مجلة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

دورية أكاديمية متخصصة محكمة

تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية

صَفَرٌ 1422 / ماي 2001

العدد 8

مطبعة البعث-قسنطينة

جميع الآراء الواردة بالمجلة تعبر عن وجهة نظر
أصحابها ولا تعكس رأي المجلة

مدير المجلة	أعضاء هيئة التحرير	الهيئة الاستشارية
أ.د/ عبد الله بوخلخال	أ.د/ عبد الله بوجلال	د. أحمد رحماني
	أ.د/ سامي عبد الله الكناني	د. إسماعيل يحي رضوان
رئيس التحرير	د/ أحمد صاري	د. زين الدين مصمودي
د/ احميده عميراوي	د/ جمال شوالب	د. سعيد فكرة
	د/ بشير بوجنانة	د. الشيخ بوعمران
مسؤول النشر	د/ رابح دوب	د. صالح صالحي
د/ احميده عميراوي	د/ سلمان نصر	د. عبد العزيز فيلالي
أمين التحرير	د/ مولود سعادة	د. عبد الكريم عوفي
أ. محمود بن زغدة	د/ مصطفى باجو	د. عبد الرزاق قسوم
السيدة سميرة سقاوي	د/ عمر لعويرة	د. عمر بوقرورة
		د. محمد خزار
		د. يحي بوعزيز
		أ. ذهبية بورويس
		أ. مفيدة بالهامل
		أ. ناصر لوحيشي

توجه جميع المراسلات والأبحاث باسم رئيس التحرير على العنوان الآتي:

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ص.ب 137 قسنطينة الجزائر

☎ 98 21 92 31 0 /90 22 92 31 0 الفاكس: 98 21 92 31 0 /41 21 92 31 0

البريد الإلكتروني: E.Mail = USIEAK 1. @ IST. CERIST. DZ

التلكس: 92954 USIEAK DZ

أشرف الدكتور احميده عميراوي على كتابة وسحب هذا العدد 8 على PC

﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق، أولم

﴿يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾

صدق الله العظيم

سورة فصلت آية 53

فهرس

أ. د. عبد الله بوخلخال مدير الجامعة: تقديم 1

د. إبراهيم التهامي: مسألة الإيمان بين أهل السنة والفرق المخالفة 3

د. رابح دوب: أبو الليث السمرقندي في تفسير بحر العلوم 33

د. نصر سلمان: اليسر ورفع الحرج في الشريعة الإسلامية 54

د. إسماعيل يحي رضوان: إرشاد الباحثين في علم الأصول فيما هو كائن وفيما يجب أن يكون 73

د. مصطفى باجو: الاجتهاد المقاصدي وتطبيقاته عند الإباضية 93

أ. صونية وافق: المرجعية المقصدية وأثرها في التقريب بين المذاهب 113

أ. رحيمة بن حمو: الاشتراع في الدولة الإسلامية مفهومه وخصائصه 123

د. احميده عميراوي: كشف المحجوب لأبي الحسن علي بن عثمان الهجويري من أواخر القرن الرابع الهجري إلى حوالي 465 هـ (مقاربة معرفية) 140

أ. نجيب بن خيرة: الزوايا في الجزائر...وفريضة التعليم الغائية 157

د. بوبة مجاني: أبو مدين شعيب وشيخه أبو يعزى بن عبد الرحمان الأيلاني من خلال كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى لأحمد أبي القاسم التادلي الصومعي ألفه سنة 1000هـ/ 1592م 172

د. احميده عميراوي: في رحاب جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية 181

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

يأتي العدد الثامن من مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، مباشرة بعد صدور العدد السابع - (مارس 2001)، وسيتبع قريبا - إن شاء الله - بالعدد التاسع.

وقد جاء هذا العدد الثامن في ثوب وإخراج جديدين، قد حاول المشرفون على المجلة أن يقدموا فيه للقراء الكرام أفكارا وموضوعات متنوعة، كما يقدم أجوبة عن مسائل علمية - تراثية ومعاصرة - قيمة، في مجالات العلوم الإسلامية والإنسانية والاجتماعية، شارك بها باحثون من جامعة الأمير عبد القادر ومن جامعات أخرى، باللغات العربية والإنكليزية والفرنسية.

والمجلة إذ تواصل مسيرتها بهدوء وثبات، فإنها تهدف دائما وأبدا إلى دعم البحث العلمي الذي هو جزء مهم من رسالة جامعة الأمير عبد القادر العلمية والتعليمية وتشجيع الباحثين ونشر أعمالهم العلمية إلى القراء - كل القراء - حتى تكون المجلة مرجعا علميا في داخل الجزائر وخارجها، من أجل خلق مجال لتبادل الأفكار والخبرات العلمية مع الباحثين والمؤسسات العلمية والثقافية الوطنية والأجنبية.

وقبل أن نترك أعزاءنا القراء رفقة هذه الأبحاث والمقالات المتنوعة التي نتمنى أن تنال إعجابهم وثقتهم، ويجدوا فيها ما يفيدهم ويسعدهم، نرجو منهم ألا يبخلوا على إدارة المجلة ببحوثهم وانطباعاتهم واقتراحاتهم من أجل تطوير المجلة شكلا ومضمونا ومنهجا وضمان إستمراريتها عددا بعد الآخر.

كما لا أنسى أن أنوه من جديد بالمشرفين والباحثين المشاركين في هذا العدد وفي غيره، ومزيدا من الاجتهاد والعمل حتى نرسخ قيم العلم والمعرفة بين أبناء الأسرة الجامعية.

والله ولي التوفيق والحمد لله رب العالمين

قسنطينة في 7 صفر 1422/ 1 ماي 2001م

أ.د. عبد الله بوخلخال

مدير الجامعة

كلمة رئيس التحرير

بمشيئة الله ﷻ وتوفيقه وبتعاون الأساتذة الزملاء والباحثين الأوفياء والموظفين الأعزاء تمّ إنجاز هذا العدد الثامن من مجلة الجامعة للعلوم الإسلامية ليثمن جهود الجميع ويساعد الجامعة في تأدية رسالتها الدينية والعلمية؛ الوطنية والعالمية.

يظهر هذا العدد بموضوعات علمية ومتنوعة متخصصة في العقيدة والتفسير والحديث والفقه والأصول والشريعة والقانون والفكر والتاريخ والإعلام والعلوم، كل ذلك من أجل المساهمة ولو بالقليل في تعميق المعارف وتوسيع المدارك. ولتكون جامعتنا منبرا للتواصل المعرفي بين الباحثين.

ونأمل أن تستمر هذه المجلة في الصدور، مثلما تتعهد نحن هيئة التحرير بتطوير المجلة وبتحسينها؛ لهذا نوجه الدعوة من جديد إلى كلّ باحث من الجامعات ومراكز البحث الجزائرية وغير الجزائرية لتزويدنا بموضوعات علمية لنشرها في الأعداد المقبلة وفق الشروط المعهودة.

والله ﷻ ولي التوفيق

الدكتور عميراوي احميده

نائب مدير الجامعة

مسألة الإيمان بين أهل السنة والفرق المخالفة

د.إبراهيم التهامي
جامعة الأمير عبد القادر

ملخص

Cet essai aborde la signification de la foi en évoquant les doctrines multiples des savants dans son interprétation, tout en faisant l'analyse de leurs points de vue et leurs arguments dans la compréhension et l'interprétation des énoncés du Coran et de la tradition (les dires du prophète - le salut soit sur lui) en ce sens, pour démontrer enfin les répercussions qui découlent de chaque opinion.	يتناول الموضوع حقيقة الإيمان ومذاهب العلماء في تفسيره، مع تحليل آراء هذه المذاهب والخلفيات العقدية التي حكموها في فهم نصوص الكتاب والسنة، مع الاستخلاص إلى بيان وجه الصواب من القول في بيان حقيقة الإيمان وما يترتب على كل قول من نتائج علمية.

تمهيد

نتناول في هذا البحث حقيقة الإيمان من الناحية التاريخية، حيث كان هذا الموضوع مثار اختلاف وجدال كبيرين بين المسلمين، رغم أن القرآن والسنة قد بيناه بيانا شافيا. ولو أن الناس اكتفوا بالقرآن والسنة، وأقبلوا عليهما دون خلفية عقدية مسبقة، لوصلوا إلى فهم مراد الشارع منه بأيسر سبيل .

ولكن عندما نبتت نابتة تجادل في الإيمان وتفسره تفسيرا بعيدا كل البعد عن حقيقته وعن مراد الله ورسوله منه كان لزاما على علماء السنة أن ينبروا للدفاع عن دين الله وعن مفاهيمه الصحيحة وينهضوا بعبء الرد على المنحرفين عن منهج السلف، مصداقا للحديث "يحمل هذا العلم من خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين"، فكان ذلك الكم الهائل من المؤلفات في بيان حقيقة الإيمان كما أراده الله ورسوله، وكان ذلك المنهج الذي رسمه علماء السنة في فهم حقائق الإسلام، وهو المنهج الوسط بين الإفراط والتفريط، كما سيتضح من خلال هذا البحث.

ولقد حاولت خلال عرضي لهذا البحث أن أربط القارئ بنصوص الوحي وأقوال السلف، وحاولت قدر المستطاع أن أبتعد عن المصنفات المعاصرة في هذا الباب، لأن البحث -كما قلت- يحتاج إلى بيان وإيضاح، وأحسن من قام بهذا الأمر هم السلف من خلال تفسيرهم لنصوص القرآن والسنة. وقد تناولت في هذا البحث تعريف الإيمان واختلاف الناس فيه، والفرق بينه وبين الإسلام ونواقضه، والله المستعان

تعريف الإيمان لغة واصطلاحا:

الإيمان في لسان العرب له استعمالان اثنان:

فتارة يرد متعديا بنفسه ويكون معناه: التأمين أي إعطاء الآمان، تقول آمنت فلانا إيمانا وأمنته تأمينا بمعنى واحد قال تعالى: "وآمنهم من خوف" (قريش 4). ومنه اسم الله "المؤمن" لأنه أمّن عباده من أن يظلمهم. وتارة يرد الإيمان متعديا بالباء أو باللام، ويكون معناه عندئذ التصديق كما في قوله تعالى: "قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا..." (البقرة 136). وكما في قوله تعالى: "وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليهم وما أنزل إليكم خاشعين لله " (آل عمران199).

وكما في قوله تعالى: "أفتطمعون أن يؤمنوا لكم" (البقرة 75).

وكما في قوله تعالى: "وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين" (يوسف 17). وتارة يرد لازما، ويكون معناه في هذه الحال: الدخول في الإيمان. وكذلك الإسلام في اللغة له استعمالان مثله في ذلك مثل الإيمان فيرد متعديا بنفسه ويكون معناه: التسليم أي الإعطاء، تقول: أسلمت درهما في ثوب: أي أعطيت، وتقول: أسلمت فلانا إذا خذلته كأنك سلمته لعدوه وتركته له وجاء هذا المعنى في قوله عليه السلام: (المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ولا يحقره بحسب امرئ من الذنب أن يحقر أخاه المسلم) [1]. ويرد متعديا بحرف الجر "إلى" ويكون معناه تسليم الأمر، كما تقول: أسلمت أمري إلى الله: أي سلمته إليه، قال تعالى "ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن" (لقمان 22).

ويستعمل لازما ويكون معناه: الانقياد والدخول في السلم أي الاستسلام مثل: الإصباح، وهو الدخول في الصباح، والإحرام الدخول في الحرمة. ومعنى الإسلام لازما يرجع إلى معناه متعديا. لأن من انقاد واستسلم للغير فقد سلم إليه نفسه وألقي إليه بمقاليده.

أما في الاصطلاح: فالإيمان: هو إذعان النفس للحق على سبيل التصديق القلبي، ويتحقق بثلاثة أمور: الاعتقاد بالقلب والنطق باللسان والعمل بالجوارح. الفرق بين الإيمان والإسلام: ورد الإيمان والإسلام في نصوص الكتاب والسنة على عدة وجوه، فمرة على سبيل الترادف كما في قوله تعالى: "فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين" (الذاريات 36).ولم يكن هناك غير بيت واحد.وكما في قوله تعالى: "ويا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين" (يونس84).

فالإسلام هنا بمعنى الإيمان. وقد وردا على سبيل الاختلاف كما في قوله تعالى: "قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا" (الحجرات 49). وكما في حديث جبريل عليه السلام الذي جاء يعلم الناس أمور دينهم فسأل النبي عليه السلام عن الإيمان وعن الإسلام وعن الإحسان، فجاء تعريف النبي لكل واحد من هذه العناصر بتعريف مغاير عن الآخر، قال عليه السلام: "الإيمان: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره.وأما الإسلام: فهو أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إلى ذلك سبيلا" [2].

فجاء تعريف الإسلام كما نلاحظ مغايرا ومختلفا عن تعريف الإيمان وكما في حديث سعد عند البخاري ومسلم [3]: "أنه صلى الله عليه وسلم أعطى رجلا عطاء ولم يعط الآخر، فقال له سعد: يا رسول الله: تركت فلانا ولم تعطه وهو مؤمن، فقال عليه الصلاة والسلام: أو مسلم، فأعاد عليه فأعاد رسول الله صلى عليه وسلم. وكما جاء الفرق واضحا في قوله عليه السلام: "يا معشر من أسلم بلسانه ولم يدخل الإيمان في قلبه وبهذا التعريف يكون بين الإيمان والإسلام عموم وخصوص،

فالإسلام عام بالنسبة لأفراده خاص بالنسبة للإيمان، لأنه ليس كل مسلم مؤمنا، والإيمان خاص بالنسبة لأفراده عام بالنسبة للإسلام لأنه يشمله فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنا.

وعلى هذا التعريف يكون المقصود بالإيمان هو الجانب العقدي والإسلام هو الجانب العملي من الدين. ومن هنا جاءت القاعدة المعروفة: إذا اجتمعا (أي الإيمان والإسلام) [4]. في مكان اختلفا (أي في المعنى) وإذا افترقا اجتمعا (أي في المعنى). وذكروا صورة أخرى من الصور التي يرد فيها الإيمان والإسلام وهي صورة التداخل، ومعناه أن يكون أحدهما جزءا من الآخر. وذكروا لذلك حديثا أخرجه أحمد والطبراني وإسناده جيد [5] "أن البني صلى الله عليه وسلم سئل: أي الأعمال أفضل قال: اسلام. فقيل له: أي الإسلام أفضل ؟ فقال: الإيمان. ويرى الشنقيطي أن الفرق بين الإيمان والإسلام هو من حيث اللغة أما من حيث الشرع فهما متفقان لأن "مسمّى الإيمان الشرعي الصحيح والإسلام الشرعي الصحيح هو استسلام القلب بالاعتقاد واللسان بالإقرار والجوارح بالعمل فمؤداهما أن الإيمان والإسلام واحد. وعلى هذا فإن الإيمان المنفي في الآية هو مسماه الشرعي والمثبت هو اللغوي الذي هو الاستسلام والانقياد بالجوارح دون القلب"[6].

أقوال الناس في الإيمان:

اختلفت أقوال الفرق في الإيمان إلى طرفين ووسط.فالطرف الأول هو من لم يدخل الأعمال في مسمى الإيمان بل أهملها وأهدرها ويمثله الكرامية. [7] والمرجئة والجهمية [8].

- فالكرامية قالت: إنه الاعتراف باللسان أن ما جاء به الرسل حق ولو بلا عمل ولا اعتقاد له.

- والمرجئة قالوا: المطلوب قول واعتقاد فقط، فلا يضر بعد ذلك شيء من المخالفة والعصيان، صغيرا أو كبيرا، وقالوا: لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وقد نظم شاعرهم مذهبهم في هذين البيتين:[9]

مت مسلما ومن الذنوب فلا تخف ... حاشى المهيمن أن يري تنكيدا

لو رام أن يصليك نار جهنم ... ما كان ألهم قلبك التوحيدا.

والجهمية قالوا: إن الإيمان هو مجرد معرفة القلب.هذا هو الطرف الأول وهو الطرف الذي يهدر الأعمال كلية ولا يعتبرها. أما الطرف الثاني فهو الذي يرفع الأعمال إلى مستوى العقائد ويجعل العاصي بترك العمل كالعاصي بتكذيب الله ورسوله، ويمثله الخوارج والمعتزلة، والاختلاف بينهم اختلاف شكلي أو لفظي فقط.فالخوارج قالوا: إن الإيمان قول واعتقاد وعمل، ومن أخل بالعمل كأن ترك فريضة أو ارتكب كبيرة ولم يتب منها فقد خرج من الإيمان واستحق الخلود في النار أبدا. أما المعتزلة: فهم يوافقون الخوارج في أن صاحب الكبيرة مخلد في النار إذا لم يتب منها، لكنهم لا يسمونه كافرا، وإنما هو في منزلة بين المنزلتين لا كافر ولا مؤمن، ومن هنا أطلق عليهم خصومهم لقب (مخنثة الخوارج).

مناقشة هذه الآراء:

وقد رد علماء السنة على هذه الأقوال بما يلي:

1- أما قول الكرامية فهو قول ظاهر البطلان، وهو من السخف بمكان لأنه يلزم منه أن يكون المنافقون مؤمنين والقرآن مشحون بتكفير من آمن بلسانه ولم يؤمن بقلبه، بل جعلهم أشد عذابا من الكفار، قال تعالى: "إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار" (النساء 45).

قال تعالى: "يا أيها النبي لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم" (المائدة 41)، ويقول أيضا: "ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين" (البقرة 8)، ويقول: "إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله" (المنافقون1).وقال تعالى: "ويقولون آمنا بالله وبالرسول وأطعنا ثم يتولى فريق منهم من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين" (النور 47). والتولي هنا هو التولي عن الطاعة فنفى الإيمان عمن تولى عن العمل. قال ابن تيمية: "ففي القرآن والسنة من نفي الإيمان عمن لم يأت بالعمل مواضع كثيرة[10].

ويقول الإمام الطبري في قوله تعالى: "ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين" (البقرة 8). "في هذه الآية دلالة واضحة على بطول قول من زعم أن الإيمان هو التصديق

بالقول دون سائر المعاني وقد أخبر الله جلّ ثناؤه عن الذين ذكرهم في كتابه من أهل النفاق أنهم قالوا بألسنهم: "آمنا بالله وباليوم الآخر ثم نفى عنهم أن يكونوا مؤمنين إذ كان اعتقادهم غير مصدق قيلهم ذلك" [11].

أما قول المرجئة بعدم دخول الأعمال في تقدير الجزاء فتلك أماني المخدوع الذي يريد أن يهرب من متابعة الأوامر والنواهي والإسلام رد على هؤلاء بقوله: "ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا" (النساء 123). وقال تعالى: "فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره" (الزلزلة7،8).

ومن لوازم هذا المذهب بطلان التكليف بالفروع جملة، وبطلان آيات الوعيد ثم كيف تستوي في العقول عاقبة الظلم والعدل ؟ وطبيعة الخير والشر؟ والله تعالى يقول: "أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار" (ص28)، وقال أيضا: "أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون" (الجاثية 21).

وأما قول الجهمية بأنه مجرد معرفة القلب، فإنه يلزم منه أن لا يعلق به شيء من أحكام الإيمان لا في الدنيا ولا في الآخرة، ولا يدخل في خطاب الله تعالى لعباده المؤمنين ويلزم منه أن يكون إبليس مؤمنا، وهذا ما لا يقوله مسلم.أما الفريق الثاني أو الطرف الثاني فهم الذين رفعوا الأعمال إلى مستوى العقائد وجعلوا العاصي بترك العمل كالعاصي بتكذيب الله ورسوله، فالنصوص الشرعية والعقل السليم كل ذلك يفند مزاعمهم.أما النصوص الشرعية فهي تفرق بين العاصي والجاحد في الاسم والحكم، فقد سمى الله المذنبين باسم المؤمنين، قال تعالى: "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما" (الحجرات 9). فسماهم مؤمنين رغم أنهم ارتكبوا القتل وهو من الكبائر وقال: "واللذان يأتيانها منكم فآذوهما..." (النساء 16) فنسبهما إلى المسلمين رغم ارتكابهما الفاحشة وهي من الكبائر. وقال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في

القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان" (البقرة 178) فسماه أخاه رغم أنه قتله. وقال سبحانه: "إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء" (النساء 48). فكل ما تحت الشرك من الذنوب داخل تحت المشيئة إن شاء غفر ه وإن شاء لم يغفره، إلا الشرك فإنه لا يدخل تحت مشيئته. والمقصود هنا بطبيعة الحال الكبائر وليس الصغائر، لأن الصغائر مغفورة باجتناب الكبائر كما جاء ذلك مصرحا به في قوله تعالى: "إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما" (النساء 31). وكما في قوله أيضا: "الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم إن ربك واسع المغفرة" (النجم33).

وليس المقصود هنا الذي يتوب لأن حتى الشرك إذا تاب منه صاحبه غفر له. قال تعالى: "قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف" (الأنفال 39). أي ينتهوا على الشرك. هذا القرآن، أما من السنة فهناك أحاديث كثيرة تدل على أن مرتكب الكبيرة ليس كافرا ولا يخلد في النار بل هو مؤمن عاص، وهو داخل تحت المشيئة إن شاء الله غفر له وإن شاء عذبه من ذلك:

1- ما رواه أبو بكر قال: "رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن علي معه إلى جنبه، وهو يلتفت إلى الناس مرة وإليه مرة ويقول "إن ابني هذا سيد، ولعلّ الله أن يصلح به بين فئتين من المسلمين" [12]. قال سفيان: قوله: "فئتين من المسلمين" يعجبنا جدا.

قال الإمام البيهقي: "وإنما أعجبهم لأن النبي سماهما جميعا مسلمين" [13].

2- حديث الشفاعة: وهو حديث طويل، لكني اقتصر منه على ما يدل على المراد، وهو أنه صلى الله عليه وسلم عندما كان يستأذن ليشفع لأهل النار ففي المرة الأولى يقول له الله تعالى: "انطلق فمن كان في قلبه مثقال حبة من شعير من إيمان فأخرجه منها، ثم في الثانية، من كان في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان، وفي الثالثة:من بر، وفي الرابعة يقول الله تعالى: "وعزتي وجلالي وكبريائي وعظمتي لأخرجن منها، من قال: "لا إله إلا الله" [14]. يقول ابن تيمية في

أحاديث الشفاعة: "إن أحاديث الشفاعة في "أهل الكبائر" ثابتة متواترة عن النبي عليه الصلاة والسلام وقد اتفق عليها السلف من الصحابة وتابعيهم بإحسان وأئمة المسلمين، وإنما نازع في ذلك أهل البدع من الخوارج والمعتزلة، ولا يبقى في النار أحد في قلبه مثقال ذرة من إيمان بل كلهم يخرجون من النار ويدخلون الجنة" [15]. ويقول الطبري في توجيه أحاديث الشفاعة: "فقد ثبت بذلك أن الله جل ثناؤه قد يصفح لعباده المؤمنين بشفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم" [16].

3- قوله عليه الصلاة والسلام: "إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار". يقول الله تعالى: "اخرجوا من النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان، فيخرجون منها وقد امتحشوا فيلقون في نهر الحياة، فينبتون كما تنبت الحبة في جانب السيل، ألم تر أنها صفراء ملتوية" [17].

4- قوله عليه الصلاة والسلام عندما بايعه الصحابة: "بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنوا، فمن وفى منكم فأجره على الله ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له، ومن ستره الله فهو إلى الله إن شاء عاقبه وإن شاء عفا عنه" [18].

5- حديث أبي ذر-رضي الله عنه- قال: "آتيت النبي عليه السلام وهو نائم ثم أتيته وقد استيقظ فقال: "ما من عبد قال: لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة، قلت: وإن زنى وإن سرق، قال: وإن زنى وإن سرق (ثلاثا) [19] وغيرها من الأدلة الواضحة والصريحة في أن مرتكب الكبيرة لا يكفر ولا يخلد في النار، بل هو في مشيئة الله، إن شاء عفا عنه أو لا وأدخله الجنة وإن شاء عذبه بقدر ذنوبه ثم يخرجه من النار ويدخله الجنة" وقد قرر علماء الإسلام مذهب أهل السنة والجماعة في هذا الأمر بما يشفي الغليل فقال الإمام النووي رحمه الله تعالى في شرحه على مسلم [20].

"وأعلم أن مذهب أهل السنة وما عليه أهل الحق من السلف والخلف أن من مات موحدا دخل الجنة قطعا على كل حال. وأما من كانت له معصية كبيرة ومات من غير توبة فهو في مشيئة الله

تعالى فإن شاء عفا عنه وأدخله الجنة أو لا وإن شاء عذبه بالقدر الذي يريده سبحانه وتعالى ثم يدخله الجنة، فلا يخلد في النار أحد مات على التوحيد ولو عمل من المعاصي ما عمل. كما لا يدخل الجنة أحد من أهل الكفر، ولو عمل من أعمال البر ما عمل".ويقول الإمام ابن تيمية تعليقا على هذا الموضوع في الفتاوى [21]."ومن أصول أهل السنة أن الدين والإيمان قول وعمل، قول القلب واللسان وعمل القلب واللسان والجوارح، وأن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ومع ذلك لا يكفرون أهل القبلة بمطلق المعصية والكبائر كما يفعله الخوارج بل الأخوة الإيمانية ثابتة مع المعاصي كما قال تعالى: "فمن عفي له من أخيه"، وقوله: "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا" ولا يسلبون الفاسق المليّ الإيمان بالكلية، ولا يخلدونه في النار كما تقول المعتزلة. بل الفاسق يدخل في اسم الإيمان ويقولون: هو مؤمن ناقص الإيمان أو مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته". ويقول أيضا في الرد على الخوارج: "لا يكفر العبد بمجرد الذنب. فإنه ثبت بالكتاب والسنة وإجماع السلف أن الزاني غير المحصن يجلد ولا يقتل، والشارب يجلد والقاذف يجلد والسارق يقطع، ولو كانوا كفارا لكانوا مرتدين وهذا خلاف الكتاب والسنة وإجماع السلف" ومعنى كلامه أنهم لو كانوا كفارا على قول الخوارج لكانوا مرتدين وحكم المرتد هو القتل وليس الجلد أو القطع لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "من بدل دينه فاقتلوه"[21].

أما ما استدل به الخوارج من الآيات ومن الأحاديث على مذهبهم، من مثل قوله تعالى: "ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا" (الجن 72–73). وقوله تعالى: "ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما" (النساء 93). وقوله عز من قائل: "بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون" (البقرة 81). وقوله "فمنكم كافر ومنكم مؤمن" (التغابن 2). فلم يجعل درجة بينهما. فقد أجاب عنها العلماء بأنها مؤولة، وأن الخلود كما يستعمل في المكث الأبدي يستعمل أيضا في المكث الطويل، أو هي محمولة على الاستحلال أو على المبالغة في التنفير من هذه الأعمال. وحتى

إذا سلمنا أنها تعني الخلود الأبدي فهي معارضة بنصوص أخرى دالة على عدم الخلود. وأما م استدلوا به من قوله عليه الصلاة والسلام: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن" [22]. فقد اختلف العلماء في المراد بهذا الحديث فذهب قوم إلى أ معناه: الزجر والوعيد دون حقيقة الخروج من الإيمان. أو الإنذار والتحذير بسوء العاقبة. أي إذا اعتاد هذه الأمور لم يؤمن أن يقع في ضد الإيمان. وهو الكفر. كما قال صلى الله عليه وسلم "من يرتع حول الحمى يوشك أن يواقعه" متفق عليه[24]. وقيل معناه: نقصان الإيمان. يريد: ا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن مستكمل الإيمان وهو كقوله: " لا إيمان لمن لا أمانة له" [25] يريد: "لا إيمان له كاملا. وقيل: بأنه يرتفع عنه الإيمان في حال مواقعته للمعصية وتلبسه بها فإذا خرج منها رجع إليه الإيمان كما كان. وورد في هذا المعنى حديث قال فيه عليه الصلا والسلام: "إذا زنى أحدكم خرج منه الإيمان وكان عليه كالظلة. فإذا انقطع رجع إليه الإيمان"[26].

وعن عكرمة قال: قلت لابن عباس: "كيف ينزع الإيمان منه ؟ قال: هكذا وشبك بين أصابيعه. ثم أخرجها. فإن تاب عاد إليه هكذا وشبك بين أصابعه" [27]. وتجدر الإشارة هنا إل أن من أسباب الانحراف عن مذهب أهل السنة هو الأخذ بأطراف النصوص دون الأخرى. سوا نصوص الكتاب أو السنة. وقد قال الإمام علي رضي الله عنه: "القرآن حمّال ذو وجوه" أي أن كل واحد يستطيع أن يستدل به على مذهبه. وقد بيّن الإمام الشاطبي.– رحمه الله – هذا الموضو بيانا شافيا حيث قال: وإن الدين قد كمل قبل موت رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذلك لا يقتصر ذو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلا حتى يبحث في مخصصه وعلى المطلق هل له من مقيد أم لا.

فالعام مع مخصصه هو الدليل. والمطلق مع مقيده هو الدليل لأجل ذلك عدت المعتزلة من أهل الزيغ حيث اتبعوا نحو قوله تعالى: "اعملوا ما شئتم" وقوله: "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وتركوا مبينه وهو قوله تعالى: "وما تشاؤون إلا أن يشاء الله". وكذلك الخوارج حيث اتبعوا قول تعالى: "إن الحكم إلا لله" وتركوا مبينه "يحكم به ذوا عدل منكم" قوله: "فابعثوا حكما من أهل

وحكما من أهلها" واتبع الجبرية قوله تعالى: "والله خلقكم وما تعلمون" وتركوا بيانه وهو قوله: "جزاءا بما كانوا يكسبون" وما أشبهه، وهكذا سائر من اتبع هذه الأطراف من غير نظر فيما وراءها، ولو جمعوا بين ذلك ووصلوا ما أمر الله به أن يوصل لوصلوا إلى المقصود.[28]

مذهب أهل السنة في الإيمان: وهو الطرف الوسط بين الطرفين السابقين أهل السنة هم الطرف الوسط بين الفرق كما قال ابن تيمية -رحمه الله- "الإسلام وسط بين الأديان وأهل السنة وسط بين الفرق، فهم في هذه المسألة لم يرفعوا الأعمال إلى مستوى الاعتقاد بحيث إذا فرط أحد فيها كان كافرا مثله في ذلك مثل من فرط في الاعتقاد، كما قالت الخوارج والمعتزلة ولم يهدروا الأعمال - أيضا- كما هو شأن المرجئة وغيرهم، بل اتخذوا سبيلا وسطا بين ذلك. فلا إفراط ولا تفريط وكما قال مطرف بن عبد الله بن الشخير عن وسطية الإسلام: "إنها الحسنة بين سيئتين، فالغلو في طرف سيئة، والتفريط سيئة "ويبين ابن حجر وسطية أهل السنة في هذه المسألة بالذات عند إيراده لحديث البخاري: " اخرجوا من النار من كان في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان".

قال ابن حجر: "أراد البخاري بإيراده (أي هذا الحديث) الرد على المرجئة لما فيه من بيان ضرر المعاصي مع الإيمان وعلى المعتزلة في أن المعاصي موجبة الخلود [29].

ويمثل مذهب أهل السنة فريقان: السلف والمتكلمون ومعهم الأحناف، فالسلف قالوا: إن الإيمان اعتقاد بالقلب ونطق باللسان وعمل بالجوارح وأما المتكلمون والأحناف فقالوا: إنه التصديق فقط ورغم ذلك فالخلاف بينهما لفظي فقط وقد أوضح الإمام الكشميري في كتابه فيض الباري مذهب أهل السنة [30]. فقال: "ومذهب أهل السنة والجماعة بين بين. فقالوا: إن الأعمال أيضا لابد منها لكن تاركها مفسق لا مكفر، فلم يشددوا فيها كالخوارج والمعتزلة ولم يهو نوا أمرها كالمرجئة". ثم هؤلاء-أي أهل السنة والجماعة- افترقوا فرقتين، فأكثر المحدثين إلى أن الإيمان مركب من الأعمال، وإمامنا الأعظم (أبو حنيفة) وأكثر الفقهاء والمتكلمين إلى أن الأعمال غير داخلة في الإيمان، مع اتفاقهم-جميعا- على أن فاقد التصديق كافر وفاقد العمل فاسق، فلم

يبق الخلاف إلا في التعبير، فإن السلف وإن جعلوا الأعمال أجزاء (أي من الإيمان) لكن لا بحيث ينعدم الكل بانعدامها، بل يبقى الإيمان مع انتفائها وإمامنا أبو حنيفة وإن لم يجعل الأعمال جزءا منه، لكنه اهتم بها وحرص عليها وجعلها أسبابا سارية في نماء الإيمان، فلم يهدرها هدر المرجئة" وحتى ابن تيمية أوضح بأن الخلاف بين الفريقين خلاف لفظي لا غير حيث يقول: "ومما ينبغي أن يعرف أن أكثر التنازع بين أهل السنة في هذه المسألة هو نزاع لفظي، وإلا فالقائلون بأن الإيمان قول من الفقهاء كحماد ابن أبي سليمان وهو أو ل من قال ذلك، ومن اتبعه من أهل الكوفة وغيرهم متفقون مع جميع علماء السنة على أن أصحاب الذنوب داخلون تحت الذم والوعيد، وإن قالوا: "إن إيمانهم كامل، فهم يقولون: "إن الإيمان بدون العمل المفروض ومع فعل المحرمات يكون صاحبه مستحقا للذم والعقاب، كما تقوله الجماعة ويقولون أيضا بأن من أهل الكبائر من يدخل النار كما تقوله الجماعة، والذين ينفون عن الفاسق اسم الإيمان من أهل السنة متفقون على أنه لا يخلد في النار، فليس بين فقهاء الملة نزاع في أصحاب الذنوب إذا كانوا مقرين باطنا وظاهرا بما جاء به الرسول"[31].

فليس هناك اختلاف في حقيقة الأمر إلا في الشكل فقط، أما المضمون فهم متفقون عليه، وقد أطلق على الأحناف لقب المرجئة، لأنهم يؤخرون الأعمال ولا يدخلونها في مسمى الإيمان، لكن الخلاف بينهم وبين مرجئة البدعة، شاسع وواضح، فأولئك يهدرون الأعمال بالمرة -كما ذكرنا- وأما الأحناف، فإرجاؤهم قائم لشبهة، وقد أوضح الإمام الذهبي -رحمه الله- الفرق بين هؤلاء وهؤلاء، وبيّن بأن الخلاف بين السلف والأحناف في قضية الإيمان لا يعدو أن يكون لفظيا حيث قال في السير [32]: " مرجئة الفقهاء، هم الذين لا يعدون الصلاة والزكاة من الإيمان ويقولون: الإيمان إقرار باللسان ويقين في القلب، والنزاع على هذا لفظي-إن شاء الله- وإنما غلو الإرجاء من قال: "لا يضر مع التوحيد ترك الفرائض".

أدلة الفريقين: السلف والمتكلمين ومعهم الاحناف: وقد استدل كل فريق على مذهبه بأدلة من القرآن ومن السنة، فاستدل السلف من القرآن بقول تعالى: "إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا..أولئك هم المؤمنون حقا" (الأنفال 2).

ووجه الدليل أن الآية أدخلت في مسمى الإيمان أعمال القلب والجوارح ولم تكتف بالتصديق. وقوله تعالى: "قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون.. يحافظون" (المؤمنون 1). فجاء تعريف المؤمنين بأنهم الذين يقومون بهذه الأعمال كلها وهي أعمال القلب والجوارح واستدلوا بقوله تعالى: "وما كان الله ليضيع إيمانكم" أي صلاتكم (البقرة143). قال الإمام مالك: "إنني لأحاجج بهذه الآية المرجئة".

فسمى الله الصلاة إيمانا، وهي من أعمال الجوارح واستدلوا من السنة بقوله عليه الصلاة والسلام لوفد عبد القيس: "آمر كم بأربع: الإيمان، وفي بعض طرقه: "أتدرون ما الإيمان" ثم فسره لهم بما فسر به الإسلام في حديث جبريل عليه السلام فقال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وأقام الصلاة وإيتاء الزكاة "[33]. واستدلوا أيضا بحديث شعب الإيمان الذي يجعلها النبي عليه الصلاة والسلام بضعا وستين شعبة أعلاها لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان [34]. وغير ذلك من الأحاديث الكثيرة في هذا المعنى، والتي تدل على أن الأعمال داخلة في مسمى الإيمان وأنها جزء منه، ومن هنا جاء قول السلف في تعريف الإيمان: "إنه تصديق وقول وعمل يزيد وينقص".

أما الأحناف وجمهور المتكلمين فاستدلوا على أن الإيمان هو التصديق فقط دون عمل الجوارح بمثل قوله تعالى: "إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية" (البينة7). وقوله: "ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا.." (التغابن 9)،ووجه الدليل من هذين الآيتين هو أنه تعالى عطف العمل الصالح على الإيمان والعطف دليل المغايرة.

لكن رد عليهم بأن المغايرة لا تقتضي التباين دائما، بل المغايرة على مراتب، أعلاها أن يكون متأبيين ليس أحدهما هو الآخر ولا جزءه كقوله تعالى: "خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام" (الفرقان 09)، وقوله: "وجبريل وميكائيل" (البقرة 98). وقوله: "وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان" (آل عمران 3) وهذا هو الغالب. ويليه أن يكون بينهما لزوم كقوله تعالى: "ومن يشاقق الرسول من بعدما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين"، فإن من يشاقق الرسول فهو متبع لغير سبيل المؤمنين، فالأمران متلازمان. وكقوله تعالى: "ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله" (النساء 136). فإن من كفر بالله فقد كفر بهذا كله، فالمعطوف لازم للمعطوف عليه (كتاب الإيمان لابن تيمية ص164)

والآيات التي استدلوا بها هي من هذا النوع. ولهم أدلة أخرى تبدو أكثر حجة كقوله تعالى: "أولئك كتب في قلوبهم الإيمان" (المجادلة 22).فجعل موضع الإيمان هو القلب، وقوله تعالى: "وقلبه مطمئن بالإيمان" (النحل106). فجعل محل الإيمان هو القلب والآية -كما نعلم- نزلت في الصحابي الجليل عمار بن ياسر -رضي الله عنه- حين أخذه المشركون وعذبوه حتى وافقهم على بعض ما يريدون فلما تركوه ذهب إلى النبي عليه السلام وأخبره الخبر، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: "كيف تجد قلبك؟، قال مطمئنا بالإيمان، فقال له عند ذلك إن عادوا فعد" [35].

فنلاحظ أن النبي عليه والسلام كان همه أن يكون القلب سليما وهو دليل على أن الإيمان هو التصديق وليس شيئا آخر. واستدلوا من السنة بحديث الجارية التي سألها: أين الله فأشارت إلى السماء وسألها: من أنا؟ فقالت: أنت رسول الله، قال عليه الصلاة والسلام لسيدها: "اعتقها فإنها مؤمنة" [36].واستدلوا أيضا بأن النبي كان يكتفى من الناس ليصبحوا مسلمين بالشهادتين.

ومهما يكن من الخلاف بين الفريقين، فهو خلاف لا يعدو أن يكون شكليا كما أوضحت ذلك، فحتى الذين قالوا بأن الإيمان اعتقاد وقول وعمل لم يكفروا من ترك العمل، بل قالوا: إن المخل بالأول (أي التصديق) منافق، والمخل الثاني (أي الإقرار) كافر، أما المخل بالثالث (أي

العمل) فهو فاسق وليس كافرا. وقالوا أيضا: "لا خلاف بين أهل السنة أن الإيمان المنجي من النار هو الإيمان المقترن بالعمل، وأما الإيمان المنجي من الخلود فهو التصديق.

وهناك قول ثالث في المسألة وهو لابن عيينة وهو وإن كان يتفق مع السلف في أن أصحاب الكبائر لا يكفرون ولا يخلدون في النار إلا أنه يفرق بين القول بأن الإيمان هو التصديق فحسب، وبين القول بأن الأعمال داخلة في مسمى الإيمان ويرد على القائلين بأن الإيمان: تصديق. بأن ذلك كان قبل أن تنزل الشرائع والأحكام وأما بعد ذلك فلم يعد ينفع، التصديق وحده فالإيمان عنده مرّ بمرحلتين حيث يقول: "كان هذا (أي القول بأن الإيمان هو التصديق) قبل أن تنزل الأحكام فأمر الناس أن يقولون: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا دماءهم وأموالهم فلما علم صدقهم أمرهم بالصلاة ففعلوا ولو لم يفعلوا ما نفعهم الإقرار. فلما علم الله ما تتابع عليهم من الفرائض وقبولهم لها قال: "اليوم أكملت لكم دينكم" فمن ترك شيئا من ذلك كسلا ومجونا أدبناه عليه وكان ناقص الإيمان، ومن تركها جاحدا كان كافرا".

الفرق بين السلف والخوارج ومعهم المعتزلة:

إذا كان السلف يقولون بأن الإيمان هو مجموع هذه الثلاثة الاعتقاد والإقرار والعمل، والخوارج والمعتزلة يقولون ذلك أيضا، فما الفرق بينهم إذا (أي بين السلف والخوارج ومعهم المعتزلة؟). والجواب على ذلك هو أن الفرق شاسع بين الفريقين، ولا يقتصر الأمر على فرق واحد بل هناك فروق عدة منها ما ذكره ابن حجر -رحمه الله- في فتح الباري[37] عند قول البخاري: "كتبت عن ألف وثمانية رجلا ليس فيهم إلا صاحب حديث كانوا يقولون: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص". قال ابن حجر: "الإيمان عند السلف اعتقاد بالقلب ونطق باللسان وعمل بالأركان، وأرادوا بذلك أن الأعمال شرط في كماله، والمعتزلة قالوا: هو العمل والنطق والاعتقاد. والفارق بينهم وبين السلف أنهم جعلوا الأعمال شرطا في صحته، والسلف جعلوها شرطا في كماله". هذا هو الفرق الأول إذا، السلف يجعلون الأعمال شرطا في كمال الإيمان وليست شرطا في وجوده كما

تقول الخوارج، ومن هنا حملوا النصوص التي فيها نفي الإيمان عن مرتكب بعض الأعمال كقول عليه السلام "لا إيمان لمن لا أمانة له" وقوله: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه" [38]. حملوا النفي هنا على نفي الكمال والتمام، فمن ارتكب هذه المعاصي فهو مؤمن، لكن إيمانه ناقص وليس كاملا ولا تاما" وهناك فرق آخر ذكره الإمام ابن تيمية وهو "أن الإيمان عند أهل السنة يقبل التبعيض والتجزئة وأن قليله (أي التصديق) يخرج صاحبه من النار وإن دخلها بينما يرى الخارجون عن مقالة أهل السنة أنه لا يقبل التبعيض والتجزئة، بل هو شيء واحد إما أن يحصل كله وإما ألا يحصل منه شيء" [39].

ويمثل ابن تيمية لذلك بالشجرة فهي شجرة كاملة بأصولها وفروعها، فإذا أخذنا فروعها تبقى شجرة ولكنها ليست كالشجرة الأولى فهي تفضلها وتزيد عليها. وأيضا الإنسان إنسان كامل بأعضائه كلها اليدين والرجلين وغير ذلك فإذا نزعت رجله أو يده يبقى إنسانا ولكنه ناقص. وهكذا الإيمان يتجزأ و يتبعض ويتفاضل، وبعضه أفضل من بعض، فهناك أجزاء بدونها لا يبقى هناك إيمان كالتصديق والإقرار. وهناك أجزاء إذا حذفت منه أثرت فيه ولكنها لا تزيله.وأما الخوارج فيجعلون الإيمان كتلة واحدة، فإذا ذهب بعضه ذهب كله.

قيمة العمل عند أهل السنة:

لقد سبق أن ذكرت أن أهل السنة على اختلافهم في تعريف الإيمان متفقون على أن الأعمال لها قيمة كبيرة في الإيمان فهي التي تزيده وتنقصه وترفعه وتضعه، بل إن الأعمال هي الدليل على إيمان المؤمن وفسق الفاسق، بل أكثر من ذلك، فإن تصديق القلب وأعمال الجوارح مرتبطان ارتباطا وثيقا ببعضها. وقد أشار الإمام ابن تيمية إلى هذا التلازم وهذا الارتباط بين أعمال القلب وأعمال الجوارح أو بين الظاهر والباطن، فقال رحمه الله عند قول النبي صلى الله عليه وسلم: "ألا وأن في الجسد مضغة إذا صلحت، صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب". متفق عليه. قال: "إن الإيمان قول وعمل، قول باطن وظاهر وعمل باطن وظاهر، والظاهر تابع

للباطن لازم له حتى إذا صلح الباطن صلح الظاهر وإذا فسد فسد. ومن هنا قال بعض الصحابة للرجل الذي راو ه يعبث بلحيته في الصلاة "لو خشع قلب هذا لخشعت جوارحه" [40].

ويزيد الإمام الشاطبي هذا الأمر توضيحا فيقول: "ومن هنا جعلت الأعمال الظاهرة في الشرع دليلا على ما في الباطن، فإن كان الظاهر منحرفا حكم على الباطن بذلك أو مستقيما حكم على الباطن بذلك أيضا. والأدلة على صحته كثيرة جدا، وكفى بذلك عمدة أنه الحاكم بإيمان المؤمن وكفر الكافر وطاعة المطيع وعصيان العاصي" [41].

فالأعمال بهذا ليست عنصرا لا قيمة له ولا وزن في حقيقة الإيمان بل هي الشاهد والدليل عليه وثمرته، وهي التي تزيده وتنقصه فالإيمان يزيد ويكمل بالطاعات حتى يصير المرء كامل الإيمان مقربا عند الله تعالى كما جاء في الحديث القدسي: "وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره التي يبصر بها ورجله التي يمشي بها ويده التي يبطش بها لئن سألني لأعطينه ولئن استغاثني لأغيثنه"[42]. كما أن التفريط في أعمال البر. واقتراف الكبائر والمعاصي، تنقص الإيمان وتنزل به وتحبطه وقد تزيله بالمرة إذا اعتاد عليها المسلم واستمرأها ومن هنا جعل النبي عليه السلام من علامات النفاق بعض الأعمال فقال: "آية المنافق ثلاث، إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أؤتمن خان" [43].

والإيمان عند السلف درجات ومنازل فأو ل درجاته التصديق وأعلاها الإحسان، وهو التلبس بالإيمان والتكيف به وحصول ملكة الطاعة والانقياد، وتفريغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود حتى يعود السالك ربانيا وعبروا عن الإيمان الأول بإيمان المقال وعن الإيمان الثاني بإيمان الحال. يقول ابن خلدون رحمه الله في التفريق بينهما: هو كالفرق بين القول والاتصاف وشرحه أن كثيرا من الناس يعلم أن رحمة اليتيم والمسكين قربة إلى الله تعالى مندوب إليها ويقول بذلك ويعترف به، ويذكر مأخذه من الشريعة وهو لو رأى يتيما أو مسكينا من أبناء المستضعفين لفر منه واستكنف أن يباشره فضلا عن التمسح عليه للرحمة وما بعد ذلك من مقامات العطف والحنو

والصدقة فهذا حصل له من رحمة اليتيم مقام العلم ولم يحصل له مقام الحال والاتصاف، ومن الناس من يحصل له مع مقام العلم والاعتراف بأن رحمة المسكين قربة إلى الله تعالى مقام آخر أعلى من الأول، وهو الاتصاف بالرحمة وحصول ملكتها فمتى رأى يتيما أو مسكينا بادر إليه ومسح عليه والتمس الثواب في الشفقة عليه لا يكاد يصبر عن ذلك".

فكذلك إيمان الحال وإيمان المقال وإيمان الحال هو أرفع مراتب الإيمان وهو الإيمان الكامل الذي لا يقارف المؤمن معه صغيرة ولا كبيرة إذ حصول الملكة ورسوخها مانع من الانحراف عن مناهجه طرفة عين، قال صلى الله عليه وسلم: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن" وفي حديث هرقل لما سأل أبا سفيان بن حرب عن النبي صلى الله عليه وسلم وأحواله فقال في أصحابه: هل يرتد أحد منهم سخطة لدينه، قال أبو سفيان: لا. قال هرقل عندها: وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب". ومعناه أن ملكة الإيمان إذا استقرت عسر على النفس مخالفتها، وهذه هي المرتبة العالية من الإيمان"[44].

وقد جاء هذا المعنى في القرآن الكريم فبين الله أن الناس في الإيمان درجات فقال سبحانه: "ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله" (فاطر 32). فهؤلاء ليسوا على درجة واحدة وقد فسر العلماء الظالم لنفسه بأنه المسلم الذي يرتكب المعاصي ولا يقوم بالأوامر، والمقتصد هو من خلط بين الحسنات والسيئات ولكن حسناته غالبة والسابق بالخيرات، بأنه إيمان السابقين المقربين، وهو الذي يأتي فيه صاحبه بالواجبات والمستحبات من فعل وترك"[45].

القول في زيادة الإيمان ونقصانه:

الناس في زيادة الإيمان ونقصانه مختلفون اختلافا كبيرا، وهذا الاختلاف ناتج عن اختلافهم في تعريف الإيمان، فالخوارج الذين قالوا بأن الإيمان كتلة واحدة مكونة من التصديق والإقرار والعمل، فإذا ذهب جزؤه ذهب كله، فهؤلاء لا يقولون بزيادة الإيمان ونقصانه لأنه عندهم إما أن

يبقى كله وإما أن يزول كله، وبقاؤه مرهون بالإتيان بجميع الفرائض والأوامر، وزواله مرهون بارتكاب المعاصي والنواهي، هذا هو الفريق الأول من القائلين بعدم زيادة الإيمان ونقصانه.

وأما الفريق الثاني الذي يقول أصحابه -أيضا- بعدم زيادة الإيمان ونقصانه. فهم الأحناف والمتكلمون الذين يقولون بأن الإيمان تصديق، والتصديق لا يزيد ولا ينقص لأنه متعلق بقضايا محددة هي أركان الإيمان المعروفة، وهذه الأركان لا يمكن أن نزيد عليها ولا أن ننقص منها وإذا نقصنا منها فقد انتقض التصديق أي الإيمان. والحق الذي عليه سلف الأمة وخيارها أن الإيمان أي التصديق يزيد وينقص، يزيد بالطاعات والتدبر في آيات الله والاعتبار بها، وينقص بالمعاصي، والذي يزيد هو التصديق واليقين وهو ما عبر عنه الإمام النووي رحمه الله تعالى بقوله: "والأظهر المختار أن التصديق يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الأدلة ولهذا كان إيمان الصديق أقوى من إيمان غيره، بحيث لا يعتريه الشبهة ويؤيده أن كل أحد يعلم أن ما في قلبه يتفاضل حتى إنه يكون في بعض الأحيان الإيمان أعظم يقينا وإخلاصا وتوكلا منه في بعضها. وكذلك في التصديق والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها" [46].واستدلوا لتفاضل التصديق وتفاوته من شخص لآخر بحديث: يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير وفي رواية من إيمان وفي الثانية وزن برة من خير وقال في الثالثة: وزن ذرة' البخاري. قال ابن بطال -رحمه الله-: "التفاوت في التصديق على قدر العلم والجهل، فمن قلّ علمه كان تصديقه مثلا بمقدار ذرة. والذي فوقه من العلم تصديقه بمقدار برة أو شعيرة" [47]. ويقول ابن أبي زمنين: "الإيمان عند السلف درجات ومنازل يتم ويزيد وينقص ولو لا ذلك استوى الناس فيه ولم يكن للسابق فضل على المسبوق" [48].

الأدلة على زيادة الإيمان ونقصانه:

واستدل القائلون بزيادة الإيمان ونقصانه بأدلة كثيرة من الكتاب وآثار السلف، فمن القرآن: قوله تعالى: "وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا" (الأنفال 2). وقوله: "وإذا ما أنزلت سورة

فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيمانا فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون" (التوبة24). وقوله تعالى: "والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم" (محمد17).

أما من الآثار فما روي عن عمر بن حبيب الخطمي. وهو من أصحاب النبي -عليه الصلاة والسلام- أنه قال: "الإيمان يزيد وينقص. قيل له: وما زيادته ونقصانه؟ قال: "إذا ذكرنا الله وحمدناه وسبّحناه فتلك زيادته. وإذا غفلنا ونسينا فذلك نقصانه" وعن أبي الدرداء أنه قال: "إن من فقه العبد أن يتعاهد إيمانه وما نقص منه ومن فقه العبد أن يعلم أيزداد الإيمان أم ينقص ؟".

وعن عمر بن الخطاب أنه كان يقول لأصحابه: "هلموا نزدد إيمانا. فيذكرون الله عز وجل" وقال عبد الرحمن ابن خيثمة: "الإيمان يسمن في الخصب. ويهزل في الجدب. فخصبه العمل وجد به الذنوب والمعاصي" [49].وكان من السلف من يقول بالزيادة وينكر النقصان خوفا من الوقوع فيما وقع فيه المبتدعة من الخوارج. من أنه ينقص حتى يزول مرة واحدة وهو ما روي عن مالك ثم استقر أمره بعد ذلك عند القول بالزيادة والنقصان كما هو مذهب السلف.

نواقض الإيمان

بعدما تحدثنا طويلا عن تعريف الإيمان واختلاف الناس فيه وعن زيادته ونقصانه. نتحدث الآن عن نواقضه ومفسداته. لكن قبل ذلك لا بأس من الإشارة إلى ظاهرة تكفير المسلم وانتشارها بين المسلمين. لقد حذر الإسلام من تكفير من أعلن إسلامه ونطق بالشهادتين. فقال تعالى في محكم تنزيله: "ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمنا تبتغون عرض الحياة الدنيا" والآية نزلت في أسامة ابن زيد حين قتل من نطق بالشهادتين وقد برر أسامة يومها قتله له بأنه قالها خوفا من السيف. فقال له عليه الصلاة والسلام: "هلاّ شققت عن بطنه" [50].

وقال عليه الصلاة والسلام محذرا من تكفير المسلم: "من كفر مسلما فقد باء بها أحدهما. إن كانت فيه وإلا حارت على صاحبها" [51]. أي رجعت عليه.ومن هنا جاءت القاعدة التي وضعها علماء السنة في هذه القضية فقالوا: "من ثبت إسلامه باليقين لا ينتقض بالظن والشك".

وقال ابن حزم: "والحق أن من ثبت له عقد الإسلام فإنه لا يزول عنه إلا بنص أو إجماع وأما الدعوى والافتراء فلا". لأن الكفر حكم شرعي، وهو حق الله. يقول ابن تيمية في بيان مذهب أهل السنة في التكفير: "إن أهل العلم والسنة لا يكفرون من خالفهم وإن كان ذلك المخالف يكفرهم، لأن الكفر حكم شرعي، فليس للإنسان أن يعاقب بمثله كمن كذب عليك وزنى بأهلك. ليس لك أن تكذب عليه أو تزني بأهله لأن الكذب والزنى حرام لحق الله تعالى وكذلك التكفير".وفرقوا بين الحكم الشرعي وتطبيق الحكم الشرعي على أفراد الناس فقالوا: "إن القول قد يكون كفرا فيطلق القول بتكفير صاحبه ويقال: من قال هذا فهو كافر، لكن الشخص المعين الذي قاله لا يحكم بكفره حتى تقوم عليه الحجة التي يكفر تاركها".

ومن هنا فقد وضعوا شروطا ثلاثة إذا وجدت في إنسان كان بها كافرا وهذه الشروط هي: العلم والعمد والاختيار. ونقصد بالعلم: العلم بأن هذا الأمر أو ذاك محرّم ومع علمه له فإنه يرتكبه أما إذا كان جاهلا به فلا يكفر بذلك يقول ابن تيمية في بيان هذا الأصل: "وأيضا فتكفير الشخص المعين وجواز قتله موقوف على أن تبلغه الحجة النبوية التي يكفر من خالفها وإلا فليس كل من جهل شيئا من الدين يكفر".والدليل على ذلك من القرآن قوله تعالى: "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا" (الإسراء 15). وقوله أيضا: "رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل". وقوله: "كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير" (الملك 8). وقوله: "وإذ قال الحواريون يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين" (المائدة 112).

فهؤلاء شكوا في قدرة الله واستطاعته على إنزال المائدة ومع ذلك لم يكفرهم عيسى عليه السلام لما كانوا جاهلين. يقول ابن حزم تعليقا على الآية الكريمة: "فهؤلاء الحواريون الذين أثنى الله عليهم قد قالوا بالجهل (هل يستطيع ربك...) الآية ولم يبطل ذلك إيمانهم وإنما كانوا يكفرون لو قالوا ذلك بعد قيام الحجة وتبيّنهم لها" [52].

أما من السنة فسيرة النبي صلى الله عليه وسلم وأقواله وسيرة السلف كل ذلك يشهد على أن الجاهل لا يكفر بجهله، من ذلك ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من أمر الرجل الذي كان يسرف على نفسه فلما حضره الموت قال لأبنائه: "إن أنا مت فأحرقوني ثم ذرّوني فلئن قدر الله علي ليعذبني عذابا لا يعذبه أحدا بعدي". فهذا الرجل كما يقول ابن تيمية كان قد وقع له الشك والجهل في قدرة الله تعالى على إعادة ابن آدم ومع هذا فلما كان مؤمنا بالله في الجملة ومؤمنا باليوم الآخر في الجملة غفر الله له بما كان له من الإيمان. وقال: "فهذا اعتقد أنه إذا فعل ذلك لا يقدر الله على إعادته أو جوّز ذلك وكلاهما كفر لكن كان جاهلا لم يتبين له الحق بيانا يكفر بمخالفته فغفر الله له" [53].

ومن الأدلة ما رواه الترمذي أن النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج إلى خيبر مرّ للمشركين بشجرة يقال لها ذات أنواط يعلقون عليها أسلحتهم، فقالوا: يا رسول الله اجعل لنا ذات أنواط كمالهم ذات أنواط، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: الله أكبر هذا كما قال بنو إسرائيل لموسى: اجعل لنا إلها كما لهم آلهة، لتركبن سنن من كان قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع ولو دخلوا جحر ضب لدخلتموه" ومع ذلك لم يحكم لهم النبي عليه الصلاة والسلام بالكفر لجهلهم.

ومن الأدلة -أيضا- ما وقع في عهد سيدنا عمر رضي الله عنه، من استحلال قدامة بن مظعون وأصحابه لشرب الخمر ظنا منهم أنها تباح لمن آمن وعمل صالحا على ما فهموه من الآية الكريمة "ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا..." الآية، فلما جيء بهم إلى عمر واحتجوا بالآية على ما فعلوا، قال لهم عمر: ليس الآية كما فهمتم ثم أمرهم بالتوبة، قال ابن تيمية في الحادثة: "اتفق علماء الصحابة كعمر وعلي وغيرهما على أنهم يستتابون فإن أصروا على الاستحلال كفروا وإن أقروا به جلدوا" [55].

الشرط الثاني الذي اشترطوه هو العمد، ومعناه أن يكون ارتكابه لذلك الفعل الناقض للإيمان، أن يكون ارتكابه له عمدا وليس سهوا أو نسيانا، لأن الخطأ والسهو معفوان لهذه الأمة، لقوله

تعالى: "ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم" (الأحزاب 5).ولقوله: "ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا "(البقرة 286) فاستجاب الله دعاءهم في ذلك.

ولقوله عليه الصلاة والسلام: "إن الله تجاوز لأمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه". وغير ذلك من الأدلة الكثيرة من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم على أن مقترف الإثم خطأ أو نسيانا لا يؤاخذه الله تعالى عليه.

وأما الشرط الثالث: فهو الاختيار ومعناه أن يكون مختارا في فعله ذلك ليس واقعا تحت أي ضغط أو إكراه، أما إذا كان واقعا تحت الضغط والإكراه فلا يكون مؤاخذا، لقوله تعالى: "من يكفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرا" (الأعراف87).

فإذا توفرت هذه الشروط جميعا كان بها كافرا، أما إذا تخلف شرط واحد فإنه يبقى مسلما تجري عليه أحكام الإسلام كغيره من المسلمين. يضاف إلى هذه الشروط أمر آخر مهم، يتعلق بمصطلح الكفر في نصوص الكتاب والسنة.فعدم الاهتداء إلى فهم هذا المصطلح كما هو على حقيقته كان من الأسباب التي زلت بها أقدام المخالفين لأهل السنة والجماعة.

فالكفر في نصوص الكتاب والسنة له معنيان اثنان: المعنى الأول: كفر يخرج من الملة وهو الكفر الأكبر. والمعنى الثاني: كفر لا يخرج من الملة وهو ما اصطلح عليه بالكفر الأصغر وقد تعددت معاني هذا المصطلح عند العلماء، فأطلقوا عليه أيضا كفر اعتقاد، وكفر عمل، أو كفر جحود وعمل.

وقاسوا الكفر على الإيمان فقالوا: كما أن الإيمان درجات ومنازل وأن بعضه أفضل من بعض، فكذلك الكفر درجات وبعضه دون بعض وبعضه يخرج من الملة وهو الكفر الأكبر وهو موجب للخلود في النار، وبعضه موجب للوعيد دون الخلود، وهو الكفر الأصغر.

والكفر الأكبر يأتي في النصوص مقابلا للإيمان كما في قوله تعالى: "فمنكم كافر ومنكم مؤمن" وكما في قوله أيضا "الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات" (البقرة 257).

وهو خمسة أنواع:

1- النوع الأول: كفر التكذيب والجحود ويراد به تكذيب الرسل عليهم السلام ودليله من الكتاب قوله تعالى: " وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا) (النحل 14).

وقوله: "فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون" (الأنعام).

2- النوع الثاني: كفر الإباء والاستكبار، ككفر إبليس، وكفر من كفر من الأمم الذين قالوا: "إن أنتم إلا بشر مثلنا تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا" (إبراهيم 10).

3- النوع الثالث: كفر الإعراض: وهو أن يعرض بسمعه وقلبه عن الرسل.

4- النوع الرابع: كفر الشك: وهو من لا يجزم بصدق النبي أو كذبه.

5- النوع الخامس: كفر النفاق: وهو بأن يشهد بلسانه أنه مؤمن ولكنه كافر بقلبه.

فهذه الأنواع كما يقول ابن القيم، هي أنواع الكفر الأكبر المخرج من الملة. أما الكفر الأصغر فهو الموجب لاستحقاق الوعيد دون الخلود في النار ويتناول جميع المعاصي لأنها خصال الكفر، فكما تسمى الطاعات إيمانا فكذلك تسمى المعاصي كفرا. وقد بوّب البخاري في صحيحه بابا سماه باب "يكفرن العشير" وقال: "باب كفران العشير وكفر دون كفر". قال ابن العربي -رحمه الله-: "مراد المصنف أن يبين أن الطاعات كما تسمى إيمانا كذلك المعاصي تسمى كفرا" [57]. ويقول ابن حجر -رحمه الله-: "جواز إطلاق الكفر على ما لا يخرج من الملة". وقال الإمام النووي: "وفيه (أي حديث يكفرن العشير) إطلاق الكفر على غير الكفر بالله تعالى ككفر العشير والإحسان والنعمة والحق"[58].

وعلى هذا فالنصوص التي وردت فيها لفظة الكفر لا تحمل دائما على الكفر المخرج من الملة، بل ينظر، فإذا كانت لفظة الكفر مقابلة للإيمان فمعناها الكفر الأكبر المخرج من الإسلام. أما إذا كانت غير ذلك فالمراد المعاصي التي هي من خصال الكفر أو من خصال الجاهلية. وإطلاق الكفر عليها هو من باب المبالغة في التنفير منها. أ وهو محمول على الاستحلال. وقد علق الإمام ابن حجر في فتح الباري على قول النبي عليه الصلاة والسلام "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر" [59]. قال: "لم يرد حقيقة الكفر التي هي الخروج من الملة، بل أطلق عليه الكفر مبالغة في التنفير". وكما قال النووى في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "ليس من رجل ادعي لغير أبيه وهو يعلمه إلا كفر" [60]. قال: "فيه تأو يلان الأول: إنه في حق المستحل. والثاني أنه كفر النعمة والإحسان". وعلى هذا تحمل النصوص التي وردت فيها كلمة الكفر، كقوله تعالى: "ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ومن كفر فإن الله غني عن العالمين" (آل عمران 97).

وكحديث أبي هريرة -رضي الله عنه- "اثنان من الناس هما بهم كفر. الطعن في النسب والنياحة على الميت" رواه مسلم[61]. يقول النووي: "وفيه أقوال أصحها أن معناه هما من أعمال الكفار وأخلاق الجاهلية والثاني: أنه يؤدي إلى الكفر. والثالث: أنه كفر النعمة. والرابع: أن ذلك في المستحل". ويقول ابن تيمية: "أي هاتان الخصلتان هما كفر حيث كانتا من أعمال الكفار. ولكن ليس كل من قام بشعبة من شعب الكفر يصير كافرا الكفر المطلق".

ولكن رغم كل هذه القيود والضوابط ورغم كل هذا التحذير من الخوض في التكفير. إلا أن هذه الظاهرة انتشرت واتسعت رقعتها. وإن كان لها ما يبررها في الظاهر. من انتشار الكفر والردة حقيقة في المجتمعات الإسلامية وبخاصة في الإعلام ومناهج التعليم. في حين يضطهد حاملو الفكر الإسلامي السليم ويبعدون عن كل ما له تأثير على واقع الأمة. بالإضافة إلى قلة بضاعة هؤلاء لشباب من فقه الإسلام وعدم تعمقهم في العلوم الإسلامية واللغوية. الأمر الذي جعلهم يأخذون

ببعض النصوص دون بعض -كما سبق بيانه- ويأخذون بظواهر النصوص. وقد كان علماء السلف يوصون بطلب العلم قبل التعبد والجهاد حتى لا يقع الانحراف.

يقول الحسن البصري رحمه الله: "العامل على غير علم كالسالك على غير طريق ما يفسد أكثر مما يصلح، فإن قوما طلبوا العبادة قبل العلم فخرجوا بأسيافهم على أمة محمد صلى الله عليه وسلم". ومن المعلوم أن هذه الظاهرة التي بدأت تنتشر في المجتمعات الإسلامية ليست هي بنت اليوم ولكن لها امتداد تاريخي يرجع إلى تلك البدعة التي ظهرت على يد الخوارج، وهي أول بدعة تظهر في الإسلام كما يقول ابن تيمية -رحمه الله- لأنهم هم أول من كفّر بالذنب وأول من جرد السيف على الأمة.

ولكن ليس معنى هذه الضوابط التي وضعها العلماء على قضية التكفير، ليس معناها أن المسلم مهما عمل من عمل فإنه يظل مسلما، لا يقدح شيء في إيمانه بل إن الإسلام قد ينتقض إذا أقدم المسلم على عمل مخالف لأمر الله، بشرط أن تتوفر فيه الشروط التي سبق ذكرها من العلم بحرمة الفعل والعمد والاختيار، لأن الإنسان إذا دخل في دين الإسلام بالإقرار بالشهادتين، يصبح بمقتضى ذلك ملتزما بكافة أحكام الإسلام ووجوب الخضوع والتسليم لها والعمل بمقتضاها وليس له الخيار في أن يقبل ما يشاء ويدع ما يشاء لقوله تعالى: "وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن تكون لهم الخيرة من أمرهم" (الأحزاب 26). وقوله: "إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون" (النور 51).

فمن أنكر شيئا من أحكام الإسلام المعلوم من الدين بالضرورة كحرمة أكل الربا وحرمة شرب الخمر والزنا وحرمة القتل فقد كفر كفرا صريحا.يقول الإمام الرازي -رحمه الله-: "الكفر عدم تصديق الرسول بشيء مما علم من الدين بالضرورة".ويقول الإمام النووى: "وكذلك الأمر في كل من أنكر شيئا مما أجمعت عليه الأمة من أمور الدين إذا كان علمه متشرا كالصلوات الخمس وصوم شهر رمضان والاغتسال من الجنابة وتحريم الزنا والخمر ونكاح ذوات المحارم.

فأما ما كان الإجماع فيه معلوما من طريق علم الخاصة كتحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها وأن القاتل عمدا لا يرث وأن للجدة السدس وما أشبه ذلك من الأحكام فإن من أنكرها لا يكفر بل يعذر فيها لعدم استفاضة علمها في العامة.فمن هذه الأقوال نعلم أن المسلم لا يظل دائما مسلما مهما ارتكب من الأعمال بل إن الإسلام قد ينتقض بفعل مخظور معلوم من الدين بالضرورة حرمته.

وكما أن الإيمان يتم بالتصديق والإقرار والعمل، فكذلك ينتقض بإحدى هذه الأمور الثلاثة، فهناك ردة قولية وهناك ردة فعلية وهناك الردة الاعتقادية. فمن سب الله أو سب الرسول عليه الصلاة والسلام أو نسب العيب إلى الله كمن قال: "إن الله فقير أو بخيل أو تبرأ من الإسلام أو غير ذلك مما يعلم بالضرورة من دين الإسلام فهو كافر لا شك في ذلك، وهذا هو النوع الأول وهو الردة القولية. ومن أنكر معلوما من الدين بالضرورة أو استحلّ محرما أو غيّر شرعا أو جوز ذلك واعتقده، أو اعتقد صفة من صفات النقص على الله تعالى، كمن اعتقد بأن الله بخيل أو جاهل أو غير ذلك من صفات النقص فهو كافر.

وأيضا من اعتقد بأن شريعة الله لا تتلاءم مع العصر أو أن أحكام الله وحدوده التي شرعها على الجرائم فيها وحشية وشدة على المجرمين أو اعتقد بأن القوانين الوضعية تعطف على المجرم أكثر من شريعة الله فهو بذلك كافر. ولو أتى بكل شرائع الإسلام الأخرى، وهذا النوع هو الردة العقدية ومن توجه بالعبادة لغير الله كأن سجد لصنم أو لبشر أو لبس شعارا من شعائر الكفار كالصليب أو الزنار أو غير ذلك مما هو من شعائر الكفار فقد ارتد عن الإسلام.

هذه لمحة موجزة عن الإيمان وما يتعلق به من القضايا التي لا ينبغي للمسلم أن يجهلها لأنها تتعلق بدينه وعقيدته وأتمنى أن أكون قد ساهمت ولو بجهد المقل في الوفاء ببعض جوانب الإيمان، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الهوامش

(1) الحديث متفق عليه. أخرجه البخاري في المظالم (باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه فتح الباري (71/5)

(2) متفق عليه

(3) متفق عليه

(4) أخرجه الترمذي في البر والصلة رقم الحديث (2033) وسنده حسن. وأخرجه أبو داو د رقم (4880) وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (53/8). رجاله ثقات.

(5) أحمد في المسند (114/4) وانظر السلسلة الصحيحة (رقم 551).

(6) أنظر أضواء البيان عند تفسيره لسورة الحجرات (الآية 49).

(7) الكرامية هم أتباع أبي عبد الله محمد بن كرام السجستاني المتوفى سنة 255 ه.

ترجمته في لسان الميزان (353/5) ميزان الاعتدال (24/21/4).

(8) هم أتباع أبي محرز جهم بن صفوان الراسبي. كان صاحب ذكاء وجدال. قتل سنة 128ه قتله مسلم بن أحوز.

ترجمته في سير أعلام النبلاء للذهبي (26/6).

(9) أنظر: شرح جوهرة التوحيد للقاني للبيجوري (ص 195).

(10) الإيمان لابن تيمية (ص 137).

(11) تفسير الطبري (272/1).

(12) أخرجه البخاري في فضائل أصحاب النبي (باب مناقب الحسن والحسين) والترمذي في المناقب (باب مناقب الحسن والحسين ورواه النسائي وأبو داو د أيضا.

(13) كتاب الاعتقاد للبيهقي ص277، طبعة دار الأفاق الجديدة الطبعة الأو لى 1981/1401 تحقيق أحمد عصام الكاتب.

(14) حديث الشفاعة متفق عليه. البخاري في الدعوات (باب لكل نبي دعوة) ومسلم في الإيمان (باب اختباء النبي دعوة الشفاعة لأمته)

(15) ابن تيمية الفتاوى (307/4).

(16) الطبري في تفسيره عند قوله تعالى: "

(17) أخرجه البخاري في الإيمان (باب تفاضل أهل الإيمان) الفتح (72/1).

(18) متفق عليه البخاري في الإيمان (باب علاقة الإيمان حب الأنصار) الفتح (60/1).

ومسلم في الحدود (باب الحدود كفارة لأهلها) رقم الحديث (1709).

(19) متفق عليه. البخاري في اللباس (باب الثياب البيض) فتح الباري (238/10) ومسلم في الإيمان (رقم الحديث 154).

(20) شرح النووي على مسلم (217/1)

(21) الفتاوى (151/3).

(22) البخاري في استتابة المرتدين (باب حكم المرتد) فتح البخاري (237/12).

(23) متفق عليه البخاري في الحدود (باب الزنا وشرب الخمر) فتح الباري (86/5). ومسلم رقم الحديث(57)

(24) متفق عليه

(25) أخرجه أحمد في المسند (135/3، 154) والبيهقي في السنن الكبرى (288/6) والبغوى في شرح السنة (75/1) وقال هذا حديث حسن.

(26) أخرجه أبو داود في السنة (باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه) (رقم الحديث 4690) والحاكم في المستدرك (22/1) بسند صحيح كما قال الحافظ ابن حجر في الفتح (52/12).

(27) هذا الأثر رواه البخاري في صحيحه، الفتح (101/12).

(28) الشاطبي في الموافقات

(29) انظر فتح الباري (73/1).

(30) (53/1).

(31) الإيمان (282)

(32) سير أعلام النبلاء للذهبي (233/5).

(33) أخرجه مسلم في الإيمان (باب الإيمان بالله ورسوله) رقم الحديث 17، 18 والنسائي في الإيمان وشرائعه (باب أداء الخمس السنن) السنة (105/8).

(34) أخرجه مسلم في الإيمان (باب بيان عدد شعب الإيمان) (رقم 35). والبخاري في الإيمان (باب أمور الإيمان) فتح الباري (48/1، 49).

(35) أخرجه الحاكم في المستدرك (357/2) وذكره ابن حجر في الفتح (278/12) من عدة طرق مرسلة وقال: وهذه المراسيل يقوى بعضها بعضا.

(36) رواه مسلم في كتاب المساجد (باب تحريم الكلام في الصلاة) رقم الحديث 527 وأبو داود وأحمد في المسند.

(37) انظر فتح الباري (44/1).

(38) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان (باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه) فتح الباري (53/1). ومسلم في الإيمان (باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه) رقم (45).

(39) مجموعة الرسائل والمسائل (340/1).

(40) ابن تيمية: كتاب الإيمان ص 157.

(41) الموافقات للشاطبي (233/1).

(42) متفق عليه

(43) متفق عليه (رواه البخاري ومسلم)

(44) ابن خلدون في المقدمة

(45) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية (341/1).

(46) انظر قوله هذا في فتح الباري (46/1).

(47) ن م ص 46.

(48) أصول السنة (13).

(49) هذه الآثار كلها موجودة في كتاب الإيمان لابن تيمية (ص211–212).

(50) رواه البخاري.

(51) متفق عليه، البخاري في كتاب الأدب ومسلم رقم 111.

(52) الفصل في الملل والأهو اء والنحل (296/3).

(53) فتاوى ابن تيمية (491/12).

(54) الترمذي (475/4) والإمام أحمد في المسند (218/0).

(55) غاية الأماني في الرد على النبهاني للألوسي (30/1)

(56) رواه ابن ماجة في سننه (659/1) وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير(102/1)

(57) انظر كلامه هذا في فتح الباري (83/1).

(58) المصدر نفسه

(59) الحديث متفق عليه

(60) رواه مسلم

(61) رواه مسلم

أبو الليث السمرقندي ومنهجه في تفسير بحر العلوم

د.رابح دوب

رئيس المجلس العلمي لكلية الآداب والعلوم الإنسانية–جامعة الأمير عبد القادر

ملخص

يهدف هذا البحث إلى التعريف بالسمرقندي وبتفسيره "بحر العلوم" وقد اتبع فيه مؤلفه منهج التفسير بالمأثور إذ قلما نجد اجتهادا برأيه في مسائل فقهية وعقدية وحتى لغوية.

Cette recherche a pour objet à la fois de faire connaître "ABOU EL-LEITH ES-SAMERKANDI" et faire connaître son interprétation du Coran dans son œuvre "BAHR EL-OULOUM" où son auteur a utilisé une méthode qui s'appelle "l'interprétation Par transmission "ET-TEFÇIR BIL-MA'THOUR; car rarement où nous trouvons une interprétation personnelle, que ce soit autour des questions de foi, de jurisprudence (loi Islamique) ou autour des questions linguistiques

التعريف بمؤلف هذا التفسير :

هو نصر بن محمد بن إبراهيم الخطاب السمرقندي التوزي البلخي وقيل: نصر بن محمد بن أحمد (أو محمد)بن إبراهيم السمرقندي[1]

لقبه:

أ– الفقيه: وهو لقب اشتهر به. وهو يدل على أنه وصل من علم الفقه مرتبة عظيمة لا يدانيه فيها أحد من معاصريه .و يدل على ذلك "أل" المعرفة. فكأنه الفقيه وليس غيره.

وقد أحب أبو الليث هذا اللقب. تبركا به. لأن النبي صلى اللّه عليه وسلم لقبه به في المنام. وذلك أنه لمّا صنف كتابه " تنبيه الفاعلين " عرضه إلى روضة النبي – صلى اللّه عليه وسلم – وبات الليل. فرأى النبي – صلى اللّه عليه وسلم– فناوله كتابه فقال: خذ كتابك يا فقيه. فانتبه فوجد فيه مواضع محوه –صلى اللّه عليه وسلم– فكان يتبارك بهذا اللقب لذلك[2]

ب– إمام الهدى: وقد شاركه في هذا اللقب أبو منصور الماتريدي[3]

كنيته:

كني بأبي الليث، وقد طغت هذه الكنية على الاسم، حتى يكاد لا يعرف إلا بها، وقد تذكر الكنية مصحوبة باللقب هكذا: (حدث الفقيه أبو الليث)

مولده: لم يعرف على وجه التحديد العام الذي ولد فيه أبو الليث، لأنهم لم يكونوا يتوقعون أن يكون عالما ذا شأن، وإلا –وهذا غيب بحت– لسجلوا مولده. ولكنهم ذكروا –على وجه التقريب– أن مولده كان بين 301 و310 هـ.

وفاته: وكذلك اختلفت المصادر في تحديد سنة وفاته.

- ذكر الداودي في "طبقات المفسرين" أن وفاته ليلة الثلاثاء لإحدى عشرة ليلة خلت من جمادى الأخيرة سنة 383 هـ[4]
- و قال صاحب الطبقات السنية في تراجم الحنفية أن وفاته كانت ليلة الثلاثاء سنة 383هـ
- و في تاج التراجم أن وفاته كانت سنة 375هـ[5]
- و في الجواهر المضيئة أن وفاته كانت ليلة الثلاثاء سنة 373 هـ[6]
- و في كشف الظنون ذكر حاجي خليفة أن أبا الليث توفي سنة 376 أو سنة375.
- و في تاريخ التراث العربي أن وفاته كانت من سنة 373 وقيل سنة 375 وقيل سنة 393.[7]
- و في معجم المؤلفين أنه توفي سنة 393.[8]
- و قال السيوطي: مات في أيام الطالع[9]
- أما كتاب " النوازل " ففيه أن وفاته كانت من جمادي الأخيرة ليلة الحادي عشر في سنة 396 –عن خمسة وخمسين عاما– وهذا التحديد يدلنا أيضا على العام الذي ولد فيه . أسرته: لم تذكر كتب التراجم شيئا عن أسرته، ولعله كان من أسرة عادية، لم يبرز منها سوى أبي الليث وأبيه، الذي يعد أول شيوخه، فقد نقل عليه كثيرا سواء في التفسير وفي غيره.

بيئته: سمرقند[01]: هي إحدى مدن خراسان، -كانت تتبع الاتحاد السوفيتي سابقا-، يقال لها بالعربية سران، مبنية على جنوب وادي الصفد، ومرتفعة عليه وهي مدينة عظيمة بمناخها، قال فيها الشاعر:

للناس من أخراهم جنة و جنة الدنيا سمرقند[11]

و كانت هذه المدينة قبلة طلاب العلم إذ رحل إليها العلماء والفقهاء والوعاظ والمتصوفة. وبذلك احتلت مكانة علمية مرموقة بين سائر البلدان الإسلامية، وإلى سمرقند نسب أبو الليث، وشاركه في هذه النسبة كثير من العلماء منهم:

- الحكيم السمرقندي.
- محمد بن أحمد السمرقندي.
- إسحاق السمرقندي.
- أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل السمرقندي.
- أبو نصر العياض السمرقندي.
- محمد بن عبد الجليل السمرقندي.
- محمد بن عثمان السمرقندي.

يقول ابن الأثير في اللباب: " بل إن الملوك أنفسهم كانوا يحبون العلم والتّعلم، وكانوا أحسن الملوك سيرة، يرجعون إلى عدل ودين وعلم، فمنهم أحمد بن ساسان. وروى الحديث عن ابن عيينة، ويزيد بن هارون وغيرهما، وروى عنه ابنه الأمير إسماعيل". وكانت بلاد ما وراء النهر وخراسان – في عهد الدولة السامانية – مركز إشعاع للثقافة الإسلامية، فقد اهتمت الأسرة المالكة بالعلم والعلماء، لهذا صارت تلك البلاد" من أجلّ الأقاليم، وأكثرها أجلة وعلماء، معدن الخير، ومستقر العلم، وركن الإسلام المحكم، وحصنه الأعظم... فيه يبلغ الفقهاء درجة الملوك.[12]"

و كان التأليف ثمرة لهذا النشاط العلمي الواسع من بلاد ما وراء النهر وخراسان ولذا فلا غرو أن نجد هذا القرن زاخرا بالعلماء من شتى المجالات العلمية أثروا المكتبة العربية بغزير المؤلفات. وكان من أبرز هؤلاء العلماء: في مجال الحديث:

1.الإمام الحافظ النسائي (ت 303هـ) صاحب "السنن الكبرى" و"السنن الصغرى[13]"

2.الإمام أبو داود (ت 275 هـ) صاحب "السنن" أحد الكتب الستة.[14]

3.الإمام الترمذي (ت 279 هـ) صاحب "الجامع الصحيح" أحد الكتب الستة[15]

4.الإمام ابن ماجة (ت 273هـ) صاحب "السنن" أحد الكتب الستة[16]

5.الإمام الدرامي. صاحب "المسند" و"التفسير"[17]

في مجال التفسير:

1.أبو زيد البلخي (ت 322 هـ) له مؤلفات عديدة في علوم شتى منها غريب القرآن. ونظم القرآن. وغيرهما[18]

2.ابن قتيبة الدينوري (ت267 هـ) صاحب معاني القرآن، وإعراب القرآن وغيرهما.

3.أبو منصور الماتريدي (ت333هـ) من مؤلفاته تأويلات القرآن

في مجال الفقه: برز علماء كثيرون في بلاد ما وراء النهر وخراسان كان منهم: أبو الفضل البلخي (ت344هـ). أبو عبد اللّه الفقيه البلخي (ت305هـ).نصير بن يحي البلخي (ت267هـ).

منهج السمرقندي في تفسيره " بحر العلوم"

جمع أبو الليث في تفسيره بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي. فجاء كتابه "بحر العلوم" مزيجا من النوعين.و قد عد بعض الباحثين [19] تفسيره هذا من التفسير الأثري معتمدين على فهم خاطىء لقول أورده في مقدمة تفسيره.

و ذلك أن أبا الليث قدم لتفسيره بمقدمة جعل عنوانها "باب الحث على طلب التفسير " وقال فيها[20] : ".... "و لا يجوز لأحد أن يفسر القرآن من ذات نفسه برأيه ...". ففهم "آدم ميتز" من

ذلك أن السمرقندي يمنع كل تفسير بالرأي [21] .. ولعل مما أكد هذا الفهم عنده أن أبا الليث ساق عدة آثار تمنع التفسير بالرأي. فقد روى قول أبي بكر الصديق - حين سئل عن قول اللّه تعالى: " وَفَاكِهَةً وأبًا - "قال: أي سماء تظلني. وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب اللّه ما لم أعلم.

و كذلك روي أن رجلا قال لأبيّ: "هذا التفسير برأيك". فبكى وقال: إني. إذا لجريء. لقد حملت التفسير عن بضعة عشر رجلا من أصحاب النبي - صلى اللّه عليه وسلم. لكن ذلك لا يعفي "ميتز" من الخطأ في الفهم. أو التقول على أبي الليث.

فنص أبي الليث -كاملا- يناقض ما ذهب إليه "آدم ميتز" إذ يقول: "... ولا يجوز لأحد أن يفسر القرآن من ذات نفسه برأيه ما لم يتعلم ويعرف وجوه اللغة وأحوال التنزيل ..." إذا هو يضع الشروط التي ينبغي توافرها فيمن يقدم على هذا العمل. فإذا ما افتقدت هذه الشروط أو الأدوات فينبغي الابتعاد وإيثار السلامة. وهذا ما يفهم من الأثر الذي ساقه عن أبي بكر رضي اللّه عنه. فالحظر إنما هو مقصور على من لم يمتلك أدوات التفسير لأنه -حينئذ- سيقول دونما أساس من لغة. وفقه. وأسباب نزول - إلخ. و يكون تفسيره حينئذ تابعا لهواه.

التفسير واجب عند أبي الليث:

بل إن أبا الليث يعد تفسير القرآن الكريم من قبيل الواجب على من تمل ك أدواته .و قد استدل لذلك بما ساقه بسنده عن ابن مسعود قال :"من أراد العلم فليثر القرآن" وفي رواية "فليثوَر القرآن فإن فيه علم الأولين والآخرين" ويورد آثارا أخرى عن الصحابة في ذلك ثم يعق َب عليها قائلا: "... ولأن اللّه تعالى أنزل القرآن هدى للناس. وجعله حجة على جميع الخلق بقوله تعالى: "وَأُوحيَ إليَّ هذَا القرآنُ لأُنْذِرَكُمْ بهِ وَمنْ َبلغَ " [22]فلما كان القرآن حجة على العرب والعجم. ثم لا يكون حجة عليهم إلا بعد ما يعلم تفسيره فدل ذلك على أن طلب تفسيره وتأويله واجب." و في "بستان العارفين " تفصيل لذلك إذ يقول: "لأن القرآن حجة على الخلق. فلو لم يجز التفسير لا يكون حجة بالغة. فإذا كان كذلك جاز لمن عرف لغات العرب وعرف شأن

النزول أن يفسره. وأما من كان من المتكلفين ولم يعرف وجوه اللغة ،فلا يجوز له أن يفسره إلا بمقدار ما سمع فيكون ذلك على وجه الحكاية ،لا على سبيل التفسير فلا بأس به، ولو أنه تعلم تفسيره وأراد أن يستخرج من الآية حكما أو استدلالا بشيء من الأحكام فلا بأس به، ولو أنه قال: المراد من الآية كذا وكذا من غير أن يسمع فيه شيئا فلا يحل له هذا، وهذا الذي نهى عنه، ولو أنه سمع شيئا من بعض الأئمة فلا بأس بأن يحكي عنه [23] " ثم لماذا نستدل بالنصوص ونترك تفسير أبي الليث وهو نفسه فيه تفسير برأي مؤلفه ؟ أليس في ذلك ما يقطع كل سبيل أمام هؤلاء الذين يكذبون على الرجل !

التفسير بالمأثور عند أبي الليث:

قلنا – فيما مضى – إن التفسير بالمأثور: أي المنقول، سواء أكان متواترا أم غير متواتر. وعلى ذلك يشمل:

1. تفسير القرآن بالقرآن
2. تفسير الرسول للقرآن
3. تفسير الصحابة للقرآن
4. تفسير التابعين للقرآن

1.تفسير القرآن بالقرآن :

يقول السيوطي[24] : " قال العلماء: من أراد تفسير الكتاب العزيز طلبه أولا من القرآن، فما أجمل منه في مكان فسّر في موضع آخر ،و ما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر ". وقد سار أبو الليث وفق هذا المنهج، فكان يبحث في القرآن عن تفصيل المجمل، وتوضيح المبهم، وتقييد المطلق ...إلخ.

فمثلا: يقول عند تفسير قوله تعالى: " وَالذِينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ ...."[25]، وهي البساتين التي تجري من تحتها الأنهار، وهي أربعة :نهر من ماء غير آسن،

ونهر من لبن لم يتغير طعمه، ونهر من خمر، ونهر من عسل مصفى. وهو بذلك قد لجأ إلى القرآن الكريم في قوله سبحانه: "مَثَلُ الجَنَّةِ التِي وُعِدَ المُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَ أَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لمْ يَتَغَيَّرْ طعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خمْرٍ لَذَّةٍ للشَّارِبِينَ وَأَنهارٌ مِنْ عسلٍ مصفّى".[26] وفي تفسيره كثير من ذلك.

2. تفسير الرسول –صلى اللّه عليه وسلم– للقرآن:

وهو المصدر الثاني لتفسير القرآن الكريم، وذلك: "أن أحسن طريق التفسير أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فقد فصل في موضع آخر... فإن أعياك ذلك فعليك بالسنّة، فإنها شارحة للقرآن، وموضحة له[27]"

قال سبحانه: "وَأَنْزَلْنَا إِليكَ الذكرَ لتُبَيّنَ للنّاسِ ما نزّلَ إِليهمْ ولعَلّهمْ يتَفَكّرونَ"[28]

وعن مقداد بن معد يكرب: أن رسول اللّه– صلى اللّه عليه وسلم– قال ألا إنني أتيت الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان متكىء على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن ،فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه ،وما وجدتم فيه من حرام فحرموه،ألا لا يحل لكم الحمار الأهلي، ولا كل ذي ناب من السباع، ولا لقطة معاهد، إلا أن يستغنى عنها صاحبها، ومن نزل بقوم فعليهم أن يقروه، فإن لم يقروه فعليه أن يعقبهم بمثل قراه[29]

و قد التزم "أبو الليث" هذا المنهج القويم، فإذا لم يجد بغيته في القرآن لجأ إلى السنة يبحث فيها عن طلبه، وقد أورد أبو الليث كثيرا من أحاديث الرسول – صلى اللّه عليه وسلم – يبيّن بها معنى لفظ، أو يفسر بها حكما من الأحكام القرآنية. أو يبيّن ما أشكل من القرآن. فالسنة زاخرة بكثير من ذلك. ففي قوله تعالى: "يَا أَيّهَا الذِينَ آمَنُوا عَلِيكُمْ أَنْفُسَكُمْ" [30] ساق أبو الليث ما روي عن الصديق أبي بكر أنه سئل عن هذه الآية فقال: "إذا رأيتم شحا مطاعا، وهوى متعبا ،و إعجاب كل ذي رأي برأيه فعليكم بخويصة أنفسكم ".

و روى عن عمرو بن جابر اللّخمي عن أبي أمية قال: سألت ثعلبة الخشني عن هذه الآية فقال: لقد سألت عنها خبيرا. سألت عنها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقال: يا ثعلبة. ائتمروا بالمعروف. وتناهوا عن المنكر. حتى إذا رأيت دنيا مؤثرة. وشحا مطاعا. وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بنفسك. فإن من بعدكم أيام الصبر. والمتمسك يومئذ بمثل الذي أنتم عليه له كأجر خمسين عاملا. فقالوا: يا رسول اللّه. كأجر خمسين عاملا منهم ؟

قال: بل كأجر خمسين عاملا منكم" [31]

و في تفسير قوله تعالى: "غَيْرِ المَغْضُوبِ عَلَيهِمْ ولاَ الضَّالِينَ" قال أبو الليث: "غير المغضوب عليهم" غير طريق اليهود .. "ولا الضالين" قال يعني ولا النصارى لم تحفظ قلوبهم. قال: وقد أجمع المفسرون أن "غير المغضوب عليهم " أراد به اليهود "ولا الضالين": النصارى. ثم يقول: فإن قيل أليس النصارى من المغضوب عليهم. واليهود أيضا من الضالين ؟ فكيف صرف المغضوب عليهم إلى اليهود. وصرف الضالين إلى النصارى ؟

قيل له: إنما عرف ذلك بالخبر. واستدلالا بالآية. فأما الخبر: فما روي عن رسول اللّه - صلى اللّه عليه وسلم - أن رجلا سأله وهو بوادي القرى من المغضوب عليهم ؟ قال: اليهود. ومن الضالين ؟ فقال: النصارى[32]

و من قوله تعالى: "قُلِ اللّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الكَلاَلَةِ..." [33] يقول: روي عن النبي - صلى اللّه عليه وسلم - أنه سئل عن الكلالة فقال: ألم تر إلى الآية التي أنزلت في سورة النساء "قُلِ اللّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الكَلاَلَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ ..." يعني تفسير الكلالة[34] . و بذلك أفاد أبو الليث من السنة النبوية في تفسير القرآن الكريم إفادة عظيمة.

3. تفسير الصحابة للقرآن :

و هو المصدر الثالث من مصادر التفسير. وذلك "أننا إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة. رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة فإنهم أدرى الناس بذلك. لما شاهدوه من القرآن

والأحوال التي اختصوا بها. ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح .و لا سيما علماؤهم وكبراؤهم. كالأئمة الأربعة. والخلفاء الراشدين، والأئمة المهتدين المهديين. وعبد اللّه بن مسعود - رضي اللّه عنهم-" [35]

و قد نقل "أبو الليث " في تفسيره كثيرا من أقوال الصحابة. وممن نقل عنهم: علي بن أبي طالب. وعمر بن الخطاب. وأبيّ بن كعب. وعبد اللّه بن عباس وجابربن عبد اللّه. وعبد اللّه بن الزبير. وعبد اللّه بن مسعود. وغيرهم. و يعدّ "عبد اللّه بن عباس " صاحب النصيب الأكبر والحظ الأوفر فيمن نقل عنهم أبو الليث. وقد روى عنه من عدة طرق:

طريق عكرمة عن ابن عباس. أو سعيد بن جبير عن ابن عباس. وقد أثنى علماء الجرح والتعديل على هذه الطريق. وأخرج منها ابن جرير وابن أبي حاتم كثيرا وأخرج الطبراني منها في معجمه الكبير[36].

طريق الضحّاك عن ابن عباس. وهي غير مرضية لأنها منقطعة. فالضحّاك لم يلق ابن عباس[37]

طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس. وهي أوهى الطرق. فالكلبي متّهم بالوضع[38]

وأحيانا يذكر "أبو الليث" الرواية عن ابن عباس مجردة من السند فيقول: "روي عن ابن عباس " أو "قال ابن عباس" [39]

- ابن مسعود:

و يأتي "ابن مسعود " في المرتبة الثانية - بعد ابن عباس - فيمن نقل عنهم أبو الليث. وطرق روايته عنهم متعددة. منها:

طريق مجاهد. وهي طريق صحيحة. اعتمد عليها البخاري في صحيحه.

و أحيانا يذكر الرواية عن ابن مسعود مجردة عن السند فيقول: "و روي عن ابن مسعود .

.و قد قصد أبو الليث إلى ترك السند قصدا. وكان يهدف من وراء ذلك التخفيف على الناس. حتى لا ينشغلوا بالسند عن التفسير نفسه[40]

4. تفسير التابعين للقرآن:

و هؤلاء التابعون تلاميذ كبار الصحابة، وتخرجوا من مدارسهم. وكان أبو الليث إذا لم يجد تفسيرا للصحابة رجع إلى أقوال التابعين، فنقل عنهم. ومن هؤلاء التابعين:

الحسن، وسعيد بن جبير، وعطاء، وعكرمة، ووهب بن منبه، والسدّي، ومقاتل، والكلبي، إلا أنه أكثر من الرواية عن مجاهد.

الإسرائيليات في تفسير أبي الليث:

تنبّه العلماء إلى ظاهرة غلبة الضعف على الرواية بالمأثور. ولم يكن أبو الليث بدعا من المفسرين، وإنما جاءت الإسرائيليات - في تفسير بحر العلوم - كثيرة. فمن أين جاء بهذه الإسرائيليات ؟ وقبل أن نجيب على هذا التساؤل نسوق تمهيدا موجزا في هذه القضية فنقول: نشأ الوضع في التفسير مع نشأته في الحديث.و كان مبدأ ظهور الوضع في سنة إحدى وأربعين من الهجرة، حين اختلف المسلمون سياسيا وتفرقوا شيعا وأحزابا. ووجد من أهل البدع والأهواء من روّجوا لبدعهم، وتعصبوا لأهوائهم، ودخل في الإسلام من تبطن الكفر والتحف الإسلام بقصد الكيد له، وتظليل أهله، فوضعوا ما وضعوا من روايات باطلة ،ليصلوا بها إلى أغراضهم الخبيثة.

و كان أهل الكتاب مصدرا من مصادر التفسير عند الصحابة، فكان إذا مر على قصة من قصص القرآن يجد من نفسه ميلا إلى أن يسأل عن بعض ما طواه القرآن منها ولم يتعرض له، فلا يجد من يجيبه على سؤاله سوى هؤلاء النفر الذين دخلوا في الإسلام. لكن الصحابة لم يسألوا أهل الكتاب عن كل شيء ولم يقبلوا منهم كل شيء، فلم يسألوهم عن شيء مما يتعلق بالعقيدة أو الأحكام، إلاّ إذا كان على وجه الاستشهاد والتقوية لما جاء به القرآن.و لم يسألوهم عن الأشياء التي يشبه أن يكون السؤال عنها نوعا من اللهو والعبث كالسؤال عن لون كلب أهل الكهف وما شابه ذلك.

"وكان الصحابة يعدون ذلك قبيحا من قبيل تضييع الأوقات وكانوا لا يصدقون اليهود فيما خالف الشريعة أو تنافى مع العقيدة " [41]

أقسام الإسرائيليات: وقد قسم العلماء الأخبار التي جاءت عن طريق أهل الكتاب إلى ثلاثة أقسام[42] :

القسم الأول: ما علمنا صحته مما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة. وهذا القسم صحيح، وفيما عندنا غنية عنه، ولكن يجوز ذكره وروايته للاستشهاد به، ولإقامة الحجة عليهم من كتبهم، وذلك مثل: تعيين اسم صاحب موسى -عليه السلام- وأنه الخضر، فقد ورد في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري[43]

القسم الثاني: ما علمنا كذبه مما يناقض شرعنا، أو لا يتفق مع العقل، وذلك مثل ما ذكروه في قصص الأنبياء مما يطعن في عصمتهم، ومثل ما ذكر في توراتهم أن الذبيح هو إسحاق وليس إسماعيل، وهذا القسم لا يصح قبوله ولا روايته.

القسم الثالث: ما هو مسكوت عنه، لا هو من قبيل الأول، ولا هو من قبيل الثاني. وهذا القسم نتوقف فيه فلا نؤمن به ولا نكذبه لاحتمال أن يكون حقا فنكذبه، أو باطلا فنصدقه، وذلك لقول الرسول -صلى الله عليه وسلم-: " لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إليكم"[44]

أبو الليث والإسرائيليات:

و هذه الأقسام الثلاثة دخلت التفسير الأثري بعامة، ولم يكن أبو الليث نسيجا وحده في ذلك، فساق في تفسيره من هذه الأقسام. و لو أنه بعد ما ساق هذه الإسرائيليات عقب عليها لما كان عليه ضير، إلا أنه أوردها دون ما تعقيب. فهو ينقل عن ابن عباس حكاية عن أهل الكتاب، ومقال ذلك ما جاء في تفسير قوله تعالى: " فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه «... فذكر ما موجزه: أن إبليس حسد آدم على ما فيه من نعمة، فاحتال لإخراجه منها، حتى دخل في صورة الحية، ثم أتى باب الجنة ونادى آدم وحواء " ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين " يعني هذه شجرة الخلد، فأكلا منها.

و يقال: إن حواء قالت لآدم: تعال حتى نأكل من هذه الشجرة. وظلت بـه حتـى أكـل بعـد أن سبقته بالأكل.[45] و أحيانا يقول: قال بعضهم. ويذكر الرواية الإسرائيلية في ذلك. وخطورة هـذا تكون بالغة إذا ما كانت من القسم الثاني. ففيه طعن في عصمة الأنبياء. و في "بحر العلـوم" طائفـة من هذا القسم[46]

و من مصادر الإسرائيليات في تفسير أبي الليث -إضافـة إلى مـا سـبق- قراءتـه التـوراة. وقـد صرح بذلـك في التفسـير في عـدة مواضـع. يقـول في قولـه تعـالى: " وَامْـرَأَتـهُ قَائِمَـةٌ فَضَحِكَـتْ " أي حاضت. يقال: ضحكت الأرانب إذا حاضت، وغيره من المفسرين يجعله الضحـك بعينـه. وكذلـك هو في التوراة. فرأت فيها: أنها حين بشرت بالغلام ضحكت في نفسها وقالت: من بعـد أن بليـت أعود شابة! و من مصادرها أيضا: سماعه أهل التوراة. ويصرح بذلك أيضا حين يسوق هذه العبـارة " سمعت أهل التوراة يقولون...".

ثم روايته عن المتهمين بـالوضع والضعـف كعكرمـة. والضحـاك، ومقـاتل، ووهـب ابـن منبـه وغيرهم. و كان شأن أبي الليث في ذلك شأن سائر المفسرين، غير أن هـذا لا يعفيـهم مـن المسؤولية عن ذلك. وكان ينبغي عليهم - وأبو الليث أحدهم - أن يدققوا ويمحّصوا. وقـد شـاء الله عـز وجـل أن يـدرك المسلمون أخـيرا هـذا الخطـر. فتداعـى علمـاؤهم إلى تجريـد كتـب التفسـير مـن هـذه الإسرائيليات. وتطهيرها من كل دخيل"[47] .

المنهج اللغوي في تفسير أبي الليث:

تتضح أهمية اللغة ومكانتها في تفسير القرآن الكريم في نظر أبي الليث من قولـه: " ولا يجـوز لأحد أن يفسر القرآن برأيه ما لم يتعلم ويعرف وجوه اللغة وأحوال التنزيل..." إنها أداة أصيلـة وركن ركين ينبغي توافره فيمن يتصدى للتفسير.

و بالتأمل في تفسير أبي الليث نلاحظ ما يلي:

أولا: يبحث أبو الليث في معنى اللفظ في القرآن الكريم من خلال نظائره وسياقاته المختلفة. ففي تفسيره لقوله سبحانه: "رَبِّ الْعَالَمِينَ " يقول: قال ابن عباس: سيد العالمين. والرب في اللغة: هو السيد، قال الله تعالى: » ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ ... « يعني سيدك.

ثانيا: إذا لم يجد في القرآن معنى للفظ يرجع إلى استعمال العرب القدماء ويستشهد بالشعر على المعنى الذي يورده.

ففي تفسير اسم الجلالة الله في البسملة يقول: و قيل: إنما سمي "الله" لأنه لا تدركه الأبصار، ولاه: معناه احتجب. كما قال القائل:

لاه ربي عن الخلائق طرا خالق الخلق لا يرى ويرانا

ثالثا: أفاد أبو الليث كثيرا من علماء اللغة كابن قتيبة، والأصمعي، وقطرب، والزجاج، والفراء، والخليل بن أحمد وغيرهم فكان يذكر القول منسوبا إلى واحد منهم أو أكثر.

رابعا: قد يذكر القول دون ذكر قائله هكذا: "قال أهل اللغة..." أو " قال بعض اللغويين..." ولم يكتف "أبو الليث" بالنقل، وإنما كان – في بعض الأحيان– يرجح رأيا على رأي.

خامسا: أفاد أبو الليث من علم الأبنية المسمى بعلم " الصرف" فكان يذكر –وقت الحاجة– وزن الكلمة، أو اشتقاقها... الخ.

سادسا: أدرك أبو الليث ما للنحو من أهمية في فهم معاني القرآن إذ " أن الإعراب يميز المعاني" فكان يورد بعض المسائل النحوية الخفيفة، ولا يتعمق فيها، ولا يورد اختلافات النحاة حتى لا يشغل القارئ في خضم النحو ويخرجه من حيز التفسير مثال ذلك:

ما جاء في تفسيره قول الحق سبحانه: " حَذَرَ الْمَوْتِ" إذ قال: يعني لحذر الموت. والكلام ينصب لنزع الخافض مثل قوله: " واخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ..." أي من قومه فكذلك هاهنا.

المنهج البلاغي في تفسير أبي الليث:

يمكن أن نقول إن المنهج البياني هو أحد المناهج الكثيرة في تفسير القرآن الكريم وأن جذور هذا المنهج قد وجدت منذ زمن الرسول – صلى الله عليه وسلم– ثم تأصل عند ابن عباس وتلاميذه إلى أن جاء علماء كبار فقعدوا هذا المنهج.

وقد أفاد أبو الليث في تفسيره من العلماء الأفذاذ الذين أسهموا بسهم وافر في هذا المنهج، ويأتي على رأس هؤلاء "أبو عبيدة" صاحب مجاز القرآن فقد نقل أبو الليث كثيرا من أقواله [48] وتأثر بمنهجه أيضا. ففي تفسير قوله تعالى: " ولاَ تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّن النِّسَاءِ ..." [49] وقف أبو الليث عند الآية وحللها تحليلا بيانيا يدل على ذوقه وحسه المتميز.

كما نقل عن الزجاج صاحب معاني القرآن كثيرا، وأفاد من ابن قتيبة إفادة عظيمة من خلال كتابه " تأويل مشكل القرآن" فيقول: قال القتبي [50] .

ثم يمضي قائلا في تفسير الآية: " ولاَ تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّن النِّسَاءِ إلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً ومَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلاً".

يعني لا تتزوجوا من قد تزوج آباؤكم من النساء. ويقال اسم النكاح يقع على الجماع والتزوج، فإن كان الأب تزوج امرأة أو وطئها بغير نكاح حرمت على ابنه.

و قوله " إلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ" يقول: لا تفعلوا ما قد فعلتم في الجاهلية، وكل الناس يتزوج الرجل منهم امرأة الأب برضاها، بعد نزول قوله: " لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا" حتى نزلت هذه الآية: " ولاَ تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم..." فصار حراما في الأحوال كلها. ويقال: إلا ما قد سلف، يعني: ولا ما قد سلف، كقوله تعالى: " وما كانَ لمُؤمنٍ أَنْ يقْتُلَ مؤْمِنًا إِلاَ خطَأً " ولا خطأ وقد قيل: إن في الآية تقديما وتأخيرا ومعناه: ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء فإنكم إن فعلتم تؤاخذون وتعاقبون إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا، إلا ما قد سلف. وقد قيل: إن في الآية إضمار تقول "و لا تنكحوا ما نكح آباؤكم " من النساء فإنكم إن فعلتم تعاقبون

وتؤاخذون إلا ما قد سلف. ثم قال " إنه كان فاحشة " أي معصية " ومقتا " أي بغضا " وساء سبيلا " أي بئس المسلك"[51].

و من الأمثلة أنه أحيانا يذكر الوجه البلاغي، ولا ينسبه إلى قائله، وإنما يقول: " قال بعضهم " أو يذكر الوجه البلاغي الذي يراه هو بداية دون الرجوع إلى السابقين ففي قوله تعالى: " فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ " [52] يقول: " قال بعضهم: هذا على سبيل المثل. ثم يعقب بما يدل على ذوقه الخاص قائلا: والعرب إذا أرادت تعظيم ملك عظيم العطية تقول: كسف القمر لفقده، وبكت الريح والسماء والأرض وقد ذكروا ذلك في أشعارهم، فأخبر تعالى أن فرعون لم يكن ممن يجزع له جازع، ولم يوجد له فقد" [53]

يقول في تفسير قوله تعالى: " فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ" قال بعضهم: " فما بكت عليهم السماء والأرض" يعني أهل السماء، وأهل الأرض فأقام السماء والأرض مقام أهلها كما قال " وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ" وقال بعضهم يعني بكت السماء بعينها، وبكت الأرض، وقال ابن عباس " لكل مؤمن باب في السماء يصعد فيه عمله، وينزل منه رزقه فإذا مات بكى عليه بابه في السماء وبكت عليه آثاره في الأرض" وذكر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه سئل :أتبكي السماء والأرض على أحد؟ قال: نعم إذا مات المؤمن بكت عليه معادنه من الأرض التي كان يذكر الله تعالى فيها. ويصلي، وبكى عليه بابه الذي كان يرفع فيه عمله، فأخبر الله تعالى أن قوم فرعون لم تبك عليهم السماء والأرض [54] " ومَا كَانُوا مُنْظَرِينَ" يعني مؤجلين.و يقول في تفسير قوله تعالى: " أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ.." [55] والمطر: هو القرآن، لأن المطر حياة الخلق وإصلاح الأرض، وكذلك القرآن فيه هدى للناس، وبيان من الضلالة وإصلاح للأرض، فلهذا المعنى شبه القرآن بالمطر. والظلمات هي المكائد والمحن التي تصيب المسلمين والشبهات التي في القرآن. والرعد هو الوعيد الذي ذكر للكفار والمنافقين في القرآن. والبرق ما ظهر من علامات نبوة محمد – صلى الله عليه وسلم– وملائكته.

و من إشاراته البلاغية اللطيفة تحليله لقوله تعالى: " إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين" [56].

يقول السمرقندي: وذلك أنه لما نزل قول الله تعالى: " إ ن الذ ين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا" وقال في آية أخرى: " مثل الذ ين اتخذوا من دون الله أ وليا ء كمثل العنكبوت ". قالت اليهود والمشركون: إن رب محمد يضرب المثل بالذباب والعنكبوت. فنزلت هذه الآية: "إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها" أي لا يمتنع من ضرب المثل وبيان الحق بذكر البعوضة وبما فوقها. ويقال لا يمنعه الحياء أن يضرب المثل ويبين ويصف للحق شبها. " ما بعوضة فما فوقها": يعني بالذباب والعنكبوت. وقال بعضهم: فما فوقها أي بما دونها في الصغر. وهذا من أسماء الأضداد يذكر الفوق ويراد به دونه كما يذكر الوراء ويراد به الأمام. مثل قوله: " ويذرو ن وراءهم يو ما ثقيلا" أي أمامهم. فكذلك الفوق ويراد ما دونه أي يضرب المثل بالبعوضة وبما دونها بعد أن يكون فيه إظهار الحق وإرشاد إلى الهدى. فكيف يمتنع من ضرب المثل بالبعوضة ولو اجتمعت الإنس والجن على أن يخلقوا بعوضة لا يقدرون عليه.

و يقال إنما ذكر المثل بالبعوضة. لأن خلقة البعوضة أعجب. لأن خلقتها خلقة الفيل.

و يقال: لأن البعوضة مادامت جائعة عاشت فإذا شبعت ماتت. فكذلك الآدمي إذا استغنى فإنه يطغى فضرب الله المثل للآدمي" [57].

و نلاحظ كيف استطاع السمرقندي بقدرة فائقة وحس بلاغي مرهف أن يسقط هذا التمثيل الذي ضربه الله عز وجل للجاحدين على الآدمي. وفيه إشارة واضحة لمطابقة التشبيه لمقتضى الحال. وبهذا التحليل الشيق يضع يده على خصائص التمثيل القرآني الذي يصيب الغرض المطلوب على عكس كثير من تشبيهات العرب التي لا تراعي مقتضى الظروف الفعلية للمشبه والمشبه به.

و بمنهج السمرقندي الموازن بين الآيات التي تتضمن مثل هذا النوع من التمثيل يكون قد وضع اللبنة الأولى لهذه الدراسة البلاغية التي أحكم قواعدها فيما بعد ابن ناقيا البغدادي (ت485هـ) إذ طبق دراسته في فن التشبيه على ست وثلاثين سورة من القرآن الكريم [58]

كما يشير السمرقندي إلى المجاز لكن دون أن يسميه وذلك عند تحليله لعدة آيات ومنها قوله عز وجل: " إِنَّ الذينَ يأكلُونَ أَمْوَالَ اليَتَامى ظلْمًا إِنَّمَا يأْكُلُونَ في بطُونهِمْ نارا وسيَصْلَوْنَ سعِيرًا"[59]

يقول أبو الليث في تفسيره هذه الآية: " يعني بغير حق أي حراما لأن الحرام يوجب النار فسماه الله باسمها" [60] وهذا ما أطلق عليه البلاغيون بعد ذلك المجاز المرسل وعلاقته المسببية بأن نطلق لفظ المسبب ونريد به السبب. فالنار هنا مسببة عن أكل السحت من مال اليتامى ظلما[61]

ونجده في موضع آخر يصرح بالمجاز لفظا في تفسيره لقوله تعالى في سورة الكهف: " فانطَلَقَا حتَى إِذَا أَتيَا أَهْلَ قرْيَةٍ استَطْعَمَا أَهْلَهَا فأَبَوْا أَنْ يضيِّفوهمَا فوَجَدَا فيها جدَارا يرِيد أَنْ ينْقَضَ فأَقَامَهُ قالَ لو شئتَ لاتَخذْتَ علِيهِ أَجْرًا" [62]

يقول أبو اللَيث :" وهذا كلام مجاز لأن الجدار لا يكون له إرادة. ومعناه: كاد أن يسقط " [63] فهو بهذا التحليل يتبع ما قاله ابن قتيبة وأبو عبيدة من قبله بل يرتكز على هذه العبارة ليؤكد أن القرآن الكريم لا يخلو من المجاز كما زعم بعض منكريه.

لكن كثيرا ما يفوت السمرقندي ما في الآيات الكريمات من مجاز فلا يشير إلى ذلك أبدا [64] خاصة عند تفسيره لقوله تعالى: " وإِذْ قالَ رَبُكَ للملاَئِكَةِ إِني جاعلٌ في الأَرْضِ خليفةً. قالوا أَتَجْعَلُ فيهاَ منْ يفْسِدُ فيها ويسْفِكُ الدّمَاءَ . وَنحْنُ نسَبحُ بحَمْدِكَ ونقَدِسُ لكَ. قالَ إِني أَعلمُ ما لاَ تعْلَمُونَ"[65].ففي الآية الكريمة خروج الاستفهام في قوله تعالى " أتجعل فيها " إلى معنى مجازي وهو استخبار من الملائكة لربها بمعنى أعلمنا يا ربنا.

لكن السمرقندي يمر على هذه الآية دون أن يشير إلى هذا الاستفهام إطلاقا، بل يقول في تفسير قوله تعالى: " أتجعل فيها" يعني أتخلق فيها[66].

و قد يمر السمرقندي على العديد من الصور البيانية دون أن يقف عندها ويحللها مثل تفسيره لقوله عز وجل: "واللَّيْلِ إِذَا عسْعَسَ وَالصبْحِ إِذَا تنَفَسَ " [67].

يقول: "والصبح إذا تنفس يعني إذا استضاء وارتفع ويقال إذا امتد حتى يصير النهار بيّنا"[68].

و قد فات السمرقندي أن في هذه الآية الكريمة استعارة مكنية على الرغم من أنها مشهورة جدا. فقد أشار إليها من قبل معاوية بن أبي سفيان عندما سئل عن الشيء الذي يتنفس من غير روح فأجاب: "والصبح إذا تنفس "[69].

و كذلك عدم إشارته للكناية المشهورة في قوله عز وجل: " ولَما سقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ ورَأَوْا أَنهُمْ قدْ ضلُوا قالوا لئِنْ لمْ يرْحَمْنَا رَبنُا ويغْفِرْ لنَا لنَكُونَنَ منَ الخاسِرِينَ "[70].

يقول أبو الليث: "يعني ندموا على ما صنعوا يقال سقط في يده إذا ندم وأصله أن الإنسان إذا ندم جعل يده على رأسه"[17] و في تفسيره هذا إشارة خفيفة إلى الكناية لكن دون أن يسميها باسمها. كما أن من عادة العرب أن تقول للندمان (سقط في يده) أي جعل فمه في يده تعبيرا عن شدة الندم. أما قول السمرقندي بأن الإنسان إذا ندم جعل يده على رأسه، لا يطابق معنى الآية هنا لأن من عادة الإنسان إذا ندم يضع يده في فمه كما أشار إلى ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى: " ويومَ يعَضُ الظالِمُ علَى يدِيهِ يقُولُ يا ليْتَنِي اتخَذْتُ معَ الرسُولِ سبِيلاً "[27]، وهذا كناية عن شدة ندم الكافر يوم القيامة.

و لعل الخلاصة التي يمكن أن نخرج بها، هي أن تفسير السمرقندي في حقيقته هو مجرد اختصار لتفسير جامع البيان للطبري (ت 310هـ).

[1]بحر العلوم للسمرقندي تحقيق الشيخ علي محمد معوض. والشيخ عادل أحمد عبد الموجود.

[2]كشف الظنون حاجي خليفة ج1 ص187. وطبقات المفسرين للداودي ج2 ص245 ، وتاريخ التراث العربي فؤاد سزكين ج2 ص97 .معجم المؤلفين 13ج ص91 الأعلام ج 8ص348.

[3]شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ص126

[4] المصباح المضيء لابن جديدة ج3 ص360

[5] بحر العلوم ج1 ص 51

[6] المصدر نفسه

[7] المصدر نفسه ج3 ص196

[8] كشف الظنون ج2 ص187

[9] المصدر نفسه

[10] تاريخ الخلفاء للسيوطي ص411

[11] بفتح السين والميم. هكذا ضبطها ياقوت، أما البكري فقد فتح السين وسكن الميم

[12]معجم البلدان ج5 ص121

[13]أحسن التقاسيم للمقدسي ص260

[14]الأعلام للزركلي ج 1 ص 164

[15]وفيات الأعيان ج 1 ص 214

[16]المصدر نفسه ج1 ص 484

[17]الأعلام ج8 ص15

[18]طبقات المفسرين للحافظ الذهبي ج1 ص235

[19] الأعلام ج 1 ص 131

[20] بحر العلوم ج1 ص 50

[21]المصدر نفسه ج1 ص72 -73

[22]الأنعام 19

23 بستان العارفين ص 47

[24] الإتقان ج 1 ص 175

[25] النساء 57

[26] محمد 15

[27] البرهان في علوم القرآن للزركشي ج2 ص175

[28] النحل 44

[29] رواه أبو داود في السنن

[30] المائدة 105

[31] بحر العلوم ج1 ص463

[32] المصدر نفسه ج1 ص83

[33] النساء176

[34] بحر العلوم ج1 ص 408

[35] تفسير بن كثير ج 1 ص10 وما بعدها

[36] الإتقان ج 2 ص 188

[37] المصدر نفسه

[38] المصدر نفسه ج1 ص85

[39] بحر العلوم ج 1 ص 48

[40] بستان العارفين ج1 ص3

[41] التفسير والمفسرون للذهبي ج 1 ص 169 وما بعدها

[42] الإسرائليات والموضوعات لأبي شهبة ص 150 وما بعدها

[43] فتح الباري ج 8 ص 297

[44] بحر العلوم جـ 1 ص 55

[45] المصدر نفسه

[46] المصدر نفسه . مواضع كثيرة

[47] التفسير والمفسرون ج 1 ص 199

[48] بحر العلوم – مواضع كثيرة

[49] النساء 22

[50] بحر العلوم – مواضع كثيرة

[51] المصدر نفسه ج 1 ص 343.

[52] الدخان26

[53] بحر العلوم ج 1 ص 218.

[54] ذكره السيوطي في الدر المنثور ج 6 ص 30 وعزاه لعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر والبيهقي في شعب الإيمان.

[55] البقرة 19.

[56] البقرة 26.

[57] بحر العلوم ج1 ص 104

[58] الجمان في تشبيهات القرآن ابن ناقية البغدادي

[59] النساء 10

[60] بحر العلوم ج1 ص 335

[61] علوم البلاغة أحمد المراغي ص 237.

[62] الكهف 77.

[63] بحر العلوم ج 2 ص 308

[64] المصدر نفسه ج 2 ص 173 وغيرها

[65] البقرة 30

[66] بحر العلوم جـ 1 ص 108

[67] التكوير 17–18

[68] بحر العلوم جـ 3 ص 453

[69] جامع البيان جـ 30 ص79

[70] الأعراف 149.

[71] بحر العلوم ج 1 ص 571

[72] الفرقان 27

اليسر ورفع الحرج في الشريعة الإسلامية

د. نصر سلمان

جامعة الأمير عبد القادر

ملخص

إن الغرض الأساسي من تناولنا لهذا الموضوع هو إبراز محاسن الإسلام، وبيان أنه دين السهولة واليسر، ورفع الحرج عن المكلفين، محاولين في هذه الإطلالة التركيز على التطبيقات العملية لهذه القاعدة، قصد تنفيذ ما يدعيه أعداء الإسلام من وصفه بأنه دين الغلو والتطرق، والبعد عن الواقعية، والوسطية.

Le but primordial de cette étude et celui de mettre en exergue les qualités de l'ISLAM et par la même, montrer que c'est une religion d'aisance, de souplesse, de tolérance étude simplicité, qui n'embarrasse et ne gêne aucune personne en ses pratiques car, et justement, cet essai appuit surtout sur les applications concrètes de cette règle qu'est l'aisance et la non-gêne (le sans-embarras) afin de proscrire et annuler les préjudices et les propos des adversaires de l'Islam qui le qualifient d'extrémisme et d'intransigeance.../

تمهيد:

إنّ من أهم مقاصد الشريعة الإسلامية الغرّاء، وأهدافها السامية، هو الرفق بالناس، وذلك بدرء المفاسد عنهم، وجلب المصالح لهم، ولا شكّ أنّ درء الحرج والضيق عنهم من أعظم هذه المقاصد، وأجلها، وذلك لتماشيه مع روح الدين الإسلامي الحنيف، الذي يقوم على التيسير، والسهولة، ونفي المشقّة، والعنت، والإثم، والجناح.

وسنحاول في هذا الموضوع تسليط الضوء على أهم المحطّات، التي نحسب أنّ لها علاقة وطيدة بمسألة التيسير، ورفع الحرج في الشريعة الإسلامية، وذلك من خلال النقاط الآتية:

أولا: تعريف التيسير ورفع الحرج:

يجدر بنا ونحن بصدد الحديث عن التيسير ورفع الحرج أن نحلّل هذين المصطلحين، وذلك قصد الوقوف على حقيقة كلّ منهما في لغة العرب واصطلاح علماء الشريعة، مبرزين ذلك فيما يأتي:

1) – تعريف التيسير: وسنتناوله بشقّيه اللغوي والاصطلاحي على النحو الآتي:

أ) لغة: التيسير في اللغة خلاف العسر، وهو بمعنى التسهيل (1)، وهذا المعنى اللغوي، هو المقصود في الشريعة الإسلامية، إذ تهدف إلى رفع العسر، والمشقة، ودفعهما عن المكلفين.

ب) اصطلاحا: هو العمل الذي لا يجهد النفس، ولا يثقل الجسم، وليست فيه مشقة زائدة،(2).

2) – تعريف رفع الحرج: هو مركب إضافي يتكون من كلمتين هما "رفع" و"حرج" ولا شك أن فهم معناه يتوقف على تحليل جزأيه.

فالرفع في اللغة: يطلق على الإزالة (3) وهو الذي يتماشى مع ما نحن بصدده.

أمّا الحرج في اللغة: فهو مأخوذ من التحريج، وهو التضييق، ومنه رجل حرج أي ضيّق الصدر، ومنه حرج الغبار أي ثار في موضع ضيق، فانضمّ إلى حائط، أو سند، ومن ذلك قول الشاعر:

وغارة يحرج القتام لها يهلك فيها المناجد البطل (4).

والخلاصة: أنّ رفع الحرج يأتي بمعنى إزالة التضييق عن المكلفين في اللغة، وهذا المعنى ذاته هو المقصود في الشرع، ولذا فلا داعي لتعريفه من الناحية الاصطلاحية، وذلك لكون كل من المعنيين اللغوي، والاصطلاحي، يصبان في قالب واحد. وهو إزالة الضيق عن المكلفين في جميع مناحي حياتهم الخاصة والعامة.

ثانيا: التيسير ورفع الحرج في نصوص القرآن الكريم:

إنّ المتصفّح لكتاب الله ـ عزّ وجلّ ـ يجد فيه كمّا هائلا من النصوص الدالة على التّيسير، ورفع الحرج عن المكلفين، وهذا إن دلّ على شئ فإنما يدلّ على رحمة الله بعباده، ومنّه وكرمه عليهم، بأن رفع عنهم إصر المشاق، وأغلال التعسير، في آيات كثيرة، نحاول اجتزاء بعض منها، وإيراده على سبيل التمثيل، لا الحصر، وذلك على النحو الآتي:

1) "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" (5)

2) "إنّ مع العسر يسرا إنّ مع العسر يسرا" (6)

بعد نزول هذه الآية خرج رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وهو مسرور يضحك وهو يقول: "لن يغلب عسر يسرين لن يغلب عسر يسرين إنّ مع العسر يسرا".

قال الجصاص معلقا: "يعني أن العسر المذكور بديا هو المثنى به آخر لأنه معرّف بالألف واللاّم، فيرجع إلى المعهود المذكور، واليسر الثاني غير الأول، لأنه منكور، ولو أراد الأوّل لعرّفه بالألف واللاّم" (7).

3) "لا يكلف الله نفسا إلاّ وسعها" (8).

4) "يريد الله أن يخفف عنكم وخُلق الإنسان ضعيفا" (9).

5) "ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتمّ نعمته عليكم لعلّكم تشكرون" (10)

6) "وما جعل عليكم في الدين من حرج ملّة أبيكم إبراهيم" (11)

ثالثا: التيسير ورفع الحرج في نصوص السنة النبوية الشريفة:

إنّ الناظر في جلّ كتب السنّة النبوية الشريفة، يرى أنّ أصحابها عقدوا فيها أبوابا عديدة، ضمّنوها تلك السنن الحاثة على التيسير، ورفع الحرج، ودفع المشاق، سواء تعلق الأمر بجانب العبادات أو المعاملات بمفهومها الواسع، وسنورد جملة من هذه السنن الكثيرة، للتنبيه بها على غيرها وللتدليل بها على سماحة الإسلام ويسره، وذلك على النحو الآتي:

1) عن أبي هريرة عن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال: "إنّ الدين يسر ولن يشادّ الدين أحد إلاّ غلبه، فسدّدوا وقاربوا، واستعينوا بالغدوة (12) والرّوحة (13) وشيء من الدّلجة(14)"(15).

قال ابن المنير: "في هذا الحديث علم من أعلام النبوة، فقد رأينا ورأى الناس قبلنا أنّ كل متنطع في الدين ينقطع، وليس المراد منع طلب الأكمل في العبادة، فإنه من الأمور المحمودة، بل منع الإفراط المؤدي إلى الملال، أو المبالغة في التطوّع المفضي إلى ترك الأفضل، أو إخراج الفرض عن وقته كمن بات يصلي الليل كلّه، يغالب النوم، إلى أن غلبته عيناه في آخر الليل، فنام عن صلاة الصبح في الجماعة، أو إلى أن خرج الوقت المختار، أو إلى أن طلعت الشمس، فخرج وقت الفريضة. وفي حديث محجن بن الأدرع عند أحمد: "إنكم لن تنالوا هذا الأمر بالمغالبة، وخير دينكم اليسر". وقد يستفاد من هذا الإشارة إلى الأخذ بالرخصة الشرعية، فإنّ الأخذ بالعزيمة في موضوع الرخصة تنطع، كمن يترك التيمم عند العجز عن استعمال الماء، فيفضي به استعماله إلى حصول الضرر" (16).

2) عن عائشة زوج النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنها قالت: ما خُيّر رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثما، فإن كان إثما كان أبعد الناس منه، وما انتقم رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لنفسه، إلاّ أن تنتهك حرمة الله "عز وجل" .(17)

3) عن عبد الله بن عمرو قال: رأيت رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ عند الجمرة، وهو يسأل، فقال رجل: يا رسول الله نحرت قبل أن أرمي، قال: "إرم ولا حرج" قال آخر: يا رسول الله: حلقت قبل أن أنحر، قال: "انحر ولا حرج" قال: فما سئل عن شيء قدّم ولا أخّر إلا قال: "افعل ولا حرج" (18).

بيّن الحديث أنّ من قدّم عملا من هذه الأعمال على الآخر لا إثم عليه، ولا دم، وذلك رفعا للحرج.

الضيق يشملهما، كما قال الطحاوي: " ظاهر الحديث يدل قال القرطبي: "روي عن عباس: ولم يثبت عنه أنّ من قدّم شيئا على شيء فعليه دم" وبه قال سعيد بن جبير وقتاده والحسن، والشافعي، وجمهور السلف. والعلماء، وفقهاء أصحاب الحديث، وذلك استنادا لقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "لا حرج" فهو ظاهر في رفع الإثم والفدية معا، لأنّ اسم على التوسعة في تقديم بعض هذه الأشياء على بعض" .(19)

4) عن أنس بن مالك عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: "إنّي لأدخل في الصلاة، فأريد إطالتها، فأسمع بكاء الصبيّ، فأتجوّز ممّا أعلم من شدّة وجد أمه من بكائه".(20)

5) عن عروة أنّ عائشة ـ رضي الله عنها ـ أخبرته أنّ رسول الله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ خرج ليلة من جوف الليل، فصلى في المسجد، وصلى رجال بصلاته، فأصبح الناس فتحدثوا، فاجتمع أكثر منهم، فصلى، فصلوا معه، فأصبح الناس، فتحدثوا، فكثر أهل المسجد من الليلة الثالثة، فخرج رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فصلّي بصلاته، فلمّا كانت الليلة الرابعة عجز المسجد عن أهله فلم يخرج، حتى خرج لصلاة الصبح، فلمّا قضى الفجر أقبل على الناس، فتشهد ثمّ قال: أمّا بعد فإنه لم يخف عليّ مكانكم، ولكنّي خشيت أن تفرض عليكم، فتعجزوا عنها، فتوفي رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ والأمر على ذلك.(21)

6) عن أبي موسى قال: كان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ إذا بعث أحدا من أصحابه في بعض أمره قال: "بشروا ولا تنفّروا ويسّروا ولا تعسّروا" وفي حديث أبي التياح قال سمعت أنس بن مالك يقول: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "يسروا ولا تعسّروا وسكّنوا ولا تنفّروا" وفي رواية أبي بردة عن أبيه عن جده أنّ النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بعثه ومعاذا إلى اليمن. فقال: "يسرا ولا تعسّرا، وبشرا ولا تنفّرا، وتطاوعا ولا تختلفا" .(22)

7) عن جابر بن عبد الله أنّ معاذا كان يصلي مع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ثم يأتي قومه فيصلي بهم، فجاءت ذات ليلة فصلّى العتمة، وقرأ البقرة، فجاء رجل من الأنصار فصلّى فانصرف

ذهب، فبلغه أن معاذا ينال منه. فشكى ذلك إلى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ. فقال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لمعاذ: "فاتنا فاتنا أو فتّانا فتّانا فتّانا ثم أمره بسورتين من وسط المفصّل".(23).

رابعا: مظاهر التيسير ورفع الحرج في الشريعة الإسلامية:

إنّ مظاهر التيسير، ورفع الحرج كثيرة للغاية في الشريعة الإسلامية، بل هي من أهمّ سماتها البارزة، وقواعدها المقرّرة، إذ مبناها على التيسير عن المكلفين، ودفع الحرج والمشقة عنهم في عباداتهم، ومعاملاتهم، وأحوالهم الشخصية، وغير ذلك من مناحي الحياة المختلفة.

وسنبرز في هذه العجالة بعض المظاهر المؤكدة لما قرّرناه من سماحة الشريعة الإسلامية الغرّاء، ورفقها على النحو الآتي:

1) المرض وعلاقته بالتيسير ورفع الحرج: إن مظاهر التيسير ورفع الحرج التي يجلبها المرض للمكلفين كثيرة، نحاول إيراد بعضها على النحو الآتي (24).

أ) التيمّم بدلا من الوضوء أو الغسل، وذلك عند الخوف من زيادة المرض أو تأخّر الشفاء.

ب) القعود في صلاة الفريضة، وأدائها إيماء.

جـ) التخلف عن صلاة الجماعة، ولو كان مطبّبا لمريض.

د) الفطر في رمضان مع القضاء في المرض العابر، والفطر مع الإطعام في مرض الشيحوحة.

هـ) الانتقال من الصوم إلى الإطعام في كفارتي الظهار والفطر المتعمّد في رمضان.

و) الخروج من محل الاعتكاف قبل استيفائه.

ز) التخلف عن الجهاد في سبيل الله.

ح) الاستنابة في الحج وفي رمي الجمار بمنى.

ط) إباحة محظورات الإحرام كتغطية الرأس مثلا وجبرها بالفدية.

ي) كشف العورة قصد العلاج والاستطباب.

2) عموم البلوى وعلاقته بالتيسير ورفع الحرج:

رفعت الشريعة الإسلامية الحرج عن المكلفين فيما لا يستطيعون التحرّز من الوقوع فيه، كغبار الطريق الذي يدخل في فم الصائم، وكالنجاسات التي تصيب ثوب المكلّف، ولا يعلم بوجودها، أولا يستطيع إزالتها، وكالحقن التي يستعملها الصائم قصد الاستطباب، وغيرها من الأشياء التي تعم بها البلوى وسنكتفي هنا بضرب مثالين لتوضيح سماحة الإسلام، وذلك بعفوه ورفعه الحرج فيما يكثر الوقوع فيه وتعمّ به البلوى.

المثال الأول: صحّة الصلاة بالثوب الذي علقت به النجاسة، ولم يعلم المصلي بوجودها أو علم بوجودها وعجز عن إزالتها، وذلك لكونها من المسائل التي تعمّ بها البلوى. وفي ذلك يقول الدكتور يوسف القرضاوي: "ومن التيسير الذي لم يرتح إليه كثير من المتمذهبين ما أفتى به من الصحابة عبد الله بن عمر، ومن التابعين عطاء بن أبي رباح، وسعيد بن المسيب وطاوس، وسالم، ومجاهد، والشعبي، وإبراهيم النخعي، والزهري وممّن بعدهم يحيى بن سعيد الأنصاري، والحكم، والأوزاعي، ومالك، وإسحاق بن راهويه، وأبو ثور، والإمام أحمد في أصحّ الرواتين، وغيرهم، "أنّ الرجل إذا رأى على بدنه أو ثوبه نجاسة بعد الصلاة، ولم يكن عالما بها، أو كان يعلمها لكنه نسيها أو لم ينسها لكنه عجز عن إزالتها، أن صلاته صحيحة، ولا إعادة عليه".(25)

المثال الثاني: الحقن كلها غير مفطرة وذلك لعموم البلوى بها، إذ يقول الدكتور القرضاوي: "لا يجهل أحد معنى الصوم البسيط، وهو الامتناع عن الأكل والشرب، ومباشرة النساء. وهي أمور نصّ عليها القرآن، ولا يجهل أحد كذلك معنى هذه الممنوعات. فقد كان يفهمها بداة الأعراب في عهد النبوّة، ولم يحتاجوا في فهم معنى الأكل والشرب إلى حدود وتعريفات. ولا يجهل أحد كذلك الحكمة الأولى للصوم، وهي إظهار العبودية لله تعالى بترك شهوات الجسد، طلبا لمرضاته سبحانه، كما قال في الحديث القدسي: "كلّ عمل ابن آدم له إلاّ الصوم فإنه لي، وأنا أجزي

به، يدع طعامه، وشرابه، وشهواته من أجلي". وإذا تبين ذلك رأينا أنّ تعاطي الحقن بأنواعها، واستعمال المراهم، ونحوها ليس أكلا، ولا شربا في لغة، ولا عرف، ولا تنافي قصد الشارع وحكمته من الصيام، ولا موضع للتشديد في أمر لم يجعل الله فيه من حرج.

قال الله تعالى: "يريد الله بكم اليسر، ولا يريد بكم العسر" (26) (27).

3) حديث النفس وخواطر القلب وعلاقته بالتيسير ورفع الحرج: (28)

يقول الشيخ منّاع القطان: " والتحكم في خواطر النفس يبدو أمرا بعيد النوال، وإن كان من الممكن أن يتحكّم الإنسان في كثير من البواعث المؤدية إليها، فكان من فضل الله على هذه الأمّة أن رفع الحرج عنها فلم يؤاخذها على خواطر السوء التي تخطر بالنفس وإن كان يعلم السرّ وأخفى".(29)

وقد ثبت في صحيح مسلم عن أبي هريرة قال: نزلت على رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "لله ما في السموات وما في الأرض وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير".(30)

قال: فاشتدّ ذلك على أصحاب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فأتوا رسول الله ـصلى الله عليه وسلم– ثم بركوا على الرّكب، فقالوا أي رسول الله كلّفنا من الأعمال ما نطيق: الصلاة، والصيام، والجهاد، والصدقة، وقد أنزلت عليك هذه الآية، ولا نطيقها، قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم: سمعنا وعصينا؟، بل قولوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير". قالوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير. فلمّا اقترأها القوم ذلّت بها ألسنتهم فأنزل الله في إثرها: "آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كلّ آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرّق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير" (31)، فلمّا فعلوا ذلك نسخها الله تعالى، فأنزل الله عزّ وجلّ: "لا يكلّف الله نفسا إلاّ وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا" قال نعم "قال: قد

فعلت" ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا" قال "نعم" "ربنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به" قال: "نعم" "واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين" قال: "نعم" وفي لفظ آخر لمسلم قال: "قد فعلت" بدلا من قال: "نعم" .(32)

بل إنّ من كرم الله تعالى ورحمته بعباده، ورفعه الحرج عنهم أن تجاوز لهم عن كلّ ما يحدّثون به أنفسهم، فعن أبي هريرة قال قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "إنّ الله تجاوز لأمتي ما حدّثت به أنفسها، ما لم يتكلّموا أو يعملوا به" (33) كما أنه من مزيد إحسان الله تعالى لعباده، ورفع الحرج عنهم أنه لم يكتف بعدم مؤاخذتهم بما يحدثون به أنفسهم، أو يخطر بقلوبهم، بل إنه سبحانه وتعالى لمّا رفع عنهم المؤاخذة على خواطر النفس في هواجس الشر، جعل الرجوع عنها حسنة يؤجر عليها العبد، بينما يثيبه على هذه الخواطر إذا كانت خيرة، وإن لم تخرج إلى حيّز العمل، ولا يجزيه على السيئة إلاّ بمثلها، ويجزيه على الحسنة أضعافا مضاعفة (34)، وهذا ما يؤيّده حديث أبي هريرة أنّ رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم- قال: "قال الله عز وجلّ: " إذا همّ عبدي بحسنة ولم يعملها كتبتها له حسنة، فإن عملها كتبتها عشر حسنات إلى سبعمائة ضعف، وإذا هم بسيئة ولم يعملها، لم أكتبها عليه، فإن عملها كتبتها سيئة واحدة".(35)

4) السفر وعلاقته بالتّيسير ورفع الحرج: اشترط الفقهاء في السفر التي تنبني عليه الرخص ويقوم عليه التيسير أن تتوفر فيه شروط معينة نلخصها في الآتي:

أ) أن يكون سفرا مباحا أي سفر طاعة، إذ لا يعقل أن يرخص للعصاة الذين يقطعون الطريق على المسلمين، أو يجلبون لهم ما يضرّهم كالخمور ونحوها.

ب) أن ينوي المسافر الإقامة أربعة أيام فصاعدا، غير يوم الدخول والخروج، وهذا عند المالكية، على خلاف بين المذاهب في هذه المسألة.

جـ) أن يغادر المسافر بساتين ودور المدينة التي انطلق منها.

د) أن تكون مسافة السفر أربعة برد فصاعدا.

فإذا توفرت هذه الشروط في السفر، كان السفر سببا للتخفيف ورفع الحرج.

قال الدكتور وهبة الزحيلي: "وقد جعل السفر في الشرع من أسباب التخفيف في الواجبات الدينية بمجرد حدوثه بنفسه مطلقا من غير نظر إلى مشقة أو عدمها. فلذا تظل هذه التخفيفات قائمة في عصرنا الحاضر بالرغم من قطع المسافة المذكورة بساعات معدودة بوسائل النقل والموصلات الحديثة، ورخص السفر منها قصر الصلاة، وتأخير الصوم، والمسح على الخفين أكثر من يوم وليلة، وترك الجمعة، والتنفّل على الدابة في السفر الطويل ...".(36)

5) النقص وعلاقته بالتيسير ورفع الحرج: لقد راعت الشريعة النقص في تشريعاتها سواء أكان هذا النقص بدنيا،/ أو معنويا، فرفعت التكاليف عن المجنون والصبي رفعا للحرج عنهما، وفي ذلك يقول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ "رُفع القلم عن ثلاثة عن المجنون حتى يعقل وعن الصبي حتى يحتلم وعن النائم حتى يستيقظ".(37)

ومن ذلك أيضا ما ذكره السيوطي من إسقاط بعض التكاليف بسبب النقص، رفعا للحرج، وجلبا للتيسير، كعدم تكليف النساء بكثير مما يجب على الرجال كالجماعة، والجمعة، والجهاد والجزية، وتحمّل العقل، وإباحة لبس الحرير وغير ذلك (38).

6) النسيان وعلاقته بالتّيسير ورفع الحرج: إنّ النسيان بلا شك رافع للحرج، إذ الأصل في ذلك قوله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ "رفع عن أمّتي الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه".(39)

وعليه فمن نسي الترتيب في أعضاء الوضوء، أو نسي وجود الماء في راحلته فتيمم وصلى ثم ذكره. أو صلى بنجاسة عالقة بثوبه ناسيا. فإنه تبرأ ذمته عند كثير من الفقهاء، ولا إعادة عليه دفعا للحرج، وجلبا للسهولة، واليسر اللذين هما من خصائص الشريعة الإسلامية الغراء(40).

7) الجهل وعلاقته بالتّيسير ورفع الحرج: إن الجهل الذي يصلح عذرا، ويعفى عن مرتكبه هو الذي يتعذّر الاحتراز منه عادة. ومن أمثلته: الجهل بنجاسة الأطعمة والمياه، والأشربة،

والجهل بالخمر بأنّ ظنه شرابا آخرا. وقتل مسلم في صف الكفار ظانا أنه حربي، وإصدار القاضي حكما بناء على شهادة الزور جاهلا بحالهم.

وهكذا يظهر تجاوب الإسلام في تشريعاته مع الواقع، والفطرة، والتيسير على الناس. فيعتبر الجهل سببا لرفع الحرج، ودفع المسؤولية عن المكلفين (41).

8) الإكراه وعلاقته بالتيسير ورفع الحرج: وهنا ننبه إلى أنّ الإكراه الرافع للحرج والإثم هو الذي توافرت فيه الشروط الآتية: (42)

أ) أن يكون المكره قادرا على تحقيق ما هدّد به

ب) أن يقع في نفس المُكْرَه أنه لو لم يفعل ما أكره عليه تحقق ما أو عده به المُكره.

جـ) أن يكون ما أُكْره به خطره عظيم قد يؤدي إلى إتلاف عضو أو إحداث عاهة مزمنة.

د) أن يكون ما أُكْره عليه ممتنعا من فعله قبل الإكراه.

هـ) أن يكون التهديد للمُكرَه عاجلا، فلو قيل للمُكرَه طلّق زوجتك وإلاّ قتلتك غدا لم يكن هذا إكراها لأنه ليس عاجلا.

و) أن يكون الإكراه على شيء معيّن.

ز) أن يعجز المُكرَه عن دفع التهديد بهرب أو استغاثة أو مقاومة.

فإذا توافرت هذه الشروط في الإكراه كان سببا في التيسير ورفع الحرج. ومن ذلك أنّ من أكره على التلفظ بكلمة الكفر، لا يحكم بكفره وهذا مصداقا لقوله تعالى: {من كفر بالله من بعد إيمانه إلاّ من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم}(43). وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على رحمة الله بعباده إذ رفع عنهم الإصر والحرج. ومن ذلك أيضا أنّ طلاق المُكرَه لا يقع، وأن من أكره على الزنا، أو على شرب الخمر سقط عنه الحد، رفقا ورحمة من الله بعباده، ورفعا للحرج عنهم.

9) المشقة وعلاقتها بالتّيسير ورفع الحرج: إنّ الناظر للمشاقّ في الشريعة الإسلامية، يجدها على ثلاثة أقسام نحاول إيرادها على النحو الآتي. (44)

القسم الأول: أن ما من حكم من أحكام العبادات، أو المعاملات، إلاّ وشرع إلى جانبه سبل التّيسير فيه، فلقد شرع الصلاة بأركانها الأساسية، وشرع إلى ذلك الأحكام الميسرة لأدائها عند لحقوق المشقة، كالجمع، والقصر، والصلاة من جلوس، وشرع الصوم وشرع معه رخصة الفطر بالسفر، وشدة الجوع والعطش، وشرع حكم الطهارة من النجاسات للصلاة، وشرع معه رخصة العفو عمّا يشق التحرّز عنه كدم القروح، وأثر نجاسة عسر زواله، وزرق الطير إذا عم في المساجد، وحرّم الربا وشرع الترخيص فيما يشق الاحتراز عنه من ذلك كالعرايا، وحرّم عقود الغرر، وأرخص فيما يعسر التخلص منه كالسلم، والإجارة، والبيع في الذمة، وحرّم أخذ مال الغير، وأرخص للمضطر أن يأخذ قدر ضرورته منه، ونهى عن النظر للأجنبية، وأرخص فيه عند التعليم، والإشهاد، والمعاملة، والمعالجة، وقس على ذلك جميع الأحكام التي ثبت لها نص من الكتاب، أو السنة، فلا بدّ أن تجد معها نصا على وجوه من التخفيف والتيسير عند طروء مشقة تمنع من تيسير القيام بها على وجهها الأكمل.

القسم الثاني: وهو الذي ثبت من المصالح عن طريق الاجتهاد أو القياس على ما نص عليه، كالانشغال بالعلوم والصناعات، التي تقتضيها مصلحة المسلمين، وكمصلحة منع استيراد البضائع الكمالية من الدول الأجنبية خوفا من سيطرتها بذلك على أسواق المسلمين.

فالنظر في تخفيف أمر هذه المصالح، وتسهيل أحكامها عند اكتنافها بالمشقة أو الحرج عائد إلى الموازنة بين كل من المصلحة والمفسدة الناتجة عن المشقة المستلزمة لها.

هذا مع ملاحظة أنّ المشقة التي تجلب التيسير هي التي تزيد عن الحد الذي لا ينفك عادة عن تنفيذ الحكم والقيام به.

القسم الثالث: المشقة التي لا أثر لها في إسقاط العبادات والطاعات ولا في تخفيفها، لأنها لو أثرت. لفاتت مصالح العبادات، والطاعات في جميع الأوقات، أو في غالبها، ولفات ما رتب عليها من المثوبات الباقيات، ومن ذلك: المشاق التي لا تنفك العبادة عنها كمشقة الوضوء والغسل في شدة البرد، وكمشقة إقامة الصلاة في الحر والبرد، ولا سيما صلاة الفجر، وكمشقة الجهاد والمخاطرة بالأرواح، وثبوت الواحد للإثنين، وكمشقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي لا انفكاك عنها غالبا، وكمشقة الاجتهاد في طلب العلم، والرحلة فيه، وكذلك المشقة في رجم الزناة، وإقامة الحدود على الجناة، ولاسيما في حق الآباء والأمهات، والبنين والبنات، فإنّ ذلك مشقة عظيمة على مقيم هذه العقوبات بما يجده من الرقّة والمرحمة بها للسراق، والزناة، والجناة من الأجانب، والأقارب، والبنين والبنات. (45)

فهذه كلها لا أثر لها في إسقاط العبادات، ولا تخفيفها، لأنها لو كان لها أثر في ذلك لفاتت مصالح العبادات وحكمها، ولفات ما ينتج عنها من أجر ومثوبة وخير للمكلفين في عاجل أمرهم وآجله.

10) القواعد الفقهية وعلاقتها بالتّيسير ورفع الحرج: لقد اهتمت الشريعة الإسلامية بالتّيسير عن الناس ورفع الحرج عنهم، فجاءت قواعدها الفقهية الكبرى أو الفرعية، مدعّمة لهذا المقصد، ومؤكدة له، في جملة من القواعد نحاول إيرادها بايجاز غير متعرضين لشرحها، وما يترتب عنها من فروع فقهية على النحو الآتي:

أ) المشقة تجلب التيسير.

ب) الأمر إذا ضاق اتّسع، وإذا اتّسع ضاق.

جـ) الضرورات تبيح المحضورات.

د) الضرورات تقدر بقدرها.

هـ) ما جاز لعذر بطل بزواله.

و) الإضرار لا يبطل حق الغير.

ز) الحاجة تنزّل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة.

ح) الضرر يزال.

ط) الضرر لا يزال بمثله.

ي) الضرر الأشدّ يزال بالضرر الأخف.

ك) الميسور لا يسقط بالمعسور.

هذه جملة من القواعد الفقهية التي لها علاقة بالمشقة الجالبة للتيسير ورفع الحرج، إذ أغلبها يتعلق بحالة الضرر، أو الضرورة، أو العذر ولا شك أن الشريعة الإسلامية أولت هؤلاء عناية خاصة، وشرعت لهم أحكاما تخفيفية فقُبلت الصلاة من المريض ولو إيماء، والفطر مع القضاء من المسافر، والفطر خاليا عن القضاء من الشيخ الهرم، والزمنى، وشرعت أكل الميتة للجائع وشرب الخمر لإصاغة غصة، مراعية في ذلك حالة الضرورة.

11) الغلو والتطرف وعلاقتهما بالتيسير ورفع الحرج: إن الغلو والتطرف يمثلان مجاوزة الحدّ، الذي حدّده الشرع، ليلتزم به المكلّف، قال تعالى: {يا أهل الكتاب لا تغلو في دينكم ولا تقولوا على الله إلاّ الحق، إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه}(46).

فهذا الخطاب موجه للنصارى الذين قالوا على الله غير الحق، وذلك بمخالفتهم كتابهم بالإفراط، والغلو، وذلك بقولهم أشياء يزعمون أنها من دينهم، إذ جعلوا عيسى عليه السلام إلها، وقد دفعهم لذلك غلوّهم في الاعتقاد بما يتعلق به عليه الصلاة، والسلام، فبيّن لهم الله تعالى في هذه الآية صفات ثلاث للمسيح هي: صفة الرسالة، وكلمة الله ألقيت إلى مريم، وكونه روحا من عنده تعالى، وأنّ ما زاد على هذه الصفات يعدّ خروجا منهم عن حدود الدين، وغلوّا فيه وبالتالي يعدّ باطلا، مردودا. (47)

قال الدكتور محمد الشريف الرحموني: "وإذا كان النهي عن الغلوّ في الدين موجها - في هذه الآية - إلى النصارى لما جرّه عليهم من بلايا، فإنّ فيه عبرة واعتبارا للمسلمين: فهم أولى بالانتهاء عن الغلو من غيرهم، وأحق بهذا الخطاب ممن سواهم، حيث إنّ دينهم دين الرحمة، واليسر والعدل، والاعتدال يضع كل شيء موضعه، وينزل الناس منازلهم، فلا إفراط، ولا تفريط، ولا تقتير، ولا تبذير، ولا منّ ولا سرف، ولا وكس، ولا شطط". (48)

كما أنّ الناظر في نصوص السنة النبوية الشريفة يرى فيها كمّا هائلا من الأحاديث الدالة عن النهي عن الغلو والتطرف اللذين يوقعان في الحرج، والمشقة، ومن ذلك ما رواه سعد بن أبي وقاص - رضي الله عنه - قال "لما كان من أمر عثمان بن مظعون، الذي كان من ترك النساء، بعث إليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال: "يا عثمان إنّي لم أومر بالرّهبانية، أرغبت عن سنتي؟". قال: لا يا رسول الله. قال: "إنّ من سنتي أن أصلّي وأنام، وأصوم وأطعم، وأنكح وأطلق، فمن رغب عن سنتي، فليس مني، يا عثمان إنّ لأهلك عليك حقا، ولنفسك عليك حقا"، قال سعد: فو لله لقد كان أجمع رجال من المسلمين على أنّ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إن هو أقرّ عثمان على ما هو عليه أن نختصي فنتبتّل". (49)

هذا نموذج من السنة النبوية الشريفة نبهنا به على غيره من النصوص الكثيرة، التي تملأ كتب السنة، والتي جاءت ناهية عن الغلو، الذي ينافي الفطر السليمة، ويخرج صاحبه من الوسطية، والاعتدال، إلى إيقاع نفسه في الحرج والضيق، والتطرفن والغلو، هذه الأشياء التي يضرّ بها نفسه، قبل الإضرار بالآخرين، إذ بغلوّه يحرج نفسه، وذلك بمنعها عمّا أحلّ الله تعالى، وصدق الله العظيم إذ يقول: {قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة}.(50)

وفي الختام: وبعد خوضنا في موضوع التيسير ورفع الحرج في الشريعة الإسلامية تبيّن لنا أنه خصيصة من خصائصها، ومقصد من مقاصدها السامية، إذ جعل الله شريعته دين الفطرة، ومعلوم

أنّ أمور الفطرة ترجع إلى الجبلّة، فهي كائنة في النفوس سهل عليها قبولها، ومن الفطرة أيضا النفور من الشدة والإعنات، قال الله تعالى: {يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا}(51) هذا وقد أراد الله تعالى لهذه الشريعة أن تكون عامة ودائمة، فاقتضى ذلك أن يكون تنفيذها بين الأمة سهلا ميسورا، ولن يكون ذلك إلا إذا انتفى عنا الإعنات، والحرج، فكانت بسماحتها، ويسرها أشدّ ملاءمة للنفوس، لأن فيها إراحتها في جميع أحوالها (52) فكانت بذلك صالحة ومصلحة لكل زمان ومكان.

هوامش الموضوع

1 ـ المطرزي: المغرب. 510.

2 ـ الرحموني: الرخص الفقهية من القرآن والسنة النبوية. 136.

3 ـ لسان العرب، مادة "رفع".

4 ـ لسان العرب. 821/2 ـ 822، والمعجم الوسيط. 164/1.

5 ـ البقرة: 185.

6 ـ الشرح: 5 ـ 6.

7 ـ الجصاص: أحكام القرآن. 473/3.

8 ـ البقرة: 286.

9 ـ النساء: 28.

10 ـ المائدة: 6.

11 ـ الحج: 78.

12 ـ الغدوة بالفتح سير أوّل النهار والمقصود استعينوا على أداء العبادة ومداومتها بإيقاعها في الأوقات المنشطة كالغداة. انظر: فتح الباري. 95/1.

13 ـ الروحة بالفتح: السير بعد الزوال.

14 ـ الدّلجة: بضم أوّله وفتحه وإسكان اللام: السير آخر الليل. والمقصود إيقاع العبادة في هذه الأوقات.

15 ـ البخاري. كتاب: الإيمان، باب: "الدين يسر وقول النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "أحبّ الدين إلى الله الحنفية السّمحة". 93/1.

16 ـ ابن حجر: فتح الباري. 94/1 ـ 95.

17 ـ مسلم. كتاب الفضائل باب: "مباعدته ـ صلى الله عليه وسلم ـ للآثام، واختياره من المباح أسهله وانتقامه لله عند انتهاك حرماته". 1813/4.

18 ـ الدارمي. كتاب المناسك. باب: "فيمن قدّم نسكه شيئا قبل شيء". 89/2 ـ 90.

وهو في البخاري. كتاب الحج، باب: "الفتيا على الدابة". 569/3. ومسلم. كتاب الحج، باب: "من حلق قبل النحر". 948/2. وأبو داود كتاب المناسك. باب: "فيمن قدم شيئا قبل شيء في صحبة". 211/2.

والترمذي. كتاب الحج. باب: "ما جاء فيمن حلق قبل أن يذبح". 358/3. وابن ماجه. كتاب المناسك. باب: "من قدّم نسكاً قبل نسك" 1014/2. ومالك: الموطأ. كتاب الحج. باب: "جامع الحج". 421/1.

19 ـ ابن حجر: فتح الباري. 571/3.

20 ـ البخاري. كتاب الأذان. باب: "مَنْ أخفَّ الصلاة عند بكاء الصبي". 202/2.

21 ـ الجامع الصحيح. كتاب صلاة التراويح. باب: " فضل من قام رمضان".

250/4 ـ 251.

22 ـ مسلم. كتاب الجهاد والسير. باب: "في الأمر بالتيسير وترك التنفير".

23 ـ البخاري. كتاب الأذان. باب: "إذا طوّل الإمام وكان للرجل حاجة فخرج فصلّى". 192/2. ومسلم كتاب الصلاة. ب اب: "القراءة في العشاء". 339/1 ـ 340. والنسائي. كتاب الافتتاح. باب: "القراءة في العشاء الآخرة" بـ"سبح اسم ربك الأعلى" وباب: "القراءة في العشاء الآخرة بـ"والشمس وضحاها" والدارمي: كتاب الصلاة. باب: "قدر القراءة في العشاء" واللفظ له.

24 ـ محمد الشريف الرحموني: الرخص الفقهية من القرآن والسنة. 530 ـ 531.

25 ـ العبادة في الإسلام. 320 وقارن بـ: محمد حسن أبي يحيى: أهداف التشريع الإسلامي.

330 ـ 331.

26 ـ المرجعان السابقان.

27 ـ البقرة: 185.

28 ـ منّاع القطّان: رفع الحرج في الشريعة الإسلامية. 20 ـ 22.

29 ـ المرجع نفسه. 20.

30 ـ البقرة: 284.

31 ـ البقرة: 285.

32 ـ مسلم. كتاب الإيمان. باب: "بيان أنه سبحانه وتعالى لم يكلّف إلاّ ما يطاق". 115/1 ـ 116.

33 ـ مسلم. كتاب الإيمان. باب: "تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر بالقلب إذا لم تستقرّ". 16/1

34 ـ منّاع القطان: رفع الحرج في الشريعة الإسلامية. 22.

35 ـ مسلم. كتاب الإيمان. باب: "إذا همّ العبد بحسنة كتبت وإذا همّ بسيئة لم تكتب". 117/1.

36 ـ نظرية الضرورة الشرعية. 131.

37 ـ أبو داود. كتاب الحدود. باب: "في المجنون يسرق أو يصيب حدا". 119/4 ـ 140. وابن ماجه. كتاب الطلاق، باب: "طلاق المعتوه والصغير والنائم". 658/1. والدارمي. كتاب الحدود. باب: "رفع القلم عن ثلاثة". 225/2.

38 ـ الأشباه والنظائر. 80.

39 ـ فتح الباري. 160/5 ـ 161.

40 ـ الأشباه والنظائر. 188 ـ 189.

41 ـ السَدلان: القواعد الفقهية الكبرى وما تفرّع عنها. 243.

42 ـ فخري أبو صفية: الإكراه في الشريعة الإسلامية. 30 ـ 34.

43 ـ النحل: 106.

44 ـ انظره بنصه في: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية للشيخ البوطي. 242 ـ 244.

45 ـ ضوابط المصلحة. 243 ـ 244. وقواعد الأحكام للعز بن عبد السلام. 7/2.

46 ـ النساء: 171.

47 ـ الرخص الفقهية من القرآن والسنة النبوية. 160.

48 ـ المرجع نفسه. 161.

49 ـ الدارمي: السنن. كتاب النكاح. باب: "النهي عن التبتل". 178/2 ـ 179.

50 ـ الأعراف: 32.

51 ـ النساء: 28.

52 ـ ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية. 61.

إرشاد الباحثين في علم الأصول فيما هو كائن وفيما يجب أن يكون

د. إسماعيل يحي رضوان

جامعة باتنة

ملخص

يتناول البحث قراءة ما كتبه علماء الأصول المتقدمين. وتلمس أثر التجديد لدى علماء الأصول المتأخرين للربط بين المتشابهات والتفريق بين المختلفات مع دعم ذلك بأمثلة واقعية يلمس الباحثون أثرها. وأطلقنا على هذه المرحلة مرحلة: ما يجب أن يكون

Cette étude consiste à présenter une lecture approfondie des écrits de nos aïeux savants des fondements d'une part, et suivre les renouvellements des savants contemporains de même discipline, afin de lier entre les questions de ressemblances et différencier entre les points de divergences tout en présentant des exemples concrets que les chercheurs peuvent observer leurs répercussions. Nous avons appelé cette phase «la phase de ce qu'il doit y être».

اللهم إن نسألك علما نافعا، ورزقا طيبا، وعملا مقبلا وبعد. فأقول انه لكل علما منهجا يميزه عن غيره من العلوم الأخرى وما مفهوم كل علما يكون واضحا أو خافيا بقدر وضوحه منهجيته أو عدم وضوحها . ولا يفوتنا هنا إن نذكر فضل أهل الفضل من علماء الأصول اللذين أظهرو هذا العلم للوجود، وجعلوه من أساسيات علوم الشريعة .

ولعل من ابرز ما يلاحظ على قدماء العلماء الأصول هو أن تحرياتهم لمواضيع الأصولية كان يطغى عليها أحيانا أسلوب القوة في السبك، و هذا قد لا يكشف عن بعض الحقائق هذا العلم الجليل، و على أن هذا الوصف من الضروري أنّ لا يكون عاما فقد وجد منهم من مدحه أكابر الكتاب في العصور الأولى ، في أسلوبه الرائع في تحرياته للمواضيع الأصولية، ومن ذلك قول (الجاحظ) في مدح الإمام الشافعي للرائد الأول في تأسيس علم الأصول وحسن أسلوبه فقال: (نظرت في كتب هؤلاء النبغة اللذين نبغوا في العلم فلم أرى احسن تأليفا من المطلبي. و كان لسانه ينثر الدر)[1]. وهو ليس غريبا في مدح العالم الفصيح الذي يعبر عن علمه بلسان فصيحا يتصف

بالوضوح ، وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنه وصف حسن البيان بأنه ينفذ إلى القلوب ، فيأخذ بألبابها كالسحر ، وقد روى أبو داود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : (إن من بيان لسحرا).

وقد وصف أحد كبار المحققين في هذا العصر ، وهو الأستاذ أحمد شاكر فاكتبه الإمام الشافعي: بحسن التعبير ، وحسن البيان والتوضيح ، فقال: "وليكون ما نذيعه على الناس من كتبه ، نبراسا يحتذي ، في العلم والدين... وفي قوة الحجة والسمو إلى أعلى الدرجات البلاغة والبيان"[3].

وميزة أخرى في كتابة الإمام الشافعي من خلال تحريراته في مواد أصول الفقه والفقه بشكل عام ، أنه سلك في كتابته أسلوب لتوضيح إذ يعرض القضية العلمية عن طريق المناظرة الخفيفة ، والحوار الذي يضع النقاط على الحروف ، فيرد ذلك الحوار لقوله قلت كذا ، وقال كذا ، وقيل كذا ،[4] وهذا الأسلوب له جدوى علية ، وقيمة كبرى ، في تجديد الاتجاهات بالبراهين الأكيدة ، لم يكن مثله منتشرا في مثل ذلك الزمان ، وإن كان قد وازاه ، واقتبس منه بعض الذي جاء بعد الإمام الشافعي ، مثل الإمام علي بن سعيد حزم ، ولكن مع تغيير بسيط ، إذا أن ابن حزم بدل أن يقول: (قلت) ، كان يقول: (قال علي) وهو يعني نفسه ،[5] ثم يضيف إلى اسمه كنيته مرة أخرى فيقول: (قال علي أبو محمد) ،[6] ثم يسقط اسمه مرة ثالثة ، ويبقى كنيته فقط: فيقول: (قال أبو محمد)[7] ، وهذا عام في كتاباته.

لكن من علماء الأصول جاء وابعد الإمام الشافعي قد تأثروا بعلم الكلام ، نظرا لأن الكثير من علماء المسلمين قد اشتغلوا بهذا العلم ، وقد بدأ الترغيب فيه على أساس أنه الأسلوب لعقلاني للبرهنة على صحة الطروحات ، التي ينتمي إليها أصحاب الاتجاهات الحزبية والعقائدية ، كالمعتزلة والأشاعرة ، ولقد انشغل العلماء في هذا الاتجاه ، حتى صار علم الكلام ترفا فكريا ، وابتعد به أصحابه عن الهدف الحقيقي من وجوده ، وأقحمه الكثير من علماء الأصول في الكثير من الموضوعات التي تحتاجه أصلا.

ومن العلماء الفحول الذين اشتغلوا بعلم الكلام أكابر الشافية كالإمام الجويني والغزالي والرازي، وقد توغلوا في ذلك حتى أنهم تطرقوا إلى التأويل في علم العقائد وأصول الديانات. وصفات البارئ عز وجل، وربما قادهم ذلك إلى التشبيه بالتأويل، وهم بذلك على غير طريقة السلف من الصحابة والتابعين.

ولما لم يجدوا شيئا مفيدا، ولا علما أكيدا، حاسبوا أنفسهم ورجعوا عن ذلك ثلاثتهم كما يذكر الشوكاني إذا يقول :"وهؤلاء الثلاثة، أعني الجويني والغزالي والرازي هم الذين وسعوا دائرة التأويل، وطولوا ذيوله، وقد رجعوا آخرا إلى مذهب السلف"،[8] وهذا الأمر بعينه هو الذي حدا بالغزالي إلى أن يكتب آخر مؤلفاته بعنوان: (لجام العوام عن علم الكلام)،[9] حيث رجع فيه إلى مذهب السلف، وهو المنهج المعروف الذي سار على هديه السلف، وذلك من واقع ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم:" تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في الله".[10]

إذ أن هناك حدودا للتوصل إلى حقائق الأمور، لا يمكن أن تكون بالافتراضات، ولا بمنطقة القول والكلام، إنما بمعرفة الحقائق العلمية وطرحها كما هي، فهي الأساس للمنطلقات الفكرية الرائدة، ولا يكون ذلك بطرح الفرضيات والقياس عليها بفرضيات أخرى، فإن في ذلك مضيعة للوقت، وتشتيتا للفكر، وإذا نحج علم الكلام في تكريس أصول الدين ومحاولة النهوض به في مجال العقيدة، فلأن مبدأ الاعتقاد قد لا يرتبط بالأمور العلمية، بل بمناقشة الأمور، ومحاولة إيجاد إجابات لها مقنعة، وهذا يختلف عن مناقشة أمور علمية ثابتة، ومحاولة إخراجها عن واقعها، مما يكون سببا في إفسادها أحيانا، ومن البدهي أن يكون من بين هذه العلوم علم أصول الفقه

منهجية علماء الأصول

إن أهم ما يميز منهجية قدماء علماء الأصول، هو كيفية طرح المادة العلمية وتقسيمها. فأما عن كيفية طرح المادة، فلم يكن هناك ضابط محدد لطرح هذه الكيفية. فقد يسلك بعضهم إلى

طرح مادته بتعريف المادة والتمثيل عليها كما في موضوع النسخ[11] وغيره، وهو المنهج المعروف عند القدماء وغيرهم، ثم أن بعضهم يسلك في عرض مادته العلمية طريق السرد والتساؤل والتهيئة للإجابة للحوار أو المناظرة بمعنى (قال وقلت) كما هو الحال في كثير من تحريرات الإمام الشافعي، ثم أنه قد جاءت فترة غير قصيرة كان العلماء فيها يعمدون إلى طرح مادتهم العلمية عن طريق المناقشة، ضمن علوم الكلام، أما التقسيمات للمادة العلمية عندهم قلم تكن مثل تقسيمات المهاجرين، وكان جلها يقسم إلى قسمين: الأبواب والفصول، ولم يكن هناك ضباط لحجم كل منها، وإنما قد يكون حجم الفصل أكبر من الباب، وقد يصل حجم الباب عند بعضهم إلى خمسة أسطر،[12] ويصل حجم الفصل عند بعضهم إلى ستة أسطر،[13] فالفصل هنا أكبر من الباب.

الأسلوب

أما الأسلوب شكل عام فقد امتاز القدماء بقوة السبك فيه، وتزداد قوة سبكهم إذا كانوا يؤدون ذلك بأسلوب المتكلمين، هذا ولا ننسى أن العلماء في القديم كان مهنتهم تقتضي منهم الحفظ والضبط، وكان هذا يعطيهم تقة في تأدية معلوماتهم العلمية بكل وصف، فإذا ستشهدوا أصبح له صفة الضبط والتوثيق، ولا حاجة له بتوثيق ما كتبوا مثلما يفعل المعاصرون.

ولابد أن نؤكد بأن قوة السبك التي كانت ميزة لعلماء القديم نجزم بأنها كانت تتناسب وقدرات الناس ومؤهلاتهم في ذلك الزمان، ومع هذا فقد كان بعضهم يتعرض للنقد إذا ما غالى في قوة السبك هذه، وذكرني هنا أن بعضهم لما سمع أبا تمام يقرأ قصيدة عصماء في حضرة الخلفية قال له: لم لا تقول ما يفهم؟ فأجابه أبو تمام: لم لا تفهم ما يقال؟ أي أن الناس يفهمون كلامي، ولكن لم لا تفهم أنت هذا الكلام؟ وكأنه يقول له: إن العيب فيك أنت وليس في كلامي .

وقوة السبك هذه ربما كانت تؤدي عندهم في أنماط مختلفة كثيرة، على أن أهم ما يميز هذه الأنماط هو اختزال الأسماء والاستعاضة عنها بالضمائر ما أمكن، وخاصة في ضمير الغائب، ومن مثل ذلك قول الإمام الشافعي -رضي الله عنه- في ارتكاب أمر مباح فإنه لا يحرم ذلك المباح

مطلقا: "... فعصيته في الشيء المباح لا تحرمه عليه بكل حال، ولكن تحرم عليه أن يفعل المعصية"، [14] إذ لم يذكر هنا اسم الغائب واستعاض عنه بالضمير في الألفاظ: (معصيته، لا تحرمه، عليه).

ولو كانت الصياغة بأسلوب المعاصرين لكانت قريبة من هذا النحو: "من شرب الماء عامدا في نهار رمضان فقد عصى الله في أمر مباح، ومادة الماء تبقى مباحة"، وربما يضاف إلى ذلك زيادة في التوضيح فيقال: "وأما من شرب الخمر فقد عصى الله أمر محرم، ومادة الخمر تظل على التحريم"، بمعنى أن هناك أشياء محرمة لغيرها كشرب الماء في نهار رمضان، وأشياء محرمة لذاتها كشرب الخمر في أي وقت، ولكن أسلوب المعاصرين هذا بين وواضح بدرجة أكثر من أسلوب قدماء الأصوليين ليتناسب مع مدارك المعاصرين

الاستفادة من أسلوب الأداء عند علماء الأصول في المعلومة الواحدة

نقول إن قوة السبك التي كان الأصوليين تميزون بها تقتضي من الباحث أن يواجه بعض الصعوبات لمعرفة حقيقة المعلومة، خاصة إذا عبر عنها الأصولي ببعض تعابير الاختزال، عند تنميق ألفاظه في التعبير بما يجول في خاطره من أمور حول المعلومة التي يريد أن يعالجها بأداء علمي، وهي وإن كانت مفهومة لدى وسطه العلمي في زمنه، فإنها قد لا تكون مفهومة لدى من جاء في الأزمان التالية بعده.

ولذا كان على الباحث أن يستقرأ المعلومة عند غيره ممن كتب فيها من العلماء الأجلاء في هذا الميدان، ولإتمام الفائدة فعلية أن ينوح القراءة عند العلماء من مذاهب مختلفة ومن عصور مختلفة حتى يكون استقراؤه أكثر تنوعا في الأقوال والتحليلات، بهذا يمكن للباحث أن يستفيد من ناحيتين:

إحداهما: أنه يستطيع أن يتعرف على ما أغلق فهمه لربه بالنسبة لبعض أساليب العلماء في تأدية معارفهم تجاه معلومة معينة، لأن بعضهم يفسر تعبيرات بعض أثناء عرض المادة

العلمية، فيكون ذلك فرصة للباحث لأن يتوسع في توضيح هذه المعلومة، وأن يستفيد من إضافة بعضهم أمرا آخر إليها.

والثانية: أنه من خلال أداء الأصوليين لهذه المعلومة، فإنه قد يطرأ ما يستحق التحرير في هذه المسألة بشكل أكثر وضوحا، نتيجة للأفكار المختلفة التي نتجت من خلال هذا الأداء، إذ يمكن استبعاد ما ليس له علاقة بالمعلومة، أو إضافة شيء هام إليها، من خلال الملاحظات العامة التي برزت نتيجة لأساليب الأداء المختلفة التي حرر بها العلماء هذه المعلومة.

ومن أمثلة ذلك اشتراط (انقراض العصر في الإجماع)، إذ لا يجوز حسب رأي من يقولون بهذا الشرط أن يجمع التابعون على الشيء أجمع عليه السابقون، إلا بعد انقضاء عصر هؤلاء المجمعين. ولذا فنحن بصدد استقصاء ما كتبه العلماء في هذه المسألة بأداء يختلف من واحد لآخر.

فابن قدامة ذكر عن اشتراط انقراض العصر عند الإمام أحمد في كتابه روضة الناظر فقال " وحد الخمر كان في زمن أبي بكر أربعين، ثم جلد عمر ثمانين جلدة، وعلي أربعين، ولو لم يشترط، انقراض العصر لم يجز ذلك"[15]. ولكن ابن قدامة لم يوضح هنا المقصود الحقيقي من لفظة (عصر) فهل هو محدد بعدد من السنين أم محدد بجبل أو جبلين؟ وهل يعني انقراض أهل عصر انقضاء هم كلهم أم بعضهم؟ مع أن انقضاء العصر كما ألمح له ابن قدامة، بأنه تغيير ما أجمعت عليه الأمة من حاكم إلى حاكم، بغض النظر عما إذا مات أصحاب الإجماع أم لم يموتوا لأن عمر غير ما أجمع عليه الصحابة زمن أبي بكر من الجلد بأربعين إلى الجلد بثمانين، وأجمعت الأمة في زمنه على الجلد ثمانين، مع أن الصحابة الذين اجمعوا على الأربعين لم يموتوا كلهم، وكان من بينهم عمر وعلي، وحتى علي جلد أربعين وغير ما أجمع عليه زمن عمر من الثمانين جلدة ولكن بعد الأصوليين قد خالفوا هذا المفهوم، وفهم صاحب شرح المنار إذ يعبر عن شرط انقضاء العصر بقوله: " يعني موت جميع المجتهدين بحد اتفاقهم فيه على الحكم"[16] وهذا يخالف

مقصود ابن قدامة قطعا، لأن مفهوم ابن قدامة في تغيير الإجماع هنا في حد الخمر لم يتجاوز فيه أكثر من تغيير الحاكم المسلم لحكم تبث العمل به من قبل الحاكم الذي قبله، وصاحب شرح المنار يريد انقراض عصر المجمعين ولو طال.

أما ابن حزم، فقد خالف الاثنين، إذ يعتبر موت أهل عصر الإجماع يعتبر هراء ولا يمكن قبوله، لأن انتظار انقضاء العصر قد يصل إلى مائة وثلاث سنوات، وخاصة إذا تداخل عصران، كعصر الصحابة والتابعين، فقد يمتد إلى أكثر من ذلك، فقال: "فمن هذا الواهي رماغه الذي يتعاطى مراعاة انقراض أهل عصر مقدار مائة وثلاث أعوام، ثم عصر آخر، مقدار مائة سنة، يضبط أنفاسهم وإجماعهم هل اختلفوا بعد ذلك أم لا؟"[17]

ولذا فإن الباحث أمام هذه الأداءات المختلفة للمعلومة الواحدة عند علماء الأصول يحتاج إلى تحرير هذه المسألة مما علق بها من شك مشوش، وجدل لا طائل من وراثة، وقد يعمد إلى ترك ما قاله بن قدامة وغيره واستبداله بغيره، سواء كان تأويل حادث أم تبديل مصلحة في الإجماع السابعة[18]إلى مصلحة حادثة في إجماع جديد، كما أن للإمام أن يتبنى من الأحكام الشرعية التي يراها مناسبة، دون الرجوع إلى ما تم الإجماع عليه، وذلك تبعا للعلة التي وجد من أجلها الحكم الجديد بإجماع أو بغير إجماع، والمعروف أن حكم النص إذا انتهت علته انتهى الحكم به كسهم المؤلفة قلوبهم.

فالإمام مأذون من التاريخ أن يحدث من الأمور ما يرى فيه المحافظة على بيضة الإسلام وذلك تبعا لتطبيق القاعدة الفقهية: "تصرف الإمام منوط بالمصلحة"[19]ومع هذا فالجمهور على عدم اشتراط انقراض العصر، لأن الإجماع يجوز في أي لحظة يتفق فيها المجتهدون، فالشرط اتفاقهم وليس انقراضهم، قال ابن قدامة " والحجة في اتفاقهم لا في موتهم".[20]ولذلك فقد ثبت عن الجمهور بأنهم لا يشترطون انقراض العصر.[21]

لكن الإجماع يجب أن يكون عن مستند نصي، وأجاز البعض الإجماع عن مستند قياسي. فقد ذكر الآمدي أن الصحابة أجمعوا على تحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه، وذكر ابن قدامة بأنهم رفعوا حد الشرب من أربعين جلدة إلى ثمانين قياسا على حد الافتراء واعتبروا أن من يشرب الخمر يفتري، وذكرت الروايات بأنه الذي دعاهم إلى ذلك هو استهانة أصحاب الشرب بحد الأربعين، فزيد عليهم لردعهم، وبذلك يكون الإجماع معللا وهو عن قياس، فجاز هنا العدول عن هذا الإجماع إلى إجماع حسب الواقع الجديد. وربما هذا الأمر هو الذي حدى ببعض أهل الأصول أن يجيزا حدوث إجماع متأخر على خلاف متقدم. ومن هؤلاء من ذكرهم الشوكاني وهم أبو عبد الله البصري والإمام الرازي[22]. وعلى هذا فإن اختلاف أسلوب الأداء وعند الأصوليين في المعلومة الواحدة قد يكون مفيدا في اطلاع الباحثين على المفارقات المختلفة في أداء العلماء للفكرة الواحدة، فتكون هذه وغيرها دافعا قويا للنظر في تحرير موضوع النزاع، في هذا مثل هذه الأمور. ومن تم إعادة أدائها بأسلوب علمي، رائد ومفيد.

والباحث الذي ينظر في عمل علماء الأصول يصادف في أدائهم قوة السبك مما رأينا، وقد بينا كيفية التدليل على الجوانب الحقيقية للاستفادة من أسلوب أدائهم، والباحث الآن مدعو أن يكمل مشواره في بقية المزايا لصفات الأداء المختلفة سواء ما كان منها يخص الاختلاف في أسلوب الأداء وما كان يخص أداء المعلومة. وإذ أن هناك صفات أخرى تمكن في أساليبهم، وعلى الباحث أن يستفيد منها أيضا، ليس لمجرد الإطلاع عليها، وإنما للعمل على فتح المقفل من أساليب واكتشاف ما أغلق من حقائق فيها، وإمكانية تلافي سلبياتها، وإضافة ما يلزم إليها، لتتماشى مع متطلبات الواقع فيها. ومن هذه الأساليب:

1- صفة الاختصار لبعض القواعد والتعاريف والمفاهيم: ولاختصار كما هو معروف فن لازم، يحتاج الكاتب والقارئ إليهن حتى لا تطول الشروحات التي تزيد عن الحاجة، فتوفر على الكاتب والقارئ الجهد والوقت، ولذلك مدح علماء اللغة والأدب الاختصار غير المخل، وذموا

الإسهاب الممل وهناك بعض القواعد التي تحتاج إلى توضيح، لأن الاختصار فيها يكون مخلا. فالقاعدة التي تقول: "لا اجتهاد في موضع النص" لا تكفي لتأدية المعنى الحقيقي فيها، حيث أن هناك نصوصا يكون فيها اجتهاد في النص، ولا ضير في ذلك، وهي النصوص الظنية كما هو معروف، إذ أن قوله تعالى: "أولا مستم النساء " فيه أكثر من قول، لماذا؟ لأنه نص ظني فيحتمل فيه الاجتهاد، أما قوله تعالى: " حرمت عليكم أمهاتكم" فهذا النص لفظة: (القطعي) بمعنى أنه يجوز الاجتهاد وفي موضع النص إذا كان ظنيا. فالاجتهاد المخل يجب على الباحث أن يتلافاه ولو بإضافة كلمة واحدة.

والظاهر أن صفة الاختصار التي كان يتجمل بها كثير من علماء الأصول، لم تكن لهم لوحدهم، بل قد انتشرت في العلوم الأخرى، فهذا ابن أبي بكر الرازي في معجمه اللغوي، يفسر لفظه (فرسخ) فيقول: "واحد الفراسخ"[23]، ولا نفهم شيئا من هذا الاختصار المخل، والأهم من ذلك أنه توصل أن لا ينكر أي تفسير للفظة وإنما يصفها بوصف غير مفيد مطلقا، فيقول في معنى السويق: معروف[24]واكتفى بهذه اللفظة، وهو كالذي فسر الماء بالماء مختصر المفيد. فإذا كان السويق معروف لديه، فما الذي يجعله معروفا عند غيره فمن يجيئون في العصور التالية؟ أو حتى عند كثير من الناس في عصره. فهذا الاختصار هو اختصار مخل يجب تلافيه والابتعاد عنه.

2- صفة طرحهم للمعلومات كانت تتم على أساس أنها معروفة أو مفهومة دائما: وهذه تشكل صعوبة للذين يأتون من بعدهم، كقولهم في عصير العنب: إذا اشتد صار خمرا، أو إذا قذف بالزبد صار خمرا، ولا غرابة أن يلتبس الفهم عند بعض القراء فيفهم أن عصير العنب إذا قذفت فيه الزبدة صار خمرا، لأن غياب الشرح وغياب تشكيل الكلمات قد ساعد على هذا اللبس. كما أن التمثيل للمعلومة يحتاج أحيانا للتفسير، وإلا فإنك ستجد بعض هذا التمثيل غير معقول المعنى، أو أن معناه بعيد عن الشاهد، ومن ذلك تصريح القرافي في تحريم الشيء، على أساس أنه من باب سد الذرائع، فيقول: " فإن من الذرائع ما هو معتبر بالإجماع كالنع من حفر الآبار في

طريق المسلمين، وإلقاء السم في طعامهم"،[25] إذ أن تحريم إلقام السم في طعام المسلمين لا يعتبر تمثيلا مناسبا للذريعة هنا، دون أن شرح هذا المثال، لأن إلقاء السم في الطعام للناس هواء كانوا مسلمين أم لا يعتبر حراما من دون الذريعة فهو حرام ابتداء، لأن قتل الأنفس منهي عنه ابتداء، ولا يحتاج إلى قرينة كالذريعة، إذ قال الله تعالى في محكم كتابه: "ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق"[26] فالمثال الذي أتى به للذريعة يشكك القارئ في معنى الذريعة والسبب أنه كان يعتقد بأن الناس يفهمون ما يريدون التصريح به وهو أن الوسيلة المحرمة إلى الحرام محرمة.

3- نقص استعمال العلم في مجالات التطبيق على الواقع: وقد يعذر السابقون أحيانا، خاصة في حال عدم وقوع أحوال تستدعي لمثل هذا التطبيق، ولكن انعدام مثل هذا التطبيق دائما يجعل العلم جافا، وغير واقعي، وفي ذلك مسألة تطبيق القواعد الأصولية في المجالات التي تناسبها، فقاعدة: " ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" تعتبر قاعدة واسعة وعريضة لاستيعاب مسائل اجتماعية واقتصادية أخرى كثيرة خلاف المسائل الأصولية، ومن ذلك أنها تلتزم في تطبيق فتح الذريعة، إذ أن اهتمام الناس بالعلم لا يتم إلا باحترام أصحاب العلم، ولا تتأتى المنفعة والهيبة للأمة إلا باتحادها، ولا تضعف نوازع السرقة إلا بتوفير سبل العيش، ولا يتم إرهاب العدو إلا بأكتساب القوة الرادعة له امتثالا لقوله تعالى: " وادعوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم"،[27] فلو احتاج الأمر إلى امتلاك الذرة للدفاع عن النفس فلا مانع من ذلك، ويصبح هذا الأمر واجبا على الأمة، وهكذا، ولذا فعلى الباحثين أن يتدبروا مثل هذه الأمور بحوثهم، وأن يدركوا مدى أهمية تنزيل الفكر على الواقع، ومن تم جعل علم الأصول علما واقعيا يلزم كل مفكر.

4- صفة التعقيد في المعنى أحيانا: وذلك ناتج من واقع رغباتهم الجامحة في تداخل الألفاظ البسيطة، وسيطرة لفظ أو لفظين على الجملة، وإجراء مهارة التقديم لبعضها والتأخر لبعضها

الآخر، مع استعمال النفي مرة، والإثبات مرة أخرى، وما ذلك الإجراء إلا لإظهار الكاتب مهارته في طرح جديد، للوصول إلى المعاني المطلوبة على وجه ملفت للنظر، قد يستقر بعد فهمه في الأذهان، وهو قريب من الأسلوب السهل الممتنع، ولكنه يزيد عليه في أن المعنى لا يدخل الذهن لأول وهلة وإنما بعد تأن.

ومثال هذا الأسلوب ما ذكره، ابن حزم في قوله: " إن كل ما لا يصح إلا بصحة ما يصح فلا شك في أنه لا يصح"، وإذ ترى هنا أن المعنى لا يدرك بسهولة أثناء استعمال هذه العبارات في درج الكلام، ولذا فعلى الباحث أن يترجم مثل هذه العبارات بما يقربها إلى ذهن القارئ، وكأنه يريد أن يقول: إن كل عقد لم يتحقق فيه الإيجاب والقبول فليس بعقد.

ومثال آخر على هذا، مثل ما ذكره ابن قدامة في قوله: "إن عدم العلم بالدليل ليس حجة، والعلم بعدم الدليل حجة"[28]، وأنت ترى هنا أن الألفاظ في هذه الجملة عادية، ولكنه قدم بعضها وأخر بعضها الآخر، ونفى ما أثبته في لفظه وأثبت ما نفاه في لفظة أخرى، حتى أصبحت الجملة بهذا الأداء مما أضفى على المعنى الذي جزأه بين النفي مرة والإثبات مرة أخرى صعوبة في إدراك المعنى لأول وهلة، وإنما يحتاج القارئ إلى فترة من التأني والتأمل لإدراك المعنى المطلوب فها، ولهذا فعلى الباحث أن يدرك ذلك ويتأمله جيدا، خاصة أثناء مطالعاته لهذه النصوص ومحاولته لاستفادة فها، على أن ما كان يقصده ابن قدامة هنا هو أنه لا حجة لدى من تعلل بأنه لم يعلم الدليل، ولكن الحجة تكون من تأكد بأنه لا دليل موجود في تلك المسألة.

5-صفة السلبية في إقحام علم الكلام وحد المنطق: وخاصة في بعض مقدمات علماء الأصول، قد أشرنا إلى مثل هذه السلبية في مقدمة هذا البحث، ومن ذلك ما تحدث به ابن قدامة بنفسه في مقدمة حديثة عن أصول الفقه في كتابه المرسوم بـ (روضة الناظر وجنة المناظر) إذ يقول في (الحد) : " ورغم أهل هذا العلم أن الحد لا يمنع لتعذر البرهان على صحته، فإن الحد أقل ما يتركب من مفردين، ثم يتسلسل ذلك إلى أن يصير إلى الأوليات المعلومة ضرورة، لكن قل ما يمكن إنهاؤه

إليها، والنظر وضع التعاون على إظهار الحق. فلا يوضع على وجه لا يمكن إثبات أو يعسر، بل طريق الاعتراض عليه بالنقض أو المعارضة بحد آخر، فإن عجز المستدل على نقض حد المعترض كان منقطعا، وإن أبطله صح حده"[29] وأنت ترى هنا بأن لا معنى يفهم من إقحام مثل هذا الكلام في علم الأصول. ولا يمث لفكرة منه بأمر مباشر. ولذلك فعلى الباحث أن ينظر في مثل هذا ويتأمله، وأن يبتعد ما أمكن عن كل ما يثير مثل هذا اللبس في الأداء العلمي في علم الأصول.

ما يجب أن يكون عليه الباحث في علم الأصول

بعد استعرضنا لما أصله علماء الأصول القدامى في تأسيس هذا العلم الأساس، واستقرائنا لبعض مناهجهم، وأساليب الأداء التي اعتمدوها مؤلفاتهم. وكان جل استقرائنا واستفادتنا هو فيما هو كائن بالفعل، وجاء الآن أن نستفيد فيما يجب أن يكون.

ولكننا لا نريد أن نتحدث فيما يجب أن يكون في الأمور البرهنة في الأداء العلمي، كصدق الأداء والأمانة، ونسبة الفضل لأهل الفضل، ونبذ التعصب وحسن التدقيق والتوثيق والتوضيح والتمثيل، وإنما سوف نتحدث في الجانب الخلاق والإبداعي لدى الباحث، وذلك من حيث ضبط التوافق والاختلاف لموضوعات هذا العلم الجليل، والأداء الناشط والفعال في مجال تطبيق العلم على الواقع.

ولذلك فإننا نقول بأنه من أهم ما يجب أن يكون عليه الباحث من تطلعات هو استقراء القواعد الأصولية وتطبيقاتها على طول العلم وعرضه، وتنزيل الأفكار العلمية في هذا العلم على الواقع، وذلك من أجل أن يتلمس القارئ مدى فائدة هذا العلم وقربه إليه والتفاعل معه، مستفيدا من علومه وتطبيقاته.

ومن المسائل التي يمكن أن نمثل له كميدان ينطلق الباحثون في تأصيل هذا العلم ويكون مثالا لدراسة رائدة مجدية، كالقاعدة الأصولية التي تقول: "لا مشاحة في الإصلاح"،[30] حيث تكمن أهمية هذه القاعدة في أن علماء الأصول يستعملونها عادة في التوفيق بين الاجتهادات المختلفة.

التي يتوصل الجميع فيها إلى نفس الحكم الشرعي، فيقال عندها أن الاختلاف اختلاف لفظي لكن النتيجة واحدة، ولذا يكون استعمال هذه القاعدة هنا بمثابة تحكيم مقبول بين هذه الأمور، على أن هذه القاعدة بعد التدقيق في مبناها ومحتواها وجد أنها تنطلق من معنيين هما:

الأول: أنها تعني بأن هناك حتميات اصطلاحية (مترادفة) وتؤدي إلى حكم شرعي واحد، فيقال في ذلك: (لا مشاحة في الاصطلاح).

الثاني: أنها تعني بأن هناك مسميات اصطلاحية (مختلفة) وتؤدي إلى حكم شرعي واحد، فيقال في ذلك أيضا: (لا مشاحة في الاصطلاح).

وحتى نقرب الصورة لكل من هذين المعنيين فسوف نمثل لكل منهما:

أولا: أما المعنى الأول، وه المسميات الاصطلاحية المترادفة، والتي تؤدي إلى حكم شرعي واحد فمنهما ما يلي:

أ- مفهوم الموافقة: قال تعالى: " فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما"،[31] فكون الشارع الحكيم قد نهى عن التكلم مع الوالدين بالغلظة، فإنه من باب أولى أن ينهى عن ضربهما، وإن لم يكن ذلك منصوصا عليه في الآية، ولكنه فهم من فحوى الخطاب، وقد ذكر ابن قدامة بعض المسميات الاصطلاحية المترادفة لمفهوم الموافقة هذا منه:

1- طريقة الأولى.

2- فحوى الخطاب.

3- القياس، برغم الاختلاف في هذه التسمية.

4- التنبيه، وقد عنون به بهذا الموضوع، وعرف كل هذه المسميات بقوله: "وهو فهم الحكم المسكوت من المطوق"،[32] فإذا ما اختلف العلماء حول مسمى ممين من هذه قيل "لا مشاحة في الاصطلاح"، إذ يمكنك أن تقول: طريقة الأولى، أو فحوى الخطاب أو التنبيه، فكلها في معنى الزراف لهذا المسمى.

ب-المصالح المرسلة: حيث أن هناك فريقا من العلماء يصطلحون على تسميتها بغير هذا المسمى (المصالح المرسلة)، وطالما أن المقصود فها معنى واحد فإنها كلها تدخل في معنى الترادف، ومن هذه المسميات الاصطلاحية التي تؤدي إلى الترادف في المعنى عادة ما يلي:

1- الاستدلال: قاله إمام الحرمين وابن السمعاني[33]

2- الاستدلال بالمرسل[34]

3- الاستدلال بالعلة[35]

4- المناسبة[36] قال القرافي بما يفيد بأن العبرة بحقيقة المعاني وليس هو بالمسميات: "هي عند التحقيق في جميع المذاهب، لأنهم يقومون ويعقدون (بالمناسبة)، ولا يطلبون ذات هذا بالاعتبار، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك".

5- المناسب المرسل[37]

6- الأقيسة المرسلة: وهي من قول القاضي[38]

7- الأسطوانات، ذكره الإمام الجويني[39]

8- الاستصحاب.[40]

9- عرف، وهو قول للإمام أبي حنيفة.[41]

وكالمادة فالملاحظ هنا أن هذه المسميات الاصطلاحية لفريق العلماء فإنما تدل على كل واحد منهم كان يطلق المسمى الاصطلاحي، الذي يراه مناسبا لمعنى المصالح المرسلة، والذي تأكد منه الباحث هنا أنه مهما اختلفت هذه المسميات الاصطلاحية إلا أنها متحدة في المعنى، فإذا طرأ نزاع حول هذه المسميات الاصطلاحية المختلفة قيل: (لا مشاحة في الاصطلاح)، وهو قول مناسب، القصد منه التخفيف من علق النزاع إذا ما نشب بين أصحاب هذه المسميات التي أصبحت في معنى الترادف أصلا.

ثانيا: وأما المعنى الثاني لهذه القاعدة. وهو المسميات الاصطلاحية (المختلفة) والتي تؤدي إلى حكم شرعي واحد عادة.

على أننا نرى أن استنتاج هذا المعنى من قاعدة: (لا مشاحة في الاصطلاح) من ألزم المباحث الأصولية التي يجب أن يفطن إليها كثير من باحثي علم الأصول. والذين يتطلعون إلى أن يقدموا شيئا مفيدا لهذا العلم الجليل، إذ أن كون الحكم بأنه واحد عند الجميع، ولكن كل نفر منهم قد توصل إلى هذا الحكم عن طريق يختلف عن الآخر فهو مفيد حقا، إذ أن هناك من توصل للحكم الواحد عن طريق القياس مثلا، والآخر قد توصل إليه عن طريق الاستحباب، وثالث قد توصل إليه عن طريق فحوى الخطاب، إلا أنهم جميعا قد اتحدوا في الحكم، وطالما أن النتيجة واحدة فيمكن أن يقال: بأن اختلافهم كان اختلافا لفظيا، ولكن النتيجة واحدة فيمكن أن يقال: بأن اختلافهم كان اختلافا لفظيا، ولكن النتيجة واحدة، ويقال هنا أيضا: (لا مشاحة في الاصطلاح".

ولنجري تطبيقا بسيطا على ذلك في الحكم الذي مفاده (بأن الجماعة يقتلون بالواحد)، وهو ما اجتهد فيه عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- وأقره الصحابة -رضوان الله عليهم- عليه، على أن المدقق في تخريج هذا الحكم من خلال الطرق الأصولية يجد أن أصوله تتراوح بين الأدلة والاستدلال، وسوف نستعرض المسميات الأصولية، التي يمكن الوصول بها إلى هذا الحكم وفها:

1- فهو حكم بنص القرآن: لقوله تعالى: "من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا"[42] فإذا كان الشرع هنا قد وصف فظاعة هذا الجرم لدرجة كأنه قتل الناس جميعا، وهو لم يباشر القتل فيهم جميعا. ولا تسبب فعلا في قتل أي واحد منهم ما عدا نفرا واحدا، فإنه من باب أولى أن ينسب القتل لمن اشترك في القتل سواء بيده أم بالتحريض، بعدم النكار المنكر، ولذا فيمكن أن يقال بأن دليل قتل الجماعة بالواحد هو من هذا النص،[43] ولا يخافك أيضا أن هذا النص قد يفهم منه البعض القياس وقد يفهم بعضهم منه الحكم من باب أولى، ولكنها كلها مسميات أصولية أو صلتنا إلى نفس الحكم.

2- وهم حكم بالقياس: وذلك قياسا على الحديث الذي رواه البيهقي بأن الله سبحانه وتعالى قد أوحى إلى جبريل عليه السلام: "أن أقلب مدينة كذا وكذا بأهلها فقال: يا رب إن فيهم عبدك فلانا لم يعصك طرفة عين، قال: اقلبها عليه وعليهم، فإن وجهه لم يتمعر في ساعة قط"،[45] فإذا كان الشارع قد أوجب العذاب والقتل على إنسان لم يعصمه أبدا. ولكنه كان يسكت ويرضى إذ رأى غيره يفعل المنكر سواء بالقتل أم بغيره، فإن من سكت ورضى عن الجماعة الذين تآمروا على قتل أحدهم فإنه يقاس هنا على ذلك الإنسان الذي لم يتمعر وجهه في الله لحظة قط، بل سكت ورضى عن أفعالهم المنكرة، فالعلة هنا عدم النهي عن المنكر، ولذا يمكن أن يقال بأن هذا الحكم قد وجد بالقياس بينما، وجد من غيره في النص ومن باب أولى ولا مشاحة في الاصطلاح.

3- وهو حكم بالاستحسان: لأن الأصل أن لا تقتل النفس إلى بالنفس هذا في مجال جرم الإنسان إذا قتل إنسانا آخر عمدا لقوله تعالى: "النفس بالنفس"،[46] وقتل النفس بالنفس هو قياس جلي، فإذا حول هذا القياس الجلي، وهي مصلحة سد ذريعة التآمر من جماعة على واحد، فالجماعة قوة والفرد أضعف وحق الأضعف في التكليف أقل من حق الأقوى، لأن الأقوى مكلف بأكثر من الأضعف، ولذا فيمكن أن يتوصل هنا إلى الحكم بالاستحسان من تم يقال. لا مشاحة في الاصطلاح.

4- وهو حكم بالمصلحة: والمثال في الاستحسان قد كفانا أن نور ومثالا آخر لأن الاستحسان في معظم حالاته مصلحة، ولذلك اكتفى الأخناق بالاستحسان عين المصلحة، إذ دمجوهما في حكم واحد وقالوا بالاستحسان بالمصلحة.[47]

5- وهو حكم بالذريعة: أي من باب سد الذريعة، حتى لا يتواطأ أهل الإجرام على قتل الواحد، يتعاونون بذلك على الإثم والعدوان المنهي عنه في الآية الكريمة، وهو مصطلح أصولي قد توصل به إلى نفس الحكم ولا مشاحة في الاصطلاح.

6- وهو حكم من باب السياسة الشرعية: إذ يجوز لمن يحكم بالإسلام أن يحث من الأحكام ما يحافظ به على بيضة الإسلام، والنظام العام، وهو ينسجم مع القاعدة الشرعية التي تقول: "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة"، وذلك كما أشرنا سابقا. وهنا يقال فيه ما قيل في غيره أيضا، لا مشاحة في اصطلاح.

هذه بعض النماذج والأمثلة للشق الثاني من مفهوم. لا مشاحة في الاصطلاح وهناك أمور كثيرة مشابهة له في هذه الشريعة الغراء، وهذه قاعدة تصلح لتوفيق بين الاجتهادات المختلفة، وتعطي أهمية كبرى للباحث في توسع فكرة، وإمكانية استيعاب بعض المسائل ودمجها في مسائل أخرى، وإدراك العلاقات الحميمة بين كثير من أمور الشريعة، كل ذلك في تناسق ومناغم ظاهرية.

ولذلك يمكننا أن نقول لكل هؤلاء المختلفتين في المسميات الاصطلاحية للحكم الشرعي الواحد لا بأس في الاختلاف في المسمى الاصطلاحي إذ كان الحكم هو هو، وقد عبر عن هذا الاختلاف في تخريج الحكم الواحد عن طريق الأخذ مسمى معين من هذه المسميات الاصطلاحية الدكتور أديب صالح في قوله: "فقوم يأخذون بالمفهوم، وأولئك عن طريق غيره".[48]

وفي الختام فإنه من أولى ما يلزم للباحثين في هذا الزمان أن يستفيدوا مما هو كائن بالفعل، وأن يتمثلوا بهذه المهارات التي اكتسبوها مما هو كائن إلى التطلع للإثراء والإبداع والتحول بها إلى ما يجب أن يكون، وذلك للبرهنة دائما على أن هذا الدين صالح لكل زمان ومكان، ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من أمرنا راشدا.

الهوامش

[1] يقصد الإمام محمد بن إدريس الشافعي المطلبي ن أنه ينسب إلى عبد المطلب

[2] جماع العالم للإمام الشافعي تحقيق احمد شاكر – مكتبة ابن تيمية –مصر (د.ت) ص: 5

[3] مقدمة في تحقيق كتاب (جماع العلم) للإمام الشافعي، ص: 9

[4] المصدر السابع ص: 68 وما بعدها.

[5] الإمام مصر، ص: 309.

[6] المصدر السابق ص: 578

[7] المصدر السابق نفسه

[8] إرشاد الفحول للشوكاني، دار المعرفة بيروت (د.ت) ص 177

[9] المصدر السابق نفسه

[10] رواه الأصبهاني في ترغيبه، ثم أبو نعيم في الحلية، انظر المقاصد الحسنة للحسناوي، دار الهجرة–بيروت، 1986، ص 159.

[11] انظر: أصول السرحسي للسرخسي (ت490 هـ)، دار المعرفة، بيروت (د.ط) ص: 53 روضة الناضر وجنة المناظر، لابن كدامة (ت: 620 هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت ط1، 1981م ص: 66 قواعد الأصول ومعاقد الفصول لصفي الدين بن عبد المؤمن الحنبلي (ت: 739)، ص: 28.

[12] انظر: قواعد الأصول ومعاقد الفصول ص: 97.

[13] انظر روضة الناضر وجنة المناظر ص: 80

[14] الرسالة للشافعي، تحقيق أحمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت (د.ط) ص: 354

[15] روضة الناظر ص: 182/127

[16] شرح المنار وحواشيه في علم الأصول لابن ملك – المطبقة العثمانية– 1315 هـ ص: 740

[17] الإحكام في أصول الأحكام لابد حزم، تحقيق أحمد شاكر، مطبعة الإمام، مصر، ص: 514

[18] انظر أصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1986م1/586

[19] مجلة الأحكام العدلية، المادة رقم: 58.

20 روضة الناضر وجنة المناظر ص: 127

21 المرجع السابق نفسه.

22 إرشاد الفحول ص: 85

23 مختار الصحاح لمحمد أبي بكر الرازي، دار ابن كثير، دمشق، 1985م (د.ط) ص: 496

24 المرجع السابق ص: 322

25 انظر إرشاد الفحول للشوكاني ص: 247

26 سورة الأنعام: 151

27 سورة الأنفال: 60

28 روضة الناظر وجنة المناظر ص: 137

29 روضة الناضر ص: 18

30 انظر شرح عضو الدين في مختصر ابن الحاجب -مكتبة الكليات الأزهرية- مصر (د.ت) ص: 50

31 سورة الإسراء: 23

32 انظر روضة الناظر وجنة المناظر ص: 234

33 إرشاد الفحول للشوكاني ص: 242

34 المصدر السابق نفسه

35 انظر المسودة في أصول الفقه، شهاب الدين أبو العباس، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، ص: 451/450.

36 إرشاد الفحول ص: 242

37 انظر المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، عبد القادر بين بدران الدمشقي، صححه وعلق عليه، د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة ط3/1405هـ ص: 138

38 انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان، تحقيق د.عبد الحميد أبو زيند، مكتبة المعارف- الرياض 268/2 - 288

39 انظر البرهان في أصول الفقه، تحقيق الدكتور عبد العظيم //الديب//، طبعة دار الأنصار بالقاهرة، 1406هـ 119/2

40 انظر الإبهاج شرح المنهاج، دار الكتب العليمة، بيروت، ط1، 1984م، 178/3.

41 انظر أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء. للدكتور سعيد الخن. مؤسسة الرسالة. بيروت ط3. 1982م ص: 557

42 سورة المائدة: 32

43 انظر لمزيد الوضوح في كتاب: النكت والعيون للحاوردي. حققه خضر محمد خضر. مطابع مقهوي – الكويت. ط1. عام 1982م: 460/1.

44 تمعر وجهه: تغير وجهه من الغيظ. انظر القاموس المحيط للغير و//زآبادي// ط2. 1952م. الباني الحلبي–مصر: 140/2.

45 انظر إرشاد العباد إلى سبيل الرشاد. زين الدين بن علي المعبري المليباري. دار المعرفة بيروت. (د ت ط) ص: 90.

46 سورة المائدة: 45

47 نشر البنود. لعبد الله إبراهيم الشنقيطي. طبقة اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامية بالتعاون بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإجازات. 262/2.

48 تفسير النصوص في الفقه الإسلامي. د.محمد أديب صالح. المكتب الإسلامي ط3. 1984م: 201/2

الاجتهاد المقاصدي وتطبيقاته عند الإباضية

د. مصطفى باجو

جامعة الأمير عبد القادر

ملخص

يتناول البحث جانبا من أصول الفقه الإسلامي وتطبيقاته عند الإباضة، وهو الاجتهاد المقاصدي لبيان مفهومه ولتأصيله، ويمثل عناية الفقهاء بالكشف عن غاية تشريع الأحكام ومطالب المكلف أن يكون قصده من تطبيق الأحكام متفقا مع قصد الشارع. وإلا حكم على فعله بالبطلان، ولو كان ظاهره الجواز ويهدف البحث إلى الكشف عن معالم الاجتهاد المقاصدي في مصادر الفقه الإباضي.

Cette recherche porte sur une partie de la jurisprudence islamique et ses applications chez les IBADHITES.

Il se résume sur l'Idjtihad et ses finalités Juridiques pour démontrer sa définition, il représente l'intérêt des théologiens à éclaircir le but de la canonisation des lois de la jurisprudence.

Celui qui est désigné pour ce travail doit être fidèle dans ses démarches avec la loi divine. Sinon son travail n'est pas valable même s'il est superficiellement acceptable.

Cette recherche dévoile les balises de l'Idjtihad et ses finalités Juridiques jurisprudence dans les œuvres de l'Ibadhite

تمهيد

إن المصادر الأساسية للأحكام الشرعية، ممثّلة في الكتاب والسنة والإجماع والقياس، قد لا تفي بحاجات الناس وتطور الزمان، إذا ما التزمنا معناها القريب وتَقَيَّدْنا بدلالات نصوصها العامة. وهذا ما دعا الأصوليين للاجتهاد خارج هذه المصادر، مما جعل عمل المجتهد غير مقتصر على تدبر النص،وتعقل معناه، في دلالاته اللفظية، أو لوازمه العقلية. بل عليه مهمة لا تقل خطورة وأهمية عن هذه، وهي تلمس الحكم

وقد اصطلح الإباضية على الإشارة إلى الاجتهاد خارج المصادر الأساسية الأربعة. باسم الاستدلال. وأصله في اللغة طلب الدليل، أو إقامته. ولكنه غدا مصطلحا خاصا لنوع خاص من الأدلة، مما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس(1).

وعرّفه السالمي بقوله: وغيرُ ما مرَّ استدلال وفي ثبوت بعضه جدال(2).

ويقصد بما مرّ النصَّ والإجماع والقياس، لأنها أدلة متفق عليها بين الجمهور(3).

وقد يطلقون على الإجماع والقياس والاستدلال مصطلح الرأي. فيقولون عن مصادر التشريع هي: الكتاب والسنة والرأي(4).

وسنتناول أحد هذه الأدلة وهو الاجتهاد المقاصدي، بدءًا ببيان المصالح المرسلة، إذ هي مفتاح الحديث عن المقاصد، وبعد تأصيل الاجتهاد المقاصدي، نعرج على أبرز مظاهر العناية بالمقاصد، وهما سد الذرائع واعتبار الباعث.

المصالح المرسلة، المفهوم والتأصيل

لم يُعرف مصطلح المصالح المرسلة في الفقه الإسلامي أولَ عهده، وإنما كان ثمة إشارات إلى المصلحة(5). ومع تنامي البحث الأصولي، والتطور المنهجي في ضبط مسالك العلة، عرف الأصوليون مصطلح المصالح المرسلة في مسلك المناسب.

والمناسب أو المناسبة، هو الموافقة والملاءمة بين الوصف والحكم. أي كون الوصف صالحا لعلة الحكم بظهور المناسبة، دون أن يَرد بها نص أو إجماع أو تنبيه. وتسمَّى إخالة، لأنه بالنظر إليها تُخال وتُظن أنها علة. كما تسمَّى تخريج المناط، وهو الطريق الأغلب في المناظرة(6).

وقَسَّم الأصوليون المناسب على أساس اعتبارات ثلاثة:

1- باعتبار إفضائه إلى المقصود. 2- باعتبار نفس المقصود. 3- باعتبار الشارع.

1- فبالنظر إلى إفضائه للمقصود، يكون على درجات:

- فقد يحصل به المقصود يقينا، كالبيع لحل الانتفاع، والنكاح لجواز الاستمتاع.

- وقد يحصل به ظنا، كالقصاص للزجر وردع الجناة. وكالسفر لظن المشقة.

- وقد يستوي حصول المقصود وعدمه، كالحد في الخمر والزنا. فإن عدد المنزجرين وغيرهم متفاوت.

- وقد يكون حصول المقصود مرجوحا، كنكاح الآيس ابتغاء النسل.

- وقد يكون معدوما. كنكاح امرأة وعدم لقائها، بأن يكون أحدهما بالهند والآخر بالمغرب، ثم ولادتها. فلا يقطع بأن الولد للفراش. أو كاستبراء جارية يشتريها بائعها في المجلس(7).

والتعليل بالأنواع المذكورة جائز عند أهل القياس، إلا النوع الأخير فقد اختلف الإباضية كغيرهم في جواز التعليل به، لعدم حصول المقصود من الحكم فيه. فأجازه من رأى التعقل، ومنعه من رأى التعبد في هذه الأحكام(8).

2- أما النظر إلى المقصود من الحكم، فإنه يتعلق بالمصالح. وهي حفظ الكليات الخمس المعروفة، الدين والعقل والنفس والنسل والمال. وهي على درجات، ضروريات وحاجيات وتحسينيات. ولكل منها مكملات.

ومجمل أحكام الشرع تندرج تحت هذه الكليات. تحصيلا لها، أو حفاظا عليها بعد وجودها(9).

3- والمناسب باعتبار الشارع ينقسم إلى معتبر وملغى ومرسل.

- المناسب المعتبر: ما شهد الشارع باعتباره بنص أو إجماع، أو بترتيب الحكم على وفقه.

ويشمل الأحكام التي شرعت لحفظ مقاصد الشرع المذكورة. وقد فصل بعضهم أنواعه: إلى مناسب مؤثر، وملائم، وغريب. وذلك بحسب تأثير الوصف في الحكم عموما وخصوصا. أو عينا وجنسا(10).

- المناسب الملغى: وهو ما شهد الشرع بإلغائه وعدم الاعتداد به في وضع الأحكام. كإيجاب صوم شهرين في كفارة الجماع في نهار رمضان على الغني. فهو مصادم للحكم الشرعي بترتيب

الكفارة بدءا بالعتق، ثم الصوم ثم الإطعام. وكالتسوية بين الذكور والإناث من الأولاد في الميراث. لمصلحة العدل. وهو مصادم لآية المواريث التي تنص ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾ النساء: 11.

وهذا متفق على عدم جواز التعليل به لمناقضته للنصوص(11).

– المناسب المرسل: هو وصف مناسب ترتبت عليه مصلحة العباد، واندفعت به عنهم مفسدة. ولكن لم يُعلم من الشارع اعتبار ذلك الوصف بعينه ولا بجنسه في شيء من الأحكام، ولا إلغاؤه. فكان مرسلا. أي غير مقيد باعتبار ولا إلغاء(12).

وقد اختلف في جواز التعليل به، وعُرف بالمناسب المرسل لدى المتكلمين، كما سماه المالكية المصالح المرسلة، وخصوه بمزيد اهتمام ضمن المصادر التبعية(13).

وسماه الغزالي بالاستصلاح. واعتبره من الأصول الموهومة(14). بينما انفرد الشماخي على خلاف المشهور فقصد بالمناسب المرسل، المناسبَ الملغى، وعرّفه بأنه ما لم يثبت اعتباره لا بالنص ولا بترتيب الحكم. ومثّل له بفتوى صيام شهرين لمنتهك حرمة رمضان بالجماع. فهو مناسب لقصد زجر المترفين، ولكم عُلم من الشارع عدم اعتباره(15). فهو يقصد بعدم الاعتبار معنى الإلغاء.

أما السالمي فسار في ضبط معناه مع رأي الجمهور. وقال:

ومنه وصفٌ لم يكن معتبرا من شارع الحكم وليس مهدرا
وظهرت لنا به مصلحةُ واسمه المصالح المرسلةُ.(16)

وذكر اختلاف العلماء في الاستدلال به. وأن للإمام مالك عناية خاصة به.

كما اعتبره الغزالي، واشترط لذلك أن تكون المصلحة ضرورية وقطعية وكلية(17).

وعقب السالمي بقوله: »إنك إذا تأملت مذهب الأصحاب رحمهم الله تعالى، وجدتهم يقبلون هذا النوع من المناسب ويعللون به، لما دلّ عليه مجملا، أي وإن لم يدل على اعتباره بعينه أو جنسه. فإن الأدلة الشرعية دالة على اعتبار المصالح مطلقا. كما في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ

اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح﴾ البقرة: 220.

مع أن المقاصد الشرعية إنما اعتبرت المصالح جملة وتفصيلا، فينبغي إلحاق ما لم يعلم اعتباره منها بما علم اعتباره، لعلمنا بمراعاة الأصلحية منه تعالى، تفضلا على خلقه، وتكرما على عباده، لا وجوبا ولا إيجابا«(18).

ولا نجد في المصادر الإباضية تفصيلا لمبحث المناسب المرسل، أو المصالح المرسلة، أكثر مما أورده الشماخي والسالمي. وإنما نجد تجسيدا لها في اجتهادات فقائهم، كما نص عليه السالمي. أو أنهم يتحرون مقصد ال من الحكم. ويوازنون بين المصالح عند تعارضها، فهم على سبيل المثال يقدمون مصلحة حفظ الدين على مصلحة حفظ النفس، ومصلحة حفظ النفس على مصلحة حفظ المال. وكثير من فروعهم مبني على هذا الاستدلال.

كما تحدث الوارجلاني عن بعض مقاصد الشارع، وعن التيسير في أحكام الإسلام.

وسنعرض لمزيد بيان لهذه القضية في الاجتهاد المقاصدي.

- الاجتهاد المقاصدي

عني الإباضية وسائر أهل القياس القائلين بتعليل الأحكام، ببيان مقصد الشارع من التكليف في الجملة، وفي تفاصيل العبادات والمعاملات.

وسعوا لضبط هذه المقاصد وترتيبها للموازنة بينها عند التعارض، وهذا من أهم مجالات الاجتهاد. وخاصة في حالات الضرورة.

وفي تصرفات الإنسان اليومية، وفي معاملاته، يعنون بمعرفة الباعث، للوصول إلى الحكم على الفعل بناء على الدافع إلى القيام به، وعلى التصرف وفق الباعث على إنشائه. وقد يكون ثمة قصد غير مشروع، فيحد صاحبه دون بلوغه، ولو كانت الوسيلة مشروعة. وهذا ما تجلى واضحا في مبدإ سد الذرائع.

إن المقاصد المرادة من الأحكام هي تحصيل المصلحة أو دفع المفسدة. والمراد بالمصلحة اللذة

وبوسيلتها. والمراد بالمفسدة الألم ووسيلته. وكل منهما نفسي أو بدني. ومعنوي أو أخروي(19).

والمصلحة المعتبرة في الشرع لها ضوابط فليست تابعة لأهواء النـاس وأمزجتـهم. بـل حددها الشرع بمعايير ثابتة. تصونـها أن تحرفـها الأنظـار القاصرة. أو تطوح بـها الأهـواء الجامحة. ولذلك اشترط في المصلحة المعتبرة أن تندرج تحت مقصد من مقاصد الشارع. وأن لا تخالف نصا من الكتاب أو السنة. ولا إجماعا ولا قياسا. وأن لا تفوت مصلحة أهم منها.

وفي هذه الشروط تفاصيل أفردها العلماء بالبحث والتأصيل(20).

وقد تناولت المصادر الإباضية المتقدمة مقاصد الأحكام. وفق تقسيمات مختلفة. إذ ذكـر ابن بركة أن التكليف ثلاثة أقسام:

قسم أمر المكلفون باعتقاده. وقسم أمروا بفعله. وقسم أمروا بالكف عنه.

فما أمروا باعتقاده. فإثبات التوحيد وصفات الكمال لله. وتنـزيهه عن النقص.

وما أمروا بفعلـه فعلـى أقسـام. قسـم علـى أبدانـهم كـالصلاة والصيـام. وقسـم في أموالهـم كالزكاة والكفارة. وقسم فيهما كالحج والجهاد.

وما أمروا بالكف عنه. فعلى ثلاثة أقسام كذلك.

قسم لإحياء نفوسهم. كالنهي عن القتل وأكل الخبائث والسموم. وشرب الخمور المفسد للعقل.

وقسم لائتلافـهم وإصلاح ذات بينـهم. كنهيـه عـن الغصـب والظلـم والشـر المفضـي إلى القطيعـة والبغضاء.

وقسم لحفظ أنسابهم وتعظيم محارمهم. كنهيه عن الزنا ونكاح ذوات المحارم.

فكانت نعمته فيما حرمه عليهم كنعمته فيما أباحه لهم. وتفضلـه فيما كفـهم عنـه كتفضله فيما أمرهم به(21).

أما الوراجلاني فقد سلك سبيلا أخرى في تقسيمه للمقاصد.

إذ سماها قواعد الشرع. وحصرها في:

1- أحكام الحدود والقصاصات والتباعات في الأموال، والتعاوض بالأبدال. لأن حاجة الاجتماع البشري وتعارض المصالح تفضي إلى التنازع والصراع. فردعهم بهذه الأحكام.

2- النكاحات والإجارات والقراضات والمساقاة، لضمان سير مصالح الأنام على خير ما يرام.

3- النظافات والطهارات، وهو تخليص الإنسانية من البهيميات .

4- ما يؤول إلى مكارم الأخلاق والشيم ومحاسم الأفعال والهمم، من الصدقات والزكاة والهدايا والعتاقات، لتخليص النفوس من البخل إلى البذل والفضل.

5- العبادات البدنية، وما فيها من مصالح لا يدركه العقل، ولا يصل إليها بالقياس(22).

ثم جاء السالمي فسلك النهج الذي سار عليه جمهور الأصوليين، إذ إنهم لم يختلفوا في تقسيم هذه المقاصد إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات. وشمولها للكليات الكبرى للتشريع. متمثلة في حفظ الدين والعقل والنفس والنسل والمال(23).

وقد خص بعضُهم، ومنهم الشماخي حفظَ العرض وجعله مقصدا سادسا. بينما اعتبره الجمهور ضمن كلية حفظ النسل(24).

وفصل السالمي أقسام المقاصد والأحكام التي شرعت لتحصيلها أو للحفاظ عليها. سواء ما كان منها ضروريا أم حاجيا أم تحسينيا(25).

وذكر من أمثلة فقه المقاصد، قضية رمي البغاة بالمنجنيق، وتهديم معاقلهم، وإضاعة أموالهم التي تكون لهم قوة على بغيهم. فإن القائل بهذا من أصحابنا لا مستند له إلا القياس المرسل. وهو النظر فيما يعود نفعه للإسلام وظهور العدل. ولم يكن شيء من ذلك بعينه ولا بجنسه معتبرا بنص الشارع أو الإجماع.

ومنها ما قاله الشيخ أبو المؤثر في حرق بيوت القرامطة. وغير ذلك كثير في كتب أصحابنا(26).

- ومن فقه الأولويات في المقاصد لحفظ النفس، فتوى الإمام جابر بن زيد في رجل أصابته

جنابة بأرض لا ماء لها، ومعه ماء يسير، وخاف على نفسه العطش، قال: »فإن له أن يتيمم صعيدا طيبا، كما قال الله. فيمسح وجهه ويديه. فإن لم يخف ظمأ ومعه ماء يسير لا يسع لغسله، فإن الرجل يغسل مذاكيره، ثم يتوضأ وضوءه للصلاة، ثم يصلي. فإن بلغ الماء اغتسل«(27).

وأكد ابن بركة هذا المعنى »إذا امتنع الماء بغلائه، وبلغ فوق ثمنه، وكان في شرائه على من عَدِمَه ضرر كثير، جاز له التيمم والاستبدال به عنه، والاستغناء بالتيمم. وليس له أن يتلف جزءا من ماله ليضر نفسه«(28). والله يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾ النساء: 29. كما استدلوا بإقرار النبي ﷺ عمرو بن العاص على تيممه للجنابة في غزوة ذات السلاسل، خشية الهلاك لشدة البرد(29).

"فهذه الأخبار تدل على أنه لا يجوز لأحد أن يُلقي بنفسه إلى التهلكة، إذا خاف على نفسه من استعمال الماء التلفَ لمرض به، أو كان صحيحا، وخاف التلف من شدة البرد"(30).

ومن هذه القضايا »ما أباح الله للمضطر من أكل الميتة والدم ولحم الخنزير، إن خاف على نفسه، لأن قتل النفس ليس من القربات إلى الله ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾، فمن ترك الطعام والشراب بعد الجهد إليهما، وهو يجد إليهما سبيلا، فقد قتل نفسه. وإن كان جاهلا فثوابه على الله. وإن كان عالما لم يؤمن عليه العقاب«(31).

– وفي حفظ المال، سئل أبو المؤرج في رجل تصدق بماله كله، هل يجوز له أن يرجع فيه؟ قال: لا ينبغي أن يتصدق بماله كله، ويبقى يسأل الناس بكفّه. ويُردّ عليه من تلك العطية ما يعيش به، ويُمضي المتصدَّق عليه بقيَّته.

وأما ابن عبد العزيز فقد قال: لا يرجع في شيء من ذلك. وقد أساء مَن فعل ذلك. وركب أمرا مكروها، حيث تصدق بماله كله(32).

ورجّح حاتم بن منصور رأي أبي المؤرج، إلا أنه يُرَدّ على المتصدق من تلك العطية مَا يكفيه عن المسألة بنظر ذوي العدل(33).

وهذا اجتهاد صائب، لموافقته مقصد الشارع من حفظ المال الذي به تُحفظ النفوس والأعراض، وكرامة الإنسان من ذُلّ السؤال.

- وفي الاهتمام بحفظ العرض، أفتى موسى بن علي في رجل له يسار ولم يتزوج قط، ولم يحج الفريضة، أيهما أفضل؟ قال: إن كان يشتهي النساء فليتزوجْ، وإن صبر عن التزوج فليحج. وقال غيره: إذا خاف الفتنة فليتزوج(34).

- الباعث

تجسدت قاعدة: "الأمور بمقاصدها". في اعتبار الباعث معيارا للحكم على كثير من الأفعال بالجواز أو المنع. وعلى كثير من التصرفات بالصحة أو البطلان.

ومستند هذه القاعدة حديث رسول الله ﷺ «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى»(35).

فالنية هي الفيصل بين العادات والعبادات. وبها تتميز الفرائض عن النوافل، والأداء عن القضاء. فصورة الفعل لا تدل على طاعة ولا معصية، وإنما يصير كذلك إذا أضيفت إليه النية. وقد مدح الله الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ الإنسان: 9. وذم فريقا آخر من ﴿الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ﴾ النساء: 38. (36) فاستحق الأولون المدح لنيتهم الحميدة، ونال الآخرون الذم لسوء مقصدهم. والفعل واحد هو الإنفاق. ولكن اختلفت الأحكام لاختلاف النوايا.

بل قد يتغير الفعل من طاعة إلى معصية بسبب النية. «فمن أسلف من رجل مالا، ثم عقد النية ألاّ يرده له. فهذه معاملة انقلبت تعدية. ومن غصب مالا لرجل، ثم تاب وعقد النية أن يرده له. فهذه تعدية انقلبت معاملة»(37).

- وفي الطهارات المعنوية أجمع المسلمون أنها عبادة تعبد الله بها عباده، فلا تجوز إلا بنية. وإلا لم يكن فاعلها مطيعا. ولم يُجْزه الفعل عاريا عن القصد. لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾ البينة: 5.(38)

– وإذا كان عند إنسان ماء يخاف على نفسه إن استعمله من عطش يلحقه فيُتلفه. وهو مُحْدِث. وقد أُمر بالصلاة. فلا يحل له أن يستعمله للطهارة. فإن استعمله لذلك كان عاصيا لربه(39)

– وترتيب أعضاء الوضوء حكم ورد به القرآن، وواظب عليه الرسول ﷺ. فمن قدم غسل رجليه قبل وجهه، أو رجليه قبل يديه، فلا نقض عليه، ما لم يُرِد خلافًا للسنة. وأما إن فعل ذلك قصد المخالفة، ورغبةً عن سنة رسول الله ﷺ، فقد تعرض للبراءة، يضر لاستهتاره وقصده السيئ.(40)

– والهدية للثواب جائز قبولها، إذا قدر المهدَى له على الإثابة. فإن عجز لم تَحلّ له. فقد سأل رجل جابرا أنه يُهدي إليه أقوام يرجون نفعه، ولا يستطيع لهم نفعا.فقال: »لا تقبلْ منهم هدية. فإنهم إنما يُهدون لك لذلك، فمتى لم تفعل ذلك تصير خيانة. فإنك إنما أؤتمنت على ما أنت عليه أمانة. فأما قوم يُهدون لك معروفا صنعته، لم أمانتك شيئا، فلا بأس بذلك«(41). فاختلف الحكم باختلاف الباعث على تقديم هذه الهدايا.

– كما تجسد اعتبار الباعث في باب التعديات والقصاص.

– من ذلك أنهم حكموا بالقصاص على من ضرب بجميع ما لا يُتوهم منه القتل متعمّدا بالتعدية. فأدى إلى القتل »لأن القصد هنا هو المعتبر، ولو كانت الوسيلة لا تؤدي إلى الهدف في العادة. وبعضهم حط عنه القصاص وأوجب عليه الدية والإثم.

– كما عمموا حكم القصاص على من استعمل وسيلة تؤدي إلى القتل عادة، كالسيف والمسدس. ولو لم يقصد القتل. لأن الوسيلة دليل واضح على القصد.

– وأما ما لا يُستعمل للقتل عادة، ولم يظهر معه القصد إليه. وذلك مثل الضرب باليد أو بالرجل، أو ما أشبه ذلك. فإذا أدى إلى القتل كان عليه الإثم والضمان، ولا قصاص عليه(42).

– وكذلك لو تركه للحيّة حتى قتلته، أو العقرب حتى لسعته. أو تركه للبرد أو الحر حتى هلك. أو تركه يأكل السم فمات. فهو ضامن، عليه الدية. ولا قصاص عليه، لأنه لم يباشر

الجريمة بيده(43).

وثمة تفاصيل عديدة لصور القتل وأحكامها تُجلي لنا أهمية الفقه بالبواعث، والحرص على حفظ النفس. وهي من كبريات مقاصد الشريعة .

ومن نماذج الاجتهاد المبني على اعتبار الباعث، الحكم بثبوت الميراث للمطلقة ثلاثا في مرض الموت. قياسا على حرمان القاتل من الميراث، بجامع أن كل واحد من التطليق المذكور، والقتل، فعل محرم لغرض فاسد. فعارضه الفقهاء بنقيض قصده.

وهذا رأي الإباضية أن الميراث ثابت للمطلقة، إن كانت وفاة زوجها في عدتها. ولو كان الطلاق ثلاثا، فترثه، وتعتد عدة طلاق لا عدة وفاة. لأن الطلاق في المرض إضرار. والضرر يزال. أما إن تبين عدم القصد إلى الإضرار فإنها لا ترث، وذلك كأن تطلب هي طلاقها(44). ولفقهاء المذاهب في هذه القضية تفصيل، فمنهم من ورث المبتوتة في مرض الموت إن توفي المطلق في العدة، ومنهم من ورثها ولو بعد العدة ما لم تتزوج، ومنهم من ورثها ولو تزوجت.(45).

- سد الذرائع

ليس سد الذرائع مصدرا للأحكام، بل هو قاعدة استعملها الأصوليون والفقهاء في اجتهاداتهم(46)، استلهموها من مقاصد الشرع، حتى تنسجم الأحكام مع غاياتها، وتحقق ما شرعت من أجله من أهداف. وإذا اتخذت وسيلة لهدف غير مشروع حكم عليها بالإبطال والمنع. ولو كانت في الأصل مباحة. كما لا يتوصل إلى الغاية المباحة بالوسيلة المحرمة.

وللمالكية أيضا اهتمام متميز بسد الذرائع. وهذا الأصل من الأصول العمرية الواضحة. فقد عرف عمر * بسياسته الوقائية، وإجراءاته الردعية. لأنه وجه من وجوه رعاية مقصود الشارع في حفظ المصالح ودرء المفاسد(47).

بل جعلها ابن القيم أحد أرباع التكليف. وبنى عليها بحثا مطولا في تحريم الحيل(48).

وقد اتسم اجتهاد الإمام جابر بالتنزه عن اللجوء إلى الحيل الشرعية في فتاويه. ويرى بطلانها. لمناقضتها لمقصد الشارع(49).

وفي كتب الفقه الإباضي عناية خاصة بهذه القاعدة تجلت بصفة خاصة في أبواب النكاح والبيوع(50).

- ومن الذرائع المحرمة، أن من أجنب ولم يجد ماء، ولم يصل إليه إلا بإبداء عورته للناس. أنه لا يبدي عورته، لأنه يأثم بذلك، ويتيمم ويصلي. لأن الحق لا يقوم بالباطل(51).

ومن تسبب في تضييع من يرثه حتى مات، كان بمنزلة قاتله، فلا يرثه. وإن لم يكن وارثا. وكان الهالك أوصى له، بطلت وصيته، قياسا على القاتل. ومعاملة بنقيض قصدهما(52).

- وفي المعاملات حرموا بيع العينة، لإفضائه إلى الربا المحرم. ومنعوا بيع السلاح لأهل الفتنة. وكذلك بيع العنب لمن يعصره خمرا(53).

وفي بيع العينة ، روى الربيع» عن ضمام عن جابر في رجل يبيع من رجل متاعا بنسيئة؟ قال: لا بأس أن يشتري منه ذلك المتاع بعينه، بأقل أو أكثر. قال الكوفيون: الشراء الثاني فاسد. وهو ضرب من الربا«(54).

فمن أجازه بنى على الظاهر، ومن منعه اعتبر الباعث.

وقد أجاب ابن بركة عن سؤال »أيجوز بيع العنب ممن يتخذ منه الخمر، والبسر ممن يتخذ منه الفضيخ؟ إذا لم يقل إنما اشتريته منكم لأتخذ منه الخمر والفضيخ؟ قيل له: يجوز، ولا نأمر به. بل ننهى عنه. فإن قال: لم جوزتم ذلك؟ قيل له: قد يجوز بيع الطعام على أهل الذمة في شهر رمضان مع علمنا بأنهم يأكلونه في ذلك الوقت المحرم عليهم(55).

وفي هذا النص نقاش حول بعض تعليلاته. والذي يعنينا منه دلالته على اعتبار الباعث في منع هذا البيع. فإذا تحقق القصد السيئ منع صاحبه من ذلك التصرف، وإلا كان الأمر على الجواز بناء على الظاهر. والله يتولى السرائر.

وحصي باب النكاح بتطبيقات وافرة لهذه القاعدة.

- نكاح التحليل: إذا بانت المرأة من زوجها بثلاث تطليقات لم يحل له مراجعتها حتى تنكح زوجا غيره ثم يطلقها. هذا ما نص عليه القرآن صريحا ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله﴾ البقرة: 230.

ولكن إذا تزوجها هذا الأخير بنية طلاقها، وعلم بنيته بقرائن الحال، كان النكاح محرما. وقد سماه الرسول ﷺ بالتيس المستعار(56).

وحكم الإباضية أنه إذا تبين هذا القصد السيئ، بأن علمه أحد الثلاثة، الزوج أو الخاطب أو المرأة. لم تحل الزوجة لزوجها الأول. ولو ندم الزوج الثاني بعد زواجه. لأن نكاحه بني على هذا القصد. فلا اعتداد به في تحليل الزوجة(57).

- طلاق الفار: أقر الإباضية قول عمر ﷺ في من طلق زوجته ثلاثا في مرض موته، ومات في عدتها، أنها ترثه ماكانت في العدة. ولا يرثها.

وذلك إذا تبين أن الضرر كان من الزوج، لقصده السيئ. أما إذا طلبت هي الطلاق، فلا ميراث لها. والعبرة دائما للباعث(58).

- وفي نكاح المعتدة: حكم عمر أن من نكح معتدة، ودخل بها، فرق بينهما فراقا مؤبدا. وإن لم يدخل بها، فسخ النكاح، واعتدت بقية عدتها. ثم صار واحدا من الخطاب.

وزاد الإباضية فحرموا حتى الخطبة من الرجل ومن المرأة سواء. وإلا حرمت عليه. احتياطا وسدا للذرائع(59).

وتحريم المنكوحة في عدتها حكم متفق عليه عند الإباضية والمالكية. وهو قول عدد من الصحابة تأييدا لفعل عمر. إذ رآه صلاحا للرعية، فلم ينكروا عليه. «فإذا ترك المسلمون النكير على الإمام حكمه في حادثة، كان أثرا يعمل به، ويعتمد عليه»(60).

– كما حكم الإباضية على من هوي امرأة فقتل زوجها أن المرأة تحرم عليه، قياسا على قاتل وارثه ليرثه، أنه يحرم من الميراث. وسدا لذريعة الفساد. وزاد آخرون فيمن خيب امرأة على زوجها أنها تحرم عليه(61).

– ومن ذلك أيضا تحريم نكاح المزنية على من زنى بها. وقد بينا مستند الإباضية في هذا الحكم من النصوص، ومن قياسه على اللعان (62). ثم أيدوا ذلك بمبدإ سد الذرائع. حتى لا يتخذ الزنا الحرام ذريعة للنكاح الحلال. لأن الوسيلة المحرمة لا تفضي إلى الغاية المباحة. وفي هذا التحريم معاملة للزاني بنقيض قصده.ومن تعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه. فتبين أن هذا منسجم مع مقاصد الشارع في حفظ الأعراض، وكبح جماح الفساد. وحض الناس على اتخاذ السبل المشروعة لبلوغ الغايات المباحة(63).

– والمرأة إذا زنت ولها زوج، فإنها ترجم لإحصانها. والخلاف في ميراث زوجها منها. إذ ذهب بعض الإباضية إلى أنه لا يرثها، لأنها قد بانت منه قبل موتها، وحرمت عليه بزناها وخرجت من عصمته. ورأى آخرون أن له الميراث، ولا يحرمه بغيها وخيانتها من حقه في الميراث.

– كما اختلفوا في صداقها للعلة نفسها. والعدل أنه يرثها ويسترد الصداق، لأنها خانته في نفسها، فأبطلت بذلك حقها في صداقها. فيسترد الزوج ما أعطاها. معاملة لها بنقيض مقصودها(64).

– وإعمالا لمبدإ سد الذرائع، أفتى الإمام جابر بمنع الرجل من التصرف في ماله إذا صار في حال يخشى فيه من الموت، ويضعف أمله في الحياة. فلا يجوز له في ماله إلا الثلث.

وذلك كأن يكون في الحرب والمسايفة، أو داخل حريق لا يقدر أن ينجو منه. أو في البحر وقد صار إلى حد الغرق.

وألحقوا به المرأة الحامل إذا ضربها المخاض(65). فهؤلاء ليس لهم تصرف في أموالهم إلا في

حدود الثلث، حملا لهم على حال الوصية، لأنه تصرف مضاف إلى ما بعد الموت.

وقال جابر في الرجل المريض يوصي لوارثه بدين قد كان له عليه. فأجاز ذلك على أنه إقرار بدين، لا وصية، إذ »لا وصية لوارث«(66). وعلل ذلك بقوله: »أصدق ما يكون الناس عند الموت«. وأخذ تلاميذ جابر بهذا القول. وخالفهم ابن عبد العزيز، فقال: بمنع تصرف المريض مرض الموت، وحمله على الوصية. ولو كان في صورة الإقرار.

ورجح اطفيش قول الإمام جابر، حملا للناس على الظن الحسن. فهذا مريض أقر بتباعة عليه، لئلا يلقى الله بها. فهي للموصى له ولو كان وارثا. حتى إذا تبين الميل إلى الباطل، بطل التصرف(67).

الخاتمة

من خلال هذه النماذج التطبيقية تتجلى لنا عناية فقهاء الإباضية بضرورة الفهم وسلامة الفقه للنصوص، ضمانا لإصابة الاجتهاد، وعدم الاكتفاء بالرواية، وحفظ الآثار. وهو ما جلاه لنا بوضوح ما يبرزه اهتمامهم بالجانب المقاصدي وتحري إصابة الغاية من التشريع عند الاجتهاد. والعناية بالباعث والتعرف عليه للحكم على الأفعال، والاجتهاد للنظر إلى مآلات أفعال المكلفين وعدم الاكتفاء بالجانب الظاهري، ما وجد المجتهد إلى ذلك سبيلا. وإن تعذر، فالقاعدة أن الحكم على الظواهر والله يتولى السرائر. والتركيز على هذا الجانب يدعو إلى محاربة الحيل ورصد المتحيلين على الشارع. حتى لا تفضي الأحكام إلى عكس مقصودها. وقد تجلى هذا في اجتهاد علماء الإباضية متناثرا في كتبهم. دون أن يعنوا بوضع هيكل متكامل لعلم المقاصد. وما تعلق به من مباحث الباعث والمآلات

الهوامش

[1]_ الشماخي، مختصر العدل، 14ظ- الآمدي، الإحكام، 4: 161. - خلفان السيابي، فصول الأصول، 350. - الشوكاني، إرشاد الفحول، 207. - الزحيلي، أصول الفقه، 2: 733.

[2]_ السالمي، طلعة، 2: 176.

[3]_ السالمي، طلعة، 2: 177.

[4]_ علي يحي معمر، الإباضية، دراسة مركزة، 60.

[5]_ من ذلك ما روي عن جابر في جواز بيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر، وصدر من خلافة عمر. حتى نهاهم عمر لما سمع بكاء صبي بيعت أمه. وعقب ابن بركة على ذلك : أن عمر جمع الصحابة وشاورهم عن طريق المصلحة للرعية وأطفالها، بأن يمنع عن بيعهن، فمنع ذلك من طريق مصلحة النظر للرعية، ثم أجازه علي بعده. - ابن بركة، الجامع ، 2: 246 ومكرر في 252.

[6]_ الشماخي، شرح المختصر، (مح) 568.

[7]_ الشماخي، شرح المختصر، (مح) 572/570.- السالمي، طلعة، 2: 123/122.

[8]_ السالمي، طلعة، 2: 125/124.

[9]_ ينظر: الغزالي، المستصفى، 1: 314/284.- الشماخي، شرح المختصر، (مح) 574/572.

[10]_ الشماخي، شرح المختصر، (مح) 575.- الزحيلي، أصول الفقه، 2: 752.

[11]_ الزحيلي، أصول الفقه، 2: 753.

[12]_ السالمي، طلعة، 2: 185.

[13]_ وقد حُكي عن الإمام مالك القول بالمصالح المرسلة مطلقا. حتى نسب الجويني إليه الإفراط فيها إلى حد استحلال القتل وأخذ المال لمصالح يقتضيها في غالب الظن، وإن لم يجد لها مستندا. ولكن جماعة من المالكية أنكروا هذه النسبة. ومنهم القرطبي الذي اعتبر قول الجويني اجتراء ومجازفة لا سناد لها في كتب المالكية. وأكد ابن دقيق العيد أنه لا شك في ترجيح مالك للمصالح على غيره من الفقهاء، ويليه أحمد بن حنبل. وهو ما زكاه القرافي والشوكاني وعمّما الحكم بأن جل الأئمة

على العمل بها. إذ يعتبرون المناسبة ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار. وتلك هي المصلحة المرسلة. ينظر: الشوكاني. إرشاد الفحول، 212.- الزحيلي، أصول الفقه، 2: 754.

[14]_ الغزالي، المستصفى، 1: 284.

[15]_ الشماخي، شرح المختصر، (مح) 577.

[16]_ السالمي، طلعة، 2: 185.

[17]_ لاتناقض في اعتبار الغزالي للمصلحة بشروطها الثلاثة، مع قوله بأن الاستصلاح من الأصول الموهومة، وقد أجاب عن ذلك بأننا نعني بالمصالح المرسلة، ما يعود إلى حفظ مقاصد الشرع الخمسة التي تعرف بالكتاب والسنة والإجماع. وكل مصلحة لا ترجع إلى هذه الأصول وكانت غريبة فهي باطلة. ومن صار إليها فقد شرّع. وكل مصلحة تحفظ مقصودا شرعيا، عُلم بالكتاب والسنة والإجماع، فلا يسمى قياسا، بل مصلحة مرسلة. لأنها عُرفت بأدلة كثيرة لا حصر لها. ولذلك مصلحة مرسلة. فهي ليست أصلا بذاتها، بل ثبتت بأصول أخرى. - الغزالي، المستصفى، 1: 311/310.

[18]_ السالمي، طلعة، 2: 143.

[19]_ السالمي، طلعة، 2: 118. فما بعد.

[20]_ حول تفصيل هذه الشروط، ينظر: د. محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. وهو رسالة دكتوراه خصصت لهذا الموضوع الهام.

[21]_ ابن بركة، المبتدأ، 128/127.- الأصم، النور، 177.- الجيطالي، القواعد، 1: 42/41.

[22]_ الوارجلاني، العدل، 3: 350/349.

[23]_ السالمي، طلعة، 2: 118. فما بعد.- ينظر أيضا الزحيلي، أصول الفقه، 2: 101 فما بعد.

[24]_ السالمي، طلعة، 2: 120.

[25]_ السالمي، طلعة، 2: 118. فما بعد.

[26]_ السالمي، طلعة، 2: 145/144.

[27]_ جابر بن زيد، كتاب جابر، 20.

[28]_ ابن بركة، الجامع، 1: 349.

[29]_ أبو داود. كتاب الطهارة. حديث283. (ترقيم العالمية).

[30]_ – الحضرمي. الدلائل والحجج. 15و.

[31]_ الخراساني. المدونة، 1: 320.

[32]_ الخراساني. المدونة، 1: 159.

[33]_ الخراساني. المدونة. 1: 159

[34]_ ابن جعفر، الجامع، 3: 285.

[35]_ البخاري. كتاب بدء الوحي. حديث1. = كتاب الإيمان. حديث52. (ترقيم العالمية). – مسلم. كتاب الإمارة. حديث3530. (ترقيم العالمية). – أبو داود. كتاب الطلاق. حديث1883. (ترقيم العالمية). – ابن ماجه. كتاب الزهد. حديث4217. (ترقيم العالمية).

[36]_ ابن بركة، الجامع. 1: 265/264.

[37]_ مجهول. كتاب المعلقات. 88.

[38]_ ابن بركة، الجامع، 1: 264.

[39]_ ابن بركة، الجامع، 1: 276.

[40]_ ابن جعفر. الجامع، 1: 362/358. 1: 381.

[41]_ جابر بن زيد، رسائل الإمام جابر، 34.

[42]_ أبو العباس أحمد، كتاب الألواح، 2ظ.

[43]_ أبو العباس أحمد، كتاب أبي مسألة، =(مخ) 75ظ/76و. = (مط) 168/167.

[44]_ ينظر: اطفيش، شرح النيل، 7: 497. – السالمي، طلعة، 2: 144/143.

[45]_ يرى الحنفية أن المطلقة طلاقا بائنا في مرض الموت ترث إذا مات مطلقها وهي في العدة. فإن انقضت عدتها سقط حقها في الميراث. ويرى الحنابلة أنها ترث ولو بعد العدة ما لم تتزوج. بينما يرى المالكية بقاء حقها في الإرث ولو تزوجت. أما

الشافعي في الجديد والظاهرية فلم يورثوها أصلا. إذ لم يفرقوا بين حال الصحة وحال المرض في هذا الطلاق. وأجروا الأحكام على الظاهر. ينظر: المرغيناني. الهداية. 2: 281. – الزحيلي. الفقه الإسلامي وأدلته. 7: 452–454.

[46]_ اختلفت عبارات الاصوليين في باب الذرائع فسماها بعضهم دليلا. وبعضهم قال إنها أصل من أصول الاجتهاد. بينما سماها آخرون قاعدة. ولعل هذا هو الأنسب بها. وحول هذه التسميات ومناقشتها. ينظر: د. محمود حامد عثمان. قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي. 67–77. وقد أشبع موضوع الذرائع بحثا. تأصيلا وتفريعا.

[47]_ أحمد الريسوني. نظرية المقاصد عند الشاطبي. 73.

[48]_ ابن القيم ، أعلام الموقعين. 3: 159/135. وينظر أيضا تفصيل موضوع الذرائع سدا وفتحا. الزحيلي. أصول الفقه. 2: 914/873.

[49]_ يحي بكوش. فقه الإمام جابر بن زيد. 1: 76.

[50]_ أحمد الخليلي. مقابلة خاصة. بتاريخ 1 رمضان 1417هـ 1997/1/10م.

[51]_ ابن جعفر. الجامع. 1: 416/415.

[52]_ أبو العباس أحمد. كتاب أبي مسألة. =(مخ) 75ظ = (مط) 167.

[53]_ وقد كره الإمام أبو حنيفة بيع السلاح أيام الفتنة ممن يعرف عنه أنه من أهل الفتنة. بينما أجاز بيع العنب ممن يعلم أنه يتخذه خمرا. وإيجار الدار ليتخذه كنيسة أو بيعة أو ليباع فيه الخمر. وذهب صاحبا أبي حنيفة إلى المنع. لأنه إعانة على المعصية. ينظر: المرغيناني. الهداية. 4: 429. – وللفقهاء تفصيل في الحكم على هذه الصور بالجواز أو البطلان. نظرا لاختلاف درجة ظهور الباعث وخفائه. – ينظر: خالد بابكر. الباعث وأثره في العقود والتصرفات. رسالة ماجستير. جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية. معهد الشريعة. 1994.مصورة بحوزة الباحث.

[54]_ الربيع بن حبيب. آثار الربيع. 12.– جابر بن زيد. من جوابات الإمام جابر. 111/110.

[55]_ ابن بركة.الجامع. 2: 352.

[56]_ نص الحديث عن عقبة بن عامر قال: »قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا أخبركم بالتيس المستعار قالوا بلى يا رسول الله قال هو المحلل لعن الله المحلل والمحلل له« – ابن ماجه. كتاب النكاح. حديث1926. (ترقيم العالمية).

[57]_ جابر بن زيد. من جوابات الإمام جابر. 148.- الخراساني. المدونة. 2: 73. - بل ذهب ابن حزم إلى أنه إذا صرح بالتحليل في العقد كان زنا موجبا للحد. لقول عمر: »لا أوتى بمحلل ومحلل له إلا رجمته«. أما إن لم يتبين قصد التحليل فالنكاح صحيح. بناء على الظاهر. - ابن حزم. المحلى. 11: 249.

[58]_ الخراساني. المدونة. 2: 73.

[59]_ أبو العباس أحمد. كتاب أبي مسألة. =(مخ) 66و. = (مط) 149.

[60]_ ابن بركة. الجامع. 2: 139.- ابن خلفون. أجوبة. 41.

[61]_ الوارجلاني. العدل. 3: 346.

[62]_ جابر بن زيد. من جوابات الإمام جابر. 155. ابن بركة، الجامع، 1: 121/120- 123.= 2: 133- ابن خلفون. أجوبة. 40.

[63]_ لتفصيل النظرة المقاصدية من هذا الحكم عند الإباضية ينظر: إبراهيم بيوض. في رحاب القرآن. تفسير سورة النور. ج6. 32-47.

[64]_ الخراساني. المدونة. 2: 65.

[65]_ جابر بن زيد. من جوابات الإمام جابر. 105.

[66]_ الترمذي. كتاب الوصايا. حديث8046. (ترقيم العالمية). - النسائي. كتاب الوصايا. حديث3581. (ترقيم العالمية). - أبو داود. كتاب الوصايا. حديث2486. (ترقيم العالمية). - ابن ماجه. كتاب الوصايا. حديث2705. (ترقيم العالمية). - أحمد مسند الشاميين. حديث17004. (ترقيم العالمية).

[67]_ الخراساني. المدونة. 2: 187.

المرجعية المقصدية وأثرها في التقريب بين المذاهب

أ. صونية وافق

جامعة الأمير عبد القادر

ملخص

وضعت ضوابط في الإسلام تنحو بالاختلاف عن الخلاف و الفرقة وهي ضوابط كادت تهمل بالكلية في زمان الناس هذا،على مستوى الفرق الكلامية الإسلامية أو المذاهب الفقهية أو حتى المذاهب الحديثية ؛ مما أزجى بالأمة الواحدة في متاهات العصبية للمذهب و الانتصار للرجل على حساب الفكرة والموضوعية. بل وعلى حساب أهداف هذه الشريعة السمحة؛ والتي جاءت لتحفظ على الإنسان دينه ونفسه وعقله ونسله وعرضه وماله.

LA REFERENCE AUX FINALITES ET SON INFLUENCE DANS LE RAPPROCHEMENT ENTRE LES DOCTRINES.

Pour asseoir les bases d'une société respectueuse et tolérante a l égard de la diversité des opinions. Loin des querelles et de la discorde, du fanatisme et l'absence de l'objectivité. L'islam a mis des critères à travers lesquels il fait appel à la référence aux finalités a savoir : la préservation a l'être humaine sa religion, son corps, son esprit, son honneur, et enfin son bien matériel.

لما كان الاختلاف سنة من سنن الله في الخلق، وبالتالي صفة في الشريعة الإسلامية؛ بحيث جعل اختلاف الأمة رحمة. وضعت ضوابط و مرجعيات تحكم هذا الاختلاف كي لا يصل إلى درجة الخلاف والفرقة .

وهي ضوابط كادت تهمل بالكلية في زمان الناس هذا،على مستوى الفرق الكلامية الإسلامية أو المذاهب الفقهية أو حتى المذاهب الحديثية؛ مما أزجى بالأمة الواحدة في متاهات العصبية للمذهب و الانتصار للرجل على حساب الفكرة والموضوعية. بل وعلى حساب أهداف هذه الشريعة السمحة؛ والتي جاءت لتحفظ على الإنسان دينه ونفسه وعقله ونسله وعرضه وماله.

هذه الأهداف المهدورة اليوم هي التي تسمى ب: "مقاصد الشريعة الإسلامية ".وهو العلم الذي يستقرئ النصوص الشرعية والخلاف الفقهي والمذهبي ليخرج بأصول جامعة متفق عليها عند علماء الإسلام؛ بحيث يتجاوز أفكار الغلاة من جماعات التكفير والتعسير ليظهر روح الإسلام بسماحته ومرونته وموضوعيته.

وبذلك تجمع هموم الأمة ومشاغلها لتصهر في بوتقة واحدة هي بوتقة: "الإنسانية العالية الراشدة".

في الوقت الذي يتجه فيه العالم إلى لمّ الشمل. ومحاولة صهر الدول والجماعات في بوتقة العولمة. وفرض نظام وحيد؛ نجد الأمة الإسلامية على شساعة مساحتها، وغزارة شعوبها. وثراء حضارتها، ورحابة دينها وسماحة تعاليمه، تتفكك وحداتها من اليوم إلى الآخر. وتتحلل فيها أواصر التلاحم والتكامل حتى كادت تضيع أهم صفة من صفات هذا الدين الحنيف وهي صفة الإنسانية العالمية.

أما صور هذه الفرقة فتتوزع على جميع الأصعدة أهمها:

أ-الخلاف الكلامي (العقدي):

وهو الخلاف الموجود على مستوى العقيدة؛ حيث انقسم متكلّمو الإسلام إلى معتزلة و أشاعرة وما تريدية بسبب إسقاطات فلسفية أجنبية في الألوهية والكون والدين، تبناها علماء الإسلام دون غربلتها في الكثير من الأحيان ومما زاد الطين بلة تشجيع الحكام لبعض الأفكار لتحقيق أغراض سياسية محظة. فقال هذا بخلق القرآن وقال الآخر بوجوب العدل على الله تعالى. وجاوز حدود العصمة فجعلها في نسل النبي.

والغريب في هذه الفرق أنها تحيد -في الكثير من الأحيان-عن الموضوعية في تفسير النصوص. وتصطدم مع ما هو معلوم من الدين بالضرورة. والأكثر من ذلك أنها تنغلق على نفسها. وترفض الحوار بأي شكل من الأشكال باعتبارها على الحقيقة المطلقة.

ونتيجة هذه الرؤية السلبية والجدل العقيم. صرف المسلم عن القرآن. إذ لا يكاد يستفيد منه إلا بالأقوال والردود والحجج الكلامية ودحضها. واستمر الحال مع القرآن وتدريسه إلى زمان الناس هذا. وقد عاب على هذا الواقع الشيخ ابن باديس وهو يدرس بالزيتونة[1]

وعلى الرغم من ذلك، فإنه لم يكن للموضوع أثر يذكر لو توقف على أهل العلم. بل الطّامة الكبرى كانت على مستوى المقلدين الذين تعصبوا للفرقة ودّعموا رجالها بالعمل وتنفيذ تلك الآراء دون النظر في الدليل الذي أخذ منه ذلك الرأي.

وكان من أثر ذلك التعصب أن أخرج كثير من علماء وأعلام الإسلام عن الملّة. لا لشيء إلاّ لنظرته الفلسفية. أو لأنه لم يحرم زواج المتعة. أو لأن ابنته لم تلتزم بالزي الشرعي...

وما دام الخلاف حاصلا في الكليات المتمثلة في العقيدة. فإنه من البديهي أن يكون متجذّرا في صغائر الأمور وتفصيلاتها. فظهر الخلاف في المذهب الواحد وهو ينقسم على نفسه في شكل مذاهب فقهية أو حديثية.

ب- الخلاف الفقهي الفرعي:

إن اختلاف الأئمة رحمة. وقد كان الناس في البداية لا يلتزمون بقول إمام في جميع الأمور؛ بل يأخذ الواحد من أي عالم يتّق بدينه وعلمه. ثم أخذ الأئمة المتبعون يفرعون على أصولهم التي اعتمدوها في استنباط الأحكام حتى ظهرت المدارس الفقهية المعروفة.

"والأمر إلى هذا الحد طبيعي؛ لكن تلك المدارس أصابها من الأمراض ما يصيب التجمعات الخاصة من الانغلاق والتّحزب و حسن الظن بالنفس والتشنيع على المخالف والمنافس. وحين دخلت الأمة في مرحلة الانكماش الحضاري أخذت أمراض التقهقر تنعكس على تلك المدارس. وصار العجز فيها عن التّجدد أمرا ظاهرا؛ حيث إن أزمة العقل كثيرا ما تكون صدى لأزمة الفعل".[2]

وقد وصل الخلاف إلى حد قيام فتن في المساجد. حتى قسّم المسجد الواحد إلى منبر الشافعية ومنبر الحنفية وهكذا...

ثم استفحلت الظاهرة إلى أن بلغت درجة تكفير كل مخالف للمذهب الفقهي، وما يتبع ذلك من استحلال دمه.

يقول الذهبي: "قال الحافظ أبو حاتم ابن خاموش في حكاية: كل من لم يكن حنبليا فليس بمسلم."[3]

وتسّربت الفتاوى من باطن الكتب القديمة، فأحلت دم المسلم حفظا لعرضه، وامتد سلطان الهوى وتمكن من نفس المقلد فكان الرجل في المغرب العربي يذوب في المذهب المالكي لأنه يحجر على مال المرأة ويساويها بالقاصر والمجنون والسفيه، في حين تتعاطف المرأة المغربية مع المذهب الحنفي لأن فيه فسحة لها.

وفي نفس الوقت أهملت القواعد الفقهية التي كانت ضابطا لهذه الفروع، فطبّقت نفس الأحكام على الرغم من اختلاف الزمان والمكان ،وعلى الرغم من مرونة النص فيها لترك مجال التحرك للفقيه.

وأهملت قاعدة رفع الحرج[4]، والتي تعتبر عماد الدين الإسلامي كلّه حيث لا تعسير ولا إعنات.

وباتت هموم الأمة الإسلامية كامنة في الفروع حيث تشتتت وتباينت وحداتها إلى درجة تداعي الأكلة عليها من كل حدب.

وهي حال مرضية لابد أن لا يستهان بها وبخطورتها في تهديم الكيان الإسلامي كلّه؛ وعليه يكون لزاما على علماء الأمة ومفكريها القيام بدور الحكيم المطبّب حيث يشخص الداء ثم يعطي الدواء ويتابع الحالة حتى الشفاء.

وأهم طريقة لذلك هو جمع الأمة على أساسيات وأصول كلية جامعة بحيث تتجاوز جزئيات الخلاف إلى عموميات الاتفاق. وهي كثيرة، أرى من أهمها الرجوع إلى نصوص الشريعة من القرآن والسنة، واستقرائها للخروج بمقاصد الشرع العامة والتي يدلي فيه علم المقاصد بدلوه.

والمقصد في اللغة هو الهدف والغاية. أما المراد بمقاصد الشريعة اصطلاحا فهو: "..الغاية منها. والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[5].

والمتتبع لهذه الأهداف في القرآن يجدها كثيرة يتفق العلماء في عمومها ويختلفون في جزئياتها.

ومحل الشاهد فيها المقصد القرآني العام الذي يتعلق بوحدة الأمة الإسلامية وحفظ كيانها. وهو الذي يظهر بعد استقراء جملة من النصوص في القرآن الكريم. حيث نجده ينأى بالمسلم عن مظاهر التعصب والجدل العقيم. وهو يشجع المسلم على التعامل مع أهل الكتاب على الرغم من الخلاف العقدي؛ يقول تعالى :(الحق من ربك فلا تكن من الممترين فمن حاجّك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثمّ نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين)[6].

ففي الآية الأخيرة تظهر الدعوة إلى حوار الأديان على أساس مقارعة الحجة بالحجة. لإظهار وجهات النظر واستيعاب تفكير الآخر.

بل وأكثر من ذلك. فقد جاء الأمر بجدال الكفار أنفسهم من المشركين والملحدين. وقصص القرآن كثيرة في هذا المجال إذ لا يكاد يذكر نبي إلا ويذكر جداله للكافرين ومحاورته لهم. ولنا العبرة في حوار موسى مع فرعون. فإذا كان الأمر مشروعا على مستوى الاتجاهات الإيديولوجية والمعتقدات الدينية. فإنه من باب الأولى يكون مشروعا على مستوى الملة الواحدة. بل وضرورة يحتمها التفكير العلمي والمنهج الموضوعي.

هذه الضرورة التي تفرض علينا أيضا اعتبار النسبية في حل القضايا التي تتعلق بالإنسان، يقول تعالى:(ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله أناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين)[7].

وإذا اعتبر من أهل الكتاب من هو مؤمن، فمن باب الأولى أيضا أن يعتبر كذلك من يعتقد في دين الإسلام فلا يخرج من الملّة ما دام يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله.

ولا بأس أن يحمل هذا لفظ العرش على حقيقته ويحمله الآخر على المجاز ما دام اللفظ واردا في آية من المتشابه. وما دام الكل يجزم بأنها آية متواترة من القرآن. ثمّ لا مانع من فتح باب الحوار والنقاش البنّاء في هذه القضايا شريطة الخروج بفائدة علمية تقدم خدمة مادية ومعنوية للمجتمع المسلم كلّه. ومن هنا تجمع الأمة على كلمة واحدة في العقيدة وهي كلمة التوحيد.

أما عن الخلاف الفقهي فيردّ أيضا بسهولة؛ ذلك أن أصول التشريع تضبط ما لا يتغير بتغير الزمان والمكان من عبادات وعقيدة وأصول الأخلاق. في حين يبقى المجال واسعا للاجتهاد في إطار النصوص بشكل مباشر أو غير مباشر.

وقد وضع الفقهاء لتلك الاستنباطات أصولا وقواعد تجعل الحكم الفرعي وسيلة لتحقيق غايات الشرع لا هدفا في حد ذاته.

ودرءا لمفسدة الفرقة في الدين، كان مما اشتهر على لسان الفقهاء قولهم: "رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب."

وحقيقة الأمر أن الفقهاء لم يحملوا الناس على تقليدهم، بل كانوا يحثونهم على الاتجاه-قدر الإمكان-إلى معرفة المصادر التي استقوا منها آراءهم ومذاهبهم. فالقصور كان في المقلد الذي عكف على الرأي الواحد، والرجل الواحد، والمذهب الواحد. ثمّ اعتقد جازما أن غيره هو الضلال والباطل. وكل يسمي نفسه وجماعته ب"الفرقة الناجية".

أما الفقيه فلا يتخلص بحال وقت استنباط الحكم من النظر والتدقيق في مقاصد القرآن؛ إذ لا يفسّر النص القرآني إلا باعتبار الحكمة.

ويقول في ذلك الشيخ ابن عاشور في مقدمة تفسيره: "أليس قد وجب على الآخذ في هذا الفن[8] أن يعلم المقاصد الأصلية التي جاء بها القرآن ليبينها..."[9].

ثم يحدد ثمانية مقاصد. بعد استقراء النصوص القرآنية مما ليس بمجالنا هنا.

أما الفتوى فلها أصولها أيضا: إذ لابد أن تراعى فيها مصلحة الأمة في مستقبلها فتكون وحدة الشعب والأمة هدف الإفتاء في جميع الأحوال.

إذ من المؤكد أن حكمة هارون-عليه السلام- وهو يصلح بين قومه حين حقن دم السامري وأتباعه بغية لم الشمل وعدم الإفساد[10]. وحكمة رسول الله-صلى الله عليه وسلم-وهو يحفظ كيان الأمة حتى من أذى اللسان من الأعداء فلا يستبيح دماء المنافقين مع علمه بهم واحدا واحدا كي لا يقال:"محمد يقتل أصحابه"..من المؤكد أن حكمة هؤلاء أرجح بكثير من حكمة بعض الجاهلين بمقصد الشرع. الذين أحلوا دم من يوحد الله ولا يحكم بما أنزل؛فجعلوا من الاخوة أعداء يقتل بعضهم بعضا ويكفر بعضهم بعضا. وكان بذلك أن أدخلت أمم بكاملها في دوامة الفتن والدماء. وخير مثال لذلك ما حدث في الجزائر في العشرية الحمراء الأخيرة والتي كانت جذوة حريقها فتوى.

ولم تأت قصص القرآن إلا لتحقيق هذا الغرض وجعل الفئة المسلمة جماعة واحدة منذ أقدم العصور إلى قيام الساعة فيكون تاريخ الأمة الإسلامية هو تاريخ الأنبياء جميعا؛ وقد جعل القصص القرآني محورا من محاوره الخمسة.[11]

هذا غيض من فيض. ويبقى مجال المقاصد الشرعية واسعا سواء ما كان على مستوى القرآن وحده. أو ما كان على مستوى جميع مصادر التشريع من سنة وإجماع وقياس ومصالح مرسلة واستحسان وما إلى ذلك..

فمن يستقرئ تاريخ التشريع الإسلامي كله. يجده يدور حول تحقيق المصالح بشكل عام ودرء المفاسد.والمصلحة رغم تعريفها بأنها:"المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم. ونفوسهم. وعقولهم. ونسلهم. وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها"[12]

إلا أنها لا تنحصر بحال في هذه النقاط. بل يمكن الوصول إلى مقصد جديد ضروري مع ظهور معطيات ومستجدات طارئة. كأن يصبح حفظ العرض مقصدا ضروريا سادسا بعد أن كان حاجبا لحساسية الأمر في زمان الناس هذا. كما كان حفظ وحدة الأمة الإسلامية وتماسكها مقصدا عظيما مع تضافر الأدلة عليه.

وهذه المقاصد الشرعية يضمها علم يعمل على جمع الشتات بعد علم أصول الفقه؛ حيث ينأى بالخلاف المذموم عن مجالات عمله. فيوحد أنظار العلماء والفقهاء إلى فلسفة التشريع وعظمته وإعجازه.

ولا عجب أن نجد عالما جليلا يقول في مقدمة كتابه للمقاصد: "..هذا الكتاب قصدت منه إلى إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية. والتمثيل والاحتجاج لإثباتها لتكون نبراسا للمتفقهين في الدّين ومرجعا بينهم في اختلاف الأنظار وتبدّل الإعصار. وتوسلا إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار. ودربة لأتباعهم على الإنصاف.."[13]

فإن اعتبرت مقاصد الشريعة الإسلامية علما يلتف حوله المختلفون. ويركن إليه المعاندون من صغار المتفقهين؛ فإنه ولا شك سيكون أداة لتحقيق هدف وحدة الأمة الإسلامية. وتجاوز شعوبها ومذاهبها للخلافات الفرعية والوقوف صفا واحدا أمام التحديات العالمية القائمة من عولمة وصهيونية وكوارث إيكلوجية وصحية فتاكة مما هو جدير فعلا بالتفكير والعمل.

خلاصة:

لما عظمت بؤرة الخلاف في البناء الإسلامي الشامخ الذي يكاد يهوي على أصوله كان لابد من إعمال النظر والفكر لجمع المفرّق، وتوحيد المشتت، وبعد هذا الكيان العملاق لتحقيق رسالته العالمية، والقيام بدوره الحضاري المنشود.

وربما يكون من أهم ما يؤلف بين المذاهب والأفكار في هذه الأمة هو العودة إلى كتاب الله من خلال مقاصد الشريعة الإسلامية. وهو العلم الذي يتطلب مجهودات ضخمة ودراسات جادة ترتقي به إلى أكمل وجه، لتناط به هذه المهمة العظيمة، فتجمع تحت لوائه جحافل العلماء من شيعة بمذاهبها، وسنة بمذاهبها إلى باقي المذاهب الفقهية المعروفة، حيث تتدارس قضاياها في جو الحوار البنّاء، والتفكير العلمي الموضوعي للوصول إلى الحقيقة ومراعاة طرقها ووجوهها. وعملا في الأخير بالقاعدة العلمية التي تقول: نعمل فيما اتفقنا عليه، ويعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا فيه.

وما أكثر نقاط الاتفاق واللقاء خاصة إذا رجع المرء إلى مقاصد الشرع يحققها في فكره وعمله. وبهذا يكون لهذه المرجعية المقصدية دورها في التقريب بين المذاهب الإسلامية وحتى بين هذه المذاهب وغيرها مما هو غير إسلامي.

أخيرا...وفقنا الله وإياكم لما يحبه ويرضاه وجعلنا أمة واحدة موّحدة يكون دينها كلّه لله.

الهوامش

1) انظر مجالس التذكير الشيخ عبد الحميد ابن باديس ص250 وبعد مطبوعات وزارة الشؤون الدينية الجزائر ط1 1982 م.

2) فصول في التفكير الموضوعي د/عبد الكريم بكار ص192 دار القلم دمشق الدار الشامية بيروت ط2 1998م.

3) سير أعلام النبلاء الحافظ الذهبي 507/18 أشرف على تحقيقه الشيخ شعيب الأرناؤوط بيروت مؤسسة الرسالة ط1 1401هجري.

4) انظر فصول في التفكير الموضوعي ص76.

5) نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور إسماعيل الحسيني ص118 المعهد العالي للفكر الإسلامي 1995 ط1 نقلا عن مقاصد الشريعة ومكارمها علال الفارسي ص3.

6) آل عمران 60-61

7) آل عمران 113-114.

8) يقصد: فن التفسير.

9) التحرير والتنوير محمد الطاهر بن عاشور 39/1 الدار التونسية للنشر تونس كذا المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1984م.

10) قال تعالى: (يا هارون ما منعك إذ رأيتهم ضلّوا ألاّ تتبعني أفعصيت أمري قال يابنؤمّ لاتأخذ بلحيتي ولا برأسي إني خشيت أن تقول فرّقت بين بني إسرائيل ولم ترقب قولي)طه 92÷94.

11) انظر المحاور الخمسة للقرآن الكريم الشيخ محمد الغزالي ص91 دار المعرفة الجزائر 1999م.

12) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية د/محمد سعيد رمضان البوطي ص27 مؤسسة الرسالة.مكتبة الرحاب -الدار المتحدة.

13) مقاصد الشريعة الإسلامية الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ص5 الشركة التونسية للتوزيع تونس 1978م.

الاشتراع في الدولة الإسلامية

مفهومه وخصائصه

أ. رحمية بن حمو

جامعة الأمير عبد القادر

ملخص

هذا البحث هو محاولة لدراسة الدور الاشتراعي للدولة الإسلامية في خضم التطور الحديث الذي وصلت إليه نظم الحكم المعاصرة. بينت فيه المقصود بالاشتراع كوظيفة تمارسها الدولة الإسلامية، واختلافه عن مفهوم التشريع الإلهي. فهذا الأخير هو المصدر الأساسي للاشتراع والحاكم عليه. وينتج عن هذا المفهوم خصائص تميز اشتراعات الدولة هي كونها فرعية ومحدودة النطاق، تلزم الأفراد في ظاهر أحوالهم، قابلة للنسخ والتعديل.

La notion de la legislation faite par l'Etat islamique , que l'on peut nomer (Al'Islıtiraa), a un sens different de la loi islamique envoyée par DIEU.

Al'Ishtiraa doit être posé a partir des références du charia et de l'intérêt du peuple .cependant il a trois caractairistiques: il est inférieur et limité, obligatoire aux individus selon leur aspects éxterieur, annulable et modifiable .

الطموح إلى دولة تقوم على أصول العقيدة الإسلامية وتعمل وفق منظومتها التشريعية هو حلم كل مسلم يعتز بإسلامه ويراه الحل الأمثل بل الوحيد لكافة مشكلاته. لكن إقامة دولة على طراز دولة الراشدين إذا أريد به تكرير ذلك النموذج من حيث الشكل الذي قام عليه هو أمر بعيد المنال.

بل هو ضرب من الأحلام. أما إذا أريد به استقاء ما ينطوي عليه من مبادئ سياسية وقيم أخلاقية وأهداف تشريعية، فذلك مما يمكن تحصيله مع اتخاذ الأطر الحديثة للدولة وما توصلت إليه المجتمعات المعاصرة من هياكل وأشكال لا تمس بالمبادئ، بل تعمل على تثبيتها وتفعيلها في مجال التطبيق. ومن هذه الأطر؛ مسألة تقسيم وظائف الدولة إلى ثلاث: التشريع والقضاء والتنفيذ. فلا ضير أن تقوم الدولة الإسلامية بالوظائف الثلاث، على أن يكون قيامها بذلك تجسيدا للمنظومة الإسلامية وإعمالا لها في حياة المسلمين. ويمثل التشريع أخطر هذه الوظائف على الإطلاق. فليست الوظيفتان الباقيتان سوى تجسيد لما يسطره التشريع.

والتشريع بوصفه وظيفة أساسية تختص الدولة بالقيام بها. هو وضع القواعد العامة التي تسير بها أمور المجتمع وفق ما يتبناه هذا المجتمع من عقائد واتجاهات نابعة من كيانه كأمة متحدة في التاريخ والمنطلق. منسجمة متوافقة في الأهداف والمصير.. لكن مصطلح التشريع بالمفهوم الإسلامي. إنما يطلق على ما سنه الله تعالى لعباده من الأحكام ابتداء، وهذا ما جعل اتخاذه للتعبير عن إحدى وظائف الدولة أمرا غير مستساغ لدى كثير من الناس. ولهذا فضلنا ما اقترحه بعض علماء العصر الحديث وهو مصطلح الاشتراع. وسنبين مفهومه وخصائصه من خلال العنصرين الآتيين:

الأول: مفهوم الاشتراع وظيفةً للدولة

الثاني: خصائص اشتراعات الدولة

العنصر الأول: مفهوم الاشتراع وظيفةً للدولة

من التعريفات التي تعطى للتشريع في الفقه الوضعي بصفة عامة أنه: "مجموعة القواعد الملزمة التي تنظم شؤون المجتمع أي التي يسير عليها الناس ويتوجب عليهم إطاعتها ... وهو

يرمي إلى حماية نشاط الفرد بالقدر الذي يتلاءم مع مصلحة الجماعة، وتحقيق الحاجات المشتركة لجميع الأفراد المكونين لها ... وذلك ببيان الحقوق التي يتمتع بها الفرد قبل غيره أو قبل الهيئات التي تتكون منها الجماعة"[1].

كما أن له معنى خاصا يطلق على: *"مجموعة القواعد القانونية التي تصدر في شكل مكتوب عن السلطة التي تملك حق إصدارها بمقتضى الدستور"*[2]. كما يطلق هذا المصطلح أيضا على عملية وضع هذه القواعد بالمعنيين؛ العام والخاص[3].

ولم يكن مصطلح "التشريع" متداولا لدى الفقه الإسلامي، إذ درج الفقهاء على استعمال مصطلحات أخرى مثل: الشرع، الشريعة، الأحكام الشرعية، الفتوى ...إلخ[4]. كما أن الدولة الإسلامية لم تمارس التشريع كوظيفة مستقلة عن التنفيذ. فلما أدخل هذا المصطلح في الفقه الإسلامي المعاصر؛ أحدث نوعا من الارتباك في تحديد المقصود به.

فقد فرق عبد الوهاب خلاف بين معنيين للتشريع الإسلامي :

1 ـ إيجاد شرع مبتدأ، وهو حكر على الله تعالى لا يشاركه فيه غيره.

2 ـ بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، ويقوم به العلماء المجتهدون.[5]

ولأن عمل المجتهدين ما هو إلا اجتهادات *"...مرجعها إلى النص بواسطة القياس، وليست إحداها أولى بالاتباع من الأخرى..."*[6] كما يذكر عبد الوهاب خلاف نفسه؛ فإننا لا نتفق معه في اعتبارها سلطة تشريعية في الدولة بهذا الإطلاق، وذلك لأسباب كثيرة أهمها خلوها من صفة الإلزام الذي تتسم به اشتراعات الدولة، وهذا ما اختاره بعض الباحثين[7]. إذ يحدد هذا الباحث الفرق بين التشريع بالمفهوم الثاني عند خلاّف والتشريع بمفهومه الجديد المتصل بسلطة الدولة بقوله: *"إن بيان الحكم الشرعي في هذا الأمر وفي سواه من الأمور، وبيان ما إذا كان واجبا أو مندوبا، أو محرما أو مكروها أو مباحا، هو مما يدخل في المعنيين السابقين (كما حددهما خلاف)*.

ولكن بعد أن وضع الحكم الشرعي للأمور وأرادت الأمة أن تأخذ بهذا الاتجاه أو ذاك، فإن الأمر قد يقتضي أن يصدر قانون يحدد ما استقرت عليه الأمة من قواعد. وهذا هو التشريع بالمعنى الدقيق."[8]

ولهذا فإن وظيفة الدولة في هذا المجال تختلف عن وظيفة المجتهد. خاصة وأن الوظيفة التشريعية للدولة زيادة على أنها تستند إلى الاجتهاد الفقهي بعد توحيده وتنسيقه؛ حيث يكون دورها قاصرا على الصياغة في حالة الأحكام القطعية بينما يضاف إلى ذلك الاجتهاد أو اختيار وترجيح بعض الأوجه السائغة للاجتهاد في حالة الأحكام الظنية[9]. فهي أيضا تقوم على الاجتهاد في إطار المشروعية لتنظيم المصالح العامة للمجتمع فيما خولت الشريعة الدولة تنظيمه. وهذا ما يمكننا تسميته بالاجتهاد في تدبير المصالح ويعرف عند فقهائنا بسياسة الدنيا. ويعبر محمد رشيد رضا عن هذه الوظيفة بلفظ: "الاشتراع". حيث يقول معرفا له: *"وضع الأحكام التي تحتاج إليها الحكومة لإقامة العدل بين الناس، وحفظ الأمن والنظام، وصيانة البلاد ومصالح الأمة وسد ذرائع الفساد فيها ..."*[10]. كما يعبر عنه بعض الباحثين أيضا بـ"التشريع غير المباشر"[11]. إلا أن المصطلح الذي اختاره محمد رشيد رضا هو الأفضل والأنسب. وحبذا لو عمم استعماله بدلا من لفظ "التشريع" من أجل تسهيل التفريق بين التشريع الوضعي المبني على أسس عقلانية بحتة في الدولة الغربية وبين التشريع الوضعي الذي تعتمده الدولة الإسلامية بناء على أحكام الشريعة تيسيرا لتنفيذها. خاصة وأن البناء اللغوي للفظ "الاشتراع" يطابق المعنى المراد به. فـ "الاشتراع" من "اشترع" بصيغة "الافتعال" فيه نوع من التكلف والاصطناع. من "افتعل" بمعنى اتخذ شرعا[12].

غير أنه لا ضير من استعمال لفظ "التشريع" بالمعنى الذي لا يضاهي "الشرع" ما دام المقصد منه واضحا معلوما وقد سمى الفقهاء المفتي "شارعا" لأنه ينشئ الأحكام المستنبطة من الشرع زيادة على قيامه بتبليغ الأحكام المنقولة عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ نصا[13]. وإنما يمتاز ولي الأمر

على المفتي بسلطة فرض هذه الأحكام بالقوة والقهر في إطار المجال المخول له. وتلك من خصائص اشتراعات الدولة. وإن كنا نفضل مصطلح "الاشتراع" للأسباب المذكورة آنفا.

وبهذا. فإن مقصودنا باصطلاح "الاشتراع" هو وضع القواعد القانونية اللازمة لحكم العلاقات الاجتماعية في الدولة. في صورة مكتوبة. سواء أكانت هذه القواعد ناتجة عن مصدر من مصادر الشريعة الإسلامية (القرآن. السنة. القياس. المصالح المرسلة ...إلخ) أم من تفسير للقواعد القائمة في الدولة (والمبنية بدورها على مصادر الشريعة). أم من الاستجابة للظروف الزمنية وتلبية حاجات الأمة داخل إطار ما تسمح به الشريعة. وهو ما يختص بمجال مصلحي بحت يتعلق بمعرفة وجه التصرف من حيث نفعه للأمة. وبذلك يمكننا الخلوص إلى أنه يوجد بين مفهوم الاشتراع كما بيناه. وبين مفهوم التشريع عند خلاف. علاقة عموم وخصوص: فهما يشتركان في أن كلا منهما تشريع ابتنائي (أي مبني على التشريع الأصلي المتمثل في الوحي). غير أن الأول يزيد على الثاني بأنه مدعوم تنفيذه بسلطة الدولة. بينما يقتصر الثاني على التزام المكلف به. كما أنه يزيد عليه بأنه يشمل جوانب أخرى غير مرتبطة بالحلال والحرام. وهي جوانب تحري المصلحة. ومن جهة أخرى يتميز مفهوم التشريع عن الاشتراع بأنه يشمل كل جوانب الحياة الإنسانية الخاصة منها والعامة. الروحية منها والمادية. بينما يقتصر الاشتراع على الجوانب المتصلة بالوظيفة التي أوكلها الإسلام إلى الدولة.

ويطلق لفظ الاشتراع أيضا ويقصد به ذات القواعد الناتجة عن هذه العملية. ولا حرج في أن تسمى القواعد التي تصدرها الدولة بالقوانين أو اللوائح أو غيرها من المسميات ما دامت تملك سلطة إصدارها بواسطة هيئاتها المخولة. ومن خلال هذا المفهوم تتبين الخصائص التي تتميز بها اشتراعات الدولة. وهو موضوع العنصر الموالي .

العنصر الثاني: خصائص اشتراعات الدولة:

تتصف اشتراعات الدولة بما تتصف به القاعدة القانونية من خصائص، فهي قواعد اجتماعية عامة مجردة، تحكم سلوك الأشخاص في الدولة الإسلامية، بالإضافة إلى أنها قواعد ملزمة يكفل إلزاميتها إجبار مادي جماعي[14].

وتشترك هذه الاشتراعات مع الشريعة العامة بأنها لا تقتصر على الأحكام الملزمة بنوعيها أمرا ونهيا، بل يمكن أن ترتاد مجال الإباحة. وما يعد من قبيل الأمر والنهي في شكل أقل إلزاما (على غرار المكروه والمندوب). كما أن الجزاء في هذه الاشتراعات قد يتعدى المجال الدنيوي إلى الأخروي في بعض الأحيان. ذلك أن وجوب طاعة ولي الأمر ثابت بنصوص الشريعة. ومخالفتها بعد نفاذها واستكمال شروطها. مخالفة للشريعة التي أمرت بطاعته.

غير أن ثمة خصائص تتميز بها اشتراعات الدولة. تختلف فيها عن الشريعة العامة وأحكامها يمكن تلخيصها في ثلاثة أمورهي: إنها اشتراعات فرعية محدودة النطاق. وهي قاصرة في إلزاميتها على الظاهر، كما أنها اشتراعات زمنية مؤقتة قابلة للنسخ والتغيير والتعديل. وهذا ما سيتبين من خلال النقاط الثلاث الآتية:

أولا: اشتراعات الدولة فرعية محدودة النطاق:

يقع في طليعة الخصائص التي تميز اشتراعات الدولة، أنها اشتراعات فرعية قاصرة على مجال محدود. ونعني بقولنا فرعية: أنها تكون مبنية على أصل ومنبثقة عنه. أي مبنية على الشريعة وأحكامها أو على الأقل تصدر عن تفويض منها. ولذلك فإن الاشتراع الذي تقوم به الدولة الإسلامية لا يمكن اعتباره قسيما للدين كمصدر من مصادر القاعدة القانونية كما هو معمول به في القوانين الوضعية[15]. بل إن الدين الإسلامي بمفهومه العام هو الأصل والمصدر الأساسي في تكوين

القاعدة القانونية. سواء أكانت ناجمة عن الاشتراع أم عن العرف أم غيرهما ... كما نعني بقولنا محدودة النطاق أو المجال: أنها قاصرة على حيز معين من مجالات الحياة الإنسانية ونشاطها.

وهذه الخصيصة: إنما هي نتيجة لمبدإ أساسي. وهو أن ولي الأمر هو مجرد منفذ لما شرعه الله. فوظيفته هي تنفيذ الشريعة في إطار ولايته. ومما يترتب على كون اشتراعات الدولة فرعية. أنها خاضعة للشريعة: إذ هي مصدر شرعيتها. وموضوع وظيفتها. فلا يجوز أن تخالفها أو تناقض مبادئها. كما لا يجوز أن تتضمن إباحة لما حرمته ولا تحريما لما أحلته. لأنها إنما وجدت لتنفيذها. فلا يصح أن تكون سببا في إبطالها. فإن الشريعة قد حسمت كافة القضايا المصيرية التي عليها مدار التشريع في المجتمعات الإنسانية. والدولة حين تضع قانونا أو نظاما تشريعيا. فإنها تلزم الأفراد بما جاء في الإسلام من أحكام شرعية تفصيلية[16].

كما يترتب على كون هذه الاشتراعات فرعية. أنها ذات مجال محدود. مبين بواسطة أحكام الشريعة ذاتها. ويخضع تحديد مجال التشريع هنا لمعيارين: معيار مادي يتعلق بالموضوعات والمسائل التي ينظمها الاشتراع والمتمثل في مجال الولاية العامة وما يخضع لها من شؤون الحياة الاجتماعية بصفة عامة.

ويمكن توسيع مجال اشتراعات الدولة بحيث تشمل ما أسند لولي الأمر من مهام. بالإضافة إلى ما له علاقة بالسلوك الاجتماعي مما كان في الماضي يرد إلى اجتهاد القضاة في الحكم بين الناس. فهذا المجال يحتاج إلى تنظيم بالنظر إلى عدم إمكانية قيام القاضي في عصرنا بمهمة الاجتهاد من نصوص الشريعة مباشرة. فيمكن إسناد هذه المهمة إلى "مجلس تشريعي"[17] يتكون من عدد كاف من علماء المسلمين. مهمته الاجتهاد في الأحكام الشرعية التي يرجع إليها القضاة في حكمهم بين الناس.

ويبقى ما خرج عن الولاية العامة من الأحكام راجعا إلى اجتهادات الأفراد. غير أنه إذا أرادت الدولة تنظيم هذه الأمور. وهي غالبا من الفروض الكفائية. ووضعها في إطار تشريعي. فإن ذلك من مهام علماء الشريعة أيضا. ويمكن أن يمثلهم في ذلك المجلس التشريعي الآنف الذكر.

ولولي الأمر المشاركة في هذا النوع من التشريع من حيث الإجراءات الشكلية من توقيع وإصدار دون أن يكون له رأي فيه ولا حق الاعتراض عليه. وهذا بوصفه صاحب الولاية العامة. ومن أجل تحقيق وحدة السلطة وتجانسها. ويدخل في هذا الإطار ما يتعلق بتنظيم السلطات في الدولة. وتحديد علاقاتها وما يخول لكل سلطة منها. إذ يتعلق ذلك بالقواعد المتضمنة في الدستور الذي هو أعلى اشتراع في الدولة.

ويتحدد مجال الولاية العامة بمعيار موضوعي يتمثل في الأمور التي لا يمكن للأفراد الخوض فيها ولا الاجتهاد في تطبيق أحكامها. وقد وضع القرافي ضابطا لتمييز الأحكام الشرعية التي هي من اختصاص الولاية العامة. يتمثل في ثلاثة أمور:

1 ـ إذا كانت هذه الأحكام تحتاج إلى نظر وتحرير واجتهاد في تحقيق سببها. كفسخ الأنكحة. والتعزيرات بأنواعها.

2 ـ إذا كان تفويضها لجميع الناس يفضي إلى الفتن والفساد. رغم كونها مقدرة ولا تحتاج إلى اجتهاد ولا تحرير. ومثالها الحدود والقصاص ... والأموال لما يشوبها من الطمع والتنافس ...

3 ـ إذا كانت ظنية (أي: مختلفا في حكمها الشرعي أو قابلا للخلاف) ووقع التعارض بين حق الله تعالى وحقوق الآدميين.

ثم بين القرافي أن اختلاف الفقهاء في مدى رجوع بعض الأحكام إلى الحكام: إنما سبب الاختلاف في تقدير اشتمالها على أحد هذه الأسباب أو عدمه[18].

وكما يتحدد المجال الاشتراعي من حيث موضوعاته، فإن الحيز المكاني لتطبيقه يتحدد أيضا (وهو المعيار الجغرافي أو الإقليمي). وليس ذلك بغريب. إذ الشريعة ذاتها. ورغم أنها في أساسها شريعة عالمية، فإن مجال تطبيقها من قبل الدولة إقليمي، قاصر على ما تحت سلطان المسلمين لعدم إمكان تطبيقها فيما ليس في يد المسلمين من البلاد[19]. وإذا كان هذا حكم الأصل فالفرع أولى به[20]. ويتحدد الحيز المكاني لاشتراعات الدولة زيادة على ذلك بما تحت سلطتها من بلاد المسلمين، أي على القطر الذي تحكمه.

ثانيا: اشتراعات الدولة تلزم في الظاهر دون الباطن:

إن المقصود الأساسي من إيجاب طاعة ولي الأمر، هو تمكينه من تنفيذ أحكام الشريعة وتحقيق المصالح العامة للأمة ودفع المفاسد عنها. والشريعة ذاتها من حيث السلوك الخارجي تحكم بالظاهر من حيث تطبيق الحكام لها[21]. فالحاكم ليس مسؤولا عن سرائر الناس وإن خالفت ظواهرهم؛ لقول النبي -صلى الله عليه وسلم- ﴿أمرت أن أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر[22].﴾

فحكم الشريعة بالظاهر قاصر على مجال تنفيذها من طرف الحكام. بوصفهم بشرا لا يمكنهم الاطلاع على أسرار الناس وخفاياهم. وتسليطهم على سرائر الناس يؤدي إلى الاستبداد والتعسف وتجاوز حدود وظيفتهم.

أما من حيث التزام الأفراد لها فإنه يشمل الظاهر والباطن على حد سواء. لأن ذلك هو مقتضى علاقتهم بالله عز وجل الذي يطلع على السرائر ولا تخفى عنه خافية.

ولذلك قال الفقهاء: إن حكم الحاكم لا يحل حراما ولا يحرم حلالا[23] . استنادا إلى قوله تعالى: ﴿ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون﴾[24].

وقول النبي -صلى الله عليه وسلم- ﴿ إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق أخيه شيئا فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار[25] ﴾.

وقد نص الفقهاء على أن المحرم من مخالفة الحكام: إنما هو ما يؤدي إلى المشاقة والمجاهرة بالعصيان. أما المخالفة من غير مجاهرة فليست بالمحظورة إذا اتبع المأمور (المحكوم) اعتقاده[26].

ولا يخالف ذلك ما ذهب إليه أبو حنيفة من أن القاضي إذا قضى في رجل ادعى على امرأة أنه زوجها وهي منكرة. وأتى بشاهدي زور (بغير علم القاضي) وحكم القاضي له. فإنه يجوز له معاشرتها ويجوز لها التمكين. لأن ذلك مبني على قاعدة من قواعد الفقه الحنفي. وهي أن حقيقة القضاء إثبات الحكم المدعى وإنشاء له. خلافا لما يذهب إليه الجمهور وهو أن القضاء إظهار للحكم وإخبار به عن الله تعالى[27].

وعند ذلك فإن وجهة نظر أبي حنيفة في تحليل هذه المرأة لمن ادعى عليها الزوجية تعتمد على أن القاضي هنا أنشأ عقد الزواج بهذا الحكم. فصارت زوجة المدعي حقيقة في الظاهر والباطن. حتى لو كانت الدعوى كاذبة في البداية. وهذا ما يؤكد أن أبا حنيفة لا يخالف الجمهور في أن حكم الحاكم لا يحل حراما ولا يحرم حلالا.

وبناء عليه: إذا أصدرت الدولة اشتراعا يقضي بإيجاب تسجيل العقود العقارية. واعتبار ما لم يسجل منها باطلا. فإن العقود التي تمت على خلاف ما يقضي به هذا التشريع تلزم أصحابها

لأن العاقدين أنشآ التزاما بتسليم العقار والثمن. أما شكل وكيفية العقد؛ فأمر خارج عن حقيقته. إذ يجب تنفيذه ديانة وإن بطل العقد في نظر القضاء. خلافا لما يذهب إليه بعض الباحثين[28].

ويرى بعض منهم أنه "ينبغي أن يكون كل من مسلك المجتهد إبان اضطلاعه بالاجتهاد التشريعي نظريا ومسلك الدولة والمحكومين على السواء. واجب التنفيذ والامتثال. ظاهرا وباطنا لما تفرع عن تلك المفاهيم الكلية والقيم الموضوعية، من تقنيات ونظم وإجراءات"[29].

وهذا الرأي - وإن كان يبدو معقولا في ظاهره - غير أن تطبيقه من الناحية العملية ليس سهلا. إذ لا يمكن للمجتهد أن يغير اجتهاده لمجرد اعتماد اجتهاد آخر من قبل الدولة. كما أن المحكوم قد يرى في تنفيذ بعض القوانين والنظم ظلما يقع منه ضد غيره. فلا يمكنه ديانة أن يستمر في تنفيذها[30]. ولذلك اكتفت الشريعة بحصول الطاعة الظاهرة التي تكفل استتباب الأمن وسريان قواعده. وأرجعت المسائل التي لا تتوافق فيها الأحكام الظاهرة مع حقائق الأشياء إلى ضمير المكلف.

ثالثا: اشتراعات الدولة زمنية (مؤقتة) قابلة للنسخ والتغيير (التعديل):

يرى بعض الباحثين أن أوامر ولي الأمر تستمد شرعيتها من ولايته. ولذلك تبقى ذات قيمة إلزامية ما بقي في ولايته. فـ*"الفقهاء يشترطون لطاعة ولي الأمر أن يكون ولي أمر وقت صدور الأمر منه، ويستمر وجوب طاعته ما بقي وليا للأمر ومصرا على الأمر الذي أصدره، فإن رجع عنه أو خرج من الإمرة، لم يتقيد أحد باتباعه فيما كان قد أمر به"* [31].

وهذا الرأي قد اعتمد على ما نص عليه الفقهاء أن ما تدخل فيه ولي الأمر من الأحكام الثابتة بالعرف لظروف اقتضت ذلك التدخل. يرجع تلقائيا إلى أصله بوفاة ذلك السلطان أو بعزله. وإذا احتيج إلى بقاء سريانه. فإنه لا بد من أمر جديد[32].

غير أنا نرى أنه من مقتضيات السياسة وضرورات الاستقرار للدولة أن تبقى هذه الاشتراعات سارية المفعول في حالة خروج ولي الأمر عن ولايته حتى يصدر اشتراع يقضي ببطلانها. ولهذا رأى بعض الباحثين[33] أن هذه الفكرة كانت مقبولة قديما لأن السلطة كانت مشخصة في الحاكم؛ ولم تُعرف فكرة التمييز بين الدولة والحاكم إلا حديثا. أما الفصل بينهما؛ فإنه يستلزم استمرارية الاشتراعات لكونها صادرة عن الدولة وليس الحاكم نفسه. عملا بمبدأ استمرارية الدولة. غير أنه يحتفظ للحاكم الجديد بحق إلغاء هذه الاشتراعات وتعديلها. وتتبني فكرة الفصل بين الدولة والأشخاص الذين يسيرونها على مبدأ دولة المؤسسات الذي يجعل الحاكم مجرد موظف يقوم بأداء وظيفته وفق ما ينص عليه القانون. ولا نحسب هذا المبدأ إلا جزءا من نظام الحكم الإسلامي كما مارسه الخلفاء الراشدون؛ وإن لم يكن منصوصا عليه بهذا الاسم. فلم يكن صاحب الولاية -كبرت أو صغرت- سوى خادم للأمة في نظرهم وفي نظر الفقهاء من بعدهم. مهما أنبأت الممارسات التي جاءت بعد الخلافة الراشدة عن غير ذلك.

وعليه فالدولة كما لها حق إصدار اشتراعات جديدة. يحق لها أن تصدر ما يعدلها أو يلغيها. فقابلية اشتراعاتها للنسخ والتعديل أمر ضروري وحاجة تمليها تغيرات الزمن وتطورات الحياة الاجتماعية للأمة. وقدرتها على التغيير والتعديل في الاشتراعات تمنحها ميكانزمات (أو آليات) تخول لها الاستجابة لهذه التطورات.

كما أن هذه التطورات تؤثر بشكل مباشر في تغيير الأحكام الشرعية التي هي محل اجتهاد. والتي كثيرا ما تنبني عليها اشتراعات الدولة. وما يكون في ظاهره تغييرا للأحكام فهو ليس بنسخ لها بل من تغير الأحكام بتغير الزمان[34]. كما يشمل التغييرُ الأحكامَ المستندة إلى العرف أيضا.

ولا يشترط لوقف نفاذ تشريع سابق أن ينص على ذلك صراحة. بل يترتب على صدور القانون الجديد المخالف للقديم انتهاء سريان الثاني وبداية سريان الأول[35].

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الخصائص لا تشمل كل اشتراعات الدولة. إذ قد يكون منها ما هو إقرار لأحكام شرعية ثابتة بطريق قطعي وليست محلا للاجتهاد. وعندها يكون الاشتراع مجرد صياغة قانونية للحكم الشرعي. ووضع له في قالب مكتوب لإعلام الناس به وتسهيل تنفيذه. ولذلك فإن هذه الخصائص المذكورة آنفا قاصرة على اشتراعات الدولة المتعلقة بالمصالح. أو بالأحكام الشرعية التي هي محل اجتهاد.

ومما سبق: يتبين أن المقصود بالاشتراع كوظيفة تمارسها الدولة يختلف عن مفهوم التشريع الإلهي الذي يخضع له الحاكم والمحكوم على السواء. و عبارة عن وضع القواعد القانونية اللازمة لحكم العلاقات الاجتماعية في الدولة استنادا إلى مصادر الشريعة. أو ما تمليه المصلحة الآنية للمجتمع. وينتج عن هذا المفهوم خصائص تميز الاشتراع الذي تصدره الدولة. وتتمثل هذه الخصائص في: أنها اشتراعات فرعية خاضعة للشريعة ومحدودة النطاق، إذ هي قاصرة على النطاق المخصص للولاية العامة. كما أنها اشتراعات ملزمة للأفراد غير أنها تلزم في الظاهر دون الباطن. وهي زمنية مؤقتة قابلة للنسخ والتعديل حسب تغير الاجتهاد سواء في تفسير النصوص (مصادر التشريع) أو في تعيين مظان المصلحة.

الهوامش

[1] – محمود عبد المجيد مغربي، الوجيز في تاريخ القوانين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1979م، ص24، وينظر أيضا: عباس الصراف وجورج حزبون، المدخل إلى علم القانون، مكتبة دار الثقافة، عمّان الأردن، 1991م ص8.

[2] – عباس الصراف وجورج حزبون، المرجع السابق، ص44.

[3] حسن كيرة، المدخل إلى القانون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط5 دون تاريخ، ص228.

[4] – هذا لا يعني أن الفقهاء لم يعرفوا لفظ "التشريع" إطلاقا بل إنهم عرفوه واستعملوه ولكن بشكل نادر جدا لا يرقى إلى مستوى الاصطلاح. ينظر كمثال على ذلك: ما ذكره أبو إسحاق الشاطبي في المسألة الخامسة من الدليل الثاني "السنة" من كتاب: الموافقات في أصول الفقه، بشرح عبد الله دراز، ضبط محمد عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ، 58/4 : "وهو نمط ربما رجع إلى الترغيب والترهيب، فهو خادم للأمر والنهي، ومعدود من المكملات لضرورة التشريع ...".

[5] – عرف مقصوده بالتشريع في المقال الثالث بعد نشر مقالين كاملين من بحثه حول السلطات الثلاث في الإسلام وذلك بعد أن اعتُرض عليه في اعتبار عمل المجتهدين سلطة تشريعية. نشر هذا البحث بمجلة القانون والاقتصاد، عدد أفريل 1937م، ص566.

[6] – عبد الوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الإسلام: "التشريع، القضاء، التنفيذ" دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، 1985م، ص41.

[7] – مصطفى أبو زيد فهمي، فن الحكم في الإسلام، ط2، دار الفكر العربي، القاهرة، 1413هـ ص211.

[8] – المرجع نفسه، ص209.

[9] – يعتبر القرآن والسنة من القواعد فوق الدستورية التي تلتزم السلطة التأسيسية باحترامها والعمل بمقتضاها حين تضع الدستور، الذي يعتبر وسيلة لتجديد التزام الدولة بمبادئ الإسلام. ينظر: محمود حلمي، نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، دون ناشر، 1987م، ص123، محمد المبارك، نظام الإسلام، الحكم والدولة، ط4، دار الفكر، بيروت 1401هـ – ص83.

[10] – محمد رشيد رضا – الخلافة – موفم للنشر – الجزائر – 1992م – ص153. كما يعرف هذا المصطلح عند علماء القانون اللبنانيين خاصة، حيث يطلقون على المشرع اسم: المشترع.

[11] – ينظر: صبحي محمصاني. الأوضاع التشريعية في الدول العربية ماضيها وحاضرها. دار العلم للملايين. بيروت. 1981م. ص156.

[12] – من معاني "افتعل": اتخذ الفعل مثل: اشتوى القوم اللحم أي اتخذوه شواء. ومنها الاجتهاد والتصرف مثل: اكتسب أي تصرف واجتهد. ينظر: ناصر حسين علي. قضايا نحوية وصرفية. محاضرات ألقاها على طلبة الماجستير في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة. المطبعة التعاونية. دمشق. 1409هـ. ص89. وكلاهما يؤدي المعنى.

[13] – ينظر: أبو إسحاق الشاطبي. الموافقات في أصول الشريعة. المرجع السابق. 245/4 إذ يقول: ".. أن المفتي شارع من وجه؛ لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها وإما مستنبط من المنقول. فالأول يكون فيه مبلغا. والثاني يكون فيه قائما مقامه في إنشاء الأحكام. وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع. فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع واجب اتباعه والعمل على وفق ما قاله ...".

[14] – ينظر في خصائص القاعدة القانونية: حسن كيرة. المدخل إلى القانون. المرجع السابق. ص19. وينظر ص38 منه. حيث يذكر أن الفقه الوضعي اختلف في مدى اعتبار الجزاء عنصرا من عناصر القاعدة القانونية. وأن جمهور الشراح يذهبون إلى اعتباره عنصرا لازما لوجود القاعدة القانونية.

[15] – يذكر عبد المنعم فرج الصده أن العصور القديمة هي عصور العرف والدين. وأن العصر الحديث هو عصر التشريع ينظر له: مبادئ القانون. دراسة خاصة بطلبة كلية التجارة. دار النهضة العربية. 1980م. ص90... مما ينبئ عن نوع من المقابلة بين الدين والتشريع بالمفهوم الوضعي البحت.

[16] – محمد أحمد مفتي وسامي صالح الوكيل. التشريع وسن القوانين في الدولة الإسلامية. مركز البحوث بكلية العلوم الإدارية. جامعة الملك سعود. الرياض. 1410هـ – ص36.

[17] – من المسائل المطروحة في الدولة الإسلامية المعاصرة: إيجاد مجلس تشريعي يتكون من علماء الشريعة. تتركز وظيفته في تبيين الأحكام الشرعية المتصلة بكافة مجالات الحياة. وصياغتها في أشكال قانونية. على أن تعكس القواعد التي يُصدرها هذا المجلس الاتجاهات الفقهية المختلفة التي يمكن التقارب بينها. مما يستدعي تكوينه من عدد كاف من العلماء المختصين بالشريعة والعلوم المتصلة بها. على أن يتم اختيارهم من قبل العلماء أنفسهم.

[18] – ينظر ذلك بالتفصيل: القرافي. الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. مكتبة المطبوعات الإسلامية. حلب. 1967م. ص138، 146–151.

[19] – عبد القادر عودة. التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي. ط6. مؤسسة الرسالة. بيروت. 1405هـ 275/1 .

[20] - يذكر أنه من الناحية الدينية، المسلم مطالب بأحكام الشريعة في أي مكان يكون فيه. أما من ناحية مطالبة الدولة، فقد اختلف الفقهاء في ذلك بين النفي والإثبات على غرار اختلاف شرّاح القانون الوضعي في مدى إقليمية القوانين أو شخصيتها. فذهب الشافعي إلى أن اختلاف الدارين لا يوجب تباين الأحكام. بينما يرى أبو حنيفة أنه يوجب تباينها. ينظر: شهاب الدين الزنجاني. تخريج الفروع على الأصول. تحقيق محمد أديب صالح. مؤسسة الرسالة. بيروت. 1404هـ. ص277.

[21] - جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية. مطبعة المدينة. لا مكان. 1407هـ. ص28

[22] - رواه البيهقي وأبو داود

[23] - هذا قول جمهور الفقهاء. أما أبو حنيفة فيخالفهم في هذه القاعدة بخصوص بعض تصرفات الحكام؛ وبالتحديد فيما فيه عقد أو فسخ. إذ يعتبر حكم الحاكم كالعقد أو الفسخ. غير أنه يرجع فيوافق الجمهور في بعض المسائل كمن حكم له بالزواج من ذات محرم له. ينظر: أحمد بن إدريس القرافي. الفروق. دار إحياء الكتب العربية. مكة المكرمة. 1344هـ. 4/41-42

[24] - سورة البقرة. آية 188

[25] - رواه البخاري من حديث أم سلمة (رضي الله عنها). كتاب الأحكام. باب 20 "موعظة الإمام للخصوم". وبلفظ قريب في كتاب الشهادات. باب 28 "من أقام البينة بعد اليمين". وكتاب الحيل باب 10. ورواه مسلم بلفظ قريب أيضا في كتاب الأقضية. باب 3 "بيان أن حكم الحاكم لا يغير الباطن".

[26] - القرافي. المرجع السابق. 4/43

[27] - ينظر: الزنجاني. تخريج الفروع على الأصول. المرجع السابق. ص372. وينظر المثال في حاشية المحقق من المرجع نفسه ص374 هامش5. نقله عن فتح القدير 5/493 وبدائع الصنائع 7/15.

[28] - وهو مصطفى الزرقاء. الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد. المدخل الفقهي العام. دار الفكر. دمشق.1967-1968م 1/193 هامش. مع الملاحظة أنه ينص في مواضع أخرى من كتابه على ما يناقض رأيه هنا. إذ يفرق بين حكم القضاء وحكم الديانة؛ فالأول يتبع الظاهر. أما الثاني فيتبع واقع الأمر. ينظر المرجع نفسه 1/58. ولا يخفى أنه لا فرق بين القضاء والإمامة من حيث وجوب الطاعة.

[29] - فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ، مؤسسة الرسالة. بيروت. 1982م. ص195

[30] - يذكر أحمد شلبي أن الحكومة المصرية اتخذت قرارا بمنع أصحاب المباني والأراضي الزراعية من الزيادة في إيجارها. رغم أن الزيادات قد حدثت في مجالات أخرى مما أضر بهذه الفئة من الناس. ويرى أن الواجب على

المستأجر فيما بينه وبين الله تعالى أن يسوي الأمر بينه وبين المالك بالتراضي. ينظر كتابه: السياسة في الفكر الإسلامي. مكتبة النهضة. القاهرة. 1992 م. ص245.

[31] – محمد سلام مدكور، الحكم التخييري أو نظرية الإباحة عند الأصوليين و الفقهاء، بحث مقارن، رسالة دكتوراه مطبوعة. دار النهضة العربية، القاهرة. 1965 م. ص334 مع بعض التصرف.

[32] – ينظر: محمد أمين الشهير بابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر، لا مكان، 1399هـ – 288/4، إذ ينقل عن الخير الرملي في فتاواه أن السلطان إذا منع القاضي من إعطاء الإذن ببيع عبيد العسكرية إذا أبقوا، فإنه لا يجوز له أن يأذن بذلك، ولا يجوز بيع العبد الآبق إلا بإذن القاضي، والقاضي ممنوع من ذلك، على أن المنع لا يبقى بعد موت السلطان المانع، وكذلك إذا منعه من النظر في دعوى مر عليها خمس عشرة سنة. المرجع نفسه – 420/5.

[33] – وهو الدكتور الأمين شريط أستاذ القانون الدستوري بجامعة قسنطينة. ويقصد بشخصنة السلطة المعنى المضاد لدولة المؤسسات حيث تنفصل الشخصية القانونية للدولة عن الأشخاص الذين يديرونها، فتثبت الحقوق والالتزامات لها وعليها بغض النظر عمن يتولى السلطة فيها. ولا يفوتني أن أشير إلى أن هذه الفكرة ليست غريبة عن الفقه الإسلامي بل لقد ظهرت منذ فجر الخلافة الإسلامية، تمثلت في كثير من المظاهر منها على سبيل المثال: بيت المال كمؤسسة مستقلة عن الخليفة . لكن ميل الخلافة عن خطها الشرعي قد أدى إلى توقف الفكرة عن التطور بالشكل الذي تستحق رغم وجودها في الفقه الإسلامي الذي ظل موازيا للسلطة قرونا كثيرة، وكتاب الفروق للقرافي أكبر دليل على ثراء الفقه المؤسساتي الذي أنتجه علماؤنا لو وجد من يستثمره!

[34] – وهذا وفق القاعدة الفقهية الشهيرة: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان".

[35] – جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص291.

كشف المحجوب لأبي الحسن علي بن عثمان الهجويري

من أواخر القرن الرابع الهجري إلى حوالي 465 هـ

(مقاربة معرفية)

د. احميده عميراوي

نائب مدير جامعة الأمير عبد القادر

ملخص

الهدف من تناول هذا الموضوع هو التعريف بأحد المتصوفين الذي توفي عام 465 هـ في الهند وهو الهجويري وبكتابه كشف المحجوب ذي القيمة الروحية والفكرية والتاريخية

Cet essai reflet les tracés d'une personnalité imprégnée du soufisme qui est EL-HOJIOUIRI. Je l'ai décrit du coté de sa naissance, de sa vie spirituelle et religieuse et de son ideologie du soufisme tracé dans son ouvrage «kechf el-mahjoub ». J'ai essayé d'attirer l'attention sur l'importance scientifique et historique de ce livre.

مقدمة

يُعدُّ الفكر الإسلامي في بعده الروحي-الصوفي أحد مضامين الحضارة العربية-الإسلامية والحضارة الإنسانية معا. إذ أسهمت شخصيات كثيرة في هذا اللون الفكري أمثال إبراهيم بن أدهم وأبو داوود الطائي ورابعة العدوية والقشيري والجنيد والهُجويري. هذا الأخير الذي لم يرد اسمه بشكل دائم وموسع في كثير المعاجم. على الرغم من المكانة الكبيرة التي يحتلها في هذا العمق الفكري الروحي. ولنا أن نقول إن دراسة مثل هذه الموضوعات ليس من السهولة بمكان. ونقول أيضا إن الهدف من تناوله هو مقاربةٌ فهمٍ منا. وعلى أساسه نحاول التعريف بشخصية الهُجويري وبكتابه كشف المحجوب من خلال النقاط الآتية:

1 – عصر الهجويري

2 – الهُجويري مولدا ونشأة

3 – الهُجويري والتصوف

4 – مفهوم التاريخ في الفكر الروحي

5 – آثار الهُجويري

6 – القيمة التاريخية لكتاب كشف المحجوب

1 – عصر الهُجويري

كان عصر الهجويري عهد الخلافة العباسية مشحونا بالحروب وكثير الأحداث والصراعات السياسية والمذهبية. مثلما كان ثريا بالإبداع الفكري. ففيما يتعلق بالحروب فقد كانت أقواها بين الغزنويين والسلاجقة. وجذور هذا الصراع تبدأ بقوة حين ولّى الخليفة المأمون إسماعيل بن أحمد (279–295هـ) الحكم على بلاد ما وراء النهر. وهو من أسرة فارسية تخلى عن الزرادشتية واعتنق الإسلام. وحلت الدولة الغزنوية محل الدولة السمانية على يد الأمير التركي البتكيني عام 351هـ. وتمكن السلاجقة من هزيمة الغزنويين في إيران عام 435هـ/1043م وإبعادهم إلى الهند[1].

أما عن الصراع السياسي والمذهبي فإنه لا يمكن الحديث عن الدولة الغزنوية بمعزل عما كان يجري في البلاد الإسلامية عهد الدولة العباسية (132هـ 749م/ 656هـ/ 1258م) من صراع مذهبي وسياسي خاصة بين السنة والشيعة. وبين الفرق السنية نفسها. وكذلك بين الفرق الشيعية نفسها.إذ كان الغزنويون على المذهب السني. ونتج عن هذا الصراع المذهبي صراع فكري ولّد بدوره صراعا سياسيا موسعا إذ نكّل السلطان محمود الغزنوي الحاكم في إيران بالمعارضين للمذهب السني والقائلين بالعقل قبل النقل أمثال المعتزلة والفلاسفة والإسماعليين والقرامطة ومن والاهم.

وفي تقديرنا إن الصراع السياسي هذا وكذلك المذهبي الديني والطرح الفلسفي العقلي كان أحد العوامل الأساسية في ظهور التصوف بقوة؛ ومن ثمّ في ظهور شيوخ طرقيين متصوفين أمثال

الهجويري الذين مالوا إلى الروح كصفاء وفضلوها عن العقل والقلب. لأن الأمر -حسب قناعة المتصوفين- يعني في ممارسة أشكال الصراع السياسي والمذهبي والفلسفي أن يكون العمل بالظاهر في أمور الدنيا والدين في حين يعني الأمرُ في الميل إلى التصوف أن يكون العمل بالباطن في أمور الدين والدنيا.

وكان الإبداع الفكري الشعري الروحي معطاءً بإسهامات فطاحل الشعر الصوفي خاصة في إيران أمثال أبي سعيد بن أبي الخير في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري. وأبي عبد الرحمن السُلمي (ت412 هـ)[2] وأبي الحسن الخرقاني (ت425 هـ) وأبي القاسم الجرجاني (ت450 هـ). مثلما كان عميقا بالمستجدات الروحية الصوفية. زيادة على هذا كان عصر الهجويري زاخرا بحركة الفنون والصنائع والتجارة وبناء القصور والتفنن في البستنة.

2- الهُجويري مولدا ونشأة

مولده: ولد في مدينة غزنة في أفغنستان التي كانت خلال أواخر القرن الرابع الهجري أشهر ثاني مدينة إسلامية بعد بغداد[3]. وتتبعهما مدينة كل من هُجْوير وجلاب. وإليهما ينسب أبو الحسن علي الذي كان يلقب بالغزنوي وبالهجويري. واستقر في النهاية اسمه على "أبو الحسن علي بن عثمان بن علي الجلابي الهجويري الغزنوي". ولا تعرف بدقة سنة مولده لكن الراجح أنه كان أواخر القرن 4 الهجري. أواخر القرن 10م وتوفي حوالي 465 هـ/حوالي عام 1074م في مدينة لاهور الهندية حيث بنى له السلطان إبراهيم ضريحا خاصا به هو الآن مزار كثير من العامة والخاصة.

نشأته: نشأ الهجويري في أسرة متدينة ومتصوفة. إذ كان والده الشيخ عثمان بن أبي علي من خيرة المتصوفين. وترعرع في محيط فكري روحي وديني بفضل شيوخ كانوا موئل طلاب العلم والمعرفة من كل صوب فتتلمذ الهجويري على بعضهم أمثال أبي العباس الشقاني وأبي الفضل

الختلي وأبي القاسم الجرجاني. مثلما تأثر الهجويري بمن قبلهم أمثال الحلاج وأبي عبد الله محمد بن علي الترمذي المتكلم السني والفقيه الحنفي الملقب بحكيم الأولياء والمتوفى عام 285 هـ.

ونشأ خلال ظروف سياسية متقلبة؛ إذ وقع في الأسر فساعدته المحن على أن يمعن في التوحيد أكثر ويمتع نظر القلب والروح بالتأمل ويقبل على التأليف خاصة في كتابه كشف المحجوب[4]. يعني هذا أن الهجويري عاش فترة الصراع الدامي بين قوتين كبيرتين آنذاك هما قوة الغزنويين وقوة السلاجقة. مثلما عاش فترة الحركة الفكرية التي عرفتها البلاد الإسلامية. إذ أن الحروب لم تله الحكام على بناء القصور واقتناء أمهات الكتب. فقد كانت القصور تعج بالكتب المخطوطة مثلما هو الأمر في قصر الصاحب بن عباد المنسوب إلي البويهيين في أصفهان[5]. وقصر السامانيين في بخارى. وقصر قابوس بن وشمكير في طبرستان. فظهر علماء كبار وشعراء فطاحل ومنهم البيروني[6]. وفي هذه القصور وغيرها كانت الحركة الأدبية والعلمية والفكرية نشطة بشكل كبير ساعدت الهجويري على امتلاك معارف كثيرة أضافها إلى رصيده. ونشأ في أسفار إلى بلاد كثيرة؛ كانت إلى العراق والشام وفارس وخرسان وأواسط آسيا وانتهى به المطاف إلى الهند في منتصف القرن الرابع الهجري حيث عمل على نشر الإسلام وتعليم مبادئه فالتف به كثير من المسلمين وحتى من غير المسلمين. ولقي من الدعم الشعبي والرسمي خاصة من حكام غزنة ما ساعده على أن يكون من كبار الدعاة للشريعة الإسلامية.

3- الهجويري والتصوف

أساس ذات الإنسان الروح والقلب والعقل وحول هذه الأمور الثلاثة تدور كل التيارات الفكرية التي تناولت الإنسان وعلاقاته بالواقع وبالغيب. لأن إدراك الأشياء عند بعض المدارس يتم بالعقل فقط بينما عند البعض الآخر يتم بواسطة القلب في حين أن الأمر يتم عند البعض الآخر بالروح. والسؤال المطروح هو مَن مِن هذه الأمور الثلاثة الأقرب إلى التصوف؟

من المواضيع التي اختلف فيها الدارسون بما فيهم المستشرقون أصل التصوف، فمنهم من أرجعه إلى أصل هندي، ومنهم من رده إلى الرهبنة المسيحية. ومنهم من قال بأنه رد فعل للعقلية الآرية ضد الدين الإسلامي وحضارته في فارس. ومنهم من عدّه امتدادا للفلسفة اليونانية. وآخرون قالوا بأنه نابع من البيئة العربية الإسلامية. وقد يكون التصوف مشتقا من الكلمة اليونانية (Theosophie) التي تعني إله الحكمة ودخلت إلى اللغة العربية حين ترجمت الكتب اليونانية في العهد العباسي. لكن التصوف بدأ كممارسة قبل ظهوره كمصطلح؛ وهو أمر طبيعي يتماشى وقواعد النفس الطبيعية. في حين يقول المتصوفة أنفسهم: أن التصوف مؤسس على الكتاب والسنة وقائم على سلوك الأنبياء والأصفياء[7]. يعني هذا أن التصوف هو حقيقة الشريعة الإسلامية.

ومهما يكن من أمر في حال التصوف فإنه من غير المستبعد أن يكون دخيلا يونانيا وفارسيا وهنديا ومسيحيا الذي وجد في البلاد الإسلامية وفي أذهان المسلمين الأرض الخصبة فاستمر إلى أن صار أحد المضامين الكبرى كحياة روحية في الحضارة الإسلامية. الأمر الذي يجعلنا نميل إلى قناعة وهي أن التصوف حياة روحية تتعايش وقواعد النفس الطبيعية عبر العصور بغض النظر عن مواطن الأجناس وفترات وجودهم.

ودراسة التصوف ليس من الأمر السهل لأنه يتطلب توظيف مفاهيم محددة كالروح والباطن والكشف والمحجوب والوجد والوجود والتجلي والحلول والفناء واللهوت والناسوت والفيض والولاية والقطب والغوث والطريقة والصفاء والصُفة والتصوف والمجاهدة والحقيقة والخطرات واللمع والسبحة والخرقة والورد والمريد إلى آخره. وإدراك هذه المفاهيم يكون بالروح وفي الروح؛ لأن عند المتصوفة إدراك الحقيقة الإلهية إنما يكون بالروح أساسا لأن في القلب وفي العقل تكون الطهارة والطيبة مجتمعتين مثلما يكون الدنس والخبث في حين أن الروح لا يكون فيها إلا الصفاء وأن الله عز وجلّ لا يكون إلا في الصفاء والطهر.

وممارسات التصوف الأولى في البلاد الإسلامية بدأت مع إبراهيم بن أدهم 162 هـ وأبو داوود الطائي 165 هـ ورابعة العدوية 185 هـ وغيرهم. بدأ كتصوف زهدي ثم تطور ليغوص في الروحانيات بدءا بالقرن الثالث الهجري وعن طريق ذي النون المصري 245 هـ واضع أسس علم التصوف التي طورها بعده الجنيد البغدادي 297هـ وتعدّ أعماله الفتيل الذي أشعل النار أكثر بين المتصوفة والفقهاء السنيين وأدت إلى مصرع الحلاج عام 309هـ. واستمر التصوف في توسع بظهور أقطاب أمثال عبد القادر الجيلالي 562 هـ /1167م وانتشر في بلاد المغرب العربي عن طريق شيوخ رحمهم الله ومنهم أبو مدين شعيب 593 هـ. مثلما استمر في صراع ضد الفقهاء السنيين والشيعيين لأن السنيين يقولون بالخلافة والشيعة تقول بالإمامة والمتصوفة يقولون بالولاية والقطب

وتكاد تتفق معظم الآراء حول التصوف على أنه: نزعة روحية تنأى بالإنسان عن العالم المادي وترتفع به إلى العالم الروحي. وهو بهذا المعنى يكون ظاهرة إنسانية تنشأ في البيئة الدينية الروحية الغيبية. وبذلك يكون التصوف فكرا باطنيا وتراثا روحيا عالميا تشترك فيه المعتقدات القديمة مثل معتقدات الصينيين التاوية[8] والكونفوشيوسية (551-479 ق.م). ومعتقدات الهنود البوذيين والفرس والهنود الزرادشتين (حوالي 1000 سنة ق.م). ويكون التصوف الإسلامي جزءا من هذا التراث الإنساني العالمي. ومن ثمّ جزءا من التصوف العالمي.

وليس الاختلاف قائما حول مرجعية التصوف فقط وإنما الاختلاف وارد أيضا حول الدلالة اللغوية، إذ قالت جماعة أن الصوفي هو الذي يلبس الصوف. وقالت أخرى أن اسم الصوفية يعني في الصف الأول. وقال آخرون: سموا كذلك لأنهم أهل الصفة وقال البعض أن الاسم مشتق من الصفاء. ومن ثمّ فالصفاء أصل وفرع. فالأصل هو انقطاع القلب عن الأغيار. (من لا تنكسر قلوبهم ولا تتغير) والفرع هو خلو اليد من الدنيا الغادرة؛ وعلى هاتين الصفتين تأسست الطريقة. وكانت هاتان الصفتان من خصال أبي بكر الصديق ﷺ وعليه فهو يعدّ عند البعض إمام هذه الطريقة[9].

ومن جانب آخر يطلق لفظ الصوفي على كامل الولاية[10]. وعلى هذا الأساس يمكن تحديد أهل هذه الطريقة في أربع درجات: الصافي والصوفي والمتصوف والمستصوف. ولهذا حقّ للهجويري حين قال: " فالمستصوف عند الصوفية كالذباب، وعند غيرهم كالذئاب" نتيجةً لابتعاده عن التصوف. ومن ثم "فالصوفي هو صاحب الوصول. والمتصوف هو صاحب الأصول والمستصوف هو صاحب الفضول"[11]. لأن الصوفي لا يملك ولا يُملك ولا يكون تحت حكم أو ملك فهو يقطع سلطان إرادته عن الغير[12].

وبهذا العمق يمكن الوصول إلى نتيجة هامة وهي أن الثقافة الطرقية هذه قد تمكنت بما لها من إلهام روحي وولاء شعبي من أن تحافظ على المقومات الإسلامية. وتنشر التعاليم الإسلامية في معظم البلاد الآسيوية.

ولكنه من جهة أخرى ونتيجة للظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية حدث أن التفَ الناس بالطرقيين أكثر وبالعلماء بشكل أقلّ. وأدّى ذلك إلى نتائج خطيرة منها: غلق باب الاجتهاد وتبسيط المعارف. وصار التصوف الخطاب الأقوى للثقافة العربية الإسلامية سواء في الهند أم في غيرها من البلاد العربية-الإسلامية. واستمر الحال على هذا المنوال فعمّ البلاد العربية والإسلامية إلى فترة متأخرة من التاريخ الحديث خاصة لما توقف الفكر الفلسفي عن العطاء بعد موت ابن رشد(520- 595 هـ /1126-1198م)[13].

بحسب تقديرنا أن الصراع المذهبي الذي ولّد حروبا واضطهادا كان دافعا لتطور الفكر الصوفي. ومن ثمّ كان أرضا خصبة لظهور شيوخ متصوفين أمثال الهجويري الذين التزموا بقناعة الإيمان في أن الدين الحق هو حبّ الله. وحب الله الحق يجب ألاّ يكون في القلب ولا في العقل فقط لأنهما جامعان للصفاء والدنس في نفس الوقت إنما يجب يكون في الروح التي لا يكون فيها إلاّ الصفاء والطهارة فهي الموئل الأساس قبل العقل والقلب[14]. وبدراسة أفكار الهجويري يتبين عمقه

في هذا اللون الفكري الصوفي خاصة في كتابه كشف المحجوب (مثلما سنبينه في حينه) زيادة على ما قيل عنه أنه صاحب كرامات[15].

ويمكن إضافة عامل لا يقل أهمية عن بقية العوامل التي أدت إلى انتشار "التصوف" وهو عامل تاريخي تمتد جذوره إلى بلاد الشرق فيما عرفته بلاد فارس والهند والمشرق من فكر صوفي؛ إذ يشهد لذي النون المصري عام 245هـ الدور الهام في إثراء وتعميق هذا البعد الروحي. وكذلك من العوامل التي أدت إلى انتشار التصوف هو اليأس والفقر والخوف الذي أصاب عامة الناس من جراء الحروب والاضطهاد في هذه المرحلة. وهو ما يفسر وجود شعوذة وخرافة منتشرة التي كان قام بها غير المتصوفين الحقيقيين. فكان "التصوف" عندهم اسما لا ممارسة. ولا يعني هذا أن التصوف كان ملجأ للناس أكثر مما كان عندهم قناعة وإيمانا بل إن الواقع يؤكد أن أهم المناطق كخرسان والهند كانت موطن كبار المتصوفين أمثال أبي القاسم القشيري النيسبوري وحجة الإسلام الإمام الغزالي. ولعل من أهم الكتب التي ألفت في التصوف خلال هذه المرحلة هي الرسالة لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري وكتاب كشف المحجوب لأبي الحسن علي بن عثمان الهجويري.

وعند الهجويري لا حقيقة من دون شريعة ولا شريعة من دون حقيقة. ويكون الهجويري حسب المتعارف عليه على صواب.

فتكون الشريعة هي صحة حال الظاهر والحقيقة هي الوصول إلى حقيقة الباطن. والحق هو الله سبحانه وتعالى بناء على قوله عزّ وجلّ: "ذلك بأن الله هو الحق وانه يحي الموتى وانه على كل شيء قدير"[16]. والاثنان متلازمان. إذ لا شريعة من دون حقيقة ولا حقيقة من دون شريعة.

يقول القشيري في رسالته: "الشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية". " فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير معقول وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول". وقال غيره " الشريعة لإصلاح الظواهر والطريقة لإصلاح الضمائر والحقيقة لإصلاح السرائر".

وقال أبو حامد الغزالي: "قال بعض الحكماء، سلامة الجسد في قلة الطعام وسلامة الروح في قلة الآثام وسلامة الدين في الصلاة على خير الأنام"[17]

ونرى أن الصدق فيما ورد من المتصوفين الحقيقيين من قول: "من اكتفى بالكلام من العلم دون الزهد والفقه تزندق ومن اكتفى بالزهد دون الفقه والكلام تبدع ومن اكتفى بالفقه دون الزهد والكلام تفسق ومن تفنن في هذه الأمور كلها تخلص". أي أن المتصوف الحقيقي هو الذي جمع في وقت واحد بين العلم والفقه والزهد.

وبرأينا أن للصراع الذي كان بين المتصوفة والفقهاء دورا فاعلا في تطور التصوف إذ أنه بظهور المتصوفة مناهضين للفقهاء كان الدافع القوي للفقهاء كي يبحثوا ويتعمقوا في الدين إذ بعد أن كانوا يأخذون بظاهر الدين وبالمسلمات صاروا يبحثون في علل الأحكام مفرقين بين ما هو عبادة وبين ما هو اعتقاد وبين ما هو رواية. فانشطر الفكر الديني الإسلامي إلى فكر ظاهري نصي نقلي سلفي تزعمته فئة الفقهاء كالإمامية بداية من القرن الثالث الهجري والحشوية والمعتزلة. وإلى فكر باطني روحاني وجداني غيبي كان عناية المتصوفة أمثال غلام الخليل والجنيد والنوري وأبو سعيد الخراز. ولعل هذا الصراع الحاد بين الفئتين هو الذي دفع المتصوفة إلى الاعتصام بكتاب الله عز وجل بالبحث عن الآيات الباطنية والاستدلال بها للدفاع عن مبادئهم وعن أنفسهم ولإقناع الناس بصدق دعوتهم.

وكيفما كان الحال فقد كان هذا الصراع دافعا للتأليف وهو ما نلمسه في الإنتاج الكبير المتمثل في أمهات الكتب في علم التصوف. ومن غير المستبعد أن يكون كتاب كشف المحجوب للهجويري قد جاء في هذا السياق لأنه اهتم بتاريخ المتصوفين بأن رصد لنا قائمة طويلة لكثير من شيوخ الطرق الصوفية. فهو ضمن التراث الإسلامي الذي يؤصل هذه الفترة. وعلى الرغم أن لكل منهما - الفقهاء والمتصوفة- وجهة نظر تخالف في كثير من الأحيان وجهة نظر الآخر فإنهما متكاملتان

ومكملتان للشريعة الدينية الإسلامية. وكان سببا من جهة أخرى في وجود مخزون فكري روحي له مكانته في الحضارة الإسلامية.

ونقول بالتكامل بين فكر الفقهاء والمتصوفة كون -على رأي ابن خلدون- "وصار علم الشريعة صنفين صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا وهي الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات وصنف مخصوص بالقوم (المتصوفين) في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها ...فلما كتبت العلوم ودونت وألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقهم فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك كما فعله القشيري في كتاب الرسالة والسهروردي في كتاب عوارف المعارف وأمثالهم وجمع الغزالي رحمه الله بين الأمرين في كتاب الأحياء فدون فيه أحكام الورع والاقتداء ثم بين آداب القوم وسننهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم وصار علم التصوف في الملة علما مدونا"[18]

يرد مصطلح "الكشف" و"الحجاب" عند المتصوفة كثيرا ومثلما قال ابن خلدون فالكشف هو"الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها. والروح من تلك العوالم وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعف أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه وتجدد نشؤه وأعان على ذلك الذكر فإنه كالغذاء لتنمية الروح ولا يزال في نمو وتزيد إلى أن يصير شهودا بعد أن كان علما ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين الإدراك فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم المدنية والفتح الإلهي وتقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى أفق الملائكة وهذا الكشف كثيرا ما يعرض لأهل المجاهدة"[19]. يقول الأمير عبد القادر في آخر موقف رقم 358 "وأما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله يتجلى في كل نفس ولا يتكرر التجلي ويرون أيضا شهودا ان كل تجلي يعطي خلقا ويذهب بخلق فذهابه هو الفناء عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر"[20]

4- مفهوم التاريخ في الفكر الروحي

مفهوم التاريخ عند أهل الغيب ليس هو نفسه عند كل المدارس الحديثة. إذ أن الدراسات الحديثة تجنح إلى تحديد مفهوم التاريخ على أنه الحدث البشري الزمكاني الذي وقع في الماضي. في حين أن مفهوم التاريخ لدى الروحيين ليس من صنع البشر فقط بل أيضا للطبيعة والآلهة والأرواح فعل في تشكيله؛ لأن الأمر عند الغيبيين مسلمات بوجود غير البشر في تسيير هذا الكون. ومن هنا كان الحكم على العظماء في التاريخ بأنهم منحدرون من الآلهة وبقوة من الله. ويكون للأساطير دور في تجسيد الآلهة في نفوس البشر لهذا كان الاهتمام بالتاريخ كبيرا لأنه يمجد هؤلاء العظماء. ولعل اهتمام الهجويري بالتاريخ حين مجد كبار الشيوخ صانعي الحدث في الماضي وحضورهم عن طريق التجلي يدخل ضمن هذا السياق. وأن الشيخ القطب هو المركز. في حين أن رجال الدين وشيوخ الدين ذهبوا إلى منحى آخر. ولهذا لا نستغرب من الهجويري لما قدم في كتابه كشف المحجوب معلومات تاريخية عن متصوفة واعتبرهم صانعي الحدث.

5 – آثار الهجويري

للهجويري كتب كثيرة وإن كان اشتهر بكتاب كشف المحجوب. مثلما له كتاب كشف الأسرار وكتاب ثواقب الأخبار وكذلك منهاج الدين وأيضا في شرح كلام الحلاج والديوان وفيه أشعار كثيرة هي من نضمه. وغيرها من المؤلفات الكثيرة[21].

ويعد كتاب كشف المحجوب آخر مؤلفات الهجويري وأقدم مؤلف في كتب التصوف بالفارسية يكون انتهى من تأليفه في نهاية النصف الأول من القرن الخامس الهجري. ويذكر أن الاسم الكامل للكتاب هو كشف حجب المحجوب لأرباب القلوب.

وموضوع الكتاب هو العلم وهو قسمان علم الله وعلم الخلق والتصوف ويضم حسب بعض الدراسات 25 قسما. ويعد من الكتب النادرة في التصوف بجانب كتاب كل من اللمع لأبي نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي المتوفى عام 378 هجرية. وكتاب طبقات الصوفية الذي ألفه في أواخر

القرن الرابع الهجري أبو عبد الرحمن السلمي المتوفي عام 412 هجرية. والرسالة التي ألفها في القرن الخامس أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري المتوفي عام 465 هجرية

محتوى كتاب كشف المحجوب

للكتاب قيمة علمية كبيرة، لهذا ترجمه إلى لغات كثيرة مستشرقون كانوا من روسيا ومن أوروبا إلى لغات ومنها الأنجليزية. ويوجد في أكثر من نسخة مخطوط في دور أرشيفات ببلدان متعددة. فهو تأصيل لعلم التصوف مثلما هو ترجمة لمعظم الشيوخ الأصفياء الذين أحبهم الهجويري. ويحتوي الكتاب على مواضيع فكرية روحية صوفية[22] موزعة على 25 قسما هي باختصار:

إثبات العلم، الفقر، التصوف، لبس المرقعة، الاختلاف في الفقر والصفوة، بيان الملامة، أهل الصفة، الأئمة من الصحابة والتابعين، الأئمة من أهل البيت، الأئمة من التابعين والأنصار، الأئمة من أتباع التابعين، الأئمة من المتأخرين، الفرق وآياتهم، رجال الصوفية المتأخرين، كشف الحجاب في: 1- معرفة الله تعالى، 2- التوحيد، 3- الإيمان، 4- الطهارة، 5- الصلاة، 6- الزكاة، 7- الصوم، 8- الحج، 9- الصحبة، 10- بيان منطق الصحبة وألفاظهم، 11- السماع.

من خلال القراءة لهذه الأقسام يتبين عمق وصدق الهجويري في الطرح حيث كان يستعرض القضايا ويحللها ويحدد موقفه منها بتقديم البديل المقنع. فهو في الحديث عن التصوف رفض الاشتقاقات من الصوفي وهي الصوف أم الصفاء أم الصف أم من الصفة وأرجع الاشتقاق إلى اسم من الأعلام. ثم قسم التصوف إلى صوفي ومتصوف ومستصوف مثلما سبق ذكره.

وقسم الأئمة بالتدرج والتسلسل الزمني إذ بعد الأئمة الأربعة جاء الحسن بن علي والحسين بن علي وعلي بن الحسين وأبو جعفر محمد بن علي بن الحسين وأبو محمد جعفر بن علي بن الحسين إلى آخره من الأئمة التابعين والمتأخرين.

أرخ لنا الهجويري لبعض الفرق الصوفية التي عددها إلى اثنتي عشرة فرقة ومنها المحاسبية والقصارية (الملامتية) والطيفورية والحكيمية. مثلما أنسب بعض المدلولات والمفاهيم إلى مصدرها وقدم معانيها. مثل مفهوم التصوف والعلم والفقر والملامة أو الملامتية وكشف الحجب: في معرفة الله وفي التوحيد وفي الإيمان وفي الطهارة وفي الصلاة وفي الزكاة وفي الصوم وفي الحج وفي آداب الصحبة وألفاظ النطق وفي السماع. ومما نقله على لسان كثير من الشيوخ في باب العلم ومنهم أبو عبد الله بن محمد بن الفضل بن العباس البلخي (ت 319هـ) الذي قال: "العلوم ثلاثة علم من الله (هو علم الشريعة) وعلم مع الله (طريق الحق ودرجات الأولياء) وعلم بالله (هو علم المعرفة)".

ومن المدلولات اللفظية الأساسية في خطاب المتصوفة: الحق. الشريعة. الحقيقة. الخطرات. الطمس. الزوائد. الوسائط. المنجى. اللوامع. الطوالع. السر. النجوى.

ومن خلال هذا العرض والتحليل يتبين أن مصادر فكر الهجويري الواردة في كتاب كشف المحجوب تعود إلى معارفه الواسعة التي جمعها من أسفاره الكثيرة. ومن شيوخه أي من الرواية. ومن المخطوطات التي ألفها معاصروه وممن سبقوه مثل كتاب اللمع لأبي نصر السراج الطوسي والرسالة للقشيري. وكتب أبي عبد الرحمن السلمي المتوفي عام 412هـ ومنها كتاب تاريخ أهل الصفة وكتاب طبقات الصوفية. مثلما اعتمد على كتب أخرى لمجموعة من المؤلفين أمثال كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف وهو ترجمة إلى الفارسية لمستملي البخاري المتوفى عام 434 هـ من الكتاب العربي الذي ألفه الكلاباذي المتوفى عام 380 هـ.

علما وأن مدرستين كانتا مشهورتين خلال القرن الثالث وهما:

مدرسة أبي القاسم الجنيد المتوفى عام 207هـ ببغداد. ومدرسة أبي نصر السراج المتوفى عام 378 هـ في نيسابور. ومن غير المستبعد أن يكون لهما الأثر في تكوين الهجويري.

ويعد كتاب كشف المحجوب من أمهات الكتب في التصوف التي كتبت باللغة الفارسية إن لم يكن هو الكتاب الأول الذي ألف بهذه اللغة إذا استثنينا الترجمة التي قام بها المستملي البخاري بعنوان التعرف لمذهب أهل التصوف من الكتاب العربي الذي ألفه الكلاباذي مثلما سبق ذكره.

6- القيمة التاريخية لكتاب الهجويري

لكتاب كشف المحجوب فوائد كثيرة معرفية وتاريخية واصطلاحية ولغوية وروحية إذ تضمن معاني كثيرة هامة يتميز مفهومها عند المتصوفة عما هو عند الفلاسفة أو الوصوليين من ذلك مثلا معنى العالم فالفلاسفة يقولون بوجود عالمين سفلي وعلوي وعلماء الأصول يقولون إن العالم هو كل شيء يوحد بين العرش والثرى. بينما المتصوفة يقولون بوجود الآلاف من هذا العالم فهناك عالم الأرواح وعالم النفوس. ويتبين من هذا الكتاب العمق الروحي والبعد الوجداني على عادة الشيوخ المتصوفين عن حقيقة وإيمانا. بجانب الدقة في تحديد مدلول الكلمات من هذا نذكر كلمة "الولاية" التي قال عنها الهجويري: أن أساس طريقة التصوف والمعرفة يقوم على الولاية وإثباتها، فالولاية تعني في اللغة النصرة. والولاية تعني الإمارة. وتعني الولاية من الناحية غير اللغوية الربوبية إذ جاء في قوله تعالى وتبارك: "هنالك الولاية لله الحق هو خير ثوابا وخير عقبا"[23]. "إن ولي الله الذي نزل الكتاب وهو يتولى الصالحين"[24]

من القراءة لكشف المحجوب يتبين أن الهجويري كان يتأسف على ما أصاب التصوف من ضعف. إذن الذي دفع الهجويري إلى الكتابة هو الوضع العام السائد من فكر وعلم وأدب. لأن هذا الوضع ناتج عن ميل عامة المفكرين إلى اعتماد العلوم العقلية أكثر من الروحية. وعن صراعات سياسية ومذهبية وعن فقر واضطهاد. وناتج أيضا عن ميل فيئات من العامة إلى العلوم النقلية أكثر من العلوم العقلية والروحية. وناتج أيضا عن انحدار التصوف إلى الخرافة والشعوذة.

ومن غير المستبعد أن يكون لكتاب كشف المحجوب وللرسالة القشيرية ولغيرهما أثر فاعل في ما أنجزه أبو حامد الغزالي من علوم في أواخر القرن الخامس الهجري (إحياء علوم الدين) الذي يعد أحد المثمنات في التصوف السني.

وقيمة كتاب كشف المحجوب هامة خاصة فيما أثرت به في الكتب الفارسية مثل كتاب أسرار التوحيد وتذكرة الأولياء وهي كتب في التصوف.

مما سبق يتبين لنا أن الفكر الروحي الصوفي يعد أحد المضامين الأساسية في الحضارة العربية الإسلامية والإنسانية بفضل إسهامات شخصيات فكرية روحية أمثال أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري المتوفى حوالي عام 465هـ. حيث عاش عصرا عرف بازدهار علمي ناتج عن جهود رجال الدولة العباسية وحروب سياسية بين الغزنويين والسلاجقة وصراعات مذهبية بين السنيين والشيعة وبيئة دينية وروحية صوفية تمتد جذورها إلى الحضارات القديمة وفلسفية كانت أصولها الحضارات القديمة والإغريقية.

لهذا كان الهجويري وليد هذا الزخم الحضاري الفكري الروحي الذي أسهم فيه بكتابة مؤلفات قيمة اعتبرنا كتابه كشف المحجوب أحد الأعمال القيمة نظرا لما جاء فيه من تراجم ومن مفاهيم ومن مواضيع مثل تقسيمه للدرجات المتصوفين الذين إلى صوفييين ومتصوفين ومستصوفين. ومن هذا وغيره يتبين أن ما جاء في هذا الكتاب لا يقل أهميه عما جاء في كتاب اللمع لأبي نصر السراج الطوسي وعما جاء في الرسالة القشيرية ومثلهما.

الهوامش

[1]- للمزيد من المعلومات يراجع: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج. 3، دار الجيل، مصر 1996، -ص-ص.80-112

[2] - ينظر: أبو عبد الرحمن السُّلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة 1969

[3] - شمس الدين أحمد ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج. 2، القاهرة 1310هـ، ص. 85

[4] - للمزيد من المعلومات يراجع: كشف المحجوب، ترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، ج. 1، 2،دار النهضة العربية، بيروت 1980، ص. 19

[5] - تأسست في فارس على يد ابن بويه عام 320 هـ وانتهت عام 414 هـ. ينظر حسن إبراهيم حسن. المرجع السابق. ص-ص.110- 120

[6] - هو أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني من أصل فارسي ولد عام 362 هـ/ 973م وتوفي عام 421 هـ/ 1030م ومن علماء مدينة غزنة. له مؤلفات كثيرة منها مراسلاته مع ابن سينا. ومن كتبه: الآثار الباقية من القرون الخالية الذي يمكن تصنيفه ضمن كتب فلسفة التاريخ. كتاب تاريخ الهند. وغيرها. للمزيد يراجع: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، ط. 1، بيروت 1987، ص. 199

[7]- كشف المحجوب للهجويري، ترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، ج. 1، 2،دار النهضة العربية، بيروت 1980. 708ص

[8] - وهي (TAO) التي تعني النهج والشامل أي البشر والطبيعة والآلهة والأرواح. للمزيد من المعلومات يراجع: آلبان، ج. ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشيوس إلى توينبي، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر 1972، ص. 11

[9] - ينظر ما كتبناه بعنوان: محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث، مطبوعات جامعة منتوري- قسنطينة، 1999، ص. 29 وما بعدها.

[10] – طريقة التصوف تقوم على الولاية. والولاية (بفتح الواو) تعني النصرة. أي أمور الدين. (وبكسرها) تعني الإمارة، أي أمور الدنيا. وهما مصدر "ولي" وهي خصوص الولاية من الله للعبد. فالمؤمن ولي الله.

[11] – كشف المحجوب للهجويري. المرجع نفسه. ص. 231

[12] – يراجع: كشف المحجوب، ص. 233.

[13] – لمزيد من المعلومات يراجع: أعمال مؤتمر ابن رشد، الذي انعقد في الجزائر في تاريخ 3–8 ذو الحجة 1393ه/ 4–9 نوفمبر 1976، ج. 1، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وزارة الثقافة، الجزائر 1985

[14] – كان كثير من الغربيين يقولون بأن إدراك كثير من الأمور لا يكون إلا بالروح مثلما ذهب إلى ذلك برغسون هنري لوزيس (1859–1941)

[15] – الهجويري. ص. 81

[16] – سورة الحج آية 6

[17] – يراجع: أبو حامد الغزالي، مكاشفة القلوب المقري إلى حضرة علام الغيوب، دار الكتاب العلمية، بيروت 1982، ص.5

[18] – ابن خلدون، المقدمة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ص–ص. 469

[19] – للمزيد من المعلومات يراجع: ابن خلدون، المرجع نفسه. ص. 169 وما بعدها

[20] – – الأمير عبد القادر ، المواقف، ج 3، موفم للنشر، الجزائر 1996

[21] – للمزيد من التعرف على محتويات هذه الكتب يراجع: الهجويري، المرجع السابق. ص–ص.98–106

[22] – نعتمد الترجمة من الأنجليزية لدكتورة إسعاد عبد الهادي قنديل، المرجع السابق.

[23] – سورة الكهف آية 46

[24] – سورة الأعراف آية 196

الزوايا في الجزائر...وفريضة التعليم الغائبة

أ. نجيب بن خيرة

جامعة الأمير عبد القادر

ملخص

لعبت الزوايا دورا هاما في نشر الإسلام وحفظ لغة القرآن في مختلف بقاع العالم الإسلامي. وهي امتداد للمدارس و الكتاتيب التي زخرت بها حضارتنا إسلامية على مر العصور .

ومع قهر الاستعمار فقدت الزوايا مكانتها ودورها الريادي في حياة المسلمين . واخترقتها الشعوذة و الدروشة فتخلت عن وظيفتها الأساسية وهي تعليم القرآن. وتدريس علوم الدين .

هذا البحث يقدم برنامجا دراسيا كفيلا بالنهوض بهذه المؤسسات وتحويلها إلى مراكز إشعاع حضاري شامل .كما يركز البحث على العوامل التي تساعد على إنجاح سير العملية التدريس .

The zaouias in Algeria and the Absence of their Educational duty

The zaouia have played a significant role in the spread of Islam. And the preservation of the language coran. (Arabic) throughout the Islamic world.

The Zaouias are an extention. Or branch of the Traditional coranic schools that have been developed during our Islam civilisation, but due to the europeans occupation. The zaouias has been retragrading their role in teatching coran and Islamic science.

In this Reaserch project I want to produce an educational programme.

This project will also attempt to identify those factors that will contribute to the success of this educational programme.

مدارس التعليم والقرآن. .عطاء الحضارة الإسلامية

إذا كان انتشار بعض الأديان السماوية السابقة زمنيا على الإسلام قد جاء مصحوبا بموجة من الجهل و الظلام عمت المجتمع نتيجة لتعصب رجال الدين ضد كل ما يمت بصلة لتراث السابقين. فإن الوضع اختلف اختلافا بيّنا بالنسبة للإسلام.

فإنه ما أن استقر الإسلام في البلدان التي دخلها. وفُتحت قلوب الناس له. وأمدّته بالنصر. وجمعت الأمم تحت لوائه حتى أعطى الإسلام عطاءً باذخا أسعد القلوب. وأيقظ العقول. وكانت آيته الكبرى ما ظهر في تلك البلاد من إقبال الناس على العلم. لأن الإسلام يؤكد على أهمية العلم منذ أن

نزلت أول كلمة على قلب رسول الله ﷺ في غار حراء }إقرأ{. ورفع جلّ شأنه من مكانة العلم عندما أقسم بالقلم: } ن والقلم وما يسطرون{. وجعل النبي ﷺ مداد العلماء أثقل في الميزان من دم الشهداء.

إن نهر المعرفة الإسلامية شقّ مجراه في أنحاء الدولة فروى جدبها، وأحيا مواتها. وجعل المسلمين أرجح كفّة في الإلهيات والإنسانيات. وميزهم بفقه لا نظير له في الدقة و الصدق والاستيعاب و الشمول.

وأصبح التعليم، وطلب العلم عبادة وفريضة اصطبغت بها حضارة العرب و المسلمين على مر العصور، وكلما مرّت السنون ازداد الناس إقبالا على حلقات العلم، والاختلاف إلى المدارس. حتى حفلت كثير من المساجد في البلاد الإسلامية بعدّة حلقات دراسية لا بحلقة واحدة، وكان ينبعث من كل حلقة من هذه الحلقات صوت المدرس يلقي الدرس في علم من العلوم يحذقه ويلقنه لطلابه.

ورغم أن سلطان الخلافة وهى وذهبت مهابته، وقامت دويلات إسلامية كثيرة في الشرق و الغرب تحكم تارة باسمه، وتارة تتجاهله أو تعاديه. فإن نهر الحياة الفكرية ظلّ نهرا هادرا بالعلوم والمعارف يُنظِّر لها، ويقعّد لها القواعد بعقل ذكي، ونظر ثاقب ،وإحاطة شاملة.

وعلى الباحث المنصف أن يفرق بين أجهزة الحكم وأحوال الأمة نفسها.. فإن العفن الذي ضرب في القشرة لم يصل إلى اللباب...

"ففي بلاد المغرب مثلا ظلت الثقافة الإسلامية تأخذ طريقا في دولة الأغالبة، ودولة الأدارسة. فانتعشت الثقافة في عصريهما. وكان القرآن الكريم هو محور كل حركة فكرية. .فهو قوام دين ودستور سياسة.وبحر أخلاق، وقاموس لغة، وديوان ثقافة.."[1]

كما امتد رواق الحياة الإسلامية وبسط سُرادقه على حياة الأمة في بلاد المغرب في عصر الدولة الرستمية، وذلك نتيجة لتشجيع أئمة تيهرت وتلمسان للثقافة واعتنائهم بها، كما لا ننسى جمهرة

العلماء الذين ظهروا في العهد الفاطمي و الصنهاجي بإفريقية. .إلى العصر الحمادي ببجاية وبروز علماء أكفاء في شتى المعارف اللغوية والعلمية. .كل هذا نشأ وترعرع في أحضان زوايا العلم والقرآن.

وإذا كانت النكسة التي أصابت العالم الإسلامي وضربت حضارته العلمية في الصميم، وغدا مرهقا بالأعباء، مجزأ بالتفرقة، من جراء التنازع على الملك، والتخاذل أمام الشهوات، والانغماس في الترف، والإسراف في البذخ. .مما أدى إلى الانحدار والانهزام أمام غزوات التتار، فإنه سرعان ما قيظ الله لأمة الإسلام العثمانيين الذين أصبحوا فيما بعد الدولة الأولى في العالم، ولم يشعر العرب بضيق من قيادتها رغم أنهم بعيدين عن جنسها، بل عاونوها وقاسموها المغارم والمغانم.

وبالرغم من أن الأتراك كانت متابعتهم العلمية تنقص تفوقهم العسكري فإن المسلمين بقي ارتباطهم بالدين الإسلامي. وبالثقافة الدينية وثيقا ظلوا على مرّ العصور يبنون المساجد. ويتنافسون في إلحاق المدارس القرآنية بها..ويتفاخرون في ترسيم العلماء الأفذاذ فيها.

وعندما غربت شمس الخلافة وسقطت بلاد المسلمين في أيدي المستعمر الغاشم. وتهاوت الدولة التركية العجوز تحت مطارق الاستعمار الغربي الذي نزل ديارها ونكّس ألويتها استيقظت أسباب المناعة في الأمة الجريحة، وتحركت طوائف المصلحين و العلماء ليرأبوا الصدع ويجمعوا الكلمة. ويستأنفوا النشاط العلمي من جديد، مع حسن فقه، وصدق بصيرة، وخلوص غاية.

ولم يقف المد الإسلامي يوما إلا ليبدأ رحلة جديدة، أو ليستأنف معارك جديدة. ..قد يصيبه العثار، ولكنه لا يسقط، قد يذوى ويذبل ولكنه لا يموت. .بل إننا علمنا من تجارب التاريخ أن المحن و الرزايا لا تزيد هذه الأمة إلا مضاء وتصميما وقوة. .تستطيع هذه الأمة أن تصنع من الضعف قوة، ومن الهزيمة نصرا، ومن التخلف الفكري ملامح ذكاء وعبقرية. وتلك عظمة هذا الدين الذي حمل لواءه الصفوة المختارة ن هذه الأمة، واستطاعوا أن يسطروا ء فحات مشرقة من حضارة الإسلام كان مدادها ونورها من زوايا العلم والقرآن..

الزوايا على خط المواجهة

لقد نشأت الزاوية في الرباطات الجهادية التي أقامها العلماء والقادة لحماية الثغور والممرات الاستراتيجية المؤدية إلى أرض الإسلام. وعرفت هذه الرباطات فيما بعد الزوايا. وسميت الزاوية باسم مؤسسها الأول أو باسم المنطقة المتواجدة فيها.

لقد لعبت الزوايا دورا مهما في نشر الإسلام في مختلف بقاع العالم الإسلامي الذي لم يصله المسلمون فاتحين.

فبلاد الشيشان مثلا بقيت إلى غاية القرن السابع عشر الميلادي من دون ديانة. ولكن أهلها اعتنقوا الإسلام بعد ذلك على يد مشايخ الطرق من بخارى وداغستان وشيرفان. وكان لكل من الطرق الصوفية: النقشبندية و القادرية دور كبير في ذلك.

ومنذ اعتناق أهل الشيشان للإسلام أصبحوا من أكثر الشعوب في شمال القوقاز تمسكا بدينهم. وتاريخ صراعهم مع القيصارة. وصراعهم الحالي مع الروس يؤكد تمسكهم بالدين الإسلامي. فلا القياصرة النصارى، استطاعوا تنصيرهم. ولا الشيوعيون نجحوا في إبعادهم عن دينهم. [2]

وفي بلاد المغرب حاربت الزاوية الغزاة البرتغاليين والأسبان الذين كانوا يهاجمون ثغور المغرب العربي، كما قامت بنشاط كبير في نشر الإسلام في أواسط إفريقيا، منطلقة من الزوايا المقامة على تخوم الصحراء الكبرى. [3]

ويصف شكيب أرسلان تكوين الزاوية السنوسية مثلا، وهو وصف ينطبق على زوايا المغرب العربي عامة فيقول :" الزاوية فيها مقدم وهو القيم عليها وهو الذي يتولى أمور القبيلة، ويفصل الخصومات بينها، ويبلغ الأوامر الصادرة من السيد السنوسي، ويليه وكيل الدخل و الخرج، وإليه النظر في زراعة الأراضي وجميع الأمور الاقتصادية، ومن عاداتهم أن على كل فرد من أفراد القبيلة أن يتبرع بحراثة يوم، وحصاد يوم من، ودراسة يوم في أرض الزاوية. فلذلك يسهل عمران الزاوية بدون

نفقة كبيرة. ثم هناك الشيخ الذي يقيم الصلاة في مسجد الزاوية ويعلم أحداث القبيلة القراء و الكتابة. ويعقد عقود النكاح ويصلي على الجنائز. .. إلخ. و الزوايا السنوسية هي الملاجئ الوحيدة في الصحراء للمسافرين و التائهين و الواردين و الشاردين..". [4]

إن هذا الدور الذي قامت به الزوايا جعلها محطّ اهتمام من المستعمر الذي عمد في كثير من الأحيان إلى شل حركتها. ومصادرة أو قافها . وتعطيل المدارس العلمية بها.

ورغم ذلك ظلت هذه الزوايا تغالب الموج. وتصد التيار الاستعماري الجارف. وتشارك في مسيرة النهضة الوطنية " التي كان من دعائمها الطلبة ـ علماء الدين. وفقهاء الشريعة ـ الذين قاوموا بكل ما أوتوا من قوة شراسة المسخ. وقسوة الاستئصال. مما حفظ لهذا الوطن هذا الإسلام كدين. وحفظ اللغة العربية كلغة لهذا الدين. ثم حفظ لهذا الوطن وأهله شخصيته المتميزة شكلا ومضمونا"

اسألوا الثورات و الملاحم البطولية لهذا الوطن ينبئكم بالخبر اليقين. فعبد القادر بن محي الدين خريج زاوية. درس فيها التوحيد والفقه والنحو والصرف والبلاغة والأدب. .ثم أصبح فارس الميدان يخوض المعارك مع الضباط الكبار الذين درسوا فنون الجيش المنظم. فانتزع منهم النصر. وأفتك من أيديهم أمجاد المبادرات الحربية و السبق فيها إلى مواطن الشجاعة و الجلد و الفخار.

لقد سجل التاريخ بحروف العز أسماء: لالا فاطمة. أولاد سيدي الشيخ. الشيخ بوعمامة. الشيخ بومعزة. بومزراق. أحمد باي. .وغيرهم.". [5]

استطاعت زوايا ومدارس القرآن التابعة لطرق الدرقاوية. والتيجانية، والقادرية و الرحمانية أن تكون كذلك مركز إشعاع علمي. وديني. ومراكز أيضا لإيواء المقاومين و المحاربين الذين نذروا أنفسهم للجهاد من أجل الدين و الوطن.

لقد عمل الاحتلال على تخريب وتدمير أهم مدرسة. وأكبر زاوية. وأقوى معهد.وقصد إلى ذلك الجنرال دوماس إذ قال :" أنه في سنة 1849م لم تبق أي مدرسة ثانوية تقريبا على وجه التراث

الجزائري "[6]، هل استسلم الجزائريون للوضع القائم ؟، هل اعتبروا ذلك قدرا لا يرد. .؟كلا!. بل حملت الطرق الصوفية همّ التعليم في الزوايا. .في المدن والجبال و الأرياف، وحملوا مشعل الثقافة من جديد.

ولم تمر فترة طويلة حتى زخرت الجزائر شمالا وجنوبا شرقا وغربا بالزوايا و المدارس ومن أشهرها زاوية سيدي صدوق في شلاطة في بلاد القبائل، وزاوية عبد الرحمان باش تارزي في قسنطينة. وبلحملاوي، وزاوية طولقة، وزاوية الهامل في بوسعادة ... وقدرت الزوايا في ذلك الوقت في المدن الكبرى فقط بـ: 50زاوية في منطقة بجاية، 24 زاوية في العاصمة، 30 زاوية في تلمسان، 16 زاوية في قسنطينة.

لقد وقفت هذه الزوايا عقبة أمام الاستعمار، وجدارا حديديا في وجه التبشير و التنصير و التجنيس و التفرنس...وتصدت للغزو العقائدي و الفكري و الثقافي وكل ما يحمله الاستعمار لبلادنا. لا بالقوة، بل بالرفض و الاعتزاز بالنفس وكراهية أشياء الاستعمار و النفور منها لأن الاستعمار شر. وكل ما يأتي من الاستعمار فهو شر يجب رفضه و الابتعاد عنه.

وكان أهم ما قامت به هذه الزوايا المحافظة على القرآن الكريم، وتحفيظه وحفظه في صدور أبناء المسلمين كتابة ورسما وتلاوة وتجويدا حتى لا تمتد إليه يد التحريف و التغيير. ويتلى صباح مساء في المساجد و البيوت فرادى وجماعات وبذلك قطع الطريق أمام أعداء الله وأعداء الإسلام و المسلمين. فوقفوا أمام هذه القلاع، عاجزين فاشلين لأن الله تعالى تكفّل بحفظه.

وكان تمسك الشعب الجزائري بكتاب الله سبب بقائه واستمرار حياته في خضم الشدائد و المحن التي جعلته يثبت ويصمد في وجه الكفر و الطغيان ويتحدى أساليب المكر و الخداع، ولم يخدعه لمعان و سراب الطمع والإغراء. [7]

إلى حين الثورة التحريرية سنة 1954م، التي رفعت شعار الجهاد المقدس، وسطر صانعوها التاريخ الأمجد الذي لا تمحوه الأيام. كل هذا كان بمفعول هذا التعليم الديني ورجاله ومعاهده ومساجده وزواياه.

التعليم الديني في الزوايا.. هل وفى أهله له ؟

لما كانت الزوايا مراكز إشعاع علمي، احتضنت ثقافتنا الذاتية، وأصبحت صفحة مشرقة من تاريخنا. وجانبا مثمرا من حضارتنا. ربطت السلف بالخلف، ووصلت مشرق الأمة بمغربها. وانمحت الفروق بين الأعصار والأمصار فإذا المسلمون جميعا يلتفون حول كتاب ربهم وسنة نبيهم، ويحكمون الارتباط بأخلاقهم وتقاليدهم.

فهل استطعنا أن نحافظ على هذه القلاع الحصينة؟ ونجدد ما اندرس من ريادتها ؟....

إن الغارة الصليبية المعاصرة على أمتنا المسلمة كان لابد من وضع خطط خبيثة لإنزال هذه المراكز الدينية من عليائها. وتشويه رجالاتها. ووصمهم بكل ما يمس وطنيتهم، ودينهم، وإخلاصهم.

ونحن اليوم نأبى أن نفرط في هذه المؤسسات، التي لا ينكر إلا جاحد دورها العلمي والأخلاقي والاجتماعي، ونسعى إلى النهوض برسالتها من جديد و المتمثلة في التعليم ـ هذه الفريضة الغائبة ـ و تحت أي مسمى: مدرسة قرآنية، كتاب، زاوية. ..ولا نتخلى عنها لأن ذلك هو الانتحار بعينه. بل يجب أن نوفر لهذا التعليم أسباب العافية والاكتمال حتى تعاود أداء دورها الريادي، ورسالتها العتيدة. وتعود كما كانت صورة سليمة وسيمة لتعاليم الإسلام في كل مجال. ونكون بذلك قد وفينا لهذا النوع من التعليم حقه وحفظنا له الجميل يوما ما.

نحو بعث جديد للدور العلمي للزاوية

ـ التعليم القرآني:

بالنسبة للتعليم القرآني في الزوايا أقترح ما يلي:

1 ـ لما تراجعت مكانة التعليم القرآني أمام التعليم العام وأصبح وجوده قاصرا على بعض القرى والمدن الداخلية المحافظة، ويقوم بالتعليم فيه بعض القاصرين ،أو الفاشلين في حياتهم العلمية أو العملية. .وليست لهم موارد للرزق غير تبرعات المحسنيين. فإن الاهتمام بمعلم القرآن في الزاوية، وإعداده إعدادا خاصا ثقافيا واجتماعيا، وتوفير الحياة الكريمة حتى يحظى باحترام الناس وتقديرهم ضرورة ملحة لبعث دور الزاوية من جديد.

2 ـ إن عدم وجود قوانين ولوائح تهتم بهذا الجانب من التعليم. جعل الناس تعزف عن الالتحاق به، فلابد من توفير هذه القوانين وتكون من الحزم و الجدة في تشريعاتها وتنفيذها بحيث تحقق الغاية المرجوة في بناء المسلم المعاصر.

3 ـ لابد من استغلال كل الوسائل التقنية المعاصرة في تعليم القرآن دون الجمود على الطرق العتيقة التي أصبحت لا تجدي، فالذاكرة تأثرت في هذا العصر بالمخترعات التي أدت إلى اضطرابها أو كسلها، كما أن التهاون و التقصير في حفظ القرآن جاء نظرا لزحف النظرية التربوية العلمانية التي تحارب الحفظ في أي صورة من صوره، وتعمل على اجتياح المؤسسات الكبرى التي تعمل على حفظ القرآن الكريم، وأقصد بها الكتاتيب دون أن يظهر لها بديل.فلابد من التجديد ومواكبة العصر و العمل على استخدام الوسائل السمعية البصرية في عملية تحفيظ القرآن.

4 ـ إدارج مادة التفسير الموضوعي في برنامج تحفيظ القرآن (الآيات المتعلقة بالأحوال الشخصية، و العلاقات الأسرية).لأن الحفظ دون الفهم قد يؤدي إلى الملل، والملل يصبح معوقا لعملية الحفظ. ..والحفظ دون الفهم قد يؤدي أيضا إلى إساءة غير مقصودة للهدف من حفظ القرآن.

5 ـ إشاعة روح المنافسة والتشجيع على الحفظ بين كتاتيب الزوايا وذلك عن طريق إجراء مسابقات جهوية ووطنية بين الطلاب ،وتقديم لهم هدايا تليق بحافظ كتاب الله.

ـ العلوم الدينية الأخرى:

إن غياب التعليم الأصلي عن النظام التعليمي في بلادنا، وحرمانه من رعاية السلطة الحاكمة له .أفرز انكماشا حقيقيا في دائرة التعليم الديني عامة، من مظاهره الذبول المادي والأدبي بين رجاله، وانحصار دورهم في المجتمع بل إن الجمهرة الكبرى منهم تتوارى من الانتساب إلى مدارسه. وهذه حقيقة ينبغي أن نعترف بها.

لذلك فإن إخراج الزاوية ومريديها من العزلة عن المجتمع، وهدم الحائط الذي يحول بين تفاعل الزاوية مع الحياة والأحياء، وتطوير التعليم الديني بها، أكثر من ضرورة في هذه المرحلة العصيبة التي تمر بها البلاد.

وليس تطوير التعليم الديني بالزوايا هدم لهذه المؤسسة وقضاء على دورها، صحيح. .لقد تعودنا على نمط معين، وخاصة وأن هذا النمط استمر فترة طويلة ولازمها ردحا من الزمن تعلما وتعليما. ولكن البناء يتطلب الجرأة والإقدام.وعدم الاكتراث بالتقاليد الموروثة التي قد تسيء وتضر أكثر مما تنفع وتفيد.

وفيما يخص تدريس العلوم الدينية الأخرى أقترح ما يلي :

1 ـ حسن انتقاء الطلبة الملتحقين بالزوايا للدراسة من ذوي النفسيات السوية، والكفايات المحترمة .لأن البلاهة في عقول أكثر ما نعرف والعجز الملحوظ في أخلاقهم لا يصلح معه لأن يكونوا رسلا للدين، أو دعاة للسماء. فمئات من الطلاب الذين يتوجهون عن رغبة أ عن رهبة إلى مدارس الكتاتيب بالزوايا لا يتهيأ أغلبهم لحمل كتاب الله، الذي يفترض أن يحمله الصفوة من خلقه. ثم يحفظون كتاب الله، وتستوعب ذاكرتهم هذه الوديعة الضخمة من آيات الله طورا بالرغبة، وطورا بالرهبة، وتظل وديعة مختزنة مقطوعة الصلة بالعمل و الخلق، والتفكير و التدبير.

2 ـ تقسيم الطلاب إلى مراحل يراعى فيها تقسيم الزاد العلمي الذي يقدم لهم يتفاوت كما وكيفا كما تتفاوت مؤهلاتهم.

3 ـ إدراج علوم المقاصد في البرنامج الدراسي. لأن الاهتمام ـ للأسف ـ موجه نحو علوم الوسائل فقط مما أدى إلى الانحراف. واتساع الهوة بين أحكام الدين وسلوك المتدينين.

4 ـ معاودة إدراج بعض العلوم الإنسانية و المدنية كما كانت .فالزوايا كانت من برامجها هذه المواد .وفي حياة الشيخ عبد الرحمن الديسي مثلا وجدت أنه كان " يدرس التفسير، والحديث، وأصول الدين و الفقه وأصول الفقه وفي العربية: النحو و الصرف و البلاغة والأدب. .كما يدرس إلى جانبها السيرة و التاريخ والمنطق، والفلك و الحساب"[8].مع التركيز على مادة التاريخ التي أهملت حتى في برامج جمعية العلماء المسلمين ! مع تناول تاريخ الجزائر بشيء من التفصيل، إلى جانب موجز عن تاريخ العالم الإسلامي وتاريخ العالم. مع فتح مجال المقارنة الواعية بين أحوال الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم التي اشتبكت معها في سلم أو حرب.

5 ـ القضاء على التعصب المذهبي، والانتماء الطرقي، ودفن الحزازات و الحساسيات بين الزوايا. لأن الإسلام كدين أصبح مهددا تناوشه الأفكار الغربية، والفلسفات المادية الوافدة. ..تريد صرف الناس عنه، وسحبهم من ساحاته.

6 ـ تدريس التصوف كعلم إسلامي له أسسه ومدارسه ورجاله، وإذكاء أخلاق الإسلام التي هي أساس الشريعة بحيث إذا افتقرت أحكام الشريعة ـ سواء في ذلك الأحكام الإعتقادية أو الأحكام الفقهية ـ إلى الأساس الخلقي كانت صورة لا روح فيها، أو هيكلا فارغا من المضمون. [9]

إن كثيرا من لا يعرفون عن التصوف شيئا، وكثير منهم أيضا يعرفون عنه أشياء بعيدة عن الواقع، ويحكون عنه أخبارا فيها كثير من التجني والافتراء. بل إنه إذا ذكر عندهم التصوف تراءت للعين صور شائهة لرجال يتبعون طرقا شتى وتنتظم في المناسبات الدينية مواكب بغام منكر، تخدم السلطات الغاشمة، وتحيي البدع و الخرافات، وقلما ارتفعت لها راية في ميدان جهاد.

و الحق أن هؤلاء الغوغاء لا علاقة لهم بالتصوف، ولا يعرفون منه قليلا ولا كثيراً.

والتصوف الذي ينبغي أن يركّز عليه في هذا المقام هو التصوف الذي نبت في أكناف الإيمان والإسلام والإحسان، ونما على أغذية جيدة من العلم والعمل واستطاع أن يلون المشاعر الإنسانية بصدق العبودية، ودفعها إلى التفاوت في مرضاة الله، و الحس الدقيق بوجوده وشهوده، وجعل أصحابه يسعدون بمشاعرهم الباطنة.[10]

أما فيما يتعلق بالتراث الصوفي في ثقافتنا، فإنه ينبغي أن يغربل هذا التراث وتقدر فيه جهود ابن القيم وابن الجوزي و الغزّالي وابن عطاء الله السكندري وغيرهم. لنخرج بحصيلة رفيعة القدر في مجال الخلق و التربية و السلوك.

لقد رفض كثير من الموجهين اعتبار التصوف علما. وتركوه للجماهير تتبع فيه آثار من لا يحسنون التربية و القيادة، بيد أن هؤلاء القاصرين كانوا أقدر على اقتياد العامة من فقهاء جافين مكروهين فقدوا صفاء النفس وسماحتها وطيبتها.

فإلى متى يبقى هذا الموقف الرافض ؟وماذا كسبنا منه ؟.

ولإنجاح سير التعليم في المدارس لابد من:

1 ـ أن تكون لهذه المدارس لوائح داخلية، ونظام أساسي شامل للشؤون الإدارية و المالية و التعليمية والاجتماعية، يتولى وضعها عدد من أعضاء هيئة المدرسة ومؤسسيها، وبعض أهل الخبرة و الدين، أو بعض الهيئات الإسلامية التي لها باع في مجال التربية و التعليم.

2 ـ لا يكفي لتوظيف الأساتذة والمدرسين بهذه المدارس أن يكونوا من الأسرة القائمة على الزاوية أو من أتباع الطريقة، بل ينظر فيهم السلوك القويم والسمعة الطيبة.

3 ـ العمل على تجديد بناء الزوايا أو ترميمها وتوسعتها، لأنها في أغلبها آيلة للسقوط لطول الإهمال ونقص الموارد عنها. وهذا لا يتأتى من طريق الصدقات، وتبرعات المحسنين فقط، بل ينبغي إعداد خطة محكمة لدعم الزاوية وإيجاد موارد مالية دائمة لها وذلك عن طريق :

أ ـ إعادة إحصاء الأوقاف التابعة لكل زاوية، وقد لعب الوقف دورا خطيرا في تاريخ التعليم في العالم الإسلامي كله على مر الأعصار، فقد قامت أعرق المؤسسات التعليمية عليه. بل إن بعض الدول العربية تبنت نظام الوقف في العصر الحديث لما له من أثر خطير في تحقيق المصالح الدينية والاجتماعية على وجه الاستمرار و الدوام، حتى بعد وفاة الراغبين في فعل الخير من الواقفين.

ب ـ إقامة مشروعات استثمارية لدعم الزاوية.

ج ـ إعداد خطة لجمع التبرعات والإشراف على استثمارها، والإنفاق من مواردها. .وفتح حساب بنكي جاري للزاوية، وحساب بالعملة الصعبة لتمكين المغتربين المخلصين من المساهمة في مشاريع الزاوية.

د ـ دعوة بعض الدول الإسلامية وأهل الخير من أفراد ومؤسسات مالية ومصرفية وشركات استثمار داخل البلد للمساهمة في هذه المشروعات.

وإذا تحققت هذه الآمال أو بعضا منها فهناك جملة من الواجبات:

1 ـ توفير حد الكفاية وضمان العيش الكريم لطلاب ومدرسي الزاوية بصرف منح معتبرة للطلاب، ورفع مرتبات المدرسين .

2 ـ تحسين ظروف الإقامة، والأكل، للطلبة.

3 ـ إعادة تنشيط مكتبات الزوايا وتزويدها بالمصادر والمراجع، وترميم المخطوطات التي تصارع الفناء في الأقبية والمخازن، وترتيبها، وتصنيفها، وترقيمها ،وذلك بإشراك مختصين في علم المكتبات باستخدام الطرق الحديثة في هذا الميدان.

4 ـ فتح الأبواب مشرعة أمام الباحثين والدارسين للاستفادة من تراث الزاوية، (تخصيص قاعة للمطالعة ،وآلة للتصوير، مع توفير ظروف الإقامة للزائرين) ولنا في زاوية طولقة خير مثال.

5 ـ إنشاء مكتبات جديدة تشتمل على كتب متنوعة في شتى العلوم و المعارف، حتى نمكن طلاب هذه المدارس من تنويع ثقافتهم، وتنمية أفكارهم، وتوسيع مداركهم.

6 ـ إتاحة الفرصة لطلاب الجامعات الإسلامية و المعاهد الدينية للعمل في هذه المدارس من ذوي التفوق العلمي، والاعتدال الديني.

7 ـ إقامة ملتقيات وندوات لبحث ودراسة كل الصعوبات القائمة، ووضع الخطط العملية لاجتيازها و التغلب عليها، وتنسيق الجهود بين القائمين عليها ويكون ذلك كله تحت إشراف المجلس الأعلى للزوايا.

8 ـ تكوين اتحاد للمدارس القرآنية، مع مساندة الحركة الجمعوية الأصيلة، بهدف مواصلة السعي لدى الدولة لتقديم مساعدات مالية لتسيير هده المدارس، ولا يضيع حق وراءه طالب.

9 ـ تأليف كُتيب سهل التناول، سلس العبارة حول تاريخ الزوايا في الجزائر ودورها، والطرق الصوفية فيها، ويتضمن إجابات شافية لكل التساؤلات و الشبهات التي تحوم حولها. يسهم في وضعه مشايخ، ومؤرخون، وأساتذة مختصون، متغاضين عن الخلاف المذهبي و الطرقي الذي لا يزيد إلا فرقة وتشتت.

10 ـ إعداد كتيب للطلاب يبسط فيه حكم الإسلام في الموضوعات الآتية: [11]

- التصوف: معناه ، تطوره، رجاله.
- ما معنى الشريعة، والحقيقة، وهل بينهما فرق ؟
- من هو الولي ؟ وما هي الكرامة؟
- ما هي الطرق ومن رجالها ؟ ومن هو القطب و الغوث. ...؟ومن هم اهل الله ؟ وأصحاب الديوان؟.....إلخ
- ما هو الذكر الشرعي ؟ وما كيفيته ؟

- مامعنى التوسل الصحيح وكيفية الدعاء؟
- حكم النذور ؟
- الزيارة الشرعية للأضرحة وحكم السفر إليها.

وأخيرا أقول إن دور الدولة لا ينكر في هذا الميدان، فقد انعقد إجماع المجتهدين على أن وظيفة الدولة المسلمة التي يتولاها ولي الأمر ونوابه ومؤسساته المعاونة له هي حراسة الدين وسياسة الدنيا به، وحراسة الدين تتمثل في المحافظة على هذه المؤسسات التي هي قلاع للوحي الأعلى.

قد يبدوا هذا الطرح مثاليا، وقد نختلف في بعث النقاط التي أوردناها، ولكن الأمر الذي أرجو ألا نختلف عليه هو وضع خطة تفصيلية استعجالية للزوايا ومدارس القرآن وكيفية التعليم فيها أمر لازم يفرضه واجب خدمة الأمة وواجب خدمة الدين.

الاهوامش

(1) ـ رابح بونار: المغرب العربي ـ تاريخه وثقافته ـ الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1968م، ص. 50

2) ـ محمد عوض الهزايمة: حاضر العالم الإسلامي، ط1، الأردن: دار عمار، 1997م، ص331.

(3) ـ أحمد الخطيب: جمعية العلماء المسلمين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985م، ص، 56

(4) ـ تعليق على "حاضر العالم الإسلامي" تأليف :لوثروب ستودرد، ترجمة عجاج نويهض، القاهرة: المطبعة السلفية، 1925م، ج1/ص،108

(5) ـ محمد الطاهر فضلاء: دعائم النهضة الوطنية الجزائرية، قسنطينة، الجزائر :دار البعث، ص،31،33

(6) ـ Turun Yvone - Afrontements culturels dans L'Algerie Coloniale - p.131

(7) ـ محمد نسيب: زوايا العلم والقرآن في الجزائر. دار الفكر: الجزائر، ص49، 50

(8) ـ محمد علي دبوز: نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة ،ط1،الشام: المطبعة التعاونية،1965م،ج1،ص،43.

(9) ـ أبو الوفا التفتزاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، القاهرة: دار الثقافة ،1988م، ص،12.

(10) ـ محمد الغزالي: مائة سؤال عن الإسلام، ط4، القاهرة: دار ثابت

(11) ـ السيد سابق: عناصر القوة في الإسلام، دار الكتاب العربي: لبنان، 1986م، ص97.

أبو مدين شعيب وشيخه أبو يعزى بن عبد الرحمان الأيلاني من خلال كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى لأحمد أبي القاسم التادلي الصومعي ألفه سنة 1000هـ/ 1592م

د. بوبة مجاني

جامعة منتوري -قسنطينة

أبو مدين شعيب وأبو يعزى من الشيوخ الصوفيين الذين أسهموا في تصفية الحياة الروحية في بلاد المغرب العربي والبلاد الإسلامية. ومن الذين تركوا تراثا ذا قيمة علمية وتاريخية رفيعة المستوى .

Cet essai reflet les tracés de deux personnalités imprégnées du soufisme qui sont Abouchouaib et Abouyazaa. Je décris du coté de leurs vies spirituelles et religieuses

يعد الشيخ أبو يعزى بن عبد الرحمان الأيلاني المعروف بيلنور (1) نزيل تاغية من أشهر الصوفية في القرن الخامس الهجري (ت 472 هـ) الذين تتلمذ عليهم صوفية القرنين السادس والسابع الهجريين / الثاني عشر الثالث عشر الميلاديين. وأشهر هؤلاء التلامذة على الإطلاق الشيخ أبي مدين شعيب بن حسين الأنصاري الأندلسي (594 هـ)

ولقد اهتمت المصادر التي ترجمت للمتصوفة أو التي أرخت للحركة الصوفية ببلاد المغرب بالشيخ أبي يعزى وكراماته حتى خص بمؤلفات وضعها مريدو طريقته من بينهم أحمد أبو القاسم التادلي الصومعي(2) الذي نشأ في أسرة متدينة ووسط متصوف تلقن فيه ومند صباه المبادئ الدينية والصوفية. إلى أن أصبح عالما من علماء التصوف فاشتغل بتلقين العلوم الدينية والتصوف وكان موئل الطلبة والمريدين بزاوية الصومعة بتادلة.

وينتمي التادلي وأبو يعزى يلنور إلى قبيلة مصمودة التي أنتجت المهدي ابن تومرت الثائر على المرابطين الذين أحرقوا كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي بفتوى من فقهاء الأندلس المالكية .فانتصر المهدي للغزالي وأسقط الدولة المرابطية وأقام الخلافة الموحدية التي كان من بين الأسس التي قامت عليها الدولة الموحدية إحياء التراث الصوفي وإنعاشه في بلد المغرب فشاع وانتشر وكثرت فيه التآليف حتى أضحى القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي قرن التصوف لكثرة المتصوفة الذين عاشوا فيه ولشهرة بعضهم مثل أبي يعزى يلنور وتلميذه أبي مدين شعيب موضوع دراستنا.

لقد كانت الدعوة الموحدية آخر الدعوات السياسية ببلاد المغرب والمذهب الموحدي آخر المذاهب. وكانت هدف هذه الدعوة العودة إلى الدين الصحيح باعتماد النصوص أو الأصول: القرآن والسنة . وترك الفروع أي بما كتب في المذهب المالكي وعنه من طرف فقهائه ببلاد المغرب.

كما أن الانغماس في ملذات الحياة الدنيا أضعفت السلطة وأفسدتها كما أفسدت المجتمع ، لهذا جاء الصوفية لمجاهدة النفس والخضوع التام للإرادة الإلهية. وهذا بعد انتقال التصوف من المشرق إلى المغرب عن طريق الرحلة في طلب العلم أو الحج أو التجارة.

وكان كتاب الإحياء لأبي حامد الغزالي هو مرجعية متصوفة القرن السادس الهجري في بلاد المغرب فكان هو المنتهى في ذلك في نظرهم. وظل كتاب الإحياء هو المتبع ما بعد الخلافة الموحدية أي عصر السلطنات المستقلة: الزيانية والمزينية والحفصية.

وبالعودة إلى مصدر دراستنا لتبين أسباب وضعه نرى أنها تعود إلى إلحاح بعض ممن ينتسب إلى الإمام أبي يعزى بأن يقيد لهم التالي ما صح عنده من أخباره . واتضح من كراماته . وما نقل إليه من مفاخره . وذكر سلسلة نسبه التي توصله بالرسول (ص) أي إثبات صحة نسبه الشريف(3). مستمدا أخباره من المصادر التي ألفت في مناقب الشيخ قبله. كما اعتمد كذلك

الأخبار الشفوية المتناقلة عن الشيخ أبي يعزى وكراماته.

أما عن المواضيع التي تناولها التادلي بالدراسة في هـذا المؤلـف في أبوابـه السبعة ، ففي الأول منها تحدث عن نسبه ومجاهدته وما لقي من ذلك من تعصب.

والباب الثاني جعله لشيوخه الذين التقى بهم أو خدمهم وانتفع ببركتهم وتصل هذه السلسلة إلى الرسول (ص)(4).

أما كراماته فلقد أوقف الباب الثالث من هذا الكتاب. والباب الرابع تحدث فيه الشيوخ الذيـن لقنهم طريقته أو فتح عليهم ببركاته على حد تعبير المؤلف ، ومنهم الشـيخ أبـي مدين شـعيب، الذي خصه بالقسم الأكبر من هذا الباب وهو المعتمد في هذه الدراسة.

وفي الباب الخامس تحدث عن الذين شهدوا له بالمرتبة العليـا. والسـادس خصصـه لذكـر آداب زيارته وزيارة تلميذه أبي مدين شعيب.

أما الباب الأخير وهو الباب السابع فلقد أثبت فيه اتصال نسبه بالرسول (ص).

والبين من هذا العرض السريع لأبواب الكتاب ، أن الشيخ أبي مدين هو البارز من بين تلامـذة الشيخ أبي يعزى وهو الوارث لطريقته التي شكلت مدرسة التصوف في بلاد المغـرب. لهـذا خصـه التادلي بقسم وافر من مؤلفه الذي وضعه لشيخه أبي يعزى.

ترك أبو مدين شعيب بن حسين الأنصاري راعـي المواشـي الأندلـس وانتقـل إلى المغـرب طالبـا للعلم، فنزل طنجة ثم تركها إلى سبتة التي عمل أجيرا عند الصيادين (5).ومن سبتة إلى سـلا ثـم مراكش حيث نزل بها على الجند الأندلسين فكتبوا اسمه في ديوان الجند ضمـن فرقتـهم ليـأخذوا عطاءه الذي لا يقبض منه إلا القليل(6).

ولم يكن أبو مدين شعيب يسعى لطلب الرزق بل كان مسعاه تحصيل العلم ، لهـذا حـدث أخـذ فرقة الجند الأندلسين الذين أخلوه معهم في زمامهم بأن رغبته تحصيـل العلـم فنصحـه بالانتقـال

إلى بمدينة فاس (7). عاصمة العلم بالمغرب الأقصى.

وفي فاس تردد أبو مدين كثيرا على مجالس الفقهاء في مسجدنا. ومن أشهر الذين جلس إليهم وأخذ عنهم كبير فقهاء ومتصوفة وقته الشيخ أبو الحسن علي الحسن بن إسماعيل بن محمد بن عبد الله بن حرزهم (ت559 هـ) التقى بالغزالي في الشام وأخذ عليه كتابة إحياء علوم الدين(8).

ومن الفقهاء والمتصوفة الذين أخذ عنهم أبي مدين بفاس (9) تفسير القرآن والحديث ، لفقيه الصوفي أبو الحسين علي بن خلف بن غالب القرشي(ت 561هـ) وهو من أشهر تلامذة أبي العباس بن العريف(10).

أما علم التصوف فلقد تلقنه بفاس أثناء تردد شيخ الذي أخذ عنه هذا العلم بين فاس وسجلماسة وهو أبو عبد الله الدقاق السجلماسي (11)

وبما أن التصوف علم وعمل فالعلم أخذه كما سلف الحديث عن ابن خرزهم والدقاق ، أما العمل فأخذه عن شيخه أبي يعزى الذي كان كثير الزيادة له أثناء إقامته بفاس (12).

لقد كان مسلك الشيخ أبي يعزى في الحياة الزهد والتقشف منذ صباه. لقد عمل راعيا للغنم كأجير في سن مبكرة واختلط بالزهاد والعباد المنقطعين للعبادة (13). لينعزل هو بعد ذلك وينقطع في جبال المصامدة مدة عشرين سنة. بعدها نزل إلى السواحل فأقام بها ثمانية عشر سنة(14)

والمصادر التي ترجمت له وحفظت أخباره لا تذكر الشيوخ الذين لقنوه العلم. بل تتفق هذه المصادر على خدمته لهم وأخذه عنهم مسلكهم في الحياة. ويذكر في ذلك ابن زيات عندما يتحدث عن كراماته على لسان أبي يعزى ذاته فيقول: "خدمت نحوا من أربعين ولي الله تعالى منهم من ساح في الأرض ومنهم من أقام بين الناس إلى أن مات" (15)

ومن أشهر الذين خدمهم الشيخ أبو شعيب أيوب بن سعد الصنهاجي الزموري المعروف بسعيد السارية لكثرة إطالته القيام في الصلاة . وخدمته كانت لزوجة الشيخ أيوب حيث كان يتولى لها

تحضير الطعام وتنظيف البيت (16).

وعلى الرغم من أن صاحب مناقبه التادلي خص شيوخه الذين لقي والذين خدم بباب في كتابه إلا أنه لا يذكر إلا خدمته للشيخ أيوب بن سعيد الصنهاجي. ثم بعد ذلك يذكر الشيوخ الذين أخذ عنهم العلم الشيخ أيوب ويصل بسلسلتهم إلى الرسول (ص) (17).

إن الناظر في هذه الأخبار يتبين له أن تصوف أبي يعزى لم يكن تصوفا علميا بل كان عمليا سلوكيا. وهو ما سيلقنه لتلميذه أبي مدين شعيب.

وترتبط أسباب زيارة أبي مدين إلى شيخه أبي يعزى بالأخبار التي كانت ترد إلى فاس عن كرامته. فكان الناس يتداولونها مما ملأ قلب أبي مدين بحبه فقرر الرحلة إليه مع جماعة من المريدين (18). وبعد اللقاء الذي دام أياما أذن له في الخروج إلى الحج.

هكذا كانت المدة التي قضاها أبو مدين بفاس نقطة تحول مهمة في حياته العلمية. فإلى جانب أخذه العلم عن كبار الفقهاء والمتصوفة لبس الخرقة من علي بن حرزهم كما أخذ عنه كتاب الأحياء.

وعن أبي يعزى أخذ الطريق ولبس الخرقة كذلك ، وسوف يلبس الخرقة من الشيخ أبي محمد عبد القادر الجيلاني (ت 561) وأودعه الكثير من أسراره عندما التقى به في مكة. وفي الحرم الشريف قرأ عليه الحديث (19). هذا وتجدر الإشارة إلى أن لبس أبي مدين الخرقة. لم يكن للتبرك بل كانت خرقة العهد التي لايلبسها إلا من سلك مسلك الذين نهجوا الطريق القويم والصراط المستقيم (20).

وتجمع المصادر التي أرخت للحركة الصوفية ببلاد المغرب على أن أبا مدين كان أشهر تلاميذ الشيخ أبي يعزى وعلى يديه _ أي أبي مدين _ تخرج ألف شيخ ، مما يعني أن مدرسة التصوف بالمغرب واضع أسسها أبو يعزى وقطبها أبو مدين شعيب. والملفت للانتباه في ذلك أن الشيخ أبا

يعزى كان أميا.ففي رواية لابن الزيات نقلا عن أبي مدين شعيب أنه أثناء إقامته عنده بتاغية رآه يقدم الرجل للصلاة فإن كان قارئا مجيدا أقره وإن كان لحانا أخره (21). ومع العلم أن صاحب مناقبه يقول أنه لم يكن يحفظ من القرآن إلا الفاتحة والإخلاص والمعودتين (22).

وللدارس أن يتساءل عن العلم الذي أخذه أبي مدين شعيب عن شيخه الأمي أبي يعزى الذي تتفق كل المصادر التي حفظت لنا أخبار تلميذة أبي مدين على أنه خرج لزيارته ولا يذكرون أنه أخذ عنه شيئا من العلم (23). وهو ما يؤكد أن أبا مدين أخذ عن شيخه سلوكه الصوفي.

ومن القرائن على أمية أبي يعزى خبر يروى عن مؤذنه مفاده أن أخذ المتصوفة وهو أبو علي عبد المالك ابن تماجورت الهزميري الذي كان يزور الشيخ أبي يعزى كل سنة فكان يقدمه للصلاة به (24). وفي أخذى زيارته جلس للحديث مع مؤذنه فطلب منه المؤذن أن يطلب من الشيخ أبي يعزى بأن يكف عن كشف أخطاء الناس وهو جاهل لا علم عنده (25). ويراها أتباعه من كراماته ويعترف الشيخ بجهله قائل لمؤذنه: " صدقت إني جاهل ولا علم عندي إلا ما علمني ربي "وترد هذه الرواية في شكل كرامة من كرامات الشيخ الذي يعيد إلى مؤذنه القدرة عن الكلام بعد أن بفقدها بسبب قولته هذه (26).

وفي المقابل تجمع المصادر على أن أبا مدين كان فقيها من كبار الفقهاء المالكية (27). مشاركا في الكثير من المناظرات بين الفقهاء مشتهر بتحقيقه وتدقيقه في المعارف. فعندما كان مقيما ببجاية كان الناس يأتونة من كل جهة للأخذ عنه. كما كان الفقهاء يلجأون إليه عندما يتعذر عليهم إصدار فتوى في قضية ما (28). كما كانت الفتاوى في مذهب مالك ترد عليه بالإضافة إلى مجلس الوعظ الذي يؤمه الناس من كل ناحية(29).

أما العلم الذي كان يمتلكه فهو الحديث الذي كان من حفاظه. فلقد كان يحفظ جامع الترمذي(30).

والمتتبع للحركة الصوفية أيام أبي مدين وشيخه أبـي يعـزى يـرى أن مصدرهـا الأساسـي هـو كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي وافق بين الفقه السني والتصرف جعلـهما لا يتعارضـان لهذا أقبل على التصوف أهل المغرب الذين يدينون في اغلبهم المالكي. وما يؤكد ذلـك إقبـال الشيخ أبي مدين شعيب الفقيه المالكي علي التصوف حتى بلغ درجـة القطبيـة. وكـان أبـو مديـن يـدرس كتاب الإحياء لتلامذته (31) عندما كان مقيما ببجاية . وتدريس تفقه وتفهم (32)

كما أن للمهدي بن تومـرت وفكـره التوحيـدي دورا في ذلـك . فثورتـه المنهجيـة علـى علمـاء المالكية بمطالبته لهـم بـترك الفـروع والأخـذ بـالأصول ، أي العـودة إلى لقـرآن والسـنة لاسـتنباط الأحكام هو الذي شجع الإجتهـاد في بلاد المغرب في القرن بالسادس الهجـري ممـا ألغـى التعـارض بين الفقه السني والتصوف.هذا بالنسبة لتصوف أبي مدين العلمي. أمـا تصوفـه العلمـي السـلوكي الذي يستند على كرامة ، فإن الطريقة أخذها عن شيخه أبي يعزى يلنور الذي عمله مسلك الزهد والتقشف ومجاهدة النفس والانقطاع لعبادة الخالق. فبدلك جمع أبو مدين بين العلم والعمل فأصبح من أشهر تلامذة أبي يعزى وقطب مدرسة التصوف في المغرب.

الهوامش

1 – يلنور معناه بالعربية صاحب النور أو صاحب الحظ وذو النور ولقب كذلك ب " يلبخت " أي مسعود. واعزا أو أبو يعزى أسم ولده الذي كني ويعني المحبوب. أنظر أحمد التادلي الدومعي: المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى تحقيق علي الجاوي . منشورات كلية أقادير 1996 / حاشية 11 / 61 . أبو يعقوب يوسف يحي التادلي المشهور بابن الزيات: التشوف إلى رجال التصوف . تحقيق أحمد توفيق الرباط 1998 / 213.

2 – ألف أبو العباس أحمد بن محمد العزفي كتابا جمع فيه أخبار أبي يعزى ومناقبهو سمه ب: دعامة اليقين في زعامة المتقين حققه أحمد توفيق ونشره بالرباط سنة 1989.

3 – هناك من المؤرخين من نفى شرف النسب عن أبي يعزى فعبد الحي الكتاني وضع كتابا في ذلك سماه ب: الاستهزاء بمن زعم الشرف للشيخ أبي يعزى. التادلي: المعزى /64.

4 – نفسه/ 62.

5 – ابن زيات المصدر السابق/ 320. أبو العباس أحمد الخطيب الشهير بابن القنفذ القسنطيني: أنس الفقير وعز الحقير . نشر وتحقق محمد الفاسي وأدولف فور الرباط

12 . التادلي: المصدر السابق / 139.

6 – ابن الزيات: المصدر السابق /320. التادلي: المصدر السابق /139.

7 – ابن القنفذ: المصدر السابق /12.

8 – نفسه / 14.

9 – أبو عبد الله بن محمد بن محمد بن أحمد الملقب بابن مريم: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان .ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر / 109.

10 – ابن الزيات: المصدر السابق / 225.

11 –ابن الزيات: المصدر السابق / 322.

12 – نفسه . ابن القنفذ: المصدر السابق /15.

13 – ابن الزيات :المصدر السابق / 216.

14 – نفســه /217.

15 – التشــوف / 215.

16 – التـادلي: المصـدر الســابق /71.

17 – أنظـر البـاب الثـاني مـن المعــزى / 71 – 110.

18 – ابـن مريـم المصـدر السـابق / 109. وبذكـر التـادلي: المصــدر الســابق / 130 – 131 تفـاصيل اللقـ الأول بين أبــي يعـزى وأبـي مديـن.

19 – التـادلي: المصـدر السـابق / 382 ـ ابـن مريـم المصـدر الســابق / 110.

20 – التـادلي: المصـدر الســابق /355.

21 – ابـن زيـات: المصـدر السـابق / 323 ـ التـادلي: المصــدر الســابق /131.

22 – التـادلي: المصـدر الســابق /133.

2 3 – ابـن الزيــات: المصــدر الســابق /323 ـ ابــن القنفـذ: المصــدر الســابق / 15 ـ التــادلي: المصـ الســابق / 131.

24 – ابـن الزيـات: المصـدر الســابق / 422.

25 – التـادلي: المصـدر الســابق /133.

26 – نفســه.

27 – أحمـد بابـا التنبكتي: نيـل الإبتـهاج بتطريـز الديبــاج ـ منشــورات كليــة الدعــوة الإســلامية طرابلــس / 139.

28 – التـادلي: المصـدر السـابق / 162 ـ ابـن مريـم: المصــدر الســابق /112.

29 – ابـن مريـم: المصـدر الســابق / 108.

30 – التنبكـي: المصــدر الســابق / 193.

31 – التـادلي: المصـدر الســابق / 258.

32 –نفسه.

في رحاب جامعة الأمير عبد القادر

د. احميده عميراوي

نائب مدير الجامعة

تحظى جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية كعادتها باهتمامات واسعة من أوساط مختلفة. وتقوم هي الأخرى بنشاطات علمية وثقافية متميزة كالندوات والملتقيات منها ندوة قسم الكتاب والسنة التي جرت يوم بعنوان: الأسس المنهجية لنقد الحديث في عمل المحدثين" وندوة يوم 24 مارس 2001 حول "الجهود العلمية للمرأة وإسهاماتها في مجال العلوم الإسلامية".وندوة "منهج الشيخ محمد الغزالي في التجديد والإصلاح". وكذلك الملتقى الوطني ليوم العلم الموافق 16 أفريل حول موضوع "التسامح والحوار في فكر الشيخ ابن باديس" تحت اشراف فخامة رئيس الجمهورية السيد عبد العزيز بوتفليقة الذي افتتح الملتقى بكلمة قيمة تضمنت مسائل تراثية معاصرة. ثقافية. علمية. تاريخية. سياسية. تربوية. وكان مرفوقا بوفد كبير من وزراء وسفراء وأطباء وصيادلة من مختلف البلاد العربية الشقيقة. شاركوا في المؤتمر 24 لاتحاد الصيادلة العرب. حيث كرم فخامة رئيس الجمهورية الباحثة الدكتورة العراقية وقار عبد القهار الكوبيسي بجائزة أحسن بحث في الطب. مثلما كرم اتحاد الأطباء والصيادلة العرب فخامة رئيس الجمهورية بجائزة السلام .

علاوة على الدورة التكوينية للأئمة التي أشرفت عليها وزارتا الشؤون الدينية والتعليم العالي.

وكذلك اللجنة الوطنية للعلوم الإسلامية التى دامت يومين في الجامعة.

بجانب ما عرفته الجامعة من زيارات لوفود رسمية: علمية وثقافية وسياسية: وطنية ودولية: عربية وأوروبية إذ تشرفت بزيارة سفير إندونيسيا للجزائر ووزير الشؤون الدينية الإندونيسي وأثمرت هذه الزيارة بتبادل علمي مهم كان منه قبول طلبة إندونيسيين في الجامعة لمواصلة الدراسة في مرحلة ما بعد التدرج. وكذلك سفير الجمهورية الفرنسية. والشيخ جمعة الماجد رئيس مركز الماجد للثقافة والتراث من الإمارات العربية المتحدة. والشيخ الفاضل محمد أحمد السويدي أمين عام المجمع الثقافي- أبو ضبي.

ومن حيث المناقشات للرسائل الجامعية فقد تمت مناقشة 6 رسائل خلال الفترة الممتدة من جانفي إلى أفريل 2001 وهي:

1- سعاد فقراوي. الاستدلال بخبر الآحاد في العقائد

2- آسيا شكيرب. عقيدة التثليث وموقف المفكرين المسلمين منها

3- عزوز قربوع. التجاه الأخلاقي في النقد القديم نشأته وتطوره

4- بوعلام جوهري. البعد الدعوي في أعمال مولود قاسم نايت بالقاسم

5- إبراهيم مرابط . التجاه الإسلامي في شعر مفدي زكريا

6- قاصري محمد السعيد. العلاقات الجزائرية المغربية 1830-1847

Revue
De l'Université Emir Abdelkader des sciences islamiques

Revue académique spécialisée en sciences islamiques et humaines

Safar 1422 / Mai 2001

N° 8

Les points de vues exppримés dans les articles publiés dans cette revue n'engagent que leurs auteurs

Directeur de la Revue

Pr. Dr Abd-Allah Boukhelkhal

Responsable de la Rédaction

Dr Hamida Amiraoui

Responsable de l'édition

Dr Hamida Amiraoui

Secrétaire de la Revue

Mr Mahmoudi Benzaghda
Mme Samira Segaoui

Comité de Rédaction

Pr. Dr A. BOUJELLAL
Pr. Dr S. EL-KINANI
Dr A. SARI
Dr B. BOUDJENANA
Dr. J. CHOUALEB
Dr. M. SAADA
Dr. M. BAJOU
Dr. O. LAOUIRA
Dr. R. DOB
Dr. S. NACER

Comité de lecture

Dr Ahmed Rahmani
Dr Abd-El Aziz Filali
Dr Abd-El Karim Aoufi
Dr Abd Errezak Guessoum
Dr Bouamrane Cheikh
Dr Ismail Yahia Radouan
Dr Mohammed Khazar
Dr Omar Bougroura
Dr Said Fekra
Dr Salah Salhi
Dr Zin Eddine Masmoudi
Dr Yahia Bouaziz
M.S Dahbia Bourouiss
M.S. Moufida Belhamel
M.S Nacer Lohichi

Les contributions des auteurs doivent être envoyées à l'attention de Monsieur le Responsable de la Rédaction de la Revue de l'Université Emir Abdelkader des Sciences islamiques Vice Rectorat de l'animation et de la Promotion Scientifique et Technique et des Relations Extérieures.

Boite postale 137 Constantine RP 25000 ALGERIE

☎ 031 92 21 98/ 031 92 22 90 - Fax 031 92 21 98/ 031 92 21 41

E..Mail = USIEAK 1. @ IST. CERIST. DZ / TELEX 92954 DZ

Sommaire

Dr OMAR LAOUIRA
The implementation of compensatory education in Britain and the U.S.A and the criticisms levelled against it. 3

Dr Ibrahim El-Djayouchi
Freedom in Islam 17

Miss Samia Kara
Research On Line: Internet for Educational Purposes (IEP) 28

Dr Fatima Zohra GUECHI
La liberté de la presse en Algérie Entre atteintes et revendications (1947-1954) 38

The implementation of compensatory education in Britain and the U.S.A and the criticisms levelled against it.

By : Dr LAOUIRA OMAR
Université Emir Abdelkader

يتعرض هذا المقال إلى مفهوم تعويض النقص الحاصل في التربية والتعليم . و هو مفهوم أمريكي يعني الإجراءات الاجتماعية التي تهدف إلى تخفيف أو حل مشاكل التلاميذ الذين يوجدون في وضعية غير مناسبة في مجال التعليم . و قد قمت بتحديد أهم الصفات المميزة للتلاميذ الذين يحتاجون إلى تعويض في التربية و التعليم و تنحصر في المشاكل الاقتصادية و التغريب الاجتماعي أو التمييز العنصري الناتج عن الأصل العرقي و الثقافي و الاجتماعي .

تعرضت في صلب الموضوع —بالشرح و التحليل- لأهم برامج تعويض التربية في الولايات المتحدة الأمريكية و بريطانيا. و ذكرت أهم الانتقادات التي وجهت إلى هذه البرامج

INTRODUCTION :

In this essay, I have attempted to clarify the concept of compensatory education. I have used a definition of compensatory which is a social measure aimed to solve or alleviate problems of the disadvantaged .Then I have clarified the characteristics of the disadvantaged which could be summarized as problems of economic deprivation, social alienation or ethnic discrimination. I have given also a descriptive image of the compensatory programmes In the U.S.A. The compensatory education in U.S.A is characterized by the fact that it is a response to the demands of civil rights movements.

Its target has been directed to three age-group, pre-school children, pupils in the early grades of the elementary schools, and adolescent drop-outs from hight-school. I have also focused my attention on the policy of compensatory education in Britain which is based on two important reports. First the Newson Report which dealt with the education of pupils aged 13 to 16. The second is the Plowden Report which dealt with primary education. This Report made use of the E.P.A concept. The Plowden Report suggests that the authorities should act politicaly in favour of the E.P.A. The British government made its compensatory policy in reference to both reports, Newson and Plowden. The second part of this essay is dealing with the criticisms against compensatory education.

In the end, I have to notice here that the interest in the problems of disadvantaged children was developed as a result of a variety of movements, philosophies and ideas that came to the fore in American Society in the 1950 and 1960. The development of interest in European countries seems to have been an overflow from the United states. It was probably largely mediated through the literature and through various international bodies like Unesco, OECD and more recenthy the council of Europe (*Kallaghan*, 1977, p19)

- E.P.A : Educatioral Priority Area

Definition of compensatory education:

Chazan (1973) argues that "since the end of world war II there has been a rapidly growing interest in the needs of children whose school progress and life chances are adversely affected by social handicaps such as poverty, a broken or incomplete home, a background offering little stimulation, or membership of a minority social group" (P 01)

He defines compensatory education by saying that" In the mid 1960^s ,the term compensatory education come into vogue to describe educational and

social measures aimed at solving or alleviating the problems faced by these children, now categorised as" socially disadvantaged" or " culturally deprived" (Chazan , 1973 , P01)

Tiedt (1968) believes that" several sub-groups within the population of the United States have been indentified as disatvantaged by psychologists, sociologists and educators" (P05)

He argues also that" some authorities would include in the disadvantaged those

children who come from homes where money is plentiful but where love is lacking. The child from a broken home may also be considered disadvantaged - and in many important respect aften is- " (Tiedt , 1968 , P5)

Characteristics of the disadvantaged: In order to clarify the characteristics of the disadvantaged, Kellaghan (1977) refers to the definition of the Califomia Advisory Committee on Compensatory Education.

The committee used a combination of personal and environmental characteristics in their list of criteria of the disadvantaged. According to the Committee, children are disadvantaged if they are below average in school achivement as measured by standardized tests in combination with one or more of the following problems: economic deprivation, social alienation caused by racial or ethnic discrimination and geographic isolation" (Kellaghan , 1977, P16)

Kelsall (1971) believes that the socially disadvantaged children have the following characteristics:

1)" One feature that is common to all socially disadvantaged children is that their academic performance in schools is relatively poor in comparison with the average or even minimum standard achieved by middle class pupils, and which the school has , therefore come to expect of all pupils"

2)The socially disadvantaged children have a feeling of apathy or are hostile towards schools, their attitudes are almost permanent feature of their relationship with their school. They have an undisciplined behaviour which often, makes teachers complain that some of their pupils show complete lack of respect for the property of others, behave in a thoroughly undiciplined manner and constantly indulge in profanity.

3)The disadvantaged children are subject so often to frequent changes of schools. It can be said that just a damaging to a child's educational developement as a poor attendance record can be frequent changes of school.

4)The last problem which faces the social disadvantaged children in a high drop-out rate from school, they fail to take advantage of, or benefit from educational apportunities .(Kelsall, 1971, P19 to 35)

Compensatory programmes in the U.S.A.

In recent years, U.S.A has seen an extraordinary activity in publishing books and reports related to compensatory education; this is because of the number of problems caused by poverty and social inequality in American society (Chazan, 1973,P02)

Chazan (quoted in wilkerson,1970) says that" In the Post-War period a number of factors combined to make the need for compensatory education an urgent one, including the increasing value which is being placed by society on educational achievement, the wastage of talent arising from the inability of numerous children to take advantage of their educational opportunities, and a growing dissatisfaction with the school system . By some, however, the developments in compensatory education in the U.S.A are seen largly as " off-target responses" to the demands of the civil rights movement for radically integrated schools" (Chazan , 1973 , P3)

Charzan (1973) argues about wilkerson's view by saying that " according to this view, Compensatory programmes were the outcome of insistent demand of the Negros people for better education, and to a very large extent compensatory education in segregated schools emerged as an expedient alternative to school integration" (Chazan,1973,P3)

The compensatory programmes in U.S.A. were firstly directed to the Negros, and secondly to the Puerto Ricans, Mexican Americans and American Indians.They are minority groups living in the urban ghetto and suffuring from material and cultural deprivation in terms of the dominant culture.(Chazan, 1973,P3)

Chazan (1973) (quoted in Gorden and Wilkerson,1966) says that" the programmes have included measures to alleviate poverty, the provision of extra medical facilities, the rehousing of families, the building of new schools, changing teaching approachs, devising new educational materials and techniques, increasing the impact of educational technology, extending children's experience and establishing projects to involve parents and the community.They have also aimed at the reduction of the size of classes and the increased availability of specialized supportive personnel for the teacher" (Chazan , 1973 , P4)

Compensatory programmes in the U.S.A have been directed for children and young people at all educational levels. These programmes were stimulated by the support of the Economic Act (1964), and the Education Act(1965) issued by the Federal Government. The compensatory programmes in the U.S.A have been dealing with three age-groups. I shall draw light on each of these age-groups.

2)Pre-school projects: It was largely admited in the U.S.A. that early intervention is benificial to the disadvantaged child. This is why a large number

of pre-school projects have been developed in the U.S.A.First of all they start with the" Headstart Programmes" which began as eight week experiments in the summer of 1955, and expanded to full year. The purpose of these programmes is to prepare disadvantaged children to cope with later school life and to present - in some way- development deficit which would hamper their educational progress (Dill and Spreeche 1969 , quoted in Chazan 1973, P5).

1)*Follow through programmes*: the follow through programmes have been focused on the early grades of the elementary schools. "They have been designated to the extinction of educational gains initially made in the pre-school compensatory programmes".The follow through programmes started in the School year 1967/1968.(Chazan , 1973, p6).

3)*Programmes for early drop-outs*: programmes for early drop-outs were taken in consideration by the Economic Opportunity Nationwide " Upward Bound" programmes. Their aim was to identify and help potential college student who need to be favoured School councillors have played a role to pick out such students in high school to support them and to advise them to take the step of higher education

Usualy , the contact is arranged with a " sponsoring" college, and over a period of time, the relationship between pupil and college improve especially through the summer programmes. There are common features of the programmes for early drop-outs, such as special classes, tutoring, job training ;work experience (Wilkinson, 1970, quoted in Chazan, 1973, p6)

Policy of compensatory education in Britain:

Chazan , in his book " Compensatory Education ,1973" reports that " in Britain although there has been little experimentation with compensatory programmes, the problems arising from educational handicaps associated with membership of families of low " social class " have received a great deal of

study and have been comprehensively documented in both official reports and research publications" (P10).

But in his book " Deprivation and the Infant school,1978" he argues that in Britain " Although both research studies and official reports have highlighted the adverse effects of an unfavorable home background on a child's progress at school, action to help disadvantaged children has been more limited". (P1)

He draws attention to the Newson Feport (1963) which he said " dealt with the education of pupils aged 13 to 16 of average and less than average ability ". He added that " the Newson enquiry included in its sample a group of schools specially selected for the known difficulties of their social and physical environement, and the Report comments on the severity of problems of these schools, particularly over educational retardation, ill health , truancy and delinquency" (Chazan , 1973 , P11)

Chazan (1973) also, facused his attention on the Plowden Report (1967) which dealt with primary education and made emphasis upon the more seriously deprived children who are the main target at which compensatory education is aimed (P11). He gives more explanations about Plowden Report. He said that " the Report has discussed in some detail the educational needs of primary school children in deprived areas and proposed a nationwide scheme for helping schools in neighbourhoods where children were most severely affected by a combination of social and educational handicaps" (P11). The Report used the concept " Educational Priority Areas" which refers particularly to the grossly deprived areas. The Report recommended that schools in E.P.A areas should be given special help so that they could supply a compensating environment (Chazan,1973,P11).

Chazan (1978) points out that " the concept " Educational Priority Areas" has tended to dominate thinking on the need of deprived children in Britain". He

argues that " the identification of such areas is a useful starting point in the redistribution of resources which is needed to bring extra help to famillies sufferring from social and economic disadvantages" (P12)

Chazan (1973) (quoted in Halsey 1972) said that on the basis of action-research in England, Halsey concluded that the concept of E.P.A is a socially and administratively viable unit through which one can apply the principle of positive discrimination. Even though it is difficult to define precisely the " E.P.A" areas, Halsey, is still confident in using this concept , however ,he carefully points out that while a focus on locality is important " In the end the appropriate unit is the individual and his family" (Chazan, 1973 ,P2)

In order to see the application of the concept" E.P.A", we must give some examples applied in Britain by researchers. The best example is " the Oxford Study of Educational Priority Areas" which was an action- research project in four E.P.A's (Deptford, in London, Balsall Heath, in Birmingham, Liverpool 8, and Denaby Main, in the West Riding). The essentiel idea of E.P.A as Halsey (1975) points it out " is to produce a quantitative measure of concentration in a given area of the social " have-nots" and to turn this assessment of disadvantage into a financial formula of positive discrimination which would determine the flow of extra ressources from Central to Local Government for education"

(Ruston and turner ,1975 , P47)

I would like now to select the survey of West Riding Project as an example to help us see the social effect registred on the disavantaged children. The survey of West Riding E.P.A has concentrated on the features most relevant to the educational and social fields. By the end of 1972, there have been a tendance towards improving accommodations and housing of the disadvantaged. Also, a tentative to built new schools and extention of others have been going well enough. There have been a much concern of the staffing

problems which face several schools in 1969. As a remedial to staffing problems some schools have received extra staff to relieve head teachers who were previously responsible for a class.The creative work and activity methods have spread to more of the primary schools.(Smith,1975 ,P54 , 55 , 56)

After drawing up the policy of compensatory education in Britain in the more academic and research level. I would like to focus now on the pratical aspect of such policy on disadvantaged children.

Based on Plowden Report, the pratical aspects of Britain's policy was not of great deal of actions as Chazan points it out, but nevertheless, it starts in several directions. In 4th April 1967 the D.E.S announced that out of the £ 54 millions to be reserved to school buldings in 1968-69, 6 percent (3 millions £) was to be be directed to schools in the areas known by the Plowden Report as "E.P.A". From the 1st April 1968 teachers were to receive an extra £ 75 per unnum, if they are teaching in schools of exceptional social difficulty. The second remarkable event was the announcement in the summer of 1974 of an increase in the total amount available for payment to teachers who are working in areas of social difficulty. The increased amount of money was to £11.4 millions.

There have been a good reponse of government in favour of the disadvantaged when came the announcement of setting up of three units by the DES, in August 1974. The first is the Educational Disadvantage Unit which has the duty to serve as a focal point for consideration of matters, at all stages of education, connected with educational disadvantage and the education of immigrant, to influence the allocation of ressources in the interests of immigrant and those identified on the best currently available criteria, as suffring educational disadvantaged (Robinson, 1976 ,P54 , 55).

Criticims against compensatory education:

There have been a lot of criticims against compensatory education from many social scientists. The criticims have been firstly focused on the concept itself, for example Bernstein(1972) argues that " the concept of compensatory education" " serves to direct attention away from the internal organization and .the educational content of the school , and focus our attention on the families and children" (P106). He points out that we should not talk about "offering compensatory education to children who in the first place have not, as yet, been offered an adequate educational environnement "(Bernstein , 1972 , P106)

In order to prove his point of view, Bernstein (1972) brings some information from Newson Report. He says that " 79 percent of all secondary modern schools in slums and problems areas were materialy grossly inadequate". He thinks that " we should stop thinking in terms of " compensatory education" but consider instead, most seriousely and systematically the conditions and contexts of the educational environement" (Bernstein,1972 , P108)

Halsey (1973) believes that compensatory programmes have set themselves unrealistic objectives. This problem as he said " is particulary marked where vague non-educational goals are put forward for example " breaking the poverty cycle" (P21)

Charzan (1973) in his book " Compensatory Education" sums up the main critics levelled against compensatory education.

1)He believes that a compensatory education has not been successful in achieving its aims and should be considered as a lost cause . He argues that " in 1967, after a survey of about twenty compensatory programmes in the period 1957-1966, focused on Negro pupils in primarly Negro schools, the U.S. Commission on Civil Rights concluded that while it was satisfied that

such programmes would be helpeful to individual disadvantaged children, there was no evidence that any of the programmes reviewed had significantly raised the achievement of participating pupils, as a group (Chazan , 1973 , P15).

2)The second point is concerning the role of genetic factor in the education of puipls. According to Chazan's point of view, compensatory programmes have tried to change what cannot be changed to any great extent such us genetic factors. He said that they are much more important than environmental factors in producing differences in inteligence (P17).

In order to find a support to his point of view Chazan (1973) refers to Jensen who said that " extreme environmental deprivation can keep the child from progressing in learning, but an enriched educational programme cannot push the child above that potentiel" . Jensen 'idea is based on the assumption of the race differences. He believes that Negro children score something like 15 points below white children on intelligence tests. He clains that these tests have been found empirically . This criticism does not have convincible arguments, because Unesco has declared in 1951, that "according to present knowleged there is no proof that the groups of mankind differ in their innate mental characteristics, whether in respect of intelligence or temperament" (Eysenck ,1973 , P19)

3)Chazan (1973) criticises compensatory education because there have been an emphesis upon the identification and labelling children as " disadvantaged" (P14). His argument is based on the fact that " the labelling of any handicaps is fraught with difficulties and often encourages stereotype thinking" (P14).

He gives as example that some children from the poorest homes do well in school and they have no problems, while some children from middle class

families are suffering deprivation such as parental warmth and affection .He concludes that we have to use another term which could replace the word "disadvantaged. In this point , I desagree with Chazan , I do not see the problems of "disadvantaged" childrens related so much to the term itself . The solution to their problems is not done by chosing the best qualification for them

4) There has been too much emphasis in compensatory education on the significance of the early years of the child's life in the shaping of his later development (Chazan , 1973 , p14)

Chazzan justifies his point of view from the interpretation of Piagetian Theory by (El Kind 1969) who believes that the concentration of compensatory effort on the pre-school age is not approved scientifiquely. But the years from six to twelve are much more important . (Charzan, 1973 , P19). The same point of view is held by Bernstein (1970) who said that the early years are of great significance for child's later developement.

5)The last criticism against compensatory education is levelled by Robinson(1976). Ronbinson (quoted in Barnes and Lacas ,1975) Said that the question which we have to ask is whether the policies of positive discrimination reach the majority of disadvanteged children . From the (Barnes and Lacas) investigation the answer for this question is unfortunatly « no » .

Robinson (1976) reported that, Banes and Lacas, have been using data from a survey of the reading performance of all eight year old children in London Junior Schools in 1968, and the performance of the same children when aged eleven in 1971, and information gathered for the ILEA deprivation Index.

They conclude « it seems likely that the majority of children are not in disadvantaged areas and the majority of children in the disadvantaged areas are not disadvantaged (P19)

The authors (Barnes and Lacas) go further to say that positive discrimination is based on schools – in a way – that there will be a hope for individuals to reap some benefit .

It seem to me that this findings are quite strange, but this things could happen because of the difficulty to define exactly who need to be helped. The policy of compensatory education is using the EPA concept as a tool to differenciate between areas of priority, so that the policy could act in favour of some areas ; but some times it happens that some areas does not need help.

Conclusion :

From this essay, which is covering the compensatory programmes in both USA an UK, and the criticims against them, I can draw a deduction about the policy of compensatory education. It seems to me that compensatory education is not enough to solve or alleviate the social problems of the disadvantaged children. From the criticisms levelled against compensatory programmes, it was shown clearely that compensatory programmes have not done a lot to these children qualified as " disadvantaged ".

I think that the problem of the disadvanteged children is within the social and economical system as a whole. It is not possible to solve – forever- the problems of disadvantaged children, if the social and economical system is not helping for that. It is because of the malfunction of the social and economical system in society that the problems of disadvantaged emerge on the surface of the facts.

In order to exterminate the disadvantaged's problems, we have to revise the efficacity and the righteousness of our social and economical system.

I can give some examples to clarify my idea. We all consider that sub-groups in American society , such as Negros Porto-Ricans , Mexican American ,in some way, are in a desadvantaged situation. Their grave problem is because the

American society as a whole have a specific argument about them which is not respectable - so that they are in a disadvantaged situation even some of them are not lacking money. The same example could be said about a classe society. The people in a lower classe have a lack of opportunities and in deduction have a lack of material commodities. It is not possible to compensate their education by offering them some of these needed materials.In fact they don't need a temporary solution, but they really need a helpful society and a rightful social system

BIBLIOGRAPHY

1-Bernstein ,B (1972) A Critique of the Concept of "Ccompensatory Education" in Rubinstein . D and Stoneman . C

2-Chazan M (1973) Compensatory Education , London – Butterworth .

3-Chazan M. and William .P (1978) Deprivation and the Infant School , Oxford. Basil BlackWell.

4-Eysenck .H.J (1973) Race , Intelligence and Education London: Temple Smith

5-Robinstein . D and Stoneman . C (1972) Education for Democracy , second Edition . Penguin Education .

6-George S (1975) Educational Priority EPA West Riding Projet vol 4 London. HMSO.

7-Halsey A.H (1973) Educational Priority EPA Problems and Policies , vol 1 London , HMSO

8-Kellaghan .T (1977) The Evolution of an Intervention Programme for Disadvantaged Children . Windsor, Berks , NFER Publishing Campany

9-Kelsall . R.K and Kelsall . H M (1971) Disadvantage and Educational Opportunity - Letchwork- Hortfordshire . Halt, Rinchart and Winston Ltd

10-Ruston , J and Turner , J (1975) Education and Deprivation , Manchester University Press.

11-Robinson , P (1976) Education and Poverty , London , Methuen .

12-Tiedt S.W (1968) Teaching the Disadvantaged Child ,Oxford University Press.

Freedom in Islam

By Dr Ibrahim El-Djayouchi
El-Azhar's University, Cairo, Egypt.

يتعرض المقال إلى مفهوم الحرية في ظل الإسلام. وقد وردت فيه جملة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تثبت انتشار مبدأ الحرية في الإسلام . ووردت كذلك كثير من الحوادث التاريخية في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته التي كرست مبدأ الحرية في الإسلام واثبتت للعالم أن الإسلام ليس دين قهر أو احتكار أو اغتصاب للحرية الفردية

The issue of freedom of man is an ancient one, going back go the very days of the history of Humanity. Mankind was born free,from one mother and one father, but man has been unjust to his fellow human, he has transgressed against the rights of other, the strong overpowering the incapable, pushing him around and ordering him about, taking all that he wants at without regard of the fact that some things simply do not belong to him, but are the property or rights of others. It was only then when such deeds prevailed that the elements of injustice, inequality and unfairness become the norm among human communities, whereby the strong humbled and humiliated the weak, the rich took advantage of the poor, the capable domineered the incapable and people become divided into classes and some groups of people claimed for themselves rights over others, while God had endowed each and every man with the same rights, Meanwhile, other groups of people thought that they belong to a purer race, or are of nobler blood. Some have become haughty or proud on the grounds of their race, ethnic background or affiliations, forgetting that we are all the descendants of one origin, As Allah Almighty says in His holy book in the

Chapter of Chambers.

O you mankind, surely We created you

Of a male and female and We have made

You races and tribes that you may

Get mutually acquainted.

Surly, the most honourable among you

In the Reckoning of Allah are the most pious

Allah is ever knowing,ever cognizant.

Verse 13

While, the prophet (PBUH) says in one of his hadith « you are all from Adam,and Adam is from dust ».

Unfortunately, the circle if distinction and differences increased among human communities, some thought that they are better than others because of the colour of their skin, ethnic or tribal ancestry, or because they happen to speak a certain language. Although, in actual point of fact, if we really consider all these points of differences, the sensible and rational among us would come to realize that they all go to attest to Allah's ability, for the holy Quran says in the Chapter of the Romans

And of his signs is the creation

Of the heavens and the earth

And the differences of your tongues and colours.

Verse no 22

However, mankind has gone goo far in this call of superiority, so much so, that some have claimed divine lineage, just like the ancient pharaohs of Egypt and there are so many autocrats and dictators who claim the same thing. Not only that, but the Quran tells us that the Jews and Christians claim that they are

sons of God. The Jews in particular have really gone so far to say that they are God's chosen people on this earth and all of mankind are here to serve them as slaves. The holy Quran replies to these allegations in the Chapter of the Table

And the Jewes and the Christians said :

We are the sons of God and his beloved

Say, why then does He punish you for your guilty deeds ?

He has created. He forgives whomsoever He

Pleases and punishes whom He pleases.

Verse 18

When Islam came, human communities were suffering from the bondages of slavery and serfdom, whereby two thirds of society were slaves to the remaining third. However, with the advent of Islam, it announced that people are equal. Because they are all descendants of the same origin, for all mankind is the descendant of our father Adam and Adam was made from dust and clay. Indeed, all humans are like the teeth of a comb, no one is more distinguished or superior than the other, because of the colour of his skin, his tribal affiliations, nationality, race or sex. Each and every one of us has the right of creed that best speaks to his logic and and each and every one of us has the right to express his thoughts and beliefs in total freedom and without any pressure or force. Furthermore, each and every one of us has the right to act in his personal and financial matters as he sees fit, as long as such acts do not infringe upon the right of others or constitutes an act of aggression or hostility against them. Each and every one of us has the right to voice an opinion concerning the general or public policy of the country in which he lives, be it relative to internal or foreign policy. In short, we can sum up these different freedoms indo the following modern categories of conception :

1-religious freedom

2-freedom of thought

3-civil freedom

4-political freedom

religious freedom or freedom of creed is representative in the absolute freedom of man to believe in the religion that he chooses. Creed or religious belief is something that one feels with his soul and inner being, it cannot be forced unto one.

We have many instances in the holy Quran that confirm and assert the freedom of belief and creed and that the religion should not be forced upon anyone. Indeed, the holy book also says that the mission of the prophet Mohamed (PBUH) was to inform the people of his message and calling and not to force them to embrace Islam. The chapter of the Cave says

And say the truth is from your Lord

So whosoever decides then let him believe

And whosoever decides let him disbelieve

Verse 29

The verses of the holy Quran affirm that the mission of the prophet is to remind people, in the Chapter of El Gashiya, it says

So remind them

Surely you are only a constant reminder

You are not in any way a dominator over them

Except for him who has turned away and disbelieved

Then Allah shall punish him with great torment.

Verse 21 to 24

And Allah also says in the Chapter of Kaf

We know best what they say

And in way are you a potent over them

So remind by the Quran him who fears My threat

Verse 45

We also find this reference in the Chapter of the table

The messenger's duty is but to proclaim the message

For God knows all that you reveal

And all that conceal

Verse 99

And in the Chapter of Thunder, we read

To you is the proclamation

And we the judgment

Verse 40

Again we find in the Chapter of the Table,

Obey God and obey the messenger

And beware of evil, if you do turn back

Know you that it is Our messenger's duty

To proclaim the message in the clearest manner

Verse 92

It is related during the days of the prophet that a man from Medina by the name of Abu El Husseen, who was a Muslim, had two Christian sons. He asked the prophet for permission to force his two sons to embrace Islam. The revelation came to the prophet concerning this matter as follows.

Let there be no compulsion in religion

Truth stands out clear from error

Whoever rejects evil and believes in God

Has grasped the most trustworthy hand-hold

That never breaks and God hears and Knows all

Verse 256

It may spring to the mind of some that if this is the case for Islam to give the choice and freedom to choose one's creed, then why is there an Islamic ruling that any Muslim who reverts on his religion is punished by death ? Isn't this a contradiction with the principle of freedom of choice ? In order to answer this question, we first have to be aware of the reason for this Islamic principle. This rule was revealed in the holy Quran because some Jews had fallen into the practice of declaring at the beginning of the day had embraced Islam and then by nightfall they would announce that they had reverted to their original religion. They did this to cause confusion and spared doubt in the souls and spirits of the Muslim community. The holy book of Islam the Quran recounts this story, it says Chapter of the Family of Omran.

O ye people of the book, why do you

Confound the truth with falsehood

And keep back the truth and you

While you have knowledge ?

A section of the people of the book say :

Believe in the morning what is revealed

To the believers, but reject it at the end of the day

Perchance they may themselves turn back

And believe ni one unless he follows your religion

Say : true guidance is the guidance of God

That anyone should be brought the like of

What you have been brought , or that

They would argue against you before your lord

Say : all bounties are in the hand of God,

He grants them to who he pleases

And God cares for all and he knows all things

Verse 71 to 73

Since this was the practice of some of the jews, who bore ill feelings towards the prophet and his message and who merely wanted to spread confusion and doubt among the Muslims, the prophet said « death bewaits those who revert from their religion ». Hence, it transpires that this was a strategy to offset the malicious plans of some of the jews. Another reason is that every state has its own set of laws and decrees that apply to all those who live in that country and anyone who violates any such law or decree is punishable by the state and this is not an imposition on freedom or a restriction of any freedom. What I am trying to say is that any Muslim who goes on his religion is punishable by death because he has contravened an Islamic law that applies to all those living in the Islamic state, and not disposal of money and property. This document is well known in Islam and sets out in detail all these rights. Islamic jurists and ulamas have agreed on what has become known as the five necessities, which is the respect and sacredness religious belief, life, the mind, money and procreation. This principle of the respect of the rights of non Muslims in a Muslim society was asserted again and again in many hadiths of the prophet (PBUH), espcially the rights of people who believe in one of the revealed religions. On such hadith is « whoever harms a believer of the book (meaning a revealed religion), shall be my adversary, and whoever becomes my adversary remains so until the day of Judgement ». while another hadith says « whoever harms one of the believers of the book shall never smell the sweet perfume of Heaven ». A third hadith

says « whoever harms a believer of the book shall have harmed me, and whoever harms me angers allah ».

A Muslim society is required to deal with and treat non Muslims with Kindness and respect, giving them a helping hand whenever they need it, provided that they are peaceful towards the Muslims and are not antagonistic towards them and as long as they do not perpetrate acts of aggression or enmity against the Muslims or side with their enemies against them. This rule is stipulated in a number of occasions in the holy Quran, such as for instance the Chapter of the Mumtahana

God forbids you not with regard to those
Who fight you not for your faith
Nor drive you out of your homes
From dealing kindly and justly
With them, for God loves those who are just
Verse 8

The Muslim caliphs observed and abided by this rule as advocated by the Quran and the prophet (PBUH). Caliph Omar Ibn El Khattab was known for asking anyone who arrived at Medina about the people of the book (i.e. people who believed in revealed faiths) in their part of the country, lest they be treated unjustly by Muslims there and he was always assured that they met with the best possible treatment. History books have preserved a lettre addressed by Imam Ali (May Allah be pleased with him) to the person in charge of the treasury and tax collecting (El kharag) in which he warns him not to be too harsh on the people of the book while gathering taxes. The Imam said in his letter « If they cannot pay the taxes, do not force them to sell their clothes or risk their livelihood, nor force them to sell their cattle. Do not force them into

hardship if they cannot pay the due taxes. Do not and you shall be dismissed from this position ».

In the books of Islamic jurisprudence, we find more details on how a Muslim ruler or leader should act toward his people and subjects who are not Muslims and how such leader is responsible to defend them even it means risking death or fighting battles in order to defend. For instance we find that Ibn Hazm El Zahary wrote in one of his books entitled El Mohala aboout this responsibility saying « If we have people of the book among us and they are targeted by our enemies while in our midst, then it is our duty to go out and fight them in order to defend the people of the book who live amongst us, even if it means certain death because it is our duty to do so, as ordained by Allah and His prophet (PBUH). Failing to carry out this duty means disobedience of the commands of Allah and His prophet ». Another jurist El Karafi El Malky commented on this matter saying that « such a responsibility that puts the lives of people at risk is indeed a noble and great matter ».

We can cite here an actual event that proves this point when the Tartars attacked Damascus took hostage a large number of Muslims, Christians. A jurist called sheikh Ibn Taymiah went to the Tartar commander to negotiate the release of the prisoners, but when the commander refused to release the non Muslim prisoners, the sheikh refused his offer and insisted that all the prisoners be released, be they Muslims or non-Muslims, because he was well aware of his responsibility towards the non Muslim members of his community and of the teachings of the Quran and the prophet in this regard. In face of the determination of the sheikh not to abandon the non Muslim prisoners, the Tartar commander in the end agreed to release all the prisoners, Muslims and non Muslims.

Respect of others rights is a forgone conclusion in an Islamic society and anyone who disobeys this rule is punishable, regardless of his position in society. Each and every one of us was born a free man and we all have the right to practice our rights and freedoms, be it freedom of work, speech or any kind of activity, as long as it is permissible and does not violate or contravene public values and morals.It is related that during the time of the Caliph Omar Ibn Khattab, when Amr Ibn El Aass was Wali (ruler) of Egypt, a horse race took place in which any who desired to take part could do so. Amr Ibn El Aass' son happened to enter the race, in addition to a number of Coptic youths. The race was eventually won by one of these Coptic youths and the Wali's son found it hard to accept that he be beaten by a commoner and he vented his anger on this youth by beating and hitting him telling him how dare he beat the sone of the noble one. When the youth found no one to resort to and stand by him in Egypt, he went to Medina and met with Calph Omar Ibn Khattab. He told him the whole story and Omar called Amr Ibn El Aass and his son to investigate the matter and hear their side of the story. When Omar ascertained the truth of the Egyptian youth's story, he gave him his stick and told him to hit the son of the noble man. When the young man did so, Omar told him to Amr too (the Wali) the young man turned to Omar and said « O Caliph I only need to hit he who has hit me ». Omar replied to him that the wali had enabled his son to hit him with his power. Omar then turned to Amr Ibn Aass and reprimanded and chided him severely for what he had allowed his son to get away with saying « Amr, since when do you enslave people whom have been born freemen ».

History also tells us another interesting story related to the people of Samarkund, when it was opened by a Muslim commander Kotiba Ibn Muslim who did not follow the correct Islamic procedures before taking the city. When

Omar Ibn Abdel Azziz became Caliph, the people of Samarkund wrote to him complaining about the Muslim commander's action and behaviour. Omar ordered a Muslim judge to look into the matter and hand down his judgment. At first, the people of Samarkund were skeptical wondering if a judge would rule against a Muslim commander. However, when the judge reviewed the facts of the case and it became evident to him that the Muslim commander had not followed the procedures or steps ordained by Islam, he ruled that the commander and his army leave the city and start from anew, but this time following the correct Islamic procedures, by first calling upon the people to enter into Islam and if they refuse then they have to pay a tribute, and if they refuse to pay that sum, then he should forewarn them that he will fight them so that they can get ready to do battle. When the people of Samarkund learnt of the judgment given by the Muslim judge in their favour they agreed to let matters be as they are, out of a conviction that there is justice in ruling and that there is one rule for all, be it for commoners, Muslims or non Muslims. They were also convinced of the fact that an individual in the Islamic state enjoys the same right a Muslim enjoys and that all have the same obligations and responsibilities of the Muslim members of society.

Indeed, the Islamic jurists have laid down a public rule that applies to everyone, this rule is « we are all equal in rights and responsibilities ».

Research On Line: Internet for Educational Purposes (IEP)

Miss Samia Kara
Department of Foreign Languages
University Mentouri- Constantine

يهدف هذا المقال إلى تبيان أهمية الإنترنت بالنسبة إلى الباحثين في الميدان التربوي، إذ أنـه جـاء كنتيجة لتجربتنا الشخصية في ميدان استعمال خدمات محطّات شبكية من أجل اسـتخراج الوثـائق في هذا السياق التي نقوم بتقديم الإنترنت في شكل تعاريف تقنية و تطبيقيـة مسـاندة ببوبليوغرافيـا مـع مجموعة من الأساسيات المنهجية المتفق عليها.

Introduction

The technological boom that has characterised the last decade was behind the emergence of a virtual world called Internet where transactions, be they or not of a commercial nature, are held within a very short time and regardless of the situation of the contractors. Today, people do no longer talk in terms of distance and countries and words such as earth, planet, surfing, e-mail, shopping on the web and online serve the new fashion. So, it is but logical that Education, as a component of modern life, be invaded by Internet as well. The aim of this paper is to demonstrate how useful is Internet for researchers in the educational realm. It gropes for sharing our personal experience in using web sites resources for documentation purposes. To this end, we will introduce Internet in terms of technological definitions and applications. An illustrative webliography together with a comprehensive set of methodological conventions would be made use of as well.

1. Internet :

Internet is a world-wide computer network which ' offers instant access to hundreds even thousands of computer files relating to almost any subject, including articles, illustrations, sound and video clips and raw data' (Lester, 1999: 28). So, we can consider Internet as a sort of technological exhibition of

virtual goods (be they of commercial, educational or informative nature). In other words, it is a technological application of scientific advances in the realm of human communication whereby one is enabled to interact with the whole world outside using one's finger - tips and eyes.

2. World Wide Web (WWW):

It is a group of interrelated computer files displayed in the form of programs we reach thanks to browsers such as Netscape Navigator and Microsoft Internet Explorer. These programs appear on the screen in the form of pages which are constructed through the use of particular complex languages called Markup Languages enabling the computer to decode them. Among these languages we can cite :

- Hypertext Markup Language (HTML) : It uses ' tags to describe how data will be presented on a web page' (Davis-Tanous, 1999 : 1).

- Standard Generalised Markup Language (SGML) : It ' allows a programmer to format documents' (Davis-Tanous, 1999 : 1).

- Extensible Markup Language (XML): It combines features of both HTML and SGML and is characterised by the fact that it is compatible with many browsers and ' capable of formatting data so that information on the WWW is found more quickly and easily' (Dvis-Tanous,1999: 1).

The network of the WWW is opened to access through websites (home pages of libraries, companies, administrations...) which are connected through hypertext links. The latter are '« hot » text or icons that, when clicked, instruct the computer to perform certain functions, such as to go to another file within this vast network (web)' (Lester, 1999 :28).Each file in the network has a particular address which is specified in a particular format called Uniform Resource Locator (URL).

One has to note that the WWW is not the only existing protocol (i.e. technological process) for technological transmission of data. Indeed, other protocols may be used. Among these protocols we can cite:

- Gopher: Unlike the WWW which enables us to move from one site to another, the Gopher protocol investigates layers of information on the same site.

- File Transfer Protocol (FTP) : It enables us to copy files from the site into one's own computer.

- Telnet: It enables us to access a computer in the net and use it as ours. It needs a login and a password.

3. Search Engines:

To access a particular site or document, the researcher should use search engines which are themselves internet sites which can explore and index other sites. Lester (1999) proposes the following ones :

Alta vista: < http:// altavista.digital.com/>
Excite: <http://www.excite.com>
Hotbot: <http://www.hotbot.com>
Infoseek: <http://guide.infoseek.com>
Lycos: <http://www.lycos.com>
Open Text: <http://www.opentext.com/omw/f-omv.html>
Search: <http://www.search.com>
Webcrawler: <http://www.webcrawler.com>
Yahoo !: <http://www.yahoo.com>
Clearinghouse: <http://www.clearinghouse.net>
Internet Public Library :<http://ipl.sils.umich.edu/>
Planet Earth Virtual Library :< http://www.nosc.mil/planet_earth/info.html>
Savoy Search: <http://www.cs.colostate.edu/~~dreiling/smartform.html>

These search engines provide searching opportunities through key-words indexes as well as subject directories. Using them is a very easy and pleasant activity which does not require any particular skill.

4. Research Applications of Internet :

a. E-mail :

It is the most widely used Internet application. The researcher can use a virtual electronic box to send and receive mail. The address looks like :

samia.kara@caramail.com

It includes the form of the name the owner chooses (he may use numbers as well) in addition to the @ and the site which offers the opportunity of creating the mail box. The operation of sending and receiving messages, unless there are problems of disconnection, is very quick (seconds). The E-mail enables the researcher as well to receive / send information in the form of attached files that can be, for instance, imported from a floppy.

b. Electronic Lists and Forums:

The researcher, here, integrates a virtual group of people having similar interests and whereby he ' can participate in a professional dialog and share resources'(Le loup et al,2000 :1).

c. Online Journals and Magazines:

As their names suggest, they are professional journals and magazines the researcher can consult using the computer. They are free, regular but do not exist in a paper form. According to Le loup et al (2000), their advantages are to be seen, mainly, in terms of saving time while reaching a large and diverse audience as well as including links to related background or reference data (on the web) thanks to the hypermedia nature of their articles.

Accessing online journals, periodicals and magazines requires that the researcher uses a search engine. For example, in Altavista the researcher can click on 'education' then 'journals' from the key directories and have access to links to online journals. He can , as well, use a key-word search : 'education + journals'.

Slowinsky (1999) advises us to use as a starting point the virtual library located at URL: <http://www.csu.edu.au/education/library> or the Center for Instructional Materials and Computing Education Journal Annotations located at URL : <http://cimc.soemadison.wisc.edu/resources/anno-AB.html> . These two sources would enable us to access journals as well as web sites.

As to periodicals, Slowinsky (1999) suggests to start the search at URL : <http://www.triangle.co.uk/index.htm>. It would provide us with links with periodicals having different educational foci.

d. Examining Library Holdings:

Consulting library holdings is, today, possible through Internet. Indeed, many of them provide an Online Public Access Catalog (OPAC) which allows for searching on the web their collections.

Lester (1999) advises us to consult :

LIBCAT: <http://www.metronet.lib.mn.us/lc/lc1.html>

LIBWEB: <http://sunsite.berkeley.edu/libweb>

to access an overview of online libraries in terms of holdings and addresses He also proposes to consult :

Carl Uncover: <http://www.carl.org.uncover/>

a site which offers a keyword search of 17,000 journals by author, title and subject.

e. Consulting Up-dated Educational Standards :

This operation allows the researcher to be aware of what is happening in the world of education in terms of renewed standards and norms. One of the best databases is located at URL :< http:// putnamvalleyschools.org/standards>.

f. Browsing Opportunities in Relation to Funding and Grants :

In addition to scholarships which are available through search engines in the form of explanatory documents and application forms, the researcher can find grants and application forms on particular sites designed exclusively for this reason and located , for instance, at URL : <www.ed.gov/funding> or <www.ed.gov/grants app>.

We must note that these sites are American and that almost all universities over the world provide useful data about funding opportunities within their systems. As to Algeria, the site : <http://www.algeriainfo.com> provides useful hot links to ministries, administrations as well as institutions which provide funding opportunities such as the Agence Nationale pour le Développement de la Recherche Universitaire (ANDRU) and the Centre de Recherche en Economie Appliquée pour le Développement (CREAD).

g. Using Sites for Translation Purposes:

It happens that we bump into texts written in languages we do not master. An instant translation can be operated using particular sites such as the one located at URL : < http://babel.altavista.com/translate .dyn->. The researcher can import his document by citing its URL and translate it from and into different languages he has the choice of.

5. Citing Internet Sources:

Internet sources, like any other traditional type of references, need to be cited. However, their specific form requires a specific citing format. The documents I have been consulting until now agree on using the traditional format to which we add the URL.

Lester (1999) pinpoints in details the Modern Language Association (MLA) and the American Psychological Association (APA) styles which deem it important to add the date of the researcher's access to the documents before the URL. The APA specifies that this date has to be preceded by the word « retrieved ».

Lester (1999 : xi) goes on advising us to consult the following sites for an up-to-date guide to internet sites and documentation format in relation to more than twenty disciplines :

<http://www.apusu.edu/~lesterj/lester.htm>.
<http://longman.awl.com/englishpages/>.
<http://www.apa.org/journals/webre.html>.
<http://www.apa.org/journals/faq.html>.

6. Evaluating Web Sites:

The Web is growing wider and more complex every day (if not every hour). This is to say how much it is important for the researcher to learn the

skill of saving time and energy. Indeed, Internet is so powerful and attractive that many people may get caught in a sort of a trap in the form of addiction. They may spend whole days in front of their screens without being able to realise that they are harming their health as well as their time and energy.

To solve this dilemma, the researcher must learn how to select the sites he works on. This operation requires an evaluation he can make of the web sites. To this end, he can get inspired by consulting comprehensive lists of evaluative criteria among which we can cite the one that has been elaborated by Abdullah (1998). Abdullah (1998 :1) claims that 'not every site makes a good resource' and suggests a checklist made of thirty six items grouped under the headings : technical considerations, purpose, content, authorship, sponsorship, functionality, design and aesthetics. The application of this checklist enables the researcher to classify his sites in terms of value in relation to his research goals, time allotted and focus.

Conclusion

The huge technological revolution that has lately taken place in the world and which has invaded all the aspects of our daily life, makes it urgent for us to cope with the new developments. I would like to argue that we must train our students to manipulate these tools before it becomes late for bridging the gap. It is time, I believe, that we start thinking about future generations in terms of scientific investment. An investment that should prove to be fruitful on the long term which becomes a short one when it comes to Internet terminology.

References:

Abdullah. M.H. (1998) 'Guidelines for Evaluating Web Sites'. In ERIC Digests.

URL :<http://www.ed.gov./databases/ERIC-Digests/ed426440.html>.

Davis-Tanous. J. (1999) 'XML : A Language to Manage the World Wide Web'. In ERIC Digests.

URL :<http://www.ed.gov./databases/ERIC-Digests/ed437941.html>.

Leloup . J. W. ; R. Ponterio ; S. Cortland (2000) 'Enhancing Authentic Language Learning Experiences Through Internet'. In ERIC Digests.

URL :<http://www.ed.gov./databases/ERIC-Digests/ed99-CO-0008>.

Lester. J. D. (1999) Writing Research Papers : A Complete Guide. Longman (9th edition).

Slowinski. J. (1999) ' Using the Web to Access Online Education Periodicals'. In ERIC Digests.

URL :<http://www.ed.gov./databases/ERIC-Digests/ed430584.html>.

Appendix I

An Example from <http://www.ed.gov/databases/ERIC-Digests/index>

2000/10/25 -- List of 41 new ERIC Digests

ED437766 Rights and Responsibilities of Parents of Children with Disabilities: Update 1999. ERIC Digest #E575.

ED437767 Curriculum Access and Universal Design for Learning. ERIC/OSEP Digest #E586.

ED437941 XML: A Language To Manage the World Wide Web. ERIC Digest.

ED438010 Computer Literacy for Community College Students. ERIC Digest.

ED438011 A Review of Community College Curriculum Trends. ERIC Digest.

ED438147 The School-within-a-School Model. ERIC Digest.

ED438148 Postsecondary Financial Aid for American Indians and Alaska Natives. ERIC Digest.

ED438149 Cultural Resources for Mexican American Education. ERIC Digest.

ED438150 Promoting Reading among Mexican American Children. ERIC Digest.

ED438151 Multicultural Issues in Outdoor Education. ERIC Digest.

ED438152 Attracting and Retaining Teachers in Rural Areas. ERIC Digest.

ED438153 Improving Rural School Facilities for Teaching and Learning. ERIC Digest.

ED438154 Education and Development in Poor Rural Communities: An Interdisciplinary Research Agenda. ERIC Digest.

ED438155 Teaching American Indian and Alaska Native Languages in the Schools: What Has Been Learned. ERIC Digest.

ED438244 The National Assessment of Educational Progress in Civics.

Appendix II

An Example of Results Coming out of the Use of a Search Engine

WebCrawler Search Results for: english language curriculum and textbook

Web Results for: english language curriculum and textbook

(26-50 of 3260) - show titles for these results.

63% eBay Listings: Language

Keep up to date on eBay's new site with the Bulletin! Cool Happenings. Find out what's cool at eBay! Sell your item in the Educational : Language category Similar Pages

http://listings.ebay.com/aw/listings/list/all/category1110/index.html

63% Russian Resources

Open courses at the University of Sussex School of European Studies. Internet resources for teachers and learners of Russian. Language-learning software to download. Similar Pages

http://www.sussex.ac.uk/langc/russian. html 62%

Apply Yourself: English For Job Search and Success

March 1998 Apply Yourself: English For Job Search and Success Lisa Johnson. Lynne Levey. and Elizabeth Chafcouloff (1996) White Plains. NY: Addison Wesley Longman Inc. Similar Pages

http://www.kyoto-su.ac.jp/information/tesl-ej/ej10/r5.html

62% Business Text Review

September 1996 Open for Business: Communication Activities for Students of English Boston. MA: Heinle and Heinle Publishers Pp. ix + 165 ISBN 0-8384-2751-0 (paper) US $14.00 Similar Pages

http://www.kyoto-su.ac.jp/information/tesl-ej/ej06/r1.html

61% Palestine English Paper

Appendix III

An Example of a Collection of Sites

(<http://www.ed.gov/databases/ERIC-Digests/ed439703.html>

* Berit's Best Sites for Children: One of the oldest and most reliable lists of sites for children in primary grades. Compiled by a librarian.

http://www.cochran.com/theodore/beritsbest/

* BJ Pinchbeck's Homework Helper: Compiled by a middle school student who understands the reference needs of his fellow students.

http://www.bjpinchbeck.com/

* Kathy Schrock's Guide for Educators: Home Page--A popular site for teachers.

Compiled by a school librarian who has also created a collection for students.
http://school.discovery.com/schrockguide/

* Kid Info/School Subjects: Another student-created site. Arranged by subject area and linked to many of the best educational sites online.
http://www.kidinfo.com/School_Subjects.html

* PBS Teachersource: Sites selected for curriculum content, arranged by subject areas.
http://www.pbs.org/teachersource/recommended/rec_links.sht m

* 700+ Great Sites from ALA: Compiled by members of the American Library Association. For students, teachers, librarians, and parents.
http://www.ala.org/parentspage/greatsites/

ART:

* Artchive: an impressive group of Web sites and book suggestions for artists and schools of art including Impressionism, Cubism, Photography, and Abstract Expressionism. Try one of the tours.
http://artchive.com/core.html

CURRENT EVENTS:

* CNN Interactive: Read the latest news. Search the archives for information about past events. Choose links to top stories, hot topics, sports, weather, and more.
http://cnn.com/index.html

REFERENCE MATERIALS ONLINE:

* AskA+ Locator: Need to find an expert on a particular subject? The AskA+ Locator will allow you to search for experts by subject area and grade level.
http://www.vrd.org/locator/subject.html

* Atlapedia Online: Contains full-color physical and political maps as well as key facts and statistics about countries of the world.
http://www.atlapedia.com/index.html

* Biography: Search a database of biographies of over 20,000 notable people. Uses the Cambridge Encyclopedia Database and the Cambridge Dictionary of American Biography.
http://www.biography.com/

* Britannica Online: Online encyclopedia information as well as links to selected Web sites.
http://www.eb.com:180/

* "Do We" Really Know Dewey? This ThinkQuest winning site assists with learning the Dewey Decimal System, including quizzes. Made for kids, by kids.
http://tqjunior.thinkquest.org/5002/

* Encarta Online: A concise version of Encarta's CD-ROM. Includes short encyclopedia articles and hot topics.
http://encarta.msn.com/EncartaHome.asp

* Kids InfoPlease: Ready reference combination. Includes Information Please Almanac, Columbia Encyclopedia, and Random House Webster's College Dictionary.
http://kids.infoplease.com/

* Occupational Outlook Handbook: Find out about education requirements, job outlook, working conditions, and earnings for hundreds of careers.

http://www.umsl.edu/services/govdocs/ooh9899/1.htm

* Research and Web Citations from Nueva School-Helps students with the research process, learn how to create bibliographies and how to use search engines effectively.

http://www.nueva.pvt.k12.ca.us/~debbie/library/research/re search.html

SCIENCE RELATED SOURCES:

* ASK-A-SCIENTIST Archive: The information found in these archives is outstanding. Covers many science topics including astronomy, biology, and chemistry.

http://newton.dep.anl.gov/archive.htm

* How Things Work: A physics professor's compilation of his students' frequently asked questions. A rich resource for students explaining why and how things work.

http://rabi.phys.virginia.edu/HTW/

* MAD Scientist Network--Great "library" collections. Search the archives for previously asked questions. Try the labs!

http://www.madsci.org/

* NASA: Visit this site when you have a question or research topic about space.

Link to pages about Mars, the space shuttle, and the MIR space station. Search NASA's hot topics.

http://www.nasa.gov/

* Neuroscience for Kids-Resources about the brain and spinal cord. Written with kids in mind.

http://faculty.washington.edu/chudler/neurok.html

* Nine Planets: Multimedia Tour of the Solar System: Images and information: about the solar system, planets and their moons, and other celestial systems.

http://seds.lpl.arizona.edu/nineplanets/nineplanets/ninepl anets.html

* Periodic Table of the Elements: Los Alamos National Lab provides chemical information including uses, sources, and history of elements.

http://pearl1.lanl.gov/periodic/

* Smithsonian Institution Frequently Asked Questions: Provides the answers to students' questions about common research topics including science and social science.

http://www.si.edu/resource/faq/start.htm

* Science Fair Project Guide: A collection of sites, resources, and project ideas for science fairs. From The Internet Public Library.

http://www.ipl.org/youth/projectguide/

* Sea World/Busch Gardens Animal Resources: Animal Information Database. Presents reliable information about marine and land animals and conservation.

http://www.seaworld.org/infobook.html

La liberté de la presse en Algérie Entre atteintes et revendications (1947-1954)

F.Z. GUECHI
M.C en Histoire
Université Mentouri Constantine

يتناول هذا المقال موضوع الرقابة على الصحافة الجزائرية وأساليب قمعها في ظل القانون الأساسي للجزائر (1947) الذي منح تمثيلا نيابيا للجزائريين مناصفة مع المستوطنين كما اعترف باللغة العربية لغة رسمية. وعليه قد ينتظر المرء أن يسمح هذا الوضع الجديد للجرائد الجزائرية الناطقة بالفرنسية وخاصة بالعربية بالتعبير عن المطامح الوطنية بحرية أكبر نسبيا. لكن المتابعة ستشتد وتأخذ أشكالا مباشرة ومنها الحجز الإداري، والمتابعة المساس بأمن الدولة وبطرق غير مباشرة مثل التعسف في توزيع حصص الورق أو عرقلة عملية التوزيع. ومن ثمة قام أصحاب الصحف بمجابهة كل هذه الممارسات -المنصوص عليها صراحة والمسكوت عنها- بشتى أنواع المقالات من أجل تمرير الرسالة المنوطة بجرائد الرأي الجزائرية خاصة المناهضة للإدارة الاستعمارية في تلك الفترة.

La presse algérienne a toujours été régie par des mesures discriminatoires jusqu'en 1962. Aussi la revendication de la liberté de la presse ou de son respect quand elle était reconnue par les lois, demeurait une constante. Ce n'est qu'avec le statut de l'Algérie de 1947 que l'Arabe gagne le droit de cité comme langue officielle en Algérie. C'est pourquoi les journaux nationalistes ou démocrates de la période vont constituer en 1950 «un comité de défense de la liberté d'expression » pour protester contre le régime répressif auquel ils sont soumis.

En effet, au moment où cessait officiellement le régime de guerre avec les suppressions successives de l'autorisation préalable (février 1947) et de la censure préventive (mai 1947), et ou la liberté de la presse était accordée et garantie aux publications de langues arabe et française à la fois, s'établissait un arsenal de circulaires et de notes gubernatoriales destiné à réprimer toute expression nationaliste, de façon déguisée dans la mesure du possible. Les auteurs de ces circulaires, aussi bien Y. Chataigneau, gouverneur général, que son successeur M.E. Naegelen voulaient «en *somme que fut réprimée la propagande nationaliste, déclarée «anti-nationale » mais en recommandant d'éviter les poursuites pour délit d'opinion ou plutôt de les camoufler sous d'autres prétextes »*[1].

En effet les journaux se plaignaient du contingentement de papier qui servait de prétexte pour limiter l'audience ou faire taire un journal[2]. Ils dénonçaient aussi les abus des administrateurs qui interdisaient Al Basa'ir, AL Djaza'ir Al Djadida ou Al Maghrib Al Arabi dans leurs localités[3]. Mais «des mesures répressives », le plus couramment, «prises *à l'égard des périodiques musulmans dès février 1948 et jusqu'en 1952 sont de trois ordres : saisie administrative pour trouble apporté à l'ordre public, poursuite pour publication de fausses nouvelles, poursuite pour outrage ou diffamation*"[4].

Cette répression organisée et déguisée ne se limitait pas à la presse de langue arabe. Les mesures de saisie, les amendes et les poursuites judiciaires frappaient tous les journaux que le colonialisme accusait de porter atteinte à l'ordre public. Et si dans l'ensemble les organes en français plus nombreux et plus fréquents ont été les plus touchés[5], le cas d'Al Maghrib Al Arabi est typique, puisqu'il a subi tous ces procédés répressifs aussi bien dans sa version originale de langue arabe que dans les suppléments en langue française.

i) Al Maghrib Al Arabi revendique sa liberté.

Al Maghrib Al Arabi, (organe non officiel du MTLD) étant le plus touché par cette persécution répressive, il est celui qui en parle le plus souvent. Dans les quarante cinq numéros édités (en arabe) on recense soixante sept articles relatifs à la presse. Trente sept traitent de la vie et de l'activité du journal Al Maghrib Al Arabi même et les vingt six autres informent sur la presse maghrébine et arabe. Or deux fois sur trois au moins, ces articles - de l'étude à l'entrefilet - ont pour sujet principal la liberté de la presse ou plutôt les atteintes colonialistes à cette liberté pourtant reconnue par la loi.

Dès le premier numéro (13/06/1947) Al Maghrib Al Arabi s'indignait du peu de cas qu'on faisait des « *libertés démocratiques qui sont un droit naturel et une étape indispensable vers la souveraineté* »[6]. La première de ces libertés n'est autre que la liberté d'expression et de pensée. Il dénonça avec virulence, (dans un petit article en page deux), la « *saisie de journaux tunisiens dans la capitale algérienne* », pour avoir « *exprimé leurs sentiments de deuil, à l'occasion du triste anniversaire du protectorat* », par ces numéros spéciaux encadrés de noir. « *Nous protestons contre cette saisie injustifiée et déclarons que l'Algérie partage le deuil de sa grande sœur* »[7].

Très rapidement Al Maghrib Al Arabi allait avoir l'occasion de s'indigner des saisies opérées à son encontre dont la première eut lieu en février 1948. Elle concernait le numéro 20 du 13/02/1948 édition française et le numéro 21 du 18/02/1948 édition originale en arabe[8] Cette mesure est l'exemple de « *la saisie administrative, répressive, exercés dans le cadre du maintien de l'ordre public* »[9]. Elle est exercée dans les mains des vendeurs, à travers tout le territoire algérien. « *A Constantine et dans le Constantinois, contrairement à la loi, aucun récépissé n'est délivré aux vendeurs, par la police, sur les exemplaires saisie* ». En réponse à leurs protestations « les vendeurs sont odieusement brutalisés par la police »[10] . Le motif de saisie était la publication dans le numéro 20 d'un écrit du P.P.A., pari dissous. Al Maghrib Al Arabi considère ce prétexte ridicule car le journal « Unir », feuille colonialiste et raciste, publiait des numéros entiers de la «nation algérienne » journal clandestin du P.P.A « mais n'a jamais été inquiété »[11]. Cette saisie de grande envergure n'était que le prélude de mesures aussi sévères qu'illégales.

A partir de février, avec l'arrivée de M.E. Naegelen à la tête du gouvernement général, commençait une véritable persécution contre les périodiques « anti- nationaux ». Il voulait, à défaut de censure interdite par la loi, s'assurer à ce point de vue, la connaissance du «texte des documents à l'impression avant leur dépôt légal, de façon que la saisie puisse être prononcée avant toute diffusion »[12]. Cette note fut appliquée aussitôt contre Al Maghrib Al Arabi.

En effet le 23 mars, l'administration du journal est encerclée par la police qui procède à une perquisition. Cette situation persiste jusqu'au 11 avril[13]. Le préfet d'Alger avait ordonné «de briser les plombs et d'arrêter le tirage d'un numéro d'Al Maghrib Al Arabi alors que 19.000 exemplaires ont déjà été mis en vente. Cette saisie préventive, en dehors de toute poursuite judiciaire est une pratique illégale[14]. Huit numéros ont été saisis durant cette période, quatre en arabe et quatre en français. La répression touchait les dépositaires et les vendeurs. Ils sont arrêtés, interpellés par la police ou poursuivis en justice. En dernier recours le Gouvernement Général prive le journal de sa part - déjà minime - en papier Al Maghrib Al Arabi disparaît trois mois[15].

Cette attitude vis-à-vis d'Al Maghrib Al Arabi s'intègre dans la vague de répression généralisée qu'à connue l'Algérie dans les années 1948/1950. D'ailleurs le journal fait le lien dès le départ et fait remarquer que l'administration préparait «par ces manoeuvres perfides le climat pour les élections de l'Assemblée algérienne ». Mais «ces plans diaboliques ne peuvent réussir avec le peuple algérien ». « L'injustice et l'arbitraire raciste qui les (Algériens) frappent ne feront, au contraire, que renforcer leur sentiment national et les pousser plus avant dans la vois de la liberté et de la démocratie[16]

En février 1949, il est saisi dans les mains des vendeurs à Mostaganem. Conduits au Commissariat, puis à la prison où ils furent priés de laisser leurs lots de journaux (A.M.A.), les deux vendeurs[17] - dont un dépositaire - refusèrent. « Ils préfèrent passer la nuit en prison et n'en sortir qu'avec leur marchandise ». L'auteur de cet article paru le 11 février 1949 salua ces deux militants à la conduite exemplaire. Les numéros 43 et 44 aussi sont saisis un peu partout en Algérie[18]. Ainsi dans le dernier comme dans le premier numéro Al Maghrib Al Arabi proteste avec véhémence contre toute les atteintes à la liberté de la presse, «l'une des conditions essentielles de la civilisation dans ce monde trouble[19] et il appelle à «lire Al Maghrib Al Arabi le porte-drapeau du combat national »[20].

Contrairement à Al Maghrib Al Arabi qui manifeste son indignation contre les abus de l'autorité colonialiste par la fréquence et l'intensité des dénonciations, Al Basa'ir emploie plutôt l'étude documentée et interpelle directement ou indirectement les services concernés. Il l'a fait au moins deux fois avec les services de surveillance de la presse comme nous allons le voir. Cela n'exclut pas de temps à autre «une protestation » de quelques lignes concernant un fait précis; tel ce défi lancé à cet administrateur de « Michelet » qui réprimait bassement des vendeurs d'Al Basa'ir, de pouvoir arrêter sa diffusion. « Al Basa'ir se vendra à Michelet et dans toute la Kabylie n'en déplaise aux infidèles » et il « fera échouer la politique colonialiste qui tend à arracher les Kabyles à l'arabe et l'arabité »[21].

ii) Al Basa'ir dénonce la censure au Maroc.

Si on laisse à côté les saisies préventives que pratiquaient l'administration colonialiste à l'égard de la presse on peut dire que l'on n'enregistre aucune plainte (dans les journaux) ou protestations contre la censure en Algérie. La censure en tant que contrôle et intervention préalable à toute publication persistait au Maroc. Pour protester contre cette pratique les journaux marocains

laissaient de grands blancs sur leurs colonnes à l'emplacement des passages censurés, avec pour seule mention « [censure] », Al Alam, consulté pour les années 1948 à 1951- pour confirmation- fournit de nombreux exemples à cet égard[22].

Al Basa'ir qui bénéficiait d'une large audience au Maroc se fit un devoir de publier les échos d'indignation parvenus de l'Orient Arabe et traduits par un lecteur marocain dans cet article intitulé « les bienfaits de l'ail : dédié à la censure »[23]. Cette publication est d'autant plus significative qu'elle paraît en mai 1948 au moment où la répression bat son plein en Algérie.

La revue Al Kitab, indignée par les blancs de la censure qu'elle rencontre dans la presse marocaine publie un article de protestation contre les atteintes à la liberté et essaie de défendre l'idée que le bon sens exige le respect de la liberté d'expression à une époque où les chuchotements des lèvres les vibrations de cœur se transmettent aussi rapidement que les ondes. Un lecteur marocain averti constate avec bonheur l'attention et la compassion des confrères arabes à la situation que vit l'écrivain et le journaliste au Maghrib. Il décide de faire connaître ces réactions venues d'Egypte et s'adresse à Al Basa'ir. C'était la genèse de l'article et voici un résumé de son contenu.

La revue Al Kitab constate avec amertume et consternation que la presse marocaine subit encore les caprices de la censure qui rend les textes inintelligibles par la coupure et la suppression d'un ou plusieurs paragraphes. Le journaliste d'Al Kitab critique et ironise à propos de ceux qui croient encore a l'efficacité de la censure. Mais il s'interroge, perplexe, sur «la raison (sagesse) qui pousse les hommes de la censure à laisser l'emplacement du passage censure en blanc, à l'exception de l'expression «supprimé *par la censure* ». Et de se demander s'il n'était pas préférable de noircir ce vide serait - ce avec des bonnes paroles sur les « bienfaits de l'ail » ou «la pêche du poisson dans les océans »; une manière d'effacer toute trace de leur acte et pour ne pas attiser la curiosité à vouloir deviner ce qui est supprimé et pour ne pas souffrir de cette épée menaçante au dessus des têtes ». En réalité et le jouranliste d'Al Kitab devait le savoir, les censeurs n'aiment pas du tout les blancs de "la censure » et pour cause ! Ce sont les journaux censurés qui tiennent à dévoiler silencieusement ces infractions en laissant des blancs. Effectivement cela attire l'attention, la curiosité et l'indignation du lecteur.

Quant à Abd Al Qader Sahrawi, le lecteur de Casablanca, il trouve ingénieuse l'idée «des bienfaits de l'ail » et se propose d'en faire une étude pour faciliter la tâche aux services de la censure au cas où la matière leur manquerait.

Il en profite pour ôter quelques illusions au confrère égyptien qui attribuait de généraux sentiments aux censeurs en les appelant à se référer aux lois. Il le rappelle à la réalité par ces termes : « Que Dieu Bénisse ta noblesse et la pureté de ton cœur [...] tu te souviens encore de la loi ! Ne sais-tu pas ce qui se dit de nous et d'elle (loi) ? Que nous sommes une nation qui vit sans loi ? Ne sais-tu pas que des journaux parmi nous ont été interdits, ou subi des amendes excessives pour la simple raison qu'ils ont publié une information banale du type dont foisonnent les journaux dans le monde ? [ ] Ne sais-tu pas que les vendeurs de journaux ont eu des tracasseries, subi des interrogatoires, parce qu'ils ne dédaignaient pas de commercer avec quelques journaux tunisiens et algériens qui suivent une voie libre ? ... ».

Sur ce ton et dans ce style doublement affirmatif il brosse un tableau de la situation répressive de tous ceux qui usent de leur droit à la liberté d'expression.

Notons pour l'anecdote que pris par son sujet, A. Sahrawi en oublie de parler «des bienfaits de l'ail »; il se ravise avant de conclure et promet d'y « remédier ultérieurement »[24] Mais les services de la censure auront attendu en vain ces recettes !

A l'instar d'Al Maghrib Al Arabi, Al Basa'ir et Al.Jazair Al Jadida, Al Manar proteste contre tous les blocages apportés à sa diffusion. En Août 1951, il apprend à ses lecteurs dans les entrefilets du « courrier d'Al Manar », qu'il est interdit à Fez et Rabat. Comme la décision semblait définitive l'un de ses abonnés à Rabat «le prie avec regret de suspendre l'envoi qui ne parvient pas à destination »[25] Dans le même numéro et la même rubrique il s'indigne et proteste contre la nouvelle saisie de l'Algérie libre, à laquelle « nous venons à peine de souhaiter la bienvenue »... ». Cette nouvelle saisie est un coup porté à l'un des membres du Front algérien pour la défense et le respect des Libertés (F.A.D.R.L), elle vise à empêcher la nation d'entendre toutes les voix et toutes les explications autour du Front. Elle tient aussi à laisser le terrain libre devant la propagande colonialiste pour jouer son rôle dans la déformation des vérités ».

A partir de 1952, au moment où la répression contre les nationalistes devient ouverte et s'appuie sur le fameux article 80 du code pénal - lequel réprime toute atteinte contre la sécurité de l'Etat - la revendication de la liberté de la presse se confond avec la revendication des libertés fondamentales et la lutte contre la répression sous toutes ses formes, thèmes largement traités par l'ensemble des titres.

[1] - M.E. Naegelen - Cité par Collot. Op. Cit. P. 386.

[2] - Al Basa'ir : N° 19 - 12/01/1948.
Al Maghrib Al Arabi : N° 1 - 13 juin 1947.
Ifrikiya Al Shamailiya : N° 3 - Janvier 1949.

[3] - A.J.J. : N° 73 - décembre 1952 « La défense de notre presse » p.3.
N° 78 - mai 1953 ; Al Basa'ir N° 37 - 31 mai 1948 p.8.

[4] - Collot op. Cit. P. 386.

[5] - A.J.J. : N° 75 - février 1953 « B. Hadj Ali vous entretient de la saisie de « Liberté » » - p.3 ; 56 cm col.

[6] - A.M.A : N° 1 - 13/06/1947 - L'éditorial de présentation p. 1.

[7] - Ibid. - p.2.

[8] - A.M.A. : N° 21 - 18/02/1948 (A).
N° 22 - 27/02/1948 (A).

[9] - Collot (c) : op . cit. ; p. 386.

[10] - A.M.A. du 04/03/1948 (F).

[11] - Ibid. N° 21 - 18/02/1948 (A) « Agression criminelle contre la liberté de la presse, saisie du supplément français d'A.M.A » p.2. ; 31 cm col.

[12] - S.LN.A. - Archives Wilaya de Constantine - « Presse - Généralités N° 14 : Surveillance de la presse » - Alger le 26 Mars 1948.

[13] - A.M.A. : N° 25 - 07/07/1948.

[14] - Collot. Les Institutions de l'Algérie durant la période coloniale (1830-1962) . P. 387.

[15] - AM.A. N° 25 - 07/07/1948 « Le retour du journal A.M.A. au combat » p.1 57 cm col. ; signé « le rédacteur en chef » (Zahiri).
« A.M.A en difficulté financière » p.2.

[16] - A.MA. N° 25 - 07/07/1948.

[17] - « Abdelwahab. l'un des deux vendeurs arrêtés est le dépositaire d'Al Maghrib Al Arabi à Mostaganem » - A.M.A. N° 41 - 11/02/1949.

[18] - A.M.A 1°) N° 44 - 04/04/1949 : Editorial.
2°) N° 45 - 07/05/1949 : Saisie d'A.M.A dans quelques villes d'Algérie.
3)° N° 46 - 04/04/1949 « A.M.A confisqué à Larbaa ».

[19] - A.M.A : N° 28 - 21/08/1949 : « La presse nationaliste du Maghrib Arabe sous le joug colonialiste » - éditorial.

[20] - Ibid. N° 44. 04/04/1949 - petite manchette publicitaire.

[21] - Al Basa'ir : N° 37 - 31 mai 1948 - p.8 « Protestaion » (dix lignes).

[22] - Al Alam : collection conservée à la Bibliothèque Nationale de Paris sous la côté : Gr. Fol. Jo. 5661.

[23] - Al Basa'ir : N° 37 - 31/05/1948- p. 8 « Min Manafi` Al Thawm » : Muhdat ila al Raqaba » par A. Sahrawi ; 100 cm col.

[24] Al Basa'ir : N° 37, ibid.

[25] Al Manar : N° 8 - 30/08/1951.