وزارة التعليم العالي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

العلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

الافتتاحية

(الإمام محمد الغزالي)

هناك معارف دينية متوسطة ترفع أصحابها عن مستوى الأمية ولا تبلغ بهم مرتبة أهل الذكر، إنها معارف صحيحة في الأغلب، ويجب أن تشيع بين الجماهير لتضمن سلامة الأخلاق وصحة العبادات، ولكن أصحاب هذه المنزلة لا طاقة لهم على البحث وقلّما يدركون الحكمة وراء الشرائع.

ولا يعيبهم ذلك، ولا يجعلنا نستغني عنهم، فهم ضوابط لمسيرة العامة واحترام التقاليد.

بيد أن المسلمين في هذا العصر وفي عصور خلت لم يستغنوا ولن يستغنوا عن الثقافة الذكية الرحبة والفكر الباحث الدءوب والنظر الذي يتجاوز السطح إلى الأعماق، أي أنهم لا غنى لهم عن أهل الذكر الذين يحلون المشكلات، ويلحظون الفروق الدقيقة ويكشفون الأسرار الكامنة ويوجهون الأمة الوجهة الواجبة.

ومن هنا كانت المعاهد المتوسطة لا تغني عن الجامعات العليا، ومن هنا تتأكد الحاجة إلى الرجال الراسخين في العلم، المؤهلين للقيادة.

والأمة الإسلامية في هذا العصر تجد نفسها أمام أمرين:

ركام من المعرفة الموروثة هي نتاج ماض طويل يجمع بين التخلف والتقدم والهزائم والانتصارات.

وزحف حضاري جريء عانت منه بلادنا ما عانت، وتركها ولتحدياته طنين موصول.

وكي تجمع أمتنا بين الأصالة والمعاصرة، أو كي تداوى عللها بتراثها الحق كان لا بد من أن تعمل الجامعات الإسلامية على تكوين جيل يتقن التعليم الأصلي ويعتز بمادته ويخترق بسناه غيوم المستقبل.

وجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية تبدأ حياتها من منطلق جدير بالتأمل ... إنه منطلق الإسلام المنتصر على كل محاولات الارتداد، وسرقة الشخصية، وتجريد الأمم من مقوماتها المادية والروحية. نعم إنه الإسلام المنتصر في الجزائر الثائرة على الاستعمار والذوبان والضياع.

إن الإسلام في الجزائر جدّد إعجازه القديم في بناء الأمم وإحقاق الحق وإبطال الباطل.

وقد جاء افتتاح جامعتنا الكبيرة في قسنطينة تتويجا لكفاح مجيد، بدأ وسار ووصل على صدى كلمة التوحيد.

ويقى أن تدعم جامعة الجزائر المسلمة حاضرها ومستقبلها بالدراسات الجادّة، سواء في مدرجاتها أو في نشراتها التي اعتزمنا بمعونة الله إصدارها، فالعلم وحده هو الحارس الحقيقي لكل نهضة بل هو موضوعها وغايتها.

والعلم الذي نفتقر إليه لا جدوى منه إن لم يستفد من تجارب الأمس ومكاسب العصر، ولقد عرفنا أن الإسلام هو الذي صنع الرجال الذين تمرسوا بالكفاح، ومضوا في طريقه إلى آخر رمق. وعلينا أن نعرف دور الإسلام في استدامة النصر، وتحصين الأجيال القادمة.

ومن ثم مضاعفة العناية بالثقافة الإسلامية، حتى يبصر أبناؤنا الوجه الجميل لحضارتنا، والجوهر النقيّ الذي تتكون منه.

وعلى بركة الله يصدر هذا العدد الأول من مجلة - العلوم الإسلامية -.

العلوم الإسلامية

٥٢١/٤٣

مجلة تصدر عن جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة

في هذا العدد

الافتتاحية	الإمام محمد الغزالي	2
أثر الفكر الإسلامي في الفكر الغربي	د. عمار طالبي	3
أين الخلل ؟	الإمام محمد الغزالي	14
العقيدة والعقل	د. أحمد عبد الحميد غراب	20
نظرة جديدة إلى مكانة مفهوم العرف والعادة في الفقه الإسلامي	د. ابراهيم كافي دونمز	24
معالم التفكير الدلالي	د. صبيح التميمي	45
دعوى العلمنة في الإسلام	حي بن يقظان	54
مساهمة الإمام محمد الحسن الشيباني في القانون الدولي	د. مقبول	56
الأسرة الجزائرية : النزوح وأثره على بناء الأسرة	د. محمد السويدي	66
الإسلام والشعر	د. مصطفاي موهوب	73
افتتاح الجامعة الإسلامية (قصيدة)	الأستاذ محمد الاخضر السائحي	80

المدير المسؤول :

د. عمار طالبي

★

رئيس التحرير :

السعيد عليوان

★

هيئة التحرير :

- الإمام محمد الغزالي
- الأستاذ يوسف حسين
- الأستاذ بشير بوجنانة

★

المراسلات

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
قسنطينة

☎ : 93.09.32

تلكس : 92.954

السنة الأولى ● العدد الأول ● شعبان 1406 ● أفريل 1986

مطبعة البعث - قسنطينة - الجزائر

أثر الفكر الإسلامي في الفكر الغربي

الدكتور علي سامي النشار

اهتم كثير من الباحثين (1) بانتقال الفكر الاسلامى الى الفكر الاوروبى عن طريق الترجمة ، ووصلوا الى كثير من الحقائق ، ولكن هناك حقائق أخرى ما تزال مجهولة ، وتحتاج الى عناية الباحثين ، وخاصة الجانب الاسلامى المحض ، وأعنى بذلك تاثير القرآن الكريم ، وعلم الكلام الاسلامى بمختلف مدارسه الكبرى، والفقه أيضا.

اذ ان اهتمام الباحثين انصرف أكثر ما انصرف الى الفلاسفة الاسلاميين الذين توجد فى فلسفتهم عناصر فلسفية يونانية ، ان أرسطية ، وان افلاطونية محدثة كابن سينا (ت 428 هـ) وابن رشد (ت 595 هـ)

وانى أود فى كلمتى هذه أن أوجه النظر ، وأشير الى الجانب الاسلامى الخالص ، وهو جانب لا ننكر وجوده فى فلسفة الفلاسفة الاسلاميين المتاثرين بالفلسفة اليونانية ، وخاصة ابن رشد الحفيد ، فى مؤلفاته المستقلة ، أو التى لم تكن شروحا لارسطو أو افلاطون .

1 ـ ترجمة القرآن الكريم الى اللاتينية :

كان الهدف من ترجمة القرآن الكريم الى اللاتينية هو الدفاع عن المسيحية ، واذ كان القرآن هو المصدر الاساسى للاسلام فانه من المنطقى ان تتجه العناية اليه ، وان ينقل ليعرف ، ومن خلاله يعرف الاسلام ، وعقائد المسلمين ، ويمكن أيضا التبشير بالمسيحية بين ظهرانيهم .

قامت أول محاولة لترجمة القرآن فيما نعلم بطليطلة تحت اشراف رئيس اساقفة هذه المدينة Pierre de Cluny الذى ذكر لنا مشروع الترجمة مفصلا فى كتابه Contra Sectam Saracenorim وكلف لجنة للقيام بها تتكون من كاتبه Pierre de Poitiers ومن Pierre de Tolédo وهو عارف باللسان العربى ، ولكنه لا يتقن اللاتينية فساعده Robertus Kelensis (2) و Hermann الدلماسى وكان من أعضاء هذه اللجنة شخص مجهول يسمى محمدا يبدو أنه مسلم يتقن العربية .

وقد اكتشفت M^lle^ d'Alverny (3) الوثائق المتعلقة بهذه الترجمة ، وهى رسائل أرسل بها رئيس

(1) مثل : Goichon, La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médievale. Vrin, 1951 Bouyges, notes sur les philosophes arabes connus au Moyen-Age. 1924.
D'Alverny, Survance et rennaissance d'Avicenne à Venise et à Padoue, in archives d'hist. doctr. et lett. du Moyen-Age, p. 62-68.

(2) من جنسية انجليزية .

Deux traductions latines du Coran au Moyen-Age. Archives d'hist. lat. doct. et lett. du Moyen-Age, années 1947-1948.

الدير السالف الذكر الى سانت برنار سنة 1143م، ومما ورد فيها :

« أنا الفقير بيير رئيس دير كلونى المقدس ، أشرت بترجمة هذا المذهب المخالف للدين وحياة صاحبه (الحقيرة) من العربية الى اللاتينية .

وقد بذلت فى ذلك نفقات كثيرة ، وجهدا عظيما ، وذلك حينما كنت أقيم بأسبانيا لزيارة الاديرة الموجودة بها والمنتمية الى مؤسساتنا (4).

بدأت الترجمة فى سنة 1141 م ، وانتهت فى 5 يولية الموافق لـ : 538 هـ ، وتوجد فى هوامش الترجمة تعليقات متعددة ، منها ما يتعلق بأسماء الله الحسنى وغيرها ، مستندة الى مصادر اسلامية أخرى من تفاسير وكتب السيرة النبوية ، كسيرة ابن هشام .

ونشرت هذه الترجمة اللاتينية سنة 1543 م ، Bibliandri, Bâle ، وأعيد نشرها سنة 1550 م ، وسنة 1556 م ، بزيورخ Zurich (5)

وتمت ترجمة أخرى بنفس المدينة (طليطلة) اشرف عليها رئيس الاساقفة Jimenez, Rochigo وقام بها المعلم موريس Maître Moris وماركوس الطليطلى Marcus de Tolédo كان الاخير من المتقنين للسان العربى واللسان اللاتينى ، وابتدأت الترجمة فى 6 يوليه 1209 م ، وانتهت فى 25 يولية 1210 م ، أى فى سنة 606 هـ ، فى مدة ثلاث سنوات (6) .

وعثرت M^lle d'Alviny على وثائق هامة تتعلق بهذا المترجم وترجمته ، فى مخطوط رقم 780 بمكتبة مازز وتوجد نسخة من هذه الترجمة أيضا ، فى ميلانو ، وباريس وهذه الترجمة أكثر دقة وحرفية من الترجمة الاولى ، ووجدت الترجمة الثانية لدى البابا بنوا الثالث عشر ، فى القرن الثالث عشر من بين المؤلفات التى اشتملت عليها مكتبته .

وتواصلت ترجمة القرآن الى اللغات الاوروبية من انجليزية وألمانية وفرنسية طوال القرون : السادس عشر ، والسابع عشر ، والثامن عشر مع نشرها الى يومنا هذا (7) ، ويلاحظ أن هوامش الترجمة الاولى والثانية تشتمل على معلومات تتعلق بالمصطلحات الكلامية الاسلامية كأسماء الله الحسنى ، وكصفات الافعال وصفات الذات ، الامر الذى نجده قد أثر فى فلاسفة أوروبا مثل ألبرت الاكبر الذى استخدم هذه المصطلحات مثل أسماء الله الحسنى ، وجعل الناس يعتقدون أنها من اختراعه (8) .

كما نلاحظ أن هناك ترجمة لاتينية أخرى ترجمها Maracci فى سنة 1689 مع النص العربى، وتعاليق من التفاسير الاسلامية ، ترجمت للبابا Innocent XI واهديت الى الامبراطور الرومانى Léopold I بها مقدمة « للرد على القرآن » (9) .

---

(4) المرجع نفسه ، اعتمادا على مخطوط بيير كلونى ، رقم 1162 بمكتبة الارسنال ، انظر : ص 77 .

(5) Le Saint Coran, traduction intégrale et notes, par Muhammad Hamidullah, Beyrouth 1973. p. LXIII.

(6) D'Alvery, Deux traductions du Coran, p. 135.

(7) ووصل عدد الترجمات الى اللاتينية وحدها ما بين ترجمة كاملة ، وجزئية الى حوالى 43 ترجمة وقد احصاها الاستاذ حميد الله فى مقدمة ترجمته للقرآن ، ص 53 كما احصى ترجمات اللغات الاخرى المختلفة .

(8) الى سعاد علي عبد الرزاق ، رسالة ماجستير حول هذا الموضوع قدمت لجامعة الاسكندرية سنة 1970 تحت اشراف الدكتور علي سامى النشار ، وهو بحث ممتاز فى هذا الجانب ، وقد استفدنا منه فى هذا البحث كثيرا .

(9) انظر : مقدمة ترجمة الاستاذ عبد الله يوسف علي للقرآن الى الانجليزية .

2 ـ علـــم الكـــلام :

ذكـر مـارك الطليطلى فى مقدمة ترجمتـه للقرآن شيئا ملفتا للنظر ، وهـو أنـه ترجـم « عقيدة ابن تومرت » مهدى الموحدين (ت 524هـ) وهى عقيدة تلخص المعالم الاساسية للعقيـــدة الاسلامية ، فى صورة علم الكـلام الاشعرى ، وهى عقيدة لها رواج كبير فى المغرب الاسلامى وتمثل أساس ايديولوجية حزب الموحدين ، الذى استطاع أن يقف مدة طويلة أمام الاعداء وان يعطى نفسا جديـــدا للحضارة الاسلامية فى المغرب ، والاندلس ، وان يوحد تلك الاقطـار كلها الى برقة فى دولة واحدة ، ويذكـر مارك الطليطلى أنه انما ترجم هذه العقيدة لانها فى نظره تلخص للنصارى الاسلام فى صورة أوضح من القرآن ، قال : وقد أرتأيت من المستحسن أن اترجم هذا الكتاب الصغير لابن تومرت عن التوحيد وأن ألحقه بكتاب محمد (يقصد القرآن) كى يجد النصارى أدلة متعددة ، لمحاربة المسلمين عندما يدرسون كتابهم ... والقرآن «فى نظره» كلام متقطع ومضطرب ومتناقض ، وليس لـه أساس ، أما كتاب ابن تومرت فهو يعرض براهين قوية واضحة ويبرهن على أن الله واحد ، وأنه مبدأ كل شىء ، ونهايته ... وان المؤلف مغربى وهو من تلاميذ الغزالى الفيلسوف (10) وانهى مقدمته بقوله :

« أنا مارك شماس طليطلة ، والاسقف المختار لبرجس بناء على أمره ترجمت كتاب ابن تومرت من العربية الى اللاتينية ، كى أوضح لمن يفحص هذين الكتابين : (القرآن وعقيدة ابن تومرت) من الكاثوليك ما عند المسلمين مـن أسرار وان أمكنهم من دحضها (11) .

فهم يعلمون ان ابن تومرت تلميذ الغزالى ، اذ أنه رحل الى الشرق الاسلامى : الحجاز والشام والعراق ودرس هنالك ببغداد مدة طويلـــة ، واطلع اطلاعا عميقا عـــلى العلوم الاسلاميـة المختلفة كما يبدو ذلك مما وصلنا من رسائله ، وخاصة كتاب « أعز ما يطلب » (12) وتتلمـذ على كبـــار الاصوليين والفقهاء ، بالمدرســـة النظامية ، بالاضافة الى انه قام بحركة جهـــاد أرعبت النصارى ، وألقى فى قلوبهم الفـزع ، فأرادوا ان يعرفوا أسرار هذه الحركة الاسلامية القوية ، وان يقاوموها ولذلك اختاروا ترجمة عقيدة التوحيد لابن تومرت ، والعقيدة الـتى تسمى بالمرشدة ، والتسبيح . وقد نشر النص اللاتينى لهذه العقيدة مع المقدمة التى وضعها مارك الطليطلى نفسـه والتى أشرنا اليهـا فى مجلة الاندلس (سنة 1951) .

ـ ولا شك ان بعض الفلاسفة المسيحيـين ، قد اطلعـــوا عـلى هـذه الرسالة فى صورتها اللاتينية ، واستفادوا منها فى تجديد الفلسفة المسيحية ، ومما ورد فيها من افكار : من ضرورة معرفة الله بالعقل معرفة فطرية ، متمكنـة فى النفوس مما يذكرنا بالمعانى أو الافكار النظرية عند ديكارت (13) وغير ذلك .

---

(10) D'Alverny et Vajda, Marc de Tolédo. Traducteur d'Ibn Tumert, Andalus, 1951, p. 99 - 140.
Deux traductions latines du Coran au Moyen-Age, p. 123 - 24.
ورسالة سعاد علي عبد الرزاق (مخطوط بجامعة الاسكندريه) ، ص : 59 ـ 60 .

(11) D'Alverny et Vajda, Marc de Tolédo. Andalus, 1951.

(12) حققته على نسختين وهو الآن تحت الطبع بالجزائر .

(13) سعاد علي عبد الرزاق ، (رسالة بجامعة الاسكندريه) ، ص 64 .

ومن الافكار التى وردت فى هذه العقيدة قوله : « للعقول حد تقف عنده ولا تتعداه » (14) مما يذكرنا بالفيلسوف كانط وفكرة النظام الكونى ، والاسماء الحسنى ، التى تردد صداها عند ألبرت الاكبر (1193 ــ 1280) وريمون ليل الذى ألف قصيدة فى الاسماء الحسنى باللغة القشتالية .

كما ترجم المرشدة ، وعقيدة التوحيد ، ترجم أيضا : « تسبيح البارى سبحانه » ، ويبدو ان كثيرا من الافكار الواردة فى هذه العقائد انتقلت من خلال اللاهوت المسيحى الى الفلاسفة أيضا اذا اعترف ماركوس نفسه بقوتها ، ووضوحها ، وانها حازت قدرا عظيما عند المسلمين وتمت هذه الترجمة للعقائد فى فاتح يونية 1213 م .

وكما انتقل علم الكلام ، وعقائد الاشاعرة ، وبعض آراء المعتزلة ، والشيعة من خلال عقيدة ابن تومرت ، الى اللاتين كذلك نجد ان العقائد، والآراء الكلامية انتقلت الى اللاتين المسيحيين من خلال كتب أخرى من ذلك كتاب فى الفقه والكلام ألفه مارك الطليطلى وجد مخطوطا ملحقا بترجمة القرآن ، فى المكتبة الوطنية بباريس ، رقم 3394 ، وعنوان هذا الكتاب : تناقض الفقهاء Contrarielas Alfalica ويبدو أنها ألفت للرد على الفقهاء ، وخاصة ابن حزم الذى نقد التوراة والانجيل نقدا حاسما ، وهى رسالة يزعم بعض المؤرخين أنها كتبها أحد المسلمين الذين تنصروا ، هذا وأن الذى يهمنا هنا هو ان d'Alverny

قررت بعد فحص الكتاب ودراسته ، ان كاتبه محيط بمعرفة علم الكلام والفقه ، وانه ذكر صاحب المذهب الظاهرى داود ، وذكر أبا هريرة وسفيان الثورى ، والحسن البصرى ، وأبا حنيفة (15) وصل الى اللاتين فى أوروبا كثير من المعلومات عن تاريخ المسلمين ، والسيرة النبوية ، رودريجو جيمينيس Rodrigo Jimenez كتاب Historia Arabum ، وكان ذا صلة وثيقة بالبابا Innocent III وبالرغم من كونه ذكر أشياء مزيفة كثيرة ، الا انه استعرض قصة الاسراء والمعراج وترجم معراج الرسول أيضا لألفونس الخامس ، تولى ترجمته ابراهام الطبيب الخاص لألفونس، ترجمة الى القشتالية ، ثم ترجمه بونانتور دي سيان Bonanture de Sienne الى اللاتينية ، وقد أثر هذا فى الكوميديا الالهية لدانتى ، وتوجد هذه الترجمة اللاتينية بالمكتبة الوطنية بباريس تحت رقم 6064 ، ونسخة أخرى من الترجمة فى مخطوط بالمكتبة البودليانية بأكسفورد تحت رقم 573 وتمت بتاريخ 1264 م (16) .

ومن الكتب الهامة التى نقلت تراث المسلمين الكلامى العقائدى الفلسفى كتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون الاسرائيلى (1135 ــ 1204 م) الذى نقل فيه مذاهب المتكلمين المسلمين ، ومناهجهم ، وكثيرا من آرائهم ، سواء فى ذلك المعتزلة والاشاعرة ، ومن المعلوم أن المتكلمين والفلاسفة اليهود ، تأثروا بالفلسفة الاسلامية، فى جميع وجوهها الكلامية والفلسفة والصوفية، ابتداء من سعديا الفيومى (882 ــ 942) فى كتابه : « الامانات والاعتقادات » الذى اصطبغ

---

(14) المرجع نفسه ، ص 69 ، العقيدة والمرشدة ، منشورتان فى كتاب ابن تومرت ، الجزائر 1903 ، ص : 230 ــ 245 . وقد حققت هذا الكتاب كتاب ابن تومرت ، وهو تحت الطبع فى الجزائر .

(15) Marc de Tolédo, traduction d'Ibn Tumart, Andalus, 1951.

(16) سعاد علي عبد الرزاق (الرسالة السابقة) ، ص : 40 ــ 41 .

بصبغة اعتزالية واضحة، كما يقرر ذلك George Vajda نفسه فأخذ بالعدل والتوحيد ، وأخذ بالاصول الخمسة كلها وبالعلاقة بين الشرع والعقل ، وبالتحسين والتقبيح العقليين ، وبقياس الغائب على الشاهد .

وقد اطلع عليه موسى بن ميمون كما اطلع على آراء ابن المقمص في كتابه «عشرون مسألة» الذى أخذ فيه بآراء المعتزلة (19) وخاصة مسألة الصفات ، وانتقلت هذه الآراء الى اللاتين من خلال الكتب العبرية (20) وكذلك اسحاق الاسرائيلى فى كتابيه كتاب « الحدود » وكتاب « العناصر » اللذين ترجما الى العبرية واللاتينية ، وفيهما عناصر كلامية اعتزالية ، واشعرية ، وهو فيلسوف عاش فى المغرب الاسلامى فى مدينة القيروان ، ونجد فيلسوفا قيروانيا آخر ، وهو نسيم بن يعقوب الذى تأثر بالكلام الاعتزالى فى الصفات والاستطاعة ونفى التجسيم ، والتشبيه ، وأعطى للعقل أولوية على النقل فى تفسيره للتلمود (21) .

ان مدرسة القرائيين اليهودية ، هى فى الواقع مدرسة اعتزالية المنهج ، وأهم أعضائها يوسف بن الصديق (22) (ت 1149 م) الذى أخذ فكرة الارادة المطلقة عن الاشاعرة ، وأبو يعقوب البصير ، الذى أخذ بنظرية الجزء الذى لا يتجزأ وبفكرة الاجتماع والافتراق والحركة ، والسكون ، وبالخلق من العدم ، وصرح ابن ميمون ان هؤلاء القرائين انما هم معتزلة فى آرائهم ، وانتقلت الى الاوروبيين كذلك فكرة الارادة المطلقة خلال كتاب « ينبوع الحياة » لابن جبيرول ، عن طريق دنس سكوت الانجليزى ومن خلال نقد يوسف بن الصديق ، ليوسف أبى يعقوب البصير (23) ، وانتقل هذا عن طريق دلالة الحائرين ، الى اللاتين من النصارى .

واذا كان موسى بن ميمون يمثل مدرسة ابن رشد ، فى رده على الاشاعرة من المتكلمين ، فان يهودا هالفى (1140 ـ 1185) فى كتابه « خوزارى » يمثل مدرسة الغزالى اذ أنه اعتمد على الغزالى فى نقده للفلاسفة (24) وذلك كله اعتمادا على كتاب تهافت الفلاسفة .

هذا وقد ترجم كتاب « دلالة الحائرين » لموسى ابن ميمون الى اللاتينية (25) بعد ترجمته الى العبرية سنة 1204 م ، ونشرت الترجمة اللاتينية فى باريس سنة 1520 م ، وذكره توما الاكوينى، وألبرت الاكبر فى كتبهما .

لخص موسى بن ميمون فى هذا الكتاب آراء المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة ، ونقدهم على نحو ما فعل ابن رشد فى نقده للاشعرية ، فى مختلف كتبه وشروحه ، وكان هذا الكتاب قد نشره Munk فى حروف عبرية ولغة عربية مترجما له الى الفرنسية ، ولكن عثر الدكتور

(17) Introduction de la Pensée juive du Moyen-Age, Paris 1947, p. 48.

(1) سعاد علي عبد الرزاق ، المرجع السابق . ص 86 .

(19) Munk, Mélanges de la philosophie juive et arabe, p. 441.

(20) Georges Vajda, Introduction, p. 60 - 62.

(21) المرجع نفسه ص 63 .

(22) فى كتابه « العالم الاكبر » الذى ترجم الى العبرية ، وكان يرد على علماء الكلام فيه ردا جدليا باستعمال آراء الاشاعرة (سعاد علي عبد الرزاق) المرجع المذكور ، ص 106 .

(23) Georges Vajda, Introduction, p. 107.

(24) Georges Vajda, Introduction, p. 112 - 118.

(25) لا ندرى متى ترجم الى اللاتينيه بالدقة ولكنه ، يمكن القول أنه ترجم قبل منتصف القرن الثالث عشر (سعاد علي عبد الرزاق) ، ص 141 . فى الهامش .

علي سامى النشار على مخطوطه بلغة عربية وحروف عربية (26) وحروف عربية ثم نشره الاستاذ حسين اتاى ، بصورته العربية لغة وحروفا ، سنة 1972 بأنقره . ونحن نورد هنا بعض النصوص التى تشير الى أخذ القرائيين اليهود بطريقة المعتزلة . ومعرفة موسى بن ميمون لجملة آراء المتكلمين المسلمين ، قال : « ... وعند القرائيين فهى أمور أخذوها عن المتكلمين من الاسلام وهى نزرة جدا بالاضافة الى ما ألفته (فرق) الاسلام فى ذلك ، واتفق أيضا أن أول ابتداء الاسلام بهذه الطريقة ، كانت فرقة ما وهم المعتزلة فأخذوا (27) عنهم أصحابنا ما أخذوا ، وسلكوا فى طريقهم، وبعد ذلك بمدة حدثت فى الاسلام فرقة أخرى ، وهم الاشعرية ، وحدثت لهم آراء أخرى ...

واعلم أن كل ما قالته (فرق الاسلام فى تلك المعانى والمعتزلة منهم ، والاشعرية هى كلها آراء مبنية على مقدمات (28) .

وقال فى عرضه لمنهج المتكلمين كاملا : « ورأيت أن أذكر لك مقدمات المتكلمين العامة ، التى يثبتون بها حدث العالم ، ووجود الاله ، ووحدانيته ، ونفى الجسمانية ، وأريك طريقهم فى ذلك ، وأبين لك ما يلزم عن كل مقدمة منها »(29). ويذكر عدد هذه المقدمات ويحصرها فى اثنتى عشرة مقدمة ، فيقول : « المقدمات العامة التى وصفها المتكلمون على اختلاف آرائهم ، وكثرة طرقهم فى هذه الاربعة مطالب اثنتا عشرة مقدمة ، وها أنا اذكرها لك ، ثم أبين لك معنى كل مقدمة منها ، وما يلزم عنها (30) .

وقال : « فلما نظرت فى كتب هؤلاء المتكلمين حسبما تيسر لى ، كما نظرت فى كتب الفلاسفة أيضا حسب طاقتى وجدت طريق المتكلمين كلهم واحدا بالنوع ، وان اختلفت أصنافه ... هذا طريق كل من تكلم من الاسلام بشىء من هذا الغرض ، وكذلك الحاكون لهم فى ملتنا ، الذين سلكوا طريقهم » (31) .

ونقده للمتكلمين قائم على أساس نقد ابن رشد لهم ونقل خلال ذلك كله آراء هامة أثرت فيما بعد فى الفلاسفة فى العصور الوسطى وفى العصر الحديث ، مثل عدم الضرورة فى العلية أو العادة كما يعبر عنها الاشاعرة ، والغزالى خاصة، وهى فكرة أخذ بها هيوم والخلق المستمر الذى أخذ به ديكارت ومالبرانش ومن قبلهما توما الاكوينى .

وهنا أود أن اذكر جدولا يشتمل على عدد المرات التى ورد فيها ذكر المعتزلة ، والاشاعرة، والمتكلمين ، والاسلام فى كتاب دلالة الحائرين (32) :

(26) بدأنا فى تحقيقها معا وبمشاركه السيدة سعاد علي عبد الرزاق فى السنوات 1968 ـ 1970 ولكن حالت الظروف من اكماله ، وبلغنا بعد ذلك أنه نشره الدكتور أتاى حسين بأنقره سنة 1972 فى منشورات كلية الآداب ، جامعة أنقره ، وهى نشرة محققة تحقيقا دقيقا وعليها تعليقات علمية مفيدة .

(27) كذا فى الاصل - والصحيح : فأخذ .

(28) موسى بن ميمون ، دلاله الحائرين . أنقره 1972 ، ص 184 .

(29) المصدر نفسه ، ص 189 .

(30) المصدر نفسه ، ص 199 .

(31) هذا تصريح واضح بتاثر اليهود بالمدارس الكلامية الاسلاميه .

(32) بالاعتماد على نشرة الدكتور حسين أتاى لدلالة الحائرين وفهرسته لاسماء الفرق وغيرها .

الاسلام		المتكلمون		علم الكلام	
ص :	184	ص :	7	ص :	185
	185		138		211
	186		174		
	355		178		
	327		184		
			185		
			186		
			188		
			189		
			190		
			199		
			215		
			216		
			217		
			218		
			225		
			228		
			229		
			273		
			313		
			314		
			320		
			329		
5 مرات		23 مرة		2 مرتان	

المعتزلة		الاشاعرة او الاشعرية	
ص :	184	ص :	184
	206		208
	208		209
	209		527
	528		529
	529		530
	530		560
	531		
	532		
	560		
10 مرات		7 مرات	

وعرف توما الاكويني (ت 1274 م) هذا كله، كما عرف نقد ابن رشد للمتكلمين ، فسلك سبيله في نقدهم في كتابه « الخلاصة في الرد على الوثنيين الاجانب » ، والكتاب الثالث ، الفصل ، 97 ، ووقع التنصيص في هامش هذا الكتاب على أنه يقصد ما ذهب اليه موسى ابن ميمون وذلك في الجزء الثالث الفصل 25 ،

فنقد المتكلمين الذين يذهبون الى نفي العلية ، ورد الامور الى ارادة الله تعالى ، وصرح بأن هؤلاء هم المتكلمين (1) من المسلمين (2) « qui est error loquentium in lige Sarrace norum » وأشار الى المصدر الذى نقل هذا ، وهو موسى بن ميمون « Ut Rabbi Moyeses dicit » وذكر أمثلة تبين انه اطلع

(1) يقصد المتكلمين . (2) يقصد المسلمين .

على الغزالى ، مثل كلامه عن النار ، والاحراق الذى لم يرد فى دلالة الحائرين ، ويرى جيلسون Gilson ان كلام توما يدور حول المتكلمين وآرائهم، ابتداء من الفصل 65 بالباب الثالث(*)ووردت فيه هذه العبارة (36) «Quorumdam loqnentinumin lege Maurorum» التى تنص على المتكلمين المسلمين .

واذا كان توما الاكوينى قد وصله ذلك كله ، فانه قد وصله أيضا ابن رشد ، فى كتبه الاصلية ، والشروح على أرسطوا ، وخاصة كتاب « تهافت التهافت » الذى نقد فيه ابن رشد الغزالى ، فى مشكلة العلية وغيرها ، وكذلك فصيل المقال ، وما ضم اليه من مسألة « العلم » وذلك أن آسين بلاسيوس يذكر لنا أن ريمون مارتن ذكر فى كتابه « صراع الايمان » ردا على اليهود والمسلمين هذه الكتب ، مع « المقصد الاسنى » و « المنقذ من الضلال » ، و « ميزان العمل » ، و « الاحياء » و « مشكاة الانوار » للغزالى ، والدليل على أنه اطلع على كتاب تهافت الفلاسفة ، أنه يأخذ منه الامثلة ، مثل النار والاحراق (37) ، وقد اثبت أستاذنا الدكتور محمود قاسم أن توما الاكوينى نقل آراء ابن رشد الحقيقية، وأخذ بها بالرغم من نقده له.

وقد نقل آراء الغزالى (38) أيضا حسداى كريسكاس (1340 ـ 1410) فى كتابه «نور الله» الذى هاجم فيه الفلاسفة بعنف وقد حاول اليهود أن يخفوا تأثير الغزالى فحذف المترجم لكتاب « المقاصد » مقدمته وخاتمته التى ينص فيها على كتاب التهافت ، الذى يكمل به كتاب المقاصد ، ليرد على الفلاسفة (39) .

وقد ذكر ريمون مارتن فى كتابه : Pugio فى الرد على المسلمين واليهود وأعلن فيه ان الغزالى ليس فيلسوفا ، وانما قضى حياته فى الرد عليهم ، وأن ابن رشد هاجمه بعد وفاته ، ويذكر كتاب التهافت Ruina philosophorum وذهب Salmon الى أنه نقل فصولا كاملة من كتب الغزالى (40) وذكر كتاب « المنقذ من الضلال » بعنوان Liber eripit ab error ورسالة ابن رشد الى صديقه فى العلم الالهى ، التى ضمها ابن رشد الى فصل المقال بعنوان Epistala ad Amicum وتفطن روجر بيكون الى أن الذى يمثل آراء الغزالى هو تهافت الفلاسفة ، لا « المقاصد » وأورد نصوصا منه ، وذكر اسم التهافت بعنوان :
« De Contraversus philosepthorum »

وذكر أن المقدمتين قد اخفيتا عن العوام (41) هذا وقد ترجم (42) كتاب التهافت الى اللاتينية فى أوائل القرن الرابع عشر الميلادى ونشرت سنة 1497 م ، وتمت ترجمة أخرى سنة 1527 م ، وأغلب الظن أنها تمت عن الترجمة العبرية ونشرت بعنوان : Destructis philosophiae (43)

(*) Gilson : « Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin », in Archives d'histoire doct. et litt. du Moyen-Age, 1926-1927. i. II.

(36) يريد : المسلمين .

(37) سعاد علي عبد الرزاق ، الرسالة المذكورة ، ص : 153 ـ 154 .

(38) ترجم كتاب « تهافت الفلاسفه » للغزالى الى العبرية تلميذ حسداى هذا « سرفيا هاليفى بن اسحاق » وذلك بعد ترجمه تهافت التهافت لابن رشد .

(39) عثر Salomon على هذه المقدمة ونشرها فى بحثه

Algazel et les Latins, in archives 1935 et 1936, p. 103.

(40) سعاد علي عبد الرزاق . ص 276 .

(41) Boueges, « Roger Bacon a-t-il lu les livres arabes », in archives 193, 311, 15.
وانظر : سعاد علي عبد الرزاق ، الرسالة ، ص 278 .

(42) ترجمة Agostino Nifo

(43) عبد الرحمن بدوى ، مؤلفات الغزالى ، القاهرة ، 1961 ص 54 .

ومن جهة أخرى فان الافكار الاساسية في « تهافت الفلاسفة » موجودة في « تهافت التهافت » الذى ترجم الى العبرية ، واللاتينية ، واطلع عليه الفلاسفة الاوروبيون في ذلك العصر ومن بعده ، كما ان فكرة الشك المنهجي، التى ذكرها الغزالى فى كتابه « ميزان العمل » وهى « من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر بقى أعمى » والتى عاناها فى كتابه « المنقذ من الضلال » وصلت اليهم ، ذلك ان كتاب « ميزان العمل » قد ترجمه الى العبرية ابراهيم ابن حسداى بين سنة 1235 وسنة 1240 وكانت هذه الترجمة معروفة لدى المتعلمين اليهود وتأثر بها يوحنا بن اسحاق الامانو فى كتابه « مستخلصات من الغزالى ، وابن طفيل ، وابن رشد » (44) .

وترجم اسحاق بن يوسف الفاسى كتاب « مشكاة الانوار » الى العبرية وترجم مرة أخرى اليها أيضا (45) كما اقتبس ريمون مارتن من كتاب « المنقذ من الضلال » وذكره باسمه Leber que eripet ab errore وكتاب « القسطاس المستقيم » للغزالى ترجمة يعقوب بن محير (ت 1308) وترجم كتاب «القياس» من كتاب « المعيار » الى العبرية مخطوط بالفاتيكان رقم 426 (46) ، وكان كتاب دلالة الحائرين معروفا لدى اليهود الذين رحلوا الى هولندة ، فارين من الاندلس ، بسبب اضطهاد النصارى لهم وحملوا معهم الكتب الاسلامية ، ويذكر لنا جلسون Gilson فى كتابه « وحدة التجربة الفلسفية » (47) ، ان ديكارت انطلق من بدايات مماثلة لبدايات الاشعرى وانتهى الى نتائج متشابهة ، وهى نفس النتائج التى انتهى اليها مالبرانش الذى هو قسيس منقطع لدراسة الفلسفة المدرسية ، لابد ان يكون قد اطلع على آراء المتكلمين من خلال « دلالة الحائرين » وغيره وأن رد مسألة الزمان والحركة عند الاشعرى الى المكان ونفى العلل الثانوية المتوسطة ، آراء أشعرية انتقلت الى ديكارت الذى أخذ بالخلق المستمر أيضا ، وأشار الى أن جيلسون قرر ان موقف مالبرانش ، هو موقف المسلمين بالاضافة الى ان ديكارت ، وهو تلميذ لليسوعيين الدارسين للفكر الاسلامى ، قد درس بمدرسة « لافليش » التى هى مدرسة اسكولاستيكية وأغلب الظن أنه درس كتب توما الاكوينى ، وهو الاستاذ المشهور فى باريس ، وروما ، وغيرهما وبين لنا أن دنبرج Van Denbergh أن الفيلسوف الشاك Montaigne وهو أستاذ ديكارت فى الشك قد ورد فى كتابه « Pensées » كلام عن الخيال ، وهو نفس كلام الغزالى فى «التهافت» .

« اذا مشى على جذع محدود على فضاء طرفاه على حائطين اشتد توهمه للسقوط ، فانفعل الجسم بتوهمه وسقط ولو كان ذلك على الارض، لمشى عليه ولم يسقط » (48) .

وكلام مونتاى أقرب الى كلام الغزالى منه الى كلام ابن سينا (49) الذى ذكر أيضا هذه العبارة، وقد أخذها باسكال من كتاب مانتانى (50) Montaigne ، واطلع ديكارت على مناقشة توما

(44) Georges Vajda, L'Am Le de Dien dans la théologie juive du Moyen-Age, Paris 1957, p. 284-85.

(45) عبد الرحمن بدوى ، مؤلفات الغزالى ، ص 196 .

(46) المرجع نفسه ، ص 329 .

(47) The Unity of the philosophical experience, p. 44.

(48) التهافت ، ص 237 .

(49) Van Denbergh, Montaigne et Avicenne, p. 30. L'apologie de Raymond Sebond.

(50) انظر سعاد علي عبد الرزاق ، الرسالة ، ص 358 .

الاكويني للاشاعرة ، تبعا لذلك كله ، وعرفها ، وكان يتجه الى تغيير آراء توما الاكويني ، فأخذ بآراء خصومه الاشاعرة ، في الخلق المستمر الذي ذهب اليه في المنهج (51) وكذلك في « مبادىء الفلسفة » (52) .

وينفي الطبائع كما نفاها الاشاعرة ، ويجعل المادة امتدادا جامدا ، وقاصرا قصورا ذاتيا ، وأن الله هو الفعال لكل شيء (53) وهو ما نجده عند توما الاكويني في كتابه « الرد على الامم ».

ان مسألة الشيطان الماكر نفسها التي افترضها ديكارت موجودة لدى الغزالي ، اذ يقول اعلم أن الشيطان مسلط على كل ناظر ، ومشغوف بتلبيس الحق وتغطيته ، ومصر على الوفاء بقوله: « **فبعزتك لاغوينهم أجمعين ...** » .

ووجه الاستعانة أن تنفقد بنور العقل ، وسراجه الزاهر مداخل الشيطان في النظر (54). وفي رسالة ديكارت الى الاب Mesland يذكر فيها أن الله هو الخالق الوحيد وأن ارادته مطلقة ، وان الاجسام لا بقاء لها دون ارادته وهو يخلق الجسم ويحركه باستمرار (55) .

وذلك كله نظر اسلامي واضح ، وأخذ بذلك تلميذه مالبرانش .

ان هيوم أيضا أخذ بفكرة الغزالي في العلية الطبيعية ، ونقدها ، ذلك أنه تلميذ لأوكام الذي نجده قد استعمل مصطلحات الغزالي مثل Habitus « العادة » ويرى العلاقة بين العلة والمعلول ما هي الا تعاقب مطرد بين ظاهرتين (56) « A keyular Sequence betwen Twophenomen »

وأن الطبيعة خاضعة لقدرة الله المطلقة ، وذكر مثال النار والاحتراق ، واستعمل هيوم اصطلاح العادة كما أن جون استوارت مل J.S. Mill آخذ بهذا المثال : النار والاحتراق ، هذا وأن الرازي فخر الدين (توفي 606 هـ) الذي هو اشعري ونهج منهج الغزالي ، في نقد الفلسفة ذكره ريمون مارتن ونص على كتابه « المباحث المشرقية » Libro investigationum oreintalums (57)

ويمكن القول بأن المنهج الاسلامي انتقل الى أوروبا ، الى فلاسفتهم وعلمائهم ، مما دعا مؤسس المنهج الوضعي أوجست كونت Auguste Comte الى القول : « ان الفكر الاوروبي الحديث تطور بفضل ادخال العرب العلوم الوضعية الى أوروبا، فيما ينقل جلسون نفسه عنه (58) ، بل ان هجوم رجال النصرانية على فقهاء المسلمين ، قلدوا فيه الغزالي الذي نقدهم في كتابه « الاحياء » مما أدى الى احراقه (59) في الاندلس ، وكان ذلك حدثا كبيرا يعلمه جميع الناس في الاندلس، وأكثر من ذلك فان النصارى عرفوا الفرق الاسلامية ومذاهبها لا في صورتيها الاعتزالية والاشعرية فحسب ، بل في صورتها الشيعية أيضا ، اذ حدثنا ابن حزم في كتابه « الفصل في الملل والاهواء والنحل » (60) أثناء مناظرته

---

(51) ديكارت مقال في المنهج ، ترجمة محمد الخضيري ، ص 172 .
(52) ج 1 ، الفقرة 21 .
(53) سعاد علي عبد الرزاق ، الرسالة ، ص 372 .
(54) الغزالي ، محك النظر ، ص 83 .
سعاد علي عبد الرزاق ، الرسالة ، ص 369 ، واعتمادا على نقل :
(55) N. Smith, New Studies in philosophy of Descartes, London 1952, p. 166-167.
سعاد علي عبد الرزاق ، الرسالة ، ص 328 .
(56) Gilson, History of christian philosophy, p. 496.
(57) Raymond Martini, Fuyco I.C.V. p. 276.
(58) Gilson, Etudes de philosophie médiévale, p. 5.
(59) وربما يكون هذا الحادث هو الذي نبه النصارى الى الغزالي وجعله مشهورا عندهم .
(60) الفصل ، ج 2 ، ص 78 ، ج 4 ، ص 182 ، الطبعة الاولى .

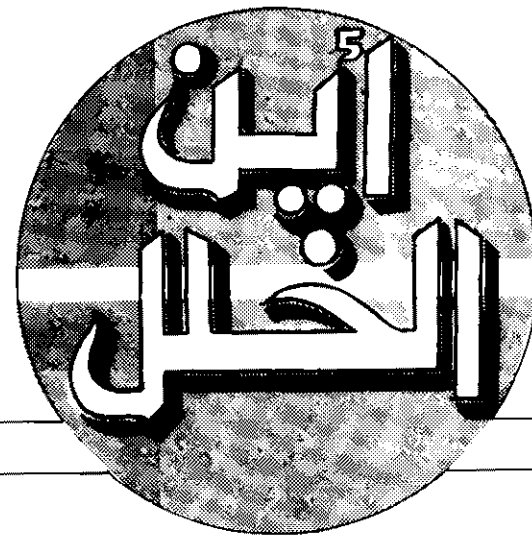
للنصارى واليهود أن أحد القسيسين عارضه بمذهب الشيعة ورأيهم في القرآن الكريم ان النصارى واليهود انتقل اليهم التراث الاسلامي في نصوصه الاصلية ، ومصادره الاساسية من قرآن وسنة ، وعقائد ، ومع ذلك كله ظلت الكنيسة طوال القرون تحرف حقائق الاسلام ، وتعطى حقائق مزيفة ، مزورة عن الاسلام . ويحاولون أن يخفوا الافكار التى تأثروا بها ، والمنهج الذى أخذوا به من الاسلام وحضارته اننا نستطيع القول بأن لوثر نفسه تأثر بالاسلام في دعوته الاصلاحية وكان متأثرا بصفة خاصة بابن رشد الذى بقى أثره فى التوماوية الى يومنا هذا . ان كانط الفيلسوف الالمانى ذكر فى كتابه « الدين فى حدود العقل » محمدا صلى الله عليه وسلم ووصفه وذكر الاسلام والعجيب أنه كتب على شهادته الجامعية عبارة اسلامية وهى : « بسم الله الرحمن الرحيم » ويتبغى أن نعترف بأن هذا الموضوع يحتاج الى بحوث كثيرة موثقة، لكشف النقاب عن الحقائق الكثيرة الدفينة فى المخطوطات اللاتينية والعبرية والتى لم يستغلها الباحثون المسلمون بما فيه الكفاية الى زماننا هذا ، ولعل بعض الدارسين يوجه عنايته لهذا العمل الذى يحتاج الى معرفة اللاتينية والعبرية واللغات الاوروبية الاخرى التى كتب بها فى هذا الموضوع .

ويسعدنى أن أشير الى أستاذنا المرحوم د. علي سامى النشار الذى وجه طلابه للبحث فى هذا المجال وكانت له فيه نظرة نافذة ، وتنبه تنبها فائقا الى مسار الثقافة الاسلامية فى صورتها الكلامية والفلسفية ، وخاصة المنهجية الى الحضارة الاوروبية الحديثة ، وكتابه « مناهج البحث عن مفكرى الاسلام » أكبر برهان على ما قلناه . وعلى الله قصد السبيل .

د. عمار طالبى

أستاذ الفلسفة الاسلامية بجامعة الجزائر
ورئيس جامعة الامير عبد القادر
للعلوم الاسلامية بقسنطينة

(61) Kant, La religion dans les limites de la simple raison. 1793, Vrin, Paris 1943, p. 230-40.



الإمام محمد الغزالي

فزعت لما سمعت قائلا يقول : إن ألف مليون صيني قدرت الشيوعية على توحيدهم في دولة كبرى على تنائي الديار واتساع الأقطار ، أما الألف مليون مسلم فيبدو أن الإسلام عاجز عن جمع كلمتهم وحشدهم تحت راية واحدة ... !!

قلت : ويحك ، أبصر ما تقول ..! قال : هل ذكرت إلا الواقع ؟ فأجبته على عجل لو كانت الشيوعية تجمع لسدت الفجوة بين الصين وروسيا ، أو بين الروس وأوروبا الشرقية التي تعنو لهم راغمة ..! قال : هناك أسباب عارضة لهذه الجفوة ! قلت : أولى بك أن تلتمس هذه الأعذار للأمة الإسلامية ، بدل أن تتهم الإسلام نفسه بالعجز عن لمّ الشمل وتكوين الوحدة الكبرى ...!

وعُدت إلى نفسي أفكر وأراجع وأتدبّر ! إن الأمة الإسلامية تعاني صدوعا هائلة ، وهي الآن موزعة على أكثر من سبعين قومية ، أو سبعين جنسية سياسية بلغة هيئة الأمم ولغة « جوازات السفر » على سواء !! والإسلام سواء كان عقيدة أو شريعة عُملة ليس لها رصيد ، وأتباعه يُنال منهم ولا ينالون ويجار عليهم ولا يجيرون ! وذئاب الشرق والغرب تغير عليهم فتفترس ما شاءت من القطعان السائبة دون أن يتمعّر وجه !! إن إحراج يهودي واحد في روسيا يثير عاصفة من الكلام حول حقوق الإنسان ، وحول عداوة الساميّة ، أما مقتل المئات والألوف من المسلمين في إفريقية وآسيا وأوروبا فالخطب يسير ! وقد يثار بعض اللغط ثم تنسى المأساة ، وأول من ينساها المسلمون أنفسهم ... !!!

ما سر هذا الضياع والشتات ؟ ما وراء هذا التفكك والتبلّد ؟ الحق أن الأسباب كثيرة بين سياسية واجتماعية وثقافية ، وأنها بدأت من قديم ، ولكن الكيان الحيّ قد يغالب الجراثيم الوافدة ويهزمها ، وقد يصاب بها ويتماسك تحت وطأتها ، وربما استطاع العيش زمانا وهو يحس بها ويعالجها بمُسكّنات موقوتة بيد أنه

سيقع فريستها اخر الأمر ما دام لم يتناول لها دواء يجلب العافية ويحسم البلاء ..!

كان المسلمون من مئتي سنة فقط أشدّ هيبة وأعزّ نفرا ـ مع ما تلاحق عليهم من هزائم ـ كانت الأساطيل الأجنبية لا تمر بالبحر الوسيط إلا بعد أن تستأمن من دوله الإسلامية إذ كان المسلمون يفرضون ضرائب على السفن المارّة بشواطئهم ! وسمعت في مجلس مؤرخين وساسة ـ وأنا بالجزائر ـ أن جورج واشنطن لما انتصر في حرب الاستقلال واستقرت الأمور للولايات المتحدة كتب إلى حاكم الجزائر يومئذ ليطمئن على سلامة السفن الأمريكية (!) مبديا مودته .. ـ وتوجد نسخة بالانكليزية لهذه الرسائل ـ كما رفض الجزائريون مهادنة بعض الدول الأوروبية ، برغم توصية الخلافة العثمانية ، وأوقعوا بها هزائم مذلة ..! (1) كان ذلك من قرنين اثنين !! أما اليوم ... فالحديث ذو شجون .. والخلافة الإسلامية لم تلق حتفها في حادثة تصادم ، ولم تفقد حياتها عقب اغتيال مفاجيء .. كلا كلا ، كان نظام الخلافة يترنح ترنّح السكران الفاقد الوعي ، وكانت الأدواء الفاتكة تسرح في جسد الأمة كلها وتهدّ قواها هدًّا ، ومن ثم فإن السلطان عبد المجيد بعد ما وقع في قبضة الانكليز لم يفعلوا به شيئا ، كان أتفه من أن يؤاخذ ! لقد تركوه لقومه أو لعملائهم الذين زهدوا في الخلافة وآثروا الارتداد ...!! وهكذا تلاشت الدولة الإسلامية الكبرى ، لقد غرقت في دوامة من أخطائها قبل أن تنالها سيوف الأعداء ..!

والبحث عن أسباب الوفاة مطلوب ، إن الإسلام ختام الرسالات السماوية ، وتاريخ الأولين في كتابه يحتل أكبر جزء منه ، وذلك لتعرف الأمة الأخيرة لماذا هلكت أمم ونجت أخرى ؟ ويبدو أن المسلمين يقرءون قصص القرآن للتسلية ويسمعون أنباء الحضارات المدبرة والأمم الهالكة وكأن الكلام لغيرهم، والغريب أنهم سكنوا في مساكن الذين ظلموا أنفسهم وهم يؤمّلون الخير ! ووقع منهم ولا يزال يقع اعوجاج خلقي وسياسي يترفّع الآخرون عنه ، ومع ذلك يحسبون أنفسهم عباد الله المخلصين ...

وأريد قبل شرح العلل التي أومأت إليها أن أذكر طائفة من سنن الله الكونية في بقاء الأمم وهلاكها . فإن القوانين القرآنية في هذا المجال لها دقة القوانين العلمية التي تسمح بجري السفن في البحار ، ودوران الآلات في المصانع ...

1) في سورة القصص شرح مستفيض لعواقب الحكم الفردي والاستبداد السياسي وشرح آخر لعواقب الطغيان الاقتصادي والاغترار بالمال العريض ، أوجزه المولى تبارك اسمه في هذه الخلاصة « **تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لاَ يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الأَرْضِ وَلاَ فَسَادًا . وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ** » فهل أجدت هذه الخلاصة في محاربة الفرعونية الحاكمة والقارونية الكانزة ؟ أم شاعت هذه وتلك في تاريخنا القريب والبعيد .

2) في سورة يوسف ، وفي أطواء فصول مثيرة من الغربة والسجن والإغراء والظلم ، يبرز قانونان جليلان « **إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ** » والآخر « **لاَ تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللهِ إِنَّهُ لاَ يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ** » الأول نهج خلقي صارم في جدوى الاستقامة ، والثاني الاستناد إلى الله في ارتقاب مستقبل أفضل مهما أظلمت الآفاق في مرأى العين ، فهل تتمّ تنشئة الشباب على هذه القواعد ؟ أم أن التعلق بالقشور هو ديدننا ؟

3) بدأت سورة محمد أو سورة القتال بهذه الآية « **الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ** » ألا تلمح في هذا المطلع الحاسم أن الإلحاد مهما صحبه من علم مشئوم النهاية ؟ وأن الكفار والفتانين مهما بلغ ذكاؤهم لا بد أن يحرموا بركات

---

(1) لعل تفصيل الوقائع يكون مفيدا . في يوم السبت 1210/2/21 الموافق 1795/9/5 عقدت معاهدة بين « الداي حسن » حاكم الجزائر و بين جورج واشنطن رئيس الولايات المتحدة كي يؤمن الجزائريون الطرق البحرية للسفن الأمريكية ، وكان الأسطول الجزائري سيد هذه المناطق يومئذ ـ!

والداي حسن هو باني مسجد « كيتشاوة » شكرا لله الذي نصره على الأسبان في معركة كبيرة ، وقد فرض عليهم أن يذهب وفد منهم إلى الآستانة كي يلقى الخليفة العثماني حاملا معه جرتين من الماء (!) وذلك لأن القائد الاسباني كان قد هزم المسلمين قبل ذلك وحمل معه جرتين من ماء مدينة وهران إلى ملك اسبانيا علامة على أن الصليبيين سوف يرثون القطر كله فلما انهزموا ألزمهم الداي حسن بحمل جرتين أخريين وتقديمهما إلى خليفة المسلمين رمزا لإنهزامهم أمام المسلمين ! إنها تراث قديمة جديدة ! ولسنا المسؤولين عنها ، فمن الوضاعة أن يقدم الرومان من أوروبا فيقاتلوا نبينا في مؤتة وتبوك . وفي سوريا ومصر وفي الأناضول والمغرب ثم يجيء بعدهم أحفادهم المستعمرون الجدد ليكرروا العدوان نفسه ثم يقولون في صفاقة أن الإسلام دين عدوان !! ما أخر جكم أنتم من بلادكم ؟؟

الله ، ويواجهوا الفشل والدمار . وأن التعويل إنما يكون على الإيمان والإصلاح .

4) الرغبة والرهبة أحاسيس مجنونة تلمسها وراء الطمع الجامح والخوف المُذلّ ، فهل يعاني من ذلك إنسان أو شعب يفهم قوله تعالى « **مَا يَفْتَحِ اللهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلاَ مُمْسِكَ لَهَا ، وَمَا يُمْسِكْ فَلاَ مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ** » إن اضطراب الأعصاب ، ومستشفيات الأمراض النفسية ، وحوادث الانتحار تملأ أقطار الغرب لنضوب هذه الروحانية وانطلاق الجماهير وراء الماديات لا تدري سواها فكيف حصنا أنفسنا من هذه الأوبئة ..!

تدبر هذه الخلاصات المعتصرة من تجارب التاريخ ، ومن حصاد الأمم القائمة والذاهبة وسل نفسك : كم أفدنا نحن المسلمين من تقرير القرآن لها ؟ تدبر هذه الحكم .

5) يقول تعالى : « **إِنَّ اللهَ لاَ يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ وَيُحِقُّ اللهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ** » .

6) ويقول : « **أَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ** » .

7) ويقول : « **لاَ يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ** » .

8) ويقول : « **إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللهُ فَلاَ غَالِبَ لَكُمْ ، وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ** » .

9) ويقول : « **جَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ** » .

10) وفي قانون آخر يقول القرآن : « **ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ** » .

إن القوانين العشرة السابقة نموذج لما يكفل الحضارات ويحصّن الأمم ، ودراستها حياة ونماء للعقائد والأخلاق ، ومهما كان الوزن لفروع الفقه فهذه الأصول أسبق والعكوف عليها أجدى ، ذلك أنها حقائق والمقابل لها أباطيل ، أو أنها معروف والمقابل لها منكر . أما الاختلاف في كثير من الأحكام الفقهية فلا يعدو أن يكون وجهات نظر قد تكون متساوية الأجر عند من يصوّبون كل اجتهاد ، أو متفاوتة الأجر عند من يرون المجتهدين عرضة للخطأ والصواب . يقول فقهاء : لا بد من قراءة فاتحة الكتاب وراء الإمام ، ويقول فقهاء آخرون لا تجوز قراءتها !! ليكن هذا أو ذاك ، وليختر من شاء ما شاء ، فما يقوم الدين أو ينهدم بأحد المذهبين ، إنما يضيع الدين والدنيا معا بذهاب الخشوع ، واستحكام الأثرة وإطاعة الهوى ، والذهول عن سنن الله الثابتة في استخلاف الصالحين ، وتأديب الجهلة وإهالة التراب على ما يفعلون . ويسرني أن أنقل هنا كلاما للشيخ العلامة محمد رشيد رضا يؤكد هذه الأقوال : « لم يقصّر المصنفون من المتقدمين والمتأخرين في شيء من علم الكتاب والسنة كما قصروا في بيان ما هدى إليه القرآن والحديث من سنن الله تعالى في الأمم ! والجمع بين النصوص التي وردت في ذلك ، والحث على الاعتبار بها ! ولو عُنُوا بذلك بعض عنايتهم بفروع الأحكام ، وقواعد الكلام لأفادوا الأمة بما يحفظ دينها ودنياها . وهو ما لا يغني فيه التوسع في دقائق مسائل النجاسة والطهارة والسَّلَم والإجارة فإن العلم بسنن الله تعالى في عباده لا يعلوه إلا العلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله ، بل هو منه أو من طرقه ووسائله .

وقد فطن لهذا الحكماء من العلماء فقال أبو حامد الغزالي في بيان القدر المحمود من العلوم المطلوبة ـ من كتاب العلم في الإحياء ـ « أما القسم المحمود إلى أقصى غايات الاستقصاء فهو العلم بالله تعالى ، وبصفاته وأفعاله ، وسننه في خلقه ، وحكمته في ترتيب الآخرة على الدنيا ! إن هذا العلم مطلوب لذاته . » . ثم فضّل أبو حامد الغزالي أهل هذا العلم على جميع العلماء من متكلمين وفقهاء ! وليده في ذلك العز بن عبد السلام إذ استُفتِيَ فيه فأفتى بصحته ! وبين الغزالي أن هذا العلم هو الذي امتاز به عظماء الصحابة رضي الله عنهم ، وأنه الذي عناه عبد الله بن مسعود لما قال في موت عمر بن الخطاب : مات تسعة أعشار العلم ...

ورواية أبي خيثمة : « إني لأحسب عمر قد ذهب بتسعة أعشار العلم !! » أقول : كان عمر رضي الله عنه أبصر الناس بطبائع الشعوب ، وأسباب ازدهارها واندثارها ، وكيف تبنى الدول وتصان وتنتصر وتؤدي رسالتها ..

وسياسته في المال والحكم أمارة وعي عميق بالإسلام وغاياته ...

بدأ المسلمون رسالتهم العالمية بداية حسنة ، فكانوا ـ أمة ودولة ـ نموذجا حسنا لتعاليم الإسلام ، واستفادوا استفادة صادقة من تاريخ الأمم الأولى ...

جاء الخليفة الأول وليد شورى حرّة وبيعة نزيهة ، وباشر منصبه فقلّت نفقته وهو حاكم يكدح للمسلمين ، عن نفقته وهو تاجر يكدح لنفسه ! ثم شاء ألا يموت حتى يرد إلى بيت المال كل درهم أخذه منه أجرا على عمل ، لتكون ولايته كصلاته وصيامه وحجه ابتغاء وجه الله ، وترفعا عن ذرة من الدنيا ... !! وجاء الخليفة الثاني بعد استطلاع للرأي العام لم يكن منه بد ، ولم يكن عنه عوض ، فإن جيوش المسلمين مشتبكة مع الفرس والروم شرقا وغربا ، فيستحيل أن يتم انتخاب .. وسار عمر سيرة سابقه عدالة وعفة ، وإذا كان المهازيل في عصور كثيرة يسمنون بعد تولّي المناصب ، فإن عمر خرج من منصبه عاريا من أعراض الدنيا كلها ، وقتله علج حاقد في بيت الله وهو يؤم الركع السجود ..

وإذا كانت الأقطار المفتوحة تشكو صلف الغزاة فإن عمر أبى إلا أن تعرف الشعوب معنى الحكم الجديد ، فما كاد يسمع أن ابن عمرو بن العاص والي مصر أهان أحد الأقباط حتى استدعى القبطي المظلوم وأعطاه السوط ليجلد ابن الوالي القرشي المعتدي ... !

هل يعي تاريخ الفرس والروم ، أو تاريخ الانكليز والفرنسيين مثل هذا الدرس ؟

وجاء الخليفة الثالث وليد شورى من كبار الصحابة ، وكان رجلا ذا مال في الجاهلية والإسلام ، عرك أذن خادم له من العبيد ، فرأى أنه أوجعه ، فأعطى أذنه هو للعبد قائلا : اقتصّ لنفسك ، وخجل الخادم ! وألحّ عثمان لأنه يخشى يوم الحساب .

ان فتنا عمياء أحاطت بهذا الخليفة ـ وهو من أنبل خلق الله ـ فطاحت به ، وكان من ورائها ائتمار اليهود والمجوس وسذاجة العرب الذين يعرفون معارك النهار ولا يعرفون مؤامرات الظلام ، ودسائس المهزومين من وثنيين وكتابيين .

وجاء الخليفة الرابع عليّ بن أبي طالب وهو رجل أوتي الحكمة والفروسية وطلب الآخرة وازدراء الدنيا ، بل إن فضائل الإسلام التقت في إهابه وتمثلت في جهاده ، وقد انتهت دولة الخلافة به لأن مصابه فيمن حوله كان أشد من مصابه فيمن قاتله .. !!

ونلاحظ على دولة الخلافة هذه الخصائص : أن الخليفة أكفأ رجال الأمة وأقدرهم على قيادتها ، وأن الشورى كانت مرعية ، فلا افتيات ولا استبداد ولا استعلاء . وأن يد الخليفة في المال العام كانت مغلولة فلا يستطيع توسعا ولا استغلالا أبدا وأن العمل بالإسلام وله في الداخل والخارج كان شغله الشاغل ، ويمكن القول : إن الدولة في صدر الإسلام كانت الوجه الجميل للرسالة الإسلامية ، وكانت صورة حسنة للأمة الإسلامية ...

ثم بدأ تحوُّل يجب عرضه بدقة نشأ عن طبيعة العرب أنفسهم! فالعرب تشيع فيهم العصبية القبلية ، ولهم اعتداد منكر بالأنساب والأحساب ونزعاتهم الفردية طاغية ، وقد قمع الإسلام هذه الجاهليات في سيرتهم ، بيد أن غرائز هذا الجنس القوي لم تلبث أن اقتحمت سياج الكبت ، وفرضت نفسها على شعبة الحكم في الإسلام ! ثم فرضت نفسها على شعب أخرى اجتماعية واقتصادية وخلقية ...

وهذا التسلل العربيّ المنحرف المغالب لتعاليم الدين ، بدأ لا أقول على استحياء بل على استخفاء وخبث ، فإن الجماهير من العرب وغير العرب كانت أمينة على دينها حريصة على العيش في ظلاله ، فكيف تستطيع العصبيات الشريرة التنفيس عن ذاتها في هذا الجو ؟ على كل حال لقد بدأت التحرك رافعة علم الدين !! وإني أعجب : لماذا يرى عربيٌّ ولد في بطحاء مكة أن لسلالته الحق في حكم شواطىء الهادي والهندي والأطلسي ! ألإن أباه كان عمدة في البلد الحرام ؟ ولماذا يحمل أنظام الخلافة على عاتقه هذا العبء الثقيل ؟ وماذا كسب الدين نفسه من هذه الذرية الضعفاء أو الأقوياء ؟ لكن بني أمية ثم بني العباس فعلوها فاستصحبوا نسبهم « العريق » وهم يفرضون أنفسهم حكاما على الأمة ، ويسوّغون وجودهم وحدهم في

مناصب القيادة بأنهم أقدر من غيرهم على خدمة الإسلام ونشر دعوته !!

قد نقول : ما لنا ولهذا التاريخ القديم ؟ ولماذا ننبش القبور ؟ والجواب أن الأمر ليس أمر فرد مّا أو جنس مّا ، إنه أمر دين يجب إنصافه ..

فإن الحكم أول ما انحل من عرى الإسلام ، وأمست « الدولة ورجالها » في أغلب الأعصار والأمصار الوجه الدميم للإسلام لأسباب ينكرها الدين نفسه ذلك أن الخليفة لم يكن أقدر الناس على القيادة ، ولا من أقدرهم ، أي أن الكفاءة استبعدت في الترشيح للمنصب ! ثم وهنت أو ماتت أجهزة الشورى ، وانفرد بالتصرف عقل واحد يزعم لنفسه الكثير !

وانطلقت الأيدي في المال العام تغرف منه دون حسيب ولا رقيب ، وذهبت قناطير منه للخدامين والمداحين ، واضطرب العمل بالإسلام في الداخل والخارج على سواء ، بل لم توجد أجهزة رسمية متخصصة للدعوة في أنحاء العالم ، ففحش الجهل بالإسلام ، وحسب الأجانب أن الإسلام دين قتال وحسب ! ربما وهم البعض فظن أن هذه العلة العارضة أصابت الإسلام بشلل مبكر ! وهذا جهل غليظ ، فإن الإسلام ليس حزبا سياسيا قصاراه طلب السلطة ! إنه دين يهيمن على النفوس والأفكار ، ويسوس الناس أولا بالعقائد والعبادات والتقاليد التي يضعها والأخلاق التي يربي عليها والتعاليم التي ينشرها والشعائر التي يرفعها .

والسلطة التنفيذية جزء من مزاجه وهو لم يفقدها منذ بدأ مسيرته وإنما استولى عليها من ليس لها بأهل ! وبقي عدد هائل من العلماء والمربين والدعاة والموجهين والعمال الأتقياء والولاة المحتسبين يعملون للإسلام بصدق وحماس ويوسعون دائرته لتنداح شرقا وغربا ، فكان انحلال عروة الحكم آفة تحمّلها الكيان القويّ كما يتحمل الإنسان السويُّ صداعا اعتراه ، أو كما يتحمل الشاب الجلد دوارا ينتقض قواه ...

إنما ظهرت المأساة مع مر الزمان وترادف البلاء و ... شيخوخة الدولة ، وضعف أجهزة المناعة وقدرة الجراثيم الكامنة على الفتك دون وجل ...

إن العرض العابر سهل الدواء ، وقد يزول وينسى وتذهب آثاره ! لكن غلبة النزعات البدوية والعصبيات العائلية على نظام الخلافة خلّف شرورا شرحناها في أماكن أخرى ، لعل من بينها رخص الكفاءة العلمية والخلقية والإدارية في أسواق التعامل ، واعتقاد الكثيرين أن التقدم والتأخر حظوظ عمياء أو أنها من قبيل المنايا التي قال فيها زهير :

رأيت المنايا خبط عشواء ، من تصب
تمته ، ومن تخطىء يعمَّر فيهرم !!

وهذا الاعتقاد وحده قاتل للأمم ، فكيف لا ينال من رسالة عالمية كالإسلام ؟ والأغرب أن ترادف الفساد نضح على الميدان العلمي نفسه ، فرأيت « علماء دين » يستخفون بالشورى ، ولا يسمحون لها أن تعترض الحاكم إذا ارتأى رأيا ... ويتحدثون في جراءة أن الشورى غير ملزمة للحاكم الفرد ! وهم معذورون في هذا الخبط ! فإن أحد المفسرين شرح قوله تعالى « **شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ** » فقال : ثم امض على الأرشد لا على الشورى !! أي أن ما اتجه إليه هو الأرشد ! وما ارتأته الجماعة هو الأفسد !! وتذكرت وأنا أقرأ هذا اللغو قول فرعون لقومه « **مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ** » ... وكان فرعون يرى قتل موسى ! لماذا ؟ يقول : « **أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ** » فرعون يخاف من فساد موسى !! هذا هو الرشاد الذي يجب أن يطاع ... ومألوف في سيرة الحكم الفردي الإغداق على المؤيدين والأتباع والشح أو الحرمان للمخالفين والمعارضين ، والرأي النزيه لا يتماسك في هذا الجو النكد ، ولذلك كان الحق مرا ! وربما كلف الحياة نفسها . أما الملق فباب واسع إلى الثراء والرفاهة . وهل ضاع دين الله ودنيا الناس إلا بهذا المنطق الوضيع ؟ ذهب رباط المبادىء وبقي رباط المآرب والمنافع ! ذهب الحب والبغض في الله وبقي الحب والبغض لدنيا تنال ، أو لشخص يلتمس في جواره الجاه والمال ...

وذكرت قصة جرير مع عبد الملك بن مروان ، وهو خليفة خطير المكانة ، أو هو المؤسس الثاني لدولة بني أمية ، جاءه جرير الشاعر ينشده قصيدته المشهورة التي مطلعها :

أتصحو أم فؤادك غير صاحي ..؟

فقال عبد الملك : بل فؤادك أنت ! إن مطلع القصيدة لم يسره ..! ولكن الشاعر مضى حتى بلغ هذا البيت :

ألستم خير من ركب المطايا ؟
وأندى العالمين بطون راح !

فطرب عبد الملك طربا شديدا ، وقال : بلى نحن كذلك .. خير من ركب المطايا ، وأسخى الناس أيادي ... وانفتح بيت المال ليأخذ جرير منه ما يشتهي ! وعطايا الخلفاء للمداحين لا نهاية لها ، ألهذا أنشيء بيت المال ؟

قال لي صديق : ذهب وفد من مصر إلى واشنطن عقب اتفاق « كامب ديفيد » وكان يضم أكثر من مائة شخص ، وأقيم لهم حفل طعام في البيت الأبيض ، فكتب صحافي أمريكي يستنكر إقامة حفل لهذا العدد الكبير ، وقال : إن دافع الضرائب في الولايات المتحدة لم يقدم ماله لمثل هذه الأغراض ! وأسرع البيت الأبيض يعلن أن نفقات الحفل قامت بها إحدى الشركات ، ولم تتحملها الدولة ... !!

إن المال العام ليس كَلَأً مباحا ، يتخوّض فيه الحاكمون بغير حق ، وصون هذا المال جزء من النزاهة التي تحترم بها الدولة . وسيرة الخلفاء الراشدين بالغة الدقة في احترام المال العام ، ولأمر مّا رفض علماء الإسلام إضفاء صفة الرشد إلا على دولتهم وحدها ، ثم ضموا إليها خامسا وهو عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه . إن علماءنا قديما لم يخونوا دينهم ، والأئمة الأربعة ومن داناهم في مكانتهم ، وجمهور المربين والدعاة ، التزموا هذا النهج ، ثم جاء علماء سوء رأوا الجبن أنجى فآثروا الصمت ! ثم جاء خَلْف آخر يرى إرضاء المستبدين من الدين ... !

الخلافة الراشدة أبوّة محبة ورياسة حانية ! ورباط بالأتباع والأعوان على إنجاح رسالة وحماية دعوة ! أما الخلافة غير الراشدة فالمحور الأول لنشاطها هو امتلاك السلطة وإدامتها ! وتجيء الأهداف الأخرى تابعة ...

وتأمل في معاملة القادة الكبار بين هذين المثالين : لما قتل النعمان بن مقرن في معركة نهاوند بعدما أجهز على المجوسية والكسروية جاء البريد إلى المدينة يحمل نبأ استشهاده ، وكان عمر في إحدى مراحل الطريق يتشوّف للأنباء ، فلما سمع الخبر شهق بالبكاء حتى ان عامل البريد فزع لحزنه ، وقال لأمير المؤمنين مسليا : ليس هناك غيره من القادة أصيب ! فقال عمر : هناك فقراء المهاجرين الذين لا يضيرهم أن يسمع بأسمائهم عمر !! ذاك على عهد الخلافة الراشدة ! أما في عهد آخر فإن قادة الفتوح العظام في المشرق والمغرب لقوا معاملة منكرة ! قتل محمد بن القاسم فاتح السند ، وأهين وعزل موسى بن نصير فاتح المغرب والأندلس ، لأسباب لا تشرف نظام الحكم ..

ولو أن الخلافة الراشدة باقية لكان للقادة العظام شأن آخر ، بل لمضى الفتح في طريقه يؤدب الأوروبيين ، ويتيامن حيث وصل إلى جنوب فرنسا وجبال سويسرا ليشق طريقه نحو النمسا والبلقان والقسطنطينية في شرق أوروبا وبذلك يعود الى الشام متمما الرحلة التي بدأت من مصر ...

إن الخلفاء الأكاسرة لا يكترثون بذلك ! لقد هاجت القومية العربية بغتة في دمائهم وعادت إليهم حمية الأنساب ، وتقاليد البسوس وداحس والغبراء ورجحوا وساوس هذه العروبة الرعناء على وصايا الدين الذي ما كانوا قبله شيئا مذكورا ، وهزموه آخرا بعد ما نصروه أولا ..

وإن تعجب فاعجب لعلماء دين يريدون أن يسوسوا العالم اليوم لا بمواريث الخلافة الراشدة ، بل بتقاليد البدو ومزاج القبائل في صحراء الجزيرة ... محرفين الكلم عن مواضعه ، وذاهلين عن فطرة الله في الأنفس وآياته في الآفاق .!

لا شك أننا أمة ذات تراث فكري وحضاري عريق .

والمتأمل في تراثنا الفكري بوجه خاص يلاحظ ظاهرة حقيقية جديرة بالدراسة : وهي أن تراثنا الفكري يتميز بالأصالة والعمق والثراء والتفتح عندما تكون ينابيعه وروافده مستمدة من القرآن والسنة ؛ بينما تقل أصالته ، وتبدو ضحالته ، وتظهر عليه أعراض الجمود والانغلاق ، عندما يجنح الى الابتعاد عن هذين المصدرين الخالدين ، ويتجه الى تقليد ثقافات وفلسفات « علمانية » ، بالغت في تجميد العقل البشري ، بل تأليه هذا العقل ، والادعاء بأنه يستطيع أن يبحث كل شيء ، ويعرف كل شيء ، ويحل كل مشكلة . وأن الانسان ـ لذلك ـ يكفيه عقله ؛ فلا يحتاج قط إلى هدي الله : خالقه ورازقه وهاديه .

رؤية إسلامية

العقيدة والعقل

بقلم : د. أحمد عبد الحميد غراب

ومن المعروف أن هذا الاتجاه « العلماني » له جذوره العميقة في الفلسفة اليونانية التي تبالغ في تمجيد العقل البشري ، والتنكر للوحي الالهي .

ثم ترعرع هذا الاتجاه في أوروبا في عصر النهضة ؛ وذلك لأسباب تاريخية ودينية ترجع إلى اضطهاد رجال الكنيسة للعلم والعلماء ، ووقوفهم ضد حرية الفكر والضمير ، وضد الصلة المباشرة بين الانسان وخالقه ؛ وذلك حين انتحلوا لأنفسهم دور الوساطة بين العبد وربه ، وأنه عن طريقهم وحدهم يكون الغفران أو العقاب الإلهي .

ولكن هذا الاتجاه غريب كل الغربة عن الإسلام .

فليس في الإسلام اضطهاد للعلم والعلماء .

وليس في الإسلام وأدٌ لحرية الفكر أو حرية الإنسان .

وليس في الإسلام وساطة ولا كهانة .

والقرآن الكريم حافل بالآيات التي تكرم العقل ، وتحث الإنسان على التفكير في كل المجالات الممكنة للعقل البشري في عالم الشهادة ؛ أي في كل الظواهر الكونية والإنسانية ، وذلك بدراستها والاستفادة من هذه الدراسة فيما يعود بالخير على الإنسانية جمعاء ، ويجعل الحياة على هذه الأرض حياة طيبة للناس جميعا .

والقرآن كذلك حافل بالآيات التي تكرم العلم والعلماء .

ولكن العلم في الإسلام هو العلم النافع للناس ، المرتبط بالإيمان بالله ، والمؤدي إلى خشيته وتقواه :

«**إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**» (سورة فاطر 35 – 28)

ولذلك لا يُستعمل العلم في الإسلام للتخريب والتعذيب وإهلاك الحرث والنسل والإفساد في الأرض ؛ كما يستعمل اليوم في الغرب الرأسمالي ، والشرق الشيوعي .

وإنما يستعمل العلم في الإسلام لتحقيق الخير للناس في الدنيا والآخرة ؛ أي لتحقيق التقدم الشامل المتوازن ، الذي لا يجعل الإنتاج الكمي للمواد الاستهلاكية أكبر همه ، بل يشبع حاجات الإنسان المادية والروحية بصورة متكاملة ، بلا إسراف ولا رهبانية ؛ ويسمو به ـ في الوقت نفسه ـ عن الإخلاد إلى الأرض ؛ فيهيئه للمكانة الربانية التي كرمه الله بها حين نفخ فيه من روحه ، وجعله في الأرض خليفة .

ويحفل القرآن كذلك بالآيات التي تقرر مسؤولية الإنسان عن أعماله ؛ تلك المسؤولية التي تقوم على مقدرته على التمييز بين الخير والشر ، وحرية اختياره للهدى أو الضلال ، وأنه على نفسه بصيرة ، وأنه لا إكراه في الدين .

وكذلك يؤكد القرآن الكريم الصلة المباشرة بين الإنسان وخالقه ، وأن الإنسان لتوثيق هذه الصلة لا يحتاج إلى الوسطاء ، حتى من الرسل والأنبياء . يقول الله تعالى :

« **وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ** » (البقرة : 186) .

★ ★ ★

وبالرغم من هذا كله فقد تجمعت في تراثنا الفكري ؛ ولا سيما ذلك التراث الخاص بدراسة العقيدة ؛ بعض الرواسب التي انتقلت إليه عن طريق التقليد لتلك الثقافات والفلسفات ذات الطابع المادي الضيق المحصور في حدود العاجلة ، والغريب كل الغربة عن توازن الإسلام ، وسعته للمادة والروح ، وجمعه بين خيري الدنيا والآخرة .

هذه الرواسب ينبغي أن ننبه إليها ، ونسلك مسلك الحكمة في التخلص منها .

وفيما يلي نشير إلى بعضها على سبيل المثال :

في دراسة العقيدة الإسلامية نواجه في كثير من المؤلفات الكلامية والفلسفية القديمة ، وبعض المؤلفات الحديثة ـ نواجه تلك التفرقة المصطنعة بين العقل والنقل ، أو بين العقل والوحي ، والزعم بأن الاهتمام في دراسة العقيدة الإسلامية يجب أن يوجه أولا للعقل والأدلة العقلية التي تثبت وجود الله ووحدانيته وسائر صفاته تعالى وأسمائه الحسنى . وذلك ـ فيما يزعم أصحاب هذا الاتجاه ـ لسببين :

الأول : أن الوحي قضية إيمان ونقل ، لا قضية فهم وعقل .

والثاني : أن القرآن الكريم وحي من الله تعالى ، وهو دليل للمؤمنين به فقط ؛ فلا يصلح أن نستدل به خارج دائرة المؤمنين ؛ أي لا يصلح أن نخاطب به الكفار والملاحدة ؛ لأنهم ينكرونه ولا يؤمنون بأنه وحي من عند الله . فينبغي لذلك أن نخاطبهم بالعقل وحده ، ونحاول أن نقنعهم بالأدلة العقلية والفلسفية وحدها .

ويترتب على هذا الموقف أننا من أجل أن نبين عقيدتنا للناس ونقنعهم بصحتها ؛ ينبغي أن نبدأ أولا بدراسة الفلسفة ؛ وبخاصة الفلسفة اليونانية القديمة ، والفلسفة الأوروبية الحديثة ؛ ونستشهد بوجه خاص بأولئك الفلاسفة اليونانيين والأوروبيين «المؤمنين» بالله !! (والواقع أن تصور الله في الفلسفة اليونانية بوجه عام وفلسفة أفلاطون وأرسطو بوجه خاص تصوُّرٌ خاطىء بل وثني من أساسه ؛ ولا يحتوي على فكرة الوحدانية أو الخلق من العدم كصفتين من صفات الله تعالى . وتصور الله في الفلسفة الأوروبية المسيحية مختلط بعقيدة التثليث ؛ فالله عندهم يعني غالبا الإله الأب ـ أحد الأقانيم الثلاثة ـ تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا) وكل هذا لنثبت بأدلتهم الفلسفية صحة الإيمان بوجود الله الواحد الأحد ، وسائر صفاته تعالى وأسمائه الحسنى ، أي نثبت بالكفر صحة الإيمان ، وبالشرك صحة التوحيد ؛ وبالعقل الإنساني المغرور ، المخلد إلى الأرض ، والمتمرد على وحي السماء ـ صحة هذا الوحي وأنه حق من عند الله !!

★ ★ ★

ينبغي أن نؤكد أن معظم المفكرين المسلمين القدامى الذين اتخذوا هذا الموقف « المتفلسف » قد اتخذوه بحسن نية ؛ وذلك لأنهم اتخذوه في عصر احتكاك المسلمين بالشعوب المجاورة ذات الحضارات القديمة ؛ كالهند والفرس واليونان . وكان هدف هؤلاء المفكرين المسلمين هو الدفاع عن الإسلام بسلاح الفلسفة في عصر كانت فيه الفلسفة اليونانية بوجه خاص تشبه السحر أو الكهانة في تأثيرها على العقول المفتونة بحضارة اليونان . كما أن لتقدم العلوم والتكنولوجيا في عصرنا الحاضر تأثيرا يشبه السحر أو الكهانة على العقول المفتونة بحضارة الغرب !

ومع هذا فإن حسن النية لم يمنع أولئك المفكرين المسلمين ـ ولا سيما المعتزلة ـ من التأثر بعقلية العدو الذي كانوا يحاربونه بأسلحة من صنعه هو .. لا من صنعهم .. أي بأسلحة

مستوردة وليست من الإنتاج الذاتي لتربتهم الحضارية الإسلامية .

ومن المعروف أن المعتزلة قد تأثروا تأثيرا واضحا بالفلسفة اليونانية ، والمنطق اليوناني ، وطريقة الجدل اليوناني .

بل إن مفكرا كبيرا من أهل السنة ، ومفسرا مشهورا من مفسري القرآن الكريم وهو الفخر الرازي ، كان في بعض مراحل حياته الفكرية لا يكتفي بالتفرقة بين العقل والنقل ؛ بل يذهب إلى حد القول بأن العقل أكثر يقينا من النقل ، وأن « الدلائل النقلية ظنية ، والعقلية قطعية » (**معالم أصول الدين** ص 24) .

وقد أدى هذا الموقف الذي يقوم على الثنائية بين الوحي والعقل إلى ظهور ذلك التيار السائد فيما يسمى « بالفلسفة الإسلامية » ، وهو التيار الذي يحاول التوفيق أو « التلفيق » بين الوحي والعقل ، أو بين الدين والفلسفة ، أو بين الشريعة والحكمة !

وقد انساق في هذا التيار معظم من يسمون « فلاسفة الإسلام » : منذ الكندي في القرن الثالث الهجري حتى يبلغ التيار قمته عند ابن رشد في القرن السادس (في كتابه : **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**) .

وأنا لا أتهم هؤلاء الفلاسفة بالكفر كما فعل الإمام الغزالي في كتابه **تهافت الفلاسفة** (1) ، بل افترض فيهم حسن النية ، وأقدر جهودهم الفكرية .

ولكن هذه الجهود لا تعدو أن تكون « اجتهادات » تخطىء وتصيب .

★ ★ ★

إن فصل العقل عن الدين هو أمر قد يصح بالنسبة لدين كالمسيحية ؛ ولكنه لا يصح مطلقا بالنسبة للإسلام .

ففي القرآن الكريم آيات لا تكاد تحصى عددا تطالب الناس جميعا (ولا سيما الكافرين منهم) بتنحية كل الحواجز التي تحول بين الإنسان وبين اكتشاف الحق والعمل به ، وبخاصة فيما يتصل بالإيمان بالله الواحد الأحد .

ومن أهم هذه الحواجز الإكراه في الدين ، والتقليد الأعمى للآباء والأجداد واتباع الهوى والظن ، واتخاذ الوسطاء بين الله والناس .

يقول الله تعالى لرسوله ﷺ :

« **أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ** » (يونس 10: 99) .

ويقول تعالى :

« **لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ** » (البقرة 2 : 256) .

وينعى القرآن على المشركين تقليدهم الأعمى لآبائهم وأجدادهم في العقيدة والسلوك ، رغم جهل هؤلاء وضلالهم :

« **وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ** » (المائدة 5 : 104) .

كما ينبغي عليهم أن لا يستجيبوا لدعوة الحق لأنهم يتبعون أهواءهم :

« **فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ** » (القصص 68 : 50) .

ويتبعون الظن :

« **وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا** » (يونس 10 : 36) :

وكذلك ينعى على اليهود والنصارى أنهم :

« **اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ** » (التوبة 9 : 31) .

---

(1) لم يكفرهم بسبب موقفهم مباشرة ، بل بسبب ما ترتب عليه من نتائج تمس العقيدة وبخاصة فيما يتصل بقدم العالم ، وعلم الله ، وبعث الأجساد .

وبعد استبعاد هذه الحواجز يدعو القرآن الناس جميعا الى التفكير في خلق السموات والأرض ، وفي خلق الإنسان ؛ أي في جميع الظواهر الكونية والإنسانية للاستدلال بدراستها واكتشاف ما فيها من القوانين والعلاقات ووحدة النظام والتدبير الحكيم - على وجود خالق واحد قادر مريد ، عليم حكيم ، رؤوف رحيم ، .. « **لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى** » .

فأي منهج أفضل من هذا المنهج علميّةً وموضوعية ، واتساعا على الكون والإنسان ، وانفتاحا على الإنسانية كلها في مشارق الأرض ومغاربها .

ولا يقتصر التفكير على الطبيعة والإنسان ؛ بل يمتد الى آيات القرآن .

فهذا الكتاب الكريم قد نزل للناس لا لمجرد أن يحفظوه بدون فهم ، أو يتغنوا به بدون عمل - كما نفعل نحن المسلمين اليوم - وإنما نزل ليتدبروا آياته ويعملوا بها :

« كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ » (ص 38 - 29)

ولكن القرآن الكريم لا يخاطب عقل الإنسان وحده ؛ وإنما يخاطب كيان الإنسان كله :

يخاطب عقله وحسه وخياله ووجدانه وبصيرته .

أي يخاطب فطرته المتكاملة :

« فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ » (الروم 30 : 30) .

ولعل هذا بعض ما يجعل للقرآن تأثيرا على النفس الإنسانية لا يعادله تأثير أي كتاب آخر في تاريخ البشرية على الإطلاق .

ومن المعروف أن كثيرا من المهتدين إلى الإسلام - حتى في أوروبا - قد توسعوا في دراسة الفلسفة ، ولكن غالبا لم يهتدوا إلى الإسلام عن طريقها ، وإنما عن طريق الكتاب العزيز ، أو السنة النبوية الشريفة ، التي هي تفسير وتطبيق حيّ للقرآن الكريم .

فكيف لا نخاطب بهذا القرآن جميع الناس وقد نزل لجميع الناس ؟!

وكيف لا نخاطب به إلا المؤمنين وقد خاطب الله به (بطرق مباشرة وغير مباشرة) المؤمنين والمنافقين واليهود والنصارى والصابئين والمجوس والذين أشركوا ؟!

كيف لا نخاطب به الإنسانية كلها وقد أرسل به الرسول ﷺ رحمة للعالمين ؟!

وكيف لا نبينه وقد أُمرنا بتبيينه للناس جميعا . وقد لعن الله كل من كتم هداه ، وحال بين نوره وبين الناس :

« إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُوْلَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ . إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا » (البقرة 2 : 159 - 160) .

وبعد هذا التبيين فليؤمن من يؤمن وليكفر من يكفر ؛ لأنه :

« لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ » .

أحمد عبد الحميد غراب

تمهيـــــد :

مما لا ريب فيه ان الحركات الاعتيادية تلعب دورا هاما فى حياة كل فرد . فالانســـان يسلك بنفس السلـــوك فى نفس الاوضاع ، وهذه الحركات التى تظهر كتفاعلات نمطية تكتسب بمرور الزمن طابع «الاعتياد» وبذلك يسهل الانسان عيشه الى حد ما ويتخلص من صعوبة الاختيار واتخاذ القرار على ان يعين سلوكه لكل وضع فى كل مرة . كما يسرى نفس الشىء فى شأن الحركات الاعتيادية الاجتماعية أيضا .

فالعادات الاجتماعية عبارة عن قواعد السلوك الاجتماعى التى تتكون عن تلك التصرفات الاعتيادية الاجتماعية والـتى تتبدل حسب تبدل الافراد والازمان والامكنة .

ومما لا شك فيه ان هنالك تشابها كبيرا بين القواعد القانونية وقواعد العادات الاجتماعية ، وهذه القواعد هى التى تنظـــم حياة الانسان تنظيما الزاميا فى المجتمع . والحق ان كون العادة قاعدة الزامية لما يجب ان يكون (doit être) هو الخاصيـــة التى تميزها عن الحركات الاعتيادية الاجتماعية الاخرى . لان العادة تقضى وتحتم تحقيق استمرارية الامور فى المستقبل أيضا كما جرت فى الماضى ، بينما الحركات الاعتياديـة الاجتماعيـة لا تتضمن فكرة الالزام .

وكما ان هنالك تشابها كبيرا بين القواعد القانونية وبـين قواعد العادات الاجتماعية من حيث كونهما ذات الطابع« hétéronome » (يتلقى من الخارج القوانين التى تسيره) أى من حيث اصطباغهما بالصبغة الجماعية لاالفردية فقط فى تناولهما الامـــور ، فان هنالك تشابها بينهما أيضا فى هذا المضمار من حيث المحتوى . وفى الحقيقة ان محتويات هذه القواعد لا تستقر دائما من حيث المضمون وانما يمكن ان يطرأ عليهما التغير والتبدل بصفـــة مستمرة . فاننا نشاهد اليوم كثيرا من قواعد العادات الاجتماعية قد أصبحت قواعد قانونية بحتة كما نشاهد العكس . مثلا فان كثيرا من القواعد القانونية التى تصادفنا اليوم عـلى صعيـد القانون الدولى هى كانت عبارة عن قواعد العادات من قبل .

وعلى الرغم من وجود شبه كبير بين القواعد القانونية وقواعد العادات الاجتماعية فان هنالك مواطن اختلاف وافتراق هامة بينهما . لاننا نرى ان قواعد العادات الاجتماعية التى تسهتدف تسهيل الحياة الاجتماعية وتذليل الصعوبات بالنسبة للافراد والمجتمعات لم تكن تستند تمام الاستناد الى العقل وانما يتحكم فيها مصدر الصدفة ، بينما القواعد القانونية تأتى للحفاظ على النظام الاجتماعى فى المجتمعات ومن هذه الحيثية فهى تحظى أهمية كبيرة . ومن هذه الاهمية تأخذ القواعد القانونية صفتها الاستقلالية فى الوجود والاستمرارية دون ان تراعى رضا وموافقة اتباعها بحيث انها لا يمكن ان تلغى فاعليتها لمجرد وجود مخالفة ضدها . أما قواعد العادات الاجتماعية فهى على عكس من ذلك ، لانها قواعد اتفاقية (conventionnelle) بمعنى انها لا يمكن ان تأخذ صفة استقلالية فى الوجود الا مع موافقة اتباعها ومعتنقيها لتوقف تأثيرها الفعلى على ارادة واستجابة العاملين بها والمتمسكين باحكامها . والحاصل ان القواعد القانونية ومنها قواعد العرف تمتاز عن قواعد العادات الاجتماعية بتضمنها الصفة الالزامية «القاطعة» (apodictique) لما يجب ان يكون (devoir être) بينما قواعد العادات الاجتماعية لا تتضمن الا صفة الزامية « غير قاطعة » (problématique) لما يجب ان يكون .

ومن البداهة هنا ان تكون علاقة متينة بين قواعد العادات والقواعد القانونية لكون كل واحدة منهما تنحو منحى اجتماعيا وتستهدف تنظيم الحياة الاجتماعية . وبما ان كل قاعدة اجتماعية يمكن لها ان تكتسى النمط القانونى فمن الممكن جدا ان تتشكل وتتكون قواعد العرف من العادات الاجتماعية . وهكذا فان مجموع القواعد العرفية التى تعمل عمل القاعدة القانونية وتنجز مهمتها وذلك بصفة منفصلة عن القانون المكتوب (droit écrit) ، تشكل القانون العرفى (droit coutumier) . وهذه القواعد تتميز عن القواعد القانونية المكتوبة فى كونها لم تكن قواعد بيانية مكتوبة معبر عنها من طرف مرجع من مراجع السلطة التشريعية ، وانما هى حصيلة قناعة تجلت فى ضمير الجماهير ، ولذا يطلق على العرف اسم « القانون التلقائى (droit spontané)

الا انه يجب ان لا يخلط هنا بين القواعد العرفية التى تلعب دور مصدر القانون بشكل مباشر وبين قواعد العادات الاجتماعية . لان العرف يتميز أساسا بما يلحقه من صفة ملزمة ناتجة من الاعتقاد في الزامه نفس الزام القواعد القانونية (« الشعور القانونى » opinio necessitatis أى من الاعتقاد فى وجود جزاء أو اجبار عام أو جماعى ذى طابع قانونى يكفل احترامه . وعلى هذا النحو يتميز « العرف » عن مجرد «العادة» . وتميز عن قواعد العرف حتى العادات الاجتماعية التى لها مكانة هامة فى العلاقات القانونية والتى لم تصل فى الزاميتها الى درجة العرف . ويسمى هذا النوع من العادات الاجتماعية « العادة الاتفاقية » (usage conventionnel) وتترتب على هذه التفرقة نتائج من عدة وجوه .

وقد يقع خلط أحيانا بين «العرف» و «العادة» سواء فى اللغة العربية أو اللغة التركية .

وقد ساعد على هذا الخلط ان الشارع نفسه استعمل أحيانا لفظ العادة بمعنى العرف الملزم واستعمل أحيانا أخرى لفظ العرف بمعنى العادة التى لم ترق بعد الى مرتبة العرف . ولكن التعبير الصحيح الذى يجمع عليه الفقه (doctrine) ان لفظ العرف يطلق على القاعدة القانونية الملزمة وان

لفظ العادة يطلق على القاعدة التى لم ترق بعد الى مرتبة العرف لافتقارها الى عنصر الالزام فى الدرجة التى يتضمنها العرف . أما فى اللغات الغربية ، فان اصطلاحات «usage» فى الفرنسية والانجليزية و «übung» فى الالمانية التى تستعمل فى معنى العادة و «droit coutumier» فى الفرنسية و «costum law» فى الانجليزية و «Gewohnheitsrecht» فى الالمانية التى تستعمل فى معنى مجموع القواعد العرفية تشكل حاجزا أمام ذلك الخلط.

ان العرف الذى له مكانة خاصة ومتميزة فى الفقه الانجليزى ـ وان لم يكن يحتفظ بتلك الاهمية السابقة نفسها فى الوقت الحاضر ـ والذى يشكل مصدرا للقانون فى الدرجة الثانية بعد التشريع فى أغلب القوانين الحديثة بصفة عامة ، قد ميزت عن العادات كما أشرنا اليه بصورة موجزة فى ما سبق . ووضعت نظرية مستقلة خاصة بالعرف . وأثناء تناول نظرية العرف قد نوقشت بصورة معمقة عدة قضايا منها قضية منشأ القواعد العرفية وقضية أساس القوة الملزمة للعرف . ولكننا هنا لن نتطرق الى هذه الآراء بل سنكتفى بالاشارة ـ فى الباب الثانى من هذا البحث ـ الى أهم نقاط تلك النظرية لما احتاج الامر الى ذلك (1) .

الباب الاول
مكانة مفهوم « العرف والعادة » فى أدب الفقه الاسلامى

1 ـ بصورة عامة :

1 ـ 1 ـ مكانة العرف والعادة فى التشريع الاسلامى بصفة عامة :

ان الاسلام أولى اهتماما متزايدا لمنهج التدرج فى ميدان التشريع كما اهتم أشد الاهتمام فى تطبيق هذا المنهج بكل دقة للوصول الى الهدف المنشود . ويفهم ذلك بكل وضوح من حديث عائشة رضى الله عنها (2) .

وان منهج التدرج فى التشريع يفيد مراعاة موازنة التأثير والتأثر وعدم التشدد عندما يؤتى باحكام تقتضى ترك الامور المعتادة المألوفة التى تركت آثارا عميقة فى الحياة الفردية والاجتماعية ، كما يفيد ذلك أيضا عندما توضع أحكام تكليفية ايجابية جديدة . ومع ذلك فان المرحلة النهائية لمنهج التدرج تتجلى فى وضع الحكم المطلوب تأسيسه بدون انتقاص أو تنازل عن المبدأ .

وبهذه الصورة والكيفية تكون السلسلة التشريعية فى الاسلام حائزة على طابع يراعى هذه الموازنة بدقة وحساسية (3) . لان الاسلام استطاع ان يزيل من المحيط الذى واجهه فى أول الامر أمورا اعتيادية كثيرة التى كانت لها آثار عميقة فى الحياة الفردية والاجتماعية ، بمنهج التدرج فى التشريع مذيبا ردود الفعل التى كان يمكن أن تؤثر فى السلطة التشريعية ، كما تمكن فى نفس الوقت من وضع القواعد التى يريد وضعها بصفة نهائية . ولا شك ان تلك التأثيرات العميقة التى أشرنا اليها آنفا قد نتجت ونشأت بصفة عامة عن الاعراف والعادات المتبعة آنذاك . اذن، يمكن ان نقول ان التشريع الاسلامى لم يكن بعيدا عن الاهتمام ازاء تأثيرات الاعراف والعادات فى الحياة الاجتماعية للافراد والمجتمعات .

كما أشرنا سابقا فان الليونة التى نشاهدها أثناء التشريع التدريجى لم تكن تشكل المرحلة النهائية من الامر . بينما مفهوم « التقرير » الذى نتناوله الآن سوف يطالعنا بنتائج أكثر

حسما ووضوحا في هذا الميدان : ان السنة التى تشكل المصدر الثانى فى التشريع الاسلامى بعد القرآن لم تكن عبارة عن أقوال الرسول (صلعم) وتصرفاته وافعاله ، وانما تتضمن تقريراته صلى الله عليه وسلم أيضا . وهذه التقريرات هى الامور الاجتماعية الواقعية ـ ومنها الاعراف والعادات ـ التى كانت موجودة من قبل فى المجتمع فأقرها الرسول صلى الله عليه وسلم واستصوب ديمومتها واستمراريتها (4) . والحق انه يمكن ان نأتى بأمثلة كثيرة وقائمة طويلة للاعراف والعادات التى كانت موجودة قبل الاسلام فى المجتمع العربى فقبلها الاسلام ورضى باستمراريتها ولم يرفضها فى ميدان التشريع (5) فمن الممكن ان نذكر كمثال حى عقدى المضاربة والسلم لتلك العادات التى كانت موجودة فى البيئة التى عاش فيها النبى (صلعم) والتى أقرها الاسلام (6) . اذن ، نستطيع ان نقول ان التشريع الاسلامى لم يكتف فقط بعدم مواجهة الوقائع الاجتماعية التى لم تضاد الاسلام ، وانما عمل أيضا من أجل اكسابها مشروعية فى الحياة العملية (7) .

وبما اننا سنتناول فى الباب الثانى موقف مذاهب الفقه الاسلامى ازاء العرف والعادة وأدلة من يعتبرهما مصدرا من مصادر التشريع فى الفقه الاسلامى ، نكتفى هنا بالقول ان المبادىء العامة للتشريع الاسلامى وكذا الحلول والنتائج الفقهية التى توصل اليهما فقهاء الاسلام الذين يعملون فى اطار تلك المبادىء ، تعكس نظرة ايجابية للاعراف والعادات التى هى عبارة عن قواعد السلوك الاجتماعى ، ما دامت لا تتعارض والمبادىء الاسلامية . والحق انه يمكن لنا ان نلاحظ فى المؤلفات الفقهية الاسلامية عبارات تفيد ان فى نزع الناس عن عاداتهم حرجا عظيما (8) دون ان تقابل باعتراض . وكذلك ، أئمة المذاهب الفقهية ، فانهم ـ ولو لم يعبروا نظريا عن قيمة الاعراف والعادات فى التشريع الاسلامى ـ الا انه لا يمكن ان نتصور بانهم استغنوا تمام الاستغناء فى حلولهم الفقهية عن أعراف وعادات البيئات التى عاشوا فيها . بل على العكس من ذلك فاننا عندما نلقى نظرة الى تاريخ الفقه الاسلامى نرى ان المسائل المستحدثة فى العراق الذى تسود فيه العادات الفارسية والنبطية تعرض على أبى حنيفة وامثاله وان المسائل المستحدثة فى الشام الذى تسود فيه العادات البزنطية تعرض على الاوزاعى وامثاله وان المسائل المستجدة فى مصر التى تسود فيها العادات القديمة من قبطية وبزنطية ونحوها تعرض على الشافعى والليث بن سعد وامثالهما وان هؤلاء الائمة كانوا يبذلون قصارى جهدهم للتوصل الى الحلول الحقوقية مراعين فى ذلك تلك العادات والتقاليد (9) .

1 ـ 2 ـ نظرة عامة الى مكانة العرف والعادة فى أدب الفقه الاسلامى :

ان الكتب التى تعنى بتاريخ التشريع الاسلامى تتناول بصفة عامة موضوع التشريع حسب الادوار التاريخية . ونحن ، ـ وان لم يكن ذكر تلك الادوار على حدة أمرا ضروريا ـ يمكن لنا ان نستدل من هذه المشاهدة العامة بسهولة ان التشريع الاسلامى مر بأدوار لها خاصيات مختلفة (وهذا الاستدلال له أهمية من حيث موضوعنا) .

اننا نرى ان المسائل الحقوقية على الرغم من ايجاد حلول لها فى اطار المبادىء الاسلامية قبل تدوين الفقه أيضا (أى فى عصر الرسول (ص) والصحابة والتابعين) لم تظهر آنذاك الحقوق

الاسلامية كعلم مستقل وبالتالى لم تتضح قواعد هذا العلم تمام الوضوح . مثلا ، فاننا ـ بالرغم من مشاهدتنا التأثير القوى للاعراف والعادات فى النتائج الحقوقية التى توصل اليها فى هذا الدور ـ نلاحظ انها لم تظهر فى الوجود كمصطلح مستقل كما لم تأخذ مكانها بشكل واضح بين قواعد الاستنباط .

أما فى دور التدوين فان الاسس التى استند اليها الاجتهاد قد أصبحت واضحة وان الاصطلاحات الحقوقية قد اكتسبت أهمية كبرى فى تحليل المسائل بشكل تدريجى . والخلاصة ان الفقه الاسلامى قد نمى واكتمل بصفة تدريجية وأصبح علما مستقلا بحيث ارتكز الى قواعده الواضحة في بذل جهود ومساعى علمية قيمة(10) (وبعبارة واضحة يمكن القول ان تدوين علم أصول الفقه كان متأخرا زمنيا عن تدوين الفقه) (11) . لهذا ، يجب ان نتحرى بصفة عامة المعلومات الواضحة المتعلقة بمناهج الحقوق الاسلامية واصطلاحاتها فى النتائج والثمرات التى توصل اليها من خلال المساعى القيمة التى بذلت فى ذلك الدور . غير ان الوضعية تكون مختلفة من جهة موضوعنا . لان دور العرف والعادة ، ـ على الرغم من ظهوره فى الفقه الاسلامى بشكل أوضح وادق من ذى قبل ـ الا أن ما يلفت النظر هو كونهما لم يأخذا مكانتهما بين المصادر الحقوقية بشكل قطعى وواضح ، كما لم تتحدد حدود مفهوم العرف والعادة فى ميدان التشريع بشكل بين وجلي .

وفى الحقيقة ان أول تعريف للعرف والعادة أمكن التوصل اليه فى أدب الفقه الاسلامى هو ما ظهر فى الكتاب المسمى « بالمستصفى » المتعلق بفروع الفقه للفقيه الحنفى أبى البركات حافظ الدين النسفى المتوفى سنة 710/1310(12)

ونحن فى صدد البحث والدراسة عن الامور المتعلقة بالعرف والعادة فى الفقه الاسلامى ، نرى لزاما علينا ان نتطرق الى نقطة تتعلق بتعريف العرف والعادة ألا وهى اقدام أساتذة كرام اشتهروا بآثارهم القيمة في العالم الاسلامى أمثال الشيخ محمد أبى زهرة (رحمه الله) (13) والشيخ مصطفى أحمد الزرقاء (14) والدكتور محمد سلام مدكور (15) والدكتور عبد العزيز الخياط (16) الى اسناد تعريف للعرف والعادة الى الغزالى قائلين أثناء نقلهم له « ان الغزالى عرف العرف والعادة فى كتابه المستصفى كما يلى ... » ، الا أنه تبين لنا من خلال تحقيقاتنا فى هذا الميدان ان سبب هذا الالتباس قد نتج عن اتباعهم بالفقيه الحنفى ابن عابدين الذى ألف رسالة مستقلة فى العرف والعادة عندما كان يعرف العرف والعادة بتعريف الامام النسفى قائلا : « وفى شرح الاشباه للبيرى عن المستصفى ... » دون ان يصرح اسم المؤلف ويرجع المؤلف الى صاحبه الحقيقى (17) ، مع ان المراد من كتاب المستصفى هنا لم يكن المستصفى الشهير الذى ألفه الامام الغزالى وانما هو الكتاب المسمى بالمستصفى أيضا والذى ألف من طرف الفقيه الحنفى الامام النسفى المشار اليه آنفا .

وتتجلى لنا أهمية تطرقنا الى هذه النقطة من جهتين : الاولى ثبوت ان أول تعريف للعرف والعادة ـ امكن التوصل اليه ـ لم يكن منشؤه الغزالى (المتوفى سنة 505/1111) وانما كان قد صدر ذلك عن الامام النسفى الذى عاش متأخرا عن الغزالى بقرنين من الزمن . اما الجهة الثانية ـ وهى الاهم بالنسبة لنا ـ كون هذا التعريف الخاص بالعرف والعادة لم يرد فى كتاب من كتب علم الاصول ، وانما ورد فى كتاب من الكتب التى تهتم بالفروع الفقهية (18) . لان تناول

العرف بتعريف مستقل ـ وان كان يشكل مقدمة لنظرية خاصة بالعرف ـ فان الامر الاهم من حيث أخذه مكانته الخاصة بين الادلة الشرعية وحصوله على نظرية مستقلة هو دخول أو عدم دخوله فى أدب علم أصول الفقه .

عندما نلقى نظرة عامة الى الخطوط العامة لمبادىء المذاهب الاجتهادية يمكن ان نتوقع كنتيجة طبيعية أخذ العرف مكانا متميزا وخاصا فى الفقه الحنفى ، ومع ذلك فاننا لا نكاد نشاهد حتى فى كتب أصول الفقه الحنفية خطوات جريئة لبيان موقف واضح وصريح تجاه العرف والعادة . ويمكن ان نشير كمثال لذلك الى التردد الذى نجده عند الجصاص (م. سنة 370/980) ازاء العرف فى كتابه الذى يعتبر كأول كتاب وصل الينا فى ميدان علم أصول الفقه من بين الكتب الحنفية (19) : نراه عندما يعرف الاستحسان فى هذا الكتاب ـ عارضا الاستحسان بشكليه ـ يبين امكانية تحقق الشكل الثانى (تخصيص الحكم مع وجود العلة) بواحد من أسباب خمسة ومنها « عمل الناس » ، ولكنه مع ذلك لا يجعل عمل الناس سببا مستقلا للاستحسان أثناء تفريقه أقسام الاستحسان عن بعضها البعض كل على حدة وان كان لا يهمل دور عمل الناس عند ايراده امثلة لكل من أقسام الاستحسان (20) . أما الاصوليون الذين جاؤوا من بعده ، فنراهم لا يستسيغون جعل نمط خاص للاستحسان بسبب العرف (21) ، ازاء هذا التحاشى الملحوظ فى كتب أصول الفقه ، فاننا نشاهد بكل سهولة توضيحات متعددة فى كتب الفروع حول تحقق الاستحسان بسبب العرف (22) . حتى ان المؤلف نفسه فى الوقت الذى يجعل العرف سببا للاستحسان فى كتابه المتعلق بالفروع يحترز عن ذكر ذلك فى كتابه الخاص بعلم أصول الفقه (23) . والى جانب ذلك، يجدر بنا ان نلفت النظر الى اننا لا نكاد نعثر على عناوين مستقلة فى كتب علم الاصول لتناول العرف سواء بصفة ايجابية أو سلبية بينما نجد عناوين سلبية لبعض الادلة الاخرى التى اختلف فى اعتبارها الاصوليون مثل الاستحسان والاستصلاح (24) .

والخلاصة انه مقابل اعطاء أهمية كبيرة لقاعدة « العرف يترك به القياس » (25) فى كتب الفروع فاننا يمكن ان نسجل ان العرف لم يتناول أثناء التحقيقات الاصولية ، الا فى مؤلفات الادوار الاخيرة وذلك كدليل تال فقط ، فضلا عن حيازته مكانا مستقلا بين المصادر . ولا شك ان هذه الوضعية تمكننا من القول بوجود ثنائية (dualité) فى أدب الحقوق الاسلامية من حيث تناول العرف (26) .

اما العبارات الواردة فى كتب الفروع حول العرف والعادة ـ فبسبب عدم اخضاع مفهوم « العرف والعادة » لخطوط معينة ومحددة ـ كانت أحيانا سببا لاتخاذ فكرة غير صحيحة لتبيين وتوضيح مكانة العرف والعادة فى الحقوق الاسلامية .

وفى الحقيقة اننا نشاهد حتى فى البحوث المستقلة التى لجىء اليهما من أجل بيان مكانة العرف والعادة فى الفقه الاسلامى ، بعض الامور التى كان يجب ان يتناول فى اطار القواعد اللغوية أو فى المفاهيم التى تتعلق بتطبيق القانون (مثل «العدالة» (équité) وسلطة التقدير للحاكم) وكذلك بعض المسائل التى تدخل فى اطار قانون المرافعات واردة فى اطار مفهوم « العرف والعادة » .

والحال انه اذا القينا نظرة فى اطار أصول الفقه الاسلامى الى مكانة العرف بخطوطه العامة

نجده قد شكل مادة أساسية للاحكام الاجتهادية، ولكنه مع ذلك لم يتمكن قط من الارتفاع الى درجة المصدر الشكلي (source formelle) . وبعبارة أخرى ، على الرغم من رجحان تأثير العرف على المجتهد في استنباط الحكم بعد الكتاب والسنة والاجماع النقلي في المسئلة التي يوجد فيها العرف الا انه لم يأخذ مكانته بين المصادر الشكلية وكذلك بين سلسلة المراتب للادلة الشرعية وانما لعب دوره في تثبيت الحكم بواسطة مفاهيم أخرى وبخاصة منها الاستحسان والاستصلاح (27) . وسنقف عند أسباب هذه الحالة في الباب الثاني من هذا البحث .

وهنا يجدر بنا ان نشير الى انه ـ مع قبولنا لوجود فروق واضحة بين « العرف » وبين « الاجماع » (28) المتفق على اعتباره لدى جميع الاصوليين ـ يمكن ان نشاهد تداخلا وتعاضدا بين دليل « الاجماع السكوتي » الذي يحظى أهمية كبيرة خاصة عند الحنفيين وبين دليل « العرف العام » (29) في بعض الحالات ، وخاصة عند التوصل الى أحكام الاباحة في اطار صيغة « من غير نكير » (30) .

والخلاصة ان أمورا كثيرة في أدب الفقه الاسلامي كان يتوقع الباحث المتعود على مفاهيم النظريات الحديثة ان تتعرض لها في اطار خاصيات اللغة قد تصورت ضمن مفهوم العرف والعادة كما تنولت العادات الاتفاقية والقواعد العرفية التي تلعب دور «القاعدة القانونية»(31) دون تمييز بينهما . وبعبارة أخرى ، فقد تطرقوا الى العرف والعادة باعتبار تأثيرهما بصفة مباشرة أو غير مباشرة على النتيجة القانونية التي ستطبق على الواقعة القانونية دون أي اهتمام بالاتجاه الى وضع نظرية للعرف أو بيان للدور الذي يلعبه العرف والعادة (ككونهما يلعبان دور تكميل الفراغات القانونية أو تفسير النصوص أو انارة الطريق للقاضي عند استعماله سلطة التقدير أو تفسيره التصرفات القانونية) .

فنحن في بحثنا هذا لن نتناول العرف كقاعدة قانونية فحسب ، وانما سنتطرق الى العرف والعادة (دون تفريق بينهما باعتبار المضمون) من حيث مكانتهما في أدب الفقه الاسلامي . غير اننا سنعمل من أجل توضيح أدوارهما المختلفة الطابع كما سنسعى بعد ذلك (في الباب الثاني من هذا البحث) في ضوء هذه التحاليل لاجراء بحث نقدي للمحاولات المستجدة لتطوير نظرية مستقلة للعرف في الفقه الاسلامي . يجب ان ننبه هنا الى ان الامثلة في بحثنا هذا قد ضربت لتكون نماذج لاقتراحاتنا المتعلقة بتناول أدوار العرف والعادة المختلفة الطابع ؛ لهذا ينبغي ان يؤخذ بعين الاعتبار دائما وجود احتمال تقييم تلك الامثلة بصورة مختلفة عند المذاهب الحقوقية الاخرى سواء من حيث النتائج أو الاستدلال .

2 ـ دور العرف والعادة في مختلف مجالات الفقه الاسلامي :

عندما نتمكن من التمييز بين موقف المجتهد الذي يستنبط الاحكام مباشرة من النصوص وبين موقف السلطات التنفيذية التي تضع هذه الاحكام حيز التطبيق، نستطيع آنذاك ان نتوصل الى ادراك المكانة التي يحرزها العرف في الحقوق الاسلامية بشكل أوضح وأصح .

لهذا فاننا سنحاول ان نفرق في بحثنا هذا بين دور العرف في منهجية القانون (méthodologie du droit) وبين دوره الذي يتجلى أثناء وضع القانون في

حيز التطبيق . ولا نقصد من هذا التقسيم ان السلطة التى تختص بتنفيذ الاحكام تكون بعيدة فى جميع الاحوال عن دائرة الاجتهاد من حيث الاهلية والكفاءة ، وانما قد يكون المقام المختص بتطبيق الاحكام جامعا بين أهلية الاجتهاد وسلطة التنفيذ ، وفى هذه الحالة يعتبر مستنبطا للحكم الذى سيطبق على الحادثة مباشرة من جهة ، ومنفذا له من جهة أخرى .

2 ـ 1 ـ دور العرف والعادة فى منهجية القانون :

ان المنهج الذى يجب ان يتبع فى حل مسئلة حقوقية قد أصبح معلوما فى بيانات معاذ بن جبل الموجزة التى أقرها الرسول (صلعم)(32) وعليه، اذا وجد فى الكتاب أو السنة نص خاص يستطيع ان يتناول فى حكمه القضية القانونية التى يتحرى فيها الحكم طبق هذا النص . أما اذا لم يوجد لجيء الى الاجتهاد فيها . ولكن المقصود من « الاجتهاد » هنا هو الاجتهاد فى المفهوم الضيق. لان وجود نص خاص يستطيع ان يتناول فى حكمه القضية الحقوقية لا يعنى انه لم يدع مجالا لاختلاف الآراء أبدا ؛ بل على العكس من ذلك ، يمكن ان يجب تناول هذا النص والتفكير فيه لفهم مقصود الشارع منه تارة فى اطار ألفاظه وتارة فى اطار معانى ألفاظه . فالنشاطات البيانية هذه التى تنصب على الالفاظ والمعانى تسمى « بالاجتهاد البيانى » . اذن ، فان « الاجتهاد » فى مفهومه الواسع يتضمن نشاطات تفسير النصوص أى الاجتهاد البياني أيضا (33). اما الاجتهاد فى مفهومه الضيق (الذى يلجأ اليه فى حالة عدم وجود نص يستطيع ان يتناول فى حكمه القضية القانونية) له نوعان رئيسيان :

فالنوع الاول عبارة عن تحديد « العلل الموجبة للاحكام » فى كل حكم « بصورة خاصة »، ليتخذ منها مقياس من مقاييس الحكم فيما يراد اضافته على النصوص بطريق القياس ، ويطلق عليه اسم « الاجتهاد القياسى » .

والنوع الثانى هو تحديد « روح الشريعة بصورة عامة » ليتخذ منها أصل من أصول التشريع للحكم فى كل حادث جديد استنادا الى المصالح المرسلة ، ويسمى هذا النوع « بالاجتهاد الاستصلاحى » (34) .

ففى حالة وجود نص خاص يمكن تطبيقه بشكل مباشر على المسئلة الحقوقية لا يمكن ان يلعب العرف والعادة أى دور من الادوار . مثلا لا يمكن ان يتوصل الى حكم جديد بأى نوع من أنواع العرف فى مسئلة التبنى المعتبر عادة عند العرب كالبنوة الحقيقية بعد أن ألغى هذا الحكم بنص قرآني صريح .

والآن سنلقى نظرة الى أدوار العرف والعادة فى الحالات الاخرى المتقدمة (فى الانواع الثلاثة للاجتهاد) .

2 ـ 1 ـ 1 ـ فى الاجتهاد البيانى :

(أ) فى التفسير اللفظى :

على الرغم من فسح المكان للآراء الخاصة بموضوع « التخصيص بالعرف القولى » و « التخصيص بالعرف العملى » فى بحوث أصول الفقه ، فانه فى حقيقة الامر يمكن القول بان الخصائص اللغوية قد تنوولت هناك فى اطار مفهوم العرف والعادة . وسنشير الى هذين الدورين للعرف والعادة بايجاز شديد فيما يلى :

أ) دور العرف القولى :

ان التخصيص بالعرف القولى هو قصر العام على بعض افراده بموجب « مفهوم القول » ، لا بموجب « مفهوم التعامل » ، وذلك مثل الدراهم

فى مكان ما حيث تطلق وتقال ولا يفهم منها فى العرف القولى الا النوع المتعارف عليه فى ذلك المكان ، والمراد من العرف القولى فى تخصيص النص هو العرف البيانى الخاص الذى يوجه الاستعمال فى عصر نزول القرآن وورود السنة، أى ما كان يفهمه المسلمون ، وما يحيط بالاستعمال فى شؤون تقييده، لانها تقيد القول، وتجعله فى دائرته . هنالك اتفاق بين علماء الاصول وعلماء اللغة فى دور العرف القولى فى تقييد المطلق وتخصيص العام (35) .

ب) دور العرف العملى :

اما التخصيص بالعرف العملى هو قصر العام على بعض افراده بموجب « تعامل الناس » ببعض افراده لا بموجب « مفهومه القولى » . فلو كان من عادة المخاطبين فى المكان الذى جاء فيه النص تناول طعام خاص كالبر مثلا وورد الخطاب بتحريم الطعام كقوله : « حرمت عليكم الطعام » فقد انصرف التحريم عند من قال بتخصيص العام بالعرف العملى الى ذلك النوع من الطعام فقط ، رغم ان له مفهوما عاما لديهم ويدل على البر وغيره . كما يوجد اتفاق بين علماء الاصول فى تقييد المطلق بالعرف العملى غير انهم اختلفوا حول دوره فى تخصيص العام . وقد اشتد الخلاف خاصة بين الحنفية والشافعية ، فذهب الحنفيون الى تخصيص العام بالعرف العملى بينما الشافعية يخالفونهم فى ذلك . والرأى الغالب عند المالكية يوافق تمام الموافقة لرأى الاحناف الا أن القرافى من المالكية والزيلعى من الحنفية لا يذهبان الى رأى مذهبهما فى هذه المسئلة . والاستاذ أبو سنة ، بعد ان تعرض لهذا الخلاف بصورة واسعة يبين ترجيحه الشخصى فى اتجاه الرأى الحنفى (36) .

(ب) فى التفسير بالمعنى :

كما هو معلوم فانه يتم تفسير القانون سواء عن طريق بحثه من ناحية اللفظ أو بحثه من ناحية الروح (المعنى) ، وفى نهاية هذا التفسير اذا ما تساوت النتيجة التى تم الحصول عليها مع المفهوم الذى تم استخراجه من لفظ القانون ، يقال لهذا التفسير «التفسير المقرر» أو «التفسير البيانى » (interprétation déclarative) اما اذا كان يختلف عن المفهوم المستخرج من لفظ القانون كان هذا التفسير تفسيرا يحدث فى اللفظ تغييرا، وهذا التفسير يمكن ان يكون فى اتجاهين :

اما ان يوسع ما تم فهمه من اللفظ فيطلق عليه « التفسير الواسع » (interprétation extensive)

واما ان يضيف ما تم فهمه من اللفظ فيطلق عليه « التفسير الضيق » (interprétation restrictive)

أ) فى التفسير المقرر :

هنا نجد تطابقا بين النتيجة المستحصلة من التفسير بالمعنى الذى يأخذ العرف والعادة فى الاعتبار وبين النتيجة الحاصلة من تفسير لفظ النص . ويسمى هذا التفسير الذى يأخذ العرف بعين الاعتبار فى النظايات الحقوقية المعاصرة « بالتفسير التعاملى » كما يسمى العرف الذى أخذ بعين الاعتبار « العرف المؤيد » (la coutume confirmatoire) يمكن توضيح هذا النوع من التفسير بالمثال التالى :

يرى أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيبانى جواز بيع أراضى مكة ـ وهذا احدى الروايتين من أبى حنيفة أيضا ـ مستندين الى ما جاء من النبى (صلعم) « هل ترك لنا عقيل من ربع » ، فالنتيجة الحاصلة من التفسير اللفظى لهذا الحديث قد أيدت بالتعامل وقيل : « وقد تعارف

الناس بيع أراضيها والدور التى فيها من غير نكير وهو من أقوى الحجج » (37) . ويظهر ان هذا النوع من العرف يرجع فى حقيقته الى مفهوم « السنة التقريرية » (38) .

ب) فى التفسير الضيق :

المقصود هنا ، هو تخصيص العام بالمصلحة التى تتجلى فى دائرة العرف والعادة . فمثلا ، ان المعنى المفهوم من لفظ الآية الكريمة التى تقول : « **والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين** » (39) ، يتجه نحو تكليف الامهات بارضاع أولادهن دون تفريق بينهن غير أن الامام مالك يقول : « اذا كانت المرأة شريفة القدر لا يلزمها ارضاع ولدها ان كان يقبل ثدى غيرها للمصلحة العرفية فى ذلك حيث جرى العرف لدى امثالهن على ان تستأجر لاولادهن المراضع » (40) .

ويجدر بنا ان نسترعى الانتباه هنا انه لا يكون دور العرف فى تأييد المعنى الناتج عن لفظ النص وكذلك فى تخصيص النص العام (سواء فى التفسير اللفظى أو فى التفسير بالمعنى) بيت القصيد الا اذا كان ذلك العرف مقارنا لورود النص المبحوث فيه . أما اذا كان العرف حادثا بعد ذلك النص ، فان هذا العرف لا يعتبر ولا يصلح مخصصا للنص التشريعى باتفاق الفقهاء ولو كان عرفا عاما . لان التخصيص تفسير لمراد الشارع من نصه منذ صدوره عنه ، فلا يمكن ان يعتبر النص العام النافذ على عمومه مخصصا منذ صدوره بعرف سيحدث فيما بعد ، وربما لا يحدث ، كما أشار الى ذلك الاستاذ الجليل مصطفى أحمد الزرقاء (41) . ونحن نشاركه الرأى فيما اعترض على كلام ابن عابدين الذى قال : « ... لان العرف العام يصلح مخصصا للنص » بدون تمييز فى هذا الضابط بين العرف . القائم عند ورود النص ، والحادث بعده (42) . ومع وجود أحكام فقهية تدفع الباحث فى الوهلة الاولى الى نتيجة ان العرف الحادث أيضا يلعب دور تخصيص النص العام ، فانه يجب تحقيق القضية فى تلك المواطن بدقة . والحقيقة ان النصوص فى مثل هذه الحالات مخصصة بعللها ؛ أما دور العرف الطارىء عبارة عن تسجيل انتفاء تلك العلل . اذن ، فانه يتم أولا فى مثل هذه الحالات تفسير غائى (interprétation téléologique) ـ وذلك اما بثبيت علة الحكم المصرحة من طرف النص واما باستنباطها من طرف المجتهد ـ ، وبعد ذلك ، فلو تثبت الفقيه من انتفاء العلة بدلالة العرف ، حكم بان الحكم انتفى فى دائرة حدود انتفاء العلة وفقا للقاعدة الاصولية التى تقول « ان الحكم يدور مع علته وينتفى مع عدمه » (43) .

مثلا ، فى عقود المعاوضات ، مع عدم صحة شرط لا يقتضيه العقد عند الاحناف الذين أخذوا فى ذلك بظاهر ما روى عن النبى (صلعم) انه « قد نهى عن بيع وشرط » ، فانه يمكن قبول صحة مثل هذا الشرط عندما يصبح عرفا . لان علة الحكم القائل بعدم جواز مثل هذا الشرط كانت من أجل ازالة النزاع بين المتعاقدين ، فبوجود العرف تكون العلة منتفية (44) . والبيع بالوفاء أيضا ، يستند فى الاصل الى شرط فاسد. ولذا كان هذا النوع من البيوع ممنوعا قبل ان يصبح عرفا . الا أنه لما أصبح عرفا جوزه الفقهاء نتيجة انتفاء العلة المشار اليها آنفا (45) .

ج) فى التفسير الواسع :

من الطبيعى ان يكون كل مادة من مواد القانون فى اطار اللغة التى يوضع فيها الحكم

المراد تفسيره وفى المتن الـــذى يتضمن عـلى خاصيات هذه اللغة . فتارة تكون ألفاظ هـذا المتن مبنية على عادات البيئـــة التى جاء فيهـا الخطاب . وفى مثل هذه الحالات يجب ان لا يفهم القصد من الحكم من المفهوم الذى استحصل من الالفاظ وانما عن طريق العادات التى كانـت سببا فى احتواء المتن لهذه الالفاظ .

وكمثال لهذا النوع من التفسير فى الحقـوق الاسلامية نريد ان نشير هنا الى الحديث الـذى أحرز مكانا هاما فى أدب الفقه الحنفى والذى اشتهر باسم « النص المبتنى على العرف » . وهذا الحديث الذى يعرف أيضـا بحديث « الربـا » يشير الى أربع مواد (الحنطة والشعير والتمر ، والملح) مبينا ضرورة التبادل فيها بالكيل كما يشير الى مادتين أخريين (الذهب والفضة) مبينا ضرورة التبادل فيهما بالوزن . وفى الحقيقة ان أكثر الفقهاء الاحناف قد فسروا الحديث بهـــذا المعنى ، ذاهبين فى ذلك الى اضافة الحكم بشكل مطلق للفظى « الكيل » و « الوزن » اللذين وردا فى الحديث ؛ فعلى هذا الرأى لا يجوز التبادل فى المواد الاربعة المذكورة الا بالكيل كما لا يجوز التبادل فى المادتين الاخريين الا بالوزن . غير ان الامام أبو يوسف أثناء تناوله لهـــذا الحديث وتفسيره له لم يكتف بالتفسير اللفظى المجـــرد وانما ذهب الى كون هذه الالفاظ مبنية عـــلى عادات ذلك الوقت تماشيا مع قاعـــدة « النص المبتنى على العرف » متوسعا بذلك فى تفسـير الحديث . وفى الحقيقة عندما ننظر الى الحديث بدقة يمكن التوصل الى ان الحكم المستهدف فيه لم يكن يتعلق بضرورة التبادل « بالـوزن » أو « الكيل » وانما هو عدم وجود التفاضـــل فى التبادل ومنع الربح غير المشروع (46) : أما سبب استعمال لفظى الكيل والوزن فلم يكن الا تأثرا بالعادة الجاريـــة آنذاك (47) . وهكذا فقـد استحسن اجتهاد أبى يوسف هذا من طرف كثير من الفقهاء المتأخرين وأصبح موضوع مـــدح وثناء (48) . كما يلاحظ تأثير اجتهاد أبى يوسف هذا فى مسائل مشابهة لها صلة بالعرف (49) .

ونلاحظ أيضا نفس الوضعية ازاء الحديث الذى يقول : « الوزن وزن أهل مكة والكيـل كيل أهل المدينة » . وقد انتقد الحطابى انتقادا شديدا الذين اعتبروا وزن أهل مكة وكيل أهل المدينة مقياسين غير متغيرين ، وجمـدوا روح مضمون الحديث فى دائرة الالفاظ (50) . ولا شك ان المعلومات المتعلقة بالوضـع الاقتصادى والمالى لمكة والمدينة والتفسيرات التى تمت مع أخذ الاعتبار لتلك الاوضاع الاقتصادية والمالية تنور لنا الطريق في فهم مثل هذه الاحاديث (51).

2 ـ 1 ـ 2 ـ فى الاجتهاد القياسى :

ان دور العرف والعادة فى هذا النوع مـن الاجتهاد يكون فى أكثر الاحوال فى طابع غـير ايجابى (52) . لانه يكون مانعا لتعدى حكـــم الاصل الى الفرع ، ولانه يتجلى كتسجيل لانتفاء المشابهة والمساواة بين الاصل والفرع من ناحية علـة الحكـم .

مثلا كان أبو حنيفة لا يجوز بيع النحل ودود القز ، لانه كان لا يعتبرهما « مالا » قياسا على سائر هوام الارض كالوزغ والضفادع . وكانت العلة فى عدم اعتبار مثل هذه الاشياء موضوع عقد هى عدم امكـــان الاستفادة منها وبالتالى تضرر احـد المتعاقدين وربح الآخـر بطريقة غير مشروعة الا أن محمد بن الحسن الشيبانى لاحظ امكان الاستفادة منهما واعتبرهما « مالا » نظرا لتعامل الناس وجعلها موضوع عقد للبيع والشراء (53) .

والجدير بنا ان نبين هنا ان اعتبار بعض العقود كالاستصناع مثلا فى ميدان الاجتهاد قد نتج عن تطبيق منهج ترك القياس بسبب العرف الذى يسمى ذلك عند الحنفية استحسانا (54) . وعندما يقومون بايضاح هذا الموضوع يصيرون الى وضع قاعدة « ان العرف والتعامل يعتبران كدليل لترك القياس وتخصيص النص » (55) . والحال ان هذا النوع من التصريحات وان كان يشعر بتقدم العرف كمصدر على القياس فان ذلك يكون مخالفا بالبداهة لترتيب الادلة فى كتب أصول الفقه . ولذا بذل ان يصار الى امكان تقديم العرف على جميع أنواع القياس تمسكا بشكل مطلق بمثل هذه التصريحات فانه يستحسن التوجه الى تثبيت معانى مفهوم « القياس » وبالاخص عند الاحناف وفى الحقيقة لما نمعن النظر في الموضوع بدقة نجد ان رجحانية العرف على القياس المتكلم عنها سابقا لا تتحق بصفة عامة فى اطار « القياس الاصولى » (القياس القانونى gesetresanalogie) وانما تتحقق فى اطار القياس بمعنى « القاعدة العامة » (القياس الحقوقى rechtsanalogie) أو فى اطار مقتضى الدليل العام (56) . اما لو ننعم النظر فى البحث عن العامل الحقيقى الدافع الى وضع مثل هذه القاعدة (أى « ان العرف يترك به القياس ويخصص به العام اذا كان ظنيا ») نلاحظ انهم يقصدون هنا التعامل الجارى منذ عهد النبى(ص) من غير نكير والذى يرجع فى حقيقته الى مفهوم الاجماع (57) . وبديهى ان هذا النوع من الاجماع راجع فى حقيقته الى مفهوم « السنة ». اذن ، فى مثل هذه الحالات (كما كان فى تجويز عقد الاستصناع) يكون مصير الاستدلال الى احتمالين :

الاول ان يذكر الفقيه سنة قولية أو فعلية متعلقة بالقضية الحقوقية ، فدور العرف هنا عبارة عن تأييد المعنى الناتج من اللفظ كما بينا ذلك تحت عنوان « التفسير بالمعنى » .

والثانى ان يستند الفقيه فى استدلاله الى مجرد التعامل المذكور . ففى هذه الحالة لا يكون المقصود الا سنة تقريرية أى تعاملا استصوب النبى صلى الله عليه وسلم ديمومته .

2 ـ 1 ـ 3 ـ فى الاجتهاد الاستصلاحى :

كما سبق ان بينا تحت عنوان « مكانة العرف والعادة فى التشريع الاسلامى بصفة عامة » ، فان المبادىء العامة للتشريع الاسلامى تقف ازاء العرف ـ فيما أصبح مألوفا بين الناس وفى التصرفات التى تركت أثرها العميق فى الحياة الاجتماعية ـ موقفا ايجابيا ما لم يكن مخالفا لها ومغايرا لروحها .

وخاصة عندما تأخذ بعين الاعتبار ان الاصوليين يرون بصورة عامة ان حوادث الحياة لا حدود لها أما النصوص محدودة وكذلك انهم يتبنون مبدأ عدم ترك أية حادثة حقوقية قط دون حكم (58) ، نجد ميدان الاستفادة من العرف بشكل أوسع فى مجال الاجتهاد الاستصلاحى . وبعبارة أخرى ، فان العرف الذى لم يدخل فى اطار مفهوم « العرف الفاسد » له مكانة هامة فى هذا النوع من الاجتهاد الذى يستند الى المصالح المرسلة . لانه يعتبر من الظواهر الرئيسية التى تعطينا أوثق المعلومات حول مصالح الناس (59) .

2 ـ 2 ـ دور العرف والعادة في تطبيق القانون :

ان مفهوم « تطبيق القانون » بمعنى بشكل موجز ومختصر كيفية اقدام القاضى على تناول القواعد القانونية للتطبيق (60) .

كما سبق ان أشير فان تاريخ التشريع الاسلامي قد مر على أدوار لها مميزات خاصة . وهكذا فان فقهاء الاسلام الذين جاؤوا عقب أدوار الاجتهاد لما لم ينطلقوا فى تحليلاتهم الفقهية من منطلق الاجتهاد أى انهم لم يتوصلوا الى الحلول الفقهية عن طريق استخراج الاحكام من نصوصها بالاجتهاد ، وانما توصلوا اليها بتطبيق الاحكام الفقهية الموروثة عن المجتهدين السابقين ، وبعبارة أخرى لما شكلت المذاهب الحقوقية المتكونة آنذاك مصدرا شكليا (source formelle) للحقوق (61) ، فان العرف أخذ مكانته فى الحياة الحقوقية بشكل أشمل وأوضح . لان الاعراف قد تبدلت بتبدل الازمان كما أصبحت أحكام كثيرة كانت تستند الى العرف بعيدة عن الاقناع وأداء المطلوب أثناء تطبيق الحقوق .

ان تطبيق القانون ـ كما بينا سابقا ـ يكون بيت القصيد فى الاصل سواء بالنسبة الى أدوار الاجتهاد أو غيرها . ولكنه، ـ لما تطرقنا الى أدوار العرف والعادة أثناء عملية الاجتهاد تحت عنوان « دور العرف والعادة فى منهجية القانون » ـ فان ما سنتناوله الآن تحت عنوان « (دور العرف) فى تطبيق الاحكام المستندة الى العرف » يتعلق بشكل أزيد بالادوار التى تلت أدوار الاجتهاد »؛ أما مضمون العنوانين الآخرين فيتعلق سواء بأدوار الاجتهاد أو الادوار التى تلتها .

2 ـ 2 ـ 1 ـ فى تطبيق الاحكام المستندة الى العرف :

اذا امكن الادراك باختلاف فهم النصوص لاختلاف الزمن عند استنادها الى العرف ، ادركنا بسهولة بان الاحكام المستحصلة عن طريق الاجتهاد يمكن ان يطرأ عليها التغير مع مرور الزمن حالة استنادها الى العرف ، كما يمكن فهم دور العرف فى تعيين نتيجة هذا التغير ؛ لان أثر العرف فيما توصل اليه المجتهدون من الاحكام حقيقة لا تنكر (62) . وحتى لسبب ترجيح رأى المتجهد الذى يكون مطلعا على اعراف وتقاليد زمانه بصورة يقينية ، نرى فقهاء المذهب الحنفى يرجحون فى الاحكام المتعلقة بالقضاء مذهب أبى يوسف لما له من تجربة كبيرة واطلاع واسع فى حوادث الحياة وفي ميدان العرف والعادة(63). كما روى عن محمد بن الحسن الشيبانى أيضا بانه كان يلجأ تارة الى أصحاب الحرف لاخذ المعلومات عنهم فيما يتعلق بتعاملهم ونوعية تعاقدهم بينهم (64) .

وبناء على ذلك فان البقاء متجمدا بصفة مستمرة على ما نقل من المجتهدين السابقين ، يكون ـ بدون شك ـ عبارة عن الانحراف عن أسس الاسلام وعن عدم المعرفة بمقاصد المجتهدين (65) . ولذا فان المحققين من الفقهاء المتأخرين الذين ادركوا امكان حصول نتائج مغايرة لاسس الاسلام وأهدافه السامية من تطبيق الاحكام المستندة الى العرف بعينها فضلا عن كونها مقنعة ، أولوا أهمية خاصة لهذا الموضوع .

فالقرافى مثلا ، يصرح بان الافتاء بالاحكام المستندة الى العوائد بعد تغير ما مخالف للاجماع ويوصف ذلك بانه « جهالة فى الدين » ممن يقولون « اننا مقلدون ، ليس لنا الا ان نفتى بما فى الكتب من الاحكام المنقولة عن المجتهدين» وبين ان تغيير هذه الانواع من الاحكام بشكل يوافق للعوائد المستجدة لم يكن انشاء اجتهاد مناقض لاجتهادات المجتهدين ، بل على العكس فهو عمل بقاعدة اجمع على وجودها فى الفقه الاسلامى جميع المجتهدين كما اجمعوا على ضرورة السير فى ظلها (66) .

وكذلك فان ابن عابدين الذى أشار بشكل مفصل الى أهمية العرف فى بناء الاحكام وضرورة رعاية المجتهد للتغيرات الطارئة على الاحكام بالتغيرات الطارئة على الاعراف مع تبدل الازمان والاحوال فى المحيط والمجتمع . اعطى امثلة عديدة فى هذا الميدان وجعل هذه النقطة سببا دافعا الى تاليف رسالته المتعلقة بالعرف (67) .

اننا نوافق الاستاذ الزرقاء مبدئيا فى ما ذهب اليه ـ بعد ان تطرق الى قضية « تبدل الاحكام بتبدل الازمان » بشكل واسع ـ من عدم صحة اعتبار هذا الموضوع من صميم نظرية العرف ، بل ، ضرورة تناولها فى اطار نظرية المصالح المرسلة (68) . الا اننا فى هذا الباب لا نتناول العرف كنظرية وانما من أجل بيان دوره ومكانته فى أدب الفقه الاسلامي ، ولذا احسسنا بالحاجة الى الاشارة الى دور العرف فى تبدل وتغير الاحكام الاجتهادية . فى الحقيقة ان التغير الملحوظ فى الاحكام بتغير الازمان لا يمكن ارجاعه كليا الى تغير العرف ، وان كان تأثير التغيرات فى العرف فى هذا الميدان لا يمكن انكاره أيضا .

سنعطى مثالا لهذا النوع من أدوار العرف قضية قبض المهر : ان القاعدة الفقهية تقضى بان الحاكم يجب عليه ان يستمع الى كل دعوى ترفع اليه يقضى للمدعى أو عليه بحسب ما يثبت لديه . ولكن الفقهاء اعتبروا ان تزف الزوجة قرينة على قبضها ـ على الاقل جزءا من ـ معجل مهرها استنادا الى العادة المطردة فى ذلك ، وحكموا بعدم استماع القاضى دعواها وبردها دون ان يسأل عنها الزوج اذا ادعت ان زوجها لم يدفع اليها شيئا من معجل مهرها . لان دعواها هذه تعتبر مما يكذبه ظاهر الحال بعد الدخول اذا أخذت بعين الاعتبار العادة القائمة فى ذلك، فلا تسمع (69) الا ان تلك العادة قد طرأ عليها التغيير بمرور الزمن وأصبحت كثير من النساء قد يزففن دون قبض شيء من الصداق تيسيرا على الزوج وذهب الفقهاء المتأخرون الى تغير هذا الحكم المستند الى العادة ، كما أيده الشاطبى بقوله : « وكذلك الحكم بعد الدخول بان القول قول الزوج فى دفع الصداق بناء على العادة ، وان القول قول الزوجة بعد الدخول أيضا بناء على نسخ تلك العادة ، ليس باختلاف فى حكم (70) . وكذلك يقول القرافى بعد الاشارة الى العادة القائمة فى عصر مالك : « واليوم عادتهم على خلاف ذلك ، فيصبح القول قول المرأة مع يمينها فى عدم القبض لاختلاف العوائد » (71) .

2 ـ 2 ـ 2 ـ فى حالات وجود سلطة التقدير للحاكم :

لم تكن القواعد القانونية دائما فى مستوى واحد من حيث افادتها القطعية . ففى بعض الحالات من أجل توفير السهولة فى التطبيق أو من أجل ملاحظات العدالة (équité) وما شابهها ، اعطيت للقاضى سلطة التقدير . ويقال فى نظم الحقوق المكتوبة لهذه المواقف « الفراغات الداخلية » (lücken intra legem) ، فالحاكم يقوم بملأ هذه الفراغات اعتمادا على السلطة التى منحها له القانون وفى اطار حدودها . فقد اعطيت سلطة التقدير للحاكم تارة فى الواقعة القانونية وتارة فى النتيجة منحها له القانون وفى اطار حدودها القانونية وتارة أخرى في كلتيهما (72).

ومن الممكن فى الفقه الاسلامى أيضا ان يكون المجتهد قد وجد نفسه فى نفس الموقف تجاه النص وكذلك القاضى تجاه تطبيق الحكم المستنبط من النصوص .

أما العرف والعادة فدورهما في الحالات التي تتاح فيها فرصة استعمال سلطة التقدير عبارة عن انارة الطريق له أثناء استعماله لهذه السلطة وبعبارة أخرى فانهما يلعبان دورا مساعدا في هذا الميدان . ونحن سنكتفي هنا باعطاء بعض الامثلة لبيان دور العرف والعادة في المواقف الثلاثة المذكورة :

مثلا . ان القرآن الكريم اشترط العدالة في الشهود (73) . فهذه هي النتيجة القانونية المبينة بالنص وبناء على هذا ، تقبل شهادة من يتصف بالعدالة وترد شهادة من لم يتصف بها . غير ان تقدير أنواع الافعال التي تطيح من قيمة الفرد في المجتمع والخصوصات التي تزيل وصف العدالة يكون راجعا الى الحاكم ، أي ان سلطة تثبيت الواقعة القانونية متروكة له . فاعراف وتقاليد المجتمع وكذلك الملاحظات العامة المنبثقة منه تضيء الطريق للحاكم أثناء استعماله لهذه السلطة (74) كما يبين ذلك جيدا المثال الذي أورده الشاطبي (75) .

وكذلك فان القرآن الكريم لم يبين مقدار النفقة التي تعطى بصفة اجبارية للازواج من طرف الزوج ، بل اكتفى بالحكم على تعيين ذلك المقدار في دائرة «المعروف» (76) . حيث أرجع أكثر الفقهاء تعيين مقدار النفقة الى العرف والعادة (77) .

وكذلك أيضا قبول حق خيار المجلس لكل من المتبايعين ما لم يتفرقا استنادا الى الحديث المعروف ، كما ذهب الى ذلك الامام الشافعي حيث قبل خيار المجلس قبل افتراق المتعاقدين ، أما بعد ذلك فلم يقبله . وهذه هي النتيجة القانونية فالحاكم سيستفيد من العرف والعادة لتثبيت الواقعة القانونية (أي لتثبيت حصول الافتراق أو عدم حصوله) (78) .

ويمكننا ان نعطي مثالا للموقف الثاني اي ترك تعيين النتيجة القانونية لتقدير الحاكم بعد تحديد الواقعة القانونية ، ترك بعض العقوبات التعزيرية لتقدير الحاكم بعد ان عينت الجرائم التي تقتضيها .

أما موقف تعيين الواقعة القانونية من جهة وتعيين النتيجة القانونية من جهة أخرى ، فانه من الممكن ان نذكر كمثال له حالات ترك تعيين الجرائم التعزيرية من جهة وتعيين العقوبات التعزيرية من جهة أخرى مفوضة لآراء الحكام . فالحاكم سيستفيد من الاعراف والعادات عند استعمال سلطة التقدير في مثل هذه الحالات . ففي جريمة التعدي على الكرامة بالشتم والاهانة مثلا ، انما يعتبر من الكلام جرما يستحق قائله العقوبة التعزيرية ما يكون في عرف الناس شتما واهانة . والعقوبة التعزيرية نفسها أيضا ، انما تكون شرعا بالقدر الذي يعتبر كافيا للقمع في نظر العقلاء وعرفهم بحسب درجة الجرم(79).

2 ـ 2 ـ 3 ـ في تفسير التصرفات القانونية :

من المعروف ان التصرفات القانونية (وبالتالي التعبير عن الارادة عند القيام بتلك التصرفات) تشكل سببا هاما سواء لكسب الحقوق أو انقضائها (80) . فنحن هنا سنعمل من أجل الاشارة الى دور العرف والعادة في تفسير التعبير عن الارادة بشكل موجز .

اذا كانت الالفاظ قد استعملت في غير معانيها الحقيقية بموجب العرف القائم في ذلك، ينصرف الكلام الى المعاني المقصودة بالعرف حين التكلم وان خالفت المعاني الحقيقية التي وضع لها اللفظ في أصل اللغة . فلو صرف كلام المتكلم الى حقيقته اللغوية دون العرفية التي هي معناه في عرف المتكلم لترتب عليه الزام المتكلم في

تصرفاته القولية بما لا يعنيه هو ولا يفهمه الناس من كلامه (81) وعن هذا اثبت الفقهاء القاعدة القائلة « الحقيقة تترك بدلالة العادة » والتي احتلت مكانا بين القواعد الكلية فى مجلة الاحكام العدلية (82) . ولهذا النوع من العرف (العرف اللفظى) أهمية كبيرة فى المسائل المتعلقة بالتصرفات القولية مثل الاقرار والطلاق والوقف ونحوها (83) .

هذا فى حالة ما اذا كان التعبير عن الارادة بعبارة مصرحة اما اذا كان التعبير عن الارادة بصورة ضمنية . فدور العرف (العرف العملى) يتجلى فى تفسيره أكثر وضوحا . ومن امكان الباحث ان يجد عبارات كثيرة مثل « الشرط العرفى كالشرط اللفظى » و « المعروف عرفا كالمشروط شرطا » و « التعيين بالعرف كالتعيين بالنص » و « العادة محكمة » مع امثلة عديدة لهذا النوع من أدوار العرف فى المؤلفات الفقهية الاسلامية (84) . وتسمى هذه العادات فى النظريات القانونية الحديثة «العادات الاتفاقية» (usages conventionnels) . فمثلا ان كيفية دفع أجرة المأجور يتبع فيها شرط العاقدين ، ولكنهما اذا لم يشترطا شيئا فان كيفية الدفع عندئذ تخضع للعرف فى التعجيل أو التأجيل أو التقسيط (85) .

ويجدر بنا ان ننبه الى ان معظم العبارات الواردة فى المواطن التى يعمل فيها الكاتبون من أجل ابراز أهمية العرف والعادة فى الفقه الاسلامى لا تتعلق الا بدور العادات فى انارة الطريق امام من يقوم بتفسير التصرفات القانونية ، وبالتالى الى أن سهما هاما من المكانة التى يحرزها العرف فى أدب الفقه الاسلامى راجع الى هذا النوع من العرف .

2 ـ 3 ـ دور العرف والعادة فى مجال قانون المرافعات (فى تقدير ادلة الطرفين) :

يلاحظ الباحث ان سهما هاما آخر من المكانة التى يحرزها العرف فى أدب الفقه الاسلامى يتعلق بدور العادات أثناء تقدير وتقييم القاضى ادلة الطرفين المتنازعين والحقيقة ان كثيرا من المواطن التى يصار فيها الى استعمال اصطلاح « تحكيم العادة » لا تتعلق الا بمضامين مفاهيم « تحكيم الحال أو ظاهر الحال » و « القرينة » ونحوهما .

كما يمكن ان نذكر بان الفقهاء كانوا قد اعتبروا ان تزف المرأة قرينة على قبضها ـ على الاقل ـ بعض صداقها مستندين الى العادة القائمة فى ذلك ، فانه يمكن للباحث ان يجد فى كثير من مسائل « القول لمن ؟ » قد استند الفقهاء الى العرف فى الترجيح القضائى بين مزاعم المتداعين ، فعلى سبيل المثال فان الزوجين اذا اختلفا فى بعض امتعة البيت انها ملك الرجل أو المرأة ولا بينة لاحدهما ، يترجح قول الرجل بيمينه فيما يستعمله الرجال عادة ويترجح كذلك قول المرأة فيما يستعمله النساء وذلك بقرينة عادة الاستعمال وعرفه (86) .

الهـــوامش :

(1) انظر فى هذا الموضوع : حجازى (عبد الحى) ، المدخـل لدراسة العلوم القانونيـــة ، الكويـت ، 1972 ، 440/1 وما بعدها ؛ فرج الصده (عبد المنعم) ، أصول القانون ، بيروت ، 1979 ، ص 140 وما بعدها ؛ كيرة (حسن) ، المدخـل الى القانون ، اسكندرية ، 1974 ، ص 272 وما بعدها ·

ARAL (Vecdi), Hukuk ve Hukuk Bilimi Uzerine, Istambul 1975, وما بعـدها ص 84 LE BRUN, La Coutume, ses Sources, son Autorité en Droit privé (thèse), Cean 1932 ; PACHE (André), La coutume et les usages dans le Droit privé positif, Lausanne 1938.

(2) البخارى ، الجامع الصحيح ، فضائل القرآن : 6 ·
« ولو نزل أول شيء · لا تشربوا الخمر · لقالوا : لا ندع الخمر أبدا » ، ولو نزل · لا تزنوا · لقالوا : « لا ندع الزنا أبدا» ·

(3) انظر لامثلة متعلقة بتطبيق منهج التدرج فى التشريع الاسلامى : بهنسى (أحمد فتحى) ، السياســة الجنائيـة فى الشريعة الاسلامية ، مطابع دار الشروق (بيروت والقاهرة) ، 1983 ، ص : 29 ـ 50 ·

(4) HAMIDULLH (Muhammed), « La philosophie juridique chez les Musulmans », Annales de la Faculté de Droit d'Istambul, 1968, 29 - 32, p. 140.

(5) HAMIDULLAH (Muhammed), Koufersanslar (Orfve Adet),
محاضرات (العرف والعادة) القيت فى كلية العلوم الاسلاميـة بأرضروم (تركيا) مترجمة الى اللغة التركية (مترجم : AKSU, Zahit) ، ص 5 · انظر أيضا عنوان « السنن التى كانت الجاهلية سنتها فبقى الاسلام بعضها واسقط بعضها » من « كتاب المحبر » لمحمد حبيب (المتوفى سنة 245 هـ) ، تصحيح : ايلزه ليختن شتيتر ومحمد حميد الله ، حيدرآباد الدكن ، 1942 ، ص 309 وما بعدها ·

(6) الزيلعى ، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ، مصر ، 1315 هـ ، 5/52 ـ 53 ·

(7) نفس المكان من المحاضرات المذكورة · HAMIDULLAH

(8) انظر مثلا ابن عابدين ، رسالة نشر العرف فى بناء بعض الاحكام على العرف (فى مجموعة الرسائل) ، استانبول ، 1325 هـ ، 2/113 ـ 118 ، ولعبارة قريبة منها انظر السرخسى ، المبسوط ، مصر ، 1331 هـ ، 13/14 ـ 15 ·

(9) أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، القاهرة ، 1952 ، 2/164 ·

(10) انظر فى موضوع ظهور أصول الفقه على الساحة كنظام علمى ومسيرة تطوره فى هذا الصدد ، مثلا : ابن خلدون ، المقدمة ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص : 453 ـ 455 ؛ المراغى (عبد الله) ، الفتح المبين فى طبقات الاصوليين بيروت 1974 ، ص 15 ـ 21 بلتاجى (محمد) ، مناهج التشريع الاسلامى فى القرن الثانى الهجرى، الرياض، 1977، 1/11 ـ 15 ؛ شعبان زكى الدين) ، أصول الفقه الاسلامى ، قاريونس 1979 ، ص 15 وما بعدها ؛ صالح (محمد أديب) ، تفسير النصوص فى الفقه الاسلامى بدون مكان وتاريخ ، 1/90 ـ 96 ·

(11) ابن عاشور (محمد طاهر) ، مقاصد الشريعة الاسلاميه ، تونس ، 1978 ، ص 6 ·

(12) ابو سنة (أحمد فهمى) ، العرف والعادة فى رأى الفقهـاء ، مصر ، 1948 ، ص 8 ·

(13) فى كتابه « مالك » ، مصر ، 1952 ، ص 420 ·

(14) فى كتابه « الفقه الاسلامى فى ثوبه الجديد ـ المدخل الفقهى العام » ، دمشـــق ، 1964 ، 2/838 هامش رقـم : 2 و 2/840 هامش رقم : 1 ·

(15) فى كتابه « المدخل للفقه الاسلامى » ، القاهرة ، 1969 ، ص 228 ·

(16) فى كتابه « نظريه العرف » ، عمان ، 1977 ، ص 23 ·

(17) ابن عابدين ، رسالة العرف المذكورة ، 2/112 ·

(18) ولا يجب من افادتنا هنا عدم استعمال لفظى « العرف » و « العادة » وعدم وجود أى توضيح فى هذا الموضوع فى المؤلفات السابقة · حتى اننا نعثر على عبارة قريبة جدا مـن تعريف النسفى للعرف عند الجصاص (المتوفى سنـــة 980/370) وذلك أثناء تناوله لفظ « المعروف » الذى يستعمل أيضا فى معنى « العرف » ، انظر « أحكام القـــرآن » له ·

استانبول ، 1335 هـ ، 38/3 · ومن المفيد ان نبين هنا ان هذين اللفظين وخاصة لفظة « العادة » قد استعملا غالبا فى كتب الاصول بمعنى القوانين التجربية أو المسلمات العقلية ، انظر على سبيل المثال : الجوينى (امام الحرمين) ، البرهان فى أصول الفقه ، تحقيق : عبد العظيم الديب ، دوحة ، 1399 هـ ، 767/2 ؛ الغزالى ، المستصفى من علم الاصول ، مصر ، 1324هـ 45/1 ، 176 ، 177 ؛ البخارى (عبد العزيز) ، كشف الاسرار شرح أصول البزدوى ، استانبول ، 1308 هـ ، 259/3 ·

(19) فعلى الرغم من ان أول كتاب وصل الينا باسم « الاصول » فى الفقه الحنفى هو كتاب الكرخى (المتوفى سنة 340/951) المسمى « بالاصول التى عليها مدار فروع الحنفيه » لم يكن فى الحقيقة كتابا يتعلق باصول الفقه ـ على خلاف ما ظنه بعض الكاتبين ـ ، وانما هو رسالة صغيرة تضم 39 قاعدة عامة سائدة فى الفقه الحنفى (مطبوع فى مصر مع « تاسيس النظر » للدبوسى) ·

(20) الجصاص ، أصول الفقه ، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم 129 ، ق· 294/ب ـ 298/ب ·

(21) انظر على سبيل المثال : الدبوسى ، تقويم الادلة ، مخطوط بمكتبة سليمانية باستانبول (قسم لعله لى) رقم 690 ، ق· 225/ب· وما بعدها ؛ البزدوى ، كنز الوصول الى معرفة الاصول ، استانبول ، 1308 هـ ، 5/4 ـ 6 ؛ السرخسى ، أصول السرخسى ، تحقيق : أبو الوفاء الافغانى ، بيروت ، 1973 ، 202/2 ـ 203 · هذا لا يعنى ان كتب الاصول كلها لا يستعمل فيها أبدا تعبير « الاستحسان لسبب العرف » ، انظر مثلا : الغزالى ، المنخول من تعليقات الاصول ، تحقيق : محمد حسن حيتو ، دمشق ، 1980 ، ص 376 ؛ الآمدى ، الاحكام فى أصول الاحكام ، القاهرة ، 1967 ، 136/4 ؛ الشاطبى ، الموافقات فى أصول الشريعة ، مصر ، بدون تاريخ (بتعليقات الشيخ عبد الله دراز) ، 207/4 ـ 208 ·

(22) انظر مثلا : السرخسى ، المبسوط ، 46/12 ، 159 ؛ الكاسانى ، بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع ، بيروت ، 1974 (بالأوفسيت) ، 395/7 ·

(23) انظر السرخسى ، المبسوط ، 159/12 و « أصول السرخسى » له ، 202/2 ـ 203 ·

(24) انظر مثلا : الغزالى ، المستصفى ، 245/1 ـ 315 ؛ الآمدى ، الاحكام ، 121/4 ـ 140 ·

(25) انظر مثلا : ابن نجيم ، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ، القاهرة ، 1334 هـ ، 185/6 ؛ ابن عابدين ، رسالة العرف السابقة ، 114/2 ؛ على حيدر ، درر الحكام شرح مجلة الاحكام ، استانبول ، 1330 هـ ، 93/1 ـ 94 ؛ أبو سنة ، العرف والعادة ، ص 101 ·

(26) ولسنا نقصد من الثنائية هنا الثنائية التى تطرق اليها المستشرق شاخت الذى يقول : « بهذا المعنى فان العادة لا يمكن ان تكون معتبرة فى نظر الكتب الفقهية الا فى الميادين التى أشارت اليها الشريعة اشارة صريحة · ولكن على الرغم من ذلك فان العادة نريها تطغى على القواعد الشرعية فى كل مكان ، ومن هذه الحيثية فان الاهميه التى أعطيت لها فى كتب الفقه لم تكن تتماشى مع المكانة المتازة التى احرزتها فى تاريخ « الشريعة الاسلامية » SCHACHT (Joseph), Encyclopédie de l'Islam " Sharia ". · لان ثنائيته هذه تقودنا الى تقسيم « القانون العرفى » و « القانون الشرعى » فى تاريخ الدول الاسلامية من حيث التطبيقات القانونية · اذن ، فان هذا الاتجاه لم يكن يتصل ببحثنا هذا وانما هو قضية راجعة الى تحقيق التطبيقات القانونية ويمكن ان يكون موضوع بحث خاص لتاريخ التشريع الاسلامى · اما مرادنا نحن من الثنائيه هنا ، فيتجلى فى الثنائية الملحوظة فى كتب الاصول وكتب فروع الفقه من حيث تناول العرف كدليل من أدلة الاحكام ·

(27) قارن : أبو سنة ، العرف والعادة ، ص 82 ؛ خلاف (عبد الوهاب) ، أصول الفقه ، نشر دار القلم (كويت ـ بيروت) ، 1972 ، ص 91 ؛ نفس المؤلف ، مصادر التشريع الاسلامى فى ما لا نص فيه ، مصر ، 1955 ، ص : 123 ـ 124 ؛ دوالبى (محمد معروف) ، المدخل الى علم أصول الفقه ، بيروت ، 1965 ، ص : 30 ـ 31 ؛

CHEHATA (Chafik), Etudes de Droit Musulman, Paris 1971, p. 41-42 ; DE BELLEFONDS (Linant), Traité de Droit Musulman comparé, Paris 1965, I/24-25 ; SCHACHT, Esquisse d'une Histoire du Droit Musulman, (traduit de l'anglais par Jeanne et Félix ARIN), Paris 1953, p. 54-55.

(28) انظر فى الفروق بين الاجماع والعرف : خلاف ، مصادر ، ص 124 ؛ مدكور (محمد سلام) المدخل للفقه الاسلامى ، ص 229 ؛ خياط (عبد العزيز) ، نظرية العرف ، ص : 31 ـ 32 ·

(29) انظر مثلا : ابن همام ، فتح القدير شرح الهداية ، مصر ، 1306 هـ ، 157/6 ؛ سيد نسيب ، أسس الفقه الحنفى (باللغه العثمانية) ، استانبول ، 1337 ـ 1339 هـ ، ص 35 ؛ عبد الله (عمر) ، العرف ، ص 6 (نقلا عن « شفاء العليل فى حكم الوصيه » لابن عابدين ، ص 186) ؛ أبو زهرة (محمد) ، أصول الفقه ، مصر ، 1973 ، ص 274 ·

(30) انظر : البخارى ، كشف الاسرار ، 228/3 ؛ الزيلعى ، تبيين الحقائق ، 29/6 · سنعود الى هذه النقطة بمناسبة أخـــرى ·

(31) ولا يجب ان يفهم من عبارتنا هذه وجود حقوق العرف المستقلة بين مصادر الفقه الاسلامى · لاننا كنا قد بينا آنفا عدم تمكن العرف من الارتفاع الى درجة « المصدر الشكلى » بين المصادر فى الفقه الاسلامى ·

(32) انظر لمتن هذا الحديث ولنقده : أبو داود ، السنن ، أقضية : 11 ؛ الترميذى ، السنن ، أحكام : 3 ؛ ابن حنبل ، مسند، 236/5 ـ 242 ؛ السرخسى ، أصول ، 107/2 ؛ ابن حزم ، ملخص أبطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل ، دمشق ، 1960 ، ص 14 ـ 15 ؛ الشوكانى ، ارشـاد الفحـول ، مصر ، 1937 ، ص 202 ·

(33) الغزالى ، المستصفى ، 229/2 ؛ البخارى ، كشف الاسرار ، 268/3 ·

(34) الدوالبى ، أصول الفقه ، ص : 133 ـ 136 ، 381 ـ 382 ، 434 · انظر لتسميه « الاجتهـــاد القياسى » ، الغزالى ، المستصفى ، 233/2 ·

(35) ابن عبد الشكور ، مسلم الثبوت والانصارى ، فواتح الرحموت ، مصر 1324 هـ ، 345/2 ؛ الدوالبى ، أصول الفقه ، ص : 235 ـ 236 ؛ أبو سنة ، العرف والعادة ، ص 91 ·

(36) الغزالى ، المستصفى ، 111/2 ـ 112 ؛ نفس المكان مـن « مسلم الثبوت » و « فواتـــح الرحموت » ، ؛ الدوالبى ، أصول الفقه ، ص : 234 ـ 235 ؛ أبو سنة ، العرف والعادة ، ص : 91 ـ 94 ، 124 ـ 125 ·

(37) الزيلعى ، تبيين الحقائق ، 29/6 · ونلاحظ دورا للعرف يشبه بذلك الدور فى مبحث ترجيح الاخبـــار : فالغزالى يذكر كسبب من أسباب الترجيح بين الخبرين ان تعمل الامه بموجب أحد الخبرين ، انظر المستصفى ، 396/2 ·

(38) انظر عنوان « (دور العرف والعادة) فى الاجتهاد القياسى » من هذا البحث ·

(39) البقرة (2) ، 233 ·

(40) الزرقاء (مصطفى أحمد) ، المدخل الفقهى العام (نقـلا عن « أحكام القرآن » لابن العربى) ، 894/2 ·

(41) الزرقاء ، المدخل الفقهى ، 902/2 ، سنتناول حالة الاصطدام بين العرف والنص فى الباب الثانى ·

(42) ابن عابدين ، رسالة العرف السابقة ، 114/2 ، 122 ـ 123 ·

(43) السرخسى ، أصول ، 182/2 ·

(44) البابرتى ، العنايـة شرح الهداية ، مصر 1306 هـ ، 76/6 ؛ الزرقاء ، المدخل الفقهى ، 901/2 ·

(45) الزرقاء ، المدخل الفقهى ، 901/2 ـ 902 · هذا من ناحية انتفاء النزاع بين الطرفين ، أما موافقة البيع بالوفاء لمبادىء وقواعد الفقه الاسلامى من كل الجهات أو عدم موافقته لها فقضيه أخرى يمكن ان يناقش فيها ·

(46) مع ان السرخسى ـ وهو احد من أصحاب الرأى المشار اليه آنفا ـ يبين ان « المراد (فى ذلك الحديث المماثلة من حيث القدر » (المبسوط ، 111/12) ، فانه يصل أيضا من خلال الفاظ الحديث الى نتيجة تعين النمط فى التبادل باستصواب الرسول (صلعم) استنادا الى مفهوم « التقرير » كما يفهم هذا من عبارته التالية : « والاصل ان ما عرف كونه مكيلا عـلى عهد رسول الله (صلعم) فهو مكيل أبدا وان اعتاد الناس بيعه وزنا وعرف كونه موزونا فى ذلك الوقت فهو موزون أبدا وما لم يعلم كيف كان يعتبر فيه عرف الناس فى كل موضـع ان تعارفوا فيه الكيل والوزن جميعا فهو مكيل وموزون ، وعن أبى يوسف ان المعتبر فى جميع الاشياء العرف لانه انما كان مكيلا فى ذلك الوقت أو موزونا فى ذلك الوقت باعتبـــار العرف لا بنص فيه من رسول الله (صلعم) ولكنا نقول تقرير رسول الله (صلعم) اياهم على ما تعارفوه فى ذلـك الشىء بمنزلة النص منه فلا يتغير بالعرف لان العرف لا يعارض النص » المبسوط ، 142/12 ·

(47) انظر : الجصاص ، أصول الفقه ، مخطوط ، ق· 276/ب ؛ ابن هشام ، فتح القدير ، 157/6 ؛ يقول اسماعيل حقى ايزميرلى فى هذا الصدد : « ان أبا يوسف لا يفضل العرف على النص وانما يفهم النص بمساعدة العرف » فى مقاله « أسس الاجماع والقياس والاستحسان » (باللغة العثمانية) ، جريدة « سبيل الرشاد » ، المجلد : 12 العدد : 295 ، ص 154 · انظر للروايات الاخرى لهذا الحديث التى تلقى ضوءا على الحكم المقصود وضعه ، ابن رشد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، مصر ، 1975 ، 141/2 وما بعدها ·

(48) انظر ابن عابدين ، رسالة العرف السابقة ، 116/2 ؛ رشيد باشا ، روح المجلة (باللغة العثمانية) ، استانبول ، 1326 ، 123/1 ·

(49) انظر البابرتى ، العناية ، 157/6 ·

(50) انظر الخطابى ، معالم السنن (شرح سنن أبى داود) ، حلب 1934 ، 60/3 ـ 64 ·

(51) انظر المعلومات التى تلقى ضوءا على الموضوع : الكتانى (محمد عبد الحى) ، التراتيب الادارية ، رباط ، 1346 هـ ، 411/1 ـ 415 ؛ الشريف (أحمد ابراهيم) ، مكة والمدينة فى الجاهلية وعهد الرسول ، القاهرة 1965 ، ص 374 ـ 375

(52) الا انه ينبغى ان يلاحظ ان السلبية هنا لم تكن تتعلق بالحكم الذى توصل اليه وانما هى متعلقة بطابع دور العرف ·

(53) الموصلى ، الاختيار لتعليل المختار ، 25/2 ؛ أبو سنة ، العرف والعادة ، ص 103 ·

(54) انظر النسفى (أبو البركات حافظ الدين) ، منار الانوار ، استانبول ، 1308 هـ ، ص 285 ؛ ابن نجيم ، البحر الرائق ، 185/6 ·

(55) أبو سنة ، العرف والعادة ، 27 ـ 28 ، 101 ·

(56) شلبى (مصطفى) ، تعليل الاحكام ، مصر ، 1947 ، ص 337 وما بعدها · مع ان كلمة « القياس » قد استعملت فى كتب الاصول فى معنى « القياس الاصولى » غالبا ، فانه يشاهد فى عبارات كثيرة انها قد استعملت أيضا فى معنى «القاعدة العامة» ، انظر على سبيل المثال : الجصاص ، أصول الفقه (مخطوط) ، ق· 271/ب ـ 272/أ ؛ الدبوس ، تقويم الادلة (مخطوط) ، ق· 119/أ ، 119/ب ، 220/أ ، 226/أ ؛ البزدوى ، الاصول ، 249/3 ؛ السرخسى ، أصول ، 155/2 ·

انظر فى : « gesetzesanalogie » « rechtsanalogie »

GENY (François), Méthode d'interprétation et sources en Droit privé positif, Paris 1954, I/305 et s. II/131.

(57) انظر : السرخسى ، أصول ، 203/2 ؛ الغزالى ، المنخول ، ص 376 ؛ الآمدى ، الاحكام ، 138/4 ؛ أبو زهرة ، أصول الفقه ، ص 274 ·

(58) الجصاص ، أصول الفقه (مخطوط) ، ق· 261/أ ؛ الجوينى ، البرهان ، 743/2 ؛ البخارى ، كشف الاسرار ، 271/3 ابن رشد ، بداية المجتهد ، القاهرة ، 1952 ، 3/1 ·

(59) انظر السرخسى ، المبسوط ، 45/12 ·

(60) يجب التنبه الى ان المقصود من « القانون » هنا هو القانون بالمعنى العام droit (وهو مجموعة القواعد الملزمة التى تحكم سلوك الافراد وعلاقاتهم فى المجتمع) وليس بالمعنى الخاص loi ، انظر فرج الصده ، أصول القانون ، ص 12 · وينبغى أيضا التفريق هنا بين مفهوم « تطبيق القانون » وبين مفهوم « التطبيقات القانونية » ·

(61) CHEHATA, Etudes de Droit Musulman, p. 34 ; DE BELLEFONDS, Traité de Droit Musulman comparé, p. I/20-21.

(62) ابن عابدين ، رسالة العرف السابقة ، 128/2 ؛ أبو سنة ، العرف والعادة ، ص 81 ·

(63) نفس المكان من الرسالة المذكورة لابن عابدين ·

(64) نفس المكان من الرساله المذكورة لابن عابدين ؛ أبو سنه ، العرف والعادة ، ص 104 ·

(65) القرافى ، أنوار البروق فى أنواء الفروق ، مصر ، 1347 هـ ، 176/1 ـ 177 ·

(66) القرافى ، الاحكام فى تمييز الفتاوى عن الاحكام ، حلب ، 1967 ، فى جواب السؤال : 39 ، ص 231 · انظر للعبارات القريبة منها الطرابلسى ، معين الحكام ، مصر ، 1357 هـ ، 162 ـ 163 ·

(67) ابن عابدين ، رسالة العرف السابقة ، 123/2 ـ 126 ·

(68) الزرقاء ، المدخل الفقهى ، 919/2 ـ 935 ·

(69) الزرقاء ، المدخل الفقهى ، 910/2 نقلا عن ابن عابدين ، رد المختار ، 363/3 وتنقيح الفتاوى الحامدية له أيضا 20/1 ·

(70) الشاطبى ، الموافقات ، 286/2 · ويلاحظ هنا ان الشاطبى يقصد بكلمته « ليس باختلاف فى الحكم » معنى « ليس

باختلاف في الخطاب ، وذلك في اطار المفاهيم الاصولية امـا الحكم في معنى النتيجة القانونية التي ستطبق على الواقعة القانونية ، فالشاطبي أيضا يشير الى تغيره بكلمته هذه ولذلك ذكرناه في صدد التأييد ·

(71) القرافي ، الاحكام ، في جواب السؤال : 39 ·

(72) DESCHENAUX (Henri), Traité de Droit civil. Suisse, Fribourg, 1962, p. 92 et s.

(73) الطلاق (65) ، 2 ·

(74) أبو سنة ، العرف والعادة ، ص 46 · ويجدر الاشارة الى انه لا يعترف بدور العرف والعادة في تثبيت اتصاف أو عدم اتصاف الرواة بوصف العدالة (وله اطار خاص في علم مصطلح الحديث) في روايه اخبار الاحاد ، انظر صديق حسن خان، حصول المامول من علم الاصول ، استانبول ، 1296 هـ ، ص : 57 ـ 58 ·

(75) انظر الشاطبي ، الموافقات ، 284/2 ·

(76) البقرة (2) ، 233 · فلمثل هذه الحالات يستعمل الجصاص مصطلح « الاستحسان » الا ان المقصـود من هـذا الاستحسان عنده هو الاستحسان المتفق عليه لدى الجميـع لا المختلف فيه ، انظر أصول الفقه لـه ، (مخطوط) ق· 294/أ ـ 294/ب ؛ انظر أيضا السرخسي ، أصول ، 200/2 ، 207 ؛ الامدي ، الاحكام ، 136/4 ؛ البخـاري ، كشف الاسرار ، 13/4 · ويمكن ان نقول في هـذا الموضوع : اذا فهمت كلمة « المعروف » هنا وفي الاماكن المماثلـة بمعنى « العرف والعادة » يكون النص ذاته قد احال الحكم على العرف والعادة مباشرة ، أما لو فهمت بمعنى « المقاييس المعقولـة حسب الحال والشرائط » فعند ذلك تكون سلطة التقدير للحاكم بيت القصيد وفي هذه الحالة يكون العرف قد لعب دورا في انارة الطريق للحاكم أثناء استعمال سلطة التقدير ·

(77) أبو سنة ، العرف والعادة ، ص 47 ·

(78) نفس المكان من المرجع السابق ·

(79) الزرقاء ، المدخل الفقهي ، 848/2 ؛ أبو سنة ، العـرف والعادة ، ص 45 ·

(80) انظر مثلا : عبد الباقي (عبد الفتاح) ، نظرية الحق ، القاهرة 1965 ، ص 255 وما بعدها ؛ فرج الصده ، أصـول القانون ، ص 548 وما بعدها ·

(81) الزرقاء ، المدخل الفقهي ، 849/2 ·

(82) المـادة : 40 ·

(83) انظر في هذا الموضوع : السرخسي ، أصول ، 90/1 ؛ ابن قيم الجوزيه ، اعلام الموقعين ، بيروت ، 1973 ، 46/3 ؛ ابن نجيم ، الاشباه والنظائر ، استانبول ، 1290 هـ ، 130/1 ، وشروح المجله تحت المادة : 40 ·

(84) انظر : ابن سلمون ، العقد المنظم للحكام ، القاهرة ، 1301 هـ ، 33/1 ـ 34 والمواد : 36 ، 37 ، 43 ، 44 ، 45 من مجله الاحكام العدليه ·

(85) الزرقاء ، المدخل الفقهي ، 864/2 · انظر لامثلة عديدة في هذا الموضوع : ابن فرحون ، تبصرة الحكام في أصول الاقضيه ومناهج الاحكام ، القاهرة ، 1301 هـ ، 63/2 ؛ ابن نجيم ، الاشباه والنظائر ، 139/1 ؛ كوزل حصاري ، منافـع الدقائق شرح مجامع الحقائق ، استانبول ، 1308 هـ ، ص 324 وشروح المجله تحت المواد المذكورة في الهامش السابق ·

(86) انظر : ابن فرحون ، تبصرة الحكام ، 63/2 ـ 64 ؛ طرابلسي ، معين الحكام ، ص 161 ؛ ابن عابدين ، رسالة العرف السابقه ، 133/2 ؛ الزرقاء ، المدخل الفقهي ، 865/2 ، 916 ·

معالم التفكير الدلالي
عند قدامى علماء العربية

د. [redacted]

بحث يهدف الى اثبات مشاركة علماء العربية القدامى بهذا اللون من البحث الذى ادعيت حداثته ،
ويشتمل على :

ـ التعريف بالتفكير الدلالى ٠
ـ مصاديق هذا التفكير عند العرب
1 ـ باحث الحقيقة والمجاز ٠
2 ـ الدراسات الاشتقاقية ٠
3 ـ اقرار التطور الدلالى ٠
4 ـ الدراسات المعجمية ٠
5 ـ دراسات الالفاظ والمعانى ٠
6 ـ ادراك اللحن فى دلالة الالفاظ ٠

المراد بالتفكير الدلالى هو تناول الدراسات التى تعنى بالمعنى ، وصلته بالالفاظ ، ومن ثم تطوره مع رصد عوامل هذا التطور ، ومظاهره من اتساع أو انكماش ، أو انتقال ، وكذلك بحث نشأة الظواهر الدلالية من ترادف واشتراك .

وقد أجمع المحدثون على أن الدراسة الدلالية دراسة لغوية حديثة بدأت فى القرن التاسع عشر (1) ، لكننا نقول : ان هذه الجدة والحداثة لا تصدق الا على الدراسة الدلالية عند الاوربيين أما عند العرب فهى دراسة لغوية قديمة تناولها علماؤهم من جوانب متعددة، وهذا لا يعنى نكران ما للدارسين الاوربيين من مناهج جديدة (2) ونظرات مختلفة (3) واعتمادات جديدة على ما أفادت به العلوم الاخرى .

وللقول بأن الدراسة الدلالية دراسة قديمة عند العرب مصاديق كثيرة جاءت ضمن دراسات مسهبة أو موجزة ، أهمها :

1 ـ مباحث الحقيقة والمجاز :

اذا كانت هذه الدراسة أشد صلة بالجانب البلاغى ، فانما الذى يعنينا منها هو مقدار ما يتصل منها بمباحث فقه اللغة ، وخاصة علاقة الالفاظ بمعانيها وتوسعها الدلالى الذى يتم بتجاوز تلك المعانى الاصول الى معان جديدة .

(1) دلالة الالفاظ/7 ، مناهج البحث فى اللغة/240 ، فقه اللغة المقارن/162 ٠
(2) مناهج البحث فى اللغة/240 ، وعلم اللغة ، للسعران/286 ٠
(3) دراسات فى علم اللغة/153 ٠

وقد نشأ هذا الجانب من بحوث الحقيقة والمجاز نشأة لغوية على يد طائفة من علماء اللغة كـ « قطرب (4) ، والفراء (5) » وأمثالهم ، ادراكا منهم لاهمية معرفة الدلالات الجديدة من أجل فهم تأويل الكتاب ومقاصد الشريعة وفيه قال الجاحظ :

« فللعرب أمثال ، واشتقاقات ، وأبنية ، وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم وارادتهم لتلك الالفاظ ، ومواضع أخر ، ولها حينئذ دلالات أخر ، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد والمثل » (6) .

وقال ابن جنى :

« وذلك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها ... فانما استهواه ... ضعفه فى هذه اللغة ... » (7) .

ولم يكن موقف علماء العربية تجاه فكرة المجاز موحدا حسب ما أوضحناه ، بل نجد أبا عبيدة قد أراد بالمجاز ما يقارب دلالة لفظ التفسير بخلاف ما نجده عند الفراء ، والجاحظ ، وابن جنى .

وجاء بعد تلك الطائفة الاولى من علماء اللغة جيل تلقف منهم تلك الاشارات الاولى وتوسع فى دراستها ، ونحا بها مناحى بلاغية لسنا بصددها فى هذا الموضع .

أما المراد باللفظ الحقيقى فهو « ما أقر فى الاستعمال على أصل وضعه فى اللغة » (8) .

أى : انه تجسيد للدلالة الاصلية ، وما عداها فهى مجازية تستخدم فى غير أصل دلالة اللفظة ، وهذا واضح فى أمثلتهم المجازية :

قال الجاحظ : « ... وكما سموا رجيع الانسان : **الغائط ، وانما الغائط البطون التى** كانوا ينحدرون فيها اذا أرادوا قضاء الحاجة» (9)

وقال ابن قتيبة : « الحفض : متاع البيت ، فسمى البعير الذى يحمله حفضا » (10) .

فأساس التفرقة عندهم بين الدلالتين هو الرجوع الى الدلالة الاولى التى وضعت للفظ فهى الحقيقية وما سواها فمجازية ، وهو أساس ابتعد عنه المحدثون بحجة أنها تعود بهم الى الحديث عن نشأة اللغة ، وهو ما رغبوا عنه ، وفضلوا فكرة الاستعمال الشائع المألوف فى تحديد الدلالة الحقيقية ، أما المجاز فهو انحراف عن ذلك المألوف مما يثير الدهشة والغرابة للسامع أو القارىء(11) وفي هذا قال أحدهم : « المعروف أن الواضع يضع الكلمة أولا للمعنى الحقيقى العرفي وليس للمعنى المجازى » (12) .

أى ان الدلالة الحقيقية هى المتعارف عليها ثم يأتى بعدها « الانحراف بالمعنى العرفى للكلمة الى معان أخرى ... تسمى المعانى المجازية» (13) وكأن هذا القول هو تفسير وتبيان لقولى الجاحظ وابن قتيبة .

أما أبرز الامور التى يمكن ملاحظتها فى مباحث القدماء ، فهى :

(4) الخصائص 3/255 .
(5) معانى القرآن ، للفراء 1/231 ، 2/263 ، 3/279 .
(6) الحيوان 1/70 .
(7) الخصائص 3/245 .
(8) الخصائص 2/442 .
(9) الحيوان 1/162 .
(10) أدب الكاتب /52 .
(11) دلالة الالفاظ /128 .
(12) اللغة العربية معناها ومبناها /320 .
(13) المصدر نفسه .

أ ـ تصنيف مباحث المجاز الرئيسية وفق شكل العلاقة التي تربط بين الدلالة السابقة واللاحقة فاذا كانت العلاقة قائمة على التشبيه فهي « الاستعارة » والا فهي « المجاز المرسل» (14) .

ب ـ المحافظة على الوضوح والابانة عند العدول من الحقيقة الى المجاز ، وفي هذا قال الفراء في تعقيب له على أسلوب مجازي : « فهذا مما يعرف معناه فتتسع به العرب » (15) .

وقال ابن جني في جواز اطلاق صفة البحر على الفرس : « ولو عرى الكلام من دليل يوضح الحال لم يقع عليه بحر ، لما فيه من التعجرف في المقال من غير ايضاح ولا بيان » (16) .

حـ ـ ادراك تحول الدلالة المجازية الى رتبة الدلالة الحقيقية لكثرة تداولها وشيوعها الذي يؤدي الى تناسي مجازها ، وذلك لانه لم يكن من منهجهم تحديد فترات معينة لرصد دلالة الالفاظ وانما ذهبوا الى أن العصور اللغوية كلها بمثابة عصر لغوي واحد (17) وكان من نتائج هذا التحول أن وقفت الالفاظ المجازية جنبا الى جنب مع الالفاظ الحقيقية ، وجاء أصحاب المعاجم ودونها معا وكأنما ألفاظ مترادفة في أصل الوضع ، اللهم الا في محاولة رائدة للزمخشري في أساس البلاغة حاول التمييز بينهما ، وكذا في اشارات متفرقة في بطون الكتب .

د ـ من أهداف استعمال الدلالة المجازية هو (الاتساع اللغوي) وهو أمر واضح في أقوالهم : ففي قول الفراء السابق « فتتسع به العرب » .

وفي تعقيب للاخفش على أسلوب مجازي قال : « وهذا من سعة العربية » (18) .

وقول ابن جني « انما يقع المجاز ويعدل اليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة وهي : الاتساع ، والتوكيد ، والتشبيه » (19) .

2 ـ الدراسات الاشتقاقية :

وهي دراسات لم تكن في أساسها دراسات دلالية ، لكن في كشفها الاصل الدلالي وتلمس السبل لربط الالفاظ التي تدور في فلك هذا الاصل بمعنى عام رفدا واثراء للدراسات الدلالية، ذلك لان الاشتقاق كما يراه الغربيون : « علم تاريخي يحدد صيغة كل كلمة في أقدم عصر تسمح المعلومات التاريخية بالوصول اليه ، ويدرس الطريق الذي مرت به الكلمة مع التغيرات التي أصابتها من جهة المعنى ، أو من جهة الاستعمال » (20) . فان لم تتوفر في العربية المعاجم التاريخية التي تؤرخ لحياة الالفاظ في نشوئها ، وتطورها ، أو هجرها فان رصد الاصل وما اشتق منه مع كشف التغيرات التي قد تصيب الالفاظ قد أحسن علماء العربية معالجتها في دراساتهم اللغوية من خلال نظرتهم الى الغرض من الاشتقاق وهو (الاتساع) كما عبر عنه ابن السراج (21) أو هو أخذ صيغة من صيغة لتناسب بينهما في اللفظ والمعنى كما عبر عنه المحدثون (22) . وقريب من هذا ما وجد عند المحدثين في بدء نشوء دراساتهم الدلالية اذ اقتصروا على الناحية التاريخية الاشتقاقية

(14) الايضاح في علوم البلاغة /397 ، 407 .
(15) معاني القرآن 2/363 .
(16) الخصائص 2/442 .
(17) دلالة الالفاظ /128 .
(18) معاني القرآن ، للاخفش 2/445 .
(19) الخصائص 2/442 .
(20) اللغة ،لفندريس /226 .
(21) الاشتقاق /39 .
(22) دراسات في فقه اللغة للصالح/174 ، وفصول في فقه العربية/290 .

للالفاظ ، كمقارنة الكلمة بنظائرها فى الصورة والمعنى حتى يتسنى ارجاعها الى أصل معين تفرع الى فروع عدة فى لغة واحدة أو أكثر من لغة » (23) .

هذا هو منهج علماء العربية فى دراساتهم الاشتقاقية التى بدأت فى وقت مبكر التى جاءت بملاحظات عامة مبثوتة فى بطون الكتب ، أو بكتب مستقلة وأشهر من ألف فى هذا الميدان هم : قطرب (24) والاخفش (25) والاصمعى (26) وأحمد بن حاتم (27) والمبرد (28) والمفضل ابن سلمة (29) والزجاج (30) وابن السراج (31) وابن دريد (32) والزجاجى (33) وابن درستويه (34) والرمانى (35) .

وما وصل الينا من هذا التراث كتب كل من الاصمعى ، وابن السراج ، وابن دريد والزجاجى ، مع اقتباسات متفرقة من الكتب الاخرى .

فمن أقوالهم التى تعين على كشف الدلالة وتلمس الدلالات المتقاربة هى :

قال المبرد : « انما سميت ثمالة ، لانهم شهدوا حربا فنى فيها أكثرهم ، فقال الناس : ما بقى منهم الا ثمالة ، والثمالة : البقية اليسيرة » (36) .

وقال الزجاج : « قولهم : شجرت فلانا بالرمح : تأويله جعلته فيه كالغصن فى الشجرة ، وقولهم : للحلقوم وما يتصل به : شجر ، لانه مع ما يتصل به كأغصان الشجرة ، وتشاجر القوم انما تأويله : اختلفوا كأختلاف أغصان الشجرة ، وكل ما تفرع عن هذا الباب فأصله الشجرة » (37) .

فالامر البارز فى دراساتهم هو التنبيه على الاصل الذى اشتقت منه هذه اللفظة ، وبيان دلالتها ، مع تقصى الدلالات المشتقة من هذا الاصل .

3 ـ اقرار التطور الدلالى :

لعلماء العربية أقوال متناثرة فى تتبع تطور دلالة جملة من ألفاظ اللغة العربية .

وهى أقوال تشهد لهم بالاعتراف ، والاقرار بالتطور الدلالى ، وان كانوا لم يصرحوا لفظا بعبارة التطور ، ولكن أسلوبهم وعباراتهم التى وصفوا بها هذا التغيير الدلالى الذى أصاب هذه الالفاظ يشهد بذلك .

منها :

قال الفراء : « لا جرم ... هى بمنزلة لابد ولا محالة ، ثم كثرت فى الكلام **حتى صارت** بمنزلة حقا » (38) .

وقال أبو عبيدة : « وأصل الاصعاد : الصعود فى الجبل ، ثم جعلوه فى الدرج ، **ثم جعلوه فى الارتفاع فى الارض** » (39) .

(23) دلالة الالفاظ/7 .
(24) نزهة الالباء/76 .
(25) الفهرست/78 .
(26) كتابه نشر أكثر من مرة .
(27) الفهرست/83 .
(28) الفهرست/88 .
(29) الفهرست/109 .
(30) اشتقاق اسماء الله/481 .
(31) كتابه منشور .
(32) كتابه منشور .
(33) كتابه منشور .
(34) الفهرست/95 .
(35) انباه الرواة 2/295 .
(36) وفيات الاعيان 4/320 .
(37) المزهر 1/351 .
(38) تأويل مشكل القرآن/550 ، وأدب الكاتب/50 .
(39) مجاز القرآن 1/105 .

وللاصمعى مذهبان :

أ ـ تطور مقبول مستساغ نحو : « أصل الورد اتيان الماء ، ثم صار اتيان كل شيء وردا » (40) .

ب ـ تطور غير مقبول من قبيل اللحن ، نحو : الحشمة يضعها الناس موضع الاستحياء أما هو فيرى أنه : « ليس كذلك انما هو بمعنى الغضب » (41) .

وقال ابن الاعرابى : « اذا كانت فى السرة نفخة فهى بجرة ، واذا كانت فى الظهر فهى عجرة ... ثم ينقلان الى الهموم والاحزان» (42)

أما ابن قتيبة فله أقوال يمكن تصنيفها على ثلاثة هى :

أ ـ تطور دلالى نتيجة تطور الاصل الدلالى العام نحو :

« الطرب : يذهب الناس الى أنه فى الفرح دون الجزع ، وليس كذلك ، انما الطرب خفة تصيب الرجل لشدة السرور أو لشدة الجزع» (43)

ب ـ تطور دلالى نتيجة التساهل فى الفروق الدلالية وعدم الاكثرات بها نحو :

« الظل والفيء : يذهب الناس الى أنها شيء واحد ، وليس كذلك ، لان الظل يكون غدوة وعشية ، ومن أول النهار الى آخره ... والفيء لا يكون الا بعد الزوال » (44) .

جـ ـ تطور دلالى عده من قبيل الغلط نحو :

« أشفار العين : يذهب الناس الى أنها الشعر النابت على حروف العين ، وذلك غلط ، انما الاشفار حروف العين التى ينبت عليها الشعر والشعر هو الهدب » (45) .

وقال ابن الانبارى : « الخجل فى اللغة : الكسل والتوانى ، وقلة الحركة فى طلب الرزق ، **ثم كثر استعمال العرب له حتى أخرجوه** الى معنى الانقطاع عن الكلام » (46) .

ويدعم هذه الاقوال رصدهم المشهور للتطور الدلالى الذى طرأ على جملة من الالفاظ بعد بزوغ فجر الاسلام وتطور الحياة العامة بفضل الافكار والمعتقدات الجديدة التى ألبسها الاسلام على حياة المسلمين وهى التى عرفت بالالفاظ الاسلامية .

ويمكن حصر هذا التطور على أقسام ثلاثة هى :

أ ـ ألفاظ ترك استعمالها :

قال الجاحظ : « ترك الناس ما كان مستعملا فى الجاهلية أمورا كثيرة فمن ذلك تسميتهم للخراج : اتاوة ، ... كما تركوا : أنعم صباحا ... وأسماء زالت مع زوال معانيها كالمرباع والنشيطة » (47) .

ب ـ ألفاظ جدت نتيجة تطور الحياة وعلومها :

قال الجاحظ : « ولان كبار المتكلمين ورؤساء النظارين ... تخيروا تلك الالفاظ لتلك المعانى

(40) الصاحبى فى فقه اللغة/95 .
(41) أدب الكاتب/19 .
(42) اللسان : بحر 4/40 .
(43) أدب الكاتب/18 .
(44) أدب الكاتب/23 .
(45) أدب الكاتب/17 .
(46) الزاهر 1/350 .
(47) الحيوان 1/109 .

وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الاسماء وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له فى لغة العرب اسم » (48) .

جـ ـ ألفاظ تطورت دلالاتها :

وهـو صنف يشمل الالفـاظ التى استعملها العرب فى الجاهلية بدلالات معينة ، ولمـا جـاء الاسلام خلـع عليها دلالات جديدة لا تخرج فى أغلبها عن الاطار العام للدلالات القديمة .

قال الجاحظ : « وانما حدثت ولم تكن ، وانما اشتقت لهم من أسماء متقدمة على التشبيه» (49) أى أن دلالاتها مشتقة من دلالات ألفاظ متقدمة عليها .

وقال الزجاجى : « كل هذه أسماء مشتقة فى الاسلام موضوعة على أصول متقدمة لها ، وقـد عرفها من خوطب بها » (50) .

من هذه الالفاظ : الحنيف ، الدين ، الفسوق الكافر ، المنافق ، والصلاة والصيام والزكاة .

وفى ختام هذه النصوص يمكن القول بـأن ادراكهم للتطور واقـع لا شك فيه ، ولا يخالف مـا ذهب اليـه المحدثون سوى مسألـة التحديد والاتساع فى العصور الزمنية فهم قـد أجازوا هذا التطور ضمن فتـرة زمنية محددة لا تتعدى منتصف القرن الثامن للهجرة تقريبا ، اعتقادا منهـم بأن عرب تلك الفترة فصحـاء لا تشوب ألسنتهم أية شائبة ، وقد حكـم هذا الاعتقاد بصحـة استعمالاتهم اللغـوية واستخداماتهم الدلالية ، وان ارتجلت منهم ارتجالا دون سابق مثال .

وأساس هذا التحديد عندهم هو المحافظة على الكيان الامثل للغة العربية ، بعد أن دبت رياح التغيير اللغوى ، وبـدأ يعصف بهذا الكيـان بجوانبها كلها من أصوات ، وألفاظ ، وأساليب ، ودلالات ، فعز عليهم أن يروا لغة القرآن الكريم نهبا لهذا الخطر المحدق فاضطروا لهذا التحديد حفاظا على الصورة المثلى ، وجميل أن نذكر قول الدكتور رمضان عبد التواب :

« ان العربية لها ظرف خاص لم يتوفر لايـة لغة من لغات العالم ، وهذا الظرف يجعلنا نرفض ما ينادى به بعض الغافلين ... من ترك الحبل على الغـارب للعربية الفصحى لكـى تتفاعل مـع العاميات » . ويحدثنا الدكتور عـن هذا الظرف فيقول : « ذلك أنها ارتبطت بالقرآن منذ أربعة عشر قرنا ، ودون بها التراث العربى الضخـم الذى كان محوره هو القرآن الكريم فى كثير من مظاهره ، وقد كفل الله لها الحفظ ما دام يحفظ دينه ... لولا كل هذا لامست العربية الفصحى لغـة أثرية ... هذا هـو السر الذى يجعلنا لا نقيس العربية الفصحى بما يحدث فى اللغات الحية المعاصرة » (51) .

ومهما يكن لهذا التحديد من فوائد وأهداف نبيلة ، فانه لا يتفق مع مذهب المحدثين لان اللغة عندهم ليست هامدة أو ساكنة بل أن التطور سمة ملازمة للغة ، وليس لاحد أن يوقف هذا التطور ولا وجه لمقارنة نظرة الفريقين ، فالقدماء رموا الى الحفاظ على مستوى لغوى معين ، أما المحدثون فلم يكن أمامهم هذا الهدف ، بل يرون أن اللغة ظاهرة اجتماعية متطورة لابـد مـن الاعتراف بنموها وتطورها ومسايرتها .

(48) البيان والتبيين 1/139 .
(49) الحيوان 1/161 .
(50) اشتقاق اسماء الله/489 .
(51) التطور اللغوى/7 .

مظاهر التطور الدلالى :

ادرك علماء العربية جملة من مظاهر هذا التطور ، وقد جاءت آراؤهم مبثوتة فى بطون الكتب ، ويمكننا تقسيم هذه الآراء الى :

أ ـ تخصيص العام :

والمراد به تضييق مجال استخدام الدلالة الاولى بحيث تصبح مقصورة على مساحة دلالية أقل مما كانت عليه فى الاصل ، ولعل أهم أسباب هذا التخصيص هو كثرة استخدام العام فى دلالة أخص ،

وممن أشار الى هذا التخصيص :

ابن قتيبة : « المأتم ودلالته : هو اجتماع النساء فى الخير والشر ، لكنها تخصصت فى المصيبة » (52) .

وفى هذا التخصيص قال ابن سلمة : « حتى صيروه فى الموت خاصة » (53) .

وابن دريد قال : « رث كل شيء ، خسيسه ، وأكثر ما تستعمل العرب فيما يلبس » (54) .

ب ـ تعميم الخاص :

والمراد به توسيع مجال استخدام الدلالة الاولى بحيث تشمل مساحة دلالية أكبر مما كانت عليه فى الاصل .

من ذلك :

قال الاصمعى : « القرب : طلب الماء ، ثم صار يقال لكل طلب » (55) .

قال ابن قتيبة : « السبب أصله : الحبل ، ثم قيل لكل شيء وصلت بـه الى موضع ، أو حاجة تريدها : سبب » (56) .

قال أبو على القالى : « الخارب : سارق الابل خاصة ثم يستعار فيقال لكل من سرق بعيرا كان أو غيره » (57) .

جـ ـ انتقال الدلالة :

والمراد بهـا انتقال مجال استخدام الدلالـة القديمة الى مجال دلالـة جديدة ، وهو انتقـال مجازى يتم على مستوين هما :

الاول : قد تكون بين الدلالتين علاقة قائمة على التشبيه ، وهى ما تسمى بـ (الاستعارة) .

كقول ابن سلمـة : « رشقنى بكلمـة أى : رمانى ، وأصل الرشق : الرمى بالسهم » (58) .

والثانى : قـد لا تكون بـين الدلالتين علاقة قائمة عـلى التشبيه وهو ما سمى بـ (المجـاز المرسل) أى هو مطلق غير مقيد . وللمجاز المرسل علاقات تجوز كثيرة منها .

أ ـ السببية :

ويراد بهـا الاكتفاء بلفظ السبب عن لفظ المسبب نحو :

قول ابن دريد : « الغيث : المطر ، ثم صـار ما نبت بالغيث غيثا » (59) .

ب ـ المسببية :

ويراد بهـا الاكتفاء بلفظ المسبب عن لفظ السبب نحو :

(52) أدب الكاتب/20 .
(53) الفاخر/244 .
(54) جمهرة اللغة : رث 1/45
(55) الصاحبى/95 .
(56) تاويل مشكل القرآن/464 .
(57) المزهر/ 1/433 .
(58) الفاخر/268 .
(59) جمهرة اللغة 3/432 .

قول ابن دريد : « الوغى : اختلاط الاصوات فى الحرب ثم كثر ذلك فصار الحرب : وغى» (60)

جـ ـ المجاورة :

ويراد بها تسمية الشيء باسم ما جاوره نحو :

« قولهم للمعلف آرى ، علما أن أصل الآرى هـو : محبس الدابة ، أى : الحبل الذى تشـد بـه » (61) .

ومثـل هذه العلاقات نجـد المحلية ، والحالية وغيرها .

4 ـ الدراسات المعجمية :

وهى دراسات اشتهر العرب بها ، فقد حفلت العربية بمجموعة كبيرة من المعاجم منذ القـرن الثانى للهجرة تضم بين طياتها ثروة لفظية كبيرة وهى أيضا دراسات لها أثـر كبـير فى ابراز الدلالات الاجتماعية للالفاظ مـع الاشارة الى أصولها الدلالية ، واشتقاقاتها مـع تتبـع دلالى لهذه الصور اللفظية الجديدة .

5 ـ دراسات الالفاظ والمعانى :

وهى على نوعين :

منها : مـا اختص بدراسة الالفاظ ومـدى ايحاءاتها بمعان معينة .

ومنها : ما اختص بدراسة الظواهر الدلالية كالترادف والاشتراك اللفظى ، والتضاد .

وهى دراسات دلالية فى أصولها ، ومناهجها ، ونتائجها ، لانها عنيت بالدلالة وما يطـرأ عليها مـن تغييرات . لا مجال للحديث عنها فى هـذا الموضع .

6 ـ ادراك اللحن فى دلالة الالفاظ :

وقد عد هذا التغيير أحد مصاديق اللحن ونحن لا نريد هنا باللحن « مخالفة العربية الفصحى فى الاصوات والصيـغ ، أو فى تركيب الجملـة ، وحركات الاعراب » (62) . وانما الذى نعنيـه هـو استخدام دلالـة الالفاظ فى غير ما عرفته العربية الفصحى ، فاللحن واقع فى المعنى ، وقد أدركه علماء العربية حـال ظهوره على الالسنة نحـو :

قول الاصمعى : « زكنت الامر يذهبون فيـه الى معنى ظننت ، وليس كذلك انما هـو بمعنى علمت » (63) .

وقول ابن السكيت : قولهم : خرجنا نتنزه اذا خرجوا الى البساتين ، وانما التنزه : التباعد عن المياه والارياف » (64) .

وقـول ابن الانبارى : « العامـة تخطىء فى معنى تيامن ، فنظن أنه أخذ على يمينه ، وليس كذلك معناه عند العرب انما يقولون : تيامـن اذا أخذ ناحية اليمن ... ويامن اذا أخـذ عـلى يمينه » (65) .

وأخيرا أقـول : هذه هى لمحات موجزة عـن جهود علماء العربية القدامى فى الدرس الدلالى وآرائهم فى التطور الدلالى آمـل أن أكون قـد وفقت لاثبات يد علمائنا فى هذا اللون من البحث الذى وصف بالجدة .

والحمد لله رب العالمين .

(60) جمهرة اللغة 3/432 .
(61) اصلاح المنطق/313 .
(62) لحن العامة والتطور اللغوى : 9 .
(63) أدب الكاتب /191 .
(64) اصلاح المنطق/287 .
(65) الزاهر 2/339 .

مصـــادر البحـــث

أدب الكاتب ، لابن قتيبة ـ تحقيق محمد محيى الدين (القاهرة ـ 1963 م) ·

الاشتقاق ، لابن السراج ـ تحقيق التكريتى (بغداد ـ 1973 م) ·

اشتقاق الاسماء للاصمعى ، تحقيق د/رمضان عبد التواب وصلاح الهادى (القاهرة 1980) ·

اشتقاق أسماء الله ، للزجاجى ، تحقيق عبد الحسين المبارك (العراق 1974) ·

اصلاح المنطق ، لابن السكيت ، تحقيق أحمد شاكر (القاهرة 1970) ·

انباه الرواة ، اللفظى ـ تحقيق محمد أبو الفضل (القاهرة 1950) ·

الايضاح فى علوم البلاغة ، للقزوينى ، نشر خفاجى (بيروت 1975) ·

البيان والتبيين ، للجاحظ ، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة 1975) ·

تأويل شكل القرآن ، لابن قتيبة ، تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة 1973) ·

التطور اللغوى ، د/رمضان عبد التواب (القاهرة 1981) ·جمهرة اللغة ، لابن دريد (حيدر آباد الركن 1344 هـ)

الحيوان ، للجاحظ (القاهرة 1906) ·

الخصائص ، لابن جنى ـ تحقيق النجار (القاهرة 1952) ·

دراسات فى علم اللغة ، د/كمال شير (القاهرة 1973) ·

دلالة الالفاظ ، د/ ابراهيم أنيس (القاهرة 1980) ·

الزاهر ، لابن الانبارى ـ تحقيق د/حاتم الضامن (بغداد 1979) ·

الصاحبى فى فقه اللغة ، لابن فارس ـ تحقيق د/الشوربى(بيروت 1964) ·

علم اللغة ، د/محمود السعران (القاهرة 1962) ·

الفاخر ، لابن سلمة ـ تحقيق الطحاوى (القاهرة 1974) ·

فصول فى فقه العربية د/رمضان عبد التواب (القاهرة 1980) ·

الفهرست ، لابن النديم (بيروت 1978) ·

فى التطور اللغوى د/عبد الصبور شاهين (القاهرة 1975) ·

لحن العامة ، التطور اللغوى ، د/رمضان عبد التواب (القاهرة 1967) ·

اللغة العربية معناها مبناها ، د/تمام حسان (القاهرة 1973) ·

مجاز القرآن ، لابى عبيدة ، تحقيق سزكين (القاهرة 1954)

المزهر فى علوم اللغة ، للسيوطى ـ تحقيق محمد أبو الفضل (القاهرة 1958) ·

معانى القرآن ، للاخفش ـ تحقيق د/فائز فارس (الكويت 1979) ·

معانى القرآن ، للفراء ـ تحقيق نجاتى (القاهرة 1972) ·

مناهج البحث فى اللغة ، د/تمام حسان (القاهرة 1955) ·

نزهة الالباء ، لابن الانبارى ـ تحقيق د/السمرائى (بغداد 1970) ·

وفيات الاعيان ، لابن خلكان ـ تحقيق د/احسان عباس (بيروت 1971) ·

قول ابن دريد : « الوغى : اختلاط الاصوات في الحرب ثم كثر ذلك فصار الحرب : وغى» (60)

جـ ـ المجاورة :

ويراد بها تسمية الشيء باسم ما جاوره نحو :

« قولهم للمعلف آرى ، علما أن أصل الآرى هـو : محبس الدابة ، أى : الحبل الذى تشـد بـه » (61) .

ومثـل هذه العلاقات نجـد المحلية ، والحالية وغيرها .

4 ـ الدراسات المعجمية :

وهى دراسات اشتهر العرب بها ، فقد حفلت العربية بمجموعة كبيرة من المعاجم منذ القـرن الثانى للهجرة تضم بين طياتها ثروة لفظية كبيرة وهى أيضا دراسات لها أثـر كبـير فى ابراز الدلالات الاجتماعية للالفاظ مـع الاشارة الى أصولها الدلالية ، واشتقاقاتها مـع تتبـع دلالى لهذه الصور اللفظية الجديدة .

5 ـ دراسات الالفاظ والمعانى :

وهى على نوعين :

منها : مـا اختص بدراسة الالفاظ ومـدى ايحاءاتها بمعان معينة .

ومنها : ما اختص بدراسة الظواهر الدلالية كالترادف والاشتراك اللفظى ، والتضاد .

وهى دراسات دلالية فى أصولها ، ومناهجها ، ونتائجها ، لانها عنيت بالدلالة وما يطـرأ عليها مـن تغييرات . لا مجال للحديث عنها فى هـذا الموضع .

6 ـ ادراك اللحن فى دلالة الالفاظ :

وقد عد هذا التغيير أحد مصاديق اللحن ونحن لا نريد هنا باللحن « مخالفة العربية الفصحى فى الاصوات والصيـغ ، أو فى تركيب الجملـة ، وحركات الاعراب » (62) . وانما الذى نعنيـه هـو استخدام دلالـة الالفاظ فى غير ما عرفته العربية الفصحى ، فاللحن واقع فى المعنى ، وقد أدركه علماء العربية حـال ظهوره على الالسنة نحـو :

قول الاصمعى : « زكنت الامر يذهبون فيـه الى معنى ظننت ، وليس كذلك انما هـو بمعنى علمت » (63) .

وقول ابن السكيت : قولهم : خرجنا نتنزه اذا خرجوا الى البساتين ، وانما التنزه : التباعد عن المياه والارياف » (64) .

وقـول ابن الانبارى : « العامـة تخطىء فى معنى تيامن ، فنظن أنه أخذ على يمينه ، وليس كذلك معناه عند العرب انما يقولون : تيامـن اذا أخذ ناحية اليمن ... ويامن اذا أخـذ عـلى يمينه » (65) .

وأخيرا أقـول : هذه هى لمحات موجزة عـن جهود علماء العربية القدامى فى الدرس الدلالى وآرائهم فى التطور الدلالى آمـل أن أكون قـد وفقت لاثبات يد علمائنا فى هذا اللون من البحث الذى وصف بالجدة .

والحمد لله رب العالمين .

(60) جمهرة اللغة 3/432 .
(61) اصلاح المنطق/313 .
(62) لحن العامة والتطور اللغوى : 9 .
(63) أدب الكاتب /191 .
(64) اصلاح المنطق/287 .
(65) الزاهر 2/339 .

مصـــادر البحـــث

أدب الكاتب ، لابن قتيبة ـ تحقيق محمد محيى الدين (القاهرة ـ 1963 م) ·

الاشتقاق ، لابن السراج ـ تحقيق التكريتى (بغداد ـ 1973 م) ·

اشتقاق الاسماء للاصمعى ، تحقيق د/رمضان عبد التواب وصلاح الهادى (القاهرة 1980) ·

اشتقاق أسماء الله ، للزجاجى ، تحقيق عبد الحسين المبارك (العراق 1974) ·

اصلاح المنطق ، لابن السكيت ، تحقيق أحمد شاكر (القاهرة 1970) ·

انباه الرواة ، اللفظى ـ تحقيق محمد أبو الفضل (القاهرة 1950) ·

الايضاح فى علوم البلاغة ، للقزوينى ، نشر خفاجى (بيروت 1975) ·

البيان والتبيين ، للجاحظ ، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة 1975) ·

تأويل شكل القرآن ، لابن قتيبة ، تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة 1973) ·

التطور اللغوى ، د/رمضان عبد التواب (القاهرة 1981) ·جمهرة اللغة ، لابن دريد (حيدر آباد الركن 1344 هـ)

الحيوان ، للجاحظ (القاهرة 1906) ·

الخصائص ، لابن جنى ـ تحقيق النجار (القاهرة 1952) ·

دراسات فى علم اللغة ، د/كمال شير (القاهرة 1973) ·

دلالة الالفاظ ، د/ ابراهيم أنيس (القاهرة 1980) ·

الزاهر ، لابن الانبارى ـ تحقيق د/حاتم الضامن (بغداد 1979) ·

الصاحبى فى فقه اللغة ، لابن فارس ـ تحقيق د/الشوربى(بيروت 1964) ·

علم اللغة ، د/محمود السعران (القاهرة 1962) ·

الفاخر ، لابن سلمة ـ تحقيق الطحاوى (القاهرة 1974) ·

فصول فى فقه العربية د/رمضان عبد التواب (القاهرة 1980) ·

الفهرست ، لابن النديم (بيروت 1978) ·

فى التطور اللغوى د/عبد الصبور شاهين (القاهرة 1975) ·

لحن العامة ، التطور اللغوى ، د/رمضان عبد التواب (القاهرة 1967) ·

اللغة العربية معناها مبناها ، د/تمام حسان (القاهرة 1973) ·

مجاز القرآن ، لابى عبيدة ، تحقيق سزكين (القاهرة 1954)

المزهر فى علوم اللغة ، للسيوطى ـ تحقيق محمد أبو الفضل (القاهرة 1958) ·

معانى القرآن ، للاخفش ـ تحقيق د/فائز فارس (الكويت 1979) ·

معانى القرآن ، للفراء ـ تحقيق نجاتى (القاهرة 1972) ·

مناهج البحث فى اللغة ، د/تمام حسان (القاهرة 1955) ·

نزهة الالباء ، لابن الانبارى ـ تحقيق د/السمرائى (بغداد 1970) ·

وفيات الاعيان ، لابن خلكان ـ تحقيق د/احسان عباس (بيروت 1971) ·

إن الأحكام القانونية الدولية في الشريعة الإسلامية تشكل نظاما متكاملا ، يكاد يكون شاملا ، لضبط العلاقات الدولية بين المجتمعات الإنسانية المختلفة في وقت السلم ، وفي وقت الحرب على حد سواء ، وإن أحكامها الأصولية والكلية تستجيب لكل جديد ولكل تطور ، إذ هي تمكّن المجتهد من أن يستنبط منها الأحكام الجديدة والمتطورة ، وإن كانت تعوز هذا النظام الآن أحكام إضافية ، أو تفصيلية أخرى ، أو يحتاج إلى تجديد أو تطور . فإن هذا يُعد أمرا طبيعيا بعد الفترة الزمنية الطويلة التي ظلت فيها أحكام الشريعة الإسلامية في حالة من التجمد والثبات ، ولا يخفى أيضا عن البال ، أن أحكام القانون الدولي المعاصر ليست هي الأخرى تلك الأحكام الكاملة ، أو تلك الأحكام التي تعلو عن النقد ، أو التي لا تعوزها التعديل ، أو التغيير ، أو الإضافة ، بل هي أيضا في حاجة إلى التعديل وفي حاجة الى الإضافة ، وفي حاجة إلى التطور المستمر ، كل هذا يدعو الباحثين المنصفين الى التقرير بأن أحكام الشريعة في نطاق المقارنة المنعقدة بينها وبين القانون الدولي المعاصر تشكل نظاما حيا صالحا ، وأنها تخرج من هذه المقارنة وأعلامها مرفوعة خفاقة .

الدكتور
مقبول

مساهمة الإمام محمد بن الحسن الشيباني في القانون الدولي

ولا شك لدينا ، أنه لو احتفظت الأجيال المتعاقبة من علماء المسلمين بما تميز به العلماء المسلمون المجتهدون الأولون من سعة في العلم ، ودقة في البحث ، وأصالة في التفكير ، ونفاذ في البصيرة ، وسمو في الخلق ، وقامت تلك الأجيال المتعاقبة بتتبع خطاهم في مسايرة التطور والنمو ، واستنباط الأحكام التفصيلية ، وابتكار الأحكام المتجددة لضبط العلاقات المستجدة والطارئة ، على مجتمعهم بصفة خاصة ، وعلى المجتمع الإنساني بصفة عامة ، لاحتفظت شريعة الإسلام بنضارتها وواقعيتها ومثاليتها وقدرتها على مسايرة الزمان في تطوره ، مع توجيه المجتمع الإنساني نحو إقامة العلاقات الفاضلة ، ونحو استقرار الحكم الصالح في إطاره العام الذي تقوم أركانه الأربعة على العدل والشورى والمساواة والأخلاق .

وليس هنا مجال لعرض كتابة الإمام محمد في القانون الدولي في الإسلام ولو بشكل مختصر لأنه أول من كتب في هذا الموضوع بتوسع ، وإن كان قبله يوجد محاولة من بعض الفقهاء في كتابة السير كسير الأوزاعي وكتاب الجهاد لعبد الله ابن المبارك (2) ، ولكن محمد أمضى وقتا طويلا من حياته في هذا المجال ، فألف كتابه السير الصغير ثم ألف في آخر حياته كتاب السير الكبير في عدة مجلدات . فمن هنا يمكن القول إن أول من تصدى لدراسة ما يسمى الآن بالقانون الدولي هو الإمام محمد بن الحسن الشيباني ، ولا شك أن من يتفحص مؤلفاته يجد أن هذا العالم الكبير قد أخرج مؤلفا يكاد أن يكون كاملا من حيث موضوعه ، ومن حيث الأحكام التي أوردها فيه ، وفيه تناول بالعرض والشرح والتفسير جميع الأحكام الخاصة بتنظيم العلاقات الدولية في السلم والحرب .

وقد تكلم محمد بن الحسن عن أهل الإسلام وأهل الحرب المشركين وبين أحكام الأسرى من الفريقين ، سواء كانوا رجالا

---

(1) هو صاحب أبي حنيفة وجامع أصول الحنفية ومسائلهم في كتب ظاهر الرواية ، وهي الكتب المعتمدة عند الحنفية وأطولها وأهمها كتاب المبسوط ، وهو إمام في الأصول والفقه ، وقد نشر فقه أبي حنيفة ، ولد بواسط سنة 132 هـ ونشأ بالكوفة وعاش في بغداد وتولى القضاء في أيام الرشيد ، وتوفي بالري سنة 189 هـ ، وقد اعتبر رائد القانون الدولي في أسبوع الفقه الإسلامي الذي انعقد بباريس سنة 1951 ، راجع الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي ، ص 42 للدكتور محمد مقبول حسين .

(2) وقد حقق هذا الكتاب زميل الدكتور نزيه حماد ونشره دار النور في بيروت 1971 .

أم نساءً أم أطفالاً ، وإسلام المشركين والأمان على اختلاف ضروبه وألفاظه والحصانات التي يتمتعون بها ، والغنائم والصلح والتحكيم ، والغذاء وأحكام السلاح والرقيق والكراع ، والأراضي التي يستولي عليها أهل الحرب في الحرب وأهل الإسلام في دار الحرب ، ونقض المعاهدات وجرائم الحرب ، هذا إلى مئات المسائل المتعلقة بأهل الحرب وصلاتهم بالمسلمين في أيام الحرب والسلم معا . (1)

وقد اعتمد الشيباني في ذلك كله على القرآن والأحاديث التي قيلت في مغازي الرسول ﷺ على إثر حوادث معينة وقعت ، وعلى الأحكام التي وقعت أثناء حروب المسلمين وفتوحهم ، كما أعمل القياس في أحايين كثيرة ، وجعل لذلك كله أحكاما جيدة .

ومن هنا يبدو شأن كتاب السير الكبير للشيباني في ناحية القانون الدولي الإسلامي ، وقد أعجب به الخليفة هارون الرشيد عندما أطلع عليه وعده من مفاخر أيامه ، وأرسل ابنيه يستمعانه على مؤلفه ، وزاد الاهتمام به في أيام الدولة العثمانية فترجم إلى اللغة التركية في أيام السلطان محمود الثاني واتخذ أساسا لأحكام المجاهدين العثمانيين في حروبهم مع الدول الأوروبية . (2)

أما الفقه الأجنبي فإن حركته لم تبدأ إلا في القرن السادس عشر وذلك عند «فيتوريا» و «سوتو» وغيرهما (3). وأما الكتاب الذي يمكن أن يقارن بمؤلف الشيباني من حيث الشمول ودقة البحث ومنطق العرض فهو كتاب « جروسيوس » وعنوانه « في قانون الحرب والسلم » . وقد ظهر في القرن السابع عشر أي بعد ظهور مؤلف الشيباني بثمانية قرون . (4)

وقد اتجه في السنوات الأخيرة لشأن الشيباني أنظار طائفة من المفكرين في القانون الدولي جلهم أوروبيون وبعضهم باكستانيون ، وبعضهم سوريون ، ومصريون ، فألفوا جماعة علمية أسموها « المؤسسة الشيبانية للحقوق الدولية » (5) . تعمل على ما غبرت عليه السنون من آثار ذلك الإمام الكبير في العلاقات الدولية ، لأنها أول علاج إنساني يبنى على الفضيلة والتقوى ، لما يقع بين الدول والجماعات من حروب ، وما يكون بينها من إحن ، فهي قواعد عادلة في معاملة العدو ، ولعل أول شيء على سلامة المبدأ وقيامه على أسس فاضلة أن يجعل حكم العدل يسير مع العدو والولي على السواء ، وهذا ما اشتملت عليه كتب الإمام محمد بن الحسن في الجهاد والعلاقات الدولية ، وقد سجلت كتب ذلك النداء الذي يقول : عاملوا أعداءكم بالعدالة والفضيلة » وإن قانون العدل والفضيلة قانون إنساني عام يعم العدو والولي (6) . ولذا قال سبحانه وتعالى : « **وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَنْ لاَ تَعْدِلُوا ، اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى** » . (7)

ولعل عمل هذه المؤسسة قد جاء في وقته ، فإنه في الحقيقة يتجه إلى إحياء قواعد العلاقات الدولية في السلم والحرب ، وفي المعاهدات والأحلاف كما نظمها محمد ﷺ ، لا على أساس الجنس ، ولا على أساس التفرقة العنصرية ، ولا على أساس

---

(1) شرح السير الكبير 1 ـ 11 تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد ، أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية للدكتور حامد سلطان ص 7 ، المبسوط للسرخي 10 ـ 2 ، بدائع 7 ـ 97 .

(2) شرح السير الكبير تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد 1 ـ 12 .

(3) أحكام القانون الدولي للدكتور حامد سلطان ص 8 .

(4) المصدر السابق ص 8 .

(5) مركز هذه الجمعية في غوتنجن في ألمانيا الغربية . راجع الشرح السير الكبير 1 ـ 4 تعليقات الشيخ محمد أبو زهرة ، ومقدمة الدكتور صلاح الدين المنجد في شرح السير الكبير ، 1 ـ 12 وقد حقق المؤلف ثلاثة أجزاء من هذا الكتاب وطبع الكتاب تحت إشراف جامعة الدول العربية .

(6) راجع مقدمة الأستاذ الموحوم الشيخ أبي زهرة لشرح السير الكبير ج 1 ص 1 و 2 ، طبع جامعة القاهرة .

(7) سورة المائدة الآية 8 ، قال الأستاذ أبو زهرة : معنى هذا النص الكريم : لا يصح أن تحملكم العداوة الشديدة مع أي إنسان أو جماعة أو دولة أن تظلموهم ولا تعدلوا معهم ، فالعدالة دائما من التقوى والتدين السليم ، ص 3 في التعليق لشرح الكبير .

إن الأحكام القانونية الدولية في الشريعة الإسلامية تشكل نظاما متكاملا ، يكاد يكون شاملا ، لضبط العلاقات الدولية بين المجتمعات الإنسانية المختلفة في وقت السلم ، وفي وقت الحرب على حد سواء ، وإن أحكامها الأصولية والكلية تستجيب لكل جديد ولكل تطور ، إذ هي تمكّن المجتهد من أن يستنبط منها الأحكام الجديدة والمتطورة ، وإن كانت تعوز هذا النظام الآن أحكام إضافية ، أو تفصيلية أخرى ، أو يحتاج إلى تجديد أو تطور . فإن هذا يُعد أمرا طبيعيا بعد الفترة الزمنية الطويلة التي ظلت فيها أحكام الشريعة الإسلامية في حالة من التجمد والثبات ، ولا يخفى أيضا عن البال ، أن أحكام القانون الدولي المعاصر ليست هي الأخرى تلك الأحكام الكاملة ، أو تلك الأحكام التي تعلو عن النقد ، أو التي لا تعوزها التعديل ، أو التغيير ، أو الإضافة ، بل هي أيضا في حاجة إلى التعديل وفي حاجة الى الإضافة ، وفي حاجة إلى التطور المستمر ، كل هذا يدعو الباحثين المنصفين الى التقرير بأن أحكام الشريعة في نطاق المقارنة المنعقدة بينها وبين القانون الدولي المعاصر تشكل نظاما حيا صالحا ، وأنها تخرج من هذه المقارنة وأعلامها مرفوعة خفاقة .

الدكتور
مقبول

مساهمة الإمام محمد بن الحسن الشيباني في القانون الدولي

ولا شك لدينا ، أنه لو احتفظت الأجيال المتعاقبة من علماء المسلمين بما تميز به العلماء المسلمون المجتهدون الأولون من سعة في العلم ، ودقة في البحث ، وأصالة في التفكير ، ونفاذ في البصيرة ، وسمو في الخلق ، وقامت تلك الأجيال المتعاقبة بتتبع خطاهم في مسايرة التطور والنمو ، واستنباط الأحكام التفصيلية ، وابتكار الأحكام المتجددة لضبط العلاقات المستجدة والطارئة ، على مجتمعهم بصفة خاصة ، وعلى المجتمع الإنساني بصفة عامة ، لاحتفظت شريعة الإسلام بنضارتها وواقعيتها ومثاليتها وقدرتها على مسايرة الزمان في تطوره ، مع توجيه المجتمع الإنساني نحو إقامة العلاقات الفاضلة ، ونحو استقرار الحكم الصالح في إطاره العام الذي تقوم أركانه الأربعة على العدل والشورى والمساواة والأخلاق .

وليس هنا مجال لعرض كتابة الإمام محمد في القانون الدولي في الإسلام ولو بشكل مختصر لأنه أول من كتب في هذا الموضوع بتوسع ، وإن كان قبله يوجد محاولة من بعض الفقهاء في كتابة السير كسير الأوزاعي وكتاب الجهاد لعبد الله ابن المبارك (2) ، ولكن محمد أمضى وقتا طويلا من حياته في هذا المجال ، فألف كتابه السير الصغير ثم ألف في آخر حياته كتاب السير الكبير في عدة مجلدات . فمن هنا يمكن القول إن أول من تصدى لدراسة ما يسمى الآن بالقانون الدولي هو الإمام محمد بن الحسن الشيباني ، ولا شك أن من يتفحص مؤلفاته يجد أن هذا العالم الكبير قد أخرج مؤلفا يكاد أن يكون كاملا من حيث موضوعه ، ومن حيث الأحكام التي أوردها فيه ، وفيه تناول بالعرض والشرح والتفسير جميع الأحكام الخاصة بتنظيم العلاقات الدولية في السلم والحرب .

وقد تكلم محمد بن الحسن عن أهل الإسلام وأهل الحرب المشركين وبين أحكام الأسرى من الفريقين ، سواء كانوا رجالا

---

(1) هو صاحب أبي حنيفة وجامع أصول الحنفية ومسائلهم في كتب ظاهر الرواية ، وهي الكتب المعتمدة عند الحنفية وأطولها وأهمها كتاب المبسوط ، وهو إمام في الأصول والفقه ، وقد نشر فقه أبي حنيفة ، ولد واسط سنة 132 هـ ونشأ بالكوفة وعاش في بغداد وتولى القضاء في أيام الرشيد ، وتوفي بالري سنة 189 هـ ، وقد اعتبر رائد القانون الدولي في أسبوع الفقه الإسلامي الذي انعقد بباريس سنة 1951 ، راجع الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي ، ص 42 للدكتور محمد مقبول حسين .

(2) وقد حقق هذا الكتاب نزيه حماد ونشره دار النور في بيروت 1971 .

أم نساءً أم أطفالاً ، وإسلام المشركين والأمان على اختلاف ضروبه وألفاظه والحصانات التي يتمتعون بها ، والغنائم والصلح والتحكيم ، والغذاء وأحكام السلاح والرقيق والكراع ، والأراضي التي يستولي عليها أهل الحرب في الحرب وأهل الإسلام في دار الحرب ، ونقض المعاهدات وجرائم الحرب ، هذا إلى مئات المسائل المتعلقة بأهل الحرب وصلاتهم بالمسلمين في أيام الحرب والسلم معا . (1)

وقد اعتمد الشيباني في ذلك كله على القرآن والأحاديث التي قيلت في مغازي الرسول ﷺ على إثر حوادث معينة وقعت ، وعلى الأحكام التي وقعت أثناء حروب المسلمين وفتوحهم ، كما أعمل القياس في أحايين كثيرة ، وجعل لذلك كله أحكاما جيدة .

ومن هنا يبدو شأن كتاب السير الكبير للشيباني في ناحية القانون الدولي الإسلامي ، وقد أعجب به الخليفة هارون الرشيد عندما أطلع عليه وعده من مفاخر أيامه ، وأرسل ابنيه يستمعانه على مؤلفه ، وزاد الاهتمام به في أيام الدولة العثمانية فترجم إلى اللغة التركية في أيام السلطان محمود الثاني واتخذ أساسا لأحكام المجاهدين العثمانيين في حروبهم مع الدول الأوروبية . (2)

أما الفقه الأجنبي فإن حركته لم تبدأ إلا في القرن السادس عشر وذلك عند «فيتوريا» و «سوتو» وغيرهما (3). وأما الكتاب الذي يمكن أن يقارن بمؤلف الشيباني من حيث الشمول ودقة البحث ومنطق العرض فهو كتاب « جروسيوس » وعنوانه « في قانون الحرب والسلم » . وقد ظهر في القرن السابع عشر أي بعد ظهور مؤلف الشيباني بثمانية قرون . (4)

وقد اتجه في السنوات الأخيرة لشأن الشيباني أنظار طائفة من المفكرين في القانون الدولي جلهم أوروبيون وبعضهم باكستانيون ، وبعضهم سوريون ، ومصريون ، فألفوا جماعة علمية أسموها « المؤسسة الشيبانية للحقوق الدولية » (5) . تعمل على ما غبرت عليه السنون من آثار ذلك الإمام الكبير في العلاقات الدولية ، لأنها أول علاج إنساني يبنى على الفضيلة والتقوى ، لما يقع بين الدول والجماعات من حروب ، وما يكون بينها من إحن ، فهي قواعد عادلة في معاملة العدو ، ولعل أول شيء على سلامة المبدأ وقيامه على أسس فاضلة أن يجعل حكم العدل يسير مع العدو والولي على السواء ، وهذا ما اشتملت عليه كتب الإمام محمد بن الحسن في الجهاد والعلاقات الدولية ، وقد سجلت كتب ذلك النداء الذي يقول : عاملوا أعداءكم بالعدالة والفضيلة » وإن قانون العدل والفضيلة قانون إنساني عام يعم العدو والولي (6) . ولذا قال سبحانه وتعالى : « **وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَنْ لاَّ تَعْدِلُوا ، اُعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى** » . (7)

ولعل عمل هذه المؤسسة قد جاء في وقته ، فإنه في الحقيقة يتجه إلى إحياء قواعد العلاقات الدولية في السلم والحرب ، وفي المعاهدات والأحلاف كما نظمها محمد ﷺ ، لا على أساس الجنس ، ولا على أساس التفرقة العنصرية ، ولا على أساس

---

(1) شرح السير الكبير 1 ـ 11 تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد ، أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية للدكتور حامد سلطان ص 7 ، المبسوط للسرخي 10 ـ 2 ، بدائع 7 ـ 97 .

(2) شرح السير الكبير تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد 1 ـ 12 .

(3) أحكام القانون الدولي للدكتور حامد سلطان ص 8 .

(4) المصدر السابق ص 8 .

(5) مركز هذه الجمعية في غوتنجن في ألمانيا الغربية . راجع الشرح السير الكبير 1 ـ 4 تعليقات الشيخ محمد أبو زهرة ، ومقدمة الدكتور صلاح الدين المنجد في شرح السير الكبير ، 1 ـ 12 وقد حقق المؤلف ثلاثة أجزاء من هذا الكتاب وطبع الكتاب تحت إشراف جامعة الدول العربية .

(6) راجع مقدمة الأستاذ الموحوم الشيخ أبي زهرة لشرح السير الكبير ج 1 ص 1 و 2 ، طبع جامعة القاهرة .

(7) سورة المائدة الآية 8 ، قال الأستاذ أبو زهرة : معنى هذا النص الكريم : لا يصح أن تحملكم العداوة الشديدة مع أي إنسان أو جماعة أو دولة أن تظلموهم ولا تعدلوا معهم ، فالعدالة دائما من التقوى والتدين السليم ، ص 3 في التعليق لشرح الكبير .

والرأي الثاني : رأي أبي حنيفة وأصحابه . وهو أن كون السلطان والمنعة لغير المسلمين لا يجعل الدار دار حرب ، بل لا بد من تحقق شروط ثلاثة لتصير الدار دار حرب .

أ ـ ألا تكون المنعة والسلطان للحاكم المسلم ، بحيث لا يستطيع تنفيذ الأحكام الشرعية .

ب ـ أن يكون الإقليم متاخما للديار الإسلامية بحيث يتوقع منه الاعتداء على دار الإسلام .

ج ـ أن لا يبقى المسلم أو الذمي مقيما في هذه الديار بالأمان الإسلامي الأول الذي مكن رعية المسلمين من الإقامة فيها ، وبتطبيق هذا الشرط تكون البلاد التي استولى عليها المسلمون وأمنوا أهلها ، ثم اضطروا إلى الجلاء عنها تحت تأثير حرب أو عامل آخر ليست دار حرب ، إذا كان الذين سيطروا عليها أبقوا المسلمين ورعايا الدولة الإسلامية مقيمين فيها بمقتضى الأمان الأول . وذلك بلا ريب لا يكون إلا إذا سالمت هذه الدولة المسلمين ، وكان معهم سلام لا تعكره حرب ، وأما إذا نقضوا الأمان وحاربوا المسلمين فإن الدار دار حرب ، ولو أعطوا أولئك أمانا جديدا . (1)

3 ـ **دار العهد :** وإن دار العهد حقيقية اقتضاها الفرض العلمي ، وحققها الواقع ، فقد كان هناك قبائل ودول لا تخضع خضوعا تاما للمسلمين ، وليس للمسلمين فيها حكم ، ولكن لها عهد محترم . وسيادة في أرضها ولو لم تكن كاملة في بعض الأحوال .

وهذه البلاد هي التي كان بينها وبين المسلمين عهد عقد ابتداء ، أو عقد عند ابتداء القتال معها عندما يخيرهم المسلمون بين العهد أو الإسلام أو القتال ، فأهلها يعقدون صلحا مع الحاكم الإسلامي على شروط تشترط من الفريقين ، وهذه الشروط تختلف قوة وضعفا على حسب ما يتراضى عليه الطرفان ، وعلى حسب هذه القبائل وتلك الدولة قوة وضعفا ، وعلى مقدار حاجتها إلى مناصرة الدولة الإسلامية .

ومن هذه القبائل ما كان الصلح فيها على أساس جعل من المال يدفعه أهلها نظير حماية المسلمين لهم والذود عنهم ، كما حصل في صلح النبي ﷺ مع نصارى نجران ، فقد أمنهم النبي ﷺ على أنفسهم وأموالهم من أي اعتداء يكون عليهم ، سواء أكان من المسلمين أم من غيرهم .

وفي عهد عثمان رضي الله عنه عقد عبد الله بن سعد بن أبي السرح صلحا مع أهل النبوة (2) . كان أساسه تأمينهم على أنفسهم ، ورعاية استقلالهم ومبادلة التجارة معهم ، ولم يأخذ منهم فريضة مالية يؤدونها .

وكذلك فعل معاوية مع أهل أرمينية ، فقد عقد معهم صلحا يقرر سيادتهم الداخلية المطلقة .

ويتبين من هذا أن هذا النوع من القبائل أو الدول لا يمكن أن يعد دار حرب ولا دار إسلام ، ولكن يعد دار موادعة ، أو دار عهد ، وقد قال بعض الفقهاء ، ان هذه الديار تدخل في عموم دار الإسلام . لأن المسلمين لم يعقدوا هذه العهود إلا وهم أهل المنعة والقوة .

ولكن الفقهاء الذين حرروا القول في القانون الدولي الإسلامي كالإمام الشافعي في الأم والإمام محمد بن الحسن الشيباني ، قرروا أن دار العهد نوع آخر ، فقد جاء في كتاب السير الكبير للإمام ما نصه : « إن المعتبر في حكم الدار هو السلطان والمنعة في ظهور الحكم ، فإن كان الحكم حكم الموادعين فبظهورهم على الأخرى فليس لواحد من أهل الدارين حكم الموادعة . (3)

---

(1) المصدر السابق ، ص 53 وما بعدها راجع أيضا : الأحكام السلطانية ، ص 55 وما بعدها ، شرح السير الكبير ج 3 ص 81 طبع الهند ، وأحكام الذميين والمستأمنين للدكتور عبد الكريم زيدان ، ص 18 .

(2) منطقة أفريقية تمتد على شاطئ النيل بين أسوان ودنقلة (السودان) تنقسم الى النوبة السفلى : وهي الجزء الواقع في مصر بين أسوان ووادي حلفا ، والنوبة العليا : وهي المناطق الواقعة في السودان ، ازدهرت في عهد المراعمة بفضل الطرق التجارية المؤدية الى السودان ومناجم الصحراء ، شيد فيها فراعنة السلالة 16 عدد من المعابد والمعسكرات ، قاعدة الحاكم الملقب كوش تأسست فيها المملكة الكوشية القرن 8 ق. م. ثم اتخذ كوشيون عاصمة لهم بعد احتلال النطالة لمصر 300 ق. م. اعتنقت المسيحية فنشأت دولة اكسوم ، وبعد الفتح الإسلامي لمصر اعتنقوا الإسلام ، المنجد ص 715 .

(3) شرح السير الكبير ج 4 ص 10 طبع الهند .

نرى محمد بن الحسن الشيباني يؤكد فرض دار أخرى هي دار الموادعة أو العهد ، ويبنيها على السلطان والمنعة ، ولكنه يأتي بأمر جديد وهو أنه يفرض أن أهل العهد قد يكونون خاضعين في نظامهم لدولة أخرى لا تدخل في حكم العهد ، فيقرر أنه إن كان السلطان والمنعة لأهل الجماعة التي عقد معها عقد الموادعة فإنها دار عهد وإن كان السلطان والمنعة لدولة أخرى فإنه لا يقرر العهد لإحداهما إلا أن تكون لها ومن معها معاهدة . (1)

وقد ذكر بعض الفقهاء المعاصرين : وانه يجب أن يلاحظ أن العالم الآن تجمعه منظمة واحدة قصد التزام كل أعضائها بقانونها ونظمها ، وحكم الإسلام في هذه أنه يجب الوفاء بكل العهود والالتزامات التي تلتزمها الدول الإسلامية عملا بقانون الوفاء بالعهد الذي قرر القرآن الكريم ، وعلى ذلك لا تعد ديار المخالفين التي تنتمي لهذه المؤسسة العالمية دار حرب ابتداء بل تعتبر دار عهده . (2)

ثانيا : عقد الأمان :

فكرة عامة عن نظام الأمان :

الإسلام لا يعارض طبيعة الحياة ، فلا يفرض على جماعة ما أن تعيش منعزلة عن الجماعات الأخرى ، في أنحاء العالم ، وإنما يقر بوجود علاقات شتى مع مختلف البلاد في حالتي السلم والحرب ، لأن دعوة الإسلام تهدف إلى نشر الإسلام في أية بقعة من العالم وإلى إقامة الروابط بين شعوب العالم .

وإذا كان لكل نظام أو عصر أسلوبه في حماية شخص الأجنبي عن بلده فإن الإسلام جرى على منح الأجنبي الذي يدخل دار الإسلام ، الأمان سواء أكان بطريق شفهي (3) أو كتابي، ولأي غرض ديني أو دنيوي حتى يسهل امتزاج الشعوب وانتقال المعارف وتمحيص فكرة الدين .

ونظام الأمان في الإسلام يتسع لكل أنواع الحماية والرعاية المعروفة حديثا لشخص الأجنبي وماله في دار الإسلام ، أو لعقد الصلات السليمة بين المسلمين وغيرهم ، وقد كانت فكرة الأمان من الأسس الهامة لتدعيم السلام ، وقد بحث الإمام محمد في كتابه « السير الكبير » (4) عقد الأمان بتوسع ، ونحن نعطي فكرة عامة فقط لهذا العقد .

فإن نظام الأمان فريد في نوعه يخالف ما عليه القانون الدولي الحديث الذي يرتب على الحرب ، قطع جميع العلاقات السلمية بين الدولتين المتحاربتين ، ويحرم كل اتصال بين اقليميهما ما عدا بعض أنواع الاتصال غير العدائي سار عليها العرف الدولي ، أو نصت عليها المعاهدات مثل استعمال الراية البيضاء ووقف القتال لمدة محدودة لإعانة الجرحى ودفن القتلى . (5)

وعلى الجملة : فالأمان في الإسلام ليس يعتبر فقط بمثابة جواز لدخول الإقليم وإذن بالإقامة يتمكن به المسلمون وغيرهم من تبادل التجارة وتقوية أواصر التعاون وزيادة التفاهم والمودة فيما بينهم وإنما يعتبر أكثر من ذلك فهو معاهدة لفرد أو أكثر يصبح فيها المستأمن كالذمي في الأمان إلا أنه لا يلتزم بدفع الجزية .

فالأمان في اللغة هو ضد الخوف ، وأما في اصطلاح الفقهاء ، فهو عقد يفيد ترك القتل والقتال مع الحربين . (6)

والأمان إما خاص وإما عام :

فالأمان الخاص : هو ما يبذله المسلم من المقاتلة لواحد أو لجمع محصورين ويصح صدوره واعطاؤه من أي مسلم بالغ دون

---

(1) المصدر السابق راجع ص 6 ، وما بعدها .

(2) العلاقات الدولية في الإسلام ، ص 57 .

(3) ويرى الإمام مالك الأمان بالإشارة أيضا . سئل مالك عن الإشارة بالأمان أهي بمنزلة الكلام ؟ فقال : نعم . راجع الموطأ . رقم 975 ص 298 طبع دار النفائس .

(4) شرح السير الكبير . ج 4 ص 6 وما بعدها .

(5) آثار الحرب للدكتور وهبة الزحيلي ، ص 207 ، الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام لعلي علي منصور ص 245 وما بعدها .

(6) بدائع ج 7 ص 106 : وجاء في صبح الأعشى للقلقشندي ج 13 ص 321 ما نصه : قال في تعريف الأمان : وهو أقوى الصلح دلالة على السلطان إذ كان يؤمن الخائف أمنا لا عوض عنه في عاجل ولا اجل .

اشتراط الحرية ولا الذكورية لقول الرسول ﷺ « المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويجير عليهم أدناهم وهم يد على من سواهم (1) وقوله ﷺ : ويسعى بذمتهم أدناهم (2) .

وأما الأمان العام : ما يراد عقده للعدو الذي لا يحصر كأهل ولاية ولا يصح عقده إلا من الإمام أو نائبه كما هو الحال في الهدنة (3) وقال الإمام محمد في كتابه السير الكبير : لو حاصر المسلمون حصنا فليس ينبغي لأحد منهم أن يؤمن أهل الحصن إلا بإذن الإمام ، لأنهم أحاطوا بالحصن فعلا ولأن كل مسلم تحت طاعة الأمير ، ولأن ما يكون مرجعه إلى عامة المسلمين في النفع والضرر فالإمام هو المنصوب للنظر في ذلك . ولا ينبغي للرعية أن يقدموا على ما فيه استخفاف بالإمام . (4)

ولكن الإمام محمد رغم هذا الاجتهاد من جانبه قرر أن لو حدث أن عقد واحد من المسلمين الأمان لأهل الحصن كافة دون إذن الإمام فهو صحيح ، على أن يجوز للإمام أن يؤدب من أعطى الأمان ، فقال : فإن فعل ذلك بغير إذن الإمام فهو جائز لأن عليه صحة الأمان ، وهو ثابت ومتكامل في حق كل مسلم على ما ورد عن رسول الله ﷺ في قوله : « ويسعى بذمتهم أدناهم » وعلى الإمام أن يكف عن قتال أهل الحصن حتى ينبذ اليهم أمانهم ، فإن كانوا قد خرجوا من الحصن بهذا الأمان وجب أن يردهم اليه لأنه مأمنهم ثم يحاربهم بعد ذلك . (5)

وليس لعقد الأمان صيغة معينة ، فكل لفظ يفهم منه الأمان كناية كان أو صريحا ينعقد به الأمان ، والإشارة مع قرائن الأحوال ، ولا بد من قبول المعقود له ، فإن رد الأمان لم ينعقد ، وإذا دخل الشخص للسفارة بين المسلمين في تبليغ رسالة أو لسماع كلام الله فهو آمن بمجرد إعلان ذلك . فلا يحتاج لعقد أمان . (6)

ومدة الأمان للمستأمن (7) سنة فإن تجاوزها صار ذميا متى قبل الجزية أي ضريبة الدولة تضرب عليه . وعلى المستأمن المحافظة على الأمن والنظام العام ، وعدم الخروج عليهما بأن يكون عينا أو جاسوسا علينا ولا بأس بقتله إذ ذاك فقد أفتى أبو يوسف بقتل الجواسيس من أهل الحرب أو من أهل الذمة وبمعاقبة أهل الإسلام عقوبة موجعة وحبسهم حبسا طويلا حتى يحدثوا توبة . (8)

وجاء في كتاب السير الكبير تفصيل أحكام الأمان خلاف ما سلف . فقال لو دخل الحربي دار الإسلام بأمان فقتل مسلما عمدا أو خطأ أو قطع الطريق أو زنى بمسلمة أو ذمية كرها ، فليس يكون شيء من ذلك ناقضا لعهد الأمان (9) ، ويقول بعض الفقهاء : صار ناقضا للعهد بما فعل لأنه حين دخل إلينا بأمان التزم أن لا يفعل شيئا من ذلك ، فإن قتل إنسانا يقتل به قصاصا لأنه التزم حقوق العباد فيما يرجع للمعاملات ، وحجة الذين لا يرون إقامة الحد على المستأمن كما جاء في كتاب الخراج ، أنه لم يدخل الينا ليكون ذميا تجري عليه أحكامنا في المعاملات وحقوق العباد . (10)

---

(1) رواه أحمد والنسائي وأبو داود عن علي رضي الله عنه . راجع نيل الأوطار 20/7 . ورواه أيضا أحمد وأبو داود وابن ماجه من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا ، كما رواه ابن جاه في صحيحه من حديث ابن عمر مطولا ، نيل الأوطار 30/7 .

(2) شرح السير الكبير ج 1 ص 252 .

(3) الشريعة الإسلامية والقانون الدولي لطي علي منصور ، ص 348 .

(4) شرح السير الكبير ، ج 2 ص 576 . تحقيق د. صلاح الدين المنجد .

(5) المصدر السابق ج 2 ص 576 وما بعدها .

(6) صبح الاعشى ج 13 ص 322 ، الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام للأستاذ علي علي منصور ص 349 .

(7) المستأمن : فهو الحربي الذي دخل الديار الإسلامية على غير نية الإقامة المستمرة فيها بل تكون إقامته فيها محدودة بمدة معلومة يدخل فيها بعقد الأمان ، أو بمجرد منح الأمان ، وذلك بقصد الاتجار عادة وإقامته لا بد أن تكون مؤقتة وقد تتجدد وقتا بعد آخر ولكن لا تكون لإقامته صفة الدوام . راجع العلاقة الدولية في الإسلام للشيخ محمد أبو زهرة ، ص 68 .

(8) كتاب الخراج باب الأمان والشريعة الإسلامية والقانون الدولي لطي علي منصور ، ص 349 .

(9) شرح السير الكبير ج 1 ص 68 طبع الهند .

(10) كتاب الخراج باب الأمان وشرح السير الكبير ج 1 ص 69 وما بعدها .

ثالثـا : عقد الذمـة :

الذمة في اللغة الأمان والعهد (1) . وعقد الذمة عند الفقهاء : هو التزام تقريرهم في ديارنا وحمايتهم والذب عنهم ببذل الجزية أو الإسلام من جهتهم . (2)

وأما الأصل فيه قوله تعالى : « **قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ ، وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ ، مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ** » . (3) فجعل الجزية غاية ما يطلب منهم وهو دليل تقريرهم بها .

أما الذمي فهو الذي يقيم في الديار الإسلامية على أن يكون له ما للمسلمين وعليه ما عليهم ، وعقد الذمة غير عقد الأمان ، لأن الأمان يجوز من كل مسلم ، أما عقد الذمة فإنه لا يجوز إلا من الإمام ، لأنه يفرض واجبات يتولاها الإمام بالتنفيذ ، ويفرض حقوقا يرعاها الإمام حق رعايتها ، وعقد الذمة بطبيعته عقد أبدي غير وقتي لأن من مقتضاه أن يكون الشخص من الرعايا المحكومين بالحكم الإسلامي ويكون في ولاية الدولة الإسلامية ، له ما للمسلمين وعليه ما على المسلمين ، وهو عقد ينفذ على الشخص ثم ينفذ من بعده على ذريته وهو ما يسمى في القوانين الحديثة التجنيس بجنسية معينة . (4)

وقال الحنفية : يجوز لغير الإمام أن يعقد الذمة مع غير المسلم ، فقد جاء في العناية (5) : فإن الحربي إذا عقد الذمة مع العبد وقبل الجزية وقبل العبد منه هذا العقد صح هذا العقد . والقبول من العقد ، ويصير الحرب ذميا بالاتفاق ، وعلل الحنفية هذا القول بأن عقد الذمة خلف عن الإسلام فهو بمنزلة الدعوة اليه ، لأنه مفروض ، فتجب إجابة طلبه لأن الله تعالى جعل نهاية قتال الحربي بقبوله عقد الذمة كما تصرح به آية الجزية ، وفي عقد الذمة لهم اسقـاط الفرض عن الإمـام وعن عامـة المسلمين . (6)

ولقد قرر الفقهاء أن عقد الذمة المؤبد يشترط فيه شرطان :

أولهما : أن يلتزم الذميون اعطاء التكليفات المالية على القادرين ، لكي يسهموا في بناء الدولة ويشتركوا في تكوين ميزانها المالي .

ثانيهما : أن يلتزموا أحكام الإسلام في المعاملات المالية والعلاقات الاجتماعية بالناس ، وذلك ليكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين .

أما نظام الأسرة من زواج وطلاق ، فإن أولياء الأمر المسلمين كانوا يتركونهم في هذا ، يتبعون ما يعتقدونه ، دينا لهم ، وذلك لصلة أحكام الأسرة بأصل التدين ، فكان من المحافظة على حريتهم الدينية أن يتركوا في عباداتهم وأحكام الأسرة الى دينهم، ولذلك جاءت قاعدة فقهية تقول : « أمرنا بتركهم وما يدينون» وفيما عدا ذلك يلتزمون بالأحكام الإسلامية .

وقد قرر فقهاء الحنفية أن لهم أن يشربوا الخمر ويأكلوا الخنزير إذا كانوا يعتقدون أن ذلك حلال لهم ، حتى لا يكون تحريمها عليهم تدخلا في الحرية الشخصية ، ولذلك لا يعاقبون على الشرب ، إلا إذا كان في عملهم تحريض لشباب المسلمين على الشرب ، فإنهم يعاقبون لذلك ، لا لأصل الشرب .

بل أكثر من هذا أن المذهب الحنفي أوجب حماية حريتهم الشخصية في هذا المقام فلو أن مسلما أراق خمر الذمي أو قتل خنزيره ، وجب عليه أن يدفع قيمته ، ولو فعل ذلك لمسلم لا يجب عليه دفع قيمة ما أتلف ، لأنهما مال محترم عند الذمي غير محترم ولا مقوم عند المسلم . (7)

---

(1) القاموس المحيط ج 4 ص 115 ، المنجد ص 237 شرح السير الكبير 1 / 68 طبع الهند .

(2) صبح الاعشاء ، ص 13 / 356 .

(3) سورة التوبة الآية 29 .

(4) شرح السير الكبير . راجع تعليقات الأستاذ محمد أبو زهرة ، ص 101 وما بعدها .

(5) العناية على الهداية 4 / 300 .

(6) فتح القدير 4 / 300 وما بعدها . راجع أيضا أحكام الذميين والمستأمنين للدكتور عبد الكريم زيدان ، ص 23 .

(7) شرح السير الكبير ج 1 / 102 راجع أيضا تعليقات الشيخ محمد أبو زهرة .

رابعـا : عقد الموادعة :

الموادعة نوع من الأمان المؤقت وهي المعاهـدة مع غير المسلمين على ترك القتال . (1)

ولا يجوز عقد الموادعة إلا من الإمام أو نائبه ، لأنه عقد مع جمع من غير المسلمين وليس لغيره ذلك ، ولأنه أمر يتعلق بمصلحة الدولة العامة فيقوم به الإمام أو نائبه ، فإن باشره غيرهما لم يصح العقد ، وهذا ما ذهب إليه أكثر الفقهاء .

وقد ذهب الحنفية إلى أنه يجوز عقد المهادنة من غير اذن الإمام حتى لو تلاه فريق من المسلمين من غير إذن الإمام جازت موادعتهم إذا توافرت المصلحة للمسلمين فيه ، لأن المعول عليه وجود المصلحة ، وقد وجدت ، ولأن الموادعة أمان وأمان الواحد كأمان الجماعة . (2)

والواقع أن الإمام محمد نظر إلى مقتضيات واقع الأمور ، فقد تستلزم الضرورة عقد صلح ، دون أن يكون هناك فرصة لاستئذان السلطة الحاكمة وإذا توافرت المصلحة في صلح فلا معنى لنقضه لمجرد أنه لم يصدر من ولي الأمر أو من يمثله ، ولا شك أن هذه النظرة كانت تتلاءم مع حالة الحرب في الماضي ، أما في الوقت الحاضر فقد تغيرت الأحوال ولذلك فلا بد من أن يكون عقد الصلح من ولي الأمر أو نائبه في ذلك . وهذا يتفق أيضا مع القانون الدولي الحديث فهو يقرر أن الذي يملك عقـد الهدنـة هي حكومات الدولة المتحاربة ذاتها ، وإلى هذا الرأي كما رأينا ذهب جمهور الفقهاء .

ويترتب على الموادعة أن الموادعين يأمنون على أنفسهم وأموالهم ونسائهم وذراريهم لأنها عقد أمان أيضا ، ومن دخل منهم دار الإسلام بغير أمان جديد سوى أمان الموادعة لم يتعرض له أحد بسوء لأنه آمن بتلك الموادعة ، ودليل هذا أن أبا سفيان دخل المدينة زمن الهدنـة ولم يتعرض لـه أحـد من المسلمين بشئ . (3)

متى تجب الموادعة :

إذا كانت الحرب قائمة مع العدو ولم يكن بالمسلمين قوة عليهم فلا بأس في هذه الحالة أن يعقد صلحا مع الكفار ، لأن الصلح في هذه الحالة خير للمسلمين ، وقد قال الله تعالى : « **وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا** » (4) ، لأن هذا من تدبير القتال فإن على المقاتل أن يحفظ قوة نفسه أولا ثم يطلب العلو والغلبة إذا تمكن ذلك .

قال الإمام محمد : ألا ترى أن الصغير يمص اللبن مالم ينبت أسنانه ثم يمضغ اللحم بعد نبات الأسنان . فبهذا تبين أن النظر في الموادعة عند ضعف حال المسلمين وفي الامتناع عنها والاشتغال بالقتال عند قوة المسلمين .

واستدل على جواز الموادعة لمباشرة رسول الله ﷺ ذلك والمسلمين بعده إلى يومنا هذا .

فقد قال محمد بن كعب القرظي لما قدم رسول الله ﷺ المدينة وادعته يهود المدينة وكتب بينه وبينها كتابا وألحق كل قوم بحلفائهم ، وكان فيما شرط عليهم أن لا يظاهروا عليه عدوا . ثم لما قدم المدينة بعد وقعة بدر بغت اليهود وقطعت ما كان بينها وبين رسول الله من العهد ، فأرسل اليهم فجمعهم وقال يا معشر يهود أسلموا تسلموا فوالله أنكم لتعلمون أني رسول الله ، وفي رواية أسلموا قبل أن يوقع الله تعالى بينكم مثل وقعة قريش ببدر .

فصار هذا أصلا لجواز الموادعة عند ضعف حال المسلمين والإقدام على المقاتلة عند قوتهم ، فإذا وادعهم وأخذ منهم على ذلك جعلا فلا بأس به ، لأنه لما جاز أن يوادعهم بغير شيء ، يجوز أن يأخذه منهم ، فالموادعة بالمال يأخذه منهم أجور وذلك المال بمنزلة الخراج . (5)

---

(1) بدائع 7 / 106 – 108 ، معنى الموادعة : المصالحة أو المعاهدة أو المهادنة ، شرح السير الكبير 4 / 62 ، طبع الهند .

(2) بدائع 7 / 108 ، إلا أنه في الفتح القدير ما يشعر بأن الموادعة تنحصر في الأمام فقط ، ج 4 ص 293 .

(3) المبسوط 10 / 89 ، شرح السير الكبير ، طبع الهند ، 3 / 6228 ـ 4 / 6 ، 133 . آثار الحرب للدكتور وهبة الزحيلي ، ص 645 ، أحكام الذميين والمستأمنين للدكتور عبد الكريم زيدان ، ص 51 .

(4) سورة الأنفال الاية 61 .

(5) شرح السير الكبير ج / 2 وما بعدها ، طبع الهند .

ولا بأس في هذه الحالة بموادعة المرتدين الذين غلبوا على دارهم لأنه لا قوة للمسلمين على قتالهم فكانت الموادعة خيرا لهم ولكن يكره أخذ الجعل منهم على الموادعة بخلاف دار الحرب .

ومن هذا يتبين أن علماء الحنفية أجازوا المعاهدة بين الكفار في حالة واحدة وهي حالة ضعف المسلمين ، وأما إذا كان بالمسلمين قوة عليهم ، فإنه لا يجوز الموادعة بهذه الصفة لأن فيها التزام الذل وليس للمؤمن أن يذل نفسه وقد أعزه الله تعالى . (1)

وبعبارة أخرى إن المعاهدت تكون لمصلحة المسلمين وقت انعقادها ، فالدافع اليها مصلحة المسلمين ، فإذا تغيرت الحال وصار الاستمرار في المعاهدة وأحكامها ضد مصلحة المسلمين يجوز نبذها ورد من عاهدوه ، ولكن يجب إعلانه بذلك ، وأن هذا الحكم قد استمد من الواقع وما كان لهم وهو يدونون آراءهم في هذه الحال ، إلا أن يخضعوا في كثير من أقوالهم إلى حكم الواقع ، لا مجرد الحكم القرآني والنبوي .

هذا وقال الأستاذ أبو زهرة : الموادعة ضرورية في حالتين :

أحدهما : واجبة بنص القرآن يجب على المسلمين أن يقوموا بها من تلقاء أنفسهم إلا إذا اضطروا إلى قتال ، وهذه الموادعة تكون في الأشهر الحرم (2) ، ذلك بأن النبي ﷺ أمر المؤمنين بألا يقاتلوا في أربعة أشهر من السنة إلا إذا ألجئوا إلى القتال فيها إلجاء ، بأن اعتدى الأعداء على المسلمين في هذه الأشهر بالذات . (3)

والثاني : الذي يوجب الموادعة هو حال ما إذا طلبها الأعداء ولم يعلم المسلمون أنهم يتخذون من المهادنة ذريعة للاستعداد للقتال فإذا كانت المهادنة تمهيدا للصلح أو كانت إيثارا للعافية ، ولم يكن ثمة ما يدل على أنهم أرادوها ليتمكنوا من ضربة يوجهونها للمسلمين فإنهم يجابون ، وإذا كانت المهادنة لكي يستعدوا ، فإن ذلك لا يُعد من الحذر الذي أوجب الله على المسلمين أن يأخذوا به عملا بقوله تعالى : « **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ** » . (4)

وأن النبي ﷺ هادن قريشا عشر سنين في صلح الحديبية ، وقبل النبي ﷺ هذا الصلح حقنا للدماء ، ولتسير الرسالة المحمدية في طريقها ، فإنها تكشف عن رغبة محمد ﷺ في حقن الدماء ، وهو القادر بجيشه القوي على أن ينفذ كرها ما أراد أن يصل إليه سلما . (5)

فمن هذا يتبين أنه لا يصح نقضها إلا إذا لم يوف العدو بالتزامه فيها أو ثبت لدى المسلمين قصده إلى نقضها ، وتحيّن الفرصة للانقضاض على المسلمين ، وأن النبي ﷺ قد التزم الوفاء بصلح الحديبية ، ولم يحاول أن ينكث في عهده ، ولم يفكر في ذلك ، حتى نقضه المشركون من جانبهم ، فكان تخليا عن الالتزام بعهد لم يوف به من عاهدوه عليه .

---

(1) شرح السير الكبير 2 / ص 3 وما بعدها ، طبع الهند ، كتاب اختلاف الفقهاء للطبري ، ص 62 .

(2) وهذه الأشهر هي : ذو القعدة ، وذو الحجة ، والمحرم ، ورجب .

(3) شرح السير الكبير ، راجع تعليقات الأستاذ أبو زهرة ، ص 85 .

(4) سورة النساء الآية 71 .

(5) شرح السير الكبير ، راجع تعليقات الأستاذ أبو زهرة ، ج 1 ص 87 .

- بين الهجرة والنزوح .
- النزوح الريفى وظاهرة النمو الحضرى فى الجزائر
- الأسرة الريفية النازحة فى الوسط الحضرى .
- مشكلات الأسرة الريفية فى الوسط الحضرى .
- بعض النتائج المترتبة عن نزوح الاسرة الريفية الى الوسط الحضـــرى .
- من مشكلات ونتائج النزوح الى خارج الوطن .

النزوح وأثره على بناء الأسرة

إعداد :
د. محمد حسين 1984

ـ بين الهجرة والنزوح :

تعتبر الهجرة الريفية نحو المراكز الحضرية، أو النزوح الريفى نحو المدن ، من أبرز مظاهر الهجرة الداخلية ، وهى أكثـــر انتشـارا فى البلدان النامية والمستقلة حديثا ، وقد ارتبطت هذه الظاهرة ارتباطا وثيقا بالثورة الصناعية ، وهى الثورة التى تسببت فى اختلال التوازن بين القرية والمدينة ، أو بين الريف والحضـــر ، ومن ثم أدت الى تركز معظم النشاطات الصناعية والخدمات الادارية والثقافية والصحية الضرورية فى المدن الكبيرة على حساب الريف ، الامر الذى أدى بسكان الريف الى الانتقال الى المدن ، أو الى النزوح نحو المناطق الحضرية .

استعمل الباحث الانجليزى (جراهام) منذ سنة 1892 لفظ « الهجرة الريفية » وقصد بـه « النـــزوح الريفى » ، وذلك بنـاء عـلى اللفـظ الانجليزى (Rural exodus) ، ذى المدلول الواسع والذى يشمل الهجرة الداخلية واهمال الارياف،

والهجرة الريفية ، وترك القرى واخلاء الريف من السكان ، مع ملاحظة أن النـزوح الريفى يعنى فى الاساس : « الانتقال والسير العشوائى للجماعات الريفية نحو مصير غير مضمون » أى أنه يتمثل بشكل واضح فى شدة الحراك الجغرافي للانسان الريفى .

لكن النزوح الريفى لا يمكن أن يكون مجرد تغيير لمنطقة الاقامة فقط ، وانما يصاحب هذا التغيير تغييرا فى المهنة ، فالمهاجر الريفى عند نزوحه الى المدينة يهمل الارض أولا ، ثم يتجه الى ممارسة أنشطة أخرى فى المدينة ، والتى غالبا لا تتطلب مهارة أو فنيات معينة .

والملاحظ أن هناك اختلافا واضحا بين النزوح الريفى والنزوح الزراعى ، حيث ان هذا الاخير يعنى « الاهمال الكلى للنشاط الزراعى » ، غير أن اهمال النشاط الزراعى لا يكون دائما مصحوبا بانتقال جغرافى ، اذ قد يصبح الفلاح عاملا فى ميدان الصناعة التقليدية ، أو فى قطاع الخدمات الاجتماعية فى الوسط الريفى . وفى هذه الحالة لا يمكن اعتبار ذلك نزوحا ريفيا ، لان تغيير المهنة لم يصاحبه تغيير فى الوسط الجغرافى .

وهنا لابد من الاشارة الى أن معظم البلدان النامية تشكو من مشكلة أو ظاهرة النـزوح الريفى، والتى تأخذ في الغالب اتجاها واحدا... من الريف الى المدينة ، وليس من الريف الى الريف ، مما أدى الى تعميق الهوة بين القرية والمدينة ، فحرم القرية من قوتها العاملة ، ومن عدم استقرار عناصرها الحيوية المتخصصة فى العمل الزراعى ، فى مقابل الضغط السكانى على المدينة التى اختنقت ضواحيها ، ولم تعد قادرة على تقديم خدماتها لهؤلاء النازحين .

ـ النزوح الريفى وظاهرة النمو الحضرى فى الجزائر :

ارتبط النزوح الريفى ، فى الجزائر ، بفترة الاحتلال الفرنسى ، الذى اتخذ سياسة الاستيطان ، التى تقوم أساسا على انتزاع أراضى الفلاحين الجزائريين ونقل ملكيتها الى الاوروبيين . ومن ثم أصبح الريفى الجزائرى أمام أمرين : اما أن يتجه الى المدينة أو الى خارج البلاد ، واما أن يمكث فى الريف ليعمل فى مزارع المعمرين بأجر قليل .

ومن دراستنا لظاهرة نمو سكان المدن فى الجزائر ، منذ الحرب العالمية الثانية ، وحتى بداية ثورة التحرير ، أو من (1936 وحتى 1954) يتبين لنا ذلك بوضوح ، اذ ارتفع عدد سكان المدن فى هذه الفترة الى (1430،000) نسمة أى بزيادة قدرها حوالى (710، 000) نسمة ، وتمثل نسبة (98 ٪) بينما وصل عدد سكان الريف الى (6410،000) نسمة ، وبزيادة سكانية قدرت بـ (500،000) نسمة فى نفس الفترة ، الامر الذى يؤكد بوضوح استمرار ظاهرة نزوح الريفيين الى المدن .

وبعد استقلال الجزائر ، استمر النزوح الريفى ، بل وازدادت عدته نظرا للظروف التى سادت الريف الجزائرى أثناء ثورة التحرير ، وسياسة تجميع السكان فى مناطق جغرافية معينة ، الامر الذى نتج عنه ، بعد انتهاء العمليات العسكرية فى المناطق الريفية ، تحرك سكانى شديد بين الريف والمدن وبين المدن نفسها .

قسم بعض المهتمين بالدراسات السكانية ظاهرة النزوح الريفى فى الجزائر ، ذات الاتجاه الواحد ، الى فترتين : تمتد الاولى من سنة 1962

وحتى سنة 1966 ، أى من الاستقلال وحتى بداية تطبيق الثورة الصناعية ، وتمتد المرحلة الثانية من سنة 1966 وحتى سنة 1973 ، وهى الفترة التى تركزت فيها بوضوح الصناعة فى المدن الكبرى.

اتسمت الفترة الاولى بنزوح ريفى كثيف نحو المدن . وهذا نتيجة للنزوح الجماعى للاوروبيين نحو فرنسا من جهة ، ولانتهاء سياسة المحتشدات وفتح الحدود الشرقية والغربية (تونس والمغرب) ، ورجوع المواطنين المهاجرين من هذين البلدين ، الا أن عودة هؤلاء السكان لم يكن باتجاه الريف ، أو على الاقل باتجاه المناطق الاصلية ، وانما كان فى أغلبه باتجاه المدن الكبيرة ، التى كانت فى الغالب تتوفر على المساكن الشاغرة من طرف الاوروبيين .

ونتيجة لهذه الحركة السكانية الكثيفة ، ارتفع معدل النمو الحضرى سريعا ، فقد تحرك أكثر من (600) ألف مواطن نحو المدن فى مدة أربع سنوات ، أما الفترة الثانية فاتسمت بنوع من الاستقرار ، اذا ما قورنت بالفترة السابقة، ولكنها في الحقيقة اتسمت هى أيضا بنزوح ريفى شديد ، وصل معدله سنويا الى (120) ألف نسمة ، بل وارتفع هذا المعدل الى (130) ألف نسمة سنويا فى الفترة التالية (73 ــ 1977) .

والملاحظ أنه بعد الاستقلال، اتجه الاهتمام، سواء بالنسبة للتنمية الاقتصادية أو بالنسبة لتقديم الخدمات الى المراكز الحضرية الكبيرة والمتوسطة. وأهملت التجمعات السكانية الصغيرة خصوصا تلك التى تعتمد على الزراعة والثروة الحيوانية ، الامر الذى أدى الى تقلص النطاق الريفى ، وتضخم القطاع الحضرى ، فالمعطيات الاحصائية تبين لنا أنه خلال عشرين سنة تغيرت نسبة الريف الى نسبة الحضر من (79 ٪) سنة 1956 الى (59 ٪) سنة 1976 .

ولا شك أن النمو الحضرى السريع فى الجزائر لا يعتبر نموا طبيعيا ، وانما هو نتيجة لتحرك السكان بين المدن نفسها ومن الريف الى المدن ، وان كانت الجزائر كبلد نام ، استقل حديثا ، بعد تخريب لاقتصاده وأجهزته القاعدية ، لم يكن بامكانه ، خلال العشرية الاولى ، أن يوفر السكن الملائم وتقديم الخدمات الضرورية لجميع المواطنين على المستويين الريفى والحضرى ، بل وعلى المستوى الحضرى نفسه ، اذ بقيت ضواحى مدن كثيرة تعانى من نقص الخدمات والمرافق الاساسية الضرورية ، وفى مقدمتها توفر السكن المناسب .

وبناء على ما سبق يمكن القول ان المدن الجزائرية شهدت نموا حضريا على حساب عملية التحضر ، والتى هى فى الصميم عملية اقتصادية واجتماعية وثقافية ، ومن ثم فقد وجدنا أنفسنا أمام ظاهرة للتكدس السكانى فى المدن نتيجة للنزوح الكثيف ، وليس أمام عملية للتحضر .

ـ الاسرة الريفية النازحة فى الوسط الحضرى :

واذا أردنا أن نتتبع الاثر الذى يحدثه النزوح الريفى على بناء الاسرة الريفية النازحة فنرى أنه لابد من الاشارة الى أن الدراسات الخاصة بالاسرة الجزائرية ، محدودة ، بل ونادرة وبالاخص منها تلك الدراسات التى تتعرض للعلاقات الاسرية ولبناء الاسرة وتغير وظائفها والمشكلات التى تتعرض لها ، الى غير ذلك ، وان كانت هناك دراسات فهى ذات طابع اثنوغرافى، تتعلق ببعض العادات كالازياء والحلى والوشم والزواج وأثاث المنزل وغيرها .

تتميز الاسرة الجزائرية المعاصرة (الحضرية) بتقلص حجمها ، من النظام الاسرى الممتد الى النظام الاسرى النووى ، فبعد أن كانت الاسرة

الجزائرية فى طابعها العام أسرة ممتدة ، أصبحت اليوم تتسم بصغر الحجم ، فالريف الجزائرى الذى كان يمثل طابع الحياة الاجتماعية القائم على الاقتصاد الزراعى وتربية الماشية، فى مقابل المراكز الحضرية المحدودة العدد والسكان، أصبح اليوم يتجه نحو الانكماش ، كما سبق أن ذكرنا، فى مقابل النمو السريع للمراكز الحضرية ، بل ويتوقع الديموغرافيون أنه قبل سنة (2000) سوف ينقلب الميزان الديموغرافى فى الجزائر ، اذ سيرتفع معدل سكان الحضر عنه فى الريف .

واذا كانت الاسرة الجزائرية فى النطاق الريفى تتحكم فى امكانية توسيع أو تغيير المسكن كلما تزايد أعضاؤها ، فان هذه الامكانية أصبحت فى الوسط الجديد (المدينة) صعبة أو مستحيلة .

أما فيما يتعلق بالنشاط الاقتصادى فى المراكز الحضرية ، فيمثل انقلابا بالنسبة للنشاط الاقتصادى فى الوسط الريفى ، فاذا كان النظام الاقتصادى القائم على الزراعة فى الريف يساعد على بقاء واستمرار نظام الاسرة الممتدة ؛ وذلك من خلال تأمين معاشها ومطالبها الضرورية ، بواسطة التعاون والتضامن الجماعى فى الانتاج والاستهلاك ، فان الصورة تنقلب فى الوسط الحضرى ، ذلك أن كل أسرة زواجية مستقلة اقتصاديا عن بقية أفراد القرابة من اخوة ووالدين وأعمام ، ومن ثم فهى تؤمن معاشها اعتمادا على دخلها الشهرى المتمثل فى مرتب رب الاسرة العامل .

ومعنى هذا أن تحول بناء الاسرة الجزائرية ، من النظام الممتد الى النظام النووى ، لم يكن ليبرز بشكل واضح وسريع الا بعد أن نزحت الاسرة الى الوسط الحضرى المختلف عن الوسط الريفى ، أو من نموذج اجتماعى واقتصادى استهلاكى يقوم بالدرجة الاولى على علاقات القرابة ويعتمد على الانتاج الزراعى والحيوانى الى نمط ، اجتماعى ـ فردى يقوم على الاقتصاد الصناعى والتجارى ويحكمه العمل المأجور فى الزمان والمكان .

وتشير بعض الدراسات ، أنه تبعا لهذه الحركية فى المكان من الريف الى الحضر ، بدأت الاسرة الجزائرية تفقد شكلها كأسرة ممتدة (يصل عدد أفرادها الى أكثر من 40 فردا) ، لتتجه نحو شكل الاسرة الزواجية أو النووية ، مع ملاحظة أن هذا الشكل الجديد الذى بدأت تتسم به المراكز الحضرية بالذات يتميز من جهة أخرى بكثرة الانجاب ، اذ يتراوح معدل أفراد الاسرة الزواجية الجزائرية بين (7 و 9) أفراد ، مع بقائها أيضا محتفظة ، فى كثير من الاحيان ، بوظائف الاسرة الممتدة ، ومن ثم يمكن القول أنه بعد الاستقلال بدأت تتشكل بوضوح أسرة جزائرية تجمع بين خصائص الاسرة الحضرية ووظائف الاسرة الريفية ، وهذا على مستوى الجيل الاول والجيل الثانى من النازحين، أما الجيل الثالث ففى الغالب يتجه نحو شكل الاسرة الحضرية (الزواجية) .

ـ مشكلات الاسرة الريفية فى الوسط الحضرى :

يرى علماء الاجتماع أن الحياة الحضرية ، أو الحياة فى المدينة ، تؤثر على الاسرة من حيث البناء والسلطة والزواج والانجاب والوظائف التقليدية للاسرة كالتربية والضبط الاجتماعى والدفء العاطفى لافرادها .

فمن حيث البناء أو الحجم ، نجد أن المدينة التى تضم مؤسسات ـ صناعية وتجارية تستخدم

الفرد المهاجر اليها على أساس كفاءته وقدراته ، دون أى اعتبار للجنس أو السلالة أو القرابة أو غيرها ، كما هو الحال فى الريف ، كما تسمح المدينة للعامل بالتحرك فى السلم الاجتماعى والاقتصادى ، من أسفل الى أعلى ، أو العكس ، كما قد تدفعه الى التحرك الافقى (الجغرافى) ، فيغير من مكان اقامته تحت ظروف فرص العمل، بعكس الحال فى الريف الذى يجعله مرتبطا بقطعة أرض معينة ، وبمجال اجتماعى خاص ، الامر الذى يدفع بالعلاقات الاسرية الى النزوح نحو الفردية ، ومن ثم الى تقلص حجمها من كونها أسرة ممتدة ، تتعدد أجيالها ، الى أسرة محدودة العدد ، غالبا ما تقوم على الزوج والزوجة وأبنائهما الصغار ، ونادرا ما تضم والدى الزوجين أو أحدهما .

وانعكس هذا بدوره على الفرد الذى لم يعد يحتاج الى الاسرة لتدريبه على مبادىء المهنة التقليدية (الزراعة وتربية الماشية) ، فالمدينة تكفلت بذلك ، حيث تتعدد فيها الفرص لتعلم المهارات اللازمة للعمل الحديث ، فهناك المدرسة والمصنع والورشة .

أثرت المدينة كما ذكرنا على الاسرة الريفية النازحة اليها ، وذلك من حيث حراك أفرادها فى المجال الجغرافى ، فقد ينتشر أفرادها على أحياء متباعدة تحت تأثير العمل والسكن والتعليم ، أو فى مدن مجاورة ، ومن ثم يتجه حجمها الى التقلص بالرغم من محاولة أفرادها للحفاظ على طابعها التقليدى المتسم بالروابط القرابية الصميمة . وهذا ما نلاحظه فى المناطق المختلفة التى تحيط بالمدن الكبيرة ؛ خصوصا منها الاحياء القصديرية ، حيث توجد الاسرة الممتدة من أصل ريفى ، والتى تبقى لفترة معينة محافظة على طابعها وعلاقاتها الاصلية ، ولكنها لا تلبث أن تتجه لتأخذ النمط الفردى ، ومما يدعم هذا الاتجاه الزواج من خارج الاسرة (من غير الجماعة القرابية) يضاف الى ذلك ظروف السكن الضيق والتنقل الجغرافى بين أحياء المدينة .

ومن حيث السلطة فى الاسرة الريفية النازحة نشير الى أن السلطة فى المجتمع الريفى ترتبط بالقيم والعادات والتقاليد ، وهى غالبا ما تتركز فى كبار السن ، فى حين نجد أن السلطة فى المجتمع الحضرى ترتبط بالوضع الاقتصادى وبالمركز الاجتماعى (السياسى والعلمى والادارى ... الخ) بالاضافة الى التغير فى مركز المرأة ؛ بحيث لم تعد السلطة فى الاسرة مركزة فى يد الزوج ، ومما زاد فى تعميق هذا غياب الزوج لفترات طويلة عن المنزل ، وخروج المرأة الى ميدان العمل ، مما سمح لها بممارسة سلطات أوسع بالقياس الى ما كان لها وهى فى الريف ، سواء بالنسبة للابناء وشؤون المنزل ، أو بالنسبة للزوج ، كما أدى هذا الى ضعف الروابط والعلاقات بين الزوجين ، مما نتج عنه فى كثير من الاحيان توتر ونزاع .

ولا شك أن الطلاق يعتبر من أهم المشكلات التى تهدد بناء الاسرة والاسرة النازحة الى المدينة بشكل خاص ، نظرا للمشكلات التى تتعرض لها ، والتى لا عهد لها بها ، مما يتسبب فى هز كيانها ، فازدياد مطالب الاسرة النازحة ، وغياب الاب لفترة أطول ، وعمل المرأة واستقلاليتها من الناحية الاقتصادية ، واختلاط مفهوم القيادة فى الاسرة ، وهى القيم السائدة فى المدينة ، أدت الى تدهور العلاقة التقليدية للاسرة الريفية النازحة وضعف روابطها .

ـ بعض النتائج المترتبة عن نزوح الاسرة الريفية الى الوسط الحضرى :

سبق أن ذكرنا أن التصنيع الذى تركز فى أغلب المدن الجزائرية الكبرى ، ابتداء من سنة 1966 وحتى سنة 1973 ، كانت له آثاره على تحرك السكان نحو المراكز الحضرية الصناعية ، ولا شك أن تضخم هذه المراكز ونموها السريع والغير مخطط ، قد أدى الى ظهور مشكلات عديدة ، انعكست على الاسرة النازحة فى نواحى الصحة والتعليم وانحراف الشباب والبغاء وارتفاع معدلات الطلاق والجريمة .

ولا شك أن الاسرة النازحة الى المدينة ، والتى غالبا ما تسكن فى حى قصديرى أو فى منزل قديم مع أسر أخرى ، كثيرا ما يتعرض أفرادها للاوبئة خصوصا بين أطفالها ، نظرا لضيق المكان وتكدس عدد من الافراد فيه ، مع عدم توفر المستلزمات الصحية كالمياه النقية والمجارى ودورة المياه ، وتهوية المسكن .

وفى ميدان التعليم ، نجد أن أغلب أبناء النازحين خصوصا من هم فى سن المدرسة (6 ـ 7 سنوات) يحرمون من التعليم ، فالاحياء القصديرية فى ضواحى المدن، والاحياء غير المخططة أو الفوضوية تنعدم فيها مؤسسات التعليم ، ومن ثم فالتلميذ ليس بامكانه السير مسافات بعيدة للالتحاق بالمدرسة ، يضاف الى ذلك أن التسجيل فى المدرسة كثيرا ما يتطلب شهادة اقامة ، وهذه قد لا تكون فى حوزة الاسرة النازحة ، ولهذا يجد الطفل نفسه ، وهو فى سن مبكرة ، أمام أطفال الحى الذين يماثلونه ، فيقضى معهم معظم وقته فى الشارع ، يتردد على ضواحى المدينة، مما يساعد على انحرافه ومروقه فوالداه منهمكان بمطالب الحياة ؛ من عمل ، ونقل للمياه ، ونظافة للمسكن ، وكما ينعكس هذا الوضع على الاطفال ، فانه ينعكس على الزوجة التى كثيرا ما تسوء علاقتها بزوجها وبجيرانها ، مما يحدث لها توترا نفسيا داخل البيت وخارجه .

ان وضعية كهذه ، يصعب معها تنفيذ أية سياسة لاعادة اصلاح وضع الاسرة ، أو حتى محاولة الابقاء عليها بعيدا عن المشكلات التى تتعرض لها فى الوسط الجديد ، اذ من الصعب على أية سلطة سياسية ، مهما كانت لها من القوة والامكانيات ، خصوصا فى البلدان النامية ، أن تراقب أو تتحكم فى الحراك السكانى ، ومن ثم الحفاظ على الروابط الاسرية الصميمة ، اذ لا ينفع فى مثل هذه الوضعيات توجيه ولا اعلام ، ولا قانون أو تهديد ، ولا ارشاد وترشيد ، لان ما تتعرض له الاسرة وعلاقاتها من تغير فجائى لا يخضع لمبدأ التغير التدريجى الذى قد تتعرض له أية أسرة حضرية كانت أو ريفية . وهذا ما حدث للاسرة الجزائرية النازحة من الريف الى المدينة ، بل ومن الجزائر كوطن الى أوطان أوروبية أخرى .

اذن ، فالاسرة الجزائرية النازحة هى التى أوجدت نفسها ـ مخيرة أو مكرهة ـ فى وسط مختلف تماما عن وسطها التقليدى ، اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا ، وبالتالى فان انعكاسات هذا الوسط على طبيعة الاسرة النازحة وعلى علاقاتها هو أعمق من مجرد كونه تحركا فى المجال الجغرافى ، من وسط جغرافى الى وسط جغرافى آخر ، كما يبدو للكثيرين منا .

ـ من مشكلات ونتائج النزوح الى خارج الوطن :

أما النزوح خارج الوطن ، فتاريخه أيضا تاريخ الاستعمار الفرنسى للجزائر ، كما أن

آثاره كثيرة ومتنوعة ، منها ما يمس المهاجر نفسه في أرض الغربة ، من حيث العمل والثقافة والعلاقات الاجتماعية السائدة في الوسط الجديد ومنها ما يمس أسرته في موطنه الاصلي ، حيث يحرم أفرادها من رعايته لهم ، وما قد يتعرض له هؤلاء من انحراف وغيره ، ومنها ما يمس المهاجر وأسرته في دار الغربة ، وذلك في ضوء الاختلاف الشديد بين الوسطين، الاصلي والجديد.

والملاحظ أن موضوع النزوح الى الخارج وأثره على الاسرة ، لا يزال موضوعا نادر الاهتمام من الباحثين ، وفي سنة 1980 قام أحد طلبة الدراسات العليا في علم الاجتماع بجامعة قسنطينة بمحاولة لدراسة المشكلات الاجتماعية الناجمة عن الهجرة الخارجية ، توصل من خلالها الى بعض النتائج ، نورد منها :

أ ـ تنحصر أغلب أعمار المهاجرين وزوجاتهم بين (30 و 50) سنة ، مع ملاحظة تعدد الزوجات من الجزائريات والاجنبيات ، ووجود عدد من الابناء بمتوسط (5) أطفال في الاسرة .

ب ـ هناك أكثر من ثلث المهاجرين قضوا حياتهم الزوجية بعيدا عن الاسرة ، وبحساب زياراتهم السنوية ، تبين أنهم لم يعيشوا مع أسرهم الا حوالى (3) سنوات موزعة على عدد من السنين .

جـ ـ معظم الاسر تتولى الاشراف عليها الام في غياب الاب ، وأحيانا يساعدها بعض الاقارب ، ولكن مع ذلك تواجه عدة مشكلات تتعلق بتربية الاطفال .

د ـ أدت الهجرة الى وجود أفكار سلبية من الزوجات عن العلاقة الزوجية ، وأفكار تشاؤمية كالخوف عن الزوج ، والشك فيه ، مما أدى بربع المبحوثات الى التفكير في الطلاق ، وأحيانا الى طلبه في غياب الزوج ، والى الشجار عند زيارة الزوج .

هـ ـ انعكاس غياب الاب على الاولاد ، وانحراف عدد كبير منهم ، بعد تركهم للمدرسة ، دون ولي يسهر على تربيتهم أو توجيههم .

*

الإسلام والشعر

الدكتور مصطفاي موهوب

لم يغفل الاسلام عن الشعر وأثره القوى فى النفوس فحدد موقفه منه بقوله تعالى : « **والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر انهم فى كل واد يهيمون وانهم يقولون ما لا يفعلون الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا** » (1) . وهذه الآيات الكريمة تجعل الشعراء فريقين احدهما غاو والآخر مهتد ولها خصوص وعموم أما فى معناها الخاص فالفريق الاول يشمل شعراء قريش الذين تناولوا النبى (ص) بالهجاء ومسوه بالاذى واما الفريق الثانى فيهم الشعراء المؤمنين الذين نصروا الرسول (ص) بألسنتهم ودافعوا عنه أذى أعدائه وانتصروا عليهم كحسان بن ثابت وعبد الله بن رواحة وكعب بن مالك « وقد قال فيهم النبى (صلعم) : « هؤلاء النفر أشد على قريش من نضح النبل » (2) .

واما معناها العام فيشير الى مذهبين عرفتهما كل الآداب العالمية ألا وهما مذهب الفن للفن ومذهب الفن للاخلاق وحسب التعبير العصرى مذهب الحرية الفنية ومذهب الالتزام وما زال أصحابهما منذ نشأتهما حتى اليوم فى خصام حاد لا نراه ينقطع أبدا. وقوله تعالى : « **ألم تر أنهم فى كل واد يهيمون** » يصور تصويرا بارعا حرية الفنان الذى يخوض فى اغراض شتى غير متقيد بالدين ولا الاخلاق التى يرى ان لا دخل لها فى الانتاج الفنى ، ويؤيد ما ذهبنا اليه قوله تعالى : «**يقولون ما لا يفعلون**» فاذا صار الشعراء لا يلتزمون الاخلاق ولا يحققونها فى حياتهم اليومية ضعفت رسالتهم الاجتماعية وتلاشت وخدموا الاهواء والشهوات حتى أصبحوا ضالين ومضللين فاتبعهم الغاوون من الناس كما قال تعالى : **والشعراء يتبعهم الغاوون** » .

لا محالة ان هذا الاتجاه الفنى يخالف تعاليم الاسلام الذى يدعو الى الخير والحق والعدل بين الناس اجمعين ، ولذلك لا يقف الدين من الشعر خاصة والفن عامة موقفا سلبيا كله بل يفرض على الشعراء والفنانين الالتزام بمبادئه ومثله السامية وبتحقيقها في سبيل تكوين مجتمع صالح يسود فيه الخير والسلام ، وهكذا يصبح الشاعر والفنان مسؤولين عما ينتجانه فيثابان عليه أو يعاقبان ، وقد قال النبى (صلعم) فيمن يتخلى عن هذا الاتجاه الخلقى : « **لان يمتلىء جوف أحدهم قيحا حتى يريه خير له من ان يمتلىء شعرا** » (3) وشرح صاحب العمدة هذا الحديث الشريف بقوله : « **قائما هو من غلب الشعر على**

(1) سورة الشعراء ، الآيات 224 ـ 5 ـ 6 ـ 7 .
(2) انظر العمدة ، ج 1 ص 31 .
(3) العمدة ، ج 1 ص 31 ـ 32 . انظر فتح البارى بشرح صحيح البخارى ، ج 10 ص 451 ، مط البهية المصرية لعبد الرحمن محمد بمصر ، سنة 1348 هـ .

قلبه وملك نفسه حتى شغله عن دينه واقامه فروضه ومنعه من ذكر الله تعالى وتلاوة القرآن والشعر وغيره ـ مما جرى هذا المجرى من شطرنج وغيره ـ سواء واما غير ذلك ممن يتخذ الشعر أدبا وفكاهة واقامة مروءة فلا جناح عليه » (4) واتخاذ الشعر أدبا وفكاهة واقامة مروءة فى صميم الاتجاه الخلقى الذى يدعو اليه الاسلام .

وفى سبيل تحقيق هذا الاتجاه عاقب عمر ابن الخطاب الحطيئة بالسجن وهدد النجاشى بقطع لسانه ليذكرهما وغيرهما بمسؤولية الشاعر عما يقوله ، وينتجه من الادب ، وكان عمر بن الخطاب (ض) من العلماء بالشعر ، وكان يوجهه الى خدمة الاخلاق ، وقد قال عندما كتب الى أبى موسى الاشعرى : « مر من قبلك يتعلم الشعر فانه يدل على معالى الاخلاق وصواب الرأى ومعرفة الانساب » (5) وكان يحرص ان يكون الشعر صادقا واقعيا ويبدو ذلك فى أحكامه النقدية اذ يقول فى زهير بن أبى سلمى « كان لا يعاضل بين الكلام ولا يتبع حوشيه ولا يمدح الرجل الا بما فيه » وقوله : « لا يمدح الرجل الا بما فيه » (6) من صميم الواقعية ولكنها واقعية موجهة غير مطلقة لانها مقيدة بملازمة الحق الذى يتمثل فى معالى الاخلاق وصواب الرأى ، وفى ذلك اشارة الى مساهمة الشاعر فى خدمة الصالح العام ، ولذلك لما انشد متمم بن نويرة ما قاله فى رثاء أخيه قال له : « أفكان كما وصفته ؟ قال ما كذبت فى شىء من صفته الا أننى وصفته خميص البطن وهو كان ذا بطن » (7) .

لم يكن عمر (ض) فى اتجاهه الا على وفاق مع قوله (صلعم) « انما الشعر كلام مؤلف ما وافق الحق منه فهو حسن وما لم يوافق الحق منه فلا خير فيه » (8) .

وعلى هذا الرأى كان الخلفاء الراشدون وتبعهم فيه عمر بن عبد العزيز من الخلفاء الامويين ، اذ كان يذكر دائما كل شاعر يقف عنده لينشده بقوله له : « قل ولا تقل الا حقا » ثم اذا فرغ من انشاده قال له عمر : « انك تسأل عما قلت » وهكذا يجعل كل شاعر مسؤولا عن أقواله وأفعاله كسائر المسلمين وهذه النزعة الاسلامية هى التى جعلت كثيرا يقول للاحوص ونصيب لما قصدوا الخليفة ليمدحوه كعادتهم مع من قبله من الخلفاء الامويين : « خذا فى شرج من الشعر غيرما كنا نقوله لعمر وآبائه فان الرجل أخروى ليس بدنيوى ، وقد كان اخبرهم بذلك مسلمة ابن عبد الملك اذ لقيهم قائلا : « أما بلغكم أن أمامكم لا يقبل الشعر ؟ » .

أجل لا يقبل شعرا يخالف الحق والصواب ولا يتشبع بروح اسلامية صافية ، وهذه الابيات من مدح كثير والاحوص (9) تبين لنا الضرب من الشعر الذى يستسيغه عمر وامثاله من الاتقياء الورعين

قال كثير بعد ان طال انتظارهما للاذن أربعة أشهر:

---

(4) م . ن (العمدة) ص 32 .
(5) العمدة ، ج 1 ص 28 .
(6) طبقات فحول الشعراء ، ص 52 .
(7) تهذيب الاغانى ، ج 4 ص 1617 .
(8) العمدة ، ج 1 ص 27 .
(9) اما نصيب فلم يأذن له عمر (ض) بالانشاد ـ انظر الشعر والشعراء ، ج 1 ص 505 .

تكلمت بالحق المبين وانما
تبين آيات الهدى بالتكلم
وأظهرت نور الحق فاشتد نوره
على كل لبس بارق الحق مظلم
وعاقبت فيما قد تقدمت قبله
وأعرضت عما كان قبل التقدم
وليت فلم تشتم عليا ولم تخف
بريا ولم تقبل اشارة مجرم
وصدقت بالفعل المقال مع الذى
أتيت فأمسى راضيا كل مسلم
فلما أتاك الملك عفوا ولم يكن
لطالب ذنيا بعده من تكلم
تركت الذى يفنى وان كان مؤنقا
وآثرت ما يبقى برأى مصمم
وأضررت بالفانى ونمرت للذى
امامك فى يوم من الشر مظلم
سما لك هم فى الفؤاد مؤرق
بلغت به أعلى المعالى بسلم
فما بين شرق الارض والغرب كلها
مناد ينادى من فصيح وأعجم
يقول : أمير المؤمنين ظلمتنى
باخذ لدينار ولا أخذ درهم
ولا بسط كف لامرء غير مجرم
ولا السفك منه ظالما ملء محجم
ولو يستطيع المسلمون تقسموا
لك الشطر من اعمارهم غير ندم
فأربح بها من صفقة لمبايع
وأعظم بها أعظم بها ثم أعظم(10)

فأقبل عليه عمر بن عبد العزيز « ثم قال : يا كثير انك تساءل عما قلت » .

ونحن اذا جللنا هذه الابيات لاحظنا لباقة كثير وحذقه فى اشباع معانيه بروح دينية خالصة وشتان بين هذا المدح وما اعتاد ان يمدح به الخلفاء قبله لا محالة ان الشاعر يحدثنا عن نفسه كيف أخذ فى هذا الضرب من الشعر اذ قال : «فأقمنا عنده أى مسلمة بن عبد الملك ـ أربعة أشهر يطلب لنا الاذن هو وغيره فلم يؤذن لنا الى ان قلت فى جمعة . من تلك الجمع : لو انى دنوت من عمر فسمعت كلامه فتحفظته كان ذلك رأيا ففعلت فكان ما حفظته من قوله يومئذ : لكل سفر زاد لا محالة فتزودوا لسفركم من الدنيا الى الآخرة التقوى وكونوا كمن عاين ما أعد الله له من ثوابه وعقابه فترغبوا وترهبوا ولا يطولن عليكم الامد فتقسو قلوبكم وتنقادوا لعدوكم فى كلام كثير ثم قال : أعوذ بالله ان آمركم بما انهى عنه نفسى فتخسر صفقتى وتظهر عيلتى وتبدو مسكنتى فى يوم لا ينفع فيه الا الحق والصدق ثم بكى حتى ظننا أنه قاض نحبه وارتج المسجد وما حوله بالبكاء والعويل » (11).

وهكذا حصر معانى مدحه فى ملازمة الحق والهدى وفى الاعراض عن الدنيا والاقبال الصادق على الآخرة غير ان اعراضه عن الدنيا لم ينسه مسؤولياته السياسية والاجتماعية بل كان من أكبر الاسباب واوثقها فى القيام بهذه المسؤوليات أحسن قيام حتى شمل عدله جميع الناس فلم يكن أحد :

(10) الشعر والشعراء ، ج 1 ص 505 ـ 506 انظر تهذيب الاغانى ، ج 3 ص 1060 .
(11) الشعر والشعراء ، ج 1 ص 504 ـ 505 .

يقـــول : أمـــير المؤمنين ظلمتنى
بـــأخذ لدينار ولا أخـــذ درهـــم

ولا بسط كف لامرء غـــير مجرم
ولا السفك منه ظالما ملء محجم

وهكذا فرح بسياسته معظم المسلمين وتمنوا لو استطاعوا ان يشاطروه اعمارهم حتى يطول حكمه العادل .

والطريف فى هذا المدح اللبق ان فطن كثير الى المعنى السامى الكامن فى الاقبال على الآخرة حسب المفهوم الاسلامى ، وهـــذا المعنى ايجابى غير سلبى فى استصلاح شؤون الناس فى الدنيا بل صلاحهم متوفق على الشعور بالمسؤولية أمام الله والوقوف لديه للحساب والعقاب ، ومتى كان ضمير المؤمن حيـــا بهذا الشعور صلحت أعماله الدنيوية وبصلاح الفرد يصلح المجتمع ويسود فيه الخير والحق والعدل .

ولمـــا كان دور الاحوص استـــأذن الخليفة فى الانشاد فقال له كما قال لكثير : قل ولا تقل الا حقا فأنشده :

وما الشعر الا خطبة مـــن مؤلف
لمنطق حـــق أو لمنطق باطـــل

فلا تقبلن الا الذى وافق الرضى
ولا ترجعنـــا كالنســـاء الارامـــل

رأيناك لم تعدل عن الحـــق يمنة
ولا يسرة فعـــل الظلوم المخاتـــل

ولكن أخذت القصد جهدك كلـــه
تقـــد مثـــال الصالحـــين الاوائل

فقلنا ولم نكذب بما قد بدا لنا
ومن ذا يرد الحق من قـــول قائل

ومن ذا يـــرد السهم بعد مضائه
على فوقه اذ عار من نـــزع نابل

ولولا الذى قـــد عودتنا خلائف
غطاريف كانوا كالليوث البواسل

لمـــا وخدت شهرا برحلى رسلـــة
تقدمتا فى البيد بـــين الرواحل

ولكن رجونا منك مثل الذى بـــه
صرفنا قديما من ذويك الاوائل

فان لم يكن للشعر عندك موضع
وان كان مثل الدر فى فتل فاتل

فان لنـــا قـــربى ومحض مـــودة
ومـــيراث آبـــاء مشـــوا بالمناصل

وذادوا عدو السلم عن عقر دارهم
وأرسوا عمود الدين بعد التمايل

وقبلك مـــا اعطى هنيـــدة جلـــة
على الشعر كعبا من سديس وبازل

رســـول الالـــه المستضاء بنـــوره
عليه ســـلام بالضحى والاصائل

فكـــل الذى عددت يكفيك بعضه
وقلك خير من بحور سوائل (12)

« فقال له عمر : انك (يا أحوص) تسأل عما قلـــت » .

يقف الاحوص مثل كثير وهو شاعر باتجـــاه الخليفة الالتزامى فى الشعر فيوافقه عـــلى ذلك مفتتحا مدحه بقوله :

وما الشعر الا خطبة مـــن مؤلف
لمنطق حـــق أو لمنطق باطـــل

فلا تقبلن الا الذى وافـــق الرضا
ولا تـــرجعنا كالنســـاء الارامل

وفى قولـــه تبدو نزعتـــه الى اعطـــاء الاولية للمعانى وهو فى ذلك يسخر شعره لخدمة أغراض غير الغرض الفنى ولذلك ميز بين منطق الحـــق

(12) الشعر والشعراء ، ج 1 ص 506 ـ 507 .

والباطل ، وهذا التمييز يمحى فى مذهب الفن للفن وقد قال فيه قدامة بن جعفر « وعلى الشاعر اذا شرع فى أى معنى كان من الرفع والضعة والرفت والنزاهة والبذخ والقناعة والمدح والعضيهة ، وغير ذلك من المعانى الحميدة والذميمة ان يتوخى البلوغ من التجويد فى ذلك الى النهاية المطلوبة » (13) .

لان المهم فى هذا المذهب هو التأليف لا المعانى .

غير ان الاحوص قصر معانيه على أمرين : سيرة الخليفة والعطاء الذى يناله من الممدوح .

أما سيرة الخليفة فيراها عادلة تلازم الحق والهدى حتى أصبح مثال الاوائل ويؤكد ذلك بقوله :

فقلنا ولم نكذب بما قد بدا لنا
ومن ذا يرد الحق من قول قائل

أما العطاء فكان لبقا حاذقا فى سؤاله عمر ابن عبد العزيز الذى كان يتحرج من انفاق المال فى غير مصالح المسلمين فتوسل الشاعر اليه بالقرابة والمودة ثم سأله ان يتخذ الرسول (صلعم) أسوة فى اثابة الشعراء على مدحهم ويشير بذلك الى كعب بن زهير الذى خلع عليه النبى (صلعم) بردته بعدما سمع مدحه المشهور ولاشك ان مثل هذه الحجة فى نظر الاحوص تزيل الحرج عن الخليفة .

بيد ان عمر بن عبد العزيز صمم الا ينفق مال المسلمين الا على مستحقيه منهم وذلك لما دخل جرير عليه ومدحه قال له الخليفة « يا ابن الخطفى أمن ابناء المهاجرين انت فنعرف لك حقهم أم من ابناء الانصار فيجب لك ما يجب لهم من الفقراء المسلمين فنأمر صاحب صدقات قومك فيصلك بمثل ما يصل به قومك ؟ فقال : يا أمير المؤمنين ما أنا بواحد من هؤلاء وانى لمن أكثر قومى مالا واحسنهم حالا ولكنى أسألك ما عودنيه الخلفاء : أربعة آلاف درهم وما يتبعها من كسوة وحملان ، فقال له عمر : كل امرىء يلقى فعله وما يرى لك فى مال الله من حق ولكن انتظر يخرج عطائى » (14) .

أما مدح جرير فنهج فيه نهج كثير والاحوص اذ «كان هيا له شعرا فلما دخل عليه غيره وقال :

انا لنرجو اذا ما الغيث اخلفنا
من الخليفة ما نرجو من المطر

نال الخلافة اذ كانت له قدرا
كما أتى ربه موسى على قدر

أأذكر الجهد والبلوى التى نزلت
أم أكتفى بالذى بلغت من خبرى

ما زلت بعدك فى دار تعرقنى
قد طال بعدك اصعادى ومنحدرى

لا ينفع الحاضر المجهود بادينا
ولا يجود لنا باد على حضر

كم بالمواسم من شعثاء ارملة
ومن يتيم ضعيف الصوت والبصر

يدعوك دعوة ملهوف كأن به
خبلا من الجن أو مسا من النشر

ممن يعدك تكفى فقد والده
كالفرخ في العش لم ينهض ولم يطر

---

(13) نقد الشعر ص 17 ـ 18 وانظر تهذيب الاغانى ، ج 3 ص 1061 .
(14) تهذيب الاغانى ، ج 3 ص 893 .
(15) م. ن ص 892 (تعرفنى : تسلبنى ما عندى وتستصفيه) .

فى هذه الابيات عـرف جرير كيف يؤثر فى الخليفة حتى جعله يبكى مما سمع من قوله . لانه ذكره بمسؤولياته نحـو فقراء المسلمين الذيـن بلغ بهم الجهد حتى صار .

« لا ينفـع الحاضر المجهود بادينا
ولا يجود لنـا باد عـلى حضر »

لا شك ان هذا الضرب من الشعر فى صميم الاتجاه الاسلامى وفى الختـام نـرى ان نهار ابن توسعة (16) يعبر عن هـذا المذهب تعبـيرا دقيقا حيث يقول :

أبـى الاسـلام لا أب لى سـواه
اذا هتفـوا ببكـر أو تميـم

دعـى القـوم ينصـر مدعيـه
فيلحقه بـذى النسب الصميـم

ومـا كـرم ولـو شرفت جدود
ولكن التقى هـو الكريـم (17)

ومثل هذا القول يصفق له فريق من المسلمين الذين يودون ان ينحـو الشعراء هـذا النحـو فيتركوا باطل القول ويلتزموا الحق منه ولا سيما بعـدما اشتدت مهاجاة الشعـراء بعضهم لبعض حتى صاروا بلاء على الناس اذ يثيرون مخازيهم ويهجـون احياءهـم وأمواتهم فأحيـوا الحميـة الجاهلية والعصبية القبلية بعد ان اماتها الاسلام فصار الشعر يخدم الشر والظلم ويؤيد انقسام المسلمين وافتراقهم وذلك ما سنبسط فيه القول ان شاء الله عندما نتحدث عن شعراء الاحزاب فى العهد الاموى .

ضعف الشعر فى صدر الاسلام :

لاحظ دارسو الشعر فى صدر الاسلام ضعفه فعزا ابن سـلام الجمحى ذلك الى انشغال الناس بالفتوحات فقال : « فجاء الاسلام فتشاغلت عنه العرب وتشاغلوا بالجهاد وغزو فـارس والروم ولهـت عـن الشعر وروايته فلما كثـر الاسلام وجـاءت الفتـوح واطمأنـت العرب بالامصار راجعوا رواية الشعر ... » (18) .

كان للشعر فى العصر الجاهلى دور هام اذ كان « ديوان علمهم ومنتهى حكمهم به ياخذون واليه يصيرون » (19) وقال عمـر بن الخطاب : « كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه » (20) .

وقال اليعقوبى فى تاريخه : « وكانت العرب تقيم الشعر مقام الحكمة وكثير العلم » (21) وقال بعد ذلك : « ولم يكن لهم شىء يرجعون اليه من أحكامهم وأفعالهم الا الشعر فيه كانوا يختصمون وبه يتمثلون وبه يتفاضلون وبه يتقاسمون وبه يتناضلون وبه يمدحون ويعابون » (22) .

من هذه الاقوال ندرك أهمية الدور التعليمى الذى كان للشعر فى الجاهلية وقـد ذكرنا جانبا منـه عندما تعرضنا للواقعية فى الشعر الجاهلى وشرحنا مثاليته النسبية التى تنـزع الى تحقيق مكارم الاخلاق وتنشئة الناس عليها لانها عمدة

---

(16) نهار بن توسعه بن أبى عتبان من بكر بن أبى حنتم اشعر بكر (بن وائل) بخراسان (الشعر والشعراء ج 1 ص 537)
(17) م. ن ص 537 (الشعر والشعراء) .
(18) طبقات فحول الشعراء ، ص 22 .
(19) م. ن . ص 22 .
(20) م. ن ، ص 22 .
(21) تاريخ اليعقوبى ، ج 1 ص 262 .
(22) م. ن ، ص 262 .

فخرهم ومجدهم فى الحياة التى كانوا يطلبونها من أجل حسن الاحدوثة والذكر كما قال حاتم الطائى الجواد المشهور :

امـاوى ان المـــال غـــاد ورائـح
ويبقى من المال الاحاديث والذكر (23)

فلما جاء الاسلام صارت اليه هداية النفوس وتهذيبها لانه أكمل وأصلح واسمى منـه حتى أصبح فريق مـن المسلمين ينظرون الى الشعـر نظرة استخفاف تدل على كراهيتهم له ولا سيما بعدما نزل قولـه تعـالى فى شعراء المشركين : « **والشعراء يتبعهم الغاوون الم تر انهم فى كل واد يهيمون وانهـم يقولـون ما لا يفعلـون** » وايده قوله (صلعم) « لان يمتلىء جوف احدكم قيحا حتى يريه خـير له من ان يمتلىء شعرا » ، وقد سبق ان بينا معنى الآية والحديث وما يراد منهما ولكن جماعة من الاتقياء المتشددين وقفوا عندهما فابغضوا الشعر ، وقد خصص صاحب العمدة بابا للرد عليهم (24) . وعلى كل حال ان هذه الجماعة صار عندهم الشعر من لغو الحديث حتى اخذوا يتساءلون عـن روايـة الشعر فى المسجد فى شهر رمضان « وقال قوم انها تنقض الوضوء » « وسئل ابن عباس هل الشعر من رفث القول ؟ وقد قيل لسعيد بن المسيب : ان قـوما بالعراق يكرهون الشعـر فقال نسكـوا نسكـا اعجميا » .

وسرت هذه الكراهية للشعر الى العصر الاموى يروى ابن سـلام ان رجـلا دخل على ابن سيرين فوجد عنده جريرا ينشده ويحدثه فقال الرجل هذا صاحب باطل (25) .

ولعل هذا التقويم الجديد الذى اشتهر بـــه فريق من المسلمين والذى يجعل الشعر من لغـو الحديث هو الذى حدا لبيدا ان يقول لعامل عمر ابن الخطاب لمـا سأله عما احدث مـن الشعر فى الاسلام : « قد ابدلنى الله بالشعر سورة البقرة وآل عمران » فـزاد عمـر فى عطائه فبلغ بـه الفين (26) ويؤكد ابن سلام ذلك بقوله : « وكان مسلما رجل صدق » (27) .

ان كراهة الشعر لم تكن أمرا خاصا بالمسلمين المتورعين المتشددين بـل عرفها الآداب العالمية منهـا الادب اليوناني فنجـد أفلاطون وشيخـه سقراط ينعيان عـلى الشعـراء كذبهم وسـوء اخلاقهم حتى اخرجهم افلاطون من جمهوريته (28)

كما عرفها الادب الفرنسى اذ انقسـم الناس فى شأن الشعر فريقين احدهما يكبر قيمة الشعر والآخـر يـراه خطـرا عـلى النفوس والمجتمع ويستصغر شأنه حتى يعده من لغو الحديث (29).

فلما أراد الاصمعى ان يقوم ما قيل من الشعر فى عهـد الراشدين بدا لـه ضعف هـذا الشعر فقال : « الشعر نكد بابه الشر فاذا دخل فى الخير ضعف هذا حسان بن ثابت فحل من فحول الجاهلية فلما جاء الاسلام سقط شعره » وقال مرة أخرى : شعر حسان فى الجاهلية مـن اجود الشعر فقطع متنه فى الاسلام لحال النبى (صلعم) (30) وقوله هذا يدل على ملاحظة دقيقة لان حسانا وجـد نفسه ملتزما ضربا من القول لا يعدو الحـق والخير لان النبى (صلعم) لا يرضى عن غيرهما .

وكراهية فريق مـن اتقياء المسلمين للشعـر وانشغال الناس بالفتوحات ـ لعل كل ذلك كان ـ من الاسباب التى جعلت شعر هذه الفترة فاتـرا ضعيفـا .

(23) الشعر والشعراء ، ج 1 ص 246 .
(24) انظر العمدة من ص 27 الى ص 32 ج 1 .
(25) انظر طبقات فحول الشعراء ، ص 285 .
(26) طبقات فحول الشعراء ، ص 113 .
(27) م . ن ، ص 113 .
(28) انظر نصوص النقد الادبى ـ اليونان ـ ج 1 ص 8 ، تاليف د. لويس ، دار المعارف مصر ، سنة 1965 .
(29) انظر : Les textes généraux littéraires 9 x P 272
(30) الشعر والشعراء ، ص 305 ج 1 .

افتتاح الجامعة الإسلامية

الأستاذ محمد الأخضر السائحي

ارى الشمس من خلف السحاب ستسطع
وأجزم ان الزهر هذا سيينع

وان شذاه سوف يملا افقنا
وفى كل افق حولنا يتضوع

فهذا الثرى من سالف الدهر منجب
وها هو يلقى من درى كيف يزرع

يصون به النبت الصغير عن الأذى
ويرعى به الدوح الذى يتفرع

ويجرى عليه الماء فى كل موضع
فلم يبق فى منأى عن الماء موضع

هو الجد يدنو بالمطامح والمنى
فتبصرها ملء العيون وتسمع

ولولاه ما قامت على الأرض دولة
ولا كان عمران ولا قام مصنع

ولا عرف التاريخ من هو عقبة
ولا اسم ابن باديس الذى ظل يلمع

ولا الشهداء الخالدين على المدى
ولا ذا الذى تحت اسمه نتجمع

نصبنا له التذكار فى كل ساحة
ورحنا له نعلى البناء ونرفع

نشيد كالفردوس للعلم ، إننا
اذا ما أردنا أن نشيد نبدع

نخط اسمه فى الجامعات لأنها
مصانع فيها العبقريات تصنع

وفيها الجنود الساهرون على العلا
وفيها التحدى والعلا والتطلع

فقل لابن محيى الدين ذكرك خالد
ومجدك مرفوع وشمسك تسطع

اقمت مدى الأجيال فى كل خافق
فما انت منسى ولا انت مودع

وقل للرئيس اليوم حققت مطمعا
لنا .. لم يعد من بعده الآن مطمع

رفعت لهذا الدين فينا لواءه
وقد كاد بالأوهام فينا يضيع

وصنت حماه أن يداس ، وأن يرى
ضعيفا فلا يحيا ، ولا يتمتع

وأعطيت بالتقوى مثالا محببا
ولا شيء كالتقوى يعز ويرفع

واجمل ما ترنو له العين ، منظر
به قائد لله يعنو ويخضع

يطوف مع الحجاج بالبيت خاشعا
ويسجد من خلف المقام وبركع

ويخطر فى إحرامه متجردا
مع الناس لا يعلو ولا يترفع

فما كل من قاد الشعوب موفق
ولا كل من خاض الصفوف سميدع

ولكنها الأعمال تنطق وحدها
فنعرف من يسعى ، ومن يتسكع

ومن يعمل الأعمال لله مخلصا
ومن يعمل الأعمال يغرى ويخدع

فسر مطمئنا فى طريقك اننا
على الحب طول الدهر لا نتزعزع

وأيقن بأن الغرس لابد مثمر
فأرضك مخصاب وشعبك طيع

مشى الخصب فيها من ثلاثين حجة
وما زال يمشى فى رباها ويمرع

فكل مكان فى الجزائر مخصب
وكل مجال فى الجزائر ممتع

وحسبك ما تلقى هنا من مناظر
تراها فتعنو للجلال وتخشع

☆ ☆ ☆

قسنطينه الفيحاء ، ما عاد رائعا
غنائى ، لأن اللحن عندك اروع

شموخ فضيع فى الطبيعة صارخ
وحسن على كل الجوانب افضع

فلاقت لديك الأرض بالأفق وانحنت
لك القمم الشماء تصغى وتسمع

وطاف بك الوادى الحبيب مرجعا
ترانيم ما انفكت عليك ترجع

فمجدك ملء العين والأذن والحجى
وذكرك ٠ بعد اليوم اعلى وأرفع

وانت مدى الأجيال للمجد موطن
وانت مدى التاريخ للعلم منبع

ثوى فيك باديس العظيم ، وضمخت
تراك دماء بالبطولات تصدع

وينتصب الإسلام فيك مؤذنا
بأن زمانا قد مضى سوف يرجع

ستشرق منك الشمس بعد غيابها
وكل سحاب حولها يتقشع

وتنتشر الأنوار فى كل بقعة
وتمتد حتى لا ظلام يروع

فقد عاد عهد الشافعى ومالك
وعاد لنا النبع الذى منه نكرع

وفتحت الأبواب من كل مغلق
فلا باب ـ بعد اليوم ـ للعلم يقرع

ونصب للتدريس كل محنك
من اللسن منطيق إذا قال يقنع

وعن كل ما فى الكتب رطبا ويابسا
وصنفها فى عقله فهو مرجع

☆ ☆ ☆

فقل للشباب اليوم هذا زمانكم
فان شئتمُ فاسعوا وان شئتمُ دعوا

لقد مهد العهد السعيد طريقكم
فسيروا على هدى الطريق واسرعوا

وحييت يا عهد الكرامة والهدى
فانك انقى فى الزمان وانصع

وبوركت عهدا كالضحى متالقا
تحقق فيه ما نروم ونطمع

فانك عهد بالرغادة مفعم
وانك عهد بالسعادة مترع

1505/1/18 هـ ـ 1984/10/13 م