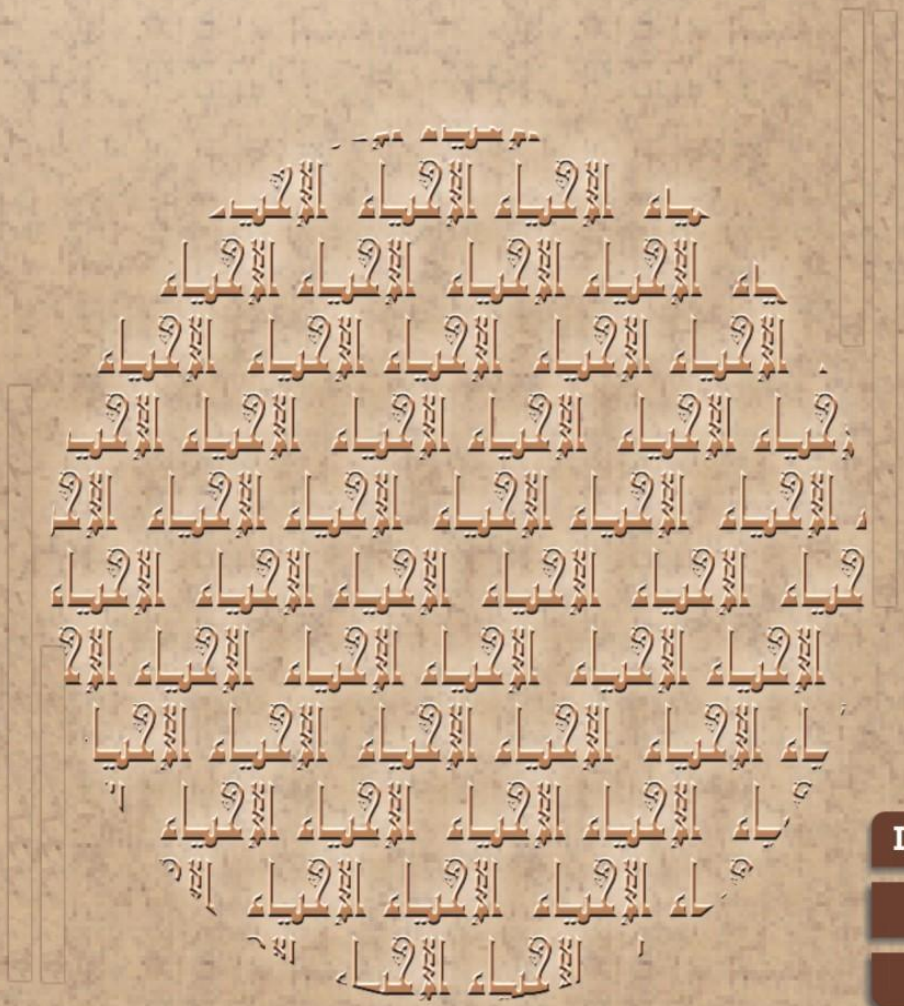
الإحياء

مجلة الإحياء
العدد الخامس عشر 1434 هـ - 2012م



مجلة علمية دورية محكمة تصدر عن كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية. جامعة الحاج لخضر باتنة. الجزائر



ردمد: ISSN 1112 - 4350
العدد الخامس عشر
1434 هـ - 2012م

الإحياء

مجلة علمية دورية محكمة

تصدرها كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
والعلوم الإسلامية
جامعة الحاج لخضر . باتنة (الجزائر)
العدد الخامس عشر
1434هـ -2012 م

عنوان المراســـلات
السيد رئيس تحرير مجلة " الإحياء "
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية
جامعة الحاج لخضر . باتنة، الجزائر
الهاتف :
031 86 28 33 أو 036 34 86 033
الفاكس : 064 06 86 033
رد مد: ISSN 1112 - 4350

قواعد وشروط النشر في مجلة "الإحياء"

1- تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأكاديمية المحققة لشروط وقواعد البحث العلمي المتعارفة.
2- أن لا يكون الموضوع قد سبق نشره أو قدم لأي جهة أخرى للنشر، أو المشاركة به في ندوة أو ملتقى علمي، وأن يتناول قضية من القضايا التي تدخل ضمن اهتمامات الكلية وتخصصاتها العلمية.
3- ينبغي أن لا يزيد البحث عن خمس عشرة صفحة وأن لا يقل عن عشرة صفحات أو ما يعادل 6000 كلمة.
4- تقدم البحوث مكتوبة على الحاسوب، مطبوعة من ثلاث نسخ مرفقة بنسخة على قرص مضغوط، وفق برنامج Word بخط Arabic Simplified حجم 14 بالنسبة للمتن و12 بالنسبة للهوامش.
5- أن يتضمن البحث ملخصاً بالعربية وآخر بالفرنسية أو الإنجليزية.
6- أن لا يكون البحث مستلا من رسالة أكاديمية (ماجستير أو دكتوراه).
7- تخضع البحوث المرسلة إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها، وتعلم إدارة المجلة أصحاب الأبحاث بنتيجة الخبرة.
8- ما ينشر في المجلة لا يعبّر بالضرورة عن رأي الكلية أو توجه فكري تتبناه هيئة التحرير.
9- يستفيد صاحب كل بحث منشور من نسختين من العدد الذي نشر فيه بحثه.
10- 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.
11- ترتب البحوث في كل عدد، وفق اعتبارات فنية، لا علاقة لها باسم الباحث أو رتبته العلمية.
12- يرفق البحث المقدم للمجلة بسيرة ذاتية علمية مع رقم الهاتف والبريد الإلكتروني.
13 - ترسل البحوث العلمية على العنوان الإلكتروني:

elihyaarevue@yahoo.fr وللاتصال بالمجلة رقم الهاتف: **(+213) 33 86 28 31**

رقم الفاكس **(+213) 33 86 06 64** .

الإحـيـاء

المـديـــر الشرفي للمجلة

الأستاذ الدكتور الطاهر بن عبيد

مدير جامعة الحاج لخضر. باتنة

هيئة التحرير

رئيس التحرير:
الأستاذ الدكتور صالح بوبشيش

نائب رئيس التحرير:
الأستاذ الدكتور حسن رمضان فحلة

أعضاء هيئة التحرير:

أ.د. إسماعيل يحيى رضوان — **أ.د. سعيد فكرة**
أ.د. مصطفى حميداتو — **أ.د. مسعود فلوسي**
أ.د. عبد الكريم حامدي — **أ.د. بلقاسم بوقرة**
أ.د. السعيد بوخالفة — **د. نور الدين جبالي**

الإخراج والتصفيف:
محلابي ليندة

فهرس العدد الخامس عشر

الموضوع		الصفحة
ـ كلمة مدير الجامعة		**7**
ـ كلمة عميد الكلية		**9**
ـ التطرف الفكري والممارسة السياسية في المغرب العربي		**11**
أ.د/ بلقاسم سلاطنية – أ/ أسماء بن تركي	جامعة بسكرة	
ـ تقويم أداء المدارس الخاصة (الأهلية) بالمملكة العربية السعودية		**36**
د/ ناهد عبد الله الموسى	جامعة الملك فيصل ـ السعودية ـ	
ـ الفلسفة التربوية بين الضبط والانضباط		**60**
د/ محمد أحمد عبد الرحمان	جامعة دبـي	
ـ مستويات التَّجريد في الكليات الفقهية "كليات المقّري وابن غازي..		**82**
د/ وسيلة خلفي	جامعة الجزائر	
ـ الإمامة وشرط القرشية أقوال وآراء		**102**
د/ خميس بن عاشور	جامعة باتنة	
ـ علاقة وجهة الضبط باليأس لدى عينة من العائدين إلى الجريمة		**116**
ا.د/ جبالي نور الدين أ/ إبراهيم بوزيد	جامعة باتنـة	
ـ النقد ونقد النقد في الفكر العربي المعاصر		**131**
أ/ موسى بن سماعين	جامعة باتنـة	
ـ التأمين التكافلي: مفهومه وتطبيقاته		**147**
أ.د/ داودي الطيب أ/كردودي صبرينة	جامعة بسكرة	
ـ المنهج العام لخطاب الفتوى لدى الإمام الشهيد الشيخ العربي التبسي		**167**
د/ الذوادي قوميدي	جامعة باتنة	
ـ المنهج الأسلم في الفتوى في العصر الحاضر		**178**
د/ حورية تاغلابت	جامعة باتنة	
ـ إشكالية التعددية المنهجية في قراءة آركون للتراث الإسلامي		**198**
د/ فارح مسرحي	جامعة باتنة	
ـ علم التاريخ لدى الكافيجي: مقارنة ابستمولوجية		**210**
د/ بلعالية دومة ميلود	م.ج خميس مليانة	
ـ دور الشاطبي في تأسيس علم المقاصد – الأسباب والأهداف-		**223**
د/ فضيلة تركي	جامعة باتنة	
ـ تخريج الفروع الطبية على القواعد الفقهية عند السادة المالكية		**238**
أ/ زين العابدين مباركي	جامعة باتنة	

الموضوع **الصفحة**

- **ميمية المقري مقاربة أسلوبية في دلائلية البنى** **257**
د/ جمال سعادنة جامعة باتنة
- **الفساد الاقتصادي وعلاجه في الاقتصاد الإسلامي** **278**
د/ رشيد درغال جامعة باتنة
- **الدور المنهجي للعقيدة الإسلامية** **298**
أ/ سعيد قاسمي جامعة باتنة
- **خصائص التشريع الإسلامي وإعجازه في نظام الأسرة** **324**
أ/ أمجد رمضان فحلة جامعة باتنة
- **إسهامات المغاربة في خدمة صحيح مسلم** **346**
أ/ زينة مومني جامعة باتنة
- **الشيخ الرزقي الشرفاوي مفتيا** **370**
أ/ مسعود جمادي جامعة باتنة
- **حكم استعمال البصمة الوراثية لإثبات نسب (ابن الزنا) ...** **395**
أ/ نور الدين بولحية جامعة باتنة
- **نحو تفعيل وسطية التشريع الإسلامي** **411**
أ/ دليلة رازي جامعة باتنة
- **الحقوق المشتركة بين الزوجين في الشريعة والقانون** **439**
أ/ عبد المنعم نعيمي جامعة باتنة

* مواضيع باللغة الأجنبية (الصفحات من اليسار إلى اليمين)

- **Les jeunes, la modernité et le rôle du sociologue** **01**
M.A/Khadija GUECHI Université de Batna
- **Médias et mondialisation : quelle place pour le dialogue interculturel ?** **11**
M.A/Radhia HADDADI Université de Batna

كلمـــــة مديـــــر الجامعـــــة

لا تتوقف وظيفة مؤسسات التكوين العالي من جامعات وكليات ومعاهد عند تدريس الطلاب وتلقينهم أنواع العلوم المختلفة وامتحانهم في ما حصلوه منها وتخريج دفعات جديدة منهم كل عام، فهذه الوظيفة وإن كانت مهمة في حد ذاتها إلا أنها ليست سوى واحدة من عدة وظائف تتولى المؤسسات المذكورة القيام بها.

وهناك وظيفة أخرى لا تقل عنها أهمية، بل تفوقها من حيث الأثر والنتيجة، تلك هي وظيفة البحث العلمي، التي تتمثل في الجد والاجتهاد للوصول إلى المعرفة الصحيحة بحقائق الحياة المتنوعة، ثم العمل على إيصال هذه المعرفة وتبليغها إلى من يستفيد منها وينتفع بها، وهو المجتمع القريب ومن ورائه الإنسانية كلها.

من هنا نجد أن "البحث العلمي" يحظى بأهمية خاصة ضمن أولويات الدول والحكومات، حيث تهيأ له وزارة مستقلة تتولى متابعته وتهيئة الظروف المناسبة لأهله والعاملين فيه، كما ترصد له الميزانيات الضخمة والأموال الوفيرة، كل ذلك إدراكا لأهميته في تطور الدولة وقوتها وسلامة المجتمع وتطوير مؤسساته وترقية العلاقات بين أبنائه.

وتعتبر الجامعات ومراكز البحث هي المحاضن الطبيعية للبحث العلمي، حيث في رحابها وبين جنباتها تُجرى البحوث المختلفة باختلاف مجالات الحياة والمتنوعة بتنوع التخصصات العلمية. وحتى تصل نتائج هذه البحوث إلى أبعد مدى ويستفيد منها أكبر عدد ممكن من طلاب العلم والمعرفة، كان لابد من إيجاد وسائل يمكن من خلالها نشر المعرفة وإيصالها إلى طالبيها.

وتمثل المجلات الأكاديمية والدوريات العلمية التي تصدرها الجامعات المختلفة أهم وسيلة يتم من خلالها نشر البحوث التي يعدها الأساتذة وطلاب الدراسات العليا، والتي ينتهون من خلالها إلى نتائج تسهم في تمتين التكوين العلمي لهم أولا، ثم في إفادة المجتمع وترقيته ونفع أبنائه ثانيا.

لقد كانت جامعة الحاج لخضر بباتنة من الجامعات الجزائرية الرائدة في هذا المجال، حيث هيأت لأساتذتها وباحثيها مجال الإنتاج والنشر العلمي، من خلال المجلات الأكاديمية التي تصدرها، والتي يتنافس أساتذة الجامعة وغيرهم من أساتذة الجامعات الأخرى، وطنية وأجنبية، في تقديم بحوثهم ودراساتهم لتنشر فيها.

ومن هذه المجلات؛ "مجلة الإحياء" الصادرة عن كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية سابقا، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية حاليا، والتي بلغ مجموع ما صدر منها لحد الآن أربعة عشر عددا.

وإنه ليسرنا أن تتواصل مسيرة هذه المجلة وأن يتوالى صدور أعدادها، في صور تعكس في كل مرة التطور النوعي لمحتواها، والمكانة التي تحتلها من بين أهم المجلات العلمية الأعلى تقييما والأكثر شهرة؛ لأن في ذلك تعزيزا لمكانة الكلية ودورها في المجتمع، باعتبارها مؤسسة جامعية تُخَرِّجُ الكوادر العلمية المنوط بها الإسهام في خدمة الوطن ونفع أبنائه، وكذلك باعتبارها مركز إشعاع علمي وطني يسهر على المحافظة على مقومات الثقافة الوطنية بأبعادها المتعددة وحمايتها من كل ما هو دخيل أو غريب من الأفكار والمفاهيم.

وبمناسبة صدور هذا العدد الخامس عشر، أرجو للمجلة وللهيئة العلمية القائمة على إنجازها كل التوفيق والنجاح.

مدير الجامعة

الأستاذ الدكتور الطاهر بن عبيد

كلمـــــة عميـــــد الكليـــــة

تأسست مجلة "الإحياء" وظهر العدد الأول منها سنة 1998، وكان ذلك تحت مظلة المعهد الوطني للتعليم العالي للعلوم الإسلامية بباتنة. وصدر العدد المزدوج "2-3" سنة2001، بعد أن أصبحت تسمية المؤسسة "كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية". واستمرت المجلة في الصدور ـ دون توقف ـ حتى بعد أن أصبح عنوان المؤسسة "كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية"، ليصل مجموع الأعداد التي صدرت منها أربعة عشر عددا، ضمت عشرات الأبحاث والدراسات التي كتبها أساتذة الكلية وغيرهم من أساتذة كليات الجامعة الأخرى، إلى جانب أبحاث تقدم بها أساتذة من جامعات وطنية وعربية.

ولقد كان الغرض الأساس الذي تأسست المجلة لأجله؛ ترقية البحث العلمي على مستوى المؤسسة أولا، من خلال إيجاد فضاء ثقافي وفكري أكاديمي يحتضن الإسهامات العلمية التي يتنافس الأساتذة في إنتاجها، ويُعرِّف بها، وهو ما يسهم ولا شك في رفع المستوى العلمي على مستوى الدروس والمحاضرات. وكذلك إيجاد وسيلة تؤدي من خلالها المؤسسة إحدى وظائفها المتمثلة في الإشعاع العلمي والفكري والإسهام في تنمية الثقافة الوطنية وترقيتها.

وتعتبر "الإحياء" من المجلات الرائدة في هذا المجال، حيث ظهرت قبل كثير غيرها من مجلات المؤسسات الجامعية الجزائرية الاخرى، ولم تسبقها سوى تلك التي صدرت قبلها من مجلات ودوريات الجامعات الجزائرية العريقة.

وقد كان من سياسة هيئة تحرير المجلة، إلى جانب نشر أبحاث الأساتذة؛ الانفتاح على أبحاث طلبة الدراسات العليا المشتغلين بإعداد رسائل الدكتوراه، ونشر ما كان منها مستوفيا للشروط العلمية والمعايير الأكاديمية المتعارفة، تشجيعا لهم على المضي في إعداد رسائلهم وتدريبا لهم على إتقان العمل والوفاء بشروط البحث العلمي.

هذه السياسة آتت أكلها وأنتجت ثمارها، فيما نعتقد، حيث حرص الأساتذة الحاصلون على الدكتوراه على إنجاز الأبحاث التي أهلهتم للحصول على الرتب العلمية المستحقة، كما حرص طلاب الدكتوراه على الجد والاجتهاد في إنجاز رسائلهم وتقديمها للمناقشة، بالتوازي مع تقديم أبحاث للنشر في المجلة، حتى أصبحت كليتنا من أكثر المؤسسات الجامعية الوطنية غنى بالأساتذة ذوي التأهيل

العلمي العالي والمعروفين على مستوى الوطن بدراساتهم الجادة وبحوثهم الرصينة ومشاركاتهم العلمية المتميزة في المؤتمرات والملتقيات الوطنية والدولية داخل الجزائر وخارجها.

ومضيا على هذا النهج، واستمرارا في هذا الطريق الذي ارتضيناه؛ يأتي هذا العدد الجديد من "الإحياء"، ليكون حلقة أخرى تضاف إلى الحلقات التي سبقته من سلسلة أعداد هذه المجلة، وهو يضم بين دفتيه عددا معتبرا من الأبحاث التي أعدها أساتذة الكلية وغيرهم من أساتذة الجامعات الوطنية والأجنبية، إضافة إلى بعض إسهامات طلبة الدكتوراه، وهي دراسات متنوعة ومتعددة التخصصات، بحسب تعدد الفروع العلمية التي تحتضنها الكلية، وذلك ما يجعل المجلة تتميز بالثراء والتنوع والشمول.

غاية ما نرجوه أن يجد فيه المهتمون من أساتذة وباحثين وطلبة ما ينفعهم ويحظى باهتمامهم. ومن الله وحده نرجو التوفيق والتسديد والهداية إلى أقوم طريق.

عميد الكلية

الأستاذ الدكتور صالح بوبشيش

التطرف الفكري والممارسة السياسية في المغرب العربي

أ د/ بلقاسم سلاطنية - أ/ أسماء بن تركي - جامعة بسكرة -

تقديم:

يعتبر تحقيق الأمن مطلبا وغاية كل المجتمعات كونه الركيزة الأساسية لاستقرارها وازدهارها، فتنظيم أي مجتمع من المجتمعات له علاقة وظيفية مباشرة بنظام الأفكار السائدة والمنتشرة بين أفراده. فنعمة الأمن هي المطلب الأول الذي طلبه سيدنا إبراهيم عليه السلام من ربه قال الله تعالى: **(وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ)** سورة البقرة الآية:126. كما رتب عليه الصلاة والسلام الحاجات الأساسية لحياة الفرد والمجتمع؛ فجاءت الصحة أولا، ووضع الأمن ثانيا، والطعام والشراب في قوله ρ: "مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمْ مُعَافًى فِي جَسَدِهِ، آمِنًا فِي سِرْبِهِ، عِنْدَهُ طَعَامُ يَوْمِهِ، فَكَأَنَّمَا حِيزَتْ لَهُ الدُّنْيَا"

ولكل مجتمع نظام سياسي وظيفته التحكم في موارد المجتمع استنادا إلى سلطة مخولة له لتحقيق الصالح العام، عن طريق سن وتفعيل السياسات بهدف تنظيمه والبحث عن أحسن الطرق للرقي به، هذا النظام السياسي ينعكس ويظهر بصورة أو بأخرى في الخصائص الاجتماعية لهذا المجتمع، وبموجب هذا النظام تحدث حالة من التقنين للسلوك الاجتماعي بما يتفق ويتواءم مع إيديولوجيته فمن خلاله تتولد مجموعة من الظواهر السلوكية المترابطة.

فالأنظمة السياسية مرتبطة ارتباطا وثيقا بحفظ الأمن للأفراد والمجتمعات، ويعتبر الأمن الفكري أهم أنواع الأمن الذي يجب على الأنظمة السياسية العمل على تحقيقه إن لم نقل هو لبه وركيزته لأن أمجاد الأمم والحضارات تقاس بعقول أبنائها وأفكارهم لا بأجسادهم وقوالبهم. فأفراد أي مجتمع ما كلما ساد بينهم الاطمئنان على ما عندهم من أصول وثوابت وأمنوا على ما لديهم من قيم ومثل ومبادئ تحقق لهم الأمن في أسمى صوره وأجل معانيه. فقد أثبتت العديد من الدراسات والأبحاث أن انتشار الأمن بين أفراد المجتمع يعود في الحقيقة إلى التكامل بين المشاريع المسطرة للنهوض بهذه المجتمعات ومنظومتها الفكرية، إذ يشير "شيلر" واحد من أبرز

الباحثين في قضايا التنمية والثقافة بأن سبب تخلف معظم البلدان، المصنفة ضمن دول العالم الثالث هو بسبب اصطدام خططها ومشاريعها التنموية مع مسار نظامها ألقيمي ومنظومتها الفكرية. إذ يقول "شيلر": «لا يمكن أن أعلم الناس سلوكا مهما كان حضاريا ومتقدما في الغرب، لأناس يعتقدون أن ثقافتهم تعتبره لا أخلاقي، أو إذا كانوا يعتقدون أنه سيهدد بعض عناصر ثقافتهم» . وتؤكد هذه النتائج أيضا دراسات دانيال ليرنر، عن التنمية والاتصال، فهي مثال واضح على فشل السياسات التنموية بكل أبعادها الثقافية، والاجتماعية، والاقتصاديـة في كثير من دول العالم الثالث فنتائج تلك السياسات كانت كارثية على النظم الاجتماعية والأخلاقية لتلك الدول، لأنها خلقت توترات داخل فئات المجتمع فارتفعت نسبة الجريمة وأزداد الانشقاق الاجتماعي بسبب الاغتراب الثقافي، وتكرست الطبقية ونشأت تيارات العنف السياسي والديني.

وانطلاقا من الفكرة القائلة بأن الأمن الفكري هو إحساس المجتمع بأن منظومته الفكرية ونظامه الأخلاقي الذي يرتب العلاقات بين أفراده داخل المجتمع ليسا في موضع تهديد من فكر متطرف وافد، وعلى ضوء ما سبق نطرح التساؤل التالي: هل المرجعية الفكرية للأنظمة السياسية لها علاقة بالتطرف الفكري في المغرب العربي؟

1- تعريف الأمن: مثل الأمن شرط بناء أي مجتمع وأساس وجوده واستقراره فتحقيق الأمن والحفاظ عليه يعني الترابط والتلاحم والطمأنينة بين أفراد المجتمع. إذ يعتبر الأمن مطلبا ضروريا من مطالب الإنسان وجزءا لا يتجزّأ من الإسلام، فهو من تمام الدين، فالإسلام لا يتحقَّق إلاّ بالأمن، ولا يُمكن تطبيق شعائر الدين إلا في ظلِّ الأمن، إذ يقول الله تعالى: **(وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)** سورة النور: الآية 55، وقد امتنّ الله تعالى بالأمن على أهل حَرَمه فقال تعالى: **(أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ)** سورة النور: الآية 67.

في اللغة الأمن ضد الخوف[1]، ويقال أمِن يأمن أمناً وأماناً وأمانةً وإمناً وأمنةً أي اطمأن. أمن تأميناً أي جعله في أمن والأمن مصدر أمن وأمِن أي الطمأنينة والسلم[2].

من التعريفات السابقة يمكن لنا أن نستنتج أن كلمة أمن تشير في اللغة إلى الشعور بالاطمئنان وعدم الخوف, وفي ضوء هذا المدلول اللغوي للكلمة يعني الأمن عند الفرد العادي غياب العنف والمخاطر التي تهدد الشخص وحقوقه، أو بعبارة أخرى عدم خوف الشخص من التعرض للإكراه والأذى الحسي.

غير أن هذا المفهوم السابق لا يعكس المعنى الحقيقي والكامل للأمن، لأن شعور الإنسان بالأمن التام لا يحصل بتحرره فقط من المخاطر الحسية، بل لا بد من تحرره أيضا من مشاعر الخوف والقلق والتوتر التي تنشأ لديه لأسباب أخرى، كتدني ظروفه الاجتماعية والمعيشية، وتقييد فعاليته وطموحاته بقيود غير مشروعة.

فمصطلح الأمن ظهر جليا في أعقاب الحرب العالمية الثانية، فقد برزت كثير من المدارس الفكرية التي تبحث في ماهية الأمن الوطني وتحقيقه، وكان التركيز والبحث يدوران حول كيفية صيانة الأمن وتجنب الحروب. ويعد مصطلح الأمن اصطلاحا واسعًا مطاطًا، يستخدم في عديد من المجالات والمواقف، ابتداء من الإجراءات البسيطة بتأمين المواطنين داخل الدولة ضد الأخطار المحتملة التي تمس المواطنين أنفسهم في سلامتهم وحياتهم وحرياتهم وأموالهم، وانتهاء بالإجراءات الخاصة بتأمين الدولة نفسها.

بينما يرى "جاكيسون" أن الأمن: «هو عدم خوف الإنسان في الوسط الذي يعيش فيه من التعرض للأذى الحسي مع شعوره بالعدالة الاجتماعية والاقتصادية التي من مظاهرها حصول الأفراد على فرص متكافئة للنمو والتطور وتوافر الحد الأدنى من متطلبات العيش الكريم»[3]. هذا المفهوم أكثر شمولا من المفهوم السابق، وله دلالة إيجابية تقربنا من المعنى الحقيقي للأمن إلا أنه أبرز مفردات تركز فقط على ضرورة الاستجابة للاحتياجات المادية والجسدية للإنسان ليتحقق له الشعور

---

[1]- الفيروز أبادي: القاموس المحيط، ط 8، لبنان، مؤسسة الرسالة، 2005، ص. 1176.

[2]- جبران مسعود: معجم الرائد، المجلد الأول، الطبعة السادسة، بيروت، دار العلم للملايين، ص. 204.

[3]- فهد بن محمد الشقحاء: الأمن الوطني تصور شامل، المملكة العربية السعودية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، مركز الدراسات والبحوث، 2004، ص 14.

بالأمن، بينما ترتبط الكثير من مشاعر الاطمئنان أو عدم الاطمئنان عند الإنسان باحتياجاته الروحية والمعنوية أيضا.

ومن معاني الأمن أيضا: «إنه حالة غياب كل خطر وكل تهديد للحياة وهذا التهديد أو هذا الخطر هو حالة يستشعرها الحيوان بالغريزة، أما الإنسان فيدركها بملكة العقل وخبرة الممارسة عند الإنسان الأول»[1].

ومن وجهة نظر وزير الخارجية الأميركي الأسبق "هنري كيسنجر" فإن الأمن يعني: «أي تصرفات يسعى المجتمع عن طريقها إلى حفظ حقه في البقاء»؛ بينما أورد وزير الدفاع الأميركي السابق "روبرت مكنمارا" وهو من أبرز الكتاب في مجال الأمن قوله: «إن الأمن يعني التطور والتنمية، سواء منها الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية في ظل حماية مضمونة»، وأضاف أيضا: «إن الأمن الحقيقي للدولة ينبع من معرفتها العميقة للمصادر التي تهدد مختلف قدراتها ومواجهتها، لإعطاء الفرصة لتنمية تلك القدرات تنمية حقيقية في كافة المجالات سواء في الحاضر أو المستقبل»[2]. نستشف من خلا ل هذا التعريف ربط "روبرت مكنمارا" الأمن بالتنمية الاجتماعية في شتى المجالات مع تأكيده على ضرورة وجود الحماية، والتي لا تتحقق للدولة وللمجتمعات إلا بالبحث للتعرف الدقيق على ما تمتلك من قدرات وما يمكن أن يهددها من مخاطر.

كما عرف الأمن بأنه: "ثمرة الجهود المبذولة والمشتركة من قبل الدولة وأفراد المجتمع خلال مجموعة الأنظمة والفعاليات في شتى مجالات الحياة للحفاظ على حالة التوازن الاجتماعي في ذلك المجتمع" [3].

ويعرف أحمد زكي بدوي "في معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية" أن الأمن كمفهوم عام يشير إلي: « ذلك النشاط الذي يهدف إلي ضمان الاستقرار في المجتمع،

---

[1]- محمد الحبيب حريز: واقع الأمن الفكري، بحث مقدم في الاجتماع التنسيقي العاشر الذي نظمته جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية بالتنسيق مع جامعة طيبة لمديري مراكز البحوث والعدالة الجنائية ومكافحة الجريمة حول، الأمن الفكري، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 6-8/ 8/ 1425 هـ، ص 80.

[2]- سني محمد أمين: الأمن الفكري، جامعة الجزائر 3، من موقع:

http://snimedamine.maktoobblog.com/993921، 2012/01/24، 21 h.

[3]- محمد غالب بكزاده: الأمن وإدارة أمن المؤتمرات، القاهرة، دار الفجر، 1999، ص 19.

ويتضمن ذلك أعمال الدفاع الاجتماعي، والدفاع المدني، ورعاية الآداب العامة... بوصفها عمليات لازمة للإنتاج والرخاء»[1].

ولعل أكبر دلالة على مفهوم الأمن ما جاء في كتاب الله سبحانه وتعالى: **(فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف)**. ونتيجة لذلك فإن الأمن هو مواجهة الخوف، والمقصود به ما يهدد المجتمع اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وفكريا... وبشكل عام فإن مفهوم الأمن هو الوصول إلى أعلى درجات الاطمئنان والشعور بالسلام في كل مناحي الحياة.

ومن خلال تناول عديد الباحثين لمصطلح الأمن نجد أن هذه التعاريف في مجملها تركز على واحد من الجانبين؛ جانب أول إيجابي وذلك من خلال التعبير عن الشعور بالطمأنينة والأمن وتقبل الآخرين أو جانب آخر سلبي من خلال مظاهر الخوف والشعور بالقلق والتوتر؛ كما يمكن القول بشكل عام أن الأمن يتضمن مستويين متلازمين لا تكتمل منظومة الأمن ولا تتحقق إلا بوجود التكامل بينهما؛ يتعلق المستوى الأول بالفرد ذاته وذلك من خلال مدى وعيه وادراكه لدوره وما له وما يجب عليه، بينما يتعلق المستوى الثاني بالمجتمع بأكمله وعلى هذا المستوى يكون الأمن متعلقاً بالدولة وما تتخذه من اجراءات للحفاظ على وحدة كيانها في الحاضر والمستقبل في ظل التغيرات الخارجية.

2- تعريف الفكر: في معاجم اللغة، فَكَر يفْكر: فِكْراً وفَكرًا في الشيء: أعمل الفكر والعقل فيه ليتوصل إلى حله أو إدراكه[2].

فالتفكير هو: «ما يحدث عندما يحل شخص ما مشكلة » يشير هذا المعنى إلى أن الشخص يبدأ في التفكير عندما يواجه مشكلة ويبحث عن حل لها. فالتفكير إدراك علاقات بين موقف معين مثل إدراك العلاقة بين المقدمات والنتائج وإدراك العلاقة بين العلة والمعلول...» كما يعرف الفكر بأنه: «المحصلة النهائية للمعطيات التي يدركها العقل الإنساني بالحواس، أو الاستنباط، باعتبار العقل هو مركز تقويم

---

[1]- أحمد زكي بدوي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت، مكتبة لبنان،1993 ، ص 371 .

[2]- جبران مسعود: مرجع سبق ذكره، ص 1129.

وبلورة كافة المعطيات في إطار ما ترسخ لديه من القيم والعلوم والمعارف والخبرات المكتسبة»[1].

وعرف التفكير أيضا بأنه: «مفهوم افتراضي يشير إلى عملية داخلية تعزى إلى نشاط ذهني تفاعلي انتقائي موجه نحو حل مسألة ما أو اتخاذ قرار معين، أو إشباع رغبة في الفهم أو إيجاد معنى أو إجابة شافية لسؤال ما يتعلمه الفرد من ظروفه البيئية المتاحة»[2]. من خلال هذا التعريف يمكن أن نستنتج أن:

- التفكير نشاط عقلي يحدث في الدماغ، غير ملموس وغير مرئي، يستدل عليه من السلوك الظاهري الذي يصدر عن الفرد، كالكلام والكتابة والحركات والإشارات والانفعالات.

- التفكير نشاط موجه وليس عشوائيا، بمعنى أن الفرد يوجه هذا النشاط نحو موضوع أو موقف أو حدث معين.

- التفكير يستهدف حل مسألة أو اتخاذ قرار أو البحث عن معان وعلاقات بين الأشياء، الأحداث أو الموافق أو الإجابة عن سؤال ما[3].

ويمكن لنا أن نخلص أن المقصود من استخدام مصطلح الفكر هو الإشارة إلى كل ما ينسب إلى الفكر من أعمال العقل ومن القيم المعنوية والروحية والخلقية التي تعد ذات مضمون عقلي وفلسفة فكرية، وكذلك المبادئ والاتجاهات الفكرية ممثلة في الآراء التي يعبر عنها بالكلمة المسموعة أو المكتوبة، وتؤثر بدورها في نزعات الفرد وميوله واتجاهاته وسلوكه، مما يجعله يتبنى أنماطًا سلوكية معينة تجاه الأفراد الآخرين، أو تجاه الأوضاع التي يعيشها المجتمع المحلي المحيط به أو الإقليمي أو الدولي، وما يتبع ذلك من نظرة الفرد لذاته وللآخرين، وعلاقته بهم ومدى تفاعله سلبًا أو إيجابيًا معهم، ومع المواقف والظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المختلفة.

---

[1]- متعب بن شديد بن محمد الهماش: إستراتيجية تعزيز الأمن الفكري، بحث مقدم للمؤتمر الوطني الأول للأمن الفكري" المفاهيم والتحديات"، في الفترة بين 22-25 جماد الأول، 1430 هـ، ص 6.

[2]- حسن حسين زيتون: تعليم التفكير رؤية تطبيقية في تنمية العقول المفكرة، سلسلة التدريس، الكتاب الخامس، القاهرة، عالم الكتب،2003، ص 2.

[3]- المرجع السابق نفسه: ص 4.

3- **الأمن الفكري**: مصطلح الأمن الفكري مصطلح حديث معاصر تخلو منه معاجم اللغة العربية، وهو تعبير على حداثة مبناه إلا أنه قديم المدلول؛ فلو نظرنا إلى مصطلحات لها بُعد تاريخي قديم كالغلو والتنطع وجدت أنها ناتجة ابتداء من انحراف في التفكير وسوء في توظيف العقل بما يتوافق مع الشرع[1]. ومصطلح الأمن الفكري اكتسب مكانته لارتباطه بمفهومين ركب منهما هما: الأمن، والفكري نسبة إلى الفكر.

يتبين من خلال مصطلح الأمن الفكري للوهلة الأولى أنه منصب على ما يتعلق بالفكر ومكونات الثقافة الخاصة بكل أمة فهو: «أن يعيش الناس في بلدانهم وأوطانهم وبين مجتمعاتهم، آمنين مطمئنين على مكونات أصالتهم، وثقافتهم النوعية ومنظومتهم الفكرية»، وهو ما يعبر عنه آخرون بالأمن الثقافي للمجتمع والذي يعني: «وجود قيم وتصورات تفرز ضوابط سلوكية من شأنها أن تشبع الأمن في النفوس وتجافي الجنوح في العنف»[2] .

فالأمن الفكري حالة يشعر فيها الفرد والمجتمع بالطمأنينة على ثقافته ومعتقداته وأعرافه ومكونات أصالته ومنظومته الفكرية المستمدة من الكتاب والسنة من أن يصيبها التشويه أو التشويش أو الاختراق أو الضبابية أو التعتيم. وهي الحالة التي تجعل كل فرد من أفراد المجتمع لا تستطيع الشبهات ولا البدع ولا الضلالات من الشرق أو الغرب أن تهزه أو أن تزعزع ثباته على قيمه ومبادئه.

ويعرف أيضا بأنه: « تأمين خلو أفكار وعقول أفراد المجتمع من كل فكر شائب ومعتقد خاطئ، قد يشكل خطراً على نظام الدولة وأمنها، وبما يهدف إلى تحقيق الأمن والاستقرار في الحياة الاجتماعية، وذلك من خلال برامج وخطط الدولة التي تقوم على الارتقاء بالوعي العام لأبناء المجتمع من جميع النواحي السياسية والاجتماعية

---

[1]- محمد بن عدنان السمان: الوسطية والأمن الفكري، شبكة السنة النبوية وعلومها، من موقع: http://www.alssunnah.com/main/articles.aspx?article_no=4431 ،2012/01/14، h09:46 .

[2]- عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس: الشريعة الإسلامية وأثرها في تعزيز الأمن الفكري، في: الأمن الفكري، المملكة العربية السعودية، جامعة نايف، 2005، ص. 19.

والاقتصادية والتعليمية وغيرها، والتي تعمل على تحقيقها أجهزة الدولة عبر مؤسساتها وأجهزتها ذات الاهتمام، والتي تترابط في خدماتها وتتواصل[1].

ويرى محمد الحضيف أن الأمن الفكري يتحقق حينما يكون هناك صلح بين ما تؤمن به الجماعة، وما تطالب بتأديته. فالأمن الفكري يتحقق حينما لا تكون شرعية وجود أي مجموعة من خلال المنظومة الفكرية والقيميه، التي تؤمن بها مهدده بممارسات مفروضة لا تستطيع مدافعتها، فالأمن الفكري يتحقق حينما تنسجم السياسات التنموية مع الثوابت، وحينما لا تكون تلك السياسات التنموية، بحكم كونها طريقة تفكير، وأسلوب حياة مهددا للشرعية التي يستمد منها الكيان، سواء كان اجتماعيا أو سياسيا، مبرر وجوده. لذا لا يمكن الحديث عن أمة، أو شعب، أو نظام سياسي لا يعتمد في شرعيته على أيديولوجية، والتي هي المفروض خلاصة النتاج الثقافي لهذا المجتمع، عبر فترات تاريخية متفاوتة، وهي في الوقت نفسه منظومته الفكرية والقيميه، وموضوع أمنه الفكري[2]. فالأمن الفكري مسألة تهم المجتمع مثلما تهم الدولة، وهي قضية المحكوم كما أنها قضية الحاكم. وهو إحساس المجتمع بكل مكوناته وأطرافه بأن منظومته الفكرية ونظامه الأخلاقي الذي يرتب العلاقات بين أفراده، ليس في موضع تهديد من فكر وافد سواء من خلال غزو فكري منظم، أو سياسات مفروضة.

فالأمن الفكري إذن هو من الضروريات لحماية المكتسبات والوقوف بحزم ضد كل ما يؤدي إلى الإخلال بالأمن والذي سينعكس حتما على الجوانب الأمنية الأخرى. فقضية الأمن الفكري معقدة وشائكة في مقابل الأبعاد الأمنية الأخرى حيث تتمتع بالوضوح، فـالفكر المتطرف لا يكون واضحا لكل شخص، وفي كل وقت، إذ لا يملك ذلك إلا المؤهلون القادرون على ذلك لذا فان الحاجة للأمن الفكري تزداد وتستوجب الاهتمام.

---

[1]- حيدر بن عبد الرحمن الحيدر: الأمن الفكري في مواجهة المؤثرات الفكرية، الرياض، بدون دار نشر، 1422 هـ، ص. 22.

[2]- محمد الحضيف: الأمن الفكري.. الحجر الفكري .. قراءة في النظام الثقافي، من موقع: http://www.alhodaif.com/main/?p=16، 2012/01/16، h20:26 .

فالأمن الفكري إذن يعني الحفاظ على المكونات الثقافية والأصلية في مواجهة التيارات الثقافية الوافدة أو الأجنبية المشبوهة، ليصب في صالح الدعوة لتقوية هذا البعد من أبعاد الأمن الوطني. وهو بهذا يعني حماية وصيانة الهوية الثقافية من الاختراق أو الاحتواء من الخارج، ويعني أيضا الأمن الفكري الحفاظ على العقل من الاحتواء الخارجي وصيانة المؤسسات الثقافية في الداخل من الانحراف، فهو مسألة يجب أن تحظى باهتمام المجتمع مثلما تهم الدولة.

إذ يُعرَّف بأنه: "النشاط والتدابير المشتركة بين الدولة والمجتمع لتجنيب الأفراد والجماعات شوائب عقدية أو فكرية أو نفسية تكون سببًا في انحراف السلوك والأفكار والأخلاق عن جادة الصواب أو سببًا للإيقاع في المهالك"[1].

إن الأمن الفكري لكل مجتمع أو أمة هو الذي يحفظ هويتها, إذ في حياة كل مجتمع مجموعة من الثوابت تمثل القاعدة التي يبنى عليها، والصبغة التي تصبغ هذا المجتمع، وتحدد سلوك أفراده وتكيف ردود أفعالهم تجاه الأحداث الدائرة حولهم.

أما مفهوم الأمن الفكري لدي مجتمعات المغرب العربي ولأنها دول مسلمة، فمن المعلوم والمفروض أن المسلمين يرجعون في كل أمورهم ومنها الفكرية والثقافية إلى كتاب الله سبحانه وتعالى وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام لأنهما مصدر الأمن الفكر لديها، لذا فإذا أردنا أن نصوغ تعريفا للأمن الفكري لدى هذه المجتمعات المسلمة نقول: «الأمن الفكري هو أن يعيش المسلمون في بلادهم آمنين على مكونات أصالتهم وثقافتهم النوعية ومنظمتهم المنبثقة من الكتاب والسنة»[2].

فالحاجة للأمن الفكري داخل كل مجتمع من المجتمعات تكون لاعتبارات متعددة منها:

- إن الأمن الفكري حماية لأهم المكتسبات، وأعظم الضروريات وهو دين الأمة وعقيدتها، وحماية الأمة من هذا الجانب ضرورة كبرى وهو حماية لوجودها وبه تتميز الأمة عن غيرها. فالضروريات هي كما عرفها الشاطبي-رحمه الله- (مالا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على

---

[1]- محمد محمد نصير: الأمن والتنمية، الرياض، العبيكان، 1413هـ، ص. 12.

2- عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس: مرجع سبق ذكره، ص. 16.

استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين)، وحددها العلماء بأنها حفظ (الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسب)[1].

- فاختلال الأمن الفكري يؤدي إلى اختلال الأمة في الجوانب الأخرى الثقافية والاقتصادية... وغيرها، فكثيراً ما يكون القتل وسفك الدماء وانتهاك الأعراض نتاج أفكار خارجة عن دين الله تعالى وشرعه[2].

ويمكن أن نلخص أهمية الأمن الفكري في النقاط التالية:

- يحقق للمجتمعات أهم خصائصها، وذلك بتحقيق التلاحم والوحدة في الفكر والمنهج بين أفراده.
- في غيابه يسود الخلل في جميع فروع الأمن.
- إن الفكر في هذه المجتمعات يستمد جذوره من العقيدة ومسلماتها وثوابتها وهو الذي يحدد هويتها وشخصيتها وذاتيتها.
- تحقيق الأمن الفكري هو المدخل الحقيقي للإبداع والتطور والنمو لحضارة المجتمع وثقافته.
- تحقيقه حماية للمجتمع عامة وللشباب خاصة ووقاية لهم مما يرد عليهم من أفكار دخيلة هدامة.
- يبحث في كيفية التصدي للجريمة عامة وجرائم العنف خاصة.
- تحقيقه في صيانة الشريعة الإسلامية[3].

4- التطرف أو الانحراف الفكري: الانحراف في اللغة معناه الميل عن الاعتدال، أو مال عن جادة الصواب ويقال انحرف الرجل إذا حاد عن الطريق المستقيم[4]،

1- عبد الرحمن بن معلا اللويحق: الأمن الفكري ماهيته وضوابطه، في: الأمن الفكري، المملكة العربية السعودية، جامعة نايف، 2005، ص. 19.

2- عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس: مرجع سبق ذكره، ص. 16.

3- المرجع السابق نفسه: ص. 18.

4- متعب بن شديد بن محمد الهماش: مرجع سبق ذكره، ص. 8.

والإنحراف بمعناه الواسع هو: «انتهاك المعايير المتعارف عليها ومحاولة الخروج على قيم وضوابط الجماعة»[1].

ويعرف الإنحراف الفكري بأنه: «الخروج عن جادة الصواب والبعد عن الوسط المعتدل وترك الاتزان والتمسك بجانب الأمر دون حقيقته» وذهب رأي آخر أنه لتعريفه بأنه: « الفكر الذي لا يلتزم بالقواعد الدينية والتقاليد والأعراف والنظم الاجتماعية » ويعرف أيضا بأنه: «عدم الاتساق أو تطابق الفكر الشخصي بانطباعاته، وتصوراته، وآرائه مع مجموعة المبادئ والقيم العقائدية والثقافية، أو السياسات المستقرة في المجتمع. وهذه الحالة من الانحراف في الفكر قد تكون فردية، أو على مستوى أفراد، كما هو الحال لدى الجماعات التكفيرية، أو المذاهب الهدامة»[2].

والفكر المنحرف الذي يؤثر على الأمن هو الفكر المتطرف الذي يتخذ من الدين ستارًا لنشر مبادئه والترويج لها، مصطدماً بالأنساق الاجتماعية والدينية وكل عناصر الضبط الاجتماعي بداية من الأسرة التي يوليها الإسلام ما تستحقه من اهتمام وينظر إليها على أنها الخلية الأساسية في بناء المجتمع، ولها دور كبير في رعاية الفرد وتشكيل شخصيته من جميع جوانبها، في حين أن الأفكار المنحرفة تسعى إلى تقويض بنيان المجتمع ككل[3]؛ والتطرف الفكري يمثل قناعات عقلية لجماعات أو أفراد بامتلاك الصواب دون غيرهم باستخدام أساليب متنوعة كالتهديد والعنف للإذعان وقبول الشروط والإملاءات لإتخاذ المواقف التي تتمشى مع عقيدتهم[4].

يختلف التدين عن التطرف، فالتدين يعني الالتزام بأحكام الدين والسير على منهاجه أمر مطلوب ومرغوب فيه. وبهذا يكون التدين ظاهرة إيجابية طالما ظل في إطار من الفهم الصحيح، والتمسك الرشيد بالتعاليم الدينية، والقيم الأخلاقية، مما

---

[1]- إبراهيم إسماعيل عبده محمد: الأمن الفكري في ضوء متغيرات العولمة أبعاد الدراسة النظرية والمعالجة المجتمعية، إستراتيجية تعزيز الأمن الفكري، بحث مقدم للمؤتمر الوطني الأول للأمن الفكري "المفاهيم والتحديات"، في الفترة من 22-25 جماد الأول،1430 هـ، ص. 13.

[2]- متعب بن شديد بن محمد الهماش: مرجع سبق ذكره، ص. 8.

[3]- إبراهيم إسماعيل عبده محمد: مرجع سبق ذكره، ص. 13.

[4]- محمد هاشم أغا: رؤية تربوية للخروج من أزمة التطرف الفكري في المجتمع الفلسطيني بمحافظات غزة، مجلة جامعة الأزهر بغزة، سلسلة العلوم الإنسانية، المجلد 12 ، العدد02، 2010، ص. 783.

يستوجب أن يؤيد ويدعم، فلا يناهض ولا يطارد. أما التطرف فيعني الإغراق الشديد في الأخذ بظواهر النصوص الدينية على غير علم بمقاصدها وسوء الفهم لها، قد يصل بالمرء إلى درجة الغلو والمنكور في الدين، فاللفظ الصحيح في وصف التطرف هو لفظ الغلو[1]، وهو اللفظ الذي استعمله القرآن الكريم قال تعالى: **(قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ)** سورة المائدة: الآية77.

ويرى المتطرف أو المنحرف فكريا أن هدم المجتمع ومؤسساته هو نوع من التقرب إلى الله وجهاد في سبيله، وذلك بحجة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو لتحقيق المبادئ التي يؤمن بها الفرد أو جماعته الدينية أو السياسية، فإنه يخرج من حدود الفكر إلى نطاق الجريمة ويتحول إلى إرهاب[2]؛ يتضح الفكر المتطرف بشكل أفضل إذا اتضحت أهدافه والتي يمكن أن نجملها فيما يلي:

1- إعادة بناء المعرفة من خلال إقصاء الفكر القائم للآخرين وترسيخ الفكر الجديد وذلك لتوجيه العقول.

2- إقصاء الأصوات المعارضة داخليًا وخارجيًا.

3- وضع حدود يشترط عدم تجاوزها عند التعبير عن الرأي.

4- فرض ثقافة معينة على وعي المواطنين لتشكيل وصقل الأفراد والمجتمع.

5- توجيه الفكر مع أهداف وتوجهات الفكر الجديد.

6- له أهداف سياسية وقد يستهدف أفراداً في مراتب عليا أو أفرادًا عاديين أو التأثير على السلوك.

7- إثارة المشاعر تُجاه القضايا التي يتم طرحها من قبل المتطرفين كما له أهداف في نظم البنيان الاجتماعي بأكمله.

1- حسين عبد الحميد أحمد رشوان: الإرهاب والتطرف من منظور علم الاجتماع، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ص 15-16.

2- حسين عبد الحميد أحمد رشوان، مرجع سبق ذكره، ص. 17.

8- إيجاد الفرد الذي يفنى بنفسه في سبيل مبادئ جماعته ونظمهم ويتفاعل مع الجماعة بانسجام[1].

9- النظام السياسي في المغرب العربي والأمن الفكري.

السياسة في اللغة من أصل ساس يسوس بمعنى قاد ورأس، وساس فلان السلطان والوالي الرعية أي: "تولى أمرها ودبّرها وأحسن النظر إليها"[2].

واصطلاحا تعني رعاية شؤون الدولة الداخلية والخارجية، وتعرف إجرائيا حسب "هارولد لازول" بأنها: «دراسة السلطة التي تحدد من يحصل على ماذا، متى وكيف؟ أي دراسة تقسيم الموارد في المجتمع عن طريق السلطة». وعرفها الشيوعيون بأنها: «دراسة العلاقات بين الطبقات»، وعرف الواقعيون السياسة بأنها:« فن الممكن أي دراسة وتغيير الواقع السياسي موضوعيا وليس الخطأ الشائع وهو أن فن الممكن هو الخضوع للواقع السياسي وعدم تغييره بناء على حسابات القوة والمصلحة». وترتبط كلمة سياسة في اللغات الأجنبية بالحكم، فهي كما يعرضها قاموسThe New English Dectionary بأنها: «علم فن الحكم أو هي العلم الذي يهتم بشكل وتنظيم وإدارة دولة ما، فضلا عن اهتمامه بترتيب علاقات الدولة بالدول الأخرى ومن ثم فهناك سياسة خاصة بكل دولة من الدول تقريبا». [3]

وتعتبر السياسة في عملية صنع قرارات ملزمة لكل المجتمع تتناول قيماً مادية ومعنوية وترمز لمطالب وضغوط وتتم عن طريق تحقيق أهداف ضمن خطط أفراد وجماعات ومؤسسات ونخب حسب أيديولوجيا معينة على مستوى محلي أو إقليمي أو دولي. والسياسة هي علاقة بين حاكم ومحكوم وهي السلطة الأعلى في المجتمعات الإنسانية، حيث السلطة السياسية تعني القدرة على جعل المحكوم يعمل أو لا يعمل أشياء سواء أراد أو لم يرد. وتمتاز بأنها عامة وتحتكر وسائل الإكراه كالجيش والشرطة وتحظى بالشرعية. ومع أن هذه الكلمة ترتبط بسياسات الدول وأمور الحكومات فإن كلمة سياسة يمكن أن تستخدم أيضا للدلالة على تسيير أمور أي

---

[1]- محمد هاشم أغا: مرجع سبق ذكره، ص. 788.

[2]- بطرس البستاني: محيط المحيط، لبنان، مكتبة لبنان، دون سنة، ص. 440.

[3]- إسماعيل على سعد:قضايا المجتمع والسياسة، الإسكندرية، دار المعرفة، 2006، ص. 97.

جماعة وقيادتها ومعرفة كيفية التوفيق بين التوجهات الإنسانية المختلفة والتفاعلات بين أفراد المجتمع الواحد، بما في ذلك التجمعات الدينية والأكاديميات والمنظمات. وأيضاً السياسة هي القيام على الشيء بما يصلحه أي المفترض أن تكون الإجراءات والطرق وسائلها وغاياتها مشروعة فليست السياسة هي الغاية تبرر الوسيلة وليست العاباً قذرة فهذا منطق الإنتهازين[1].

وكلمة سياسة ترتبط بتجمع الأفراد وانتظامهم في جماعة تتبادل المصالح والمنافع وتحاول تحسين أوضاعها وأحوال معيشتها، وإن أدى ذلك إلى صراع أو شقاق بين أفرادها فهي _ أي الجماعة_ تحاول تطوير حياتها ووسائل رفاهيتها فضلا عن توفير أسباب الأمن والطمأنينة والحماية لأعضائها.

وتشير كلمة سياسة في المقام الأول إلى نشاط ما وهي عملية من عمليات النظام الاجتماعي إذ أنها تتضمن التعاون وحل التناقضات بين أفراد وجماعات المجتمع باستخدام السلطة السياسية وإن دعى الأمر لاستخدام الإجبار لضبط سلوك الناس بما يتلاءم مع مصالح الجماعة أو المجتمع ككل، وتتميز العملية السياسية عن غيرها من العمليات الاجتماعية باهتمامها الذي يتركز في الغالب على الأهداف العامة للمجتمع[2].

أما النظام السياسي هو نظام اجتماعي وظيفته التحكم في موارد المجتمع استنادا إلى سلطة مخولة له وتحقيق الصالح العام عن طريق سن وتفعيل السياسات.

والنظام السياسي: في صورته السلوكية هو تلك المجموعة المترابطة من السلوك المقنن الذي ينظم عمل كل القوى والمؤسسات والوحدات الجزئية التي يتألف منها أي كل سياسي داخل أي بناء اجتماعي؛ أما النظام السياسي في صورته الهيكلية: هو عبارة عن مجموعة المؤسسات التي تتوزع بينها عملية صنع القرار السياسي وهي المؤسسات التشريعية والتنفيذية والقضائية[3].

---

[1] - موسوعة وبيكا الحرة.

[2]- إسماعيل على سعد: مرجع سبق ذكره، ص 97-98.

[3]- جمال سلامة على: النظام السياسي والحكومات الديمقراطية دراسة تأصيلية للنظم البرلمانية والرئاسية، دار النهضة العربية، 2007، عن موسوعة وبيكا الحرة.

يجزم "شيلر"، أحد أبرز الباحثين في قضايا التنمية والثقافة، بأن سبب تخلف معظم البلدان، التي تقع في تصنيف (العالم الثالث)، جاء بسبب اصطدام خططها ومشاريعها التنموية، مع مسار منظومتها الفكرية، ونظامها القيمي إذ يقول: «لا يمكن أن أعلم الناس سلوكا، مهما كان (حضاريا ومتقدما) في الغرب، لأناس، يعتقدون أن ثقافتهم تعتبره لا أخلاقياً، أو إذا كانوا يعتقدون أنه سيهدد بعض عناصر ثقافتهم»، ويضرب شيلر مثالا بالسياحة فيقول: إن السياحة شيء جيد وذات مردود اقتصادي، لكن السياحة بالمفهوم الغربي، هي بيع وابتذال للخصوصية الثقافية، من أجل إمتاع الإنسان الأبيض؛ وضرب مثلا بإحدى دول الشمال الأفريقي، التي تم تحويل الثقافة المحلية فيها إلى كرنفالات للرقص، لإدخال البهجة على السائح الغربي؛ كما كانت دراسات "دانيال ليرنر"، عن التنمية والاتصال، مثالا صارخا على فشل السياسات التنموية وأنظمتها السياسية، بكل أبعادها الثقافية، والاجتماعية، والاقتصاديـة، في كثير من دول العالم الثالث. فنتائج تلك السياسات كانت كارثية على النظم الاجتماعية والأخلاقية لتلك الدول، لأنها خلقت توترات داخل فئات المجتمع، فارتفعت نسبة الجريمة وأزداد الانشقاق الاجتماعي، بسبب الاغتراب الثقافي، وتكرست الطبقية، ونشأت تيارات العنف السياسي والديني.[1]

ويقال أيضا إن السياسة عمل نبيل إذا توجه لأهداف نبيلة، فغاية العمل السياسي حل مشاكل الدول وحسم النزاعات فيها، أو بينها وبين أطراف أخرى، يؤدي هذا في النهاية إلى استقرار الدولة وصلاح أحوالها ونموها وتطورها لانشغال أفرادها ومؤسساتها بالأعمال النافعة المفيدة. لكن السياسة يمكن أن تكون بالمقابل مناورات وأنشطة غير أخلاقية، يحصل هذا عندما يتوجه العمل السياسي لخدمة أغراض لا تتفق مع مفهومه الإيجابي كخدمة المصالح الذاتية لأصحاب النفوذ في الدولة على حساب مصالح الدول الحقيقية، أو عندما تتوجه لإيقاع الضرر عنوة بالقيم والأخلاق الفاضلة الأصلية خدمة لقيم وأخلاق دخيلة[2].

من خلال التعريفات السابقة لمصطلح السياسة نستقرئ الدور الكبير والهام للأنظمة السياسية في تنظيم المجتمع وتحقيق الأمن بين أفراده.

---

[1]- محمد الحضيف: مرجع سبق ذكره.

[2]- فهد بن محمد الشقحاء: مرجع سبق ذكره، ص. 108.

فغياب الأمن الفكري كواحد من أهم أنواع الأمن داخل المجتمع، دلالة على وجود خلل ما داخل الأنظمة السياسية أو في أدائها لمهامها ووظيفتها، أو في كيفية أدائها، أو في طبيعة أنشطتها السياسية أم في القيم والقواعد التي تتمخض عنها قرارات هذا النظام؟.

ففي هذه الورقة سنسلط الضوء على طبيعة المرجعية الفكرية للأنظمة السياسية في المغرب العربي والتي نرى أن لها دوراً مباشراً أكثر من غيرها في وجود التطرف الفكري داخل هذه المجتمعات، انطلاقا من العلاقة المباشرة بين المرجعية الفكرية للأنظمة السياسية في المغرب العربي والتطرف الفكري بين أفراد مجتمعها يمكن لنا أن نستنتج ومن خلال تعريفنا للأمن الفكري داخل المجتمعات العربية المسلمة وسبل تحقيقه، أهم الأسباب التي تظهر أن طبيعة المرجعية الفكرية للأنظمة السياسية في المغرب العربي إحدى الأسباب المباشرة في انتشار التطرف الفكري بين مجتمعاتها والتي نجملها في ثلاث نقاط نراها الأكثر أهمية كما يلي:

- التناقض بين القوانين والسياسات التنموية وقيم ومعتقدات المجتمعات.
- تدني مستوى المشاركة السياسية.
- تضييق دائرة الشورى والديمقراطية أو انعدامها.

5- التناقض بين القوانين والسياسات التنموية وقيم ومعتقدات مجتمعات المغرب العربي

لو قمنا بنظرة تحليلية بسيطة لطبيعة الفكر السائد بمجتمعات المغرب العربي، وطبيعة القيم التي حملتها القوانين والسياسات التنموية لوجدنا فيها الكثير من التناقضات بينها وبين الفرد في هذه المجتمعات المسلمة، مما يجعل الفرد في أحيان كثيرة يعيش في هذه المجتمعات وبينه وبين نفسه حالة من التناقضات، ولو بحثنا بعمق عن أسباب انتشار أو وجود الفكر المتطرف بها، لوجدنا أن سبب ذلك كله يعود بالدرجة الأولى إلى ابتعاد الأنظمة السياسية في وضع خططها التنموية وكيفية تطبيقها وتعاملها مع الآخر في ظل نظام دولي موحد أو دخولها في العولمة مع إهمالها لقيم مجتمعاتها ومعتقداتها الدينية التي هي أساس بناء هذه المجتمعات.

هذا الإهمال المقصود من طرف الأنظمة السياسية أو غير المقصود؛ والذي قد يكون بوعي منها أو بغير وعي يشكل في الحقيقة خطرا كبيرا يهدد الأمن الفكري بين

أفراد المجتمع بداخلهامن جهة، ويفتح باب الصراع والعنف والتطرف على مصراعيه داخل هذه المجتمعات من جهة ثانية.

وهو ما أصبحنا نلحظه في هذه السنوات الأخيرة في دول عديدة من دول المغرب العربي كالجزائر وتونس ومصر وليبيا وغيرها من دول العالم الإسلامي، حيث كان أكبر سبب تشكل وانتشار التطرف الفكري داخل هذه المجتمعات هو ابتعاد أنظمتها السياسية عن إطارها الديني والعقدي الذي يحكمها ويحدد نوعية سلوكيات أفرادها.

فعلى الأنظمة السياسية أن تراعي خصائص أفراد مجتمعاتها وظروفهم وتحترم العقيدة التي يؤمنون بها وعليها أن تسعى جاهدة لبناء سياساتها التنموية وإحداث أي تغير مهما كان نوعه وطبيعته أو الهدف منه وفقا لما يتماشى مع الشريعة الإسلامية لا أن يكون مناقضا لها. إذ يقول "محمد قطب" في كتابه واقعنا المعاصر إن: «الذي أوجد التطرف ومازال يغذيه في الحقيقة هو الحكومات التي لا تحكم بما أنزل الله، ثم تقوم بتذبيح المسلمين وتقتيلهم حين يطالبون بتحكيم شريعة الله، فلو أن هذه الحكومات حكمت بما أنزل الله وكما أوجب فمن أين يأتي التطرف؟»؛ ويقول أيضا: «لو كانت هذه الحكومات على أقل تقدير وهي لا تحكم بما أنزل الله تعامل المطالبين بتحكيم شريعة الله وهو واجب على كل من قال لا إله إلا الله محمد رسول كما تعامل المجرمين العاديين، وتبيح لهم فرصة الدفاع عن أنفسهم وحكمت عليهم بمقتضى القوانين العادية رغم جورها وعدم شرعيتها... فلو فعلت ذلك على أقل تقدير فمن أين يأتي التطرف؟ »[1].

فالتطرف الفكري في معظم دول المغرب العربي ناتج عن التناقض بين القوانين والسياسات التنموية وقيم ومعتقدات هذه المجتمعات؛ في الحقيقة سببه هو تفريط الأنظمة السياسية في قيم مجتمعاتها، وذلك لأن هذه الأنظمة لدى محاولتها تحقيق هدف ممارستها للسلطة لا تعمل في فراغ، فهناك المجتمع الإقليمي والمحيط الدولي وفي هذين المحيطين مصالح سياسية واقتصادية وثقافية وفكرية وعقائدية يسعى أصحابها إلى تحقيقها. ويتوقف حجم ما تستعد الأنظمة السياسية للتفريط فيه من الأهداف والقيم على عوامل عديدة منها مدى الدعم الخارجي الذي يتلقاه ومدى

[1]- محمد قطب: واقعنا المعاصر، الجزائر، مكتبة رحاب، 1989، ص 521-522.

الوهن الذي يدب في النفس أو القدرة على الصمود في وجه الضغوط، وأيضا على مدى شغفه لممارسة السلطة؛ ولدى قيام هذه الأنظمة السياسية بالتفريط في القيم ومعرفة أفراد المجتمع بذلك تنشأ الفجوة بين النظام والشعب والتي من معانيها: اختلاف رؤية السياسي ورؤية الشعب للشؤون السياسية الواقعة واختلاف رؤية السياسي ورؤية الشعب لمصير أرضه وطموحه وبالتالي فتوره[1].

6- تدني مستوى المشاركة السياسية: التناقض بين القوانين والسياسات التنموية وقيم ومعتقدات المجتمع يزيد في اتساع الهوة بين النظام السياسي وأفراد المجتمع ويظهر نتائج ذلك في تدني مستوى المشاركة السياسية، خاصة بالنسبة للشباب من مختلف الطبقات في اتخاذ القرارات التي تمس حياة المواطن، بما في ذلك الحياة اليومية سواء داخل الأسرة أو المدرسة أو الحي أو المسكن أو عن طريق العضوية الفعالة والنشيطة في التنظيمات الشعبية والرسمية.

فالشباب اليوم بعيد عن الممارسة السياسية بمعناها الواسع التي تنمي لديهم القدرة على إبداء الرأي والحوار حول مسائل عامة واجتماعية، والتي تعودهم على تقبل الرأي الآخر بعد تحليله ونقده والتنازل عن آرائهم إذا اقتنعوا بغيرها[2].

فوجود التعددية الحزبية والافتقار إلى قدر من حرية التعبير وعدم وجود تداول حقيقي لها يؤدي إلى حرمان القوى السياسية و الاجتماعية من التعبير السياسي الشرعي، وتجاهل مطالب الأقليات وقمع الجماعات المعارضة، هذا كله يؤدي إلى تهيئة التربة المناسبة للعنف والإرهاب[3]، ففي الجزائر مثلا كان من أسباب العنف محاصرة التيار الديني وقمعه وعدم إعطائه حرية العمل السياسي المشروع والعلني.

فتحقيق الأمن الفكري بالمجتمع وإبعاد أفراده عن التطرف يحتاج لحياة سياسية مستقرة، تشيع فيها الحرية في التعبير والأمن، وتعتمد أساليب الحوار والمناقشة والاستشارة الشعبية حول مختلف القضايا الاقتصادية والاجتماعية وغيرها ومن شانها أن تكون بيئة ملائمة لنهضة تنموية حقيقية في كل المجتمعات. وفشل الكثير

---

[1]- تيسير الناشف: السلطة والفكر والتغير الاجتماعي،الأردن،أزمنة للنشر والتوزيع،2003،ص 167-169.

2- حسين عبد الحميد أحمد رشوان: مرجع سبق ذكره، ص. 111.

[3]- عبد الله بن عبد العزيز اليوسف: الأنساق الاجتماعية ودورها في مقاومة التطرف، جامعة نايف الأمنية، مركز الدراسات والبحوث، الرياض، 2006، ص. 95.

من برامج التنمية كان نتيجة لافتراض النخب الحاكمة بأنهم مؤهلون للتفكير بالنيابة عن الشعوب، ولم يبذلوا جهدا لشرح هذه الأهداف، وتلقي ملاحظات وأفكار قادة الرأي والمتخصصين ورجال الأعمال والنقابات وبقية منظمات المجتمع المدني، ولذلك فإن أي تجربة لا تراعى فيها حقائق الأوضاع الوطنية أو احتياجات سكان البلاد لابد أن يكون مآلها الفشل الذريع، ومن ثم فإن أي مشروع مهما كانت له من الدعائم المادية فلن يُكتب له النجاح ما لم يكن له امتداد في نسيج المجتمع حتى يكسب رعاية واحتضان المجتمع له، أي يكون له عمق اجتماعي يسمح له بالامتداد في ثنايا الحياة الاجتماعية، والتغذي من طاقاتها[1].

7- تضييق دائرة الشورى والديمقراطية أو انعدامها: من أبرز أسباب انتشار وانعدام الأمن الفكري وظهور التطرف؛ والناتج عن وجود خلل في الإطار الفكري للأنظمة السياسية تضييق دائرة الديمقراطية والشورى بين أفراد المجتمع وفي أحيان أخرى انعدامها، فمعظم الأنظمة السياسية في المجتمعات العربية والإسلامية لم تأخذ بمبدأ الشورى في اتخاذ قراراتها على الرغم من مرور زمن طويل وعقود من السنين على إقامة نموذج الدولة الحديثة فيها. فتجربة الديمقراطية في معظم الدول العربية تجربة جديدة وهشة، في أحيان كثير تكون فقط شكلية.

ففقدان الحياة الديمقراطية الحقيقية يؤدي إلى تهميش بعض الفئات المعارضة وحركات الرفض ويخلق جواً من الشعور بالظلم ويدفع هؤلاء المظلومين إلى الانخراط في العمل السياسي العنيف وباب الدخول في التطرف الفكري[2]. فالفرد المسلم داخل مجتمعه له الحق في إبداء رأيه وإعطاء المشورة للحاكم إما مباشرة أو عن طريق النيابة عنه أو النشر العام قال تعالى: **(فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ)** سورة آل عمران: الآية 159؛ فأخذ المشورة من أفراد المجتمع في شؤونهم يكون لأجل ترضية نفوسهم واستجلاء الرأي العام ولبناء علاقة مستمرة بين الأفراد لا بد من الشورى وتبادل

---

[1]- سلطان بلغيث: مرتكزات النهوض التنموي في العالم العربي، مجلة النبأ، شهرية ثقافية عامة، العدد 85، أفريل 2007، من موقع: http://annabaa.org/nbahome/nba85/016.htm، 2012/02/04، h15:13.

[2]- عبد الله بن عبد العزيز اليوسف: مرجع سبق ذكره، ص 96-97.

الرأي[1]، إذ يقول تعالى: **(وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ)** سورة الشورى: الآية 38.

فالأنظمة السياسية التي لا تمارس الديمقراطية تستوجب تغييرا في حياة الأفراد والجماعات الصغيرة والمجتمع عموما، وبالنظر إلى أن الحكومة غير الديمقراطية تتولى سلطة اتخاذ القرار والقيام بالتنفيذ في أحيان كثيرة أقوى من المجتمع على تنفيذ قرراتها. وتعمل هذه الأنظمة في ممارساتها لسلطتها، بوحي توجيه من اعتبارات مختلفة، منها اعتبار بقائها في تولي مقاليد السلطة واعتبار تلبيتها لمتطلبات النظام الدولي الذي تسيطر عليه مجموعة من الدول العظمى واعتبار تلبية قسم من حاجات الأفراد والجماعات في الدولة. وفي غالب الأحيان إن لم نقل كلها، ينشأ تعارض بين مقتضيات هذه الاعتبارات والأولويات والمصالح المختلفة مما يشجع على السير في منحى التطرف الفكري ليشبع الأفراد حاجاته[2].

ويضيف أحمد شهاب في تحليله لظاهرة التطرف في علاقتها بطبيعة الأنظمة السياسية أن من بين العوامل التي أدت لظهور التطرف الفكري بأن، من العوامل الداخلية فقدان الدولة الوطنية الحديثة للشرعية، لكونها غير قابلة للمحاسبة من قبل شعبها، ولعدم تطبيقها القانون بعدالة ومساواة، كما لا يستطيع أغلب المواطنين الوصول إلى درجة التأثير في العملية السياسية ولذا فإنها لا تنال الرضا الوطني، وعدم الرضا هو مظهر من مظاهر فقدان الشرعية وهو دافع للخروج على الدولة وتخلخل أمنها باستمرار. ومن العوامل الداخلية غياب التنمية الاقتصادية، وانتشار الفقر والبطالة، وسوء توزيع الثروة، والتفاوت الطبقي الحاد بين الناس، وانعدام العدالة الاجتماعية، والذي يتلازم عادة مع انتشار الفساد وغياب الشفافية، إن سياسات الإصلاح الهيكلي التي قامت بها بعض الدول أدت إلى تضخم توقعات الناس بينما كان الواقع يشهد ضعفا في الأداء الاقتصادي العام، وهو ما أدى إلى إحباط عام كانت له آثار واضحة على الاستقرار السياسي. وهو ما يتوافق ورأي عبد الله أحمد اليوسف والذي يرى بأن من أهم أسباب انتشار التطرف الفكري داخل مجتمعات المغرب العربي أيضاً هو شيوع الدكتاتورية والاستبداد في العالمين العربي

---

[1]- محمد البهي: الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة، بيروت،دار الفكر،1973،ص118

[2]- تيسير الناشف: مرجع سبق ذكره، ص 152-153.

والإسلامي، مما أدى ببعض الجماعات لتبني هذا الخيار الخاطىء، واعتباره هو الخيار الوحيد للتغيير، فغالباً ما تنمو تيارات العنف في المجتمعات التي يسود فيها الرأي الواحد، والفكر الواحد، والحزب الواحد، بينما لا نرى ذلك في المجتمعات التي تسود فيها الحريات العامة، واحترام حقوق الإنسان، وسيادة القانون، وشيوع قيم التسامح والحوار واحترام الرأي الآخر[1].

ففي معظم دول المغرب العربي لا زال الاستبداد السياسي هو الحاكم فيها، ولا زالت صورة الحاكم الأوحد، هي التي تملأ حياة الناس، ولا زالت الأنظمة الشمولية التي تستولي على السلطة مع تعاقب الأجيال والأزمنة، هي الآمرة الناهية، ولا زال فقهاء السوء هم المسيطرون على عقول الناس، ولا زالت الفتوى الدينية التكفيرية والطائفية، هي التي تقود هذه المجتمعات، ولا زال فقهاء البلاط، هم الذين يسيرون دفة الدين، إلى حيث الوجهة التي يريدها أصحاب الأنظمة السياسية على اختلافها من دولة لأخرى، فبوجود كل ذلك، فإنه من الصعب جدا أن يتم استئصال التطرف الفكري من جذوره، إذ لا يمكن أن نتصور طريقة مناسبة لتحقيق الأمن الفكري بين أفراد هذه المجتمعات، إذ كيف يمكن ذلك، ومنابع التطرف وأسبابه وعوامله هي التي تقود الناس وتدخل في كل جزء من أجزاء حياتهم؟[2].

8- دور النظام السياسي في تعزيز الأمن الفكري: انتشار التطرف الفكري في مجتمعات دول المغرب العربي له انعكاسات عديدة على أنظمتها السياسية كغيرها من مجتمعات دول العالم؛ ومن أهم النتائج التي تتمخض عن تنامي ظاهرة التطرف على المستوى السياسي تراجع وتيرة الإصلاح السلمي، وغياب التفاهم بين أبناء هذه المجتمعات، مما يزيد من ارتفاع حدة التوتر بين النظم الحاكمة والتنظيمات السياسية.

وفي الواقع إن جميع مؤسسات دول المغرب العربي من تنظيمات ونقابات عملت سلطة هذه المجتمعات على إنشائها في العالم العربي، إلا أنها أصرّت عملياً على أن تكون في الغالب مؤسسات صورية ومخترقة لا معنى لها تستخدمها السلطة بالاتجاه الذي تريد، واتجهت عوضاً عنها لاكتساب شرعيتها من خلال سياسات وممارسات

---

[1]- النبأ: العنف والإرهاب رؤية عربية، مجلة شهرية ثقافية عامة، العدد 78، جويلية 2005، من موقع: http://annabaa.org/nbahome/nba78/015.htm، 2013/02/22، h20:30.

[2]- المرجع السابق نفسه.

اجتماعية واقتصادية كانت لها تداعيات سلبية مهمة على مستقبل الديمقراطية والعمل السياسي في العالم العربي وبالتالي كانت أحد أسباب تشكل التطرف الفكري في هذه المجتمعات والتي نذكر منها ما يلي:

1- التباهي بالموروث التاريخي العربي بما يتضمن من عصبيات وانتماءات جزئية، فمعظم دول المغرب العربي بالرغم من أنها رفعت شعارات التحديث وإعادة إنتاج المجتمعات العربية بخصائص معاصرة قوامها المواطنة السياسية، والانتماء إلى الأنا الكلية أو الجامعة لكل أفراد المجتمع، فإنها اتجهت إلى التباهي بالموحدات الصغرى، واستقطاب مفاصلها الحقيقية من خلال إشراكها في الممارسة السياسية وذلك كآلية لتحقيق الاستقرار السياسي والاجتماعي وضمان الاستمرار، ولذا فقد توسعت في عملية إنشاء المؤسسات البيروقراطية الحكومية وقامت بتوزيعها على القبائل والطوائف، وبذلك فإن الموارد والإمكانات التي كان من الواجب أن تخصص للتنمية قد ذهبت لتمويل الإنفاق على هذه المؤسسات التي لا تتعدى في جدواها أكثر من كونها جوائز ترضية وليست مؤسسات إنتاجية فعلية.

2- اتجهت معظم دول المغرب العربي لإكتساب الشرعية من معايير حديثة كالتي تحدث عنها ماكس فيبر كالقانونية والعقلانية والقيادة الملهمة والكاريزمية، بل وأكثر من ذلك الإنجاز فقد اتجهت لبناء المشاريع والمصانع، إلا أنها بجانب كبير منها لم تكن خاضعة لدراسات الجدوى الاقتصادية الحقيقية، ولم تأت في سياق إستراتيجية تنموية استشرافية مما أدى إلى ضياع موارد وإمكانات كثيرة في إنفاقات لا جدوى منها إذ أن المهم هو الإنجاز كمياً.

3- المصدر الثالث وهو الأبرز والأهم، إذ أنها اتجهت، أي نخب النظام السياسي، إلى مقايضة السياسة بالاقتصاد حيث استخدمت ثروات هذه المجتمعات ومواردها لشراء الولاء السياسي، وهذا ما تم فعلاً من خلال تحكم عديد دول المغرب العربي في شكل الملكية وإدارة الاقتصاد وحقوق المواطن الاقتصادية وسياسات توزيع الدخل القومي وسياسات الإنفاق والاستثمار وغير ذلك[1].

---

[1]- مدين علي: الاقتصاد السياسي وازمة الديمقراطية في العالم العربي، مجلة النبأ، شهرية ثقافية عامة، العدد 70، أفريل 2004، من موقع: http://annabaa.org/nbahome/nba85/016.htm، 2012/02/15، h16:06.

مما لا شك فيه أن للنظام السياسي دوراً مهماً في تعزيز الأمن الفكري وتحقيقه يعتمد على وجود قيادات وأنظمة سياسية فكرية على مستوى عال من الكفاءة تعمل وفقا لما يلي:

- الاهتداء بهدي الله والاعتصام بكتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام، ذلك هو الأمن الحقيقي يقول تعالى: **(الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ)** سورة الأنعام: الآية82.

- يجب أن لا تكون مشروعية للسلطة السياسية إن لم تمارس عملها في نطاق الشريعة الإسلامية وعن طريق الشورى فلا يمكن لأي فرد أن يعطي لنفسه الحق المطلق في الحكم حسب هواه.

- يجب أن تمارس جميع السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية وفقا للمبادئ والقيم التي شرعها الله ورسوله[1]. وذلك حتى تتم وفق مفهوم صحيح، لأن الأصالة تؤدي إلى القناعة بالحل والتفاني من أجله إضافة لكونها تختصر الجهود والتكاليف.

- سعي الأنظمة السياسية لتحقيق أهدافها ومصالحها وفي الأساس الأول أمنها الفكري من خلال الإجماع لا الإكراه، وللحصول على ذلك في مجتمع مسلم وجب إشراك كل أفراده بشكل مفيد في الحوارات وفي القرارات التي تهمهم.

- وإيجاد الأمن الفكري يحتاج أيضا إلى كفاءة السياسيين، وتجردهم لأهداف الدولة الكبرى، وأولوياتها المصيرية، والانقياد في كل أنشطتهم لتلك الأهداف والأولويات، وهو يتطلب منهجا واقعيا وإرادة صلبة، وحسن اختيار للأعوان والمستشارين.

- إتاحة الفرصة للتعرف على اتجاهات الشباب الفكرية والثقافية ومناقشة هذه الاتجاهات والتحاور فيها وكشف اتجاهات الفكر المستورد المتطرف.[2]

خاتمة

الأمن الفكري ضرورة من ضروريات بناء المجتمعات والحفاظ على ما نحققه من تنمية، ودول المغرب العربي كغيرها من دول العالم عرفت في السنوات

---

[1] محمد الغزالي: الإسلام والطاقات المعطلة، باتنة الجزائر،الزيتونة للإعلام والنشر،1988، ص104-105.

[2]- عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس: مرجع سبق ذكره، ص21.

الأخيرة انتشاراً لظاهرة التطرف الفكري وتعددت أوجه هذا التطرف، فإذا ما أرادت هذه المجتمعات القضاء على التطرف وما ينتج عنه وجب عليها العودة لثقافتها وتصحيح أفكار هذه المجتمعات للوصول لتغيير الوعي بين جميع أفراد هذه المجتمعات وتصحيح المفاهيم عند كل المستويات المشكلة لمجتمعات المغرب العربي وعلى رأسها أنظمتها السياسية على اختلاف ايديولوجياتها وكذا العلماء والمفكرون وأصحاب القرارات في هذه المجتمعات؛ ذلك لأن طبيعة الأنظمة السياسية والعلماء والمفكرين يعتبران المسؤولان عن كل تطرف فكري يسود بالمجتمعات، إذ يقول عليه الصلاة والسلام: «فئتان إذا صلحتا صلح العالم وإذا فسدتا فسد العالم، الفقهاء والحكام».

والتطرف الفكري في دول المغرب العربي يختلف من مجتمع دولة لمجتمع دولة أخرى، ذلك نتيجة اختلاف ايديولوجية نظمها السياسية، لكن بالرغم من ذلك يبقى تحقيق الأمن الفكري يتطلب تسليط الضوء على مصادر التطرف الفكرية والعقدية وحتى الإقتصادية وبحث العلاقة الرئيسية بين طبيعة النظام السياسي لكل دولة من دول المغرب العربي ونشوء التطرف الفكري بين أبناء هذه المجتمعات، لأن ما قد يصلح للقضاء على التطرف في مجتمع ما قد لا يصلح في مجتمع آخر.

تقويم أداء المدارس الخاصة (الأهلية) بالمملكة العربية السعودية

(دراسة تحليلية في ضوء نماذج من الخبرات العالمية)

د/ ناهد عبد الله الموسى – جامعة الملك فيصل- السعودية

مقدمة:

لقد تزايدت توجهات الإصلاح التعليمي في الوقت الحاضر، نحو مدخل تقويم جودة الأداء المدرسي الذي يهتم بجميع عناصر العملية التربوية والتعليمية التي تحدث داخل المدرسة بدءاً من الإدارة المدرسية والمعلم والطالب إلى آخر منظومة العناصر التربوية والتعليمية ويهدف التقويم إلى الكشف عن مواطن القوة ومواطن الضعف في المدارس، والارتقاء بمستويات كافة عناصر العملية التعليمية والتربوية، وإشعار المجتمع بكافة فئاته بمستوى التعليم الذى تقدمه المدارس، وتقديم معلومات للسلطات التعليمية العليا عن مستوى التعليم مما يساعد على رسم وتوجيه خطط التعليم وفق أسس قوية قوامها الإحصاءات الدقيقة والمعلومات المقننـة.

لقد دعم الاجتماع الثالث لوزراء التعليم في آسيا ومنطقة المحيط الهادي أولوية الإصلاح المنهجي للتعليم System reform، وكان أحد أهم الأبعاد هو تحقيق الشفافية Transparency، والمحاسبية Accountability تجاه الخدمة التعليمية المقدمة، بما يعني أن صانعي السياسات والإدارات التنفيذية في حاجة إلى معلومات للإجابة عن الأسئلة الخاصة بفاعلية وملاءمة وكفاءة وتأثير وفائدة العائد من تكلفة المشروعات والبرامج التعليمية التي يتم تنفيذها لتطوير التعليم، وبالتالي يأتي دور تقويم أداء المؤسسات التعليمية، وتقويم المشروعات والبرامج التعليمية.

لقد أصبح التقويم ركناً أساسياً من أركان العملية التربوية لأنه عملية تصدر عنها أحكام تستخدم كأساس للتخطيط ولمراجعة الأساليب والأهداف لهذا امتد إلى عناصر العملية التربوية، بهدف تحقيق الجودة الشاملة في المجال التربوي بناء على ضبط العملية التربوية لمعايير محددة. ومن ثم يعتبر التقويم التربوي أحد أهم العناصر المطلوبة لضمان الجودة في التعليم، وتحسين مستويات تعلم الطلاب، إذ لا يمكن تحقيقه إلا من خلال عملية إصلاح شاملة للتقويم، تتناول فلسفته وأغراضه وأساليبه وتقنياته، ومدى تكامله مع عناصر العملية التعليمية الأخرى.

ونتيجة مبررات عدة كضعف قدرة الجهات الرسمية على تولي كافة أنشطة التعليم من ممارسة وإشراف، أو زيادة في تقديم خدمات تعليمية وتربوية ذات معايير جودة عالية، أو لإيجاد مناخ تنافسي يسعى لتقديم الخدمة التربوية والتعليمية فقد نشأ الملمح الأهلي للنشاط التعليمي، وهو تعليم موازٍ يهدف إلى تقديم خدمات تعليمية لتكون جودتها راقية، وذلك لمنافسة الخدمة التعليمية الرسمية، أو ذات جودة متوسطة لتناسب بيئات اجتماعية ذات ظروف اقتصادية واجتماعية وثقافية معينة. وللتعليم الأهلي في المملكة العربية السعودية جذور عميقة في التاريخ، وقد شهد هذا النوع من التعليم مظاهر تطور عديدة سواء من حيث الكم أو من حيث الكيف وجودة الخدمة المقدمة.

إشكالية الدراسة:

يمكن القول بأن عملية تقويم التعليم في العالم العربي تسير ببطء شديد ولا تحقق أهدافها المأمولة، فهي تعتمد بشكل رئيس على التقويم الوزاري الإداري الذي يفتقر بطبيعته إلى النظرة الموضوعية.

إن المدارس الأهلية تشكل منعرجا كبيرا في واقعنا المعاصر، إذا لم تقنن بنظام محدد وواضح المعالم والأسس والأهداف، فالتعليم الأهلي ومنذ تأسيسه لم يستكمل دورته التعليمية المأمولة في ظل الضعف القائم في الرقابة والإشراف من قبل وزارة التربية والتعليم، في ظل غياب المعايير المنظمة وغياب الجودة، ومن جهة أخرى فإن التعليم (الحكومي والأهلي) يعاني في الكثير من الدول العربية من عدم وجود سياسات وآليات مؤسساتية لتقويم نواتجه بشكل عام، وبخاصة في نهاية مراحل التعليم العام، فتقويم أساسيات التعليم ونتائجه. يتم عن طريق بيانات غير دقيقة، ومثل هذه البيانات لا يمكن الاعتماد عليها لتقويم مخرجات التعليم، إذ لا يمكن استخدامها كأداة للمساءلة أو المحاسبية، سواء لأجهزة التعليم التنفيذية أو للمدرسة أو للمعلم.

وتأسيساً على ما أفرزته الدراسات من نتائج من حيث الاهتمام الواضح بالتقويم المؤسسي في الفكر الإداري التربوي المعاصر، وما أبرزته من سلبيات تتعلق بأسلوب التقويم، يمكن القول إن أسلوب تقويم الأداء المتبع يعاني من مشكلات عديدة ويحتاج إلى نظام شامل ومتكامل، يهتم بتقويم جميع ميادين ومجالات المؤسسة التعليمية سواء الحكومية أو الأهلية. وفي ضوء ما سبق يمكن أن تتحدد مشكلة الدراسة في السؤال الرئيس التالي:

كيف يمكن تطوير ممارسات تقويم جودة مدارس التعليم الأهلي بالمملكة العربية السعودية في ضوء بعض الخبرات الأجنبية؟

ويتفرع هذا السؤال إلى الأسئلة الفرعية التالية:

1- ما الأسس الفكرية والتنظيمية المرتبطة بتقويم جودة أداء مدارس التعليم الأهلي؟

2- ما الدروس المستفادة من الخبرات العالمية في تقويم أداء مدارس التعليم الأهلي؟

3- ما واقع أداء مدارس التعليم الأهلي بالمملكة العربية السعودية؟

4- ما أهم التوصيات والمقترحات لتطوير ممارسات تقويم جودة التعليم الأهلي في المملكة العربية السعودية؟

أهداف الدراسة:

يتحدد الهدف من هذه الدراسة في تطوير ممارسات التقويم بالتعليم الأهلي وذلك بـ:

1- استكشاف أسس ومداخل تقويم مدارس التعليم الأهلي وتحسين جودته في الفكر الإداري المعاصر.

2- التعرف على الممارسات الإدارية والتنظيمية المرتبطة بجودة التعليم الأهلي وتقويم أداء مؤسساته في بعض دول العالم.
3- التعرف على الوضع الراهن لتقويم أداء وجودة مدارس التعليم الأهلي بالمملكة العربية السعودية.
4- التوصل إلى توصيات ومقترحات عملية لتطوير ممارسات التقويم بالتعليم الأهلي كمدخل لتحسين نوعية وجودة مخرجاته.

منهج الدراسة:

اتبعت الباحثة في هذه الدراسة المنهج الوصفي الذي يعتمد على "مجموعة من الإجراءات البحثية التي تتكامل لوصف الظاهرة أو الموضوع اعتماداً على جمع الحقائق والبيانات وتحليلها تحليلاً دقيقاً لاستخلاص دلالتها والوصول إلى نتائج أو تعميمات من الظاهرة أو الموضوع محل البحث"، كما يعتمد على "تحديد الظروف والعلاقات التي توجد بين الحقائق والوقائع، وتحديد الممارسات الشائعة أو السائدة والتعرف على المعتقدات والاتجاهات عند الأفراد والجماعات وطرائقها في النمو والتطور". كما تم استخدام المنهج المقارن وذلك لاستكشاف أوجه المقارنة بين ممارسات تقويم جودة أداء مدارس التعليم الأهلي في المملكة وخبرات بعض دول العالم.

قيم الدراسة ومعاييرها:

1 - جودة التعليم: Quality of Education

وتعني مقدرة المنتج التعليمي على تلبية متطلبات سوق العمل، والمجتمع، وكافة الجهات الداخلية والخارجية المستفيدة، من خلال توجيه الموارد البشرية، والسياسات، والنظم، والمناهج، والعمليات، والبنية التحتية من أجل خلق ظروف مواتية لضمان تلبية المنتج التعليمي للمتطلبات المجتمعية المعاصرة. أما الاعتماد التربوي يعرف بأنه "العملية التي يتم بواسطتها الاعتراف ببرنامج أو مؤسسة، بناءً على معايير متفق عليها".

2-التقويم: Evaluation:

يقصد بالتقويم بصفة عامة إصدار الحكم على الممارسة التربوية في الجانب المستهدف في ضوء معايير محددة تتيح المقارنة والتصنيف والترتيب، والمقصود في

هذا المجال تقويم المدرسة كمؤسسة بما تتضمنه من معلمين وطلاب ومناهج، وإدارة ومبنى مدرسي وعلاقات مع المجتمع المحيط بها والمعني بمستوى خدماتها ومخرجاتها.

3- تقويم الأداء Performance Evaluation

المقصود به هنا العملية التي تستخدم للقياس والتأكد من أن عمليات ونواتج التعليم والتعلم تطابق ما خطط لها من أهداف، والتقويم عبارة عن عملية تجميع وتحليل منظم للبيانات والمعلومات الضرورية لصنع القرارات وإصدار الأحكام، وينقسم التقويم من حيث جهة تنفيذه إلى تقويم داخلي أو ذاتي "Internal Evaluation"، وتقويم خارجي "External Evaluation" يتكاملان لتحقيق جودة الأداء.

ويُعرَّف تقويم الأداء بأنه "عملية منظومية يتم فيها إصدار حكم على منظومة تربوية ما أو أحد مكوناتها أو عناصرها بغية إصدار قرارات تربوية تتعلق بإدخال تحسينات أو تعديلات على تلك المنظومة أو على مكوناتها أو عناصرها.

وبالإضافة إلى ذلك فإنه يشتمل على جانبين:

- الأول يعتمد على الحكم (التقييم) حيث يتم مقارنة الأداء الفعلي بالأداء المستهدف مع إعطاء تغذية راجعة، والجانب الأخر الجانب التنموي(التطويري) حيث يتم تقويم الاحتياجات لتحسين المهارة والمعرفة في ضوء أهداف الأداء المستقبلي". كما يُعرَّف تقويم الأداء بأنه "مجموعة أحكام نقيم بها جانباً من التعليم أو التعلم، وتشخيص نقاط القوة والضعف فيها وصولاً إلى اقتراح حلول لتصحيح المسار، فهدف التقويم تحسين وتجديد مستمرين لمواكبة العملية التعليمية"

وفي ضوء ما سبق يمكن أن نعرِّف تقويم الأداء إجرائياً بأنه عملية منظمة يمكن من خلالها الحكم على أداء المؤسسات في مختلف جوانب العملية التعليمية، وذلك لتحديد جوانب القوة في الأداء وتدعيمها وجوانب الضعف وعلاجها من أجل مساعدة المؤسسة على تحقيق أهدافها بدرجة عالية من الكفاءة والفعالية.

4- التعليم الأهلي: Private Education

رياض الأطفال ومدارس مراحل التعليم العام التي يقوم بإنشائها رأس المال الأهلي وتخضع لإشراف وزارة التربية والتعليم في المملكة.

الإطار النظري للدراسة:

أولا/ جودة التعليم بالمدارس الأهلية (الخاصة):

لا تتحقق الجودة من خلال فحص المخرجات، بل من خلال التحسين المستمر للعمليات، ففحص المخرجات في النظام التعليمي يجعل التقويم منصباً على الأفراد في صورة فحص يتم في نهاية العام الدراسي مع العلم أن الفترة المتبقية لا تسعف في عملية الإصلاح، بينما التحسين المستمر للعمليات يعمل على توظيف التقويم بشكل مستمر في تحسين العملية التعليمية بكافة عناصرها كالمنهج وطرائق التدريس والوسائل التعليمية ونحو ذلك، وبهذا يمكن ضمان الترابط الوثيق والمستمر بين عمليتي التقويم والتعلم.

ولبناء نظم حديثة للتقويم، تزايد الاهتمام بصياغة مؤشرات لقيس الأداء، حيث تهدف المؤشرات التربوية إلي وضع صورة كلية للنظام التربوي من خلال الوصف الصادق لهذا النظام ومختلف عناصره، بما يتيح وضع الحلول المناسبة لمعالجة نواحي الخلل والقصور. كما تؤدي الرقابة المدرسية على الجودة دوراً حيوياً في تحديد وقياس جودة التعليم بهدف دعم وتطوير مسيرة التعليم.

وهناك تنوع كبير في "المعايير"، "والقيم" التي يتحدد في ضوئها ما إذا كانت تلك المدرسة فعالة أم لا، أو ما إذا كانت أكثر فاعلية من مدرسة أخرى: فهذه القيم وهذه المعايير تختلف لدى الآباء عنها لدى التلاميذ، فضلاً عن تلك التي يفرضها السوق، وتلك التي تتبناها وسائل الإعلام.

وهناك تكامل بين بُعدي: الجودة Quality، والعدالة Equity في مفهوم الفاعلية Effectiveness، حيث تقاس فاعلية المدرسة بمدى ما تحققه من قيمة مضافة Value added في مخرجاتها تتمثل في جودتها، وتقاس في ذات الوقت بمقدار نجاحها في أداء الدور التعويضي Compensatory Power تجاه تلاميذها، لعلاج أوجه الاختلال وعدم الإنصاف في خصائصهم، والتي ترجع غالباً إلى عوامل مجتمعية لا دخل لهم فيها، كالمستوى الاقتصادي.

وتحقق معايير جودة التعليم العديد من الفوائد للمدارس الحكومية والأهلية، والتي من أهمها ما يلي:

أ - استخدام معايير الجودة كإطار لمدخل التقويم المؤسسي للمدرسة: تعتمد عمليات التقويم المؤسسي للمدارس على استخدام معايير لجودة الأداء المدرسي وذلك للحكم على الإنجاز و الأداء، والتعرف على الجوانب الإيجابية في الأنشطة والممارسات المدرسية وفي إنجاز وتحصيل التلاميذ ومدى تمكنهم من مهارات

القراءة والكتابة، بالإضافة إلى باقي جوانب العملية التعليمية، كما يتم تحديد نقاط الضعف والجوانب السلبية في مجالات العمل المدرسي فتظهر بعض الفجوات وهي جوانب قصور وضعف، ومن ثم يتم معالجة هذه السلبيات وجوانب القصور والضعف من خلال التغذية الراجعة وعمليات التحسين والتطوير المدرسي المنظمة للوصول إلى معايير للأداء.

ب- استخدام معايير الجودة كدليل المراجعة الخارجية للمدارس: يتم استخدام معايير الجودة كإطار ودليل في عمليات التفتيش والمراجعة من قبل السلطات التعليمية العليا، حيث يقوم المفتشون والمراجعون بزيارات متعددة للمدارس ويقومون أداءها من خلال معايير محددة للجودة، وهذا ما يقوم به مكتب معايير التعليم في إنجلترا.

ج- استخدام معايير الجودة في الاعتماد الأكاديمي للمدارس: ترتكز هيئات الاعتماد الأكاديمي على معايير للجودة في اعتمادها للمدارس وإقرار صلاحيتها في مختلف ميادين ومجالات العمل المدرسي وهي الإدارة المدرسية والمعلمون والمناخ المدرسي والمناهج الدراسية وما يرتبط بها من برامج وأنشطة، والموارد المدرسية، والشراكات المجتمعية.

د- استخدام معايير الجودة كإطار للترخيص بمزاولة المهنة للمديرين والمعلمين: تُعد معايير الجودة إطارا ودليلا أساسيا تستخدمه الهيئات التعليمية المسئولة عن إعطاء الرخصة بمزاولة مهنة التدريس أو تجديد تلك الرخصة لمديري المدارس والمعلمين.

هـ- استخدام معايير الجودة في تصميم المناهج والأنشطة الدراسية: تعتمد المناهج الدراسية المعاصرة وما يرتبط بها من برامج وأنشطة على معايير لجودة التعليم في تصميمها وفي تنفيذها حيث يُراعى فيها أن تكون شاملة لجميع جوانب المعرفة وتتكامل في تخصصاتها المتنوعة، كما أنها تساير أحدث التطورات العلمية والتكنولوجية المعاصرة، وتُلبي احتياجات جميع التلاميذ وتراعي تنوعهم في العوامل الثقافية والاجتماعية كما تُراعي أهداف المجتمع في تربية أبنائه.

ثانيا/ دواعي تقويم الأداء المدرسي ومتطلباته:

هناك عدة نقاط تبرز من خلالها أهمية التقويم، وخطورة الأدوار التي يؤديها في المجال التربوي ويمكن إجمالها فيما يلي:

- يساعد القائمين على أمر التعليم على رؤية الميدان بوضوح وموضعية.

- يشخص للمدرسة والقائمين عليها مدى تحقيقهم للأهداف التي وضعت لهم.
- يساعد التقويم القائمين على سياسة التعليم على أن يعيدوا النظر في الأهداف التربوية بحيث تكون أكثر ملاءمة للواقع الذي تعيشه المؤسسات التعليمية.

وفيما يلي يمكن استعراض دواعي أو مبررات تقويم جودة الأداء، وأنماطه ومتطلباته، بما يعكس تطور الفكر التربوي في هذا لمجال.

أ – دواعي تقويم مؤسسات التعليم الأهلي (التربوي الخاص)

ب - التعرف على نقاط القوة والضعف في كافة مجالات العمل المدرسي

يَتمخّض عن عمليات التقويم التعرف على جوانب القصور والضعف في كافة ميادين ومجالات العمل، وكذلك العوامل التي أدت إلى وجود هذه الجوانب، كما يتم التعرف على جوانب القوة والإيجابيات والإنجازات التي حققتها المؤسسة.

أ– تفعيل دور المشاركة المجتمعية في التعليم: تؤدى المشاركة المجتمعية في عمليات التقويم إلى رؤى وتصورات أكثر خبرة في تطبيق وتنفيذ الحلول لأنها نتاج مجموعة متنوعة،كما أنها توفر عمليات التغذية الراجعة لمواجهة أي نوع من القصور في الأداء.

ب– إعداد المدرسة وتهيئتها لعمليات المراجعة الخارجية: يُعدّ التقويم مدخلاً مهماً وحيوياً لإعداد المدرسة وتهيئتها لعمليات التفتيش والمراجعة الخارجية، "فمن خلال التقويم الذاتي تضع المدرسة يدها على جوانب الضعف ونواحي القصور وتحاول وضع حلول لها.

ج - استخدام معلومات القيمة المضافة في تقويم الأداء المدرسي: تعد معلومات القيمة المضافة معلومات رسمية للتعرف على ما الذي أضافته المدرسة للتلاميذ والمعلمين وهيئة العاملين بالمدرسة، ويتم من خلالها مقارنة الإنجازات والمستويات السابقة بالإنجازات والمستويات الحالية.

كما تُعد أيضاً معلومات القيمة المضافة دليلاً على صدق الأداء المدرسي والإنتاجية المدرسية في البرامج والسياسات التربوية وتركز تركيزاً كبيراً على النمو والتقدم في الإنجاز والتحصيل والمهارات وذلك من خلال نموذج إحصائي يجمع كل المعلومات عن التلاميذ.

د - تحليل فجوات الأداء المدرسي Gap Analysis: تمثل الفجوة تلك الفروق الناجمة عن المقارنة بين الأداء في الوضع الراهن والأداء المرغوب أو المستهدف، والغرض من ذلك هو ترتيب الأولويات على أساس الموارد المتاحة والقدرات التنظيمية القائمة.

1 – التقويم الفعال لأداء مدارس التعليم الأهلي (الخاص):

أ– تطوير آليات المحاسبية التعليمية: تهدف المُحاسبة إلى مُساعدة قادة المدارس على إدارة أداء مدارسهم بكفاءة وفعالية، والتركيز على أولويات عمليات التحسين والتطوير المدرسي وتنمية الإبداع والابتكار في العمل، وتطوير العمل الإداري في المدارس، والانتقال بالمدرسة إلى نظام مُحاسبيٍ واحدٍ موثوقٍ به ويُجمِع حوله الأفراد، ويحظى بمصداقية ودعم المهتمين بالعملية التعليمية داخل المدرسة.

ب– بناء معايير ومؤشرات واضحة لتقويم الأداء: كل معيار يتضمن مؤشرات Indicators، وتُستخدم تلك المؤشرات كمحك لمقارنة الأداء الحالي بها لخلق معايير جديدة وتحسين العمليات الموجودة حالياً.

ج – إعداد قواعد بيانات ومعلومات متطورة: هناك نوعان من المعلومات يحتاجها التقويم المؤسسي للمدرسة.

-النوع الأول: هو المعلومات الكمية Quantitative Information وهى تشمل إجراءات عددية واتجاهات، إحصائيات من سجلات الحضور، إحصاءات سكان، أما النوع الثانى فهو المعلومات النوعية.

د– القيام بعمليات التحسين والتطوير المدرسي وتحديد أولوياته: فالمدرسة لا تستطيع أن تقوم بعمليات التحسين والتطوير المدرسي بدون تقويم ذاتي منظم لسياسات وبرامج المدرسة، والعائق الأساسي في عمليات الإصلاح والتحسين والتطوير في المدارس قلة المعلومات حول ما تم فعله وما لم يتم، والتقويم المؤسسي للمدرسة يقدم معلومات ذات قيمة حقيقية تحظى بمصداقية وقبول القائمين بأنشطته وهذا يساعد كثيراً في القيام بعمليات التحسين والتطوير المدرسي ورفع كفاءته العملية التعليمية.

هـ- إعداد وإصدار التقرير السنوي للأداء المدرسي: يتضمن تقرير التقويم المؤسسي للمدرسة معلومات عامة عن المدرسة The International Association for Management

Education، كما يتضمن وصف البيئة التي توجد بها المدرسة والموقع الجغرافي ومشاركة الآباء والمجتمع، والخدمات المدرسية المختلفة مثل وجبات الغذاء المجانية التي تعطى للتلاميذ، والخدمات الصحية واللقاحات والأمصال، وتعليم الأبناء المشردين والمهاجرين، وغياب التلاميذ وإعادة قيدهم.

ثالثا: بعض التجارب الدولية في تقويم جودة التعليم الأهلي (الخاص):

فيما يلي يمكن عرض أهم التجارب والخبرات الدولية لاستكشاف أفضل الممارسات best practices في تقويم أداء مؤسسات التعليم الأهلي وتحسين جودة خدماته:

1 – الولايات المتحدة الأمريكية:

يوجد بالولايات المتحدة مؤسستان كبيرتان لدعم وتنظيم المدارس الأهلية وهما:

- الاتحاد الوطني للمدارس المستقلة The National Association of Independent Schools.
- مجلس التعليم الأهلي الأمريكي The Council for American Private Education (CAPE).

وهذا المجلس يمثل تجمعا أو اتحادا للهيئات المقدمة للتعليم الأهلي، حيث إن هناك 34000 مدرسة خاصة بالولايات المتحدة، بمعدل مدرسة خاصة واحدة في مقابل أربع مدارس حكومية (1: 4 مدرسة) وتلك المدارس تقد خدماتها لما يقارب 6 ملايين تلميذ.

- مجلس التعليم الأمريكي الأهلي Council for American Private Education وهو اتحاد للمنظمات الوطنية والمؤسسات على مستوى الولايات والتي تخدم المدارس الأهلية الابتدائية والثانوية.حيث يوجد 29.000 مدرسة خاصة بالولايات المتحدة تخدم 11 مليوناً من الطلاب، ويضم هذا المجلس 80% من مؤسسات التعليم الأهلي على المستوى الوطني.

- إدارة التعليم الأهلي Office of Non-public Education

وهو المسئول عن مؤسسات التعليم الأهلي بالولايات المتحدة، وهو احد المكاتب الموجودة بإدارة التعليم الفيدرالية، وترتكز رسالته على دعم المشاركة

القصوى للمدارس الأهلية وطلابها ومعلميها في مبادرات التعليم على المستوى الفيدرالي.

كما أن هناك مجلس الترخيص للمدارس الأهلية State Board of private licensed schools (إدارة التعليم بولاية بنسلفانيا Pennsylvania Department of Education)

ويتواجد في كل ولاية أمريكية مجلس يختص بإعطاء الترخيص للمدارس الأهلية، حيث تنظم اللوائح سبل ومعايير وشروط الحصول على الرخصة.

وتعتمد ممارسات تقويم جودة المدارس بالولايات المتحدة على عدد من نماذج الجودة منها نموذج مركز بحوث التقويم والمعايير والاختبارات، حيث يهدف هذا النموذج إلى تمكين المدرسة من تقويم أدائها بصورة شاملة متكاملة في ضوء معايير ومؤشرات جودة محددة تستخدم كمؤشرات معيارية يمكن القياس عليه.

2- انجلترا England:

قام مكتب الرقابة على التعليم بإنجلترا في عام 2005 بوضع نموذج للتقويم المؤسسي لأداء المدارس يدعم ثقافة المدرسة للمحاسبة والرقابة المؤسسية الداخلية من أجل عمليات التحسين والتطوير، وبهدف الارتقاء بأداء المدرسة وما بها من معلمين وهيئة عاملين وتلاميذ.

ووفق هذا النموذج تغير شكل ومضمون الرقابة على التعليم في إنجلترا، وأصبح التفتيش يُركز على عمليات التقويم المؤسسي التي تقوم بها المدارس فيتم مراجعتها والتأكد من كفاءتها بل إن المفتشين يدعمون عمليات التقويم المؤسسي في المدارس ويطورونها بما يخدم العملية التعليمية ويحقق أهدافها ويتضمن سبعة محاور هي:

(أ) سمات وخصائص المدرسة.
(ب) وجهات نظر المتعلمين والآباء وكافة المهتمين بالعملية التعليمية
(ج) الإنجاز و معايير تقدم المتعلمين في العمل
(د) التطوير و جودة التنمية الشخصية العامة وحالة المتعلمين
(هـ) جودة التعليم والتدريب.
(و) القيادة والإدارة.
(ز) الفعالية والكفاءة العامة.

على جانب أخر، تنامت أهمية التقويم الذاتي بالمدارس وتزايد دور الاتحاد القومي للمعلمين The National union for Teachers ووكالة ضمان الجودة Quality Assurance Agency وذلك لدعم المؤسسات والمدارس في تحقيق والوصول إلى مستويات جودة أداء عالية، وكان هناك مساحة من الحرية للمدارس في تحديد معايير النجاح والتميز الملائمة لها، ولكن هناك توجه في التقويم والمراجعة الحالية للاعتماد على قياسات مرجعية مقارنة يتم تحديدها لجميع المدارس.

3- كوريا الجنوبية South Korea:

يلاحظ أنه على الرغم من تفويض السلطة الكبيرة للمدارس، إلا أن هناك لجنة تقويم خارجية External Evaluation Committee للتأكيد على المحاسبية المدرسية، وتتشكل تلك اللجان على مستوى المناطق والمحافظات وكل إدارة مسؤولة عن تحديد مجالات التقويم وصياغة المعايير والمؤشرات لقياس الأداء وتشكيل لجنة التقويم التي تضم بين أعضائها مديري مدارس ونوابهم ومعلمين وأساتذة جامعات وباحثين وممثلين عن أولياء الأمور، وذلك إضافة إلى وجود التقييم الوطني للتحصيل والإنجاز التعليمي National Assessment of Educational Achievement الذي يمثل مصدراً موثوقاً لتشخيص ودعم رقابة الجودة بجوانب التعليم والتعلم من خلال قياس مستوى إنجاز الطلاب وفق المنهج الوطني.

4- سنغافورة Singapore:

مجلس التعليم الأهلي –وزارة التعليم Council for Private Education -Ministry of Education

لقد تم تشكيل مجلس للتعليم الأهلي للإعداد لفترة التحول والتغيير في النظام والوضع التنظيمي الجديد للتعليم الأهلي، ويضم هذا المجلس خبراء في مجالات متنوعة مثل التعليم، ضمان الجودة، إدارة الأعمال، أعضاء من هيئات اقتصادية. وسوف يتخذ هذا المجلس وضعاً رسمياً مستقراً حال صدور الوثيقة أو القانون المنظم للتعليم الأهلي. ويوجد قسم التقويم المدرسي بوزارة التعليم School Appraisal Branch وهو المسؤول عن تنفيذ نموذج التميز Excellence Model، ويقوم بالتقويم والمراجعة

الخارجية للمدارس external validation، ويقدم المعلومات حول التحسين المدرسي المستمر بما يدعم جودة التعليم.

ويتم إجراء التقويم الخارجي للمدارس كل خمس سنوات، ويعتمد نموذج التقويم الذاتي على أبعاد أساسية تتمثل في (القيادة المدرسية الفعالة، الأولوية للطلاب، المعلمين كعنصر محوري في تحقيق الجودة، دعم النظم، العمل مع الشركاء والتعاون معهم، الإدارة بالمعرفة، التحسين المستمر)، كما يتضمن النموذج معايير محددة للحكم على أداء المدرسة، وتقدم وزارة التعليم جوائز التفوق Master plan Awards للاعتراف بنجاح المدرسة وتميزها.

5-أستراليا Australia:

تتنوع دورة التقويم والمراجعة للمدارس بين الولايات، كما يوجد تنوع ومرونة للولايات الأسترالية لتبني نموذج التقويم والمحاسبية الذي تراه ملائماً، ففي ولاية غرب أستراليا يتم التقويم من خلال إدارة المنطقة أو الولاية بهدف التقويم والتصديق المستقل للأداء المدرسي وتقديم النصح والاستشارة حول إستراتيجيات التحسين، كما أن هناك تفاعلاً مهنياً مستمراً بين إدارة المنطقة والمدرسة على مدار عامين، ويتم في الوقت الحالي مراجعة لإطار المحاسبية المدرسية المستخدم.

ويعتمد التقويم المؤسسي في أستراليا على تطبيق اتجاه استراتيجي من خلال عملية متكاملة للتخطيط الاستراتيجي على مستوى المدرسة تنتهي بوضع خطة استراتيجية تقدم سياقاً لجميع أنشطة المدرسة بما تتضمنه من السياسة الاجتماعية، الأهداف، القيم، الأداء، السلوكيات المتوقعة، المخرجات، والموارد التي تحقق وتساعد في تنفيذ هذه الخطة.

وتتولى المجالس المدرسية School Councils عمليات التقويم المؤسسي لأداء المدارس الاسترالية، حيث أنها تعتبر وسيلة فعالة لربط المدرسة بالمجتمع المحلي والأسرة وأولياء الأمور، وضمان توفير العدالة والجودة في البرامج التعليمية، وتضمن تحقيق الحاجات الاجتماعية والثقافية والتربوية للمدرسة، وتتكون هذه المجالس من 6-15 عضواً، وتنبثق عنها لجان فرعية تتراوح بين 3-4 أفراد، وتشتمل هذه المجالس على أعضاء من هيئة العاملين بالمدرسة (إدارة – معلمين- إداريين- تلاميذ) بالإضافة إلى أعضاء من أولياء الأمور وأعضاء المجتمع المحلي.

تحليل الخبرات الدولية والدروس المستفادة:

يلاحظ من خلال مقارنة الخبرات لاستخلاص الدروس المستفادة أن هناك توجهاً عاماً للاعتماد على هيئات مستقلة لتقويم الأداء وفق مدخل التقويم الخارجي external evaluation بما يدعم جوانب الشفافية والمساواة والعدالة، ومن هذه الدول انجلترا واسكتلندا وأيرلندا وبعض الولايات الاسترالية وكوريا الجنوبية.

ومن ناحية أخرى هناك اهتمام بالتقويم الذاتي أو الداخلي internal evaluation كخطوة أساسية أو حلقة محورية للاستعداد للتقويم الخارجي، كما أن ذلك يتوافق مع التوجه المتزايد نحو اللامركزية وإعطاء المؤسسات التعليمية قدرا كبيرا من السلطة والحرية في إدارة وتسيير شؤونها. ومن الملاحظ أيضاً أن هناك استفادة كبيرة من إدارات وأقسام التقويم بوزارات التعليم في تقديم الدعم الفني للمدارس بهدف الاستعداد للتقويم الخارجي، بالإضافة إلى توفير قواعد البيانات الشاملة والمتجددة عن جوانب العملية التعليمية بالمدارس.

وتشير الخبرات العالمية إلى أن التقويم يشكل محورا مفصليا في كل عمليات وممارسات التعليم مهما للتعليم العام، كما أن هناك ثلاث استراتيجيات تستخدم لتقويم البرامج التعليمية مع احتمال استمرارية استخدامها والاستراتيجيات الثلاث هي: تقييم المخرجات؛ قياس وتقييم الأداء وتقييم القيمة المضافة.

إن عددا من الدروس المستفادة من الخبرات السابقة في تحسين ممارسات وأساليب التقويم هي:

- استقلالية التقويم لتحقيق الحيادية ودعم الجودة والالتزام بإجراء تقييمات عالية الجودة.
- تطوير قدرات التقويم لدى الأفراد وبناء علاقات وثيقة بين مقاييس الأداء والمخرجات التي تقومها.
- تقوية النظم والعمليات اللازمة لإيجاد واستخدام الموارد المالية والمعلومات الأهلية بالبرنامج عند إجراء تقويم للبرامج.
- إضفاء الصبغة التربوية والاجتماعية على عملية التقويم وعلى أنه جزء من بناء الإنسان يجب أن تتوافر فيه الحيدة والحكمة والنفع.

رابعا: واقع مدارس التعليم الأهلي (الخاص) بالمملكة:

لقد تزايدت مبررات تطوير نظم وممارسات التقويم القائمة، حيث تعد عمليات التقويم إحدى الفعاليات الأساسية في نشاط النظم والمؤسسات التعليمية لضمان التأكد من سيرها في الاتجاه الذي يحقق أهدافها ويزيد من فعالياتها وكفاءتها وانسجام تفاعلها مع البيئة الخارجية ومدى قدرة المدرسة على المواكبة وتأهيل المتعلمين للحاضر والمستقبل حتى يسهم النظام التربوي في تنمية المجتمع وإصلاحه وتطويره.

ويشير تقرير اليونسكو عن التعليم الأهلي إلى تزايد هذا النوع من التعليم، حيث أن المدرسة الأهلية هي كل منشأة غير حكومية تقوم بأي نوع من أنواع التعليم العام أو الخاص قبل مرحلة التعليم العالي. وعلى الرغم مما جاء في الجدول التالي من بيانات تشير إلى المستوى الاقتصادي المرتفع إلا أن واقع الحال يشير إلى عدم تناسب المستوى التعليمي للسكان مع الوضع الاقتصادي.

- تقرير التقويم الشامل للتعليم في المملكة العربية السعودية: (اللجنة العليا لسياسات التعليم، 1422).

وقد تم ذلك التقويم في عام 1422هـ بهدف تقويم كافة الجوانب في العملية التعليمية بالمملكة في قطاعات التعليم المختلفة ومستوياتها المتعددة (تعليم عام – تعليم جامعي)، حيث توصل إلي السلبيات التالية:

1- اقتصار جهود التقويم على جانب واحد من العملية التعليمية، وهو التحصيل الدراسي.

2- محدودية الأدوات المستخدمة لتقويم التحصيل الدراسي.

3- .ضعف البنى الإدارية والتنظيمية المسئولة عن التقويم.

4- عدم توفر نظام شامل وفعال للتقويم.

- تقرير البنك الدولي(2002م):

يقترح التقرير طريقة جديدة يتم بموجبها وضع الطموحات والمواصفات الخاصة بأداء هذا القطاع بصورة واضحة وإشراك القطاع الخاص في ذلك، وتخفيف النظم واللوائح التي تحكمه حتى يتوفر للمؤسسات التعليمية مزيد من الاستقلال الذاتي والحرية في الابتكار، مع زيادة قدر المحاسبة عن الأداء وتقييمه بصورة أشد انتظاما

وفي ضوء ما أسفرت عنه الدراسات والتقارير التي تناولت التعليم الأهلي في المملكة يمكن استخلاص بعض نواحي الضعف والقصور التي يجب العمل على

معالجتها بما يحقق تحسين أداء المدارس الأهلية ولرفع كفاءة محرجاتها، ويشمل ذلك ما يلي:

- غياب معايير متفق عليها ومعلنة للعمل في المدارس يمكن من خلالها الحكم على جودة الخدمة المقدمة وتقويمها في المدارس الأهلية.

- سيطرة العناصر غير المؤهلة تربوياً -بالشكل الصحيح -على العمل بالمدارس الأهلية في حالات كثيرة؛ وذلك لعدم وجود مواصفات ومعايير واضحة للعناصر البشرية العاملة في المدارس.

- القصور في جودة اللوائح والنظم المنظمة لعمل تلك المدارس؛ مثل: لوائح المقررات الدراسية، لوائح التوظيف، لوائح الاختبارات.. الخ.

- غلبة النزعة نحو تفعيل الجوانب الاقتصادية المحققة للربح، واستهداف الربحية العالية في المشروع التعليمي.

- عدم توافر آلية تحدد مستوى الخدمة المقدمة في المدرسة يطمئن إليها ولي أمر الطالب عن اتخاذ قرار إلحاقه بالمدرسة.

- ضعف مؤسسية التقويم وغياب البنية التنظيمية المستقلة، مع عدم وجود أنظمة للترخيص للعاملين في التعليم وتقويم التعليم.

- غياب معايير وطنية لقياس/تقويم التعليم وتشتت الجهود المحلية المختصة وغياب ثقافة التقويم في المجتمع بشكل عام، كما أنه لا يوجد ربط بين التقويم والتطوير.

- غياب الارتباط بين نتائج التقويم وتحقيق رؤية الوزارة، مع الحاجة لتطوير نظام واضح للمحاسبية لإلزام الممارسات الفعلية من بعض الجهات في الوزارة وربطها بإستراتيجية الوزارة لتطوير التعليم.

- ضعف التأهيل الإداري والقيادي للمديرين والمديرات وخاصة فيما يتعلق بالتقويم الذاتي للأداء المدرسي.

- ضعف التنسيق مع المؤسسات التربوية ذات الصلة بالوزارة للاستفادة، مع عدم توفر أدوات تقويم صادقة وموضعية و السلبية في توظيف نتائج التقويم الحالية، بالإضافة إلي نقص الآليات والدورية في برامج التقويم.

توصيات الدراسة:

في ضوء تحليل واقع الممارسات التقويمية لأداء مدارس التعليم الأهلي وجودة مخرجاته بالمملكة، ومن خلال الدروس المستفادة من الخبرات الدولية و أفضل الممارسات والنماذج في هذا المجال، مع الأخذ في الحسبان طبيعة المجتمع و قيمه الثقافية وخصوصيتها، يمكن طرح مجموعة من التوصيات للقائمين على تخطيط السياسات وصنع القرار التعليمي، بهدف صياغة رؤية تنظيمية شاملة لتطوير أساليب تقويم المدارس الأهلية وتحسين جودتها، بما يعود بالفائدة على جميع الأطراف المجتمعية المعنية بإصلاح التعليم في المملكة. ويمكن إيجاز هذه التوصيات فيما يلي:

1- فيما يتعلق بالعناصر البشرية:

- إشراك المعلم والطالب في عملية التقويم مباشرة، حتى تكون أكثر شمولية ومصداقية.
- الاستعانة بخبراء تربويين في تحليل الواقع وبناء أدوات وأساليب تناسب تطلعاتنا المستقبلية.
- تفعيل دور إدارة الجودة في تقويم أداء الإدارة التعليمية في كل المجالات.
- توصيف المهام بشكل دقيق والبعد عن الازدواجية في معايير التقويم بما يحقق الصدق والثبات في نتائج التقويم.
- توفير لجان متخصصة في كل إدارة تعليمية لبناء عمليات التقويم وتنفيذها واستخلاص نتائجها وفق خطة دورية.
- عند تقويم المعلم يجب الأخذ بعين الاعتبار المستوى التحصيلي للطلاب والطالبات، أي التقويم على أساس النتائج والإنجازات.
- إشراك جميع العاملين في عملية التقويم بهدف الإحساس بالمسؤولية.
- بناء المعايير المهنية للمعلمين ومديري المدارس وبقية العاملين في التعليم الأهلي.
- تقييم أداء المعلمين ومديري المدارس دورياً وتوجيه تطويرهم بالتنسيق مع مؤسسات إعداد وتدريب المعلمين.
- بناء معايير أداء تحدد ما يجب أن يعرفه طلاب المدارس الأهلية ويستطيع عمله في كل مرحلة دراسية، و بناء معايير مناهج التعليم الأهلي في المملكة.

2- فيما يتعلق بالجوانب التنظيمية:

- وضع إجراءات محاسبية لتحسين وتطوير الممارسات التعليمية، بما يدعم ثقافة التقويم وفلسفته الحديثة التي ترتكز على الدعم أكثر من التفتيش.
- تطوير نظام متكامل وشامل يعمل على تقويم الممارسات التعليمية ويتبع جهة وطنية مستقلة عن التعليم ذات صلاحيات واسعة.
- إنشاء جهة محايدة تتولى تطبيق المعايير بحيادية واستقلالية على الأداء التعليمي والجهات التعليمية.
- الاستعانة بمؤسسات الاعتماد المؤسسي والتي تختص باعتماد البرامج والمقررات، وإن نتائج الاعتماد هنا تجعل فرص متابعة الأطراف المتعددة واضحة وبخاصة من حيث قدرة الأهل على اختيار المدارس التي تناسب أبناءهم، واختيار المقررات والبرامج التي تتفق مع قدراتهم وميولهم.
- إقامة علاقات تبادلية مع هيئات ومنظمات ضمان الجودة والتقويم على المستوي الإقليمي والدولي بهدف تبادل الخبرات، وخاصة فيما يتعلق بإنتاج المعايير وآليات التقويم المتبعة.
- عدم إغفال التوازن بين جوانب المنظومة التعليمية (المدخلات، العمليات، المخرجات) لأن التركيز على المخرجات فقط قد يضعف المنظومة التعليمية.
- توفير بيئة تعليمية ومدرسية تكُفل حق التعليم المتميز لجميع الطلاب والتنمية المهنية المستدامة للممارسين التربويين، وتدعيم قدرات الإدارة التربوية.
- إيجاد بيئة تعليمية تساعد على التغير وقبول نتائج التغيير، وذلك من خلال المناقشات المفتوحة حول المشكلات والقضايا المطروحة، و السياسات والاستراتيجيات المستهدفة.

3 - فيما يتعلق بالجوانب الفنية:

- تقييم المدارس الأهلية وتصنيفها أو ترتيبها دورياً بناء على معايير محددة، ووفق كفاءة مخرجاتها.
- وضع معايير منح التراخيص لجميع المؤسسات العاملة في التعليم الأهلي.

وضع آليات الدعم والمحاسبية لمؤسسات التعليم الحكومية والشركات التعليمية وللمدارس الأهلية.

- تقويم الأداء التربوي بشكل دوري منتظم والاعتماد على بيانات ومعلومات التغذية الراجعة في تحديد جوانب التحسين الضرورية لرفع مستوى الكفاءة والجودة.

- نشر التقارير المتعلقة حول الأداء التعليمي، مع الاستفادة من تطور الوسائل التقنية والالكترونية.
- عقد المقارنات لمؤشرات الأداء التعليمي على المستويين المحلي والدولي.
- نشر تقويم التعليم أو جزء منه في إحدى القنوات والاستفادة من آراء الجمهور.
- الاستفادة من التقارير التي ترسل من الميدان من خلال المشرفين التربويين، وتحليلها لاستخلاص مؤشرات الأداء المعبرة عن وضع المؤسسة الحالي، ونواحي تميزها وجوانب ضعفها.
- الاعتماد على التقارير الإلكترونية لتقليل الأخطاء في البيانات والمعلومات الإحصائية.
- تعديل بطاقات التقويم المستخدمة لتكون أكثر شمولاً وأكثر دقة، وحتي تعطى صورة شاملة عن جميع العناصر المؤثرة في أداء المدرسة.

4 - فيما يتعلق بالجوانب الثقافية:

- دعم مصداقية وموضوعية ونزاهة و استقلالية الهيئات المعنية بالتقويم ورفع قدرتها على الحركة والفعل سواء على صعيد التفاعل مع الممارسات التعليمية أو مع وزارة التربية والتعليم.
- نشر "ثقافة التميز التعليمي والمعايير"داخل المؤسسات التعليمية ولدى المحيط الاجتماعي، وهي ثقافة مهمة في عصر المعلوماتية، وتنطوي على خطاب ومفردات جديدة للعملية التعليمية، وتفتح آفاقاً واسعة أمام عمليات تطوير التعليم وفق مفاهيم المشاركة والشراكة المجتمعية.
- ضرورة النظر إلى عملية التقويم باعتبارها عملية تعليم وتعلم مستمر، وأن الممارسات التعليمية عالية الجودة هي بالضرورة مخرجات مؤسسات تتعلم باستمرار، وأن جميع أطراف العملية التعليمية عليها أن تشارك بإيجابية لإنجاح عملية التقويم الجاد والعلمي والمحايد للممارسات التعليمية ذلك لأن إغفال الواقع ومثالبه لن يطور تلك الممارسات ولن يحسن من عناصر قوته.
- النظر إلى تحقيق جودة الممارسات التعليمية في التعليم الأهلي باعتبارها المدخل الأساس لتطوير عمليات التعليم المختلفة.
- التزام الحياد، والموضوعية، والنزاهة في كافة مراحل التقويم.

إحداث تحول تعليمي يزُيد من قدرات المؤسسة التعليمية الأهلية على المشاركة المجتمعية، ويعُزز من فرص التعلم الاجتماعي والمساعدة في غرس مقومات المواطنة الصالحة وتعزيز الانتماء الوطني لدى المتعلمين.

- النظر إلى حاجات الطلاب وحاجات المجتمع والثقافة كأساس لتصميم كافة البرامج والمقررات والأنشطة التي تأخذ بها المؤسسة التعليمية.

مراجع الدراسة

المراجع العربية:

1- آل شارع، عبد الله وآخرون (1420هـ) الدراسة التقويمية الشاملة ونظام الاعتماد التربوي للمدارس الأهلية للبنين في المملكة العربية السعودية، الرياض، الجمعية السعودية للعلوم التربوية والنفسية.

2- جمعة، أشرف فضيل (2006) فريق التحسين المستمر في نظم الجودة الشاملة – اللجنة الوطنية السعودية للبحوث

3- حامد، محمد رؤوف (1998) التقدم الأسّي: إدارة العبور من التخلف إلى التقدم، القاهرة، المكتبة الأكاديمية، ص.23

4- الحكمي، علي بن صديق (1428)، التقويم التربوي وضمان الجودة في التعليم، ورقة مقدمة للقاء السنوي الرابع عشر للجمعية السعودية للعلوم التربوية والنفسية، 28 – 29 / 4 / 1428 هـ، القصيم.

5- الحكمي، علي بن صديق (2005) إصلاح التقويم لتحسين نوعية التعلم: نموذج تكاملي مقترح – ورقة مقدمة للندوة الإقليمية حول تطوير التعليم ما بعد الأساسي بالدول العربية. مسقط- عمان 24-26 أبريل 2005.

6- الحكمي، علي بن صديق (1423) تقويم التعليم العام في المملكة العربية السعودية، دراسة للواقع ورؤية لإستراتيجية مستقبلية، ورقة مقدمة لندوة الرؤية المستقبلية للاقتصاد السعودي (2020) الرياض 13 – 17 شعبان 1423هـ.

7- حنا، رمزي كامل وجرجس،ميشيل تكلا (1998)، معجم المصطلحات التربوية، ط 1، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، ص .174

8- الدوسري، إبراهيم (2002): إطار مرجعي للتقويم التربوي، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ص 58.

9- رحمة، أنطوان (2002م) استثمار القطاع الخاص في المجال التربوي لدول الخليج، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج.

10- زيتون، حسن حسين (2001)، تصميم التدريس: رؤية منظومية، ط1، عالم الكتب، القاهرة، ص .474

11- السيف، خالد (1423هـ) الدور المستقبلي للقطاع الأهلي في توفير الخدمات التعليمية في المملكة العربية السعودية، ورقة عمل ندوة الرؤية المستقبلية للاقتصاد السعودي الرياض، وزارة التخطيط.

12- الشرقاوي، مريم محمد (2003) إدارة المدارس بالجودة الشاملة – الرياض، مكتبة العبيكان.
13- الشمري، عبادة عبد الله (1420هـ) اتجاهات أولياء أمور الطلاب نحو التعليم الأهلي، رسالة ماجستير غير منشورة الرياض، جامعة الملك سعود.
14- العارف، نادية (2000) الإدارة الإستراتيجية: إدارة الألفية الثالثة، الإسكندرية، الدار الجامعية، ص 135.
15- العتيبي، فهد (1425هـ) إسهام القطاع الخاص في تمويل التعليم العام بالمملكة العربية السعودية. رسالة دكتوراه غير منشورة، الرياض، جامعة الملك سعود.
16- الغامدي، عبد المجيد (1420هـ) العولمة ومستقبل التعليم في المملكة العربية السعودية، ورقة عمل، اللقاء السنوي الخامس للتعليم الأهلي – جدة وزارة التربية والتعليم.
17- الغرفة التجارية الصناعية (1428هـ) دراسة المدارس الأهلية، الرياض، سلسلة إصدارات بنك المعلومات الاقتصادية، الرياض.
18- القحطاني، نوف بنت دغش بن سعيد(1427هـ) الإعلام التربوي ودوره في تفعيل مجالات العمل المدرسي في المملكة العربية السعودية، دراسة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، جامعة الملك سعود.
19- اللجنة العليا لسياسات التعليم(1422) التقويم الشامل للتعليم في المملكة العربية السعودية، الرياض.
20- ماض، محمد توفيق (2002) تطبيقات إدارة الجودة الشاملة في المنظمات الخدمية في مجالى التعليم والصحة – الرياض، مكتبة العبيكان
21- محضر لجنة التخصيص، اللجنة المشكلة بالأمر السامي الكريم 6478/م ب بتاريخ 1428/7/22هـ، القاضي بتشكيل" لجنة لدراسة تخصيص التعليم العام،.
22- مرسي، محمد منير (2003) البحث التربوي وكيف نفهمه، ط2، عالم الكتب، القاهرة، 2003، ص245.
23- وزارة التخطيط، خطة التنمية الثامنة 1425/1426هـ- 1429/1430هـ (2005-2009م) الرياض.
24- اليونسكو(2006) التقرير العالمي لرصد التعليم للجميع: القرائية من أجل الحياة، الملحق الإحصائي (جدول 3)، باريس، ص 296.

المراجع الأجنبية:

1- Adams E., Jacob, Jr. & A. Copland, Michael, (2005) When Learning Counts: Rethinking Licenses for School Leaders, University of Washington, Seattle, pp. 33.

2- Anthony, patrinos Harry, (2002) private education provision and public fiancé: the Netherlands as a possible model, occasional paper, national center for the study of privatization in education, teachers college, Columbia university, November.

3- Anthony Patrinos Harry, (2009) The Role and Impact of Public- Private partnerships in Education, The world Bank.

4- APEC Conference on Evaluation as a Tool in Educational Planning' Best Practices in Evaluation of Educational Programs Asia – Pacific Economic Cooperation, 2006, p.126

5- Association for Supervision and Curriculum Development. (2005) lexicon of learning. http://www.ascd.org/

6- Australian Capital Territory Education and Training. (2004). School Improvement Framework for achieving high standards in student learning, innovation and best practice in ACT government schools.
7- Baldrige National Quality program. Education Criteria for Performance Excellence. www.Quality.nist.gov
8- Creemers, Bert (1996) "The School effectiveness Knowledge Base", in: David Renyolds, et. al: Making Good Schools; New York, Routledg, p. 40.
(2004) Schools Speak for Themselves, Paper Presented at the 9- Brodie, Lorraine, International Conference of Self – Evaluation, Self- Evaluation is a Dialogue, Graz, Austria, 22-26 Sept, pp. 2-3.
10- Chris Woodhead, The Standards of Today, Adam Smith Research Institute, London, 2002, p.9.
11- Commonwealth of Australia, Department of Family and Community Services,(2000-2001) Annual Report, Canberra, 2001. p. 259.
12- Council of Chief State School Officers, (2001) Model Standards for Beginning Teacher Licensing Assessment and Development: A Resource for State Dialogue, Washington, , pp. 5-8.
13- Daft L Richard,(2003) Management, Horcourt, Inc, Orlando, 2000, p. 642.
14- Daniel L. Stufflebeam (1997) Strategies for Institutionalizing Evaluation, The Evaluation Center, Western Michigan University.
15- European Foundation for Quality Management (EFQM),(2003) The EFQM Excellence Model, Bursse Representative Office, Brussels, Belgium, , p.9.
(1998) Supervision for the Self-Managing School: the New Zealand 16- Fergusson, Val Experience, International Institute for Educational Planning (IIEP), Paris, p150.
17- Finn, Matia Stevenson and Zigler, Edward,(1999) School of the 21 century: Linking Child Care and Education, Westview press, Oxford, , p.144.
(1999) From Supervision to Quality Assurance: the Case Study of the State 18- Gurr, David International Institute for Educational Planning (IIEP), Paris, p. 56. of Victoria (Australia),
19- Heery, Edmund and Noon,Mike (2001) Dictionary of Human Resource Management, University Press,Oxford,p.7. Oxford
(2005), How Well are 20- Her Majesty's Inspectorate of Education, Communications Unit Children and young People Protected and their Needs met? Self- Evaluation Using Quality Indicators, Crown Copyright, Edinburgh, p.14.
Human mobility and Report 2009, Overcoming barriers: 21- Human Development, development Published for the United Nations Development Program (UNDP).
(2001) Putting the Pieces Together: Comprehensive School- Linked 22- Jehl Jeanne, Strategies for Children and Families, U.S. Department of Education, Regional Educational Laboratory Network, New York, p. 5.

23- Karen Carter, "School effectiveness and School improvement" in: Rob Halsall (ed,): Teacher Research and school improvement, Opening doors from the inside, Buckingham, Open Univ. press, 1998, pp. 4-5.

24- Kluth, P. and Straut , D. (2001) standards for Diverse Learners, Educational Leadership, Vo. 59, No 1,pp4,5.

(2003) Guidelines for Self-Evaluation,_The Danish Evaluation Institute, 25- kopi Vester, Stbanegade, Copenhagen, p.4.

26- Mississippi Department of Education (2006) Mississippi Puplic School Accountability, Commission on School Accreditation.

27- National Board of Education, (2005) Helsinki, Models of Self-Evaluation, http//www. page. Asp? Path, 1/12, p.1 oph. Fi/ English/ txt

28- North, B. R. Standard, J. R. & Fitzpatrick, J. L. (1997), Program Evaluation: Alternative Approaches and Practical Guidelines (2nd Edition), New York, Longman

29- Office for Standards in Education in England, Inspection Quality Division,(2003) Inspecting schools: The framework for inspecting schools in England, Crown Copyright, London, pp. 8-9.

30- P.V.V. Satya Narayana and G. Krishna,(2004) School Administration and Management, .Sonali Publications, New Delhi, p 2

31- Quality Texas Foundation, Texas Award for Performance Excellence: Education Criteria for Performance Excellence, Dallas, June 2005, p1.

(2006) Creating Aligned Standards and Assessment 32- Rabionwitz Stanley, (et.al), Systems, The Council of Chief State School Officers (CCSSO), Washington, January, pp. 2-4.

33- School Accountability Framework Review National and International Perspectives and Approaches Research Papers - Detailed Of sted– BACKGROUND, (2006) PREVIOUS, CURRENT, STRENGTHS and WEAKNESSES (May)

34- School Accountability Framework Review National and International Perspectives and Approaches Research Papers – Detailed SOUTH KOEPUBLIC OF KOREA) (July 2006)

35- School Accountability Framework Review National and International Perspectives and Approaches Research Papers - Summaries, (2006) Summary Of Approaches To Government School Accountability In Australian States And Territories (October).

(2003) the 36- State of New South Wales, New South Wales Department of Education, Report, p.7. School Self- Evaluation Toolkit,

(1997) Department of Education, Office of Review, Quality Assurance 37- State of Victoria, in Victorian Schools: The Accountability Framework: Report, p.19.

(2003) Department of Education and Training, Report on Review of 38- State of Victoria, School Governance in Victorian Schools: Discussion Paper, Melbourne, p.4.

(2005) Department of Education and Training, School Development 39- State of Victoria, Division, Office of School Education, Overview of the Accountability and Improvement Framework for Victorian Government Schools, Melbourne, p 2.

40- Steven Ten Have, (et. Al), Key Management Models, Pearson Education Limited, London, p.22.

(2001) Standards for_ 41- The International Association for Management Education, Business Accreditation, South Harbour, Florida, p.8.

(2000) What Makes a Good School? A Guide Parents 42- Theodore R. Mitchell Dean, Seeking Excellence in Education, the Center for Research on Evaluation, Standards & Student Testing (CRESST), Los Angeles, p.1.

43- World bank (2002) Private sector participation in education in kingdom of Saudi Arabia ,

(2002) the Local and Systemic Roles of School Trustees, Paper Presented 44- Wylie Cathy, at the NZARE Conference 'lay governance of New Zealand's Schools: an Educational, Democratic, or Managerialist Experiment?' Palmerston North, 5-8 December, p.9.

مواقع الإنترنت:

1- http//www.apec.org/etc/medialib/apec_media_library
2- http://aped.snu.ac.kr/cyberedu/cyberedu1/eng/eng5-03.html
3- http://en.wikipedia.org/wiki/New_Zealand_Education_Review_Office
4- http://www. capenet.org/cape.html.
5- http://www.decs.act.gov.au.
6- http://www.ed.gov/about/offices/List/oij/non-public/index.html.
7- http://www.eqao.com/pdf_e/05/05p043e.pdf.
8- http://www.ero.govt.nz/ero/publishing.nsf/Content/Home+Page
9- http://www.friedmanfoundation.org (April 30,2008).
10-http://www.greatschools.net/find-a-school/defining-your-ideal/private-vs-publicschools.gs.
11- http://www.isc.co.uk/.
12- http://www.moe.gov.sg/esd/Ranking.htm.
13- http://www.ofsted.gov.uk).
14- http://www.stocksforlife.com/data_desc.php?data=articles&id=80
15- http://www.voxeu.org/indexphp/.

الفلسفة التربوية بين الضبط والانضباط

د/ محمد أحمد عبد الرحمن - كلية الدراسات الإسلامية والعربية/ دبي

الإشكال:

كان الطفل ولا يزال محل الأسئلة التربوية الكبرى في كل المؤسسات التعليمية بل وحتى الأسرية، إذ تختلف الأمهات في الأساليب التربوية كما تختلف المدرسات فيها، وبالمقابل يختلف الآباء في النظر إلى الأساليب التربوية بين الانضباط الذاتي بالتأديب والتهذيب والثواب من جهة، وبين الضبط الإداري بالقهر والجبر والعقاب من جهة أخرى، ولكل طرف فلسفته في تفسير وجهة نظره، ومن هنا كان التساؤل الأساسي هنا هو: أي الأساليب أهم في التربية وأجدى للتحصيل العلمي؟ وما دليل ذلك؟ وما المؤشرات التربوية والتجارب التعليمية التي تثبت تقديم إحدى الطريقتين على الأخرى؟ وما الذي تؤيده الأبحاث الميدانية، والحقائق النظرية؟

يمكن إذن تقسيم وجهات النظر إلى قسمين؛ الفلسفة التربوية القائمة على الضبط التعسفي والقهر، والفلسفة التربوية القائمة على الانضباط الذاتي ولكل فلسفة بالطبع وسائلها وأدواتها.

وذلك يستوجب من الناحية المنهجية ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الفلسفة القائمة على الانضباط الذاتي في التهذيب ووسائلها.

المبحث الثاني: الفلسفة القائمة على الضبط والإلزام والقهر ووسائلها.

المبحث الثالث: البحث الميداني ونتائجه في موضوع الضبط والانضباط والعوامل المؤثرة في ذلك.

المبحث الأول: الفلسفة القائمة على الانضباط الذاتي في التهذيب ووسائلها:

المطلب الأول: الفلسفة القائمة على الانضباط:

ترجع هذه الفلسفة في أصولها إلى الدين، إذ تجمع الديانات السماوية جميعا على أن تغيير خُلق الانسان، وتعليمه أسس الدين، يتحقق فقط بالتربية ونشر الوعي، وحرية الاختيار، لذلك رفض النفاق نهائيا، واعتبر النبي مبلِّغا فقط، وأن "الرَّسُول لَيْسَ فِي شَرْعِهِ آصَارٌ وَأَغْلَالٌ"[1]؛ بل تلقى أمرا صريحا من الله باعتماد أسلوب الانضباط كما يتجلى من قول الله تبارك وتعالى: [**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**] [النحل/125])، وهذا يعبِّر تربويا عن

[1] - مجموع فتاوى ابن تيمية - (ج 3 / ص 237).

معيار عجيب في تربية الإنسان حيث كان، وبأي بيئة كان، بما في ذلك بيئة الجاهلية التي كان الإنسان فيها يعيش لحظات تردد قوي بين الفطرة الإنسانية التي فطر عليها ليكون إنسانا سويا، وبين المكتسبات العشوائية التي نشأ عليها في مجتمع يفتقر إلى ما يعزز لدى الطفل أصول الفطرة المستقيمة، حتى نراه ينشأ أحيانا على عبادة الأصنام دون أن يلتفت إلى تفاهة ذلك، بل قد يكون مستمتعا، ومفتخرا بتلك الخرافات التي يعتز بها من حيث هي إرث الآباء والأجداد، حتى سجل عليه القرآن مقالته (قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آَبَاءَنَا) ثم يعاتبهم بشدة: **(أَوَلَوْ كَانَ آَبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ)** [المائدة:104].

أمام هذا المسلك التقليدي، كان الأسلوب التربوي يزود عبر الأزمان وفي مختلف الحضارات بأساليب التهذيب حتى استقر الأمر في آخر رسالة سماوية على ثلاثة أسس كما بينت الآية السابقة التي نزلت ترشد معلم البشرية - وهو بالتأكيد قدوة كل مرب قادر - إلى استخدام المنهج التربوي المتكامل في المؤسسة التربوية باعتماد ثلاثة أساليب متكاملة هي: الحكمة، والموعظة الحسنة، والحوار، فما الحكمة من الوجهة التربوية؟ وما الموعظة الحسنة في الأسلوب التعليمي؟ وكيف يكون الحوار في المؤسسات التربوية؟

1- الحكمة: الأصل في الحكمة هو وضع كل شيء في موضعه، ومنه قيل إن الحكمة هي السنة، لأن سنة الرسول ρ هي الأسلوب الأمثل في التربية الناجحة، وهذا لن يتحقق إلا لمن يجيد تدبير الأمور وذلك يقوم -عند التحقيق- على حسن التخطيط والبرمجة، إذ تقتضي الحكمة أن يقدم المربي للطالب والتلميذ ما يتناسب مع نسبة التراكم الثقافي الذي تسلح به، من حيث النوع والكم، ونسبة العمر المدرسي الذي بلغه، ومدى نمو قدراته العقلية، ولذلك تتدخل البيئة أحيانا بصورة قوية في التأثير على عقول التلاميذ والطلاب، بل وحتى الكبار، هذا إذا لم يكن أثر البيئة في الكبار أشد، لذلك تعد الحكمة قاعدة تربوية مقدمة على كل الطرق والأساليب، فإذا كان بعض الناس يرون أن (الطبع يوشك أن يكون قدرا محتوما) فإن الحكمة هي العلاج الذي بين الله دوره في تغيير الطبائع وتهذيبها.

فالحكمة من حيث هي قاعدة تربوية إنما تعني "المعرفة المُحكمة، أي الصائبة المجرّدة عن الخطأ، فلا تطلق الحكمة إلا على المعرفة الخالصة عن شوائب الأخطاء وبقايا الجهل في تعليم الناس وفي تهذيبهم. ولذلك عرّفوا الحكمة بأنها: معرفة حقائق

الأشياء على ما هي عليه بحسب الطاقة البشرية بحيث لا تلتبس على صاحبها الحقائق المتشابهة بعضها ببعض ولا تخطئ في العلل والأسباب. وهي اسم جامع لكل كلام أو علم يراعى فيه إصلاح حال الناس واعتقادهم إصلاحاً مستمراً لا يتغيّر"[1] ولعله لذلك تطلق الحكمة على العلوم الحاصلة للأنبياء لما لها من دقة وقوة وحسن تدبير وتخطيط.

ويمكننا أن نمثل لأثر غياب الحكمة في الأسلوب التربوي بهذا المثال المعاصر الذي ساقه (دانسيل جولمان) في كتابه (الذكاء العاطفي) وهو يتحدث عن التضارب بين الوالدين أثناء تعليم ابنتهما دون أن يلتفتا لأثر ذلك على البنت وهي ترسل دموعا سخية نتيجة الحيرة والاضطراب الذي ساد الجو التربوي في الوسط العائلي، فمن أمثلة ما قام به كل من كارل وآن وهما يعلمان طفلتهما (ليسلي leslie) البالغة من العمر خمس سنوات لعبة جديدة من ألعاب الفيديو، فلم تكد الطفلة ليسلي تبدأ اللعب حتى بدأت أوامر والديها المتناقضة تنطلق في كل اتجاه بدافع رغبتهما الشغوفة في مساعدة ابنتهما: (إلى اليمين... إلى اليمين... قفي قفي... هكذا تحث الأم (آن) ابنتها ويزداد صوتها تصميما وقلقا، أما الطفلة ليسلي فتضغط على شفتيها وتحدق في شاشة التلفزيون تبذل ما في وسعها لتتابع توجيهات أمها... فتفاجأ بأوامر الأب، وهذه أيضا أوامر والد الطفلة الجافة: أنت الآن خارج الخط حركيها إلى اليسار، لكن الأم تصرخ في الوقت نفسه: قلت توقفي... وهكذا لا تستطيع الطفلة المسكينة في ظل هذه الأوامر المتضاربة أن تسر أمها أو أباها فتلوي شفتيها في توتر وتدمع عيناها ويبدأ الوالدان في شجار متجاهلين دموع ليسلي، توجه الأم كلامها للأب قائلة: إنها لا تعرف كيف تحرك العصا الحركة المناسبة.... في مثل هذه اللحظات يتعلم الأطفال دروسا عميقة الأثر، فالنتيجة الوحيدة لهذا التضارب المؤلم للأوامر بين الأبوين بالنسبة للطفلة هي شعورها بعدم وجود من يهتم بمشاعرها... وعندما تتكرر مثل هذه الأساليب على مدى مرحلة الطفولة فهي تعبر عن الرسائل العاطفية الأكثر عمقا التي استقرت في حياة الفرد إنها الدروس التي يمكن أن تحدد مسارحياته"[2].

---

[1] ـ التحرير والتنوير - (ج 8 / ص 162).

[2] ـ الذكاء العاطفي: ص 262- 265 دانسيل جولدمان ترجمة ليلى الجبالي سلسلة عالم المعرفة الكويت سنة 2000.

إن هذا المثال يبين أن من الحكمة في التربية التي ترمي لإحداث الأثر التربوي المنشود، مراعاة السن المناسب، والمستوى العلمي، والقدرات العقلية، والأجواء النفسية،فذلك الأثر لا يتحقق إلا إذا توافرت الشروط الموضوعية التي تشكل في نهاية الأمر مبدأ الحكمة في التربية: وكما قال الشاعر:

وإنَّ مَنْ أَدَّبْتَهُ في الصِّبا... كالعُودِ يُسقَى الماءَ في غَرْسِهِ

حتَّى تراهُ مُورقَاً ناضراً... بَعْد الذي أبصرتَ مِنْ يُبْسِه

ولا شك أن البيئة التي ينشأ فيها الأطفال تحت رحمة الأساليب غير المدروسة التي تفتقر إلى الحكمة نتيجة ذلك ستقدم للمجتمع نوعا من الناس الذين يعيشون على الفوضى التي استقرت بفعل التربية في نفوسهم وليس من السهل تغييرها إلا بامتلاك الحكمة التي تضع كل شيء في موضعه

2- الليونة في التوجيه(الموعظة): ويسمى الأسلوب اللين أحيانا (الوعظ المهذب) فالأسلوب اللين ونبذ القهر وأسلوب الإجبار والتسلط هو المعبر عنه في الآية: ب(الموعظة الحسنة)، لأن الموعظة هي القول الذي يلين نفس المقول له لعمل الخير وهي أخصّ من الحكمة؛ لأنها حكمة في أسلوب خاص لإلقائها، ومن الملاحظ أن الآية لا تكتفي بالإشارة إلى قيمة الموعظة وحسب، بل تؤكد على صفة الموعظة، وهي (الحسن) فليس المطلوب في التربية الموعظة فقط، بل يشترط فيها أن تكون (حسنة) جذابة تدخل إلى القلب أولا ثم تفعل فعلها في النفس لتبني الطفل من الداخل بعيدا عن العصا الخارجية التي تنفر الطفل من المدرسة وتتسبب في التسرب المدرسي، وتحفر للبلادة في النفوس بعمق، وتشعر الطفل بالغباء وتمكن للشعور بالنقص في النفوس بقوة، بدلا من تربية تبشره بالنجاح وتحقيق الطموح والتقدم، وتكره له التعلم والعلم، ولا تحببه له ما دام مقترنا بالعصوات والزجر كما رأينا مع مثال الطفلة(ليسلي).

وعلى هذا فإن (الموعظة الحسنة) وسيلة ثانية للتربية والتهذيب إذ معناها استعن في تربية المجتمعات ودعوتها إلى تعلم الحقائق والمناهج الصحيحة، بالأقوال المشتملة على العظات الجذابة، والعبر التى ترقق القلوب، وتهذب النفوس، وتقنعها بصحة ما تدعوها إليه، وترغبها فى الخير والطاعة لله وكل ما هو نافع، وتكره لها الشر وكل ما هو فاسد ضار.

3ـ محاورة الطفل وجداله بالتي هي أحسن: تعد محاورة الطفل عاملا قويا في الوصول لتحقيق الأهداف التربوية، ومن المعلوم أن الحوار الصحيح يتطلب تحديد الهدف من الحوار للطرفين المتحاورين، واختيار الأسلوب اللين المناسب، وتجنب التعصب للفكرة، ولذلك في نظري أكد الله تبارك وتعالى على الصفة التي يكون بها الحوار فقال: [**وَجَادِلْهُم بالتي هِيَ أَحْسَنُ**] إذ في ذلك بيان لوسيلة ثالثة من وسائل التربية السليمة، وهي الحوار بالتي هي أحسن، مما يجعل الحوار يتطلب التواضع، وتجنب التباهي والتظاهر بالفوقية أو الغلبة، كتلك التي تلاحظ أحيانا ـ مع كل أسف حتى في مناقشات الرسائل الجامعية، بل إن الحوار الناجح يستوجب الاقرار بالحقيقة والإنصاف والعدل وتقبل ذلك من أي طرف كان؛ كما يتعين على المحاور أن يتحلى بالصبر والحلم وحسن الاستماع، واحترام المحاور، والتحلي بالعلم في مجال الحوار؛ بحيث يتعلم الطفل بحق ثقافة الخلاف[1]، ويعرف كيف يسعى المحاور للبحث عن الحقيقة المجردة من أي خلفية ذاتية تلبي الأهواء، وتبتعد عن الحق.

وقد ظلت الأساليب التربوية منذ القديم تؤكد على أهمية الحوار في التكوين التربوي، حتى مع العقلية المعاندة التي تكابر أحيانا وتنجذب إلى الشر بدافع الغرائز التي عززت بأساليب تربوية خاطئة، فتفاعلت معها ورأت فيها طريقا سهلا لمطاوعته للأهواء، لذلك كان معنى الآية: وجادل المعاند منهم بالطريقة التى هى أحسن الطرق وأجملها، بأن تكون مجادلتك لهم مبنية على حسن الإِقناع، وعلى الرفق واللين وسعة الصدر فإن ذلك أبلغ فى التقليل من عنادهم، وفى إصلاح شأن أنفسهم، وفى إطفاء نار غضبهم، وفى إيمانهم بأنك إنما تريد من وراء محاورة من تحاور وجدال من تجادل، الوصول إلى الحق دون أى شيء سواه.

وفي السنة نماذج كثيرة تعلمنا قيمة الحوار من حيث هو أسلوب تربوي ناجح، ومثال ذلك ما رواه الترمذي عن بَهْز بْنُ حَكِيمٍ عن جده قَالَ: "قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَبَرُّ قَالَ أُمَّكَ قَالَ قُلْتُ ثُمَّ مَنْ قَالَ أُمَّكَ قَالَ قُلْتُ ثُمَّ مَنْ قَالَ أُمَّكَ قَالَ قُلْتُ ثُمَّ مَنْ قَالَ ثُمَّ أَبَاكَ ثُمَّ الْأَقْرَبَ فَالْأَقْرَبَ"[2].

---

[1] ـ محمد عبد الرحمن: مشكل التعدد الثقافي واللغوي بين الموقف الفلسفي والموقف التربوي مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية /دبي /العدد....: سنة 2011.

[2] ـ سنن الترمذي- - (ج 7 / ص 118).

والحوار الذي يقوم على طرح الأسئلة من الرسول ρ على أصحابه، أو من الصحابة على رسول الله ρ يثير الانتباه، ويحرك الذكاء ويقدح الفطنة

من كل ذلك يتبين أن الأحاديث الشريفة والآية الكريمة قد رسمت أقوم طرق الدعوة إلى الله تعالى وعينت أحكم وسائلها، وأنجعها فى هداية النفوس. إنها تأمر المربين فى كل زمان ومكان أن يراعوا في أساليب تربيتهم ودعوتهم أحوال الناس، وطباعهم، وسعة مداركهم، وظروف حياتهم، وتفاوت ثقافاتهم. وأن يخاطبوا كل طائفة بالقدر الذى تسعه عقولهم، وبالأسلوب الذى يؤثر فى نفوسهم، وبالطريقة التى ترضى قلوبهم وعواطفهم. فمن لم يقنعه القول المحكم، قد تقنعه الموعظة الحسنة، ومن لم تقنعه الموعظة الحسنة. قد يقنعه الحوار بالتى هى أحسن.

ولذلك كان من الواجب على المربين الذين يريدون أن يكونوا ناجحين في تحقيق أغراضهم التربوية، أن يتزودوا بتلك المبادئ التربوية الثلاثة إضافة إلى توسعة ثقافتهم الدينية الأصيلة بالكثير من ألوان العلوم الأخرى كعلوم النفس والاجتماع والتاريخ، وطبائع الأفراد والأمم.. فإنه ليس شيء أنجع في الدعوة من معرفة طبائع الناس وميولهم، وتغذية هذه الطبائع والميول بما يشبعها من الزاد النافع، وبما يجعلها تقبل على فعل الخير، وتدبر عن فعل الشر.

وكما أن أمراض الأجسام مختلة، ووسائل علاجها مختلفة - أيضا -، فكذلك أمراض النفوس متنوعة، ووسائل علاجها متباينة[1]..

المطلب الثاني: وسائل الانضباط والتهذيب: لتحقيق الأبعاد التربوية المنشودة لابد من بذل الجهد لتحصيل كل الوسائل المفيدة في تحقيق الانضباط الذاتي، ومن ذلك:

1- المكافأة على العمل الحسن: إذ تعد المكافأة والحرمان، من أقوى وسائل الانضباط والتشجيع عليه، وقبول الخطأ بصدر رحب مع بيان أنه خطأ، والثواب قد يكون مادياً ملموساً كإعطاء الطفل لعبة، أو حلوى أو نقوداً أو... وقد يكون معنوياً يفرح له كالمدح والابتسام، والاعتزاز بالطفل لعمله الطيب أمام الناس. إلا أن عدم الغلو في المدح أدب إسلامي، فلا يكثر المربي من عبارات الاستحسان حتى لا يدخل الغرور في نفس الطفل. كما أنه لا يجعل الثواب المادي هو الأساس، لما لذلك من أثر سيئ على نفسية الطفل مستقبلاً، وإنما يوازي بين الثواب المادي والثواب المعنوي.

---

[1] - الوسيط لسيد طنطاوي - (ج 1 / ص 2583).

ولعل الأساليب التي اتبعتها الدول المتفوقة حضاريا تبين دور المكافأة والحرمان في بعث الحركة العلمية في الوسط الجامعي بصورة واضحة جدا، ابتداء من تقديم منح علمية للمتفوقين، إلى فتح المجالات المختلفة أمامهم لاختيار التخصصات التي يرغبون فيها، وانتهاء بتيسير كل وسائل البحث أمامهم من أجل استغلال طاقاتهم التي تتفاعل بقوة مع طبيعة الطموح الذي يعد صفة ملازمة للشباب في مرحلة الدراسة.

2- **الجزاء المعنوي والعقاب المعنوي**: الجزاء دائما في التربية الصحيحة مقدم على العقاب، بل إن من المربين من يرى أن العقاب من شأنه أن يخذل المربي والتلميذ على حد سواء، لأن نتائجه دائما تعطي ثمارا مرة، مع ذلك فإن بعض المربين المعتدلين يرون أن المشكلة ليست في العقاب ولكن في من لا يحسن متى وكيف ينزل العقاب، ويستدل على ذلك بأن الله سبحانه وتعالى شرع العقاب تهذيبا للجاني، قبل أن يكون حماية للمجني عليه، وعلى العموم فإذا كان العقاب أسلوبا من أساليب التربية عند البعض فإنه أسلوب مشكوك في فعاليته عند الكثير كما سيتبين في المبحث الثاني.

أما هنا فيمكن القول مطمئنين إلى أن الإسلام قد استخدم في تربية الإنسان أساليب الجذب على أكبر مستوياتها حتى شرع نصيبا من الزكاة يصرف للمؤلفة قلوبهم من أجل جذبهم إلى الخير وذلك عين الحكمة في تعزيز الأسلوب التربوي الناجح وقد عمد مجلس الأمناء إلى هذا الأسلوب في جذب طلاب العلم كما عملت الدول المتقدمة على تحديد منح علمية لطلاب العلم لتشجيعهم على المواصلة.

وخلاصة القول: عندما نحاول أن نغرس العادات الطيبة لابد من مكافأة الطفل على إحسانه للقيام بعمل بما يثبت في نفسه جانباً من الارتياح الوجداني، وعندما نحس بارتكابه مخالفة لابد من إشعاره بخطئه حتى يقلع عنه، وإذا سكتنا فقد يتعزز عن طريق التكرار فيصبح خلقا يصعب التخلص منه.

المبحث الثاني: الفلسفة القائمة على الضبط والإلزام والقهر ووسائلها وآثارها:

هذا توجه آخر في التربية قديم، نبذه كبار المربين معللين ذلك بأثره على المجتمعات كما فعل ابن خلدون[1] لكن مع ذلك لابد من الإشارة إليه لوجود من لا يزال يرى أنه فعال في الحياة التربوية. وسنعالج ذلك في مطلبين:

---

[1] - مقدمة ابن خلدون: الفصل الأربعون.

المطلب الأول: فلسفة الضبط: هذه الفلسفة تقوم على الضبط والإلزام والقهر، وقد جربت قديما وحديثا فلم تعط ثمارا حسنة، بل فشلت التربية القهرية على جعل الطفل يحب المدرسة، ويحب القراءة ويتفاعل معها تفاعلا إيجابيا، بل كان الطفل في تلك الأحوال يتعامل مع الموضوع الذي أجبر عليه تفاعلا سلبيا يفتقر أحيانا لأبسط أحوال الاستجابة حتى وجدنا ابن تيمية يقارن بين الحرية التي يعطيها الله للإنسان في اختيار أفعاله وبين قهر الإنسان للإنسان عند تربيته يقول: " فَكُلُّ مَا يَقَعُ مِنْ الْعِبَادِ بِإِرَادَتِهِمْ وَمَشِيئَتِهِمْ فَهُوَ الَّذِي جَعَلَهُمْ فَاعِلِينَ لَهُ بِمَشِيئَتِهِمْ سَوَاءٌ كَانُوا مَعَ ذَلِكَ فَعَلُوهُ طَوْعًا أَوْ كَانُوا كَارِهِينَ لَهُ فَعَلُوهُ كَرْهًا وَهُوَ سُبْحَانَهُ لَا يُكْرِهُهُمْ عَلَى مَا لَا يُرِيدُوهُ كَمَا يُكْرِهُ الْمَخْلُوقُ الْمَخْلُوقَ حَيْثُ يُكْرِهُهُ عَلَى أَمْرٍ وَإِنْ لَمْ يُرِدْهُ وَلَيْسَ هُوَ قَادِرًا أَنْ يَجْعَلَهُ مُرِيدًا لَهُ فَاعِلًا لَهُ لَا مَعَ الْكَرَاهَةِ وَلَا مَعَ عَدَمِهَا؛ فَلِهَذَا يُقَالُ لِلْعَبْدِ: إنَّهُ جَبَرَ غَيْرَهُ عَلَى الْفِعْلِ وَاَللَّهُ أَعْلَى وَأَجَلُّ وَأَقْدَرُ مِنْ أَنْ يُقَالَ بِأَنَّهُ جَبَرَ بِهَذَا الْمَعْنَى"[1].

تعليل العلماء لنبذ التربية القائمة على القهر با عتبار آثارها:

لعل أكثر العلماء الذين نبذوا تلك التربية القهرية إنما هم أكثرهم ذكاء، وأقربهم إلى الأصول الصحيحة للتربية، وقد يأتي على رأسهم، أفلاطون، وابن خلدون، وابن سينا، ودوركايم، وسنكتفي هنا بتعليل ابن خلدون لرفض التربية القائمة على الإلزام والقهر إذ كان قد عقد الفصل الأربعين من مقدمته لبيان الآثار السيئة للتربية القائمة على القهر فكتب تحت عنوان: (في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم) يقول: "إن إرهاف الحد في التعليم مضر بالمتعلم، سيما في أصاغر الولد، لأنه من سوء الملكة. ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم، سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث، وهو التظاهر بغير ما في ضميره، خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة لذلك، وصارت له هذه عادة وخلقاً، وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن، وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله.

---

[1] - مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية -(ج 8 / ص 464).

وصار عيالاً على غيره في ذلك، بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل، فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها، فارتكس وعاد في أسفل السافلين"[1].

ومعنى ذلك أن المضار التي تترتب على التربية القهرية متعددة تشمل:

1- إفساد الملكة

2- التضييق على النفس في انبساطها، والذهاب بنشاطها

3- الدعوة إلى الكسل

4- حمل المقهور على الكذب والخبث، وهو التظاهر بغير ما في ضميره، خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه،

5- تعليمه المكر والخديعة وصارت له هذه عادة وخلقاً،

6- فساد معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن، ومنها المدافعة عن نفسه أو منزله.

7- يصير عيالاً على غيره في أموره الخاصة

8- تكسل نفسه عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل

9- تنقبض نفسه عن غايتها ومدى إنسانيتها، فير تكس ويعود في أسفل السافلين

المطلب الثاني: وسائل فلسفة الضبط والقهر والإلزام: هل يكون العقاب على الترك والخطأ أسلوبا تربويا ناجعا؟ ذلك سؤال مهم يطرحه علماء التربية التقليديون.

قلنا قبل: إنّ الثواب مقدم على العقاب، ولكن هناك من يرى أن العقاب ركيزة لا بدّ منها في تربية الأولاد وحتى تعليمهم، فهذا ما يدخل في نظام التربية وأسلوب التعامل مع الأبناء من أجل السعي قدر الإمكان إلى مساعدة الطفل على بناء شخصيّته وتنمية تصرّفاته بأسلوب صحيح وسليم.

غالباً ما يحدد الأهل منهجا، فيما يتعلّق بالثواب والعقاب معا طالما أن الخطأ والصواب هما دائماً حاضران، وهذا شيء مقبول وإن كنت أفضل تقديم الثواب دائما، ولكن تختلف درجات الاهتمام تِبعاً لاختلاف وعي الاباء بأثر ما يصنعون، وفي تقدير مفهوم الصواب والخطأ والموقف الذي يستحقّ من خلاله الولد الحصول على

---

[1] - مقدمة ابن خلدون - (ج 1 / ص 347).

المكافأة أو العقاب. وإذا كانت المكافأة في نظرنا من الحوافز الفعالة أمام الولد للاستمرار على نفس الطريق سواء في المدرسة أم في حياته اليوميّة، فإنّ من المربين من يرى أن العقاب من شأنه تنبيه الجملة العصبية للطفل للتنبّه مرّة أخرى إلى أسباب الخطأ لتجنب الوقوع فيه مجدّداً.

هكذا يتبين أن الثواب والعقاب أمران من صُلب التربية في العائلة أو حتى في المدرسة، ولكن ما حجم النتائج على المستوى العملي في المؤسسات التربوية, وأي نظام يكون الأمثل في التطبيق العملي؟ وبما أنّ الولد يُدرك أنّ هناك ثوابا وعقابا، فكيف يعيش ذلك وكيف يتصرّف؟ وما الذي من شأن الثواب والعقاب أن يتركه في بناء شخصيّة الطفل؟

ذلك ما سنستنتجه من الدراسة الميدانية في المبحث الموالي:

المبحث الثالث: التجربة الميدانية عند المعلمين والأولياء ونتائجها

قلنا على المستوى النظري في المبحثين السابقين: لقد لقيت فلسفتا الضبط والانضباط، دعماً كبيراً من المعلّمين المستنيرين نبينهما كما يلي:

1- أما الأولى و هي التي يرى المعلمون من خلالها أنّ مشكلات الانضباط يُمكن التعامل مَعَها بشكلٍ أفضل من خلال تعيين المُسبِّب لعدم الانضباط ومعاقبته، إن كان طرفا إداريا أو غيره، بدلا من توجيه العتاب واللوم والعصا إلى الطفل البريء، فالنجاح هنا متوقف على تعيين المسبب للاضطراب ومعاقبته.

2- والثانية تبني على مبدأ قوة شخصية المسؤول، وهي التي يؤكد الفريق الثاني فيها على الآلية التي تنص على أنَّ لجنة المدرسة تكون أكثر فعاليّةً عندما يحكمها مسؤول قويٌّ.

ومعناه أن الفلسفتين تتطرقان إلى فكرة الانضباط القوي والسيطرة ولكن تختلفان في زاوية تحديد العامل الفعال في الحفاظ على الانضباط بحيث يتراوح بين قوة المسؤول وتعيين المتسبب في الخطأ.

ومع هذا فإنّ الفلسفة الأخيرة قد حظيت بدعمٍ كبيرٍ وهي تنادي بانضباطٍ كبيرٍ ومعاقبةِ انحرافِ الأحداث. وقد حظيت كلّ الفلسفات بمعدّلاتٍ مرتفعة باستثناء موقف المعلمين من الفلسفة الأولى (السببية) حيث يؤمن المعلّمون بأنّ مشكلات المدرسة عادةً تكونُ بسببِ الإدارة، وهو أمر يتطلب البحث الإحصائي للتحقق من نتائج ذلك كما سيتبين من الجدول(1/1).

وهناك من المربين الذين يقل اطلاعهم على حقيقة التربية الإسلامية من يرى أنّ مبدأ العقوبة الصارمة للمنحرفين الأحداث مأخوذ مِنَ التعليمات الإسلاميّة التي تنادي أيضاً بقيادةٍ قويَّةٍ للمجموعاتِ، وهو تصور غير صحيح كما بينا سابقا في الحديث عن مبدأ الحكمة والموعظة الحسنة والحوار الجذاب،. ومن العجب أن يجد الباحث مرة في مقابلةٍ مَعَ أخصائيةِ اجتماعية في وزارة التربية والتعليم بإحدى البلدان العربية، شيئا من التناقض في أصول التصورات التربوية حيث تقع في هذا الخطأ إذ تصورت هذه الأخصائية أنَّ الطرق القديمة التي أخذت من معلمي الكتاب لفرضِ الانضباطِ التي كانت قائمةً على "ضرب" الطالب بالعصا قَدْ انتهت منذ 15 عاماً. وأضافت أنّه لم تُجرَ دراسَةٌ أخرى لمراجعةِ آثارِ هذا القرار.

ويبدو أن هذه المربية قد أدركت خطأ تصورها حين أضافت أنَّ وزارة التربية والتعليم أصدرت في عام 1976 مرسوماً منعت بموجبهِ المعلّمين من ضربِ الطلبة. وفي ذلك الوقت كانت الأسباب التي أُعطيت لإصدارِ مثل هذا القرار هي:

الدين الإسلاميّ يشجِّعُ معالجة الأمور بناء على التفاهم
إزديادُ شكاوى أولياء الأمور مِنْ ضربِ أبنائهم
تطور حسٍّ بالكراهيَّةِ لدى الطلبة
الآثارُ بعيدةُ المدى لإحراجِ الطلبة
هدفُ تطوير ثقة الطالب بنفسِهِ

فقد جعلت الأخصائية كما يتبين من النقاط المسببة للقرار روح التربية الإسلامية على رأس الأسباب المانعة لأسلوب القهر والضبط والإلزام بدلا من الانضباط القائم على التهذيب والحرية في الاختيار.

إن الأسلوب التربوي الصحيح يتوقف على الوعي بكل المعطيات التربوية، إذ كثيرا ما تكون الشروط غير متوفرة لتكوين الانضباط، كأن نتجاهل الفروق الفردية بين الأطفال، أو نتجاهل الفروق الاجتماعية، أو نهمل الجوانب النفسية، بل وقد لا نلتفت للتفاوت في العمر المدرسي، أو التفاوت بين خبرات المربين والمسيرين وما إلى ذلك. وقد ثبت لي أكثر من مرة وأنا ألاحظ الفروق بين خبرات الأساتذة المربين أن لذلك أثرا كبيرا على جميع جوانب التكوين ابتداء من التحصيل وانتهاء بالجودة ونسبة النجاح ونشر الوعي وتهذيب السلوك.

وعليه فإن التربية لا تعني الشدة والضرب والتحقير، كما يظن الكثير، وإنما هي مساعدة الناشئ للوصول إلى أقصى كمال ممكن عن طريق التربية لا العقاب، وعن طريق تحبيب الخير والعلم والأخلاق الحميدة لا عن طريق التسرع لإنزال العقاب لأنه الطريق السهل الذي يفضله الفاشلون في كل ميدان ألا ترى كيف يأمرنا النبي ρ أن نتدرج مع الأولاد في تربيتهم على الصلاة وهي من أثقل العبادات على المبتدئ فقال: «مُرُوا أَوْلاَدَكُمْ بِالصَّلاَةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرِ سِنِينَ وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ فِى الْمَضَاجِعِ»[1].

يُمكن أن نفهم من الحديث أمورا منها:

1- مراعاة سن التمييز عند التربية وتكوين روح الانضباط

2- إعطاء كل مرحلة عمرية ما يليق بها بالطريقة التي تتناسب معها

3- تعدد أساليب التربية وأهدافها

4- جعل الضرب في مرحلة وسط بين الصغر الذي يقل فيه التمييز، وبين المرحلة التي يقوى فيها الشعور بالوجود المستقل في الشخصية

ولا يليق بالتأكيد أن يكون العقاب سخرية وتشهيراً لما له من آثار سيئة جدا على النفوس لذلك قال تبارك وتعالى: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ)** [الحجرات:11].

المبحث الثالث: نتائج البحث الميداني في موضوع الضبط والانضباط والعوامل المؤثرة في ذلك

قد حدث اثناء التجربة الواقعية في الميدان التربوي -عندما قابلنا عدداً من أولياء الأمور في اجتماعٍ أسبوعيٍّ لمجلسِ الآباء والمعلّمين، أو ما يُسمّى في مدارس الإمارات المتحدة "مجلس المعلّمين"- أننا وجدناهم قد انصرفوا في حديثهم عَنْ العصر إلى الأيام الخوالي حين كان الطلبة يُعاملون "كالرجال"، وعندما كان المعلمون يلجأون إلى العقوبات الصارمة لفرضِ سيطرتهم على الفصل. وقد بدأ كلٌّ منهم بالحديثِ عَنْ تجربتِهِ الشخصيَّةِ متذكراً كيفَ أنَّ المعلّم كان يضربه "بالعصا". ولكن عندما سألناهم عَنْ رأيهم فيما يجب أن يكون الموقف عليه، انقسموا إلى

[1] - سنن أبي داود - دار الكتاب العربي - بيروت - (ج 1 / ص 185).

مجموعتين حيث أشار بعض أولياء الأمور إلى الطريقة القديمة لفرضِ السيطرة في الفصل "نظام التحكم بالحيوانات".

وقبلَ أَنْ ننهي اجتماعنا مَعَ أولياء الأمور كشفنا عَنْ نتائج دراستنا التي أعطت دليلاً على دعم المعلّمين لفرض السيطرة والانضباط و الثواب والعقاب. وقد تفاجأ بعضهم عند سماعِ ذلك فيما أبدى بعضهم الآخر ملاحظاتٍ حولَ انتشار العنف في المدارس وحول حقيقةِ أنهم يقفون وراء المعلّمين من دونِ أيِّ تحفّظٍ. وقد أضافوا أنَّه قد حانَ الوقتُ لفعلِ شيءٍ في مدارسنا. أمّا الفلسفات الأخرى التي لقيت قبولاً متوسّطاً فكانت تتعلّق بالتعلم الأخلاقي والتربية الأخلاقية والتعلّم الذاتي.

ولفهمِ فلسفاتِ المعلّمين التربويّة فيما يخصُّ الانضباط والعلاقات الإنسانية فإنَّنا بحاجةٍ لتحليلِ آثار عوامل أخرى مثل الجنس والدين ومستوى تعليم المدرس ونوع المدرسة (خاصة أو عامّة).

الجدول (1/1) معدّلات النقاط: نظام قوي/ علاقات إنسانيّة

وحتى نتبين كيف تتضارب الآراء في الموقفين بين الضبط والانضباط يمكن عرض النتيجة التالية التي حصلنا عليها من الاستبيان حسب المعلومات المتعلقة بالمستويات التالية:

السؤال	مستوى بكالوريا	مستوى الحضانة	مستوى الابتدائي
هل الديموقراطية في المدرسة تساهم في الفساد الأخلاقي للشباب؟.	2.4435	2.2446	2.5492
هل إعطاء الحرية في المدرسة يشجع على التعلم؟	3.3988	3.6685	3.3023

ويمكن هنا أن نفصل نتائج الاستبيانات الموسعة كما ستتضح من الجداول تبعا للعوامل المختلفة كما يلي:

1- أمّا فيما يتعلَّق بعامل الجنس، (ذكور/ إناث) فقد لاحظنا فروقاتٍ بارزة فيما يخص خمساً مِنْ أصلِ عشر فلسفات. وَمِن الجدول (1) نحصلُ على نتائج إضافية فيما يتعلَّق بمتوسط المجموعتين. وإنّ طبيعة المعلّمات الإناث لتلعب دوراً ملحوظاً في تشكيل فلسفاتهم التربويّة. ويظهر المعلّمون الذكور دعماً كبيراً للعقاب و"الانضباط القديم" و"السيطرة". ويقدّم المعلمون دعماً أكبرَ لوسائل الانضباطِ

القديمة المستعملة في المدرسة (3.6785 مقارنةً مَعَ 3.3016). كما أنّهم يؤمنون أن انحراف الأحداث قد زادَ بسببِ تساهلِ المعلّمين فيما يتعلّق بالانضباطِ في الفصل (3.6915 مقارنةً مَعَ 3.420 للمعلّمات الإناث).

النتائج التي حصلنا عليها بالنسبة لعامل الجنس من الاستبيان حسب المعلومات التالية:

السؤال	ذكور	إناث	إدارة رسمية
زيادة جنوح الأحداث سببه تساهلنا في النظام المدرسي.	3.6915	3.4200	3.5345
أفضل علاج لمشاكل التهذيب يكون بتحديد وكشف التهم ومن ثم المعاقبة.	3.9037	3.9263	3.9131

2- أمَّا فيما يتعلَّق بعامل الديانة فقد لاحظنا فروقاتٍ بارزةً بالنسبةِ لكافّةِ الفلسفاتِ التعليميّةِ تقريباً. يبدي المعلمون المسلمون دعماً أكبرَ للعقاب والسيطرة والانضباط والعمل الجماعي. ومرَّةً أُخرى يرى بعضهم ـ ممن لا يفرق بين العادات والقيم الإسلامية أنَّ هذه المبادئ هي في صلبِ القيمِ الإسلاميَّةِ. وكما أشارَ أحدُ أولياءِ الأمور فإنَّ "الانضباط القويّ يُحقَنُ في دمِ الطالبِ منذ البداية، فهو يتعلَّمُ مِنْ والديهِ كيفَ يطيع ويحترم الآخرين، وإذا لم يقم بواجباتِهِ كما هُو متوقّع فإنَّهُ يعاقَبُ بطريقَةٍ أو بأخرى". ونصلُ إلى النتائجِ نفسها فيما يتعلَّق بأثرِ جنسيَّةِ المعلم على فلسفاتهِ التربويّة حيث نلاحظ فروقاتٍ بارزةً بالنسبةِ لكافة الفلسفاتٍ تقريباً.

النتائج التي حصلنا عليها بالنسبة للدين من الاستبيان حسب المعلومات التالية:

السؤال	مسلم	مسيحي	هندوسي
هل الديموقراطية في المدرسة تساهم في الفساد الأخلاقي للشباب؟.	2.5893	2.5641	2.4795
هل إعطاء الحرية في المدرسة يشجع على التعلم؟	3.3467	3.2308	3.5394

3- نوع المدرسة: وربّما أنَّ أهمّ نتائج اختبار كروسكال- وليس هي التي نصل إليها عندما ننظر بعين الاعتبار إلى نوع المدرسة (خاصّة أم عامّة). ونلاحظُ فروقاتٍ بارزة فيما يتعلَّق بمعظم الفلسفات التي تتعامل مَعَ القضايا الأخلاقية

والانضباط. وتبيّن المتوسطات المدرجة في الجدول (3) أنّ الدعم للانضباط أوضح ما يكون في المدارس العامّة. ويرى معلّمو المدارس العامّة أنّ طرق الانضباط القديمة التي كانت مستعملةً في المدارس في السابق كانت أكثر فاعليّةً مِنْ الطرق المستخدمة اليوم (3.4905 مقارنةً مَعَ 3.334 في المدارس الخاصّة). كما يؤمن المدرّسون في المدارس العامّة أنّ التعليم الأخلاقي هو النقد المستمر وإعادة بناء المثل والقيم (3.6352 مقارنةً مَعَ 3.4494 لمعلمي المدارس الخ).

النتائج التي حصلنا عليها بالنسبة لنوع المدرسة من الاستبيان حسب المعلومات التالية:

السؤال	خاصة	حكومية
هل مشاكل المدرسة يكون سببها عادة من الإدارة المدرسية؟.	2.7988	2.5695
وسائل التهذيب القديمة المستخدمة في المدارس كانت أكثر فعالية من الطرق المستخدمة اليوم؟.	3.3344	3.4905

4- عامل الفروق الاجتماعية والثقافية للأسرة: وفي لقاءٍ مَعَ عدد من المعلّمين من المدارس العامّة والمدارس الخاصّة التي تقع تحت إشرافِ وزارة التربية والتعليم وصلنا إلى عددٍ مِن النتائج. حيث أشارَ أحد معلمي المدارس العامّة إلى أنَّ الدعوة إلى فرض انضباط قويّ في المدارس العامّة مردّه إلى عددٍ مِنَ العوامل التي لا يُمكن تجاهُلها. وتتضمّنُ هذه العوامل مستوى تعليم الوالدين وبالتالي الطريقة التي تتمّ فيها تربية الطالب في البيت. وينتمي معظم طلبة المدارس الخاصّة إلى عائلاتٍ مِن الطبقة العليا بما أنّهم قادرون على دفع التكلفة الباهظة. وعادةً ما يكونُ معظم أولياء الأمور في الطبقة العليا على مستوى تعليمي أعلى من أولياء الأمور في الطبقات الدّنيا من المجتمع. ويربّي أولياء الأمور في الطبقة العُليا أبناءهم في جوٍّ مِنَ التفكير الحديث والعلاقات الإنسانية. ويشيرُ معلّمٌ مِنْ إحدى المدارس الخاصّة إلى أنّ النظامين يتلقيان "مُدخلات" مختلفة ونتيجةً لذلك فإنّ الفلسفات التربوية المتعلقة بالانضباط مختلفة.

النتائج التي حصلنا عليها بالنسبة للفروق الاجتماعية من الاستبيان حسب المعلومات التالية:

السؤال	**مجتمع أوروبي**	**مجتمع**	**مجتمع**

		أمريكي	أسيوي/ أفريقي
هل الديموقراطية في المدرسة تساهم في الفساد الأخلاقي للشباب؟	2.3607	1.4706	3.2000
هل إعطاء الأطفال الحرية في المدرسة يشجّع التعليم؟.	2.8793	3.5294	3.0000

الخلاصة: أيهما أفضل الضبط أو الانضباط؟ الثواب أو العقاب؟

إن نتائج البحث النظري كما استنبطناه من الآيات والأحاديث، والتطبيق في التجارب على المدارس توضح أن كلاً من الأسلوبين يؤدي إلى زيادة في التعليم والتربية والتهذيب.. ولكن الدراسات النظرية المستندة إلى القواعد الدينية، والمستمدة من الدراسات الإنسانية توصي بضرورة الاهتمام بقضية الحكمة والوعظ و الثواب والاستحسان، وتركز على الثواب لعدة أسباب منها:

1- وضوح التوجيهات الدينية في ذلك.

2- الأثر الانفعالي السيئ الذي يصاحب العقاب.

3- الأثر الإيجابي الذي يصاحب الثواب و الاستحسان لما فيه من توجيه بناء لطبيعة السلوك الجميل القادر على بناء الشخصية المتوازنة.

4- النتائج العملية التي أثبتت الدراسة الميدانية جدواها.

الجداول العامة المعبرة بالتفصيل عن جوانب من نتائج البحث لميداني:

الجدول (١/١) معدّلات النقط: نظام قوي/ علاقات إنسانية

نظام قوي – علاقات إنسانية	الشهادة العلمية			مستوى التدريس		
	دبلوم	بكالوريوس	أخرى	رياض أطفال	إبتدائي	إعدادي
مشاكل المدرسة يكون سببها عادة من الإدارة المدرسية.	2.4978	2.7122	2.6522	2.8370	2.7504	2.6356
وسائل التهذيب القديمة التي كانت مستخدمة في المدارس كانت أكثر فعالية من الطرق المستخدمة اليوم.	3.1873	3.4375	4.0694	3.0667	3.3671	3.4989
التعليم الأخلاقي يكون تجريبيا، لذلك لابد أن يعلم الطفل كيف يختبر البدائل قبل أن يتقبل أيا منها.	3.3646	3.4298	3.4697	3.4889	3.3556	3.4289
التعليم الأخلاقي هو الذي يعتمد على النقد المستمر وإعادة بناء المثل والقيم.	3.6040	3.5398	3.6000	3.1264	3.5633	3.5511
اللجان المدرسية في مدارسنا تكون أكثر تأثيراً وفعالية عندما يتولى رئاستها قائد قوي يسيطر على اللجنة.	3.7006	3.8793	3.6000	3.3696	3.7731	3.9055
يجب الاعتماد على ذكاء الشعب لحكم أنفسهم.	3.5386	3.4535	3.6857	3.7120	3.4617	3.6054
يفقد الأفراد فعاليتهم عندما يعملون في جماعات تزيد على عشرة أعضاء.	3.3169	3.3582	3.3286	3.1087	3.3028	3.3932
طالما كنت عضواً في جماعة، فعليّ أن أتقبل بغير اعتراض على القرارات التي تتخذها الجماعة.	2.7479	3.1463	3.4857	2.7826	3.1564	3.1174

أفضل علاج لمشاكل التهذيب يكون بتحديد وكشف التهم ومن ثم المعاقبة.	3.8617	3.9336	3.8571	3.8804	3.9175	3.9592
زيادة خروج الأحداث سببه تساهلنا في النظام المدرسي.	3.4943	3.5123	3.3881	3.0054	3.5413	3.6349

الجدول (٢/١) معدّلات النقاط: نظام قوي/ علاقات إنسانيّة (تكملة)

نظام قوي – علاقات إنسانية	الجنسيّة							الدي
	إماراتي	عربي	باكستاني/ هندي	أوروبي	أمريكي	أسيوي/ أفريقي	أخرى	مسلم
مشاكل المدرسة يكون سببها عادة من الإدارة المدرسية.	2.7046	2.5287	3.1440	3.0820	2.4118	4.2000	2.6667	.6390
وسائل التهذيب القديمة التي كانت مستخدمة في المدارس كانت أكثر فعالية من الطرق المستخدمة اليوم.	3.0284	3.6838	2.9970	2.7377	2.0882	3.2000	3.0000	.4851
التعليم الأخلاقي يكون تجريبيا، لذلك لابد أن يعلم الطفل كيف يختبر البدائل قبل أن يتقبل أيّاً منها.	3.4313	3.4418	3.3046	3.1818	2.7353	3.8000	2.3333	.4497
التعليم الأخلاقي هو الذي يعتمد على النقد المستمر وإعادة بناء المثل والقيم.	3.5780	3.6651	3.1264	3.1475	2.6765	3.6000	3.3333	.6097
اللجان المدرسية في مدارسنا تكون أكثر تأثيراً وفعالية عندما يتولى رئاستها قائد قوي يسيطر على اللجنة.	3.8457	3.8615	3.9289	3.3103	2.7647	3.2000	2.3333	.8580

الجدول (٢): Kruskal–Wallis Anova نظام قوي/علاقات إنسانيّة (جنسيةَ المدرس وديانته وجنسه)

المتغيرات	جنسيةَ المدرّس		ديانةَ المدرّس	
	مربّع كاي	المدلول	مربّع كاي	المدلول
مشاكل المدرسةَ يكون سببها عادة من الإدارة المدرسيةَ.	175.4828	0.0000	38.1445	0.0000
وسائل التهذيب القديمةَ التي كانت مستخدمةَ في المدارس كانت أكثر فعاليةَ من الطرق المستخدمةَ اليوم.	310.9190	0.0000	90.2471	0.0000
التعليم الأخلاقي يكون تجريبيا، لذلك لابد أن يعلم الطفل كيف يختبر البدائل قبل أن يتقبل أيّاً منها.	41.8768	0.0000	38.7476	0.0000
التعليم الأخلاقي هو الذي يعتمد على النقد المستمر وإعادة بناء المثل والقيم.	157.7247	0.0000	90.8350	0.0000
اللجان المدرسيةَ في مدارسنا تكون أكثر تأثيراً وفعاليةَ عندما يتولى رئاستها قائد قوي يسيطر على اللجنةَ.	55.4057	0.0000	12.8596	0.0050
يجب الاعتماد على ذكاء الشعب لحكم أنفسهم.	45.4430	0.0000	14.3739	0.0024
يفقد الأفراد فعاليتهم عندما يعملون في جماعات تزيد على عشرة أعضاء.	27.1538	0.0001	16.9943	0.0007
طالما كنت عضواً في جماعةَ، فعليّ أن أتقبل بغير اعتراض على القرارات التي تتخذها الجماعةَ.	372.8516	0.0000	196.4646	0.0000

يجب الاعتماد على ذكاء الشعب لحكم أنفسهم.	3.5636	3.4461	3.6077	2.8197	2.8529	3.8000	3.0000	3.4707	3.3626	3.6356	2.6667
يفقد الأفراد فعاليتهم عندما يعملون في جماعات تزيد على عشرة أعضاء.	3.2819	3.3568	3.3833	3.1311	2.8529	4.0000	3.3333	2.9759	3.7823	3.8421	3.8333
طالما كنت عضواً في جماعة، فعليّ أن أتقبل بغير اعتراض على القرارات التي تتخذها الجماعة.	2.6658	2.9784	3.8750	3.5738	3.7647	4.2000	3.3333	2.9759	3.7823	3.8421	3.8333
أفضل علاج لمشاكل التهذيب يكون بتحديد وكشف التهم ومن ثم المعاقبة.	3.9656	3.9339	3.8238	3.8197	3.2941	4.0000	3.3333	3.9416	3.7692	3.7910	3.5000
زيادة جنوح الأحداث سببه تساهلنا في النظـام المدرسي.	3.312	3.6000	3.4043	3.0164	2.9412	4.2000	2.6667	3.5332	3.3408	3.2955	2.5000

الجدول (٢): Kruskal–Wallis Anova نظام قوي/علاقات إنسانيّة (جنسيةَ المدرس وديانته وجنسه)

المتغيرات	جنسيةَ المدرّس		ديانةَ المدرّس		جنس المدرّس	
	مربّع كاي	المدلول	مربّع كاي	المدلول	مربّع كاي	المدلول
مشاكل المدرسةَ يكون سببها عادة من الإدارة المدرسيةَ.	175.4828	0.0000	38.1445	0.0000	1.1244	0.2890
وسائل التهذيب القديمةَ التي كانت مستخدمةَ في المدارس كانت أكثر فعاليةَ من الطرق المستخدمةَ اليوم.	310.9190	0.0000	90.2471	0.0000	71.2092	0.0000
التعليم الأخلاقي يكون تجريبيا، لذلك لابد أن يعلم الطفل كيف يختبر البدائل قبل أن يتقبل أيّاً منها.	41.8768	0.0000	38.7476	0.0000	7.2525	0.0071
التعليم الأخلاقي هو الذي يعتمد على النقد المستمر وإعادة بناء المثل والقيم.	157.7247	0.0000	90.8350	0.0000	35.5091	0.0000
اللجان المدرسيةَ في مدارسنا تكون أكثر تأثيراً وفعاليةَ عندما يتولى رئاستها قائد قوي يسيطر على اللجنةَ.	55.4057	0.0000	12.8596	0.0050	.01048	0.7461
يجب الاعتماد على ذكاء الشعب لحكم أنفسهم.	45.4430	0.0000	14.3739	0.0024	3.2797	0.0701
يفقد الأفراد فعاليتهم عندما يعملون في جماعات تزيد على عشرة أعضاء.	27.1538	0.0001	16.9943	0.0007	12.6364	0.0004
طالما كنت عضواً في جماعةَ، فعليّ أن أتقبل بغير اعتراض على القرارات التي تتخذها الجماعةَ.	372.8516	0.0000	196.4646	0.0000	27.8682	0.0000
أفضل علاج لمشاكل التهذيب يكون بتحديد وكشف التهم ومن ثم المعاقبةَ.	15.0565	0.0198	16.9647	0.0007	0.1633	0.6861
زيادة جنوح الأحداث سببه تساهلنا في النظام المدرسي.	65.8996	0.0000	25.9598	0.0000	45.5880	0.0000

1- القرآن الكريم.
2 ـ أبو داود ـ سنن أبي داود - دار الكتاب العربي ـ بيروت.
3 ـ الترمذي: سنن الترمذي لمحمد بن عيسى الترمذي: دار إحياء التراث العربي – بيروت.
4 ـ ابن تيمية مجموع فتاوى ابن تيمية/ المكتبة الشاملة.
5 ـ ابن خلدون عبد الرحمن المقدمة: دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان.
6- ابن منظور لسان العرب: ابن منظور مادة: لزم دار صادر، بيروت، 1956.
6 ـ دانسال جولدمان الذكاء العاطفي: ترجمة ليلى الجبالي سلسلة عالم المعرفة الكويت سنة 2000.
7- ابن عاشور التحرير والتنوير- محمد الطاهر ابن عاشور: الدار التونسية، والمؤسسة الوطنية للكتاب ـ الجزائر ـ 1984.
8 ـ محمد عبد الرحمن: مشكل التعدد الثقافي واللغوي بين الموقف الفلسفي والموقف التربوي مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية /دبي /العدد....: سنة 2011.
9 ـ طنطاوي سيد طنطاوي: الوسيط في التفسير/ المكتبة الشاملة.

مستويات التَّجريد في الكليات الفقهية
"كليات المقّري وابن غازي أنموذجا"

د. وسيلة خلفي - جامعة الجزائر-

ملخص:

التَّجريد هو أساس حركة التَّقعيد والتَّنظير التي عرفها الفقه وأصوله منذ نشأته وإلى اليوم.

وقد استعمل علماء الشريعة مصطلح الكليات بمعانٍ متقاربة وفي سياقات مختلفة للتعبير عن المعاني المتّصفة بالشمول والعموم كما هو الحال في تعبيرهم بالأصول الكلية والمقاصد الكلية والضروريات الكلية والقواعد الكلية وغيرها فالكلية في جميع مساقات هذه العبارات تعني العموم والشمول.

وقد سمى الفقهاء نوعا من الأحكام الفقهية "كليات فقهية" وهي تلك الأحكام المجرّدة المصدّرة في صياغتها ب"كل" نحو قولهم "كل قرض جرّ نفعا فهو ربا" إلا أن الناظر في هذه الكليات من حيث وصف الكلية يجد أنها ليست على درجة من الشمول والعموم كما هو الحال في الكليات المعنوية.

وقد أفرد بعض الفقهاء هذا النوع من الأحكام بالتصنيف استقلالا وأشهر من سلك هذا المسلك من المالكية الإمامان المقري وابن غازي، ومن خلال تفحّص كتابيهما يمكن الخلوص إلى ترتيب تلك الكليات بحسب درجة تجريدها وعمومها إلى ثلاثة مستويات: كليات قواعد وهي تلك الأحكام الكلية المتضمّنة لأحكام في أكثر من باب فقهي، وكليات الضوابط وهي تلك المتضمّنة لفروع من باب فقهي واحد، وكليات فروع وهي التي لا يندرج ضمنها إلى صور تحقّقها في الواقع بما هي محل لذلك الحكم الجزئي المجرّد.

وعندئذ فهذه الكليَّات الفروع هي في حقيقتها كليات بالمعنى المنطقي لا الفقهي إذ هي كليات اسما لا وصفا لأن أغلبها فروع وهذا أدنى مستويات التجريد وقليل منها ضوابط وهذا مستوى أعلى من سابقه أما القواعد وهي الأعلى تجريدا فنادرة وفي بعضها لا تكاد توجد، ولذلك ناسب في تصنيفها ترتيبها على أبواب الفقه كما فعل الإمام المقري وابن غازي؛ لأن كل كلية لا تكاد تخرج عن الباب الواحد خلافا لما عليه التّصنيف في القواعد.

ويبقى أن جميع الأشكال التي صيغت بها الأحكام الفقهية وبمختلف مستويات تجريدها هي ثروة فقهية ومرتكز متين لمحاولات تقنين الفقه الإسلامي.

تمهيد

يُعدُّ التَّجريد عملا علميًا وصناعةً دقيقة، يحتاجها كل من يتصدى للتّنظير أو التقعيد على اعتبار أن عملية وضع النظريات أو الكشف عنها وضبط القواعد أو تقنين الأحكام كل ذلك مفتقر إلى نوع من بلاغة التعبير ودّقة اللُّغة ودقّة المصطلح بحيث تأتي النظرية أو القاعدة في صياغتها معبّرة عن تمام المقصود دون زيادة عليه ولا نقصان منه بما يُخل بالغاية الأساس من تلك العملية.

والناظر في تاريخ التَّشريع الإسلامي يلحظ دون كبير عناء الجهد المعتبر الذي بذله العلماء في مختلف المذاهب من أجل ضبط القواعد الأصولية أو الفقهية الجامعة لكليات النظر الأصولي والفقهي، بدءًا بالعبارات الجامعة للإمام الشافعي في الرِّسالة حيث قعّد قوانين التفكير الأصولي وإلى كل من جاء بعده ممن رام التّقعيد لأصول المذهب أو جمع شتات الفروع في قواعد ضابطة، كما هو الحال مع أصول الإمام الكرخي والدّبوسي من الحنفية وقواعد الإمام المقّري والونشريسي من المالكية وقواعد السيوطي والزركشي من الشافعية وقواعد ابن رجب الحنبلي وغيرهم مما صنّف في القواعد الفقهية.

ومع مرور الزّمن وتزايد التّصانيف كما تكشف عنه اليوم جهود تحقيق التراث الفقهي، ظهر نوعٌ من التمايز المنهجي والموضوعي بين جميع ما أُلّف، إذ تميّزت القواعد الأصولية بكونها ضابطة ومُقنّنة للنَّظر الأصولي الذي يتغيّا استنباط الأحكام من أدلّتها أو تنزيلها على محّالها، بينما تميّزت القواعد الفقهية بكونها أحكاما كلية جامعة لكثير من الفروع الفقهية المشتركة في الحكم، ثمّ ضمن فن القواعد تمايزت القواعد الكلية عن غيرها واستقلّت قواعد أخرى باعتبارها قواعد مذهبية وافترقت في كل ذلك الضوابط عن القواعد عن الكليات ثم تولّد من كل ذلك فن الفروق الفقهية وشاع التعبير بالأشباه والنظائر بحسب قوّة الفرق وضعفه.

وعليه فكما تمايزت جميع المقولات الضَّابطة تمايزت معها مستويات التَّجريد في كلٍّ منها واختلفت العبارات تبعا لذلك.

وفي هذا المقال سأحاول الوقوف على فكرة التّجريد في صياغة الكليات الفقهية والتَّنبيه على اختلاف مستوياته ثم إمكانية الاستفادة من ذلك مع الوقوف على أنموذجين شهيرين في المذهب المالكي ممن أفرد هذا الفن بالتَّصنيف وهما الإمامان المقّري وابن غازي.

التعريف بالكليات

الكليات لغة: جمع كلية مأخوذة لغة من وصف الكلي، والكلي هو "ما لا يمنع نفس تصوّره من وقوع الشركة فيه".[1]

الكليات اصطلاحا: استعمل علماء الشَّريعة مصطلح الكلية باعتبارات مختلفة وفي سياقات متعدّدة وبتتبع تلك السياقات يمكن حصر اعتبارات الاستعمال لهذا المصطلح في التالي:

- اعتبار الوصفية: و ذلك في التّراكيب الوصفية كقولهم "القواعد الكلية" أو "الأصول الكلية" أو "الأحكام الكلية" وغيرها، والمقصود بها عندئذ وصف المضاف إليه بصفة الكلية وتعني الشّمول والعموم.

- اعتبار الاسمية: وذلك عند تسمية نوع من القواعد والضوابط بالكليات لتمييزها عن ما كان قريبا منها من الأحكام التي توصف بالكليّة ويقصدون بها ما صُدّر من الأحكام الفقهية في صياغته بلفظ **"كل"** كقول الإمام المقّري: " كل وعد لم يُدخل الموعود في عهدة ولا علق بما يدخل في التّصرّف في المال فإنّه لا يُقضى به وإلا قضى"[2].

أولا: معنى الكليات باعتبار الوصفية. يمكن باستقراء اطلاقات الفقهاء لوصف الكلية في جملة من المركّبات الوصفية الوقوف على المعاني التالية:

1/ الكليات بمعنى محكمات الشّرع: أي ما كان من تصوّرات عقدية وأصول تشريعية عامة وهذا هو المعنى المقصود في قول الإمام الشاطبي:" اعلم أن **القواعد الكلية** هي الموضوعة أوّلا والذي نزل بها القرآن على النبي صلى الله عليه وسلّم بمكّة ثم تبعها أشياء بالمدينة كملت بها تلك القواعد التي وُضع أصلها بمكّة وكان أوّلها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر ثم تبعه ما هو من الأصول العامّة كالصلاة وإنفاق المال وغير ذلك ...وإنّما كانت الجزئيات المشروعات بمكّة قليلة **والأصول الكليّة** كانت في النّزول والتشريع أكثر.[3]"

---

[1]- الجرجاني، التعريفات ص 200.

[2]- الكليات الفقهية، ص 181.

[3]- الموافقات، 3/ 102- 103.

فالكليات أو الأصول هنا تعني: " معتقدات وتصوّرات عقدية وتعني مبادئ عقلية فطرية وتعني قيما أخلاقية ومقاصد عامّة وقواعد تشريعية"[1] وبهذا المعني جاءت عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في كلامه عن الكليات المحكمات.

2/ الكليات بمعنى مقاصد الشّارع: أي المعَاني المصلحية المقصودة للشَّارع في مراتبها الثَّلاث الضرورية والحاجيّة والتحسينية كما جاء في قول الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في بيان الفائدة من معرفة تلك المعاني: "وإنما غرضنا من ذلك أن نعرف كثيرا من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشريعة إياها حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصور كلية من أنواع هذه المصالح، فمتى حلّت الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصّور الكليّة فنثبت لها من الأحكام أمثال ما ثبت لكلّياتها.[2]"

3/ الكليات بمعنى الضَّروريات خاصّة: أي الضَّروريات الخمس: الدِّين والنَّفس والعقل والنَّسل والمال، كما جاء في كلام الشّيخ محمد الطّاهر ابن عاشور عن كيفية حفظها إذ يقول: "إن حفظ هذه الكليات معناه حفظها بالنّسبة لآحاد الأمّة وبالنسبة لعموم الأمّة بالأولى.[3]" ووضّح الدكتور أحمد الريسوني معنى الكلية فيها من جانب الحفظ فقال: "وأما وَجه تسميتها بالكليات فهو أن كل واحدة من هذه المصالح حفظها ليس حفظا جزئيا في حكم واحد أو في بضعة أحكام بل أحكامها ومقتضيات حفظها وأسباب حفظها مبثوثة في كلّ الشريعة في أحكام جزئية لا تُحصى"[4].

4/ الكليات بمعنى قواعد الفقه الكلية: أي القواعد الفقهية الكليّة التي حصل الاتّفاق على اعتبارها والأخذ بها جملة في جميع المذاهب كما جاء في تقسيم الإمام ابن نجيم لقواعد الفقه حيث سمى الفن الأوّل منها بالقواعد الكلية واعتبرها أصول الفقه حقيقةً وأن إلمام الفقيه بها يُرقّيه إلى درجة الفتوى[5]. وهي محصورة في خمس

---

[1]- أحمد الريسوني، الكليات الأساسية للشَّريعة الإسلامية 40.

[2]- مقاصد الشريعة الإسلامية، ص83.

[3]- مقاصد الشريعة الإسلامية، ص80.

[4]- محاضرات في مقاصد الشَّريعة الإسلامية، ص154.

[5]- انظر: الأشباه والنّظائر، ص14.

قواعد هي "الأمور بمقاصدها" "اليقين لا يزول بالشّك" "المشقّة تجلب التّيسير" "الضّرر يُزال" "العادة مُحكّمة"[1] وقد اشتهر وصفها بالكليّة فسُميت بها في كثير من نصوص الفقهاء حتى إذا أطلقت عبارة "القواعد الكلية" انصرف المعنى إلى هذه الخمسة.

5/ الكُليَّات بمعنى قواعد الفقه عامّة: أي قواعد الفقه التي لا يخلو مذهب من فروع لها وعبّر عنها الإمام السيوطي بقوله: " قواعد كليّة يتخرّج عليها ما لا ينحصر من الصّور الجزئية."[2] ومن أمثلتها قاعدة: "الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد" وقاعدة "إذا اجتمع الحلال والحرام غَلَب الحرام" وغيرها.[3]

وعليه كان من أهم خصائص القاعدة الفقهية صفة "الكلية" أي الشمول والعموم والاستغراق فالحكم في قاعدة متعلّق بجملة فروع أو يُقال من شأنه أن يتعلّق، بمعنى التعلّق الفعلي أو الصُلوحي أي أنه صالح أن يتعلّق من حيث إمكان دخول فروع جديدة في حكم القاعدة، وبالتالي اكتساب القاعدة لخاصية الاطّراد أو الأغلبية وهذا يقتضي بالضرورة أن تكون الصياغة مجرّدة فالحكم في القاعدة لا يرتبط بذوات بعينها بل لابد أن يُجرّد عن الذّوات ليتحقق شموله كما أنه يأتي مختصرا في كلمات قليلة جامعة للمعنى الكلي للحكم.

وكتب الدكتور أحمد الرّيسوني كتابه "الكليات الأساسية" بمعنى " المبادئ والقواعد العامّة المجرّدة التي تُشكّل أساسا ومنبعا لما ينبثق عنها وينبني عليها من تشريعات تفصيلية."[4]

ففي جميع هذه المساقات وما شابهها تكون الكليات هي ما يقابل الجزئيات وعندئذ فلا بد أن تكون عامة شاملة مُجرّدة ليمكن اندراج الجزئيات ضمنها، إلا أن مستويات التَّجريد فيها مختلفة فقد يكون في أعلى مستوياته بالنّظر إلى الفروع التي لا تعد كثرة وأحيانا غير المنحصرة والمندرجة في تلك الكليات كما هو الحال في الكليات الضرورية كما قد يقال عن ذلك في بعضها كنوع من الكليات الفقهية التي لا تستوعب إلا فروعا محصورة محدودة.

---

[1]- انظر: السيوطي، الأشباه والنّظائر، 1/61- 235، ابن نُجيم، الأشباه والنّظائر، 29- 127.

[2]- الأشباه والنّظائر، 1/240.

[3]- انظر: السيوطي، الأشباه والنّظائر، 1/ 239 وما بعدها، ابن نُجيم، الأشباه والنّظائر، 129 وما بعدها.

[4]- الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية 40.

ثانيا/ معنى الكليات باعتبار الاسمية: سمى الفقهاء نوعا من الأحكام الفقهية المجرّدة "الكليَّات الفقهية" بالنّظر إلى صياغتها وشكلها ومبناها وهي الأحكام الفقهية المصدّرة بكلمة "كل" والتي تصدق على صور كثيرة متعدّدة في الزمان والمكان، كقولهم: " كل ما حرُم تملُّكه حرُم تمليكه".

وإذا كان معنى الشُّمول والعموم لا ينفك عمّا وُصف من المعاني بالكلية على اختلاف في درجاته فإن الأمر مختلف فيما سُمي من الأحكام بالكليّة، لأن تجريد المعنى الكلي من جزئيات كثيرة متباينة الموضوع يقتضي بالضرورة وجود جزئيات مندرجة في تلك الكليات وكلّما كان المعنى أكثر تجريدا كلما سمح باندراج عدد من الجزئيات فيه.

ولقد اعتنى الفقهاء بالتصنيف فيما سمّوه بالكليات الفقهية استقلالا عن القواعد، وكان الغرض الأوّل من ذلك تعليم المبتدئين على طريقة المختصرات والمتون التي كان يُقصد بها ابتداءً الحفظ والاستظهار وقد اشتهر من المالكية في ذلك الإمام المقّري أبو محمد والإمام ابن غازي المكناسي.

التصنيف في الكليات الفقهية عند المالكية.

خلص الدكتور محمد أبو الأجفان رحمه الله بعد بحث وتنقيب في مصادر الفقهاء المالكية إلى أنه لم يكتب في الكليات الفقهية من المالكية استقلالا إلا الإمام المقري وابن غازي بعد أن نبّه إلى أن الشيخ عظوم كان قد نسب للإمام شهاب الدين القرافي سبع عشرة كلية في الفرائض وهي مبثوثة في كتابه الذّخيرة، وقد اعتنى رحمه الله بالكتابين معا تحقيقا ودراسة، حيث خلص إلى القول:"ولم نعلم بمن صنّف كتابا خاصا بالكليات الفقهية غير هذين العلمين.[1]"

وقد كان الإمام المقري رائدا في التصنيف في الكليات الفقهية ثم تأثّر به شيخ الجماعة بفاس أبو عبد الله محمد بن غازي المكناسي فألف كلياته التي كانت موضوع رسالة الأستاذ محمد أبو الأجفان للدكتوراه بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين.[2]

الإمام المقري وكلياته الفقهية.

هو محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر بن يحي بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن علي القُرشيّ، المقّري، التّلمساني، أبو عبد الله، أخذ العلم مبكرا، ثم رحل إلى

---

[1]- انظر: الكليات الفقهية للإمام المقري، ص 47.

[2]- محمد أبو الأجفان، مقدّمة تحقيق الكليات الفقهية للإمام ص 47.

المشرق وبعد عودته ولي قضاء الجماعة في فاس، ثم رحل إلى غرناطة، فكان من أعلام المالكية المجتهدين في المذهب كان حاذقا في علم المنطق الذي سُمي بمعيار العلوم وبعلم الميزان وهو شأن شيوخه كذلك منهم الآبلي أبو عبد الله محمد ابن إبراهيم، كانت وفاته سنة 758هـ[1] من تصانيفه، حاشية على مختصر ابن الحاجب، و"القواعد" و"عمل من طب لمن حب"، وهو تصنيف للمبتدئين[2] خصّص قسمه الثاني للكليات الفقهية، وقد حققها الدكتور محمد أبو الأجفان في رسالته للماجستير بكلية الشريعة جامعة محمد بن سعود بالرّياض ونوقشت سنة 1404هـ[3].

بلغ عدد الكليات عند الأمام المقري 525 كلية مرتبة على أبواب الفقه اقتصر فيها على القول المشهور مُشيرا أحيانا إلى الخلاف ومعتمدا على أمهات الفقه المالكي كمدوّنة الإمام سحنون والتفريع لابن الجلاب والبيان والتحصيل لابن رشد والجواهر الثمينة لابن شاس، وقد ألّف المقري في القواعد[4] ثم في الكليات استقلالا.

كان الغرض منه تعليميا تقريبا لفروع المذهب المالكي للمبتدئين، فرام فيه الاختصار على طريقة المتون الموضوعة للحفظ والاستظهار كم نجده يخص بعض الكليات ببيان الماهيات وضبط التعريفات فاعتنى فيها باختيار العبارات وتوظيف المصطلحات معتمدا على الصحيح والمشهور من الآراء في المذهب مع التّنبيه على ما جرى به العمل في الفتوى والأحكام.

وقد نبّه إلى أنه مع استخدامه لمدلول الكلية المنطقي وقد استعمل صيغة الكلية الموجبة[5] إلا أنه لم يتقيّد تماما بالدّلالة الاصطلاحية للفظ الكلية عند المناطقة، بل استعملها مع نوع من التّسامح في الإطلاق فقال رحمه الله في خطبة الكتاب: "وقد بذلت في تحقيق هذه الكليات الوُسعَ من غير أن ندّعي فيها القطعَ فقد قال لنا شيخنا

---

[1]- انظر في ترجمته: ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ص191....226، ابن العماد، شذرات الذهب، ج6، ص193-194.

[2]- وقد ألّفه الإمام أبو عبد الله المقري لابن خاله بعد أن لاحظ ميله لحفظ الأمثال فأراده أن يحفظ هذه الكليات انظر مقدمة التحقيق للدكتور أبو الأجفان، ص 23.

[3]- محمد أبو الأجفان، مقدّمة تحقيق الكليات الفقهية للإمام المقّري، ص 8.

[4]- وقد صدر للكتاب طبعة جديدة سنة 2012م بتحقيق الدكتور محمد الدردابي رحمه الله عن دار الأمان بالرباط المملكة المغربية.

[5]- محمد أبو الأجفان، مقدّمة تحقيق الكليات الفقهية للإمام ص 38.

العلامة أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن أحمد الآبلي: "إيّاكم ودعوى الكليّة الموجبة؛ لأن ضروب الأشكال المنتجة تسعة عشر ليس منها ما ينتجها إلا الأوّل فالأوّل" ولولا تسامح من تقدّمنا في إثباتها لم نتعرّض لها على أنا أشدّ احتفالا بتحريرها وأثبت قدما في التّحري فيها."[1]

الإمام ابن غازي وكلياته الفقهية.

هو عبد الله محمد بن علي بن غازي العثماني المكناسي ثم الفاسي كان مولده سنة [841هـ] شيخ الجماعة بفاس وخاتمة علماء المغرب ومُحقّقيهم صاحب التّصانيف المفيدة رحل النّاس إليه كان عارفا بصناعة التدريس ممتع المجالسة، من تصانيفه تقييد نبيل على البخاري وشفاء الغليل في حلّ مقفل خليل وحل مشكلات ابن عرفة وقد استنبط من حديث "أبي عمير ما فعل النّغير" مائتي فائدة، تولى الإمامة والخطابة في جامع القرويين ولم يكن في عصره أخطب منه كانت وفاته في[919هـ].[2]

وضع الإمام ابن غازي كتابه في الكليات الفقهية لغرض التعليم وحفظ فروع المذهب على ما جرت عليه عادة المتعلمين من طلب الملخصات يقول رحمه الله في خطبة الكتاب: "وكان سبب جمعنا لها لإقامتنا في بعض الأيام بطريق "تامسنا" حين توجّهنا للإقامة مع "الشاويّة" حين طلبوا منا ذلك في أوائل عام ثلاثة وتسعين وثمانمائة"[3] ويُضيف:" قصدت منها إلى ما يطّرد أصله ولا يتناقض حكمه وإلى كل جملة كافية ودلالة ماضية وإلى كل قليل يدلّ على كثير وقريب يُدني من بعيد."[4]

وقد بلغت 334 كلية موزّعة على أبواب النكاح والمعاملات والأقضية والشهادات والحدود، أما عن منهجه في اختيارها فيقول: "بنيتها على المشهور من مذاهب العلماء المالكية وما جرى عليه عمل السَّادات الأئمّة وربّما نبّهت فيها على غير المرتضى."[5]

بدأ ابن غازي كتابه بكليات باب النكاح وختمها بباب العتق والدّماء مرورا بأبواب المعاملات ولم يتناول شيئا من العبادات كما فعل الإمام المقري.

---

[1]- الكليات الفقهية للإمام المقري، ص 77.

[2]- انظر: محمد مخلوف، شجرة النّور، 398/1 399.

[3]- كليات ابن غازي، 22.

[4]- كليات ابن غازي، 21.

[5]- كليات ابن غازي، 21.

ثانيا: مستويات التَّجريد في الكليات الفقهية.

إن صفة العموم والشمول التي تتسم بها الكليات المعنوية قد تتخلّف في كثير من الكليات الفقهية ما يجعل التجريد غير جار على وِزان واحد في جميعها، ومن خلال تتبع كثير مما سُمي اصطلاحا بالكليات الفقهية سواءً ما ورد منها ضمن كتب القواعد أم ما أُلّف فيها استقلالا يمكن الخلوص إلى تقسيمها بالنّظر إلى مستوى تجريدها ومدى شمولها وعمومها إلى ثلاثة مستويات:

المستوى الأوّل: الكليات القواعد: وهي الكليات الفقهية المتضمّنة لأحكام كلية شاملة لفروع في أكثر من باب فقهي وهي بذلك تُرادف تماما القاعدة الفقهية ولكن معناها بالنظر إلى اسم الكلية عندئذ لا يشمل إلا القواعد الفقهية المُصدّرة في صياغتها بكل، وتخرج قواعد كثيرة على ما فيها من معنى الكلية لفقد الصياغة.

أمثلة من الكليات القواعد عند الإمام المقري.

الكلية رقم 31: "كل ما تمحّض للعبادة أو غلبت فيه شائبتها فإنّه يفتقر إلى نيّة وبالعكس".

فالفروع المندرجة ضمن هذه الكلية مبثوثة في جميع أبواب العبادات وكذا بعض المعاملات التي غلب فيها معنى التعبّد.

الكلية رقم34: " كل ما تتوقّف عليه صحّة الواجب فهو واجب".

وهي المعبّر عنها عند الأصوليين بمقدّمة الواجب في قولهم: "ما لا يتمّ الواجب إلا به[1]" والمقصود هنا ما تتوقف عليه الصحّة لا الوجوب فما يتوقف عليه الواجب مما كان شرطا أو سببا أو انتفاء مانعٍ فهذا لا يجب بالإجماع[2].

أما ما يتوقّف عليه إيقاع الواجب ودخوله في الوجود بعد تحقق الوجوب فتحصيله واجب وهذا يشمل أجزاء الواجب أو شروطه الشّرعيّة أو ضروراته العقليّة والحسِّية.

فهذه الكلية قاعدة لها منزع فقهي أصولي وتطبيقاتها تكاد تشمل جميع أبواب الفقه.

الكلية رقم36: "كل عبادة فالرّدة تبطلها وعدم القضاء لجُبّ الإسلام.

---

[1]- انظر: الزركشي، البحر المحيط، 223/1.

[2]- انظر: ابن السبكي، الإبهاج 108/1، الزركشي، البحر المُحيط، 223/1.

ومعناها أن من أسلم ثم أدّى عباداته فلو ارتدّ ثمّ أسلم بعد ذلك كان كمن أسلم مُجدّدا فعليه حج الفريضة ولو كان قد حجّ في إسلامه الأوّل ولكن لا قضاء عليه فيما فاته من العبادات فترة ردّته لأن الإسلام يجبّ ما قبله، فتطبيقات هذه الكلية شاملة لجميع أبواب العبادات من صلاة وزكاة وصوم وحج ولذلك خرجت مخرج القاعدة الفقهية.

الكلية رقم 276: "كل عقد مبني على المكايسة فشرطه معرفة القدر ولا يجوز جهله جملة وتفصيلا."

معنى هذه الكلية أن الجهالة في العقد مؤثّرة فيما كان منها مبنيًا على المكايسة وهذا يقتضي أن تكون تلك العقود من نوع المعاوضات لا التبرعات وبهذا يندرج فيها فروع متعلّقة بالبيوع والإجارات والشركات والقراض وغيرها من أنواع المعاملات التي جرت بها تعاملات الناس أو ما يمكن استحداثه من العقود المبنية على ذات المعنى، فالكلية تشملها فكانت كلية قاعدة.

الكلية رقم281: "كل صفقة اشتملت على حرام لا يقبل البيع فهي منقوضة."

الصفقة لكي تكون مشروعة لا بد من مشروعية المحل المتعامل فيه وعليه فإذا شملت الصفقة حراما لا يجوز بيعه لم يجز التعامل فيه فتكون صفقة منقوضة لعدم مشروعية المحلّ، وتشمل هذه الكلية مختلف التعاملات فكانت قاعدة في العقود.

الكلية رقم305: "كل ما يُرتفق به فإن احتكاره يُمنع إن أضرّ بالناس وإلا فلا."

مضمون هذه الكلية منع الاحتكار في جميع صور الارتفاق لما فيه من الإضرار بالناس والضرر في الشرع يُزال ولذلك جاء تعليق الحكم في هذه الكلية بتحقق الضرر وعليه فتطبيقات هذه الكلية شاملة لجميع باب المعاملات.

الكلية رقم349: " كل عقد ترتّبت مصلحته عليه بنفسه فهو على اللزوم وإلا فعلى الجواز ما لم يُعارض تعلّق حقٍّ به."

تقرّر هذه القاعدة أن فكرة اللزوم في العقود منوطة بالمصلحة التي من أجلها شُرع العقد كالبيع والإجارة وغيرها فهذه لو لم تكن لازمة للحق بالناس حرج كبير بسبب ترك آثار العقد مُعلّقة على مشيئة المتعاقد وفي هذا عود على المصلحة من المشروعية بالإبطال فكان لا بدّ من لزومها محافظة على استقرار التعامل، بينما لا تحتاج بعض العقود إلى اللزوم كالوكالة لأن عدمه لا يضر بالمصلحة من

مشروعيتها فبقيت على عدم اللزوم وعليه فتطبيقات هذه الكلية مبثوثة في جميع باب المعاملات فكانت كلية قاعدة.

الكلية رقم448: " كل ما فيه حدّ أو توعّد من الحرمات فهو كبيرة ولا يهدمه إلا التّوبة وإلا فصغيرة يُكفّره اجتناب الكبائر والحسنات".

تحدّد هذه الكلية المعيار في اعتبار المعصية كبيرة وذلك بتعلّق الحدّ بها أو التوعّد من الشارع، وعليه فإن تطبيقات هذه الكلية منبسطة على أبواب فقهية كثيرة مما تُعتبر فيه العدالة كباب الولايات والشهادات وغيرها فكانت الكلية قاعدة.

أمثلة من الكليات القواعد عند الإمام ابن غازي.

لم أقف بعد استعراض كليات الإمام ابن غازي إلا على كلية واحدة يمكن اعتبارها قاعدة فقهية وهي الكلية رقم 223 وجاء فيها: "كل حُكمٍ حَكَم به العدلُ من مذهب رآه صوابا مما اختلف النّاس فيه فهو نافذ وإن رأى مذهبا فأخطأه وحكم بغيره رُدّ حكمه."

وقد أوردها ضمن باب القضاء وهي كلية لها منزع أصولي فقهي؛ لأن مضمونها متعلّق بالاجتهاد وهو باب أصيل في علم أصول الفقه وخلاصتها أن حكم الحاكم في المدرك المختلف يعيّنه كما جاء في قول الإمام القرافي:" القضاء بالمدرك المُختلف فيه يرفع الخلاف ويُعيّنُه؛ لأن الخلاف في ذلك المدرك موطن اجتهاد فيتعيّن أحد الطّرفين بالحكم فيه، كما تعيّن أحد الطّرفين بالاجتهاد في المسألة نفسها المختلف فيها"[1]

هذا عن الشقّ الأوّل من الكلية أما في شقها الثاني عند قوله: " وإن رأى مذهبا فأخطأه وحكم بغيره رُدّ حكمه" فهذا هو المعنى المعبّر عنه عند الأصوليين بقولهم: " لا يجوز للمجتهد أن يعمل بخلاف ما أدّاه إليه اجتهاده" فالمجتهد لا يجوز له تقليد غيره؛ لأن العمل بأقوى الظنّين واجب، وظنّه لا يساوي ظن غيره بل هو راجح عليه فتعيّن في حقّه ولذا ذهب بعض الأصوليين إلى القول إنه لو حكم بخلاف ظنّه أثِم ولو كان ما حكم به مذهبا لغيره.

فهذه الكلية أوردها الإمام ابن غازي في باب القضاء لما لها من التَّطبيقات الكثيرة فيه ولكنه عدل في صياغتها عن التعبير بالقاضي كما فعل في كليات غيرها

---

[1]- الفروق، 48/4، الفرق، 223.

في الباب إلى التعبير بالحاكم؛ لأن ذات الحكم يسري أيضا على حكم الحاكم الإمام وكذا حكم المجتهد المفتي بالنسبة لمستفتيه فخرجت بهذا عن أن تكون ضابطا في باب القضاء لتصبح قاعدة فقهية أصولية متعلّقة باجتهاد الحاكم والإمام والمفتي ولتشمل أحكاما متعدّدة من هذه الأبواب جميعا.

المستوى الثاني: الكليات الضوابط: وهي الكليات الفقهية المتضمّنة لأحكام كلية شاملة لفروع من باب فقهي واحد، ولكن معناها بالنظر إلى اسم الكليّة لا يشمل إلا الضوابط الفقهية المُصدّرة في صياغتها بكلّ، وتخرج الضوابط المخالفة في صياغتها، ومثالها قول الإمام المقري: "كل من يُدلي بشخص فلا يرث معه إلا الإخوة للأمّ"[1] فجميع تطبيقات هذه الكلية لا تخرج عن باب الفرائض وهي في الوقت ذاته فروع تختلف عن بعضها فالجدّ لا يرث مع الأب لأنه أدلى للميت به وابن الابن لا يرث مع الابن لأنه أدلى للميت به.

وعليه فالكلية الضابط تكون في مستوى تجريدها أدنى من الكلية القاعدة من حيث الشّمول لعدم خروجها عن الباب الواحد.

نماذج من الكليات الضوابط عند الإمام المقري:

الكليةرقم129: "كل من تجب عليك نفقته من المسلمين فعليك فطرته وبالعكس."

فهذه الكلية فيها حكم من تجب على الرجل إخراج زكاة الفطر عنه وهم من تجب عليه نفقتهم من الأبناء والزوجات فجميع فروع هذه الكلية لا تخرج عن باب النفقة.

الكلية رقم424: "كل ما يصحّ بيعه فجائز أن يوهب الثّواب على خلاف في العين وبالعكس."

ضبطت هذه الكلية نوع العين التي يجوز فيها هبة الثّواب وأن حكم ذلك كحكم ما يجوز بيعه، ولكن الخلاف واقع في العين من الذّهب والفضّة مما يجري فيه الربا وتكون مبادلته صرفا لا يجوز إلا يدا بيد مثلا بمثل ففي جواز هبة الثواب فيه خلاف في المذهب سببه شبهة الربا.

إذا فإن جميع تطبيقات هذه الكلية لا تخرج عن باب الهبة.

الكلية رقم444: "كل حكم خالف النص أو الإجماع أو كان من غير دليل أو أخطأ المذهب المقصود وقيل أو القواعد أو القياس الجلي فإنّه يُفسخ، وإلا فلا."

---

[1]- الكليات الفقهية، ص 200.

هذه الكلية تضع ضوابط جواز نقض الحكم القضائي، ذلك أن القاعدة أن حكمه ملزمٌ ولا يجوز نقضه إلا في حالات محدّدة لا يُزاد عليها وهي:

- حالة الحكم بالحدس والتّخمين من غير مدرك شرعي، بمعنى أن يصدر الحكم من غَيرِ التفات إلى أدلة الأحكام وقد نقل القرافي الإجماع على القول بالنّقض عندئذ لأن ذلك فسق من فاعله[1].

- حالة الحكم على خلاف النصّ القطعي من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس الجلّي وهو ما كانت العلّة فيه منصوصة أو كان قد قُطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع أو كان الحكم مخالفا لقاعدة من القواعد السَالمة عن المعارض[2]، فعندها ينقض الحكم سواء نقضه من أصدره أو من جاء بعده من الحكّام[3].

الكلية رقم466: "كل من ليس بمكلّف من الناس فعمده كالخطأ فيما يتعلّق بالمال."

الحكم في هذه الكلية أن من سَقط عنه التكليف لجنون أو عته أو صغر أو غيرها من عوارض الأهلية فإنه لو تسبّب في إتلاف مال الغير ترتب الضمان في ماله جبرا للضّرر كما هو معلوم في نظرية الضّمان، فيتخرّج على هذه الكلية فروع متعلّقة بحالات إتلاف فاقد الأهلية لمال الغير، ولكن تلك الفروع لا يخرج عن باب الضّمان فكانت هذه الكلية ضابطا.

الكلية رقم 512: " كل من يُدلي بشخص فلا يرث معه إلا الإخوة للأمّ."

الحكم في هذه الكلية متعلق بحالات حجب الحرمان بين الورثة، فكل من كانت له واسطة رحم بالميت لا يرث مع وجود تلك الواسطة كالجدّ مع الأب وابن الابن مع الابن وهكذا إلا أنه يُستثنى من هذا الحكم الإخوة للأم مع الأم لأنهم يدلون للميت بالأم ويرثون معها فجميع فروع هذه الكلية لا تخرج عن باب الفرائض.

نماذج من الكليات الضّوابط عند ابن غازي.

الكلية رقم 2: " كل من اجتمع من رجل وامرأة على ثدي امرأة واحدة أو لبن رجل واحد وقعت الحرمة بينهما بذلك."

---

[1]- الفروق، ج42/4، الفرق، 223، وانظر: الحطّاب، 8/ 83.

[2]- انظر: الفروق، 4/ 42، الفرق 223، والإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص89، المنجور، شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب149/1.

[3]- انظر: ابن فرحون، تبصرة الحكام، 1/ 62.

الحكم في هذه الكلية يتعلّق بالرضاع الذي تثبت به المحرمية وأن العبرة في ذلك بالاجتماع على ثدي امرأة واحدة، وجميع فروع هذه المسألة من ثبوت للمحرمية من جهة الأمومة أو الأخوّة أو الخؤولة أو العمومة لا تخرج عن باب الرضاع فكانت الكليّة ضابطا.

الكلية رقم60: "كل صفقة انعقدت على ظاهر الصّحة ثمّ تبيّن خلاف ذلك، فلا يجوز للمتبايعين الرضا على إبقائها."

هذه الكلية يمكن اعتبارها قاعدة لو جاء التعبير بالمتعاملين بدل المتبايعين، إذ تندرج عندئذ جميع العقود في حكم هذه الكلية، ولكن التعبير بالبيع جعلها ضابطا لفروع كثيرة من حالات البيوع المنهي عنها التي قد تنعقد على الصحّة ظاهرا ثم ينبين اندراجها في النهي الشرعي.

الكلية رقم 178: "كل من استأجر شيئا فعارض فيه عارض منعه من الاستعمال انفسخت الإجارة فيه."

تتضمّن هذه الكلية حكم فسخ الإجارة بالعيب بسبب عدم امكان استيفاء المنفعة من العين المؤجّرة لأن المنفعة في عقد الإجارة لما كانت هي محل العقد صار امتناع تحصيلها في معنى زوال المحل المعقود عليه فينفسخ العقد لاختلال ركنه، إذن جميع فروع هذه الكلية والتي تشمل الحالات المختلف للأعذار المانعة من الاستيفاء كالجوائح ومختلف الظروف الطارئة لا تخرج عن باب الإجارة فكانت الكلية ضابطا فيه.

المستوى الثالث: الكليات الفروع: وهي الكليات الفقهية المتضمّنة لحكم جزئي فرعي صيغ بنوع من التّجريد جعله صادقا على كثيرين في الواقع، وهو المعنى المنطقي للكلية والـمُعرَّف بقولهم" قضية حملية صادقة على كثيرين مُسوّرة بعبارة "كل" وتكون موجبة إذا أُريد إيقاع النّسبة وسالبة إذا أُريد انتزاعها.[1]"

فلمَّا كان الحكم الفقهي الفرعي المجرّد ممكن التنزيل على أكثر من محلٍّ في الواقع أمكن تبعا لذلك اعتباره كلية، فسُمي كلية فقهية، مثاله قول الفقهاء "كل سهو كان نقصانا من الصلاة فإن سجوده قبل السّلام وكل سهو كان زيادة في الصلاة فإن سجوده بعد السلام" فهذا حكم فرعي واحد لا يندرج فيه غيره وهو منطبق على جميع من صلى ووقع منه سهو بنقصان أو زيادة.

---

[1]- محمد أبو الأجفان، الكليات الفقهية للإمام المقّري 51.

إن هذا النوع من انطباق الكليات على جزئياتها في الواقع هو ما عناه الفقهاء عندما نبّهوا إلى صعوبة تطبيق الأحكام الكلية على جزئياتها، عند تنزيل كل حكم فرعي مجرّد على مُتعلّقه في الواقع واعتبروا ذلك من دقائق الفقه والنّظر في مناطات الأحكام وهو الاجتهاد الذي منع الإمام الشاطبي انقطاعه وسماه تحقيق المناط الخاص.

فهذا المستوى من التّجريد في الكليات هو أدنى من سابقَيه، إذ لا يتضمّن في الحقيقة إلا حكما جزئيا واحدا تعدّدت محالّه في الواقع ولم تتعدّد مسائله كما هو الحال في القواعد والضّوابط.

وقد لاحظ الدكتور محمد أبو الأجفان وجود هذا النوع من الكليات في تحقيقه لكليات المقري حيث قال عنها هي:" قضايا فقهية في قالب جملة حملية موجبة محصورة بسور كل ولم تكتس صبغة العموم إلا بما يمكن تصوّره من تعدّد جزئيات الموضوع وأفراده في الواقع[1]"

نماذج من الكليات الفروع عند الإمام المقري:

الكلية رقم 1: "كل ماء لم يتغيّر أحد أوصافه فهو طهور إلا القليل بنجاسة على المشهور."

فهذه الكلية لا تتضمّن إلا حكما واحدا خلاصته أن الماء الذي لم تتغيّر أوصافه يكون طهورا مع التنبيه إلى الخلاف الواقع في المذهب في النّجاسة القليلة إذا لم يتغيّر الماء بها هل تُفقده الطهورية أم لا؟

أما كلية هذا الحكم فهي من حيث انطباقه على جميع المياه الموجودة في الطبيعة، بما هي المحل الذي يتنزّل عليه.

الكلية رقم 130: "كل ما هو غالب قوت البلد فإن الفطرة تجري منه تُجزئ فيه."

فالحكم هنا أن الطعام الذي تجري فيه زكاة الفطر وتُجزي هو ما كان من الأقوات وانطباقه في الواقع على كل قوت.

الكلية رقم 201: "كل أنثى لا تعقد نكاح أنثى بخلاف الذّكر."

---

[1]- محمد أبو الأجفان، مقدّمة تحقيق الكليات الفقهية للإمام ص 59.

فالحكم في هذه الكلية أن الأنثى لا تُبرم عقد نكاح أنثى مثلها لأن مناط المنع واحد وهو الأنوثة، وانطباق الحكم في الواقع يكون على جميع الإناث.

الكلية رقم 431: "كل وعد لم يُدخل الموعود في عهدة ولا علق بما يدخل في التّصرّف في المال فإنّه لا يُقضى به."

الحكم هنا أن المواعدة على العقد لا تلزم قضاءً إلا إذا كان الموعود قد دخل بمقتضى هذا الوعد في عقد جديد إذ لولا المواعدة لما ألزم نفسه ذلك، فهذا حكم واحد ينطبق في الواقع على كل مواعدة.

الكلية رقم 434: "كل مال معصوم معرّض للضّياع فهو لقطة إن أُخذ وإلا فلا يُلتقط."

تشمل هذه الكلية تعريفا لما يسمى فقها "لقطة" بحيث يأخذ أحكامها، وهو مكاسب النَّاس مما يُعتبر شرعا مالا مُتقوّما فمتى التقطه واجده خوفا من ضياعه يكون لقطة وإن لم يكن مالا فلا يُلتقط، وهذا منطبق في الواقع على جميع أموال النّاس.

الكلية رقم 441: "كل تافه حقير جدّا فلا تُسمع فيه الدّعوى."

تضع هذه الكلية ضابطا لما يجوز فيه سماع الدّعوى وهو ما لم يكن تافها حقيرا من الأموال أو الأعمال مما لا يلتفت إليه الناس ولا يعتبرونه في معاملاتهم بزيادة أو نقصان ولا يتنازعون في مثله عادة. وهذا منطبق على جميع ما يوصف في العرف بالتافه اليسير.

نماذج من الكليات الفروع عند ابن غازي:

الكلية رقم 9: "كل من لاعن امرأته فلا تحلّ له أبدا."

الحكم في هذه الكلية يتعلّق بأثر اللِّعان بين الزوجين حتى إذا وقع بينهما ثبتت الحرمة المؤبّدة وفُرّق بينهما، فهذا الحكم في ذاته فرع لا يندرج فيه إلا الصور الواقع لحالات اللعان عبر الزّمان والمكان فكانت هذه الكلية فرعا فقهيا.

الكلية رقم 63: "كل دلّال يُنادي في الأسواق على سلعته فيزيده فيها شخص زيادة لا يزيد غيره عليه ثمّ يبدو للزائد الرجوع فلا ينفعه ذلك ولزمته السلعة بما زاد."

تتضمّن هذه الكلية حكما فقهيا يتعلّق بالبيع بالمزاد وهو بيع جائز وله شروطه التي منها أن من زاد في السّلعة رجاء أن يشتريها كان ذلك قبولا صادف إيجابا من البائع المنادي على سلعته في الأسواق فانعقد البيع بتطابقهما، وإلا كان نجشا، وعليه

فإذا لم يوجد من يزيد على صاحب القبول انعقد العقد وامتنع في حقّه الرّجوع، فهذا حكم فرعي تطبيقاته هي حالات هذه الصورة من البيع في الواقع.

الكلية رقم 109: "كل دين طرأ على ميت بعد قسمة تركته فُسخت القسمة من أجله."

تتضمّن هذه الكلية حكم الديون المتعلّقة بذمّة الميّت وأن الواجب هو سدادها قبل قسمة تركته بين ورثته، بل حتى لو تمّت القسمة ثم ظهر أن دينا لا يزال في ذمّة الميّت انفسخت القسمة لأجل السداد فهذه الكلية فرع فقهي له حالات تطبيق في الواقع.

الكلية رقم 148: "كل من وهب هبة لرجل ثم وهبها لرجل آخر وحازها الآخر فهي للآخر."

عقد الهبة من عقود التبرعات فلا يستقرّ إلا بالحيازة وعليه جاء في هذه الكلية أن من وهب هبة لشخصين على التوالي فإن من حازها هو من انعقدت الهبة في حقه وتملّكها ولا عبرة بالسّابق في ذلك فلو حازها اللاحق كانت له، وهذا كسابقه فرع فقهي ليس له إلا حالات التطبيق في الواقع.

وجميع الكليات من قبيل الفروع لا تندرج ضمنها أحكام لمسائل متباينة موضوعا كما هو الحال في الضوابط والقواعد، ولذلك فهذه الكليات في الحقيقة هي كليات اسما لا وصفا.

وفي ختام هذا العرض النظري والتطبيقي يمكن الخلوص إلى تقرير النتائج التالية:

- لقد استخدم الفقهاء صيغة الكلية للتعبير عن أحكام فقهية جزئية دون قصد منهم إلى صرامة الجانب الاصطلاح المنطقي[1].

- إن صياغة القواعد والضوابط والكليات صناعة علمية أهم أدواتها المصطلح العلمي.

- تحتاج جميع الكليات سواء كانت أوصافا أم أسماء لفقه تنزيلها على محالها لأنها تقريرات نظرية لابد من تحقيق مناطها العام ثم الخاص.

- إن الكليات القواعد هي أعلى الكليات الفقهية تجريدا ولكنها الأقل عددا يليها الضوابط فهي أدنى تجريدا وأزيد عددا ثم الفروع فهي أقل الجميع تجريدا وأكثر الجميع عددا بل إن أغلب ما صُنّف في الكليات الفقهية هو عبارة عن فروع فقهية وقد خلص الدكتور أبو الأجفان إلى هذا المعنى عندما قال تعليقا عن كليات المقري: "إن

---

[1]- انظر: محمد أبو الأجفان، مقدّمة تحقيق الكليات الفقهية للإمام ص 43.

هذه الكليات تتنوّع إلى نوعين غير مُتكافئين من حيث الكميّة فهناك نوع يكتسي صبغة القواعد وهناك نوع آخر هو إلى الفروع الفقهية أقرب وهذا الأخير هو الذي طغى كثرة.[1]"

- إن الحكم الجزئي المصدّر في صياغته بكل والقاصر على محلّه خارجٌ عن معنى القاعدة والضَّابط ولكنّه داخل في اسم الكليات، فهو كلية اسما لا وصفا.

- إنه من الممكن اليوم الاستفادة من جميع الصيغ المختلفة التي عبّر بها الفقهاء عن جميع الأحكام الشرعية المجرّدة في عملية تقنين الفقه الإسلامي[2].

[1]- محمد أبو الأجفان، مقدّمة تحقيق الكليات الفقهية للإمام ص 57.

[2]- محمد أبو الأجفان، مقدّمة تحقيق الكليات الفقهية للإمام ص 77.

قائمة المصادر والمراجع

الجرجاني السيد الشريف علي بن محمد بن علي [816هـ]

1/ التعريفات، ضبطه وفهرسه محمد بن عبد الحكيم القاضي ط1، 1411هـ-1991م دار الكتاب المصري اللبناني، القاهرة، بيروت.

الحطّاب أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي [954هـ]

2/ مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ضبطه الشيخ زكريا عميرات، ط1، 1416هـ-1995م، دار الكتب العلمية، بيروت.

3/ تحرير الكلام في مسائل الإلتزام، تحقيق عبد السلام محمد الشريف، ط2، 1429ه-2008م، دار الغرب الإسلامي، تونس.

ابن الخطيب لسان الدين محمد بن عبد الله أبو عبد الله [ت776هـ]

4/ الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد بن عبد الله عنان، ط1، 1394هـ-1974م، مكتبة الخانجي، القاهرة.

الريسوني أحمد

5/محاضرات في مقاصد الشَّريعة الإسلامية،ط1، 1430ه-2009م دار الأمان، الرباط.

6/الكليات الأساسية للشَّريعة الإسلامية، ط1، 1431ه-2010م، دار الأمة، جدة.

الزركشي محمد بن بهادر بن عبد الله بدرالدين [ت794هـ]

7/ البحر المحيط في أصول الفقه، قام بتحريره عبد الستار أبو غدّة وراجعه عبد القادر عبد الله العاني، ط2، 1413هـ-1992م، دار الصفوة للطباعة والنشر، القاهرة.

السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين [ت911هـ]

8/ الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية، تحقيق محمد محمد تامر وحافظ عاشور حافظ، ط1، 1418هـ-1998م، دار السلام، القاهرة.

ابن السبكي تقي الدين علي بن عبد الكافي بن علي [ت756هـ]

9/ الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، ط1، 1401هـ-1981م، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي [ت790هـ]

10/ الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق محمد عبد الله دراز، ط2، 1395هـ-1975م، دار المعرفة، بيروت.

الطاهر بن عاشور
11/ مقاصد الشريعة الإسلامية، ط1985، الشركة التونسية للتوزيع.
ابن العماد الحنبلي أبو الفلاح عبد الحي [ت1089هـ]
12/ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، د ت، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
ابن غازي أبو عبد الله محمد بن علي العثماني المكناسيِ 919 919 919 919 919 919 [ت 919ه]
13/ الكليات الفقهية على مذهب الإمام مالك بن أنس، اعتنى بها جلال علي الجهاني، سلسلة من خزانة الفقه المالكي.
ابن فرحون إبراهيم بن علي بن محمد بن أبي القاسم [ت799هـ]
14/ الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق مأمون بن محي الدين الحنان، ط1، 1417هـ-1996م، دار الكتب العلمية، بيروت.
15/ تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، تعليق وتخريج، جمال مرعشلي، ط1423هـ-2003م، دار الكتب العلمية، بيروت.
القرافي أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن شهاب الدين أبو العباس [ت684هـ]
16/ الفروق، تحقيق عبد الحميد الهنداوي، ط1، 1423هـ-2002م، المكتبة العصرية، بيروت.
17/ الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدّة، ط2، 1416هـ-1995م، دار البشائر الإسلامية، بيروت.
محمد مخلوف بن محمد بن عمر بن قاسم [ت1360هـ]
18/ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تعليق عبد المجيد خيالي، ط1، 1424هـ-2003م، دار الكتب العلمية، بيروت.كليات ابن غازي، 22.
المقري أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد القرشي التلمساني ت [759ه]
19/ الكليات الفقهية للإمام المقري، دراسة وتحقيق محمد بن الهادي أبو الأجفان، ط 1997م الدار العربية للكتاب، تونس.
20/ قواعد الفقه، تحقيق الدكتور محمد الدردابي، ط 2012م، دار الأمان، الرباط، المملكة المغربية.

المنجور أحمد بن علي بن عبد الرحمن [ت995هـ]

21/ شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب، تحقيق محمد الشيخ محمد الأمين بإشراف حمّاد بن حمّاد عبد العزيز الحمّاد، دار عبد الله الشنقيطي للتوزيع والنشر.

ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد [ت970هـ]

22/ الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، تحقيق عبد الكريم الفضيلي، ط1، 1418هـ-1998م، المكتبة العصرية، بيروت.

الإمامة وشرط القرشية

أقوال وآراء

د/ خميس بن عاشور ـ جامعة ـ باتنة

من المعالم المضيئة في الفكر الإسلامي سَبْقُه للأنظمة الحديثة في معالجة القضايا التي لها علاقة بما يسمى اليوم بالفقه والقانون الدستوري، ولقد رسمت نصوص الكتاب والسنة المعالم الأساسية للإمامة في الإسلام، وفي ذات الوقت فتحت كل المجالات للاجتهاد؛ وذلك أن الفقه السياسي في الإسلام فقه واقعي يراعي مقتضيات الزمان والمكان، لذلك اعتمد في التنظير السياسي على مجموعة معتبرة من الآراء الوضعية المستنيرة بهدي الكتاب والسنة التي تراعي مقاصد الشرع ومصالح المكلفين.

وللتدليل على ذلك فإننا سنختار أحد الشروط الأساسية فيمن يُرشَّح للإمامة والخلافة، وسوف نكتشف بعد عرض الأقوال والآراء المختلفة تلك الميزة التي تجعل من النظام السياسي في الإسلام فريدا من نوعه.

الحكمة من اشتراط القرشية:

وأما حكمة حصر النبي ρ الخلافة الشرعية في قريش فقد ذكر المتكلمون والفقهاء فيها ما روى من قول أبي بكر الصديق للأنصار، في سقيفة بني ساعدة، من أنهم أوسط العرب نسبا ودارا، وأعزهم أحسابا، وأجمع كلام لهم في هذا ما ذكره الشيخ ولي الله الدهلوي في كتابه (حجة الله البالغة) قال: «والسبب المفضي لهذا أن الحق الذي أظهره الله على لسان نبيه ρ إنما جاء بلسان قريش وفي عاداتهم، وكان أكثر ما تعين من المقادير والحدود ما هو عندهم، وكان المعد لكثير من الأحكام ما هو فيهم، فهم أقوم به، وأكثر الناس تمسكا بذلك؛ وأيضا فإن قريشا قوم النبي ρ وحزبه، ولا فخر لهم إلا بعلو دين محمد ρ، وقد اجتمع فيهم حمية دينية وحمية نسبية، فكانوا مظنة القيام بالشرائع والتمسك بها، وأيضاً فإنه يجب أن يكون الخليفة ممن لا يستنكف الناس من طاعته لجلالة نسبه وحسبه، فإن من لا نسب له يراه الناس حقيراً ذليلاً، وأن يكون ممن عرف منهم الرياسات والشرف، ومارس قومه جمع

الرجال ونصب القتال، وأن يكون قومه أقوياء يحمونه، وينصرونه، ويبذلون دونه الأنفس، ولم تجتمع هذه الأمور إلا في قريش»[1].

ويرى جمهور العلماء من المتكلمين والفقهاء أن اشتراط القرشية مشروع، ولكنهم عندما نظروا إلى هذا الشرط نظرة مقاصدية لم يتفقوا على وجوبه، ولذلك كانت أقوالهم في الغالب تمتاز بالمرونة، ولاسيما إذا لم يوجد قرشيّ مؤهل لهذا المنصب.

وعلى العكس من ذلك فإن الشيعة بمختلف مذاهبهم تشددوا في اشتراط النسب حتى جعلوه في أخص قريش وهم أولاد عليّ رضي الله عنه.

واختلف النسابون في قريش فذهب أكثرهم إلى أنهم ولد النضر بن كنانة ابن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، وقالت التميمية: قريش من ولد إلياس بن مضر وأدخلوا أنفسهم في جملة قريش لأنهم من ولد إلياس ابن مضر، وقالت القيسية: إن قريشا هم جميع ولد مضر بن نزار فأدخلت قيس غيلان في هذه الجملة[2].

والصواب ما عليه الأكثرون من أن قريشا هم ولد النضر بن كنانة لقوله ρ: (نحن بنو النضر بن كنانة لا نقفو أمنا ولا ننتفي من أبينا) قال ابن كثير: الحديث جيد الإسناد وهو فيصل في هذه المسألة فلا التفات إلى قول من خالفه[3].

وذهبت الأشعرية إلى أن الشرع ورد بتخصيص قريش بالإمامة ودلت الشريعة على أن قريشا لا يخلو فيها من يصلح للإمامة فلا يجوز إقامة الإمام للكافة من غيرهم[4].

ومن الأدلة الواردة في ذلك ما رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ρ قال: (**إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله في**

---

(1) حجة الله البالغة، للإمام الكبير الشيخ أحمد المعروف بشاه ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوي، راجعه وعلق عليه: الشيخ محمد شريف سكر، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة الثانية، 1413 هـ-1992م. ج2، ص207.

(2) انظر: أصول الدين، البغدادي، 276-277.

(3) سيرة ابن كثير، 86/1. تحقيق: مصطفى عبد الواحد. دار الرائد العربي. بيروت ط: 3، 1987، وانظر أيضا: الأنساب. عبد الكريم السمعاني. 28/1-27 مؤسسة الكتب الثقافية. ط: 1.1988.

(4) أصول الدين، البغدادي، 275.

النار على وجهه ما أقاموا الدين)[1]. وعنه أيضا أن رسول الله ρ قال: **(لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان)**[2]. وعن أبي هريرة أيضا أنه ρ قال: **(الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم تبع لمسلمهم وكافرهم تبع لكافرهم)**[3]. وفي رواية جابر بن عبد الله: **(الناس تبع لقريش في الخير والشر)**[4].

وقد ذهب الجويني من الأشاعرة مذهبا آخر في شرط القرشية حيث طعن في هذه الأحاديث بأنها أخبار آحاد فلا تقتضي عنده العلم باشتراط النسب في الإمامة[5].

ويرى أن القرشية شرط فرضه الواقع؛ لأن الناس دانوا لقريش فلم يوجد مدع وطالب للإمامة من غير قريش، وحتى الذين طلبوا الإمامة في مصر (الفاطميون) ادعوا النسب لأهل البيت[6].

وهذا التخريج من الجويني يوافق ما قاله من مراعاة الشوكة والغلبة بعد عقد الإمامة وذلك ما توفر لقريش أكثر من غيرهم، ومع ذلك فلا ينتهض هذا لإسقاط صحة اشتراط النسب كما ثبت في عدة أحاديث صحيحة، ورغم كونها آحادا فقد أكد كثير من الأصوليين أن خبر الآحاد يفيد العلم بذاته أو إذا احتفت به القرائن وتوفرت فيه بعض الشروط، ولاسيما إذا كان متفقا على صحته، زد على ذلك فإن الجويني يعتبر مباحث الإمامة من باب الظنون لا العلوم فلا يشترط على مقتضى قوله أن يفيد الخبر العلم في مسائل مظنونة[7].

وعند القاضي عبد الجبار من المعتزلة فإن شرط القرشية مشروع، «فإن قيل فأي مزية لقريش حتى لا تصح الإمامة إلا فيها قيل له: إذا ثبت

---

(1) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب: الأمراء من قريش. انظر: فتح الباري 13/114.

(2) المرجع نفسه.

(3) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب: الناس تبع لقريش 6/2.

(4) المرجع نفسه،6/2.

(5) انظر: غياث الأمم في التياث الظلم (الغياثي): 80.

(6) المرجع نفسه،80.81.

(7) المرجع نفسه،61.

بالسمع ما قلناه لم يمتنع اتباعه وإن لم تعلم (المزية)؛ لأنه لا يجب في كل شرع وحكم أن يكون معللا؛ بل الأمر في ذلك موقوف على الدلالة»[1].

ومع ذلك فلا مانع عنده من العدول عن القرشي إذا لم يصلح لبعض الوجوه إلى غيره، وذلك لأنه يرى جواز إمامة المفضول إذا عدم الأفضل أو حال حائل من توليته[2].

وهناك آراء أخرى حول شرط القرشية ذكرها البغدادي، منها قول الضرارية بصلاح الإمامة في غير قريش مع وجود من يصلح لها من قريش. وقال ضرار ابن عمرو: إذا استوى الحال في القرشيّ والأعجمي فالأعجمي أولى بها والمولى أولى بها من الصميم أي القرشي الأصيل.

وزعم الكعبي[3] أن القرشيّ أولى بها من الذي يصلح لها من غير قريش قريش فإن خافوا الفتنة جاز عقدها لغيره.

وذهبت الخوارج إلى أن الإمامة صالحة في كل صنف من الناس وإنما هي للصالح الذي يحسن القيام بها، ولهذا بايعوا نافع بن الأزرق ثم قطري بن الفجاءة ونجدة بن عامر وليس واحد منهم قرشيا، ويشترط الخوارج فيمن يرتضونه إماماً أن تتوفر فيه عدة صفات تجعله جديراً بحمل الأمانة، وأهمها:

أولا: أن يكون شديد التمسك بالعقيدة الإسلامية مخلصاً في عبادته وتقواه كثير التعبد والطاعات على طريقتهم.

ثانيا: أن يكون قوياً في نفسه ذا عزم نافذ وتفكير ناضج وشجاعة وحزم.

ثالثا: أن لا يكون فيه ما يخل بإيمانه من حب المعاصي واللهو واتباع الهوى.

رابعا: أن يكون انتخابه برضى الجميع لا يغني بعضهم عن بعض في ذلك.

خامسا: لا عبرة بالنسب أو الجنس أو اللون. وهذا الرأي أشبه ما يكون بالنظام الديمقراطي في الأنظمة الحديثة[1].

---

(1) المغني في أبواب العدل والتوحيد، عبد الجبار الهمذاني، 20/235. القسم الأول.

(2) المرجع نفسه، 20/239.

(3) العلامة، شيخ المعتزلة، أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، المعروف: بالكعبي، من نظراء أبي علي الجبائي، وله من التصانيف كتاب "المقالات"، وكتاب "الغرر"، وكتاب "الاستدلال بالشاهد على الغائب"، وكتاب "الجدل"، وكتاب "السنة والجماعة"، وكتاب "التفسير الكبير"، وكتاب في الرد على متنبئ بخراسان، وكتاب في النقض على الرازي في الفلسفة الإلهية، وأشياء سوى ذلك. قال محمد بن إسحاق النديم: توفي في أول شعبان سنة تسع وثلاث مائة. كذا قال: وصوابه: سنة تسع وعشرين.

وقد اعتبر جمهور أهل السنة من المتكلمين والفقهاء هذا الرأي من البدع غير أن المستشرقين يستحسنونه ويسمون الخوارج بالجمهوريين، يقولون: هؤلاء جمهوريون، وعندهم مبدأ الديمقراطية، فهم لا يرون أن الإمامة يشترط فيها: أن يكون قرشياً، مع أن النبي ρ نص على شرط القرشية كما هو ثابت في الصحيحين[2].

رأي المعاصرين:

وقد أنكر بعض المعاصرين وجوب هذا الشرط كما اعتبره البعض الآخر شرط كمال، يقول الدكتور حسن بسيوني بعد أن أشار إلى الاختلاف في فهم الحديث: وفي رأينا أنه قد يكون لهذا الشرط دور في بداية الدولة الإسلامية، إلا أنه بعد انتشار الدين من الصين والهند إلى الأندلس، أضحى التمسك بهذا الشرط محلّ نظر، إذ الإسلام يقوم على التآخي والمساواة وبغض العصبية... والتمسك بالنسب والعصبية من شأنه أن يثير النفوس لاسيما والمسلمون سواسية وأساس التفضيل بينهم التقوى، لقوله تعالى: إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم، وقول الرسول ρ: **(كلكم لآدم وآدم من تراب، لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأبيض على أسود، ولا لأسود على أبيض؛ إلا بالتقوى)**. من ذلك يتبين أنّ الكتاب والسنة أقرا أنّ أساس التفضيل التقوى، وليس الانتساب إلى جنس أو قبيلة معينة"[3].

([1]) **الديمقراطية** تعني في الأصل حكم الشعب لنفسه، لكن كثيرا ما يطلق اللفظ علَى الديمقراطية الليبرالية لأنها النظام السائد للديمقراطية في دول الغرب، وكذلك في العالم في القرن الحادي والعشرين، وبهذا يكون استخدام لفظ "الديمقراطية" لوصف الديمقراطية الليبرالية خلطا شائعا في استخدام المصطلح سواء في الغرب أو الشرق، فالديمقراطية هي شكل من أشكال الحكم السياسي قائمٌ بالإجمال علَى التداول السلمي للسلطة وحكم الأكثريّة بينما الليبرالية تؤكد على حماية حقوق الأفراد والأقليات وهذا نوع من تقييد الأغلبية في التعامل مع الأقليات والأفراد...فهنالك تقارب بينهما في أمور وتباعد في أخرى...و بعض الأنظمةٍ تدّعي نَوعاً آخر من الديمقراطيّة (كالصين التي تدعي الديمقراطية الشعبية). ويطلق مصطلح الديمقراطية أحيانا على معنى ضيق لوصف نظام الحكم في دولة ديمقراطيةٍ، أو بمعنى أوسع لوصف ثقافة مجتمع. والديمقراطيّة بهذا المعنَى الأوسع هي نظام اجتماعي مميز يؤمن به ويسير عليه المجتمع ويشير إلى ثقافةٍ سياسيّة وأخلاقية معيّنة تتجلى فيها مفاهيم تتعلق بضرورة تداول السلطة سلميا وبصورة دورية..ttp://ar.wikipedia.org/wiki

([2]) http://audio.islamweb.net.

([3]) أحمد توحيد .http://elmokhalestv.com/index/details/id/7517 بتاريخ: 06/06/2012م.

ويرى الدكتور طه حسين أنّ أبا بكر حينما قال للأنصار: الأئمة من قريش، لم يفكر في إطلاق الإمامة لقريش كلها دون تحديد وإنما كان يفكر هو وعمر وأبو عبيدة في المهاجرين الذين سبقوا إلى الإسلام فآمنوا به قبل أن يؤمن غيرهم، وآزروا النبي بأنفسهم وأموالهم على نشر الدعوة في مكة أيام الجهد والشدة والضيق، فأبو بكر حينما قال للأنصار إنّ الأئمة من قريش، كان يقصد إلى هذه الطبقة الممتازة من قريش، طبقة الذين سبقوا إلى الإسلام وجاهدوا مع النبي في مكة والمدينة، ومعنى هذا الذي يقوله الدكتور طه حسين، أن شرط القرشية لا محل له بعد انتهاء الطبقة الممتازة من قريش، أولئك الذين سبقوا إلى الإسلام وجاهدوا مع النبي في مكة أثناء الفتنة، وجاهدوا معه في المدينة أثناء القوة[1].

وأما الدكتور منير البياتي فيرجح رأي ابن خلدون في أن شرط القرشية زال بزوال قوة قريش وغلبتها، فيقول: الأصل العام في الولايات في الإسلام، أنها تقوم على الكفاءة والأمانة، وأن التفاضل إنما يكون بالتقوى، قال تعالى: إن أكرمكم عند الله أتقاكم. وقال عليه السلام: من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه، وأيضاً: ليس لعربي فضل على عجمي إلا بالتقوى، وأيضاً: اسمعوا وأطيعوا وإن تأمّر عليكم عبدٌ حبشيّ. ثم إنّ الأحاديث التي وردت في شرط النسب القرشي لا تتعارض والتوجيه الذي ذكره ابن خلدون، بل يؤيده ويرجحه أنّ الصحابة لما اختلفوا في السقيفة؛ فقالت الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، دفعهم أبو بكر وعمر – رضي الله عنهما – وقالا: إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش. وهذا تعليل من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما لشرط القرشية، يتضمن سكون الملّة وارتفاع الخلاف ودينونة العرب لقريش، فناسبه أن يكون الأمير منهم[2].

أما الأستاذ عبد القادر عودة فيرى أن حق الإمامة مقيد بطاعة الله، وهي ليست محصورة في قريش. يقول: ويلاحظ أن الأحاديث التي سبق ذكرها معناها جميعاً واحد من حيث إنها جعلت الإمامة في قريش، ولكن في بعضها زيادة مقبولة، تقطع بأن الأمر لم يُجعل في قريش مطلقاً من كل قيد، وإنما هو

([1]) المرجع نفسه.

([2]) المرجع نفسه.

لقريش ما أطاعوا الله واستقاموا على أمره فإذا عصوه سقط حقهم في الإمامة[1].

أما الدكتور يوسف القرضاوي فقد أيّد العلامة ابن خلدون، في اعتبار أن شرط القرشية قد زال بزوال قوة قريش ومجدها؛ لأن الحكم يدور مع العلّة وجوداً وعدماً، وهو ما ذهب إليه الشيخ عطية صقر حين قال: إن اشتراط القرشية التي نص عليها الحديث، ليس المقصود منه التبرك بالانتساب إلى النبي ρ وعشيرته، فليس ذلك من مقاصد الإمامة؛ وإنما من مقاصدها قوة النفوذ وهيبة السلطان لتحقيق المصلحة للأمة ودفع الشر عنها، وإذا كان الحديث متفقاً مع هذا المقصد في أيام النبي ρ وبعدها بقليل، فربما لا يتفق في وقت آخر[2].

رأي الشيعة

الإمامة عند الزيدية من الشيعة لا تكون إلا في أولاد فاطمة رضي الله تعالى عنها، ويستوى في هذا أولاد الحسن وأولاد الحسين، ورأوا أن كل فاطمي عالم شجاع سخي خرج بالإمامة فهو إمام واجب الطاعة[3]، ولذلك كان تاريخ الزيدية إلى اليوم تاريخا دمويا عمدته المعارضة المسلحة.

وزعمت الشيعة الإمامية (الإسماعيلية والاثنا عشرية) أنها اليوم في واحد مخصوص من أولاد عليّ رضي الله عنه واختلفوا في ذلك الذي ينتظرون خروجه[4].

([1]) المرجع نفسه.

([2]) المرجع نفسه.

([3]) مع الاثني عشرية في الأصول والفروع. علي بن أحمد علي السالوس. ص: 36. دار الفضيلة بالرياض، دار الثقافة بقطر، مكتبة دار القرآن بمصر. ط7:.2003.

([4]) انظر: أصول الدين. البغدادي. 275، 276. وذهب بعض المعاصرين أيضا إلى عدم اشتراط النسب القرشي في الإمام منهم: الشيخ عبد الوهاب خلاف حيث يرى أن ذلك شرط زمني مآله أن يكون الخليفة من قوم أولي عصبية غالبة ولا اطراد لاشتراط القرشية. ومنهم: د. محمد يوسف موسى حيث قال: نرى أن هذا الشرط غير واجب الآن وذلك لأن الأحكام ترد إلى عللها والحكم كما هو معروف يتبع علته وجودا وعدما وقد زالت منذ قرون طويلة ما كان لقريش من العصبية القوية والنفوذ والغلبة وأصبحت العصبية والنفوذ لغيرها فلا معنى لاشتراط هذا الشرط وقد زالت عليه. ومنهم: د. عبد الحميد متولي حيث قال: الأحاديث الخاصة بشرط النسب- حتى مع افتراض صحتها- لا تعد تشريعا عاما شأنها في ذلك شأن السنة الصادرة في المسائل الدستورية الجزئية. انظر: نظرية الدولة في الإسلام. د. عبد الغني بسيوني عبد الله.241.

ويرون عدم شرعية الإمامة في غيره؛ لأن الإمامة عندهم ليست من المصالح التي تعهد للعلماء وأهل الحل والعقد؛ بل هي ركن أساس من أركان الدين لا يجوز لنبي إغفاله وتركه لآراء المجتهدين، وهي حق للأئمة الاثني عشر المذكورين بأسمائهم الواحد بعد الآخر من علي رضي الله عنه إلى محمد بن الحسن العسكري الغائب المنتظر. ومن أهم شروط الشيعة في الإمامة أيضا:

أولاً/ الوصية.

يؤمن الشيعة إيماناً مطلقاً لا ريب فيه أن الوصية في آل البيت قد تحققت في حياة المصطفى ρ.

ثانيا/ العصمة.

العصمة هي الامتناع بالاختيار عن فعل الذنوب والقبائح بعد اللطف الذي يحصل من الله تعالى في حقه، وهو لطف يمتنع من يختص به عن فعل المعصية، وهو شرط يدل على مدى تعظيم الشيعة للإمام. والأئمة الإثنا عشر عندهم لا يحتاجون إلى اختيار ولا بيعة، فما دام اللّه تعالى قد اختارهم، فواجب الأمة أن تطيعهم، فهم يستمدون شرعيتهم من رب الأمة, ورب الناس ومالكهم، وهو الحكيم الخبير بما يصلح عباده واختياره للناس أفضل من اختيارهم لأنفسهم.

فالأئمة الإثنا عشر من هذه الناحية مفروضو الطاعة من اللّه تعالى تشبيها لهم بالأنبياء، والنبي لا يكون بالانتخاب، ولا يحتاج إلى أن يبايعه الناس[1]. ورأي الشيعة هذا أشبه ما يكون بالأنظمة الثيوقراطية[2]، حيث يعتمد الحكم فيها على الحق الإلهي.

([1]) http://www.al-shia.org/html/ara/books/lib-aqaed/ayat_gadir/c03.htm. بتاريخ: 2012/06/06م

([2]) الثيوقراطية، بضم الياء، تعني حكم الكهنة أو الحكومة الدينية. تتكون كلمة ثيقراطية من كلمتين مدمجتين هما ثيو وتعني الدين وقراط وتعني الحكم وعليه فان الثيقراطية هي نظام حكم يستمد الحاكم فيه سلطته مباشرة من الإله، حيث تكون الطبقة الحاكمة من الكهنة أو رجال الدين الذين يعتبرون موجهين من قبل الإله أو يمتثلون لتعاليم سماوية، وتكون الحكومة هي الكهنوت الديني ذاته أوعلى الأقل يسود رأي الكهنوت عليها. ومن بين الدول المعاصرة التي تحمل سمات الحكم الثيوقراطي:

أولا: جمهورية إيران الإسلامية. توصف حكومة إيران بأنها "جمهورية ثيوقراطية". يقوم مجلس منتخب نصف عدد أعضائه بتعيين فقيه إسلامي مدى الحياة في منصب القائد الأعلى. مجلس

وذهبت الزيدية إلى أنها لا تكون من قريش إلا في ولد علي رضي الله عنه ومن خرج من ولد الحسن أو الحسين شاهرا سيفه وفيه آلات الإمامة فهو إمام.

ولذلك كان تاريخ الزيدية إلى اليوم تاريخا دمويا عمدته المعارضة المسلحة.

وزعمت الإمامية (الإسماعيلية والاثنا عشرية) أنها اليوم في واحد مخصوص من أولاد عليّ رضي الله عنه واختلفوا في ذلك الذي ينتظرون خروجه[1]. ويرون عدم شرعية الإمامة في غيره؛ لأن الإمامة عندهم ليست من المصالح التي تعهد للعلماء وأهل الحل والعقد؛ بل هي ركن أساس من أركان الدين لا يجوز لنبي إغفاله وتركه لآراء المجتهدين، وهي حق للأئمة الاثني عشر المذكورين بأسمائهم الواحد بعد الآخر من علي رضي الله عنه إلى محمد بن الحسن العسكري الغائب المنتظر.

ورأي الشيعة هذا أشبه ما يكون بالأنظمة الثيوقراطية حيث يعتمد الحكم فيها على الحق الإلهي.

رأي ابن خلدون:

الخبراء، الذي يعتبر جهة تنفيذية في الحكومة، يحمل مسؤولية تحديد ما إذا كانت التشريعات القانونية مطابقة لرؤيته لشريعة الإسلام بالإضافة إلى مهمته في منع الناخبين الذين لا يرى فيهم الأهلية الكافية للترشح.

ثانيا: الفاتيكان. وهو تجمع لرجال الدين الكاثوليكيين، ينتخب الأب لفترة تمتد إلى مدى حياته، ويحق للكرادلة فقط انتخابه. يعين الأب وزير الخارجية المسؤول عن العلاقات الدولية. يخضع القانون هنالك لإملاءات الأب واجتماعات يعقدها رجال الدين. ولا يسمح للنساء بتولي أي منصب رسمي في الفاتيكان. http://ar.wikipedia.org/wiki .بتاريخ: 2012/06/06م.

(1) انظر: أصول الدين. البغدادي. 275، 276. وذهب بعض المعاصرين إلى عدم اشتراط النسب القرشي في الإمام منهم: الشيخ عبد الوهاب خلاف حيث يرى أن ذلك شرط زمني مآله أن يكون الخليفة من قوم أولي عصبية غالبة ولا اطراد لاشتراط القرشية. ومنهم: د. محمد يوسف موسى حيث قال: نرى أن هذا الشرط غير واجب الآن وذلك لأن الأحكام ترد إلى عللها والحكم كما هو معروف يتبع علته وجودا وعدما وقد زالت منذ قرون طويلة ما كان لقريش من العصبية القوية والنفوذ والغلبة وأصبحت العصبية والنفوذ لغيرها فلا معنى لاشتراط هذا الشرط وقد زالت عليه. ومنهم: د. عبد الحميد متولي حيث قال: الأحاديث الخاصة بشرط النسب- حتى مع افتراض صحتها- لا تعد تشريعا عاما شأنها في ذلك شأن السنة الصادرة في المسائل الدستورية الجزئية. انظر: نظرية الدولة في الإسلام. د. عبد الغني بسيوني عبد الله.241.

يرى عبد الرحمن بن خلدون أن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ليست لأجل التبرك كما هو المشهور وإن كان ذلك حاصلا، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية ثم قال: «وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب (الإمام)»[1]. وهذا كله متحقق في قريش دون غيرهم.

وقال أيضا: «فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية (أي الجرأة في إقامة الحدود والبصر بالحروب والسياسة)[2]، فرددناه إليها وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية ولا يعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشية[3]. ونظرة ابن خلدون إلى القرشية نظرة فلسفية وقد تضمنت مقدمته تحليلا دقيقا وواقعيا حول هذه المسألة وذلك أنّ صلة الرّحم طبيعيّ في البشر إلّا في الأقلّ ومن صلتها النّعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة فإنّ القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ويودّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك نزعة طبيعيّة في البشر مذ كانوا[4].

ويرى ابن خلدون أن الغاية من هذه العصبية هي الملك والرياسة وذلك لأنّ العصبيّة بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكلّ أمر يجتمع عليه وقدّمنا أنّ الآدميّين بالطّبيعة الإنسانيّة يحتاجون في كلّ اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض فلا بدّ أن يكون متغلبا عليهم بتلك العصبيّة وإلّا لم تتمّ قدرته على ذلك وهذا التّغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرّئاسة لأن الرّئاسة إنّما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه وأمّا

---

(1) مقدمة ابن خلدون. 345، 346. دار الكتاب اللبناني. مكتبة المدرسة. بيروت ط: 1982.

(2) انظر: المقدمة.343.

(3) المقدمة 1./245 المقدمة

(4) تاريخ ابن خلدون.عبد الرحمن ابن خلدون.ص: 1./160.تحقيق: خليل شحادة. دار الفكر، بيروت ط: 1408.2 هـ - 1988 م.

الملك فهو التّغلّب والحكم بالقهر وصاحب العصبيّة إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها فإذا بلغ رتبة السّؤدد والاتّباع ووجد السّبيل إلى التّغلّب والقهر لا يتركه لأنّه مطلوب للنّفس ولا يتمّ اقتدارها عليه إلّا بالعصبيّة الّتي يكون بها متبوعا فالتّغلّب الملكيّ غاية للعصبيّة[1].

والدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها[2]؛ لأن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، وهذا لأن كل أمر تحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية وفي الحديث الصحيح كما مر: وفي الصحيح: ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه وفي رواية أخرى: في ثروة من قومه، استدركه الحاكم على الصحيحين، وفي مسألة هرقل لأبي سفيان كما هو في الصحيح قال كيف هو فيكم: فقال أبو سفيان: هو فينا ذو حسب فقال هرقل: والرسل تبعث في أحساب قومها ومعناه أن تكون له عصبة وشوكة تمنعه عن أذى الكفار حتى يبلغ رسالة ربه ويتم مراد الله من إكمال دينه وملته[3]، ولكن لما ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والنعيم وبما أنفقتهم الدولة في سائر الأقطار عجزوا بذلك عن حمل الخلافة وتغلبت عليهم الأعاجم وصار الحل والعقد لهم فاشتبه ذلك على كثير من المحققين حتى ذهبوا إلى نفي اشتراط القرشية وعولوا على ظواهر النصوص التي توجب الطاعة للأمراء من مثل حديث: **(اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي)**[4]، ومثل قول عمر: **(لو كان سالم مولى حذيفة حيا لوليته)**[5].

([1]) تاريخ ابن خلدون. 1/174.

([2]) المرجع نفسه.1/198..

([3]) المرجع نفسه.1/117، 1 /199.

(4) صحيح البخاري. كتاب الأحكام. باب: السمع والطاعة للإمام. انظر: فتح الباري. 13/121.

(5) روى الذهبي بسنده أن سعيد بن زيد لما أشار على عمر أن يستخلف قال له عمر: قد رأيت من أصحابي حرصا سيئا وإني جاعل هذا الأمر إلى هؤلاء النفر الستة. ثم قال: لو أدركني أحد رجلين ثم جعلت إليه الأمر لوثقتُ به: سالم مولى أبي حذيفة وأبو عبيدة بن الجراح. قال الذهبي:... فإن صحّ هذا فهو دالٌّ على جلالة هذين في نفس عمر، وذلك أنه يجوِّزُ الإمامة في غير القرشي والله أعلم. السير.1/170. وقال ابن حجر: أخرج أحمد عن عمر بسند رجاله ثقات أنه قال: إن أدركني أجلي وأبو عبيدة حي استخلفته فذكر الحديث وفيه: فإن أدركني أجلي وقد مات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل... ومعاذ بن جبل أنصاري لا نسب له في قريش. فتح الباري.13/119. – وربما يحمل

وابن خلدون لا ينكر شرط القرشية ولكن يعلله بالعصبية ولذلك رد استدلالات المخالفين بأن الحديث السابق إنما خرج مخرج التمثيل والغرض هو المبالغة في إيجاب السمع، وأما قول عمر فهو قول صحابي ومذهب الصحابي ليس حجة[1]. وأيضا فمولى القوم منهم وعصبية الولاء حاصلة لسالم ولم يبق إلا صراحة النسب فرآه عمر غير محتاج إليه إذ الفائدة في النسب إنما هي العصبية وهي حاصلة بالولاء[2].

ثم يذكر ابن خلدون في هذا السياق أن الباقلاني يقول بعدم اشتراط القرشية لعدم قدرة قريش وتلاشي نفوذها وسطوتها[3].

هذا على ما دون الإمامة الكبرى والواقع التاريخي للأمة الإسلامية وكذلك حاضرها يؤكدان أن الإمامة والخلافة بمعناها الشرعي لم تتحقق إلا في فترات محدودة من هذا التاريخ بينما في الأغلب الغالب كان العالم الإسلامي تتقاسمه مجموعة من الحكام والملوك والسلاطين والأمراء وقد يدعي بعضهم الإمامة والخلافة الكبرى وقد لا يدعي مع عدم التسليم له بذلك من الأطراف الأخرى.

(1) وعن حجية فعل الصحابي قال الآمدي: "... فذهبت الأشاعرة والمعتزلة والشافعي في أحد قوليه وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه والكرخي إلى أنه ليس بحجة. وذهب مالك بن أنس والرازي (أبو بكر الجصاص) والبرذعي من أصحاب أبي حنيفة والشافعي في قول له وأحمد بن حنبل في رواية له إلى أنه حجة مقدمة على القياس، وذهب قوم إلى أنه إن خالف القياس فهو حجة وإلا فلا، وذهب قوم إلى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر دون غيرهما." الإحكام للآمدي. 201/4. دار الكتب، العلمية وقال ابن القيم: احتج مالك بقوله تعالى: [**والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا ذلك الفوز العظيم**]. [التوبة: 100]. ووجه الدلالة أن الله تعالى أثنى على من اتبعهم. إعلام الموقعين. ابن قيم الجوزية. 123/4. راجعه طه عبد الرؤوف. مكتبة الكليات الأزهرية.

(2) أما ما ذكر عن عمر أنه كان ينوي استخلاف أبي عبيدة أو معاذ بن جبل فيحتمل أن يقال: لعل الإجماع انعقد بعد عمر على اشتراط أن يكون الخليفة قرشيا أو أن اجتهاد عمر تغير في ذلك. انظر: فتح الباري.119/13. وسالم مولى أبي حذيفة كان مملوكا لامرأة من الأنصار هي "ثبيتة بنت يعار" أعتقته وقالت له: وال من شئت. فوالى أبا حذيفة ابن عتبة. انظر: طبقات ابن سعد. 63/3. والولاء في الإسلام ثلاثة أنواع. ولاء العتاقة وولاء الموالاة وولاء المؤاخاة ولا خلاف في ثبوث ولاء العتاقة شرعا، حيث ورد في السنة عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ρ قال: إنما الولاء لمن أعتق. صحيح مسلم. كتاب العتق. الحديث السادس. 139/10. دار الفكر. النسب في الشريعة والقانون د. أحمد حمد. 224. دار القلم الكويت. ط: 1. 1983. والمقصود من كل هذا أن سالما كان مولى للأنصار بالعتق بينما موالاته لقريش بالولاء. والولاء بالعتق هو الذي يؤكده حديث عائشة. والظاهر من قول عمر: لو كان سالم حيا لاستخلفته, وكذلك قوله في أبي عبيدة ومعاذ أنه رضي الله عنه كان لا يرى اشتراط النسب القرشي في الخليفة.

(3) المقدمة، 345.

ولكن بالرجوع إلى كتاب التمهيد للباقلاني نجده لا يقول بذلك ولكنه يقول بعدم اشتراط أن يكون الإمام من بني هاشم دون سائر قريش، كما أنه يقول بعدم جواز إمامة القرشي بالولاء بل لا بد أن يكون الإمام عنده قرشيا من الصميم[1].

الترجيح:

إن مسألة القرشية واشتراطها في الإمام لا بد أن يُنظر إليها من زاويتين:

الأولى: أنها مسألة شرعية لأنه قد وردت فيها نصوص نبوية شريفة.

والثانية: أنها مسألة اجتهادية وذلك عندما ننظر إليها نظرة مقاصدية مثلما فعل ابن خلدون وكذلك الجويني وغيرهما. وعندما نحاول الترجيح فإنه يتعين أن نعمل بالنص إذا صحّ وفي الوقت ذاته ألا نغفل أي مقاربة اجتهادية صائبة في إطار هدي الكتاب والسنة.

فبالنسبة لما ورد في المسألة من أحاديث ولاسيما ما جاء في صحيحي البخاري ومسلم من أن هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان أو ما بقي في الناس اثنان, فإنها تدل على أن شرط القرشية ديني تعبدي لا بد على المسلمين من إقامته ما وجدوا لذلك سبيلا في جميع العصور، وأن المسلمين يلحقهم الإثم إذا هم قصروا في إقامة هذا الواجب.

وإذا نظرنا إلى المسألة من زاوية دينية تعبدية فإنه لا بد أن نقلل من أهمية تعليل القرشية بالعصبية كما يقول ابن خلدون أو الشوكة كما يقول الجويني، لأنّ هذه العصبية والشوكة في الحقيقة كانت متوفرة في الأنصار (الأوس والخزرج) أكثر والدليل على ذلك أن الأنصار هم الذين دافعوا عن الدعوة الإسلامية وحموا الرسول ρ والمهاجرين ثم ألحقوا الهزيمة العسكرية بكفار قريش.

وأيضا فإن نفوذ قريش لم يكن عسكريا فحسب؛ بل إن النفوذ الحقيقي لقريش كان أولا نفوذا دينيا ولا أدل على ذلك من أن العرب قاطبة كانت تلقبهم بأهل الله، لأنهم كانوا أهل مكة التي بها قبلة العرب وموطن حجهم وتقديسهم. وهذا النفوذ الديني هو الذي جلب لهم النفوذ الاقتصادي وبالتالي العسكري.

---

(1) التمهيد للباقلاني، 471 إلى 475.

والناس لا بد لهم أن يدينوا لرئيس وهذا الرئيس لا بد أن ينتمي إلى فئة معينة وحسما للنزاع والخلاف فإن الشرع أعطى هذا الامتياز لقريش ويكفي إذا ما ذهبنا في تعليل ذلك أن نقول: لأنهم رهط النبي ρ وقرابته، وهذا ما يؤسس لعاطفة دينية تساعد لا محالة في تحقيق الطاعة للإمام وبالتالي الاستقرار في الحكم. ولذلك فإن المغامرين والطامحين في مختلف العصور الإسلامية إلى يوم الناس هذا كانوا غالبا ما يدعون النسب الشريف من أجل الاستحواذ على طاعة الناس والتسليم لحكمهم.

وحتى في مراحل فتور دور الخلفاء فإن الخليفة (الإمام) كان له نفوذ معنوي من شأنه أن يساعد على توحيد الأمة الإسلامية كما هو الحال في الخلافة العباسية أثناء نفوذ البويهيين[1]، ثم السلاجقة[2].

وأما إذا ما نظرنا إلى مسألة القرشية بنظرة مقاصدية اجتهادية فإن النصوص نفسها تسمح بذلك ولا أدل عليه من رواية البخاري: (**إن هذا الأمر [الإمامة] في قريش... ما أقاموا الدين**). فقد اشترط في صحة القرشية إقامتها للدين وبالتالي قد يتخلف هذا الشرط إذا تخلف شرط إقامة الدين وكما يقال فإن انتفاء الشرط يؤدي إلى انتفاء المشروط.

---

(1) الدولة البويهية (320هـ، 447هـ) قامت في الجزء الغربي من إيران وفي العراق وأسستها أسرة بني بويه واختلف في نسبهم فالبعض ينسبهم إلى بهرام جور أحد ملوك ساسان، ويرفع آخرون نسبهم إلى آلهة المجوس ويحط بعضهم نسبهم إلى دهماء الناس بل إن منهم من ينسبهم إلى العرب. وبعد أن تغلبوا على الترك دخلوا بغداد وأمام هذا الأمر الواقع لقب الخليفة العباسي أحمد بن بوبة بـ: معز الدولة. ولقب أخاه عليا بـ: عماد الدولة وأخاه الحسن بركن الدولة. وبدأ العهد البويهي بدخول أحمد بغداد وتوليه إمرة الأمراء (وزارة التفويض أو ما يعرف اليوم برئاسة الحكومة). وكان البويهيون يتعصبون للشيعة. انظر: الموسوعة العربية العالمية. 5/356. مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع. الرياض. ط: 2.1999.

(2) الدولة السلجوقية دولة أقامتها أسرة تركية إسلامية حكمت إيران وسوريا والعراق وآسيا الصغرى مابين القرن الحادي عشر إلى الثالث عشر الميلادي. وبعد أن ساءت العلاقة بين الخليفة العباسي والبويهيين استنجد بالسلاجقة الذي قضوا على البويهيين وأقاموا دولتهم على أنقاضهم تحت طاعة الخليفة الشكلية. وكان من مآثر السلاجقة تمسكهم الشديد بالإسلام وميلهم إلى أهل السنة والجماعة وقد وصل المسلمون في عهدهم إلى أوج التقدم والازدهار. في مختلف الميادين. انظر: الموسوعة العربية العالمية.13/44/45، موجز دائرة المعارف الإسلامية. 18/5705، مركز الشارقة للإبداع الفكري. ط: 1998.

ولذلك فإن العبرة حسب هذه النظرة بتحقق مقصد الإمامة، وإذا كانت القرشية قد فقدت قدرتها على ذلك فإنها تسقط فيؤول الأمر إلى العصبة أو الشوكة بدلا منها، وهذه العصبية قد تطورت عبر العصور من القبلية إلى نفوذ الفئات الضاغطة، ويمكن أن يندرج فيه اليوم الجمعيات والأحزاب السياسية حيث تحل المبادئ الحزبية محل رابطة الدم، والولاء الحزبي محل الولاء القبلي.

ويمكن الجمع بين اشتراط القرشية وعدم اشتراطه بأن يكون الإمام أو الخليفة قرشي النسب إن وجد وتوفرت فيه الشروط، ويكون ذلك عامل ترجيح على غيره ممن تتوفر فيه كل الشروط إلا شرط النسب، وذلك حسما للنزاع وتحقيقا للبعد الديني التعبدي في اشتراط النسب فنكون بذلك قد أعملنا النصوص ولم نهمل الاجتهاد كلية.

علاقة مصدر الضبط بكل من اليأس
لدى العائدين إلى الجريمة

د. نور الدين جبالي -أ. إبراهيم بوزيد- جامعة باتنة

مقدمة:

يعد سلوك الفرد مناط التكليف بالنسبة إليه، والصورة النهائية التي تعكس شخصيته وتعبر عن تفكيره، هذان البعدان (الشخصي، والمعرفي) نتاج تفاعل عاملين مختلفين. عامل الوراثة والتعلم، كما يشكل التعلم أكبر شق في عملية اكتساب السلوك، والحافز الأساسي في ذلك، ونظرا لأهمية التعلم في اكتساب السلوك، قام روتر (Rotter) بإجراء مقاربة نفس اجتماعية محاولا بذلك تفسير السلوك انطلاقا من مفهوم التعلم الاجتماعي، فصاغ نظريته الشهيرة المعروفة بنظرية التعلم الاجتماعي التي تعد حصنا جامعا لمجموعة من المفاهيم النظرية منها المعرفية (التوقع)، الدافعية (قيمة التعزيز)، الموقفية (الموقف النفسي)، والسلوكية (السلوك الذي يتعلمه الفرد)، تتراوح عملية التعلم الاجتماعي بين هذه الأبعاد المختلفة والتي تحدد بدورها طبيعة السلوك المكتسب وتخلق لدى الفرد اعتقادا في مصدر التعزيز ومدى قدرته على إدارة سلوكاته والتحكم فيها وفقا لما يضمن المكافأة والتعزيز، ونتج عن الاختلاف في الأبعاد (البيئي، المعرفي، الدافعي) فروقا فردية في الاعتقاد في وجهة الضبط، فحسب روتر (Rotter)، هناك أصحاب الضبط الداخلي وأصحاب الضبط الخارجي، فأصحاب الضبط الداخلي هم الذين يعزون كل أفعالهم وتصرفاتهم لذواتهم، ويعتقدون في قدرتهم على إدارة هذه السلوكات والتحكم فيها، في حين أن أصحاب الضبط الخارجي هم الذين يعزون كل أفعالهم وتصرفاتهم إلى تأثير البيئة الخارجية، ولا يعتقدون في مدى قدرتهم على إدارة هذه السلوكات وتوجيهها وفق ما يحقق لهم التعزيز والمكافأة، فهؤلاء الأشخاص لا يعتقدون بقدرتهم على تغيير ذواتهم (سلوكاتهم) والواقع أو الأحداث من حولهم، فهم يرون أن سلوكاتهم تحكمها الحتمية البيئية بعواملها الخارجية كالصدفة والحظ وتأثير الآخرين الأقوياء. هذه الفروق تظهر كذلك على مستوى التصور (تصور الحاضر، المستقبل، الحياة بصفة عامة)، وينعكس هذا التصور في اعتقاد الفرد بمدى نجاعة تصرفاته وفعالية إجراءاته

المتخذة من أجل تغيير بيئته وتكييفها وفق ما يخدم طموحه ويحقق أهدافه، وبحسب طبيعة التصور السائد، الناس صنفان، صنف ذا نظرة متفائلة إيجابية لحاضره ومستقبله وللحياة ككل، يؤمن بفعاليته الذاتية وقدرته على التغيير (تغيير واقعه، وسلوكه)، وصنف متشائم يائس، يشعر بالعجز وعدم فعاليته الذاتية أمام ضغوط الحياة.

واليأس هو اتخاذ الفرد اتجاهات سلبية نحو حاضره ومستقبله بشكل يفقده الأمل والرجاء، ويقعده عن بذل الجهد اللازم لتحقيق أهدافه الحالية، وطموحاته المستقبلية (في عماد محمد مخيمر، 2003، ص 632)، فالحاضر مليء بالضغوطات والمعوقات التي تحول دون الإشباع (إشباع الحاجات)، والمستقبل غامض ومجهول، ونحن الآن أمام متغيرين أساسيين يعكسان انطباع الفرد نحو حياته وسلوكاته، ولذلك رأينا أنه من الضروري دراسة العلاقة الممكنة القيام بين وجهة الضبط واليأس لدى عينة خاصة وهي عينة العائدين إلى الجريمة.

1. إشكالية الدراسة:

يختلف الأفراد في أنماطهم وسماتهم الشخصية، هذا الاختلاف نجم عنه اختلافات في البنية والتصور الشخصي، فكل شخص يتميز بشخصية مستقلة عن غيره، وبأسلوب خاص يسعى من خلاله إلى تحقيق ذاته داخل بيئته التي تميزها جملة من الأحداث المتباينة من حيث درجة تأثيرها على سلوكاته واتجاهاته، فلكل تعليلاته وتفسيراته للمواقف الاجتماعية ولسلوكاته أيضا. فنجد من الأفراد من يعزو جميع أفعاله إلى ذاته ويتحمل مسؤولية توجيه الأحداث والتحكم في النتائج (أصحاب الضبط الداخلي)، ومنهم من يعزو أفعاله ونتائج سلوكاته وكل الأحداث إلى البيئة الخارجية (أصحاب الضبط الخارجي). وقد برز مفهوم الضبط الداخلي، الخارجي Internal external، من نظرية التعلم الاجتماعي التي صاغها روتر (Rotter) العام 1954، وقد شاع استخدام هذا المفهوم في الدراسات العربية والأجنبية باسم موضع الضبط (Locus of control)، على يد مجموعة من الباحثين العرب والغرب أمثال صلاح الدين أبو ناهية، بارتال، شاو، آهل...

ويبقى السلوك هو الحلقة التي تدور حولها جميع الدراسات النفسية ومعيار الحكم الاجتماعي على الفرد، فقد يسلك الفرد سلوكا معينا فيحكم عليه بالشذوذ والتجريم في حين أنه قد يسلك سلوكا آخر ويحكم عليه بالاستقامة والسواء، ولا يخفى علينا اليوم ما ينتشر في مجتمعنا من سلوكات شاذة وما تمخض عن هذه السلوكات من جرائم متعددة (اقتصادية، سياسية، اجتماعية....) من فعل الفرد أو الجماعة، والجريمة هي سلوك مدمر للذات (ذات مجرم)، وللحياة (حياة المجرم الاجتماعية والاقتصادية)، فقد يحترف الفرد الجرم ويتعود على الجريمة فيصبح عائدا. وأكثر من ذلك تصبح الجريمة بالنسبة للفرد أداة للتواصل مع المحيط، وكتعبير مباشر عن نزعاته واتجاهاته داخل مجتمعه، كل هذه السلوكات المرفوضة اجتماعيا تلقى صدّا وتهميشا وتصنيفا لصاحبها في خانة الشواذ، قد تخلق لدى الفرد شعورا بالعجز عن تغيير سلوكه ويبدو عليه اليأس.

ونظرا لأهمية موضوع وجهة الضبط وما له من دور في بناء الاستجابة وتعديل السلوك حاولنا تناوله من زاوية نستطيع القول على حسب ما أمكننا الاطلاع عليه لم تحظ باهتمام كبير من طرف الباحثين، والمتمثلة في "علاقة وجهة الضبط باليأس لدى عينة من العائدين إلى الجريمة" انطلاقا من التساؤلات الآتية:

تساؤلات البحث:

- ما هي وجهة الضبط السائدة لدى العائدين إلى الجريمة؟
- هل يتمتع العائدون إلى الجريمة بدرجة عالية من اليأس؟

هل توجد علاقة بين وجهة الضبط واليأس لدى العائدين إلى الجريمة؟

2. أهمية الدراسة: لهذه الدراسة أهمية نظرية و أخرى تطبيقية:

1.2. الأهمية النظرية: على حسب اطلاع الباحث أو في حدود معرفته، لم يحظ هذا الموضوع "العلاقة بين وجهة الضبط واليأس لدى عيّنة من العائدين إلى الجريمة" "عيّنة جزائرية"، باهتمام الباحثين وهذا ما قد يساهم في إضافة الجديد للميراث العلمي ويزوّد الباحثين والمطلعين بمعلومات جديدة يستفيدون منها في دراساتهم والتي ستكون كمحرك لبحوث جديدة.

2.2. الأهمية التطبيقية: تكمن الأهمية التطبيقية في الاستفادة من نتائج البحث في مجال إدماج المساجين من خلال معرفة خاصيتين سيكولوجيتين (وجهة الضبط، اليأس) اللتين يستفاد منهما في مجال تعديل سلوك العائد.

3. أهداف الدراسة:

بما أن إشكالية البحث تدور حول العلاقة الممكنة القيام بين وجهة الضبط واليأس لدى عيّنة من العائدين إلى الجريمة، فإن أهداف البحث يمكن تحديدها فيما يلي:

1 – الكشف عن الوجهة السائدة لدى العائدين.

2 – الكشف عن الدرجات المتحصل عليها من طرف أفراد العيّنة على مقياس اليأس ومعرفة ما إن كانت مرتفعة أو منخفضة.

3 - الكشف عن العلاقة الممكنة القيام بين وجهة الضبط والدرجة المتحصل عليها على مقياس اليأس لدى عيّنة العائدين إلى الجريمة.

4. المفاهيم الإجرائية:

1.4. وجهة الضبط الخارجية: يعرّف روتر مفهوم الضبط الخارجي بأنه عندما يدرك الفرد التعزيز بعد أدائه العديد من الأفعال، ويعتقد بأن هذا التعزيز لا يتوقف على أدائه كلّية، بل إنه نتيجة للحظ أو الصدفة أو القدر، وتحت هيمنـة الآخرين الأقوياء، أو شيء غير متوقع بسبب أن هناك تعقيدات من القوى التي تحيط به.

2.4. وجهة الضبط الداخلية: هو اعتقاد أو إدراك الفرد بأن وقوع الحدث (نتائج السلوك) متوقف على سلوكه أو خصائصه[1].

فالعائد إلى الجريمة، إن كان يعتقد في الضبط الخارجي، فذلك يجعله يعزي كل أفعاله وتصرفاته إلى العالم الخارجي الخارج عن تحكمه، في حين أنه إذا كان اعتقاده داخليا فذلك يجعله يعزي كل أفعاله وتصرفاته إلى ذاته فيتحمل مسؤولية أفعاله.

---

[1]- رشاد عبد العزيز موسي، 1989، ص15.

3.4. اليأس: إن اليأس هو شعور الفرد بعدم إمكانية الحصول على ما يريد وصعوبة الوصول إلى الهدف بسبب ما يدركه من عوائق وصعوبات تحول دون ذلك[1].

فقد يشعر العائد إلى الجريمة بعدم فعالية ذاته وعدم قدرته على الحصول على ما يريد وما يسعى لتحقيقه من إشباعات لحاجاته، وذلك بسبب ما يدركه من صعوبات تحول دون ذلك.

4.4. العود للجريمة: العود هو حالة الشخص الذي يعود إلى ارتكاب نفس الجريمة أو جرائم مماثلة لها بعد الحكم عليه نهائيا[2]، العائد إلى الجريمة يكرر جرمه وهو لا يعتقد في قدرته على تغيير سلوكه الشاذ، فسلوكه تحكمه الحتمية الخارجية.

5. أهم الدراسات السابقة:

نظرا للأهمية البالغة التي تميز بها موضوع وجهة الضبط فقد حظي باهتمام مجموعة من الباحثين الذين تناولوه مع متغيرات مختلفة وعند عينات متنوعة وسنعرض الآن أهم الدراسات التي تناولت هذا المتغير.

1.5. وجهة الضبط والسلوك العدواني: العدوان هو سلوك مدمر للذات (العدوانية ضد الذات)، أو للغير وهو سلوك ينبغي توخيه والحذر ممن يتصف به، وفي هذا الصدد، حاول مجموعة من الباحثين إثبات العلاقة بين وجهة الضبط والعدوان أمثال **وليامز وفانترس** Williams and vanters 1969 واللذان أجريا دراسة على عينة تكونت من 114 طالبا، و211 طالبة من طلاب الجامعة المتطوعية، طبقا مقياس روتر Rotter (I.E.Scale)، وقائمة العدوان **لبص – دركي** Buss Durkee، توصلت نتائج الدراسة إلى أن معامل الارتباط بين موضع الضبط الخارجي والعدوان بلغ 0.27، وهو معامل ارتباط مرتفع دالا إحصائيا، وقد

---

[1]- بشير معمرية، 2007، ص 162.

[2]-جندي عبد المالك، ص 270.

استخلص الباحثان أن العدوانية هي أكثر انتشارا عند أصحاب الضبط الخارجي على غرار أصحاب الضبط الداخلي[1].

2.5. **وجهة الضبط والجنوح:** الجريمة لا تمس بأضرارها وعواملها الراشد بل تتعدى لتجرف غير الراشدين فتحولهم إلى مجرمين مبكرا فينعتون بالجانحين و"الجانح هو ذلك الفرد الذي ارتكب أكثر من جريمة وتم إيداعه بإحدى المؤسسات بحكم قضائي"[2]. وفي هذا المجال "مجال الجنوح" حاول الباحث **جمال السيد تفاحة** إجراء دراسة حول أبعاد وجهة الضبط لدى المراهقين الجانحين والأسوياء وقد أسفرت نتائج الدراسة على أنه توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين الجانحين والأسوياء على مقياس الضبط الشخصي وأحد أبعاده وهو ضبط العالم العادل وذلك لصالح الجانحين، لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين الجانحين والأسوياء على مقياس ضبط الآخرين الأقوياء وكذلك مقياس ضبط الحظ ومقياس الضبط عند الجانحين يبنى على أربعة عوامل بالنسبة للجانحين هي: ضبط العجز، ضبط العالم العادل مقابل العجز، ضبط التمكن مقابل الفرصة، الضبط العام، في حين يبنى مقياس الضبط لدى الأسوياء على أربعة عوامل أخرى هي: ضبط الفرصة، ضبط العالم الصعب مقابل التمكن، الضبط السياسي، الضبط العام، ضبط العالم العادل مقابل النفوذ، وبفحص هذه العوامل تبين أن الجانحين تميزوا بارتفاع الضبط الشخصي عن الأسوياء، كما خلصت الدراسة إلى أن وجهة الضبط يختلف باختلاف العوامل اللاشعورية والديناميات الفعالة في شخصية الفرد. حيث وجد أن بعض العوامل اللاشعورية والديناميات الفعالة المرتبطة بالضبط الشخصي تختلف إلى حد ما عن مثيلتها المرتبطة بضبط الآخرين الأقوياء أو ضبط الحظ، كما تختلف عند الجانح منها عند السوي ومن ذلك يمكن أن نقول بأن وجهة الضبط من العوامل التي تدخل بدورها لتكون وراء ظاهرة الجنوح[3].

---

[1]- عبد الله سليمان إبراهيم، ومحمد نبيل عبد الحميد، 1994، ص 44.

[2]- جمال السيد تفاحة، 1994، ص 183.

[3]- جمال السيد تفاحة، 1994، ص 18.

3.5. وجهة الضبط والسيكوباتية: إن السيكوباتي هو فرد متمرد على الواقع رافض لقيم مجتمعه ساخطا على قواعده، وغالبا ما تجد تاريخ السيكوباتي حافلاً بالجرائم والسلوكات المضادة للمجتمع، والتي تتصف بالتعدد والتنوع في الجرائم الأخلاقية، والجرائم المتعلقة بالتعدي على حقوق الغير كالسرقة وجرائم الضرب والجرح...، يشير ايزنك إلى أن الأشخاص الذين يعجزون عن تكوين الاستجابات الشرطية الأخلاقية والاجتماعية بسبب ضعف قدرتهم على التشريط وتطرفهم في الانبساط والعصابية يميلون إلى أن يصبحوا مجرمين وسيكوباتيين، فضعف قدرتهم على التشريط تجعل من الصعب عليهم تعلم القيم والقواعد الاجتماعية التي يقبلها المجتمع، وإذا تعلموا قليلا منها سرعان ما تتلاشى لأنهم يملكون قدرة قوية على الانطفاء "و يرى **روتر** أن تعلم هذه القيم والقواعد الاجتماعية يتم في بيئة لها معنى بالنسبة للفرد".

وقد تم البحث في السلوك السيكوباتي وعلاقته بمجموعة من المتغيرات النفسية منها وجهة الضبط فقد قام **بوكهويسين وآخرين** Bukhuisen et al 1983 باختبار نظريات الحرمان الاجتماعي على عينة مكونة من 82 طالبا جامعيا من الذكور، وبعد الكشف عن أسباب السلوك المنحرف لهؤلاء الطلبة أثناء مرحلة الطفولة وانغماسهم في النشاطات الإجرامية عن طريق تطبيق التمايز السيمانيتي بقياس البيئة الوالدية فقاموا بتطبيق مقياس وجهة الضبط لروتر، ومقياس العدوانية ومقياس ضبط الذات، ومتاهة حلزونية لقياس الاندفاعية وبالإضافة إلى ذلك أمكن تسجيل التموجات التلقائية للجلد عن طريق استخدام جهاز **باسال** Basal للتوصيل الجلدي ودقات القلب.

أثبتت النتائج أن أفراد العينة الأكثر استغراقا في النشاطات الإجرامية والسلوك المنحرف يحصلون على درجات مرتفعة من العدائية، والاندفاع، والاعتقاد في الضبط الخارجي، كما تبين أنهم ينتمون إلى أسر متدهورة[1].

4.5. اليأس والإدمان: قامت مايسة أحمد النيال بدراسة لبعض المتغيرات الوجدانية لدى بعض فئات الاعتماد العقاقيرى من ريف مصر

---

[1]- بشير معمرية 1994، ص 144.

وحضرها على عينة مكونة من 131 معتمدًا عقاقيريا، وقد قسمت هذه العينة إلى قسمين هما:

1. **عينة الحضر:** مكونة من91 معتمدًا عقاقيريا، بواقع 31 حالة من معتمدي الهيروين، 30 حالة من معتمدي الحشيش، 30 حالة من معتمدي الأمقيتامينات، وتراوحت أعمار عينة الريف بين 19 و44 سنة.

2. **عينة الريف:** عدد أفرادها 40 معتمدًا بواقع 3 حالات من معتمدي الهيروين، 12 حالة من معتمدي الحشيش، 25 حالة من معتمدي الأمقيتامينات، وقد تراوحت أعمار عينة الريف بين 19 و49 سنة.

طبقت على أفراد العينتين 4 مقاييس، منها مقياس دافعية التغير، مقياس الشعور باليأس، مقياس الشعور بالعجز، مقياس الاتجاه نحو العقاقير، ففيما يخص متغير اليأس، فقد أسفرت النتائج على أن الشعور باليأس يزداد عند معتمدي الهيروين مقارنة لمعتمدي الحشيش والأمقيتامينات.

وأثبتت دراسة فاروق عبد السلام (1977) أن معتمدي الهيروين تشيع لديهم مشاعر عدم الأمن الانفعالي والاكتئاب بما يحمله من معاني اليأس، كما أثبتت دراسة محمد غانم (1998) أن معتمدي العقاقير يتسمون بالاكتئاب واليأس[1].

6. فرضيات الدراسة:

- يتمتع العائدون إلى الجريمة بوجهة ضبط خارجية.
- يتمتع العائدون إلى الجريمة بدرجة عالية على مقياس اليأس.
- نتوقع وجود علاقة ارتباط موجبة دالّة إحصائيا بين وجهة الضبط واليأس لدى العائدين إلى الجريمة.

إجراءات الدراسة الميدانية:

1 - عينة الدراسة وكيفية اختيارها.

2 - أدوات الدراسة.

---

[1]- مايسة أحمد النيال 1998، ص 79 – 89.

1. عينة الدراسة: تكونت عينة البحث من 36 عائدا راشدا، تراوحت أعمارهم بين 21-40 سنة، وهي عينة تم اختيارها بطريقة قصدية من إحدى مؤسسات إعادة التربية والتأهيل.

2. أدوات الدراسة: لقد اشتمل البحث على متغيرين أساسيين هما: وجهة الضبط، واليأس لدى عينة من العائدين إلى الجريمة من جنسية جزائرية، وقد اختار لذلك الباحث مقياسين هما: مقياس وجهة الضبط لروتر (Rotter)، مقياس اليأس لبيك (Beck).

- مقياس وجهة الضبط:
- مقياس بيك (Beck) لليأس: (Hoplessness)

عرض ومناقشة نتائج الدراسة

1. عرض نتائج الفرضية الأولى.
2. عرض نتائج الفرضية الثانية.
3. عرض نتائج الفرضية الثالثة.

1. عرض نتائج الفرضية الأولى:

- يتمتع العائدون إلى الجريمة بوجهة ضبط خارجية.

باستخدام اختبار –ت- لحساب الفروق بين المفحوصين على اختبار وجهة الضبط، بدرجة افتراضية 11 تبيّنت لنا النتائج الآتية:

الجدول رقم 3: يمثل الفروق بين أفراد العينة في وجهة الضبط.

وجهة الضبط	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة –ت-	الدلالة
	12.61	2.01	4.49	0.001

يتبين من خلال الجدول أنه توجد فروق دالة إحصائيا عند مستوى دلالة 0.001 بين متوسط درجات أفراد العينة والمتوسط الافتراضي أو الدرجة الافتراضية 11، فمتوسط العينة 12.61 فاق المتوسط الافتراضي، وهذا ما يدل على أن أفراد العينة يتمتعون بضبط خارجي فعلا وهو ما يعكس تحقق الفرضية الأولى.

2. عرض نتائج الفرضية الثانية:

- يتمتع العائدون إلى الجريمة بدرجة عالية على مقياس اليأس.

باستخدام اختبار –ت- لحساب الفروق بين المفحوصين (أفراد العينة)، على اختبار اليأس لبيك (Beck) بدرجة افتراضية أو متوسط فرضي 10 تبينت لنا النتائج الآتية:

الجدول رقم 4: يمثل الفروق بين أفراد العينة في درجة اليأس.

	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة –ت-	الدلالة
اليأس	9.00	7.73	0.77	غير دالة

يتبين من خلال الجدول أنه توجد فروق غير دالة إحصائيا بين متوسط درجات أفراد العينة 9.00 والمتوسط الفرضي 10.00 فالمتوسط الفرضي فاق متوسط أفراد العينة، وهذا يعني عدم تمتع أفراد العينة بدرجة عالية على مقياس اليأس، وهو ما يعكس عدم تحقق الفرضية الثانية.

3. عرض نتائج الفرضية الثالثة:

- نتوقع وجود علاقة ارتباطية موجبة دالة إحصائيا بين وجهة الضبط واليأس لدى عينة العائدين.

باستخدام معادلة بيرسون لحساب معامل الارتباط بين اليأس ووجهة الضبط، بلغ معامل الارتباط 0.28 وهو غير دال إحصائيا وهو ما يعني عدم وجود علاقة ارتباطية موجبة دالة إحصائيا بين وجهة الضبط واليأس لدى عينة الدراسة (عينة العائدين)، وهذا ما يعكس عدم تحقق الفرضية الثالثة.

مناقشة النتائج

1. مناقشة نتائج الفرضية الأولى

2. مناقشة نتائج الفرضية الثانية

3. مناقشة نتائج الفرضية الثالثة

1. مناقشة وتفسير نتائج الفرضية الأولى: يتمتع العائدون إلى الجريمة بوجهة ضبط خارجية.

لقد أثبتت نتائج البحث الموضحة والمبينة في الجدول رقم -3- أن أفراد عينة البحث "العائدون إلى الجريمة" يتمتعون فعلا بوجهة ضبط خارجية، وهذا ما يتفق مع نتائج الدراسات السابقة التي أثبتت وجود علاقة بين وجهة الضبط الخارجية ومجموعة من السلوكات الشاذة مثل دراسة وليامز وفانترس (Williams & Vanters 1969) التي حاولا من خلالها دراسة العلاقة بين وجهة الضبط والعدوان، بحيث توصلت النتائج إلى وجود علاقة ارتباطية بين وجهة الضبط الخارجية والعدوان، أي أن العدوان هو أكثر انتشارا عند ذوي الضبط الخارجي[1].

وأثبتت الدراسة التي أجراها بول هويسين وآخرين (Bukhuisen et al 1983) على عينة من المجرمين أن أفراد هذه العينة يحصلون على درجات مرتفعة من العدائية والاندفاع والاعتقاد في الضبط الخارجي، وهذا يعني أن السيكوباتيين هم أكثر ميلا للاعتقاد في الضبط الخارجي، وعينة العائدين إلى الجريمة هي عينة سيكوباتية تتمتع هي الأخرى بوجهة ضبط خارجية وهو ما يثبت صحة الفرض الذي انطلقنا منه في دراستنا هذه والذي ادعينا من خلاله تمتع العائدين إلى الجريمة بوجهة ضبط خارجية.

كما يمكن اعتبار الوجهة الخارجية أو الاعتقاد في الضبط الخارجي عاملا من العوامل المشجعة على العود إلى الجريمة، فتمتع العائدين إلى الجريمة بوجهة ضبط خارجية وإعزائهم لأسباب أفعالهم إلى عوامل خارجية يجعلهم لا يتحملون مسؤولية أفعالهم، ولا يرغبون في تغيير سلوكاتهم.

2. مناقشة وتفسير نتائج الفرضية الثانية: يتمتع العائدون إلى الجريمة بدرجة عالية على مقياس اليأس.

لقد أثبتت نتائج البحث الموضحة والمبينة في الجدول رقم -4- أن أفراد عينة البحث "العائدون إلى الجريمة" لا يتمتعون بدرجة عالية على مقياس اليأس، وهو لا يتفق مع نتائج الدراسات السابقة كدراسة نادية الحسيني التي حاولت من خلالها تأكيد العلاقة الارتباطية بين وجهة الضبط والاكتئاب، وقد أجرت هذه الدراسة على عينة قوامها 279 طالبا وطالبة من الصف الأول

[1]- عبد الله سليمان إبراهيم ومحمد نبيل عبد الحميد، 1994، ص 44.

والثاني والثالث الإعدادي وذلك بواقع 124 ذكوراً، و155 إناثاً، وطبقت على العينة المقاييس الآتية:

-مقياس الاكتئاب للصغار من إعداد ماريا كوفاكس 1985 ترجمة غريب عبد الفتاح.

- استبيان مسؤولية التحصيل العقلي الذي وضعه كراندال 1965.

- اختبار مركز التحكم عند الأطفال المراهقين، من تصميم كليفورد ليري Clifford Leary 1972 الذي قام مجدي عبد الكريم حبيب بتعريبه وتقنينه.

-مقياس تقدير الذات للصغار والكبار من إعداد كوبر سميث Cooper Smith، ترجمة ليلى عبد الحميد الحافظ.

وقد خلصت نتائج الدراسة إلى أنه توجد فروق دالة إحصائيا بين المكتئبين وغير المكتئبين في متغير وجهة الضبط، فالاكتئاب هو أكثر انتشارا عند أصحاب الضبط الخارجي (نادية الحسيني عبد القادر، 1995، ص 182)، وأصحاب الضبط الخارجي يعتقدون في عدم قدرتهم على التأثير في الأحداث والتحكم في المثيرات الخارجية التي تحيط بهم وتوجيهها وفق ما يشبع حاجاتهم، فنظرتهم نظرة يأس، والاكتئاب لا يعتمد على الاعتقاد بأن هناك نقصاً في السيطرة على الأحداث فحسب، وإنما الاعتقاد بأن الأحداث السلبية سوف تستمر أو تعود مرة أخرى، وتمسك الفرد بهذين النوعين من التوقعات أو الاعتقادات يجعله يشعر باليأس، ويصبح اليأس بالتالي السبب المباشر للاكتئاب[1].

وهذا يعني أن كلاً من الاكتئاب واليأس متلازمان، والرابط بينهما أو العنصر المشترك بينهما هو الوجهة الخارجية، أو الاعتقاد في الضبط الخارجي، وعدم القدرة على إدارة الأحداث والتحكم فيها، وكان من المتوقع أن تتحقق فرضية تمتع عينة العائدين بدرجة عالية على مقياس اليأس بحكم تمتعها بوجهة ضبط خارجية، لكن طبيعة العينة (عينة العائدين) التي هي عينة سيكوباتية، ومن أهم ما يميز السيكوباتي عدم شعوره بالذنب واعتقاده أن فعل الإجرام الذي يقوم به هو فعل مشروع يعبّر به عن رفضه وتمرده على القيم

[1]- الفرحاتي السيد محمود، 2005، ص 191.

الاجتماعية التي يحاول من خلالها المجتمع تقييده وتكبيل حريته ومنعه من إشباع حاجاته، ففعل الإجرام، أو السلوك الإجرامي بالنسبة للسيكوباتي هو إشباع لحاجاته، لذلك فالعائدون إلى الجريمة بوصفهم سيكوباتيين فهم لا يعانون من اليأس لأن العود إلى ارتكاب نفس الجريمة أو جرائم مشابهة هو بمنزلة إشباع إضافي لا يجعله يشعر باليأس من التحكم في الأحداث وإدارتها وفق ما يشبع حاجاته، بل يجعله يشعر بأنه تمكن من إشباع هذه الحاجات كما أراد، وبالشكل الذي يرضيه هو (الإشباع المرضي)، عنوة وفوق إرادة مجتمعه، فالأحداث الخارجية في هذا الحال، هي تحت سيطرته وتحكمه.

3. مناقشة نتائج الفرضية الثالثة: نتوقع وجود علاقة ارتباطية موجبة دالة إحصائيا بين وجهة الضبط واليأس.

بينت نتائج البحث أن معامل الارتباط بين وجهة الضبط واليأس هو معامل منخفض 0.28 غير دال إحصائيا، وهو ما يعكس عدم تحقق هذا الفرض، في حين أشار روتر أن الأفراد ذوو الضبط الخارجي يعتقدون أنهم مسيرون تحكمهم الأقدار وتنقصهم الهيمنة على الأحداث التي يتعرضون لها، لذا يصبحون عرضة للاكتئاب والشعور باليأس، وعدم القدرة على التحكم في المواقف المثيرة وإدارتها وفق ما يحقق أهدافهم[1]...

انطلاقا مما أشار إليه روتر، من المتوقع أن يكون معامل الارتباط بين وجهة الضبط واليأس دالا إحصائيا، إلا أن نتائج البحث أثبتت العكس، وهذا لا يدل على التناقض، بل يعود كما قلنا سابقا إلى طبيعة العينة "عينة العائدين"، التي هي من صنف السيكوباتيين، فالوجهة الخارجية بالنسبة للعائدين إلى الجريمة لا تعبّر عن عدم القدرة على التحكم والهيمنة على الأحداث التي تتعرض لها هذه الفئة المنحرفة بقدر ما إنها مجرد تبريرات لأفعالهم الناتجة عن تحديهم للسلطة، وميلهم للتخريب، فالسيكوباتي يبحث دائما عما يبرر به فعله، ولا يشعر بأي تأنيب للضمير، بل إنه لا يحاول وليس له ميل لتعديل سلوكه، فهو يشعر أن سلوكه عبارة عن رد فعل مشروع، وهو السلوك الذي تقتضيه الأحداث ليتمكن من إشباع حاجاته، واستمرار سلوكه الإجرامي يعني

---

[1]- رشاد عبد العزيز موسي، 1989، ص 144.

بالنسبة إليه إستمرارية الإشباع، فهناك نوع من التعزيز الذاتي الذي يدعم به العائد إلى الجريمة أفعاله وتصرفاته، هذا فيما يخص مفهوم الوجهة الخارجية بالنسبة لعينة البحث "العائدون إلى الجريمة"، أما فيما يخص العلاقة الارتباطية الموجبة التي من المفترض أن تربطها باليأس، فالإجابة عنها تتطلب منا الإجابة عن السؤال الآتي:

إذا كانت الوجهة الخارجية بالنسبة للعائدين إلى الجريمة هي عبارة عن تبرير لتكرار الجرم والعود إليه، بل هي تدعيم وتعزيز لهذا السلوك، وكل ذلك يساهم في تغييب دور الضمير، ويجعل العائد إلى الجريمة يعتقد في مشروعية أفعاله وسلوكاته، فكيف له أن يشعر باليأس، ففعل العود هو تمرد وخروج عن سيطرة القيم والمحيط ككل، وهو ما يشبع حاجاته في العدوان، وبالتالي يجعله يشعر بالحيوية والرغبة في تكرار الفعل (العود) دون شعور باليأس، وهذا الاعتقاد هو اعتقاد متعلم في جدوى وفائدة السلوك الإجرامي في تحقيق وإشباع الحاجات (تعلم خاطئ لطريقة الإشباع).

الاستنتاج العام:

من خلال ما تم عرضه ومناقشته من النتائج، تبين لنا أن عينة العائدين إلى الجريمة تمتعت بالخصائص التالية:

-الوجهة الخارجية للضبط.

-الدرجة المنخفضة على مقياس اليأس.

وأثبتت إجراءات الدراسة عدم وجود علاقة ارتباطية موجبة دالة إحصائيا بين وجهة الضبط الخارجية لدى المفحوصين، ودرجتهم على مقياس اليأس لبيك، كل هذه النتائج المستخلصة تجعلنا نعتقد أن سلوك العود إلى الجريمة، له عوامله النفسية التي تديره وتتحكم فيه وعلى رأسها، اعتقاد المجرم العائد في الوجهة الخارجية من الضبط، هذا الاعتقاد الذي يتكون جراء التنشئة الاجتماعية الخاطئة، والتي قد تقوم على الضبط والتحكم والسلطة الزائدة التي يمارسها الآباء على الأبناء (التربية المتسلطة)، أو على التدليل المفرط، ومنح الحق والأولوية لجنس دون الآخر؛ وهو السائد في مجتمعاتنا العربية التي نجدها تمارس التسلط والضبط على الفتيات خوفا من العار، وتمنح الأولوية والاهتمام للرجال، وكلا الأسلوبين التربويين يخلقان لدى الفتاة وجهة ضبط خارجية، فالفتاة تبرر جميع سلوكاتها وتصرفاتها، ولا تتحمل

مسؤولية أفعالها المنحرفة نظرا لشعورها بالاضطهاد، والفتى يبرر أفعاله وتصرفاته المنحرفة لأنه لم يستدخل صورة الضبط والسلطة الأبوية، وقد يحدث العكس، فبعض الأسر تعامل الفتاة بالتدليل، وتعامل الفتى بالقسوة والتسلط، وهو ما يعكس المعادلة، فيصبح التدليل سبب الوجهة الخارجية لدى الفتاة، والتسلط سبب الوجهة الخارجية لدى الفتى.

أما فيما يخص عدم شعور العائد إلى الجريمة باليأس، هو تثبيت كذلك لدور العوامل اللاشعورية في السلوك، فالسلوك الإجرامي هو بمنزلة إشباع لحاجات المجرم العائد في الانتقام والتمرد ورفض أسلوب التربية الذي تلقاه في طفولته، فهو ترجمة للخبرة الطفولية السيئة التي تعرض لها الطفل، فالمجرم العائد لا يشعر باليأس، لأن سلوكه الإجرامي يشعره بأنه أدار المواقف الخارجية وفق ما يريد، وبذلك تكون الوجهة الخارجية هي بمنزلة تعزيز ذاتي، يشجع العائد على تكرار أفعاله الإجرامية دون يأس، ولذلك لم تكن هناك علاقة ارتباطية بين الوجهة الخارجية، ودرجة اليأس التي يتمتع بها أفراد عينة البحث، ومن ذلك يمكن القول إن الوجهة الخارجية تختلف في مفهومها باختلاف طبيعة العينة التي يتعامل معها الباحث، وتعديل السلوك متوقف على تعديل هذه الوجهة.

خاتمة:

بناء على ما سبق تناوله في الجانب النظري، وما تم الوصول إليه من خلال إجراءات البحث الميداني من نتائج أثبتنا تمتع العائدين إلى الجريمة بوجهة ضبط خارجية، وعدم تمتعها بدرجة عالية على مقياس اليأس، ولم نجد علاقة ارتباطية موجبة دالة إحصائيا بين وجهة الضبط والعودة إلى الجريمة، كل هذه النتائج هي بمنزلة إجابة عن الإشكالية المطروحة التي مضمونها: "علاقة وجهة الضبط باليأس لدى عينة من العائدين إلى الجريمة"، وهي تثبيت لدور، وأثر عاملين من العوامل الشخصية "وجهة الضبط"، "اليأس"، في انتشار ظاهرة العود إلى الجريمة.

فالعائد إلى الجريمة لا يتحمل مسؤولية فعله، ولا يشعر بأنه يتصرف تصرفا شاذا يهدد به كيانه وكيان مجتمعه، كما أنه لا يشعر باليأس من جدوى تصرفاته، فالغاية من تصرفاته هي إدارة الأحداث، والتمرد والسخط على القيم الاجتماعية، لذلك يمكن القول بأن تعديل الوجهة الخارجية لدى العائدين إلى

الجريمة من شأنها تعديل اعتقاد العائدين في سلوكاتهم، وفي قيم وضوابط مجتمعهم، فتجعلهم يشعرون بمسؤولية أفعالهم، ويلتزمون بقيم ومبادئ مجتمعهم، فنتمكن بذلك، من التقليص من ظاهرة العود إلى الجريمة.

قائمة المراجع:

1- بشير معمرية، بحوث ودراسات متخصصة في علم النفس، منشورات الحبر، الجزائر، الجزء الأول، 2007.

2- بشير معمرية، الفروق والعلاقات في مصدر الضبط والعصابية لدى طلاب الجامعة وفقا لبعض المتغيرات (الجنس، التخصص الدراسي، المستوى الدراسي)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة وهران الجزائر، 1994.

3- جمال السيد تفاحة، أبعاد مصدر الضبط لدى المراهقين الجانحين والأسوياء –دراسة مقارنة- مجلة علم النفس، الهيئة المصرية العامة، العدد الواحد والثلاثون، السنة الثامنة، يونيو، أغسطس، سبتمبر 1994.

4- جندي عبد المالك، الموسوعة الجنائية، دار العلم للجميع، بيروت لبنان، الجزء الخامس، ط 2، د سنة.

5- رشاد عبد العزيز موسي، العجز النفسي، دار النهضة العربية، القاهرة مصر، د ط، 1989.

6- عماد أحمد مخيمر، إدراك الأطفال للأمن النفسي من الوالدين وعلاقته بالقلق واليأس، دراسات نفسية، رابطة الأخصائيين النفسيين المصرية (رانم)، المجلد الثالث عشر، العدد الرابع، أكتوبر 2003.

7- عبد الله سليمان إبراهيم ومحمد نبيل عبد الحميد، العدوانية وعلاقتها بموضع الضبط وتقدير الذات، مجلة علم النفس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد الثلاثون، أفريل، مايو، يونيو 1994.

8- الفرحاتي السيد محمود، سيكولوجية العجز النفسي (مفاهيم، نظريات، تطبيقات)، المركز القومي للامتحانات والتقويم التربوي، الكتاب الأول، 2005.

9- مايسة أحمد النيال، بعض المتغيرات الوجدانية لدى بعض فئات الاعتماد العقاقيري في ريف مصر وحضرها –دراسة عاملية ومقارنة-، مجلة علم النفس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، السنة الثانية عشر، العدد الثامن والأربعون، أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر 1998.

10- نادية الحسيني عبد القادر، الاكتئاب ووجهة الضبط وتقدير الذات لدى طلاب المرحلة الإعدادية، مجلة الإرشاد النفسي، مركز الإرشاد النفسي بجامعة عين شمس، مصر، السنة الثانية، العدد الرابع، 1995.

النقد ونقد النقد في الفكر العربي المعاصر

أ/ موسى بن سماعين – جامعة باتنة

مقدمة

يتفق الدارسون على اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم على مكانة النقد في المعرفة، سواء نظرنا إليها من جهة الإبداع والاكتشاف، أو من جهة البرهنة والإقناع، آو من جهة التبليغ والتعليم، ففي كل الأحوال يحتاج الفكر إلى درب يسير عليه، وخطوات متزنة يتبعها لبلوغ غايته، وستكون الحاجة إلى منهج قويم أشد إذا أضفنا إلى المعرفة صفة الفلسفية، لما هي عليه من تجريد وكلية تتجاوز المعطى والسائد، وتهتم بالما قبل، والما بعد، مما يجعل المنهج فيها يتصف بصفة النقد والفحص وإعادة النظر، وتأويل الموضوع، الذي ينصب عليه هذا المنهج، وفي هذا السياق بالذات نجد أنفسنا أمام مناهج كثيرة متباينة ومتداخلة، خاصة في ظل انهيار الحدود بين الاختصاصات التقليدية، وانفتاح الدرس الفلسفي على مجالات كانت إلى وقت غير بعيد ليست من الشأن الفلسفي، فنتج عن ذلك تناسل المناهج المعرفية من جدل وتأويل وتحليل وتفكيك....إلخ، ترتب عليه شحذ دائم لآلة النقد في هذا المنهج أو ذلك.

لم يكن الفكر العربي بمعزل عما يجري حوله – رغم ما يوصف به من تخلف – إذ دلت الوقائع إن هذا الفكر يتلقف المفاهيم والمناهج والمذاهب ويحاول قراءتها وتبيئتها بتعبير الجابري – لتتحول إلى أدوات للقراءة والنقد والتأمل، فكان الربع الأخير من القرن العشرين، عصرا للنقد ونقد النقد، فكثرت المشاريع التي تدعي النهوض بالعقل العربي وجعله مستفيقا، قادرا على العطاء متجاوزا زمن العطالة والاستقالة والبقاء على الهامش، ولعل أهم مشروع يذكر في هذا السياق، مشروع محمد عابد الجابري، الذي أخذ عنوان نقد العقل العربي.

إن الإقرار بأهمية هذا المشروع لا تعني الانحياز إليه، أو الوقوف ضده، بل لما أثاره من ردود فعل – تمثل خلخلة وهزة للعقل العربي – فظهرت على إثر ذلك مشاريع أخرى تقع تحت طائلة نقد النقد، منها ما كان غثا ومنها ما كان سمينا، إزاء ذلك نطرح التساؤل التالي: مالمقصود بالنقد؟ ما هي المناهج التي يتكئ عليها النقد؟ أهُوَ نقد موضوعي يستهدف الحقيقة أم أنه

سجال يعمي عن الحقيقة؟ وبصيغة برجماتية أترتّب على هذه الرؤية النقدية حراك في العقل العربي أم كان مجرد جعجعة رحى لم نر لها طحينا بعد؟

في مفهوم النقد:

أ- في اللغة: تأخذ كلمة النقد في اللغة العربية معاني كثيرة يعنينا منها، ما ورد في لسان العرب تحت ماد ة نَقَدَ «ناقدت فلانا إذ ناقشته في الأمر»[1]، و« نقد الرجل الشيء بنظره ينقده نقدا ونقد إليه، اختلس النظر نحوه، ومازال فلان ينقد بصره إلى الشيء إذ لم يزل ينظر إليه»[2] و«في حديث أبي الدرداء أنه قال: إذا نقدت الناس نقدوك وإن تركتهم تركوك، معنى نقدتهم أي عبتهم واغتبتهم قابلوك بمثله»[3]، ويكاد يرد نفس الضبط في القاموس المحيط من ذلك النقد «اختلاس النظر نحو الشيء»[4].

يفهم من التحليل اللغوي أن النقد نظر وإمعان في النظر بغرض معرفة ما في الشيء من حسن وما فيه من عيب ومثل ما يصدق ذلك على البصر يمكن أن يكون للعقل، وعليه فالنظر عند حكماء العرب، إعمال للعقل، أكثر مما هو رؤية بالبصر، أما في اللغة الأجنبية فإن كلمة Critique الفرنسية صفة ذات أصل لاتيني Critucus أو يوناني Kritikus فتعني حاكم Juger، يتعدد معناها بتعدد مجالات استخدامها فهي وضع حرج بالمفهوم الطبيعي Une situation critique، وهو تعبير يراد به الإشارة إلى الوضع الصحي أو الاجتماعي الحرج، أما في المجال الفكري فالنقد «فحص لقوى العقل في تأسيس شروط المعرفة»[5]، ويقال النقد هو«فن المحاكمة (art de juger)»[6].

يبدو أن هنالك فارقاً في التحليل بين اللغتين والسبب في تقديرنا فارق تاريخي بين المعجمين، إلا أنهما يتفقان في أن النقد - في جميع الأحوال - نظر

---

1 - ابن منظور: لسان العرب (المجلد الثالث) دار صادر، بيروت لبنان ط1 1955 ص425.

2 - المرجع نفسه ص426.

3 - المرجع نفسه الصفحة نفسها.

4 - الفيروز آبادي: القاموس المحيط، تحقيق أبو الوفاء، نصر الهوريني، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ط2 2007 ص 347.

5 - le petit larousse ed, 2001 p 283

6 - Gianni Vatimo , Encyclopédie de la philosophie ,Imprimé en Italie , 1er Ed ,2002,P 348

وفحص ومحاكمة وهي حدود – بالمعنى المنطقي – مهمة ترادف حد النقد، ومع ذلك يحرمنا هذا التحليل من معرفة مواصفات وخصائص النقد مما يدفعنا إلى النظر إليه من الناحية الاصطلاحية

ب – في الاصطلاح: إذا نظرنا في مصطلح النقد عند أهل الاصطلاح لم نجد له معنى واحدا محددا، بل يتعدد معناه بتعدد موضوعاته وتعدد شروطه وغاياته، ولما كان المجال لا يسعنا للنظر في هذا التعدد سنقتصر على محاولة حصره في الفكر العربي المعاصر، تبعا لما تقتضيه هذه الورقة، فإذا نظرنا إلى النقد من جهة تاريخية، وجدناه فعلا ملازما للحضارة مثلما يقول حسن حنفي: «والحقيقة أن النقد تيار يظهر في كل الحضارات وليس وقفا على الحضارة الغربية وحدها»[1] ولما كان فعلا حضاريا فهو يتلون بلون الموضوع الذي ينصب عليه، فالنقد قد يتوجه إلى الدين بعقائده وشعائره ونصوصه، وقد يتوجه إلى الفكر بمذاهبه ومناهجه وإيديولوجيته، وقد يتوجه إلى الواقع بظواهره الاجتماعية والسياسية، وقد ينصب على ذاته ضمن ما يعرف بنقد النقد، ويعتقد حسن حنفي بموجب هذا التنوع أن النقد الحقيقي ثلاثي الأبعاد:

الأول: نقد الموروث التاريخي بمعنى «إعادة بناء علومه في مرحلة تاريخية جديدة»[2] والأمر يتعلق هنا بالتراث.

الثاني: نقد الوافد الجديد بمعنى «تحويل علاقتنا به من مصدر للعلم كي يصبح موضوعا للعلم»[3] وهنا يتأسس ما يعرف بعلم الاستغراب.

الثالث: نقد الواقع حتى لا نقع في نقد النصوص سواء كانت قديمة أو حديثة « نقد الاحتلال والتسلط والفقر والتجزئة والتبعية والتغريب واللامبالاة وعجز الشعوب»[4].

---

7 ـ حسن الحنفي: هل النقد وقف على الحضارة الغربية، في حسن الحنفي [و آخ]، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، أعمال الندوة الفلسفية 15 للجمعية الفلسفية المصرية، م، د، و،ع لبنان ط1 2005 ص 08

2 ـ المرجع نفسه ص23.

3 ـ المرجع نفسه والصفحة نفسها.

4 ـ المرجع نفسه الصفحة نفسها.

وأيا ما كان موضوع النقد وغاياته فمن تحصيل الحاصل أن نصفه بأنه فعل العقل وهو يفحص موضوعه ويتأمله بهدف فهمه وكشف قيمته نظريا وعمليا.

يمتد صدى الجمع بين الغايات النظرية والعملية إلى برهان غليون، الذي يضيف حينما يوضح أن منهج النقد الموضوعي «يخضع [فيه] فحص الأسس والمقدمات العقلية إلى قواعد واضحة ومنطق مقبول (...) يلتزم بأصول المناظرة العلمية التي تحترم الوقائع والتاريخ وتصيخ السمع إلى الرأي الآخر وتهتدي به.»[1]، أي لا يكفي أن نفحص وننظر، بل لابد من أخلقة فعل النقد ليصبح التزاما قائما على الاحترام، وإلا غدا سجالا ينتقص فيه هذا بنقده ذاك، هذا ما دفع عبد الأمير الأعسم إلى رفض ما سماه النقد الراديكالي والذي لا يعني غير «صدور أصحاب النقد عن تشدد وتعصب في مباينة أراء الغير»[2]، ولعلنا ننتهي بأخلقة غليون للنقد ورفض التشدد والتعصب، إلى أن النقد في الفكر العربي المعاصر إما أنه فعل ينأى عن الحقيقة يستهدف النيل من الآخر قريبا كان أو بعيدا، يكشف السيئات ولا يذكر الحسنات، وإما أنه فعل يبتغي الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة، وهو النقد المطلوب والضروري لحركة الفكر الإبداعية.

النقد في نظر الجابري ومنهجه:

نظرا لضخامة مشروع الجابري، الذي يحمل عنوان نقد العقل العربي، وما خلفه من ردود فعل أخذت صيغاً كثيرة، إن في صيغة استفهامية هل هناك عقل عربي؟ كما هو الحال عند هشام غصيب أو في صيغة نقد النقد مثلما هو عند جورج طرابيشي أو في صيغة غير مباشرة اغتيال العقل وإصلاح العقل...إلخ، سنحاول أن نقف عند مفهوم النقد كما أراده محمد عابد الجابري وما هو المنهج الذي اتبعه؟ وما هي منطلقاته وأدواته؟ لننظر بعدها في قيمته.

---

[1] ـ برهان غليون اغتيال العقل موفم للنشر، الجزائر ط1 1990 ص 69.

2 ـ عبد القادر الأعسم، إشكالية النقد الراديكالي وأزمة الصحيح والمنحول في الثقافة العربية المعاصرة في حسن حنفي [وآخ] مرجع سابق ص215.

النقد في نظر الجابري «مراجعة شاملة لآلياته [يقصد العقل] ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه»[1] والمراجعة لا تعني فقط الرجوع والعودة إلى التراث العربي، بل هي إعادة قراءة له، متابعته في تكوينه وفي بنيته «وهكذا انقسم المشروع إلى جزأين منفصلين ولكن متكاملين: جزء يتناول تكوين العقل العربي وجزء يتناول تحليل بنية العقل العربي»[2] غير أن الجابري أضاف أيضا جزأين هما « العقل السياسي العربي» و«والعقل الأخلاقي العربي» هذه الأجزاء الأربعة تمثل في الحقيقة نقدا للعقل من الناحية النظرية ونقدا للعقل من الناحية العملية، ونقد العقل النظري والعملي مسلك تقليدي في الفلسفة، استأنس فيه الجابري بما كان عليه الفيلسوف الألماني كانط «هذه سنة في التأليف الفلسفي (...) فبعد إنجاز العمل في العقل النظري يأتي العقل العملي»[3].

موضوع النقد عند الجابري هو العقل العربي والمقصود بالعقل العربي هو « الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصياتها هي الثقافة العربية»[4]. بغض النظر عن توسل الجابري بـ لالاند في تمييزه بين العقل المكون والمكوَّن، فإنه لا يعني بالعقل الأفكار الأيديولوجيا التي أنتجها العقل بل المقصود به «النظام المعرفي (مفاهيم، تصورات...) الذي يؤسس الثقافة التي ينتمون إليها»[5]، ولكي يقارب الجابري مفهوم العقل العربي أكثر، يضعه في مقابلة إزاء العقل اليوناني الأوروبي. فالعقل اليوناني،محكوم ببنية ثابتة تتمثل في الالتحام المباشر بالطبيعة، دون واسطة أخرى أي أن العقل يكشف نفسه في الطبيعة، بينما العقل العربي يتمحور حول العلاقة مع الله، يلزم على هذا الارتباط والتأسيس البنيوي أن العقل الغربي تحركه السببية، فهو موضوعي يحلل ويركب، ومن ثمة يبدع بينما ارتباط العقل العربي بالإله جعله عقلا معياريا ويقصد بالنظرة المعيارية «ذلك الاتجاه في التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم، التي يتخذها ذلك التفكير مرجعا

---

1 - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، م،د،و،ع لبنان ط9 /2006 ص05

2 - المصدر نفسه ص06

3 - محمد عابد الجابري [و آخ] الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي / حوارات فكرية م، د، و، ع ط1، 2004 ص11.

4 - محمد عابد الجابري تكوين العقل العربي مصدر سابق ص13.

5 - المصدر نفسه ص16.

له ومرتكزا»[1]، وبالتالي فهو اختزالي، ذاتي، تمثيلي، تتعمق الهوة بين العقل الغربي المرتبط بالطبيعة الباحث عن السببية المنتجة للعلم، والعقل العربي المرتبط بالإله الباحث عن المماثلة، من خلال الزمن الثقافي فهو حركي مبدع «حركة نقدية» للعقل الغربي، بينما الزمن الثقافي العربي راكد ساكن، لأن الحركة فيه هي حركة اعتماد، أي تعتمد فيه أطر لا علاقة لها بالتاريخ، دليل ذلك أن الغرب يؤرخ بالقرون والعصور، والعرب يؤرخون بالأسر الحاكمة (أمويون، عباسيون، فاطميون) هكذا يكون التاريخ العربي، بلا تاريخ طازج الزمن.

إذن فالتخلف العربي معقول، ومبرر عند الجابري على الأقل، والخروج منه يقتضي إعادة ترتيب، يفرض علينا التخلي عن تاريخ الفرق، وتاريخ الطبقات وتاريخ المقالات...إلخ، آن الأوان للعرب أن يتجاوزوا التاريخ التقليدي، تاريخ الأجزاء المبعثرة، تاريخ يتحول فيه الحاضر إلى معرض للماضي...تاريخ الجزر الثقافية المعزولة (الكوفة، البصرة، دمشق، بغداد...) إلى تاريخ كلي للثقافة موصولا زمنيا ومكانيا ومتصلا بالثقافة العالمية، وهي المهمة التي يعتقد الجابري أنه يقوم بها، من خلال مشروعه النقدي، ومن ثمة سيختار الجابري إطارا مرجعيا للعقل العربي هو عصر التدوين لأن: «ما نعرفه عن ما قبل عصر التدوين إنما تم بناؤه في هذا العصر نفسه»[2].

هكذا يكون الجابري قد اصطنع منهجا بنيويا في نقده للعقل العربي، يقوم هذا المنهج مبدئيا على أن العقل هو: «البنية الذهنية الثاوية في الثقافة العربية كما تشكلت في عصر التدوين»[3] بفعل علوم اللغة وعلوم الدين التي تستنتج نظاما معرفيا بيانيا، تكون ما سماه الجابري العقل البياني، نفهم من خلاله المعقول الديني ممثلا في المعرفة بالله والاستدلال عليه بنظام الكون ونفي الشرك عنه...إلخ.

---

1 - المصدر نفسه ص32.

2 - المصدر نفسه ص71.

3 - المصدر نفسه الصفحة نفسها.

و نفهم أيضا اللامعقول العقلي من خلال المانوية والهرمسية والأفلاطونية المحدثة، هذه التيارات تلتقي في الاتفاق على عجز العقل على تحصيل أي معرفة عن الله من خلال تدبر الكون، هذا اللامعقول هو الذي سيشكل الأرضية التي ينبت فيها العقل المستقيل في الثقافة العربية الإسلامية، والذي سماه الجابري بالعقل العرفاني، الذي احتل موقع الصدارة، سواء في العلوم مع خالد بن يزيد بن معاوية في الكيمياء، أو مع الطبيب أبي بكر الرازي في أرائه الفلسفية، ويمكن متابعة حضور العقل المستقيل مع إخوان الصفا، والإسماعيلية، والباطنية، وفي التصوف مع الحلاج ودعوته إلى حلول ويورد قوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتني
روحه روحي وروحي روحه من رأي الروحين حلت بدنا

العامل المشترك بين هذه الأطياف الفكرية، هو هيمنة النزعة اللاعقلية، التي لا تربط الظواهر بأسبابها، بل تزج بالعقل في متاهات الأسطورة والخرافة، وتصبح معه المعرفة نور يقذفه الله في القلب.

غير أن هنالك وجها آخر للثقافة العربية الإسلامية تجلى في السعي إلى تنصيب العقل كمصدر للمعرفة من خلال محاولات الفلاسفة مثل الكندي (185-252هـ) الذي عاش في ظل دولة مركزية قوية كدولة المأمون والمعتصم، دولة العقل، ومثل الفارابي(260-339 هـ) المعلم الثاني وأرسطو العرب، وأبو الوليد ابن رشد(525-596ه).

على هذا يمكن القول أن تشكل وتكون العقل العربي مثلته ثلاث بنيات، أنجبت ثلاثة أنظمة:

1/ نظام بياني مثلته الإيديولوجية السنية.

2/ نظام عرفاني مثلته الإيديولوجية الشيعية.

3/نظام برهاني أرسى قواعده الفلاسفة، بدءا من الكندي والفارابي يستثنى من الفلاسفة ابن سينا الذي دافع عن المشرقيين (إخوان الصفا والإسماعيليون) ضد المغربيين هم مناطقة بغداد، وسيستمر التأسيس بقوة،

لكن هذه المرة مع علماء وفلاسفة الأندلس والمغرب، بدءا بابن حزم وابن باجه، وابن رشد، الذين مثلوا حضور البرهان، وواجهوا استقالة العقل من خلال العرفان الذي هيمن على الثقافة العربية فكان زمن الانحطاط.

- هكذا يمكننا لم شعث المنهج البنيوي عند الجابري في ثلاث مراحل أساسية:

المرحلة الأولى: مرحلة التكوين -التحليل التاريخي- وفيها جمع الجابري ما يحتاجه من أدوات للنظر في التراث العربي من هذه الأدوات

1 – التمييز بين العقل المكون الفاعل والعقل المكوَّن السائد الذي استعاره الجابري من لالاند والغاية من ذلك معرفة النظام المعرفي (مفاهيم وتصورات) الذي يؤسس الثقافة التي تنتمي إليها الثقافة العربية، زيادة على ذلك وضع الجابري العقل العربي إزاء العقل الأوروبي، لسبب وحيد هو أن العقل اليوناني الأوروبي أنتج العلم والفلسفة.

2- اللاشعور المعرفي: يقر الجابري بأنه استعار هذا المفهوم من بياجي الذي وظفه في ميدان السيكولوجيا البنيوية لينقله الجابري إلى ميدان الابستومولوجيا الثقافية، والغاية من ذلك بتعبير محمد عابد الجابري: «يساعدنا على إرجاع عملية المعرفة إلى جهاز من المفاهيم والآليات غير المشعور بها فعلا ولكن قابلة للرصد والمراقبة والتحليل»[1]، وبهذا يتجنب الجابري السقوط في التصورات اللاعلمية.

المرحلة الثانية: كشف البني، والمعالجة البنيوية، التي تطمح إلى بيان القوى التي تحكم العقل العربي وتجعله يفكر من خلالها، وهي بنى خاصة تمثلت في ثلاث أنظمة متداخلة أحيانا متصارعة أحيانا أخرى هي:

1 – **البيان**: نظام معرفي محكوم بعلوم اللغة والكلام والفقه وأصوله ينظر إلى العقل على أنه «غريزة في الإنسان لا تؤدي وظيفتها، بل لا يكتمل وجودها، إلا بما يكتسبه من معارف بواسطة الخبر أو النظر، والنظر ليس نظر العقل في مبادئه (...) بل نظر العقل في (الدليل) والدليل يقع خارج العقل

---

1 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي (مصدر سابق) ص41.

وليس داخله إنه أشياء العالم بوصفها علامات وإمارات شاهدة على مدلولات غائبة»[1].

يفهم من ذلك أن البيان يتخذ من النص والاجتماع والاجتهاد سلطة مرجعية يعتمد اللغة، سيستدل على الغائب بالشاهد، محكوم بمبدأي الانفصال والجواز، فجوهر الفرد منفصل عن سواه والجواز إنكار الضرورة السببية.

2 – **العرفان**: هو الكشف والإلهام والنور الذي يقذف بالقلب، فهو معرفة ذوقية وهو يقع عند الصوفية في مقابل البيان عند أرباب اللغة والبلاغيين، وفي مقابل البرهان عند الحكماء يأخذ طابع المنهج عند الصوفية وطابع النظرية عند الشيعة، ومبدأ العرفان المماثلة سواء كانت تناسبا رياضيا أو كانت تمثيلا وتشبيها خطابيا أو شعريا، وهو أدنى درجات المعرفة.

و المبدأ الثاني للعرفان هو الطابع الأسطوري والخرافي الذي ينبثق من القول بالباطن في مقابل الظاهر، هكذا« يمنح [العرفان] نفسه قدرة من جنس القدرة الإلهية، فلا يعود يعترف لا بقيود المكان ولا بقيود الزمن ولا بقيود الطبيعة»[2].

3 – **البرهان**: هو النظام المعرفي الثالث الذي يحكم العقل العربي، يحتكم هذا النظام إلى العقل كقدرة بإمكانها الوصول إلى الحقيقة، تترجم الفلسفة هذا النظام وتجسده، خاصة تلك التي أسسها أرسطو من خلال المنطق، مبدأ هذا النظام الاتصال والضرورة من خلال لزوم النتائج عن المقدمات، والاحتكام إلى مبادئ العقل، والثقة في قدرة العقل على إدراك الحقيقة.

المرحلة الثالثة التحقق والتطبيق: ويشملها نقد العقل العملي، ممثلاً في جزأين العقل السياسي العربي والعقل الأخلاقي العربي، ففي الجزء الأول يصطنع جملة من الأدوات تساعده في التحقق سماها محددات، وتشمل بعض المصطلحات المستعارة من العلوم الإنسانية والاجتماعية، مثل اللاشعور السياسي الذي نظر له ريجيس دوبروي في كتابه نقد العقل السياسي، ومعناه ليس وعي الناس هو الذي يؤسس علاقاتهم الاجتماعية ومصالحهم الطبقية، بل اللاشعور السياسي هو الذي يحرك علاقاتهم، والذي نكتشفه في العلاقات

---

1 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي (م، د، و،ع) لبنان ط8 2007 ص38.

2 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي (مصدر سابق) ص379.

القبلية والعشائرية الطائفية، كما يستعير مصطلح المخيال الاجتماعي(L'imaginaire Social) ويستعمله الجابري بمعنى ما يملأ الذهن من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة، هذا زيادة على مصطلح الرأسمال الاجتماعي والمجال السياسي.

ورغم إعلان الجابري بأن منهجه منهجٌ في العقل النظري يختلف عن منهجه في العقل العلمي تبعا لتباين الموضوع إلا أن تحليله للعقل السياسي مبطن برؤيته للعقل النظري ذلك أن تجليات العقل السياسي منسجمة تماما مع بنى العقل النظري، فدولة الملك السياسي تستند إلى العقل البياني وميثولوجيا الإمامة تستند إلى العقل العرفاني والحركة التنويرية تستند إلى العقل البرهاني في حدود ما يظهر ذلك مع المعتزلة.

نكاد نلمس الشيء نفسه بالنسبة إلى العقل الأخلاقي، إذ يعلن الجابري في مقدمة كتابه عن المنهج المتبع ويفيد بأن له خصوصية تظهر أيضا في استعارته لمفاهيم أخرى مثل المنظومة والنظام، ومع ذلك سيظل المنهج هو «نفس المنهج الذي اتبعناه في الأجزاء السابقة وقد كنا قد حددنا خطوته في كتابنا (نحن والتراث)، التحليل التاريخي، المعالجة البنيوية والطرح الأيديولوجي»[1]

نتائج منهج النقد الجابري:

منطوق النتائج التي استخلصها الجابري تتمثل فيما يلي:

1-إمكانية الإجابة على السؤال التقليدي لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ الذي طرحه شكيب أرسلان والإجابة علن هذا السؤال ستظل ناقصة «ما لم تطرح على الصعيد الإبستمولوجي، ما لم يتجه مباشرة إلى العقل العربي»[2] يعني ذلك تجاوز الطرح الإيديولوجي الذي يتناول العقل العربي من الخارج.

2- ليست المسألة هي الأخذ بالتراث أو تركه بقدر ما هي تحليله ودراسته وكشف بناه واكتشاف العطب الذي مس تطور العرب والمسلمين.

---

1 - محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي (م،د،و،ع) لبنان ط2 2006 ص 23.

2 - محمد عابد الجابري تكوين العقل العربي (مصدر سابق)، ص347.

3- يفتح نقد العقل العربي المجال لاستئناف النظر، يقول الجابري مختتما الجزء الثاني من نقد العقل العربي: «وبعد فلم يكن في نيتنا الذهاب بهذا العمل إلى أكثر من بدء النظر في كيان العقل العربي وآلياته، وقد قمنا في هذا المجال بما استطعنا القيام به، رائدنا هو فتح ما يمكن من النوافذ واقتراح أكثر ما يمكن من موضوعات للبحث والمناقشة»[1] يعني أن الجابري يفتح الشهية لممارسة التفلسف الذي غاب أو غيب من ساحة الوعي العربي، ومن ثم تجاوز الاجترار والتكرار والانغلاق.

4- التمكن من فهم الواقع الاجتماعي والسياسي ومصدر هذا النزوع الاستبدادي في ممارسة السياسية، وهذه القيم الكسروية التي توجه الفعل فينا.

5- التطلع إلى واقع سياسي أكثر انفتاحا على قيم الحرية والديمقراطية والمواطنة.

نقد النقد:

لعل قيمة مشروع الجابري لا تكمن فيما قاله أو لم يقله، بل فيما أثاره من حراك فكري في الوعي العربي فمنذ صدور الجزء الأول تكوين العقل العربي، حتى طفت إلى السطح كتابات اتجهت بالنقد لهذا النقد، بل بلغ الأمر إلى نقد نقد النقد، تراوحت هذه الانتقادات بين التحامل ناكرة أي قيمة للعمل، بل نظرت إليه بوصفه مشوها للعقل العربي، وبين انتقادات تظاهرت بالاستقامة لإنصاف الجابري، ما له وما عليه، لذا سنمثل لكل شكل من أشكال هذا النقد بالصورة التالية:

النقد الأيديولوجي للنقد الجابري: طالع د.هشام غصيب الدارسين بكتاب يحمل العنوان التالي: هل هناك عقل عربي؟ قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري ط1 1993، يوحي العنوان بأننا أمام بحث أكاديمي، سيمتحن أمكانية الحديث عن عقل عربي، غير أننا نصاب بخيبة أمل، عند تصفح الكتاب، فإذ نظرنا إلى المحاولة وجدناها من حيث المبدأ تخلو من أي طبيعة أكاديمية إذ اكتفى صاحب النقد بالإحالة هكذا في مقدمة كتابه «أود أن أنبه القارئ الكريم إلى أن الاقتباسات الواردة في النص (وجلها مقتبس من كتاب الجابري تكوين

1 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي (مصدر سابق) ص573.

العقل العربي)»[1] ثم يضع قائمة من ثمانية كتب خمسة منها للجابري واثنان مهدي عامل وأخيرا تجديد الفكر العربي لزكي نجيب محمود.

يقدم الجابري ـ من وجهة نظر ناقده ـ تفسيرا مثاليا يتناقض والواقع العربي، وكل ما في الأمر أن الجابري «يبدي من البراعة في فن الجدال ومن الأصالة في ابتكار المفهومات واستعمالها في دراسة تراثنا ما يجعل من الصعب حقا على القارئ مقاومة إغراء الوقوع تحت تأثير سحره»[2] غير أنه في الحقيقة لا يزيد عن كونه مثاليا هيجليا « فالعقل العربي هو الذي ينتج الثقافة العربية التي تكون هذا العقل ويتشكل داخلها»[3].

وبناء على ذلك «يتضح أن الجابري ليس مفكرا منظرا بقدر ما هو إيديولوجي عقائدي، فليس هدفه بناء إطار نظري متماسك منطقيا من أجل استنطاق الواقع، وإنما يتمثل في تسخير أفكار ونماذج لا تربطها روابط منطقية محددة لتحقيق أغراض إيديولوجية (لا معرفية) مختلفة»[4].

يعتقد ناقد الجابري أن هذا الأخير قابل بين العقل العربي والعقل اليوناني والأوروبي، من باب أن الضد يكشف عن ضده وهو في تقدير الناقد، مصطلح غير ملائم إذ كان بإمكانه أن يوظف الآخر بدل الضد هذا عدا لجوء الجابري إلى السهولة والرعونة الفكرية، إذ يتحيز عرقيا لكل ما هو أوروبي وغربي، وهي حالة من الشعور بالدونية، إضافة إلى ذلك أن الأولى بالجابري أن يقرأ تاريخ الفكر أو العقل قراءة جدلية مادية، ولما لم يفعل فهو قد حكم على العقل بالثبات وعليه فتصور الجابري «تصور لا علمي خاطئ تنخره الثغرات المنطقية والتاريخية»[5]، ثم أن الجابري الذي غيَّب سوسولوجيا الثقافة مارس الحديث عن العقل اليوناني أو الغربي أو العربي بانتقائية خدمت توجهه الأيديولوجي.

---

1 - هشام غصيب: هل هناك عقل عربي (م،ع،د،ن) لبنان، دار التنوير العلمي الأردن ط1، 1993 ص7.

2 - المرجع نفسه ص12.

3 - المرجع نفسه ص23.

4 - المرجع نفسه ص43.

5 - المرجع نفسه ص78.

نعتقد في تقديرينا أن هذا النقد في حد ذاته يتضمن تحاملا، لم يصمد أمام مشروع الجابري الذي استمر، إذ أتبعه الجابري بالعقل السياسي ثم العقل الأخلاقي، ولم يتحول الجابري عن منهجه أو رؤيته للعقل العربي.

النقد المؤسس وبناء مشروع جديد:

احتفى طرابيشي بمشروع الجابري إبان صدور كتابه الأول «تكوين العقل العربي» ودبج مقالا يطري فيه المشروع، ويعلن الآن بدأ عهد جديد في الوعي العربي، لكن سرعان ما ناهض طرابيشي هذا المشروع، وكرس جهده لنقد نقد العقل العربي، فكيف كان هذا النقد؟ ما هو المنهج الذي اتبعه طرابيشي في نقد الجابري؟ وماذا كانت نتائجه.

- تصدى طرابيشي لمشروع الجابري بمشروع مضاد أخذ عنوان نقد نقد العقل العربي، أنجز منه أربع أجزاء هي كالتالي:

- نقد نقد العقل العربي (1) نظرية العقل العربي.
- نقد نقد العقل العربي (2) إشكاليات العقل العربي.
- نقد نقد العقل العربي (3) وحدة العقل العربي.
- نقد نقد العقل العربي (4) العقل المستقيل في الإسلام.

أخذ منه هذا المشروع فيما يقول صاحبه نحوا من خمسة عشر عاما [1] أثمرت مشروعا متكاملا كما أسلفنا.

منهج طرابيشي في النقد:

سلك طرابيشي منهج التحليل النفسي في تحليل الثقافة العربية ومن ثم نقد الجابري، فهو يرى أن التخلف العربي والعجز عن بلوغ الحداثة خلف جرحا انثروبولوجيا نارجيسيا[2]، نجم عن«تضخيم الأنا وتحجيم الآخر»[1].

---

1 جورج طرابيشي: العقل المستقيل في الإسلام (نقد نقد النقد العقل العربي 4) دار الساقي لبنان ط1 2004 ص9.

2- استوحى طرابيشي فكرة الجرح النرجسي من التحليل النفسي الفرويدي في إشارة منه إلى أن فرويد قد كشف عن ثالث جروح كونية، الجرح الكسمولوجي مع كوبرنيك، والجرح البيولوجي مع دارون، والجرح السيكولوجي مع فرويد، ويقول طرابيشي «نضيف نحن جرحا نرجسيا رابعا، لا نتردد في أن نصفه بأنه من طبيعة انثروبولوجية».راجع جورج طرابيشي، هرطقات،دار الساقي، ط1، 2006، ص94.

إن أوضح صورة لهذا التضخم والتضخيم هو ذكر فضل الحضارة العربية الإسلامية على الحضارة الغربية، مع أن حداثة الغرب ما كانت لتحدث أو أن تكون لولا القطيعة مع العصور الوسطى، وكأن طرابيشي ينصب نفسه محاميا على حضارة الغرب البكر التي لم يمسسها شيئٌ من دنس الحضارة الإسلامية.

و في هذا السياق يحمل طرابيشي على الجابري إذ حكم على الثقافة العربية بأنها منغلقة على نفسها، مستنكرا «من كون علوم النقل والعقل في الحضارة الإسلامية ولدت جميعها ناجزة مكتملة دون أن تعرف التطور الذي عرفته أوربا»[2] ليرد طرابيشي مؤكدا انفتاح الثقافة العربية الإسلامية عبر التاريخ مع التأكيد على دور الشام في ذلك.

إن أول ما يرفضه طرابيشي من عمل الجابري هو الإبستمولوجيا الجغرافية تلك التي برر بها الجابري موقفه الإعدامي لثقافة الشرق ممثلة في ابن سينا، وإخوان الصفا، والإسماعيلية، والباطنية، حينما ضمهم جميعا في النظام العرفاني اللاعقلاني الذي أسس لاستقالة العقل في مقابل ثقافة المغرب ذات النظام المعرفي البرهاني العقلاني التي تصلح منطلقا لبدء جديد.

بذل طرابيشي مجهودا مضاعفا للتدليل على أن المشرق الذي جني عليه الجابري مبدع مساهم في الحضارة الإنسانية هذا ما تجسده الفلاحة النبطية[3] لابن وحشية الذي لم يكتب الجابري عنه سوى ثلاث صفحات، ليكتب عنه طرابيشي تسعين صفحة مبينا تفوق العقل الشرقي منذ القدم نافيا عنه صفة العرفانية الجابرية.

1- جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي لبنان ط1 2000 ص81.

2- المرجع نفسه ص86.

3- الفلاحة النبطية: كتاب يتناول «الكتابات البابلية القديمة [وصلنا] في ترجمات عربية » يعود إلى أكثر من 14 قرن ق.م ترجمه ابن وحشية راجع جورج طرابيشي: العقل المستقيل (م.س) ص183-184.

و نفس الشيء بالنسبة لإخوان الصفا [1]، الذين ضمهم الجابري بجرة قلم في زمرة العرفانيين اللاعقلانيين وهم الذين شرحوا كتاب البرهان (أنولطيقا الثانية)[2] ولقي الحفاوة البالغة من قبلهم فكيف يحشرهم الجابري مع العرفانيين اللاعقلانيين؟ وهم الذين سلكوا مسلكا توحيديا جامعا، ترفعوا فيه عن الخلافات التي سادت بين الفرق، «ولكن الإخوان، بدلا من أن يزجوا بأنفسهم في دوامة هذا الصراع التاريخي والأيديواوجي معا، ما بين أنصار الخلافة السنيين وأنصار الإمامة الشيعيين، يؤثرون أن يتعالوا بأنفسهم فوقه، واضعين نصب أعينهم الجمع، لا الفرق، بين فرق الأمة»[3].

إن معارضة طرابيشي للجابري في ضمه لإخوان الصفا إلى قائمة العرفانيين اللاعقلانيين، توحي بالقول أن الجابري لم يقرأ التراث، ولم يطلع على فكر الإخوان (إخوان الصفا) وهم الذين سووا بين الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين، وسووا بين مقتل عثمان ومقتل علي، وهم الذين وقروا عائشة أم المؤمنين، وأكثر من ذلك انتقدوا التشيع، وانتقدوا المسبعة عند الإسماعيلية... فلماذا يحشرهم الجابري في زمرة العرفانيين وما هم بعرفانيين؟ وأخطر ما في نقد طرابيشي للجابري هو اتهامه بالانتحال (كتاب معجم اللغة الفلسفية لبول فوكييه).

إن الإمعان والمبالغة في اتهام الجابري بالانتحال أخرج النقد عن دائرة البحث العلمي الذي يتوخى الحقيقة وأسقطه في فخ المزايدة أو المناقصة «وهو الأمر الذي يضعف من شأن النقد الذي يمارسه»[4]، ومن ثمة فنقد النقد الذي مارسه طرابيشي بدا لنا في البداية موضوعيا، ليظهر لاحقا بأنه تحاملاً أكثر منه نقدا موضوعيا «لم يتبع البحث الإبستيمولوجي كما ينبغي، حيث تجد هنالك الاتهام والتحامل والجدل والتنقير في كل شاردة وواردة»[5]وما يضعف نقد طرابيشي للجابري، أن طرابيشي لم يستطع التخلص من سطوة منهج

1- المسبعة: إشارة إلى تقديس الإسماعيلية للعدد سبعة فالأئمة عندهم سبعة، وأولو العزم عندهم سبعة...

2 - جورج طرابيشي، العقل المستقيل (م،س)، ص 304.

3 - المرجع نفسه ص318.

4 - يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، دار الانتشار العربي،ط1، 1997 ص207.

5 - المرجع نفسه الصفحة 245.

الجابري، فهو يخوض في جزئيات ربما أغفلها الجابري، لكنه لا يلتفت إلى ما في منهج الجابري من قصور.

لعل من الانتقادات الجادة لمشروع الجابري ما ورد في اغتيال العقل للمفكر السوري برهان غليون، والذي نعتقد بأنه يدرج النقد الجابري في سياق العقل السجالي إذ يصدق على منهج الجابري خاصية الاختلاط المنهجي، فالجابري انتقائي في تناوله للتراث، إقصائي لكل ما لا ينسجم مع أحكامه وتوجهاته، وترتب على ذلك الخلط في المفاهيم كاستخدام بعضها مكان بعض «ربما كانت اكبر المشاكل التي تواجه اليوم مراجعة الفكر العربي لنفسه، كما تتجلى على الأقل في معظم الأبحاث الصادرة في الموضوع، هي تخفيض الثقافة إلى مستوى الخطاب، ودراسة الخطاب من حيث هو عقلاني أو لاعقلاني»[1] وهكذا فمن الخطأ نقد الفكر الديني أو الصوفي من منطق البحث الطبيعي وبمنهجه ومفاهيمه، مثلما أنه من الخطأ نقد المعرفة الطبيعية بمنطق الفقه، ثم أن القول ببنيات ثابتة تحكم العقل العربي، تمنع بيان طابع التطور في الفكر العربي، والذي لا ينكشف إلا من خلال منهج يستحضر السياق التاريخي، أي أن المنهج الموضوعي، يقتضي الالتزام «بأصول المناظرة العلمية التي تحترم الوقائع والتاريخ وتصيخ السمع إلى الرأي الآخر»[2]، إن التنبيه إلى التزام المنهج الموضوعي يجنب البحث العلمي الانزلاق في متاهة الإيديولوجيا، وهو ما نعتقد أن الجابري قد وقع فيه.

خاتمة

ما نصل إليه في هذا العرض الوجيز:

1/ أن المشروع النقدي للجابري قد أثار ردود فعل متباينة، ونعتقد أن قيمته لا تكمن فيما كانت تحليلاته علمية موضوعية، أو كانت إيديولوجية ذاتية، بل الأهم هو الحراك الذي أحدثه هذا المشروع في الفكر العربي المعاصر، وهو ما لم يبلغه أي مشروع آخر.

---

1 - برهان غليون، اغتيال العقل، مرجع سابق ص56.

2 - المرجع نفسه، ص69.

2/تعرض هذا المشروع النقدي لانتقادات كثيرة ومتنوعة، لكنها في الغالب تفتقر إلى ما في مشروع الجابري من توثيق، دل إلى حد كبير على اطلاع الجابري ودرايته بالتراث.

3/ ساهم الجابري في تحقيق نقلة نوعية في اللغة العربية وطوعها لتتناول أعمق المسائل الفلسفية بيسر وسلاسة.

4/ أبدى مشروع الجابري صمودا وقوة أمام نقاده، واستمر على نفس الوتيرة، متنقلا من العقل النظري إلى العقل العملي، ومن العقل السياسي، غلى العقل الأخلاقي، مما يدل على ثقة صاحب المشروع في مشروعه.

5/ استطاع مشروع الجابري أن يكسب أنصارا حتى لا نقول أتباعا، بدليل إنشاء مؤسسة تعتني بفكره.

6/ نعتقد أنه من الصحيح القول بانحراف مشروع الجابري عن مساره الابستمولوجي باتجاه المنحى الايديولوجي الذي حذر منه.

التأمين التكافلي: مفهومه وتطبيقاته.

أ.د/ داودي الطيب **أ/كردودي صبرينة**، جامعة بسكرة

الملخص:

تقول الدراسات المعاصرة إن مما تقاس به درجة التقدم الاقتصادي لأي دولة يعتمد في المقام الأول على درجة تقدم صناعتي المصارف والتأمين وتطورهما، فثمّة ارتباط وثيق وعلاقة قوية بين الصناعتين، وازدهارهما ينعكس على توازن ميزان المدفوعات الخاص بكل دولة، باعتبارهما من الخدمات غير المنظورة التي لها أثر إيجابي ملموس على اقتصاد الدولة ومركزها المالي.

يسمى التأمين الذي يتماشى مع أحكام الشريعة الإسلامية بـ"التأمين التكافلي أو التعاوني"، والذي يقوم على أسس ومبادئ تهدف إلى التعاون والتكافل الاجتماعي بين المؤمّن لهم. فهو لا يقوم على أساس مبدأ الربح، بل على مواجهة الأخطار في المقام الأول وتحمل الآثار المادية لأي خطر أو ضرر يلحق بالمؤمّن له أو بممتلكاته. وبما أن المشتركين (حملة وثائق التأمين) هم أصحاب العملية التأمينية، فإن من حقهم أن يستعيدوا الفائض من عمليات التأمين نقداً كلا حسب قيمة قسطه بعد اقتطاع المخصصات والمصاريف اللازمة، من دون أن تحتفظ أو تحصل الشركة أو مساهموها على أي نسبة من هذا الفائض.

شهدت صناعة التكافل نموا سريعا على الصعيد العالمي؛ وتوجهت إلى المسلمين وغير المسلمين، الأمر الذي يشير إلى توقعات ايجابية حيال تطوير الصناعة وتغطية شرائح عديدة، وعلى الرغم من ذلك فإن سوق التأمين التكافلي يواجه بعض التحديات غير العادية، فعليه أن يصل إلى جودة خدمة سوق التأمين التقليدي وأن يقنع السوق غير المغطى بخدماته باستخدام تسهيلاته.

Résumé :

Selon des études contemporaines, qui a mesuré le degré de progrès économique d'un pays dépend essentiellement de la mesure que les industries des services bancaires, d'assurance et de l'évolution, il ya un lien vers une relation étroite et forte entre les deux industries, et la prospérité se reflète dans la balance des paiements pour chaque état, que les services ne sont pas imprévus qui ont un impact un effet positif significatif sur l'économie de l'état et sa situation financière.

L'assurance que l'on appelle, qui est compatible avec les dispositions de la loi islamique à "l'assurance Takaful ou une coopérative, qui est basée sur les fondements et les principes visant à la coopération et la solidarité sociale entre les assurés. Il n'est pas basé sur le principe du profit, mais à des risques, en premier lieu et de supporter les effets physiques de tout risque de dommages à l'assuré ou ses biens. Comme les participants (les assurés) sont l'assurance processus de propriétaires, c'est leur droit de récupérer le surplus de l'assurance des opérations de trésorerie, à la fois par la valeur de sa part après déduction des indemnités et les frais nécessaires, sans réserves ou d'obtenir de la société ou ses actionnaires à une partie de cet excédent.

Témoin de l'industrie Takaful se développe rapidement au niveau mondial, et dirigés vers les musulmans et les non-musulmans, qui se réfère à des attentes

positives sur le développement de l'industrie et couvrent plusieurs secteurs, et en dépit de cela, le marché Takaful est confrontée à certains des défis est la régulière, il doit être à la qualité du marché de l'assurance de services traditionnelles et de convaincre le marché n'est pas couvert par l'utilisation des services des installations.

تمهيد:

يعتبر التأمين أحد الأنشطة الاقتصادية الخدمية الهامة والحديثة المنشأ، التي أصبحت تشغل حيزاً كبيراً من اهتمام رجال الأعمال في الأنشطة التجارية والصناعية والخدمية وغيرها، نظراً لاعتمادهم الكبير عليها في تهيئة حالة الطمأنينة والأمان لمشروعاتهم بمختلف أنواعها، وللعاملين لديهم ولأسرهم، ولأنفسهم من المخاطر التي يتعرضون لها مثل: الحريق، والسرقة، و...

وقد استخدم التأمين التعاوني الذي كان يطلق على نظام معروف بمواصفاته في الغرب ليطلق على مسمى أو عقد جديد بمواصفات وشروط أخرى أطلق عليه اسم التأمين التعاوني المجاز أو التأمين التكافلي.

وقد أشارت وكالة التصنيف العالمية « ستاندرد آند بورز» في تقرير صدر عنها حول التأمين التكافلي في المنطقة والعالم، أن أمام الصناعة فرصا حقيقية لتطور أداءها وتلبية احتياجات شريحة كبيرة من العملاء، ويرى التقرير انه في الأعوام الأخيرة أصبح التأمين التكافلي عاملا رئيسيا في زيادة الوعي بالتأمين ولاقى نجاحا، وتوسعت أرضية هذه التجارة بين أوساط العملاء.[1]

1- مفهوم التأمين التكافلي:

يقول الأستاذ السنهوري: "التأمين ليس إلا تعاونا منظما بين مجموعة من الناس لدفع الأخطار وتفتيتها، بحيث إذا تعرض بعضهم لخطر، تعاون الجميع في مواجهته بتضحية قليلة يبذلها كل منهم يتلافون بها أضرارا جسيمة تحقق

[1]- رزان عدنان، "التأمين التكافلي يفرد أجنحته نموذجاً بديلاً للصناعة التقليدية"، القبس(جريدة كويتية)، السبت 8 شعبان 1429هـ 9 أغسطس 2008، السنة 37 العدد 12643، ص 26.
www.alqabas.com.kw

بمن نزل الخطر منهم، لولا هذا التعاون".[1] يقسم التأمين إلى قسمين رئيسيين هما:[2]

- التأمين التجاري التقليدي: الذي تمارسه معظم مؤسسات التامين في العالم والذي تكون غاية العاملين به من شركات أو أشخاص طبيعيين تحقيق أكبر قدر من الربح تماما مثل أي مؤسسة تجارية أو صناعية أو خدمية.

- التأمين التعاوني: الذي تمارسه نسبة قليلة من مؤسسات التأمين في العالم والذي تكون الغاية الأساسية للعاملين فيه من أشخاص او مؤسسات أو شركات تحقيق التعاون على تخفيف آثار الأخطار والكوارث التي قد تصيب البعض منهم أثناء ممارسة أعمالهم وهذا التأمين يشمل:

أ-التأمين التبادلي: عندما يتفق شخصان أو أكثر من نفس المهنة على تأسيس جمعية لتعويض المتضرر منهم نتيجة أخطار معينة.

ب-التأمين الإسلامي التكافلي: انبثقت فكرة التأمين الإسلامي(التكافلي) من التأمين التبادلي، ولكنه لا يقتصر على أصحاب مهنة أو حرفة معينة بل هو يشمل مختلف نواحي الحياة من أفراد أو مؤسسات خاصة أو عامة وبذلك فهو أوسع وأشمل وأكثر تعقيدا من التأمين التبادلي بالإضافة إلى أنه ينسجم مع أحكام الشريعة الإسلامية.

ومن المستحسن أن يسمى التأمين الذي يتماشى مع أحكام الشريعة الإسلامية بـ"التأمين التكافلي" بدلا من مصطلح "التأمين التعاوني والتبادلي" وغيرها من التسميات التي قصدها الأساس التعاون والتكافل وليس الربح والتجارة، ويمكن أن تضاف كلمة الإسلامي له.

أولا: تعريف التأمين التكافلي كمبدأ أو كنظام:

---

[1]- علي محي الدين القرة داغي، "مفهوم التأمين التعاوني، ماهيته وضوابطه ومعوقاته، دراسة فقهية اقتصادية"، ورقة مقدمة لمؤتمر التأمين التعاوني- أبعاده وآفاقه، وموقف الشريعة الإسلامية منه، المنعقد خلال الفترة:26-28 ربيع الثاني 1431هـ/11-13 أفريل 2010، الجامعة الأردنية، ص03.

[2]- صالح بدار،«التأمين الإسلامي التكافلي»، بحوث وأوراق عمل ملتقى: «التأمين كمحور فعال للتنمية الاقتصادية»، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، القاهرة(مصر)، 17-21 جويلية 2005، ص 108،109.

إن أصل كلمة التكافل في اللغة من الكفالة، وهي الضمان للديون أو الالتزام بالحفظ والرعاية، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: "أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا- وأشار لأصبعيه وفرق بينهما"، ومقتضى صيغة التكافل التي هي صيغة للمشاركة بين طرفين أو أكثر،أن كلا منهما ضامن للآخر.[1]

والتكافل هو التأمين الإسلامي المقابل للتأمين التجاري التقليدي، وقد عرف كما يلي:

- "هو اتفاق بين شركة التأمين التعاوني وشخص على قبوله عضواً في هيئة المشتركين والتزامه بدفع مبلغ معلوم (القسط) على سبيل التبرع لهيئة المشتركين على أن تدفع له الشركة نيابة عن الهيئة من هذا المال التعويض عن الضرر الفعلي الناتج عن وقوع خطر معين .تحدد وثيقة التأمين الخطر المؤمن منه والتعويض الواجب وأسس تقدير هذا التعويض ".[2]

- كما جاء في الإطار الشرعي لمعيار المحاسبة المالية الإسلامية لشركات التأمين التكافلي رقم(12)، الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، تعريف التأمين التكافلي بأنه:" نظام يقوم على تبرع المشاركين فيه بكل أو جزء من الاشتراكات المقدمة لدفع تعويضات الأضرار التي تقع لبعضهم واقتصار دور الشركة على إدارة أعمال التأمين واستثمار أموالها".[3]

- وقد عرف المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث التأمين الإسلامي بما نصه:"التأمين التكافلي قائم على تكوين محفظة تأمينية لصالح حملة وثائق التامين، بحيث يكون لهم الغنم وعليهم الغرم، ويقتصر دور الشركة على

---

[1]- عبد السلام إسماعيل اوناغن، "المبادئ الأساسية للتأمين التكافلي وتأصيلها الشرعي"، ورقة مقدمة **لمؤتمر التأمين التعاوني- أبعاده وآفاقه**، مرجع سابق، ص04.

[2]- عبد الحميد محمود البعلي،**المنافسة التجارية بين شركات التأمين التكافلي والتأمين التقليدي** وأثر ذلك على صناعة التامين التكافلي، موسوعة الاقتصاد والتمويل الإسلامي، 2009، ص 50.

[3]- رياض منصور الخليفي، "قوانين التأمين التكافلي، الأسس الفنية والمعايير الشرعية، دراسة معيارية لأغراض تقنين أعمال شركات التأمين التكافلية"، ورقة مقدمة **لمؤتمر التأمين التعاوني- أبعاده وآفاقه**، مرجع سابق، ص16.

الإدارة باجر، واستثمار موجودات التامين بأجر أو بحصة من الربح على أساس المضاربة".[1]

ثانيا: تعريف التأمين التكافلي كعقد:

- عرف التأمين التكافلي بأنه: "عقد تأمين جماعي يلتزم بموجبه كل مشترك بدفع مبلغ معين من المال على سبيل التبرع لترميم أضرار المخاطر المؤمنة عند تحقيقها، على أساس التكافل والتعاون بينهم، تدار فيه العمليات التأمينية من قبل شركة متخصصة بالتأمين؛ بصفة وكيل بأجر معلوم أو هيئة مختارة من حملة الوثائق".[2]

- كما يعرف عقد التأمين الإسلامي بأنه: "عقد تعاوني بين طرفين الأول هو شركة التأمين والثاني هو العميل (المؤمن له فيما بعد) يوافق بموجبه العميل على الانضمام إلى صندوق التأمين التعاوني الذي تديره الشركة وعلى دفع مبلغ مالي على شكل اشتراك أو تبرع في هذا الصندوق بغرض جبر الضرر الذي قد يقع عليه أو على أي من المشاركين عند تحقق أي من الأخطار المذكورة في العقد"[3]

مما سبق يمكن تعريف التأمين التكافلي بأنه: "نظام يقوم على وجود مجموعة أشخاص يلتزم كل منهم بدفع اشتراكات دورية تودع على سبيل التبرع في صندوق له ذمة مالية مستقلة، تديره شركة تأمين متخصصة في هذا المجال؛ تدير هذا الصندوق على سبيل الوكالة بأجر فتحفظ الأموال الموجودة فيه، وتحدد بناء على خبرتها في الحسابات الإكتوارية الخطر وما يقابله من تعويض، وتستثمر الأموال لصالح المشتركين وهكذا، ثم يجري من قبل الشركة تعويض كل مشترك(حامل الوثيقة) من ذلك الصندوق عن الضرر

---

[1]- هيثم محمد حيدر،"الفائض التأميني في شركات التأمين الإسلامي"، بحث مقدم إلى **ملتقى التامين التعاوني**، الهيئة الإسلامية العلمية للاقتصاد والتمويل، رابطة العالم الإسلامي، الرياض (المملكة العربية السعودية)، أيام20-23 جانفي 2009، ص 6.

[2]- أحمد سالم ملحم، "التأمين التجاري والتأمين التعاوني، الجوانب الاتفاقية والفروق الجوهرية"، ورقة مقدمة **لمؤتمر التأمين التعاوني- أبعاده وآفاقه**، مرجع سابق، ص 08.

[3]- صالح بدار، «التأمين الإسلامي التكافلي»، مرجع سابق، ص 110.

الواقع عليه؛ بفعل حدث محدد في وثيقة التأمين وبالشروط المتفق عليها بين المشترك والشركة، ويسمى هذا الصندوق " صندوق التكافل".[1]

ثالثا: مشروعيته: أجاز هذا النوع من التأمين معظم العلماء والمجمعات الفقهية، وأهمها:[2]

- مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، في مؤتمره الثاني والثالث، 1965-1966.
- المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي بمكة 21-26 فبراير 1976 .
- مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية في قراره رقم55 في 1397/04/04هـ.
- مجلس المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي بمكة، الدورة الأولى شعبان 1398هـ.
- مجمع الفقه الإسلامي بجدة في دورته الثانية 1406هـ.

كما قال الدكتور وهبة الزحيلي: "لا شك في جواز التأمين التعاوني في الإسلام، لأنه يدخل في عقود التبرعات ومن قبيل التعاون على البر، لأن كل مشترك يدفع اشتراكا بطيب نفس لتخفيف آثار المخاطر وترميم الأضرار التي تصيب المشتركين، أيا كان نوع الضرر...."[3]

2- المبـادئ التي يقوم عليها التأمين التكافلي:

يقوم التأمين التكافلي على المبادئ التالية:[4]

- مبدأ التبرع: وهو بذل المال للغير في الحال بلا عوض بقصد البر والمعروف غالبا.
- عدم مخالفة نشاط الشركة لأحكام الشريعة الإسلامية في كل مسيرتها.

---

[1]- محمد علي القري، "الفائض التأميني ومعايير احتسابه"، ورقة مقدمة **لمؤتمر التأمين التعاوني- أبعاده وآفاقه**، مرجع سابق، ص 02-03.

[2]- عبد السلام إسماعيل اوناغن، "المبادئ الأساسية للتأمين التكافلي وتأصيلها الشرعي"، ورقة مقدمة **لمؤتمر التأمين التعاوني- أبعاده وآفاقه**، مرجع سابق، ص21.

[3]- وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دمشق، دار الفكر، ج05، ص 103.

[4]- حسن علي الشادلي، "التأمين التعاوني الإسلامي، حقيقته، أنواعه، مشروعيته"، ورقة مقدمة **لمؤتمر التأمين التعاوني- أبعاده وآفاقه، وموقف الشريعة الإسلامية منه**، مرجع سابق، ص 14-15.

- توزيع الفائض التأميني على المشتركين: المشاركة في الخسائر الزائدة عما جمع من اشتراكات.
- الإدارة: تقوم شركة أو هيئة بالإدارة، مقابل أجر معين، أو حصة من أرباح المضاربة في أموال المشتركين.
- فصل أموال حملة الأسهم(شركة التأمين)، عن أموال (هيئة المشتركين).

3- الفروق الجوهرية بين التأمين التكافلي والتأمين التجاري: [1]

وفيما يأتي عرض أهم الفروق بين التأمين التكافلي والتقليدي:

1. المشتركون في التكافل هم المستأمنون واشتراكاتهم لا تستغل لشركة التكافل إلا بما يعود عليهم جميعا بالمنفعة، **أما** في التقليدي فحملة الوثائق عنصر خارجي عن شركة التأمين، وتقوم شركة التأمين التقليدي باستغلال أموال حملة الوثائق بما يعود عليها بالنفع وحدها.
2. هدف التأمين التكافلي تحقيق التعاون والتضامن بين أعضائها المشتركين، فليس الهدف الأهم لشركة التكافل هو الربح، ولكنها تقصد إلى تغطية التعويضات والمصاريف الإدارية، أما التأمين التقليدي فهدفه تحقيق الأرباح على حساب حملة الوثائق.
3. المشترك في التأمين التكافلي شريك له نصيب من الأرباح الناتجة من الاستثمار، وحملة الوثائق في التأمين التقليدي ليس شريكا وتنفرد شركة التأمين التقليدي بالأرباح.
4. إن الفائض التكافلي في التأمين التكافلي ملك للمشتركين في التكافل، أما في التأمين التقليدي ملك لشركة التأمين التقليدي.
5. يقوم نظام التأمين التجاري المعاصر على استثمار فائض أموال الأقساط في المجالات التي تحقق أرباحاً عالية، بصرف النظر عن المسئولية الاجتماعية، وبصرف النظر عما إذا كانت جائزة شرعاً أم لا ؟ ومن ناحية أخرى يقترض أصحاب البوالص أحياناً من البنوك بفائدة بضمان تلك البوالص، أما في نظام التأمين التعاوني الإسلامي فيستثمر فائض

---

[1]-عبد السلام إسماعيل اوناغن،"المبادئ الأساسية للتأمين التكافلي وتأصيلها الشرعي"، مرجع سابق، ص11.

الاشتراكات في مجالات الاستثمار الشرعية البعيدة عن الربا، والتي تحقق الخير للأعضاء والمجتمع معاً.

6. تتضمن بعض عقود التأمين التجاري المعاصر شروطاً مجحفة يترتب عليها غبن وأكل أموال الناس بالباطل , ولاسيما في حالة تصفية البوليصة قبل موعدها أو عند التأخر في سداد بعض الأقساط ومن ناحية أخرى لا يتعادل ما يعطيه كل متعاقد مع ما يأخذه ويترتب على ذلك استغلال لحاجات الناس , بالإضافة إلى ما سبق تستثمر هذه الأموال وتغل عوائد عالية ولا يعود على المؤمن لهم منها إلا النزر اليسير وعلى النقيض من ذلك لا يتضمن نظام التأمين التعاوني الإسلامي أي شروط غير شرعية كما أنه لا يتحمل العضو أو المشترك أي شيء إذا تأخر في سداد بعض الاشتراكات كما توزع عوائد استثمار فائض الاشتراكات ونتائج عمليات التأمين التعاوني على الأعضاء وفي حالة وجود عجز قد يغطى من الاحتياطيات والمخصصات المجنبة .

7. يتمثل هدف نظام التأمين التجاري المعاصر في تحقيق أرباح من وراء نشاط المتاجرة بالأمان فهو نظام قائم على نوازع مادية بحتة , ولذلك يسعى إلى تحقيق هدفه ولو بطرق غير شرعية، ولكن نظام التأمين التعاوني الإسلامي يهدف في المقام الأول إلى التكامل والتنسيق والتعاون مع الوحدات الاقتصادية الإسلامية الأخرى في إرساء أسس نظام الاقتصاد الإسلامي وتنمية الوعي الإسلامي.[1]

4- نماذج التأمين التكافلي: يمكن القول بوجود أنموذجين أو صورتين للتأمين التكافلي في الفكر الإسلامي، وفيما يلي بيان لهذه النماذج:[2]

- النموذج الأول: وهو مفاد من تصور الشيخ أبي زهرة رحمه الله، وتتمثل الأسس التي يقوم عليها هذا النموذج فيما يلي:

---

[1]- حسين حسين شحاتة، "نظم التأمين التكافلي : بديل إسلامي لنظم التأمين المعاصرة"، **سلسلة دراسات وبحوث في الفكر الاقتصادي الإسلامي**، الموقع الالكتروني: www.Darelmashora.com، تاريخ الاطلاع 2011/01/06، ص 4- 5.

[2]- محمد سعدو الجرف، "التأمين التعاوني والتكافلي بين الفكر الوضعي والفكر الإسلامي"، الموقع الالكتروني: www.kantakji.com، تاريخ الاطلاع 15/12/2010، ص 08 -09 .

1- المقصد الأساس من العقد هو الاستثمار، أما التأمين فهو مقصد تابع أو ثانوي.
2- العقد في الأصل عقد مضاربة، أو عقد عنان ومضاربة معاً، ومن ثم يكون الأعضاء أرباب مال في مضاربة مشتركة، وتكون الهيئة بمنزلة مضارب مشترك.
3- التزام كل عضو ينضم إلى ذلك الاتفاق القائم بدفع مبلغ معين وثابت من المال يدفع من كل منهم مسبقاً ليكون رأس مال في مضاربة مشتركة.
4- التزام كل عضو بدفع مبلغ من المال على سبيل التبرع، لمن يلحقه ضرر ما من الأعضاء يقتطع من رأس مال المضاربة وأرباحها.

2- النموذج الثاني: وهو مفاد من تصورات كل من هيئة كبار العلماء بالمملكة، وهيئة الرقابة الشرعية ببنك فيصل الإسلامي السوداني، وفضيلة: أ.د حسين حامد حسان، وتتكون الخطوط الرئيسة لهذه الصورة أو النموذج مما يلي:

1. يقوم النموذج على التبرع في جانب العلاقة الموجودة فيما بين مجموع المؤمن لهم، بعضهم ببعض، حيث يلتزم كل عضو ينضم إلى ذلك الاتفاق بدفع مبلغ معين وثابت من المال يدفع من كل منهم مسبقاً، ليتبرع منه لمن يلحقه ضرر من أعضاء ذلك الاتفاق.
2. تحديد طبيعة العلاقة الموجودة بين هيئة التأمين وأعضاء الجماعة التأمينية على أنها وكالة بأجر أو بدون أجر فيما يتعلق بإدارة وتنظيم عمليات التأمين من جمع الاشتراكات ودفع التعويضات المستحقة، ومضاربة فيما يتعلق باستثمار تلك الاشتراكات.
3. المقصد الأساس من العقد هو التأمين، أما استثمار الأقساط المحصلة فهو مقصد تابع يمكن من تحقيق الغرض الذي أنشئت من أجله الهيئة.

كما يمكن القول بوجود وجه خلاف بينهما يتمثل في تحديد العلاقة الموجودة بين الهيئة من جهة وبين الأعضاء من جهة أخرى، فهي مضاربة في النموذج الأول والذي يجعل المضاربة المقصد الأساس من العقد ويجعل التأمين مقصداً تابعاً أو مكملاً إذ الهيئة مضارب مشترك في عقد مضاربة، أو في عقد عنان ومضاربة، وهي وكالة بأجر أو بدون أجر ومضاربة في

النموذج الثاني؛ الذي يجعل التأمين_هو المقصد الأساس من العقد، ويجعل الاستثمار مقصداً تابعاً أو مكملاً.

وتعد الصورة الثانية أو **النموذج الثاني** وفقاً لعدد من العلماء المعاصرين ترجمة عملية لنظرية التأمين إسلامياً والتي يفترض قيامها على التبرع، كما أنها تتماثل مع نظيرتها وضعياً من حيث الأسس التي تقوم عليها كل منهما والمتمثلة في:[1]

- الإلزام، والالتزام المتبادل بن الأفراد، والذي يوجد علاقة تأمين تبادلي فيما بينهم ليكون كل منهم مؤمناً لنفسه ولغيره، ومؤمناً له في الوقت نفسه.
- الوكالة في جانب العلاقة بين الهيئة من جهة وبين الأعضاء من جهة أخرى.
- المقصد الأساس من إنشاء الهيئة هو التأمين، أما الاستثمار فهو مقصد مكمل.
- الهدف من الانضمام إلى الهيئة هو إعادة العضو إلى الوضع الاقتصادي نفسه الذي كان عليه قبل وقوع الخطر، أو بعبارة أخرى: المحافظة على الوضع الاقتصادي للعضو عند مستوى معين.

4- أنواع التأمين التكافلي:يمكن تقسيم التأمين التكافلي إلى التكافل العام والتكافل العائلي:[2]

1-**التكافل العام:** وبرامجه هي أساسا عقود ضمان مشترك قصير الأجل (سنة واحدة في الغالب)، يوفر تعويضا تعاونيا عند حدوث نوع من الخسارة، ويتم تصميم البرامج لتلبية الاحتياجات لحماية الأشخاص وكيانات الشركات فيما يعلق بالخسارة الجوهرية أو الضرر الناتج عن خطر فجائي أو كارثة تتعرض لها عقارات أو موجودات أو ممتلكات المشتركين.

2-**التكافل العائلي:** يتعامل التكافل العائلي مع توفير المساعدة المالية للمشتركين وعائلاتهم في حالة النكبات المتعلقة بالوفاة أو العجز. ويتطلب هذا النوع من التأمين من مؤسسة التأمين التكافلي الدخول في علاقة طويلة الأجل طوال السنوات التي تم تحديدها مع المشتركين، غير انه توجد بعض منتجات التكافل

---

[1]- المرجع سابق، ص 09.

[2]- عبد السلام إسماعيل اوناغن، "المبادئ الأساسية للتأمين التكافلي وتأصيلها الشرعي"، مرجع سابق، ص 6-7.

العائلي مثل التكافل الجماعي أو التكافل بأجل التي لا تتطلب بالضرورة علاقة طويلة الأجل بين مؤسسة التكافل والمشتركين في التكافل.

5- الفائض التأميني وطرق التصرف فيه في التطبيقات المعاصرة:

يعتبر الفائض التأميني من الركائز الأساسية والسمات البارزة في شركات التأمين الإسلامية التي اتخذت من التأمين التعاوني القائم على التبرع بين حملة الوثائق محوراً لعملها.

أولا: تعريف الفائض التأميني:

يعرّف الفائض التأميني بأنه : "المال المتبقي في حساب المستأمنين من مجموع الأقساط التي دفعها ، في جميع العمليات التأمينية والفنية ذات العلاقة بنشاط الشركة، مضافاً إليها أرباح الاستثمارات الشرعية لتلك الأقساط المخصصة لهم، وعوائد عمليات إعادة التأمين، مخصوماً منها: التعويضات المدفوعة للمستأمنين والاحتياّطيات الفنيّة، وكذلك مصاريف إعادة التأمين، والأجرة المعلومة للشركة كمدير صندوق التأمين التعاوني"[1]، وهو الفائض الحسابي بين إيرادات ومصروفات حساب هيئة المشتركين، ويتكون من: [2]

مكونات الإيرادات: اشتراكات التأمين، مصاريف الإصدار، ريع استثمار هذه الأموال.

مكونات المصروفات: صافي التعويضات المدفوعة، العمولات، المصروفات الإدارية والعمومية.

والحكم الشرعي للفائض التأميني يستمد من حكم أصله وهو الاشتراكات المتبرع بها وفقاً لنظام التأمين وبشروطه ولا استحقاق فيه إلا لحملة الوثائق لأنه الفائض المتبقي من الاشتراكات.*

إجمالي الفائض التأميني، صافي الفائض التأميني: [3]

---

[1]- أحمد محمد صباغ، «**الفائض التأميني في شركات التأمين الإسلامية**»، المؤتمر الرابع للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، أيام: 1،2 حزيران 2009، دمشق، سورية، ص 4.

[2]- عبد الحميد محمود البعلي، **المنافسة التجارية بين شركات التأمين التكافلي والتأمين التقليدي** وأثر ذلك على صناعة التامين التكافلي، ص 63.

* هذا هو الرأي المعتمد حتى الآن في الاستحقاق وقد يكون فيه مقال لم يستقر.

[3]- هيثم محمد حيدر،"الفائض التأميني في شركات التأمين الإسلامي"، مرجع سابق، ص10،11.

فرقت النظم واللوائح المنظمة لعمل شركات التأمين التكافلي بين مصطلح **إجمالي الفائض التأميني**، ومصطلح **صافي الفائض التأميني**، فإجمالي الفائض التأميني هو:الفرق بين الاشتراكات والتعويضات، مخصوما منه المصاريف التسويقية والإدارية والتشغيلية، والمخصصات الفنية اللازمة.

و نستطيع أن نوجزه بالمعادلات التالية:

إجمالي الفائض التأميني=الاشتراكات (الإقساط)- [التعويضات (المدفوعة+ المستحقة+ تعويضات تحت التسوية) + المصاريف التسويقية والإدارية والتشغيلية+المخصصات والاحتياطات الفنية والقانونية]

أما صافي الفائض التأميني فهو أن يضاف إلى الفائض الإجمالي ما يخص المؤمن لهم (المشتركون) من عائد الاستثمار بعد خصم ما عليهم من مصاريف، ونستطيع أن نوجزه بالمعادلة التالية: صافي الفائض التأميني=إجمالي الفائض التأميني+ عوائد الاستثمار.

ثانيا: طرق التصرف في الفائض التأميني:

اختلفت طرق التصرف في الفائض في صندوق التكافل في التطبيقات للتأمين التكافلي، بناء على شركة التكافل أحيانا، وبناء على نصوص القوانين المنظمة لعمل التكافل في أحيان أخرى، ونورد نماذج على ذلك:[1]

1- توزيع الفائض كله إلى حملة الوثائق- وهذا الأصل؛ وهو مطبق لدى العديد من شركات التكافل.

2- رصد الفائض محاسبيا لصالح حملة الوثائق مع قصر الاستفادة منه على الحسم من مبلغ الاشتراك في الفترة التالية، وفي حال عدم تجديد الاشتراك يدفع إليه نصيبه من الفائض.

3- استخدام الفائض لتسديد القرض الحسن المقدم من الشركة المديرة إلى صندوق التكافل، وهذا في الحالات التي يوجد فيها مثل ذلك القرض.

4- توزيع جزء من الفائض إلى حملة الوثاق وهذا ما عليه أكثر التطبيقات، مع وجود اختلاف في نسبة التوزيع التي تتبناها شركات التكافل، أما الجزء الباقي من الفائض فيجري التصرف فيه كما يلي:

---

[1]- محمد علي القري، "الفائض التأميني ومعايير احتسابه"، ورقة مقدمة **لمؤتمر التأمين التعاوني- أبعاده وآفاقه**، مرجع سابق، ص 08-09.

أ- رفعه على صفة احتياطيات لتقوية المركز المالي لصندوق التكافل؛ تتراكم إلى حد معين ثم يبدأ توزيع الفائض كله لحملة الوثائق بعد ذلك.
ب- يحصل عليه المدير على سبيل المكافأة الإضافية.

ثالثا: أهم سبل استثمار الفائض التأميني في شركات التأمين الإسلامية :

يمكن استثمار الفائض التأميني في الحالات والكيفيات التالية: [1]

1- استثمار الفائض التأميني المرصد في صندوق المخاطر أو في حساب الاحتياطيات الفنية على أساس المضاربة أو الوكالة بأجر معلوم، وينص على ذلك في وثائق التأمين ليصبح معلوماً من قبل حملة الوثائق كما هو معمول به في شركة التأمين الإسلامية في الأردن ضمن ما يعرف بفقرة التأمين التعاوني:

أ- فإذا كان الاستثمار على أساس المضاربة فتكون الشركة المديرة هي الطرف الذي يقوم بالعمل، وحملة الوثائق هم الطرف صاحب المال، ويكون الربح حصة شائعة تقدر بنسبة مئوية معلومة في حالة تحققه.

ب- وإذا كان الاستثمار على أساس الوكالة بأجر معلوم فإن الشركة تكون وكيلة عن حملة الوثائق في تنمية واستثمار جزء من أموالهم (الفائض المرصد) مقابل نسبة مئوية من الربح المتحقق تماماً كالأجر المعلوم مقابل إدارة العمليات التأمينية .

ج- وتضاف حصة الشركة من الأرباح إلى حساب المساهمين أما حصة حملة الوثائق فتضاف إلى جملة أموالهم المرصدة في صندوق المخاطر أو حساب الاحتياطيات الفنية الخاصة بهم .

2- استثمار الفائض التأميني المرصد في حساب وجوه الخير قبل توزيعه على أساس المضاربة أو الوكالة بأجر معلوم كاستثمار الفائض المرصد في صندوق المخاطر وحساب الاحتياطيات الفنية والفرق الوحيد بين هذه الحالة والتي قبلها أن الأرباح المتحققة الخاصة بحساب وجوه الخير تضاف إلى الحساب نفسه ولا يملكها حملة الوثائق.

---

[1]- أحمد محمد صباغ، «**الفائض التأميني في شركات التأمين الإسلامية**»، مرجع سابق، ص7- 8

فتكون الغاية من الاستثمار بالنسبة لهذا الحساب هي تنمية وزيادة أموال وجوه الخير، يزداد تبعاً لذلك الأجر والثواب بالنسبة لحملة الوثائق لأن أصل المال ونَماءَه يكون صدقة.

3- أما الفائض التأميني المخصص للتوزيع فإن نصيب كلِّ مشترك يصبح ملكاً خاصاً به، يدخل في حسابه الخاص في الشركة ولا يجوز استثمار شيءٍ منه إلا بإذن صاحبه.

ونظراً لتدني القيمة المالية لحصة كلِّ مشترك من الفائض التأميني فإن مثل هذا الاستثمار لا يكون مجدياً إلا إذا كان عدد الراغبين في الاستثمار كبيراً ورغبوا باستثمار مخصصاتهم من الفائض من قبل الشركة . فعندها يمكن أن تستثمر تلك الأموال على نحو ما تقدم في الحالتين السابقتين .

ويرى الدكتور حسين حسين شحاتة أن أفضل صيغ الاستثمار الشرعية الملائمة لاستثمار فائض مشروع التكافل تتمثل فيما يلي:[1]

1- وديعة استثمارية في أحد البنوك الإسلامية استثماراً متميزاً لأجل في حدود سنتين، وهذه الوديعة يكون لها حظ أكبر من الربح من الوديعة غير المميزة قصيرة الأجل.

2- وديعة استثمارية قصيرة الأجل في أحد المصارف الإسلامية لمدة 6 أشهر قابلة للتجديد ونصيب هذا النوع من الاستثمار أقل من السابق ولكن مرونته أنه قصير الأجل.

3- توفير استثماري في أحد المصارف الإسلامية تحت الطلب، ونصيب هذا النوع من الاستثمار أقل من السابق حيث أنه تحت الطلب.

4- الاستثمار عن طريق المشاركة الإسلامية في مشروعات تجارية أو نحوها مع التجاريين نظير نسبة من الأرباح، ونظام المشاركة الإسلامية فيه مخاطر لأنه قد تكون الأرباح قليلة ولكن له ميزة أنه يقدم خدمات للأعضاء

5- الاستثمار عن طريق المرابحة الإسلامية بإقامة المعارض مع الغير للأعضاء وهذا يحقق مربحاً وميزة للأعضاء .

---

[1]- حسين حسين شحاتة، "نظم التأمين التكافلي: بديل إسلامي لنظم التأمين المعاصرة"، مرجع سابق، ص7.

6- الاحتفاظ بجزء سائل من الأموال لمواجهة المصروفات والمسحوبات والتعويضات.

6- واقع التأمين التكافلي:

أولا: العوامل المشجعة على نموا لاستثمار في التأمين التكافلي:

لقد عرفت صناعة التامين التكافلي نموا كبيرا وانتشارا واسعا، كما حققت نجاحات كبيرة ويمكن إرجاع ذلك لعوامل عدة لعل أهمها:[1]

- وجود قطاع كبير من الناس يتحرجون من التعامل مع شركات التأمين التجارية مع حاجتهم للتأمين.

- حاجة المؤسسات الإسلامية إلى تغطية تأمينية على أساس التأمين الإسلامي: فقد بقيت المؤسسات المصرفية والاستثمارية الإسلامية تعاني من ارتفاع مخاطر أعمالها وعملياتها، وقد كان لانتشار ونمو صناعة التامين التكافلي الفضل في تخفيف حدة هذه المخاطر.

- توافر فرص عمل لمن يريد أن يعمل في مجالات غير مخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية.

- يعد التأمين التكافلي وبخاصة الذي يغطي الأخطار الشخصية مورداً لتوفير رأس المال للنظام الاقتصادي على المدى الطويل.

- يشكل عدد المسلمين ما نسبته حوالي 20% من سكان العالم، تتنامى لديهم الرغبة في الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية بما فيها أحكام المعاملات المالية والمتضمنة صيغ التامين والتمويل الإسلامي، مما يخلق سوقاً واسعاً للتأمين التكافلي في الدول الإسلامية.

- وجود سوق متنامٍ للتأمين التكافلي في جميع أنحاء العالم وعلى وجه الخصوص في منطقة الخليج والدول العربية والإسلامية، حيث بلغ حجم السوق المالي الإسلامي 260 مليار دولار أي ما يعادل 20% من القطاع المالي العالمي.

---

[1]- لمزيد من التفصيل راجع في ذلك:

-موسى مصطفى موسى القضاة " التأمين التكافلي بين دوافع النمو ومخاطر الجمود"، بحث مقدم إلى **ملتقى التامين التعاوني**، مرجع سابق، ص 7.

-رياض منصور الخليفي،" تقييم تطبيقات وتجارب التأمين التكافلي الاسلامي"، بحث مقدم إلى **ملتقى التامين التعاوني**، مرجع سابق، ص-ص 20-31.

- لقد نجحت صناعة التأمين التكافلي تدريجيا في اقتحام ميدان المنافسة-نسبيا- مع شركات التأمين التجاري، ونستدل على ذلك بنمو عمليات التحول التي قامت به شركات التامين التقليدي نحو الالتزام بالشريعة الإسلامية (سواء كان هذا التحول كليا، جزئيا أو موازيا.

وجود اتجاه رسمي في بعض الدول لجعل صيغة التأمين التكافلي هي الصيغة التأمينية المعتمدة كما هو الأمر بالنسبة للسعودية والسودان، وتشجيع بعض الدول للاستثمار في مجال التأمين التكافلي كما هو الحال في ماليزيا والكويت وقطر...

ثانيا: أهم التجارب في مجال التأمين التكافلي:

- إن أول شركة تكافل أسست عام 1979، وهي شركة التأمين الإسلامية في السودان تلتها بعد ذلك تجربة المملكة العربية السعودية حيث كانت أول دولة تتبنى صيغة التأمين التكافلي بصورة نظامية، كما تنص جميع الأنظمة الخاصة بالتأمين على اعتماد صيغة التأمين التكافلي.

- دول الخليج حيث تحصل شركات التأمين التكافلي على نسبة تصل إلى 15% من حجم سوق التأمين في بعض هذه الدول وهي نسبة قابلة للنمو.

- بعض التجارب العربية مثل التجربة السودانية واللبنانية والتونسية والمصرية وجميعها نشأت من خلال جهود بعض الشركات الخاصة وحققت قدرا جيداً من النجاح.

- ماليزيا التي أصبحت تمتلك تجربة هامة في مجال التأمين التكافلي والادخاري خاصة بابتكار منتجات تأمينية إسلامية مستمدة من احتياجات المجتمع.

- في الجزائر تنفرد شركة سلامة للتأمينات* بتقديم خدمات التكافل، فهي الوحيدة من كل مؤسسات التأمين الجزائرية التي تتعامل بالتأمين الإسلامي، وتستخدم شركة سلامة للتأمينات ثلاث نماذج شرعية في تنفيذ أعمالها المالية وإدارة صناديق التكافل على وجه التحديد وهي: أنموذج الوكالة، أنموذج المضاربة والنموذج المختلط، وهذا الأخير هو الأكثر ممارسة في الشركة،

---

* اعتمدت بمقتضى قرار وزير المالية رقم 46 الصادر بتاريخك 02 جويلية 2006، وبذلك فقد امتصت شركة البركة والأمان للتأمين وإعادة التأمين المنشأة في 26 مارس 2000.

وبالرغم من حداثة هذه الشركة فإن حصتها لا تقل عن3% من حصة شركات التأمين الخاصة العاملة في الساحة والبالغة 20% من إجمالي السوق الذي تسيطر عليه الشركات العمومية بنسبة 80%.[1]

والجدير بالذكر أن صناعة التكافل شهدت نموا سريعا على الصعيد العالمي؛ وتوجهت إلى المسلمين وغير المسلمين"، فحتى سنة 2009 بلغ عدد الشركات الإسلامية التكافلية 173 شركة معظمها شركات تأمين مباشر وبعضها شركات إعادة تأمين والبعض الآخر شركات تأمين وإعادة تأمين، موزعة في العالم على النحو التالي:

الجدول (01): توزيع شركات التامين التكافلي عبر العالم:

الدولة	عدد شركات التأمين التكافلي	الدولة	عدد شركات التأمين التكافلي	الدولة	عدد شركات التأمين التكافلي
الجزائر	1	الاردن	3	سنغافورة	1
استراليا	1	الكويت	13	سيريلانكا	2
الباهاما	1	لبنان	1	السودان	15
البحرين	9	ليبيا	1	سوريا	4
بنغلاداش	6	لكسمبورغ	2	تايلاند	1
برناوي	4	ماليزيا	9	ترينغاد	1
مصر	4	موريتانيا	2	تركيا	2
زامبيا	1	باكستان	6	الإمارات العربية	10
غانا	1	فلسطين	2	بريطانيا	1
اندونيسيا	6	قطر	4	اليمن	1
ايران	15	السينيغال	2	السعودية	41

المصدر: وليد سعود، **"التامين التكافلي الآلية والتطبيق: تجربة سلامة للتأمينات-الجزائر"**، مداخلة مقدمة لليوم الدراسي حول التمويل الإسلامي واقع وتحديات، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة عمار ثليجي الأغواط (الجزائر)، يوم: 2010/12/09، ص 10-13.

"وتشير البحوث إلى أن المساهمات المتوقعة قد تصل إلى 7.7 مليار دولار بحلول 2012، و11 مليار دولار بحلول عام 2015"[2]، وهذا التطور يشير

---

[1]- وليد سعود، **"التامين التكافلي الآلية والتطبيق: تجربة سلامة للتأمينات -الجزائر"**، مداخلة مقدمة لليوم الدراسي حول التمويل الإسلامي واقع وتحديات، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة عمار ثليجي الأغواط (الجزائر)، يوم:2010/12/09، ص10-13.

[2]- محمد أكرم لال الدين، "الوضع المهني والاقتصادي لصناعة التكافل الحالية في باكستان وماليزيا"، ورقة مقدمة **لمؤتمر التأمين التعاوني- أبعاده وآفاقه**، وموقف الشريعة الإسلامية منه، مرجع سابق، ص 02-03.

إلى أن شركات التكافل بدأت تثبت نفسها كمنافس قوي لصناعة التأمين التقليدي.

ثالثا: التحديات التي يواجهها التامين التكافلي: ويواجه سوق التأمين التكافلي بعض التحديات غير العادية ولعل أهمها:

- إن صناعة التامين التكافلي في صورتها الحالية القائمة على صيغة إدارة التامين من قبل شركة استثمار برأس مال مستقل عن حساب المشتركين، لا تمثل صيغة جاذبة للاستثمار من الناحية الربحية، لأنه لا يجوز لمدير التأمين إن يستربح من العملية التأمينية نفسها، إنما يربح من إدارة العملية التأمينية.
- إن صناعة التأمين الإسلامي لم تتجاوز عنق الزجاجة المتمثل في ضرورة إعادة التأمين من قبل شركة التأمين الإسلامية لدى شركات تأمين تقليدية على أساس الضرورة أو الحاجة، ومن هنا تظهر الحاجة لإنشاء شركات إعادة تامين إسلامية.[1].
- إن دور هيئات الرقابة الشرعية لكل شركة لم يكن فعالا بدرجة كافية لعدم الإلزام بوجود الهيئة أو لوجودها الشكلي دون قيامها بمهامها في الإفتاء و المشاركة الفاعلة في ابتكار وثائق تامين نابعة من الشريعة.
- لا توجد مراقبة شرعية خارجية على أعمال شركات التامين التكافلي أسوة بمراجعة الحسابات لتوضيح مدى التزام كل شركة بتطبيق ما يفتى به والالتزام بكل ما هو شرعي في معاملاتها.
- كثير من العاملين بهذه الشركات لا يعلم ما هو الفرق بين التامين التجاري والتأمين التكافلي ويمارس عمله بنفس مفهوم وأداء التامين التجاري سواء في قبول الأخطار أو معالجة المطالبات أو قبول طلبات الحماية والادخار ويرجع ذلك لنقص المواد البشرية المؤهلة والتي سببها ما يلي:

أ-عدم وجود مقررات دراسية للتأمين التكافلي في المعاهد والجامعات.

ب-عدم وجود منهج تدريبي يعمل على سد النقص في مجال المعارف والمهارات للتامين التكافلي.

---

[1]- عبد الباري مشعل، **"تقييم تطبيقات وتجارب التأمين التعاوني"**، بحث مقدم إلى **ملتقى التامين التعاوني**، مرجع سابق، ص 11، 12.

ج-الاعتماد على الاجتهادات الفردية في التنمية الذاتية للعاملين في مجال التامين التكافلي.

- عدم وجود اتحاد ينظم عمل هذه الشركات ويساعدها على إبداع وثائق جديدة، فعلى صناعة التأمين التكافلي أن تصل إلى جودة خدمة سوق التأمين التقليدي وأن يقنع السوق غير المغطى بخدماته باستخدام تسهيلاته، كما يجب أن تظهر شركات التأمين التكافلي كبديل موثوق به عن الأسواق التقليدية بعيدا عن الانتماء الديني.

- تواجه شركات التأمين التكافلي في التطبيق تحدياً هاماً وجوهرياً وهو استثمار أموال المستأمنين ورأس مال شركة الإدارة وهذا التحدي نابع من ندرة العناصر البشرية التي على دراية كافية بأدوات الاستثمار المتوافقة مع الشريعة الإسلامية هذا من جهة، ومن جهة أخرى من صغر حجم أموال هذه الشركات.[1]

- إن شركات التأمين التكافلي القائمة تضطر بذاتها إلى مواجهة الكثير من الصعوبات في تحقيق حجم الاقتصاديات مقارنة مع نظيراتها من خلال فروع التأمين التكافلي المدعومة من قبل شركات التأمين التقليدية.

- أما عمليات تطوير التأمين التكافلي في المستقبل فستكون مقيدة على الرغم من قدرة الشركات على خلق الطلب وزيادة الوعي المستند على حاجة العملاء للتأمين .وتبقى المسؤولية ملقاة على عاتقهم لتأكيد القبول الواسع للتأمين الإسلامي، والجدير بالذكر، أن البيئة التنافسية ستبقى تحديا.

- لا تزال معظم شركات التأمين التكافلي تعمل ضمن الإطار المحلي وتعتبر مؤسسات محلية، بالرغم من أن هناك فرصا قوية أمام الشركات الرائدة الحقيقية في المنطقة لتطوير وتلبية احتياجات التأمين النامية للمجتمع المسلم ولجذب عملاء غير مسلمين[2].

خاتمة:

تعد صناعة التأمين الإسلامي ضرورة حتمية ضمن هيكل النظام الاقتصادي الحديث، بل إنها تعتبر من أبرز الصناعات المالية المعاصرة، التي

---

[1]- ناصر عبد الحميد، **"تقييم تطبيقات وتجارب التأمين التعاوني"**، بحث مقدم إلى **ملتقى التامين التعاوني**، مرجع سابق، ص42- 43.

[2]- رزان عدنان، **"التأمين التكافلي يفرد أجنحته نموذجاً بديلاً للصناعة التقليدية"**، مرجع سابق، ص 27.

تؤثر بصورة إستراتيجية في حماية الصناعات المالية الأخرى و الاقتصاد ككل.

لقد نجحت صناعة التأمين التكافلي وبكفاءة في ترسيخ وتكريس مبدأ الالتزام الشرعي في التعاملات المالية داخل المؤسسة الإسلامية، فالتأمين التكافلي يستند على قواعد شرعية معتبرة جعلته محل قبول في مختلف دول العالم، وعلى الرغم من أن أكثر من ثلاثين سنة مرت على أول تجربة لإنشاء شركة تامين تكافلي فإن الطموح لاستمرار النجاح ومواجهة التحديات يتطلب:

1- التركيز على الجودة والنوعية وعدم الاكتفاء بالاعتماد على مبدأ مشروعية التأمين التكافلي.

2-العمل على تحقيق التنسيق والتكامل بين شركات التامين التكافلي في المجالات الفنية (كإعادة التأمين وتبادل الخبرات بين الموظفين) والمالية على المستوى المحلي والعالمي.

3-العمل على إيجاد تحالفات إستراتيجية مع المؤسسات المالية الأخرى للزيادة من القدرات التنافسية بالمقارنة مع شركات التأمين التجاري التي فتحت لها نوافذ للتأمين الإسلامي.

4-ابتكار منتجات وخدمات جديدة تقدم للمستهلك مزايا عملية، ولا تقتصر على محاكاة المنتجات التقليدية، وهذا يتطلب اجتهادات الباحثين من فقهاء ومهنيين لابتكار نماذج ومنتجات جديدة للتكافل.

5- تسهيل وصول العملاء لخدمات التكافل من خلال التوسع الجغرافي، بالإضافة إلى العمل على توجيه صناعة التكافل لغير المسلمين من خلال إبراز مزاياها.

المنهج العام لخطاب الفتوى لدى الإمام العربي التبسي

(تأصيل وتحليل)

د. الذوادي قوميدي ـ جامعة باتنة

تمهيد:

تتناول هذه الدراسة قراءة تأصيلية وتحليلية لخطاب الفتوى لدى الإمام الشهيد الشيخ العربي التبسي رحمه الله، لاستخراج الخصائص العامة لمنهج الإفتاء الذي سلكه ذلك العلامة الكبير، وبيان جوانب التفوق في الصناعة الفقهية التي برع فيها رحمه الله.

وإن الحديث عن الإمام الشهيد العربي التبسي هو ذاته الحديث عن مرجعيتنا وأصالتنا وجذورنا، هو الحديث عما ينبغي أن نتذاكر فيه دوما وننفض عنه غبار النسيان.. هو الحديث عن منهجنا المتميز في الدعوة والإصلاح والتجديد.

والقراءة المتخصصة المتأملة في خطاب الفتوى لدى العلامة العربي التبسي ترينا بوضوح مدى استجماعه لآلة الاجتهاد من الأصول والقواعد والشروط التي يقوم عليها نظام الإفتاء، كما ترينا جوانب التفوق في الصناعة الفقهية التي برع فيها رحمه الله.

ولم يقتصر منهج الإفتاء عند الإمام العربي التبسي على حسن استنباط الفتوى من النصوص والمصادر الاجتهادية فحسب؛ بل تعدى إلى توظيف المقاصد الدعوية والإصلاحية وإرفاق الفتوى بالتوجيهات المكملة لتلك المقاصد.

وسأقصر بحثي حول جانب واحد من جوانب تلك الشخصية الكبيرة، وسأقف على مساحة صغيرة من شاطئ بحر واسع من العلم والفهم والدعوة والإصلاح والتجديد والجهاد.

إننا حين نقرأ القليل –ولا أقول الكثير– عن شخصية ذلك الإمام العلامة الفقيه المجتهد المجاهد.. نحس بالتضاؤل الشديد، بل ربما يداخلنا الحياء من الوقوف أمام هذه النفس العظيمة.. بيد أن وخز الواجب لا يفتأ يستنهضنا، للعناية برجال خلفوا لنا أمانة العلم والدعوة والإصلاح، لنحملها عنهم ونتدارسها ونتفهمها ونتوارثها فكرا ومنهجا.

وتلك –لا شك– غاية الغايات، فإن الذي أصابنا – نحن المسلمين – هو داء التناسي والنكران لما نملك من تراث خلفه لنا رجال للعلم والدعوة والإصلاح والتجديد والاجتهاد. وأي رجال؟

الشيخ العربي التبسي في سطور: أحد أعمدة الإصلاح في الجزائر، وأمين عام جمعية العلماء والمجاهد البارز الذي خطفته يد التعصب والغدر الفرنسية عام 1957م ولم يُسمع له ذِكر بعدها.

وُلد الشيخ العربي عام 1895م في بلدة (السطح) من أعمال (تَبِسَّة)، حفظ القرآن في قريته، ثم انتقل إلى تونس لتلقي العلم في زاوية (الشيخ مصطفى ابن عزوز)، انتقل بعدها إلى جامع الزيتونة؛ فنال منه شهادة الأهلية وعزم على الانتقال إلى القاهرة لمتابعة التحصيل العلمي في الأزهر.

عاد إلى الجزائر عام 1927م واتخذ من تَبِسَّة مركزًا له، وفى مسجد صغير في قلب المدينة انطلق الشيخ في دروسه التعليمية، وواصل الليل بالنهار لإنقاذ الشعب من الجهل وذل الاستعمار، وبدأت آثار هذا الجهد تظهر في التغيير الاجتماعي والنفسي لأهل تَبِسَّة؛ حيث بدأت تختفي مظاهر التأثر بالفرنسيين وبدأ الناس يلتفون حول رجال الإصلاح.

وكالعادة ضُيّق على الشيخ، فنصحه ابن باديس بالانتقال إلى غرب الجزائر، فاستجاب لذلك، ولكن أنصاره في تَبِسَّة ألحوا عليه بالعودة وأسسوا مدرسة طلبوا منه أن يكون أول مدير لها.

وبعد وفاة ابن باديس رحمه الله تعالى ونفي الإبراهيمي، اتجهت الأنظار إلى الشيخ العربي ليتحمّل المسؤولية ويتابع الرسالة الإسلامية، وتوافد إليه طلاب العلم من كل مكان، وفي عام 1947م تولى العربي إدارة معهد ابن باديس في قسنطينة فقام بالمهمة خير قيام. يقول عنه الإبراهيمي رحمه الله: «والأستاذ التبسي- كما شهد الاختبار وصدق التجربة - مدير بارع ومربٍّ كامل، خرجته الكليتان الزيتونة والأزهر في العلم، وخرجه القرآن والسيرة النبوية، فجاءت هذه العوامل في رجل يملأ جوامع الدين ومجامع العلم ومحافل الأدب.

وفي عام 1956م انتقل الشيخ إلى العاصمة لإدارة شؤون الجمعية فيها، واستأنف دروسه في التفسير، وكان شجاعاً لا يخاف فرنسا وبطشها، يتكلم بالحق، ويدعو للجهاد ولم يأبه لتحذير الناصحين المحبين له الذين خافوا عليه من فرنسا والتي كانت تعلم مكانته بين صفوف الجماهير، وأثره عندما يدعوها للجهاد، وهو ليس من الناس الذين يتكلمون ولا يفعلون؛ بل يقول: لو كنت في صحتي وشبابي ما زدت يوماً واحداً في المدينة؛ أُسرع إلى الجبل، فأحمل السلاح، فأقاتل مع المجاهدين.

وفي 17 من (أفريل) عام 1957م امتدت يد (الجيش السري) الذي شكَّله غلاة الفرنسيين المتعصبين لتخطف الشيخ العربي من منزله، وليكون في عداد الشهداء، رحمه الله رحمة واسعة[1].

وجدير بأمّة أنجبت مثل الشيخ التبسي أن توفيه حقَّه وأن تُذكِّر الأجيالَ بمناقبه وأعماله.

خطاب الفتوى ومقاييس التجديد: خطاب الفتوى فرع من الخطاب الإسلامي عموما، وكلمة الخطاب تفيدنا بدلالتها اللغوية معنى التفاعل المتبادل بين طرفين، والغاية منه الوصول إلى المقاصد الإصلاحية والتجديدية بما يتناسب مع تجدد الحياة في أساليبها وأشكالها ومشكلاتها.

والإفتاء هو التأطير الشرعي للحياة الإنسانية بمختلف جوانبها، وهو مهمة علماء الأمة في كل عصر، وآلية تجديد خطاب الفتوى هي الاجتهاد، والاجتهاد هو مناط القوة والتقدم للأمة الإسلامية، والفقيه المجتهد لا ينحصر دوره في استخراج الأحكام، وإنما يتجاوز ذلك إلى العمل المستطاع في توجيه الحياة البشرية، نحو الالتزام الكامل بما شرعه الله لعباده، ومن هنا يكون الاجتهاد قوة عقلية للبحث وكذلك قوة إرشاد و إنذار وتغيير[2].

---

(1) انظر: منارات من شهاب البصائر، جمع وتصنيف وتحقيق أ. د. أحمد عيساوي، من ص 35 – 72، مجلة البيان العدد 13.

(2) انظر: الاجتهاد والتقليد في الشريعة الإسلامية، د. محمد الدسوقي، دار الثقافة ـ الدوحة، ط1، 1407هـ/1987م، ص9-10.

و«الاجتهاد لا يعتبر مجرد ضرورة اجتماعية تفرضها التطورات المعاصرة، وإنما هو مظهر حي لطاقات الأمة ومعيار من أهم معايير تفوقها الحضاري، وسلامة مسيرتها الفكرية»[1].

ومن هنا كان المطلوب من علماء الأمة في كل عصر التصدي والتحدي لما يواجههم من مستجدات في مختلف مجالات الحياة، لتحقيق الحاجة الواقعية، ولإثبات استجابة الشريعة، وقيامها بحاجة العصر.

وإن التجديد الإفتائي المطلوب ليس معناه مطاوعة الواقع بحوادثه وليِّ أعناق الثوابت من النصوص والقواعد لتنحني للواقع اللامحدود بالطاعة والتقديس.

ولا يتحقق بالجمود القاصر على الصور والأشكال المرتبطة بالأطر الظرفية الزمنية والمكانية.

إن «التجديد الحق يعني العودة إلى الإسلام الأول قبل أن تشوبه بدع المبتدعين، وتضييقات المتشددين، وتحريفات الغالين، وانتحالات المبطلين، وتأويلات الجاهلين، وعدوى التشويه التي أصابت الملل والنحل من قبل»[2].

والتجديد في خطاب الفتوى ينبغي أن يراعي المقاييس الآتية:

1- اختلاف أعراف الناس واختلاف مصالحهم وتعدُّد حاجاتهم، وتغيُّرها عبر الزمان والمكان.
2- النظر في اختلاف المذاهب الفقهية، وتعُّدد الآراء العلمية، وكون بعضها أنسب للمجتمع، وأصلح للتطبيق في مكان معين أو زمان معين.
3- انطباق الحكم على الواقعة بذاتها أو عدم انطباقه، وذلك أن الشريعة لم تنص على كل أحكام الجزئيات، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة،

---

(1) أبحاث إسلامية، د. محمد فاروق النبهان، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط1، 1406هـ/1986م. ص105.

(2) الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي، د يوسف القرضاوي، مكتبة رحاب ـ الجزائر، ط2، 1409هـ/1989م، ص59.

تتناول أعداداً لا تنحصر من الوقائع، ولكل واقعة معينة خصوصية ليست في غيرها.

والتجديد خاصية من خصائص الرسالة الإسلامية الصالحة لكل زمان ومكان، وهو لازم من لوازمها، وضمان لبقاء قدرتها على التكيف مع متغيرات الزمان والمكان، والاستجابة لمتطلبات المسيرة الإنسانية المتواصلة، وحركة الحياة المستمرة في كل عهودها ومجتمعاتها ومعطياتها المختلفة.

وفي الشريعة الإسلامية مساحة واسعة تركتها النصوص قصداً لاجتهاد المجتهدين في الأمة ليملؤوها بما هو أصلح لهم وأليق بزمانهم وحالهم، مراعين في ذلك المقاصد العامة للشريعة، مهتدين بروحها ومُحْكَمات نصوصها.

ومعظم النصوص جاءت في صورة مبادئ كلية وأحكام عامة، ولم تتعرض للجزئيات إلا فيما كان شأنه الثبات والدوام كشؤون العبادات والأسرة، أما فيما عدا ذلك مما يختلف تطبيقه باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد فكانت النصوص فيه ـ غالباً ـ عامة ومرنة إلى حد بعيد، ولم يلزم الشارع الناس بصور جزئية قد تصلح لعصر دون عصر، أو لإقليم دون إقليم، أو لحال دون آخر، لئلا يضيِّق عليهم فيعنتوا. والشريعة الإسلامية راعت الضرورات والحاجات والأعذار التي تنزل بالناس، فقدّرتها حق قدرها، وشرعت لها أحكاماً استثنائية تناسبها، وفقاً لاتجاهها العام في التيسير على الخلق.

ومن المعلوم أن أحكام الشريعة إنما جاءت لتحقيق مصالح العباد، وإقامة القسط بينهم، وهذا ما ينبغي مراعاته عند تفسير النصوص وتطبيق الأحكام، فلا يجمد الفقيه على موقف واحد دائم يتخذه في الفتوى أو التعليم أو التأليف، وإن تغيَّر الزمان والمكان والعرف والحال، بل ينبغي عليه مراعاة مقاصد الشريعة الكلية وأهدافها العامة عند الحكم في الأمور الجزئية الخاصة..[1].

---

(1) انظر: عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، د.يوسف القرضاوي، دار الصحوة للنشر، الطبعة الأولى، 1985م، باختصار.

ويتصل بهذا مراعاة العرف والعادة، ومنه لا يجوز –منهجيا- للفقيه أن يجمد على ما سطره الفقهاء الأسلاف، فينقل عنهم الفتوى التي استخرجوها لواقعهم وحالهم وزمانهم، ويسعى لتنزيلها على واقعه دون تثبت، فهذا بالذات ما أنكره أئمة الفتوى، يقول القرافي رحمه الله موجها كل فقيه: «..ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك، فلا تُجْرِه على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده وأَجْرِه عليه، وأَفْتِه به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»[1]. وتعليل هذا التقعيد المتوارث -كما يقول الإمام القرافي نفسه-: «أنّ العادتين متى كانتا في بلدين ليستا سواء، إن حكمهما ليس سواء»[2].

والمتتبع لحوادث التاريخ وشخصياته وحقائقه، يدرك أن تاريخ الإصلاح والتجديد متصل في الإسلام، وأن المصلحين والمجدِّدين قد ظهروا حينا بعد حين، وحفظوا للإسلام جدته وشبابه.

ومن أعلام أمتنا الذين حملوا لواء الإصلاح والتجديد العلامة الإمام الشهيد العربي التبسي رحمه الله، الذي تحققت فيه بجدارة شروط الأهلية الاجتهادية، وتكاملت فيه مقاييس التجديد والإصلاح.

وحين نقرأ ما دونه العلماء في شروط التأهيل الاجتهادي سواء منها الشروط العلمية أم الفطرية، نجدها مستجمَعة في شخصية الإمام العربي التبسي على كمالها.

استجماع شروط الفتوى في الشخصية العلمية للإمام العربي التبسي:

---

(1) الفروق، للإمام شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المشهور بالقرافي (ت684هـ). تحقيق د. عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية ـ بيروت، ط1، 1423هـ/2002م، جـ1، ص198.

(2) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، لشهاب الدين أبي العباس الصنهاجي البهنسي القرافي (ت684هـ)، حققه أبو بكر عبد الرزاق، المكتب الثقافي ـ الأزهر ـ القاهرة، ط1، 1989م. ص118.

ذكر الخطيب البغدادي رحمه الله بالسند عن الإمام الشافعي رحمه الله أنه قال: «لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا رجلا عارفا بكتاب الله: بناسخه ومنسوخه، وبمحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكيِّه ومدنيِّه، وما أريد به، وفيما أنزل، ثم يكونُ بعد ذلك بصيرا بحديث رسول الله ρ، وبالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويكون بصيرا باللغة، بصيرا بالشعر، وما يحتاج إليه للعلم والقرآن، ويستعمل مع هذا الإنصافَ، وقلةَ الكلام، ويكون بعد هذا مشرفا على اختلاف أهل الأمصار، ويكون له قريحة بعد هذا، فإذا كان هذا هكذا فله أن يتكلم ويفتي في الحلال والحرام، وإذا لم يكن هكذا فله أن يتكلم في العلم ولا يفتي»[1].

وبعد ذكر الشروط العامة لأهلية الإفتاء قال: «ثم يكون عالما بالأحكام الشرعية، وعلمه بها يشتمل على معرفته بأصولها وارتياضه بفروعها.

وأصول الأحكام في الشرع أربعة:

أحدها: العلم بكتاب الله، على الوجه الذي تصح به معرفة ما تضمنه من الأحكام: محكما ومتشابها، وعموما وخصوصا، ومجملا ومفسرا، وناسخا ومنسوخا.

والاثني: العلم بسنة رسول الله ρ الثابتة من أقواله وأفعاله، وطرق مجيئها في التواتر والآحاد، والصحة والفساد، وما كان منها على سبب أو إطلاق.

والثالث: العلم بأقاويل السلف فيما أجمعوا عليه، واختلفوا فيه، ليتبع الإجماع، ويجتهد في الرأي مع الاختلاف.

والرابع: العلم بالقياس الموجب لرد الفروع المسكوت عنها إلى الأصول المنطوق بها، والمجمع عليها، حتى يجد المفتي طريقا إلى العلم بأحكام النوازل، وتمييز الحق من الباطل، فهذا ما لا مندوحة للمفتي عنه، ولا يجوز له الإخلال بشيء منه».

---

(1) الفقيه والمتفقه، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، المعروف بالخطيب البغدادي (392-463هـ)، تحقيق عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي بالسعودية، سنة 1417هـ. جـ1، ص34.

وأورد الخطيب البغدادي عن أبي نعيم بالسند عن الفضل بن محمد الشعراني، قال: سمعت يحيى بن أكثم، وسئل: متى تحب للرجل أن يفتي قال: إذا كان بصيرا بالرأي، بصيرا بالأثر.

ثم قال الخطيب: وينبغي أن يكون: قوي الاستنباط جيد الملاحظة، رصين الفكر، صحيح الاعتبار، صاحب أناة وتُؤَدَة، وأخا استثباتٍ وتركِ عجلةٍ، بصيرا بما فيه المصلحة، مستوقفا بالمشاورة، حافظا لدينه، مشفقا على أهل ملته، مواظبا على مروءته، حريصا على استطابة مأكله، فإن ذلك أول أسباب التوفيق، متورعا عن الشبهات، صادفا عن فاسد التأويلات، صليبا في الحق، دائم الاشتغال بمعادن الفتوى، وطرق الاجتهاد، ولا يكون ممن غلبت عليه الغفلة، واعتوره دوام السهر، ولا موصوفا بقلة الضبط، منعوتا بنقص الفهم، معروفا بالاختلال، يجيب بما لا يسنح له، ويفتي بما يخفى عليه.. وفي معرفة من يصلح أن يفتي تنبيه على من لا تجوز فتواه».

وقال: «.. لأن الفقيه يحتاج أن يتعلق بطرف من معرفة كل شيء من أمور الدنيا والآخرة، وإلى معرفة الجد والهزل، والخلاف والضد، والنفع والضر، وأمور الناس الجارية بينهم، والعادات المعروفة منهم فمن شرط المفتي النظر في جميع ما ذكرناه»[1].

فهذا الذي أشرنا إليه مما دوّنه علماؤنا من شروط ومقاييس للاجتهاد والفتوى قد أخذ منه علامتنا الإمام الشهيد العربي التبسي رحمه الله بالنصيب الأوفى والحظ الأوفر. وقد شهد له من عرفه كالعلامة الشيخ محمد البشير الإبراهيمي بفضل العلم ووفور العقل وحدة الذكاء وشدة الحزم[2].

ويكفي الإمام الشهيد العربي التبسي شهادةً على تربعه على أهلية الإفتاء اعتمادُه رئيسا للجنة الفتوى من قبل جمعية العلماء، وقد أعلن ذلك في جريدة البصائر عدة مرات[3].

---

(1) الفقيه والمتفقه، جـ2، ص35.

(2) انظر: مقال للشيخ الإبراهيمي: رحلتي إلى الأقطار الإسلامية، جريدة البصائر، السلسلة الثانية، السنة الخامسة، عدد 197، الاثنين 26 جويلية 1952م/ 29 شوال 1371هـ، ص1.

(3) منها العدد 104، السنة الثالثة، السلسلة الأولى بتاريخ 18 مارس 1938م، ص2.

ملامح منهج الإفتاء عند الشيخ العربي التبسي: لقد طالعت بتمعن واهتمام شديدين ما حفظ لنا من فتاواه رحمه الله، فوجدت أنه جمع خصائص جمة قلما تجتمع في فقيه مجتهد، وهذا الذي يثير العجب الشديد، لقد جمع رحمه الله في خطاب الفتوى كل أصول الإفتاء وآليات الاجتهاد الفطرية والمعرفية، كما حصّل القدر الكبير من التوفيق في فتاواه، وإن من أهم ما نستنبطه من ملامح منهج الإفتاء عنده بعد الاستقراء المتأمل لفتاواه ما يأتي:

1 ـ اعتماد مصدرية النصوص في الاستدلال على الأحكام.

2 ـ تقديم النصوص الشرعية على أقوال الفقهاء.

3 ـ الرجوع إلى كتب التفسير وشروح السنة.

4 ـ حسن الفهم والتعليل والتفريق.

5 ـ التفصيل في الجواب على احتمالات السؤال.

6 ـ الأخذ بالقواعد الأصولية والقواعد الفقهية في الفتوى.

7 ـ الأخذ بقواعد التحديث مما له صلة بالاستنباط.

8 ـ إنكار التقليد والرد على المقلدين الجامدين.

9 ـ الرد العلمي على المخالف ومناقشته.

10- مراعاة حق الاختلاف والاعتراف بحق الاجتهاد مع الترجيح لما يراه وبيان أساس الترجيح.

11 ـ بروز المقاصد الدعوية والإصلاحية في فتاواه.

أنموذج من فتاواه رحمة الله عليه: إن العجيب حقا أن تجتمع معظم هذه الملامح في الفتوى الواحدة، مما ينبئ عن عبقرية فذة لا تجارى، يظهر ذلك في هذه الفتوى التي نوردها كأنموذج، ثم نعقبها ببعض التحليل:

سؤال الفتوى: ما قول سادتنا العلماء في من سب الدين من رعاع المسلمين وسفهائهم، هل ذلك السب يخرج به السابّ عن الملة ويعتبر به مرتدا داخلا فيمن تشملهم الآية:**(لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ)** [الزمر:65]. أفيدونا.

الجواب: إن هذا الشخص الذي سب الدين لا يَخْلُو حاله من أحد احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يكون مستعملا للفظ في معناه اللغوي الشرعي، عالما بجريمته، قاصدا لسب الدين، فاهما أن سب الإسلام أو من جاء به، أو من يعد سبه ردة في الإسلام، فهذا الشخص كافر، داخل في قوله تعالى: **(لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ)** [الزمر:65]، ومستهزئ بالله وآياته، وكفره فوق كفر من عبد غير الله، لأنه ممن قال الله فيه: **(إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا)** [الأحزاب:57].

الاحتمال الثاني: أن يكون هذا السابّ ناقلا كلامه من معناه اللغوي إلى معنى جديد متعارف عند من كان على شاكلته، نقلا ينسخ المعنى اللغوي، وذلك بطروّ استعمال جديد، عرف على هذا اللفظ، كما يطرأ العرف على اللغة في كثير من الألفاظ طروا عاما عند الناس كلهم أو عند فريق منهم.

فإذا تصورنا هذا الاحتمال أمكن أن نقول: إن هذا السابّ للدين قد نقل لفظ الدين من معناه الشرعي اللغوي إلى إهانة من يخاصمه ويتشاجر معه، واستعمل كلامه البشع القبيح في سب الشخص الذي تنازع معه، وذلك هو مراده، وذلك ما يفهمه خصمه أيضا، وقد يجيب خصمه أيضا منتقما منه بذلك اللفظ نفسه، مريدا هو كذلك سبَّ خصمه، وكلاهما لا يفهم ولا يريد بسبِّه إلا خصمه، والدليل على هذا العرف وهذا النقل أن المقام الذي تستعمل فيه هذه الألفاظ هو مقام مشاجرة وخصام لا مقام كفر وردة، وإذا علمنا مقاصد المتسابَّين أنهما لم يريدا الكفر والردة لم يجز لنا أن نحكم عليهما بالردة والكفر، ذلك أن الأعمال بالنيات، وهذا السبّ عمل لساني ليس من مقصد أهله سب الإسلام أو من يعد سَبُّه ردة.

هذا ما فهمناه من هذه الحادثة الكثيرة الوقوع التي لو أجرينا الحكم فيها على ظاهر اللفظ غاضين النظر عن مقاصد الناس التي لا يجوز غض النظر عنها في الأحكام الشرعية، لحكمنا بردة ما لا يقل عن ثلث الأمة في الشمال الإفريقي، ونحن مع قولنا بعدم ردة أهل الاحتمال الثاني نقول: إن عملهم هذا معدود من منكر القول وفحشه، ومن الأقوال التي تحتمل الكفر والتفسيق، وما كان كذلك كان حراما بإجماع المسلمين.

فعلى العلماء والمدرسين والواعظين، والداعين إلى الله أن يقاوموا هذه الشناعات بكل ما أعطاهم الله من قوة الحجة، في باب الترغيب والترهيب، وإن هذا لمن أوكد الواجبات عليهم، لأنه حماية للدين وعلماء الدين هم حماته. اهـ[1].

والقراءة التأصيلية والتحليلية لهذه الفتوى تظهر لنا بوضوح مدى استجماع الإمام العلامة العربي التبسي لشروط الاجتهاد ومناهج الإفتاء، كما ترينا مدى توافر أنموذج الفتوى الصحيحة بكل الموازين والمقاييس المنهجية التي دونها الأصوليون والمنظرون للفتوى قديما وحديثا.

وإذا أردنا الإشارة إلى بعض ما نستشفه من هذه الفتوى فإننا نسجل النقاط الآتية:

1 – تفصيل الجواب مراعاة لاحتمالات السؤال.

2– مراعاة قواعد مقصود الخطاب وتحري نوع الخطاب من لغوي وشرعي وعرفي.

3 – بناء الحكم على تحري قصد المكلف، عملا بقاعدة الأمور بمقاصدها المأخوذة من حديث النبي ρ (إنما الأعمال بالنيات).

ذلك أن تعلق الحكم الشرعي بالعبد لا يكون إلا إذا توفرت شروط التكليف على كمالها، ومنها: العلم التام المنافي للجهل الذي قد يكون نوعا من العذر، ثم القصد التام من المكلف لمعنى تصرفه، لينتفي عذر الخطأ الذي هو نوع آخر من الأعذار.

4 – مراعاة عرف الاستعمال، وهو ما ينتشر استعماله عند الناس، ويكون لهم فيه قصد ثابت لا يختلفون فيه، بحيث ينصرف إليه الكلام أو التصرف عند إطلاقه. وهذا ما تحراه رحمه الله تعالى في هذه الفتوى.

5 – الاحتياط في الأحكام الشديدة المتعلقة بالكفر والردة.

6 – مراعاة عموم البلوى، كما إذا كثرت الحوادث وتكررت كما في مسألة السب المذكورة. بحيث لو حُكم بمقتضى ظاهر النصوص والأدلة وظاهر كلام

---

(1) انظر: الأعمال الكاملة للشيخ العربي التبسي، جمع وإعداد أحمد الرفاعي الشرفي، دار اليمن، قسنطينة، الجزائر، طبعة مزيدة ومنقحة، 2005م.

المكلفين دون تحر لمقصود الشرع ومقصود المكلف، لأدى ذلك إلى أحكام شديدة قد يكون ضررها العام مستشريا فاحشا.

7– بروز المقاصد الدعوية والإصلاحية في فتواه، وذلك بإرفاقها بالتوجيهات المكملة لتلك المقاصد، وهو ما نقرأه في وصيته - رحمه الله – للعلماء والمدرسين والواعظين بمقاومة تلك الشناعات والمنكرات القولية وغيرها.

الخاتمة:

والنتيجة: إن ما بلغه الإمام الشهيد العربي التبسي من منزلة علمية وكفاءة اجتهادية يدل على عبقرية فذة، وتميز سابق، وإن أمة تملك مثل هذه العبقريات لا يجوز لها أن تتوانى وتتكاسل عن واجب البحث والدراسة لاستنباط معالم المنهج الإفتائي الذي هو من صميم أصالتنا، والذي لا يقل أهمية عن تراث العبقريات الكثيرة في البلاد الإسلامية المشرقية والمغربية، وهو جانب اعتزاز طالما تناسيناه.

المنهج الأسلم في الفتوى في العصر الحاضر

حورية تاغلابت ـ جامعة باتنة

الفتوى هي المجال التطبيقي الذي يظهر صلاحية الشريعة المطلقة في كل زمان ومكان، وهي الميدان الفسيح من الفقه الذي يستوعب ما جد من شؤون الحياة يلجأ إليها المكلف لمعرفة حكم الشرع فيما يتعرض له من نوازل.

فالعلماء والمفتون هم من يفزع إليهم الناس، حالما تلم بهم المشكلات وتحز بهم الأمور، وتحدث لهم المنازعات، لئلا يبقى هؤلاء حيارى تائهون. وقد كان ذلك نهج النبي ρ مع صحابته رضوان الله عليهم، كما بين لهم ما ينبغي نهجه للنظر في النوازل من خلال الأصول الثابتة التي أقر عليها معاذ ابن جبل في مسألة الاجتهاد ثم تواتر من بعدهم على نفس النهج.

وبذلك لم ينقطع نشاط الفتوى طوال تاريخ الفكر الإسلامي، كما لم يتوقف المفتون في جميع أنحاء العالم الإسلامي عن إصدار الفتاوي في كل زمان ومكان، وحتى في فترة توقف الاجتهاد.

وقد سار العلماء في ذلك على ثلاثة مناهج، برز لكل منهج علماء ومفتون ووجهات نظر تبني اجتهادها وفقها، وليس ذلك وليد عصرنا، كما أنه ليس تخليا عن المنهج الأساس، لكنه ترجمة عملية لوجهات نظر قديمة لعلماء سلكوا هذه المناهج، قد يضيق الوقت عن بحث تأريخها.لذلك اقتصرت فقط على الذكر الإجمالي لها ومدى صلاحية كل منهج للتطبيق في هذا العصر ونسبة تمشيه مع الأصول العامة والمقاصد الشرعية، وأرجأت الكلام عن تاريخ هذه المناهج في بحوث لاحقة.

المناهج المعاصرة في الإفتاء:

اختار علماء هذا العصر مناهج متعددة للتصدي للنوازل أبرزها ثلاثة مناهج ظاهرة وهي: منهج التيسير والتخفيف، منهج الاحتياط والتشديد، ومنهج الوسطية والاعتدال.

والسؤال الذي يطرح نفسه، ما الذي جعل العلماء يسلكون هذه المناهج المختلفة، وهل يلزم أن ينهج المفتي منهجا واحدا أم أن ذلك يختلف باختلاف المستفتي، وما هو المنهج الأسلم للفتاوى المعاصرة. هذا ما سيتم بحثه ومعالجته من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: منهج التيسير والتخفيف:

التيسير من المقاصد العامة القطعية المعلومة من الدين بالضرورة التي أراد الشارع أن يربط أحكامه بها، وأراد من المفتي مراعاتها في توصيل حكمه إلى عباده، وقد دلت كثير من الآيات والأحاديث على ذلك، وشهدت به

كثير من القواعد الكلية والجزئية منها قوله تعالى: **(يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ)** (البقرة:185)، **(يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا)** (النساء:28)، فقد نبهت هذه الآية إلى أن ضعف الإنسان يعالجه اليسر والتخفيف، وقوله عليه الصلاة والسلام: **(يسرا ولا تعسرا، بشرا ولا تنفرا)**[1]، وما اختير عليه الصلاة والسلام بين أمرين إلا اختار أيسرها.

لذلك كان منهج التيسير والتخفيف هو المسلك الذي سلكه جمهور الفقهاء السابقون في فتاويهم، ويظهر ذلك من خلال الأصول التي انتهجها هؤلاء، ووجد كثير من العلماء المعاصرون أن هذا المنهج هو الأقرب إلى المقاصد الشرعية.

وعلى الرغم ممّا يتضمنه هذا المنهج من إخراج المستفتي من الوقوع في الضيق والحرج، وما فيه من مراعاة للأعذار والترخيصات التي جاءت بها الشريعة، إلا أن ذلك لا ينبغي أن يكون دعوة مطلقة غير مقيدة بضوابط يتأسس عليها هذا التيسير، وعدم تعميمه على جميع الأحكام، وجميع المستفتين، حتى لا تكون سببا في استحلال المحرمات وإتباع الهوى، ولا يتحول التيسير إلى ثغرة للهروب من تكاليف الشريعة، ولذلك لم يقل العلماء بمطلق الحرج بل اشترطوا في الحرج المرفوع شروطاً.

دواعي ظهور هذا المنهج: لم يظهر منهج التيسير هكذا، بل له أسباب دعت إلى انتهاجه خاصة في العصر الحديث، وسأستعرض في هذه السطور بعض الأسباب التي أراها وراء ظهور هذا المنهج محاولة أن أبين شرعية هذه الأسباب من عدمها.

1- أسباب التيسير: مراعاة العرف: لم تهمل الشريعة أعراف الناس منذ نزولها، فحين أرسل النبي ρ إلى ذلك المجتمع الجاهلي الذي كان يعج بالعادات والأعراف، الحسن منها والقبيح، أقر الحسن منها وحرم القبيح. وإقرار الشرع للحسن من الأعراف، إقرار منه باعتبار العرف بابا من أبواب التيسير، إذ لو لم تراع الشريعة أعراف الناس وحرمتها كلها لأوقعت الناس في الحرج العظيم، لأن العرف يعبر عن أمور تمس حاجة الناس إليها، فالعرف هو ما اعتاد جميع الناس فعله أو قوله لفترات طويلة، وقد تكرر استعمال كلمة المعروف في آيات القرآن، مما يشير إلى أهمية اعتباره خاصة في الأحكام التي تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال.

1- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد باب ما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب وعقوبة من عصى إمامه 79/4.

وهذا ما أشار إليه القرافي بقوله: "وعلى هذا القانون –أي مراعاة العرف- تراعى الفتاوى على طول الأيام فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك واسأله عن عرف بلده وأجره عليه وأفته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك فهذا هو الحق الواضح المبين، والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد المسلمين والسلف الماضين[1]. وعقد ابن القيم[2] فصلا في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد.

فنصوص العلماء هذه تدل دلالة واضحة على اعتبار الأعراف واعتبار تغيرها، ووجوب مراعاة جانب التيسير ورفع الحرج عن الناس الذي دلت عليه النصوص والقواعد العامة للشريعة؛ لأن الجمود على المنقول في الفتاوى أمر لا يستساغ مع اختلاف الأحوال والأعراف والأزمان، وإن لم تتغير أحكام هذه الفتاوى للزم منه حرج ومشقة للناس خاصة في عصورنا الحديثة التي تشهد فيها الحياة الإنسانية تغيرا عما كانت عليه قبل، وشهودها انقلابا لا نظير له في سائر مناحي الحياة، وما نراه من تطورات علمية وتقنية هائلة تؤثر على حياة الناس، وإن لم يواجهها العلماء بما ييسر على الناس حياتهم، وما يستجيب لهذه المستجدات دون إخلال بمقتضيات العصر، وما يقتضيه ذلك من تغيير للأحكام حتى تبقي الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، ومحافظة على مرونتها التي تجعلها قابلة للتطبيق على جميع الأحوال.

لكن إطلاق القول بوجوب تغير الأحكام كلما تغيرت الأحوال والعادات وتطويع أحكام الشريعة تبعا لها هو تحريف للإسلام وانحراف عن تعاليمه الثابتة ثبات أصولها وأركانها.

وقد حصل ذلك نتيجة الخلط في فهم قاعدة "تتغير الأحكام كلما تغيرت الأعراف والأحوال"، على أنه تغيير في أصل الخطاب، فالحكم الشرعي لا يتبدل مهما تبدلت الأزمان وتغيرت الأعراف، لأن هذا مما لا ينبغي أن يؤخذ على ظاهره، لأن من الأعراف ما هو حكم شرعي لا يجوز أن يدخله التغيير والتبديل مهما تبدلت الأزمنة وتطورت الأحوال، كحرمة الزنا، فلا يقول أحد بوجوب إيجاد أحكام تجيز ممارسة الزنا لأنه حكم شرعي ثابت بدليل محكم غير قابل للتبديل والتأويل.

1- القرافي: الفروق، تحقيق خليل منصور بيروت دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت 176/1.

2- ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل بط1973، 425/2.

أو أن تطالب المرأة بنزع الحجاب، لأن مظهرها بالحجاب لا يوافق المدنية والحضارة الحديثة، أو أنه يعيق حياتها العملية أو تطالب بذلك في استخراج وثائق الهوية كجواز السفر، وبطاقة التعريف.

ومن الأعراف ما كان مناطا للحكم الشرعي، فما كان مناطا للحكم الشرعي هو الذي يقبل التغيير والتبديل فتتغير صورة الحكم بتغير مناطه، ومثاله تفريق الشرع بين الصريح والكناية من ألفاظ الطلاق في حكم وقوع الطلاق بهما وترك عادة الناس في اصطلاحاتهم وتعبيراتهم هي المحكمة في تحديد ما صدقاتها[1]. فالحكم الشرعي لم يتغير، بل الحكم في كل الحالات واحد "ومن الخطأ الواضح أن يظن أن دوران مثل هذه الأحكام مع مناطاتها هو تبدل وتغير لجوهرها، بل الحكم في كل الحالات واحد"[2].

ويوجد نوع ثالث من الأعراف وهو ما ليس بحكم شرعي ولا مناط لحكم شرعي وينطبق على كل ما يعتاده الناس من العادات والتقاليد، في مظاهر حياتهم المختلفة، مما لم يصبح حكما شرعيا ولا تأسس عليه حكم شرعي وهذا النوع فيه صورتان[3].

- "أن يكون العرف ضمن حدود المباحات والحريات، ولا خوف في جواز ممارسة الناس لعاداتهم وتقاليدهم مادامت لا تعارض الشرع.
- أن يتعارض هذا العرف مع نص من نصوص الشريعة، وهو نوعان: مقارن للنص، ومتأخر عنه.

أما إذا كان العرف متأخرا عن النص المعارض له، فمثل هذا العرف لا قيمة له، سواء كان خاصا أم عاما وسواء كان لفظيا أو عمليا، فهو في هذه الحالة لم يقم على أساس مشروع حتى يكتسب أي مبرر لوجوده كما أنه لا يكتسب أي قيمة تشريعية يتخصص بها النص السابق، إلا إذا كان النص معللا، وأزال العرف تلك العلة قال الزرقاء: "... على أن تتبع الفروع الفقهية والنظر في تعليلاتها، التي يعلل بها الفقهاء يدل دلالة واضحة على أن العرف الحادث ولو خالف ظاهر النص التشريعي، يعتبر ويحترم في حالتين:

1 – إذا كان النص التشريعي نفسه معللا بالعرف أي مبنيا على عرف عملي قائم عند وروده فعندئذ إذا تبدل ذلك العرف، يتبدل تبعا له حكم النص.

1- البوطي: ضوابط المصلحة، بيروت، مؤسسة الرسالة د. ط، د. ت ص 245، 247.

2- المرجع نفسه.

3- المرجع نفسه.

2 - إذا كان النص التشريعي معللا بعلة ينفيها العرف الحادث، سواء أكانت علة النص مصرحا بها فيه، أم مستنبطة استنباطا بطريق الاجتهاد، ففي مثل هذه الحال يعتبر العرف الحادث ويحترم، وإن خالف النص[1].

مثاله: منع النبي ρ إعطاء الزكاة لبني هاشم، معللا منعه بأن الله قد عوضهم عنها بخمس الخمس، فقد قال رسول الله ρ: **(يا بني هاشم إن الله كره لكم غسالة أيدي الناس وأوساخهم وعوضكم عنها بخمس الخمس)**[2]. ولما لم يعد بنو هاشم ينالون شيئا من خمس الخمس ذهب الحنفية إلى جواز إعطائهم الزكاة، ورجحه الإصطرخي من الشافعية [ومن لم يذهب هذا المذهب لم يخالف هذه القاعدة، بل لأن النص لم يثبت عندهم، لكن يشترط في ذلك كون علة مثل هذا النص ثابتة بالإجماع، أو بدلالة النص نفسه كما في المثال المذكور، فحينئذ يمكن أن نطمئن إلى أن اختلاف العرف أو طروه المؤثر في العلة الثابتة، مؤثر في الحكم المرتبط به أيضا، وإلا فلا يبعد أن تلتبس الحكمة على الباحث بالعلة، ويحكم بناء على ذلك ببطلان دلالة النص بسبب تخلف تلك الحكمة، نظرا للعرف الجديد، ظانا أنها العلة التي أناط الشارع الحكم بها، بل لا يبعد أن يأتي من يخترع للحكم علة من عنده، ليجعل من العرف الطارئ ناسخا لها، فيكون ذلك سبيلا إلى نسخ الحكم تبعا لنسخ علته، وذلك كمن يظن أن حرمة صنع التماثيل الثابتة بالنص، معللة بسد الذريعة إلى تعظيمها فعبادتها، وبما أن حال الناس قد تغير اليوم، وأصبحت التماثيل والصور أعمال فنية لا غير، والفن هو المقصود، وزال الخوف عن الناس فينبغي أن يتغير حكمها[3].

فليس معنى التغيير تبرير الواقع والأوضاع إذا كان منحرفا، ولا تطويعا للنصوص لهذا الواقع فهذا هو التميع والذوبان والخضوع لأهواء الأفراد والمجتمعات. فهذا ما لم يقصده ابن القيم في الفصل الذي عقده تحت عنوان تتغير الأحكام بتغير الزمان.

فقواعد التشريع قد تمت ومبادئه كملت، ولم يعد وراء هذا الكمال والتمام إلا تطبيق قواعده حسب مصالح الناس على اختلاف بيئاتهم وأزمانهم دون أن تمتد أيدي العلماء منذ زمن الصحابة إلى اليوم، إلى تبديل قاعدة من قواعده،

1- مصطفى أحمد الزرقاء: المدخل الفقهي، دمشق، دار القلم، ط1-1998، 2/908، 909.

2- رواه الطبراني وصححه نقلا عن ضوابط المصلحة للبوطي ص252.

3- المرجع نفسه.

وإذا حصل تغيير ففي تطبيق القاعدة، ولهذا نجد أن الفقهاء في اجتهاداتهم لم يختلفوا إلا في التفريع، فلم يغير فقيه من الفقهاء قاعدة بأخرى أو اكتشف نقصا فحاول إكماله[1].

إذن فقول العلماء العادة محكمة لا تستلزم تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان، وعليه يمكن أن تعد مقولة تتبدل الأحكام بتبدل الأزمان، إما كلاما باطلا لا صحة له إن حمل على ظاهرة كما قد يفهمه كثير من الناس، وإما كلاما متجاوزا فيه محمولا على غير ظاهره، وذلك بأن يقصد به الأحكام المرتبطة من أصلها بما قد يتبدل ويتغير من أعراف الناس ومصالحهم التي لم يقض فيها بحكم مبرم، كالأمثلة السابقة، وقد سماها الزرقاء "الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية"[2].

ولكن ينبغي أن نعلم أن دوران تلك الأحكام مع مناطاتها لا يمكن أن يعتبر تبدلا أو تغيرا حقيقيا لها، بل هذا الذي يظهر في مظهر التغير له إنما هو ممارسة حقيقية له[3].

وقد أشار الزرقاء إلى هذه الحقيقة فقال: "والصحيح أن الأحكام الشرعية التي تتبدل بتبدل الأزمان مهما تغيرت باختلاف الزمن فإن المبدأ الشرعي فيها واحد، وهو إحقاق الحق وجلب المصالح ودرء المفاسد، وليس تبدل الأحكام إلا بتبدل الوسائل والأساليب الموصلة إلى غاية الشارع، فإن تلك الوسائل والأساليب في الغالب لم تحددها الشريعة الإسلامية بل تركتها مطلقة، لكي يختار منها في كل زمان ما هو أصلح في التنظيم نِتاجا وأنجح في التقويم علاجا"[4].

وبعد أن أوضحنا فكرة تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان، وعرفنا أن ما له تغيير قد يؤثر في تغيير الفتوى والأحكام بسبب أن بعض الفتاوى القديمة التي لا تناسب العصر قد تؤدي إلى إيقاع الناس في الحرج والمشقة، وعرفنا أن هذه القاعدة ليست على إطلاقها، وأن هذا التغير لا يمس أساس الحكم الشرعي وأصله وإنما يمس حيثياته ووسائله ويبقى أصل الحكم الشرعي.

1- محمد مصطفى شلبي: المدخل في الفقه الإسلامي، بيروت، الدار الجامعية ط10/1985 ص 271-272.

2- المدخل الفقهي 2/190.

3- ضوابط المصلحة، ص 254.

4- المدخل الفقهي 2/911-912.

ننتقل إلى أمر آخر مهم وهو هل للزمان والمكان أثر على المفتي نفسه، لأن المفتي ابن بيئته ومحيطه، وهل يساهم هذا التأثر على تفكيره وذهنيته، فيؤثر ذلك في استنباطه للأحكام وإصداره للفتاوى.

ومعنى كلامي: هل أن المفتي إذا نشأ في بيئة حالها التيسير في كل شيء، هل ينعكس ذلك في فتاويه وكذلك الأمر بالنسبة إلى الشدة والاحتياط أو التوسط فيها.

بمعنى أن المفتي الذي نشأ في بيئة مبنية على التوسط في الأمور كلها، فلا شك أن فتاواه ستسير على هذا المنوال، فيميل بالمستفتين إلى التوسط ودفع الإفراط والتفريط، في حين لو نشأ في بيئة متشددة فإن عقله يكون ضيقا لا يقبل الانفتاح على الآراء الأخرى ومناقشتها وإثرائها، فيبعد بذلك عن التيسير والتوسط في حياته، وفيمن يلجأ إليه ليستفتيه وهذا ما يوقع المستفتين في الحرج والمشقة، فيظهر أن للزمان والمكان أيضا أثره على المفتي.و يظهر أثر ذلك حتى من الناحية العلمية، فمفتي الزمن الماضي ليس كمفتي هذا الزمان، ومفتي البيئة النامية ليس كمفتي البيئة المتطورة، فالعامل العلمي والتكنولوجي له أثره في ترقية مستواه العلمي وهو ما يساهم في إثراء فتواه في النوازل الجديدة التي أفرزتها العلوم والتكنولوجيا.

وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك برده سبب إتباع المغاربة لمذهب مالك رحمه الله لمنزع طبيعي، فذهب إلى أن البداوة كانت غالبة على أهل المغرب والأندلس، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، فكانوا أميل إلى أهل الحجاز، لمناسبة البداوة... ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضا عندهم، ولم يأخذه تنقيح الحضارة وتهذيبها كما وقع في غيره من المذاهب[1].

فابن خلدون قد اعتبر البداوة مؤثرا في الحياة العلمية للفقيه.

"فالمفتي يتأثر بمنزعه الطبيعي الذي يدفعه إلى اختيار رأي أو ترجيح مذهب على آخر، وإن كان نظره وفكره يتقلب بين الرخصة والعزيمة في تغيير المنكر أو بين الشدة واللين في تبليغ أحكام الله، أو بين التقوى والفتوى في كل خير"[2].

ولهذا كان الإمام مالك يكره الخروج على الحكام بأي وجه من الوجوه، لا لسبب رضاه بما يفعله الحكام في ذلك الوقت، ولكنه كان يرى الخروج فتنة تشيع الفوضى وتنسف الاستقرار، والاستقرار والاطمئنان والسلام هو سبيل

1- ابن خلدون: المقدمة القاهرة دار الفجربت2004، ص 1/258.

2- يوسف بلمهدي: البعد الزماني والمكاني في الفتوى لبنان دار الشهاب دط2000 ص 250.

التغيير والتبديل عنده، ومستند هذا القول طبيعته الهادئة المطمئنة، وميله إلى الدعة والاطمئنان في ترجيحه ذلك المنزع عنده، واتجاهه إلى ذلك النحو من التفكير".

فقد كان مالك كما ذكر صاحب المدارك: "يلبس الثياب المدنية، والخراسانية، والمصرية الغالية الثمن"[1]، كما كان يؤثث بيته بأحسن الأثاث وكان يتوسع على نفسه في المأكل والمشرب دون أن يؤثر ذلك في ورعه وزهده وعلمه بل كان كما قال أبو زهرة: "إن الجسم الذي لا يستوفي كل عناصر التغذية، ويستمد كل أسباب الحياة والنمو من غير إفراط ولا تفريط، لا تكون الأعصاب فيه سليمة، ولا كل عناصر التفكير القويمة، بل يكون مضطرب النفس، مضطرب الفكر"[2]. لذلك كان تأثير البيئة على الحياة العلمية لكل فقيه ظاهر، وهذا ما نلمسه من قراءتنا لحياة هؤلاء الأعلام.

2- **الإفراط في الإفتاء باسم المصلحة:** لاشك أن الشريعة جاءت بكل ما هو خير للناس، ودعت إلى ما فيه مصلحتهم في الدنيا والآخرة، كيف لا وشارعها أرحم الراحمين وأعلم بمصالح العباد **(أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)** (الملك:14).

ومن ثم فحيثما وجد شرع الله فثم المصلحة، لأن من تتبع الأحكام الشرعية يجد أن المصالح هي الأساس من التشريع **(وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ)** (الأنبياء:107). فأساس الرحمة جلب المنفعة ودفع المفسدة.

واعتبار المصلحة هو المشعل الذي أنار السبيل للفقهاء المسلمين فيما جد في عصورهم، لأن الخير في الإسلام مطلوب ولو لم يرد به نص، فساروا على ذلك في اجتهاداتهم، ولدوام السير الصحيح للاجتهاد جعل العلماء من شروط المجتهد علمه بما يحقق مصالح الناس ويدرأ المفاسد عنهم عند بحثه عن الحكم الشرعي، لأن من لا يعرف المصالح والمفاسد وكيفية دفع التعارض بينهما لا يكون في فقهه مرونة وقابلية لكل ما يجد من شؤون الحياة، ولا يدرك ذلك إلا مزاول للشرع واقف على مراميه قادر على تفهم مقاصد الشرع والتعرف على علل الأحكام.

قال العز بن عبد السلام: "من أراد أن يعرف المصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به ثم يبني عليه

1- القاضي عياض:ترتيب المدارك دط 1983، 114/1.

2- أبو زهرة: مالك، ص 42.

الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقف على مصلحة أو مفسدة"[1].

أما مقولة حيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله، وإن كان قائلها هو الإمام ابن القيم وذلك لأن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد، إلا أنه يعرف حدود هذه المقولة فهو لم يجنح إلى تقديم المصلحة على النصوص وإنما قرر أن الشريعة مبنية على مصالح العباد.

أما الإفراط في اعتبار المصلحة وتقديمها على النصوص القطعية التي لا تحتمل التأويل، هو قول مذموم لأنه قول في الدين بمجرد استحسان العقل وما يقدره من المصلحة من غير استناد إلى دليل شرعي وهو قول بالهوى والتشهي.

والمصير إلى هذا التفكير وهذا الطريق هو الذي جعل الإمام الشافعي يرد القول بالاستحسان والمصالح المرسلة خوف ابتنائهما على الهوى والتشهي. فهو لم ينكر الاستحسان والمصالح المرسلة المبنية على الدليل الشرعي، بل اعتبرهما إذا كانا مستندين إلى نص أو إجماع أو عرف أو مصلحة.

فمن المزالق التي وقع فيها الاجتهاد المعاصر والإفتاء؛ الغلو في اعتبار المصلحة كالطوفي ومن نحا نحوه. وكل يوم نطالع الكثير من الأمثلة على ذلك.

قال الشيخ أبو زهرة: "يدعي بعض الناس في هذه الأيام أن المصلحة في إباحة الفائدة وقد جاراهم بعض المتفقهين فزعم باطلا أنها ليست داخلة في عموم الربا المحرم بالنص القرآني...، ولقد ظن بعض الناس أنه لا مصلحة في جلد الزاني، أو جلد القاذف أو جلد شارب الخمر... ومع أن الخمر أضرارها واضحة بينة، يتكلم في مصلحتها وفي منع تحريمها ناس، فصاروا في ذلك أقل إدراكا من بعض الجاهلين الذين كانوا يحرمون الخمر على أنفسهم..."[2].

"وقد يستند هؤلاء إلى الطوفي لينجدهم في تعطيل النصوص بدعوى المصلحة أو التجديد في الحكم الشرعي، ويتغافلون على أن الطوفي يستثني

1- العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق محمود بن التلاميد الشنقيطي، بيروت، دار المعارف، بطبت 8/1.

2- المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، ص 72-73 نقلا عن يوسف بن مهدي، البعد الزماني والمكاني في الفتوى، ص 174.

العبادات والتقديرات وأنصبة المواريث والمقادير الواجبة في الزكاة، ومدة العدة للمرأة والحدود، فهو لا يقبل إنقاص الحد... بدعوى تخصيص النص بالمصلحة"[1].

3- **تتبع رخص المذاهب دون حاجة**: لم يجوز العلماء اتباع الرخص إلا في حالات خاصة تدعو إليها حاجة المستفتي، دون أن يتخذ ذلك منهجا للإفتاء لكل مستفت لأن ذلك يفضي إلى إتباع الهوى.

قال الشاطبي: "فإذا عرض العامي نازلته على المفتي، فهو قائل له أخرجني عن هواي ودلني على إتباع الحق، فلا يمكن والحال هذه أن يقول له: في مسألتك قولان فاختر لشهوتك أيهما شئت"[2].

وقد قال الإمام أحمد رحمه الله:" لو أن رجلا عمل بكل رخصة: بقول أهل الكوفة في النبيذ وأهل المدينة في السماع، وأهل مكة في المتعة كان فاسقا"[3].

ولما ألف أحد العلماء كتابا جمع فيه رخص العلماء، وقدمه لأبي جعفر المنصور، فعرضه المنصور على الإمام مالك فقال لما تصفحه:هذا كتاب زندقة، لأن من أباح المسكر لم يبح المتعة، ومن أباح المتعة لم يبح الغناء والمسكر، ..

وقال الشوكاني الخليفة هو المعتضد[4]، والعالم هو كما حكاه البيهقي هو إسماعيل القاضي.

"ولعل واقعنا المعاصر يشهد جوانب من تساهل بعض الفقهاء في التلفيق بين المذاهب وتتبع الرخص كما هو حاصل عند بعض القوانين والأنظمة أو يحتج بأسلمة القانون بناء على هذا النوع من التلفيق، أما حالات الضرورة في الأخذ بهذا المنهج فإنها تقدر بقدرها"[5].

1- القرضاوي، بينات الحل الإسلامي، ص 22، نقلا عن يوسف بلمهدي، ص 172.

2- الشاطبي: الموافقات، تحقيق مشهور بن حسن آل سليمان، الرياض، دار ابن القيم ط2/2006، 5/97.

3- الشوكاني:إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أحمد عزو عناية، بيروت، دار الكتاب العربي ط1/ 1999، ص 272.

4- عبد العزيز الراجحي: شرح كتاب الرد على الزنادقة 1/82

5- مسفر بن علي بن محمد القحطاني منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة الخضراء، دار الأندلس ط/1، 2003 ص302.

وكذا بسبب الترخيص لذوي السلطان والتشديد على غيرهم، ولهذا قال القرافي: لا ينبغي للمفتي إذا كان في المسألة قولان: أحدهما فيه تشديد: والآخر فيه تخفيف، أن يفتي العامة بالتشديد والخواص من ولاة الأمور بالتخفيف، وذلك قريب من الفسوق والخيانة في الدين والتلاعب بالمسلمين، ودليل على فراغ القلب من تعظيم الله تعالى وإجلاله وتقواه، وعمارته باللعب وحب الرياسة والتقرب إلى الخلق دون الخالق نعوذ بالله من صفات الغافلين"[1].

ضوابط منهج التيسير:

لابد من الوقوف على بعض الضوابط التي تبعد عن هذا المنهج أسباب التنصل عن أحكام الشرع، وتزيد من قوته في ذاته وأهمها:

الضابط الأول: العلم بمقاصد الشريعة ودورها في توجيه الفتوى:

يعد العلم بمقاصد الشريعة ضابطا من الضوابط التي تمكن الفقيه من النظر الصحيح لأحكام النوازل وبتوجيه فتواه الوجهة الصحيحة حتى لا تحيد عن مراد الشارع بتأويل خاطئ للنصوص لقلة فهم أو إتباع الهوى.

فالإحاطة بالمقاصد ودقيق المعرفة بها ضرورة من الضرورات التي تعين المفتي على الفهم الصحيح للنص، ومعرفة المصالح والمفاسد وتقرب إليه الاستنباط الصحيح، كما تمكنه من التعامل الإيجابي مع النص والواقع ليتمكن من تقريره وتغييره، ولذلك اشترط الشاطبي في المجتهد أن يكون عالما بالمقاصد لا لمجرد تكثير الشروط بل لأنه من أكثر العلماء إحاطة بالمقاصد وأدرى بأهميتها لكل من المجتهد والفقيه والمفتي.

كما وجدنا ابن عاشور وهو يعدد النواحي التي تظهر فيها أهمية المقاصد بالنسبة للفقيه خاصة في النحو الرابع يقول: "أما في النحو الرابع فاحتياجه –الفقيه- فيه ظاهر وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا وفي هذا النحو أثبت مالك رحمه الله حجية المصالح المرسلة"[2].

فابن عاشور ربط دوام الشريعة واستمرارها بمدى إحاطة الفقيه بمقاصد الشريعة، لأن علمه بها هو الذي يمكنه من استنباط المعاني التي تحويها في ظل تناهي النصوص وتغير المكان والزمان والحال ونزول النوازل.

1- القرافي: الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام، ص 250.

2- ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية تحقيق، محمد الطاهر الميساوي، الأردن، دار النفائس ط2/2001 ص183 وما بعدها.

"فالضرورة ملحة لمعرفة الفقيه لمقاصد الشريعة حتى يجعل منها كليات تشريعية يدور معها الحكم حيثما دارت مع تغير الزمان والمكان والحال"[1].

فالفقيه عليه أن يفقه النص الجزئي في ضوء المقصد الكلي للشرع بحيث تدور الجزئيات في تلك الكليات وتربط الأحكام بمقاصدها الحقيقية[2].

كما أنها تعينه في معرفة الراجح من المرجوح من الأدلة التي بين يديه فيختار الدليل الذي فيه قوة ومناسبة للحكم، فقوة المناسبة تقويه وترجحه على غيره، حتى يتمكن من الجمع بين روح النص وظاهره، كما يرجح الدليل المبني على التيسير على الدليل المبني على التشديد، لأنه كما قال الشاطبي "الأدلة على رفع الحرج عن هذه الأمة بلغت مبلغ القطع"[3].

وأيضا معرفة المقاصد مفيدة في ربط الحكم بقصد المكلف من سؤاله، وفي هذا يقول القرافي: "ينبغي للمفتي أن لا يأخذ بظاهر لفظ المستفتي العامي حتى يتبين مقصده فإن العامي ربما عبر بالألفاظ الصريحة عن غير ذلك اللفظ، ومن كان حال المستفتي لا تصلح له تلك العبارة ولا ذلك المعنى، فذلك ريبة ينبغي للمفتي الكشف عن حقيقة الحال كيف هو"[4].

دون أن يغفل وهو يربط فتواه بالدليل، تفعيل المقاصد وذلك أن يبين للمستفتي المقصد والحكمة من هذا الحكم لتحبيب الدين إليه فيتقبل الحكم عن طواعية، قال الغزالي: "معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم استمالة للقلوب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع، والمسارعة إلى التصديق، فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح أميل منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد ولمثل هذا الغرض استحب الوعظ، وذكر محاسن الشريعة ولطائف معانيها، وكون المصلحة مطابقة للنص، وعلى قدر حذقه يزيدها حسنا وتأكيدا"[5]. لأن المستفتي قد يأتيه وهو يرغب في إباحة أمر متمنيا له لحاجته الماسة إليه، فإذا بين له المقصد من الحرمة ووجهه إلى البديل الحلال، ويدله على أنه ما من حرام ممنوع إلا وفي الواقع بديل حلال له.

1- طه جابر العلواني نقلا عن مقدمة المقاصد العامة للشريعة الاسلامية ليوسف حامد العالم .

2- يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية ،مصر دار الشروق ط2/2007، ص39.

3- الموافقات 1/520.

4- الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام، ص 252.

5- الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام الشافي، ط1/1413، ص473

ولنا في السنة مثال على ذلك، فقد جاء في الحديث أن النبي ρ استعمل رجلا على خيبر، فجاءه بتمر جنيب، فقال رسول الله ρ: "أكلّ تمر خيبر هكذا، قال: لا، وإنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة، فقال: لا تفعل بع الجمع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيبا"[1]. فلما نهاه عن الربا بيّن له المخرج المشروع.

ومثاله أيضا: ما قاله أبو زهرة في بيان حكمة تحريم الربا: "إن تحريم الربا تنظيم اقتصادي لرأس المال المنتفع به ليعمل الناس جميعا، ومن لم يستطع العمل قدم المال لمن يعمل"[2].

وقد أظهرت الدراسات الاقتصادية المحضة اليوم صحة كلام أبي زهرة وغيره من العلماء الغيورين على هذا الدين؛ وذلك أن الربا لا يحمل في طيه أيَّة مصلحة للبشر مادية أو معنوية، بل وراءه الفساد والشر على مختلف الأصعدة: اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا.

وما الأزمة الاقتصادية التي شهدها العالم عام 2008 إلا أكبر دليل، فقد شهدت البنوك العالمية في هذا العام أزمة اقتصادية حادة نتيجة تعامل هذه البنوك بالربا ولما طالب المدخرون فوائدهم وسحب البعض الآخر حتى رؤوس أموالهم (اليهود وهم من كبار المدخرين)، أدى إلى عجز فظيع في هذه البنوك إذ لم تستطع تسديد ما لديها لزبائنها بالإضافة إلى عجزها عن تمويل مشاريعها الاستثمارية فأدى هذا إلى حدوث خلل في الأسواق المالية العالمية (التضخم، الكساد، سقوط مذهل للعملات...) مازالت آثارها إلى اليوم. ولم يسلم من هذه الأزمة إلا البنوك الإسلامية التي تتحاشى التعامل بالربا فبعدت عن هذا الخطر.

فالمقاصد هي الموجه للمفتي في استنباط المعاني التي تحويها النصوص ليتصدى لما لم يكن فيه نص. كما أنها تمكن من تقويم أي منهج من المناهج وتميزه عن غيره، فدوام أحكام الشريعة مرتبطة بهذه الفتاوى ومدى اعتمادها على المقاصد، لأن هذه المقاصد ثابتة ودائمة دوام أحكام الشريعة.

الضابط الثاني: التحقق من وجود المصلحة أو المفسدة:

1- أخرجه البخاري في صحيحه كتاب بدء الوحي 102/3، ومسلم كتاب المساقاة باب بيع الطعام مثلا بمثل47/5.

2- عبد الرحمن الكيلاني: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، دمشق، سورية، دار الفكر، ط2/2000، ص363

إن نظر المفتي في الواقعة التي تطرأ على الناس وتنزل بالمكلفين مما عرفوه أو لم يعرفوه من قبل، نتيجة التطور أو تغير البيئات، إنما لحاجة هؤلاء لمعرفة حكم الله تعالى فيما نزل بهم، وحاجتهم هذه تستوجب مراعاة مصالحهم ومسايرة أحوالهم دفعا للحرج.

وهذا الضابط يجعل المفتي يربط النازلة بالحكم المحقق للمصلحة الحقيقية أو دفع المفسدة الحقيقية، لأن الفعل إنما ينظر إليه من جهة ما ينجم عنه من مصلحة غالبة تدعو إلى مشروعيته أو مفسدة راجحة تحتم منعه وسد الطرق المفضية إليه، وهذا ما لا يجب أن يغيب عن ذهن المفتي حتى لا يشغل نفسه بما لا ينفع الناس مما لا يحقق لهم مصلحة، فالمفتي وحده هو من يستطيع توجيه الناس لما يقيم مصالحهم وهو وحده من يغلق الباب أمام أصحاب الانحراف والأهواء الجارية وراء المصالح الموهومة التي تدعي أنه حيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله.

الضابط الثالث: النظر إلى مآل الفتوى

قال الشاطبي: "النظر في مآلات الأفعال مقصود ومعتبر شرعا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة"[1]. فقد نبه الشاطبي المفتي أن يلتزم بمضمون هذه القاعدة، ويتحرى هذا الأصل العظيم الذي دل عليه الاستقراء في كثير من النصوص حتى يتأكد من أن فتواه تحقق مقصد الشارع ولا تؤول إلى مفاسد وأضرار لا تحمد عقباها. وقال في معنى هذه القاعدة: "أن لا يحكم المجتهد بالإقدام أو الإحجام في كل فعل من الأفعال الصادرة من المكلف إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل من تحقيق قصد الشارع بجلب مصلحة أو درء مفسدة وله مآل مخالف"[2].

فالشاطبي يشترط في المفتي والمجتهد أن يكون بعيد النظر دقيق التوقع، ليزن فتواه وحكمه بهذا الميزان.

لأن "مآل الفعل هو الذي يشكل المعيار المادي الموضوعي للفعل والذي يعتمد على الموازنة بين مصلحة أصل الفعل، وبين ما يلزم عنه من المفاسد وعلى ضوء الراجح من هاتين الجهتين يكون الحكم على الفعل بالمشروعية أو عدمها، والالتفات إلى المصالح والمفاسد الواقعة أو المتوقعة، وهو التفات إلى الأثر المادي لذلك الفعل"[3].

1- الموافقات 194/4.

2- الكيلاني: المرجع السابق

3- عمر سليمان الأشقر، مناهج الإفتاء الأردن، دار النفائس، 1993/3، ص 97-98.

وإهمال هذا الأصل يؤدي إلى نقيض مقصود الشارع من أن يكون قصد المكلف من العمل موافقا لقصده من التشريع.

الضابط الرابع: النظر في حال المستفتي لتكون فتواه حسبها

ومعناه أن ينظر المفتي في حال المستفتي، فيعرف حاله، والمسؤول عنه ،والمحكوم فيه (الفتوى) فيراعي ظروف المستفتي النفسية والاجتماعية، فيفتيه وفق ما يناسب حاله ويعالج قصوره أو تقصيره فيعطي كل مستفت ما يشفيه من مرضه ويصلح أمره، لأن منزلة المفتي من المستفتي بمنزلة الطبيب من المريض، فكما يحاول الطبيب معرفة المريض وأسباب مرضه القريبة ليعطيه العلاج الناجع، فكذلك المفتي يجب أن يعرف أحوال المستفتي وظروفه القريبة والبعيدة ليسترشد بها في معرفة حكم النازلة التي نزلت به[1].

ومعرفة المفتي بالناس هو من أهم ما حرص عليه المحققون من علمائنا، لأنهم رأوا أن ذلك هو شأن رسول الله ρ الذي كان يجيب عن السؤال الواحد بأجوبة مختلفة لاختلاف أحوال السائلين، فقد جاءه رجل يسأله عن المباشرة للصائم فرخص له، وأتاه آخر فسأله فنهاه، فإذا الذي رخّص له شيخ، وإذا الذي نهاه شاب"[2].

ثم انتقل ذلك إلى صحابته فقد روي أنّ ابن عباس أتاه رَجُلٌ فقال له:" ألمن قتل مؤمنا توبة؟ قال: لا، إلى النار! فلما ذهب قال له جلساؤه: ما هكذا كنت تفتينا، فما بال هذا اليوم، قال: إني أحسبه مغضبا يريد أن يقتل مؤمنا، فبعثوا في أثره، فوجدوه كذلك"[3].

قال ابن القيم: "لابد للمفتي من معرفة بالناس تؤهله لنوع من التمييز بينهم، فإذا لم يكن له معرفة بذلك تصور له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، والمحق بصورة المبطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال، فهو لجهله بالناس وأحوالهم وعوائدهم وأعرافهم لا يميز بين هذا وهذا في تنزيل الأحكام"[4].

المطلب الثاني: منهج الاحتياط والتشديد.

الاحتياط: هو "حفظ النفوس عن الوقوع في المآثم"[5].

1- المرجع نفسه .

2- تلخيص الحبير 181/4

3- إعلام الموقعين 261/4.

4- المرجع نفسه.

5- أخرجه البخاري كتاب الجهاد باب وما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب وعقوبة من عصى إمامه، 79/4.

وقد سلك بعض آخر من العلماء بناء الأحكام على التشديد والتخويف في الفتوى، وسندهم في ذلك حديث الشبهات والريب، فجعلوا مسلك الاحتياط هو الأصل وفي تركه إقدام على نقيضه فهو الأسلم في نظرهم، لأن من رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه، وأن الأصل في حق المكلف الالتزام بالأحكام المشروعة ابتداء وهي العزيمة لعدم وجود الظروف الطارئة التي توجب التخفيف، لذلك يجب على المفتي أن يبقى على الحكم الأصلي، وأن ينهج منهج الاحتياط عند كل مسألة خلافية سدا لذريعة التساهل في العمل بالأحكام، أو منعا من الوقوع في أمر فيه نوع شبهة يخشى أن يقع المكلف فيها، فيجري هذا الحكم عاما شاملا لكل أنواع الناس والأحوال والظروف، فتولد منه منهج متشدد يوقع في الضيق والعنت. ومن أنواع ذلك تحريمهم عمل المرأة ولو بضوابطه الشرعية ووجود الحاجة إليه، وتحريم كافة أنواع التصوير الفوتوغرافي مع شدة الحاجة إليه، وتحريم الذهب المحلق على النساء أخذا بظاهر أحاديث وردت، لم تسلم من الطعن، ولو سلمت كانت مؤولة.

وإذا كان هناك كثير من النصوص التي تدعو إلى سد الذرائع، والأخذ بها حماية لمقاصد الشريعة وتوثيقا للأصل العام من جلب المصالح ودرء المفاسد، إلا أن اعتبار هذه القاعدة بشكل مبالغ فيه قد يؤدي إلى تعطيل مصالح راجحة مقابل مفاسد موهومة.

ولذلك كان الإسراف في التشديد والاحتياط في غير موضعه، من الغلو المذموم في الشرع والذي أنكره الله تعالى على الأمم السابقة وأمرنا بالإبتعاد عن أسبابه، وأمرنا بدعائه حتى لا يصيبنا مثل ما أصابهم **(وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ)** (الأعراف:157).

(رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ) (البقرة:285).

كما أنكر ρ على المتطرفين المغالين في العبادة أو في تحريم الطيبات، وأعلن أن من فعل ذلك فقد رغب عن سنته ρ، ومن رغب عن سنته فليس منه.

ومما يدل على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام **(يسّرا ولا تعسّرا وبشرا ولا تنفرا)** وذلك لمعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري رضي الله عنهما[1]، وقوله: **(إن الله لم يبعثني معنتا ولا متعنتا ولكن بعثني معلما ميسرا)**[(2)].

وقال: "إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا"[(3)]، كما قال: "أحب الدين إلى الله الحنفية السمحة"[4].

وقد كان منهج الصحابة رضي الله عنهم التيسير والرفق بالناس، ثم بدأ التشديد شيئا فشيئا يدخل على العلماء وعصرا بعد عصر حتى أصبح طابع المتأخرين.

وإن كان هناك بد من التشديد فهو على أهل الجرأة في ارتكاب المحرمات وإظهار النكير على مُلابسي المنكرات المجمع على تحريمها وقبحها حتى يعصمه من الوقوع في الحرام مرة أخرى ويروضه على ترك المنكرات ويفتح له باب التوبة، لأن ذلك قد يكون من أسباب ذهاب هموم المعاصي من قلبه ودفعه إلى ساحة الطاعات.

كما أن العمل بالاحتياط هو أمر سائغ في حق الإنسان في نفسه أو يفتي به أهل العزائم والحريصين على الاحتياط ممن لا يخشى عليهم الجنوح إلى الغلو، وهذا ما كان عليه السلف رضي الله عنهم كانوا إذا شددوا فعلى أنفسهم، أما على الناس فيُيَسِّرُون ويخففون.

فقد كان الشافعي من أشد الناس تضييقا على نفسه في الورع وأوسعه في ذلك على الناس، كما كان محمد بن سيرين أرجى الناس لهذه الأمة، وأشدهم أزرا على نفسه.

مرتكزات هذا المنهج:

1- الورع والحيطة: لقد استند هؤلاء في انتهاجهم هذا المنهج إلى الورع والتقوى وخوف التفريط في تطبيق أحكام الله تعالى والإخلال بالحرام أو الحلال من أوامره، وتنبيه غيرهم من التساهل ومخالفة النصوص، فترك هؤلاء المباحات وابتعدوا عن المكروهات وأمروا غيرهم بذلك حتى يتحقق لهم البعد عن الحرام كما احتاطوا في الخروج من الخلاف بأخذ أشد أقوال الفقهاء،

---

[1]- أخرجه مسلم كتاب الطلاق باب بيان أن تخيير امرأته لا يكون طلاقا إلا ببينة 1104/2

2- البخاري، كتاب الإيمان باب الدين يسر 39/1.

3 - المرجع نفسه.

[4]- ابن حجر: فتح الباري، كتاب أحكام النساء برقم 83، ومسلم برقم 445، كتاب الصلاة باب خروج النساء.

حتى رد عليهم الونشريسي في المعيار: "إن حاصل الورع في مسائل الخلاف، الأخذ بالأشد وتتبع شدائد المذهب لا يقصر عن تتبع رخصها في الذم، فإذا كان تتبع الرخص غير محمود، بل قد حكى ابن حزم "الإجماع على أنه فسق لا يحل، فتتبع الشدائد غير محمود أيضا، لأنه تنطع ومشادة في الدين".

2- فساد الزمان: لقد كان فساد الزمن سببا من أسباب الأخذ بمبدأ سد الذرائع والاحتياط في الفتوى بما لا يتعارض مع النصوص القطعية، فقد يأمر الشرع بأمر في زمن ثم يمنعه أو يضع له ضوابط في زمن آخر، فعن عائشة قالت: "لو أن رسول الله ρ رأى النساء اليوم لنهاهن عن الخروج، أو حرم عليهم الخروج"[1].

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "كان النساء الأكابر وغيرهن يحضرن مع رسول الله ρ وأبي بكر وعمر وعثمان العيد، فلما كان السعيد ابن العاص، سألني عن خروج النساء، فرأيت أن يمنع الشواب الخروج، فأمر مُنادٍ لا تخرج يوم العيد شابة، فكان العجائز يخرجن"[2].

فقد كره هؤلاء خروج النساء لأن الناس قد تغيروا والزمان فسد وهذا لا يعني منعهن من الخروج مطلقا، بل تخرج للمصلحة والحاجة المعتبرة شرعا.

1- وقد قال الحنفية في مثل خلافهم مع الإمام أبي حنيفة هو اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان.

2- وقال عمر بن عبد العزيز: تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور".

3- ولهذا وضع الفقهاء تدابير أخرى لمنع الفساد في الإشهاد قدر الإمكان، فقالوا بالحلف على المصحف، وفي المسجد وفي المحراب تغليظا على أهل الفساد.

لذلك تغير أسلوب الإفتاء وتعمد المفتون أسلوب التشديد خلافا لما عليه السلف بسبب تغيير الزمن وفساده، فقال المقري في قواعده كان السلف يتقون من قول المفتي هذا حلال وهذا حرام إلا بنص أو إجماع أو ما لا يشك فيه، فكان قولهم في ذلك: لا بأس، واسع، جائز، سائغ، لا حرج، لك أن تفعل، لا عليك أن تفعل، وفي المطلوب فعله مطلقا، ينبغي أن تفعل، لا يسعه ألا يفعل، أحب إليّ، أرى عليك كذا، وتركه، أكرهه، لا يعجبني، لا أراه، أراه عظيما، استقله ونحو ذلك خشية الوقوع في نهي، **(وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ**

1- مسلم، كتاب الصلاة باب خروج النساء 325/1.

2- القرضاوي، شريعة الإسلام، ص 130.

هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ) (النحل:116)، وقوله: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ)** (المائدة:87).

وما معناه إلا أنهم لصلاح وقتهم أمنوا مخالفة الجمهور لهم فيما فهموا مرادهم به عندهم، فلما صار الأمر إلى خلاف ذلك لم يجد الخلف بدا من التصريح، وليته يفيد، والشافعية أشد من المالكية، وكل إن شاء الله على بينة من ربه، ولم يأْتِ العلم إلا بخير"[1].

المطلب الثالث: منهج الوسطية والاعتدال:

الوسطية مأخوذة من الوسط ومعناها التوسط بين الغلو والإفراط، فالمفتي يميل بفتواه هنا إلى مراعاة مصلحة المستفتي دون أن يعارض صريح النصوص أو قواعد الشريعة، فيوازن حينئذ بين إتباع النصوص ورعاية المقاصد ليصدر حكما يبعد به عن التشدد أو السهولة.

فالوسطية خاصية **(وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا)** (البقرة:143) وليست منفذا للهروب إلى الوسط، ولذلك حرص ابن عاشور والقرضاوي ومن قبلهما الشاطبي إلى إتباع المنهج الوسط في فتاويهم، فقال الشاطبي: "فلا يميل (المفتي) "إلى التشديد أو الترخيص، فلا يترك الترخيص لأن في تركه تشْديداً، ولا يميل إلى التشديد لأنه مضاد للتوسط، فالمطلوب من الشريعة، بل هو معظمه، والحمل على التوسط موفق لقصد الشارع وهو الذي كان عليه السلف الصالح"[2].

وقال ابن عاشور وهو يعبر عن الوسطية بالسماحة: "وإن حكمة السماحة في الشريعة أن الله جعل هذه الشريعة دين الفطرة وأمور الفطرة راجعة إلى الجبلَّة، فهي كائنة في النفوس سهل عليها قبولها، ومن الفطرة: النفور من الشدة أو الإعنات، قال الله تعالى: **(يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا)** (النساء:28) وقد أراد الله أن تكون شريعة الإسلام عامة ودائمة، فاقتضى ذلك أن يكون تنفيذها بين الأمة سهلا ولا يكون ذلك إلا إذا انتفى عنها الإعنات"[3].

1- المقري، بن محمد، مكة المكرمة، مركز إحياء التراث الإسلامي 2/394، 396.

2- الموافقات 5/277، 278

3- ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية ص271.

سمات المنهج الوسطي: يتميز المنهج الوسطي بعدة ميزات جعلته المذهب المعقول، والأحق بالاختيار والإتباع من جمهور المسلمين، وتتمثل هذه الميزات فيما يلي:

- الاعتدال: اتبع أصحاب هذا المنهج منهجا وسطا معتدلا يعتمد على تعظيم الأصول والتيسير في الفروع، ويجمع بين مراعاة ظاهر النص وروحه، كما يجمع بين ثبات الدين ومرونته مما جعله بعيدا عن الجنوح إلى الإفراط أو التفريط، حتى يعصم هذه الشريعة من أن يعتريها قصور أو تقصير، فهو سبب صلاحية هذه الشريعة وخيرية هذه الأمة **(وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا)** (البقرة:143)، فأصحاب هذا المنهج ينتهجون المنهج الذي جاء به الإسلام وفي هذا يقول القرضاوي: "فلما جاء الإسلام كانت سمته التوازن والاعتدال في كل الآفاق والنواحي، والاعتدال الذي يليق برسالة عامة خالدة، جاءت لتسع أقطار الأرض، وأطوار الزمن وتشرع لشتى الأجناس، والطبقات والأفراد، في مختلف شؤون الحياة، الاعتدال بين العمل لهذه الحياة والعمل لما بعد الحياة.

فلم يطلب الإسلام من المسلم المثالي أن يكون راهبا في دير، أو عابدا في خلوة، ليله قائم ونهاره صائم، كل صمته فكر وكل كلامه ذكر، وكل نظره تأملات، لا حظ له في الحياة، ولا حظ للحياة فيه، وإنما طلب من المسلم أن يكون إنسانا عاملا في الحياة، يعمرها ويرقيها ويدفع عجلتها إلى الأمام، طلب منه أن يسعى في مناكب الأرض، ويلتمس الرزق في خباياها، زارعا أو صانعا، أو تاجرا أو عالما أو عاملا، أو محترفا بأي حرفة نافعة، بيد أن عليه ألا تذهله مطالب الحياة من واهب الحياة، عليه ألا يشغله حق الجسد عن حق الروح، عليه ألا تشغله رغائب الدنيا العاجلة عن حقائق الآخرة الباقية، عليه أن لا ينسى الله فينسى حقيقة نفسه وماهية وجوده...، وفي هذا يقول تعالى: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ * وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)** (الحشر:18-19).

- الملاءمة بين الثوابت والمتغيرات ورد المتغير إلى الثابت: وازن المذهب الوسطي بين ما هو متغير وما هو ثابت، فما هو ثابت منطقة محرمة لا يجوز المساس بها بحال من الأحوال، لأنه لا اجتهاد ولا تجديد فيه كالعقائد وأركان الإسلام والمحرمات القطعية وأمهات الفضائل.

أما ما عداه من المتغيرات وهو ما يتغير بتغير الزمان والمكان والحال فتتغير الأحكام بحسب اقتضاء المصلحة لذلك وهي الأحكام الجزئية والفرعية

التي ثبتت بنصوص ظنية تقبل الاجتهاد والتغيير وتخضع للتطوير وذلك بردها إلى الثابت، وتطويعها للنصوص القطعية والقواعد العامة، لقوله تعالى: **(فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)** (**النساء:59**)، وقوله أيضا: **(فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا)** (النساء:65)، وأيضا: **(وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ)** (الأحزاب:36).

- فقه الواقع: يعتبر ابن القيم أول من استعمل هذا المصطلح ثم انتشر فيما بعد.

فالواقع معناه: **"**ما تجري عليه حياة الناس في مجالاتها المختلفة من أنماط في المعيشة وما تستقر عليه من عادات وتقاليد وأعراف وما يستجد فيها من نوازل وأحداث**"**[1].

ويمتاز أصحاب هذا المنهج بوعيهم ومعرفتهم لواقعهم حتى استطاعوا مواجهة المستجدات ومعالجة مشاكل الأمة بحلول توافق عصر نزولها وفق النصوص الشرعية وذلك كبعض نوازل المعاملات الحديثة، والنواحي الطبية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها.

شأنهم في ذلك شأن الأئمة الأعلام في السابق إذ لما نظروا في أحوال الناس وأعرافهم وحاجاتهم وضروراتهم سارعوا إلى إيجاد بعض المصادر كالمصالح المرسلة والاستحسان والعرف...، والتي رأوا أنها قواعد أساسية يفرضها الواقع وبناء الأحكام عليها والتي بواسطتها استطاعوا الاستجابة لتلك الأحوال[2].

لذلك قال ابن القيم وهو يصور الفقيه الحق والمفتي البارع بأنه هو ذلك المفتي الذي يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله ويطبق أحدهما على الآخر، ويعطي الواقع حكمه من الواجب في هذا الواقع، فقال: **"**ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى إلا بنوعين من الفهم أحدهما: فقه الواقع والفهم فيه...، والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم

1- القرضاوي، دراسة في فقه الشريعة، ص 197.

2- قطب مصطفى سانو، نحو ضوابط منهجية ومعرفية وعلمية لفهم النص الشرعي، بحث غير منشور، مكتبة مركز البحوث الجاماليزيا، ص 73، نقلا عن أسامة عمر سليمان الأشقر، مناهج الإفتاء عند الإمام ابن القيم الجوزية، ص 244.

الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع ثم يطبق أحدهما على الآخر"[1].

فلا يكفي فيه مجرد الفقه، ومعرفة حكم الله في تلك الواقعة، بل لابد من معرفته وفهمه لواقعه، لأن من أخل بجانب فقه الواقع فقد أضاع على الناس حقوقهم ونسب هذا إلى الشريعة التي تأبى كل ذلك[2].

ومقولة ابن القيم هذه فقهها أصحاب هذا المنهج، لما استشعروا أهمية الواقع في فهم النصوص الفهم الصحيح وتنزيلها عليه تنزيلا صحيحا، بتقديرهم له تقديرا بقدره، وتعاملهم معه تعاملا وسطا جعلهم لم يخضعوا لما قد يجري عليه من فساد وتطويع أعناق النصوص له.

مراعاة مقاصد الشريعة: كما يتميز أصحاب المنهج بشدة مراعاتهم لمقاصد الشريعة، وذلك لمسيس حاجتهم إليها، عند اطلاعهم على النصوص لأنها تعينهم على فهمها وتساعدهم على إلحاق المستجدات بحكمها لتوفر معناها ومقصدها فيها، كما تعينهم على دفع التعارض، باستعانتهم بالمقاصد في التوفيق بين الأدلة المتعارضة لأن "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل"[3]. وأينما وجدت المصلحة بدرجاتها كانت هي المرجح. فراعوا أثناء نظرهم في النوازل تحقيق مصالح العباد وأن لا تخرج فتاويهم عن مقاصد الشريعة، بمراعاة تغير المصلحة بتغير الزمان والمكان.

الخاتمة:

هذه هي المناهج الثلاث التي تسير عليها الفتوى في العصر الحديث، والمنهج الأمثل والأسلم الذي ينبغي أن يسلكه مفتي العصر الحاضر هو المنهج الوسطي الأصيل المستند إلى الكتاب والسنة، الجامع بين ثوابت الشرع ومتغيرات العصر، المعتمد على الاعتدال في الأمور كلها؛ فيوازن بين طلب الدنيا والآخرة، وبين الحقوق والواجبات، وبين الشكل واللب، وبين ظاهر النص وروحه، كيف لا ورسول الله ρ هو المثال الأمثل والأكمل لمرتبة الوسط، وإنما تكون هذه الأمة وسطا بإتباعها له في سيرته وشريعته مصطبغة بصبغة الاعتدال فلا قصور ولا تقصير ولا ميوعة ولا تشديد.

1- أسامة عمر سليمان الأشقر، منهج الإفتاء عند ابن القيم ص 245-247.

2- ابن القيم: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد غازي مطبعة المنتدى، د. ط د. ت ص18.

3- الموافقات 9/2.

ولم يحذّر السلف الصالح من التساهل المفرط أو التشديد المتعنت في قول الحسن البصري: "إنما يضيع هذا الدين بين الغالي فيه والجافي عنه، إلا لابتعاده عن منهج الإسلام الأصيل الذي دل عليه الكتاب والسنة، وإفضائه إلى ضياع الدين، لذلك فالوسطية هي أفضل السبل لحفظ الدين ودوامه وصلاحه لكل زمان ومكان.

قال الشاطبي: "المفتي الذي بلغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال، والدليل على أن هذا هو الطريق المستقيم الذي جاءت به الشريعة، ومقصد الشارع من المكلف الحمل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين خرج عن قصد الشارع"[1].

1- الموافقات 258/4

إشكاليات التعددية المنهجية في قراءة أركون للتراث الإسلامي

د/ فارح مسرحي -جامعة باتنة.

تقـديم:

الهدف من هذه الورقة هو محاولة فتح نقاش نقدي موضوعي حول مسألة توظيف العلوم الإنسانية والاجتماعية في قراءة التراث العربي الإسلامي، فمن المعلوم أن الكثير من أعلام الفكر العربي الإسلامي المعاصر سعوا إلى إنتاج خطابات علمية حول الموروث الإسلامي من خلال اعتمادهم على أدوات ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة والتي ولدت وتطورت في الفكر الغربي ولم يكن للمسلمين أي إسهام فيها، لذلك فإن الكثير من الإشكاليات تطرح بشأن هذه العملية، من قبيل: ما مدى مشروعية الاعتماد على هذه الأدوات؟ وما مدى فاعليتها؟ ثم ما مدى علمية الخطابات المنتجة من خلالها؟

هذه الأسئلة وغيرها سنحاول مقاربتها من خلال نموذج محمد أركون، الذي يعد أحد أبرز المفكرين الذين تنطبق على أعمالهم مسألة توظيف مناهج وإشكاليات العلوم الإنسانية والاجتماعية في قراءة التراث الإسلامي، والنقاش النقدي بشأن مشروع أركون الفكري أصبح اليوم ضرورياً وملحاً بالنظر لما يتسم به هذا المشروع من جدة، تعقيد، وشمولية من جهة، وتعدد وتباين وجهات النظر والمواقف القيمية حوله من جهة أخرى، مما جعله كما يقول أحد الباحثين " ظاهرة معقدة مستعصية على كل المناهج "، فقد وصف بالمبدع، المجدد، العالم المقتدر، مثلما وصف بالمستشرق الخطير، العدمي، الطوباوي الحالم، دون أن ننسى أوصاف المبتدع، والكافر، المارق عن الدين.

وبعيدا عن هذه الأحكام والأوصاف، نعتقد أن أفضل وسيلة لافتتاح النقاش النقدي البناء حول مشروع أركون أو غيره من المشاريع الفكرية (الجابري، حسن حنفي...) هي مساءلة المناهج المعتمدة في هذه المشاريع، من منطلق أنها تتفق على مستوى الموضوع المتمثل في ماضي وحاضر المسلمين، كما تتفق في الأهداف التي لا تخرج من بوتقة النهضة والتجديد والتحديث، ليبقى الاختلاف الأساسي بينهما هو اختلاف في المنهج، في آليات

القراءة وكيفيات التعامل مع النصوص والتعاطي مع الوقائع، وإذا كان أركون يدعو إلى ضرورة تبني منهجية متعددة التخصصات في إعادة قراءة التراث الإسلامي، فإن الإشكاليات التي تطرحها هذه الدعوة عديدة لعل أهمها: ما هي مبررات هذه الدعوة؟ ما هي أبعاد ومستويات هذه المنهجية؟ ثم ما مدى فعاليتها؟ وإلى أي مدى يمكن الاستفادة منها؟

أولا: في مبررات التعددية المنهجية:

يقدم أركون مشروعه الفكري على أنه قراءة علمية موضوعية لماضي وحاضر المسلمين، متجاوزة لمختلف القراءات القائمة، إسلامية كانت أم استشراقية، فمن خلال مواطن النقص في الخطابين الإسلامي والاستشراقي التي يجملها أركون في كون الرؤية الإسلامية وإن تمت من داخل التراث فإنها تبقى إيديولوجية تقليدية على مستوى المنهج، في حين تبقى الرؤية الاستشراقية خارجية-باردة وإن تمت بأدوات منهجية حديثة، ومن ثم فتجاوز هاتين الرؤيتين يعني بلورة قراءة حداثية من داخل التراث الإسلامي، وهو ما سعى إليه أركون من خلال دعوته المتكررة في كل أعماله إلى ضرورة تبني المناهج المبتكرة في علوم الإنسان والمجتمع لإعادة استكشاف التراث وإعادة قراءته قراءة علمية، يقول في هذا السياق: «.. هذه العلوم لابد من ممارستها والإحاطة بها لمن يريد الخروج بالفكر الإسلامي من التقليد والترديد للشعارات الشكلية الخاصة بالخطاب الإيديولوجي إلى الاجتهاد المحرر للعقل المبدع للأفكار، المنفتح على الاكتشافات الحديثة، وكثيرا ما ألححت على ضرورة تطبيق الألسنية والتاريخ مع العلوم التابعة له، والسسيولوجيا والأنثروبولوجيا وعلم النفس وتحليل النفس، على ميادين الثقافة الإسلامية ».[1]

فجوهر التغيير في نظر أركون يمر عبر تغيير المنهج، الذي يتم من خلال التسلح بأحدث المفاهيم والإشكاليات وكذا الآليات المنهجية المعتمدة من قبل الفكر الغربي، وفقا لما يدعى بـ« مبدأ المقايسة »، فمثلما استطاع الفكر الغربي أن يقلع في سماء الإبداع، يمكن للفكر العربي الإسلامي فعل ذلك

---

(1) محمد أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي (الفكر العربي المعاصر، العدد 29، بيروت 1984/1983) ص41.

بالاهتداء بسبيل الفكر الغربي، فالعلوم الإنسانية والاجتماعية كما هي ممارسة في الغرب، عبارة عن «نموذج ومعيار في القياس، وينبغي تبعا لذلك على النموذج الشرقي أن يمتثل له لكي يثبت شرعيته وتقر نتائجه» [1]. ومما يثبت اشتغال مبدأ المقايسة لدى أركون؛ تلك الحماسة التي طالما رافقت حديثه عن العلوم الإنسانية وفتوحها، معتبرا إياها ضرورية وحاسمة.

وإذا كان مبدأ المقايسة هذا، الذي ينتهي إلى ضرورة الاستعانة بعلوم الآخر/الغرب في دراسة التراث الإسلامي لا يطرح أية إشكالية من حيث المبدأ العام، إلا أنه يتحول إلى إشكالية حينما يصبح إيديولوجيا تمارس استبدادها في ترتيب الفكر، واعتبارها تمثل الحقيقة المطلقة والنهائية، والإعلاء من قيمتها بوصفها نموذجا صافيا وصحيحا، يمكن- بل يجب– التماهي معه في كل زمان ومكان دون الأخذ بعين الاعتبار لتاريخيتها ومن ثمة لنسبيتها ومحدوديتها.

فأركون يعتبر أنه لا مفر من التعاطي والاستفادة من العلوم الإنسانية والاجتماعية، فهذه عملية ضرورية وحاسمة، وهي الحل النهائي والوحيد لجعل المسلمين ينظرون إلى ماضيهم وحاضرهم نظرة تاريخية واقعية، وذلك ما يؤكده قوله: «..إذا ما قبل المسلمون المعاصرون أن ينفتحوا على هذه المنهجيات والعلوم الحديثة فإنهم سوف يستطيعون زحزحة الصخرة من مكانها، وتجديد نظرتهم جذريا للظاهرة الدينية، وأعتقد أن تحرير المجتمعات الإسلامية، عربية كانت أم غير عربية يبدأ من هنا، وإذا لم يبدأ من هنا فإنه لن ينجح في أي مكان آخر »[2]، ويضيف في موضع آخر بأنه آن الأوان لبلورة «إستراتيجية متكاملة لتدخل الفكر العلمي في المجال الإسلامي»[3].

ومنطلق هذه الإستراتيجية النظر للعلوم الإنسانية والاجتماعية على أنها فتوح معرفية مفيدة لفهم مختلف الظواهر الاجتماعية بغض النظر عن موطن

---

(2) عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، (الأردن: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2004) ص34.

(3) محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ط2، 2001) ص196.

(4) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ت: هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط1، 1986) ص 261.

وبيئة هذه الظواهر،« بما أنه ليس هناك طب أو فيزياء أو كيمياء أو بيولوجيا خاصة بأمة من الأمم، فكذلك يمكن أن يقال على بعض مبادئ العلوم الإنسانية والاجتماعية ».[1]

والإسلام كأي دين آخر يجب النظر إليه باعتباره جسدا مؤلفا من عدة عوامل لا تنفصم؛ العامل النفساني أو السيكولوجي (الفردي والجماعي) والعامل التاريخي (تطور المجتمعات الإسلامية) والعامل السوسيولوجي (أي محل الإسلام ضمن نظام العمل التاريخي لكل مجتمع، وانعكاس مصير هذه المجتمعات على الإسلام كدين) والعامل الثقافي (فن- أدب- فكر)، وكل عامل من هذه العوامل ينبغي استكشافه، وهذا ما لا يتأتى إلا بالأدوات العلمية التي تتيحها العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، يقول أركون موضحا أهمية هذه العلوم: «..وهكذا نجد أن تطبيق المناهج الحديثة مفيد جدا في تشخيص العلل والأمراض التي نعاني منها بشرط أن نحسن النقل والتطبيق بالطبع ».[2] فمن شأن هذه العملية في نهاية المطاف أن تمكن من إحلال الصورة الواقعية التاريخية محل الصورة التقليدية الراسخة عن التراث في أذهاننا.

وبلوغ الصورة المنشودة لا يتم إلا بتحديث الجهاز الاصطلاحي والمنهجي المشكل لرؤيتنا لتراثنا، ونحن اليوم بحاجة ماسة أكثر من أي وقت مضى لفهم أفضل للمحتوى الموضوعي للإسلام، سواء تعلق الأمر بنصوصه التأسيسية، أو النصوص الشارحة المفسرة للنصوص الأولى، خاصة بعد الأحداث الخطيرة التي عاشتها أماكن عديدة في العالم شرقا وغربا منذ الربع الأخير من القرن العشرين، مع تصاعد موجة العنف داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها، وبالتالي فلا بد- يقول أركون – من «الاضطلاع بكل تعقد الحالة التاريخية المعاشة من قبل المسلمين، وكل قلق العقل المعاصر الذي يبحث عن الحقيقة، في وقت واحد».[3]

---

(5) عبد الله إبراهيم: مرجع سابق، ص 94.

(6) محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب ، مصدر سابق، ص200.

(7) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص55.

وفهم معطيات الراهن بكل تعقيداته يتطلب الاستعانة بمعطيات الحداثة العلمية بكل فتوحها ومنجزاتها، إذ لم يعد ممكنا الاكتفاء بما أقرته المناهج التقليدية والاحتماء في كل مرة وراء فكرة الخصوصية الإسلامية «المتعالية» فثمة تناقض صارخ لا يمكن تجاهله أو القفز عليه بين الصورة الذهنية المشكلة عن الإسلام، وواقع حال المسلمين وتصرفاتهم، هناك فرق كبير بين الصورة النيرة للإسلام، والواقع المظلم للمسلمين- ما في الأعيان غير مطابق تماما لما في الأذهان- وإزالة هذا التناقض لا يتم إلا بالاعتراف بتعقد الأمور وكثافة الوقائع أولا، ثم الاستعانة بأحدث المناهج لتفكيكها قصد فهمها فهما مطابقا لحقيقتها ثانيا، ثم إيجاد البدائل والحلول الناجعة في مرحلة لاحقة.

إن الاستعانة بمعطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية يشكل رهان أركون الأكبر لبلوغ مقاربة أكثر موضوعية للتراث الإسلامي، وتشكيل رؤية أكثر دقة حول حاضر المسلمين مما يساعد على التصدي لما يكتنف هذا الحاضر من عوائق، وهذا ما يعتبره شارح أركون ومترجم أعماله - هاشم صالح – بداية للخروج من الأزمة التي يعيشها المسلمون، لأنه «لو حصل تأويل آخر للإسلام – أي تأويل تاريخي نقدي مستنير – يواجه التأويل التقليدي الذي يحتل الساحة من أقصاها إلى أقصاها لابتدأت الأمور بالتحلحل فعلا»[1].

والتجديد وإعادة القراءة للتراث مسألة ضرورية في كل فترة زمنية، وهي عملية لا تكتمل أبدا، ومهما كان التراث غنيا «فلا يكفي أن نعمل جردا شاملا للتراث، ثم نقف منذهلين ومفتونين أمام غناه، إنه لأكثر حيوية وأهمية أن نتساءل: كيف نقرأه؟، أو كيف نعيد قراءته؟ إنه من غير الممكن أن نقيم روابط حية مع التراث ما لم نتمثل أو نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة».[2]

بالإضافة إلى معطيات الواقع المعيش التي تفرض الاستعانة بما بلغته علوم الإنسان والمجتمع لمقاربة موضوع التراث الإسلامي، هناك مبرر آخر يتكئ عليه أركون لتبرير هذا التوجه، وهو تجل آخر لمبدأ المقايسة الذي سبقت

---

(8) هاشم صالح: الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير العربي؟ (بيروت: دار الساقي- رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2007) ص 18.

(9) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 59.

الإشارة إليه آنفا، حيث يرمي إلى تجاوز إشكالية التضاد العدائي المزمن بين الشرق والغرب من خلال إعادة مفهمة المصطلحين أو المجالين، فهو يرى أنه من الخطأ النظر إلى العالم الإسلامي كجزء من الشرق سواء بالمعنى الجغرافي أو الحضاري أو الثقافي، فالشرق يبدأ من أفغانستان فالهند والصين، والعالم الإسلامي غرب بالمعنى الجغرافي والحضاري، ويبرر هذا الموقف بوجود حلقة وصل حضاري بين العالم الإسلامي وأوروبا متمثلة في البحر الأبيض المتوسط، يقول في هذا السياق:« الإسلام الإيراني– التركي– العربي– البربري مرتبط بأوروبا (أي الغرب) أكثر مما هو مرتبط بالشرق، وذلك عن طريق صلة الوصل المتمثلة في حوض البحر الأبيض المتوسط»[1]، وهذه الزحزحة المفهومية تمكن من النظر إلى العالم الإسلامي على أنه امتداد بشكل ما للغرب، أو على الأقل مرتبط بصورة ما بالغرب، ومن ثمة يمكن التقليل من تأثير فكرة الخصوصية الإسلامية ودمج العالم الإسلامي في صيرورة التاريخ العالمي ككل والنظر إليه على أنه مثل غيره من العوالم لا يختلف في تطوره وما يطرأ عليه عن غيره، وبالتالي فمسألة التقدم ليست مرتبطة بجنس دون آخر، ولا حكرا على مجتمع دون غيره، إنما هي مسألة تتوقف على مدى حضور العقلانية والنقد والرؤية التاريخية في الحياة الفكرية للمجتمع، وذلك ما تتيحه علوم الإنسان والمجتمع.

ثانيا/ أبعاد المنهجية المتعددة التخصصات:

ينطلق أركون في تبيان المنهجية التي يدعو إلى تبنيها لإعادة قراءة التراث الإسلامي من أنه «آن الأوان للانخراط في أكبر عملية تفكيك في تاريخنا الفكري والثقافي: ما الذي أقصده بعملية التفكيك؟ أقصد بأن كل الموروث الديني لمختلف المذاهب والطوائف ينبغي أن يتعرض لأكبر عملية غربلة من خلال تطبيق مناهج علم الألسنيات الحديثة، وعلم التاريخ الحديث وعلم الاجتماع وعلم النفس التاريخي وعلم الأنثروبولوجيا، الدينية واللاهوت المقارن، بعد عملية التفكيك تجئ عملية التركيب أو إيجاد البديل». [2]

---

(10) محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص 126.

11) المصدر نفسه، ص200- 201.(

وهذا النص يوضح لنا أنه لابد من اعتماد منهجية تستفيد من مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية وهذا ما يدعوه أركون بالمنهجية المتعددة التخصصات، حيث يقول: «ينبغي على الباحث أن يعرف كيف يستخدم عدة منهجيات، وكيف يقيم التمفصل بينهما(..) وذلك لكي يفسح المجال لمنهجية تعددية تحاول الجمع والمزاوجة بين التحليل السوسيولوجي والتحليل التاريخي والتحليل اللغوي». [1]

والاعتماد على عدة مناهج يقوم على أساسين أولهما: أنه لا يوجد منهج برئ، ومن ثم فاعتماد مناهج عديدة يسمح دون شك بتجاوز عيوب المنهج الواحد، ثانيهما: تعدد المناهج يفرضه تعقد الظواهر المدروسة، وهو ما ينطبق على التراث الإسلامي، فهو ظاهرة معقدة بفعل ارتباطها بما قبلها وما بعدها وما ينتج عن ذلك من تغيرات على مستوى البنية، بمعنى على مستوى مضامين التراث الإسلامي، لهذا فإن التعامل مع نصوص التراث يجب أن يتم من منطلق أنها نتاج للعقل الإنساني الخاضع بشكل أو بآخر لثقافة عصره، ورؤية صاحبه وأوضاعه النفسية والاجتماعية والمادية وكذا انتماءاته الدينية والمذهبية والطائفية والقومية والإيديولوجية.[2]

وإذا أردنا تحديد ركائز المنهجية التي يتبناها أركون في دراساته فإنه يمكن القول أنها منهجية قائمة على ثلاثة ركائز أساسية هي: علم الاجتماع والألسنية والأنثروبولوجيا، بالإضافة إلى معطيات علم النفس والتاريخ وفق مدرسة الحوليات. والأمثلة الموضحة لأثر هذه الفروع المعرفية واضحة وكثيرة في أعمال أركون، فهو يستعير الكثير من المفاهيم والأدوات المنهجية الخاصة بعلم الاجتماع المعاصر لاسيما من خلال أعمال ماكس فيبر وبيار بورديو، كما يستفيد كثيرا من أعمال ميشيل فوكو، مثلما يستعير مفاهيم عديدة من أبحاث بعض الأنثروبولوجيين الفرنسيين المعاصرين على غرار روجيه باسيتد، جورج بالانديه وغيرهما.

---

(12) محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ميل مسكويه والتوحيدي، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي،ط1، 1997) ص ص 43- 45.

(13) محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ت: هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط1، 1986) ص 24.

وإجمالا يمكن الحديث عن ثلاثة مستويات أو خطوات يتبعها أركون في تحليلاته وهي:

1- **المستوى الأول:** يتمثل في المستوى اللغوي وهو أول خطوة منهجية لا بد من مراعاتها لأن التراث العربي الإسلامي تأسس انطلاقا من النص (القرآن والسنة) وبالتالي فإن تحليل الجوانب اللغوية يسبق بالضرورة أي تحليل آخر، والتحليل اللغوي بدوره ينقسم إلى ثلاثة مقاربات هي:

أ- المقاربة التزامنية.

ب- المقاربة التعاقبية.

ج- المقاربة السيميولوجية.

ومن المهم أن نشير في هذا المستوى إلى أن أركون لا يفضل مدرسة لسانية معينة على مدرسة أخرى، إنما يدعو إلى الانفتاح على كل المدارس والاستفادة من مختلف منجزاتها.

2- **المستوى الثاني:** ويشمل الأبعاد التاريخية، الاجتماعية، النفسية والأنثروبولوجية، وتجميع هذه الأبعاد ضمن مستوى واحد ناتج عن التمفصلات الموجودة بينها، فكل بعد منها يحيل بصورة أو بأخرى إلى باقي الأبعاد.

لإنجاز هذا المستوى من التحليل يقترح أركون مجموعة من الثلاثيات المعبرة عن جدل مضامين التراث مع المجتمع عبر التاريخ، أو ما يدعوه بالمثلثات الأنثروبولوجية معتبرا إياها «المواقع المعرفية بصفتها المقدمة الاستكشافية والاختبارية لنقد العقل الديني من خلال النموذج الإسلامي»[1] وهذه المثلثات هي:

- اللغة / التاريخ / الفكر

- الوحي / التاريخ / الحقيقة

---

(14) محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2001) ص 45.

- الإيمان / العقل / الحقيقة

- العنف / التقديس /الحقيقة

- عقلاني / لا عقلاني / خيالي (مخيال)

والملاحظة العامة حول هذه الثلاثيات تتمثل في اشتمالها على مختلف الأبعاد المتحكمة في نشأة وتطور التراث الإسلامي والظاهرة الدينية عموما، وذلك من خلال جدل الحقيقة والتاريخ والمجتمع، ولاشك أن تحليل ومناقشة هذه الثلاثيات - على صعوبته وتعقده - يمكن من بلوغ رؤية أكثر شمولية وأكثر التحاما بالواقع ومن ثم أكثر تاريخيته حول التراث الإسلامي.

3- **المستوى الثالث:** ويشمل التحليل الفلسفي والتيولوجي، فالتحليل الفلسفي يعد محصلة نقدية للمقاربات السابقة – الخاصة بالمستويين الأول والثاني– والموقف التيولوجي بدوره لابد له من أن يتمثل مختلف النتائج السابقة ويعيد على ضوئها صياغة مضامينه.

وهكذا نلاحظ أن تشكيل رؤية حداثية للتراث الإسلامي تسمح للمسلمين بتجاوز الازدواجية والتردد بين الحنين إلى التراث الذي هو هناك في الماضي، والتطلع لبناء مستقبل مشرق لبناته الأساسية بدورها موجودة هناك لدى الآخر، يتطلب تجديدا شاملا ينطلق من الأعماق ليعم الأجزاء كلها، تجديد يتخذ صورة ثورة معرفية تجعل من النقد الشامل منهجا ومن العلوم الإنسانية والاجتماعية مسلكا لها دون غيره من المسالك.

ثالثا/ معيقات المنهجية المتعددة التخصصات:

بعد تعرفنا على أبعاد ومستويات المنهجية المتعددة التخصصات التي يطبقها أركون في دراساته ويدعو إلى تعميمها لإعادة قراءة التراث الإسلامي في كليته قراءة علمية بعيدة على القراءة التبجيلية الإيديولوجية التي ينتجها أغلب المسلمين وبعيدا عن القراءة الحيادية أو الازدرائية التي ينتجها المستشرقون، نلاحظ أن هذه المنهجية تطرح العديد من الإشكاليات والعوائق التي تحول دون بلوغها لأهدافها المرجوة من قبل صاحبها، ومن بين هذه الإشكاليات مسألة المشروعية، ونقصد بها مدى مشروعية تطبيق مناهج

ومفاهيم العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية المنشأ والتطور في دراسة التراث الإسلامي الغريب عنها، فهذه العلوم تمت بلورتها انطلاقا من واقع المجتمعات الغربية وتراثها، وجاءت لتستجيب لتطلعات هذه المجتمعات بالدرجة الأولى، وهي فكرة يعيها محمد أركون الذي يؤكد أن « علوم الإنسان والمجتمع هي نتاج مجتمعات بشرية محددة تماما في لحظة معينة من تطورها التاريخي: إنها المجتمعات الغربية، هذه العلوم ليست إلا جوابا ملائما لحاجات المعرفة الناتجة عن العمران والتصنيع السريع الذي شهدته المجتمعات الغربية»[1]، وهنا نطرح سؤالا مهما: إذا كان أركون يعي جيدا تاريخية المفاهيم والمناهج الخاصة بعلوم الإنسان والمجتمع وارتباطها الوثيق ببيئتها الأصلية، فلماذا كل هذه الثقة في فعاليتها في دراسة التراث الإسلامي؟ نطرح هذا السؤال لأن العديد من النقاد يرون أن توظيفه المكثف لمفاهيم ومناهج هذه العلوم في دراساته يشكل نوعا من التعسف في فرض قوالب معينة على نصوص التراث، وهو ما قد يفسر على أنه إيديولوجيا ثاوية خلف الخطاب العلمي الذي يدعي أركون أنه ينتجه، فتتحول دعوته إلى التحرير والتنوير إلى مجرد إيديولوجيا تغريبية همها إلحاق الإسلام والمسلمين بالحداثة الغربية بأي ثمن، وبعد أن انتقد العقلية الدغمائية التي يتسم بها الفكر الديني في نظره يبدو أنه ليس بمنأى عن عقلية دغمائية حداثية هذه المرة.

إن دعوة أركون إلى الانفتاح على مختلف المناهج جعلته ينتقل من مفهوم إلى آخر ومن منهج لآخر في عملية انتقائية توفيقية، دون أن يكون لها الوقت الكافي للبحث عن التجانس، فلا جديد إلا ويكون أركون سباقا للحديث عنه وتطبيقه، وهي عملية غير مضمونة لأن هذه الأدوات ليست نماذج كونية تتجاوز فعاليتها شروط الزمان والمكان، يقول أحد الباحثين: «إن أي محاولة لانتقاء أو استعارة منهج من بيئة حضارية أخرى، ينجم عنه شكل من أشكال التحيز المنهجي الذي هو بالنتيجة عنوان للاغتراب الحضاري (..) ما يؤدي إلى فشل المستقبل – بكسر الباء – لهذه المناهج في تحقيق ما تحقق بها في منبتها الحضاري الأم»[2]، ومعنى ذلك أن الدقة والعلمية التي تتسم بها المناهج

(15) محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 90.

(16) إدريس هاني: خرائط إيديولوجية ممزقة، (بيروت: دار الفارابي، ط1 ، 2005) ص 311.

العلمية المعاصرة أثناء تطبيقها على التراث الغربي ليس بالضرورة أن تتحقق بنفس الدرجة مع التراث الإسلامي.

مع أنه يجب الإشارة إلى أن هذه المناهج ليست محل إجماع حول دقتها حتى في موطنها الأصلي، فهناك نقاشات دائمة حولها وهي غير مستقرة ولا مكتملة، إنما تتطور كل يوم، فما دامت هذه العلوم ومناهجها محل جدل وخلافات في الفكر الغربي نفسه، فإن الثقة المفرطة فيها والحديث عن أنها الحل الوحيد أو المنفذ المخلص، لا يجد ما يبرره بما فيه الكفاية.

الإشكالية الثانية التي تطرحها إستراتيجية أركون المنهجية تتمثل في مسألة الإمكانية بمعنى هل هذه المنهجية المتعددة التخصصات ممكنة التطبيق فعلا؟ والأمثلة المضادة كثيرة: فكيف يمكن إعادة قراءة القرآن والسنة النبوية قراءة تزامنية؟ وكيف يمكن إعادة كتابة التاريخ كتابة سلبية كما يدعوها أركون ويقصد بها التاريخ المنسي، تاريخ المهزومين والمهمشين؟، ومن هو هذا الباحث الذي بإمكانه أن يلم بمختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية بفروعها المتعددة، ويلم في الوقت نفسه بالتراث الإسلامي وهي الشروط التي يشترطها أركون لنجاح قراءته للتراث؟، وهو نفسه يعترف بصعوبة التحكم في هذه العلوم ومناهجها دفعة واحدة من أجل توظيفها واكتشاف الحقيقة من خلالها.[1]

وهذا ما يفسر لنا بقاء معظم طروحات أركون مجرد دعوات نظرية دون أن ترافقها تطبيقات تبين مدى فعاليتها، فقد طغى الخطاب التنظيري على جل أعماله، مما جعل أحد النقاد يرى أن «..أركون منذ البداية يختار منهجية لا تقود إلا إلى اليأس من الحقيقة، وعدم البَتِّ في شيء، والتملص من مهمة النزول إلى التفاصيل»[2]، وهذا النقد يتضمن الإشارة إلى إشكالية أخرى تطرحها منهجية أركون وهي ما يمكن دعوته بالأشكلة دون المفهمة، ففي كثير من دراساته نجده يبدأ بنقد مختلف الرؤى، وطرح العديد من الإشكاليات حول

---

(17) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ت: هاشم صالح (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط1، 1993) ص 145.

(18) محمد المزوغي: العقل بين الوحي والتاريخ حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون (كولونيا - بغداد – منشورات الجمل، ط1، 2007) ص 32.

القضايا التي هو بصدد دراستها، دون أن يخرج من دائرة الأشكلة هذه بحل جديد وكأنه يضعنا في منزلة بين المنزلتين، إذ القديم مرفوض والجديد لم يأت بعد.

والملاحظة التي تكاد تنفرد بها طريقة أركون ومنهجيته في تبرير عدم إيجاد حلول للقضايا التي يدرسها تتمثل في أن حل هذه القضايا يتوقف على إنجاز دراسات أخرى، ويحيلنا إلى مهام شبه مستحيلة مثل قوله: «لابد من القيام بدراسة إثنولوجية لكل الفئات العرقية الثقافية الموجودة داخل المجال الواسع الذي انتشر فيه الإسلام»[1] أو قوله: «إنه ينبغي أن تستعاد دراسة كل التاريخ الثقافي للمجال العربي الإسلامي ضمن هذا المنظور المزدوج للتنافس بين العاملين: الشفهي/ الكتابي والأسطوري/ والعقلاني، والغريب الساحر/ والمحسوس الواقعي، والمقدس/ والدنيوي الأرضي». [2] فمن الواضح أن القيام بأعمال كهذه غير ممكن حتى على المدى البعيد.

بالإضافة إلى هذا المبرر ينفرد أركون بالدعوة إلى إنجاز علوم ومناهج جديدة كدعوته التي ما فتئ يكررها إلى إنشاء سوسيولوجيا الفشل وسوسيولوجيا النجاح. [3] ويعلق المزوغي على هذه الميزة التي تتسم بها طريقة أركون بقوله:« لقد اتبع أركون هذا المنهج الإرجائي وأفاض في استخدام هذه التقنية الجديدة التي لا تعمل، حسب رأيي إلا إلى التهرب من مجابهة الإشكاليات أو تعجيز من يطلب موقفا محددا واضحا».[4]

تأسيسا على ما سبق يمكننا القول إن هناك بونا شاسعا بين التنظير للمنهجية المتعددة التخصصات والتنويه بمزاياها وأهميتها في تأسيس قراءة علمية شاملة وبين تطبيق هذه المنهجية لاسيما على موضوع غريب عنها، لذلك نقول بأن منهجية أركون تطرح إشكاليات عديدة وتعترض تطبيقها عوائق كثيرة، وقد أثرنا أهم هذه الإشكاليات والعوائق كالمشروعية، الإمكان، الفعالية،

---

(19) محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص 58.

(20) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 36.

(21) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ط1، 1998) ص93.

(22) محمد المزوغي: المرجع السابق، ص 125.

غير أنه في المقابل لابد من التأكيد على أن الحديث عن هذه المسائل لا يراد من ورائه الدعوة إلى معاداة العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولا التوقف عن الاستفادة من متاحاتها ومزاياها، فهي تبقى فتوح معرفية للعقل الإنساني وهي مفيدة وفعالة في فهم الكثير من القضايا وتفسير العديد من الظواهر، ولكن التعامل معها ينبغي أن يكون واعياً حذراً، ويكون مقترنا باجتهادات مسبقة، فليست القضية عملية نقل ميكانيكي، بل هي عملية معقدة وحساسة لأنها تتصدى لموضوع خطير جدا ألا وهو فهم الماضي والحاضر وبناء المستقبل.

علم التاريخ لدى "الكافيجي": مقاربة إبستمولوجية

د. بلعاليه دومه ميلود ـ م.ج خميس مليانة-

تمهيد:

إن أي محاولة نظرية لتشكيل نص حول علم التاريخ، تندرج ضمن نظام ابستمولوجيا التاريخ*، وذلك من حيث كونها تهدف ـ بالإضافة إلى عرض مادة تاريخية ـ إلى التفسير والتعليل. وفي سبيل ذلك، يضطر "المؤرخ ـ المنظّر"، كمبدع للنص، للاستعانة بمنظومة من المفاهيم أو المعاني، التي تجعل من هذا النص ذا طابع تجريدي نسبيا، وإلا سيفتقد قدرا كبيرا من المواصفات العلمية.

فنظام النص التاريخي يفترض الارتكاز على مستند عقلي ما، في محاولة مقاربته للحدث التاريخي، وهذا من شأنه أن يطرح إشكالية من نمط إبستمولوجي صرف، وهي إشكالية الأثر المزدوج الذي يكتنف مسألة الكتابة التنظيرية للتاريخ، ونقصد بذلك الأثر المزدوج "للواقع والحقيقة"، حيث يصير من الصعوبة بمكان التوفيق بينهما، لِمَا يحدثانه من توتر داخل العلاقة بين التاريخ "كموضوع دراسي ينزع إلى اكتساب الصفة العلمية "، وبين موضوع التاريخ "كحدث أو واقعة زمنية خالصة". ذلك أن الواقعة التاريخية تقدم نفسها دوما كحدث خاص وفريد، بينما الحقيقة التاريخية تفترض قدرا من التعميم، المطلوب توفره في أي حقيقة تدّعي حق الاتصاف بالعلمية. «ومع ذلك فإن المؤرخ [على صعيد الكتابة التاريخية التنظيرية] يحلّل: أي يميز ويفكك، ويمفصل، بغرض تحقيق قدر من التعميم والتخصيص... فالتجريد ليس فقط مما يمكن تفاديه، بل هو ضروري، [لأن] التاريخ موضوع تفكير، وأن كتابته فاعلية ذهنية»[1].

إن هذه الرؤية الإشكالية التي تطرحها إبستمولوجيا التاريخ، وإن لم تكن مطروحة على مستوى الكتابة التاريخية العربية بنفس الروح، ومن نفس الزاوية، لاختلاف السياقات التاريخية والاجتماعية لأنظمة المعرفة، إلا أننا نجد في كتاب"الكافيجي"** ما ينطوي على نوع من الإدراك لهذا البعد الإشكالي داخل ممارسة التاريخ كممارسة علمية، تروم تحديد الإطار النظري للبحث التاريخي. ذلك الإطار الذي سيسمح لنا بالتفكير فيما يمكن أن ندعوه:

"أرضية ابستمولوجية" للتاريخ، يتحدد بموجبها موضوع علم التاريخ وقواعده المنهجية (أصول التاريخ) وغايته، ومن ثَمّ إمكان إحداث مقاربة مفهومية لتحديد ما يصطلح عليه الآن بإقليم المؤرخ أوالنطاق الذي يشكل حدود مهنته.

وبعبارة مجملة، يمكن القول، إن "الكافيجي"، يتناول أصول الكتابة التاريخية لا بأسلوب العرض الأدبي، الذي ينتهي عند حدود الكلمات أو الصيغ التعبيرية للرواية التاريخية، بل يتناولهاعلى حسب مقتضيات النظرة العلمية النقدية التي تسمح بوضع كلمات التاريخ في إطار مفاهيمي، يعكس النظام الابستمولوجي لعلم التاريخ، «لأن مسألة كلمات التاريخ ليست مسألة تتعلق بأسلوب المؤرخين، بل إنها تمس واقع التاريخ ذاته»[2]. فالكافيجي يقدم نصه على أساس كونه رسالة ذات غرض محدد، وهو بيان إمكان قيام التاريخ كعلم مدون، مثله مثل بقية العلوم المدونة الأخرى، بل إن تصريحه بلفظة "علم التاريخ" وجعلها كعنوان لرسالته، ينم عن مدى وعيه بالشروط النظرية المؤسسة للعلم التاريخي، خاصة أن "الكافيجي" يدرك مسبقا، خلو الكتابة التاريخية العربية قبله من التناول المنهجي الذي يتطلبه العمل التنظيري للتاريخ، فهو يقول صراحة: «وبعد فإن من جملة العلوم النافعة في المبدأ والمعاد وما بينهما علم التأريخ... ولكن لما كان دررا منثورة في عجاج بحر العمان غير منتظم في سلك القواعد والتبيان وقد دعاني الحدب على أهل الأدب والأرب إلى جمعه في قوانين الضبط والبيان بقدر الوسع والإمكان»[3].

واضح إذن، أن "الكافيجي"، ومن خلال استخدامه الصريح لمصطلح "علم التاريخ"، ينوي ملأ فراغ إبستمولوجي داخل حيز الكتابة التاريخية العربية. ذلك الفراغ الذي لم يُنتبه إليه، في ممارسة التاريخ، إلا مع "ابن خلدون" في كتابه "المقدمة".

غير أن محاولة التأسيس لعلم التاريخ، عمل يتطلب أول ما يتطلب، تحديدا دقيقا لموضوع العلم التاريخي، شأنه في ذلك شأن أي علم يسعى لتحقيق هويته المستقلة عن بقية العلوم الأخرى، فما هو موضوع علم التاريخ كما تصوره "الكافيجي" ؟

1 ـ مصطلح "التاريخ" وأبعاده المفهومية:

يبدأ "الكافيجي" بتحديد معاني كلمة "تاريخ"، تحديدا يتناسب في ظاهره مع التقليد الأدبي الشائع في طريقة التصنيف العربية الوسيطة، حيث يُظهر تدرجا منهجيا في تعريف التاريخ لغة ثم اصطلاحا، وذلك بيّن عندما يقول: «التأريخ في اللغة هو تعريف الوقت "وفي (العرف والاصطلاح) هو تعيين وقت لينسب إليه زمان مطلقا سواء كان قد مضى أو كان حاضرا أو سيأتي»[4].

إن تأمل هذا التحديد المنهجي لكلمة "تاريخ"، ينم ـ فضلا عن طبيعته المنهجية ـ عن مدى عمق الإدراك النظري لما تتطلبه عملية إعادة بناء مفهوم التاريخ وفق المسطرة التي حددتها من قبل النظرية الخلدونية عبر كتاب "المقدمة"، يعني التأكيد على الصياغة المفهومية لمعنى التاريخ، كمعنى يتجاوز حدود الاستخدام اللغوي الأصلي، ليندرج ضمن المجال الأكثر انفتاحا وشمولية، وذلك بسبب ما لحقه من تطورات على مستوى تدوين المادة التاريخية.

إن "الكافيجي"، ومن خلال هذا التحديد المنهجي لمعنى التاريخ، يكشف في تقديرنا، عن وجه من أوجه الاستمرارية للفكر الخلدوني دون أن يكون ذلك ناتجا عن احتكاك مباشر بابن خلدون في مصر[5]، ولكن بمعنى حضور المسحة الخلدونية في تصور معنى منفتح للتاريخ، بالرغم من تباين الزاوية التي يطل منها كل من "ابن خلدون" و"الكافيجي" على نمط كتابة التاريخ. ذلك أن "ابن خلدون"، عندما يأتي على تحديد معنى التاريخ في بعده الحقيقي، فإنه لا يحصره في دائرة الإخبار بالماضي فقط، بل يسحبه على جميع الأحوال التي تلازم الإنسان في مطلق زمانه التاريخي، أي سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، وذلك أمر بيّن عندما نعود لقراءة قول "ابن خلدون" عن حقيقة التاريخ: «إنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال»[6]. أي أن هذه الأحوال طبيعية للبشر، وبالتالي فهي من متعلقات الوجود الإنساني في كل زمن من تاريخه.

استكمالا لهذا التواصل مع الرؤية المفهومية الخلدونية للتاريخ، يمكن الاشارة أيضا إلى نقطة هامة، تؤكد وجود نوع من الاستمرارية، وهي النقطة التي يستوقفنا عندها قول "الكافيجي" التالي: «التاريخ في الاصطلاح لفظ مشترك»[7]. فهذا القول يحيلنا مباشرة إلى المرجعية اللغوية في استنطاق معنى

التاريخ، ومن ثم يصير من واجبنا تتبع هذا المعنى ضمن أبعاده الدلالية المختلفة والتي يفرضها منطق تحليل المعنى الداخلي للنص. فمحاولة الزج بلفظة التاريخ ضمن دائرة الألفاظ المشتركة، يدل أن "الكافيجي" على وعي تام ببعد هام من أبعاد الفكرة التاريخية العربية، وهو البعد التنوعي الذي أشار إليه باحث عربي معاصر في قوله: « تميزت فكرة التاريخ عند العرب بأنها متنوعة ومتعددة »[8]، مدافعا بذلك عن خصوصية الفكرة التاريخية في الحضارة العربية والإسلامية.

"فالكافيجي" عندما يشير إلى التاريخ بأنه لفظ مشترك، وأنه منقول عُرفي«كسائر المنقولات الشرعية والعرفية كالإيمان والصلاة والدابة ونحوها»[9]، فإنما يريد أن يطلعنا على سبب إمكان انفتاح لفظة "التاريخ" على معان متباينة، دون أن يكون ذلك الانفتاح مانعا أمام وجوب تدوينه كعلم، إذ لا يعيب ولا يضير علمية التاريخ شيئا أن تتباين معانيه وتتفاوت مستوياتها، ما دام هذا التباين وهذا التفاوت ليسا مما يحدث خللا بوحدة موضوع التاريخ وحقيقة مسائله المنضوية تحت هذا الموضوع، بل على العكس من ذلك، هذا ما يفسر قابلية التاريخ للتشكل حسب المعاني والاصطلاحات التي نقصدها منه، شريطة أن نراعي الحق والصدق، تفاديا للمعاني الغريبة وللاستعمالات المنحرفة عن بنيته اللغوية الأصلية. يقول "الكافيجي" تأكيدا لهذا المعنى ما نصه: «ولكل واحد من هذه الاصطلاحات وجه وجيه، فاختر منها ما كان أحلى عندك وأولى... ولا حجر عن ذلك، إذ كل أحد له أن يصطلح على ما يشاء كيف يشاء بغرض صحيح احترازا عن العبث، والكتب مشحونة بذلك، يشهد به من يطالعها... والحاصل أن الحق أحق بأن يتبع، والصدق جدير بأن يستمع، وهذا ثابت بالأدلة الشرعية وبالاستدلال العقلي أيضا»[10].

على ضوء هذه المقاربة اللغوية لمعنى التاريخ، نرى - كما يقول "عبد اللطيف شرارة"- «مدى ما ينطبق على "الكافيجي" كلام أحد الفلاسفة الألمان المحدثين، وهو أن المؤرخ من بعض الوجوه، أقرب إلى العالم اللغوي منه إلى عالم الطبيعة»[11].

تجدر الإشارة من جديد، إلى أن التحديد اللغوي الذي ذكره وأكد عليه "الكافيجي" لم يأت ذكره مجّانا، بل فيه إشارة لما يمكن أن يعنيه التاريخ من

معان متباينة، تتفاوت بتفاوت القصد من ممارسته، وبالتالي التأكيد على سمة بارزة في الفكر التاريخي العربي، وهي سِمَة "التنوع الدلالي" لكلمة " تاريخ " في فضاء الثقافة العربية والإسلامية. تلك السِّمة التي تبدو أكثر وضوحا إذا ما اختزلناها في الصيغتين التاليتين:

أ ـ الصيغة الأصلية للتاريخ:

تلتمس هذه الصيغة لمعنى التاريخ، في ذلك الفهم الذي توحي به الدلالة اللغوية لكلمة "تاريخ"، خاصة وأن " الكافيجي" يولي أهمية قصوى للجانب اللغوي** في مقاربته لمختلف معاني التاريخ، وهذا ظاهر في مختلف استنتاجاته المبنية في الغالب على المقاربة اللغوية، وهو لا يرى في الفرق بين التاريخ كلغة وبين التاريخ كاصطلاح إلا من حيث أن الأول (التاريخ اللغوي) أعم من الثاني (التاريخ الاصطلاحي)، إذ يقول: «فإن قلت ما الفرق بين التاريخ اللغوي والتاريخ الاصطلاحي؟ قلت الفرق بينهما بالعموم والخصوص، فاللغوي أعم من التاريخ الاصطلاحي عموم الحيوان من الإنسان»[12].

إن هذه الأهمية التي يوليها "الكافيجي" للتاريخ اللغوي لا ترد اعتباطا، بل تنم عن إدراك واع للأصل الذي انبنى عليه التاريخ العربي الإسلامي، وهو "الخبر". فالتاريخ الأصلي لم يستمد وجوده ومشروعية تدوينه إلا لأن الخبر هو الطريق الوحيد الذي يثبت إمكان تصور ما يكون قد وقع فعلا من أحداث، خاصة تلك المتعلقة بالنبي، ذلك أن الوقائع الماضية لا يمكن أن تفصح عن حقيقة ذاتها إلا بإخبار المخبرين، ونقل الناقلين. فالتاريخ في هذه الحالة ليس علما بالواقع بل هو، كما يقول عزيز العظمة: «معرفة بخبر عن الواقع»[13]، وبما أن الخبر في اصطلاح اللغويين:«هو الكلام الذي يدخله الصدق والكذب»[14]، اقتضت الضرورة تدخل التاريخ، ليحل بذلك محل"الخبر الصحيح"، بعد ضبط هذا الأخير ضبطا زمنيا، أي بعد ضبطه «بتحرير تحديد وتقرير تعيين وتوقيت لغرض صحيح في ذلك كوقائع متعلقة بالأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام»[15].

إن إدخال حيثية "التوقيت" ضمن رواية الأخبار، هو المبدأ الذي يستند إليه التاريخ(اللغوي) الأصلي في تقرير مكانته إزاء العلوم الأخرى التي تعتمد الرواية والإسناد، وخاصة العلوم الدينية، وعلى رأسها علم الحديث. فلا غرابة

إذن أن نرى "الكافيجي" يسترسل في البحث عن أصل كلمة "التاريخ"، لينتهي عند الرواية التي تفترض أنها «كلمة معربة»[16]، وبالتالي التأكيد على مسألة هامة، وهي أن العرب لم يعرفوا تاريخا موحدا إلا مع إدخال التقويم الهجري زمن خلافة عمر ابن الخطاب، وذلك استنادا إلى إحدى القصص المشهورة ـ على اختلاف طرق روايتها ـ والتي مفادها أن الخليفة الثاني "عمر بن الخطاب " جمع وجوه الصحابة وقال إن الأموال قد كثرت وما قسمناه غير مؤقت، فكيف التوصل إلى ما يضبط به ذلك ؟ فقال الهرمزان وهو ملك الأهواز وقد أسر عند فتوح فارس وحمل إلى عمر وأسلم على يده: «إن للعجم حسابا يسمونه ماه روز ويسندونه إلى من غلب عليهم من الأكاسرة... فعربوا لفظة ماه روز بمؤرخ وجعلوا مصدره التاريخ واستعملوه في وجوه التصريف»[17].

يبدو أن تركيز "الكافيجي" على إيراد هذه القصة بروايات وطرق مختلفة، له ما يبرره من الناحيتين: الدينية والتاريخية. فمن الناحية الدينية يُعد التاريخ الهجري مما «يتبرك به ويعظم وقعه في النفوس»[18]، أما من الناحية التاريخية فلكي يؤكد لنا أن الأخبار الصحيحة كلها تتفق مع واقعة التأريخ بالهجرة في زمن خلافة "عمر ابن الخطاب"، ومن ثم فإن هذه الواقعة ذات دلالة عميقة، لا على مستوى التاريخ الحدثي فقط، بل على مستوى الوعي التاريخي العربي والإسلامي أيضا. إن بداية التأريخ بالهجرة، هو أكثر من مجرد حادثة، إنه علامة على بداية "وعي جديد بالزمن"، تلك العلامة التي تفصل بين زمن قديم هو الزمن الجاهلي، وبين زمن جديد وهو الزمن الإسلامي. إن الوعي بهذا التحول في مسار الزمن، يتطلب تحولا مماثلا على مستوى مفهوم التاريخ ذاته، أي يجب ألا يبقى مفهوم التاريخ وموضوعه من متعلقات الماضي فقط، بل يجب أن يصيرا من متعلقات الزمن بأبعاده الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل. فالتاريخ بالهجرة، لم يوضع للإخبار عن الماضي فقط، بل وضع لبيان "الزمن الحق"، أي باعتباره زمنا يكشف عن واقع الناس في« ابتدائهم وحالهم واستقبالهم »[19].

إذن لا يحق اعتبار التاريخ، في صيغته اللغوية العربية، متأصلا في الوعي العربي، إلا إذا ربطناه بزمنية الهجرة. أما التاريخ قبل هذه الزمنية، فلم يكن يعني أكثر مما تعنيه لفظة «"الأرخ"، بفتح الهمزة وكسرها، وهو صغار

الأنثى من بقر الوحش، لأنه شيء حدث كما يحدث الولد»[20]، وهذا معنى، كما ترى، بعيد من حيث دلالته على التاريخ بالمعنى الذي نقله "الهرمزان" إلى الخليفة "عمر بن الخطاب"، كما ورد في الروايات المشهورة عن وضع التاريخ الهجري، وهو التاريخ الذي استقرت عليه لاحقا الدلالة اللغوية في البيئة العربية الإسلامية، حيث ألحقت به حيثية التوقيت. يمكن القول أيضا إن استبعاد "الكافيجي" لتلك الأخبار التي تميل إلى اعتبار كلمة "تاريخ" عربية الأصل، هو استبعاد يوحي بكون تلك الأخبار في نظره غير صحيحة، لأنها تفتقر، في بنيتها اللغوية الأصلية إلى عنصر الضبط الزمني باعتباره مقياسا لحقيقة الحوادث في التاريخ. وبناء عليه، ليس لأي تأريخ عربي قيمة مفهومية إلا مع ظهور التأريخ الهجري، وذلك لأن هذا التاريخ يشكّل منعطفا زمنيا حاسما، بالنظر إلى قيمة الحدث المخبر عنه، وهو حدث «استقامة ملة الإسلام وتوالي الفتوح وترادف الوفود واستيلاء المسلمين»[21].

ب ـ الصيغة الشاملة للتاريخ:

وهي الصيغة التي تفيد كون التاريخ مستوعبا لمطلق الزمان، لا باعتبار هذا الزمان جوهرا مفارقا، أو مفهوما قبليا، بل باعتباره معطى تجريبيا وواقعيا، وهو يدل على معنى " الزمن الإنساني" الذي لا يمكن، بحكم تاريخيته، اختزاله في الماضي وحده، بل هو زمن يصل الماضي بالحاضر، والحاضر بالمستقبل، وهذا ما ينطوي عليه قول "الكافيجي": «هو [يعني التاريخ] تعيين وقت لينسب إليه زمان مطلقا سواء كان قد مضى أو كان حاضرا أو سيأتي»[22].

نعتبر هذا المعنى للتاريخ شاملا لأنه يتناول التاريخ باعتباره مجالا معرفيا مداره الزمان بأبعاده الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، وهي الأبعاد التي تكشف عن كينونة الإنسان التاريخية، "فالإنسان كائن تاريخي"، كما عبرت عنه فلسفة التاريخ في العصور الحديثة، وأن هذه التاريخية هي التي تعيد الاعتبار للإنسان في التاريخ، بعد أن كان طرفا مهملا في تشكيل مصيره. كما يبدو من الضروري الانتباه إلى أن "الكافيجي"، في هذا المستوى من المعنى المحدد للتاريخ، يستخدم لفظة "الوقت " بمعنى مطابق " للفظة

الزمان "، وذلك يعود في تقديرنا لكونه مدركا لوجود معنى آخر للزمان يمتد خارج إطار الوقت، وهو الزمان الإلهي[23].

وهذا أمر بلا شك جدير بأن يستوقفنا، لما له من أهمية في إبراز بعض صور "العقلانية العربية" في التعاطي مع مفهوم التاريخ، وإنْ لم تكن تلك الصور حاضرة بقوة على مستوى تدوين المادة التاريخية ذاتها، فإننا لا نعدمها على مستوى المعالجة النظرية لعلم التاريخ، خاصة من خلال هذه المحاولة التنظيرية التي قام بها "الكافيجي". فهذا الأخير، من خلال استخدامه لمعنى الزمان في علاقته بالوقت، يؤكد حضور رؤية مفهومية للتاريخ، تقارب في مضمونها كثيرا من الآراء المعاصرة حول المعرفة التاريخية، خاصة تلك التي تشكلت مع مدرسة "الحوليات الفرنسية" أو ما تسمى بمدرسة "التاريخ الجديد"[24].

إن هذه الرؤية المفهومية للتاريخ تعكس مستوى من الفهم المحدد للممارسة التاريخية، لا كممارسة طقوسية متعالية على التاريخ، بل كممارسة تكشف عن مدى حضور الفعل الإنساني في التاريخ، ذلك الحضور الذي يمنح للحدث التاريخي معقوليته الخاصة، أي كحدث قابل للفهم ضمن تاريخية محدّدة، وهذا أمر لا يكون ممكنا إلا بامتلاك تصور للزمان كمفهوم قابل للتحديد والتعيين والتقدير، أو بعبارة أخرى تصور الزمان من حيث هو نسبة إلى وقت معلوم، وليس الزمان بمعناه الميتافيزيقي المجرد. فربط الزمان بالوقت هو إدراك للتاريخ في صيغته الشاملة، أي من حيث هو «قصة هاتيك العلاقة بين الإنسان الواعي والزمان»[25] ومن ثم بالمكان، باعتبار هذا الأخير بعدا من الأبعاد المفهومية للزمان، إذ لما كان الزمان « هو مقدار الحركة على الرأي المشهور»[26]، فإنه ـأي الزمان ـ يحيل بالضرورة إلى مفهوم المكان، إذ لا يمكن تصور حركة خارج المكان. بل إن الكافيجي يشير إلى هذا الارتباط بين معنيي الزمان والمكان صراحة عندما يبين، في إحدى استطراداته اللغوية، معنى الوقت الذي يندرج ضمن معنى أعم وهو "الميقات"، حيث يقول بهذا الصدد: «يقال للوقت المضروب للفعل كوقت الحج والصلاة ونحوهما ميقات، كما يقال ميقات للموضع المعين لأمرمن الأمور»[27].

إن مفهوم التاريخ عند "الكافيجي"، سواء من حيث دلالته اللغوية أو من حيث دلالته على الزمن، هو مفهوم يتسم بالجدة والأصالة في الطرح. فهو جديد لأنه يعكس رؤية منفتحة على ضروب النشاط الإنساني، لا في الماضي فقط، بل في الحاضر والمستقبل أيضا. وهذا الامتداد في الزمن بمفهومه الإنساني هو الذي يُمَكِّن لمعنى التاريخ من اختراق الحصار المفهومي المغلق. ذلك الحصار الذي نَصَّبَ التاريخ، كمعرفة عامة بالماضي فقط، أي التاريخ كإخبار محض، يتخذ من السرد والرواية السندية صورته التدوينية الفضلى، ومن ثم حصر حدود الكتابة التاريخية العربية ضمن إطار التبعية لسلطة ماض نموذجي تكون فيه الأحداث متساوقة على نحو معلوم مسبقا، وبفكر مهيأ منذ البداية لقبول أخبار ورفض أخبار أخرى. وهذا أمر واضح، متى عرفنا أن الكتابة عن الماضي تمليها اختيارات هي من صميم اهتمامات اللحظة الحاضرة. وهذا من شأنه أن يجري على حساب الحقيقة التاريخية. فالمؤرخ، في أكثر المراحل السابقة، لم يكن يطلب حقيقة الماضي لذاتها، « ولم يكن التأريخ منصبا على هذه الغاية، بل كان يخضع لغايات وأغراض أخرى. كان يخضع للأدب فيتوخى إثارة الشعور والتغني بالأمجاد، أو مجرد التسلية والاستمتاع بالقصص والروايات. وكان يوجه وجهة الدين لدعم القضايا اللاهوتية والكلامية أو المواقف الدينية عامة. وكان يستخدم لاستخراج العبر وإرشاد الملوك وتهذيب الأخلاق. وكان يستغل لأغراض السياسة والحكم ولخدمة الأطماع الفردية والجماعية»[28].

إن هذه الأغراض مجتمعة هي وليدة إكراهات الحاضر، تتسلل ـ بحكم تأثيراتها الخفية ـ إلى وعي المؤرخ، عبر تلك المنافذ التي تظل مفتوحة بسبب الفجوات التي يخلّفها النص التاريخي المبني على نظام السرد والرواية. ذلك النظام الذي لا يسعى بالضرورة إلى مقاربة نظام الحدث، بسبب دخول عامل أو عنصر "الحبكة" في نسيج الرواية التاريخية، ومن ثم تصير رواية الماضي طوع إرادة المؤرخ ـ الراوي أكثر من أن تصير انعكاسا للحدث في صيرورته الواقعية، لأن تدخل عنصر "الحبكة"، يجعل بناء الحدث الماضي ـ كما يقول "بروست" ـ أشبه بعملية الإخراج المسرحي، «حيث يمكن توسيع أو تضييق

خشبة المسرح والاستعانة بممثلين إضافيين»[29]، الأمر الذي يعني إمكان مراجعة الخطاب السردي مرارا، دون التماس الحدث الماضي في حقيقته.

كنتيجة لهذه العملية، يصير التاريخ داخل النظام السردي، أشبه بفن القصة، ومن ثم يتحول سؤال المعرفة التاريخية من مجال نظام الحدث التاريخي إلى مجال النص التاريخي، لأنه « عندما تكون الصورة السردية موضوع بحث فإن السؤال يتعلق بالنص الذي ينتجه المؤرخ وليس موضوع هذا النص... ومن ثم لا يضطر نظام النص إلى أن يطابق نظام الحدث»[30].

أما إذا ما تتبعنا بدقة نص "الكافيجي" فإننا نكتشف مدى حضور معنى التاريخ كصناعة أو كعلم، لا يكتفي بالنظر إلى التاريخ كمعرفة بالماضي فقط، بل هو يقدم نظرة أشمل من تلك التي وردت في التعريفات الأكثر معاصرة، مثل تلك التي نصادفها لدى"مارو" (H.Marrou) و"لوسيان فيفر" (L.FEBVRE). ذلك أن "مارو" يقدم ـ في محاولته الإجابة عن السؤال: ما التاريخ ؟ ـ تعريفا للتاريخ يوجزه قائلا: « هو المعرفة بالماضي الإنساني»[31]، بينما يتوسع نطاق التاريخ أكثر عند "لوسيان فيفر" ليصبح « معرفة الماضي ومعرفة الحاضر »[32]. وهكذا يتبين أثر الاقتطاع للزمن في التعريفين السابقين، في حين نجد أن معنى التاريخ عند "الكافيجي" يشمل الزمن بجميع أبعاده، وشتى وقائعه وأحواله، وهذا هو المعنى الذي ينتهي إليه بالضبط كتحديد لعلم التاريخ، كما يتبدى في قوله: «أما علم التاريخ فهو علم يبحث فيه عن الزمان وأحواله وعن أحوال ما يتعلق به من حيث تعيين ذلك وتوقيته»[33]، أي البحث في الوقائع باعتبارها موضوعا قابلا للتأطير الزماني، سواء من خلال تعيين إحداثياتها في الزمن (الماضي أو الحاضر أو المستقبل)، أو من خلال توقيتها بدقة (اليوم، الشهر، السنة). كما تجدر الإشارة إلى أن استخدام "الكافيجي" لكلمة "بحث" في التعريف بالتاريخ، يبدو مناسبا للتأكيد على الصيغة العلمية لمفهوم التاريخ، لأن كلمة "بحث" لا تفترض امتلاك المعرفة بقدر ما تبعث على طلبها وتعقبها باستمرار بواسطة التعليل والاستدلال، ذلك أن« البحث عرفا هو إثبات النسبة الإيجابية أو السلبية من المعلّل بالدلائل، وطلب إثباتها من السائل إظهارا للحق، ونفيا للباطل»[34]، وهذه الإشارة العرفية (الاصطلاحية) لمعنى البحث،

من شأنها أن تجعل علم التاريخ، فضلا عن كونه علما تربويا، علما يستهدف البحث عن الحقيقة كمعنى محايث للزمان، الأمر الذي يرفع التاريخ إلى مستوى الممارسة الفكرية الأصيلة، بدل الاحتفاظ بالصورة المبتذلة التي تشكلت عنه في الغالب من طريق تجربة الوصف العامية للأحداث والوقائع.

ومن هذا المنطلق فإن "الكافيجي" يقدم التاريخ كعلم لا يقل شأنا عن العلوم الأخرى. يدل على ذلك قوله: « فالتأريخ من المهمات العظام، مقبول عند الأنام، مشتمل على فكر وعبر، ومنطو على مصالح ومحاسن على وجه معتبر »[35].

خاتمة:

نخلص من هذه الدراسة إلى أن التاريخ لدى "الكافيجي"، ليس مجرد إخبار لتحصيل الموعظة فقط، بل هو ممارسة تنطوي على بعد فكري، شأنها شأن أي ممارسة علمية. نعم، قد تلحق بالتاريخ الأغراض النفعية بصورة أو بأخرى، لكن يبقى جوهر الممارسة التاريخية ذاتها متمثلا في المطلب الفكري وهو: معرفة الحقيقة. وهذا بالضبط ما تؤكده في نظرنا عبارة: "وجه معتبر" في آخر قول "الكافيجي" المذكور. ذلك أن لفظة الاعتبار تحمل معنى مزدوجا: فهي من جهة تتضمن معنى تربويا خالصا، يندرج ضمن تحصيل المواعظ والدروس، ومن جهة ثانية تتضمن معنى استخدام التفكر لتحصيل الفهم.

يؤكد هذا المعنى أحد الباحثين العرب، عندما يصف "الاعتبار" قائلا بأنه « عملية من أدق العمليات الذهنية في جانب، ومن أعسرها في مجالات الإجراء أو التنفيذ في جانب آخر، لأنها مزدوجة، وازدواجها الضمني هو اشتمالها على النظر والعمل في حركة شاملة واحدة لا تتجزأ»[36]، ولعل هنا تكمن أحد مظاهر الجدة في الممارسة التاريخية كممارسة تربوية علمية. فهي تربوية من حيث أن كتابة التاريخ تُعِدّ الذهن إعدادا قويما، فيصير قادرا على تقدير الفعل المناسب للحاضر، أو باعتبار الحال، ومن ثمّ التخطيط للمستقبل. أما من الناحية العلمية، فإن "الاعتبار" في التاريخ يدعو لإدراك الحدث كما وقع فعلا، وإلا كان الاعتبار ذاته عبثا.

أما عن أصالة المفهوم الذي يقدمه الكافيجي للتاريخ، فيمكننا تبينها على مستوى طريقة العرض المنهجية لمستويات وأبعاد معنى التاريخ. مع

"الكافيجي"، نجد أن التحديد اللغوي والمفهومي للتاريخ، هو تحديد ينفتح على أبعاد شتى من الممارسات الممكنة للكتابة التاريخية العربية، دون أن يفقد علم التاريخ هويته كعلم منضبط موضوعا ومنهجا.

الهوامش والتعاليق:

* نستعمل مصطلح "إبستمولوجيا التاريخ" هنا، على اعتبار أن نص "الكافيجي" (لمختصر في علم التاريخ) يندرج ضمن نظرية العلم التاريخي، التي هي جزء مما أصبح يطلق عليه الآن "نظرية العلم" أو "الإبستمولوجيا". ومن هنا ينبه "روبير بلانشي" على "عدم الخلط بين"إبستمولوجيا التاريخ" التي هي فلسفة علم التاريخ وما يسمى" فلسفة التاريخ" التي هي "فلسفة كتابة التاريخ". أنظر: روبير بلانشي، نظرية العلم (الإبستمولوجيا)، ترجمة محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون ـ الجزائر، ط1، 2004، ص 132.

1 ـ أنظر بهذا الصدد:

Antoine Prost, Douze leçons sur l histoire, Editions du Seuil, Paris, P.273

** محمد بن سليمان الكافيجي، المختصر في علم التاريخ، ضمن: فرانز روزنتال، علم التاريخ عندالمسلمين،تر.صالح أحمد العلي، مكتبة المثنى، بغداد، 1963

2 ـ أنتوان بروست، المرجع نفسه، ص 275.

3 ـ الكافيجي، المصدر نفسه، ص 325، 326 (بتصرف).

4 ـ الكافيجي، المختصر في علم التاريخ، ضمن: "روزنتال "، المرجع نفسه، ص 326.

5 ـ لم يكتب الكافيجي "المختصر في علم التاريخ" إلا سنة 867ه/ 1463م (أنظر "روزنتال"، المرجع نفسه، ص 317)، أي بعد أكثر من نصف قرن على وفاة "ابن خلدون" (ت 808 ه /1406م). فهذه المقارنات الزمنية تكفي لاستبعاد أي اتصال مباشر بين الرجلين، ولكن دون أن نقطع باستحالة اطلاع "الكافيجي" المبكر على "مقدمة ابن خلدون"، خاصة أنها كانت معروفة وذائعة الصيت لدى علماء ومؤرخي مصر، قبل مقدم "ابن خلدون" ذاته إلى القاهرة.

6 ـ ابن خلدون، المقدمة، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1967، ص 57.

7 ـ الكافيجي، المصدر نفسه، ص 326.

* في تقديرنا أن "الكافيجي" ينحو هنا منحى "ابن خلدون"، ولكن بمنهجية وأدوات معرفية أخرى، خاصة أدوات المقاربة اللغوية، وكتوضيح لهذه المسألة نقول: لو لم يكن التاريخ لفظا مشتركا لما أشار "ابن خلدون" إلى ضرورة التمييز بين التاريخ بمعناه الظاهري وبين التاريخ بمعناه الحقيقي، فلا يستبعد أن يكون "ابن خلدون" قد تنبه لهذا التمييز من خلال إدراكه للتاريخ كمعضلة لغوية دون أن يفصح عنها بالعبارة الصريحة. نقول هذا الكلام لأننا نعتقد أن أغلب المعضلات الفكرية في الحضارة العربية ترتد إلى معضلات لغوية بالأساس.

8- فتحي تريكي: "العقل والنقد في فلسفة التاريخ عند العرب "، الفكر العربي المعاصر، العدد 88 ـ 89، ماي /جوان 1991، معهد الإنماء القومي، بيروت، ص 39.

9 ـ الكافيجي، المصدر نفسه، ص 327.

10 ـ المصدر نفسه5، ص 326 ـ 327 (بتصرف).

11 ـ عبد اللطيف شرارة، الفكر التاريخي في الإسلام، دار الأندلس، ط 1، 1980، ص 21.

** تجدر الإشارة إلى أن "الكافيجي"، كان عالما لغويا أيضا، إذ يقول عنه تلميذه "السيوطي" إنه « كان إماما كبيرا في المعقولات كلها، الكلام والأصول والنحو والتصريف والمعاني والبيان...». أنظر: الشوكاني، البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع،ج 2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998 م، ص79.

12- الكافيجي، المصدر نفسه، ص 327.

13- عزيز العظمة، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التاريخ العربي، دار الطليعة، بيروت، ط2، نيسان (أبريل) 1995، ص 12.

14- أبو البقاء، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ط 2، مؤسسة الرسالة، 1993 بيروت، ص 415.

15- الكافيجي، المصدر نفسه، ص 333.

16- يقول الكافيجي: "هذا ولفظة التاريخ معربة مأخوذة من ماه روز. أنظر: الكافيجي، المصدر نفسه، ص 330. ومن الجدير بالملاحظة أن الكافيجي هنا يتفادى ذكر الروايات التي تميل إلى اعتبار التاريخ كلمة عربية، بخلاف ما قام به "السخاوي" من إيراد روايات تؤيد كون لفظة التاريخ عربية الأصل.

17- الكافيجي، المصدر نفسه، ص 331.

18- المصدر نفسه، ص 332.

19- السخاوي، الإعلان بالتوبيخ... المصدر نفسه، ص 17.

20- المصدر نفسه، ص 15.

21- الكافيجي، المصدر نفسه، ص .332

22- المصدر نفسه، ص 326.

23- يبدو أن هذا التمييز بين الزمن الإلهي والزمن الإنساني كان شائعا لدى مؤرخي الإسلام، وذلك بالاعتماد على بعض النصوص القرآنية التي توحي بهذه النظرة المزدوجة للزمن، مثل ما ورد في قوله تعالى: **[وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون]** (سورة الحج، الآية 47)

24- لا نريد القول بأن محاولة "الكافيجي" تشكل استباقا لما تم اكتشافه من قبل المؤرخين المؤسسين لما يسمى "بالتاريخ الجديد" من مفاهيم كالتاريخ الشامل والزمن التاريخي والتاريخ البنيوي، وغيرها من المفاهيم التي هي بنت سياق معرفي وتاريخي معين ومختلف عن سياق الزمنية العربية لعصر الكافيجي، ولكن نريد أن نشير إلى مسألة أساسية، وهي أن الكافيجي وهو من المنظرين القلائل لعلم التاريخ العربي، كان يملك من عمق النظرة التاريخية ما مكنه إلى حد ما من فهم الأساس النظري للممارسة التاريخية العربية في ذروة نضجها، حيث بدا حقل التاريخ يتسع ـ في مصر خلال القرن الخامس عشر ميلادي ـ ليشمل زمانيات مختلفة كتلك المتعلقة بالجغرافيا أو المكان، أو كتلك المتعلقة بموضوعات حضارية تمس ثقافة المجتمع واقتصادياته...إلخ. ويكفي الرجوع إلى كتاب "خطط مصر" للمقريزي" (ت845هـ) مثلا، حتى نتبين مدى تعلق التاريخ بمسائل اقتصادية واجتماعية، ساهمت في تنويع نظرتنا للحدث وللزمن. وهي نظرة تقترب من تلك التي نهض "فرنان برودل" للدفاع عنها ضد التاريخ التقليدي حيث يقول: «انتهى بنا الأمر إلى تفكيك التاريخ إلى مستويات متداخلة... فميزنا داخل الزمان التاريخي، بين زمان جغرافي، وزمان اجتماعي، وزمان فردي ». أنظر: مقال "سالم يفوت": " الزمان التاريخي: من التاريخ الكلي إلى التواريخ

الجزئية"، الفكر العربي المعاصر، العدد82 - 83 نوفمبر/ديسمبر1990، مركز الإنماء القومي، بيروت - باريس ص37.

25- عبد اللطيف شرارة،مرجع سابق، ص 24.

26- الكافيجي، المصدر نفسه، ص 328.

27- المصدر نفسه، ص 328.

28- "قسطنطين زريق": "التأريخ من أين، وإلى أين؟"، الفكر العربي، عدد خاص بملف " الكتابة التاريخية المعاصرة ومناهجها"، السنة الأولى، العدد الثاني، 15 موز (يوليو) - 15آب (أغسطس)، 1978، ط2، ص7.

29 - أنطوان بروست، المرجع السابق، ص 246

30- "عبد الرحمن بوقاف": "منزلة الخطاب التاريخي في الفلسفة التحليلية المعاصرة "، مقال منشور ضمن أعمال ملتقى الأنظمة المعرفية للتاريخ في الفلسفة المعاصرة، المنعقد أيام 21 و22 ماي 2002، إشراف مخبر الفلسفة وتاريخها، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران - الجزائر، ط1.2004، ص 111.

31- ه.أ. مارّو، من المعرفة التاريخية، ترجمة جمال بدر الدين، مراجعة زكريا إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (د.ط)، 1971 م، ص.26

32- أناتولي راكيتوف، المعرفة التاريخية، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، (د.ط) و(د.ت)، ص 14.

33- الكافيجي، المصدر نفسه، ص 327.

34- انظر كليات أبي البقاء، المرجع نفسه، ص 245.

35- الكافيجي، المصدر نفسه، ص 367.

36- عبد اللطيف شرارة، المرجع نفسه، ص 11.

دور الشاطبي في تأسيس علم المقاصد
الأسباب والأهداف

د/ فضيلة تركي –جامعة باتنة

تمهيد

لقد شهد علم المقاصد نقلة نوعية على يد الإمام الشاطبي، الذي جمع شوارده وقيد أوابده، ومكن بذلك أساسه وشيد أركانه، و"منذ خروجه(مشروع الشاطبي) محققا ومنظما، قد أعطى للفكر الإسلامي قوة دفع جديدة، وحرر العقلية المسلمة، من قيود فقه التقليد الموروث، ومن أغلال الظاهرية الحرفية. كما أعاد الثقة إلى الذات المسلمة العاقلة، وكشف عن مستويات في التحليل والتدليل، والمرونة والسعة، تدعو إلى الاعتزاز الموضوعي بهذا الطود الشامخ"[1]، فصار لزاما علينا دراسة الأسباب التي أدت إلى تأسيس علم المقاصد؟، وما ماهية وحقيقة المقاصد؟وما تأثير المقاصد على الموافقات؟ وما هي الأهداف التي كان يرجو الشاطبي تحقيقها من خلال مشروعه العلمي مجسدا في الموافقات؟ هذه أهم التساؤلات التي تحاول أن تجيب عليها هذه الورقة.

أولا: أسباب الإبدع:

1- التراكم المعرفي:

من المسلمات العلمية أن المعارف تراكمية، فمن غير المعقول أن نتصور الشاطبي انطلق من الفراغ وأبدع علم المقاصد، لأن هذا مخالف لسنن الله في النمو والتطور، فالمعارف تبدأ جنينية صغيرة كالإنسان تماما، هذا ما حدث لعلم المقاصد، ظهرت بدايات وإرهاصات علم جديد على يد متصوفة كالحكيم الترمذي وأمثاله... الذين كانو يتحدثون عن حكمة الشريعة وعلل أحكامها، ثم تطور بحث المقاصد على يد الجويني والغزالي، فتم تقسيم المقاصد إلى الضروريات والحاجيات والتحسينيات هذا التقسيم الذي يعد العمود الفقري لعلم مقاصد الشريعة، ثم زاد بحث المقاصد تطورا وتوسعا عما

(1) محمد همام، المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي، دار الهادي، لبنان،ط1، 1424ه -2004م، 108.

كان عليه من قبل، على يد العز بن عبد السلام والقرافي والرازي، وتشهد على ذلك مصنفاتهم الأصولية.

لكن بقي الغالب على المصنفات الأصولية القواعد اللغوية، إلى أن جاء أبو إسحاق الشاطبي فطور المقاصد تطويرا نوعيا، وذلك بأن خصص له الجزء الثاني من كتابه الذائع الصيت "الموفقات".

والحقيقة التي لا تغيب على منصف أن شيخنا الشاطبي شخصية علمية موسوعية، فقد تتبع الآيات والأخبار، واستفاد من العلوم العقلية والنقلية، واستقرى كتب أهل المشرق والمغرب، يقول في مقدمته لكتاب "الاعتصام": "وذلك أني ـ ولله الحمد ـ لم أزل منذ فتق للفهم عقلي، ووجه شطر العلم طلبي، أنظر في عقلياته وشرعياته، وأصوله وفروعه، لم أقتصر منه على علم دون علم، ولا أفردت من أنواعه نوعا دون آخر، حسبما اقتضاه الزمان والمكان، وأعطته المنة المخلوقة في أصل فطرتي، بل خضت في لججه خوض المحسن للسباحة، وأقدمت في ميادينه إقدام الجريء... إلى أن مَنَّ عليَّ الرب الكريم، الرءوف الرحيم، فشرح لي من معاني الشريعة ما لم يكن في حسابي"[1]، يبدو أن الإطلاع الواسع على كل المذاهب دون الاكتفاء بالمذهب المالكي؛أحد أهم أسباب نبوغه، وليس الأمر كما ألمح لذلك الريسوني قائلا: "...هو مدخل لدراسة نظرية عند الشاطبي، يساعدنا على فهمها وفهم أسسها، وتلمس جذورها.ومعلوم أن الشاطبي مالكي، بل نشأ في إحدى البيئات التي ساد فيها المذهب المالكي سيادة مطلقة، وأصبحت من أكثر البيئات الإسلامية انغلاقا على مذهبها، وبعدا عن بقية المذاهب الأخرى"[2]. فحسب الريسوني أن الشاطبي كان منغلقا على مذهبه، والعكس صحيح، ويؤكد سعة اطلاعه وإحاطته بالمذاهب؛سبب تَأليفه للموافقات، فقد رام الشاطبي التوفيق بين المالكية والأحناف، وردم هوة الاختلاف والخلاف بين المذاهب، يقول في هذا الصدد:"إني لقيت يوما بعض الشيوخ الذين أحللتهم مني محل الإفادة...فقال لي رأيتك البارحة في النوم وفي يدك كتاب ألفته فسألتك عنه فأخبرتني إنه (كتاب

---

(1) الشاطبي، الإعتصام، دار شريفة، 1/24 - 25

(2) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجنيا، ط4، 1415 - 1995، ص:73.

الموافقات) قال فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الطريفة.فتخبرني أنك وفقت بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة.فقلت له لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب"[1]، وهل يعقل أن يوفق بين مدرستين علميتين ما لم يحط بهما خبرا؟.

لقد ظهر جليا أن الشاطبي عالم موسوعي، ولم يثنه تمذهبه؛ على الإطلاع على بقية المذاهب الأخرى، بل التبحر فيها، ولقد اعتنى بمصنفات فحول القدامى كالجويني والغزالي والعز...، والمتتبع للموافقات يقف على صحة هذا الإدعاء.

نقطة أخرى حرية بالإثارة، وهي أن هذا التوسع أحد أهم أسباب نبوغ الشاطبي، فبقدر ما يكون التوسع والإحاطة وسعة الإطلاع، يكون الإبداع والتجديد والعطاء، فالشاطبي لم يكتف بالعلوم النقلية، الكلية والجزئية، بل راح ينهل من المعارف العقلية، مما أكسبه عقلية تحليلية مبدعة، حتى عُدَّ بحق مجددا لعلم الأصول؛ ومبدعا لعلم المقاصد، "والإمام أبو إسحاق الشاطبي من هؤلاء المجددين من العلماء المستقلين، بل هو من أعلامهم المتميزين، الذين دلت عليهم آثارهم، وعبر عنهم تراثهم فليس أدل على قيمة العالم من الكتب التي يصنفها.وصدق من قال: أرني ماذا ألفت ؟ أرك من أنت !!" [2].

والواقع آنذاك؛لم يكن الحال كذلك في المشرق، لقد اشتغل علماء المغرب والأندلس بكتب المشارقة دراسة وشرحا وتعليقا، إضافة إلى ما ألفوه في شتى العلوم ونبغ منهم الكثير، واكتسب عقلية تحليلية مبدعة، ممن كان له تأثير على الحركة الثقافية في المشرق الإسلامي ومغربه، غير أن نظرة أهل المشرق ـ وربما إلى يومنا هذا ـ ظلت يشوبها الكثير من الدَّخْل وتعلوها الكثير من الكُدرة، وهذا راجع إلى جهل أهل المشرق بعلماء المغرب، حتى أدى بهم عدم معرفتهم أحيانا إلى انتقاصهم، بناء على قاعدة:"من جهل شيئا عاداه". وقد عانى علماء المغرب من هذه النظرة حتى قال المقري نتيجة الجفاء والحسد من علماء زمانه في مصر:

---

(1) الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، تعليق محمد حسنين مخلوف، دار الفكر، 1/7.

(2) يوسف القرضاوي، الجوانب التربوية عند الإمام الشاطبي، **الموافقات**، مجلة أكاديمية، شركة دار الأمة، الجزائر، ذو الحجة 1412هـ- جوان 1992، العدد:1، 129.

تركت رسوم عزي في بلادي وصرت بمصر منسي الرسوم.

ومن ميزات أهل المغرب الزهد في علمائهم لأسباب عديدة، منها حرص علماء شمال إفريقيا والأندلس في الاتصال بالمشرق باعتباره منبع الشريعة، حتى إنهم فضلوا من سافر في طلب العلم على من لم يسافر، وكرهوا أن يكون الطالب (صحفيا) بأخذ العلم على الكتب أو علماء بلده فقط، حتى اشتهرت هذه العبارة على ألسنة علماء المغرب: "الرحلة أصل العلم"، وقد عانى ابن حزم من زهد الناس في علمه فقال:

أنا الشمس في جو العلوم منيرة ولكن عيبي أن مطلعي الغرب

ولو أنني من جانب الشرق طالع لجد على ما ضاع من ذكري النهب.

والنتيجة أن الشاطبي كان نهما في نهل المعارف نقليها وعقليها، كلّيها وجزئيها، دون تمييز بين شرقيها وغربيها، مما أكسبه عقلية منهجية تحليلية، مكنته من إبداع علم المقاصد.

2- الواقع وأثره:

لقد زامن الشاطبي زمن انحسار النفوذ الإسلامي في مملكة غرناطة الممتدة في الجزء الجنوبي من الأندلس إلى ساحل البحر الأبيض المتوسط ومضيق جبل طارق، فإن فتَنًا كانت تقض مضاجع الملوك وتؤدي بحياة بعضهم، وصراعا على السلطة يعكر الحياة السياسية، وقد تواصلت مظاهر الانقسام والتشتت في الدولة النصرية إلى أن انتزع الأسبان آخر معاقلها سنة897.

وكانت هذه المملكة في عصر الشاطبي تستقطب كثيرا من المسلمين الذين سقطت مدنهم بأيدي النصارى، حيث يدفعهم الوازع الديني أن يحافظوا على العقيدة الإسلامية، ويحدوهم التمسك بالشريعة والحرص على تنفيذ أحكامها إلى الهجرة إلى بلاد الإسلام. [1]

ألف الشاطبي معظم أعماله في هذا الزمن المضطرب والمشحون بالمؤامرات السياسية والاغتيالات والثورات، بالإضافة إلى تهديدات النصارى فقد كان الأخ يثور ضد أخيه، وكان الابن ينقلب على أبيه، عصر الانحطاط

(1) الشاطبي، فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق محمد أبو الأجفان، طيباوي، الجزائر، ص:26.

والتشتّت السياسي والفقهي، والتعصّب المذهبي، فكان هذا الواقع يموج بالفساد والانحراف، ف"قد غالى بعضهم في الترف...يدلنا على ذلك ما لاحظه ابن الخطيب من فشو الغناء(حتى بالدكاكين التي تَجْمَع كثيرا من الأحداث) ومن التفنن في الزينة عند النساء"[1]، وهناك من عمد إلى تدليس العملة ومزج ذهبها بالنحاس[2]، هذا الواقع أصبح مصدر قلق للشاطبي، فوضع مؤلفيه(**الموافقات**) و(**الاعتصام**) لإنقاذ المجتمع من الفساد والانحراف في العادات والعبادات.

وقدم الشاطبي منهجا جديدا غير معهود لإنقاذ مجتمعه، وقد أدرك هذه الحقيقة، وعلم أن كل جديد منكر، وأن النفوس تألف القديم وتنكر الجديد المخترع، فقال في مقدمة الموافقات مخاطبا القارئ: **"فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار، وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار وغر الظان أنه شيء ما سمع بمثله."** [3]، فالتجديد والإبداع والاختراع في الأوساط المتخلّفة، ينكر فيها على صاحبها ويعزل، وربما هذا هو سبب شعور الشاطبي بالعزلة والغربة، فافتتح كتابه **"الاعتصام"** بحديث الغرباء تعبيرا عمّا يجول بخاطره من خيبة أمل لقيها ويلقاها العلماء المجتهدون من أوساطهم ومجتمعاتهم.

ومن يرجع لـ (**الاعتصام**) يشعر بمشاعر التأسّف والألم لما آل إليه المجتمع الغرناطي من بدع وانحراف عن جادة الصواب هذا من جهة، ومن جهة يتلمّس مدى معاناة الشاطبي العالم المبدع التقي في وسط جاهل حيث اتهم بتهم مختلفة منها: **"معاداة الأولياء، وجواز القيام على الأئمّة والحكام، ومخالفة السنّة والجماعة"**[4]، ولفرط ما عانى مع أهل زمانه، شبّه حاله بحال عالم جليل آخر يحكي عن نفسه، فقال: **"عجبت من حالي في سفري وحضري مع الأقربين منّي والأبعدين، والعارفين والمنكرين، فإنّي وجدت بمكّة وخراسان وغيرهما من الأماكن أكثر من لقيت بها موافقا أو مخالفا، دعاني إلى متابعته على ما يقوله، وتصديق قوله والشهادة له، فإن كنت صدقته فيما يقول وأجزت له ذلك -كما يفعله أهل هذا الزمان- سمّاني موافقا وإن وقفت في صرف من قوله أو في شيء من فعله سمّاني مخالفا،**

---

(1) الشاطبي، المصدر نفسه، 26

(2) الشاطبي، المصدر نفسه، 26

(3) الشاطبي، **الموافقات**، 25/1.

(4) الشاطبي، **الاعتصام**، 21/1.

وإن ذكرت في واحد منها أن الكتاب والسنّة بخلاف ذلك وارد، سمّاني خارجيا، وإن قرأت عليه حديثا في التوحيد سمّاني مشبّها، وإن في الرؤية سمّاني سالميا، وإن كان في الإيمان سمّاني مرجئيا، وإن كان في الأعمال سمّاني قدريا، وإن كان في المعرفة سمّاني كراميا، وإن كان في فضائل أبي بكر وعمر سمّاني ناصبيا، وإن كان في فضائل أهل البيت سمّاني رافضيا، وإن سكتّ عن تفسير آية أو حديث فلم أجب فيهما إلاّ بهما سمّاني ظاهريا، وإن أجبت بغيرهما سمّاني باطنيا، ...ثم أعجب من ذلك أنهم يسمونني فيما يقرؤون عليّ من أحاديث رسول الله ρ ما يشتهون من هذه الأسامي، ومهما وافقت بعضهم عاداني غيره، وإن داهنت جماعتهم أسخطت الله تبارك وتعالى، ولن يغنوا عنّي من الله شيئا، وإنّي مستمسك بالكتاب والسنّة، واستغفر الله الذي لا إله إلاّ هو وهو الغفور الرّحيم"[1]، فهذه حال العالم **عبد الرحمن بن بطّة**، الذي عانى الأمرّين من الاختلاف والمخالفين، فكل مرّة ينسب إلى فرقة، وما أكثرها في ذلك الزمان، ويبدو جليّا ممّا سبق بأن إتباع الهوى والتعصب هما السبب في التشنيع عليه، وتقبيح فعله.

ولا شك أن الشاطبي قد زامن محنة ابن الخطيب وابن زمرك، وقد هرب ابن الخطيب من الغني بالله الذي كان على رأس مملكة غرناطة، إلى بني مرين بفاس، رغم مكانته في العلم والأدب والسياسة، وبقي مكرما ثلاث سنوات، ثم دارت عليه لدوائر وكثرت المؤامرات حوله والإشاعات فأدخل السجن وامتحن وعذب، وحكم عليه بالزندقة وقتل سنة 766[2].

والواقع أن هذه حال كل عالم نزيه ربّاني تقي ورع في ذاك الزمان، زمان كثر فيه الجهل والهوى والتعصّب، وحال إمامنا ليس ببعيد عمّا رواه ابن بطّة، يقول الشاطبي: "هذا تمام الحكاية فكأنه -رحمه الله- تكلّم على لسان الجميع، فقلّما تجد عالما مشهورا أو فاضلا مذكورا، إلاّ وقد نُبذ بهذه الأمور أو بعضها، لأن الهوى قد يداخل المخالف، بل سبب الخروج عن السنّة الجهل بها، والهوى المتّبع الغالب على أهل الخلاف"[3].

---

(1) الشاطبي، **الاعتصام**، 21/1.

(2) أبو القاسم سعد الله، عصر الإمام الشاطبي (القرن 8 هـ/14م)، **الموافقات**، مجلة أكاديمية، شركة دار الأمة، الجزائر، ذو الحجة 1412هـ- جوان 1992، العدد:1، ص: 97.

(3) الشاطبي، **الاعتصام**، 22/1.

فكانت البدع والفرق حال الأندلس، ممّا دفع بالشاطبي إلى وضع مؤلفه **"الاعتصام"، ولم يترك في كتاب الاعتصام مذهبا من مذاهب المبتدعة إلاّ تناوله بالتحليل والنقد، وكشف ما في بنائه من وهن.**

والحقيقة أن كتاب الاعتصام يعكس حياة المجتمعات الإسلامية زمن الشاطبي، وهي حياة بعيدة عن الإسلام الحق، شاعت فيها البدع شيوعا باتت معه هي الدين، كما عمّ الفساد والانحراف معظم الأحوال الاجتماعية والسياسية، والخلقية.

إذن هذا هو حال الغرب الإسلامي، وحال الأندلس، وحال غرناطة بالذات ابتعاد عن شرع الله، انحراف، فرق وبدع، وأهواء وتعصّب، واختلاف... وهكذا واجه الشاطبي هذا الانحراف والاختلاف بمشروع علمي تجديدي اعتمد فيه منهجا فريدا، لم يسبق إليه، يتجسّد هذا المشروع في كتابه "الموافقات"، حتّى يتمكّن من مواجهة الفساد والانحراف المنتشر آنذاك.

ثانيا:حقيقة المقاصد والهدف منها**:**

لقد أدرك الإمام الشاطبي منذ البداية العلاقة الجدلية بين العلم والعمل، وضرورة تنزيل الأحكام الشرعية على مجاري العادات وأن صلب العلم المنوه به في مقدماته، هو **"ممارسة"** عملية فعلية، لا ينفك جانبها النظري عن بعدها التطبيقي، مما يضمن تحويل علم المقاصد الشرعية إلى مشروع إنقاذ مجتمع.

لقد حاول الشاطبي تأصيل العلاقة بين العلم والعمل وفق منهج يتجاوز الإعلاء من شأن العلم على حساب العمل، هذه طريقة جديدة في ترتيب أصول الفقه انفرد بها الشاطبي عن غيره، وعنصر الجدة والابتكار يكمن فيما آل إليه مشروعه من محاولة لبيان الصلة بين العلم والعمل، وكيفية صياغة العلاقة بينهما.

بل إننا نجد أن باب المقاصد برمته يخدم بعد الالتزام بالعمل وموافقة قصد المكلف لقصد الشارع، ففي البداية قسم المقاصد إلى قسمين: قصد الشارع؛ وقصد المكلف.

وقسم القسم الأول إلى أربعة أنواع، وسأقتصر في هذه المداخلة الحديث عن النوع الأول والنوع الثالث.

- **النوع الأول**: قصد الشارع في **وضع الشريعة ابتداء**[1]، هكذا سماه في المقدمة، والغرض من هذا القسم هو أن يؤكد أن الشريعة وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل، وتدخل كل مسائل هذا في باب إقناع المكلف بأن العمل بهذه الشريعة يحقق سعادته في الدارين.

- **النوع الثالث**: قصد الشارع في **وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها،** وهنا بين الشاطبي مقاصد الشارع في التكليف وأنه لم يقصد التكليف بما لا يطاق، وأن ذلك منفي عن الشريعة الإسلامية بالإجماع، ولماً كان هذا المبحث لا ينبني عليه فائدة عملية لم يطل فيه الحديث، وانتقل لموضوع آخر وثيق الصلة بالعمل فتحدث عن التكليف بما يدخل تحت مقدور المكلف ولكنه شاق عليه، فبعد أن مهد بتعريف المشقة، وذكر أنواعها ودرجاتها، بدأ يقرر أحكامها ويبين مقاصد الشارع فيها، وأنه لم يقصد للتكليف بالمشقة، والدليل على ذلك النصوص الكثيرة النافية للحرج، والمصرحة باليسر والسماحة، ولو كان قاصدا المشقة لما وضع الرخص، وزاد الأمر وضوحا عندما بين أن المشقة التي تلازم التكليف مشقة معتادة، وأنها لا تنقطع عن العمل، يقول الشاطبي في هذا الصدد: **"فإنه لا ينازع في أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما، ولكن لا تسمى في العادة المستمرة مشقة، كما لا يسمى في العادة مشقة طلب المعاش بالتحرف وسائر الصنائع؛ لأنه ممكن معتاد لا يقطع ما فيه من الكلفة عن العمل في الغالب المعتاد، بل أهل العقول وأرباب العادات يعُدُّون المنقطع عنه كسلان، ويذمونه بذلك، فكذلك المعتاد في التكاليف"**، وهنا بين أن المشقة المعتادة لا تقطع عن العمل.

وواصل حديثه في تحليل المشقة وعلاقتها بعمل المكلف، بقوله: **"إن التكليف إذا وجه على المكلف يمكن القصد فيه على وجهين:**

أحدهما: أن يقصد إليه من جهة ما هو مشقة.

والثاني: أن يقصد إليه من جهة ما هو مصلحة وخير للمكلف عاجلا وآجلا.

([1]) الشاطبي، الموافقات، 3/2.

فأما الثاني: فلا شك في أنه مقصود الشارع بالعمل، والشريعة كلها ناطقة بذلك، كما تقدم أول الكتاب"[1]، فلا أدل على أن المقاصد علم عملي من هذا الكلام، إذن فالشريعة كلها نزلت لتتحول واقعا في حياة الناس.

ويواصل حديثه عن المشقة ويربطها بواقع المكلفين وبالأحكام الشرعية، ويبين أن الأحكام الشرعية المأذون فيها إما أن تكون واجبة أو مندوبة أو مباحة، فتترتب عليها مشقة، فإما أن تكون هذه المشقة، مشقة معتادة في مثل ذلك العمل، وقد بينا فيما سبق أنها ليست مقصودة للشارع، وليس للمكلف أن يقصدها نظرا لعظم أجرها، والثاني أن تكون غير معتادة فهي من باب أولى أن لا تكون مقصودة للشارع[2].

وبين الشاطبي أن الحرج والعنت مرفوع عن المكلف، وذلك لسببين:

أما **الأول** الخوف من الانقطاع عن العمل وكراهية التكليف، لأن الشارع حبب لنا الأعمال والتكاليف باليسر والسماحة وبالوعد الصادق بالجزاء عليه.

والثاني: الخوف من التقصير عند تزاحم الوظائف والأعمال أو الانقطاع.

ونستنتج مما سبق أن الغرض هو عدم حدوث فساد للمكلف في دينه أو دنياه، إذ الشارع لا يقصد التكليف بالشاق من الأعمال، حتى لا ينقطع المكلف عن العمل، لذا فإنه شرع من الأحكام ما يرفع الحرج والمشقة عند اعتراضها عمل المكلف، وقد وضع لنا الشارع ضوابط، تحدد لنا المشقة المعتبرة التي تستوجب رخصة مخففة، إذ ليس كل عمل فيه جنس المشقة يكون مستدعيا للتخفيف والتيسير، فقد يكون الفعل ثقيلا على النفس غير أنه داخل تحت قدرة المكلف واعتياده واستطاعته، وقد يكون خارجا عن ذاك الاعتياد وإن كان داخلا تحت قدرة المكلف، فليست الأعمال الشاقة على وزان واحد يقول الإمام الشاطبي: **"إذا كانت المشقة خارجة عن المعتاد، بحيث يحصل بها للمكلف فساد ديني أو دنيوي، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة"**[3].

([1]) الشاطبي، الموافقات، 2/96.

([2]) الشاطبي، المصدر نفسه، 2/128.

([3]) الشاطبي، الموافقات، 2/118.

وهكذا فإن المتتبع للموافقات يلحظ بسهولة أن فلسفة الشاطبي المقاصدية تقوم على مراعاة البعد العملي، فلا يطرح مسألة إلا ويربطها بالعمل، ويدرسها من جميع الجوانب والنواحي، ويبين مقصد الشارع الأعظم منها، ويبين مقصد الشارع الأعظم منها، وهو التزام المكلف أحكام الشريعة، ويربط بين الفهم والتطبيق، فلا أعظم من أن تتحول الأحكام الشرعية إلى واقع تعج به الحياة.

وطرح قضية أخرى وثيقة الصلة بالعمل في هذا النوع الثالث وهي قصد الشارع توخي الوسطية في الامتثال للأحكام والعمل بمقتضاها، جاء في الموافقات أن الأحكام **"جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الأوسط الأعدل الآخذ من الطرفين... منه تكليف جار على موازنة تقضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال"**[1]، فالاعتدال الذي أخذ بالوسط بين الإفراط والتفريط قصد منه الشارع المداومة على العمل والتكاليف واستمرار القيام بها، وقد وضح الشاطبي هذا الأمر وأكد أن الشارع قصد المداومة من خلال التوسط والاعتدال في التشريع وبين أن المداومة على الفعل مقصودة وإن قلت، فالتوسط مقصود الشارع منه الاستمرار في الأعمال و**"لأجل الدخول في العمل على قصد الاستمرار وضعت التكاليف على التوسط وأسقط الحرج ونهي عن التشديد"**[2].

ويبدو مما سبق أن العمل والاستمرار على العمل من المقاصد المعتبرة بل من أعظمها على الإطلاق. ويعتبر باب **"المقاصد"** بحجمه ومحتواه تغييرا أساسيا في الهيكل التصنيفي لعلم الأصول بصفة عامة، فهو إضافة علمية جادة، وابتكار لا يمكن أن ينكر إلا من طرف جاهل أو معاند، ويمكن القول بأن **"باب المقاصد في كليته، وتوجيه الأبواب الأخرى في محتواها قد غيرت من غلبة المنهج الاستنباطي الذي كان قوام الأصول ليوازيه أو يتفوق عليه المنهج التطبيقي"**[3].

([1]) الشاطبي، المصدر نفسه، 2/124.

([2]) الشاطبي، الموافقات، 2/185.

([3]) عبد المجيد النجار، في فقه التطبيق الأحكام الشريعة عند الإمام الشاطبي، **الموافقات**، مجلة أكاديمية، شركة دار الأمة، الجزائر، ذو الحجة 1412هـ- جوان 1992، العدد:1، 256.

وقد أشار الشاطبي في مناحي مختلفة إلى ضرورة ارتباط العلم بالعمل، والفقه بالأخلاق، ونوه مرارا وتكرارا أن العلم الذي لا يترتب عليه عمل فهو غير مستحسن شرعا، ولا يعد من صلب العلم بل من ملحه فالشاطبي كان حريصا على تجسيد فكرة النزعة التطبيقية لعلم الأصول في الموافقات لدرجة أننا نجد هذه المعاني مبثوثة في كل ثنايا مؤلفه الثمين، فقد تمكن الشاطبي ببراعة أن يمزج المقاصد بكل المباحث الأصولية، فلا نجد بابا ولا مسألة في الموافقات إلا والمقاصد حاضرة فيها، وبهذا تمكن من تبيين وتأكيد أن المدرك العقلي الشرعي ليس تصورا مجردا، بل هو مدرك متصل اتصالا وثيقا بالقيمة العملية، ومقتضى القيمة العملية أن الخطاب المبلغ ينهض إلى العمل ويحرك دواعي الممارسة في ظروف مخصوصة؛ **"ولا مذهب فقهي أحرص على هذا التوجه العملي من المذهب الذي كان ينتسب إليه الشاطبي، ألا وهو المالكية"**[1].

بل إنه يصرح بأن الغاية العظمى للشريعة الإسلامية هو تطبيق الأحكام وتنـزيلها على أفعال المكلفين، يقول في هذا المنوال إن **"المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسبها"**[2].

وقد بين الدكتور طه عبد الرحمن هذا الجانب في مؤلفه **"تجديد المنهج في تقويم التراث"**، فقد درس فيه مسألة تداخل علم أصول الفقه مع علم الأخلاق، فقد ميز في الحكم الشرعي بين بنيتين: إحداهما فقهية، والثانية أخلاقية، فيكون الحكم الشرعي بذلك متضمنا للبعد الأخلاقي، وقد بين أن الفعل **"قصد"** قد يكون بمعنى **"حصل فائدة"**، أو بمعنى **"حصل غرضا"**، فيشتمل إذ ذاك **"علم المقاصد"** على ثلاث نظريات أصولية متمايزة وهي: المقصودات، والقصود، والمقاصد، أما الأولى فتبحث في المضامين الدلالية للخطاب الشرعي، والثانية تبحث في المضامين الشعورية أو الإرادية، أما القسم الأخير فهو يبحث في المضامين القيمية للخطاب الشرعي[3].

([1]) طه عبد الرحمن،تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط19941،ص: 99.

([2]) الشاطبي، الموافقات، ص: 24/3.

([3]) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص: 98-99.

ولم ينفرد طه عبد الرحمن بهذا الطرح، بل نجد عبد المجيد النجار أثار هذه المسألة بشكل جيد في مؤلفه الأخير **"مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة"** حيث حاول الوصل بين العقيدة والشريعة وذلك من خلال المقاصد، وانتقد الطرح الذي يفرغ الشريعة من البعد العقدي فيقول: **"لقد استقر في الثقافة الإسلامية مصطلح الشريعة على أن المقصود به هو الأوامر والنواهي الإلهية المتعلقة بالسلوك العملي من حياة الإنسان، وذلك في مقابل العقيدة التي هي الأوامر والنواهي المتعلقة بالإيمان تصديقا قلبيا بحقائق الغيب كما جاء بها الدين وما يتفرع عنها من الحقائق. وبناء على ذلك فإن مصطلح مقاصد الشريعة ظل يتجه في بادئ الرأي إلى مقاصد الأحكام المتعلقة بالسلوك، دون تلك المتعلقة بالإيمان باعتبار أنها عقيدة وليست شريعة، وقد درجت كثير من الدراسات المقاصدية على هذا المفهوم للمقاصد، سواء من حيث التقرير النظري، أو من حيث ضرب الأمثلة بالأحكام الشرعية العملية"**[1].

ومن ثم يمكننا القول بأن باب المقاصد يعتبر المبحث الأكثر دلالة على نزعة الشاطبي التطبيقية العملية، لأن له علاقة وطيدة بالمنهج التطبيقي، فباب المقاصد هو باب تطبيقي في أساسه.

وقد أكد النجار أن المقاصد كما أنها معتبرة في استنباط الأحكام، فإنها ضرورية للمجتهد أثناء إيقاعه للأحكام **"فتلك المقاصد كما أنها العنصر المرعى بالأساس في استنباط الأحكام، فإنها تكون العنصر الأساسي في ضبط الكيفية التي تطبق بها تلك الأحكام من حيث إن تطبيق الأحكام غايتها تحقق المقاصد فيكون تحقق المقاصد هو المكيف الأكبر للتطبيق"**[2].

وعليه تكون المقاصد قد قدمت الجديد لعلم الأصول بحيث تمكنت من اجتثاثه من النزعة النظرية التي طغت عليه، وعادت به للواقع العملي للناس لأن البحث في قضايا علمية لا يترتب عليها عمل تعد مضيعة للوقت، و**"بهذا قدمت المقاصد رموزا جديدة ووقائع جديدة يمكن عن طريقها توجيه الحياة**

([1]) النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2006، 15.

([2]) النجار، فقه تطبيق أحكام الشريعة عند الإمام الشاطبي، ص: 256.

إلى البحث عن المصلحة في الحياة الدنيا والآخرة، وهذه أطلاقة لفاعلية الفكر من الناحية العملية"[1].

ثالثا: علم المقاصد وإثراء المعارف الإسلامية:

يوضح الإمام محمد رشيد رضا أهمية ما أنجزه شيخنا بالنسبة للفكر الأصولي والإسلامي في تقديمه لكتاب "الإعتصام" قائلا: "العلماء المستقلون في هذه الأمة ثلة من الأولين، وقليل من الآخرين، والإمام الشاطبي من هؤلاء القليل، وما رأينا من آثاره إلا القليل، رأينا كتاب "الموافقات"من قبل ورأينا كتاب "الاعتصام" اليوم، فأنشدنا قول الشاعر:

قليل منك يكفيني ولكن قليلك لا يقال له قليل

أدخل دار الكتب الخيديوية (المصرية) وارم ببصرك إلى الألوف من المصنفات في خزائنها، تر أن كثرتها قلة، وكثيرها قليل لأن القليل منها هو الذي تجد فيه علما صحيحا لا تجده في غيره، لأنه مما فتح للهبه على صاحبه دون غيره.وقد كان "الاعتصام من هذا القليل"[2].

ويبدو أن الشيخ محمد رضا لم يقف عند التأثر بالمقاصد، بل تأثر بالاعتصام أكثر لأن اتجاهه كان منصبا على الدعوة السلفية، فوجد في هذا الكتاب بغيته.

و"منذ أن نشر كتابه "الاعتصام في البدع"وكتابه الأخر "الموافقات في أصول الشريعة"، وكانا من الكنوز الثمينة الدفينة أخذ اسم الشاطبي يدور على ألسنة العلماء والفقهاء، وأصبح الكتابان ـ ولاسيما الموافقات ـ من ركائز التراث الأساسية التي يلجأ إليها أساتذة الشريعة وطلابها المتقدمون، تفهما في دراساتهم، وعزوا وتوثيقا لأفهامهم فيما يكتبون، ولمع نجم الشاطبي منذئذ بالمشرق في هذا الأفق العلمي..."[3].

فعلا بدأ الاهتمام بالموافقات مع يقظة العالم الإسلامي من غفوته، وأثر في الأوساط العلمية التي تعنى بالأصول والفقه، على يد مجموعة من طلبة الأزهر آنذاك، يقول الخضري في مقدمة كتابه أصول الفقه:"فاستحضرت هذا

([1]) فهمي محمد علوان، القيم الضرورية والمقاصد، مطابع الهيئة المصرية، القاهرة، (د ت)، 164.

([2]) محمد رشيد رضا، مقدمة الاعتصام، 3.

([3]) الزرقا، مقدمة فتاوى الشاطبي، 8.

الكتاب (الموافقات)، فأخذت أطالعه مرات حتى ثبتت في نفسي طريقة الرجل، وجعلت آخذ منه الفكرة بعد الفكرة لأضعها، بين ما آخذه من كتب الأصول، حتى جاء بحمد الله ما أمليته وفق مرامي" [1].

والمطلع على كتاب الخضري في الأصول يدرك بأنه مختصر للموافقات، وسر اهتمامه بالموافقات"أنه لما كان بالسودان يدرس علم أصول الفقه للطلاب الذين يقع إعدادهم بالكلية ليكونوا قضاة، زار الشيخ محمد عبده السودان، فعرض عليه الشيخ الخضري ما كان يلقيه على الطلبة من دروس أصول الفقه؛فأثنى عليه، ولكنه دعاه إلى اعتماد "الموافقات" للشاطبي، وأن يمزج ما جاء في هذا الكتاب من علم المقاصد بما كان يدرسه للطلاب من علم الأصول حتى ينتبهوا إلى أسرار الشريعة الإسلامية، وتتسع آفاقهم للنظر" [2].

والشيخ محمد أبو زهرة وجه جهوده في مصنفاته الفقهية لإبراز المقاصد الشرعية تأثرا بالشاطبي عن طريق مدرسة المنار، ورأى أن الفقه لا يعطي ثماره إلا إذا أبرزت مقاصد أحكامه؛فإن المقاصد هي عللها الحقيقة[3].

وأيضا الشيخ الدكتور فتحي الدريني فكل كتاباته منسوجة على منوال الموافقات، حتى تظن وأنت تقرأ له ؛أنك تقرأ للشاطبي يكتب عن "الحق ومدى سلطان الدولة"، إن الدريني حقا شاطبي القرن العشرين.

ولا يمكنني تتبع أثار المقاصد في الكتابات الأصولية المعاصرة، فلا نجد مؤلفا أصوليا خاليا من باب خصص للمقاصد، على منوال ما صنعه الشاطبي في الموافقات.

وهنا أود أن أشير لعلمين مغربين تأثرا بالشاطبي: وهما الشيخ محمد ابن عاشور والأستاذ علال الفاسي.

الشيخ ابن عاشور: يعد الرجل الثاني بعد الشاطبي في إثراء علم المقاصد، ذلك أنه يرى الذين ينهضون بتأسيس العلوم وتدوينها يكون قصدهم إجابة أسئلة زمانهم، وإغناء "من بعدهم عن إضاعة مثل الوقت الذي أضاعه

([1]) **أصول الفقه**، الخضري بك، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1، 1407هـ-1987م، 13.

([2]) مشهور آل سلمان، مقدمة الموافقات، دار ابن عفان، ط1، 1421ه، 32/1.

([3]) مشهور آل سلمان، مقدمة الموافقات، 32/1.

الأولون في استقداح أفكارهم، ليصرفوه في الزيادة على ما وصل إليه الأقدمون" [1] .

- وفعلا تمكن من قراءة علم المقاصد بعين ناقدة، فاستوعب ما قدمه الشاطبي واعترف باستفادته، وبين بأنه لا يجتزره ويكرره، ولا ينقله ويختصره، يقول في هذا السياق: **"الرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين هو أبو اسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي إذ عني بإبراز القسم الثاني من كتابه المسمى عنوان التعريف بأصول التكليف في أصول الفقه.وعنون ذلك القسم بكتاب المقاصد "**[2]، ولم يسلم الشاطبي من انتقاده ' وفعلا أتم ما بدأه الشاطبي، لأن هذا الأخير لم يتمكن من تحقيق الغاية التي أبدع من أجلها المقاصد برأيه فهو: **"تطوح في مسائله إلى تطويلات وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد، بحيث لم يحصل عنه الغرض المقصود"**[3]، فإذا كان الشاطبي اهتم بالجانب التطبيقي، وتنزيل الأحكام على أفعال المكلفين، فابن عاشور أولى التنظير لفقه الجماعة أولية خاصة في مشروعه، لأن قواعد علم أصول الفقه تخدم الفقه الفردي أكثر من أي شيء، فحاول أن يطور المقاصد بحيث تتمكن من التنظير للأمة، وهذا ما يظهر جليا في مؤلفات الرجل، خاصة كتابيه: مقاصد الشريعة وأصول النظام الاجتماعي. وتقريبا نفس المنحى نحاه علال الفاسي.

أما بالنسبة للفكر الإسلامي فالأمر مسلم، لأن المقاصد هي المعول عليها في بناء العقلية المسلمة الجديدة القادرة على مواجهة التحديات، واجتياز العقبات، والنهوض بالأمة إن شاء الله.

رابعا: المشروع الذي لم يتحقق**:**

([1]) محمد الطاهر ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، دار سحنون، تونس، ط 2، 1428 ه - 2008م، 156.

([2]) محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوسيع، 8.

([3]) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 8.

إنّ محاولة الشاطبي لم تنته إلى ما كان يرجوه: **"ولم يستطع أن يغير الواقع، فعلم أصول الفقه اتجه إلى التجريد، والنظر"**[1]، بل ليس علم الأصول وحده جمد، بل كل العلوم الإسلامية بصفة عامة والمقاصد خاصة أصيبت بالجمود والتوقف عن الاجتهاد والإبداع، إلى أن جاءت حركة النهضة المعاصرة، فظهر ابن عاشور في تونس واستأنف مسيرة المقاصد، ودعا إلى تأسيس علم مستقل لمقاصد الشريعة.

إنّ العمل المنهجي التجديدي المتكامل الذي قام به الشاطبي على مستوى المقاصد خاصة وعلى الأصول عموما، كان حريا بأن يحدث ثورة تحطم طوق الجمود والتقليد اللذين استحكما أمدا طويلا، وتضع المقاصد في المكان المناسب لها، سواء من حيث الاهتمام بها في نفسها تنظيرا، أم من حيث مراعاتها واستحضارها تطبيقا في الاجتهاد والفتوى، غير أن المحيط الجامد لم يتلقّ أفكار الشاطبي بالقبول، لذا استمرّت الطريقة التقليدية في تناول فكرة المقاصد عند الأصوليين.

لم يتمكّن الفكر الأصولي آنذاك من استيعاب خطاب الشاطبي المنهجي، أو الاستفادة من مضمون المقاصد، بل اتجهت بعض الجهود إلى إدخال الموافقات في دورة الاختصار والنظم والإشادة بالموافقات.

ثم توقّف الاهتمام بالمقاصد بما يزيد عن أربعة قرون كاملة، ولم يتجدّد الاهتمام بالمقاصد إلاّ في العصر الحديث على يد الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، الذي دعا إلى جعل المقاصد علما قائما بذاته.

والسبب دخول العالم الإسلامي في مرحلة الأفول الحضاري، ميزة هذه الحقبة التخلف والتراجع على جميع المستويات، بدءا بالتراجع القيمي الأخلاقي وانتهاء بالهزائم العسكرية والتشتت السياسي، كما حدث في الأندلس.

في هذه المرحلة تفاقم الزهد في العلم والعلماء، وتضخم ال"أنا"، وابتعد المكلف عن الله، واستسلم لشهواته وأهوائه، فلم يعد المجتمع يستمع لصفارات الإنذار التي تحذر من الانهيار والسقوط الحضاري. لكن مشاريع الشاطبي، ابن تيمية، ابن قيم وابن خلدون وغيرهم، إن لم تتمكن من توقيف واد التخلف الهادر، إلا أنها أجلت نهاية الحضارة الإسلامية زمنا.

([1]) الريسوني أحمد، **مقاصد الشريعة**، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1422هـ-2002، ص: 204.

في هذه اللحظات يعيش العلماء احتراقا كما رأينا ذلك مع شيخنا الشاطبي، وغيره من المصلحين كابن خلدون... ولكن "لمن تقرأ زبورك يا داوود"، إنها سنن الله في قيام الأمم وسقوطها، وهذا أرنولد توينبي فيلسوف الحضارة الغربية ينذر الغرب من هادم الحضارات، فهل انتبهت؟ فأين هي اليوم، إنها قاب قوسين أو أدنى من الانهيار...، إنها سنن الله في قيام الأمم وسقوطها، ولن تجد لها تبديلا.

تخريج الفروع الطبية على القواعد الفقهية
عند السادة المالكية

أ/ زين العابدين مباركي – جامعة باتنة

فعلم الطب من أشرف العلوم الدنيوية، لتعلقه ببدن الإنسان، وحفظُ النفس أحد الضروريات التي اتفقت عليها كل الملل والأديان، لأن الدنيا دائرة على بقاء النوع البشري، لذا كان حفظ صحته الموجودة، أو إعادة المفقودة، من أعظم ما ابتلي به الناس من الأمانات، قال تعالى: [**مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً وَلَقَدْ جَاءتْهُمْ رُسُلُنَا بِالبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ**][1].

وهو علم كسائر العلوم -التي يتناولها الإنسان- تتنازعه الأهواء، وتتضارب فيه العقول، وتضطرب فيه الأفكار، لاختلاف الخلق في المدارك والطباع والثقافات، وبحسب الزمان والمكان، وهذا كله موجب لاختلاف الوجهات، في تقدير الأمور والأحكام.

وعند غياب التوجيه الملزِم، والمراقبة، والعقاب، يهيج الشر، ليغلب الطبع البشري، من الضعف، والظلم، والجهل، وما رُكّز فيه من الطمع، وحب التسلط، مما يبعث على العداوة، والبغضاء، وفساد ذات البين، وغير ذلك من أسباب الاضطراب، واختلال النظام.

لذلك بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، [**وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ**][2].

وجاءت شريعة الإسلام الخاتمة، حاكمةً للخلق، في كل ما يصدر عنهم، من فعل، أو قول، أو ترك، يستوي في ذلك علمهم وعملهم[3]، ليقوم الناس بالقسط، وتجري الحياة على الاستقامة، والعدل.

---

[1] سورة المائدة/ الآية32.

[2] سورة البقرة/ الآية213.

[3] انظر مقال "مفهوم العلوم في الإسلام" للفقيه المفتي الشيخ مختار السلامي، منشور على موقع (إسلام ست).

وهذه مشاركة مني، تناولت فيها شيئا من القواعد الفقهية، على مذهب الإمام مالك، التي يمكن تخريج الفروع الفقهية الطبية النازلة عليها، وقد جعلت المقال على قسمين.

القسم الأول: في أهمية التقعيد للعلوم وعلم الفقه خصوصا، وما يتعلق بالقاعدة الفقهية من الاحتجاج بها، وما استثني منها.

والقسم الثاني: انتقيت فيه من جملة القواعد، ثلاثا، أدرت عليها بقية المقال.

وإني أنبه القارئ إلى أن هذا المقال ليس للفتوى بما ورد فيه، فلكل علم رجال، وإنما هو شيء من باب المذاكرة إثارةً لهمم أمثالي، واللهَ أسألُ أن يسدد هذا القلم، ويهديه السبيل، إنه على ذلك قدير، وبالإجابة جدير، وهو حسبي ونعم الوكيل.

ضبط العلوم بالقواعد:

يقول الشيخ الرباني زروق المالكي[1]: (ضَبْطُ العلمِ بقواعدِه مُهِمٌّ، لأنها تَضبِطُ مسائلَه، وتُفهِمُ معانِيه، وتُدرِكُ مبانِيه، ويَنتَفِي الغلَطُ مِن دعواه، وتَهدِي المتبصِّرَ فيه، وتُعينُ المتذكِّرَ عليه، وتُقِيمُ حجَّةَ المناظِرِ، وتُوضح المحجَّةَ للناظِرِ، وتُبيِّنُ الحقَّ لأهلِه، والباطلَ في مَحلِّه).

ذلك أن فائدة التقعيد للعلم، لتُضبَط مَسائلُه المنتشرة، التي يَتعذَّرُ، أو يَتعسَّرُ حفظُها، لكثرتِها، فيصيرُ الفنُّ مائةَ مسألةٍ، أو مائتين مَثلاً، يُرجَعُ إليها، ويُكتفَى في معرفتِه بتحصيل تلك القواعد، ولولاَ ذلك لكانت مسائلُه مختلطةً، متشتتةً، خارجةً عن الحصر. فالقاعدةُ كالسِّلك الجامعِ لما انتَظَمَ فيه.

- وضبط العلم بالقواعد مما يعين على فهم مَعانيه التي يُرجَعُ إليها عندَ الاشتباه، لأنّها تُعرَفُ بها المقاديرُ المشتركةُ بين الجزئيات الكثيرةِ، والحدودُ الجامعةُ لها.

---

[1] القاعدة السادسة والثلاثون من قواعد التصوف(ض:37) دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط الثالثة /2007م.

- وتُصيِّرُ الشخصَ مدرِكًا لمبانيه، يعني الأصول والأسس، التي تَنبني عليها الفروعُ، وتُقاس.

- وينتفي بالعلم بها الغلطُ مِن دَعْواه، لأنّ كثيرا مِن النّاس يَعرفون بعضَ جزئياتِ مسائلِ علمٍ مِن العلوم، ويدَّعون بذلك معرفتَه، وتُدَّعَى لَهُم، وليس ذلك هو العلمُ، إنّما العلمُ معرفةُ القواعدِ، فبذلك يُختبَرُ مُدَّعيه، ويُعرَفُ المُحقُّ مِن المبطِلِ.

- وتَهْدِي المُتَبَصِّرَ أي المتعلمَ فيه، لأنّه يَعرِفُ بها المقاديرَ المشتركة، والحدودَ الجامعةَ، كما تقدّمَ، فيتّسِعُ نظرُه ويَقْوَى إدراكُه.

- وتُعِينُ المُتذكِّرَ لَلعلم ولو طال عَهده بِه عند مراجعتِه، لاستحضاره إيّاه في نفسِه، أو لتعليمِه للغَيرِ.

- وتُقِيمُ حُجَّةَ المُناظِرِ على خَصمه في مَقام المناظرةِ، إذِ الجزئياتُ لا يُستدَلُّ بها، لعَدَم الجامعِ المُعَدِّي، ومِن المعلومِ أنّ الجزئيَّ لا يُبرهَنُ به.

- وتُوضحُ المَحَجَّةَ للناظِرِ لأنّ الجامعَ يُحضِرُ عنده مِن الجزئياتِ التي هو في ضِمنها، ويُوسّعُ له مجالَ النّظر.

- وتُقِيمُ الحجةَ، كما تقدم، وبها يَظهرُ الحقُّ مِن الباطل[1].

ومن تلك العلوم التي يجب ضبطها بالقواعد، علمُ الفقه.

يقول الزركشي، في تعداد أنواع الفقه: العاشر: معرفة الضوابط التي تجمع جموعا، والقواعد التي تُردّ إليها أصولا وفروعا، وهذا أنفعها وأعمها، وأكملها وأتمها، وبه يرتقي الفقيه إلى الاستعداد، لمراتب الاجتهاد، وهو أصول الفقه، على الحقيقة[2]. انتهى.

ويقول القرافي: أصول الشريعة قسمان: أحدهما: المسمى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام، الناشئة عن الألفاظ العربية

---

[1] شرح ابن زكري الفاسي على قواعد التصوف(ص: 271)، تحقيق أبي يحيى الحداد، الطبعة الأولى/ المكتبة التوفيقية/ القاهرة/2012م.

[2] محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي المنثور في القواعد(1/71) الطبعة الثانية، 1405/ تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود/ منشورات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت

خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ ... وما خرج عن هذا النمط، إلا كون القياس حجة، وخبر الواحد، وصفات المجتهدين.

والقسم الثاني: قواعد كلية فقهية، جليلة، كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع، وحِكَمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة، ما لا يحصى، ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه[1]، وإن اتفقت الإشارة إليه هنالك على سبيل الإجمال، فبقي تفصيله لم يتحصل.

وهذه القواعد مهمة في الفقه، عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها، يعظم قدر الفقيه...

ومن جعل يُخرّج الفروع بالمناسبات الجزئية، دون القواعد الكلية، تناقضت عليه الفروع، واختلفت وتزلزلت خواطره فيها، واضطربت، وضاقت نفسه لذلك، وقنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى، وانتهى العمر ولم تَقْض نفسُه من طلب مُناها.

ومَن ضبط الفقه بقواعده، استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات، لاندراجها في الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره، وتناسب، وأجاب الشاسع البعيد، وتقارب، وحصَّل طَلِبَتَه في أقرب الأزمان، وانشرح صدره لما أشرق فيه من البيان، فبين المقامين شأوٌ بعيد، وبين المنزلتين تفاوتٌ شديد. انتهى[2].

تعريف القاعدة الفقهية:

يقول المَقَّري في تعريفها: كل كليٍّ هو أخص من الأصول، وسائرِ المعاني العقلية العامّة، وأعمُّ مِن العقودِ وجملةِ الضوابط الفقهية الخاصة[3].

---

[1] وقال: إن القواعد ليست مستوعبة في أصول الفقه بل للشريعة قواعد كثيرة جداً عند أئمة الفتوى والقضاء لا توجد في كتب أصول الفقه أصلاً.

[2] مقدمة الفروق(2/1) عالم الكتب/ بيروت، وانظر مقال "قضية الاجتهاد" للفاضل ابن عاشور، ضمن كتاب "ومضات فكر" مطبوعات الدار العربية للكتاب/ تونس 1982م.

[3] القواعد(212/1)منشورات جامعة أم القرى تحقيق احمد بن عبد الله بن حميد.

ويقربها الشيخ أبو زهرة، في التفريق بين أصول المذهب وقواعده، بقوله: أصول المذهب، هي مصادر الاستنباط فيه، وطرائقه، وقوة الأدلة الفقهية، ومراتبها، وكيف يكون الترجيح بينها، عند تعارضها.

أما القواعد، فهي ضوابط كلية، توضح المنهاج الذي انتهى إليه الاجتهاد في المذهب، والروابط التي تربط بين مسائله الجزئية.

فالقواعد متأخرة في الوجود الذهني، والواقعي، عن الفروع، لأنها جمع لأشتاتها، وربط بينها، وجمع لمعانيها.

أما الأصول، فالفرض الذهني يقتضي وجودها قبل الفروع، لأنها القيود التي أخذ الفقيه نفسه بها عند استنباطه... وهذه متقدمة في وجودها على استنباط أحكام الفروع بالفعل، وكون هذه الأصول كشفت عنها الفروع، ليس دليلا على أن الفروع متقدمة عليها، بل هي سابقة في الوجود، والفروع لها دالة كاشفة[1]. وهي أنواع:

- قواعد فقهية مشتملة على جميع الأبواب.
- قواعد فقهية تشمل أبوابا كثيرة، ولا تختص ببابٍ معين، لكنها أقل شمولاً.
- قواعد تشمل مسائل أبوابٍ معينة من الفقه، وهي ما يعرف بالضوابط، ويسميها التاج السبكي "القواعد الخاصة".

وهذه القواعد، منها ما تتفق عليه المذاهب، أو بعضها، ومنها ما يختص بكل مذهب. والمختص بالمذهب، فيه المتفق عليه، والمختلف فيه، وهذا النوع الأخير يرِدُ بصيغة الاستفهام غالبا.

والمراد بالمذهب، ما ذهب إليه إمام من الأئمة، من الأحكام الاجتهادية، أي التي بذل وسعه في تحصيلها.

والأحكام التي نص الشارع عليها في القرآن أو في السنة، لا تُعَدّ مِن مذهب أحد من المجتهدين[2].

---

[1] مالك حياته وعصره (ص: 275/276) دار الفكر العربي/ مصر.

[2] انظر حاشية الدسوقي على الشرح الكبير(19/1) ط الحلبي معها تقريرات عليش.

والذي يعنيني منها، ما يختص بمذهب إمام دار الهجرة، رحمه الله ورضي عنه.

قال العلامة أبو زهرة: وقد اختبره العلماء في عصور مختلفة، فاتسع لمشاكلهم، واختبره علماء القانون في عصرنا الحاضر، فكان مسعفا لهم في كل ما يحتاجون إليه من علاج، وإنا نسند ذلك إلى مجتهديه، وكثرة أصوله، ونوع الأصول التي أكثر منها، وسيطرت على التخريج فيه، وأما كثرة أصوله، فإنها من أكثر المذاهب أصولا [1].

الاستدلال بالقواعد الفقهية[2]:

اختلف أهل العلم في الاستدلال بها بين مانع، ومجيز[3]، فالمانع احتج بأنها أغلبية لا كلية، لأنها لا تخلو من مستثنيات، وأنها استقرائية، وقد يكون الاستقراء ناقصا.

أما في المذهب المالكي فيجوز الأخذ بها بشرطين، الأول: أن لا يكون الفرع من المستثنيات. الثاني: أن لا تكون المسألة منصوصا عليها بعينها[4].

قال أحمد بن المرابط الشنقيطي[5]:

وباعتبار كوْنها فقهيَّه ... لَمَّا تكن تصلُحُ للحُجِّيّه
لكن إذا لم يُلْفَ نصٌّ فِقْهِي ... أمكن أن يحذوَها ذو الفقه
أمَّا إذا انضمَّ لها اعتبار ... آخَرُ فاحتجاجها يُثَار
فإن تكن مبنيَّة على دليلْ ... فهِي يُحتجُّ بها لذا الدليل

---

[1] مالك حياته وعصره (ص477).

[2] القواعد الفقهية إذا كانت تستند إلى دليل مباشر من كتاب أو سنة، فلا خلاف في حجيتها.

[3] انظر "القاعدة الفقهية حجيتها وضوابط الاستدلال بها" للأستاذ رياض الخليفي، بحث منشور في مجلة الشريعة الكويتية العدد 55.

[4] انظر القاعدة 225 من كتاب تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية من خلال البهجة في شرح التحفة، للدكتور الغرياني/ دار ابن حزم ط الأولى 2005.

[5] مفتي موريتانيا معاصر، والمنقول من منظومته في القواعد الفقهية وهي تزيد على الألفين من الأبيات، منشورة على موقع شذرات شنقيطية.

ولعل فيما تناوله أهل العلم في تعريف التخريج الفقهي، ومجتهدِ المذهب، ما يُعِينُ على تقريب الأمر في الاحتجاج بها، وهو أمر لم أر من تطرق إليه.

ويَعنون بالتخريج، تخريجَ حكمِ مسألة غيرِ منصوص عليها في المذهب، من مسألة منصوصة للإمام[1]، أو من قواعد[2] المذهب الفقهية، التي هي نتيجة تخريج الأصول على الفروع[3].

يشرح ذلك العلامة الدهلوي بقوله: ...قاعدة التخريج، أن يحفظ كل أحد كتابَ مَن هو لسان أصحابه، وأعرفهم بأقوال القوم، وأصحهم نظراً في الترجيح، فيتأمل في كل مسألة، وجهَ الحكم، فكلما سئل عن شيء، أو احتاج إلى شيء، رأى فيما يحفظه من تصريحات أصحابه، فإن وَجد الجواب فيها، وإلا نَظر إلى عموم كلامهم، فأجراه على هذه الصورة، أو إشارة ضمنية لكلام، فاستنبط منها.

وربما كان لبعض الكلام إيماء، أو اقتضاء يُفهم المقصود، وربما كان للمسألة المصرح بها نظير يُحمل عليها، وربما نظروا في علة الحكم المصرح به بالتخريج أو بالسبر، والحذف[4]، فأداروا حكمه على غير المصرح به، وربما كان له كلامان، لو اجتمعا على هيئة القياس الاقتراني، أو الشرطي، أنتجا جواب المسألة، وربما كان في كلامهم ما هو معلوم بالمثال والقسمة، غيرُ معلوم بالحد الجامع المانع، فيرجعون إلى أهل اللسان، ويتكلفون في تحصيل ذاتياته، وترتيب حد جامع مانع له، وضبط مبهمه، وتمييز مشكله.

---

[1] وهذا هو النوع الذي أنكره بعض أهل العلم لا التخريج على القواعد، وهناك أنواع أخرى للتخريج انظر كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب ابن فرحون (ص104) دار الغرب الإسلامي ط الأولى 1990، وانظر الفرقَ الثامن والسبعين بين قاعدة من يجوز له أن يفتي وبين قاعدة من لا يجوز له أن يفتي من الفروق للقرافي، والتخريج الفقهي للدكتور يعقوب الباحسين مكتبة الرشد/ 1414هـ.

[2] قال ابن حسين المكي المالكي: التخريج في اصطلاح العلماء تعرف أحكام جزئيات موضوع القاعدة من القاعدة المشتملة على تلك الأحكام بالقوة القريبة من الفعل بإبرازها من القوة إلى الفعل. انتهى تهذيب الفروق(131/2) مطبوع بحاشية الفروق/ عالم الكتب بيروت.

[3] أي تتبع الفروع الفقهية في المذهب ونظمها في قواعد وأصول.

[4] تحرف في المطبوع إلى " اليسر الحذف" والتصحيح من الإنصاف للمصنف.

وربما كان كلامهم محتملا بوجهين، فينظرون في ترجيح أحد المحتملين، وربما يكون تقريب الدلائل خفيا، فيبينون ذلك. وربما استدل بعض المخرجين من فعل أئمتهم وسكوتهم ونحو ذلك.

فهذا هو التخريج، ويقال له: القول المخرج لفلان كذا، ويقال على مذهب فلان، أو على أصل فلان، أو على قول فلان جواب المسألة كذا وكذا، ويقال لهؤلاء المجتهدون في المذهب...انتهى بتصرف يسير[1].

وفي المنتشر من أحكام الفقهاء، وتصرفاتهم ما يرفع الإشكال، مثال ذلك ما ترى من قولهم: وهو الجاري على قواعد المذهب، وقولهم: وهذا ما تقتضيه قواعد المذهب وأصوله....

وسئل ابن عرفة: هل يجوز أن يقال في طريق من الطرق، هذا مذهب مالك؟

فأجاب بأن من له معرفة بقواعد المذهب، ومشهور أقواله، والترجيح، والقياس يجوز له ذلك، بعد بذل وسعه في تذكر قواعد المذهب، ومن لم يكن كذلك، لا يجوز له ذلك، إلا أن يعزوه إلى مَن قَبله كالمازري، وابن رشد، وغيرهم. انتهى[2].

وأما مجتهد المذهب، فهو عندهم العالم المتبحر بمذهب من انتمى إليه، المتمكن من تخريج ما لم ينص عليه إمامه، على منصوصه، أي الذي له استطاعة على استنباط أحكام الفروع غير المنصوص على حكمها في المذهب، وذلك بأن يلحقها بما يشبهها من المنصوص عليه، مستعينا في ذلك بقواعد المذهب وأصوله[3].

يقول صاحب المراقي:

مُجْتَهِدُ الْمَذْهَبِ مَنْ أصولُهْ .. منصوصةً أمْ لا حوى معقولُهْ
وَشَرْطُهُ التَّخْريجُ للأحكامِ ... على نُصوصِ ذلك الإمامِ

---

[1] حجة الله البالغة (152/1) دار التراث/ القاهرة 1355هـ وله فيه كلام طويل نفيس ينبغي مطالعته.

[2] المعيار المعرب للونشريسي(376/6) دار الغرب / بيروت 1981م.

[3] انظر مالك حياته وعصره للشيخ أبي زهرة (ص:476).

أي إن مجتهد المذهب، هو من حفظ وضبط أصول مذهب إمامه، سواء أكانت منصوصة، أم مستنبطة، وشرطه أن يكون له قدرة على تخريج الأحكام على نصوص إمامه، بأن يقيس ما سكت عنه، على ما نص عليه[1]. فإذا لم تكن هذه القواعد مما يستدل بها، فلا معنى لما ذكروا، وهو لازم باطل في ظني، والله أعلم.

الاستثناء من القواعد الفقهية[2] :

اعلم أن الكلياتِ الاستقرائية في الأمور الوضعية، صحيحةٌ، ولا يضرها تخلف بعض الجزئيات عن مقتضاها، إنما الذي يؤثر التخلفُ في الكليات العقلية، كما هو مقرر في علم المنطق.

وما يتخلف من الجزئيات، فقد يكون لحِكَم خارجة عن مقتضى الكلي، فلا تكون داخلة تحته أصلا، أو تكون داخلة، لكن لم يظهر لنا دخولها، أو داخلة عندنا، لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى[3].

قال ابن السبكي عن المستثنى من القاعدة: والمستثنى منها، إما بعيد فلا يقاس عليه، وهو خارج عن المنهاج، يجري مجرى الشذوذ.

وإما معقول المعنى، فلا بد من لحاقه بأصل آخر، ويكون قد اجتذبه في الحقيقة أصلان، تعلق بأقربهما شبهًا، واستمسك بأقواهما، وأوفقهما بالنسبة إليه...

والقول الجملي عندنا، أن الضابط إما أن يطرد وينعكس، وذلك الغاية، وإما أن يخرج عنه صورٌ طردًا وعكسًا، والخارج إما معقول المعنى، وإما تعبد.

ثم الخارج تعبدًا يَهُون الأمر فيه، وأما الخارج لمعنى، فذاك المعنى هو أصلُه الآخر الذي اجتذبه.

---

[1] نثر الورود لمحمد الأمين الشنقيطي(ص628) دار المنارة ط الثالثة 2002.

[2] وفي مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية، ج ١٧، ع ٣٤، رجب ١٤٢٦ هـ بحث في الموضوع بعنوان "المستثنيات من القواعد الفقهية أنواعها والقياس عليها".

[3] انظر الموافقات (84/2) تحقيق مشهور آل سلمان ط الأولى 1997م/ دار ابن عفان.

فلاح بهذا، أنه لا يخرج لمعنى، إلا وقد لحق بأصل آخر، خرج من هذا، فدخل في هذا، ولم يكن ضائعًا.

والفقيه من يرده إلى أصله، ويعيده إلى وَكْره، لا من يحفظه حفظ ضائع لا يدري مالكه، ومجهول لا يعرف صاحبه.

ثم قد يتقاوم الأصلان، فيتجاذب الفحلان، ويتناجز الخصمان، ويقع التردد، ويقف الأمر في الإلحاق.

وقد يرى أحد المجتهدين أصلًا راجحًا، ويراه الآخر مرجوحًا أو مساويًا، وفي مثل هذه المداخل، تزل الأقدام، وتتبين فرسان الكلام ...[1]

يقول أحمد بن المرابط الشنقيطي:

هذا ومَا استُثْنِيَ منْ فُرُوعِ ... تجاذُبُ الأصولِ فيهِ رُوعِي
فحيث مِن قاعدةٍ يُسْتَثْنَى ... فرْعٌ، على أُخْرَى ترَاهُ يُبْنَى
لذاكَ يحْتَاجُ إلى التَّدْقِيقِ ... فيهِ الفقيهُ بُغْيَةَ التحْقِيقِ

فوائد القواعد الفقهية[2]:

قال أحمد بن المرابط:

تُكَوِّنُ القواعد الفقهيَّهْ ... ملَكةً قويَّةً فقهيَّهْ
تُعينُ في ضبط المسائل التي ... من دون ضبطها اللَّتيَّا والتي
وأيضا القواعدُ الفقهيَّهْ ... تستوضح المقاصدَ الشرعيَّهْ
فاضبط فروعَكَ بذي القواعد ... على بصيرة من المقاصد
لا حصْرَ دونها، الفروعُ أكثرُ ... من رمْل عالجٍ فليست تُحْصَرُ

---

[1] الأشباه والنظائر(306/2)دار الكتب العلمية ط الأولى 1991م

[2] انظر مقدمة الشيخ الغرياني لإيضاح السالك للونشريسي(ص33) منشورات كلية الدعوة طرابلس ط1 الأولى1991.

القسم الثاني: قد تتبعت بفضل الله وتيسيره، قواعد المذهب التي يمكن أن يُلحَق بها فرع فقهي طبي، في مظانها، من غير إمعان في ذلك، فاجتمع لي منها ما يربو على خمسين قاعدة، دون القواعد المشهورة، كقاعدة الضرورات، والضرر، ودرء المفاسد والمشقة....، ثم اخترت منها ثلاثا، لعمومها، وكونها مقدمات لغيرها.

ولا يُعجِزُ القارئَ -بعد ذكرها- وتفصيلها، تصورُ فروع كثيرة، بحكم ما ابتلي به الناس اليوم، من زيارة المستشفيات مصبحين وبالليل.

قاعدة في اشتراط العلم:

قال الإمام المقري: يجب على من تلبس بأمر، أو وجب عليه، أن يعلم حكم الله فيما لا بد فيه منه، فهذا هو العلم الذي هو فرض عين وما سواه فكفاية[1].

أصل ذلك قوله تعالى: [**وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ**][2] وقوله تعالى: [**فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيراً**][3] وقوله تعالى: [لاَ **تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**][4].

والخبر المروي عن النبي ρ "من تطبب ولم يُعلم منه طب قبل ذلك فهو ضامن"[5].

وفي رواية أخرى (أيما طبيب تطبب على قوم لم يُعرف منه تطبيب قبل ذلك فأعنت فهو ضامن).[6]

قال القرافي: فالله تعالى نهى نبيه عليه السلام عن إتباع غير المعلوم، فلا يجوز الشروع في شيء حتى يعلم فيكون طلب العلم واجبا في كل حالة يقدم عليها الإنسان[1].

---

[1] انظر كتاب"عَملُ مَن طَبَّ" للمقري، قسم القواعد الحكمية، رقم 214/ ص157/ دار الكتب العلمية ط الأولى2003.

[2] سورة فاطر/ الآية14.

[3] سورة الفرقان/الآية 59.

[4] سورة الإسراء/ الآية36.

[5] خرجه أبو داود (4586) وحسنة الألباني، والنَّسائي(52/8).

[6] أخرجه أبو داود (4587)، وحسنة الألباني، والحاكم في المستدرك ووافقه الذهبي 236/4.

ومعلوم أنه لا يخلو فعل أو قول من حكم في الشرع **[قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ]**[2].

وقال: حكى الغزالي في إحياء علوم الدين والشافعي في رسالته الإجماع على أن المكلف لا يجوز له أن يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله فيه فمن باع وجب عليه أن يتعلم ما عينه الله وشرعه في البيع ومن آجر وجب عليه أن يتعلم ما شرعه الله تعالى في الإجارة ومن قارض وجب عليه أن يتعلم حكم الله تعالى في القراض ... وجميع الأقوال والأعمال .... .انتهى[3]

فتعلم صنعة الطب وما يتعلق بها والحذق فيها لازم لمن باشرها حتى يكون من أهلها القائمين بها، لما يترتب على ذلك من آثار وأحكام، فإن خطأ الجاهل أو المقصر في التعلم ليس كخطأ أهل الصناعة العالمين بها الباذلين جهدهم فيها، فمن تعاطى علما، أو عملا لا يعرفه، فهو متعدٍ.

والمباشر للصنعة إما تجب عليه ابتداءً، وتتعين عليه لتفرده في بلد لا يوجد به غيره، أو تجب عليه بالمباشرة ولو وُجد غيره، فيلزمه العلم ويجب عليه في الحالين، ويعد آثما، ويؤاخذ بما يترتب على أعماله من أخطاء، لأن من قواعد المذهب في فروض الكفاية، أنها تجب بالشروع".

يقول القرافي: ...النوافل والمندوبات المتأكدة مما يجب بالشروع في المذهب، وكذا فرض الكفاية يصير فرض عين بالشروع فيه على الأصح حتى طلب العلم لمن ظهرت فيه قابلية من نجابة، قاله سحنون[4].انتهى بتصرف[5].

وليس هذا مما انفرد به أهل المذهب بل هو رأي الأحناف، والشافعية، قال الغزالي: الأصح أن العلم وسائر فروض الكفايات تجب بالشروع[6].

---

[1] انظر الفروق للقرافي، الفرق الثالث والتسعون(148/2).

[2] سورة الأنعام/ الآية162.

[3] الفروق، الفرق الثالث والتسعون (148/2).

[4] الفروق لفرق الثالث والعشرون (142/1) مع أنوار البروق.

[5] انظر إيضاح السالك للونشريسي (ص451) تحقيق د الغرياني.

[6] رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب للتاج السبكي (ج1/ص505)/ عالم الكتب – بيروت/ ط الأولى– 1999.

-ويترتب على ذلك أن من اشتغل بالطب فالعلم مقدَّر فيه، فلا ينفعه دعوى الجهل فيؤاخذ بما يترتب على عمله من أضرار، وهذا ما نبينه في القاعدة الثانية.

وليس معنى العلم هنا الحصول على شهادة، بل العلمُ حذقُ الصنعة حقيقةً، ويعرف ذلك بالامتحان من أهله العالمين به لكل من يريد التطبيب فردا فردا[1]، كما كان الحال في الزمن الأول[2].

قال الشاطبي في مسألة فرض الكفاية[3]:

ولكن الضابط للجملة من ذلك، أن الطلب وارد على البعض، ولا على البعض كيف كان، ولكن على من فيه أهلية القيام بذلك الفعل المطلوب، لا على الجميع عموما. والدليل على ذلك أمور: .....

والثاني: ما ثبت من القواعد الشرعية القطعية في هذا المعنى كالإمامة الكبرى أو الصغرى، فإنهما إنما تتعين على من فيه أوصافها المرعية لا على كل الناس، وسائر الولايات بتلك المنزلة إنما يطلب بها شرعا -باتفاق- من كان أهلا للقيام بها والغناء فيها[4].

---

[1] جاء في ترجمة رئيس الأطباء سنان بن ثابت من كتاب "طبقات الأطباء" لابن أبي أصيبعة: قال ثابت بن سنان لما كان في سنة تسع عشرة وثلاثمائة اتصل بالمقتدر أن غلطاً جرى على رجل من العامة من بعض المتطببين فمات الرجل، فأمر المحتسب بمنع سائر المتطببين من التصرف إلا من امتحنه والدي سنان بن ثابت، وكتب له رقعة بخطه بما يطلق له من الصناعة، فصاروا إلى والدي وامتحنهم وأطلق لكل واحد منهم ما يصلح أن يتصرف فيه، وبلغ عددهم في جانبي بغداد ثمانمائة رجل ونيفاً وستين رجلاً، سوى من استغنى عن محنته باشتهاره بالتقدم في صناعته، وسوى من كان في خدمة السلطان.

[2] مصيبة الغش ما انتشرت إلا لما تغيرت نظم التعليم في البلاد، وإني أراها نظما مبنية على الظلم، ذلك أن خطأً في امتحان، من مجتهد نجيب يذهب بسنة من عمره، وضربة حظ من بليد، تجعله من المتفوقين؟.

[3] الموافقات (278/1).

[4] المستحق للولاية من تحقق فيه أمران: أحدهما: القدرة على القيام بأعبائها، وهذا يرجع إلى العلم، وجَودة الرأي في تدبير شئونها.
ثانيهما: الاستقامة، وهي العمل بما عرف من حق ومصلحة، هذان الشرطان هما اللذان يصح لمن تحققا فيه أن يتقلد منصبا أو عملا... انتهى من تعليق الشيخ مخلوف على الموافقات.

قواعد فيما يعذر به الطبيب من الجهل وما لا يعذر:

الجهل ضد العلم، ويكون الجهل في المتطبب إما كليا بالعلم، وهذا إما أن يكون عالما بجهله، وإما أن يكون جاهلا بأنه جاهل، كحال كثيرين من العامة ممن يظن أنه يحسن صنعا بوصفه لمريض ما وصف له هو من دواء.....

أو يكون الجهل جزئيا، كالطبيب العام يعالج مرضا خاصا يحتاج إلى زيادة علم وخبرة، أو يكون طبيبا خاصا لكنه قصر في التعلم فيما يجب عليه علمه قبل معاناته، وإن كانت مصيبة الأول أعظم. ولكل واحد من هؤلاء حكم.

القاعدة الأولى: كل ما تعلق به حق الغير لا يعذر الجاهل فيه...[1].

إن الجاهل في الشرع غير معذور فيما يُقدم عليه من عمل، لوجوب العلم قبل العمل في حقه كما تقدم.

قال ابن رشد: فأحسن الفقيه ابن عتاب - رَحِمَهُ اللَّهُ - فيما جمع من هذه المسائل(أي التي لا يعذر فيها الجاهل بجهله) إلا أنه إنما ذهب إلى ذكر كل مسألة وجد فيها النص من قول قائل إن الجاهل لا يعذر بجهله وإن خالفه في ذلك غيره ولم يستوعبها وإن كان جمع كثيرا منها وترك مسائل كثيرة لا يعذر فيها الجاهل بجهله باتفاق وعلى اختلاف لم يذكرها إذ لم يجد النص فيها بأن الجاهل غير معذور فيها بجهله، منها.....والمتصدر للفتوى بغير علم، والطبيب يقتل بمعاناته وهو جاهل بالطب، ... ولم يذكر من هذا كله شيئا، فهذه المسائل على افتراق معانيها أكثر من أن تحصى أو تحصر بعدد[2].

القاعدة الثانية: كل جهل يمكن المكلفَ دفعه، لا يكون حجة للجاهل[3].

---

[1] انظر البيان والتحصيل لأبي الوليد ابن رشد (275/5)تحقيق الدكتور محمد حجي / دار الغرب الإسلامي، بيروت طبع الثانية 1988م والقاعدة(98) من كتاب "تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية من خلا البهجة في شرح التحفة" للدكتور الغرياني/ دار ابن حزم ط الأولى 2005.

[2] المقدمات الممهدات(73/3)/ دار الغرب الإسلامي ط الأولى1988.

[3]الفروق(264/4)، الفرق الثاني والسبعون بعد المائتين.

لأن الجهل من العوارض المكتسبة التي يستطيع دفعها، وذلك أنه بتفريطه بترك الواجب عليه من العلم ثم يباشر عملا ما فإنه يكون كالمتعمد لترك ما وجب عليه بعد العلم به، وهذا من قاعدة التقديرات الشرعية، وهي إعطاء المعدوم حكم الموجود.

وهذا مبني على القاعدة الأولى التي توجب العلم بما يتعلق بالعمل قبل الإقدام عليه.

القاعدة الثالثة: ضابط ما يعفى عنه من الجهل ما يتعذر الاحتراز منه عادة، أما ما لا يشق ولا يتعذر فلا يعفى عنه[1].

إن من رحمة الله بعباده -لعلمه بضعفهم وعجزهم- أنه لم يؤاخذهم بمطلق الجهل، فكان هناك ما هو معفو عنه.

قال ميارة[2]

وضابط العفو من جَهلٍ عَرَا ما شقَّ الاحترازُ أو تعذّرَا.

وتقدير ما يعفى عنه وما لا يعفى عنه يُرجع فيه إلى أهل الاختصاص في الطب، فما قيل إنه يشق أو يتعذر أخذ به، لاختلاف طباع الناس بين مُفرِط ومفرّط، والرجوع في كل شيء إلى عادات أهله فيما لم يرد به النص، وهذا راجع إلى قواعد العرف والعادة، ويبينه القاعدة التالية.

القاعدة الرابعة: من ادعى الجهل فيما يجهله بنو جنسه غالبا فهو مصدق[3]

فمن نصب نفسه لمداواة الناس لم ينفعه دعوى الجهل فيما جرت العادة أن لا يجهله أبناء جنسه من أهل الصنعة، فعلم الطب يحتاج إلى متابعة تطوراته، والأمانة تقتضي ذلك ليبذل العناية المطلوبة، وهذا أمر ظاهر. وهذه القاعدة تفسير للسابقة، ومفهومها أن من ادعى الجهل بما يعلمه أهل صنعته لا يصدق، ويحكم عليه.

---

[1] الفروق(149/2) الفرق الرابع والتسعون، وانظر القواعد للمقري (412/2).

[2] بستان فكر المهج (ص379) مع شرحه الروض المبهج ط مالطا2001م.

[3] انظر القاعدة 144 من كتاب تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية من خلا البهجة في شرح التحفة للدكتور الغرياني/ دار ابن حزم ط الأولى 2005.

قاعدة إعمال التهمة عند انتشار الفساد:

قاعدة إعمال التهم عند فساد الزمان من أصول الإمام مالك، ولا يكاد يعرف بها غيره، وهذا من باب السياسة الشرعية، وقد اشتهرت أكثر في بيوع الآجال، وهي آيلة إلى أصل سد الذرائع[1]. وهي قاعدة معتبرة في الشرع في معاملات الناس.

نص القاعدة: تحدث للناس أَقْضيَةٌ بقدر ما أحدثوا من الفجور.

قال ابن فرحون: .... هذا من كلام عمر بن عبد العزيز[2] استحسنه مالك لأن من قواعد مذهبه مراعاة المصالح العامة[3].

وسئل ابن رشد عن هذا، فقال: ومنها أنك سألت فيه عن وجه ما روى عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أنه قال: "تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور"، مع ما روى عن النبي ρ من قوله: تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنتي" وما روى أيضا من قوله "إياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدث بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار"، وقوله: "من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد".

فالوجه في ذلك أن ما حدث من النوازل التي لا يوجد فيها نص في الكتاب ولا في السنة ولا فيما أجمعت عليه الأمة يستنبط لها من الكتاب والسنة لأن الله عز وجل يقول: **[يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله و الرسول]**[4]

---

[1] انظر الفروق (32/2) الفرق الثامن والخمسون بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل.

[2] ولا أدري ما صحة نسبته للخليفة فإني لم أقف عليه مسندا، وابن حزم يراه باطلا، قال في الإحكام: هذا من توليد من لا دين له.

[3] انظر الشرح الكبير للدردير(174/4)

[4] النساء/59

معناه: إلى كتاب الله وسنة نبيه ρ وقال: [**ولو ردوه إلى الرسول والى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**] [1].

فجعل المستنبط من الكتاب والسنة علما، وأوجب الحكم به فرضا و قال عز وجل: [**ما فرطنا في الكتاب من شيء**][2] قال: فلا نازلة إلا والحكم فيها قائم من القرآن، إما بنص، و إما بدليل، علمه من علمه، وجهله من جهله.

وهذا المعنى من الاستنباط مثل ما جاء من أن أبا بكر الصديق ، رضي الله عنه، كان يجلد في الخمر أربعين، وكان عمر، رضي الله عنه، يجلد فيها أربعين، إلى أن بعث إليه خالد بن الوليد يذكر له أن الناس قد استحقوا العقوبة في الخمر، وأنهم انهمكوا فيها فما ترى في ذلك؟ فقال عمر لمن حوله وكان عنده علي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف، ما ترون في ذلك؟ ما ترى يا أبا الحسن ؟ فقال علي: يا أمير المؤمنين نرى أن يجلد فيها ثمانين جلدة فإنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفترى ثمانون جلدة، وتابعه أصحابه على ذلك، فقبله عمر، وأخذ به، لأنهم استنبطوه من الكتاب.

قال: والوجه في استنباطهم إياه منه أنه لما كان الأصل المتفق عليه أن الحدود وضعت للردع والزجر عن المحارم وجب أن يرجع في حد الخمر إلى أشبه الحدود بها في القرآن، فكان ذلك حد القذف، للمعنى الذي ذكره على بن أبي طالب، رضي الله عنه .

فهذا وجه قول عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه: "تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور"، لا أنه تحدث لهم أقضية مبتدعة بالهوى خارجة عن الكتاب والسنة، وبالله تعالى التوفيق لا شريك له[3].

وفي المنتقى للباجي: وقد قال مالك فيمن له ماء وراء أرض وله أرض دون أرض فأراد أن يجري ماءه في أرض، أنه ليس له ذلك، ولم يأخذ بما

---

[1] النساء /83

[2] الأنعام /38

[3] مسائل ابن رشد تحقيق محمد الحبيب التجكاني ط الثانية/ 1993 م دار الجيل - بيروت
دار الآفاق الجديدة - المغرب

روي عن عمر في ذلك ورواه عنه ابن القاسم في المجموعة، وقال عنه أشهب كان يقال يحدث للناس أقضية بقدر ما يحدثون من الفجور.

قال مالك: وأخذ بها من يوثق به، فلو كان معتدلا في زماننا هذا كاعتداله في زمان عمر رأيت أن يقضى له بإجراء مائه في أرضك ؛ لأنك تشرب منه أولا وآخرا ولا يضرك، ولكن فسد الناس واستحقوا التهم[1].

يقول الباجي: مخالفة أهل زمن مالك لأهل زمن عمر في هذا الحكم إنما كان لاختلاف أحوال الناس وأن أهل زمنه قويت فيهم التهمة باستحلال ما لم يكن يستحله أهل زمن عمر بن الخطاب وأن حكم ابن الخطاب تمثل في الأزمنة التي يعم أهلها ويغلب عليهم الصلاح والدين والتحرج عما لا يحل وأن الزمن الذي يعم أهله أو يغلب عليهم استحلال أموال الناس بغير الحق لوجب أن يحكم فيهم بالمنع من ذلك... انتهى.

ومثل ذلك ما حكم عثمان رضي الله عنه في ضالة الإبل، بعد نهي النبي ρ عن أخذها[2].

وتضمين علي رضي الله عنه للصناع.... ولما سئل علي رضي الله عنه في ذلك قال "لا يصلح الناس إلا ذاك" وذلك لتغير أحوال الناس.....

ما يتفرع على ذلك:

إن الأصل في الإنسان الظلم والجهل والضعف ولا يرتفع عنه ذلك إلا بالعلم والاستقامة، فإذا ظهر الفساد يُرجع إلى الأصل حفاظا على أرواح الناس ودمائهم.

فإذا فسد الأطباء وانتشر ذلك -كحالنا اليوم- يُجعل الأصل فيهم التهمة والتعدي فيحكم عليهم، حتى يثبت العكس.

للقاعدة التالية: من اشتهر بالفساد والتعدي يقضى عليه[3]

---

[1] المنتقى شرح الموطأ للباجي (46/6) مصورات دار الكتاب العربي / بيروت.

[2] انظر المنتقى(140/6).

[3] انظر القاعدة 257 من كتاب تطبيقات قواعد الفقه للغرياني/ مرجع سابق.

يقول أبو الحسن المالقي عن الحافظ أبي المطرف عبد الرحمن بن قاسم الشعبي المالقي: كانت له في الأَقضية مذاهب من الاجتهاد لم تكن لغيره من أهل طبقته ولاسيما فيما يرجع إلى راوية أشهب، ونظره من ذلك أنه كان يقول في اللصوص المحاربين إذا أُخذوا ومعهم أموال، فجاء قوم يدعون ملك الأموال، وليست لهم بينة، إن القول قولهم في أن المال لهم بعد الاستيناء قليلاً.

وروجع في ذلك فقال المروى عن مالك أنه قال: يقبل قولهم على اللصوص، ودعواهم بغير بينة، وما أعطاهم مالك ذلك، إلا بسيئة الحال التي عليهم من أنفسهم بالفساد، فكانت حالهم السيئة في السعي في الأرض، بغير الحق بينة عليهم.

وكذلك كان يقول في الظالم المعروف بأخذ أموال الناس، واستباحتها لغير حق، ويردد قول عمر بن عبد العزيز: تحدث للناس أَقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور، ولا فجور أعظم من الظلم والتسلط على أموال الناس وأبشارهم بغير الحق، وقد جعل الله عليهم بذلك السبيل فقال: [**إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ**] فإذا كان للمظلوم سبيل، فالقول قوله وعلى المدعى عليه، فإن البينة في لسان العرب مشتقة من البيان، فكيفما تبين الأمر فهو بينة كله، فظلم الظالم بينة عليه، ألا ترى أن مدعى اللقطة إنما بينته الوصف للعفاص والوكاء، ورب رمية من غير رام، وإرخاء الستور بينة يجب بها للمرأة أخذ صداقها، وتصدق في دعواها، فقد صار الستر بينة لها.

فظلم الظالم يدعى عليه بعد عزله مقبول عليه من مدعيه، لأن ظلمه شاهد بما يدعى عليه[1].

وهذا كله جار على أصول الإمام مالك وقواعده، وتجد مثله كثيرا فيما يسمى عند العلماء المغاربة "ما جرى به العمل" أو "الماجريات".

---

[1] تاريخ قضاة الأندلس(ص107) / دار الآفاق الجديدة - بيروت / 1980 م

خـاتمة

وبعدُ، فإن ما نراه اليوم مِن الغش في مرحلة التعلم، إلى التزوير في الشهادات، إلى غياب الرقابة، إلى غياب القانون الرادع، كل أولئك يجري على خلاف مقتضى الشرع الذي يأخذ -ابتداء ودواما- بالتشديد والاحتياط لأرواح الناس، وأبدانهم، بحكم أصل التحريم فيها، وزجرا للمعتدين.

ومما زاد الأمر فسادا على فساد، دخول شركات القمار المقنن "التأمين" إلى قطاع الصحة والطب، ولا يَغرنّك ما يَخدعون به الخلق من تعويضات المرضى عن الأضرار، فدون ذلك أهوال، وقاعات المحاكم شاهد عدل لا يكذب[1].

فالتأمين عن المسؤولية، مما أعان على الإهمال والتقصير، بعد غياب وازع الشرع من النفوس، بما يقدمه الطبيب، أو المؤسسة من دراهم لشركة التأمين مقابل رفع التبعات عنهم. والعجيب أن يصير ذلك أمرا إلزاميا في بعض الدول العربية.

يقول الشاطبي: إذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلا إلى جهة طرف من الأطراف، فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر.

فطرف التشديد - وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر- يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين.

وطرف التخفيف - وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص- يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد.

فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسط لائحا، ومسلك الاعتدال واضحا، وهو الأصل الذي يرجع إليه والمعقل الذي يلجأ إليه.

---

[1] وآثار التأمين -اليهودي الأصل- في المجتمعات، غربيِّها وشرقيِّها، ظاهرةٌ لا تحتاج إلى برهان، بعد أن أحاطت بأسباب الحياة كلها، بل والحياة نفسِها.

وعلى هذا إذا رأيت في النقل من المعتبرين في الدين من مال عن التوسط، فاعلم أن ذلك مراعاة منه لطرف واقع أو متوقع في الجهة الأخرى.[1]

ونقيض ذلك ما تراه من المشرعين من البشر، في سعيهم جاهدين لحماية كل حامل شهادة، في كل ما يصدر عنه، ثم يسعون من ناحية أخرى إلى ترقيع الفساد[2]، [**إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى**][3].

وما أحسنَ قولَ أبي حامد الغزالي: الدنيا مزرعة الآخرة، ولا يتم الدين إلا بالدنيا، والملك والدين توأمان فالدين أصل، والسلطان حارس، وما لا أصلَ له فمهدومٌ، وما لا حارسَ له فضائعٌ.

---

[1] الموافقات(2: 286).

[2] كما تراهم يبيحون الخمر، ثم يعاقبون السكران على بعض ما يصدر عنه.

[3] سورة النجم/ الآية23.

ميمية المقري
مقاربة أسلوبية في دلائلية البنى

د/ جمال سعادنة ـ جامعة باتنة-

أحمد المقري واحد من أبرز العلماء والأدباء الذين أنجبهم المغرب الكبير في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين؛ فهو شاعر، وناثر، وفقيه، ومؤرخ، وخطيب، استطاع بجرأته، وتكوينه الموسوعي- إن تلقيا وإن تلقينا- أن يرسم صورة مغايرة، ويخط عهدا جديدا في علاقات المغربي بالمشرقي متجاوزا عقدة النقص التي لازمت بعض المغاربة في علاقتهم بإخوانهم المشارقة، ومتحديا في الآن ذاته منطق بضاعتنا ردت إلينا، التي تكشف عقدة التفوق والوصاية التي طالما مارسها بعض المشارقة في علاقتهم بالمغاربة، فالمقري هو العالم والأديب الجزائري الذي استطاع بما لديه من علم، وسحر بيان من أن يأسر عقول الجماهير بشكل عام، وطلبة العلم بشكل خاص عبر مجالسه التي كان يقيمها في حله وترحاله بين مصر والحجاز والشام والقدس.. وكانت تلك المجالس كثيرا ما تنتهي بالإشادة والتنويه، وتقبيل اليد والجبين عرفانا بفضل الرجل وعلمه وسمو مقامه[1].

ولعل الملفت للانتباه أن هذه الحظوة التي أحيط بها المقري في المشرق لم تنسه في وطنه فهو الذي ينسب إليه هذان البيتان[2]:

بلدي الجزائر ما أمر نواهـا كلف الفؤاد بحبها وهواها.
يا عاذلي في حبها كن عاذري يكفيك منك ماؤها وهواها.

وهو الذي قال فيه صاحب منشور الهداية: إنه "مشغوف بوطنه وأهله"[3] وعليه فإننا مطالبون بأن نمنح لهذه الشخصية ما تستحقه من عناية واهتمام في مجال الدراسة والبحث، مع إبداء الحرص الكامل على أن تكون هذه الدراسات والبحوث ملمة بما للمقري من عطاءات معرفية وإبداعية متنوعة شملت الحديث، والفقه، والتفسير، والتاريخ، وعلم الكلام والأدب النثر والشعر، وغيرها من فنون العلم والأدب التي كان فيها للمقري حضور لافت،

---

[1]- ينظر المحبي: خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، دار صادر، بيروت دط، دت، ج1، ص 304- 305.

[2]- المقري شهاب الدين أحمد بن محمد التلمساني: أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، نشر المعهد الخيلفي للأبحاث المغربية، القاهرة، دط/ 1943، ج1، ص 6.

[3]- الفكون عبد الكريم: منشور الهداية في كشف حال من ادعى الولاية، تقديم وتحقيق وتعليق أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي بيروت، لبنان، ط1/1408هـ-1987م، ص 227.

لذلك وددت أن أسهم بهذه الدراسة في تسليط الضوء على شخصية المقري الشاعرة بتقديم قراءة لإحدى قصائده المطولة معتمدا المقاربة الأسلوبية في دلائلية البنى ، وقبل ذلك لابد من عرض النص كاملا كما جاء في مقدمة الجزء الأول من كتابه نفح الطيب[1]:

سبحان من قسم الحظو ظ فلا عتاب ولاَ مَلاَمَهْ
أعْمى وأعْشى ثـم ذو بَصَر وزرقاء اليَمَامَـهْ
ومُسَدّد أو جائــر أو حائر يشكو ظُلاَمَـهْ
لولا استقامَةُ مَنْ هدا ه لما تبينَتِ العَلاَمَــهْ
ومجاور الغَرَرِ المخيـف لَهُ البشارة بالســلامهْ
وآخو الحجا في سائر الــأنفاسِ مُرْتَقِبٌ حِمَــامَهْ
وكما مضى مَنْ قَبْلـه يمضي ولم يقض التزامه
والجاهل المُغْتَرُّ مَـنْ لم يجعلِ التقوى اغْتِنَامَـهْ
فليرفضِ العصيانَ مَنْ يخشى من الله انتقامَــهْ
وليعتبر بسواه مَــنْ لصلاحِهِ صَرَفَ اهتمامـه
فالعيشُ في الدنيا الدنيــة غيرُ مرجُو الإدامـــه
مَنْ أرضعته ثديَّهَــا في سرعة تُبْدِي فِطَامَــهْ
من عز جانبُهُ بهــا تَنْوِي على الفَوْر اهْتِضَامَهْ
وإذا نظرت فأين من مَنَعَتْه أو مَنَحَتْ مَرَامَــهْ
ومَنِ الذي وَهَبَته وَصْــلا ثمَّ لم يَخْشَ انصرامـــه
وَمَنِ الذي مَدّتْ لــه حَبْلا فلم يَخَفِ انفِصَامَـهْ
كم واحدٍ غَرَّتْــه إذْ سَرَّتْه مَخْفِيَةَ الدَّمامـــه
قَعَدَتْ به من حيث لم يعلم فلم يملك قيامـــه
أين الذين قُلُوبُهُـمْ كانت بها ذاتَ استهامـه
أين الذين تَفَيَّئُـــوا ظلَّ السيادة والزَّعَامَــهْ
أين الملوك ذوو الريا سة والسِّيَاسة والصَّرامَـه
وبنو أُمَيَّةَ حين جَمَّـــعَ عصرُهُمْ لهم فِئَامَــهْ
وتمكنوا ممن يحــا ول نَقْضَ ما شاؤا انْبِرَامَهْ
وتعشقوا لما بَــدَا لهم مُحَيَّا الأرض شَامَـهْ
وتأمّلوا وجه البسيـــطة فانْثَنَوْا يهوون شَامَـهْ

[1]- المقري أحمد بن محمد التلمساني، نفح الطيب من غض الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دط. دت، ج1، ص 23- 27.

حتى تَقَلَّصَ ظلمهـم وأراهُمُ الدهر اخترامـهْ
أين الخلائفُ من بني الـعباس والـبُرُّ القسامـهْ
أين الرشيدُ وأهلُـــه وبَنُوه أصحاب الشَّهامـه
ووزيره يحي وجَعْـــفَر ابنه الراوي احْتِشَـامَهْ
والفضل مُدْنِي من يقو ل لمن يلوم على الندى مَهْ
أم أين عنترة الشـجـا ع وذو الجدا كعب بن مامهْ
والزاعمون بجهلـهم أن القبور صدى وهامـه
والمكثرون من المـجو ن إذا شكا الفكر اغتمامـه
أين الغريض ومعبـد أو أشعب وأبو دُلاَمَـــه
أين الألى هاموا بســـعدى أو بثينة أو أمـامـه
وبكوا لفرط جواهـم والليل قد أرخى ظلامـه
وتتبعوا آثار مـــن عشقوا بنجد أو تِهَامَـــه
وتعللوا والشوق يغلـــب بالأراكة والبشـامـه
أضنى النوى قيسا فقـا سى لاَعِجًا أغرى غرامـه
وغوى هوى غَيْلاَنَ مذ أبدى بِمَيَّتِهِ هُيَامـــه
أين الأكاسر والقيـا صرة المُجَلَّونَ الغمامـه
أين الذي الهرمان من بنيانه الحاكى اعتزامـه
أم أين غُمْدَانُ وسيـــف والوفود به أمـامـه
أين الخورنق والسديـــر ومن شفى بهما أُوَامَـه
ومدائن الإسكندر الـــلاتي لها أعلى دعامـه
أين الحصون ومن يصو ن بها من الأعدا حُطَامَـه
أين المراكب والمـوا كب والعصائب والعمامـه
أين العساكر والدســا كر والندامى في الْمُدَامَـه
وسقاتها المتلاعبـــو ن بلب من أعطوه جامـه
من كل أهيف يـزدرى بالغصن إن يَهْزُز قَوَامَـه
ذي غُرَّةٍ لألاؤهـــا تمحو عن النادى ظلامـه
فالشمـس في أزراره والبدر في يده قُلاَمَـــه
يصمي القلوب إذا رمى عن قوس حاجبه سهامـه
ويروق حسنـا إن رنا ويفوق آرامـا برامـه
أنى لها ثغر حـــلا ذوقا لمن رام التثامـه
أنى لها وجه يشـب بقلب مبصره ضِرَامـه
أستغفر الله للـغـــو لا يرى الشرع اعتيـامه
بل أين أرباب العلـو م أولو التصدر والإمامـه

وذوو الوزارة والحجا بة والكتابة والعلامــه
كأئمة سكنوا بأنـــــدلس فلم يشكوا سآمــه
هي جنة الدنيا التـي قد أذكرت دار المقامــه
لاسيما غرناطة الـــغراءَ رائقة الوَسَـامــه
وهي التي دعيت دمشـــق وحسبها هذا فـخامـه
لنزول أهليها بهـــا إذ أظهر الكفر انهزامــه
وأتت جيوش الشأم من باب نَفَى الفتحُ انبهامـــه
فسلوا بها عن جِلَّـقٍ إذ أشبهتها في الضخامــه
وبدا لهم وجه المنـــى وأراهم الثغر ابتسامـــه
وتبوؤها حضـــرة تُبْرِي من المضنى سَقَامَـه
بروائها وبمائهـــا وهوائها النافى الوخامــه
ورياضها المهتزة الـــأعطاف من شدو الحمـامه
وبمرجها النَّضْرِ الذي قد زين الله ارتسامـــه
وقصورها الزهر التي يأبى بها الحسن انقسامــه
يا ليت شعري أين من أمضِي بها الملك احتكامـه
وأتيح في حمرائـــها عِزًّا به زان اتسامـــه
أين الوزير ابن الخطيـــب بها فما أحلى كـلامـه
فَلَكَمْ أبان العدل فـــي أرجائها وبها أقامـــه
وَلَكَمْ أجار عِدًا وَكَـــمْ أجرى نَدًى وَالَى السجامه
راعت صروف الدهر دو لته وما راعت ذمامــه
حتى ثوى إثر التَّـوَى في حفرة نثرت نظامــه
من زارها في أرض فـا س أذهبت شجوا منامــه
إذ نبهته لكل شمـــــل شتت الموت التئـامــه
هذا لسان الدين أســـــكته وأسكنه رِجَـامَـه
ومحا عبارته فمـن حياه لم يردد سلامـــه
فكأنه ما أمسك الـــــقلم المطاع ولا حسامـه
وكأنه لم يعل متـــــن مطهم بارى النعـامـه
وكأنه لم يَرْقَ غَـــا رِبَ الاعتزاز ولا سنامــه
وكأنه لم يجل وجها حاز مـن بِشْرٍ تمامـــــه
وكأنه ما جال فـــي أمر ولا نَهيٍ وسامـــه
وكأنه ما نال مـن ملك حُبَاه ولا احترامــه
وكأنه لم يُلْقِ فـــي يده لتدبير زمامـــــه
مذ فارق الدنيـا وقـوض عن منازلهـا خيامــه

أمسى بقبر مُفْــرَدًا والترب قد جمعت عظامــه
من بعد تثنية الــوزا رة جاده صَوْبُ الغمامــه
لم يبق إلا ذكــره كالزهر مُفْتَرَّ الكمامــه
والعمر مثل الضيف أو كالطيف ليس له إقامــه
والموت حتم ثم بعــد الموت أهوال القيــامه
والناس مجزيون عن أعمال ميل واستقامــه
فذوو السعادة يضحكو ن وغيرهم يبكي ندامــه
والله يفعل فيهــم ما شاء ذلا أو كرامــه
وَيُشَفِّعُ المختـارَ فيــهم حين يبعثه مقـامــه
وعليه خير صلاتــه مع صحبه تتلو سلامــه
والتابعين ومن بـدا بُرْقُ الرشاد له فشامــه
ما فاز بالرضوان عبـد كانت الحسنى ختــامه.

أولا/ المستوى الصوتي:

لقد وظف الشاعر اللغة في بنية القصيدة على أنها ملتقى لمجموعة من الأنظمة؛ بحيث يتضافر فيها المستوى الصوتي، والتركيبي، والدلالي في نسيج فني متكامل يعمل على تفجير طاقتها الإبداعية، وتطويعها في جانبي التصوير والتنغيم، ويمثل النظام الصوتي المتعلق بالتشكيل الإيقاعي أوضح وجوه التمايز وأبرزها بين الشعر والنثر، وهذا ما أشار إليه الدارسون القدامى الذين جعلوا موسيقى الشعر مقتصرة على الوزن والقافية[1] "وبسبب هذه الخاصية الموسيقية الموجودة في الشعر، كان لابد من قيام علم يختص به، ويقتصر عليه، فيبحث في أجزائه، وينظم أوزانه، ويضبط القواعد التي تحكمه؛ وهو ما يسمى بـ: (علم العروض)؛ أي الميزان الذي يعرض عليه الشعر، أو يوزن به لمعرفة صحيحه من فاسده"[2]، ومن أجل تعميق هذا العلم وتوسيع دائرته حاولت بعض الدراسات الحديثة تعضيده بالدراسات اللسانية والأسلوبية، ثم البحث عن العلاقة بين المكون الموسيقي اللفظي في الشعر من جهة، والتجربة النفسية التي أنتجته من جهة أخرى، وبذلك اتسعت دائرة العناصر العازفة للإيقاع لتشمل مكونات أخرى غير عروضية، تصنف مع ما يسمى بموسيقى الحشو (الداخلية).

---

[1]- ينظر العسكري أبو هلال: الضاعتين الكتابة والشعر، تحقيق مفيد قميحة، مطبعة دار الكتاب العالمية بيروت، لبنان، ط2/ 1981م، ص 139، قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية (مصر)، ط1/ 1980م، ص 64.

[2]- ينظر محمد علي الشوابكة وأنور أبو سويلم: معجم مصطلحات العروض والقافية، دار البشير للنشر والتوزيع، دط/ 1412هـ- 1991م، ص 177.

لذلك سأحاول في هذا العنصر أن أدرس موسيقى الإطار (الخارجية) ثم موسيقى الحشو (الداخلية) من خلال قصيدة المقري التي سبق إيرادها.

أ- الموسيقى الخارجية**:** إن موسيقى الشعر العربي تقوم في – شكلها العام- على الوزن والقافية بوصفها إطارا خارجيا لها، ومن مكوناتها الأساسية التي تمنحها خصوصية الحضور داخل النص الشعري، ومن ثم فإن الموسيقى الخارجية تعنى بدراسة البحر والقافية وما يتعلق بهما من مقاطع صوتية، وأحكام يراعى فيها ما ارتضته الأذن العربية من أوزان تلائم غرض القصيدة، وتستجيب لعاطفة الشاعر ومحتواها الانفعالي؛ لذلك اختار شاعرنا وزنا وقافية يناسبان عواطفه أو يعبران عن مخزون النص في بعده الدلالي العام.

- الوزن**:** لقد نظم الشاعر قصيدته على مجزوء الكامل، والكامل من البحور الأكثر شيوعا في الشعر العربي القديم مما يؤكد انسجام الشاعر مع إيقاع الموروث والعصر، لكن إذ انتقل بنا الحديث إلى ما قد يلحق تفعيلات هذا البحر من جوازات، فإنه يجب التسليم مسبقا بكون الشكل النظري الذي حدده الخليل لبحور الشعر يعد نمطا مثاليا نادر التحقق في الواقع الشعري؛ فالشعراء لهم من الجوازات، ما يجعلهم يتجاوزون هذا النمط المثالي والخروج عنه، ولذلك لم يسلم النص المخصوص بالدراسة من هذه الجوازات التي سأحاول تتبعها علي أكتشف مدى ميل الشاعر إلى مخالفة النمط المثالي المفترض نظريا، محاولا إبراز دور تلك الجوازات في تكييف الإيقاع وفق ما يناسب الدلالة من جهة، ويعبر عن حالة الشاعر النفسية من جهة أخرى.

فقد بلغ عدد أبيات هذه القصيدة ثلاثة بعد المئة، وبلغ فيها عدد الزحافات 241 مقابل 412 إمكانية تزحيف كانت متاحة للشاعر، وعليه فإن نسبة الزحافات الواقعة فعلا هي: 58% وهي نسبة تؤكد سعي الشاعر إلى تجاوز نمطية الإيقاع، والعمل على تنويعه من خلال تغيير مواقع الزحاف الذي توزع على النحو التالي:

التفعيلة الأولى من صدر كل بيت ←——— 56.

التفعيلة الثانية من صدر كل بيت ←——— 61.

التفعيلة الثالثة من عجز كل بيت ←——— 59.

التفعيلة الرابعة من عجز كل بيت ←——— 65.

والزحاف الواقع في تفعيلات الكامل اختص بتسكين المتحرك الثاني، وهذا ما أحال الإيقاع السريع بطيئا ممتدا، خاصة إذا ما علمنا أنه تم تسكين 241 متحركا، بل إن الشاعر أخضع التفعيلة الأخيرة لعلة الزيادة المتمثلة في

الترفيل الذي يعني زيادة سبب خفيف على ما آخره وتد مجموع؛ حيث تحولت متفاعلن إلى متفاعلاتن.

وبذلك يتضح لنا ميل الشاعر في هذه القصيدة إلى الإيقاع البطيء الممتد الملائم لحالات الإغراق والإمعان التي تصحب لحظات التأمل والتدبر في مشيئة وقدرة الخالق عز وجل، ولأن هذه اللحظات تعبدية، فإن شاعرنا يعيش خلالها نشوة المتعبد الذي يعز عليه الانقطاع عن العبادة ومن ثم تعمد إطالة هذه اللحظات، ليمتد معها زمن الإحساس بها ويمتد تدبر آيات الله في رحابها، ومن هنا كان اختيار شاعرنا للإيقاع البطيء الممتد المنسجم مع مقتضى الحال.

- القافية: لقد جعل النقاد العرب القدامى القافية ركنا من أركان الشعر الأساسية حين عرفوه "بأنه قول موزون ومقفى يدل على معنى"[1] فاتفقوا بذلك على أن القافية شريكة الوزن في الاختصاص بالشعر، ولا يسمى شعرا حتى يكون له وزن وقافية[2] وأهم ما يميز القافية عن الوزن كونها تمثل مجالا اختياريا متاحا للشاعر؛ فهي لا تقوم على أنموذج يحدده التنظير العروضي سلفا؛ كما هو الحال في الوزن، إنما الشاعر يختار في بداية النظم القافية، التي يريد ليبني عليها قصيدته بحرية مطلقة، وخلال الشروع في نظم الأبيات اللاحقة، يجد نفسه مقيدا بتقفية تصبح هي الأخرى بمثابة أنموذج سابق، يفرضه الشاعر على نفسه، ولا تفرضه عليه النظرية العروضية، ومن ثم فإن فقده الحرية في تقفية الأبيات التي تلي البيت الأول، تكون في دائرة الحرية التي أتيحت له في مستهل النظم، وعليه يمكننا القول: إن حرية الشاعر في وضع التقفية بداية، والتقيد بها لاحقا، كان وراء إقدام القدامى على نسبة القصائد إلى رويها بدل بحورها.

وعلى كل فإن حرف الروي في هذه القصيدة المخصوصة بالدراسة يتمثل في حرف: الميم الموصولة بالهاء، واختيار هذا الصوت المهموس كوصل للروي، يكشف رغبة الشاعر في توفير أجواء الخفوت والسكون التي تعينه على التأمل، ولكي يعضد الشاعر مسعاه الرامي إلى تجسيد المقاصد الوجدانية من خلال إيقاع القافية، لجأ إلى تكثيف الصوت، وجعله ممتدا باعتماد الردف؛ أي حرف المد الواقع قبل الروي، ولا شك أن اعتماد قافية مطلقة مردفة، يتيح للشاعر إمكانية إنهاء البيت بمقطع طويل، يحقق إيقاعا

---

[1]- قدامى بن جعفر: نقد الشعر، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية (مصر) ط1/ 1980م، ص 64.

[2]- ينظر ابن طباطبا العلوي: عيار الشعر، تحقيق طه الحاجري ومحمد زغلول سلام، دار المعارف القاهرة (مصر) دط، دت، ص 05.

كميا، يساعده على إطالة نفسه في تناغم وانسجام، ينبعث من كامل أبيات القصيدة، مما يهب للدفقة الشعورية أريحية الانبعاث، والانطلاق، والتجلي كواقع شعري بعيدا عن أي اضطراب قد يؤدي إلى حبسها أو خنقها متى كانت القافية مقيدة.

ب- الموسيقى الداخلية**:** في حقيقة الأمر لا تكتمل ملامح الموسيقى لأي نص شعري إلا بتفاعل الموسيقى الخارجية، مع الموسيقى الداخلية بجميع مكوناتها الصوتية والبلاغية... فالشاعر يعزف بالأنماط إيقاعا موسيقيا، تتقاطع فيه قواعد النظم مع أحاسيسه وانفعالاته، وعليه فإن النظام العروضي الخليلي، أو ما يسمى بالموسيقى الخارجية، يمكن عده بمثابة آلة موسيقية قد نشترك في امتلاكها، لكن لكل منا طريقته في العزف بها، فالمكونات الصوتية التي يتحقق بها التنويع الإيقاعي، تمنع إمكانية وجود نصين متشابهين في الإيقاع، وإن اتفقا في الوزن، وعليه فإن البحر يمنح للنص الملمح العام لإيقاع يلتقي فيه عدد كثير من النصوص، التي تحمل صفة موضوعاتية مشتركة، في حين أن خصوصية الإيقاع هي وليدة تفرد الشاعر في تجربته، ووليدة عبقريته في صوغ تلك التجربة صياغة تجعل النص بكل مستوياته، ومكوناته صدى لذات الشاعر.

وعلى كل فإن طبيعة المكونات الصوتية لموسيقى الحشو في هذه القصيدة جاءت منسجمة مع حالة الشاعر النفسية الهادئة، ومع أجواء السكون التي يقتضيها التأمل في حال الإنسان ومآله؛ فالشاعر كثف من أصوات اللين الطويلة (ا، و، ي) التي بلغ عددها (438) صوتا. بالرّغمِ أن الوزن من مجزوء الكامل وهو عدد استجاب للكم الشعوري، في عمق ارتكازه داخل الوجدان، وفي طول انبعاثه داخل الواقع الشعري الذي جاء إيقاعه بطيئا، بحيث تمتد مقاطعه الصوتية في انسجام مع امتداد أنفاس الشاعر، ومع امتداد ظاهرة التأمل التي أبداها بخصوص حال الإنسان الذي قد يبلغ به التعلق بالدنيا إلى الحد الذي ينسيه في المآل الحتمي الذي سيؤول إليه، لذلك رحل بالذاكرة الإنسانية إلى الأزمنة الغابرة حيث الأقوياء والأشداء الذين كان لهم من العز والسطوة والحاكمية ما كان، ومع ذلك انتهوا وآلوا إلى المصير الحتمي الذي لا مفر منه، ولعل هذه الالتفاتة التاريخية إلى الزمن السابق وما يقتضيه ذلك من إنتاج لخطاب استذكاري يمتد طويلا وعميقا في الزمن الماضي، دفع بالشاعر أيضا إلى اعتماد أصوات اللين الطويلة، تعبيرا عن امتداد وطول الزمن الذي يختزن سيرورة الحركة الإنسانية التي فيها من زخم الأحداث والتجارب ما يستدعي الإغراق عميقا في تأمل الحال وتذكر المآل.

وحتى يستجمع الشاعر طاقة الذهن، لأجل تعميق التأمل والإغراق في تفاصيل الظاهرة التي هي موضوع التأمل، كان من الطبيعي أن يحرص على تفادي صخب الإيقاع، لأن ذلك سيفقده حتما عمق التركيز، واتزان النفس، ومن ثم يفقد نكهة التأمل كمتعة ذهنية، لا تتحقق إلا في أجواء السكينة والسكون، ومن ثم كثف أصوات الهمس التي تكررت (700) مرة بنسب متفاوتة تختلف من بيت إلى آخر، وهي أصوات ما كان الشاعر ليكثف منها لو لم يكن لها ثقل الوزن في الإطار العام لتجربته الشعرية كمكونات إيقاعية تسهم في بناء الدلالة من خلال انصهارها وانتشارها في الفضاء الفيزيائي للنص أثناء تفاعل الأنساق، والأبنية اللغوية، لتشكل بذلك إيقاعا هادئا فيه من الخفوت ما يساعد على تشكيل دلالة التأمل، كسلوك يمارسه المتأمل، ثم كإبداع يصوغه الشاعر أثناء نسجه لأبنية اللغة في واقع التعبير الشعري.

وبالإضافة إلى ما سبق استعان الشاعر من أجل تشكيل الإيقاع الداخلي بالجناس الذي تلاحمت من خلاله أبنية التماثل الصوتي تلاحما قويا تكرر في أكثر من بيت، ولم يكن المقري مبتدعا في توجهه هذا بقدر ما كان منسجما مع ما ساد عصره من نزعة حادة اتجهت بالشعر والنثر وجهة شكلية تهتم بتنميق الأساليب، وتتأنق في تزيينها بمحسنات البديع؛ والتحسين أو التزيين ليس أمرا إضافيا هامشيا بالضرورة، صحيح أن الزينة أمر لاحق يعرض، وأنه مضاف من الخارج إلى الطبيعة التي نقصدها غير أنها حالما تتحقق تلتحم بالموضوع، ذلك أن من الزينة ما يبدو وكأنه بعض من الطبيعة ذاتها[1] لذلك قال عبد القاهر الجرجاني: "إن المعنى المقتضى اختصاصه على هذا النحو بالقبول هو أن المتكلم لم يفد المعنى نحو التجنيس والسجع، بل قاده المعنى إليهما، حتى أنه لو رام تركهما إلى خلافهما مما لا تجنيس فيه، ولا سجع لدخل من عقوق المعنى، وإدخال الوحشة عليه"[2] فدور الجناس لا يقف عند حد الإيقاع الذي يترتب عن تجانس الأصوات وتماثلها، بل قد يعين على تشكيل المعنى وتقويته.

ومن التجنيس الوارد في هذه القصيدة قول شاعرنا:

سبحان من قسم الحظو ظ فلا عتاب ولا ملامه
أعمى وأعشى ثم ذو بصر وزرقاء اليمامه
ومسدد أو جائـــر أو حائر يشكو ظلامه
لولا استقامة من هدَا ه لما تبينت العلامــة.

---

[1]- عاطف جودة نصر: البديع في تراثنا الشعري، مجلة فصول، م3، ع2، 1984، ص 76.

[2]- عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة في علم البيان، تعليق محمد رشيد رضا، دار المعرفة بيروت، لبنان، ط1/ 1423هـ- 2002م، ص 20.

إن ورود البنيتين المتجانستين في البيت الثاني بين (أعمى وأعشى) وفي البيت الثالث بين (جائر وحائر) جمع بين الإثارتين الصوتية والمعنوية، بالشكل الذي يدفع المتلقي إلى أن ينتبه ويصوب اهتمامه إلى هذه العظة التي تقدم بها الشاعر، ومؤداها أن الله سيد القدر ولا راد لقضائه، ومهما اختلف حال الناس، فإن ذلك لا ينفي عنه صفة العدل ومن أمثلة التجنيس قوله أيضا:

وكما مضى من قبله يمضي ولم يقض التزامه.

إذا كان التجنيس السابق قد حدث مرة في مطلع البيت، ومرة أخرى بين كلمة في صدر البيت وأخرى في عجزه، فإنه في هذا البيت قد حدث بين بنيتين تقعان كلاهما في عجز البيت وهما: (يمضي ويَقْضِي) فبالرغم من كون الكلمتين من حقلين متباعدين دلاليا إلى أن ما بينهما من تقارب في الصوت، وتجاور في الموقع والسياق، أحدث تقاربا دلاليا يتمثل في التنبيه والتحذير من الغفلة، وعدم آداء الواجب والإلتزام مع أن الموت يأتي على حين غِرَّة، ولا يمهل من هو غافل ومقصر، ومن ذلك أيضا قول شاعرنا:

فالعيش في الدنيا الدنية غير مرجو الإدامــة
وإذا نظرت فأين مـن منعته أو منحت مرامه
كم واحد غرتــه إذ سرته مخفية الدمامـه
قعدت به من حيث لم يحكم فلم يملك قيامــه.

لقد جمع الشاعر بين الإثارة الصوتية، والمعنوية بتوظيفه الأبنية المتجانسة في الأبيات الثلاث، قصد الخلوص إلى هدف محدد هو التنفير من الدنيا وعدم التعلق بها، لذلك وظف الجناس الاشتقاقي في البيت الأول (الدنيا والدنية) تحقيرا وتصغيرا لشأنها ولعل ما يؤكد حقيقتها هذه هي كونها دار فناء لا يبقى فيها من (منعته أو منحته)، بل إن هذه الدنيا لا تبعث على الراحة، والاطمئنان لعدم دوام الحال فيها فكم من واحد (غرته إذ سرته) لكن سرعان ما انقلبت عليه وسلبته من حيث لم يعلم ما كان باعثا على سروره وغروره، وهكذا يكون المقري قد تجاوز فكرة كون الجناس مجرد لفظين متشابهين في الشكل، مختلفين في المعنى إلى كونه نمطا تلتحم بسياق تؤثر فيه، وتتأثر به، وهذا الحكم ليس متعلقا بالشواهد السابقة فحسب بل يكاد يكون منطبقا على كل الشواهد الأخرى التي لم أوردها، وللتدليل على ذلك أكتفي بعرض الأبيات الآتية التي تضمنت هي الأخرى محسنات تجنيسية:

أين الملوك ذوو الريـا سة والسياسة والصرامة
أين المراكب والمــوا كب والعصائب والعمامه
أين الحصون ومن يصو ن من الأعدا حطامــه

أين العساكر والدســا كر والندامى في المدامه
هذا لسان الدين أسكتـه وأسكنه رجــامـــه.

وعلى كل فإن البنى التجنيسية لدى شاعرنا، لا تكتفي بالإثارة الصوتية لتطرب السمع، بل تتجاوزه إلى الإثارة المعنوية لتطرب العقل أيضا، وبذلك يكون المقري قد جمع بين نوعين من الموسيقى، موسيقى الأذن والذهن.

ثانيا/ المستوى المعجمي والتركيبي

إن اللغة ليست وسيلة للتواصل وكفى، بل هي كائن حي " تنمو ألفاظه، وتتشكل تبعا للتغيرات الثقافية والاجتماعية والحضارية التي يمر بها مستعملوها"[1] ومن ثم يتعذر حصر الدوال ومدلولاتها حصرا نهائيا ما دامت المجتمعات البشرية في حركة مستمرة تساعد على ميلاد دوال جديدة.

وقد حاول أصحاب المعاجم ضبط الدوال وحصرها لكن ذلك كان بكيفية لم تراع العلاقة العضوية بينها، ولا السياق الذي ترد فيه[2]، وعليه فعملية الانتقال بالكلمة من طبيعتها المعجمية الثابتة إلى الفضائي الإبداعي المتحرك، يجعلها ذات "وظيفة انفعالية تتضمن إلى جانب الإفادة، خصائص جمالية تستروحها النفوس"[3] بعد أن تصبح مشحونة بطاقة تكشف عن تدفق الوجدان فترتبط حينها بدلالات آنية، يحددها السياق النفسي والفني، وما يفرضه الموقف، وتمليه التجربة من اعتماد لغة ذات خصوصية تعبيرية في معجمها وفي تراكيبها، وهذا ما ستحاول الدراسة بيانه من خلال قصيدة المقري المخصوصة بالدراسة، والتي تضمنت نسيجا لغويا متشابكا، ومتفاعلا يثير المتلقي، ويدعوه إلى تأمل الكثير من الظواهر اللغوية التي تكررت بشكل ملفت للانتباه وأهم تلك الظواهر:

1- الإيراد المكثف لأسماء الأعلام**:** إن الإيراد المكثف لأسماء الأعلام، يؤكد بشكل قطعي أن هذه القصيدة لم تقتصر على تصوير الوقائع العالقة بـ: " أنا" الشاعر فحسب، بل استحضرت " الآخر" استحضارا يعين الشاعر على بناء الفكرة، وضبط الموقف ولتوضيح المسألة لنا أن نستأنس بهذه الأبيات:

أين الخلائف من بني العباس والبر القســامه
أين الرشيد وأهلــه وبنوه أصحاب الشهامـه

---

[1]- تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها،الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر،ط2/ 1979م، ص 311.

[2]- رمضان صادق: دراسات أدبية،شعر عمر بن الفارض، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، دط/ 1998، ص 87.

[3]- قاسم مومني: نقد الشعر في القرن الرابع الهجري، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، دط/ 1982، ص 336.

ووزيره يحي وجعفر ابنه الراوي احتشامـــه
والفضل مدني من يقـو ل لمن يلوم على الندى مه
أم أين عنترة الشجاع وذو الجدا كعب بن مامــه
والزاعمون بجهلهـم أن القبور صدى وهامـــه
والمكثرون من المجـو ن إذا شكا الفكر اغتنامــه
أين الغريض ومعبـد أو أشعب وأبو دلامـــه
أين الألى هاموا بسعدى أو بثينه أو أمـامـــــه
وبكوا لفرط جواهـم والليل قد أرضى ظلامـه
وتتبعوا آثار مـــن عشقوا بنجد أو تهامــه
وتعللوا والشوق يغلـب بالأراكة والبشـامـــــه
أضنى النوى قيسا فقـا سى لاعجا أغرى غرامه
وغوى هوى غيلان مذ أبدى بميته هيامـــه
أين الأكاسر والقيــا صرة الْمُجَلُّونَ الغمامـه.

لا يكاد يخلو بيت من ذكر علم من الأعلام، بأسمائهم، أو ألقابهم، أو صفاتهم مما كان له الأثر الكبير على تشكيل دلالة النص؛ فهؤلاء الأعلام كلهم من الزمن السابق لزمن الشاعر، ومن ثم فإن استحضارهم في هذا النص يعبر عن اختزال المقري للزمن واختصاره إلى الحد الذي يتعانق فيه الماضي مع الحاضر، فيصبح الماضي بزخمه التاريخي صورة مجسدة في الراهن تقدم جوابا واحدا للتساؤل "أين" الذي ألح الشاعر في طرحه تأكيدا لحتمية الموت وحقيقة الفناء حتى لا يغتر الأحياء بما لديهم من عز وقوة في دنياهم الفانية، التي شهدت بعز بني العباس وقوتهم، وبأس الأكاسرة والقياصرة، وعشق قيس، وتثاقل سعدى وبثينة وأمامة، وطمع أشعب... إلخ وغيرهم من الأعلام الذين اختلفت أحوالهم في دنياهم، وكان لكل منهم همه واهتمامه بشكل يكشف عما في الحياة من تعقيدات لكن نهايتهم كانت واحدة وهي الموت الذي لابد منه، لذلك ما جدوى التعلق بالدنيا الدنية؟

2- التكرار**:** إن التكرار من المكونات اللغوية والأسلوبية التي لها دلالاتها إذا ما تعلق الأمر بالنص الإبداعي، ومن ثم استدعت هذه الظاهرة اهتمام الدارسين الذين حاولوا البحث في خلفياتها الوجدانية، ومقاصدها الفنية، على اعتبار التكرار لا يحمل الدلالة نفسها التي تحملها اللفظة المكررة، بل يجب أن يحمل دلالة ثانية تتجاوز المعنى الأصلي للكلمة إلى دلالات مرتبطة بالدوافع النفسية والفنية للتكرار؛ "أما الدوافع النفسية فإنها ذات وظيفة مزدوجة تجمع الشاعر والمتلقي على السواء؛ فمن ناحية الشاعر يعني التكرار الإلحاح في العبارة على معنى شعوري يبرز من بين عناصر الموقف الشعري أكثر

من غيره، وربما يرجع ذلك إلى تميزه عن سائر العناصر بالفاعلية"[1] ومن خلال هذا التكرار قد يقدم الشاعر للمتلقي "مفتاح الفكرة الطاغية في التجربة الشعورية وبالتالي... يصبح ذا تجاوب يقظ مع البعد النفسي للتكرار من حيث اشباع توقعه"[2]، أما الدوافع الفنية للتكرار فتتمثل " في تحقيق النغمية والرمز لأسلوبه، ففي النغمية هندسة الموسيقى"[3] التي تجعل الصورة المكررة ذات إيقاع متناسق بشكل تأنس له النفس، ويستدعي التأمل، ومن ثم التفاعل مع اللغة المنغومة.

وقد سجلت ظاهرة التكرار كمكون لغوي وأسلوبي لقصيدة المقري حضورا مكثفا ومتميزا ومن ذلك قوله:

أين الأكاسر والقيـــا صرة المجلون الغمامـــه
أين الذي الهرمـان مـن بنيانـه الحاكـي اعتزامـه
أم أين غمـدان وسيـف والوفـود به أمـامـــه
أين الخورنق والسديـــر ومن شفـى بهمـا أوامـــه
ومدائن الإسكندر الـلاتي لها أعلى دعامـــــه
أين الحصون ومن يصـو ن بهـا من الأعدا حطامـه
أين المراكب والمـوا كب والعصائب والعمامه
أين العساكر والدســا كر والندامى في المدامه.

لقد تكرر سؤال المكان "أين" الذي يراد منه تعيين المكين، وتكرار هذا السؤال بصيغة الاستفهام "أين" يكشف عما للفظة المكررة من ثقل ووزن ضمن السياق العام لتجربته الشعرية التي اتخذت من هذا السؤال مرتكزا يعبر عن إصرار الشاعر وإلحاحه في توجيه المتلقي إلى إجابة واحدة وهي انتقاء وجود المكين تأكيدا لحقيقة الموت والفناء، ومن ثم فإن هذا السؤال الذي كرر الشاعر طرحه لا يريد من خلاله جوابا موجبا يثبت ويعين ما سأل عنه، بل يريد التنبيه وتقديم الموعظة، حين يكون الجواب سالبا تنتفي فيه إمكانية تعيين المكين في عالم الأحياء، بعد التحاقه بعالم الأموات.

ومن التكرار الوارد أيضا قوله:

هذا لسان الدين أسكتـه وأسكنـــه رِجَامـــه
ومحا عبارته فمـن حيّاه لم يردد سلامـــه
فكأنه ما أمسك الـــــقلم المطاع ولا حسامـــه

---

[1]- مصطفى السعدني: البنيات الأسلوبية في لغة الشعر العربي الحديث، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، دط/ دت، ص 172.
[2]- نفسه ص 173.
[3]- نفسه ص 173.

وكأنه لم يعل متــن مطهــر بــارى النعامــه
وكأنه لم يرق غا رب الاعتزاز ولا سنامه
وكأنه لم يجْلِ وجْهًا حازَ من بشر تـمامـــه
وكأنه ما جال فـي أمر ولا نهي وسامــه
وكأنه ما نال مـن ملك حُباه ولا احترامه
وكأنه لم يُلْقَ فـي يده لتدبير زمامـــه.

لقد تكرر الحرف المشبه بالفعل "كأنه" ست مرات، وتكررت معه أدوات النفي، بعده، وأحرف العطف قبله لأن الموقف الإبداعي لدى شاعرنا مرتبط بموقف نفسي استثنائي، يميزه التراكم الشعوري المكثف القوي الذي امتد عميقا في وجدان الشاعر، ومن ثم لا يمكن التعبير عنه إلا بالآداة: "كأنه" المتبوعة بآداة النفي، والمسبوقة بحرف العطف، فقد كرر الشاعر هذه الأدوات عله يوازن بين الدفقة الشعورية في الواقع الوجداني من جهة، وقوة البنية الصوتية المعبرة في الواقع الشعري من جهة أخرى، ثم إن هذه الصيغة المكررة تؤكد أن الموت كخاتمة حتمية لحياة الإنسان قد، يشككنا في وجود حياة سابقة، وأمام صورة الإنسان في محياه، وصورته بعد مماته، تتداعى صور الحركة والسكون بشكل يخلق حالة اضطراب وتوتر؛ إذ كيف لذاك المتحرك في عنفوان أن يصير ساكنا جامدا في غير حياة؟ فهذا القلق والانفعال النفسي أفرز قلقا وانفعالا على مستوى التعبير من خلال ظاهرة التكرار التي جاءت لتعبر عن حيرة الشاعر، وهو يستعرض ما كان عليه حال لسان الدين ابن الخطيب، وهو فوق الثرى، وما آل إليه حاله وهو تحت الثرى.

3- الربط بأحرف العطف: لقد اهتمت الدراسات البلاغية القديمة بتناول الجملة المفردة، وبحثت أيضا في طبيعة العلاقة بين الجمل، وتتمثل هذه الأبحاث فيما كان يسميه البلاغيون القدماء أبحاث الفصل والوصل، وقد نبه عبد القاهر الجرجاني إلى أهمية هذا المبحث في قوله: "اعلم أن ما ينبغي أن يصنع في الجمل من عطف بعضها على بعض أو ترك العطف فيها والمجيء بها مفصولة تستأنف واحدة منها أخرى، من أسرار البلاغة جملة لا يأتي بتمام الصواب فيه إلا الأعراب الخلص، والأقوام الذين طبعوا على البلاغة. وأوتوا فنا من المعرفة في نظم الكلام، وهم بها أفراد وقد بلغ حد قوة الأمر ذلك أنهم جعلوه حدا للبلاغة".[1]

---

[1]- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني، تصحيح وتعليق محمد عبدة ومحمد محمود التركزي الشنقيطي ومحمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط3/ 1422هـ- 2001م، ص 152.

وعلى كل فإن وظيفة أحرف العطف في شكلها العام هي خلق حالة انصهار وتماه بين المعاني الجزئية من أجل تشكيل المعنى العام وهذا ما بدا جليا في قصيدة المقري التي تصَدَّر حرف العطف ست وخمسون بيتا من مجمل أبياتها البالغ عددها (ثلاثة أبيات بعد المائة) ولم يستخدم الشاعر من أحرف العطف في مطلع هذه الأبيات سوى: (الواو، والفاء، وأم، وبلْ).

لكن نسبة العطف بـ: الواو كانت هي الغالبة؛ حيث تكرر هذا الحرف ستا وأربعين مرة، وطبيعي أن يكثر الشاعر من استخدام هذا الحرف، لأن الواو كما يقول النحويون تفيد المشاركة، وهذه الوظيفة هي الأنسب والأكثر انسجاما وتناغما مع الخط العام للفكرة التي قامت عليها هذه القصيدة؛ وهي اشتراك الناس في المصير والمآل المتمثل في الموت وعدم الخلود في الدنيا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى إن الشعر العربي القديم يقوم في معظمه على وحدة البيت "فكل بيت في القصيدة يشكل كتلة دلالية وتركيبية قائمة بذاتها، لكنه يوجد بلا شك داخل قصيدة متكاملة يجب أن تكون مترابطة؛ أي أن كل بيت يكون مع أبيات القصيدة الأخرى بين تمام الانفصال وتمام الاتصال لذا لزم أن تتصدره الواو، وغيرها من أحرف العطف"[1].

ومما يتصل بالعطف أيضا تجزئة البيت إلى وحدات صغيرة، يربط بينها حرف العطف الذي قد يُفَصِّلُ المعنى ويزيده وضوحا، ويسير بالفكرة إلى اتجاه واحد، ومن ذلك قول شاعرنا:

هذا لسان الدين أســكته وأسكنه رجــامـه
ومحا عبارته فمن حياه لم يردد سلامـه
فكأنه ما أمسك القلم المطاع ولا حسامـه.

إن المعنى العام والأساس الذي استهل به الشاعر هو فقد لسان الدين ابن الخطيب للحياة، وما تقتضيه من حركة وقد عبر عن ذلك بقوله: (أسكته)، ثم أتبع قوله هذا بأحرف عطف، تتلوها كلمات أو عبارات يتمظهر من خلالها هذا السكوت المعبر عن فقدان الحياة (وأسكنه) (ومحا عبارته) (فمن حياه لم يردد سلامه) (فكأنه ما أمسك القلم ولا حسامه).

وفي الوقت الذي قد يربط حرف العطف بين وحدات البيت من حيث المبنى، فإن ذلك لا يعني بالضرورة الربط بين وحداته الجزئية من حيث المعنى؛ إذ يمكن أن تكون الوحدات الصغيرة متباينة الاتجاه تسير كل وحدة منها في اتجاه دون الأخرى، وهذا ما يجعل البيت يحوي توترا يكسبه قدرا من الشعرية كما في قول شاعرنا:

---

[1]- رمضان صادق: المرجع السابق، ص 129.

والموت حتم ثم بعـــد الموت أهوال القيامــه
والناس مجزيون عن أعمال ميل واستقامــه
فذوو السعادة يضحكو ن وغيرهم يبكي ندامــه
والله يفعل فيهــم ما شاء ذلا أو كرامـه.

إن الأبيات تستحضر مصير الناس بعد الموت، وطبيعة هذا المصير مرتبطة بطبيعة العمل، وبما أن الناس ليسوا على سيرة واحدة، فإنهم لن يلقوا بعد الموت مصيرا واحدا، بل تراهم في اتجاهين متباينين، ولإبراز معالم الاختلاف والتضاد بين هذين الاتجاهين استعان شاعرنا بأحرف العطف في قوله: (ميل واستقامة) (يضحكون وغيرهم يبكي) (ذلا أو كرامة).

4-جملة الشرط: لقد وظف الشاعر بنية الشرط في أكثر من بيت، وبخاصة في تلك الحالات التي يقتضي فيها الموقف الشعري توجيه الخطاب للعقل، ومحاولة الربط المنطقي بين السبب والنتيجة بهدف التأثير والإقناع، ومن ذلك قوله:

لولا استقامة من هدا ه لما تبينت العلامـة.

وقوله أيضا في معرض التنفير من الدنيا وتزهيد المتلقي فيها:

من أرضعته ثديهـا في سرعة تبدي فطامــه
من عز جانبه بهـا تنوي على الفور اهتضامه
وإذا نظرت فأين من منعته أو منحت مرامــه.

وغيرها من الجمل الشرطية التي تناسب مقام الوعظ والإرشاد، وتقديم النصيحة بأسلوب هادئ مقنع، يجعل من مضمون النصيحة قانونا إنسانيا يضبط السلوك والعلاقات الإنسانية عموما.

5-جملة النفي: لقد بلغ عدد الجمل المنفية واحدا وعشرين جملة، عبرت عن حرص الشاعر على نفي وتفنيد ما قد يستقر في ذهن المتلقي من توهمات جراء غفلته وعدم تذكره للموت، ومن ثم يأتي النفي ليؤدي دور المنبه فيحيل تلك الصور التي تبدو موجبة مثبتة إلى حقيقتها السالبة؛ أي أنه يفترض في المتلقي توهمه الخلود في الدنيا ودوام عزه فيها... إلخ فتأتي جملة النفي لتذكره بأن لا خلود في الدنيا، ولا دوام لأي عز فيها.

ومن ذلك قول شاعرنا:

فالعيش في الدنيا الدنيـــة غير مرجو الإدامـــه
ومن الذي وهبته وصـــلا ثم لم يخش انصرامــه
ومن الذي مدت لــه حبلا فلم يخف انفصامـه
قعدت به من حيث لم يعلم فلم يملك قيامـــه.

لقد انطلق الشاعر من الموت كحقيقة يقينية تنبعث منها حقائق أخرى؛ كالبعث والحساب... وعليه وجب تزهيد الناس في الدنيا، ودعوتهم إلى عدم السعي خلف سراب الخلود فيها، أو الاغترار بمتعها الزائلة.

وعلى كل فإن هذا النص المخصوص بالدراسة حافل بالظواهر اللغوية في شقيها المعجمي والتركيبي، وقد وقفت على بعضها فقط، لأن طبيعة الدراسة كما أسلفت لا تتحمل إثارة كل القضايا المتعلقة بهذا المستوى من الدراسة.

ثالثا/ المستوى الدلالي

إن الشاعر بوصفه فنانا، لا يرضى أن يجعل شعره مقتصرا على وظيفة التبليغ للمعاني فقط، مما يحيل فنه مجرد منطوق سياسي أو اجتماعي... إلخ، فالمعاني كما يقول الجاحظ: "مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع، وجودة السبك، وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير"[1].

يسبق نظمه حالة نضج مفاجئة لكل ما مر به من تجارب سابقة فيعيش أثناء لحظة النظم حالة نفسية استثنائية، تفرض عليه تعبيرا استثنائيا غير خاضع لقواعد الخطاب المألوف، إنما يخضع للخصائص الأسلوبية، وفي صدارتها خاصية التصوير" التي تعطي النص ماهيته الفنية، ومن ثم تجعله قادرا على رسم أبعاد التجربة الشعرية... وهنا تتجلى الطاقة التي تحمل التأثير والتوصيل، فيقترب المتلقي من النص والتجربة"[2].

فالصورة تحقق متعة ذهنية وترتقي بالنص إلى آداء وظيفة التأثير، بدل الاكتفاء بوظيفة التوصيل، فالفن وسيلة من وسائل التبليغ القائم على عناصر جمالية لحمتها الخيال والإبداع، وغيرها من الأشكال التعبيرية والفنية التي تستجيب لتجربة الفنان واستعداده.

وعليه نتساءل عن حظ الخطاب الشعري لدى شاعرنا المقري من التصوير الفني وماله من وظيفة جمالية.

1-الصورة التشبيهية: إن التشبيه لا يدرس على أنه مجرد مقارنة بين شيئين فحسب، بل يدرس على أنه خلق جديد ناجم عن تأمل الشاعر وغوصه في عمق الأشياء، قصد إقامة وشائج جديدة غير معهودة بين ماهياتها.

---

[1]- الجاحظ عمرو بن بحر: الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة (مصر)، دط، دت، ج3، ص 131- 132.

[2]- فايز الداية: جماليات الأسلوب، الصورة الفنية في الأدب العربي، دار الفكر المعاصر، بيروت (لبنان)، ط2/ 1416هـ- 1996م، ص 09.

وبما أن هذا النص ينشد الموعظة وما تقتضيه من توجيه عبر خطاب تقريري مباشر، فإنه لم يحفل بالصور عموما، وبالصور التشبيهية على وجه الخصوص؛ إذ لا نجد في هذه الأبيات التي تجاوزت المائة سوى سبع تشبيهات ثلاث منها مضمرة الآداة، أما الأربع الأخرى فهي مظهرة الآداة، وتنوعت أدواتها بين حرف الكاف، وبين الاسم: (مثل- الحاكي) والفعل: (أشبهتها).

وعلى كل فإن إظهار أداة التشبيه يعني الإبقاء على تمايز طرفي التشبيه؛ بحيث " لا تتداخل حدودها العملية والمنطقية، لأن نية وضع الآداة، والفصل بين الطرفين، لا تنفصل بحال عن جوهر المقارنة التي يقوم عليها مفهوم التشبيه"[1].

أما إضمار الآداة في التشبيه، فإنه يؤدي إلى قدر أكبر من التلاحم بين طرفي التشبيه، كثيرا ما يكون مصحوبا بحذف وجه الشبه، وتلك هي أعلى درجات التشبيه لذلك أسماه البلاغيون تشبيها بليغا.

ولعل الملفت للانتباه أن شاعرنا لم يكثف نمطا معينا من التشبيهات، بل تكاد تتساوى عنده التشبيهات المضمرة والمظهرة الآداة، وحتى أدوات التشبيه لم يبد ميلا إلى أداة ما ولنفرض أنها "الكاف" باعتبارها آداة أثيرة وشائعة في الشعر العربي، بل وظّف بنسب متساوية أو متقاربة الأسماء والأفعال أيضا، وهذا ما يكشف عن عدم تحمس شاعرنا لنمط ما على حساب نمط آخر، ويكشف أيضا قدرته على تنويع أنماط التشبيه بحسب ما تقتضيه عملية بناء الدلالة.

جمالية التشبيه**:** للوقوف على ما في التشبيه من جمالية يجب أن نتحرر من تلك الضوابط العقلية، والقوانين الجافة التي يحددها التنظير البلاغي بشكل قد يجفف للصورة منابع الحس والجمال، وبذلك تخلو من الإثارة والاستفزاز، لذلك يجب أن نكشف عما للتشبيه "من التحام بالعملية الإبداعية، التحاما يخلصه من شبح التابعية التي ألصقتها به المباحث البلاغية المقننة، فالتشبيه وهو يصعد من أغوار النفس، ليس عنصرا مستقلا يضاف إلى الإبداع، بل هو الإبداع"[2] الذي فيه من الشحنة العاطفية ما يحفز الخيال ويحركه ليصوغ واقعا جديدا، يمثل رؤية الأشياء من منطلق الإحساس بها، لا كما هي في الواقع منفصلة عنه، وغير ممتزجة بأحاسيسه وعواطفه.

ومن الصور التشبيهية الواردة في هذه القصيدة قول شاعرنا:

أين الذي الهَرَمَان من بنيانه الحاكي اعتزامه.

---

[1] جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت (لبنان)، ط2/ 1983م، ص 174.

[2]- حبيب مونسي: شعرية المشهد في الإبداع الأدبي، دار الغرب للنشر والتوزيع، دط/ 2003م، ص 73.

لقد جعل الشاعر من الهرم؛ ذلك البناء الضخم معادلا موضوعيا لما في نفسية فرعون من شعور بالقوة والعزم، والعنفوان، والعجب والغرور، وتضخم الأنا، فنظرتنا إلى هذا الهرم يجب أن لا تتوقف عند حد كونه بناءً ضخما وكفى، بل يضاف إلى ذلك أنه أصدق تعبير، وشاهد يكشف الوجه الباطن لفرعون، أو قل ينقل إلى الأجيال المتعاقبة صورة وحقيقة فرعون، الذي رحل عن الدنيا لكن الهرم باق ليشهد عن زيف ما كان يتوهمه.

ومن الصور التشبيهية أيضا قول شاعرنا في الأندلس:

من جنة الدنيا التي قد أذكرت دار المقامه
لا سيما غرناطـة الــغراء رائـقة الوسامـه
وهي التي دعيت دمـــشق وحسبها هذا فخامه
لنزول أهليها بها إذْ أظهر الكفر انهزامه.

إن السياق الذي جاء فيه ذكر الأندلس مرتبط بالأبيات السابقة التي كان الشاعر ملحا عبرها على تنبيه وتذكير المتلقي بحتمية الموت والفناء، وذلك من خلال السؤال "أين" الذي خص به أرباب العلوم والتصدر والإمامة، وذووا الوزارة، والحجابة، والكتابة، والعلامة... إلخ، الذين أقاموا بالأندلس واستملحوا واستطابوا مقامهم بها في غير سأم وحق لهم ذلك وهم يرون فيها جنة الدنيا التي ترغبهم أكثر من ذي قبل في العمل الصالح الذي يوصلهم إلى جنة الآخرة، فتكون جنة الخلود ونعيمها الممدود استمرارا لجنة الدنيا ونعيمها المحدود الذي يجب أن لا يأسر عقولنا، فيحجب عنا التطلع إلى جنة الآخرة ويبْقي تعلقنا بالدنيا على القدر الذي يجب أن يذكرنا بنعيم جنة الآخرة، وما يقتضيه ذلك من سعي، وعمل للفوز به.

وبعد أن أقام الشاعر وشائج بين عالمي؛ الشهادة والغيب، انتقل إلى الصورة الموالية لإبراز الوشائج التي تربط بين الأمكنة ومتعلقاتها في عالم الشهادة؛ حيث شبه غرناطة بدمشق والمماثلة هنا لا تتعلق بالمكان من حيث هو جغرافيا، بل تتعلق بالحال وما يحمله من رمزية مشحونة بمعاني الانتماء والانتساب إلى دائرة ثقافية مشتركة، بكل ما تختزنه هذه الدائرة من مرجعيات عقدية، وتاريخية، واجتماعية... إلخ، تتحدى فواصل المكان والزمان، لتقدم أبناء هذه الدائرة، وإن اختلفت أوطانهم على أنهم مصاديق عملية لمفهوم الأمة الواحدة.

ومن الصور التشبيهية الواردة أيضا قول شاعرنا:

والعمر مثل الضيف أو كالطيف ليس له إقامة.

لقد شبه الشاعر ابتداءً العمر بالضيف، نستقبله بالفرحة والترحاب اللذين نستقبل بهما المولود الجديد، لكن هذا الذي سررنا بقدومه مهما طالت

مدة إقامته بيننا، فإننا سرعان ما نخرج لتوديعه وهو يرحل عنا، ولكي يعمق الشاعر ما في هذه الصورة من موعظة وتذكير وتنبيه الغافلين عن الموت انتقل إلى مستوى أقوى وأخطر في التشبيه، حيث شبه العمر بالطيف الذي يختفي لحظة ظهوره، ومن ثم فهو يلمح ولا يمكن أن نمعن فيه النظر، فكذلك الموت قد يأخذ الرضيع لحظة استهلاله، ولا يمهل الصغار والشباب وغير المرضى، بل كم من صغير وشاب يافع مات قبل شيخ هرم، وكم من سليم معافى مات قبل مريض ميؤوس منه، فكان حضورهم في الدنيا حضورا ظرفيا ربما طالت مدته، وربما قصرت لكنه في كل الحالات لا بقاء في دار الفناء، ولا خلود إلا في دار الخلود.

الصورة الإستعارية: إن مواقف الشاعر وتجاربه تشكل لديه رؤية متجددة غير مألوفة لما يحيط به من ظواهر، ووقائع؛ فرؤيته تلك تتجاوز العلاقات المنطقية التي بها تنتظم الأشياء ولها تخضع، وعليه "يكشف المجاز الاستعاري قيمته الجمالية من قدرته على نقل حالة شعورية يحياها الأديب، وهذا يتطلب خلق تصورات غير مألوفة في سياق القصيدة، أو العمل النثري الفني"[1]، فالاستعارة تمحو الحدود بين عناصر العالم، وتتيح للذات إمكانية الامتداد في الوجود سعيا لإعادة تشكيله ومنحه معالم جديدة، من خلال تجاوز الاستعارة لحدود "العلاقات السياقية، وفصم عرى الأواصر الاقترانية، والإجهاز على التوقعات المألوفة، والإطاحة بالكلمات التي يجر بعضها بعضا بسبب العادات الاستعمالية"[2] وحينها يكشف المبدع عن عوالمه الانفعالية، ورؤيته الجمالية، التي تحل محل الرؤية الحسية البصرية التي تكتفي بالتصوير الظاهري لمعالم الصورة في شكلها الخارجي.

وعلى كل فإن عدد الصور الاستعارية في هذه القصيدة يفوق بكثير عدد الصور التشبيهية، وهذا ما يؤكد سعي شاعرنا خلف أمرين يتحققان بالاستعارة أكثر من التشبيه.

أولهما: منا شدة الحسن والجمال في أعلى درجاته؛ إذْ كلما زاد التشبيه خفاءً وغموضا ازداد المعنى حسنا، ويقول الجرجاني في هذا الصدد: "واعلم أن من شأن الاستعارة أنك كلما زدت إرادتك التشبيه إخفاء، ازدادت الاستعارة حسنا، حتى إنك تراها أغربَ ما تكون إذا كان الكلام قد أُلف تأليفا، إنَّ أردت أن تُفْصح فيه التشبيه خرجت إلى شيء تعافه النفس، ويلفظه السمع"[3].

---

[1]- فايز الداية: المرجع السابق، ص 114.

[2]- صبري حافظ: جماليات الحساسية والتغيير الثقافي، مجلة فصول الهيئة المصرية العامة للكتاب، عدد 4/ 1986، ص 79.

[3]- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 287.

ثانيهما: تحقيق الإيجاز على مستوى التركيب النحوي؛ إذ الفرق شاسع عندما نعبر عن المعنى الواحد بمجاز استعاري فنقول: رأيت أسدًا، أو أن نعبر عنه بمجاز تشبيهي فنقول: رأيت رجلا يماثل الأسد في الشجاعة والبطش فبالإضافة إلى امتداد المجال النحوي الحاضن للدلالة في العبارة الأخيرة، نرى المعنى واضحا ومكشوفا إلى حد افتقد فيه الجاذبية أو إغراء المتلقي للإقبال عليه.

جمالية الاستعارة: إن الوقوف على ما في الاستعارة من جمالية "لابد له من تذوق لغوي ومعايشة للمجالات الدلالية ورموزها في كل جانب من جوانب الحياة المادية والفكرية والنفسية؛ ذلك لأن إضاءة الكلمة المستعارة، وإشعاع دلالتها لا ينكشفان إلا لمن يعرف ويحس بأنها ليست من هذا المحيط الذي حلت به، وعند إدراك هذه الحالة الدلالية يتحقق عنصر المفاجأة والمباغتة مما يكسر الألفة والتتابع العادي لسلسلة الدلالات في السياق"[1]، وهذا ما يوقظ الوجدان، وينشّط حركة الذهن، وبخاصة مع تجلي وارتسام معالم الواقع الجديد الذي قد يشكله المبدع باعتماده التصوير الاستعاري.

ومن ذلك قول شاعرنا المقري، وهو يصور حقيقة وطبيعة الدنيا:

فالعيش في الدنيا الدنية غير مرجو الإدامـــه
من أرضعته ثديِّهـا في سرعة تُبدي فِطامَــه
من عَزَّ جانبه بهـا تنوي على الفور اهتضامه
وإذا نظرتَ فأين مَن منعته أو مَنَحَت مرامــه
ومن الذي وهبته وصـــلاً ثم لم يخش انصرامــه
ومن الذي مَدَّت لــه حبلا فلم يخف انفصـامـه
كم واحد غرَّتــه إذْ سـرَّته مخفية الدَّمـامـه
قعدت به من حيث لم يعلم فلم يملك قيامـــه.

لقد شكلت هذه الأبيات فضاءً استعاريا، رسم للدنيا صورة بشعة لا تبعث على الاطمئنان والاستئناس بها، ففي الوقت الذي قد تبدو فيه هذه الدنيا أُمًّا رؤوما، تأخذك إلى حضنها، وتغدق عليك بلبنها، وإذا بها وعلى حين غِرَّة تتخلى عن واجبها المقدس فتفطم ولدها وهو لا يزال رضيعا ! إنها قمة القسوة التي لا تبعث على الراحة والثقة أبدًا، بل إن قسوة هذه الدنيا قد تبلغ الحد الذي يجعلها حريصة على أن تسلب من الإنسان أشياءه الجميلة، فتذل العزيز، ولا تفرق بين من وهبته عطاءها أو حرمته فكلّ ميت لا محالة، لذلك فالعاقل من

---

[1]- فايز الداية: المرجع السابق، ص 119- 120.

يحيا فيها حذرًا لا يطمئن لوصلها، أو لحبلها وإنْ بدَا ممدودًا، فقد تعمد إلى بتره في أية لحظة، وكأنها تتلذذ حينما تلحق الأذية بأهلها، وتحيل أفراحهم أقراحا؛ فكم من واحد تراه وقد اغتر بما جادت عليه الدنيا من مسرات، وإذا بها ترديه قعيدًا، طريحا، عاجزًا، لا يملك القدرة التي تعود به إلى سابق عزه واقتداره.

إنها مجموعة من الصور الاستعارية المكثفة، التي صورت تسلط الدنيا، واستبدادها الذي تمارسه على المتمسكين، والمتعلقين بها، حين تستدرجهم إليها بحنانها الذي سرعان ما يتوارى لتنكشف حقيقة الدنيا، ووجهها الآخر الذي لو عرفه الإنسان، لقال في الدنيا ما قاله أمير المؤمنين علي بن أبي طالب – كرم الله وجهه- "يا دنيا غري غيري فإني طلقتك ثلاث".

وخلاصة القول:

إن المقري قد طوع المكونات التعبيرية، وجعلها منسجمة مع تجربته الشعرية في موضوعها، وفي خلفياتها الوجدانية، لذلك جاء الإيقاع بطيئا، ممتدا، خافتا، يناسب أجواء التأمل، وكل ما له صلة بالوعظ، وتذكر الموت، كما اعتمد على مستوى المعجم والتركيب، أبنية لغوية؛ بعضها يعبر عن حضور الزخم التاريخي، والتجارب السابقة الداعية إلى استخلاص الدروس والعبر، وبعضها الآخر يعبر عن حرص الشاعر بإصرار وإلحاح شديد على تنبيه الغافلين عن الموت، وجعل حقيقة الفناء دائمة المثول في أذهانهم، وبعضها الآخر يحقق الاستدلال العقلي الرامي إلى الإقناع من خلال ربط النتائج بمقدماتها... وغيرها من الأبنية التي تماهت في الفضاء الفيزيائي للنص لتشترك في بناء دلالته العامة.

أما على المستوى الدلالي، فقد لاحظنا أن خطاب الشاعر في معظمه تقريريٌ مباشرٌ، لم يزخر بالصور المجازية التي مع قلتها كانت على قدر كبير من القيمة الفنية، والجمالية المؤكدة لشعرية المقري.

الفساد الاقتصادي وعلاجه في الاقتصاد الإسلامي

د/ درغال رشيد –
جامعة باتنة -

مقدمة:

لقد أصبحت ظاهرة الفساد الاقتصادي من أبرز سمات العصر في كل دول العالم قاطبة، وأصبحت حديث القاصي والداني من الناس، إلى أن ذهب بعض الاقتصاديين الغربيين إلى القول إن: " قليلاً من الفساد أمر ضروري ولازم لإحداث الوثبة في التنمية الاقتصادية" وهذا اعتقاد مضلل وخاطئ لأنه لا يمكن في أي حال من الأحوال علاج الفساد بالفساد، ولكن يتم علاج الفساد بالإصلاح والتقويم.

كما درج البعض على تفسير الفساد الاقتصادي تفسيراً خاطئاً ليُحلوا ما حرم الله ويلبسُوا الباطل بالحق كما هو الأمر في جريمة تبييض الأموال وعمولات بعض المسئولين السامين على واردات الدولة والتربح من الوظيفة... ونحو ذلك.

وقد يبدو للبعض أن الفساد ظاهرة حديثة تزامنت مع المدنية والتطور الاقتصادي، إنما هو ظاهرة قديمة عُرفت على امتداد الأعصار والأمصار، وهي متعددة الجوانب، حيث نجد الفساد الاجتماعي والإداري والسياسي والاقتصادي، وهي في مجمل القول معضلة مترابطة ومتشابكة ومتداخلة.

ويعد الفساد الاقتصادي أحد شواغل وأولويات العصر الراهن وهموم الحياة الحالية، حيث بات يمثل الهاجس الذي يؤرق الحكومات والساسة ورجال الاقتصاد الذين لا يزالون يبحثون في الإجراءات اللازمة والتدابير الفعالة والكفيلة بالقضاء على استفحال هذه الظاهرة واستئصال جذورها لتعبيد وتمهيد الطريق أمام نمو الاقتصاد وتطوره.

ولقد تزايد الاهتمام بموضوع الفساد منذ ثمانينات القرن المنصرم، نظرا لآثاره الوخيمة والمدمِّرة على التنمية السياسية والاجتماعية والاقتصادية من جهة.

ومن جهة ثانية انتقال الفساد من ظاهرة محلية إلى ظاهرة عالمية تستدعي تكاثف الجهود الدولية لمواجهتها وإيلاء الاهتمام بإعادة النظر في الترتيبات والإجراءات الحالية لمجابهة الفساد، وهندسة وتصميم استراتيجيات يتم تحديثها باستمرار لضمان التصدي للمشكلات التي تنجم عن كل صور الفساد المعاصرة.

إشكالية البحث:

بالرغم من قدم ظاهرة الفساد الاقتصادي، إلا أن حدتها وخطورتها ازدادت وتنامت بشكل لافت في عصرنا الحالي، وانتشرت في أصقاع العالم وبصورة جلية في البلدان العربية والنامية، وذلك نتاج تطور طرائق الإنتاج والاستثمار وهيمنة القطاع الحكومي على النشاط الاقتصادي، الأمر الذي يتطلب البحث في أسباب ظهورها وانتشارها وتفشيها، والإسراع في إيجاد الحلول الناجعة لاستئصالها واقتلاع جذورها، وذلك بعد أن أعلنت الأنظمة الاقتصادية الوضعية فشل تدابيرها الاحترازية وإفلاس إجراءاتها الإصلاحية، في الحد من اتساع نطاق الفساد الاقتصادي، الذي عرف مظاهر وأشكالاً جديدة ومتنوعة.

الأمر الذي دفع هذه الدراسة إلى اللجوء أو الاعتماد على الإرث الحضاري الإسلامي- لشموله وكماله- لبيان الآليات والتشريعات التي يمكن من خلال إعمالها وتطبيقها بكيفية سليمة، وقف تسونامي الفساد الاقتصادي، خاصة فيما تعلق منه بحفظ المال وتنميته وتثميره وصيانته من الهدر والتبديد بوصفه إحدى الكليات المقاصدية الشرعية.

وسيدور البحث إجمالا على المحاور التي تجيب على عديد من التساؤلات منها:

1- ما هو مفهوم الفساد الاقتصادي في الاقتصادين الوضعي والإسلامي؟ وما هي أسباب انتشاره بحدة في الدول العربية؟
2- ما هي صوره ومظاهره ؟ وما هي تأثيراته على اقتصاديات الدول العربية؟
3- ما هي الوصفة العلاجية المقترحة في الاقتصاد الإسلامي؟

المبحث الأول: ماهية الفســاد

أصبح الفساد ظاهرة عالمية غير أنه يختلف من دولة إلى أخرى، إلا أن أفظع صور الفساد تقع في الدول النامية ومنها العربية، خاصة تلك التي تنعدم فيها المنظمات غير الحكومية، ولم تبلغ بها مؤسسات المجتمع المدني مرحلة الوعي والنضج، وتكبت فيها حرية التعبير.

والفساد إجمالا مصطلح له عدة معان تدور في مجملها حول مفهوم الاستخدام السيء للمنصب العام لغايات شخصية، وتتضمن ظاهرة الفساد قائمة

طويلة من الممارسات غير الأخلاقية مثل الرشوة والاحتيال والاختلاس واستغلال النفوذ والمحاباة والمحسوبية.. وغيرها.

وكثيرا ما يتبادر إلى أذهان الكثير من الناس، بأن الفساد هو الولد البكر للدولة، أو جريمة أو خطيئة حكومية، إلا أن الفساد موجود كذلك في القطاع الخاص، بل إن هذا الأخير متورط إلى حد كبير في معظم أشكال الفساد الحكومي.

ويتم تحديد ماهية أو مفهوم الفساد في ضوء المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: تعريف الفساد لغة واصطلاحا

الفرع الأول: تعريف الفساد لغة:

ورد في لسان العرب الفساد نقيض الصلاح، فسد، يفسُد، ويفسِد وفسُد فسادا وفسودا، فهو فاسد وفسيد منهما، وقوله تعالى" ويسعون في الأرض فسادا".[1]

أي يسعون في الأرض للفساد والإفساد، والمفسدة نقيض المصلحة، والاستفساد ضد الاستصلاح، وقالوا: هذا الأمر مفسدة لكذا، أي: فيه فساد.[2]

والفساد في معاجم اللغة ضد الصلاح وهو لغة البطلان والاضمحلال، ويأخذ عدة معان منها:

- خروج الشيء من الاستقامة والاعتدال.
- تمثيل شامل لكافة الصور أو المظاهر السلبية والمشينة في الحياة.
- يأتي بمعنى التلف، إذا ارتبط المعنى بسلعة أو بمنتوج معين.

الفرع الثاني: تعريف الفساد اصطلاحا:

انتهى الأدب الاقتصادي الوضعي إلى وضع العديد من التعريفات للفساد الاقتصادي منها:

أ- عرَف تقرير التنمية في العالم لسنة 1996 الفساد بأنه: "استخدام الوظيفة العمومية لتحقيق مكاسب ومنافع شخصية".[1]

---

[1] سورة المائدة، الآية: 64.

[2] ابن منظور، لسان العرب، مادة فسد،دار المعارف، د.ط، د.ت، ص: 3412.

وهو بهذا المعنى يعبِّر عن انحراف النزاهة في أداء الوظيفة العامة من خلال الرشوة والمحاباة وغيرها من الوسائل غير المشروعة.

ب- أما البنك الدولي فقد عرَف الفساد الاقتصادي بأنه:" إساءة استعمال الوظيفة العمومية للكسب الشخصي (الخاص) فالفساد يحدث عادة حين إقدام موظف بقبول أو طلب أو ابتزاز رشوة، لتسهيل عقد (معاملة)أو إجراء طرح لمناقصة عامة، كما يتم عند قيام وكلاء أو وسطاء لشركات بتقديم رشاوى للإفادة من سياسات أو إجراءات عامة للتفوق على منافسين آخرين وتحقيق أرباح خارج الإطار القانوني(النزاهة والمنافسة الشريفة).

كما قد يحدث الفساد عن طريق استغلال النفوذ للوظيفة العمومية دون اللجوء إلى الرشوة وذلك بتوظيف الأهل والأقارب أو سرقة واختلاس أموال الدولة بصفة مباشرة.[2]

والملاحظ على هذا التعريف أنه يبين آليتين أساسيتين من آليات الفساد هما:

الأولى: آلية دفع العمولة" الرشوة" إلى الموظف أو المسئول في القطاعين العام والخاص، لتسهيل عقد الصفقات وتيسير الأمور لكبار المستثمرين ورجال الأعمال والشركات الأجنبية، وهو ما يعرف تاريخيا في البلدان العربية بـ: البرطيل.[3]

الثانية: الرشوة المقنعة أو العينية، في صورة وضع اليد على المال العام، والحصول على مناصب عليا ومواقع(مراكز) متقدمة للأهل والأصهار والأقارب في المنظومة الوظيفية للبلد وفي قطاع الأعمال(العام والخاص).

ويعد هذا النوع أخطر أنواع أو آليات الفساد في البلدان العربية.

وتجدر الإشارة أن الفساد لا يحدث فقط عند حصول الموظف العمومي على رشوة، وإنما يحدث عند استغلال المركز الوظيفي بما يخالف القواعد

---

[1] تقرير عن التنمية في العالم، 1996، ص:124.

[2] محمود عبد الفضيل، مفهوم الفساد ومعاييره، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: 2004، ص ص:80-82.

[3] محمود عبد الفضيل، الفساد وتداعياته في الوطن العربي،مجلة المستقبل العربي،العدد243، ص:4.

والأصول الموضوعية، كما هو الحال عند إقدام وزير أو مسئول سام بتخصيص مدينته بمشاريع كبرى لا تتاح لغيرها من المدن الأخرى.[1]

كما يعرِّف البعض الفساد بأنه:"إقدام المسئولين الحكوميين على بيع أملاك الدولة لتحقيق مصالحهم الشخصية".[2]

والملاحظ على هذا التعريف أنه مرتبط ضمنيا بالخوصصة وبيع أملاك الدولة في موجة الانفتاح أو التحرر الاقتصادي، إلا أنه يغفل أو يتغاضى عن ألوان أخرى من الفساد، مثل الحصول على الرشاوى والعمولات عند منح الرخص الحكومية زيادة على أن الفساد قد يحدث في القطاع الخاص وحتى في المؤسسات الخيرية التي لا تستهدف تحقيق الأرباح.

وتأسيسا على ما سبق نخلص إلى القول بأن الفساد الاقتصادي هو الاستخدام السيئ للوظيفة أو المنصب لبلوغ مآرب ومنافع شخصية، وذلك في القطاعين العام والخاص، بالرغم من كون الموظف العمومي أكثر عرضة للفساد ومساهمة فيه لبعده عن عيون الرقابة الصارمة، بخلاف موظف القطاع الخاص الواقع تحت النظر والمراقبة والمساءلة في أية لحظة.

المبحث الثاني: أسباب ظهور الفساد الاقتصادي:

تتعدد الأسباب المؤدية إلى ظهور واستفحال ظاهرة الفساد الاقتصادي، ويختلف الرأي الاقتصادي الوضعي عنه في الاقتصاد الإسلامي في هذا الشأن، وعليه يتم بيان هذه الأسباب من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول:الأسباب الاقتصادية لظهور الفساد الاقتصادي:

تتعدد و تتنوع الأسباب الاقتصادية المؤدية إلى حدوث الفساد الاقتصادي، نوجزها فيما يلي:

-ازدياد تدخل الدولة في الشأن الاقتصادي:

يعد تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية أحد الأسباب الرئيسة لحدوث الفساد حيث يؤدي اتساع نطاق القطاع العام إلى إقدام الموظفين العموميين وكبار مسئولي الحكومة لقبول الرشاوى والعمولات غير القانونية، لتقديم التسهيلات

---

[1] عبد المجيد دراز، السيد حجازي، مبادئ المالية العامة، الإسكندرية:د.ط، 2004، ص: 373.

[2] باولو مورو، الفساد: الأسباب والنتائج، مجلة التمويل والتنمية، العدد الأول، مارس1998، ص:11.

لدافعيها بشكل يتعارض مع القواعد والأصول والإجراءات العامة، ومن أهم مظاهر تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي:

أ-منح الاعتمادات المالية: أو الإعانات الحكومية لمختلف القطاعات أو الأجهزة التابعة للدولة، حيث أبانت بعض الدراسات أن الفساد ينتشر في ظل الإخفاق في وضع السياسات المالية التي لا تستوعب أو لا تستجيب للصناعات المستهدفة بالإعانات، هذه الأخيرة التي كلما زاد حجمها(مقدارها) ارتفع مؤشر الفساد في اقتصاد ما.[1]

كما يرى البعض أن الفساد يظهر من جراء اللهث وراء الأرباح، وإلى التفاؤل بين العملاء سواء كانوا قطاعا عائليا أو موظفين عموميين أو رجال الساسة أو أفرادا آخرين يتصفون بالفساد.[2]

ب-التحكم في مستويات الأسعار:

إن ما ينجم عن هذه الحالة التي قد تؤدي إلى انخفاض أسعار السلع والخدمات عن الأسعار الجارية بالسوق لأهداف اجتماعية (تدعيم) أو سياسية (انتخابات.. أو استحقاقات) تكون مصدرا مهما للبحث عن فرص الربح، حيث تنشئ أسعار الدولة حوافز للأفراد لتقديم رشاوى للمسئولين بهدف الحفاظ على مستويات الأسعار المتدنية.

كما تمكن مثل هذه الوضعيات من احتكار حق أو امتياز منح الرخص والتصاريح وحقوق الإنتاج أو التسويق أو غيرها... مما يجعلها منفذا آمنا لتدفق الرشاوى وغيرها من الامتيازات إلى جيوب المسئولين.

ج- انخفاض أجور القطاع العمومي:

تعرّف المؤسسات الاقتصادية العامة بأنها تلك المؤسسات الخاضعة للقانون العام والتي تعود ملكيتها إلى الدولة، وبالتالي فهي تحت سلطتها من حيث التسيير والمراقبة بهدف تحقيق أهداف اجتماعية واقتصادية معينة.[3]

---

[1] عبد المجيد دراز، السيد حجازي، مرجع سبق ذكره، ص:375.

[2] عبد الله الجابري، الفساد الاقتصادي، المؤتمر الدولي الثالث للاقتصاد الإسلامي،جامعة أم القرى، ماي2005، ص:11.

[3] مختار لفكير، إصلاح المؤسسة العمومية الجزائرية، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 1993/1992، ص:13.

غير أن اتساع نطاق القطاع العام في النشاط الاقتصادي لا يوفر المرونة اللازمة في مجال التطورات والابتكارات الحديثة مثل إدخال الأنظمة الحاسوبية والمعلوماتية التي توفر إلماما دقيقاً وسريعا بالعمل الإداري وسرعة في تقييم وتقويم الأداء وملاحظة الأخطاء وتسجيلها. فمثلا من أهم ما يواجهه القطاع العام في مجال اختيار وتعيين الإطارات والمديرين المفاضلة الدائبة ما بين الكفاءة وحسن الأداء.

ويؤدي انخفاض الأجور في القطاع العام قياسا بالقطاع الخاص إلى إقبال الكثير من الموظفين والمسئولين إلى قبول الرشاوى وممارسة بعض التصرفات المنافية للقانون واستغلال المنصب في تعيين الأهل والأقارب والأصهار.

المطلب الثاني: الأسباب السياسية لظهور الفساد الاقتصادي:

تختلف الأسباب السياسية المؤدية إلى ظهور الفساد من مجتمع إلى آخر،إلا أنه يمكن حصر أهم الأسباب التي تنفرد بها الدول العربية والنامية بشكل عام فيما يلي:

أ- انعدام الرقابة الشعبية و الإدارية في مؤسسات المجتمع المدني: من المعلوم أن أداء الرقابة على الوجه الكامل يستدعي تواجد جهاز رقابي قوي و فعال يتكون من مسئولين أكفاء وشرفاء ومكاتب مراجعة فعالة ونزيهة، بالإضافة إلى إجراءات وقواعد واضحة تسهل مهمة المراقبة.

إلا أن جل الحكومات الإسلامية تفتقر إلى أجهزة رقابية نزيهة بهذه المواصفات، مما يجعل من أمر اكتشاف الفساد مجرد محض مصادفة ليس إلا، أو إبلاغ من جهات مجهولة أو من خلال تقارير واردة من خارج محيط المؤسسة ومنها وسائل الإعلام بالخصوص، وحتى عند اكتشاف الفساد من خلال مصادر مختلفة فإن الخضوع للمساءلة احتمال ضعيف نظرا لاتساع دائرة المتورطين في عملية الفساد، كما أن العقوبات غالبا ما تكون بسيطة وهينة، لا سيما في الحالات التي يحدث فيها الفساد بطريقة إجرامية منظمة ومنهجية، حيث يصبح من الصعب معاقبة أحد أو بعض الضالعين بقسوة عندما يحتمل أن يكون هناك مذنبون من كبار المسئولين الحكوميين.

ب- غياب حس الانتماء الوطني: يظهر الفساد إثر غياب الحس الوطني وانعدامه نتيجة الانتهازية الوصولية باعتبارها قيمة سلوكية لتسلق سلم الوظائف والارتقاء إلى المراكز الإدارية و المؤسسات الاستثمارية والخدمية.[1]

إضافة إلى إهمال الدولة وغفلتها عن محاربة الفساد ومعاقبة الفاسدين، مما يعطي فضاء واسعا ومجالا خصبا لمسئولي الدولة بتعاطي الفساد، ويزداد الوضع تأزما وتفاقما عند إقدام القادة من وزراء وولاة وغيرهم على الممارسات الفاسدة.

ج- التحرر الاقتصادي المتدرج:أدى سقوط النظام الاقتصادي الماركسي و انهياره في العقد الأخير من القرن العشرين إلى تخلي معظم الدول الاشتراكية على نمط الاقتصاد المركزي المخطط و الموجه، والانتقال التدريجي إلى اقتصاد السوق وما صاحبه من موجة التحرر والانفتاح، حيث تمت هذه المرحلة الانتقالية في غياب شبه تام لنصوص وإجراءات قانونية واضحة، مما ساهم في ظهور قوى طفيلية فاسدة، نهبت واستحوذت على معظم ثروات البلاد من خلال شركات صورية (وهمية).

كما تشكل البيروقراطية الإدارية وجمود القوانين المبهمة مستنقعا مناسبا لانتشار الرشوة والفساد الإداري، حيث لا يمكن إنجاز وتنفيذ المعاملات والصفقات إلا من بوابة مؤسسات بيروقراطية، مما فسح المجال لنمو الفساد وانتشاره بقوة في أوساط الأجهزة الإدارية.

المطلب الثالث: الأسباب الاجتماعية لظهور الفساد الاقتصادي:

حين اتسعت دائرة الفساد والفاسدين في كثير من الدول النامية، ظهر التفسير البيئي للفساد ولممارساته، الذي يعزو(يرد) الأسباب إلى العوامل المحلية والظروف البيئية المجتمعية التي تحيط بالمنظمات والعاملين بها، فسلوكيات الفساد لا تنطلق من خواء و إنما نتيجة عوامل اجتماعية محيطة بها، منها:[2]

---

[1] عبد الرحمن يشوي، الفساد: مفهوم، ظواهر، أسباب ونتائج، www.rezgor.com/debat/show. 01/02/2006

[2] خلف النميري، الجرائم الاقتصادية وأثرها على التنمية في الاقتصاد الإسلامي، الإسكندرية: ط1، 1999، ص:13.

* **تفشي الفقر والبطالة في المجتمع:** حيث أكدت العديد من الأبحاث والدراسات على ارتباطهما بعلاقة قوية بالجريمة في الدول النامية والعربية، بالإضافة إلى عجز الحلول الرأسمالية في القضاء على البطالة التي تعد إحدى أهم العوامل المؤدية إلى ارتكاب الجرم الاقتصادي.
* **غموض القوانين الضريبية وتعقدها.**
* **نمط العلاقات الاجتماعية في الدولة.**
* **تدني مستوى مساءلة الضالعين في الفساد.**

وبالإضافة إلى ما تقدم فإن هناك من المفكرين والخبراء، من يربط الفساد ويرجعه إلى السيطرة التاريخية للدولة على الحياة الاقتصادية والسياسية (الاشتراكية) مما أتاح فرصا لتحقيق الريع واللهث وراء تحصيله في كل صوب.

كما تعتبر الدول النامية والعربية الملاذ الملائم للفساد، لأن الفقر والجهل والتخلف هي عوامل ومعطيات تشكل في مجموعها مناخا ينتعش فيه الفساد ويتغذى منه وينمو.

لقد أبان البحث بأن الفساد ليس ظاهرة حديثة، وغير مقتصر أو مرتبط بالدول النامية فقط، كما أنه من غير الممكن الجزم بمعرفة مدى انتشار الفساد بصورة دقيقة ومحددة في دولة ما ومقارنته بأخرى، وإنما يتم ذلك في الشكل الغالب بسرية كبيرة وبتنظيم أكبر، ونادرا ما يتم الكشف عن هذه الممارسات غير الأخلاقية. خاصة تلك التي تحبك خيوطها على مستوى الأوساط الرسمية العليا أو ما يعرف بفساد القمة أو الفساد الكبير، فهذه الرؤوس الكبرى تشكل فيما بينها شبكة أخطبوطية، تقوم من خلالها بأعمال الفساد وتحيط أعمالها وتصرفاتها المشينة بالسرية التامة، ونادرا ما يتم كشفها أو الوصول إلى معرفة أدق تفاصيلها.

ولقد تبين أيضا أن الفساد الاقتصادي ينتشر وينمو بقوة في المجتمعات التي تتصف بالمواصفات التالية:

1- ضعف المنافسة السياسية واقتصار المعارضة على دور التعددية في البلاد ليس إلا.

2- ضعف المجتمع المدني وهيمنة السياسات القمعية وتكميم الأفواه وكبت الحريات.

3- ضعف وغياب وانعدام المؤسسات التي تحارب ظاهرة الفساد.
4- انخفاض مستوى النمو الاقتصادي وعدم انتظامه.
وعلى النقيض من ذلك فإن الفساد يقل ويتلاشى في الدول التي تزخر بالمواصفات التالية:

1- احترام الحريات المدنية.
2- منافسة سياسية منظمة هيكليا ومؤسسيا.
3- المساءلة والمحاسبة الحكومية.
4- وجود الكثير من الفرص الاقتصادية المتاحة للأفراد.

وخلاصة القول فإن السبب الرئيس للفساد الاقتصادي – عموما- هو دافع الحصول على الريع، وفي الدول العربية منشؤُه بالأساس عائد إلى عوامل داخلية وأخرى خارجية.

فالعوامل الداخلية تتمثل أساسا في ضعف المنافسة السياسية والمجتمع المدني بصفة عامة، إلى جانب ضآلة وشح الفرص الاقتصادية المتاحة للأفراد لتحسين مستويات دخولهم، وكذا غياب الآليات المؤسسية التي تتصدى للفساد وتتعامل معه.

أما العوامل الخارجية فهي مقترنة ومرتبطة بالاستدمار والقوى الدولية الأخرى كالشركات العابرة للقارات والاستثمار الأجنبي والمساعدات الخارجية.

إن الفساد لم يعد مجرد ظاهرة عابرة أو قضية طارئة وعارضة، بل أصبح إحدى دقائق الحياة، إثر إسهام العولمة في جعله ظاهرة دولية أو عالمية، يشارك فيها كبار المسئولين والساسة، تحت مظلة العديد من الشعارات والآليات، حيث اتسع نطاق الفساد بفعل التطور الهائل والمذهل في عالم التكنولوجيا وشبكات الاتصال والمعلوماتية، وأصبح متعدد الجنسيات وعابراً للقارات عبر نقرة على زر الكومبيوتر.

وعليه فالفساد أصبح وباء معديا متنقلا بين الأشخاص والمنظمات، وحتى بين بعض الدول.[1]

---

[1] عامر الكبيس، الفساد والعولمة: تزامن لا توأمة، المكتب الجامعي الحديث، د.ط، 2005، ص:70.

المطلب الرابع: أسباب تفشي ظاهرة الفساد الاقتصادي في الاقتصاد الإسلامي

يرجع علماء الاقتصاد الإسلامي أسباب تفشي وتنامي ظاهرة الفساد الاقتصادي إلى فساد الإنسان عقائدياً وخلقياً وإلى فساد المال من حيث طريقة كسبه وإنفاقه، فالإنسان والمال صنوان: إذا فسد الإنسان فسد المال، وإذا فسد المال فسد الإنسان.

ويمكن حصر أهم أسباب انتشار ظاهرة الفساد الاقتصادي فى :

أولاً/ تصدع جدار الوازع الديني وتراجع القيم الإيمانية لدى الكثير من الناس وضعف الخشية من الله سبحانه وتعالى، والغفلة عن يوم الحساب، والتكالب على المادة (حب المال والثروة) والحرص على تبوُئِ المراكز الاجتماعية والمناصب الوظيفية ولو بطرق غير مشروعة.

ثانياً/ تفشي الأخلاق والتصرفات الفاسدة مثل: النفاق والكذب والرياء والجشع والطمع، والانتهازية والاستغلال.

ثالثا/ تضييع وإهدار حرية العقيدة وحرية التعبير عن الرأي وانتشار السلطوية الدكتاتورية.

رابعا/ تفكك صفوف الأمة الإسلامية، ومحاكاة التجارب الغربية الفاسدة، وموالاة معظم حكام البلدان الإسلامية لأعداء الإسلام.

والمتمعن في هذه الأسباب يلمس أن النص القرآني أجملها في قوله سبحانه وتعالى: (**فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدىً فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلاَ يَضِلُّ وَلاَ يَشْقَى ، وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكاً**)[1] وقوله عز وجل: (**ظَهَرَ الفَسَادُ فِي البَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُون**)[2].

---

[1] سورة طـه، الآية:124.

[2] سورة الروم، الآية: 41.

وتأسيساً على ما تقدم كان من الطبيعي جدا أن تنتشر المعاملات المنهي عنها شرعاً مثل: الغش والتزوير والتدليس والاحتكار والربا وتطفيف الميزان والمغالاة في الأسعار والرشوة والتربح غير المشروع من الوظيفة.. وكل الصور المتضمنة للاستيلاء على أموال الغير بدون وجه حق .

المبحث الثالث: حالات من الفساد الاقتصادي وعلاجه في الاقتصاد الإسلامي:

تتوزع أوجه الفساد الاقتصادي إلى حالات كثيرة، أخطرها على الإطلاق (الرشوة، التهرب الضريبي، التهرب الجمركي، غسيل الأموال) وستتعرض الدراسة إلى هذه الحالات بشيء من الاختصار من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: حالة الرشوة

الفرع الأول: مفهوم الرشوة

تعد جريمة الرشوة أهم منفذ للفساد، وهي التصرف المشين المعبر بدقة عن الفساد في جميع أنواعه داخل المجتمعات، وهي من أخطر الجرائم التي تقترف من موظفي المصالح العمومية، وإحدى الصور المعبرة عن الاستيلاء على أموال الناس بالباطل.

وتعرف الرشوة في القانون بأنها: "جناية تقوم على فكرة الاتجار- المتاجرة- بالوظيفة".[1]

وهي في مفهوم الفقه الحديث: "اتجار الموظف العام في أعمال وظيفته بتقاضيه أو قبوله أو طلبه مقابلا لقاء قيامه بعمل من اختصاص وظيفته أو الامتناع عن أدائها".[2]

وهذا معناه أن يتخذ الموظف من أداء وظيفته أو الامتناع عنها أو الإخلال بواجباتها ومتطلباتها ذريعة للحصول على مقابل مادي أو أية فائدة من أي نوع كانت، وهي آفة اجتماعية وإفساد إداري وأسلوب من أساليب الاستيلاء وأكل أموال الغير بغير حق، ومن أمثلتها أن يدفع المال لأحد أو لبعض الموظفين (عموميين أو خواص) مقابل إنجاز عمل من الأعمال، مما يلحق ضررا بطرف ثان لم ينهج أسلوب الدفع ، كما اعتمده غريمه أو منافسه.

الفرع الثاني: الآثار الاقتصادية للرشوة:

---

[1] عبد المنصور أحمد الباز، أحكام المال الحرام، دار النفائس، الأردن، ط1، 1998، ص:52.

[2] أنور العمروسي، أمجد العمروسي، جرائم الأموال العامة وجرائم الرشوة، دار الفكر العربي، الإسكندرية:ط1، 1991، ص:217

ينجم عن تعاطي الرشوة أخذا وإعطاء، الكثير من الآثار السلبية، التي تنهش الاقتصاد وتعيق مسيرة التنمية، نذكر منها ما يلي:

أ/ التقليل من نوعية المرافق العامة وخدماتها وكفاءتها.

ب/ سوء توزيع اعتمادات الإنفاق العام.

ج/سوء تخصيص الموارد واختلال الأسواق.

د/ التوزيع غير العادل للدخل.

بقي أن نشير في الأخير بأن الرشوة اتخذت في كثير من الأقطار العربية صفة شبه رسمية وتحظى بإقبال وقبول واسعين في ثقافة أفراد المجتمع، وأصبحت إحدى البديهيات أو ملامح حياتهم اليومية.

المطلب الثاني: التهرب الضريبي

يمثل التهرب الضريبي إحدى الوجوه الحديثة للفساد الاقتصادي الذي يمارسه التجار ورجال الأعمال وكبار المستثمرين في عالم التجارة والمال، ويأخذ صورة التصريح الكاذب أو الامتناع عن التصريح الجبائي أصلا، بهدف التهرب من دفع الضرائب المستحقة على النشاط الاقتصادي الممارس.

ويؤدي التهرب الضريبي إلى إلحاق الضرر المادي(المالي) بخزينة الدولة، مما يؤثر سلبا على ميزانية الإنفاق العام وتدني مستويات أداء المرافق العامة، وضآلة الخدمات التي ينتفع بها المواطنون، كما يكون التهرب الضريبي مدعاة لتنامي ظاهرة الرشوة واتساع نطاقها، ومثالها أن يدفع المتهربون من الضريبة رشاوى وعمولات أو إكراميات للقائمين على التحصيل الضريبي أو المسئولين المكلفين بمصالح الضرائب للتغاضي عن ملاحقتهم قضائيا وقانونيا.

المطلب الثالث: التهرب الجمركي

يحدث التهرب الجمركي عادة عند قيام بعض المسئولين والأعوان في إدارة الجمارك بتقديم تسهيلات - غير قانونية- وإعفاءات لبعض الموردين للسلع، وفي هذه الحالة كثيرا ما يرتبط التهرب الجمركي بجريمة الرشوة، حيث أن أفراد الجمارك الضالعين أو المتورطين في التغاضي عن المستوردين، يستفيدون من أموال وهدايا أو امتيازات غير قانونية أخرى.

كما يحدث التهرب الجمركي أيضا عندما يحظى بعض الموردين من معاملة التيسير والمجاملة والتغاضي عن التبليغ، من قبل أعوان الجمارك الذين

يتلقون تعليمات وأوامر فوقية من مسئولين سامين أو أطراف فاعلة وذات نفوذ في الدولة أو وزراء.

وفي هذا السياق تضع وثائق البنك العالمي مؤسسات الجمارك والضرائب على رأس دوائر الفساد الكبير، لما لها من انعكاسات على مستويات الأسعار و إيرادات الدولة، وعلى المنافسة الحرة النزيهة، بمعنى حصول جميع المتعاملين في الأسواق على المزايا والمعاملة ذاتها، وألا تكون هناك حوافز غير اقتصادية وغير مشروعة لدى البعض دون الآخر.

المطلب الرابع: غسيل الأموال وأسباب تناميه.

الفرع الأول: مفهوم غسيل الأموال

تعد ظاهرة غسيل (تبييض) الأموال آخر ما توصل إليه الإبداع الإجرامي المنظم، وهو جريمة تتوغل وتتأصل في الكيان الإداري للدول، فهي متواجدة في معظم دول العالم.

وتعرف جريمة غسل الأموال بأنها:" تلك العمليات المتتالية والمستمرة في محاولة مقصودة ومتعمدة لإدخال الأموال الآثمة (المجرَمة والقذرة) المتأتية من الأنشطة الخفية غير المشروعة، التي تمارس في كنف ما يعرف بالاقتصاد الخفي في دور النشاط الاقتصادي للاقتصاد الرسمي أو الظاهر لإعطائها (إكسابها) طابع أو صفة الشرعية القانونية عبر البنوك وأجهزة الوساطة المالية الأخرى".[1]

وتعرف أيضا بأنها:" مجموعة من العمليات المتشابكة للتمويه وإخفاء المصدر غير القانوني لها، حتى تبدو في صورة أموال مشروعة، أو إخفاء وتضليل وتمويه الجانب الحقيقي للأموال المتأتية من ممارسات محظورة من حيث المصدر والملكية بهدف تغيير هوية هذه الأموال، حتى تبدو في صورة قانونية ومشروعة".[2]

---

[1] عبد المطلب عبد الحميد، العولمة واقتصاديات البنوك، الدار الجامعية، الإسكندرية: د.ط، 2001، ص:234.

[2] الأخضر غري، دراسة ظاهرة تبييض الأموال عبر البنوك، الملتقى الأول للمنظومة المصرفية والتحولات الاقتصادية- الواقع والتحديات- جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، 14-15 ديسمبر 2004، ص: 167.

وخلاصة القول فإن جريمة غسل الأموال هي محاولة إضفاء الشرعية على أموال آثمة ومجرمة، من خلال العديد من العمليات المتداخلة والمتتابعة والمستمرة.

الفرع الثاني: أسباب تنامي ظاهرة غسيل الأموال:

مما لا شك فيه أن هناك دوافع وأسباباً كامنة وراء تنامي هذه الجريمة المنظمة وانتشارها على المستوى الدولي والعالمي، نذكر منها باختصار ما يلي:

أ/ الفساد الإداري المتفشي في الدولة.

ب/ البحث عن الأمان وإضفاء الشرعية على الأموال المجرمة خشية المساءلة والمتابعة القضائية.

ج/ استعداد بعض الدول المحتاجة للتدفقات المالية ولرؤوس الأموال، لاحتضان الأموال القذرة، وذلك بإعفائها من الضرائب، وتخصيصها بتسهيلات وامتيازات عديدة.

د/ المتاجرة في المحظورات والممنوعات مثل تجارة الأسلحة والمخدرات.

هـ/ تعقد النظم الإدارية والحكومية في بعض الدول، وخاصة النامية منها.

و/ اتساع نطاق الانفتاح الاقتصادي والتحرر المالي المؤدي إلى محاولة اجتذاب الاستثمار الأجنبي، وتحرير البورصات لتحريك وإنعاش النمو الاقتصادي المتعثر، بصرف النظر عن مخاطر تزايد وتنامي عمليات تبييض الأموال.

ز/ التنافس المحتدم بين البنوك للحصول على مزيد من الودائع واستقطاب شرائح جديدة من العملاء لتعظيم دالة الأرباح.

أما أسباب استشراء هذه الظاهرة في الدول العربية التي أصبحت ملاذا آمنا ومناخا خصبا وأكثر عرضة لانتشار هذه الجريمة لاسيما في ظل الطفرة النوعية لمداخيلها جرّاء الارتفاع القياسي لأسعار النفط وما ترتّب عنه من سيولة نقدية كبيرة أملت ضرورة السعي إلى جلب الاستثمارات الأجنبية للنهوض باقتصادياتها النامية، فيمكن إجمالها فيما يلي:

1- تدويل رأس المال الناجم عن ظاهرة العولمة والانفتاح الاقتصادي والتحرر المالي التي تمثل في مجملها، ظروفا مهيأة لعمليات غسيل الأموال.

2- نقص الإفصاح والشفافية في الكثير من المعاملات التجارية الدولية، والتي غالبا ما يكتنفها الغموض لإحاطتها بالسرية التامة..

3- نمو الاقتصاديات الموازية والخفية وما يكتنفها من معاملات مشبوهة.

4-استخدام التقنية المعلوماتية والتكنولوجية في عمليات تبييض الأموال.

5-التسهيلات التي تقدمها بعض الدول لتشجيع الاستثمار الأجنبي أو للحصول على الضرائب.

الفرع الثالث: الآثار الاقتصادية لعملية غسيل الأموال:

تنجم عن عملية تبييض الأموال آثارٌ وبيلة واختلالات كبيرة في اقتصاديات الدول التي تكون مسرحا لهذه الجريمة الاقتصادية منها:

1- إنشاء (خلق) نوع من الطلب الاصطناعي (غير حقيقي) في أروقة البورصات وأسواق العقار مما يؤدي إلى نتائج مدمرة.

2- الانتقال السريع لرأس المال المغسول للتغيير وإضفاء طابع الشرعية عليه والخروج بسرعة بعد تنفيذ عملية تحويل العملة.

والغرض من هذا الإجراء أو التوظيف المالي هو التسييل مثل التداول السريع في البورصات وشراء العقارات وإعادة بيعها لكن ليس بغرض تمويل القطاع العقاري.

وتؤدي هذه التصرفات إلى ارتفاع الأسعار الناجم عن زيادة الطلب، ثم إعادة البيع بأسعار منخفضة، فيحدث اختلال نسبي في الأسعار التي تؤثر بدورها على السير العادي للاقتصاد.

3- الدخول العابر للأموال غير الشرعية الذي يؤدي بدوره إلى ارتفاع غير مبرر للأسعار، ثم انخفاضها المفاجئ عند إقدام عصابات تبييض الأموال على إعادة البيع بأسعار متدنية.

4- التدفقات المالية الآتية عن طريق الاستثمار الذي من صوره إنشاء واستحداث مراكز مالية واقتصادية للاستفادة من ظروف بعض الدول العربية، مثل انخفاض معدلات الضرائب وتقديم بعض التسهيلات والامتيازات التي تعبر عن مناخ اقتصادي ملائم ومشجع للاستثمار.

وحين تدخل هذه الأموال القذرة إلى أسواق الأسهم والسندات والمعادن والعملات (البورصات) فإنها تؤدي إلى:

- ارتفاع المستوى العام للأسعار و حدوث موجة من التضخم.

- بعد تنفيذ عمليات البيع يتم تحويل العملة الوطنية إلى عملة صعبة (أجنبية) مما يزيد الطلب على العملة الأجنبية فترتفع أسعارها وتنخفض أسعار العملة المحلية، فتضعف القدرة الشرائية وما ينجر عنها من مشكلات اقتصادية واجتماعية.

- استقطاعات من الدخل الوطني ونزيف للاقتصاد القومي لفائدة الاقتصاديات الأجنبية[1].

- تأثر خزينة الدولة من جراء التهرب الضريبي مما يزيد في معاناة الدولة وعجزها عن تغطية حجم الإنفاق العام وما يترتب عنه من مشكلات اجتماعية.

- انتشار الفساد الاقتصادي والاجتماعي من خلال توظيف الأموال في مشروعات عبثية منعدمة العائد الاجتماعي، وانتشار الرشوة التي يقدمها عصابات التبييض للحصول على صفقات تجارية أو استثمارية أو بلوغ مآرب شخصية.

- وبالرغم من عدم وجود نظريات محددة تدرس الآثار الناجمة عن تبييض الأموال على الاقتصاد الكلي، إلا أن بعض الدراسات المتعلقة بالاقتصاد الخفي تؤكد أن لغسيل الأموال أثراً ممتداً على الاقتصاد الكلي، حيث لا تهتم العصابات بالجدوى الاقتصادية للاستثمار بقدر الاهتمام بالتوظيف الذي يسمح بإعادة تدوير الأموال، والاتجار بها عدة مرات، وهو ما يخالف العرف

[1] محمد آدم، غسيل الأموال القذرة، مجلة النبأ، العدد:62.

الاقتصادي القائم على نظرية تعظيم دالة الربح، وهو ما يشكل بالتالي خطرا كبيرا على مناخ الاستثمار محليا ودوليا.[1]

- فعلى المستوى المحلي تؤدي حركة الأموال القذرة إلى عدم تكافؤ الفرص التنافسية بين المستثمرين.

- أما على المستوى الدولي فيمكن أن تؤدي عملية غسل الأموال إلى انتقال رؤوس الأموال من الدول ذات السياسات الاقتصادية الجيدة، ومعدلات العائد المرتفعة إلى الدول ذات السياسات الاقتصادية الضعيفة ومعدلات العائد المتدنية، مما يضر ويمس بمصداقية الأسس الاقتصادية المتعارف عليها، والتي يمكن لصناع القرار والسياسة الاستناد إليها، كما يؤثر تشريع الأموال على استقرار الأسواق المالية الدولية، وتهدد بانهيار الأسواق الرسمية التي تعد حجر الزاوية في بناء اقتصاديات الدول المختلفة.[2]

المطلب الخامس: الآثار الاقتصادية للفساد وعلاجه في الاقتصاد الإسلامي

الفرع الأول: الآثار الاقتصادية للفساد الاقتصادي.

يخلف الفساد آثارا اقتصادية وخيمة سواء على المستوى الكلي أو الجزئي منها:

1- عرقلة النمو الاقتصادي وتعطيل مساره: يؤدي الفساد إلى فرملة الاستثمار(المحلي والأجنبي) مما يؤدي إلى التراجع في حجم الناتج القومي ومنه انخفاض معدل النمو الاقتصادي.

2- الآثار على حجم وتكوين النفقات العامة: يخفض الفساد من ضرائب الدخل، مما ينال من قدرة الدولة على تجميع(جباية) الضرائب والرسوم الجمركية، ومنه إلى تقلص حجم الإيرادات العامة، التي تنعكس سلبا على موازنة الإنفاق العام، وأداء المرافق العامة.

3- التأثير على سوق الصرف الأجنبي.

4- التأثير على أداء الأسواق المالية وصناديق الاستثمار.

---

[1] غسيل الأموال.. تبييض للنقود القذرة، مراجعات اقتصادية، الموقع الإلكتروني، إسلام أونلاين.

[2] المرجع السابق.

الفرع الثاني: علاج الفساد في الاقتصاد الإسلامي.

يزخر الإسلام بمنهج قويم متميز للإصلاح الشامل لنواحي الحياة، ومنه إزالة الفساد الاقتصادي من خلال معالجة الأسباب المؤدية إليه، وذلك بإتباع الخطوات الآتية:

أولاً/ إصلاح سلوكيات الإنسان: فالإنسان هو أساس وسبب الفساد، وهو بذلك محور الإصلاح وبه يتم استئصال الأسباب المؤدية إلى الفساد.

ثانياً/ إصلاح الأسرة: الأسرة هي نواة وأساس البنية الأساسية للمجتمع وصلاحها وقوامها هي صلاح المجتمع واستقامته واعتداله، وتعتبر مرحلة التلقين التربوي والسلوكي وغرس المبادئ الروحية والأخلاقية والاقتصادية من أساسيات وواجبات الأسرة التي تنشد الصلاح.

ثالثا/ إصلاح المجتمع والدولة: يعتبر المجتمع بمكوناته ودوائره الحكومية والاجتماعية والاقتصادية من أساسيات تطبيق تعاليم الشريعة الإسلامية، ومن صلب وأتراب المجتمع الصالح تولد القيادة الصالحة والرشيدة التي يناط بها تدبير شئون الدولة وإدارتها وتطبيق أحكام الشرع في كافة المجالات ومنها المجال الاقتصادي، فالقيادة الصالحة الورعة التي تتولى أمور البلد والرعية هي أساس الصلاح والإصلاح وإذا فسدت وانحرفت عن الأداء المستقيم ، فسدت الدولة وشاع فيها الفساد واستشرى.

الآليات الشرعية الوقائية والعلاجية للفساد لاقتصادي:

يمكن حصر الآليات الشرعية الوقائية والعلاجية للتصدي لظاهرة الفساد الاقتصادي واستئصال جذورها من جسد اقتصاديات الدول العربية فيما يلي:

أولا/ الآليات الوقائية:

أ- الالتزام بالمثل والقيم والأخلاق الإسلامية.

ب- الاحتكام إلى معايير الكفاءة والعدالة في اختيار وتعيين الموارد البشرية.

ج- المواءمة بين أجر (راتب) الموظف وأدائه وإنتاجيته.

ثانيا/ الآليات العلاجية:

أ- اعتماد النظام العقابي الإسلامي وتطبيقه بعدالة.

ب- تطبيق نظام الحسبة على كامل أوجه النشاط الاقتصادي ليحقق النتائج التالية:
ج- تنظيم ومراقبة الأسواق والمعاملات والخدمات.
د- الرقابة الصارمة على المالية العامة(المال العام).
هـ- متابعة ومراقبة تحصيل الإيرادات.
و- مراقبة مسار النفقات العامة والتأكد من إنفاقها في المجالات المخصصة لها واستخدامها بكفاءة ورشادة.

الخاتمة:

النتائج:

أولا/ بالرغم من الاختلاف في تحديد مفهوم الفساد الاقتصادي، إلا أن ثمة إجماعا بأنه آفة خطيرة تخدش الأخلاق وتنهش الاقتصاد، تتمثل في الاستخدام السيئ للمنصب العام لتحقيق منافع ومآرب شخصية غير قانونية وغير شرعية.

ثانيا/ أبان البحث بأن للفساد تجليات وحالات متعددة، أبرزها في العصر الحالي: الرشوة، تبييض الأموال، التهرب الجمركي والضريبي، والتي أثرت سلبا في اقتصاديات الدول العربية، وعطلت جهود التنمية بها.

ثالثا/ تعددت أسباب الفساد في العالم عموما، ومردها في البلدان العربية عائد إلى تلهف(لهفة) الموظف العمومي للحصول على مكاسب مادية، وكذا التنافس السياسي ونقص وعدم اكتمال النضج لدى المجتمع المدني، بالإضافة إلى تضاؤل الفرص الاقتصادية المتاحة للمواطنين لتحسين مستويات دخولهم، زيادة على مساهمة الاستدمار والقوى الدولية الأخرى كالمساعدات الدولية والاستثمار الأجنبي والشركات العابرة للقارات.

رابعا/ تعتبر البيئات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السيئة المسببات أو القوى الدافعة للفساد الاقتصادي، إذ من غير المعقول أن ينشأ الفساد من بيئات صالحة، تحتكم مؤسساتها إلى النصوص الشرعية.

خامسا/الآثار الاقتصادية السلبية للفساد تكون بشكل مركب، فكل فساد ينشئ فسادا" مضاعفا" للأول، فالأثر الاقتصادي السلبي للفساد يولد أثرا" سلبيا" مضاعفا".

التوصيات:

أولا/ إعمال الاقتصاد الإسلامي كنظام لتسيير دواليب الاقتصادات العربية، لما يزخر به من مؤسسات وقيم وأخلاق فاضلة، تُتخذُ كأسس وآليات لعلاج ظاهرة الفساد الاقتصادي.

ثانيا/ ضرورة الإفادة من بعض الآليات والوسائل العلاجية الناجعة، النابعة من الفكر الاقتصادي الوضعي، لتحقيق تكامل الآليات الوقائية والعلاجية للفساد.

ثالثا/إعادة إحياء وبعث وتفعيل مؤسسة الحسبة، وإيلائها العناية والاهتمام، وتوفير الإمكانات بوصفها مؤسسة منظمة بفاعلية واقتدار للمالية العامة والأسواق، والنشاط الاقتصادي ككل.

رابعا/ ضرورة القيام بالإصلاحات القضائية لضمان النزاهة والاستقلال وبناء القدرات.

خامسا/ تطوير أداء الخدمة المدنية والإسراع في الإصلاحات المؤسسية الأخرى لتحسين تدفق المعلومات وزيادة حوافز الأمانة وحسن الأداء .

سادسا/ تدعيم مؤسسات المجتمع المدني، بما في ذلك وسائل الإعلام المختلفة والمنظمات غير الحكومية والجماعات الجماهيرية الأخرى.

سابعا/ الحرص على حماية أموال المنح والقروض التي تخصصها المنظمات العالمية للدول المستفيدة من تلك الأموال، وذلك عن طريق الضمانات الكافية لدرء الفساد عن تلك الأموال.

الدور المنهجي للعقيدة الإسلامية

أ/ السعيد قاسمي – جامعة باتنة

تمهيد:

تنطلق فلسفة القرآن التربوية، في نظرته إلى الإنسان، من طبيعته المميزة له عن سائر المخلوقات أولا، ومن طبيعة غايته الكبرى التي يندمج فيها مع عناصر الكون كله، والتي تشكل المحصلة الكبرى لنشاطاته كلها، مما يرفعها إلى مستوى أن تكون العلة الغائية لوجوده، بحيث لا يكون ـ بدونها ـ للإنسان أي معنى، مما يعني أن هذه الطبيعة للإنسان هي أساس وجوده، وعليه تتأسس كل قضاياه الوجودية، وعلى رأسها وظيفته الحياتية وغايته الكبرى التي يُفترض فيها ـ منطقيا ـ أن تكون متوافقة مع طبيعته تلك.

وانطلاقا من فلسفة القرآن تلك، وتأسيسا على تلك المنطلقات القرآنية في نظرته للإنسان ستتبين لنا المداخل الأساسية التي نؤسس عليها (محاولة) الكشف عن دور العقيدة الإسلامية في صياغتها للعقل الإيماني وإعادة تشكيله وتنظيم آليات نشاطه، والتي سنجدها مبثوثة في مجموع آيات الأحكام العقدية. وعليه فإن منطلقنا في معالجة موضوع المقال ـ بعد تحديد الإشكالية ـ سيكون من خلال الكشف عن نظرة القرآن إلى الإنسان من حيث طبيعته وغايته الكبرى في الحياة. وحديثنا عن ذلك يلزم عنه بالضرورة التعرض لماهية العقل في القرآن وطبيعته، وذلك باعتباره محلا للخطاب. كما يستصحب ذلك الحديث عن طبيعة العقيدة الإسلامية، باعتبارها مضمونا للخطاب، وكذا طبيعة المحيط المادي (الكون) للإنسان، باعتباره الواقع العملي الذي تنعكس فيه مقتضيات عقيدته. وبذلك تتشكل أمامنا خمسة عناصر: صورة الإشكالية، وأربعة مداخل أساسية لتحليلها.

أولا: ضبط الإشكالية.

لصياغة هذه الإشكالية التي سنثيرها في هذا الموضوع سننطلق من قضية منهجية أثارها المتكلمون في عصر الجدل الكلامي ولم يصلوا فيها إلى حسم. وهذه القضية تتعلق بجدلية العلاقة بين الإيمان والنظر من حيث الترتيب المنهجي للحكم الوجوبي بين الأمرين. وقد اشتهرت في كتب علم الكلام تحت باب: (أول الواجب)؛ هل يتعلق بالإيمان ابتداء أو بالنظر؟. وما سوَّغ إثارة هذا

الإشكال هو النظر إلى علاقة التلازم الوجودي والمنطقي بين القضيتين. فعندما نظر المتكلمون في هذه الصورة من التلازم من زوايا مختلفة تباينت آراؤهم باعتبارين:- باعتبار الوجوب الشرعي.- باعتبار الوجوب المنطقي الأصولي (ما لا يتم الواجب إلا به).

ونحن سنستعير هذه الإشكالية القديمة لنشتق منها إشكالية أخرى تتعلق بالوظيفة التربوية المنهجية للخطاب العقدي في القرآن، وتنبثق هذه الإشكالية من علاقة التلازم بين العقل والقناعة، أو بين التعقل والاقتناع، وهي إشكالية منهجية تتعلق بكيفية الترتيب المنطقي بين الأمرين. لذا فإنه يمكننا أن نصوغ الإشكال على النحو التالي: آلقرآن في خطابه العقدي يستهدف بناءَ العقل أم يستهدف بناءَ القناعة أو العقيدة أو الإيمان؟ بمعنى: أن القرآن في خطابه العقدي أينطلق من بناء المنهج للعقل، أم ينطلق ابتداء من بناء القناعة باعتبار أن العقل ملكة فطرية قبلية ثابتة؟. ويتضح لنا مدى تعقد القضية حينما ندرك مدى التلازم المنطقي بين الأمرين في العقيدة الإسلامية بحيث يصل فيها الارتباط بينهما إلى درجة التلازم بينهما وجودا وعدما.

وبعد ضبطنا للإشكالية نعود لننظر إلى ما قررناه سابقا، وهو الكشف عن نظرة القرآن إلى الإنسان: من حيث طبيعته وحقيقة غايته النهائية. وذلك لتحديد المداخل المنهجية واتخاذها كمقدمات لبناء فرضيةٍ حول الوظيفة المنهجية للعقيدة، والتي نزعم صلاحيتها كنظرية تربوية مستنبطة من القرآن لمعالجة إشكالية المقال؟.

ثانيا: نظرة القرآن إلى الإنسان.

المدخل الأول: طبيعة الإنسان في القرآن.

حينما نتتبع مجموع الآيات القرآنية المتعلقة بالعقيدة في شقها الإنساني[1]. سوف نجد أن القرآن في كل خطاباته العقدية ينطلق من مسلمة أساسية وهي (أن الإنسان كائن عاقل). وصفة العقلانية صفة جوهرية فيه؛ بمعنى أن الإنسان يفقد إنسانيته بمجرد فقدان هذه الصفة. بل إنا نجد القرآن يذهب إلى ما أبعد من ذلك حيث أنه ينتزع من الإنسان حتى صفة البهيمية!؛ وذلك على

1- إذ تعتبر قضية الإنسان من المحاور الأساسية للعقيدة الإسلامية، والتي أهملت في تراث الفكر العقدي الإسلامي باستثناء بعض القضايا التي أثيرت حول مسائل القدر، وهي لم تعالج من منطلق أصالتها الفطرية بقدر ما جاءت لمعالجة قضايا سياسية واجتماعية

اعتبار أن البهائم في حياتها الحيوانية تخضع لقوانين إلهية هي في غاية من الانضباط والإحكام، بحيث أنه لا يتأتى لها أن تحيد عنها، ومع ما تبدو عليه ـ في الظاهر ـ من الفوضى والقبح والوحشية في نظامها) الغابي (فإن العلم ـ وقبل ذلك القرآن ـ يؤكد أنها في سلوكها الغابي هي في غاية من الانتظام والانسجام مع سنن الله في الكون، وأن أي تشويه في وظائفها البهيمية تلك سيحدث اختلالات خطيرة في النظام البيئي الطبيعي) الإلهي (وهي بتلك الصورة السلوكية) البهيمية (عابدة لله تعالى وفق الغريزة التي جُعلت عليها. **(وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ)** (الإسراء:44). أما الإنسان حينما يعطل وظيفته الإنسانية) التعقل (فلن يتأتى له أن ينضبط بتلك القوانين التي تحكم حياة الحيوان في الغابة ليرتقي إلى مستوى) الأنعام (وبالتالي سيبقى هو الأضل!) بل هم أضل). وهذا التوصيف أو الحكم القرآني على الإنسان المعطل لقدراته العقلية لم يورده الله من باب المبالغة في الاستهجان والتوبيخ والتقريع، بل هو توصيف واقعي وحكم موضوعي يعكس الحالة الحقيقية لأولئك الذين يعطلون عقولهم. فسِر انتظام الإنسان مع الكائنات في الوجود يكمن في عقله، فإذا فقده ـ بتعطيله ـ خرج عن النسق العام للوجود، فيكون بذلك هو الأضل فيه. نعود الآن إلى بيان كيفية كشف القرآن ـ في خطابه العقدي الموجه للإنسان ـ عن هذه الصفة الجوهرية فيه.

إننا حينما نتتبع القرآن في تركيزه على العقل وهو يتحدث مع الإنسان أو عليه، سنجده يركز على جانبه العقلي إلى درجة يجعل المستمع إليه يعتقد بأنه قد اختزل جوهر الإنسان وحدده في جانبه العقلي. نجد هذا الاختزال والتحديد لطبيعة الإنسان باعتباره كائنا عاقلا في جل الآيات القرآنية المتعلقة بمحور العقائد خاصة، سواء في إثارته لمسألة الخلق، أو في مناقشته لقضايا الكفر والشرك مع عبدة الأصنام والأوثان من مشركي العرب، أو مع منكري البعث أو النبوة، أو في مراجعاته النقدية لعقائد أهل الكتاب، أو في بيانه للعقائد الإيمانية وإرشاد المؤمنين إلى مسالك الاستدلال عليها والرد على الشبهات التي يثيرها الكفار والمشركون. ففي كل ذلك نجد القرآن أحيانا يأمر الإنسان ليأخذ بالأسباب الكفيلة بتنمية العقل وتزكية قدراته، وأحيانا يحاكم الإنسان إلى العقل في حالة التردد والشك، أو يدعوه إلى إعماله وتنشيط أدواته (السمع

والبصر) في حالة الإيمان لتعزيزه وتوثيقه. وفي حالات أخرى يستهجن من الكفار والمشركين تعطيلهم للعقل نهائيا، أو إخلالهم لوظيفة من وظائفه. نجد كل ذلك في مثل الآيات الآتية: قال تعالى مبينا دلائل التوحيد في خلق الإنسان: **(هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)** (غافر:67). وقال عن عبدة الأصنام: **(قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ * أُفٍّ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ)**(النبياء:66-67). وقال عن منكري البعث: **(كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)** (البقرة:73). ويقول في سياق تعليمه نبيه كيفية محاججة المشركين المنكرين لنبوته: **(قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ)** (يونس:16). ويستنكر من أهل الكتاب مخالفتهم لمنطق الفكر وبداهة العقل فيما يعتقدون، ليدفعهم إلى مراجعة معتقداتهم الباطلة، فيقول تعالى: **(يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ)** (آل عمران:65) ويبين الله مدى التلازم الوجودي بين الإيمان وصحة استعمال العقل والحواس فيقول تعالى: **(إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ * وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ)** (النمل:80-81). ويوجه عناية الإنسان للتثبت من كل ما يذهب إليه من رأي أو ما يتبناه من اعتقاد فيقول تعالى: **(وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا)** (الإسراء:36).

ونحن حينما نتأمل مجموع تلك الآيات السابقة سوف نلحظ أن القرآن يستعمل مادة)العقل(أو بعض أدواته الأساسية)كالسمع والبصر(وفق الصيغ اللغوية التالية:

1- صيغة الترجي:

ويُؤتَى بها لإبراز المقصد من البيان القرآني، على اعتبار أن الانطلاق من مسلمة كون الإنسان كائنا عاقلا يفترض أن يسعى كل خطاب يوجه له إلى تحقيق غاية تربوية أساسية تتعلق بأي سلوك له وهي تمكينه من تعقل الأشياء،

وهذا أمر يتسق تماما مع طبيعة وجوهر الإنسان، فكونه كائنا عاقلا ينبغي أن تكون الغاية من مخاطبته هي: تعقل الأشياء، فيأتي التعليل الغائي لكل خطاب بياني بـ)لعلكم تعقلون(مقصدا وغاية للخطاب.

وقد وردت آيات كثيرة في القرآن تبين أن الغاية الأساسية من التنبيه على مظاهر الكون وظواهر السنن الاجتماعية هي أن يستوعب الإنسان فحوى تلك الآيات ويعقل المراد منها، ويتبين الحكمة من ورائها. ومع أن تلك الآيات في ظاهرها تتعلق بالمنافع المادية للإنسان، فإن القرآن يركز ـ في سياق التأشير عليها ـ على منفعة أساسية تتعلق بالوظيفة الجوهرية للإنسان وهي)تعقل الأشياء). وتعقّلها يتم بإدراك لوازمها العقلية مثل: استلزام السبب العيني للمسبب الغيبي. نجد مثل ذلك في الآيات التالية: قال تعالى: **(كَذَٰلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)**)البقرة:73). وقال تعالى: **(كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)** (البقرة:242). وقال: **(ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)** (النعام:151). وقال: **(إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)** (الزخرف:3). وارتباط أسلوب الترجي في القرآن بخاصية العقل في الإنسان دليل على أن الغاية التربوية من توجيه الخطاب العقدي له هي أن يتحول من كونه عاقلا بالقوة إلى كونه عاقلا بالفعل، وكذلك ينبغي أن يكون، ولذلك خلقه؛ أي ليعقل عنه.

2ـ صيغة الشرط:

وبعد تحديد الصورة المأمولة والمفترضة أن يكون عليها الإنسان، وهي أن يرتفع إلى مستوى إنسانيته ليتعقل الأشياء، تأتي صيغة الشرط لتبرز التلازم الشرطي بين كون الإنسان عاقلا ـ وقد حُدِّدت بصيغة الترجي السابقة ـ وبين فهمه للآيات وإدراكها والاعتبار بها. فهذه الصيغة تبين العلاقة الوظيفية والأساسية بين العقل والآيات ـ أيا كان نوعها ومجالها ومستواها ـ وتؤكد هذه العلاقة وتوثقها إلى درجة أن تجعل الرابط بينهما رابطا شرطيا وجوديا، يثبت وجود العقل في بعده الوظيفي بإدراكه للآيات، وينتفي بانتفاء هذه العلاقة.

وما يعطي لهذه الصيغة وظيفتها المنهجية في تأسيس العقل وربط

إنسانية الإنسان بها هو أنها تأتي بأسلوب الإثارة لاستفزاز حسه الإنساني؛لأن في انتفاء العقل ـ بانتفاء وظيفته ـ معرَّة إنسانية مذمومة في العرف البشري. ونجد هذه الصيغة في مثل الآيات الآتية:

قال تعالى في سياق بيان أحكام الولاء والبراء، والتي يفرضها منطق العقل والحذق والنباهة: **(قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ)** (آل عمران:118). وقال تعالى على لسان نبيه موسى عليه السلام في محاورته لفرعون: **(قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ)** (الشعراء:28).

فما نلاحظه حول هذه الصيغة هو أن القرآن قد استخدمها ضمن خطابه العقدي في اتجاهي الكفر والإيمان؛ ففي اتجاه خط الكفر يستخدم جملة الشرط في سياق الآيات الكونية ليعقل الإنسان حِكَم سنن المنهج الخَلقي، فيُقبل على الإيمان بمقتضى منطق العقل. وفي اتجاه خط الإيمان يستخدم جملة الشرط في سياق الآيات التشريعية ليعقل المؤمن حِكَمَ سنن المنهج التشريعي، فيُقبل على الالتزام بمقتضيات الإيمان. وبهذا يكون الخطاب القرآني موجها للإنسان ـ مؤمنا كان أو كافرا ـ باعتباره عاقلا، ويبقى الفرق بينهما في مضمون الخطاب بما يناسب مقتضى حال كل واحد منهما.

3- السؤال الاستنكاري:

صيغة السؤال الاستنكاري تأتي لتفيد التعجب والاستغراب أو التوبيخ أو الاستهجان. وهذا أسلوب يتأسس على الأساليب السابقة ويأتي مرتبا منطقيا بعدها؛ وذلك لأن عدم تحقق الغاية من الترجي وعدم اكتمال الشرط بجوابه يستوجب السؤال الاستنكاري كموقف تربوي يقتضيه الحال، لأنه لا يُتصور أن يكون الإنسان عاقلا ثم لا يدرك آيات الله البينات، فلا يجتمع العقل مع عدم التعقل ولا البصر مع عدم الإبصار ولا السمع مع عدم الاستماع! وإن حدث فهو موقف مضطرب متنافر الأطراف يستدعي الاستهجان والاستغراب (أفلا تعقلون). وهذه الصيغة نجدها في النصوص التالية:

قال تعالى: **(يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ)** (آل عمران:65). وقال: **(قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا**

تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ) (يونس:16). وقال عن قوم إبراهيم على لسان نبيهم عليه السلام: **(أُفٍّ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ)** (الأنبياء:67).

ففي مثل هذه الآيات يكون المخاطبون قد وقعوا في مواقف تصطدم بمنطق العقل وتقلب موازينه[1]، الأمر الذي يثير الاستغراب والشك في إنسانية أصحاب هذه المواقف، لأن الإنسان معتبر بعقله لا بجسمه. وذلك ما سوغ السؤال التعجبي الاستنكاري، لبداهة عقلانية الإنسان.

4 – سلب العقل: وبعد انتفاء المحددات السابقة لإنسانية الإنسان يأتي الحكم الحاسم لإخراج من عطل عقله من دائرة الإنسانية، قال تعالى: **(أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا)** (الفرقان:44). وما يلاحظ في الأسلوب القرآني في حديثه عن هذا النمط من البشر هو أنه يخاطبهم بضمير الغائب، لأنهم في حكم من غاب عقله، فلا يعود مؤهلا للخطاب. وقد تكرر هذا في القرآن الكريم، فقال تعالى في موضع آخر: **(لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ)** (الأعراف:179).

فالصيغ السابقة ـ إذا ـ هي محددات تحصر وتقصر حقيقة الإنسان في جانبه العقلي، وحيثما ارتفع لازم تلك الصيغ ارتفعت به إنسانيته. لذلك وجدنا القرآن ينفي عنه إنسانيته، حينما تنتفي وظائفه العقلية.

فهذه الحقيقة الأولى التي ننطلق منها وفق المنظور القرآني للإنسان ونحن بصدد بناء التصور الذي تتأسس وفقه وفي إطاره الوظيفة المنهجية للعقيدة الإسلامية. وهذه الحقيقة هي: أن الإنسان في جوهره وفي طبيعته المتميزة كائن عاقل ابتداء. ولما كانت ملكة العقل قد أخذت هذا الحيز من كينونة الإنسان، وتربعت على هذه المكانة ضمن مكوناته، فبأي صورة حدد القرآن طبيعة هذا العقل؟

المدخل الثاني: طبيعة العقل القرآني.

---

[1]ـ لذا وصف القرآن موقف قوم إبراهيم ـ بعد أن نقضوا منطق العقل وبديهيات الحس ـ بقوله تعالى: **(ثُمَّ نُكِسُوا عَلَى رُءُوسِهِمْ)** الأنبياء:65.

لقد وقفنا في الفقرات السابقة عند حقيقة الإنسان في القرآن، وخلصنا إلى نتيجة مفادها أن المعتبر في تميز جانبه الوجودي عن سائر الكائنات إنما هو العقل. لذا فقد تواتر الفكر الإنساني على تمييزه باعتباره كائنا عاقلا، فتواضع الفلاسفة والعلماء على تحديد هويته بين الكائنات بوصفه حيواناً مفكراً أو ناطقاً.

فالخصيصة التي بها تميز عن سائر المخلوقات هي ملكة العقل، فبها كُرِّم وشُرِّف، وباعتبارها فيه كُلِّف وأُمِر وأُهِّل لحمل الأمانة، في حين أبت السماوات والأرض ـ بحكم طبيعتها لا بحكم اختيارها ـ أن تحمل هذه الأمانة، لافتقارها إلى شروطها (العقل، والتركيبة الثنائية؛ الجسم والروح). والعقل من المفاهيم التي تباينت حوله آراء الفلاسفة والعلماء من حيث ماهيته وطبيعته. فكيف تناول القرآن الكريم العقل؟

إن الحديث عن العقل في القرآن يرتبط وبشكل أساسي بمجموعة من القضايا التي يرتبط بها العقل ـ في المنظور القرآني ـ من جهة علته الغائية. وعند التأمل سندرك أن العقل في القرآن مرتبط من هذه الناحية بالقضايا التالية:

1 ـ طبيعة الإنسان، باعتبارها محلا للخطاب العقدي.

2 ـ طبيعة العقائد الإسلامية، باعتبارها مضمونا للخطاب.

3 ـ طبيعة الكون باعتباره الواقع المادي الذي يعكس المقتضى العملي لعقيدة الإنسان.

فحينما ننظر إلى طبيعة الإنسان سنجدها تتألف من ثلاثة مكونات وجوانب متفاعلة، تشكل بتفاعلها بنية عضوية واحدة هي الذات أو الأنا. وهي في حقيقتها لا تعبر عن كم عددي من العناصر المركبة في ذات واحدة، بل هي جوانب ثلاثة أو مظاهر ثلاثة لذات واحدة، فالتقسيم ـ إذا ـ اعتباري وليس واقعياً. وهذه المكونات هي (الجسم والنفس والعقل). وكلها مكونات وظيفية لذات واحدة هي الذات الإنسانية. إذا فالإنسان (على اختلاف مظاهره وتعدد قدراته ووظائف أعضائه، ليس مجموعة من الأجزاء...وإنما هو عبارة عن ذات واحدة...تجتمع فيها صفات العقل مع صفات الوجدان، وقيم الجسم مع قيم

الروح، اجتماعا شرع له الدين بأحكامه السديدة)[1]. وباعتبار بعدها الوظيفي العملي فإن لكل مكون من هذه المكونات منطلقات أولية للفعل، هي بمنزلة بذور أولية باطنية لسلوك الإنسان، وهي كما حددها علماء النفس:

1- (الغرائز): تمثل الدوافع الفيزيولوجية للمكون الجسمي. 2- (الرغبات): وتمثل الدوافع النفسية للمكون النفسي. 3- (الدواعي): وتمثل الدوافع الاعتقادية الخارجية للمكون العقلي. ويمكن أن نبرز التكامل الوظيفي بين هذه العناصر في الجدول التالي:

مكونات الإنسان	عناصره	الوظيفة	الثمرة والنتيجة
المكون الجسماني	1 ـ الحواس. 2 ـ الغرائز (دوافع فيزيولوجية).	تجسيد الفعل	تحقيق مقاصد الإنسان وفق ما يرشد إليه العقل وتطمح إليه النفس.
المكون النفساني	1- الحس الباطني. 2- الدوافع النفسية.	تولد الحركة	
المكون العقلي	1 ـ الذاكرة ـ المخيلة ـ المصورة... 2 ـ المبادئ ـ الدواعي.	تنظم وتوجه	

وحينما نأخذ هذه المكونات باعتبار عللها الغائية ـ وهي الدوافع السلوكية ـ فسنجد أن الإنسان كائن فاعل ومتحرك، وهو وإن اشترك مع بقية الكائنات في هذه الخاصية، فإنه يتميز عنها ويتفرد بالمكون العقلي الذي يجعل من سلوكه سلوكا واعيا. وعقلانية سلوكه شرط وضمان لتوافقه مع سائر الكائنات الأخرى في تناغمها نحو علة غائية واحدة للوجود وهي الخضوع للخالق الواحد المعبود، كل وفق صلاته وتسبيحه. إذا فالمحصلة الطبيعية لمكونات الإنسان باعتبار علتها الغائية تتمثل في السلوك العملي الواعي.

فحينما نعود إلى القرآن سوف تلفت انتباهنا ملحوظة منهجية هامة تتعلق بطبيعة العقل في القرآن؛ فما نلاحظه في استعماله لمادة (عقل) هو أن كل

[1]ـ طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص58.

صيغ هذه المادة تأتي بصيغة الفعل ولم تأت قط بصيغة المصدر. والصيغ الواردة في القرآن هي: (تعقلون) تكررت أربعاً وعشرين مرة، و(يعقلون) اثنين وعشرين مرة، و(يعقلها) مرة واحدة و(نعقل) مرة واحدة. واستقرار أسلوبه على هذه الصيغة مؤشر على تصور قرآني خاص ومميز لطبيعة العقل. وتتأكد هذه الملاحظة حينما نعلم بأن القرآن يعكس الواقع الوجودي للمخلوقات كما هي بطبيعتها وحقيقتها، وأنه سيستعمل الألفاظ كمصطلحات في غاية من الدقة الدلالية والإحكام في المعنى.

ما نستنتجه من هذا الشيوع في الاستعمال القرآني لمادة (عقل) هو أن العقل ليس جارحة بها يعقل الإنسان كما هو الشأن بالنسبة للسمع أو البصر التي بها يسمع الإنسان ويبصر. فلما كانت هذه حواس في ذاتها عبر عنها القرآن بصيغة المصدر (السمع) و(البصر). وانطلاقا من الملاحظة السابقة حول استخدام القرآن لمادة (العقل) ذهب احد المفكرين المعاصرين إلى عدم اعتبار العقل حاسة من الحواس، بل هو فعل من أفعال الذات الإنسانية، فحدد مفهومه بصورته العملية. فهو عنده (عبارة عن الفعل الذي يتطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما، معتقدا في صدق هذا الفعل ومستندا في هذا التصديق إلى دليل معين)[1].

فبناء على طريقة استعمال القرآن لمادة (عقل). وبالنظر إلى التعليل اللغوي لاشتقاق اسم (العقل) نستنتج أن العقل في القرآن ذو طبيعة عملية يعكس صورته الواقعية. وهذا التحديد لطبيعة العقل القرآني يعكس مدى التناسق التام بين طبيعة العقل وبنية كل مكونات الإنسان من جهة، وبين طبيعة العقائد الإيمانية من جهة ثانية.

فطبيعة العقل القرآني، هي من طبيعة العقائد التي خوطب بها العقل، أو بالأحرى نقول بأن هذه الأخيرة هي من طبيعة العقل، لأن التفكير لا يمكن أن يكون إلا من جنس الفكر، وإلا اضطربت وظائف العقل. وهو من جهة ثالثة يتسق مع طبيعة الواقع المادي لحياة الإنسان كما حددناها سابقا. وبذلك يتسق العقل مع ذات الإنسان أولا ومع الواقع المادي العملي ثانيا، ومع طبيعة العقائد التي تشكل مضمونه الفكري ثالثا.

---

[1]- طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل،ص66.

فتصوير القرآن للعقل بصورته العملية هو تجسيد لفلسفة الحياة الإيمانية التي تتحدد من خلال مجموع كلٍّ من الأهداف والغايات والمبادئ والتصورات العامة حول الكون والإنسان والحياة. وذلك لأن العقل هو عنصر وظيفي ضمن مركب يتألف من مكونات الإنسان ومن مجموع العقائد ومن طبيعة الحياة. واعتباره كذلك يؤكد أنه لا يمكن للعقل (الإنساني) إلا أن يكون على تلك الطبيعة، وإلا فقد علته الغائية.

إلى هنا نكون قد أثبتنا الطبيعة العملية للعقل كما يصوره القرآن. وبهذه الصورة يستقبل العقل الخطاب التكليفي العقدي ليتصور مضمونه ويصدقه، وليطبق مقتضاه في النهاية.

فالنتيجة الأولى التي نخلص إليها هنا، والمتعلقة بالدور المنهجي للعقيدة الإسلامية في صياغتها للعقلية الإيمانية، هي أن العقل الإيماني عقل فاعل؛ بمعنى أنه ليس مجرد ملكة للتصوير والتذكر والتصديق، بل هو عقل مبدع خلاق لا يقف عند نهاية. وهذا ما يجعله في مستوى طموحات الإنسان الممتدة نحو آفاق مفتوحة، ويجعله أيضا متساوقا مع طبيعة الوجود المتغيرة، فيكون بذلك في حراك مستمر، ينتقل من أفق إلى آخر. ولا يزال العقل الإيماني في هذا الترقي ما بقي الإنسان. وذلك سر من أسرار الحياة الإيمانية التي عاشها الأنبياء والمرسلون، ويقف على أطرافها المتصوفة والعارفون بالله، وتشرئب إليها أعناق المؤمنين. ويترتب على هذا الاستنتاج نتيجة أخرى تتعلق بطبيعة المعرفة العقلية وهي أنها معرفة يتسع مجالها، ويسمو أفقها ويتعمق تحليلها كل حين ما دام العقل في تأملاته الإيمانية للأشياء. وبذلك يكون للعقل في وظيفته الدينية ثمار مادية.

المدخل الثالث: طبيعة العقيدة الإسلامية.

فيما يتعلق بطبيعة العقيدة الإسلامية، فإنه حينما نعود إلى القرآن الكريم فسنجده يقرر أن المعتبر فيما يعتقده الإنسان من عقائد إنما هو الأثر العملي لها، فهي ليست واجبة لذاتها، بل هي واجبة لما يترتب عليها من آثار عملية. ولا معنى للعقيدة إذا بقيت على مستوى العقل حبيسة القناعات العقيلة والتصورات المجردة.

إن القرآن لا يضع أي قيمة أو وزن للمعرفة ما لم تؤد إلى غاية عملية تعود على الإنسان بالخير، بل القرآن يذهب إلى ما أبعد من ذلك حينما يعتبر

المعرفة المجردة من غايتها العملية، معرفة مشينة للإنسان تتدنى به من مستوى الإنسان إلى مرتبة الحيوان وليس أي حيوان، كما وصف بني إسرائيل حينما حُمِّلوا بالتوراة للعمل بها ثم لم يعملوا بها بقوله تعالى: **(كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ)** (الجمعة:5). فالمعرفة وفق المنهج القرآني معرفة وظيفية غائية تنتقل بالإنسان (من معرفة الحواس إلى معرفة العقول، ومن معرفة الروية من غاية إلى غاية حتى لا يرضى (الإنسان) من العلم والعمل إلا بما أداه إلى الثواب الدائم ونجاة من العقاب الدائم)[1]. إن قضية الاعتقاد في المنهج القرآني لا تتمثل في الاقتناع العقلي بقدر ما تتمثل أساسا في التجاوب العملي مع مضمون الخطاب الإلهي. ومن ثم فإن القرآن يتجاوز- في خطابه العقدي - الأدوات المنطقية البانية للقناعة- وذلك مبلغ الفلاسفة والمتكلمين في عصر الجدل - إلى الأدوات النفسية الوجدانية التي تعزز تلك القناعة، ولكنها في الأساس تدفع بالإنسان وفق مسالك فطرية إلى تمثل تلك القناعة وتجسيدها في الحياة. وحتى البراهين النظرية لا تتمحص ولا تتقوى إلا عن طريق ملازمة صاحب العقل النظري للعمل بمقتضى ما ينظر فيه، كما تمحِّص التجربة الفروض العلمية، لأن (البرهان النظري في مجال الألوهية لا يقترب من الحق إلا إذا انبنى على مقولات عملية مثل (الطاعة) و(طلب المغفرة) و(التوبة)... وإن العقلانية المبنية على مثل هذا العمل تكون أغنى وأعمق وأصوب من العقلانية النظرية المنفصلة عن العمل)[2]. فالمعتقِد العامل (كلما تزايد عمله تماسك نظره، واتسق استدلاله، واستقامت مناهجه)[3]. لأن العقل (بفضل التلقيح بالعمل يصير قادرا على الإطلاع على مدركات كانت تعد لديه من قبل من باب المغيبات)[4]. فهذه هي الطبيعة العملية للعقيدة الإسلامية في صورتها القرآنية، ولا أدل على هذا الاندماج والتماهي بين المعتقد ومقتضاه العملي في التصور العقدي الإسلامي من قوله تعالى: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا)**

---

[1]- الجاحظ: الحيوان،ج 2، ص 116،عن نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراء وآليات التأويل،ص54 – 55.

[2]- طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص76.

[3]- طه عبد الرحمن: نفس المرجع، ص 78 .

[4]- نفس المرجع، ص68 .

(النساء:136). إنه يعبر عن المقتضى العملي للإيمان بصيغته العقدية (الإيمان) فتكون بذلك العقيدة سلوك في بعدها العملي، ويكون السلوك عقيدة في أصله الإيماني.

المدخل الرابع: طبيعة الكون.

فيما يتعلق بطبيعة الكون باعتباره الواقع المادي الذي تنعكس عليه العقيدة في بعدها العملي. فإن القرآن الكريم يؤكد بأن الكون يخضع لسنة التغير والحركة، وهذا ما تؤشر عليه الآيات القرآنية المتعلقة بصفات الأفعال لله تعالى. فقد صور القرآن الكريم صفات الأفعال بصيغ تفيد استمرار الفعل الإلهي في الكون وذلك مظهر من مظاهر قيومية الله على الكون، نجد ذلك في مثل الآيات التالية: **(إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا)** (فاطر:41). وقال: **(وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ)** (الروم:25). وقال: **(اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ)** (البقرة:255). وقال: **(كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ)** (الرحمن:29). وكأثر لمقتضى هذه السنة في الكون والحياة، جاءت أحكام المنهج التشريعي قابلة للتغير بتغير الأحوال. فالكون وفق التصور القرآني لا يتسم بالسكون والثبات، بل هو كون متحرك متغير وفق نظام إلهي. وباعتبار أن العقيدة الصحيحة تجعل معتنقيها في تناغم وتساوق مع حركة الكون فإن الإيمان الصحيح والحي ينبغي أن يتسم بالحركة والتغير. إذا فطبيعة القضايا الثلاثة السابقة (الإنسان والعقائد والكون) تتوافق جميعها في البعد العملي.

ثالثا: تحليل الإشكالية.

بعد تحليلنا لطبيعة العقل في القرآن الكريم، وشكل صياغته له. ننظر إلى الدور المنهجي للعقيدة عند عرض القرآن لها على العقل، وذلك للكشف عن دور العقيدة في أثرها التنظيمي والمنهجي على العقل وصياغته وتنظيم نشاطه الفكري. لذا فإن الإشكالية التي نعالجها في الفقرة التالية نصوغها في السؤال التالي:

آلقرآن في خطابه العقدي الموجه للإنسان يكتفي بعرض العقيدة على العقل على شكل أحكام شرعية مطلوب من العقل قبولها والتصديق بها؟ أم أنه يستهدف بناء العقل ومنهجه وتنظيم نشاطه؟ وذلك على اعتبار أن العقل ملكة

لإنسان واقعي تعتريه ظروف واقعية قد تتلبس به أفكار مضطربة فتشوش نشاطه وتفسد مسالكه، والتفكير دائما يكون من جنس الفكر كما ذكرنا سابقا، ومن ثم يتأقلم العقل مع طبيعة الفكرة التي يستوعبها، فكما أن العقل قد ينتظم الأفكار ويشكلها ويرتبها وفق منطقه الخاص ـ وهو الأصل في عمل العقل السليم ـ فإن الأفكار القوية في حالات معينة قد تسيطر على العقل وتنمِّطُه وفق طبيعتها، فتنعكس بذلك خصائص الفكرة على صفات العقل الحامل لها. فالعلاقة بين الفكر والتفكير علاقة جدلية كل واحد يؤثر في الآخر. ولحل هذه الإشكالية نعود إلى القرآن لمعرفة كيفية توجيهه للخطاب العقدي.

فحينما نستقرئ مجموع الآيات المتعلقة بالأحكام العقدية خاصة في جانبها الاستدلالي سوف نجد أنها قد استوعبت كل العناصر المنهجية المتعلقة بترسيم الوظيفة العلمية والعملية للعقل. وعند تحليلنا لها سوف نكتشف أن كل طائفة منها تؤشر على وظيفة من الوظائف المنهجية للعقل وهذه الوظائف يمكن ضبطها في العناصر التالية: 1 ـ تأسيس العقل. 2 ـ تحديد الإطار الموضوعي لعمل العقل. 3 ـ تحديد الإطار المنهجي لعمل العقل. 4 ـ تفعيل القدرات العقلية وتنميتها. 5- تدريب العقل وترويضه على التفكير المنهجي السليم.؟

وما يعطي لهذه الوظائف دورها التربوي في منهجة العقل وتنظيم مسالك تفكيره هو أنها وظائف ترتبط مباشرة بالفعل العقدي على مستوى الاعتقاد وفي سياق تمثل الأحكام العقدية في حياة المؤمن، الأمر الذي يعطي للمنهج ـ كنظام للعقل ـ قيمته العقدية الإيمانية. وبذلك يكون الالتزام بالمنهج في أي بحث من الأبحاث هو شكل من أشكال السلوك الإيماني، وكذلك ينبغي أن يكون، وإلا فقد العقل علته الغائية كما قرر ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى: **(لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا)** (الأعراف:179). فيفقد بذلك الإنسان إنسانيته **(أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ)** (الأعراف:179). لنتتبع الآن هذه الوظائف من خلال الآيات المحددة لها.

أولا ـ تأسيس العقل: والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو بماذا يؤسس القرآن العقل وكيف يؤسسه؟

حينما نستقرئ مجموع الآيات العقدية سوف نجد أن القرآن يؤسس العقل من خلال تحديد المبادئ الأولية التي يستند عليها العقل في أي نشاط فكري له وهذه المبادئ حسب استقرائنا للقرآن هي: مبدأ الهوية. مبدأ عدم التناقض. مبدأ السببية. مبدأ الغائية. كما يحدد له الأدوات التي بها يتصل بالعالم الخارجي، ويتفاعل مع وجدانه الباطني، وهذه الأدوات تتمثل في مجموع الحواس. وهي السمع والبصر أساسا، بالإضافة إلى الحس الباطني. وهذه الحواس هي بمثابة المصادر الأولية له. وتبدو لنا منهجية القرآن في كيفية تأسيسه للعقل من خلال ما يلي:

1 ـ تحديد المصادر المعرفية المكتسبة: فقد حدد القرآن الكريم ثلاث مصادر أساسية للمعرفة العقلية وهي: السمع والبصر والعقل؛ فوظيفة كل من السمع والبصر تتمثل في نقل المعلومات عن العالم على شكل معطيات حسية أولية تفيد العقل في (تصوره) للأشياء. أما دور العقل فلا يقف عند حد التصور- وهذه حالة الكفار حيث يقفون عند هذا الحد ـ فتلك وظيفة أولية لا طائل من ورائها ما لم يقم العقل بوظائف ذهنية أخرى، كالتحليل والتركيب والمقابلة والمقارنة والنقد، إلى غير ذلك من وظائف الذهن المعقدة، لتحديد العلاقة بين الأشياء، نفيا وإثباتا، وتحديد المواقف العملية المقتضية لتلك النتائج التي يتوصل إليها.

فبقدر ما يكثف العقل من عملياته الذهنية في تعامله مع معطيات السمع والبصر وبقية الحواس بقدر ما يتعمق في نظرته للأشياء، ويصدق في استنتاجاته، لذلك عبر الله عنه في القرآن بـ (اللب) و(الفؤاد) و(القلب). قال تعالى: **(وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)** (النحل:78). فباعتبار أن الإنسان يولد خاليا من المعرفة حدد الله له منهجا لاكتساب المعرفة من خلال ما ذكر سابقا. ولكن كيف يعمل العقل في تحليله للمعطيات الحسية؟ كيف يهتدي إلى الحكم والاستنتاج الصحيح؟

ثانيا. تأطير مبادئ العقل:

هنا نجد القرآن يحيل العقل إلى ما فطر عليه الإنسان. فقد ذكرنا من قبل أن العقل يستند في نشاطه ووظيفته إلى مبادئ أولية فطرية. فكيف يوظف

القرآن هذه المبادئ؟ حينما نتتبع بعض الاستدلالات القرآنية نجد أن القرآن يحاكم عقول الناس إلى هذه المبادئ دون أن يقيم الدليل عليها. وذلك من منطلق أنها مبادئ فطرية لا ينكرها أي عاقل. لذلك فإن الاستدلالات المبنية على مبادئ العقل مباشرة تعد من أقوى الأدلة وأكثرها تأثيرا في النفوس، لبساطة تركيبها وسهولة استيعابها على العقل، لقرب المسافة بين المقدمة والنتيجة.

والقرآن يصُوغ مثل هذه الأدلة بطريقة عجيبة تخالف كل صور الاستدلال المعروفة في علم المنطق، مما جعل الفلاسفة وعلماء الكلام يحتارون في تصنيف استدلالات القرآن ضمن صور معينة للاستدلال، تماما كما تحيَّر العرب في تصنيف أسلوب القرآن من الناحية البيانية ضمن فنونهم المعروفة، كالشعر والنثر والسجع. فكما هو معجز في أساليبه اللغوية، فهو كذلك معجز في مناهجه الاستدلالية، إنه يستند في استدلالاته إلى نفس مبادئ العقل التي يستند إليها كل المناطقة، كما يستند في صياغة أساليب بيانه وبلاغته إلى نفس الجمل والحروف التي يعتمدها بلغاء العرب وشعراؤهم في صياغة بيانهم، ومع ذلك يأتي بناء الأدلة ـ كما يأتي بناء نصه اللغوي ـ مخالفاً لكل أشكال الاستدلال التي عُرفت. فمثلا لو أخذنا قوله تعالى: **(أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ (35) أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ)** (الطور:35-36). فقد ننشرها على شكل (دليل السببية)، وقد نحللها على شكل استدلال (بطريقة البواقي) بنقض الفروض الفاسدة أو على شكل(بطلان الدور). إلى غير ذلك من الأشكال المنطقية المحتملة.وكل تلك الأشكال تأتي مركبة الصيغة معقدة المعنى مبهمة المفهوم عسيرة الاستيعاب، أما الاستدلالات القرآنية فتأتي في عبارات بسيطة التركيب، قصيرة الصياغة، واضحة في مفهومها سهلة الاستيعاب. وفي ما يلي نسوق بعض الآيات المتضمنة في استدلالاتها العقلية بعض مبادئ العقل:

1 ـ **مبدأ البداهة:** نجده في مثل قوله تعالى: **(قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ)** (إبراهيم:10). ففي قوله تعالى: (أفي الله شك) استفهام

استنكاري يفيد التعجب، ولا يقع التعجب من إنسان شَكَّ في شيء يحتاج فيه العقل إلى دليل، وإنما يكون للتعجب مسوِّغا حينما يشك فيما لا يحتاج فيه العقل إلى دليل وهو البداهة. ونلاحظ العلاقة العكسية بين مطلع الآية وخاتمها؛ فمبدؤها يتضمن إثبات الرسل بداهة الإيمان بالله، وخاتمتها تضمنت طلب الكفار للحجة البيِّنة على وجود الله! فما بين البداهة والحجة المُبِينَة تنافر عقلي؛ إذ لا مكان للبداهة حيث يتطلب الدليل، ولا مسوِّغ للدليل حيث يكون الأمر بديهيا. والجمع بين الأمرين ينم عن بلادة العقل في ظل الكفر.

2- **مبدأ السببية:** نجد توظيفه في قوله تعالى: **((أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ)** (الطور:35). فالآية تنطلق من وجودهم الثابت بالحِسّين؛ الباطني (الشعور) والخارجي (الحواس) وتحاكمهم إلى مبدأ السببية وتساؤلهم: إن (وجدوا من غير موجد؟ أم هم أوجدوا أنفسهم؟ أي لا هذا ولا هذا)[1]. فبطلان الاحتمال الأول يستند إلى مبدأ السببية الذي لا يحتاج فيه الإنسان إلى ذكره، لأنه معلوم بالفطرة والضرورة، لذلك لم يجبهم الله عن ذلك التساؤل، لأنه يستند إلى مبدأ معلوم بالضرورة والفطرة. وقد بنى الفلاسفة والمتكلمون كثيرا من الأدلة على وجود الله على هذا المبدأ، ومن هذه الأدلة: دليل السببية، ودليل الاختراع، ودليل العناية، ودليل الإمكان، ودليل الانتظام، وغيرها من الأدلة. فجل الأدلة سواء كانت عقلية أو كونية هي تستند إلى هذا المبدأ. إلا أن القرآن يصوغه في عبارات سهلة ميسورة على الأفهام قصيرة العبارات واضحة المعانى كما لاحظنا في الآية السابقة وفي هذا المعنى يقول ابن رشد: (من تأمل أجناس الأدلة المنبهة في الكتاب العزيز على معرفة وجود الصانع وجدها جمعت وصفين: أحدهما كونها يقينية والثاني كونها بسيطة غير مركبة؛ أعني قليلة المقدمات فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأُوَل)[2].

3- **مبدأ العلة الغائية:** وهذا المبدأ نلمحه في جل آيات القرآن المتعلقة بتوحيد الألوهية، وتوحيد الربوبية بشكل خاص. فحديث القرآن عن الخلق ومفردات الكون ينصب على إبراز هذا المبدأ. وقد استنبط الفيلسوف ابن رشد

---

[1]- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج13، ص228.

[2]- الكشف عن مناهج الأدلة،ص40.

من مجموع الآيات المتضمنة لهذا الموضوع ـ وهي كثيرة ـ دليلا سماه (دليل العناية). فقال في كشفه عن هذا الدليل القرآني: (.فالطريق التي سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل هي من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع، وذلك أنه إذا تؤملت تلك الآيات التي تضمنت هذا المعنى وجدت تلك الطريق هي طريق العناية، وهي إحدى الطرق الدالة على وجود الخالق تعالى، ومبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع، أحدهما: أن العالم بجميع أجزائه وُجد موافقا لوجود الإنسان ولوجود جميع الموجودات التي هاهنا. والأصل الثاني: أن كل ما يوجد موافقا في جميع أجزائه لفعل واحد ومسددا نحو غاية واحدة، فهو مصنوع ضرورة، فينتج عن هذين الأصلين بالطبع أن العالم مصنوع وأن له صانعا)[1].

4ـ **مبدأ عدم التناقض:** وقد استندت إليه الآية في بناء الدليل العقلي على وحدانية الله تعالى في قوله تعالى: **(لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ)** (الأنبياء:22). يقول الرازي في تفسيره للآية: (القول بوجود إلهين يفضي إلى المحال... لأنا لو فرضنا وجود إلهين فلا بد وأن يكون كل واحد منهما قادرا على كل المقدورات ولو كان كذلك لكان كل واحد منهما قادرا على تحريك زيد أو تسكينه. فلو فرضنا أن أحدهما أراد تحريكه والآخر تسكينه، فإما أن يقع المرادان وهو محال لاستحالة الجمع بين الضدين أو لا يقع واحد منهما وهو المحال لأن المانع من وجود مراد كل واحد منهما مراد الآخر، فلا يمتنع مراد هذا إلا عند وجود مراد ذلك، وبالعكس، فلو امتنعا معا لوجدا معا وذلك محال)[2]. فبمثل هذه الآيات السابقة يوظف القرآن مبادئ العقل كمبادئ أساسية ينضبط بها العقل في كل عملياته؛ يقبل حين يقبل، ويرفض حين يرفض، أو ينفي أو يثبت، أو يحكم أو يستدل، يفعل كل ذلك في إطار هذه المبادئ.

وبإقرار القرآن لهذه المبادئ وتفعيلها من خلال مخاطبة العقل في إطارها، يكون القرآن قد وضع العقل في مسلكه الطبيعي والصحيح، فحيثما خرج عنها العقل في عملياته ضل عن الحقيقة، سواء في معرفته لعالم الشهادة،

---

[1]ـ المصدر السابق، ص85-86، بتصرف.

[2]ـ مفاتيح الغيب،ج22، ص150-151.

أو في معرفته لقضايا عالم الغيب، وذلك لأن هذه المبادئ هيأ الله بها الإنسان ليتمكن من فهم هذه العوالم، فهي القوالب التي تتشكل بها المعرفة أيا كانت: سواء ما يتعلق بمعرفة مضامين الوحي، أو مظاهر الكون، فكلا منهما مصمم وفق هذه المبادئ، مما يجعل العقل في تناسب منطقي في بنيته مع بنية مضامين الوحي وبنية الكون، لأن الذي كلم عباده بالقرآن هو الذي جعل السمع والأبصار والأفئدة للإنسان، وجعل الليل والنهار والشمس والقمر والسموات والأرض...لذلك فإن (العقل لما يباشر النص الديني لاستجلاء معانيه، فإنه سيعتمد المبادئ المنطقية العامة للفكر التي ينبني عليها النص الديني نفسه، وهي القاسم المشترك بين الخطاب الديني وبين المخاطب بالتكليف)[1]. وبين الكون أيضا لأنه مبني في تصميم خِلقته على مبادئ العقل أيضا.

ثالثا- تحديد الإطار الموضوعي للعقل:

ينطلق الإنسان في تناوله لقضايا الفكر وشؤون حياته مسترشدا بما تقدمه إليه الحواس، ويهتدي إليه العقل فيتعرف على كل ما حوله من مظاهر الوجود، فتبقى دائرة معرفته محصورة في عالم الوجود المتعين بالحواس، في حين تبقى أشواقه المطلقة وما يتشوف إليه العقل مما وراء هذا العالم المشهود - وتلك معطيات حقيقية لا يمكن تجاهلها - مبهمة، مما يجعل الإنسان في حالة توتر وقلق نحوها، لأنه يجد أثرها في نفسه وفي بعض ما تؤشر عليه ظواهر عالم الشهادة. فتكون حالته كحالة أعمى شعر بحواسه بأن شيئا أو أشياء تحوم من حوله لكن دون أن يحدد هويتها ومكانها وقيمتها وطبيعتها. هذا ما يحدث للإنسان صاحب العقل المجرد. أما القرآن فإنه ينطلق في تناوله لحقائق العقيدة وقضايا الإنسان من إقرار أفقين للوجود، محددا طبيعة كل منهما وعلاقته بالآخر. فيثبت بأن الوجود يشتمل على زوج من العوالم؛ عالم يتوافق فيه مع العقل، وهو عالم الشهادة، وعالم يكشف فيه للعقل عما كان مبهما، ويُطَمئن فيه النفس عما كانت تتشوف إليه، وهو عالم الغيب.

وهنا يبرز التكامل المعرفي والوظيفي بين العقل والوحي؛ فالأول - بحكم ما تقدمه الحواس ويؤشر عليه العقل - يقر بالوجود الحسي و(يصفه)، كما يستبطن الوجود الغيبي بأشواقه وحدسه، ويؤشر عليه بتأملاته فيما يدركه

---

[1]- النجار عبد المجيد: فقه التدين، ص99.

من المعطيات الحسية. والثاني يؤكد ويثمن على العقل إقراره بالوجود الحسي و(يفسره) له، كما يكشف عن العالم الغيبي ويصفه له، فينقله في الذهن من الافتراض والحدس إلى الإثبات واليقين. وبذلك فإن الوحي لا يأتي كعنصر إضافي من باب اللطف الإلهي ليسند العقل ـ كما يعتقد المعتزلة، بل يأتي كضرورة منهجية تقتضيها طبيعة كل من العقل والوجود بشقيه.

مما سبق نستنتج ما يلي:1- أن الوجود لا ينحصر في عالم الشهادة، بل ولا يمكن فهم هذا الأخير إلا بإقرار وجود عالم الغيب. 2 ـ بناء على الطبيعة الثنائية للوجود (مشهود وغيبي) فإنه لا يمكن للعقل أداء وظيفته في عالم الشهادة، ومن باب أولى في عالم الغيب ما لم يرتبط في ذلك بالوحي، باعتباره مصدرا غيبيا ومطلقا على نحو عالم الغيب، لأنه غيبي ومطلق أيضا. فثنائية العقل والوحي في مقابل ثنائية عالمي الشهادة والغيب يجعل المنهج القرآني في تناسب مطلق مع طبيعة موضوعه (عالم الشهادة وعالم الغيب). 3 ـ للعقل في كل عالم من العالَميْن مسلك مناسب، فباعتبار ما يملكه العقل من معطيات حسية حول عالم الشهادة فإن المنهج الأنسب له في ذلك هو الاستقراء. أما عالم الغيب فباعتبار انعدام تلك المعطيات المباشرة مع توفر النص الخبري (الوحي) فإن المنهج الأنسب له في ذلك هو الاستنباط؛ فالأول استدلال صاعد، والثاني استدلال نازل، فيأتي منهج العقل في ذلك منهجاً ثنائياً تفاعلياً على نحو ثنائية الوجود بين الغيب والشهادة. وهكذا ينبغي أن يكون المنهج حاملا لخصائص موضوعه.

رابعا- تحديد الإطار المنهجي للعقل:

بعد أن أرسى القرآن أسس العقل على مبادئ أولية متينة، وحدد له روافده المعرفية وضبط الإطار الموضوعي له، نجد أن القرآن وضع أمام العقل مجموعة من الضوابط المنهجية المسددة له. وحينما نعود إلى القرآن سوف نجد أن هذه الضوابط تتمثل فيما يلي:

1 ـ النهي عن التفكير في ذات الله سبحانه. قال تعالى واصفا الكفار الذين تجاوزوا هذا الحد: **(وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ** (الرعد:13). وقد نزلت في يهوديٍّ كان يجادل الرسول

ρ في ذات الله: من أي شيء هو؟!"[1]. وقال تعالى أيضا ردا على قريش حينما سألوا الرسولρ أن يريهم الله جهرة: **(أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ)** (البقرة:108).

2 ـ إحالة معرفة حقيقة الروح إلى علم الله المطلق قال تعالى: **(وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا)** (الإسراء:85). فبين الله هنا أن حقيقتها (من الأمر الذي يعلمه الله عز وجل دونكم)[2].

3 ـ نفي إمكانية معرفة العقل موعد قيام الساعة. قال تعالى: **(يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ)** (الأعراف:187). فهي من شؤون الغيب التي لا يعلمها إلا الله.

4 ـ عدم تبني أي عقيدة أو رأي إلا عن دليل وعلم. فقال تعالى: **(وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا)** (الإسراء:36).

فالقرآن من خلال مجموع النواهي السابقة يضع ضوابط محددة للعقل تشكل بمجموعها محددات منهجية لطبيعة المجال الذي يقع تحت سلطان العقل. إذا فهذه الضوابط المنهجية لا يمكن اعتبارها مقيدة للعقل، بل هي مسددة له لتفعيل نشاطه ومنع توظيفه في غير مجاله الطبيعي وإعفائه مما ليس من اختصاصه أو فوق طاقته. فهذه الضوابط وضعت لحماية العقل وتحريره من الجهل الذي سيرِد عليه بسبب عدم الاختصاص الطبيعي.

وفي هذا السياق نفهم سبب نهي الرسول ρ صحابته عن الخوض في القدر (فما يمكن أن يعنيه هذا الردع في صدر الإسلام هو الاعتراض على سوء استعمال العقل؛ إما من حيث منطق الجدل، وإما من حيث حدود البحث)[3]. لذا فإن كمال العقل يتحقق عند إدراكه عجزه عن إدراك الغيب لما

---

[1]ـ الطبري: جامع البيان في تفسير آي القرآن ج13، ص479.

[2]ـ الطبري: المصدر السابق، ج15، 71- 72.

[3]ـ المحاسبي: مائية العقل ص142.

في ذلك من معرفة حدوده ووعيه بطبيعة الغيب.وفي هذا السياق نفهم مقولة: (العجز عن الإدراك إدراك.)

من هنا يمكن اعتبار النواهي السابقة بمنزلة شروط موضوعية لضمان سداد العقل في عمله. لذا فإن الأنسب للعقل المنضبط بالضوابط الشرعية أن ينعت بـ (العقل المسدد) بدل (المقيد) (احترازا من الدلالة السلبية، بل الدلالة المذمومة التي طرأت على استعمال لفظ (المقيد) والتي تفيد محدودية دالة على ضيق الأفق والتبعية المانعة من الانطلاقة والانفتاح على البحث. بينما التبعية للشرع هي أقوم وأفيد للعقل من استقلاله عنه)[1]. وذلك لأن (العقول لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوحي)[2]. من هنا يأتي الوحي لا كمرشد للعقل فحسب، بل كضرورة منهجية ملحة، ودونه تنحصر دائرة مدارك العقل وتضيق، وإذا ما حاول العقل الانفلات من تلك الضوابط ضل طريقه، فتضيق بذلك مداركه. فكلما انضبط بالوحي اتسعت دائرة معارفه، وكلما استقل عنه ضاقت.

خامسا ـ تفعيل القدرات العقلية وتنميتها:

المعلوم عند علماء النفس أن العقل البشري في ذاته يتضمن مجموعة من القدرات الذهنية الكامنة، وهي لا تنتقل إلى الوجود بالفعل إلا بعد تفعيلها بالممارسة، وهي قابلة للنماء إذا خضعت لأساليب تربوية ترويضية مناسبة. وإذا لم تُفعَّل بقيت كامنة ضامرة لا تؤدي وظيفتها. لننظر الآن كيف فعَّل القرآن هذه القدرات.

أ ـ التفعيل: لقد وظف القرآن مادة العقل ومشتقاتها توظيفا متميزا، وذلك من حيث كثافة الاستعمال الأمر الذي يعطي للعقل دورا رياديا ومحوريا في الخطاب القرآني، وكذلك من حيث التنويع في الوظائف الذهنية، ويبدو لنا ذلك كله من خلال ملحوظتين:

1ـ الملحوظة الأولى تتعلق بصيغة الاشتقاق، فالقرآن لم يستعمل مادة (ع ق ل) كمصدر على الإطلاق، وإنما جاءت بصيغة الفعل (تعقلون)، (يعقلون)، (يعقلها)، (نعقل). فكلها جاءت بصيغة الفعل مما يعطي للعقل دورا حيويا في العقيدة، بحيث يبقى العمل العقلي في هذا الميدان مفتوحا ليترقى بفضله الإنسان

---

[1]ـ طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص67 .

[2]ـ الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم): الإعتصام،م1، ص 47. ط . دار المعرفة.

المؤمن في مدارج الإيمان. وصيغة الفعل تدل على أن دوره دورٌ إيجابيٌ فاعلٌ يقتحم المجاهيل بالأسئلة والبحث والنظر وقد فاقت استعمالات القرآن لهذه الصيغة أكثر من أربعين مرة. فهذه الكثافة في الاستعمال تؤكد إلى أي مدى تتوافق العقيدة الإسلامية مع العقل في حدود الطاقة البشرية.

2 ـ الملحوظة الثانية تتعلق بمرادفات العقل وهي: الفكر،والذكر، والنظر، والقلب، والفؤاد، والنهى، والحجر. مضاف إليها مفردات أخرى تتعلق بوسائل العقل وهي السمع والبصر. فقد دعا القرآن إلى استعمال العقل بهذه المفردات، بما يعني أن القرآن يدفع بالعقل إلى أن يستنفر كل قدراته ليهتدي إلى حقائق الإيمان.

فمجموع حواس الإنسان تشكل في المنهج القرآني منظومة فكرية مع العقل، بها يحلل ويركب ويقارن ويقارب ويستنتج أو يستنبط، ويفسر ويعلل، ويقوِّم ويقيِّم، ويتذكر، ويتخيل.

فعقيدة هذا شأنها مع العقل كفيلة بأن تسمو به وتنمي قدراته وتذكيها، فباتخاذها للعمليات العقلية وسيلة دائمة ومستمرة لتوثيق الإيمان، ودفع الشبهات والشكوك، تجعل العقل المؤمن في نماء مستمر، واكتشاف دائم للحقائق، الأمر الذي يعطي للعقيدة الإسلامية الدور الأساسي في الحركة العلمية والنهضة الحضارية.

ب ـ تنمية القدرات العقلية.

بتتبعنا لموارد المصطلحات القرآنية السابقة في سياق الآيات القرآنية نجد أن القرآن يوظفها بمستويات متباينة؛ فمثلا وظيفة (التفقه) العقلية يستعملها القرآن الكريم في معان تتدرج من مستوى فهم الكلام إلى مستوى اكتشاف كيفية تسبيح الكائنات التي لم يبلغها بعد علم البشر!. وفيما يلي بيان لهذا التدرج التصاعدي في مستويات دلالة عبارة (الفقه) في القرآن الكريم:

1 ـ المستوى الأول: فهم الكلام وإدراك معناه، كما في قوله تعالى: **(قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ)** (هود:91). و(الفقه اسم لعلم مخصوص وهو

معرفة غرض المتكلم من كلامه)[1]. وقال أيضا على لسان موسى عليه السلام: **(قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي)** (طه:25-28).

2- المستوى الثاني: فهم أحكام الشرع وحِكمه وفق أدلتها، ومعرفة مقاصدها وأسرارها. ومنه قوله تعالى: **(فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)** (التوبة:122). أي (ليتكلفوا الفقاهة فيه، ويتجشموا المشاق في أخذها وتحصيلها)[2].

3- المستوى الثالث: فهم الظواهر الكونية واكتشاف قوانينها ووعي دلالاتها الدالة على عظمة القدرة الإلهية، وحسن تدبير الخالق. ففي سياق ذكر دلائل القدرة الإلهية في الآفاق وفي الأنفس وبيان مظاهر العناية الإلهية، يقول تعالى: **(وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ)** (الأنعام:98). فهذه الآية حملت في مضامينها ـ لسمو معناها ـ من المعاني ما جعل المفسرين غير مستقرين على معنى لها في قوله تعالى: (فمستقر ومستودع) لأن العبارتين وردتا مطلقتين، لذلك ترك الطبري معناها مفتوحا على كل الاحتمالات. فالانتقال بالعقل في توظيف مصطلح (الفقه) من مستوى بسيط إلى مستوى مركب ومعقد كفيل بأن يعمل على ترويض قدرات العقل وتنميتها.

وما يعطي لمصطلح (الفقه) في النص القرآني عمقه وامتداده في الآفاق والأعماق أن جعل الله معرفة كيفية تسبيح الكائنات غير العاقلة لله فقها. قال تعالى: **(تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا)** (الإسراء:44). وهذه المعرفة لا تزال إلى اليوم ـ رغم التطور العلمي ـ في حكم الغيب النسبي، ويحاول العلماء اليوم معرفة لغات الكائنات.

ومن أساليب القرآن التربوية في تنمية القدرات العقلية جمعه في الآيات

---

[1]- الرازي: المصدر السابق، ج 18، ص50 .

[2]- الزمخشري: ج 3، ص108 .

الكونية بين النظرة الكلية للظواهر الكونية والنظرة الجزئية، فذلك يساعد العقل على تنمية مهارة التحليل والتركيب؛ فهو يدرب على النظرة الكلية إلى الأشياء لإدراك الترابط الموجود بين كلياتها، مثل قوله تعالى: **(قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ)** (يونس:101). ثم يأمر بالنظر في المخلوقات من حيث دلالتها على الخالق بشيء من التفصيل. فيقول تعالى: **(أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ)** (الغاشية:17-20). فالمفردات الكونية الواردة في هذه الآية تشكل (ما صدق) الآية السابقة لها، إذ أن من بين ما في السماوات وما في الأرض هو ما ذكر في الآية الثانية.

وفي مستوى ثالث من التفصيل نجده يأخذ عنصرا من (ما صدق) الآية الأخيرة وهو (الجبال) ويجعلها ظاهرة في حد ذاتها تستدعي التحليل لفهم قوانين تركيبها كآية من الآيات الدالة على قدرة الله وعظمته، قال تعالى: **(أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ)** (فاطر:27). ومع تناوله لظاهرة الجبال إلا أنه لم يفصلها عن النسق الكوني كله[1]، إذ ذكر معها ظاهرة الأمطار، وهي مرتبطة ببعض الوظائف المناخية والعضوية للجبال.

وفي مستوى رابع من التفصيل يتناول القرآن ـ في منهجه التحليلي ـ مختلف وظائف الجبال الطبيعية ومنافعها للإنسان. نجد ذلك في الآية التالية. قال تعالى عن الجبال مبينا بعض منافعها: **(تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا)** (الأعراف:74). وقال: **(وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا)** (النحل:68). وقال: **(وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا)** (النحل:81). وقال: **(أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا)** (النبأ:6-7). والآلية التي يعتمدها القرآن هنا هي: الإجمال والبيان، فغالبا ما يأتي بقضية في صورة من الإجمال ثم يأتي بعد ذلك ـ مباشرة أو بعد مدة تطول أو تقصر

---

[1]ـ لأن التحليل من غير تركيب يفقد عناصر القضية صورتها الحقيقية المرتبطة بالكلية.

بحسب مقتضى الحال ـ بالبيان بواسطة آليات معينة (كالتفريق والتفريع والتفصيل والتفكيك وبالتالي التحليل)[1]. فهو يأتي بشيء مجمل ثم يحلله إلى عناصره، ويقوم بالعكس حينما يوجه العقل إلى مفردات الكون بصورة الاستقراء الجزئي أو شبه الكلي (السماء والأرض)، ثم يترك العقل يستنتج، مثل قوله تعالى: **(أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ)** (الغاشية:17-20). ويقف عند هذه الآية ليترك العقل ـ بعد أن أرشده إلى صورة من منهج التفكير الصحيح ـ يستنتج. وبهذا الأسلوب يروض القرآن العقل على مختلف العمليات العقلية؛ صعودا ونزولا بين الجزء والكل، فهذه وظيفة من وظائف بيان المجمل.

إن هذا التباين بين الآيات في التفصيل والإجمال كفيل بترويض العقل وتدريبه على آلية التحليل والتركيب، وهما آليتان ضروريتان متلازمتان ينتهجهما العقل في نظرته إلى مفردات الكون؛ فهما ضروريتان لأن النظرة الكلية التركيبية في غياب التحليل يُبقي معرفة الإنسان للظاهرة معرفة سطحية ومبهمة وغير دقيقة. كما أن طريقة التحليل في معزل عن التركيب يجعل معرفة الموضوع مشتتة وضيِّقة الأفق، لعدم إدراك العقل لعلاقات التأثير والتأثر والارتباطات الوظيفية بين عناصر الظاهرة المحللة. لذا فهما ضروريتان للنظر العقلي في أي قضية حتى في مجال العقائد؛ فمثلا حينما ننظر في سبب اختلاف علماء الكلام في قضية الجبر والاختيار، سوف نجده يرجع إلى غياب النظرة الكلية[2] لمجموع الصفات، لأنه حينما بدأ علماء الكلام يقررون قضايا الصفات وتحليل معانيها، وبيان أبعادها النفسية والاجتماعية والسياسية، كل صفة على حدة، حينما فعلوا ذلك تشتت بهم الآراء.

ومن القدرات العقلية التي وظفها القرآن الكريم ووضع لها آليات تنميتها وتوسيعها (المخيلة)، فالخيال له من الدور المنهجي للعقل ما لا يتحقق ببقية القدرات الأخرى، إن الخيال الواقعي يجعل الإنسان في حالة من التفاعل العقلي والاندماج الوجداني مع الموضوع، فيكون ذلك أدعى إلى تمثل ما يقتضيه

---

[1]ـ د . غالب حسن: نظرية العلم في القرآن، ص115 .

[2]ـ عدلت عن عبارة (التركيبية) احترازا لمبدأ التوحيد في الإسلام.

الخطاب الإلهي، ويتجلي ذلك في آيات الوعد والوعيد التي تضع أمام العقل صور أحداث اليوم الآخر، فتبدو ـ بفضل المخيلة ومن خلال بلاغة القرآن المتفردة ـ كوقائع يعيشها الإنسان بوجدانه ومشاعره وتتوالى صورها في مخيلته.

ومن الصيغ القرآنية التي تفعل هذه القدرة وتنميها:

1- القصص القرآني: فحينما يسرد القرآن القصة يعمد إلى تشخيص الأحداث ويبث في الحدث التاريخي الروح، مما يجعله ماثلا في المخيلة وكأن الإنسان في لحظة الخطاب يعيش الحدث.

2- إطلاق أفق الموجودات من غير تحديد ولا تعيين، مما يجعل العقل ينشط قدرة المخيلة ويحفزها محاولا السباحة في الآفاق اللامحدودة. نلاحظ ذلك في الآيات التالية:

قال تعالى: **(وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ)** (النحل:8). وقال: **(فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لَا تُبْصِرُونَ)** (الحاقة:38-39). وقال: **(فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)** (السجدة:17)، ويعضد هذه الآية حديث الرسول ρ: (قال الله تعالى: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر)[1].

3 ـ تصوير أحداث يوم القيامة بأسلوب يجعل الإنسان يعيش أجواءها.

وما يحفز أكثر قدرة المخيلة على التوقد والنشاط أن الحديث عن يوم القيامة يأتي بأسلوب الترغيب والترهيب مما يجعل الأجواء النفسية في حالة من التوتر والانفعال لتدفع المخيلة إلى استدعاء الصور وتقمصها، فتتلبس بها نفسية المؤمن. وبقدر ما تهيمن هذه الأحوال والصور على الإنسان بقدر ما يكون أكثر تفاعلا بكل جوانحه وجوارحه مع الخطاب العقدي. ونجد القرآن أحيانا يعتمد على الخيال المحض في التصوير من غير الاعتماد على صور معهودة للإنسان كما في قوله تعالى: **(طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ)**

---

[1]- صحيح البخاري: كتاب (بدء الوحي) باب (ما جاء في وصف الجنة).ط1، دار الشعب، القاهرة.1407هـ - 1987م.

(الصافات:65).

سادسا ـ ترويض العقل على الاستدلال:

مما يلاحظ على المنهج القرآني في صياغته للعقل صياغة منهجية أنه لا يتوقف عند التأسيس والضبط وتفعيل القدرات العقلية، بل يأخذ مع ذلك كله العقل ليضعه في عمق التجربة، ثم يتركه يفكر وينظر ويحلل ويركب ويستنتج ويستنبط ليصل إلى الحقيقة بنفسه. إن القرآن لا يقرر الحكم العقدي ابتداء ـ وهذا من أسرار منهجه العجيب ـ بل يرشد العقل فيضع أمامه المنهج السليم مع المقدمات الصحيحة والمعطيات الواقعية ثم يستثيره ويستفزه بالسؤال ليتحرك بنفسه ليصل إلى النتيجة (الحكم).

إن هذا الفهم للمنهج القرآني يتوافق مع قوله تعالى: **(لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)** (البقرة:256). فمقررات العقيدة لا يفرضها القرآن على العقل بل يوجهه وفق المنهج السليم ليصل إليها بنفسه.

استنتاج:

ومن خلال العرض السابق نخلص إلى نتيجة مهمة وأساسية وتجيبنا على الإشكال المطروح في المقدمة وهي: أن القرآن في خطابه العقدي يستهدف بناء المنهج للعقل أكثر من استهدافه لبناء القناعة أو أنه يبني المنهج من خلال بناء القناعة نفسها ويمكن أن نعزز هذا الاستنتاج بالأدلة والقرائن التالية:

1 ـ أن القرآن في محاورته للكفار والمشركين وأهل الكتاب والملحدين لا يعيب الفكر في حد ذاته بل ينتقدها من جهة افتقارها إلى الدليل.

2 ـ أن القرآن يقدم دائما مقررات العقيدة مؤسسة على المنهج والاستدلال، ولا يقرر العقائد ابتداء مجردة عن الدليل حتى في خطابه الموجه للمؤمنين، إنه يقدم الحكم العقدي في صورة منهج أي مقرون بالدليل أو مصحوب بالإرشاد إلى النظر والتفكر.

3 ـ أن القرآن لا ينهى عن الإكراه في الدين بل ينفي إمكانيته أصلا، فإذا انتفت إمكانية الإلزام بالمعتقد سيبقى المسلك المنهجي هو المدخل الوحيد للمعتقد.

خصائص التشريع الأسري في الإسلام

أمجد رمضان فحلة – جامعة باتنة

مقدمة:

الحمد لله ربِّ العالمين والعاقبة للمتقين ولا عدوان إلاَّ على الظالمين. والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، والهادي بإذن ربه إلى الحق والخير والصراط المستقيم، وعلى آله وصحبه أجمعين إلى يوم الدِّين.

وبعد:

فإن الشريعة الإسلامية استطاعت أن تفي بحاجات الأفراد والمجتمعات، وأن تعالج كل المشكلات بتشريع الأحكام العادلة، والتنظيم المعجز المحكم، مما جعلها تتسم بالعظمة والكمال والفضائل.

تضمَّنت المبادئ الإنسانية والقيم الخلقية، الهادفة لتحقيق السعادة والأمن، والسَّلام والسِّلم، وهي في الوقت نفسه نظَّمت العلاقات الاجتماعية على أسس قويمة من العدل والرحمة، والمساواة والإحسان.

وسمت على غيرها من النظم والشرائع القديمة بإعجازها للأحكام والتي مازالت معيناً يستمد منه الآخرون ما نقص عندهم وما هم بحاجة إلى تقويمه، لأن الشريعة الإسلامية، ربّانية، ولذا فإنها تميّزت بصبغة إنسانية عالمية صالحة لكل زمان ومكان وحال.

واهتمَّت بتنظيم العلاقات الاجتماعية، فتناولت شؤون بناء الخلية الأولى في المجتمع، بناءً متيناً صالحاً في كل ما تحتاجه من المبادئ والأسس والأحكام لأن في صلاح الأسرة صلاح المجتمع.

ولهذا كان نظام الأسرة يختص بتنظيمات مستقلة لا علاقة لها بالنظم الأخرى والقوانين الوضعية، وإن اتفقت مع بعضها في الجزئيات، فهي نظام قائم بذاته، مستقل بفكرته، متفرد بوسائله، فليست بحاجة إلى الاستعانة بمستحدثات القوانين الوضعية.

إنَّها بخصائصها وميزاتها أثبتت إعجازها لاستمداد أحكامها من كتاب الله تعالى، ومن سنَّة النبيّ المصطفى ρ، ولذا فإن الإعجاز التشريعي إعجاز كامل متكامل لا يمكن أن يتجاوزه أي تقنين بشري لا في الماضي ولا في الحاضر ولا في المستقبل، لأنه من لدن حكيم عليم خبير.

وبالتالي: فإن مجال التشريع الإسلامي المعجز، واسع شامل، متعدد الجوانب والأطراف، ومنه ما تعلق بنظام الأسرة وحياة البيت، والذي هو موضوع هذا البحث: **"خصائص التشريع الإسلامي وإعجازه في نظام الأسرة".**

المبحث الأول- التشريع الإسلامي والإعجاز فيه

تناول التشريع الإسلامي أنظمة الحياة في شتّى مرافقها، وهو مرتبط بالعقيدة والعبادات والسلوك القويم والأخلاق الكريمة من أجل سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة.

وهو تشريع كامل متكامل، ثابت في الحكم، لا يعتريه تغيير ولا تبديل ولا انحراف، وجاء على شكل قواعد ثابتة مستقرة تسد حاجات الأفراد والجماعات، وتنظم شؤون حياتهم (الاجتماعية والثقافية والسياسية والدولية) بشكل دقيق شامل هادف لكل عصر من العصور إلى أن يرث الله تعالى الأرض ومن عليها.

ويتم تناول هذا المبحث في مطلبين اثنين:

- المطلب الأول: ماهية التشريع الإسلامي، خصائصه، دعائمه.
- المطلب الثاني: الإعجاز التشريعي، ماهيته، خصائصه.

المطلب الأول- ماهية التشريع الإسلامي، خصائصه، دعائمه:

التشريع الإسلامي منهج رباني تناول القواعد والأصول العامة، واشتمل على أحكام العقيدة والعبادات والأخلاق والسلوك بشمولية وإحكام جامع، وله من الخصائص والميزات ما يجعله صالحاً لكل زمان ومكان وحال.

وندرس هذا المطلب من خلال الفروع الآتية:

الفرع الأول- ماهية التشريع والتعريف به:

التشريع لغة: مصدر شرَّع بالتشديد مبالغة في شرع، والشرع: مصدر شرع بالتخفيف. نقول: شرع فلان في الأمر، ابتدأ فيه، ونقول شرع في الدراسة والكتابة: ابتدأ فيها[1]. قال الله تعالى: **[لِكُلٍّ جَعَلنا مِنكُم شِرعةً ومِنهاجاً]** "المائدة: 48".

---

[1]- انظر: ابن منظور: لسان العرب المحيط، بيروت، دار الجيل، ودار لسان العرب، 1408هـ 1998م، المجلد: 3، ص: 299.

والتشريع اصطلاحاً: التشريع والشريعة بمعنى واحد[1]، أي: كل ما سنَّه الله تعالى لعباده من العقائد والعبادات والمعاملات والأخلاق وسائر نظم الحياة، في شعبها المختلفة لتنظيم علاقة الناس بربهم، وعلاقاتهم بعضهم ببعض وتحقق سعادتهم في الدنيا والآخرة. يقول القرطبي: ((الشرعة والشريعة الطريقة الطاهرة التي يتوصَّل بها إلى النجاة))[2]. والمشرِّع واحد، هو الله تعالى.

فالتشريع عبارة عن النظم التي شرعها الله تعالى لعباده، وقام النبي ρ ببيانها[3].

والتشريع كما ذكر العلماء نوعان: (أولهما): تشريع إلهي وهو ما جاء في القرآن والسنة و(الثاني) تشريع وضعي وهو ما وضعه الناس أو فئة منهم من عند أنفسهم، لم يتَّبعوا فيه نصاً إلهياً ولا نبوياً ولا غير ذلك كعمل الصحابة...[4]

والتشريع الإسلامي عملية مستمرة تواكب حاجات الناس ومصالحهم في ضوء النصوص الشرعية من القرآن والسنة أو القياس عليهما...

الفرع الثاني- خصائص التشريع الإسلامي:

وجّه التشريع أحكامه إلى تنظيم علاقات الأفراد ببعضهم، فربَّى الفرد على تحسين علاقاته الرَّبَّانيَّة والإنسانية وأرسى قواعد المساواة والعدل، ومبادئ التعاون والتكافل، وطهرَّ المجتمع من الفساد والإثم والعدوان، وأكّد على قيام المجتمع على مكارم الأخلاق.

كل ذلك بفضل خصائص كثيرة منها:

1- **الربانية:** من حيث المصدر، والغاية، فسَمَا في مبادئه وأهدافه.

2- **العالمية:** فالتشريع الإسلامي إنساني عالمي فهو رحمة للعالمين.

---

[1]- رشيد رضا: تفسير المنار، بيروت، دار المعرفة، ط: 2، د.ت، ج: 414/6.

[2]- القرطبي: الجامع لعلوم القرآن، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987م، ج: 211/6.

[3]- شلتوت (محمود): الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة، دار الشروق، ط: 10 عام 1400هـ 1980م. ص10.

[4]- غنايم (محمد نبيل): في التشريع الإسلامي، القاهرة، دار الهداية، 1410هـ 1989م.ص:10، 11.

3- العدل المطلق: التشريع الإلهي تشريع متّصف بكل صفات الكمال والعدل للناس جميعاً لا للمسلمين وحدهم، فهدف التشريع العدل التام لجميع الناس. قال تعالى: **(إنَّ الله يَأمُرُ بِالعَدلِ والإحسانِ)** "النحل: 90".

4- الشمول والسَّعة والكمال: شمول يستوعب الزمن والحياة والإنسان كما يستوعب كل ما جدَّ وحدث على مدى العصور. ((وهذا الشمول لا يوجد في دين آخر، أو نظام من الأنظمة البائدة أو المعاصرة))[1].

5- الوسطية والموازنة بين مصالح الفرد والجماعة: من غير طغيان أحدهما على الآخر، ومن غير إفراط ولا تفريط في كل شيء في الأحكام والتنظيمات العامة والخاصة كنظام الأسرة.

6- التأكيد على مصالح العباد: تحقيق مصالح العباد جميعهم من غير تفريق بينهم فجاء التشريع لحفظ نظام الأمة ودوام صلاحها.

وإلى جانب ذلك اتَّسم التشريع بـ: الواقعية في مجال العقيدة والحياة بمختلف مرافقها ويدل على ذلك: التيسير ورفع الحرج، ومراعاة سنة التطور، والجمع بين الثبات والمرونة، والنزول عن المثل الأعلى إلى الواقع الأدنى للضرورة.

ومن هنا يمكن القول: بأن التشريع مرافق للفطرة الإنسانية والعقول المستقيمة، لأنه من عند الله العزيز الحكيم.

الفرع الثالث- دعائم التشريع الإسلامي:

جاء التشريع الإسلامي مجملاً في كتاب الله تعالى، وفصَّله النبي ﷺ في سنَّته، ونسَّقه الفقهاء وبوّبوه، وأشاروا إلى مصادره المعتمد عليها وهي:

(القرآن الكريم- السُّنَّة النبوية- الإجماع- القياس- الاستحسان- العرف- الاستصحاب- شرع من قبلنا- الاستصلاح- مذهب الصحابي...).

وأثمرت هذه الدعائم ثماراً يانعةً طبقها المسلمون في حياتهم، ومن هذه الثمار ما يلي: المساواة- العدل بين الناس- الحرية- الالتزام...

---

[1]- القره داغي (علي محي الدين): الإعجاز التشريعي في القرآن والسنة، الدوحة، مكتبة الأقصى الإسلامية 1408هـ 1988م، ص: 10، 15.

فهذه المبادئ والأحكام التي أكَّد عليها التشريع الإسلامي هي التي حثّت عليها الديانات السماوية من لدن سيدنا "إبراهيم –عليه السلام- إلى سيدنا عيسى – عليه السلام- قال الله تعالى: **(ما فرَّطنا فِي الكِتابِ مِن شَيء)** "الأنعام: 38".

وفي ذلك دلالة على إعجاز الأحكام التشريعية في الإسلام ومن بينها نظام الأسرة في الدعوة إلى الزواج الشرعي، وبناء الأسرة، وحمايتها، وتقديم الحلول لكل المشكلات التي تواجه الأسرة لتبقى محضناً قوياً صالحاً.

ومن هنا يتطلب الموضوع بيان ماهية الإعجاز وخصائصه، فنوضحه في المطلب الآتي:

المطلب الثاني- الإعجاز التشريعي، ماهيته، خصائصه:

تبين من دراسة التشريع أن مصدره القرآن الكريم والسنة النبوية، وثبت بما لا يدع مجالاً للشك بأن القرآن الكريم معجز، أعجز الثقلين: الإنس والجن وتحداهم على أن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً.

والقرآن معجزة النبي ρ الكبرى، ومنذ نزوله على النبي ρ ظهر إعجاز القرآن، وبدأت الدراسات القرآنية تبحث في إعجاز القرآن ومن ثم إعجاز السنة النبوية، وهذا يتطلب معرفة الإعجاز عامة والتشريعي منه خاصة من خلال الفرعين التاليين:

الفرع الأول- ماهية الإعجاز:

أولاً- الإعجاز لغة:

هو مصدر للفعل أعجز، يقال: أعجز فلان، سبق فلم يدرك، وأعجز الشيء فلاناً، فاته ولم يدركه، ويقال: أعجزه فلان: صيّره عاجزاً، وفلاناً، وحده عاجزاً، وهي ترجع إلى المادة الثلاثية عجز: ضعف، يقال: عجزاً وعجزاناً: ضعف ولم يقدر عليه[1].

والعجز لغة[2]: أصله التأخر عن الشيء وحصوله عند عجز الأمر، أي مؤخره، وصار في التعارف: اسماً للقصور عن فعل الشيء، وهو ضد القدرة.

---

[1]- انظر: المعجم الوسيط، القاهرة، مجمع اللغة العربية، ط: 2/1392هـ 1972م. ص: 585.

[2]- الراغب الأصفهاني: مفردات القرآن الكريم، ص: 334.

قال الله تعالى: **(أعجزتُ أن أكون مثلَ هَذا الغُرابِ فأُوَارِي سَوأةَ أخي فَأصبحَ مِنَ النَّادِمينَ)** "المائدة: 31"

وجاء في لسان العرب[1]: العجز لغة نقيض الحزم، والتعجيز هو التثبيط، ومصدر أعجز هو الإعجاز ومنه اشتقت لفظة معجزة.

ولم ترد في القرآن الكريم، إعجاز أو معجزة، كما أن العلماء لم يستعملوها قديماً، بل استعملوا مكانها " آية" أو "كرامة" حتى جاء "الواسطي" واختار "إعجاز القرآن" عنواناً لكتابه المعروف[2].

ثانياً- الإعجاز اصطلاحاً:

هو أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي، سالم من المعارضة، ويطلق عليه اسم "المعجزة".

والمعجزة: «هي الأمر الخارق، يعجز البشر متفرِّقين ومجتمعين عن الإتيان بمثله، يجعله الله تعالى على يد من يختاره لنبوته، دليلاً على صدقه وصحة رسالته»[3].

والمعجز عرفاً: أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي الذي هو دعوى الرسالة أو النبوة مع عدم المعارضة[4]. وزاد بعضهم ((يظهره الله على يد رسله))[5]. فلكل نبي معجزة دالة على صدقة، تميزه عن نبي قومه، مشاهدة للناس لتدل على أنه رسول الله تعالى.

يقول النبي ρ: "ما من الأنبياء نبي إلا أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحياً أوحاه الله إلي، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة"[6].

وامتازت المعجزة القرآنية بمميزات أهمها:

---

[1]- ابن منظور: لسان العرب، مجلد: 691/4.

[2]- السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج: 116/2.

[3]- النعيمي (قسطاس إبراهيم): الإعجاز التشريعي في القرآن الكريم، موقع في الانترنت.

[4]- انظر: شرح البيجوري على الجوهرة. ص: 121.

[5]- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن الكريم، ج: 69/1.

[6]- البخاري: صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب كيفية نزول الوحي وأول ما نزل، ج: 336/3. رقم الحديث: 4981.

1- أن القرآن الكريم جاء على لسان النبي الأمي ρ وأقر البلغاء والفصحاء بإعجازه، ولم يستطيعوا أن يأتوا بمثله ولا بعشر سور ولا بسورة واحدة.

2- أن وجوه إعجازه كثيرة متضافرة متكاملة غير متضاربة[1].

3- أن الحقائق التي ذكرها أثبتها العلم التجريبي، ولم يدركها الناس في زمن النبي ρ.

4- أن هذه المعجزة جاءت للناس كافة، تتصف بالخلود والحفظ.

وتوصَّل العلماء الذين درسوا المعجزة إلي بيان شروطها، فذكر القرطبي خمسة منها[2]، وزاد الآخرون عليها إلى أن وصلت إلى سبعة وهي:

1- أن تكون أمراً خارقاً للعادة.

2- أن تكون من صنع الله تعالى.

3- أن تكون موافقة للدعوى.

4- أن تكون سالمة من المعارضة.

5- أن تكون متحدى بها.

6- أن يستشهد بها مدَّعي الرسالة على الله عزَّ وجلّ.

7- أن تكون مقارنة للدعوى غير متقدمة عليها.

ثالثاً- الإعجاز التشريعي:

إذا كان من العلماء من ذكر للقرآن وجوهاً متعددة، فإن الإعجاز التشريعي هو أحد وجوه الإعجاز وهو:**((عجز البشر أن يأتوا بمثل الشريعة الإسلامية الغرَّاء من حيث الشمول والكمال والسعة، ومن حيث الدقة في الأسلوب، والعلاج الموافق للفطرة، ومن حيث الوسطية وإقامة التوازن،**

---

[1]- القرني (عبد الله بن مقبل): آراء العلماء في تحديد أوجه الإعجاز، بحث مقدم لمؤتمر كلية الشريعة، جامعة الزرقاء، الأردن، 1426هـ، ص: 6.

[2]- القرطبي: المرجع السابق، ج: 1/69-71. وانظر: البيجوري على الجوهرة، ص: 121، 122.

والسبق في كثير من المبادئ التي لم يهتد إليها العقل البشري خلال كل عصوره))[1].

فهذه السمات والمزايا والخصائص- مجتمعة أو منفردة- لم تتحقق في أي نظام من الأنظمة سوى نظام الإسلام على الرغم من كثرتها.

وتبين للعلماء والباحثين المراد من الإعجاز التشريعي، ((وأنه عبارة عن التكاليف والأحكام التي سنها الله تعالى ورسوله وأولو الأمر اعتماداً عليهما واستناداً إليهما لصالح الخلق في الدنيا والآخرة))[2].

وبإلقاء الضوء على ماهية الإعجاز (المعجزة) ننتقل إلى دراسة خصائص الإعجاز التشريعي.

الفرع الثاني- خصائص الإعجاز التشريعي:

أفاض المتحدثون عن أوجه الإعجاز في القرآن الكريم ((فمنهم من أدرك أن إعجاز القرآن هو في كمال تشريعه، ودقة تفاصيل ذلك التشريع وحكمته وشموله وعدالته))[3].

وظهرت الأحكام التشريعية الكاملة المتكاملة عند نزول القرآن الكريم حيث كان أهل الجزيرة العربية يعيشون حياة بدائية في العلوم والثقافة والاجتماع والعلاقات، ولذا لم يشعر أهلها بمعنى التشريع بقدر ما هم بحاجة إليه. فظهور الأحكام في تلك البيئة المتَّصفة بالبساطة والعفويَّة إلى جانب الفوضى والظلم وكثير من السلبيات الاجتماعية.

فجاءت الأحكام التشريعية لتضع العلاقات تحت مفهوم "الحلال والحرام" والرقابة الذاتية حيث يدلُّ ذلك على الإعجاز في التشريع، لما فيه من **السَّبق والكمال والشمول** لأن آيات القرآن الكريم في الأحكام التشريعية تتحدث عن أمور كثيرة ومتنوعة ضمن نظام ثابت ومرن مع تجاوب هذه الأحكام لكل زمان ومكان وحال... وهذا موضع الإعجاز.

---

[1]- القره داغي: الإعجاز التشريعي في الكتاب والسنة، المرجع السابق، ص: 9، 10.

[2]- غنايم (محمد نبيل): الإعجاز التشريعي في قوله تعالى:**(ومِن آياتِهِ أن خَلَقَ لَكُم مِن أنفُسِكُم أزواجاً لِتَسكُنوا إلَيها)** "الروم: 21". رابطة العالم الإسلامي، الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، 1427هـ 2006م، ص: 9.

[3]- النجار (زغلول): قضية الإعجاز العلمي في القرآن الكريم وضوابط التعامل معها، من بحوث مؤتمر عمَّان، 2005م، ص: 2، 3.

ومن هذه الأحكام التي جاءت على شكل أسس ومبادئ وقواعد شملت الأسرة والمجتمع، قال تعالى: [والله جَعلَ لَكُم مِن أنفُسِكُم أزواجاً، وجَعَل لكُم مِن أزواجِكُم بَنينَ وحَفَدةً، ورَزَقكُم مِن الطَّيِّبات، أفبِالبَاطِلِ يُؤمِنونَ وبِنعمَةِ الله هُم يَكفُرون] "النحل: 72".

ومن هذه الأحكام ما فيه تشريع المباحات والرُّخص كما في **تعدُّد الزَّوجات** ضمن قيود وشروط لتقوم العلاقات على العدل والحق والإنصاف.

وما ذلك إلا لأن الأسرة نظام ثابت لا غنى للبشرية عنه بصرف النظر عمَّا يطرأ عليها من تطور في أشكالها وخصائصها والعلاقات الحقوقية بين أفرادها والمعجزة الرائعة تبدو في ما جاء به التشريع الإسلامي الصحيح الخالد على مدى الأزمان. لأن التشريع الإسلامي له قدم السبق إلى رسم صورة قويمة للأسرة سبقت التطور الذي جاء في جميع بلاد العالم[1]، وهي الأسرة الزوجية المؤلفة من رجل وامرأة لكل منهما شخصية حقوقية مستقلة، ومن الأولاد القاصرين الذين هم بحاجة إلى الرعاية والتربية والحضانة والنفقة... وهذا الإعجاز يبقى ثابتاً مستقراً.

وهذا الإعجاز من حيث كماله لا يحتاج إلى كتاب آخر ليساعده، وذلك لأنه مكتفٍ بنفسه، مستغنٍ عمّا سواه في كافة التشريعات التي كانت قبله أو التي جاءت بعده. لما للإعجاز التشريعي من طابع علمي واجتماعي وإنساني منظم تنظيماً محكماً كما في الأحوال الشخصيَّة، حيث راعت أحكامه أبعاداً أخلاقية، وقواعد معيارية ومبادئ إنسانية مؤيَّدة بالأدلة الشرعية من القرآن والسُّنَّة.

نذكر على سبيل المثال لا الحصر؛

أولاً- الإعجاز التشريعي في الزواج:

تبدو وجوه الإعجاز التشريعي في الزواج في مواطن عديدة نذكر منها ما يأتي:

1- نظام الزواج في الإسلام هادف له مقاصد نافعة للفرد والمجتمع.

---

[1]- لمزيد من الإطلاع، انظر: الصابوني (عبد الرحمن): نظام الأسرة وحل مشكلاتها في ضوء الإسلام، دمشق، دار الفكر، وبيروت، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، ربيع الآخر 1422هـ تموز (جويلية) 2001م، ص: 26-28.

2- نظام الزواج في الإسلام متوازن عادل وسطي متفق مع الفطرة السليمة.

3- نظام الزواج فيه تلبية لحاجات الفرد الفكرية والنفسية والعقلية والجسدية.

4- نظام الزواج فيه أمن وأمان، وسكينة واطمئنان ومودة ورحمة.

5- نظام الزواج فيه احترام للمرأة وإكرامها وإعزازها ومساواتها بالرجل في الحقوق، وهذه الصفات لم تلقها المرأة عند الشعوب الأخرى.

6- نظام الزواج شُرع لتحقيق الاستمرار البشري، والامتداد الإنساني عن طريق التناسل.

7- نظام الزواج يستمد أحكامه وتشريعاته من لدن عليم خبير، ولذا فهو قويم.

8- نظام الزواج لقي قبولاً ونجاحاً في تطبيقه على المجتمع الإسلامي، بتأدية الهدف وجلب المصالح، ودرء المفاسد، واستمر التطبيق على مدى العصور فلم تتغير أحكامه أو تتبدل حتى في هذا العصر، عصر التكنولوجيا والارتقاء في ميادين العلم والمعرفة.

9- نظام الزواج فيه قدرة على الجمع بين المصلحة العامة والخاصة بحق وعدل وإنصاف.

وبهذه الخصائص للإعجاز التشريعي في الأسرة، لم يجد أعداء الإسلام منفذاً يَلِجون منه لطعن التشريع أبداً، وإن أرادوا الكيد للقول ببعض الشبهات فقولهم مردود عليهم، ولن يجدوا إلى ذلك سبيلاً.

المبحث الثاني- من وجوه الإعجاز التشريعي في بناء الأسرة: (الزواج)

اهتم الإسلام ببناء الأسرة، لما لها من المكانة في المجتمع، فجاءت أحكامها في التشريع الإسلامي معجزة ذات خصائص وسمات استمدَّتها من خصائص الشريعة الإسلامية.

وأقامت الأسرة على أسس قوية كوحدة الأصل والمنشأ، والمحبة والرحمة، والعدالة والمساواة، والحقوق المتكافئة، من أجل ذلك دعا الإسلام إلى الزواج لأنه مطلب فطري وإنساني، وعلى هذا الاعتبار جاءت الأحكام شاملة عامة خاصَّة تتَّسم بالإعجاز التشريعي الذي لم يكن له سابق عهد عند الأمم الأخرى.

وتتجلى وجوه الإعجاز التشريعي في بناء الأسرة، ودعمها، وحمايتها في المطالب الآتية:

المطلب الأول: انسجام التشريع الإسلامي مع الفطرة والطبيعة الإنسانية.

المطلب الثاني: إنه تشريع ربَّاني أعجز البشر عن الإتيان بمثله.

المطلب الثالث: إنه تشريع متكامل من حيث جزئياته وأنواعه.

المطلب الرابع: إنه تشريع تحققت فيه وجوه الإعجاز الطبي والعلمي.

المطلب الأول- انسجام التشريع الإسلامي مع الفطرة والطبيعة الإنسانية

الزواج مطلب إنساني لبناء الأسرة والمجتمع على قاعدة حقيقة وأهداف إنسانية يقوم عليها الزواج، استناداً إلى الاعتراف بالغرائز الموجودة عند الإنسان (واقعية) وتنظيمها على القيم النبيلة والمُثل العليا (مثالية) لتحقيق مقاصد الزواج وبه تتم المصالح الفردية والاجتماعية للناس[1].

وتتجلى في هذا البناء الأسري وجوه من الإعجاز التشريعي نذكرها في الفروع الآتية:

الفرع الأول- أهمية الزواج والنظام الحكيم فيه:

الزواج عقد مقدَّس أنعم الله تعالى به على الناس لإنشاء صلة قوية تجمع بين طرفي العقد على هدى من الآيات القرآنية والتوجيهات النبوية كما في قوله تعالى: **[وَجَعَلَ مِنها زوجها لِيَسكُنَ إلَيهاَ]** "الأعراف: 189" وفي قوله سبحانه: **[وَجَعَلَ بَينَكُم مَودَّةً ورَحمةً]** "الروم: 21". وتحت هذا الهدف تندرج العلاقات الزوجية[2]، هذه العلاقات نظمها التشريع الإسلامي بعدد من التنظيمات منها:

---

[1]- انظر، غنايم: الإعجاز التشريعي في آية 21 من سورة الروم، المرجع السابق، ص: 24.

[2]- عبد الرحمن (مصطفى): نظام الأسرة، مجلة الثقافة الإسلامية، جامعة الملك عبد العزيز، مركز النشر العلمي، الطبعة الأولى: 1396هـ 1976م طبعة: 15 عام 1996م. ص: 47.

1- التعريف بالزواج لغة واصطلاحاً، فهو في اللغة يتضمن عدة معان من أهمها، الارتباط بين الرجل والمرأة علي سبيل الدوام والاستقرار بغية الاستئناس والتناسل.

وهو في الاصطلاح: ذكر العلماء له تعريفات كثيرة[1]، والتعريف الأكثر شمولاً هو: ((عقد يفيد حِلِّ العشرة بين الرجل والمرأة بما يحقق ما يقتضيه الطبع الإنساني مدى الحياة، وينشئ بين الزوجين حقوقاً شرعية تقوم على المودة والرحمة والمعروف والإحسان))[2].

2- أهميته في الحياة بمختلف جوانبها لقيام الأسرة بالمسؤوليات المترتبة عليها، وتحقيق المثالية والواقعية في تنظيم الفطرة[3].

ويتجلى الإعجاز التشريعي في هذه المواطن بمراعاته للفطرة البشرية والواقع الذي تحياه باعترافها بالدوافع الفطرية وتنظيمها ضمن الحدود المشروعة في حدود الطاقة البشرية. بينما يظهر الإفراط في اليهودية والتفريط في النصرانية[4].

3- مقاصده السامية: تحفظ الشريعة مصالح العباد في العاجل والآجل[5]، ولتحقيق هذه المصالح شرعت مقاصد الزواج في الإسلام، والمقصد الأساسي

---

[1]- زيدان (عبد الكريم): المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط: 2، 1415هـ 1994م، ج: 10/6. وانظر: الدر المختار، ج: 43/3، والدردير (أحمد): الشرح الصغير، الجزائر، وزارة الشؤون الدينية، طبعة: 1413هـ 1992م، ج: 92/2.

[2]- الشرنباصي (رمضان) والشافعي (جابر): أحكام الأسرة، بيروت منشورات الحلبي الحقوقية، ط: 1، 2007م، ص:17.

[3]- الدسوقي (محمد): من قضايا الأسرة في التشريع الإسلامي، الدوحة، دار الثقافة، ط: 1، عام: 1406هـ 1986م، ص: 17.

[4]- طه (صابر أحمد): نظام الأسرة في اليهودية والنصرانية والإسلام، مصر، دار نهضة مصر،ص:10.

[5]- لمزيد من الاطلاع، انظر: الشاطبي: الموافقات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط: 3، 1424هـ 2003م، ج: 7،9/2.

من الزواج هو **التناسل وطلب الولد لحفظ النوع الإنساني**[1]، وهو مقصد رئيسي تتفرع عنه مقاصد فرعية هي:

- حفظ نسب الأولاد وعدم ضياعهم، لأن النسب دعامة متينة تقوم عليها الأسرة[2].

- تحصين النفس البشرية من الشيطان، ودفع غوائل الشهوة[3].

- المساكنة الروحية والنفسية.

- بناء العائلة وتوسيع مفهوم المسؤولية بحيث تبنى على البر والإحسان والتعاون والتكافل الاجتماعي والمسؤولية التضامنية.

وتتجلى مظاهر عديدة من الإعجاز التشريعي نستنتجها من هذه المقاصد وهي:

أ- في المقصد الرئيسي صورة حية من الإعجاز تتراءى في موافقتها لمطالب الفطرة الإنسانية، ولحفظ النوع الإنساني بالتناسل، وإشباع لغريزة الأبوة والأمومة، وعمارة الأرض.

ب- ومظهر أخر يبدو في تحصين النفس البشرية من السلبيات التي لا تنسجم مع الطبيعة السوية. فليس الزواج ترفا لقضاء شهوة، ولكنه تكليف لمهمة الاستخلاف في الأرض.

ج- وفيه تمييز للإنسان في الزواج عن سائر الكائنات الحية الأخرى.

الفرع الثاني- الترغيب في الزواج:

أشار التشريع الإسلامي إلى أن الزواج سنة كريمة من سنن الأنبياء بدليل قول الله تعالى: [**وَالَّذينَ يَقولونَ ربَّنا هَب لَنا مِن أزواجِنا وذُرِّياتِنا قُرَّةَ أعيُنٍ وأجعَلنا لِلمتَّقين إماماً**] "الفرقان: 74" فإذا دعا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلى الله لنعمة الذريَّة الصالحة فلا ريب في التأسي بهذه السنة.

ومن أجل ذلك حثَّ القرآن على الزواج، قال الله تعالى: [**وانكحوا الأيامى مِنكُم والصَّالِحين منِ عبادِكُم وإمائِكُم**] "النور: 32".

---

[1]- ابن عاشور: التحرير والتنوير، 181/3. وحامدي (عبد الكريم): مقاصد التشريع الإسلامي، رسالة دكتوراه دولة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر، عام: 2004م، ص: 341.

[2]- غنايم (محمد نبيل): الإعجاز التشريعي في آية 21 من سورة الروم، المرجع السابق، ص: 25.

[3]- فايز (أحمد): دستور القرآن، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط: 6، 1412هـ 1992م، ص: 54.

وفي هذا الترغيب مسايرة للطبيعة الإنسانية (واقعية) وتهذيب وتنظيم للزواج (مثالية)، فجاءت السنة النبوية بالحثِّ على الزواج، كما في الحديث الذي رواه البخاري ومسلم عن أنس رضي الله عنه، قوله ρ للذين سألوه عن عبادته: ((أنتم الذين قلتم كذا وكذا...؟ أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني))[1].

فالترغيب بالزواج مظهر من مظاهر الإعجاز التشريعي في الإسلام، بينما لم يكن ذلك عند الأمم الأخرى والشرائع القديمة، فالمسيحية تفضل الرهبانية[2].

الفرع الثالث- الحكم التشريعي في الزواج نظام دقيق محكم:

تظهر تجليات الحكم التشريعي في الزواج بدقة تنظيمه وإحكامه كما في المسألتين التاليتين، **(أولاهما) تشريع النكاح الثنائي** (الزوج والزوجة) ووحدة الزوج وتعدد الزوجات من دون ما كان عليه الزواج عند الأمم القديمة[3] وفي الجاهلية العربية[4].

(ثانيهما) الترهيب من العلاقات غير الشرعية:

رهّب تشريع الإسلام من العلاقات غير الشرعية، لأنها تفسد الأسرة، وتدمِّر المقاصد الشرعية للزواج ومن ذلك:

- الزنا: حرَّمه الله تعالى، ولشدَّة خطره نهى عن الاقتراب منه كما في قوله تبارك وتعالى: [**ولا تَقرَبوا الزِّنى إنَّه كانَ فاحِشَةً وساءَ سَبيلاً**] "الإسراء: 32".

---

[1]- البخاري: صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، ص: 1066.

[2]- طه (صابر أحمد): نظام الأسرة في اليهودية والنصرانية والإسلام، المرجع السابق، ص: 36، 37.

[3]- عرفت الأمم قديماً عدة نماذج من الزواج كوحدة الزوجة وتعدد الأزواج، والشيوعية بين سائر الذكور والإناث، والزواج الثنائي وتعدد الزوجات.

[4]- انتشرت في الجاهلية العربية صور متعددة من النكاح، كزواج الخِدن، والمُتعة، والاستبضاع والبغايا، والشغار، ونكاح التحليل، انظر: الزحيلي (وهبة): الزواج والطلاق، ليبيا، كلية الدعوة الإسلامية، ط: 1، عام 1991م، ج: 8/2 وما بعدها.

- الشذوذ الجنسي: ويبدو هذا النوع من الانحراف بفضِّ الشهوة في غير محلها المشروع المنبت للنسل، كإتيان الفاحشة مع الرجال، وفي ذلك انقطاع للنسل ((لأنه لو اجتمع الناس على الاكتفاء بالذكور في قضاء الشهوات، انقطع النسل، ودفع الموجود قريب من قطع الوجود))[1].

ولهذا الشذوذ مظاهر عِدَّة، مثل ما يتم بين رجل ورجل، أو امرأة وامرأة، أو ما يتم بين أحدهما وشيء آخر[2]، وقد لاقت هذه الأنواع قبولاً لدى المجتمعات الغربية وبعض العربية.

نقول: سدَّ التشريع الإسلامي الذرائع والوسائل الموصلة إلى الفواحش[3] ما ظهر منها وما بطن، وهذا وجه من وجوه إعجاز التشريع الإسلامي.

الفرع الرابع – تشريع ما يحقق حفظ العلاقة الزوجية:

اهتم التشريع الإسلامي بحفظ العلاقة الزوجية، فشرَّع الدعائم الأساسية التي فيها دوام البناء الأسري، ومن أهم ذلك:

1- الكفاءة: وهي تعني المساواة والمماثلة لغة، أما في الاصطلاح الفقهي فهي أن يساوي الرجل المرأة- التي يريد الزواج بها- في أمور مخصوصة كالنسب والدين والحرفة وغيرها، بحيث لا تكون تلك المرأة ولا أولياؤها عرضة للنيل من الغير بسبب هذه المصاهرة حسب العرف[4]، وتحقيقاً لاستقرار الحياة الزوجية[5].

---

[1]- الغزالي: الإحياء، ج: 2/4 وانظر: تفسير الرازي، مج: 13، ج: 111/25.

[2]- زوزو (فريدة صادق): قضايا مستمدة من الزواج والإنجاب: كوالالامبور، ماليزيا، ط:1، د.ت، ص: 107 وما بعدها.

[3]- ومن هذه الذرائع: حفظ العورات وسترها، وستر المرأة بالحجاب الشرعي، وعدم إبداء الزينة إلا ما ظهر منها، والاختلاط المشبوه الذي يحدث كثيراً هذه الأيام، وقذف المحصنات.

[4]- ذكر الفقهاء تعريفات كثيرة للكفاءة لأهميتها في البناء الأسري، نذكر منها: زيدان (عبد الكريم): المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، المرجع السابق، ج: 325/6، والكبيسي (أحمد): الأحوال الشخصية في الفقه والقضاء والقانون، جامعة بغداد، مطبعة الإرشاد، 1973، ص: 83، 84.

[5]- إن الواقع الحالي في كثير من المجتمعات العربية لم يعودوا آخذين بالكفاءة، إما بدافع عاطفي أو ماديٍّ وإما بتأثير الإعلام الغربي المضلل، مما أدى إلى ارتفاع نسبة الطلاق البادية للعيان.

2- الوكالـة: وهي تفويض الأمر إلى الغير، لغة[1]: وأما في الاصطلاح ((فالوكالة تفويض شخص ما له فعله مما يقبل النيابة إلى غيره ليفعله في حياته))[2].

وهي مشروعة في النكاح بالسُّنة الفعلية، وبحث الفقهاء الوكالة بإحكام واهتمام وذكر جمهور الفقهاء أن المرأة لا يجوز لها – في عقد النكاح- توكيل غير وليها، لأنها لا تملك إبرام العقد بنفسها. إلا أن الحنفية أباحوا لها التوكيل إذا كانت كاملة الأهلية، وكان الزوج كفأ لها.

نقول: إن تشريع الكفاءة والوكالة في الزواج فيه جلب المصالح ودرء المفاسد،والأخذ بالحيطة من جهة، والتفويض من جهة أخرى لتسهيل مصالح الزوجين، وتدعيم البناء الأسري، وحمايته من التَّصدُّع والانهيار، وفي هذا وجه من وجوه إعجاز التشريع الإسلامي.

المطلب الثاني: الحكم التشريعي في الزواج إلهيٌّ ربَّانيٌّ تحدى البشر على الإتيان بمثله

التشريع الإسلامي إلهي يتَّصف بالقدسيَّة والعصمة والحفظ، ويتميز بالثبات والاستقرار، ولا يقبل التبديل أو التغير على مر العصور.

ومن هذه المزايا اكتساب الأحكام التشريعية في الزواج وقدرتها على تنظيم الأسرة والمجتمع، وفي الوقت نفسه تحريرها من الصراع على المتاع الأدنى، فتجلت وجوه الإعجاز في هذا الميدان متمثلاً في الفروع الآتية:

الفرع الأول- الحكم الشرعي للزواج:

تعتري الزواج الأحكام التكليفية الخمسة وهي[3]:

أولاً- الزواج الواجب: ويكون عند القدرة عليه، والرغبة فيه، والخوف من الفاحشة.

ثانياً- الزواج الحرام: ويكون عند العجز من الناحية المادية والجسمية (عدم القدرة على الوطء).

---

[1]- ابن منظور: لسان العرب، المجلد: 977/6.

[2]- الشربيني (الخطيب): مغني المحتاج، بيروت، دار المعرفة، ط: 1418/1هـ 1997م، ج: 219/3.

[3]- المفصّل: المرجع السابق، ج: 17/6، 18 والكبيسي: المرجع السابق، ص: 38.

ثالثاً- الزواج المكروه: ويكون عند غلبة الظن على الوقوع في ظلم الزوجة لو تزوج.

رابعاً- الزواج المندوب: ويكون في حالة الاعتدال حيث لا يخاف الرجل من الوقوع في الزنا إذا لم يتزوج، ولا يخشى ظلم زوجته إذا ما تزوج، وكان قادراً على المطالب المادية.

خامساً- الزواج المباح: ويكون حين تستوي الدوافع إليه مع الموانع منه، وعلم المرأة بحال الرجل.

الفرع الثاني- الولاية في الزواج:

الولاية في اللغة لها معان عِدَّة وأولاها القيام بأمر الشخص المتولى شؤونه، والولي كل من ولي أمراً أو قام به[1]. وفي الاصطلاح: هي سلطة شرعية، يملك بها صاحبها حقَّ التَّصرُّف في شؤون غيره جبراً عليه[2]. والمقصود هنا الولاية على النفس في الزواج.

ومن واجبات الولي تزويج موليته بالمرضي عنه ديناً وخلقاً، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ρ: "إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخُلقه فزوِّجوه، إلاَّ تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض"[3].

وللولي أن يعرض موليته على أهل الخير والصلاح والخلق الكريم، ولا غضاضة في ذلك من اجل حياة كريمة للمرأة، **أليس في هذا إعجاز تشريعي لم تتعرض له القوانين الوضعية.**

ويستأذن الولي من موليته في الزواج، لقوله ρ: "الثَّيب أحقُّ بنفسها من وليِّها، والبكر تستأمر، وإذنها سكوتها"[4].

والمرأة البكر البالغة العاقلة لا تزوج نفسها ولو أذن لها الولي، ولا تعقد نكاحاً لغيرها على أية حال، والثيِّب يسري عليها الحكم نفسه (عند الجمهور) الولي هو الذي يُجرى عقد النكاح بعبارته لا بعبارتها، وعليها أن ترضى بالزوج الكفء الذي اختاره لها وليها.

---

[1]- ابن منظور: لسان العرب، مادة (ولي) المجلد السادس، ص: 984 وما بعدها.

[2]- المفصل: المرجع نفسه، ج: 339/6، والكبيسي: المرجع نفسه، ص: 75.

[3]- انظر: جامع الترمذي: ج: 204/4.

[4]- صحيح مسلم: كتاب النكاح، رقم الحديث: 2548.

وفي هذا التشريع المحكم تظهر فيه مكانة المرأة والرَّحمة بها في اختيار من هو أصلح لها في الحاضر والمستقبل لتحقيق مقاصد الزواج، وفي هذا سبق من التشريع الإسلامي على التشريعات الأخرى قديماً وحديثاً[1].

الفرع الثالث- إزالة العقبات من طريق بناء الأسرة:

أوجد التشريع الإسلامي في نظام الأسرة حلولاً واقعية لكل ما يعترض سبيل البناء الأسري، وشرعت كل ما من شأنه لتحقيق المقاصد الدينية والاجتماعية التي تعود بالخير والفائدة على الأسرة. ومن العقبات التي أوجدت لها الحلول الناجعة:

1- القذف: الذي هو جريمة محدَّدة بحدٍّ من الحدود الشرعية لحماية الأسرة من التَّصدُّع والانهيار[2]، **وفي هذا إعجاز تشريعي ليس له مثيل في القوانين الوضعية.**

2- التبنِّي: وهو إلحاق الولد بغير أبيه نسباً سواء كان الولد معروف الأب أو لا. وقد كان التبني معروفاً في الجاهلية فحرَّمه الإسلام **(ادعوهُم لآبائِهم هُو أقسَطُ عِند الله فإن لَم تَعلَموا آباءهُم فَإخوانكُم في الدينِ ومَواليكُم)** "الأحزاب: 4، 5".

3- إزالة العقبات المادية والمعنوية: لتسهيل أمور الزواج، أخذ مبدأ التكافل الاجتماعي دوره في مد يد العون والمساعدات المالية والمعنوية، وبذلك تم ربط الحاجات المادية مع الرغبات النفسية (إصلاح النفوس وتزكيتها) لبناء الأسرة والمجتمع.

الفرع الرابع- واقعية الالتزام عند المسلمين بتطبيق الأحكام التشريعية:

يستجيب المسلمون لأحكام التشريع، فيقبلونه (إيماناً) وينفذونه (عبادة وسلوكاً) مما جعل في قلوبهم الاحترام والانقياد والطاعة لها.

---

[1]- جاء في تشريع الكنيسة الكاثوليكية: إعطاء الحرية للزوجين بإنشاء عقد الزواج متى بلغا سن الزواج دون ولاية عليهما. وجاء في التشريع اليهودي إعطاء الأب سلطة مطلقة، رضيت المرأة أم لم ترض.

[2]- انظر الآيتين: 4، 5 من سورة النور.

وهذا الالتزام الطوعي لم يحظ به أي حكم كان وما زال في القوانين الوضعية، لأن المسلم يلتزم بوازع نفسي أساسهُ الخوف من الله تعالى العليم الخبير، وإلى جانبه العِفَّة التي تُبعد المؤمن عن الوقوع في الانحراف الجنسي.

المطلب الثالث- الحكم التشريعي في الزواج متكامل في أجزائه وأنواعه:

الأحكام التشريعية عامة، وما كان منها في نظام الأسرة خاصة، هي متكاملة كاملة، لا يعتريها نقص ولا تناقض، مصداق ذلك قوله تعالى: [**وَإِنَّهُ لَكِتابُ عَزيزٌ، لا يَأتيهِ الباطِلُ مِن بَينِ يَدَيهِ ولا مِن خَلفِهِ تَنزيلٌ مِن حَكِيمٍ حَميدٍ**] "فصلت: 41، 42".

فالنُّصوص الشرعية من قرآن وسنة صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان سواء ما كان منها من النصوص الكلية الجامعة، أو الأحكام الجزئية التي لا تتبدل على مر العصور. حتى أن تنوعها يضفي عليها القدرة على استيعاب جميع الأحوال والمسائل التي تلبي حاجات الفرد والجماعة.وهذا ما أضفى عليها القدرة على التحدي.

أجل: إن هذه الأحكام التي اكتملت في فترة بسيطة لا تزيد على عشر سنوات في المدينة المنورة، لم يستطع البشر أن يأتوا بمثلها فيما لو قيست بالفترة الزمنية الطويلة التي تم فيها إعداد القانون الروماني أو القانون الفرنسي، حتى أنها لم تتأثر بالقانون الروماني الذي التقى به الإسلام في كثير من الدول التي فتحها كبلاد الشام والعراق.

وتبدو هذه الخصوصية في الإعجاز في الفروع الآتية:

الفرع الأول- الوضوح في الأحكام الشرعية لعقد الزواج:

وذلك معروف في بيان أركان عقد الزواج (الإيجاب والقبول، الولي، المحل) وفي بيان شروط العقد (انعقاد، صحة، نفاذ، لزوم) وكل ذلك مشروع بإحكام ورفق ويسر.

الفرع الثاني- الإشارة إلى بيان مقدمات عقد الزواج:

راعى التشريع عدداً من الوسائل للحفاظ على بناء الأسرة وحمايتها، ولتبقى قوية معافاة من أن تتعرض للتدهور أو الانحلال[1]. فذكر من اجل ذلك:

---

[1]- شلتوت (محمود): الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة، دار الشروق، ط: 10 عام 1400هـ 1980م. ص: 148.

أولاً- الخطبة:

الخطبة من الوسائل التي من شأنها إذا روعيت كانت قوة في الحياة الزوجية وفي استمرارها بناء على طلب الرجل الزواج بتلك المرأة التي تحل له شرعاً.

وتكون بمعرفة الأهل وتحت رقابتهم في منزل أهل الفتاة، وبحضور وليها ومحارمها من غير أن يكون المجلس فيه خلوة ولا شبهة[1]، وهذا المجلس مسموح به شرعاً،بأدلة من القرآن والسنة والإجماع.

فمن السنة: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ρ: "إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض"[2].

وأجمع المسلمون على إباحتها على اعتبار أنها مقدِّمة لعقد الزواج ووعد به، وقد استفاض الفقهاء في بيان أحكامها وآثارها والعدول عنها[3].

وتجلى إعجاز التشريع في الخطبة بمقارنتها بما هو عند كل من اليهود والنصارى، فعند اليهود[4]: تعتبر خطوة في سبيل الارتباط النهائي، ولذلك تعامل الخطيبة معاملة الزوجة في كثير من الأمور، والرابطة بين الزوجين عندئذ تحتاج إلى طلاق عند انفصالها، وإذا توفي الخاطب لزمتها العدَّة (ثلاثة أشهر). لأنها تعامل معاملة الزوجة.

وعند النصارى[5]: مع اعتبارهم بأنها وعد غير لازم، وهي ألزم من غيرها بالنظر إلى صعوبة انحلال الزواج بالطلاق في هذه الشريعة، ولذا

---

[1]- السحمراني (أسعد): المرأة في التاريخ والشريعة، بيروت، دار النفائس، ط: 1 عام 1410هـ 1989م، ص:137.

[2]- الترمذي: سنن الترمذي، كتاب النكاح، الرياض، مكتبة المعارف، ص: 256 رقم الحديث: 1084، قال الترمذي: حسن صحيح.

[3]- الصابوني (عبد الرحمن): نظام الأسرة وحل مشكلاتها في ضوء الإسلام، دمشق، دار الفكر، وبيروت، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، ربيع الآخر 1422هـ تموز (جويلية) 2001م، ص: 61، وانظر: الدسوقي: من قضايا الأسرة، المرجع السابق. ص: 32.

[4]- طه (صابر أحمد): نظام الأسرة في اليهودية والنصرانية والإسلام، المرجع السابق. ص: 12 وما بعدها.

[5]- طه (صابر أحمد): المرجع نفسه، ص: 15 و41 وما بعدها.

اعتبروا الزواج أمراً بالغ الأهمية، فجعلوا التروي أمراً هاماً قبل الارتباط الزوجي مع توفر شروط لها.

ثانياً- موانع الزواج:

بيّن التشريع الإسلامي موانع الزواج، ووضَّحها بذكر المحرمات من النساء، وهي من الأحكام التي لا تتبدل ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان لأنها لا تقبل التغيير وليس فيها مجال للاجتهاد[1]، ولا تزول في أي حال من الأحوال.

تحدَّث القرآن الكريم في بعض الآيات عن المحرمات من النساء، وكذا السُّنَّة النبوية، وهي نوعان: ما حُرِّم تحريماً مؤبداً (بسبب القرابة أو بسبب المصاهرة أو بسبب الرضاع).

وما حرِّم تحريماً مؤقتاً، كزوجة الغير ومعتدَّته، والجمع بين محرَّمين كالجمع بين الأختين...

ويتجلى وجه الإعجاز في المحرمات في الدعوة إلى جلب المصالح ودرء المفاسد وتنظيم الأسرة، وبنائها على أساس الحب الخالص الذي لا تشوبه مصلحة، وفي الوقت نفسه فيه قبول لدى الفطرة السليمة حيث تصبح الزوجة فرداً من أفراد العائلة بتلك القرابة.

المطلب الرابع- الحكم التشريعي في الزواج من إعجازه الإعجاز الطبي والعلمي

من مقاصد التشريع الإسلامي حماية الإنسان من الأخطار التي تهدده في حياته وخاصة الأمراض عامة والأمراض الناجمة عن اقتراف الفواحش وحالات الشذوذ الجنسي، ولحمايته من كل ذلك أمر بتحصين المؤمنين بالعفة والطهارة وتقوى الله تعالى والبعد عن المثيرات فأوجب غضّ البصر ونهى عن الاختلاط بالنساء وشدَّد على التبرج والاختلاط بالرجال...

وعالج التشريع المشكلات التي تعاني منها أسر كثيرة، تهددها بالخطر، تلك التي أثبت العلم الحديث خطرها، وبدأ بالوقاية منها قبل مداهمتها، فالوقاية خير من العلاج، وصور ذلك تتراءى في الحالات الآتية:

---

[1]- غندور (أحمد): الأحوال الشخصية في التشريع الإسلامي، بيروت، مكتبة الفلاح، طبعة: 4 عام: 1422هـ- 2001م، ص: 105.

أولاً- تحريم إتيان المرأة في المحيض: لقوله تعالى: [**وَيَسألونَكَ عَنِ المَحيضِ قُل هُو أذى، فَاعتَزِلُوا النِّساءَ في المَحيضِ ولا تَقرَبوهُنَّ حتَّى يَطهُرنَ**] "البقرة: 222" ويقول النبي ρ: "اصنعوا كل شيء إلا النكاح"[1].

وسبب التحريم الأذى الذي يصيب كلاً من الزوجين، وهذا أيَّدته الأبحاث الطبية[2].

ثانياً- تحريم جريمة الزنا: لقوله تعالى: [**وَلاَ تَقرَبُوا الزِّنَى إِنَّه كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً**] "الإسراء: 32" ويقول النبي ρ: "ولا فشا الزنا في قوم قط إلا كثر فيهم الموت"[3] أي بسبب الأمراض الفتاكة التي تدمر الزناة، وله مخاطر اجتماعية وإنسانية وخلقية ونفسية بالإضافة إلى قطيعة الرحم، وضياع النسل واختلاط الأنساب.

ثالثاً- تحريم الشذوذ الجنسي: وهي أفعال في منتهى الفحش والقذارة، تُرتكب إرضاء للشهوة واللَّذة الجنسية. وتترك مفاسد لدى الجنسين، ومن صورها الإباحية المفرطة لفضِّ الشهوة وإتيان الفاحشة مع الرحال فيما بينهم أو مع النساء فيما بينهنَّ حتى أن بعض المجتمعات التي تدَّعي المدنية اعتبرت الشذوذ أحد أنواع الأنكحة المتعارف عليها بين الناس، وقد لاقت قبولاً في المجتمعات الغربية، وبعض المجتمعات العربية.

ومنذ خمسة عشر قرناً حذَّر النبي ρ من هذا الانحراف السلوكي الشاذ. وبيَّن أن انتشار الفاحشة والاستعلان بها هو سبب انتشار الأوبئة الكاسحة وتفشي الموت والهلاك بين بني البشر، قال النبي ρ: "لم تظهر الفاحشة في قوم قط حتى يعلنوا بها إلا فشا فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم الذين مضوا"[4]. **وهذا إعجاز نبوي أخبر به النبي ρ قبل أن يعرفه علماء الصحة في العالم وصدق رسول الله ρ فهو لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى.**

---

[1]- مسلم (302) وابن ماجة (527) وصححه الألباني في صحيح ابن ماجة.

[2]- متولي (أحمد مصطفى): الموسوعة الذهبية في إعجاز القرآن الكريم والسنة النبوية، القاهرة، دار ابن الجوزي، ط: 1 عام: 1426هـ 2005م، ص: 976.

[3]- موطأ مالك: كتاب الجهاد، رقم: 870.

[4]- سنن ابن ماجة: كتاب الفتن، رقم: 4009.

نخلص من ذلك إلى بيان وجوه من الإعجاز الطبي والعلمي وهي:

1- إتيان المرأة في زمن الحيض لا ينسجم مع الفطرة السليمة والعقل الصحيح.

2- تحريم الإتيان في زمن الحيض انتشال للناس من أضرار متوقعة.

3- السبق التشريعي عن وجود أمراض تصيب الزوجين عند مخالفة شرع الله تعالى.

4- التحذير من الاقتراب من الفاحشة، على شكل إنذار لتلافي وقوع الخطر.

5- تفعيل مبدأ سد الذرائع حتى لا يقع الإنسان في الضرر والمرض.

6- تحريم الفاحشة في التشريع الإسلامي مظهر من مظاهر الإعجاز حتى يتجنبها الناس.

7- ومن مظاهر الإعجاز، التشريع الوقائي الذي أخذ به علماء العصر، وقد سبقهم التشريع الإسلامي منذ 15 قرناً من الزمن. فالنجاة من مشكلة الأمراض الجنسية وأوبئتها الفتاكة بالبشر، لن تكون إلا بالالتزاماً بالإسلام.

إسهامات المغاربة في خدمة صحيح مسلم

أ/ زينة مومني – جامعة باتنة

مكانة الصحيحين عند الأمة الإسلامية:

لقد تبوأ كتاب صحيح البخاري وصحيح مسلم عند الأمة الإسلامية مكانة كبيرة عبر العصور, باعتبارهما أصح كتابين بعد كتاب الله سبحانه وتعالى وذلك بالنظر إلى درجة التوثق والتمحيص والصحة في روايات كتابيهما " فدونا كتابيهما وفعلا ما الله مجازيهما عليه من نصح المسلمين والاهتمام بأمور الدين، وأثبتا في كتابيهما من الأحاديث ما قطعا بصحته وثبت عندهما نقله وسميا كتابيهما بالصحيح.

وأطلق هذا الاسم عليهما وهما أول من سمى كتابه بالصحيح.

"ولقد صدقا فيما قالا, وبرا فيما زعما ولذلك رزقهما الله من حسن القبول في شرق الأرض وغربها والتصديق لقولهما والانقياد لسماع كتابيهما, ما هو ظاهر مستغن عن البيان وما ذلك إلا لصدق النية، وخلوص الطوية، وصحة ما أودع كتابيهما من الأحاديث".

قال ابن الأثير: "وكأن غاية هذا العلم انتهت إلى البخاري ومسلم ومن كان في عصرهما من علماء الحديث.

بلغت عناية علماء المغرب بالجامع الصحيح لمسلم بن الحجاج قمتها في العصور الذهبية للعلوم الإسلامية

وتمثلت هذه العناية في ما بذله هؤلاء العلماء في شرحه وتلخيصه وغيرها من الجهود الكبيرة في سبيل تقريب هذا الصحيح للعلماء وطلبة العلم والناس كافة.

وذكر ابن خير الاشبيلي في فهرسته قول مسلمة بن القاسم في تاريخه: "مسلم ابن الحجاج النيسابوري جليل القدر ثقة من أئمة المحدثين له كتاب في الصحيح ألفه ولم يضع أحد مثله"، وما ذكره أبو القاسم مسلمة القرطبي في تاريخه حمله السيوطي على ناحية حسن الترتيب وجودة السياق كما في تدريب الراوي.

وفي مسألة تفضيل صحيح مسلم على صحيح البخاري كانت لأجل اختصاص مسلم بجمع طرق الحديث في باب واحد فيأتي بأسانيده وألفاظه

المتعددة دون تقطيع، بخلاف البخاري فإنه قطعها في الأبواب بسبب الاستنباط وأورد كثيرا منها في غير مظنته.

وقد نقل عن ابن حزم الظاهري تفضيل صحيح مسلم كما جاء في فهرسة القاسم بن يوسف التجيبي: كان أبو محمد بن حزم يفضل كتاب مسلم على كتاب البخاري لأنه ليس فيه بعد خطبته إلا الحديث السرد وهذا التفضيل من غير الجهة التي ذكرها الإمام النووي.

"والتحقيق أن البخاري ومسلما قد سبقا في تحري الصحة ؛ وامتازا بالدقة فتفضيل أحدهما على الأخر محل نظر فكل واحد منهما له مميزات وله ما يدعو إلى تفضيله فالقطع بتفضيل أحدهما يكاد يكون بعيد المنال، لأن الناظر فيهما يدعوه كل واحد منهما بأن يفضله.

وقد أولى علماء المغرب لصحيح مسلم اهتماما بالغا وذلك من خلال الدراسات المتعددة فحققوا سماعاته وأسانيده وشرحوا معانيه وعرفوا برجاله، فقدموا لنا بذلك تراثا ضخما من شروح ومختصرات وغيرها بلغت قمة الإبداع والتفوق.

ويتضح ذلك خاصة في أعمال ودراسات المتقدمين كالحميدي والمازري وتلميذه القاضي عياض وأبي العباس القرطبي وأبي علي الغساني.

تمهيد:

سنتناول في هذا البحث إن شاء الله الجهود الكبيرة لعلماء المغرب الإسلامي حول صحيح الإمام مسلم رحمه الله قصد الوقوف على الدراسات المتعددة لهؤلاء العلماء وإبراز مدى الاهتمام الكبير الذي أولوه لهذا السفر العظيم من مختصرات وشروح ومستخرجات عليه، ودراسات حول رجاله، والجمع بينه وبين صحيح البخاري، فنتج لنا إرث عظيم وكم هائل من الأعمال تنم كلها عن عبقرية التحليل والشرح والتعليق وعمق الاستنتاج واستخراج الفوائد والدرر الموجودة في صحيح مسلم.

يتضح لنا ذلك خاصة في دراسات وأعمال المتقدمين الجهابذة كالإمام المازري وتلميذه القاضي عياض وأبي العباس القرطبي وأبي علي الغساني وغيرهم من العلماء الكبار، بل وصل صيت هذه الأعمال والكتب إلى علماء المشرق العربي, فقد اعتمدوا عليها وأفادوا منها كثيرا وتلقوها بالقبول، والتي سنعرج على ذكرها باختصار في هذا البحث. فمن أهم شروح صحيح مسلم

كتاب "المعلم بفوائد مسلم" للإمام المازري وكتاب "إكمال المعلم بفوائد مسلم" للقاضي عياض لكونهما أقدم وأجود الشروح، فقد اعتمد عليهما من جاء بعدهما كالإمام النووي وابن الصلاح والعراقي وابن حجر والعيني وغيرهم.

وكذلك الشروح المغربية الأخرى وحتى المختصرات فكانت في غاية الإبداع والتفوق والإتقان ككتاب أبي العباس القرطبي المسمى "تلخيص صحيح مسلم" وشرحه المسمى "المفهم لما أشكل من كتاب مسلم" والذي أفاد منه كثير من علماء المشرق العربي.

وسأذكر بعض هذه الدراسات باختصار:

المبحث الأول: المختصرات

إن عناية المغاربة بصحيح مسلم كانت على مستويات عديدة فجاءت بعض الدراسات قصد استخراج الفوائد والدرر الكامنة في هذا الكتاب العظيم في حين جاءت أخرى من بعض العلماء على اختصاره كذلك قصد تقريب وتسهيل تناوله. ونظرا للعدد الهائل من الأحاديث التي حواها هذا الكتاب العظيم حيث يبلغ عدد المكررات حوالي 12000 حديث قام العلماء بحذف المكررات وإثبات الزيادات بطريقة مبتكرة جعلت الاستفادة منه أيسر، أما الدراسات التي اختصرت صحيح مسلم فنوردها فيما يلي:

1- كتاب مختصر صحيح مسلم[1]:

لأبي عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بالمهدي بن تومرت، مؤسس الدولة الموحدية، من أهل السوس بالمغرب، المتوفي سنة 524[2]، وجاء كتابه هذا باسم: كتاب الإسلام، وقد اختصر فيه المهدي بن تومرت صحيح الإمام مسلم وحذف منه الأسانيد.

توجد نسخة من هذا الكتاب في مكتبة ابن يوسف بمراكش (برقم 403) وتشتمل على 405 صحيفة، تاريخ نسخها سنة 569هـ ونسخة في إرلاندة (رقم 30) توجد نسخة منه بشستربتي. وقد طبع[3].

---

[1]- ابن الآبار، التكملة لكتاب الصلة 247، فؤاد سزكين, تاريخ التراث العربي 271/1

[2]- كتاب المهدي بن تومرت ص 156 (رسالة دكتوراه من جامعة الأزهر كلية أُصول الدين 1426 هـ) .

[3]-محمد التليدي، تراث المغاربة ص 248

2- مختصر "المسند الصحيح"[1] أبو عبد الله محمد بن علي بن العربي الحاتمي المرسي (ت 638 هـ)[2].

3- كتاب تلخيص مسلم: لأبي العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم الأنصاري الأندلسي القرطبي المالكي الفقيه، يعرف بابن المزين ويلقب بضياء الدين المتوفى بالإسكندرية سنة 656 هـ [3].

وقد أبدع الإمام القرطبي في هذا الكتاب، لتقديمه مختصر الصحيح مسلم نكل به كل عقبة وسهل تناوله لدى العام والخاص[4].

وقد طبع الكتاب بدار السلام للنشر والتوزيع سنة 1993 بجمهورية مصر العربية بتحقيق: د.رفعت فوزي وأحمد محمود الخولي سنة 1409 هـ[5] في مجلدين.

4- مختصر صحيح مسلم:[6] لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن أبي الفضل المرسي، المتوفي سنة 655هـ.

5- مختصر صحيح مسلم[7]**:** لمحيي الدين محمد بن علي العربي الطائي، أندلسي هاجر إلى الشام (ت 638 هـ).

6-مختصر صحيح مسلم: أبو علي الزبار: عمر بن أحمد الأنصاري الطرياني (ت 637هـ) اختصر صحيح مسلم وأضاف إليه زيادات البخاري[8]، واختصره بإشارة وعناية شيخه أبي محمد بن حوط الله[1].

---

[1]- عنوان الدراية ص 164

[2]- تراث المغاربة ص 248

[3]- ترجمته في الديباج المذهب ص 68

[4]- للوقوف على وجوه الإبداع في هذا التلخيص أنظر تعليق المحققين د.رفعت فوزي وأحمد محمود الخولي على هذا الكتاب في المقدمة ص8

[5]- انظر فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي 217/1 دليل مؤلفات الحديث الشريف المطبوعة القديمة والحديثة، ص 284

[6]- الداودي، طبقات المفسرين 168/2 دار الكتب العلمية بيروت.

[7]- فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي 271/1.

[8]- الذيل والتكملة 44/05/2

7- **وسيلة المسلم في تهذيب صحيح مسلم:** أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي **(ت: 741 هـ)**[2] – رحمه الله.

8- مختصر صحيح مسلم: لمحمد الكبير بن محمد السرغيني المتوفي سنة 1164هـ.

المبحث الثاني: شروح المغاربة على صحيح مسلم

عكف المغاربة على شرح صحيح مسلم، شروحات غاية في الإبداع والتفوق سواء شروحات المتقدمين منهم أو المتأخرين وسأورد هذه الشروح مما وقفت عليه فيما يلي:

1- كتاب الإيجاز والبيان شرح خطبة كتاب مسلم مع كتاب الإيمان: للقاضي محمد بن أحمد بن خلف بن إبراهيم التجيبي يعرف بابن الحاج قاضي الجماعة بقرطبة المستشهد بها في الجامع سنة 529 هـ وكان مولده سنة 458 هـ[3].

2- كتاب المعلم بفوائد مسلم[4]: لأبي عبد الله محمد بن علي بن عمر المازري، ولد في المنستير بتونس المتوفي سنة 536 هـ[5].

والكتاب مطبوع بتقديم وتحقيق محمد الشاذلي النيفر بالدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب 1988 في ثلاثة أجزاء وطبع بدار الغرب الإسلامي في بيروت ثلاث مجلدات سنة 1412 هـ[6].

12- محمد التليدي، تراث المغاربة في الحديث النبوي الشريف ص 248 .

[2]- لسان الدين بن الخطيب، الكتيبة الكامنة في من لقبته بالأندلس من شعراء المائة الثامنة ص 46/1 تحقيق إحسان عباس. -ابن فرحون، الديباج المذهب 154/1 (دار الثقافة بيروت 1963- ط1)

[3]-الضبي، بغية الملتمس ص 41 رقم 25 .

[4]- دليل مؤلفات الحديث الشريف المطبوعة القديمة والحديثة

[5]- ترجمته في الديباج المذهب ص 279

[6]- أما النسخة المخطوطة منه توجد كاملة في الخزانة الحسينية تحت رقم 4348 ونسخة في الخزانة العامة بالرباط من مخطوطات الأوقاف في جزء واحد عدد صفحاتها 383 وتوجد منه نسخة في المكتبة الأزهرية بالقاهرة بقسم الحديث تحت رقم (990) 10627.

3- **كتاب إكمال المعلم بفوائد مسلم**[1]: للقاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي[2] المتوفي سنة 544 هـ هذا الشرح كما هو موضح من اسمه، استكمل به القاضي عياض شرح شيخه أبي عبد الله المازري المتوفي سنة 536 هـ..

وقد طبع كتاب إكمال المعلم في 9 مجلدات بتحقيق د.يحيى إسماعيل، بدار الوفاء للطباعة والنشر بجمهورية مصر العربية الطبعة الأولى سنة 1419 هـ -1998م كما طبع أيضا في مطبعة السعادة، ومعه مكمل إكمال الإكمال. وقد حققه الحسين شواط بالرياض.

وهو شرح موسع عنى فيه عياض بالرواية والدراية وأودعه من النكت والفوائد الكثير...'' وطبع بدار الندوة بالرياض الطبعة الثانية سنة 2004 م وطبع الثالثة بدار الوفاء جمهورية مصر العربية سنة 1426 هـ-2005م

4- **شرح مسلم**[3]**:** لعبد الله بن أحمد بن أبي الرجال-بن برجوال-الإشبيلي (ت 566هـ).

5-**المعلم بفوائد صحيح مسلم**[4] **:** لعبيد الله بن عبد الله بن عبد الرحمن ابن مسعود بن عيشون المعافري، من أهل بلنسية المتوفي سنة 573هـ أو 574هـ..

6- شرح صحيح مسلم [1] أو كتاب تفسير صحيح مسلم[2].

---

[1]- " أما النسخة المخطوطة منه ذكرها ابن خير الاشبيلي في فهرسته ص 166 كما توجد منه نسخ في مكتبة جامع الزيتونة، تحت رقم 33/2 ونسخة في مكتب القروبيين بفاس رقمها، 474-478 " أنظر تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان 181/3 ومنه نسخة بالخزانة العامة في الرباط (073و933ح/2331/2332 شريط ونسخة منه في مكتبة الأوقاف العامة ببغداد " فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الأوقاف ببغداد 191/1 مطبعة" الإرشاد، بغداد 1973 م

[2]- ترجمته في وفيات الأعيان 152/3، تاريخ الإسلام للذهبي وفيات 544، البداية والنهاية 247/12-249، شذرات الذهب ص51 .

20- محمد مخلوف، شجرة النور1ص 148[3]

21-التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار2ص312[4]

لأبي بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة الأموي الاشبيلي المتوفي سنة 575 هـ[3].

توجد نسخة نفيسة جدا منه في مكتبة القرويين بفاس (40-148)، هي نسخة ابن خير الاشبيلي التي قابلها مرارا، وسمع فيها وأسمع، بحيث يعد أعظم أصل موجود من صحيح مسلم من إفريقية، وهو بخط الشيخ الأديب الكاتب أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عمر الأموي الأشبيلي المالكي، فرغ منه سنة 573 هـ وعليه بخط ابن خير، أنه عارضه بأصول ثلاثة معارضة بنسخة الحافظ أبي علي الجياني – شيخ عياض – وغيره من الأعلام[4].

وكتب بهامشه كثيرا من الدرر والفوائد والشرح لغريب ألفاظه، وشروح بعض معانيه، وفرغ من ذلك سنة 573 هـ[5].

"وكانت كتب ابن خير الاشبيلي -كما قال ابن الأبار – "في غاية الصحة والإتقان لكثرة ما عاناها وعالج تصحيحها بحسن خطه وجودة تقييده وضبطه، وفي ذلك قطع دهره وأنفق حياته، فلحق بالمتحدثين وأربى على المتأخرين...ولم يكن لها نظير في هذا الشأن..."[6]

7- أحاديث الصلاة: الصلاة ومتعلقاتها[7]: أمر بجمعها أبو يوسف يعقوب ابن يوسف المنصور الموحدي (ت 595 هـ) جمعت من الصحيحين والموطأ

---

[1]- الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات 385/1 وذكره التليدي باسم " تعليقات على صحيح مسلم"" تراث المغاربة في الحديث وعلومه ص 106

[2]- مقدمة فهرست ابن خير الاشبيلي 6/1 واضع حواشيه محمد فؤاد منصور دار الكتب العلمية، بيروت لبنان الطبعة الأولى 1998 م

[3]- له ترجمة في بغية الملتمس للضبي ص 65 رقم 112، تذكرة الحفاظ 1366/4

[4]- التليدي تراث المغاربة ص 106

[5]- ابن الأبار، التكملة 524/1 .

[6]- ابن خير الاشبيلي، فهرسته ص12، 13 من مقدمة المحقق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري القاهرة، دار الكتاب اللبناني في بيروت الطبعة الأولى 1410 هـ 1989 م

[7]- المعجب ص 355

وسنن أبي داود والترمذي والنسائي والبيهقي والدارقطني والبزار ومسند عثمان بن أبي شيبة. منه مخطوطة في المكتبة الملكية بالرباط (4478)[1].

8- شرح صحيح مسلم: لأبي جعفر أحمد بن الحسن بن عتيق بن فرج الذهبي البلنسي ت601 هـ "[2].

9- الإعلام بفوائد مسلم للمهدي الإمام[3]: لأحمد بن الحسن بن عتيق بن فرج الذهبي المري البلنسي ت 601هـ..

10- اقتباس السراج في شرح مسلم بن الحجاج[4]: لأبي الحسن علي بن أحمد ابن محمد بن يوسف بن مروان الغساني الوادي آشي المتوفي سنة 609 هـ وكان مولده سنة 507 هـ.

11- **كتاب شرح مقدمة صحيح مسلم**[5]: لمحمد بن يحيى بن أبي بكر بن خلف ابن صاف بن محمد بن المواق القرطبي المراكشي قاضي فاس المتوفي سنة 642هـ.

لعل هذا الشرح غني بأصول وقواعد الحديث والنقد. "وابن المواق هذا تتلمذ على كتبه كبار الحفاظ المشارقة واستعانوا بمباحثه وتصنيفاته..."[6].

12- **المفصح المفهم والموضح الملهم لمعاني صحيح مسلم**[7]: لأبي عبد الله محمد بن يحيى بن هشام الأنصاري (ت 646 هـ) مطبوع بدار الفاروق الحديثة سنة 1423 في مجلد بتحقيق وليد حسين.[1]

---

[1]- التليدي، تراث المغاربة ص 34

[2]- الديباج المذهب ص 52 ، د/ مصطفى حميداتو، مدرسة الحديث في الأندلس 361/1.

[3]- التكملة ص117، - التليدي، تراث المغاربة ص 72 وفيه: " لعله شرح مختصر مسلم " للمهدي الموحدي ابن تومرت"

[4]- ابن فرحون، الديباج المذهب ص 211، ابن الأبار التكملة ص 675 .

[5]- المراكشي، الأعلام 161/3 والذيل والتكملة السفر ص 273 مسلم ذكره عبد الله كنون في النبوغ المغربي في الأدب العربي 159/1 .

[6]- التليدي، تراث المغاربة في الحديث وعلومه ص 190.

[7]- النسخة المخطوطة منه، ذكرها فؤاد سزكين في تاريخ التراث العربي 269/1 1937/3 تكملة الصلة ص 36

13- المفهم لما أشكل من تلخيص صحيح مسلم[2]: لأبي العباس أحمد بن عمر ابن إبراهيم القرطبي المتوفى سنة 656 هـ بالإسكندرية.

- هو شرح لكتابه تلخيص صحيح مسلم، وقد وفق الإمام القرطبي في هذا الكتاب العظيم أيما توفيق في تقريب وتسهيل تناول صحيح الإمام مسلم للناس، من خلال بسط عباراته وشرح غريبه والتنبيه على نكت من إعرابه وعلى وجوه الاستدلال بأحاديثه.

قال ابن كثير في البداية والنهاية: " فيه أشياء حسنة مفيدة محررة ".

والكتاب مطبوع بتحقيق محي الدين ديب متو، وأحمد محمد السيد، يوسف على بديوي ومحمد إبراهيم بزال، بدار ابن كثير بدمشق سنة 1999م في 7 مجلدات، وبدار الكلم الطيب الطبعة الأولى سنة 1417هـ- 1996 م.

وطبع كذلك في دار الكتاب المصري بتحقيق الحسني أبو الفرجة في 3 مجلدات سنة 1413 هـ [3].

وطبع بدار ابن حزم سنة 2004م، وحقق بقسم السنة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في رسالة دكتوراه.

14- إكمال الإكمال للقاضي عياض[4]: لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن محمد البقوري* الأندلسي المتوفى سنة 707 هـ دفين مراكش.

15- إكمال إكمال المعلم: لأبي عبد الله محمد بن خليفة الوشتاني الأبي[5] المتوفي سنة 728 هـ يقول في مقدمته:" أما بعد: فإن هذا تعليق أمليته على كتاب مسلم،

---

[1]- وتوجد نسخة منه (بطلعت 794 –حديث) تراث المغاربة ص 272

[2]- فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي 212/1.

[3]- دليل مؤلفات الحديث الشريف المطبوعة القديمة والحديثة 289/1

[4]- ابن فرحون، الديباج المذهب ص322 .

[5]- نسبة إلى أبة المغرب من قرى تونس

ضمنته كتب شراحه الأربعة، المازري وعياض القرطبي والنووي، مع زيادات مكملة وتنبيه على مواضع كلامهم مشكلة..."[1]

طبع ومعه مكمل إكمال المعلم للسنوسي ت 892هـ الناشر مطبعة السعادة بالقاهرة سنة 1328هـ في 7 مجلدات. وطبعا أيضا في دار الكتب العلمية بتحقيق محمد سالم هاشم سنة 1415هـ كما طبع بمكتبة طبرية بالرياض.

16- مكمل إكمال الإكمال[2]: لأبي عبد الله محمد بن محمد بن يوسف السنوسي الحسيني[3] (ت 895 هـ) بتلمسان وهو تكملة واستدراك على شروح المازري والقاضي عياض ثم الأبي. وسماه الروداني "تكميل إكمال الإكمال"[4].

جاء في مقدمته ما يعرف به عند صاحبه " كان من أحسن شروح صحيح، وأجمعها شرح الشيخ الأبي، أردت أن أتعلق بأذيال القوم، وإن كنت في غاية البعد منهم، إلا أن يمن الوهاب تعالى باللحاق بعد..." يقول: "فاختصرت في هذا التقليد المبارك إن شاء الله تعالى معظم ما في هذا الشرح الجامع من الفوائد، وضممت إليه كثيرا مما أغفله مما هو كالضروري لا كالزوائد، وأكملته أيضا بشرح الخطبة، فتم النفع والحمد لله تعالى بشرح جميع ما في الكتاب وجاء بفضل الله تعالى مختصرا يقنع ويغني عن جميع الشروح وما فيها من تطويل أو مزيد إطناب. مطبوع بمطبعة السعادة بمصر سنة 1328 هـ في 7 مجلدات صححها ابن الشيخ حسن السنوسي إبراهيم، وطبع أيضا بدار الكتب العلمية في 9 مجلدات[5].

---

[1]- أنظر تاريخ التراث العربي 211/3 ونيل الابتهاج ص 287 ومعجم المؤلفين 287/9 والمدرسة الأندلسية في شرح الجامع الصحيح من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجري لمحمد زين العابدين رستم، مجلة جامعة أم القرى للعلوم الشرعية واللغة العربية وآدابها المجلد 15 العدد 27

[2]- الجيلالي، تاريخ الجزائر العام 206/3.

[3]- "من كبار علماء تلمسان وزهادها في عصره، عالم بالتفسير والحديث وعلم التوحيد نشأ بتلمسان، وأخذ عن الحسن أبركان ونصر الزواوي وأخذ عن أبي زيد عبد الرحمن الثعالبي الصحيحين، له تأليف في التفسير والحديث والعقيدة والمنطق والفقه والقراءات والسيرة.

[4]- الروداني، صلة الخلف ص 181

[5]- وتوجد النسخة المخطوطة منه بالخزانة العامة رقم 2073 "

17- **تعليق على صحيح مسلم**[1]**:** أبي مهدي عيسى بن أحمد الهنديسي الهدبي البجائي المالكي، يعرف بابن الشاط الفقيه الأصولي اللغوي المحدث " وليس هو ابن الشاط السبتي. كان حيا سنة 890 [2] قال التنبكتي: " له تعليق لطيف على صحيح مسلم في كراريس اقتطفته على شرح الأبي عليه"[3].

توجد نسخ من الكتاب مخطوطة في المكتبة الحسينية بالرابط رقم 1791-1824 ك[4].

18- **بغية كل مسلم من صحيح مسلم:** لمحمد بن عبد الله المعروف بالموقت المراكشي.

جمع فيه مؤلفه بعض الأحاديث المختارة من صحيح مسلم. وقد طبع بدار السلام للنشر والتوزيع جمهورية مصر العربية سنة 2008 م كما طبع بدار الكتاب بالدار البيضاء. أما الطبعة الأولى منه فكانت بمؤسسة الحلبي وشركاه، سنة 1969[5]م بالقاهرة ثم تلتها طبعة بيروت سنة 1978م.

19- **المعرب المفهم في شرح مسلم**[6]**:** لابن أبي الأحوص: أبو علي الحسن وقيل الحسين بن عبد العزيز بن الناظر محمد القرشي الفهري الغرناطي الأندلسي المالكي ولد سنة 603 هـ وتوفي بغرناطة سنة 699 هـ..

20- **شرح صحيح مسلم**[1]**:** محمد بن أحمد بن عبد الملك أبوبكر بن أبي جمرة الأموي المرسي توفي بمرسية سنة 599 هـ، قال ابن عبد الملك المراكشي: "ومن مصنفاته شرح صحيح مسلم".

---

[1]-الروداني، صلة الخلف بموصول السلف ص 277

[2]- أخذ عن الإمام محمد بن بلقاسم المسند وغيره.

[3]- نيل الابتهاج 335/1

[4]- انظر المنتقى المنصور لأبي القاضي 724/2 .

50- محي الدين عطية، صلاح الدين حنفي، محمد خير رمضان يوسف، دليل مؤلفات الحديث الشريف المطبوعة 284/1 دار ابن حزم بيروت الطبعة الأولى 1416 هـ-1995 م.

[6]- المقري، نفح الطيب 936/2 .

21- تقييد على صحيح مسلم[2]: لأبي العباس أحمد بن سعيد العباسي القسنطيني[3] (ت 1251 هـ1835م) بقسنطينة. له تقييد على صحيح مسلم، منه نسخة في مكتبة جامعة شستربتي برقم: 4862.

ثبت في أسانيده عن الصحاح الستة، وقد جمع هذا الثبت تلميذه عبد الحميد الصائغ الحركاتي[3].

22- وشي الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج[4]: لعلي بن سليمان المغربي البجمعوي الدمنتي (ت 1306 هـ). ويعتبر هذا الشرح حاشية على مختصر الديباج للسيوطي وقد طبع الكتاب بالمطبعة الوهبية بمصر في مجلد سنة 1398هـ.

23- الملم بشرح ألفاظ صحيح مسلم[5]: للعلامة الشيخ محمد التهامي المدني جنون الفاسي (ت 1331 هـ). فيه " شرح مسلم " [6].

24 حاشية على صحيح مسلم[7]: للشيخ عباس إبراهيم الثعالبي المراكشي (ت1378هـ).

25– شرح صحيح مسلم[8]: لمحمد باي بلعالم.

أما عن **المستخرجات** التي استخرجت على صحيح مسلم نذكر منها:

---

[1]- ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق د.إحسان عباس، السفر السادس ص 6 دار الثقافة بيروت لبنان الطبعة الأولى 1973م "وعد له ابن الآبار أيضا نتائج الأبكار ومناهج النظار في معاني الآثار".

[2]- عالم مشارك في علوم البلاغة والبيان والحديث وسير الرجال والمنطق والكلام أخذ عن الشيخ أبي محمد حسين الشريف –خطيب جامع الزيتونة –وعن غيره رجع إلى قسنطينة، فكان آية زمنه حفظا واتقانا وتبيانا في علم البلاغة والبيان عارفا برجال الحديث وعلله، عالما بالقراءات السبع، ولي النظر على الأوقاف ثم القضاء مرتين والخطابة بسيدي علي بن مخلوف ثم بمسجد رحبة الصوف بقسنطينة.

[3]- تعريف الخلف 310/1، 114/1 وفي شجرة النور الزكية لمخلوف ص 372 ترجمة رقم 1486 "

[4] - تاريخ التراث العربي 270/1/1

[5]- المراكشي، الأعلام بمن حل بمراكش 96/3 .

[6]- تراث المغاربة في الحديث النبوي وعلومه ص 276

[7]- مجلة دعوة الحق 1959، العدد 10.

[8]- سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 262

الصحيح المستخرج على صحيح مسلم، لقاسم بن أصبغ البياني المتوفي سنة 340 هـ لصاحب هدية العارفين، له كتاب "الصحيح على هيئة صحيح مسلم"[1]، استخرج فيه على صحيح مسلم " ووضعه على ترتيبه ومنهجه "[2]

المبحث الثالث: دراسات المغاربة حول رجال صحيح مسلم

تقييد المهمل وتمييز في رجال الصحيحين[3] لأبي علي الغساني الجياني (ت 498 هـ)

وقد طبع بتحقيق محمد عزيز شمس وعلي العمراني، دار عالم الفوائد وطبع الجزآن الخامس والسادس بالرياض سنة 1407 هـ وهو في المؤتلف والمختلف من أسماء رجال الصحيحين وكناهم وألقابهم وأنسابهم. " وقد شذ من الصحيحين أسماء، كما انتقد عليه ذكر أشياء لم تقع في الكتابين"[4].

2- **المنهاج في رجال مسلم بن الحجاج**[5] لعبد الله بن أحمد بن سعيد بن يربوع ابن سليمان الأشبيلي، المعروف بالشنتريني (ت 522 هـ)[6].

3- **رجال مسلم المسمى "مجموع" في رجال مسلم بن الحجاج**[7] لأبي العباس أحمد بن طاهر بن عبادة بن شبرين الأنصاري الداني (ت 532 هـ)[8].

4- **كتاب المنهاج في رجال مسلم بن الحجاج** [1] لعبد الحق الاشبيلي ت 581 هـ.

هـ.

---

[1]- هدية العارفين 826/5، تذكرة الحفاظ 854/3 والمعجم 41 الكتاني، الرسالة المستطرفة ص 22

[2]- التليدي، تراث المغاربة ص 201

[3]-الكتاني، الرسالة المستطرفة ص 88

[4]- التليدي، تراث المغاربة في الحديث وعلومه ص 117

[5]- ابن بشكوال، كتاب الصلة في تاريخ علماء الأندلس244/1 اعتنى به ووضع فهارسه، صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت الطبعة الأولى 1423 هـ-2003 م

[6]- الحافظ الإمام المحقق أبو محمد عبد الله بن أحمد بن سعيد بن سليمان بن يربوع الأندلسي الاشبيلي سنة 522 هـ، من كبار حفاظ الحديث وعلله، عارفا برجاله والجرح والتعديل ضابطا ثقة كثير الحديث، صنف الإقليد في معرفة الأسانيد، معرفة أسانيد الموطأ ورجال مسلم وغيرها

[7]- ابن بشكوال، الصلة 454/2

[8]- له كتاب " الإيماء" ضاهى به كتاب " أطراف الصحيحين" لأبي مسعود الدمشقي وعرضه على شيخه أبي علي الصدفي، فاستحسنه وأمره ببسطه، فزاد فيه- الصلة لابن بشكوال 454/2

5- كتاب تسمية شيوخ البخاري ومسلم وأبي داود والترمذي والنسائي[2] لعلي ابن محمد بن الحصار الخزرجي المتوفي سنة 611 هـ.

6- **تسمية شيوخ البخاري ومسلم وأبي داود والنسائي والترمذي**[3] لأبي محمد عبد الله ابن سليمان بن داود بن عبد الرحمن بن سليمان ابن عمر بن حوط الله الأنصاري الأندلسي (ت 612 هـ) [4] وكان مولده سنة 549 هـ وقد نزع المؤلف في كتابه هذا منزع الكلاباذي[5] ولم يكمله[6]. وقد سماه بعضهم:" كتاب زهرة المتعلمين في أسماء مشاهير المحدثين".

7- المعلم بأسامي شيوخ البخاري ومسلم[7]. لأبي بكر محمد بن إسماعيل ابن خلفون الأونبي الأزدي الأندلسي المتوفي سنة 636 هـ مطبوع بتحقيق أبي عبد الرحمن عادل بن سعد، بدار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى سنة 1421 هـ -2000 م[8].

وسماه في شجرة النور الزكية: المفهم في شيوخ البخاري ومسلم [9]كذا في طبقات الحفاظ [10] وفهرسة ابن خير[11].

-رجال الكتب الستة [1] لمحمد بن أحمد بن حجاج اللخمي الأشبيلي (ت 654 هـ) قال ابن عبد الملك المراكشي: جعل ابن ماجة سادس الستة [2]

---

[1]- ابن بشكوال في كتاب الصلة 294/1

[2]- شجرة النور الزكية ص 173 -انظر كتاب الفجر الساطع على الصحيح مقدمة المحقق 39/1

[3]- ابن الآبار التكملة لكتاب الصلة رقم 1345 883/2 مكتبة نشر الثقافة الإسلامية 1395 هـ 1956 وطبقات الحفاظ ص 495 رقم 1088.

[4]- المحدث الحافظ قاضي قرطبة واشبيلية ومرسية، ومؤدب أبناء المنصور الموحدي توفي بغرناطة، ودفن بمالقة. له ترجمة في شذرات الذهب 50/5 معجم المؤلفين 61/6 فهرس الفهارس359/1

[5]- في الهداية في رجال البخاري

[6]- الأعلام للمراكشي: 207/8، التكملة 549، الذهبي 183/4، المعجم 24 .

[7]- فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي 353/1 وفيه " المعلم في أسامي..." الوافي بالوفيات 218/2

[8]- أما النسخة المخطوطة منه، فيوجد الجزء الأول منها في مكتبة الأزهر 136 ملحق تاريخي 9019، بخط المؤلف كما عند الزركلي في الأعلام.

[9]- شجرة النور الزكية ص 181

[10]- طبقات الحفاظ 461 رقم 1036

[11]- فهرسة ابن خير الاشبيلي ص 220

8- **التعريف بأسماء أصحاب النبي ρ المخرج حديثهم في الصحيحين**[3]. لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن محمد بن خلفون الأونبي ت636 هـ

9 - **السن الأبين والمورد الأمعن في المحاكمة بين الإمامين في السند المعنعن** [4]

محمد بن عمر بن رشيد الفهري السبتي (ت 721 هـ) بفاس.

طبع الكتاب بتحقيق الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة- رحمه الله- في تونس عن الدار التونسية للنشر [5] سنة 1977م وأفاد الكتاني [6] أن مؤلفه لم يتمه.

10- كتاب ترتيب كتاب الكاشف عن رجال الكتب الستة[7] للمحدث يحيى ابن محمد بن عبد الرحمن أبو زكريا التلمساني المتوفى سنة 807 هـ أو 809 هـ.

قال الحافظ ابن حجر شارك في الفقه، ومهر في العربية وأجاز لنا [8].

11/ فتح المبهم في ضبط رجال مسلم [9] لأبي عبد الله محمد بن الحسين ابن مخلوف الراشدي، أبركان من أهل تلمسان (ث 868 هـ) [10].

12- منظومة في ضبط أسماء المتشابهين من رجال الصحيحين: 7 للحسن ابن آغبد الزيدي (ت 1122هـ)

المبحث الرابع: المجاميع والزوائد

---

[1]- الذيل والتكملة 18/6

[2]- المصدر نفسه - تراث المغاربة ص 148

[3]- المراكشي، الأعلام 36/6 – برنامج الرعيني ص54- تراث المغاربة ص92

[4]- الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات 444/1.- شجرة النور الزكية ص213.

[5]- والنسخة الخطبة من كتاب توجد بالمكتبة الأسكوريال تحت رقم:1806.

[6]- فهرس الفهارس 444/1.

[7]- تعريف الخلف 599/2 – ابن حجر أنباء الغمر 50/6.

[8]- ابن حجر، أنباء الغمر 50/6 دار الكتب العلمية،بيروت، الطبعة الثامنة 1986م.

[9]- هدية العارفين 89/6.

[10]- الفقيه المالكي، والمحدث نشأ وتعلم بتلمسان أخذ عن الإمام ابن مرزوق، وأبي الفضل العقباني ومحمد بن عمر الهواري وإبراهيم التازي وغيرهم (وذكر اسماعيل باشا البغدادي،أن وفاته كانت سنة 540 هـ).

إن اهتمام علماء المغرب الإسلامي بصحيح مسلم كانت بدراسته منفردا، كما كانت لها صورا أخرى، كالجمع بينه وبين صحيح الإمام محمد بن إسماعيل البخاري، أو جمعه مع كتب الخمسة أو الستة وغير ذلك. وسنورد إن شاء الله في هذا المبحث الأعمال التي جمعت بين صحيح الإمام مسلم وغيره من الكتب.

1- الجمع بين الصحيحين [1]. لمحمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله ابن فتوح بن حميد الأزدي الحميدي المتوفى سنة 488 هـ [2].

ذكره له ابن بشكوال فقال: "لأبي عبد الله هذا كتاب حسن جمع فيه بين صحيحي البخاري ومسلم، أخذه عنه الناس" [3].

وصف هذا الكتاب بأنه "من أحسن ما جمع بينهما من الكتب...". وقد جعل الحميدي كتابه هذا في خمسة أقسام: مسانيد العشرة، المقدمين بعد العشرة المكثرين، المقلين، النساء. وفي كل مسند يذكر ما اتفق عليه الشيخان، وما انفرد به كل واحد منهما [4]. وقد طبع الكتاب بدار ابن حزم بيروت لبنان

الطبعة الثانية كانت سنة 2002م بتحقيق د. علي حسين البواب [5] دار عالم عالم الكتب بالرياض في 05 مجلدات.

2- تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم [6]. لمحمد بن أبي نصر فتوح الأزدي الحميدي (ت 488 هـ) وقد رتبه على المسانيد.

وقد طبع الطبعة الأولى بتحقيق د. زبيدة محمد سعيد عبد العزيز في جزء واحد بدار النشر مكتبة السنة القاهرة مصر سنة 1415 هـ 1995 م [1].

---

[1]- بغية الملتمس ص 113، رقم 257، نفح الطيب 2/112-115 رقم 63.

[2]- له ترجمة في نفح الطيب 2/115، الإعلام للمراكشي 6/327، بغية الملتمس 113 وفيات الأعيان 4/383، معجم الأدباء 6/693، النجوم الزاهرة 5/156 شذرات الذهب 3/392.

[3]- ابن بشكوال، الصلة 2/438-439.

92- مقدمة المحقق د علي حسين البواب، كشف المشكل من حديث الصحيحين لابن الجوزي ص2 دار الوطن.
- التليدي، تراث المغاربة في الحديث وعلومه ص124.

93- أما النسخة المخطوطة منه فتوجد بالخزانة العامة بالرباط، الأول منه، تحت رقم 340 ت، والثاني تحت رقم 216ت " نفح الطيب 1/361 بغية المتمس 113 وابن خلكان 1/485.[5].

[6]- بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 3/167.

3- **كتاب التنبيه على الأوهام الواردة في الصحيحين** [2] لأبي علي الحسين بن محمد الغساني الجياني* (ت 498 هـ) حيث بيّن أول هذا الكتاب الرواية والدراية أي المتون والأسانيد.

توجد منه نسخة بدار إحياء المخطوطات العربية تحت رقم 166 كتب سنة 628هـ نقلا عن خط المؤلف[3].

ومنه نسخ بمكتبة الجامع الكبير بمكناس وخزانة الإزاريفية ربوس ومكتبة بايزيد باسطنبول (211،-2) " قد طبع الكتاب[4] بتحقيق محمد صادق أيدن الحامد لي الرياض: دار اللواء 1407 هـ في 419 ص. وهو الجزء الخامس والسادس من " تقييد المهمل وتمييز المشكل " المؤلف [5].

4- **كتاب الجمع بين الصحيحين** [6]. لمحمد بن حسين بن أحمد بن محمد، أبي عبد الله الأنصاري المري [7](ت 532 هـ) بالمرية المعروف بابن إحدى عشر

وصفهُ ابن بشكوال بقوله: " وله كتاب حسن في الجمع بين صحيحي البخاري ومسلم أخذه الناس عنه " [8].

وقال الكتاني: وهو كتاب حسن أخذه الناس عنه " [1].قال ياقوت الحموي: "كتاب حسن أخذه الناس عنه "[2].

---

[1]- وذكره عبد العزيز بن عبد الله، معجم المحدثين والمفسرين والقراء بالمغرب الأقصى ص 34 (تحقيق الفجر الساطع على الصحيح الجامع 36/1).

[2]- فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي 219/1 للتأكيد من الصفحة 254.

[3]- فهرس مخططات المصورة،ص70.

[9]8 - محي الدين عطية، صلاح الدين حنفي، محمد خير رمضان يوسف - دليل مؤلفات الحديث الشريف المطبوعة القديمة والحديثة. ص 254، 255 دار ابن حزم الطبعة الأولى 47 سنة 1416 هـ 1995 م.

[5]- الأصل رسالة ماجستير – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1404 هـ المصدر نفسه.

[6]- ابن بشكوال، صلة 454/2 - فهرس ابن خير 102/1

[7] - " من أهل مرية، روى عن أبي علي الغساني وأبي محمد بن أبي قطفة، ويزيد مولى المعتصم وعبد الباقي بن محمد وغيرهم، كان معتنيا بالحديث ونقله منسوبا إلى معرفته، عالما بأسماء رجاله وحملته، وكان دينا فاضلا، ظاهري المذهب كتب إلينا بإجازة ما رواه، توفي -رحمه الله- في محرم سنة 532 هـ بالمرية وكان مولده سنة 456 "ابن بشكوال الصلة 454/2.

[8]- ابن بشكوال، الصلة 454/2 " وغلط في وفاته فقال أنها نحو العشرين وخمسمائة، تبع في ذلك أبالفضل عياض".

5- التجريد للصحاح والسنن [3]. لأبي الحسن رزين بن معاوية بن عمار العبدري السرقسطي[4] (535هـ) الأندلسي المالكي.

جمع فيه مؤلفه بين الصحيحين وسنن الترمذي وأبي داود والنسائي وأضاف إليهم الموطأ.

"وهو أول من عد الموطأ سادس الكتب الستة، وتبعه ابن الأثير في جامع الأصول، ويبدو عن سياق الذهبي أنه وقف على الكتاب ".

وصفه لنا ابن خير الاشبيلي بقوله: " كتاب تجريد صحاح أصول الدين، مما اشتمل عليه الصحاح الستة الدواوين بحذف الأسانيد وتقييد المسائل، مع استقصاء مضمون الحديث مما عنى به الشيخ الفقيه الفاضل الزاهد أبو الحسن رزين ابن معاوية" [5] قال الذهبي في السير: "أدخل كتابه زيادات واهية لوتنزه عنها لأجاد"*

قام بتهذيبه الإمام ابن الأثير الجزري في كتابه جامع الأصول.

وليس لابن الأثير إلا المنهجية والتبويب المبتكر*.

أما النسخة المخطوطة من هذا الكتاب فتوجد في مكتبه ميونج تحت رقم (أول 122)[6].

6- كتاب النيرين على الصحيحين [7] لمحمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد أبو بكر بن العربي المعافري[1] الاشبيلي(ت 543 هـ).

---

[1]- الرسالة المستطرفة ص130.

[2]- ياقوت الحموي، معجم البلدان 120/5

[3]- ابن خير الاشبيلي، الفهرسة ص123.

[4]- "رزين بن معاوية بن عمار العبدري الأندلسي الشرف وسطى،أبو الحسن، محدث مؤرخ جاور بمكة توفى سنة 535 هـ 1140م " هدية العارفين 367/1 فهرس ابن خير ص 279/123 له ترجمة في الأعلام 20/3، شذرات الذهب 106/4

و أشار ابن بشكوال أنه توفي سنة 524 هـ الصلة 163/1.

[5]- فهرسه ابن خير الاشبيلي ص102، أنظر ابن الأثير، جامع الأصول 19/1-20

[6]-كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي في 266/6.

[7]- ذكره مؤلفه في عارضة الأحوذي11/ص80 دار إحياء التراث العربي بيروت الطبعة الأولى1415 هـ 1995 م

سماه صاحبه بشرح الصحيحة كما فعل في كتابه "أحكام القرآن"، كما ذكره في كتابه العواصم من القواصم.

مختصر النيرين: ذكره في شرح صحيح الترمذي [2].

7- مختصر " النيرين في شرح الصحيحين" :لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري الاشبيلي(ت 543هـ)*

8- كتاب مصافحة البخاري ومسلم لأبي بكر بن العربي المعافري (ت543 هـ).

أخذه عنه أبو بكر الاشبيلي [3]، أورد فيه ستة أحاديث مما صافح فيه ابن العربي البخاري ومسلما، قد وهم في ثلاثة منها كما بينه أبو الربيع الكلاعي [4]، وذكر له الكلاعي في جزء خاص ثلاثة عشر حديثا مما صافح فيها البخاري ومسلما وساوى مسلما في بعضها [5]، الكتاب منه مخطوط بالمكتبة الوطنية بمدريد*.

9- مشارق الأنوار على صحاح الآثار [6]. للقاضي عياض بن موسى اليحصبي[7] (ت544 هـ).

اعتنى فيه بألفاظ الصحيحين والموطأ، فجمع بين ضبط الألفاظ واختلاف الروايات وشرح الغريب. والكتاب مطبوع في المكتبة العتيقة بتونس، ودار التراث بالقاهرة سنة 1333 هـ في جزأين، ثم طبع بتحقيق البلعمشي أحمد يكن سنة 1402هـ- 1982م بوزارة الأوقاف بالمملكة المغربية، وقد طبع الكتاب أيضا

---

[1]- ترجمته في بغية الملتمس 82- وفيات الأعيان 296/4، كتاب الصلة 459/2 -450 شذرات الذهب 141/4 – معجم المؤلفين 242/10.

[2]- مقدمة كتاب العواصم من القواصم، لابن العربي ص19 تحقيق محمود مهدي الاستانبولي في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي – صلى الله عليه وسلم-

[3]- فهرس ابن خير الاشبيلي ص160، أنظر مقدمة كتاب العواصم من القواصم ص20.

[4]- رحلة ابن الرشيد 258/2

[5]- التليدي، تراث المغاربة ص120.

[6]- الحاجي خليفة، كشف الظنون 805/5.

[7]- ترجمته في وفيات الأعيان 152/3، تاريخ الإسلام للذهبي (وفيات سنة 544 هـ) تاريخ الأسماء واللغات 43/1، شذرات الذهب 138/4.

بتحقيق إبراهيم شمس الدين طبعة سنة 2002 هـ بمنشورات محمد علي بيضون.

كما طبع بدار الكتب العلمية بيروت لبنان[1].

10- شرح مشكل الصحيحين، للقاضي، عياض بن موسى اليحصبي (ت 544 هـ)

توجد منه نسخة مخطوطة في مكتبة كوبريلي باسطنبول تحت رقم 334 [2].

11- مطالع الأنوار على صحاح الآثار [3] أو فتح ما استغلق من كتاب الموطأ وكتاب مسلم وكتاب البخاري (رحمه الله) لأبي إسحاق إبراهيم بن يوسف الوهراني الحمزي المعروف بابن قرقول* المولود بالمرية سنة 505 هـ، نزيل فاس، توفى سنة (ت569 هـ) وموضوعه: ضبط الألفاظ وبيان المعاني في الموطأ والصحيحين.

"ويذكر الباحثون أن عمل ابن قرقول في هذا الكتاب يتمثل في تخريج مشارق الأنوار للقاضي عياض، غير أنه تصرف فيه بالحذف والإضافة ". واعتبره بعض العلماء مختصراً لكتاب مشارق الأنوار للقاضي عياض [4].

والكتاب قيد الطبع بتحقيق الدكتور طه بوسريح التونسي، بدار ابن حزم بيروت [5]

---

[1]- أما النسخة المخطوطة منه، توجد واحدة بالمكتبة العامة بالرباط تحت الرقمين 181- 1972 وأربع نسخ بالخزانة الحسينية إحداها تحت رقم 4037، وثنتاها تحت رقم 8198 أنظر الشروح المغربية لعمر الجيدي.

[2]- كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي 184/3

[3]- المصدر نفسه 277/6.

[4]- حاجي خليفة، كشف الظنون 1715/2.

[5]- توجد النسخة المخطوطة منه مكتبة كوبرلي رقم 334، وخزانة القرويين رقم 220 سفر أول مبتور من أوله، الخزانة العامة بالرباط (رقم 369 ك 1 النصف الثاني وخزانة مكناسة رقم 165 النصف الأول) تاريخ التراث "1/1 /275، شرح مشكلات الصحيحين المستخرج من مشارق الأنوار " ويقول ابن القاضي في " الجذوة" إن ابن قرقول استعار" مشارق الأنوار" الذي تركه عياض في مبيضه، فجرد منه ما أمكن لاستعماته وصعوبته..

12- الجمع بين الصحيحين [1] لعبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله الأزدي الاشبيلي أبو محمد المحدث المشهور بابن الخراط [2] (ت سنة 581 هـ) ببجاية.

هذا الكتاب جمعه مؤلفه من صحيحي البخاري مسلم في مجلدين وقد التزم فيه بألفاظ الأصليْن [3] وذلك بحذف الأسانيد وإسقاط المكرر.وصفه الذهبي: بأنه بلا إسناد وبأنه على ترتيب مسلم، وقد أتقنه وجوده. وأثنى عليه جماعة من الحفاظ كالعراقي وغيره.

الكتاب مطبوع بتحقيق وتعليق طه بن علي بوسريح ومراجعة بشار بن عواد معروف بدار الغرب الإسلامي بيروت لبنان سنة 2004م في 04 أجزاء [4]، وقد طبع قبل ذلك بعنابة حمد بن محمد الغماس وتقديم الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد بدار المحقق للنشر بالرياض 1999م

13- الجمع بين الكتب الستة [5] لعبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله الأزدي الإشبيلي المعروف بابن الخراط (ت 581 هـ) ببجاية.

وهي موسوعة ضخمة جمع فيها بين الموطأ والبخاري ومسلم وأبي داود والترمذي والنسائي.

ذكره العلماء باسم الجامع الكبير، قال ابن فرحون:" ومقصوده فيه الكتب الستة وأضاف إليه كثيرا من مسند البزار وغيره " "ويقع في عشرين مجلدا"[6].

14- مطالع الأنوار لصحاح الآثار [7]**:** لأحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة الضبي، المتوفى سنة 599 هـ هوكتاب يجمع فيه مؤلفه بنن صحيحي البخاري

---

[1]-ابن الآبار- التكملة 247/2 رقم 1685 – معجم القراء والمحدثين ص 44.

[2]- له ترجمة في بغية الملتمس للضبي ص 378، طبقات الحفاظ للسيوطي 479-480.

[3]- تدريب الراوي 113/1.

[4]- توجد مخطوطات هذا الكتاب في كل من - المتحف البريطاني أول 1563- والقاهرة أول 325/1- ثاني 109/1.

[5]- ابن فرحون، الديباج المذهب 6160/2 التأكد من الصفحة 176.

[6]- تراث المغاربة،ص117.

[7]- الاعلام لمن حل مراكش وأغمات من الأعلام 103/2.

ومسلم وهو غير مطالع الأنوار لابن قرقول توجد نسخة خطية منه في العراق [1].

15- الجمع بين الصحيحين [2] لمحمد بن محمد بن زرقون الإشبيلي (ت 621 هـ).

16- الجمع بين مسلم وأبي داود [3] لعلي بن يحيى بن محمد بن يحيى بن أبي العافية الدروقي الأنصاري أصله من سرقسطة ونزل مرسية يكنى أبا الحسن.

17- أنوار المشرقين في تنقيح الصحيحين المشرقين [4]**:** لأبي الخطاب عمر بن دحية الكلبي الأندلسي[5](ت 633هـ).

18- أنوار المصباح في الجمع بين كتب السنة الصحاح [6] لمحمد بن عتيق ابن علي بن عبد الله بن محمد التجيبي الشعوري اللازدي الغرناطي (ت 637 هـ).

19- الجمع بين الصحيحين[7] لأبي جعفر أحمد بن محمد القرطبي المعروف بابن أبي حجة (ت 642 هـ)

20- تجريد الصحاح [8] محمد بن عبد الرحمن السرقسطي الفاسي (ت بعد 726 هـ) استدرك فيه الصحاح الواقعة في سنن الترمذي على الصحيحين ومزجها بأحاديث الصحيحين وأسقط المكرر وحذف الأسانيد [9].

---

[1]- مخطوطات الحديث النبوي وعلومه،2

[2]- برنامج الر عيني ص32

[3]- ابن الأبار، التكملة 227/3.- الذيل والتكملة 422/5/1

[4]- ذكره العلامة عبد الله كنون -رحمه الله- في كتابه النبوغ المغربي في الأدب العربي في سياق حديثه عن كتب المغاربة في الحديث النبوي خلال العصر الموحدي 1/ص159.

[5]- " الحافظ أبو الخطاب عمر بن حشان بن علي بن محمد بن فرج بن خلف الأندلسي الداني الأصل السبتي، كان بصيرا بالحديث، معروفا بالضبط ولي قضاء دانية توفي سنة "633 هـ" طبقات الحفاظ ص 501 رقم 1102.

[6]- الكتاني، الرسالة المستطرفة.

[7]- مقدمة تسمية من أخرجهم البخاري ومسلم ص 24.

[8]- الإحاطة 132/3.

[9]- التليدي تراث المغاربة،ص96.

21- جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد لأبي عبد الله محمد ابن سليمان المغربي الروداني، نزيل دمشق المتوفى سنة (1054 هـ)

اشتمل هذا الكتاب على الصحيحين والموطأ والسنن الأربعة ومسند الدارمي ومسند أحمد ومسند أبي يعلي ومسند البزار ومعاجم الطبراني الثلاثة فيكون بذلك قد جمع فيه بين جامع الأصول لابن الأثير ومجمع الزوائد للهيثمي ذكر الأستاذ عبد العزيز عبد الله أنه طبع بالحجاز في مجلدين[1].

وقد طبع بالهند سنة 1345 هـ ثم بمصر وهو مرتب ترتيبا فقهيا وأحاديثه تنيف على عشرة آلاف ومائة وثلاثين فيها الصحيح والضعيف والموضوع، وهو عمل مشكور لو راعى فيه الاستغناء عن ما سوى الصحيح لكان أتم[2].

22- الجمع بين الكتب الخمسة والموطأ[3] محمد بن محمد بن سليمان الروداني (ت 1054 هـ) وهو على ترتيب وتبويت "جامع الأصول" لابن الأثير الجزري فهو ترتيب معجمي فقهي يستعصى على غير المتمرس"[4].

23- جمع الفوائد الجامع لكتب السنة المطهرة: لمحمد بن محمد بن سليمان الروداني المغربي (ت 1094 هـ).

مكة المكرمة: مشروع المكتبة الجامعة 1404 هـ 999 ص (المكتبة الجامعة) يضم 14 كتابا من كتب السنة هي الصحيحين الكتب الأربعة الموطأ، مسانيد أحمد وأبي يعلي والدارمي والبزار، ثم معالم الطبراني الثلاثية: الكبير والأوسط والصغير....[5].

24- شرح على الصحيحين والشمائل[6] لعبد الرحمن التفرغرتي.

---

[1]- الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب لسنة المشرفة.

[2]- النسخة المخطوطة من توجد بالمكتبة الحسنة تحت رقم:2584.

[3]- شجرة النور الزكية 306/1

[4]- تراث المغاربة ص 125

[5]- دليل مؤلفات الحديث الشريف المطبوعة القديمة والحديثة،ص328.

[6]- الشروح المغربية على صحيح مسلم،ص 120

25- أجوبة عما أشكل في الصحيحين في حق المقام المحمدي [1] لمحمد ابن عبد الكبير الكتاني الفاسي ت 1327.

26- زاد المسلم فيما اتفق عليه البخاري ومسلم [2]**:** لمحمد حبيب الله الجكني الشنقيطي ت 1363ه جمع فيه صاحبه 2296 حديثا من الصحيحين ورتبه على حروف المعجم واقتصر على الأحاديث القولية والأحاديث المصدر بـ " كان" من شمائله ρ، والمصدر بـ "نهى"، وطبع في خمسة مجلدات بتحقيق محمد الشربوني سنة 1376هـ. ثم شرحه في كتاب سماه "فتح المنعم لبيان ما احتيج لبيانه من زاد المسلم" ملتزما بذلك المذهب المالكي، وقد طبعا معا بمصر سنة 1387هـ.

27-كتاب المرشد: لعبد الحق الاشبيلي (ت 581 هـ)

وصفه ابن فرحون في الديباج المذهب "بقوانين" يتضمن حديث مسلم كله وما زاد البخاري مسلم، وأضاف على ذلك أحاديث حسانا وصحاحا من كتاب أبي داود والنسائي والترمذي وغير ذلك وما وقع في الموطأ مما ليس في مسلم والبخاري وهو أكبر من صحيح مسلم [3] وقال رابح بونا في تعليقه على عنوان الدراية [4]: "وهو يذكر كتب أبي محمد ال ذكرها ابن الأبار وابن فرحون:" وكتاب المرشد في حديث مسلم، وما زاد البخاري على مسلم، وما وقع في الموطأ مما ليس في مسلم والبخاري ".

28- **كتاب الأحكام الصغرى لعبد الحق الاشبيلي.** يظهر من كلام أبي محمد في خطبته المذكورة أن أكثر اعتماده على الكتب الخمسة الشهيرة وموطأ مالك، هذا مع أن مجموع المضعفين الذين أخرج عنهم في كتابه هذا خمسة وخمسون مصنفاً أحصاهم وترجم باختصار الإمام ابن القطان في بيان الوهم والإيهام." 245-629/5/15

---

[1]- تراث المغاربة في الحديث النبوي وعلومه ص33

[2]- المرجع نفسه ص219،261.

[3]- ابن فرحون، الديباج المذهب 60/2. تراث المغاربة ص 251.

[4]- في عنوان الدارية في من عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية ص74 أبو العباس الغربيني.

29- جمع الأحاديث التي زاد مسلم في تخريجها على البخاري[1] لأبي بكر بيبش بن محمد بن علي بن بيبش العبدري من أهل شاطبة (ت 582 هـ) وكانت ولادته (سنة 524 هـ). وسماه بعضهم " الأحاديث الزوائد في صحيح مسلم على صحيح البخاري" [2].

30- نظم الدراري فيما تفرد به مسلم والبخاري[3] لأبي العباس أحمد ابن محمد بن مفتوح بن عبد الله الأموي العشاب مولاهم الأندلسي الاشبيلي المعروف بابن الرومية (ت 637) وسماه بعض العلماء: المعلم بما زاد البخاري على مسلم[4] أو المعلم في زوائد البخاري على صحيح مسلم، وسماه بعضهم "المعلم بما رواه البخاري على شرط مسلم "[5]، وفي الإحاطة " رجال المعلم" [6].

بعض الدراسات المعاصرة للمغاربة حول صحيح مسلم

– شرح صحيح مسلم [7] لمحمد باي بلعالم

-كتاب فتح العلي المنعم بشرح مقدمة الإمام مسلم للدكتور عبد العزيز ابن صغير دخان طبع الطبعة الأولى بمطبعة ومكتبة أولاد عبد العال، جمهورية مصر العربية 2006-2007م.

- **زوائد سنن أبي داود على الصحيحين** لعبد القادر سليماني، استخراج ودراسة زوائد الجزء الأول من أول الكتاب إلى باب السجود عند الآيات ج 1197 من كتاب الصلاة.

رسالة دكتوراه تحت إشراف أ.د محمد خالد الاسطنبولي سنة 2004م.

الخاتمة

---

[1]- ابن الآبار، التكملة لكتاب الصلة 1/228-229 رقم 610. عنى بطبعه وتعليق حواي الفريديل مدير مدرسة تلمسان، وابن أبي شنب المدرس بمدرسة الجزائر طبع بالمطبعة الشرقية عدد بالجزائر - المعجم إلى الفقه المالكي 44

[2]- تراث المغاربة في الحديث النبوي وعلومه،ص 54.

[3]- تاريخ الأدب العربي 282/6

[4]- الكتاني، فهرس الفهارس 443/1

[5]- حاجي خليفة، كشف الظنون،467/2

[6]- الإحاطة 212/1.

[7]- سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 262.

هذا وبعد ذكر بعض دراسات علماء المغرب الإسلامي، باختصار والتي خدمت أحد أصح كتابين بعد كتاب الله تعالى وهو كتاب صحيح مسلم، فإننا نقف وبكل فخر على كم هائل من التراث القيم في الحديث الشريف وعلومه مما يبرز وبصفة جلية الجهود الكبيرة لعلماء فطاحل من الجزائر وتونس والمغرب وليبيا وموريتانيا والأندلس وممن كانوا مغمورين.

قصد الوقوف على القيمة العلمية لمؤلفاتهم التي سارت بها الركبان وتعدى صيتها إلى أصقاع الدنيا.

نأمل في آخر هذا البحث أن نكون قد وفقنا ولو بجزء يسير في تعريف الأجيال من شباب هذه الأمة، بتراث أجدادهم من علماء المغرب، فحري بهم أن يدرسوا هذا التراث الزاخر ويفتخروا به.

ولا ننسى مقولة أحد هؤلاء العلماء وهو بقي بن مخلد يقول: "غرست لهم بالأندلس".

الشيخ الرّزقي الشرفاوي مفتيًا

أ/ مسعود جمادي – جامعة سطيف-

مقدمة:

إن للعلم في الإسلام مكانة مرموقة ودرجة عالية بدلالة النصوص الكثيرة من القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة ومنها تمثيلاً لا حصراً قوله تعالى: **(يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ)** (المجادلة:11).

ومن هذا المنطلق، وفي هذا الاتجاه – كما يقول الشيخ محمد الصديق[1] - كان المسلمون يعكفون على طلب العلم ويبحثون عن منابعه ويتغربون في سبيله وهم مرتبطون بوحي السماء حتى يكون علمهم نوراً هادياً، ودواء شافياً، وعاملا بناء وهم يحملون شعاراً بديعاً:

ففز بعلم تعش حياً به أبداً *** الناس موتى وأهل العلم أحياء

وواقع التطبيق العملي عند المسلمين يشهد بمكانة العلم عندهم، وبأنهم فهموه بمدلوله الواسع، وعرفوه باتجاهه ومجالاته، وأدركوا في عمق أنه كالشمس للدنيا، وكالعافية للبدن، وأنه خير معين على بناء الأمم والأفراد معاً.

ومن ثم كان إقبالهم على العلم منقطع النظير، وبرز في كل بلد من البلدان الإسلامية علماء وأجلاء، يحرّرون العقول ويهذّبون النفوس ويدافعون عن الإسلام وقيمه وأخلاقه، إذ شرّف الله تعالى هذه الأمة بأن جعل علماءها في هدايتهم للخلق كأنبياء الأمم الخوالي إذ كان دين من قبلنا من الأنبياء كلما دثر دين نبي جدَّده نبي آخر يأتي بعده فتكفل الله سبحانه بحفظ هذا الدين في هذه الأمة وأقام له في كل عصر من العصور جملة من العلماء الأفذاذ ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين[2]، ومن هؤلاء العلماء الأفذاذ علماء الجزائر قديماً وحديثاً، رجال أعلام جهابذة جاهدوا بالعقل واللسان والقلم بكل حياتهم، وساهموا في بناء الحضارة الإنسانية مساهمة فعّالة فكانوا مصابيح أضاءوا الظلمات ونجوماً أزاحوا العتمات.

---

[1] - الشيخ الرزقي الشرفاوي، الأستاذ محمد الصالح الصديق، (13/12).

[2] - منهج الإمام شريح القاضي، عمرو مصطفى الوردي، (01)، آراء ابن ماجه الأصولية من خلال تراجم أبواب سننه، الدكتور سعد بن ناصر الشتري (01)، آراء ابن رجب الحنبلي الأصولية جمعاً ودراسة، مسرج بن منيع بن مطلق الروقي، (4/3).

جاهدوا طوال أعمارهم فلم يكونوا – نحسبهم كذلك ولا نزكي على الله أحداً- لا ينتظرون وراء جهادهم جزاء ولا شكوراً إلا رضى الله تعالى ونفع البلاد والعباد، وكلهم كانوا نجوما لامعة في سماء الجزائر، وقوافل نور على الطريق الصاعد ينشرون الضياء، ويحرّرون الجماهير ويعتقونها من الجهل والفوضى والخمول. ومن هؤلاء الشيخ محمد الرزقي الشرفاوي الأزهري والذي وصفه الأستاذ محمد الصالح الصديق بقوله:

« المفسّر المحدّث والفقيه الأصولي الأستاذ الشيخ الرزقي الشرفاوي صاحب الفتاوى المفيدة... والآراء الجريئة في النقد والإصلاح الديني والاجتماع »[1].

والذي أقدّمه في هذا المقال المتواضع مقتصراً على جانب واحد من جوانب نبوغه وهو جانب الفقه والإفتاء وأسميته (الشيخ الرزقي الشرفاوي مفتيا) لفتاً لانتباه الباحثين عساهم أن يبحثوه وبشكل موسع في رسائل علمية أكاديمية جادة ومن كل الجوانب: اللغة، الفقه، الأصول، التفسير وغيرها. إذ الأولى بجامعاتنا الجزائرية وبباحثينا الجزائريين وعلى مختلف تخصصاتهم الشرعية التاريخية، الاجتماعية... أن يدرسوا علماء الجزائر ويظهروهم للداخل والخارج وفي صورهم الحقيقية، إذ هذا حقهم علينا من جهة وليستنير بهم شبابنا وباحثونا ويقتدوا بهم ويقتفوا أثرهم ويتشبهوا بهم على حد قول القائل:

تشبهوا فإن لم تكونوا مثلهم *** إن التشبه بالكرام فلاح

وصلى الله وسلم على محمد.

ولادتـه ونشأتـه: ولد الأستاذ الشرفاوي في قرية شرفة بهلول[2] بالقرب من مدينة عزازقة (بتيزي وزو) عام 1302هـ والموافق لسنة 1880م[3]، ولما بلغ سن التمييز أدخله والده إلى زاويتهم شرفة بهلول وهناك اشتغل بحفظ القرآن الكريم ثم انتقل إلى زاوية أحمد الإدريسي البجائي بجبل يلولة فانتظم

---

[1] - الأستاذ محمد الرزقي الشرفاوي، محمد الصالح الصديق، مجلة الثقافة، (10).

[2] - قرية من قرى زواوة في منحدر جبل بني غبرين، ولما تمَّ لفرنسا الاستيلاء على زواوة بعد الحرب السبعينية، أنشأت مدينة بالقرب من تلك سمتها سبا و الأعلى.

[3] - ونقل الدكتور يحي بوعزيز في كتابه (أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة) أن ولادته كانت في 1884م، (313/01).

في سلك طلبتها وظل فيها حتى أتقن القرآن حفظاً ورسما وتجويداً ثم إلى زاوية سيدي عمرو بن الحاج بقرية بني يجري بالقرب من بني غبري فتعلم فيها النحو والصرف والفقه والتوحيد ومبادئ اللغة العربية والحساب.

ثم ذهب إلى الجزائر العاصمة، والتحق بالمدرسة الثعالبية بالقصبة، وكان فيها إذ ذاك العالم الجليل الشيخ عبد القادر المجاوي (1248هـ- 1914م) مدرّساً فواظب على دروسه كما درس عليه عامين خارج المدرسة وكان في كل السنوات التي لازمه فيها مثالا للجد والنشاط والسلوك القويم، مما أثار إعجاب الشيخ، وجعله يتنبأ له بمستقبل علمي زاهر[1].

رحلته إلى مصر: كانت الأمنية الكبرى التي تراود الشيخ الرزقي وهو يدرس بالعاصمة أن يلتحق بالأزهر في مصر ويواصل الدراسة فيه.

ولما فاتح أستاذه برغبته في السفر شجّعه عليه ورغّبه فيه، وزوّده بنصائح غالية كان لها أثرها الفعّال في نفسه، وظلت تعمل عملها في مشاعره وعواطفه طوال حياته.

ومما قاله له الشيخ المجاوي: « أوصيك بوصية أجمع لك فيها علم العلماء، وحكمة الحكماء، فعض عليها بالنواجذ: أحسن الظن بالله، واتقه في السر والعلانية، وتسلّح بالصبر فأنت المنتصر، والرجل يصهره القدر في بوتقه المحن والخطوب، ولكنه ينكشف عن ذهب خالص»[2].

ثم قوله تعالى: **(وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا)** (النساء:100).

سافر الطالب إلى القاهرة مستسهلاً كل ما عسى أن يواجهه من البلايا والشدائد، ووصل إليها بعد أن كاد يكون قوتاً للسمك في البحر، ذلك لأن الباخرة التي أقلّته معدّة لنقل الحيوانات، ولا يعلم إلا الله ما لاقاه فيها من متاعب كادت تؤدي بحياته، ولكن الحزم والعزم وحب العلم كانت صفاته

---

[1] - الحركة الدينية والإصلاحية في منطقة القبائل، يسلي مقران (224)، أعلام من المغرب العربي، محمد الصالح الصديق (274).

[2] - الشيخ الرزقي الشرفاوي، محمد الصالح الصديق، (18).

ومميزاته، ونصيحة أستاذه المجاوي كانت تجري في دمه وتصرخ من أعماقه أن تصبَّرْ وتجلد، وقديماً قال الشاعر صفي الدين الحلي:

لا يمتطي المجد من لم يركب الخطرا *** ولا ينال العلا من قدم الحذرا

وصل الشرفاوي الإسكندرية ثم القاهرة، فالأزهر الشريف وانخرط في سلك الأزهر، وبدأ الدراسة، وكان الأزهر إذ ذاك يعطي الطالب المغربي عدداً من الأرغفة وثمن الإدام ومكاناً يسكن فيه في رواق المغاربة، ولكن الشرفاوي ظل مدة عام محروماً من هذا الطعام لأسباب مجهولة، ومن جراء هذا الحرمان ذاق ألم الجوع وواجه حياة عصيبة للغاية، يصعب على القلم تصويرها، ويكفي ما ذكر بنفسه ذات يوم لطالب عاد من زاوية الشيخ ابن حملاوي، فأسمع الشيخ مرّ الشكوى وآهات الأنين من وضع الطلبة هناك وشظف عيشهم فتفرس الشيخ في وجه الطالب قليلاً ثم قال له ما ملخصه:

إذا كنت يا بني في هذا الوضع الذي وصفته فقد كنت في وضع لا يدانيه وضعك، بل لا تقدر أنت على تصوره مهما اتسع خيالك... لقد كنت قرابة عام أعيش على الفضلات التي أعثر عليها في سوق الخضر بالقرب من الأزهر، كنت أذهب إلى الليل خفية إلى هذا السوق، فأجمع منه ما رماه البقّالون في النهار من خضر وفواكه فاغسلها وأنقيها فأتغذى منها بعيداً عن الأعين، وكثيراً ما أعود خاوي الوفاض لعدم وجود ما يصلح، وقلّما أظفر بطعام يجود به عليّ محسن، ومع كل هذا كنت أتظاهر دائماً لمن لا يعرفني بالاكتفاء والاستغناء.

لكن الشيخ الشرفاوي مع هذا الحرمان الماحق ظل على عزمه القوي وتصميمه على المضي في الطريق الذي رسمه لنفسه مهما كان شاقاً، ومهما العقبات التي كانت فيه، والتزم بعهد قطعه على نفسه وهو ألا يكاتب أهله وأن لا يقرأ رسالة ترد عليه ما يثير حنينه إليهم، ويشغله عن مواصلة الدراسة، والمثير أنه وفّى بهذا العهد الذي أبرمه على نفسه، وقضى قرابة أربع عشرة سنة دون أن يقرأ رسالة واحدة من الرسائل التي وردت إليه من الجزائر.

وكم كانت الفاجعة أليمة عندما أنهى دراسته بإحرازه على شهادة العالمية، وفتح الرسائل التي تجمعت لديه خلال هذه المدة، فوجد رسالة تنعي إليه أباه، وثانية تنعي إليه أمه، وثالثة تنعي أخته، وأخرى تنعي إخوته الثلاثة،

ولا تسل عنْ وقع هذه الفواجع في نفسه. ولا عجب فإن أقاربه هؤلاء وإن ماتوا في فترات متباعدة، ولكنهم بالنسبة إليه ماتوا في لحظة واحدة[1].

الشيخ الشرفاوي يحرز على شهادة العالمية ويتولى التدريس في الأزهر:

وظل الأستاذ الشرفاوي يكدح في سبيل العلم، ويكابد المتاعب والمشاق، ومن ورائه علماء الأزهر العظام بتوجيهاتهم البنَّاءة وإرشاداتهم المضيئة حتى أتقن كل ما يدرس في الأزهر من مختلف العلوم[2] ونال شهادة العالمية وأجيز إجازة عامة في التدريس وذلك عام (1339هـ/1921م)، وإثر ذلك انتصب أستاذاً للتدريس في الأزهر، كما أخذ يبحث ويكتب ويفيد بفكره وقلمه في مجالات مختلفة، وظل على هذه الحال طوال إحدى عشرة سنة، انتفع به خلالها كل من درس عليه، لما عرف به من سهولة التعبير، والمهارة في التربية والقدرة العجيبة على التعليم.

كما كان خلال هذه المدة يتردد على المكتبات العامة بالقاهرة، ويعكف على المطالعة، ودراسة التراث العربي الإسلامي[3].

من شيوخه: التحق بالمدرسة الثعالبية بالقصبة وكان فيها إذ ذاك العالم الجليل الشيخ عبد القادر المجاوي (1248/ 1914) الجزائري – قبل السفر إلى الأزهر- فواظب على دروسه كما درس عليه عامين خارج المدرسة.

ودرس العلاّمة الشرفاوي على كثير من علماء الأزهر، ولكنه تأثر تأثراً كبيراً باثنين منهم:

---

[1] - المرجع نفسه، (21/120)، تاريخ الجزائر الثقافي، الدكتور أبو القاسم سعد الله، (497/5).

[2]- العلوم التي تدرس في الجامع الأزهر هي:

- العلوم الدينية: التجويد، التفسير، الحديث، مصطلح الحديث، التوحيد، الفقه، أصول الفقه، الأخلاق الدينية، السيرة النبوية، التوثيقات الشرعية، الإجراءات القضائية.

- علوم اللغة: النحو، الوضع، الصرف، المعاني، البديع، آداب اللغة، الإنشاء، العروض، القوافي، الإملاء، المطالعة.

- العلوم الرياضية: المنطق، آداب البحث، الحساب، الهندسة، الرسم، الجبر، التاريخ، تقويم البلدان، دروس الأشياء، خواص الأجسام، قواعد الصحة، الهيئة، الميقات، نظام الإدارة والقضاء والأوقاف والمجالس الحسبية، التربية العلمية.

[3]- الشيخ الرزقي الشرفاوي، محمد الصالح الصديق، (21/22/27/28)، الحركة الدينية والإصلاحية، يسلي مقران (224)، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، الدكتور يحي بوعزيز (314/1).

- الشيخ محمد بخيت المطيعي والذي كان يلقّب بالأستاذ الأكبر (المولود سنة 1271هـ، والمتوفى سنة 1354هـ/ 1935م). وكان يقول: أخذت عن الشيخ بخيت زيادة عن العلم حسن استغلال الوقت، والحرص عليه، لأنه كالسيف في حدته وسرعة انقضائه.

ويرى الأستاذ الشرفاوي أن العمر يمكن تقصيره وإن كان طويلاً، كما يمكن تطويله وتمديده كما هو الشأن بالنسبة إلى الشيخ بخيت وأمثاله.

- الأستاذ يوسف الدجوي (1870م/1946م)، وقد كف بصره في غرة طفولته ورغم هذه العاهة جدّ في دراسة العلوم حتى صار قمة شامخة في المعقولات والمنقولات[1].

عودته من مصر: وفي سنة (1351هـ/1933م) حنّ إلى الوطن بعد أن طلبته العشيرة والإخوان فلبّى الطلب، وأجاب اللقاء بعد أن أدّى فريضة الحج، وما إن نزل بالعاصمة الجزائرية حتى استقبله جم غفير من العلماء والطلبة والأقارب وفي مقدمتهم الأستاذ أحمد بن زكري مدير المدرسة الثعالبية وهو الذي كان يلازمه أيام إقامته بالعاصمة قبل ذهابه إلى زواوة.

واجتمع الأستاذ الشرفاوي بالعالمين المصلحين، الأستاذ عبد الحميد ابن باديس والأستاذ الطيب العقبي، وتحدثوا طويلاً حول حركة الإصلاح في الجزائر والوسائل التي يجب اتخاذها لتحرير العقل من قيود الجهل، والخروج به إلى نور المعرفة، حتى يختفي المتخاذلون والرجعيون الذين نصبهم الاستدمار عقبة في طريق هذه الأمة.

وعرض عليه الأستاذ ابن باديس العمل معه في صف جمعية العلماء، وأبدى له رغبته الملحة في الإقامة بالعاصمة حتى يتمكن من النهوض بواجبه، ولكن الأستاذ الشرفاوي رأى أن يولي عنايته بالمناطق النائية الريفية المحرومة من نور العلم والتي تسود فيها البدع والخرافات، وتعاني من دسائس المبشرين وسمومهم ما تعاني، فآثر الجهاد هناك مكتفياً بإمداد الصحف ببحوث ومقالات، ولقاء زملائه المصلحين من حين لآخر للتشاور وتبادل الرأي.

---

[1]- الشيخ الرزقي الشرفاوي، الشيخ محمد الصالح الصديق، (25/24).

وكان من بين الطلبة الذين زاروه في العاصمة قبل وصوله إلى مسقط رأسه طلبة المعهد اليلولي بزواوة، وعرضوا عليه في رغبة وإلحاح التدريس بمعهدهم، فقبل حين علم أنه يمتاز عن سائر الزوايا بكثرة الطلبة، واستقلال نظامه، وحرية أساتذته في التعليم وأن الطلبة أنفسهم هم الذين يعينون منهم كل عام من يقومون بتسيير شؤونه[1].

الشرفاوي في المعهد اليلولي:

وبدأ الشيخ التدريس في المعهد اليلولي بعد وصوله من مصر ببضعة أشهر.

وكان من طلبة المعهد القدامى الذين أنهوا دراستهم وأخذوا يباشرون أعمالاً مختلفة في مناطقهم، منْ عادوا إلى المعهد للدراسة على الشيخ، وكانت الدروس التي برمجها في تلك السنة وظل على أغلبها طوال إقامته بالمعهد، هي الفقه بشرح خليل وشرح الخرشي، والحديث بكتاب (سبل السلام) شرح بلوغ المرام، والتفسير بكتاب (روح المعاني) للإمام الألوسي البغدادي، وعلوم اللغة من بلاغة، ونحو وصرف، وعلوم رياضية من منطق وحساب وتاريخ.

ومثار العجب والدهشة أن الشيخ يقوم بهذه الدروس كلها وحده، بحيث يبدأ بالحديث إثر صلاة الصبح، وينتهي بعد صلاة العشاء بدرس الفقه، وليس له في اليوم إلا راحتان بعد الغداء، وقبيل المغرب، وحتى هذه الأخيرة لا يرتاح فيها إلا قليلاً جداً لأنه يستقبل فيها السائلين من الطلبة فلا ينتهي من إجاباتهم إلا مع انطلاق أذان المغرب.

وكان الشيخ منضبطاً كل الانضباط وحريصاً كل الحرص على وقت الدروس، وكثيراً ما يزوره شخص ذو قيمة علمية أو مركز اجتماعي فيظن الطلبة أنها فرصة للراحة، ويستبشرون خيراً، ولكن ما يروعهم إلا أن يروا الشيخ يستعد للدرس أو يدخل إلى قاعة الدرس وقد خلف للزائر من يؤنسه.

---

[1]- أعلام من المغرب العربي، الأستاذ محمد الصالح الصديق (276/275)، الأستاذ محمد الرزقي الشرفاوي، محمد الصالح الصديق, مجلة الثقافة (13/12/11)، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، الدكتور يحي بوعزيز (314/01)، أعلام من زواوة إيقواون، أحمد ساحي (107)، أعلام من زواوة، أحمد ساحي (107).

وكان الشيخ الشرفاوي لا يفتأ يندد بالاستعمار الفرنسي بالجزائر، وينعي على ذيوله وأذنابه تواطؤهم معه، وذوبانهم فيه، واعتزازهم بكل ما هو فرنسي، وتنكرهم لأصالتهم وأمجاد وطنهم، وكان يقول كلما واتت المناسبة أو جرى حديثه في نسق الوطنية: إنني لا أخاف من المستعمرين الفرنسيين كما أخاف من هؤلاء الخونة الذين باعوا دينهم ووطنهم بأبخس الأثمان[1].

وكان يقول: إن الاستعمار الفرنسي مرض عضال لا دواء له إلا استئصاله، وقد يصعب على من تعوّد عليه أن يسمع أن هذا المرض العضال سيزول وتشفى منه الجزائر، ولكن من يعيش منكم سيرى.

وقد شاع عنه هذا الموقف، وذاعت عنه هذه الأقوال، وكثيراً ما ضيّق عليه الخناق من طرف السلطات الفرنسية المحلية[2].

احتفال تاريخي بختم خليل:

وفي يوم الأحد ربيع الثاني سنة 1352هـ/ 18 جوان 1938م أقام المعهد اليلولي حفلاً بهيجاً بمناسبة ختم الشيخ الشرفاوي لدرس الفقه بمتن الشيخ خليل وشرح الخرشي، وقد حضر إليه آلاف من العلماء والطلبة ورجال الدين، وعامة الناس من مختلف أنحاء القطر الجزائري، وممن حضر من العلماء الأستاذ الفلكي الشهير المولود الحافظي الأزهري، والأستاذ أحمد بن زكري مدير المدرسة الثعالبية والعلاّمة النجوي الشيخ السعيد اليجري، واللغوي المعروف الشيخ علي الصدقاوي، والظريف الخفيف الشيخ الطيب وأعمارة وغيرهم كثير. وقد خطب في الجموع الحاشدة الشيخ الرزقي الشرقاوي خطاباً تاريخياً استمّر زهاء ساعتين، تحدّث فيه عن قضايا هامة تشغل كل العقول المفكرة، والضمائر اليقظة كالإرث، والطلاق، والتبني،

---

[1]- عن كثير من طلبته وعن زوجته أيضاً كما نقل ذلك الأستاذ محمد الصالح الصديق في كتابه الشيخ الرزقي الشرفاوي، (35).

[2]- الشيخ الرزقي الشرفاوي، الأستاذ محمد الصالح الصديق، (34، 35، 36، 37).

ومكانة المرأة في الإسلام، والتعليم في الزوايا، وتحدث بإسهاب عن الخلافات الدينية التي تنتشر هنا وهناك، ودعا العلماء إلى التكتل، والاتحاد وخدمة الإسلام بنشر قيمه، ونذّد بالبدع والخرافات التي سارعت في منطقة القبائل بالخصوص، ولفت الأنظار إلى العلماء المشاهير الذين أنجبتهم المنطقة، وكانت لهم مساهمة فعّالة في بناء الحضارة الإنسانية[1].

مـن تلاميـذ الشرفاوي: كان الأستاذ الشرفاوي كثيراً ما يذكر في حلقات دروسه نشاط طلبته بالأزهر وحرصهم على تحصيل العلم – ولعل ذلك – ليقتدي بهم طلبته بالجزائر ويترسّموا خطاهم.

والتلاميذ والطلبة الذين درسوا عليه بالمعهد اليلولي – خلال عشرة أعوام وهي المدة التي قضاها فيه – كثير ومنهم:

- الأستاذ نعماني المكي، الذي جاء إلى المعهد اليلولي لمراجعة القرآن الكريم فوجد فيه الشيخ الشرفاوي فلازم درسه في التفسير.

- الشيخ أحمد حسين كان يدرس في جامع الزيتونة وعندما سمع بالشيخ الشرفاوي في المعهد اليلولي رغب في الالتحاق به، ولكن التزامه بالنظام الزيتوني جعله يقضي عطل الصيف في المعهد.

- الأستاذ العربي بن عيسى الذي لقّبه الأستاذ الإمام عبد الحميد بن باديس بالقمقوم، لتضلعه في اللغة العربية، وكان قد درس على الإمام ثم التحق بالمعهد اليلولي ليدرس على الشيخ الشرفاوي في أوائل الأربعينات، وكان يعينه بإلقاء دروس في اللغة والأدب والقواعد.

- الأستاذ العربي السعدوني الذي تولى وزارة الأوقاف خلال الستينات، وكان الشيخ الرزقي يرقّ له ويعطف عليه نظراً لفقره.

- السيد صديقي الطيب الذي حفظ القرآن الكريم في زاوية شرفة بهلول ثم انتقل إلى المعهد اليلولي فتابع فيه الدراسة على الشيخ الشرفاوي حتى سنة 1940م.

- الأستاذ محمد الصالح الصديق حفظه الله تعالى وإن كان صغير السن -ثلاث عشرة سنة- أيام كان الشيخ الشرفاوي في المعهد اليلولي مدرّساً ولكنه

---

[1]- وهذا الخطاب كما قال الأستاذ محمد الصالح الصديق الذي ألقاه في الحفل ذو أهمية كبيرة وكان الأستاذ أحمد بن زكري اعتزم طبعه ولكنه لم يطبع ولا ندري السبب ولا مصير الخطاب، المرجع نفسه، (41/40).

سمع منه والتقى معه في بعض مجالسه مع الناس عموماً ومع أبيه خصوصاً وقد حثّ أباه على إدخاله المعهد اليلولي وقول محمد الصالح الصديق الصغير للشيخ الشرفاوي وبحضرة أبيه مقولة يذكرها بنفسه: «أريد أن أدرس العلم لأصبح مثلك»[1].

من آثاره العلمية والأدبية: وقد ألّف الشيخ رحمه الله تعالى كتباً كثيرة في مختلف الموضوعات ولكن الكثير منها قد ضاع خلال ثورة التحرير إذ عكف رحمه الله تعالى منذ عودته من مصر على التدريس والتأليف بنهمة الظاميء العطشان، وكان كلما انفلت من الدرس اتجه إلى حجرته يخلو فيها إلى فكره وقلمه ومنها:

- (الخلاصة المختارة في فضلاء زواوة)، رتّب التراجم فيه على حروف الهجاء وأورد فيه أخبارا ونوادر وأشعاراً.
- (إرشاد الطلاّب إلى ما في الآيات من الإعراب)، يعنى بالقرآن من حيث اللغة والإعراب، وشرح الغامض منه...
- (الدروس الإنشائية لطلبة زوايا زواوة)[2].
- (بغية الطلاّب في علم الآداب)[3].
- (الرسالة الفتحية في الأعمال الجيبية).
- ويضاف إلى هذا عدد من المقالات نشرت في جريدة البصائر تناول حقيقة إثبات هلال رمضان بالطريقتين الشرعية والفلكية، ومقالات أخرى حول المصلح الديني والتعليم الهادف نشر طائفة منها في جريدة البصائر وطائفة أخرى في جريدتي (الأمة والثبات)، كما كان ينشر في جريدة الصديق الجزائرية تحت عنوان (أسباب الرقي). وهو مقيم بالقاهرة[4].

---

[1]- الشيخ الرزقي الشرفاوي، الأستاذ محمد الصالح الصديق، (85، 86، 87، 88).

[2]- وقد عثر الأستاذ محمد الصالح الصديق على هذا الكتاب بخط مؤلفه عند أحد أئمة المساجد بالعاصمة.

[3]- تاريخ الجزائر الثقافي، الدكتور أبو القاسم سعد الله، (07، 181).

[4]- الحركة الدينية الإصلاحية، يسلي مقران، (225، 226، 227)، الأستاذ محمد الرزقي الشرفاوي، مقال للأستاذ محمد الصالح الصديق من مجلة الثقافة (14/13)، أعلام من المغرب العربي، محمد الصالح الصديق (276)، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، الدكتور يحي بوعزيز (315/314/01).

مـن فتـاويــه[1]: إن من فتاوى الأستاذ الشرفاوي رحمه الله تعالى التي أحدثت ضجّة كبيرة في الجزائر عموماً وبزواوة بولاية تيزي وزو خصوصا ألّبت ضده شيوخ الزوايا وطلبتهم ومريديهم، وكادت تعرّض حياته للمخاطر والمهالك وجعلته مضغة في الأفواه بقية حياته.

إذ كان ممن لزموا الأستاذ الشرفاوي منذ عودته من القاهرة إلى أن توفي شيخان فاضلان هما: السيد الرزقي المقنعاوي والسيد سعيد بن بشير، رأيا فيه عالماً جليلاً فأحباه وتعلقا به، فسألاه يوماً عن قوله تعالى: **(وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ)** (النساء:23). فأجاب الأستاذ بما قرّره أهل التفسير والحديث وأهل الأصول في الآية، فذكر أن الآية مثار نزاع كبير بين العلماء، ومحور الخلاف بينهم قوله تعالى: (وربائبكم اللاتي في حجوركم) والتي مع صلتها صفة للربائب، وبناء على هذا اختلفت آراؤهم، فمنهم من قال بتحقق مفهوم الصفة ومنهم من قال بعدم تحققه وعليه فالربيبة في حجر الزوج محرمة بالإجماع والربيبة البعيدة عن حجر الزوج فيها خلاف، فمن قال بتحقق المفهوم في الآية قال تحرم لأن الآية أفادت بمنطوقها تحريم الربيبة التي في حجر الزوج وأفادت بمفهومها تحليل الربيبة البعيدة عن حجر الزوج وهذا مذهب علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

ولم تكد هذه الفتوى تترامى إلى مسامع الفقهاء بزواوة حتى ثار أكثرهم وهاجوا وراحوا ينعتونه بما يحط من مكانته، ولم تمض إلا أيام قلائل حتى أصبح الأستاذ شغل الناس في جميع الأوساط، وصار الناس فريقين أتباع الأستاذ وهم قلة وأتباع مشايخ الزوايا وهم السواد الأعظم، وقد ثار الأستاذ لهذا الوضع الأليم فكتب ينعي على هؤلاء جهلهم بالإسلام الصحيح وانحرافهم عنه من حيث يعتقدون أنهم على جادته فقال:"إن رأس الفتن كلها ورأس الشرور بأسرها إسناد الأمر لغير أهله، وجهل المرء بنفسه، فيقول فيما لا يدريه، فبلايا الأمة جمعاء ما كانت ولن تكون إلا من اقتدائها بالجهلاء، وآفة

1- الشيخ الرزقي الشرفاوي، الأستاذ محمد الصالح الصديق (45- 54)، الأستاذ محمد الرزقي الشرفاوي، محمد الصالح الصديق , مجلة الثقافة (14- 20)، أعلام من زواوة إيقواون، أحمد ساحي (108)، تاريخ الجزائر الثقافي، الدكتور أبو القاسم سعد الله (7/ 434/443).

الدين لا تكون إلا من أولئك البذلاخين الأنانيين الذين يضرونه من حيث يريدون أن ينفعوه، ويهدمونه من حيث يظنون أنهم يشيدونه، أخذوا قشورا من العلم فظنوها لبابا وغثًّا من المسائل فظنوها ثميناً، ويجهلون أنهم يجهلون، فهم على حد قول القائل:

جهلت وما تدري بأنك جاهل *** ومن لي بأن تدري بأنك لا تدري

فهؤلاء مصيبة العلم، وداء الأديان، وعقبة التقدم، وأعداء العرفان، وسماسرة الأغراض، ورصاد الحادثات، وعبيد الأهواء وحلفاء التلونات، فهم ليسوا من العلم، في قليل ولا كثير، ولا من أهل الحجة والبرهان، لا في العير ولا في النفير..."[1].

وكان مع الأستاذ حين أصدر هذه الفتوى بالمعهد، معلم يقوم بتحفيظ القرآن الكريم وإلقاء الدروس الابتدائية على الطلبة، وكان يتظاهر له بالود والإعجاب والتأييد وهو في الحقيقة يضمر له الكراهية، فرأى أن يستفتي علماء الأزهر في القضية فأرسل إليهم باسم طلبة معهد إيلولة هذا السؤال الذي يقول فيه بعد الديباجة:

"أفتى رجل عندنا بأن التزوج بالربيبة التي ليست في حجر زوج أمها حلال، وادعى أن علماء الأزهر الشريف صرّحوا بذلك أمامه، وبناء على هذه الفتوى تزوج رجل ربيبته، فهل صحيح؟ نرجو بيان القول الفصل في هذه الحادثة فلكم الفضل... الإمضاء: طلبة العلم بمعهد سيدي عبد الرحمن اليلولي بالقطر الجزائري[2].

ولم يمض شهر حتى جاء الرد من علماء الأزهر على صفحات مجلة (الإسلام) المصرية في عددها الصادر بتاريخ شهر أوت سنة (1938م) بقلم الأستاذ محمود فتح الله[3]، وكان الرد جامعاً للمذاهب والأقوال التي اعتمدها الأستاذ الشرفاوي في فتواه، ومفحما لأولئك الذين كانوا ينتظرون من الأزهر

---

1 - الشيخ الرزقي الشرفاوي، محمد الصالح الصديق ,(115).

2 - جريدة الرشاد ,س/1,ع/15 يوم الخميس 19رجب1357هـ الموافق 15 سبتمبر 1938م نقلا عن مجلة (الإسلام) نقلا عن: الشيخ الرزقي الشرفاوي، الأستاذ محمد الصالح الصديق ,(128).

3- المرجع نفسه(128 - 129).

الإفتاء بتحريم الربيبة مطلقاً والتشنيع بالرجل الذي أفتى بحلالها في مذهب علي.

ولم يكد يطلع الأستاذ على المقال والسؤال الموجه إلى الأزهر، ويعرف السائل الحقيقي حتى استلّ قلمه وكتب مقالاً فيما نشره بنفس المجلة بعددها الصادر في أكتوبر سنة 1938م بعنوان (اختلط الخاثر بالزباد)[1] لفت انتباه علماء الأزهر إلى موقفه من القضية وعزّزه بالأدلة والبراهين وجاء فيه:

"قرأت في مجلة (الإسلام) عدد: 24 من السنة السابعة سؤالا منسوبا لطلبة معهد سيدي عبد الرحمن اليلولي بالقطر الجزائري,فهذا السؤال كذب وافتراء على الطلبة المذكورين.

والحقيقة الناصعة أنني قد سئلت عن قوله تعالى: **(وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ)** (النساء:23)، فأجبت بما قرره أهل الأصول وأهل التفسير في الآية الشريفة وبما قرّه أهل الحديث في حديث البخاري الموافق للآية. فقلت: قد اختلف العلماء في معنى الآية فقالوا: إن الربائب جمع ربيبة والربيب ولد المرأة من زوج آخر,سمي به لأنه يربيه كما يربي ولده في غالب الأحوال, (واللاتي مع صلتها صفة للربائب, فبناء على هذا اختلف أنظار العلماء ,فمنهم من قال بعدد تحقق مفهوم الصفة في الآية ومنهم من قال بتحققه, وعليه فالربيبة التي في حجر الزوج وتربيته محرمة بالإجماع,والربيبة البعيدة عن حجر الزوج فيها خلاف, فمن قال بعدم تحقق المفهوم في الآية,قال إن الربيبة محرمة مطلقا سواء كانت في حجر الزوج وتربيته أم بعيدة, وهذا مذهب جمهور أهل المذاهب الأربعة, لأنهم قالوا: إن الصفة في الآية قيد في اللفظ دون الحكم, لأن الربيب في الكثير الغالب يكون في حجر الزوج وتربيته,فجاءت على وفق ذلك,فالقيد خرج مخرج الغالب ولم يقصد منه

1- الخاثر: اللبن إذا خثر أي غلظ، والزباد كالرمان: وهو ما مخض من اللبن، وهو مثل يضرب بالاختلاط الجيد بالرديء، والخير بالشر، والحق بالباطل.
جاء في الأمثال لابن سلام (56/1)، (المكتبة الشاملة): باب: اختلاط الرأي وما فيه من الخطأ والضعف. قال الأصمعي: ومثله قولهم اختلط الخاثر بالزباد، قال وكذلك قولهم (اختلط الحابل بالنابل). قال الأصمعي وهذا كقولهم: ما يدري أيخثر أم يذيب، واصله في الزبد يذاب فيفسد على صاحبه، فلا يدري أيجعله سمنا أم يدعه زبداً

الاحتراز عن الربيبة البعيدة. ومن قال بتحقق مفهوم الصفة في الآية قال: إن الربيبة البعيدة عن حجر الزوج وتربيته ليست محرمة, لأن الصفة قيد في اللفظ والحكم معا, فالآية أفادت بمنطوقها تحريم الربيبة التي في حجر الزوج وتربيته,وأفادت بمفهومها تحليل الربيبة البعيدة عن حجر الزوج وتربيته, وهذا مذهب علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه, ومذهب الظاهرية ومذهب مالك القديم,وقول إمام الحرمين من الشافعية ومن وافقه من الأصوليين, وهؤلاء أخذوا وتمسكوا بظاهر الآية وأيدوه بما يلي:

أولا- قالوا إن المفهوم من مقتضيات اللفظ أو من مدلولاته فلا تسقطه موافقة الغالب لتأصل المدلول وعروض الموافقة, فالأصل مقدّم على العارض.

ثانيا- قالوا إن تخصيص الوصف بالذكر يستدعي فائدة لأن تخصيص الوصف من آحاد البلغاء يستدعي ذلك, فالشارع أولى وكتاب الله أبلغ.

ثالثا- قالوا إن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلة أي بكون الوصف علة لذلك الحكم.

رابعا- قالوا إن كلام أئمة البلاغة يقتضي ذلك,قال عبد القاهر صاحب دلائل الإعجاز (دلّ الاستقراء على أنه مهما كان في الكلام قيد زائد كان محطا للحكم ومطمح النظر,فإذا انتفى القيد, انتفى الحكم, والوصف قيد زائد في الآية).

خامسا- قالوا قد حصل الإجماع على أنه لا يجوز أن يكون في كتاب الله تعالى ما لا معنى له وإلا لزم أن يخاطب الله تعالى عباده بالمهمل وهو عبث أو تلبيس, والله تعالى منزّه عن العبث والتلبيس.

سادسا- قالوا لوأراد الله تعالى تحريم الربيبة مطلقا لقال (وربائبكم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن) فهو خصر وأفيد وأنزه للقرآن عن الحشو....

وروي عن علي كرّم الله وجهه أنه يقول بحل الربيبة إذا لم تكن في الحجر فقد أخرج عبد الرزاق وابن أبي حاتم بسند صحيح عن مالك بن أوس قال:(كانت عندي امرأة فتوفيت وقد ولدت لي فوجدت عليها فلقيني علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه فقال مالك؟ فقلت:توفيت المرأة,فقال ألها بنت؟ - يعني من غيرك - قلت نعم هي بالطائف قال كانت في حجرك؟قلت:لا,قال

انكحها,قلت:فأين قوله تعالى(وربائبكم اللتي في حجوركم) قال إنها لم تكن في حجرك إنما ذلك إذا كانت في حجرك).

وإلى هذا ذهب داود الظاهري والأول مذهب الجمهور.وذكر البيضاوي في تفسير الآية مثله أو قريبا منه وابن عطية والنسفي وأبو السعود كذلك.

قال البخاري في باب قوله تعالى(وربائبكم اللاتي في حجوركم) وهل تسمى الربيبة وإن لم تكن في حجره؟فأخرج حديثين بسندين أحدهما عن الحميدي وهو مطلق والثاني عن عبد الله بن يوسف مقيد مثل الآية...قال الحافظ بن حجر في فتح الباري على قول البخاري, وهل تسمى الربيبة وإن لم تكن في حجره الخ؟

أشار بهذا إلى أن التقييد بقوله (في حجوركم) هل هو للغالب أو يعتبر فيه مفهوم المخالفة.... ثم ذكر فتوى علي المتقدمة عن الألوسي فقال:... ولولا الإجماع الحادث في المسألة وندرة المخالف, لكان الأخذ به أولى لأن التحريم جاء مشروطا بأمرين:

- أن تكون في الحجر - وأن يكون الذي يريد التزوج بها قد دخل بالأم فلا تحرم بوجود أحد الشرطين...

فهذا ما أجبت به السائل عن معنى الآية المذكورة فإن قبل فهو ما أتمناه وإن ردّ عليّ فقد ردّقبلي على ألوف كل فرد منهم يقابل بالصفوف:

وابن اللبون إذا مالزّ في قرن ***لم يستطع صولة البزل القناعيس

ولما وصل هذا الجواب – أي فتواه بالربيبة – إلى علم جماعة من يبيح الربا المجمع على تحريمه، ومنع النساء من الإرث، ويبيح الطواف حول الأحجار، وربط العصائب على الأشجار تبركاً، قامت قيامتهم لا غيره على الدين، وإنما ذلك لإنكاري عليهم ما هم عليه من تلك المفاسد ودعوتي الناس إلى عبادة الله تعالى والتمسك بكتابه وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم"([1]).

فأنت ترى أن هذه المسألة تدور حول اعتبار المفهوم والتمسك بظاهر النص.

---

1 - مجلة (الإسلام) المصرية ,عدد:34 بتاريخ 21أكتوبر 1938م,نقلا عن: الشيخ الرزقي الشرفاوي، الأستاذ محمد الصالح الصديق، (124 - 127).

فالحنفية الذين لا يحتجون بالمفهوم – أي مفهوم المخالفة – يحرمون الربائب اللاتي في الحجور واللاتي لسن بالحجور لأن هذا القيد قد خرج مخرج الغالب فلا دلالة له، فيبقى لفظ الربائب على إطلاقه. والجمهور الذين يحتجون بمفهوم المخالفة يذهبون أيضا إلى أن القيد هناك لا مفهوم له كالحنفية.

وأما أهل الظاهر فيحرّمون الربائب اللاتي في الحجور أخذاً بظاهر النص ويحلون الربائب اللواتي لسن في الحجور إما بالعموم في قوله تعالى: (وأحل لكم ما وراء ذلكم) أو بالتمسك بالبراءة الأصلية[1].

من مقالاته في الصحف:

وللأستاذ الشرفاوي نشاط مرموق تجاوز حلقاته الدراسية في الأزهر بمصر وبالمعهد اليلولي بالجزائر وقد يتعذر استقصاء ما نشره في الصحافة المصرية والجزائرية لقلة المراجع[2].

ولعل من أهم مقالاته والمرتبطة بالفقه والإفتاء مقالاته حول إثبات هلال رمضان بالطريقتين الشرعية والفلكية[3] واختلاف المطالع، وقد ساق فيها مذاهب أهل العلم وناقشها بفكر حر، ونظر بصبر وعمق في التحليل والتعليل، والاستنباط، والترجيح نشرها في (البصائر) سنة 1936م.

أولا/ إثبات الهلال قال رحمه الله تعالى: "يثبت الهلال عند المالكية بثلاثة أمور:

برؤية العدلين, أو بالجماعة المستفيضة,أو بكمال شعبان.

أما إثباته برؤية العدلين فعلى المشهور من المذهب خلافا لابن الماجشون القائل يكفي في ذلك رؤية العدل الواحد,وخلافا للأشهب القائل بكفاية العدل الواحد والمرأة,خلافا لبن مسلمة القائل بكفاية العدل الواحد وامرأتين. فكل من أخبره عدلان بالرؤية أو سمعهما يخبران غيره أو نقل إليه خبرهما بعدلين وجب عليه الصوم.فيثبت رمضان برؤية العدلين ولوكانت السماء مصحية وفي بلد كبير وهو قول مالك وأصحابه.قال ابن رشد:

---

1 - أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء,الدكتور مصطفى الخن (606/607).

2- الشيخ الرزقي الشرفاوي، محمد الصالح الصديق، (59/60).

3- تاريخ الجزائر الثقافي، الدكتور أبو القاسم سعد الله، (07/08).

وهوظاهر المدونة.قال سحنون ترد شهادتهما إذا ادعيا الرؤية والسماء مصحية في بلد كبير.وقال ابن بشير:الخلاف لفظي لأن المراد من القول الأول أنهما رأياه في جهة لم ينظر إليها غيرهما,والمراد من الثاني أن الكل نظروا إلى صوب واحد وانفرد العدلان بالرؤية.فالقولان متفقان في المعنى.

ثم إذا صام الناس برؤية العدلين سواء كانت السماء مصحية أو كان بها علة, كان البلد صغيرا أو كبيرا, فبعد تمام الثلاثين من رؤيتهما, فإن كانت السماء مصحية ولم ير لغيرهما كذبا في شهادتهما, ولو شهدا بالرؤية بعد الثلاثين ردت شهادتهما أيضا لاتهامهما بترويج شهادتهما الأولى... وأما إثباته بالجماعة المستفيضة فهو أن يخبر برؤية الهلال عدد لا يمكن تواطؤهم على الكذب, كل واحد يخبر عن نفسه أنه رأى الهلال, ولا يشترط أن يكونوا كلهم ذكورا أحرارا عدولا. وقد وقع الخلاف في الخبر المستفيض, فمنهم من قال إنه المحصل للعلم أو الظن وإن لم يبلغ المخبرون عدد التواتر وهو المستفاد من ابن عبد السلام والتوضيح.والذي لابن عبد الحكم, أن الخبر المستفيض هو المحصل للعلم لحصوله ممن لا يمكن تواطؤهم على الكذب لبلوغهم حد التواتر.والأول هو الراجح, لأن الجمهور على التفرقة بين التواتر والاستفاضة.ومتى ثبتت رؤية الهلال بالعدلين أو بالجماعة المستفيضة عمّ الثبوت جميع البلاد القريبة أو البعيدة. ولا يراعى في ذلك مسافة قصر ولا اتفاق المطالع ولا اختلافها خلافا لعبد الملك ابن حبيب وابن عبد البر, القائلين إنما يعم الثبوت البلاد القريبة لا البعيدة جدا, وارتضى هذا ابن عرفة...

فلكل من بلغه الثبوت بنقل العدلين عن كل عدل, ولو كان العدلان الناقلان عن أحداهما هما الناقلان عن الآخر يجب عليه الصوم.ثم إن شرط التعدد في الناقل إذا كان النقل عن عدلين, أما إذا كان عن جماعة مستفيضة أو عن الحاكم بثبوت الهلال بشهادة العدلين, فلا يشترط التعدد.

وأما إثباته بكمال شعبان: فلقوله ρ في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري ومسلم عن ابن عمر: (إذا رأيتموه فصوموا, وإذا رأيتموه فافطروا, فإن غمّ عليكم فاقدروا له) ـ وفي رواية للبخاري فاكملوا له ـ عدة شعبان ثلاثين.

والحديث دليل على أن الشارع ناط ثبوت الهلال بالرؤية أو بكمال شعبان ثلاثين,ولذلك قال مالك رحمه الله إذا توالى الغيم شهورا يكملون عدة الجميع حتى يظهر خلافه اتباعا للحديث...[1].

ثانيا/ اختلاف المطالع[2]، وهو موضوع هام قلّ من كتب فيه. قال: "لا خلاف لأحد من العلماء في كون المطالع تختلف باختلاف العروض والأطوال وإن كان اختلافها باختلاف الأطوال قليل التأثير في مسألتنا، واختلاف المطالع البلدية عند علماء الميقات والهيئة صار من البديهيات يكاد يلمس باليد، ولا خلاف لأحد من الفقهاء في أن اختلاف المطالع معتبر في كثير من الأحكام الشرعية كأحكام المواريث كما إذا مات أحد المتوارثين في المشرق والآخر في المغرب عند الزوال مثلاً قالوا إن المغربي يرث المشرقي ما جاء ذلك إلا من اعتبارهم اختلاف المطالع، وكأحكام الصلوات في دخول الأوقات وخروجها، وإنما الخلاف بينهم في اعتبارها وعدم اعتبارها بالنظر إلى الصيام والإفطار.

فذهب جمهور المالكية[3] إلى أن الهلال متى ثبت في بلد عمّ الثبوت سائر البلاد القريبة أو البعيدة[4]، فيجب الصوم على كل من في بلد الثبوت من المكلفين وعلى كل من بلغه ذلك من المكلفين في سائر البلاد ولا يراعى في ذلك مسافة قصر ولا اتفاق المطالع ولا عدم اتفاقها، وذهب عبد الملك بن حبيب وأبو عمر ابن عبد البر وغيرهما من المحققين إلى أنه متى ثبت في بلد وجب الصيام على من في ذلك البلد وعلى من في سائر البلاد القريبة لا البعيدة جداً، وقد قال بعض المحققين إن الخلاف بين الفريقين لفظي، فمن قال يعم الثبوت البلاد القريبة والبعيدة أي البعيدة لا جداً، فيكون المعنى على كلا القولين واحداً. وقال القرافي في فروقه إن الحق اعتبار اختلاف المطالع.

1- مجموعة جريدة البصائر، ع:44,5رمضان 1355/20نوفمبر1936م ,نقلا عن: الشيخ الرزقي الشرفاوي، الأستاذ محمد الصالح الصديق، (132 - 133).

2- مجموعة جريدة البصائر، السنة الأولى شوال 1354هـ/ 1355هـ، السنة الأولى ديسمبر 1935م/ جانفي 1937م، عدد 44 ص (353/352).

3-وهو المشهور عند المالكية.انظر: مواهب الجليل للحطاب(379/378/2),والقوانين الفقهية لابن جزيء(103/102).

4 ـ انظر المسألة في: رحمة الأمة في اختلاف الأئمة ,القاضي صدر الدين الصفدي, ضبط مسائله وحقّق أقواله وشرح مصطلحاته ووضع فهارسه الدكتور عبد الكريم حامدي (340/339/1).

وشنّع على من قال بعدم اعتباره، وعلى اعتبار اختلاف المطالع الشافعية[1] والمحققون من الحنفية[2].

والمنقول والمعقول يشهدان لمن قال باعتبار اختلاف المطالع.

أما المنقول فهو ما رواه مسلم من حديث كريب وهو أن أم الفضل بعثه إلى معاوية بالشام، قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها، واستهلّ عليّ رمضان وأنا بالشام فرأيت الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني ابن عباس ثم ذكر الهلال، فقال متى رأيتم الهلال فقلت رأيناه ليلة الجمعة، فقال أنت رأيته، فقلت نعم ورآه الناس وصاموا وصام معاوية، فقال لكنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى يكمل ثلاثين أو نراه، فقلت أولا تكتفي برؤية معاوية وصيامه فقال لا هكذا أمرنا رسول الله ρ[3]، وكذا أنه لم ينقل عن الخلفاء الراشدين أنهم كانوا إذا رأوا الهلال يكتبون إلى الآفاق فلو كان لازماً لهم لكتبوا إليهم لعنايتهم بأمور الدين. وأنه حصل الإجماع في أوقات الصلوات على أن المعتبر عند كل قوم فجرهم وزوالهم وغروبهم ولا يلزمهم حكم غيرهم فليكن الهلال كذلك بالقياس.

وأما المعقول فهو من علم بالضرورة أن الشمس لا تتحرك حركة إلا وهي فجر عند قوم وشروق عند آخرين وزوال عند قوم واصفرار عند آخرين وغروب عند قوم ومغيب شفق عند غيرهم. فإذا رؤي الهلال عند قوم بعد غروب الشمس فلا يمكن عقلاً أن تكلف بالصوم من كان عنده ذلك الوقت الذي رؤي فيه الهلال فجراً أو زوالا أو شروقا أو اصفراراً إلى غير ذلك مما لا تمكن فيه رؤية الهلال فلا يجب الصوم برؤية أولئك القوم إلا على من اتحد معهم مطلقاً.

ومن المعلوم بالضرورة الآن أن الغروب عندنا شروق في أمريكا، فهل يعقل أن نوجب عليهم الصوم برؤيتنا، وهل يجب عليهم بسبب لم يوجد عندهم لأن وجوب الصوم بسبب الرؤية وهي لم توجد بعد.

---

1 ـ حكاه الماوردي وجها للشافعية.انظر: الحاوي الكبير ,الماوردي(409/3).

2 ـ اختاره الزيلعي من الحنفية.انظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق(316/1 وما بعدها).

3- نيل الأوطار, الشوكاني(268/4),كتاب الصوم,باب الهلال إذا رآه أهل بلدة هل يلزم بقية البلاد الصوم؟رقم(1637), قال: رواه الجماعة إلا البخاري وابن ماجه,صحيح مسلم بشرح النووي(197/7), والنسائي في سننه (105/4 ومابعدها),وسنن أبي داود(540/1),سنن الترمذي (68/3).

ولهذا الحق كما قال القرافي مع الفريق القائل باعتبار اختلاف المطالع، ولا وجه لقول من قال بعدم اعتبارها لأن قولهم مخالف للمعقول والمنقول أما البلاد التي يستمر فيها شروق الشمس شهراً أو شهرين أو ثلاثة أشهر إلى ستة أشهر، فوجوب الصوم عليهم برؤية أقرب البلاد المعتدلة إليهم.

وبالجملة إن اختلاف المطالع معلوم بالضرورة واختلاف الأوقات باختلافها مشاهد معاين فلا يرتاب في ذلك أحد.

أما ما تمسك به القائل بعدم اعتبار اختلاف المطالع من تعلق الخطاب عاماً بمطلق الرؤية في قول النبي ρ (صوموا لرؤيته)[1] الخ الحديث فغير مسلّم، لأن الخطاب إنما تعلق عاما بالرؤية بعد الغروب لا مطلقا فلا يشمل إلا من تحققت الرؤية عندهم بعد الغروب، فكيف وجب الصوم على من لم تتحقق عندهم الرؤية في ذلك الوقت وقد يكون ذلك عندهم شروقاً أو زوالاً بل ذلك محال والشروع لا يوجب المستحيل.

وقد اختلف الفريق القائل باعتبار اختلاف المطالع إلى أقوال فقال بعضهم إن لكل بلد رؤيته وهذا مذهب عكرمة والقاسم وسالم وإسحاق وابن المبارك وبوّب له البخاري فقال: باب لكل بلد رؤيتهم -وقال بعضهم يجب الصيام في إقليم بلد الرؤية دون غيره- وقال البعض الآخر يجب في كل بلد لا يتصور خفاؤه عنهم بلا عارض. وقال الآخر على كل من في بلد يوافق بلد الرؤية في المطلع. وهذا هو الحق وهو الذي تشهد له الأدلة لأن الله تعالى لا يخاطب قوماً إلا بما يعرفونه مما هو عندهم، ولأن المدار في الحكم بوجوب الصيام على اتفاق المطالع وبعدمه على اختلافها بلا مدخل لقرب المسافة أو بعدها.

وإن كان كل قول من تلكم الأقوال المذكورة استدل صاحبه عليه بحديث كريب لأنه ورد في بلدين بينهما مسافة القصر، واختلاف الإقليم والبلد واختلاف المطالع، غير أن المؤيد بالدلائل النقلية والبراهين العقلية هو الأخير.

1- أخرجه البخاري في صحيحه ,كتاب الصوم,باب قول النبي صلى الله عليه وسلم (إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا) رقم(1810),674/2),وأخرجه مسلم في صحيحه, كتاب الصوم, باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال والفطر لرؤية الهلال,رقم(1081)(764/2).

وحسب اختلاف المطالع باختلاف عروض البلاد وعرض البلد بعده عن خط الاستواء، فإن كان اختلاف العرض قليلا كان اختلاف المطالع يسيراً فلا تختلف رؤية الهلال وإن كان اختلاف العرض بين البلدين كثيراً اختلفت رؤية الهلال فيهما، وقد تختلف المطالع بين موضعين بسبب الارتفاع والانخفاض، كما حكي عن أبي عبد الله ابن أبي موسى الضرير أنه استفتاه رجل اسكندري أن الشمس تغرب بها أي بإسكندرية، ومن كان على منارتها يراها طالعة، فقال يحل لأهل البلد الفطر ولا يحل لمن على منارتها فالحاصل لكل قوم مطلعه ومغربه وزواله.

ثم إن معرفة مطلع الهلال يحتاج إلى خط كبير من علم الهيئة والحساب ولا يقال إن هذا فيه ميل إلى الحساب وهو غير معتمد في إثبات رمضان بدليل قوله صلى الله عليه وسلم (صوموا لرؤيته)[1]، وقوله: (إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب)[2]، لأنا نقول ليس الحساب مغنياً عن الاعتبار في كل مكان وإنما يلغى إذا تجرد وحده لإثبات رمضان، وهنا ليس كذلك بل انضاف إلى الرؤية في بعض البلاد، فإذا الغي الحساب فكيف يصنع من في البلاد التي يستمر فيها ظهور الشمس شهراً، أو شهرين أو ثلاثة أشهر إلى ستة أشهر إذا وافق رمضان شهراً من هذه الشهور أو وافق شهراً من الشهور التي تختفي فيها الشمس شهراً أو شهوراً كما تقدم في الظهور، فهل يمكن أن يقال في حقهم (صوموا لرؤيته) أو يقال فيهم: **(شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)** (البقرة:186)، أو يمكن أن يقول أحد أنهم غير مكلفين بالصوم إذا وافق رمضان شهراً من تلك الشهور مع أن القمر يجتمع بالشمس في شهر مرة ويفارقها فإذا فارقها فهو أول الشهر فلا يمكن كل ذلك بل يقال في حق سكان تلك البلاد أنهم مكلفون بالتقدير بالحساب بالنظر إلى أقرب البلاد المعتدلة إليهم فلا يمكن أن يسقط رمضان عنهم ولا غيره من سائر العبادات فكما

1- سبق تخريجه.

2 - أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (250/04)، وأبو داود في سننه (266/02)، والنسائي في سننه (139/04).

يجب عليهم الصيام شهراً واحداً وهو رمضان في الدورة السنوية كذلك تجب عليهم الصلوات الخمس في الدورة اليومية مع أنه لا فجر ولا زوال ولا بلوغ الظل مثله أو مثليه وإنما يكون ذلك بحسب ساعات أقرب البلاد المعتدلة إليهم.

وفاته: ظل الأستاذ الشرفاوي زهاء عشرة أعوام بالمعهد اليلولي يستنزف من عصارة قلبه، ومن سواد عينيه، ومن لباب بنيته، وما جعله مثار إعجاب الأقارب والأباعد حيث كان لا يعرف الراحة، ولا يقضي نهاره وجل ليله إلا مدرّساً، أو مفتياً، أو قارئاً، أو كاتباً، مما جعله يفقد بصره قبل وفاته بعامين تقريباً ولم تفده عملية جراحية أجريت له بالعاصمة، إلا قليلاً وكان يقول: فقدان الحياة أهون من فقدان البصر بالنسبة إلى العالم.

وإذا أضيفت هذه السنوات العشر إلى سنوات الأزهر وهي سبعة وعشرون ثم سنوات الدراسة قبل رحيله إلى مصر، كان العمر كله كفاحاً مضنياً، وجهاداً مرهقاً، ولابد أن يضعف الجسم، ويهن العظم، ومع هذا فموت الأستاذ الشرفاوي يكتنفه غموض على يد طبيب فرنسي وها هي قصة ذلك ملخصة:

كان الأستاذ يقضي عطلته الشتوية في المنزل كعادته في العطل: يقرأ ويكتب، ويستقبل زواره، وفي عشية يوم الاثنين 8 محرم 1364هـ/ 1945م أصابه برد ألزمه الفراش ولكنه رغم ذلك ظل على حيويته ونشاطه، وكأن لم تكن به علة، وفي مساء يوم الثلاثاء دخل عليه أخوه الشيخ باعزيز فوجده مستلقياً وبين يديه كتاب ولما نبأه بوعكته اقترح عليه أن يأتيه بالطبيب، ولكن الشيخ رفض لأنه يعلم ما يُكنه له الفرنسيون من الكراهية والحقد، ولكن أخاه ما فتيء يلح عليه ويؤكد له أن حضور الطبيب "إن لم ينفعه فإنه لا يضره، ولما كشف له الشيخ عما يختلج في نفسه تجاه الطبيب طمأنه بأن ذلك بعيد الاحتمال بالنسبة إلى الطبيب إذ هو رجل إنساني لا يتسفّل إلى مستوى المستعمرين.سكت الشيخ قليلا كأنه اقتنع، ولكنه ما لبث أن عارض الفكرة من جديد وقال له: الفرنسيون جميعاً ملة واحدة، لا يؤمّنون على حياتنا، فنحن في نظرهم جراثيم يجب أن يتخلصوا منا.

فعاد أخوه إلى إقناعه وقال له: إن المرض إذا لم يعالج في بدايته تفاقم واستعصى علاجه.

وتحت هذا الإلحاح وهذا التأثير سكت الشيخ شارداً بذهنه، وفهم أخوه من هذا السكوت أنه قد لان، ورضي بالفكرة... وفي لهجة الواثق ابتسم وقال: إن هذا الطبيب سيقتلني، ولكن زوجته رأت أن تخفف عنه فطمأنته قائلة له: إنها وساوس لا أكثر ولا أقل...

ولما جاء الطبيب رحّب به الشيخ ثم أجرى له فحصاً خفيفاً والتفت على إثره إلى شقيق الشيخ وقال له: أمر بسيط لا داعي لانشغال البال، ثم حقنه وخرج.

وما هي إلا دقائق حتى بدأه اللم وأخذ لونه يتغير بين الحمرة والزرقة، وجسمه يتصبب عرقاً، وظل يتململ ويتلّوى ويتأوه طوال ليلة الأربعاء، وكان يقترب إلى الموت وهو قوى العقل، يقظ الذاكرة، واضح الكلام.

وقبل وفاته بنحو ساعة أخذ يتقيأ دماً، ويردد أسماء الأئمة الأربعة وخاصة الإمام الشافعي مع أنه مالكي المذهب ولكنه كان معجباً به إلى أقصى حد، وكان إذا ذكره في درسه أو مجلسه أفاض القول في مواهبه ومآثره ومناقبه.

وظل يذكر أسماءهم ويرحّب ببعضهم ويذكر بصوت مرتفع أنه على كامل التأهب للرحيل، ولما أزف الترحل التفت يمينا ويساراً وقال للحضور ها هم قد وصلوا، وما زال يردد هذه الكلمة حتى ضعُف صوته، ورفع أصبعه، وقال في صوت متهافت: (لا إله إلا الله محمد رسول الله) وكان هذا آخر ما نطق به لسانه، وبذلك انفسخ الاقتران بين الروح والجسد، وصعدت الروح إلى الملأ الأعلى لتعود إلى مهبطها وبقي الجسد في الأرض ليعود إلى أصله.

وهكذا توفي العلاّمة الشيخ الشرفاوي – أو قتل – بعد زوال يوم الأربعاء 12 محرم 1364هـ وشيعت جنازته يوم الجمعة في مشهد رهيب حضره العلماء والطلبة والأعيان وجمهور كبير من مختلف الشرائح هرعوا من كل فج عميق وصلي عليه وأبّنه تلميذه الأستاذ الشيخ العربي (قمقوم) في

زاوية شرفة بهلول، كما أبّنه الحاج محمد السعيد الشرفاوي الإمام بأحد مساجد العاصمة، ودفن بجوار بيته رحمه الله تعالى[1].

عرفاناً بالجميل:

ومن العرفان لجميل الشيخ الشرفاوي – وإن كان بسيطا – وقد بدأ يشغل عقول طائفة من كتّاب الجزائر ومفكريها ولاسيما بعد أن أطلق اسمه (الرزقي الشرفاوي) على الجامع الجديد بتيزي وزو في وسط المدينة وبجواره المركز الثقافي الإسلامي للولاية[2].

وقد عرف قيمة الأستاذ الشرفاوي كذلك السيد وزير التعليم الأصلي والشؤون الدينية الأخ مولود قاسم – كما قال الشيخ محمد الصالح الصديق – فاغتنم فرصة وجود المفكرين من مختلف أنحاء العالم العربي والإسلامي ولاسيما علماء الأزهر الذين درسوا مع الأستاذ وعرفوا منزلته، فكان في إطار الزيارات التي قامت بها الوفود المشاركة في الملتقى السابع للفكر الإسلامي زيارة ضريح الأستاذ بقرية شرفة، فكان لقاء عظيماً، أثار في النفوس ذكريات، وأيقظ في القلوب مشاعر، وأعاد إلى الأذهان صورة الأستاذ الشرفاوي الذي قضى حياته باحثاً، ومعلماً، ومصلحاً، وعاش في الجزائر بعد غياب عنها طويل بأعصاب تحترق لظلم الاستعمار الفرنسي حتى قيل إن نهايته كانت على يد طبيب فرنسي (ماهر) يعرف كيف يعالج أعداء الاستعمار، وحاملي مشاعر الثورة الفكرية: (فانتقلت روحه إلى الخلد وبقيت ذكراه للخلود)[3].

الخاتمة:

وفي ختام هذه الصفحات الممتعة والورقات البديعة لتعلقها بأحد أعلام الجزائر المبرزين المغمورين إذ الحديث عن أعلام الإسلام وحاملي لواء العلم والدين حديث ممتع شائق مشوّق فهم أدق الناس نظراً وأغزرهم علماً وأبرهم

1- الشيخ الرزقي الشرفاوي، محمد الصالح الصديق (94/95/96) أعلام من المغرب العربي، الأستاذ محمد الصالح الصديق (277)، الأستاذ محمد الرزقي الشرفاوي، مقال للأستاذ محمد الصالح الصديق في مجلة الثقافة(22)، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، الدكتور يحي بوعزيز (315/1).

2- وقد زرته أنا شخصيا مراراً واستفدت من مكتبته في إعداد رسالة الماجستير، ومنه أخذت كتاب (الشيخ الرزقي الشرفاوي- حياة وآثار الشهادات ومواقف)، للأستاذ الكبير المحترم أطال الله في عمره محمد الصالح الصديق، وقمت بتصويرها والاحتفاظ بها في مكتبتي، وقد استفدت كثيراً من هذا الكتاب في البحث وغيره.

3-الأستاذ محمد الرزقي الشرفاوي، محمد الصالح الصديق, مجلة الثقافة (22/21).

قلوبا وأقلهم تكلفاً كما أنهم فهموا من حقائق الدين ما لم يفهمه غيرهم[1]، فهم أعلام وعلماء ونجوم يهتدى بهم والشيخ الرزقي الشرفاوي منهم.

أدعو الباحثين وعلى مختلف تخصصاتهم – الجزائريين- أن يعتنوا كثيراً بالأعلام الجزائريين وينتشلوهم من طي النسيان ويميطوا عنهم اللثام لتستفيد منهم الأجيال الحاضرة والقادمة ويكون لكم يا أيها الباحثون قصب السبق في الإظهار ونفض الغبار ويشملهم قول النبي ρ: « من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها، وأجر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أجوركم شيء »[2].

فاكتبوا رسائل علمية حول العلامة الرزقي الشرفاوي: فقيها، أصولياً، لغويا، مفسّراً... لتعرّفوا الأجيال بمآثره، وإخلاصه لدينه ووطنه وتمكنه في مختلف العلوم الدينية والدنيوية وأدائه الرسالة المنوطة به على الوجه المطلوب.

وأختم بكلمة رائعة جميلة للأستاذ الفاضل محمد الصالح الصديق تكتب بماء العيون في آخر كلامه على الشيخ الشرفاوي[3]: « وإذا كان الشيخ قد نسيه الناس في خضم أحداث الحياة، وانشغالهم عنه، وعن أمثاله (بالثقافة الغربية) وأهلها... فإن لأهل الثقافة الحقة أنساباً يتناصرون بها، ولأهل الأدب أرحاماً يتواصلون عليها ولأهل الوطنية الصادقة قلوباً وفيه ما تلبث أن تلتفت إلى من كان بالأمس يوقظها ويُذْكي فيها القبس المقدس فتغنى بمآثره وتشيد بتاريخه الماجد الأغر، وتنشد في فخر واعتزاز: أولئك آبائي...

وبديهي أن الحقيقة الناصعة مهما علاها غبار النسيان، فإنها ستكشف يوماً للعيان، والله تعالى أجل وأرأف من أن يخبت نوراً تاريخه عاطر، أو يخفى قمراً نوره ساطع...

وكم في الجزائر من مشاهير العلماء أمثال الأستاذ الشرفاوي طواهم النسيان فكأنهم ما عاشوا يوماً في هذه الحياة، وكأنهم ما جاهدوا في سبيل الجزائر، ولا عاشوا لها. أمثال العلامة المولود الزريبي والفلكي الشهير

1- منهج الإمام الشوكاني في دفع التعارض بين الأدلة الشرعية من خلال – كتاب الحج- في كتابه نيل الأوطار، عامر بن عيسى اللهو (01).

2- أخرجه مسلم (1017).

3- الشيخ الرزقي الشرفاوي، الأستاذ محمد الصالح الصديق، (98/97).

العلامة الشيخ المولود الحافظي وما أكثر أمثالهما ولكن الحقيقة التي لا ينبغي أن تعزب عنا هي أن الورود العطرة الفواحة تغطيها الحشائش والأعشاب ولكن أرجها يكشفها ويدل عليها يوماً.

هذا وإن هذه الصفحات عن العلامة الشرفاوي هي جهد المقل ونفثه المصدور وتحية وفاء وإكبار ». وصلى الله على نبينا محمد صلى الله عليه وآله وصحبه أجمعين.

مراجع البحث:

- أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، الدكتور مصطفى الخن، رسالة دكتوراه في أصول الفقه من الجامعة الأزهرية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ/2003م.
- آراء ابن رجب الحنبلي الأصولية، جمعاً ودراسة، ماجستير في أصول الفقه، مسرج بن منيع بن مطلق الروقي، جامعة أم القرى 1425هـ/ 1426هـ
- أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، الدكتور يحي بوعزيز، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1995م.
- أعلام من المغرب العربي، الأستاذ محمد الصالح الصديق، الجزء الأول، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر 2000.
- أعلام من زواوزة إيقواون، أحمد ساحي.
- الأمثال لابن سلام، المكتبة الشاملة، الترقيم الآلي.
- تاريخ الجزائر الثقافي، الدكتور أبو القاسم سعد الله، (1830/ 1954، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1998م.
- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق, الزيلعي, دار المعرفة, بيروت, لبنان, ط2.
- الثقافة، مجلة تصدرها وزارة الإعلام والثقافة بالجزائر، السنة الرابعة، العدد (22)، رجب، شعبان 1394هـ/ أوت سبتمبر 1974م.
- الحاوي الكبير, أبو الحسن الماوردي, دار الكتب العلمية, بيروت, ط1/1994م, تحقيق علي معوّض وعادل عبد الموجود.
- الحركة الدينية والإصلاحية في منطقة القبائل، (1920-1945)، يسلي مقران، الأمل، 2006م.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم، ط4، 1405هـ، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت.
- رحمة الأمة في اختلاف الأئمة/ جامع لمسائل الخلاف والوفاق بين أئمة المذاهب الأربعة في جميع أبواب الفقه الإسلامي/ للقاضي صدر الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن الصفدي, ضبط مسائله وحقّق أقواله وشرح مصطلحاته ووضع فهارسه الدكتور عبد الكريم حامدي,دار البصائر, النشر والتوزيع ,الجزائر.
- سنن ابن ماجه، بن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر دار الفكر، بيروت.
- سنن أبي داود، أبو داود، الناشر دار الكتاب العربي.
-سنن البيهقي الكبرى، البيهقي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، الناشر مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ/ 1994م.

- سنن الترمذي، الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، الناشر دار إحياء التراث العربي بيروت.
- سنن الدار قطني، الدار قطني، تحقيق السيد عبد الله الهاشمي يمانتي المدني 1386هـ/1966م، الناشر دار المعرفة، بيروت.
- سنن الدارمي، الدارمي، تحقيق فواز أحمد زمولي خالد السبع العلمي، ط1، 1407هـ، الناشر دار الكتاب العربي بيروت.
- سنن النسائي الكبرى، النسائي، تحقيق الدكتور عبد الغفار سليمان البنداري السيد كسروي حسين، ط1، 1411هـ/ 1991م، الناشر دار الكتب العلمية.
- شرح رياض الصالحين بشرح فضيلة محمد بن صالح العثيمين، طبعة مخرجة الأحاديث على كتب العلامة محمد ناصر الدين الألباني حققه وعلّق عليه أبو سلسبيل محمد عبد الهادي، دار البدر، ط1، 1429هـ/ 2008م.
- شرح مشكل الآثار الطحاوي، المكتبة الشاملة الترقيم الآلي.
- شرح معاني الآثار، الطحاوي، تحقيق محمد زهري البخار، ط1، 1399هـ، الناشر دار الكتب العلمية بيروت.
- الشيخ الرزقي الشرفاوي، (حياة وآثار، شهادات ومواقف)، الأستاذ محمد الصالح الصديق، ط1، 1998م، شركة دار الأمة برج الكيفان، الجزائر.
- مجموعة جريدة البصائر، لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين السنة الأولى، شوال 1354هـ - شوال 1355هـ. ديسمبر 1935- جانفي 1937م، ط1، 1404هـ/ 1984م، قسنطينة.
- المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، الناشر دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1411هـ/1990م.
- المعجم الكبير، الطبراني، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي الناشر مكتبة العلوم والحكم الموصل، ط2، 1404هـ/1983م.
- منهج الإمام ابن ماجه الأصولي من خلال تراجم أبواب سننه، الدكتور سعد بن ناصر الشتري.
- منهج الإمام الشوكاني في دفع التعارض بين الأدلة الشرعية من خلال – كتاب الحج – في كتابه نيل الأوطار، عامر بن عيسى اللهو 1429هـ.
- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل,محمد بن محمد بن عبد الرحمن, والمعروف بالحطّب,ط2/1978م.
- موطأ مالك، الإمام مالك رواية محمد بن الحسن، تحقيق الدكتور تقي الدين الندوي، الناشر دار القلم، دمشق، ط1، 1413هـ/ 1991م.
- نيل الأوطار, محمد بن علي الشوكاني, دار الجيل, بيروت, لبنان,1973م.

حكم استعمال البصمة الوراثية لإثبات نسب (ابن الزنا)ـ برؤية مقاصدية ـ

أ/ نور الدين بولحية – جامعة باتنة-

يعتبر (حفظ النسل)، و(حفظ العرض) من أهم المقاصد الشرعية للدين، والتي اتفق الفقهاء على اعتبارها، وأوردوا من الأدلة النقلية والعقلية ما يجعلها من القضايا الأساسية التي لا يناقش فيها.

هذا من الناحية النظرية، أما من ناحية الواقع والتطبيق، فنرى اختلالا في تعميم تطبيق هذا المقصد، ذلك أنهم مع اتفاقهم على ضرورة حفظ الأنساب، وحرمة التبني، وحرمة الزنا لما يؤدي إليه من مفسدة اختلاط الأنساب، يتوقفون، أو يتوقف أكثرهم في إثبات نسب (ابن الزنا) أو (ابن اللعان) حتى لو أمكن التعرف على نسبيهما بالأدلة القطعية الثابتة التي لا يمكن الشك فيها.

وقد رأينا للأسف أن القوانين في البلاد الإسلامية اختارت هذا النهج الفقهي، وكأنه إجماع لا يحل الخروج عليه، وقد نشأ عن ذلك أن صارت المرأة وحدها من يتحمل مسؤولية آلاف من الذين لا يعرفون أسماء آبائهم، وصار المجتمع والدولة وحدهما يتحملان عبء النفقة على هؤلاء الأولاد غير المرغوب فيهم، بينما يبقى آباؤهم بمعزل عن ثمرة خطيئتهم، بل يفتي الفقهاء الذين طلبوا من المرأة أن تتحمل وحدها المسؤولية بوجوب الستر على هؤلاء الآباء المجرمين، ثم لا يتجرؤون ولو – مع حفظ الحرمة والستر- أن يفتي هؤلاء الآباء بوجوب كفالة أبنائهم المشردين، وحمايتهم مع أنهم أبناؤهم رضوا أم كرهوا.

انطلاقا من هذه الرؤية نحاول في هذا المقال أن نثبت بما نراه من أدلة نصية ومقاصدية وجوب استعمال كل الوسائل العلمية المتاحة لإثبات أنساب هؤلاء الأبناء المحرومين من أنسابهم، لنبني على ذلك أن يتحمل الآباء كل ما تتطلبه الأبوة من واجبات.

ونرى بعد هذا أن على أولياء الأمور أن يعدلوا من قوانين الأحوال الشخصية ما يحقق هذا المقصد الشرعي ليحمي المجتمع على الأقل من أخطر

أثر من آثار الفاحشة، وهو إنتاج المشردين الذين لا ذنب لهم إلا أنهم ثمرة الخطيئة.

وقد قسمنا البحث إلى أربعة مباحث:

الأول: تحديد المفاهيم المرتبطة بعنوان البحث.

الثاني: المواقف الفقهية والقانونية من إثبات نسب ابن الزنا بالبصمة الوراثية.

الثالث: الأدلة النصية على وجوب الاستدلال بالبصمة الوراثية لإثبات نسب ابن الزنا

الرابع: الأدلة المقاصدية على وجوب الاستدلال بالبصمة الوراثية لإثبات نسب ابن الزنا

أولا - تحديد المفاهيم:

بما أن البحث يرتبط باستعمال (**البصمة الوراثية**) لإثبات (**نسب**) (**ابن الزنا**)، فسنحدد المفاهيم المرتبطة بهذه المصطلحات في هذا المبحث:

1- تعريف البصمة الوراثية:

لغة: البصمة مشتقة من البُصْم وهو : فوت ما بين طرف الخنصر إلى طرف البنصر يقال ما فارقتك شبراً ولا بصماً، وبصم بصماً : إذا ختم بطرف إصبعه، والبصمة أثر الختم بالإصبع[1].

اصطلاحا: لم يختلف العلماء والفقهاء في تحديد مفهوم (البصمة الوراثية)، ذلك لأنها تقنية علمية يتعرف من خلالها على تمييز الأشخاص بدقة، مثلما يميزون ببصمة الأصابع، ولذلك سنكتفي بتعريف عارف علي عارف الذي عرفها بأنها: (الاختلافات في التركيب الوراثي لمنطقة الأنترون[2]، وينفرد بها كل شخص تماماً وتورث)[3]

([1]) محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر – بيروت،: 12 /50.

([2]) منطقة الأنترون هي المنطقة التي تظهر عليها الاختلافات، وهي مكان من الحمض النووي تظهر فيه هذه الاختلافات؛ لأن 99.9 % من الحامض النووي متماثل عند كل الناس، بينما يقع الاختلاف بين الأفراد في 0.1 % منه فقط (البيولوجيا الجنائية والبصمة الوراثية، للأستاذ أحمد محمد خليل، مجلة عجمان للعلوم والتكنولوجيا، جامعة عجمان، العدد 1، 1421 هـ/2001 م، 82/6)

([3]) بصمة الجينات ودورها في الإثبات الجنائي – رؤية إسلامية - للأستاذ عارف علي عارف، دار التجديد للطباعة والنشر والترجمة ماليزيا، الطبعة الأولى، 1422 هـ/ 2002، ص 14.

2 ـ تعريف النسب:

لغة: النسب في اللغة : القرابة، وسميت القرابة نسباً لما بينهما من صلة واتصال، وأصله من قولهم نسبته إلي أبيه نسباً، ومن باب طلب، بمعني: عزوته إليه، وانتسب إليه : اعتزى[1].

اصطلاحا: عرفه البقري بأنه : (القرابة، والمراد بها الرحم، وهي لفظ يشمل كل من بينك وبينه قرابة، قربت أو بعدت، كانت من جهة الأب أو من جهة الأم)[2].

ونجد في تعاريف أكثر الفقهاء انحيازا إلى حرمان ابن الزنا من النسب، كقول ابن العربي في تعريفه: (هو عبارة عن مزج الماء بين الذكر والأنثى على وجه الشرع، فإن كان بمعصية كان خلقا مطلقا, ولم يكن نسبا محققا)[3].

3 ـ تعريف الزنا:

لغة: هو الفجور، وهذه لغة أهل الحجاز، وبنو تميم يقولون : زنى زناء[4].

اصطلاحا: عرفه المالكية بأنه (وطء مكلف مسلم فرج آدمي لا ملك له فيه بلا شبهة تعمدا)[5]

ثانيا ـ المواقف الفقهية والقانونية من إثبات نسب ابن الزنا بالبصمة الوراثية

يحتاج التعرف على الموقف الفقهي والقانوني لاعتبار البصمة الوراثية دليلا في إثبات نسب ابن الزنا إلى التعرف على موقف الفقهاء والقانونيين أولا من اعتبار نسب ابن الزنا لأبيه، ثم اعتبارهم للبصمة الوراثية نفسها، وفي الأخير موقفهم من استعمال البصمة في إثبات نسب ابن الزنا، وسنتناول هذه المسائل الثلاثة فيما يلي:

([1]) لسان العرب: 755/1.

([2]) محمد بن عمر البقري الشافعي،حاشية البقري علي شرح الرحبية للماردينى، دمشق: دار القلم، 1406 هـ - 1986م، الطبعة الثالثة ص 32.

([3]) ابن العربي، أحكام القرآن، بيروت: دار ابن حزم، 1426 هـ :447/3.

([4]) لسان العرب: 359/14.

([5]) حاشية الدسوقي، بيروت: دار الفكر :4 / 313.

1 ـ حكم إثبات نسب ابن الزنا لأبيه:

رأي الفقهاء:

مع اتفاق الفقهاء على ثبوت نسب ابن الزنا لأمه، وما يترتب على ذلك من واجبات اختلفوا في حكم ثبوت نسب ابن الزنا لأبيه على قولين:

القول الأول:**عدم ثبوت نسب ابن الزنا لأبيه،** وهو قول جمهور الفقهاء، بل اتفقت على القول به المذاهب الفقهية المختلفة، وخاصة المذاهب الأربعة المعمول بها في البلاد الإسلامية، حتى اعتبر بعضهم المسألة من الإجماع الذي لا يرقى إليه شك، قال ابن عبد البر: (فنفى أن يلحق في الإسلام ولد الزنا، وأجمعت الأمة على ذلك نقلا عن نبيها ρ وجعل رسول الله ρ كل ولد يولد على فراش لرجل لاحقا به على كل حال إلى أن ينفيه بلعان على حكم اللعان)[1]

ومن أهم الأدلة التي استدل بها هؤلاء قوله ρ : "الولد للفراش وللعاهر الحجر"[2].

القول الثاني: ثبوت نسب ابن الزنا لأبيه، وهو قول إسحاق بن راهويه، والحسن البصري، وعروة بن الزبير وسليمانَ بن يسار، وقد انتصر لهذا القول ابن القيم، فقال:(وهذا المذهبُ كما تراه قوة ووضوحاً، وليس مع الجمهور أكثرُ مِن (الولد للفراش) وصاحبُ هذا المذهب أولُ قائل به، والقياسُ الصحيح يقتضيه)[3]، وسنذكر الأدلة المفصلة على هذا عند إيراد الأدلة النصية والمقاصدية.

الترجيح:

نحب قبل أن نبين ما نراه راجحا في المسألة أن حديث البخاري (الولد للفراش)، والذي يعتبره أكثر الفقهاء نصا قطعيا في المسألة، إنما هو قطعي وخاص بالولد الذي لأمه فراش الزوجية، وهو حرص منه ρ على إثبات الأنساب، بل إثبات أشرف الأنساب، وهو النسب المتعلق بفراش

([1]) أبوعمر يوسف بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مؤسسة القرطبة: 183/8.

([2]) محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، دار ابن كثير، اليمامة – بيروت، ط3، 1407 – 1987.

([3]) ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدى خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج5/، ص426.

الزوجية.

وعلة ذلك هي حاجة الولد لنسب ينتمي إليه، فإن كان الفراش نسبا، فهو أشرف الأنساب، فلذلك إذا تنازع الزاني وصاحب الفراش قدم صاحب الفراش، لكن في حال عدم التنازع، فإن الولد لأبيه سواء كان صاحب الفراش أو غيره، ودليل ذلك أن النبي ρ قال هذا الحديث في حال ممارسته القضاء عند التنازع.

بناء على هذا نرى أن الأرجح في المسألة هو ثبوت نسب ابن الزنا لأمه وأبيه، ونرى أن سبب ثبوت نسبه لأمه شرعا هو نفسه دليل ثبوت نسبه لأبيه، لأنه من كليهما حصل الزنا، فلا معنى لثبوته من أحدهما ونفيه عن الآخر، ثم تعليل ذلك بكونه من زنا.

فإذا انتفت هذه العلة، والتي بها يعتقد الإجماع على عدم ثبوت نسب ابن الزنا من الزاني، بقي أن نبحث عن علة ثبوت نسبه لأمه، وهي ـ كما مر معنا ـ تتلخص في كون نسبته إليها محققة، فهي التي ولدته، ولا شك في نسبه منها بخلاف ابن الزنا، فقد ينتسب لهذا الزاني أو ذاك، فلذلك ينفى عنهم جميعا لعدم التحقيق، فالعلة إذن من نفي نسب ابن الزنا عن الزاني هي عدم التحقق من صحة نسبته لا كونه ابن زنا.

فلذلك إذا انتفت هذه العلة، واستطعنا أن نتعرف على نسبه إما بادعاء أبيه له، أو بوسائل أخرى جازمة، فإن نسبه يثبت إلى الزاني بلا شك.

رأي القانون:

مع أن المسألة من المختلف فيها، والأدلة كما ذكرنا قوية في جانب الذين يرون حق ابن الزنا في ثبوت نسبه لأبيه إلا أن القانون الجزائري لم يعتبر هذا القول، بل اكتفى بالمشهور من أقوال الفقهاء، وكأنه إجماع لا يحل الخروج عليه.

فقد تعرض المشرع الجزائري إلى النسب في المواد من 40 – 46 من قانون الأسرة، واعتبر النسب في أربع حالات فقط: حالتان يثبت فيهما تلقائيا وهما الزواج، وبعد الدخول بشبهة، وحالتان يتم السعي فيهما إلى إثبات النسب وهما الإقرار و البينة، ففي المادة 40 المعدلة من قانون الأسرة: (يثبت النسب بالزواج الصحيح أو بالإقرار أو بالبينة أو بنكاح الشبهة أو بكل زواج تم فسخه

بعد الدخول طبقا للمواد 32 – 33 – 34 من هذا القانون).

فهذه المادة، والمواد المرتبطة بها تقصر إثبات النسب على (الزواج الصحيح و الفاسد، والدخول بشبهة، والإقرار، والبينة)

وفي المادة 41 من قانون الأسرة: (ينسب الولد لأبيه متى كان الزواج شرعيا وأمكن الاتصال ولم ينفه بالطرق المشروعة)، والعجب من هذه المادة أنها تتيح للزوج زواجا شرعيا أن يستعمل الطرق التي تتيح له أن ينسب الولد إليه، ولكنه في الوقت نفسه لا يسمح للمرأة أن تنسب ولدها لأبيه الحقيقي سواء كان من طريق شرعي أو من غير طريق شرعي.

وهكذا لا نجد أي مادة يمكن من خلالها أن يطالب ابن الزنا أو أمه أو أيا كان بالحق الشرعي في النسب، بل إن(المادة 64) من قانون الحالة المدنية، (الصادر بأمر رقم 70-20) تنص على أنه (يعطي ضابط الحالة المدنية نفسه الأسماء إلى الأطفال اللقطاء والأطفال المولودين من أبوين مجهولين والذين لم ينسب لهم المصرح أية أسماء يعين الطفل بمجموعة من الأسماء تأخذ آخرها كلقب عائلي)، وكأن المشرع لهذه المادة يتصور أن المشكلة تقتصر على حق اللقب، وليس على حق النسب، فاللقب مجرد اسم لا يسمن ولا يغني من جوع، بينما النسب مسؤولية يتحمل المنتسب إليه على إثرها كل التكاليف.

3 - حكم اعتبار البصمة الوراثية كبينة:

الموقف الفقهي:

اختلف الفقهاء المحدثين في اعتبار البصمة الوراثية كدليل يمكن الاعتماد في الإثبات على قولين[1]:

القول الأول: جواز الاعتماد عليها كقرينة قطعية، ويأتي على رأس هؤلاء المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، والتي نصت من خلال ندوتها الحادية عشرة المتعلقة بالهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني، المقامة في الكويت[2] على أن (البصمة الوراثية من الناحية العلمية، وسيلة لا تكاد تُخطئ في التحقق من الوالدية البيولوجية، والتحقق من الشخصية، ولاسيما في مجال

([1]) البصمة الوراثية وحجيتها للأستاذ عبد الرشيد محمد أمين قاسم، مجلة العدل، وزارة العدل السعودية عدد 23، رجب 1425 هـ، ص 61.

([2]) في الفترة الممتدة بين 23-25 جمادى الثانية 1419 هـ/ الموافق 13-15 أكتوبر 1998م.

الطب الشرعي، وهي ترقى إلى مستوى القرائن القاطعة التي أخذ بها جمهور الفقهاء في غير قضايا الحدود الشرعية)[1]

ومن القائلين بهذا أيضا (المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي)، فقد صرح في توصياته على أن (البصمة الوراثية إذا استوفت الشروط الكاملة، واجتنبت الأخطاء البشرية؛ فإن نتائجها تكاد تكون قطعية في إثبات نسبة الأولاد إلى الوالدين، أو نَفْيِهَا عنهما، وتصل نتائجُها إلى 99.9%)[2]

هذا على مستوى المنظمات والمجمعات الفقهية أما على مستوى الاجتهادات الفقهية الفردية، فقد أيد هذا القول مفتى مصر السابق الشيخ فريد واصل الذي يرى أن البصمة الوراثية ذات دلالة علمية قطعية يقينية؛ لإثبات هُوية الإنسان، وتُعَدُّ سبباً شرعياً؛ لحسم نزاع النسب[3].

القول الثاني: عدم جواز الاعتماد عليها كقرينة قطعية، ومن القائلين بهذا الدكتور عمر بن محمد السبيل الذي استدل لهذا بـ (أن النظريات العلمية الحديثة من طبية وغيرها، مهما بلغت من الدقة والقطع بالصحة في نظر المختصين، إلا أنها تظل محل شك ونظر؛ لِمَا عُلِمَ بالاستقراء للواقع أن بعض النظريات العلمية المختلفة في طِبٍّ وغيره يظهر مع التقدم العلمي الحاصل بمرور الزمن إبطالُ بعض ما كان يُقطعُ بصحته علمياً)[4].

ومن الأدلة التي استدل بها هؤلاء أيضا أنها في حال الاعتراف بكونها من الناحية العلمية تفيد القطعية، فإن (الظروف أهدرت من قيمتها؛ ذلك بأنها تفتقر إلى التأثير في نفسية القاضي؛ كون أن إجراء التحليل يتم في غيابه،

([1]) انظر: الحلقة النقاشية حول الهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني، موقع المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية www. islamset. com.

([2]) انظر: تقرير اللجنة العلمية عن البصمة الوراثية، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 16، السنة 14، 1424 هـ/ 2003 م، ص 292..

([3]) البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، لفضيلة الشيخ فريد واصل مفتي جمهورية مصر العربية – سابقاً- مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 17، السنة 15، 1425 هـ/ 2003 م، ص 65.

([4]) انظر: البصمة الوراثية ومدى مشروعيتها في النسب والجناية، للدكتور عمر بن محمد السبيل، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 15، السنة 13، 1423 هـ/ 2002 م، ص 55.

وعدم وقوف القاضي على نوعية القائمين على المختبر، بالإضافة إلى أن الظروف المحيطة والإجراءات المعقدة عند التحليل أهدرت من قيمتها)[1].

الترجيح:

نرى أن الأرجح في المسألة اعتبار البصمة الوراثية بينة صريحة صادقة، مثلها مثل بصمات الأصابع، بشرط أن يقوم بها الثقات الخبراء، وأن يبقى استعمالها محصورا لدى الدولة، حتى لا يتلاعب بها.

الموقف القانوني:

استجابة للتطورات العلمية الحديثة أدرج المشرع لقانون الأسرة الجزائري الطرق العلمية الحديثة ضمن وسائل إثبات النسب أثناء تعديل قانون الأسرة بموجب الأمر 05-02 في الفقرة الثانية من المادة 40 التي تنص على أنه (يجوز للقاضي اللجوء إلى الطرق العلمية لإثبات النسب).

ولكن الإشكال الواقع هنا من جهة التطبيق، ذلك أن هناك عوائق قانونية قد تستخدم للحيلولة دون تنفيذ هذا في الواقع، ومن أهم هذه العوائق ما ورد في القوانين من عدم جواز إجبار الشخص على تقديم دليل ضد نفسه، والقوانين الخاصة بحرمة الحياة الخاصة، والقوانين الخاصة بحرمة انتهاك السلامة الجسدية، وغيرها من القوانين التي قد يحتال بها على القانون نفسه.

3 ـ حكم استعمال البصمة الوراثية لإثبات نسب ابن الزنا لأبيه:

من الطبيعي بعد أن عرفنا الخلاف في إثبات نسب ابن الزنا لأبيه، والخلاف في اعتبار البصمة الوراثية كدليل، أن نرى الخلاف في استعمال البصمة الوراثية لإثبات نسب ابن الزنا قاصرا على المجيزين لكلا الأمرين: لإثبات نسب ابن الزنا، وللبصمة الوراثية.

ذلك أن الذي لا يثبت نسب ابن الزنا لا يقبله مطلقا حتى لو أقر الزاني بأنه ابنه، مع أن الإقرار سيد الأدلة، ولهذا نص هؤلاء على أن في اعتبار البصمة الوراثية طريقة لإثبات نسب ابن الزنا تغليبا لـ (النسب البيولوجي على النسب الشرعي، فينسب الولد لأبيه البيولوجي وفقاً لما أثبتته البصمة الوراثية. وهذا التوجه يؤدي إلى ظهور نوع جديد من الدعاوى أمام القضاء لم تكن من

([1]) انظر: البصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية، للأستاذ خليفة علي الكعبي، رسالة ماجستير منشورة، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، مصر 2004 م، ص 205.

قبلُ، اسمها (دعوى تصحيح النسب)[1].

وهم يرفضون مطلقا مثل هذه الدعاوى، بحجة أن المتعارف عليه فِقها هو عدم جواز نفي أو إبطال النسب الثابت، فمتى ثبت النسب بأي طريق من الطرق الشرعية؛ فإنه لا يمكن إبطاله أو نفيه بأي طريق كان.

وهكذا الذي لا يعتبر البصمة الوراثية، فإنه حتى لو أقر بنسب ابن الزنا إلا أنه لا يعتبر البصمة بينة كافية في إثبات النسب.

وبناء على هذا، وبناء على عدم اعتبار القانون الجزائري لنسب ابن الزنا، وبناء على استقراء آراء الفقهاء المعاصرين في المسألة نرى أن هناك قولين فقط في المسألة:

القول الأول: عدم الجواز، وربما يكون أكبر من يمثله في عصرنا ممن يستند إليهم الكثير في النوازل الفقهية المعاصرة الدكتور يوسف القرضاوي رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، فهو يرى أن البصمة الوراثية – مع اعتبارها في كثير من المسائل – إلا أنه لا يثبت بها النسب في حالة الزنا.

واستدل على ذلك بأن الشرع وإن كان يتشوف لإثبات النسب، فإنه في ذات الوقت يرى أن الستر مقصد هام تقوم عليه الحياة الاجتماعية؛ لئلا تشيع الفاحشة في الذين آمنوا.

بالإضافة إلى أن الشرع تشدد في جريمة الزنا، واشترط لها أربعة شهود، فكل وسيلة غير الشهود الأربعة بقيام رجل وامرأة بعملية الزنا الحقيقي، فلا قيمة له، ولا يتم به إثبات نسب[2].

القول الثاني: جواز الاستعمال، ولم أر من يقول بهذا القول إلا القليل من الفقهاء المعاصرين، ومنهم الدكتور عبد المعطي بيومي- عضو مجمع البحوث الإسلامية – الذي استدل لهذا استدلالا قيما، خلاصته أنه إن كان الفقهاء كالحسن وابن سيرين وعروة وأبي حنيفة قد ذكروا أنه إذا أقيم الحد ثبت النسب، والحد لا يقام إلا ببينة، فإذا كانت البينة تثبت بالبصمة الوراثية، فكيف لنا أن (نتجاهل كلام هؤلاء المحققين، ونقول إن ماء الزنا هدر، فهذا

([1]) البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها للأستاذ سعد الدين هلالي، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 17، السنة 15، 1425 هـ/ 2003 م، ص 275.

([2]) انظر: الفقه الإسلامي والبصمة الوراثية. www. aljazeera. net.

تجاهل لمصالح المسلمين، وما قام الشرع إلا لتحقيق هذه المصالح، وحيث تكون المصلحة فثمّ شرع الله).

ويضيف كلاما مهما، يمكن اعتباره دليلا واقعيا معتبرا شرعا، فقد قال معقبا على كلامه السابق: (خاصة أن لدينا في مصر 14 ألف قضية نسب ضاعت فيها وثائق الزواج، ويمكن بتحليل الـ (DNA) أن تحل)[1]

الترجيح:

بناء على ما تقدم، وعلى ما سيأتي من أدلة نصية ومقاصدية نرى أن الأرجح في هذه المسألة الواقعية الخطيرة هو ليس فقط جواز استعمال هذه الوسيلة، وإنما وجوبها.

ولا نريد بوجوبها التكليفي العيني فقط، والذي يختص بأفراد المكلفين، بحيث لو قصروا يكون تقصيرهم من الإثم الخاص الذي قد يرفعه الاستغفار والتوبة، وإنما نريد به الوجوب العام الذي يجعل من الدولة أول مسؤول عن هذه القضية.

فلذلك نرى أن من مسؤوليات أولي الأمر أن يبحثوا في أنساب أبناء الزنا بالطرق المختلفة بشرط كونها جازمة، ثم إلحاقهم بآبائهم، وخاصة مع توفر الوسائل العلمية الحديثة التي تؤكد ذلك، رعاية لمقصد الشرع من حفظ الأنساب، وإلحاقها بأصحابها.

بالإضافة إلى هذا نرى أن الواجب على من انتسب إليه ولد بهذا الطريق أن يضمه إليه ويلحقه به، ولا تكمل توبته إلا بذلك، فلا معنى لأن يعمر المسجد، وولده يعمر المواخير، ويتيه في الشوارع، لا يجد أبا ينسبه إليه، ولا بيتا يحميه.

وإن قصرت الدولة، وقصر المعني فإن على جماعة المسلمين - التي هي البديل الشرعي للدولة في حال تقصيرها - أن تستعمل كل وسائل الضغط لإلزام الوالد برعاية ولده والتكفل به شأنه شأن أولاده الشرعيين.

أما ما ذكره الشيخ يوسف القرضاوي من الموانع الشرعية الحائلة دون استعمال هذه الوسيلة من الستر ودرء الحدود بالشبهات، فلا نختلف معه في ذلك، بل إن الستر لا يتحقق إلا بهذا، فالستر يتحقق بالتعرف على الحقيقة لا

([1]) انظر (ما بين الدين والعلم علائق متواصلة) في موقعwww. raya. com.

كتمانها، وخاصة إذا ترتب على كتمانها ضرر لطرف من الأطراف، فكيف نستر مرتكب الفاحشة، ثم نترك ثمرة جريمته ضحية لكل أنواع الانحراف والضياع؟ ثم كيف نكيل بالمكاييل المزدوجة، فنرضى للمرأة التي هي طرف من أطراف الجريمة، بل هي الطرف الأضعف فيها، بأن تفضح، ثم لا نرضى للجاني الثاني، بأن يحصل له ما حصل لها من الفضيحة؟

أما درء الحدود بالشبهات، فنحن لم نذكر أنه تترتب على الأب الزاني أي عقوبة، بل ذكرنا أن عليه أن يتحمل مسؤولية الفاحشة التي وقع فيها، وذلك لأن في الفاحشة ذريعتين من ذرائع الفساد: ذريعة الزنا نفسه، باعتباره من الكبائر، وذريعة اختلاط الأنساب، فإذا استطعنا أن نسد أشد المفسدتين خطرا، فما المانع من ذلك؟

وسنحاول في المبحثين التاليين أن نذكر من الأدلة النصية والمقاصدية ما يدعم هذا الرأي الذي اخترناه.

ثالثا: الأدلة النصية على وجوب الاستدلال بالبصمة الوراثية لإثبات نسب ابن الزنا

من خلال تأمل النصوص الشرعية الكثيرة المرتبطة بالنسب نرى أن الشرع لم يجعل النسب حقا للعبد بحيث يمكنه أن يتنازل عنه، بل هو حق لله تعالى لا يمكن التنازل عنه بحال من الأحوال، والمسألة بالتالي لا تخضع للأهواء ولا للأمزجة، وإنما هي واجب من الواجبات العينية أو الكفائية، وسنحاول هنا باختصار أن نذكر بعض النصوص، ثم وجه الدلالة فيها على ما ذكرنا:

1 - من القرآن الكريم:

من الآيات التي يمكن الاستدلال بها على وجوب إثبات الأنساب من غير تفريق بين ما كان بطريق شرعي أو غير شرعي:

1 - قوله تعالى: [**ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً**][1]، فهذه الآية صريحة في وجوب أن يُنسب الشخص إلى أبيه الحقيقي، لأن (ادْعُوهُمْ لآبَائِهِمْ) جاءت بصيغة الأمر،

([1]) سورة الأحزاب:5.

وصيغة الأمر تفيد الوجوب، وهذا يدل على وجوب بذل جميع الجهود التي نتمكن من خلالها من معرفة النسب الحقيقي للولد.

بالإضافة إلى أن الآية جاءت بصيغة العموم، وهذا يقتضي البحث عن آبائهم بكل طرق التحري، وبما أن البصمة الوراثية من طرق التحري المعتبرة في العصر الحديث، فهي تدخل في هذا الباب، من باب (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)

2- قوله تعالى: [**وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ**][1] فهذه الآية تنص على حرمة التبني، لأن في التبني كذبا وبهتانا، وتسترا على النسب الحقيقي، وهي بالتالي تدعو إلى البحث عن الأب الحقيقي، لا كما يتصور البعض أن النهي عن التبني نهي تعبدي محض، بل هو معقول المعنى، والمقصود منه عدم التستر على الآباء الحقيقيين، ولهذا اعتبر الله هذا من العدالة.

ولهذا نرى أن ما سمحت به القوانين المدنية الجزائرية من وضع ألقاب تمويهية لهؤلاء لا يختلف عن التبني، ولهذا لا نرى جوازها إلا في حالة العجز عن معرفة الأب الحقيقي.

2 ـ من السنة المطهرة:

من الأحاديث التي يمكن الاستدلال بها على وجوب إثبات الأنساب إلى أصحابها:

1 ـ **الأحاديث التي وردت فيها نسبة ابن الزنا إلى أبيه: إما صريحة** كما ورد في حديث جريج الراهب الذي اتهمه قومه بالزنا، ولكن الله نجاه بأن أنطق له الغلام ليبرئه، ففيه أن جريجا (مسح رأس الصبي فقال: من أبوك؟ قال: أبى راعى الضأن)[2]، ففي هذا الحديث تصريح بأن ابن الزنا ينسب لأبيه.

أو **غير صريحة** كقوله ρ : "لينتهين أقوام يفتخرون بآبائهم الذين ماتوا، إنما هم فحم جهنم، أو ليكونن أهون على الله من الجعلان الذي يدهده الخراء بأنفه، إن الله تعالى قد أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء، إنما هو

([1]) سورة الأحزاب: من الآية4.

([2]) أبو الحسين مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، بيروت: دار الجيل، ج8/ ص3 حديث رقم: 6672.

مؤمن تقي، أو فاجر شقي، الناس كلهم بنو آدم وآدم خلق من تراب"[1]، ومعلوم أن الكثير من الأبناء في الجاهلية لم يكن لهم آباء بحسب الموازين التي جاءت بها الشريعة، والتي لا يعتبر الفقهاء شرعية البنوة إلا على أساسها، ومع ذلك اعتبرهم ρ آباء.

2 ـ **الأحاديث الواردة في النهي عن الانتساب إلى غير الآباء**: كقوله ρ: "ليس من رجل ادعى لغير أبيه وهو يعلمه إلا كفر"[2]، وفي رواية: (من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم فالجنة عليه حرام)[3]، وقد عمم ρ، فلم يحد ذلك بزواج شرعي أو غير شرعي.

3 ـ **الأحاديث الدالة على اعتبار البينة**: ومن ذلك ما حدثت به أم المؤمنين عائشة قالت: دخل علي رسول الله ρ ذات يوم مسرورا، فقال: "يا عائشة، ألم تري أن مجززا المدلجي دخل علي"، فرأى أسامة وزيدا وعليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما، وبدت أقدامهما، فقال: (إن هذه الأقدام بعضها من بعض)[4]، فالرسول ρ اعتبر البينة في الحديث، وسر بها، وهي بالتالي يمكن اعتبارها دليلا.

4 ـ **الأحاديث المحذرة من التفريط في الأولاد مطلقا** من غير تحديد كونهم من زواج أو من غير زواج، ومنه ما ورد في الحديث عن عبد الله ابن مسعودقال: سألت رسول الله ρ: أي الذنب أعظم؟ قال: "أن تجعل لله نداً وهو خلقك" قال: قلت: ثم أي؟ قال: "أن تقتل ولدك مخافة أن يطعم معك"[5]، فقد اعتبر ρ قتل الولد مخافة أن يقوم بكفالته من الجرائم العظيمة، ويستوي في ذلك من يتجاهل الولد أو يرميه هربا من التكفل به.

رابعا: الأدلة المقاصدية على وجوب الاستدلال بالبصمة الوراثية لإثبات نسب ابن الزنا.

مثلما دلت النصوص الشرعية على وجوب اعتبار البينة في تصحيح الأنساب، وخاصة الأنساب المجهولة أو التي وقع فيها النزاع، فكذلك المقاصد

([1]) أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998 م، (228/6)
([2]) أخرجه البخاري في (الصحيح):3 / 1292.
([3]) مسند أحمد بن حنبل (46/5)
([4]) أخرجه البخاري (1365/3)
([5]) أخرجه البخاري: (1626/4)

الشرعية، لأنه يستحيل أن تتخلف المقاصد عن النصوص، أو تتعارض المقاصد مع النصوص، وسنحاول هنا باختصار أن نذكر بعض المقاصد الشرعية التي تتحقق من خلال إثبات نسب ابن الزنا، ونحاول أن نقتصر منها على موضع الحاجة دون الاستدلال على ثبوتها لأنها من المعلوم من الدين بالضرورة.

1 ـ تحقق العدالة في الجزاء:

وهي بلا شك من أرفع المقاصد الشرعية، ولا حاجة لنا لإثباتها لظهورها، وهي للأسف تتخلف إن لم ننسب ابن الزنا لأبيه، ذلك أن الزنا وقع من الطرفين: من الرجل والمرأة، والشرع عندما رتب الحد رتبه على الطرفين كذلك سواء بسواء، لكن المسؤولية عن الولد، والتي هي أعظم من الحد نفسه، والتي تستمر مدى الحياة، تحملها المرأة وحدها، بينما يجلد الرجل مائة جلدة في أحسن الأحوال، ثم يمضي إلى حال سبيله وكأنه لم يفعل شيئا.

وللأسف عندما يذكر بعض الفقهاء الستر لا يلتفتون إلا إلى ستر الرجل وحده، ويغيب عنهم أن الولد الذي يحن إلى أن يكون له والد يحتاج هو أيضا إلى الستر، ومثل ذلك المرأة التي تحطمت حياتها بذلك المولود هي تحتاج هي الأخرى إلى الستر.

2 ـ تصحيح الأنساب:

وهذا من المقاصد الشرعية الكبرى، وعلى أساسه حرم الشرع التبني، لأن التبني يحول بيننا وبين البحث عن حقيقة النسب، وتصحيح النسب لا يكون بالكذب أو بوضع ألقاب مزورة، وإنما بالبحث والتحري حتى نصل إلى الحقيقة من مصادرها الصحيحة.

ولهذا أمرنا الله بالتبين في حال ورود أي خبر من أي جهة، وخاصة إذا كانت تلك الجهة متهمة، قال تعالى: **[يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ]**[1].

وللأسف فإن الفقهاء الذين يحرمون اللجوء إلى هذا المسلك يقعون في حرج كبير، ذلك أنه من الممكن أن يلجأ من أراد أن يعرف نسبه الحقيقي إلى مخبر البصمة الوراثية في أي في دولة أجنبية تسمح له بمثل هذا، ثم قد يسلك

([1]) سورة الحجرات:6.

بعدها مسالك خطيرة للوصول إلى الحقيقة.

فلماذا لا يكف عن هذا العنت، بأن تنظم هذه الأمور من طرف الدولة، فتوضع البصمات الوراثية في الهوية، مثلها مثل بصمات الأصابع لتستخدم عند الحاجة إليها.

3 ـ مراعاة الأحوال النفسية:

وهي من المقاصد الشرعية، فالشريعة التي حرمت الضرر والضرار مطلقا، يسري تحريمها الضرر إلى كل شيء، وخاصة الجوانب النفسية لأنها تؤثر في الحياة جميعا.

ولهذا ماذا ننتظر من ولد رماه أبوه وتبرأ منه من غير جريرة، هل يمكن أن يكون ولدا صالحا يخدم المجتمع، أم سيتحول إلى مجرم ينتقم من المجتمع الذي تبرأ منه منذ ميلاده؟

4 ـ صلة الرحم:

لقد وردت النصوص الآمرة بصلة الرحم مطلقة، بل إنها عندما ذكرت الآباء ذكرتهم بصيغة (الوالدين)، والوالد هو الذي تكون منه الولادة، كما قال تعالى: **[وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً]**[1]

فكيف يطبق مجهول النسب هذه الآية، والآيات الكثيرة التي تحض على صلة الرحم؟

5 ـ انتهاك المحرمية:

ذلك أن الذي يجهل نسبه كيف يأمن أن يتزوج بعد ذلك من محارمه اللاتي نص القرآن الكريم على حرمتهم، وللأسف فقد قال بعض من يقولون بعدم اعتبار نسب ابن الزنا إلى أبيه بجواز زواج الرجل من ابنته من الزنا، وأعظم بهذه المقولة خطرا، حتى أن ابن تيمية قال متأسفا : (ومثل هذه المسألة الضعيفة ليس لأحد أن يحكيها عن إمام من أئمة المسلمين لا على وجه القدح فيه ولا على وجه المتابعة له فيها، فإن ذلك ضربٌ من الطعن في الأئمة وأتباع الأقوال الضعيفة)[2].

([1]) سورة الإسراء: من الآية23.

([2]) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، دار الوفاء، ط3، 1426هـ: 137/32.

6 ـ سد ذرائع الفاحشة:

يتصور الكثير أن في انتساب ابن الزنا لأبيه فتحاً لذرائع الفاحشة، ونقول إجابة عن ذلك: بل هو سد لهذه المفسدة، وسد لأخطر آثارها:

أما كونه سدا للمفسدة، فإن الرجل إن علم بأن زناه قد يلاحقه بابن ينسب إليه قد يفتضح به أمره ربما يرعوي عن الفاحشة، فإن فعلها اجتهد في الوسائل التي تمنع حصول الحمل، فيكون ذلك درءا لمفسدة أخرى.

أما كونها سدا لأخطر آثارها، فهو أن أخطر آثار الزنا هو اختلاط الأنساب، وإنتاج المشردين الذين قد يصبحون عالة على المجتمع، ويكون المجتمع سبب ما يحصل لهم، فكيف نرجو من ولد ندعوه ابن زنا، ونحرمه من أبسط حقوقه، وهو النسب، أن يرضى عن مجتمع ينظر إليه، وكأنه هو الخطيئة بعينها، مع أنه لا علاقة له بها، ولا إثم له فيها**!؟**

7 ـ توفير الكفالة:

ذلك أن ابن الزنا إذا نسب إلى أبيه الحقيقي صار هو وحده من يتحمل مسؤولية نفقته وحضانته ونحو ذلك، لا الدولة ولا المجتمع.

ونعجب لقانون الأسرة الجزائري الذي يتشدد مع المطلق الذي تزوج عن طريق شرعي، وطلق عن طريق شرعي، فيلزمه بكل التكاليف المادية لأبنائه، كما نصت المادة 01/72 من قانون الأسرة على أنه (في حالة الطلاق يجب على الأب أن يوفر لممارسة الحضانة سكنا ملائما للحاضنة، وإن تعذر ذلك فعليه دفع بدل الإيجار) بينما المحتال الذي احتال على أي امرأة لا يجب عليه أي شيء حتى لو سكنت تلك المرأة الشوارع، وأكل ولده التراب.

8 ـ حق الميراث:

فالقرآن الكريم نص بصراحة على أن للأولاد حق الميراث، فقال تعالى: **[يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ]**[1].

والآية الكريمة صريحة في أن للولد بغض النظر عن الطريقة التي جاء بها حقاً في الميراث، والولد في اللغة هو المولود من والديه، فما معنى أن يطبق الفقهاء الوالدية على الأم، فيرثه ويرثها، ثم لا يطبقونها على الوالد؟

([1]) سورة النساء: من الآية11.

الخاتمة:

بعد هذا العرض المختصر، نخلص إلى النتائج التالية:

1- الأصل أن النسب في الشريعة الإسلامية لا يثبت إلا بالزواج الشرعي المتوفر على الأركان والشروط.

2- الزنا جريمة شنعاء شريعة وقانونا يستحق صاحبه العقوبة.

3- ينسب ولد الزنا لأبيه استثناء بالاحتياطات اللازمة، ولا يكون ذلك الاستثناء مبررا للاستمرار في جريمة الزنا، والتسبب في شيوع اللقطاء في المجتمع.

4- وجوب استعمال الوسائل الحديثة للتحقق من النسب الحقيقي لمجهولي النسب.

5- تعديل قانون الأسرة الجزائري بما يتفق والأغراض السابقة.

6- وضع البصمات الوراثية في الهوية، مثلها مثل بصمات الأصابع، وتخزن في بنوك المعلومات لاستخدامها عند الحاجة كنوع من أنواع البينات وطرق الإثبات.

نحو تفعيل وسطية التشريع الإسلامي

أ/ دليلة رازي – جامعة باتنة

تقديم:

التشريع الإسلامي هو ذلك البناء الشامخ والرصين يقوم على مجموعة من النظم والأحكام لتنظيم العلاقات بين الله وعباده أو فيما بين المسلمين، وهي تعود في غالبها إلى أصلين أساسين وهما: العبادات والمعاملات.

وهو تشريع اتسم بجملة من الخصائص وانفرد بها عن بقية الشرائع، فكان من أهم ما امتاز به أنه تشريع وسطي، فجاء تشريعا سمحا عدلا متوازنا واقعيا مرنا متكاملا إنسانيا يناسب طاقة الإنسان ويلائم طبيعته، ولا عجب؛ إذ قد شرع من أجله، صنع الخبير بخلقه !.

ومع ما جاءت به الشريعة الإسلامية من هذا المبدأ الذي يرفض كل ما يناقضه بل ويهدمه، كالغلو بكل مظاهره وأشكاله، ومحاربتها للانحلال والتسيب بكل أنواعه، إلا أن الواقع بعيد كل البعد عن تعاليمها ووصاياها.

فباب التشريع – وهو البيت القصيد في هذه المداخلة - لا يكاد يخلو من مظاهر الإفراط والتفريط في مختلف حيثياته:

فهو من حيث مناهج النظر والاستدلال يشهد غلوا مفرطا من قبل الحرفيين الذين يقفون عند حدود الألفاظ دون أن يتجاوزوا إلى روحها ومقاصدها، كما يشهد تفريطا مع أولئك الذين يدعون أنهم فقهاء يعتمدون المصلحة دون أن يتمسكوا بنص الشارع.

ومن حيث التعامل مع التراث الفقهي الإسلامي يشهد كذلك غلوا وتسيبا، فهو واقع بين من يضفي عليه قدسية تجعله فوق النقد والمساءلة والاختبار، وبين من ينبذه بالكلية ويدعو إلى إلغائه و البدء من جديد.

ومن حيث التطبيق تظهر مظاهر كثيرة للغلو ككثرة الافتراضات والسؤالات عما لم يقع، والمبالغة في التطوع المفضي إلى ترك الأفضل أو تضييع الواجب، والعدول عن الرخصة في موضعها إلى العزيمة، وتحريم الطيبات، ومن التفريط تأخير الصلاة عن وقتها، وترك إنكار المنكرات، وعقوق الوالدين، وإهمال تربية الأولاد، وترك الأخذ بالأسباب،...

لقد ابتلي الإسلام في هذا العصر بهذه الفئات الذين أساؤوا إلى الدين الإسلامي و شوهوا وجهه الحسن، وتسببوا في غياب مقاصد الشارع على أرض الواقع، بل وبعد الناس عن الدين.

إن الغلو كما تعلم لا يأتي بالخير أبدا، فقد قال النبي ρ: **"إياكم والغلو في الدين، فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين"**[1]، وقال ρ: **"إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا، وأبشروا واستعينوا بالدلجة"**[2].

والشارع لما نهى عن الغلو في الدين كان مدركا لعواقبه الوخيمة التي تؤدي إلى الوقوع في دائرة المشقة والحرج، بل ومخالفة قواعد الدين وأصوله، مما يهدد الإنسان في دينه ذاته، ويجعله على حافة الهاوية، ويقع في سخط الله وغضبه...

كما حذر كذلك من الانحلال و التسيب لنفس العواقب.

وكذلك الغلو في التعصب المذهبي و الجمود عليه يؤدي إلى نتائج وخيمة، وقد كانت عصور التقليد خير شاهد على ذلك، وما يحصل الآن من الخلافات المذهبية خير دليل على ذلك.

إن الإعراض عن الوسطية هو الهلاك بعينه وهو الضياع والخسران في الدنيا والآخرة.

إن المنهج القويم في التشريع الإسلامي بكل حيثياته منهج وسطي، وهو ما تتبناه الفئة الثالثة في هذا العصر، وهي الفئة التي حازت شرف التمسك بهذا المبدأ ودعت إليه ولازالت، فهي تدعو إلى فقه النصوص وفق منهج وسطي لا إفراط فيه ولا تفريط، تقوم على جملة من الأسس تؤدي غرض هذا المنهج، كالدعوة إلى فهم النصوص الجزئية في ضوء مقاصدها الكلية، والملاءمة بين

---

[1] _ أخرجه: أحمد، مسند أحمد، برقم (3248)، 347/1. وابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب المناسك، باب من تقدم من جمع إلى منى لرمي الجمار، رقم (3029)، 2 /1008.

[2] _ أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان باب الدين يسر وقول النبي ρ أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة رقم: (39)، 23/1. والنسائي، السنن الكبرى، كتاب الإيمان وشرائعه، ذكر أفضل الأعمال، باب أداء الخمس، رقم 11765 537/6. وابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب البر والإحسان ذكر الأمر بالغدو والرواح والدلجة في الطاعات ثم المقاربة فيها، رقم 351، 63/2. والبيهقي، السنن الكبرى، كتاب الصلاة، باب القصد في العبادة والجهد في المداومة، رقم 4518، 18/3.

ثوابت الشرع ومتغيرات العصر، وغير ذلك...، وتدعو إلى اتخاذ موقف وسطي تجاه التراث الفقهي الإسلامي، وهو موقف عادل راشد، يقوم على النقد والمناقشة وفق أصول مرعية للاستفادة بأفضل ما فيه.

وفي مجال التطبيق تدعو إلى ضرورة تحقيق التوازن في الأعمال والتكاليف حيث تضع كل عمل في مرتبته الشرعية وتنزل كل تكليف منزلته.

لقد كان الغلو والتسيب في باب التشريع سببا داعيا للعزوف عن الوسطية التي جاء بها الدين الحنيف، والتي تميز بها عن سائر الشرائع بحكم أنه خاتمتها، اتصف بها ليظهر في أبهى حلة يبهر الناظرين بحسن جماله وبديع صنعه، ويلفتهم إلى الغوص في معانيه لدرك حقيقته والكشف عن دره.

إنه لمن المؤسف أن تزيف هذه الحقيقة، وتوصف الشريعة بما ليس هو نعتا لها، ويلصق بها ما ليس منها، بل وكل ما هو غريب عنها لا يمت إليها بصلة، وتحجب محاسنها بمساوئ وشوائب وأفهام خاطئة، تمس جوهرها الصافي، وتكدر معينها ببواطل تحول دون من يرغب فيها، ولهذا يقع على عاتق العلماء والدعاة إزاحة هذا الغبار الذي علق بها ليعيدوا إليها الوجه البراق، ويعالجوا الغلو بكل مظاهره وأنواعه، كما يعالجوا التفريط كذلك.

وقد تؤدي هذه المداخلة بعض هذا الدور والتي تهدف إلى إبراز النقاط الآتية:

1- بيان وسطية الإسلام في التشريع الإسلامي إذ لا إفراط فيه ولا تفريط مع إبراز ملامحها في هذا الجانب.

2- إن الواقع- كما ذكرت سابقا – محتف بمظاهر مختلفة من الغلو والتسيب في التشريع، مما كان سببا وجيها في البعد عن الوسطية، والأمر يحتاج إلى ذكر هذه المظاهر من حيثيات مختلفة كما تقدم.

3- إن الإفراط والتفريط في التشريع أديا إلى عواقب وخيمة غير محمودة قد أثرت سلبا على أهدافه وغاياته، وهذه الآثار بحاجة إلى البيان والدرس لتجلية حقيقة الغلو في التشريع والتفريط فيه، فمعرفة نتائج الأفعال تعطي تصورا دقيقا لحقيقتها الجوهرية ومن ثمة معرفة محالها.

4- الدعوة إلى تحليل ظاهرتي الإفراط والتفريط في التشريع الإسلامي بدرس الأسباب وطبيعة هاتين الظاهرتين وحجمهما، لإيجاد الحلول المناسبة؛ لأن معرفة ذلك نصف العلاج.

5- الدعوة إلى تعزيز الوسطية في التشريع الإسلامي؛ لإبراز المنهج الوسط فيه من جوانبه المختلفة بما يكفل إعطاء رؤية واضحة صحيحة وسليمة عن حقيقة الإسلام.

وهذه النقاط سيتم معالجتها خلال المحاور الآتية:

المحور الأول: الوسطية في التشريع من منظور الإسلام.

المحور الثاني: التشريع الإسلامي بين الإفراط والتفريط – رؤية واقعية-

المحور الثالث: في توجيه الدراسات لظاهرتي الإفراط والتفريط في التشريع الإسلامي في الواقع المعاصر.

المحور الرابع: نحو تفعيل وسطية التشريع الإسلامي في العصر الحاضر.

المحور الأول: الوسطية في التشريع من منظور الإسلام

الوسطية مقصد مهم من مقاصد الإسلام ومن أبرز خصائصه، تدور في فلكها جميع ما جاءت به الرسالة المحمدية من الاعتقاد و التصور، والشعائر والتعبد، والأخلاق والسلوك، والنظم والتشريع، والأفكار والمشاعر.

والوسطية واجهة الإسلام لا يكاد يعرف إلا بها، فحيثما وليت وجهك نحو طرف من أطرافه وجدت التوازن والعدل والاستقامة سمة تعلوه ومظهرا يكسوه، فلا وكس ولا شطط، ولا غلو ولا تقصير، ولا طغيان ولا إخسار.

ولهذه الأهمية تجد التعبير القرآني يُدلك على أن الوسطية سمة الأمة الإسلامية التي تميزها عن غيرها من الأمم وتؤهلها للشهادة على الناس، وبغيرها لن تتبوأ هذه المكانة الرفيعة التي شرفها الله وخصها بها.

قال الله تعالى: **(وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ) [البقرة:143].**

واختيار الوسطية لأن تكون شعارا لهذه الأمة ونبراسا يضيء طريق حياتها الدنيوية بل والأخروية، يكنز في طياته حكما باهرة وأسرارا عجيبة ودقيقة، لا يدركها إلا ذوو العقول السليمة، والقلوب الصافية، والنفوس السوية،

وعند كشفها تجد الأحكام التشريعية والمقاصد الإسلامية تشكل حلقات متصلة محكمة الوثاق، إذا فقدت إحداها غابت البقية عن الأنظار وتلاشت.

فإذا قلنا: إن الوسطية مع إمعان النظر دليل القوة، لأن الوسط مركز القوة، وتمثل منطقة الأمان، لأن الأطراف تتعرض للخطر والفساد بخلاف الوسط فهو محمي ومحروس، وتمثل مركز الوحدة... فعلى حين تتعدد الأطراف تعددا قد لا يتناهى يبقى الوسط واحدا، فهو المنتصف وهو المركز[1].

وقلنا: إن الفكرة الوسطى يمكن أن تلتقي بها الأفكار المتطرفة في نقطة ما، هي نقطة التوازن والاعتدال، كما أن التعدد والاختلاف الفكري يكون حتميا كلما وجد التطرف، أما التوسط والاعتدال فهو طريق الوحدة الفكرية[2].

فلا عجب حينئذ أن نقرر بأن مقصد الوحدة الإسلامية الذي هو من مقاصد الدين الكبرى والذي حث عليه الإسلام، ولا زالت تسعى إليه الأمة المسلمة وتبذل جهودا عظيمة لتحقيقه، لا يتأتى إلا بالوسطية، فهما حلقتان محكمتا الوثاق، لا تقوم حلقة الوحدة بمعزل عن حلقة الوسطية، وهكذا الحديث عن بقية المقاصد.

وبما أن السنن التشريعية والأنظمة الإسلامية تشكل وحدة أساسية أو ركنا هاما في ذلك البناء الضخم الشامخ – وهو الإسلام – فإنه يستمد منه تلك السمة، فهو تشريع سمح متوازن عدل يقوم على قواعد متينة تهدف في مجموعها إلى تحقيق مصالح الدارين، وكل حكم منه أو سنن أو نظام خرج عن هذه السمة فهو ليس منه، لأنه خرج إلى الجور، والظلم، والحيف، والفساد، والعبث، وهذه ليست من الإسلام في شيء.

وقد صور ابن القيم الشريعة في أحسن صورة، ونفى عنها كل ما يدنسها أو يحجب محاسنها، وأثبت لها صفات تميزها من بينها العدل الذي هو الوسطية، واعتبر الحكم الذي لا يتصف بهذه الصفات خارج عنها بقوله: "إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن

---

[1] _ القرضاوي: يوسف،الخصائص العامة للإسلام، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت، ط: 10، 1418هـ-1997م، ص134.

[2] _ القرضاوي: يوسف، الخصائص العامة للإسلام، ص 134.

العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة" [1].

ولا شك أن الله تعالى راعى في تشريعه بهذه الصورة المميزة الطبيعة التي خلق عليها الإنسان، فقد جعل فيه جوانب كثيرة مختلفة عقلا وجسدا وعواطف ومشاعر ولكل منها حق، وتوفية هذه الحقوق برمتها تستدعي توازنا دقيقا، كما أنها لا تحقق التكامل المطلوب إلا في ظله، ولهذا جعل الله سبحانه وتعالى هذه الشريعة وسطية تلبي كل متطلبات الإنسان، وتستجيب لكل معطياته، وتفي بكل حقوقه، حتى يحقق وظيفته التي خلق من أجلها على أتمها.

ولا عجب حينئذ أن تبدو ظاهرة التوازن في خلق الله وفي تشريعه لتحقيق التناسب، صنع الخالق الذي أتقن كل شيء **(أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) [الملك: 14]**

فهو العالم بالدقائق والخبايا والأسرار في كل ما خلقه وسنه وشرعه، ليسير الكون بعد ذلك في نظام دقيق متوازن.

ملامح الوسطية في التشريع الإسلامي

أشير هنا إلى بعض الأمور[2] التي تدل على وسطية التشريع الإسلامي، وتفسر وجه التناسب بين فطرة الإنسان وطبيعة الشرع:

1- **أحكام الشريعة جاءت مراعية للطاقة البشرية:** فالشرائع والأحكام جاءت مراعية للطاقة البشرية وطبيعتها، قال تعالى: **(لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا) [البقرة: 286]** وقال: **(لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا) [الطلاق: 6]**

2-أحكام الشريعة منضبطة: فهي لا تقبل الزيادة ولا النقصان، وهي بعيدة عن الأهواء والمصالح التي غالبا ما تتدخل فتنحرف بالأمور عن جادة الصواب.

فتشريع العبادات بمقاديرها وهيئاتها وتكاليفها تتفق مع الأعدل والأقوم، وفطرة الإنسان في الجمع بين الدنيا والآخرة.

---

[1] _ ابن القيم: أبو عبد الله شمس الدين محمد ابن أبي بكر، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، لبنان، بيروت، ط:2، 1397هـ 1977م، 14/3.

[2] _ أنظر: باسلوم مجدي محمد سرور، الوسطية في الفكر الإسلامي، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط: 1، 1425هـ_2004م، ص 99_107، بتصرف.

وفي المعاملات نجد الأحكام الشرعية محددة، بحيث تجنب الناس الغلو والشطط الذي نراه في كثير من شرائع البشر.

3- **أحكام الشريعة الإسلامية على طريقة مستقيمة:** قال تعالى: **(وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ) [الأنعام: 153]**

والاستقامة تعني الوسطية، فالصراط المستقيم يعني بتعبير أحد المفسرين: الطريق المعتدل السهل المختصر[1]، فهو الطريق السوي الواقع وسـط الطرق الجائرة عن القصد إلى الجوانب.

وأي انحراف عن هذا الطريق هو انحراف عن الغلو أو التقصير، وكلاهما انحراف عن طبيعة الإنسان التي جبل عليها.

ولهذا قال النبي ρ: **" إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا، واستعينوا بالدلجة "** [2].

لأن التشدد لا يتناسب وطبيعة الإنسان، كما أن الانحراف والتقصير يخرجه عن سجيته، بل من عالمه الذي خلق منه إلى العالم السفلي، عالم الشياطين والعصاة، ولذلك ترى المقصر يعيش ضيق الصدر، مضطرب الفكر، تائهاً حائراً، لا تعرف الراحة والاطمئنان والاستـقرار طريقا إليه.

4-**أحكام الشريعة الإسلامية أحكام شاملة:** أحكام الشريعة الإسلامية شاملة لجميع مجالات الحياة، فهي ليست قاصرة على مجال العبادات كما يفعله البعض حيث يعيش بمعزل عن الدين في مجال الحياة العامة، بل يشمل أيضا جانب السياسة و الاقتصاد والاجتماع وغيرها... و من يقتصر على جانب معين يعِشْ حياة التوتر والقلق والمرض. قال تعالى: **(وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى) [طـه: 124]**

5- **أحكام الشريعة مبنية على السعة والمرونة:** أحكام الشريعة فيما يخص المعاملات أو ما له متعلق بشؤون الناس العامة غير العبـادات والشعائر مبنية

---

[1] _ أنظر: تفسير السعدي، موقع روح الإسلام.

[2] _ سبق تخريجه.

على التوسعة والمرونة، لمواءمة تطور الحياة من عصر إلى عصر، وبذلك تناسب حاجات الإنسان وتلبي متطلباته في كل زمان ومكان.

6- **أحكام الشريعة مبنية على اليسر والسماحة ورفع الحرج**: التشريع الإسلامي مبني على قلة التكاليف بحيث لا تشق على القائم بها، قال الله تعالى: **(مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ) [المائدة: 6]**. وقال: **(وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) [الحج: 78]**.

وقال النبي ρ: **"إن الله لم يبعثني معنتا ولا متعنتا، ولكن بعثني معلما ميسرا"**[1].

7- **أحكام التشريع الإسلامي بعيدة عن الغلو في التدين:** وذلك لما له من عواقب وخيمة تؤدي بالإنسان إلى الوقوع في دائرة المشقة والحرج، بل ومخالفة قواعد الدين وأصوله، ومن ثمة الوقوع في سخط الله.

المحور الثاني: التشريع الإسلامي بين الإفراط والتفريط _ رؤية واقعية_

يشهد العالم الإسلامي اليوم انقسامات وتحزبات وطوائف وفرق وصراعات تتنازعها المصالح وتتحكم فيها القوى الكبرى، مع الرضوخ الشبه التام لها في غياب لمبادئ التشريع الإسلامي وقواعده الكبرى، وقد كان لغياب مبدأ الوسطية أثر واضح فيما يحصل اليوم، مع أنه طريق النجاة والنجاح والخروج من الأزمات، والتاريخ الإسلامي خير شاهد على ذلك، فالرعيل الأول من المسلمين كان هذا المبدأ هو الغالب المسيطر على حياتهم وتشريعاتهم وعقيدتهم، فهم فهموا الإسلام على حقيقته مع ما كانوا عليه من الإخلاص والتقوى والتجرد لله والبعد عن زخرف الدنيا وترفها، ولهذا بلغت الحضارة الإسلامية في زمنهم ذروتها.

ولما ظهرت بوادر البعد عن تعاليم الإسلام ووصاياه، ووقعت الأمة الإسلامية في براثين التقليد، وغاب منهج الوسطية في تعاملها مع الديانات والمذاهب والثقافات والعلوم، دب حينها الضعف والتشتت وتولد التخلف في جسدها فخارت قواها، مما كانت الفرصة سانحة لاقتناصها ومحاولة طمس

---

[1] _ أخرجه مسلم، كتاب الطلاق، باب بيان أن تخيير امرأته لا يكون طلاقا إلا بالنية، (29/ 1478)، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، بيروت، 1104/2.

هويتها، وفرض عليها ثقافة الغير وقيمه وأساليبه في الحياة، فأصبحت تعيش حينها بين من يؤيد هذه الثقافات والقيم والأساليب، بل ويدافع عنها، ويدفع الثمين والنفيس لترسيخها وجعلها كمبادئ لا يمكن الاستغناء عنها بمختلف الوسائل تأليفا، وتدريسا، وتبليغا، أو عمليا من خلال السلوك والتعامل، وبين من يعيش متقوقعا، منعزلا، مغاليا، عقيدة، وفكرا وتصورا، وشريعة، وسلوكا، بل ويدافع بدوره عن مذهبه الذي ارتضاه لنفسه بعيدا عن التوسط والاعتدال والتوازن لكأنما الحق معه مزدريا كل من حوله لايعرف لهم شأناً.

لكن مع مشيئة الله وإرادته في إحقاق الحق و ظهوره إلى يوم القيامة، ووعده بذلك في عديد من الآيات و الأحاديث، تجد بين هؤلاء وهؤلاء فئة مع قلتها لا تزال ظاهرة على الحق تنفي الانحرافات والزيوف والبواطل عن الإسلام، وتكشف حقيقته، وتظهر جوهره الصافي، ومعدنه الحقيقي في بيان لمبدأ الوسطية وضرورة الأخذ به كمنهج للحياة.

ومع هذا التقديم نستطيع أن نقول إن التشريع الإسلامي عانى من الظلم والويلات ليس فقط من أعدائه بل من أهله الذين أساؤوا إليه وشوهوا وجهه الحسن، وغمطوا حقه من الظهور بحقيقته التي تبهر الناظرين إليه وتستقطبهم للاستفادة من درره وكنوزه.

وسيتجلى الأمر عند حديثنا عن مظاهر الغلو والتقصير في هذا الباب مع ما خلفاه من عواقب وخيمة قد أثرت سلبا على أهداف التشريع وغاياته، ثم إن معرفة هذه الآثار تعطي تصورا دقيقا لحقيقة ظاهرتي الغلو والتقصير، كما يتيح ذلك التقدير الدقيق والجيد لحجم خطورتهما، ومن ثمة معرفة محالها.

مظاهر الغلو والتقصير في التشريع الإسلامي: إن الغلو والتقصير في التشريع الإسلامي يتعلق بثلاث نواحٍ:

1- من ناحية مناهج النظر والاستدلال.

2_ من ناحية التعامل مع التراث الفقهي الإسلامي.

3_ من ناحية التطبيقات العملية للأحكام الشرعية.

أولا: من ناحية مناهج النظر والاستدلال: ويقصد بمناهج النظر والاستدلال هنا معنيان:

أ- طرق الاستدلال من النصوص الشرعية، أو ما يعرف بمنهجية التعامل مع النصوص الشرعية بغض النظر عن أدوات الاستدلال في حد ذاتها.

ب-أدوات الاستدلال والنظر.

ففي الأول: وهو منهجية التعامل مع النصوص الشرعية:

نجد الغلاة _ وهو ما تمثله المدرسة الحرفية وبتعبير القرضاوي الظاهرية الجدد[1]_ يقفون عند حرفية النصوص دون أن يتجاوزوا إلى روحها ومقاصدها ودون مراعاة لأسباب نزولها أو ورودها، وهذا قصور في فهم النصوص الإلهية، إذ لا يفهم الجزئي إلا في إطاره الكلي، وهؤلاء يقفون عند الجزئيات، مع أن أئمة الفقه والاجتهاد الذين قاموا لهذا الدين بعيدون كل البعد عن الشطط والزيغ.

ويدخل في هذا الاتجاه أيضا تفسير النصوص تفسيرا تتكلفه الألفاظ ولا تتحمله، وهو منتشر عند غلاة المتصوفة الذين يقولون إن للنصوص معاني باطنية لا يبصرها إلا من كان على طريقتهم، ويتأولون النصوص تأولا بعيدا لا يمت إليها بالصلة، فيه من الزيغ والباطل ما يفضي إلى الكفر والزندقة.

كما يدخل في هذا النطاق " التجزئ والتبعيض التي تبتر الآيات من سياقها، وتلوي أعناقها لفهم معين قبلي، ومشكلة القراءات المعاصرة التي تجعل القرآن نسبيا وتحاصر البعد الإلزامي فيه بالمنهج التاريخاني، أو تخضعه لقراءات حداثية لا علاقة لها بطبيعة القرآن وإطاره المعرفي" [2].

وأما **المقصرون** فنجدهم قد تجاوزوا النصوص الشرعية واعتمدوا المصلحة غير المعتبرة في الشرع، أو نظروا إلى الواقع ليضفوا عليه الشرعية حتى تعطيه سندا للبقاء، مع أنه مخالف للتشريع الإسلامي كل المخالفة.

ووسط هذا وذاك يأتي من يعتمد **الوسطية** في تعامله مع النصوص وهو اتجاه " يجمع بين إتباع النصوص ورعاية المقاصد، فلا يعارض الكلي بالجزئي، ولا القطعي بالظني، ويراعي مصالح البشر، بشرط ألا تعارض

---

[1]_ يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية دار القلم، الكويت، ط: 3، 1420هـ-1999م، ص 229.

[2]_ الغضروف: محمد، مقال بعنوان: سؤال المنهج في التعامل مع مصادر المعرفة الإسلامية.

www.almaltake.net.

نصا صحيح الثبوت صريح الدلالة، ولا قاعدة شرعية مجمعا عليها، فهو يجمع بين محكمات الشرع ومقتضيات العصر "[1].

وهو الاتجاه السليم الذي تحتاج إليه الأمة ويمثل بحق وسطية الإسلام بين الأديان ووسطية أمته بين الأمم، ووسطية أهل السنة والفرقة الناجية بين الفرق المختلفة[2]وهو"اتجاه أهل العلم والورع والاعتدال، وهي صفات لازمة لمن يتعرض للفتوى والتحدث باسم الشرع، وخصوصا في هذا العصر.

فالعلم هو العاصم من الحكم بالجهل

والورع هو العاصم من الحكم بالهوى

والاعتدال هو العاصم من الغلو والتفريط. " [3]

وهنا أود أن أشير إلى ضوابط ومعايير لفهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام منها، وقد كان للعلماء فيها آراء متفاوتة، نختار منها ما جاء عن الشيخ العلامة القرضاوي على سبيل التمثيل وهي[4]**:**

_ التجرد لطلب الحق.

_ ربط النصوص بعضها ببعض.

_ الإيمان بكمال الشريعة وعدم تناقضها.

_ رد المتشابهات إلى المحكمات.

_ فهم النصوص الجزئية في ضوء المقاصد الكلية.

_ الاعتصام بالنصوص القطعية.

_ التمسك بعصمة الأمة وبإجماعها اليقيني.

على أن هذه الضوابط تحتاج إلى مزيد من البحوث والدراسات لسببين:

أولا: لرد الهجمات الشرسة التي لا زالت تضرب بجوهر النصوص الشرعية وتمس بقدسيتها.

---

[1] _ القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص 233.

[2] _ القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص 233.

[3] _ القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص 234.

[4] _ راجع: يوسف القرضاوي، المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت، ط:2، 1416هـ 1996م، ص 155_ 274.

ثانيا: ضبط المنهج الصحيح في النظر إلى النصوص الشرعية تحديدا وتأصيلا، بالرجوع إلى القرآن والسنة ومسلك الأئمة الهداة في الفهم والتفسير والاستنباط، حيث يكون هذا المنهج مرجعا موحدا يلجا إليه العلماء _ مع الجزم بجواز وقوعهم في الخلافات الجزئية لكنه خلاف لا يضر مع اتحادهم في الأصول _ وفي الوقت ذاته يكون هذا المنهج حصنا آمنا تحتمي به النصوص الشرعية، ويقف سدا منيعا ضد من فرط أو أفرط في فهمها وبابا موصدا على الهجمات الشرسة.

الثاني: أدوات الاستدلال والنظر

من الغلو في أدوات الاستدلال والنظر إحداث أصول تشريعية جديدة ليس لها مقام بين المصادر التشريعية القوية والأدلة المتعارف عليها، فضلا عن أن تكون من المراتب الأولى تتصدر تلك الأدلة لاسيما القرآن والسنة، بل لا يقوم لها مقام أصلا لما يرد عليها من الإيرادات التي تجعلها من الأدلة الواهية والضعيفة.

من ذلك ما ذهبت إليه جماعة شكري مصطفى من أن أصول التشريع هي على وفق ترتيبهم[1]:

1_ **السموات والأرض وما فيهما من أمر.**

1- الإنسان وما فيه من فطرة سليمة.

2- القرآن.

3- **السنة أو الحكمة.**

وكذا أنكرت هذه الجماعة الإجماع وعمل أهل المدينة وجعلتها من صور التقليد[2]، مع أن الإجماع من الأدلة القوية التي تأتي بعد القرآن والسنة، وحجيته مستمدة من الأدلة التي تستند إليها، ولم ينكر في ذلك أحد من الأئمة الأعلام، وإن وقع فيه نزاع ففي وقوعه لا في أصل حجيته، أما عمل أهل المدينة فهو أصل مهم عند المالكيين وحجة شرعية في كثير من فتاواهم ولهم أدلة قوية في استنادهم إليه، ومعارضته تحتاج إلى سند شرعي قوي.

---

[1] _ أنظر: عبد الرحمن اللويحق، الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة،مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت، ط 4، 1417هـ- 1996، ص 349.

[2] _ أنظر: اللويحق: الغلو في الدين، ص 361.

ويجدر التنبيه في هذا المقام إلى توسيع البحوث والدراسات في مجال إثبات حجية المصادر الشرعية، للدفاع عنها ولنفي التهم والشبه العالقة بها، كما أغتنم الفرصة هنا لأدعو إلى إجراء بحوث تهتم بوضع معايير شرعية لتكون مرجعا شرعيا تحتج به مصادر التشريع، ولتعرض عليه الأصول المحدثة فيثبت منها ما يثبته ويعرض عما ينفيه.

ومن الغلو والتقصير أيضا في هذا الباب العمل بالأدلة الشرعية في غير محالها، ولنضرب مثالا على ذلك بقاعدة سد الذرائع، فالمستقرئ للتطبيقات المنوطة بهذه القاعدة في هذا العصر، يجدها تفتقر إلى منهج دقيق يضمن سلامة الاجتهاد وشرعية المآلات التي تتواءم ومقصود الشارع، فغالبا ما يلحظ إعمال القاعدة في غير محله، غلوا وإسرافا، حيث لا يكاد يجد مسوغا للأخذ بها، بل ويجد أغلب تلك التطبيقات مبنية على الوهم و التخمين، فلا أساس سليم، ولا أصل متين، يقطع به أو يظن صلاحيته كمعيار يستوجب إعمالها، كما أن المتتبع لبعض القضايا المعاصرة يجدها تفتقر كثيرا إلى هذه القاعدة، وذلك لما تؤدي إليه من فساد وأضرار تستوجب

إعمالها سدا وحسما لها ■

ومثال ذلك: الإفتاء بالحرمة في قضية أطفال الأنابيب والمنع منها منعا باتا سدا للذرائع، وذلك خشية اختلاط الأنساب، رغم ما فيه من المصالح الكبيرة إذا ما أنيطت بضوابط شرعية كفيلة بأن تكون حائلا دون وقوع تلك المفسدة [1]، ولهذا كان الاستدلال بالقاعدة على هذه النازلة لا يقوم على أساس سليم، لأن المفسدة التي يتصور وقوعها والتي أعملت من أجلها القاعدة نادرة الحدوث، بل قد لا يتصور حدوثها أصلا، فكان بذلك الاستدلال باطلا لكونه مبنيا على الوهم والتخمين.

ونحو ذلك: الإفتاء بحرمة خروج المرأة إلى المساجد، وإلى طلب العلم، وإلى العمل وإن كانت هي وعائلتها بأمس الحاجة إليه سدا للذرائع.

---

[1] _ أنظر: يوسف القرضاوي، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، ط: 2، 1418هـ-1998م، ص 71..

وأيضا: الفتوى بعدم جريان الربا في النقود الورقية، وعدم وجوب الزكاة فيها، لكونها ليست نقودا شرعية، فالنقود الشرعية في نظر أصحاب هذه الفتوى تنحصر في الذهب والفضة[1].

والحقيقة لو أمعن هؤلاء النظر في هذه الفتوى، وما تخلفه من مفاسد وأضرار قد نص الشارع على تحريمها، لأفتوا بالتحريم، فالربا محرم شرعا لما فيه من الفساد، وعدم إيجاب الزكاة يعني إبطال ركن من أركان الإسلام، ومن يدقق النظر يجد أن هذه الفتوى ما هي إلا من باب الحيل المحرمة وإن لم يقصد أصحابها، إلا أنها تفتح مجالا لها، ولذلك ينبغي سدها حتى لا يتذرع لإباحة الربا وإبطال الزكاة بدعوى عدم شرعية النقود الورقية، لاسيما وأن العالم الإسلامي، بل العالم أجمع يتعامل بهذه العملة، فمن الواجب إذن سد هذه السبل والحيل عن طريق تطبيق القاعدة.

وكمسألة رفض المشاركة في الوظائف السياسية سدا للذريعة، وخشية الوقوع في المحذورات، نظرا لما تقتضيه الظروف المستجدة، بالرغم من أن هذه الظروف بذاتها تتطلب الدخول في مثل هذه الوظائف والمشاركة فيها، لما في ذلك من مصالح مستقبلية واجبة التقديم في ضوء ما تقتضيه الموازنة بين المصالح والمفاسد.

وكمسألة زوجة الغائب أو المفقود من حيث ما يلحق بها من ضرر من جراء استصحاب حكم الزوجية لمدد طويلة، وخاصة مع تغير الظروف وانتشار الفساد، ومسألة التفريق بين المرأة و زوجها الكافرين إذا ما أسلمت دونه، باعتبار أن الحكم بالفرقة يجر مفاسد كثيرة، أعظمها أنه يحول دون الدخول في الإسلام، ومسألة شيوع زواج المسلمة بالكتابي...

وكمسألة الزواج العرفي الواسع الانتشار بين الشباب الذين يعتقدون صحته شرعا على خلفية أن هذا العقد لم يعرف التوثيق في العصور الأولى من الإسلام، رغم ما يفضي إليه من مفاسد أضرت بالأمة الإسلامية، ومن ذلك ما يعرف في هذا العصر "بالفاتحة"، والذي أدى الاعتقاد بلزوم ترتب الآثار الزوجية عليه من مجرد إتمام العقد إلى مفاسد يستنكرها كل من كان سليم الفطرة.

---

[1] _ أنظر: القرضاوي، الاجتهاد المعاصر، ص95.

وختام القول في هذا الباب: إن مصادر التشريع عماد الفقه، وأي خلل فيه سيفضي حتما إلى خلل في الفقه، ولهذا ينبغي توليها بالرعاية والاهتمام نظريا وتطبيقا بما يضمن سلامة الاستدلال والاستنباط، وإلا تعطلت المقاصد الكبرى للشارع بما فيها الوسطية.

ثانيا: منهجية التعامل مع التراث الفقهي الإسلامي

اختلفت المواقف تجاه التراث الفقهي الإسلامي، فموقف نحى منحى الغلو والتقديس، والثاني نحى منحى الجحود والإنكار، والثالث عدل وأنصف ووقف موقفا وسطا بين ذلك، فلا هو قدس التراث ولا أنكره، بل دعا إلى البحث والتنقيب فيه.

1-موقف الغلاة تجاه التراث الفقهي:

صاحب هذا الموقف يضفي على التراث الفقهي الإسلامي قدسية تجعله فوق النقد والمساءلة والاختبار، بل ويوجب أخذه مأخذ القبول والتسليم[1].

ولو ذهبت تقيم عليه ألف دليل ودليل لأتاك من الردود العجيبة بما تعجز عن وصفه الألسنة، وعن استيعابه العقول، فقد أشربت نفسه وأثني اعتقاده بما يكون حائلا دون الوصول إلى الحق، فذلك يقف حاجزا دون نفاذه حتى يتبصر بحقائق الأمور، ويميز الزيف والبواطل منها.

وهذا الموقف تراه يمتد بجذوره إلى عصور التقليد أين طمست الحقائق، وسد باب الاجتهاد الذي ما نتج عنه إلا التحسر عن فوت الشريعة الإسلامية وانعزالها عن الحياة، لاسيما ما يتعلق بالشؤون الهامة منها.

2- الموقف المقصر تجاه التراث الفقهي:

لقد كان من أهم نتائج الغلو والإفراط في تقديس التراث الفقهي أن سد باب الاجتهاد على مصراعيه، فقد كانت هذه العبارة دندنة المقلدين، فهي ملاذهم، وإليها مفرهم، فهم غير قادرين على التصريح بمخالفة ما في كتاب الله وسنة رسوله إذا ما تعارضت وأقوال الأئمة المتبوعين، لعلمهم أن ذلك مما

---

[1] _ أنظر: يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع التراث والتمذهب والاختلاف، مكتبة وهبة، القاهرة ط: 1، 1422 هـ - 2001 م. ص 44.

تستكرهه العوام، فضلا عن الخواص، ومن ثم عدلوا عن هذه العبارة الكفرية كما يسميها الشوكاني [1]، ولجأوا إلى هذه المقولة، على أن هناك من أرجع ذلك إلى التجرؤ على الاجتهاد والفتوى من قبل بعض المتعالمين الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد، فأفتوا بذلك من باب المصلحة لئلا يدخل في الشريعة ما ليس منها، وربما تستر بها أولئك المقلدون حتى لا يكشفوا عن نواياهم وهي في أصلها لجهابذة العلماء أفتوا بها عند الضرورة ولم يقصدوا بها ما قصده هؤلاء.

ومهما يكن فإنه من هذا الباب "دخل الداخل في تحميل مذاهب الأئمة ما لا تحتمله، وتطرق إليها من جهة التفريط دعوة بعضهم نبذ فقههم بالكلية، "والأخذ ابتداء من حيث أخذ القوم"، "وهم رجال ونحن رجال" "[2].

فترى من هؤلاء من يدعو إلى "العودة إلى فقه السلف من الصحابة والتابعين، والتخلي عن فقه المذاهب... وبعضهم يشتط فيعادي فقه المذاهب أو يسيء تقدير مذاهبهم علما بأن مصدر المعرفة لديهم هو القرآن والسنة" [3] ومنهم من غالى في ذلك ودعا إلى معاداة صرح الفقه الإسلامي برمته، والتخلي عن الثروة الخصبة، وهو طريق مدرسة الحداثة أو الحداثيين، وهي طريقة الهدم، ومن منهجهم جعل النص الشرعي في آخر المطاف، فيؤخذ بما يرونه مصلحة، بحسب ميولهم وأهوائهم، ولا قيمة للنص إلا على سبيل الاستئناس، وجعله مصدرا احتياطيا حيث لا يوجد سواه [4]. وبعضهم يدعو إلى انتقاء بعض الأحكام وإهمال بعضها حسبما يروق للنفس ويحلو لها، من غير ضابط ولا معيار[5].

3-الموقف العادل تجاه التراث الفقهي.

1_ أنظر: محمد بن علي الشوكاني، القول المفيد في حكم التقليد، ت: شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، لبنان، بيروت، ط: 1، 1425 هـ - 2004 م، ص 142.

2_ أنظر: أبو زيد، بكر بن عبد الله، المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل وتخريجات الأصحاب، دار العاصمة، سعودية الرياض، ط: 1،1417 هـ - 1997 م، 1 / 232.

3_ أنظر: الزحيلي وهبة، تجديد الفقه الإسلامي، دار الفكر المعاصر، لبنان، بيروت، دار الفكر، سوريا، دمشق، ط: 1، 1420 هـ - 2000 م، ص 210.

4_ أنظر: الزحيلي، تجديد الفقه الإسلامي، ص 212

5_ أنظر: الزحيلي، تجديد الفقه الإسلامي، ص 211.

إذا كان الفريق الأول قد غالى في تقديسه للتراث الفقهي إلى حد تقديس النصوص الشرعية، وكان الموقف الثاني قد بالغ في تفريطه له إلى حد الطرح به من غير اعتبار، فإن الموقف العادل الراشد كما يقول القرضاوي هو" الموقف الوسط بين الفئتين أو الطائفتين، ويتمثل هذا الموقف أساسا في التفريق بين الوحي الإلهي والتراث البشري، فما كان من الوحي الإلهي، من نص قرآني أو نبوي صحيح الثبوت صريح الدلالة، ليس له معارض من الشرع أو العقل، فالواجب الإذعان له وإتباعه.

وما كان من أفهام البشر للوحي الإلهي من القرآن والسنة، فمن حقنا أن نناقشه، وأن نأخذ منه وندع، ولكن وفق الأصول المرعية...، لا إتباعا للأهواء، فإن إتباع الهوى يعمي ويصم

(وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدىً مِنَ اللَّهِ) [القصص: 50] [1].

هذا الاتجاه هو السبيل الأوفق والأنجع، وهو الطريق المعتدل المتوازن الذي يوافق وسطية التشريع الإسلامي، ويتناسب مع مقررات الشرع ومقتضيات العقل والواقع، وهو منهج أئمة الاجتهاد في كل عصر وزمان.

إن الدعوة إلى الوقوف عند تقديس التراث، والجمود على نصوصه ومنقولاته، والحجر على العقول، ومنعها من النظر فيها، وسبر أغوارها، يناقض ويحول دون ما قرره العلماء من وجوب الاجتهاد في معرفة القول الراجح من خلال الدليل، والأخذ به، وعدم جواز إتباع القول المرجوح أو الشاذ...، والمذاهب الفقهية مظنة كل ذلك، ففيها: الأقوى والقوي، والراجح والمرجوح، والمشهور والشاذ... فلا يعقل حينئذ الأخذ بها هكذا دون نظر أو تمحيص، ودون مراجعتها بأصلي الكتاب والسنة، احتكاما إلى قوله تعالى:**(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً)[النساء: 59]**، وهذا هو معنى الإتباع.

يقول بكر أبو زيد "فحقيقة إتباع المذاهب الفقهية هو الأخذ بالدليل من السنة والتنزيل، فالوحيين الشريفين، حاكمان على أقوالهم، وآرائهم، وإن أقوالهم، مهمة لنا، للاستعانة بها على معرفة الحق بدليله، وأنه لا يجوز

---

[1] _ أنظر: القرضاوي، كيف تتعامل مع التراث، ص 44.

الاستغناء بمذاهبهم عن طلب الدليل، وإنهم لما هم عليه من العلم والهدى، أقرب منا للصواب في اجتهاداتهم من اجتهادنا لأنفسنا وأن علينا الاحتياط، فننظر في أقرب أقوالهم و أهداها إلى الحق و الاحتياط، و أبعدها عن الاشتباه فنأخذ به" [1].

ثالثا: من ناحية التطبيقات العملية للأحكام الشرعية

إن الواقع حافل بالتطبيقات العملية للغلو والتقصير في شتى أبواب التشريع الإسلامي، التعبدية، والسياسية، والاقتصادية، والأسرية، والاجتماعية...

وأصل ذلك: الغلو في الأحكام التشريعية أو التفريط فيها حيث يجعل المكروه محرما والمندوب واجبا في حال الغلو، أو يجعل الحرام مكروها والواجب مندوبا في حال التفريط، وهذا في الحقيقة يعد تجاوزا على حدود الله وتجنيا على دينه.

وأكثر ما يكون الغلو في الشكليات والظواهر، كالغلو في الطهارة الحسية وأحكام اللباس إطالة أو تقصيرا، وأحكام الزينة، وكثرة الافتراضات والسؤالات عما لم يقع، والمبالغة في التطوع المفضي إلى ترك الأفضل أو تضييع واجب، والعدول عن الرخصة إلى العزيمة، وتحريم الطيبات.

في حين نجد أن المواضع التي ينبغي أن تشدد فيها يتهاون بها، كالكبائر وما أكثرها في المجتمعات الإسلامية، كالغيبة والنميمة، والقذف والزنا، والحسد المحرم، وتدبير المكائد والاحتيال، والوشاية، وأكل مال الحرام، والرشوة، وإثارة الفتن، والظلم...

ومن التفريط عقوق الوالدين، وإهمال تربية الأولاد، وعدم إقامة الصلوات أو تأخيرها عن وقتها... والغريب في الأمر أن حجة هؤلاء مع ما هم عليه من الإعراض عن السنة، أن القرآن ليس دليلا لإقامة الصلوات، وينسبون الأمر إلى القلب، فإذا صلح القلب وكان مستقيما والنية حسنة فلا يضر بعد ذلك شيء، وهم من منطلق إعراضهم عن السنة يردون الكثير من

1_ أبو زيد: المدخل المفصل، 1 / 72

التكاليف، ومنهم من يقر بها ولكن يحرفها، فلا يقبلها بكيفياتها وأوقاتها المعروفة، بل يخترع لها أوقاتا وكيفيات ما أنزلها الله، فليست للصلوات أوقات محدودة عندهم، ويوم الصوم لا ينتهي إلا بعد العشاء، إلى غير ذلك[1]...

وفي مجال الأسرة نجد من المغالاة من ينظر النظرة الدونية للمرأة والسيادة للمفاهيم الذكورية، والتعطيل لدور المرأة، وفي المقابل هناك من يدعو إلى الإباحية والإجهاض والمثلية والحرية المطلقة، والعجب أن تقام لذلك مؤتمرات[2]. مع أن الوسطية هنا تعني " أن تسود منظومة تضع كلا من الرجل والمرأة في الموقع المناسب انطلاقا من الوظائف والكفاءة والحاجة والاختصاص، هذا مع سيادة قاعدة العفة ومحاسن الخلق، وبدون ذلك سيبقى الخلل سائدا في العلاقة الأسرية وفي تعاقب الأجيال وإعدادها إعدادا سليما "[3].

وهكذا نجد الإفراط والتفريط في الأحكام في جميع أبواب الفقه.

آثار الإفراط والتفريط في التشريع الإسلامي

إن الإسلام لا يأتي إلا بالخير، ولا يدعو إلا لما فيه الخير، فما من أمر إلا وفيه جلب للمصلحة، وما من نهي إلا وفيه دفع للمفسدة، وأي انحراف عن تعاليمه سوف يؤدي حتما إلى السقوط في مهاو خطيرة يصعب الخروج منها، والوقوع في سخط الله، فتسوء حال الدنيا والآخرة، فيقع الخسران المبين، وهكذا حال الأمة اليوم، تعاني التفكك والتمزق والفتن والتعصب، وهي مع انحرافها عن مسلك التوازن والاعتدال سوف تبقى على ما هي عليه، بل وسيزداد احتفاف المخاطر بها والفتن من حولها، ولن تجد المخرج إلا بسلوك الطريق المعتدل في مسيرة حياتها. قال تعالى:**(وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ) [الحج:11].**

"فالآية تذم التطرف، وتبين التقلب والتحول السريع في سلوك المتطرفين،لأن من يعبد الله على حرف ويقف عند السطح من الأمور وعند الشكل ولا يتجاوزه إلى الوسط وهو الخير والثبات، مثل هذا الإنسان يزيغ

1_ أنظر الغرياني: عبد الرحمن، الغلو في الدين،دار السلام،القاهرة،مصر، ط: 1، 1422هـ 2001م، ص 22-23.

2_ أنظر: السحمرائي أسعد، مقال بعنوان: الوسطية ضرورة، www.diwanalarab.com.

3_ السحمرائي أسعد، مقال بعنوان: الوسطية ضرورة، www.diwanalarab.com.

بصره عند الإغراء والوعود، وينهار حائرا عند التهديد والوعيد، وبالتالي لا يصمد في موقف، ولا يستقر على رأي، فالإيمان الحق والسير في النهج القويم لا يكون إلا مع الوسطية، ولا خير في التطرف"[1].

فهذا هو حال الأمة، فكأنما تعبد الله على حرف، تهتم بالشكل لا بالجوهر، وبالسطح من الأمور لا بأعماقها، ومن ثمة نزعت عن نفسها رداء الوسطية التي وصفها الله بها، ورضيت لنفسها ثوب التطرف والمغالاة، وإذا لم تتدارك نفسها فسوف يصيبها الوعيد الأخروي مع ما أصابها من الوعيد الدنيوي، وحديثنا عما أصاب الأمة الإسلامية من جراء تخليها عن مبدأ الوسطية في حياتها سيوضح الخطر الكبير الذي يداهمها، مع التركيز على ما يخص الجانب التشريعي لأنه محل البحث.

فمما خلفه الإفراط والتفريط في التشريع الإسلامي:

1-إصدار الفتاوى الشاذة والأحكام الخاطئة نتيجة تحميل النصوص على غير محملها، والاعتساف في تأويلها، أو تغليب جانب المصلحة مع معارضتها للنصوص كالذين يسقطون الحدود ويبيحون الخمر، أو بالاستناد إلى الأحاديث الضعيفة، وهذا الأمر الأخير يرجع إلى سببين:

أ- التجرؤ على الفتوى بالحديث دون فقه، فيصدر الأحكام دون أن يتزود بالفقه، وكل ما في الأمر أنه اطلع على بعض كتب الحديث، مع تشنيعه للكتب المذهبية، وهذا يجد نفسه يفتي بالأقوال الضعيفة، من ذلك ترك صلاة الظهر يوم العيد الذي وافق الجمعة عمدا تمسكا بالسنة حسب الزعم[2]، مع أن العلماء لا يجيزون الفتوى إلا من كان أهلا للاجتهاد، وللاجتهاد شروط تداولها العلماء في مصنفاتهم.

ب- التعصب للمذاهب دون توجيه الاهتمام للقرآن والسنة، فيفتون من المذاهب ويستدلون بأحاديث واهية أو منكرة، ويقولون هذا من أحاديث الفقهاء.

وقد تصدر الفتاوى الخاطئة بسبب الإعراض عن الإجماع المتيقن وإنكاره، كالفتوى بجواز زواج المسلمة بالكتابي[3].

1_ السحمرائي أسعد، مقال بعنوان: الوسطية ضرورة، www.diwanalarab.com.

2_ أنظر: الغرياني، الغلو في الدين، ص 26.

3_ أنظر: القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص 191.

أو بسبب القياس في غير موضعه، مثل إجازة استقراض الحكومة من الشعب بالفوائد الربوية بالقياس على أنه لا ربا بين الوالد وولده، مع أنه قياس فاسد لأن الحكم: (لا ربا بين الوالد وولده) لم يثبت بنص ولا إجماع، فكيف يتم القياس على غير أصل [1].

أو استنادا إلى مصلحة موهومة، كمن يقول بإباحة الربا على الإطلاق لمصلحة الاقتصاد، وكذا نقل صلاة الجمعة إلى يوم الأحد للمصلحة المزعومة، وتحريم التعدد[2].

ولا يخفى أن هذه الفتاوى تناقض أصول الشريعة ومقاصدها.

2- تعطيل النصوص الشرعية ومقاصد الدين الكبرى بسبب الغلو في النظر والاستدلال وبسبب مجاوزة تلك النصوص.

3- مجاوزة النصوص الشرعية والتشكيك في حجيتها، بل التسوية بينها وبين سائر الخطابات الأخرى، وعقلنتها بتعبير الحداثيين أي جعل العقل حاكما وقاضيا عليها وكذلك إخضاعها للواقع، وأسوأ ما في الأمر تعريضها لما يسمى بـ "القراءات التأويلية الحديثة" التي لا تراعي قصد المؤلف أو النص... وغير ذلك مما تحمله العبارة من الدلالات.

4-التعصب لطائفة أو مذهب، وتخطئة آراء الآخرين، ورمي أصحابها بالضلال والبطلان بل وبالتكفير، "وكثير من هؤلاء ليس أهلا لذلك، لم يسمعوا بأمهات الكتب، ولا يحسنون النطق بأسمائها، بله قراءتها وفهمها، ومع ذلك تجد الواحد منهم يضعف الحديث ويقويه، ويقول مذهب مالك ضعيف، وأخطأ الشافعي في كذا، وفلان مدلس، وفلان ضعيف...

حتى صارت كلمة (مالكي) أو (شافعي) عندهم سبّة، ولقبا من ألقاب الذم"[3].

5- التفرق والمعاداة والقتال بين المسلمين، "فقد أدى التعصب من الغالين إلى موالاة من كان على مذهبهم أو طريقهم أو منهجهم من المؤمنين،

1_ أنظر: القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص 197.

2_ أنظر: القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص 209-214.

3_ الغرياني، الغلو في الدين، 27-28.

ومنافرة من عداهم، بل مقاتلتهم عند المتشددين منهم، والكيد لهم، وكل ذلك باسم الدين والتقوى ومناصرة الحق وأهل الإيمان"[1].

6-التنفير والانقطاع عن العمل نتيجة الغلو، وقد يؤدي إلى النفاق والادعاء، أو التفريط والانفلات فيترك العمل بالكلية.

7-التقصير في الواجبات والحقوق، كما قال النبي ρ لعبد الله بن عمرو: **"صم وأفطر، وقم ونم، فإن لجسدك عليك حقا، وإن لعينيك عليك حقا، وإن لزوجك عليك حقا، وإن لزورك عليك حقا "** [2].

8-التخلق بغير أخلاق الإسلام، كالغرور، فالغالي ينظر إلى نفسه نظرة إعجاب وإلى غيره نظرة احتقار وازدراء، ظنا منه أن الحق إلى جانبه والكل مخطئ، والحرص على الدنيا، وسوء الظن، والوقيعة بين الناس لاسيما بين العلماء[3]...

9- هجر الشريعة الإسلامية واستبدالها بالقوانين الغربية في معظم الدول الإسلامية، بسبب الغلو في تقديس التراث الفقهي من جهة والتخلي عنه من جهة أخرى، فصارت الشريعة بمنأى عن التطبيق في شتى مجالات الحياة، رغم ما فيها من الذخائر والدرر والفوائد ما يغني عن القوانين الغربية، بتهمة أنها لم تعد صالحة للتطبيق أو معالجة الوقائع المتجددة.

يقول السنهوري: "إني زعيم لكم بأن تجدوا في ذخائر الشريعة الإسلامية من المبادئ والنظريات مالا يقل في رقي الصياغة وفي أحكام الصنعة، عن أحدث المبادئ، والنظريات وأكثرها تقدما في الفقه العالمي " [4].

1_ الغرياني، الغلو في الدين، ص 32.

2_ أخرجه: البخاري، كتاب الصوم، باب حق الجسم في الصوم، رقم (1874)، صحيح البخاري، 697/2. ومسلم، كتاب الصيام، باب النهي عن صوم الدهر لمن تضرر به أو فوت به حقا أو لم يفطر العيدين والتشريق وبيان تفضيل صوم يوم وإفطار يوم، رقم (1159) 812/2-813. واللفظ للبخاري.

3_ باسلوم، الوسطية في الفكر الإسلامي، ص 111-112.

4_ خروفة علاء الدين، فلسفة التشريع الإسلامي، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، السعودية، جدة، ط:2، 1420هـ-2000م. ص 131.

المحور الثالث: في توجيه الدراسات لظاهرتي الإفراط والتفريط في التشريع الإسلامي في الواقع المعاصر

الهدف من هذا المحور هو بيان أهمية توجيه الدراسات لظاهرتي الإفراط والتفريط في التشريع الإسلامي في الواقع المعاصر إلى دراسات ينصب محور اهتمامها على تحليل هاتين الظاهرتين أكثر من أي دراسات تهتم فقط بسرد مظاهر الإفراط والتفريط في الواقع المعيش وأثرها في المجتمعات الإسلامية، أو تهتم بتحديد المفاهيم والمصطلحات مع عدم التنكر لأهميتها، وإنما المقصود التركيز على التحليل لإيجاد المخرج من الأزمة.

ويقترح في هذا الصدد أن تشكل لجان متخصصة تقوم بدراسات علمية تحليلية نظرية وميدانية جادة وهادفة لتضبط سير العمل نحو تفعيل مبدأ الوسطية في التشريع الإسلامي، ومن جميع جوانبه وحيثياته، من حيث فهم النصوص التشريعية، ومن حيث ضبط الموقف الصحيح تجاه التراث الفقهي، ومن حيث العمل والتطبيق. وتشكل الدراسات المعاصرة التي تهتم بتحليل هاتين الظاهرتين في باب التشريع النواة الأولى للقيام بالمهمة، والخروج من الأزمة، مع عدم كفايتها، إذ معظم البحوث تتناول تحليل هاتين الظاهرتين في شتى الأبواب دون التخصيص بباب التشريع مع أهمية إفراده بالبحث والدراسة.

إنه لمن الأهمية أن يحظى هذا الباب – إلى جانب الأبواب الأخرى – بدراسات مستفيضة، ترتكز على بيان الأسباب والجذور التي أفضت إلى الإفراط والتفريط فيه من نواح ثلاث:

1- الأسباب التي أدت إلى الغلو في تأويل النصوص التشريعية أو الوقوف حيالها موقف الهجر والنسيان، أو التأويل حسب المصالح والعصرنة وغيرها من المزاعم.

2- الأسباب التي أدت إلى الوقوف موقف الجمود والتقديس للتراث الفقهي أو الوقوف موقف الهجر والنبذ.

3- الأسباب التي أدت إلى الغلو في التطبيق العملي للتشريع وبالمقابل التفريط فيه وهجره بالكلية...

فبمعرفة الأسباب يمكن أن نستأصل الداء بالكلية، لأن علاج أية مشكلة يقتضي معرفة جذورها ليكون العلاج فعالا، إذ لابد من اجتثاث هذه الجذور من أصولها لتقطع المشكلة من أساسها.

وفي هذا الصدد تعتبر دراسة الدكتور عبد الرحمن اللويحق في كتابه: " **الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة** " فيما ذكره من جذور الغلو في الدين يفيد كثيرا في هذا الباب، وعلى الخصوص فيما ذكره في " الجذور الفكرية " من أسباب أدت إلى ذلك، فذكر منها[1]:

1-**الجهل**: وأبرز جوانبه:

- الجهل بالكتاب.
- الجهل بالسنة.
- الجهل بمقاصد الشريعة.
- الجهل بمآخذ الأدلة وأدوات الاستنباط.
- الجهل بأقوال العلماء وآثارهم.
- الجهل باللغة العربية وأساليبها.
- الجهل بالتاريخ وبالسنن الكونية.
- الجهل بالواقع وظروفه وملابساته.
- الجهل بمراتب الناس وبمراتب الأعمال.

2-**الخلل في المنهج**. وأبرز جوانب الخلل في المنهج وهي:

- المنهج الحرفي في فهم النصوص.
- انعدام النظرة الشمولية.
- التأويل.
- التلقي المباشر من النص.
- إتباع المتشابه.
- عدم الجمع بين الأدلة.
- انعدام الموضوعية.
- الاجتهاد من غير أهلية وعدم الأخذ من المصادر المعتبرة شرعا.

1- راجع: اللويحق، الغلو في الدين، ص 92-122.

هذا عن أسباب ظاهرتي الإفراط والتفريط، أما الحديث عن طبيعة هاتين الظاهرتين ودراستها فلا يقل أهمية عن دراسة الأسباب، فتجدر معرفة طبيعتهما، ذلك أن هذه المعرفة تعد على حد تعبير عبد الرحمن اللويحق " مدخلا مهما لتقويم المشكلة وعلاجها في كل عصر من العصور، وبدون هذه المعرفة يخبط الباحث أو الدارس المعالج لهذه المشكلة خبط عشواء، وكثير من الأخطاء التي يقع فيها الدارسون للمشكلة سببها غياب الفهم لطبيعتهما "[1] .

فلا بد من معرفة مشكلة الإفراط والتفريط من عدة جوانب:

فهل هي فعل أو رد فعل، وهل هي مشكلة مرحلية أو دائمة، وهل هي مشكلة تربوية اجتماعية أو سياسية أو هي أعم من ذلك، وهل هي محلية أو عالمية، وهل هي مشكلة نابعة من المجتمع المسلم أو متأثرة بعوامل خارجية فردية أو جماعية...

وقد نجد بعض الإجابات في خضم الجهود المذكورة في هذا الصدد، من أبرزها الدراسة التي قام بها عبد الرحمن اللويحق[2].

ومن مقتضيات التحليل لظاهرتي الإفراط والتفريط الاهتمام بدراسة حجمهما في الواقع المعاصر من حيث العدد والنوعية، والغرض من هذه الدراسة تقدير خطورة الظاهرتين ومعرفة فيما إذا كانتا في طريقهما إلى التناقص أم إلى التزايد، والعوامل المؤثرة في ذلك.

وتجدر الإشارة إلى أن الدراسة التحليلية ينبغي أن تكون علمية عميقة مبنية على أدلة وبراهين و خطوات منهجية سليمة، وفائدة ذلك تكمن في ضبط منهج الوصول إلى أصح النتائج وأوثقها، وتقريب وجهات نظر الدارسين، وإلا أي خطإ منهجي في مثل هذه الدراسات سوف يورث لا محالة خللا في النتائج ولن نجد للمشكلة حلاً.

وبهذه المناسبة نشير إلى ما ذكره عبد الرحمن اللويحق من الأخطاء المنهجية التي وقع فيها بعض الباحثين عند دراستهم لأسباب الغلو حتى ندرك أهمية اعتماد المنهج السليم وحتى نتدارك الأمر، وأقول هنا: إنه من المفيد جدا

1_ اللويحق، الغلو في الدين، ص 124.

2_ أنظر: اللويحق، الغلو في الدين، ص 123-132.

أن تقام دراسات تقويمية للبحوث التي تهتم بهذه المشكلة من حيث المنهج على الخصوص.

أعود لأذكر بعض ما أشار إليه عبد الرحمن اللويحق من الأخطاء وهي[1]:

1-الدراسة السطحية للأسباب، وردها إلى عامل واحد، والفرار من الدراسة الجادة للمشكلة، مثل الزعم أن المشكلة ناتجة عن اختلال عقلي.

2-التشيع لمذهب أو رأي أو قول، ومحاكمة الغلو والغلاة من خلاله، **الأول:** في دراسة المشكلة ذاتها في حقيقتها ومظاهرها من وجهة نظر مخالفة فيعد منها ما ليس داخلا فيها، **الثاني:** عند دراسة الأسباب يركز على ما يتفق مع مذهبه ورأيه.

3-المقاصد والنوايا: إن دراسة المشكلة مكتنفة بكثير من المقاصد السيئة والأهواء، بل ولها صلة بالصراع الحضاري بين الأمم.

4-الاعتماد على النقل على الآخرين دون دراسة لمؤلفات وكتابات الغلاة والمهتمين بالغلو، ودون رجوع إلى المختصين في هذا الباب العارفين بما فيه من إشكالات.

5-الإفراط في التجزئة أو التعميم: إن هذه المشكلة تتميز بتعددية الجوانب التي يمكن النظر من خلالها: تعددية من جهة الجماعات الغالية نفسها، وتعددية من جهة مظاهر الغلو، وهناك توجهان أخطآ في ذلك: توجه يفرط في التجزئة، وتوجه يفرط في التعميم.

6-التهوين في ذكر الأسباب وفي الجملة فكما شهدنا المصيبة في دوِيّ التفجيرات التي هي جرم عظيم، فجعنا بمصيبة أخرى في بعض أبنائنا الذين قالوا وكتبوا، فبان من قولهم زيغ يقابل زيغ الغلاة، وهذا يذكرنا بخطورة هذه القضية **(الغلو)** إذ الكلام فيها سير في حقل ألغام، ومظنة انزلاقات خطيرة، والأمر يجب أن يوكل إلى أهله ويكون الكلام فيه عبر دراسات وحوارات

1_ أنظر: اللويحق عبد الرحمن، مقال بعنوان: مشكلة الغلو نظرة شرعية شاملة، ضمن أبحاث مؤتمر الحوار الوطني، WWW.ISLAM.ONLINE.

عمل وفي سياق جهد عام للإصلاح الذي لا يزال ولاة الأمر يدأبون على الدعوة إليه والبذل في سبيله.

من هنا تعلم أن تحديد الأسباب كما يقول عبد الرحمن اللويحق "عمل علمي يجب أن يتوافر عليه مختصون يدرسون عن علم هذه المشكلة ويضعون الفروض ويختبرون صدقها، لا أن تكون الأقوال ملقاة على عواهنها، فتحديد الأسباب يجب أن يمر بمرحلتين أساسيتين:

الأولى: جمع البيانات الأولية والآراء والأقوال حول الأسباب.

الثانية: الدراسة للأسباب، ومحاولة الكشف عن صدق تأثيرها، ومدى ذلك التأثير"[1].

وهذا العمل العلمي كما قلنا يحتاج إلى ضبط منهجي ويكون ذلك عبر وسائل محددة مع الأخذ بعين الاعتبار بكل ما يسهم في الدراسات التحليلية لظاهرتي الإفراط والتفريط، ولا شك أن هذه العملية التوجيهية تسند لأهلها.

وعلى كل فقد ظهرت الحاجة الأكيدة لهذه الوجهة من الدراسات لتكون أول خطوة هادية في سبيل معالجة رشيدة لظاهرتي الإفراط والتفريط في التشريع الإسلامي.

المحور الرابع: نحو تفعيل وسطية التشريع الإسلامي في العصر الحاضر

في خضم ما تم الحديث عما أصاب التشريع الإسلامي في الواقع المعاصر وما ترتب من آثار، تسعى الأمة الإسلامية قدما إلى تغيير هذا الوضع والسير بالتشريع لأن يصبح وسطيا فعالا مؤثرا متكاملا، يغدو بالمسلمين إلى مسايرة الركب الحضاري ومواكبة الحوادث ومجاراتها.

وفي إطار هذا المسعى بذلت جهود عظيمة ولازالت تبذل في سبيل تحقيق هذا المقصد العظيم، ونحن نستطيع اختصار هذه الجهود في النقاط الآتية مع ما سيتخللها من اقتراحات وتوجيهات نرى أنها مفيدة للغاية في هذا الصدد:

1_ أنظر: اللويحق عبد الرحمن، مقال بعنوان: مشكلة الغلو نظرة شرعية شاملة، ضمن أبحاث مؤتمر الحوار الوطني، WWW.ISLAM.ONLINE

_ يتجه العلماء إلى إعداد برامج مختلفة ضمن ندوات ومؤتمرات ومحاضرات في شتى بلدان العالم الإسلامي تستهدف تفعيل الوسطية في التشريع.

_ تفعيل دور المؤسسات الرسمية ومؤسسات المجتمع المدني ووسائل الإعلام في تعزيز الوسطية، وأدعو بدوري إلى تخصيص بعض الجهود بالتركيز على الجانب التشريعي، كما أدعو- بهذا الصدد- إلى تقييم العمل ونتاج الجهود المبذولة وحصيلتها، لسد الثغرات والنقائص، والتعاون في سبيل المضي قدما نحو تحقيق الهدف.

_ تفعيل دور الأسرة في تعزيز الوسطية ونشرها في الأوساط المختلفة من فئات المجتمع بمختلف الوسائل حتى تغدو الأجيال منتهجة منهجا وسطا في عقيدتها وأفكارها وتشريعاتها وسلوكها...

_ نشر ثقافة الحوار وتقبل الاختلاف، واحترام المذاهب والاعتراف بها، وطلب الإنصاف وتحري الحق، والبحث عما هو مشترك لنشر الفكر الوسطي، وهي ثقافة لا تتأسس إلا بالعلم والمعرفة الصحيحة بالإسلام، والوسطية كقيمة مرجعية ايجابية لا تكتسب إلا بالعلم لمعرفة حقيقتها.

_ يدعو العلماء إلى دراسة المباحث ذات التعلق بالتشريع الإسلامي دراسة تحليلية وافية جامعة مفيدة، كالاهتمام بدراسة فقه الموازنات، والبحث في المقاصد، وهو كعلم له من الفوائد ما لا يحصى للداعية والعالم و لكافة الناس بمختلف درجاتهم، فهو يضبط الأفكار والتفكير فيما يصلح أو فيما يفضي إلى الفساد، ويساعد على إدراك مآلات الأفعال، وعلى الفهم السليم، وعلى رد شبه المغرضين عن الإسلام، لأن صورة الإسلام تظهر في مقاصده، والمقاصد ترشد المسيرة في سبيل إصابة الهدف وبأقصر الطرق، والمقاصد تحدد الأولويات لأداء الواجبات على أحسن ما يكون وهكذا... وكذا يدعو العلماء إلى الاهتمام بفكر الواقع، وفقه السنن والأسباب في الكون والخلق والاجتماع، وعلم الخلافات و المآلات، وفقه التوقع، وفن المراجعات... فالولوج إلى الوسطية يتطلب إحياء هذه العلوم.

_ ومن الخطوات تحديد ضوابط منهجية للتعامل مع. مصادر المعرفة الإسلامية، وقد كان للعلماء أراء متفاوتة في هذا الباب، فلا بد من ضبط

منهجية دقيقة لفهم النصوص على مراد الله ووفق مقاصده يتبنى فيها مبدأ الوسطية حتى تكون الرؤية المنهجية مبنية على أساس من التوحيد والتكامل.

_ إعادة النظر في مناهج وأساليب البناء التربوي والتكوين الثقافي المتبعة اليوم، مع البناء التربوي والإعداد الثقافي الشامل والمتكامل والمتوازن بين مختلف جوانب الشخصية الإنسانية في سبيل صياغة وتشكيل الشخصية المسلمة السوية والوسطية المنشودة، وتفعيل قنوات الحوار الفكري، وترشيد وسائل الإعلام واشتراكها في حملة التوعية الثقافية والفكرية بالوسطية.

_ التأكيد على رسالة المسجد ومسؤولية الإمام في تحقيق الوسطية في الأوساط المسلمة.

_ تحرير مصطلح الوسطية بالرجوع إلى الكتاب والسنة.

_ تشجيع الاستمرار في عقد ندوات متخصصة تهتم بتعزيز الوسطية وضوابطها.

_ الدعوة إلى تبني مشروع الموسوعة الوسطية والعمل على وضع خطط عملية للشروع فيه.

_ العمل على إصدار مجلة تعني بقضايا مفهوم الوسطية وضوابط الفتوى.

_ تأسيس مركز الحوار العالمي لنشر وسطية الإسلام.

_ إنشاء مركز "تعزيز الوسطية " وتأصيل الفتوى وعلم المقاصد.

_ إعداد خطط نشر الوسطية والتسامح ومواجهة التحديات المحدقة بالأمة، من ذلك توحيد المرجعيات الدينية الفقهية وتحديدها لحصر من يحق له أن يفتي في النوازل من وجهة النظر الإسلامية الشرعية، بما ينسجم مع شروط الاجتهاد في الدين وشروط الفتوى، وتعد هذه الخطة من أهم الخطط الإستراتيجية لمشروع التقريب بين المذاهب الذي نادى إليه العلماء وبذلوا جهودا عظيمة لتحقيقه، فهو يحول دون التطرف، وما عانت الأمة من الإرهاب إلا بسبب غياب هذه المرجعية التي تحسم الخلاف وتوحد صفوف المسلمين وتبين لهم الخطأ من الصواب، وتوضح لهم الطريق القويم.

_ نشر العلم الشرعي المعتدل لأن غياب ذلك أدى إلى الخلط والفوضى في المفاهيم وبالتالي انعدام الوسط الثقافي الديني السليم في المجتمع.

_ تعميق الدراسات في معايير الوسطية في الفتوى واستنباط الأحكام من خلال أصول وقواعد تحكم تلك الفتاوى والأحكام كقاعدة المصلحة والعرف والاستحسان وسد الذرائع، لاسيما ما تعلق منها بمنهجية التطبيق.

_ تحديد منهجية للتعامل مع التراث الفقهي الإسلامي أو مع المذاهب الفقهية الإسلامية كلها دون استثناء، وترتكز هذه المنهجية في نظري على القواعد الآتية:

1- اعتبار أن الاختلاف ظاهرة طبيعية.

2- الخلاف مقصود الشارع.

3- اعتبار المذاهب كلها على خير و هدى.

4- لا عصمة للمجتهد من الخطأ.

5- وجوب إتباع المذاهب الفقهية و الاستفادة منها برمتها.

6- عدم اعتبار أقوال العلماء حجة شرعية لا يصح مخالفتها.

7- لا إنكار في المسائل الخلافية الاجتهادية.

8- وجوب اعذار المخالف و إنصافه.

9- لا يجوز إتباع الأئمة فيما أخطأوا فيه.

10- الاحتكام إلى الكتاب والسنة.

11- الإنصاف في تقويم التراث الفقهي.

12- التعاون حول المتفق عليه والتحاور حول المختلف فيه.

13- إتباع أرجح الأقوال المدعم بأقوى الأدلة.

14- عدم لزوم إتباع مذهب معين.

15- تعدد الصواب ممكن.

إنه لمن الجدير أن تؤخذ هذه القواعد بعين الاعتبار وأن يعنى بها وتناط بالبحوث والدراسات، ذاك أن العمل بها يحقق المقاصد الكبرى التي جاء بها التشريع الإسلامي، فهي طريق إلى التقريب بين المذاهب ومن ثم تحقيق

مقصد الوحدة الإسلامية التي لطالما سعى العلماء - في هذا العصر- وبذلوا جهودا ضخمة ولا زالوا يبذلونها في سبيل الوصول إليها.

وختاما نقول: إن الأمر ليس بالهين، فعلى الأمة أن تنهض من جديد وتستيقظ من غفوتها استعدادا لمواجهة التحديات التي تأتيها من الخارج، وإلا تفعل فستتكالب عليها الأعداء من هنا وهناك ولن تجد لنفسها مكانا لها، فعليها أن ترجع مكانتها السابقة، وحتى تتحقق الخلافة الإسلامية الراشدة وتعود حضارتها لتهيمن وتتصدر العالم من جديد.

الحقوق المشتركة بين الزوجين في الشريعة والقانون

أ/ عبد المنعم نعيمي - جامعة باتنــة-

ملخص

تأتي هذه الدراسة في إطار بحث الحقوق المشتركة للزوج والزوجة، وسأحاول من خلالها استعراض أهم تلك الحقوق على ضوء أحكام ونصوص الشريعة الإسلامية، مع تدعيمها بموقف قانون الأسرة الجزائري؛ حيث سأتطرق إلى القانون الصادر في العام 1984 مشفوعا بتعديله الصادر في العام 2005 بموجب الأمر 05 – 02.

تمهيد:

ينعقد عقد الزواج صحيحا باجتماع أركانه وشروطه، ومتى تمّ ذلك رتّب هذا العقد آثاره الشرعية الملزمة في مواجهة أطرافه وهم الزوجان والأبناء، وبهذا الصدد نجد مثلا أن آثار عقد الزاوج بالنسبة إلى الزوجين تتنوع، من أهمها ما يتقرّر لهما بموجب هذا العقد من حقوق زوجية إن على سبيل الانفراد؛ وهي الحقوق التي يستقل بها كل منهما عن الآخر؛ فللزوج حقوق ليست للزوجة كما أن للزوجة حقوقاً ليست للزوج، وإن على سبيل الاشتراك؛ وهي الحقوق المشتركة بين الزوجين؛ أي التي يُشارك فيها الزوج زوجته كما تشاركه هي الأخرى فيها.

وفي سياق ذكر الحقوق المشتركة بين الزوجين، وقبل استعراض مضامينها المقررة في كل من الشريعة والقانون الجزائري، يتضح لنا أن مصطلح **"الحقوق المشتركة بين الزوجين"**؛ يفيد في ظاهره كما في حقيقته: تلك الحقوق التي يشارك فيها الزوج زوجته، وفي المقابل تشارك فيها الزوجة زوجها، بحيث أن لفظة **"تشارك"** في التعريف؛ هي قيد هام تخرج بموجبه جميع الحقوق التي يتميّز بها كل من الزوج عن زوجته أو الزوجة عن زوجها فلا يشارك فيها أحدهما الآخر، فالزوج مستقل بحقوق عن زوجته كما أن الزوجة مستقلة بحقوق عن زوجها.

من جانب آخر؛ رأى بعضهم تعريف الحقوق المشتركة للزوجين من جهة كونها تمثل – كما سبق- أحد الآثار الشرعية لعقد الزواج؛ وبهذا الصدد عرّفها الشيخ الدكتور محمد عجّاج الخطيب وغيره بقولهم: " وهي الآثار الشرعية لعقد الزواج، فهي حقوق لازمة له، وليس للزوجين ولا لأحدهما التنازل عن

شيء منها"[1]، وعرفها الدكتور عبد القادر داودي قال: "وهي حقوق متبادلة بينهما لكل منهما على الآخر بمقتضى الزوجية".[2]

يُفهم من هذا التعريف وما سبقه من كلام، أن هذه الحقوق هي من جملة الآثار الكثيرة التي تترتب عن عقد الزواج، وأنها وإن تعيّنت حقوقا مشتركة بين الزوجين؛ إلا أن هذا لا ينفي أنها في الوقت نفسه هي أيضا واجبات متعيّنة عليهما على وجه الاشتراك؛ على اعتبار أن ما هو حق للزوج على زوجته هو واجب متعيّن عليها قِبَل زوجها، وما هو حق للزوجة على زوجها هو واجب متعيّن عليه قِبَل زوجته.

وفي هذا السياق، أرى إجمالا أن كلا من الشريعة الإسلامية وقانون الأسرة الجزائري قد قرّرا ذلك؛ فأما في الشريعة الإسلامية فيقول الله تعالى: [**ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف**][3]؛ " أي ولهن على الرجال من الحق مثل ما للرجال عليهن، فلْيؤدّ كل واحد منهما إلى الآخر ما يجب عليه بالمعروف...".[4]

فالآية صريحة في النص على مشروعية الحقوق المشتركة بين الزوجين؛ من حيث أنها قد قرّرت صراحة للزوجة حقوقا يتوجب على الزوج أن يرعاها لها، في مقابل ما يتوجب عليها أن ترعاه من ذات الحقوق لزوجها، وهذا يؤكد بوضوح أن ما من حق مشترك بين الزوجين إلا ويعكس ما يقابله من واجب مشترك بينهما، وهذا بدوره يؤكد أن هذه الحقوق هي نتاج العلاقة الصحيحة القائمة بين الزوجين بموجب عقد الزواج؛ لأن الخطاب في الآية الكريمة هو للزوجة ويشمل الزوج أيضا.

أما بالنسبة لقانون الأسرة الجزائري؛ فقد نص في المادة 36 المعدلة بموجب الأمر **05-02**[5] على ما يلي:

" يجب على الزوجين:

1- المحافظة على الروابط الزوجية وواجبات الحياة المشتركة.

---

1 أنظر: د/ محمد عجّاج الخطيب: نظام الأسرة في الإسلام، مكتبة الفلاح، الكويت، ط 1، 1405هـ - 1985 م، ص 125.

2 أنظر: د/ عبد القادر داودي: الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية دراسة شرعية قانونية مقارنة، دار البصائر للتوزيع والنشر، الجزائر، ط 1، 2007 مـ، ص 192.

3 سورة البقرة، الآية 228.

4 أنظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، حققه وخرج أحاديثه وعلّق عليه د/ كمال علي علي الجمل، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر، ط 1، 1419 هـ - 1998 م، 1/ 367.

5 أنظر: الأمر رقم 05 – 02 المؤرخ في 27 فبراير عام 2005 م المعدل والمتمم للقانون رقم 84 – 11 المتضمن قانون الأسرة، الجريدة الرسمية الجزائرية، السنة 42، العدد 15، الصادر في 27 فبراير عام 2005 م، 18 – 22.

2- المعاشرة بالمعروف، وتبادل الاحترام والمودة والرحمة.
3- التعاون على مصلحة الأسرة ورعاية الأولاد وحسن تربيتهم.
4- التشاور في تسيير شؤون الأسرة وتباعد الولادات.
5- حسن معاملة كل منهما لأبوي الآخر وأقاربه واحترامهم وزيارتهم.
6- المحافظة على روابط القرابة والتعامل مع الوالدين والأقربين بالحسنى والمعروف.
7- زيارة كل منهما لأبويه وأقاربه واستضافتهم بالمعروف.

وقد كانت هذه المادة في قانون الأسرة لعام **1984**[1] قبل التعديل تنص على ما يلي:

يجب على الزوجين:

1- المحافظة على الروابط الزوجية وواجبات الحياة المشتركة.
2- التعاون على مصلحة الأسرة ورعاية الأولاد وحسن تربيتهم.
3- المحافظة على روابط القرابة والتعامل مع الوالدين والأقربين بالحسنى والمعروف ".

على ضوء ما تقدم من نص المادة **36**؛ نلحظ أن قانون الأسرة الجزائري هو الآخر قد قرّر للزوجين حقوقا مشتركة، وأن ما يُعتبر حقوقا للزوج على زوجته هي ذاتها حقوق للزوج على زوجته وواجبات مشتركة بينهما، حتى أننا نجد أن المشرع الجزائري في نص المادة **36** قد نص على أغلب تلك الحقوق المشتركة مستعملا عبارة: **"يجب على الزوجين"**، وهي عبارة توحي بأن تلك الحقوق هي واجبات يشترك فيها الزوجان وليست حقوقا مشتركة بينهما.

ومن وجهة نظري، أعتقد أن المشرع الجزائري في قانون الأسرة ربما أراد أن ينبّه إلى أهمية تلك الحقوق المشتركة ولزومها ووجوبها على الزوجين؛ حتى لا يظن أحدهما أو كلاهما جواز التنازل أو التخلي عنها أو التفريط فيها، وهذا من خلال التأكيد على أنها مضامين لواجبات متعيّنة عليهما على وجه الاشتراك في مقابل ما يتمتعان به من حقوق مشتركة، وإن كنت أرى أن يتلافى المشرع الجزائري هذا الإشكال المتوهّم باستبدال عبارة:

---

1 أنظر: القانون رقم 84 – 11 المؤرخ في 9 يونيو عام 1984 م المتضمن قانون الأسرة، الجريدة الرسمية الجزائرية، السنة 21، العدد 24، الصادر في 12 يونيو عام 1984 م، ص 910 – 924.

"يجب على الزوجين" بعبارة: **"يحق للزوجين "**، أو عبارة: **"لكل من الزوجين".**

وفي ذات السياق تقريبا، نصت المادة 37 من قانون الأسرة لعام **1984** قبل تعديلها بالأمر **05-02** على أنه:

" يجب على الزوج نحو زوجته:

1- النفقة الشرعية حسب وسعه إلا إذا ثبت نشوزها.

2- العدل في حالة الزواج بأكثر من واحدة ".

واضح من نص هذه المادة أنها اقتصرت على ذكر ما يتوجب على الزوج تجاه زوجته، أو حقوق الزوجة على وجه الإنفراد لا على وجه الاشتراك؛ وهي: حق النفقة الشرعية، وحق العدل في حال زواجه بأكثر من زوجة، وهي حقوق لا مدخل لها فيما نحن بصدد بحثه وتأصيله من حقوق مشتركة، لذا قام المشرع الجزائري بتعديل نص هذه المادة تعديلا كليا؛ بحيث ألغى مضمونها نهائيا، واستبدله بمضمون آخر نص فيه على حق مشترك جديد بين الزوجين لم ينص عليه قبلا وهو: حقهما في الاستقلال المالي؛ بأن تكون لكل منهما ذمّة مالية مستقلة عن الآخر، وكذا حقهما في تخصيص أموال مشتركة بينهما يكتسبانها خلال حياتهما الزوجية.

وقد جاء نص المادة 37 بعد تعديلها بالأمر **05-02** كما يلي:

" لكل واحد من الزوجين ذمّة مالية مستقلة عن ذمة الآخر.

غير أنه يجوز للزوجين أن يتفقا في عقد الزواج أو في عقد رسمي لاحق حول الأموال المشتركة بينهما، التي يكتسبانها خلال الحياة الزوجية، وتحديد النِسَب التي تؤول إلى كل واحد منهما ".

والشاهد في نص المادة قولها: **"لكل واحد من الزوجين"**؛ أي يحق لكل من الزوجين أن يتمتع بذمة مالية مستقلة، فلا يتعدّى عليها الطرف الآخر بأي شكل من أشكال الاعتداء المالي غير المشروع، كما أن لهما الحق في التمتع بذمة مالية مشتركة وفقا لشروط سيأتي ذكرها لاحقا.

وأشير في ختام هذا التمهيد إلى أن قانون الأسرة الجزائري يعتبر الحقوق المشتركة بين الزوجين أحد الآثار المترتبة عن عقد الزواج؛ من حيث أنه يخاطب بهذه الحقوق المشتركة كلا من الزوجين ولا يخاطب بها أحدا غيرهما، ثم إن قانون الأسرة قد تطرق إلى هذه الحقوق المشتركة ضمن

الفصل الثالث الخاص بـ **"حقوق وواجبات الزوجين"**، وهو أحد الفصول الخمسة المندرجة تحت الباب الأول من قانون الأسرة وهو **"باب الزواج"**.

أما الآن، فآتي إلى العرض التفصيلي للحقوق المشتركة بين الزوجين في كل من الشريعة الإسلامية وقانون الأسرة الجزائري.

أولا: حلّ الاستمتاع بين الزوجين:

1- في الشريعة الإسلامية:

إن الشريعة الإسلامية تنظر إلى الاستمتاع بين الزوجين كحق أصلي مشترك بينهما ترجع إليه بقية الحقوق؛ إذ لا يتصور حصوله من أحدهما دون الآخر، لذا لا يجوز الاتفاق على التنازل عنه[1]، هذا فضلا عن أنه يُمثل أحد المقاصد الشرعية الأصلية المرعية من تشريع الزواج التي لا يجوز إسقاطها بأي حال من الأحوال، كما أنه يمثل – كما تقدم - أحد آثاره المترتبة عنه على وجه اللزوم والوجوب.

والناظر في نصوص الشريعة الإسلامية يجد أن عقد الزواج ميثاق الله الغليظ الذي به فقط تُستحل الأبضاع ولا تُستحل بشيء آخر عداه، كما قال الله تعالى: **[وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقا غليظا]**[2]؛ والمراد بالإفضاء هنا: الجماع، وبه قال ابن عباس ومجاهد والسّدي وغير واحد من أهل العلم.[3]

وأرى أن وجه الاستدلال من هذه الآية؛ أن الله تعالى خاطب كلا من الرجل والمرأة، وجعل من الإفضاء حقا مشتركا بينهما لا يكتمل إلا بوجودهما معا، ولا يصح شرعا إلا بزواجهما، فلولا عقد الزواج الذي تضمّن كلمة العهد أمام الله تعالى على حلّ المعاشرة والاستمتاع بالمعروف بين الزوج والزوجة؛ لما جاز لهما حقهما المشترك في الإفضاء والجماع تحت أي ظرف من الظروف أو سبب من الأسباب؛ ولهذا قال النبي ρ في الحديث الذي سيأتي ذكره قريبا: **"فاتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمان الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله..."**.[4]

---

1 أنظر: د/ محمد عجّاج الخطيب: المرجع السابق، ص 125، د/ جميل فخري محمد جانم: آثار عقد الزواج في الفقه والقانون، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 1، 2009 م، ص 81.

2 سورة النساء، الآية 21.

3 أنظر: ابن كثير: المرجع السابق، 1/ 617، ابن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق د/ عبد الله بن محسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، ط 1، 1422 هـ - 2001 م، 6/ 541 - 542.

4 البيهقي: السنن الكبرى، كتاب القسم والنشور، باب حق المرأة على الرجل، 7/ 295.

وقال الله تعالى أيضا: **[والذين هم لفروجهم حافظون. إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين. فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون].**[1]

ووجه الاستدلال عندي من هذه الآية: أن الاستمتاع وقضاء الوطر بين الزوجين حق مشترك بينهما لا يحلّ إلا من طريق الزواج، فظاهر منطوق الآية صريح في الدلالة على وجوب حفظ الأبضاع وصونها عن أي شكل من أشكال الاستمتاع الذي يقع خارج إطار الزواج سواء كان بمباشرة أو بغير مباشرة، وأن استحلال البضع بين الرجل والمرأة لا يكون إلا بالزواج، وأن مُستحلّه بغير عقد الزواج مُعتد ومُتجاوز للحدود ومرتكب للمحرّمات.

وبخصوص هذه الآية الأخيرة تحديدا؛ فإنها بمنطوقها تشير إلى ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أن المعاشرة والاستمتاع حق مقرّر لكل من الزوجين على سبيل الاشتراك.

المسألة الثانية: أن المعاشرة والاستمتاع لا تحل إلا بموجب عقد الزواج الصحيح، وأن أي استمتاع خارج إطار هذا العقد هو تعدّ وتجاوز للحلال إلى الحرام.

المسألة الثالثة: أن الزنا بين الرجال والنساء، واللّواط بين الرجال، والسّحاق بين النساء، والاستمناء، وإن تحقق في جميعها الاستمتاع بالمعاشرة والإفضاء والملامسة، إلا أنه استمتاع حرام؛ لأنه وقع خارج أحكام عقد الزواج، ثم إنه استمتاع متوهّم تأباه الأنفس السوية، والطباع السليمة، والفطر النقية، مع ما يجلبه للنفس والبدن من أسقام وأمراض.

هذا، وحتى يدوم بينهما الرفاء والوفاق، ولا تحلّ بينهما الشحناء والشقاق[2]؛ من المهم أن لا يتعسّف الرجل في ممارسة حقه في مباضعه زوجته، مستدلا على حقه في ذلك بنحو قول النبي ρ: **"إذا الرجل دعا زوجته لحاجته فلْتأته ــ وفي لفظ: فلْتُجبه-، وإن كانت على التّنّور"**[3]، وقوله صلى الله عليه وسلم: **"إذا**

---

1 سورة المؤمنون، الآيات 5- 7.

2 في سياق هذا المعنى أنظر: محمد بن صالح المنجد: محرمات استهان بها الناس يجب الحذر منها، دار الوطن، السعودية، ط 2، 1414 هـ، ص 36، د/ جميل فخري محمد جانم: المرجع السابق، ص 55.

3 الترمذي: الجامع الكبير، كتاب النكاح، باب ما جاء في حق الزوج على المرأة، رقم الحديث 1160، 2/ 453، البيهقي: المرجع السابق، كتاب القسم والنشور، باب ما جاء في بيان حقها، 7/ 292، جلال الدين السيوطي: الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، رقم الحديث 600، 1/ 93.

دعا الرجل امرأته إلى فراشه فلتُجب وإن كانت على ظهر قتْب"[1]؛ والقتب الإِكَافْ الصغير على قدر سنام البعير، يوضع عليه للركوب.[2]

وفي مقابل ذلك يُهمل هذا الزوج المتعسّف حق زوجته عليه؛ الذي بموجبه يتعين عليه أن لا يقرب زوجته في حال قيام مانع شرعي يحول دون إجابتها لحاجته كالمرض والكرب، والضعف، والإعياء، والحيض والنفاس...، أو أن يمتنع عن إجابة داعي الفطرة فيها، فتنكسر نفسها، وقد يتسبّب في إفسادها، فيتحمّل وزر ذلك.

من جهة أخرى يتعيّن لزاما على الزوجة أن تُعين زوجها على وجاء ما يقع في نفسه من نوازع الاستمتاع، فلا ترد طلبه إذا دعاها لما يقضي وطره وحاجته منها، ما دامت غير متلبّسة بمانع شرعي.

ويتوجب على المرأة أن تستحضر قولي النبي ρ الذين مرّا معنا، والذين يدلان بوضوح على أن إجابة زوجها للفراش واجب لازم حال انتفاء موانعه، وهذا ما تدل عليه ظاهر العبارة فيهما: **"فلْتأته"، "فلتُجبه"، "فلتُجب"**، فإنها تفيد الوجوب؛ لاقتران لام الأمر بالفعل المضارع كما هو مقرّر في قواعد اللغة العربية.

وأيضا تستحضر الوعيد والتهديد في حق كل زوجة تمتنع عن الفراش هجرانا لا عذرا؛ فعن أبي هريرة رضي الله تعالى أن رسول الله ρ قال: **"إذا باتت المرأة هاجرة لفراش زوجها لعنتها الملائكة حتى ترجع"**[3]، وفي لفظ قال عليه الصلاة والسلام: **"إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت فبات غضبان عليها لعنتها الملائكة حتى تصبح"**.[4]

" وكثير من النساء إذا صار بينها وبين زوجها خلاف تُعاقبه – بظنّها – بمنعه حقه في الفراش، وقد يترتب على هذا مفاسد عظيمة منها: وقوع الزوج في الحرام، وقد تنعكس عليها الأمور فيُفكر جادّا في الزواج عليها ".[5]

ويبقى الإسلام بأحكامه وشرائعه متميّزا، إذ اعتمد فلسفة فريدة مع موضوع الاستمتاع الجنسي ومقدماته باعتباره أحد الحقوق المشتركة بين الزوجين، وكأحد المقاصد المرعيُّ تحققها من العلاقة الزوجية؛ فقد جعل من

---

1 جلال الدين السيوطي: المرجع نفسه، رقم الحديث 601، 1/ 93.

2 أنظر: علي بن إسماعيل بن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، جامعة الدول العربية، تحقيق مراد كامل، ط 1، 1392 هـ - 1982 م، 6/ 209، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق على هلالي، ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مطبعة حكومة الكويت، د ر ط، 2004 م، 3/ 515.

3 البيهقي: المرجع السابق، كتاب القسم والنشور، باب ما جاء في بيان حقها، 7/ 292.

4 البيهقي: المرجع نفسه، جلال الدين السيوطي: المرجع السابق، رقم الحديث 602، 1/ 93.

5 أنظر: محمد بن صالح المنجد: المرجع السابق، ص 36.

هذه المتعة الفطرية طاعة وعبادة يُثاب عليها العبد أيما إثابة[1]؛ ويكفينا شاهدا هنا ما رواه أبو ذر الغفاري رضي الله عنه، أن أناسا من أصحاب رسول الله ρ قالوا: يا رسول الله، أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجرٌ؟، فقال ρ: **"أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر ؟، فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر".**[2]

قال الإمام النووي شارحا الحديث: **" "وفي بُضع أحدكم صدقة"**؛ هو بضم الباء ويُطلق على الجماع، ويُطلق على الفرج نفسه وكلاهما تصح إرادته هنا، وفي هذا دليل على أن المباحات تصير طاعات بالنيات الصادقات، فالجماع يكون عبادة إذا نوى به قضاء حق الزوجة ومعاشرتها بالمعروف الذي أمر الله تعالى به، أو طلبِ ولدٍ صالحٍ، أو إعفاف نفسه، أو إعفاف الزوجة، ومنعهما من النظر إلى حرام أو الفكرِ فيه، أو الهمّ به أو غير ذلك من المقاصد الصالحة **"**.[3]

2- في قانون الأسرة الجزائري:

بالرغم من أهمية الاستمتاع بين الزوجين كحق مشترك بينهما، وكمقصد شرعي أصلي مرعي من مقاصد الزواج وأثر من آثاره الشرعية، إلا أننا نجد أن المشرع الجزائري لم يُصرّح البتّة بهذا الحق إن في قانون الأسرة لعام **1984** أو في الأمر المعدل له رقم **05-02**، واكتفى في المادة **36/** فقرة **1** من قانون **1984** بالقول: **"يجب على الزوجين المحافظة على الروابط الزوجية وواجبات الحياة المشتركة"**، وهي ذات النص الذي أقرّه الأمر **05 – 02.**

هذا ومع أن نص هذه المادة وإن لم يُعبر صراحة على حق الزوجين المشترك في الاستمتاع؛ إلا أنه أشار إلى ذلك ضمنا من حيث أن هذا الحق هو مظهر من مظاهر تلك الروابط الزوجية بين الزوجين هذا من ناحية، من ناحية أخرى هو حق يندرج بداهة في إطار ما نصت عليه المادة من وجوب المحافظة على الحياة الزوجية وواجباتها المشتركة بين الزوجين، من حيث أن حل الاستمتاع حق للزوج يتعيّن على الزوجة أن ترعاه لزوجها وجوبا، وحق للزوجة يتوجب على الزوج أن يكفله لزوجته لزوما.

---

1 أنظر في سياق هذا المعنى: د/ بن شويخ الرشيد: شرح قانون الأسرة الجزائري المعدل، ص165.

2 مسلم: الصحيح، مع المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج للنووي، كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، رقم الحديث 2326، 4/ 329 – 330.

3 أنظر: النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار ابن الهيثم، مصر، ط 1، 2003 م، 4/ 330 – 331.

ومع أن الشريعة الإسلامية قد عبّرت عن حق الزوجين في الاستمتاع على نحو أكمل وأحسن وبصورة أصرح وأفضل مقارنة مع قانون الأسرة الجزائري، إلا أنني أجد أنهما متفقان بخصوص أن الزواج هو سبب مشروعية حل الاستمتاع كحق مشترك بين الزوجين، وأنه آثر من جملة الآثار الشرعية والقانونية التي يرتبها.

ثانيا: المعاشرة بالمعروف:

1- في الشريعة الإسلامية:

والمعروف: ما عرّفه الشرع الحنيف وقبله العقل الصحيح ولاءم الفطرة السليمة، وهو قاعدة شرعية هامّة لا غنى للإنسانية عنها في مختلف مظاهرها الحياتية، ومنها الحياة الزوجية. وقد ورد ذكر المعروف في نحو ثمان وثلاثين موضعا من آي القرآن الكريم[1]، منها ما ذُكر مقترنا بالحياة الزوجية، ولا سيما اقترانه بحسن معاشرة ومعاملة الزوجات إن في حالة زواجهن وإمساكهن وما يتبعه من حقوق والتزامات، وإن في حالة العزم على طلاقهن وتسريحهن وما يلحقه من تبعات:

فأما في حالة الطلاق والتسريح أذكر مثالا لا حصرا:

قوله عزّ وتعالى: **[الطلاق مرّتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان].**[2]

وقوله: **[وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرّحوهن بمعروف].**[3]

وقوله: **[فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف].**[4]

وقوله: **[وللمطلّقات متاع بالمعروف حقا على المتقين].**[5]

وأما في حالة الزواج والإمساك أذكر على وجه المثال لا الحصر:

قوله عزّ وجلّ: **[ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة].**[6]

وقوله: **[وعاشروهن بالمعروف].**[7]

---

1 أنظر مثلا: محمد صدقي العطار: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، ط 1، 1431 هـ- 1432 هـ - 2010 م، ص 593.

2 سورة البقرة، الآية 229.

3 سورة البقرة، الآية 231.

4 سورة الطلاق، الآية 2.

5 سورة البقرة، الآية 241.

6 سورة البقرة، الآية 228.

7 سورة النساء، الآية 19.

وقوله: **[وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف]**.[1]

ولقد اهتم الفقهاء قديما ببحث المعاشرة بالمعروف بين الزوجين، فخصّوها بالتصنيف والتأليف لعلمهم بمدى أهميتها في بناء الأسر بناء مشيدا، وصونها عن أي تأثير قد يقوض دعائمها ويشيع الخلاف بين أفرادها؛ من ذلك مثلا نجد الإمام أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النّسائي في كتابه المفيد: **"عشرة النّساء"**.[2]

وفضلا عن ذلك، فإن المعاشرة بين الزوجين في كنف المعروف والرحمة والمودة من بين أهم مقاصد الزواج الظاهرة التي نصت عليها نصوص الشريعة المتضافرة، من ذلك قول الله تعالى: **[ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودّة ورحمة]**[3]، "ولن تتحقق المودة والرحمة إلا بحسن العشرة وتفاني كل منهما في أداء واجبه، وتسامحه وتغاضيه عن هفوات الآخر".[4]

إضافة إلى كون المعاشرة بالمعروف مقصد شرعي مرعي في الزواج، فإنه يعتبر كذلك حقا مشتركا بين الزوج والزوجة، فهو قوام الحياة الزوجية؛ إذ لا يُتصور أن يدوم رفاء الأسرة دون انتظام العلاقة بين الزوجة وزوجها، ولا غرو في أن تحقق هذا الانتظام مشروط بحسن المعاشرة بالمعروف المتبادلة بين الزوجين.[5]

قال الله تعالى: **[وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا]**؛ أي وخالقوا أيها الرجال نساءكم، وخالطوهن وصاحبوهن بالمعروف[6]، و"طيّبوا أقوالكم لهن، وحسّنوا أفعالكم وهيئاتكم بحسب قدرتكم، كما تحب ذلك منها، فافعل أنت بها مثله"[7]، ويؤيّد هذا هذا المعنى قوله تعالى: **[ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف]**؛ **"**أي ولهن على الرجال من الحق مثل ما للرجال عليهن، فليؤدّ كل واحد منهما إلى الآخر ما يجب عليه بالمعروف...**"**.[8]

---

1 سورة البقرة، الآية 233.

2 أنظر: النسائي: عشرة النساء، اعتنى به وهذبه واختصر أسانيده خالد محمود خادم السروجي، قرأه وصححه محمد على بحري، دار ابن القيم، دمشق، سورية، دار البلاغ، الجزائر، ط1، 1425هـ- 2004م.

3 سورة الروم، الآية 21.

4 أنظر: د/ محمد عجّاج الخطيب: المرجع السابق، ص 127.

5 لتفصيل أكثر أنظر: د/ جميل فخري محمد جانم: المرجع السابق، ص 64 - 71.

6 أنظر: ابن جرير الطبري: المرجع السابق، 6/ 538.

7 أنظر: ابن كثير: المرجع السابق، 1/ 616.

8 أنظر: ابن كثير: المرجع نفسه، 1/ 367.

إذن واضح أن حسن المعاشرة بالمعروف حق مقرّر لكل من الزوج والزوجة على سبيل المشاركة؛ من حيث أن منطوق الآية **[ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف]** يُفيد بوضوح أن المعاشرة بالمعروف حق مُتعين على الرجل بذله ورعايته لزوجته بكل صدق وإخلاص، في مقابل ما يتوجب على الزوجة أن ترعاه وتبذله لزوجها من ذات الحق.

وقد أوصى رسول الله ρ في حجة الوداع بحسن المعاشرة بالمعروف كحق مشترك بين الزوجين؛ فعن جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله ρ قال في خطبته في حجة الوداع: **"فاتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمان الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولكم عليهن أن لا يُطئن فُرُشكم أحدا تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرِّح، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف".**[1]

والشاهد من الحديث الدّالّ على وجوب مراعاة الحقوق المشتركة بين الزوج والزوجة عبارته ρ: **"ولكم عليهن"**؛ وهذا حق الزوج على زوجته في أن تحفظه في عرضه وشرفه، وأيضا عبارته ρ: **"ولهن عليكم"**؛ وهذا حق الزوجة على زوجها في أن يضمن لها العيش الكريم.

وفي السياق ذاته، فهم الصحابة حق المعاشرة مع زوجاتهن بالمعروف، فخالقوهن به وتمثّلوه في حياتهم معهن في أدب رفيع فرّط فيه كثير من الأزواج في زمننا؛ من ذلك مثلا ما قاله عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: "إني لأحب أن أتزيّن للمرأة كما أحب أن تتزيّن لي المرأة؛ لأن الله يقول: **(ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف)**".[2]

والشاهد هنا: أن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أقرّ للرجل حقا يلزم المرأة أن تحفظه له وهو: حقه في أن تتزيّن وتتجمّل وتتطيّب وتتحبّر له، كما أنه أقرّ أن من حقها عليه أن يتحبّب لها بجميل وطهارة المنظر، ويتودّد إليها بطيب وزينة المظهر، وهذا مما يقع ضمن مدلول حسن المعاشرة بالمعروف الذي تتفاعل في إطاره العلاقة الزوجة تفاعلا إيجابيا، وتندفع نحو الرفاء والانتظام.

وروى عروة عن أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها وصف إحدى الزوجات لزوجها ممتدحة لين جانبه، وحُسن عشرته، ودمث أخلاقه، وطيب رائحته، تقول: "زوجي المسُّ مسُّ أَرْنَبْ، والرِّيحُ رِيحُ زَرْنَبْ".[3]؛ والأرنب

---

1 سبق تخريجه.

2 أنظر: ابن كثير: المرجع السابق، 1/ 367.

3 البخاري، الجامع الصحيح، كتاب النكاح، باب حسن المعاشرة مع الأهل، رقم الحديث 5189، 3/ 1668، أحمد بن شعيب النسائي: المرجع السابق، ص 86.

الحيوان المعروف؛ "دويبة ليّنة المس ناعمة الوبر جدا، والزرنب بوزن الأرنب لكن أوله زاي؛ وهو نبت طيب الريح، وقيل: هو شجرة عظيمة بالشام بجبل لبنان لا تثمر، لها ورق بين الخضرة والصفرة،... وقيل: هو حشيشة دقيقة طيبة الرائحة وليست ببلاد العرب، وإن كانوا ذكروها، قال الشاعر:

بأبي أنت وفوك الأشنب *** كأنما ذرّ عليه الزّرنب

وقيل: هو الزعفران.

وَصَفَتْهُ بأنه لين الجسد نَاعِمُهُ، ويحتمل أن تكون كنّت بذلك عن حسن خلقه ولين عريكته، بأنه طيّب العرق لكثرة نظافته واستعماله الطيب تظرّفا، ويحتمل أن تكون كنّت بذلك عن طيب حديثه أو طيب الثناء عليه لجميل معاشرته".[1]

وللأسف إن هذا الحق اليسير مما فرّط فيه كثير من الأزواج تجاه زوجاتهم، فتسببوا في إفسادهن واعتسافهن، حتى إذا ما انتبه أولئك الأزواج المقصّرون والمفرّطون والمهملون لتفريط زوجاتهن في أمر الزينة والتجمّل، عاتبوهن وأعظمن في لومهن، وهجروهن في المضجع بل وفي المسكن، وتخيّروا بدلا منه مضجع الخَناَ ومسكن الخيانة.

بل وقد يتجاوز بعض الأزواج حدّ الأدب فيرمي زوجته بقبيح القول، ويتطاول عليها بشنيع الفعل، فيزبد ويغضب ويضرب ويطلّق، كلّ ذلك بحجة القوامة، التي صار كثير من الأزواج يرونها حق امتياز وأولوية تبيح لهم فعل أي شئ، بل وصارت عند بعضهم حقا مطلقا لا ينضبط بأي ضابط ولا يتقيد بأي قيد.

والرجل في ثورة العتاب واللوم لزوجته المخذولة والمقهورة، لا يفكر حتى في أن يلتفت إلى تقصيره في زينة وطيب مظهره، وتفريطه في حبور وبهاء منظره، فالمرأة شأنها شأن الرجل بُضعة من المشاعر والعاطفة، بل وتزيد عنه في ذلك وأكثر، ومن حقّها أن ترى من زوجها ما يُحب أن يرى منها، هي **[فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم ولكن أكثر الناس لا يعلمون]**[2]، فلُطفا، على الأزواج أن ينتبهوا إلى ذلك.

من جانب آخر، وحتى في الحالات التي يتكدّر فيها الصفاء، ويزول معها الرفاء بين الزوجين، فعلى الزوج أن يحفظ للزوجة حقها في حسن العشرة

---

1 أنظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مع تعليقات العلامة عبد العزيز بن باز، اعتنى به محمود بن الجميل، مكتبة الصفا، القاهرة، مصر، ط 1، 1424 هـ- 2003 م، 9/ 198– 199.

2 سورة الروم، الآية 30.

بالمعروف، وإن رأى منها ما يكره فلا يفركها ولا يُسيء إليها؛ كما أخبر بذلك النبي ρ: **"لا يفرك مؤمن مؤمنة إن كره منها خلقا رضي منها خلقا آخر".**[1]

وإن أراد إمساكها فليمسكها بالمعروف، فلعله يصيب خيرا وافرا من إمساكه لها وهو كاره، وفي هذا المعنى يقول الحق تبارك وتعالى: **[فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا]**؛ "أي فعسى أن يكون صبركم مع إمساككم لهن وكراهتهن فيه، خير كثير لكم في الدنيا والآخرة..."[2]، وبنحوه قال به مجاهد وابن جرير الطبري.[3]

والمراد بالخير الكثير في الآية الكريمة: الولد كما قال الإمام السدّي[4]؛ وهو ما ذهب إليه حبر الأمة عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: "والخير الكثير أن يعطف عليها، فيُرزق منها ولدا، ويكون في ذلك الولد خير كثير"[5]، هذا الولد الذي يتعين على الزوجين الاشتراك في رعايته كما سيأتي بيانه قريبا في الحق المشترك الموالي.

وتأكيدا على أهمية المعاشرة بالمعروف في حياة الزوجين؛ فقد حضّ النبي صلى الله عليه وسلم على تخيّر الزيجة المتوددة المتبعّلة المتحبّبة لزوجها، فقال عليه الصلاة والسلام: **"تزوّجوا الولود الودود".**[6]

والشاهد من الحديث أن النبي ρ أمر باختيار الزوجة الودود؛ التي تُحسن فنّ التّحبب وسحر التبعل لزوجها، فإنها إن فعلت ذلك لا ريب ستصيب من شغاف قلب زوجها مأخذا، وسيبادلها زوجها شعور الود والحب هذا إن كان له قلب. أقول هذا الكلام؛ لأن بعض الزوجات المتحبّبات المتبعّلات لا تنلن من أزواجهن غير الجفاء والقسوة، وهذا من سوء الأدب الذي يُعامل به بعض الأزواج زوجاتهن العفيفات المخلصات.

ولكل من كان ذا حاله مع زوجته الودودة أذّكره بقول الحق تبارك وتعالى: **[ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودّة ورحمة]**، وأقول له اتق الله تعالى في زوجتك؛ فإن النبي ρ أمر بذلك فقال: **"فاتقوا الله في النساء..."**[7]، وأوصى بهن ρ خيرا فقال عليه الصلاة

---

1 مسلم: المرجع السابق، كتاب الرضاع، باب الوصية بالنساء رقم الحديث 3633، 5/ 397 – 398.
2 أنظر: ابن كثير: المرجع السابق، 1/ 616.
3 أنظر: ابن جرير الطبري: المرجع السابق، 6/ 538.
4 أنظر: ابن جرير الطبري: المرجع نفسه، 6/ 539.
5 أنظر: ابن جرير الطبري: المرجع نفسه، ابن كثير: المرجع السابق، 1/ 616.
6 سيأتي تخريجه.
7 سبق تخريجه.

والسلام: **"واستوصوا بالنساء خيرا..."**[1]؛ والأمر بتقوى الله سبحانه ولزوم تعاليمه في التعامل مع المرأة ومنها الزوجة يُفيد في ظاهره الوجوب، وكذا إيصاؤه ρ بهن خيرا فقد جاء الأمر بذلك مطلقا من غير قيد ما يفيد أيضا في ظاهره الفرض والوجوب.

2- في قانون الأسرة الجزائري:

من ملامح الجدّة التي أتى بها الأمر **05 – 02:** الفقرة 2 التي أدرجها في نص المادة **36** من قانون **1984**؛ والتي نصت على ما يلي: **"يجب على الزوجين... المعاشرة بالمعروف، وتبادل الاحترام والمودة والرحمة"**.

فملامح توجيهات وأحكام الشريعة الإسلامية واضحة من هذا النص القانوني؛ إذ تضمَّن صراحة ما نصت عليه الشريعة الإسلامية من وجوب المعاشرة بالمعروف بين الزوج والزوجة، وتعايشهما في كنف الألفة والاحترام، وتبادلهما معاني المودّة وقيم الرحمة، كما مرّ معنا من قوله تعالى: **[وعاشروهن بالمعروف]**؛ وقوله أيضا جلّ وعلا: **[ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودّة ورحمة]**، وعليه يكون نص المادة **36** بعد تعديلها أدقّ وأضبط في الدلالة على حق المعاشرة بين الزوجين.

ومن الجدير التنبيه إلى أن المادة **36** حتى قبل تعديلها نجدها قد نصت على ما يمكن أن يدعم قطعا حق المعاشرة بالمعروف بين الزوجين، وهذا واضح من نص فقرتيها **1** و **2**؛ اللتين تضمنتا:

"1- المحافظة على الروابط الزوجية وواجبات الحياة المشتركة.

2- التعاون على مصلحة الأسرة...".

ولا غرو في أن المعاشرة بالمعروف من حقوق الحياة الزوجية المشتركة بين الزوجين، ومن مستلزمات المحافظة على هذه الرابطة المقدسة، ثم إن التعاون على رعاية مصالح الأسرة يسترعي اهتمام كلا الزوجين بالآخر، ويستدعي حرص كل منهما على معاشرة الطرف الآخر بالمعروف، والتّودّد والتّحبّب إليه بتوطئة الكنف ولين الجانب.

---

1 البخاري، المرجع السابق، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم وذريته، رقم الحديث 3331، 2/ 1024، كتاب النكاح، باب الوَصَاة بالنساء، رقم الحديث 5186، 3/ 1667.

ثالثا: رعاية الأبناء:

1- في الشريعة الإسلامية:

من المعلوم البيّن أن الزوجة معنية بدرجة أكبر بواجب تربية الأبناء ورعايتهم ولاسيما من الناحية الخلقية والمعنوية، ورعاية احتياجاتهم المادية التي تدخل في نطاق مهامها المنزلية، باعتبارها المحور الأساسي في نجاح أو فشل العملية التربوية بشكل عام داخل صرح الأسرة؛ ولهذا قال النبي ρ في حق مسؤوليتها تجاه أبنائها: **"... والمرأة راعية على بيت زوجها وولده... – وفي لفظ: والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسئولة عنهم..."**[1]، فذكر النبي ρ واجب الرعاية الذي لا تبرأ ذمتها منه إلا إذا بذلته لأهل بيتها، وأوضح تحديدا وبشكل صريح مسؤوليتها تجاه ولدها، وأكد عليها كما في الرواية الثانية.

لكن قطعا هذا لا يعني أن سير هذه العملية نحو تحقيق أهدافها مضمون النجاح بوجود الزوجة فقط، بل يتوجّب على الزوج من جهته أن يُشارك الزوجة في الإشراف على السير الحسن والإدارة الايجابية للعملية التربوية تجاه أبنائهم، ضمانا لإنجاحها وتحقيق أهدافها؛ بدليل أن النبي ρ خص الرجل بجانب من المسؤولية تجاه أهل بيته ومنهم أبناؤه؛ فقال عليه الصلاة والسلام في الحديث نفسه: **"... والرجل راع على أهل بيته – وفي لفظ: والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عن رعيته"**[2]، فقررت الروايتان الرعاية الإلزامية المتعيّنة على الرجل تجاه أهل بيته، وثنّتها الرواية الثانية بإقرار مسؤوليته تأكيدا على المهام المتعيّنة وجوبا وإلزاما في حقه تجاه زوجته وأبنائه.

وتعظم اليوم مسؤولية الزوجين أمام أبنائهما ولاسيما بسبب ما يواجهونه من مطبّات غير أخلاقية[3]، تؤثّر سلبا في سلوكياتهم، وحسن تنشئتهم تنشئة سليمة وصحية، وتربيتهم تربية قويمة وصحيحة، مطبّات صار تعثر الأبناء بها سهلا، والانسياق وراء فسادها العرم يسيرا، مطبّات أفرزتها أكثر ظاهرة العولمة الإعلامية والاتصالية في شقها السلبي، الناتج عن التعامل غير الأخلاقي مع وسائلها وتقنياتها الحديثة، ومع ما ترتبه هذه العولمة من زخم معلوماتي ومعرفي وفق أنماط معرفية وأشكال معلوماتية مختلفة (مرئية أو

---

1 البيهقي: المرجع السابق، كتاب القسم والنشور، باب ذهاب النساء والصبيان في العرس، 7/ 291، كتاب الوديعة، باب ما جاء في الترغيب في أداء الأمانات، 6/ 287، جلال الدين السيوطي: المرجع السابق، رقم الحديث 6370، 2/ 289.

2 سبق تخريجه.

3 حول هذا الموضوع أنظر مثلا: رضا المصري وفاتن عمارة: الأخطار الأخلاقية التي تواجه أبناءنا، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 1431 هـ - 2010.

سمعية أو مرئية وسمعية)، قد يتسبب في انسياق الأبناء أمام مشاهده وممارساته السلبية غير التربوية.

إذن، رعاية الأبناء من جهة كونه حقاً مشتركاً بين الزوجين، يتعين على الزوجة القيام به بكل تفان بمعية زوجها؛ الذي يتعين عليه هو الآخر أن يبذل يد العون لزوجته، ويُشاركها ويتكاتف معها في سبيل ضمان رعاية أحسن لأبنائهما، مصداقا لحديث النبي ρ الذي تقدم: **"كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته... والرجل راع على أهل بيته، والمرأة راعية على بيت زوجها وولده – وفي لفظ: والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسئولة عنهم..."**.[1]

والشاهد من الحديث: أن النبي ρ خاطب الرجل كما خاطب المرأة تماما لا فرق بينهما، خاطبهما بضرورة اضطلاعهما بمسؤولية رعاية أبنائهما، وإدارة شؤون أسرتيهما على وجه المشاركة.

2- في قانون الأسرة الجزائري:

أما بخصوص موقف المشرع القانوني الجزائري؛ فقد نصت المادة **36/** فقرة **2** من قانون الأسرة لعام **1984** على أنه: **"يجب على الزوجين... التعاون على مصلحة الأسرة ورعاية الأولاد وحسن تربيتهم"**، وقد أقرّ هذا النص التعديل القانوني لعام **2005** الذي أتى به الأمر **05 – 02** من خلال الفقرة **3** من ذات المادة؛ أي أصبحت الفقرة **2** من المادة **36** من قانون **1984** هي الفقرة **3** من المادة **36** المعدلة بقانون **2005.**

إذن واضح أن الزوجين معنيّان معا بالتعاون على رعاية مصالح الأسرة، ومن بين أهم هذه المصالح الأسرية: الحرص على رعاية الأولاد رعاية طيبة، والتفاني في تربيتهم تربية حسنة، وهنا يحق لكل من الزوجين أن يلتمس أحدهما من الآخر أن يشاركه عملية رعاية الأبناء وتربيتهم، وأن يلقى كل منهما المساعدة اللازمة والكافية من الطرف الآخر؛ لرعاية أحسن وعناية أفضل بمصالح الأسرة عموما ومصالح الأولاد تحديدا.

هذا ومع أن المشرع الجزائري بخصوص رعاية الأبناء لم يُعط أولوية أكبر وأفضلية أكثر لجانب الزوجة تحديدا، على اعتبار أنها قد تتحمل العبء الأكبر من المهام التربوية تجاه الأبناء، إلا أن هذا وإن صحّ فرضا فإنما يصح فيما يتعلق برعاية الأبناء من جوانب تتمرّس فيها الزوجة وتختص بها دون

---

1 سبق تخريجه.

الزوج مثل: الرّعاية المنزلية، ومع ذلك فإن هذا الفرض لا يعني بأي حال أن الزوج في منأى عن أداء تلك الالتزامات التربوية من نواح أخرى يتمرّس فيها ويختص بها دون الزوجة كالنفقة مثلا.

وعليه، فالمشرع الجزائري لم يُفرّق في الحقيقة بين الزوج والزوجة في رعاية الأبناء؛ إذ ألزمهما بها معا دون إعطاء أفضلية أو أولوية للزوجة دون الزوج أو العكس، كما قد يتوهم كثير من الأزواج اليوم من أن عبء التربية قد يقع على عاتق أحد الزوجين دون الآخر، ما يؤكد أن التعاون على رعاية الأبناء حق مشترك بينهما، يتطلب منهما التشارك لا مزية لأحدهما تُعفيه من بذل هذا الحق للآخر.

وعموما، يمكن القول بأن تلك الالتزامات التربوية الملقاة على عاتق الزوجين تجاه أبنائهما؛ هي حق متعيّن على كليهما على سبيل التعاون والاشتراك، وقد تتأكد أكثر في جانب أحدهما دون الآخر لخصوصية فيها يضطلع بها الزوج دون زوجته، والعكس يصح أيضا فقد تضطلع الزوجة أكثر دون الزوج برعاية الأبناء فيما يرجع لخصوصية لا تليق متابعتها من الزوج ابتداء إلا بتدخل الزوجة.

رابعا: رعاية واحترام الوالدين والأقارب:

1- في الشريعة الإسلامية:

من الآداب الشرعية المرعية في الشريعة الإسلامية التي يتعين على المسلم الاعتناء بها والحرص عليها: رعاية الوالدين، وتعهّد الأقارب بالوصال[1]؛ من ذلك مثلا:

قوله تعالى: **[وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا].**[2]

وقوله: **[وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحسانا وذي القربى]**[3]**.** وقوله: **[واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذي القربى]**[4]**.** وقوله: **[وآت ذا القربى حقه]**[5]**.** وقوله: **[فآت ذا القربى حقه**[6]**].**

---

1 أنظر في سياق هذا المعنى: أحمد نصر الجندي: شرح قانون الأسرة الجزائري، دار الكتب المصرية، دار شتات للنشر والبرمجيات، مصر، د ر ط، 2009 م، ص 80، د/ بن شويخ الرشيد: شرح قانون الأسرة المعدل دراسة مقارنة لبعض التشريعات العربية، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 1429 هـ - 2008 م، ص 166، د/ جميل فخري محمد جانم: المرجع السابق، ص 71.

2 سورة الإسراء، الآية 23.

3 سورة البقرة، الآية 83.

4 سورة النساء، الآية 36.

5 سورة الإسراء، الآية 26.

6 سورة الروم، الآية 38.

وقوله: **[واتقوا الله الذي تسّاءلون به والأرحام].**[1]

ويتأكد هذا الأدب أيضا بين الزوجين؛ إذ يتعين على كليهما أن يُعامل والدي الآخر بالحسنى، ويبذل الاحترام لأقاربه، ويتبادل الزيارة معهم، ويستضيفهم على الرحب والسعة.

ويمكن هنا أن نستأنس بقول النبي ρ الذي مرّ معنا: **"كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته... والرجل راع على أهل بيته، والمرأة راعية على بيت زوجها وولده... – وفي لفظ -: والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسئولة عنهم...".**[2]

فكلمة **"أهل"** قد تعمّ الأقارب من جهة الزوج وأيضا الأقارب من جهة الزوجة، إن كانوا موجودين في بيت الزوجية على وجه الزيارة أو على وجه السُّكنى كالوالدين مثلا، فكثيرا ما نجد والدي الزوج يسكنان معه في بيت الزوجية نفسه الذي توجد به زوجته وولده، وفي هذه الحالة يتعين على كل من الزوجين أن يرعى أقارب الطرف الآخر بالحسنى، والله لا يُضيع أجر المحسنين.

وبما أن هذه الدراسة تركز على الحقوق المشتركة بين الزوج والزوجة، فلا غرو في أنه يحق للزوج أن يلقى من زوجته الرعاية الكريمة والاحترام لأبويه وأقاربه، كما أن من حقها أن يبادلها زوجها الحق نفسه، وهذا لا شك مما يدعم أواصر المودّة ويقوي روابط المحبة بين الزوجين، ويحفظ لهما هناء حياتهما الزوجية، ويُديم رفاءها وانتظامها، ثم إن ذلك كله يقع موقعا من حقهما المشترك في المعاشرة بالمعروف الذي سبق بيان تفصيله.

من جهة أخرى، لا يحق للزوج أن يحول دون حق زوجته في زيارة والديها على الأقل ولو مرّة في الأسبوع وزيارة بقية محارمها ولو مرة في السنة كحد أدنى، ويتأكد ذلك أكثر في حالات المرض والوفاة وشبهها، شريطة أن تلتزم الآداب المرعية شرعا في خروجها فتخرج بإذنه مستترة غير متبرجة بزينة، لأن أمر منعه لها من ذلك يقع تحت باب الإضرار بالزوجة، والنبي ρ يقول: **"لا ضرر ولا ضرار"**[3]، ولأن منعه إياها من حق زيارة أبويها وسائر محارمها مما يؤدي إلى قطع ما أمر الله تعالى به أن يوصل من الأرحام، والله

---

1 سورة النساء، الآية 1.

2 سبق تخريجه.

3 البيهقي: المرجع السابق، كتاب الصلح، باب لا ضرر ولا ضرار، 6/ 96 – 70، كتاب إحياء الموات، باب من قضى فيما بين الناس بما فيه صلاحهم ودفع الضرر عنهم على الاجتهاد، 6/ 156 – 157، كتاب آداب القاضي، باب ما لا يحتمل القسمة، 10/ 133، ملك بن أنس: الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، رقم الحديث 36، 2/ 745،الدار قطني: السنن، كتاب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري، رقم الحديث 4493، 4494، 4495، 2/ 123.

عز وجل يقول: **[فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم]**[1]، فتعيّن لزاما على الزوج أن يرعى لزوجته هذا الحق.[2]

وأيضا في ذات السياق، أرى أن على الزوجة أن تبذل لزوجها ذات الحق الذي يبذله لها، فلا تتأفّف من زيارته لأبويه وسائر أقربائه، بل يتعيّن عليها أن تُعين زوجها على ذلك من باب صلة الرحم والوصال الملزم الذي أمر به الله عز وجل، فنحن نري – للأسف – في هذا الزمان نساء يزبدن ويغضبن لأجل أن أزواجهن يزرن والديهم وأقاربهم.

2- في قانون الأسرة الجزائري:

أما من وجهة نظر قانون الأسرة الجزائري الصادر عام **1984**؛ فنجده قد نص في المادة **36/** فقرة **3** على ما يلي: **"يجب على الزوجين...المحافظة على روابط القرابة والتعامل مع الوالدين والأقربين بالحسنى والمعروف".**

واضح من نص هذه المادة أن الزوجين ملزمان قانونا كما هو شرعا بالمحافظة على أواصر القرابة وصلات الرحم، ليس فقط مع أقاربهما وأرحامهما كلٌّ على وجه الاستقلال عن الآخر، بل كلٌّ منهما معني برعاية وتقدير واحترام أقارب ورحم الطرف الآخر على وجه الاشتراك، ومن ثمّ فإنه يحق لكل طرف أن تُرْعى أقاربه وتُوصل رحمه - وعلى رأسهم الأبوان - من قِبَل الطرف الآخر.

ونظرا لأهمية هذا الحق المشترك بين الزوج والزوجة فقد أقرّه تعديل عام **2005**؛ حيث أبقى الأمر **05 – 02** على النص المذكور أعلاه، والذي أصبح ممثلا في نص الفقرة **6** من المادة **36** المعدّلة، بل وأيّده بنص آخر هو الفقرة **7** التي جاء فيها: **"زيارة كل منهما لأبويه وأقاربه واستضافتهم بالمعروف".**

وفي هذا السياق دائما، أقرّت المادة **38/** فقرة **1** من قانون الأسرة لعام **1984 "للزوجة الحق في: زيارة أهلها من المحارم واستضافتهم بالمعروف "**، ثم أُلغيت هذه المادة بموجب الأمر **05 – 02**؛ وأُلحقت بالمادة **36/** فقرة **7** مع تعديل بسيط يضمن هذا الحق للزوج أيضا؛ أي أصبحت زيارة الأهل والأقارب واستضافتهم من مجرّد حق خاص بالمرأة إلى حق مشترك يشاركها

---

1 سورة محمد، الآية 22.

2 لتفصيل أكثر أنظر: د/ إبراهيم عبد الهادي أحمد النجار: حقوق الزوجة في الشريعة الإسلامية، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، د ر ط، 1415هـ-1995م، ص 129-131.

فيه الزوج، فجاء نصها المعدّل كالآتي: **"زيارة كل منهما لأبويه وأقاربه واستضافتهم بالمعروف".**

وقد أصبحت المادة 36 من قانون الأسرة المعدّل تتضمن ثلاث فقرات كاملة هي: الفقرة 5، والفقرة 6، والفقرة 7؛ وكلها تؤكّد على أن رعاية الأقارب بالحسنى، ووصال الرّحم بالمعروف، واستضافتهم وزيارتهم وتفقدّهم حق مشترك بين الزوجين، فجاءت مضامينها على التوالي كالآتي:

"- حسن معاملة كل منهما لأبوي الآخر وأقاربه واحترامهم وزيارتهم.

- المحافظة على روابط القرابة والتعامل مع الوالدين والأقربين بالحسنى والمعروف.

- زيارة كل منهما لأبويه وأقاربه واستضافتهم بالمعروف".

وفي المقابل اكتفت المادة 36 قبل التعديل بالنص على حق مشترك واحد بين الزوجين يرتبط برعاية كل منهما لأقارب الطرف الآخر؛ وهو نص الفقرة 3 من المادة 36 التي تقابلها الفقرة 6 من ذات المادة كما تقدم.

في حين أن المادة 38 الملغاة – كما أشرت – نصت على زيارة الأبوين والأقارب واستضافتهم بالمعروف المنصوص عليه في الفقرة 7 من المادة 36 المعدلة كحق خاص وخالص للزوجة يتعين على زوجها رعايته وصيانته وأداؤه لها، لكن بعد إلغاء نص المادة 38 ألحق الأمر 05 – 02 هذا الحق ضمن الحقوق المشتركة بين الزوجين وهو نص الفقرة 7 من المادة 36 المعدّلة.

وتجدر الإشارة إلى أن قانون الأسرة الجزائري لم يُقيّد حق الزوجين في زيارة الأهل والأقارب، ما يعني من وجهة نظري أن أمر تقييد هذا الحق متروك لأحكام الشريعة الإسلامية، وللعرف المشروع السائد المعمول به في مناطق الجزائر المختلفة، ولما اتفق عليه الزوجان عند إبرام عقد الزواج.

وكمبدأ عام، فإنه لا فرق بين الشريعة الإسلامية وقانون الأسرة الجزائري من حيث إقرار حق الزوجين المشترك في بذل كل منهما الاحترام وحسن المعاملة للآخر، وزيارة أهلهما ووصال أقاربهما، مراعاة للطبع الإنساني الراغب دائما في التواصل الاجتماعي خاصة مع الأقارب والأهل منهم.

خامسا: حرمة المصاهرة بينهما:

1- في الشريعة الإسلامية:

إذا كان الزواج الصحيح يُحلّ الحق في استمتاع الزوجين ببعضهما في إطار أحكام وتعاليم الشرع الحنيف، فإنه في المقابل يُحرّم الاستمتاع فيما دون ذلك من العلاقات المحظورة بموجب عقد الزواج نفسه أو الدخول بالزوجة، وهن المحرّمات بسبب المصاهرة؛ ولهذا عُدّت المصاهرة مع النسب والرضاع أسبابا لتحريم الزواج على وجه التأبيد وحائلا يحول دون حلّ الاستمتاع بين الرجل والمرأة.

"فبمجرد تمام العقد صحيحا؛ حرم على الزوج أصول هذه المرأة، وبعد دخوله بها تحرم عليه فروعها، ويحرم عليها أصوله وفروعه بمجرد العقد"[1]؛ والمحرمات بالمصاهرة بيّنهن الله تعالى في قوله: **[ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا]**[2]، وقوله تبارك وتعالى: **[وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف]**.[3]

واستنادا إلى المنطوق الصريح لهذين الآيتين؛ يتضح لنا أن المحرمات بالمصاهرة أربعة أصناف:[4]

أ- الصنف الأول: زوجة الأب والجد وإن علا:

فبمجرد أن يعقد الأصل الذكر على امرأة عقد زواج صحيح، سواء كان هذا الأصل الذكر مباشرا وهو الأب أو غير مباشر وهو الجد، صارت هذه المرأة زوجته، وحرمت على جميع فروعه الذكور وإن نزلوا؛ بدليل المنطوق الصريح للآية الأولى السابقة: **[ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا]**.

ب- الصنف الثاني: زوجة الابن وابن الابن وابن البنت وإن نزلا:

أيضا بمجرد العقد الصحيح حتى وإن لم يعقبه دخول، يحرم على الأب والجد وإن علا حلائل؛ أي زوجات جميع فروعه الذكور الذين من صلبه وإن

---

1 أنظر: د/ محمد عجّاج الخطيب: المرجع السابق، ص 126.

2 سورة النساء، الآية 22.

3 سورة النساء، الآية 23

4 للتفصيل حول المحرمات بالمصاهرة أنظر: د/ محمد عجّاج الخطيب: المرجع السابق، ص 100-102، محمد أبو زهرة: الأحوال الشخصية، دار الفكر العربي، لقاهرة، مصر، د ر ط، د ت ط، ص 67 - 74، محمد مصطفى شلبي: أحكام الأسرة في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط 2، 1397 هـ - 1977 م، ص 169- 178، أحمد نصر الجندي: المرجع السابق، ص 68 – 69، د/ جميل فخري محمد جانم: المرجع السابق، ص 59.

نزلوا؛ أي ابن ابنه وابن ابنته وإن نزلا، كما يدل عليه ظاهر قوله تعالى: **[وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم]**.

ت- الصنف الثالث: أم الزوجة وجداتها وإن علون:

يقول الله تعالى: **[وأمهات نسائكم]**؛ والأمهات هنا يشملن الأم المباشرة أو الجدات وإن علون؛ فهؤلاء النسوة يحرمن بموجب العقد؛ لأن الآية الكريمة لم تُقيد التحريم بالدخول فيبقى على إطلاقه.

ث- الصنف الرابع: بنت الزوجة وبنات بناتها وبنات أبنائها وإن نزلن:

فإن بنت الزوجة والبنات المتفرعات منها وإن بعدت درجتهن؛ اللائي دخل الرجل بأمهن، يحرمن عليه بمجرد الدخول، وللفقهاء في ذلك قاعدة قعّدوها قالوا: **"العقد على البنات يُحرّم الأمهات والدخول بالأمهات يُحرّم البنات"**، قال الله تعالى: **[وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم]**؛ والربيبة في الآية: بنت امرأة الرجل من غيره، وقد وصفت بكونها في الحجور مراعاة للغالب فيهن وإلا فإن الوصف هنا لا مفهوم له، فلا يدل على حلها لزوج أمها إن لم تكن في الحجور.

2- في قانون الأسرة الجزائري:

أما من ناحية قانونية؛ فلأن أحكام ونصوص الشريعة الإسلامية هي أهم مصدر لأحكام قانون الأسرة الجزائري؛ فقد نص هذا القانون الأخير الصادر في العام **1984** على المحرمات بالمصاهرة على سبيل الحصر؛ لثبوتها بنص قطعي الدلالة من القرآن الكريم لا يقبل الاجتهاد بزيادة أو نقصان؛ وهذا ما يُفسّر كون المادة **26** التي نصت على ذلك لم يلحقها التعديل بموجب الأمر **05 – 02** المعدل لقانون **1984**، فجاءت واضحة الدلالة في النص على أن:

" المحرّمات بالمصاهرة هي:

أصول الزوجة بمجرد العقد عليها.

فروعها إن حصل الدخول بها.

أرامل أو مطلقات أصول الزوج وإن علوا.

أرامل أو مطلقات فروع الزوج وإن نزلوا ".

فأما أصول الزوجة بمجرد العقد عليها فهن: أم الزوجة وجداتها وإن علون.

وأما فروع الزوجة إن حصل الدخول بها فهن: بنت الزوجة وبنات بناتها وبنات أبنائها وإن نزلن.
وأما أرامل أو مطلقات أصول الزوج وإن علوا فهن: زوجة الأب والجد وإن علا.
أرامل أو مطلقات فروع الزوج وإن نزلوا فهن: زوجة الابن وابن الابن وابن البنت وإن نزلا.

سادسا: التوارث بينهما:

1- في الشريعة الإسلامية:

"من الآثار الشرعية المترتبة على الزواج: التوارث بين الزوجين، حيث يثبت بمجرد إتمام عقد الزواج، فلو مات أحد الزوجين ورثه الآخر بعد إتمام عقد الزواج ولو لم يتم دخول، ما لم يكن هناك مانع من موانع الميراث كاختلاف الدين والقتل العمد.

كما يعتبر الزوج والزوجة من أصحاب الفروض؛ أي من بين الورثة الذين يتمتعون بنصيب مفروض بحكم الشرع، فالتوارث بين الزوجين حق ثابت لا يجوز إسقاطه أو الاتفاق على تعديله أو التنازل عنه للغير.

كما أنه لا يُحجب أيّ من الزوجين حجب حرمان، وإنما حجب نقصان بوجود الفرع الوارث للميت بينهما، فإذا ماتت الزوجة أخذ الزوج نصف تركتها إن لم يكن لها فرع وارث منه أو من غيره، فإذا ماتت الزوجة أخذ الزوج نصف تركتها إن لم يكن لها فرع وارث منه أو من غيره، وأخذ ربع تركتها إن كان لها ولد منه أو من غيره، وأخذت ثمن تركته إن كان له فرع وارث منها أو من غيرها.

قال الله تعالى: **[ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يُوصين بها أو دين ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين] [1]".**[2]

2- في قانون الأسرة الجزائري:

ولا يخفى على أحد أن أحكام الميراث التي نص عليها المشرع القانوني الجزائري مستقاة من الشريعة الإسلامية ولا مصدر لها آخر سواها؛ وفي هذا السياق:

---

1 سورة النساء، الآية 12.

2 أنظر: د/ جميل فخري محمد جانم: المرجع السابق، ص 57، وانظر أيضا: د/ محمد عجّاج الخطيب: المرجع السابق، ص 126.

نصت المادة 126 من قانون الأسرة لعام 1984 على أن: **"أسباب الإرث: القرابة والزوجية".**
ونصت المادة 130 على أنه: **"يوجب النكاح التوارث بين الزوجين ولو لم يقع بناء".**
ونصت المادة 131 على أنه: **"إذا ثبت بطلان النكاح فلا توارث بين الزوجين".**
ونصت المادة 132 على أنه: **"إذا توفى أحد الزوجين قبل صدور الحكم بالطلاق أو كانت الوفاة في عدّة الطلاق، استحق الحي منهما الإرث".**
ونصت المادة 145 على أن: **"أصحاب الربع اثنان وهما:**
الزوج عند وجود الفرع الوارث لزوجته.
الزوجة أو الزوجات بشرط عدم وجود الفرع الوارث للزوج".
ونصت المادة 146 على أن: **"وارث الثمن: الزوجة أو الزوجات عند وجود الفرع الوارث للزوج".**

وعلى ضوء هذه المواد نستخلص:

- أن عقد الزواج الصحيح يثبت به التوارث عموما.
- وأن هذا العقد تثبت به أحكام التوارث بين الزوج والزوجة تحديدا، ما لم يصدر حكم الطلاق قبل الوفاة، أو تقع الوفاة بعد انقضاء عدّة الطلاق.
- وأنه بموجب عقد الزواج الصحيح فإنهما لا يُحجبان حجب حرمان بل نقصان؛ فكلّا من الزوج والزوجة يرث ربع ما خلّفه الآخر من تركة؛ بحيث يرث الزوج هذا الربع إن لم تترك زوجته فرعا وارثا منه أو من غيره، وترثه الزوجة إن ترك زوجها فرعا وارثا منها أو من غيرها، وإلا فالثمن للزوجة فقط إن ترك زوجها فرعا وارثا منها أو من غيرها.

ومن المهم التنبيه إلى أن أحكام الميراث المنصوص عليها في المواد 126 إلى 183 من الكتاب الثالث لقانون الأسرة لعام 1984 لم يلحقها التعديل الذي كرّسه الأمر 05 – 02؛ نظرا لأن أنصبة الورثة وأحكام الميراث عموما ثبتت بالنصوص القطعية التي لا تحتمل الاجتهاد بأي حال من الأحوال، على غرار بقية المقدّرات الشرعية الثابتة بالنصوص الشرعية قطعية الثبوت والدلالة.

سابعا: تباعد الولادات:

1- في الشريعة الإسلامية:

يعتبر تباعد الولادات أو تنظيم الولادات أحد الأساليب المعروفة التي اعتمدتها الدول - ولا زالت - في إطار دعم سياستها الإستراتيجية في تنظيم النسل، ومع أن هذه السياسة لم تصل حدّ التنظيم التشريعي في الجزائر إلا أنها

تبقى أحد الآليات الناجعة في التحكم ولو نسبيا في عدد السكان ونسبة نموهم، والتمكن من مقاربة عملية نحو تحقيق أفضل لمطالبهم الاجتماعية.

وفي حدود علمي فإن القواعد العامة للشريعة الإسلامية السمحاء لا تأبى أن يتفق الزوجان على تنظيم الولادات عن طريق التباعد بينها، شريطة ألا يكون بقصد تحديد النسل؛ إذ يتعارض ذلك مع مقاصد الشريعة الإسلامية من الزواج الداعية إلى تكثير الولد؛ كما روى معقل بن يسار قال: جاء رجل إلى رسول الله ρ فقال: إني أصبت امرأة ذات حسب ومنصب إلا أنها لا تلد فأتزوّجها فنهاه ثم أتاه الثالثة فنهاه فقال:**"تزوجوا الولود الودود فإني مكاثر بكم"**[1]، وفي رواية أبي أمامة رضي الله عنه: **"تزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم، ولا تكونوا كرهبانية النصارى".**[2]

ومعنى: **"الولود"**؛ "أي كثيرة الولادة، يُعرف بذلك في البكر واعتبار كونها ودودا مع أن المطلوب كثرة الأولاد كما يدل عليه التعليل؛ لأن المحبة هي الوسيلة إلى ما يكون سببا للأولاد".[3]

ومعنى: **"مُكاثر بكم"**؛ أي مُفاخر بكم، من "المكاثرة وهي المفاخرة، وفيه جوازها في الدار الآخرة، ووجه ذلك أن من أمته أكثر، فثوابه أكثر لأن له مثل أجر من تبعه"[4]، والمكاثرة لها وجهان: إما يكاثر بهم الأنبياء كما في رواية ابن حبان[5]، وإما يُفاخر بهم الأمم كما في رواية غيره المبينة أعلاه، ويعظم النكير لو تم تحديد النسل لا مجرّد تنظيمه بموجب التشريع والقانون، وصار سياسة منتهجة في أية دولة مسلمة على غرار دولة الجزائر.

2- في قانون الأسرة الجزائري:

ولقد نص المشرع الجزائري صراحة على تباعد الولادات ضمن التعديل الذي أقرّه بموجب الأمر **05 – 02** على نص المادة **36** من قانون الأسرة لعام **1984**؛ حيث أضاف إليها الأمر المذكور نص الفقرة الرابعة التي

---

1 الحاكم: المستدرك على الصحيحين، كتاب النكاح، 2/ 162، جلال الدين السيوطي: المرجع السابق، رقم الحديث 3286، 1/ 505.

2 البيهقي: المرجع السابق، كتاب النكاح، جماع أبواب الترغيب في النكاح وغير ذلك، باب الرغبة في النكاح، 7/ 78، كتاب الوديعة، باب ما جاء في الترغيب في أداء الأمانات، 6/ 287، جلال الدين السيوطي: المرجع السابق، رقم الحديث 3287، 1/ 505.

3 السندي: حاشيته على سنن النسائي بشرح جلال الدين السيوطي، دار القلم، بيروت، لبنان، د ر ط، د ت ط، 3/ 6/ 66، وانظر: محمد بن إسماعيل الصنعاني: سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، تحقيق وتخريج أحمد إبراهيم زهوة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1425 هـ - 2004 م، ص 665.

4 أنظر: محمد بن إسماعيل الصنعاني: المرجع نفسه.

5 أنظر: السندي: المرجع السابق، 3/ 6/ 66.

لم تكن موجودة قبل صدوره؛ والتي تضمنت: **"التشاور في تسيير شؤون الأسرة وتباعد الولادات".**

واستنادا إلى هذا النص يتبين أن المشرع الجزائري لم يعرّف اصطلاح: **"تباعد الولادات"**، أو على الأقل لم يحدّد المعنى الذي يقصده من هذا المصطلح، ولا مدّة هذا التباعد[1]، ثم إنه لم يوضّح الآلية أو الوسيلة التي يتم بها تقدير وضبط التباعد أو الجهة التي تضطلع بذلك، إن كان متروكا للتنظيم والتشريع، أو متروكا لإرادة الزوجين.

لكن الذي يبدو لي أن المشرع الجزائري ترك أمر تنظيم تباعد الولادات وتقديره لإرادة الزوجين واتفاقهما؛ بدليل أنه قرن النص على واجب التباعد بين الولادات بالنص على واجب تشاور الزوجين في شؤون الأسرة؛ ما يعني أن كلا من الزوج والزوجة معني بالتشاور مع الآخر عند تقدير تباعد الولادات، دون أن يستأثر أحدهما برأيه أو أن يستبد بقراره ويفرضه على الطرف الآخر، وأن أيّ قرار يتعلق بمسألة التباعد بين الولادات لا بد أن يصدر بعد المشاورة والاتفاق بين الزوج والزوجة.

وبغض النظر عن الأهداف التي تطمح الدول لتحقيقها من خلال سياسة تباعد الولادات وتنظيم النسل، فإنه من حقّ الزوجة أن تباعد بين الولادات إن ثبت المانع من تقاربها؛ كأن يكون مثلا بدنها ضعيفا لا يحتمل الحمل في فترات متقاربة، وهنا يتعين لزاما على الزوج أن يأخذ بعين الاعتبار هذا المانع، فلا يُلزم زوجته بقبول الحمل في فترات متقاربة، وفي المقابل يتوجبّ على الزوجة أن تحترم رغبة الزوج في تباعد الولادات إن قام أي مانع نفسي أو صحي أو مادي يحول دون ذلك.

وفي إطار تنظيم النسل، للزوج أن يلجأ إلى بعض الوسائل الاحتياطية والتدابير الوقائية المتاحة التي تمنع الحمل، هذا بالطبع مع أخذ كل الاحتياطات التي تستلزمها الصحة الطبية؛ أي دون أن يكون لتلك الوسائل والتدابير أية تأثيرات صحية جانبية، ويبقى أمر الحمل من مواقيت المقادير التي يقضيها الله سبحانه متى يشاء وكيفما يشاء.

ومن ثم أجد أن المشرع الجزائري حَسَنٌ فعل عندما لم يُنظِّم الولادات في إطار تشريع قانوني، وإلا كان بصنيعه هذا قد ناقض الشرع الحنيف في تعاليمه الداعية إلى حفظ النسل الإنساني وتكثيره، مع ما ينطوي عليه هذا الإجراء القانوني من مخالفة للفطرة السليمة الراغبة في الاستمتاع بما أحل الله

---

1 أنظر في هذا المعنى: د/ جميل فخري محمد جانم: المرجع السابق، ص 80.

تعالى، فإن جاز تنظيم النسل فقطعا لا يجوز تحديده بنص تشريعي، ففرق بين تنظيم النسل وتحديد النسل.

ثامنا: إدارة الذمة المالية بين الزوج والزوجة:

1- في الشريعة الإسلامية:

"إن الأصل في الإسلام استقلال شخصية المرأة، واستقلالية شخصية الرجل، فيما قبل الزواج وبعده على السواء؛ بمعنى انفراد كل منهما بالمسؤولية الشخصية سواء أمام الله أو أمام العمل الذي تقوم به، قال تعالى: **[من عمل صالحا من ذكر أو أنثى فلنُحْيِيَنَّه حياة طيبة ولَنَجْزِيَنَّهُم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون]** [1]، فالذمة المالية المستقلة للزوجة مقررة بالشرع وبالقانون، فهي تمتلك التصرف فيه، وتمتلك التصرف في مالها غير المهر، وتوجهه الوجهة التي تراها ما لم يكن في غير العمل المشروع".[2]

فإذن الإسلام وفقا لقاعدة: **[ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف]**؛ أقرّ للمرأة كما للرجل أشكالا من الحقوق المالية التي تبيح لها حق التملك المالي بمختلف أوجهه المباحة والمشروعة، هذا الحق الذي تتمتع بموجبه بذمة مالية مستقلة عن الذمة المالية لزوجها، وتتمتع بسلطة إدارته والتصرف فيه بشكل مستقل ومنفرد دون تدخل أو تطاول من زوجها، ويتعين على الزوج أن يحترم الذمة المالية المستقلة لزوجته؛ فلا يطالبها بالنفقة إلا على وجه التّكرمة والتّفضل منها؛ إذ المتعيّن عليه شرعا تحمل التزاماته بأداء القوامة المالية التي توجب عليه أن ينفق على زوجته وولده بلا مزيّة منه أو تفضّل.

وبالنسبة لقانون الأسرة لعام **1984** لم ينص على الذمة المالية المستقلة والمشتركة للزوج والزوجة؛ حيث اكتفى في المادة **37** منه بتقرير ما يتوجّب على الزوج تجاه زوجته من كفالة حقها في النفقة والعدل؛ فجاء نص المادة بفقرتيها كالآتي:

" يجب على الزوج نحو زوجته:

1- النفقة الشرعية حسب وسعه إلا إذا ثبت نشوزها.

2- العدل في حالة الزواج بأكثر من واحدة ".

2- في قانون الأسرة الجزائري:

أما بالنسبة لقانون الأسرة الجزائري المعدّل بالأمر **05 – 02**؛ فقد اعترف فيه المشرع بحق الزوجة في أن تكون لها ذمة مالية تستقل بتملّكها وإدارة

---

1 سورة النحل، الآية 97.

2 أنظر: د/ جميل فخري محمد جانم: المرجع السابق، ص 81.

عناصرها دون تدخل من الزوج، في مقابل ذات الحق الذي أقره أيضا المشرع للزوج، وهو ما عبّر عنه في نص المادة **37/** فقرة **1** من الأمر المشار إليه بالقول: **"لكل واحد من الزوجين ذمة مالية مستقلة عن ذمة الآخر"**.

فواضح أن الحق في تملّك ذمة مالية والاستقلال بإدارتها والتصرف فيها بمختلف التصرفات القانونية المشروعة، يُعدّ من الحقوق المقرّرة للزوجة على وجه الاشتراك مع زوجها، وفي مقابل هذا الحق يتعين على كل من الزوجين الاشتراك في احترام الذمة المالية المستقلة الخاصة بالطرف الآخر، والامتناع عن فعل كل ما من شأنه أن يُعرض هذه الذمة المالية للتلف أو الاعتداء.

واستقلالية الذمة المالية للزوجة عن الذمة المالية للزوج، لا تمنع إمكانية أن تتّحدا لتكوّنا ذمة مالية مشتركة بينهما؛ فقد نصت على ذلك المادة **37/** فقرة **2** من الأمر **05 – 02** بالقول: **"غير أنه يجوز للزوجين أن يتفقا في عقد الزواج أو في عقد رسمي لاحق، حول الأموال المشتركة بينهما، التي يكتسبانها خلال الحياة الزوجية وتحديد النسب التي تؤول إلى كل واحد منهما"**.

وعلى ضوء هذا النص القانوني نستخلص ما يلي:

- يجوز استثناء تخصيص أموال مشتركة بين الزوجين، لتكوين ذمة مالية مشتركة بينهما في مقابل الذمة المالية الشخصية التي يستقل بها كل منهما عن الآخر.

- تتضمن هذه الذمة المالية المشتركة الأموال التي يكتسبها الزوج والزوجة خلال حياتهما الزوجية.

- يتولى الزوج والزوجة الإشراف الإداري لهذه الذمة المالية المشتركة؛ أي يتولى كل واحد منهما بمعية ومشاركة الطرف الآخر إدارة مجموع تلك الأموال المشتركة.

- تتم إدارة الأموال المشتركة والمكتسبة بين الزوجين بإحدى طريقتين: إما بموجب عقد الزواج؛ بحيث يتفق الزوجان على إدراج إدارة الأموال المشتركة بينهما كشرط في عقد الزواج، يصبح هذا الشرط ملزما للزوجين بمجرد إبرام العقد، وإما بموجب عقد رسمي لاحق يتضمن الشرط المذكور.

ولا مانع من أن يتفق الزوجان على تضمين عقد الزواج شرط تحرير عقد رسمي لاحق يتضمن كيفية إدارة الأموال المشتركة بينهما، وتحديد النسب التي تؤول إلى كل واحد منهما.

- ويستفيد الزوجان من ريع إدارة الذمة المالية المشتركة بينهما، عن طريق نسب محدّدة تؤول إليهما وفقا لما جرت عليه بنود اتفاق العقد المبرم

بينهما، سواء كان عقد الزواج أو العقد الرسمي اللاحق، فالعقد شريعة المتعاقدين.

والمشرع الجزائري هنا يكون قد وافق أحكام الشريعة الإسلامية؛ إذ يجوز في الشريعة الإسلامية أن يتفق الأطراف عند إبرام عقد الزواج على إدراج أي شرط في عقد الزواج، شريطة أن لا يخالف المقاصد الشرعية المرعية من تشريع الزواج، وأن لا يُحلّ حراما أو يحرّم حلالا، أو أن يُناقض أصلا شرعيا من أصول الشريعة الإسلامية، أو يُفوّت مصلحة ظاهرة حقيقية قطعية للزوجين.

وتجدر الإشارة إلى أن المشرع الجزائري لم يحدّد الجهة التي تضطلع بتحرير العقد الرسمي اللاحق، إن كانت هي ذات الجهة التي تحرّر عقد الزواج أم لا، والشيء الوحيد المؤكّد أن هذا العقد اللاحق يحوز الصفة الرسمية؛ أي يوثّق في محرّر رسمي، بأن يتم تحريره من قبل موظف عمومي رسمي كالموثق مثلا.

أيضا لم يحدد نص المادة 37/ فقرة 2 الأجل القانوني اللاحق لعقد الزواج الذي يتم فيه تحرير العقد الرسمي المشار إليه، وإن كانت عملية تحريره تتم قبل الدخول أم بعد الدخول، لكن الظاهر أن كل ذلك ينتظم بموجب الاتفاق بين الزوجين.

وأي تفصيل آخر لم يُشر إليه المشرع الجزائري في نص المادة 37، فإنه يُردّ إلى اتفاق الطرفين في المقام الأول، وإلا فإنها تخضع للأحكام العامة في القانون المدني والتجاري حسب طبيعة الموضوع.[1]

وفي تصوّري، أعتقد أن المشرع الجزائري بتخصيصه ذمّة مالية مشتركة بينهما في مقابل ذمتهما المستقلة، فإنه بذلك يكون قد وضع حدا لإشكالية التنازع المالي التي كثيرا ما يقع فيها الأزواج بسبب ما اكتسبوه من أموال في حياتهم الزوجية، فاتفاق الزوجين على إدارة ذمتهما المالية المشتركة سيوزّع بين الزوجين مسؤولية تحمّل عبء التبعات المالية للحياة الزوجية، بعيدا عن المناوشات والمنازعات.

وهنا من المهم التأكيد على أن كون النفقة حق من حقوق الزوجة على زوجها، وواجب من واجبات الزوج تجاه زوجته، هذا لا يعني أن تغلّ المرأة يدها و لا تبسطها في سبيل دعم المركز المالي لزوجها وأسرتها ولاسيما إن

---

1 د/ بن شويخ الرشيد: المرجع السابق، ص 1567.

كان ضعيفا، على الأقل مراعاة لأواصر الرحمة والمودّة التي جمعت بينهما، بعيدا عن المزايدات والمهاترات التي أفرزها غياب الصدق والإخلاص والوفاء بين الزوجة وزوجها.

خاتمة:

وفي ختام هذه الدراسة، وبناء على ما تقدم منها، أحب أن أُسجّل هنا جملة من النتائج:

1- إن الحقوق المشتركة بين الزوجين أثر من الآثار الشرعية والقانونية المترتبة عن عقد الزواج الصحيح، وحيث أن هذه الآثار تتصف بطابع الوجوب والإلزام، فإنه لا يجوز للزوجين إسقاطها أو التخلي عنها بأي حال من الأحوال، فضلا عن أنها مقصد مرعيّ في تشريع الزواج لا غنى للزوجين عنه، واتفاقهما على ترك حقوقها المشتركة يتنافى تماما مع هذا المقصد.

2- إن الحقوق المشتركة وإن كانت حقوقا بالدرجة الأولى بحيث تتفاعل في إطارها العلاقة الزوجية تفاعلا إيجابيا، إلا أن هذا لا ينفي أنها ممتزجة بوصف الحق من جهة وبوصف الواجب من جهة أخرى؛ فما هو حق للزوجة بالاشتراك من زوجها يرتب على عاتق هذا الأخير واجب احترامه ورعايته وكفالته لزوجته، والعكس صحيح ما هو حق للزوج بالاشتراك مع زوجته يرتب على عاتق هذه الأخيرة واجب احترامه ورعايته وكفالته لزوجها.

3- عموما يمكن القول بأن قانون الأسرة الجزائري لا يختلف عن الشريعة الإسلامية بخصوص مضامين الحقوق المقرّرة للزوجين على وجه الاشتراك، ومردّ ذلك عائد في الأساس إلى أن نصوص قانون الأسرة الجزائري مستوحاة من أحكام ونصوص الشريعة الإسلامية.

4- من الحقوق المشتركة الجديدة التي نص عليها قانون الأسرة الجزائري في تعديل **2005**: حق الزوجين في ذمة مالية مستقلة في مقابل حقهما في إنشاء ذمة مالية مشتركة واللتين جاء النص عليهما في المادة **37** المعدلة.

5- أخيرا، أرى أن المشرع الجزائري حسنٌ فعل باستحداث هذا الحق المشترك؛ فهو في تصوري - كما أسلفت في هذه الدراسة - يكون قد وضع حدّا لإشكالية التنازع المالي التي كثيرا ما يقع فيها الأزواج بسبب ما اكتسبوه من أموال في حياتهم الزوجية؛ فقرّر من جهة حق كل منهما في إدارة ذمته المالية مستقلة عن الطرف الآخر، ومن جهة أخرى قرّر حق كل منهما مشاركة الآخر في إدارة أمواله التي اكتسباها خلال حياتهما الزوجية، وهذا

دون شك سيسمح للزوجين باقتسام مسؤولية تحمّل عبء التبعات المالية للحياة الزوجية، بعيدا عن المناوشات والمنازعات.

Les jeunes, la modernité et le rôle du Sociologue

GUECHI KHEDIDJA- Université de Batna

Résumé :

La nouvelle politique de développement en Algérie ne se réduit pas à un processus économique mais comporte des aspects Sociaux et culturels. Les changements concernent aujourd'hui tous les groupes Sociaux et l'effort de modernité touche les jeunes et les Atteint par les nouveaux moyens technologiques de l'information internet, paraboles etc.

Les jeunes avides de modernité adoptent un mode de vie qui s'appose d'une certaine manière à la conformité Sociale.

Devant la gravité de la situation, le sociologue doit intervenir. Il doit définir les conditions de la cohésion sociale et sa mise en œuvre par l'analyse scientifique afin de réaliser l'adaptation aux valeurs culturelles nouvelles ; mais en pratique il rencontre des difficultés.

Introduction :

Aujourd'hui, L'Algérie entame une nouvelle politique de Développement. Le modèle de Développement choisi suppose les tendances suivantes : Démocratie, économie libérale et ouverture dans le cadre de la mondialisation.

Cette nouvelle politique ne se réduit pas à un processus politique et économique, mais comporte aussi des aspects sociaux et cultuels. Les changements qui s'opèrent au sein de la société concernent tous les groupes sociaux, dans leur forme d'existence dans leur fonctionnement. Ils concernent toutes les valeurs et pratiques sociales, individuelles et collectives. Les groupes sociaux se trouvent en interdépendance avec l'environnement car l'homme est un être social qui subit et s'adapte aux changements qui affectent sont environnement.

D'autre part, le pays entre dans le phénomène de mondialisation de façon inévitable car la politique de Développement doit intégrer comme contraintes essentielles les changements en cours à l'échelle mondiale ; l'environnement international constitue une dimension essentielle au sein de la problématique nationale de Développement.

Aussi la politique de Développement ne peut prendre sa signification que si elle s'inscrit dans la problématique de la mondialisation.

Le processus de changement s'inscrit dans la notion de Développement qui signifie ouverture et modernité. Cet effort de modernité touche particulièrement les jeunes et les atteint par les nouveaux moyens technologiques de l'information : internet – paraboles etc.

Cette ouverture sur le monde extérieur rend les jeunes avides de modernité; et cette modernité surtout mimétique est le fait aujourd'hui d'une jeunesse qui paraît soumise aux images du monde accidental.

En plus des problèmes sociaux liés principalement à l'emploi, la scolarité et autres, les jeunes dans notre pays vivent un vide spirituel culturel qui se traduit par un malaise profond qui mène vers certains troubles psychiques : déprime, complexes, agressivité etc. Aussi vers des comportements anormaux liés au manque d'intégration sociale: déviance, marginalisation.

Ainsi le changement, avec l'installation de nouvelles valeurs différentes des anciennes, constitue un cadre d'expression de conduites psychologiques; il implique une modification de repères. La nécessité d'une réflexion de la société sur ses propres pratiques s'impose car sans cette réflexion

vont continuer à se développer de manière dangereuses toutes formes de déviations.

-L'intervention du sociologie s'impose en cette phrase contraignante mais nous nous demandons comment il peut intervenir.

Notre démarche consistera à expliquer la nécessité de l'intervention du sociologue en premier puis à monter les difficultés qu'il peut rencontrer en pratique dans son analyse scientifique.

Les jeunes et la modernité

En premier lieu, Il importe de voir comment les jeunes ressentent ce changement. Sur le plan des valeurs, les jeunes vivent un vide spirituel et culturel grave qui se traduit par un malaise profond. En effet, les deux systèmes de valeurs (Celui de la tradition algérienne et celui du courant occidental) créent cette situation; situation qui se manifeste chez les jeunes par l'adoption d'un mode de vie qui s'oppose d'une certaine manière à la conformité sociale; et cet état de non-conformité se traduit par un comportement anormal.

Les jeunes entrainés par le courant occidental commencent à rejette les normes, les valeurs traditionnelles de la société algérienne et recherchent les comportements nouveaux venus de l'étranger souvent comme modèles répondant à leurs désirs.

En effet le jeune privé de repères, ne peut limiter ses désirs, et ne sachant plus comment les orienter, va suivre une conduite sociale que l'on peut considérer comme anomique.

E. Durkheim a bien montré que l'anomie est une conséquence de l'insatisfaction; Démoralisé, le jeune plonge dans l'angoisse, qui peut entrainer le suicide; phénomène que l'on constate aujourd'hui; ainsi que la marginalité, la violence, l'émigration clandestine et bien d'autres phénomènes.

Ainsi pour Durkheim, l'adhésion sociale repose sur l'adhésion de chacun à des valeurs communes; une société est une population avec des valeurs partagées. Les valeurs permettent de faire accepter les contraintes collectives et d'intégrer chacun des membres de cette société; Lorsque l'individu est plus libéré des contraintes morales se produit l'anomie.

Le concept désigne l'affaiblissement de l'ordre institutionnel dans une société, c'est-à-dire une situation dans la quelle les règles sociales qui guident habituellement les conduites et les aspirations des individus ont perdu leur pouvoir; elles sont devenues incertaines ou contradictoires du fait des transformations rapides de la société.

L'ordre social protège donc l'individu contre les désirs individuels; l'équilibre moral de l'individu est donc lié à des cadres sociaux stables. En effet, les règles de vie sociales permettent à l'individu d'adopter un comportement positif adapté, dirigé par les règles d'une vie normale.

Talcot Parsons a appliqué ce même concept d'anomie aux Sociétés modernes; Il a expliqué que d'anomie est le résultat d'un conflit intérieur chez l'individu entre les buts présentés par la société (conquête de prestige social, de biens matériels….) et les moyens qui permettent la réalisation des rêves; cette disproportion entre rêves et moyens engendre une frustration, causant toute forme de déviance.

En Algérie, concernant les jeunes, le sociologue peut aujourd'hui utiliser cet instrument d'analyse pour expliquer certains comportements anormaux propres aux sociétés qui connaissent un changement rapide.

Pour R. Sainsanlieu, toute société en changement a besoin de professionnels qui contribuent à l'élucidation de nouveaux

problèmes sociaux, de professionnels en sciences Sociales ayant pour rôle d'aider les groupes, les institutions à élaborer un savoir de façon à ce que ceux-ci puissent décider et agir en toute connaissance de cause. Ainsi il écrit "Pour promouvoir une Société démocratique, il faut comprendre ce qui est produit en découle et découlera."

Nécessité de l'intervention du sociologue

Aujourd'hui, devant ce conflit de valeurs et le manque de cohésion, le sociologie doit intervenir. A ce sujet A. Lakjaa écrit: " A côte des autres sciences sociales, la sociologie paraît la plus impliquée; de toutes les autres sciences; l'une des plus impliquées dans et par le principe de Développement est la sociologie, par son objet, sa problématique, sa méthode, ses résultats elle pose directement la question de ses rapports avec la société".

A cette phase de changement le sociologue doit se donner les moyens d'exercer pleinement son rôle au profit de la jeunesse, de la société tout entière.

Changement Social et Culturel

Au cours de cette période ou l'accent est mis sur les aspects économiques du développement, doit apparaître nécessairement une prise de conscience de l'importance des aspects sociaux et culturels.

Les contradictions de la société nouvelle sont liées au nouveau mode de production économique. L'avènement d'un système de production nouveau transforme progressivement le style de vie de la société en augmentant les possibilités de consommation, la jouissance matérielle; le changement global entraine la modification du processus de socialisation mené par le passage d'une société "traditionnelle" à une société nouvelle ayant de nouvelles valeurs.

Nous devons avoir conscience que les idéaux de modernisation doivent s'allier avec les valeurs traditionnelles. La modernité réelle correspond à celle qui veut se conformer avec les aspirations et les intérêts de la société, la reconnaissance des valeurs culturelles.

La culture nationale et le développement doivent s'allier, se compléter. Notre société doit s'exprimer dans un projet culturel qui envisagera une harmonie entre la culture et la modernité, projet culturel où la société algérienne pourra s'y reconnaître.

Rôle du Sociologue

La sociologie doit s'imposer aujourd'hui comme science capable de participer à édifier les bases de cette nouvelle politique économique sociale et cultuelle.

Une politique nationale doit s'imposer s'aident des analystes sociologues pour réduire progressivement l'écart entre les nouveaux systèmes de valeur (imposés par la mondialisation) et les systèmes de valeurs traditionnels déjà existants.

Les conséquences de cette situation d'ambivalence cultuelle sont multiples. Pour N. Toualbi, cette situation qui signifie ambivalence culturelle mène à une impasse culturelle, Ainsi il écrit " la question doit intéresser le sociologie à coté du politologue qui doit réfléchir sur les implications futures de ce vécu assez problématique sur le plan socio –culturel."

Le sociologue ne peut donc se contenter de description de la situation mais doit participer à l'acceptation et à l'adaptation au changement.

Les jeunes aujourd'hui moins intégrés économiquement et socialement vivent une crise de confiance vis-à-vis des institutions; une part importante de la jeunesse se trouve confrontée à l'exclusion scolaire et au chômage.

En vue de s'employer à lever ces dysfonctionnements ; il importe d'engager une politique en faveur des jeunes autour d'un projet dont les priorités devraient aller vers une offre en matière d'emplois, de formation, de loisirs de qualité.

A coté du rôle régulateur de la famille, il faut nécessairement le soutien institutionnel qui préconisera le système de cohésion.

Le sociologue, de son côté peut jouer un rôle dans le système de cohésion sociale; il recherchera les modalités d'intégration plus grandes des jeunes, afin d'assurer cette cohésion, par une action au niveau des institutions.

Dans une perspective de promotion cultuelle, le sociologue analysera les nouvelles formes d'expression culturelle, les politiques éducatives et culturelles relatives aux jeunes.

Dans le cadre de travaux de recherche, ces projets de promotion cultuelle représentent une participation à la préservation de l'identité culturelle.

Le sociologue a un rôle d'analyser les conditions dans les quelle la société subit le changement, donc d'analyser ce manque de cohésion chez les jeunes et de chercher le consensus qui va garantir le retour, vers l'équilibre; et par cet effort d'analyse il pourra participer au progrès économique social et culturel.

Mais en pratique, le problème n'est pas aussi simple, le sociologue aujourd'hui rencontre des difficultés dans ses essais d'analyse de la société.

Les difficultés proviennent essentiellement de:

1. **-Problèmes de la relation de la sociologie avec la société**:

Pendant longtemps, les sciences sociales en général et particulièrement la sociologie, ont véhiculé dans notre pays un

discours plutôt idéologique que scientifique; ce qui traduit toujours leur marginalisation.

Aujourd'hui la demande sociale n'existe pas et le sociologue manque de reconnaissance officielle. La sociologie se révèle comme l'a dit P. Bourdieu comme une science qui dérange.

2. **Problème de l'analyse de la dynamique:**

Aujourd'hui le sociologue chercheur se trouve face à une société de dynamisme extrême; face à une société qui change. Il se trouve aussi face à une société qui vit beaucoup de problèmes: pauvreté, marginalité, chômage etc. Cette jeunesse pleine d'énergie jeunesse qui se modernise qui apprend à vivre, à consommer, ne peut être saisie facilement.

L'analyse du sociologue doit se faire à partir d'effort et de difficultés. Comment saisir les faits sociaux dans leur dynamisme ? La sociologue recherche toujours des données stabilisées pour pouvoir analyser et interpréter le réel social.

3. **Problème des limites méthodologiques de la pratique sociologique**

A travers les débats, les sociologiques aujourd'hui affichent les limites de la pratique sociologique.

En plus du problème de la prise réelle sur la société la pratique sociologique et si pratique il ya souffre de l'absence de l'esprit interprétatif.

D'autre part le sociologue continue à apparaître comme un moraliste; ce qui ne convient pas du tout avec l'analyse scientifique. Retenons les propos de Ali EL Kenz : "Faute de pouvoir produire une sociologie qui interprète, qui comprenne, qui explique scientifiquement la société, on agite une sociologie qui se cherche, qui n'existe pas; la relation qu'entretient le

chercheur sociologue avec la société qu'il analyse est d'autant plus complexe qu'elle est invisible et qu'elle relève de l'empathie".

De même Le travail de la sociologie tend vers l'explication du sens commun volontariste. Une pensée rationnelle et scientifique doit réduire ce volontarisme. Une méthodologie nouvelle doit être bien adaptée ajustée, aux réalités concrètes de la société algérienne bien adaptée aux spécificités de la culture algérienne. Pour M. Boutefnouchet le sociologue doit intervenir. Pour aller vers la constitution d'un mode de pensé synchronique. Ainsi écrit-il: "Comme l'histoire peut aider par la constitution d'un champ de pensée diachronique; seule cette double approche diachronique et synchronique peut réduire l'explication du sens commun volontariste…… logique dominante ; seule la rationalité et la science peuvent réduire le volontarisme"

4. **Crise de la Sociologie**:

Depuis quelques années, la crise de la sociologie est à l'ordre de jour au niveau national comme au niveau mondial.

La sociologie académique contemporaine parait être caractérisée par une perpétuelle recherche d'elle – même.

En Algérie, il existe un problème réel méthodologique de la sociologie face au changement; la question de l'opérationnalité du sociologue se pose réellement.

Le changement social interpelle aujourd'hui le chercheur à répondre aux attentes des acteurs du développement. Mais l'objectif visant à lier étroitement la recherche en sociologie et la société n'est pas atteint.

Il s'avère qui l'on ne peut compter sur les capacités de la sociologie, telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui dans notre pays, pour comprendre et interpréter le changement social qui dépasse le sociologue.

Le problème de l'objet est à reconsidérer, il importe de réhabiliter la sociologie dans sa vocation critique initiale.

Conclusion:

Face aux problèmes que vit la jeunesse dans notre pays et la gravité de la situation, nous avons bien compris la nécessité de l'intervention de sociologue; celui ci peut intervenir en cette phase contraignante mais sous plusieurs conditions; mais nous estimons que malgré les difficultés; les obstacles que tout effort d'analyse suppose progrès.

Nous devons entre sociologues élargir encore plus le débat sur le rôle du sociologue pour lui permettre de sortir de cette impasse et pouvoir agir efficacement, particulièrement face aux problèmes relatifs à la jeunesse. Rappelons toujours que la jeunesse constitue un atout en terme démographique mais également en terme de potentialités pour le développement futur de notre pays.

Il importe de justifier une position de « devoir » d'engagement social et politique des scientifiques et intellectuel, position défendue par Pierre Bourdieu : « le sociologue peut se permettre d'apporter des solutions. Non seulement, il ne peut pas se contenter d'être en position d'analyser, mais il peut et il doit, dans la mesure de ses possibilités, proposer des solutions ».

Dans le souci d'exprimer le rôle des sciences sociales, Henri Mandras souligne que : « le savoir des sciences sociales peut se mettre au service du politique en fournissant une description et une analyse de la situation plus raffinée que celle du profane pour aider le décideur à mieux prendre compte les différents dimensions des problèmes… , un bon rapport entre le savant et le politique, c'est qu'ils partagent une même doctrine politique ».

Mohamed Moulfi considère que la sociologie a un rôle « éminemment politique », le rapport entre les deux entités est presque naturel et il est dans la nature même du politique « il peut en effet avoir besoin de s'appuyer sur des études sociologiques lesquelles études pourraient renfermer des indications utiles pour fonder et entreprendre des actions politiques, sociales et culturelles ».

Aujourd'hui en Algérie, concernant cette relation pouvoir politique et sciences sociales en générale, nous nous demandons toujours y-a-t-il différences ou complémentarités entre les préoccupations du chercheur en sciences sociales et les diverses institutions politiques.

Références Bibliographique

1- Baurdieu P, novembre 1998, entretien de Rouen (GRIS) université.

2- Boutefnouchet M, 2000. Revue Adafatir: "Le problème de l'analyse de société. Cahiers Algériens de sociologie N° 1.

3- Durkheim. E 1983. Le suicide P.U.F collection quadrige Paris.

4- Daoust G, et .Boulanger P. 1974. " Université dans une société éducative. Presses de l'université de Montréal.

5- Lakjaa A: 2002 sociologie et société en Algérie Actes du collogue de sociologie du 4.5 et 6 mai. ORAN.

6- Mandras H, 1998, L'œil du sociologue, presses du centre UNESCO de Besançon, p 33.

7- Moulfi M, Etats de la sociologie dans A. Lakhaâ, sociologie et société en Algérie, p 77.

8- Safir N : 1985. Essais d'analyses sociologue Tome 1, enal, Alger.

9- Sainsaulieu R: 1995. Le métier de sociologue en pratique E. Harmathan, Paris.

10- Toualbi N: 1984. Religions, rites et mutations. Entreprise Nationale du livre, Alger.

Médias et mondialisation : quelle place pour Le dialogue interculturel ?

Radhia HADDADI. (MA.A, Université de BATNA)

Résumé en anglais :

Since its inception and over the decades, media and communication, with their diversity, have an unparalleled influence which becomes part of everyday life; under this influence are built a lot of decisions and justified a lot of behaviors.

And with that, and in the light of globalization, we put forward the problematic of the role and which depends firstly the logique of the media then the communication; thus the possibility of creating contact between human societies.

Has the information, which is the base of each communication, become just a trade?

And can we upgrade it to a mean for knowing the other with all his differences?

Is the following of the development means full melting and vanishing in the corridors and mysteries of globalization; therefore communication will disappear even in its simplest form?

Résumé en arabe:

مند نشأتها وعلى مر عقود من الزمن، لا تزال وسائل الإعلام والاتصال ومع تنوعها تملك ذلك التأثير الذي لا يضاهى كونها أصبحت جزءا من الحياة اليومية وتنبني تحت تأثيرها الكثير من القرارات وتبرر الكثير من السلوكات.

ومع ذلك وفي ظل العولمة تطرح إشكالية الدور المنوط بها من منطلق الإعلام أولا ثم الاتصال وبذلك إمكانية خلق ذلك التواصل بين المجتمعات الإنسانية.

هل تصبح المعلومة، والتي هي أساس كل تواصل مجرد تجارة؟ وهل يمكن ترقيتها إلى وسيلة لمعرفة الآخر بكل اختلافاته؟ وهل مسايرة التطور تعني الذوبان والتلاشي التام في دهاليز وخبايا العولمة، ويضيع بذلك التواصل حتى في أبسط أشكاله؟

Introduction :

Communiquer, par définition c’est échanger ou transmettre des informations.

Généralement, tout processus de communication suppose : un émetteur, un récepteur, un code, un canal, un message, un référent, et cela bien sûr, dans un cadre spatiotemporel bien défini, tout en mettant en œuvre des stratégies de communication et des connaissances supposées partagées.

"L'information″ est donc l'élément déclencheur de l'acte de communication. Elle «est constituée par des messages qui font référence au réel et présentent pour le destinataire de la nouveauté et de la pertinence»[1].

Dans le cas d'une conversation, par exemple, on peut distinguer trois types d'informations :

- Une information *cognitive* : qui porte sur le contenu des signes linguistiques.
- Une information *indicielle* : qui porte sur le locuteur dans le but de définir et contrôler le rôle qu'il joue durant la conversation.
- Une information *injonctive* : échangée par les participants pour faire progresser la conversation et aboutir à un résultat.[2]

En effet, qu'elle soit verbale ou non verbale, la communication humaine a toujours consisté en une transmission d'informations, à travers de multiples moyens : à commencer par les gestes, les dessins et même les comportements, au point où les différents procédés de communication sont parfois associés à la notion de *culture*.

Et comme l'affirme *Trager* «La culture est la somme des répertoires des comportements codés, accomplis et interprétés par les membres de l'organisation sociale dans des situations communicatives» (Langage and langages, Chandler : 1972).

Très privilégiées, comme étant le moyen le plus efficace de toute communication humaine, les langues facilitent l'accès à l'information par le biais de la lecture notamment après le développement de l'écriture alphabétique et l'invention de l'imprimerie au 15eme siècle.

Mais s'il y a bien un élément qui a véritablement changé la communication humaine, c'est sans doute, l'évolution gigantesque et vertigineuse des moyens de communications et plus particulièrement les médias.

A quel point, ces médias ont métamorphosé la communication entre les Hommes et quel impact pourraient-ils avoir sur le dialogue entre les différentes cultures ?et quel rôle devraient-ils jouer, à cet égard, en pleine avancée de la mondialisation ?

Les médias ou l'histoire d'une communication d'influence :

Francisé en 1973, avec un accent aigu et un "s" au pluriel le mot "media" s'est imposé au tournant des années 1980. Jusque-là, on parlait seulement des "mass media». Forgée, dès les années 1950, en Amérique du Nord, l'expression désignait «ensemble de toutes les techniques permettant d'atteindre simultanément une audience étendue, diverse et dispersée (…)».

En s'imposant, le mot rejoignait son étymologie : un média est d'abord «un moyen, un outil, une technique ou intermédiaire permettant aux hommes de s'exprimer et de communiquer (…) ».

La modalité de communication fait qu'on peut distinguer trois grandes familles de médias :

- Les médias autonomes.
- Les médias de diffusion.
- Les médias de communication[3].

D'après un document établi par *Francis Balle*, la progression des médias a connu six étapes bien distinctes : les prototypes, les balbutiements, le décollage, l'adoption, la croissance et l'après 2000[4] .

Parcourir l'histoire des médias, tout en discutant les avantages et les inconvénients n'est pas aussi simple. Il y aura tellement de choses à dire, de la presse et de son évolution, de la publicité et de sa puissance de la télévision, le premier média par excellence, du cinéma qui dépasse le pur divertissement pour

constituer un objet de culture ou enfin de l'Internet dont l'apparition est tardive et discutée mais prodigieuse.

Actuellement, et suite à tout ce développement des mass-médias, et à l'encontre de ce qu'avait envisagé *Marshell Mc Luhan*, sociologue et auteur du fameux livre «Comprendre les médias », la communication ne se fait pas **de un vers plusieurs** mais de **plusieurs vers plusieurs**.

Ce nouveau schéma de communication ne fait que confirmer une réalité : qu'il soit télévisé, écrit dans un journal ou diffusé sur une chaine radiophonique ou sur Internet, un discours médiatique a toujours un impact sur le public visé.

Cela dépend certes du poids de l'information mais aussi de la stratégie mise en place ce qui est aussi pareil pour la domination culturelle qui «s'exerce par l'intermédiaire de contenus médiatiques qui semblent à priori (mais a tort) relever du seul divertissement comme les variétés, les feuilletons et la publicité.

En effet ce genre de programmes diffusent, popularisent et légitiment des grilles d'interprétations de la réalité des modèles de pensée et d'action, des stéréotypes (…) qui se rapportent à la politique, au sens large, en tant que mode de régulation de la société »[5]

Médias et Mondialisation :

Loin de la polémique qu'elle peut susciter, la mondialisation est déjà une réalité.

S'il y a bien un domaine où la mondialisation comme phénomène, à la fois économique et culturel, a connu un développement spectaculaire, c'est bien celui des médias. Tout cet échange d'informations nous laisse penser que la mondialisation peut favoriser, dans un sens, l'apparition d'une conscience collective.

Nous ne somme pas entrain de positiver à part entière ce phénomène, car, dans l'autre sens, la mondialisation peut avoir parfois un impact sur les médias en provoquant :

- Une dangereuse concurrence médiatique.

- Une commercialisation de l'information au détriment de sa valeur, surtout dans la profession du journalisme de plus en plus soumise à l'immédiateté.
- Et dans le pire des cas, une uniformisation culturelle, des crises identitaires qui peuvent même entraîner des acculturations.

Conclusion :

Dans un temps où l'information apparaît de plus en plus comme une "marchandise" régie par les seuls critères de la rentabilité et d'audience ou comme le dit *Georges Gerbener* «les géants des médias n'ont rien à dire mais beaucoup à vendre»[6], il devient utile d'agir.les médias qui à l'origine sont des outils de connaissance doivent aussi contribuer à une prise en considération des différences culturelles : «Le monde c'est environ 6000 langues et des centaines de nations [7]»

Dire *langue* c'est dire aussi *culture*, Mais quand le directeur général de la BBC déclare que " le monde a commencé par s'américaniser "[8] et quand Microsoft refuse pratiquement de livrer dans un pays non officiellement francophone des logiciels en Français (…) ou quand Siemens choisit l'Anglais comme langue intérieure des 1998"[9], la situation devient alarmante d'où le droit de se demander sur les politiques économiques et les objectifs réels fixés au préalable par les meneurs des grands réseaux technologiques et médiatiques.

Ce qu'on attend certes, des médias c'est d'informer rapidement mais objectivement car : «l'information ne vaut que pour celui qui a appris à s'en servir. Elle ne revêt de signification pour ce dernier que par rapport à celui qui la diffuse. Elle ne présente un pouvoir que pour celui qui, après l'avoir comprise, a les moyens d'en tirer un certain parti »[10]

Bref, les medias sont censés, dans un sens, refléter la pluralité et la diversité pour établir un meilleur dialogue entre les cultures et ceci ne se fera que par savoir communiquer l'expression de sa pensée et accéder à l'expression de la pensée de l'Autre.

BIBLIOGRAPHIE :

1. Balle F. (2005), *Médias et Sociétés* (12e édition), Montchrestien 2005.
2. Derville G. (2005), *Le pouvoir des Médias, Mythes et réalités*, PUG 2005.
3. CHOMSKY N et McCHESNEY R. (2000), *Propagande, médias et démocratie*, EL HIKMA (Alger) 2000.
4. LITS M. (2008), *Du récit au récit médiatique*, collection infoCOM, deboeck 2008.
5. BAYLON C, FABRE P. (2002), *Initiation à la linguistique*, Nathan 2002.
6. MONTENAY Y. (2005), *La langue française face à la mondialisation*, les Belles lettres, Paris, 2005.

---

[1] -M.LITS, *Du récit au récit médiatique*, coll : info.COM, ed, de boeck, 2008 P 209.
[2] -C.Baylon, P.Fabre, *Initiation à la linguistique*, Nathan, Paris 2002, p 24.
[3] -Francis Balle, *Médias et sociétés* (12ed), Montchrestien 2005, pp 8-9.
[4] -Ibid p 390.
[5] -Grégory Derville, *le pouvoir des Médias, mythes et réalités*, PUG 2005, p79.
[6] -N.Chomsky, R.Mc Chesney, *Propagande, médias et démocratie*, ed El Hikma, Alger 2000, P111.
[7] Dominique Wolton, interviewé par D.S L'Express le 24 Avril 2003.
[8] Yves Montenay, *la langue Française face à la mondialisation*, les belles lettres, Paris 2005. P76.
[9] Ibid p 68.
[10] Francis Balle, *Médias et Sociétés* (12ed), Montchrestien 2005 p 679.