مجلة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

دورية أكاديمية متخصصة محكمة

تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية

جمادى الثانية 1424 / أوت 2003

ISSN 1112-40-40

العدد 14

تم الطبع بشركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع – عين مليلة
http://www.elhouda.com

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

مدير المجلة

أ.د/ عبد الله بوخلخال

رئيس التحرير

د/ احميده عميراوي

مسؤول النشر

د/ احميده عميراوي

أمين المجلة

أ. محمود بن زغدة

أعضاء هيئة التحرير

أ.د/ عبد الله بوجلال

أ.د/ سامي عبد الله الكناني

أ.د/ أحمد صاري

أ.د/ رابح دوب

د/ بشير بوجنانة

د/ جمال شوالب

د/ سلمان نصر

د/ عمر لعويرة

د/ مولود سعادة

الهيئة الاستشارية

د. إبراهيم التهامي

د. سعيد فكرة

د. الشيخ بوعمران

د. عمار طالبي

د. عبد العزيز فيلالي

د. عبد الكريم بن أعراب

د. عبد الرزاق قسوم

د. محمد خزار

د. محمد لخضر مالكي

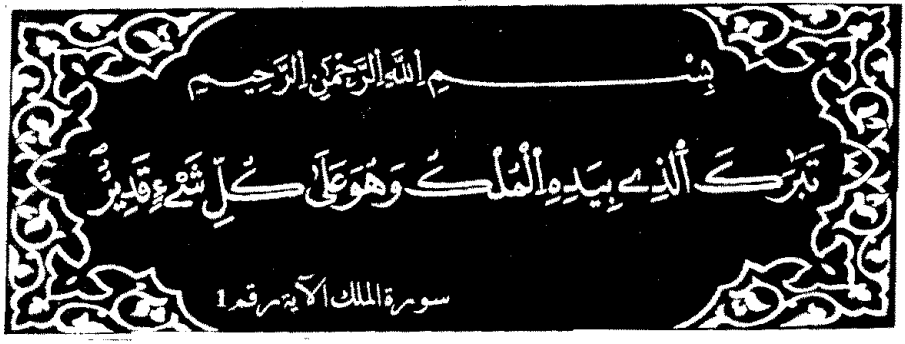
توجه جميع المراسلات والأبحاث باسم رئيس التحرير إلى العنوان الآتي:

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ص.ب 137 قسنطينة -الجزائر 25000

☎ 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 25 @ Wanadoo. dz

التلكس: 92954 usieak. dz


بسم الله الرحمن الرحيم
تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير
سورة الملك الآية رقم 1

قواعد النشر

يشترط في الدراسات والأبحاث المراد نشرها في مجلة الجامعة هذه ما يلي:

1- أن يكون الموضوع متميزا بالجدة العلمية، كأن يتناول قضايا:

- معرفة تخدم الحضارة العربية الإسلامية، تراثا وآفاقا.
- فكرية إنسانية تخدم الفكر الإنساني العالمي النـــزيه.

2 - أن يكون الموضوع مستوف الشروط العلمية الأكاديمية من حيث سلامة اللغة والضوابط المنهجية كاملة. ومن حيث توفر المادة الخبرية من مصادر ومراجع.

3 - أن يقدم البحث في نسختين على وجه واحد من الورقة، وفي قرص مرن 3.5 مرقونا ببرنامج word 97.

4 - لا يزيد البحث عن 5000 كلمة. ولا يعاد البحث إلى صاحبه.

5 - أن تدرج هوامش الموضوع بطريقة **آلية** (جديدة في كل صفحة).

6 - أن تكون الرسومات والصور والبيانات والجداول والملاحق منفصلة عن النص التأليفي. وتقدم في ملف مستقل عن القرص المرن.

7 - ألا يكون البحث قد نشر أو أرسل إلى جهة أخرى.

8 - تنشر المجلة الموضوعات باللغة العربية واللغة الفرنسية والإنجليزية مع ملخص بالعربية لا يتجاوز 100 كلمة.

9 - تخضع الأعمال المرسلة إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها، وتخبر إدارة المجلة أصحاب الأبحاث بنتيجة التقويم.

10 - يرفق البحث المقدم لإدارة المجلية بسيرة ذاتية علمية وصورة شمسية.

فهرس المحتوى

كلمة مدير المجلة الأستاذ الدكتور عبد الله بوجلال.....11

كلمة رئيس التحرير الدكتور عميراوي احميدة.....13

د. عبد القادر بخوش:

التحقيق التاريخي والعلمي للإنجيل.....15

الأستاذ عبد الوهاب فرحات:

أهميّة علم العقيدة ومكانته من العلوم الدينية.....29

الأستاذة فاطمة الزهراء عواطي:

أصول التنمية الاجتماعية في القرآن والسنة.....39

د. كمال لدرع:

مدى تأثير النية على أعمال وتصرفات الإنسان في الفقه الإسلامي.....51

د. بلقاسم شتوان:

زرع الأعضـــاء بـــين حـــق الله وحق الإنسان.....73

د. محمد بوركاب:

الاجتهاد التنـــزيلي في الفقه الإسلامي.....83

الأمين شريط

عن بعض مظاهر تأثير الدراسات المقارنة في مجال القانون الدستوري ودورها في تطور حركة تدوين الدساتير في البلدان الإسلامية.....93

د. عميراوي احميده:

من مصابيح الثورة التحريرية في الصحراء الجزائرية (التأريخ المخفي).....107

الأستاذ كمال جحيش:

الإنسان المسلم في شعر محمد إقبال.....121

الأستاذة زهية مرابط:

أعضاء النطق ووظيفتها الصوتية عند الخليل بن أحمد الفراهيدي.....131

الأستاذ عبد الوهاب بوشليحة:

ذاكرة الماء (محنة الجنون العاري) لواسيني الأعرج بين الاستلاب والمقاومة 147

الأستاذ أبو بكر عواطي:

مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير.....157

د. عبد الكريم بن أعراب:

مؤشرات دالة على مدى انتشار الثقافة العلمية في الجزائر.....175

د. نصر سلمان:

أهم الوسائل العلاجية لظاهرتي الغلو والتطرف 195

د. احميدة عميراوي

في رحاب جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الاسلامية.....211

تقـــــديم مدير المجلة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين يصدر هذا العدد من مجلة الجامعة – على بركة الله – حافلا بالبحوث المتنوعة المتعلقة بمجالات عديدة من تاريخ، وفقه، ودراسات قـــرآنية ، وأدبية ...إلخ .. والمجلة إذ تواصل مسيرتها بهدوء وثبات فإنها تهدف دائما وأبدا إلى دعم البحث العلمي وتشجيع الباحثين بنشر أعمالهم العلمية إلى القراء، حتى تكون مرجـــعا علميا في داخل الجزائر وخارجها، من أجل خلق مجال لتبادل الأفكار والخبرات العلميـــة مع الباحثين والمؤسسات العلمية والثقافية الوطنية والأجنبية.

كما لا أنسى أن أنوه من جديد بالمشرفين والباحثين المشاركين في هذا العدد، ومزيدا من البحث والاجتهاد والعمل. حتى ترسخ 4 قيم العلم والمعرفة بين أبناء الأسرة الجامعيـــة.

والله ولي التوفيق والحمد لله رب العالمين .

قسنطينة:21 جمادى الأولى 1424هـ 20 جويلية 2003 م

أ.د. عبد الله بوخلخال

مدير الجامعة

كلمة رئيس التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم

بمشيئة الله وقدرته يصدر هذا العدد 14 من سلسلة أعداد مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية مع افتتاح السنة الجامعية 1425/1424هـ الموافق 2004/2003م وأملنا أن يكون فاتحة خير على هيئة تسيير الجامعة إدارة وأساتذة وعمالا وطلبة.

وإننا إذ نقدم محتويات هذه المجلة فرجاؤنا أن تحظى بمزيد من ثقة القراء، وأن تستمر في الصدور في وقتها وبنهجها الإسلامي والإنساني العلمي. لأنها بحق تعدّ وجهَ الجامعة المشرق في الداخل والخارج؛ بما تقدمه من موضوعات علمية ومساهمات عملية لإثراء الفكر النير بتقديم رؤى فقهية، ومعلومات عقدية وتاريخية وأدبية وقانونية وثقافية.

والله المستعان ومنه التوفيق

قسنطينة في 21جمادى الأولى 1424/ 20 جويلية 2003

الدكتور عميراوي احميده

نائب مدير الجامعة

التحقيق التاريخي والعلمي للإنجيل

د. عبد القادر بخوش

جامعة الأمير عبد القادر

أولا- الأناجيل عند النصارى:

يحتوي الكتاب المقدس للنصارى على جزئين أساسين:

1- العهد القديم[1]: يغطي هذا الجزء فترة من التاريخ، تبدأ مع بدء الخليقة، وتشمل تاريخ اليهود وأخبار هم وتاريخ أنبيائهم.

2- العهد الجديد[2]: وهو الجزء الخاص بالنصارى، والذي ظهر بعد مجيء المسيح عليه السلام وان اختلفت النصارى حول أقسامه إلا أن المذاهب النصرانية اتفقت على جزء منه، والذي ظل القاسم المشترك بينهم جميعا هو الأسفار التاريخية أو التاريخية أو ما يعرف بالأناجيل وهي أربعة: انجيل متى، وانجيل مرقس، وانجيل لوقا، وانجيل يوحنا.

وقد تضمنت هذه الأناجيل أخبار المسيح عليه السلام وكل ما يتصل بنسبه ومولده إلى وقت صلبه، ثم خروجه من قبره ورفعه، وقد زعم النصارى أن هذه الكتب هي المصدر الوحيد الذي اشتمل على منظومة اللاهوتية للعقيدة النصرانية وهي: ألوهية المسيح وقضية التثليث، ومسألة الصلب والفداء، وهكذا ظلت الأناجيل المصدر الوحيد الذي ظل يمد النصارى بتعاليم المسيح وبسيرته.

1- إن بولس الرسول هو أول من أطلق عبارة العهد القديم على المجموعة التي تتكون منها اسفار الشريعة، والأنبياء وسار الكتب المقدسة وهي الوثائق الأولى لليهودية، قد اعتمدها النصرانية فيما بعد مع بعض الفوارق، فاليهود وبعدهم البروتستانت لا يعترفون إلا بالكتب الموضوعة بالعبرية وهي أربعون وأما سائر فرق النصرانية فإنهم يضيفون وضعت باليونانية، ويطلق البروتستانت على هذه الكتب صفة المنحولة.

انظر الأب اسطيفان شيرينيه، تعرف إلى الكتاب المقدس، ترجمة الأب صبحي حمودي اليسوعي، (بيروت: دار الشروق، 1986م)، ص5.

2- أما العهد الجديد فيضمن سيرة المسيح وأعمال رسله ورسائلهم ونبوءاتهم، وينقسم إلى ثلاثة أقسام: 1- أسفار تاريخية: وهي التي تعنينا، وتشمل خمسة أسفار وتسمى بالأناجيل الأربعة –متى، مرقس، لوقا، يوحنا، وسفر أعمال الرسل التي كتبها الوقا – 2- أسفار تعليمية: تحوي على إحدى وعشرين رسالة، وهي رسائل بولس- 3- سفر نبوي وهو رؤيا يوحنا اللاهوتي. أنظر المرجع نفسه، ص5.

إن الإنجيل كلمة يونانية الأصل يبدأ به إنجيل مرقس ومعناها أخبار سارة أو البشرى[1]، ولذلك فإن المسيح وصف دعوته ببشرى الخلاص، وذكرت عند حواريه من بعده بنفس المعنى، فيقول مرقس في إنجيله: "وبعدما أسلم يوحنا جاء يسوع إلى جليل يكرز ببشارة ملكوت الله، فتوبوا وآمنوا بالإنجيل"[2].

ثم تطور مدلول هذه الكلمة فأطلقت بمعنى الكتاب الذي يتضمن البشرى، وقد غلب استعمالها بهذا المعنى فيما بعد، فيقال: إنجيل متى، إنجيل مرقس، إنجيل لوقا، إنجيل يوحنا.

ثانيا– النقد التاريخي:

بعد أن مهدنا بذكر الأناجيل الأربعة، نتساءل: هل هذه الأناجيل التي يعتقد فيها أصحابها هي كتب أنزلها الله على المسيح فأملاها عليهم فكتبوها كما أمرهم أم أنها من وضع الذين تنسب إليهم، من تلاميذ المسيح؟ وعلى أية حال ينبغي أن نتعرف على الظروف الخاصة بكل كتاب من هذه الكتب وكيف جمع وما الأيدي التي تناولته؟ وبأي لغة كتب؟ وكيف أدرج في الكتب المقدس ثم كيف جمعت هذه الكتب في مجموعة واحدة؟

يتفق المؤرخون النصارى على أن الأناجيل الأربعة المنسوبة إلى أصحابها متى مرقس لوقا يوحنا روايات وأخبار نقلها هؤلاء الأتباع عن المسيح عليه السلام ودونوها حسب تصورهم الخاص عن حياته وبذلك فهم يتفقون على أنها ليست وحيا أنزل على المسيح، قبل أن نحقق في هذه الكتب نشير بإيجاز إلى الإنجيل الذي يعتقد بأنه ينسب إلى المسيح.

يؤمن النصارى بأن المسح عليه السلام كان له إنجيل وسلمه لحواريه وكلفهم بتبشيره ودليلهم في ذلك ما ذكره مرقس في إنجيله "وبعدما أسلما يوحنا جاء يسوع إلى الجليل يكرز ببشارة ملكوت الله ويقول قد كمل الزمان واقترب ملكوت الله فتوبوا وآمنوا بالإنجيل"[3].

---

1 – رحمة الله الهندي، إظهار الحق (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1986م)، ج1، ص56.

2– إنجيل مرقس: الأصحاح 1، الفقرتان 14-15.

3– إنجيل مرقس: إصحاح1، الفقرتان 14-15.

ويميل أغلب علماء النصارى إلى الاعتقاد بأنه في القرن الأول للميلاد وجدت رسالة تعد أصلا للأناجيل التي ظهرت فيما بعد فيذكر المحقق **نورتن** عن أوكهان قوله: "أنه كان في ابتداء الملة المسيحية في بيان أحوال المسيح رسالة مختصرة يجوز أن يقال أنها هي الإنجيل الأصل.

والغالب أن هذا الإنجيل.للمريدين الذين كانوا لم يسمعوا أقوال المسيح بأذنهم و لم يروا أحواله بأعينهم وكان هذا الإنجيل بمنزلة القالب وما كانت الأحوال المسيحية مكتوبة فيها على الترتيب"[1].

ويتفق النصارى على وجود إنجيل للمسيح لكنه فقد . وقد جهد العلماء والباحثون للبحث عن الأسباب التي أدت إلى ضياعه فذكروا أمرين أساسين:

إن الذين آمنوا بالمسيح وهو على قيد الحياه قلة قليلة جدا و لم يكن معظمهم من المتعلمين والمثقفين وقد اكتفوا بنشر الإنجيل عن طريق الإلقاء لا عن طريق التدوين مما سهل من تسرب بعض القصص والأساطير القديمة إليه "وكان الرسل أو تلاميذ المسيح. ..يتحدثون وسط المؤمنين وساعدت حياة الجماعة ذات العاطفة الجياشة على التوسع بتلك الأقوال"[3].

إن هذا التبرير لفقدان الإنجيل لا يقبل بدليل أن المصادر التاريخية تثبت بأنه خلال القرن برزت أكثر من مائة انجيل دونها أتباع المسيح والمقربون منه وهذا يدل على العدد الهائل من المثقفين من أتباعه الذين دونوا تعاليمه ووصاياه ولا شك أن إنجيله كان موجودا ولكنه مسه التحريف والتزوير وبالتالي أخفيت الحقيقة التاريخية.

ذكر بعضهم مثل ويل ديورانت أن فقدان الإنجيل يرجع أصلا لما تعرض له حملته من الرسل والتلاميذ من اضطهاد وتنكيل من قبل الإمبراطورية الرومانية التي لم تطق دعوة المسيح، والتي ازدادت يوما بعد يوم فبإيعاز من اليهود عانت هذه الفئة المستضعفة ألوان الحرمان وأضحى حق اتباع المسيح وتلاميذه من الألعاب التي تسلي الإمبراطور نيرون

1- رحمة الله خليل الرحمن الهندي، إظهار الحق، ج1، ص192.

2- المرجع نفسه، ص197.

3- سيلفستر شولر: الكنيسة قبل الإسلام، ترجمة فؤاد أبو ريحان (بيروت: مطابع الحرية)، ص100.

وأطلق عليهم أفحش الألقاب مثل حثالة الناس من برابرة وقحين واتهموا بأنهم أعداء الجنس البشري[1].

وأضحى الجهر بالنصرانية يعد جريمة يعاقب عليها بالإعدام فمات الكثير من المبشرين الذين عاصروا المسيح مما تسرب في فقدان الإنجيل الحقيقي.

قد يقبل هذا التبرير لو أن فترة الاتهام نست كل كتاب الإنجيل بدون استثناء ولكن لماذا يستثنى إنجيل متى ومرقس ولوقا ويوحنا من التعرض للضياع؟ فكيف يتصور أن هؤلاء الحواريون الأربعة يهملون إنجيل معلمهم المسيح وما أوصاهم به ويحافظون على ما دونه من مخالفة وتصويب الشيعة؟

ويبدو كما تقدم أن إنجيل المسيح الأصلي قد تعرض للضياع والإفلاس ولم يبقى إلا ما كتبه تلاميذه وما دونوه من سيرته بشهادة النصارى أنفسهم ونعود الآن إلى موضوعنا الرئيسي في هذه الفقرة ألا وهو التحقيق التاريخي، فنقول:

أن الكنيسة عرفت في عصورها الأولى عددا هائلا من الأناجيل المختلفة تقارب المائة إنجيل[2] كلها تتضمن سيرة المسيح وتعاليمه نذكر منها:

- إنجيل العبرانيين الذي وجد في الكنيسة وقد كتب باللغة الأرامية واعترفت به الكنيسة اليهودية والنصرانية[3].

- إنجيل المصريين ، والذي كان منتشرا بين كنائس مصر، والذي استعمله النصارى الذين لم يكونوا يهودا في الأصل[4].

1- ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران (القاهرة:مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر1964)، ج3، ص317

2- لم تكن الأناجيل الأربعة معروفة في ذلك العهد وإنما عرفت في وقت متأخر جدا رغم أن تحريرها قد أنجز في مطلع القرن الثاني للميلاد.

أنظر: موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن في العلم، ترجمة نخبة من الدعاة (بيروت:دار الكندي، ط2، 1978م)، ص59.

3- ول ديورانت، المرجع السابق، ص317.

4- المرجع نفسه.

- إنجيل بطرس والذي يرتقي إلى الفترة الواقعة بين سنتي 120م و130م. وهو سجل يحوي قيام المسيح مع ما يتضمن ذلك من خوارق وفيه إشارة إلى مسؤولية اليهود في صلب المسيح[1].

- إنجيل سرن قهس، وإنجيل برنابا، وبعض الرسائل والكتب التي اختلفوا فيها كرسائل القديس أغناطيوس السبع ورسالة بولكريوس إلى أهل فيلبي[2]. وإننا نتسائل لماذا هذا الكم الهائل من الأناجيل المختلفة والمتعددة؟ وهل هذا يعني أن أتباع المسيح كان همهم الوحيد هو تحريف كلام معلمهم؟.

حاول النصارى أن يجدوا لذلك مبررا، فزعموا أن المسيح عند صعوده إلى السماء رجع التلاميذ إلى بيت لحم، ومكثوا بها مدة امتثالا لأمره، إذ قال لهم: "أن لا يبرحوا من أورشليم بل انتظروا موعد الأب الذي سمعتموه مني وهناك صعدوا إلى حيث أمرهم، وشيدوا بيتا وأقاموا بها، وامتثلوا لأمر معلمهم، فواظبوا على أداء الصلاة، وكثرة الابتهال، وفي اليوم الخميس وهم خاشعون في صلاتهم فجأة سمعوا صوتا من السماء كهبوب الريح العاصفة ملأ الكون كله، وظهرت لهم ألسنته منقسمة كأنها من نار، واستقرت على كل واحد منهم فامتلأ الجميع من الروح القدس، وابتدءوا يتكلمون بلغات مختلفة ثم انطلقوا في أنحاء المعمورة يبشرون بالمسيح، وأسسوا بذلك الكنائس في كل مكان، وكتبوا أناجيلهم"[3].

إن هذا الالتواء في منطق علمائهم وهم يفسرون مسألة تعدد الأناجيل واضح بين، وذلك حين يلتجئون إلى التحايل في التبرير، فيردون ذلك إلى المجال الغيبي لسد الباب أمام أي بحث علمي، ومع هذا يحق للباحث أن يتساءل إذا كان هؤلاء التلاميذ كتبوا هذه الأناجيل من نفس المصدر -روح القدس- وفي نفس الوقت والمكان فلماذا كان الاختلاف والتناقض السمة البارزة لما كتبوه؟ ونسجل في هذا المعنى اعترافا لأحد علمائهم البروتستانت آدم كلارك فيقول: "هذا الأمر محقق، إن الأناجيل الكثيرة الكاذبة كانت رائجة في أول القرون النصرانية، وكثرة هذه الأقوال الكاذبة غير الصحيحة هيجت لوقا

1- المرجع نفسه، ص106.
2- المرجع نفسه، ص105
3- زكي شنودة، موسوعة تاريخ الأقباط، (القاهرة: ط2، 1968) ص71.

على تحرير الإنجيل ويوجد ذكر أكثر من سبعين إنجيلا من هذه الأناجيل الكاذبة، والأجزاء الكثيرة من هذه الأناجيل الكاذبة وطبعها في ثلاثة مجلدات"[1].

وقد اعترفت المصادر النصرانية بأن الأناجيل التي كتبها أتباع المسيح تعرضت للتحريف، وذلك لانتقالها بين النصارى عن طريق السماع لا عن طريق الكتابة والتدوين، خاصة أن الذين تولوا هذه المهمة جمهور غفير من العامة والجهلة، مما سهل تسرب الكثير من القصص الشعبية والأساطير القديمة إلى تعاليم المسيح، فأدى كل هذا إلى ظهور أناجيل متعددة الكثير منها مكذوب وملفق، وهذا ما أقره موريس بوكاي[2].

فالكنيسة اعترفت بوجود هذه الأناجيل الكثيرة، هذا الأمر قد هالها، وتنبهت للخطر، فعقدت لذلك مجمع نيقيه عام 325م[3] الذي أوصى بتحريم قراءة جميع هذه الأناجيل، وأمر بإتلافها وإحراقها، والحفاظ على أربعة منها وهي: متى ومرقس ولوقا ويوحنا. وسنحاول فيما يلي تتبع سند هذه الأناجيل الأربعة، ومدى صحة نسبتها إلى أصحابها

1- إنجيل متى:

يشك الباحثون والنقاد في صحة نسب هذا الإنجيل إلى متى الحواري الذي ورد ذكره في الإنجيل، فموريس بوكاي يتساءل عن شخصية متى، ثم يجيب أنه لم يعد مقبولا اليوم بأن يقال أنه أحد حواري المسيح، وأن هذا الاعتقاد قديم[4] ويوافقه الأستاذ ج.ب فيليبس[5] الذي يرى بأن نسب هذا الكتاب إلى الحواري متى يرفضه أغلب علماء اللاهوت المعاصرين، وإنما نسب الكتاب إليه كعلامة تميزه عن الكتب الأخرى[6].

1- عبد الكريم الخطيب، المسيح في التوراة والإنجيل والقرآن (بيروت: دار المعرفة 1988)، ص78.

2- موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ص78.

3- لما اشتد الخلاف بين النصارى حول طبيعة المسيح، أهو رسول من الله فقط؟ أن له مكانة أرقى من ذلك تجعله ابنا لله؟ فتباينت آرائهم، فعقدوا مجمعا بأمر من قسطنطين وكان ذلك بنيقية، ومن أهم توصياته تقرير ألوهية المسيح.
أنظر: محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، (الجزائر دار الشهاب، 1989)، ص200 إلى 203.

4 موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ص64.

5- الأستاذ ج ب فيليبس أستاذ علم اللاهوت بالكنيسة الإنجليزية والذي يمثل الرأي الرسمي بالكنيسة.
أنظر: أحمد ديدات، هل الكتاب المقدس كلام الله ؟، ترجمة نورة أحمد النومان، (الجزائر: دار الهدى عين مليلة)، ص51.

6- المرجع نفسه، ص51-52-53.

إن هذا الاعتراف الذي أقر به علماء اللاهوت المعاصرين والذي يثبت استحالة كتابة متى لهذا الإنجيل، لا يعد اكتشافا تاريخيا معاصرا، وإنما سبقهم إليه علماء الإسلام من أمثال عبد الرحمن الترجمان[1].

وخلاصة القول من جهل تاريخ التدوين، وجهل النسخة الأصلية والتي كانت بالعبرية، وعدم المعرفة المترجم، وحاله من صلاح أو غيره، ومدى استيعابه للغتين التي ترجم عنها —العبرية- والي ترجم إليها —اليونانية —كل هذا يؤدي إلى الطعن في صحة هذا الكتاب، والشك في مصدره.

2- إنجيل مرقس:

تثبت المصادر النصرانية أن مرقس من تلامذة بطرس المقربين، ولكنه لم يلتق بالمسيح، وقد أكد الأستاذ أ.نينهام[2] بأنه: (لم يوجد أحد بهذا الاسم عرف أنه كان على صلة وثيقة بالمسيح، أو كانت له شهرة خاصة في الكنسية الأولى. .ومن غير المؤكد صحة القول المأثور الذي يحدد مرقس كاتب الإنجيل، بأنه مرقس المذكور في أعمال الرسل)[3] ويضيف قائلا: "لقد كان من عادة الكنيسة الأولى أن تفترض أن جميع الأحداث التي ترتبط باسم فرد ورد ذكره في العهد الجديد، إنما ترجع جميعها إلى شخص واحد له هذا الاسم !!

ولكن إذا تذكرنا أن اسم مرقس كان أكثر الأسماء اللاتينية شيوعا في الإمبراطورية الرومانية. .عندئذ نتحقق من مقدار الشك في تحديد شخصية هذه الحالة"[4].

اتضح مما سبق أن لا يوجد أحد من الباحثين النصارى له معرفة دقيقة عن هوية مرقس كاتب الإنجيل، وإن كان الرأي الشائع أنه كان من تلاميذ بطرس، والذي ينكره بعض

1- عبد الله الترجمان، تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، (تونس: دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1) ص24-25.

وانظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، ص29.

2- د.أ.نينهام: أستاذ بمعهد اللاهوت بجامعة لندن، ورئيس تحرير سلسلة (بليكان) لتفسير الإنجيل أنظر: محمد عبد الله الشرقاوي، في مقارنة الأديان بحوث ودراسات (القاهرة): مكتبة الزهراء، ط2، 1986)، ص165.

3- المرجع نفسه، ص165.

4- المرجع نفسه.

المحققين[1]، ومع جهلهم بهوية كاتب الإنجيل، فقد اختلفوا في تاريخ تدوينه، وفي المنطقة التي كتب لها.

3- إنجيل لوقا:

اتفقت المصادر النصرانية على أن لوقا ليس من تلاميذ المسيح[2]، ونتساءل كيف اعتمده النصارى ومؤلفه ليس من تلاميذ المسيح المقربين، خاصة وأن المسيح خص الحواريين –كما أسلفنا– دون سواهم بتبليغ رسالته؟

وذكر فيليبس في مقدمته لترجمة بشارة القديس لوقا أنه قام بإذن من نفسه بمقارنة، وتنقيح المواد الأدبية المتوفرة، ومن الواضح أنه كانت مصادر أخرى استقى منها هذه المعلومات"[3] ولا نترك هذا الإنجيل دون التذكير باختلاف الباحثين في جنسية كاتبه، وفي مهنته وفي القوم الذين كتب لهم، وفي تاريخ تدوينه.

4- إنجيل يوحنا:

يشك الباحثون في صحة نسبة الإنجيل الرابع إلى يوحنا، وظلت المسألة منذ القدم موضوعا لنقاش طويل، وقد طرحت أراء شديدة الاختلاف في هذا الشأن، ولم تكن هذه الشكوك من ثمرات الأبحاث المعاصرة، بل ظهرت مع مطلع القرن الثاني حين أنكر كثير من الباحثين النصارى نسبة هذا الإنجيل إلى يوحنا الحواري[4].

ولقد شهد بذلك أرينوس تلميذ بوليكاري تلميذ يوحنا الحواري، ولم يرد عنه بأنه سمع من أستاذه صحة تلك النسبة، لذلك ذكر أغلب علماء اللاهوت المعاصرين أن هذا الإنجيل لا علاقة له بالقديس يوحنا الحواري[5].

وقد تساءل الباحثون عن شخصية هذا المؤلف؟ وأين ظهر؟ ولمن كتب هذا الإنجيل؟ ومن أين استقى التعاليم؟ وفي أي زمن كتبه؟ فل يصلوا إلى نتيجة قطعية، يقول جون مارش: "وبعد أن نفرغ كلما في جعبتنا، نجد أنه من الصعب إن لم يكن من المستحيل

1- المرجع نفسه ص166.
2- المرجع نفسه، ص182.
3- المرجع نفسه، ص183.
4- محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص123.
5- المرجع نفسه

تحقيق أي شيء أكثر من الاحتمال حول مشاكل إنجيل يوحنا[1]، ثم ذكر أن يوحنا شخص آخر غير يوحنا ابن زيدي الصياد الحواري[2] ويؤكد موريس بوكاي غموض الأمر حول هوية كاتب هذا الإنجيل[3].

وقد ادعى هذا الكاتب المزور في متن الكتاب أنه هو الحواري الذي يحبه المسيح، فأخذت الكنيسة هذه الجملة على علاتها، وجزمت بأن الكاتب هو: "يوحنا الحواري ووضعت اسمه على الكتاب نصا، مع أن صاحبه غير يوحنا الحواري يقينا، ولا يخرج هذا الكتاب عن كونه مثل بعض كتب التوراة، والتي لا رابط بينها وبين من نسب إليه"[4].

ولذلك يميل كثير من الباحثين إلى أن هذا الإنجيل من تأليف فيلسوف متشبع بالثقافة اليونانية المنتشرة في ذلك العصر، وقد كان له الدور الكبير في إقحام ألوهية المسيح صراحة في تعاليم المسيحية.

ثالثا – النقد العلمي:

بينا كما تقدم عدم صحة نسبة الأناجيل الأربعة إلى أصحابها وأثبتنا بالحقائق التاريخية المتواترة أن هذه الكتب ليست موحى بها من الله تعالى، ولم يقل بها المسيح عليه السلام ولم يكتبها أصحابه، وننتقل الآن لفحص نصوص هذه الكتب المقدسة.

إن الدراسات النقدية للنصوص الإنجيلية تثبت أن الاختلاف وارد، ولو كان هذا الاختلاف يمس ألفاظها وعبارتها فقط، واتفقت في محتواها، وجوهرها لما كان لهذا الاختلاف أهمية كبرى، إذ يمكن اعتبار أن الأناجيل ترجمات مختلفة للإنجيل الأصلي، وأن ما فيها من خلافات في الشكل هو من عمل المترجمين، ولكن الأمر أكبر فبين الأناجيل تضارب كبير في المحتوى والمضمون ويستحيل أن تكون مستقاة من مصدر واحد وذلك من وجوه كثيرة منها:

1- محمد عبد الله الشرقاوي، المرجع السابق، ص143.
2- المرجع نفسه، ص144.
3- موريس بوكاي: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ص 72.
4- محمد عبد الله الشرقاوي، المرجع السابق، ص 146.

1- تعارض الأناجيل فيما بينها:

وهذا التعارض يبدو في قصة المرأة التي سكبت الطيب على المسيح من وجوه كثيرة منها:

1- زمن هذه الحادثة: صرح مرقس أنها كانت في عيد الفصح وأيام الفطير بيومين فقال: "وكان الفصح وأيام الفطير بعد يومين، وفيما هو في بيت عنيا في بيت سمعان الأبرص وهو متكئ جاءت امرأة معها قارورة طيب"[1].

أما يوحنا فيرى حدوثها كان قبل الفصح بستة أيام، فيقول: "ثم قبل الفصح بستة أيام أتى يسوع إلى البيت عنيا. . فأخذت مريم منا من طريب نادرين"[2].

وسكت متى ولوقا عن تحديد الزمان.

2- مكان هذه الحادثة: تتوافق الأناجيل الثلاثة الأولى في تحديد مكان هذه الحادثة في بيت سمعان الأبرص.

يقول متى: "وفيما كان يسوع في البيت عنيا في بيت سمعان الأبرص"[3]، وذكر مرقس: "وفيما هو في بيت عنيا في بيت سمعان الأبرص"[4] أما يوحنا فجعلها في بيت صديقه لعازرا الذي أقامه من بين الأموات كما يدعون، وذكر يوحنا بأنه: "كان قبل الفصح بستة أيام أتى يسوع إلى بيت عنيا حيث كان لعازرا الميت الذي أقامه من الأموات"[5]

3- اختلفت الأناجيل في المرأة التي سكبت الطيب، فيذكر لوقا أن المرأة التي وضعت الطيب على قدمي المسيح خاطئة، وفي إنجيل يوحنا هي مريم زوجة صديقه[6] أما متى ومرقس فقد سكتا ولم يذكرا من هي ولا من أين جاءت.

1- إنجيل مرقس: الأصحاح 14، من الفقرة 1 إلى الفقرة 3.

2- إنجيل يوحنا: الأصحاح 12، من الفقرة 1 إلى الفقرة 3.

3- انجيل متى: الأصحاح 26، الفقرة 6.

4- إنجيل مرقس: الاصحاح 14، الفقرة 3.

5- إنجيل يوحنا: الاصحاح 12، الفقرتان1-2.

6- إنجيل لوقا: الأصحاح 7، الفقرة 37.

إنجيل يوحنا: الاصحاح 12، الفقرة 3.

4- جعل متى ومرقس إفاضة الطيب على رأس المسيح، وجعلها يوحنا على القدمين، أما لوقا فذكر أنها وقفت خلفه تبكي عند قدميه تقبلهما وتدهنهما بالطيب، فهو دهن عنده، وليس سكبا أو إفراغا[1].

5- ذكر يوحنا ثمن الطيب ثلاثمائة دينار، وبالغ مرقس فقال: أكثر من ثلاثمائة دينار، وأبهم متى فقال: كثير الثمن، ولم يعترض لوقا لذلك[2].

6- أفاد متى أن المعترضين على المرأة هم التلاميذ وذكر يوحنا أنه كان واحدا هو يهودا، وأبهم مرقس فذكر أنهم جماعة من الحاضرين، وأما لوقا فلم يعترض لذلك[3].

2- اختلاف الإنجيل الواحد مع نفسه:

فلو كان التعارض بين الكتب فقط لقلنا قد يكون كتاب من هذه الكتب صحيحا، ولكن الأمر أخطر من ذلك، فكل كتاب يحوي تناقضا صريحا بين نصوصه، ونذكر مثالا على ذلك:

ذكر متى في إنجيله أن المسيح قال لبطرس: "وأنا أقول لك أيضا أنت بطرس وعلى هذه الصخرة أبني كنيستي وأبواب الجحيم لن تقوى عليها وأعطيك مفاتيح ملكوت السموات محلولا في السموات [4] وهنا يثني المسيح على تلميذه بطرس ثناءا حسنا فيعطيه مفاتيح ملكوت السموات، ويقول للشيء كن فيكون، كما زعم هذا الإنجيل، وجاء في فقرة أخرى من نفس الأصحاح أنه قال له -بطرس -: "ابتعد عني يا شيطان، وأنت عقبة في طريقي لأنك أفكارك هذه أفكار بشر لا أفكار الله[5].

فكيف يوليه في البداية أمرا لا يكون لله وحده ثم يصفه بأنه شيطان.

1- إنجيل متى: الاصحاح 26، الفقرة 7.
وإنجيل مرقس: الاصحاح 14، الفقرة 3.
وإنجيل لوقا: الاصحاح 7، الفقرة 38.
2- إنجيل يوحنا: الاصحاح 12، الفقرة 5.
إنجيل مرقس الاصحاح 14، الفقرة 5.
إنجيل متى: الاصحاح 26، الفقرة 5.
3- إنجيل متى: الاصحاح 26، الفقرة 8.
إنجيل يوحنا: الاصحاح 12، الفقرة 4.
إنجيل مرقس: الاصحاح 14، الفقرة 4.
4- إنجيل متى: الاصحاح 16، الفقرتان 18و 19.
5- إنجيل متى: الاصحاح 16، الفقرة 23.

3- تعارض الأناجيل مع الحقائق والوقائع التاريخية:

تتعارض الأناجيل في كثير من نصوصها مع الحقائق التاريخية المتواترة، فنذكر لذلك مثالا جاء في لوقا: "وفي تلك الأيام صدر أمر من أوغسطين قيصر بأن يكتتب كل السكونة وهذا الاكتتاب الأول جرى إذ كان كيرينيوس والى سورية[1]" ثم أشار لوقا إلى يوسف عندما ذهب مع مريم امرأته المخطوبة إلى بيت لحم "فصعد يوسف أيضا، ليكتتب مع مريم امرأته المخطوبة وهي حبلى"[2] ثم يضيف قائلا: "إن هذا الإحصاء الذي أمر به الإمبراطور الروماني مع ميلاد المسيح عليه السلام وبينما هما هناك تمت أيامها لتلد فولدت ابنها البكر[3].

وما ذكره لوقا فيه خطأ من وجهين:

1- لم يذكر أحد من قدماء المؤرخين اليونانيين الذين كانوا معاصرين للوقا ومتقدمين عليه، هذا الإحصاء المتقدم على ولادة المسيح، وإذا وجد من المؤرخين فلا تعويل عليه، لأنه ينقل عن لوقا.

2- إن كيرونيس كان حاكما على سوريا بعد ولادة المسيح بخمس عشرة سنة، فكيف يكون الإحصاء في أيامه؟ وكيف تكون ولادة المسيح في عصره[4].

4- أثر العقائد القديمة في الأناجيل:

إن الدراسة النقدية للإنجيل أثبتت أن نصوصا كثيرة منها مستقاة من كتب لأديان قديمة قبل ظهور المسيح، الصليب الذي أشارت إليه الأناجيل في أكثر من موضع يعتبره الباحثون دخيلا على النصرانية لأن القديس كالمنت الذي عاش إلى آخر القرن الأول الميلادي لا يذكر الصليب شعارا للنصرانية وهو يتحدث عنها وذكروا أن الإمبراطور الروماني قسطنطين (306-337م) كان يتخذ أبولو إلها حافظا وكان شعار إلهه الصليب،

1- إنجيل لوقا: الاصحاح 2، الفقرتان 1و2. .

2- إنجيل لوقا: الاصحاح 2، الفقرتان 4و5.

3- إنجيل لوقا الاصحاح 2 الفقرتان 6و7.

4- عبد لوهاب عبد السلام طويلة، الكتب المقدسة في ميزان التوثيق، (المدينة المنورة: دار السلام، ط1، 1990م) ص149، 150.

وحين اعتنق النصرانية أبقى على شعاره"[1] كما أن الباحثين وجدوا تطابقا كبيرا بين شخصية المسيح وشخصية بودا بعد مقابلة الأناجيل مع الكتب المقدسة للبودية وهذه أهم الأمور المتطابقة بين السيرتين:

تذكر الأناجيل بأنه عند مولد المسيح ظهرت الملائكة في الجو مسبحة في الحقول بالقرب من بيت لحم وكانت تسبح بحمد المبارك، وتقول: "للناس المسرة وعلى الأرض السلام"، وهذا ما يوافق ما ذكر عن ميلاد بودا حين احتفلت الملائكة بولادته وسبحت بحمده قائلة: إن المبارك قد ولد اليوم ليمنح السلام للناس والمسرة للأرض".

وأشار علماء اللاهوت أن التشابه بين السيرتين يتجاوز الثلاثمائة عدا[2] وأن الأناجيل لم تكتف باقتباس الأحداث وإنما اقتبست أيضا الأيام والتواريخ، فمولد المسيح وصلبه تتفق تماما مع أحداث وثنية ترتبط بمثل هذه الأيام[3]

وهكذا يتبين بأن التحقيق التاريخي والعلمي لإنجيل النصارى يقرر صراحة بأنه وثيقة بشرية، ولا علاقة له بالوحي السماوي.

1- محمد الحاميني، في العقائد والأديان (القاهرة: الهيئة المصرية للتأليف والنشر، 1971م) ص252، 253.
2- عصام الدين حفني ناصف، المسيح في مفهوم معاصر (بيوت: دار الطباعة، ط1، 1979) ص70، 71.
3- أحمد شلبي، مقارنة الأديان (المسيحية) (القاهرة: مكتبة النهضة، ط2، 1984م) ص184-185.

أهمّية علم العقيدة
ومكانته من العلوم الدينية

الأستاذ عبد الوهاب فرحات

جامعة الأمير عبد القادر

إنّ علم العقيدة هو أهم العلوم على الإطلاق بالنسبة للفرد المسلم في العصر الحاضر، ذلك لأن سلوك الإنسان وليد عقيدته ونتاج تفكيره، فإن الإنسان يفكر أولا ثم يعمل، وعقيدته هي التي تملي عليه مواقفه، وترسم مسيرة حياته وتحدد كيفية سلوكه في واقع الحياة المعيش.

لذلك كان لا بد من حماية هذه العقائد من أخطار التشكيك، وتقويتها بالأدلة والبراهين العقلية، والحفاظ عليها راسخة الجذور متينة الأركان في مواجهة حملات التضليل التي يشنها الماديون على الأديان بعامة والإسلام بخاصة، ولا بد من استبقاء هذه العقائد الإيمانية قوية دافقة بالحيوية في قلوب الشباب المسلم الذي تعلق عليه الآن آمالا عراضا في استعادة التبعة والوصاية على البشرية الضالة في مشارق الأرض ومغاربها بما أوتي من رصيد الوحي المعصوم وهي تبعة الحسبة، وتبعة الهداية لهذه الخراف الضالة قال تعالى **﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾**[1] وقال في آية أخرى **﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾**[2].

ومن هنا تكتسب مسألة البحث في علم العقيدة (أو علم الإيمان) أهمية خاصة وتتجلى هذه الأهمية على مستويين:

المستوى الأول: الذاتي باعتبار أن الإيمان هو أساس السلوك على المستوى الفردي.

1- آل عمران، الآية: 110.

2- البقرة، الآية: 143.

المستوى الثاني: وهو مهمته بالنسبة للعلوم الأخرى باعتبار أن التصور الفكري والعقائدي هو أصل النظم التطبيقية في حياة الجماعة أيضا.

أما بالنسبة للمستوى الأول، فإن الإنسان الذي يعتقد بوجود خالق للكون يرى ما يفعله من حقير أو خطير، دقيق أو جليل، ويستشعر بأنه يراقبه أو يحاسبه فإنه يتخذ سلوكا خاصا في الحياة بخلاف من ينكر وجود خالق عالم يرى ما يفعل ويحاسب على ما يعمل، ويعتقد بأنه خلق عبثا، وترك سدى، إنه من الواضح أن يختلف هذان الشخصان في نمط حياتهما ونوع سلوكهما تبعا لما يعتقدانه.

كذلك فإن المسائل العقدية تمس صميم حياة الإنسان، وتجيب عن الأسئلة الوجودية الكبرى التي يطرحها الإنسان على نفسه، و يسعى إلى معرفتها مهما كان لونه أو جنسه وهي:

من أنا؟

ومن أين أتيت؟

ولماذا جئت؟

وإلى أين سأذهب؟

ولا شك أن الأبحاث الاعتقادية مهمتها الإجابة على هذه التساؤلات المطروحة والتي تطرح بإلحاح عميق من جانب البشر.

أما بالنسبة للمستوى الثاني، فإن التحقيقات التاريخية، والنفسيّة قد أثبتت أن العقيدة كانت دائما سببا للتحولات، و التطورات العظيمة التي شهدتها البشرية، كما بينت أيضا أن العقيدة الدينية كانت في أغلب الأحايين هي الملهم الحقيقي للعلوم والآداب والفنون، كل هذا إلى جانب أن أكثر المواقف الإنسانية التي تجسد قيم الإيثار، والنجدة، والمروءة والفتوة كانت ولا تزال تستمد جذورها وعناصرها من العقيدة الدينية، وتتحقق بفضل تأثيرها وفي ضوء هدايتها.

وقد تنبه العلماء والمفكرون إلى أهمية العقيدة ودورها في الحياة البشرية واعترفوا بذلك في مختلف المناسبات.

فهذا عضد الدين الايجي (ت 756 هـ) يقول: "**منه تستمد جميع العلوم وهو لا يستمد من غيره فهو رئيس العلوم على الإطلاق**"[1] ويقصد من قوله أن ليس هناك حقائق يطوع لها علم العقيدة فيصبح فرعا منها، أما الاستدلال العقلي فلا يمنع إن يستمد من علوم أخرى، لا لتغيير وجهته وإنما لتدعيم ذاته.

وكتب المفكر المسلم رجا غارودي في كتابه: "الإسلام الحي"[2].

لقد بنى النبي محمد صلى الله عليه وسلم في المدينة مجتمعا مثاليا حيث الإيمان بوحدة الله "التوحيد" هو الموجه الرئيسي لكل المؤسسات سواء الاقتصادية منها أو التشريعية أو السياسية انطلاقا من المبادئ الإسلامية التي هي:

1) **في المجال الاقتصادي**: الملك لله وحده قال تعالى: ﴿**لله ما في السماوات وما في الأرض**﴾[3]، وقوله في سورة المائدة ﴿**لله ملك السماوات والأرض وما فيهن**﴾[4] والإنسان خليفة الله في الأرض، مكلف بإدارة هذه الملكية في سبيل الله فليس عليه أن يبذّره أو يكدّسه أو يبخل به عمّن يستحقه لأن المال مال الله وهو مستخلف فيه فقط.

2) **في المجال السياسي**: الأمر لله وحده، وهو مبدأ يستبعد أي تسلّط لرجل أو طبقة أو حزب أو أي شكل من أشكال الديموقراطية المبنيّة على الإحصاء والتفويض والارتهان.

وحقيقة هذا المفهوم في التصور الإسلامي أنه يستبعد أي سلطان على السياسة إلا سلطان الله، والحاكم يحكم في المنظور الإسلامي، ويستمد أحكامه من توجيهات الله وطاعته لا تكون لذاته وإنما لتنفيذ أوامر الله.

والواقع أن نظاما سياسيا متمسكا بالإسلام لا يمكن أن يكون متماثلا لا مع الثيوقراطية أو مع الملكيات ذات الحق الإلهي في الغرب ولا مع الديمقراطيات من النمط البرلماني ومادام الأمر لله وحده، فإنه هو المشرع الوحيد.

1- الايجي، **المواقف في علم الكلام**، ط بيروت: عالم الكتب[د. ت]، ص 8.

2 أنظر رجاء غارودي، **الإسلام الحي**، تر: دلال تواب ظاهر مع محمد كامل ظاهر. ط1 بيروت: دار البيروني 1995م. ص 19-22.

3 البقرة، الآية: 284.

4 المائدة، الآية: 120.

قال تعالى: ﴿**أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون**﴾[1]

وقال في آية أخرى: ﴿فلا وربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾[2].

3) **في المجال الثقافي:** لكي نفهم العلم الإسلامي في مضمونه ومغزاه -كما يقول غارودي بحق — ينبغي " أن لا نفصله عما تفرض عليه غايته ألا وهو الإيمان الإسلامي.

فلا يمكن فهم العلم الإسلامي دون فهم الإسلام ذاته، تلك القوة الحية التي كانت روح ذلك العلم.

إن مبدأ التوحيد وهو حجر الأساس في تجربة الإسلام لمعرفة الله يلغي كل ما يفصل بين العلم والإيمان، وبما أن كل شيء في الطبيعة هو دلالة على الوجود الإلهي تصبح معرفة الطبيعة مثلها في ذلك مثل العمل شكلا من أشكال الصلاة وسبيلا للتقرب من الله"[3].

وإذا كان القرآن في التصور الإسلامي هو كتاب الله المسطور، فإن الطبيعة تغدو كتابه المنظور الذي يدل على إبداعه وذاته ووجوده، فالطبيعة في هذا التصور ليست شيئا خاليا من المعنى كما يجعلها علم الطبيعة المعاصر بل هي دلائل صدق على آيات الله قال تعالى: ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق**﴾[4] وقال في آية أخرى ﴿**قل انظروا ماذا في السماوات والأرض**﴾[5].

ومن هنا فلا نعجب إذا وجدنا أحد تلاميذ هذه المدرسة ألا وهو البتّاني[6] الفلكي المشهور يقول :"**بعلم النجوم يصل الإنسان إلى برهان على وحدانية الله والى معرفة حكمة الله في ما خلق**"[7].

1- المائدة، الآية: 50.

2- النساء، الآية: 65.

3- رجاء غارودي، **الإسلام دين المستقبل**، ترجمة عبد المجيد بارودي، ط بيروت: دار الإيمان 1983م ص 88-193.

4- فصلت، الآية: 54.

5- يونس، الآية: 101.

6- البتاني أبو عبد الله محمد بن سنان أحد أعلام الفلك المسلمين الكبار برهن على إمكانية حدوث كسوف حلقي للشمس، ترجمت كتبه وانتشرت في أوربا.

7- نقلا عن: رجاء غارودي، الإسلام دين المستقبل، (مرجع سابق)، ص94.

وإذا كانت سماء الفلكيين هي دليل على وجود الله تجلى الله لنا من خلالها فإن أرض الجغرافيين هي مثلها في ذلك قال تعالى ﴿**قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شيء قدير**﴾ (سورة العنكبوت:20).

4) في المجال العمراني: إذ أن هناك علاقة حميمة بين العمران الإسلامي وبين العقيدة التي صاغته فهو ليس معمارا يشق مجراه الخاص بعيدا عن الرؤية العقدية أنه نتاجها الصرف. وبصماتها مطبوعة في تكوينه وسطوحه ومنحنياته.

لذلك كان المسجد يتوسط المدينة عند المسلمين وكذلك كل الطرق في المدينة كانت تؤدي إلى المسجد والمسجد إلى الصلاة، فالمسجد هو المنطلق والمصب.

أكثر من هذا فإن الحجارة التي ترتفع بها المساجد والمآذن والأعمدة، تريد أن تنقلك بعيدا إلى عالم آخر فيما وراء هذا العالم... مشع في هذا المجال وهي حقيقة لمسها فليب حتى فقال: "ما يكاد المسلم يدخل الصحن الذي ينكشف للسماء والذي تحيط به الأروقة حتى يجد في نفسه ميلا شديدا إلى الانعتاق من البيئة المادية التي حوله ثم نزوعا في الوقت نفسه إلى السمو نحو الملأ الأعلى، وما هذه المئذنة الطويلة الرشيقة إلا أشبه بالإصبع التي تنتصب مشيرة إلى السماء، وما في جوف المسجد فان القبة المتلألئة بالمصابيح تبدو وكأنها صورة منقولة عن قبة السماء... وهؤلاء المصلون حولك، معا أو فرادى في كل مكان من المسجد يولدون في النفس شعورا بمشاركة تسع العالم كله"[1].

حقا إن هندسة معمارية كهذه هي كما قال أوليغ غرابار يوما: "أنها نقل بصري لرؤية العقيدة الإسلامية الكونيّة"[2].

من أجل ذلك قال غارودي: "أنني من تأمل فنون الإسلام ومساجده إنما شرعت أفهم العقيدة الإسلامية بتأكيدها الجذري عل التعالي[3]".

1- فليب حتى، **الإسلام منهج حياة**، تر: عمر فروخ. ط1 بيروت: دار العلم للملايين 1979 م. ص 307.

2- عماد الدين خليل، الرحيل إلى اسطنبول، مقال منشور ضمن بديع الزمان النورسي في مؤتمر عالمي حول **تجديد الفكر الإسلامي** ط1. القاهرة سوزلر للنشر 1973 م. ص 193.

3- نقلا عن: عماد الدين خليل، **الفن والعقيدة**، ط1 بيروت: مؤسسة الرسالة 1990 م. ص 40.

هاهنا، واحدة من أشد قيم الإسلام أهمية، وهي حركة الخروج من ضيق الدنيا إلى سعتها، كما عبر الصحابي الجليل ربعي بن عامر... هاهنا يمكن القول إن عمران المسجد يعبر بصدق عن شوق الإنسان المسلم للصعود وللأمة المسلمة إلى الصعود إلى الأعالي إلى الله عز وجل في علاه، عبر محطات الإسلام والإيمان والإحسان هنالك حيث يقف الإنسان قبالة الله.

وهكذا فان العقيدة تتخلل كل شيء في الحضارة الإسلامية، بل إنها روح الأمة وعنوان هويتها المتميزة عن حضارات الأمم الأخرى.

5) في المجال الفني: فالفن الإسلامي فن تجريدي وهذه الحقيقة استوحاها من رؤية العقيدة التي تحرم التمثيل وتمقت التجسد، وفي هذا المعنى يقول غارودي "إن الفن الإسلامي، الإسهام الهائل الذي شارك به في الفن العالمي، والمشاركة العظمى التي يؤديها لبناء مستقبل مشترك للبشر، إن هذا الفن كالعلوم وكالحياة الاجتماعية، أو الفلسفة لا يمكن إدراكه إلا انطلاقا من مبدئه الناظم: العقيدة الإسلامية"[1].

شبهة وحل: لكن يثار اليوم تساؤل فحواه إذا كان علم العقيدة مهما إلى هذه الدرجة في ذاته وبالنسبة لسائر العلوم الأخرى فلماذا وجدنا معارضة شديدة من كبار الأئمة له وبخاصة في العهد الأول؟.

فقد أثر عن الإمام أبي حنيفة قوله :"لعن الله عمرو بن عبيد فانه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام".

وقال الإمام مالك: "إياكم والبدع. قيل يا أبا عبد الله وما البدع ؟ قال أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان".

أما الشافعي فقد قال: "لأن يلقي الله عز وجل العبد بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام" وقال أيضا: "حكمي في أصحاب الكلام: أن يضربوا بالجريد، ويطاف بهم في القبائل والعشائر ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب، والسنة وأخذ بالكلام".

1- المرجع نفسه، ص 65.

وقال الإمام أحمد: "لا يفلح صاحب الكلام أبدا، ولا تكاد ترى أحدا نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل"[1]

والواقع أن هؤلاء الأئمة الذين استنكروا "علم الكلام" كان إنكارهم يتوجه إلى المراء والجدل واللجاج في أصول الدين الواضحة مما ليس تحته عمل، وهو التنطع المقيت الذي نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم في قوله :"هلك المتنطعون"[2] كالجدل في طبيعة الذات الإلهية، وما سوى ذلك مما ليس للعقل فيه مدخل، بل يتلقى من صاحب الشرع.

والذين يسلكون سبيل الجدل في الدين لا الجدل عن الدين بمعنى الدفاع عنه قد أندرهم الله بقوله: (**ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشآء وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال، له دعوة الحق..**)[3]

وقول الرسول صلى الله عليه وسلم حين خرج على طائفة من أصحابه وهم يتجادلون في القدر فقال لهم "أبهذا أمرتكم أم بهذا جئت إليكم، ما عرفتم فاعلموا وما لم تعرفوا فآمنوا إنما هلك من كان قبلكم اختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضه ببعض"[4].

أو لربما أنكر هؤلاء الأعلام هذا العلم قبل أن تشتد ضراوة الزنادقة وتشيع شبههم بين الناس.

والحقيقة أننا إذا حلّلنا أقوال هؤلاء الأئمة فإننا نجد المعارضة ليست متوجهة إلى أصل العلم وغايته، بل هي معارضة لهذا العلم بسبب أحوال طارئة عليه وإلا كيف نفسر تلك الوقفات المحمودة التي وقفها هؤلاء الأئمة مع الملاحدة، والزنادقة والجهمية وسائر الفرق المبتدعة؟!

وما عسانا أن نقول في آيات القرآن الكثيرة التي جادلت الخصوم وحثت على المجادلة بالتي هي أحسن وبخاصة في مجال العقيدة؟ فهل غفل أمثال هؤلاء الأعلام عن كل تلك الآيات؟ حاشاهم أن يظن بهم ذلك.

1- هذه النقول وغيرها ذكرها الإمام السيوطي في كتابه "**صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام**" تحقيق د. علي سامي النشار، ط، القاهرة: مطبعة السعادة 1947م ص 66-77.

2- رواه الإمام مسلم في **صحيحه**، أنظر: القاضي عياض، **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، تحقيق: يحيى إسماعيل، ط1، بيروت: دار الوفاء، 1998م. ج8، ص164.

3- الرعد، الآيتان: 13، 14.

4- أنظر الحديث بتمامه عند ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ط بيروت: دار صادر بالاشتراك، 1379هـ، ج4، ص141.

إذن هم يعترفون بأن الجدل عن الدين مطلوب لبيان صدق العقيدة التي يعتقدها المجادل أمام خصومه وبيان تهافت أدلة تلك الخصوم على عقيدتهم وهو معنى أكده الإمام أحمد بن حنبل حينما " سئل عن الرجل يصوم ويصلي ويعتكف أحب إليك أو يتكلم في هذه البدع؟

فقال إذا صام، وصلى، واعتكف، فإنما هو لنفسه، وإذا تكلم في أهل البدع، فإنما هو للمسلمين هذا أفضل"[1].

ويوضح لنا شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – قول احمد فيقول: " إن نفع هذا عام للمسلمين في دينهم من جنس الجهاد في سبيل الله إذ تطهير سبيل الله ودينه ومنهاجه وشرعته، ودفع بغي هؤلاء وعداوانهم على ذلك واجب على الكفاية باتفاق المسلمين ولولا من يقيمه الله لدفع ضرر هؤلاء لفسد الدين، وكان فساده أعظم من فساد استيلاء العدو من أهل الحرب، فإن هؤلاء إذا استولوا لم يفسدوا القلوب وما فيها من الدين إلا تبعا، وأما أولئك فيفسدون القلوب ابتداء"[2].

ويرى ابن تيمية أن الرد عن المبتدعة الذين خالفوا العقائد الدينية، ودفع ما أثاروه من شبهات وتزييف مزاعمهم هدف جليل عظيم.

ويحذر – رحمه الله – من خطورة إهمال النظر في أصول الدين، والانصراف عن التعمق في دراسة مسائل العقيدة، ويعلن انه من الضروري أن تتخصص طائفة من الناس لمهمة التصدي لأهل البدع والرد على أصحاب الديانات الأخرى، فمن تخصص في هذا المجال وتكلم لأجل الله كان من المجاهدين في سبيل الله على أن يتزود بالعلم، إذ لا يحل للرجل أن يقفوا ما ليس به علم[3].

ومن هذا يتبين أن الجدل عن الدين تثبيتا، أو دفاعا هو مهمة علم العقيدة، وأما الجدل في الدين والمراء فيه فهو التنطع والتفيقه المذموم.

1- لمزيد من المعلومات ينظر فتوى ابن تيمية في الغيبة، ابن تيمية. **مجموعة الرسائل والمسائل**، تحقيق: حياة مؤمون شيخة، ط1. بيروت: دار الفكر 1996م. الجزء الخامس، ص 251 – 253.

2- المرجع نفسه الجزء الخامس ص 251.

3 المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

ولعل هذا هو الذي جعل الإمام الأشعري[1] يستحسن الخوض فيه، ويؤلف كتابه الشهير "استحسان الخوض في علم الكلام" وبخاصة لما اشتدت الأفكار الهجومية على الإسلام من قبل الزنادقة الذين أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر وبعض الفرق المبتدعة.

ولا شك أن العصر الذي نحياه قد كثرت فيه الأباطيل، والشبهات التي تهدف النيل من الحق، وهذا ما يدفع الغيورين على هذا الدين والمهتمين بشؤون الفكر العقدي بخاصة عن البحث في كل الوسائل التي تدفع كل تراجع أو تقهقر حرصا على تثبيت العقيدة في نفوس الجماهير المسلمة بما يتلائم مع مقتضى هذه الحياة وبما تمليه مستوياتهم واستعداداتهم الفطرية.

مكانة علم العقيدة بين العلوم الدينية

أما علاقة علم العقيدة بالعلوم الدينية الأخرى فيمكن إجمالها في إطار التقسيم العام الذي قسمت به العلوم الإسلامية الأساسية حيث كانت تقسم إلى قسمين: علوم المقاصد والغايات، وعلوم الوسائل والأدوات أي العلوم الآلية كالنحو والمنطق، وغيرها وتمثل علوم المقاصد علوما ستة: اثنان منها لها طبيعة نصيّة هما مجموعتا علوم القرآن وعلوم السنّة، واثنان لهما طبيعة موضوعية هما: الفقه وعلم العقيدة، والآخران لهما طبيعة منهجية وهما علم أصول الفقه والتصوف.

ومن المعلوم أن أي تقسيم كهذا إنما يقصد به تبسيط الدراسة وقد تختلف التقسيمات وتتعدد التصنيفات بحسب المعايير المختارة، ولكن المهم في عملية التقسيم هذه الوقوف على المعيار المختار بحيث يمكن تصوره بوضوح، وأن يحقق الغرض المتوخى منه.

ولاشك أن نقطة البداية في هذا التقسيم هي "الحكم الشرعي" ومعنى الحكم الشرعي عند الأصوليين هو "**الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع**"[2] والبحث الديني في هذا الحكم الشرعي يمكن أن يتناوله من ناحيتين: مصدره وطبيعته، فمن ناحية مصدره يهتم البحث ببيان أهو من مصدر إلهي، أم أنه من مصدر نبوي؟ أي ما

1- هو أمام أهل السنة والجماعة ولد سنة 260 هـ وتوفي عام 324 هـ ومن اشهر كتبه "الإبانة في أصول الدين" "واستحسان الخوض في علم الكلام" انظر في ترجمته: ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ط، بيروت: دار الكتاب العربي 1991م، وينظر أيضا: حمود غرابة، **أبو الحسن الأشعري** ط1. مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية 1973 م.

2- الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، ط بيروت: دار الفكر ص 6.

ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير، والبحث الديني في الأحكام الشرعية من حيث مصدرها إلهيا أو نبويا يتم في نطاق علمين من العلوم الإسلامية هما: علوم القرآن وعلوم الحديث وضمن هذين العلمين تندرج علوم أخر فرعية مثل علم الرسم وعلم التجويد، والقراءات، وتفسير غريب القرآن، والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، ونحوها بالنسبة لعلوم القرآن؛ و في علوم الحديث توجد علوم أخر كعلم طرق تحمل الحديث وعلم مصطلح الحديث، وبيان معاني النصوص الحديثية مع نقدها، وبيان أوجه قوتها، أو وضعفها ومدى قوة الوثوق بها كمصدر للأحكام الشرعية.

أما البحث في الأحكام الشرعية من حيث طبيعتها لا من حيث مصدرها فيتم في نطاق علمين آخرين من العلوم الإسلامية هما:علم العقيدة والفقه، فإذا كان الحكم الشرعي علميا؛ أي المطلوب الاعتقاد بصحته؛ فإنه يدون في علم العقيدة أو علم التوحيد، وإن كان الحكم الشرعي عمليّا أي أن المطلوب هو تطبيقه فإنه يدون في علم الفقه.

أما العلمان الأخيران من مجموعة العلوم الإسلامية الشرعيّة فهما: أصول الفقه والتصوف، وهما علمان منهجيان[1]، فأصول الفقه يدرس القواعد التي تحكم استنباط الأحكام العمليّة، وقيل معرفة دلائل الفقه الإجمالية وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد. وبقصير العبارة: **معرفة طرق الفقه**، أما التصوف فهو: **طريقة أو منهج معرفي وسلوكي يهدف للوصول إلى معرفة الله ذوقا لا عقلا.**

ومن هدا تتضح أصالة علم العقيدة أو علم التوحيد، ومكانته الراسخة ضمن سائر العلوم الإسلامية الدينية.

وأحب أن أشير أن لهذا التقسيم الذي اعتمدناه للعلوم الإسلامية الأساسية اصولا عند بعض علمائنا الأجلاء كطاش كبرى زاده في "مفتاح السعادة"[2] والعلامة متكلم العصر حسن محمود الشافعي في كتابه "المدخل إلى علم الكلام"[3].

1- أنظر حسن حنفي، **التراث والتجديد** ط1 بيروت: دار التنوير 1981 م ص 327.

2- طاش كبرى زاده، **مفتاح السعادة** ط. حيدر آباد 1928 م. ج 2. ص5.

3- حسن محمود الشافعي، **مدخل إلى علم الكلام**، ط2. القاهرة: مكتبة وهبة 1991 م. ص23.

أصول التنمية الاجتماعية في القرآن والسنة

الأستاذة فاطمة الزهراء عواطي

جامعة الأمير سونكلا-تايلند

مقدمة

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، والصلاة والسلام على رسول الله وبعد:

اعتنى الإسلام بتكوين مجتمع نام ومتطور في شتى ميادين الحياة، واستطاع خلال فترة قصيرة لا تتجاوز ثلاثة وعشرون (23) سنة أن يوجد مجتمعا إسلاميا قويا متماسكا يعد أعظم مجتمع عرفه التاريخ البشري، تمكن من إنجاز حضارة عظيمة شهد بها الأعداء قبل الأصدقاء. وقد كانت بداية بناء المجتمع الإسلامي في مكة المكرمة ثم تواصلت بالمدينة المنورة وفق إرشادات القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وتعليماتهما وتوجيهاتهما للصحابة رضوان الله عليهم.

فالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة يحتويان على معالم منهج عبقري فذّ لبناء مجتمع إسلامي وتنميته في جميع النواحي والمجالات.

وإن موضوع التنمية الاجتماعية من خلال الكتاب والسنة هو دراسة تحاول استقراء القرآن والسنة في اهتمامهما بالجوانب التي تساهم في تنمية المجتمع وتطوره واستقراره.

وقد حاولت من خلال هذا البحث المتواضع الموسوم بـــ: "أصول التنمية الاجتماعية في القرآن والسنة" أن أبين الركائز التي تقوم عليها التنمية الاجتماعية، رابطة بين الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة، محاولة استخلاص النتائج من خلال القراءات المتتالية لآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة.

الأصل الأول: العقيدة الصحيحة

إن من السنن الإلهية في الأنفس والآفاق، أن التنمية الاجتماعية في أي مجتمع من المجتمعات، لا يمكنها أن تتحقق بدون لجوء أفراده إلى الله تعالى، بالإخلاص له في العبادة، والشكر لنعمه كي تدوم ويتحقق الرخاء والرفاهية، قال تعالى: ﴿**وإذ تأذّن ربكم لئن**

شكرتم لأزيدنكم)[1]. عكس ذلك إذا ما ابتعد المجتمع عن الله تعالى بعبادة غيره، فإن الله عز وجل يعاقبه بالمعيشة الضنكة. قال تعالى: **(ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى)**[2].

وقد سنّ الله الشرائع، وبعث الرسل والنبيين لمختلف الشعوب والأمم، وكانت دعوتهم على مختلف أزمانهم وأماكنهم وأقوامهم التي بعثوا إليها دعوة واحدة، دعوة عبودية الله وحده لا شريك له، ونبذ ما سواه مما أشرك به عزوجل من غير حق. فالمهمة التي خلق الله من أجلها الخلق هي مهمة واحدة وهي عبادته سبحانه وتعالى: **(وماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)**[3].

وقد بين سبحانه وتعالى في كتابه الكريم، أن ازدهار الأمم ورغد عيشها، وتدفق خيراتها، مرهون بما تخلصه من عبادة الله وحده لا شريك له. وأن غضبه على الأمم، وزوال نعمها، هو بسبب شركها به. فالإيمان بالله وحده لا شريك له وعبادته حق العبادة هو سبب إزدهار ونمو المجتمعات، والشرك بالله هو سبب إنحطاطها وزوال حضاراتها.

قال تعالى: (ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء ولكن كذّبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون)[4].

وقال أيضا مخاطبا بني إسرائيل: **(وظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات مارزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون)**[5].

وقال أيضا: **(وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطياكم وسنزيد المحسنين فبدّل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم فأنزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون)**[6].

1- إبراهيم، 07.
2- طه، 124.
3- الذاريات، 56.
4- الأعراف، 96.
5- البقرة، 57.
6- البقرة، 58-59.

وقال عزّ وجل: (فلما نسوا ما ذكّروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون)[1].

وقال عزوجل في سورة سبأ: (لقد كان لسبإ في مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتي أكل خمط وأثل وشيء من سدر قليل ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازي إلا الكفور)[2].

وقال تعالى: (إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم)[3].

فبينت كل هذه الآيات أن الإيمان بالله وإخلاص العبودية له هو أساس تطور المجتمعات والأمم ونموها، وأن الحياد عن طريق الله والشرك به سبب انحطاط المجتمع وزوال حضارته.

الأصل الثاني: الأسرة

اهتمت آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم ببناء الفرد وبناء الأسرة المسلمة التي هي خلية المجتمع المسلم، فسنّت قوانين الزواج والمعاشرة الحسنة، وقبل هذا حرّضت على الزواج والتعفف بالحلال وسدّت باب الحرام والمفاسد، فنجد حديث

النبي صلى الله عليه وآله وسلم يحث الشباب على الزواج: (يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج)[4].

وإذا أقبل الزوجان على حياتهما الزوجية ورضيا بالعيش معا نجد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تنظم هذه الحياة الزوجية لتوفير جو لائق ينمو فيه الأولاد وتتوطد فيه العلاقة بين الزوجين. فتصرح الآية: (**وعاشروهن بالمعروف**)[5].

1- الأنعام، 44.

2- سبأ، 15-17.

3- الرعد، 11.

4- البخاري، كتابا الصوم والنكاح، رقما الحديث على التوالي (1772-36779) ومسلم كتاب النكاح، الحديث رقم (2485).

5- النساء، 19.

وينبه الحديث: (خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي)[1].

وقررت الآية الكريمة قوامة الرجل على أهله في حماية أسرته والنفقة عليها فقال تعالى: **(الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض)**[2]

بالإضافة لحديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم حيث قال: **(المرأة راعية في بيت زوجها وولده)**[3].

الأصل الثالث: شبكة العلاقات الاجتماعية

اعتنى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بشبكة العلاقات الاجتماعية الداخلية وحرص على تنظيمها وتنميتها وجعلها على أكبر قدر وأعلى مستوى من التحضر والتقدم، فحث على الأخلاق الحميدة والآداب الراقية في التعامل الفردي والجماعي، وجعل أساس العلاقة بين الأفراد هي علاقة الأخوة والمحبة والإخاء، قال تعالى: **(يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم)**[4] فجعل سبحانه وتعالى معيار التفاضل بين الناس ليس معيارا ماديا أو دنيويا وإنما في مدى تقواهم لله عزوجل حتى لا يطغى أحد على أحد بما أوتي من سلطة مالية أو اجتماعية، وفي الحديث: **(إن الله لا ينظر إلى أجسادكم ولا إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأشار بأصابعه إلى صدره)**[5].

1- الترمذي، كتاب المناقب رقم (3830). وابن ماجة كتاب النكاح الحديث رقم (1967). والدارمي، كتاب النكاح، الحديث رقم (2160).

2- النساء، 34.

3- البخاري، كتاب الجمعة، الاستقراض، أداء الديون، العتق والوصايا، أرقام الأحاديث على التوالي (844، 2232، 2368، 2546). ومسلم، كتاب الإمارة، الحديث رقم (3408). والترمذي، كتاب الجهاد، الحديث رقم (1627). وأبو داود كتاب الخراج والامارة والفيء، الحديث رقم (2539). ومسند أحمد، الحديث رقم (4266).

4- الحجرات، 13.

5- مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث رقم (4650-4651). وابن ماجة، كتاب الزهد، الحديث رقم (4133). مسند أحمد، الحديث رقم (10537).

وقد حث القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة على التعاون وهذا في قوله تعالى: **(وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان)**[1].

وقال تعالى: **(والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم)**[2].

وقال صلى الله عليه وآله وسلم: (لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ولا يبع بعضكم على بعض وكونوا عباد الله إخوانا، المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره، التقوى ههنا ويشير إلى صدره ثلاث مرات)[3]. وقال أيضا: (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا إشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى)[4]. وقال تعالى: (وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين)[5].

فكثيرة هي الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تدعو المؤمنين إلى التآخي والتحابب والتكافل والإبتعاد عن الشقاق والنـــزاع، حتى لا تضعف قوة المجتمع الإسلامي ولا يجرأ عليه أعداءه، فإذا ما حدثت مشكلة داخلية بين أفراد المجتمع يسارع الإسلام لمعالجتها حتى لا تحدث هوة ينفذ منها الأعداء قال تعالى: **(يا أيها الذين أمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا)**[6]. وقال عزوجل: **(وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى**

1- المائدة، 02.

2- التوبة، 81.

3- مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث رقم (4651). ومسند أحمد الحديث رقم (5103).

4- البخاري، كتاب الأدب، الحديث رقم (55529). ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الحديث رقم (4785). وأحمد مسند الكوفيين، الحديث رقم (17738).

5- الأنفال، 46.

6- النساء، 59.

تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون)[1].

وعن سهل بن سعد رضي الله عنه أن أهل قباء اقتتلوا حتى تراموا بالحجارة فأخبر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بذلك فقال: **(اذهبوا بنا نصلح بينهم)**[2]

فالإسلام حريص على إيجاد مجتمع إسلامي متماسك تسوده الأخوة والمحبة والتفاهم، فإذا وقع نزاع بين أفراده سارع إلى تطويقه وتضييق دائرته والإسراع بالصلح والإصلاح قبل أن تتسع الهوة ويحدث شرخا في المجتمع الإسلامي ويستغل أعداءه ذلك فينقضون عليه.

وقد اعتنى الإسلام بتنمية علاقات الأفراد وتقويتها فسن قوانين التعامل فيما بينهم في جميع المجالات واتخذ الأساليب الوقائية والعلاجية التي تحافظ على روابط الأخوة الإسلامية وشد أواصرها فحرم الزنا والسرقة والكذب وكل أنواع الفساد الأخرى لأنها من الأسباب التي تؤدي إلى انهيار المجتمع ونهايته قال تعالى: **(يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر)**[3].

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لايزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن ولا ينتهب نهبه يرفع إليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن)[4].

وكأسلوب علاجي لحماية المجتمع من انتشار الفساد حال وقوعه وردع بقية الأفراد عن الإتيان به وضع الحدود للجرائم المختلفة من: زنا، سرقة، كذب، غش، قذف... الخ.

كما اهتم القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بتنمية العلاقات وتحسينها وتطويرها مع الأقارب والوالدين والجيران بل وحتى العبيد، قال تعالى: **(واعبدوا الله ولا تشركوا به**

1- الحجرات، 9-10.

2- البخاري، كتاب الصلح، باب قول الإمام لأصحابه اذهبوا بنا نصلح، الحديث رقم (2496).

3- المائدة، 90-91.

4- البخاري، كتاب المظلم والغصب، الحديث رقم (2295). ومسلم، كتاب الأيمان، الحديث رقم (86-87).

شيئا وبالوالدين إحسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم إن الله لا يحب من كان مختالا فخورا)[1].

وقال صلى الله عليه وآله وسلم: (مازال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه)[2]. وقال: (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذي جاره)[3]

وقال أيضا: (والله لا يؤمن والله لا يؤمن والله لا يؤمن. قيل: من يا رسول الله؟ قال: الذي لا يأمن جاره بوائقه)[4]. وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم في العلاقة مع العبيد: (العبيد إخوانكم فأطعموهم مما تأكلون)[5].

وقال أيضا: (إن إخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس ولا تكلفوهم ما يغلبهم فإن كلفتموهم ما يغلبهم فأعينوهم)[6].

وفي نفس الوقت حث الموالي على أداء حقوق مواليهم وأسيادهم وإبداء الطاعة والنصح لهم قال صلى الله عليه وآله وسلم: (**العبد إذا نصح سيده وأحسن عبادة ربه كان له أجره مرتين**)[7]. وقال أيضا: (**أيما عبد أدّى حق الله وحق مواليه فله أجران**)[8]. وقال صلى الله عليه وآله وسلم: (**نعما لأحدهم يحسن عبادة ربه ينصح لسيده**)[9].

1- النساء، 36.

2- مسند أحمد- مسند المكثرين من الصحابة- الحديث رقم (5320-9530).

3- مسلم، كتاب الإيمان، الحديث رقم (68).

4- البخاري، كتاب الأدب، باب إثم من لا يؤمن جاره بوائقه، الحديث رقم (5557). ومسلم، كتاب الإيمان، الحديث رقم (66).

5- البخاري، كتاب العتق، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم العبيد إخوانكم. ومسلم، كتاب الزهد والرقائق، الحديث رقم (5328).

6- البخاري، كتاب الإيمان، الحديث رقم (29-235).

7- البخاري، كتاب العتق، الحديث رقم (2360-2364). ومسلم، كتاب الإيمان، باب ثواب العبد وأجره إذا نصح لسيده وأحسن عبادة ربه.

8- البخاري، كتاب العلم، الحديث رقم (95). ومسلم، كتاب الإيمان، الحديث رقم (219).

9- البخاري، كتاب العتق، الحديث رقم (2363). ومسلم كتاب الإيمان الحديث رقم (3146).

وأراد القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف أن ينمي روح المسئوولية والأمانة في نفس كل فرد مؤمن من أفراد المجتمع حتى يؤدي عمله على أكمل وجه وأسلم طريقة فقال الله عز وجل: **(من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ماكانوا يعملون)**[1].

وقال صلى الله عليه وسلم: (كلكم راع ومسؤول عن رعيته فالأمير على الناس فهو راع عليهم وهو مسؤول عنهم والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عنهم والمرأة راعية وهو مسؤول عنه ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)[2].

الأصل الرابع: المـــــال

فالإسلام يقدر قيمة المال وأنه عصب الحياة ولأجل ذلك يريد توزيعه بين الناس بالعدل ليتحقق التكافل الاجتماعي وتتحقق بالتالي التنمية الاجتماعية بمفهومها الواسع، لهذا الغرض أرشد القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة على الكسب المشروع الطيب وشجع جميع أنواع العمل النافع وعدم الاستهانة بأي عمل شريف يساعد في دفع عجلة نمو المجتمع وتطوره.

اعتنى القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف بتـــنظيم علاقات الأفراد المالية ووضع القوانين التي تحكمها حتى لا تهضم الحقوق ولا يستبد أصحاب الأموال بأموالهم فيختل التوازن الاجتماعي ويظهر الفرق كبيرا والهوة ساحقة بين الفقراء والأغنياء فيكثر الظلم والاستعباد، فرض الله الزكاة على الأغنياء وجعل في أموالهم حقا للفقراء

قال تعالى: (والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم)[3]. وقال عز وجل أيضا: (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة)[4].

وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة)[5].

1- النحل، 97.

2- البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة. وابن ماجة، كتاب الزكاة، الحديث رقم (17739)، وأحمد، الحديث رقم (7464).

3- المعارج، 25.

4- البقرة، 43-83-110.

5. أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، الحديث رقم (7)، ومسلم في كتاب الإيمان، الحديث رقم (21).

وقال صلى الله عليه وآله وسلم لمعاذ رضي الله عنه يوم بعثه إلى اليمن: (ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم)[1].

وقد قال أبو بكر رضي الله عنه: (والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال والله لو منعوني عناقا كانو يؤدونها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعها)[2].

وقال تعالى: **(فإن تابو وأقاموا الصلاة وآتو الزكاة فإخوانكم في الدين)**[3]. وفي نفس الوقت بيّن إثم مانع الزكاة ومصيره قال تعالى: **(والذين يكنـــزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنـــزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنـــزون)**[4].

وقال صلى الله عليه وسلم: (من أتاه الله مالا فلم يؤد زكاته مثل له يوم القيامة شجاعا أقرع له زبيبتان يطوقه يوم القيامة ثم يأخذ بلهزمتية يعني شدقيه ثم يقول: أنا مالك أنا كنـــزك ثم تلا آل عمران: (ولا يحسبن الذين يبخلون)[5])[6].

ومع فرضه للزكاة حبّب الإسلام صدقة النافلة وحث عليها حتى لا يكون المورد المالي الوحيد للفقراء هو مرة واحدة في العام من أموال الزكاة وحتى يظمن لهم موارد دائمة، وحتى لا يشعر الفقير كذلك بأنه يأخذ المال عنوة من الغني وإنما كي يحس أن الغني يعطيه

1- البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة. وابن ماجة، كتاب الزكاة، الحديث رقم (17739) وأحمد الحديث رقم (7464).

2- البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة.

3- التوبة، 11.

4- التوبة، 34-35.

5- آل عمران، 180.

6- البخاري، كتاب الزكاة، باب إثم مانع الزكاة، الحديث رقم (1315). ومسلم، كتاب الزكاة، الحديث رقم (1649).

له عن رضا وطيب خاطر وعن قناعة أن الصدقات تنمي المال وتطهره وتزيده ولا تنقصه قال تعالى: (**الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون**)[1].

وقال عز وجل: (**ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة**)[2].

وقال أيضا: (**وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إن الله يحب المحسنين**)[3]. وقال تبارك وتعالى: (**يا أيها الذين آمنوا انفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون**)[4].

ولم يغفل الإسلام التنبيه على ما يجب اتخاذه من إجراءات وقائية حين استدانة المال أو حين إبرام اتفاقيات البيع والشراء من كتابة الدين وتحديد الأجل لما في ذلك من تفاد لوقوع الغبن على الدائن أو المستدين قال تعالى: (**يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه**)[5].

وقال صلى الله عليه وسلم: (من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدى الله عنه ومن أخذ يريد إتلافها أتلفه الله)[6] وقال الله تعالى: (**يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم**)[7]. وأول طريق للحفاظ على المال وتنميته هو عدم تبذيره فيما لا نفع بعده قال تعالى: (**ولاتجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط**)[8]. وقال عز وجل: (**ولا تؤتوا السفهاء أموالكم**)[9] وقال تعالى (**والله لا يحب الفساد**)[10].

1- البقرة، 03.

2- البقرة، 177.

3- البقرة، 195.

4- البقرة، 254.

5- البقرة، 282.

6- البخاري، كتاب الاستقراض، باب من أخذ أموال الناس.

7- النساء، 29.

8- الإسراء، 29.

9- النساء، 05.

10- البقرة، 205.

وقال صلى الله عليه وآله وسلم: (إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات ووأد البنات ومنع وهات وكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال)[1].

فمن حق المسلم على المسلم أن يساعد أخاه ولا يبخل عليه حتى يتحقق التكافل الاجتماعي وبالتالي تتحقق التنمية الاجتماعية بمفهومها الواسع والمال هو مال الله ونحن مستخلفون فيه ننفقه في وجوه الخير.

حاولت في هذا الموضوع «التنمية الاجتماعية في ضوء القرآن والسنة» أن أوضح الأساس الذي تنطلق منه التنمية الاجتماعية، حيث إن لب التنمية الاجتماعية في التأصيل الإسلامي ينطلق من الإنسان باعتباره أساس كل عمل تـــنموي تقوم به المؤسسات والحكومات الإسلامية، وهذا بغرس العقيدة الإسلامية الصحيحة والاهتمام بالجوانب الاجتماعية والمالية الأخرى.

وفي الأخير أسأل الله أن يحقق لأمتنا التنمية الاجتماعية الشاملة وفي كل المجالات في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. آمين

1- البخاري، كتاب الاستقراض وأداء الديون، الحديث رقم (2231). ومسلم، كتاب الأقضية، الحديث رقم (3237

مدى تأثير النية على أعمال وتصرفات الإنسان في الفقه الإسلامي

د. كمال لدرع

جامعة الأمير عبد القادر-قسنطينة

تمهيـــد:

إن للنية والقصد علاقة وطيدة بالتصرفات والأعمال التي يقوم بها الإنسان المسلم، فهي تؤثر فيها صحة وفسادا، وبقدر صلاح النية ينال المسلم الأجر والثواب من الله تعالى. وسوف نتبين من خلال هذا المبحث مدى تأثير النية أو القصد على عمل المكلف في الحكم على صحته أو عدم صحته، وعلى جوازه أو عدم جوازه، ومدى ترتب آثاره.

المطلب الأول: مدى اعتبار الشريعة للقصد والنيـــة:

يتناول هذا العنصر معنى النية، ومدى اعتبارها شرعا، ومدى تأثيرها على تصرفات وأفعال المكلفين.

الفرع الأول: المقصود بالنية:

فالنية لغة: مصدر نوى الشيء ينويه، أي قصده واعتقده. ونوى الأمر نية قصده وعزم عليه، ونوى الشيء جدّ في طلبه[1]. وشرعا: العزم على فعل الشيء تقربا إلى الله تعالى[2]. والنية محلها القلب.

وإذا كانت النية سيئة فهي تكون بمعنى العزم على فعل شيء تقربا إلى غير الله تعالى، أو ليُرى الفاعلُ مكانَه، أو ليمدح، وهو المسمى بالرياء.

1ـ الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، دار القلم، بيروت، لبنان، ج:2، ص:875.

2ـ أبو جيب سعدي، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، سنة 1402هـ/1982م. ص:364.

وقد تلتبس النية بالباعث، فيظن أنهما بمعنى واحد، فالباعث لغة: من بعث يبعثه بعثا، أرسله وحده. وبعثه على الشيء: حمله عليه، وانبعث وتبعَّث: اندفع[1]. فالباعث بمعنى الدافع على الشيء، أو الذي يحمل الشخص على فعل شيء ما. أما اصطلاحا فهو: الدافع الذي يدفع إرادة المنشئ للتصرف إلى تحقيق غرض غير مباشر.

ومن خلال تعريف كل منهما يتبين الفرق بينهما، فالنية تتضمن معنى العبودية إما لله أو لغيره، فما كان لله تعالى فهو إخلاص يثاب عليه صاحبه، وما كان لغيره فهو شرك، ولو من أجل نيل مكانة وإعجابا عند الغير، وقد سمى ذلك النبي صلى الله عليه وسلم رياء[2]. أما الباعث فهو الدافع من وراء القيام بالفعل، وهو أعم من النية، أما النية فقد لا تكون دافعا للفعل، كأن يقوم الإنسان إلى الصلاة بنية العبادة لله، فيرى بعض الناس، خاصة ممن لهم مكانة اجتماعية، فيتظاهر بالخشوع أمامه على غير العادة التي كان عليها حتى ينال إعجابه.

الفرع الثاني: المقاصد والنيات معتبرة في الأعمال والتصرفات:

إن الشريعة الإسلامية تعطي للنية والقصد أهمية كبيرة، لأن الأفعال والتصرفات ليست منفصلة عن نيات أصحابها، فكل قائم بفعل ما إنما يتصرف فيه وفق نية، سواء أكانت حسنة أو سيئة، فإذا انعدم القصد رفع عن الإنسان التكليف فهو في حكم المجنون[3].

1ـ ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب المحيط، دار المعارف، ج:1، ص:307.

2ـ من ذلك مثلا القتال في سبيل الله، فقد يكون لله تعالى، وقد يكون رياء وتفاخرا، فالأول مقبول والثاني مردود، فقد جاء في الصحيحين عن أبي موسى الأشعري أن رجلا أعرابيا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله الرجل يقاتل للمغنم والرجل يقاتل ليذكر، والرجل يقاتل ليرى مكانه، فمن في سبيل الله؟، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم :" من قاتل لتكون كلمة الله أعلى فهو في سبيل الله ".(أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الإمارة، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل، ج:6، ص:46 - أخرجه أيضا البخاري في صحيحه عن أبي موسى الأشعري، في كتاب العلم، باب من سأل وهو قائم عالما جالسا، ج:1، ص:32 و33، وأخرجه في كتاب الجهاد والسير، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، ج:4، ص:20، وأخرجه في كتاب فرض الخمس، باب من قاتل للمغنم هل ينقص من أجره، ج:4، ص:86).

3 ـ والقصد أو النية إنما يرتفع إذا فقد المكلف أهلية التكليف، بفقدان العقل أو بالنوم أو بالإغماء، وهي التي تسمى [illegible]

فالفعل إنما يكون معتبرا شرعا إذا كان صادرا بإرادة حرة، ولابد لصحته أن يكون مطابقا لأحكام الشريعة في صورته ومعناه، ولا عبرة بظاهر العمل وصورته إذا كان القصد غير مشروع، أو كانت نية المتصرف تتجه إلى الإضرار بالآخرين[1]. وهو ما نبه إليه الكثير من العلماء خاصة الإمامان ابن القيم والشاطبي، يقول ابن القيم: "وقاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعبارات كما هي معتبرة في التقربات والعبادات، فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالا أو حراما، وصحيحا أو فاسدا، وطاعة أو معصية"[2]، ويقول الشاطبي مبينا أثر النية في التصرف: "إن الأعمال بالنيات والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات[3]، والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر"[4]. فالعلماء يبينون تأثير النية والقصد على كل ما يقوم به الإنسان من الأعمال، عبادات كانت، أو معاملات. وهذه النية لها أهميتها من حيث كونها قيدا على إرادة المكلفين حتى يعملوا وفق قصد الشارع الحكيم. وقد ساق كل منهما أدلة من الشريعة تبين مدى ارتباط النية بالعمل، وأثر القصد على التصرف، فقد استدل ابن القيم بالحديث المعروف، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "**إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى**"[5]، فقال معلقا على هذا الحديث: "فالنية روح العمل ولبه وقوامه، وهو تابع لها يصح

1ـ الدريني محمد فتحي، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط3، سنة 1984م، ص:85.

2ـ ابن القيم، شمس الدين أبو عبد الله، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج:3، ص:107و108.

3ـ يقصد بها الإمام الشاطبي ما عدا العبادات من المعاملات وغيرها.

4ـ الشاطبي: إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقـــات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، لبنان.، ج:2، ص:323.

5 ـ أخرجه البخاري في صحيحه عن عمر بن الخطاب في كتاب بدء الوحي، رقم الحديث:01، ج:1، ص:02، وفي كتاب الإيمان، باب ما جاء أن الأعمال بالنية والحسبة ولكل امرئ ما نوى، ج:1، ص:16، ورواه معلقا في كتاب العتق، باب الخطأ والنسيان في العتاقة والطلاق ونحوه ولا عتاقة إلا لوجه الله، ولفظه:"لكل امرئ ما نوى ولا نية للناسي والمخطئ"، ج:3، ص:145، ورواه في كتاب المناقب بتغيير في لفظه، باب هجرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلى المدينة، ج:5، ص:56، ورواه في كتاب الأيمان والنذور، باب النية في الأيمان، ج:8، ص:140، ورواه في كتاب النكاح، باب من هاجر أو عمل خيرا لتزويج امرأة فله ما نوى، ولفظه:"العمل بالنية"، ج:7، ص:3 و4، ورواه في كتاب الحيل، باب في ترك الحيل وأن لكل امرئ ما نوى في الأيمان وغيرها، بلفظ: "يا أيها الناس إنما الأعمال بالنيات"، ج:9، ص:22 – وأخرجه مسلم عن عمر بن الخطاب في كتاب الإمارة، باب قوله صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنيات وأنه يدخل في الغزو وغيره من الأعمال، ولفظه عند مسلم: "إنما الأعمال بالنية وإنما لامرئ ما نوى....."، صحيح مسلم، ج:6، ص:48.

بصحتها ويفسد بفسادها"، ثم ذكر رحمه الله أن من نوى بالبيع الربا فقد حصل الربا، ولا يعصمه من ذلك صورة البيع، وأن من نوى بعقد النكاح التحليل كان محللا، ولا يخرجه من ذلك صورة عقد النكاح، وأن من نوى بالعصر حصول الخمر كان له ما نواه، ولذلك استحق اللعنة، وإذا نوى بالفعل التحيل على ما حرمه الله ورسوله كان له ما نواه، إلى غير ذلك مما يقوم به المكلف[1]، كما استدل بقوله الله :"**صيد البر لكم حلال وأنتم حرم، ما لم تصيدوه أو يصد لكم**"[2]، فقد حرم الرسول صلى الله عليه وسلم لحم صيد البر إذا اصطاده الإنسان غير المحرم بنية دفعه إلى المُحرِم لأكله، فرغم أن ظاهر العمل صحيح، لكن بالنية صار منهيا عنه، هذا بعض الأدلة التي ساقها ابن القيم في الاستدلال على تأثير النية على عمل المكلف، وهو ما أوجزه بقوله:" فهذه النصوص وأضعافها تدل على أن المقاصد تغير أحكام التصرفات من العقود وغيرها، وأحكام الشريعة تقتضي ذلك"[3].

أما الإمام الشاطبي فقد استدل استدلالا تشريعيا ومقاصديا على علاقة النية بالعمل، أما تشريعيا فبين أن النية تفرق بين ما هو عادة وعبادة، وبين الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح، والعمل الواحد يقصد به التقرب إلى الله فيكون عبادة، ويقصد به شيئا آخر فلا يكون كذلك، كالسجود الذي قد يكون لله وقد يكون للصنم، ثم ساق نصوصا من القرآن والسنة منها قوله تعالى: ﴿**وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء**﴾ [البينة،الآية:05] ومن السنة أحاديث منها حديث الأعمال بالنيات المعروف[4]. أما مقاصديا فوضّح أن الشريعة موضوعة لمصالح العباد، والمكلف مطالب بأن تكون أفعاله جارية وفق مقاصد الشرع، لأنه خلق لعبادة الله تعالى، والعبودية لا تتأتى منه إلا إذا عمل على وفق ما وضع في الشريعة من المقاصد، وهو مطالب بالمحافظة عليها حتى يستحق

---

1 ــ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج:3، ص:123.

2 ــ أخرجه الترمذي عن جابر بن عبد الله في كتاب الحج، باب ما جاء في أكل الصيد للمحرم، رقم الحديث:846، نقل الإمام الترمذي قول الشافعي فيه: هذا أحسن حديث روي في هذا الباب، سنن الترمذي، ج:3، ص:203 و204 - وأخرجه النسائي عن جابر في كتاب مناسك الحج، باب إذا أشار المحرم إلى الصيد فقتله، سنن النسائي، ج:5، ص:186و 187 – وأخرجه أبو داود عنه في كتاب المناسك، باب لحم الصيد للمحرم، رقم الحديث:1851، ج:2، ص:171.

3 ــ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج:3، ص:110.

4 ــ الشاطبي، الموافقات، ج:2، ص:323 وما بعدها.

أن يكون خليفة في إقامة هذه المصالح بحسب طاقته وقدرته، ودعم هذا المعنى بعدة نصوص منها قوله تعالى: ﴿**وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم**﴾ [الأنعام،الآية:167][1].

هذا وقد استنبط العلماء قاعدة فقهية مشهورة، وهي: "الأمور بمقاصدها " التي تعتبر من قواعد الدين الأساسية، تبنى عليها أغلب الأحكام الشرعية، وهي تقرر أمرا أساسيا في الفقه الإسلامي، وهو أن الأعمال مرتبطة بالنيات ومعتبرة بها، وأن النية هي الميزان الذي توزن به الأعمال وسائر التصرفات، وهي المرجع في الحكم على أعمال الخلق من حيث الحل والحرمة، وطاعة أو معصية، والصحة والفساد[2].

وهذه القاعدة استنبطت من استقراء واسع لنصوص الشريعة وأدلتها، وعلى وجه الخصوص الحديث المشهور، وهو قوله صلى الله عليه وسلم :"**إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى**".

وقد ذكر العلماء أن هذا الحديث يدل على أن الأعمال واقعة بالنيات، أي أن الأعمال لا تحدث إلا بنية تدفع إلى إيجادها، وأن العامل يناله الثواب أو العقاب على أساس نيته صلاحا أو فسادا. كما أن الأعمال تكون صالحة أو فاسدة، مقبولة أو مردودة، مثاب عليها وغير مثاب عليها بالنيـــات، بمعنى أن صلاح الأعمال وفسادها بحسب صلاح النية وفسادها[3].

وقد ذكر ابن رجب أن هذا الحديث استدل به العلماء على أن العقود التي يقصد بها في الباطن التوصل إلى ما هو محرم غير صحيحة، كعقود البيوع التي يقصد بها معنى الربا ونحوها، كما هو مذهب الإمام مالك وأحمد وغيرهما، لأن هذا العقد إنما نوى به الربا لا البيع "**وإنما لكل امرىء ما نوى**"[4].

1ـ المصدر نفسه، ص:331 و332.

2ـ الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، سنة1397هـ/1977م، ص:205.

3ـ ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم شرح خمسين حديثا من جوامع أحاديث الرسول الأعظم، تحقق معروف زريق، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1417هـ/1996م، ص:20.

4ـ المرجع نفسه، ص:37.

الفرع الثالث: مدى حرية إرادة الإنسان في إنشاء التصرفات:

إن الإنسان ذو إرادة حرة، وهذه الحرية تجسد مدى التكريم الرباني الذي حظي به هذا المخلوق البشري، إلا أن هذه الإرادة الحرة رسمت لها الشريعة حدودا تسير عليها، لا من باب إلغاء إنسانيته والتعدي على كرامته، لأن ذلك يتناقض مع الاعتراف بحريته، وإنما من باب ضبط تصرفاته وتهذيبها حتى تكون نافعة له ولغيره، لأن الإنسان كما هو معلوم تتنازعه ميولات الهوى وحب الذات، وذلك يؤثر سلبا على أفعاله، وقد أعلمته الشريعة إن هو تعدى الحدود الشرعية، وتناقضت أفعاله مع أحكامها، أو ألحق ضررا بالغير، تحمل مسؤوليته كاملة في الدنيا والآخرة، قال تعالى: (**وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا**). [الإسراء،الآية:13 و14]

فالإنسان مهما أوتي من علم وحكمة وعقل سليم فإنه لا يكاد يتجرد من هواه ومصالحه الخاصة، من هنا كانت الشريعة الإسلامية حاكمة على تصرفاته، وبمدى تطابق تصرفاته مع أحكامها ومقاصدها التشريعية، أو منافاتها لها، كانت تلك التصرفات صحيحة أو فاسدة.

ومعنى حرية الإرادة الإنسانية أن إرادته تقتصر على إنشاء التصرفات من عقود ونحوها ولا تتعدى إلى تحديد آثارها، لأن الآثار من عمل الشارع الحكيم، بمعنى أن دور المكلف هو القيام بالعمل، فإذا تمّ صحيحا مستوفيا لأركانه وشروطه رتب الشارع عليه آثاره، وهو الذي قصده الشاطبي بقوله: "أن الذي للمكلف تعاطي الأسباب، وإنما المسببات من فعل الله وحكمه لا كسب فيه للمكلف"[1]. فإرادة المكلف لها دور في تكوين العقد وإبرامه لا في إعطائه أحكامه وآثاره، وعلى ذلك تكون مقتضيات العقود كلها من عمل الشارع الحكيم لا من عمل العاقد، لذلك فالعقود إنما هي في الحقيقة أسباب جعلية شرعية، ومع ذلك فالعاقد مطالب بأن يعمل في إطار الغايات التي وضعها الشارع لكل عقد من

أ ــ الشاطبي، الموافقات، ج:1، ص:190.

العقود، أو لكل معاملة من المعاملات، أو لكل تصرف من التصرفات، ولا يجوز له أن يخالفها، أو يتفق مع العاقد الآخر على مخالفتها[1].

إن هذه المعاني التي جاءت بها الشريعة تجعل من الفقه الإسلامي فقها ساميا، يتجه إلى تحقيق مقاصد أساسية ومعان نبيلة، فأحكامه ليست من أجل إخضاع المكلفين لسلطان الشرع فقط، بل شرعت لمصالح أخلاقية واجتماعية واقتصادية اقتضتها حكمة تشريعها، والمكلف مطالب بأن يتقيد بها في أعماله المختلفة، ظاهرا وباطنا، لأن الشريعة كما قرر العلماء مبنية على مصالح العباد في العاجل والآجل.[2]

فالفقه الإسلامي إلى جانب مراعاته للنية فهو كذلك يراعي المقاصد، ويجعل أحكامه مقيدة بتلك المقاصد ومرتبطة بها، لأنها تمثل روح التشريع وجوهره، فهو لا يكتفي بالنظر إلى مشروعية العمل في الظاهر دون النظر إلى ما يهدف إليه ذلك التصرف. فقد يتفق تصرف المكلف مع المصلحة التي لأجلها شرع التصرف، أو قد يتناقض معها، ومن هنا كان لزاما كما قال الشاطبي على المكلف" أن يكون قصده في العمل موافقا لقصد الله في التشريع"[3]، وهو ما أكّده أيضا في موضع آخر بقوله: "كل من ابتغى من تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى من التكاليف ما لم يشرع له فعمله باطل"[4].

فالإنسان في نظر الشريعة السمحة حـرّ التصرف، له إرادة مستقلة في إنشاء التصرفات، وإبرام العقود، ومباشرة الأع ل، إلا أنها إرادة محكومة بمدى موافقتها لأحكام الشريعة ومقاصدها، وفي ذلك اختبار وابتلاء له في الدنيا على مدى إنقياذه وخضوعه لإرادة الشار ع سبحانه وتعالى، وهو مقصود العبادة.

---

1 ــ حليمة آيت حودي، نظرية الباعث في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1986م.، ص:24.

2 ــ الشاطبي، الموافقات، ج:2، ص:06 ــ العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، سنة 1400هـ/1980م، ج:1، ص:11 - ابن القيم، إعلام الموقعين، ج:3، ص:14.

3 ــ الشاطبي، الموافقات، ج:2، ص:331.

4 ــ المصدر نفسه، ص:330.

الفرع الرابع: وجوب موافقة تصرف المكلف ظاهرا وباطنا لأحكام التشريع ومقاصده:

إن المكلف مطالب بأن يعمل وفق ما قصدته الشريعة الإسلامية من الأحكام التي هي قائمة على مراعاة مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وهذه قاعدة ثابتة في كل أحوال التشريع. ومن رحمة الله تعالى أنه أعان الإنسان على مباشرة عمله وفق نظام الشريعة الثابت بأن أودع فيه العقل الذي هو مناط تكليفه، هذا العقل الذي به يدرك المعاني النبيلة التي تضمنتها الشريعة الإسلامية، والمصالح التي شرعت لأجلها الأحكام[1]. فإذا أخلّ المكلف بهذه المصالح كان عمله باطلا ولاغيا، لأنه بتصرفه ذلك أخلّ بنظام الشريعة الثابت، وقد أكّد هذا المعنى الشاطبي فقال:"قصْـــد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصد الله في التشريع"[2]، بل إن الشاطبي يذهب إلى أبعد من ذلك فيبطل الأعمال التي تخالف مقاصد الشرع، فقال:"كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل"[3]. ثم ربط الشاطبي هذا المعنى بمهمة الاستخلاف في الأرض، وهي مهمة لا تتحقق إلا إذا عمل المكلف وفق المصالح التي رام إليها التشريع الإسلامي، وكأنه بذلك يجعل مراعاة مصالح الشرع هي الضمان لحسن سير عمل الإنسان في الأرض، مما يستوجب عليه الخضوع لأحكامها[4].

فمهمة الاستخلاف في الأرض لا تتأتى من أي فرد كان، ولا بأي عمل كان، إلا إذا عمل المكلف على إقامة المصالح التي رسمتها الشريعة، ولن يكون ذلك إلا إذا باشر التصرفات المشروعة وأخذ بأسبابها، واجتنب ما نهى عنه الشرع ولم يقرب حماه[5]، يقول الشاطبي: "والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ذلك ما قصده الشارع وأيضا أن المكلف خلق لعبادة الله تعالى، وذلك راجع إلى العمل

---

1 ــ الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، سنة1414هـ/1994م، ج:1، ص:433.

2 ــ الشاطبي، الموافقات، ج:2، ص:331.

3 ــ المصدر نفسه، ص:333.

4 ــ المصدر نفسه، ص:331 و332.

5 ــ الدريني، بحوث مقارنة، ج:1، ص:433.

على وفق القصد في وضع الشريعة ــ هذا محصول العبادة ــ فينال بذلك الجزاء في الدنيا والآخرة"[1].

إن التكليف الإلهي للبشر هو الذي يجسد بالفعل مهمة الاستخلاف في الأرض في أرقى معانيها، وذلك محكوم بمدى مراعاة المكلف لسنن الله في التشريع حكما ومقصدا[2]. والإمام الشاطبي يستدل بعدة نصوص قرآنية ونبوية ليبرهن على هذا المعنى، منها قوله تعالى: ﴿**إني جاعل في الأرض خليفة**﴾ [البقرة،الآية:29]، وقوله عزّ وجلّ:﴿**ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون**﴾ [الأعراف،الآية:128]، وقوله صلى الله عليه وسلم :"**كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته**"[3]، ثم يعلّق الشاطبي بعد هذه النصوص فيقول:"فإذا كان كذلك فالمطلوب منه أن يكون قائما مقام من استخلفه، يجري أحكامه ومقاصده مجاريها"[4]. فلا ينبغي إذن أن يقصد المكلف بتصرفه ــ إذا أراد أن يكون خليفة بالمعنى الشرعي ــ خرم مقاصد الشريعة التي قصدها من خلال أحكامها لأن ذلك مناف لمقتضى عبوديته لله تعالى.

المطلب الثاني: مدى ارتباط النية بالعمل:

الفرع الأول: مكانة النية والقصد في الفقه الإسلامي:

إن الشرع الإسلامي يجعل للنية أهمية ومكانة، ويجعلها أساسا للعمل، حتى يكون تصرف الإنسان محكوما بالأخلاق. فالشريعة الإسلامية تحث على حسن الدوافع النفسية التي تحرك إرادة المكلف للقيام بأي فعل، فتكون أفعاله أقرب إلى الخير منها إلى الشر، لذلك فحسن النية من صميم الخصال الخلقية.[5]

1ــ الشاطبي، الموافقات، ج:2، ص:331.

2ــ المصدر نفسه.

3 ــ أخرجه البخاري في صحيحه عن ابن عمر في كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، ج:2، ص:05، وفي كتاب الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب العبد راع في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه، ج:3، ص:120، وفي كتاب الوصايا، باب تأويل قوله تعالى: "من بعد وصية يوصي بها أو دين"، ج:4، ص:06، وفي كتاب النكاح، باب المرأة راعية في بيت زوجها، ج:7، ص:31 و32 – وأخرجه مسلم في كتاب الإمارة عن ابن عمر، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم، صحيح مسلم، ج:6، ص:7و8.

4ــ الشاطبي، الموافقات، ج:2، ص:332.

5ــ حليمة، نظرية الباعث، ص:05.

إن أحكام الفقه الإسلامي ذات نزعة أخلاقية، فهو يقيم للعناصر الأدبية، والخصال النبيلة المقام الأول في تشريعاته، وقد تظافرت نصوص شرعية كثيرة على ترسيخ هذا المعنى، منها قوله تعالى: ﴿**إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون**﴾ [النحل، الآية:90] وقوله تعالى: ﴿**قل إنما حرّم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير حق**﴾ [الأعراف، الآية: 31] فهذه النصوص وغيرها تدل على اعتداد الشريعة بالجانب الأخلاقي الذي ينطلق أساسا من نية الإنسان التي بها يقاس طهارة البواعث النفسية، وشرف الأعمال.

وإذا كان الفقه الإسلامي قد أرسى مبدأ "الرضائية في العقود" احتراما لسلطان الإرادة الذي لم تعرفه التشريعات الوضعية إلا حديثا[1]، فإن هذه الإرادة غير منفصلة عن نوايا الإنسان وبواعثه، فهي التي تحرك الإرادة لإنشاء تصرف معين، وهذا التصرف المقصود قد يكون مستكملا لأركانه وشروطه، من إيجاب وقبول وأهلية العاقدين وغيرها، إلا أنه يقصد به غرض غير مشروع يناقض مقاصد الشريعة أو يبطل بعض أحكامها.

فوقاية من تعسف الإرادة، وما يؤول إليه طغيانها من تحقيق أغراض غير مشروعة أرست الشريعة قاعدة النية كقيد أو رقيب على تصرف الإرادة أو على مبدأ الرضائية، لأن الإرادة قد تنشئ تصرفات تبدو في ظاهرها جائزة، لكنها من حيث ما تهدف إليه تمس بمصلحة عامة، أو تهدم مقصدا من مقاصد التشريع[2].

واهتمام الفقه الإسلامي بالقصد والنية لا يعني أنه ذو نزعة ذاتية محضة، فهو إلى جانب ذلك يترع إلى الاتجاه المادي الموضوعي فيعتد بالعبارة الظاهرة في التصرفات، أي ينظر إلى التصرف في ذاته من تمام أركانه وشروطه، ويرتب آثاره عليه أخذا بما تفصح عنه العبارة، دون البحث عن الأغراض غير المباشرة التي لا تتضمنها العبارة الظاهرة التي هي مظهر للإرادة[3].

---

1 ــ هذا المبدأ يقرر بأنه بمجرد أن يقع اتفاق بين إرادتين على إنشاء عقد ما، فإن هذا العقد ينشئ آثاره دون توقف على شيء من الإجراءات والمراسيم الشكلية.

2 ــ الدريني، نظرية التعسف، ص:207.

3 ــ السنهوري عبد الرزاق، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج:4، ص:53 - الدريني، نظرية التعسف، ص:209.

إن إرادة الإنسان تنطلق من بواعثه النفسية، وتتجه إلى تحقيق هدف معين. فهي أساس كل عمل اختياري. وإن التصرف أو العمل لا يكون له أي أثر شرعي أو قانوني ما لم يكن صادرا من إرادة سليمة من كل العوارض، لذلك فإن تصرفات الصبي والمجنون غير مسؤولة في نظر الشرع، ولا يرتب عليها آثارا إلا في نطاق ضيق حيث تتعلق به حقوق الغير[1]. فهناك تلازم بين الإرادة والباعث. يقول أبو حامد الغزالي:"إن كل عمل اختياري لا يتسم إلا بثلاثة أمور: علم وإرادة وقدرة، فإذا جزمت المعرفة انبعثت الإرادة، وإذا انبعثت الإرادة انتهضت القدرة، فالإرادة وهي النية عبارة عن الصفة المتوسطة، وهي انبعاث النفس بحكم الرغبة والميل إلى ما هو موافق للغرض المطلوب وهو الباعث وهو المقصد المنوي"[2].

الفرع الثاني: أثر النية على الأعمال:

النية قد تكون مشروعة لكونها دافعا إلى تحقيق غرض مشروع؛ وقد تكون غير مشروعة، لكونها تؤدي إلى تحقيق غرض غير مشروع بما يتجاوز الحدود الأخلاقية، أو يمس بالمصلحة العامة، أو يناقض مقصدا من مقاصد الشريعة الثابتة[3].

والنية كما هو معلوم أمر نفسي ذاتي خفي وخارج عن نطاق التعاقد، لأنه ليس ركنا في التصرف داخلا في ماهيته، ولا شرطا يتوقف عليه وجوده، وإذا كانت النية أمرا ذاتيا فهي تتغير وتختلف من شخص إلى آخر[4].

ويمكن أن يمثل للنية غير المشروعة في مسألة عقد البيع، فمن النتائج المباشرة للبيع انتقال ملكية المبيع إلى المشتري، وانتقال ملكية الثمن إلى البائع، مثل أن يكون المبيع عنبا فينتقل إلى المشتري، ويسلم المشتري الثمن إلى البائع؛ أما الغرض غير المباشر الذي يمكن أن يكون باعثا لأحد المتعاقدين أو لكليهما، فمثل أن يبتغي المشتري اتخاذ المبيع وسيلة

---

1 ــ المكلف لا يكون مسؤولا إلا إذا كان كامل الأهلية، والصغر والجنون من عوارض الأهلية. وقد تناول الفقهاء هذه المسألة بالتفصيل في الكتب الأصولية في مبحث المحكوم عليه.

2 ــ الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج:2، ص:312.

3 ــ الدريني، نظرية التعسف، ص:207 و208.

4 ــ عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ج:1، ص:457.

لتحقيق غرض محرم، كمن يشتري عنبا ليتخذه خمرا مثلا؛ فاتخاذ عصير العنب خمرا قصد حمل المشتري على إنشاء عقد البيع مع البائع، وهو دافع غير مشروع لأن مآله تحقيق غرض يحرمه الشارع[1]، وهذا القصد قد يعبر عنه بالباعث، وفي ذلك يقول السنهوري: "أما الباعث فمعياره ذاتي، وهو خارج عن العقد، ويتغير من عقد إلى عقد بتغير المتعاقدين، وما يدفعهم من البواعث".[2]

وفكرة الباعث من حيث الأصل أخذ بها فقهاء الإسلام[3]، واتفقوا على أن الباعث غير المشروع إذا كان منصوصا عليه في أصل العقد فإنه يبطله، لاقترانه بشرط منهي عنه شرعا[4].

لكن الفقهاء اختلفوا فيما إذا لم يتضمنه التعبير، أو لم يمكن استخلاصه من طبيعة محل العقد ضمنا، فهناك من اعتد بالباعث حتى وإن لم يتضمنه التعبير عن الإرادة إذا دلت عليه القرائن، وهناك من ذهب إلى الاعتداد بالباعث غير المشروع ما دام لم يتضمن التعبير ويبقى التصرف صحيحا.[5]

بمعنى أن الفقهاء انحصر اختلافهم فيما يتحقق به التذرع إلى الغرض المحرم، أي في المناط الذي يتحقق به التحايل على قواعد الشرع. وقد نشأ عن ذلك نزعتان في الفقه الإسلامي: إحداهما: موضوعية، والثانية: ذاتية، وهو ما سنبينه في العنصر الآتي.

المطلب الثالث: موقف فقهاء المذاهب الفقـــهية من الاعتداد بالنية:

اختلف الفقهاء في نظرتهم إلى النية إلى رأيين، فمنهم من توسع في ذلك، ومنهم من ضيق من نطاق تأثيرها:

1 ــ الدريني، نظرية التعسف، ص:208.
2 ــ السنهوري، الوسيط، ج:1، ص:457.
3 ــ الدريني، نظرية التعسف، ص:217.
4 ــ المرجع نفسه، ص:211 .
5 ــ المرجع نفسه.

الفرع الأول: المضيقون من مدى تأثير النية على العمل:

أولا: فقهاء الحنفية:

إن الحنفية لا يعتدون بالقصد الخفي إلا إذا تضمنته صيغة العقد صراحة، أو أمكن استخلاصه من طبيعة العقد، جاء في تبيين الحقائق:"ولا يجوز الاستئجار على الغناء والنوح والملاهي لأن المعصية لا يتصور استحقاقها بالعقـــد، فلا يجب عليه الأجر من غير أن يستحق هو على الأجر شيئا، إذ المبادلة لا تكون إلا باستحقاق كل واحد منهما على الآخر، ولو استحق عليه المعصية لكان ذلك مضافا إلى الشارع من حيث أنه شرع عقدا موجبا للمعصية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا"[1]. فهذا النص يبين أن الحنفية لم يعتدوا بمشروعية محل العقد لأنه ورد في صيغة العقد ما يدل على القصد غير المشروع، أما إذا لم يرد في صيغته أو لم يمكن استخلاصه من محل العقد كما يفهم من النص المذكور آنفا فالعقد صحيح[2]. وعلماء الحنفية متفقون على عدم جواز التعاون على الإثم والمعصية، جاء في البدائع:"لا تجوز إجارة الإماء على الزنا، لأنها إجارة على المعصية"[3]. لكن وقع خلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه، فلإمام أبو حنيفة يرى أنه لا يعتد بالقصد غير المشروع ما دام لم يصرح به، وإنما ينظر إلى محل العقد، فإذا قامت المعصية بذاته فلا يجوز العقد، أما إذا لم تقم المعصية بعينه فالعقد جائز.

أما الصاحبان فقد جاوزا محل العقد ونظرا إلى القصد غير المشروع وقالا بالكراهة، كما في نية التحايل على إسقاط الشفعة، وبيع العينة[4]، جاء في الاختيار لتعليل المختار:"ولا تكره الحيلة في إسقاط الشفعة قبل وجوبها عند أبي يوسف، لأنه منع من وجوب الحق، ويكره عند محمد لأنها شرعت لدفع الضرر، والحيلة في إسقاط الزكاة على هذا"[5].

---

1 ــ الزيلعي: فخر الدين بن عثمان بن علي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر، ج:5، ص:125.

2 ــ الدريني، نظرية التعسف، ص:213.

3 ــ الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، سنة 1402هـ/1982م.، ج:4، ص:190.

4 ــ الدريني، نظرية التعسف، ص:213.

5 ــ الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج:2، ص:48.

فتعليل محمد بن الحسن صريح وواضح بأن التحايل على إسقاط الشفعة مكروه لمنافاته لقصد الشارع، لأن الشفعة شرعت لدفع الضرر عن الشريك فإسقاطها عن طريق التحايل بأمر ظاهر الجواز يؤدي إلى وقوع [illegible] وهو مناقض لقصد الشارع، وكذلك ينطبق هذا المعنى على التحايل على إسقاط الزكاة.

فالمذهب الحنفي لا يلتفت كثيرا إلى القصد غير المشروع إذا كان محل العقد مشروعا، وما دام لا تقوم المعصية بذاته، ذكر الزيلعي ما نصه: "وجاز بيع العصير من خمّاره لأن المعصية لا تقوم بعينه، بل بعد تغيره، بخلاف بيع السلاح من أهل الفتنة، لأن المعصية تقوم بعينه، فيكون إعانة لهم وتسببا، وقد نهينا عن التعاون على العدوان والمعصية، ولأن العصير يصلح لأشياء كلها جائزة شرعا، فيكون الفساد إلى اختياره".[1]

فهذا النص الحنفي يوضح بأن العبرة بمحل العقد، فحيث لم تقم المعصية بذات العقد فهو جائز، ولا ينظر إلى القصد غير المشروع، ولو قامت القرائن على وجوده، فكون المشتري خمّارا قرينة قوية في الدلالة على القصد غير المشروع، وهو اتخاذه خمرا، ومع ذلك لم يلتفت إليه. أما السلاح فليس معصية في ذاته، ولكنه عندهم يدل صراحة على القصد غير المشروع، لأنه تعين طريقا للمعصية في هذه الحال[2]، وجاء عند الحنفية أيضا:" لا يجوز بيع هوام الأرض كالخنافس والقنافد والعقارب والوزغ والضب ولا هوام البحر كالسرطان وكل ما فيه سوى سمك.... لعدم الانتفاع بها".[3] واستثنوا الحيات إذا كان ينتفع بها أو بسمها في الأدوية[4]، وجاء أيضا في حاشية رد المحتار:"لا تصح الإجارة لعسب التيس وهو نزوه على الإناث، ولا لأجل المعاصي، مثل الغناء والنوح والملاهي، ولو أخذ بلا شرط يباح"[5].

---

1 ــ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج:6، ص:28 و29.

2 ــ الدريني، نظرية التعسف، ص:214.

3 ــ ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، ط سنة 1399هـ/1979م.، ج:5، ص:227 – وانظر ابن الهمام، فتح القدير شرح الهداية، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط2.، ج:7، ص:118.

4 ــ ابن الهمام، فتح القدير، ج:7، ص:118.

5 ــ ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ج:6، ص:55.

فيستخلص من هذه النصوص أن المذهب الحنفي لا يعتد بالقصد غير المشروع إذا لم ينص عليه في متن العقد، أو إذا لم يستخلص من طبيعة المحل، فإذا كان المحل في ذاته مشروعا ولا تقوم المعصية بذاتها أي بالمحل ذاته فإن العقد يكون صحيحا[1].

ثانيا: فقهاء الشافعية:

يتفق الشافعية مع فقهاء الحنفية في عم الاعتداد بالنية غير المشروعة إلا إذا عُبر عنها في العقد صراحة، ولا ينظر إلى القرائن ولا إلى ملابسات الأحوال، ولو دلّ ذلك على أن العمل الذي قام به المكلف اتخذ ذريعة أو حيلة إلى أمر ممنوع[2].

فعند الشافعي أن العقود والالتزامات لا تؤثر فيها البواعث النفسية الخفية، فما دام السبب وهو الإيجاب والقبول تاما. وأهلية التعاقد لا خلاف فيها، ومحلية العقد قابلة، فإن القصد المقرون بالعقد أي الباعث لا تأثير له في بطلان الأسباب الظاهرة، لأن القصد لا يؤثر في اقتضاء السبب وحكمه، فالشافعي يفسِّر الشريعة تفسيرا ماديا يقوم على الظواهر دون البواطن[3]، فيقول:"أصل ما أذهب إليه، أن كل عقد كان صحيحا في الظاهر، لم أبطله بتهمة، ولا بعادة بين المتبايعين، وأجزته بصحة الظاهر، وأكره لهما النية إذا كانت النية لو أظهرت كانت تفسد البيع، وكما أكره للرجل أن يشتري السيف على أن يقتل به، ولا يحرم على بائعه أن يبيعه ممن يراه أنه يَقتل به ظلما، لأنه قد لا يقتل به، ولا أفسد عليه هذا البيع، وكما أكره للرجل أن يبيع العنب ممن يراه أنه يعصره خمرا، ولا أفسد عليه البيع إذا باعه إياه، لأنه باعه حلالا، وقد يمكن أن لا يجعله خمرا أبدا، وفي صاحب السيف أن لا يقتل به أحدا أبدا، ولو نكح رجل امرأة عقدا صحيحا وهو ينوي أن لا يمسكها إلا يوما أو أقلّ أو أكثر لم أفسد النكاح، وإنما أفسده بالعقد الفاسد"[4]. ويقول في موضع آخر:"وإن قدم رجل بلدا وأحب أن ينكح امرأة، ونيته ونيتها أن لا يمسكها إلا مقامه بالبلد يوما أو اثنتين أو ثلاثة، كانت على هذا نيته دون نيتها، أو نيتها دون نيته، أو نيتهما معا ونية الولي، غير أنهما إذا عقدا النكاح مطلقا لا شرط فيه فالنكاح ثابت ولا تفسد

---

1 ــ الدريني، نظرية التعسف، ص:213 و214 – حليمة، نظرية الباعث، ص:205و206.

2 ــ حليمة، نظرية الباعث، ص:207.

3 ــ محمد أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره وآثاره، دار الفكر العربي، ط سنة 1948م، ص:353وما بعدها.

4 ــ الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، بيروت، لبنان، تصحيح محمد زهدي النجار.، ج:3، ص:74.

النية من النكاح شيئا، لأن النية حديث النفس، وقد وضع عن الناس ما حدّثوا به أنفسهم، وقد ينوي الشيء ولا يفعله وينويه ويفعله، فيكون الفعل حادثا غير النية، وكذلك لو نكحها وبنيته ونيتها أو نية أحدهما دون الآخر أن لا يمسكها إلا قدر ما يصيبها فيحللها لزوجها ثبت النكاح... ما لم يقع النكاح بشرط يفسده"[1].

فهذه النصوص تدلّ بشكل واضح على تمسك الإمام الشافعي الشديد بالظاهر، فالعقد عنده متى تمّ صحيحا في الظاهر فإنه يكون صحيحا في الحكم عليه ولا يبحث عن نية العاقد الخفية، وإن كان إذا ظهرت أفسدت العقد. ويكره للعاقدين النية، لكن هذه الكراهة لا تتعدى إلى تحريم العقد أو إفساده، لأن النية لا تعتبر موجب السبب، ولأن المدار على العبارة الظاهرة وهي سليمة، أما النيات والمقاصد فمتروك أمرها إلى الله تعالى[2].

ومع ذلك فالإمام الشافعي يخرج في بعض المسائل عن القاعدة التي قررها ويتفق مع الحنفية في إفساد بيع الشيء إذا كان لا يحل الانتفاع به شرعا مثل آلات اللهو، لأن الشرع أسقط منفعتها فلا يجوز بيعها، كما لا يجوز عند الشافعية بيع المصحف ولا العبد المسلم من الكافر[3]، وذلك لما يترتب عن بيع مثل هذه الأمور من المفاسد، وهو نظر في مآل الفعل، مما يدل أن القاعدة عند الشافعية لها استثناءات مخرجة على قواعد أخرى كقاعدة النظر في مآلات الأفعال.

الفرع الثاني: الموسعون من مدى تأثير النية على العمل:

أولا: فقهاء المالكية:

يعتد المذهب المالكي بالقصد والنية في كل التصرفات، سواء أكانت عبادات ومعاملات، وهو ما قرره الشاطبي المالكي بقوله: "أن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات".[4] وقد ساق عدة أدلة لتقرير هذه القاعدة.

فالمالكية يعملون القصد غير المشروع في التصرف فيبطله إذا تبين، أو قامت مظنته، بل يذهبون إلى اعتبار ما يؤدي إليه التصرف إلى الممنوع إذا كثر فعله بين الناس، ولو لم يصل

---

1 ــ المصدر نفسه، ج:5، ص:80.

2 ــ حليمة، نظرية الباعث، ص:208.

3 ــ الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الفكر، ج:1، ص:267.

4 ــ الشاطبي، الموافقات، ج:2، ص:324.

أداؤه إلى المفسدة في غالب الأحوال، عملا بالاحتياط عن الوقوع في الفساد، لأن الشريعة قامت على الأخذ بالحزم والاحتياط[1].

أي أنهم لم يشترطوا وجود القصد غير المشروع في كل معاملة من المعاملات التي يكثر فيها القصد، وهم بهذا يتوسعون في إعمال القصد غير المشروع باعتبار وجود ما يدل عليه، وهو كثرة وقوعه بين الناس، وهذه الكثرة عندهم في مرتبة الأمور الظنية الغالبة، ومن نصوص المذهب المالكي التي تؤكد ذلك، ما جاء في المدونة:"أخبرنا سحنون بن سعيد قال: قلت لابن القاسم: هل كان مالك يكره أن يتجر الرجل إلى أرض الحرب، قال: نعم، كان يكرهه مالك كراهية شديدة، ويقول لا يخرج إلى بلادهم حيث تجري أحكام الشرك عليه، قلت لابن القاسم: أرأيت أهل الحرب هل يباعون شيئا من الأشياء كلها كراعا أو عروضا أو سلاحا أو سروجا أو نحاسا أو غير ذلك في قول مالك، قال: قال مالك: أما كل ما هو قوة على أهل الإسلام مما يتقوون به في حروبهم من كراع أو سلاح أو خرثى أو شيئا مما يعلم أنه قوة في الحرب من نحاس أو غيره، فإنهم لا يباعون ذلك"[2]. فالإمام مالك نهى عن بيع ذلك لأهل الحرب لأنه قد يكون الباعث على ذلك هو تمكين أهل الحرب من التغلب على المسلمين، وفي ذلك إضرار بهم، وفي حاشية الدسوقي على قول الدردير: "ويمنع بيع كل شيء علم أن المشتري قصد به أمرا لا يجوز، كبيع الجارية لأهل الفساد، أو مملوك وأجبر المشتري من غير فسخ للبيع"، جاء فيها:"وبيع أرض (أي ويمنع كذلك) لتتخذ كنيسة أو خمّارة، وبيع خشبة لمن يصنعها صليبا، وبيع العنب لمن يعصره خمرا، والنحاس لمن يتخذه ناقوسا، وكذا يمنع أن يباع للحربيين آلة الحرب، من سلاح أو كراع أو سرج، وكل ما يتقوى به في الحرب من نحاس أو خباء أو ماعون، ويجبرون على إخراج ذلك"[3]. أي إخراجه من ملكهم دون فسخ للبيع. وجاء في التبصرة في مسائل البيوع: "ويمنع المسلمون من بيع آلة الحرب، يعني بين الحربيين، ويلحق بذلك بيع الخشبة لمن يعمل منها صليبا، وبيع الدار لمن يعملها كنيسة، والعنب لمن يعصره

---

1 ــ الدريني، نظرية التعسف، ص:220.

2 ــ مالك بن أنس، المدونة الكبرى، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط سنة 1398هـ/1978م، ج:3، ص:278.

3 ــ الدسوقي، شمس الدين محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، المطبعة الأزهرية، مصر، ط سنة 1345هـ/1927م.، ج:3، ص:07.

خمرا".[1] ويقول ابن فرحون مؤيدا هذا المنع: "ويؤدب من يبيع آلات اللهو وينفسخ البيع ويكسر ويؤدب أهل ذلك".[2]

والمذهب المالكي يفرق ما إذا كان المتعاقد الآخر يعلم بالقصد غير المشروع أو لا يعلم بذلك، فإن كان يعلم به يفسخ البيع، أما إذا كان لا يعلم فإن العقد لا يفسخ وإنما تزال آثاره وذلك بإجباره على بيعه. كما ينظر إلى الظروف المحيطة بالعقد أو إلى طبيعة المحل نفسه، فيستدل بها على القصد غير المشروع، كما في مثال عصير العنب وبيعه إلى صانع الخمر، أو بيع الخشب إلى صانع الصليب.

كما يتبين من نصوصه أنه يميل بشكل قوي إلى النـــزعة الذاتية، وهو ما أكّده الإمام الشاطبي، حيث أفاض القول فيها، وأقام الأدلة على أصالتها في الشريعة، واتفاقها مع مقاصدها السامية، كما برهن على تأثير القصد في العبادات والمعاملات، وأوجب لكي يكون التصرف سليما نافذا أن يكون قصد المكلف في العمل موافقا لقصد الله تعالى في التشريع.[3]

ورغم ميل المذهب المالكي إلى النـــزعة الذاتية فإنه حاول أن يجمع بينها وبين النـــزعة الموضوعية، إذ يوقع الجزاء على القصد غير المشروع إذا كان معلوما من كلا المتعاقدين ويفسخ العقد، أما إذا كان أحد المتعاقدين لا يعلم بقصده، فإنه يبقي العقد صحيحا حفاظا على استقرار التعامل، إلا أنه يمنع من تحقيق الهدف غير المشروع، وذلك بإزالة آثار العقد عن طريق إخراج المبيع من ملكية المشتري[4].

ثانيا: فقهاء الحنابلة:

يقترب المذهب الحنبلي من المذهب المالكي في الأخذ بالنـــزعة الذاتية، فيعتد بالقصد غير المشروع ولو لم تتضمنه صيغة العقد، فإذا تبين ذلك أبطل به العقد ما دام قد اتخذ وسيلة إلى أمر غير مشروع، لأن في تنفيذ العقد حينئذ إعانة على المعصية والعدوان، وذلك منهي عنه شرعا. كما يذهب إلى إبطال التصرف إذا تبين أن القصد عليه غير مشروع، إذا

---

1 ــ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج:2، ص:200.

2 ــ المصدر نفسه.

3 ــ الشاطبي، الموافقات، ج:2، ص:323 وما بعدها.

4 ــ حليمة، نظرية الباعث، ص:214 و215.

علم الطرف الآخر بهذا القصد ضمانا لاستقرار التعامل، قال ابن قدامة ما نصه: "وبيع العصير ممن يتخذه خمرا باطل، وجملة ذلك أن بيع العصير لمن يعتقد أنه يتخذه خمرا محرم، وكرهه الشافعي"، ثم استدل بعدة أدلة لبيان حرمة هذا البيع وبطلانه، منها قوله تعالى: **(ولا تعاونوا على الإثم والعدوان)**، ثم قال:"إذا ثبت هذا فإنما يحرم بيع ويبطل إذا علم البائع قصد المشتري ذلك، إما بقوله وإما بقرائن مختصة به تدل على ذلك، فإما إن كان الأمر محتملا مثلا أن يشتريها من لا يعلم حاله، أو من يعمل الخلّ والخمر معا، ولم يلفظ بما يدل على إرادة الخمر، فالبيع جائز، وإذا ثبت التحريم فالبيع باطل .....وهكذا الحكم في كل ما يقصد به الحرام، كبيع السلاح لأهل الحرب أو لقطاع الطرق أو في الفتنة، وفي بيع الأمة للغناء، أو إجارتها كذلك، أو إجارة دار لبيع الخمر فيها، أو لتتخذ كنيسة أو بيت نار، وأشباه ذلك، فهذا حرام والعقد باطل".[1] وذكر صاحب المغني أن الإمام أحمد نص على:"مسائل نبّه بها على ذلك، فقال في القصاب والخباز: إذا علم أن من يشتري منه يدعو عليه من يشرب المسكر لا يبيعه، ومن يخترط الأقداح لا يبيعها ممن يشرب فيها، ونهى عن بيع الديباج للرجال، ولا بأس ببيعه للنساء، وروي عنه: لا يبيع الجوز من الصبيان للقمار، وعلى قياسه البيض، فيكون بيع ذلك كله باطلا".[2]وجاء في كشاف القناع: "ولا بيع بيض وجوز ونحوها لقمار، ولا بيع غلام وأمة لمن عرف بوطء دبر، أو للغناء"[3].

فهذه النصوص تؤكد أن فقهاء الحنابلة يعملون القصد غير المشروع، ويبطلون لأجله العقد، وهذا راجع إلى قاعدتهم ــ التي يتفقون فيها مع المالكية ــ وهي أن المقاصد والنيات معتبرة في جميع التصرفات، وهو ما أكده المحقق ابن القيم بقوله: "وقد تظافرت أدلة الشرع وقواعده على أن القصود في العقود معتبرة، وأنها تؤثر في صحة العقد وفساده، وفي حله وحرمته، بل أبلغ من ذلك، وهي أنها تؤثر في الفعل الذي ليس بعقد تحليلا وتحريما، فيصير حلالا تارة وحراما تارة باختلاف النية والقصد، كما يصير صحيحا تارة

---

1 ــ ابن قدامة، موفق الدين، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج:4، ص:284.

2 ــ المصدر نفسه.

3 ــ البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس،كشاف القناع عن متن الإقناع، مكتبة النصر الحديثة، الرياض، السعودية، ص:182.

وفسادا تارة باختلافها، وهذا كالذبح، فإن الحيوان يحل إذا ذبح لأجل الأكل، ويحرم إذا ذبح لغير الله"[1]، ويقول أيضا:"وقاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها، أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعبارات، كما هي معتبرة في التقربات والعبادات، فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالا أو حراما أو صحيحا أو فاسدا، وطاعة ومعصية"[2].

فالفقه الحنبلي يعمل قاعدة النية والقصد، ويقيد بها الإرادة في كل تصرف، كما يجعل القصد غير الشرعي مؤثرا على التصرف إذا علمه المتعاقد الآخر، أو بوجود قرائن يفترض معها هذا العلم، والهدف من هذا الشرط هو ضمان استقرار التعامل[3]. كما يجعل الحنابلة من قوله تعالى:﴿**ولا تعاونوا على الإثم والعدوان**﴾ قاعدة عامة تتقيد بها الحقوق حفاظا على مقصد الشارع.

ثالثا: فقهاء الظاهرية:

إن الفقه الظاهري يعتدون بالقصد غير المشروع، ويجعلونه مؤثرا على عمل المكلف، جاء في المحلى:"لا يحل بيع شيء ممن يوقن أنه يعصي الله به أو فيه، وهو مفسوخ أبدا،كبيع شيء ينبذ أو يعصر ممن يوقن أنه يعمل خمرا، وكبيع الدراهم الرديئة ممن يوقن أنه يدلّسها بها، أو بيع السلاح أو الخيل ممن يوقن أنه يعدو بها على المسلمين، أو كبيع الحرير ممن يوقن أنه يلبسه، وهكذا في كل شيء، لقول الله تعالى: ﴿**وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان**﴾، والبيوع التي ذكرنا تعاون ظاهر على الإثم والعدوان بلا تطويل، وفسخها تعاون على البر والتقوى، فإن لم يوقن بشيء من ذلك فالبيع صحيح، لأنه لم يعن على الإثم، فإن عصى المشتري الله تعالى بعد ذلك فعليه"[4].

يتبين من هذا النص أن الظاهرية يعتدون بالقصد غير المشروع مثل غيرهم من الفقهاء، ويجعلونه مؤثرا على العقد، فيفسخون كل العقود التي تتخذ وسيلة لتحقيق الغاية غير المشروعة، ويستدلون بالدليل نفسه، وهو قوله تعالى: ﴿**ولا تعاونوا على الإثم والعدوان**﴾

---

1 ــ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج:3، ص:121.

2 ــ المصدر نفسه، ص:107 و108.

3 ــ الدريني، نظرية التعسف، ص:216.

4 ــ ابن حزم، أبو علي بن أحمد بن سعيد، المحلى بالآثار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.، ج:7، ص:522.

والإمام ابن حزم يعتبر أن كل بيع يستهدف غاية غير مشروعة يكون فسخه تعاونا على البر والتقوى، وعدم فسخه هو من قبيل التعاون على الإثم والعدوان.

وابن حزم يشترط شرطين للاعتداد بالباعث غير المشروع، وهما: الأول: علم المتعاقد بذلك، كالبائع في عقد البيع إذا علم بغرض المشتري غير المشروع، وفي ذلك يتفق مع غيره من الفقهاء. والثاني: التيقن، فالعقد لا يفسخ إلا إذا كان البائع متيقنا من قصد المشتري، فإذا لم يرق علمه إلى درجة اليقين، فالبيع جائز، لأن البيع في هذه الحالة ليس فيه إعانة من قبل البائع على الإثم، ويتحمّل المشتري وحده الإثم إن استعمل ما اشتراه في عصية الله تعالى .

الفرع الثالث: توقف صحة العمل على الظواهر دون البواطن:

المقصود بالصحة عند الفقهاء والأصوليين هو ما تعلق بالقضاء وظاهر الفتوى، وهي ما يعبر عنه في العبادات بكون الفعل مسقطا للقضاء ؛ وفي المعاملات بترتب الأثر المطلوب عليها[1].

وثمرة الحكم على الفعل أنه صحيح، أنه في العبادات صار مجزئا للمكلف غير مطالب بقضائه، كالصلاة مثلا، وفي المعاملات كالعقود، فإنه يترتب عنها التملك كما في البيع، وجواز الانتفاع كما في الإجارة، واستباحة الأبضاع كما في الزواج[2].

والحكم على صحة الفعل سواء في العبادات أو المعاملات إنما هو أمر دنيوي أي قضاء فيما بين البشر، لأن الشريعة أمرتنا بذلك حتى تستقر المعاملات بين الناس، أما ديانة فيما بين العبد وربه فقد يطلع الله تعالى على نية المتصرف بما يخفى على غيره فلا ينال شيئا من الثواب والأجر يوم القيامة، وعدم قبول العمل ديانة لا يتنافى مع عدم قبوله قضاء. معنى ذلك أن العمل قد يقبل قضاء ولا يقبل ديانة، لأن الصحة ديانة تتعلق بترتب الآثار في الآخرة من نيل الثواب، وذلك متوقف على مدى صدق النية.

---

1 ــ أبو جيب، القاموس الفقهي، ص:240.

2 ــ البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط5، سنة 1406هـ/1986م.، ص:315.

إن البحث في النيات والقصود دون التوقف على الأركان والشروط للحكم على صحة تصرفات المكلفين يؤدي إلى اضطراب المعاملات بين الناس، وإلا نفروا من التعامل مع بعضهم البعض، فتفوت مصالحهم؛ لأجل ذلك كان المقصد الشرعي من الشارع الحكيم أن يجعل آثار التصرفات في الدنيا متوقفة على ظاهر ما شرعه الله تعالى من الأركان والشروط، وهو ما نبّه إليه الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله في الحكم بين المتخاصمين: (**فأحكم له على نحو ما أسمع**)1. وهذا لا يعني أن الشريعة لا تهتم بالنية والقصد، فهي تقيم وزنا كبيرا لهما كما يتضح من قول النبي صلى الله عليه وسلم: "**إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى**"[2]، وقد اعتبر هذا الحديث أصلا في قبول الأعمال وعدم قبولها.

وهذا الحديث يؤكد أن الشريعة تسعى إلى الربط بين النية والعمل، حتى يكون العمل صحيحا ديانة وقضاء، وينال العامل الأجر والثواب يوم القيامة، فيكون بذلك محققا للمصلحتين معا: مصلحة الدنيا، هي صحة التصرف وترتب آثاره كاملة، ومصلحة الآخرة، وهي الفوز بنعيم الآخرة.

---

1 ــ الحديث أخرجه الشيخان عن أم سلمة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :"إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو مما أسمع منه، فمن قطعت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه فإنما أقطع له به قطعة من النار". رواه مسلم في صحيحه واللفظ له في كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة، ج:5، ص: 128 و129 - رواه البخاري في صحيحه في كتاب المظالم والغصب، باب إثم من خاصم في باطل وهو يعلمه، ج:3، ص:131، ورواه في كتاب الشهادات، باب من أقام البينة بعد اليمين، ج:3، ص:180، ورواه في كتاب الأحكام، باب موعظة الإمام للخصوم، ج:9، ص:69.

2 ــ سبق تخريجه.

زرع الأعضـــاء بـــين حـــق الله وحق الإنسان

د. بلقاسم شتوان
جامعة الأمير عبد القادر–قسنطينة

تمهيد:

الحمد لله رب العالمين الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم وكرمه على سائر مخلوقاته. والصلاة والسلام على رسوله محمد النبي الأمي المبعوث رحمة للعالمين.

إن العلوم الطبيعية في زماننا تطورت بفضل الأبحاث العلمية والإنجازات التطبيقية في مختلف المجالات، ولا يخفى على أي عاقل ما تعود به هذه المنجزات من فوائد جليلة على الإنسان. وهذا الدور الهام الذي حظيت به الأبحاث في العلوم الطبيعية من تطبيب الإنسان والرحمة والشفقة به يجب أن تلقى في العالم الإسلامي نهضة من علمائنا وخاصة الفقهاء منهم لبيان الحكم الشرعي وذلك لمواكبة ما يستجد من نوازل ليكون الحكم فيها على بصيرة من أهل الشرع ومن أهل الاختصاص فهم المؤهلون لبيان الحكم الشرعي في المسائل المستجدة الكثيرة ومن بينها زرع الأعضاء.

لقد اشتهرت هذه العملية بتسميات عدة منها زرع الأعضاء ـــ نقل الأعضاء ـــ غرس الأعضاء. ومعنى غرس الأعضاء هو نقل عضو سليم من جسم سواء أكان إنسانا أم حيوانا وتثبيته في جسم إنسان آخر مستقبل له ليقوم مقام العضو المختل في أداء وضيفته. وعملية غرس الأعضاء لها امتداد تاريخي متجذّر في الحضارات القديمة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ـــ "فالمصريون القدامى عرفوا عملية غرس الأسنان، وأخذ عنهم هذه التقنية اليونان والرومان"[1]. "وطبق الأطباء المسلمون هذه العملية حيث إننا نجد في كتب الفقه الكلام عن شد الأسنان بالذهب وتعويض السن بسن حيوان طاهر العين مذكي"[2]. "وفي عام 1933م قام جراح أكراني بغرس كلية إنسان لآخر واستمرت الكلية

---

1 - محمد علي البار، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر، ص 93.
2 - أنظر، الإمام الكاساني، بدائع الصنائع، ج 05، ص 138.

المزروعة ست ساعات ثم توقفت"[1]. "وفي عام 1989م تم بفرنسا نقل قلب وكبد ورئتين"[2].

1- غرس الأعضاء من حيوان إلى إنسان؟

إن موضوع غرس الأعضاء الذي يشتمل على بعض الحالات التي نجح الطب المعاصر في علاجها بإحلال عضو بكامله أو جزء منه أو من أنسجته من حيوان حيث يوضع محل نظيره المختل في جسم الإنسان المريض. ومن المعلوم أن الأعضاء المأخوذة من الحيوان الطاهر الذكي أنها جائزة ولا إشكال فيها إلا ما هو محرم على المسلمين كالخنزير بلا ضرورة. فقد استعملت هذه الأعضاء المتروعة وثبتت في جسم الإنسان المريض كصمامات قلب العجل وجلد الخنزير وكبده للضرورة.

2- **زرع الأعضاء من إنسان إلى إنسان آخر:** فأعضاء الإنسان من الممكن كذلك إذا تبرع إنسان ما بأحد أعضائه أو كمية من دمه بشرط أن لا يصيبه ضرر، كما يمكن أيضا نقل بعض الأعضاء من إنسان مات ووصى بذلك كقرنية العين، أو القلب أو الكلية أو بعض العظام أو صمامات القلب. والهدف من جميع هذه الأمثلة هو إنقاذ حياة إنسان أو تحسين حالته.

3- ما مدى تصرف الإنسان في جسمه بين حقه وحق الله؟

اتفق جميع علماء الشريعة على أن جسم الإنسان ليس حقا له وحده ولكنهم اختلفوا إلى فريقين في هل حق الله غالب أو حق العبد ؟

الفريق الأول: يرى أن جسم الإنسان حق مشترك وحق الله غالب.

الفريق الثاني: يرى أن جسم الإنسان حق مشترك وحق العبد غالب.

ودليل الفريق الأول: "إن الله هو المالك الحقيقي للعالم وجسم الإنسان منه وليس لإنسان ولاية على جسمه إلا في حدود ما رسمه الشرع وأباحه. فلأجل ذلك أوجب عقوبة رادعة لكل من يتعدى على نفسه كلاّ أو بعضا"[3] ويقول الإمام الشاطبي: "ونفس

---

1 - أنظر، الدكتور إبراهيم البجلاتي، جراحة نقل الأعضاء، ص 65.

2 - إبراهيم البجلاتي، نفس المرجع، ص 76.

3 - حسن الشاذلي، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر، ج1، ص318-319.

المكلف داخلة في هذا الحق إذ ليس له التسلط" أي العبد "على نفسه ولا على عضو من أعضائه بالإتلاف"[1].

أما دليل الفريق الثاني: "فيرى أن جسم الإنسان حق مشترك وحق العبد غالب فيه – فلله على النفس حق العبادة، وللعبد حق الاستمتاع بالعضو وحق العبد غالب لذلك يجري في دية النفس والقصاص والإرث ويمكن الاعتياض بالمال"[2].

ولكي لا نطيل في سرد أدلة كل فريق والرد عليها نخلص إلى أن تخريج مسألة زرع الأعضاء تندرج تحت تبرع المانح بعضوه على هذا التقسيم بين حق الله وحق العبد فأجازه من رأى أن التصرف حق للعبد"[3]. ومنعه من رأى أن التصرف حق لله"[4] وإن تخريج مسألة كهذه على هذا التقسيم فيه تحفظ، ولكن ينظر إلى التصرف ذاته هل هو تصرف له مستند[5] شرعي وغاية نبيلة ومصلحة معتبرة شرعا يحققها؟. فإن كان الجواب بنعم فهو تصرف مشروع، وإن لم يكن له مستند شرعي ولا غاية نبيلة ولا يحقق مصلحة أو يحقق مصلحة تتعارض مع الشرع كبيع العضو والمتاجرة به فهو تصرف باطل بلا شك. ولنا أن نستأنس بما قاله علماؤنا الكبار. يقول ابن قيم الجوزية في إعلام الموقعين: "الشريعة مبناها وأساسها على الحكَم وصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها"[6].

فمن خلال ما سبق نقول: إن الشريعة لا تجيز فقط بل توجب القيام بما فيه مصلحة الإنسان في الحدود الشرعية بل إنها ترفع الحرمة عن المحرم في حالة الاضطرار، فينقلب حلالا للمضطر ومن ذلك لحم الخنزير الذي حرمه الله تعالى كقاعدة عامة لا يجوز الاتفاق على مخالفتها. ثم أجازه للمضطر حيث يقول: ﴿**إنمّا حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم**﴾[7]. ويقول: ﴿**حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة**

---

1 - الموافقات، ج2، ص 224.

2 - محمد محي الدين المسيري، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر، ج1، ص400.

3 - البوطي، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيّا أو ميتا، ج1، ص189.

4 - حسن الشاذلي، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيا أو ميتا، ج1، ص 217.

6 - إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج3، ص3، مكتبة الكليات الأزهرية.

7 - سورة البقرة، الآية 173.

والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب﴾ إلى قوله تعالى: **فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم﴾**[1].

الموقف الثاني: نقل الأعضاء من حيوان إلى إنسان.فغرس أعضاء من حيوان أو جزء منها في جسم الإنسان لإنقاذ حياته أو لتحسينها هذا أمر واضح النفع وتتحقق به مصلحة مشروعة لاشك بل واجبة لأنها تدخل تحت أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بالتداوي، جاء في مسند أحمد من حديث زياد بن علاقة بن أسامة بن شريك. قال كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم وجاءت الأعراب فقالوا: يا رسول الله. انتداوي؟ فقال نعم **يا عباد الله تداووا. فإن الله عز وجل لم يضع داء إلا وضع له شفاء غير داء واحد، قالوا ما هو؟ قال الهرم. وفي لفظ: إن الله لم ينـــزل داء إلا أنزل له شفاء علمه من علمه وجهله من جهله.** وفي المسند والسنن عن أبي خزامة: قلت يا رسول الله: أ رأيت رقى تسترقيها ودواة نتداوى به، وتقاة نتقيها. هل ترد من قدر الله شيئا، فقال: **(هي من قدر الله)**[2]. أمّا استعمال أجزاء من الخنزير أيا كانت. فمن المقرر شرعا أن الخنزير نجس العين فلا يتداوى. بشيء منه ولا بغرس عضو منه في جسم المسلم. إلا أن هذه القاعدة يدخل عليها الاستثناء الوارد في القرآن الكريم بخصوص أكل لحم الخنزير الذي يجوز أكله للمضطر إذا لم يجد غيره. "وبالقياس على ذلك فإذا كان إنقاذ حياة مريض أو مجرد تحسين حالته يتوقف على غرس عضو من خنزير ولم يوجد ما يقوم مقامه من أعضاء الحيوانات الأخرى الطاهرة، فإنه يجوز في هذه الحالة غرس هذا العضو للمريض"[3].

4- ما مدى موافقة المسلم من انتزاع جزء من جسمه وهو حي أو بعد وفاته؟

لقد سبق وأن قلنا إنه من الممكن أن تؤخذ أعضاء من إنسان حي أو ميت إذا تبرع وذلك بشرطين:

---

1 - سورة المائدة، الآية 03.

2 - أنظر، سنن الترمذي، كتاب الطب، باب ما جاء في الدواء والحث عليه، ج 04، ص383، رقم الحديث 2038. وأنظر، سنن ابن ماجة، كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء، ج 02 ص1137، رقم الحديث 3436 – 3437.

3 - جاء في مجلة الأحكام العدلية العثمانية المادة 21. على أن الضرورات تبيح المحضورات – ثم تشرح القاعدة بقولها: يعني إذا نزل بالإنسان احتياج ملجئ كالجوع المميت فإنه يباح له أكل الميتة.

الأول: ألا يصيبه ضرر.

الثاني: ألا يباع العضو المتروع لأنه غير جائز بيعه شرعا.

ولتوضح هذه المسألة أكثر نقول إنه لا يجوز بيع جزء من جسم الإنسان حيا أو ميتا شرعا. وأمّا التبرع بجزء من الجسم لزرعه في جسم قريب أو بعيد فهو جائز. كما يحدث اليوم في المستشفيات في حالة التبرع بالدم. أو بإحدى الكليتين. بشرط أن يتم التبرع من طرف السليم للمريض طبقا لرأي طبيب عدل بحيث لا يؤدي انتزاع جزء من جسم المتبرع الذي يحتمل وفاته. وهذا التبرع بجزء من الجسم يندرج ضمن إيثار الغير على النفس"[1]. بل إنه ذروة الإيثار الذي امتدحه الله في القرآن الكريم بقوله **﴿والذين تبوأوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأئلك هم المفلحون﴾**[2].

أ – التبرع بالأعضاء يندرج ضمن إيثار الغير على النفس: والإيثار عرفه العلماء بتعريفات تكاد تكون متقاربة ومنها:

الإيثار: أن يترك الإنسان حظه لحظ غيره اعتمادا على صحة اليقين وإصابة لعين التوكل وتحملا للمشقة في عون الأخ في الله على المحبة من أجله. وهو من محامد الأخلاق وزكات الأعمال–[3].

الإيثار: هو تقديم الغير على النفس في حظوظها الدنيوية رغبة في الحظوظ الدينية وذلك ينشأ عن قوة اليقين وتوكيد المحبة والصبر على المشقة–[4]. والإيثار مشروع كما علمت بالآية التاسعة من سورة الحشر. وحديث النبي صلى الله عليه وسلم (**إن الأشعرين إذا أرملوا في الغزو أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموا بينهم في إناء واحد فهم مني وأنا منهم**)[5]. والإيثار أنواع منها:

---

1 - د/ محمد عبد الجواد، بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون – في الطب الإسلامي، ط دار المعارف الإسكندرية، ص 26.

2 - سورة الحشر، آية 9.

3 - الموافقات، ج 2، ص 247.

4 - ابن العربي، أحكام القرآن، ج 01، ص 1765. وأنظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 18، ص26.

5 - رواه البخاري في صحيحه، ج02، ص 880.

1 – الإيثار بالقرب وهذا النوع حكمه المنع شرعا لأنه قد يكون حراما إذا أدى إلى ترك واجب كمن يؤثر غيره بماء الوضوء، أو ساتر العورة، وقد يكون مكروها إذا أدى إلى ترك سنة أو ارتكاب مكروه[1].

2 – الإيثار بالمال وهذا النوع من الإيثار جائز ولا خلاف فيه بين العلماء، وإنه من أفضل الأعمال لقوله تعالى: ﴿**ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون**﴾[2] وقوله صلى الله عليه وسلم: (**إن الأشعريين إذا أرملوا في الغزو أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه في إناء واحد فهم مني وأنا منهم**)[3].

3 – الإيثار بالنفس وهذا من مقصد بحثنا وقد اختلف الفقهاء فيه إلى أقوال:

الأول: يرى الدكتور حسن الشاذلي حرمة الإيثار بالنفس ذاتها أو بأعضاء الجسم، فلا يجوز الإقدام عليه فيما عدا الجهاد"[4].

الثاني: رأي الجمهور من العلماء في أن الإيثار بالنفس من أعظم القربات، وقد استدل الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى على ذلك بإيثار أبي طلحة رسول الله صلى الله عليه وسلم على نفسه حين ترس عليه في معركة أحد حتى شلت يده و لم ينكر ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم"[5] والإيثار بالنفس في الجهاد قد يهدد حياة المؤثر بالموت. قال الإمام السيوطي رحمه الله تعالى: "لا يجوز الإقدام عليه إلا في الجهاد، لأنه يكون بالمال والنفس لقوله تعالى: ﴿**إن الله اشترى من المومنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التوراة والانجيل والقرآن**﴾[6] هذا حكم الإيثار بصفة عامة فما حكم الإيثار بالأعضاء من إنسان إلى إنسان آخر قريب أو بعيد؟ أو ما حكم إيثار الغير بعضو أو أعضاء؟. إن التبرع بالأعضاء لزرعها في جسم إنسان آخر يعتبر من الإيثار بالنفس فما هو الحكم الشرعي وما هو قول العلماء فيه؟

---

1 – أنظر الأشباه والنظائر للسيوطي، ج 02، ص 130.

2 – سورة الحشر، آية 09.

3 – سبق تخريجه.

4 – د / حسن الشاذلي، انتفاع الإنسان بأعظاء جسم إنسان آخر حيا أو ميتا، ص348 -350.

5 – أنظر الموافقات، ج02، ص 257. الحديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، ج03، ص 349.

6 – سورة التوبة، آية 111.

اختلفت كلمة الفقهاء في هذه المسألة إلى أقوال منها:

الأول: قول الدكتور حسن الشاذلي "إن الإيثار بالعضو لا يجوز شرعا"[1]. واستدل بالآتي:

1 – إن آية الإيثار وردت في الإيثار بالمال.

2 – حديث أبي طلحة الوارد بالإيثار بالنفس خاص بالجهاد. والجهاد يكون بالمال والنفس.

3 – حفظ الحياة هدف عظيم، ومصلحة ضرورية فلا يعرضها الإنسان للتهلكة. والإيثار كما يقول السيوطي: "إذا أدى إلى ترك واجب فهو حرام"[2]. وحفظ النفس أمر واجب وإبعاد الضرر عنها أمر واجب. وتعريضها للتهلكة أمر منهي عنه فهو حرام.

ثانيا: جمهور العلماء ينظرون إلى هذه النازلة نظرة مقاصدية مبنية على الحكمة والمصلحة والرحمة كما ذكر الإمام ابن قيم الجوزية في كتابه إعلام الموقعين عن رب العالمين قال: "الشريعة مبناها وأساسها على الحكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها". فمن اجل هذا لم يقولوا بالجواز فقط بل بالوجوب إذا دعت مصلحة الإنسان لذلك في الحدود المشروعة. وهذه فتاوى صدرت عن دار الإفتاء المصرية: تجيز هذه الفتوى رقم 1087 الصادرة عن دار الإفتاء المصرية جواز نقل عيون الموتى إلى الأحياء لما في ذلك من المصلحة وذلك لأن: "أخذ عين الميت لترقيع قرنية عين المكفوف الحي فيه مصلحة ترجح مصلحة المحافظة على الميت فلذا يجوز ذلك شرعا"[3].

يقول الأستاذ عبد الوهاب: "لا يجوز الإيثار بعضو تتوقف عليه حياة المؤثر لأن في ذلك هلاكه كمن يتبرع بقلبه أو كبده أو رئتيه لمريض مهما علا شانه وعظم حق قرابته. وأما الإيثار بعضو لا تتوقف عليه حياته – كإحدى كليتيه أو كمية من دمه فهو جائز

---

1 - د / حسن الشاذلي، انتفاع الإنسان بأعضاء من جسم إنسان آخر حيا أو ميتا، ص 348 – 350.

2 - الأشباه والنظائر، مصدر سابق، ص 116 – 117.

3 - أنظر الفتاوى الإسلامية، من دار الإفتاء المصرية، المجلد 07، ص 2552.

وهو من اعظم القربات وخاصة إذا كان يؤدي إلى إنقاذ حياة إنسان من الموت وذلك مصداقا لقوله تعالى: ﴿**ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا**﴾[1].

ب- موت الدماغ: وهذه أهم إشكالية تطرح في هذا الموضوع وهي موت الدماغ. كانت لحظة حدوث الموت قبل اختراع أجهزة الإنعاش وتحديد لحظة الموت عادية. ولكن بعد اختراع هذه الأجهزة وما كان لها من أثر في إطالة حياة المريض مرض الموت أصبحت الحاجة ماسة إلى تحديد لحظة حدوث الموت بالحدث الهائل الذي ملأ سمع العام آنذاك عام 1967م بنجاح الدكتور **كريستيان برنارد** في نقل قلب وزرعه في مريض آخر وذلك بإضافة مشكلة توجب تحديد لحظة الموت وذلك لأن نجاح هذه العملية يقتضي نزع القلب بعد موت المخ وقبل توقف الدورة الدموية حيث إن القضاء الأمريكي كان يطبق معيار توقف الدورة الدموية إلى سنة 1952م حيث طبق معيار موت المخ في دعوى خاصة بشخص كان قلبه لا يزال يدق لأنه يدفع الدم من الأنف. "وأصبح المبدأ أن موت المخ يعني موت الشخص ولو كان جسمه لا يزال حيا"[2] ويقول القانونيون الأمريكيون إنه من الناحية الطبية ليس هناك لحظة محددة للموت، بل إن هناك تدرجا من الموت الإكلينيكي إلى موت المخ إلى الموت البيولوجي إلى موت الخلايا. فالموت الإكلينيكي يحدث عندما يتوقف التنفس والدورة الدموية. وما لم تستعمل بسرعة أجهزة الإنعاش فإن موت المخ سيتبع الموت الإكلينيكي، وغالبا ما يتبع ذلك حالات موت الخلايا أولا في خلال مدة تتراوح بين ثلاث وست دقائق. وعندما تموت جميع وظائف المخ فإن الموت البيولوجي أو الدائم يتم. وبعد الموت البيولوجي وموت المخ فإن موت الخلايا يبدأ في الأجهزة المختلفة من الجسم في فترات مختلفة. فالقلب والكليتان مثلا تظل حية لفترة قصيرة. وبذلك يمكن نزعهما خلال هذه الفترة واستعمالهما في عمليات زرع الأعضاء"[3].

---

1 - سورة المائدة، آية 32. أنظر الأستاذ عبد الوهاب بن محمد حميد أجانة، أحكام التشريع وغرس الأعضاء في الشريعة، رسالة ماجستير نوقشت بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 1997-1998م.

2 - أنظر الدكتور محمد عبد الجواد محمد، بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون والطب الإسلامي، ص173.

3 - مؤتمر القاهرة للقانون العالمي: من 25 إلى 30 سبتمبر 1983م. أنظر محمد عبد الجواد محمد، بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون في الطب الإسلامي، ص 174.

وخلاصة القول والحالة هذه "إنه مابين فترة الموت الإكلينيكي، وخلال فترة موت المخ وفترة الموت البيولوجي إلى موت الخلايا نكون أمام الميت الحي"[1]. "فإن الدكتور أحمد شرف الدين يعتبر الإنعاش الصناعي إطالة للموت ويقترح صدور قرار من لجنة طبية بأن لا عودة للحياة بعد موت المخ في الحالة المعروضة عليهم مع التوصية بإيقاف أجهزة الإنعاش الصناعي"[2]. وهنا أصبح الأمر بعد وجود أجهزة الإنعاش يتطلب البحث في تحديد لحظة الموت ؟ وبأي معايير الموت نأخذ؟ لما يترتب عن ذلك من آثار خطيرة من الناحية الشرعية والقانونية. فمن الناحية الشرعية يحدد لحظة الموت الورثة الشرعيين مثلا. ومن الناحية القانونية تحدد نهاية هذه اللحظة وكالة الموت لغيره ونهاية حقه في المعاش وسريان القوانين التي تصدر قبل موته عليه. ومن الناحية الطبيعية متى يجوز نزع بعض أعضائه لتزرع في غيره ؟. وللإجابة على السؤال نعود إلى الندوة المنعقدة في الفترة مابين 24-26- ربيع الآخر 1405هـ الموافق 15 – 16 أكتوبر 1986م بالكويت. وقد نظمت الندوة المنظمة الإسلامية للعلوم الطبيعية بالاشتراك مع وزارة الصحة بدولة الكويت. والدورة الثانية لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي المنعقد بعمان من 08 إلى 13 صفر 1406هـ الموافق لـ 11 إلى 16 أكتوبر 1986م تحت عنوان أجهزة الإنعاش. وقد بحث الأطباء المختصون والفقهاء هذه المسألة بحثا مستفيضا وخرجوا بالآتي:

أولا: لا يعتبر موت الدماغ لشخص دون قلبه موتا بل لابد من توقف القلب وظهور الأمارات التي تحدث عنها الفقهاء حتى نحكم بموت الشخص وهذا رأي علماء الشريعة.[3]

ثانيا: يعتبر موت دماغ الشخص موتا حقيقيا له ولا يشترط في هذه الحالة توقف القلب والتنفس. حيث إن المريض يكون تحت أجهزة الإنعاش التي تضمن استمرار تنفسه ودقات قلبه بصفة آلية. وبهذا القول صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته الثالثة.

---

1 - محمد عبد الجواد، بحوث في الشريعة الإسلامية، نفس المرجع، ص 174.

2 - نفس المرجع، ص 174.

3 - هذا الرأي لجماعة من العلماء وهم: د / بكر بن عبد الله أبو زيد – رئيس مجمع الفقه الإسلامي وعميد وزارة العدل بالمملكة السعودية. د / مصطفى صبري أوغد وغدو –أستاذ بكلية الإلهيات استنبول. د / بدل متولي عبد الباسط – أمين عام المؤسسة الفقهية بوزارة الأوقاف الكويتية. د / محمد المختار السلامي – مفتي الديار التونسية. د / توفيق الواعي – كلية الشريعة للدراسات الإسلامية بدولة الكويت. د / محمد مختار الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية، ص 352- 353

وكذلك قرار المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في ندوتها التي عقدت تحت عنوان " الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي"[1].

وخير ما نختم به هذا البحث ما جاء في الندوة بعنوان بيع الأعضاء في الطب الإسلامي الحديث التي جاءت في دباجتها: "في ضوء ما استقر عليه الرأي الشرعي من المجامع الفقهية وهيئات الإفتاء في العالم الإسلامي من جواز نقل الأعضاء إلى المرضى في الظروف والشروط المقررة شرعا. ثم ناقشت الندوة موضوع [بيع الأعضاء] وخير ما يتم به الحصول على الأعضاء أن يكون ثمرة تراحم بين الناس بالتبرع من جثث الموتى بالوصية أو موافقة الورثة وكذلك أعضاء المتوفين مجهولي الأهل. ورأى المشاركون أنه يجوز الحصول على الأعضاء بتبرع الحي للحي بالشروط والضوابط المعتبرة ومنها عدم الإضرار بالشخص المتبرع أو قسره وإكراهه على الإعطاء"[2].

1 - محمد عبد الجواد، نفس المرجع، ص 100.

2 - د / محمد عبد الجواد، بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون في الطب الإسلامي، ص179.

الاجتهاد التنـــزيلي في الفقه الإسلامي

د. محمد بوركاب

جامعة الأمير عبد القادر–قسنطينة

الحمد لله الذي أنار عقولنا بأنوار المعارف، والصلاة والسلام على إمام المرسلين ومرشد المجتهدين إلى إدراك واقع الناس أجمعين.

وبعد، فإن الاجتهاد في تنـــزيل الحكم الشرعي على أفعال المكلفين بالنظر إلى مآلاتها فريضة ماضية إلى يوم الدين لدوام تغير أحوال المكلفين مكانا وزمانا، وهو كما قال الشاطبي: «مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة»، الأمر الذي دعاني إلى بيان معالمه في هذه المسائل التالية:

أولا: تعريف الاجتهاد.

ثانيا: أقسام الاجتهاد من حيث استنباط الحكم الشرعي وتنـــزيله على فعل المكلف.

ثالثا: الاجتهاد التنـــزيلي (التطبيقي).

رابعا: أمثلة تطبيقية على الاجتهاد التنـــزيلي بقسميه الاستنباطي والتنـــزيلي.

أولا: تعريف الاجتهاد:

أ ــ تعريفه لغة: افتعال من الجهد وهو المشقة والطاقة، قال الفراء: «الجُهد بالضم: الطاقة، والجَهد بالفتح المشقة، وجهد الرجل في كذا: إذا جدّ فيه وبالغ». ويلزم من ذلك أن يختص بما فيه مشقة، فهو إذن: استفراغ الوسع في تحقيق أمر مستلزم للكلفة والمشقة[1].

ب ــ تعريفه اصطلاحا: لقد حصر أغلب العلماء تعريف الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية دون أن يتعرضوا إلى الاجتهاد في تنـــزيلها

1- انظر: الصحاح للجوهري، 457/1، القاموس المحيط؛ باب الدال فصل الجيم: /، البحر المحيط للزركشي، 197/6، الأحكام للآمدي، 162/4، إرشاد الفحول للشوكاني، 715/2.

على أفعال المكلفين[1]، وبعبارة أخرى من غير أن يتعرضوا إلى الاجتهاد في البحث عن مناطاتها الذي هو أهم أنواع الاجتهاد لأن المقصود من استنباط الأحكام الشرعية العمل بها، ولا يجوز المباشرة في تطبيقها قبل معرفة من تشمله ممّن لا تشمله.

ولذا تفطن الإمام أبو زهرة[2] لذلك وعرّف الاجتهاد بما يشمل الأمرين معا (الاستنباط والتطبيق على أفعال المكلفين)، فعرفه: «بأنه استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع؛ إما في استنباط الأحكام الشرعية، وإما في تطبيقها»[3]، أي تطبيقها على أفعال المكلفين. فالاجتهاد إذن: هو بذل غاية الوسع في استنباط الأحكام الشرعية العملية وتنـــزيلها على أفعال المكلفين. وإلى هذا المعنى أشار الإمام الشاطبي[4] على ما سيأتي تفصيله.

ثانيا: أقسام الاجتهاد من حيث استنباط الحكم الشرعي وتنـــزيله على فعل المكلف:

من خلال ما انتهينا إليه من تعريف الاجتهاد نخلص إلى أنه ينقسم إلى قسمين:

الأول: الاجتهاد الاستنباطي، **والثاني**: الاجتهاد التنـــزيلي.

أما **الأول** فقد اعتنى به العلماء أيما اعتناء، فقعدوا قواعده، ورتبوا أبوابه ومسائله، وأفردوا له علما مستقلا يعرف بعلم أصول الفقه[5].

وأما **الثاني** (الاجتهاد التنـــزيلي أو التطبيقي)، فلم يحظ بنفس العناية من حيث التقعيد والتدوين[6] إلى أن جاء الإمام الشاطبي فقعد قواعده وبيّن معالمه في كتابه الموافقات،

1- فعلى سبيل المثال عرفه الزركشي بقوله: «بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط». [البحر المحيط: 197/6]. وبنحو ذلك عرفه كل من: الآمدي في الإحكام: 162/4، والغزالي في المستصفى: 510/2، والشوكاني في إرشاد الفحول: 715/2 وغيرهم.

2- محمد بن أحمد أبو زهرة، ولد بالمدينة سنة 1316هـــ، من كبار علماء عصره. أغدق على المكتبة الإسلامية مؤلفات كثيرة تربو على الأربعين، منها: " أصول الفقه "، و"تاريخ الجدل في الإسلام". توفي بالقاهرة سنة 1394هـــ. انظر: الأعلام، الزركلي، 25/6.

3- نظر: أصول الفقه لأبي زهرة: ص 365.

4- إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الشهير بالشاطبي. أصولي حافظ، اشتهر بكتابيه: "الموافقات في أصول الشريعة"، و"الاعتصام". توفي سنة 790هـــ. انظر: نيل الابتهاج، ص48 وما بعدها.

5- فبهذا العلم يعرف المجتهد القواعد التي تمكنه من استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها.

6- وأما من حيث الفصل به أثناء الحكم على أفعال المكلفين فقد كان دَيْدَنَ المتقدمين رحمهم الله تعالى.

واعتبره أهم من الأوّل، لأنه كما قال: «المقصود من وضع الأدلة تنـــزيل أفعال المكلفين على حسبها»[1].

ثالثا: الاجتهاد التنـــزيلي (التطبيقي):

من خلال كلام الشاطبي السابق، يمكن أن نعرفه بما يلي: هو تنـــزيل أفعال المكلفين على الأحكام الشرعية المستفادة من أدلتها، إلا أنّ هذا التنـــزيل أو الإيقاع أو التطبيق يمر بمرحلتين:

الأولى: تنـــزيل الحكم الشرعي على فعل المكلف بمعزل عن العوارض الخارجية لنرى أهو مقصود بهذا الحكم أم أنه لا ينطبق عليه.

الثانية: تنـــزيل الحكم الشرعي على فعل المكلف مع النظر إلى العوارض الخارجية التي قد تحول بينه والحكم الشرعي.

وقد أوضح هذين الأمرين الإمام الشاطبي، فقال: «اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة لمحالّها[2] على وجهين:

أحدهما: الاقتضاء الأصلي قبل طروء العوارض: وهو الواقع على المحل مجردًا عن التوابع والإضافات كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة، وسنّ النكاح، وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك.

والثاني: الاقتضاء التبعي: وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع على من خشي العنت، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافعه الأخبثان، وبالجملة: كلُ ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي»[3].

1- انظر: الموافقات للشاطبي: ج3 (ط دار الكتب العلمية).

2- جمع مَحَلّ، وهو هنا فعل المكلف.

3- الموافقات للشاطبي: 58/3، وقد ذكر كلاما نحوه، فقال: « أفعال المكلفين لها اعتباران: اعتبار من جهة معقوليتها، واعتبار من جهة وقوعها في الخارج. وبيان ذلك أن الفعل المكلف به أو بتركه أو المخير فيه يعتبر من جهة ماهيته مجردًا عن الأوصاف الزائدة عليها واللاحقة لها، كانت تلك الأوصاف لازمة أو غير لازمة، وهذا هو الاعتبار العقلي.
ويعتبر من جهة ماهيته بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج، لازمة أو غير لازمة. وهو الاعتبار الخارجي». [الموافقات: 25/3] ثم قال: «فإذا صح الاعتباران عقلا فمنصرف الأدلة إلى أي الجهتين هو؟ أ لجهة المعقولية أم لجهة الحصول في الخارج؟ هذا مجال نظر محتمل للخلاف، بل هو مقتضى للخلاف المنصوص في مسألة الدار المغصوبة ... »، ثم تعرض لوجهة نظر الفريقين ورجح أن يكون منصرف الأدلة إلى جهة الحصول في الخارج. [انظر: الموافقات: 25/3-28].

وسأتعرض لهذين المرحلتين بشيء من الإيضاح والتمثيل:

أ ــ الاجتهاد في تنــزيل الحكم الشرعي على فعل المكلف قبل النظر إلى العوارض الخارجية (أو المآل): وهو ما يعرف بتحقيق المناط عند علماء الأصول إلا أنهم يحصرونه غالبا في البحث عن العلة كما قال الآمدي: «فهو النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها ...»[1]، ولكنّ تحقيق المناط أوسع من ذلك، فهو يشمل أيضا:: النظر في محل الحكم، أي فعل المكلّف الذي يراد تطبيق الحكم عليه.

وهو المراد هنا، ولا خلاف بين الأمة في قبوله كما ذكر الشاطبي والغزالي[2] وقد عرفه بقوله: «الاجتهاد في تحقيق المناط ومعناه: أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين مَحَلّه، وذلك أن الشارع إذا قال: ﴿**وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ**﴾ [الطلاق: 2] ثبت عندنا معنى العدالة شرعا لكن افتقرنا إلى تعيين مَنْ حصلتْ فيه هذه الصفة ... فهذا مما يفتقر إليه الحاكم في كل شاهد»[3].

وقال الشاطبي في موضع آخر: «هو النظر فيما يصلح لكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص».

ولذا يعتبر الاجتهاد في تحقيق المناط (أو تنــزيل الحكم الشرعي على فعل المكلف) من أهم أبواب الاجتهاد كما يفهم من كلام الشاطبي حيث قال: « فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورًا يَعرف به النفوس ومرامها وتفاوت إدراكها وقوة تحملها للتكاليف وصبرها على أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أنّ ذلك هو المقصود الشرعي من تلقي التكاليف»[4].

1- في أصول الأحكام للآمدي: 224/3، إرشاد الفحول للشوكاني: 641/2. ومن أراد التوسع في تحقيق المناط فليرجع إلى رسالة الماجستير بعنوان " تحقيق المناط " للباحث محمد الصادق العبيدي، المعهد العالي للدراسات الإسلامية ببيروت [1415هـ، 1416هـ ــ 1994، 1995م] فهي رسالة علمية مفيدة جدًا.

2- انظر: الموافقات للشاطبي: 64/4، المستصفى للغزالي: 76/2 ط التجارية.

3- الموافقات للشاطبي: 64/4.

4- الموافقات للشاطبي: 98/4.

وقد يتعين على المجتهد في بعض الأحيان الاستعانة بأهل الخبرة في مختلف التخصصات ليكون التحقيق سليما، إذ أنى له أن يحيط بجميع أحوال الناس وواقعهم بمفرده؟ ولذا لم يشترط الإمام الشاطبي بلوغ رتبة الاجتهاد فيمن يقوم بتحقيق المناطات فقال: « قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع، كما أنه لا يفتقر إلى معرفة علم العربية؛ لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به من حيث قُصدت المعرفة به، فلا بد أن يكون المجتهد عارفا ومجتهدا من تلك الجهة التي ينظر فيها ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضي، كالمحدث العارف بأحوال الأسانيد وطرقها وصحيحها من سقيمها... فهذا يعتبر اجتهاده فيما هو عارف به، كان عارفا بالعربية أم لا... وكذلك الصانع في معرفة عيوب الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب، وعرفاء الأسواق في معرفة قيم السلع ومداخل العيوب فيها، والعاد في صحة القسمة، والماسح في تقدير الأراضي ونحوها. كل هذا وما أشبهه مما يُعرف به مناط الحكم الشرعي غير مضطر إلى العلم بالعربية، ولا العلم بمقاصد الشريعة، وإن كان اجتماع ذلك كمال في المجتهد»[1].

إلا أن هذه المرحلة[2] ــ على أهميتها ــ غير كافية لتطبيق الحكم الشرعي على فلان من الناس، بل لابد من النظر إلى العوارض الخارجية وإلى ما يترتب على مباشرته بتطبيق الحكم الشرعي من مصالح ومفاسد، وهي المرحلة الثانية.

ب ــ الاجتهاد في تطبيق الحكم الشرعي على فعل المكلف بعد النظر في العوارض الخارجية والمآل: من أروع ما قرأت في هذا النوع من التطبيق ما قاله الشاطبي رحمه الله، ولذا آثرت نقله بتمامه، فقال: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل مشروعا لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق

1- الموافقات، 4/165-166.

2- أي مرحلة التأكد من انطباق الحكم الشرعي على فِعْلِ فلان من الناس.

القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها فيكون هذا مانعًا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد إلا أنّه عذب المذاق محمود الغبّ جار على مقاصد الشريعة»[1]. ثم أقام الأدلة على صحة هذا الأصل وبنى عليه قواعد[2].

وسأزيد هذه المرحلة الأخيرة من الاجتهاد التنـــزيلي وضوحًا بمثالين:

الأول: إحجام النبي صلى الله عليه وسلم عن إعادة بناء الكعبة على طريقة إبراهيم عليه السلام نظرًا إلى ما يترتب عن إعادة البناء من مفاسد تفوق المصلحة المرجوة من ذلك:

روى البخاري عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لها: **(يا عائشة لولا أن قومك حديثو عهد بجاهلية لأمرت بالبيت فهدم فأدخلتُ فيه ما أُخْرِجَ منه[3] وألزقته بالأرض وجعلتُ له بابا شرقيا وبابا غربيا فبلغتُ به أساس إبراهيم)**[4].

فبناء البيت على طريقة إبراهيم عليه السلام أمر مشروع ولكن له مآل يعود على المقصود من بناء الكعبة بالنقض والبطلان، ذلك أن الكعبة بنيت لتكون قبلة جميع المسلمين ومحور وحدتهم، ولكن هدمها وإعادة بنائها يفتن بعض ضعاف النفوس الذين هم حديثو عهد بجاهلية وقد يرديهم كفارا بعد أن أصبحوا مسلمين، ولا يخفى ما ينجم عن ذلك من تفريق الصف وتمزيق وحدة المسلمين.لأجل ذلك أحجم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا العمل المشروع إيثارًا للوحدة على الفرقة التي هي الحالقة.

والمثال الثاني: الهبة في آخر الحول هروبا من الزكاة: الهبة عقد مشروع، القصد منها: الإحسان إلى الموهوب له والتوسيع عليه ـــ غنيا كان أو فقيرًا ـــ وكسب مودته، ودفع رذيلة الشح عن الواهب. فإذا وهب شخص جزء من ماله في آخر الحول هربا من الزكاة

1- الموافقات للشاطبي: 194/4، 195.

2- انظر المرجع السابق: 195/4 وما بعدها، وهذه القواعد هي: قاعدة سد الذرائع، قاعدة الحيل، قاعدة مراعاة الخلاف، وقاعدة الاستحسان.

3- لأنّ قريشا قَصُرَت بها النفقة فلم تستطع إعادته على ما كان عليه.

4- رواه البخاري: 33 كتاب الحج: 41 باب فضل مكة وبنيانها، رقم (1509) 524/1.

ثم استوهبه، فإن المصالح التي لأجلها شرع الله الهبة تزول، بل الهبة في هذه الحالة أدت إلى نقيض ما شرعت لأجله لأنها تقوى رذيلة الشح وترفع الإحسان عن الموهوب له.

فالعقد في الأصل مشروع لمصلحة ولكن له مآل يعود على تلك المصلحة بالنقض والإبطال، بل إنه يؤدي إلى تعطيل فريضة الزكاة وهو مفسدة تفوق المصلحة التي لأجلها شُرعت الهبة[1]. لأجل ذلك يُمنع الواهب من هذه الهبة معاملة له بنقيض قصده.

رابعا: أمثلة تطبيقية على الاجتهاد بقسيمه الاستنباطي والتنـــزيلي:

المثال الأول: فريضة الحج: قال الله تعالى: **﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾** [آل عمران: 97].

فبالاجتهاد الاستنباطي توصل المجتهد وفق قواعد فهم النص إلى أنّ الحج فرض عين على كل مسلم مكلف قادر على أداء هذه الفريضة.

وبالاجتهاد التنـــزيلي يبحث المجتهد أولا في الأفراد الذين ملكوا القدرة على أداء هذه الفريضة بغض النظر عن العوارض الخارجية التي تحول دون ذلك.

ويبحث المجتهد ثانيا في العوارض الخارجية وما يترتب عن شروع المكلف في تأدية هذه الفريضة من مصالح ومفاسد تعود على المقصود من مشروعية الحج بالموافقة أو الإبطال.

وهو ما جعل علماء المغرب يفتون حرمة الحج في فترة كثر فيها قطاع الطرق وانعدم الأمن في الطريق حتى أصبح من النادر أن يصل الحاج إلى بيت الله الحرام سالما في نفسه وماله[2].

المثال الثاني: نكاح الكتابيات: قال الله تعالى: **﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾** [المائدة:5].

فبالاجتهاد الاستنباطي توصل المجتهد إلى أن زواج المسلم بالكتابية مباح.

1- انظر: نظرية المصلحة للدكتور حسان حامد: ص196.

2- انظر: المعيار المعرب: 433/1.

وبالاجتهاد التنـــزيلي يبحث المجتهد أولاً فيمن ينطبق عليها وصف الكتابية إذ ليست كل كتابية مباحة الزواج للمسلم بل هناك شروط ومواصفات ذكرها العلماء لجواز الزواج بها[1].

ويبحث المجتهد ثانيا فيما يترتب على الزواج بها من مصالح ومفاسد تعود على المقصود من مشروعية الزواج بها بالموافقة أو الإبطال، سواء كان ذلك في حق فئة معينة من الناس كأكابر المسؤولين في الدولة ومَنْ يقتدى بهم في الأمة أو في حق عامة الناس في مرحلة مُعينة دَرْءً للفتنة عن نساء المسلمين وهو ما جعل سيدنا عمر يمنع بعض الصحابة من الزواج بالكتابيات ويأمرهم بتطليقهن.

فعن حذيفة بن اليمان أنّه لما تزوج بيهودية بالمدائن كتب إليه عمر أنْ خلِّ سبيلها. فكتب إليه: «أحرام هي يا أمير المؤمنين؟ فكتب إليه عمر: أعزم عليك ألا تضع كتابي هذا حتى تخلي سبيلها، فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين»[2].

ولتغير المكان أيضا أثر في تغير الحكم الشرعي باعتبار ما ينتج عنه من مفاسد، وهو ما جعل العلماء يتفقون على إباحة نكاح الكتابية المُحْصَنة في دار الإسلام لتحقق مقاصده ومنعه في دار الكفر على خلاف بينهم من حيث الكراهة والتحريم لما يترتب عليه من مفاسد ظنا أو غلبة.

فالجمهور على كراهته للمآلات التالية[3]:

1- الزواج يدفعه إلى الإقامة في دار الكفر، وفي ذلك تكثير لسوادهم، وقد جاء في الحديث: «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين»[4].

1- وهي أن تكون مؤمنة بكتاب سماوي كاليهودية والنصرانية، وأن تكون عفيفة لا تبيع جسدها، وألا يكون في الزواج بها إضرار بالمسلمين ونسائهم.

2- انظر: كتاب الآثار: ص75، والسنن الكبرى للبيهقي: 127/7، والمصنف لابن أبي شيبة: 158/4 وإسناده صحيح كما جاء في كتاب إرواء الغليل: 301/6.

3- انظر: المبسوط، السرخسي، 96/1؛ والذخيرة، القرافي، 331/4؛ والمدونة الكبرى، 306/2؛ ومغني المحتاج، 312/4 ؛ والمغني، ابن قدامة، 683/12؛ والإنصاف، المرداوي، 135/8-136.

4- رواه الترمذي في السير؛ باب ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين (رقم 1604)؛ وأبو داود في الجهاد؛ باب النهي عن قتل من اعتصم بالسجود (رقم 2642)؛ والنسائي في القسامة (رقم 4780).

2- الكتابية في دار الكفر ليست تحت سلطان الدولة الإسلامية، فتربي أولاد المسلم على أخلاق أهل الكفر وتطعمه الحرام وتأخذه إلى الكنيسة.

3- قد يميل إليها المسلم فيفتن في دينه.

ومحل الكراهة عند الجمهور إذا كانت تلك المآلات مجرد ظن، وأما إذا ارتقت إلى غلبة الظن فالتحريم قولا واحدا، وهو مذهب ابن عباس وبعض الحنابلة[1].

وبتنـــزيل ذلك على واقعنا المعاصر نجد تلك المفاسد محققة عند كثير من المسلمين، وهو ما جعل أكثر العلماء المعاصرين أمثال الشيخ رشي رضا والشيخ شلتوت والدكتور القرضاوي والدكتور البوطي يذهبون إلى تحريمه[2]. قال الشيخ رشيد رضا: « أحل الله العفائف من أهل الكتاب، وهو جائز بالنص، وأنه لا يحرم إلا لسبب آخر يدخل في باب سد الذرائع، كأن يستلزم شيئا من المفاسد المحرمة، وأشدها أن يتبع الأولاد كلهم أو بعضهم الأم في دينها؛ إما بحكم قوانين تلك البلاد، وإما لكون المرأة أرقى من زوجها علما وعقلا وتأثيرا بحيث تغلبه على أولاده فترييهم على دينها»[3].

وأختم كلامي عن هذا المبحث بنقطتين هامتين:

الأولى: أن الحكم المستفاد من الاجتهاد التنـــزيلي في مرحلة النظر إلى العوارض الخارجية وما يترتب على فعل المكلف من مفاسد ومصالح هو حكم استثنائي خاص بفلان من الناس أو فئة من الناس ما دام العارض ملازما له أو لهم، ومتى زال العارض تعيّن الرجوع إلى الحكم الأصلي.

الثانية: أنّ إدراك واقع الناس وأحوالهم وعاداتهم المختلفة والمتغيرة زمانا ومكانا، أمر ضروري ليكون التنـــزيل سليما وصحيحا.

ولذا قال الشيخ ابن القيم رحمه الله تعالى: «ومَنْ أفتى لأناس بمجرد المنقول من الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل

1- انظر: أحكام القرآن، الجصاص، 27/2؛ والمغني، 683/12.

2- انظر: فتاوى الشيخ رشيد رضا، 1596/2؛ وفتاوى الشيخ شلتوت، ص279؛ وقضايا فقهية معاصرة، البوطي، ص210-211؛ وفقه الجاليات الإسلامية في الغرب، القرضاوي، 524/3 [قناة الجزيرة 199/5/6].

3- فتاوى الشيخ رشيد رضا، 1596/4. وانظر تفصيل المسألة في كتاب " دار الإسلام ودار الكفر وأثر اختلافهما في حكم إقامة وتطبيق العقوبات "، محمد بوركاب، ص 510-515.

وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طَبَّ الناس كلِّهم ـــ على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم ـــ بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم»[1].

والحمد لله الذي بفضله تتم الصالحات، وصلى الله على سيدنا محمد الذي حثنا على فعل الخيرات وترك المنكرات.

1 إعلام الموقعين لابن القيم: 89/3.

عن بعض مظاهر تأثير الدراسات المقارنة في مجال القانون الدستوري ودورها في تطور حركة تدوين الدساتير في البلدان الإسلامية

د. الأمين شريط

جامعة منتوري–قسنطينة

تقديم:

يمكن القول أن الدراسات القارنة في مجال القانون الدستوري أكثر قدما وأكثر غزارة منها في مجالات فروع القانون الأخرى، حتى وإن كان القانون الدستوري كفرع متميز ومتفرد، حديث نسبيا بالمقارنة مع فروع القانون الخاص مثل القانون المدني.

ربما يعود ذلك على أن الظواهر السياسية عموما وظاهرة الدولة والسلطة السياسية فيها وما يترتب عنها من صراع حول كيفية الوصول إليها وكيفية تنظيمها، تعد من الانشغالات التي استقطبت اهتمام البشرية منذ نشأة الدولة وبالتالي ظهور المجتمعات المنظمة سياسيا، حتى الآن، على درجة انه يصعب العثور على فيلسوف أو مفكر اجتماعي أو رجل قانون لم يدل بدلوه في هذه المسائل، بما في ذلك مختلف الأديان.

وهكذا نجد مثلا أن أرسطو جمع حوالي 58 وثيقة ذات طبيعة "دستورية" لمختلف الدويلات اليونانية وغيرها وقام بدراستها وبني على ضوئها أفكاره ونظرياته في مجال السلطة وأنظمة الحكم لازالت تذكر حتى الآن، كما كان للعديد من المفكرين دور حاسم في توجيه النظم السياسية والدستورية نتيجة قيامهم بدراسات ميدانية ومقارنة بين عدد من الدول مثل مونتسكيو، أو تركوا أثرا ملموسا في الفكر الإنساني، مثل ابن خلدون من خلال دراسته لأوضاع العديد من الإمارات والدويلات في الأندلس والمغرب والمشرق الشيء الذي مكنه من وضع نظرياته في مجال السلطة والحكم إلى غير ذلك من الأمثلة التي يصعب حصرها.

وبالنظر إلى أن النظام السياسي والدستوري لدولة ما، لا يوجد في معزل عن النظم المحيطة به والسائدة في العالم، فهو محل تأثير وتأثر وكل مجتمع يجد نفسه مضطرا على التفاعل مع الأنظمة المحيطة به ومسايرة حركية التطور في هذا الميدان، مما يجعل المختصين في النظم السياسية والقانون الدستوري خصوصا، في حاجة إلى إجراء دراسات مقارنة

لمعرفة أسباب النجاح والفشل، وكيفية الاستفادة من تجارب الغير وتكييفها مع أوضاعهم وثقافتهم الخاصة ثم تصور النظام الدستوري الأكثر ملاءمة لبلدهم على غير ذلك مما تهدف إليه الدراسات المقارنة.

وفي هذه المساهمة أردت التذكير بالدور الذي لعبته الكثير من الدراسات المقارنة في تذليل العوائق والصعوبات التي واجهتها حركة وضع أو تدوين الدساتير في البلدان الإسلامية عموما، إلى جانب عوامل أخرى[1].

أ- بعض الإشكالات التي أعاقت حركة التدوين والتقنين:

يمكن القول أن حركة تدوين أو وضع الدساتير في البلدان الإسلامية عموما تخلفت كثيرا بالمقارنة مع أمريكا الشمالية حيث بدأ وضع الدساتير في المستعمرات الإنجليزية قبل وضع الدستور الاتحادي (في سنة 1787)، ثم أوروبا بوضع الدستور الفرنسي (في سنة 1791) ثم بلدان أمريكا اللاتينية ابتداء من 1830 تقريبا.

وإذا كان من الممكن تفسير هذا التأخر بالاحتلال الاستعماري الأوروبي الذي استمر إلى فترة متأخرة، فإن هذا التفسير رغم وجاهته، غير كاف بدليل أننا نجد عددا من هذه البلدان بدون دستور بالمعنى الدقيق للكلمة حتى الآن، بل إن بعض الدول الأخرى التي لها دساتير، فإن دساتيرها توصف بكونها منفصمة عن الواقع وشكلية أو غير فعلية... إلخ.

وإذا كانت هناك أسباب سياسية واقتصادية واجتماعية مختلفة تفسر بعض هذه الأوضاع، فإن هناك بدون شك أسباب أخرى ذات طبيعة مذهبية وعقائدية -إن صح التعبير- قديمة جدا تضرب بجذورها في أعماق التاريخ الإسلامي، واجهت حركة وضع الدساتير في هذا العصر، مثلما واجهت حركة تدوين السنة النبوية الشريفة منذ أمر بها الخليفة عمر بن عبد العزيز ثم حركة تقنين أحكام الشريعة منذ ظهور "مجلة الأحكام العدلية" في العهد العثماني[2].

1- من أهم هذه الدراسات، كتابات أبو الأعلى المودودي، انظر مثلا: تدوين الدستور الإسلامي -ديوان المطبوعات الجامعية -الجزائر -1985.

2- انظر حول هذه المسائل خصوصا:

- محمد فاروق النبهان -المدخل للتشريع الإسلامي- دار القلم بيروت، 1981.
- عبد الكريم زيدان: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية- مكتبة القدس ومؤسسة الرسالة- بغداد- بيروت 1982.
- صبحي محمصاني: فلسفة التشريع في الإسلام -دار العلم للملايين -بيروت -1980.

فمن المعلوم أن حجج وأسانيد خصوم التدوين ثم التقنين، كثيرة يتمثل أهمها في:

1. بالنسبة لتدوين السنة النبوية الشريفة، أن الرسول عليه الصلاة والسلام، قد نهى عن ذلك.

2. أن التقنين هو حجز على حرية الفقهاء والمجتهدين في التعبير عن آرائهم وهو يؤدي إلى فرض وجهة نظر معينة وإلى الجمود ويمنع الاختلاف الذي هو رحمه.

3. بعض علماء الأزهر في عهد الخديوي إسماعيل رفضوا وضع تقنين لأحكام الشريعة بحجة التمسك بسنة السلف في التأليف ورأوا في عملية التقنين بدعة هدامة لتلك السنة[1].

4. بالنسبة للقانون الدستوري، برزت حجج أخرى مرتبطة بهذا المجال بالذات منها مثلا:

أ- رفض فكرة الدستور نفسه، باعتبار أن دستور المسلمين هو القرآن الكريم ولا يعقل بحال من الأحوال أن يوجد نص قانوني يسود ويعلو القرآن الكريم.

ب- رفض فكرة السيادة، سواء كانت سيادة الدولة أو سيادة الأمة أو الشعب، لأن السيادة (أو الحاكمية) لله وحده.

جـ- رفض فكرة التشريع وكذلك وجود هيآت تشريعية (أو برلمان) في الدولة لنفس السبب.

د- رفض أو مقاومة كثير من الأفكار والمفاهيم الدستورية الأخرى مثل الانتخابات، الأحزاب، الديمقراطية إلخ... بأشكال وحجج متفاوتة الحدة والأهمية.

مثل هذا الرفض (أو المقاومة) لم يكن فقط من طرف بعض العلماء والباحثين[2] ولكن من طرف بعض الحركات السياسية الواسعة أيضا والتي لازلت موجودة في كثير من الأقطار.

1- انظر حول ذلك: أبو المعاطي، أبو الفتوح "تقنين الأحكام الشرعية" مجلة العلوم الإسلامية/ جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية -قسنطينة/عدد3/ص 93-1992/101.

2- أنظر مثلا بخصوص مصطلح "الشارع" (الشريع): د. محمد عمارة: "منهج في التعامل مع المصطلحات"/ مقدمة إلى ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي، جامعة الأمير عبد القادر -قسنطينة/ سبتمبر 1989 نشير المعهد العالي للفكر الإسلامي- أنظر كذلك، كتابات محمود الخالدي: "قواعد نظام الحكم في الإسلام". مؤسسة الإسراء -قسنطينة 1991.

كل هذا يبين الدور الهام الذي لعبته الدراسات المقارنة في تذليل وتجاوز الصعوبات المذكورة في مجال التقنين في كافة فروع القانون وبالتالي لم يعد هذا المشكل مطروحا، وفي تشجيع وتطوير حركة وضع الدساتير خلال العقود الماضية، لكن مع بقاء الإشكالات الخاصة بمفاهيم القانون الدستوري قائمة خاصة على المستوى الشعبي الشيء الذي يبين الحاجة الماسة دائما للدراسات المقارنة.

كيف واجهت وتواجه الدراسات القارنة الصعوبات المذكورة من حيث المناه أو غيرها؟

الملاحظ من خلال الكتابات الموجودة أنها كثيرا ما اعتمدت المنهج التاريخي وذلك بالبحث في التاريخ الإسلامي عن ممارسات تؤيد الأفكار والمفاهيم الجديدة والقيام من جهة أخرى بمقارنات بين هذه المفاهيم وما يرادفها في الفكر الإسلامي وبالتالي ضبط وتحديد مضامين المصطلحات، حيث تبين أن كثيرا من أسباب الرفض ترجع إلى سوء فهم أو اختلاف في فهم مقاصد المفاهيم الجديدة التي ينظر إليها على أنها غربية وأجنبية ومن ثم عملت الدراسات المقارنة على خوض "معركة مصطلحات" أو "معركة مفاهيم" كما اتجهت إلى محاولة إبراز منافع وفوائد التدوين والتقنين على المجتمعات ومن ثم إجراء مقارنات مع المجتمعات الغربية بهذا الصدد، التي حققت استقرارها ووحدتها وتطورها بفضل ذلك.

ولإعطاء فكرة عن مثل هذه التوجهات نستعرض بعض الآراء بخصوص التقنين بصفة عامة وتقنين الأحكام الدستورية بصفة خاصة:

ب- بخصوص التقنين بصفة عامة:

يتجه الباحثون 8 أولا إلى إثبات أن فكرة التدوين قديمة عند المسلمين وليست غريبة عنهم أو مستوردة من الغرب.

فقد شعروا بضرورتها بشكل حاد خاصة عندما ظهرت المذاهب الفقهية وتعددت، بل تعددت الاختلافات داخل نفس المذهب.

لقد كانت مثل هذه الاختلافات ذات أثر خطير على وحدة المجتمع وعلى مبدأ مساواة المواطنين أمام العدالة لكونها تسمح للقضاة بتطبيق أحكام مختلفة على نفس الوقائع، ليس فقط في نفس المجتمع، بل أحيانا في نفس البلدة الشيء الذي يدلل عليه

الأستاذ/ أبو المعاطي بالرجوع إلى رسالة عبد الله ابن المقفع إلى الخليفة أبي جعفر المنصور التي جاء فيها: "ومما ينظر أمير المؤمنين فيه اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي بلغ اختلافها أمرا عظيما في الدماء والفروج والأموال فيستحل الدم والفرج بالحيرة وهما يحرمان بالكوفة، ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة فيستحل في ناحية منها ما يحرم في الناحية الأخرى"[1].

وهكذا وأمام خطورة هذا الوضع التمس ابن المقفع من الخليفة أن يضع كتابا (تقنينا) يتضمن أحكامًا لمختلف القضايا ويلزم القضاة على العمل به بقصد توحيد الأحكام وبالتالي توحيد القضاء، ولعل هذا المسعى هو الذي كان وراء ظهور موطأ الإمام مالك[2].

والواقع وحسب ما هو معلوم، فإنه لا يوجد أي سند أو مانع شرعي في القرآن الكريم أو في السنة النبوية الشريفة يمنع أو يحول دون هذا التقنين، بل هناك الكثير من السوابق التي تسمح به، إن لم نقل تحث عليه[3].

من ذلك مثلا "صحيفة المدينة" التي وضعها الرسول نفسه (ص) باعتبارها دستورا ينظم العلاقات السياسية ومركز وحقوق الأفراد والجماعات تجاه بعضهم البعض وتجاه السلطة السياسية الجديدة وتجاه غيرهم من الناس على أساس أن سكان المدينة أصبحوا يشكلون أمة متميزة عن الأمم الأخرى[4].

فإذا كانت الصحيفة تشكل دستورا مدونا بأتم معنى الكلمة[5]، وضع من طرف الرسول (ص) نفسه، وفي الوقت الذي كان فيه القرآن الكريم لازال يترل، وفي الوقت الذي كان فيه التشريع الإسلامي موحدا، فإنه أولى بنا نحن في هذا الوقت التي تشبعت فيه المذاهب وتشتتت، أن نحرس إذن على تقنين مختلف الأحكام.

1- أبو المعاطي –نفس المرجع.

2- أبو المعاطي ، المرجع نفسه.

3- المقصود بالتدوين هو الكتابة والتسجيل في حين المقصود بالتقنين هو كتابة مختلف الأحكام المتعلقة بموضوع معين (مدينة، تجارية، جنائية، شخصية إلخ) في مجموعة متميزة وفي شكل مواد أو بنود ومبوبة بطريقة مفصلة.

4- انظر حول الصحيفة: إبراهيم أحمد العدوي: "النظم الإسلامية، مقوماتها الفكرية ومؤسساتها التنفيذية" –مكتبة الأنجلو المصرية –القاهرة –1972 –ص 114-126.

5- يبدو وأن أول من درس بشكل مفصل صحيفة المدينة واعتبرها دستورا هو المستشرق الفرنسي "غوستاف لوبون" الذي أصدر كتابات تحت عنوان "دستور المدينة".

- GUESTAVE LEBON : «la constitution de medine» ed. SNED Alger 1978.

هناك بعض السوابق الأخرى التي يمكن أن نقيس عليها أو نهتدي بها، مثل رسالة عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري التي تضمنت تدوينا لأهم قواعد وضوابط القضاء في الإسلام وكذلك الوثيقة الصادرة عنه والتي حددت المركز القانوني لسكان القدس.

وكذلك ما فعله عثمان رضي الله عنه بجمعه للمصحف الشريف وتدوينه بقراءة واحدة منعا للاختلاف والتشتت وبقصد تحقيق التوحيد وجمع شمل المسلمين إلخ...

يمكن أيضا النظر إلى موضوع التقنين من زاوية مدى تحقيقه لمقاصد الشريعة، حيث مادام يحقق وحده المجتمع في ظل نفس الأحكام ويحقق العدالة والمساواة والانسجام والاتفاق بين الناس في المعاملات، ومادام التقنين يوفر مزيدا من التوضيح والتبسيط والتفصيل ويمنع التضارب والتناقض فهو يصبح بهذه الكيفية ضرورة لابد منها وواجبا يفرضه التعقد الذي تعرفه المجتمعات الحديثة بحكم تنوع العلاقات والنشاطات والمعاملات الإنسانية فيها.

فلا يمكن التمسك بمنهج السلف في التأليف كذريعة أو حجة للوقوف في وجه التطور وتجميد المجتمعات في مرحلة معينة من مراحل التاريخ، في الوقت الذي نؤمن فيه بأن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، فكيف يكون ذلك ممكنا إذا عارضنا استيعاب كل ما هو حديث من مناهج ووسائل علمية وعلية لنشر المعرفة والأحكام الضابطة للمعاملات الإنسانية بدقة أكبر وتبسيط وتفصيل يكون في متناول كل مواطن؟.

يجب التنبيه هنا إلى أن تقنين أحكام الشريعة يعني، كما أسلفنا، جمع كل الأحكام المتعلقة بميدان معين في شكل مجموعة متميزة، (أي في كتاب)، وتكون هذه الأحكام مبوبة ومقسمة حسب مختلف جوانب أو مظاهر ذلك الميدان ومرقمة ثم نشرها وتوفيرها للمواطنين بحيث يسهل اللجوء إليها واستعمالها أو الاستفادة منها من طرف أي مواطن يمكنه ذلك، ولذا فإن التقنين يؤدي، في نهاية المطاف، إلى تعميم المعرفة ونشرها وتقليص حجم الاختلافات والتناقضات بين المذاهب أو الاتجاهات، وبالتالي القضاء على ظاهرة احتكار معرفة أحكام الشريعة من طرف فئة قليلة من الناس، إذ أن مثل هذا الاحتكار يشكل بكل تأكيد سلطة علمية قوية بين أيديهم ومن الطبيعي أنهم يرفضون التخلي عن هذه السلطة وهذه الميزة بسهولة لأنها تجعلهم مرجعا للجميع في كل إشكال، بيدهم الحل والربط في كافة الميادين.

مثل هذا الوضع قد يؤدي إلة وجود نوع من الطبقة من رجال الدين تكاد تكون شبيهة بطبقة رجال الدين في الكنيسة المسيحية، تستحوذ على معرفة وفهم وتفسير وتأويل الأحكام الدينية وهو الشيء الذي يرفضه الإسلام قطعا، سواء من حيث المبدأ أو من حيث الممارسة والتطبيق، ذلك أنه من المعروف في العهد الإسلامي الأول، خاصة بعد وفاة الرسول (ص) أن أحكام الشريعة الإسلامية كانت معروفة ومعلومة من طرف كافة المسلمين تقريبا؛ على درجة أن المنازعات القضائية كانت نادرة جدا، بل تذكر كتب التاريخ أن الخليفة أبي بكر رضي الله عنه، عين عمر بن الخطاب قاضيا في المدينة وشغل هذا المنصب لمدة سنتين لكن لم تعرض عليه منازعات تذكر[1]، لماذا؟ لأن الناس كانوا يعرفون أحكام الشريعة في مختلف المعاملات وكانوا يتعاطون الحق فيما بينهم دون حاجة إلى من يقضي بينهم.

إن انعدام أو ندرة المنازعات في ذلك العهد سببه ظاهر انتشار معرفة الأحكام الشرعية لدى عموم الناس بشكل موحد، لكن بعد ظهور المذاهب وتشعبها أصبحت هذه المعرفة مقصورة على دعاة المذاهب واتباعهم والمتخصصين أو المتضلعين، وشيئا فشيئا دخلت المجتمعات الإسلامية في نوع من الأمية والجهل بأحكام الشريعة في ميادين المعاملات المختلفة.

ازدادت هذه الظاهرة عمقا واتساعا بفعل خضوع العالم الإسلامي في مجمله إلى الاستدمار الغربي، حيث اكتشف المسلمون أن الغربيين لهم تقنيات واضحة ودقيقة في كافة الميادين وأنها ذات قيمة عملية كبيرة ويمكن استعمالها والاستفادة منها بسهولة وهي متوفرة لكل من يريدها.

ورغم رحيل الاستدمار الغربي، بقيت هذه التقنيات تملأ العالم الإسلامي وتزداد انتشارا واستعمالا من يوم لآخر، وكل هذا يفسر ليس فقط بالتبعية والخضوع للهيمنة الغربية ولكن لأن أحكام الشريعة الإسلامية غير مقننة، وبالتالي هناك فراغ وهذا الفراغ لابد أن يملأ، لأن الطبيعة كما يقال تخشى الفراغ وكان من الطبيعي إذن، أن تملأ القوانين الغربية هذا الفراغ في العالم الإسلامي.

1- حامد محمد أبو طالب: التنظيم القضائي الإسلامي –مطبعة السعادة –القاهرة –1983 –ص 32.

كما يرد الباحثون[1] على القول أن التقنين يجمد النشاط الفقهي، بالنفي مستعملين المقارنة مع ما يحدث في الغرب، موضحين أن القاعدة القانونية لا تطبق بمعزل عن الأصل الشرعي الذي أخذت منها، ولذا يبقى دور الفقهاء قائما في تفسير القاعدة وتأويلها وحتى المطالبة بإلغائها واستبدالها باتجاه فقهي آخر ...إلخ.

فالنشاط النظري والفكري لا يتوقف، بل العكس أصح، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار التقنينات الغربية المختلفة، التي كانت مبعث وأساس انطلاق ونشوء مدارس ومذاهب فكرية لا حصر لها وهي لازالت كذلك إلى حد اليوم، فهذه التقنينات ليست نصوصا جادة بل تطور وتكيف استمرار حسب تطور الظروف والوقائع التي تحكمها، والشيء الذي يسمح بهذا التطور والتكييف والملائمة المستمرة هو الاجتهاد الفقهي.

وبخصوص القول أن التقنين يؤدي على فرض وجهة نظر معينة، فهو ناتج بدون شك عن سوء فهم للمقصود بالتقنين، ذلك أن التقنين لا يعني فرض وجهة نظر معينة أو اتجاه واحد على كافة الناس كرها، بل يمكن أن يكون التقنين تقنينا وضبطا للتعدد والاختلاف سواء حسب اختلاف البيئات والبلدان أو حسب اختلاف أنواع المنازعات أو غير ذلك من الإمكانيات، بل يمكن حتى بالنسبة لنفس المنازعة أن يوفر التقنين حلول متعددة ويترك للقاضي مجالا أو مسافة معينة يتحرك فيها وتكون لها فيها سلطة تقديرية لإعطاء الحل المناسب وهذا ما نجده في التقنيات الغربية.

لكن المطلوب في جميع الحالات أن يؤدي التقنين إلى القضاء على الاختلاف الذي يكون نقمة على المجتمع وليس رحمة، مثل التضارب الكبير أو التناقض الصارخ الذي تنعدم معه العدالة والمساواة ويؤدي على تمزيق وحدة التشريع ووحدة المجتمع.

وبالنسبة للبلدان التي تعيش في ظل مذهب واحد مثل المذهب الحنفي أو المالكي أو غيرهما، فإن تقنين أحكام الشريعة على ضوء ذلك المذهب لا يطرح صعوبات كبيرة. من ذلك مثلا أن الدولة العثمانية قامت بتقنين أحكام المعاملات المدنية حسب المذهب الحنفي وأصدرت بذلك "مجلة الأحكام العدلية" في 1851 مادة، كما تم تقنين الأحكام المتعلقة

---

1 أبو المعاطي – المرجع نفسه – 99-100.

بالأحوال الشخصية في معظم البلدان الإسلامية، منها قانون الأسرة الحالي في الجزائر وكذلك قانون الأوقاف[1].

ننتهي مما سبق عرضه، على القول أن موضوع تقنين الأحكام لم يعد مشكلة مطروحة لا نظريا ولا عمليا بالنسبة لفروع القانون العادية.

جـ- بخصوص تقنين الأحكام الدستورية:

لقد تكلمنا عن تقنين أحكام الشريعة الإسلامية في جميع ميادين المعاملات، بما في ذلك المعاملات السياسية.

بل أن تقنين الأحكام الدستورية أوجب وأوكد من غيرها لاعتبارات كثيرة منها:

1- السنة النبوية الشريفة المتمثلة في الصحيفة التي يتفق فقهاء القانون الدستوري على تسميتها "بدستور المدينة" أو بالأحرى، دستور الدولة الإسلامية التي أنشأها الرسول (ص).

مثل هذه السنة قاطعة في أنه لا يوجد تعارض أو تناقض أو تضارب بين وجود القرآن من جهة وتقنين دستوري يتضمن القواعد الناظمة للحياة السياسية في المجتمع.

2- رأينا أن الأسباب الرئيسية التي أدت على ضرورة التقنين هي تعدد المذاهب والاتجاهات الفقهية وأثر ذلك سلبيا في المجال القضائي كما جاء في رسالة ابن المقفع، بخصوص المعاملات المدنية والشخصية والجنائية.

فإذا علمنا أن الاختلافات والتناقضات بين المسلمين في المجال السياسي كانت أشد عمقا واتساعا منها في ميدان المعاملات الأخرى، اتضح لنا أن تقنين الأحكام الدستورية أوجب وأوكد وأكثر ضرورة من غيره.

فمن المعلوم أن الانقسامات والتصدعات الكبرى التي أصابت المسلمين، كانت بخصوص السلطة السياسية ومسألة الحكم في الدولة، بل أن ظهور المذاهب الدينية المختلفة كان سببه الأول هو الصراع حول السلطة السياسية، وهكذا فإن أهم ما يميز المذهب الشيعي هو نظريته السياسية وموقفه من نظام الحكم في الدولة، ونفس الشيء بالنسبة

1- التشريع في الجزائر يأخذ عموما بما تستلزمه أحكام الشريعة مثل أحكام الشفعة في القانون المدني وغيرها علما أن القانون المدني يبقى في مادته الأولى على أن الشريعة الإسلامية مصدر أسمى.

للخوارج والسنة وغيرهم إلى درجة أنه يمكن القول أن لكل طائفة نظريتها الخاصة في الحكم.

وحتى داخل المذهب الواحد نجد عدة اتجاهات ومواقف بخصوص مسالة الحكم، من ذلك مثلا أن الكثير من العلماء يرون أن نظام الخلافة في صورته ومظهره الحقيقي انتهى بانتهاء الخلافة الراشدية، ثم تحول الأمر إلى "ملك عضود" كما يقول ابن خلدون.

إذن حتى في إطار المذهب السني فقط، فنحن لا نجد أنفسنا أمام نظام حكم واحد، ولكن عدة أنظمة مختلفة في طبيعتها، فأمام هذا التعدد والاختلاف في الآراء والمواقف، كان من الضروري، في مجتمع معين تقنين الأحكام المتعلقة بنظام الحكم والسلطة بما يجمع الجميع في هذا المجتمع ويمنع تعريضه إلى التمزق ولا تنافر والصراع وهذا تطبيقا لما تنتهي إليه الشورى في ذلك المجتمع.

3- يعتقد الكثير أن نظام الخلافة هو نظام للحكم مقرر في القرآن الكريم، في حين أن مثل هذا الاعتقاد غير صحيح، بل أن نظام الخلافة هو نظام نشأ بعد وفاة الرسول (ص) وأنه ليس في القرآن الكريم نظام معين للحكم، بل أن هذا الأمر تركه الله سبحانه وتعالى "شورى" بين المؤمنين يحددونه حسب ظروفهم وأوضاعهم المختلفة[1].

الشيء الذي جاء به القرآن الكريم هو أنه وضع مبادئ عامة وعليا في مجال الحكم مثل مبدأ الشورى، مبدأ البيعة، مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مبدأ طاعة أولى الأمر، مبدأ المساواة، مبدأ التكافل الاجتماعي، مبدأ الحكم بالعدل، مبدأ مسؤولية الحاكم إلخ...

هذه المبادئ على المسلمين العمل بها في مجال الحكم وإدارة شؤون الدولة، لكنها لا تشكل نظاما معينا ومحددا بدقة، بكافة تفاصيله وجزئياته للحكم، إذا ما فهمنا جيدا ما المقصود بنظام الحكم، على ضوء ما يتبين من الدراسات المقارنة بهذا الصدد.

إلى جانب كل ذلك، فإن فهم وتفسير أو تأويل هذه المبادئ هو محل اختلافات كبيرة بين العلماء والفقهاء منها مثلا أن البعض يرى أن الشورى غير ملزمة للحاكم والبعض

1- أنظر حول ذلك مختلف كتب الفقه الدستوري من بينها:
- محمد رشيد رضا: الخلافة – مؤسسة موفم للنشر بسلسلة "الأنيس" ص 51. الجزائر 1992.
- أنظر أيضا الشيخ عبد الحميد ابن باديس: أصول الولاية في الاسلام. الشهاب 1938.

الآخر يقول بل هي ملزمة، وحتى الذين يقولون أنها ملزمة، يختلفون حول الرأي الذي تسفر عنه الشورى، منهم من يرى أنه غير ملزم في حين يرى آخرون أنه واجب الإتباع والتنفيذ، على غير ذلك من الآراء التي لها حجمها وأسانيدها[1].

أمام هذا الوضع، فإن تقنين القواعد الدستورية يصبح بهذه الكيفية، حقا من حقوق المواطن في الدولة حتى يعلم حدود سلطة الحاكم وكيف تنتقل السلطة وكيف تمارس وكيف يسأل الحاكم إذا حاد عن الطريق وغير ذلك من المسائل، ولا شك أن انعدام مثل هذا التقنين في مجال الحكم، يفتح الباب واسعا أمام الاستبداد والتسلط والتأويل الفردي لأحكام الشريعة وقد عرف التاريخ الإسلامي العديد من هذه الصور في مراحل مختلفة ومن المعلوم أن الفقه الغربي يعتبر الدستور المكتوب أداة لضمان الحريات والحقوق وتقييدًا لسلطة الحكام وشرط من شروطا دولة القانون.

4- يجب لتحديد هذه العلاقة معرفة المعنى الاصطلاحي الدقيق لكلمة دستور، فهذه الكلمة قد تختلف معانيها ومضامينها باختلاف السياق الذي ترد فيه وقد عرفت عبر التاريخ معاني كثيرة (مع التنبيه إلى أنها كلمة فارسية الأصل وكانت تطلق عند الفرس على الدفتر أو السجل).

تطلق كلمة دستور حاليا على الوثيقة[2] التي تتضمن مجموعة القواعد القانونية المتعلقة بالسلطة السياسية في الدولة من حيث إنشائها وإسنادها وتنظيمها وممارستها وبشكل الدولة وبشكل الحكم واختصاصات الهيئات الممارسة للحكم والعلاقة بين هذه الهيئات وكذلك حقوق وحريات الأفراد وضمانتها والثوابت التي يقوم عليها المجتمع في كافة المجالات، وقد تطلق كلمة دستور على هذه القواعد حتى وإن لم تكن مدونة، لكن هذه حالة نادرة.

فهل هذا هو شأن القرآن الكريم؟ بكل تأكيد فإن الجواب يكون بالنفي، فهو من طبيعة مختلفة تماما، فإذا كان يتضمن بعض المبادئ العليا بخصوص المسائل المذكورة، إلى جانب أحكام العبادات وأحكام المعاملات الأخرى والأحكام الأخلاقية وغير ذلك مما

1- انظر حول ذلك مثلا: ظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي –دار النفائس –بيروت –1980.

2- بالنسبة للدستور المكتوب، أما الدستور العرفي فقد يشمل العديد من الوثائق المكتوبة (إنجلترا إلى جانب القواعد العرفية).

يتضمنه القرآن الكريم، فإن تفصيل وتدقيق وترتيب وتبويب موضوعات الدستور المذكورة أعلاه، هو دور يقوم به التقنين الدستوري.

وعليه وبناء على ما سبق، فإن القرآن الكريم يعتبر مصدرا من مصادر التقنين الدستوري وليس دستورا بالمعنى التقني أو الاصطلاحي.

وحتى في هذه الحالة فإن القرآن الكريم ليس المصدر الوحيد للقانون الدستوري، بل يمكن أيضا استخلاص الأحكام والقواعد الدستورية من كافة مصادر الشريعة الإسلامية الأخرى وهي السنة والإجماع وغيرها وما هو معمول به لدى الأمم الأخرى ...إلخ.

يتجلى إذن، مما سبق عرضه، أنه لا يوجد أي تناقض أو تضارب بين وجود تقنين دستوري مع وجود القرآن الكريم، وان كلمة دستور التي يطلقها البعض أحيانا على القرآن الكريم، إنما تطلق بمعنى مجازي يقصد به أن أحكام القرآن الكريم تشكل في كافة الميادين القواعد العليا والسامية في المجتمع الإسلامي وبالتالي فهي لا تطلق بالمعنى الاصطلاحي الدقيق.

فإذا قيل أن الدستور هو أيضا يتضمن القواعد العليا والسامية في المجتمع، فالمقصود بذلك أن قواعده أسمى وأعلى من القوانين الوضعية الأخرى مثل القانون المدني أو التجاري أو غيرهما، وليس التقنين الدستوري في نهاية المطاف إلا مجرد نص تطبيقي وتنفيذي لأحكام الشريعة في مجال المعاملات السياسية في منظور بعض الدول[1].

ويعلق الدكتور صبحي محمصاني على ذلك بقوله: "هكذا ابرز ابن خلدون قبل جون أوستين (John austin) وأمثاله بخمسة قرون، مقومات سيادة الدولة بوجهها الداخلي والخارجي، فالداخلي يتألف من حق فرض الأوامر والنواهي مع ما يستتبع ذلك من جباية الضرائب وترتيب الدفاع.

أما الوجه الخارجي فهو استقلال الدولة عن أي يد أو قهر خارجي وما يلحق ذلك من تمثيلها خارجياً بواسطة البعوث[2].

1- من ذلك مثلا أن المادة 4 من الدستور الإيراني لسنة 1979 تنص أنه يجب إقامة كافة النصوص القانونية في الدولة، بما في ذلك مواد الدستور على أساس الموازين الإسلامية.

2- صبحي محمصاني "المجاهدون في الحق" دار العلم للملايين –بيروت –ص207-1979.

فالملاحظ أن ابن خلدون عرف بالفعل المعنى الدقيق لمفهوم السيادة على أنها صفة لسلطة الدولة باعتبارها سلطة قاهرة أي لا تخضع إلى سلطة سياسية إنسانية أخرى تعلوها، وأنها مجموعة صلاحيات داخلية وخارجية تمارسها الدولة مثلما يتبين من مقارنة هذا المفهوم مع الفقه الغربي.

وفي إطار هذه الدراسات المقارنة في مجال القانون الدستوري، ذهب الأمر بالعديد من الباحثين على وضع عدة نماذج أو مشاريع لدساتير إسلامية مثل المشروع الذي أعده الدكتور علي جريشة ودستور مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر ونموذج دستور أعده المجلس الإسلامي العالمي ومشروع الدكتور مصطفى كمال حنفي[1].

هذه النماذج، بغض النظر عن الموقف من مضامينها، هي مظهر كبير من مظاهر أسهام الدراسات المقارنة في تشجيع وتطوير حركة وضع الدساتير في البلاد الإسلامية، ونشر الفكر الدستوري بها لتجاوز الإشكالات والعوائق المذكورة آنفا.

1- كل هذه النماذج منشورة تحت عنوان "إعلان دستور إسلامي" –دار الإرشاد –البليدة، الجزائر، 1990.

من مصابيح الثورة التحريرية في الصحراء الجزائرية
(التأريخ المخفي)

د. عميراوي احميده

جامعة الأمير عبد القادر–قسنطينة

سبق وأن تحدثنا عن دعم الجنوب الجزائري للثورة التحريرية، وأكدنا على أهمية ذلك الدعم التي كانت بالمواجهة المستميتة ضد الاستعمار التي بفضلها تمكنت جبهة التحرير الوطني من الانتصار السياسي العسكري والدبلوماسي. حيث بينا ذلك من خلال عرضنا لشهادة الحاج بومادة مشري (الساكن في ورقلة حي بني ثور). الذي زودنا بمعلومات عن التجنيد وعن التمويل وعن المجالس الشعبية الثورية وعن مظاهرات 27 فيفري1962[1].

ونحاول الآن التحدث عن دور أحد الأبطال بقيادته ودعمه للثورة من خلال شهادته الحية. وهي شهادة بقدر ما لها من قيمة تاريخية عالية بقدر ما هي تشرف صاحبها وممن كانوا برفقته؛ سواء استشهدوا أو هم على قيد الحياة. مثلما تشرف الطريقة القادرية التي وقفت ضد الاستعمار الفرنسي منذ البداية إلى النهاية، بجانب دورها في نشر الدعوة المحمدية الصحيحة. إذ يشهد للشيخ إبراهيم الهاشمي القادري الشريف ولأبنائه الشرفاء بالوقوف داخل الوطن وخارجه إلى جانب إخوانه الجزائريين بتقديم الدعم والقيام بالجهاد. وأول ما تعرفنا عنه هو أن إبراهيم الهاشمي قد أرسل من الجريد التونسي ابنه محمد الهاشمي الشريف (1853–1923)[2] في الثمانينيات من القرن التاسع عشر للقيام بدور الجهاد في الجزائر.

وفور وصول الشيخ محمد الهاشمي الشريف قام بدعوة سكان وادي سوف إلى مواجهة الفرنسيين، مقتديا بموقف جده الشيخ أحمد الشريف الذي ناصر الأمير عبد القادر في محاربته العدو الفرنسي.

---

1 – لمزيد من المعلومات يراجع ما كتبناه في كل من:

– **بحوث تاريخية**، مطبعة دار البعث– قسنطينة 2001، ص–ص. 175 – 189.

– **فواصل من الفكر والتاريخ**، مطبعة دار البعث، 2002 ، ص–ص. 123 – 149.

2 – ينظر ملحق رقم 1.

ولم يكتف الشيخ إبراهيم الشريف بإرسال أبنائه للغرض النبيل، بل أرسل المجاهد بوشوشة وجهز له جيشه ليقوم بالجهاد في منطقة غرداية وورقلة والأغواط والوادي.

ولما قام ناصر بن شهرة بالثورة في الأغواط أرسل الشيخ إبراهيم الشريف ابنه الشيخ محمد الطيب الشريف وهو شقيق الشيخ محمد الهاشمي الشريف (الذي قام بهدة اعميش في الوادي عام 1918). وقد عرف محمد الطيب الشريف تيمنا بجده رسول الله بالاسم الحربي وهو الشريف محمد بن عبد الله.

وبعد وفاة محمد الهاشمي الشريف تولى أمر الجهاد بعده أخوه عبد العزيز الهاشمي الشريف[1]. وكان عبد العزيز الشريف على اتصال دائم بشيوخ جمعية العلماء وفي مقدمتهم الشيخ عبد الحميد بن باديس[2].

ولم يتوقف شيوخ الأسرة الشريفة الهاشمية القادرية عن الجهاد منذ أن وطئت أقدام الأوروبيين أرض الجزائر إلى يوم الاستقلال؛ حيث كان المجاهدون يحتمون بهم في سرية وأمان[3]. إذ ساعد شيوخ هذه الأسرة كثيرا من الجزائريين للاستقرار في تونس بعد طردهم من الجزائر. مثلما تبرعوا لصالح الثورة بمقر به 70 مفتاح؛ وقد استرجعته الحكومة التونسية على أساس أنه معلم أثري وعوضته للثورة التحريرية بمقرين اثنين. مثلما واصل شيوخ القادرية عملهم الخيري والإنساني بعد الاستقلال وإلى اليوم.

ومن المجاهدين الشرفاء الذين كانوا مصباحا للثورة التحريرية شيخ الطريقة القادرية في الجزائر وعموم إفريقيا وهو **حساني محمد بن إبراهيم الشريف**؛ الذي زودنا بشهادته القيمة؛ وإذ ننشر هذه الشهادة /الوثيقة النادرة ونحن مسرورين للثقة التي وضعها فينا صاحب هذه الشهادة الحية. مثلما نحن ملتزمين بالبحث التاريخي المنصف. أي، بعرض

---

1 - ينظر ملحق رقم 2.

2 - لمزيد من المعلومات يراجع كتابنا: **رسالة الطريقة القادرية في الجزائر**، دار الهدى، 2003، ص. 34، 36-37، 63 يكون الشيخ عبد العزيز الهاشمي بانضمامه إلى جمعية العلماء وهو طرقي قادري قد فند المقولة بتعميم الصراع بين العلماء والطرقيين. وقد يكون لدراسته في الزيتونة (1913ـ1923) عملا بوصية الجد لأولاده وأحفاده بالدراسة في الزيتونة من دون استثناء. والملاحظ أن كثيرا من الطرقيين قد انضموا إلى جمعية العلماء ومنهم عمر دردور ابن شيخ الطريقة الدردورية باولاد عبدي في الاوراس.

3 - ينظر ملحق رقم 3.

هذه الوثيقة مثلما هي وتقديم محتواها بالدراسة؛ للقراء الكرام قصد الإثراء والتصحيح من دون تزيّد أو تحيز[1].

فالفضل إذن في إعداد هذا الموضوع يعود إلى نجله الفاضل لحسن حساني الشريف بن محمد بن إبراهيم الشريف الذي ساعدنا فله جزيل الشكر على وفائه بالأمر، والتزامه بقول الصدق، وحفظ السر، وعلى حسن تعاونه.

وقبل عرض هذه الوثيقة لنا أن نقول إنه صارت أمامنا قناعة بأن الثورة عمت مختلف أنحاء الوطن. والجنوب الجزائري شارك وبقوة في الحركة الوطنية وفي الحركة الإصلاحية وفي الثورة التحريرية؛ إذ كانت المعارك فيه متزامنة وبنفس القوة والتنظيم مع معارك الشمال الجزائري. فمن خلال الرواية والكتابات التاريخية[2] يتبين أن معارك كثيرة وقعت بالصحراء الجزائرية منها معركة الصحين (قرب حاسي خليفة) يوم 17 نوفمبر 1954. ومعركة صحن الرتم (الجديدة) يوم 15 أفريل عام 1955 ومعركة غوط شيكة بوادي سوف يوم 8-11 أوت عام 1955 وغيرها من المعارك التي لا تقلُّ أهمية عن معارك 20 أوت 1955. ووجود قوافل من الشهداء من أبناء وطننا بالصحراء من بداية الثورة إلى نهايتها إلاّ دليل على ما نقول[3].

عرض الوثيقة:

أما فيما يتعلق بالموضوع فلنا أن نقول إن أساسه وثيقة هي من المذكرات الثورية النادرة التي يحكي فيها شيخ الطريقة القادرية **حساني محمد بن إبراهيم الشريف** مساهمته ومسؤولياته في ثورة التحرير من بدايتها إلى نهايتها.

والشيخ **حساني محمد بن إبراهيم الشريف** هو شيخ الطريقة القادرية حاليا في الجزائر وعموم إفريقيا كلها. وقد عرف الشيخ أثناء الثورة بأسماء عديدة بسبب تنقلاته

---

1 - ينظر ملحق رقم 4.

2 - لمزيد من المعلومات يراجع ما كتبه أبو القاسم سعد الله في: أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر، ج. 3، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1990، ص-ص. 101- 160.

3 - لمعرفة شيء عن الشهداء في وادي سوف فقط يراجع: سعد العمامرة والجيلاني العوامر، شهداء الحرب التحريرية بوادي سوف، مطبعة النخلة، بوزريعة- الجزائر العاصمة (؟).

ومشاركاته في عدة مناطق داخلية وخارجية. ولالتزام الحذر حتى لا يكشف اسمه. ومن هذه الأسماء هي:

1- أبو صحور

2- مصباح نور الدين

3- سي محمد بن إبراهيم

4- حاج محمد

5- حم باهي

يقول الشيخ في مذكراته هذه: "بدأنا العمل الثوري سنة 1955 وهي السنة التي حل خلالها بمدينة ورقلة الشهيد **سي الحواس** رحمه الله برفقة كل من السيد **شيحاني البشير** و**بالحوتية الجيلاني** حيث اتصلوا بوالدي **سي إبراهيم الشريف** قصد التنسيق معه لتوسيع نطاق الثورة الحريرية ودعمها[1]. وكان والدي حين ذاك شيخا كفيفا، فقدمني إليهم. وبعد الحديث تم الاتفاق بيننا وطلبوا مني إرساء قواعد الثورة والنهوض بها في الجهة وتبليغ رسالة الثورة بالمنطقة وهذا بتشكيل أفواج. وكل فوج يتكون من خمسة أعضاء في سرية تامة بحيث أن كل فوج لا يعرف أسماء الأفواج الأخرى وهذا بهدف التمويل والتموين وتسليح الثورة التحريرية المباركة، وقد تم بالفعل تطبيق وإنجاز هذه المهمة في فترة لا تفوت شهرين".

نستنتج من هذا الاتصال أمورا كثيرة، منها أنه كان لرجال الثورة بعدٌ وطنيٌ شاملاً؛ من دون عزل منطقة الصحراء التي حاولت السلطة الفرنسية منذ بداية توسعها عزلَها عن الشمال الجزائري. وكذلك كان الاتصال مبكرا، أي في السنة الأولى من اندلاع الثورة. مما يؤكد مشاركة الصحراء الجزائرية في الثورة التحريرية منذ البداية.

---

1 - كان هذا الاتصال بعد قرار قيادة الثورة في الأوراس المؤلفة من شيحاني بشير وعباس لغرور والأزهر جدري في اجتماعهم يوم 29 يوليو عام 1955 في جبل الجرف على ضرورة جعل الصحراء قاعدة دعم للثورة بجمع الأسلحة المخزنة عند السكان منذ الحرب العالمية الثانية. وجمع المال وتجنيد الشباب وتحسيس المواطنين بعظمة الثورة. ذكر تاريخ هذا الاجتماع أبو القاسم سعد الله في: أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر، المرجع السابق، ص. 119.

وأيضا أن قادة الثورة كانوا على دراية بقيم الرجال لما اختاروا **حساني محمد** بن **إبراهيم الشريف** نظرا لمكانته الدينية والاجتماعية والعلمية والدولية. ونعم الاختيار إذ بفضله اتسعت رقعة الثورة وحققت انتصارات كثيرة؛ سياسية عسكرية واجتماعية ودولية. إذ مثلما قال الشيخ **حساني محمد بن إبراهيم الشريف** في مذكراته: "و(تمّ) تجسيد ذلك مباشرة بعد اتصالنا بالوثائق الرسمية بواسطة السيد **بوزاهر الصديق** من مدينة بسكرة وبطبيعة الحال فكل ما يتم جمعه من تمويل ومال وسلاح يحول مباشرة إلى بسكرة إلى منطقة (اليانا كومين وادي عرب) حيث يوجد قائد المنطقة **الطاهر الزبيري** ونائبه **عبد القادر** واستمر النضال على هذه الوتيرة إلى أن تعددت جهات اتصالنا، ففي سنة 1957 اتصلت بمنطقة متليلي الشعانبة حيث يوجد المجاهد **سي محمد جغابة** ورفقاؤه مثل **إبراهيم بن دهان وسي قزمة وعثمان حامدي**[1]. وفي سنة 1957 اتصلت بجهة الأغواط حيث يوجد كمونه **الصادق بن كركبان أحمد**. وفي نفس السنة ازداد اتصالي إلى الولاية الخامسة[2] في العقد حيث كان على رأسها الأخ **بن حمد عبد الغني، ومولاي إبراهيم والطالب الصادق وبلقاسم بن الشاوي**".

من المؤكد تاريخيا أن هذه الأسماء المذكورة قد قامت بدور مشرف لصالح الثورة. مثلما واصلت أعمالها الوطنية بعد الاستقلال.

ويواصل الشيخ حديثه في مذكراته مبرزا دور الطريقة القادرية في الجهاد خلال الثورة التحريرية فيقول: "وفي سنة 1958 أمرتنا القيادة بالولاية الخامسة بتكوين جبهة ثورية في ازقر(منطقة إليزي) وهذا لعلمهم بمكانة الطريقة القادرية عند التوارق بحيث تخدم الثورة التحريرية وسيجدون نداء الثورة صدى ووقعا كبيرا في نفوس الجماهير فاتصلنا فورا كان توارق ازقر (قائد **إبراهيم بكدة**) والسيد **بن سبقاق الحاج محمد العايب الشعنبي** فلبيا

---

1 – عثمان حامدي هو من المجاهدين الذين ذهبوا إلى مدينة ورقلة وأشرفوا على سير مظاهرة 27 فيفري 1962.

2 – من المتعارَف عليه أنه بداية من مؤتمر الصومام عام 1956 قسمت الجزائر الثورة إلى خمس ولايات و لم تنشأ الولاية السادسة إلاّ عام 1958 حين تشكلت الحكومة المؤقتة. وكان مقر هذه الولاية السادسة قرية/مدينة مدوكل ومقرها كان بسيطا أي كازمة تحت شجرة بقيادة أحمد بن عبد الرزاق المعروف بسي الحواس الذي استشهد يوم 29 مارس 1959. وكان التنظيم الإداري عهد الثورة بهذا التسلسل وعلى هذا الشكل: الولاية وتنقسم إلى مناطق. وكل منطقة تتشكل من نواحي. وكل ناحية تتفرع إلى قسمات. وكل قسمة تتكون من مجالس بلدية. ويسير كل مجلس بلدي خمسة أعضاء ومنهم أمين المال وعضو إصلاح. من شهادة الحاج بومادة مشري. يراجع: بحوث تاريخية. ص. 187.

الدعوة وطلبا التمويل بالمواد الغذائية دون السلاح فكونا جيشا تعداده 111 جنديا على أن يتواجد هذا الجيش في 10 جبال محددة والقيادة تكون في جبل يعرف باسم **فظنون**".

يدل هذا الكلام على رغبة الثورة في توسيع الجهاد إلى أقصى جهة من الوطن؛ بل على نجاحها. مثلما يدل على عمق البعد الديني فيها. وعلى الروح الدينية العالية للمجاهدين الصحراويين التوارق.

يذكر الشيخ **حساني محمد بن إبراهيم الشريف** حقائق عن تنظيم الثورة وعن التنظيم الإداري بها فيقول: "وفي سنة 1959 توحد عملنا الثوري مع الولاية السادسة التي أصبحنا ننتمي إليها نظاميا وجغرافيا بقيادة المرحوم العقيد **محمد شعباني، وعمر الصخر، ومحمد شنوفي، وعثمان حامدي، وحمد طالبي، وجغابة محمد، ورشيد الصائم.**

وفي سنة 1960 وبناء على المعلومات الصادرة من قيادة الولاية حولت الأفواج المؤسسة في 1955 إلى مجالس شعبية نظامية ثورية وشكلت مع إخواني هذه المجالس في كل من:

- ورقلة
- زاوية سيدي موسى
- إليزي
- جانت
- عين صالح
- تمنراست

من خلال هذه المعلومات تتأكد لنا حقيقة وهي أن للمجالس الثورية دورا كبيرا في تسيير الثورة. مثلما تتأكد لنا حقيقة أخرى وهي أن المجالس لم تكن في ورقلة فقط بعددها 14 مجلسا وإنما كانت في مختلف المناطق الصحراوية الأخرى.

ويواصل المجاهد حديثه عن كيفية تدعيم الثورة التحريرية بجلب الأسلحة فيقول: "وفي نفس السنة 1960 تعزز العمل الثوري وهذا بإشرافنا على جلب الأسلحة المختلفة الأنواع من قيادة أركان الحرب المنطقة الصحراوية بليبيا على رأسها **فرحات الطيب** المدعو **زكريا** ومساعديه **علي بوغزالة وسي حمزة** المدعو **سي عبد الكريم** وتبليغها رأسا إلى قائد الولاية

العقيد **شعباني** في جبل امساعد في بوكحيل ومن أجل تسهيل هذه العملية العويصة كونا مراكز عبور الأسلحة نذكر منها: **مراكز الذبذبات، أوهانت، بركايز، جانت...** الخ.

حيث تجمع وتنقل الأسلحة إلى مقر قسمة 81 بورقلة تحت قيادتي أما المواد الغذائية والأسلحة والأموال فكانت ترسل إلى قائد الناحية الثالثة وقائد الناحية الرابعة".

ففيما يتعلق بجمع الأسلحة فقد سبق وأن عرضنا كيفية نقلها من الجنوب إلى الشمال في موضوع **الجنوب دعم للثورة التحريرية**. فالأسلحة كانت تجمع قبل وبعد تأسيس الولاية السادسة عام 1958 بعد تشكيل الحكومة المؤقتة. وكانت ورقلة كفرع/قسمة تابعة للولاية الأولى ضمن المنطقة الخامسة بقيادة عمار الصخري. وكان مقر هذه الولاية **مدوكل** وهذا المقر كان عبارة عن كازمة تحت شجرة بقيادة أحمد بن عبد الرزاق المعروف بسي الحواس الذي استشهد برفقة زملائه ومنهم العقيد آيت حمودة عميروش والرائد عمر إدريس يوم 29 مارس 1959 في جبل ثامر ببوسعادة.

وكان التنظيم الإداري عهد الثورة يتكون من الولاية التي تنقسم إلى مناطق. وكل منطقة تتشكل من نواحي. وكل ناحية تتفرع إلى قسمات. وكل قسمة تتكون من مجالس بلدية. ويسير كل مجلس بلدي خمسة أعضاء ومنهم أمين المال وعضو إصلاح. فيكون المجلس البلدي هو النواة ومركز الفعل في الثورة التحريرية بالجنوب الجزائري.

المهم؛ تجمع الأسلحة قبل اندلاع الثورة التحريرية من تونس وليبيا ومن بعض الدول الإفريقية. وكان من الأوائل الذين جمعوا الأسلحة في الصحراء بداية الثورة الحاج حجاج الخير وأبناؤه ومنهم محمد العربي. وكانت المجالس البلدية وعددها 14 مجلسا[1].

ويواصل المجاهد حساني محمد بن إبراهيم الشريف حديثه فيقول: "وفي سنة 1961 تعزز النظام بتواجد قائد الناحية الرابعة **محمد شنوفي وعثمان حامدي** حيث أصبحنا نتعاون مع بعضنا البعض لإرساء قواعد الثورة وتعزيزها من أجل انتشار العمل الثوري بالجبهة وإحباط كل المناورات التي تحبكها فرنسا ضد الثورة بمحاولة فصل الصحراء على الشمال.

---

1 - يراجع ما كتبناه بعنوان "الجنوب الجزائري دعم للثورة التحريرية"، في: فواصل من الفكر والتاريخ، مطبعة دار البعث، قسنطينة 2002، ص-ص. 133-134.

أما المظاهرات التاريخية 27 فيفري 1962 والتي نظمت بأمر منا نحن الثلاثة وبتنسيق مع المجالس النظامية الأربعة عشر المتواجدة في مختلف أرجاء مدينة ورقلة والتي كللت بالنجاح التام وكانت بمثابة الضربة القاضية لفرنسا.

وهذا كل الأعمال باختصار شديد التي قدمناها للثورة.

(فالتحيا الجزائر والمجد والخلود لشهدائنا الأبرار)

الواثق بالله حساني محمد بن إبراهيم
نائب الطريقة القادرية–ورقلة

من خلال هذه المذكرة تتأكد جملة من الحقائق منها أن قادة المنطقة الجنوبية كانوا على اتصال دائم بالقيادة الثورية العليا وبالحكومة المؤقتة. وأنه فور الاتفاق على القيام بمظاهرة 27 فيفري كان الاتصال سريعا بكتابة الرسائل وتوزيعها إذ يقول في هذا الموضوع الحاج بومادة مشري: "وبالفعل شرعنا في كتابة الرسائل إلى مشايخ المجالس البلدية في ورقلة وكان عددهم 14 مجلس بلدي. وكنا مجموعة من الكتاب ومنهم الملازم الثاني محمد شنوفي ومساعده عثمان حامدي والكاتب عبد الجبار. وانتهينا من كتابة الرسائل في بيتي (في قارة بومادة مشري) وانهينا كتابة الرسائل يوم 26 فيفري قبل صلاة المغرب"[1].

وقد ذكر الحاج بومادة مشري أن تنظيم المظاهرة كان حين "جاء المجاهدون وهم الملازم الثاني محمد شنوفي وعثمان حامدي وعبد الجبار من أجل التحضير لهذه المظاهرة. وقد تمّ الإعداد"[2].

وها هو المجاهد الشيخ حساني محمد بن إبراهيم يوضح أن أمر القيام بالمظاهرة كان بأمر منه ومن قائدين آخرين وقد يكون كل من **محمد شنوفي وعثمان حامدي**. أو العقيد

1 - يراجع كتابنا: **بحوث تاريخية**، المرجع السابق، ص. 183.
2 - **بحوث تاريخية**، ص. 184.

محمد شعباني والطاهر الزبيري قائد ناحية بسكرة؛ فيؤكد بقوله "أما المظاهرات التاريخية 27 فيفري 1962 والتي نظمت بأمر منا نحن الثلاثة".

سبق وأن قال الحاج بومادة مشري "للثورة صدى كبير، من ذلك أنه في الساعة الرابعة من نفس اليوم يوم المظاهرة سمع البعض من سكان ورقلة إذاعة بغداد/العراق شعار: تحي ورقلة من جنوب الجزائر"[1]. **وعلى هذا الأساس يمكن طرح السؤال الآتي: ألا يكون لرجال الطريقة القادرية في بغداد دور في الإشادة بهذه المظاهرة تأييدا للثورة الجزائرية، بحكم أن هذه الثورة دعمتها الطريقة القادرية في الجزائر في شخص المجاهد الفاضل حساني محمد بن إبراهيم نائب الطريقة القادرية في عموم إفريقيا.**

وصفوة القول إن لمذكرات الشيخ حساني محمد بن إبراهيم نائب الطريقة القادرية قيمة تاريخية هامة. لأنها تبين مواقف مشرفة لرجال كانوا مصابيح الثورة في الجنوب. فبفضلهم كان مجال الثورة قد امتد إلى أعماق الجنوب الجزائري. وكان التلاحم والاعتصام بين جميع أفراد الشعب الجزائري شمالا ووسطا وجنوبا وكان الاستقلال كاملا غير منقوص.

1 - بحوث تاريخية، ص. 188.

ملحق رقم 1: صورة الشيخ محمد الهاشمي الشريف

ملحق رقم 2: صورة الشخ عبد العزيز شريف.

ملحق رقم 3: أخذت هذه الصورة في قصر منوبة بتونس وهو ملك للأسرة الهاشمية الشريفية.

الصف الأول: في الوسط الشيخ عبد القادر الشريف بن الشيخ الهاشمي وعلى يمينه الشهيد عباس الغرور. وعلى يساره لم يعرف اسمه. الصف الثاني (فوق) من اليسار إلى اليمين الشهيد علي شكير يضع يده على كتف عباس الغرور. وعلى يساره لم يعرف اسمه. وعلى يمينه أي الثالث هو الشهيد عبد الكريم حساني. وعلى يمينه لم يعرف اسمه.

الملحق رقم 4: الضابط حساني محمد بن إبراهيم الشريف عام 1959

تعزز النظام بتواجد قائد الناحية الرابعة محمد شنوفي وعثمان حامدي حيث اصبحنا نتعاون مع بعضنا البعض لارساء قواعد الثورة وتعزيزها من اجل انتشار العمل الثوري بالجهة واحباط كل المناورات التي تحبكها فرنسا ضد الثورة وهذا الفصل الصحراء على الشمال.

اما المظاهرات التاريخية 27فيفري 1962والتي نظمت بامر منا نحن الثلاثة وبتنسيق مع المجالس النظاميهالاربعةعشر المتواجدة في مختلف ارجاء مدينة ورقلة والتي كللت بالنجاح التام وكانت بمثابة الضربة القاضية لفرنسا

وهذا كل اعمال باختصار شديد التي قدمنها للثورة .

((فلتحيا الجزائر ولمجدوخلود لشهداءنا الابرار))

الوثق با لله حساني محمدبن ابراهيم

نائب الطريقة القادرية –ورقلة–

ملحق رقم 5: مقطع من مذكرات الشيخ حساني محمد الشريف

الإنسان المسلم في شعر محمد إقبال

الأستاذ كمال جحيش

جامعة الأمير عبد القادر

عندما يعرف محمد إقبال بتعريف موجز عادة ما يقال: هو شاعر الإسلام، وهو كذلك بحق، فكل شعره ونظمه كان إما تمجيدا للإسلام أو إيقاظا للمسلمين وتحذيرهم من أعدائهم، وله في هذا الشأن قصائد مشهورة صارت أنشودة المسلمين في جميع أنحاء العالم، منها: الشكوى، جواب الشكوى والصين لنا والهند لنا وغيرها من القصائد التي يجد فيها القارئ عاطفة دينية مشبوبة مصحوبة برغبة عارمة في رؤية المسلم سيدا عبدا.

فليس غريبا بعد هذا إذا رأينا إقبالا يسخر شعره لهذه المهمة، بل إن هذه القضية هي محور فلسفته كلها سواء عبر عنها بالشعر أم بالنثر، لكن تعبيره عنها بالشعر كان أبلغ وأوقع في النفس، وهو في ذلك يجاري الشعراء؛ خاصة الشعراء الصوفية منهم، من أمثال مرشده جلال الدين الرومي[1]، فريد الدين العطار[2] ومحمود الشبستري[3] وغيرهم. وقد اصطنع إقبال الشعر وسيلة مثلى للتعبير عن مشاعره وحتى عن أفكاره أيضا في كل شان يخص المسلم.

حين نظر إقبال إلى مسلم هذا العصر رآه إنسانا نكرة، وقد أنهكه القدر[4] دون الأمم الأخرى لكنه في مقابل ذلك كان يرى فيه الأمل لإنقاذ البشرية مما هي فيه من تخبط، وذلك في نظره مرتبط بتحقق مجموعة من الشروط.

وفي هذه العجالة نريد أن نستعرض موقف إقبال من إنسان هذا العصر (الإنسان الغربي الذي يقود البشرية)، وكيف أنه لم يعد لديه ما يقدمه للإنسانية، ثم نعرج على

1- أحد أكبر الشعراء الصوفية، ولد سنة 604 وتوفي سنة 672 أهم آثاره: المثنوي.

2- من كبار الشعراء الصوفية الرمزيين توفي سنة 627 هج.

3- توفي سنة 720هج تأثر به إقبال خاصة في منظومته روضة الأسرار.

4- يقصد الفهم الخاطئ للقدر الذي أشاعه الصوفية.

تقديم صورة المسلم في هذا العصر وكيف أنه غائب عن إسلامه وعصره، وكذلك ما يطلب من المسلم أن ينجزه وشروط ذلك، على أن نتوخى في كل هذا ترك النصوص الشعرية تنطق بالمقصود وما دورنا في ذلك إلا التنسيق والتبويب.

ولقد وددت سوق ملاحظتين لأهميتهما في هذا المقام، قبل الخوض في القضايا السابقة، وهاتان الملاحظتان هما:

أولا: إن الشعر والنثر عند محمد إقبال يؤديان مهمة واحدة، لذلك نجده يعبر أحيانا عن فكرة معينة بالنثر وأحيانا يعبر عنها بالشعر، وهما عنده يهدفان إلى غاية واحدة والى تأدية رسالة واحدة، يقول في هذا الشأن في ديوانه "رسالة الخلود": "لقد قلت كلمتين لمزاج عصري، فجمعت البحرين في إناءين: كلمة تتسم بالتعقيد وكلمة لها وخز الإبر كي أتصيد عقول الرجال وقلوبهم"[1]، وهو يعني بالإناءين هنا: إناء النثر، ويضم ما كتبه نثرا بالإنجليزية، خاصة كتابيه: "تطور الميتافيزيقا في بلاد فارس"[2] و"تجديد التفكير الديني في الإسلام"[3] وإناء الشعر ويضم سائر دواوينه الشعرية، يقول عن هاتين الكلمتين: "كلمة ذات عمق بأسلوب الإفرنج، ونواح ثمل من وتر الرباب"[4].

ثانيا: إن شعر إقبال يحتاج القارئ كي يفهمه ويتذوقه إلى ثقافة إسلامية واسعة في القرآن الكريم والحديث الشريف والتاريخ والسير والفلسفة والتصوف، بالإضافة إلى الإلمام بالثقافة الغربية خاصة الأدب والفلسفة، حيث إنه كثيرا ما يضمن شعره آيات من القرآن الكريم[5]، ويجعل آيات أخرى عناوين لبعض قصائده، كما يكثر في شعره من إيراد أسماء الأنبياء مثل محمد، إبراهيم الخليل وموسى عليهم الصلاة والسلام وكذلك الشأن بالنسبة للفلسفة والتصوف حيث يكثر من إيراد المذاهب وأسماء أصحابها ومصطلحاتها، وهذا فضلا عن إشاراته المتكررة إلى أقطاب الفلسفة وأعلام الأدب في الغرب.

1- محمد إقبال، رسالة الخلود. ترجمة: محمد السعيد جمال الدين، القاهرة: مؤسسة سجل العرب 1974 ص 326.

2- هذا الكتاب أطروحة تقدم بها إقبال إلى جامعة سنة 1908 ليال به إجازة الدكتوراه.

3- مجموعة محاضرات ألقيت في جامعات ألقاها في جامعات مختلفة في الهند صدرت في كتاب سنة 1928.

4- رسالة الخلود، ص: 326.

5- لمزيد حول هذا الموضوع انظر: حسين مجيب المصري، إقبال والقرآن، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية 1978.

1- موقف إقبال من إنسان هذا العصر: إنسان هذا العصر عند إقبال هو الإنسان الغربي الذي يتولى قيادة الإنسانية في هذه الحقبة من التاريخ وكل من يسير على نهجه في الحياة، وهذا الأنموذج كثيرا ما يبدي إقبال يأسه منه، حيث يراه أسير اللون والرائحة[1]، ولا يعرف للقلب طريقا، ولا للعشق معنى، يقول في ديوانه رسالة الخلود على لسان "تولستوي"[2] وهو يقص رؤيا رآها: "وسط جبال الموتات السبع واد قاحل لا طير فيه ولا أغصان ولا أوراق، يتحول ضياء القمر بفعل الدخان المتصاعد منه إلى ما يشبه النار، وتموت الشمس ظمأ في أفقه بفعل الحرارة الشديدة المنبعثة منه. وثمة نهر من الزئبق يجري وسط ذلك الوادي، وينعرج مجراه كما تنعرج مجموعة النجوم المعروفة بدرب التبانة في السماء، المرتفعات والمنخفضات أمامه لاشيء، ما أسرع جريانه، موجة فوق موجة، ثنية فوق ثنية، وفي النهر رجل غارق إلى خاصره يتفوه بآلاف الآهات التي لا أثر لها، لا نصيب له من السحاب والرياح والماء، يتحرق شوقا إلى الماء ليطفئ ظمأه، ولكن ليس في النهر سوى الزئبق. ورأيت على الشاطئ فتاة بديعة القسمات ساحرة النظرات، عينها تقطع الطريق على مائة قافلة، تعلم الكفر لرهبان الدير، وفي سحرها قوة من شأنها أن تظهر الخير في صورة الشر والشر في صورة الخير، فسألتها من أنت وما سمك أيتها الحسناء ؟ من هذا الذي كله نواح وبكاء ؟ قالت: اسمي إفرنجين، وصنعتي السحر، ويتجلى في عيني سحر السامري"[3].

وإقبال هنا يرمز بالزئبق إلى الغنى والثراء، والرجل الغارق هو الإنسان اليهودي الولوع بالذهب والثروة ومن على شاكلته، لكن هذا الرجل وهو يكتوي بنار اللهث وراء الذهب والفضة يتفوه بآلاف الآهات تذمرا، ويستغيث طالبا الماء الذي هو رمز حياة الإيمان، أما الحسناء فهي رمز الحضارة الغربية؛ حضارة الإفرنج التي صَنعَتُها سحر الإنسان بالذهب.

فإنسان الغرب عند إقبال أسير حضارة مادية لا تولي اهتماما بالقلب، والمصرف فيها يرتفع فوق أعلى كنيسة، إنها تعرض القمح وتبيعه شعيرا، وبسببها يبيع البرهمي والشيخ وطنه، يقول فيها إقبال كذلك:

1- أسير الحس.

2- هو: ليو تولستوي (1828-1910)روائي وحكيم روسي عظيم من أعماله:الحرب والسلام.

3- رسالة الخلود ص 126.

"العقل والديهن ذليلان من مظاهر كفرك، العشق ذليل من أوجه تجارتك، لقد اخترت صحبة الماء والطين، لقد اختطفت الملا[1] من أمام الله، أيتها المخادعة إن موتك حياة لأهل العالم، انتظري وسوف ترين كيف تكون نهايتك[2].

وإقبال نراه هنا يعد إنسان هذا العصر نتاج الحضارة الغربية، هو إنسان تتجاذبه الملوكية [الرأسمالية] والشيوعية، الملوكية خراج [مال وثروة]، والشيوعية خروج [خروج عن الدين وكفر وإلحاد]،وإنسان بهذا الوصف لا أمل يرجى منه، ومن ثم لابد من إنسان جديد، فمن يكون هذا الإنسان؟ إنه عند إقبال ببساطة الإنسان المسلم.

2- صورة المسلم في هذا العصر: صدر إقبال ديوانه: "أسرار إثبات الذات"[3] بقطعة شعرية لجلال الدين الرومي يقول فيها:

"رأيت الشيخ بالمصباح يسعى له في كل ناحية مـــجال
يقول: مللت أنـــعاما وبـــهما وإنسانا أريد، فهل يـــنال
برمت برفقة خـــارت قـــواها برستمَ أو بحيدر اندمـــال
قلنا: ذا مـــحال. قد بـــحثنا قال: ومنيتي ذاك المـــحال"[4]

هذه القطعة تدل على تشوق إقبال إلى الإنسان الكامل الذي هو الإنسان المسلم، الإنسان الذي وصل إلى مقام العبودية "عبده"[5]، لكن مسلم هذا العصر عند إقبال شخص مفلس هو أيضا، وليس له ما يقدمه للإنسانية وهو على هذه الحال من بعده عن التوحيد الحق وخلو قلبه من حرقة العشق، يقول إقبال بهذا الشأن واصفا حال المسلم:

1- يشير بالملا إلى علماء الدين التقليديين.

2- رسالة الخلود ص128.

3- نشر الشاعر هذا الديوان سنة 1915.

4- محمد إقبال، الأسرار والرموز. ترجمة :عبد الوهاب عزام، درسه وحققه وأكمل ترجمته نثرا: سمير عبد الحميد إبراهيم. ط2 دار الأنصار، القاهرة :1401، ص 3.

5- يشير إلى شعور المسلم بالقرآن.

"لم يبق الوهَج و لم تبق الحرارة في دمه الصافي
لم تنبت شقائق النعمان في حقله الخرب
فغمد سيفه فارغ كحافظة نقوده
وكتابه[1] في طاق منزل خرب[2]

لقد فقد المسلم حرارة الإيمان، وقلبه صار مثل الحقل الخرب، وما ذاك إلا لتخليه عن القرآن وتعاليمه، حتى أصبح أسير المادة بعيدا عن نبع الحياة الحقيقي، بعيدا عن القلب، يقول إقبال:

"جعل قلبه أسير اللون والرائحة
أفرغه من الذوق والرغبة والشوق
قل أن يعرف صفير مربي العقبان
فقد عود أذنيه على طنين البعوض"[3]
" باب القلب مغلق في وجهه
الذات لم تظهر في كف ترابه
ضميره خال من صوت التكبير
وحرمُ ذكره خاوٍ على عروشه"[4]

وهذا المسلم مع فراغ قلبه وخلوه من حرقة الشوق، فهو أيضا فارغ الجيب، يعيش في فقر، ولا يفكر في تحصيل الثروة، وكيف يفكر في ذلك وقد أضاع الثروة الحقيقية؛ ثروة الإيمان يقول في هذا الشأن:

"جيبه ممزق ويعيش دون أن يفكر في الرفاه
لا أعرف كيف عاش هكذا بلا أمل

1- يشير إلى هجران المسلم للقرآن.
2- م ن، ص 191.
3- م ن، ص 191.
4- م ن، ص 191.

ذلك المسلم الذي عاش بغير "الله هو"

ليس من نصيبه سوى الموت الناقص"[1]

وأي موت أشد من موت العزة والكرامة في نفسه، فصار يتقبل الذل والمهانة بعد أن فقد الثقة في نفسه يقول إقبال في هذا:

"المسلم خجل لأن رأسه عار من القلنسوة[2]

دينه مات، وانتهى فالخانقاه هي فقره

أتعلم أي ميراث لنا في هذه الدنيا ؟

إنه رداء لصوفي المنسوج من القماش الملكي"[3]

وبعد أن مات الدين في قلبه واحتمى برداء الصوفي غار نور الحق في عينيه يقول في هذا:

"عيناه خاليتان من النور والسرور

ليس في صدره قلب قلق

فليكن الله، في عون هذه الأمة

فسبب مرضها أنها روح بلا حضور"[4]

وهذا الشخص بعد أن بعد عن الإسلام وخارت عزائمه خذلته سماؤه و لم تعد تمطر كسابق عهدها وساء طبع أرضه و لم تعد تنبت له قوته، يقول في هذا :

"لا تسلني عن أحواله كيف هي

فأرضه ساء طبعها كسمائه

صعب على الطائر الذي تربيه على التبن

أن يبحث عن الحبوب في الصحراء"[5]

1- م ن، ص 191.

2- القلنسوة في شعر إقبال ترمز إلى العزة والكرامة والثقة بالنفس.

3- م ن، ص 193.

4- م ن، ص 192.

5- م ن، ص 192.

ومسلم هذا اليوم ليس له من الإسلام إلا الأشكال والصور وهو مستعد لأن ينقلب عن دينه مقابل متاع قليل، يقول في هذا:

"متاع الشيخ ليس إلا أساطير قديمة
كلامه كله ظن وتخمين
حتى الآن إسلامه زناري[1]
وحين يصير الحرم ديرا يكون من براهمنته"[2]

ومسلم هذا اليوم لم يعد يحسن السجود لله وكأسه فارغة:

"وضعنا جبيننا لغير الله
وغنينا في حضوره كالمجوس
لا أبكي على أحد، بل أبكي على أنفسنا
إذ أننا لم نعد لائقين بمقامك"[3]

"بكيت بكاء مرا أمام الله ذات مرة
أتساءل لماذا المسلمون في خزي وعار
ويجيب النداء: ألا تعرف أن هؤلاء القوم
لهم قلوب وليس لهم حبيب"[4]

3- المسلم الحق في نظر إقبال: بعد أن قدم لنا إقبال صورة واضحة عن مسلم هذا العصر، يقدم لنا أيضا الصورة التي يأمل أن يكون عليها المسلم حتى يرقى إلى مقام الشهادة على الناس، وهي صورة تمثل المسلم الحق الذي بين جوانحه ذات تتقد حيوية ونشاطا، يقول إقبال في هذا الشأن :

"جسد المسلم متين
وجهه يملؤه الإحكام والصرامة

1- الزنار ما يلبسه البرهمن ويشير إقبال هنا إلى الإسلام الشكلي.
2- م ن، ص 194.
3- م ن، ص 195.
4- م ن، ص 196.

الطبيب الحكيم رأى من نظرته
بأن الذات داخله نشوانة"[1].

فالمسلم الحق جسده متين وعيناه تشعان نارا ونورا، وذاته متقدة متوترة، لا يعرف الفتور إليها طريقا، وهو زيادة على قوة ذاته فهو صاحب عزم وإصرار، قلبه عامر بالإيمان مقتد بالنبي صلى الله عليه وسلم، يقول إقبال:

"اقطع منازل سفرك كقمر جديد
واكبر في هذا الفضاء الأزرق
لو أردت مقامك في هذا العالم
فأوثق قلبك بالحق واسلك سبيل المصطفى"[2]

وحين يكون لمسلم على هذه الصفة من الإقتداء والإتباع فلن يترك أحدا يصنع مصيره، يقول :

" أخرج من الصدر تكبيرك
أخلط ترابك بأكسيرك
أمسك ذاتك واستمسك وعش طيبا
ولا تدع بيد أحد تقديرك"[3]

فالمسلم عند إقبال إنسان قوي العزيمة لا يرضى بالدون، وهو ذو همة عالية، يقول: "إنك أيها المؤمن لخليق بأن تنشد مقامك، وتتعرف فوق النجوم مكانك، فلا تكن كالطائر الحائر الذي يضل في سيره، وينشد طعامه من صيد غيره، لا تكن في فطرتك السامية، وفي اختيار مترلتك من الدنيا أقل من صغار الطير التي تختار بين فروع الأشجار مكان عشها ومقر وجودها. قم واخلق هذه السموات السبع مرة أخرى، واخلق العالم طبقا لمشيئتك ورغبتك، وتحرر من قيود الباطل"[4].

1- م ن، ص 193.
2- م ن، ص 211.
3- م ن، ص 211.
4- محمد إقبال، والآن ماذا تصنع يا أمم الشرق. ترجمة :محمود أحمد غازي والصاوي شعلان ط1 دار الفكر، دمشق: 1981 ص 43-44.

وإقبال بعد إيضاحه الصورة التي ينبغي أن يكون عليها المسلم لا يقف عند هذا الحد، بل إنه يوضح الطريق للوصول إلى مرتبة، النيابة الإلهية حينما يصبح "الإنسان الكامل" وبلوغه مقام "عبده".

4- طريق المسلم إلى النيابة الإلهية :إن وصول المسلم إلى حالة يكون فيها قوي الذات متحكما في نفسه ومصيره لا يتيسر إلا بطول جهاد يمر بمراحل ثلاث، وكل مرحلة لها ما يلزمها من الالتزام والانضباط وهي:

أولا الطاعة: وهي أول مقام لابد أن يتحقق منه المسلم دون تضجر أو شكوى من شدة الشرع، فالطاعات بالنسبة للمؤمن هي سبيل حريته وانطلاقه في رحاب الأفلاك وتسخيرها، يقول في هذا الشأن مخاطبا المسلم:

"فاحمل الفرض قويا لا تهاب وارجون من عندَه حسنِ المآب
أجهدن في طاعة يا ذا الخسار فمن الـــجبر سيبدو الاخـــتيار
سخَّر الأفـــلاك في هـــمتـــه من ثوى في القيد من شـــرعته
شدةً في شرعنا لا تـــشكون وحدود المصطفى لا تعـــدون"[1]

ثانيا ضبط النفس: بعد أن يوطن المسلم نفسه على العبادات والتزام الشرع، يرتقي إلى مقام آخر وهو ضبط النفس، فالنفس ركب فيها الخوف والحب، خوف الموت وحب المال والولد، والمسلم إذا لم يستمسك بلا إله إلا الله، غلبه البدن الذي هو مركب الأهواء والفتن، وصار قارورة زجاج بين حجرين؛ خوف الموت وحب الدنيا، يقول في هذا:

"كل مَن بالحق أحيا نفـــسه لا ترى الباطل يحني رأســـه
معرض عما سوى الله الأحد يضع السكين في حلق الولد"[2 3]

ويقول في موضع آخر:

1- الأسرار والرموز ص 37-38.

2- يشير إلى إبراهيم عليه الصلاة والسلام.

3- الأسرار والرموز ص 40.

أدرة التوحيد فاحفظها الصلاة حجك الأصغر فاحفظها الصلاة
في يد المسلم هذا الخنجر يقتل الفحش به والمنكر
يفتك الصوم بجوع وصدى ضابط بالقسط هذا الجسد
وينير الحج قلب المؤمن هجرة الأهل به والوطن
بالزكاة العابد المال ادكر علمت حب المساواة البشر
تكثر المال وشحا تمحق "لن تنالوا البر حتى تنفقوا"
تلك أسباب بها تستحكم إن يكن في القلب دين محكم
اقو يا مؤمن بالله القوي تحكمن في ذلك البكر الأبي[1]

بعد هذا يصل المسلم إلى مرحلة النيابة الإلهية، يقول إقبال في هذا:

"نائب على الأرض سعيد حكمه في الأرض خلد لا يبيد
هو بالجزء وبالكل خبير وبأمر الله في الأرض أمير"[2]

هذه هو المسلم الذي يريده إقبال، إنسان لا هو على شاكلة إنسان الغرب المغرق في الحس، ولا هو على شاكلة الصوفي الغارق في الفناء[3]، هو إنسان قلبه عامر بالإيمان، حاز أسباب القرب من الله في ترقيه الروحي، وفي ترقيه المعرفي والمادي، إنه الإنسان الكامل الذي يخشى ظهوره الشيطان والكافر.

1- م ن ص 40.

2- م ن ص 4.

3- يرى إقبال أن التصوف الداعي إلى الفناء تصوف غريب عن الإسلام وهو تصوف نشأ ملهما بالتيارات الصوفية غير الإسلامية منها التصوف الفدانتي، وهذا التصوف الغريب عن الإسلام يسميه إقبال التصوف الفارسي أو التصوف العجمي، وأكبر ممثل لهذا اللون من التصوف في رأيه هو حافظ الشيرازي (ت791 هـ/1389م)، حيث قال في شأنه: احذر حافظا أسير الصهباء، فإن في كأسه سم الفناء (...) فر من كأسه فإن فيها لأصحاب الفطن حذرا كحشيش لأصحاب الحسن انظر: عبد الوهاب عزام، إقبال سيرته فلسفته وشعره ص 62.

أعضاء النطق ووظيفتها الصوتية
عند الخليل بن أحمد الفراهيدي

الأستاذة زهية مرابط

جامعة باجي مختار– عنابة

المقدمة:

يحدث الصوت اللغوي نتيجة حركات تتخذها أعضاء النطق، ويظهر الصوت في صورة ذبذبات، ويتطلب إصدار أي صوت لغوي أوضاعا معينة، ويساعد على إنتاجه الهواء والجهاز التنفسي. ويلاحظ أن أعضاء النطق تختلف فيما بينها؛ فبعضها متحرك (كاللسان) وبعضها الآخر ثابت (كاللثة والحنك الصلب). وعلى الرغم من ثباته، فإنه يشارك في إصدار بعض الأصوات اللغوية.

وارتبط الحديث عن مخارج الأصوات العربية وصفاتها بوصف جهاز النطق والأعضاء المكونة له. ومن بين المؤلفات القديمة التي كانت الرائدة في هذا المجال معجم العين للخليل بن أحمد؛ فقد تصدرها جميعا بمقدمته الصوتية، وبشرح بعض الأعضاء شرحا لغويا مرة، وبذكر الوظيفة الصوتية لمجموعة منها مرات أخرى. وكان من بين هذه الأجزاء ما يلي:

1 – الأسلة:

جاء في اللسان أن الأسل نبات له أغصان كثيرة ينبت بالقرب من الماء. ويطلق أيضا على الرماح، حيث اجتمع فيها الاعتدال والاستواء مع الدقة. وكل شيء كان طرفه محددا عرف بالمؤسَّل (كالسيف والسكين والسنان).

ويقال خدّ أسيل للينه وكونه أملس. وأما الأسلة فهي طرف السنان، تشتق منها صيغتان بضم العين وفتحها هما (أسُل وأسَل)[1].

---

1 – ابن منظور، لسان العرب، إعداد يوسف خياط، دار لسان العرب بيروت (د.ت)، مادة (أسل). وينظر إبراهيم أنيس وعبد الحليم منتصر وعطية الصوالحي ومحمد خلف الله، المعجم الوسيط، مادة (أسل).

الأسلة عند الخليل: «مستدق طرف اللسان»[1]. يتبين من كلامه أن الأسلة تمثل أحد أجزاء اللسان، وقد نسب إليها الصاد والسين والزاي[2]. ويرد نص ثان يشمل هذا المصطلح حين تحدث الخليل عن حروف الذلاقة، ويشارك في إنتاج هذه الأصوات أحد عضوين «طرف اللسان والشفتين»[3].

نلاحظ دقة الخليل في فصله بين منطقتين هما الأسلة والطرف. وإذا قورنت رؤية الخليل بما دوّن غيره من اللغويين قدماء ومحدثين، نجده ينفرد بذلك عدا ما أورده أحدهم من أن جانبي طرف اللسان يسميان بذلقه أو أسلته[4].

2 - الثنايا:

يفيد المصدر (ثني) الشيء رد بعضه على بعض، ويشاركه الحدثان المزيدان (تثنّى وانثنى) في المعنى ذاته. وصيغ على وزن أفعال ومفاعل (أثناء ومثاني)، وهي طاقات الشيء وثنيته إذا صرفته عن حاجته. ويكون الثني في الوادي والجبل، والمراد معاطف أحدهما. والتثنية مصدر الفعل (ثنّى): جعل الشيء اثنين.

ترادف الثنية أحيانا العقبة في الجبل. قال أبو منصور: «العقاب جبال طوال بعرض الطريق، فالطريق تأخذ فيها، وكل عقبة مسلوكة ثنية، وجمعها ثنايا»[5]. ونجد معنى الاستثناء في مشتقات عديدة (الثنوة) و(الثنيان) و(الثنوى) و(الثنيا)[6]. ويوصف الإنسان بطلاع الثنايا لصبره وتحمله متاعب الحياة ومشاقها، وتسمى واحدة الثنايا من السن ثنية، وعددها عند الإنسان أربع، ثنتان منها تقع من فوق، وثنتان من أسفل، وقد كني عن جنس من الحيوان بالثني لأنه ألقى ثنيته[7].

1- الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق عبد الله درويش، مطبعة العاني، بغداد 1967، ج 1، ص 65.

2- المصدر نفسه، ص. ن.

3- المصدر نفسه، ج 1 ص 57.

4- محي الدين رمضان، في صوتيات العربية، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان (د.ت)، ص 60.

5- ابن منظور، اللسان، مادة (ثني).

6 المعجم الوسيط، مادة (ثني).

7 المرجع نفسه، المادة نفسها.

قال الخليل: «وأما سائر الحروف، فإنها ارتفعت فجرت فوق ظهر اللسان من لدن باطن الثنايا من عند مخرج التاء إلى مخرج الشين»[1].

تشارك الثنايا إلى جانب أعضاء أخرى في إصدار بعد الأصوات. وعلى الرغم من ثباتها، فإن اللسان يعتمد عليها في النطق بالتاء أو الدال مثلا[2].

3 - الجوف:

جوف الأرض المطمئن منها، ويطلق كذلك على بطن الإنسان. وإصابة تلك المنطقة تسمى بالجائفة[3]. يستعمل الثلاثي (جاف) والمزيد، فيقال: أجاف الباب إذا رده وذكرت في الوسيط صيغ مزيدة (اجتاف، تجوف، واستجاف)، ومعانيها حسب الترتيب دخول الجوف، والاتساع، وينعت الرجل بالمجوف إذا كان كذابا[4].

واستعمل الخليل هذا المصطلح في أثناء حديثه عن مكان إصدار صوت الهمزة، قال: « فأما الهمزة، فسميت حرفا هوائيا؛ لأنها تخرج من الجوف، فلا تقع في مدرجة من مدارج اللسان، ولا من مدارج الحلق، ولا من مدارج اللهاة، إنما هي هاوية في الهواء، فلم يكن لها حيز تنسب إليه إلا الجوف »[5]. وقال أيضا: «والحروف الثلاثة الجوف لا صوت لها ولا جرس، وهي الواو والياء والألف اللينة، وسائر الحروف مجروسة»[6].

يمثل الجوف[7] عند الخليل «الجزء الذي يقع قبل الحلق، أي الحنجرة والقصبة الهوائية والرئتين، وهو مصدر الصوت»[8]. ويراه مخرجا للهمزة، على الرغم من عدم معرفته

1- الخليل، العين، ج 1 ص 57 و 58.

2- محمود السعران، علم اللغة، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت (د.ت)، ص 140.

3- اللسان، مادة (جاف).

4- الوسيط، مادة (جاف).

5- الخليل، العين، ج 1 ص 64.

6- الخليل، العين، ج 1 تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الرشيد، بغداد، ص 51.

7- ملاحظة: جاء في موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية للتهانوي أن (الجوف) يطلق في الطب على شيئين، أحدهما يسمى الجوف الأعلى وهو الحاوي لآلات التنفس وهو الصدر، والداني يسمى الجوف الأسفل، وهو الحاوي لآلات الغذاء. ينظر التهانوي، الموسوعة (المعروف بكشاف اصطلاحات الفنون) بيروت 1966، مادة (جوف).

8- عبد الله بوخلخال، التحليل الصوتي للتغيرات الصرفية عند النحاة العرب، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة القاهرة 1988، ص 14.

بالوظيفة الصوتية للحنجرة. وشكل ذلك غموضا عند القدماء؛ لأنهم لم يستوعبوا جيدا حديث الخليل عن مخرجها.

4 - حرف اللسان:

يراد بالحرف ما كان طرفا أو جانبا، ومنه حرف الجبل أي أعلاه المحدد. ويصف الأصمعي الناقة بالحرف لضعفها. وصيغت من الأصل المعجمي أحداث لازمة ومتعدية، مجردة ومزيدة (حرّف، وانحرف، وتحرف، واحرورف) لإفادة معنى العدول. والتحريف التغيير يلحق الكلمة أو غيرها. والمحرّف وصف لمن كثر ماله، وما صيغ من (حرف) على وزن فعلة فهو صناعة[1].

ذكر الخليل مصطلح حرف اللسان وهو مصطلح مركب، عندما تحدث عن ألف الوصل، لما كان البدء بالساكن صعبا استعين بألف الوصل، فيسبق المتحرك الساكن، وفي هذا تيسير لعملية النطق[2].

يطلق الحرف أيضا على أمور عدة: غلب استعماله في (العين) وقصد به كل الأصوات فلا نجد الخليل يذكر صوت الباء أو القاف مثلا إلا قليلا، وما يرد عنده هو حرف الباء أو حرف القاف. بذلك كان الحرف الرمز المكتوب للصوت اللغوي. وقد يكون الحرف بمعنى الكلمة – كحروف المعاني – حتى وهل وبل. .. الخ.

بقيت دلالات هذا المصطلح التي ذكرها الخليل[3]، معروفة عند القدماء. وأضاف ابن جني معنى آخر لما سبق، فرأى أن « الحرف حد منقطع الصوت وغايته وطرفه»[4]. وبهذا، أفاد بالمصطلح مخرج الصوت اللغوي[5]. والحرف عموما كان رمزا للدلالة على الأصوات

1- اللسان، مادة (حرف).

2- الوسيط، مادة (حرف).

3- ينظر الخليل، العين، ج 3 ص 210.

4- ابن جني، سر صناعة الإعراب، دراسة وتحقيق حسن هنداوي، ط 1، دار القلم، دمشق 1985، ج 1 ص 14.

5- ربما قارب ابن سينا المعنى الواد في هذا المقام بقوله هو «هيئة للصوت عارضة له يتميز بها عن صوت آخر مثله في الجهة والثقل تميزا في المسموع » ينظر رسالته أسباب حدوث الحروف، مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1978.

اللغوية، وهذا نستنتجه جليا من قول ابن يعيش: «الحرف إنما هو صوت مقروع في مخرج معلوم»[1].

وإذا كان الحرف كذلك عند القدماء، فإن الصوت يمثل في نظرهم الجانب المسموع والمحسوس للغة، لذا كان المحدثون أكثر ميلا إلى استعمال مصطلح الصوت.

5 - الحلق:

جاء في اللسان أن الحلق نزع الشعر من على الرأس، وتشترك الصيغتان (حلَق وحلِق) في معنى الوجع. ويكون الجبل حالقا إذا انعدم به النبات. يعني الحالق من الأمكنة ما كان بعيدا ويسمى الشيء حلقة إذا استدار[2]. تلك هي بعض المعاني اللغوية لكلمة الحلق.

أما اصطلاحا، فقد جاء في العين أن «مساغ الطعام والشراب ومخرج النفس من الحلقوم، وموضع المذبح من الحلق أيضا»[3].

تظهر في تعريف الخليل وظيفة الحلق، زيادة على أنه ممر للنفس الآتي من الرئتين، يقوم باستساغة الأكل والشرب، إذا يبدو الحلق والحلقوم شيئان منفصلان عنده. ويكتفي الخليل بتحديد أقصاه، فجعله مخرجا للهمزة، ووصفها بأنها« صوت مهتوت في أقصى الحلق»[4].

أما الأجزاء الباقية من هذا العضو، فقد حددها عند حديثه عن مخارج الأصوات العربية، وهما وسط الحلق وأدناه[5] أو نهايته.

وقد بقيت معروفة مستعملة عند اللغويين بعده. ويشمل الحلق عند المحدثين المنطقة الجامعة بين الحنجرة والفم، وهو عبارة عن تجاويف في الحلق من اللسان، يعرف أيضا بالفراغ أو التجويف الحلقي.

1- رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، ط 2، مكتبة الخانجي القاهرة، 1985، ص 83 و84.

2- اللسان، مادة (حلق).

3- العين، ج 3 ص 48.

4- المصدر نفسه، ج 3 ص 349.

5- وتبعه سيبويه في ذلك، ينظر الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط 2، مكتبة الخانجي، القاهرة 1982، ج 4 ص 433.

6 - الحنجرة:

عرفها الخليل بقوله: «الحنجرة جوف الحلقوم، والحنجور الحنجرة، قال العجاج[1]:

في شعشعان عنق يمخور حابي الحيود فارض الحنجور»[2].

إن ذكره لهذا العضو لا يعني علمه بما تؤديه الحنجرة من وظيفة صوتية، إذا قصر قوله على التعريف بهذا العضو، ولم يكن يعرف الوترين الصوتيين، وبالتالي انعدمت معرفته بوظيفتهما الصوتية.

ويجمع المحدثون على أن الحنجرة جزء يعلو القصبة الهوائية، ويقع في أسفل الفراغ الحلقي، يشبهونها بحجرة ذات اتساع تكونها غضاريف أساسية[3]:

«- غضاريف مفردة، وهي الغضروف الدرقي والخلفي ولسان المزمار.

- ثلاثة أزواج أخرى من الغضاريف هي الغضروفان الهرميان والغضروفان القرينيان والغضروفان الوتريان»[4].

7 - الشجر:

الشجر[5] بفتح الجيم جمع لشجرة من النبات، وسمي كذلك لأن بعض أغصانه متداخل في بعض، والأرض شجِرة وشجراء إذا كثر شجرها.

وقيل عن الوادي أشجر وشجير ومشجر[6]. وتستعمل كلمتان (مشجر ومشجرة) للدلالة على موضع ينبت به الشجر الكثير، وقد كان تشابك عيدان الهودج بعضها في بعض مدعاة لتسمية المركب مشجرا وجمعه مشاجر، واشتجر القوم إذا تخالفوا.

---

1 - ديوانه، ص 227.

2 - العين، ج 3 ص 327.

3 - ينظر مالمبرج، علم الأصوات، تعريب عبد الصبور شاهين، مكتبة الشباب القاهرة 1985، ص 44.

4 - تغريد السيد عنبر، دراسات صوتية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة 1980، ج 1 ص 107.

5 - انظر ابن جني، سر صناعة الإعراب، ج 1 ص 64، وابن يعيش، شرح المفصل، صححه وعلق عليه جماعة من العلماء، إدارة الطباعة المنيرية، ج 10 ص 130.

6 - الاسترابادي، شرح شافية ابن الحاجب مع شرح شواهده للعالم عبد القادر البغدادي صاحب خزانة الأدب، حققهما وضبط غريبهما وشرح مبهمهما محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت 1982، ج 3 ص 262.

وقد ذكر ابن منظور معانٍ عديدة لكلمة الشجْر بتسكين الجيم، كان منها: مفرج الفم، مؤخره، وقيل هو: الصامغ، وما اتفتح من منطبق الفم، وملتقى اللهزمتين وما بين اللحيتين[1].

وذهب الخليل إلى تسمية (الجيم والشين والضاد) شجرية لأن مخرجها شجر الفم أو مفرجه[2]

8 - الشفتان:

يقال شفهه عن أمر إذا شغله، والماء المشفوه (على وزن مفعول) هو الذي يكثر طالبوه من الناس، فيسببون قلته وندرته، وشفه أحدنا المال إذا أنفذه وأفناه. شافه البلد إذا أشرف على الوصول إليه واقترب منه. وكل ما وقع على شفة شيء فقد وقع على حرفه كشفة الجبل[3]. وجاء في الوسيط أن شفة الإنسان «الجزء اللحمي الظاهر الذي يستر الأسنان»[4].

ولما كان مخرج الأصوات الثلاثة الباء والميم والواو من الشفتين، فقد نسبت كلها إليها. وقصر الخليل وظيفتها الصوتية على هذه الأحرف دون غيرها بقوله: «لا تعمل الشفتان في شيء من الحروف الصحاح إلا في هذه الأحرف الثلاثة فقط»[5].

وكان الخليل يقصد بقوله (الفاء والباء والميم)، غير أن الفاء صوت شفوي اسناني. وذكر في موضع آخر اشتراك الواو والميم في المخرج الشفوي.

وبين سيبويه مشاركة إحداهما بالإضافة إلى عضو آخر في تكوين بعض الأصوات، ورد في الكتاب أن باطن الشفة السفلى وأطراف الثنايا العلى عضوان أساسيان لتكوين صوت الفاء[6].

---

1 - تجمع الكلمة أيضا على شجرات وأشجار، وذكر سيبويه جمعا آخر هو (شحراء).

2 - لأنه كثير الشجر.

3 - اللسان، مادة (شجر).

4 - ينظر العين، ج 1 ص 65.

5 - اللسان، مادة (شفه).

6 - الوسيط، مادة (شفه).

وتشارك الشفتان في عملية النطق بالصوت، وذلك باتخاذها شكلا معينا كالانطباق للنطق بالميم، والاستدارة للنطق بالضمة والواو[1].

وفائدة الشفتين جلية، إذ كان أبو الأسود الدؤلي يستعين بحركتهما لوضع النقط الإعرابي على الحروف. قال لكاتبه: «إذا رأيتني فتحت شفتي بالحرف فانقط نقطة فوقه، وإذا ضممت شفتي فانقط نقطة بين يدي الحرف، وإذا كسرت فانقط نقطة تحت الحرف ». ومن هنا يتبين الدور الأساسي للشفتين[2]. فالفتح والضم والكسر أوضاع مختلفة يساعد كل منها على نطق بعض الأصوات.

9 - طرف اللسان:

يصير الشيء طرفا عند تطرفه. وتستعمل كلمة (الطرف) بفتح الراء فتكون بمعنى المنتهى، وقد تفيد كذلك الناحية والجانب[3].

قال الخليل: «ولا ينطلق طرف اللسان إلا بالراء واللام والنون»[4] وطرف اللسان حسب هذا النص، ما قارب النهاية، وتقتصر وظيفته الصوتية على النطق بهذه الأحرف. ويمثل الطرف عنده منطقة متميزة عن باقي أجزاء اللسان، إلا أن هناك من يوافقه وهناك من يراها الذلق نفسه[5]، أو تشمله مع نهاية اللسان ليقابل الجزء كامله اللثة[6]. ويبقى من أصحاب الوجهة الحديثة من يوافق الخليل في فصله بين الطرف والذلق[7].

---

1 - العين، ج 1 ص 57.

2 - سيبويه، الكتاب، ج 4، ص 433.

3 - إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، ص 18.

4 - محي الدين رمضان، في صوتيات العربية، ص 61.

5 - اللسان، مادة (طرف)، والوسيط، المادة نفسها.

6 - الخليل، العين، ج 1 ص 57.

7 - ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، أشرف على تصحيحه علي محمد الضباع. دار الكتاب العربي (د.ت). ج 1 ص 200.

10 - العكدة (أقصى اللسان)

الضب العكد الذي صلب لحمه، واستعكد لما لجأ إلى جحر يحتمي به. والعكدة اصطلاحا «أصل اللسان وعقدته»[1] وأورد ابن منظور اللفظة بضم العين وتسكين الكاف غير أن معانيها متعددة، منها عقدة أصل اللسان ومعظمه ووسطه[2].

11 - الغار (الحنك الأعلى، قبة الحنك):

يفيد غور الشيء قعره، وهو العمق والبعد أيضا، وذكر صاحب اللسان عن القوم أنهم غاروا غورا وغؤورا. « أغاروا وغوروا وتغوروا، أتوا الغور». ويدل لفظ الغار على المطمئن من الأرض، وقيل يشبه الكهف في الجبل، والجمع الغيران. ويسمى المكان الذي يأوي إليه الوحش غارا، تصغيره غوير. غار الماء غورا ذهب في الأرض وسفل فيها.

وغارت الشمس عند مغيبها، غوّر الشيء كـ (غار)، فهما يتفقان من حيث المعنى[3] واصطلاحا، تطلق كلمة الغار[4] على الأخدود الذي بين اللحيين، ويقال هو داخل الفم[5].

خص الخليل أحد أجزاء الحنك الأعلى بلفظ الغار الأعلى، واكتفى بذلك غير ذاكر الباقي منها. ورد هذا المصطلح حين وصف مخرج بعض الأحرف، قال: «والطاء والتاء والدال نطعية؛ لأن مبدأها من نطع الغار الأعلى»[6]. وقال أيضا: «وانقضت بالحمار إذا ألزقت طرف لسانك بالغار الأعلى، ثم صوت بحافتيه من غير أن ترفع طرفه عن موضعه»[7].

---

1 - محمود السعران، علم اللغة، ص 138 و 139، وينظر أحمد مختار عمر، دراسة الصوت اللغوي، ط 2، دار عالم الكتب 1981، ص 86.

2 - كمال بشر، الأصوات العربية، ص 60.

3 - الخليل، العين، ج 1 ص 219.

4 - اللسان، مادة (عكد).

5 - إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، ص 70.

6 - المرجع نفسه، ص 70.

7 - المرجع نفسه، ص 70.

أورد هذا المصطلح أيضا عند وصفه لصوت الطعطعة، فهو «حكاية صوت اللاطع والناطع والمتمطق إذا ألصق لسانه بالغار الأعلى، ثم لطع من طيب شيء يأكله أو كان أكله فذلك الصوت الطعطعة»[1].

ربما قصد الخليل بتسميته هذه الجزء المقعر من الحنك لإفادة (الغار) هذا المعنى. أما غيره من اللغويين القدماء، فقد أشار للمنطقة بالحنك الأعلى[2].

ويتضح مما قدمه المحدثون أن الحنك الأعلى (أو سقف الحنك) له أقسام عدة، يشارك كل قسم، بالإضافة إلى عضو آخر من أعضاء النطق في إنتاج صوت لغوي. هذه الأقسام يبدأها إبراهيم أنيس بالأسنان، ثم الأصول ووسط الحنك أو الجزء الصلب والجزء الرابع هو اللهاة[3]. ويختلف ترتيب هذه الأقسام عند اللغويين حيث يجعل بعضهم اللثة أو أصول الأسنان العليان كقسم أول، والقسم الثاني هو الغار يمثل الجزء الصلب من سقف الحنك، يتخذ شكلا محدبا ويكون محززا. أما القسم الثالث فيسمى الطبق، ويشمل الجزء الرخو من سقف الحنك قد يتحرك أحيانا، وتدرك رخاوته كلما حاولنا ملامسته باللسان، وينتهي أخيرا باللهاة[4]، ويضيف بعضهم خلف اللثة مباشرة منطقة تسمى الجزء الأمامي من الغار هو منطقة ما قبل الغار[5].

يتصل الحنك الأعلى باللسان مباشرة، ثم إنه من خلال هذا الاتصال يعمل على إصدار بعض الأصوات، كما يشارك الحنك الصلب في تحديد بعض صفات مجموعة منها كالإطباق[6]

أما الحنك الرخو أو اللين[7] فبوساطة عملية الغلق والفتح، يحدد مجرى الهواء إن كان من الأنف أو الفم وينسب إلى أحد المجريين[8].

---

1 - اللسان، مادة (غور).

2 - ذكر في الوسيط أنه يطلق أيضا على شجر ينبت بسواحل الشام، اتخذه الرومان قديما إكليلا لتتويج القائد والشاعر المفلق، ويجمع على غيران ن ويسمى الهجوم على العدو غارة.

3 - اللسان، مادة (غور).

4 - الخليل، العين، ج 1 ص 65.

5 - المصدر نفسه، ج 5 ص 51.

6 - المصدر نفسه، ج 1 ص 89.

7 - ابن جني، سر الصناعة، ج 1 ص 46، وابن يعيش، شرح المفصل، ج 10 ص 125.

8 - إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، ص 18.

كما يساعد الحنك الرخو على إنتاج بعض الأصوات كالقاف والكاف، كلما انحصر النفس في مواضع منه[1].

12 - اللثة:

يرى النحويون أن اللثة أصلها لثية والفعل منها لثي يلثى بمعنى ندي وابتل. تجمع اللثة على لثات ولثين ولثى. واللثى سائل من ماء الشجر[2].

اللثة هي اللحم الذي تنغرز فيه الأسنان ويحيط به. أما وظيفتها الصوتية، فتظهر في عدها مخرجا لأصوات ثلاثة الثاء والذال والظاء، قال الخليل: «والظاء والذال والثاء لثوية لأن مبدأها من اللثة»[3].

وتوجد خلف الأسنان العليا أو الفك الأعلى مباشرة، تعد الجزء الأمامي من الحنك الأعلى، يميزها الثبات إذا قيست بأعضاء النطق، وتوصف الأصوات الناتجة عنها (كالتاء والنون واللام) باللثوية أو السنخية [4].

13 - اللسان:

يعد اللسان أحد الجوارح الخمس، وقد خص بوظيفة الكلام، وتحمل المعنى ذاته الصيغة المجردة (لسن) والمزيدة (لاسن). واللسن بتحريك السين هو الفصاحة، واللسن اللغة. يقال: تكلم بلسان قومه إذا استعمل لغتهم. ويوصف الشيء بالملسَّن عندما يأخذ (الجزء) طرفه شكل اللسان. وكثيرا ما يكنى عن اللغة باللسان، والملسون من الناس من حاد عن قول الحق[5].

وهو أهم عضو يساعد على عملية النطق، ربما كان له الدور الأساس للقيام بهذه الوظيفة الصوتية. وزيادة على أنه وسيلة للذوق والبلع، فهو عضو مرن كثير الحركة بدليل

---

1 - رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة، ص25 و26.

2 - أحمد مختار عمر، دراسة الصوت اللغوي، ص 85.

3 - محي الدين رمضان، في صوتيات العربية، ص 59.

4 - للحنك اللين مصطلحات أخرى (كهف الحنك أو أقصاه). ينظر محي الدين رمضان، في صوتيات العربية، ص 59.

5 - مالمبرج، علم الأصوات، ص 59.

عدم لزومه وضعا واحدا، يتخذ أشكالا عديدة كلما انتقلنا من نطق صوت إلى نطق آخر، لذا ورد مصطلح اللسان غير مرة في العين.

وبعد أن قابله الخليل بالمفصل[1]، صرح بأنه يشمل الظاهرة اللغوية المنطوقة. فعبارته « اللسان ما ينطق»[2] نسبت فيها اللغة إلى هذا العضو، وذلك دليل أهميته، مما دفع علماء اللغة – قدماء ومحدثين على حد سواء – إلى تسمية اللغة باللسان سواء أكان عربيا أم غيره.

وقد ركز الخليل على إبراز أجزائه عند الحديث عن مساهمة كل منها في النطق: العكدة، والحرف، والظهر، والطرف، والأسلة، والذلق، والحافة، وكان آخر مصطلح خص به أحد أجزاء اللسان هو ذلكه. فعند تحديد مخرج (الراء واللام والنون) ونسبها للذلق علل« أن مبدأها من "ذلك "[3] اللسان وهو تحديد طرفي ذلق اللسان»[4].

يمكن القول بعد هذه التعريفات بأجزاء اللسان الواردة في العين أن من القدماء من ذكرها نفسها، ومنهم من أورد الجديد من المصطلحات المقابلة.

فلو عدنا إلى باب الإدغام بالكتاب[5] أو المقتضب[6] لوجدنا أقصى اللسان، وسط اللسان. وساوى ابن الجزري بين مفهومي طرف الشيء وذلقه عندما قال: «إذ طرف كل شيء ذلقه»[7]

ويتفق بعض المحدثين على تحديد هذه الأجزاء ووصفها؛ فطرف اللسان هو الجزء المقابل للثة وأحيانا يتحرك باتجاه أعضاء أخرى كالأسنان.

أما مقدمته، فيطلق عليها الوسط أحيانا، تستلقي لتلامس الحنك الصلب. وإن كانت في حركة، لامست أقصى الحنك أو الحنك اللين. والجزء الثالث يمثل المؤخرة أو أقصاه،

---

1 – محي الدين رمضان، في صوتيات العربية، ص 59.

2 – اللسان، مادة (لثي)، والوسيط، مادة نفسها.

3 – الخليل، العين، ج 1 ص 65.

4 – محي الدين رمضان، في صوتيات العربية، ص 60.

5 – اللسان، مادة (لسن)، والوسيط، مادة نفسها.

6 – الخليل، العين، ج 7 ص 126.

7 – المصدر نفسه، ج 7 ص 256.

ويقابل الحنك اللين ويتحرك مقابل اللهاة[1]. ويبقى آخر جزء منه، وهو« أصل اللسان ويشكل الحائط الأمامي للحلق»[2].

وطرف اللسان عند بعض المحدثين يمكن أن يكون اسلة أو ذلقا من اتخاذه وضعا معينا «فيسمى طرف اللسان أسلة حين تنطبق حافتا اللسان على النطع، ويسمى طرف اللسان ذلقا أو ذولقا حين يكون متحركا»[3]

14 - اللهاة:

لها يلهو لهوا، إذا لعب وشغل عن أموره، ولها وتلهّى بالشيء إذا شغل به وأولاه كل اهتمامه. يقال: تلهى عنه إذا نفر منه وابتعد عنه، واللَّهوة واللُّهوة كمية الحبوب التي تلقى في الرحى للطحن، وتفيد كل منهما معنى ثانيا هو العطايا[4].

واللهاة[5] تجمع على لها ولهوات، موضعها أقصى الفم «وهي لحمة مشرفة على الحلق»[6]. وقد ذكر الخليل عضوين هما:

1 - « النغنغ: وهو موضع بين اللهاة وشوارب الحنجور»[7].

2 - « واللغنون واللغانين من نواحي اللهاة مشرف على الحلق[8].

والوظيفة الصوتية لهذا العضو تتمثل في أنه مخرج لصوتي القاف والكاف[9]. ويقصد بأقصى الفم نهاية الحنك اللين، وصفه هذا يقارب كثيرا ما قدمه المحدثون. وزيادة على ما سبق، تمتاز اللهاة بالحركة وتقابل مباشرة عكدة اللسان، وتساعد على حدوث صوت القاف[10].

---

1 - ربما كانت هذه الكلمة لغة في (ذلق).

2 - المصدر نفسه، ج 1 ص 67.

3 - سيبويه، الكتاب، ج 4 ص 433.

4 - المبرد، المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، دار عالم الكتب، بيروت (د.ت)، ج 1 ص 193 و 221.

5 - ابن الجزري، النشر، ج 1 ص 200.

6 - محمود السعران، علم اللغة، ص 138 و139.

7 - أحمد مختار عمر، دراسة الصوت اللغوي، ص 86.

8 - حنفي بن عيسى، محاضرات في النفس اللغوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص 128.

9 - اللسان، مادة (لها).

10 - قال عنها ابن منظور إنها: لحمة حمراء في الحنك معلقة على عكدة اللسان.

15 - النطع:

«النطع ما يتخذ من الأدم وتصحيحه كسر النون وفتح الطاء، يجمع على أنطاع والنطع، مثل فخذ وفخذ. وقال أيضا:

وهو ما ظهر من الغار الأعلى، وهي الجلدة الملتصقة بعظم الخليقاء، وفيها آثار كالتحزيز، ويجمع على نطوع، ومنهم من يقول للأسفل والأعلى نطعان، والتنطع في الكلام تعمق واشتقاق »[1]. وذكر صاحب اللسان لغات عديدة هي: النطع، والنطع، والنطع، والنطع[2]. ويرى الخليل أن «الطاء والتاء والدال نطعية؛ لأن مبدأها من نطع الغار الأعلى»[3].

ومما تقدم من تعريفات، فإن هذا الجزء أقرب ما يكون إلى أصول الثنايا من الحنك الأعلى، والفكرة نفسها بينها إبراهيم أنيس[4].

الخاتمة:

تحدث الخليل عن جهاز النطق، وخاصة عن اللسان وأجزائه بإسهاب؛ لأنه عضو مرن كثير الحركة، وأبرز وظيفة هذه الأجزاء في إصدار الأصوات اللغوية، فعرف العكدة وذكر ظهر اللسان وطرفه وحافته، مركزا على مصطلح الذلق ومشتقاته.

أما الأعضاء الأخرى، فهي الجوف والحنجرة واللهاة والحلق والنطع، فحدد مناطق وجود بعضها؛ فاللهاة مثلا موضعها أقصى الفم، ووصفها بأنها لحمة مشرفة على الحلق.

وقد تكرر ذكر هذه المصطلحات عند القدماء، فرددوها نفسها؛ لأنها أفادت المعنى وأوضحوا بعضها مع الاستشهاد بنصوص كاملة للخليل، خاصة عند سيبويه والمبرد وابن يعيش.

---

1 - الخليل، العين، ج 4 ص 88.
2 - المصدر نفسه، ج 4 ص 349.
3 - المصدر نفسه، ج 4 ص 419.
4 - المصدر نفسه، ج 1 ص 65.

ولما كانت أغلب المصطلحات أوضح في الذهن وأقرب للمنال، فقد استعملها المحدثون في بحوثهم الصوتية، فترددت في مؤلفاتهم، غير أن إفادتها المعنى لم يمنع هؤلاء العلماء من صياغة مصطلحات جديدة على قلتها.

ذاكرة الماء (محنة الجنون العاري) لواسيني الأعرج
بين الاستلاب والمقاومة

الأستاذ عبد الوهاب بوشليحة
جامعة الأمير عبد القادر

الحدث في هذه الرواية لا يتم على صعيد واحد، بل على أصعدة متعددة وبشكل متزامن ومتداخل، فيشرح ويفسر بعضه البعض، وذلك عن طريق ابتكار عوالم متوازية تتجاوز وتتفاعل، فتطرح صيرورة مكتملة الجوانب للواقع بكل ما يمتلئ به من شخوص وأمكنة وموجودات.

وهذه الرواية إلى جانب كل ذلك –رواية واقعية فالواقع الاجتماعي التاريخي ماثل في أحداثها وعلاقتها الداخلية، مؤثرة في شخصيتها متفاعل معهم إلى حد التمازج، فهم جزء منه، ولكنهم ليسوا جزءا تكوينيا جامدا، بل فاعل متحرك، لهم من الطموحات والأحلام والعقد والصراعات والانكسارات والمتع وآلام وعذابات التحول ما يجعل من وجودهم طرفا محوريا في حركتهم في الواقع وجوهرا أصيلا فيها، ومن ثم تطرح الرواية على نفسها مهمة إبراز هذا الوجود، ورصد هذا الأثر الذي يتركه التحول عليهم، ولعل ذلك يتسق مع ما قاله جورج لوكاتش "مهما تنوعت معطيات الأدب فالسؤال الأساسي –وسيظل– ما هو الإنسان"[1] ولا يمكن فهم هذه العبارة إلا في ضوء مفهوم محدد للإنسان، فهو ليس منبت الصلة عن عالمه ولا معلقا في الفراغ، إنه حيوان اجتماعي حسب المفهوم الأرسطي، أي أنه عضو في جماعة إنسانية متفاعلة ومتصارعة في حدتها وتحولاتها "وبقدر تعميق تناول الإنسان ككائن اجتماعي بقدر الاقتراب من نموذج الأدب الواقعي العظيم، حيث يتطابق الوجود الفردي لأبطال هذا الأدب أو كينونتهم الأونطولوجية مع بيئتهم الاجتماعية والتاريخية، كما لا يمكن الفصل بين مغزاهم الإنساني وتفردهم الخاص الذي خلقوا فيه"[2].

1- جورج لوكاتش: معنى الواقعية المعاصرة. تر: أمين العيوطي. دار المعارف. القاهرة 1971. ص18.

2- جورج لوكاتش: دراسات في الواقعية الأوروبية. تر: أمين أسكندر. الهيئة العربية العامة للكتاب 1972. ص21-22.

تطرح ذاكرة الماء (لمحة الجنون العاري) قضية التحول الاجتماعي والسياسي الذي تم في الجزائر منذ بداية التسعينيات من زاوية تأثيره في مصائر المجتمع الجزائري، الذي كان يعد للتغيير على طريقته الخاصة –دون أن ينسى حقيقة التفاعل مع الآخر– فلما جاء التغيير بواسطة قوى أخرى من خارج البلاد اعتبارا لمرجعيتها الدخيلة- تحولت منذ ذلك الوقت حياة الواقع الجزائري إلى مجموعة من ردود الأفعال لما يحدث، وظلت العلاقة بين البلاد وخارجها، علاقة دفاعية محضة، في محاولة للإبقاء على ذاتيتها المتوحدة، وحماية كينونتها المتماسكة، لكن هل ستنجح البلاد في ذلك، خاصة في ظل تلاحق موجات التحول خارجها إلى حد مثير، هذا ما تجيب عنه الرواية عن طريق رصد ما تحدثه تحولات الخارج من حراك طبقي عميق في بنيتها الاجتماعية، وكذلك ما تحدثه من تأثير على أفرادها من زاوية تمايزهم الفردي الإنساني، فتتم استجابات مختلفة، بعضها طامع في تحقيق مطالب فردية، وبعضها بحدوده الأمل في أن يتحقق ما كانوا يأملون فيه جماعيا من تحول حقيقي، والأغلب محافظ متوجس من العملية برمتها في هذا الإطار يبرز البطل الذي يتحدث بلسان الراوي أحيانا وبضمير الغائب أحيانا أخرى، والذي يمثل ويلخص بسيرته الشخصية حركة المجتمع الجزائري بأكمله، ويتوحد معه، فيصبح لسانه وطليعته، ويصبح انكساره الشخصي معبرا عن انكساره الجماعي في النهاية، ولكنه رغم ذلك يبقى بطلا إيجابيا خاض تجربة كفاحية عميقة الأثر والدلالة، ولم يسلم رايات المقاومة، هكذا تتفتح أمامنا شفرات هذه الرواية حيث نستطيع أن نصوغ نموذج الاستلاب/المقاومة، كبنية مركزية تمثل النسق الروائي الذي ينتظم التحولات المجتمعية الحديثة مادية كانت أو روحية، مجسدا في النهاية كل تيار ورؤيته للعالم.

رمزية العنوان –ذاكرة الماء–:

في البداية يبرز العنوان –ذاكرة الماء- وهو الرمز الذي يظل يلاحق البطل عند كل أزمة كمفتاح لشفرة هذا النص ومدخل إلى عالمه. فالذاكرة هي هذا الكائن الذي يعيش الماضي و الحاضر و المستقبل "لكن شرط وجود الماضي هو خلوه من عنصري الواقع والجدة، أي من الحاضر والمستقبل، كما يعتمد الحاضر على تجرده من كل إرث ومفاجأة أي من الحاضر و المستقبل، أما المستقبل فإنه مرهون بتجرده من عاملي الحالية والتذكر أي

من الحاضر والماضي"[1]. ولو تعمقنا في طبيعة الزمن لوجدنا أنه ليس إطارا خارجيا يجري فيه عمر الإنسان، بل إنه نسيج الحياة البشرية بالذات، التي لها حدان الولادة والموت تترك وراءها ما كان وتستبق نفسها في ما سيكون، ممتدة بين بدايتها ونهايتها[2].

فالبطل مزود بحاسة الزمان، وهو الذي يضفي صفة الوجود على باقي الكائنات التي يجب أن تبني يقينها حقيقة على وعي الأنا الشخصي لذاته، الذي تشكل حالاته الشعورية المعيار، الذي تقاس عليه الأحكام والأشياء[3]. لكن البطل أيضا هو ما كان من قبل، والطريقة التي كان بها. إنه ماضيه لا ذاك الماضي الذي ينـــزلق وراءنا دون انقطاع كأحد المعطيات الموجودة بعد في الحاضر و القادرة بعد أن تحدث فيه بعض النتائج بل المتعين تبعا لطريقته الخاصة بالوجود، والتي تتحقق كل مرة انطلاقا من المستقبل وبوحي منه إن الخبرة التي اكتسبها بالأمس تحدد تصرفاته في الغد وبهذا المعنى فإن الماضي لا يمشي وراءه كالتابع بل يسبقه ويتقدمه إنه الذاكرة تفكر[4] ومن ثم يحقق لنا أن نتصور أن هذه الذاكرة إنما هي نداء الوحدة مع هذا العالم هي محالة نفي الاغتراب ذلك من خلال ما يطرحه البديل الشعوري المشع أي حين تتكاثف احتياجه وإصراره على التوحد بعالمه وقضيته على الرغم من كل الكآبة الماثلة "اسمعي يالالة مولاتي بطنك حمل ثلاث صبيات، تلاحقن الواحدة بعد الأخرى، قبل أن يكون رابعا صبيا، خامسك أبشرك، سيكون صبيا جميلا، يعشق الله والكلمات وتربة الأولياء الصالحين، سميه باسهم حتى لا يسرقوه منك مبكرا، تصدقي كثيرا وإلا سيموت بالحديد. أي حديد؟ قالت أمي، سيكين، رصاصة، سيارة، طائرة"[5] إنه إذن الوعي الكامل بعالمه الذي يحمل معه وجها واضحا، وهو كذلك الضرب على وتر مأساته الخاصة الناتجة عن تحول البلاد بعد انهيار تلاحمها وانكسار مقاومتها أمام الدخيل الذي استلبها بالكامل وفرض عليها نموذجه، فلم يجد أثناء خروجه إلى فضاء الأماكن المختلفة — الشوارع المتعددة فضاء واحدا يأويه "شيء في اللاشعور يشعرني بضرورة

1- سمير الحاج شاهين: لحظة الأبدية. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت 1980. ص271.
2- المرجع نفسه. ص268.
3- المرجع نفسه. ص268.
4- المرجع نفسه. ص269.
5- واسيني الأعرج: ذاكرة الماء- محنة الجنون العاري. منشورات الفضاء الحر. ط1 2001. ص19.

تصفية حساباتي القديمة مع ذاكرتي مع حجم استمر معي أكثر من ثلاثين سنة"[1] إنه يردف ذلك باسترجاع مسهب لحكايته مع الوطن في حادثة وقعت له في عمر الشباب وهو ما يوحي بأن المعنى الدلالي المتولد عن رمز الذاكرة يمثل ما يشبه القدر الذي لا يمكن رده. فالأمر يبدو وكأن هذا الجيل قد كتب عليه أن يعشق هذا الوطن، وأن يكون ذلك ثمن ذلك للمفارقة هو القهر و الغربة والمعاناة "كل شيء يسقط على رأسي في مطلع السبعينيات سجنت، ولم أكن في الحقيقة أعبر إلا عن احتجاجي مع أصدقائي. كنا نعبر عن شيء غامض. نشعر بصدقه ولا نستطيع بمسه"[2] وهو ما يعني إصراره اللانهائي على القيام بدوره إلى النهاية، فيصبح ذلك مصداقا لما انتهت به الرواية. إن الرغبة الملتهبة للمعانقة و الانتماء تتجسد أمامنا عند ذكر صديقه يوسف الذي كان يقول "نحن الفقراء لا نملك الشيء الكثير سوى كتر الكلمات الذي نورثه لأصدقائنا وأحبتنا، نتذكرهم به، ويتذكروننا به، أما الحكام هؤلاء الذين يملأون الشوارع بنصبهم التذكارية والتلفزات بوجودهم سيندثرون. من يتذكر اليوم طغاة الدنيا منذ بدء الخليقة، لكن من ينسى اليوم، شكسبير، فلوبير، الحلاج، بشار بن برد سرفانتس، عمر الخيام، من يتذكر قاتل بوشكين هؤلاء هم ذاكرتنا وذاكرة الدنيا التي تعيشنا ونعيشها"[3] ولعلنا نلاحظ أن علاقة البطل بيوسف تمر بمحى معرفي متصاعد على مستوى الوعي بدلالته الرمزية، فهي تبدأ بمحاولة اقتناصه للهوية –هويته وهوية البلاد- ومن ثم فهي مرحلة أولى من الدهشة بتعبير آخر، مرحلة جديدة من الوعي والتوازي المعنوي والشعوري ثم تأتي المرحلة المجسدة للتماهي والتوحد مع صوت ربما إن البطل يجبر على الابتعاد عن عالمه، إلى أن يتقوض العالم بنجاح محاولات تدجينه وتشويه طبيعته الأصلية أي استلابه وتغييبه، مما يجعل للشوق والافتقاد حضورا أكثر نفاذية، فيصبح هو ذاته –أي البطل- الذاكرة، هكذا تتعدد وتترامى وظائف الذاكرة لتصبح مدخلا إلى العالم الروائي ورمزا كليا له، حيث تتوازى رحلة البطل مع رحلة البلاد الكسيرة مع مراحل إدراكه الشعوري الدلالي لوخز الذاكرة كعنصر محوري لنفي الاستلاب بوصفه عنصر مقاومة رئيسي.

1- المرجع نفسه. ص75.
2- المرجع نفسه. ص76.
3- المرجع نفسه. ص21.

* ذاكرة الاستلاب واستيلاب الذاكرة:

يبدأ الإحساس بوطأة الاستلاب من هذا البؤس و الهوان اللذين يسيطران على عالم البلاد، والرواية منذ اللحظة الأولى، وبصورة دامغة يقول بطل الرواية "عادة لا أكتب إلا عندما تجتاحني حالة ألم شفافة، عندما غادرت بيتي للمرة الأخيرة باتجاه هذا المخبأ، لم آخذ معي شيئا مهما، سوى بعض الكتب والأشرطة ولوحة سلفادور دالي، وهذه الكومة من الأوراق التي أخاف عليها من قساوة المدينة حيث يبرز لنا وعي البطل بؤس وقساوة العالم المحيط به، فالعاصمة لدى البطل هي في الحقيقة عالم مغلق، يبدو وكأنه يسير حسب قوانينه الخاصة، ولا يعني هذا أنها مختلفة عن باقي البلاد، ولكن يعني تحديدا كثافة الإحساس بالهوان. تتزاوج هذه الوضعية المستذلة داخل البطل مع بؤس عالم العاصمة خارجه "وين عمر الدانجورو؟ عيسى لعور؟ موسى القوّال؟ جلول لحول بياع الحلوى الشباكية وابنته رقية المعسلة (...) كلهم ذاهبوا يا ريما. انقرضوا مثل النبتات النادرة.

لم يتبق إلا أصداء أماكنهم وظلالهم المنكسرة كل شيء اندثر، الدنيا لم تعد دنيا والناس لم يعودوا أناس. والسوق لم يعد سوقا. واحنا ماش احنا"[1]. فلماذا يطالع وجوه هذه الأسماء بالذات؟ أهي الرغبة غير الواعية، أو الواعية في فهم أسباب كل هذا وجذوره، أم أنه الإحساس بالضياع الذي يمكن أن يكون استمرار لحالة أعم وأشمل من الانكسار تجيب على ذلك فقرته التالية التي توضح أن بحثه كان عن أسباب انكسار الواقع الجزائري، إنه إذن التداعي الطبيعي لوضعية مغرقة في تاريخ هذا الشعب منذ الاستقلال وحتى اليوم "يا ريما هذا تاريخ منسي. اللاتسامح والخطابات الوطنية المنفوخة هي التي سحقت كل شيء، لا يمكن أن يعيش إنسان في وطن يشتم فيه يوميا وربما يقتل. الجزائر متعددة تاريخيا وأرادوها أن تكون كما توهموا. وهاهي النتيجة إذن باربارية وفاشية، لا تؤمن بشيء آخر سوى بطغيانها[2]" وهو الأمر الذي لا يجعل من مأساة العاصمة حالة خاصة بها دون باقي الوطن، كما أنها ليست حالة استثنائية أو طارئة ولكنه وضع عام وشامل .

1- المرجع نفسه. ص143.

2- المرجع نفسه. ص156.

وهكذا نجد أنفسنا أمام رؤية كابوسية للواقع تكاد تصل إلى حد العدمية لولا نوع من الإصرار والمعاندة على المقاومة وحفظ الكبرياء،؟ "علينا أن ندافع عن هذا الوطن لكن المدافع عن وطنه باستماتة كبيرة يحتاج إلى قناعة بهذا الوطن، وبمثل عال، وهذا المثل العالي علينا أن نخلقه، أن نتخيله لنستطيع الدفاع عنه وإلا سندخل حرب نحن مهزومون فيها من الداخل"[1]. إننا إزاء معسكر محدد القوى، واضح القسمات متوحد الهموم والأهداف، يقف في مواجهة معسكر غريب عن البلاد. إنه الوطن الذي يقع على أطراف متناقضة حيث يبرز التناقض في معادلة الأصيل- الدخيل. ولأن علاقة التناقض القائمة بين طرفي المعادلة أصيل –غريب (حداثي-تقليدي) تنطلق من المكان كحقل دلالي، فإن الأمكنة وما تحويه من موجودات بما فيها الإنسان، هي التي تلعب الدور الرئيسي في عملية الصراع تلك. كما أنه يؤدي إلى بروز الحركة الجماعية الكلية لطرفين يخوضان صراعا وجوديا مصيريا. ولذلك تفقد التفاصيل معناها وتبقى الدلالة الكلية لتداعيات هذا الصراع هي بيت القصيد، ولذلك تعبر الرواية عن معسكر الحداثة بـــ "حيطان هذه المدينة الشعبية العريقة التي بدأت تتهالك الواحد بعد الآخر، فكلما سقطت دار، أو بيت صغير مواجهة لرطوبة البحر، ولرياح المدن البعيدة، سقطت أجزاء كبيرة من الذاكرة"[2].

إن الرواية تنسج منظومة بالغة الأنساق لحالة الحصار تلك المفروضة على الوطن، فتبدو رمزية الحركة موحية بشمولها ولإنهائيتها.

والرواية تجسد هذه اليقظة في صورة رمزية موحية عندما توظف الممارسات التلقائية الطبيعية ليوميات العاصمة، وكأنها تتم عن عمد للقيام بأعمال المراقبة بدءا من الراوي وربما كل هذا يؤكد أننا أمام فعل مقاومة حقيقي، يقوم بدور البديل لواقع القهر القائم، ومبشرا للخلاص منه، وبالفعل تتخذ هذه المقاومة جزءا من مهامها بوفاة يوسف، وهو مكا ينبئ بانهيار وضع بكمله وبزوغ فجر عصر جديد، لقد عبرت الرواية عن هذا المضمون باستخدام الدلالة الكلية التي تشعها عبارة "الدنيا تتغير. الناس يتغيرون .ليكن

1- المرجع نفسه. ص187.
2- المرجع نفسه. ص156.

لكن لي الحق أن أكون أنا هذه الفكرة الملتهبة من الكلمات والأشواق والطفولات المستعصية"[1] للإيحاء بالحركة و الفعل والطموح.

ولعلنا نلاحظ اختفاء الحديث عن أي من شخصيات الطرف الدخيل، ولا حتى عن بطلة مكتمل الملامح والصفات، ذلك الكائن الطفيلي فكان تغييبه دلالة على عدم أصالة انتمائه إلى الصيغة التي تلخصها عبارة- لكن لي كل الحق أن أكون أنا.

إن المفارقة اللافتة للنظر تكمن في أن فوضى واضطراب البلاد لم تتم على أيدي أعدائها التقليديين –المعارضة والسلطة- بل إنهما راحا ضحية نقيض ثالث، هو التحول القادم من طرف دخيل على البلاد، الذي طرح نفسه بديلا، وقامعا لهما فالرواية ترصد بعيون تحول البلاد وكأنه قد تم استبدال رمز للقهر بآخر، تحتل الصدارة فيه صورة التيار الإسلامي ومريديه المدججون بالسلاح، وتتزايد قبضة رجاله الذين يتزلون البلاد لتأديبها بين حين وآخر. إن ازدواج الإيجابيات بالسلبيات في هذه المرحلة الجديدة والعجز عن فهمها في ظل هذا الركام من التناقضات هو المسئول عن انفراط عقد البلاد، فقد تجاوب بعضها مع الجديد، وزاد عدد الشاذين عن كتلتها المتماسكة بعد أن تميع وجود السلطة والمعارضة التقليدية، وازداد غموضا. هكذا حدث ما لم يكن ممكنا في الماضي –السبعينيات حتى منتصف الثمانينيات– وأصبحت البلاد مجرد متلق ودافع ثمن لما يحدث في الداخل و الخارج من تداعيات وتطورات مفجعة لم تساهم في اختيار أي منها.

لقد كانت انتكاسة الوطن السلطة إجهاض مشروعها الخاص في التغيير، وإدراجها ضمن مسروع قادم من خارجها –الأصوليات- تعبيرا عن استلاب من نوع جديد عبر عن نفسه في عجز النخبة عن فهم معنى أحداث كبيرة، كانوا هم ضحاياها "ربما كانت اللغة وهما. ولكن من قال أن بقية القيم التي نتوازن من خلالها ونعطي بها لحياتنا معنى من المعاني ليست وهما بدورها؟ ما معنى الحب؟ الكراهية ؟ النضال؟ الخلود؟ المقاومة؟ الكتابة؟ والعدالة؟ التي تؤكد في مغامرة الإنسان هو الموت"[2] وعلى هذا المنوال تتولى فواجعهم التي تزيد من أثرها كونهم منـــزوعي الحق في فهم أي مما يحدث "كل شيء ينهار، حتى أبسط

1- المرجع نفسه. ص285.
2- المرجع نفسه. ص92.

الخطابات صرنا نشكك فيها. مراجعنا انكسرت ضخمناها حتى صدقنا أنها كل شيء في هذه الدنيا. وها هي الدنيا تضحك علينا ماذا بقي من الاشتراكية؟ من العروبة؟ من الثورة؟ من المستقبل؟ من السعادة؟ الوطنية"[1] وتتوالى الفواجع فهناك تحولات التسعينيات التي حولت البلاد إلى دمار، منتهكة بذلك آخر ما تبقى لها من شموخ وتفرد، فيصل الاستلاب إلى أقصى مداه مجسدا مأساة البلاد المهمشة رغما عنها المتشيئة رغم إيجابياتها المفعول بها رغم توقها للفعل، هنا يبدو الطرف الدخيل وكأنه قدر كآلهة الترجيديات الإغريقية التي تحسم مصائر البشر وتحدد مسار حياتهم.

* وعي المقاومة ومقاومة الذاكرة:

أصبحت البلاد جاهزة لاستقبال البطولات الفردية، وبالتالي أصبحت العاصمة في المقابل تفرز وعيا فرديا هو في حقيقته وعي المقاومة يعادل في عنفوانه وفاعليته هزيمة البلاد وانكسارها هناك الراوي وحكاياته التي لا تنتهي وصوت ربما الشخصية التي لا يعرف ربما أحد من أين أتت أو كم عمرها إن هذا الغموض هو غموض جيل الثمانينيات الذي فتح عيونه على المأساة وهو ما ينقل الشخصية من المجال الواقعي المحسوس إلى مجال طيفي خيالي، والرواية تبرز علاقة تربط بين الراوي وربما. ويحتمل أيضا أنها علاقة معنوية تنطلق من تعاطف الراوي مع هذا الجيل إن الراوي يمثل المقاومة الواعية التي تشكل تطورا في الوعي الجمعي للبلاد نحو صياغة بطل معاصر يفهم ويحلل ويحيك بعالم أرحب من عالم العاصمة، وإن كان كل هذا لا ينفي عنه صفة البطولة والمقاومة التي تنقله إلى مرتبة أصحاب الرسالات، مكتملا بذلك المغزى المشبع باليقين حول حتمية استمرارية الحياة وانتصارها في هذا الجزء من العالم، وسر هذه الحتمية يكمن في الامتداد العميق لجذور المقاومة المتشبثة بالحياة، بنفس عمق جذور القهر في تاريخها-الاستقلال- إن الراوي يظهر وكأنه رسول هذه البلاد إلى العالم ولسانها الفصيح المعبر، فأحاطته الأقدار برعايتها إلى أن اشتد عوده، تقدمه الرواية بأنه الولد الذي بشرت به العرافة لأمه وأنه يموت بالحديد، ولا تنسى الرواية أن تقدم لنا مراحل تكون وعيه في اتصال وثيق مع رؤيته لما يحدث في بلاده، فأهلته بذلك للقيام بدور المقاومة يدفع ثمن هذا الانتماء فيقبض عليه ويسجن وعلى الرغم من كل شيء لا يعني نهايته أو نهاية قضيته —وعليه- أنه يبقى على أمل من الانبعاث من

1- المرجع نفسه، ص12.

جديد، يبقى مع صوت الذاكرة، رمز الاستمرار و التواصل هكذا يتحقق النموذج الذي افترضناه في المقدمة لدراسة هذه الرواية وتحليل عناصرها، الاستلاب/المقاومة، بلاد مستلبة مقهورة تقاوم وتخطط لخلاصها على طريقتها فكانت المقاومة الجماعية عندما كان العدو واضحا محددا لا لبس فيه، ثم ظهرت البطولة الفردية عندما التبست الأمور، وفقدت إطلاقيتها فتهافت الخطى وهذه البطولة الفردية لا يتم طرحها كبديل عن الجماعة ولكنها تعبير عن جذوة المقاومة التي لا زالت متقدة بعد أن كانت لهيبا مستعرا، تعبيرا عن جذر ممتد في عمق الراوي "ينتابني شيء من التردد ضد الكثير من الأشياء الغامضة ماذا أفعل؟ هل سأبقى مرة أخرى داخل هذا القفر الذي اسمه البيت؟ أم سأخرج مسألة في غاية الحماقة هناك شيء غامض يربطني بهذه الأرض وهذا المكان المعزول ربما حفنة تراب مازلت احتفظ بها (...) أشم رائحتها وأشعر أن لي وطنا، حتى عندما يسرق مني هذا الوطن[1] وهكذا تطرح الرواية رؤيتها للعالم، رؤية رغم قتامتها وسوادويتها، ورغم ما تشي به من عمق المعاناة إلا أنها لا تؤبد هذه المعاناة ولا تجعلها قدرا لا يمكن الفكاك منه ومن ثم فهي لا تستسلم له، بل تقاتل من أجل الأفضل رغم محطات الموت المختلفة في حياة الراوي، ورغم عدم وضوح كنه هذا الأفضل على نحو محدد إلا أنه في كل الأحوال يعني –على الأقل نفي ما هو قائم من عوامل القهر والاستلاب، بل إن هذه المقاومة تبدو وكأنها هي القدر الذي لا يمكن الفكاك منه، فهو قائم وقار في بنية وجود هذه المجموعة البشرية ممثلة بذلك وعيه الفعلي، وفي حالات الانكسار تتراجع قليلا لتصبح الوعي الممكن، هكذا في تبادلية متجددة تجدد الحياة الطبيعية.

فالذاكرة هنا كإناء بلوري لا يكف عن الاحتفاظ بقطرات الماء –رمز الانبعاث والتجدد- ولا يكف عن اللمعان، إنها إذن رؤية متفائلة مؤمنة بالتحول والتجاوز، وهي لذلك رؤية واقعية تقوم على تعليل العذاب الإنساني النافذ –عذاب الراوي- وحصره في عوامل اجتماعية تاريخية محددة هي في النهاية رغم كل تعقيداتها واقع متحول يمكن تغييره مما أكسب الإصرار على المقاومة والتشبث حتى النهاية بالحلم بواقع أفضل بعدا يقينيا صوفيا إلى جانب البعد العاطفي الإنساني، لقد تعمق ذلك بفضل الاستخدام لرمز الذاكرة والاستنطاق لمكونات المكان –الشوارع- التي أضفت جوا من إمكانية التحقق حتى لو بدا مستحيلا، ومن ثم فقد قدمت الرواية شخصية بطولية وايجابية على نحو صميمي، فهي

1- المرجع نفسه. ص201.

تقاتل وتثأر، يلتقي قدرها الخارجي المتمثل في التحديات الملقاة على عاتقها مع قدر داخلي يمثله تكوينها الإيجابي العنيد وعلى الرغم من أن الواقع الخارجي يبدو صارم التوجهات والاشتراطات —الفكر الديني التيوقراطي- إلا أن الأبطال هنا— الراوي، ريما، يوسف، مريم، عمي جلول — لازالوا يحتفظون بما يسميه جورج لوكاتش الاستقلالية الذاتية، فهم يبدون كعناصر غير قابلة للتدجين أو الإخضاع، كما أن تضحياتهم ومصائرهم مع تتحدد حسب اختيار كل منهم، وليس حسب تدبير أو دفع قوى خارجية، فتقدم الشخصية الفعل وهي تعرف تبعاته ومستعدة تماما لتقبلها —موت يوسف- مثله في ذلك مثل انتيجونا أوهاميلت أو الأم لجوركي وتلك سمة البطولة —مطلقة السراح- في عصورها ما قبل الرأسمالية حيث كانت علاقة الإنسان مباشرة مع العالم الطبيعي لا تحده قوة قوانين مجتمعية على نحو محدد، ويشترك في هذه السمة الأبطال الثوريون الذين لازالوا يحتفظون بوجدان غير قابل للتطويع والإخضاع، فنوى على شاكلتهم كل أبطال المقاومة عند همنجواي، وشتاينبك وسارتر[1].

إن البطولة الفردية هنا تنتج عن تركيبة إيديولوجية خاصة لكنها ليست غريبة عند البطولة الجماعية التي تمثل الأصل و الجذر وهو ما يقوى الدلالة الوطنية لجزائرية الراوي المشبعة باليقين والحتمية. فالشخصية البطولية لذلك ليست استثناء، كما أنها ليست حالة يومية، فهي تمتلك عالمها الداخلي الخصب وسيرتها الحياتية الخاصة غير المتقولبة على نفس القدر من الغنى والاتساق الذي تقدم به حياتها وواقعها الاجتماعي العام، ومن محصلة جدل العام الواقع الخارجي والخاص الواقع الداخلي للشخصية بأحلامها وطموحاتها وتكوينها الأيديولوجي — إنه إذن حدث الذاكرة يبدأ من نقطة محددة يمتد عبر الزمان في صيرورة صاخبة إلى وضعية أخرى جديدة تماما. فيتحقق الامتداد الزماني الذي يحدد عمر التجربة بجانبيها المتوازيين اتساع وعمق التجربة وطابعها التاريخي، مما يدع الفرصة للربط بين الحدث المحلي (الخاص) وبين الأحداث التاريخية (العامة) كما يحقق إمكانية اختبار التكوين الأيديولوجي للشخصية واستجاباتها الواعية في ضوء التحولات المتلاحقة والمصيرية التي يطرحها الواقع — الواقع الجزائري.

1- غالي شكري: أدب المقاومة. دار المعارف. القاهرة 1970. ص 125.

مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير

الأستاذ أبو بكر عواطي

جامعة الأمير عبد القادر

لم تكن الجهود التي بذلت في الوطن العربي والإسلامي في عمومها نابعة من اقتناع ذاتي يعكس حقيقة وعمق المجتمع الإسلامي والعربي، كونها انعكاسا للمشكلات الثقافية والحضارية التي شغلت الغرب طوال تاريخه الثقافي. مما جعل التراث الاجتماعي في الوطن العربي يتعرض لقضايا زائفة ويدخل في مناقشات مجانية ويتعرض لمشكلات حضارية ليست لها صلة بالمشكلات الحضارية التي عرفها المجتمع الإسلامي في تاريخه الثقافي.

إن هذا الإطار الذي وجدت فيه الدراسات الاجتماعية، جعلت التراث الاجتماعي في الوطن العربي يعاني من سلبيات مضاعفة، فهو من جهة يعكس كل سلبيات الطروحات الغربية التي أخذها على أنها منطلقات علمية وأسس منهجية قادرة على إغناء الواقع الثقافي في العالم العربي والنهوض به وتمكينه من التحرر من كل مخلفات الماضي الهجين. ومن جهة أخرى زج بنفسه في مناقشات ثقافية واجتماعية وحضارية غريبة عن طبيعته وثقافته ومجتمعه، مما أفقده هويته الحضارية وشخصيته الثقافية، وجعله يقع في مفارقات منهجية وتناقضات عميقة بين ما يمليه عليه تراثه الحضاري والثقافي، وما تفرضه عليه عقيدته وإيمانه، ومما يعيشه في واقعه وحياته وبيئته وبين الثقافة الفكرية الوافدة التي تلزمه بمقاييس وقيم مضادة[1].

ومن النتائج الخطيرة المترتبة عن التبعية الإيديولوجية والمذهبية للمدارس الغربية، إخضاع التراث الاجتماعي للتأويل والقولبة، بحسب المبادئ والتحيزات الإيديولوجية والمذهبية التي ينتمي إليها الدارسون.

---

1 ــ غالي شكري: من الإشكاليات المنهجية في الطريق العربي إلى علم اجتماع المعرفة، ضمن كتاب نحو علم اجتماع عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1989، ص، 89.

في هذا الصدد ربما كان ابن خلدون من المحاور الأساسية لإحدى الإشكاليات المنهجية التي تواجهنا، بل لعلنا نواجه بالفعل إشكالية من الطراز الأول. وهي أننا انشغلنا طويلا بإثبات أسبقية ابن خلدون على علماء الغرب وفلاسفته. ولقد كان هذا الانشغال من جانبنا صحيحا ومطلوبا في إحدى المراحل، بعد انقطاع طال مداه عن الجذور. ولكن استمرار الانشغال في هذا النطاق يلهينا عن بحث السبل لإعادة الحياة إلى الجذور.

لقد كان أقصى ما توصلت إليه المكتبة الخلدونية المعاصرة، هي نسبة كل تيار فكري عربي معاصر إلى جذر خلدوني، فهو المادي، وهو المثالي، وهو الجدلي، وهو كل شيء[1]. مما يعني أن ابن خلدون قد أصبح إلى جانب المناهج الغربية من مصادر الشرعية وهذا كسب كبير يشوبه أن النظر إلى التراث الخلدوني قد تم في الأغلب الأعم بالمناهج الغربية ذاتها، أو بإسقاط الخلدونية على مشكلات عربية راهنة بعيدة تماما عن البيئة النظرية لابن خلدون، فضلا عن بعدها الأكثر راديكالية عن البنى الاجتماعية- الثقافية التي ظهر من خلالها ابن خلدون.

إن الأكثر إثارة، وخاصة لعالم الاجتماع، وهو تشويه ابن خلدون من تلقاء الترعة الوضعية[2]، حيث جرد هذا المفكر المسلم من بيئته الاجتماعية والثقافية، ونظر إليه كما لو كان عبقريا في ثقافة بدائية، استبق قدوم الحداثة نفسها. وقلما نظر إلى ابن خلدون في انتمائه إلى سلسلة من العلماء الكبار الذين نبتوا ونشأوا في المنظومة الثقافية الإسلامية، مثل ابن تيمية، والغزالي، والرازي، وقبلهم الشافعي وغيره، ممن تركوا بصماتهم كل في ميدانه.

رغم هذا كله، يبقى ابن خلدون، ابن الإسلام، ووليد البيئة الإسلامية الشرعي، وتبقى مقدمته على مستوى الفكر ومستوى الحياة، ثمرة ناضجة من ثمارها المترعة[3].

فهذه العودة إلى التراث، لا تأخذ مشروعيتها من كوننا أبناء هذا التراث، ولا من كون معرفة التراث على حقيقته يعيد إلينا الثقة بأصالتها، بما يحفز فينا الهمم ويدفعنا إلى تسريع خطواتنا في عملية استئناف بناء الحضارة، بما يمكننا من رد المعتدي واقتلاعه من

---

1 ــ محمد أمزيان: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، هيرندن، فرجينيا، 1991، ص، 203.

2- EL BALI (F.) & WARDI (A.) :Ibn khaldun and Islamic thought, Styles, Boston Hall (g.), 1981.

3 ــ عماد الدين خليل: ابن خلدون إسلاميا، المكتب الإسلامي، بيروت، 1984، ص، 7.

أرضنا. إن العودة للتراث لا تكسب مشروعيتها مما تقدم فحسب. فإذا كان ما تقدم واجبا ومطلوبا، فإن ما هو أكثر وجوبا هو حاجتنا الملحة للجانب العملي من التراث الذي نفتقد نحن الأسس التي قام عليها، ونفتقد الأصول التي انطلق منها.

تفاعل الفكر النظري بالعملي:

تشير المصادر القديمة، إلى أن المناهج العلمية العامة، الملزمة للبحث والصالحة لإرشاده في دراسته للوجود على جوانبه، هي في الانطلاق من عموميات الوجود ومن الأصول الأولى والعلل التي تؤدي إلى الأشياء.

بدون التزام هذا المنهج تختلط المفاهيم، ونتيه وسط التناقضات، وتضيع الحقيقة في ثنايا التأويل، كما أثبتت ذلك مجموع التآليف التي أنجزت حول ابن خلدون[1].

إن الحقيقة التي لا تقبل الجدال ولا المناقشة، هي أن ابن خلدون قد جسد الثقافة العربية الإسلامية، كما أنه عبر عن الواقع الذي كان يقيم فيه وهذا الواقع كان يحتوي على هذه الثقافة، بالإضافة إلى ما كان يزخر به المجتمع العربي من أحداث ووقائع عاصفة. تفاعل معها فكر ابن خلدون، فزاده هذا التفاعل خصوبة في المادة من حيث كميتها ونوعيتها.

من ناحية أخرى، إذا كانت ثقافة ابن خلدون، أو الأسس التي انطلق منها تعود مبدئيا لما أنتجه سابقوه، من رواد الفكر العربي، فإن هذه الثقافة لا تكتفي بذاتها. وإن كانت تسجل الجزء الأكبر، لتكوين الفكر الخلدوني، فلا بد أن يكون المصدر المساعد متمثلا بالتطبيق العملي والممارسة.

فالأخبار المبثوثة في المقدمة والمقتبسة من كتاب سيرة حياته[2]، تبين أن علاقة الفكر الخلدوني بالتطبيق العملي، هي علاقة وثيقة وأساسية، هي وثيقة لأن ابن خلدون هو من العلماء القلائل في التاريخ، الذين مارسوا العمل التنفيذي، وعلى أعلى المستويات، وبكثافة

---

1 ــ محمد أمزيان: مرجع سابق، ص، 429-447.

2 ــ عبد الرحمن بن خلدون: التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، تحقيق ابن تاويت الطنجي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979.

شديدة وبنوعيات وأمكنة مختلفة، بما يلزم ويستدعى التفاعل الدائم بين الفكر العملي والفكر النظري.

وعلى ذلك لابد أن يكون واقع ابن خلدون خصبا لكي يتمكن من تكوين هذا الفكر. وواقع ابن خلدون هو من الاتساع، بحيث يشمل الثقافة العربية الإسلامية على مختلف جوانبها. وبالإضافة إلى ذلك فإن ابن خلدون قد استوعب واقعا حيا مليئا بالمعاني والعبر، حيث مارس حياته بطموح جارف واندفاع شديد في مجتمع يزخر بالفتن والمؤامرات والحروب، وعاين هذه الظواهر من داخلها[1]، إن هذا الواقع الحي قد أضاف إلى فكر ابن خلدون مادة علمية خصبة. ذلك أن التطبيق على أرض الواقع هو معيار الحقيقة.

لقد دون ابن خلدون وقائع حياته تحت عنوان: "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا". وحاجتنا من هذه الرحلة هي قسمها الغربي فقط. لأن القسم الثاني من هذه الرحلة ظهر إلى الوجود بعد وضعه لعلم العمران. فآثار هذه الرحلة في علم العمران، تقتصر إذن على الشق الغربي منها. كما أننا سنقف في طريق عرض هذا الشريط عند محطة وضع علم العمران. بعد أن نبدأ بعرض نشأته في البيت الأبوي الذي ركز في شخصيته العلمية والعملية عناصر أساسية،و بعد أن نمر بالمحطات التي تركت آثارها على علم العمران.

المحيط العائلي:

نشأ ابن خلدون في بيت وضمن أسرة، يحكمها التقليد الموروث في تقلد الأعمال العامة، وتبوء المراكز السياسية والإدارية والعلمية. وكان التوجه الديني يبسط سيطرته على هذه الأعمال والمراكز. فكان من الطبيعي أن ينشأ هذا الفتى، ومن خلال إعداده لهذه المهمات، نشأة يسيطر عليها هذا التوجه. فيتقن العلوم الدينية على مختلف وجوهها وفروعها. وقد تيسر له ذلك على أيدي جهابذة العصر في هذه العلوم. وإلى جانب ذلك

1 ــ مصباح العاملي: ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني باكتشافه حقائق الفلسفة، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1988، ص،25.

تلقن العلوم العقلية وتمكن منها على أستاذه، شيخ هذه العلوم وإمامها في زمانه: الآبلي وقد أطرى ابن خلدون في كتاب سيرته هؤلاء الأشياخ وأشاد بأفضالهم[1].

لقد تفوق في تلقي العلوم والمعارف عن أساتذته. فشهد له هؤلاء بذلك الأمر الذي مكن الطموح من نفسه، إلى جانب حافز الوراثة. فطفق ساعيا طيلة حياته وراء المجد من طرفيه الرئيسيين: تبوء مراكز الحكم، والاستزادة من العلم والمعرفة. فكان مشدودا إلى اكتساب العلم، فبقي على اتصال بمراكزه ومصادره المتنوعة. فلم يشغله عنه تولي المراكز العامة.

فقد ذكر ابن خلدون عن نفسه أنه حين تولى الحجابة. وهي أعلى المناصب في الدولة، لأمير بجاية، كان يعمل في تدبير الملك صباحا، ثم يذهب إلى جامع القصبة بعدئذ ليقوم بالتدريس فيه أثناء النهار[2].

نشأة ابن خلدون وتأثيرها فيه:

إذا كانت الأفكار النظرية قابلة لأن تشد عن الحقيقة، فإن التطبيق العملي هو الحقل الذي توضع فيه الأفكار على محك التجربة لمعرفة علميتها من عدمها، وبالتالي فهو مقياس الحقائق والممارسة والتطبيق العملي المكثف في حياة ابن خلدون، صنعا الثروة العلمية الوافرة في تضمنها علمه الجديد.

من هذا المنطلق، نستطيع القول أن نشاط ابن خلدون كان متعدد الجوانب، شمل ميادين الإدارة والسياسية، والخطابة، والقضاء، وطلب العلم والبحث، والتدريس والتأليف . فقد وصل أحيانا إلى أعلى مناصب الحكم، في عهود ملوك عديدين، في دول كثيرة. لكنه في الوقت نفسه، تعرض إلى محن ونكبات متنوعة، مرات كثيرة. لقد تنعم بنعم القصور، لكنه ذاق مرارة الاعتقال والسجن أيضا. وقد دخل غمار الحياة العامة قبل أن يبلغ العشرين من عمره. فتولى كتابة السر، وخطة المظالم، وصار وزيرا، وحاجبا، وسفيرا، ومدرسا

1 – عبد الرحمن بن خلدون: التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، مرجع سابق، ص، 18-68.
2 – المرجع السابق: ص، 105.

وخطيبا. وكل ذلك في سلسلة من الحوادث والمشاكل، وبين ظروب من المنافسات والمخاصمات. ذلك لأن طموحه لم يكن ليقف عند حد[1].

لقد كانت رؤية ابن خلدون، لشؤون الحكم عامة شاملة. فقد راقب هذه الشؤون من الخارج، حيث الرعية وهمومها. وراقبها من الداخل، حيث تصنع القرارات وتوجه الأمور العامة. فوقف على حقائقها كاملة ذلك أن المعرفة بالشيء لا تكون كاملة. إلا بإحاطته من الداخل والخارج.

وابن خلدون كان على علاقة بالبيت الذي يحصل فيه صنع قرارات الحكم. كما كان على معرفة بما يتضمنه هذا البيت من داخله. لكن، وعلى اعتبار أنه لم يكن صاحب هذا البيت. فكان بإمكانه معرفة ما يحيط به وما يجري حوله، والوقوف على قوة الجذب فيه، وبإمكانه معرفة قوة الدفع فيه.

ولعل عناصر هذه النظرية بدأت تتجمع لدى ابن خلدون، وهو في هذا البلاط الذي يختصر المجتمع المغربي الغارق في الفوضى، والذي يشكل حقلا لدراسة شؤون الحكم، من حيث الأسس التي يقوم عليها، والسبل المتبعة للوصول إليها. وهذه الأمور لا تخفى علي ذكائه الوقاد وثقافته الغزيرة، وإن كان لم يزل في بداية تجاربه العلمية والعملية. ومهما يكن من أمر، فإن هذه الأحداث التي جرت على مرأى منه وتحت رقابته، حملت إلى ذهنه دروسا خصبة في مادتها، ومن شأنها إذا تكررت أن تكون مفاهيم عامة تصلح لبناء نظرية متكاملة قائمة على أسس ثابتة[2].

فإن ملاحظة الواقع وهو يتبدى لحواسنا في سلسلة من الظواهر، تضع الإنسان عند أولى مراحل البحث العلمي، وتذهب به إلى أول خطوة من خطوات التفكير العلمي، لأن الملاحظة الدقيقة والتجارب المستمرة، تجبر هذا الواقع على أن يبوح بأسراره ويكشف عن أوجه الشبه بين المختلفات من عناصره.

من هنا كانت الملاحظة والتجربة أهم ما يميز الاتجاه العلمي، فضلا عن أن الملاحظة تعد أولى مراحل المنهج الاستقرائي قبل مرحلة النظر ومرحلة البرهان.

---

1 ــ حسن الساعاتي: علم الاجتماع الخلدوني، دار النهضة العربية، بيروت، 1981، ص، 21.

2 ــ لؤي صافي: أعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، دار الفكر، بيروت، 1998، ص، 275 – 283.

لذلك، نجد ابن خلدون يحدد مصدرين من مصادر جمع الشواهد بصفة عامة، لأي باحث، وكمقدمة ضرورية لأي علم من العلوم، بل وحتى لاكتساب المعرفة بالنسبة للمناحي السلوكية البشرية المختلفة.

- المصدر الأول: وهو التجربة الشخصية، والاحتكاك بضروب الواقع المختلفة، "و يستفيد كل واحد من البشر القدر الذي يسر له فيها، مقتنصا له بالتجربة في معاملة أبناء جنسه، حتى يتعين له ما يجب وينبغي فعلا وتركا"[1].

- المصدر الثاني: هو المعارف العلمية المكتسبة من قبل، وذلك حتى لا يبدأ الإنسان من فراغ: "فيستغني عن طول المعاناة في تتبع الوقائع واقتناص هذا المعنى من بينها"[2].

وبوجود هذا النص الأخير في المقدمة دليل على أن العلامة ابن خلدون قد قال بوجود مستويات المعرفة العلمية وهما: المعطيات المباشرة والحقائق السابقة، وهذا ما تؤكده الأبحاث الحديثة في علم المناهج[3].

المصادر الدينية:

من المفيد أن نشير هنا إلى ما ذهب إليه جوج سارتون SARTON(G) وهو أحد كبار مؤرخي العالم في النصف الأول من القرن العشرين إذا يقول: "لكي نفهم ابن خلدون، يجب أن نضع في أذهاننا خلفيته الدينية، وفي هذا الصدد يمكن أن يقال أن أسس أفكاره لم تكن اجتماعية بل دينية[4].

إن سارتون لم يفطن إلى الأهمية البالغة لتلك العبارة، ولعله يقصد بها أن يقلل أو ينفي أصالة ابن خلدون العلمية، فيبدو كأنه مفكر لاهوتي أتي بالأسس النظرية لفكره من نبع ديني خالص مما يبتعد به عن مجال البحث العلمي أو حتى مجرد إمكانه بجدوى الموضوعية في مجال البحث الاجتماعي.

---

1 ــ عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، تحقيق عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، بيروت، 1967، ص، 1113.

2 ــ المرجع السابق، ص، 1113.

3 _ Tavanec (p. v) Problemes of logic of scientific knowledge, Holland, 1970, p, 409.

4 _ Sarton (G) ; Introduction of the history of science, Baltimore, 1948, V, III, pp, 1772- 1775.

ابن خلدون والقرآن الكريم:

هناك حقيقة بارزة، وهي أن من كان تكوينه العلمي إسلاميا بحتا كابن خلدون فإن المعارف الإسلامية، وعلى رأسها القرآن الكريم، تكون حاضرة في ذهنه حضورا كاملا، يجول فيها فكره محللا ومؤلفا، ويخرج من هذه العملية الفكرية المركبة، بتنظيرات سليمة وأحكام صائبة. ومهما يكن من شيء، فإن الأمر الذي ينبغي بيانه في هذا الصدد، وهو أن ابن خلدون قد وضع في اعتباره القرآن مصدرا أساسيا ورئيسيا يقتبس منه ما يعنيه، في فهم الظواهر الاجتماعية، وصياغة نظريات وإقامة أدلة، ودعم حجج، وبناء براهين[1].

فالدارس لسيرة ابن خلدون والمتمعن في نظرياته الاجتماعية، يجد أنه أحد تلاميذ مدرسة القرآن العظيم، بل أنه التلميذ الوحيد الذي استفاد من الإشارات القرآنية باكتشاف علم جديد في مجال العلوم الإنسانية، لم يسبقه إليه أحد. فكان له الفضل بأن نهج السبيل للباحثين العرب، وأوضح لهم الطريق لفهم المجتمع العربي وتفسيره بأداة عربية خالصة من الناحيتين المنهجية والموضوعية.

عند تناول حسن الساعاتي قاعدة السبر والتقسيم من بين قواعد المنهج في مقدمة ابن خلدون، تعرض لنقاط أساسية متعلقة بمراتب الفكر في المقدمة، وجولان الفكر في الذهن، والاستبطان الاجتماعي، والسبر والتقسيم، ثم كيفية كتابة المقدمة، وهي نقطة بالغة الأهمية جعلته يناقش آراء من تعرضوا لها للكشف عما تضمنته من سير ولغز. وقد انتهى من المناقشة إلى أن :"وحقيقة الأمر، كما هو ثابت في مقدمة ابن خلدون ذاتها، أنه، كما سبق أن ذكرنا، وقد وصل إلى علمه الاجتماعي الجديد متأثرا، إلى حد كبير، بتدبره الاجتماعي للقرآن والحديث، وباهتدائه بمناهج البحث لدى من سبقه من جهابذة الفكر الإسلامي"[2].

وتدعيما لهذا النص، نتناول الآيات القرآنية التي اقتبسها ابن خلدون في تنظيراته الاجتماعية، إما كأدلة على صحة آرائه، وإما كقواعد أرسى عليها بناء نظرياته، وذلك على سبيل المثال لا الحصر.

---

1 ــ حسن الساعاتي: أصول الاجتماع في القرآن، مجلة كلية العلوم الاجتماعية، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1977، عدد 1، ص، 15 – 19.

2 ــ حسن الساعاتي: علم الاجتماع الخلدوني، مرجع سابق، ص، 161.

لقد اقتبس ابن خلدون من القرآن الكريم آية يدلل بها على الانفراد بالحكم والمجد، وهي : "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"[1]. فالملك ظاهرة من ظواهر العمران في المجتمع، ولا بد أن يتم لواحد من المالكين، يعقد له النصر على غيره ممن ينازعونه عليه، وهكذا يؤخذ من الضعيف إلى القوي.

وفيما يتعلق بتغلب العصبيات بعضها على بعض، يقول ابن خلدون:"ثم أن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة، فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها، تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى، وإلا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع"[2]. وهنا يقتبس الآية القرآنية التالية: "و لولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض"[3].

وهكذا يكون القرآن بالنسبة لعلم الاجتماع الخلدوني ينبوع أفكار وقوانين ونظريات اجتماعية، وفي الوقت نفسه مصدر استدلال وتعليل وبرهان.

ابن خلدون وعلوم الحديث:

لا يقل أثر الحديث النبوي، عن الأثر الذي خلفه القرآن الكريم في فكر ابن خلدون. تذكر المصادر أنه كان راسخ القدم في علوم الحديث بمختلف أنواعه[4]، وإن لم يصل إلى الشأن الذي وصل إليه في فروع العمران البشري.

وتشهد بذلك تلمذته على شيوخ فقهوا علوم الحديث، فأخذ عنهم أهم ما ألف فيها، ووعي مناهجهم فاستلهم أبعادها ومراميها، فانطلق منها لكنه تجاوزها تمشيا مع روح عصره. ويبدو أن ابن خلدون قد أراد أن يحول منهج علماء الحديث إلى نقد عقلي يتجاوز فيه هدفه السابق والمتمثل في ضبط الرواية من خلال السند، فنقله من ساحة الأحكام الإيمانية إلى تقرير الوقائع. فسلب منه بعض صلاحياته السابقة في عصوره القديمة، حيث كان كافيا للحكم على صحة الأخبار الشرعية.

---

1 ــ آية 22 من سورة الأنبياء.

2 ــ عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص، 609.

3 ــ آية 25 من سورة البقرة.

4 ــ مصطفى الشكعة: الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1992، ص، 46 –47.

وقد عملت أصول هذا المنهج على إيقاظ حسه النقدي، فترسخ في فكره أن مجموعة الصفات النفسية التي يتمتع بها الراوي كفيلة بتحديد صحة الخبر. وقد اطلع ابن خلدون على صحيح مسلم واعتنى به، ونفذ من خلاله إلى تلك العملية الدقيقة في النقد، ونعني بها التمييز بين الصحيح والخطأ في الروايات التاريخية، ولكنه نقل هذه المفاهيم من أصولها الدينية إلى المفاهيم الاجتماعية[1].

ونستطيع أن نتأمل مدى إفادة ابن خلدون من الحديث النبوي الشريف منهجا ومادي. لقد عدد ابن خلدون الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار وحصرها فيما يلي[2]:

- التشيع للآراء والمذاهب
- الثقة بالناقلين، وما يلازمه من توهم الصدق
- الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع
- تقرب الناس لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال.

إلا أنه يرى أن أهم الأسباب وأخطرها على الإطلاق هو جهل المؤرخ بطبائع الأحوال في العمران.

لقد رأى أن أسباب الفساد الواردة من جهة الناقلين يمكن التغلب عليها بالتعديل والتجريح، وذلك بتزكية الرواة ودراسة شخصياتهم واتجاهاتهم المذهبية وميولهم العقائدية والسياسية، أما الأسباب التي من الجهل بطبائع العمران، فقد انتدب نفسه لإصلاح هذا العيب بتحليل طبائع العمران البشري، حتى يمكن للمؤرخ أن يمتلك القاعدة الواقعية التي يمكن أن يقيس عليها صدق الأخبار من كذبها.

من ناحية المادة، اعتمد ابن خلدون على الحديث النبوي في استمداد كثير من آرائه أو في تدعيمها به، سنكتفي ببضعة منها فقط، للتدليل على صحة هذا الرأي.

من الأحاديث الرئيسية التي استند إليها في مقدمته ما يلي: "ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه" الذي يستشهد به على ضرورة العصبية لنشر الدعوة الدينية[3].

---

1 ــ ليلى شعبان رضوان: ابن خلدون ناقدا، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة تشرين، 1993، ص 14 – 15.

2 ــ عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص، 409.

3 ــ المرجع السابق، ص، 638.

و"كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه"، الذي يبرهن به أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى، كانت مهيئة لقبول ما يرد عليها أثناء التنشئة، وما ينطبع فيها من قيم وعادات وأفكار خيرة أو شريرة[1].

ابن خلدون وأصول الفقه:

إذا تركنا علوم الحديث وأثرها في فكر ابن خلدون، ونظرنا في علم أصول الفقه لألفيناه أحد الأصوليين الذين تبنوا القياس الفقهي ليحكم في شيء ما حكم ما لم يأتي به نص، من خلال رؤية ترتبط أوثق ارتباط بتشابه الماضي بالحاضر، وارتباط الأسباب بمسبباتها...إلخ.

وقد استخدم علماء المسلمين القياس للاستدلال في بحوثهم. فعلماء أصول الدين قد استخدموه للاستدلال به في العقليات ليصوروا به حججهم، وعلماء أصول الفقه توسلوا به في الشرعيات ليستنبطوا به أحكامهم. ويرجع الأصوليون القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على قانونين هما: العلية، وقانون الإطراء في وقوع الحوادث[2].

ولقد استخدم ابن خلدون القياس قاعدة رابعة من قواعد منهجه للاستدلال على صحة آرائه الاجتماعية والبرهنة على قوانينه التي كونت الدعائم الأساسية لعلمه الاجتماعي.

من هذا المنطلق، نجد ابن خلدون يبرهن على صحة أحكامه باللجوء إلى القياس في شتى أشكاله. ومن الأمثلة الواضحة على ذلك قوله في البرهنة على أحد قوانينه الاجتماعية "في أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة"[3]، إلا أن الدولة بلرفه وكثرة التابع كثرت من إعدادهم. وعلى النسبة في أعداد المتغلبين لأول الملك يكون اتساع الدولة وقوتها. وأما طول أمدها أيضا فعلى تلك النسبة أيضا، لأن عمر الحادث من قوة مزاجه، ومزاج الدول إنما هو بالعصبية، فإذا كانت

---

1 ــ المرجع السابق: ص، 582.

2 ــ الزركشي: البحر المحيط، دار الكتب العربية، القاهرة، د، ت، ص، 125.

3 ــ عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص، 644.

العصبية قوية كان المزاح تابعا وكان أمد العمر طويلا، والعصبية إنما هي بكثرة العدد ووفوره[1].

ويعرض عدم القياس في تمحيص الأخبار والروايات، أو المعطيات الاجتماعية بوجه عام، للزلل والخطأ، ويقول ابن خلدون في ذلك: "و كثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأيمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا وسمينا، لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سيروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا على الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط"[2].

ولعل أوضح مناظرة برهانية في المقدمة اعتمد فيها ابن خلدون على قياس الغالب على الشاهد . تلك التي أوردها في سياق شرحه قانونه الخاص بآثار الدولة وأنها على نسبة قوتها في أصلها. فهو يجزم بأن المباني الهائلة كديوان كسرى الذي شيده الفرس، وبلاط الوليد بدمشق، وجامع بني أمية بقرطبة، والأهرامات بمصر، إنما كانت بالهندام واجتماع الفعلة وكثرة الأيدي عليها"[3].

المنهجية الخلدونية في التنظير الاجتماعي:

دون أن نقلل بأي شكل من الأشكال من غيرة ابن خلدون على الإسلام وميله إلى ربط مثله العليا ومبادئه باستدلالاته الدنيوية، فإن إعادة دراسة المقدمة تكشف أن التجاءه إلى الأساليب المادية في معالجة الحياة الواقعية، ليس أقل أهمية من أسلوب معالجته التقليدي للجوانب الروحية للحياة والوجود.

رغم اختلاف العلماء في الحكم على أسلوب فكره ومنهجه، فإنهم أجمعوا على بعض النقاط التي تميز علم العمران الجديد. وهذه النقاط لتي لم يختلف عليها أحد من العلماء المتزينين هي: عمق وأصالة الأسلوب الذي انتهجه في دراسة المعلومات الاجتماعية

1 ــ المرجع السابق، ص، 645 – 246.
2 ــ المرجع السابق: ص، 662 – 663.
3 ــ المرجع السابق، ص، 669 – 670.

والتاريخية والتي كانت ميدانا خصبا لدراسات سابقة متعددة تنقصها المعالجة المنهجي[1]. اتجاهه العلمي الواضح والتزامه بالموضوعية وعدم التحيز، وأخيرا الطبيعة العلمية للاستنتاجات التي توصل إليها.

فإذا كان معظم العلماء قد أثنى كل بطريقته ومن زاوية اهتماماته على علم العمران الجديد الذي ألفه ابن خلدون، لماذا إذن نجد صعوبة في العثور على حد أدنى من الاتفاق على الصفات العامة التي تميز فكره، كما هو الحال في تصنيف المفكرين وتعريفهم طبقا للطابع الغالب والمميز في كتاباتهم؟ هل يعني ذلك أن أسلوب تفكيره ومنهج العلم الجديد يفتقران إلى خط واضح وطابع مميز؟

في رأينا هناك أربعة فروض أساسية يستند إليها منهج ابن خلدون:

- التعليل الاقتصادي الاجتماعي
- التفسير المادي لبعض عناصر العمران
- العلاقة الديناميكية بين الأسباب والنتائج
- التعليل الثنائي

بخصوص الفرض الأول: استخدم ابن خلدون أسلوب المعيشة كمعيار أساسي في التفرقة بين شكلي المجتمعين الأساسيين اللذين لاحظهما في جولاته الواسعة وهما: مجتمع البداوة[2]، ومجتمع الحضارة. والأول يستنفذ أفراده طاقاتهم في إشباع حاجات الحياة الضرورية عن طريق الصيد أو تربية الماشية أو الزراعة. وبمجرد انتقال أفراد مثل هذا المجتمع البدائي من حياتهم البدوية الصعبة إلى حياة المدينة السهلة وتغير معيشتهم ، فإن كل صفاتهم وطبائعهم تتغير بالتالي.

ويتبين من هذا أن وسائل المعيشة التي يستخدمها الإنسان تلعب دورا هاما في تمييز ابن خلدون بين مجتمعي البداوة والحضارة. فأسلوب المعيشة، وتقسيم العمل والتخصص، ودور العمل في تحديد قيمة المنتجات أنه يمثل الأساس الذي ارتكزت عليه آراؤه في المسائل الزمنية. وهو اتجاه يدخل في اعتباره التأثيرات المتبادلة للعوامل الاقتصادية والسياسة

1 – Sorokin (P) : Society, Culture, And Personality, New York, 1962, p, 20.

2 – Mahdi (M) : Ibn khaldun's philosophiy of History, London, 1957 ; pp, 193 – 194.

والاجتماعية. أي أن الطريقة التي تتبعها الجماعة في التكسب والعلاقات الاجتماعية المتشابكة التي تترتب على ذلك وهي التي تكون في نظره هيكل العمران البشري[1].

بخصوص الفرض الثاني: يمكن ملاحظة العنصر العقلاني على كتاباته من التجائه إلى الاستقصاء العقلي بشكل واقعي وليس بأسلوب أفلاطوني للتحقق من صحة المعلومات التاريخية. وتشتمل المقدمة على عدة أبحاث في هذا الموضوع نذكر منها:

استخدم ابن خلدون في بحث من بحوثه معيارا ديموغرافيا ليدحض رواية المؤرخ الإسلامي المسعودي الذي نقل دون تحقيق قصة جيش بني إسرائيل. فقد قال المسعودي أن موسى عليه السلام قام يعد جيشه في الصحراء فوجده يتألف من ستمائة ألف جندي مع استبعاد الأطفال والشيوخ[2]. وأبدى ابن خلدون دهشة كبيرة إذ أنه إذا كانت كل الروايات التاريخية والدينية تقدر عدد اليهود الذين دخلوا مصر بسبعين، فكيف يمكن أن يتضاعف عددهم بهذا الشكل غير المعقول خلال إقامتهم في مصر فترة لا تتعدى مائتين وعشرين سنة.

لجأ ابن خلدون في بحث ثان إلى معرفته السابقة بالحملات العسكرية ليعلن شكه في إمكان قيام جيش قوي كبير مثل جيش التبابعة ملوك اليمن بعبور المساحات الشاسعة التي تمتد من اليمن إلى شمال غرب إفريقيا دون أن يتقابل أو يلتحم في طريقه بقوى معادية على الأقل للحصول على المؤن اللازمة[3].

تصور هذه البحوث مدى تأثير العنصر العقلاني على كتاباته، ويؤكد ذلك النتيجة التي وصل إليها من أن العقل البشري يمكنه التمييز بين طبيعة ما هو ممكن وبين المستحيل وبذلك يتقبل الأشياء أو الأحداث التي تقع في حيز الممكن والمعقول ويرفض ما عداها.

بخصوص الفرض الثالث: يلاحظ الدارس للمقدمة أن ابن خلدون لم يقدم تفسيراته الاقتصادية بشكل جامد. ولإثبات ذلك سنستشهد بتحليله للظواهر إلى أسباب ونتائج كواحدة من أساليبه الجديدة التي طبقها في دراسة العمران البشري والحياة السياسية.و

---

1 ــ عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص، 1273.

2 ــ المرجع السابق، ص، 365.

3 ــ المرجع السابق، ص، 367 - 370.

رغم أن تحيله كان رائد في هذا المجال، فإنه لم ينظر إلى الأسباب والنتائج نظرة إستاتيكية، كأن يظن مثلا بأن الأسباب، تظل دائما أسباب والنتائج دائما نتائج . إن المغزى الحقيقي لمنهج ابن خلدون لا يمكن فهمه تماما ما لم يتم الكشف عن علاقة عامل إضافي وديناميكي بموضوع البحث.

ومن الأمثلة المتعددة التي يمكن أن تشرح مثل هذا التفاعل هو العلاقات المتشابكة التي تربط بين طريقة المعيشة وأسلوب الفكر وانتشار العلوم[1]. فكل تطور مادي يأتي معه برد فعل مماثل في العلاقات الاجتماعية. وقد سبقت الإشارة إلى أن هذا التطور المادي سيؤدي إلى زيادة في المهن وفي تقسيم العمل، وكل مهنة تؤثر في النفس والذهن وتفتح آفاق العقل. ويشجع هذا على زيادة انتشار العلوم وازدهارها . فإذا كان تقدم العلوم والمعرفة هو نتيجة لسبب مادي، فإن نفس هذه النتيجة تلعب دور السبب في مرحلة أعلى هي تغيير وتهذيب أسلوب التفكير. ولا تتوقف سلسلة ردود الفعل المتبادلة عند هذا الحد لأن الفكر المتطور الذي جاء نتيجة لتفاعل سابق يلعب الآن دور السبب فيصير حافزا على إشباع حاجات مادية جديدة.

بخصوص الفرض الرابع: نشير بداية إلى ظاهرتين يمكن ملاحظاتهما من خلال مناقشاتنا السابقة

– الأولى: إن ابن خلدون في تناوله للمسائل الإيمانية ودور الدين في العمران. كان يلجأ إلى القرآن الكريم والسنة النبوية ليستلهم منهما الإجابة على ما يعن له من موضوعات.

– الثانية: أنه فيما خلا هذا الميدان كان يطبق الأسلوب العقلاني ليفسر كافة الظواهر ذات الطبيعة الزمنية.

ولكن الأهم في نظرنا هو أنه لم يطبق هاتين الطريقتين من طرق المعالجة بشكل جامد أو في عزلة تامة عن بعضهما وإنما استعان أحيانا بهما معا وفي نفس الوقت لإثبات ظاهرة واحدة من الظاهرتين اللتين أشرنا إليهما الآن.

---

1 ــ المرجع السابق، ص، 1124.

وفي المقدمة أمثلة كثيرة على ذلك منها مثلا رأيه حول عودة المسيح أو المهدي[1]، وهو رأي لا يمكن إدراجه تحت أي من الطريقتين المشار إليها. فمن ناحية يسلم ابن خلدون بوجهة نظر الدين بشأن عودة المسيح ويعتبرها حقيقة غير قابلة للمناقشة. ومن ناحية أخرى فهو لا يكتفي بمجرد التعليل الديني للموضوع، بل يعبر عن عدم رضائه عن الخرافات التي يلصقها البعض به ويطبق نتائج دراساته فيضع ثلاثة شروط مادية يرى أنه لابد من توافرها لعودة المسيح وهي ضرورة ظهور بين جماعة قوية تلم شملها قوة العصبية لتشد أزره، وأن يكون متمتعا بصفات الزعيم حتى يستطيع تحقيق أهدافه، وأن يولد في ظروف تؤدي إلى بناء دولة قوية.

التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي:

شرحنا في مستهل هذا البحث كيف أدت التفسيرات الجزئية للمنهج الخلدوني، إلى صعوبة التوصل إلى حد أدنى من الاتفاق على الملامح الأساسية لهذا المنهج والأسس التي ينبني عليها رغم الكتابات القيمة التي تعرضت للموضوع وخاصة في السنين الأخيرة. وبعد مناقشة الفروض المنهجية السابقة لعلم العمران، نستطيع التقدم بإجابات متوازنة، نتمكن من خلالها الوقوف على حقيقة هذا المنهج.

فمثلا إذا قصرنا دراستنا لكتابات ابن خلدون على العلاقة المتبادلة بين الدين والمجتمع فان النتيجة التي سنخرج بها هي انه مفكر صوفي، وبالمثل إذا قصرناها على تفسيراته الاقتصادية أو حججه المادية الكثيرة التي استعان بها فإننا سنعتقد انه مفكر مادي. وحيث أننا لا نستطيع أن نلجأ إلى مثل هذا التحليل، لأن المفكر الذي نتعرض لمنهجه بالدراسة هو نفسه الذي طبق كلا من الأسلوبين المشار إليهما. فانه يصبح من غير المأمون قحم منهجه بأي من هذين التعميمين المتطرفين المشتقين كل على حدة من أسلوب معالجة يبدو ثنائيا في الظاهر. لهذا فإننا لا نستطيع القول إن منهجه يستند فقط إلى أساس ديني كما لا نقدر على فهمه بأنه مادي. والاستنتاج الصحيح الذي يمكن أن نخرج به من كل مناقشاتنا هو أنه منهج مركب وجديد يضاعف من قيمته وأصالته.

---

1 ــ المرجع السابق، ص، 895.

ليس من العسير أن ندرك من قراءتنا للنصوص الخلدونية بان التوازن عند صاحب المقدمة مبنى على القاعدة المتينة التي هي تثبيت الفكر الديني من صميم المنهج الديني، وإثراء المباحث العلمية بالمنهج التجريبي، وأعني هنا تجربة التاريخ لا بالعقلانية الصورية التي يتعشقها الحكماء. وفي التقاء المعارف الدينية العلمية تساند لا يرمي إلى الإدماج ،و لكنه يقصد التقاء الحقائق دون غائية فلسفية مسبقة، إلا ما يقره الحدس العمراني، بشأن وحدة الظواهر الإنسانية وشمولية قوانين الحياة، ويبدو جليا للباحث أن جذور الثقافة الخلدونية ليست ذات طابع عالمي بقدر ما هي إسلامية من صميم المعارف الإسلامية المعمقة بالاجتهاد والنقد. وإذا ما احتيج إلى مقارنتها بالتجارب السابقة فإننا نقول بأنها أغنى التجارب الفكرية في تاريخ الإسلام، لأنها عرفت كيف تلحق كل نوع من المعرفة بأصوله الاجتماعية والتاريخية، وفرزت المعرفة العلمية العالمية فرزا صحيحا مما علق بها من شوائب المعتقدات المتذرعة بالحكمة وهذا ما لم يبلغه أحد من قبله، رغم المحاولة الشيقة التي قام بها الغزالي وابن تيمية في تطهير العقيدة الدينية من شوائب الفكر اليوناني.

ومن الواضح في الفكر الخلدوني انه ينطلق من النظرة الإسلامية الوحدوية إلى الكون والحياة. ولا يرى في العالم الإنساني ازدواجية فاصلة بين الروح والمادة، كما حصل ذلك عند الكثير من المفكرين المسلمين المتأثرين بالازدواجية اليونانية في هذا الميدان.

و لا تعني هذه النظرة الوحدوية ميلا خاصا إلى المادية كما يراه بعض الباحثين في الفكر الخلدوني، ومهما يكن التطرف في تقديم المشاهدة والتجربة الملموسة على الانسياق مع العقليات، فان صاحب علم العمران يبقى متمسكا بروحانية نوعية هي بالضبط تلك الروحانية الإسلامية التي تتصور، الوجود في نظرة إجمالية انسجامية بين الله والطبيعة والإنسان، وتمتاز الروحانية الإسلامية بتفاؤل خاص يكمن في هذا الانسجام الذي يتعدى جدلية الطبيعة والحياة إلى ما وراء المدركات المادية التي يجهلها العقل وينيرها الوحي بنوعيته الخاصة من المعرفة التي ترقي الإنسان إلى ما فوق المحسوس وتفتح له أبواب التوحيد.

مؤشرات دالة على مدى انتشار الثقافة العلمية في الجزائر

د. عبد الكريم بن أعراب

جامعة منتوري _قسنطينة

المقدمة:

للتطورات السريعة التي عرفتها البشرية، نتيجة انفجار المعارف وكثافتها من جهة والنهضة العلمية والتكنولوجية، التي تبهرنا يوميا وتضعنا أمام تحديات صعبة، من جهة أخرى، حتمت على مختلف البلدان أن تبحث عن آليات لتقويم مدى مواكبة مجتمعاتها لسيرورة هاته النهضة العلمية.

أضحت الثقافة العلمية معيارا يقاس به مستوى تطور الشعوب والأمم. في البلدان التي تتصدر طليعة الاقتصاد العالمي لوحظت المكانة المرموقة للعلم الذي أصبح أهم محدد لنوعية الحياة قبل العوامل الأخرى كالأرض والماكنات والعمل. راهنت هذه البلدان على التكنولوجيا واستغلال براءات الاختراع وخلق ملايين مناصب الشغل في مختلف التخصصات.

البلدان الطامحة في النمو لا تزال بعيدة عن مستوى البلدان المتطورة، لتحسين وضعها ومحاولة اللحاق بالركب، فرض عليها أن تبذل مزيدا من الجهد لتقوية قاعدة المعارف، بالاستثمار في حقل التربية واستعمال التكنولوجيا الحديثة، قصد الحصول على العلم ونشره. هذه البلدان المعروفة بالبلدان المتثاقلة سيتجاوزها الزمن ويصعب عليها تدارك ما فاتها وبالتالي ستعاني كثيرا لإيجاد حلول مقبولة للانعكاسات الوخيمة التي تسببها حالتها على آفاق التنمية.

لقياس درجة التحصيل العلمي أجرت البلدان التابعة لمنظمة التعاون الاقتصادي (OCDE) مؤخرا تقويما شاملا ضمن برنامج يهدف إلى تقويم مدى إمكانية الشباب ذوي السن 15 سنة وكيف هم مهيئون لمواجهة الحياة الحقيقية ورفع تحديات المجتمع.

من بين المحاور الأساسية للبرنامج الذي عرف باسم (PISA ،2000)، مسألة الثقافة العلمية. ومدى انتشارها في وسط فئة الشباب. نتائج البرنامج العالمي مكنت من تصنيف 28 دولة عضو في المنظمة بالإضافة إلى 4 بلدان غير عضوة وهي البرازيل، روسيا، ليتوانيا، وليشتنشتاين.

لعل أهم ما يلفت الانتباه هو التصنيف الحاصل عن اختبارات البرنامج الذي أعطى المرتبة الأولى لكوريا متبوعة باليابان ثم فنلندا وبعدها المملكة المتحدة، تليها كندا في المرتبة الخامسة. أما فرنسا فقد احتلت المرتبة الثانية عشر والولايات المتحدة المرتبة الرابعة عشر. هذا الترتيب فاجأ المختصين وحرك حكومات البلدان القوية التي كانت تعتقد أنها تحتل الصدارة لمعرفة الأسباب واتخاذ التدابير اللازمة ونهج سياسات بديلة.

وضعت فرنسا مثلا برنامجا طموحا لتعميم الثقافة العلمية، حيث أنشأت جامعة كل المعارف سنة 1999 التي وضعت برنامجا يشمل تقديم 366 محاضرة يوميا خلال سنة 2000، ثم سلسلة محاضرات أسبوعية خلال عام 2001. طبعت كل المحاضرات في 3 مجلدات وتعكف على تدوين وتسجيل وبث المحاضرات في مختلف الوسائل السمعية البصرية (بن أحمد، 2002).

حاول العالم العربي أن يستفيق من سباته بوضعه خطة حول استراتيجية تطوير العلوم والتقانة في الوطن العربي أقرها المؤتمر العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم سنة 1987 (بن الأشهر، 2002). لكن هذا الموضوع لا يزال بعيدا عن الطموحات المعلنة. اجتماع الخبراء في تونس (26-2002/02/28)، كان موضوعه نشر الثقافة العلمية والتقانية اتبع باجتماع خبراء لممثلي الدول عقد في القاهرة (28-2002/10/30)، لوضع ملامح الإستراتيجية العربية لنشر الثقافة العلمية والتقانية في البلدان العربية (أليكسو، 2003).

الجزائر من بين البلدان العربية التي تضع دوريا ضمن سياساتها طموح ترقية الثقافة العلمية، وهو ما نقرأه في مختلف البرامج السياسية. لكن الواقع يبدو أنه لا يزال بعيد عن الطموحات بالرغم من المؤشرات الكمية المنجزة في مجال التعليم والتربية بمختلف مستوياته وتخصصاته. والسؤال يبقى مطروحا فيما إدا كانت هده المؤشرات كافية ودالة على مدى نشر الثقافة العلمية. حتى تتولد لدينا فكرة عن هذا الموضوع حاولنا معرفة مدى انتشار الثقافة العلمية في المجتمع الجزائري بإجراء بحث ميداني في بعض ولايات الوطن بالاعتماد على المنهجية المقرة من طرف منظمة الأليسكو فيما يتعلق بالأسئلة المطروحة والعينة

المرجوة. تعطينا هذه الورقة العلمية نتائج الدراسة بعد طرح إشكالية الثقافة العلمية ولماذا تهتم بها الشعوب حاليا.

1- مفهوم الثقافة العلمية:

نتناول، دون الغوص في المفاهيم، وبإيجاز مفهوم الثقافة العلمية التي تعرف على أنها "القدرة على تبني فكر علمي (OCDE, 2001)، الثقافة العلمية هي إذن القدرة على استعمال المعارف العلمية، معرفة الأسئلة واستخلاص الاستنتاجات المبنية على الوقائع قصد فهم العالم الطبيعي واتخاذ قرارات بشأنه وكذلك فهم التغيرات التي نتجت عن النشاط الإنساني.

هذا التعريف يستدعي التذكير أن الفكر العلمي ليس حكرا على العلماء فقط إنما يشمل كل المواطنين. لعل العلاقة بين المواطنين والثقافة العلمية تمر من خلال إدخالها في المهارات العامة النافعة في الحياة. لذا فإن الأهمية لا تكمن في كون الفرد يحتاج دائما إلى معارف علمية مهمة بل المهم أن يكون الفرد قادرا على تبني الفكر العلمي تجاه الوقائع التي تواجهه.

الثقافة العلمية إذن تقيس قدرة التلاميذ أو الأشخاص على استعمال المعارف العلمية وحل المشاكل المطروحة بطريقة علمية وهو ما يبين العلاقة بين مفهوم الثقافة العلمية التي غالبا ما تتمحور حول ركائز ثلاثة: 1- المصطلحات العلمية، 2- السيرورة العلمية، 3- الوضعيات أو الحالات العلمية.

المهتمون بقياس مستويات الثقافة العلمية يبحثون عن العلاقات الممكنة بين مستوى الثقافة العلمية والمنظومة التعليمية، وكذلك مؤشرات أخرى كالظروف الاقتصادية ومتوسط الدخل الفردي الوطني ومتوسط الإنفاق في التعليم على التلميذ الواحد.

وصل عدد المؤشرات المستعملة لقياس مستوى العلم والتكنولوجيا في بلد ما إلى 126 مؤشرا، أعيد النظر فيها من طرف منظمة التعاون الاقتصادي عام 2002 لتضع مجموعة جديدة مؤلفة من 56 مؤشرا (OCDE, 2003)

كثيرا ما تفاجئنا نتائج الدراسات عن علاقات لا ننتبه إليها خاصة عند وضع السياسات وإعداد البرامج. طرح موضوع الثقافة العلمية يمر حتما من خلال تعريف العلم

والتفكير العلمي وربما حتى نموذج التفكير. لا يسعنا المجال للخوض في التعاريف، ربما خصصنا لذلك ورقة منفردة. ما يمكن استخلاصه هو أن الثقافة العلمية أصبحت خاضعة للقياس وطورت لذلك مناهج وأنساق. تنفق حاليا مبالغ كبيرة وترصد ميزانيات بكاملها للإطلاع على مدى انتشار الثقافة العلمية في المجتمع. لأن العالم القوي أدرك أهمية العلم تبين له أنه الوسيلة الوحيدة للرقي والبقاء والسيطرة.

ما يهمنا هو معرفة مدى انتشار الثقافة العلمية في المجتمع الجزائري ومن خلال النتائج فيما إذا كان للأموال المنفقة في حقل التربية مردود أم هي استثمارات عقيمة، وهذا ما نحاول الإجابة عليه في المباحث القادمة.

2- مدى انتشار الثقافة العلمية في الجزائر:

لمعرفة مدى انتشار الثقافة العلمية في الجزائر وجهنا نوعين من الاستبيانات. كان الأول موجه للهيئات المعنية وهي الجرائد والإذاعة والتلفزيون والجامعات. والثاني للمتلقين (وهم المواطنين العاديين)، هذه المنهجية اقترحت من طرف منظمة الألسكو وكان الهدف من ورائها توحيد العمل العربي.

بعد جمعنا للمعلومات والبيانات الواردة في الاستبيانات تحصلنا على النتائج الموالية:

21- نتائج الاستبيانات الموجهة لمسؤولي الهيئات:

تم توزيع الاستبيانات حسب النموذج المعد من طرف منظمة الألسكو وتلقينا الردود من مختلف الجهات لا سيما هيئة الإذاعة الوطنية بقسنطينة، التلفزيون الوطني (المحطة الجهوية بقسنطينة)، الجريدة اليومية الوطنية (النصر)، مسؤولي جامعتي العلوم الإسلامية والجامعة الوطنية في قسنطينة، وكذلك المكتبات الجامعية.

إن تحليل الردود مكننا من معرفة مدى اهتمام الدولة بنشر الثقافة العلمية لكون الهيئات المستجوبة عمومية تمثل عينة وطنية. نكتفي بمؤشر واحد طرح بشأنه سؤال عن المدة الزمنية المخصصة للثقافة العلمية، وكانت النتائج حسبما يبينه الجدول رقم 1.

الجدول رقم 1- المدة الزمنية المخصصة للثقافة العلمية.

	التلفزيون	الإذاعة
الزمن الأسبوعي	ساعتين (2)	3 ساعات

المصدر: نتائج الاستبيانات، مديرية التلفزيون، مديرية الإذاعة، قسنطينة.

إذا قارنا المدة الزمنية المخصصة للثقافة العلمية بمدة البث والإرسال، علما بأنها على مدار 24 ساعة، نجد أن النسبة بسيطة. هذا إذا اكتفينا بالجانب الكمي أما إذا حللنا محتوى البرامج التي تبث وترسل فالمسألة تحتاج إلى دراسة أخرى.

أما ما يتعلق بالسؤال الخاص بإمكانية وجود خطط نشر الثقافة العلمية والتقانية، كانت الردود كلها تؤكد على وجودها، سواء في إطار السياسات الهامة أو البرامج المعدة. لكن الحقيقة تبدو عكس ذلك وهو ما سنعرفه من نتائج الدراسة حسب الواقع.

22- النتائج حسب الواقع:

لكي نعرف مدى مصداقية الإجابات على الأسئلة قمنا بدراسة الواقع كما هو من خلال:

221- برنامج التلفزيون. القناة الوطنية الجزائرية تبث برامج على مدار 24 ساعة. من السادسة صباحا لغاية الثانية صباحا، تبث البرامج متعاقبة، ومن الثانية صباحا لغاية السادسة يعاد بث البرامج المقدمة في وقت سابق. يمكن أن نخلص إلى أن البث اليومي هو 20 ساعة أي 140 ساعة في الأسبوع تتوزع كما يبينه الجدول رقم2.

الجدول رقم 2- البرامج الرسمية المقدمة من طرف التليفزيون. **الوحدة: ساعة**

نوع البث	الثقافة العلمية	أشرطة	الأخبار	الحصص الترفيهية	المسلسلات	منوعات	الرياضة	الرسوم المتحركة	الأفلام
المدة	1.30	8.30	21	49	20	14	5	7	14

المصدر: البرنامج الشهري، مجلة الشاشة الصغيرة، التلفزيون الجزائري، 2002.

نلاحظ أن الوقت المخصص للثقافة العلمية هزيل لايتجاوز1.07 % من مدة الإرسال الأسبوعية. إذا قارنا هذه المدة بما تبثه القنوات المتخصصة في الدول القوية مثل قناة France 5 في فرنسا أو القنوات المصرية المتخصصة والتي باشرت البث في السنتين الأخيرتين تتولد لدينا فكرة واضحة عن مكانة الثقافة العلمية في القناة الوطنية الجزائرية التي تركز أكثر على البرامج الترفيهية والمنوعات والأفلام والمسلسلات والتي تستحوذ على 69.28 % من المدة الإجمالية للإرسال.

222- الوسائل المكتوبة والمسموعة

الوسائل المكتوبة رغم كثرة العناوين لا تهتم كثيرا بالأخبار الثقافية العلمية. من بين 80 عنوانا (ONS, 1996) منها 50 عنوانا تتعلق بالجرائد الحرة و37 عنوانا جرائد حكومية، لاحظنا أن صحيفة واحدة ملتزمة بنشر معلومات حول التكنولوجيا والمعلوماتية. ما تبقى من الصحف تهتم بالثقافة العلمية بشكل ظرفي وعشوائي لا يتعدى بعض المناسبات.

ما يقال على الصحف يقال أيضا على الإذاعات التي لا تخصص سوى وقت زهيد لمواضيع يغلب عليها طابع العموم.

223- المكتبات العمومية.

بالنسبة للمكتبات تجدر الإشارة إلى أنه ما عدا المكتبات الجامعية في الجامعات والمراكز الجامعية والمكتبة الوطنية بالجزائر العاصمة فإن المكتبات البلدية أصبحت معدومة، بالرغم من طموحات الجزائر في فتح مكتبة في كل بلدية خلال حقبة السبعينيات والتي اندرجت ضمن ما كان يعرف بالثورة الثقافية وهو الموضوع الذي أولاه الرئيس بومدين أهمية خاصة.

مع مطلع الثمانينيات خصصت ميزانية كبيرة لاقتناء الكتب، نظرا للموجودات المالية المتأتاة من ارتفاع سعر البترول، وأقيمت معارض متنوعة في مختلف الولايات أدت إلى ازدهار ملحوظ في تجارة الكتاب الذي تبنت الدولة فكرة تدعيم سعره. للتذكير ننبه أنه خلال الفترة 1981-1986 كانت الكتب الفرنسية والعربية تشترى في الجزائر ويعاد بيعها في فرنسا والبلدان العربية نظرا لتدني أسعارها. كما حاولت مختلف الهيآت الوطنية أن تستمر في تجسيد شعار مكتبة لكل بلدية.

أثرت الأزمة الاقتصادية الدولية لعام 1986 سلبا على الحركة الفكرية حيث توقف استيراد الكتاب نهائيا بما في ذلك الكتاب الجامعي، تلاه مباشرة التوقف المفاجئ لاستيراد وبيع المجلات التي غابت عن الأشكاك. بالمقابل لم تعوض العناوين التي كانت تباع بعناوين جزائرية متخصصة وهو ما أدى إلى نتوء فراغ رهيب استمر حتى نهاية التسعينيات.

بدأت عناوين المجلات والكتب تعود تدريجيا للمكتبات بعد تحرير الاستيراد لكن بأسعار مرتفعة، نتيجة تدهور سعر صرف الدينار. رئاسة الجمهورية تنوي إعادة إحياء فكرة مكتبة لكل بلدية وهو ما أعلن عنه رسميا في 16 أفريل 2003، وهو القرار الذي نتمنى تجسيده.

لكن التساؤل يبقى مطروحا حول الكتب المقتناة خلال عقدي السبعينيات والثمانينيات، أين ذهبت؟ كما يطرح السؤال أيضا حول أسباب غلق أو تحويل الفضاءات التي كانت مخصصة للمكتبات العمومية.

هذا ما تعلق بالمكتبات العمومية، أما ما يخص المكتبات الجامعية نحاول إلقاء ولو بعض الومضات عليها.

23- المكتبات الجامعية:

أصبحت نوعية المكتبة الجامعية معيارا تقاس به متانة الجامعة وقدرتها على انتشار الثقافة العلمية، من خلال العناوين المتنوعة والمحيّنة من جهة وسهولة اقتناء هذه العناوين من طرف طالبيها من جهة أخرى. كما يستعمل مؤشر مدى الإقبال على المكتبة لقياس فعاليتها.

المكتبة الجامعية في الجزائر مفتوحة لجمهور الطلبة والباحثين والأساتذة ومغلوقة للجمهور العريض من القراء. لكي تتولد لدينا فكرة عن أهمية المكتبة الجامعية في الجزائر نورد مثال مكتبات جامعة قسنطينة وهي من أهم الجامعات في الجزائر وبالتالي من خلالها يمكن تقديم صورة عن باقي المكتبات الجامعية عبر الوطن. لعل المؤشرات الكمية تزيدنا بيانا وهو ما يعكسه الجدول رقم 3:

الجدول رقم3 ــ مؤشرات كمية لمكتبات جامعة قسنطينة لعام 2000.

المعهد	عدد الطلبة	عدد الكتب	كتب/طلبة	مقعد للمطالعة	مقعد/ طالب
الهندسة المعمارية	1769	8047	4.54	70	0.04
علم المكتبات	788	1244	1.58	30	0.04
الكيمياء الصناعية	377	189	0.50	120	0.40
الكيمياء	283	1075	3.80	20	0.07
الحقوق	5950	4220	0.70	100	0.02
الإليكترونيك	606	1032	1.70	20	0.03
الهندسة المدنية	667	4936	7.40	70	0.10
الهندسة الميكانيكية	856	364	0.42	70	0.08
التغذية	437	404	0.92	100	0.20
الإعلام الآلي	1731	300	0.17	20	0.01
اللغات الحية	1950	2215	1.13	30	0.02
الآداب	2066	1800	0.87	30	0.01
الرياضيات	170	1468	8.63	20	0.10
الفيزياء	290	1010	3.48	20	0.07
علم النفس	894	2500	2.80	50	0.06
العلوم الدقيقة	1413	3264	2.31	100	0.07
العلوم الاجتماعية	1383	2500	1.80	60	0.04
البيطرة	1011	2713	2.68	30	0.03
علوم الطبيعة	2622	3997	1.52	60	0.02
علوم الأرض	655	5479	8.36	100	0.15
الاقتصاد	5017	3022	0.60	100	0.02

علم الاجتماع	988	1024	1.04	30	0.03
الرياضة	689	200	0.30	20	0.03
مجموع المعاهد	32092	52904	1.65	1270	0.04
السمعي البصري	-	324	-	30	-
المكتبة المركزية	-	170000	-	750	-
المجموع الكلي	32092	223228	6.95	2050	0.06

المصدر: Benarab A. 2001, Evaluation de l université de Constantine, CREAD, Banque Mondiale.

إذا قارنا المتوسط الكلي لمعيار عدد الكتب لكل طالب، نجد أن مكتبات جامعة قسنطينة تزخر بإمكانيات لا بأس بها. لكن إذا غصنا داخل مختلف المعاهد نجد أن هناك فروقات كبيرة. أما إذا أخذنا مؤشر فضاءات المطالعة نلاحظ أن 0.06 مقعد لكل طالب متوسط ضعيف لأن هذا المتوسط يعني أن 17 طالبا يتنافسون على كرسي واحد للمطالعة.

أما إذا استعملنا مؤشر مدى إقبال الطلبة على المطالعة، باستثناء فترات الامتحانات، فإن قاعات المطالعة لا تشتغل بأكثر من الثلث أي فقط 684 مقعدا مشغولا يوميا وهو ما يمثل 2.13% من مجموع الطلبة. بالإضافة إلى أن أوقات استعمال المكتبات تنحصر بين التاسعة والرابعة مساء (9-16).

الأسباب المفسرة لهذه الظاهرة كثيرة ومتنوعة لعل أهمها معضلة اللغة. الدراسة التي أجريناها عام 1995 حول الكتب الموجودة في جامعة قسنطينة أعطتنا النتائج الآتية المدونة في الجدول رقم 4.

جدول رقم 4- موجودات مكتبات جامعة قسنطينة حسب لغة التأليف، 1995.

	اللغة العربية	اللغة الفرنسية
عدد الطلبة	14835	5051
الكتب	91762	115776
عدد الكتب لكل طالب	6.18	22.92

Benarab, 1997, Etude des coûts et de l efficacité dans le système universitaire algérien, thèse de doctorat, Dijon, France.

نقر أ من الجدول الفروقات الكبيرة المتعلقة بالكتب المدونة باللغة العربية وتلك المدونة باللغة الفرنسية. جل الطلبة لا يجيدون القراءة بغير اللغة العربية وهو ما يفسر نسبيا العزوف عن القراءة بالرغم من أن هذا لا يمثل سوى سببا من بين أسباب كثيرة. لكي نبين أكثر مدى إقبال الطلبة على القراءة قمنا بملاحظة وعد الطلبة في حالة قراءة في مختلف الفضاءات في الجامعة، في أوقات مختلفة، لمدة سنة كاملة، النتيجة أنه لم نلاحظ أكثر من 2% في حالة قراءة، حتى ولو كانت هذه القراءة تدور حول مواضيع عامة في الجرائد اليومية.

لقد تولدت لدينا فكرة وجيزة عن مختلف المؤشرات التي يمكن أن تعطينا إطارا عاما لهذه الدراسة. لكي نطلع أكثر على مدى انتشار الثقافة العلمية في المجتمع الجزائري ننتقل إلى دراسة الجزء الثاني المتعلق بنتائج الدراسة الميدانية من خلال استبيانات المتلقين. هذا الجزء المقتبس من دراسة قمنا بها في إطار المشروع العربي لإعداد ملامح استراتيجية لنشر الثقافة والتقانة في المجتمع العربي بطلب من منظمة الأليكسو عام 2002.

3 - نتائج الاستبيان الموجه للمتلقين:

31- المنهجية التي اتبعت:

سحب الاستبيان وتم توزيعه في مدن مختلفة، وهي قسنطينة، عنابة، قالمة، بسكرة، سطيف، بجاية، بويرة، ومسيلة. استهدف توزيع الاستبيان طلبة الجامعات والتلاميذ والمواطنين العاديين بصفة عشوائية وتركت الحرية الكاملة للمتلقي أن يجيب، ويملأ الاستبيان حسبما يراه. من دون أن يوجه من طرف الفرق التي تولت توزيع الاستبيان. بعدها جمعت الاستبيانات وحللت نتائجها التي سنقدمها فيما يلي:

23 ـ المواصفات العامة للعينة:

نقدم المواصفات العامة للعينة ضمن الجدول رقم 5 والتي جمعت من الأسئلة المرقمة من 1 إلى 4:

الجدول رقم 5- المواصفات العامة للعينة محل الدراسة.

الجنس	العمر				مستوى التعليم					مستوى المعيشة			المجموع
	18-	35-18	55-36	56+	أساسي	متوسط ثانوي	جامعي	فوق جامعي	جيد	متوسط	ضعيف		
ذكر	02	44	14	01	00	23	036	02	02	50	09		61
أنثى	01	52	25	00	02	34	42	00	04	66	08		78
المجموع	03	39	01	02	57	78	02	06	06	116	17		139

المصدر: جدول من إنجاز الباحث

لدينا الآن صورة عددية عن العينة المستهدفة والتي نصحت منظمة الأليسكو أن تتراوح بين 100 و200. ولكي تتضح لنا أهمية كل فئة أكثر أكثر، نقدم وزنها ضمن المجموع العام. وهو ما يبينه الجدول رقم6 بالنسب المئوية (%).

الجدول رقم 6- المواصفات العامة للعينة بالنسبة المئوية.

الجنس	العمر				مستوى التعليم				
	18-	35-18	55-36	56+	أمي	أساسي	متوسط ثانوي	جامعي	فوق جام
ذكر	3.27	72.13	22.96	1.6	00	00	37.70	59.02	3.28
أنثى	1.28	66.66	32.05	00	00	2.56	43.58	53.86	00
المجموع	2.16	69.06	28.06	0.72	00	1.44	41.00	56.12	1.44

المصدر: جدول من إنجاز الباحث .../.

مستوى المعيشة			المجموع
جيد	متوسط	ضعيف	
3.28	81.97	14.75	43.88
5.12	84.62	16.26	56.12
4.32	83.45	12.23	100

نلاحظ أن العينة تتكون من 43.88 % ذكور و56.12 % إناث، وهو أمر طبيعي في الجزائر أين نسجل عدد الإناث أكبر من عدد الذكور خاصة في الجامعات والثانويات. كما أن العينة تتشكل من فئتين عمريتين أساسيتين. فئة 18-35 سنة التي تمثل 69.06 % وفئة 36-55 سنة التي تمثل 28.06 %. أما المستوى التعليمي فقد تبين أن المستجوبين لهم مستوى التعليم المتوسط والثانوي بنسبة قدرها 41 % والمستوى الجامعي بنسبة 56.12 %. من خلال هذه المعطيات يمكن الاعتماد على النتائج لمعرفة مستوى الثقافة العلمية، كما يمكن استخراج مجموعة من المؤشرات الدالة نظرا لطبيعة العينة. لكي تتولد لدينا فكرة واضحة، سنركز التحليل على النتائج التي تفيدنا في الدراسة على ضوء إجابات المستفسرين. وهو ما نتناوله ضمن البيانات الموالية.

33ـ عرض وتحليل نتائج الاستبيانات حسب الأسئلة المطروحة:

1- السؤال الخامس مدى الاهتمام بمتابعة العلم والثقافة في وسائل الإعلام؟

2- السؤال السادس. هل ترغب في متابعة برامج حول الطبيعة؟

3- السؤال السابع، هل ترغب في متابعة برامج حول الفلك والفضاء؟

4- السؤال الثامن، هل ترغب في متابعة برامج حول الحواسيب والشبكات المعلوماتية؟

تحليل البيانات الواردة في أجوبة المستفسرين أسفرت على النتائج التي نوردها في الجدول رقم 7:

الجدول رقم7- **نتائج الأسئلة المطروحة.**

	السؤال 5				السؤال 6			
الجنس	كبير	معتدل	غير مهتم	لا أعلم	بالتأكيد	إذا لم يكن هناك برنامج آخر	لا على الأرجح	أبدا
ذكر	16.40	68.86	11.47	3.27	47.54	32.78	13.11	3.27
أنثى	21.79	58.97	10.25	3.84	51.28	32.05	6.41	7.69
المجموع	19.42	63.30	10.79	3.59	49.64	32.37	9.35	5.75

المصدر: جدول من إنجاز الباحث .../...

السؤال 7				السؤال 8			
بالتأكيد	غالبا	أحيانا	أبدا	بالتأكيد	غالبا	أحيانا	أبدا
34.42	13.11	44.26	4.91	49.18	16.39	26.22	8.19
24.35	8.97	46.15	20.51	43.58	8.97	39.74	5.12
28.77	10.79	45.32	13.67	46.04	12.23	33.81	6.47

إذا أردنا تحليل المعطيات بالنسبة للأسئلة السابقة، نلاحظ أن 63.30 % يهتمون بشكل معتدل بمتابعة أخبار العلم والتقانة في وسائل الإعلام، في حين نجد أن 11 % تقريبا غير مهتمين بذلك، وحوالي 20 % يهتمون بشكل كبير. أما ما يتعلق بالسؤال السادس فإن حوالي 50 %ترغب بالتأكيد متابعة البرامج حول الطبيعة في وسائل الإعلام، في حين 32 % تهتم بها في حالة ما إذا لم تكن هناك برامج أخرى. أما السؤال السابع، نسجل فيه نسبة 45.32 % من المستجوبين يرغبون أحيانا في متابعة برامج حول الفلك، و28.77 % يرغبون بالتأكيد في المتابعة.

نتائج السؤال الثامن المتعلق بالحواسيب يبين مدى الاهتمام بالتكنولوجيات الحديثة حيث نسجل أن 46.04% تؤكد الرغبة في متابعة البرامج المتعلقة بالحواسيب و33.81 % يرغبون أحيانا في متابعتها.

من هنا يمكن أن ننبه أن الأولويات قد اتضحت إذا أخذنا المتغير المتعلق بالكبير والتأكيد، حيث تأتي البرامج حول الطبيعة في المرتبة الأولى متبوعة ببرامج الفلك والفضاء ثم بعدها الأخبار المتعلقة بالعلم والثقافة وهو ما يبين أن أفراد المجتمع يرغبون في متابعة ومشاهدة برامج علمية.

هذا بالنسبة للأسئلة المذكورة آنفا وفيما يخص الأسئلة المرقمة 9 و10 وهي:

5- السؤال التاسع، هل ترغب في متابعة برامج حول البيولوجيا والطب والتقانة الحيوية؟

6- السؤال العاشر، كم مرة ذهبت إلى محاضرة علمية و/ أو تقانية في السنة الأخيرة؟

فإن النتائج معروضة في الجدول رقم 8:

الجدول رقم 8- نتائج السؤالين التاسع والعاشر.

%	السؤال 9				السؤال 10			
الجنس	بالتأكيد	غالبا	أحيانا	أبدا	مرة	مرتين	أكثر	أبدا
ذكر	24.6	27.86	31.14	16.39	18.03	11.47	29.50	40.98
أنثى	34.61	21.79	32.05	8.97	21.79	11.53	17.94	46.15
المجموع	30.21	24.46	31.65	12.23	20.14	11.51	20.14	43.88

المصدر: جدول من إنجاز الباحث

إذا نظرنا إلى النسب المحسوبة الدالة على مسألة الثقافة العلمية في الجزائر، نسجل من جهة رغبة طيبة في متابعة البرامج العلمية، ومن جهة أخرى نلاحظ أن 44 % من المستجوبين لم يذهبوا ولو مرة إلى محاضرة علمية خلال السنة الأخيرة إذا أضفنا إلى هذه النسبة 20.14 % ذهبوا مرة واحدة نستنتج أن 64 % لم يحظوا بالاستماع إلى محاضرات علمية ولو قليلة خلال سنة وهو مؤشر قوي للدلالة على القحط الكبير في هذا المجال.

ويبدو أن المحاضرات قليلة جدا وهو في اعتقادنا ما يفسر هذه الظاهرة لا سيما وأن العينة مكونة من السواد الأعظم من ذوي المستوى التعليمي الطيب. لعل هذه مؤشرات قوية يمكنها أن تعبر عن مستوى الثقافة العلمية في الجزائر.

حتى نكمل الدراسة حول باقي المتغيرات، نقدم نتائج الأسئلة المرقمة 11 و12 و13 و14.

7- السؤال 11، كم مرة ذهبت إلى معرض أو مهرجان علمي في السنة الأخيرة؟

8- السؤال 12، هل تعتقد أن العلم والتقانة يساهمان في تحسين مستوى حياة الإنسان في الوقت الراهن؟

9- السؤال 13، هل تعتبر أن نتائج العلم والتقانة الإيجابية على البشر أكثر من نتائجه السلبية؟

10- السؤال رقم 14، هل تعتقد أن هناك تناقض بين العلم والتقانة من جهة والمعتقدات الدينية من جهة أخرى؟

بينت الاستبيانات نتائج مهمة نعرضها في الجدول رقم 9.

الجدول رقم 9- نتائج ردود المستفسرين حول 4 أسئلة.

%	السؤال11			السؤال 12		
الجنس	مرة	مرتين	أكثر من 2	أبدا	نعم بالتأكيد	لا بالتأكيد	بدون رأي
ذكر	19.67	3.27	27.86	45.90	85.24	4.91	6.55
أنثى	23.07	15.38	12.82	43.58	91.03	00	8.97
المجموع	21.58	10.07	19.42	44.60	88.48	1.68	7.91

المصدر: جدول من إنجاز الباحث .../...

	السؤال 13			السؤال 14		
الجنس	نعم بالتأكيد	لا بالتأكيد	بدون رأي	نعم بالتأكيد	لا بالتأكيد	بدون رأي
ذكر	73.77	4.91	19.67	37.70	45.90	13.11
أنثى	60.25	14.10	23.07	37.17	34.61	21.79
المجموع	66.18	10.07	21.58	37.41	39.56	17.98

لعل أهم نتيجة ملفتة للانتباه وجديرة بالإشارة، هي المتعلقة بالسؤال الحادي عشر حيث نسجل أن 44.60% لم يذهبوا ولا مرة إلى معرض أو مهرجان علمي خلال السنة الأخيرة. إذا أخذنا في الحسبان المتغيرين المتعلقين بالمحاضرات والمعارض العلمية نفهم جيدا مدى شح هذه التظاهرات الأساسية في تنمية الثقافة العلمية. ما يمتن هذا الاستنتاج كون 88.48% يؤكدون دور العلم والتقانة في تحسين مستوى حياة الإنسان وهذا ما يؤكد درجة وعي أفراد المجتمع بمكانة العلم والتقانة خاصة وأن 1.68% فقط يؤكدون على ذلك. لعل المدهش في إجابات المستفسرين هي الردود والمتعلقة بالسؤال رقم 14 حيث أكد 37.41 % التناقض بين العلم والدين وبلغت هذه النسبة 23 % في تونس (فريال الباجي، 2002). هذه النتائج أدهشت كل الخبراء. وتستدعي إجراء دراسة عميقة لمعرفة

أسباب اعتقد الناس أن هناك تناقض بين العلم والدين. نكتفي بالتركيز على هذه النتيجة ونأمل تعميق البحث فيها لاحقا.

نستمر لدراسة الأسئلة الموالية ونحلل نتائج الأجوبة عليها علنا نستشف مؤشرات أخرى تنير لنا الطريق لمعرفة مستوى الثقافة العلمية في الجزائر من خلال آراء المتلقين. نتناول بالدراسة الأسئلة المرقمة 15 و16، وهو ما يقترحه الجدول القادم:

11- السؤال رقم 15، هل تعتقد أن سطح القمر أبرد من سطح الأرض؟

12- السؤال رقم 16، هل تعتقد أن الليزر يستطيع تركيز موجات الصوت؟

الجدول رقم 10- نتائج الردود على السؤالين 15 و16.

%	السؤال 15			السؤال 16		
الجنس	نعم بالتأكيد	لا بالتأكيد	لا أعرف	نعم بالتأكيد	لا بالتأكيد	لا أعرف
ذكر	32.78	11.47	57.73	24.59	6.55	68.85
أنثى	35.89	6.41	53.84	25.64	3.84	58.97
المجموع	34.53	8.63	54.67	25.17	5.03	63.30

المصدر: جدول من إنجاز الباحث

لقد مكننا التحليل من الحصول على مؤشرات جديدة ومعبرة. الإجابة على السؤالين رقم 15 ورقم 16 مكنتنا من تكوين رأي حول الثقافة العلمية في الجزائر. 54.67 % لا يعرفون فيما إذا كان سطح القمر أبرد من سطح الأرض، و63.30 % يجهلون تماما فيما إذا كان الليزر يستطيع تركيز موجات الصوت. إن هذه النتائج لوحدها تدل دلالة واضحة على الخلل الموجود في المعلومات العلمية المتراكمة لدى أفراد المجتمع. بالرغم أن هذه المعلومات ليست معقدة ولا تتطلب مستوى تعليمي كبير لمعرفتها.

قبل الحكم على مستوى الثقافة العلمية لدى المواطنين الجزائريين نستكمل عرض نتائج الاستبيانات بالنسبة للأسئلة المتبقية.

13- السؤال رقم 17، هل تعتقد أن جنس الطفل يتحدد بواسطة جينات الأب؟

14- السؤال رقم 18، من باعتقادك ينفق أكثر على العلم والتقانة؟

15- السؤال رقم 19، هل تعتقد أن التعليم العالي يجب أن يوفر لنا بكمية أكبر؟

بهاته الأسئلة الثلاث تكتمل السلسلة وفيما يلي نتائج ما إجابات المستفسرين.

الجدول رقم 11- نسب الردود على الأسئلة.

%	السؤال 17			السؤال 18			
أبدا	نعم بالتأكيد	لا بالتأكيد	بدون رأي	الحكومة	الصناعة	المؤسسات	لا أعلم
ذكر	63.93	13.11	21.31	65.57	16.39	9.83	8.19
أنثى	67.94	19.23	8.97	58.97	15.38	6.41	20.51
المجموع	66.18	16.54	14.38	61.87	15.82	7.91	15.10

المصدر: جدول من إنجاز الباحث .../...

%	السؤال 19				
الجنس	الثقافة النظرية	التطبيق العلمي	القدرات المهنية	الثقافة العلمية	لا أعلم
ذكر	8.19	39.34	14.75	26.22	6.55
أنثى	3.84	39.74	39.74	15.38	10.25
المجموع	5.75	39.56	28.77	20.14	8.63

ما عدا السؤال السابع عشر الذي أجاب فيه 66.18 % بالتأكيد بأن جنس الطفل يتحدد بجينات الأب وأجاب 16.54 % بالعكس فإن باقي الأسئلة تتعلق بوجهات نظر نسبية ويفترض أن هذه الأسئلة حرة تعبر عن وجهات نظر ليست بالضرورة جازمة.

ما يمكن استنتاجه من نتائج الاستبيانات التي شملت عينة من مختلف ولايات الوطن أن الثقافة العلمية لدى المواطن الجزائري لا تزال بعيدة عن المؤشرات المسجلة في البلدان المتطورة وهذا ما يدعو الدولة لاتخاذ إجراءات سريعة ووضع استراتيجية مضبوطة قصد تحسين ثقافة المجتمع العلمية. لأن المؤشرات السابقة الذكر تنذر بمحدودية تشر الثقافة العلمية. خاصة وأن أفراد العينة جلهم يتمتعون بالمستوى الجامعي. كما تبين بما لا يدع شكا أن مختلف الوسائل السمعية البصرية والمكتوبة لا تكترث بنشر الثقافة العلمية وهو أمر مؤسف للغاية ونحن قد بدأنا نغوص في الألفية الثالثة التي لا مجال فيها للتهاون.

الخاتمة:

لقد مكنتنا الدراسة الميدانية من الإطلاع على واقع الثقافة العلمية في الجزائر والتي تدل نتائج الاستبيانات أن هناك استعجال في اتخاذ تدابير لكي لا تضيع الجهود هباء.

يمكن على ضوء ما تقدم التنبيه إلى ضرورة وضع استراتيجية قابلة للتنفيذ بعيدة عن الطموحات الغير معقولة. خاصة فيما يتعلق بالبرامج التلفزيونية لا سيما وأن رغبة مشاهدتها قوية حسبما ورد في نتائج الاستبيانات.

تدارك الوضع يمكن أن ينجز من خلال تكثيف برمجة الحصص العلمية السهلة الفهم لعامة الناس والتفكير في برامج موجهة لجمهور جامعي ولما لا قناة علمية متخصصة مثلما هو الحال بالنسبة لدول لا تفوقنا كثيرا فيما يتعلق بالدخل القومي وربما كانت أقل منا.

كما أن المكتبات الجامعية ملزمة بتطوير وإدخال الوسائل الحديثة لتمكين القراء من اقتناء ما يلزمهم في ظروف مقبولة. بالإضافة إلى تشجيع القراءة وترغيبها ووضع الوسائل اللازمة لذلك. استعادة الفضاءات المكتبية على مستوى المدن ظاهرة يجب أن تواكب العصر.

كما يبدو أن متابعة الدراسات الميدانية أمر ضروري نظرا للنتائج التي يمكن الحصول عليها. ربما كان ذلك بإجراء دراسة وطنية شاملة تكون العينة فيها أكبر وتشمل جميع الشرائح. هذا العمل يمكن أن تقوم به الدولة لما لها من إمكانيات.

هاته الدراسة الميدانية التي تمت بإمكانيات خاصة متواضعة قدمت لنا صورة عن مدى انتشار الثقافة العلمية في المجتمع الجزائري. آملين إتمامها في المستقبل ولعلنا ساهمنا في إعطاء مؤشرات دالة يمكن الاستعانة بها لاتخاذ قرارات صائبة.

المراجع:

- الاستبيانات للمتلقيين والمؤسسات
- المجموعة الإحصائية، ديوان الوطني للإحصاء، 1996، الجزائر.
- عبد الكريم بن أعراب، 2002، نشر الثقافة العلمية في الجزائر، القاهرة.
- علي مصطفى بن الأشهر، 2002، نشر الثقافة العلمية والتكنولوجية: ملامح استراتيجية عربية، القاهرة.
- محمد بن أحمد، 2002، من أجل استراتيجية عربية للثقافة العلمية في خدمة التنمية البشرية، القاهرة.
- فريال الباجي، 2002، جهود تونس في مجال نشر الثقافة العلمية والتقانية، أليسكو.

- Benarab A. 2001, Evaluation de l' université de Constantine, CREAD, Banque Mondiale.
- Benarab, 1997, Etude des coûts et de l efficacité dans le système universitaire algérien, thèse de doctorat, Dijon, France.
- OCDE, 2001, PISA, Résultats, Paris
- OCDE, 2002, Principaux indicateurs de la science et la technologie, Paris
que Mondiale, 1999, le savoir au service du développement, Washington

أهم الوسائل العلاجية لظاهرتي الغلو والتطرف

د. نصر سلمان

جامعة الأمير عبد القادر

مقدمة:

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** ﴾[1].

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[2].

قال الدكتور محمد الشريف الرحموني: "وإذا كان النهي عن الغلوّ في الدين موجها ــ في هذه الآية ــ 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، ويترل الناس منازلهم، فلا إفراط، ولا تفريط، ولا تقتير، ولا تبذير، ولا منّ، ولا سرف، ولا وكس، ولا شطط"[3].

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

---

1 - النساء: 171.

2 - محمد الشريف الرحموني: الرخص الفقهية من القرآن والسنة النبوية ص 160.

3 - المرجع نفسه، ص 161.

سعد بن أبي وقاص ــ رضي الله عنه ــ قال "لما كان من أمر عثمان بن مظعون، الذي كان من ترك النساء، بعث إليه رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ، 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 الله لقد كان أجمع رجال من المسلمين على أنّ رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ إن هو أقرّ عثمان على ما هو عليه أن نختصي فنتبتّل"[1].

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، والتطرف 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﴾**[2].

بعد هذه المقدمة الموجزة التي توضح نهي الإسلام عن الغلو والتطرف، وتبين أن المسلمين أولى من غيرهم في تركهما، والابتعاد عن الوقوع في شراكهما، نودّ طرح مجموعة من النقاط التي نحسب أنها من الوسائل الفعّالة في علاج ظاهرتي الغلو والتطرف التي غزت المجتمعات العربية والإسلامية، وجرت عليها كثيرا من الآلام والويلات.

وسنتناول هذه الوسائل عبر النقاط الآتية:

أولا ــ بث ثقافة التيسير ورفع الحرج عن الناس من قبل الدعاة ومتصدري الفتوى: 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.

---

1 - الدارمي: السنن، كتاب النكاح ، باب: النهي عن التبتل 2 / 178 – 179.

2 - الأعراف: 32.

إذ المتصفح لكتاب الله عز وجل يجد فيه كما هائلا من النصوص الدالة على التيسير ورفع الحرج عن المكلفين، ونبذ الغلو والتشدد ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على رحمة الله بعباده ومنه وكرمه عليهم، بأن رفع عنهم إصر المشاق وأغلال التعسير والغلو والتطرف 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﴾**[1].

2 - **﴿ إنّ مع العسر يسرا إنّ مع العسر يسرا ﴾**[2].

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"[3].

3 - **﴿لا يكلف الله نفسا إلاّ وسعها﴾**[4].

4 - **﴿يريد الله أن يخفف عنكم وخُلق الإنسان ضعيفا﴾**[5].

5 - **﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتمّ نعمته عليكم لعلّكم تشكرون﴾**[6].

6 - **﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج ملّة أبيكم إبراهيم﴾**[7].

إنّ الناظر في جلّ كتب السنّة النبوية الشريفة، يرى أنّ أصحابها عقدوا فيها أبوابا عديدة، ضمّنوها تلك السنن الحائة على التيسير، ورفع الحرج، ودفع المشاق، سواء تعلق

---

1 - البقرة: 185.
2 - الشرح: 5 – 6.
3 - الجصاص: أحكام القرآن 3 / 473.
4 - البقرة: 286.
5 - النساء: 28.
6 - المائدة: 6.
7 - الحج: 78.

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[1] والرّوحة[2] وشيء من الدّلجة[3]"[4].

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"[5].

2) عن عائشة زوج النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ أنها قالت: ما خُيّر رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثما، فإن كان إثما كان أبعد الناس منه، وما انتقم رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ لنفسه، إلاّ أن تنتهك حرمة الله "عز وجل"[6].

---

1 - الغدوة بالفتح سير أول النهار، والمقصود استعينوا على أداء العبادة ومداومتها بإيقاعها في الأوقات المنشطة كالغداة. انظر فتح الباري 1 / 95.

2 - الروحة بالفتح السير بعد الزوال

3 - الدلجة: بضم أوله وفتحه وإسكان اللام السير آخر الليل، والمقصود إيقاع العبادة في هذه الأوقات.

4 - البخاري كتاب: الإيمان، باب: الدين يسر، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: " أحب الدين إلى الله الحنفية السمحة". 1 / 93.

5 - ابن حجر: فتح الباري. 94/1 ــ 95.

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

3) عن عبد الله بن عمرو قال: رأيت رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ عند الجمرة، وهو يسأل، فقال رجل: يا رسول الله نحرت قبل أن أرمي، قال: "ارم 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" [1].

بيّن الحديث أنّ من قدّم عملا من هذه الأعمال على الآخر لا إثم عليه، ولا دم، وذلك رفعا للحرج. **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 ــ صلى الله عليه وسلم ــ: "لا حرج" فهو ظاهر في رفع الإثم والفدية معا، لأنّ اسم الضيق يشملهما، كما قال الطحاوي: " ظاهر الحديث يدل على التوسعة في تقديم بعض هذه الأشياء على بعض" [2].

4) عن أنس بن مالك عن النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ قال: "إنّي لأدخل في الصلاة، فأريد إطالتها، فأسمع بكاء الصبيّ، فأتجوّز ممّا أعلم من شدّة وجد أمه من بكائه" [3].

5) عن عروة أنّ عائشة ــ رضي الله عنها ــ أخبرته أنّ رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ 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 ــ صلى الله عليه وسلم ــ فصُلّي 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

---

1 - الدارمي. كتاب المناسك، باب: "فيمن قدّم نسكه شيئا قبل شيء". 89/2 ــ 90.
وهو في البخاري، كتاب الحج، باب: "الفتيا على الدابة". 569/3. ومسلم. كتاب الحج، باب: "من حلق قبل النحر". 948/2. وأبــو داود كتاب المناسك، باب: "فيمن قدم شيئا قبل شيء في صحبة". 211/2. والترمذي، كتاب الحج، بــاب: "ما جاء فيمن حلق قبل أن يذبح". 358/3. وابن ماجه، كتاب المناسك، باب: "من قدّم نسكا قبل نسك" 2/ 1014، ومالك: الموطأ، كتاب الحج، باب: "جامع الحج". 421/1.

2 - ابن حجر: فتح الباري. 571/3.

3 - البخاري. كتاب الأذان، باب: "مَنْ أخفَّ الصلاة عند بكاء الصبي". 202/2.

مكانكم، ولكنّي خشيت أن تفرض عليكم، فتعجزوا عنها، فتوفي رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ والأمر على ذلك.[1]

6) عن أبي موسى قال: كان رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ 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 ــ صلى الله عليه وسلم ــ: "يسروا ولا تعسّروا وسكّنوا ولا تنفّروا" وفي رواية أبي بردة عن أبيه عن جده أنّ النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ بعثه ومعاذا إلى اليمن، فقال: "يسرا ولا تعسّرا، وبشرا ولا تنفّرا، وتطاوعا ولا تختلفا"[2].

7) عن جابر بن عبد الله أنّ معاذا كان يصلي مع رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ ثم يأتي قومه فيصلي بهم، فجاءت ذات ليلة فصلّى العتمة، وقرأ البقرة، فجاء رجل من الأنصار فصلّى، ثم ذهب، فبلغه أن معاذا ينال منه، فشكى ذلك إلى رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ، فقال رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ لمعاذ: "فاتنا فاتنا أو فتّانا فتّانا فتّانا ثم أمره بسورتين من وسط المفصّل".[3]

ثانيا ــ الاهتمام بمنصب الفتوى وثقافة المفتي:

"لا شك أن الفتوى منصب عظيم الأثر، بعيد الخطر، إذ المفتي قائم مقام النبي صلى الله عليه وسلم فهو نائب عنه في تبليغ الأحكام، وتعليم الأنام، وإنذارهم بها لعلهم يحذرون، وهو إلى جانب تبليغه عن صاحب الشريعة قائم مقامه في إنشاء الأحكام في المستنبط منها بحسب نظره واجتهاده، كما اعتبره الإمام ابن القيم موقعا عن رب العالمين، هذا وقد عرف السلف للفتوى كريم مقامها، وعظيم منزلتها، وأثرها، في دين الله وحياة الناس، فكانوا يتهيبون من إصدارها، ويتريثون في أمرها، ويعظمون من قال: "لا أدري" وقد كان

---

1 - الجامع الصحيح. كتاب صلاة التراويح، باب: " فضل من قام رمضان". 250/4 ــ 251.

2 - مسلم. كتاب الجهاد والسير، باب: "في الأمر بالتيسير وترك التنفير".

3 - البخاري. كتاب الأذان، باب: "إذا طوّل الإمام وكان للرجل حاجة فخرج فصلّى". 192/2. ومسلم كتاب الصلاة، باب: "القراءة في العشاء". 339/1 ــ 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.

الصحابة –رضوان الله عليهم– مع ما رزقهم الله به من علم غزير، ونفاذ للبصيرة، وشرف للصحبة، كثيرا ما يتوقفون عن الفتوى، ولا يجيبون، بل إن الواحد منهم كان إذا سئل تكلم وإنه ليرعد"[1].

فإذا كانت مكانة الفتوى بهذه الخطورة فإنه ينبغي ألا يفسح المجال للمتفيقهين والمتنطعين وأشباه العلماء بتبوإ منصبها الجليل، فكم من الفتاوى المشحونة بالغلو والتطرف، والتي جرت على بعض البلدان آلاما وويلات، وذلك بتجويزها لتكفير المسلمين، وسفك دمائهم ، وهتك أعراضهم، وسلب أموالهم وممتلكاتهم بغير وجه حق. ولذا أرى لزاما أن يكون القائمون عليها يتصفون ببعض المواصفات التي تعصمهم من الانحراف والانزلاق في مطبات التطرف والغلو، والتي منها[2]:

1 ــ أن يكون المفتي حافظا لكتاب الله تعالى، ملمّا بأحكامه وإرشاداته، وحلاله وحرامه، وناسخه ومنسوخه، ومجمله ومفصله، ومنطوقه ومفهومه، حسن التلاوة له والفهم فيه.

2 ــ أن يكون حافظا لجملة من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عارفا بأحاديث الأحكام محيطا بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم مدركا لسنته، ملمّا بحياته والشبه التي يثيرها الأعداء حول شخصه الكريم، وسيرته العطرة، عارفا كيف يدفع هذه السفاسف، متأسّيا بقدوته المثلى وأخلاقه العليا وبالجملة أن يكون القائم على الفتوى صورة من رسول الله صلى الله عليه وسلم.

3 ــ أن يكون ملمّا بالتاريخ الإسلامي، فالتاريخ عبرة والأيام ذكرى، والذكرى تنفع المؤمنين.

4 ــ أن يلمّ بالقصص القرآني، قال تعالى: ﴿**لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون**﴾[3].

1- القرضاوي، الفتوى بين الماضي والحاضر، 25-28.

2 - محمد العوضي سلام: من الظلمات إلى النور ص 32 – 57.

3 - يوسف/111.

5 ـ **أن يكون حسن القدوة:** فما أقبح من ينصح الناس ويجيبهم عن فتاواهم ، وهو في حاجة إلى نصح، وما أجهل من يطب الناس وهو مريض وإليك ما قاله **أبو الأسود الدؤلي (رحمه الله):**

هلا لنفسك كان ذا التعليم ... يا أيها الرجل المعلم غيره
تصف الدواء لذي السقام وذي الضنا ... كيما يصح به وأنت سقيم
ابدأ بنفسك فانهها عن غيّها ... فإذا انتهت فأنت حكيم
وهناك يسمع ما تقول ويُشتفى ... بالقول منك وينفع التعليم
لا تنه عن خلق وتأتي مثله ... عار عليك إذا فعلت عظيم

وما أبشع صورة العالم الذي لا يعمل بعلمه، كما ورد في صحيحي البخاري ومسلم "يجاء بالرجل يوم القيامة فيلقى في النار فتندلق أقتابه فيدور بها كما يدور الحمار برحاه، فيجتمع أهل النار عليه فيقولون يا فلان ما شأنك؟ أليس كنت تأمرنا بالمعروف وتنهانا عن المنكر؟، فيقول: كنت آمركم بالمعروف ولا آتيه، وأنهاكم عن المنكر وآتيه". وصدق الشاعر العربي وهو يخاطب العلماء بقوله:

يا علماء الأمة يا ملح البلد ∴ من يصلح الملح إذا الملح فسد

6 ـ **أن يكون القائم على الفتوى حاضر البديهة:** إذ يمكنه الرد عن تساؤلات واستفسارات المستفتين من مخزونه ورصيده العلمي الذي تحصن به لأداء هذه الوظيفة التي ينبغي أن توكل للأذكياء والنابغين من أبناء هذه الأمة، ولنا في تاريخ سلفنا ما يؤيد ذلك، فهذا علي بن أبي طالب يفتي الناس وهو على المنبر في مسألة عالت في المواريث، إذ جاءته الزوجة تسأل عن ميراثها من زوجها الذي ترك أما وأبا وبنتين وزوجة، فقال الإمام علي رضي الله عنه مِنْ عَلَى المنبر "الحمد لله الذي يحكم بالحق قطعا، ويجزي كل نفس بما تسعى، وإليه المآب والرجعى، وقد صار ثمن الزوجة تسعا" لأن المسألة تزاحمت فيها أنصبة أصحاب الفروض فعالت من الأربع والعشرين للسبع والعشرين وأصبحت تعرف عند

الفرضيين بالمنبرية لإفتاء علي رضي الله عنه فيها من على المنبر، ومن داخل مسجد الكوفة[1].

7 ــ أن يكون المتصدر للفتوى من ذوي الكفاءات القادرة على رد شبه الغالين والمتطرفين: بحيث يكون سريع الرد، قوي العارضة شديد المعارضة في الحق، ومثال ذلك ما وقع للإمام الشافعي (رحمه الله) أنه حضر درسه بجامع عمرو بن العاص رجل من خراسان فسأل الشافعيّ عن الإيمان، فقال له الشافعي: ما تقول أنت فيه؟ فقال الرجل: "الإيمان قول، فقال الشافعي من أين قلت بذلك؟ قال الرجل من قوله تعالى: ﴿**إنّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات**﴾[2] فصارت الواو فصلا بين الإيمان والعمل، فسأله الشافعي: أعندك الواو فصلا قال: نعم، قال الشافعي: إذن كنت تعبد إلهين إلها في المشرق، وإلها في المغرب، لأن الله تعالى يقول: ﴿**رب المشرقين ورب المغربين**﴾[3]. قال الرجل: سبحان الله أجعلتني وثنيا؟ قال الشافعي: بل أنت جعلت نفسك كذلك بزعمك أن الواو فصل[4].

كما ينبغي على من يتصدّر للفتوى أن يتحرّى الاعتدال في فتاواه وأن يتبع فيها طريق الدعاة لا طريق القضاة فيخرج الناس من دائرة الإسلام بفتاوى متطرفة يدعمها تنطع وغلوّ، ومن ذلك ما وقع لأبي حنيفة لّما قدم عليه جمع من الخوارج شاهرين سيوفهم قائلين: يا أبا حنيفة نسألك عن مسألتين إن أجبت نجوت وإلاّ قتلناك، قال: أغمدوا سيوفكم فبرؤيتها ينشغل قلبي، قالوا: كيف نغمدها ونحن نحتسب الأجر الجزيل بإغمادها في رقبتك، قال: سلوا إذن، قالوا: إحداهما رجل شرب الخمر فمات سكرانا، والأخرى امرأة حملت من الزنا فماتت في ولادتها قبل التوبة أهما مؤمنان أم كافران؟ فسألهما من أي فرقة كانا أمن اليهود؟ قالوا: لا، أمن النصارى؟ قالوا: لا، أمن المجوس؟ قالوا: لا، فممن كانوا؟ قالوا: من المسلمين، قال: أجبتم، قالوا: أهما في الجنة أم في النار؟ قال أقول فيهما ما قال الخليل ــ عليه السلام ــ فيمن هو شر منهمـــا ﴿**فمن تبعني فإنه مني ومن**

---

1 سعيد بويزري: أحكام الميراث بين الشريعة الإسلامية وقانون الأسرة الجزائري، ص 139.

2 - الكهف: 107.

3 - الرحمن/15.

4 - طوابه نور الدين: دور المسجد في المجتمع الإسلامي المعاصر. نقلا عن الشرقاوي: أئمة الفقه التسعة، ص 157-158.

عصاني فإنك غفور رحيم﴾[1]، أو كما قال عيسى ــ عليه السلام ــ **﴿إن تعذّبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم﴾**[2] فنكسوا الرؤوس وانصرفوا قائلين نبرأ إلى الله مما كنا فيه[3].

ثالثا ــ الاهتمام برسالة المسجد:

إنّ المتأمّل لكتاب الله تعالى يلحظ اهتمامه البالغ بالمسجد، إذ ورد ذكره فيه ستا وأربعين مرة[4]:

ومعلوم أنّ شيئا يتكرر ذكره هذه المرات كلها إلا دليل على أهمّيته ومكانته في حياة الأمم والأفراد وأن له دور القيادة والريادة في التوجيه والتعليم والإرشاد، هذا وإنّ الرائي والدارس لتاريخ المسجد في الإسلام يقرّ بالدور الرسالي الذي كانت تلعبه هذه المساجد في عصورنا الذهبية المجيدة.

ولا شك أن على عاتق المسجد مسؤولية ضخمة تنوء بحملها الجبال الراسيات في محاربة ظاهرتي الغلو والتطرف، وذلك عن طريق تنوير فئات المجتمع من خلال الخطب المنبرية ودروس الوعظ والإرشاد، وحلق العلم التي تقدم من خلالها الصورة الصحيحة للإسلام باعتباره دين الوسطية والاعتدال والرحمة ونبذ العنف والغلو والتطرف.

ومما يؤسف له أن ما نشاهده اليوم من غلو وتطرف في واقعنا المعيش يلقى على الخطاب المسجدي في بروزه جزء من المسؤولية، إذ لم يعد يؤدي رسالته كما كان يؤديها عبر تاريخ الإسلامي العطر.

ولقد وجدت نفسي وأنا أكتب هذه المداخلة أحاور المسجد قائلا[5]:

---

1 - إبراهيم/38.

2 - المائدة/120.

3 - طوابة: دور المسجد في المجتمع الإسلامي المعاصر، ب بحث ماجستير مخطوط بقسم الدوريات ــ جامعة الأمير عبد القادر، ص 103.

4 - محمد الداودي المسجد في الكتاب والسنة وأقوال العلماء، ص 9-50 فتأمّله فإنه نفيس.

5 - هذه الأبيات لصاحب هذه المداخلة الدكتور: نصر سلمان.

يا مسجدي يا موطن الضيـــــاء ومنبع الوصـــــال والإخـــــاء
ومسكن الغريب في تاريخنـــــا ومجمع العلـــوم والنقـــــاء
جيوشنا من مسجدي قد خرجت وحطمت معاقـل الأعـــداء
علـى حصائـرٍ لمسجـــــدي قد أُرسيت دعائـــم القضـــاء
وشُيِّدت بساجكـــم مجالـس للذكر والعلـــوم والإفتـــاء
قد جئتُ يا مسجدنا لبابكـــم مفتّشا عن هـذه الأشيـــاء
لم ألقها فقلـت يـا إلهنـــا فما الذي دهى حظيرة السمـــاء
وما الذي أفرغها من روحهـــا وما الذي أرجعها حجارة جوفـاء
وما الذي جرّدها من دورهـــا وما الذي أخرجها من عالم الأحياء
و لم تجد أسئلتـــي إجابـــة إلى نطقت صخورهـا الصـمّـاء
قائلة أحرجتـنـي بسؤلكـــم رسالتي قد عقّها الأبنـــاء
بساحتي تقاتلـوا تطاحنـــوا وغيرهم قد جاوز الجـــوزاء
وقزّمت رسالتي وأـهملـــت مبادئي شراذمٌ دهـمـــاء
وبعدما حـاورنـي وردّ عـــن أسئلتي أجهشتُ بالـبكـــاء
ثم انصرفتُ مرغـــداً ومزبـداً مردّداً سيرجع الـضيـــاء

رابعا ــ احترام التخصص: لو بحثنا في أسباب التطرف والغلو لوجدنا من أهمها وأبرزها عدم احترام التخصص، "إذ لكل علم أهله، ولكل فن رجاله، فكما لا يجوز للمهندس أن يفتي في أمور الطب، ولا الطبيب أن يفتي في شؤون القانون، بل لا يجوز لطبيب مختص في فرع معين أن يقتحم حمى فرع آخر، فكذلك لا يجوز أن يكون علم الشريعة كلأ مباحا لكل من هب ودرج من الناس، بدعوى أن الإسلام ليس حكرا على فئة من الناس"، وهذه كلمة حق أريد بها باطل، فكم نتج عن إدخال عدم المتخصصين أنوفهم في مسائل الشريعة من مآس وويلات، وتناحر وتطاحن، غلو وتطرف في الأحكام الصادرة عن غير علم ولا هدى ولا كتاب منير، وقد عاب أسلافنا من العلماء العاملين

على بعض من يتهافتون على الفتوى دون علم وتثبت وروية كافية، وكان مما قالوه في ذلك: "إن أحدهم يفتي في المسألة لو عرضت على عمر لجمع لها أهل بدر"[1].

ولذا ينبغي احترام التخصص لتكون الأحكام صادرة عن علم وبصيرة لا عن جهل وهوى، وبهذا يتم القضاء عن الأحكام المتطرفة التي غالبا ما كانت سببا في فساد العباد والبلاد.

خامسا ـ القيام بحملات توعية: واسعة النطاق عبر جميع وسائل الإعلام المرئية، والمسموعة، والمكتوبة قصد تعريف الناس بمخاطر الغلو والتطرف على الفرد والمجتمع والممتلكات والأموال والأرواح، تكون مقرونة ببيان محاسن الوسطية والتيسير والاعتدال.

سادسا ـ التشبع بثقافة أدب الاختلاف: إذ ينبغي أن يتأصل في النفوس احترام الرأي والرأي المخالف، بحيث تتجذر ثقافة أدب الاختلاف في الأذهان، فلا يكون الاختلاف مدعاة للغلو والتطرف في حق المخالف، وذلك بتكفيره، أو التشهير به، أو نعته بأبشع النعوت، وأسوئها.

ولنعد إلى تاريخنا الإسلامي المجيد لنجتزىء منه بعض الشذرات العطرة من التشبع بثقافة أدب الاختلاف لدى الصحابة رضي الله عنهم، وإليك بعضها[2].

فهذا ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ كان يرى أن الجد يترل منزلة الأب ويسقط جميع الإخوة والأخوات في الميراث مخالفا في ذلك زيد بن ثابت الذي يرى توريث الإخوة معه، ولا يحجبون به، حتى قال ابن عباس يوما: "ألا يتقي الله زيد، يجعل ابن الابن ابنا، ولا يجعل أب، الأب أبا، وقال: "لوددت أني وهؤلاء الذين يخالفونني في الفريضة نجتمع، فنضع أيدينا على الركن، ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين".

فابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ الذي بلغت ثقته بصحة اجتهاده وخطإ اجتهاد زيد هذا الحد الذي رأيناه، رأى زيد بن ثابت يوما يركب دابته، فأخذ بركابه يقود به، فقال زيد: تنحّ يا ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيقول ابن عباس: هكذا أمرنا أن نفعل بعلمائنا وكبرائنا، فقال زيد: أرني يدك، فأخرج ابن عباس يده ، فقبلها زيد ، وقال:

---

1 يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ص 203 – 204.

2 - طه جابر فياض العلواني: أدب الاختلاف في الإسلام ص 67 – 68.

هكذا أمرنا أن نفعل بأهل بيت نبينا، وحين توفي زيد قال ابن عباس: هكذا ذهاب العلم ، لقد دفن اليوم علم كثير.

وهذا عمران بن طلحة الذي كان في الصف المناوىء لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه يدخل عليه بعد الفراغ من معركة الجمل فيرحب به ويدنيه ويقول: "إني لأرجو أن يجعلني الله وإياك من الذين قال **الله عز وجل فيهم: ﴿ ونزعنا ما في صدورهم من غل إخوانا على سرر متقابلين ﴾**[1] ثم أخذ يسأله عن أهل بيته فردا فردا وعن غلمانه وأمهات أولاده[2]

سابعا ــ عدم مقابلة التطرف بالتطرف: إذ لا ينبغي مواجهة التطرف الفكري بتطرف فكري مماثل لأننا لو فعلنا ذلك لوقعنا في نفس الهاوية التي وقعوا فيها، حيث نزيدهم بتطرفنا عنادا وإصرارا على غلوهم[3]، ولنا في أمير المؤمنين على بن أبي طالب رضي الله عنه أسوة حسنة في موقفه من أهل الجمل الذين قاتلوه حين سئل عنهم أمشركون هم ؟ فيقول رضي الله عنه: "من الشرك فروا".

قال: أمنافقون هم ؟ فيقول رضي الله عنه: "إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلا". فيقال: فمن هم إذن ؟، فيقول: "إخواننا بغوا علينا"[4].

ثامنا ــ إصلاح البرامج والمناهج التعليمية: وهنا تبرز مكانة المدرسة ببرامجها ومناهجها في إخراج الفرد السوي، الذي يقدر لرجله قبل الخطو موضعها، والذي يزن الأمور بميزان الحق والعدل والمصلحة، لا بميزان التطرف والغلو.

ولذا ينبغي أن تكون البرامج المدرسية، لاسيما في مناهج التربية الإسلامية، والمدنية، والتاريخ، والأدب مشبعة بمبادىء التسامح، وقيم التآخي والسلام، ونبذ العنف والتطرف والغلو، حتى تنشأ ناشئتنا على هذه المبادىء السمحة التي تعصمها من الوقوع في مطبات هذه الظاهرة الغريبة عن مجتمعاتنا وقيمنا الأصيلة.

---

1 - الحجر: 47.

2 - طه جابر فياض العلواني: أدب الاختلاف في الإسلام ص 69.

3 - يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ص 147.

4 - البيهقي: السنن الكبرى 8 / 173.

تاسعا ــ عدم الاستعجال في إقامة الناس على الحق: إذ ينبغي إقامتهم عليه بالتدرج شيئا فشيئا، حتى لا يؤدي ذلك إلى نفورهم منه وتطرفهم في تركه جملة وتفصيلا، ومن أحسن الأمثلة على ذلك أن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه جاءه أحد أبنائه منتقدا قائلا له: "ما لك لا تنفذ الأمور ؟ فوالله ما أبالي لو أن القدور غلت بي وبك في الحق ". قال عمر رضي الله عنه: " لا تعجل يا بني فإن الله ذم الخمر مرتين وحرمها في الثالثة، وإني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة فيدفعوه جملة، ويكون من ذا فتنة "ثم قال: "والله ما أستطيع أن أخرج لهم شيئا من الدين إلا ومعه طرف من الدنيا، ستلين به قلوبهم، خوفا من أن ينخرق علي منهم ما لا طاقة لي به"[1].

عاشرا ــ الحفاظ على وحدة المسلمين وتجنب المعارك الطاحنة بسبب الخلافات الفقهية: ومن المواقف العملية في ذلك أن أحد العلماء زار إحدى القرى لإلقاء محاضرة بها في رمضان، فوجد أهل القرية قد انقسموا إلى فريقين يختصمان حول صلاة التراويح، أهي عشرون ركعة كما صليت في عهد عمر ، وتوارثها الناس على مر القرون بعد ذلك، أم هي ثماني ركعات فقط، كما ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم، كان لا يزيد على ذلك في رمضان ولا غيره ؟ رأيان تعصب لكل منهما فريق من أهل البلدة حتى كادا يقتتلان وكل يدعي أنه على الحق والسنة، وأن الآخر على خطأ وبدعة، فلما عرفوا أن هذا العالم قادم إليهم، رضوا أن يحتكموا إليه فيما اختلفوا فيه، وكل فئة تحسب أنه سيحكم لها ضد الأخرى ولكن ذلك العالم اتجه بهم وجهة أخرى.

فقال: ما حكم صلاة التراويح ؟

قالوا: سنة، يثاب من فعلها، ولا يعاقب من تركها.

قال: وما حكم الأخوة بين المسلمين ؟

قالوا: فريضة دينية، ودعامة من دعائم الإيمان.

قال: وهل يجوز في شرع الله أن نضيع فريضة للمحافظة على سنة ؟

---

1 - الطيب برغوث: الواقعية في الدعوة إلى الإسلام ــ ضرورتها السبيل إليها ــ ص52.

إنكم لو أبقيتم على أخوتكم ووحدتكم ، وانصرفتم إلى بيوتكم، ليصلي كل منكم في بيته ما ترجح له واطمأن إلى دليله: ثماني ركعات، أو عشرين، لكان خيرا من أن تختصموا وتقتتلوا[1].

حادي عشر ــ التوجه لمحاربة العدو الحقيقي: الأولى بالمسلمين ألا ينشغلوا بمعارك هامشية فيما بينهم، وذلك باستخدامهم لمعول الهدم المتمثل في التطرف والغلو، فيرمي بعضهم بعضا بالكفر تارة، وبالفسوق تارة أخرى، وبإصدار فتاوى غريبة عن سماحة ديننا الحنيف مرة ثالثة، وكان الأولى بهم أن يسخروا ذلك لكشف مخططات عدوهم، وفضح مؤامراته، والتحذير من سمومه وآفاته، لا أن يوجهوا سيوف أفكارهم، وخناجر ألسنتهم، لتغرز في صدور إخوانهم، وهم يجرون وراء عدوهم مقتفين آثاره شبرا بشبر وذراعا بذراع.

وصدق الشاعر مروان كُجُك حين يقول تحت عنوان درب الهوان[2]:

لم يبق إلا أن نقـــو ل بأنـــهم أهـــل الصّـــواب
وبأن يعرب معتـــد والـــمسلـــمون بلا كتـــاب
وبأنهم أهـــل التقى والعدل واللـــطف الـــمذاب
وبأنهم خـــلقوا لند فعهم إلى عـــليا السحـــاب
نمضي نبارك خطوهم في كـــل زاويـــــة وبـــاب
ونلوذ بالبـــغي الذي زرعوه في شتى الـــهضـــاب
ونشيدنا عاش اليهـــو د على الأباطح والـــروابـــي
فالأرض أرضهم ونحـــ ن زوائد تـــحت الحســـاب
يمشي بنـــا درب الهـــوا ن يقودنا نـــحو الـــخراب
لا شيء يردعه ســـوى سيْـــف يمانـــي الإهـــاب
يفري فرى الماضين يمـــ حق كل مـــجترىء وصابي
ويقـــود أمتنا لنـــصـــ ر اللـــه من بـــاب لبـــاب

---

1 - يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ص 169 – 170.
2 - مجلة البيان الصادرة عن المنتدى الإسلامي بلندن العدد: 121، ص 104.

وفي الختام: نحسب أننا أمطنا اللثام عن بعض الوسائل والسبل الكفيلة بمعالجة ظاهرتي الغلو والتطرف من خلال النقاط المطروقة آنفا، سائلا المولى عز وجل أن يطهر البلاد العربية والإسلامية من هذه الآفات التي تنخر كيانها وتفت عضدها، وتجعلها عرضة للتفكك والتشرذم إنه سميع قريب مجيب، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا طيبا مباركا فيه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

في رحاب جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الدكتور عميراوي احميده

جامعة الأمير عبد القادر

تقطف جامعة الأمير عبد القادر ثمارها في صيف هذه السنة 2003/2002 بتثمين نشاطات علمية مباركة، متمثلة في مناقشات رسائل علمية. وفي إقامة ملتقيات وندوات وطنية ودولية وتطبيق رحلات علمية. وإقامة حفل الاختتام السنوي.

1- المناقشات: جرت خلال الفترة من 25 فيفري 2003 إلى 21 جويلية 2003 مناقشات لـــ 46 مذكرة في مرحلة الماجستير. و 5 رسائل في مرحلة الدكتوراه.

1-1- دكتوراه: وهي لكل من:

الاسم واللقب	المشرف	عنوان الرسالة
محمد بن موسى بابا عمي	أ. د.أحمد موساوي	أصول البرمجة الزمنية في الفكر الإسلامي
رزاق محمود الحكيم	د. العربي دحو	ظاهرة النثر في القصيدة العربية بين التأسيسي والتأصيل.
نور الدين طوابة	د. محمد بن سالم خالد اسطنبولي	ابن الجوزي ومنهجه الدعوي والاصلاحي من خلال مؤلفاته
إسماعيل سامعي	د. موسى لقبال	القاضي النعمان حياته وجهوده في نشر الدعوة الإسماعيلية وتطورها في الدور المغربي 313-363/ 925-973
كمال لدرع	د. محمد لخضر مالكي	ضوابط حرية التصرف في الشريعة الإسلامية

1-2- ماجستير: وهي لكل من:

الطالب	المشرف	عنوان المذكرة
1. عبد الكريم بوالشعر	سعيد فكرة	مآلات الأفعال عند الإمام الشاطبي
2. فريد بوحناش	د. عمر لعويرة	الفكر السياسي عند ابن تيميه ومدى تأثيره على الشباب الجزائري – طلبة جامعة الأمير عبد القادر نموذجا-
3. بلقاسم بن موناح	أ.د . رابح دوب	سورة الحجرات – دراسة أسلوبية -
4. عبود حميدة	أ.د. رابح دوب	الصورة البيانية في سورة النور

5. معاد عمراني	د.فاطمة الزهراء قشي	أسرة بني جلاب في منطقة وادي ريغ من بداية القرن 19 إلى سنة 1962- دراسة سياسية واجتماعية -
6. محمد مرغيث	د. احميدة عميراوي	موقف الشهاب من قضايا معاصرة 1925-1939
7. منيرة بوغرارة	أ.د . أحمد صاري	محمد بن عبد الكريم المغيلي ومساهمته في الثقافة الإسلامية في غرب أفريقيا 832-1417/909-1503
8. مليك جوادي	د. جمال شوالب	الواقع الحضاري في رواية السكرية لنجيب محفوظ
9. مصطفى مخلوف	د. مولود سعادة	البعد الاجتماعي في الفكر الدعوي الباديسي
10. حفيظة بشير	أ.د. محمد الأخضر مالكي	الشروع في الجريمة – دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون-
11. حدة سابق	د. رمضان يخلف	الوحدة الموضوعية في سورة مريم
12. خليفي الشيخ	د. اسعيد عليوان	النظر العقلي عند محمد بن يوسف السنوسي
13. كاملة طواهرية	د. عماربوضياف	نزع الملكية للمصلحة العامة بين الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري
14. صالح فريوي	د. إبراهيم التهامي	الآلوسي ومنهجه في التفسير
15. أحسن برامة	د.مولود سعادة	أسس السلم الإنساني في العقيدة الإسلامية
16. خالد هدنة	أ.د.سامي الكناني	الوقف والابتداء وأثرهما في فهم النص القرآني
17. رابح أولاد ضياف	د. أحميدة عميراوي	الوجود البرتغالي في البحار الشرقية وأثره على البلاد الإسلامية خلال القرن السادس عشر الميلادي
18. زبيدة الطيب	د. اسعيد عليوان	ظاهرة التأويل عند المتكلمين – دراسة تحليلية للتأويل بين السلف، المعتزلة والأشاعرة-
19. كمال قدة	د. عامر العرابي	القراءات القرآنية بين المصحف العثماني والرواية
20. سهام بوزيدي	د. محمد زرمان	ضوابط النقد الذاتي في الإسلام
21. فائزة اللبان	أ.د. خزار محمد	دور المصارف الإسلامية في التنمية الإقتصادية – بنك دبي الإسلامي نموذجا-

22. ليندة بولكعيبات	د/ عمر بلمامي	حق الأجنبي في الحماية – دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون-
23. نظيرة جبين	أ.د/ محمد محدة	حقوق الطفل في التشريع الجنائي – دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية ومبادئ حقوق الإنسان
24. الواعر صبرينة	أ.د. أحمد صاري	محمد بن رحال ودوره السياسي والثقافي 1856-1928
25. هدى عكوشي	أ.د . عزة عجان	الإعلام الديني(الإسلامي) في الصحافة الجزائرية الأسبوعية الخاصة – دراسة تحليلية لأسبوعيات الشروق العربي ، رسالة الأطلس والسفير.
26. محمد بشير بن طبة	أ.د. عبد الله بوجلال	الأنترنت والبحث العلمي في العلوم الإنسانية – دراسة استكشافية في كليات العلوم الإنسانية بجامعتي قسنطينة وورقلة
27. أحمد عبدلي	أ.د. عبد الله بوجلال	مستخدمو الأنترنت-دراسة ميدانية لولايتي سطيف وقسنطينة
28. رمضان بن بخمة	أ.د. عبد الله بوجلال	جمهور الفضائيات العربية – دراسة في عادات وأنماط مشاهدة تلاميذ ثانويات ولاية قسنطينة -
29. أم كلثوم بن عراب	د. احميدة عميراوي	خطاب الإصلاح والنهضة في القرن التاسع عشر حمدان خوجة ورفاعة رافع الطهطاوي نموذجا
30. فريخ حميدان	د. نذير حمادو	اختلاف القاضي بن العربي عن الإمام الشافعي من خلال كتاب أحكام القرآن.
31. عبد الكريم صالحي	د. عمار بوضياف	قواعد الحرب بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي
32. محمد بومعيزة	د. منصور عفيف	منهج الإمام الجويني في الاستدلال على العقيدة
33. محمد ناصر الدين	د. حسن رمضان فحلة	فقه الإمام الشنقيطي في الأحوال الشخصية من خلال تفسيره أضواء البيان -- الزواج والطلاق نموذجا-
34. نور هداياتي طاهر	د. حسن رمضان فحلة	الخلافات الزوجية وعلاجها في القرآن الكريم – ظاهرة النشوز نموذجا-
35. عائشة أرشد	د. رمضان يخلف	مسلك الإمام القرطبي في تفسير آيات الأحكام- من خلال سورة البقرة -
36. يونيتا ديوي سبتانة	أ.د. رابح دوب	دلالة النهي في سورة النساء
37. عبد العزيز شلي	أ.د. سامي عبد الله الكناني	منهج القاسمي في تفسير القرآن الكريم

38. فاضلة الزهراء لقشيري	أ.د. أحمد بن محمد	الهيئة التشريعية في ميزان الإسلام
39. نادية رواحنة	د. عبد الحفيظ طاشور	ضوابط تقدير القاضي للجزاء الجنائي في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي
40. لطيفة بن سعيد	د. مولود سعادة	البعد الفني لعقيدة التوحيد – الشعر والخط العربي نموذجا-
41. عناب قدور	د. مولود سعادة	البعد العقدي في الثورة الجزائرية
42. محمد جعيجع	د. مولود سعادة	القياس عند ابن تيمية
43. سهام حمادي	د. صالح صالحي	أسواق الأوراق المالية وضوابطها الشرعية في الاقتصاد الإسلامي
44. الطاهر سراسش	د. سلمان نصر	السنة التشريعية وغير التشريعية وأثرها في الفقه الإسلامي
45. نبيل زياني	د. سلمان نصر	كفالة الأيتام والأرامل في ضوء الأحاديث النبوية-تخريج ودراسة.
46. أمينة بوبصلة	د. عمر لعويرة	الدكتور مصطفى السباعي وفكره الدعوي

وبهذا يصبح العدد الإجمالي للمناقشين بجامعة الأمير عبد القادر منذ افتتاحها إلى هذا التاريخ 284 رسالة (256 ماجستير و28 دكتوراه)

2- **الملتقيات والندوات:** تمت نشاطات علمية قامت بها كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية. وكلية الآداب والعلوم الإنسانية:

3- **الإصدارات:**

3-1- دليل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي: وتضمن 152 صفحة مركزة إحصاء وتفصيلا وصورة وبيانية وكلها بالألوان.

3-2- دليل هيئة التدريس بالجامعة (1984–2003) وهو محاولة لتأصيل أسماء وصور وتخصص أغلب الأساتذة الذين درسوا بالجامعة.

3-3- مطوية: وهي خاصة بعناوين مجلة الجامعة من العدد الأول إلى العدد 13.

3-4- مجلة المعيار: صدر منها العدد 5، 6. وتضمنا موضوعات علمية قيمة.

3-5- **مجلة الآداب والعلوم الإنسانية:** صدر منها العدد 2 وتضمن موضوعات علمية قيمة.

3-6- نشرية أخبار الجامعة: واكبت هذه النشرية سير أخبار الجامعة.

4- حفل اختتام السنة: جرى حفل بميج يوم 30 جوان 2003 تم خلاله توزيع الشهادات وتكريم المتفوقين بحضور مدعوين وأساتذة وأطفال ولاية الجزائر وبومرداس.

مع التمنيات بالاستمرار

والله الموفق

Revue

De l'université Emir Abdelkader des sciences islamiques

Revue académique spécialisée dans les sciences Islamiques et Humaines

ISSN 1112 - 40 - 40

Djoumada Elthania 1424 / Aout 2003

N° 14

Les points de vue exppримés dans les articles publiés dans cette revue n'engagent que leurs auteurs.

Directeur de la revue

Pr. Dr Abd. Allah Boukhelkhel

Responsable de la Rédaction

Dr Hamida Amiraoui

Responsable de l'édition

Dr Hamida Amiraoui

Secrétaire de la Revue

Mr Mahmoude Benzaghda

Comité de Rédaction

Pr. Dr A. BOUJELLAL

Pr. Dr S. EL-kinani

Pr. Dr A.SARI

Pr. Dr. R. DOB

Dr. BOUDJENANA

Dr. J. CHOUALEB

Dr. M .SAADA

Dr. O. LAOUIRA

Dr. O. NACER

Comité de lecteur

Dr Ammar Talbi

Dr Abd-El Aziz Filali

Dr Abdelkarim Benarabe

Dr Abd Errezak Guessoum

Dr Bouamrane Cheikh

Dr Ibrahim Tohami.

Dr Mohammed L. Melki

Dr Mohammed Khazar

Dr Said Fekra

Les contribution des auteurs doivent être envoyées à l'attention de Monsieur le Responsable de la Rédaction de la revue l'université Emir Abdelkader des science islamique Vice rectorat de l'animation et de Promotion Scientifiques et technique et des relation Extérieures.
Boite postale 137 Constantine RP 25000 ALGEREIE
☎ 031 92 21 98/ 031 92 22 90 Fax 031 92 21 98/031 92 21 41
E.. Mail = URIEAK 25 @ Wanadoo DZ/ TELEX 92954 DZ

Sommaire

BY Mr. EL-KOLLI LARBI:

SHOW WAYS IN WHICH THE USE OF DIAGRAMS, FIGURES OR GRAPHS CAN AID THE UNDERSTANDINGAND INTERPRETATION OF FACTOR ANALYSIS WHAT ARE THEIR LIMITATIONS? 05

SHOW WAYS IN WHICH THE USE OF DIAGRAMS, FIGURES OR GRAPHS CAN AID THE UNDERSTANDING AND INTERPRETATION OF FACTOR ANALYSIS WHAT ARE THEIR LIMITATIONS?

BY Mr. EL-KOLLI LARBI

إلى أي مدى يمكن للطرق التي تستعمل فيـــها الجداول و الرسوم البيـــانية والأشكال الهندسية أن تساعد في فهم و بلورة دور العامل التحليلي في البحث العلمي.

Cet article essaie de montrer les méthodes qui utilisent les diagrammes, les figures géométriques et les représentations graphiques, pour comprendre et interpréter le rôle de facteur analytique dans une recherche scientifique.

Quelles sont donc ses limites ?

WHY FACTOR ANALYSIS IS USED BY RESEARCHERS?

The term factor analysis stands for a broad category of approaches to conceptualizing groupings (or clustering) of variables and even broader, collection of mathematical procedures for determining which variables belong to which groups.

Factor analysis, is used intensively by behavioral scientists because it allows them to determine the number and nature of the underlying variables among larger number of measures. It also helps them to extract common factor variances from sets of measures.

In fact this method tends to serve the cause of scientific parsimony; by reducing the multiplicity of tests and measures to greater simplicity.

Equally, it tells the researcher what tests or measures belong together, and which ones virtually measure the same thing and how much they do so. It is capable of reducing the number of variables to help the scientist concentrate on the main ones.

Overall, factor analysis is concerned with two main approaches:

The first approach deals particularly with the newly extracted factors and their algebraic representation, it includes:

- Component analysis, cluster analysis and factor analysis,
- The centroïd or unweighted summation extraction of factor components,
- The principal components or weighted summation extraction,
- Checking back from factor matrices to correlation matrices,
- And finally, the specification and estimation equation linking factors and variables.

- **The second approach**, deals with rotating factors and their geometric representation; it includes:

- The correlation coefficient geometrically represented,
- Plotting variables in hyperspace from the Vo matrix,
- The relation of cluster analysis to factor analysis and the effect of factor patterns.

THE PURPOSE OF THIS STUDY:

But the major concern of this study is to throw light on ways in which the use of diagrams, figures and graphs can aid the understanding and interpretation of factor analysis.

For this reason, the first geometrical representation to be considered by this study is the scattergram:

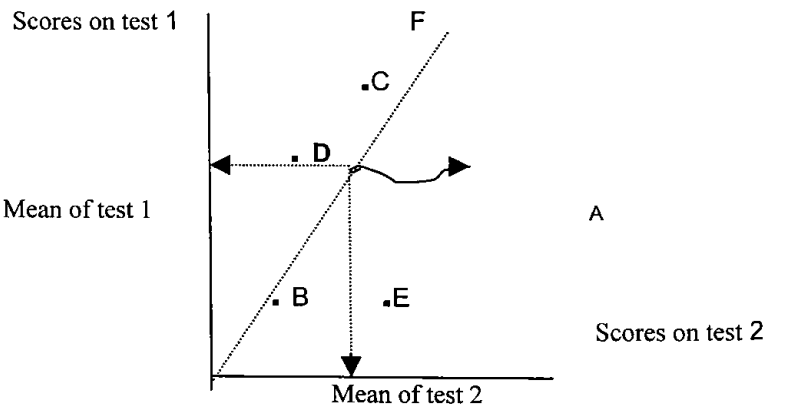


Figure 1: A scattergram

In fact, this "scatter-diagram" enables the researcher to depict a correlation by two coordinates, one for each variable, and allows him to plot the position of people thereon by their scores.

Thus, the first task of this scattergram is to show correlation in a way, which can aid the researcher to produce a geometrical

analysis and hence determine the way in which these variables are treated with greatest affinity.

In fact, this scattergram could be considered as very useful way to portray the correlation that exists between two variables. Furthermore, it shows how points are scattered, and how they represent individuals scores on test 1 (the vertical coordinate) and test 2 (the horizontal coordinate).

The elliptical shape shown by this scattergram, demonstrates that the point A is considered as the center of the ellipse as well as the a subject was tested and has got scores appropriate for point A, he also must have the sample mean score for test 1 and test 2. Thus, the points which are scattered on the graph give the researcher an idea of the way in which test scores are correlated.

The axis O F, which tends to divide the ellipse into two parts, enables the researcher to get an idea concerning the extent of scores on both tests; As for example, points B and C indicate that individuals represented by these points have obtained either low scores or high scores in both tests.

Scores of tests, which tend to cluster around O F have high positive correlation; whereas, the overall correlation appears to be very weak for individuals represented by points such as D whose scores are high on test 1 and low on test 2.

If however, points tend to cluster around a new axis created by D and E, the overall correlation will be negative. Moreover, to get an idea of the magnitude of the correlation, the researcher should join points of similar density.

In the following figure, one can see the single elliptical and circular contours, which belong to e series of concentric ellipses and circles showing the variation in density of points from the center; It is also possible

to obtain a perfect correlation if all points are lined up on a straight line, this can be shown as follows:

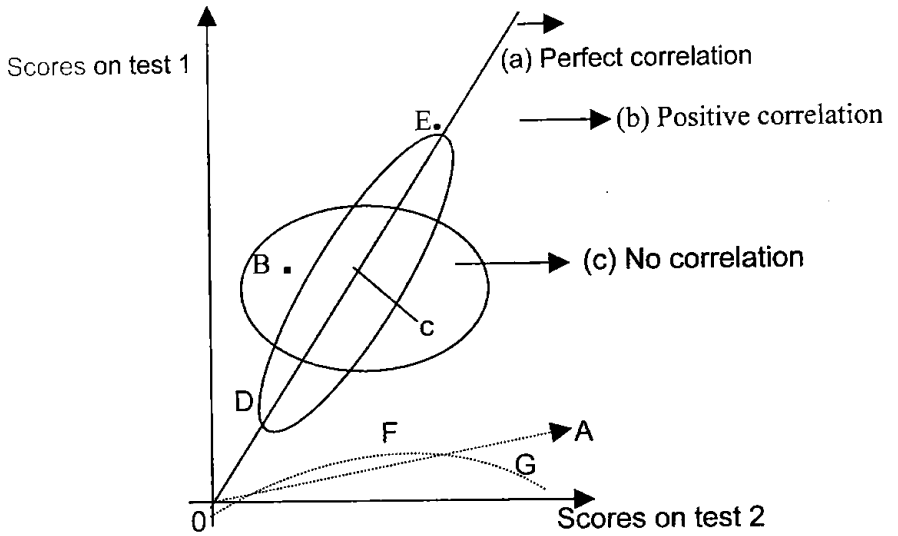


Figure 2: Contours for different correlations

As can be seen, this figure shows different points which are dispersed from the straight line, and which form an elliptical distributions.

In this situation, the correlation could become any value between +1 and zero. The shape of the ellipse indicates the size of the correlation; But, as the minor axis (B C) gets away from the major axis, the correlation decreases and could attain zero. It is worth noticing here, that raw test scores from which correlations are derived should be distributed; but, in most cases, the researcher is allowed to use the original scores.

This geometrical picture has however one limitation imposed by the relationship that exists between the test scores. For example, in figure 1, this relationship is shown mainly by a straight line (rectilinear relationship). Most points cluster around the axis of the ellipse.

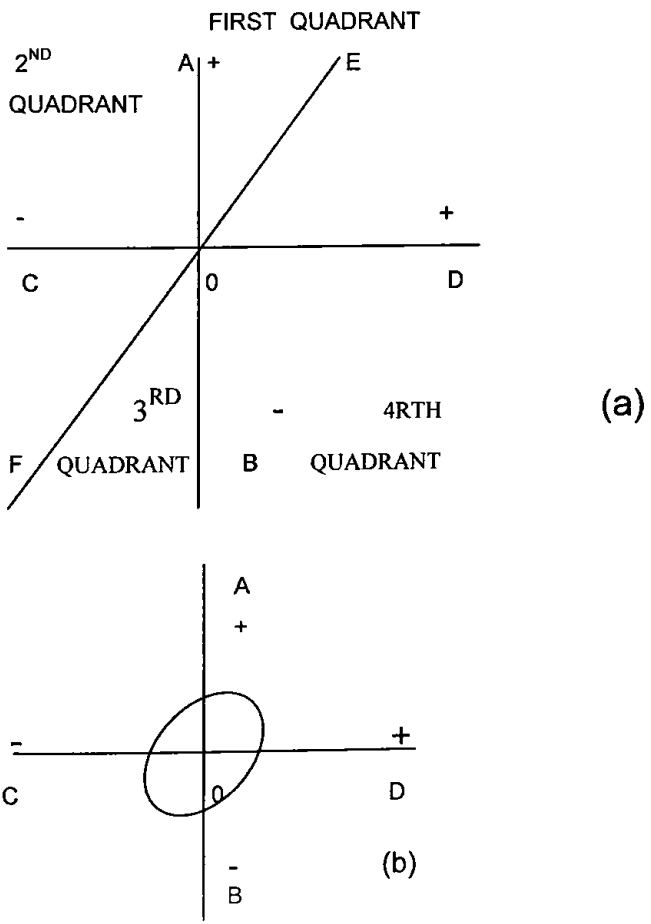
But instead of being straight the line O F might bend toward one of the axes. If this relationship becomes curvilinear as it is the case in figure 2 (OFG), this might not be accepted by factor analysis, because in factor

analysis factor determination is based on the assumption that correlations should be extracted from scores that can make linear relationships.

For more convenience, the researcher should covert the test scores; As for example, if he has obtained respectively 5 as the mean for a sample, 2 as the standard deviation and 7 the person's score, in this situation the standard score will be:

$$\frac{7-5}{2}=+1$$

The new standard scores will change the length of the major and minor axes of an elliptical distribution, and move the origin of the graph to the center of the ellipse. This can be shown on figure 3:



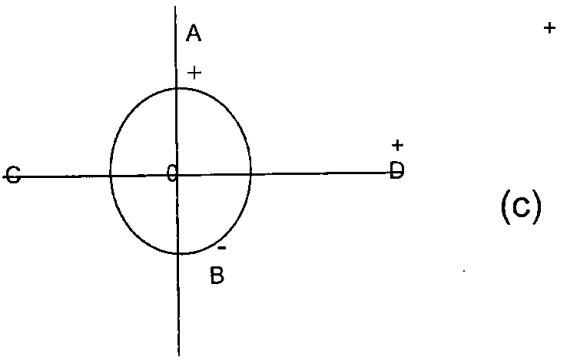


Figure 3: Contours on a scattergram using standard scores

OD and OA usually represent positive scores axes OC and OB represent negative scores of individuals who are higher than the mean on both tests are located in the first quadrant: Those whose scores are lower than the mean are represented in the third quadrant.

To increase the chance of producing a positive correlation, more individuals' scores are needed in quadrant 1 and 3. The line EF in figure 3 (a) indicates a perfect correlation because no part of the sample appears in the disparate quadrants 2 and 4. Figure 3 (b) shows that the ellipse contains larger numbers in quadrants 1 and 3 and tends to produce a positive relationship, whereas Figure 3 (c) shows that there is an equal number in all quadrants. Thus, it tends to produce a cancellation and to yield a zero correlation.

Moreover, an angle, which is situated, between two straight lines can express the correlation between two variables; This can be shown on the following figure:

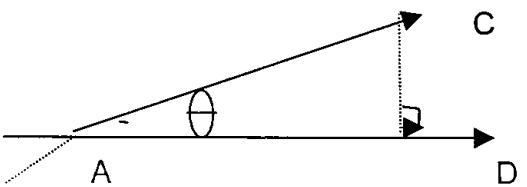


Figure 4: Test vectors

The lines AC and AB are vectors; they represent variables in both magnitude and direction. The relation between the two lines

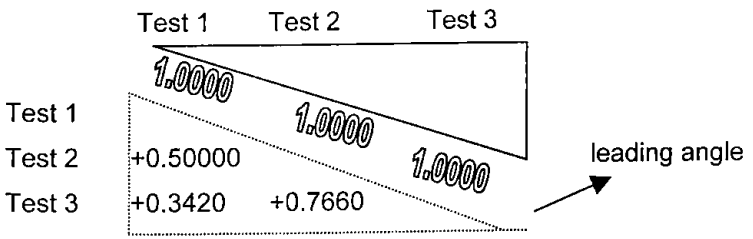
AC and AD and the cosine of the angle $\ominus$ can be expressed.

In fact, by looking at the cosine table, one can obtain the value of the cosine of 60°, which is equal to 0.5000. Thus, the correlation between AC and AB (these two lines are equal in length) and the angle of 60° has reached 0.5000 in vector form.

Test vectors, which form an angle of 90° known as orthogonal produce zero correlation, because as the angle between the two vectors increases, the correlation between them decreases until it reaches zero. (For further evidence see table of cosines)

There is also another useful way for representing the intercorrelations of test scores; It is called a **correlation matrix**. This method allows the researcher to introduce a third set of test scores for the same sample. In this case, it is possible to correlate test 1 with test 2, test 1 with test 3 and test 2 with test 3.

If the values of these intercorrelations were 0.5000, + 3420 and + 0.7660, then they can be represented on the following correlation matrix:



A correlation matrix

It should be noted here that the repetition of the values of the intercorrelations in the upper triangle is worthless, because they are going to be the same.

Sometimes, two samples may take the same combination of tests; the upper triangle will be used for one sample and the lower triangle for the

other. The loading diagonal shown in the matrix indicates that when a test is correlated with itself it gives a perfect value of 1.0.

Another important topic was raised by factor analysis. It concerns the existence of large number of test vectors. In situation like this, the researcher might get confused if he does not resort to a useful and economic way of expressing the complex associations of these test vectors. This method is called the centroïd method. This method was first used by Burt (1917) and was applied to the problem of determining a single general factor of the spearman type.

The complete centroïd method was developed by Thurstone (1931) in conjunction with the analysis of large batteries of psychological tests into several common factors, the name of the method connotes its close relationship to the mechanical concept of centroïd or center of gravity; but the centroïd form of analysis can best be described in geometric terms.

To illustrate, let us consider the example of the half open umbrella. The radiating frame gives the direction of test vectors and the handle is considered as a reference vector. The rest of the lines of reference needed for the resolution of test vectors can be thought of as common factor vectors. This can be illustrated in the following figure:

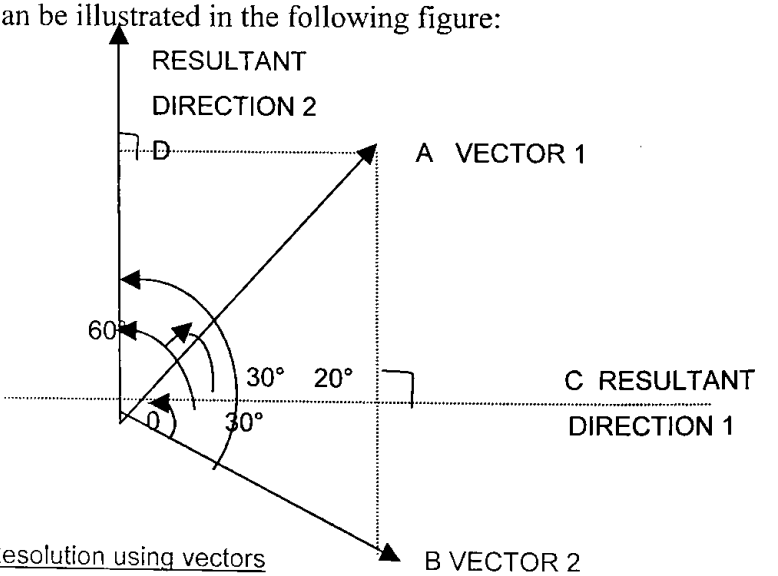


Figure 5: Resolution using vectors

This figure aids the researcher to understand both the centroïd method and the process of finding factors by resolving vectors; it shows two vectors of equal length OA and OB, which produce our angle of 60°.

By looking at a table of cosines this angle produces a correlation of + 0.5000, in factor analysis. The resultant vector 1 can be thought of as a reference factor from which the other vectors can be interpreted (centroïd method is being considered here).

It is also considered as a factor vector because it occupies a position between the vectors. The two vectors OA and OB are of equal length and the resultant 1 is bisecting them into two angles of 30° each.

Thus, it becomes possible to find the cosines of these two angles, which are situated between OA and OC and between OC and OB.

The resultant is used here as a reference factor; all vectors should be interpreted in terms of this resultant. It is worth noticing here that in factor analysis, the cosine of the angle produced by a test vector and factor vector (the resultant) is called a loading, which can be thought of as the correlation between the test variable and the factor vector.

This can be noticed clearly in figure 5 where the loading of the angles located between OA and OC is cos 30°=+0.8660. Similarly, figure 5 shows another reference line OD.

Thus, the angle located between OD and OA is 60°. It therefore, gives a loading of cos 60°=+0.8660. But the angle produced by vectors OD and OB has the value of 120° and gives a loading of cos 120°= - cos 60 = - 0.5000.

When these loadings are squared and added, they simply give a total of one . In other words, to calculate the loading of the first vector, the triangle OCA (see figure 5) was used together with the cosine of the angle COA produced by OC and OA.

The second loading is derived from the triangle ODA and the cosine of the angle DOA produced by OD and OA.

Thus, by squaring these two cosines the following result will be obtained : $\frac{OC^2}{OA^2} + \frac{OD^2}{OA^2} = \frac{OC^2 + OD^2}{OA^2}$

By using the (theorem of Pythagore) which says that in a triangle, the sum of two sides AC + OC is equal to the hypothenuse, the following result emerges:

$$OA^2 = OC^2 + AC^2 = OC^2 + OD^2$$

Then it is possible to substitute OA^2 in the equation (1) for $OC^2 + OD^2$ to finally obtain $\frac{OA^2}{OA^2} = \boxed{1}$

There are however some cases where it is possible to calculate first the correlations between tests, in order to find out the angles between the test vectors. This can be shown in the following matrix:

	T1	T2	T3	T4	T5
T1	-	10	70	90	100
T2	9848	-	60	80	90
T3	3420	5000	-	20	30
T4	0000	1736	9397	-	10
T5	-1736	0000	8660	9848	-

Upper triangle gives angles between vectors, lower gives corresponding correlations.

These values were used to find out the relation between vectors of five tests and the correct angles between them, this can be shown in the following figure:

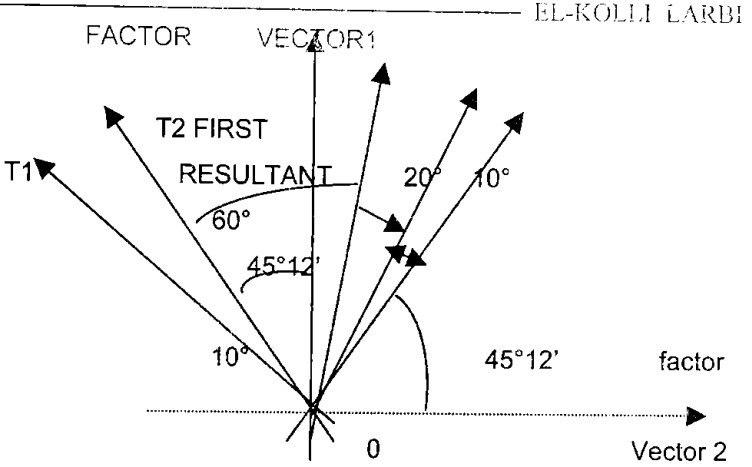


Figure 6: Vector diagram

In this figure, the cosine of an angle between vectors corresponds to the true value of the obtained correlations (see matrix above)

The researcher is bound to trace the first resultant (centroïd) from which the remaining vectors can be interpreted. Then, he must find out the relationship, which exists between all vectors and factor vector 1. This relationship is expressed by the values of the angles themselves; As for example, the angle, which measures 55°12', relates the vector T1 to the first factor vector.

Similarly, the angles that measure 45°12', 14°48', 34°48' and 44°48' relate respectively T2, T3, T4, T5 to the first factor vector.

The cosines of these angles give the correlation between test vectors and the factor vector. The researcher will discover by reference to cosine table that the first angle for T1 of 55°12' gives a cosine of +0.5707. Other values in the first column are discovered in the same manner; the same procedure will be used to find out the relationship between test vectors and the second factor vector.

Note that the squares of the loadings for any particular test will add up to one, this can be shown in the following table:

SHOW WAYS IN WHICH THE USE OF
LOADINGS OF TEST VECTORS IN FIGURE 6

	Factor loadings		Sum of squares of loadings for each test
	I	II	
1- Test 1	5707	-8211	1.0000
2- Test 2	7046	-7096	1.0000
3- Test 3	9668	2554	1.0000
4- Test 4	8211	5707	1.0000
5- Test 5	7096	7046	1.0000
Sum of squares of loadings for each factor	2.9347	2.0653	= 5.0000

There is also another important topic, which has to be raised here, that is of extracting factors. One should point out here that in factor analysis, only the common factors are required, and the methods employed rest upon assumptions as to how this has to be achieved?

Most factorists agree that Kaiser's criterion is a useful method for extracting factors. This criterion considers only factors having latent roots greater than 1, as common factors, the rest is taken out. This idea, however, has one limitation: For example, if the researcher is dealing with component analysis, this presents a disadvantage because it includes hybrid factors to be extracted. But these factors cannot be extracted, because the unique variance overlaps with common variance.

In this context, Cattell (1978) argued that in some cases some unique variance creeps into all factors, making the common variance too difficult to be altered.

Thus, it becomes very important to identify the optimum number of factors that can be taken out, before it will be very difficult to alter the common variance. Cattell (1978) proposed the use of the scree test. It was given the name scree (the test) because it is like the straight scree of rock debris, which a mountaineer often sees running out of a steady angle of

debris stability from the foot of a mountain. This can be shown in the following figure:

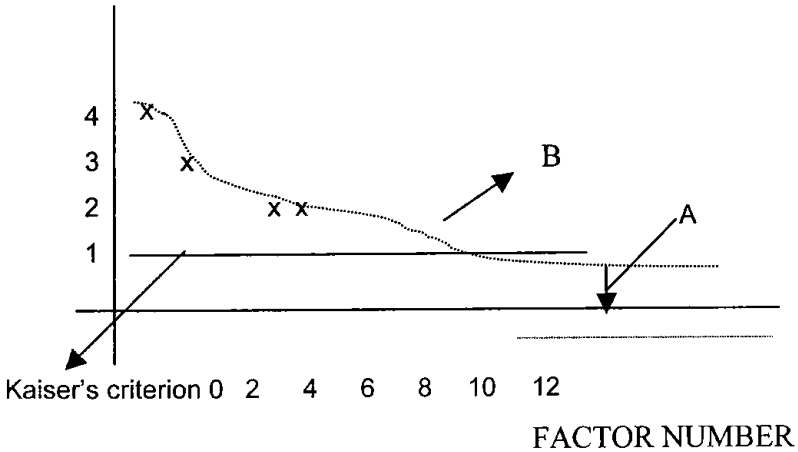


Figure 7: The scree test for more than 15 variables

As can be seen, latent roots (the axis OY) show that the number of factors that are greater than unity are considered as common factors (9). The remaining factors are below unity and need to be taken out; but by using Cattell's (1978) scree test 4 more factors will be qualified than Kaiser's criterion. By using Kaiser's criterion, only the first nine factors would have been accepted.

The following figure also is very important in helping the researcher understand factor analysis. It concerns particularly the effects of factor rotation on factor patterns.

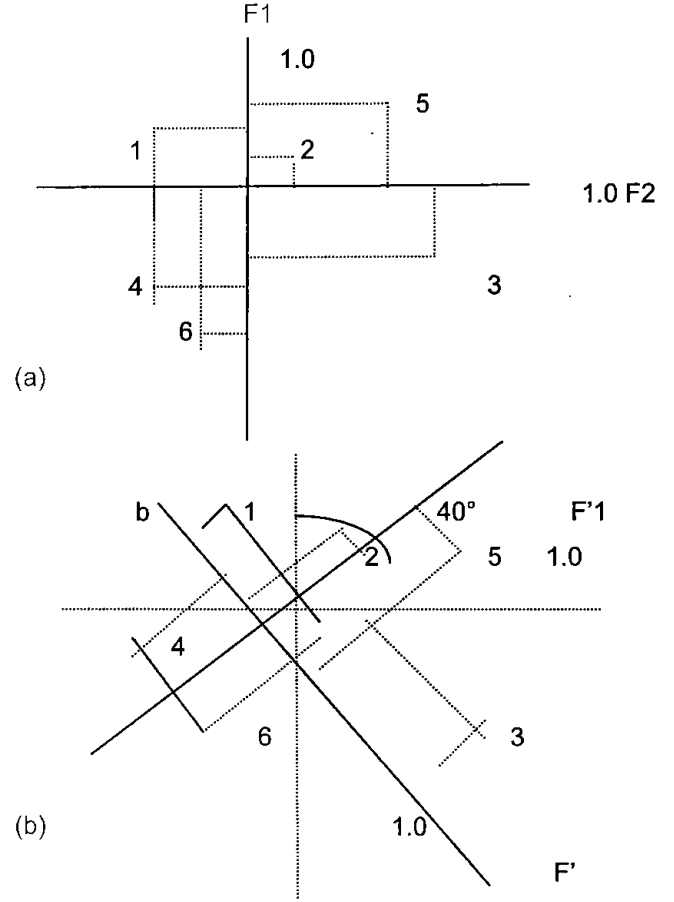


Figure 8: Effect of rotaring factor axes in a 40° clockwise shift, illustrating invariant configuration with changing loadings

This figure shows that in factor analysis the researcher is free to spin the axes to get some new positions.

The projection of variables on them (the axes) will change as the researcher spins, despite the fact that all positions are equivalent in accounting for the correlation.

Despite the rotation of the factor vector, the figure shows that the angular relations among variables remain the same. But the projection of the variables on these new axes F'1 and F'2 are altered by the rotation and if one measures them carefully he will find the new projections

To calculate the new projections F'1 and F'2 from the prerotated projections F'1 and F'2, a well known trigonometrical formula can be rised:

$$F'1 = F'2 \text{ Cos } \Theta + F2 \text{ Sin } \Theta$$

$$F'2 = F'2 \text{ Cos } \Theta - F2 \text{ Sin } \Theta$$

Where Θ is the angle of shift.

The following figure also might help the researcher understand the role of factor rotation in factor analysis.

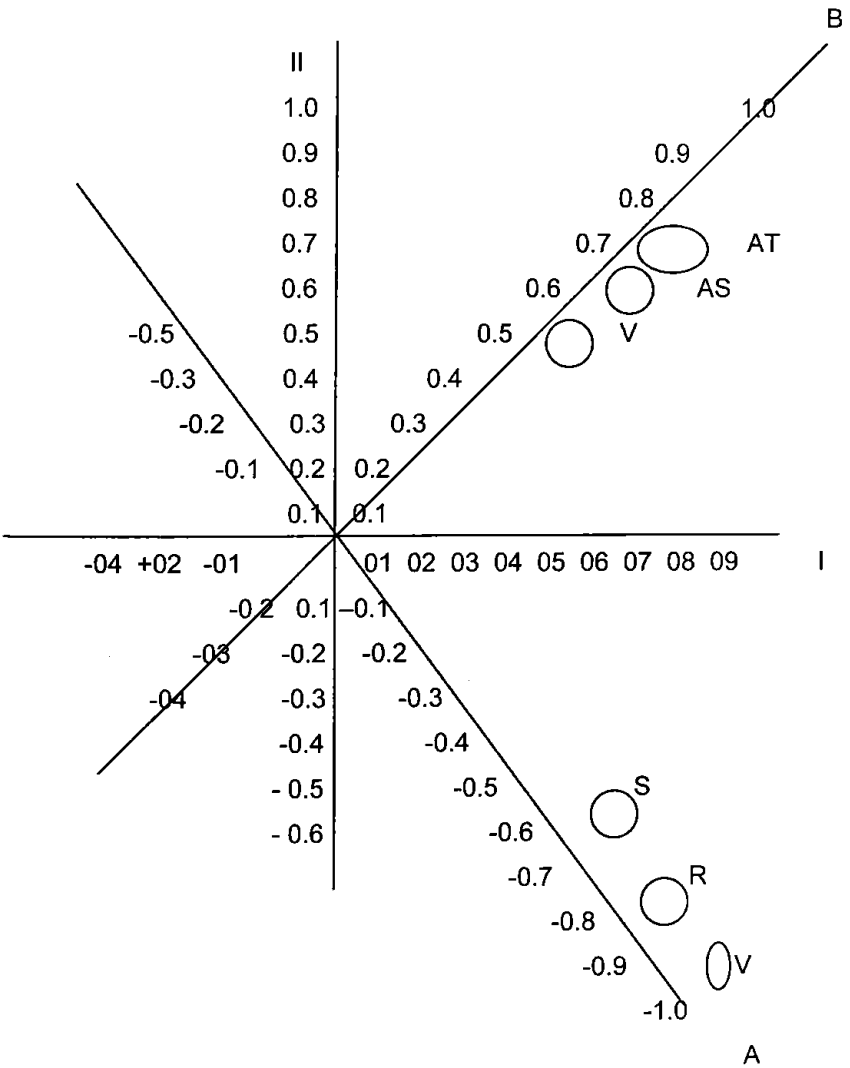


Figure 9: The rotation of two factors

If the researcher plots the loadings of I and II, he will notice the existence of the original unrotated structure.

Then, he is allowed to surving the axes so that I goes as near as possible to the V, R and S and at the same time II goes as near as possible to the V, AS and AT points. By so doing, the researcher is aiming to form a rotation of 45 degree.

In fact this graph aids the researcher understand that factor analyst searches for the unities that presumably underlines test performances.

Similarly, this rotation enables the researcher to search out the relations among variables in multidimensional factor space. The researcher also knows that this graph will help him to get through knowledge of the empirical relations among tests or other measures.

Finally, it enables him to probe in factor space with reference axes until he finds the unities or relations among relations. In some cases, however, the researcher is bound to rotate the axes through different angles to finally arrive at an oblique rotation.

But this method is becoming a laborious technique. Thus, a hand rotation is no longer an efficient method to get through different types of rotations. Computer facilities are now widely used and are enabling most researchers to rely on **analytic rotation,** because it aids them to obtain computerized solutions using mathematical approximations.

The following figures raises another important topic: the orthogonal rotation of factors:

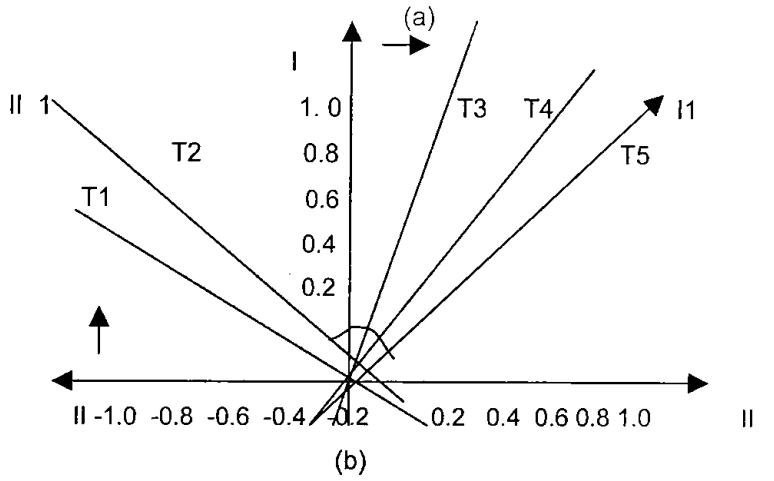


Figure 10: The orthogonal rotation of the factors

The vectors and the angles of this figure are closely linked to the values displayed in the following diagram, which shows the arrangement when the loadings of factor I are plotted against factor II. The factor vectors are acting as reference vectors:

	Factor loadings	
	I	II
Test 1	57	-82
Test 2	71	-71
Test 3	97	26
Test 4	82	57
Test 5	71	71

To make the rotation of vectors possible (see the figure 10) the researcher should rotate the reference axes I and II clockwise and should try to keep them at 90° to each other. By so doing the rotation of I to II, has brought T1 to T2 close to the hyper plane of I, which becomes now a new position of II, in an orthogonal rotation. (Hyper plane means three or more dimensional arrays, which fall at right angles to the reference vector).

In this example, the rotation was stopped immediately after T2 and T5 have formed an angle of 90° and after factor I passed through the point T2 and factor II hyper plane passed through T5.

This position was considered as a first approximation and as the most mathematically convenient.

One should notice here that with three or more factors to deal with, the performing of a graphical or analytical solution should go throw stages depending on the number of factors involved.

If the researcher has an experienced hand and eyes to make these graphical hand rotations an effective technique, the task of rotating the axes can become a marathon project. But on the whole, they (the axes and vectors) tend to aid the researcher to understand the relations among variables in a multidimensional space.

CONCLUSION:

In the end one should point out that these figures, diagrams and graphs had made an expressive contribution in aiding the researcher to understand factor analysis.

Despite some of their limitations or imperfections they have, however, proved to be a serviceable and productive tools at disposal of the researcher.

REFERENCES

1- Raymond.B.Cattell:

«The scientific use of factor analysis in behavioral and life sciences»

Plenum press, New York USA 1978.

2- Fred.N.Kerlinger:

«Foundations of behavioral research»

Printed by Holt Rinehart and Winston, Inc Japan 1981.

3- Dennis Child:

«The essentials of factor analysis»

Brown Knight & Truscott Ltd London 1979.

4- Harry. H. Harman:

«Modern factor analysis»

The university of Chicago press, Chicago USA 1976.