المشروع يتأثر بعدة عوامل منها العوامل الاقتصادية والاجتماعية والعوامل الذاتية الناتجة عن النزعة المادية والرغبة في تحقيق الاستقلالية، وهو ما تطابق مع دراسة بيرون حيث توصل إلى أن اختيار المهن يكون على أساس المردود الجيد لها، والذي يحقق لهم الأمن الاقتصادي خاصة بالنسبة للذكور.

**الجدول رقم (08):** يمثل مدى اهتمام أفراد بيئة التلميذ بالماديات وتحفيزهم له على الاهتمام بها.

المجموع		تحفيز أفراد بيئة التلميذ للاهتمامه بالماديات				اهتمام الحي بالماديات
		لا		نعم		
%	التكرار	%	التكرار	%	التكرار	
62,67%	94	40,29%	27	80,72%	67	يهتم بالماديات
37,33%	56	59,71%	40	19,27%	16	لا يهتم بالماديات
100%	150	100%	67	100%	83	المجموع

يتضح من خلال معطيات الجدول أعلاه أن نسبة 62,67% من المبحوثين الذين صرحوا باهتمام الحي الذي ينتمون إليه بالماديات، قد صرحت نسبة 80,72% منهم بتحفيز أفراد البيئة لهم بالماديات وبنسبة 40,29% منهم لا يحفزهم أفراد بيئتهم للاهتمام بالماديات، مقابل نسبة 37,33% من الذين أكدوا بعدم اهتمام الحي الذي ينتمون إليه بالماديات، صرحت منهم نسبة 59,71% لا يحفزهم أفراد البيئة للاهتمام بالماديات.

ومنه نستنتج أن المبحوثين الذين صرحوا باهتمام الحي الذي ينتمون إليه بالماديات مرتفعة، دليل على انخفاض المستوى المعيشي لهؤلاء التلاميذ وعدم قدرتها عن تحقيق احتياجاتها، مما يدفعهم إلى تصور تلك الفئة الميسورة الحال أنها مادية وهو ما يولد غالبا لدى هذه الفئة صراع داخلي يدفع بأصحاب الطبقات الدنيا إلى محاولة التغيير وتحسين أوضاعهم لتتساوى مع من أعلى مرتبة منهم، وهو ما أثبتته نسبة 37,33% ممن صرحوا بعدم اهتمام الحي الذي ينتمون إليه بالماديات، وهذه دلالة واضحة على كونهم فئة ميسورة الحال يحظون بالمكانة الاجتماعية اللائقة، ولذلك فإنهم لا يعيرون اهتمام للفوارق الاجتماعية بينهم وبين الفئات المعوزة.

**الجدول رقم (09):** يبين نوع المشروع المستقبلي للتلاميذ وعلاقته بمقارنة أسرهم لهم بالأقران النشيطين في المجال التجاري.

المجموع		المقارنة بالأقران في المجال التجاري				نوع المشروع المستقبلي للتلميذ
		لا		نعم		
النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	
54,67%	82	68,13%	62	33,90%	20	دراسي
45,33%	68	31,87%	29	66,10%	39	مهني
100%	150	100%	91	100%	59	المجموع

اختبار  $K^2$ :

مستوى الدلالة $\alpha$	درجة الحرية df	$K^2$ الجدولة	$K^2$ المحسوبة
0.05	4	2.776	0.36

أظهرت نتائج اختبار  $K^2$  أن  $K^2$  الجدولة أكبر من  $K^2$  المحسوبة وبالتالي وجود علاقة بين نوع المشروع المستقبلي للتلاميذ بمقارنة أسرهم لهم بالأقران النشيطين في المجال التجاري. يتضح من خلال معطيات الجدول أن نسبة 54,67% من المبحوثين الذين كان مشروعهم المستقبلي دراسي صرحوا أن أسرهم لا تقارنهم بأقرانهم النشيطين في المجال التجاري، وذلك بنسبة 68,13% وهو ما يفسر تمحور اهتمام أسرهم حول نجاحهم الدراسي، مما يؤكد أن لمقارنة الأسرة أبنائها بأقرانهم في المجال التجاري علاقة ببناء المشاريع الشخصية المهنية أو الدراسية، حيث أكدت أكبر نسبة منهم وبالغية 66,10% عن مقارنة أسرهم لهم بالأقران النشيطين وهو ما يولد لديهم النزعة المادية، والتي تغطي على تفكيره وتؤدي به إلى الالتحاق بمختلف المهن منها الالتحاق بصفوف الجيش خاصة لدى الذكور في ظل تراكم جملة من الظروف الاجتماعية والاقتصادية، وهو ما أكدته دراسة أحمد زقاوة حول تصورات الشباب لمشروع الحياة، حيث أن ثقافة المجتمع الجزائري تضع الذكور في المواجهة لتحمل المسؤولية الأسرية ليصبح ضمان العمل ضروري عنده، كما أن نسبة 45,33% من المبحوثين كان اختيارهم لمشروعهم المستقبلي مهني وهو ما يفسر عزوف التلاميذ عن الدراسة، الذي غالبا ما يكون سببه ضعف الدخل الأسري والفقر، الذي يدفع بهم إلى تبني مشروع مهني لتحقيق ربح مادي وتحسين أوضاعهم وتلبية احتياجاتهم، وهذا ما أسفرت عليه نتائج دراسة، بيردي وليبزت حول مجموعة العوامل الخاصة بالاهتمامات المهنية للأفراد والمتمثلة في العوائد المالية للمهنة والإثارة الفعلية التي تتضمنها المهنة، حيث تشكل كل من الطبقة الاجتماعية والأسرة ومجموعة الضغط في المجتمع تأثير كبير على و دائم على القرارات بشأن الاختيارات المهنية للأبناء.

**مناقشة نتائج الدراسة:**

**مناقشة نتائج الفرضية الأولى:** من خلال نتائج الجداول المتعلقة بالفرضية الأولى توصلت الدراسة إلى أن للتخصص المدروس دور في تشكيل تمثيلات تلاميذ السنة الثالثة ثانوي لمشروعهم المهني، فقد كشفت الدراسة أن نسبة التلاميذ المبحوثين الذين يمثل لهم التخصص المدروس التامين على المستقبل المهني، اكدوا وبدرجة كبيرة على أن اختيارهم للتخصص كان وفقا لرغبتهم الشخصية، فما نلاحظه في الوقت الراهن أن التخصص الذي يختاره التلميذ في هذه المرحلة هو الذي يحدد مشروعهم المستقبلي لذلك نجد انهم حريصين على الحصول على البكالوريا بهدف الالتحاق بالجامعة والحصول على شهادة تؤهلهم لشغل منصب معين

يضمن لهم تحقيق مستقبلهم، لذلك وجدنا من خلال الكشف الميداني إن أغلب التلاميذ الذين كان اختيارهم للتخصص وفق رغبتهم الشخصية راضون عليه ولديهم الرغبة والدافعية والميل للدراسة مقارنة بالذين كان اختيارهم وفق رغبة الوالدين أو الأصدقاء أو توجيه من إدارة الثانوية، هذه العوامل والحقائق تفسر لنا جليا بان تمثلات التلاميذ للمشروع المهني له ارتباط وثيق بطبيعة ونوع التخصص المدروس.

كما لا يمكن أن نغفل اختلاف تمثلات التلاميذ للتخصص وفق عامل الجنس فالإناث نجدهم أكثر حرصا على النجاح في البكالوريا بغض النظر عن مستواهم الاجتماعي، حيث نجد أغلبهم في التخصصات العلمية ويسعون من خلالها إلى إنهاء الدراسة الجامعية والحصول على شهادة تضمن لهم المشاركة في مسابقات على أساسها، خاصة في مجال التعليم وما تشهده الجزائر بعد الاستقلال التحاق عنصر النسوي بالتعليم واصبح المجال أمامها مفتوح للمشاركة في كل ميادين الحياة، وبالتالي فان هذه القفزة النوعية منحت للتلاميذ البكالوريا الحافز للدراسة واختيار تخصصات مطلوبة في ميدان الشغل بهدف التوظيف، هذا من جانب ومن جانب آخر كون أن تحقيق المشروع المهني حسب تمثلاتهم الشخصية يضمن لهم تحقيق الحرية والاستقلالية، فالتخصص المدروس بالنسبة لهم هو أول خطوة لأثبات مكانتهم الاجتماعية ويؤهلهم لبناء شخصيتهم ويحقق لهم التحرر من مختلف القيود الأسرية والاجتماعية والمدرسية خاصة اللواتي مستواهن الاقتصادي والمادي متدني، هذا مقارنة بالذكور الذين يعتبرونه وسيلة لتحقيق غاية وهي العمل بغض النظر عن الشهادة والمستوى، لذلك نجد أن أغلبهم يسعون إلى إنهاء المرحلة الثانوية بهدف الالتحاق بصفوف الجيش الوطني الشعبي خاصة الذين مستواهم المعيشي متدني، ومن المعروف أننا في مجتمع أصبحت فيه المادة تشكل عصب الاقتصاد، وهو ما أثبتته نتائج الدراسة بحيث جاءت متوقعة حسب ما تم افتراضه، فقد توافقت نتائجها مع دراسة جيلي وجليريت التي ارتكزت على توضيح العوامل المؤثرة في الاختيار المهني، حيث أشار في هذا النموذج أن العوامل المؤثرة تكمن في خمسة أصناف هي العوامل الثقافية، العوامل الاجتماعية، العوامل الاقتصادية، العوامل الشخصية المتعلقة باختيار التخصص العلمي الدراسي والعوامل النفسية، وان هذه الجوانب حسب هذه الدراسة تتدخل بشكل كبير في الصورة النمطية التي يحملها التلميذ عن مستقبله المهني، كما توافقت مع دراسة أيمان وعائشة بن صافية التي توصلت إلى أن للتخصص المدروس ولممارسات الأسرة المتعلقة بتنشئة التلميذ ومستواها الاجتماعي والاقتصادي علاقة بصنع قراره المهني.

**مناقشة نتائج الفرضية الثانية:** من خلال نتائج الجداول المتعلقة بالفرضية الثانية توصلت الدراسة إلى أن بيئة التلميذ الثقافية والاجتماعية التي ينتمي إليها هي الأخرى عنصر مدعم وموجه لتمثلاته إزاء مشروعه المهني، كما أنها من بين العوامل المهيكلية لتشكيل الصورة التي تبناها اتجاهه، وما يؤكد هذا الافتراض هو اعتراف أغلبهم بعلاقة البيئة التي ينتمون إليها وثقافة أسرهم ومجتمعهم ببلورة ما يحملونه من أفكار ومفاهيم اتجاه مشروعاتهم المهني، حيث نجد أن أغلبهم يحملون تمثلا إيجابيا حول هذه العلاقة ويرون أن كل ما يتمثلونه حول مشروعاتهم ما هو إلا انعكاس لثقافة أفراد البيئة التي ينتمون إليها انطلاقا من الأسرة والأقارب وجماعة الرفاق سواء في الحي أو المدرسة، فأغلب التلاميذ الذين كان توجههم نحو المشروع المهني تطالبهم أسرهم وتدفعهم إلى المساعدة في مصاريف الأسرة، من أجل توفير المتطلبات اللازمة لاستمرارها وإثبات وجودها وتحسين مستواها المادي والارتقاء من الطبقة الدنيا الى المتوسطة، حيث غالبا ما يدفعها العوز والعجز عن تلبية حاجيات الأبناء الضرورية والكمالية إلى إشراك الأبناء في

تحسين دخلها، وحتى يستطيع الإنفاق على نفسه، لكن غالباً ما يكون هؤلاء التلاميذ عرضة لضعف تحصيلهم المدرسي بسبب انغماسهم في سبل تحصيل المادة و منه الهدر المدرسي.

كما تؤثر البيانات الميدانية أن معظم التلاميذ تقارنهم أسرهم بأقرانهم النشيطين في المجال التجاري، وهو مؤشر على ضعف الدخل الأسري والذي لا يلبي احتياجات أبنائها، فتتولد لديها الرغبة في تحقيق الأفضل لأبنائها بمقارنتهم بالنشيطين في المجال التجاري، حيث يكتسب التلميذ نزعة مادية تسيطر على تفكيره فيكون تقديم المشروع المهني ذا أهمية بالغة على المشروع الدراسي، لتحسين الظروف المعيشية بحذو الأقران في المجال التجاري الذي أصبح عصب الاقتصاد.

كما أشرت أيضاً نتائج المعطيات الميدانية إلى أن نسبة التلاميذ الذين فضلوا اختيار المشروع أسرهم تشجعهم على أن يكونوا أصحاب مال، خاصة أمام ضعف دخلها تجنباً للفقر والبطالة والتهميش الذي تعاني منه هذه الفئة في مجتمع اضحى مادي، حيث يستفيد أصحاب المال (الأغنياء) ومن هم في اعلى طبقات المجتمع من كل الامتيازات، عكس المنتمين للطبقة الدنيا والفقيرة فإنها تعاني التهميش والإقصاء، لذلك فإن اختيار المشروع المهني يطغى عليه النزعة المادية، كما صرح أيضاً أغلبهم على أن الحي الذي ينتمون إليه يهتم بالماديات وهو ما يثبت تعرض الأسر الضعيفة الدخل إلى التهميش واللامبالاة والعجز عن توفير ادنى متطلبات المعيشة لأبنائها، وهذا ما يدفع بهم إلى تبني مشاريع مهنية تضمن لهم دخل مادي، خاصة أمام عزة النفس التي تطبع الفرد الجزائري والتي تمنعه من طلب مساعدة الآخرين له فيأمل في منافسة أصحاب الدخل المرتفع وتقليدهم في شتى الجوانب للتخلص من الصراعات التي تعتريه.

ومن خلال النتائج التي تم التوصل إليها نجد أنها تطابقت مع كل من دراسة ليमान التي توصلت إلى أن اهم ما في العمل هو أن يتناسب مع مستوياتهم الاجتماعية والعائد الاقتصادي لفئة أخرى، كما توافقت مع دراسة عبد اللطيف محمد خليفة التي توصلت إلى أن معظم المهن الفنية والحرفية حصلت على مستويات متقدمة من حيث المكانة الاقتصادية، كما توافقت أيضاً مع دراسة بيرون والتي أسفرت على أن قيمة الأمن مهمة عند الذكور والإناث في المرحلة الثانوية، وعليه فإن نتائج الدراسة تطابقت إلى حد كبير مع ما تم افتراضه في البداية.

### الخاتمة:

من خلال ما تم التطرق إليه في دراستنا يمكن القول أن النتائج المتوصل إليها هي معطيات كمية تم جمعها وتبويبها وتحليلها وتفسيرها، وتم من خلالها الوصول إلى إجابة عن تساؤلات الدراسة ومناقشة فرضياتها وفق النموذج التحليلي، وبالتالي فإن تفسيرنا للمشروع المهني المستقبلي كان حسب التمثلات الاجتماعية التي يحملها تلاميذ السنة الثالثة ثانوي إزاءه والمرجعيات التي يستند إليها لبناءه سواء بالتخصص المدرس أو بيئته الثقافية والاجتماعية، وبالتالي فإن هذا التمثل يقيس جزء محدد من دراسة علمية شاملة، وبمثابة بحث مكمل لدراسات أخرى ومرجعية علمية يستند إليها لإجراء بحوث سوسيولوجية معمقة تبحث في طبيعة التمثلات الاجتماعية.

### وفي ضوء نتائج الدراسة يمكن إبداء المقترحات التالية:

- إعداد برامج ضمن المناهج التربوية تعمل على مساعد تلاميذ السنة الثالثة ثانوي من بناء مشروعهم المهني وفق أسس عقلانية وواقعية وقابلة للتحقق مثل برنامج تربية الاختيارات وبرنامج تربية المهن.

## طبيعة التمثلات الاجتماعية لتلاميذ السنة الثالثة ثانوي إزاء وظيفتهم المستقبلية....

- إجراء ندوات وملتقيات علمية على مستوى الثانوية حول أهمية المشروع المهني في حياة التلميذ من أجل إعطاءهم صورة عامة حول كيفية بناءه، وعلاقة التخصص المدروس بتشكيله وأوجه الاختلاف بين الجنسين في تشكيل صورة ونوع مشروعهم مستقبلاً.
- إجراء المزيد من الدراسات في نفس الموضوع مع متغيرات أخرى.
- تحسين وتكثيف خدمات التوجيه والإرشاد المدرسي باعتباره الجهاز الموكل إليه التكفل ومرافقة التلاميذ خلال مسارهم الدراسي، كونه يساهم بدرجة كبيرة في مساعدتهم على تبني مشروعهم المهني والعمل على تحقيق درجة من التوافق بين أهداف المنظومة التربوية ومتطلبات سوق العمل.

## قائمة المصادر والمراجع:

### الكتب:

- جون سكوت، علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.
- جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، (تر: محمد الجوهري وآخرون)، المجلد الأول، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2007.
- بوعزة البوكري وآخرون، مشروع التلميذ الشخصي والمهني، مركز التوجيه والتخطيط التربوي، المغرب، 2012.
- محمد الهاشمي عبد الرحمان، أصول علم النفس العام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985.
- تركي رابح، أصول التربية والتعليم، المؤسسة الوطنية للكتاب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1999.
- أحمد إسماعيل حجي، الإدارة التعليمية والإدارة المدرسية، دار الفكر العربي، القاهرة، 2000، ص 44.
- شفيق محمد، البحث العلمي الخطوات المنهجية لإعداد البحوث الاجتماعية، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، 1994.
- عطية محمد محسن، البحث العلمي في التربية (مناهجه وأدواته، وسائله الإحصائية)، دار المنهاج للنشر والتوزيع، الأردن، 2009.
- عاطف عدلي العبد، زكي أحمد عزوي، الأسلوب الإحصائي واستخداماته في بحوث الرأي العام والإعلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1993.
- عبد الحفيظ مقدم، الإحصاء والقياس النفسي والتربوي، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ط2، 2003.
- Claudine Herzlich, La représentation sociale, In S. Moscovici, (DIR): Introduction a la psychologie sociales ,tome 1, Paris, Larousse université, 1972.
- Denis Jodelet, représentations sociale: phénomène, concept et théorie, Ed, Puf, Paris, 1989.
- Ferréol Gilles, Lexique des sciences sociales, Armand colin, Paris, 2000.
- Blanc N. et autres, Le concept de représentation en psychologie, Paris, In press, 2006.
- Fischer G. N, Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale, 3em édition, Paris, Dunod, 2005.
- Guichard. J, L'École et les Représentations D'Avenir des Adolescents, Paris, P.U.F, 1993.
- Boutinet. J-p, Anthropologie du Projet, paris, Puf, 1990.

### المقالات:

- الغالي أحرشواو، المشروع الشخصي للتلميذ مقارنة سيكولوجية، مجلة الطفولة العربية، الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، المجلد 11، العدد 42، 2010.
- يرغوثي محمد، دراسة الوضع المدرسي لطلاب الثانوية، ج1، دراسات معمقة في علم الاجتماع، جامعة قسنطينة، 1985-1984.

## المذكرات:

- هنودة علي، التفاعل الاجتماعي وعلاقته بالتحصيل الدراسي لدى بعض تلاميذ التعليم الثانوي، الأقسام النهائية بثانوية الشهيد بادي مكي بزربية الوادي – بسكرة انموذجا-، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في علم النفس، جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تخصص: علم النفس الاجتماعي، الجزائر، 2012-2013.

## الهوامش:

<sup>1</sup> - الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، الجريدة الرسمية، المادة 66 من القانون التوجيهي للتربية، قانون رقم 08-04 المؤرخ في 19 محرم عام 1429 الموافق ل 27 يناير سنة 2008 المتضمن القانون التوجيهي للتربية، العدد 4، السنة الخامسة والأربعون، ص 14، 15.

<sup>2</sup> - Claudine herzlich, La représentation sociale, In S. moscovici, (DIR): Introduction a la psychologie sociales ,tome 1, Paris, larousse université, 1972, p 303.

<sup>3</sup> - Denis jodelet, représentations sociale: phénomène, concept et théorie, Ed, Puf, Paris, 1989, p 40.

<sup>4</sup> - جون سكوت، علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص 12.  
<sup>5</sup> - جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، (تر: محمد الجوهري وآخرون)، المجلد الأول، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2007، ص 371.

<sup>6</sup> - Ferréol Gilles, Lexique des sciences sociales, Armand colin, Paris, 2000, p72.

<sup>7</sup> - Blanc N. et autres, Le concept de représentation en psychologie, Paris, In press, 2006, p17.

<sup>8</sup> - Fischer G. N, Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale, 3em édition, Paris, Dunod, 2005, p 130.

<sup>9</sup> - Guichard. J, L'École et les Représentations D'Avenir des Adolescents, Paris, P.U.F, 1993, p 15.

<sup>10</sup> - الغالي أحرشواو، المشروع الشخصي للتلميذ مقارنة سيكولوجية، مجلة الطفولة العربية، الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، المجلد 11، العدد 42، 2010، ص 108.

<sup>11</sup> - Boutinet. J-p, Anthropologie du Projet, paris, puf, 1990, p24.

<sup>12</sup> - بوعزة البوكري وآخرون، مشروع التلميذ الشخصي والمهني، مركز التوجيه والتخطيط التربوي، المغرب، 2012، ص 05.

<sup>13</sup> - محمد الهاشمي عبد الرحمان، أصول علم النفس العام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985، ص 77.

<sup>14</sup> - برغوثي محمد، دراسة الوضع المدرسي لطلاب الثانوية، ج1، دراسات معمقة في علم الاجتماع، جامعة قسنطينة، 1984-1985، ص 7.

<sup>15</sup> - تركي رابح، أصول التربية والتعليم، المؤسسة الوطنية للكتاب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1999، ص 112.

<sup>16</sup> - أحمد إسماعيل حجي، الإدارة التعليمية والإدارة المدرسية، دار الفكر العربي، القاهرة، 2000، ص 44.

<sup>17</sup> - هنودة علي، 2012-2013، التفاعل الاجتماعي وعلاقته بالتحصيل الدراسي لدى بعض تلاميذ التعليم الثانوي، الأقسام النهائية بثانوية الشهيد بادي مكي بزربية الوادي – بسكرة انموذجا-، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في علم النفس، جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تخصص: علم النفس الاجتماعي، الجزائر.

<sup>18</sup> - جلول أحمد، مومن بكوش الجموعي، التصورات الاجتماعية، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الوادي، العدد 06، أفريل 2014، ص 147.

<sup>19</sup> - شفيق محمد، البحث العلمي الخطوات المنهجية لإعداد البحوث الاجتماعية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1994، ص 88.

<sup>20</sup> - عاطف عدلي العبد، زكي أحمد عزوي، الأسلوب الإحصائي واستخداماته في بحوث الرأي العام والإعلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1993، ص 191.

<sup>21</sup> - عبد الحفيظ مقدم، الإحصاء والقياس النفسي والتربوي، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ط2، 2003، ص 152.

<sup>36</sup> - Pierre Jacquet, Gunar Mardall de l'Asie à l'Afrique, article journal le Monde du 3 Mars 2008.

<sup>37</sup> - Ignocy Sachs, invitation à l'éco développement, Paris, Ed Privat, 1988, p 31.

<sup>38</sup> - Mostefa Boutefnouchet, OPU, Alger, Système social et changement en Algérie, 1987, p 112.

<sup>39</sup> - Nadji Safir, essai d'analyses sociologiques (culture développement), OPU, tome 1, Enal, Alger, 1985, p 17.



- <sup>13</sup> - Mostefa Boutefnouchet, système social et changement social en Algérie O.P.U, Alger, 1987, p 107.
- <sup>14</sup> - Abdelmadjid Bouzidi, nous avons besoin d'une sérieuse réforme de l'Etat, journal « Soir d'Algérie » du 18/01/2012.
- <sup>15</sup> - R. Djermane, création et démarrage d'entreprise, le concept incubateur, revue des sciences humaines, université de Constantine, n°12, p 77-86.
- <sup>16</sup> - Omar Aktouf, éléments de réflexion et de synthèse sur les sciences sociales, revue panorama des sciences sociales, n°9, 1983, Alger, p 23.
- <sup>17</sup> - Mahfoud Smati, le nouveau modèle algérien de consommation et ses rapports avec la technologie, revue de l'institut de sociologie, n° 2, OPU, Alger, 1986, p 45.
- <sup>18</sup> - Hocine Zaoui, Quel management des collectivités locales algériennes, revue sciences sociales et humaines, n°14, juin 2006, p 27.
- <sup>19</sup> - Hocine Zaoui, Ibid, p 38.
- <sup>20</sup> - Armel Huet, sociologie urbaine et demande sociale, revue de l'institut de sociologie, Bruxelles, 1988, p 65.
- <sup>21</sup> - [www.developpement durable.gouv.fr/la charte de l'environnement.html](http://www.developpement durable.gouv.fr/la charte de l'environnement.html).
- <sup>22</sup> - Noureddine Toualbi : religion, rites et mutations ENAL, Alger 1984, p 13.
- <sup>23</sup> - Camilleri. C, les tensions familiales au Maghreb et leurs enseignements sur les mécanismes de l'acculturation, revue internationale de psychologie appliquée, vol 22, p 133.
- <sup>24</sup> - Nadji Safir, essai d'analyses sociologiques, OPU, tome 1, Alger, 1985, p.35.
- <sup>25</sup> - Mostefa Boutefnouchet, système social et changement en Algérie, OPU, Alger, 1987, p 107.
- <sup>26</sup> - Malek Bennabi, vocation de l'islam, société d'édition et de communication, Alger, 1991, p21.
- <sup>27</sup> - Alain Touraine dans Pierre Vergès, l'oeil du sociologue, études réunis autour d'Henri Mendras, presses du centre UNESCO de Besançon, 1998, p 102.
- <sup>28</sup> - Samir Amin, entretien dans « El-Watan » du mercredi 5 mai 2007, p.7
- <sup>29</sup> - Mostefa Boutefnouchet, système social et changement en Algérie, OPU, Alger, 1987, p 107.
- <sup>30</sup> - Mostefa Boutefnouchet, Ibid, p 107.
- <sup>31</sup> - Mostefa Boutefnouchet, op. cit., p 107.
- <sup>32</sup> - Ignacy Sachs, initiation à l'écodéveloppement, éditions Privat, Paris, 1981, p 112.
- <sup>33</sup> - Ignacy Sachs, Ibid, p 112.
- <sup>34</sup> - Gunnar Myrdal, le drame de l'Asie, Enquête sur la pauvreté des nations, le seuil, 1976, p 110
- <sup>35</sup> - Moutefa Boutefnouchet, système social et changement social en Algérie, OPU, Alger, 1987, p 110.

**Revues**

- 1- Amin Samir, entretien dans « El-Watan » du mercredi 5 mai 2007.
- 2- Aktouf Omar, éléments de réflexion et de synthèse à propos des sciences sociales, revue Panorama des sciences sociales, n° 9, 1983, Alger, pp 17-27.
- 3- Bouzidi Abdelmadjid, nous avons besoin d'une sérieuse réforme de l'Etat, journal « Soir d'Algérie » du 18/01/2012.
- 4- Camilleri C, 1992, les tensions familiales au Maghreb, et les renseignements sur les mécanismes de l'acculturation, Revue internationale de psychologie appliquée, vol 22, pp 133-146.
- 5- Djermane R, création et démarrage d'entreprises, le concept incubateur, revue des sciences sociales, n° 20, université Mentouri de Constantine, pp 77-86.
- 6- Huet A, 1988, sociologie urbaine et demande sociale, revue de l'institut de sociologie, Bruxelles.
- 7- Smati M, 1986, le nouveau modèle algérien de consommation et ses rapports avec la technologie, revue de l'institut de sociologie, n°2, OPU, Alger.
- 8- Pierre Jacquet, journal le Monde « Gunar Mardall de l'Asie à l'Afrique » du 3 Mars 2008.
- 9- Zaoui H, 2006, quel management des collectivités locales Algériennes, volume 7, revue des sciences sociales et humaines, n°14, pp 25-44.

**Référence :**

---

- <sup>1</sup> - Dictionnaire Larousse de sociologie.
- <sup>2</sup> - Hélène Vandeveld, Introduction à la sociologie, O.P.U. Alger, 1977, p 83
- <sup>3</sup> - Abdellah Laroui, Islam et modernité, édition Bouchene, Alger, 1990, p 115.
- <sup>4</sup> - Malek Bennabi, vocation de l'islam société d'édition et de communication, Alger, 1991, p 16.
- <sup>5</sup> - Gilbert Durand, Les grands textes de la sociologie moderne, Bordas, Paris, 1969, p 16.
- <sup>6</sup> - Karl Marx, le Manifeste du parti communiste, Gallimard, Tome I, Paris, 1969, Tome I, p.230.
- <sup>7</sup> - G. Rocher, Introduction à la sociologie générale, Tome 3, Point, 1968, p.163.
- <sup>8</sup> - Gilbert Durand, op. cit, 1969, p 175.
- <sup>9</sup> - Alain Beltone, sciences sociales, édition campus Dalloz, 2ème édition, Paris, 2000, p.166.
- <sup>10</sup> - A. Beltone, Ibid, p 278.
- <sup>11</sup> - Henris Mendras, éléments de sociologie, Armand Colin, Paris, 1975, p 167
- <sup>12</sup> - Nouredine Toualbi, religion, rites et mutations, ENAL, Alger, 1984, p.59.

Dans ce contexte, il importe pour chaque société de renforcer son identité propre. Il importe de savoir aussi que l'identité collective se produit et naît de l'entrecroisement de religions, de normes, de pensées, de coutumes créant des sociétés composites par le partage de comportements différents.

Le vrai sens de l'universalité qui se construit se trouve dans l'acceptation, la reconnaissance de l'autre dans l'inter-culturalité sans conflits.

Ainsi l'être humain fonde son existence par rapport à l'autre, même si celui-ci est différent, il fonde son existence dans cette différence.

Nous pouvons conclure en affirmant que le développement social doit s'inscrire dans une modernité endogène suivant Nadji Safir : « la seule manière pour lui de rendre compte dans la perspective dynamique de la question, est de s'inscrire dans la problématique de modernité endogène en tant que processus de rationalisation de la problématique nationale dans tous ses aspects à partir de la matrice que constituent les deux dimensions dialectiquement unies du phénomène national et de la culture universelle »<sup>39</sup>.

L'importance de prise en compte de différentes approches sociologiques, de la question du changement social réside dans l'action de celles-ci. En effet, ces différentes approches peuvent apporter des éléments importants en matière de prise en compte et de prise en charge de nombreux phénomènes sociaux.

### **Références Bibliographiques :**

- 1- Boutefnouchet M, 1987, système social et changement en Algérie, OPU, Alger.
- 2- Bannabi M, 1991, vocation de l'Islam, société d'édition et de communication, Alger.
- 3- Beltone A, 2000, sciences sociales, 2ème Édition, Edition Campus, Dalloz, Paris.
- 4- Durand G, 1969, les grands textes de la sociologie moderne, Bordas, Paris.
- 5- Laroui A, 1990, Islam et Modernité, Edition Bouchene, Alger.
- 6- Marx K, 1969, le manifeste du parti communiste, tome I, Amazon, Paris.
- 7- Mendras H, 1975, éléments de sociologie, Armand Collin, Paris.
- 8- Rocher G, 1968, introduction à la sociologie générale, Tome III, points, Paris.
- 9- Sachs I, 1981, initiation à l'économie de développement, Edition Privat, Paris.
- 10- Gunnar Mardall, 1976, le drame de l'Asie, Enquête sur la pauvreté des nations, le Seuil, Paris.
- 11-Safir N, 1985, Essai d'analyses sociologiques » OPU, Tome I, Alger.
- 12-Toualbi N, 1984, religion, rites et mutations » ENAL, Alger.
- 13-Vandeveld H, 1977, introduction à la sociologie, OPU, Alger.
- 14-Verges P, 1998, l'œil du sociologue, presses du centre UNESCO de Besançon.

Durant le changement social on peut craindre la destruction des valeurs. La modernité «mimétique» comporte ses limites, imposées par les contradictions qu'elle peut entraîner.

Pour Ignacy Sachs la solution consiste en l'application du principe, c'est de : « compter sur ses propres forces conduit à opposer à un développement par imitation avec les structures de dépendance extérieure qu'il sous-entend ; cette diversité de style de vie se fonde sur la mobilisation de l'ensemble des groupes, à partir de patrimoine de chaque société : son environnement naturel, son héritage culturel et sa créativité»<sup>37</sup>.

Il faut savoir : « que la société secrète son histoire de demain... les faits sociaux d'aujourd'hui constituent non seulement les fondements mais la trame solide et indestructible de l'avenir »<sup>38</sup>.

Il importe d'évaluer le prix social et culturel réel pour que se réalise le progrès, et la modernité, et le retour à une forme de développement plus adaptée loin d'une modernité mimétique qui suppose domination.

### **Conclusion :**

Partant de l'idée d'un essai de compréhension du changement social actuel, nous avons tenté l'étude des mutations qui s'opèrent au sein de la société à partir de la stratégie de développement, entamée par le pays au niveau de différentes dimensions socio-économiques, technologiques, socio-culturelles et socio-environnementales.

Notre approche sociologique du changement social s'est effectuée à travers une lecture et une analyse de données théoriques, de concepts sociologiques utilisés dans la littérature sociologique dans ce contexte.

L'étude démontre combien la stratégie de développement suit difficilement la compétitivité internationale, stratégie introduisant une culture de masse de confusion entraînant une modernité mimétique non endogène, des contradictions et des conflits au sein de la société qui menacent cohésion et identité sociale.

Aujourd'hui le monde est dominé par la circulation généralisée d'images, de mode de vie, de comportements différents. La mondialisation et l'ouverture encouragent pleinement cette situation par la communication.

En effet, la mondialisation ne comporte pas seulement une dimension économique, mais comporte aussi une dimension culturelle.

Aussi durant le changement, il s'agit de craindre la déformation et la destruction de toutes les valeurs, « La modernité mimétique comporte ses propres limites »<sup>33</sup>.

Pour G. Murdall les idéaux de modernisation sont seuls à pouvoir faire progresser efficacement la société, et la sortir de l'état de pauvreté ; « l'une des convictions qui sont nôtres est que, surtout lorsqu'on considère l'accroissement accéléré de la population, il est temps d'activer la réalisation des idéaux de modernisation pour éviter l'accroissement de la misère et de la révolte sociale »<sup>34</sup>.

### **3-5- Mise en difficultés des idéaux de la modernisation : modèle occidental qui demande retour à l'échelle humaine sociale**

En Algérie, les idéaux de la modernisation, renvoient au modèle de développement occidental, où les valeurs traditionnelles paraissent sclérosées et retardataires et constituent un obstacle au progrès.

Mais pour M. Boutefnouchet en Algérie ces idéaux sont souvent mis en difficulté par les comportements des masses : ... car le gigantisme industriel n'a pas pu instaurer sa propre régulation et sa propre logique de régulation des entreprises.

Il s'agit pour lui de revenir à des réalités plus concrètes et à une efficacité de dimension beaucoup plus humaine.

Pour lui « plus l'homme est pris en considération, plus les chances de succès du développement sont grandes ; il importe un retour à l'échelle humaine pour le développement de la société qui signifie deux orientations à donner au développement ; celle de tenir compte des capacités de l'homme et du génie de l'homme dans la promotion collective et celle d'associer l'homme au processus de développement »<sup>35</sup>.

La conviction à ce sujet de G. Murdall tient à la recommandation qui signifie ne pas calquer les modalités du développement occidental mais de comprendre comment progresser sur des ambitions réalistes. Pour lui le développement comporte des dimensions non seulement économiques, mais surtout géographiques, sociales, politiques et institutionnelles.

Ainsi il s'exprime « sans changements plutôt radicaux dans les modes de consommation des pays riches, tout discours pieux sur un nouvel ordre économique mondial relève de l'escroquerie »<sup>36</sup>.

### **3-4- La modernité terme qui comporte un jugement de valeur difficile à définir :**

La modernité est donc le lieu de changement social, du fait qu'elle ne peut se réaliser sans la transformation de certains comportements de la société : enjeu le plus important.

Mostefa Boutefnouchet qualifie la nature du changement dans sa dualité traditionnelle et moderne, ancienne et nouvelle : « Le changement social est nécessairement dualiste. Il se fait en fonction d'une situation connue et se projette vers une situation espérée »<sup>29</sup>.

Ce dualisme est bel et bien observé en Algérie, car divers courants de pensées apparaissent ; la modernité ne peut comporter une définition, mais peut être définie différemment ce que confirme Mostefa Boutefnouchet : « La modernité n'est pas facile à définir du fait qu'elle comporte un jugement de valeur et un jugement moral en fonction des représentations existantes dans la société. Pour une société conservatrice traditionnelle, la modernité est une déviation, par rapport aux comportements ancestraux des individus de cette société. Une société progressiste et novatrice, la modernité est une condition essentielle pour l'évolution de la société »<sup>30</sup>.

### **3-5- La modernité comme processus de progrès mais de dualisme entre secteur moderne et secteur traditionnel :**

La modernisation de la société, considérée comme moyen de faire pénétrer la société dans le domaine du développement, se présente donc comme une nécessité à la construction de la nouvelle société.

Pour M. Boutefnouchet : « La modernité est le processus d'introduction de techniques nouvelles dans une société, ainsi que d'attitudes nouvelles des groupes sociaux, dans la résolution des problèmes nouveaux ou anciens posés à eux »<sup>31</sup>.

Mais Ignacy Sachs met en relief les dangers de celle-ci : « le dualisme apparent de la croissance avec le développement d'un secteur moderne, et la stagnation d'un secteur traditionnel ne doit pas masquer les pressions exercées par le secteur moderne sur le secteur traditionnel : les détournements des ressources naturelles et économiques, dégagées du second, s'opèrent en profit du premier, à commencer par la pression sur les terres, les produits et les revenus agricoles ou la destruction d'activités artisanales ou d'industrie locales »<sup>32</sup>.

L'approche sociologique incite à une réflexion sur ces pratiques afin de faire primer le souci d'assurer une grande cohérence entre toutes les dimensions qui assurent le développement.

La culture de masse qui a ouvert de nouveaux horizons à travers les moyens de communications, de l'internet a fait passer la culture régionale à un niveau universel. Ces moyens réduisent les orientations propres à la culture d'origine, et les modèles de conduite, particulièrement chez les jeunes. Ceux-ci se trouvant influencés par cette ouverture qui détermine de plus en plus leurs valeurs, leurs croyances et leurs attitudes.

### **3-3- Société constituée de représentations qu'il faut considérer :**

La société algérienne se trouve dans le processus qui provoque un conflit entre les valeurs culturelles traditionnelles, et les valeurs nouvelles (introduites par les nouvelles technologies, les moyens de communication, les mass-médias, internet etc...).

En effet, on assiste à une formation sociale hétérogène du fait de la coexistence de caractère moderne et traditionnel lesquels caractères sont au service de pratiques contradictoires.

« Ce qui caractérise actuellement l'acteur social pour Alain Touraine, est son bricolage. Ce dernier est conduit à se mouvoir entre les deux points forts que sont la mondialisation de l'économie d'une part, les particularités culturelles, ethniques de chaque groupe social, de chaque société, de l'autre. Chacun est renvoyé à sa propre démarche à son propre bricolage cognitif »<sup>27</sup>.

C'est ainsi que Samir Amin rappelle comment « Les individus ont des identités multiples, ils ont des identités parfois nationales, parfois religieuses, parfois communautaires, mais ils ont des identités de classe, qu'ils en soient conscientes ou pas »<sup>28</sup>.

En résumé, l'approche sociologique doit s'inscrire dans le cadre de la culture sociale, elle doit concourir à la consolidation de la culture dans le cadre de l'universalité. Dans ce cadre, les facteurs économiques et politiques ne doivent pas être surévalués par rapport aux facteurs sociaux et culturels. L'importance doit être donnée au contexte humain car la société est constituée de représentations, de croyances et de valeurs propres.

Nous savons que les normes sont propres à chaque groupe, elles constituent les principes qui font l'idéal de la société comme elles dirigent les rapports de celle-ci.

### 3-2- **Changement social et modernité mimétique :**

Dans l'entreprise de développement liée à la mondialisation, l'effort de la modernité s'instaure dans toute la société. Le développement apparaît aujourd'hui comme une agression, d'abord qui au départ se place au niveau des aspects économiques et s'étend aujourd'hui sur tous les secteurs de la vie sociale.

La modernité qui sévit est le lieu du changement social mais sa définition n'est pas simple, du fait qu'elle suppose un jugement de valeur en fonction des représentations existantes dans chaque société.

Elle peut signifier déviation, Pour une société traditionnelle conservatrice, comme elle peut signifier évolution pour la société novatrice, « il n'y a pas une conception universelle et unique de la modernité, chaque groupe social donne au mot modernité, le sens et le contenu qui convient le mieux à ses caractéristiques et ses besoins »<sup>25</sup>.

Les principes et idéaux de la modernisation ont tendance à détruire les valeurs traditionnelles, vision qui risque de créer un vide culturel.

L'approche sociologique dans ce sens doit s'exprimer dans la recherche d'un projet culturel où s'exprime la société où elle doit s'y reconnaître.

Le nouveau type de développement doit faire appel à une meilleure utilisation de la technologie comme on doit craindre la dépersonnalisation et la destruction, ou la déformation des valeurs.

A ce sujet on retient la réflexion de Malek Bennabi : « une civilisation trouve son équilibre entre le spirituel et le quantitatif... Il ne s'agit donc plus pour le monde musulman de séparer les valeurs mais d'accoupler la science et la conscience »<sup>26</sup>.

Le développement réellement émancipateur est celui qui soit conforme aux aspirations des populations et qui ne mène pas vers l'aliénation. Actuellement, la jeunesse se trouve trop soumise aux images du monde occidental ; ce qui cause le vide, la non-conformité aux aspirations, aux valeurs propres et aux intérêts de la société et à la non reconnaissance de la morale sociale et de la dimension religieuse.

Les mutations rapides introduisent des perturbations, causant les possibilités de déviance, de marginalisation et d'autres comportements anormaux.



### 3- Discussion :

#### 3-1- Développement socio-culturel : l'enjeu est de situer la culture dans son contexte global

Le développement signifie transformation progressive de la société, surtout sur le plan culturel, lorsqu'il s'agit de changement des habitudes, des normes et des coutumes de la société.

La culture en fait ne peut être étudiée séparément comme un phénomène isolé détaché de l'ensemble des facteurs qui transforment la société, car il est difficile de séparer les problèmes culturels des problèmes du changement social. Il importe que le projet de développement intègre la dimension culturelle. La culture doit être liée au processus de développement et ces rapports entre culture et développement doivent se retrouver dans la société (au sein des relations sociales, au sein de l'organisation de la vie sociale, des relations familiales, des relations de travail sur le plan économique et aussi doivent se retrouver au sein d'échanges avec d'autres sociétés dans le cadre de la mondialisation.

Ce lien entre développement et culture suppose l'intégration de valeurs culturelles ; l'enjeu fondamental est d'impliquer le système de normes et valeurs au développement, principes qui constituent l'affirmation de l'identité nationale.

Les valeurs culturelles selon Nadji Safir : « entendues au sens large comme l'ensemble des représentations idéologiques valorisées socialement. Elles constituent en dernière analyse, la seule base de l'authenticité du développement... Et ce pourquoi toute politique de développement doit être re-située dans le contexte global qui constitue les enjeux de civilisation de notre époque »<sup>24</sup>.

Le développement social comporte donc des aspects sociaux et culturels, aspects impliquant des comportements individuels et collectifs nouveaux ; situation qui est à l'origine de dysfonctionnement et de déséquilibre.

Ces valeurs culturelles liées à la mondialisation, font que la culture nationale, fondement de l'identité nationale à l'heure actuelle dans le cadre de changement social, passe par la prise en charge sociologique afin d'être protégée.

L'émergence du champ des approches sociologiques se développant dans ce sens permettra de faire valoir l'expression de l'identité culturelle. Celle-ci passe par la prise en charge d'un ensemble de valeurs, de normes d'institutions qui par leur intégration dans la vie collective constituent le groupe social.

La santé environnementale étant une notion proposée par l'OMS (Organisation Mondiale de Santé) pour désigner « tous les aspects de la santé et de la qualité de la vie des populations qui résultent de l'action sur l'homme des facteurs biologiques, chimiques et physiques de l'environnement qu'ils soient d'origine naturelle ou anthropologique, cette notion renvoie aux interactions positives et négatives entre les hommes et l'environnement »<sup>21</sup>.

L'état de l'environnement situe la santé comme résultant d'interactions constantes avec la vie sociale. Une politique nationale environnementale doit se réaliser dans le cadre de la planification urbaine. L'organisation de l'espace sera ainsi traduite en fonction d'un projet déterminé, en fonction d'aspects économiques, politiques, sociaux etc... où seront intégrés les aspects environnementaux de santé et de la qualité de vie.

#### **2-4- changement social et stratégie de développement socio-culturelle :**

Historiquement en Algérie depuis l'indépendance jusqu'à aujourd'hui la tradition culturelle algérienne assure une continuité ; on assiste toujours à l'émergence de modèles sociaux dans lesquels explique Toualbi Nouredine : « le conservatisme religieux et culturel se superpose sinon fait corps avec une attitude inverse, imbue, elle de valeurs nouvelles »<sup>22</sup>.

Aujourd'hui cette situation a des effets qui selon Camilleri Carmel : « effets parmi lesquels la submersion des valeurs traditionnelles par les modèles étrangers, ce qui a conduit l'Algérie à une situation de crise culturelle du moins à une ambiance générale de « brouillage » culturel... Cette situation générale de « confusion » ou ambiguïté culturelle implique un impact au niveau du vécu social »<sup>23</sup>.

Aujourd'hui se pose le problème de l'accommodation sociale et culturelle, ainsi qu'elles seront les mécanismes de réajustement par la recherche de pratiques de comportements propres à la personnalité algérienne.

Le développement se pose donc aussi sous la dimension socio-culturelle, mais on observe de plus en plus un conflit au niveau du vécu social et une conduite sociale nouvelle fait suite à des conditions de vie nouvelles.

Le projet de transformation dans les structures socioculturelles de la nouvelle société suppose une politique cohérente qui tient compte des besoins réels des groupes socioculturels.

cloisonnement externe entre ses différents services et les acteurs extérieurs, réseaux économiques d'infrastructure physique, de transfert, de communication, d'éducation, d'habitat etc...»<sup>19</sup>.

Le développement de la ville nécessite donc la mise en place de programme socio-économique et socio-culturel et socio-environnemental.

### **2-3-1- Changement socio-environnemental : nécessité de planification urbaine**

Le processus de changement non maîtrisé, peu étudié sociologiquement fait que la ville algérienne vit aujourd'hui une crise d'identité assez profonde, la ville est devenu espace de marginalisation d'exclusion et de « mal vie ».

Il s'agit d'ouvrir le débat sur les enjeux, d'une planification urbaine qui doit être réalisée avec participation de tous les acteurs sociaux...ceux-ci demeurent toujours des acteurs actifs malgré leur marginalisation. Le sociologue doit être associé afin d'identifier les besoins et les aspirations des habitants, pour toute création urbanistique.

Le facteur sociologique permettra d'élaborer un modèle d'habitat plus conforme qui prend compte le facteur humain.

L'étude des besoins réels des habitants permettra de concrétiser les pratiques sociales réelles, qui expriment leurs comportements socio-culturels réels.

La tâche selon Armel Huet serait : «de relever ces micro-sociétés, de les décrire, de comprendre les dynamismes qui les animent, d'en extraire la substance du social qui les constitue »<sup>20</sup>.

### **2-3-2- Le fait urbain devant intégrer les aspects de santé et de qualité de vie :**

La place de la santé dans l'environnement physique est essentielle. A côté des déterminants économiques, les déterminants environnementaux ne sont pas favorables et participent à la vulnérabilité des habitants.

Le problème de l'eau, le problème de l'assainissement, l'assainissement des eaux usées, et la gestion des déchets conditionnent la vie sociale et la santé des habitants, et influencent de façon négative la qualité de vie et le bien être des habitants.

La pandémie parue l'année 2020 du « Covid 19 » montre comment le système de santé Algérien a été plongé dans des situations critiques de crise, crise qui a dévoilé la vulnérabilité du système par l'impact de l'épidémie et ses implications sur la vie sociale.

Au cours du changement, les comportements nouveaux venus de l'étranger, contraires à ceux dictés par la morale, sont provoqués aussi par le manque de repères situation qui provoque « l'anomie » chez les jeunes.

Les règles sociales qui guident habituellement les conduites et les aspirations des jeunes commencent à disparaître ou sont devenues contradictoires. Les jeunes se trouvant privées de repères et privés de freins qui orientent les désirs suivent une conduite anémique asociale et se tournent vers la drogue, « el harga », ou le suicide.

Émile Durkheim dans son étude sur le suicide, a montré que l'anomie est une conséquence de l'insatisfaction ; démoralisé, l'individu plonge dans l'angoisse ; ce qui peut entraîner le suicide, phénomène que l'on constate aujourd'hui au sein de la société.

L'approche sociologique du concept d'anomie peut expliquer certains comportements chez les jeunes qui se trouvent touchés par l'incertitude de ces nouvelles règles de conduites, afin de savoir intervenir, et prévoir des solutions qui favorisent l'intégration du jeune, ainsi que la cohésion sociale ; cohésion par l'action au niveau même des institutions.

### **2-3- Changement social et stratégie de développement socio-environnementale : processus non maîtrisé :**

La ville comme collectivité locale face au processus de changement amené par le courant de mondialisation a contraint le pays à engager des réformes structurelles dans le but de développer celle-ci.

Les réformes essentielles ont pour but le désengagement de l'Etat de tous les secteurs d'activités. Mais ce processus qui suppose effacement progressif de l'Etat qui jouait le rôle de régulateur, peut constituer un danger pour la ville en tant que collectivité locale car les collectivités ont toujours fonctionné avec le financement quasi-exclusif de l'Etat. Ce qui a entraîné un mauvais fonctionnement dans un environnement « dominé par une culture de « laisser-aller » et de manque de civisme», explique Hocine Zaoui ; ainsi pour lui : « Aujourd'hui avec l'effacement progressif de l'Etat, il y a risque de voir ces collectivités faire les frais des processus transnationaux qui les dépassent »<sup>18</sup>.

En fait ces collectivités locales ne sont pas encore préparées à répondre au développement qui doit se faire avec une logique de réseaux multidimensionnels, «la ville en tant qu'institution est tenue de régler un problème de double cloisonnement : un cloisonnement interne, similaire à celui de l'entreprise, et un

## 2-2- Changement social et stratégie de développement technologique :

La stratégie de développement technologique implique une nouvelle culture de masse ; la société industrielle, qui émane du type nouveau de société est fondée sur la production de masse de biens de consommation.

Elle se trouve à la recherche permanente de renouvellement technologique afin de produire plus, ainsi « Le cas de l'Algérie se situe d'après Mahfoud Smati dans cette problématique, une tradition encore vivante, une technologie envahissante et un monde extérieur puissant reflétant une image qui se concrétise au fur et à mesure que la puissance de la technique efface les survivances du passé »<sup>17</sup>.

Encouragée par l'ouverture, la nouvelle mentalité d'une société de consommation évolue avec le mécanisme de cette technologie. Des nouveaux comportements apparaissent au sein de la société, car les rapports nouveaux vivent des bouleversements. Un type de société nouveau apparaît société moderne qui encourage plus le désir de richesse pour une réussite sociale.

La norme sociale se trouve changée par cette mentalité qui encourage des comportements déviants ; aliénants par la recherche de l'ascension dans la hiérarchie sociale.

D'autre part nous assistons à une culture de masse qui a ouvert de nouveaux horizons à travers les moyens de communications, de l'internet ; cette culture a fait passer la culture nationale à un niveau universel, ces moyens réduisent les orientations propres à la culture traditionnelle, et les modèles de conduites particulièrement chez les jeunes.

Ceux-ci se trouvant influencés par cette ouverture qui détermine de plus en plus des valeurs, des croyances et des comportements nouveaux.

Dans cette phase de développement, les facteurs économiques politiques qui sont importants mais ne doivent pas être surévalués par rapport aux facteurs sociaux humains.

L'importance doit être donnée aussi à leur contexte humain et culturel : la société est constituée de représentations mentales, de croyances et de valeurs.

A mesure que le changement s'opère, doit s'éveiller la réflexion sociologique. Réflexion qui soulève le phénomène de non-conformité aux valeurs traditionnelles. La conformité sociale crée l'intégration des membres de la société, et harmonise les relations sociales.

- Production locale, nationale et internationale.
- Relations individualisées et sélectives.
- Idéologie religieuse nationale et multi-idéologie »<sup>13</sup>.

Aujourd'hui, la société traverse une phase essentielle de changement ; la politique de développement fait de l'environnement international suite à l'ouverture une dimension importante.

A l'heure actuelle, en Algérie, le phénomène de la mondialisation appelé à favoriser le développement du pays a tout naturellement rendu nécessaire une large ouverture à la culture et au mode de vie occidental.

## **2-1- Changement social et stratégie de développement socio-économique :**

### **2-2-1- La stratégie de développement socio-économique pose le problème de la compétitivité :**

Il s'agit de « rechercher à obtenir une croissance économique forte, soutenue et endogène, qui soit à la recherche permanente à améliorer la compétitivité des entreprises pour aider, en contexte d'ouverture commerciale »<sup>14</sup>.

Mais l'entreprise algérienne ne réussit toujours pas à s'intégrer à la nouvelle dynamique économique, car la nouvelle culture de développement de l'entreprise se confronte à des comportements de blocages (financier, de lenteurs administratives, gaspillage des ressources etc...).

La réflexion doit porter aussi sur les ressources Humaines ainsi que sur les nouvelles politiques managiales, car une crise est générée dans ce domaine par des dérèglements de l'économie nationale, qui d'après Rebai Djermane : «trouve du mal à s'en remettre des séquelles léguées par un style de management sclérosant spécifique à l'économie dirigée.... »<sup>15</sup>.

L'approche sociologique à concevoir serait celle qui rapproche le plus de l'objet d'étude en l'occurrence l'homme et son travail.

L'étude passe donc par une approche synthétique, qualitative, sans a priori tout comme l'approche ethnologique ; il s'agit pour Omar Aktouf : « de considérer que l'homme en production n'est pas détaché de celui des rapports sociaux ni des symboles »<sup>16</sup>.

Donc il s'agit de considérer l'homme comme déterminant dans l'organisation du travail, mais pas comme simple complément.

Le changement social aujourd'hui en Algérie, affecte l'organisation du travail : le salariat n'est plus la forme dominante. On constate l'importance du développement des activités informelles de plus en plus.

dynamiques vont être observés, et des notions nouvelles sont relatives au changement : cycles, acculturation, fluctuations etc....

Tous ces nouveaux concepts expliquent le changement socio-culturel aujourd'hui.

### **1-1- Approches contemporaines du changement social :**

Pour Alain Touraine, le changement social est le résultat de l'action des mouvements sociaux. La société a la capacité de se produire aussi.

Alain Belton définit le mouvement social : «la conduite collective organisée d'un acteur de classe luttant contre son adversaire de classe pour la direction sociale de l'historicité dans une collectivité concrète», c'est donc une sociologie de conflit qui va permettre d'explicitier le changement<sup>9</sup>.

Chaque société pour lui connaît en réalité, un mouvement social qui montre les caractéristiques suivantes :

- Il a face à lui un adversaire social déterminé ;
- Il est placé au centre des contradictions sociales ; il est doté d'un projet de changement social<sup>10</sup>.

Pour Henri Mendras il n'y a pas un paradigme unique du changement social, mais différents paradigmes liés au contexte social<sup>11</sup>.

### **2- Changement social en Algérie spécificités :**

Au lendemain de l'indépendance nationale en Algérie, le pays a connu un projet de refonte économique et politique afin de reconstituer l'unité nationale en redonnant au pays sa personnalité et ses spécificités culturelles.

Ce projet développement consistait surtout à instaurer un cadre social et culturel conforme aux principes de l'idéologie arabo-islamique, mais «Le problème majeur posé d'après Noureddine Toualbi était celui d'un double choix d'égale importances mais se posant du point de vue idéologique, en termes relativement antagonistes »<sup>12</sup>.

Mostefa Boutefnouchet nous présente une lecture du double passage de la société originelle traditionnelle à la société en émergence.

Pour lui la population de la société originelle était principalement rurale, elle a évolué vers une population présentant les caractères principaux de la population urbaine qui sont :

- « Classes d'âges nombreuses de jeunes.
- Travail de services et industrie.
- Pouvoir des institutions et des groupes économiques.

Pour lui : « Les rapports sociaux sont intimement liés avec les forces productives. En acquérant de nouvelles forces productives, les hommes changent leur mode de production, et en changeant le mode de production, la manière de gagner leur vie, ils changent tous les rapports sociaux de formation dans les idées ; un mouvement continu d'accroissement dans les forces productives, de destruction dans les rapports sociaux... Il n'y a d'immuable que l'abstraction du mouvement »<sup>5</sup>.

Pour K. Marx, les rapports de production, en se développant entrent en collision et font naître des conflits opposant des groupes dont les intérêts sont contradictoires ; c'est la lutte des classes, aussi : « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours, n'a été que l'histoire de la lutte des classes »<sup>6</sup>.

Selon Emile Durkheim, le facteur explicatif du changement social est l'augmentation de la densité démographique. La forte densité exige une plus forte division du travail, qui détermine à son tour une nouvelle forme de solidarité, (c'est le passage de la solidarité mécanique à la solidarité organique).

Selon Max Weber, les valeurs ont une grande importance primordiale dans le changement social ; le processus de rationalisation, lié au développement se traduit par la montée de l'action rationnelle, qui se fait d'abord en valeur puis en finalité.

G. Rocher définit le changement social comme étant une «transformation observable dans le temps qui affecte la structure ou le fonctionnement de l'organisation sociale d'une collectivité donnée et modifie le cours de l'histoire»<sup>7</sup>.

Aujourd'hui les sociologues, modernes réagissent contre toute logique linéaire: qui explique le changement comme étant une dynamique de simplification, or les faits sociaux de par leur complexité ne peuvent se réduire à un mécanisme simple linéaire, tout changement linéaire est limité par la complexité et les incidences des autres phénomènes.

Le changement repose donc sur des notions autres que linéaire, notions de fluctuations, cycles, acculturations, de notions de retours de «traits constants» de «répétition» ; il s'agit donc de limiter le champ d'application de repérer au sein de changements socio-culturels des traits constants et redondants<sup>8</sup>.

Les dynamiques socio-culturelles ont été d'abord linéaires et unitaires, elles vont devenir pluralistes car les phénomènes autres vont apparaître des phénomènes pluralistes essentiellement car des phénomènes de déphasages de



économique nouvelle ouvre donc la voie au développement qui est un processus complexe aux dimensions multiples affectant nécessairement la société dans toutes ses composantes politiques, économiques, sociales et environnementales.

Notre étude est un essai de compréhension des mutations que le pays est en train de vivre, elle tente d'intégrer les différentes dimensions dans une proposition théorique générale, qui nous permettra de comprendre la société que le pays est en train de construire.

A cet effet une lecture des différentes interprétations nous permettra une approche sociologique capable de rendre intelligibles les mutations en cours.

L'étude des concepts sociologiques, comme instruments d'analyse nous permettront de donner un sens à la vie sociale, afin de comprendre le changement social qui s'opère à l'heure actuelle en Algérie.

### **1- Différentes notions du changement social :**

Le changement social signifie « modifications intervenant dans les structures d'un groupe, d'une société. C'est un facteur social du fait qu'il peut être conçu comme une force qui domine l'état social ; pour la sociologie- tout change ; et rien ne change, car l'équilibre social est, en principe assuré »<sup>1</sup>.

« Le changement social est un phénomène collectif, structurel affectant l'organisation sociale par un ensemble de transformations dans les conditions de vie »<sup>2</sup>.

Le changement social résulte d'une transformation des structures qui s'opère sous l'influence des différents facteurs. C'est donc un processus de transformation qui implique le développement social.

Ibn Khaldoun (1332-1406) explique le changement par le concept de cycle social. Dans la conception du changement, il met l'accent sur l'aspect transitoire de la civilisation qui se présente comme une succession de phénomènes dont chacun a nécessairement dans un espace déterminé un commencement et une fin<sup>3</sup>.

Malek Bennabi a aussi défini la notion de cycle et l'explique par « des conditions psycho-temporelles propres à un groupe social : c'est une «civilisation»... puis la civilisation émigre, se déplace, transfère ses valeurs dans une autre aire... C'est l'exode de la civilisation vers une autre aire où commence un autre cycle, avec une nouvelle synthèse bio-historique »<sup>4</sup>.

Pour Karl Marx, le changement social est en rapport avec les forces productives ; le «moteur» du changement réside dans l'accroissement des forces productives.

En premier lieu, sur le plan politique, la logique de la démocratie entraîne des transformations sociales importantes, car les groupes sociaux doivent définir leurs attitudes face à la démocratie qui implique une nouvelle politique sociale.

En second lieu, la logique d'un système de l'économie de marché, système qui implique redéfinition de la nature des groupes sociaux, car il constitue une nouvelle forme de mobilité sociale, processus qui fait changer les politiques sociales et culturelles de la société aujourd'hui.

A cet effet, les stratégies économiques nouvelles liées au système d'économie libéral, obligent les groupes sociaux à se définir par rapport à la stratégie globale d'un système mondialisé.

En dernier lieu, la logique de modernisation liée à l'ouverture, touche l'ensemble des structures, des institutions et toutes les formes de pensée sociale, au niveau des représentations des idées, de consciences comme au niveau des comportements et des politiques.

En effet, aujourd'hui le monde entier se trouve en pleine mutation, des transformations sociales tendent vers un nouveau système de valeur et un nouveau modèle culturel, nouveau système culturel sous l'angle surtout de facteurs politiques, économiques, technologiques et environnementaux ; ces mutations sont interprétées comme le dépassement de l'Etat national par ce processus de globalisation.

La modernisation désigne en fait les transformations de l'économie contemporaine. Elle désigne un courant libéral qui s'impose et répond à une volonté de rationalisation des échanges économiques internationaux et donc à la relance de la croissance de l'économie des pays.

Cette nouvelle politique mondiale veut ainsi la libération de la circulation internationale des biens, des services et des capitaux afin de garantir une utilisation optimale des ressources productives disponibles à l'échelle mondiale.

Dans ce cadre, l'Algérie dirige depuis l'année 1989, une réforme politique et économique qui a complètement transformé la structure sociale.

La croissance économique et le progrès technologique sont devenus les principes du développement de la société. L'économie de marché est désormais considérée comme l'unique réponse aux problèmes sociaux rencontrés dans le pays.

Des efforts d'organisation considérables sont exigés pour une organisation rationnelle dont le but est de surmonter les conflits sociaux ; cette politique

## Changement social en Algérie : approche sociologique

### التغيير الاجتماعي في الجزائر: مقاربة اجتماعية

Dr/ GUECHI Khedidja

Faculté des sciences humaines et sociales – université Batna 1  
Guechikhedidja2021@gmail.com

Received in: 15/03/2022 Accepted in: 11/09/2022

#### Résumé :

Dans le cadre de la mondialisation, l'Algérie dirige depuis l'année 1989 une réforme politique économique et culturelle, qui a complètement transformé la structure sociale.

Cette politique nouvelle veut ouvrir la voie au développement qui est un processus complexe aux dimensions multiples. A cet effet, notre approche sociologique du changement social qui s'opère tente d'analyser les données théoriques des différentes dimensions relatives au développement social.

La lecture des différentes interprétations prouve l'existence de contradictions, de conflits liés à la modernité qui apparaissent chaque jour au sein de la société affectant la cohésion sociale.

**Mots clés :** changement social ; approche sociologique ; développement ; modernité ; mondialisation.

#### ملخص:

تقود الجزائر في إطار العولمة، منذ عام 1989، إصلاحًا سياسيًا، واقتصاديًا، وثقافيًا أدى إلى تغيير كامل للبنية الاجتماعية.

وتهدف هذه السياسة الجديدة إلى فتح الطريق أمام التنمية التي هي عملية ذات أبعاد متعددة، تسعى المقاربة الاجتماعية للتغيير الاجتماعي على تحليل البيانات النظرية، لهذه الأبعاد المختلفة بالتنمية الاجتماعية.

وقد أثبتت قراءة التفسيرات وجود تناقضات وصراعات مرتبطة بالحدثة تظهر داخل المجتمع، وتؤثر على التماسك الاجتماعي.

**الكلمات المفتاحية:** التغيير الاجتماعي؛ المقاربة الاجتماعية؛ التنمية؛ الحدثة؛ العولمة.

#### Introduction :

La politique de développement liée à la mondialisation est une politique qui fait de l'environnement international une dimension importante car le projet social dans lequel s'inscrit le changement social est avant tout lié à l'ouverture.

En effet, ce projet social suppose les tendances suivantes : démocratie, économie libérale et ouverture.

University of Batna. The international forum on the government's strategy to eliminate unemployment and achieve sustainable development. University of M'sila, November 15-16, 2011.

- Rahem, Farid. (2017). Entrepreneurial orientation of Algerian students between desire, possibilities and challenges An applied study on students of Larbi Tebessi University. Journal of Economic Issue Studies, University of Laghouat, Vol. 15, p. 2, pp. 343-354.
- Salami, Mounira, Qureshi, Youssef. (2010). Entrepreneurial orientation of women in Algeria. Researcher Journal. 8, University of Ouargla, p.
- Salatni, Hajar, and Buraq, Muhammad. (June 2017). Testing a model of entrepreneurial behaviour among students of the Faculty of Economics, Commercial Sciences and Management Sciences at the University of Oum El Bouaghi, Journal of Human Sciences, Volume 7, Part 1, pp. 506-519.
- Siyabi, No. (2008/2009). The process of establishing the institution, methods of accompaniment. Contracting House, Constantine.

- The importance of generalizing the concept of entrepreneurship among university students.
- Teaching modules on how to establish and manage an enterprise in different fields of study.
- Bringing support and escorting authorities closer to students at universities.
- Establishing business incubators at university to deal with students' projects and pushing them towards achieving their project in reality.
- The importance of sensitizing students that entrepreneurship is an option but not an alternative, which can be chosen because of the lack of employment opportunities.

**7- List of References:**

- Azzedine Tounès, "l'intention entrepreneuriale des étudiants: le cas français", les 3<sup>ème</sup> journées entrepreneuriale, Université Ouargla, le 11-12 Avril 2006.
- Ben Cheikh, Boubaker El Siddik. (2017). Determinants of the entrepreneurial orientation of university students: a field study on the students of Skikda University. Journal of Economic Researcher. P8, Skikda University.
- Hello, Munira. (2006/2007). Entrepreneurial orientation of women in Algeria. Published master's thesis. Kasdi Merbah University of Ouargla.
- Hello, Munira. (2012). Entrepreneurial orientation for young people in Algeria between the requirements of culture and the necessity of accompaniment. National Forum on Strategies for Organization and Accompaniment of Small and Medium Enterprises in Algeria, University of Ouargla, on April 18-19, 2012.
- Kaidi, Amina. (2017). Entrepreneurial orientation for students of non-commercial sciences: An analytical study using the PLS-SEM method. *Majma`at al-Ma`rifa Journal*, Institute of Commercial Economics and Management Sciences, Tindouf University Center, Volume 4, p.4, p. (2017). Students' entrepreneurial orientation: Examining the planned behaviour model. *Journal of Financial and Economic Research*. Oum El Bouaghi University, Vol. 4, p.1, p. 11-31.
- Karbouch, Muhammad, and Bin Tata, Al-Zahra. (2018). The probability of the impact of entrepreneurial education on the entrepreneurial orientation of Mascara University students using logistic regression. *Journal of Business Administration and Economic Studies*, p. 7, p. 161- 176.
- Karbouch, Muhammad, and Ben Issa, Khadra. The effect of the dimensions of the Autio model on the entrepreneurial orientation of undergraduate students: a comparative study using discriminatory analysis. Download on the link <https://diae.net/wpcontent/uploads/2017/09/->, on September 20, 2018 at 55:20.
- Khedri, Tawfiq, and Omari, Ali. (2011). Entrepreneurship as a solution to the unemployment problem for university graduates: A case study for students of the

a result of not perceiving any training in entrepreneurship, or gaining skills to be a successful entrepreneur, like creativity, spirit of organization and conviction, in order to realize the need for having a private enterprise alone, or with a partner in the light of the motivation provided by the supporting institutions put by the government. The results of this study emphasized what was found in Karbouch and Benaissa (2017), study that entrepreneurial orientation average of students of entrepreneurship is more than that of other specialties students. Additionally, it confirmed the findings of Raham (2017) study, which came up with that there is a medium desire among students to create their own enterprises. Lastly, the results of Salami study (2006/2004) that female students in the study sample have weak entrepreneurial orientation was also confirmed in the current study.

**5.2- 2<sup>nd</sup> Hypothesis:** There are no differences in terms of entrepreneurial orientation between students of psychology and educational sciences due to sample members specialties (master counselling and guidance/master educational psychology).

To test the hypothesis, a ‘t’ test was used on two different categories using SPSS. The results are shown in the following table:

**Table 06: ‘t’ Test of Specialty Variable**

Educational Psychology		Counselling and Guidance		‘t’ value	Level of Significance
mean	Standard deviation	mean	Standard deviation		
63.37	12.29	64.30	3.109	0.024	0.981

It is clearly shown in the table above that  $t=0.024$  and it is not statistically significant at the level of  $p=0.981$  bigger than 0.05. Thus, there are no differences in terms of entrepreneurial orientation among psychology and educational sciences due to sample specialty (educational psychology / counselling and guidance).

This is due to that, the study sample consists of only girls and those they live in the same circumstances in their environment, the motivation they receive for practicing entrepreneurship, or from university and the training they had in entrepreneurship.

#### **6- Suggestions for Further Research:**

Based on the research findings, it is noteworthy to suggest the following:  
- Working on spreading the culture of entrepreneurship among university students through making training courses, awareness brochures, and meetings explaining entrepreneurship thoughts.

## University Students' Entrepreneurial Orientation

9. Creating my enterprise allows me to be creative serving society.	2.98	1.157	15	Medium
10. I have money resources to create my enterprise.	3.82	1.112	5	Big
11. I have so many ideas for establishing an enterprise.	3.63	1.134	8	Medium
12. I have who helps me to make my project.	3.48	1.112	11	Medium
13. My trust in my ideas is bigger than my financial capacities to create an enterprise.	4.02	1.097	1	Big
14. Some of my relatives encourage me to create my enterprise.	3.98	1.112	2	Big
15. My background knowledge about my specialty helps e to create my own enterprise.	3.90	1.175	4	Big
16. Society has a positive view to entrepreneurs.	3.88	1.303	14	Medium
17. There are of my relatives who own enterprises.	3.12	1.223	14	Medium
18. I learn from others' experiences in creating their enterprises.	3.65	1.162	7	Medium
First Dimension	3.42	0.603		Medium
Second Dimension	3.72	0.705		Big
Third Dimension	3.57	0.595		Medium

Discussing the table results, item 14 came first with a mean of 4.02. Then, items numbers 14, 15, 16, 6, 10, 4, and 8 with means of 3.98, 3.90, 3.88, 3.86, 3.82, 3.82, 3.70, and 3.70 in the same order, which shows the high level of students' orientation. For items numbers 18, 11, 1, 5, 12, 7, 3, 17, 9, 2 indicate that there is a medium orientation for students with means between 3.65 and 2.93. The mean of the first dimension was 3.42, which determines a medium desire of achievement, and the mean of the second dimension was 3.72 and it determines the high possibilities of achievement.

All in all, medium entrepreneurial orientation was identified among students with a mean of 3.57. Thus, this means that students still think of having a job in public enterprises and private ones after graduation. Besides, students do not have that sort of thinking which leads him/her to create his/her own enterprise, which may be beneficial for society. This latter is due to the lack of entrepreneurship culture as

coefficient reached the value of 0.839; meanwhile, the dimensional reliability coefficients are explained in the following table:

**Table 04: The Reliability Coefficients of the Questionnaire Dimensions**

Dimension	Reliability Coefficient
Desirability of Achievement	0.758
Feasibility of Achievement	0.644

From the table above, the values of reliability coefficients are acceptable.

**4.6- Statistical Treatment:** The research procedure and analysis of hypotheses required the use of the following statistical styles: mean standard deviation, Cronbach’s Alpha coefficient, correlation coefficient Pearson and tests.

**5- Study Results and Discussion:**

**5.1- 1<sup>st</sup> Hypothesis:** There is a medium entrepreneurial orientation among psychology and educational sciences students.

To test this hypothesis, mean and standard deviation were calculated using SPSS programme, as shown in the table below:

**Table05: Mean and Standard Deviation of the Questionnaire and its Items**

Expression	Mean	Standard Deviation	Rank	Entrepreneurial Orientation
1. I work hard to create my own enterprise after graduation.	3.57	1.430	3	medium
2. Of my friends who want to establish his/her enterprise.	2.93	1.247	16	Medium
3. I prefer working in my own enterprise better than any other job.	3.18	1.282	13	Medium
4. I’m interested in successful entrepreneurs and I want to be like them.	3.70	1.109	6	Big
5. Creating my own enterprise allows me to apply my ideas in reality.	3.52	1.097	10	Medium
6. I gain my independence through establishing an enterprise.	3.82	0.983	5	Big
7. Creating my enterprise, I gain so much money.	3.45	1.241	12	Medium
8. Creating my enterprise, I avoid unemployment.	3.70	1.154	6	Big



**4.2- Sampling:** The study was conducted on a sample of psychology and educational sciences master students at the University of Jijel. Non-randomly, 60 students were selected to participate in the study. The following table shows the characteristics of the study sample depending on specialty variable.

**Table 02: Characteristics of the Study Sample Depending on Specialty Variable**

Specialty	Students Number	Percentage
Educational Psychology	30	50%
Counselling and Guidance	30	50%
<b>Total</b>	60	100%

**4.3- Research Instruments:** To reach the aim of the study, the researchers relied on Shapero and Sokol entrepreneurial event model to make a questionnaire, which was composed of 18 paragraphs divided into two dimensions: the dimension of achievement desirability which consisted of 9 first items, and the second dimension was that of achievement feasibility, which consisted of 9 last items. The researchers utilized a likert scale of 5 options: strongly agree, agree, do not know, disagree and strongly disagree. These options took the numbers 1, 2, 3, 4, 5 in the same order. The questionnaire was answered by 30 students. Then, the psychometric features were calculated using the statistical package SPSS. The results were as follows:

**4.4- Validity:** The correlation coefficient was calculated between the two dimensions and between each dimension and the total degree of the questionnaire. The table below shows the results obtained:

**Table 03: Correlation Coefficients between the Dimensions and the Questionnaire**

	First Dimension	Second Dimension	Questionnaire
<b>First Dimension</b>	1	0.723**	0.938**
<b>Second Dimension</b>		1	0.918**
<b>Questionnaire</b>			1

Significance Level 0.01 \*\*

The results obtained showed that all the correlation coefficients are statistically significant at the level of 0.01 and this means that the research tool used is valid to a good extent.

**4.5- Reliability:** The researchers calculated the reliability coefficient of the questionnaire using Cronbach's Alpha equation in general and the reliability coefficients for each dimension alone using the same equation. The questionnaire

entrepreneurial orientation between entrepreneurial students and students of other specialties in economics faculty using a discriminatory analysis method. Besides, it aimed at identifying the effect of Autio model dimensions as well: personal background, public attitudes, entrepreneurship image, university environment and entrepreneurial conviction on entrepreneurial orientation. A sample of 210 students: 80 of them study entrepreneurship and 130 of them of other specialties in the faculty of economic sciences. The researchers followed an analytic descriptive research design and relied on Autio model to make the research instrument, which was a questionnaire. The results showed that statistical significant differences were found between entrepreneurship and other specialties in the faculty of economic sciences in terms of entrepreneurial orientation. Entrepreneurship students had more desire towards entrepreneurship because of university environment, public attitudes, entrepreneurship image and conviction and there was no significant difference, which went to personal background. (<https://diae.net/wp-content/uploads/2017/09/->).

#### **Comments on Previous Studies:**

Based on the studies discussed above, some studies (like Salami 2006/2007 and Kaidi 2017 studies) used the analytic descriptive research design and it's the same design used in the current study. In addition, there is a similarity in the participants' gender in the study sample between the current study and that one of Salami (2006/2007) since master students of psychology and educational sciences department at Jijel university are all females and in Salami's study, the sample consisted of female students about to graduate because the aim of the study was to investigate the entrepreneurial orientation among Algerian women. The current research focused on studying entrepreneurial orientation in the department of psychology and educational sciences; whereas, the majority of previous studies focused on studying students of economic sciences, commerce and management (Karbouch and Benaissa 2017, Karbouch and Ben Tata 2018, Ben Chikh 2017 and Kaidi and Akouda 2017 studies). What differentiated this study from the previous ones was relying on entrepreneurial event model of Shapero and Sokol to know the entrepreneurial orientation of students.

#### **4- Field Procedures:**

**4.1- Research Methodology:** The researcher adopted an analytic descriptive design relying on different books, magazines, research, and scientific studies related to the topic of this study. Data was collected and analysed using the equivalent statistical styles.

answered by 75 management and economics master students from March to April 2017. The findings showed that students think positively of entrepreneurship because of their social environment. Besides, students have a good level of entrepreneurial knowledge and skills they acquired from university, which encourages them to try entrepreneurship, and they have a medium intention towards entrepreneurial orientation. This latter is determined by the students' attitudes towards the idea of entrepreneurship, society, and entrepreneurial education they received during their university course; however, entrepreneurial spirit had no effect on entrepreneurial orientation among students. (Ben Chikh, 2017, p. 277-300)

**3.3.5-** Raham (2017) Study: It aimed at investigating desires and orientations of Larbi Tebessi university students to make their own projects identifying the possibilities and challenges, which they may face. The researcher chose a sample of 200 students. They were asked to respond to a questionnaire, which consisted of 15 paragraphs covering three major dimensions: the desire of making a project, possibilities to do that business and challenges they may face doing so. A likert scale of 5 options: strongly agree, agree, not sure, disagree, and strongly disagree. The findings showed that there was a medium desire to make a project among the students, they have possibilities to facilitate the process, and there are some challenges they may face, most importantly, a weak investment atmosphere in general. (Raham, 2017, p. 343-354)

**3.3.6-** Karbouch and Ben Tata (2018) Study: Entitled "The Possible Effect of Entrepreneurial Education on Entrepreneurial Orientation" among Maskara university female students using logistic regression technology. A sample of 167 economics and management third year licence degree and master students studying entrepreneurship and business management. To test the hypotheses, the researcher practically applied the dual logistic regression model 'Enter' using SPSS to examine the relationship between a qualitative variable, which is entrepreneurial orientation, and one variable or more from the independent variables using Autio model dimensions. They came up with the fact that there was a qualitative significant impact of conviction and entrepreneurial education on entrepreneurial orientation among entrepreneurship and business management students and there was no impact of public attitudes and entrepreneurial image on entrepreneurial orientation. (Karbouch & Ben Tata, 2018, p. 161-175)

**3.3.7-** Karbouch and Benaissa (2017) Study: Entitled "The Impact of Autio Dimensions Model on Entrepreneurial Orientation" among University Students". A comparative study, using discriminatory analysis, aimed at comparing the level of

(Salami, 2006-2007, p. 25)

**3.3- Background of the Study:** Previous studies are discussed below chronologically from the oldest to the newest:

**3.3.1- Salami Study (2006/2007):** It aimed at investigating entrepreneurial orientation among Algerian women. 139 female students about to graduate were selected as the sample for that study; 85 of them studied management, economics, and 54 students of different specialties. The study came up with that the participants in the study had a weak entrepreneurial orientation because of their weak perception of feasibility in the first place, weak perception of desirability, secondly and lastly, the lack of encouragement. This unwillingness goes back to a level of professional values that are more functional; additionally, the level of accomplishing some of the tasks associated with establishing an enterprise (Salami, 2006/2007p. 76-132).

**3.3.2- Kaidi Study (2017):** It aimed at identifying the entrepreneurial orientation of non-business students through investigating the most important determinants of choosing entrepreneurship for a professional career. The sample of the study consisted of 75 students from natural sciences faculty, from technology faculty, law faculty and political sciences faculty at the university of Maskara. The researcher used a questionnaire to collect data. The findings of the study showed that what determines the entrepreneurial orientation among the sample members is their perception of behaviour control and that there was no influence of attitudes, social standards and internal control on this orientation. (Kaidi, 2017, p. 22-34)

**3.3.3- Adouka and Kaidi Study (2017):** It aimed at testing the interpretive power of planned behaviour theory and identifying the most important factors, which may influence management and economics students' entrepreneurial orientation at university of Maskara. The researcher used logistic regression technology to test this theory model. The sample of this study consisted of 113 third year licence students of management and economics; 48 males and 65 females. The researcher found that there is an interpretive power for this model and that attitude variable is of capital importance in predicting entrepreneurial orientation. However, adding other variables like entrepreneurial subjective effectiveness, fear of failure and escaping unemployment, fear becomes the first influencing factor preceding attitudes. Meanwhile, the other variables had no impact on the entrepreneurial orientation. (Kaidi & Akouda, 2017, p. 11-31)

**3.3.4- Ben Chikh Study (2017):** The current study aimed at identifying entrepreneurial orientation determinants of university students. A format was

---



---

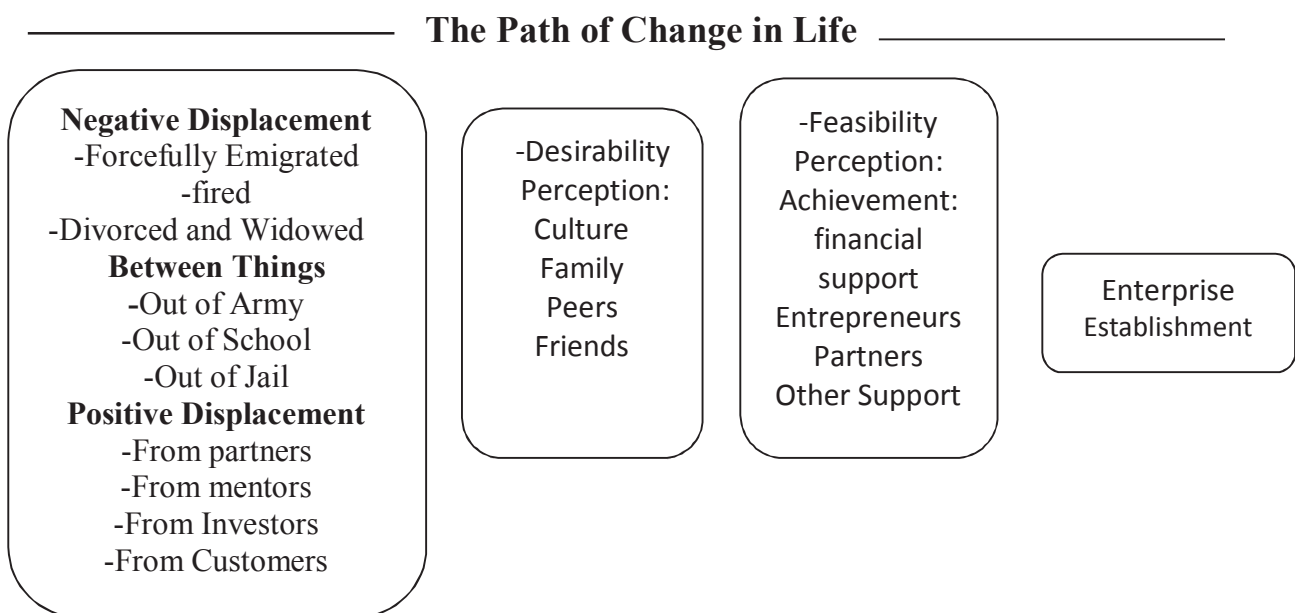
## University Students' Entrepreneurial Orientation

- Negative Displacement: It usually comes out of the person's will and imposed from the outside, like divorce, lay-offs, immigration, job dissatisfaction.
- Positive Displacement: Like family, consumers, investors...and they are events, which generally go to chance sources, and these opportunities are not always professional (like responding to a hobby or a secondary concern).
- Between Things: Like leaving the army, school, or jail (Kaidi, 2017, p. 25). They also mentioned two important variables that precede any new decision, which are perception of desirability and perception of feasibility. Both are due to the cultural, social and economic environments. They differ from one person to the other and they help to determine what to do.

**a. Perception of Desirability:** It refers to social and cultural factors, which affect the value system of individuals. This latter is due to the influences of family who have a vital role in making desirability or due to failed or successful entrepreneurial experiences. The more society cares about creativity, risks and independence, the more enterprises are established.

**b. Perception of Feasibility:** This feasibility arises through the individual's perception of the different available types of help and support to achieve their ideas, namely providing financial resources from private savings, family contributions, or ethnic groups. Additionally, husband or wife's help and friends' help, pieces of advice and special training in how enterprises are established affect the perception of feasibility. The researchers point out that this training in entrepreneurship plays an important role in the person's perception of desirability and feasibility. (Salami, 2012, p. 5).

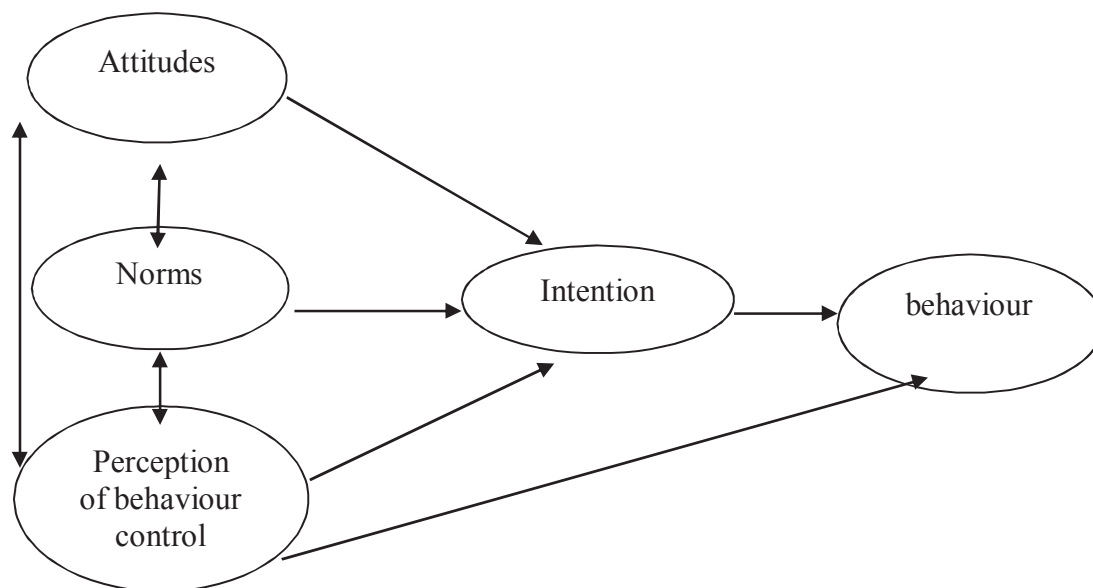
**Figure 02: Entrepreneurial Event Model (Sokol & Shapero)**



- If the behaviour is controlled by the person's will, the variable of being aware of behaviour control is directly related to orientation ,with the same level of variables of subjective standards and attitudes accompanying behaviours.
- However, if the behaviour is partly controlled by the person's will or not under control at all, this variable in this case is directly related to behaviour (as shown in the intermittent points in the form). This variable covers taking into consideration the degree of knowledge that a person has his/her qualifications and the necessary resources and chances to achieve the desired behaviour.

Additionally, a person cannot control the awareness of behaviour control variables if he/she does not have so much knowledge about the behaviour he/she wants to achieve or if the available resources always change. This variable reflects the concept of achievement possibility according to Shapero and Sokol model (Salami, 2006/2007, p. 28).

**Figure 01: Theory of Planned Behaviour**



(Salami, 2006/2007, p. 27)

**3.2.2- Entrepreneurial Event Model (Shapero & Sokol, 1982):** It is considered as the main reference for studies in the field of entrepreneurship. The main idea of this model is that for a person to start changing his/her life's orientation like taking the decision of creating an enterprise, there must be a preceding event, which breaks the routine he/she got used to (Salami & Kurishi, 2010, p. 61). According to Salami and Kurishi (2010), the change that may happen in someone's life can be defined as a guiding force that leads him/her to a particular destination at a specific time (Kaydi & Adouka, 2017, p. 17). The researchers classified those moves into three categories:

Tounès, the researcher, emphasized on that entrepreneurial orientation is an individual willingness, which goes through intellectual and cognitive phases; meanwhile, it is based on social, cultural, and economic circumstances.

All in all, entrepreneurial orientation is constructed in the person's mind. Then, he/she develops this idea and link it to the result, which is the implementation of the project. (Salami, 2006/2007, p. 13)

**3.2- Theoretical Models to Measure Entrepreneurial Orientation:** There are various theoretical models, yet the majority of studies rely on two major models to interpret entrepreneurial orientation: (Ben Chikh, 2017, p. 280)

**3.2.1- Planned Behaviour Theory (Ajzen):** In 1975, Ajzen presented the model of planned behaviour using behavioural theory, considering that beliefs contribute to the formation of attitudes. Besides, behavioural intention towards a particular thing is an inevitable result for attitudes and situations as a trial to make links between beliefs, attitudes, behavioural intentions and actual behaviours. Ajzen defined entrepreneurial orientation as a set of intellectual stages in which the individual's behaviour interacts with the surrounding factors (Ben Chikh, 2017, p. 280). Therefore, Ajzen points out that the person's attitudes determine his/her behaviour based on three variables: attitudes towards behaviours, subjective norms, and the perception of behaviours control.

**a. Attitudes towards Behaviour:** It includes the person's evaluation of his/her intended behaviour. It relies on the expected results of doing this behaviour and it reflects the concept of willingness in Sokol and Shapero model being explained in the second model of this study.

**b. Subjective Norms:** They come from the social pressure that a person faces from his/her family, parents, and friends about the project he/she wills to do. In addition, they come from government policies as well, which may encourage people to have their own business, cultural factors like an entrepreneur in the person's environment and psychological factors like the need for self-realization and the search for independence. Subjective norms reflect the concept of willingness in Shapero and Sokol model.

**c. The Perception of Behaviour Control:** It refers to the consideration of the person's knowledge, qualifications, and the necessary resources to do the wanted project. It is the third variable in Ajzen's theory with Fishbein in 1980. If linked to orientation, it becomes possible to predict someone's behaviour.

It can accompany behaviour in two possible ways:

$2.33 \leq \bar{X} < 3.66$	medium
$3.66 \leq \bar{X} < 5$	high

### 3- Theoretical Framework:

**3.1- Entrepreneurial Orientation:** Salami mentioned that the origin of the word ‘orientation’ came from the French word ‘L’intention’, which is originated from the word Tentio that is deduced from the verb ‘tendre’, which means tend or go for and ‘in’ means towards.

As a term, the word orientation means tending to do something (Salami, 2006-2007). Meanwhile, the word entrepreneurial is deduced from the word entrepreneurship, for Beranger and others, and it refers to creating and developing a set of activities. It can be defined in two ways:

-It is an activity or a set of activities and processes, which leads to establishing and developing an enterprise. Overall, it is the process of creating a business.

-A university specialty, i.e. a science that clarifies the environment, a process to make wealth and social training by facing danger individually.

Meanwhile, Alain Fayol said that it is a special situation in which economic and social wealth is made facing some danger. People involved in this situation need to accept changes, common risks, initiatives and individual intervention.

Americans have used this term since the 90s. Howard Stevenson mentioned that entrepreneurship means the identification of job opportunities offered by individuals or organizations, following, and applying them. (Siyabi, 2008/2009, p. 6-7).

As a result, entrepreneurship refers to the social actions and processes, which a person does to create a new enterprise or develop an existing one in order to make wealth, taking into consideration making initiatives, taking risks and identifying job offers, following them and applying them in reality.

Regarding entrepreneurial orientation, it was defined by Bird (1992) and Bruyat (1993) as an individual willingness and intellectual readiness, which later turns to establishing an enterprise.

K.E.Learned (1992) sees that facing some circumstances, which interact with the person’s psychological characteristics and professional experiences, makes that person think of entrepreneurship.

For Pihkala and Vesalainen, entrepreneurial orientation is a personal will before all but it depends on circumstantial changes. (Azzedine Tounès, 2006, p 1).



- There are no differences concerning entrepreneurship among psychology and educational sciences students due to the variable of specialty among the study sample members.

**1.3- Aims of the Study:** This study aims at,

- Identifying the entrepreneurial orientation among psychology and educational sciences students.
- Identifying the extent to which there are differences in the entrepreneurial orientation of students of psychology and educational sciences due to the sample member's specialty (counselling and guidance / educational psychology).

**1.4- Importance of the Study:** The importance of the current study comes from:

- The importance of the topic discussed, which is the entrepreneurial orientation among students of psychology and educational sciences, being considered as one of the important methods used by university graduates to reduce unemployment.
- The importance of the institution where the study is conducted, which is university, since it is a leading institution in society that trains future dignitaries.

**1.5- Limitations of the Study:** The study was limited to look into the entrepreneurial orientation among psychology and the educational sciences. The sample of the study involved master students of counselling and guidance / educational psychology at the University of Jijel in September 2018-2019.

**1.6- Procedural Definition of the Study Concepts:**

**Entrepreneurial Orientation:** It refers to the decision taken by students after being graduated about the possibility of creating their own enterprises. The entrepreneurial orientation in the current study is determined through calculating the sample responses mean. It was represented through three major grades (weak, medium, high) using the following equation:

$$\frac{X_{\max} - X_{\min}}{\text{number of grades}} = \frac{5-1}{3} = 1.33 \quad \text{So,}$$

$$\text{First range: } 1 + 1.33 = 2.33$$

$$\text{Second range: } 2.33 + 1.33 = 3.66$$

$$\text{Third range: } 3.66 + 1.33 = 5$$

The following table shows these grades:

**Table 01: Entrepreneurial Orientation based on the Sample Mean**

Mean "X"	Entrepreneurial Orientation
$1 \leq X < 2.33$	weak

There are so many reasons that can push someone to create an enterprise. In contrast, some people do not like the idea because they think they do not have all what is necessary to make their own project. Thus, the adventure to establish an enterprise is an optional conscious process. This latter goes through various steps driven by the entrepreneurial orientation, which in turn leads to the exploitation of opportunities available in the environment that enables the establishment of a competitive enterprise ends at a profitable project. Talking about the entrepreneurial orientation, it precedes the establishment phase; it is one of the steps to create an enterprise and it mainly refers to the person's intention to start his/her own project or a cognitive state, which attracts his/her attention to the goal of establishing a private enterprise.

In this vein, Thompson (2009) pointed that entrepreneurial orientation is a self-recognition conviction to start a new project and to plan for it in the future. (<https://diae.net/wp-content/uploads/2017/09/->). It differs from one person to another. Salami (2006/2007) came up with those students who are about to graduate have a poor entrepreneurial orientation. Whereas Slatni and Burak stated in their study that the entrepreneurial orientation percentage among university students varies from one specialty to another and the conviction degree which is affected by how much profit they expect to gain from that business, public attitudes, personal background and the university environment. (Slatni & Burak, 2017, p. 507)

Raham (2017) found out that there is a medium want among students to make their own business. Meanwhile, Karbouch and Benaissa (2017) pointed that there are differences, which are statistically significant, between students of entrepreneurship and other fields' students in the faculty of economic sciences concerning entrepreneurial orientation for entrepreneurship students over the other categories. Based on the background discussed above, the current study aims at answering the following questions:

- Is there an entrepreneurial orientation among psychology and educational sciences students?
- Are there any differences concerning entrepreneurship among master students due to the variables of counselling and guidance master specialty / educational psychology master specialty?

### **1.2- Hypotheses:**

- Students in the department of psychology and educational sciences have a medium orientation towards entrepreneurship.

The concept of entrepreneurship is considered as one of the most important concepts academic researchers studied and analysed, like Schumpeter, H.Fayolle, and H.Mintzberg and others, who attempted to find a general definition for entrepreneurship; yet, this concept remains ambiguous and researchers disagree upon it, especially when comparing it to the concepts of creating small enterprises.

During the 16th and 17th centuries, entrepreneurship was considered the same as creating a small enterprise where an individual runs a group of people. In other words, the entrepreneur was seen as an owner of a small enterprise. Then, so many studies were conducted to clarify that entrepreneurship differs from establishing a small enterprise, especially the researches made by Schumpeter, who stated that entrepreneurship includes new dimensions such as risk, creativity, and uncertainty.

Entrepreneurship involves the process of making businesses as well. It starts from looking for the idea of a business, starting the business until arriving at running the project. Besides, entrepreneurship is related to purchasing an existing enterprise, establishing a branch of an enterprise or creating one with a concession contract. These attitudes vary depending on the entrepreneurs' objectives, capacities and available opportunities.

### **1.1- Research Problem:**

Unemployment and looking for a job stand as obstacles which stresses out university students who are about to graduate. They try to gather contact and information about what suits their field of study and the required conditions with the absence of counselling, guidance, and pedagogical accompaniment, which makes students worried about their future career. That is to say, the opportunity to take the right job is the primary goal students seek to achieve as a way to express themselves in the future and their ideas concerning having their own dream professional project. In fact, unemployment is not a temporary problem because it increases among university graduates and to reduce it, the Algerian state encouraged youths having university degrees to establish their own enterprises and become entrepreneurs who offer jobs instead of job seekers. Entrepreneurship is an activity, a set of activities or processes, which lead to the establishment, and development of an enterprise. Additionally, it refers to a set of social actions and processes that an individual does to

Create a new enterprise or develop an existing one in order to make wealth putting in mind taking initiatives, taking risks, and identifying, following up and implementing that enterprise in reality. (Khadri & Amari, 2011, p. 11)

- There are no differences concerning entrepreneurship among psychology and educational sciences students due to the variable of specialty.

**Key words:** Orientation; Entrepreneurial; Entrepreneur; University Students.

### الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على التوجه المقاولاتي لدى طلبة علم النفس وعلوم التربية جامعة جيجل، ولذلك تم استخدام المنهج الوصفي التحليلي، وتطبيق أداة الدراسة المتمثلة في الاستبيان المعد من طرفي الباحثين لطلاب ماستر لقسم علم النفس وعلوم التربية المقبلين على التخرج من جامعة جيجل، وتم الاعتماد لمعالجة البيانات على كل من المتوسط الحسابي والانحراف المعياري واختبارات، وحاولت الدراسة الإجابة عن التساؤلات التالية:

- 1- هل يوجد توجهها مقاولاتيا لدى طلاب علم النفس وعلوم التربية؟
  - 2- هل توجد فروق في التوجه المقاولاتي لطلبة علم النفس وعلوم التربية تعزى لمتغير تخصص ماستر توجيه وإرشاد؟
  - 3- هل توجد فروق في التوجه المقاولاتي لطلبة علم النفس وعلوم التربية تعزى لمتغير تخصص علم النفس التربوي؟ وما توصلت إليه النتائج:
- أن طلاب قسم علم النفس وعلوم التربية لديهم توجهها متوسطا نحو المقاولاتية.  
- لا توجد فروق في التوجه المقاولاتي لدى الطلبة يعزى لمتغير التخصص في قسم علم النفس وعلوم التربية.  
**الكلمات المفتاحية:** التوجه؛ المقاولاتي؛ المقاولاتية؛ الطلاب؛ الجامعيين.

### Introduction:

The concept of entrepreneurship is considered as one of the most important concepts academic researchers studied and analysed, like Schumpeter, H.Fayolle, and H.Mintzberg and others who attempted to find a general definition for entrepreneurship; yet, this concept remains ambiguous and researchers disagree upon it, especially when comparing it to the concepts of creating small enterprises.

During the 16th and 17th centuries, entrepreneurship was considered the same as creating a small enterprise where an individual runs a group of people. In other words, the entrepreneur was seen as an owner of a small enterprise. Then, so many studies were conducted to clarify that entrepreneurship differs from establishing a small enterprise, especially the researches made by Schumpeter who stated that entrepreneurship includes new dimensions such as risk, creativity, and uncertainty.

Entrepreneurship involves the process of making businesses as well. It starts from looking for the idea of a business, starting the business until arriving at running the project. Besides, entrepreneurship is related to purchasing an existing enterprise, establishing a branch of an enterprise or creating one with a concession contract. These attitudes vary depending on the entrepreneurs' objectives, capacities and available opportunities.

## University Students' Entrepreneurial Orientation -a Field Study On A Sample Of Jijel University Students-

التوجه المقاولاتي لدى الطلاب الجامعيين  
دراسة ميدانية على عينة من طلاب جامعة جيجل

**Dr/ Bechta Hanane**

University of Jijel

مخبر نظم الجودة في مؤسسات التعليم العالي والثانوي باتنة

hananbechta@yahoo.com

**Bouamoucha Naim**

University of Tamanrasset

naim.bouamoucha@univ-tam.dz

**Dr/ AHMED BENBIA**

University of BATNA

باتنة مخبر نظم الجودة في مؤسسات التعليم العالي والثانوي

benbia.ahmed@gmail.com

Received in: 07/06/2022 Accepted in: 19/09/2022

### Abstract:

The current study sheds light on the entrepreneurial orientation among students of psychology and educational sciences at the University of Jijel. To conduct the study, the researchers applied a descriptive analytical approach using a questionnaire as a research instrument designed for master students who are about to graduate in the department of psychology and educational sciences. To analyse data statistically, the researchers relied on both the mean and the standard deviation. This study attempted to answer the following questions:

- Is there an entrepreneurial orientation among psychology and educational sciences students?
- Are there any differences concerning entrepreneurship among master students due to the variables of counselling and guidance master specialty?
- Are there any differences concerning entrepreneurship among master students due to the variables of educational psychology master specialty?

The results were as follows:

- Students in the department of psychology and educational sciences have medium orientation towards entrepreneurship.

Said, E. (1993). *The representations of the intellectual*. Vintage.

Said, E. (2004). *Humanism and democratic criticism*. New York: Columbia University Press.

Thurfiell, D. (2008). Is the Islamic Voice Subaltern? In W. Kerstin, Shands (Eds). *Neither East nor West: Postcolonial essays on literature, culture, and religion* (pp.157-162). Huddinge: Södertörns högskola.

Young, R. (2001). *Postcolonialism: An historical introduction*. Oxford : Blackwell.

in future postcolonial studies. Significantly, there is a need for an Islamic postcolonial approach, which problematizes and challenges the misrepresentation of Islam in Western fiction. This approach will give voice to the subaltern and deconstruct the binary opposition to Islam/West.

**References:**

- Aldalala, N. and Geoffrey P. Nash. (2017). Coming out for Islam? Critical Muslim responses to postcolonialism in theory and writing. In E. M. Santesso & J.E.McClung (Eds), *Islam and postcolonial discourse*. (228-244). New York: Routledge.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2002). *the empire writes back: theory and practice in post-colonial literatures*. London: Routledge
- Bell, L. (2017). *The other in 9/11 literature: If you see something, say something*. Palgrave Macmillan.
- Esposito, J. L (1999). *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York: Oxford University Press.
- Goulet, N. (2011). Postcolonialism and the study of religion: dissecting orientalism, nationalism, and gender using postcolonial theory. *Religion Compass*, 5(10), 631–637.
- Hart, W, D. (2004). *Edward Said and the religious effects of culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- King, R. (2001). *Orientalism and religion: postcolonial theory, India, and the mystic East*. New York: Taylor & Francis Group.
- Majed, H. S. (2015). *Islamic postcolonialism: Islam and Muslim identities in four contemporary british novels*. UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Majid, A. (2000). *Unveiling tradition: Postcolonial islam in a polycentric world*. London: Duke University Press.
- Malak, A. (2005). *Muslim narratives and the discourse of English*. New York: State University of New York Press.
- Meer, N. Islamophobia and postcolonialism: Continuity, orientalism and muslim consciousness. *Patterns of Prejudice*, 48 (5), 500-515.
- Mellor, P.A. (2004). Orientalism, representation and religion: The reality behind the myth. *Religion*, 34, 99-112.
- Said, E. (1983). *The world, the text, and the critic*. Cambridge: Harvard University Press.
- Said, E (1999). *After the last sky*. New York: Columbia University Press.
- Said, E. (1997). *Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world*. New York: Vintage Books.
- Said, E. (2003). *Orientalism*. Penguin Books.

postcolonial theory is all the most curious given the dominance of Indian intellectuals in the postcolonial field” (2001, p.337-38).

By applying an Islamic postcolonial approach to literary texts, readers can challenge and write back to literary discourse, which misrepresents Islam. Hasan Saed Majed states:

Islamic Postcolonialism is a combination of the two terms: Islam is the supposed “colonized religion”, and postcolonial theory is what is used to identify and challenge colonial discourse. Islam, without postcolonialism, would lack an important cultural theory that was essentially created to help the colonized people to free themselves from the colonial stereotypical images that justify colonialism. On the other hand, postcolonialism, without Islam, will not be able to unmask the contemporary anti-Islamic colonial discourse due to its central belief in secularism... Islamic Postcolonialism does not have its own special aims and methods although it incorporates new perspectives. It is a postcolonial cultural movement that aims at identifying the colonial discourse embodied in literature about Islam and Muslims and resisting it using postcolonial methods. However, due to the diversity of Muslim backgrounds, experiences, geographies, and histories, Islamic postcolonialism might cover a variety of issues such as slavery, racism and Islamophobia (56-57).

In fact, there are some Muslim writers who practiced their own version of postcolonialism like Leila Aboulela and Amara Lakhous. These novelists write hybrid novels, which deal with hybrid cultures and the co-existence of Muslims and the West. They try to correct non-Muslims’ misperceptions of Islam.

**Conclusion:**

Postcolonial theory seems to be inadequate in post-9/11 because of its inability to address the subject of religion, which is a very important identity marker. It is methodologically rooted in the West’s secular tradition, and it creates the dichotomy religious/secular, which is similar to the East/West distinction that is created by Orientalism. Since religion is neglected, downplayed, and marginalized by prominent postcolonial theorists, postcolonialism seems to be inappropriate for reading post-9/11 novels, which negatively represent Islam and Muslims. Thus, the postcolonial scope must be extended to include religion, which must be new direction



Muslims' struggle for self-definition" (2000, p.42). Thus, Islam should be accorded a great importance in the postcolonial agenda because it is a very important identity marker. Esposito points out that.

The future of Islam is about all of our futures, Islam and Muslims today are integral players in global history. They are part of the mosaic of American and European societies. In a world in which we too often succumb to the dichotomy between 'us' and 'Them', we are challenged to transcend (though not deny) our differences, affirm our common humanity, and realize that 'we', whether we like it or not are interconnected and co-dependent, the co-creators of our societies and our world [...] Islam today is not only a faith that inspires personal piety and provides meaning and guidance for this life and the next. It is also an ideology and worldview that informs Muslim politics and society. Muslim governments and opposition movements, religious leaders and laity, appeal to and use religion to legitimate their beliefs, policies, and actions (199, p. 4).

Since Muslims have been subalternized and inferiorized since 9/11, there is a need for a postcolonial Islamic approach that should be geared at recovering the Islamic voice that has been absent in Western fiction which deals with Islam and the West in post 9/11. This postcolonial Islamic approach should deconstruct the polarity Islam/West and correct the misrepresentation of Islam after 9/11. Since Islam, like the secular postcolonial approach, also calls for freedom, equality, and justice, an Islamic postcolonial approach can erode the distinction between the Islamic and the Western civilization.

Novelists and postcolonial critics have a long intellectual struggle ahead of them. They have to correct Others' misunderstandings of Islam and to help the West overstep the rigid lines of hostility put down between Muslims and non-Muslims by Western discourse. A postcolonial Islamic approach allows Muslims to represent themselves instead of being represented. It gives them a space of their own to speak for themselves and for others about themselves. However, this Islamic postcolonial approach should not reinscribe the Orientalist Us and Them dichotomy. As Said points out, "The answer to Orientalism is not Occidentalism" (2003, p. 328).

Islamic postcolonialism provides an alternative non-violent form of resistance, which is spiritual. A prominent postcolonial critic who suggests this peaceful and spiritual form of resistance is Mahatma Gandhi, who is marginalized in postcolonial studies. In this respect, Young writes: Gandhi provides the greatest example of how a spiritual alternative could be developed as a form of antiwestern political and cultural critique", but his "apparent absence from the foreground of

Postcolonial theory is based on the assumption that knowledge is constructed. Therefore, postcolonial critics, writers, and readers should question, evaluate and criticize knowledge about Islam, which they find in Western discourse. In fact, there is a need for an Islamic postcolonial approach that includes within its scope religion because it is a very important component of people's identity. In this regard, Aldalala'a and Nash state that

if postcolonialism is to continue to be serviceable in our reading of minority literatures that arise with ever-increasing rapidity in the metropolitan centers - and in which much Anglophone Muslim writing must be situated - its orientation will have to be reassessed and reread, and one important area is the stance it takes on secularism (2014, p.230).

For the postcolonial approach to preserve its cardinal importance in academia after 9/11, it should include religion as a very important postcolonial concept. A secular view of postcolonialism makes it impossible for postcolonial writers to write back to Western novels, which depict Islam as a violent religion that stirs violence and terror. Even Muslim readers find it difficult to suppress their feelings when reading a text, which misrepresents them and their religion. Said, and despite being a secular critic, admits, "There is no such thing as a neutral or value-free reader. Every reader, in other words, is both a private ego and a member of a society, with affiliations of every sort linking him or her to that society" (1997, p. 164).

Since postcolonialism calls for heterogeneity and diversity, it has to deconstruct the binary opposition secular/religious. A secular postcolonial, approach is congruent with the West's value of secularism, but it is opposed in the Islamic world in which Islam is integral to all aspects of people's life. According to King, "postcolonial approaches must remain sensitive to context. It is important to pay attention not only to what is said and by whom (the social location of the speaker) but also where such speech goes and how it is received" (2001, p.214). A secular postcolonial approach cannot give voice to the subaltern in the non-secular cultures like the Islamic one. The voice of the other must be heard from its place; i.e., the Islamic world. The latter has to tell its own version of the truth.

Religion is a very important aspect of Muslims' identity. Hence, the suppression of this defining aspect of the Muslims' self is a denial of their identity. In this respect, Majid writes: "Because secularism is originally a Western idea born out of specific historical circumstances, its rejection in the Islamic world is part of

Uncompromising freedom of opinion and expression is the secular intellectual's main bastion: to abandon its defense or to tolerate tampering with any of its foundations is in effect to betray the intellectual's calling. That is why the defense of Salman Rushdie's *Satanic Verses* has been so absolutely central an issue, both for its own sake and for the sake of every other infringement against the right to expression of journalists, novelists, essayists, poets, historians (1993, p. 89).

For Said, Rushdie has the absolute right to write what he wants. However, Muslim readers received Rushdie's novel as blasphemous work, which deeply hurts Muslims' sensibilities. Rushdie's work is read as an offensive novel that misrepresents Islam and insults Muslims. When reading the novel or any other work of fiction that misrepresents Islam, Muslim readers find it impossible to ignore these in-dwelling feelings of belonging. In fact, Said's approval of Rushdie's novel makes postcolonialism seem antagonistic to Islam.

Though Said criticizes orientalism, which creates a rigid division between East and West, he creates another dichotomy: religious/secular. This distinction is similar to the orientalist's dualistic and Manichean thinking. In this respect, Hart states that

Said rejects the Orientalist distinction between Western rationality and Eastern mysticism only to readmit and valorize this distinction under the rubrics of secularism and religion. The religious/secular distinction is Said's Orientalism, the way he produces otherness for his own uses. My point is that, in arguing against binary, dualistic, and Manichean thinking where East and West are concerned, he reproduces such thinking elsewhere (2004, p.86).

### **The Islamic Postcolonial Approach**

Postcolonialism aims at deconstructing hegemonic discourses. Thus, postcolonial writers, critics and also the reader can deploy their pens to dismantle Islamophobic stereotypes. Thurfiell states: "The core of postcoloniality is the ambition to decentralize 'the West', or Western modernity. Islamism has successfully managed to provide an alternative center of moral, political and ontological focus among its adherents. This, arguably, makes it one of the most obvious examples of a subaltern postcolonial voice today" (2008, p.160). The Islamic voice (not Islamism) has become subaltern, ghettoized and marginalized since the dramatic events of 9/11. Thus, Islam should be put at the heart of postcolonial studies.

In his book *Orientalism*, Said writes: “Maometto” – Mohammed – turns up in canto 28 of the *Inferno*. He is located in the eighth of the nine circles of Hell, the ninth of the ten Bolgias of Maledbolge, circle of gloomy ditches surrounding Satan’s stronghold in Hell [...] Mohammed thus belongs to a rigid hierarchy of evils” (2003, p.68).. According to Said, “there is a consensus on ‘Islam’ as a kind of scapegoat for everything we do not happen to like about the world’s new political, social, and economic patterns” (1997,p. iv). Commenting on the world’s view of Islam after 9/11, Said states: “Invidious commentary about the world of Islam after 9/11 has made it popular wisdom that Islam is by nature a violent, intolerant religion, much given to raving fundamentalism and suicidal terrorism” (2004, p. 51).

Though Said criticized the misrepresentation of Islam in Orientalist discourse, he tilts the balance towards Christianity when discussing the importance of Islam and Christianity in the East and the West. He seems to emphasize Christian hegemony in his writings. For instance, he states that Islam "drew on the Judeo-Hellenic traditions, it borrowed creatively from Christianity" (Said, 2003, p. 74). Mellor takes Said to task because he belittles the social and cultural significance of Islam (105). Mellor states:

Even with regard to the Middle East, and in contrast to the apparently great influence of Christianity in the West, Said seems keen to play down the impact of Islam upon the lives of people. Said criticizes Gibb, for example, for stressing the importance of Islam in relation to life in the Middle East (2004, p. 105).

Said makes it clear that his postcolonial approach is secular. He describes himself as a “stubborn secular intellectual” (1993, p.107). For him, the act of interpretation should be devoid of religious views and beliefs. He states:

In the secular world-our world, the historical and social world made by human effort-the intellectual has only secular means to work with; revelation and inspiration, while perfectly feasible as modes for understanding in private life, are disasters and even barbaric when put to use by theoretically minded men and women" (1993, p.88).

Said is in favor of religion’s retreat to the private sphere. He believes that religion must be excluded from the critical task, and he disparaged all intellectual efforts that try to defend religion.

For Said, one should apply secular criticism that is supposed to resist religious temptations. He lavishes praise on Salman Rushdie's the Satanic verses because it is the best example of freedom of speech. Said writes:

to put intellect at the service of power or at the service of criticism, community, dialogue, and moral sense. This choice must be the first act of interpretation today” (1997, p. 172). Said’s vehement criticism of religion is evident in *After the Last Sky*. Where he states that behind the "veneer of religious cant" in Jewish, Christian, and Muslim traditions, "a seething cauldron of outrageous fables is revealed, seething with several bestiaries, streams of blood, and innumerable corpses" (1999, p. 78). Said’s fierce criticism of religion is on the ground that it incites violent acts. Thus, he excluded it, viewing it as another.

Religious discourse, in Said’s view, creates solid grounds of authority. It “serves as an agent of closure, shutting off human investigation, criticism, and effort in deference to the authority of the more-than-human, the supernatural, the otherworldly. Like culture, religion therefore furnishes us with systems of authority and with canons of order whose regular effect is either to compel subservience or to gain adherents” (1983, p. 290). For Said, religion is an impediment to human inquiry. It triggers emotional associations, which unite people, providing them with a sense of identity, but its effects are often disastrous. Since it is an authoritative system, it is likely to create opposed dichotomies and erect walls between the East and the West.

Said denies his religious Islamic background. He states “I myself am neither religious nor of an Islamic background” (1997, p.45). Said admits that in childhood, he was hurled into an environment that instilled in his mind negative views of Islam. He states:

I am ashamed to admit that a great many of my early memories of friends and family expressing religious opinions are harsh and unpleasant. ‘Moslems’ I was told in 1954 by a great friend of my father ‘are dust. They should be blown away’ Another good Christian, a prominent philosopher and former Lebanese foreign minister, frequently denounced Islam and the Prophet Mohammad to me, using such words as ‘lechery’, ‘hypocrisy’, and ‘degeneration’ (1999, p. 173).

Despite his hostility of religion and his negative views of Islam, Said’s defense of Islam can be explained by the fact that Islam is a part of Arab and oriental identity. Thus, he is defending Islam against the orientalist misrepresentations. Said criticizes the Orientalists’ misrepresentation of this religion in the Western discourse and in literary texts. For instance, he harshly criticized Dante for his blasphemous representation of the prophet Mohammed PBBUP.

The most distinguished postcolonial theorist Edward Said avows his hostility to religion, which he views as an immoral and demoniac force. He believes that religion has something in common with culture. He states: “Like culture, religion therefore furnishes us with systems of authority and with canons of order whose regular effect is either to compel subservience or to gain adherents. This in turn gives rise to organized collective passions whose social and intellectual results are often disastrous” (1983, p.290). Despite its ability to bind people together, religion, from a Saidian vantage point, is an authoritative system and a negative force that leads to irrationality and unreasonable thinking. Its emotional heft might be destructive in its effects.

For Said, religion is a construct and not a natural fact. He believes that people create their own version of the truth or reality. He writes:

No one lives in a direct contact either with truth or with reality. Each one of us lives in a world actually made by human beings, in which such things as ‘the nation’ or ‘Christianity’ or ‘Islam’ are the result of agreed-upon conventions, of historical processes, and, above all, of willed human labor expended to give those things an identity we can recognize (1997, p.45).

So, for Said, Islam, or any other religion, is created by humans and it is endowed with a plethora of meanings depending on the culture or community where it is interpreted. For Said, the interpretation of Islam is dependent on the communities of interpretation. Opposed interpretations of Islam in different communities may even result in wars. The West’s misinterpretation of Islam is meant to justify the depredation of the West on the rest.

For Said, people’s views of Islam are situational. They depend on where and who interprets/represents this religion. He writes: “ This is to say that the media’s Islam the Western scholar’s Islam, the Western reporter’s Islam, and the Muslim’s Islam are all acts of will and interpretation that take place in history, and can only be dealt with in history as acts of will and interpretation” (1997, p. 45). Therefore, for Said, Islam is something that is given a lot of interpretations by different people. It is not a fact or truth. In fact, knowledge and power are interrelated in the sense that the production of knowledge about Islam in Western discourse often serves the powerful countries, and it is often biased against the weak countries. Knowledge, in this sense, legitimates the Western occupation of the East and the inferiorization of the latter. Said states that “underlying every interpretation of other cultures- especially of Islam- is the choice facing the individual scholar or intellectual: whether

postcolonial writers fail to defend the Muslim Other. Thus, there should be a regeneration of postcolonial studies.

Anouar Majid, Aijaz Ahmad, Anne, McClintock, Ella Shohat, and Arif Dirlik assert the Eurocentrism of postcolonial studies. According to Majid, (2000, p.3) postcolonial discourses "are heavily colored by Eurocentric biases". Thus, not all postcolonial critics and writers are adequate speakers for the Islamic world. In fact, postcolonial theory is vehemently criticized for acquiescing to Eurocentric knowledge and ordering of the world.

Among the critics who have drawn attention to the absence of religion from postcolonial studies are Ashcroft, Griffiths, and Tiffins. They state that

Since the Enlightenment, the sacred has been an ambivalent area in a Western thinking that has uniformly tended to privilege the secular. While the 'sacred' has so often been relegated to primitiveness and the archaic, analyses of the sacred have been one of the most neglected" areas in the field of postcolonial studies (2002, p. 212).

Significantly, in the first edition of *Post-Colonial Studies* (2000) by Ashcroft, Griffiths, and Tiffin, religion does not appear in the list of key concepts. However, it is included in the second edition (2007).

In the same vein, Malak, in his book *Muslim Narratives and the Discourse of English*, remarks postcolonialism's

Resistance to engage with religion as a key category pertinent to the debate about contemporary neocolonial reality. Such an inattentive or deliberate marginalization of religion as a force or factor with its own complex dynamics, if my observation is right, reflects privileging a secular, Euro-American stance that seems to shape the parameters of postcolonial discourses. This skewed point of reference stems from the hegemony of the Euro-American academy with its efficiency, superior resources, and pervasive means of dissemination (2005, p.17).

Thus, religion is excluded from postcolonialism because of the prominence of Western secularism, which has dominated the field. In fact, postcolonialism often draws boundaries between the religious and the secular. It prioritizes secular forms of resistance over the religious ones despite the fact that religion plays a very pivotal role in the constitution of postcolonial identity.

have been mainly antagonistic to Islam as a religion, siding with the West in its celebration of secular freedom and characterization of Islam as a province of rigid thinking, strict practice, and outmoded dogma" (2017, p.228). These writers fail to resist the temptation of the culture of the host country, and they ultimately lose their identity. Majid states that: «Cultural hegemony is real, and the presence of the Third World intellectuals in the West - despite the proverbial exceptions and other conscious complicities - is a stark manifestation of this reality" (200, p.44). In fact, immigration results in confused elites who often write with the intention to satisfying the Western reader. However, some of them subside into inaction, preferring to remain silent.

Postcolonial writers, in general, did not make a satisfactory response to the Western antagonistic discourse against Muslims after 9/11. In this regard, Aldalala'a and Nash state, «If we ask what response postcolonial intellectuals have made to the onslaught of post-9/11 discourse against Muslims, the answer must be, not a significant one" (2017, p.232). In fact, Postcolonial texts express an overt hostility of Islam. This is likely to aggravate the tension between the Oriental and the Occidental cultures and make it impossible for them to flourish side by side. So, the question that is worth asking is this: Is the postcolonial secular intellectual qualified to speak for Muslims? Many postcolonial texts reinforce the ossified notions of us and them, and they reproduce a neo-Orientalist discourse, which stokes division, misunderstanding and hatred.

The representation of Islam is embedded in the paradigm of knowledge constellations of power that dissolves the world into two poles. Aldalala'a and Nash point out that "Postcolonial theory remains singularly slow to expose and condemn the othering of Muslims in the discourse spawned by 9/11, which perhaps is unsurprising given its embedding within an epistemology that remains Western and secular" (2017, p.228).

Even before 9/11, Islam and despite playing a very important role in the colonial period, it was neglected in postcolonial studies. Postcolonial theory is based on secularism and unlimited freedom, which do not tally with Muslims' beliefs. Thus, it fails to defend the religion of the other, and it cannot be very useful when reading literary texts, which stigmatize the Muslim Other. King is in full agreement with Linda Alcoff who "challenges postcolonial writers to consider the material effects of their statements by asking the crucial question-does your narrative enable the empowerment of oppressed groups?" (2000, p.214). The grim reality is that



## 2. The Islamic Voice as Subaltern in Postcolonial Studies

Many novels by Western writers are not appreciated by Muslim readers because they represent Islam as radically at odds with Western civilization and a major threat to its safety and stability. Majid (2000, p.6) states that “Muslims continue to be represented as noble Bedouins, decadent court officials, turbaned fanatics, or oppressively shrouded women; in any case, they remain the villainous other”. Muslims are viewed as villainous others. They are seen as the new barbarians who should be kept out of the gates of the civilized West. Islamophobic sentiments abound in the post-9/11 novel. Meer states that Islamophobia can “be best understood as a postcolonial concept” (2014, p.501). In the Western post-9/11 novels. Muslims are represented as terrorists, shivering with rage, vowing to destroy the West. They are depicted as savages drained of humanity.

The post-9/11 novel on Islam has a great impact on how Western readers understand Islam and Muslims. Since 9/11, a lot of ink has been spilt on the religion of the others. Books on Islam became bestsellers in the West because people wanted to learn about this religion. Among the famous post-9/11 novels which try to define Islam and Muslims for Western readers are John Updike’s *Terrorist* (2007), *Falling Man* by Don DeLillo (2007), and *Netherland* by Joseph O’Neill (2008). These novels and others give a bad image about Muslims, and they confirm the existence of an inherent cultural dualism between Islam and the West. Thus, Muslims become victims of rejection and social marginalization.

Muslims are silenced in postcolonial discourse, which casts a blind eye on the importance of Islam. As a touchstone for determining people’s identities, postcolonial writers and critics, in the West, who have an Islamic background, often absorb Western values and lose their distinctiveness and identity as Muslims. In other words, they are prone to the dangerous assimilation of the subaltern voice to the position of Western writers. Their works strongly resonate with the novels written by Western novelists, and they hold and confirm the same assumptions. Some of their works even achieve a kind of canonicity because of their misrepresentation of Islam. In fact, Western publishing houses also impose enormous pressures on these writers.

Writers of Muslim background did not defend their religion. While some of them cast a blanket of silence over the Western novels, which negatively represent Islam and Muslims, some of them share Western writers’ view of Islam as a very violent and strict religion. In this regard, Aldalala’a and Nash write: "we can say that since the late 1980s important postcolonial writers, often with connections to Islam,

### Introduction:

9/11 has heralded the return of religion. Since this momentous event, many studies on Islam have flowed academia. Most of these studies consider fundamentalism, terror, and antimodernism as fundamental aspects of this religion. Islam, in the post-9/11 novel, has always been perceived as an oppositional force to Western secularism and democracy. It is seen as a religion that sets Muslims on the path of mass murder. Many Western writers and even some Arab ones vilify Muslims and their religion, and they show hatred of them. Vakil (2014, as cited in Meer) states that

Religion is 'raced', Muslims are racialised. It means secondly, that hostility to Islam cannot be separated from discrimination against Muslims in neat and unproblematic ways ... Where Islam is integral to Muslim identities, the denigration of Islam impacts on Muslim respect and self-worth, but what is primarily and fundamentally at stake in this is not a matter of the protection of belief per se, but rather of unequal power, legal protection and institutional clout, in the context of entrenched social inequalities (2014, p. 503).

In the Western novel, Islam is seen as the arch-enemy of freedom, an authoritative system that fights to push Western democracy. Said remarks (2003, p.59) that, for the West, "Islam was a lasting trauma" (*Orientalism* 59). He also notes that "the academic experts on Islam are all in concert: Islam is a threat to Western civilization" (p.144). Islam has been constructed as an object of orientalist and neo-orientalist discourse. Neo-orientalism is a continuation of the Orientalist tradition, which constructs the binary opposition to West/Islam. It views Islam as the antithesis of Western civilization. Islam is relegated to darkness and reduced to fundamentalism and terror. The West, in an attempt to dominate the rest, spreads stereotypes about the Arab Islamic world. Muslims are identified as degenerate and backward in Western discourse. Thus, they need to be colonized in order to be civilized. Despite its attempts to give voice to the Subaltern, the Postcolonial approach failed to defend the Muslim Other. Thus, it is in need of further theorization.

## The Need for an Islamic Postcolonial Approach

الحاجة إلى منهج إسلامي ما بعد كولونيالي

Prof/ Leila BELLOUR

Department of Foreign Languages

University Center of Mila

Laboratory of Translation and Didactics of Languages

leila\_bellour@hotmail.com

Received in: 21/09/2022 Accepted in: 21/11/2022

### Abstract:

Post-9/11 Western discourse does not just continue the traditional orientalist representations of Islam. It goes beyond it by depicting Islam as a violent and jingoistic

Religion. Such a representation of Islam is embedded in the paradigms of knowledge, constellations of power that divide the world into two poles. Islamophobia has become a postcolonial concept. Muslims are identified as violent terrorists and backward in post-9/11 Western discourse. Thus, they need to be colonized in order to be civilized. Even writers in the west, who have an Islamic background, hold views that are hostile to Islam. These postcolonial writers are Western in opinions and intellect. They do not write back to Western writers and critics who demonize Islam and Muslims. In fact, there is a remarkable dearth of reference to Islamic identity in postcolonial theory, which is still embedded in Western secular paradigms of knowledge. Thus, there is a need for an Islamic postcolonial approach that gives voice to the Subaltern.

**Key words:** Islam; (Neo) Orientalism; Muslim Subaltern; Postcolonial Approach; Islamic postcolonial approach.

### الملخص:

لم يستمر الخطاب الغربي بعد 11 سبتمبر فقط في التمثيلات التقليدية للإسلام. إنه يتجاوز ذلك من خلال تصوير الإسلام على أنه دين عنيف وشوفاني. يتم تضمين مثل هذا التمثيل للإسلام في نماذج أبراج المعرفة للقوة التي تقسم العالم إلى قطبين. لقد أصبحت الإسلاموفوبيا مفهومًا ما بعد كولونيالي. يتم تحديد المسلمين على أنهم إرهابيون عنيفون ومتخلفون في الخطاب الغربي بعد 11 سبتمبر. وبالتالي يجب أن يتم استعمارهم من أجل أن يكونوا متحضرين. حتى الكتاب في الغرب الذين لديهم خلفية إسلامية يتبنون آراء معادية للإسلام. هؤلاء الكتاب ما بعد الاستعمار غربيون في الآراء والفكر. إنهم لا يردون على الكتاب والنقاد الغربيين الذين يشيطنون الإسلام والمسلمين. في الواقع هناك ندرة ملحوظة في الإشارة إلى الهوية الإسلامية في نظرية ما بعد الاستعمار والتي لا تزال جزءًا لا يتجزأ من نماذج المعرفة العلمانية الغربية. وبالتالي هناك حاجة ماسة إلى منهج إسلامي ما بعد كولونيالي يعطي صوتًا للمسلم.

Martínez-Flor, A. (2005). A Theoretical Review of the Speech Act of Suggesting: Towards a Taxonomy for its Use in FLT. *Revista Alicantina de Estudios Ingleses*, 18, 167-187.

Mir, M. (1995). Tafsīr. In John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Oxford: Oxford University Press.

Muliawan, A. A. (2012). *An analysis of warning utterances in Al Quran translation of Ibn Kathir interpretation*. Unpublished Research Paper, Muhammadiyah University of Surakarta, Surakarta.

Nemani, F., & Rasekh, A. (2013). Investigating the effects of social variables on speech variation: social class, solidarity, and power. *British Journal of Education, Society, and Behavioral Science*, 3(3), 300-334.

Peters, F. E. (2003). The Words and Will of God. Retrieved June 11, 2019, from <https://archive.org/details/monotheistsjewsc01pete/page/12/mode/2up>

Quirk, R., Greenbaum, S., Leech, G., & Svartvik, J. (1985). *Comprehensive grammar of the English language*. London, UK: Longman.

Qutub, S. (1980). *Fi zilal al-Quran* [In the shades of Quran]. Beirut, Lebanon: Al-Shuruq Publishing House.

Rintell, E. (1979). Getting your speech act together: The pragmatic ability of second language learners. *Working Papers on Bilingualism*, 17, 97-106

Searle, J. R. (1969). *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Searle, J. (1979). *Expression and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.

Trosborg, A. (1995). *Interlanguage Pragmatics: Requests, Complaints, and Apologies*. Berlin and New York: Mouton de Gruyter.

Vanderveken, D., & Kubo, S. (2002). *USA essays in speech act theory*. Philadelphia, U.S.A: John Benjamins Publishing.

Verschuereen, J. (1999). *Understanding Pragmatics*. London: Arnold.

Zufferey, S. (2015). *Acquiring Pragmatics: Social and cognitive perspectives*. New York: Routledge.

- Al-Tabari, A. (2001). *Tafsir Al-Tabari* [The interpretation of Al-Tabari] . Cairo, Egypt: Hajer Publishing House.
- Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Badrul, M. M. (2019). *An Analysis on Directive Speech Act in English Translation of Al-Qur'an Surah Luqman*. Master dissertation, IAIN Kediri.
- Brown, P., & Stephen, C. L. (1987). *Politeness: Some universals in language use*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Campo, J. E. (2009). *Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill.
- Carroll, J. The Quran & Hadith. Retrieved July 10, 2019, from <https://www.world-religions-professor.com/quran.html>
- Dar Isaa, M. M. (2015). *The Translation of Requests in the Holy Quran: A Contrastive Study between Arabic and English*. Master dissertation, An-Najah National University, Palestine.
- Donner, F. (2006). The historical context. In J. D. McAuliffe (Ed.), *The Cambridge Companion to the Qur'an* (pp. 31-33). Cambridge: Cambridge University Press.
- Erler, B. (2010). *The speech act of forbidding and its realizations: A linguistic analysis*. Riga: VDM Verlag Dr. Müller.
- Huang, Y. (2006). Speech Acts. In K. Brown (Ed.), *Encyclopedia of Language and linguistics* (pp. 656-665). Oxford: Elsevier Science.
- Ghali, M. M. (2008). *Towards understanding the ever-glorious Quran*. Egypt: Publish House for Universities.
- Glaser, K. (2014). *Inductive or deductive?: The impact of method of instruction on the acquisition of pragmatic competence in EFL*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Ibn Kathir, A. (n.d). *Qasas al-anbiya'* [The stories of prophets]. Cairo: Tawfeqyeh Library.
- Kasher. A. (1998). *Pragmatics: Critical concepts*. London: Routledge.
- Khalidi, T. (2009). *The Quran*. Delhi: Penguin Classics.
- Khan, W. M. (2009). *The Quran*. Delhi: Goodword.
- Kreidler, C. (1998). *Introducing English Semantics*. London: Routledge.
- Lambert, G. (2013). *The leaders are coming! Whom will you follow?* U.S.A: West Bow Press.
- Levinson, S. (1983). *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.

### Conclusion and Pedagogical Implications

Using the speech act theory and relying on the circumstances of revelation as well as books of Quran interpretation, the present study attempts to identify the forms and functions of directive illocutionary acts in Surat Al-Baqarah. This study is not comprehensive in the sense that only three types of directives were examined, namely: commands, prayers, and permissions. Many other speech acts exist in analyzed surah such as guidance, threatening, challenge, etc. but they are beyond the scope of this study. Findings show that one structure such as imperative verbs can serve different direct and/or indirect functions depending on the context, the interlocutors, their nature as well as power, and the distance between them.

To conclude, it is worth mentioning that different translations of the surah might yield different meanings and therefore different forms and functions of directives. Some Quran translators tend to translate it literally instead of focusing on the meaning of verses. Thus, researchers are called to look for the most accurate translations when conducting pragmatic studies. Furthermore, different researchers might understand the same translation differently and therefore identify speech acts differently. No task is more risky and difficult than investigating the pragmatic meanings of Quran. Yet, efforts have to be always done in order to discover the beauty of its style and the depth of its meanings.

The present study clearly proves that mere knowledge of grammar does not enable us to successfully uncover the relationship between the structure of directives and their functions. Here, context plays a major role. Based on these findings, English as foreign language teachers are recommended to:

- Draw their learners' attention to the importance of pragmatics in learning English
- Encourage them to infer the functions from the context instead of relying heavily on dictionaries
- Show their learners explicitly how different contextual factors yield distinct meanings

### References

- Abdelhaleem, M. (2005). *The Quran: A new translation*. New York, U.S.A: Oxford University Press.
- Al-Farisi, M. R. (2018). *Directive illocutionary acts used in Al-Qur'an Surah Ali Imran*. Master Dissertation, State Islamic University of Sunan, Surabaya.
- Al-Hamidani, I. (1999). *Al-sahih min asbab al-nuzul* [The circumstances of Revelation]. K.S.A: Al-Rayan Publishing House.
- Allan, K. (1986). *Linguistic Meaning*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Al-Saaidi, S. K., Al-Shaibani, G. K., & Al-Husseini, H. A. M. (2013). Speech Acts of Prohibition in English and Arabic: A Contrastive Study on Selected Biblical and Quranic Verses. *AWEJ*, 4(4), 95-111.
- Archer, D. & Grundy, P. (2011). Introduction. In Archer & Grundy (Eds). *The Pragmatics Reader* (pp. 1-10). London and New York: Routledge.

**Table 4: Selected examples of Allah's permissions from Surat Al-Baqarah**

	<b>Examples (Quranic verses)</b>	<b>Circumstances of revelation/explanation</b>
<i>Allah's permissions to prophets</i>	<b>14.</b> "... And <i>eat</i> freely from it anywhere you may wish, yet do not approach this tree..." (Quran 2:35, Khan, trans., 2009).	Both Adam (PBUH) and Hawwa lived in Paradise enjoying the blessings of Allah, living a life any human would have envied. However, Allah told them that they may eat freely of its fruits as they wish except one tree. Shaytaan (Devil) did manage to tempt both of them to eat the fruit of the forbidden tree. After eating it, they noticed they had become naked. Realizing they had been tricked by Shaytaan, they desperately tried to cover their nakedness with leaves from the trees.
<i>Allah's permissions to believers</i>	<b>15.</b> "If then any one transgresses the prohibition against you, <i>Transgress</i> ye likewise against him..." (Quran 2:194, Khalidi, trans., 2009).	Polytheists prohibited Prophet Muhammad (PBUH) and his companions to do Umrah, a kind of pilgrimage to Mecca, in the eleventh month of the Islamic calendar (A.D. 6). Therefore, he (PBUH) made an agreement with them to come back in the same month of the next year to do it with his companions without having weapons (Al-Hamidani, 1999).
<i>Allah's permissions to all people</i>	<b>16.</b> "O ye people! <i>Eat</i> of what is on earth, Lawful and good..." (Quran 2:168, Khan, trans., 2009).	Three Muslims (Thaqif, Khuzaa, and Amer Ibn Sa'isah) deprived themselves of eating meat.

In Example 14, The Almighty Allah uses the imperative verb "eat" to permit the addressees and not to command them. Adam (PBUH) and Eve had the choice to eat anything they wished except the fruits of one tree. In other words, Allah did not order them to eat and did not impose a particular type of fruit on them. If they did not eat from the allowed fruits, they would not be punished.

In a similar vein, Allah utilizes the imperative verb "transgress" in Example 15 to express permission. In Islam, fighting is prohibited in certain months. Besides, in many verses of the Holy Quran, Allah orders believers not to attack Christians, peaceful Jews, and disbelievers. In this verse, however, He allows Muslims to attack the polytheists back if they attack them first. This illocutionary act is a permission and not a command because if Muslims do not defend themselves and forgive the polytheists, they will not be punished.

In Example 16, the Almighty Allah uses the imperative "eat" to give permission to people to eat all His grants. This is a permission and not a command because not eating does not entail punishment. Moreover, people have different tastes.

**Table 3: Selected examples of prophets' and believers' prayers to Allah from Surat Al-Baqarah**

	<b>Examples (Quranic Verses)</b>	<b>Circumstances of revelation/explanation</b>
<b>Prophets' prayers to Allah</b>	<b>11.</b> "When Abraham said: "My Lord! <i>Show</i> me how you revive the dead..." (Quran, 2: 260, Khan, trans., 2009).	Abraham (PBUH) asks the Almighty Allah to show him how He revives the dead. Allah responds to his request by providing him with several instructions.
	<b>12.</b> "Our Lord! <i>Make</i> us surrender us to you And from our descendants a nation, which surrenders itself to you. <i>Show</i> us our holy rituals, And <i>forgive</i> us" (Quran 2: 128, Khalidi, trans., 2009).	Prophets Abraham and Ishmael (PBUT) pray to God to save their faith as well as that of their descendants, guide them, and forgive their mistakes.
<b>Believers' prayers to Allah</b>	<b>13.</b> "And there are men who say: "Our Lord! <i>Give</i> us good in this world and good in the Hereafter, and <i>defend (protect)</i> us from the torment of the Fire!" (Quran 2: 201, Khan, trans., 2009).	Some believers used to pray to Allah to fulfill their earthly needs only such as heavy rain, fertility of lands, and good crops. In the preceding verse of this surah (Verse 200), He blames them for this.

In Example 11 above, the imperative verb "show" serves as a prayer and not a request because the speaker (Prophet Abraham PBUH) is lower than the addressee (Allah) in rank and power. In requests, interlocutors are in the same level. This imperative is softened by the address term "My Lord!"

As in Example 11, prophets Abraham and Ishmael (PBUT) use imperatives to politely ask Allah to answer their prayers. To mitigate these imperatives, they use "Our Lord".

Example 13 consists of imperatives, which serve as prayers because the speaker (pilgrimages) is lower than the Almighty Allah in power and social rank. The risk of praying is not high because these believers do not only care about early needs but also ask for guidance, forgiveness, and protection from hell.

### **3. Permissions**

In addition to commands and prayers, directives appear in the form of permissions in the analyzed surah. Permissions and commands are different in the sense that the former do not oblige the hearer to do a particular action whereas the latter force him/her to carry out certain actions. Put differently, in permissions, the hearer is allowed to do something, but s/he is free not to do it. In commands, however, if s/he does not do the action, s/he might face bad consequences. Table 4 shows some examples of Allah's permissions from the sample of the study.



them reside in the land of their fathers. Here, the speech act of honoring implies that Jews were not grateful to Allah in spite of His numerous blessings.

The imperative “believe” in Example 8 conveys a command because of the following reasons: First, non-believing in God implies punishment. Second, the power of the speaker (Allah the creator) is higher than that of the hearer (the hypocrites).

In Example 9, the imperative verb *worship* serves as a command because in Islam, worshipping Allah is a must. Maintaining it implies reward from Him and ignoring it entails severe punishment. Here, the vocative style is used to create distance between the speaker (Allah) and the hearer (all people).

**Prophets' commands**

Surat Al-Baqarah includes only one example of prophets' commands. It appears in Table 2.

**Table 2: Prophets' commands**

<b>Example (Quranic verse)</b>	<b>Circumstances of revelation</b>
<p><b>10.</b> “When Moses said to his people: O my people! You have indeed wronged yourselves by your worshipping the calf; <i>turn</i> in repentance to your creator, and <i>slay</i> the culprits among you...” (Quran 2: 54, Khan, trans., 2009).</p>	<p>Prophet Moses (PBUH) spent 40 days in a mountain in the Sinai Peninsula of Egypt called Mount Sinai learning the Ten Commandments. After he returned, he found out that some of his people had started worshipping the golden calf that Samiri had created (Ibn Kathir, n.d).</p>

As the verse in Table 2 above shows, Moses (PBUH) commands his people to stop worshipping the golden calf and return to their God. The imperative verbs “turn” and “slay” serve as commands for the following reasons: First, the power of the speaker (Moses) is higher than that of the hearer (his people) especially that he has a metaphysical power as a prophet. Second, Allah’s forgiveness was conditioned by returning to worship Him and killing those who disobeyed Him and worshipped the calf.

**2. Prayers**

Prayer is a solemn request for help or expression of thanks addressed to God or another deity. In it, the speaker always has less power than the hearer. Surat Al-Baqarah includes examples of praying as a directive illocutionary act carried out by both prophets and believers. Table 3 displays some of them.

In Example 1, God uses the imperative “turn your face” to command Prophet Muhammad (along with all Muslims) to change their direction of prayers to Mecca. This imperative is categorized as a command because the power of the speaker (the Almighty Allah) is greater than that of the addressees (Muhammad PBUH and all Muslims). Moreover, the action of facing the right *Qibla* is an essential condition of valid prayers in addition to intention, purity, and covering the body. Unfulfilling this command would result in invalid prayer, and hence God’s anger.

Example 2 is also a command. It is identified so because of the following reasons: First, the power of the God is greater than that of all creatures—even prophets. So, Abraham still has to obey His instructions. However, because the prophet’s request was answered by God without mediation, we can say that the four imperatives serve the function of *honoring*.

The Almighty God does not command prophets only as Examples 1 and 2 show but angels too as Example 3 illustrate. The imperative verb “bow down” is a command because Allah is

Superior over angels. Furthermore, they have no choice except complying with his orders as non-complying leads to His wrath like what happened to Satan. The command is not redressed; it is uttered directly without any risk. However, Allah honors angels by making them closer to Him and this can be seen through His use of the conversational style.

In addition to prophets and angels, Allah commands believers too. As Example 4 makes clear, He calls the pilgrimages to stop boasting about the generosity of their fathers and be much more grateful to Him. The illocutionary act of this imperative is command because the speaker (Allah) has more power than the hearer (some pilgrimages). Nonetheless, as Al-Tabari (2001) mentions, the clause “As ye used to celebrate the praises of your fathers” does not carry out the literal meaning but it is used to condemn or criticize Muslims’ negligence of praising Allah in pilgrimage. Therefore, another possible illocutionary act of this imperative can be reproaching.

As all the previous examples, Example 5 is also a command. Allah asks the believers to spend out of the best things they own. Obviously, if they do the opposite, they will not be rewarded. However, this imperative can serve as an encouragement and gratitude. In other words, in addition to encouraging Muslims to spend out of what they love the most, Allah reminds them of His blessings and asks them to be grateful.

In addition to believers, Allah the omnipotent commands the non-believers. However, the style of address is different. While Allah uses the vocative case to address believers (Example 5: “O ye who believe!”), He does not use it with disbelievers as they do not believe in Him. Vocatives soften imperatives.

The imperative “enter” in Example 7 conveys a command illocutionary act because when the addressees (Jews) did not obey God’s orders, they were punished. This means that carrying out the action is not optional. Nonetheless, this imperative may also serve as honoring speech act. In other words, Allah honored Jews by letting

<i>Allah's commands to believers</i>	4. "When ye have accomplished your holy rites, <b>celebrate the praises</b> of Allah, as ye used to celebrate the praises of your fathers..." (Quran 2:200, Khan, trans., 2009).	proudly of the generosity and good deeds of their fathers in Mecca before Islam. In doing so, they had the habit of mentioning that their fathers provided other pilgrimages with food, drink, and guidance (Al-Zamakhshari, n.d).
	5. "O ye who believe! <b>Give</b> of the good things which ye have (honourably) earned, and of the fruits of the earth which We have produced for you..." (Quran 2: 267, Ghali, trans., 2008).	Some Muslims from Al-Madina used to bring spoiled dates to mosques for poor people to eat. Thus, Allah prohibits them from giving the worst of what they have because if they do so, they will not be rewarded in the afterlife (Al- Hamidan, 1999).
<i>Allah's commands to non-believers</i>	6. When it is said to them: " <b>Follow</b> what Allah hath revealed:" They say: "Nay! We shall follow the ways of our fathers..." Quran 2:170, Khan, trans., 2009).	Prophet Muhammad (PBUH) invited Jews and Christians to Islam and warned them of Allah's punishment. Yet, two men of them, Rafi Ibn Kharejah and Malek Ibn Awf, replied that they would rather follow the religion of their fathers (Al- Hamidan, 1999).
<i>Allah's commands to Jews</i>	7. "And remember We said: <b>enter</b> this town..." Quran 2: 58, Ghali, trans., 2008).	Allah commands Jews in Egypt to enter the Holy Land where Prophet Jacob (PBUH) had settled in. When they first refused to enter the Holy Land (Palestine), Allah punished them by letting them wander for 40 years in the desert (Al-Zamakhshari, n.d).
<i>Allah's commands to hypocrites</i>	8. "When it is said to them: <b>Believe</b> as the others believe, they say: shall we believe as the fools believe..." (Quran 2: 13, Khan, trans., 2009).	Abduallah Ibn Salul was one of the well-known men in Yathreb. Although he entered Islam, he was still called "the leader of hypocrites". He used to compliment the companions of the prophet in front of them and make fun of them secretly with other hypocrites (Al-Zamakhshari, n.d).
<i>Allah's commands to all people</i>	9. O people! <b>Worship</b> your Lord who created you..." (Quran 2: 21, Khalidi, trans., 2009).	Allah orders people to worship Him as the one and only creator.

## Results and Discussion

After collecting the data, the illocutionary acts in focus (commands, prayers, and permissions) were identified. Under each one, imperatives were re-classified according to the speakers. Then, these sub-classes were divided again into sub-sections based on the hearers. The examples below show this in details.

### 1. Commands:

#### God's commands

In Surat Al-Baqarah, God commends prophets, angels, believers as well as non-believers, Jews, hypocrites, and all people. However, the performative verbs used and the way of mitigating the command differs from one group to another. Table 1 provides some selected examples from the present study's sample in which God commands using imperatives. Verses are accompanied with their circumstances of revelation and/or brief explanation.

**Table 1: Selected examples of Allah's commands from Surat Al-Baqarah**

	Examples (Quranic verses)	Circumstances of revelation and/or explanation
<i>Allah's commands to prophets</i>	1. "...[T]urn then Thy face in the direction of the sacred Mosque ..." (Quran 2: 144, Ghali, trans., 2008). "And from where you go out, then <b>turn</b> your face towards the inviolable Mosque..." (Quran 2: 149, Ghali, trans., 2008). "So from any place you may be, <b>turn</b> your face towards the Sacred Mosque..." (Quran 2: 150, Khalidi, trans., 2009)	Jews thought that their religion is the right one as they preceded Muslims in praying towards Al-Aqsa Mosque. After Muslims had changed their direction of prayers (Qibla) into Kaaba (a building at the center of the Sacred Mosque in Mecca), Jews deemed Muslims astray and their previous prayers towards Jerusalem unaccepted by Allah (Al-Zamakhshari, n.d).
	2. "God said, <b>Take</b> four birds and <b>train</b> them to come back to you. Then <b>place</b> them separately on each hilltop, and <b>call</b> them. They will come flying to you..." (Quran 2: 260, Khan, trans., 2009).	Allah answers Abraham's (PBUH) request, which is to see how He brings dead bodies back to life, by calling the prophet to carry out several commands (Al-Zamakhshari, n.d).
<i>Allah's commands to angels</i>	3. "And behold, We said to the angels: <b>Bow down</b> to Adam..." (Quran 2: 34, Khan, trans., 2009).	Allah calls angels to prostrate to Adam (PBUH) who has been chosen as the Caliph of earth.
		Some pilgrimages used to speak

other words, it aims to describe situations and events as best as possible according to how things unfold and not to understand causal relationships. Therefore, the descriptive interpretative qualitative method is used in this paper instead of the experimental method. This study is qualitative since it is mainly based on text analysis of the data collected, which are descriptively examined.

#### **Source of the data**

In this study, data are collected from Surat Al-Baqarah. Illocutionary acts are gathered from the verses that contain directives only. These verses are directly taken from three of the most popular translations of Quran, namely: Ghali (2008), Khalidi (2009), and Khan (2009). The sample for the analysis is composed of 139 directives.

#### **Procedures of data collection and analysis**

In the first stage, Surat Al-Baqarah was carefully read many times. In the second stage, only the verses, which contain directive speech acts, were selected and the rest were eliminated—a notetaking technique was employed here. As a starting point, the circumstances of revelation and interpretations of Quran were relied on to understand the meaning of the verses. The circumstances of revelation (*Asbāb al-nuzūl*) mean the historical context in which quranic verses were revealed. In the present study, they were mainly taken from *Al-kashf* by Al-Zamakhshari (n.d) and *the circumstances of revelation* by Al-Hamidani (1999). Interpretations of the Quran (*Tafsīr*), on the other hand, attempt to provide elucidation, explanation, interpretation, context or commentary for clear understanding and conviction of God's will (Mir, 1995).

There is a number of quranic interpretations. In this study, Al-Tabari (2001) was chosen as the major resource for interpreting the target verses for the following reasons. First, although this *mufasssīr* (author of tafsir) has interpreted the whole Quran in details, he did not focus on vague interpretations of events. Rather, the moral lessons of Quran stories were given much more attention. In other words, Al-Tabari relates the stories and legislations mentioned in the Quran to people and the contemporary challenges they face. Likewise, the speech act theory deals with active contexts where the speaker and the hearer are involved. Second, Al-Tabari's wide knowledge of the Arabic language has helped him to interpret the Holy Quran aesthetically and pragmatically.

The procedure of data analysis does not only bring the context and interpretations of directives into the light but also takes the two contextual variables of *power* and *distance* into consideration.

speaker should desire” (p. 99). However, although suggestions are made in the best interest of the hearer, according to Brown and Levinson’s (1987) politeness theory, this speech act is regarded as a face-threatening act since the speaker is in some way intruding into the hearer’s world by performing an act that concerns what the latter should do.

**4. Forbidding:** It is usually used to ask or order someone not to do something (Erlar, 2010).

**5. Questioning:** This illocutionary function is expressed by the speaker in order to get a reply, answer, or information from the listener.

**6. Permitting:** Permit is the opposite of *forbid*, *prohibit*, and *refuse*. The performatives include: *permit*, *agree to*, *allow*, *authorize*, *license*, *consent to*, *dismiss*, *excuse*, *exempt*, *release*, etc... (Allan, 1986).

**7. Encouraging:** The speaker gives the listener support or courage to do something.

**8. Wishing:** The speaker hopes something good to happen in the future.

#### **Direct and Indirect Speech Acts**

Sometimes, when performing a speech act, what is meant is more than what is said and, in this case, an indirect speech act occurs. Searle (1969) describes, “In indirect speech acts, the speaker communicates to the hearer more than he actually says by way of relying on their mutually shared background information, both linguistic and non-linguistic, together with the general powers of rationality and inference on the part of the hearer” (p. 31). From this description, we can understand that an indirect utterance has two illocutionary acts, and the interpretation of indirect speech acts requires mutually shared background information about the conversation as well as hearers’ rationality and linguistic convention. Moreover, Searle introduced the notions of “primary” and “secondary” illocutionary acts. The primary illocutionary act is the indirect one. It is not literally performed. The secondary illocutionary act is the direct one. It is performed in the literal utterance of the sentence (Searle, 1979). We can explain these two terminologies with the following example:

(1) Speaker X: “Let’s go to concert tonight.”

(2) Speaker Y: “I have to take care of my little brother.”

Here, the primary illocutionary act is Y’s rejection of X’s suggestion, and the secondary illocutionary act is Y’s statement that she has to take care of her little brother.

#### **Methodology**

This study goes through three stages: data collection, data analysis, and presentation of analysis results. Before explaining each of these, the choice of the method needs to be accounted for.

#### **Choice of the method**

The major purpose of this study is to examine the use of directives in Surat Al-Baqarah to deliver several illocutionary acts. It also attempts to show how dissimilar these directives can be depending on nature of the speaker(s) and addressee(s). In the

Kubo, 2002). The difference between the illocutionary act and the perlocutionary act is that while the former can be discovered directly from the utterance and the way it is realized, the latter depends on the surrounding conditions of the utterance realization (Levinson, 1983).

### **Searle's Taxonomy of Speech Acts**

Since Austin's classification of speech acts is not faultless, many attempts have been made to develop it. One of these them is Searle's (1979) taxonomy. The criteria he relied on to construct his classification of speech acts are: illocutionary point, direct of fit between words and world, expressed psychological state and propositional content (Huang, 2012). Searle (1979) classifies speech acts as follows:

**1. Representatives:** They contain a certain statement about the world e.g. describing, claiming, concluding ...

**2. Directives:** They direct the hearer towards doing something e.g. ordering, asking, requesting, advising ...

**3. Commissives:** Speaker commits himself to doing something e.g. promising, threatening, offering ...

**4. Expressive:** They express how the speaker feels about a certain situation e.g. thanking, apologizing, welcoming ...

**5. Declarations:** The point of which is to bring something about in the world e.g. christening, marrying, firing ...

### **Directive Speech Acts**

As already said, directives are a set of illocutionary acts by which the speaker prompts the hearer to perform an action. They are face-threatening acts, which need to be mitigated. Moreover, they are associated with commissives since the speaker needs something to be done in both types of speech acts. However, a slight difference exists between them. As Jucker and Taavitsainen (2008) explain, "directives oblige the hearer to do something, but in commissives, the speaker obliges himself or herself to do something" (p. 27). According to Searle (1969), there are eight kinds of directive illocutionary acts. They are listed as follows:

**1. Commanding:** Commands are directive speech acts by which the speaker gets the hearer to act in a certain way. To have a felicitous command, the speaker should have more power than the hearer (Kreidler, 1998). Therefore, the superiority of the speaker is required to call a particular speech act a command. The traditional view of commands suggests that the performance of them should be "rewarded" and the refusal of them should be "punished" (Kasher, 1998).

**2. Requesting:** Requests are directive speech acts that are seen as refusable commands, so the approval of the hearer is crucial to achieve a successful request (Zufferey, 2015). They are face-threatening acts because they are beneficial to the speaker instead of the hearer whose freedom is hindered (Trosborg, 1995).

**3. Suggesting:** Previous literature addressing directives has already distinguished requests and suggestions based on the benefit of the action (Martínez-Flor, 2005). As Rintell (1979) states, "In a suggestion, the speaker asks the hearer to take some action which the speaker believes will benefit the hearer, even one that the

## Theoretical Backgrounds

### The Speech Act Theory

An important area of investigation in pragmatics is speech acts. Verschueren (1999) states that in reaction to logical positivism in which the utterance is assessed as being true or false, John L. Austin inspired a speech acts theory in which language is perceived as being a tool by which people can do things. He introduced his notions on this theory in lectures in 1955. Then, they were published in 1962 under the title “How to Do Things with Words”. A speech act refers to “an utterance that serves a function in communication” (Glaser, 2014, p. 571). This means that we perform speech acts in everyday life by greeting, requesting, complaining, apologizing, etc.

In this theory, Austin distinguished between two types of utterances: constatives and performatives. The former are utterances that are assessed according to whether they are true or false, whereas the latter are utterances that are assessed according to whether they are felicitous or infelicitous (Levinson, 1983). The following examples explain the difference between the two:

(1) We went down to Como (Verschueren, 1999, p. 22).

This sentence is constative if it is said as a statement that can be assessed as true or false.

(2) I give and bequeath my watch to my brother (Austin, 1962, p. 5).

Since there is an action of bequeathing, this sentence is performative.

Later, Austin rejected the constatives-performatives distinction because he found that some performatives can also be verified as true or false and some constatives also have problems related with felicity or infelicity. He favored a general theory of speech acts in which both performatives and constatives are considered special sub-cases. In this respect, he concludes that both constatives and performatives are subject to felicity conditions and sometimes constatives and performatives cannot be distinguished even in terms of truth or falsity (Huang, 2006).

To realize any speech act, three elements must be available:

**a. Locutionary act:** It is “The utterance of grammatical constituents” (Archer & Grundy, 2011, p. 12). In other words, it is the words that are uttered or written.

**b. Illocutionary act:** It is the speaker’s intention and attempt to achieve certain communicative purposes such as promising, warning, greeting, reminding, warning, commanding, prohibiting, etc. (Nemani & Rasekh, 2013). Despite the fact that one illocutionary act can be expressed through different linguistic patterns, Quirk, Greenbaum, Leech, and Svartvik (1984) assert that laypeople associate certain speech acts with particular structures. They gave the example of commands and requests, which are often bounded to imperatives. Consequently, Levinson (1983) suggests that we should distinguish between the three types of sentences: imperatives, interrogatives, and declaratives and the illocutions of commands, questions, orders, requests, assertions, etc.

**c. Perlocutionary act:** It is the effect that, the speaker intends to have on the hearer’s actions, thoughts, and feelings (Nemani & Rasekh, 2013). The speaker can therefore delight, embarrass, persuade, puzzle, or entertain the hearer (Vanderveken &



kinds of directives, which are commanding, ordering, suggesting, prohibiting, question, and apprise. Moreover, the dominant directive in the translation examined is apprise uttered by Luqman to his son.

In addition to Badrul (2019), Dar Issa (2015) investigates the translation of requests, another form of directives, in Quran. The researcher provides a descriptive, comparative, and analytical study of requests as imperatives by analyzing their functions in two versions of Quran: The Arabic version and the English one. He concludes that despite the fact that Arabic and English are linguistically different, translators of Quran strive to provide the same style, form, and pragmatic function by using certain strategies such as addition, substitution and explanation. They succeed sometimes and fail at other times, and, consequently, part of the Quranic meaning is lost.

Al Farisi (2018) examines directive utterances used in the English translation of Surat Ali Imran by Abdel Haleem. Using a descriptive qualitative approach, the study sought to find out the types and functions of directives used. Results showed that there is a total of 61 directive utterances in the analyzed surah distributed between six types of directives, which are request, question, requirement, prohibition, permission, and advice. Request is the most frequently used type. For the functions, directives are employed to invite, command, ask, forbid, warn, and permit.

In the same context, Al-Saaidi, Al-Shaibani, and Al-Husseini (2013) attempt to investigate the act of prohibition in some selected Biblical and Quranic Verses. The researchers analyzed the act of prohibition syntactically, semantically, and pragmatically. The main findings of their study are that prohibition in English is most commonly realized by negative imperative "do not do". However, in Arabic, it is heavily used explicitly and implicitly.

Last but not least, Muliawan (2012) studies warnings, one form of directives, in the English translation of Surat Al-Mulk's interpretation (*Tafsir*) by Ibn Kathir. This descriptive qualitative study aimed at describing the reconstructed syntactical forms and identifying the meanings of warning utterances. Results showed four types of meanings, which are warning by threat, warning by information, warning by motivation, and warning by reflection.

With all this in mind, it seems obvious that all the above-mentioned studies have mainly dealt with directives in the some suwar (chapters) of the Holy Quran from translational, syntactic, semantic, and pragmatic perspective. However, they slightly touched upon the pragmatic functions of directives accurately taking into consideration the context of the analyzed verses such as the nature of the participants and the relationship between them. In response to this gap, the present study attempts to find out the forms and functions of directive utterances in the English version of Surat Al-Baqarah. In doing so, it seeks to answer the following questions:

1. How are directives in the English translations of Surat Al-Baqarah used to express three different illocutionary acts: commands, prayers, and permissions?
2. How do the contextual factors of power and distance affect the use and vary the meanings of the directive illocutionary acts in focus?

## Introduction

In daily life, people often use directive utterances to communicate with others to get them to do or not to do something. These directives can carry different meanings. They may request, order, suggest, advice, forbid, etc. The speaker's intention can be seen directly or indirectly. Quran, the holy book of Muslims, contains many kinds of directive utterances from Allah addressed to human beings. They are used to get people to perform good acts and refrain from performing bad ones. For example, Allah commands people to fulfill their duties as Muslims, such as praying to Him, fasting in Ramadan, giving charity to the poor, pilgrimage, etc. On the other hand, they pray to Him for guidance and protection. In addition to commands and prayers, Quran consists of directives, which appear in many forms and serve different illocutionary acts.

## Literature Review

### The Holy Quran

Quran is the central religious text of Islam, which Muslims believe to be a revelation from God (Allah). It is considered to be the sacred book for more than one and a half billion Muslims in the world. It is God's teachings, laws, and creeds, which were revealed to Prophet Muhammad (PBUH) by the archangel Gabriel (*Jibril*) over 23 years (Lambert, 2013). Muslims think that it is not simply divinely inspired, but the literal word of God (Carrol, 2019). They regard it as Muhammad's most important miracle, a proof of his prophethood, and the culmination of a series of divine messages starting with those revealed to Adam, including the *Tawrah*, the *Zabur* and the *Injil*, and ending with Muhammad's revelation (Peters, 2003).

Quran is composed of 114 chapters (Arabic: *sūrah*, plural: *suwar*), 30 parts */juz'*, 60 sections */hizb/*, and 6300 verses */āyah/*. Many of Muhammad's companions served as scribes and recorded the revelations (Donner, 2006). Shortly after his death, the companions, who had written down or memorized parts of it (Campo, 2009), compiled Quran. The codices showed differences that motivated Caliph Uthman Ibn Affan to establish a standard version, now known as Uthman's codex, which is generally considered the archetype of the Quran known today. There are, however, variant readings, with mostly minor differences in meaning (Abdelhaleem, 2005).

### Previous Studies on Directives in Quran

There are some studies on directive utterances in Quran, which are mentioned below chronologically. Badrul (2019) analyses directive speech acts used in the English translation of Surat Luqman. Using a descriptive qualitative design, the study aimed at finding out the most frequent kinds of directives employed in the *surah* based on Jucker's theory. *Tafsir Jalalain* was used to interpret the analyzed verses. Results show that Surat Luqman consists of 42 directive utterances distributed among six

## A Pragmatic Study of Directives' Forms and Functions in Surat Al-Baqarah: Focus on Commands, Prayers, and Permissions

دراسة تداولية لأشكال ووظائف التوجيهات في سورة البقرة: التركيز على الأوامر، الصلوات والأذونات

Dr/ Tobbi Saida

University Mostéfa Benboulaïd Batna 2

s.tobbi@univ-batna2.dz

Sending Date: 23/03/2022

Date of Acceptance: 11/09/2022

### Abstract

In line with the pragmatic analysis of the Holy Quran, the present study aimed to examine the use of directives to express three illocutionary acts: Commands, prayers, and permissions in Surat Al-Baqarah. To be exact, it attempted to show how dissimilar directive utterances could be depending on the context and, more precisely, the nature of the interlocutors. Austin and Searle's speech act theories were used as theoretical frameworks. The descriptive interpretative qualitative method was opted for. Additionally, the circumstances of revelation and interpretations of the Quran were employed to identify the speech acts in focus. The contextual factors of power and distance were taken into consideration in data analysis. Findings show that one structure such as imperatives can serve different direct and/or indirect functions depending on the context. These findings are discussed with pedagogical implications for teaching English as a foreign language.

**Key words:** Commands; prayers; permissions; Surat Al-Baqarah; speech act theory

### الملخص:

تماشياً مع التحليل التداولي للقرآن الكريم، تهدف هذه الدراسة إلى تفصي كيفية تجلي التوجيهات في سورة البقرة في صورة ثلاثة أنواع من أفعال الكلام: الأوامر، الصلوات، والأذونات. بتعبير أدق، تحاول الدراسة إظهار كيف يمكن لمعاني هاته التوجيهات أن تختلف تبعاً لسياق الكلام وبشكل أكثر دقة تبعاً لطبيعة المحاورين. تم استخدام نظريتي أوستين وسيرل لأفعال الكلام كأطر نظرية للدراسة وتم اختيار الطريقة الوصفية التفسيرية النوعية كمنهج للبحث. بالإضافة إلى ذلك، تم استخدام ظروف الوحي وتفسيرات القرآن لتحديد أفعال الكلام محل الدراسة كما تم أخذ إثنين من العوامل السياقية: القوة والمسافة الاجتماعية بعين الاعتبار في تحليل البيانات. أظهرت النتائج أن صيغة واحدة مثل أفعال الأمر يمكن أن تعبر عن معاني مباشرة و/أو غير مباشرة مختلفة اعتماداً على السياق. تمت مناقشة هذه النتائج مع الآثار والتوصيات التربوية لتدريس اللغة الإنجليزية كلغة أجنبية.

**الكلمات المفتاحية:** أوامر؛ صلوات؛ أذونات؛ سورة البقرة؛ نظرية فعل الكلام



## In the name of God the Merciful

# Index

<b>Titre</b>	<b>Page</b>
<b>- A Pragmatic Study of Directives' Forms and Functions in Surat Al-Baqarah</b>	<b>871</b>
<b>Tobbi Saida</b> - University Mostéfa Benboulaïd Batna 2	
<b>- The Need for an Islamic Postcolonial Approach</b>	<b>887</b>
<b>Prof/ Leila BELLOUR</b> - University Center of Mila	
<b>- University Students' Entrepreneurial Orientation...</b>	<b>901</b>
<b>Dr/ Hanane Behta</b> University of Jijel	
<b>Naim Bouamoucha</b> University of Tamanrasset	
<b>Dr/ Ahmed Benbia</b> University of Batna	
<b>- Changement social en Algérie : approche sociologique</b>	<b>919</b>
<b>Dr/ GUECHI Khedidja</b> - université Batna 1	

## 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)  
Abdelazize Dakhane (Sharjah university – Emirates)  
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)  
Ahmed Aisawi (University of Batna1)  
Hattim Bey (Prince Abdel Qader University – Constantine)  
Abdelkrim Hamdi (University of Batna1)  
Badreddine Zawaka (University of Batna1)  
Abderrezak Belaagrouz (Farhat Abbas University – Setif)  
Fouad Benabid (University of Batna1)  
Noura Benhacene (University of Batna1)  
Aicha Gherabli (University of Batna1)  
Abdelkader Benharzallah (University of Batna1)  
Hanifi Helaili (Sidi Bel Abbas University)  
Abdelmadjid Mebarkia (Eloued University)  
Ouassila Khelfi (Algier's1 university)

# EL IHYAA

Honorary Director of the Magazine  
**Prof. Abdesselam DIF**  
Rector of Batna (1) University, Algeria.

## EDITORIAL BOARD

Director of the Magazine  
**Prof. Mansour Kafi**  
Dean of Islamic Sciences faculty

**Editor in chief**  
Prof. Messaoud Feloussi

**Vice editor in chief**  
Prof. Noura Benhacene

**The Secretary**  
Ms. Lynda Mohellebi  
Ms. Hedda Guerfi

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 more 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 23 – Part One- Issue 32**

**Rajeb 1444 A. H – January 2023 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>**

**Email for correspondence: [elihyaarevue@gmail.com](mailto:elihyaarevue@gmail.com)**



— — — — — Magazine — — — — —

# EL Ihyaa

*An international refereed university journal*

*Issued by the Faculty of Islamic Sciences - University of Batna 1 - Algeria*



Volume: 23 - Part: 1 - Issue: 32 - Rajab 1444 AH - January 2023 AD

I.S.S.N: 1112-4350 - E.I.S.S.N: 2588-2406