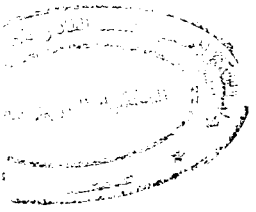


مجلـــة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

دورية أكاديمية متخصصة محكمة

تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية

محرم 1426 / فيفري 2005

العدد 18

ISSN 1112-4040

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

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

مدير المجلة

أ.د/ عبد الله بوخلخال

رئيس التحرير

أ. د/ احميده عميراوي

مسؤول النشر

أ. د/ احميده عميراوي

أمانة المجلة

* محمود بن زغدة
* الآنسة منى علام

هيئة التحرير

أ.د/ أحمد صاري
أ.د/ رابح دوب
أ.د/ سامي عبد الله الكناني
أ.د/ سلمان نصر
أ.د/ عبد الله بوجلال
أ.د/ عبد الكريم بن أعراب
أ.د/ عمر لعويرة
د/ عبد القادر بخوش
د/ مولود سعادة
د/ نصير بوعلي
د/نذير حمادو

الهيئة الاستشارية

د/ إسماعيل سامعي
د/ بلقاسم شتوان
د/ جمال شوالب
د/ حسان موهوبي
د/ اسعيد عليوان
د/ صالح نعمان
د/ عبد العزيز فيلالي
د/ علاوة عمارة
د/ كمال لدرع
د/ نجيب بن خيرة

توجه جميع المراسلات والأبحاث باسم رئيس التحرير إلى العنوان الآتي:

مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ص.ب 37، قسنطينة – الجزائر 25000

☎ 98 21 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

من أقوال الشيخ محمد الغزالي وبخط وتوقيع يده

إذا كانت العلمانية بداعة الدين كله كما يزعم أصحابها، فالحقيقة أنها حرب على الإسلام وحده في أقطاره المرهقة بصنوف شتى من الاستعمار النفاق والاجتماعي والقانوني ولذلك يتعادى مع دعوة الصليبية والصهيونية والملاحدة جميعا...

إن الإلحاد، أو كما نؤثر أن نسميه الحوار حول الله، والعلمانية اللادينية الإسلام لم تتسرب في غفلة من الزمن إلى عقول أمتنا المريضة إلى هذا الحد المخزي ليس لدى القوم علم ينافح به، إنما القوى المغفولة بضرب الإسلام تحركهم أصابع خفية لتحويل أرض الإسلام إلى حرائب ينعق فيها البوم [illegible]

فهرس الموضوعات

* كلمة مدير المجلة: الأستاذ الدكتور **بوخلخال عبد الله** 11

* كلمة رئيس التحرير: الأستاذ الدكتور **عميراوي احميده** 13

*** د. لدرع كمال:**

مقاصد التشريع في نظام التوريث الإسلامي..... 15

*** د. زغداوي محمد:**

نظام الملكية ونزعها في الشريعة الإسلامية..... 37

*** د. لشهب أبو بكر:**

التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، الحقيقة والمظهر(دراسة أصولية فقهية) .. 51

*** د . موهوبي حسان:**

مسألة احتجاج الإمام مالك بالمرسل في رواية الحديث النبوي..... 81

*** أ. د. عميراوي احميده:**

أثر المذهب المالكي في الثقافة الجزائرية..... 109

*** أ. دبوبة صالح:**

الترجمة اللاتينية للقرآن الكريم، أهداف ونتائـــج..... 119

*** أ.د. شريط الأمين:**

مجازر الأمس واليوم وحقوق الإنسان والشعوب في ظل العولمة..... 133

* **د. العلي صالح:**

وسائل حماية الملكية في الاقتصاد الإسلامي..... 151

* **أ.د. ابن أعراب عبد الكريم:**

نحو الأمية لتحقيق التنمية، أي استراتيجية للجزائر في القرن الواحد والعشرين؟ 169

* **أ.د. ابن أعراب عبد الكريم والأستاذ بوسام عيسى:**

التسرب المدرسي في الجزائر، عوامل تفسيره، دراسة ميدانية في ولاية جيجل 2002... 187

* **أ. قدور سكينة:**

توظيف التراث في الرواية العربية "الزيني بركات" للغيطاني أنموذجا..... 205

* **أ. د. عميراوي احميده:**

في رحاب جامعة الأمير عبد القادر..... 241

.....قواعد النشر.....

يشترط في الدراسات والأبحاث المراد نشرها في مجلة جامعة الأمير عبد القادر ما يلي:

1 – أن يكون الموضوع متميزا بالجدة العلمية؛ كأن يتناول قضايا:

- معرفية تخدم الحضارة العربية الإسلامية؛ تراثا وآفاقا.
- فكرية إنسانية تخدم الفكر الإنساني العالمي التريه.

2 – أن يكون الموضوع مستوفى الشروط العلمية الأكاديمية من حيث سلامة اللغة والضوابط المنهجية والمادة الخبرية (المصدرية والمرجعية).

3 – أن يقدم البحث في نسختين على وجه واحد من الورقة، وفي قرص مرن 3.5 أو قرص مضغوط.

4 – لا يعاد البحث إلى صاحبه.

5 – أن تدرج هوامش الموضوع بطريقة آلية (جديد في كل صفحة)

6 – أن تكون الرسومات والصور والبيانات والجداول والملاحق منفصلة عن النص التأليفي، وفي ملف مستقل محفوظ في القرص المرن.

7 – ألا يكون البحث قد نشر أو أرسل للنشر 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 المجلة بسيرة ذاتية علمية وصورة شمسية.

كلمة مدير المجلة

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد: فإنه يسعدني مرة أخرى –أن أرى العدد 18– من مجلة الجامعة يهل علينا بموضوعات جديدة، ونلتقي فيه بأقلام أخرى جديدة، انضمت إلى أسرة المجلة، وهذا دليل على أن مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قد أخذت مكانها بين أخواتها المجلات العلمية ذوات الكلمة العلمية القيمة المبدعة الصادقة الموضوعية والهادئة.

لأن الكتابة العلمية الصادقة تظل دائما رهانا لترسيخ الأفكار والمعاني والقيم في سبيل بناء الأمم والمجتمعات. وتزداد الكتابة مسؤولية كلما كانت في خدمة رسالة إنسانية رفيعة.

وإذا كانت جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية تفتخر بإنتاجاتها العلمية الجديدة من مجلات الكليات والمخابر والمنشورات الأخرى المدعمة لرسالة الجامعة العلمية والحضارية، فإنها تعتز بمجلة الجامعة لأنها المجلة الأم والأقدم والتي واصلت مسيرتها في السنوات الأخيرة دون توقف أو تعثر، ولذلك أتقدم بشكري الجزيل إلى المشرفين على المجلة والأساتذة الباحثين الذين فضلوها على غيرها.

جزاكم الله كل خير

والله ولي التوفيق والحمد لله رب العالمين

أ.د.عبد الله بوخلخال

قسنطينة في 25 ذي الحجة 1425هـ 04 فبراير 2005م

رئيس التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على اشرف المرسلين..

هكذا بمشيئة الله وقدره يصدر هذا العدد 18 من مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في موعده يتحلى بموضوعات علمية متميزة ومتخصصة، تهدف هيئة التحرير من خلالها تزويد القارئ بمخزون معرفي راقٍ، وبوجهات نظر رفيعة في قضايا دينية: فقهية سنية، وقانونية شرعية، وتراثية تاريخية، واقتصادية إسلامية، وأدبية إبداعية. بأقلام باحثين أكْفاء من الجزائر ومن دول شقيقة سوريا، وليبيا.

مثلما تسعى هيئة التحرير إلى المساهمة في آفاق واستراتيجية البلاد بنشرها لمادة خبرية ذات مؤشرات علمية لها علاقة وطيدة بموضوعين خطيرين هما شغل شاغل المنظرين في الماضي والحاضر والمستقبل، ونعني بهما موضوع محو الأمية، وموضوع التسرب المدرسي؛ في المنظومة التربوية الجزائرية.

وتأمل هيئة التحرير أن تتزود هذه المجلة بدراسات علمية مصيرية وتنشرها في الأعداد القادمة لتكون جسرَ تواصل داخل الجزائر وخارجها بين الباحثين، من جهة. وبين الباحثين والقراء والمهتمين، من جهة أخرى.

مع التمنيات

الأستاذ الدكتور عميراوي احميده

قسنطينة في11 محرم 1426/ 20 فيفريه 2005

مقاصد التشريع في نظام التوريث الإسلامي

الدكتور لدرع كمال

جامعة الأمير عبد القادر

لقد كانت الشريعة الإسلامية منذ مجيئها ـــ ولا تزال ـــ هداية للناس جميعا، ونورا قشعت به ظلمات الجهل، ونظاما محكما أزاحت به فساد النظم وضلال المعاملات، فأرشدت الناس إلى ما فيه الخير والسعادة والفلاح، فبينت الحقوق وفصلتها، وأعطت لكل ذي حق حقه، ووزعت الثروة على الناس توزيعا عادلا لا وكس فيه ولا شطط.

ومن جملة الأحكام التي أتت بها الشريعة الإسلامية التي كانت في غاية العدل والحكمة نظام الميراث، الذي ليس له مثيل في النظم الأخرى، حيث بينت فيه المستحقين للتركة من الرجال والنساء، ووزعت التركة بينهم توزيعا عادلا، فقضت بذلك على فوضى الميراث التي كانت سائدة عند العرب والأمم الأخرى قبل الإسلام.

اعتراف الإسلام بحق الإنسان في التصرف:

لقد اعترف الإسلام بحق الفرد في حرية التصرف في شؤونه الخاصة، وفي ممتلكاته وأمواله: استغلالا واستعمالا وانتفاعا. وضبط هذه الحرية بجملة من الضوابط الشرعية التي تمنع صاحب الحق من تجاوز حدود التصرف الشرعي بالتعسف أو التحايل أو التعدي أو الظلم، وأباحت للإنسان أن يهب ماله أو يهديه لغيره، أو أن يوصي به لأحد من الناس.

وإذا كانت الشريعة قد أطلقت للإنسان أن يتصرف في ماله، فقد بينت له الحدود التي لا يجوز له أن يتجاوزها، فلا يجوز له أن يستعمل طرقا غير شرعية لاكتساب المال، ولا يجوز له أن ينفقه في حرام.

ومن حق صاحب المال أن يتصرف في ماله، فينتفع به، أو ينفع به غيره عن طريق الهبة والهدية والوصية وما إلى ذلك، لكن دون أن تكون نيته حرمان ورثته من الميراث.

فالتبرع مثلا بالمال جائز، لكن ليس بنية حرمان ورثته من ماله، قال ابن عاشور: " المقصد الرابع[1] أن لا يجعل التبرع ذريعة إلى إضاعة مال الغير من حق وارث أو دائن... فكان من سد الذريعة لزوم كون صورة التبرع بعيدة عن هذا القصد (أي قصد حرمان الورثة)"[2].

ومثل ذلك يقال عن الوصية، فكان من حكمة التشريع الإسلامي في مجال الوصية أنها أجازتها، لكن لم تطلق حق التصرف في الوصية حماية لحق الغير، فأعط التشريع الإسلامي للإنسان الحرية في أن يتصرف في حدود ثلث ماله فقط حتى لا يضر بورثته، فله أن يوصي بثلث ماله لأي جهة من الجهات، سواء أكانت قرابته أو مؤسسة خيرية أو غير ذلك، المهم أن لا يخرج هذا التصرف عن ثلث ماله، كما يجب شرعا أن تكون الوصية إلى جهة مشروعة لا إلى جهة محرمة، مثل ما نراه اليوم في بعض البلدان الغربية من الوصية للحيوانات والقطط التي صارت تحظى بالعناية أكثر من قرابة الإنسان وأولاده، فمثل هذه الوصية لا تجوز. أما الثلثان الباقيان فهو لقرابته من ورثته الذين يستفيدون به بعد موته، والإسلام بهذا يحفظ لمجموع الورثة من قرابة الميت نصيبهم من الإرث.

النهي عن الإضرار بالورثة:

إن إزالة الضرر[3] من أعظم مقاصد الشريعة الإسلامية، والنصوص الدالة على ذلك كثيرة جدا، منها: قوله ﷻ تعالى: ﴿لا تضارّ والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى

---

1 - ابن عاشور في كتابه تناول مقاصد أحكام التبرعات، فبين مقاصدها الشرعية التي حصرها في أربعة مقاصد. انظر تفصيلها في كتابه **مقاصد الشريعة الإسلامية**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط سنة 1985م، ص: 188 إلى ص: 192.

2 - ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص: 192.

3 - المقصود بالضرر شرعا هو المفسدة أو الأذى الذي يلحق الغير فردا كان أو جماعة، هذا الضرر الذي يصيب الغير في ماله أو نفسه أو كرامته، أو يصيب مصالح عمومية. ولهذا يمكن أن يعبر عن الضرر الذي هو أساس التعسف بأنه: " كل إيذاء أو مفسدة تلحق الغير في ماله أو جسمه أو عرضه من جراء تعسف

الوارث مثل ذلك ﴾ [البقرة، الآية: 281]، وقوله تعالى: ﴿ولا يضار كاتب ولا شهيد وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم﴾ [البقرة، الآية281]، وقوله تعالى: ﴿وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه﴾ [البقرة، الآية: 229]، فهذه النصوص القرآنية وإن كانت واردة في جزئيات ووقائع خاصة إلا أنها تفيد بمجموعها عدم جواز الإضرار بالغير.

ومن السنة النبوية ما روي عن عمرو بن يحي المازني أن رسول الله ﷺ قال: " **لا ضرر ولا ضرار** "[1]. يقول الإمام الصنعاني[2] في شرحه للحديث: "وتحريم الضرر معلوم عقلا وشرعا، إلا ما دلّ الشرع على إباحته رعاية للمصلحة التي تربو على المفسدة. [3]

وقد اتخذ العلماء من حديث: "**لا ضرر ولا ضرار**" أصلا في تقييد الحقوق كافة. [1] ويقول الشاطبي: "إن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها في وقائع جزئيات وقواعد كليات". [2]

الشخص في استعمال حقه"). الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، ج: 2، ص: 978,979 – وهبة الزحيلي، **نظرية الضمان**، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط سنة1402هـ/1982م، ص: 23.

1 – أخرجه مالك في الموطأ مرسلا عن عمرو بن يحي المازني عن أبيه، رقم: 1426، ص: 409 – وأخرجه ابن ماجه في سننه عن عبادة بن الصامت في كتاب الأحكام، رقم: 2340، ورواه عن ابن عباس، رقم: 2341، ج: 2، ص: 784. قال النووي في الحديث: " حديث حسن وله طرق وشواهد يقوي بعضها بعضا".

2 – هو محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم عز الدين المعروف بالأمير، مجتهد من بيت الإمامة في اليمن، أصيب بمحن كثيرة من قبل الجهلاء والعوامن له نحو مائة مؤلف، توفي سنة1182هـ، من مؤلفاته: سبل السلام شرح بلوغ المرام، وتوضيح الأفكار شرح تنقيح الأنظار في مصطلح الحديث، وغيرها. (الزركلي، **الأعلام**، ج: 6، ص: 38)

3 – الصنعاني: محمد بن إسماعيل الكحلاني، **سبل السلام شرح بلوغ المرام**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط4، سنة 1379هـ/1960م. ج: 3، ص: 84.

والمتتبع لأحكام الشريعة وتصرفاتها يعلم يقينا أن الشريعة الإسلامية تنفي الضرر عن المكلفين، وتدعوا إلى إزالته، ومحو آثاره، ومن هنا كانت إزالة الضرر مقصدا شرعيا عظيما في الشرع الإسلامي.

فالقصد إلى الإضرار ممنوع في الشريعة السمحة، ولو كانت بحسن نية أو دون قصد، فيمنع كل فعل يتخذ وسيلة لإلحاق الضرر بالغير، فلا يجوز للمرء أن يلحقه بنفسه فضلا على أن يلحقه بغيره، يقول أبو حامد الغزالي: "وإنما العدل أن لا يضر بأخيه المسلم، والضابط الكلي فيه أن لا يحب لأخيه إلا ما يحب لنفسه، فكل ما لو عومل به شق عليه، وثقل على قلبه فينبغي أن لا يعامل به غيره"[3]، والنصوص التي مرت معنا دالة على ذلك دلالة قطعية، وقد استنبط العلماء من مجموعها قاعدة **"منع الإضرار بالغير"** بأي وجه كان، يقول الشاطبي: "لا إشكال في منع القصد إلى الإضرار من حيث هو إضرار لثبوت الدليل على أن لا ضرر ولا ضرار في الإسلام". [4]

فالحقوق ـــ ومنها الميراث ـــ هي نعم من الله تعالى على عباده ليحققوا بها منافعهم، ويجلبوا بها حاجاتهم، فإذا خرج استعمال الناس لها عن هذا المقصد الشرعي منعت بقوة الشرع، لأن الحقوق لم تنشأ للناس لتكون وسيلة لإلحاق الضرر بالغير.

وتشريع الميراث في الإسلام إنما هو لتحقيق مصالح الناس، لذلك لا يجوز العمل على منافاة قصد الشارع من تشريع حكم الميراث.

---

1 - الدريني: محمد فتحي، **نظرية التعسف في استعمال الحق**، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، سـ1397هـ/1977م، ص: 126.

2 - أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، تحقيق عبد الله دراز، ج: 3، ص: 16.

3 - الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج: 2، ص: 74و75.

4 - الشاطبي، **الموافقات**، ص: 349.

وبناء على هذا القصد ذهب جمهور[1] العلماء ومنهم فقهاء الحنفية والمالكية والحنابلة إلى أن المرأة التي يطلقها زوجها طلاقا بائنا في مرض موته[2] يقع طلاقه وترث منه[3]، إلا أنهم اختلفوا في وقت توريثها: فذهب الحنفية إلى أنها ترث ما دامت في العدة[4]، وذهب أحمد أنها ترث في العدة وبعدها ما لم تتزوج[5]، أما مالك فقد توسع في ذلك، فإنها ترثه ولو انقضـــت

---

1 – وخالف في هذه المسألة علماء الشافعية فلم يقولوا بسد الذرائع فأوجبوا الطلاق ورتبوا عليه آثاره، ومنها حرمانها من الميراث، وقالوا إن كان الطلاق قد وقع فيجب أن يقع بجميع أحكامه، لأنهم قالوا: إنه لا يرثها إن ماتت، وإن كان لم يقع فالزوجية باقية بجميع أحكامها، وهو ما وضحه ابن رشد حيث بين أن الخلاف في هذه المسألة مبني على قاعدة **سد الذرائع**، فمن أعملها في هذه المسألة قال بتوريث المبتوتة، ومن لم يعمل هذه القاعدة في هذه المسألة منع التوريث بناء على الأصل العام من منع التوارث في الطلاق البائن. فاختلافهم هنا لا يرجع إلى نصوص من الكتاب أو السنة، وإنما مرده إلى اختلافهم في الاجتهاد، وفي قبول الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين في المسألة. فالجمهور عملوا بفتوى عثمان لأنه بناها على قاعدة الذرائع، وهي دليل معمول به، أما الشافعية فلم يعملوا بهذه الفتوى إبقاء منهم على الأصل العام وهو عدم التوارث في الطلاق البائن، وهو الذي يتماشى مع القياس. (ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج: 2، ص: 82،83)

2 – والمقصود بمرض الموت: الذي غالبه الهلاك إما بمرض أو غيره مما له حكم مرض الموت، وتتحقق هذه المسألة بأمرين: أحدهما: أن يكون الغالب فيه الهلاك عادة، والثاني: أن يتصل به الموت. ويلحق بمرض الموت من يترقب الموت كالمحكوم عليه بالإعدام، والمشرف على الغرق في سفينة، ومن في حكمهما فيطلق زوجته عند إشرافه على الهلاك، فما حكم طلاقه.

3 – ابن رشد محمد بن أحمد بن محمد الحفيد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط6، سنة 1403هـ/1983م، ج: 2، ص: 82.

4 – الزيلعي: فخر الدين بن عثمان بن علي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر، ج: 2، ص: 245،246.

5 – البهوتي: منصور بن يونس، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، مكتبة النصر الحديثة، الرياض، السعودية، ج: 4، ص: 481.

عدتها، ولو تزوجت من غيره، وسواء كان الطلاق منه أم بسببها، وسواء قصد حرمانها أو لم يقصد[1]؛ وقد استدل الجمهور بأدلة منها، فتوى عثمان رضي الله عنه عندما طلق عبد الرحمن بن عوف زوجته تماضر بنت الأصبغ الكلبية في مرض موته، فورَّثها عثمان[2]، وكان ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكر عليه أحد[3]. كما استدلوا بقاعدة سد الذرائع، وذلك أنه لما كان المريض يتهم في أن يكون إنما طلق في مرضه زوجته ليقطع حظها من الميراث، فأوجبوا ميراثها، فالجمهور عندما ورثوا المطلقة أعملوا مبدأ سد الذرائع، لأنهم اعتبروا أن الطلاق لم يشرع للزوج كوسيلة للإضرار بزوجته وحرمانها من الميراث، وإنما شرع لرفع الضرر عن أحدهما إذا تعذرت الحياة الزوجية بينهما. وهنا نلاحظ أن الجمهور قالوا بوقوع الطلاق دون حرمانها من الميراث، مع أن الميراث من آثار الطلاق. ومنطق الفقهاء هنا في استثناء الطلاق لأنه من الأحكام الشرعية التي لا يجوز تغييرها استثناء من مقتضى أصل الذرائع، فإذا أوقع الزوج الطلاق جادا أو هازلا بحسن نية أو سوئها وقع الطلاق مهما كانت دوافعه، لأن الطلاق فيه شبهة التعبد، أما المآل المترتب عن ذريعة الطلاق وهو حرمانها من الميراث فإنه لا يترتب، لقيام الدليل على منعه، وهو دليل سد الذرائع، لأن الحرمان هنا يناقض مقاصد الشرع الذي يمنع المآلات التي يراد منها إسقاط حق، أو تضييع واجب، أو تحليل محرم مهما كانت الذرائع الجائزة المتخذة وسيلة إلى ذلك[4]. ويتوسَّع المالكية في إعمال مبدأ سد الذرائع فيذهبون إلى توريثها وإن لم يقصد ذلك، لأنهم لم ينظروا إلى الصورة الأحادية في هذه الواقعة، وإنما نظروا إلى مظنة القصد وهو مرض الموت فأقاموه مقام العلم أو الظن

---

1 - ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج: 2، ص: 83.

2 - كلمه عثمان ليراجعها، وأعلمه إن مات من مرضه لترثنه، فلما مات ورثها عثمان رضي الله منه.

3 - أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الطلاق، باب طلاق المريض، رقم الحديث: 1200، ص: 303 - وانظر محمد رواس قلعه جي، **موسوعة فقه عثمان**، ص: 30.

4 - الدريني، **نظرية التعسف**، ص: 173و174.

الغالب قطعا لذرائع الفساد من المجتمع، فقالوا بتوريث كل مبتوتة من زوج في مرض موته حتى وإن كان بعض الناس لا يقصد الإضرار بها، فالعبرة عندهم بكثرة وقوع هذا المآل بين الناس.[1]

وما ذهب إليه الجمهور يتماشى مع المعقول وهو أن تطليقها في مرض موته يدل على قصده حرمانها من الميراث، فيعامل بنقيض قصده، فترث المرأة حينئذ بسبب الزوجية دفعا للضرر عنها. ويقاس عليه أيضا أنه لا يجوز له التبرع في مرض موته لقيام التهمة كما يقول ابن عاشور في هذه الحالة[2].

وإذا كان الإسلام قد أباح الوصية فإنه اشترط في صحتها أن لا يقصد بها مضارَّة الورثة، وهو ما نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم، فعن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " **إن الرجل ليعمل و المرأة بطاعة الله ستين سنة، ثم يحضرهما الموت فيُضارَّان في الوصية فتجب لهما النار**"، ثم قرأ أبو هريرة: " من بعد وصية يوصي بها أو دين غير مضار" حتى بلغ ": ذلك الفوز العظيم "[3]. [النساء، الآية: 12]. فالعمل قد يكون في ظاهره صحيحا لكن صاحبه يؤثم عند الله تعالى إذا أساء القصد فيه، لعموم قوله صلى الله عليه وسلم: " **إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى**"[4]

---

1 – الدريني، **نظرية التعسف**، ص: 173.

2 – ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص: 192.

3 – أخرجه أبو داود في سننه عن أبي هريرة، كتاب الوصايا، باب ما جاء في كراهية الإضرار في الوصية، رقم الحديث: 2867، سنن أبي داود، دار الفكر، ج: 3، ص: 113..

4 – 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 ﷺ وأصحابه إلى المدينة، ج: 5، ص: 56، ورواه في كتاب الأيمان

لقد قررت الشريعة الإسلامية حقوقا للفرد وذلك لتحقيق المقصد الشرعي من تشريعها، وهو في حقيقته جلب الخير والصلاح للإنسان، فوجب على الفرد أن يتصرف في حقوقه وفق ذلك المقصد الشرعي، حتى تنتج عنه الثمرات المرجوة عند مزاولته لها. لكن إذا قصد المكلف نقض الحكم الشرعي بتصرفه، أو تفويت مقصده الشرعي من حيث المآل فإن ذلك يبطل تصرفه.

فالشريعة الإسلامية تعطي للنية والقصد أهمية كبيرة، ذلك أن الأفعال والتصرفات ليست منفصلة عن نيات أصحابها، فكل متصرف أو فاعل إنما يتصرف وفق نية أو قصد، سواء أكان حسنا أو سيئا؛ فلا بد لاعتبار التصرف أن يكون بنية وقصد، ولابد لصحته أن يكون مطابقا لأحكام الشريعة في صورته ومعانيه، ولا عبرة بظاهر العمل وصورته إذا كان القصد غير مشروع، أو كانت نية المتصرف تتجه إلى الإضرار بالآخرين[1].

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 وفاسدا، وطاعة أو معصية "[2]، ويقول

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: 3و4، 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 ﷺ 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.

1 – الدريني: محمد فتحي، **الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده**، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط3، سـ1984م، ص: 85.

2 – ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج: 3، ص: 107،108.

الشاطبي مبينا أثر النية في التصرف: " إن الأعمال بالنيات والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات[1]، والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر "[2].

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 تأثير النية على العمل، وأثر الباعث على التصرف، فقد استدل ابن القيم بالحديث المعروف، وهو قوله ﷺ: " **إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى** "، فقال رحمه الله معلقا على هذا الحديث: " فالنية روح العمل ولبه وقوامه، وهو تابع لها يصح بصحتها ويفسد بفسادها ".

ويوضح الإمام الشاطبي بأن الشريعة موضوعة لمصلح 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[3].

فيتبين من هذا ارتباط العمل بالنية، فتجعله طاعة أو معصية، وأن النية هي الميزان الذي توزن به الأعمال وسائر التصرفات، وهي المرجع في الحكم على أعمال الخلق من حيث الحل والحرمة والصحة والفساد.[4]

وعليه فلا تجوز الوصية إذا كانت بقصد الإضرار، والأولى لمن له مال أن لا يوصي بشيء من ماله ولو في حدود الثلث حفاظا لحق ورثته، فهم أولى من غيرهم بالرعاية والعناية، خاصة إذا كان الورثة صغارا بحاجة إلى حضانة وتربية ونفقة.

---

1 - يقصد بها الإمام الشاطبي ما عدا العبادات من المعاملات وغيرها.

2 - الشاطبي، **الموافقات**، ج: 2، ص: 323.

3 - الشاطبي، **الموافقات**، ج: 2، ص: 323 - 331-332.

4 - الدريني، **نظرية التعسف في استعمال الحق**، ص: 205.

نظام التوريث الإسلامي من أسباب توزيع الثروة بين الناس:

إن المال نعمة من الله تعالى، ومن حق أي فرد في المجتمع أن يمتلك المال، ويسخره في منافعه، وليس من حق أي أحد مهما كان مركزه في المجتمع أن يدعي اختصاصه بـه دون سواه، فجميع الأفراد لهم حق امتلاك المال والانتفاع به، فالأنانية الداعية إلى الأثرة منـهي عنها شرعا[1].

ومنطق الفطرة يؤكد أن الثروة ينبغي أن تتوزع بين الناس، لأن المال مال الله، ومن حق الجميع أن ينتفعوا به، بل من سنة العمران وصلاح المعاش أن يتفرق المال بين الأفـراد على سبيل المالك الخاص[2]. أما تمركز المال أو الثروة عموما في يد فئة معينة تختص بـالثراء، وتحتجز الثروة دون سواها، فهو مما تأباه الفطر السليمة، وتأباه نواميس العمران، ولا تقـره أحكام الشرع الإلهي، لأن ذلك يجعل المال دولة بينها فقط، وهو ما أشار إليه القرآن في قوله تعالى: " كـي لا يكون ـ أي المال ـ دولة بين الأغنياء منكم ". [الحشر، الآية: 59].

فتوزيع المال وانتقاله بين الناس من مقاصد الشريعة في الأموال، وهو ما عـبر عنـه الإمام ابن عاشور بمقصد " الرواج "، وقد قال في معناه: " المقصود انتقال المال بأيد عديدة في الأمة على وجه لا حرج فيه على مكتسبه"[3]. ثم يقول رحمه الله: " فتيسير دوران المـال على آحاد الأمة وإخراجه عن أن يكون قارا في يد واحدة أو متنقلا من واحد إلى واحـد مقصد شرعي"[4].

---

1 - البهي الخولي، **الثروة في ظل الإسلام**، دار بوسلامة، تونس، ط 1، سنة 1984م، ص: 76.

2 - الخولي، **الثروة في ظل الإسلام**، ص: 112.

3 - ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص: 176

4 - ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص: 176.

فتمركز المال في يد فئة قليلة يورث هذه الفئة شعورا بالامتياز والاستعلاء مما يؤدي إلى اختلال مبدأ المساواة، وتضعف أواصر التقارب والتواصل بين الأفراد، ويكون ذلك باعثا على نمو مشاعر الكره والبغضاء فيما بينهم.

لذلك نهت الشريعة الإسلامية عن اكتناز المال لأن ذلك يمنع من تداوله بين الناس، ونهت عن الربا والاحتكار لأنها ممارسات تعيق تداول المال بشكل عادل؛ كما عمدت إلى وسائل مختلفة لضمان توزيع المال وتبديد الثروة حتى يستفيد منهما أكبر عدد ممكن من الناس[2]، من ذلك تشريع طرق الكسب المشروعة، وتشريع الهبة والهدية والوصية والميراث والزكاة.

إن نظام الميراث في الإسلامي من الطرق الشرعية التي اتخذها الشريعة للحيلولة دون تمركز الثروة في يد واحدة، أو أيد قليلة على حساب آخرين لهم حق الامتلاك، فكان هذا النظام طريقا شرعيا لطيفا وحكيما لتوزيع الثروة بين أكبر عدد ممن لهم حق الاستفادة من إرث الميت[3]. والتشريع الإسلامي بهذا الأسلوب الحكيم يخالف النظام الرأسمالي القائم على الاحتكار، حيث يبيح هذا النظام لفئة قليلة أن تحتكر الثروة، أو المال، أو وسائل الإنتاج، وتستبد به، وتوجه الاقتصاد الاجتماعي حسب رغباتها وأهوائها أو مصالحها الخاصة.

فالإسلام حدد المستفيدين من الرجال والنساء من التركة التي تركها لهم مورِّثهم، فتوزع بينهم توزيعا لا ظلم فيه، وبذلك يستفيد أكبر عدد ممكن من مال الميت.

---

1 - البهي الخولي، **الثروة في ظل الإسلام**، ص: 113.

2 - لا يعني هذا أن الشريعة تنهى عن كسب المال وتنمية الثروة، فمن حق أي فرد أن يكسب ما يشاء من المال الحلال، وأن يصرفه في وجوهه المشروعة، وحق المالكية مكفول لكل فرد في الأمة.

3 - يبين ابن عاشور أن المال له حكمان، أحدهما حكمه في مدة حياة صاحبه، والثاني حكمه بعد موت صاحبه، ثم يقول عن الحكم الثاني: " والثاني حكمه بعد موت مكتسبه وفي هذه الحالة نفذت الشريعة مقصدها من توزيع الثروة تنفيذا لطيفا". (ا بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص: 177).

لقد وزعت الشريعة الإسلامية المال بين مجموعة من الورثة المستحقين، ولا يحق لأحد منهم مهما كانت صلته بالميت أن ينفرد بالتركة دون سواه من الورثة الآخرين. فحرمان الورثة من نيل نصيبهم من تركة مورِّثهم من أخطر أنواع الظلم، لأنه يفضي إلى حرمانهم من حقهم الفطري، وهو حقهم في امتلاك المال وتنميته واستثماره، إضافة إلى ما ينجر عن ذلك من عداوة وخصومة وقطيعة بين القرابة.

بقاء التركة في دائرة القرابة مقصد شرعي:

المتأمل في نصوص القرآن والسنة يجدها أولت اهتماما كبيرا برابطة القرابة، وجعلت صلة الرحم من أعظم أنواع البر التي يتقرب بها المؤمن إلى ربه تعالى، قال تعالى: " وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا ". [الإسراء، الآية: ؟؟]، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "**من أحب أن يُبسط له في رزقه، ويُنْسأ له في أثره فليصل رحمه**"[1].

وقد كان الميراث في أول عهد الإسلام متبادلا بين إخوة الإيمان، فكان المهاجري يرث أخاه الأنصاري، وهو يرثه إن مات قبله، ثم نسخ هذا الحكم وجعل الميراث مستحقا فيما بين أفراد القرابة على درجات متفاوتة فيما بينهم، فنزل قوله تعالى مبينا ذلك: " وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله إن الله بكل شيء عليم"[الأنفال، الآية: 76]

فالميراث في الإسلام محصور في دائرة الأسرة القائمة على نسب صحيح[2] أو علاقة زوجية شرعية. وهؤلاء هم قرابة الميت الذين أمر بأن يبرهم في حياته، لأنهم أكثر الناس صلة

---

1 - أخرجه مسلم في صحيحه عن أنس بن مالك، كتاب البر والصلة والآداب، باب صلة الرحم وتحريم قطيعتها، صحيح مسلم، دار الفكر، ج: 8، ص: 09.

2 - وقد ألحق الولاء بأسباب استحقاق الإرث، فأعطى الإسلام للمعتق حق الميراث ممن أعتقه، من باب اعتبار الولاء شبيها بصلة النسب، وتشجيعا لإعتاق العبيد الذي هو من أعظم خصال البر، قال تعالى: " فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فك رقبة "

به، وهم الذين أمر أن يحسن إليهم في حياته، بالإنفاق عليهم، أو بصلتهم، وأن يحسن إليهم بعد مماته فيكون لهم نصيب في ماله.

وإذا كان الإسلام قد نهى صاحب المال أن يوصي فقط في حدود الثلث فحماية لحق ورثته من قرابته، فهو مطالب أن يحسن إليهم في حياته، ولهم أولوية الصدقة عليهم، ويحسن إليهم بعد مماته بأن لا يحرمهم من ماله، يقول ابن عاشور: "ولم يجعل لصاحب المال حق في صرفه بعد موته إلا في ثلث ماله أن يوصي به لغير وارث، فتم مقصد التوزيع بحكمة وهي جعل المال صائرا إلى قرابة صاحبه لأن ذلك مما لا تشمئز منه نفسه، ولأن فيه عونا على حفظ المال في دائرة القبيلة، وإنما تتكون الأمة من قبائلها فيؤول ذلك إلى حفظه في دائرة جامعة الأمة"[1].

ونصوص القرآن الكريم تؤكد على ضرورة انتقال المال إلى قرابة الميت من أولاده ووالديه وبقية رحمه، قال تعالى: " للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا" [النساء، الآية: 07]، وقال تعالى: "يوصيكم الله في أولادكم" [النساء، الآية: 11]، وقال: "آباؤكم وأبناكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا فريضة من الله إن الله كان عليما حكيما"[النساء، الآية: 11]، وقال أيضا: "وألوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله" [الأنفال، الآية: 76].

إن الميراث من العوامل والأسباب التي قصدت بها الشريعة تمتين الرابطة الأسرية، وتقوية العلاقات بين أفرادها، وحماية قرابة الشخص بعد مماته.

حق التوارث بين الزوجين تأكيد على قوة الرابطة الزوجية:

إن العلاقة في الإسلام مقدسة، وقد اعتبرها القرآن الكريم ميثاقا غليظا[2]، وجعل العلاقة الزوجية قائمة على حقوق متبادلة بين الزوجين، قال تعالى: "ولهن مثل الذي

---

1 - ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص: 177.

2 - في قوله تعالى: " **وأخذنا منكم ميثاقا غليظا** ". [النساء، الآية: 21]

عليهن بالمعروف". [البقرة، الآية: 228]، كما جعل الرابطة بينهما أساسها المودة والرحمة والتعاون، قال تعالى: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة". [الروم، الآية: 20].

كما ضمن الإسلام للزوجين حقوقا في حال قيام الزوجية وحقوقا عند انحلالها، بل إن العلاقة تستمر بين الزوجين بعد انحلال الزواج بالموت، فأوجب على المرأة أن تحد على زوجها أربعة أشهر وعشرة أيام، قال تعالى: "والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة اشهر وعشرا". [البقرة، الآية: 232]، وما ذلك إلا من باب الوفاء لهذه العلاقة المتينة التي كانت تربطها بزوجها.

ونظرا لقداسة هذه العلاقة وقيمتها الإنسانية، وأهميتها في بناء أسرة متينة، التي يتوقف إخراج نشء صالح، وبناء مجتمع متين، فقد جعل الإسلام الزوجية الصحيحة من أسباب الإرث. فالزوج يرث من مال زوجته إن تركت شيئا، فيأخذ النصف إن لم تخلف أولادا، وينال الربع إن خلفت أولادا ولو كانوا من رجل آخر إن كان قد سبق لها أن تزوجت من قبل، قال تعالى: "ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد، فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن". [النساء، الآية: 12].

ومن حقها هي أيضا أن ترث من زوجها إن ترك مالا بعد وفاته، فتأخذ الربع عند عدم وجود الفرع الوارث منه، فإن كان قد ترك أولادا ولو من زوجة أخرى فيكون نصيبها الثمن، قال تعالى: "ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد، فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم". [النساء، الآية: 12]

والمعلوم أن الزوجين في الميراث لا يُحجبان أبدا حجب حرمان، بل يتنوع نصيبهما بحسب وجود الفرع الوارث أو عدم وجوده. والزوجان من أصحاب الفروض الذين تعطى لهم الأولوية في تقسيم التركة قبل العصبات، فإن بقي شيء أخذه العصبة.

فهذه الأحكام إن دلت على شيء فإنه من جملة ما تدل عليه مدى احترام أحكام التشريع الإسلامي للرابطة الزوجية، من باب تقوية أواصرها، وتعزيز روابطها، وتمتين شبكتها حتى تؤتي ثمارها، وتؤدي رسالتها في الحياة.

الاعتراف بحق المرأة في الميراث:

أـ اهتمام التشريع الإسلامي بالمرأة: إن الشريعة الإسلامية اهتمت اهتماما كبيرا وواضحا بالمرأة، وفصّلت كل الأحكام المتعلقة بها، وبينت ما يجب لها وما يجب عليها. فهي تعتبر المرأة عنصرا حيويا لا يقل مسؤولية عن الرجل في بناء الأسرة، وتحملها واجب المحافظة عليها، وتجعلها شريكة الرجل في تحمل تكاليفها. إن وجود بعض الاستثناءات القليلة في بعض أحكام الشريعة تجاه المرأة لا تعد إهانة لها، وإنما وضعت لحماية أنوثتها، ولتنسجم مع طبيعتها ووظيفتها الاجتماعية. فالإسلام سوى بين المرأة والرجل في جملة الحقوق والواجبات، وإذا كانت هناك بعض الفروق بينهما فاحترام لخصائص كل منهما، وما يترتب عنها من تفاوت في الوظائف، قال الله تعالى: "إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعدّ الله لهم مغفرة وأجرا عظيما". [الأحزاب، الآية: 35]، وقوله أيضا: " إن أكرمكم عند الله أتقاكم". [الحجرات، الآية: 97]

إن الإسلام أنصف المرأة، وحماها بأحكامه العادلة، ورفع عن كاهلها الظلم والعدوان، وأعطاها فوق ما تتصور، فهي تشارك الرجل في الإرث سواء كانت أما أو زوجة أو بنتا أو جدة دون أن تتحمل شيئا من التبعات.

ولقد كان الوضع الغالب في الأمم السابقة قبل مجيء الإسلام هو حرمان المرأة من الميراث، بدعوى ضعفهن وعدم مشاركتهن في الحروب وما إلى ذلك. فجاء الإسلام بأحكامه العادلة، فأعلن بأن النساء لهن نصيبا منه، قال تعالى: "... وللنساء نصيب مما ترك

الوالدان والأقربون مما قلّ منه أو كثر نصيبا مفروضا"[النساء، الآية: 7]، إضافة إلى ذلك كفل لهن حريتهن في تصرفاتهن المالية والتعاقدية، وحقهن في التملك، وأمرت الرجال أن يعاملوهن بلطف واحترام، وأن يعاشروهن بمعروف وإحسان.[1]

ولقد أثيرت شبهة حول نصيبها من الميراث، يقولون إن الإسلام بخس حق المرأة في الإرث، وجعل نصيبها على النصف من نصيب الرجل؛ فما مدى صحة هذه الدعوة التي لا يزال بعض المثقفين – وللأسف – يثيرها في كل مرة ؟!

ب ــ دعوى المساواة بين المرأة والرجل في الميراث مغالطة:

هناك أصوات تنادي بضرورة المساواة بين الرجل و المرأة في الميراث بحجة أنها أصبحت مساوية له في كل الحقوق، وأنها خرجت للعمل، فوليت الوظائف، وصارت عامل دخل وإنتاج، وقد اقتحمت كل الميادين، وأصبحت تساهم بما يساهم به الرجل؛ ذلك أن تقسيم الميراث في أول الأمر كان على أساس أن الرجل هو المسؤول عن الإنفاق على غيره، أما الآن فإن المرأة كذلك أصبحت تتحمل أعباء الإنفاق، وأن الدستور سوى بينها وبين الرجل، فلا معنى لإنقاص حقها من الميراث على أساس قاعدة: (للذكر مثل حظ الأنثيين).

إن هذا الكلام فيه مغالطة، ونظر إلى المسألة من زاوية ضيقة، فدعاة المساواة هؤلاء أرادوها أن تكون مساواة بينهما في كل شيء، وكأنهم أرادوا أن يجعلوا من المرأة رجلا[2]. إنه ينبغي أن يعلم هؤلاء أن ما شرعه الله تعالى في أمور الحياة هو نظام دائم لا يتغير، وليس قائما على أمور عارضة تخالف سنن الكون، وما وضعه من أسس لنقل الملكية بطريق الميراث راعى فيه نزعة حب الإنسان لماله، وحقق له هذه الرغبة ليعمل ويجد حتى يتداول المال بين

---

1 - قال تعالى: "**وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا**". [النساء، الآية 19]

2 - محمد المحدوب، **تأملات في المرأة والمجتمع**، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ص: 33 و 34.

الناس، فكانت النظرة الاقتصادية الصائبة إلى تحرير رأس المال وتفكيك الثروة حتى ينتفع بها أكبر عدد من الناس، ولا يبقى المال بيد فئة قليلة منهم، وأيضا حتى يحافظ الإسلام على مال الإنسان بعد مماته من كل اعتداء، ويستفيد منه أقرب الناس إليه، كل حسب قرابته من الميت، ولكل بقدر حاجته ومسؤولياته[1].

إننا لو نظرنا إلى حكمة توزيع الميراث كما جاءت مبينة في كتاب الله تعالى وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم نجد: أن الرجل مسؤول عن غيره، والمرأة خالية من مسؤولية النفقة إلا نفقتها على نفسها إذا لم يكن من ينفق عليها. وأما مسألة المساواة في الكسب التي زعمها هؤلاء فالواقع يكذبها حيث لا تزال الفوارق بين النوعين فيها كثيرة، وستظل كذلك ما بقي كل من الرجل و المرأة على الطبيعة التي خلقهما الله تعالى عليها. وهذا الاختلاف طبيعي لأنه يؤدي إلى التكامل والانسجام في تحمل تكاليف الحياة. إن قانون الفطرة الذي أودعه الله تعالى في النفوس يجعل المرأة لا ترضى أن تكون مسؤولة عن نفقات الأسرة مثل الرجل، وهل المرأة العاقلة تقبل أن تقوم بالإنفاق على زوجها دون أن ينفق عليها، بل إن المرأة إذا أرادت الزواج تختار الزوج الذي يعمل حتى ينفق عليها وعلى أولادها[2]. فللمرأة امتياز في نظام الإسلام لا ينكره أحد، وعلى ضوء هذا الامتياز تنال حظها من الإرث بصورة تجعلها في نهاية المطاف أكبر حظا من الذكر[3]. إن الذين تمسكوا بقاعدة "للذكر مثل حظ الانثيين" يجهلون أحكام الميراث ومقصده الشرعي، ومن ثم كان نظرهم خاطئا.

---

1 - أحمد الحصري، **السياسة الاقتصادية والنظم المالية في الفقه الإسلامي**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1 سنة 1407 ه/1986 م، ص: 294.

2 - محمد مصطفى شلبي، **الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية**، الدار الجامعية، بيروت، لبنان، ط سنة 1982م، ص: 136 و137.

3 - الحصري، **السياسة الاقتصادية**، ص: 294.

إننا نقول لهؤلاء إن هذا نصيب واحد من جملة أنصبة متعددة تأخذها المـــرأة. ثم إن المرأة قد تكون جدة أو أما أو بنتا أو أختا أو زوجة، ولذلك فنصـــابها يتغير من حالـــة إلى حالة: فتارة تأخذ **نصـــف** نصيب الذكر، وتارة **تتســـاوى** معه، وتارة تأخذ **أكثـــر** منه.

أ ــ أحـــوال المـــرأة في المـــيراث:

الحالة الأولى: مساواة المرأة مع الرجل في الميراث: إن الأنثى قد تأخذ نصـــيبا مساويا لما يأخذه الذكر كما في هذين المثالين:

1- إذا مات رجل وترك أبا وأما وولدا ذكرا، فهنا تتساوى الأم مع الأب، ويأخذ كل منهما السدس، قال تعالى: " ولأبويه لكل واحد منهما السدس إن كان له ولد "[النساء الآية 11].

2- ويكون نصيب المرأة مثل نصيب الرجل كما في حالة ميراث الإخوة لأم، قـــال تعالى: " و إن كان رجل يورث كلالة أو امرأة و له أخ أو أخت فلكـــل واحـــد منـــهما السدس"[النساء، الآية: 12] لأنه في هذه الحالة ليس هناك أصل أو فرع وارث، وهو مـــا نصت عليه المادة نفسها.

فنلاحظ في هذين المثالين أن المرأة وهي الأم هنا نالت نصيبا مساويا لنصيب الأب وهو السدس لتساوي مصلحتيهما، هذا من جهة، وليوفرا نصيبا أكبر لحفيدهما وهو ابن الميت، الذي صار يتيما من جهة أخرى.

الحالة الثانية: نصيب المرأة أكثر من نصيب الرجل: وقد تأخذ الأنثى نصيبا أكثر من نصيب الذكر كما يتضح من هذا المثال: إذا مات رجل وترك أما وأبا وبنتا، تأخذ البنت نصف التركة، وتأخذ الأم السدس ويأخذ الأب الباقي وهو الثلث: السدس فرضا، والســـدس تعصيبا. قال تعالى: "وإن كانت واحدة فلها النصف ولأبويه لكل واحد منـــهما الســـدس" [النساء، الآية: 11]. فالأنثى هنا أخذت نصيبا معتبرا من التركة وهو نصفها لأن مصـــلحتها

تقتضي ذلك وهي موت أبيها وعدم وجود أخ لها يعولها، وأن جدها وهو أب أبيها قد يعجز عن الإنفاق عليها فضمن لها الشرع نصيبا أوفر من التركة.

الحالة الثالثة: نصيب المرأة نصف نصيب الرجل: وقد تأخذ نصف ما يأخذه الذكر وهو في حالة الميراث بالتعصيب، كاجتماع الأبناء مع البنات أو الأخوة مع الأخوات فللذكر مثل حظ الأنثيين، قال تعالى: " يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين " [النساء الآية: 11]، وهذا الفارق الذي لم يدرك حكمته بعض الناس نبه إليه قوله تعالى: "آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا فريضة من الله إن الله كان عليما حكيما" [النساء، الآية: 11] ففي هذه الحالة الثالثة أخذ الذكر ضعف الأنثى، لأنه في هذا الوضع كلف بأمور كثيرة تتطلب أن تزداد موارده المالية لمواجهة هذه الأعباء فهو المكلف بالأنفاق على زوجته وأولاده وأخواته اللاتي تركهن له أبوه [1].

وقد يتساءل البعض لماذا أعطيت المرأة نصف نصيب الرجل، مع أنها أضعف وأحوج إلى المال منه ؟ والجواب أن هذا النصيب إنما هو في حالة الميراث بالتعصيب؛ ثم إن التشريع الإسلامي لما فرق بين الرجل والمرأة في الإرث، بل حتى بين الرجال أنفسهم، إنما لحكم كثيرة قد يجهلها البعض. فالإسلام قد أوجب النفقة على المرأة التي يتحملها أبوها أو زوجها أو أخوها أو ابنها أو أحد من أقاربها، أما المرأة فلا تكلف بالإنفاق على أحد بخلاف الرجل. ثم إن نفقات الرجل أكثر، والتزاماته أثقل، فحاجته إلى المال أكبر من حاجة المرأة، فهو مسؤول عن تأمين الطعام والملبس والسكن لزوجته وأولاده ووالديه الفقيرين؛ ورغم ذلك فإن الشريعة الإسلامية قد نوعت نصيب المرأة في الميراث، والذي من جملته للذكر مثل حظ الأنثيين.

---

1 - البهنساوي، **مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية**، دار القلم، الكويت، ط2 سنة1406ه/1986م، ص: 164.

فنصيب ميراث الأنثى يتغير كما يتغير نصيب ميراث الذكر بحسب قرابة كل منهما بالميت، وتحقيق مصلحة كل منهما، بكيفية شرعية عادلة، لنقل الملكية بكيفية لا تورث حقدا على من مات وعلى من ورث، ولا تسبب العداوة والكراهية بين ذوي القربى. والمتأمل في أنصبة الميراث يرى بأن الإسلام قد سوى في الميراث بين الرجل والمرأة، بل أنه قد أعطى المرأة أكثر من الرجل فيه. فعلينا أن ننظر إلى نظام الميراث على أنه كل متكامل، وإن أخذ جزء يسير منه ثم إطلاق الاتهام بأن الإسلام قد ظلم المرأة فيه مغالطة و مراوغة. بل إننا نقول أن نظام الميراث الذي قررته الشريعة الإسلامية وأخذ به قانون الأسرة الجزائري هو إعجاز تشريعي سيظل البشر عاجزين على الإتيان بمثله أو ببديل عنه.

هذا وإن أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية من قبيل القطعيات، لأنه ورد بشأنها نصوص قرآنية ونبوية قطعية الثبوت والدلالة، وهذه الأحكام – باستثناء ما وقع فيه الخلاف بين الفقهاء كميراث الجد مع الإخوة مثلا – لا يجوز تغييرها ولا تبديلها، بل يجب المحافظة عليها. فالذين يعترضون على مثل هذه الأحكام في الشريعة الإسلامية، أو في قانون الأسرة الجزائري لم يدركوا مقاصد التشريع وحكمته منها. فهذه الأحكام لا تعد بحال من الأحوال مساسا بكرامة المرأة ومكانتها، بقدر ما هي حماية وإعزاز لها، وضمان لحقوقها.

إن الإسلام لما فرض نصيبا للمرأة في الميراث، الذي يتنوع بحسب مراعاة مصلحتها ومصلحة قرابتها، إنما هو اعتراف منه بالذمة المالية المستقلة لها، وبحقها في التملك والتصرف، وهي حقوق لم تعترف بها الكثير من التشريعات الوضعية إلا حديثا.

حكمة التفاضل بين الورثة في أنصبة الميراث: لقد اتبعت الشريعة الإسلامية أسلوبا حكيما ولطيفا في توزيع التركة على المستحقين للتركة من قرابة الميت، فتنوعت أنصبتهم بحسب درجة قربهم من الميت، وبحسب احتياجهم للمال، وبحسب علاقة الورثة فيما بينهم.

فالتشريع الإسلامي وزَّع المال بين الورثة توزيعا عادلا حكيما، ولا يقصد بالعدل هنا ما قد يتبادر إلى الذهن من تساوي الجميع في الأنصبة أو الأسهم، وإنما أن يوزع المال بين الورثة بحسب ضعفهم واحتياجهم، وبحسب درجة قرابتهم من الميت وجهة القرابة التي ينتمون إليها[1]، وبحسب الوضع الذي يكون عليه كل وارث بعد وفاة صاحب التركة، فقد يكون الوارث في حالة ضعف، مثل أبناؤه الصغار الذي صاروا يتامى بعد موت أبيهم، وقد يكون الوارث أنثى، وليس الذكر كالأنثى؛ وقد يكون أحد الورثة أولى من وارث آخر فيحجب حجب حرمان أو حجب نقصان، وهكذا. فهذه الاعتبارات الواقعية جعلت الشريعة الإسلامية توزع المال بين ورثة الميت بحكمة وعدل بما يحقق مصلحة كل وارث، ويستفيد منه استفادة تناسبُ قربه أو بعده من الميت، ومدى احتياجه للمال، وقد يُحجب منه إذا وجد من هو أولى به منه.

إن احتياج الورثة إلى المال يختلف من وارث إلى وارث، فقد يكون الوارث في حالة ضعف فلا يجد من ينفق عليه، وفي هذه الحالة نجد أن الشريعة الإسلامية ضاعفت من نصيبه، وضمنت له حقه، كتعويض له عن مورِّثه الذي كان ينفق عليه ويرعاه، فإذا مات شخص وتركا بنتا واحدة وليس معها أحد من الإخوة، فهي أنثى تستحق الحماية فأعطاها الشرع النصف، وإذا كانت معها أختها أو أكثر كن شريكات في الثلثين. أما إذا كان معها أخوها الذي يعصبها فتأخذ نصف نصيبه، لأن أخاها يقوم مقام أبيها في رعايتها والإنفاق عليها.

وقد تنقص الشريعة من نصيب وارث رعاية لوارث آخر يكون بحاجة أكثر من غيره إلى المال الذي قد يكون في حالة ضعف بعد وفاة مورِّثه، دون أن تحجب الأول حجب

---

1 – فجهة البنوة مقدمة على جهة الأبوة وجهة الأبوة مقدمة على جهة الأخوة وجهة الأخوة مقدمة على جهة العمومة.

حرمان[1]. من ذلك أن الزوج يأخذ النصف من مال زوجته بعد موتها، إذا لم تخلف أولادا، أما إذا كان لها أولاد الذين قد يكونون من زوج قبله، فإن نصيبه ينـــزل إلى الربع رعايـــة لحق الأولاد وتوفير شيء من المال لهم الذين هم في مقام الضعيف، ومثل ذلك يقال للزوجة التي ترث زوجها، فتأخذ الربع إذا لم يترك زوجها أولادا، أما إذا كان له أولاد فينقص مـــن نصيبها إلى الثمن رعاية أيضا لحق الأبناء في المال. وهذا المعنى ينسحب أيضا على الوالدين، فإن نصيب كل واحد منهما يترل إلى السدس إذا كان ابنهما قد خلف أبناء، و إذا كـــانوا صغارا فهم يتامى بحاجة إلى المال بعد وفاة أبيهم الذي كان ينفق عليهم ويرعاهم.

الخاتمة:

هذه بعض الجوانب التي تبين حكمة التشريع الإسلامي من نظام التوريث الذي لـــن تجد البشرية أفضل منه، حيث قضى به على فوضى الميراث الذي كان سائدا عنـــد الأمـــم الأخرى، والذي لا تزال الكثير من الأنظمة اليوم تعاني منه رغم ما سنته من قوانين عديدة.

وإن اهتمام الشريعة بنظام الميراث لدليل آخر على عنايتها بمال[2] الأمة والأفراد، وأن المال مقصد شرعي يجب المحافظة عليه في حياة الإنسان فيحسن التصرف فيه، وبعد مماته حتى لا تضيع ثروته، فيوزع بإنصاف وعدل بين مستحقيه من قرابته.

---

1 - وهو ما يسمى في الميراث بحجب نقصان، على أنه قد يكون الإنقاص من أنصبة بعض الورثة من أجل تحقيق التوازن وتعميم فائدة الاستفادة من المال بين الورثة.

2 - حفظ المال من الكليات الضرورية الخمسة التي يجب المحافظة عليها، وهي: الدين والنفس والعقل، والنسل والمال. (انظر أبا إسحاق الشاطبي، **الموافقات**، ج: 2، ص: 08)

نظام الملكية ونزعها في الشريعة الإسلامية

الدكتور زغداوي محمد

جامعة منتوري قسنطينة

مقدمة

يتضمن مفهوم نزع الملكية من اجل المنفعة العامة الاقرار للسلطات العامة (او اولي الامر) بسلطات استثنائية للحد من استعمال حق الملكية استعمالا مطلقا قد يسيء الى مصالح جماعية اولى بالرعاية والحماية وذلك من اجل التغلب على ارادة الملاك في حالة تعنتهم وتمسكهم بملكياتهم رغم ثبوت المصالح الجماعية المنوه عنها اعلاه.

و عليه فان نزع الملكية للمنفعة العامة يقتضي الاعتراف بالملكية كحق أصلي للفرد (وهو مضمون المطلب الاول) للوصول الى تبيان طبيعة ونطاق الاستثناء او القيد الوارد عن الملكية المتمثل في امكانية نزعها رغما عن صاحبها اذا تعارضت مع مصلحة عامة ثابتة شرعا (في مطلب ثاني). وقبل ذلك يمكن ابداء الملاحظات التالية :

الملاحظة الاولى: ان التطرق الى هذا الموضوع تبرره ظروف حضارية وتاريخية وقانونية، فأما الظروف الحضارية والتاريخية فان الجزائر كانت دائما ولا تزال احد الاقاليم او الدول المنتمية الى الحضارة العربية الاسلامية كما هو مؤكد في المواثيق الوطنية والدساتير التي اعقبت الاسلام واما الجانب القانوني فان المادة الاولى من القنوني المدني الجزائري الصادر في سنة 1975 تجعل من الشريعة الاسلامية المصدر الثاني من مصادر القانون وذلك وبعد التشريع طبعا هذا من الناحية الشكلية اما من الناحية الموضوعية او المادية وطالما ان المجتمع مطبوع بالحضارة الاسلامية فان احكامها تصبح ايضا من الناحية المنطقية مصدر الهام للمشرع الوطني نظرا لكون التشريع هو انعكاس للافكار والمعتقدات والقيم السائدة في مجتمع معين وفي زمن معين.

والملاحظة الثانية: فتتمثل في انه سوف نتطرق الى هذا الموضوع الا في الحدود التي تفيد هذا البحث. طالما ان الحديث عن الملكية وتطورها ونظام تقييدها مسالة واسعة ومعقدة كانت ولا تزال مصدر اختلافات فقهية وتشريعية كثيرة لا يمكن لبحث متواضع كهذا ان يتطرق لها بنوع من التفصيل.

المطلب الاول

حق الملكية في الإسلام

يتفق معظم الكتاب المهتمين بالدراسات الإسلامية أن الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ولاسيما منها الأرض، باعتبارها أهم وسيلة في فترة صدر الإسلام، شكلت أحد أركان النظام الاقتصادي والاجتماعي في ظل الإسلام. ويتجلى ذلك من خلال النظام القانوني للملكية في صدر الاسلام ومن مواقف الفقهاء المسلمين بشان حق الملكية.

الفرع الأول: النظام القانوني للملكية في صدر الإسلام: اعترف بالملكية العقارية الخاصة في العهود الأولى للإسلام رغم تباين نظامها القانوني بالاستناد إلى موقعها الجغرافي وإلى الطريقة التي تم "فتحها" بها. وفي هذا الإطار يقول الأستاذ عبد الرزاق الصنهوري: "أن حق الملكية في المنقول اعترف به اعترافا كاملا في جميع البلاد الإسلامية ". وأما الأراضي فكانت تقسم إلى نوعين:

أ) **الأراضي العشورية:** وهي الأراضي التي تعود ملكيتها لأصحابها مع دفعهم لعشر غلتها للإمام وتشمل:

أ) ــ الأراضي الواقعة في الجزيرة العربية.

ب) ــ الأراضي التي أسلم أهلها طوعا.

ج) ــ الأراضي المفتوحة عنوة والتي آلت إلى الغانمين المسلمين.

ب) الأراضي الخراجية: هذه الأراضي تتحدد طبيعتها القانونية بمقتضى عهد الصلح فقد تترك ملكيتها لأصحابها مع دفعهم الخراج حسبما ينص عليه عهد

الصلح. وقد تجعل هذه الأراضي وقفا في مقابل الاعتراف لأصحابها بحق انتفاع فقط مقابل دفعهم الخراج هذه الأراضي، على نوعين:

1 ــ الأراضي المفتوحة عنوة وتركها الإمام لأصحابها والموجودة في الجزيرة العربية.

2ــ الأراضي التي أسلم أهلها صلحا والتي يفرض عليها الإمام الخراج بمقتضى عهد الصلح.

أما الأراضي المفتوحة عنوة خارج الجزيرة العربية فيعود أمر تحديد طبيعتها القانونية للإمام، فقد يجعلها وقفا مع ترك حق الانتفاع لأصحابها مقابل إلزامهم بدفع الخراج، وقد يترك ملكية الأرض لأصحابها ملكية تامة مع إلزامهم بدفع الخراج فقط[1] كما يرى الأستاذ فتحي الدريني "بأن حق الملك أو حق التملك من أعظم الحقوق أهمية في التشريع الإسلامي لكونه دعامة أساسية في التنظيم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي"[2]

ويرى الأستاذ محمد علي نصر الله في هذا الصدد أيضا أن: " الإسلام أقر الملكية الخاصة أو الفردية وحماها سواء في صورة أموال استهلاك أو أموال إنتاج كالأرض. على الرغم من القيود التي وضعها المشرعون عليها "[3].

الفرع الثاني: في المواقف (او المدارس) الفقهية: يتضح مما سبق أن الإسلام أقر حق الملكية للفرد كمبدأ عام رغم تباين أنظمتها القانونية تبعا لاختلاف وسيلة فتحها. غير أن النظرة إليها ــ فيما يخص السلطات القانونية للمالك ــ تعددت من قبل الفقهاء

1- أنظر: عبد الرزاق السنهوري: الوسيط في شرح القانون المدني. المجلد الثامن. دار التراث العربي ص. 484.

2- أنظر: فتحي الدريني: "خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم"، مؤسسة الرسالة 1982، ص. 198 وما بعدها.

3- أنظر: محمد علي نصر الله: تطور نظام ملكية الأراضي في الإسلام. دار الحداثة بيروت الطبعة الأولى، 1982، ص 95.

والـــمذاهب الإسلامية من حيث مداها أو نطاقها وحدودها ويمكن حصر هذا الاخـــتلاف في اتجاهين أساسيين[1]

1/ الاتجاه المقدس للملكية الفردية او الاتجاه الفردي: الذي يرى أنصاره بأن حـــق الملـــكية حق مطلق للـــفرد لأنه "منحة إلهية للإنسان يستخلف فيها في الأرض ". ونتيجة لذلك فقد أبى أو رفض أنصار هذا التيار تقييد حق الـــملكية بأية قيود، ولاســـيما منـــها قـــيود الـــجوار. مستـــندين في ذلك إلى تـــفسير خاص لـــقول الرسول "صـــلعم": " لا ضرر ولا ضرار". وكذلك إلى عدم وجود أي دليل في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة يقيد حق المالك في الـــتصرف في ملكه كما يشاء مراعاة لمنع مضار الجوار. ويتجسد هـــذا الاتجاه حسب منذر عبد الحسين الفضل[2] "في فقهاء الزيدية والـــظاهرية وكثـــير من فقهاء الـــمذهب الـــشيعي الجعفري". حيث "يفسر الإمام ابن حـــزم الـــــظاهري في كتابـــه " الـــمحلى" قاعدة لا ضرر ولا ضرار بأنها تعني " لا ضرر أعظم مـــن أن يمنـــع المـــرء في الـــتصرف في مال نفسه مراعاة لنفع غيره فهذا هو الضرر حقا ". كما يذهب الإمام أحمد بن يحي بن الـــمرتضى الزيدي في كتابه " البحر الزخار الجامع لمذاهب العلماء والأمصار"، "... ولكل أن يفعل في ملكه ما يشاء وإن ضار الجار إجماعا ".

غير أن جميع هذه الـــمذاهب تـــتـــفق حسب الـــكاتب "في عـــدم جـــواز اتخـــاذ الملكية ذريعة للإضرار بالآخرين عمدا. والضرر العمدي هو الضرر الفاحش والظـــاهر في نفس الوقت الـــذي يمنع الحوائج الأصلية". وهو ما يشكل في نظر الكاتب " تلطيفا فعليا

1- انظر: منذر عبد الحسين الفضل: الوظيفة الاجتماعية للملكية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي. ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1988 ص. 47.

2- أنظر: منذر عبد الحسين الفضل: "الوظيفة الاجتماعية للملكية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي" المرجع السابق، ص. 47.

وحدا عمليا لإطلاق يد المالك للتعسف في استعمال ملكه بالقدر الذي يجعله لا يتماشى واستعمال الآخرين لأملاكهم المجاورة".

غير أنه وكما يلاحظ فإن هذه المواقف المعلنة بخصوص رفض تقييد الملكية تتعلق بالقيود التي تفرضها وضعية العقار أي قيود الجوار أو ما يسمى حاليا بحقوق الإرتفاق وهي تختلف بالتالي عن مفهوم نزع الملكية الذي ينكر الملكية أصلا عن صاحبها. ولدى لا يمكن اعتبارها معيارا عاما ينطبق على جميع القيود التي يجب أن تخضع لها الملكية هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مثل هذه القيود لا تتماشى من الناحية الشرعية مع أفعال ثابتة صدرت عن الرسول "صلعم" بخصوص نزع الملكية الخاصة من اجل تخصيصها لمنفعة عامة[1].

2/ الاتجاه القائل بالوظيفة الاجتماعية للملكية او الاتجاه الجماعي: هذا الاتجاه هو الغالب بين فقهاء المسلمين ويرى أنصاره أن حسن تنظيم المجتمع تقتضي الموازنة بين غريزتي التملك والاجتماع عن طريق التوفيق بينهما ودون التضحية بأحدهما فالحق في الإسلام في نظرهم له وظيفة اجتماعية استنادا إلى أحكام شرعية منها قاعدة " يتحمل الضرر الخاص في سبيل رفع ضرر عام " "و "قاعدة لا ضرر ولا ضرار" وقاعدة "الضرورات تبيح المحضورات ".

وبهذا الصدد يرى أحد الفقهاء بأن "... القول بإنكار حرية التملك لا يضارعه في البطلان إلا القول بتقديس الملكية الشخصية إلى الحد الذي يحرم مسها لأي سبب من الأسباب ولو كان ذلك السبب ينبع من صميم مصلحة المجتمع فحرية التملك في الإسلام تبقى أمرا طبيعيا وبديهيا ونافعا وضروريا حتى تصطدم بالحق أو الخير، فإذا

1- أنظر: أدناه "مفهوم نزع الملكية من أجل المنفعة العامة وتطبيقاته في ظل الإسلام " ص. 16

اصطدمت بحق الغير أو بخير المجتمع أو مصلحته توقفت أو أمكن الحد منها "[1]. كما يرى الاستاذ عبد الرزاق السنهوري بأن "الملكية حق ذاتي ولها وظيفة إجتماعية"[2].

ويرى الأستاذ فتحي الدريني[3] أنه طالما أن الإنسان مدني بطبعه فإنه " لا يسعه العيش إلا في مجتمع كانت الغاية من منحه الحق أو الحرية غاية مزدوجة، وهي تحقيق المصلحة لنفسه ولمجتمعه في آن واحد على نحو يؤصل معنى الكرامة ويدرء الضرر والمفسدة عنهما ويزيل العقبات التي تعترض سبيل المجتمع في نموه وازدهاره... فكان الإسلام ذا نزعة جماعية بلا مراء لمراعاته المصلحتين: الخاصة والعامة على السواء ".

وتطبيقا لذلك يرى الأستاذ فتحي الدريني "أن الصالح العام هو الأصل في الاعتبار عند التعارض الطارئ بين المصالح الفردية وبين الصالح العام "[4]. مستدلا في ذلك بإقرار مبدأ نزع الملكية الخاصة للمنفعة العامة من قبل جميع الفقهاء تطبيقا لممارسات الرسول " صلعم " في هذا الإطار[5]. ويستند أصحاب الاتجاه الجماعي للملكية إلى حجج وأسانيد في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ذات دلالات قاطعة في تحديد مضمون الملكية الخاصة وحدودها وتبيان المركز القانوني المالك ...الخ.

أ) الحجج المستمدة من القرآن الكريم: توجد كثير من الآيات الكريمة التي تنسب الملك لله وحده باعتباره هو خالق كل شيء في هذا الكون. ومنها ما جاء في سورة المائدة: " لله ملك السماوات والأرض وما بينهما "[6]. " ولله

---

1 - أنظر: نديم الجسر: المذكور من طرف منذر عبد الحسين الفضل المرجع السابق، ص. 63.

2- أنظر: عبد الرزاق السنهوري، المرجع السابق، ص. 550.

3 - أنظر: فتحي الدريني: "خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم" المرجع السابق ص. 395.

4 أنظر: فتحي الدريني المرجع السابق. ص. 273.

5- أنظر: فتحي الدريني المرجع السابق. ص. 408. 409.

6- سورة المائدة /17

ملك السماوات والأرض وما فيهم وهو على كل شيء قدير". وقوله تعالى في سورة الأنعام: " ذلكم الله ربك لا اله إلا هو خالق كل شيء "[1]، و"لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه "[2]. وكذلك قوله تعالى في سورة البقرة: " هو الذي جعل لكم ما في الأرض جميعا "[3].

وتحدد آيات كريمة أخرى دور الإنسان وسلطاته على هذه الأملاك معتبرة إياه مستخلفا على ملك الله تعالى ينتفع به في حدود تحقيق منفعته الشخصية ومنفعة الجماعة على السواء. ومن هذه الآيات ما ورد في سورة المائدة: " هو الذي جعلكم خلائق في الأرض فمن كفر فعليه كفره ولا يزيد الكفارين كفرهم عند ربهم إلا مقتا ولا يزيد الكفارين كفرهم إلا خسارا"[4]. وما جاء في سورة الحديد: " وآمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه "[5]. تماشيا مع مضمون هذه الآيات اعتبر فريق من الفقهاء " أن الإنسان لا يملك شيئا على الأرض بصورة أصلية إذ لا فضل له في خلقه وإنما هو يحوزه على سبيل الانتفاع فحسب "[6]. ويترتب على ذلك :

ـــ عدم اعتبار تملك المال تملكا نهائيا، وإنما يكون على سبيل المنفعة فقط.

ـــ حق الجماعة بواسطة ممثليها في تنظيم طريق الانتفاع بالمال، لأن منفعته تعود إليها.

1- سورة المائدة/120

2-سورة الأنعام/102

3-سورة البقرة /39

4- سورة المائدة/ 39

5- سورة الحديد /07

6- أنظر: منذر عبد الحسين الفضل المرجع السابق. ص. 55.

ـــ حق الجماعة بواسطة ممثليها في تحديد مدى انتفاع الفرد بالمال وفي رفع يد الممتفع عن المال إذا اقتضت ذلك مصلحة عامة بشرط أن يعوض عن ذلك تعويضا عادلا[1].

ب) الحجج المستمدة من السنة النبوية الشريفة: بالإضافة إلى الأحكام السابقة الواردة في القرآن الكريم يستدل أنصار المدرسة الجماعية للملكية في الإسلام بأحاديث شريفة للرسول " صلعم " من بينها ما نسب إليه من النهي عن الاحتكار بسبب ما يجلبه من أضرار كبيرة على المصالح الجماعية للناس، "مما ينطوي على إساءة لممارسة الاستخلاف في الأموال"[2]. "الجالب مرزوق والمحتكر ملعون ". و" من احتكر حكرة يريد أن يغلي بها على المسلمين فهو خاطئ ".

المطلب الثاني

مفهوم نزع الملكية من أجل المنفعة العامة وتطبيقاته في ظل الإسلام

تماشيا مع مفهوم الملكية الجماعية ـــ الذي سبق عرضه ـــ أقر مفهوم نزع الملكية من أجل المنفعة العامة منذ العهد الأول للدولة الإسلامية. فقد عرف مبدأ نزع الملكية من أجل المنفعة العامة أولى تطبيقاته في عهد الرسول "صلعم"، ومن بعده الخلفاء الراشدين، كما أقرته جميع المذاهب الفقهية فيما بعد و"التشريعات المدنية " في فترة لاحقة.

الفرع الأول: ممارسات نزع الملكية في عهد الرسول " صلعم " والخلفاء الراشدين

يستشف من بعض الكتابات التاريخية المحدثة عن السيرة النبوية، وسيرة الخلفاء الراشدين من بعده، أن نزع الملكية من أجل المنفعة العامة قد مورست من طرف الرسول

---

1 - أنظر: منذر عبد الحسين الفضل المرجع السابق. ص. 54.

2 - أنظر: منذر عبد الحسين الفضل المرجع السابق. ص. 57.

ـــ حق الجماعة بواسطة ممثليها في تحديد مدى انتفاع الـفرد بالـمال وفي رفع يـد الـمنتفع عـن الـمال إذا اقـتضت ذلك مصلحة عامة بشرط أن يعوض عـن ذلـك تعويضا عادلا[1].

ب) الحجج المستمدة من الـسـنـة الـنـبـويـة الـشريـفـة: بالإضافـة إلـى الأحكـام الـسـابـقـة الواردة في الـقرآن الـكـريم يستـنـدل أنصـار الـمدرسة الـجماعية للـملكية في الإسلام بأحاديث شـريفة للرسول " صلعم " مـن بينها ما نسب إليه من النهي عن الاحتكار بسبب ما يجلـبه من أضرار كبيرة على المصـالح الجماعية للناس، "مما ينطوي على إساءة لممارسة الاستخلاف في الأمـوال"[2]. "الجالـب مرزوق والمحتكر ملعون ". و" من احتكر حكرة يريد أن يغلي بها علـى المسـلمين فهـو خاطئ ".

المطلب الثـاني

مفهوم نزع الملكية من أجل المنفعة العامة وتطبيقاته في ظل الإسلام

تماشيا مع مفهوم الـملكية الـجماعية ـــ الذي سبق عرضه ـــ أقـر مفهوم نـزع الملكية من أجل الـمنفعة العامة منذ العهد الأول للدولة الإسلامية. فقد عرف مبدأ نـزع الملكية من أجل المنفعة العامة أولى تطبيقاته في عهد الـرسول "صـلعم "، ومـن بعـده الخلـفاء الـراشدين، كما أقـرته جميع الـمذاهب الـفقهية فيما بعـد و"التشـريعات المدنية " في فترة لاحقة.

الفرع الأول: ممارسات نزع الملكية في عهد الرسول " صلعم " والخلفاء الراشدين

يستشف من بعض الكتابات الـتاريخية الـمحدثة عن السيرة النبوية، وسيرة الخلفاء الراشدين من بعده، أن نزع الملكية من أجل المنفعة العامة قد مورست من طرف الرسـول

1- أنظر: منذر عبد الحسين الفضل المرجع السابق. ص. 54.

2- أنظر: منذر عبد الحسين الفضل المرجع السابق. ص. 57.

بعد أن نزعهما من ملاكهما وجعلهما مرعى لجميع خيول المسلمين. وعندما احتج أصحاب هذه الأراضي على هذا التخصيص العمومي لأراضيهم قائلين له: " إنها بلادنا قاتلنا عليها في الجاهلية وأسلمنا عليها في الإسلام، علام تحميها ؟ " أجابهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "و الله لو لا ما أحمل عليه في سبيل الله ما حميت من الأرض شبرا في شبر"[1].

وقد واصل الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم بعد عمر بن الخطاب " رضي الله عنه "العمل بسياسة " الحمى" التي اتبعت من طرف الرسول "صلعم". ولو أن استعمالاته توسعت إلى ما يشبه الحمى الشخصي في بعض الفترات من تاريخ الدولة الإسلامية[2].

الفرع الثاني: نطاق نزع الملكية في عهد الرسول "صلعم " والخلفاء الراشدين:

استند تدخل الرسول "صلعم" والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم كما سبقت الإشارة إلى مفهوم "الحمى" الذي لم يخص إلا الرعي، والذي فرضته الضرورة، وسواء كانت هذه الضرورة ضرورة حربية، أو ضرورة اجتماعية، تمثلت في توفير مراعي دائمة ومضمونة للخيول التي تستعملها الدولة الإسلامية في الحروب. كما هو الشأن بالنسبة لأرض "النقيع" التي حميت وخصصت بصفة حصرية للخيل الغازية في سبيل الله. والتي يروى بشأنها أن رسول الله[3] "صلعم " قال حينما نزل بحمى النقيع: " نعم مرتع الأفراس، يحمى لهن ويجاهد بهن في سبيل الله ". وفي مرحلة لاحقة توسعت استعمالات الحمى لخدمة بعض الأغراض الاجتماعية ومن ثمة فقد استعمل الحمى كمكان لتجميع أنعام الصدقة والزكاة إلى حين توزيعها على مستحقيها وفقا للأصول الشرعية لتوزيع الزكاة. كما استعمل الحمى في زمن الخلفاء المسلمين فيما بعد لكي يكون مكانا

---

1 - انظر: محمد علي نصر الله: المرجع السابق. ص. 290.

2 - انظر: محمد علي نصر الله: المرجع السابق. ص. 275 وما بعدها.

3 - انظر: محمد علي نصر الله: المرجع السابق. ص. 291

لرعي الكلاء "للعريمة والغنيمة" أي مكانا لرعي أنعام الفقراء والضعفاء الذين لا يتوفرون على مراعي خاصة لأنعامهم[1].

غير أن انحصار نزع الملكية في أول عهود الدولة الإسلامية بهذه المجالات الضيقة لا يعني في نظرنا قبوعها من حيث المبدأ ضمن هذه الحدود، بقدر ما هو يعكس واقع الاحتياجات العامة المطروحة على الدولة الإسلامية في فترة معينة من تاريخ تطورها. وطالما أن المبدأ موجود فإن مسألة تطبيقه تتحكم فيه اتساعا وضيقا تعدد هذه الاحتياجات أو قلتها. وهو ما اتجه إلى تقريره الفقهاء في مرحلة لاحقة من خلال ما يسمى بالسياسات الشرعية أوفقه " المصالح " أو " المقاصد "[2] التي تستند إلى غايات أساسية تتمثل في جلب المنافع ودرء المفاسد.

الفرع الثالث: تقنين الأسس النظرية لنزع الملكية في الإسلام:

تم ذلك في أواخر عهد الدولة العثمانية وذلك بصدور " مجلة الأحكام العدلية " سنة 1295ه 1878 م، استجابة للتغلب على مصاعب عملية تمثلت أساسا في تيسير الرجوع إلى الأحكام الشرعية من طرف القضاة للوصول إلى توحيد رأي القضاء في المسائل المماثلة، بدلا من ترك الأمر سلطة تقديرية للقاضي للرجوع إلى المراجع الفقهية المختلفة باختلاف المذاهب ـــ رغم أن البعض يرى بان تقنين " المجلة " لم يخلو

1- أنظر: محمد علي نصر الله: المرجع السابق. ص. 292

2- أنظر: فتحي الدريني: المرجع السابق. ص. 163 الذي يرى بأن: " المصالح أو المقاصد " هي غايات التشريع الإسلامي المطلوب تحقيقها عملا. البحث في هذه المضالح والتحقق من وجودها وتقدير أهميتها ومدى مشروعيتها... من قبل المجتهدين وأهل العلم والاختصاص والخبرة يطلق عليه "فقه المصالح " أو "السياسة الشرعية اصطلاحا ".

بدوره من "التعصب المذهبي " لاعتماده أساسا على المذهب الحنفي[1] . فمجلة " الأحكام العدلية " اعتبرت بمثابة تقنين شامل لجميع المعاملات المدنية داخل الدولة العثمانية، مستمد من الشريعة الإسلامية وقد دونت أحكامه حسب منهج تدوين القوانين الحديثة تقسيما وترقيما، أسوة بالتشريعات المدنية الغربية ولاسيما منها التشريع المدني الفرنسي[2]. وقد شكلت " مجلة الأحكام العدلية " التقنين المدني الإسلامي الذي بقي ساري المفعول في الأقاليم الإسلامية التي كانت خاضعة للدولة العثمانية. بل إن تطبيق أحكام " المجلة " استمر الى ما بعد استقلال الدول العربية عن الدولة العثمانية وذلك حتى عهد قريب[3]. ومن بين المبادئ التي تضمنتها "المجلة " ذات العلاقة بموضوع نزع الملكية من أجل المنفعة العامة ماجاء في (المادة 26: يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام)، وما جاء في (المادة 30: درء المفاسد أولى من جلب المنافع)، وما جاء في (المادة 27: الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف)[4]. هذه المواد تؤكد ترجيح المصلحة العامة عند تعارضها مع مصلحة خاصة لأن الصالح العام "حق لله الذي لا يجوز إسقاطه أو إهماله أو التنازل عنه أو الاتفاق على خلافه "... بعبارة أخرى هو من" النظام الشرعي العام "[5].

1- أنظر: د/ محمد فاروق النبهان: " المدخل للتشريع الإسلامي ": " نشأته، أدواره التاريخية مستقبله ". دار القلم. بيروت. 1981. ص. 354 وما بعدها.

2 أنظر: د/ صبحي المحمصاني: " فلسفة التشريع الإسلامي" دار العلم للملايين الطبعة الخامسة 1980، ص. 91.

3- أنظر: د/ صبحي المحمصاني: المرجع السابق، ص.100. الذي يرى بأن آخر دولة إسلامية استمرت في العمل بالمجلة "هي المملكة الهاشمية الأردنية حتى سنة 1976".

4- أنظر: د/ صبحي المحمصاني: المرجع السابق. ص. 309.

5- أنظر: فتحي الدريني: المرجع السابق. ص. 273.

بدوره من "التعصب المذهبي" لاعتماده أساسا على المذهب الحنفي[1]. فمجلة " الأحكام العدلية " اعتبرت بمثابة تقنين شامل لجميع المعاملات المدنية داخل الدولة العثمانية، مستمد من الشريعة الإسلامية وقد دونت أحكامه حسب منهج تدوين القوانين الحديثة تقسيما وترقيما، أسوة بالتشريعات المدنية الغربية ولاسيما منها التشريع المدني الفرنسي[2]. وقد شكلت " مجلة الأحكام العدلية " التقنين المدني الإسلامي الذي بقي ساري المفعول في الأقاليم الإسلامية التي كانت خاضعة للدولة العثمانية. بل إن تطبيق أحكام " المجلة " استمر الى ما بعد استقلال الدول العربية عن الدولة العثمانية وذلك حتى عهد قريب[3]. ومن بين المبادئ التي تضمنتها "المجلة " ذات العلاقة بموضوع نزع الملكية من أجل المنفعة العامة ماجاء في (المادة 26: يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام)، وما جاء في (المادة 30: درء المفاسد أولى من جلب المنافع)، وما جاء في (المادة 27: الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف)[4]. هذه المواد تؤكد ترجيح المصلحة العامة عند تعارضها مع مصلحة خاصة لأن الصالح العام "حق لله الذي لا يجوز إسقاطه أو إهماله أو التنازل عنه أو الاتفاق على خلافه "... بعبارة أخرى هو من" النظام الشرعي العام "[5].

---

1 - أنظر: د/ محمد فاروق النبهان: " المدخل للتشريع الإسلامي ": " نشأته، أدواره التاريخية مستقبله ". دار القلم. بيروت. 1981. ص. 354 وما بعدها.

2 أنظر: د/ صبحي المحمصاني: " فلسفة التشريع الإسلامي" دار العلم للملايين الطبعة الخامسة 1980، ص. 91.

3- أنظر: د/ صبحي المحمصاني: المرجع السابق، ص.100. الذي يرى بأن آخر دولة إسلامية استمرت في العمل بالمجلة "هي المملكة الهاشمية الأردنية حتى سنة 1976".

4- أنظر: د/ صبحي المحمصاني: المرجع السابق. ص. 309.

5 - أنظر: فتحي الدريني: المرجع السابق. ص. 273.

الخاتمة

وهكذا يتبين لنا من خلال هذا العرض الموجز أن مفهوم نزع الملكية من أجل المنفعة العامة رافق تطور الدولة الإسلامية منذ بداية نشأتها حتى العهد الحديث تماشيا مع مفهوم الوظيفة الاجتماعية الذي يقوم عليه حق التملك في الإسلام. وقد أسند ممارسة هذا الحق إلى أعلى قمة السلطة (الخليفة في بداية الأمر) درءا لكل تعسف محتمل، باعتباره المسؤول الأول عن إدارة شؤون الأفراد والدولة ويتوفر على المقدرة والعدل اللذان يبعدانه عن أي شك. غير أن ازدياد حاجات المجتمع وتوسع الدولة الإسلامية أديا فيما بعد إلى ممارسة نزع الملكية من أجل المنفعة العامة من قبل الولاة في الأقاليم[1].

ورغم افتقار مفهوم نزع الملكية في ظل الدولة الإسلامية إلى إجراءات تنظمه كما هو الحال في ظل التجارب القانونية الأخرى قبل انتشار ظاهرة التقنين في العصر الحديث، إلا أن ما نقله المؤرخون من تطبيق التعويض العادل والمسبق، كما هو واضح من تجربة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بخصوص نزع ملكية الدور المحيطة بالمسجد الحرام ووضع ثمنها في خزانة الكعبة، واحتواء مفهوم نزع الملكية من اجل المنفعة العامة في حدود ضيقة تماشيا مع الضرورات الفعلية آنذاك، يجعل من هذا المفهوم في الإسلام مؤسسة قانونية متطورة بلا أي جدال حتى بالقياس مع المبادئ التي ترتكز عليها اليوم.

الرسمية وتقديم المشورة إليها والتنسيق بين عمل المجمع والهيئات المعنية بالشريعة الإسلامية في البلاد العربية".

1 - أنظر: محمد علي نصر الله: المرجع السابق، ص. 295.

بحيث لا يكون لأحدهما مزية على الآخر ، أما كونه غير واقع في أدلة الشرع فاستدل بـــ: لو تعادلت (أي تعارضت) , أمارتان على كون هذا الفعل محضورا ومباحا، فإما أن يعمل بهما معا أويتركا معا، أو يعمل بأحدهما دون الثانية .

1) إما أن يعمل بهما معا فهو محال، لأنه يقتضي كون الشيء الواحد في الوقت الواحد من الشخص الواحد محضورا ومباحا وهو محال.

2) وإما أن يتركا معا فهذا محال لأن ما لا يمكن العمل بهما البتة يكون وضعهما عبثا، والعبث غير جائز على الله تبارك وتعالى.

3) وإما أن يعمل بإحداهما دون الآخر، فإما أن يعمل بأحدهما على التعيين أو لا على التعيين (أي على التخيير)، أما التعيين فهو باطل، لأنه ترجيح من غير مرجح، فيكون ذلك قولا في الدين بمجرد التشهي وهو غير جائز.

أما على التخيير فهو أيضا باطل لأننا إذا خيرناه بين الفعل والترك فقد أبحنا له الفعل. فنكون قد رجحنا أمارة الإباحة على أمارة الحظر فيكون ترجيحا من غير مرجح، وقد تقدم إبطاله، والنتيجة من ذلك أن تعادل الأمارتين في حكمين متنافيين والفعل واحد يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة فوجب أن يكون التعارض بهذا المعنى باطل[1]. ونقل الشوكاني عن ابن الجوزي قوله: وذهب الكثير من الأئمة إلى أنه إذا صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم فعلان مؤرخان مختلفان فيجب التمسك بآخرهما واعتقاد أنه ناسخ للأول[2]. وعبر الآمدي عن الأدلة التي يقع بينهما التعارض بقوله: فإما أن يكون بين منقولين (كآيتين أو حديثين، أو آية

---

* شرح للأسنوي للبيضاوي ص167 .

1 – فخر الدين الرازي – المحصول في علم أصول الفقه – المجلد الثاني ص (434 – 435).

2 – الإمام الشوكاني –إرشاد الفحول – ص (38– 39).

وحديث) أو قياس وحديث1. ونكتفي بالذي قيل في محل التعارض لننتقل إلى حقيقة التعارض.

– **حقيقة التعارض:** لا خلاف بين العلماء في أن التعارض لا يقع بين أدلة الشرع , وإنما هو تعارض ظاهري , صوري، منهم من لا يفرق بين التعارض والتناقض أوالتعادل، ومنهم من فرق , فمنهم من يطلق اسم التعارض, ومنهم من سماه بالتناقض ومنهم من خصه بالتعادل، ومنهم من سماه بغير ذلك , والمصطلح المتفق عليه هو التعارض:

1– فالتناقض يوحي ببطلان نفس الدليل .

2–بينما التعارض يمنع ثبوت الحكم من غير تعرض للدليل، لكن كل واحد منهما في النصوص مستلزم للآخر[2]، وهو المقصود من هذا المصطلح لأن محل التعارض واقع على دلالة الحكم من حيث الإيجاب أو التحريم أو الندب، وليس محله الأدلة التي قد تبطل إن سمي بالتناقض، وإنما يجب أن يكون كل من الدليلين مستلزم للآخر الذي يعرف من طرق دفع التعارض كتخصيص الدليل العام، أو تقييد الدليل المطلق أو نسخ بعضها للبعض الآخر.

وعبر عنه الإمام فخر الدين الرازي في "المحصول" بالتعادل ثم قال"والمقصود بالتعادل هنا الواقع في حكمين متناقضين والفعل واحد وهو كتعارض الأمارتين على كون الفعل قبيحا ومباحا وواجبا"[3] فلا فرق عنده في استعمال اللفظين، فمرة يعبر عنه بالتعادل ومرة بالتعارض كما هو ظاهر في قوله.

العمل عند تعارض الدليلين : ذهب أكثر الشافعية والحنفية إلى أنه: "إذا تعارض دليلان عند المجتهد، ولم يترجح أحدهما وجب عليه التوقف، ولم يكن له الحكم بأحدهما ولا التخيير

---

1 – الآمدي – الأحكام في أصول الأحكام – الطبعة الأولى (1985/1405) –لبنان – المجلد 4 ص 463.

2 – وهبه الزحيلي – الفقه الإسلامي وأدلته – المجلد الثاني ص 1173.

3 – فخر الدين الرازي – المحصول في علم الأصول الفقه – المجلد الثاني الطبعة الأولى (1988/1408) بيروت ص 434.

فيهما"[1]. ويشير إلى ذلك ابن قدامة بقوله:"فإذا تعارض المبيح والمحرم فخيرناه بين كونه محرما يأثم بفعله، وبين كونه مباحا لا إثم على فاعله كان جمعا بينهما، وذلك محال، ولأن في التخيير بين الموجب والمبيح رفعا للإيجاب فيصير بالدليل المبيح عينا وهو تحكم قد سلموا ببطلانه"[2]. استدل ابن قدامة بظاهر قول الخرقي:"أن التخيير بين النقيضين ليس له في الشرع مجال وهو في نفسه محال"[3]. ثم قال: لا نسلم أن الأمر بالتخيير إباحة.

ومثل لهذا النوع بأن المسافر فإنه مخير بين أن يصلي أربعا فرضا وبين أن يترك ركعتين، فالركعتان الواجبتان يجب أدائهما إذا أخذ بأمارة الحظر أي حرمة تركهما ويجوز تركهما إذا اشترط الترخيص في الفعل بمعنى أخذ بأمارة الإباحة وهذا ما يسمى بالواجب الموسع.

فهذا لا يكون إذنا وإنما إباحة في حال وحظر في حال أخرى وقد رد علماء الأصول هذا المعنى من التخيير: "بأن أمارة الإباحة قامت على شيء وأمارة الحظر قامت على شيء آخر" أمارة الحرمة قائمة على الفعل حال الأخذ بأمارة الحرمة، وأمارة الإباحة قائمة على الإباحة حال عدم الأخذ بأمارة الحرمة، فالأمارتان إنما قامتا على شيئين متنافيين: غير

1- وقال بعضهم (من الشافعية والحنفية) أن يكون المجتهد مخيرا في الأخذ بأيهما شاء إذ لا سبيل لديه إلا أن يجمع بينهما أو يسقطهما أو يتحكم بتعييف إحداهما أو يتخير، ولا يتوقف في ذلك لأن فيه تعطيلا وربما لم يقبل الحكم التأخير ".من كتاب ابن قدامى المقدسي روضة الناظر وجنة المناظر – الطبعة الأولى – دار الجزائر (1147-1223).

2 - المرجع أعلاه.

3 - ابن قدامى المقدسي روضة الناظر وجنة المناظر ص375، إلا أنه يمكن أن يقع التعارض لأمارتين ويكون مقتضاه التخيير إذا كان بين فعلين متنافيين والحكم واحد، وخصه ابن قدامى للعامي إذا أفتاه مجتهدين في خصال الكفارة والتوجه إلى أي جدران الكعبة شاء لمن يدخلها، والتخيير في زكاة مائتين من الإبل بين الجفاف وبنات اللبون في قول النبي صلى الله عليه وسلم "في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقه" الحديث أخرجه البخاري – المجلد الأول – الجزء الثاني ص 124 (الحديث مطول).

متلازمين، وهذا مغاير لمسألتنا وهو أن تقوم الأمارتان على الإباحة والحظر في شيء واحد لا في شيئين [1]. "وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى".

نفاة التعارض أصلا: وقد نفى التعارض قوم منهم ابن حزم، بين الأدلة نفيا تاما وعقد فصلا في كتابه" **الإحكام** في أصول الأحكام " سماه (فيما إدعاء قوم من تعارض النصوص) وأن كل الأدلة سواء لا يفوق بعضها البعض بقوله:"إذا تعارض الحديثان، أو الآيتان، أو الآية والحديث فيما يظن من لا يعلم، ففرض على كل مسلم استعمال كل ذلك، لأنه ليس بعض ذلك أولى بالاستعمال من بعض، ولا حديث بأوجب من حديث آخر مثله، ولا آية أولى بالطاعة من آية أخرى مثلها، وكل من عند الله عز وجل، وكل سواء في باب وجوب الطاعة والاستعمال ولا فرق [2].

ونفي التعارض بين أدلة الشرع عند الإمام"فخر الدين الرازي" والإمام" ابن حزم " والكثير من العلماء لا يعني مطلق النفي , وإنما نفي التعارض الحقيقي بدليل أن التعارض بين الأدلة واقع في الكثير من المسائل، واختلافهم فيها دليل على وقوعه عندهم , ولكل دليله , إلا أنه تعارض ظاهري لا حقيقي ناتج عن الاختلاف في ملكة استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية الشرعية بين الفقهاء، فأبو حنيفة يختلف مع الإمام الشافعي في قوله تعالى:"يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى " [3]، فوجه الاستدلال بالآية عند أبي حنيفة أن الله تعالى ذكر أن الحر يقتل بالحر و لم يفصل بين المؤمن وغيره، أما الإمام الشافعي فقال أن ظاهر الكتاب، فرض القصاص بين المؤمنين المكلفين الذين ربطت بينهم أخوة الإيمان، إذا قتل بعضهم بعضا، واستدل بقوله تعالى: "فمن

---

1 - فخر الدين الرازي –محصول في علم أصول الفقه –المجلد الثاني ص 437.

2 - ابن حزم الظاهري – الأحكام في أصول الأحكام – الطبعة الثانية (1987/1407) بيروت – المجلد الأول – الجزء الثاني ص (158-159).

3 - سورة البقرة الآية 178.

عفي له من أخيه شيء" [1] والأخوة لا تكون إلا بين المؤمنين لأن الله تعالى قال: "إنما المؤمنون إخوة"[2] و"هو تعارض ظاهري فقط بحسب ما يبدو لعقولنا، وليس بتعارض حقيقي، لأن الشارع الواحد الحكيم لا يمكن أن يصدر عنه دليل يقتضي حكما في واقعة ويصدر عنه دليل آخر يقتضي في الواقعة نفسها حكما خلافه في الوقت الواحد"[3].

– ويقرر الشيخ أبو زهرة رحمه الله: "إنما التعارض يأتي فيها من ناحية الظاهر فقط، ومن ناحية خفاء التوفيق، ومن ناحية توسم ما ليس بدليل دليل... فالتعارض في عقل المجتهد، لا في النص، ولا في مدلوله"[4]. " في نظر المجتهد المستنبط للأحكام من أدلتها قبل معرفة الناسخ والمنسوخ من الدليلين، أو قبل أن يظهر له رجحان أحدهما على الآخر أو إمكان الجمع بينهما"[5].

وفرق القاضي من الحنابلة بين مسائل الأصول فيمتنع التعارض بينها، وبين مسائل الفروع فيجوز[6]. "والتعارض الذي يلاحظ إنما هو فقط فيما يظهر للمجتهد بحسب إدراكه وقوة فهمه، إذ لا تعارض في الشريعة"[7] ومادام كذلك فإن دفعه واجب , بالطرق التي رسمها علماء الأصول.

---

1 – سورة البقرة الآية 178.

2 – سورة الحجرات –الآية 10.

3 – عبد الوهاب خلاف – علم أصول الفقه– ص 230.

4 – محمد أبو زهرة – أصول الفقه – دار الفكر العربي ص 244.

5 – مصطفى شلبي – علم أصول الفقه الإسلامي – ص 535.

6 – الإمام الشوكاني – إرشاد الفحول – ص 275.

7 – وهبه الزحيلي – أصول الفقه الإسلامي – المجلد الثاني – ص 1174.

طرق دفع التعارض: لا يقع التعارض إلا عند تساوي الدليلين كالقطعيين أو الظنيين*، لأنه إذا كان أحدهما قطعي والآخر ظني، فالواجب العمل بالقطعي وترك الظني، ويتمايز طريقان: الحنفية والشافعية.

أولا: طريق الحنفية**:"إذا ظهر للمستدل تعارض نصين وعلم تاريخهما حكم بأن اللاحق ناسخ للسابق متى كان متساويين في القوة بحيث ينسخ أحدهما الآخر... فإن لم يعلم التاريخ رجحنا أحد النصين... فإن لم يمكن الترجيح جمع بينهما إن أمكن لأن إعمال الدليلين اللذين لا مرجح لهما أولى من إهمالهما "[1]

ثانيا: طريق الشافعية (الجمهور): "إذ تعارض النصان ظاهرا وجب البحث والاجتهاد في الجمع والتوفيق، فإن لم يكن وجب البحث والاجتهاد في ترجيح أحدهما بطريق من طرق الترجيح"[2]. فإن علم تاريخ ورودهما كان اللاحق منهما ناسخا للسابق "والنسخ لا يصح أن

---

* وقد فرق في ذلك العطار في حاشيته على جمع الجوامع بين الظنيين والقطعيين بقوله:"وإن الترجيح إنما يكون بين الظنيين إما منقولان كنصيين أو معقولان كقياسين، أو معقول ومنقول كنص وقياس، أما ما استثناه من عدم التعارض القطعيين، وبين أن التعارض بينهما ليس بمحذور لزواله بالنسخ" ابن السبكي – حاشية العطار على جمع الجوامع طبع بيروت –لبنان– الجزء الأول ص 404.

** اختصره الشيخ محمد الخضري بقوله:"إذا ظهر للمستدل تعارض نصين وعلم تاريخهما حكم بأن اللاحق ناسخ للسابق متى كان متساويين في القوة بحيث ينسخ أحدهما الآخر... فإن لم يعلم التاريخ رجحنا أحد النصين... فإن لم يمكن الترجيح جمع بينهما إن أمكن لأن إعمال الدليلين اللذين لا مرجح لهما أولى من إهمالهما " – أصول الفقه – ص 444. وهو ما أشار إليه الغزالي في المستصفى بقوله:"يعود في بادىء الأمر إلى الجهل بالتاريخ أو الخطأ في فهم المراد، وحكمه التخيير أو التساقط عند بعض الفقهاء " أبي حامد الغزالي – المستصفى – الطبعة الأولى –مصر– 1322 – ص 189.

ويؤيدهم في ذلك الحنابلة: وهبه الزحيلي – الوسيط في أصول الفقه– الجزء الثاني ص 157.

1 - محمد الخضري بك أصول الفقه ص 444

2 - عبد الوهاب خلاف – علم أصول الفقه – ص 229.

يتجه إليه المجتهد إلا إذا تعذر التوفيق"[1]. " إذا تعارض دليلان فإما أن يجمع بينهما أو يُرجح أحدهما على الآخر، أو ينسخ أحدهما بالآخر، فإن عجز الجمع والتوفيق والترجيح تساقط الدليلان ووجب التوفيق أو تقليد مجتهد آخر عثر على الترجيح، وقال أبو بكر بن الطيب "يتخير في العمل بأيهما شاء"وقال الأبهري "يتعين الحظر"، وقال أبو فرج "تتعين الإباحة بناء على أصله" أن الأشياء على الإباحة".[2]

ولخص البيضاوي المسألة بقوله: "حاصل المسالة أنه إذا تعارض دليلان فإنما يرجح أحدهما على الآخر إذا لم يمكن العمل بكل واحد منهما ممكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار إلى الترجيح لأن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما بالكلية لكون الأصل في الدليل هو إعمال الدليل لا إهماله.[3]" وهو مذهب جمهور الشافعية والمالكية والحنابلة والظاهرية ويتم الاجتهاد والبحث وفق المراحل الآتية:

1 الجمع والتوفيق. 2 الترجيح بين الدليلين.3 النسخ لأحد الدليلين 4تساقط الدليلين.

1- الجمع والتوفيق بين المتعارضين بوجه مقبول: يرى الشافعية أنه إذا تمكن المجتهد من العمل بالدليلين ولو من بعض الوجوه يكون العمل بهما متعينا، يقدمون ذلك على الترجيح وحجتهم أن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما بالكلية بترجيح الآخر عليه، لأن الأصل في الدليل إعماله لا إهماله، على عكس طريقة الحنفية الذين يقدمون الترجيح على الجمع ويرون أن تقديم الراجح على المرجوح هو المعقول. ويتم الجمع بين الدليلين في حالات ثلاث هي:

---

1 - الإمام أبو زهرة – أصول الفقه ص 236.

2 - ابن جزي – تقريب الوصول إلى علم الأصول – تحقيق وتعليق محمد علي فركوس الطبعة الأولى (1410-1990) الجزائر ص 126.

3 - البيضاوي نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول – بيروت – لبنان ص (188-189-190-191).

أ – أن يكون حكم كل من الدليلين المتعارضين قابلا للتبعيض، فيكون العمل بهما من بعض الوجوه ممكن*.

ب – أن يكون حكم كل واحد من الدليلين متعددا، أي يحتمل أحكاما كثيرة وحينئذ يمكن العمل بالدليلين فيثبت بكل واحد منهما بعض الأحكام، مثل قوله صلى الله عليه وسلم :"لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد"[1]. فإنه معارض لتقريره صلى الله عليه وسلم لمن صلى في غير المسجد مع كونه جارا له، فهذان الدليلان يشتملان على أحكام عديدة، فإن الحديث يحتمل:

1 -نفي الصحة للصلاة، 2- أو نفي الكمال 3-أو نفي الفضيلة. وكذلك تقريره يحتمل نفيهما أيضا، فيحمل الخبر على نفي الكمال، ويحمل التقرير على الصحة.

ج – أن يكون كل واحد من الدليلين عاما، أي متعلقا بأفراد كثيرة، فيمكن العمل حينئذ بكلا الدليلين بتوزيعهما على الأفراد، فيتعلق حكم أحدهما بالبعض ويتعلق حكم الآخر بالبعض الآخر[2].

---

* وسبقت الإشارة إليه في حقيقة التعارض وسماه ابن حزم بالاستثناء، وقال أنه من الواجب أن يستثني الأقل معاني من الأكثر معاني، وذلك مثل أمره سبحانه وتعالى بقطع يد السارق والسارقة جملة مع قوله عليه الصلاة والسلام: "لا قطع إلا في ربع دينار فصاعدا" فإنه يستثني السارق لأقل من ربع دينار، ومثل ذلك أيضا قوله عليه الصلاة والسلام:"دمائكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام" مع قوله تعالى:"فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه مثل ما اعتدى عليكم " سورة البقرة الآية 194 كما أمر عليه السلام بقتل المرتد أو من قتل نفسا، أو شرب خمرا بعد أن حد فيها ثلاثا كما أنه أباح قتل من سعى في الأرض فسادا، فكان كل هذا مستثنى من جملة تحريم الدماء والحديث "لا قطع إلا في ربع دينار فصاعدا" أخرجه البخاري

[1] نقل د. وهبة الزحيلي حكم ابن الجوزي بوضعه وقول ابن حجر ابن حجر: حديث مشهور له إسناد قوي. الفقه الإسلامي وأدلته – الجزء الثاني ص 1183.

[2] وهبة الزحيلي. المرجع السابق .

2 – **الترجيح بين الدليلين:** ويتم بأخذ المرجحات، ومن بينهما ترجيح المحكم على المفسر، وترجيح العبارة على الإشارة، وترجيح النص المحرم على المبيح، وترجيح أحد خبري الآحاد بضبط الراوي أو عدالته أو فقهه، أما الحنفية فقد اتفقوا مع جمهور الأصوليين على جعل الترجيح في المرتبة الثانية.

3 – **النسخ لأحد الدليلين:** ويقصد به هنا أن يبحث المجتهد عن تاريخ النصين فإذا علم تقدم أحدهما وتأخر الآخر، فالحكم أن ينسخ المتأخر المتقدم إذا تساويا في القوة أي كآيتين أو آية وسنة متواترة أو مشهورة أو خبرين من أخبار الآحاد[1] أما الحنفية فيجعلون النسخ أولى طرق دفع التعارض[2].

4 – **تساقط الدليلين:** إذا تعذرت الوجوه السابقة، يترك العمل بهما معا ويعمل بغيرهما من الأدلة، ويقول الشافعية أن هذه الصور فرضية لا وجود لها. ويتفق الحنفية معهم في جعله آخر المراتب.

ويشرح محمد الخطيب الشربيني قول ابن قدامة في مغني المحتاج في تعارض البيتين من شخصين أي إذا ادعى كل منهما عينا وأقام كل منهما بينة على قوله مسقطتا لأنه أشبه بالدليلين إذا تعارضا ولا مرجح إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر[3].

---

1 – والنسخ بين النصوص الشرعية أنواع منها نسخ القرآن بالقرآن ونسخ القرآن بالسنة ونسخ السنة بالقرآن..

2 – وهبه الزحيلي – أصول الفقه الإسلامي – المجلد الثاني ص 1176.

3 – ابن قدامة مغني المحتاج إلى المعرفة معاني ألفاظ المنهاج ص 1374 الطبعة 1955 بيروت المجلد الرابع ص 480 أما الإمام ابن حزم يخالف من قال يتساقط الدليلين لأنه ينفي التعارض بين الأدلة نفيا تاما كما تقدم شرحه، ويستدل على ذلك أنه عند تركهم كلا الخبرين فإن الحق في أحدهما بلا شك فإذا تركوهما جميعا، فقد تركوا الحق يقينا في أحدهما، ولا يحل لأحد أن يترك الحق أصلا، والمقصود من قوله هذا ترك الحديثين، لأن الآيتين لا يحل تركهما اتفاقا.

فإذا تعارض حديثان عدل عنهما إلى الاستدلال بقول الصحابي عند من يحتج به، أو إلى القياس عند من يحتج به، فإن لم يكن هناك دليل أدنى دون المتعارضين، وجب العمل بالأصل العام في ذلك الشيء، كأنه لم يرد فيه دليل أصلا على الحكم[1] , بالبراءة الأصلية وهي ضرب من الاستصحاب* , البقاء على عدم الحكم حتى يدل الدليل عليه، لأن الأصل براءة الذمة من لزوم الأحكام، وهي حجة خلافا للمعتزلة وأبي الفرج والأبهري المالكيين[2]. ومثال العمل بالأدنى: ورد في السنة من حديثين متعارضين في صلاة الكسوف أحدهما عن النعمان بن بشير رضي الله عنه، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم "صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين"[3]. والثاني عن عائشة رضي الله عنها وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم :"صلاها ركعتين بأربع ركعات وأربع سجدات"[4]، لتعارض الحديثين عدلوا عنهما وعملوا بالقياس، وهو قياس صلاة الكسوف على بقية الصلوات.فهو تعارض واقع بين أدلة الشرع أسبابه لا تخرج عن نطاق المجتهد وطبيعة التشريع، تعارض صوري

شـــروط التـــعارض:

*الشرط الأول: التساوي في القوة ثبوتا ودلالة، فلا تعارض بين قطعي وظني، ولا بين منطوق ومفهوم، ولا بين دلالة العبارة ودلالة الإشارة، ولا بين متواتر وآحاد بل يقدم المتواتر اتفاقا، لكن قد يتعارض الكتاب وخبر الآحاد دلالة لا غير.

---

1 - وهبه الزحيلي – أصول الفقه الإسلامي – الجزء الثاني ص 1179.

* الاستصحاب: هو بقاء الأمر والحال والاستقبال على ما كان عليه في الماضي قولهم:"الأصل بقاء ما كان حتى يدل دليل على خلافه".

2 - ابن الجوزي – تقريب الوصول إلى علم الأصول – تحقيق: محمد علي فركوس ص 146.

3 - الحديث أخرجه أبو داود والنسائي عن عبد الله بن عمر وبن العاص وبه أخذ الحنفية. الفتح في الكسوف. والنووي شرح صحيح مسلم حديث رقم 910 إلى 915 .

4 - أخرجه البخاري – المجلد الأول – الجزء الثاني – ص 25 بلفظ "أربع ركعات في أربع سجدات".ومسلم في الكسوف، وأبو داود رقم 1194، والنسائي جـ 3 ص 136 ،137 ،140 .

فإذا تعارض حديثان عدل عنهما إلى الاستدلال بقول الصحابي عند من يحتج به، أو إلى القياس عند من يحتج به، فإن لم يكن هناك دليل أدنى دون المتعارضين، وجب العمل بالأصل العام في ذلك الشيء، كأنه لم يرد فيه دليل أصلا على الحكم[1] , بالبراءة الأصلية وهي ضرب من الاستصحاب* , البقاء على عدم الحكم حتى يدل الدليل عليه، لأن الأصل براءة الذمة من لزوم الأحكام، وهي حجة خلافا للمعتزلة وأبي الفرج والأبهري المالكيين[2]. ومثال العمل بالأدنى: ورد في السنة من حديثين متعارضين في صلاة الكسوف أحدهما عن النعمان بن بشير رضي الله عنه، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم "صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين"[3]. والثاني عن عائشة رضي الله عنها وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم :"صلاها ركعتين بأربع ركعات وأربع سجدات"[4]، لتعارض الحديثين عدلوا عنهما وعملوا بالقياس، وهو قياس صلاة الكسوف على بقية الصلوات.فهو تعارض واقع بين أدلة الشرع أسبابه لا تخرج عن نطاق المجتهد وطبيعة التشريع، تعارض صوري

شـــروط التـــعارض:

*الشرط الأول: التساوي في القوة ثبوتا ودلالة، فلا تعارض بين قطعي وظني، ولا بين منطوق ومفهوم، ولا بين دلالة العبارة ودلالة الإشارة، ولا بين متواتر وآحاد بل يقدم المتواتر اتفاقا، لكن قد يتعارض الكتاب وخبر الآحاد دلالة لا غير.

---

1 - وهبه الزحيلي – أصول الفقه الإسلامي – الجزء الثاني ص 1179.

* الاستصحاب: هو بقاء الأمر والحال والاستقبال على ما كان عليه في الماضي قولهم:"الأصل بقاء ما كان حتى يدل دليل على خلافه".

2 – ابن الجوزي – تقريب الوصول إلى علم الأصول – تحقيق: محمد علي فركوس ص 146.

3 – الحديث أخرجه أبو داود والنسائي عن عبد الله بن عمر وبن العاص وبه أخذ الحنفية. الفتح في الكسوف. والنووي شرح صحيح مسلم حديث رقم 910 إلى 915 .

4 – أخرجه البخاري – المجلد الأول – الجزء الثاني – ص 25 بلفظ "أربع ركعات في أربع سجدات".ومسلم في الكسوف، وأبو داود رقم 1194، والنسائي جـ 3 ص 136 ،137 ،140 .

—على قول القائلين أن المصيب واحد- التوقف أو الأخذ بالاحتياط أو تقليد مجتهد آخر، أما المصوبة فاختلفوا، فقال بعضهم يتوقف وقال القاضي أبو بكر يتخير [1].

2) ذهب الأحناف إلى النظر في التاريخ أولا، فإن علم كان النسخ وأن لم يعلم كان الترجيح، فإن تعذر فالجمع والتوفيق والإسقاط بهما وعدل إلى الاستدلال بما دونهما مرتبة، فإن لم يوجد فالعمل بالأصل[2], البراءة الأصلية .

قدم الجمهور الجمع والتوفيق عن غيره لأن العمل بالدليلين —ولو من وجه دون وجه- أولى من إهمال أحدهما، إذ الإهمال إلغاء، والإلغاء إبطال، ولا يجوز إبطال الدليل إن أمكن إعماله، لأن الأصل إعماله لا إهماله، ولا يلجأ إلى الترجيح إلا ضرورة.

وقدم الأحناف الترجيح على الجمع لأن ترك الراجح خلاف المعقول والإجماع، والمرجوح ليس بدليل عند مقابلة الراجح[3]، وقالوا بالتساقط دون التخيير لأن العمل بأحدهما على التعيين ترجيح من غير مرجح، ولا وجه للتخيير لأن أحدهما منسوخ أو باطل[4].

والخلاصة أن التعارض الحقيقي بين أدلة الشارع محال عقلا ونقلا، وما وقع منه فهو ظاهري صوري واجب الدفع ؟ والجانب التطبيقي لمسألة التعارض يتجلى عند اجتماع الأمر والنهي في محل واحد.

---

1 - المستصفى للغزالي جزء 2 ص 378.

2 - مسلم الثبوت لمحب الدين عبد الشكور، وفواتح الرحموت للأنصاري ص9 والغزالي المستصفى جزء 2 ص 189.

3 - الغزالي المستصفى جزء 2 ص 195.

4 - الغزالي المستصفى.

–على قول القائلين أن المصيب واحد– التوقف أو الأخذ بالاحتياط أو تقليد مجتهد آخر، أما المصوبة فاختلفوا، فقال بعضهم يتوقف وقال القاضي أبو بكر يتخير [1].

2) ذهب الأحناف إلى النظر في التاريخ أولا، فإن علم كان النسخ وأن لم يعلم كان الترجيح، فإن تعذر فالجمع والتوفيق والإسقاط بهما وعدل إلى الاستدلال بما دونهما مرتبة، فإن لم يوجد فالعمل بالأصل[2], البراءة الأصلية .

قدم الجمهور الجمع والتوفيق عن غيره لأن العمل بالدليلين –ولو من وجه دون وجه– أولى من إهمال أحدهما، إذ الإهمال إلغاء، والإلغاء إبطال، ولا يجوز إبطال الدليل إن أمكن إعماله، لأن الأصل إعماله لا إهماله، ولا يلجأ إلى الترجيح إلا ضرورة.

وقدم الأحناف الترجيح على الجمع لأن ترك الراجح خلاف المعقول والإجماع، والمرجوح ليس بدليل عند مقابلة الراجح[3]، وقالوا بالتساقط دون التخيير لأن العمل بأحدهما على التعيين ترجيح من غير مرجح، ولا وجه للتخيير لأن أحدهما منسوخ أو باطل[4].

والخلاصة أن التعارض الحقيقي بين أدلة الشارع محال عقلا ونقلا، وما وقع منه فهو ظاهري صوري واجب الدفع ؟ والجانب التطبيقي لمسألة التعارض يتجلى عند اجتماع الأمر والنهي في محل واحد.

---

1 – المستصفى للغزالي جزء 2 ص 378.

2 – مسلم الثبوت لمحب الدين عبد الشكور، وفواتح الرحموت للأنصاري ص9 والغزالي المستصفى جزء 2 ص 189.

3 – الغزالي المستصفى جزء 2 ص 195.

4 – الغزالي المستصفى.

يحتمل الجدل إذ السجود لله فرد من مطلق السجود وهو مأمور به، والسجود لغيره فرد أخر منهي عنه، وهذا أمر ظاهر لا محظور فيه[1].

كما أن الإجماع منعقد على أن الساجد للشمس عاص بنفس السجود والقصد جميعا[2]. لأن السجود بين يدي الصنم مع قصد التقرب إلى الله تعالى محرم على مذاهب علماء الشريعة.[3]

أما إذا كان الشيء واحدا بالشخص فله أقسام ثلاثة:

1-ماله جهة واحدة. 2 ماله جهتان متلازمتان لا تنفك إحداهما عن الأخرى.3- ماله جهتان لا تلازم بينهما. فإن كان واحد بالشخص وله جهة واحدة مثل الصلاة على زيد مثلا، حال الصفة واجبة وحرام فلا يجوز أن يجتمع فيه الإيجاب والتحريم لما يلزم منه من الجمع بين النقيضين، فيكون التكليف منتفيا لأنه محال، ولا يجوز التكليف به، وهو ما قيل عنه يستحيل الجمع فيه عند العقلاء (أي الجمع بين النقيضين). وإن كان له جهتان متلازمتان ولا تنفك إحداهما عن الأخرى فالحكم فيه كذلك لأن الجهتين المتلازمتين ترجعان في المعنى إلى جهة واحدة.

وإن كانت الجهتان لا تلازم بينهما فحكمه حكم الواحد بالنوع، لأن تعدد الجهات كتعدد الأفراد في تحقيق التغاير فيكون الإيجاب متعلقا بجهة، والتحريم متعلقا بجهة غيرها فلا يأتي التناقض لعدم اتحاد المتعلق، ومن الأمثلة على ذلك الصلاة في الأرض المغصوبة، فعل له جهتان كونه صلاة وكونه غصبا. الصلاة في الدار المغصوبة بين الثواب والعقاب، والاجزاء وعدمه: الغصب هو أخذ مال الغير قهرا وظلما وقد ورد النهي عن أخذ أموال الناس بالباطل في عدد من الآيات والأحاديث الصحيحة كقوله تعالى: 'ولا تأكلوا أموالكم بينكم

---

1 - الدكتور وهبة الزوحيلي أصول الفقه ج1 ص72

2 - الإمام الغزالي: المستصفى في علم الأصول ص: 61

3 - آل تيمية في أصول الفقه ص:84 (4) المرجع المذكور أعلاه ج1 ص:73

محمل الجدل إذ السجود لله فرد من مطلق السجود وهو مأمور به، والسجود لغيره فرد أخر منهي عنه، وهذا أمر ظاهر لا محظور فيه[1].

كما أن الإجماع منعقد على أن الساجد للشمس عاص بنفس السجود والقصد جميعا[2]. لأن السجود بين يدي الصنم مع قصد التقرب إلى الله تعالى محرم على مذاهب علماء الشريعة.[3]

أما إذا كان الشيء واحدا بالشخص فله أقسام ثلاثة:

1 -ماله جهة واحدة. 2 ماله جهتان متلازمتان لا تنفك إحداهما عن الأخرى.3- ماله جهتان لا تلازم بينهما. فإن كان واحد بالشخص وله جهة واحدة مثل الصلاة على زيد مثلا، حال الصفة واجبة وحرام فلا يجوز أن يجتمع فيه الإيجاب والتحريم لما يلزم منه من الجمع بين النقيضين، فيكون التكليف منتفيا لأنه محال، ولا يجوز التكليف به، وهو ما قيل عنه يستحيل الجمع فيه عند العقلاء (أي الجمع بين النقيضين). وإن كان له جهتان متلازمتان ولا تنفك إحداهما عن الأخرى فالحكم فيه كذلك لأن الجهتين المتلازمتين ترجعان في المعنى إلى جهة واحدة.

وإن كانت الجهتان لا تلازم بينهما فحكمه حكم الواحد بالنوع، لأن تعدد الجهات كتعدد الأفراد في تحقيق التغاير فيكون الإيجاب متعلقا بجهة، والتحريم متعلقا بجهة غيرها فلا يأتي التناقض لعدم اتحاد المتعلق، ومن الأمثلة على ذلك الصلاة في الأرض المغصوبة، فعل له جهتان كونه صلاة وكونه غصبا. الصلاة في الدار المغصوبة بين الثواب والعقاب، والاجزاء وعدمه: الغصب هو أخذ مال الغير قهرا وظلما وقد ورد النهي عن أخذ أموال الناس بالباطل في عدد من الآيات والأحاديث الصحيحة كقوله تعالى: "ولا تأكلوا أموالكم بينكم

---

1 - الدكتور وهبة الزوحيلي أصول الفقه ج1 ص72

2 - الإمام الغزالي: المستصفى في علم الأصول ص: 61

3 - ابن تيمية في أصول الفقه ص:84 (4) المرجع المذكور أعلاه ج1 ص:73

الأفعال حراما واجبا وهو متناقض[1].وذهب القاضي أبو بكر إلى أنها لا تصح إلا أنه قال يسقط الطلب عندها لا بها يعني لا يجب القضاء[2] .

أدلة القائلين بصحة الصلاة في الدار المغصوبة. احتج الجمهور بما يلي:

1. أن الصلاة مع قطع النظر عما يلحق بها من مكان أو غيره مأمور بها، والغصب مع قطع النظر عما يلابسه من أفعال الصلاة وتقييدها، منهي عنه وكل من الصلاة والغصب معقول بدون الآخر ويمكن وجود أحدهما بدون الآخر كمن صلى ولم يغصب أو غصب ولم يصل؛ وجمع المكلف لهما بالصلاة في الموضع المغصوب لا يخرجهما عن حكمهما في حال انفرادهما، وهو الأمر بالصلاة لكونها طاعة، والنهي عن الغصب وكونه معصية، وحينئذ يجب أن يثبت لهما مجتمعين ما يثبت لهما منفردين لأن الجمع بينهما لا يغلب حقيقتهما في أنفسهما[3].

2. أن السيد لو قال لعبده:"خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فإن امتثلت أعتقتك وإن ارتكبت النهي عاقبتك فخاط الثوب في الدار خشية من السيد أعتقه وعقوبته[4]" لأنا

1- المرجع نفسه ص:74

2- الإمام سعد الذين سعود بن عمر التفتازاني الشافعي: شرح التلويح على التوضيح ضبط الشيخ زكريا عميرات ط1 1996م – 1476هـ دار الكتب العلمية بيروت لبنان ج1 ص: 409

* رواه البخاري في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها: كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في سبع أرضين ج4 ص129-130. ورواه مسلم في صحيحه عن عائشة أيضا: كتاب المساقاة. باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها الحديث 1612 ج3 ص: 1231

وأخرجه أحمد في مسنده في حديث عائشة رضي الله عنها ج6 ص:64.

3 - الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران الدمشقي، نزهة الخاطر العاطر، در. مكتبة الكليات الأزهرية ج 01، ص 128 – 129.

4 - الإمام موفق الدين بن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، در. مكتبة الكليات الأزهرية ج 01، ص 131.

الأفعال حراما واجبا وهو متناقض[1].وذهب القاضي أبو بكر إلى أنها لا تصح إلا أنه قال يسقط الطلب عندها لا بها يعني لا يجب القضاء[2] .

أدلة القائلين بصحة الصلاة في الدار المغصوبة. احتج الجمهور بما يلي:

1. أن الصلاة مع قطع النظر عما يلحق بها من مكان أو غيره مأمور بها، والغصب مع قطع النظر عما يلابسه من أفعال الصلاة وتقييدها، منهي عنه وكل من الصلاة والغصب معقول بدون الآخر ويمكن وجود أحدهما بدون الآخر كمن صلى و لم يغصب أو غصب و لم يصل؛ وجمع المكلف لهما بالصلاة في الموضع المغصوب لا يخرجهما عن حكمهما في حال انفرادهما، وهو الأمر بالصلاة لكونها طاعة، والنهي عن الغصب وكونه معصية، وحينئذ يجب أن يثبت لهما مجتمعين ما يثبت لهما منفردين لأن الجمع بينهما لا يغلب حقيقتهما في أنفسهما[3].

2. أن السيد لو قال لعبده:"خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فإن امتثلت أعتقتك وإن ارتكبت النهي عاقبتك فخاط الثوب في الدار خشية من السيد أعتقه وعقوبته[4]" لأنا

1- المرجع نفسه ص:74

2- الإمام سعد الدين سعود بن عمر التفتازاني الشافعي: شرح التلويح على التوضيح ضبط الشيخ زكريا عميرات ط1 1996م – 1476هـ دار الكتب العلمية بيروت لبنان ج1 ص: 409

* رواه البخاري في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها: كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في سبع أرضين ج4 ص129-130. ورواه مسلم في صحيحه عن عائشة أيضا: كتاب المساقاة. باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها الحديث 1612 ج3 ص: 1231

وأخرجه أحمد في مسنده في حديث عائشة رضي الله عنها ج6 ص:64.

3 - الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران الدمشقي، نزهة الخاطر العاطر، در. مكتبة الكليات الأزهرية ج 01، ص 128 – 129.

4 - الإمام موفق الدين بن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، در. مكتبة الكليات الأزهرية ج 01، ص 131.

ذكر سابقا- أنه يسقط الطلب عنها لأنها جمعا بين الإجماع على عدم النكير على ترك القضاء وبين ما ظنه دليلا على امتناع صحة الصلاة[1] .

أدلة القائلين بفساد الصلاة في الدار المغصوبة

1. أن متعلق الأمر إما أن يكون غير متعلق النهي، أو لا، فإن كان الأول كان الشيء الواحد مأمورا منهيا معا، وذلك عين التكليف بما لا يطاق، وإن كان الثاني فالوجهان -أي الأمر والنهي- إما أن يتلازما وإما أن لا يتلازما، فإن لم يتلازما كان الأمر والنهي متعلقين بشيئين مختلفين وذلك جائز، إلا أنه يكون في غير هذه المسألة التي نحن فيها، وإن تلازما: كان كل واحد منهما من ضرورات الآخر، والأمر بالشيء أمر بما هو من ضروراته وإذا كان المنهي من ضرورات المأمور فيعود إلى أنه يلزم أن يكون الشيء الواحد مأمورا ومنهيا معا[2]، وذلك محال، وهذه صورة المسألة لأن جهة الغصب على الإطلاق وإن كانت مغايرة لجهة الصلاة ومنفكة على مطلق الصلاة، لكنه يستحيل إنفكاك هذه الصلاة عن جهة الغصب[3] .

2. أن نية التقرب بالصلاة شرط في صحتها وكون هذه الصلاة معينة منهيا عنها مخل بشرط صحتها، إذ التقرب بالمعصية محال لتناقض المعصية والقربة، والإخلال بشرط العبادة مبطل لها، فهذه الصلاة قد اختل شرط صحتها فتكون باطلة[4].

3. أنه قد غلط من زعم بأن في هذه المسألة إجماعا لأن السلف لم يكونوا يأمرون من تاب من الظلمة بقضاء الصلاة في أماكن الغصب، إذ هذا جهل بحقيقة الإجماع فإن حقيقته الاتفاق من علماء أهل العصر وعدم النقل عنهم ليس بنقل الاتفاق، ونقل عنهم أنهم سكتوا

---

1 - الإمام سيف الدين الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، بتصرف. ج 01، ص 102.

2 - الإمام فخر الدين الرازي: المحصول في علم الأصول، ج 01، ص 287 و288.

3 -الشيخ أبو بكر بن هبد العزيز البغدادي: النهي يقتضي الفساد بين العلائي وابن تيمية ص 36.

4 - الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران: نزهة الخاطر العاطر، ج 01، ص 130.

فيحتاج إلى أنه اشتهر بينهم كلهم القول بنفي وجوب القضاء فلم ينكروه فيكون حينئذ فيه اختلاف هل هو إجماع أم لا؟ وقال شارح روضة الناظر: "لا نسلم أنهم أقروا الظلمة على ذلك ولم يأمروهم بالإعادة، ولا يلزم من عدم نقل ذلك عدم وجوده لجواز أن يكون الأمر بالإعادة وحده لم ينقل لاستيلاء الظلمة وسطوتهم أو كون الحكم ليس من الأمور العظيمة التي تتوفر على نقل الإنكار فيه "[1].

4. الصلاة في المكان المغصوب ليست من أمرنا فهي رد لقوله صلى الله عليه وسلم:"من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد"[2].

5. النقض ببطلان صوم يوم النحر وغيره، مع اختلاف الجهتين فيه، لأن جهة كونه صوما مأمور به وجهة كونه واقعا في يوم النحر منهي عنه، فلو صحت الصلاة في الدار المغصوبة لصح الصوم يوم النحر[3].

وقد أجيب عن أدلتهم بما يلي: أما عن الدليل الأول: فيجاب بالنقض بمثال – وقد سبق – وهو أن السيد إذا قال لعبده: أوجبت عليك خياطة هذا الثوب وحرمت عليك أن كون في هذه الدار فجمع العبد بين الفعلين فإنا نقطع بطاعته وعصيانه جميعا، ولا نعد ذلك تناقضا، فذلك ما نحن فيه، أما التلازم بين الأمر والنهي في الصلاة في الدار المغصوبة، فغير موجود لأن التلازم إنما يكون إذا كان المأمور به هنا هو عين الصلاة في الدار المغصوبة، وليس الأمر كذلك، بل المأمور به نفس الصلاة وقد وقعت في في الدار المغصوبة، والصلاة مأمور بها باعتبار ماهيتها منهي عنها باعتبار خصوصياتها.

---

1 – الإمام ابن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر والشيخ عبد القادر بدران نزهة الخاطر، ج 01، ص 131.

2 – الشيخ محمد الأمين بن المختار الشنقيطي: مذكرة أصول الفقه ص 230.

3 – الشيخ أبو بكر بن عبد العزيز البغدادي: النهي يقتضي الفساد بين العلاني وابن تيمية ص 36.

أما عن الثاني فالجواب عنه ظاهر، لأن نية التقرب إلى الله تعالى إنما تتوجه إلى كونها صلاة لا إلى كونها غصبا، ونحن قد بينا إنفكاك أحد الأمرين عن الآخر، وأنهما ليسا متلازمين فلا تنافي حينئذ[1].

وأجيب عن الرابع بأن الصلاة في نفسها من أمرنا فليست برد وإنما الغصب هو الذي ليس من أمرنا فهو رد[2].

والجواب عن الخامس بالفرق بين المقامين، فإن صوم يوم النحر غير منفك عن الصوم بوجه لأنه خاص، والخاص لا ينفك عن العام، فلا يتحقق فيه جهتان،كما تحققنا في الصلاة في الدار المغصوبة لأن الأمر لكونها صلاة والنهي لكونها غصبا، ولا يقال: فالأمر بالصوم يوم النحر لكونه صوما مطلقا، والنهي لكونه يوم النحر، لأنا نقول: اليوم المتعلق بالصوم غير منهي عليه مفردا، والغصب المتعلق بالصلاة منهي عنه مجردا عنها[3] .

هذا ومن خلال عرض الدليل الخامس للقائلين بفساد الصلاة في الأرض المغصوبة والجواب عنه يتبين أن هناك مسألة أخرى خلافية بين الفقهاء وهي الصوم يوم النحر، فالصوم مأمور به باعتبار مطلق الصوم، وصوم يوم العيد منهي عنه، فهل يتحقق فيه جهتان كالصلاة في الأرض المغصوبة، وإذا كان له جهتان فهل هما متلازمتين أم لا، وإذا كان له جهتان غير متلازمتين فلماذا فرق الشافعية –دون الحنفية– بينه وبين الصلاة في الدار المغصوبة فقالوا ببطلانه في حين صححوا الصلاة.

الفرق بين الصلاة في الدار المغصوبة وغيرها: ذهب الحنفية إلى أن صوم الأيام المنهية عن صومها، وهي العيدين وأيام التشريق فاسد بوصفه، مشروع بأصله، وذلك لأن الصوم

---

1 - المرجع نفسه ص 37 – 38.

2 - الشيخ محمد الأمين بن المختار الشنقيطي: مذكرة أصول الفقه ص 23.

3 - الشيخ أبو بكر بن عبد العزيز البغدادي: النهي يقتضي الفساد، ص 38.

نفسه مشروع لكونه إمساكـــا على قصد القربة، والنهي إنما هو لهذه الأوقات باعتبار أنها أيام أكل وشرب، والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به، فكان بمنزلة لازم خارج أو باعتبار أن الصوم في هذه الأيام إعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه أي غير داخل في مفهومه[1]، فإذا نذر الرجل صوم يوم النحر ينعقد نذره عنده، ويجب عليه إيقاعه في غير يوم النحر، فإن أوقعه فيه كان محرما عليه ويجزي عنه[2].

أما المالكية والشافعية فقالوا بأن الصوم مأمور به باعتبـــار مـــطلـــق الصوم، وصوم يوم العيد منهي عنه، فالمأمور به مطلق والمنهي عنه مقيد، ولـــكون المقيد في هذه الحال وهو المنهي عنه فيه المطلق، فيكون المطلق منهيا عنه لوجـــود العلة فيه، وهو أن الاعتراض عن ضيافة الله تعالى للناس الذي هو مناط الـــنهي لازم للصوم في هذا اليوم لا ينفك عنه، لأنه لا يحصل إلا به، وبهذا فقد اعـــتبروا الجهتين هنا متلازمتين لأن الصوم جزء من المنهي عنه، فيكون منهيا عنه، والنهي يقتضي الفساد عندهم[3].

فالجمهور فرقوا بين الصلاة في الدار المغصوبة وغـــيرها. ذكر الإمام القرافي في الفروق "فرقين". أحدهما: بين صوم يوم النحر والصلاة في الدار المغصوبة، بأن: ورود النهي عن العبادة الموصوفة يدل على أن العبادة الموصوفة عرية عن المصلحة الـــتي في العبادة التي ليست موصوفة بتلك الصفة، والأوامر تتبع المصالح، فإذا ذهبـــت المصلحة ذهب الأمر والطلب، وإذا ذهب الطلب لم يبق الصوم قربة، وأما الصلاة في الدار المغصوب فلم ينه عنها أصلا-أي لكونها صلاة، وإنما ورد النهي عن الـــصفة خاصة التي هي الغصب فبقيت الصلاة على حالها مشتملة على مصلحـــة الأمـــر فكان الأمر ثابتا فكانت قربة، فظهر بهذا التقدير أن صوم يوم النحر والفطر ليس بقربة والصلاة في الدار المغصوبة قربة .

---

1 -الإمام سعد الدين مسعود بن عمر التنتازاني شرح التلويح على التوضيح ج1 ص 412.

2 -الإمام أبو بكر بن عبد العزيز البغدادي: النهي يقتضي الفساد بين العلائي وابن تيمية ص 43.

3 -الدكتور وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ج1 ص 75.

وثانيهما: بين العقود والصلاة في المغصوب، بأن انتقال الأملاك في المعاوضات يعتمد الرضا لقوله تعالى:" لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه"[1]. ومن عقد على الربوي بجنسه متفاضلا لم تطب نفسه إلا بالعقد المشتمل على الزيادة، فإن ألغيت الزيادة، وصحح العقد بدونها، لم يكن راضيا بذلك، فلم يحصل شرط العقد، ومنه يكون نقل الملك بغير رضا ولا عقد وهو خلاف الإجماع، بخلاف الصلاة، بموجب الأمر بجملته وجد في الصلاة في الدار المغصوبة، فإن الأمر بالصلاة لم يشترط فيها عدم الغصب بل حرم الله تعالى الغصب، ولم يشترط فيه عدم الصلاة وأوجب الصلاة ولم يشترط فيها عدم الغصب، فقد وجد مقتضى الأمر بجملته ومقتضى النهي بجملته فوجب اعتبارهما وأن يترتب على كل واحد منهما مقتضاه، كما إذا سرق في صلاته فإنا نقطعه لسرقته وتبرأ ذمته بالصلاة[2].

وحقق شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله :" والتحقيق أن الفعل المعين كالصلاة في الدار المعينة لا يؤمر بعينها ولا ينهى عن عينها، لأنه تكليف مالا يطاق، فإنه تكليف للفاعل أن يجمع بين وجود الفعل المعين وعدمه، وإنما يؤمر بها من حيث هي مطلقة وينهى عن كونها في البقعة المغصوبة، فيكون مورد الأمر غير مورد النهي ولكن تلازما في المعين، والعبد هو الذي جمع بينهما (بين الأمر والنهي) لا أن الشارع أمره بالجمع بينهما-ولم يعين النهي عن الجمع بينهما- فأمره بصلاة مطلقة ونهاه عن غصب مطلق، وأما المعين فالشارع لا يأمر به وينهى عنه كما في سائر المعينات، وهذا أصل مُطرد في جميع ما أمر الله به من المطلقات بل في كل أمر"[3].

---

1 -أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده: حديث عن أبي حمرة الرقاشي رضي الله عنه ج5 ص 72.

2 -الإمام القرافي: الفروق ص 185 والشيخ أبو بكر بن عبد العزيز البغدادي: النهي يقتضي الفساد بين العلائي وابن تيمية ص 47.

3 -شيخ الإسلام ابن تيمية: مجموع الفتاوى - بتصرف - ج13 ص233.

وثانيهما: بين العقود والصلاة في المغصوب، بأن انتقال الأملاك في المعاوضات يعتمد الرضا لقوله تعالى:" لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه"[1]. ومن عقد على الربوي بجنسه متفاضلا لم تطب نفسه إلا بالعقد المشتمل على الزيادة، فإن ألغيت الزيادة، وصحح العقد بدونها، لم يكن راضيا بذلك، فلم يحصل شرط العقد، ومنه يكون نقل الملك بغير رضا ولا عقد وهو خلاف الإجماع، بخلاف الصلاة، بموجب الأمر بجملته وجد في الصلاة في الدار المغصوبة، فإن الأمر بالصلاة لم يشترط فيها عدم الغصب بل حرم الله تعالى الغصب، ولم يشترط فيه عدم الصلاة وأوجب الصلاة ولم يشترط فيها عدم الغصب، فقد وجد مقتضى الأمر بجملته ومقتضى النهي بجملته فوجب اعتبارهما وأن يترتب على كل واحد منهما مقتضاه، كما إذا سرق في صلاته فإنا نقطعه لسرقته وتبرأ ذمته بالصلاة[2].

وحقق شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله :" والتحقيق أن الفعل المعين كالصلاة في الدار المعينة لا يؤمر بعينها ولا ينهى عن عينها، لأنه تكليف مالا يطاق، فإنه تكليف للفاعل أن يجمع بين وجود الفعل المعين وعدمه، وإنما يؤمر بها من حيث هي مطلقة وينهى عن كونها في البقعة المغصوبة، فيكون مورد الأمر غير مورد النهي ولكن تلازما في المعين، والعبد هو الذي جمع بينهما (بين الأمر والنهي) لا أن الشارع أمره بالجمع بينهما-ولم يعين النهي عن الجمع بينهما- فأمره بصلاة مطلقة ونهاه عن غصب مطلق، وأما المعين فالشارع لا يأمر به وينهى عنه كما في سائر المعينات، وهذا أصل مُطرد في جميع ما أمر الله به من المطلقات بل في كل أمر"[3].

---

1 -أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده: حديث عن أبي حمرة الرقاشي رضي الله عنه ج5 ص 72.

2 -الإمام القرافي: الفروق ص 185 والشيخ أبو بكر بن عبد العزيز البغدادي: النهي يقتضي الفساد بين العلائي وابن تيمية ص 47.

3 -شيخ الإسلام ابن تيمية: مجموع الفتاوى - بتصرف - ج13 ص233.

الرابع: أنها صحيحة وله أجر صلاته وعليه إثم غصبه .

وانطلاقا من هذا الرأي الأخير، فالصلاة في الأرض المغصوبة صحيحة مسقطة للقضاء وللمصلي أجر صلاته وعليـــه إثم غصبه. ومثل الصلاة في الدار المغصوبة في الخلاف بين العلماء:

الصلاة في ثوب مغصوب، والوضوء بماء مغصوب وصلاة من تعين عـــليه قضاء دين وهو متمكن من أدائه والطلب به متوجه نحوه، وكذلك من اشغل بإنشـــاء عقد بيع أو نكاح حتى خرج وقت الصلاة، وبيع حاضر لباد والبيع عند الـــنداء للجمعة ونحو ذلك، وقد حكم جمهور الـــعلمـــاء بصحـــة ذلك.

الخاتمة بان بما لا يعتريه شك أن التعارض الحقيقي بين النصوص لا وجود له، وإنما يكون، من ناحية الظاهر , أومن ناحية خفاء وجه التوفيق عند المجتهد , أو بتوهمه ما ليس بدليل دليلا . وعليه فدفعه واجب شرعي بطرق الترجيح , وفي هذا العمل ذكرت منها ما يكفي إشارات , وابتعدت عن التفصيل طلبا للإختصار وعدم الإطالة .

والله ولي التوفيق

مَسْأَلَةُ احتجَاج الإمَام مَالك بالمُرْسَل في روَايَة الحَديث النَّبَوي

الدكتور مُوهُوبِي حَسَّان

جامعة الأمير عبد القادر

يسلم اهل الاثار قاطبة بتوخي الإمام مالك بن آنس لمنهج دقيق في طلب الحديث وأدائه، بحيث اتفق جمهور النقاد من المحدثين على أن الحديث إذا ثبت برواية مالك تألق فيه نجمه، وعد فيه الذروة العليا من التوثيق. وحسبنا ما أخرجه واقتفى أثره أصحاب كتب الحديث من طريقه هو، وفي مقدمتهم أهل الصحيح.

وعندما يقال بأن مالكا- رحمه الله تعالى- قد أبان عن قدرة علمية فائقة في التمحيص، والنقد، والاجتهاد، حتى صار هذا محور إمامته، وقمة مجده وسيادته في السنة وعلومها. فَلِمَا أوضح أيضا من دلالة الاعتبار والمعارضة للرواية بأصول أخرى خارجية غير الإسناد -كالعمل المستمر من لدن رسول الله ﷺ بالمدينة- في الأخذ بالحديث وانتقاده. وأضحى بذلك في أتباع التابعين صاحب المحاولة الأولى والمؤثّرة باعتبار السّبْقِ في مجال النظر والموازنة بين الأحاديث، وبين أصول الأخرى .

وما دام عمل الأمة في بلادنا ومادة اجتهادهم بعلم مالك بن أنس - رحمه الله تعالى- وبموطئه الذي ذاع صيته واتسعت شهرته في بقاع المعمورة، وعرف الناس قيمة مواده العلمية التي عززها الإمام باجتهادات فقهية، مستنبطة مما ثبت عنده من أحاديث الرسول ﷺ، فكان ملما بأبوابها، فقيها منتقدا لرواياتها، رأينا تحقيق مذهبه في أصل من أصول رواية الحديث، واستجلاء منهجه العلمي فيما نعتقد أنه يعتبر اللبنات الأولى التي تأسست عليها معالم علوم الحديث على يد مالك في العهد الأول. ولقد صح في النفس ونحن طلابا ندرس حديث رسول الله ﷺ، ودور الأئمة المحدثين في الحفاظ عليه والذود عن حياضه: أن الإمام مالكا يعتبر أول مصنّف من الفقهاء المحدثين بالمدينة انفرد بانتقاء الرجال وتمييزهم، وانتخاب أخبارهم والأعراض عمن ليس بثقة في الحديث. إذ يرجع إليه الفضل في رواج هذا الفن

بمدينة رسول الله ﷺ لاسيما أنه يعد أول من تكلم في الرواة من الفقهاء بالحجاز. فضلا عن تأثير آرائه روايةً في تكوين مادة هامة لعلم أصول الحديث.

الرِّواية بين الوَصلِ وَالإِرْسَال: الذي يبدو من اتجاه الإمام مالك بن أنس في مسألة إسناد الأحاديث واتصالها - رغم إخراجه لكثير من الأحاديث المرفوعة بأسانيد متصلة - أنه قد تأثر بالعصر الذي عاش فيه وظروف رواية الحديث التي أحاطت به أيضا. حيث أنه لم يسد آنذاك التقيّد بمطلق السند عند قبول الحديث، وعند أدائه، وكثر الإرسال - لا إهمالا - بل تقيد المصنفون المحدثون من بعده بذلك أكثر، وتشددوا لما فشى الكذب على حديث رسول الله ﷺ وطالت الأسانيد، وظهرت الفوارق العلمية الذاتية في رواة الأحاديث من ناحية العدالة، والضبط، والفهم، والمعرفة ونحوها. وأرادوا بعد ذلك أن يستوثقوا فاشترطوا وصل الإسناد، وحرّروا القواعد للصحيح المقبول من غير بديل[1] فلم يأخذوا بالمنقطع وما في معناه.

ففي المتقدمين كانت الأخبار المرسلة والمنقطعة أمرا متداولا بينهم وشائعا.- وما مراسيل سعيد بن المسيّب (ت93هـ) وغيره...إلا دليلا على ذلك-، كما كانت لثقات التابعين طرائق متعددة في رواية الأحاديث، صرحوا من خلالها أنهم يرسلون اسم الصحابي وغيره، وإن رووا الحديث عن عدة من الصحابة. ثم لأغراض مختلفة شتى كالاختصار ونحوه. يقول الحسن البصري(ت110هـ): "إذا اجتمع أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالا، ومتى قلت لكم حدثني فلان، فهو حديثه لا غير، ومتى قلت قال رسول الله ﷺ، فقد سمعته من سبعين أو أكثر" [2]

ومثله يحكيه الأعمش سليمان بن مهران أيضا عن إبراهيم بن يزيد النخعي (ت96هـ) الذي كان إذا أرسل فقد حدثه به غير واحد، وإن أسند لم يكن عنده إلا عمن سماه. قال

1- انظر "معرفة علوم الحديث" للحاكم: ص25- "تدريب الراوي" للسيوطي: 202/1- "السنة قبل التدوين" محمد عجاج الخطيب: ص221 وما بعدها.

2- نقلا عن "مالك حياته وعصره وفقهه" للشيخ أبي زهرة: ص 269

الأعمش: "قلت له- أي لإبراهيم -: إذا رويت لي حديثا عن عبد الله بن مسعود فاسنده لي فقال: إذا قلت حدثني فلان عن عبد الله، فهو الذي روى لي ذلك. وإذا قلت: قال عبد الله، فقد رواه لي غير واحد" [1]. وغير ذلك كثير.. مما يُؤثَرُ في مثل هذا الأمر عن غير هؤلاء

بل أكّد الإمام مسلم بن الحجاج (ت161هـ) أحوال الأئمة ناقلي الأخبار قديما فذكر بأن لهم تارات يرسلون فيها الحديث إرسال، ولا يذكرون من سمعوه منهم وتارات ينشطون فيسندون الخبر على هيئة ما سمعوا، فيخبرون بالنزول فيه إن نزلوا وبالصعود إن صعدوا [2].

فشيوع الإرسال إذن، أو إطلاق الحديث إطلاقا، كان في روايتهم تصرّفا بيّنا. وعلى غرار ذلك نجد الإمام مالكا يروي ما وصل إليه وبلغه عن شيوخه. ولعله يكون بطريقته التي أخرج بها في الموطأ مواده العلمية، وبعلوم الحديث التي ساق بها مروياته هناك، قد أوحى بعدم التزامه في قبول الأحاديث ببيان الإسناد إلى النبي ﷺ فهو لم يصل كل الذي رواه، فجاء في ديوان حديثه: المنقطع من المرسل الذي لم يذكر فيه الصحابي ، والبلاغات التي لم يذكر فيها سندا أصلا، ونحو ذلك من الأنواع المختلفة للانقطاع برجل أو رجلين.... وإذ قَبِلَ، فاحتجاجه بهذه الأنواع في كتابه يفصح مع عدم عنايته بوصل أحاديث الموطأ، - ولو أنه اجتهد في عصره أن يحمل الكثير من الأحاديث المسندة ، ونوّهت كتب التراجم بأن "ثلث حديث مالك مسند وليست هذه منزلة لأحد من نظرائه"[3]- بأنّ إسناد الحديث في رأيه ليس بشرط موجب عند الأداء للإخبار، أو حتى لردّها مطلقا.

ويمكن أن نعلّل عدم عناية مالك بوصل الحديث وقوله ببعض المراسيل ونحوها بالجوانب المنهجية التالية:

1- "شرح علل الترمذي" لابن رجب الحنبلي: 294/1.

2- انظر مقدمة صحيح مسلم: 32/1.

3- "ترتيب المدارك" للقاضي عياض: 1/ 135.

الجانب الأول: عدم التفتيش عن موضع السماع لغرض الاتصال في الأسانيد غالبا، – لما عرف عن الإمام مالك من مذهبه في ألفاظ السماع الموهمة – إلاّ إذا كان الراوي ممن عرف بالتدليس في الحديث وشهر به. فلقد كان كل من لا يقول بالمرسل من المحدثين لاحتمال الانفصال لا يقبل إلا ما علم فيه السماع حديثا حديثا. بخلاف مالك الذي استعمل لفظ البلاغ، وهو لا يوهم السماع بل قرينة عدم اللقاء والسماع، كما يتضح من خلال أسانيد الموطأ التي بهذا الأسلوب .

الجانب الثاني: اعتماده على حديث المدنيين الثقاة على الخصوص، الذين كان لهم الأثر البالغ في علمه في هذا الأمر. ولقد كان عارفا بهم خبيرا بأحوالهم في المرويات التي اختارها، بل وصاحب شروط مضيّقة في التّحمل عنهم، ولقد قال العلماء كأبي عبد الله الحاكم وغيره: "هو الحكم في شيوخ أهل المدينة الناقد لهم" [1]

الجانب الثالث: الشّهرة ، فهو الذي كان يقول: "شهرة الحديث بالمدينة تغني عن سنده"[2]..بمعنى أنه يعزز الثبوت عنده بالاشتهار أيضا؛ والاشتهار الذي ينص عليه هنا للأحاديث – بالمدينة – ينبئ بتواتر سلسلة سندها إلى النبي ﷺ أو بالعمل بها منذ زمنه ﷺ. لأن ما يشتهر في طبقة التابعين ويستفيض، لا يكون إلاّ رواية أقوام عن الصحابة وليس ذلك مما يكون مجالا للريب أيضا. ولقد نفر مالك من الشّاذ وغريب العلم، فهو الذي يقول أيضا: "شرّ العلم الغريب وخيره الظاهر الذي رواه الناس" [3].

1- "تهذيب التهذيب" لابن حجر: 264/4.

2- أورده عن مالك، الكمال بن الهمام، ونقله عنه الشيخ عبد الفتاح أبو غدّة من كتاب ابن الهمام "فتح القدير" 143/3 في تعليقاته المفيدة على كتاب "قواعد في علوم الحديث" للتهانوي: ص 61.

3- "ترتيب المدارك" للقاضي عياض: 184/1 ورواه ابن المبارك بإسناده عن مالك ، ونقله ابن رجب الحنبلي في شرح علل الترمذي: 407/1

والجدير بالذكر، هو ذلك الإقرار من أهل الحديث بصحة كتاب مالك عنده وعند من يقلّده على ما اقتضاه نظره من الاحتجاج بالمرسل والمنقطع وغيرهما [1]. ومن هنا يكون مذهب مالك في علوم الحديث فيه اتساع- بمنهاجه الذي ذكرنا-. ولسوف يتضح الاتجاه أكثر من خلال مذهبه في "المنقطع من الحديث" والذي بدور لا تستقيم الدراسة له إلا بمراعاة المنهج الذي يسير عليه الإمام فيه، ومقارنته بنظيره عند أهل الحديث أيضا. وذلك لأسباب منها:

أ – أن علماء الحديث قد تباينت نظرتهم حول الانقطاع في الحديث، وكذا في شروط استخدامه تباينا كثيرا. ذلك أن مردّ هذا الاختلاف يعود في الواقع العلمي إلى التبلور الذي حصل لمناهج المحدثين- متقدمين ومتأخرين-في موضوعات أصول الحديث المختلفة، التي منها استعمال مصطلح المنقطع.

ب – أنّ مالكا لم يصرح بتعريف للمنقطع، ولا المرسل...، ومنه لا يمكن تصورهما إلا من معطيات الصناعة بالموطأ، أو من شهادات العلماء حولهما.

ولأجل هذا، لابد أولا من تحديد المفهوم عند الفريقين، ومن ثمّة التعرف على حدوده عند الإمام مالك بن أنس وعرفه في المنقطع وما شابهه.

الاصْطِلاَح بين الحُفَاظ، وَالفُقَهَاءِ منَ المُحَدثِينَ: أدرج طائفة من علماء الحديث المنقطع تحت عموم ما لم يتصّل إسناده، على أي وجه كان انقطاعه؛ فعرفه ابن عبد البر (ت 463 هـ) بقوله: "والمنقطع كل ما لا يتصل سواء كان يعزى إلى النبي صلى الله عليه وسلم، أو إلى غيره" [2]. وهو الذي تبنّاه الفقهاء من المحدثين وجنحوا إليه فقال النووي

1- أنظر "النكت على كتاب ابن الصلاح" لابن حجر: 279/1- و "تنوير الحوالك" للسيوطي: 8/1.

2- "التمهيد" لابن عبد البر: 21/1.

"والصحيح الذي ذهب إليه الفقهاء، والخطيب البغدادي (ت 463 هـ)، وابن عبد البر وغيرهم من المحدثين: أن المنقطع ما لم يتصل إسناده على أي وجه كان انقطاعه"[1]. واستقر غيرهم من حفاظ الحديث على إفراد المنقطع وتمييزه عن غيره من أنواع الانقطاع وجعلوه قسما خاصا. فأفرد له بعضهم مبحثا منفردا كالإمام أبي عبد الله الحاكم النيسابوري (ت405 هـ) في كتابه"معرفة علوم الحديث"[2] وأبي عمرو ابن الصلاح (ت 643 هـ) في مقدمته[3] وآخرون، كالإمام النووي (ت 676 هـ) في التقريب والتيسير[4]، والحافظ ابن كثير (ت 774 هـ) في اختصار علوم الحديث [5]، وغيرهم .

فقد ميّزه الإمام الحاكم عن المرسل فقال : "النوع التاسع من هذا العلم، معرفة المنقطع من الحديث، وهو غير المرسل، وقلّ ما يوجد من الحفاظ من يميّز بينهما" [6]

وحدّده الآخرون بتعريف جعلوه مباينا أيضا لسائر أنواع الانقطاع، فعرفوه بأنه: "هو الحديث الذي سقط من رواته راو واحد قبل الصحابي في موضع واحد أو مواضع متعددة. بحيث لا يزيد الساقط في كل منهما على واحد، و ألا يكون الساقط في أول السند"[7]. ويدخل في تعريفهم: المرفوع، والموقوف. وحسب هذا الحدّ خرج بقيد الواحد ما اصطلحوا عليه "بالمعضل" الذي سقط منه اثنان على التوالي في طبقة من طبقات إسناده [8]. وبما قبل

---

2 - "تدريب الراوي" للسيوطي: 1/ 207.

3 - انظر صفحة 27 في النوع التاسع.... .

4- انظر صفحة: 51 في النوع العاشر... .

5- انظر "تدريب الراوي شرح تقريب النووي" للسيوطي: 1/207). في النوع العاشر

6- انظر " الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث" للشيخ أحمد محمد شاكر: صفحة: 50

7- "معرفة علوم الحديث" للحاكم النيسابوري: صفحة 27

7- وهو الذي جرى عليه ابن حجر في شرح النخبة كما يوحي سياقه انظر: الصفحة: (40-41- 4)

8- معرفة علوم الحديث للحاكم: 36 - المقدمة لابن الصلاح: ص 54. تدريب الراوي للسيوطي: 211/1.

الصحابي "المرسل" الذي قالوا عنه: هو ما رفعه التابعي إلى رسول الله ﷺ[1]. كما خرج "المعلق بقيد أن لا يكون الساقط في أول السند... الذي عرفوه بما سقط من أول إسناده راو فأكثر على التوالي..."[2]

الإرسال: وأما الإرسال، فهو بدوره اتسعت أيضا عبر الأزمان دائرته أحيانا، ثم ضاقت حينا آخر، ففي عرف المتقدمين هو: ما انقطع إسناده بأن يكون في رواته من لم يسمعه ممن فوقه؛ - فهو بذلك مثل المنقطع في عمومه كما سبق آنفا- والدليل هو ما جاء عن الإمام الشافعي (ت204هـ) في كتاب "الرسالة". فلقد وجدناه رحمه الله تعالى يتكلم عن المراسيل بالمعنى الواسع، الذي يشمل كل منقطع حين كان يسأل: "هل تقوم بالحديث المنقطع حجة على من علمه ؟ وهل يختلف المنقطع ؟ أو هو وغيره سواء ؟ قال: فمن شهد أصحاب رسول الله ﷺ من التابعين، فحدث حديثا منقطعا عن النبي ﷺ إعتبر عليه بأمور منها:

1- أن ينظر إلى ما أرسل من الحديث، فإن شاركه فيه الحفاظ المأمونون فأسندوه إلى رسول الله بمثل معنى ما روى، كانت هذه دلالة على صحة من قبل عنه، وحفظه.

2- وإنْ انفرد بإرسال حديث لم يشركه فيه من يسند قبل ما ينفرد به من ذلك. ويعتبر عليه بأن ينظر هل يوافقه مرسل غيره ...، فإن وجد ذلك، كانت دلالة يقوى له مرسله...الخ"[3]. وهكذا فهو يسأل عن المنقطع فيفسّره إجابةً بالمرسل.

كما قد بنى ابن أبي حاتم الرازي (ت327هـ) كتابه "المراسيل" كلّه على أمثلة كثيرة جدّا تبيّن إطلاق المتقدمين "المرسل" على " المنقطع"، منها ما ساقه في بداية كتابه عن الإمام الشافعي قوله:

1- انظر معرفة علوم الحديث للحاكم: ص25. مقدمة لابن الصلاح: 47.تدريب الراوي للسيوطي: 195/1

2- انظر المقدمة لابن الصلاح: ص 20. تدريب الراوي للسيوطي: 219/1.

3- انظر من فقرة 1262 إلى 1308 أي من صفحة 461 إلى 481

"وليس المنقطع بشيء ما عدا منقطع سعيد بن المسيب" [1]. وهو بهذا لا يريد بالمنقطع إلا أنه مرسلا طبعا. وقوله: "كتب إليّ علي بن أبي طاهر، ثنا أبو بكر الأثرم قال: قلت لأبي عبد الله - يعني أحمد بن حنبل-: روى يزيد بن يزيد بن جابر، عن عبد الملك بن أبي بكر، عن عمر في زكاة الدّين؟ قال: نعم، عبد الملك ابن أبي بكر عن عمر مرسل" [2]

وقوله: "سمعت أبي يقول: مجاهد بن جبر عن عائشة مرسل - ومجاهد عن سراقة مرسل" [3]. وقوله: "سئل أبو زرعة - الرازي- عن المغيرة بن مسلم، عن عطاء، عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: من أصبح مرضيا لوالدته...فقال أبو زرعة: المغيرة لم يسمع من عطاء، وهو مرسل"[4]. وغير هذا ونحوه كثير مما جاء في كتاب المراسيل. وجاء أيضا عن عليّ بن المديني (ت 234 هـ) في كتابه "علل الحديث ومعرفة الرجال" ما يفيد ذلك، فقد سئل عن حديث عبد الله بن عباس عن النبي ﷺ في زكاة الفطر فقال: "حديث بصري، وإسناده مرسل رواه الحسن ومحمد ابن سيرين عن ابن عباس" [5]. وهذا انقطاع واضح قبل الصحابي قال عنه: إسناده مرسل. وورد كذلك عن أبي زرعة (ت 264 هـ) إطلاقه "المرسل" على ما حذف من سنده أكثر من راو، حيث جاء في كتاب "علل الحديث" لابن أبي حاتم: سمعت أبا زرعة وحدثنا في كتاب النكاح بطرق، ((عن معمر عن الزهري عن سالم عن أبيه قال: أسلم غيلان بن سلمة وعنده عشر نسوة فأمره النبي ﷺ أن يختار أربعا))....((وحدثنا أبو زرعة عن عبد العزيز الأويسي قال حدثنا مالك عن ابن شهاب أنه قال: بلغني أن رسول الله ﷺ

---

2 - كتاب المراسيل لابن أبي حاتم الرازي: ص 14

2- المرجع السابق: ص 113، رقم الترجمة 226

3- المرجع نفسه: ص 162

4- المرجع نفسه: ص 174 رقم الترجمة 394

1- علل الحديث ومعرفة الرجال لعلي بن المديني: ص 74

قال لرجل من ثقيف أسلم وعنده عشر نسوة. أمسك أربعا، وفارق سائرهن. فسمعت أبا زرعة يقول: مرسل أصح)) [1].

وهذا بلاغ من نوع المعضل لسقوط إثنان من إسناده على التوالي بين ابن شهاب الزهري، والنبي ﷺ، بدليل ما جاء في الرواية الأخرى عن أبي زرعة نفسه بالإسناد: (معمر، عن الزهري، عن سالم، عن أبيه قال...الحديث)".

وفي القدامى دائما، نجد من يستعمل المرسل في موضع المنقطع. وذلك جلي لكل من يتتبع مثلا- التاريخ الكبير - للإمام البخاري(ت256هـ)، أو السنن- للإمام الترمذي(ت279هـ) [2] ويقول السخاوي[3]: "وممن أطلق المرسل على المنقطع من أئمتنا أبو حاتم ثم الدارقطني، ثم البيهقي، بل صرح البخاري في حديث لإبراهيم ابن زيد النخعي عن أبي سعيد الخدري: بأنه مرسل. لكون إبراهيم لم يسمع من أبي سعيد. وكذا صرح هو، وأبو داود في حديث لعون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن مسعود بأنه مرسل، لكونه لم يدرك ابن مسعود. ثم الترمذي في حديث لابن سيرين.

عن حكيم بن حزام بأنه مرسل. وإنما رواه ابن سيرين عن يوسف بن ماهك عن حكيم. وهو الذي مشى عليه أبو داود في مراسيله في آخرين" إه كلام السخاوي.

بل وتوسع أبو داود (ت275هـ) في ذلك فأطلق المرسل على المبهمات، وتابعه عليه الإمام النووي (ت676هـ). وهو خلاف ما عليه أكثر الأئمة. يقول السخاوي: "وممن أخرج المبهمات في المراسيل، أبو داود، وكذا أطلق النووي في غير موضع على رواية المبهم

1- "علل الحديث" لأبن أبي حاتم الرازي: 400/1 حديث رقم 1199

2- راجع دراسة د/ نور الدين عتر في كتابه " الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين: تحت المبحث: "المرسل في كتاب الترمذي" ص 199و 200 ومبحث: "المنقطع في كتاب الترمذي" ص-201

3- "فتح المغيث" للسخاوي: 137/1 - 138.

مرسلا. وكل من هذين القولين خلاف ما عليه الأكثرون من علماء الرواية" [1]. وكان المحدثون وغيرهم، يطلقون التسمية بالإرسال أيضا على"المنقطعات" و"الإبهامات على التعديل" و"البلاغات" التي في الموطأ فيقولون: مراسيل الموطأ، يقصدون تلك الأنواع في جانب حديث مالك[2].

فهذه إذن الجملة من الأمثلة - وما لم أذكره كثير - قد دلت على استعمال العلماء من المتقدمين حفاظا ونقادا لمصطلح الإرسال على المنقطع المحرر، وقد تابع بعضهم بعضا في ذلك؛ ويقول ابن تيمية: "وكذلك ما يسقط من إسناده رجل فمنهم من يخصّه باسم المنقطع، ومنهم من يدرجه في اسم المرسل كما، أن فيهم من يسمى كل مرسل منقطعا. وهذا كلّه سائغ في اللّغة" [3].

أما جمهور المحدثين من المتأخرين فالمشهور عندهم في استعمال المرسل أنه ((ما رواه التابعي (الكبير) عن رسول الله ﷺ ما لم يسمعه منه - وأن المنقطع هو ما سقط من سنده راو واحد من دون التابعي مثل أن يروي مالك بن أنس، عن عبد الله بن عمر ونحو ذلك. وإن كان الساقط أكثر من واحد سمّي معضلا....)) [4]. وعلى هذا المعنى أقتصر أولئك فلا يطلقون مرسل إلاّ هذا.

المُنْقَطِعُ صِنَاعَةٌ حَدِيثِيَّةٌ فِي المُوَطَّأ: أما الإمام مالك فنحا في تعامله مع الانقطاع منحى الفقهاء من المحدثين بحيث اعتبره أصلا عاما اندرجت تحته أنواع الانقطاع العلمية فتوسع فيه فعمل في أصوله:

أ - أسانيد مرفوعة منقطعة بإرسال: وهي التي يرويها مالك عن شيوخ أجلاّء من

---

1 - "فتح المغيث" للسخاوي: 1/151.

2 - كما جرى عليه اللصواني: "بلاغات مالك ومرسلاته" في "تجريد التمهيد"242 وما بعدها لابن عبد البر

3 - "مجموع الفتاوى" لابن تيمية: ج 18/ص 38

4 - انظر مقدمة ابن الصلاح: ص52-53. "فتح المغيث" للسخاوي: 1/39. التدريب للسيوطي: 1/196

التابعين وغيرهم كلهم عن شهاب الزهري عن الفقهاء السبعة [1]، عن النبي ﷺ .

-أو عن ابن شهاب[2] عن النبي ﷺ

- وعن زيد بن أسلم[3]، عن عطاء بن يسار عن النبي ﷺ
- أو زيد بن أسلم عن ﷺ
- و عن يحي بن سعيد [4]، عن سعيد بن المسيب عن النبي ﷺ
- أو يحي بن سعيد عن النبي ﷺ
- و عن صفوان بن سليم [5] عن النبي ﷺ
- و عن هشام بن عروة عن أبيه [6]عن النبي ﷺ
- و عن جعفر بن محمد عن أبيه[1] عن النبي ﷺ ، ..... وهكذا.

1- وهم: (سعيد بن المسيب، عروة بن الزبير، القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، خارجة بن زيد ابن ثابت، عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، سليمان بن يسار؛ واختلف في السابع هل هو أبو بكر عبد الرحمن بن الحارث بن هشام - وهو الأشهر - أو سالم بن عبد الله بن عمر، أو أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف) - ذكرهم الدهلوي في: "المسوى شرح الموطأ": الصفحة 35.

2- لمالك عنه في - رواية يحيى بن يحيى - من حديث النبي ﷺ (132) حديثا. منها (92) مسندة، وسائرها منقطعة، ومرسلة: انظر "تجريد التمهيد" لابن عبد البر: ص 116

3-لمالك عنه في رواية يحيى (51) حديثا، منها (23) مسندة. ومنها حديث واحد غير متصل تتمة (24) حديثا، ومنها (27)حديثا مرسلة كلها. أحدها من مراسيل سعيد بن المسيب، ومن مراسيل عطاء بن يسار (15) حديثا، ومن مراسيله عن نفسه (11) حديث. انظر " تجريد التمهيد" لابن عبد البر: ص 38

4- لمالك عنه في رواية يحيى - (76)حديثا، منها (30) مسندة في بعضها انقطاع، ومنها (09) موقوفة وسائرها مرسلة ومنقطعة وبلاغات، وكلها مرفوعة إلى النبي ﷺ نصا أو معنى. انظر "التجريد" ص 209

5- لمالك عنه من مسندات الموطأ - رواية يحيى - حديثان مسندان (02)، ومن مراسيله خمسة (05) تتمة سبعة أحاديث: انظر "تجريد التمهيد" لابن عبد البر: ص: 72 - 73

6- لمالك عنه - رواية يحيى - (56) حديثا، منها (36) مسندة وسائرها مراسيل تسند من وجوه صحاح. انظر "تجريد التمهيد" لابن عبد البر: ص 188.

ب - بلاغات مرفوعة[2]: كقول الإمام مالك:

- بلغني أن رسول الله ﷺ قال.

- و أنه بلغه عن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال .

---

1 - لمالك عنه -رواية يحيى- 09 أحاديث منها (05) مسندة أصلها حديث واحد، والأربعة منقطعة مرفوعة انظر "تجريد التمهيد" لابن عبد البر: ص 24

2- أي بلفظ "بلغني عن النبي ﷺ " وهي أسانيد في الموطأ تحت مسمى الكتب والأبواب الآتية:

الكتاب	الباب	بالموطإ	بالتمهيد
الطهارة	جامع الوضوء	34/1	318/24
السّهو	العمل في السهو	100/1	375/24
صلاة الليل	الأمر بالوتر	124/1	//////////
الاستسقاء	الاستمطار بالنجوم	192/1	377/24
القرآن	العمل في الدّعاء	218/1	321/24
الجنائز	ما جاء في دفن الميت	231/1	394/24
الحج	مواقيت الإهلال	331/1	408/24
//	العمرة في أشهر الحج	342/1	410/24
//	فيمن أحصر بعدو	360/1	//////////
//	الاستلام في الطواف	366/1	413/24
//	الوقوف بعرفة ومزدلفة	388/1	417/24
//	ما جاء في النحر في الحج	393/1	//////////
النذور و الأيمان	جامع الأيمان	480/2	403/24
الطلاق	ما جاء في الإحداد	600/2	362/24
البيوع	- السلف وبيع العروض بعضها ببعض - النهي عن بيعتين في بيعة	657/2 663/2	384/24 388/24
حسن الخلق	ما جاء في حسن الخلق	904/2	333/24
صفة النبي	جامع ما جاء في الطعام والشراب	932/2	339/24
الاستئذان	- ما جاء في أمر الغنم - ما جاء في الحجامة وأجرة الحجّام	971/2 974/2	24/344 347/24
الصدقة	ما يكره في الصدقة	1000/2	359/24

- و أنه بلغه عن عائشة أن النبي ﷺ قال .

- و أنه بلغه أن أبا هريرة قال: قال رسول الله ﷺ .

ج - وأحاديث مرفوعة منقطعة الإسناد بالإبهام:

وهي التي لم يسم مالك في سلسلة من سلاسل أسانيدها الرجل أو مجموعة الرجال، سواء أكان من فعله أم من الشيخ الذي أخذ عنه مالك الإسناد المعيّن. فهي كالبلاغات المشار إليها سابقا تعدّ في عرف المحدثين انقطاعا متى لم تعرف الأعيان. كما جعل بعضهم هذا النوع من الأسانيد متصلا مع سريان حكم الانقطاع عليه. يقول الحافظ صلاح الدين العلائي: "والتحقيق أن قول الراوي" عن رجل "ونحوه متصل، ولكن حكمه حكم المنقطع لعدم الاحتجاج به، وهذا اختلاف في اللفظ والعبارة، والمؤدى واحد"[1]. لكن الأمر مختلف تمام الاختلاف عند مالك وليس هذا مجال التحقيق فيه. وإذا تأملنا في الأنواع النمقطعة، وتتبعنا تفاوت حلقات الإسناد الساقطة في مواضعها، فإننا سنتحصل على المصطلحات التالية لأنواع علوم الحديث بكتاب الموطأ، وهي:

1- المرسل الذي يرفعه التابعي إلى رسول الله ﷺ .

2- المنقطع الذي يسقط في أثناء إسناده رجل واحد غير الصحابي .

3- المعضل الذي يسقط منه راويان إثنان على التوالي من وسط الإسناد .

4- المعلق الذي حذف من مبدأ إسناده أكثر من راو إلى النبي ﷺ [2] .

وهذه بعض الصّور:

أ - سقوط راو من إسناد الحديث بعد التابعي في موضع واحد :

قال مالك: عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ قال ليهود خيبر يوم افتتح خيبر: ... الحديث[1]،

1- "جامع التحصيل في أحكام المراسيل": صفحة 108.

2- وهو الذي يرويه مالك ويتكلم به في معرض الفتاوى والحديث الفقهي في كتابه الموطأ.

"فقد رواه جماعة رواة الموطأ بهذا الإسناد عن مالك عن ابن شهاب عن سعيد وكذلك رواه أكثر أصحاب الزهري. وقد وصله منهم صالح بن أبي الأخضر: [عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة]"[2].

ب - سقوط راو أو أكثر في أثناء الإسناد قبل الصحابي:

- قال مالك: عن يحي بن سعيد أنّ عائشة زوج النبي ﷺ قالت: إن كان رسول الله ﷺ ليخفف ركعتي الفجر.... الحديث[3].

ووصله الإمام البخاري في صحيحه من طريق [شعبة، عن محمد بن عبد الرحمن عن عمته عمرة عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان النبي ﷺ ... ؛ ومن طريق زهير عن يحي بن سعيد عن محمد بن عبد الرحمن عن عمرة عن عائشة...][4]

وقال ابن عبد البر في التمهيد: "هكذا الحديث عند جماعة الرواة للموطأ، وقد رواه سفيان بن عيينة قال: سمعت يحي بن سعيد قال: أخبرني محمد بن عبد الرحمن قال: سمعت عمرة تحدث عن عائشة قالت: ... الحديث"[5].

- مالك أنه بلغه أن أبا هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: لمملوك طعامه وكسوته بالمعروف.... الحديث[6]. وهذا الحديث رواه إبراهيم بن طهمان عن مالك بن أنس عن ابن عجلان عن أبيه عن أبي هريرة، وتابعه على هذا الإسناد الثوري؛ ورواه ابن عيينة عن ابن

1- الموطأ: كتاب المساقاة: باب ما جاء في المساقاة: 703/2.

2- التمهيد لابن عبد البر: 444/6.

3- الموطأ: كتاب صلاة الليل، باب ما جاء في ركعتي الفجر: 127/1.

4- كتاب التهجد، باب ما يقرأ في ركعتي الفجر.

5- التمهيد: 39/24. ورواه مسلم في صحيحه 501/1، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، ح/ رقم 92

6- الموطأ، كتاب الاستئذان، باب الأمر بالمعروف بالمملوك: 980/2.

وأشير هنا إلى أن احتجاج الإمام مالك بن أنس قد كان بكل ما يرسله الرواة على اختلاف طبقاتهم، وفي هذا يقول الحافظ ابن عبد البر: "وأصل مذهبه - أي مالك - رحمه الله -، والذي عليه جماعة أصحابه المالكيين: أن مرسل الثقة تجب به الحجة ويلزم به العمل كما يجب بالمسند سواء "[1].

فلم يختص القبول إذن بالتابعي، فدخل معهم من دونهم في مطلق قوله "مرسل الثقة"، أي في كل إرسال قطع إسناده فيه برواية عدل سواء أكان من التابعي أم من دونه. - وهو المذهب الذي أضافه غير واحد من العلماء إلى مالك وحكاه عنهم الحافظ العلائي في كتابه الحافل "جامع التحصيل بأحكام المراسيل" إذ يقول:

"وكل من يقبل المرسل من أهل الحديث، ثم من ألحق بالمرسل ما سقط في أثناء إسناده رجل واحد غير الصحابي يقبله أيضا كما يقبل المرسل وهو مقتضى مذهب المالكية في احتجاجهم ببلاغات الموطأ ومنقطعاته وهو الذي أضافه أبو الفرج القاضي إلى مالك ونصره"[2].

حُكمُ المُنْقَطِع: إن تدوين الإمام مالك بن أنس لما لم يعتن بوصله في كتاب الموطأ، واحتجاجه بالمراسيل خصوصا يقتضي منه عدم تعليله لهذه الأنواع بعيب الانقطاع عنده. ويقول ابن حجر العسقلاني: "كتاب مالك صحيح عنده وعند من يتبّعه ممن يحتج بالمرسل والموقوف"[3] . ولا يعني هذا الكلام أن مالكا لم يكن ذا اهتمام بالإسناد، أو أن السند لم يكن عنده ذا قيمة علمية في الحديث. فقد اجتهد رحمه الله على أن يحمل في عصره الكثير من الأحاديث المسندة، و لم يحمل من المرسل إلاّ القليل بالنسبة لغيره "فثلث حديثه مسند وليست

1- التمهيد لابن عبد البر: 2/1.

2- جامع التحصيل للعلآئي ص34.

3- النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: 279/1.

هذه المنزلة لأحد من نظرائه"[1]. إلاّ أن احتجاجه بالمراسيل كان سببا في عدم العناية بوصل الأحاديث بالموطأ شأنه في ذلك شأن علماء قرنه الذين حدثوا بالمراسيل وكانت لهم فيها طرائق متنوعة، أو لغايات أخرى علمية كان احتواء المرسل على الفقه والعمل المكتسب من لدن الصحابة والتابعين سبيلا إليها.

وإن التنصيص على ذلك بطريق حديثي هو ما نلفي عليه مالكا في الموطأ. احتجاجا بصحة المعنى الذي دلّ عليه الحديث المرسل، سيما أن مالكا من المحدثين المهتمين كثيرا بالناحية الفقهية في الحديث، والمعمول به في بلده. وهذا في الموطأ من الحقائق المسلّمة التي لا تحتاج إلى تعريف. فلقد وظف الإمام مالك إذْ وظف الحديث وعلومه، فكان من ضمن ما وظفه الحديث المرسل لأجل ذلك. ولا يخفى علينا بأن هذا النوع من الأخبار من أجلّ الأبواب، فهو أحكام محضة، ويكثر استعماله بخلاف غيره. حتى أن مصنفي كتب الحديث بما فيها الصحاح، وكتب الفقه بمذاهبها لم تستغن عنه، وامتلأت موضوعاتها به سواء عند من يقول بحجية المرسل، أو عند من لا يقول بحجيته من الناحية النظرية. وعليه فلا تنافي بين كلام الحفاظ من المحدثين، وكلام الفقهاء في هذا الباب. فالحفاظ- كما يقول الحافظ ابن رجب[2] -: "إنما يريدون صحة الحديث المعين إذا كان مرسلا، وهو ليس بصحيح على طريقتهم، لانقطاعه وعدم اتصال إسناده إلى النبي ﷺ، وأما الفقهاء فمرادهم صحة ذلك المعنى الذي دل عليه الحديث".

1- ترتيب المدارك للقاضي عياض: 135/1.

2- في شرح علل الترمذي: 297/1.

وما ذاك أيضا إلاّ – كما يقول الحافظ ابن رجب الحنبلي دائما: "لما أعضد ذلك المرسل قرائن تدل على أن له أصلا قوي الظن بصحة ما دلّ عليه، فاحتج به مع ما احتف به من القرائن، وهذا هو التحقيق في الاحتجاج بالمرسل عند كثير من الأئمة" [1].

ثم إنّ إطلاق القول بأن المرسل ليس بحجة من غير تفصيل، لا يستقيم من جهة الواقع والتاريخ أيضا، ذلك أن الواقع يؤكد احتجاج العلماء به، والتاريخ يحدد القول بعدم حجية المرسل من غير تفصيل بزمن ما بعد القرنيين الأول والثاني. يقول أبو داود السجستاني في رسالته إلى أهل مكة: "وأما المراسيل، فقد كان يحتج به العلماء فيما مضى، مثل سفيان الثوري ومالك ابن أنس، والأوزاعي، حتى جاء الشافعي فتكلم فيها، وتابعه على ذلك أحمد بن حنبل وغيره... فإذا لم يكن المراسيل و لم يوجد المسند فالمرسل يحتج به وليس هو مثل المتصل في القوة"[2]. كما ذكر ابن جرير: "أن إطلاق القول بأن المرسل ليس بحجة، من غير تفصيل بدعة حدثت بعد المأتين" [3].

حُجّيَة المُرسَل في قَرَائنه: وبملاحظة جانب التطبيق لمسألة الاحتجاج بالمراسيل، نجد للقرائن دورا في الصحة لهذا النوع من الأحاديث عند الإمام مالك بن أنس – علاوة عن ثبوتها بعنصر الثقة المُرسِلِ-؛ كالشهرة، مع موافقة المعروف في عمل الناس وقولهم بمعناه. وهو الذي قد رأيناه سابقا في تعليلنا لعدم عنايته بوصل الحديث وكيفية احتجاجه بالمراسيل ونحوها وفقا للجوانب المنهجية الثلاثة التي قد سقناها هناك، ومنها: الاعتماد على الشهرة في

1-كالشافعي وأحمد وغيرهما.وانظر شرح علل الترمذي، وما علق به د/ نور الدين عتر بهامش صفحة 298

2- رسالة أبي داود إلى أهل مكة: ص24- 25 تحقيق محمد الصباغ. دار العربية، بيروت.

3 - شرح علل الترمذي لابن رجب الحنبلي298/1.

الحديث، ودعمه الإسناد بمقتضى العمل بالحديث منذ زمن النبي ﷺ. ولنضرب على ذلك مثالا ورد عنده في الموطأ وفي حكم أشتهر العمل به وبدليل من مرسل عن النبي ﷺ.

وهو قول مالك في أول باب: القضاء باليمين مع الشاهد:

[- "عن جعفر بن محمد، عن أبيه أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد"

- "وعن أبي الزناد، أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن ابن زيد بن الخطاب - وهو عامل على الكوفة – أن أقضي باليمين مع الشاهد"

- "وعن مالك أنه بلغه، أن أبا سلمة بن عبد الرحمن، وسليمان بن يسار سئلا: هل يقضي باليمين مع الشاهد ؟ فقالا: نعم" - ثم ختم مالك الباب بما مضت عليه السنة في القضاء باليمين مع الشاهد في عمل أهل المدينة فقال-: مضت السنة في القضاء باليمين مع الشاهد الواحد يحلف صاحب الحق مع شاهده ويستحق حقه][1]

فهذه مسألة قد كان الاقتصار فيها على مُرْسَل وهي مما قد دفع بالمخالفين الاعتراض على القول به، والذهاب على خلافه بحجة أن هذا الحكم لم يرد إلاّ من حديث مرسل[2]. لكنها قضية من الأمثلة التي يظهر فيها أثر الاعتداد بالقرائن.

فبالرغم من أن هذا الحكم قد ثبت عند مالك بخبر مرسل فقد جاء العمل بمقتضاه معضدا له مقويا لدلالته. فمالكا لم يذكر في سياق هذه المسألة حديثا عن النبي ﷺ سوى من خبر مرسل. بل عدل به حتى عن الطريق الموصولة المسندة لهذا الحديث بالرغم من أنها رواية مدنية أيضا. وهي مما يوقف عليه عند الترمذي في السنن حيث أخرج الترمذي أيضا

1- الموطأ: كتاب الأقضية، باب القضاء باليمين مع الشاهد: 2/721-722.

2- يقول الإمام الشافعي في كتاب الأم (المجلد الرابع: ج 7 / ص7): "وقد جهدت أن أتقصى ما كلموني به في ردّ اليمين مع الشاهد فكان مما كلمني به بعض من ردها أن قال: لم تروها إلاّ من حديث مرسل".

الحديث[1]: [عن ربيعة بن عبد الرحمن عن سهل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة قال: قضى رسول الله ﷺ باليمين مع الشاهد الواحد].

لكن الحافظ ابن عبد البر قد أورد هذا الحديث في كتابه التمهيد بطرقه المسندة وقال حينها: "وإرساله أشهر، والصحيح عن مالك ما في الموطأ"[2]. وهو قول يشهد به الإمام الترمذي في السنن حيث يقول أيضا: "وهذا أصح ، وهكذا روى سفيان الثوري عن جعفر بن محمد عن أبيه عن النبي ﷺ مرسلا "[3].

وما إرداف مالك مرسله بالذي تمثل في آثار العاملين به، وسنة أهل المدينة الماضية، إلاّ دليلا على أنه أراد التدليل على قوة الخبر المرسل ومعناه، بهذه القرائن المعضّدة لدلالته، التي دلت على أن له أصلا قوي الظن بصحة ما دلّ عليه[4]. وقوله: "مضت السنة في القضاء باليمين مع الشاهد الواحد: - "مصطلح من المصطلحات التي يستعملها مالك في عمل أهل المدينة، وهو يريد بذلك أن السنة التي مضى العمل بها في المدينة، أن يقبل مع اليمين صاحب الحق شاهد واحد. ورأى أن العمل بالمدينة الذي يؤثرونه يقوي هذه السنة فالنقل المتواتر عندهم لهذه السنة حجة قوية في إثباتها، ولون من حجية العمل في تقوية دلالة الآثار بالقرينة والترجيح عند الاختلاف"[5]. علما بأن علماء السنة والحديث كالحافظ ابن عبد البر، والإمام

1- أي في كتاب الأحكام، باب ما جاء في اليمين مع الشاهد: 627/3، وقال: حديث حسن غريب.

2- التمهيد لابن عبد البر: 135/2-138.

3- أنظر سنن الترمذي، كتاب الأحكام، باب ما جاء في اليمين مع الشاهد: 628/3.

4- ويقول الحافظ ابن رجب: "وأما الخبر الذي يرسله- أي التابعي- فيُشترط لصحة مخرجه وقبوله أن يعضده ما يدل على صحته وأن له أصلاً، والعاضد له أشياء: - منها- أن لا يوجد للمرسل ما يوافقه لا مسند، ولا مرسل، ولا قول صحابي، لكنه يوجد عامة أهل العلم على القول به، فإنه يدل على أن له أصلاً، أنهم مستندون في قولهم إلى ذلك الأصل. فإذا وجدت هذه الشرائط دلت على صحة المرسل وأن له أصلا، وقُبل واحتج به". شرح علل الترمذي 302/1،304.

5- أحمد نور سيف، عمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك...: ص214.

ويقول الحافظ ابن عبد البر- وهو المتتبع الشارح للموطأ-: ["وإذا سألت من شئت عن مراسيل الموطأ قالوا: صحاح لا يسوّغ لأحد الطعن فيها، لثقة ناقليها، وأمانة مرسليها، وصدقوا فيما قالوا من ذلك..."، "وإن مالكا قد انتقى وخلص و لم يرو إلاّ عن ثقة"][1].

ثم الذي يؤكد الحقيقة في أخذ الإمام مالك بالمنقطع بمنهج القيد بالراوي الثقة هو طعنه في بعض المراسيل أيضا. حيث نصّ الحافظ ابن رجب الحنبلي على ذاك المذهب في شرح علل الترمذي (ج1ص280) حين استدرك على ذكر الترمذي وحكاية الحاكم لأهل العلم في حكم الحديث المرسل قولين: أحدهما، أنه لا يصح - والمراد أنه لا يكون حجة. فقال : "وحكاه الحاكم عن جماعة أهل الحديث من فقهاء الحجاز وسمى منهم: سعيد بن المسيب، والزهري، ومالكا...فمن بعدهم من فقهاء المدينة، وفي حكايته عن أكثر من سماه نظر، ولا يصح عن أحد منهم الطعن في المراسيل عموما ولكن في بعضها"

وفحواه أن مالكا ممن يستنكف عن مراسيل البعض إذا كانت عن غير ثقة ولعلمنا بقبوله للمُرْسَل.فلم يبق إذًا غير حال من أَرْسَل- بل وصدر من جماعة الصدر الأول منهم كثيرين ردٌّ لجملة من المراسيل، وحمل النقاد قبولهم عند الثقة بمن أَرْسَلَ منهم، أنه لا يرسل إلا عن عدل موثوق به، وردهم عند عدم ذلك[2]

شُيُوخ الرَّاوِي المُرْسِلِ: وإن ومن ضَعّفَ المرسل فإنه ضَعّفَ من قِبَلِ أنّ هؤلاء الأئمة حدّثُوا عن الثقات وغير الثقات؛ فإذا روى أحدُهُم حديثا وأرسله لعله أخذه عن غير ثقة.

1- التمهيد لابن عبد البر: 9/1 و 2 و60 أي بحسب الاقتباس من كلام ابن عبد البر.

2- كما ذكره الحافظ العلائي في جامع التحصيل ، صفحة 86 معللا به قوله المختار في قبول مرسل من عرف من عادته أنه لا يرسل إلا عن عدل موثوق به مشهور بذلك.....

فجاءت بعض المرسلات أضعف من بعض للعلّة المتمثلة من جهة أخذ أولئك عن كل ضرب من غير تمييز[1] - يعني أنهم لم ينتقوا الرجال[2].

بينما نجد مالكا قد تحرى موضع أخذ الرجال، وتبين اعتناؤه حتى بشيوخ شيوخه، فلم يأخذ بحديث من يأخذ عن الضعفاء ولا يحترز عن ذلك. بل وحرص على أن لا يرو إلاّ بمنهج الرواية عن ثقات عرفهم بعدم روايتهم عن كل أحد حتى قال أهل الحديث: "... لَيْسَ فِي القَومِ أَحَدٌ أَصَحُّ حَدِيثاً مِنْ مَالِك"[3].

ويتجلى أمر هذا الشأن من قول الإمام مالك رحمه الله تعالى في الراوي أيوب بن تيمية السختياني (ت131هـ): "لم يقدم علينا أحد من أهل العراق يشبه أيوب السختياني، قدم بلادنا فلم يسمع إلاّ ممن عندنا ثقة مأمون، وقد كان غيره يقدم

1- يقول الترمذي في كتاب العلل ص 754_755: [... قال يحيى بن سعيد: مرسلات مجاهد أحب إلي من مرسلات عطاء بن أبي رباح بكثير، كان عطاء يأخذ عن كل ضرب... وعن يحيى بن سعيد أيضا: مرسلات أبي إسحاق عندي شبه لا شيء، والأعمش، والتيمي، ويحيى بن أبي كثير، ومرسلات بن عيينة شبه الريح.- ثم قيل له: فمرسلات مالك ؟ قال: هي أحب إلي. ثم قال يحيى: لَيْسَ فِي القَومِ أَحَدٌ أَصَحُّ حَدِيثاً مِنْ مَالِك. وعلق الإمام الترمذي على هذا فقال: ومن ضَعّفَ المرسل فإنه ضَعّفَ من قِبَلِ أنّ هؤلاء الأئمة حدّثُوا عن الثقات وغير الثقات؛ فإذا روى أحدُهُم حديثا وأرسله لعله أخذه عن غير ثقة. فقد تكلم الحسن البصري في معبد الجهني ثم روى عنه....ويُرْوَى عن الشعبي حدثنا الحارث الأعور وكان كذابا وقد حدث عنه ..... وسمعت محمد بن بشار يقول سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول ألا تعجبون من سفيان ابن عيينة لقد تركت لجابر الجعفي بقوله لما حكى عنه أكثر من ألف حديث ثم هو يحدث عنه]. وانظر المزيد عند ابن رجب الحنبلي في شرح علل الترمذي 278/1 و 290 و310.

2- يقول ابن رجب: وهذه العلة مطردة في أبي إسحاق، والأعمش، والتيمي، ويحيى بن أبي كثير، والثوري، وابن عيينة، فإنه عُرف منهم الرواية عن الضعفاء أيضا. وأما مجاهد، وطاووس، وسعيد بن المسيب، ومالك، فأكثر تحريا في روايتهم، وانتقادا لمن يروون عنه...: شرح علل الترمذي 281/1.

3- المصدر السابق ص754.

فيسمع ممن لا تجوز شهادتهم على حزمة كراث. فعلمنا أن علمه في الموضع الذي يعرف أنه نقي كما أنه في الموضع الذي لا يعرف أنه نقي"[1]

فأيوب لما كان نقيا في شيوخه - كما يشير إليه النص - حدّث مالك عنه، بل وكان يقول عنه أيضا: "وما حدثناكم عن أحد إلاّ وأيوب أفضل منه" [2]

وإن كلامه هذا في أيوب هو كمثله في غيره. سواء أرسلوا الحديث أم أسندوه. بدليل الاعتماد الملحوظ في كتاب الموطأ على من قيل عنه من الرجال: إنه كان لا يرسل إلا عن ثقة، مثل "سعيد بن المسيب" الذي اتفقت عليه كلمة جماعة أيمة الحديث منهم: مالك، ويحيى بن سعيد القطان، وأحمد بن حنبل، وعلي بن المديني ويحيى بن معين وغيرهم...، بحيث قالوا - بعبارات مختلفة لكن بمعاني متحدة -: أن مراسيله صحيحة، وأنه لا يرسل إلا عن ثقة من كبار التابعين أو صحابي معروف [3].

وهو المستفاد أيضا من قول أصحاب الإمام مالك ومقلديه، - كما أورده عنهم ابن رجب الحنبلي في شرح علل الترمذي[4] - قال: [وقد ذكر أصحاب مالك: أن المرسل يقبل إذا كان مُرْسِلُهُ ممن لا يروي إلاّ عن الثقات]. و أنه لا حجة في الإرسال إذا كان الراوي ممن عرف بالأخذ عن الضعفاء، لقول ابن عبد البر: [وأما الإرسال فكل من عُرِفَ بالأخذ عن الضعفاء والمسامحة في ذلك لا يحتج بما أرسله تابعا كان أو من دونه، وكل من عرف أنه لا يأخذ إلا عن ثقة فتدليسه ومرسله مقبول، فمراسيل سعيد بن المسيب، ومحمد بن سيرين،

1- رواه ابن عدي في: الكامل: 74/1-75، كما رواه ابن عبد البر في التمهيد340/1 كلاهما من طريق ابن أبي أوس قال سمعت مالكا يقول... .- و "أيوب هو ابن تميمة كيسان السختياني البصري، ثقة، ثبت حجة من كبار الفقهاء العباد". انظر تهذيب التهذيب: 376/1 والتقريب: 89/1 رقم688.

2- ذكره ابن عبد البر في التمهيد: 340/1.

3- انظر جامع التحصيل للعلائي: ص 89.

4- 1 318.

وإبراهيم النخعي عندهم صحاح. وقالوا مراسيل الحسن وعطاء لا يحتج بهما، لأنهما كانا يأخذان عن كل أحد، وكذلك مراسيل أبي قلابة وأبي العالية.][1].

وفي النهاية، ودرءاً لما قد يُشتبه من حكاية جعل مالك من الرافضين للمرسل مطلقا لقول الإمام أبي عبد الله الحاكم في كتابه "المدخل في أصول الحديث "[2]: "والمراسيل واهية عند جماعة أهل الحديث من فقهاء الحجاز غير محتج بها، وهو قول سعيد بن المسيب، ومحمد بن مسلم الزهري، ومالك بن أنس الأصبحي وعبد الرحمن الأوزاعي، ومحمد بن إدريس الشافعي، وأحمد بن حنبل ومن بعدهم من فقهاء المدينة..". ثم توجيها للإشكال في نعت الإمام ابن حزم الأندلسي من ناحية أخرى مذهب مالك بالتناقض بدعوى أنه يأخذ بالمرسل ثم يترك بعضه حيث يقول في كتابه "الإحكام"[3]: "إن مالكا ترك حديث (الوضوء من الضحك في الصلاة) مع أنه يأخذ بالمرسل". نؤكد على الآتي:

- بأن مالكا يقبل الحديث المرسل بشروط، وحين يرفض منه لا يرفض إلاّ ما كان عن غير ثقة عنده، أو برواية من يأخذ عن كل ضرب ولا يميّز..

- وإذا كان مالك ربما ترك حديث "القهقهة" مبطلة للصلاة والوضوء[4] فالمحتمل فيه المقاييس المراعاة في مثله التي قد نوّهنا عليها. حيث كان خبر القهقهة في الصلاة مرسلا

1- التمهيد: 30/1.

2- انظر الصفحة: 155.

3- في الجزء 136/2-137.

4- ولفظه من مجموع رواياته: [أنه جاء رجل ضرير البصر والنبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة، فعثر فتردى في حفرة كانت في المسجد، فضحك كثير من القوم وهم في الصلاة. فأمر رسول الله من ضحك أن يعيد الوضوء والصلاة فقال: ألا من ضحك منكم قهقهة فليعد الصلاة والوضوء جميعا].رواه من أوجه كثيرة مسندة ومرسلة الدارقطني في السنن: باب أحاديث القهقهة في الصلاة وعللها: 161/1إلى175. كما سرد أيضا الحافظ ابن عدي في كتاب الكامل في ضعفاء الرجال 166/3إلى170طرق الاختلاف على أبي

موضع شك غير مرغوب فيه، لأجل اضطرابه وللمعهود من طريقة أخذ راويه أبي العالية رفيع بن مهران الرياحي البصري (ت93هـ) المتكلم في مراسيله. فمن خلال تخريج الأئمة للحديث وانتقادهم إياه فقهاء ومحدثين، تبيّنت حيثيات النقد في حق هذا الحديث بملابسات روايته وهي كالآتي: روى الحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي(ت360هـ) في كتابه المحدث الفاصل بين الراوي والواعي[1] قال: ["حدثنا موسى بن زكريا أبو عمران، قال حدثنا أبو عمر الباهلي قال: كنا عند عبد الرحمن بن مهدي- وكان أعلم الناس بحديث القهقهة- فقام إليه خرساني فقال: يا أبا سعيد، حديث رواه الحسن عن النبي ﷺ: من ضحك في الصلاة فليعد الوضوء والصلاة. فقال عبد الرحمن: هذا لم يرويه إلّا حفصة بنت سيرين عن أبي العالية عن النبيﷺ،

قال له: من أين قلت ؟ قال: إذا أتيت الصراف بدينار فقال لك: هو بهرج تقدر أن تقول له من أين قلت ؟ قلت: تفسرّه لنا. قال: إن هذا الحديث لم يروه إلا حفصة بنت سيرين عن أبي العالية عن النبي ﷺ فسمعه هشام بن حسان من حفصة وكان في الدار معها، فحدث به هشام الحسن فحدث به الحسن فقال: قال رسول الله ﷺ، قال: فمن أين سمعها الزهري ؟.

قال: كان سليمان بن أرقم يختلف إلى الحسن وإلى الزهري، فسمعه من الحسن فذاكر به الزهري فقال الزهري قال رسول الله ﷺ مثله"] أهـ. وقال ابن عدي: "روى هذا الحديث: الحسن البصري وقتادة، وإبراهيم النخعي والزهري يحكون هذه القصة - أي الحديث ومناسبته- عن أنفسهم مرسلا، وقد اختلف على كلّ واحد منهم موصولا

العالية في الحديث. واستوفى جمال الدين الزيلعي تخريج ذلك كله في كتابه النفيس: نصب الرّاية لأحاديث الهداية 1/47 - 53.

1- ص 312 الفقرة 207. وأنظر التفصيل للنص المذكور بوجهه الآخر عند ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال: 3/1030 و كذا طرقه المروية عند الدارقطني في سننه (1/161 إلى 175).

ومرسلا، ومدار هؤلاء كلهم مرجعهم لأبي العالية والحديث حديثه.- وبه يعرف ومن أجل هذا الحديث تكلموا في أبي العالية وسائر أحاديثه مستقيمة صالحة"[1]. ويقول أحمد بن حنبل: "وحديث الأعمى الذي وقع في البئر مداره على أبي العالية وقد اضطرب عليه فيه".

وفي هذا الشأن يقول الإمام الشافعي: "حديث أبي العالية الرياحي رياح". أي أراد به فقط حديثه هذا في الضحك في الصلاة، وإلا فهو ثقة كما وجّهه بذلك الحافظ الذهبي في"ميزان الاعتدال" [2]. هذا بالإضافة إلى أن ابن شهاب الزهري وهو الراوي الحديث عن الحسن عن النبي ﷺ كان يقول: "لا وضوء في القهقهة" [3]. فقد أفتى بخلافه، وكأنه لما تبيّن له الواقع الضعيف تركه. ففي هذا يقول الدارقطني: "فلو كان ما رواه الزهري عن الحسن عن النبي ﷺ صحيحا عند الزهري لما أفتى بخلافه وضدّه"[4]

وأما "أبا العالية" فكلام الناس في عدم الاحتجاج بمراسيله مشهور بقول بعضهم أنه كان كالحسن وعطاء وأبي قلابة: يأخذون عن كل أحد[5]. ويقول ابن سيرين- وكان عالما بأبي العالية-: ["لا تأخذوا بمراسيل أبا العالية وما حدثتموني فلا تحدثوني عن رجلين من أهل البصرة، عن أبي العالية والحسن فإنهما كانا لا يباليان عمن أخذا حديثهما".وقال مرة : "أربعة يصدّقون من حدثهم فلا يبالون ممن يسمعون: الحسن، وأبو العالية، وحميد بن هلال، وأنس بن

1- الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي: 166/3و170- وانظر التلخيص الحبير لابن حجر: 115/1.

2- الجزء 2/ص 54. كما ونقل هذا التوجيه عن الحافظ ابن عدي في هدي الساري لابن حجرص401. وراجع ترجمة أبي العالية في الجرح و التعديل للرازي: 510/3- وتهذيب التهذيب لابن حجر: 284/3

3- ذكره البيهقي في السنن الكبرى: جـ 1 / ص 147 - وانظر نصب الراية للزيلعي: 48/1.

4- سنن الدارقطني: 167/1 عند حديث رقم 21

5- جاء عند ابن رجب الحنبلي في شرح علل الترمذي: 319/1 "مراسيل الحسن وعطاء لا يحتج بها، لأنهما كانا يأخذان عن كل أحد، وكذلك مراسيل أبي قلابة وأبي العالية "

سيرين"[1] ولأجل هذا كان الإمام مالك يرفض بعض المراسيل، ولا يقبل منها إلاّ بالمنهج الذي ارتضاه في مثل من قبل منهم إرسالهم .

وصفوة القول بعد هذا التطواف العلمي إنّ الإمام المحدث والفقيه مالك ابن أنس، حرص على أخذ الحديث صحيحا، متصلا لا علّة فيه حسب قواعد الاحتجاج المتداولة في عصره. فلم يكن في الأخذ بالمراسيل إلاّ مستجيبا لمتطلبات الرواية في زمان كانت الرواية بالإرسال فيه كثيرة، وتروى بالطرائق المعلومة عنده وقد عقل مصادرها وتبين بنفسه من الوثاقة لأصحابها. وفي الاعتماد على المنقطع لم يكن إلا آخذا بالمسند الذي لم يفرّط فيه في حقيقة الأمر، بحيث لم يتخلّ فيهما عن مبدأ الصحة والتوثيق، وتحرى طبقات الرجال.

كما يُفَنّدُ قيده في الإرْسَال والراوي المُرْسِلِ بالدليل العلمي، دعوى إدراج آراء الإمام مالك في هذا الباب ضمن مذهب قبول الحديث المرسل مطلقا من غير قيد. هذه جُملةٌ من المواقف على بعض عادات، وجهود الإمام المحدث والفقيه مالك ابن أنس في رواية السنة النبوية، عمدنا إلى إثارتها ومناقشتها في هذه الورقة المُتَاحَة من خلال منهجه في استخدام بعض أصول الحديث رواية.وإذا كان استقر في النفس عبر هذا البحث المتواضع أن الإمام كان محدثا حين كان فقيها بقدر ما كان فقيها حين كان محدثا، فإنني لا أزعم أني أوفيت الموضوع حقه، أو أحطت بكافة جوانبه. فمسألة رواية الحديث ودرايته من أوسع المسائل وأكثرها تعقيدا – حتى ولو كانت محصورة في جهد إمام من الأيمة، لاسيما إذا تعلقت بالمناهج وأحكامها. والله من وراء القصد، والهادي إلى سواء السبيل.

---

1 ذكره الدارقطني في سننه: في الحديث رقم 44-45. ج1/ص171 وما بعدها،

أثر المذهب المالكي في الثقافة الجزائرية[1]

الأستاذ الدكتور عميراوي احميده

جامعة الأمير عبد القادر

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وعلى من والاه من المصلحين والتابعين.

أما بعد فإن الهدف من عرض هذا الموضوع هو تبيان شيء من أثر المذهب المالكي في الثقافة الجزائرة؛ أي تاريخية المذهب المالكي في الجزائر وعلاقته بالمجتمع المحلي، من دون التطرق إلى دراسة المذهب المالكي فقهيا. أو مقارنته بالمذاهب الأخرى.

وقبل عرض الموضوع لي أن أنوه بمساعدة الدكتور سلمان نصر أستاذ التعليم العالي في جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في إخراج هذا الموضوع على هذا السشكل. وقد فضلت أن يكون هذا العرض من خلال النقاط الآتية:

1 –مفهوم الثقافة

2 – موجز تاريخي

3 – من مصادر الثقافة الجزائرية

4– أثر المذهبية في الثقافة الجزائرية

---

1 – ورقة أعدت بمناسبة انعقاد الملتقى الوطني الخامس عشر لزاوية ذي النورين المباركة، يومي 30سبتمبر – 1 أكتوبر 2004 بدائرة إينغر ولاية تمنراست و لم تُلق على الحاضرين.

1 -مفهوم الثقافة

للثقافة أكثر من مدلول ومفهوم. ولكن المهم في رأينا أن نفرق بين نوعين من الثقافة؛ الأول في ما يوصف بالثقافة العامة العادية المتمثلة في العادات والتقاليد اليومية لشعب ما. والنوع الثاني في ما يوصف بالثقافة العالمة، أي الثقافة المبدعة والمتجددة. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار ما أضافه المذهب المالكي ثقافة عالمة بالنظر إلى مستوى الثقافة العادية السائدة آنذاك.

2 - موجز تاريخي

إن الجزائر من البلدان التي استوطنتها أجناس مختلفة. وعاشت وتعايشت فيها ثقافات متعددة خلال قرون عديدة، وتركت فيها بصمات واضحة؛ كثقافة الإنسان الأول وما تركه من حضارات (عين حنش، باليكاو، قبضة اليد، النصلية، العتيرية). والثقافة العربية التي انتشرت خلال الهجرات الأولى قبل الميلاد، وكانت ذات قيم قبلية. والفينيقية ذات النشاط التجاري والعمراني. والرومانية ذات المنشآت العمرانية الفلاحية والحربية. والعربية-الإسلامية ذات الإسهام الديني الروحي والعلمي. والتركية العثمانية ذات الإنجازات السياسية -العسكرية البحرية. والأوروبية ذات البناءات المدنية والعلمية والعلمانية.

كلّ هذا ولّد في الجزائر مخزونا ثقافيا متميزا. كانت جوانب منه متكاملة مع الثقافة الجزائرية. وجوانب أخرى متقاطعة معها، وأخرى متنافرة ضدها. ومن ثم تحكمت في هذا المخزون الثقافي عدة فواعل، تمثلت في أكثر من خطاب عرفته الجزائر؛ ويمكن ذكر منها ما تمثل في خطاب سياسي جمع بين العرف والدين (عرف، دين مسيحي، دوناتية...). وفي خطاب ديني مذهبي فقهي سواء أكان سنيا أم شيعيا أم خارجيا. وفي خطاب روحي صوفي. والسؤال الذي يمكن طرحه هو ما هو موقع وأثر المذهب المالكي في هذا المخزون الثقافي

الجزائري؟ إن محاولة الإجابة على هذا السؤال يفرض علينا معرفة وحصر مصادر الثقافة الجزائرية.

3 – من مصادر الثقافة الجزائرية

مصادر الثقافة الجزائرية كثيرة، ونراها تنحصر في أمرين، الأول تاريخي. والثاني مرجعي تأليفي. فالتاريخي يُعرفُ من خلال الموجات الثقافية التي تعاقبت على الجزائر؛ والتي على أساسها يمكن القول إن المجتمع الجزائري مشدود من الناحية الفكرية والاجتماعية إلى اعتبارات خمسة سبق أن ذكرناها في كتابنا بحوث تاريخية[1]، ونعيد ذكرها باختصار على الوجه الآتي هي:

1 – اعتبار العرقية التي تتكون من القبائل والأعراش والأسر الجزائرية العريقة، التي سادت البلاد وباد بعضها وبقي البعض الآخر إلى وقتنا الحالي. وتكونت في جزء منها من الجاليات الأجنبية كاليهودية والمسيحية والزنجية الإفريقية، التي وجدت الخصب والمقام الطيب في الجزائر نتيجة لما تزخر به البلاد من خيرات وأمن، ولما كان عليه الجزائريون من تسامح وتقبل للآخر بالحوار الهادئ. والعطاء المتبادل.

2 – اعتبار **المذهبية** الفقهية خاصة السنية؛ ومنها مذهب مالك بن أنس رضي الله عنه الذي ولد عام 93هـ بالمدينة المنورة وتوفي عام 179هـ بعد أن أخذ العلم عن أكثر من 100 شيخ، وله تلاميذ كثيرون[2] . نقول بمذهب مالك لأن المذاهب السنية كثيرة تفوق العشرين، إذ زيادة عن المذاهب الأربعة هناك مذهب الليث بن سعد، ومذهب إبراهيم النخعي، ومذاهب فقهاء المدينة السبعة.

3 – اعتبار **روحي صوفي** قام به شيوخ طرق ومصلحون

---

1 – **بحوث تاريخية**، دار البعث، قسنطينة 2001

2 – لمزيد من المعلومات يراجع: أحمد كوري بن الشيخ بن حمدي، **مراسيل الموطأ**، ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر، 1991

4 – اعتبار **فلسفي** عرفته الجزائر منذ عهد سانت أوغستين الذي أسهم بفكر فلسفي –ديني. وعهد ابن رشد في عصر دولة الموحدين. وكذلك القاضي أبي بكر بن العربي ومحيي الدين بن عربي. وتواصل هذا الاعتبار إلى مالك بن نبي في عصرنا الحالي.

5 وأخيرا **الأفكار الحديثة** المتأثرة بالعلوم الوضعية.

والمصدر الثاني للثقافة الجزائرية يتمثل في المساجد والمدارس والزوايا المنتشرة. وكذلك في وفود العلماء الذين زاروا الجزائر، وفيما تركوه من معارف. وكذلك في ما تركه أبناء الجزائر الذين كانوا يقومون برحلات إلى البلاد الإسلامية ويعودون إليها بكنوز معرفية. فصارت هذه الكنوز مرجعَ كل جزائري في علوم **القرآن الكريم**. وفي **الحديث الشريف** مثل كتاب الموطأ للإمام مالك بن أنس الذي بفضله انتشر وترسخ المذهب المالكي. وكتاب الجامع الصحيح للبخاري. وكتاب سنن أبي داوود. وكتاب جامع الترمذي. وكذلك في **الفقه**. وفي **اللغة العربية وبلاغتها**. وفي **التصوف**[1]

4 – أثر المذهبية في الثقافة الجزائرية

كانت سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم مبعث الصفاء وانتشار الهناء من وحي التوحيد في التصور والمعتقد. وسار الصحابة رضوان الله عليهم من بعده على هذا النهج السديد فانتشرت الرسالة، وعلا صرح الحضارة فتآلفت القلوب بعد قساوتها، قساوة العرب الأجلاف الذين كانوا وراء الفتنة الكبرى التي مزقت صف المسلمين وضاعفت من أحقادهم لبعضهم ، وتوارث أبناء الأمة الإسلامية مسائها فاشتد بلاء المسلمين لأنفسهم، واتسعت الهوة بين الدين والتدين، بين النص، وفهمه، بين الشريعة (الإرث) والفقه (التراث) فتعددت

---

1 – يراجع: أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني، **عنوان الدراية**، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981، ص–ص. 26–28

المذاهب وتناصلت السيوف وتحزبت الفرق، فانكمشت الرقعة الإسلامية بضياع معاقلها الأمامية وتقلصت قلاع العلم ومال الفكر الإسلامي إلى النقل.

وكان المغرب الأوسط مسرحا لأهم الأحداث التاريخية إذ عرف الصراع العصبي والتديني فكانت الطرق الصوفية كثيرة، والمذاهب الدينية عديدة، ومنها المذهب المالكي الذي انتشر في بلاد المغرب بقوة لأسباب كثيرة منها:

1- اعتماد مبدأ التسامح مع الآخر عملا بالآية الكريمة "وقولوا للناس حسنا" [البقرة: 83].

2- عدم مصادرة الآخر عملا بآياته العزيز الحكيم " وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُون" [يونس:4]

ومهما يكن فقد مرّ المذهب السني في شمال إفريقيا بمرحلتين، الأولى تمثلت في التشبث بمنهج السلف والدعوة للإسلام، وكان ذلك على يد الفاتحين والفقهاء الوافدين من المشرق[1]، أي بتقبل المجتمع الجزائري للدعوة الإسلامية التي قام بها علماء من المشرق، وعلماء الجزائر حين عادوا من الحجاز. والمرحلة الثانية تمثلت في دور علماء الجزائر السنيين الذين نشطوا في الحركة العلمية في الحجاز وفي غيرها من البلدان العربية؛ إذ صار كثير منهم علماء ومدرسين بتلك البلاد ومؤلفين لكتب تعرف بكتب الرحلات الحجازية وكتب السير التاريخية، وبظهور المتكلمين المغاربة. وبهذا يكون الفقهاء على المذهب السني المالكي قد ساهموا في نشر العروبة لغةً وثقافة، والإسلام دينا وثقافةً أيضا. فاصطبغت الثقافة الجزائرية بالعروبة والإسلام معا بشكل متواز ومتطابق؛ على خلاف ما حدث في المشرق من نفور بعض السكان العرب وغير العرب من المسلمين. وهذا ما يفسر في رأينا غياب بعض

1- أهم الفقهاء الذين جاءوا من المشرق الوفد المتكون من 10 أشخاص برئاسة إسماعيل بن أبي المهاجر الذين أرسلهم عمر بن عبد العزيز حوالي سنة 100 هـ / 778 م إلى شمال إفريقيا. للمزيد من المعلومات يراجع: عبد المجيد بن حمدة، **المدارس الكلامية بإفريقية**، مطبعة دار العرب، ط. 1، تونس 1986،ص. 33 وما بعدها

النزعات الاتجاهات الفكرية والأيديولوجية في بلاد الجزائر بينما ظهرت في المشرق مثل نزعة العروبة التي اعتمدت الجنس واللغة كأساس. والنزعة القومية الدينية التي اعتمدت الدين الإسلامي. والأيديولوجيا اليسارية التي اعتمدت الصراع الطبقي.

إن أهل المغرب ظلوا متمسكين بالمذهب المالكي ولم يتحولوا عنه إلى غيره من الاتجاهات والمذاهب العقدية التي كانت تحاول أن تزاحمه. إمّا بالدعاية والإقناع بقوة الحجة والبرهان وإمّا بالإكراه بقوة الحاكم والسلطان، بالرغم من كثرتها عبر حقب التاريخ. إذ عرف المغرب الخارجية والإباضية والتشيع والمذهب الحنفي.

ولهذا، فحين يكون الحديث عن الفكر الفقهي في الجزائر يكون بالأساس والأكثر عن الفقه المالكي، وبعده عن الفكر الإباضي[1] وعن قليله الفقه الحنفي، هذا الأخير الذي انتعش بوجود العثمانيين[2]. وعن عدم وجود فكر شيعي في الجزائر، رغم أن هذه المذاهب قد ظهرت في الجزائر وانتشرت.

إذن فظاهرة انتشار المذهب المالكي وبقاؤه تثير تساؤلات عدة، فهل هذا راجع إلى طبيعة التركيبة الاجتماعية والثقافية لسكان الجزائر، أم هو راجع إلى طبيعة المذهب المالكي في حد ذاته؟ أم إلى روح التطابق بين مبادئ المذهب ومشكلات الثقافة الجزائرية؟

---

1 - نذكر من المؤلفين في الفقه الإباضي عبد العزيز بن الحاج بن إبراهيم الثميني الذي ولد في بني يزقن عام 1130 هجرية. لمزيد من المعلومات يراجع: أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج 2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ص-ص. 74-76

2 - إن التأليف في الفقه الحنفي كان قليلا مقارنة بالتأليف في الفقه المالكي والإباضي. فباستثناء ما كتبه محمد بن محمود العنابي لا نجد ما يذكر سوى نصوص قليلة. لمزيد من المعلومات يراجع: أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج 2، ص. 79. ولد محمود بن العنابي في الجزائر عام 1189 هجرية وهو من حافظي الحديث متنا وإسنادا. وكان جده حسين بن محمد العنابي تولى منصب الإفتاء ومن المفسرين للقرآن الكريم.

فمن ناحية أن المغاربة بطبيعة الأهل البربري وبحكم الأعراف الاجتماعية المتواترة [نظام شيوخ القبائل، نظام الإرث، نظام الأرض وغيرها] قريبون إلى جاء به الفقه الإسلامي عمومًا والمالكي خصوصًا. وبالنظر أيضا إلى الأصول العقدية والفكرية للمذهب المالكي والتي تؤكد على ضرورة الاتباع والتحذير الشديد من الإحداث في الدين والابتداع. ومجابهة المبتدعة والرد عليهم ومناطقهم فكريا وعلمّيا واجتماعيا- فلم تتأثر المالكية بالفرق الكلامية التي تعدى نظرها إلى فرق مبتدعة كالجبرية والقدرية والرافضة والخوارج وغيرهم.

ولأن المذهب المالكي أنتج فقها أساسه الفرائض والإرث والوقف والأحوال الشخصية ومبادئ الحساب؛ معتمدا على علم الظاهر بعيدا عن علم الباطن مثلما هو الحال لدى علما التوحيد (أذكار وأوراد ومناقب ومواعظ وشروح).

وقد انتشر المذهب المالكي في المجتمع الجزائري، وصار بعدا مميزا للثقافة الجزائرية بواسطة مختصر سيدي خليل بن إسحاق المصري، إلى درجة كما قال أبو القاسم سعد الله صار هذا المختصر في المرتبة الثالثة لدى الجزائريين بعد القرآن الكريم وصحيح البخاري[1]. وهذا ما يفسر الإنتاج الغزير لعلماء الفقه المالكي مثلما هو الحال لدى أحمد بن يحي الونشريسي الذي توفي عام 914 هـ وكذلك محمد بن محمد بن أحمد المقري الذي توفي 794هـ. وغيرهما.

و لم يكن علماء الفقه المالكي متعصبين ضد علماء المذهب الحنفي، بل اعتبره أئمته مذهبا سنيًا. لهذا نجد بعض الأئمة من كبار العلماء والفقهاء المالكية في الجزائر انتقلوا من المذهب المالكي إلى المذهب الحنفي وتولوا مناصب هامة في ظل الحكم العثماني كالإفتاء والقضاء وغيرها.

ومن أمثلة هؤلاء أبو عبد محمد بن المسبّح القسنطيني (ت 1242 هـ) قاضي السادة الحنفية بقسنطينة، كان مالكي المذهب، فاستماله عثمان باي إلى المذهب الحنفي.

1- لمزيد من المعلومات يراجع: أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج 2، ص-ص. 66-67

وكان الأقوى في بلاد المغرب من المذهب السني الأشعري (نسبة إلى أبي الحسن الأشعري ت 330 هـ/ 945 م) وهو مذهب وسطي بين غلو المعتزلة في اعتماد العقل وبين المكتفين بالنص من علماء أصول الدين وعلم التوحيد أو الفقه الأكبر في الالتزام بالنقل[1]. إذ انتشر المذهب الأشعري في البلاد الإسلامية مغربا ومشرقا. وبه صارت الثقافة الجزائرية في جانبها الغالب ثقافة فقهية سنية.

واهتم علماء الفكر السني برواية الحديث والتدوين واستنباط الأحكام لهذا كانت الثقافة الجزائرية الأقرب إلى الحوار وإلى التسامح خلاف ما تقوم به فرق أخرى في بعض بلدان الشرق والمشرق.

وسبق أن عرف المغرب الأوسط تحولات سياسية كثيرة، إذ جاء المرابطون وشجعوا انتشار المذهب المالكي إلى درجة التطرف. ولكن مجيء الموحدين بقيادة المهدي بن تومرت ضعف نشاط المذهب المالكي. وبعد الموحدين ظهر المرينبون في المغرب الأقصى وظهر بنو عبد الواد في تلمسان وبنو حفص في تونس وشرق الجزائر وبين هذه الأنظمة كان الصراع وكان التطرف.

فالمرابطون تطرفوا وحاربوا المتأولين إلى درجة أنهم حرقوا كتب الإمام أبي حامد الغزالي. وكان رد الفعل ضدهم قويا من قبل الموحدين. وبسقوط دولة الموحدين عرف المغرب الأوسط تحرشا إسبانيا وأقبل الناس على المجاهدة ولكشف فكثرت الزوايا وانتشرت.

لأن المميز في الموحدين أنهم سمحوا بالتأويل[2] فظنه المجتهدون في أصول الدين والتوحيد الأمر الذي أثار حفيظة الفقهاء على المذهب المالكي الذين ناصبوا المتأولين العقليين

1- وإن كان يشهد للحارث بن أسد المحاسبي المتوفى عام 243 هـ /936م بأنه أول من أصّل المذهب الكلامي المستند على القرآن الكريم والحديث الشريف.

2-كان بن تومرت يهتدي بفكر أبي حامد الغزالي، حيث جعل من كتابه إحياء علوم الدين دستورا لأتباعه.

العداء . وبانتهاء دولة الموحدين وظهور الزيانية تقلص نفوذ المتأولين ونشط المحافظون التقليديون على مذهب مالك وعملوا على إحياء الكتاب الشريف والسنة المحمدية. وقد لقوا من تأييد العامة لهم ما سمح لهم ببعث الثقافة الجزائرية إلى أن تستمر إلى اليوم متميزة بنهجها المالكي، ولعل السبب في رأينا يعود إلى التقارب الحاصل بين الفقهاء والمتصوفة في الجزائر. وإلى بساطة المذهب المالكي التي دفعت الناس إلى الأخذ به. وإلى مكانة فقهاء المالكية العميقة في نفوس العامة، وفي نفوس الحكام إذ آزر الحفصيون فقهاء المذهب المالكي[1] وشجعوا العلوم الدينية. وكان من فقهاء السلفية المالكية الكبار ابن مرزوق الحفيد (ت 842هـ)[2].

اهتم المرينبون كذلك بالعلم والعلماء وقدروا حق قدرهم، إذ أن السلطان أبا يوسف يعقوب المريني كافأ كل عام بمثقال ما يزن الكتاب الذي ألفه هذا أو ذاك العالم، واشترط في معاهدة الصلح عام 768هـ أن يعيد إليه جميع المخطوطات التي كانت في قرطبة واشبيلية، وفعلا وصلت إلى خزائن المغرب حمولات كثيرة[3] ومنها كتاب الموطأ[4] لمالك بن أنس جامع لأصلح الأحاديث الشريفة من مرويات أهل المدينة الفقهاء.

وبرغم هذه التحولات السياسية وما نتج عنها من سلبيات على المذهب المالكي إلاّ أن السنيين فرضوا أنفسهم في الجزائر على الشيعة وعلى الخوارج وعلى المعتزلة، وعلى الطرقيين

1- من المعروف أن الحفصيين في الشرق الجزائري والمرنين في الغرب والزيانيين في تلمسان ظهروا على حساب الموحدين في القرن 9

2- لمزيد من المعلومات يراجع: أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج1، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1998، ص- ص. 51-52

3 - رمضان يخلف، **عبد الرحمن الثعالبي ومنهجه في التفسير**، وماجستير جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة 1992، ص.13.

4 - تفهم كلمة الموطأ بمعنى المنقح، والممهد.

وحتى على الفلاسفة[1] وبذلك حافظوا على مقومات الثقافة الجزائرية، وعلى الجزائريين من سفك الدماء التي سالت كثيرا في بلاد المشرق، و لم يسلم منها كبار الأئمة.

مثلما تصدى فقهاء المالكية لنفوذ اليهود الاقتصادي والسياسي. مثلما نقموا على بعض السياسيين المسلمين. وكذلك على الجامدين من المسلمين. ودعوا إلى محاربة كل من يمس الإسلام من النصارى وقد استشهد كثيرا من العلماء الفقهاء من أجل هذا[2].

فعلماء المالكية رسخوا ثقافة التعايش السلمي بين الفاتحين والسكان الأصليين، وبينوا أهم وجوه التطابق بين الوافدين المسلمين المستقرين خاصة حول الأرض التي كان أهل المغرب الأوسط يعتبرونها هوية وعنوان وجود وتماسك اجتماعي أكثر مما هي مردود مادي أقرها القرآن الكريم كذلك على أنها ملك لله وأن الإنسان له حق النفع بها وعليه من الواجبات أن يجاهد المسلم من أجلها، إلى غير ذلك من الأمور الهامة التي قام بها المذهب المالكي لصالح المسلمين والعامة من الجزائريين. مثلما قام علماء المالكية بالدعوة للجهاد. ومنع الأحنبي من احتلال الجزائر ومصادرة ثقافته. مثلما عارض الحكام الظلمة. ونذكر من الذين قاطعوا الأمراء محمد السنوسي الصوفي المالكي وكذلك تلميذه يوسف السنوسي الذي قام بدور التقاضي بين الناس وأثر وأثرى الثقافة الجزائرية بالحفاظ على مقوماته، وبما أضافه من مخزون فكري تأليفي.

1- الملاحظ أن علم المنطق والفلك لم يشهدا حضورا مؤثرا في العهد العثماني.

2- لمزيد من المعلومات يراجع: أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج 2، ص. 81

الترجمة اللاتينية للقرآن الكريم
أهداف ونتائـــج

الأستاذ دبوبة صالح

الجماهرية الليبية

إذا كانت الترجمة تعنى في بعض معانيها نقل الكلام من لغة إلى لغة أخـــرى، بكـــل مضامينه ومعانيه، والمحافظة على ذلك بشروط يلزم توافرها في الناقل والمنقـــول إليـــه، وفي الأهداف التي دعت إلى هذا العمل. وإذا كان لهذا المشرع محاذير عدة يجب تجنبها والابتعاد عنها حتى لا يشوه الأصل المنقول، وتشوه من ورائه أفكار المنقول إليهم.

فإن ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية لغة العصور الوسطى، التي جاءت فيها أول ترجمة له، ربما لم يراع فيها ما يجب أن تلتزم به الترجمات من حيث تملك ناصية أداة النقـــل "اللغة" أو أهلية الفاعل للنقل " المترجم " أو الدواعي الـــتي كانـــت وراء ذلـــك النقـــل "الأهداف"، مما أضر بالنص الأصلي وأضر بالنص الناشئ الجديد، ومن ثم أضـــر بـــالمنقول إليهـــم.

ولعل الأجواء السائدة في ذلك الزمان كانت وراء ذلك كله، فقد كانت الأفكـــار مهيأة بما حوته من حقد وصور مشوشة عن المسلمين والإسلام المنظور إليه على أنه "هرطقة " مسيحية خرجت عن التعاليم المسيحية الحقة، وكما صورها الرهبان يومـــذاك، لم تكـــن قادرة على استيعاب تعاليم الإسلام ولا حتى القراءة الصحيحة لما جاء بـــــــه.

ولم يكن من الممكن ذلك، خاصة وأن رجال الدين، وحفاظا على أنفسهم، وتمسكا بمواقفهم السياسية والدينية، هبوا ليقولوا كل ما من شأنه، الوقوف في وجه هذا الدين الجديد الذي يرون فيه خطرا يهدد مصالحهم، وتقويضا يدّمر سلطانهم، ولعل من أدلة ذلك الحرص

الذي أبداه رجال الكنيسة، أن تولوا مهمة الترجمة الأولى للقرآن الكريم، وعلى أيدي هذا الارتباط الوثيق بالكنيسة، تأتمر بأمرها وتسير على هداها فلقد تولى "بطرس المبجل" رئيس أساقفة "دير كلوني " القيام بهذه المهمة، مدفوعا بشعور الحقد والضغينة على الإسلام والمسلمين، وكلف للقيام بها "سكرتيره الخاص" "بطرس بواتييه" مع مجموعة سميت " المجموعة الطليطلية ". كان بطرس هذا بمثابة رئيس التحرير لها، فقد تولى الترتيب والتحرير حتى إنه كتب بعد انتهاء المهمة يقول: لبطرس المبجل " لقد رتبت الآن المجموعة ترتيبا أفضل من السابق، فإن رضيت عنها كان بها، وإلاّ فلك مطلق الحرية في تصحيح ما تشاء فأنت وحدك الذي مزّق أعداء المسيحية الثلاثة بسيف الكلمة المقدسة وأعني بهم اليهود والوثنيين، و" المسلمين ".[1]

وحول أسلوب العمل الذي التزمه " روبرت الكيتوني Robert Of Ketton "المترجم الأول للقرآن الكريم إلى اللاتينية كتب يوضح منهجه وأحكامه المسبقة قائلا" لقد كشفت بيدي قانون المدعو محمد، ويسرت فهمه وضممته إلى كنوز اللغة الرومانية لمعرفة أسس هذا القانون حتى تنجلي أنوار الرب على البشرية ويعرف الناس فجر الأساس يسوع"[2]

فالترجمة التي رعاها "دير كلوني" ونفذها "روبرت الكيتوني" إلى اللاتينية عام 1143م هي رأس الفتنة، خاصة إذا علمنا أنها لم تكن فقط ترجمة للقرآن، وإنما أضيف إليها هجوم وقدح في الإسلام ونبيه، مما كانت الكنيسة تحرص عليه وتغذيه بكل الطرق وبشتى الوسائل انتقالا من حرب السيف إلى حرب الكلمة، وتنفيذا لوصية " لويس التاسع" بعد هزيمته في

---

1 - حسن المعايرجي: المحرفون للكلم، مجلة المعاصر، الدوحة، قطر، السنة 2، العدد 48 (1987/1407)، ص 70.

2 - م.ن، ص 69.

الحملة الصليبية التاسعة، كانت البداية بترجمة القرآن والتعرف على الإسلام من منطلق الرد عليه، وانتقاصه، وإثارة الشبهات حوله.[1]

من هنا يمكن أن نقرأ الأهداف التي كانت وراء القيام بهذا العمل المشوه في منهجه وغايته وقد استغرقت الترجمة إلى اللاتينية مدة سنة فقط، وكانت روح الاستهزاء والسخرية تظهر بوضوح في كتابات "روبرت" وترجمته للقرآن وخصوصا في تسميته للسور... وجاء على لسانه أنه عانى صعوبات كثيرة في ترجمته للقرآن، وأنه قد تصرف بحرية مع النص حتى أنجز العمل.

فمثلا سورة البقرة قسّمها إلى ثلاث سور واتبع هذه القاعدة في أماكن أخرى مما أوصله إلى عدد جديد لسور القرآن كان بزيادة تسع سور عن النص الأصلي".[2] هذا التأسيس المستهدف كانت له آثار سلبية على النص القرآنيالمنقول إلى لغة القوم الآخرين، واختبار هذا التوقيت المشحون بالبغض والكراهية للإسلام والمسلمين كان له أيضا أثر سلبي على نقل النص وترجمته للقراء الآخرين ممن لا يعرفون العربية.

وحتى لو تخطينا سوء نية المترجم والبيئة المحيطة به، فإن عثرة أخرى لا يمكن تخطيها وغير مستبعد الوقوع فيها لأمثاله حين يتصدى لترجمة هذا النص الذي أعجز أهله وأصحاب عدته عن الإتيان بمثله، أعني عثرة الأداة " اللغة "، فهو وإن كان يملك لغته اللاتينية يكون

---

1 – عبد الرحمن عميره، الإسلام والمسلمون بين أحقاد التبشير وضلال الإستشراق، دار الجيل، بيروت، (1999/1420م)، ط أولى، ص 24.

2 – حسن المعايرجي، مصدر سابق، ص 60.

بعيدا كل البعد عن لغة (الأصل/العربية) لأنها بأسرارها وحقيقتها ومجازها لا تنصاع للغات الأخرى مهما كان المترجم ملما باللغة الناقل إليها.[1]

وينقل الدكتور نجده رمضان عن أحد الواصفين لتلك الصورة التي رسمتها الكنيسة في أوربا القرون الوسطى للإسلام ودينه، بقوله، لقد طبع رجال الكنيسة في القرون الوسطى دين الإسلام بطابع أسود حالك، إما جهلا وإما تعصبا، إنهم كانوا في الحقيقة مسوقين بعامل بغض محمد ودينه، فعندهم أن محمدا كان عدوا للمسيح ".[2]

فإذا كان هذا العمل الذي قام به "روبرت الكيتوني" "Robert Of Ketton" "لم يكن أمينا في النقل ... وقد أجمع الباحثون الغربيون على عدم أمانته ... وإذا كان هذا العمل غير الأمين هو الأساس الذي اعتمدت عليه ترجمات أخرى في العصور الوسطى[3] ... فكيف يمكن لنا أن نتصور نتائج ترجمات القرآن الكريم للغات الأوربية ؟ بمعنى آخر كيف يمكن لبناء أن يكون سليما وقد كان الأساس على جرف هار؟ خاصة إذا علمنا أن "الدومنيكاني جرمانوس" قد قام بإعادة نسخ عرض " كيتون " المغلوط وانتشر هذا العمل في مونتبليه (Montplier) والأسكوربال ونشر في "Cluniac corpus " مضافا إليه كتابات دعائية مسيحية بقلم " تيودور بيلياندر " "Theodor Bibiander" في ثلاث طبعات في بازل بالإضافة إلى طبعة أخرى في زيورخ 1550م كتب مقدمتها "مارتن لوثر" "Luther"[4].

---

1 - عبد القهار داود العاني، الإستشراق والدراسات الإسلامية، مجلة مكية الدراسات الإسلامية، بغداد، العدد 5، 1973م، ص 628.

2 - ترجمة القرآن الكريم وأثرها في معانيه، دار المحبة، 1998م، ص 125.

3 - موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة سمير سرحان وآخرون، الجزء 26، قلم هوتسما، آرنولد، وآخرون ص 8263.

4 - موجز دائرة المعارف الإسلامية، مصدر سابق، ص 8263.

وإذا علمنا كذلك أن أول ترجمة للقرآن الكريم لإحدى اللغات الأوربية الحديثة هي الترجمة الإيطالية التي قام بها "أندريا أريقابين Andrea Arrivbene" والتي نشرت 1547م، وإن زعم صاحبها أنها اعتمدت على النص العربي للقرآن الكريم فإن زعمه غير صحيح ومس الواضح أنه اعتمد على العرض الذي قدمه " روبرت الكتيوني Robert Of Ketton "، وأنها كانت مرتكزا للترجمة التي قام بها سولومون شقيجر Soloman Schweigger " للغة الألمانية. كما أن هذه الترجمة الألمانية كانت أساسا للترجمة إلى الهولندية التي صدرت 1641م وجاءت أول ترجمة للقرآن الكريم للغة الفرنسية بتوقيع " أندريه دي ريير" "Andre de Ryer" والتي توالت طبعاتها من 1647م حتى 1775م واحتوت جميع طبعاتها على ما يطلق عليه " موجز لدين الأتراك "في إشارة للإسلام وفي ذلك ما يكفي لمدى الاستخفاف بكتاب الله ورسالة الإسلام.

وإذا علمنا أن الترجمة الفرنسية للقرآن والتي جاءت عن اللاتينية، أصبحت أساسا للترجمة الإنجليزية التي قام بها " ألكسندر روس " Alexander Ross 1649م كما كانت أساسا لبعض الترجمات الهولندية التي أعدها "جلاز ميكر Glazemeker" وكذلك الألمانية التي أعدها " لانج Lang " 1657م والروسية التي أعدها بوتسينكوف 1716م، وقريوقكس Vergockin " 1790م[1]

وإذا علمنا أن ترجمة " أندريه دي ريير André de Reyer" للفرنسية والتي اعتمدت عليها كل من الإنجليزية والهولندية والألمانية والروسية كانت تعاني من قصور في بنائها، وصورت النص العربي بصورة ممزقة مشوهة حتى يتساءل عنها معايرجى قائلا: " هل يعتبر عمل " دي ريير " بداية في ذاته مثل ترجمة " دير كلوني " ؟ على أي حال فاقت ترجمة

---

1 - موجز دائرة المعارف الإسلامية، مصدر سابق، ص 8264.

"دير كلوني" في العدوى والانتشار"[1] يقود هذا إلى أن ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية والتي قام بها " روبرت الكيتوني" Robert Of Ketton أضحت أساسا لمعظم الترجمات التي تمت إلى اللغات الأوربية، بل بعض الترجمات الأوربية قد جاءت عن ترجمة الترجمة، كالإنجليزية التي جاءت عن الفرنسية، ويمكن تصور هذه الترجمات إذا عرفنا الأساس الذي قامت عليه وبنت عليه عملها، كما أن الزمن الذي استغرقته بين القراء الذي لا يقل عن قرنين من الزمان وكذلك مساحة المكان الذي غطته والذي لا يقل عن ثلاثة أرباع ما يسمى بأوربا الحالية، هذا كله يدعونا لتصور مدى وحجم التأثير الذي أحدثته في نفوس قراء القرآن المترجم لكل هذه الأوطان وبكل هذه اللغات، الأمر الذي انعكس سلبا على ما جاء بعدها حتى ولو كان مباشرة من النص العربي دون الاعتماد على وسيط.

والحقيقة التي لا تحتاج إلى برهان أن العمل الذي قامت به الكنيسة وبأيدي رجالها ليس من الأعمال الأكاديمية المعروفة عندنا اليوم، والتي قد يدعو إليها حب المعرفة والإجابة عن الإشكالات المثارة بل " كانت عن سابق تخطيط وترصد احتاج تنفيذه إلى إرسال البعثات لبنى عديدة الدراسة العربية ثم اعتكاف ... للترجمة بتوجيهات أعلى سلطة دينية مسيحية وبمساعدة وإشراف رئيس رهبان أكبر رهبانية في ذلك الوقت ... والأخطر من هذا هو البحث عما ظنوه اختلاف أو أخطاء أو ما شابه من الظنون فكان الرد على القرآن، والطعن فيه أهم عندهم من الترجمة "[2].

ويكفي قول "جورج سيل" "Gorge Sale" الذي ترجم القرآن إلى الإنجليزية عام 1734م. يكفي قوله عن الترجمة اللاتينية التي قام بها "روبرت الكيتوني" حيث قال: "إن ما نشره "بلياندرو" في اللاتينية زاعما بأنها ترجمة للقرآن الكريم لا تستحق اسم ترجمة فالأخطاء

---

1 - المحرفون للكلم، مصدر سابق، ص 76.

2 - م.ن، ص 87.

اللانهائية والحذف والإضافة والتصرف بحرية شديدة في مواضع عديدة يصعب حصرها يجعل هذه الترجمة لا تشتمل على أي تشابه مع الأصل"[1] فإن فيه تصويرا كاملا لما كانت عليه هذه الترجمة من انحطاط وتدني وسوء فهم وتعامل مع النص القرآني، وفي الجملة "لا تشتمل على أي تشابه مع الأصل" ما يجعلنا نجزم أنها ليست ترجمة البتة، وأنها تشويه قصد به الانتقاص والحط من القرآن الكريم عند قراء هذه الترجمة، كما أن شهادة "جورج سيل" هذه تكتسب أهميتها كونها صدرت عمن تصدى للترجمة ومعاملة النص القرآني بشيء من التشويه والانتقاص كسابقيه، فالشهادة ممن كان عمله هو أيضا ناقصا دليل على أن ما قبله كان نقصه لا يحتمله حتى الناقصون والمشوهون للنص وليت التشويه الذي تعرض له النص القرآني توقف عند ترجمته إلى اللغة اللاتينية، فما زاد الأمر فضاعة أن الترجمات اللاحقة للغات الأوربية المتفرعة عن اللاتينية قد جاءت عن بعضها البعض كالإنجليزية التي جاءت عن الفرنسية والفرنسية التي جاءت عن الإيطالية وهكذا فترجمة الترجمة زادت النص تشويها وتحريفا إمعانا في تحقيق الهدف وإسرافا في التحريف والتبديل وانسياقا وراء عبودية الموروث، فالضعف ولد ضعفا والسوء جاء بأسوأ منه.

الترجمات الحديثة للقرآن : شهد القرن الثامن عشر عدة ترجمات ادعى أصحابها أنها اعتمدت على النص العربي، وتخلصت من الاعتماد على النص اللاتيني أو النصوص المتولدة عنه، ومن هذه الترجمات الحديثة للقرآن الكريم للغات الغربية ترجمة "جورج سيل Gorge Sale" إلى اللغة الإنجليزية المنشورة 1734م.

وترجمة "ساقاري Savary" إلى اللغة الفرنسية سنة 1751م، وترجمة "بويزن Boysen" إلى الألمانية 1773م.

---

1 - م.ن، ص 75.

ويمكن أن يتم الاقتصار والتمثيل في هذه الدراسة على ترجمة "جـورج سـيل" إلى الإنجليزية لما حوته المقدمة التي قدم بها لترجمته للقرآن من حشو بالإفك واللغـو والتجـريح معتمدا على كتابات "لودفيكو مراكسي Ludouvico Marraci" صاحب الترجمـة اللاتينيـة الثانية الشهيرة والتي مثلت خطا مهما هي الأخرى، كانت ترجمة "جورج سـيل"، رجـع الصدى وهي التي نقلت أفكارها إلى أوربا.

كل ذلك جعل التمثيل بها مؤديا للغرض من إطلاع القارئ على توحد الأهداف في تراجم القرآن الكريم للغات الأخرى سواء اللاتينية في عصورها الوسطى أو الغربية الأوربية الحديثة وكذلك التقارب فيما بينها في النتائـــــج.

وكما حظيت به من اهتمام في طباعتها ونشرها إذ وصلت إعادة طباعتها ما يقارب 105 مرة، كما أنها غطت ساحة زمنية لا تقل عن قرنين من الزمان، وبلغـت في المكـان شيكاغو، وفيلادلفيا ونيويورك، وبوسطن، إضافة إلى بلد المترجم، وحتى وصلت بـاريس، ووصل أمر انتشارها حرص المبشرين البروتسانت على إعادة ترجمتها للغة العربية باسم أمين الهاشم العربي كوثيقة إستخدمها المبشرون في تأدية مهمتهم التبشيرية في مصر عـام 1913 تحت عنوان "مقالات في الإســـلام"[1]

ولارتباط "جورج سيل" بها ارتباطا يوحي بالسير على خطى صاحبها، والاعتراف له بالجميل فيما وصل إليه المترجم للإنجليزية في مهمته، التي حرص على أن تسير على ما أراده الأسلاف، حيث يقول عنها: " وعموما فالعمل بكل أخطائه كان مفيدا، وأشعر بالـذنب وعدم العرفان بالجميل إن لم أعترف بفضله علـــيّ "[2]

1- S. Zwmmer, Translations Of Koran, The Moslem World, Vol.V. 1916, p 244.

أنظـر: موجز دائرة المعارف الإسلامية، مصدر سابق، ص 8264.

2 - حسن المعايرجي، مصدر سابق، ص 85.

ولما حظيت به من اهتمام في طباعتها ونشرها، إذ وصلت إعادة طباعتها ما يقارب مائة وخمس مرات، كما أنها غطت ساحة زمنية لا تقل عن قرنين من الومان، وبلغت في المكان شيكاغو، وفيلاديلفيا ونيويورك وبوسطن، إضافة إلى بلد المترجموووصلت إلى باريس، ووصل أمر انتشارها حرص المبشرين البروتستانت على إعادة ترجمتها للغة العربية باسم أمين الهاشم العربي كوثيقة استخدمها المبشرون في تأدية مهمتهم التبشيرية في مصر عام 1913 تحت عنوان "مقالات في الإسلام"[1]

كل ذلك جعل التمثيل بها مؤديا للغرض من اطلاع القارئ على توحد الأهداف في تراجم القرآن الكريم للغات أخرى سواء لاللاتينية في عصورها الوسطى، أو الغربية الأوروبية الحديثة وكذلك التقارب فيما بينها.

والآن هل تخلصت الترجمات الحديثة الأوربية من التشويه والطعن في القرآن الذي اتسمت به الترجمة إلى اللاتينية في القرون الوسطى؟ بمعنى آخر هل بقيت آثار تلك الترجمات القديمة عالقة بالذهن الأوربي أم أنه تخلص فيها؟

فإذا تخطينا الصعوبات التي يمكن أن يقع فيها المترجم للنصوص أي مترجم وأقصد بذلك الصعوبات المهيئة المتعلقة باللغة والمترجم ذاته، والتي يمكن أن تشكل حاجزا تقنيا يحول دون القيام بمهمة تأدية الترجمة لمستهدفها في نقل لغة الأصل ومفهومه للغة الترجمة ومفهومها، إذا تخطينا هذه العقبة، وأمسكنا بزمام الأمور حيالها وأعددنا أنفسنا للقيام بها، فإن الموروث الثقافي الذي ترى عليه من يتصدى لمثل هذا العمل المهم قد يصعب التخلص منه وبذا تأتي الترجمة مطبوعة بموروث المترجم وثقافته هذا في أي ترجمة وسيؤدي بها إلى مزالق خطيرة، ويزداد الأمر خطورة عندنا يكون النص المترجم هو القرآن الكريم، وهو ما وقع فيه أغلب المترجمين له للغات الأوربية الحديثة ومنهم " جورج سيل".

---

1 - حسن المعراجي، مصدر سابق، ص. 85

" لم تكن ترجمة جورج سيل " أقل حقدا على الإسلام من بني جلدته المستشرقين ... وكان يقلل من معنوية القرآن ورسالة الإســـــــلام".[1]

إذا لم يستطع هذا المترجم للقرآن الكريم التخلص من الموروث الثقافي الذي تشبّع به خلال قرون عديدة بل لقد قاده إلى القيام بما لا يجب أن يقوم به مترجم نزيه غير منقاد إلى أحقاده وثقافته المشبعة بالحقد على الإسلام وكتابه ونبيّه صلى الله عليه وسلم.

فقد حوّل الخطاب القرآني العام انسياقا مع فكره وثقافته إلى خطاب خاص وبتعـــبير ضيق جدا عندما ترجم النداء الإلهي (يا أيها الناس) إلى " O Men Of Macc " معلقا بعـــدها بشيء من الحذلقة أن " O. Men " تعني ياناس ومضيفا عليها قوله: " ليس يخاف علـــى أي مطلع أن محمدا لم يقصد إلا إصلاح بني قومه، و لم يكن في مستوى يطمح فيه إلى مخاطبة بني آدم كلهم، فكل ما جاء في القرآن خطابا عاما موجها إلى الناس بصيغة العموم معناه أهـــل مكـــــــة "[2] من هنا ندرك أن " جورج سيل " تقوده مفاهيمه السابقة وهو يترجم القرآن الكريم وإلا كما أقدم على تأكيد مفهوم غربي قديم رسخته الكنيسة، بأن الإسلام رســـالة خاصة بالعرب، وليست عامة خاتمة للرسائل السابقة لهـــــا.

وليست " جورج سيل " توقف عن هذا الحد لكنه عمد إلى التشويه المعيب عنـــدما واجهته النصوص الواضحة الدلالة فلم يجد حلا لذلك سوى تعمد التزوير والتشويه مع سبق الإصرار على فعلته عندما ترجم قوله تعالى: (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشـــيرا ونـــذيرا) هكذا " Prophet we have thee ather wise than in to all commen ".

---

1 - مصطفى نصر الحسلاني، الإستشراق السياسي في النصف الأول من القرن العشرين، دار إقرأ، 1986م، ص 88.

2 - م.ن، ص 89.

بمعنى " يا أيها الرسول إنا أرسلناك، أو ما أرسلناك إلا إلى العامة من النـــاس "Men" وهو يقصد بالعامة هنا "Commen Men" العوام من الناس أو السوقة والعبيد. فانظر مـــدى التحريف والتشويه الذي لم يكن عن سوء فهم الدلالة النص القرآني ولكنه يعكس المفهـــوم الثقافي للمترجم، والموروث الكامن عنده وعند أمثاله من المستشرقين الذي تصدوا لترجمـــة القرآن الكريم أو كتبوا عنه أبحاثهـــم.

كما أنه في سورة مريم: الآية: 20 من قوله تعالى: "ولم يمسسني بشر ولم أك بغيّـــا " يأتي بكلمة " Harlot " مرادفة لكلمة " بغيّا " في استعمال لكلمة في الإنجليزية مبتذلة جـــدا وتعنى فيما تعنى " العاهرة "[1] وهي ليست عن عدم دراية منه لما يجب أن تكون عليه اللفظة العربية في لغته الإنجليزية لكنه نزول مقصود ولولا قيوده الثقافية وموروثه المشوه لا تستعمل كلمة "Unchaste" كمعنى لكلمة " بغيا " ذات الإيحاء القرآني الخـــاص.

وكذلك ما فعله بالسورة نفسها الآية: 28 من قوله تعالى: "يا أخت هارون ما كان أبوك أمرأ سوء وما كانت أمك بغيا" إذا تعاصى "جورج سيل" عن التفريق بين كلمة " أخ " التي تعنى في العربية الأخ الشقيق، وتعنى فيما تعنى أيضا الانتماء، والعلاقة، والانتساب إلى فترجم هذه بما يتهم به اليهود "مريم العذراء" المنتمية إلى عائلة شريفة وهي عائلة " هارون "، يشده في ذلك الموروث الثقافي والتشويه المخطط فجاء بترجمة " أخ " على أنـــها شقيق حتى يمكن له أن يتهم دين الإسلام بالقصور وعدم الفهم حيث قال: " إن القرآن يخلط بين مريم التي هي أم المسيح، ومريم أخت هارون مما يعد مفارقة تاريخية مفرطة ... ذلـــك أن هنـــاك

---

1 - محمد صالح البنداق، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، دار الآفاق الجديدة، 1980م، ط أولى ص 127، 128 بتصرف.

حوالي ألف وثمان مئة (1800) سنة تفرق ما بين عمران، وهو أبو موسى، وبين عمران الذي هو أبو مريم العذراء ".[1]

ومما يدل أكثر على أن الموروث الثقافي كان متحكما في هؤلاء المترجمين للقرآن الكريم أن جورج سيل ذاته قد عمد إلى ترجمة قوله تعالى: " وجعلنا سراجا وهّاجا النبأ: 13 "هكذا[2] "Aburning Lamp" تاركا المعنى الصحيح وهو " الشمس " والتي كانت الدلالة واضحة فيها إلى دلالة أخرى مستعملا ما أملته عليه ثقافته وفكره المقيد مخالفا بذلك ما يمكن أن نترجم إليه هذه الآية ويعطى إيحاءها "And Placed the Sun Within Them ".

وكذلك التحريف الذي أجراه على قوله تعالى: "إلا حميما وغساقا" "النبأ: 25" التي ترجمها هكذا "Filthy Carruption" ما يعني أنه سائل بارد يؤدي إلى الشلل[3]، مخالفا بذلك المعنى الأصلي " القيح والصديد "، ولا أظن ذلك إلا من موروثه القديم عن القرآن ودلالات ألفاظه ومعانيه.

وما ترجمة ترجمته إلى العربية مرة أخرى واستخدامها من المبشرين البروتستانت إلا دليل آخر على أنها تسير وفق رؤي الكنيسة وأهدافها التي تسعى إلى ترسيخها في نفوس أتباعها ركود نشرها بين من لم يستطع أن يقرأ القرآن الكريم في لغته الأصلية، بل وحتى الذي يعرفون العربية و لم يستطيعوا الوصول إلى دلالاتها ومعانيها الصحيحة.

---

1 - محمد خليفة، الإستشراق والقرآن العظيم، دار الاعتصام، تر/مروان عبد الصبور شاهين (1994/1414)، ط أولى، ص 132.

2 - عبد الله حسين الصالح، جزء عم بين التفسير والترجمة، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، الأردن (غير منشورة) 1990م ص 207.

وكذلك قوله المباشر والذي لا يحتاج إلى تفسير عندما يقول: " أما أن محمدا كان في الحقيقة مؤلف القرآن والمخترع الرئيسي له فأمر لا يقبل الجدل "[1] فكيف يؤتمن مثل هـذا المترجم على كتاب الله ينقله إلى لغة قومه دون تشويه وتحريف وهو يحمل هذه الموروثـات القرون وسطية ؟!

ونسوق شهادة تزيد الرؤيا وضوحا لـ "مرجريت" التي أسلمت وسميت "مريم جميلة" إذ جاء عنها في معرض إسلامها "وفي إحدى الأمسيات بينما كانت أمي تستعد للذهاب إلى المكتبة العامة سألتني عن حاجتي إلى مطالعة أي كتاب فطلبت منها نسخة من القرآن الكريم، فعادت بعد ساعة ومعها نسخة من ترجمة معاني القرآن المبشر وعالم مسيحي عاش في القرن الثامن عشر وهو جورج سيل فلم أفهم منها إلا النزر اليسير تبعا للغتها الركيكة وإمتلائها بالتعليقات الكثيرة من تفسيري البيضاوي والزنخشري، المنتزعة من سياقها، وذلك بقصـد دحض النص القرآني من وجهة النظر المسيحية. وفي ذلك الحين كان عقلي الناقص النمـو يعتبر القرآن مجرد روايات مشوهة محرفة للقصص المعروفة في الإنجيـل"[2].

ففي هذه الشهادة القيمة ممن عاش ثقافة الغرب حول القرآن الكريم والإسلام، ثم فتح الله عليه آفاق الإيمان فآمن، تنجلي حقيقة هذه الترجمات التي غذتها الثقافـات والبيئـات الموجودة المستقاة من فعل تلك الترجمات اللاتينية للنص القرآني بشكل قوة أدى إلى تشـويه أفكار من اطلعوا عليها وتشبعوا بها فجاءت تراجمهم مقيدة بها سائرة في فكلها هذه نمـاذج فقط من ترجمة اشتهرت اشتهارا فاق كل الترجمات إلى اللغات الغربية الحديثة ومنها تولدت ترجمات حديثة امتدت على مساحة جغرافية غطت كامل النص " الأدبي الأمريكي" تقريبا،

---

1 - محمد عبد الله الشرقاقل، الإستشراق من الفكر العربي المعاصر، ص 88.

2 - عبد القهار داود الصافي، مصدر سابق، ص 647، نقلا عن " رجال ونساء أسلموا "، إعداد وترجمة: السيد عرفان كامل العشر، ص 47.

تلوث مفاهيم أهلها وتزرع الشك والخلل في كتاب الله القرآن الكريم بما تبثه من مفـــاهيم كانت الكنيسة قد غذت بها ثقافة العصور الوسطى عندما حرصت على القيام بأول ترجمـــة للقرآن الكريم الذي كانت تخشى سطوته وانتشاره بين أتباعها فواجهته بالتشويه والتغـــيير والتحريف سيرا على فعلته بعهديها القديم والجديد، وحرصت على أن ينتقل ذلك للأجيال اللاحقة لتتواصل مهمة التشويه فجاءت النتائج كما أرادت وتولي اللاحقون ما خططه لهـــم السابقون " يقول محمد أبو لبابة: إن أخطاء المترجمين الغربيين ومقدماتهم وتعليقاتهم على هذه الترجمات، إنما هي تجسيد حي لموقفهم المنحاز ضد القرآن ورسوله، فهم إما جهـــلا وإمـــا تحريفا يترجمون العبارة القرآنية بألفاظ وعبارات تنحط بالعبارة عن رتبتها البلاغية الإعجازية وتنزل لها إلى مستوى بشري عـــــادي"[1] .

وخلاصة القول قد كانت الترجمات مسؤولة عن غرس جرثومة العداء الديني والثقافي بين العرب المسلمين و الأوزبيين[2] .

---

1 - القرآن الكريم من المنظور الإستشراقي، دار النشر للجامعات، القاهرة، 2002م، ص 376.

2 - م.ن، ص 378.

مجازر الأمس واليوم
وحقوق الإنسان والشعوب في ظل العولمة[1]

الأستاذ الدكتور شريط الأمين

جامعة الأمير عبد القادر

تمهيـــــد

إن مجازر 8 ماي 1945 التي ارتكبها واقترفها الاستعمار الفرنسي بالعديد من المدن الجزائرية، تجعل الشعب الجزائري بصفة دائمة، أكثر وأقدر الشعوب على إدراك آلام ومآسي مثل هذه المجازر أينما ارتكبت وفي أي زمن حدث ذلك. ولا شك أن الإحساس بشدة الألم يزداد حدة ويفتح جرح الذاكرة على مصراعيه عندما يتعلق الأمر بالمجازر التي ارتكبت على مرأى ومسمع من العالم كله ضد الشعب الفلسطيني وضد الشعب العراقي حاليا، ولنا في مجزرة **جنين** الأخيرة ومجزرة **فلوجة** بالأمس، ما يدمي القلوب. ما الذي يمكن أن يجمع بين مجازر الأمس ومجازر اليوم؟ من وجهة نظر قانونية أو من مقاربة قانونية؟ هل يعني ذلك في الجوهر أن هناك تساؤل حول موقع حقوق الإنسان الجماعية، وبالتالي حقوق الشعوب (وحقوق الإنسان بصفة عامة) بين الأمس واليوم؟ سنحاول البحث عن إجابة من منطلق معاينة موضوعية لحقيقة تاريخية وهي أننا كنا بالأمس نعيش في ظل نظام قانوني دولي ثنائي القطب، وقد أصبحنا اليوم نعيش في ظل نظام قانوني وحيد القطب.

أولا: نظام قانوني دولي ثنائي القطب: حقوق وليدة التوازن: سنحاول أولا التطرق إلى المظاهر المشتركة للمجازر المذكورة من منطلق أنها اعتداء على حقوق الإنسان الجماعية

1- ألقي هذا البحث محاضرة في الملتقى الوطني حول مجازر 8 ماي 45 "بين الأمس اليوم" تنظيم جمعيـــة 8 ماي 45 بالمكتبة الوطنية في 2004/5/8.

والفردية المكرسة بموجب القانون الدولي ثم مقومات وأسس هذا القانون لنعرف هل تتطابق مع مفهوم العولمة ؟

أ/ المظاهر المشتركة

1- الملاحظ أن ما يجمع بينها لكونها مجازر ترتكب لقمع وطمس مطالب شعوبية مرتبطة بجملة من حقوق الإنسان الجماعية والفردية أساسها وقوامها **الحق في تقرير المصير**، أي الحق في الحرية والاستقلال وفي دولة ذات سيادة والحق في تسيير الشؤون الداخلية واختيار النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي والحق في العيش في كنف السلم والأمن ككل الشعوب الأخرى، والحق في التمتع بالثروات الطبيعية للبلد حسب حاجيات أبنائه ومصالحه، وبالتالي الحق في التنمية والحق في التطور العلمي والتكنولوجي إلى غير ذلك من الحقوق الجماعية والفردية.

كل هذه الحقوق مكرسة بقواعد قانونية دولية آمرة تجد أساسها سواء في ميثاق منظمة الأمم المتحدة ومواثيق المنظمات الدولية التابعة لها أوالقارية أو الجهوية، وكذلك المعاهدات والاتفاقيات الدولية التي لا حصر لها، إضافة إلى قرارات وتوصيات أجهزة الأمم المتحدة، إلى جانب تكريسها عرفيا وقضائيا مما يجعلها، كما أسلفنا، قواعد آمرة (jus cogens) بإجماع الباحثين المهتمين في مجال القانون الدولي.

2- يجمع بينها أيضا أن هذه المجازر توصف بكونها جرائم ضد الإنسانية (Crimes contre l humanité) ومنها ما هو جرائم ضد السلم (crimes contre la paix) وجرائم عدوان (crimes d' agression) وجرائم إبادة (Génocide) إضافة إلى ما تغطيه هذه الجرائم الكبرى من جرائم حرب أخرى (crimes de guerre) ضد المساجين و الأسرى والجرحى والقتلى والمدنيين وغير ذلك.

كل هذه المجازر، سواء تلك التي حدثت في 8 ماي 1945 بالجزائر أو التي تحدث باستمرار في فلسطين وحاليا بالعراق، تدخل تحت الأوصاف والتعاريف القانونية للجرائم

المذكورة حسبما حددتها النصوص الدولية المتعلقة بها، ومنها بالخصوص اتفاقية لندن ليوم 1945/8/8 التي أنشأت محكمة نورنبورغ وكذلك النظام الأساسي لمحكمة نورنبورغ نفسه، ثم الاتفاقية الدولية للوقاية من جريمة الإبادة وقمعها[1] الموضوعة في 1948/12/9 وكذلك لائحة الجمعية العامة للأمم المتحدة حول تعريف العدوان رقم 3314 (الدورة 29) الصادرة في 1974/12/14 وكذلك النظامين الأساسيين للمحكمة الدولية ليوغوسلافيا سابقا والمحكمة الدولية لرواندا وأخيرا النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية الموضوع في 1998/07/17 بروما.

وحتى وإن كانت النصوص القانونية المذكورة قد ظهرت بعد مجازر 45/5/8، فإن مفهوم الجرائم ضد الإنسانية والجرائم ضد السلم وجرائم الحرب، قد ظهر أثناء الحرب العالمية الثانية في أكتوبر 1942 بموجب اتفاقية تعرف باسم تصريح سان جامس[2] ، أي قبل أحداث ماي

1- هذه الاتفاقية صادقت عليها، إلى غاية 1999، 128 دولة وقد حددت في مادتها الثانية جريمة الإبادة الجماعية بأنها تتمثل في قتل أعضاء من جماعة أو مجموعة بشرية ما والمساس الخطير بالسلامة الجسدية والفكرية لأعضاء تلك الجماعة ووضعهم في ظروف تؤدي إلى هلاكهم الكلي أو الجزئي.

في حين تعتبر جرائم الحرب هي تلك المترتبة على مخالفة القوانين والأعراف الدولية التي تحكم حالة الحرب.

أما الجرائم ضد الإنسانية فهي كل الأفعال غير الإنسانية مثل القتل والإبادة والاستعباد والنقل الجماعي للسكان والسجن والتعذيب والتي ترتكب في إطار عدوان شامل أو منظم ضد سكان مدنيين في أية ظروف كانت سواء في حالة حرب أو خارج حالة الحرب، وهي تتميز بعدم التقادم وبرجعية النصوص المتعلقة بها..

2- أنظر حول ذلك: Déclaration de st – jams

وديباجة الاتفاقية المذكورة: www. droitshumains: org / justice // 10. conv. genoc//htt:

اتفاقية وقعت بين 17 دولة في أكتوبر 1942 من دول الحلف وكرس مرة أخرى في اتفاقية لندن سنة 1945 وفي مجموعة من توصيات الجمعية العامة للأمم المتحدة الصادر خلال 1946 و 1947 التي تعتبر مبادئ محكمة نورنبورغ من مبادئ القانون الدولي طبقا لميثاق الأمم المتحدة.

45 علما أن النصوص المذكورة ذات أثر رجعي، مع التوضيح أن القرارات الصادرة عن الأمم المتحدة خاصة مع بداية الستينات والمرتبطة بحق الشعوب في تقرير المصير، تعتبر الاحتلال الاستعماري عدوانا أجنبيا وحروب تصفية الاستعمار حروبا دولية، الشيء الذي كرسته اتفاقيات دولية بوضوح[1].

3- هذا ما يؤدي بنا إلى مظهر آخر يجمع بين هذه الجرائم أو المجازر، وهي كونها وقعت وتقع في ظل احتلال أجنبي ذو طبيعة استعمارية. إذا كانت هذه المسألة واضحة ومؤكدة بخصوص مجازر 8 /45/5 بالجزائر وتلك المتعلقة بفلسطين، فإن التساؤل قد يطرح بخصوص طبيعة الاحتلال الأمريكي للعراق.

الحقيقة أنه لا فرق بين مجازر الأمس ومجازر اليوم لا من حيث الطبيعة والجوهر ولا من حيث الأسباب والأهداف والآثار، ولا من حيث نوعية الاحتلال الأجنبي نفسه، ربما الفرق الجوهري والأساسي الجدير بالاهتمام هو أننا ننظر إلى مختلف المجازر والجرائم، وحقوق الإنسان والشعوب عموما ونحللها من خلال نظام قانوني دولي يبدو أنه في طريق الزوال، في حين أن هناك نظام قانوني دولي جديد مرافق لما يسمى بالعولمة، وهو إحدى مستلزماتها الحتمية، والذي تعمل الولايات المتحدة الأمريكية على إرسائه وهو الذي تقع في ظله مجازر اليوم وخاصة في العراق.

ب/ مقومات النظام القانوني الدولي: إن النظام القانوني الدولي السائد قد أرسى كما هو معلوم بعد الحربين العالميتين (الثانية خصوصا) إذ بعد الكارثتين العالميتين اتجه العالم بقناعة عميقة إلى منع الحروب وإقرار السلم والأمن في العلاقات الدولية وتكريس الحقوق والحريات الفردية والجماعية وقد تم إنشاء شبكة واسعة من المؤسسات لتنظيم العلاقات الدولية، أهمها منظمة الأمم المتحدة ومنظماتها المتخصصة، وبذلك انتقل المجتمع الدولي إلى ما يسمى بعصر

1- من ذلك مثلا، البروتوكول الإضافي الأول لاتفاقيات جنيف الموقع في 1977/6/8، الذي يعتبر حروب أو مكافحة الاستعمار حروبا دولية

التنظيم المتعدد الأطراف. في هذا الإطار تم تكريس وترسيخ وتوسيع المبادئ الكلاسيكية للقانون الدولي هي مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية ومبدأ عدم استعمال القوة، بل تحريم الحرب، ومبدأ التسوية السلمية للمنازعات الدولية، ومبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها بكافة مظاهره وترقية حقوق وحريات الإنسان...الخ.

وقد أدى نظام القطبين و التوازن بينهما إلى نوع من الفعلية والفعالية لتلك المبادئ والاحترام النسبي لها، خاصة مع العمل بقاعدة المعاملة بالمثل (règle de la réprocité) في ظل هذا التوازن بين القطبين نشطت حركة تصفية الاستعمار وظهرت كتلة ثالثة في العلاقات الدولية هي كتلة العالم الثالث التي تم التعبير عنها مؤسساتيا من خلال حركة عدم الانحياز ثم مجموعة الـ 77 والتي عملت بدورها على إرساء مبادئ قانونية دولية جديدة منها الحق في التنمية والحق في السيادة الدائمة على الثروات الطبيعية وتفصيل حق الشعوب في تقرير المصير إلى جملة من الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ووضع ميثاق حقوق وواجبات الدول الاقتصادية ووضع قانون الاستغلال المشترك للبحار..الخ[1].

لكن بعد سقوط الكتلة الاشتراكية وخاصة الاتحاد السوفيتي، وبعد حرب الخليج الأولى سنة 1991، انتهى نظام القطبين مما أدى إلى زوال العالم الثالث ككتلة مؤثرة في العلاقات الدولية وزوال مبدأ التوازن وحل محله نظام عالمي جديد يتميز بعدة خصائص كبرى أهمها:

أ- **هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية بشكل حصري اقتصاديا وسياسيا وثقافيا** وخاصة عسكريا وتكنولوجيا وبالتالي قيام العلاقات الدولية على واحدية القطب.

---

1 - Voir LAGHMANI SLIM: « Faut – il rivre du droit international ou le pleurer ? » - in: Actualité et D. 1. (revue) 2/2003 - Site: http: // www. ridi. org / adi

أنظر حول هذا المفهوم وتطوره في الولايات المتحدة:

Le Monde Diplomatique – cahier documentaire sur le golf: « l'empire contre l'IRAK » l'article de PHILIPS GOLUB: les tentations unilatérales des U. S. A: rêves d'empire de l'administration Américaine

Juillet 2001 - http: // www. monde diplomatique . FR / 2001 / 07

ب- **فرض " العولمة " وبالتالي التسيير الليبرالي للاقتصاد العالمي** على كل العالم مصحوبة بفرض **القيم الحضارية والثقافية الغربية ذات الخلفية اليهودية المسيحية** على الجميع، باعتبارها ثقافة كونية.

يتضح من ذلك حجم الآثار والانعكاسات السلبية الكارثية على حريات وحقوق الإنسان الفردية والجماعية وحقوق الشعوب بصفة عامة، ويتضح هذا الوضع أكثر بالتطرق إلى مفهوم العولمة الذي شاع استعماله لوصف كل هذا التحول بكافة محاوره وغاياته.

ج/ مفهوم العولمـــة أوالطريق إلى روما: ظهر المصطلح نفسه على إثر انهيار الاتحاد السوفياتي وسقوط جدار برلين واستعمل في عهد الرئيس كلينتون الذي كانت فكرته الأساسية والمحورية تتمثل في أنه بعد أكثر من 40 سنة من " **التجند العسكري** " للأمة الأمريكية في مواجهة القطب الشيوعي، فإنه قد آن الأوان للولايات المتحدة أن تتحول إلى "**التجند الاقتصادي** " أي تغليب البعد الاقتصادي في العلاقات الدولية وبالتالي إرساء "**ديبلوماسية اقتصادية وتعاون متعدد الأطراف** " الشيء الذي يستدعي الانتقال من حالة "**دولة الأمن القومي** "إلى حالة" **دولة العولمة الاقتصادية**" (Globalisation)، وهذا باستثمار الانفتاح الاقتصادي للصين وآسيا الجنوبية وأوروبا الشرقية وثروات العالم العربي[1]

كانت العولمة تعني هنا، سيادة علاقات دولية متعددة الأطراف مبنية على التعاون والتبادل الحر في كنف القانون الدولي القائم.

يمكن القول أن العالم أجمع قد رحب بهذه "العولمة الكلينتونية" لما فيها من جوانب إيجابية للجميع، لكنها لم تكن محل رضا قطاعات هامة في الولايات المتحدة الأمريكية نفسها إذ أنها

1- أنظر حول هذا المفهوم وتطوره في الولايات المتحدة:

Le Monde Diplomatique – cahier documentaire sur le golf: « l'empire contre l'IRAK » l'article de PHILIPS GOLUB: les tentations unilatérales des U. S. A: rêves d'empire de l'administration Américaine
Juillet 2001 - http: // www. monde diplomatique . FR / 2001 / 07

تؤدي إلى تهميش المركب العسكري – الصناعي- البترولي وبالتالي تهميش البنتاغون باعتباره المؤسسة المعبرة عن المركب المذكور، لذا وصفت عولمة كلينتون بأنها تحول الجيش الأمريكي إلى عمال اجتماعيين وتؤدي إلى تعطيله في حين يعتبر القوة العسكرية الأمريكية الوحيدة من نوعها في العالم، ولم يسبق لها مثيل في التاريخ، وهذا الجيش عبارة عن شبكة عنكبوتية كثيفة تحيط بالعالم كله، وهو وجده الذي يسمح للولايات المتحدة بأن تكون " روما العصور الحديثة ".

لذا جيء " بجورج بوش " الذي أعاد برنامج التطور التكنولوجي للجيش وخاصة في المجال الفضائي، وأسس سياسته على نظرية " الأمن القومي " باعتبار أن الولايات المتحدة تتهددها أخطار جديدة خاصة بعد الضربات الإرهابية التي تلقتها في الصومال وبعض الأماكن الأخرى، وشيئا فشيئا برزت معالم إيديولوجيا جديدة مفادها أن العالم بعد أن كان مقسما خلال الحرب الباردة بين " **عالم حر** " و " **عالم شيوعي** " أصبح اليوم مقسما إلى "**عالم متحضر** " و" **عالم إرهابي** " وقد أوضح أحد منظري هذه الإيديولوجيا الأمريكي (samuel Huntington) أن العدو الرئيسي للغرب في القرن 21 هو **الإسلام** (أي دول العالم العربي حسب توضيح Robert Charvin) والصين الشعبية في حدود أقل[1].

بذلك تغير مفهوم العولمة فأصبحت تعني أن القوة العسكرية والتكنولوجية الجبارة للولايات المتحدة تعطي لها **الحق الشرعي في السيطرة والتحكم في العلاقات الدولية بصفة انفرادية**، أي وحيدة القطب في المجال الاقتصادي وكذلك الثقافي والسياسي أيضا وأن الأمن القومي الأمريكي، يمتد إلى أية نقطة في العالم تتواجد فيها مصالح الولايات المتحدة الأمريكية مهما كان حجمها.

1 - ROBERT CHARVIN: « le processus de mondialisation - impact juridique et politique » in: htt: // www . i. p. o. org / charvin

وطبقا للمبدأ السياسي الذي عبر عنه جورج بوش بعد أحداث 11 سبتمبر، " وهو من ليس معنا، فهو ضدنا " ومن حقنا إعلان الحرب عليه، فإن العولمة تعني باختصار: الإمبريالية الأمريكية عن طريق العنف وهي نزعة إمبراطورية متقدمة غايتها فرض نظرة الولايات المتحدة وثقافتها على العالم ولو بالقوة[1]، لذا يعرفها البعض الآخر أنها ظاهرة إيديولوجية في خدمة الاستغلال[2]. وهذا بسبب أن لها مرجعيات إيديولوجية ذات أصولية مسيحية (ويهودية) مرتبطة جدا باللوبيات الصناعية العسكرية البترولية من جهة، ولكون الاقتصاد الأمريكي في حالة انهيار، إذ تبلغ المديونية الأمريكية حوالي 5000 مليار دولار وهو أكثر من ضعف مديونية بلدان العالم الثالث مجتمعة وهذا ما يدفعها إلى حتمية نهب ثروات بلدان أخرى عن طريق القوة[3]، وهذا ما يحدث في العراق.

هذا المنطق الإمبراطوري الأمريكي هو الذي يفسر كراهية ورفض الولايات المتحدة للقانون الدولي، ذلك أن الشرعية الدولية تقيدها وتعيقها ومن ثم فهي تنكر فائدة ومحتوى هذه الشرعية، الشيء الذي يجعلها تسلك ممارسة تتميز برفض القانون الدولي العمل على إرساء نظام قانوني جديد.

ثانيا: **نظام قانوني عالمي وحيد القطب: حقوق الأقوى المتحضر**: هناك كما أسلفنا، رفض للقانون الدولي وخاصة لأهم الاتفاقيات و المعاهدات المتعلقة بحقوق الإنسان (أولا) وهناك، في محل ذلك، فرض لقانون جديد ذو طبيعة داخلية (ثانيا) ولدينا في حالة العراق أقصى ما يمكن أن تبلغه وضعية حقوق الإنسان والشعوب في ظل العولمة (ثالثا).

---

1 - LAGHMANI SLIM: « du droit international au droit impérial ? – réflexions sur la guerre contre l'IRAK » in: Actualité et droit international – Avril 2003 - Site deja cité

2- ROBERT CHARVIN: le processus – op. cit.

3 - ROBERT CHARVIN: la guerre Auglo – Américaine contre l'IRAK et le droit international: « Apocalypse LAW » in: Actualité et droit international – Avril 2003-site deja cité

أ/ رفض القانون الدولي الحالي: لقد صرح جون بولتون (John Bolton) مساعد كاتب الدولة للشؤون الخارجية (Colin Pawel) " **أن القانون الدولي غير موجود**" أي أن الولايات المتحدة الأمريكية لا يمكن أن يحد سيادتها القانون الدولي.

يتجلى ذلك علميا فيما يلي[1]:

1- رفض العهد الدولي المتعلق بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لسنة 1966 والذي دخل حيز النفاذ سنة 1979.

2- رفض البروتوكولين المتعلقين بالحقوق الدينية والسياسية.

3- رفض الاتفاقية الدولية لحقوق الطفل.

4- رفض بروتوكول كيوتو حول التغيرات المناخية وحماية البيئة.

5- رفض الاتفاقية الدولية لقانون البحار وهي التي تكرس جملة من الحقوق الاقتصادية للشعوب المختلفة في أعالي البحار باعتبارها تراث مشترك للإنسانية جمعاء.

6- رفض المعاهدات الدولية لمنع التجارب النووية والألغام المضادة للأشخاص.

7- رفض اتفاقية روما لإنشاء المحكمة الجنائية الدولية لسنة 1998.

8- رفض البروتوكول الأول والثاني الإضافيين لمعاهدات جنيف لسنة 1949 حول حماية ضحايا النزاعات المسلحة الدولية (الأول) وحماية ضحايا النزاعات المسلحة غير الدولية (الثاني)

9- رفض نظام حل الخلافات في إطار المنظمة العالمية للتجارة عندما يتعلق الأمر بها.

كل هذه النصوص وغيرها، والتي تشكل محتوى القانون الدولي، والتي تتعلق كما هو ملاحظ بحقوق الإنسان الفردية والجماعية أساسا، ترى فيها الولايات المتحدة عوائق أمام نزعتها الإمبراطورية والإمبريالية، وهي لا تكتفي برفضها وعدم قبولها، بل تذهب إلى ابعد

1 -Voir ce sujet ROBERT CHARVIN: la guerre Auglo- Américaine op. cité. et LAGHMANI SLIM du droit international au droit impérial. op. cit.
- Voir aussi SARAH PELLET: de la raison du plus fort ou comment les états – unis ont (re) inventé le D. et leur droit constitutionnel - in: Actualité et droit international – Juin 2002 – site deja cité.

من ذلك، برفض مبادئ قانونية أساسية تشكل العمود الفقري للقانون الدولي صادقت عليها وشاركت في وضعها وراحت تخالفها وتخرقها عنوة وتضع عوضا عنها قواعد قانونية داخلية تطبقها في العلاقات الدولية انطلاقا من فكرة مفادها أن القانون الدولي هو مجرد امتداد أو فرع من فروع قانونها الداخلي، وفي هذا الإطار فإنها تجر الأمم المتحدة نفسها إلى مشرعة هذا السلوك:

ب/ وضع نظام قانوني عالمي جديد: من المبادئ والقواعد التي تعترف بها وتخالفها ما يلي[1]:

1- **مبدأ سيادة الدول** وحقها في تصريف شؤونها الداخلية ومن حق الشعوب في تقرير مصيرها سياسيا واقتصاديا وثقافيا واجتماعيا، علما أن الأمم المتحدة اعتبرت منذ 1966 في جملة من اللوائح الصادرة عن الجمعية العامة أن خرق هذه الحقوق يشكل جرائم ضد الإنسانية[2]

2- **مبدأ عدم استعمال** القوة في العلاقات الدولية الشيء الذي يؤدي إلى عدم الاعتراف بمسؤولية مجلس الأمن الحصرية في مجال حفظ الأمن والسلم الدوليين، ومن ثم خرق أحكام وميثاق الأمم المتحدة نفسه.

3- **مبدأ عدم التدخل** في الشؤون الداخلية، وذلك باستحداث مبدأ الحق في التدخل لأسباب إنسانية منذ 1991 بمناسبة حرب الخليج الأولى، وهو بالإضافة إلى أنه يؤدي إلى إلغاء الحق في السيادة، فإنه غير مبني على القانون وعلى حقوق الإنسان ولكن على القوة وعلى مصلحة الدول التي تستطيع ممارسة التدخل.

إلى جانب ذلك، فقد أدى الحق في التدخل إلى "**عولمة اللا أمن**"[1] وإلى فرض المنظور الغربي لفكرة " الإنسانية ".

---

1 - ibid – voir aussi ROBERT CHARVIN: le processus op cite.
- CHARLES PHILIPPE DAVID « la mondialisation de la sécurité: espoir ou leurre ? – in: Actualité et droit international / Décembre 2001 – site deja cite

2- اللوائح رقم 2114 (2) ليوم 1966/12/12 ورقم 2201 (21) ليوم 1966/12/16

4- مبدأ مساواة الدول، يتضح ذلك مما سبق عرضه ولكن أيضا من منع الدول غير الحليفة من التطور التكنولوجي في مجال التسلح بحجة أن بعض الشعوب ليست بالغة وهي خطيرة وأن الأمم المتحضرة من حقها نزع أسلحتها (العراق، ليبيا، إيران، كوريا).

5- القانون الدولي الإنساني المتضمن في اتفاقيات جنيف الأربع لسنة 1949 وقد شاركت في وضعها بقوة، خاصة الاتفاقية الثالثة المتعلقة بمعاملة أسرى الحرب، حيث لم تعترف بهذه الصفة لمساجين الحرب العدوانية التي تشنها على أفغانستان والتي ارتكبت فيها جملة من المجازر والجرائم ضد السلم والإنسانية وجرائم الحرب، **وهم مساجين غونتانامو** (GUANTANAMO)[2]، بل الأكثر من ذلك، فإنها لا تعترف لهم بأية صفة حتى بموجب قانونها الداخلي، إذ يوجدون في حالة **اللا قانون تماما**، كما يلاحظ عدم احترامها لهذه الاتفاقيات بخصوص المساجين العراقيين وبهذا الصدد فإن الولايات المتحدة لم تخالف اتفاقيات جنيف المذكورة فقط، ولكن اتفاقية منع التعذيب الذي تمارسه سواء بسجن غونتانامو أو سجن أبي غريب بالعراق، وهي الاتفاقية الدولية التي عملت هي نفسها على وضعها في سنة 1948.

6- استعمال الولايات المتحدة الأمريكية لأسلحة محرمة وممنوعة دوليا مثل القنابل الانشطارية واليورانيوم المخفف وذلك في حربي الخليج الأولى والثانية.

القوانين الداخلية ذات الأثر العالمي: إضافة إلى ما ترفضه الولايات المتحدة الأمريكية من نصوص دولية وما تخرقه وتخالفه كما رأينا، فإنها شرعت في سن قوانين داخلية بهدف تطبيقها على المستوى الدولي وبالتالي إلزام الدول الأخرى والأفراد باحترامها وتطبيقها، ومن الأمثلة على ذلك[3]:

---

1 - CHARLES PHILIPPE DAVID – op. cit – voir aussi: PAUL -MARIE DE LA GORGE: « les dynamiques du désordre mondial: ce dangereux concept de la guerre préventive » in: le Monde Diplomatique. sept. 2002

2 - SARAH PELLET: de la raison du plus fort. . op. cit2.

3 -Voir les articles cites de ROBERT CHARVIN et LAGHMANI SLIM.

1- منع القضاء الدولي وخاصة المحكمة الجنائية الدولية من محاكمة المواطنين الأمريكيين في حالة ارتكابهم لأية جرائم في أية دولة، وبذلك يتمتعون بحصانة دولية تامة، وهذا بموجب قانون داخلي صادقت عليه غرفة النواب في 8 ماي 2001.

2- قانون صادر في سنة 2002 يعطي السلطة المطلقة لرئيس الولايات المتحدة لتحرير أي عضو من أعضاء القوات المسلحة الأمريكية قد يعرض على المحكمة الجنائية الدولية ولو باستعمال القوة.

3- قانون تحرير العراق (IRAK libération act) الصادر في أكتوبر 1998 بموجبه يأذن الكونغرس للرئيس الأمريكي باستعمال القوة ضد العراق دون حاجة إلى موافقة مجلس الأمن.

4- قانون صادر في سنة 2002 يسمح بمعاقبة سوريا إن هي لم تمتثل لإرادة الولايات المتحدة، وهو موجود لكنه مؤجل التطبيق.

5- صادق الكونغرس أيضا وخلال سنة 1990 على قانون لحماية حرية الديانة والعبادة في كل أنحاء العالم وقد حاولت تطبيقه على فرنسا وألمانيا بخصوص الطوائف(les sectes) التي توجد مقراتها الرئيسية في الولايات المتحدة وهي الطوائف التي تدعو إلى قيم وأفكار لصالح العولمة واللوبيات الاقتصادية الأمريكية.

6- لكن من أهم القوانين الداخلية الأمريكية التي أثارت ضجة في العالم وخاصة أوروبا هناك قانون هلمس وبورتون(Helms - Burton) الصادر في 1996/03/12 وقانون أماتو- كيندي (Amato - Kenedy) الصادر في 1996/8/8 وهما يعملان على فرض العولمة الاقتصادية بمعاقبة الأجانب والشركات الأجنبية في حالة ارتكاب مخالفات في أي مكان من

-Voir sur ces lois BRIGITE STERN: vers la mondialisation juridique ? - in A. G. D. I. P. – 1996.

-MIREILLE-DELMAS MARTY: « pour un nouvel ordre mondial »-in label France (revue) Janvier 2000 – N -38.

العالم لقوانينها في المجال الاقتصادي وخاصة في حالة الحصار الذي تضربه على دولة ما مثل ليبيا وإيران وكوبا...الخ[1].

هذه القوانين بالذات جعلت بعض الباحثين يرون أن الولايات المتحدة الأمريكية قد تحولت إلى **مشرع كوني** بإرادتها المنفردة[2] ذلك أن تصدير القانون الداخلي وفرضه على دول أخرى ومواطنيها في شكل تقنينات في اليد (على شكل مصانع مفاتيح في اليد) يؤدي إلى فرض نمط للثقافة والاقتصاد وبالتالي إلى تنظيم إجماعي على الدول الأخرى، الشيء الذي تعتبره الدول الأوروبية وضعا استعماريا حديثا[3]. (Globalization - Poste modern colonialisme)[4] يعدم من الأساس فكرة حقوق الإنسان وحقوق الشعوب والحريات الفردية. . . الخ.

وإذا كان مثل هذا الوضع في المجال الاقتصادي، يعتبره الأوروبيون **استعمارا**، فكيف يمكن إذن وصف، ليس فقط تصدير الولايات المتحدة الأمريكية لقانونها ونظامها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للعراق عنوة، بل تواجدها العسكري والمدني فيه عن طريق الاحتلال والاستغلال المباشر لثرواته الطبيعية؟ أليست هذه جرائم ضد الإنسانية طبقا للوائح الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 2114[5] و 2202 الصادرة في ديسمبر 1966.

إن مثل هذا الإلغاء والرفض للقانون الدولي وتعويضه بقانون " أمريكي " جديد من أسبابه أن مبادئ وقواعد القانون الدولي المتعلقة بالحقوق والحريات الفردية والجماعية

---

1 -Voir sur ces lois BRIGITE STERN: vers la mondialisation juridique ? - in A. G. D. I. P. – 1996.
-MIREILLE–DELMAS MARTY: « pour un nouvel ordre mondial »-in label France (revue) Janvier 2000 – N -38.
2 - ROBERT CHARVIN: le processus … op. cit .

3 -SUSAN SILBEY: « globalization – post-modern colonialism and the possibilities of justice" – in "law and society review – 199977" cite par MIREILLE-DELMAS - op. cit2
4 - Ibid
5 - Ibid – voir aussi du même auteur: la guerre Auglo- Américaine – op. cit2

للإنسان سواء السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية مثل مبدأ السيادة بكافة مظاهره والحق في التنمية.. الخ تشكل عوائق كبرى معرقلة للشركات عبر الوطنية وللشركات المالية، لذا فإن العولمة تؤدي بصفة فعلية إلى انحلال وذوبان هذه المبادئ وغيرها، وخاصة مبدأ السيادة الذي يعتبر نواة وعصب القانون الدولي والجذع المشترك لكافة حقوق الإنسان، إذ لا يتصور تمتع الإنسان بحقوق وحريات ما، في ظل مجتمع لا يتمتع بالسيادة في تصريف كافة شؤونه وفي دولة مستقلة.

إن حرية تنقل رؤوس الأموال وحرية الاستثمار تتطلب القضاء على الحدود الجمركية وعدم تدخل الدولة في النشاطات الاقتصادية على إقليمها، وبالتالي طمس الحدود السياسية نفسها، وهكذا يحل محل القانون الدولي، قانون آخر، يسميه البعض بقانون الأعمال عبر الوطنية (droit des affaires transnationales) الذي تضعه عمليا الشركات الكبرى (الأمريكية طبعا) وتحرس على تطبيقه وحل منازعاته، المؤسسات المالية والتجارية مثل المنظمة العالمية للتجارة (OMC) والصندوق الدولي للنقد (FMI) والبنك العالمي (BM).

وفي جميع الحالات، فإن العولمة التي تكاد تكون واقع اقتصادي ملموس، وبفعل ما تستلزمه من ترتيبات قانونية داخلية مفروضة من طرف المنظمة العالمية للتجارة على مستوى كل دولة تحت اسم "إعادة الهيكلة " أدت إلى قناعة كبيرة لدى رجال القانون المتخصصين في البلدان الغربية بحتمية الذهاب نحو " نظام قانوني عالمي "، وهذا النظام الجديد ليس هو القانون الدولي المعروف، لأن القانون الدولي هو **قانون ما بين الدول** (DROIT- INTER - ETATIQUE) ولكنه نظام قانوني لدولة فوق الدول (droit super– étatique)، وفي هذا السياق، يرى الكثير من الكتاب الغربيين أنفسهم، أن حقوق الإنسان تستعمل من طرف الولايات المتحدة الأمريكية كإيديولوجية جامعة لخرق حقوق الإنسان نفسها ذلك أنها لا تقصد بحقوق الإنسان سوى الحقوق السياسية والمدنية فقط أما حقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية فهي مغفلة أو هي بالأحرى ضحية حقوق الإنسان الأولى (أي السياسية

والمدنية) وحتى هذه الأخيرة، فإنه منظور إليها بالمنظار الأمريكي، فهي تقدر الدول بدرجة تخليها عن سيادتها السياسية والثقافية والاجتماعية أمام الشركات الأمريكية، وكل دولة في الجنوب خاصة، تحاول أن تقاوم أو تتجرأ على رفض النظام الذي يفرض عليها، تصبح محل تهم مختلفة، ثم حظر وحصار ثم تستعمل كل الوسائل لتحطيمها بما في ذلك اللجوء إلى العدوان العسكري ضدها مثلما حدث في العراق وقبل ذلك ليبيا والصومال والسودان والعديد من البلدان الأخرى.

إن العولمة بهذه الكيفية، وعن طريق العصا لمن عصا، تحول معظم بلدان الجنوب إلى مجرد أجهزة تنفيذية للمؤسسات المالية الدولية التابعة فعليا للولايات المتحدة الأمريكية، هذا من ناحية اقتصادية وتجارية، أما من ناحية سياسية فهناك عودة إلى أشكال الاستعمار التقليدي مثل الحماية والانتداب والوصاية مثلما يتضح من حالة الكوسوفو وأفغانستان والعراق وبالتالي زوال حق الشعوب في تقرير المصير وما يترتب عنه من حقوق فردية وجماعية أخرى

ج/ حالـــة العـــراق: يمكن اعتبار حالة العراق أحسن مثل تطبيقي لأقصى ما يمكن أن تبلغه العولمة في رفض القانون الدولي المتعارف عليه ورفض حقوق الإنسان الفردية والجماعية المختلفة التي تعيق اللوبيات والشركات الكبرى وفرض بديل عن كل ذلك وهو القانون العالمي الجديد أو بالأحرى القانون الأمريكي.

فالعدوان ضد العراق كان مبرمجا قبل 2001/9/11 لكنه لم يتم بسبب الظروف المحيطة بانتخاب جورج بوش حسب البعض لكنه بعد أحداث 01/9/11 أصبح ممكنا ومقبولا وكانت هذه الذريعة، هدية من السماء.

ما يدلل على ذلك، أن فكرة ضرورة فرض الولايات المتحدة لسيطرتها المباشرة على الثروات البترولية في المنطقة، كانت موجودة في وثيقة موضوعة في سبتمبر 2000 من طرف قادة الإدارة الأمريكية الحالية قبل وصولهم إلى السلطة[1] .

1 - Voir le dossier du « le Monde Diplomatique » l'empir contre L'IRAK-op. cit

في سبتمبر 2002 قدم جورج بوش وثيقة تسمى " باستراتيجية الأمن القومي للولايات المتحدة " تضمنت بصفة أساسية ولأول مرة مفهوم "الحرب الوقائية " أو " الدفاع الشرعي الوقائي "وأن القانون هو ما تحدده مصالح الولايات المتحدة، وأن الثروات البترولية لمنطقة الشرق تندرج ضمن الأمن القومي الأمريكي وأن العالم مقسم إلى عالم متحضر وعالم "إرهابي"[1] .

أهم ما يلفت الانتباه فيما ذكر، هو فكرة الحق في الدفاع الشرعي الوقائي الذي استندت إليه الولايات المتحدة في ضرب العراق.

هذه الفكرة ذات أصل تاريخي إسرائيلي نظريا وتطبيقيا بحجة الأمن الوطني، وقد طبقتها بضرب المحرك النووي العراقي سنة 1981 على أساس أن أحسن وسيلة للدفاع هي الهجوم ولازالت تطبقها في فلسطين.

كل هذه الأفكار كررها بوش في جملة من الخطب خلال شهر أفريل 2002، تمهيدا للعدوان على العراق وتشجيعا للمجازر التي كان يرتكبها شارون في تلك الأثناء بالمدن الفلسطينية وخاصة بجنين، إذ مما قاله في خطاب يوم 2002/4/4 " منذ أحداث 11 سبتمبر، أسعى لتبليغ هذه الرسالة: على كل العالم أن يختار: إما أنهم مع العالم المتحضر وإما أنهم مع الإرهاب، على الجميع في الشرق الأوسط أن يختاروا وأن يعملوا بطريقة واضحة في القول وفي الفعل ضد الإرهاب "... " من حق إسرائيل أن تفعل ما تفعله من أجل حماية مواطنيها من الإرهاب، فهي مضطرة أن تضرب بقوة شبكات الإرهاب"[2]

إن استناد الولايات المتحدة إلى فكرة الدفاع الشرعي الوقائي، أي حتى في حالة عدم وجود عدوان عليها، عملا بأحكام المادة 51 من ميثاق الأمم المتحدة حسب زعمها ،يشكل

---

1 - GEOFFREY ARONSON: la Palestine à feu et à sang au proche orient les partis pris de la maison blanche – in « le Monde Diplomatique » Mai 2002

2 - Ibid

ضربة قاضية للقانون الدولي، ذلك أنه بالإضافة إلى عدم توفر شروط تطبيق المادة 51 من الميثاق كما يبين ذلك الأستاذ أحمد محيو[1] إذ لابد من قراءتها ضمن أحكام المواد 46و47 التي تنص أن العمليات العسكرية تتم تحت قيادة خاضعة لمجلس الأمن وتحت إشرافه وبإذن مسبق منه، بل أنه بالرجوع إلى اللائحة رقم 3114 ليوم 1974/12/14 الصادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة فإن "جريمة العدوان هي استعمال القوة المسلحة من طرف دولة ضد السيادة والوحدة الترابية أو الاستقلال السياسي لدولة أخرى أو بكل وسيلة أخرى مناقضة " لميثاق الأمم المتحدة"، "وان الدفاع الشرعي هو رد الفعل الآني على عدوان في حالة وقوع " وبالنظر إلى أن العراق لم يعتد على الولايات المتحدة ولا على أية دولة أخرى، فإن الاعتداء عليه عسكريا لا يشكل دفاعا شرعيا على النفس، بل جريمة عدوان بمفهوم اللائحة 3314 المذكورة وطبقا أيضا للنظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، وطبقا أيضا للاجتهاد القضائي الدولي، إذ حددت محكمة العدل الدولية مرارا مفهوم الدفاع الشرعي في عدة قضايا منها قضية نيكاراغوا (1986) وقضية عدم شرعية استعمال السلاح النووي (1996) وقضية المسطحات البترولية (2003)[2]. إضافة إلى أن تلك الحرب لم يسمح بها مجلس الأمن المخول حصريا ووحده **بحفظ** السلم والأمن في العالم. ما الذي ترتب إذن عن هذه الوضعية، إذا نظرنا إليها خاصة من زاوية حقوق الإنسان المختلفة الفردية والجماعية؟ أقل ما يمكن ذكره ما يلي:

- تحطيم الدولة العراقية كدولة مستقلة ذات سيادة.
- ارتكاب مجازر بعدة مدن أثناء عملية الغزو والقصف المكثف لها مثلما حدث في فلوجة
- نهب التراث الحضاري (متاحف العراق) الذي هو ملك مشترك للإنسانية جمعاء وبالتالي حرمان العراقيين من حقوقهم الثقافية والفكرية. . . الخ

1 - AHMED MAHIOU: droit international et sécurité de l'état: l'exemples du 11 septembre 2001 - in: colloque international « mondialisation et sécurité » - Conseil de la Nation – Alger – 4-7 /5/2002

2 - LAGHMANI SLIM du droit international. op. cit

-حل الجيش العراقي المقدر بـــ 400000 جندي بقرار من بول بريمر في 23 ماي 2003 وبالتالي تجريد الشعب العراقي من حقه في الدفاع عن نفسه.

-فصل وطرد 30000 موظف من الإدارة في نفس الفترة، وبالتالي تحطيم كافة المرافق.

-حل حزب البعث العراقي وتصفيته رسميا بقرار من بول بريمر في 16 ماي 2003

- توطين الشركات الأمريكية وتمكينها من نهب الثروات الطبيعية للشعب العراقي.

-تعيين سفير أمريكي في العراق يشرف على سفارة بها 4000 موظف مدني أمريكي إضافة إلى ما يلحقهم من جنود وأعوان آخرين بصفة دائمة وبالتالي فرض نظام اجتماعي وسياسي واقتصادي على العراقيين حتى بعد نقل السلطة إليهم، وبالتالي إبقاؤهم في حالة حماية أو وصاية أمريكية

بعد هذا وغيره، أية حقوق للإنسان يمكن الكلام عنها في ظل العولمة؟ إذا كانت هذه هي العولمة؟ بالتأكيد أن هذه العولمة هي عولمة أمريكية، وليست تلك التي ينشدها المجتمع الدولي ويبنيها سويا والتي يحلم في ظلها بالاستقرار والازدهار والرفاه الاقتصادي وتوفير المعرفة ووسائلها للجميع، لكن شتان بين الحلم والحقيقة، لأن الحقيقة هي باختصار وكما سبق قول ذلك من طرف الكثير، هي عودة إلى الاستعمار التقليدي: حماية وانتداب ووصاية واستيطان، ومثلما ارتكبت مجازر 8 ماي 1945 بحجة قمع الفاشية والنازية والشيوعية، ترتكب مجازر اليوم بحجة قمع الإرهاب، وهذا مظهر مشترك آخر وليس أخير.

وسائل حماية الملكية في الاقتصاد الإسلامي

الدكتور العلي صالح

كلية الشريعة بجامعة دمشق

تمهيد:

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين وبعد:

تعد الملكية حجر الأساس في معرفة النظم الاقتصادية، والتمييز بينها، من خلال النظرة إلى طبيعتها، ومصادرها، وأهدافها، ودور الدولة بالتدخل فيها. وقد اتخذت تلك النظم تدابير عدة لتنميتها، والمحافظة عليها.

فقد حمى الاقتصاد الإسلامي الملكية الفردية والعامة بوسائل عدة؛ مادية ومعنوية، وأرشد الأفراد والجماعة إلى اتخاذها، والعمل فيها، لتكون حصنا، يمنع هلاك المال من جهة، ويبارك فيه من جهة أخرى. ويمكن ذكر أهم هذه الوسائل من خلال المباحث الآتية:

المبحث الأول: تقوى الله عز وجل في كسب المال وإنفاقه.

المبحث الثاني: أداء حقوق الله ﷻ في المال.

المبحث الثالث: توثيق الديون.

المبحث الرابع: تحريم التعدي على الأموال.

المبحث الخامس: تحريم أكل أموال الناس بالباطل.

المبحث السادس: مراقبة الدولة النشاط الاقتصادي.

المبحث الأول

تقوى الله عز وجل في كسب المال وإنفاقه

إن طاعة الله عز وجل فيما أمر به، وندب إليه، واجتناب ما نهى عنه سبحانه وتعالى، وأرشد إلى تركه في جميع الأعمال، لاسيما المعاملات المالية، لتطرح البركة في رزق العبد، فالكسب الحلال وطلبه والإنفاق منه بالوجوه المشروعة، إنما هو سبب من أسباب تحصين المال، قال الله ﷻ: ﴿**أنفقوا من طيبات ما كسبتم**﴾ [البقرة: 267]، والكسب الحرام والإنفاق فيه، يسبب هلاك المال، ونقصانه. فقد روي عن عائشة- رضي الله عنها- قالت: قال رسول الله ﷺ: «**إن الدنيا خضرة حلوة، فمن أعطيناه منها شيئا بطيب نفس منا، وحسن طعمة منه، من غير إشراف نفس، بورك**[1] **له فيه، ومن أعطيناه منها شيئا بغير طيب نفس منا، وسوء طعمة منه، وإشراف نفس كان غير مبارك له فيه**»[2]. وقوله ﷺ: «**أيما عبد أمسك مالا حراما إن أمسكه لم يبارك له فيه، وإن أنفقه لم يقبله الله عز وجل منه، فإن مات وهو عنده كان زاده إلى جهنم**»[3].

---

(1) بورك من البركة: تطلق على الزيادة، والثبات، والدوام، والبركة: النماء والزيادة، والكثرة في كل خير، انظر: لسان العرب، مادة برك، النهاية في غريب الحديث: 120/1.

(2) أخرجه الترمذي، كتاب: صفة القيامة والرقائق والورع: 641/4، وأحمد: 68/6، والدارمي، كتاب: الاستئذان، باب: على كل مسلم صدقة: 400/2.

(3) أخرجه ابن أبي الدنيا في كتابه، إصلاح المال، ص: 143، وفي معناه حديث: «إن الله قسم بينكم أخلاقكم كما قسم بينكم أرزاقكم، وإن الله يعطي الدنيا من يحب ولا يعطي الدين إلا من يحب، ولا يكسب عبد مالا حراما فيتصدق به، فيقبل منه، ولا ينفق منه فيبارك له فيه، ولا يتركه خلف ظهره إلا كان زاده إلى النار» أخرجه أحمد وغيره، من طرق عدة، وقد حسنها بعضهم، انظر: الترغيب والترهيب: 305/1.

وقد ذكر الله عز وجل أن الكسب الحرام يمحق البركة من المال. قال الله ﷻ: ﴿**يمحق الله الربا ويربي الصدقات**﴾ [البقرة: 276]. وإن أمر الربا وإن كان يزيد في المال عاجلا إلا أنه يؤول إلى نقص المال وزواله في نهاية الأمر، قال ابن حجر[1]: "وحكى عياض، والمحق النقص والإبطال، وإن الله يمحق ربا، أي: يمحق البركة من البيع الذي فيه ربا، وإن كان العدد زائدا، لكن محق البركة يفضي إلى اضمحلال العدد في الدنيا، كما مر في حديث ابن مسعود[2] إن الربا وإن كثر عاقبته إلى قل، وروى عبد الرزاق عن معمر قال: "سمعنا أنه لا يأتي على صاحب الربا أربعون سنة حتى يمحق".

وقد وضح النبي ﷺ أن الحلف الكذب قد يكون سببا في بيع السلعة، ومنفقتها، والربح الكثير فيها، ولكن فعله جريمة، وعاقبته وخيمة، يعاقب عليها العبد في الدنيا بزوال ماله، أو نقصانه، وفي الآخرة بالعذاب الشديد، فقد ذكر النبي ﷺ في حديث أبي هريرة ﷺ قال: سمعت رسول الله يقول: «**الحلف منفقة للسلعة، ممحقة للكسب**»[3]. وفي رواية أخرى: «**إياكم وكثرة الحلف في البيع، فإنه ينفق، ثم يمحق**»[4]. قال ابن حجر: "فأوضح الحديث أن الحلف الكاذب، وإن زاد في المال، فإنه يمحق البركة... ولكن محق البركة يفضي إلى اضمحلال العدد في الدنيا"[5].

---

(1) فتح الباري: 4/266-267، و8/152.

(2) حديث ابن مسعود لفظه: «**الربا وإن كثر فهو إلى قل**» أي أنه وإن كان زيادة في المال عاجلا، فإنه نهايته إلى نقص، انظر: النهاية في غريب الحديث: 4/104.

(3) البخاري، كتاب: البيوع، باب: موكل الربا: 2/735. مسلم، كتاب: المساقاة، باب: تحريم الاحتكار في الأقوات: 3/1228.

(4) مسلم، كتاب: المساقاة، باب: تحريم الاحتكار في الأقوات: 3/1228، والنسائي، كتاب: البيوع، باب: المنفق سلعته بالحلف الكاذب: 7/246، وابن ماجه، كتاب: التجارات، باب: ما جاء في كراهية الأيمان في الشراء والبيع: 2/745.

(5) فتح الباري: 4/267.

وذكر النبي ﷺ أن بخس الناس حقوقهم في الكيل والوزن سبب في زوال الرزق، وانقطاعه، ففي حديث ابن عباس ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**ولا نقص قوم المكيال والميزان إلا قطع الله عنهم الرزق**»[1]. ثم إن خيانة أحد الشريكين الآخر سبب في زوال بركة الشركة وعوائدها، ففي الحديث القدسي، يقول الله ﷻ: «**أنا ثالث الشريكين ما لم يخن أحدهما صاحبه، فإذا خانه خرجت من بينهما**». وزاد رزين فيه: «**وجاء الشيطان**»[2].

إن فساد الإنسان في الأرض وفعله المعاصي يترتب عليه آثار سيئة عل الفرد والمجتمع، حيث تؤدي معاصي العباد إلى نقصان البركة، وقلة المطر، وكساد الأسعار، وقلة المعاش، فقد أشار لذلك القرطبي عند تفسير قوله ﷻ: ﴿**ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون**﴾ [الروم: 41]. فقال[3]: "وقيل الفساد المعاصي، وقطع السبيل، والظلم، أي: صار هذا العمل مانعا من الزرع والعمارات والتجارات... فظهرت المعاصي في البر والبحر، فحبس الله عنها الغيث، وأغلى سعرهم

---

(1) رواه الإمام مالك، كتاب: الجهاد، باب: ما جاء في الغلول: 460/2، انظر: الترغيب والترهيب: 315/2.

(2) أخرجه أبو داود، كتاب: البيوع، باب: في بيع المضطر: 256/3، والبيهقي، كتاب: الضمان، باب: ما جاء في الكفالة: 78/6، والدارقطني، كتاب: البيوع: 35/3، والحاكم، كتاب: البيوع: 60/2، وقال: "صحيح الإسناد"، انظر: الترغيب والترهيب: 326/2.

(3) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: 40/14-41.

ليذيقهم بعض الذي عملوا". ويؤيد ذلك أيضا قول النبي ﷺ: «**إن الله يزيد في الرزق، وإن العبد ليحرم الرزق بالذنب يصيبه**»[1].

المبحث الثاني

أداء حقوق الله ﷻ في المال

إن أداء الإنسان الحقوق المالية المفروضة التي فرضها الله عز وجل عليه وأمره بأدائها، كالزكاة، أو المندوبة: كصدقات التطوع، والقرض، لتحصن الأموال من الهلاك، وتطرح فيها البركة. قال الله ﷻ: ﴿**يمحق الله الربا ويربي الصدقات**﴾ [البقرة: 276]. فالصدقات ينميها الله عز وجل للإنسان في الآخرة، ويجعلها سببا لنماء ماله في الدنيا، وسببا في دواء الأمراض المادية والمعنوية، فقد روى الحسن بن علي ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**حصنوا أموالكم بالزكاة، وداووا مرضاكم بالصدقات، واستقبلوا أمواج البلاء بالدعاء والتضرع**»[2]. وما روي عن عمر بن الخطاب ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**ما تلف مال في بر ولا بحر إلا بحبس الزكاة**»[3].

فالحديث يشير إلى أن الامتناع من أداء الزكاة يسبب تلف المال وهلاكه. وحديث جابر ﷺ قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: «**وصلوا الذي بينكم وبين ربكم بكثرة**

---

(1) أخرجه ابن ماجه، كتاب: الفتن، باب: العقوبات: 1334/2، والحاكم في المستدرك، كتاب: الدعاء والتكبير والتهليل والتسبيح والذكر: 670/1، قال عنه: "صحيح الإسناد" وابن ماجه بلفظ: «**إن العبد ليحرم الرزق بالذنب يصيبه**». قال عنه الكناني في مصباح الزجاجة 187/4: "إسناده حسن".

(2) أخرجه ابن ماجه، كتاب: إقامة الصلاة، باب: ما جاء فيمن ترك الصلاة 343/1، وأبو داود في المراسيل، والطبراني، والبيهقي، وجماعة من الصحابة مرفوعا متصلا، وقال المنذري: "والمرسل أشبه" الترغيب والترهيب: 323/1.

(3) رواه الطبراني في الأوسط، وهو حديث غريب، الترغيب والترهيب: 332/1.

ذكركم له وكثرة الصدقة في السر والعلانية، ترزقوا وتنصروا وتجبروا»[1]. وكما أن الصدقة تسبب النصر وزيادة الرزق، فإنها تزيد من المال ولا تنقصه. قال النبي ﷺ: «**ثلاث أقسم عليهن، وأحدثكم حديثا فاحفظوه، قال: ما نقص مال عبد من صدقة**»[2].

ومن أسباب هلاك المال وضياعه أيضا عدم وفاء الناس حقوقهم المالية، وأخذها بقصد إتلافها، وعدم ردها إلى أصحابها، قال النبي ﷺ: «**من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدى الله عنه، ومن أخذ أموال الناس يريد إتلافها أتلفه الله**»[3]. فقد دل الحديث أن من استدان دينا من أحد وفي نيته الوفاء به والبحث عن أسباب سداده، وأدائه، ثم لم يستطع الوفاء به، فإن الله عز وجل وعد بأنه سيؤديه عنه في الدنيا، بأن يرزقه من حيث لا يحتسب، أو يوم القيامة وذلك بأن يرضي خصمه، أما إذا أخذ الدين و لم يكن في نيته الوفاء به، ورده إلى صاحبه، فإن الله عز وجل توعده بإتلاف ماله ونفسه في الدنيا، ومحاسبته في الآخرة.

قال ابن حجر[4]: "فقد نطق الحديث بأن الله يؤدي عنه، إما بأن يفتح عليه في الدنيا، وإما بأن يتكفل عنه في الآخرة... (أتلفه الله) ظاهره. **أن الإتلاف يقع له في الدنيا، وذلك في معاشه أو نفسه**".

وقد جعل النبي ﷺ البخل من أسباب هلاك المال، والإنفاق من أسباب نمائه وحفظه؛ بقوله: «**ما من يوم يصبح العباد فيه إلا ملكان ينزلان، فيقول أحدهما: اللهم أعط منفقا**

---

(1) أخرجه ابن ماجه. قال الكناني عنه في مصباح الزجاجة: 129/10: "هذا إسناد ضعيف لضعف علي بن زيد بن جدعان، وعبد الله بن محمد العدوي".

(2) أخرجه الترمذي، كتاب: الزهد، باب: ما جاء في هوان الدنيا على الله عز وجل: 562/4، وقال عنه: "حديث حسن صحيح" الترغيب والترهيب: 371/1.

(3) البخاري، كتاب: المساقاة، باب: الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط: 841/2، وابن ماجه، كتاب: الصدقات، باب: من أدان دينا لم ينو قضاءه: 806/2.

(4) فتح الباري: 40/5.

خلفا، ويقول الآخر: اللهم أعط ممسكا تلفا»[1]. وقد أخبر الله عز وجل بأن البخيل سييسره سبحانه وتعالى إلى طريق الشر، ويهيئ له أسبابه التي تقوده إلى سخط الله عز وجل. قال الله ﷻ: ﴿**وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى**﴾ [الليل:8-10]

المبحث الثالث

توثيق الديون

راعت الشريعة الإسلامية مصالح الناس، ودعت إلى حفظ أموالهم، عن طريق توثيق الديون والمعاملات، إذ إن عدم توثيقها يسبب الخصومة، والنزاع الذي يمكن أن ينشأ بسبب نسيان الديون، أو السهو عنها، أو جحودها، لاسيما إذا طال عليها الزمن، لذالك شرعت بعض الوسائل التي من شأنها أن ترفع النزاع بين الناس، وتزيل الشكوك في نفوسهم، وتحفظ لهم حقوقهم من الضياع، ومن هذه الوسائل الكتابة، والشهادة، والإقرار، والرهن، والكفالة،، وسنتحدث عنها باختصار في ما يأتي:

أولا- الكتابة:

للكتابة أهمية عظيمة في إثبات الحقوق، وحفظها من الضياع، لذلك اعتمد عليها الفقهاء والقضاة في الأحكام، وجعلوها وسيلة يلجأ إليها عند الفصل بين الخصوم أثناء التنازع. وشرعت الكتابة في القرآن الكريم والسنة النبوية، فمن القرآن الكريم قوله الله ﷻ: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا**﴾ [البقرة: 282]. إن الآية الكريمة أكدت اعتبار الكتابة وثيقة في المعاملات، يمكن الاعتماد عليها عند إنكار الحقوق، وأرشدت الكاتب الذي يتولى الكتابة إلى التثبت فيها، والتزام الصدق والأمانة، فلا يكتب إلا الحق الذي يعلمه من صاحب

---

(1) البخاري، كتاب: الزكاة، باب: أجر الخادم إذا تصدق بأمر صاحبه بغير إذن: 522/2، ومسلم، كتاب الزكاة، باب: بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف: 700/2.

الحق، فلا يكتب له أكثر مما له أو أقل، فأشارت إلى أهمية إقرار المدين على نفسه بلسانه بما عليه من الدين بالحق.

أما مشروعيتها من السنة النبوية، فأحاديث عدة، منها حديث ابن عمر ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**ما حق امرئ مسلم يبيت ليلتين، وله شيء يريد أن يوصي فيه، إلا وصيته مكتوبة عند رأسه**»[1]. وقال ابن عمر راوي الحديث: «**لم أبت ليلة منذ سمعت رسول الله ﷺ قال ذلك إلا وعندي وصيتي**»[2].

ثانيا- الشهادة:

وهي إخبار الشخص بحق لغيره على غيره. وهي مشروعة بالقرآن الكريم والسنة النبوية، أما القرآن الكريم، فقول الله ﷻ: ﴿**واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى**﴾ [البقرة: 282]، وقول الله ﷻ: ﴿**فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم**﴾ [النساء: 6]. فالآيات تدل على أن الشهادة وسيلة من وسائل إثبات الحق سواء أكان ذلك أمام القاضي أم المفتي.

وأما مشروعيتها من السنة فقول النبي ﷺ لرجل اختصم إليه: «**شاهداك أو يمينه**»[3]. وقوله ﷺ: «**لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال دماء رجال وأموالهم، لكن اليمين على المدعى عليه**». وفي رواية: «**ولكن البينة على المدعي واليمين على من أنكر**»[1].

---

(1) البخاري، كتاب: الشروط، باب: الشرط في الوقف: 1005/2. مسلم، كتاب: الفرائض، باب: العمرى: 1249/3.

(2) شرح النووي على صحيح مسلم: 75/11.

(3) البخاري، كتاب الرهن، باب: إذا اختلف الراهن والمرتهن: 889/2. مسلم، كتاب: الأيمان، باب: وعيد من اقتطع حق المسلم بيمين فاجرة بالنار: 123/1.

والبينة: هي الشهادة التي يُطَالَب بها المدعي الذي يريد الوصول إلى حقه لإثباته، أما المدعى عليه فيحلف يمينا عند عدم وجود البينة.

ثالثا– الإقرار:

وهو إخبار الشخص بحق لغيره على نفسه، وهو وسيلة أساسية لإثبات الحق، فإذا أقر الإنسان على نفسه بأن لفلان حقا عليه فقد ثبت هذا الحق بإقراره، والإنسان لا يتهم في إقراره على نفسه.

ومشروعيته من القرآن قول الله ﷻ: ﴿**وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه**﴾ [البقرة: 282]. فدلت الآية على أن الإنسان المدين ينبغي عليه أن يملي على الكاتب بالحق الذي عليه، وهذا إقرار منه بالدين.

أما مشروعيته من السنة فيؤخذ من إقرار ماعز ﷺ على نفسه بالزنا، «**حيث جاء ماعز بن مالك الأسلمي إلى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله إني ظلمت نفسي وزنيت، وإني أريدك أن تطهرني فرده، فلما كان من الغد أتاه فقال: يا رسول الله إني زنيت، فرده الثانية، فأرسل رسول الله ﷺ إلى قومه، فقال: أتعلمون بعقله بأسا تنكرون منه شيئا، فقالوا: ما نعلمه إلا وفي العقل من صالحينا، فأتاه الثالثة، فأرسل إليهم فأخبروه أنه لا بأس به، ولا بعقله، فلما كان الرابعة حفر له حفرة، ثم أمر به فرجم**»[2].

ويعد الإقرار من وسائل الإثبات العظيمة، حيث تتجلى في أن بعض الحقوق قد يمكن إثباتها بوسائل الإثبات المعروفة: كالشهادة، والكتابة، واليمين، ولكن إذا فقدت هذه

---

(1) مسلم، كتاب: الحدود، باب: جرح العجماء والمعدن والبئر جبار: 1336/3، والبيهقي، كتاب: البيوع، باب: الرجل يبيع الشيء إلى أجل ثم يشتريه بأقل: 331/5.

(2) البخاري، كتاب: الأحكام، باب: من حكم في المسجد: 2622/6، مسلم، كتاب: الحدود، باب: من اعترف على نفسه بالزنا: 1323/3، واللفظ لمسلم.

الوسائل، ولم يعرف هذه الحقوق إلا أصحابها، الدائن والمدين، ولا سبيل للدائن بإثبات حقه، فبقي الأمر عند المدين، فإذا أقر بالحق، واعترف به، فقد ثبت، وإذا أنكره فقد ضاع.

رابعا- الرهن:

وهو المال الذي يضعه المدين الراهن عند الدائن المرتهن، مقابل الدين الذي أخذه من الدائن، ليستوفي هذا الدائن دينه من ثمن الرهن، فيما إذا أراد المدين إنكار حق الدائن، أو عجز عن وفاء دينه. وهو وسيلة من وسائل حماية الحقوق، والمحافظة عليها، لأن الرهن وثيقة بيد الدائن المرتهن يمكنه أن يأخذ حقه منها إذا امتنع المدين الراهن من الوفاء بدينه، أو عجز عنه، أو جحده.

وهو مشروع بالقرآن الكريم، بقول الله ﷻ: ﴿**وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة**﴾ [البقرة: 283]. والرهن مشروع بالحضر والسفر، وعند وجود الكاتب وعدمه، عملا بالسنة النبوية، فقد ثبت أن النبي ﷺ «**اشترى من يهودي طعاما إلى أجل ورهنه درعه**»[1]. وفي رواية عن عائشة- رضي الله عنها- قالت إن النبي ﷺ «**توفي ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين صاعا من شعير**»[2]. والآية إنما قيدت جواز الرهن بالسفر على سبيل الغالب، فذكر السفر فيها خرج مخرج الغالب؛ لكون الكاتب يعدم في السفر غالبا.

خامسا- الكفالة:

وهي أن يلتزم الكفيل بالحق الذي ثبت في ذمة المكفول للمكفول له (الدائن)، أو بإحضار المكفول (المدين) للمكفول له إذا طلب ذلك. وتعد الكفالة من وسائل حفظ الحقوق، وتوثيقها، حيث يستطيع الدائن (المكفول له) الذي يرغب بمساعدة الآخرين بإقراضهم المال، أو ببيعهم بثمن مؤجل أن يحصل على وثيقة (كفيل)، يطلبها من المدين،

---

(1) البخاري، كتاب: البيوع، باب: إذا باع الثمار: 767/2.

(2) البخاري، كتاب: الجهاد والسير، باب: ما قيل في درع النبي ﷺ: 1068/3.

ليضمن بها حقه، فيما لو أراد المدين إنكار حقه، أو عجز عن وفاء دينه. إذ يمكن للدائن أن يطالب الكفيل بالدين، ويأخذه منه، إذا لم يستطيع الحصول عليه من المدين.

وهي مشروعة بالقرآن بقول الله ﷻ: ﴿**ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم**﴾ [يوسف: 72]. **والزعيم**: هو الكفيل[1].

ومن السنة قول النبي ﷺ: «**العارية مؤداة، والزعيم غارم والدين مقضي**»[2] والزعيم: هو الكفل، والغارم: الذي يلتزم ما ضمنه، ويتكفل به للمكفول له (الدائن).

المبحث الرابع

تحريم التعدي على الأموال

حمى الإسلام الملكية، وحافظ عليها، وتوعد من يعتدي عليها بالوعيد الشديد، وشرع من أجل ذلك عقوبات رادعة، لمن سولت له نفسه أخذ مال غيره ظلما وعدوانا، وأهم أنواع التعدي ما يأتي:

أولا- الإسراف والتبذير:

الإسراف هو مجاوزة الحد في كل فعل أو قول، وهو في الإنفاق أشهر[3]. أما التبذير فقيل: هو إنفاق المال في غير حقه[4]. وقيل: صرف الشيء فيما ينبغي زيادة على ما ينبغي[5]. وجعل بعض العلماء الإسراف والتبذير من الألفاظ المترادفة، بينما فرق بعضهم

---

(1) فالآية وإن كانت من شرع من قبلنا، فإنه يصح الاستدلال بها على الكفالة عند الحنفية الذين يقولون: بأن شرع من قبلنا هو شرع لنا ما لم ينسخ.

(2) أخرجه أبو داود، كتاب: الإجارة، باب: في الرقى: 296/3، والترمذي، كتاب: الوصايا، باب: ما جاء أن النبي ﷺ لم يوص: 433/4، وقال عنه: "حديث حسن".

(3) حاشية ابن عابدين: 484/5.

(4) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: 247/10.

(5) حاشية ابن عابدين: 484/5.

بينهما بقوله: "والتبذير يستعمل في المشهور بمعنى الإسراف، والتحقيق أن هناك فرقا، وهو أن الإسراف: صرف الشيء فيما ينبغي زائدا على ما ينبغي، والتبذير صرفه فيما لا ينبغي"[1]. ويبدو أن الإسراف أعم من التبذير، لأن التبذير يكون في إنفاق المال في المعاصي. أما الإسراف فهو مجاوزة الحد المشروع سواء أكان بإنفاق المال أم الكلام، أم غيره. والإسراف في الطعام والشراب وغيره حرام[2].

وقد نهى الله عز وجل عن الإسراف بقوله ﷻ: ﴿**والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما**﴾ [الفرقان: 67]. وعن التبذير بقوله ﷻ: ﴿**وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا**﴾ [الإسراء: 26-27].

إن في الإسراف والتبذير هلاك المال، وضياعه، لذلك نهى عز وجل عنهما حماية لملكية الإنسان من تصرفات نفسه التي تبدد الأموال في طرق غير مشروعة، وقد نهى الله عز وجل عن كل تصرف من شأنه أن يضيع المال في غير مقاصده المشروعة، لذا نهى الله عز وجل عن إعطاء السفهاء أموالهم، بقوله ﷻ: ﴿**ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا**﴾ [النساء: 5]. والسفيه: هو الذي لا يحسن التصرف في المال على مقتضى الشرع والعقل، حيث يبذر المال أو يسرف فيه في النفقة، أو يتصرف فيه تصرفا لا لغرض، أو لغرض لا يعده العقلاء غرضا، كدفع المال إلى المغنين، وشراء سلع الترف بثمن غال، فهذا السفيه يحجر عليه، أي يمنع من التصرف بماله لصالح نفسه وغيره[3].

ثانيا– السرقة:

---

(1) حاشية ابن عابدين، المرجع السابق.

(2) حاشية ابن عابدين: 92/5.

(3) حاشية ابن عابدين: 368/1.

حرم الإسلام سرقة أموال الآخرين، والاستيلاء عليها من أي طريق غير مشروع، وجعل للسرقة عقوبة رادعة، تصل إلى حد قطع اليد، قال الله ﷻ: ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم**﴾ [المائدة: 38]. فحد السرقة يقام إذا توفرت شروطه على الغني والفقير، والشريف والضعيف، وتشدد النبي ﷺ في تنفيذه، ومنع الشفاعة فيه، فقد أنكر على أسامة بن زيد حينما جاء يشفع في فاطمة بنت الأسود المخزومية التي سرقت، فقال له: «**أتشفع في حد من حدود الله؟ ثم قام خطيبا في الناس: فقال: "إنما هلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم القوي تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"**»[1]. وقد جعل النبي ﷺ حرمة مال المسلم على المسلم إذا أخذه من غير حق كحرمة دمه، بقوله: «**كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه**»[2].

ويستوي في هذه الحرمة المال القليل والكثير، قال النبي ﷺ: «**لا يحل لمسلم أن يأخذ عصا أخيه بغير طيب نفس منه**». وفي رواية: «**لا يحل لمسلم أن يأخذ عصا**»[3].

لقد بلغت الشريعة الإسلامية كمال المثالية والواقعية في حماية الملكية الخاصة، حينما أباحت للإنسان أن يقاتل دفاعا عن ماله إذا اعتديَ عليه بسرقة أو غصب، أو نحوهما، ورفعت منزلة صاحب المال فجعلته يموت شهيدا فيما إذا قتل مدافعا عن ماله، فقد روى أبو هريرة ﷺ قال: «**جاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، أرأيت إن جاء رجل**

---

(1) البخاري، كتاب: الحدود، باب: ظهر المؤمن حمى إلا في حد أو حق: 2491/6. مسلم، كتاب: الحدود، باب: حد السرقة ونصابها: 1315/3.

(2) أخرجه مسلم، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تحريم الظن والتجسس والتنافس والتناجش ونحوها: 1986/4.

(3) رواه ابن حبان: 317/13، وأحمد: 425/5، والبزار: 167/9، وقال عنه في مجمع الزوائد، كتاب: البيوع، باب: التقاط المنبوذ: 171/4، "ورجال الجميع رجال الصحيح".

يريد مالي؟ قال: "فلا تعطه مالك" قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: "قاتله" قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: "هو في النار"»[1].

وقد عدت الشريعة الإسلامية أخذ الأموال العامة نوعا من السرقة، وأطلقت عليه اسم (الغلول) قال الله ﷻ: ﴿**ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة**﴾ [آل عمران: 161]. فالسارق من أموال المسلمين يأتي به حاملا له على ظهره، ورقبته، معذبا بحمله، وثقله، ومرعوبا بصوته، وموبخا بإظهار خيانته على رؤوس الأشهاد... وقال العلماء: «الغلول كبيرة من الكبائر بدليل هذه الآية، وإذا غل الرجل في المغنم ووجد أنه أخذ منه، أدب وعوقب بالتعزير، ومن الغلول هدايا العمال[2]، وحكمه في الفضيحة في الآخرة حكم الغال»[3].

وفي حديث عدي بن عميرة قال: سمعت رسول الله يقول: «**من استعملناه منكم على عمل فليجيء بقليله وكثيره، فما أوتي منه أخذ، وما نهى عنه انتهى**»[4].

ثالثا– الغصب:

وهو الاستيلاء على أموال غيره ظلما، وهو من الكبائر ومحرم؛ لأن فيه أكل أموال الناس بالباطل[5]، قال الله ﷻ: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل**﴾ [النساء: 29]. والغصب حرام، سواء أكان في الملكية الخاصة أم الملكية العامة، قال النبي

---

(1) مسلم، كتاب: الإيمان، باب: وعيد من اقتطع صف المسلم بيمين فاجرة بالنار: 124/1. البيهقي، باب: قتال أهل الردة: 335/8.

(2) قوله: "ومن الغلول هدايا العمال"بلفظ: «**هدايا العمال غلول**» رواه البزار، انظر مجمع الزوائد: 200/4.

(3) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: ، 256/4، 260، 264.

(4) أخرجه مسلم، كتاب: الإمارة، باب: هدايا العمال: 1465/3. البيهقي، كتاب: الزكاة، باب: ترك التعدي على الناس في الصدقة: 158/4.

(5) ابن حجر الهيثمي: الزواجر عن اقتراف الكبائر : 434/1.

ﷺ: «**من أخذ من الأرض شبرا بغير حقه إلا طوقه الله إلى سبع أرضين يوم القيامة**»[1].

قال ابن حجر الهيثمي[2]: "قيل أراد طوق التكليف، لا طوق التقليد، وهو أن يطوق حملها يوم القيامة"، والأصح كما قال البغوي: "أنه يخسف به الأرض فتصير البقعة في عنقه كالطوق". وحرم النبي ﷺ غصب الملكية العامة، بقوله: «**من أخذ من طريق المسلم شبرا جاء به يوم القيامة يحمله من سبع أرضين**»[3].

المبحث الخامس

تحريم أكل أموال الناس بالباطل

لقد بين الله تعالى حرمة أكل أموال الناس بالباطل في أكثر من موضع في كتابه العزيز، ففي قوله ﷻ: ﴿**يا أيها الذي آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم**﴾ [النساء: 29]. يفيد النص أن كل عوض لا يجوز شرعا فهو من أكل أموال الناس بالباطل، مثل: الربا، الغش، القمار... قال القرطبي: "اعلم أن كل معاوضة تجارة على أي وجه كان العوض إلا أن قوله: (بالباطل) أخرج منها كل عوض لا يجوز شرعا، من ربا أو جهالة، أو تقدير عوض فاسد كالخمر والخنزير، وغير ذلك، وخرج منها كل عقد جائز لا عوض فيه، كالقرض والصدقة... فهذان طرفان متفق عليهما"[4].

وفي قوله ﷻ: ﴿**ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون**﴾ [البقرة: 188]. يوجه الله تعالى الخطاب

---

(1) أخرجه مسلم، كتاب: المساقاة، باب: الشفعة: 1230/3.

(2) الزواجر عن اقتراف الكبائر: المرجع السابق.

(3) مجمع الزوائد، كتاب: البيوع، باب: فيمن غصب أرضا: 176/4. رواه الطبراني في الكبير: 215/3 والصغير: 297/4، وفيه محمد بن عقبة الدوسي، وثقه ابن حبان، وضعفه أبو حاتم، وتركه أبو زرعة، وللحديث شواهد عدة، انظر: مجمع الزوائد: 176/4.

(4) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: 152/5.

لجميع أمة محمد ﷺ أن لا يأكل بعضهم مال بعض، ويدخل في هذا القمار، والخداع، والغصوب، وجحد الحقوق، وما لا تطيب به نفس مالكه، أو حرمته الشريعة، وإن طابت به نفس مالكه، كمهر البغي، وحلوان الكاهن، وأثمان الخمور، والخنازير، وغير ذلك.. ومن أكل أموال الناس بالباطل أيضا: أن يقضي لك القاضي وأنت تعلم أنك مبطل في دعواك، فالحرام لا يصير حلالا بقضاء القاضي؛ لأنه يحكم بالظاهر... ويرشد الخطاب أيضا إلى عدم إعطاء الرشوة إلى الحكام ليقضوا لصاحبها بأكثر منها، أو يحكموا له بغير الحق[1].

المبحث السادس

مراقبة الدولة النشاط الاقتصادي

إن من أهم الوسائل التي شرعها الإسلام لحماية الملكية العامة والخاصة، هو قيام الدولة بواجباتها الاقتصادية، ومراقبتها للنشاط الاقتصادي للأفراد، ومنعهم من الاعتداء على أموال بعضهم الخاصة أو العامة، والسهر على رعاية المصلحة العامة، وضمان استقرارها عن طريق التوزيع العادل في مصادر الإنتاج والثروة، والقيام بمراقبة الأسواق وما يجري فيها من بخس الناس حقوقهم، كما في غش السلع، والتطفيف في الكيل والميزان، والتغيير في الأسعار، والتعامل بالمعاملات المحرمة، كالربا والاحتكار.. ومتابعة القائمين بشؤون الإنتاج الصناعي والتجاري والزراعي الحكومي الذي يعد من أهم وسائل سرقة الأموال العامة وهدرها والتفريط فيها.

والأصل في مشروعية ذلك قول الله ﷻ: ﴿**وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون**﴾ [التوبة: 105].

(1) لمزيد من التفصيل، انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: 340/2.

وقوله ﷻ: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾ [التوبة: 59]. وقول النبي ﷺ: «**كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته**»[1].

وتتأكد أهمية مراقبة الدولة ومسؤوليتها عن مكافحة الفساد الفردي والجماعي ولاسيما مع زيادة التقدم التقني الذي فتح الباب واسعا أمام العابثين والغشاشين لسرقة الأموال العامة، وقد بين النبي ﷺ أهمية دور الدولة في حماية الملكية العامة من الهدر أو السرقة، وضرورة محاسبة من تسول له نفسه الاعتداء على هذه الملكية سواء أكان ذلك بمباشرة الفعل أم المشاركة فيه... لذلك جعل النبي ﷺ الذي يستر على سارق الأموال العامة نفس عقوبة السارق، فعن سمرة بن جندب أن رسول الله ﷺ قال: «**من كتم غالا فإنه مثله**»[2]. فالذي يستر على سارق المال العام فهو سارق مثله.

وقد اتخذ النبي ﷺ وسائل عدة لحماية الملكية العامة، ومراقبتها منها:

1-محاسبة العمال الذين يعملون في القطاع العام، أو الحكومي، ففي حديث أبي حميد الساعدي قال: «**استعمل النبي ﷺ رجلا من الأزد يقال له: ابن اللُّتْبِيّة[3] على الصدقة (جمع أموال الزكاة)، فلما قدم، قال: هذا لكم، وهذا أهدي إليَّ، قال: فقام النبي فحمد الله، وأثنى عليه، ثم قال: أما بعد فإني أستعمل الرجل منكم على العمل، مما ولاني الله، فيأتي فيقول: هذا لكم، وهذا هدية، أهديت لي، أفلا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته إن كان صادقا؟ والله لا يأخذ أحدكم شيئا بغير حقه إلا لقي الله يحمله يوم القيامة،**

---

(1) أخرجه البخاري، كتاب: العتق، باب: كراهة التطاول على الرقيق: 902/2. مسلم، كتاب: الإمارة، باب: فضيلة الإمام العادل: 1459/3.

(2) أخرجه أبو داود، كتاب: الجهاد، باب: في عقوبة الغال: 70/3. والطبراني بلفظ: «**من كتم غلولا فهو مثله**» وفيه رجل لم يسم وابن لهيعة، وبقية رجاله ثقات، انظر: مجمع الزوائد، كتاب الجهاد، باب: ما جاء في الغلول: 339/5.

(3) ابن اللتبية: نسبة إلى حي يقال له: بنو لتب، واسمه: عبد الله.

فلا أعرفن أحدا منكم لقي الله يحمل بعيرا له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر، ثم رفع يديه حتى رؤي بياض إبطيه يقول: اللهم هل بلغت»[1].

2-تولية شؤون المسلمين أتقاهم وأكثرهم كفاءة، فقد أرشد النبي ﷺ من يتولى شؤون المسلمين، ومصالحهم إلى ضرورة تولي الناس الأكثر إيمانا، وخلقا، وكفاءة للأعمال أو الوظائف الحكومية، إذ إن الأمانة والتقوى تحمل صاحبها على العمل بإخلاص، والمحافظة على الأموال العامة، وعدم سرقتها، والإسراف في إنفاقها، أو تبذيرها، وقد جعل النبي ﷺ تولية الخائن، أو الفاسق، أو غير الكفء للوظائف الحكومية خيانة، قال ﷺ: «**من استعمل رجلا من عصابة، وفيهم من هو أرضى لله منه، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين**»[2].

---

(1) البخاري، كتاب: الهبة وفضلها، باب: من لم يقبل الهدية لعلة: 917/2. مسلم، كتاب: الإمارة، باب: غلظ تحريم الغلول: 1463/3.

(2) رواه الحاكم، كتاب: الأحكام: 104/4، من طريق حسين بن قيس عن عكرمة... قال: صحيح الإسناد... وفيه حسين بن قيس، وهو المعروف بحنش، ضعيف، انظر: الترغيب والترهيب: 108/3-109.

محو الأمية لتحقيق التنمية

أي استراتيجية للجزائر في القرن الواحد والعشرين؟

الأستاذ الدكتور ابن أعراب عبد الكريم
LABECOM
جامعة منتوري- قسنطينة

المقدمة

اهتمت الحكومات والمنظمات الدولية بموضوع التعليم عموما والأمية خصوصا خلال حقبة التسعينيات لتعقد مع بداية القرن لقاءات واجتماعات وندوات اهتمت كلها بموضوع التعليم. لتتوج بندوة اليونسكو وندوة الأمم المتحدة والندوات الجهوية التي تبنت 2015 كهدف لتحقيق التعليم للجميع.

الجزائر من بين الشعوب التي خصصت سياسة واضحة لتعليم أبنائها انعكست في المجهود النسبي والمجهود المطلق للدولة. تحققت بذلك نتائج مهمة لكنها غير كافية. تؤكدها المؤشرات الكمية المتعلقة بفعالية المنظومة التربوية ومعدلات الأمية في المجتمع.

ربع المجتمع أمي نتيجة تستوقفنا لدراسة الأسباب ومعالجتها خاصة وأن القرن الحالي سيبنى على المعرفة والمجتمعات المتطورة هي تلك التي ستكون لها القدرة الكبيرة على التأقلم السريع مع التطور التقني والتكنولوجي وفك تعقيداته.

الدراسات الحديثة أجمعت كلها على أن ذلك لن يتم إلا من خلال الإستثمار والإهتمام بالتعليم.العلاقة بين التعليم والتنمية علاقة أثبتتها التجارب العلمية التي بدأت في نهاية الخمسينيات وتفجرت مع مشاريع البحوث العلمية الممولة من طرف البنك العالمي في مطلع الثمانينات.

محو الأمية مرتبط بمدى قدرة المنظومة التربوية على تحقيق معدلات فعالية قوية ومردودية عالية. كما أن وضع الإستراتيجيات الحكيمة لمحو الأمية يمر حتما عبر منظومة تقويم متعدد الإختصاصات قوية.

هذه الورقة ستسلط الضوء على مفهوم الأمية وتطورها عبر الزمن في الجزائر وفي البلدان العربية وفي العالم. كما ستقدم نبذة عن العلاقة بين التعليم والتنمية سواء أكانت إقتصادية أو بشرية.

1- الأمية، تعددت المفاهيم والوضع واحد.

تعتبر الأمية اليوم آفة من الآفات الإجتماعية التي عبأت لها الحكومات برامج مختلفة قصد القضاء عليها أو على الأقل تقليصها.الأمية إصطلاحا هي عدم القدرة على القراءة والكتابة، لكن هناك مفاهيم عديدة للأمية. الأمية هي عدم القدرة على القراءة والكتابة. كما أن الأمي هو" كل من تعدى العاشرة من عمره وليس في أي مدرسة، أو لم يصل إلى المستوى الوظيفي في القراءة والكتابة.(اليونسكو 1964).

المستوى الوظيفي :- قراءة صحيفة يومية. — التعبير الكتابي عن فكرة. —كتابة قطعة إملاء. — قراءة الأعداد وكتابتها. — إجراء العمليات الحسابية التي تتطلبها الحياة اليومية.

2- أنواع الأمية:

يصنف المختصون الأمية إلى عدة أنواع يمكن تلخيصها فيما يلي: 1- الأمية الهجائية، 2- الأمية الحضارية، 3- الأمية المهنية، 4- الأمية المعاصرة.

{ الأمية الحضارية: ا- الأمية السياسية، ب- الأمية الاجتماعية، ج- الأمية الصحية، د- الأمية الاقتصادية}. (فؤاد بسيوني متولي، 1998).

الأمية في نظرنا:أمية كلية، أمية جزئية، أمية ثقافية، أمية معرفية، أمية إلكترونية.

الأمية الكلية وهي عدم القدرة على القراءة والكتابة وتسمى أيضا الأمية الأبجدية، والأمية الجزئية، وتشمل أولئك الذين يعرفون الحروف الأبجدية لكن يعانون من عجز كبير في فهم المعاني الحقيقية للمصطلحات. كما أن هناك الأمية الثقافية، ونعني بها الأشخاص الذين يعرفون القراءة والكتابة وليست لهم معلومات ثقافية كبيرة. أما الأمية المعرفية فنقصد بها الأشخاص الذين لهم مستوى تكوين عال ولكن يفتقدون للمعارف العلمية العالمية. الأمية الإليكترونية نعني بها عدم التمكن من الوسائط الحديثة كالمعلوماتية والأنترنيت.

3- أسباب الأمية.

أسباب الأمية متعددة وتختلف من منطقة لأخرى، حسب التاريخ، مستوى النمو الاقتصادي، أهمية السياسة التعليمية، الوضع الأمني، طبيعة الحكم، النمو الدمغرافي، الخ....

أسباب الأمية كثيرة. بالنسبة للكبار يعود السبب الجوهري للظروف التاريخية. إما لكون الأشخاص قد عايشوا فترة استعمار الشعوب وبالتالي لم يتمكنوا من التعلم لعدم وجود مدارس، أو لعدم توفر الإمكانيات، أو بسبب استغلال الفرص الإقتصادية كالبحث عن الرزق والقيام بالأشغال المنزلية ومساعدة الأولياء.

بالنسبة للكبارهناك عدة أسباب نذكر منها: أسباب تاريخية { فترة الاستعمار، عدم انتشار الهياكل التعليمية عندما كانوا صغارا، الظروف الاقتصادية والاجتماعية، الفرص الاقتصادية المتاحة}. أما ما يتعلق بالناشئة فهناك أسباب متشابهة في العالم { 1- عدم الالتحاق بالمدارس بسبب - بعد المسافة بين الاقامة والمدرسة، - الفرص الاقتصادية (الأشغال المنزلية والسقي والرعي ومساعدة الأولياء)، - الظروف الاجتماعية والاقتصادية للأسر. 2-

التسرب المدرسي (متغيرات عديدة لتفسيره). 3- الوضع الأمني (النزاعات الداخلية، الحروب). 4- طبيعة السياسة التربوية.

نشرح بإيجاز هذه الأسباب التي من بينها بعد المسافة بين أماكن الإقامة ومكان تواجد المدارس. في هذه الحالة نلاحظ أن الأطفال يرغبون في التعلم وأولياؤهم كذلك، لكن بعد المسافة بين الإقامة ومكان تواجد المدرسة تكون سببا كافيا لعدم الإلتحاق بالتعليم. كما أن الظروف الإجتماعية والإقتصادية القاسية كثيرا ما تعرقل الإلتحاق بفضاءات التعلم، خاصة في غياب سياسة إجتماعية منصفة. الفرص الإقتصادية المتاحة هي كذلك سبب من الأسباب، حيث يفضل الأولياء الإستنفاع بخدمات الأبناء في المنزل والرعي والسقي والأشغال الفلاحية والتجارية، بدل التضحية بهذه الفرص وبعث الأبناء للمدارس. التسرب المدرسي الذي يكمن في عدم قدرة التلميذ متابعة مختلف المراحل التعليمية بسبب الفشل الدراسي الذي هو بدوره له أسباب عديدة سبب آخر من الأسباب التي تحول دون التعليم. يضاف إلى هذا الحروب والصراعات الداخلية التي تنعكس دائما على عزوف الأطفال عن المدارس. وكذلك طبيعة السياسات التعليمية التي عجزت عن تحقيق الإنصاف.

4- واقع الأمية في العالم، في العالم العربي، وفي الجزائر.

واقع الأمية في العالم، في العالم العربي، وفي الجزائر، ينبئنا بفشل المنظومات التربوية من القضاء نهائيا على هذه الظاهرة. تشير الإحصائيات العالمية حول التربية أن 113 مليون طفل لايذهبون للمدارس عام 2000 وأن 880 مليون من الكبار أميون (UNESCO,2000). بالنسبة للعالم العربي يقدر عدد الأميين ب 68 مليين منهم 68 % إناث أي 46.24 مليون. مصر لوحدها تسجل 17 مليون أمي. كما تشترك الجزائر والمغرب واليمن في 30.6 مليون أمي (UNESCO,2000). كما قدرت الدراسات المنجزة عام 1990 عدد الأطفال الذين لايلتحقوا

بالمدارس في الوطن العربي ب 9 ملايين والذين يتسربون من المنظومات التربوية ب 12 مليون طفل (بن أعراب، 2004).

لكي نأخذ صورة واضحة عن الأمية نقدم الجدول رقم 1 الذي يعطينا معلومات مقارنة بين مختلف مناطق العالم.

الجدول رقم 1– معدل الأمية كنسبة مئوية من السكان أكثر من 15 سنة من 1970–1998

البلدان العربية %					بلدان من العالم %				
البلد	1970	1980	1980	1998	البلد	1970	1980	1990	1998
الجزائر	75.7	61.3	45.7	34.5	شيلي	11.8	8.4	5.9	4.6
البحرين*	49.0	28.7	17.8	13.5	الصين	48.7	34.5	23.0	17.2
جيبوتي	69.8	59.5	47.0	37.7	هو كونغ	21.5	14.5	10.0	7.1
مصر	68.6	60.8	52.9	46.3	الهند	66.9	59.0	50.7	44.3
العراق	74.2	65.2	54.7	46.3	اندونيسيا	43.7	30.7	20.3	14.3
الأردن*	45.9	31.6	18.7	11.4	إيران	65.2	49.4	36.0	25.4
الكويت*	40.8	30.9	22.5	19.1	كوريا	13.2	7.1	4.1	2.5
لبنان*	36.7	27.6	19.7	17.4	ماليزيا	41.7	28.6	19.1	13.6
ليبيا	64.6	47.2	31.8	21.9	الفلبين	16.4	11.0	7.5	5.2
المغرب	80.3	71.5	61.3	52.9	البرتغال	26.4	18.2	12.6	8.6
عمان	81.5	63.8	45.3	31.2	إسبانيا	8.5	5.7	3.7	2.6
قطر*	41.7	30.2	23.0	19.6	ج إفريقيا	30.2	23.8	18.7	15.4
السعودية	64.8	47.7	32.8	24.8	تايلندا	19.7	12.4	7.6	5.0
سوريا	58.9	46.7	35.1	27.3	تركيا	43.2	31.3	22.0	16.0
تونس	72.6	55.1	40.9	31.3	الأرجنتين	7.0	5.6	4.3	3.3
الإمارات	48.1	35.3	40.9	31.3	المكسيك	25.1	17.8	12.2	9.2

اليمن	85.9	80.0	67.3	55.9	تايلندا	1.8	0.9	0.4	0.3
السودان	74.5	65.1	53.7	44.3	رومانيا	6.8	4.6	3.0	2.1
موريتانيا	74.0	69.3	63.6	58.8	البرازيل	31.8	24.5	19.1	15.5

المصدر: لبنى عبد اللطيف ومنال متولي. 2003 عن البنك العالمي، 2000.

نلاحظ أنه في عام 1998 نحصي 14 بلدا عربيا يسجل نسبة أمية أكثر من 20 % في الوقت الذي نلحظ أن بلدين إثنين فقط هما الهند وإيران يسجلان نسبة أكثر من 20 % وهذا ما يبين بوضوح أن البلدان العربية، بالرغم من المجهود المبذول والسياسات المتعاقبة المعلنة لم تتمكن من القضاء على هذه الظاهرة حتى ولو أننا لا ننكر تقليصها مع مرور الزمن.

لكي نأخذ فكرة عن مستقبل الأمية في المغرب العربي نقدم الجدول رقم 2 الذي يرشدنا بما يحمله من معلومات مفيدة.

الجدول 2- حسب تقديرات اليونسكو، 2004.

البلد	1990	2001	سنة محو الأمية
الجزائر	47.1	32.2	2022
المغرب	61.3	50.2	2045
تونس	40.9	27.9	2022
ليبيا	31.9	19.2	2016
موريطانيا	65.2	59.3	2051

المصدر: K. Bensalah, 2004, UNESCO, Paris

5- المجهودات الدولية للتخفيف من الأمية

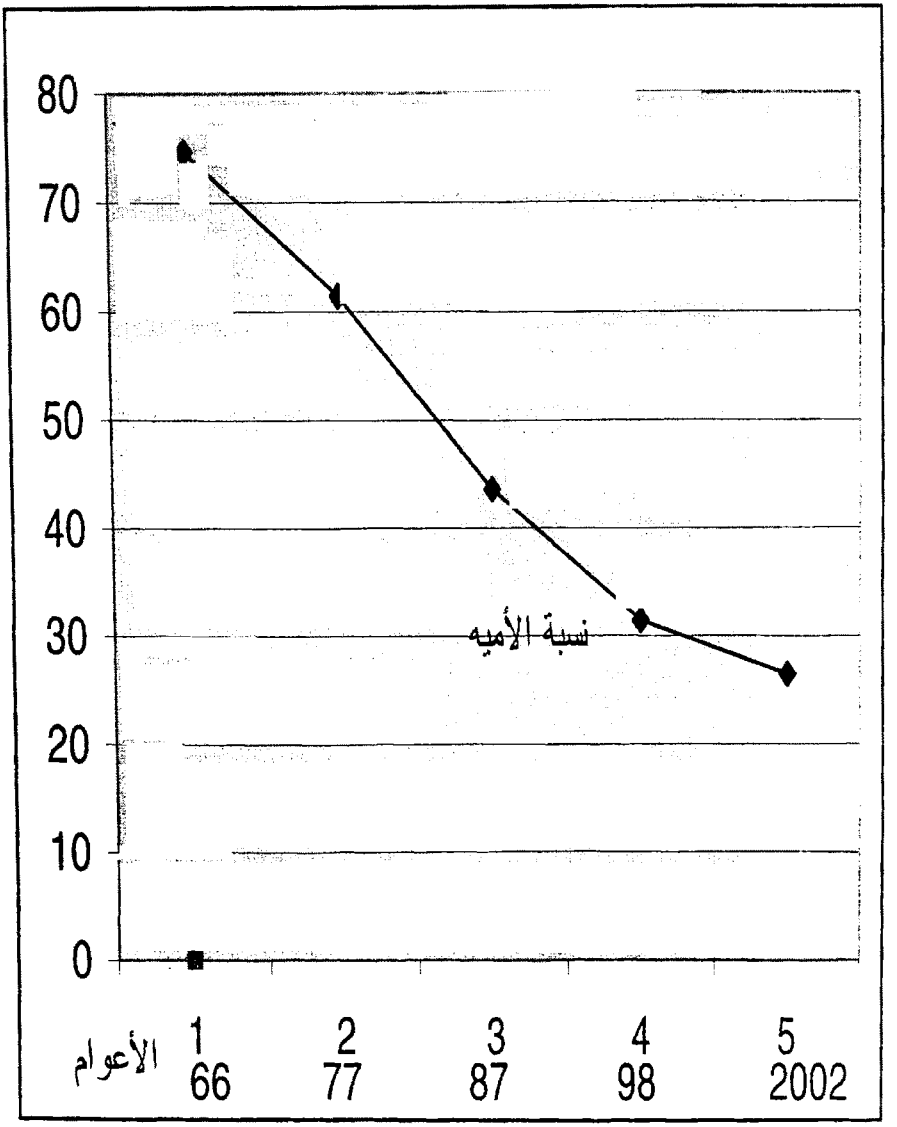
مجهودات متنوعة مبذولة في العالم. خلال نهاية القرن العشرين عقدت المجموعة الدولية عدة لقاءات ركزت كلها على أهمية التربية ومكافحة الأمية نذكر منها:القمة العالمية لاطفولة (1990)، ندوة البيئة والتنمية (1992)، الندوة العالمية لحقوق الإنسان (1993)، الندوة العالمية حول حاجيات التعليم الخاصة، الإلتحاق والنوعية (1994)، الندوة الدولية حول السكان والتنمية (1994)، القمة العالمية حول التنمية الإجتماعية (1995)، الندوة العالمية الرابعة حول المرأة (1995)، الإجتماع المرحلي الإستشاري العالمي حول التربية (1996) الندوة الخامسة العالمية حول تعليم الكبار (1997)، الندوة العالمية حول شغل الأطفال (1997)، الملتقى الدولي حول التعليم للجميع (2000).(UNESCO,2000). اتفقت كل الدول على أن تكون سنة 2015 سنة التعليم للجميع.

6- الجزائر مجهود متتالي لكنه غير كاف.

اهتمت الجزائر بتعليم أبنائها منذ الإستقلال. وضعت سياسة تربوية عمادها ديمقراطية ومجانية التعليم، والتكفل التام بكل الأطفال حتى سن حتى سن السادسة عشرة. المؤشرات الكمية تعكس النتائج المحققة في شتى المجالات لكنها أيضا تبين المشاكل المطروحة على المنظومة التربوية. من الناحية الهيكلية تم تأسيس المركز الوطني لمحو الأمية عام 1964 الذي حول عام 1995 إلى الديوان الوطني لمحو الأمية.

لكي نأخذ فكرة وجيزة عن تطور المعطيات الخاصة بمحو الأمية ندرج الشكل رقم 1.

الشكل 1- تطور معدل الأمية في الجزائر من 1966 إلى 2002.



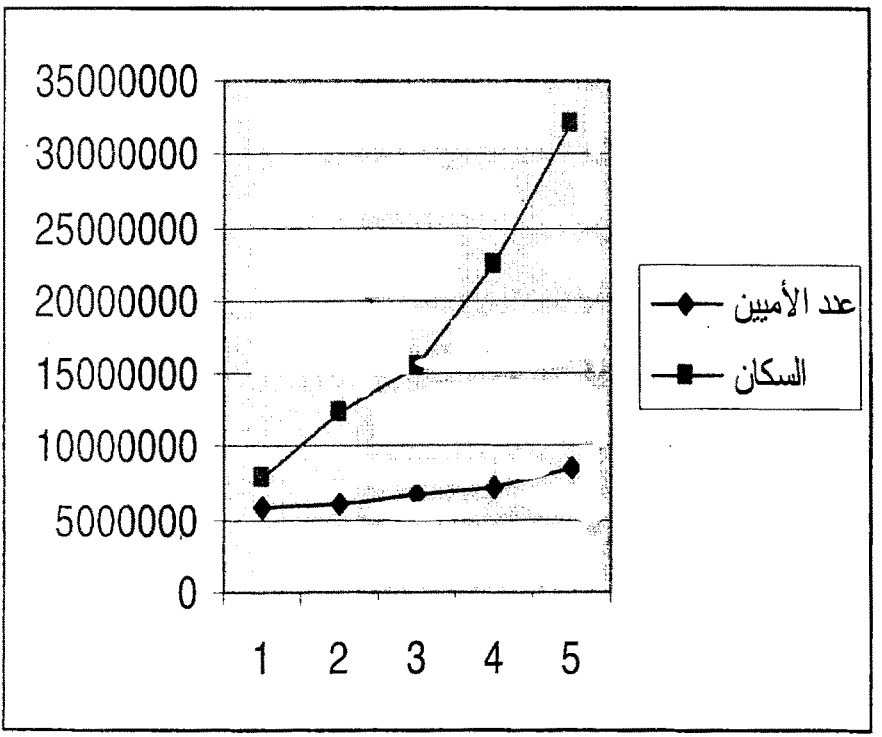
المصدر: الديوان الوطني لمحو الأمية، الجزائر.

مفتاح

1	2	3	4	5
1966	1977	1987	1998	2002

نلاحظ أن معدلات الأمية قد تناقصت مع مرور الزمن وانتقلت من 78 عام 1966 لتصل إلى 22.5 عام 2002. لكن العدد المطلق للأميين تزايد في نفس الفترة وهو ما يبينه الشكل رقم2

الشكل 2- تطور عدد السكان وعدد الأميين في الجزائر خلال الفترة 1966-2002.



المصدر: الديوان الوطني لمحو الأمية، الجزائر.

مفتاح

1	2	3	4	5
1966	1977	1987	1998	2002

إذا كانت نسبة الأمية في تناقص فإن عدد الأميين المطلق في تزايد مستمر. إذا أضفنا إلى هذه الأرقام الأمية بمفهومها الشامل فإن الجزائر تعاني من أزمة حقيقية يجب تداركها في أقرب وقت. نلاحظ أنه في عام 2003، 10% من الأطفال في سن التعليم القانوني الإلزامي لا يلتحقون بالمدارس. كما وصل عدد الأطفال في سن التمدرس الذين لم يلتحقوا بالمدارس 27000 طفلا عام 2005/2004، حسب وزارة التربية الوطنية. بالإضافة إلى أكثر من 500.000 تلميذ يتسربون من المدارس في اتجاه الشارع كل سنة. مجهودات التكوين المهني غير قادرة على امتصاص الأعداد المتزايدة و الدولة لم تتكفل بجدية بالأمية وتركت المبادرة للديوان الوطني ، الذي يبدو أنه لم يستطع ولن يستطع التكفل بمجمل الأميين في الجزائر لأن عددهم يفوق عدد المسجلين في المدارس والثانويات والجامعات . كما أن مبادرات للجمعيات مبادرات محمودة مشكورة لكنها غير كافية.

7- مؤشرات فعالية المنظومة التربوية الجزائرية محدودة.

لكي تتضح العلاقة بين المنظومة التربوية ومستقبل الأمية في الجزائر نعرض بعض المؤشرات الدالة التي تمكننا من معرفة إتجاه التطور مستقبلا. اخترنا لذلك مجموعة من المؤشرات يبينها الجدول رقم 2.

الجدول 2- مؤشرات فعالية المنظومة التربوية الجزائرية عام 2002/2001.

التلاميذ		الإبتدائي	المتوسط	الثانوي	المجموع
المنتقلون	النسبة	%86.95	%63.92	%57.55	% 76.84
	العدد	**4079482**	**1352625**	**599135**	**6031242**
المعيدون	النسبة	%11.41	%23.42	% 28.84	%16.96
	العدد	535331	495590	300259	1331180
المتخلون	النسبة	**% 1.64**	**%12.66**	**%13.61**	% 6.20
	العدد	**77057**	**267872**	**141653**	**486582**
المجموع	النسبة	% 59.77	%26.95	%13.28	%100
	العدد	**4691870**	**2116087**	**1041047**	**7849004**

قراءة الجدول تنبهنا إلى أن 486582 تلميذ تسربوا وتخلوا عن الدراسة عام 2002/2001. وما يلفت الإنتباه أن 77057 تلميذ تخلوا في المرحلة الإبتدائية و 267872 تخلوا في المرحلة

المتوسطة وهو ما يزيد في الطين بلة ويعقد الأمية في الجزائر إن لم تتخذ إجراءات وتوضع سياسات واستراتيجيات محكمة، مدروسة، ودقيقة.

8- العلاقة بين التعليم والتنمية في الفكر الإنساني.

العلاقة بين التعليم والتنمية تعود للدراسات الأمريكية في نهاية الخمسينيات عندما حاول كل من شولتز ودينسون قياس نمو الإقتصاد الأمريكي، اتبعت بنتائج بحوث بيكير عام 1964 التي ركزت على الرأسمال البشري. الدراسات المنجزة من طرف البنك العالمي خلال الثمانينيات كلها أثبتت العلاقة المتينة بين التعليم والتنمية (Benarab, 1997)

9-التنمية الإنسانية، مفهوم حديث وشامل.

التنمية الإنسانية مفهوم ذاع صيته منذ مطلع التسعينيات للقرن الفارط عندما تبنت الأمم المتحدة برنامجها الإنمائي. التنمية الإنسانية تضع الإنسان في المركز وتعنى بالخيارات المتاحة للأفراد في منظور حياة مطابقة لتطلعاتهم. كما أن مضاعفة الخيارات يمر حتما بتنمية القدرات الإنسانية. أهم هذه القدرات هي: العيش مطولا وفي صحة جيدة، إمكانية التعلم، الحصول على موارد لازمة لضمان مستوى حياة لائق يكفل المساهمة في الحياة الجماعية(Rapport mondial du développement humain, 2001). كما يقوم مفهوم التنمية الإنسانية على أن البشر هم الثروة الحقيقية للأمم وأن التنمية الإنسانية هي عملية توسيع الخيارات البشر. وتكون الحرية هي مركز هذه التنمية بل وتذهب بعض الكتابات إلى المساواة بين التنمية والحرية (تقرير التنمية الإنسانية العربية، 2003).

ترتبط التنمية الإنسانية بحرية خيارات الأفراد وتنمية قدراتهم ومساهمتهم في الحياة الجماعية. لكن الوصول إلى تحقيق ذلك ليس بالأمر الهين نتيجة التباينات الكبيرة المسجلة بين مختلف المجتمعات من جهة وبين مختلف الشرائح في المجتمع الواحد من جهة أخرى. إذا

كانت مؤشرات التنمية الإنسانية في العالم قد سجلت بعض التحسينات الملموسة فإن الأحداث المتعاقبة والصراعات العرقية تنبئ بوضع متردي لكرامة الإنسان، وهو ما أدى إلى ظهور فروقات صارخة سجلتها دورة الأمم المتحدة في الجمعية العامة لعام 2000. رؤساء الحكومات والدول اعترفوا جميعا بوجوب الدفاع جماعيا على مستوى العالم مبادئ الكرامة الإنسانية والعدالة والإنصاف وحددوا ثمانية أهداف قصد بلوغها عام 2015 وهي: 1- القضاء على الفقر الشديد والجوع. 2- ضمان التعليم الإبتدائي للجميع. 3- تحقيق المساواة بين الذكور والإناث في التعليم الإبتدائي. 4- تقليص نسبة الوفياة بمقدار الثلثين. 5- تحسين صحة الأمومة. 6- محاربة مرض السيدا والأمراض الأخرى. 7- ضمان ديمومة الموارد البيئية. 8- وضع شراكة عالمية قصد التنمية (Rapport mondial du développement humain, 2001).

نلاحظ من قراءة هذه الأهداف أنها تشمل جميع الأبعاد، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، لمجتمع ما. لكن ما نريد معرفته هو العلاقة بين التعليم والتنمية الإنسانية. أو بالأحرى كيف يمكن للتعليم أن يطور التنمية الإنسانية في مجتمع ما بإمكاننا استنباط عدة محاور، بعد معرفتنا لمفهوم وأهداف التنمية الإنسانية، تبرز العلاقة الوطيدة بين التعليم والتنمية الإنسانية، وندرجها فيما يلي:

1- عقدت منظمة اليونسكو عام 1999 ببودابيست في المجر، بمعية المجلس العالمي للعلم، ندوة حول العلم واستعمال المعرفة العلمية. استخلصت في بيانها عدة نتائج تتعلق بما جناه الإنسان من المعرفة العلمية. على الأقل في مجال امتداد الحياة والإكتشافات لتداوي الأمراض. أما في مجال الزراعة فقد تطور الإنتاج في مناطق عديدة من العالم لسد الطلب المتزايد. التقدم التكنولوجي واستعمال موارد طاقوية حديثة مكن من تحرير البشرية من أتعاب كثيرة وسمح باكتشاف منتوجات وطرق صناعية معقدة ومتنوعة. اعتماد التكنولوجيا على أنساق جديدة

في حقل الإتصال، معالجة المعلومات، والحساب، أعطى للعلماء والمجتمع الدولي إمكانيات لم تشهدها البشرية من قبل. تطور المعارف العلمية حول الكون وأسرار الحياة قدم للبشرية مقاربات ومفاهيم جديدة أثرت في سلوك الإنسان ونظرته للعالم. كما استنتجت الندوة أن تطبيقات البحث العلمي يمكن أن تكون لها إسقاطات هامة على النمو الإقتصادي والتنمية الإنسانية الدائمة خاصة في تقليص الفقر. تقدم البشرية يرتبط أكثر مما مضى بإنتاج وتوزيع واستعمال العلم في ظروف منصفة (UNESCO, 1999).

نلاحظ مما توصلت إليه نتائج ندوة اليونسكو التي عرضت في الجمعية العامة لنفس العام أن توسع المعرفة العلمية لها علاقة مباشرة مع تطور التنمية الإنسانية. في حقل الزراعة مثلا مكن البحث العلمي من تطوير السلالات والأسمدة والتغير الجيني للحبوب وهو ما أعطى انتاجية كبيرة بأقل كلفة بإمكانها المساهمة من الحد من الجوع والفقر، وهو ما يوافق تماما مفهوم التنمية الإنسانية. وكذلك الشأن بالنسبة لتطوير الأدوية ومحاربة ومعالجة الأمراض وتمكين ملايين الناس من وسائل اتصال حديثة. أما في مجال التربية فإن البحث العلمي وحده هو الكفيل بإيجاد حلول لتقليص الاختلالات المسجلة، خاصة في البلدان الطامحة للنمو.

2- قدمت عام 2000 لجنة المجموعات الأوروبية للمجلس و للبرلمان الأوروبي تقريرا حول فضاء البحث العلمي في أوروبا وردت فيه معلومات تثبت العلاقة بين تطور البحث العلمي وتقلص البطالة واستخلصت أن المناطق الأوروبية التي تستثمر أكثر في البحث والتنمية تسجل مستويات بطالة أقل من المناطق التي تستثمر أقل.

كما أثبتت الدراسات أن الجزء الأكبر، من المليونين منصب شغل المحققة سنويا في أمريكا، يعود أساسا إلى البحث العلمي. بالإضافة إلى مساهمته بمقدار 25 %إلى 50% من النمو الاقتصادي (commission des communautés européennes, 2000).

لعل هذه الأمثلة كافية وتسمح لنل باستنتاج العلاقة الوطيدة بين البحث العلمي والتنمية الإنسانية. دور البحث العلمي يزداد أهمية يوما بعد يوم وهو الكفيل بظهور مجتمع المعرفة وتطوير اقتصادياتها . لكنه من الحكمة أن لا نبرز فقط الجانب الإيجابي لدور البحث العلمي في التنمية الإنسانية لننبه أن نتائجه قد تكون وخيمة لاسيما في مجال بحوث تطوير الأسلحة الفتاكة بمختلف أنواعها وآثارها السلبية على الإنسان وبيئته.

إذا كان يبدو من البديهي أن هناك علاقة واضحة بين البحث العلمي والتنمية الإنسانية فإن الدراسات والبحوث في هذا المجال بإمكانها إما تأكيد هذه الفرضيات أو التقليل منها، خاصة عندما تنصب الدراسة على البلدان الطامحة في النمو لمقارنة حجم الإنفاق على البحث وقياس النتائج على التنمية الإنسانية. من دون شك ستطلعنا البحوث مستقبلا عن مدى مصداقية هذا الاستنتاج .

بالإضافة إلى ما سبق ذكره تجدر الإشارة إلى أن البحوث الحديثة استنتجت علاقة وطيدة بين التعليم والتنمية. لعل أهم نتيجة هي تلك الأبحاث التي أجريت على 90 بلدا والتي أثبتت علاقة قوية بين التعليم والتنمية (P. Aghion et E. Cohen, 2004).

التعليم أداة لتكوين مهارات وخبرات كما أن التعقيد التكنولوجي والتقاني، الذي هو نتيجة تطور التعليم والبحث العلمي، يحتم على الإنسان ويبعث فيه الحاجة إلى التعلم والتدريب مدى الحياة. كما أن البحوث العلمية أثبتت أن المردود الإنتاجي للمتعلم أكثر بكثير من جميع النشاطات الأخرى (طه تايه النعيمي، 2002).

10- ما يجب القيام به.

الإستراتيجية المثلى للتكفل بتعليم الكبار والناشئة وإدماجهم في التنمية الشاملة تتطلب القيام بإجراءات شجاعة يمكن تلخيصها في نقاط عدة. 1- إجراءات هيكلية رسمية وذلك من خلال إنشاء جهاز حكومي يتكفل بمحو الأمية يكون على الأقل كتابة للدولة. هناك عدة

دول سلكت هذا المسلك وجعلت من الموضوع أولوية مطلقة. 2- ملء الفراغ القانوني بفتح ملف محو الأمية على أعلى المستويات وسن القوانين اللازمة لذلك. 3- للتخفيف من عبء الموارد يستحسن إعادة التفكير في نموذج تمويل المنظومة التربوية الجزائرية بحثا عن الإنصاف عموديا وأفقيا مما يسمح بتوفير موارد كبيرة ممكنة الإستغلال في برنامج مكافحة الأمية. 4- البحث عن كل الدروب الممكنة واستعمالها وفق منظومة مدروسة، كاستعمال المساجد ونشر القراءة وتعميم مشروع المكتبات البلدية والمكتبات الشعبية ووسائل الإعلام الجماهيرية والتعليم عن بعد. 5- استعمال الموارد البشرية المؤهلة من الجامعيين حملة الشهادات وإقحامهم في عملية محو الأمية. 6- إنشاء قنوات إذاعية وتلفزيونية موجهة البرامج للتخفيف من الأمية في مختلف مستوياتها. 7- التحضير بجدية للولوج في مجتمع المعرفة. 8- تبني منظومة تقويمية لتحسين مؤشرات الفعالية في التعليم الجزائري.

الخاتمة مكنتنا هذه الدراسة من معرفة مدى أهمية التعليم كوسيلة للتطور التقني والتكنولوجي الذي بذاته يستدعي التعلم واكتساب المهارات مدى الحياة.

الأمية صنفت كآفة إجتماعية. كبيرة الكلفة على المجتمع. ومحوها يساهم في تحقيق معدلات تنمية إقتصادية وبشرية عالية.

اهتم العالم بظاهرة الأمية، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية. تحققت نتائج معتبرة إلا أن حلم الشعوب في إنجاز التعليم للجميع لم يتحقق. المجتمع الدولي وضع 2015 هدفا لتحقيق ذلك لكن الواقع يثبت أن المهمة ليست سهلة مهما كانت درجة الإرادة الدولية في ذلك.

الأمية في الجزائر تناقصت كنسبة عبر الزمن لكنها تزايدت كقيم مطلقة. المجهودات المبذولة لم تقض على الضاهرة التي يعقد سنويا نتيجة التسرب المدرسي وتزايد عدد الأطفال في سن التمدرس الذين لا يلتحقون بالمدارس.

علاقة محو الأمية بالتنمية الاقتصادية والبشرية أثبتتها الأبحاث العلمية. الشعوب التي استثمرت في التعليم تحقق نتائج مبهرة تتعاضم وتتزايد مع مرور الزمن ولا شك أن أحسن مثال هو كوريا التي حققت المرتبة الأولى مرتين إثر الدراسات التي أجريت في منظمة التعاون عامي 2001 و 2004.

للقضاء على الأمية في الجزائر يجب تبني استراتيجية وطنية شاملة بعيدة عن السياسات الترقيعية الإشهارية.

المراجع

1- عبد الكريم بن أعراب، 2004، العولمة وآثارها على المنظومات التربوية العربية، ورقة للملتقى الدولي المنظم من طرف رئاسة الجمهورية، المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر.

2- عبد الكريم بن أعراب، 2004، البحث العلمي والتنمية الإنسانية، الندوة الثالثة للبحث العلمي، الرياض، السعودية.

3- الأمم المتحدة، 2003، تقرير التنمية الإنسانية العربية، نيو يورك.

4- طه تايه النعيمي، 2002، البحث العلمي في العالم العربي. المؤتمر العربي للبحث العلمي، الجزائر.

5- وزارة التربية الوطنية، 2003، مؤشرات إحصائية، الجزائر.

6- الديوان الوطني لمحو الأمية، 2004، الجزائر.

7- متولي فؤاد بسيوني، 1998، مشكلة الأمية، مصر.

8- شبل بدران، 2003، مدخل إلى الأمية، القاهرة.

9- الأليكسو، المشاركة الشعبية في مواجهة الأمية، تونس.

10- Benarab, A, 2004, le système éducatif algérien, Grenoble, France.

11- UNESCO, 2002, Les Etats arabes, Paris.

12- UNESCO, 2000, Forum mondial sur l'éducation, Dakar.

13- Crise de l'éducation en Afrique, 1994, La documentation française, France.

14- Combs, P, 1984, La crise mondiale de l'éducation, Deboek, Belgique.

15- P. Aghion et E. Cohen, 2004, education et croissance, la documentation française, France.

16- C. Thélot, 2004, pour la réussite de tous les élèves, la documentation française, France.

17- K. Bensalah, 2004, Les implications stratégiques pour une nouvelle politique éducative au Maghreb, Colloque d'Alger.

التسرب المدرسي في الجزائر، عوامل تفسيره
دراسة ميدانية في ولاية جيجل 2002

إعداد كل من:

* الأستاذ الدكتور ابن أعراب عبد الكريم

* الأستاذ بوسام عيسى، وزارة التربية

المقدمة

تحتل الدراسات الاقتصادية في حقل التربية فضاءات متزايدة مع مرور الزمن. إذ تعاظم الاهتمام بها لضرورات التقويم التي تطورت في البلدان المتقدمة خاصة، وتلتها فيما بعد كل البلدان الطامحة في النمو. ويتحدث الخبراء اليوم عن ثقافة التقويم بكاملها حيث تخصص الولايات المتحدة الأمريكية 6 % من ميزانية التربية للتقويم (بن أعرب، 2004).

إذا كانت المنظومات التربوية قد اشتغلت في الماضي كعلبة سوداء نعرف مدخلاتها ومخرجاتها ولا نعلم ما بداخلها. فإن المهتمين بالتربية اليوم، من مختلف مواقعهم، يولون أهمية كبرى لمعرفة مستوى أداء المنظومة التربوية ومقارنتها مع مثيلاتها جهويا ودوليا.

وتدور الأبحاث المتخصصة حول دراسة الفعالية الداخلية والفعالية الخارجية للمنظومة التربوية على الصعيد الكلي والمؤسسة التربوية على الصعيد الجزئي. وقد طورت عدة مؤشرات لدراسة الفعالية الداخلية لمنظومة تربوية ما. يمكن مراجعة الأدب الاقتصادي والتبوي الذي دون في هذا الشأن من قبل المنظمات والهيئات الدولية كاليونسكو، ومنظمة التعاون الاقتصادي، والبنك العالمي. وتلك التي طورت من طرف خبراء وباحثين في مختلف الجامعات والمراكز البحيثية نذكر منها مدرسة شيكاغو والمعهد الدولي لتخطيط التعليم ومعهد البحوث في اقتصاديات التربية. بالنسبة للجزائر Benarab;97;98;2002;2004

(2005) و(Lifa; 2000) و(شعباني، 2002) و(بوسام، 2004) وكذلك أبحاث خبراء مركز البحوث في الاقتصاد التربوي (CREAD)

ومن دون أن يفوتني توجيه الشكر الجزيل إلى كل رجال التربية في ولاية جيجل الذين لهم الفضل في إنجاح هذا البحث.

إن مؤشر التسرب المدرسي من بين المؤشرات الأساسية المعمول بها لمعرفة مدى مردودية المنظومة التربوية وقد قورن التسرب في المنظومة التربوية بالفضلات في المنظومة الصناعية الإنتاجية حيث ساد الاعتقاد أن المنشأة الاقتصادية التي تنتج بأقل فضلات وقادرة على رسكلتها عند وجودها أفضل صحة من المنشأة التي تنتج بنسبة معينة من الفضلات وعدم القدرة على رسكلتها. لعل أحسن مثال هو مصانع إنتاج الزجاج التي تصل الفضلات فيها إلى 20 % أحيانا. المنشآت القوية استطاعت أن تقلص من هذه النسبة بالتحكم في سيرورة الإنتاج، وبالتالي تنتج بتكلفة ذات تنافسية عالية، في حين لا تزال المنشآت التابعة للدول الضعيفة غير قادرة على ذلك. كذلك الأمر بالنسبة للمنظومات التربوية كلما كانت مخرجاتها قريبة من مدخلاتها كلما تقلصت ظاهرة الهدر والعكس صحيح.

التسرب إذن نظر إليه على أنه هدر للموارد ومؤشر عدم فعالية. الوثائق الإحصائية لوزارة التربية في الجزائر تعطينا سنويا عدد المتسربين ولا يوجد أي إشكال بالنسبة للمعلومات لكن الدراسات الميدانية الباحثة عن المتغيرات المفسرة لهذه الظاهرة فهي منعدمة تماما نظرا لصعوبتها وكلفتها وما تتطلبه من إمكانيات لا يمكن أن تتوفر للباحثين. من هذا المنطلق تكمن أهمية هذه الدراسة الميدانية لكونها لا تعرض عدد المتسربين في ولاية جيجل ولكن محاولة معرفة العوامل المفسرة لهذه الظاهرة.

ونتناول في هذا الموضوع منهجية البحث المعتمدة، وعرض البيانات بعد تمحيصها وتكميمها ثم استخلاص النتائج.

منهجية البحث

تناولت هذه الدراسة عينة من التلاميذ المتسربين من مختلف المستويات الدراسية بلغت في مجموعها 640 تلميذا استجوبوا بواسطة استبيان وزع عليهم عن طريق إخوانهم وأخواتهم الدارسين والدارسات في المؤسسات التربوية بولاية جيجل حيث شملت مختلف المناطق حسب أهمية أعداد التلاميذ ومختلف الأطوار وذلك قصد التقرب أكثر فأكثر إلى دقة المعلومات. تعاون مع فريق البحث كل من إطارات مديرية التربية بولاية جيجل ومفتشي ومستشاري التوجيه المدرسي والمهني وكذلك مديري المؤسسات التربوية.

وضعت الأسئلة بطريقة في متناول المستجوبين وقسمت لعدة محاور حسبما رأيناه مفيدا ونافعا. الأجوبة المستقاة جمعت ورتبت في المحاور التي نعرضها في هذه الورقة.

1.مكونـــات العينـــة

تتألف العينة من مختلف المستويات الدراسية بدءا من السنة الثالثة ابتدائي للسنة الثالثة ثانوي موزعة حسب الجنس كما يبينه الجدول رقم 1.

الجدول – 1– مواصفات العينة ومكوناتها

المستوى الدراسي	الذكور	النسبة	الإناث	النسبة	المجموع	النسبة
الثالثة ثانوي	56	08.75	73	11.41	129	20.16
الثانية ثانوي	34	05.34	27	04.19	61	09.53
الأولى ثانوي	29	04.53	25	03.91	54	08.44
مجموع الثانوي	119	18.62	125	19.51	244	38.23
التاسعة متوسط	131	20.47	88	13.75	219	43.22
الثامنة متوسط	53	08.28	20	03.12	73	11.41
السابعة متوسط	24	03.75	17	02.66	41	06.40

مجموع المتوسط	208	32.50	125	19.53	333	52.03
السادسة ابتدائي	17	02.66	24	03.75	41	06.40
الخامسة ابتدائي	08	01.25	06	00.94	14	02.19
الرابعة ابتدائي	02	00.31	05	00.78	07	01.9
الثالثة ابتدائي	00	00	01	00.16	01	00.16
مجموع الابتدائي	27	4.22	36	5.62	63	9.84
المجموع	354	55.31	286	44.69	640	100

يتضح من المعلومات المعروضة في الجدول أن العينة مكونة من 38.23 % من التلاميذ الذين انقطعوا عن الدراسة في المرحلة الثانوية و52.03 % انقطعوا عن الدراسة في المرحلة المتوسطة و9.84 % تخلوا في المرحلة الابتدائية. هذه العينة تعكس في تركيبتها نموذجا مصغرا لوضعية التسرب المدرسي في الجزائر. كما تجدر الإشارة أن هذه العينة شملت مختلف المناطق بولاية جيجل قصد الوصول إلى نتائج معبرة.

وبعد تلقي الأجوبة من التلاميذ تم تصنيف وتحليل البيانات التي نعرضها فيما يلي:

2- الوضعية الأسرية للتلاميذ المنقطعين.

اخترنا لدراسة هذا المتغير مجموعة مؤشرات حتى نتمكن من معرفة الجو العائلي الذي يعيش فيه التلميذ المنقطع عن الدراسة ومحاولة معرفة الارتباطات الممكنة بين الظواهر.

الجداول الآتية تخبرنا بذلك.

الجدول-2-1- حجم أسرة المنقطع عن الدراسة.

حجم الأسرة	03 - 06		07 --- 09		10- فما فوق		المجموع	النسبة
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة		
الذكور	23	03.59	88	13.75	243	37.97	354	55.31
الإناث	18	02.81	76	11.88	192	30.00	286	44.69
المجموع	41	06.40	164	25.63	435	67.97	640	100

الجدول -2-2- تمدرس أفراد عائلة المنقطع عن الدراسة.

الجنس	نعـــــــم		لا		المجموع	النسبة
	العدد	النسبة	العدد	النسبة		
الذكور	312	48.75	42	06.56	354	55.31
الإناث	254	39.69	32	05.00	286	44.69
المجموع	566	88.44	74	11.56	640	100

الجدول-2-3- وجود إخوة متسربين من المنظومة التربوية

الجنس	نعـــــــم		لا		المجموع	النسبة
	العدد	النسبة	العدد	النسبة		
الذكور	299	46.72	55	08.59	354	55.31
الإناث	251	39.22	35	05.47	286	44.69
المجموع	550	85.94	90	14.06	640	100

ما يجلب انتباهنا بعد قراءة الجدول هو حجم الأسرة حيث نلاحظ أن 67.97% من التلاميذ المتسربين ينتمون إلى أسر تتألف من 10 أفراد فما فوق. كما أن 85.44% من مجموع العينة لهم على الأقل أخ أو أخت قد انقطع عن الدراسة قبل أو بعد. في الوقت الذي نلاحظ فيه أن 11.56% من المستجوبين يقرون بوجود أطفال من أسرهم غير متمدرسين. لكي نطلع

أكثر على وضعية الأسرة نتناول بالدراسة كلا من مهنة الأب أو الولي، مكان الإقامة، توفر الكتاب في المسكن وبعد مكان الإقامة عن المؤسسة التربوية، وهو ما نقدمه في الجداول اللاحقة.

الجدول -2-4- مهنـــة الأب أو الولي

الجنس	موظـــف		مهنة حرة		بدون عمل		المجموع	النسبة
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة		
الذكور	107	16.72	77	12.03	170	26.56	354	55.31
الإناث	89	13.91	60	09.37	137	21.41	286	44.69
المجموع	196	30.63	137	21.40	307	47.97	640	100

لعل ما يلفت الانتباه أن 30.63% من المنقطعين عن الدراسة يشغل آباؤهم مهنة موظف و47.97% هم من دون عمل. هذه النتائج تدعونا إلى التمعن أكثر في ظاهرة التسرب ودراستها دراسة علمية حتى تتجلى بوضوح الأمور التي نريد معرفتها. بعد تعرفنا على مهنة الأب أو الولي نحاول معرفة مكان إقامة التلاميذ المتسربين وهي مفصلة في الجدول اللاحق.

الجدول-2-5- مكـــــان الإقامـــــة

الجنس	الريف		القرية		المدينة		المجموع	النسبة
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة		
الذكور	143	22.34	114	17.81	97	15.16	354	55.31
الإناث	99	15.47	101	15.78	86	13.44	286	44.69
المجموع	242	37.81	215	33.60	183	28.59	640	100

تطلعنا البيانات على حقيقة أخرى أن 37.81 % يسكنون الأرياف و33.60 % يسكنون القرى بمجموع 71.41%، الذين يسكنون المدينة يمثلون فقط 28.59%. سنحاول أن نتعرف على مدى توفر الكهرباء في مساكن التلاميذ المنقطعين عن الدراسة.

الجدول-2-6- توفر الكهرباء بمقر الإقامة

الجنس	نعـــــــم		لا		المجموع	النسبة
	العدد	النسبة	العدد	النسبة		
الذكور	342	53.44	12	01.87	354	55.31
الإناث	277	43.28	09	01.41	286	44.69
المجموع	619	96.72	21	3.28	640	100

بالرغم من أن أكثر من 70% يقطنون الأرياف والقرى إلا أن مساكنهم مزودة بالكهرباء في حدود 96.72 % ونسجل 3.28 % فقط لا ينعمون بها.

من بين العوائق التي كثيرا ما نعتقد أنها تؤثر سلبا على المردود التربوي للتلاميذ بعد المؤسسة التعليمية عن الإقامة وهذا ما يخبرنا به الجدول الموالي.

الجدول-2-7- البعد عن المؤسسة التعليمية.

الجنس	قريبة		متوسطة		بعيدة		المجموع	النسبة
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة		
الذكور	192	30.00	30	04.68	132	20.62	354	55.32
الإناث	162	25.31	16	02.50	108	16.87	286	44.68
المجموع	354	55.31	46	07.18	240	37.50	640	100

نلاحظ أن 37.50% أجابوا بأن مساكنهم بعيدة عن المؤسسة التعليمية مقابل 55.31% يرون بأنها قريبة، لكن هذا المتغير مرتبط بمتغير آخر وهو مدى توفر النقل المدرسي. الجدول الموالي ينبئنا بذلك.

الجدول-2-8- توفر النقـــــــل المدرسي

الجنس	نعـــــــم		لا		المجموع	النسبة
	العدد	النسبة	العدد	النسبة		
الذكور	99	15.47	255	39.84	354	55.31
الإناث	77	12.03	209	32.66	286	44.69
المجموع	117	27.50	464	72.50	640	100

تشير أرقام الجدول أن 72.50% من المنقطعين عن الدراسة لم تتوفر لهم إمكانية النقل المدرسي في الوقت الذي توفر ل 27.50 % من المستجوبين. بعدما اطلعنا على الوضعية الأسرية للمتسرب نحاول معرفة الحالة الصحية للتلميذ الذي انقطع عن الدراسة.

3- الوضعية الصحية للتلميذ المنقطع عن الدراسة.

الجدول-3-1- الإصابة بمرض معين

الجنس	نعـــــــم		لا		المجموع	النسبة
	العدد	النسبة	العدد	النسبة		
الذكور	21	03.28	333	52.03	354	55.31
الإناث	11	01.72	275	42.97	286	44.69
المجموع	32	05.00	608	95.00	640	100

يخبرنا الجدول أن 95.00% من التلاميذ لم تصبهم أمراض معينة وكانوا في صحة جيدة

الجدول-3-2- المكوث بالمستشفى

الجنس	نعـــــــم		لا		المجموع	النسبة
	العدد	النسبة	العدد	النسبة		
الذكور	27	04.22	327	51.09	354	55.31
الإناث	14	02.19	272	42.50	286	44.69
المجموع	41	06.41	599	93.59	640	100

الإجابات التي تلقيناها دلتنا على أن 6.41% قد مكثوا في المستشفى فترات متفاوتة لكن هذه النسبة أكبر من نسبة التلاميذ الذين أقروا بأنهم أصيبوا بأمراض أي 5% وحتى تكون النتائج لها مصداقية نعتبر بأن المكوث في المستشفى هو المؤشر الصحي الذي نعتمده. بالرغم من ذلك فإن الوضعية الصحية للمنقطعين جيدة. حتى نطلع أكثر على العوامل الصحية التي بإمكانها تفسر لنا التسرب ارتأينا معرفة الإصابة بإعاقة ما وهو ما يقترحه لنا الجدول الموالي.

الجدول-3-3- الإصابة بإعاقة

الجنس	نعـــــــم		لا		المجموع	النسبة
	العدد	النسبة	العدد	النسبة		
الذكور	12	01.87	342	53.44	354	55.31
الإناث	09	01.41	277	43.28	286	44.69
المجموع	21	03.28	619	96.72	640	100

عدد المصابين بإعاقة دون منعهم من الالتحاق بالتعليم 3.28% . إذا حاولنا التوفيق بين مختلف المعطيات المتعلقة بصحة التلاميذ نجدها معبرة، متقاربة، ومنسجمة.

ما يمكن استخلاصه من دراسة الوضعية الصحية للتلاميذ هو أن هذا المؤشر متدني ونعتقد أنه لم يؤثر بشكل كبير على ظاهرة الانقطاع.

بعد تناولنا لمجمل العوامل الاجتماعية والاقتصادية والصحية نحاول معرفة الوضعية التربوية للتلاميذ المتسربين من المنظومة التربوية.

4- الوضعية التربوية

نطل على الوضعية التربوية من خلال الصعوبات التي تكون قد واجهت التلاميذ المنقطعين وقت مزاولتهم للتعليم. الجدولان القادمان يبينان هذه الوضعية.

الجدول-4-1- مصادفة صعوبات في المواد التعليمية

الجنس	نعم		لا		المجموع	النسبة
	العدد	النسبة	العدد	النسبة		
الذكور	293	45.78	61	09.53	354	55.31
الإناث	255	39.84	31	04.85	286	44.69
المجموع	548	85.62	92	14.38	640	100

الجدول -4-2-طبيعة المواد الصعبة

الجنس	المواد العلمية		اللغات الأجنبية		المواد الأدبية		المجموع	النسبة
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة		
الذكور	226	41.24	248	45.25	58	10.58	532	55.30
الإناث	200	36.49	192	35.04	38	06.93	430	44.69
المجموع	426	77.73	440	80.29	96	17.51	962	100

ملاحظة. عدد الإجابات أكثر من العينة بسبب تكرار الصعوبة لدى التلميذ الواحد، لذا تبدو المجاميع النهائية غير صحيحة. بالنسبة للعدد 962 يعني عدد الإجابات وليس عدد التلاميذ.

فالمعلومات المتاحة تبين أن 548 مستجوبا قد واجهتهم صعوبات تتعلق بالمواد المدرسة وهو ما يمثل 85.62 % . اشتكى 440 تلميذا من اللغات الأجنبية أي 80.29 % من الذين اشتكوا من الصعوبات التي واجهتهم وفي نفس الوقت اشتكى نفس التلاميذ بمقدار 426 تلميذ من المواد العلمية أي بمعدل 77.73% من مجموع المشتكين في حين اشتكى 96 تلميذا من المواد الأدبية أي ما يعادل 17.51% من الذين واجهتهم صعوبات.

هذه المؤشرات لها دلالة واضحة. اللغات الأجنبية تأتي في المرتبة الأولى من حيث الصعوبات التي واجهت التلاميذ المنقطعين عن التعليم متبوعة بالمواد العلمية وبعيدا المواد الأدبية.

بالإضافة للعوامل التربوية كثيرا ما ارتبط التخلي عن الدراسة بسبب الفرص الاقتصادية (les opportunités économiques). نحاول أن نتأكد مما إذا كانت هذه الفرص الاقتصادية موجودة أولا ثم إذا كانت سببا كافيا للتسرب وهو ما يبينه الجدولان القادمان.

الجدول-4-3- ممارسة أنشطة أخرى موازية مع الدراسة

الجنس	نعـــــم		لا		المجموع	النسبة
	العدد	النسبة	العدد	النسبة		
الذكور	81	12.66	273	42.66	354	55.31
الإناث	20	03.12	266	41.57	286	44.69
المجموع	101	15.78	539	84.22	640	100

الجدول-4-4- نوع النشاطات المزاولة

الجنس	الفلاحة		التجارة		أعمال أخرى		المجموع	النسبة
	العدد	النسبة	العدد	النسبة	العدد	النسبة		

الذكور	32	31.68	24	23.76	25	24.75	81	80.20
الإناث	08	07.92	01	00.99	11	10.89	20	19.80
المجموع	40	39.60	25	24.75	36	35.64	101	100

بالرغم من الظروف الاجتماعية التي سبق تحليلها إلا أن 15.78% فقط من المتسربين مارسوا أنشطة اقتصادية بالموازاة مع الدراسة. مثلت البنات 19.80% والبنين 80.20% من مجموع الممارسين لنشاطات اقتصادية. تصدرت الفلاحة الطليعة في مجال النشاط متبوعة بأعمال متنوعة، تلاها قطاع التجارة.

عرضنا لمختلف البيانات مكننا من الإطلاع على مختلف المتغيرات المفسرة للتسرب. حتى تكتنمل الصورة نحاول معرفة كيف تم الانقطاع عن الدراسة وهو ما يقترحه الجدول اللاحق.

الجدول-4-5- كيف تم الانقطاع عن الدراسة

الجنس	ذاتيـــــــــــا		موجه للحياة العملية		المجموع	النسبة
	العدد	النسبة	العدد	النسبة		
الذكور	151	23.59	203	31.72	354	55.31
الإناث	136	21.25	150	23.44	286	44.69
المجموع	287	44.84	353	55.16	640	100

بخلاف المعتقدات السائدة والأفكار المسبقة نسجل أن 44.84% انقطعوا بشكل إرادي و55.16% وجهوا للحياة العملية وهي الصيغة المهذبة المعمول بها للتعبير عن الطرد من المنظومة التربوية بعد أن يكون التلميذ قد استوفى جميع حقوقه.

اطلاعنا على العوامل المختلفة المفسرة لظاهرة التسرب يدفعنا بعدها الفضول لمعرفة وضعية التلاميذ بعد الانقطاع وهو ما نتناوله بالدراسة في الفقرة الموالية.

5- وضعية التلاميذ بعد الانقطاع عن الدراسة.

ما يمكن للتلميذ المنقطع أن يكون عليه بعد الانقطاع حاولنا تلخيصه في طبيعة الأسئلة المطروحة في الإستفساء. النتائج تبينها الجداول اللاحقة.

الجدول-5-1- الاندماج في الحياة العملية

الجنس	نعـــــــم		لا		المجموع	النسبة
	العدد	النسبة	العدد	النسبة		
الذكور	130	20.31	224	35.00	354	55.31
الإناث	120	18.75	166	25.94	286	44.69
المجموع	250	39.06	390	60.94	640	100

يبين الجدول أن 39.06% قد اندمجوا في الحياة المهنية أو بالأحرى يقومون بأنشطة مختلفة نافعة. في حين يبقى 60.94 % من دون اندماج في الحياة العملية.

الجدول -5-2-مساعدة الأولياء في الأعمال اليومية

الجنس	نعـــــــم		لا		المجموع	النسبة
	العدد	النسبة	العدد	النسبة		
الذكور	198	30.93	156	24.37	354	55.31
الإناث	249	38.91	37	05.79	286	44.69
المجموع	447	69.84	193	30.16	640	100

قراءة الجدول تبين لنا حقائق مهمة للغاية حيث أن 69.84 %يقومون بمساعدة الأولياء في أشغالهم اليومية تمثل البنات 55.70% من هذه الفئة في حين يمثل البنين 80.82% من الذين لا يقدمون مساعدة للأولياء في الأعمال اليومية. يبدو أن الفتاة المنقطعة عن الدراسة يؤول مصيرها للأشغال المترلية بنسبة كبيرة.

بالإضافة إلى ما تم تبيانه نحاول معرفة ما إذا يتابع المتسرب تكوينا ما وهو ما يبينانه الجدولان اللاحقان.

الجدول-5-3- متابعة الدراسة عن طريق المراسلة

الجنس	نعم		لا		المجموع	النسبة
	العدد	النسبة	العدد	النسبة		
الذكور	11	01.72	343	53.59	354	55.31
الإناث	15	02.34	271	42.35	286	44.69
المجموع	26	04.06	614	95.94	640	100

الدراسة، للتذكير، عن طريق المراسلة إمكانية متوفرة في الجزائر عن طريق المركز الوطني للتعليم العام التابع لوزارة التربية الوطنية والذي يتوفر على فروع جهوية. الجدول يبين أن 4.06 % فقط يزاولون دروسا بالمراسلة.

الجدول-5-4- الالتحاق بمركز للتكوين المهني

الجنس	نعم		لا		المجموع	النسبة
	العدد	النسبة	العدد	النسبة		
الذكور	171	26.72	183	28.59	354	55.31
الإناث	175	27.35	111	17.34	286	44.69
المجموع	346	54.07	294	45.93	640	100

كثيرا ما تمثل مراكز التكوين المهني حلقة تلي مباشرة حلقة الانقطاع عن التعليم. نلاحظ أن 54.07 %مناصفة بين الذكور والإناث قد التحقوا للتدرب على حرفة ما. في حين لم يتمكن 45.93 % من الالتحاق بمراكز التكوين المهني. لعل هذا الرقم يعبر عن قدرة الامتصاص للمتسربين من طرف التكوين المهني ويعكس أيضا الجهد الذي يجب أن يبذل لتوفير إمكانية التدرب على حرفة ما.

إذا أضفنا للتكوين المهني الدروس بالمراسلة يتضح أن 58.13 % يزاولون تكوينا ما بشكل من الأشكال في حين نسجل أن 41.87 % قد انقطعوا بشكل كلي عن أي شكل من أشكال التكوين.

ترى ما هي الحالة النفسية للمنقطعين تجاه التسرب.

الحالة النفسية للمنقطعين عن التعليم.

نحاول الإستفسار عن الحالة النفسية للمنقطعين عن التعليم من خلال الأسئلة التي طرحت عليهم. وهو ما يبرز ضمن الجداول الآتية.

الجدول-5-5- مدى تقبل الوضعية الحالية

الجنس	راضـــــون		غير راضين		المجموع	النسبة
	العدد	النسبة	العدد	النسبة		
الذكور	94	14.69	260	40.62	354	55.31
الإناث	75	11.72	211	32.97	286	44.69
المجموع	165	26.41	471	73.59	640	100

نسجل أن 73.59 % من المستجوبين غير راضين عن وضعيتهم في حين عبر 26.41 % عن رضاهم

الجدول-5-6- الشعور بالنقص تجاه المتمدرسين

الجنس	نعـــــــم		لا		المجموع	النسبة
	العدد	النسبة	العدد	النسبة		
الذكور	192	30.00	162	25.31	354	55.31
الإناث	190	29.69	96	15.00	286	44.69
المجموع	382	59.69	258	40.31	640	100

يشعر 59.69% بالنقص تجاه زملائهم المتمدرسين في حين لا يكترث 40.31% بذلك. لعل ما يلفت الانتباه هو أن الذكور يمثلون 62.79 % من الذين لا يشعرون بالنقص تجاه المتمدرسين في الوقت الذي تقاسم البنين مع البنات مناصفة الشعور بالنقص تجاه المتمدرسين.

الجدول -5-7-الرغبة في مواصلة الدراسة في حالة توفر الفرصة

الجنس	نعـــــــم		لا		المجموع	النسبة
	العدد	النسبة	العدد	النسبة		
الذكور	245	38.28	109	17.03	354	55.31
الإناث	232	36.25	54	08.44	286	44.69
المجموع	477	74.53	163	25.47	640	100

رفض مواصلة التعليم سجل لدى 25.47% من المنقطعين في حين أكد 74.53% رغبتهم في مواصلة التعليم في حالة توفر الفرص لذلك.

الخلاصـــــــة بعد عرضنا لمجمل البيانات يحق لنا أن نستخلص النتائج العلمية المفسرة للتسرب في الجزائر من خلال عينة لولاية جيجل، ولو أننا ننبه بأن تعميم هذه النتائج كحقائق على المستوى الوطني هو مناقض للمنهجية العلمية. لكن هذه النتائج تعطينا ومضات تنير لنا الطريق أمام فهم أسباب التسرب.

*لعل أهم نتيجة توصلنا إليها تكمن في كون المتسرب له على **الأقـــل** أخ متســـرب أو أخت متسربة وذلك في حدود 85.94 % من مجموع المستجوبين. هذا في حد ذاتـــه مؤشـــر قوي قد يفسر أن وجود أخ أو أخت في حالة انقطاع عن الدراسة يهون الظاهرة بل ولعل ذلك يشجع الظاهرة.

*النتيجة الثانية التي لها دلالة قوية هي أن 71.41% يسكنون القرى والأرياف. إذا كانت هذه الظاهرة عامة على مستوى القطر هذا يبين وجود مشكلة تتعلق بالإنصاف تجاه التعليم. قضية الإنصاف هي من بين أهم القضايا المطروحة على المنظومات التربوية في العالم. لعل الفرصة ستتوفر لنا لاحقا لدراسة هذا الموضوع.

*النتيجة الثالثة أن 72.50% قد اشتكوا من صعوبات التنقل من مكان الإقامة إلى المؤسسة التربوية حتى وإن كان هذا المؤشر لا يعكس خريطة المؤسسات التربوية لأن 37.50% يرون بأن المسافة بعيدة التي تفصل المسكن عن المؤسسة التعليمية. لكننا نستشف من البيانات أن النقل معضلة تواجه التلميذ بغض النظر عن المسافة الفاصلة بين الإقامة وفضاء التعلم. لعل هذا ما يستدعي إعادة النظر في تنظيم النقل.

* النتيجة الرابعة تتعلق بالصعوبات التربوية التي واجهت التلاميذ الذين أكدوها بنسبة 85.62% تتصدر اللغات الأجنبية مقدمة الصعوبات ب 80.29 % متبوعة بالمواد العلمية ب 77.73 %

*النتيجة الخامسة أن 67.97 % ينتمون لأسر ذات حجم كبير (10 فما فوق) وأن 47.97 % لهم أب أو ولي من دون عمل.

إذا وافقنا بين مختلف النتائج القوية نلاحظ أن ظاهرة التسرب متفشية في أوساط التلاميذ الذين ينتمون لأسر ذات حجم كبير يسكنون القرى والأرياف يعانون من صعوبات التنقل وتواجههم صعوبات تربوية على رأسها اللغات الأجنبية. ما يمتن هذا الاستنتاج كون 44.84 % قد انقطعوا بصورة ذاتية وأن 74.53 % يتمنون العودة للتعليم إذا توفرت الفرص السانحة.

لعلنا بهذه الدراسة نكون قد قدمنا معالم واضحة للمهتمين بفعالية المنظومة التربوية الجزائرية خاصة ما تعلق بظاهرة التسرب التي أخذت أبعادا مخيفة في المجتمع الجزائري حيث ينقطع عن التعليم سنويا قرابة نصف مليون، كما بينا سابقا، وهو الرقم الذي يضع المنظومة التربوية أمام ظاهرة التناقص في أعداد المتمدرسين في المستقبل لأن عدد الأطفال الذين

سيلتحقون بالمدارس في السنوات القادمة سيكون أقل من أعداد المتسربين خاصة وأن نسبة التمدرس الفعلية هي بدورها في تناقص (بن أعراب، 2005).

كما أن هذه الدراسة قد تعطي لمتخذي القرار وسيلة لمعالجة الإختلالات الملاحظة في المنظومة التربوية كما توفر للباحثين في حقل التربية بيانات مفيدة كثيرا ما اشتكوا من شحها. آملين أن تتبع بدراسات مماثلة في ولايات أخرى.

ملاحظة. يتوفر لدينا بنك معلومات لهذه الدراسة حسب سنوات التعليم وحسب الأطوار يمكنكم طلبها والاستفادة منها عن طريق المجلة أو من مخبر الاقتصاد وإدارة الأعمال.

المراجع:

1- عبد الكريم بن أعراب، 2004، العولمة وآثارها على المنظومات التربوية العربية، ورقة للملتقى الدولي المنظم من طرف رئاسة الجمهورية، المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر.

2- عبد الكريم بن أعراب، 2004، البحث العلمي والتنمية الإنسانية، الندوة الثالثة للبحث العلمي، الرياض، السعودية.

3- عيسى بوسام، 2004، مؤشرات التربية لولاية سطيف، مداخلة في الملتقى الجهوي، سطيف.

4- وزارة التربية الوطنية، 2003، مؤشرات إحصائية، الجزائر.

5- شعباني عزيزة، 2002، دراسة الفعالية في التعليم الثانوي، رسالة ماجيستير، جامعة منتوري.

6- Benarab, A, 2004, le système éducatif algérien, Grenoble, France.

7- UNESCO, 2002, Les Etats arabes, Paris.

8- UNESCO, 2000, Forum mondial sur l'éducation, Dakar.

9- Combs, P, 1984, La crise mondiale de l'éducation, Deboek, Belgique.

10- P. Aghion et E. Cohen, 2004, education et croissance, la documentation française, France.

11- C. Thélot, 2004, pour la réussite de tous les élèves, la documentation française, France.

12- K. Bensalah, 2004, les implications stratégiques pour une nouvelle politique éducative au Maghreb, Unesco, Paris.

13-Lifa, N, 2000, L'efficacité en éducation, université de Constantine.

توظيف التراث في الرواية العربية

"الزيني بركات" للغيطاني أنموذجا

الأستاذة قدور سكينة

جامعة الأمير عبد القادر

جمال الغيطاني والتراث:

شيد الروائي العربي جمال الغيطاني علاقة متينة بالتراث العربي في جميع صوره، حتى غدا ارتباطه به ظاهرة مميزة يمكن تسميتها بالظاهرة الغيطانية، فقد مدّ جسورا متينة إليه وتواصل معه في كل أعماله الروائية كلّ من زاوية خاصة دون أن ينغلق خلف أستاره أو ينعزل عن لحظته الحاضرة ونقد الذات ودعوتها إلى التعلم من تجاربها السابقة حتى تتجنب تراكمات الهزائم والنكبات. وسنقف في هذه الدراسة عند روايته "الزيني بركات" في محاولة لكشف نقاط تعالقها مع التراث، وغايات الغيطاني من وراء ذلك الفيض التراثي، والوقوف عند الأداة التي حقق بها كل ذلك.

فمما لا شك فيه أن النص الأدبي يرتبط ارتباطا وثيقا بالمجتمع الذي يفرزه، بميراثه الثقافي، بامتداده التاريخي، بطموحاته وآفاقه، ذلك أن الارتباط بالماضي هو ارتباط بالحاضر وتأهب للمستقبل، وعندما يغيب النص عن أية صلة «بالماضي... ولا سيما في الجانب الثقافي والأدبي... تضيع الحدودين الإبداع الذي يمتح من الذات الجماعية في صيرورتها وتحوّلها، ويغدو الإبداع ضربا من الشطحات ...التي لا ترتهن إلى أي عمق تاريخي أو ارتباط اجتماعي في مختلف أبعاده»[1].

---

(1)-سعيد يقطين: الأدب والمؤسسة والسلطة (نحو ممارسة أدبية جديدة)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ص22

وقد بدأ من خلال قراءات متأنية لأعمال الغيطاني أن توجهه نحو التراث كان توجها واعيا، مقصودا، فهو لم يكن مستلبا أو واقعا تحت تأثير قراءات قديمة، لأنّه كان يعي تماما ما يفعله، فقد كان التراث عنده غاية وطموحا، كان يصبو إليهما منذ بدايات تفكيره في الكتابة الأدبية، كان يطمح إلى ابتكار شكل روائي جديد لم يكتب مثله قط وكان يريد «الوصول إلى شيء منفرد، وهذا طموح أي فنان»[1]. وانتهى إلى الإقرار بتفرده في هذا المجال فكرة وأداة وأنه لم «يجد محاولة متكاملة لخلق شكل روائي خالص يستند إلى التراث الشعبي والرسمي»[2] قبله، ويبرر ذلك بعدم توافر الوعي الكافي بالذات وموروثها ربما لصعوبة مصادر هذا التراث وصعوبة تمثله، وهيمنة الأشكال الثقافية الغربية.

وكأننا به يوجه دعوة جادة لتأصيل الرواية العربية بالاستناد إلى الجذور والمعطيات الموروثة على مستوى أبنية القص ومضامين التراث ومفاهيمه، دون نسيان الحاضر الذي هو نتاج ذلك الأمس .

ويمكن اعتبار هذا الخط الذي انتهجه الغيطاني في كل أعماله استجابة عميقة لنداءات حركة إحياء التراث العربي والإسلامي في مجال الأدب خصوصا، لا سيما وأن له قناعات في كون الرواية العربية ذات جذور تراثية أصيلة وليس ذلك بعجيب على أمة بدأت الحكي والقص منذ قرون وأنشأت قَصَصًا شغل الدّنيا مثل ألف ليلة وليلة[3].

كما يعود اهتمامه الملحوظ بالتراث إلى دراسته وممارسته فن تصميم السجاد (بين عامي 62 و1968) وهو فن يتطلب احتكاكا بالموروث الثقافي وإحاطة واسعة به، وهي المهنة التي كانت لها انعكاساتها حتى على الجوانب الفنية لأعماله الروائية، يقول معللا «ربما كان السبب وراء ذلك اهتمامي المبكر منذ فترة بعيدة بالتاريخ، ونشأتي في منطقة القاهرة

---

(1)-مجلة البلاغة العربية، جدلية التناص (مقابلة)، ع4، 1984، ص76.

(2)-مأمون عبد القادر الصمادي، جمال الغيطاني والتراث، مكتبة مذبولي، ص13.

(3)-المرجع نفسه، ص14-15.

القديمة...»[1]، وإلى جانب هذا العامل الحضاري المتمثل في انتماء الروائي إلى بيئة معينة بتاريخها وحضارتها وثقافتها، والعامل الذاتي المتمثل في تكوينه العلمي والعملي في مجال يرجعه يوميا إلى أعماق التراث، فإننا نجد عاملا آخر ألقى بالروائي بين أحضان هذه المدرسة التي لا ينضب معينها، عامل لا يقل أهمية عن سابقيه، إنّه الواقع المصري والعربي بمشكلاته الحضارية والسياسية والاجتماعية والفكرية، ففي "الزيني بركات" مثلا "وخطط الغيطاني" و"وقائع حارة الزعفراني" تبدو الأزمات التي ناقشها الروائي مستفحلة ومستعصية على الانفراج، لأن الفساد الذي استشرى أمره في مصر قبل النكسة (1967) وبعدها ذو صور شتى، بدءً بالحكم الدكتاتوري المتسلط والذي عانى منه حتى الروائي نفسه[2]، إلى الخيانة الكبرى والهزيمة النكراء التي أعقبتها وضياع الأرض والسيادة والكرامة العربية، إلى استمرار حركات التخريب من الداخل (تخريب الإنجازات الحضارية) واستمرار أساليب القمع التي ما فتئت تتفنن في اختراعها أجهزة "البصاصين" لتثبيت أنظمة الحكم الدكتاتورية وانتهاء بالتنازلات والخيانات.

ولأن الرواية كتبت في العهد الناصري (67-70) فإن مبررات احتماء الكاتب بالتراث تكون أقوى، فهو يعلم بطش وشراسة تلك الأجهزة وحصارها وقد رأى جزءا من فنونها، لذلك أصر على الاختفاء خلف المعطيات التراثية مستغلا ما يمكن أن تتيحه رموزها من مساحات لحرية الرأي وحرية الرفض والانتقاد، إلى جانب ما يمكن أن يضفيه رمزا لتراث على النص من جماليات.

أراد أن يكشف بعض حقائق الراهن العربي والمصري على وجه الخصوص فاستند إلى أحداث التاريخ، استحضرها لإجلاء صور ذلك الفساد المستعصى على الوصف والذي ربّما لن تصمد لغة هذا العصر أمام طغيانه، ولن تجد له من المفردات بقدر ما أوجده المقريزي في

---

(1)-الرواية العربية واقع وآفاق (مجموعة من الروائيتين)، دار ابن رشد للطباعة والنشر، ص325.

(2)-سجن عام 1966، لستة أشهر بتهمة الانتماء لنظام شيوعي (من أكتوبر 66 إلى أفريل 1967).

خططه وابن إياس في بدائعه للمجتمع المصري. وقد صرّح الكاتب أكثر من مرّة بتأثره بابن إياس وبدائعه، «إن هذا المؤلف الضخم يمثل بالنسبة لي الأساس... كنت أطالع صفحات كاملة من بدائع الزهور بصوت مرتفع وأنقل إلى كراستي صفحات كاملة منه»[1].

ولعلّ نظاما عربيا لم يعرف من أساليب القمع ما عرفه النظام الناصري الذي ختم رحلة تعذيبه الآخرين بهزيمة لن يغفرها التاريخ، وهو الأمر الذي يفسر استمرار معاصريه من الكتاب في الكتابة عن تلك الممارسات رغم مضي ما يربو عن الربع قرن من رحليه. فهم وإن غفروا كل ما صدر في حقهم من تجاوزات لن يغفروا هزيمة (1967)، لأنهم يرونها مقدمة لكل ما تلاها من انكسارات وتنازلات لاحقة رغم التعبئة الشعبية العربية الواسعة لأن الخيانة كانت من الأعلى، وكانت سببا في ميلاد الكثير من الروائع الأدبية.

إن انتكاسة بقدر هزيمة (1967) إما أن تخرس الأدباء وإما أن تنطقهم بغير المعهود وغير المنتظر، لأنها لم تكن في الحسبان ولا يمكن للغة المعتادة والأسلوب المألوف احتواءها، لقد أحدثت خلخلة في الوجدان العربي فقابلها الغيطاني بخلخلة في الذوق، خلخلة في المتلقي، لتحريكه، للفت نظره إلى ما يحدث حوله، لإشراكه فيما يمكن أن يتخذ. رأى أنه لا يليق بمقام حدث كالهزيمة التعاطي باللغة المألوفة، لابد من جهد يليق بمقامها، جهد يوازي عمق الشرخ الذي خلفته في الوجدان العربي، وقد وجد لها في التاريخ المليء بالأحداث والنكبات معادلا موضوعيا يمكنه الصمود أمام فواجعها.

ولم يكن متفردا في العودة إلى هذه الرمزية في انتقاد الراهن، وإنما شاركه في ذلك كثيرون[2]. يعلن جمال الغيطاني في نهاية كتابته لرواية "الزيني بركات"(1970-1971) أن أزمنة كتابة هذه النصوص تحكمها " فترة زمنية واحدة تتجلى في الحدث الكبير الذي مسّ

---

(1)-مجلة الباحث العربي، ع4، 1964، التراث والإبداع الروائي، جمال الغيطاني، ص102.

(2)-لجأ الروائي صنع الله إبراهيم في بعض روايات السياسة التي عالج فيها بطش النظام الناصري إلى تاريخ مصر الفرعوني انظر: روايته نجمة أغسطس.

الوجدان العربي من الخليج إلى المحيط، أنه هزيمة 1967"[1]. التي لم يجد لها معادلا إلا هزيمة 1517م، ولكنه لا يسعى إلى تقليد المؤرخ ابن إياس أو صناعة رواية تاريخية وإنما هي محاولة منه للدخول إلى الراهن العربي ومعالجة مشاكله وقضاياه بطرح جديد يقوم أساسا على التعالق مع التراث.

بين الزيني بركات والرواية التاريخية: تلبس الغيطاني في روايته بالتراث إلى حد يوهم القارئ للوهلة الأولى بالذوبان فيه، فقد تجاوز ما أسميته "بالتحلية التراثية" التي لا تعد وأن تكون إشارات وإضاءات متفرقة تعرض بعدا معرفيا ما، ليتماهي عن وعي في التراث العربي الإسلامي .

تستند "الزيني بركات" بشخصياتها ومواقفها وأحداثها وصراعاتها بل ولغتها أيضا إلى حقبة تاريخية معروفة من تاريخ مصر في القرن العاشر الهجري (912هـ-923م) لا تكاد تتجاوز العشرة أعوام، وهو الأمر الذي يثير قضية فنية تتعلق بتصنيف الرواية، وهل هي رواية تاريخية.

تتطلب الرواية التاريخية المطابقة مع الواقع التاريخي الذي تتناوله من حيث الأحداث والأزمنة والشخصيات واللغة، إذ كل همّها إيصال معرفة ما بفترة زمنية محددة، في قالب أدبي مشوق بعيدا عن جفاء المادة التاريخية وقسوتها، لغايات تعليمية فنية وإن نجح الغيطاني في وضعنا في أجواء العصر المملوكي بشخصياته الواقعية المعروفة وأدوارها، بدء ببطلها الزيني بركات ونائبه زكريا بن راضي والشيخ الفقيه أبو السعود (وتلميذه سعيد الجهيني) مثلما جاءت في كتاب بدائع الزهور في وقائع الدهور وانتهاء بأنواع الملابس من فرجيات أزهرية وسلاريات وعباءات زركش وأطعمة بأصنافها المختلفة وهي جميعا أمور ثبت انتماؤها لذلك العصر، فإن الذي يجب توكيده أنها ليست رواية تاريخية بذلك المفهوم الذي أشرنا إليه

(1)-سعيد يقطين – انفتاح النص الروائي- المركز الثقافي العربي- المغرب –ط 2/ ص 73.

سابقا، ولكنها رواية سياسية (أليغورية كما يذهب إلى ذلك بعض الدارسين) في النقد الذاتي الذي كان يجب أن يبدأ من هناك، من نقد الماضي والتعلم من سقطاته.

ولعلّه أفاد من بعض الإشارات غير المحايدة لابن إياس ومواقفه من شخص الزيني بركات وجهازه، من ذلك إيراده لموقف من مواقف الشيخ أبي السعود يوبخ فيه الـزيني بركـات بقوله: «يا كلب كم تظلم المسلمين»[1]، ولا يخفى ابن إياس إدانته ونعته بنعوت شتى بغيظ يملأ قلب المؤرخ، يقول معلقا على ما حلّ برجل على يد الزيني: «وكان هذا من مقت الله تعالى في حق بدر الدين بن مزهر، وقد روى في بعض الأخبار أن الله تعالى يقول إذا عصاني من يعرفني سلطت عليه من لا يعرفني»[2]

وقد حقق الغيطاني عدم حياده بامتياز في عرضه وانتقاده غير المباشر والمباشر أحيانا على لسان رجل الدين "أبي السعود" وطالبه الأزهري "سعيد الجهيني" لجهاز البصاصـين، هـذا الجهاز الذي يشي تنظيميه وأساليبه القمعية الفريدة أن التاريخ العربي كلّه برئ من أنظمتـه الفذّة وأن الجهاز برمته من نتاج التاريخ الحديث. وهي الحقيقة التي يؤكدها الغيطاني في أحد حواراته: «إن جهاز البصاصين الذي قدمته في الزيني بركات لم يكن له وجود في هذا العصر (المماليك) إنه من عصرنا نحن»[3]. وليؤكد عدم تاريخية هذه الرواية صنع شخصية جديدة لم يرد لها ذكر في بدائع الزهور، هي شخصية الطالب الأزهري "سعيد الجهـيني" ولنقـل المثقف وشاهد العصر الذي ليس إلاّ شخص الروائي يرقب ببصره الثاقب ما يحاك ويسجل

---

(1)-محمد بن أحمد بن إياس الحنفي، بدائع الزهور في وقائع الزهور، تحقيق: محمد مصطفى، ط3، الهيئـة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، 1984، ج4، ص 71.

(2)-المصدر نفسه، ص71.

(3)-عدد سابق، جدلية التناص.

ملاحظاته وانتقاداته ولو بالصمت، يقول: «ومن عجب أنني سأسمى بأسماء أخرى تخالف ما اختاره لي الوالد الكريم، فمن ذلك كمال وخالد... والجهيني»[1].

وهكذا فالأحداث مملوكية وجهاز القمع معاصر والشخصيات متداخلة متمازجة بين المملوكي والمعاصر، وبدخول هذين العنصرين غير التاريخيين (جهاز البصاصين- وشخصية سعيد الجهيني) يخرج الغيطاني بروايته من دائرة التصنيف في الروايات التاريخية، ليقدم لنا بها معادلا موضوعيا للواقع المصري كما عرفه ورآه وقدم شهادته عليه.

الرواية بين الراهن العربي (المصري) والماضي التاريخي:

في الرواية تقاطعات قوية بين الماضي المصري أيام المماليك وبدايات العثمانيين والحاضر المصري، وسنقف عند أبرز نقاط الالتقاء بين التاريخي والراهن ودلالاتها من خلال الشخصيات والأزمنة والرؤى والمضامين السياسية ومن خلال اللغة التي أرادها الكاتب لتلك النصوص:

أ-الشخصيات: الرواية عبارة عن مشاهدات الرحالة البندقي "فياسكونتي جانتي" ولكن شخص الراوي يغيب عن الدور المركزي الذي كان يجب أن يلعبه في سرد الأحداث أو توجيهها، لأنه لم يكن دائم الحضور في المجتمع القاهري بحكم رحلاته، ليترك الدور المركزي لشخصيات أخرى أكثر فاعلية وتحكما في الأحداث وهي الزيني بركات ونائبه زكريا بن راضي، يقابلهما الشيخ أبو السعود وتلميذه سعيد الجهيني، والذي يظهر إلى جانبه طالب أزهري آخر ينتمي إلى الجهاز الأول، وكأننا أمام سلطتين، سلطة سياسية ممثلة في الزيني وزكريا وسلطة دينية ممثلة في أبي السعود وسعيد، باشتراك الأولين في حرف الزاي ذي الاهتزازات الصوتية الموحية باهتزازاتهما وهزهما للواقع واضطرابهما وإحداثهما للاضطرابات.

(1)-الغيطاني: كتاب التجليات، السفر الثالث، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط1، 1986، ص18.

واشتراك الأخيرين في حرق السين الموحي بالهدوء والرزانة والتأني أو هو ما يمكن اعتباره الفعل، ولكن في صمت أو همس.

*الزيني بركات (الشهاب الأعظم متولى أمر الحسبة ووالي القاهرة...): على الرغم من كونه شخصية تراثية حقيقية أفرزها تاريخ مصر القديم فإننا نلحظ براعة الغيطاني في اختيارها بديلا عن شخص جمال عبد الناصر، وفي الأمر تلاعب لغوي عجيب كان للصدفة اليد فيه، فنحن نجد كلمة الزيني في اسم الأول ونجد مرادفها في اسم الثاني (الزيني = جمال) بينما ذهب في الشطر الثاني من الاسم إلى طلب الأضداد، فإذا حملت كلمة "عبد الناصر" معاني القوة والنصرة الإلهية يختار الغيطاني اسما يحمل معنى أشبه بضدّها "بركات"، فنحن إذا تأملنا لغويا وجدنا معنى الخيبة والامتناع عن الفعل ومنها قولنا "برك البعير" فإذا أضيفت إليها الألف والتاء كانت الدلالة الشعبية "بركات" وهي في رأيي صيحة عربية عارمة يطلقها الغيطاني على لسان أمة، يدعو الرجل إلى الكف بمعنى "كفانا" كذبا وتهريجا أو يدعوه إلى المغادرة والرحيل.

وهو التقاء عجيب صنعه التاريخ وكشفته عبقرية الغيطاني بقراءاتها وتواصلها الدائم مع التراث، فهو من شخصيات العصر المملوكي تولّى حسبة القاهرة في السنة العاشرة بعد التسعمائة[1] (وفي الرواية سنة 912هـ) بعد أن كان من القائمين على أمر تعذيب كل من يغضب السلطان، وهو ما يذكرنا بارتقاء جمال عبد الناصر بعد مشاركته في الثورة على النظام السابق.

تبدو شخصية "الزيني بركات" من الشخصيات النامية، لها من صفات الإغراق في الغموض، والمراوغة والالتواء وحب المغامرة والمخاطرة والذكاء... وهي صفات خلفت الحيرة عند الناس وهم يحاولون تفسير بعض سلوكاته ودوافعها، وهي الحيرة نفسها التي يراها

(1)-ابن إياس: بدائع الزهور، ج4، ص75. (ففيها خلع السلطان قانصوه الغوري على الزيني بركات بن موسى وقرره في حسبة القاهرة، وقد عدّ من جملة أعيان الرؤساء بمصر وقد عظم أمره جدّا).

الروائي وأبناء عصره إزاء شخص الرئيس عبد الناصر الذي تراءى للبعض اشتراكيا وللبعض رأسماليا وللبعض إسلاميا وللبعض الآخر دكتاتوريا، لأنّه حاول أن يوهم الجميع بأنّه منهم، فهو ليس مع الشيء وليس ضدّه، إنّه التوجه الوسطي الذي حيّر الناس وأربكهم، وهي حال العالم العربي في محاولاته لبناء الاشتراكية، يقول فؤاد عجمي منتقدا هذه الوسيطة التي تحاول إرضاء أو مغالطة الجميع: «إن ما فعله العالم العربي كان تقليدا فحسب لضجيج التحول الثوري، ولم يبيّن إلاّ الزخارف الخارجية للاشتراكية، أما في حقيقة الأمر وباطنه، فإنّ العالم العربي لم يتغير قط ... وخلافا للتجارب العظيمة (كتجربتي الصين وفيتنام) فإن محاولات مصر وسوريا قد كانتا فاترتين وغامضتين، فالحال أن المحاولات العربية قد ابتليت بتوجه وسطي فلم تحزم أمرها فيما تريده: هل تريد الاشتراكية أم رأسمالية الدولة...»[1].

وقد تجلّى ذلك الغموض في سيرته، فهو مرة يرضي طرفا ليضرب به الآخر ثم ينقلب إليه فيضربه وهكذا، مثلما فعل مع الإخوان المسلمين أول الأمر واليساريين بعدهم.

ومن صور ذكاء الزيني بركات ودهائه سعيه لتحقيق أغراضه بكل الطرق والأساليب، يظهر لكل فريق بما يوافق هواه، من ذلك لبوسه ثوب الزاهد في الدنيا ومناصبها الذي يخشى أن يظلم الآخرين إن هو قبل اعتلاء منصب الحسبة الذي عرضه عليه السلطان، وهي مراوغات جعلت الناس يتهافتون عليه ويريدونه على رأس الحسبة ويتداولون اعتذاره للسلطان وهو يستعفيه من الوظيفة، بل وينخدع بهذا الموقف الشيوخ والمريدون والعلماء والطلاب المجتمعون في مجلس الشيخ أبي السعود، حيث تتوالى التعليقات «لم نسمع برجل مثله... ونحن ما نرضى إلاّ به... رفضه للمنصب خير تعريف به يا مولانا»[2].ويتحمسون

(1)-سماح إدريس: المثقف والسلطة، ص47.

(2)-الغيطاني: الزيني بركات، ص41-42.

لدفع الشيخ إلى إقناعه بقبول منصب المحتسب، يقول أحدهم: «لن يقنعه بولاية الحسبة إلاّ أنت ... أنت يا مولانا والبركة فيك»[1].

وهذه أحداث لم ترد في السيرة التاريخية للزيني، فهو لم يطلب إعفاء من الوظيفة ومنه فإن ما تلاها من أحداث من مسوّغات العمل الروائي القائم على الخلق والإبداع وإن تأسس على حقيقة ما فإنّه غير ملزم بالتقيد بها، وما اختلق ذلك إلا ليضعنا أمام الفكرة التي كان يعتزم التمحور حولها (شخصية الانتهازي)، ولكنه وضعنا أمام بدايات انتصار الثورة وانبهار الناس بشخص جمال عبد الناصر وبالثورة وما أحدثته من تغييرات ظاهرية، وقلّة هي التي لم تنخدع فكان القمع من نصيبها، ومنهم الغيطاني الذي يذكر أن شركاءه في العنبر الذي حلّ به كانوا كلّهم مثقفين، «وهم من ألمع الكتاب الآن في مصر»[2]، وغير خاف علينا ما حل بعناصر حركة الإخوان المسلمين في السجون الناصرية وغيرهم[3]. ويكفي أن أشد المقربين منه "نائبه وكبير بصاصي السلطنة زكريا بن راضي" ظل إلى آخر لحظة يتوجس منه خيفة، وظلّ يجهل تأويل الكثير من سلوكاته ونواياه و لم يكتشف زيف رئيسه وهوانه وضعفه إلاّ في اللحظات الأخيرة، وأن ما تخيله عن جهاز مخبريه مجرد وهم وأن الزيني «لم ينشئ نظاما خاصا به يجس الأخبار والأحوال، لم يتبعه بصاص واحد، إنما هم رجال المحتسب العاديون[4]، سنين طويلة وزكريا يجهد نفسه، ببذل طاقات لا أول لها ولا آخر لكي يعثر

---

(1)-المصدر نفسه، ص46.

(2)-سماح إدريس، المثقف والسلطة، ص47.

(3)-انظر على سبيل المثال: حكايتي مع السجن لحنفي حملاوي، أيام من حياتي لزينب الغزالي الجبيلي، مذكرات الولد الشقي لمحمود السعدني، سنين الحب والسجن لعبد الله الطوخي، عالم السدود والقيود للعقاد، في الزنزانة، عندما يحلم الطغاة لعلي حريشة، سنة أولى سجن لمصطفى أمين، البوابة السوداء لأحمد رائف، حكايات عن الاخوان لعباس السيسي، مذابح الإخوان في سجون ناصر لجابر رزق.

(4)-الغيطاني: الزيني بركات، ص233.

على بصاص واحد يتبع الزيني، لم يستطع رجاله، تيقن من براعة رجال الزيني في التخفي، عمل لهم ألف حساب وحسابا، أدرك زكريا أنه خدع خدعة عميقة، تمنى لو وجد نظام بصاصين فعلا يتبع الزيني، وألاّ يدرك أن الأمر كله إشاعة أطلقها الزيني، بنى نظاما في الهواء...عاش زكريا مرارة الخديعة أياما لكنه أضمر في نفسه إعجابا خفيا للزيني...»[1].وهي الهالة نفسها التي رافقت الزمن الناصري والشعارات نفسها، كلاهما نادى بالعدالة الاجتماعية وكلاهما حاول تطبيق بعض الإجراءات لصالح الطبقة المحرومة، وكلاهما مارس ضربا من القمع وكبت الحريات وألهى الناس ببريق التغيير الظاهري وكلاهما انهزم أمام الآخر (العدو) وفجع الشعوب بالكذبة الكبيرة وبالهزيمة التي لم تكن في الحسبان، وكلاهما مكث في منصبه برغم الهزيمة[2].ليختفي الزيني في نهاية المطاف ويترك الناس في حيرة من أمره مثلما بدأوا بالحيرة والأسئلة عن سرّ اختفائه، وإن ظل المنخدعون –وهم كثر– يظنون به خيرا، بين قائل هو في مكان قريب يعدّ العدّة ويجمع المال، وقائل هو يرسل الأتباع إلى بلاد مصر ويستنفر مشايخ العربان لإرسال رجالهم إلى القاهرة. ويبقى الوحيد الذي لم يتهافت و لم ينخدع الطالب الأزهري "سعيد الجهيني" الذي ظل يشك بكل ما يبديه الزيني، و لم يستطع إقناع الشخص الوحيد الذي يبوح له بظنونه "الشيخ أبو السعود" إلاّ بعد سقوط المماليك ومجيئ بني عثمان وتولّى الزيني منصب الحسبة مرة أخرى، فعلى الرغم من وقع الهزيمة ومرارتها والتي كان يجب على الأقل الاعتذار للمخذوعين، ولو بالانسحاب من اللحظتين التاريخيتين الحاسمتين "انسحاب الزيني من الحسبة"، "وانسحاب عبد الناصر طالما أثبت كل منهما عدم جدواه.

ولكن على الرغم من مرارة الهزيمة أعلن كلاهما بقاءه حيث كان، يظهر موكب الزيني بركات «الطريق خال الخراب الخفي ساع في الفراغ، الدكاكين كلها مغلقة، حول الموكب

(1)–سماح إدريس، المثقف والسلطة، ص163.

(2)–الغيطاني، الزيني بركات، ص230.

الصغير فاحت رائحة نتن»[1]. يمضي المارة غير عابئين به ولا بمنادي الأمير الخائن خاير بك الذي أمر بتعيين الزيني بركات محتسبا للقاهرة ،ليسكت الغيطاني ويتركنا نتخيل ربما إعدادهما لصناعة هزيمة أخرى.

***زكريا بن راضي (الشهاب الأعظم كبير البصاصين)** هو الشخصية الرئيسية الثانية بعد الزيني بركات، وهو الشخصية المقابلة لمساعد جمال عبد الناصر "زكريا محي الدين" الذي "بنى جهاز البوليس وغذّى الرجال الذين أشرفوا على أعمال القمع البوليسي في الستين»[2].

تبدو شخصية زكريا بن راضي في علاقتها برئيسها مضطربة متوجسة ولكنها ماضية معها على درب القمع وإلحاق صنوف الأذى بكل من تشتم منه رائحة الرفض، ماضية معها على التحكم في مصائر العباد وفضح أسرار الخلق. بدأ زكريا بن راضي منذ اعتلاء خصمه منصب ناظر الحسبة –ربما لأنه كان يرى نفسه أهلا له– يعمل على إفشال مخططات رئيسه، مستندا إلى جهاز مكين في أجهزة نظامه، هو "جهاز بث الإشاعات" المغرضة، بترويج إشاعات ضد الزيني على لسان "ابن كيفة" أحد عملاء زكريا النشطين، ولكنّه يدرك أيضا ضرورة تعاونه مع الزيني، دون أن يدع شكوكه ومخاوفه من كيد هذا الخصم القوي الغريب الأطوار، وربما أوقعته تلك المخاوف في مظالم أخرى[3].

والواقع أن تعاونه مع الزيني لم يكن من أجل سلامة السلطنة وأمنها، وإنما من أجل الاحتفاظ بامتيازات جهاز البصاصين، باعتباره أداة السيطرة الفعلية في السلطنة، وهو الجهاز الذي أطال الغيطاني وقوفه عند نظمه وقوانينه وأساليب عمله وقمعه[4].

---

(1)-المرجع نفسه، ص.250.

(2)-سماح إدريس، المثقف والسلطة، ص194.

(3)-الغيطاني، الزيني بركات، ص61.مثل قتله للتاجر والجارية الروميين .

(4)-المصدر نفسه، ص55-56.

يدرك زكريا بن راضي أن سلامة البلاد وأمنها في سلامة هذا الجهاز من التسربات الخارجية، كما يدرك قدرته على تغيير مجرى التاريخ، وأمام الخطر العثماني الداهم أبدى حرصه على سلامة جهازه من تسرب هذا العنصر العثماني أو بعض عملائه، مستفيدا من تجارب الأمم السابقة، إذ تقفز إلى خاطره قصة مؤامرة المغول على الخلافة العباسية بنفاذ أحد أحفاد جنكيز خان إلى بصاصي بغداد ... وكان ما كان...[1]. ويشاركه الزيني بركات في الحرص نفسه، فيكتب له وصية يقدم له فيها آليات إضافية تحقق قدرا من الدقة في الجهاز[2]. ولا تفتأ الرسائل تتطاير بينهما وتقارير زكريا إلى الزيني، نحو تقرير عن الشيخ أبي السعود وآخر عن سعيد الجهيني، نكتفي من تلك المقررات بما اقترحه زكريا بن راضي على المؤتمرين عنده في ذيل خطبته، ضمنه ما يمكن أن يعزز به الجهاز ويسهم في زيادة كفاءته وإحكامه، اكتفى الغيطاني بذكر عناوين لتلك المطالب تاركا البياض يعبر عن فضاعتها وفضاعة ما يمكن أن يصدر عن هذا الجهاز، بما لا يمكن أن يخطر على البال[3]:

ذيل 1	ذيل 2
مطلب في كيفية إعداد طعام المساجين بدلا من	مطلب في الوسائل المقترحة لترقيم الناس
وطرق نومهم وأفضل اللحظات اللازمة	الأسماء، ونص فتاوى شرعية تبيح هذا في
لإقلاق راحتهم.	سائر الأديان
لا يطلع عليه إلاّ كبير البصاصين	

(1)-المصدر نفسه، الطابق الخاص بالملفات والخزائن في دار زكريا.

(2)-المصدر نفسه، ص138-139.

(3)-المصدر نفسه، ص209-212.

لا يطلع عليه إلا كبير البصاصين بعينه قام بالترجمة ديوان الترجمة بالمقر الرئيسي لبصاصي

قام بالترجمة ديوان الترجمة بالمقر

ذيل 3 ذيل 4

مطلب في كيفية الرقابة على الرقابة مطلب في كيفية إقناع الناس بوجود ما هو

حظر وأبيح لكبار البصاصين دون غيرهم حظر وأبيح لكبار البصاصين دون غيرهم

رجاء تسلم هذا

الذيل بعد دراسته وقراءته

قام بالترجمة ديوان الترجمة بمقر قام بالترجمة ديوان الترجمة بمقر محتسب الدبار

محتسب الدبار المصرية 922هـ المصرية 922هـ

وتظهر الرواية زكريا بن راضي عارفا بأمور المهنة محيطا بخباياها، مطلعا على أسرارها وتقاليدها، ويمكن تلخيص ذلك في نقاط من الرواية:

- حرصه على أن تمرّ كل النداءات الموجهة إلى العامة على جهازه حتى يقرر للمنادي النبرات والملامح المناسبة لطبيعة النداء.

- يقرر منذ تولي الزيني تشديد أمن الجهاز «سيكون كل واحد في بيته عينا على الآخر، كل امرأة سترقب الأخرى»[1].

- حرصه على المهنة وأسرارها وتعلمه من خبرات من سبقه من البصاصين، فقد قرر ألا يشرب الخمر أبدا... حتى لا يفشي سرّا أبدا.

- اتخذ من مبروك أمين سرّ له، وهو يبدو للغرباء أخرسا، وليس بأخرس ولكنه لا يتحدث إلاّ نادرا.

(1)-المصدر نفسه، ص137.

– من صور إتقانه المهنة وعلامات قدرة الجهاز أنه يعرف سعيد الجهيني ولم يروجه ولم يعرفه من قبل لكثرة ما قرأ من تقارير عنه، أمور تخصه لا يدري بها سعيد نفسه... قرأ كثيرا عن صمته ويود لو أسرع الوقت ليرى ذلك الوجه الصامت ويقرأ كل اختلاجة طافت به[1].

– أساليب العذاب التي انتهجها وجهازه لتعذيب عناصر المعارضة، وهي ممارسات لم يكن الزيني على علم ببعضها وربما لم يكن جمال عبد الناصر أيضا على علم بكل تفاصيلها، يذكر محمد حسنين هيكل أن عبد الناصر استشاط غضبا لما بلغه نبأ وفاة الزعيم الشيوعي شهدي عطية واتصل بوزير الداخلية موبخا «إذا كان ذلك يمكن أن يحدث في عهد الثورة، فالأشرف أن نفضها ونعود إلى بيوتنا، وإلاّ يصبح عهد الملك فاروق أحسن»[2]، وهذا لا يعني أنه كان مغيبا عن كل ما يحدث، كما أن الزيني لم يكن مغيبا عن كل ما يفعله جهاز البصاصين.

***الشيخ أبو السعود** (أو ريحان بن محمد الأسيوطي بن عامر الفاضل أحمد بن إبراهيم)[3] وهو رمز السلطة المعنوية ذات التأييد الجماهيري الواسع الذي يحتم على أصحاب السلطة السياسية مجاملتها لنيل رضاها ومنه رضا العامة، ويكفي أن اعتلاء الزيني بركات منصب الحسبة كان بمباركة الشيخ أبي السعود الذي يذكرنا بقبول الإسلاميين وإقبالهم على مباركة الثورة، ومشاركتهم فيها، يقدمه الغيطاني نموذجا للشخصية المهادنة وربما الساذجة والسريعة الانخداع ببعض الشعارات التي رفعها الزيني ونائبه، ولأنّه صدّق أقوال العامة وهتافتها على شخص الزيني وأقنعه بقبول المنصب، وجدنا الروائي يمارس عليه نوعا من العقاب بإلغاء اسمه غير الإرادي من الرواية، لا سيما إذا ما قارنا حضور تلميذه "سعيد الجهيني" الذي صدّر

---

(1)–المصدر نفسه، ص182.

(2)–سماح إدريس، المثقف والسلطة، ص43. (انظر: محمد حسنين هيكل، لمصر لا لعبد الناصر).

(3)–الغيطاني، الزيني بركات، ص153.

مواطن حضوره بذكر اسمه حوالي خمس عشرة مرة، وكذلك فعل مع الزيني بركات وزكريا بن راضي بل وعمرو بن العدوي، بينما يغيب اسم الشيخ أبي السعود من هذا الامتياز الذي خص به الغيطاني سائر شخصياته، ويعوّض عنه باسم المكان الذي انتهى إلى الإقامة فيه بعد ترحال طويل، لأنه أصبح وجهة للمريدين، هم الذين يحتاجون إلى بركته ورضاه التي هي رضا العامة، أما هو فمستغن عن الجميع مترو في "كوم الجارح" دائما، كل من يطلبه يجده هناك، يفد إليه الدراويش الطوافون وأرباب الطرق... في أي ساعة من ليل أو نهار، لا يرجع طارق أو قاصد إلاّ بعد رؤيته والإفضاء إليه، وربما كان للمكان عند الروائي دلالاته التي يراها أقوى من الأشخاص لاسيما وهو المكان الذي انطلق منه الرفض فيما بعد والمقاومة...

ولكن الغيطاني لا يسلبه الذكاء والفطنة فهو عندما اجتمع الناس عنده يمجّدون الرجل... «لم نسمع برجل مثله..ما نرضى إلا به...»[1]. يسألهم وكأنه يدعوهم إلى المعرفة الحقيقية بالرجل "اعرفتموه" ولكنهم يتعجلون الرد «رفضه للمنصب خير تعريف به يا مولانا»[2]، ويدفعونه إلى موافقتهم، وحاول طرق آذانهم بسؤال آخر عند سماع أحدهم يردد أن:«الناس كلهم، المجاورون، وأصحاب الطوائف منذ سماعهم الخبر ولا اسم على لسانهم إلا اسم الزيني بركات ... الزيني بركات»[3]. بقوله: «ومن نشر الخبر»[4]، أسئلة مثيرة حركها الشيخ ليحملهم مسؤولية اختيارهم وإصرارهم واستسلم لرغبتهم في الأخير: «اللهم ولّ علينا خيارنا ولا تولّ علينا شرارنا»[5].

---

(1)-المصدر نفسه، ص42.

(2)-المصدر نفسه، ص42.

(3)-المصدر نفسه، ص43.

(4)-المصدر نفسه، ص43.

(5)-المصدر السابق، 46.

تربط الشيخ أبي السعود بالقصر وذوي المراتب العالية علاقات هي دائما علاقات تبرك... ولكنه غير غافل عن جهاز زكريا بن راضي ورئيسه الزيني، ويعلم ما دبروه لتلميذه "سعيد الجهيني" ويظل خافت الصوت متوجها إلى فضاءات الدعاء والرجاء والحيرة، لما اختفى سعيد فاض الشيخ بالمخزون «الخير مسكوب والشرباغ والعهر طاغ»[1]، ولكن لا سبيل إلى الخلاص فالناس يرددون «مولانا اختار الزيني وثبت أركانه، فأي شفيع له يرتجي؟»[2].

سمع كل ما أتاه الزيني من رفع بعض الأسعار، من القبض على أشخاص، من ارتقاء في المناصب، ويتبرك دائما بثقة مولاه «لو لا ثقة مولاي وإمامي الشيخ أبي السعود الجارحي لما قبلت»، ويردد من منابر الصعيد أن الشيخ يدعو لهم ليلا ونهارا وأنه يأتمنه على الأرض والناس ويوصيه بالعدل والخير وعدّه وهو يجمع الأموال لخوض المعركة المصيرية «صاحب الكرامات النورانية»[3].

ولكن الكأس تفيض بالشيخ لما أقدم الزيني على جمع ضرائب عام مقدما لأن حال الناس كانت أصعب، وينتقل من الصمت إلى الفعل، فيدعو الزيني إليه ويوبخه بعبارة أقرب إلى عبارة ابن إياس في بدائعه «يا كلب ... لماذا تظلم المسلمين، لماذا تنهب أموالهم وتقول كلاما تنسبه إلي...»[4]. ويأمر مريديه بخلع عباءة الزيني وضرب رأسه بالنعال ويأمر بشكه في الحديد وإرساله إلى نائب السلطان يعلمه «أن هذا الكلب يؤذى المسلمين»[5]، فيوافقه

---

(1)-المصدر نفسه، 192.

(2)-المصدر نفسه، ص192.

(3)-المصدر نفسه، ص215.

(4)-المصدر نفسه، ص217.

(5)-جاء في بدائع الزهور لابن إياس توبيخ الشيخ أبي السعود للزيني بركات غير بعيد عن هذا، "يا كلب كم تظلم المسلمين". ج5، ص112-113.

السلطان طوما نباي على ما فعل «ليفعل الشيخ أبو السعود ما بدا له»[1]، ويرى أن يبقى الأمر بينه وبين مريديه سرا حتى يسترد منه ما أخذه من "أموال الغلابة"، ثم يشهروه على حمار ويخلصون الدنيا منه[2].

وهذه انتفاضة تحمد له ولو أنها جاءت متأخرة، لأن جهاز البصاصين كان لهم بالمرصاد، فخلّص الزيني من أيديهم بحجة ما تحت يده من أموال السلطنة وأسرارها.

لم يثنه الكبر ولا جهاز البصاصين عن حق المواطنة وواجبها، فقد رآه الناس يخرج يوميا إلى الخلاء يحمل المقاطف مع العسكر، حتى تباكى الخلق لما رأوا ما يبديه من نشاط لا يناسب أبدا لحيته البيضاء وشيبته، كبر العامة وهللوا...»[3]. وهي الصورة التي تذكرنا بانضمام كل فئات الشعب ومن كل البلاد الإسلامية في حرب (1967) ولكن مقدمات الهزيمة كانت أقوى من الحماس الجماهيري.

***سعيد الجهيني**، طالب أزهري من أقرب الطلاب إلى الشيخ أبي السعود، يبدو على ضآلة جسمه متوقد الفكر، ثاقب النظر قوي الحضور في الرواية أدرك الحقائق من بداياتها و لم يجد صدرا يحتوي همومه وظنونه ومخاوفه غير أبي السعود الذي كان منشغلا إلى حدّ ما بعباداته ودروسه وحسن ظنه بالجميع، فهو الشخصية الوحيدة التي تتحرك بداخلها الشكوك فيما حولها ولا سيما سلوكات الزيني وزكريا عصبي الحياة في السلطنة، وهو شخصية من اختراع الكاتب، لم يرد لها ذكر في تاريخ ابن إياس، إنه يمثل حضور الروائي وكل مثقفي العصر، وما لقيه على يد جهاز البصاصين ليس إلاّ صورة مصغرة لما لقيته طبقة المثقفين وكل المعارضة على يدي زبانية عبد الناصر. فسعيد الجيهني رمز للمثقف العربي الذي يعيش تمزقا داخليا في عالم تتناقض فيه القيم، عالم لا ينتج إلاّ المظالم والهزائم والانسكارات، ولكنه مع

---

(1)-الزيني بركات، ص217.

(2)-المصدر نفسه، ص217.

(3)-المصدر نفسه، ص230.

ذلك يظل الرافض الوحيد لمظاهر الفساد، ويبقى الوحيد الذي لا ينخدع بملهيات السلطان؛ تزامن تولّي الزيني الحسبة مع مشكلة الفوانيس وهل تضاء ليلا أو تُسكت، اجتهد المجتهدون وأفتى المفتون وعزل قضاة وعين آخرون ورفعت درجات قوم وقيل الكثير وخاض الجميع في عوالم الحكي إلاّ سعيد الجهيني الذي انشغل بهذا القادم الجديد وما يحيط بشخصه من غموض، كان الأكثر وعيا ولكن الأكثر شقاء أيضا على الرغم من خفوت صوت الرفض أو حتى صداه وشاعريته في أحيان كثيرة قد لا تتعدى الملامح الحائرة الصامتة.

يعلم جيدا الدور الذي يقوم به الطالب الأزهري عمرو بن العدوي في جهاز زكريا بن راضي، هو «لا يجهلهم، يسمع خطاهم الخفية وراءه، انسلالهم من الهواء... لا بد من التزام الحذر في الكلام»[1]، يخبر شيخه باللغز الذي لم يفهمه غيره "زكريا والزيني على اتفاق" فيجد الردّ عنده باردا حذرا "أعرف هذا"[2]، تحيط به علامات التعجب والاستفهام، ألف سؤال بلا هداية الدنيا كلها سؤال لا أول له ولا آخر، يخبر شيخه «مولانا... كل شيء يحيرني...» يبتسم "كل شيء" «مولانا أنا صحبت الزيني إلى دارك... بشرت به، تحمست له، أنا الآن أشك فيه... أتضرر منه»[3]. ويكشف لشيخه ومولاه الذي يدور بذلك الأفق «توجعني المظالم أودّ لو تقدمت الخلق أجمعين وانتزعنا كل ظلم وفساد... في الدنيا كلها ... تصور يا مولاي أنني أخاف عندما أرى عمرو بن العدوي، أتساءل عما سيكتبه في أوراقه عني، ما يجعلهم يلقون بي... في المقشرة، في العرقانة، أو الجب...[4] ربما قطعوا دراستي بالأزهر، يمنعون راتبي ورزقي، يسدون أبواب الوظائف في وجهي، فليفعلوا... ما

---

(1)-المصدر نفسه، ص103.

(2)-المصدر نفسه، ص114.

(3)-المصدر نفسه، ص114.

(4)-كلها سجون عرفها زمن الزيني بركات. انظر مثلا: خطط المقريزي. مؤسسة الحلبي وشركاه، ج.2، ص.187-189

قيمة هذا كلّه، إذا رفعت الظلم عن إنسان؟ ما قيمته؟ لكنني أجد نفسي من جديد أخشى الحرمان والسجن والقيد والعذاب، ارتجف لو سمعت باسم زكريا، تصوّر يا مولانا... مولاي اعذرني لأنني وضعت أثقالي كلّها عندك... لكن ما حيلتي والزمان **يلجمني ويكسر فكي ويخرس البوح في صدري»**[1].

ولكن ساعة الحسم آتية لا محالة طالما في الصدر كل ذلك العذاب، وهي لقطة عجز عن سردها البصاصون كما عودنا السياق لثقل الجرم أو الصدق فيها، فضمها الروائي لمشاهدات الرحالة الإيطالي النادرة والقليلة، فبينما كان الزيني يزهو في خطبة له على العامة بعدله وطهره والناس تهلل انطلقت في هفوة صمت صيحة من أقصى المسجد تخلت حديث الزيني كذاب... وضاعت الأصوات...»[2]، إنه صوت الرفض الوحيد وهو على ظآلته في نظرنا عظيم ليمضي سعيد الجهيني إلى زبانية العذاب وربما إلى المقشرة التي كان يخشاها، ويقف بقسماته الصامتة المحيرة أمام كبير البصاصين زكريا بن راضي الذي تقف أبوابه حدّا فاصلا بين عهدين وتقسم عمر الداخل عندهم قسمين، فيخرج من عندهم «يحمل نفس الاسم لكنه في حقيقة الأمر شخص آخر»[3].

أرهقهم كثيرا فاهتموا به طويلا، أخبروه بألفاظه التائهة القليلة التي يطلقها عادة أثناء نومه في الرواق (الأول- الآخر- الأمن- غدا- المثنى- المفرد) دام تسآله عنها شهرا كاملا... لكنه لا يدري... ينفي الخواطر، يبيد الأفكار، ما مرّ به أحلام ثقيلة، فعلا أحلام»[4]، ولكنه خرج بسعيد آخر غير الذي دخل إلى العرقانة أو المقشرة... «الطعم

---

(1)-الغيطاني، الزيني بركات، ص116.

(2)-المصدر نفسه، ص181.

(3)-المصدر نفسه، ص191.

(4)-المصدر نفسه، ص225.

مغاير في الحلق، هل نسي المذاق...»[1]، هل ينعم بالحرية، هل يخلّى سبيله، ذلك ليس من صفات جهاز البصاصين الذي من أهدافه إقلاق راحة أمثال سعيد حتى وإن تغير... صاحب وجه جديد يردد العبارة نفسها التي كثيرا ما سمعها جمال الغيطاني ومعاصروه من المخبرين «"تسمح معي أو معانا" يطلبه مقدم بصاصي القاهرة لاستخدامه عينا أخرى من عيون جهاز البصاصين على شيخه وعلى الشباب الذي ما زالت بين جوانحه رغبة في حماية الأرض من هذا الدخيل، الغازي، وقد دجنّ كثير من المثقفين وقبلوا بمثل هذا الدور القذر، فهل استجاب سعيد الجهيني؟

الإجابة على هذا السؤال في "السرادق السابع" والأخير الذي جاء خاويا إلاّ من عبارة سعيد الجهيني المتحدية جهاز الخيانة بكل أساليب بطشه وأصناف عذابه «آه، أعطبوني وهدّموا حصوني».

وعلى طرفي نقيض منه تأتي شخصية عمرو بن العدوي الطالب الأزهري الفقير الذي انضم إلى جهاز البصاصين، وراح يرصد حركات أقرب المقربين منه "سعيد الجهيني" لم تنج من مراصده حتى ألفاظه الحائرة أثناء النوم «لا يدعه يغيب عن عينيه، إذا بعد عنه، عرف أخباره من أصحابه المحاورين...»[2]، يرصد حتى صمته، يكتب في أحد تقاريره إلى زكريا: «أما المحير فهو موضوع تفكيره خلال جلوسه بالمقهى مقدار ساعة أو ساعتين»[3]، وبأمر من زكريا يتتبع ملامحه، علامات وجهه اختلاجاتها وانقباضاتها، ارتعاشات عينيه، حركات يديه فربما أوصلتهم إلى شيء، يراه سعيد الجهيني «نحلة دائمة ضلت طريقها إلى جحرها، من حلقة إلى أخرى ينتقل... لكنه يدفع الحديث في اتجاه تشتهيه سفن زكريا...»[4].

---

(1)-المصدر نفسه، ص131.

(2)-المصدر نفسه، ص124.

(3)-المصدر نفسه، ص27-28.

(4)-المصدر نفسه، ص121

بصوّره الغيطاني مزهوا بنفسه ولكنه زهو داخلي لأن طبيعة مهنة البصاص لا تسمح لـه بالكشف، فيأسف «لأنّه لا يمكنه التصريح... باستطاعته إرسال أي شخص إلى المقشرة[1]. ولكن أمره وأمر جهازه ينكشف، فينفضّ الذين حرصوا على صحبته يوما خوفا وخشـية، ويجهر له الرفاق بالعداء، بل يحزمون متاعه ويرفعون إلى شيخ الجامع تقريرا فيأمر بطرده من الرواق ومن حلقات الدراسة والأزهر كله، ويسمعونه كلاما جارحا: «أمش يخرب بيتـك كما خربت بيوت الناس... آذيتنا وعددت أنفاسنا ونقلت سكناتنا وحركاتنا، ذنب الشيخ سعيد والشيخ مبروك في رقبتك...»[2].

فشل في إخفاء نفسه «وهذا يساوي الموت بالنسبة للبصاص... سب الشيخ حمزة، لعن المجاورين، بل لعن في سره البصاصين»[3]، لم يغفر له وفاؤه وإخلاصه، فقد طالعـه نائـب مقدم بصاصي القاهرة غاضبا «فضحت نفسك وفضحتنا... سوف تسبب لنا المتاعب... ستبقى عندنا وقتا حتى يبتّ قي أمرك»[4]، وهي علامات تبشر جميعا بسوء المنتهى، فجهاز البصاصين صارم لا يقبل الأخطاء، وربما ضحّى بأخلص أتباعه ليستمر، وهو الأمر الـذي سكت عنه السارد تاركا أمره للمتلقى.

وتقابل شخصية عمرو بن العدوي هذه الشخصية التراثية القديمة شخصية كل المـثقفين المعاصرين للروائي الذين وقفوا في الصف الآخر والذين حوّلهم النظـام وأجهزتـه إلى أداة لضرب الرفاق وهدم الزملاء، وما أكثر الموالين ذلك الولاء المطلق الذليل[5].

---

(1)-المصدر نفسه، ص221

(2)-المصدر نفسه، ص222.

(3)-المصدر نفسه، ص223.

(4)-المصدر نفسه، ص223.

(5)-انظر: المثقف والسلطة، ص68، ص.86 و ص.113 وما بعدها.

ب- الرؤي والمضامين: لم تكن رواية الزيني بركات ترفا لفظيا ولا ترفا معرفيا دون غاية، فالهم أكبر، إنها قضايا كبرى وحاسمة ظلت تشغل باله وتلحّ عليه، عالج بعضها في هذه الرواية. وتأتي في مقدمتها الخيانة والهزيمة متلازمتين ويحتل جهاز البصاصين بأساليبه وممارساته الصدارة، وتتقاطع جميعا وتتداخل ملقية بكلكلها على كاهل سعيد الجهيني في الماضي والحاضر.

1- جهاز البصاصين: يصرّح جمال الغيطاني أن فكرة الشخص الانتهازي هي التي كانت تشغل باله عندما شرع في كتابة هذه الرواية، كان يريد أن يفضح تلك النماذج المثقفة الانتهازية العجيبة التي كانت تتفنن في التملق للسلطان ومن والاه وتولّى الوجهة أنّى ولّوا، تبحث عن صورة ملتقطة مع شخصية كبيرة عن مصاهرة تحتمي بظلها... وهي الصورة التي جسدها ابن إياس في شخص الزيني بركات، وأراد الغيطاني من خلال هذه الشخصية أن يكشف هذه النماذج البشرية، ولكن لا شعوره ومرارة مشاهداته ذهبا به إلى العمق، إلى أحد أهم أسباب الظاهرة، لماذا يتحوّل هذا المثقف إلى تلك الشخصية الانتهازية المتسلقة، المستكينة الذليلة، أليس هو تردي الأوضاع؟ أليس الخوف من بطش الآخر من قمعه وسلطانه، فكان جهاز "البصاصين" هو المستهدف الأول، يقول: «حينما بدأت أكتب الزيني بركات كنت أحاول أن أكتب قصة شخص انتهازي، فقد استرعى انتباهي في الستينات وجود نماذج للمثقف الانتهازي الذي يبحث عن شخصية كبيرة يحتمي بها أو يصاهرها... لقد التقت هذه الملاحظة مع ما كتبه ابن إياس عن شخص انتهازي خطير هو الزيني بركات... وبعد أن انتهيت من كتابة الرواية فوجئت بها تتحول من رواية انتهازي إلى رواية بصاصين»[1].

(1)-مجلة فصول، ع2، (1982)، ص

ولكن هذا الجهاز الذي ينسبه الغيطاني للمماليك ليس له من صفات القرن العاشر إلا التسمية، لأن التاريخ لا يرشدنا إلى جهاز بلغ من الدقة والتنظيم والحيطة والحذر والسرية ما بلغه جهاز كبير البصاصين زكريا بن راضي، ويبدو الروائي حريصا على إعطائه الكثير من مواصفات جهاز الأمن العصري الذي نلمح بعض مظاهر رصده لأنفاس الناس من خلال اقتراحات سلمها الزيني بركات إلى نائبه يدعوه فيها إلى مزيد من الاحتياطات، ولا ينسى لفت انتباهه إلى طبيعة هذه المهنة ونظرة الناس إليها ودعوته إلى محو تلك الصورة المشينة الراسخة في أذهان الناس عن هذه المؤسسة: «وكما هو معروف لدينا، فهذه وظيفة مكروهة عند الناس، فمن سبقك لم يظهر إلاّ جانبها الوحشي حتى غاب عن الخلق ضرورة وجودها وعدم استمرار الدنيا بدونها، من هنا فلا بدّ من وصولنا إلى لحظة يصبح فيها كل بصّاص محبوبا مبجلا من الجميع، رجال الدنيا والدين، وسيتم هذا بوسائل عدّة سنناقشها معا»[1].

- تقسيم مصر إلى طبقات لكل طبقة ما يلزمها من البصاصين وأساليب التعامل.

- إعداد كشوف تضم أسماء جميع العاملين في الحرف والمهن والصناعات والتجارة (كشف بأسماء القصابين، البنائين، المرخمين، الصباغين، النقاشين، العقادين، الصدفيين، النساجين، الباعة...).

- حصر المواليد وإحصاؤهم ومتابعتهم حتى يمكن التنبؤ بما يكونون عليه في المستقبل وربما التخلص ممن يخشى أمرهم قبل الأوان، بحيث نعرف ميولهم وأهواءهم ومكامن الخطر فيهم»[2]، وكل أب لا يبلغ عن مولود جديد يجلد بل ينوي الزيني بركات شنق عدد منهم في البداية ليرعب الباقين.

---

(1)-الغيطاني، الزيني بركات، 138-139.

(2)-المصدر نفسه، 140.

- إعداد بطاقات جلدية صغيرة يحملها الصغير والكبير والبصير والضرير يوضع في كل بطاقة رقم معين هو ما يقابل الرقم المدرج (في السجلات) والجهة التي يقيم فيها، تختم بخاتمين أحدهما للزيني والآخر لزكريا، ومن ضبط بدونها جلد وعوقب عقابا شديدا.

- إذا توفي شخص يشطب اسمه من سجلات الأحياء وينقل إلى كشوف الأموات ولا يستثنى من ذلك النساء.

- محاربة النوادر التي تتندّر بها العامة حول شخص الزيني أو غيره حفاظا على الأمن العام.

فإحصاء المواليد مثلا وإعداد البطاقات الشخصية وإن حاول إضفاء طابع القدامة عليها (بجعلها من جلد) وتسجيل الوفيات أمور من مستجدات العصر الحديث.

وكذلك دعوة زكريا بن راضي كبير البصاصين جميع بصاصي العالم عدا دولة ابن عثمان إلى اجتماع شامل لمناقشة ما يمكن استجداته وإضافته إلى هذا الجهاز الخطير والحساس هي من صميم قضايا العصر الذي كثرت فيه الموائد المستديرة والمؤتمرات الدولية.

أما الذين يتكون منهم هذا الجهاز فطبقات مختلفة منهم الأمراء، ومنهم الطلاب لرصد حركات رفاقهم، ومنهم العجائز ومنهم التجار وأصحاب المقاهي والصناعات... والحال أشبه بدوائر الاستخبارات والأمن في مصر الستينيات الذي يصفه الباحث أسعد عبد الرحمن فيقول: «...بالإضافة إلى قوات البوليس الكبيرة... تجنيد عشرات الألوف من فقراء المدينة والبروليتارية الرثة فيها من أجل إقامة شبكة مراقبة واسعة تعرف باسم نظام "عين المدينة"[1].

يذهل القارئ من دقة ذلك الجهاز وقدرته على بث الرعب والخوف وزرع عيونه في «حجرة المباني، في الطيقان، الزوايا، فوق وسائد النوم ومآذن المساجد، في أرضية محراب الصلاة...»[2].

---

(1)-سماح إدريس، المثقف والسلطة، ص162.

(2)-الغيطاني، الزيني بركات، ص102.

جهاز يرصد حتى الأحلام وهلوسات النوم، بل ويتمنى الطالب الأزهري "عمرو بن العدوي" لو أن هناك طريقة للنفاذ إلى العقول «آه لو هناك حيلة ينفذ بها الإنسان إلى ما يدور في عقل الآخر لعرف البصاصون دلالة رعشة العين»[1]، ولقرأوا القسمات، لديهم طرق –كما يقول كبيرهم– «لا تخطر على بال إنسي ولا جني، تعرف بها الحقيقة حتى لو همس بها المرء وراء جبل قاف»؛ وهو من كثرة ما يصلهم من تقارير أصبح يعرف الكثير من الأشخاص دون أن يراهم»[2].

إنه جهاز غايته القمع أولا والقمع ثانيا والقمع أخيرا «يهوى إحالة الفرح حزنا والسرور قهرا والغنى مذلة»، لذلك استعان زكريا بالبصاص القديم أبو الخير، استدعاه من الصعيد لخبرته وقدراته، يقول متباهيا «في حياتي خربت عشرات البيوت، هدمت عائلات ما ظن أحد أنها ستهدم، إذا حام أبو الخير حول إنسان فلا بد أن يطرحه أرضا...»[3].الداخل إليهم موجود والخارج من عندهم مفقود، لأنه يخرج وهو لا يحمل من نفسه غير الاسم «يخرج شخصا آخر»...[4].

ولكنهم مع ذلك يرون أن الجهاز ما يزال قاصرا ويحلمون بمجيء زمن يرصد فيه البصاص «حياة كل إنسان منذ لحظة ميلاده حتى مماته، ليس الظاهر فحسب، إنما ما يبطنه من خواطر»[5]. ومما لا شك فيه أن الذي يطلع على السير الذاتية لأولئك الذين طالهم أذى

---

(1)-المصدر نفسه، ص147-150.

(2)-المصدر نفسه، ص191.

(3)-المصدر نفسه، ص173.

(4)-المصدر نفسه، ص191.

(5)-المصدر نفسه، ص.207.

الجهاز الناصري ودخلوا غياهب جبه سيقف على كثير من عبقريات أولئك، الزبانية الذين ابتكروا ألوانا من القهر والعذاب[1].

الانتهازية –الخيانة– الهزيمة: ومع ذلك فإنّ ظاهرة الانتهازية التي تلبس جميع الأثواب وتسعى لإرضاء كل الخلق لا تختفي من هذا الجهاز، وصورة الشخص الانتهازي الخطير الذي استطاع أن يراوغ الجميع ويخدع الجميع على اختلاف ثقافاتهم وطبقاتهم وأهوائهم لا تكاد تختفي، متداخلة مع كل أساليب المكر والخداع والمداهنة والمراوغة بحسب مقتضى الحال، ولعلّ القناع الشديد التكرار في هذه الرواية هو قناع الدين لأن العامة غالبا ما تميل إلى التدين والإقبال على كل متمظهر في أثوابه، وقد أتقن الزيني بركات ونائبه كبير البصاصين زكريا بن راضي هذا اللبوس فلا يخلو لقاء لهما مع الناس من خطاب ديني.

– ينصح الزيني نائبه باصطناع تمثيلية يأتي فيها برجل من رجاله يلبس زي فلاح وآخر زي مملوك يضرب الفلاح، فينزل زكريا لإنصاف الفلاح والقبض على المملوك «أكثر من أشباه هذا يحببك الله إلى قلوب الخلق وعندما يصل البصاصون يجدون لأول مرة في تاريخ الإنسان بصاصا عظيما لا يتقن عمله فحسب، إنما يحبه الخلق ويحترمونه»[2].

ويتلاعب كل منهما بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وبمقولات لمشاهير القادة والشعارات الرنانة الداعية إلى العدل والمساواة ورفع الظلم من أجل إحكام القبضة على المجتمع، يستعمل الزيني قوله عز وجل: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ (الأنعام: 165) ليبرر نظام تجسس جديد يتناسب وكل فئات الشعب، ويستهل زكريا تقريره في اجتماع بصاصي العالم بأربع آيات قرآنية وحديث نبوي واحد يترعها جميعا من سياقها التاريخي الأصلي وينصبها دليلا شرعيا على سياسة القمع والتجسس التي ينتهجها، يقول: اللهم: ﴿اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾ (إبراهيم: 35) ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾ (الفجر: 14)

---

(1)–انظر على سبيل المثال لا الحصر: عندما يحكم الطغاة لعلي جريشة، والبوابة السوداء لأحمد رائق...

(2)–الغيطاني، الزيني بركات، ص172.

﴿وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (التوبة: 78) ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ (ق: 18). والحديث: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت»[1].

وهي نفسها الخطابات الرنانة التي كثيرا ما ملأت خطابات الرئيس عبد الناصر، يقول في أحدها (1962) أن الاشتراكية «شريعة العدل وشريعة الله» ويقول في الميثاق إن الدين «لا يرضى بطبقية تورث عقاب الفقر والجهل والمرض لغالبية الناس وتحتكر ثواب الخير لقلة منهم»[2]. ويقول في خطاب آخر «الكفر هو آكل أموال الناس... وعرقهم... إنه استغلالهم ... الكفر هو تأخر البلاد ... إن ديننا الإسلامي... دين العدالة... اللي بيدعو إلى الاشتراكية هو الدين الاشتراكي...»[3]. ويذهب في خطاب آخر إلى أن الرسول ﷺ هو أول من طبق الاشتراكية في العالم، ويجزم في خطاب له أمام علماء الدين في صنعاء (1964) بان ثورة 52 خرجت بنفس الشعارات التي خرج بها الإسلام»[4].

ونفهم ضمنا أن ممارسات تلك الأجهزة كانت تدبر أمرا بليل أحسّ به قديما سعيد الجهيني وشعر به حديثا جمال الغيطاني وبعض المثقفين، وقد كانت الخيانة إحدى نتائجها المنطقية، لأن الخيانة والانتهازية متلازمتين، إذ لا ينتظر من انتهازي كل همّة الصعود ولو فوق جماجم الجميع في سبيل المصالح الشخصية حماية الأوطان أو الحفاظ عليها. تبدأ بشخص الأمير "خايربك" الذي هو من أشد الأمراء قربا إلى السلطان وقد علم كبير البصاصين بأمر اتصاله بابن عثمان ولكنه «يعرف ويسكت»[5].وتنتهي الخيانة بتورط الزيني بركات الذي كانت له أسفار سابقة إلى الشام للتنسيق معهم، ثم باختفائه وتورط جهاز

---

(1)-سماح إدريس، ص231.

(2)-المصدر نفسه، ص230.

(3)-المصدر نفسه، ص232-233.

(4)-المصدر نفسه، ص233.

(5)-المصدر نفسه، ص169

زكريا في جمع معلومات عن الشيخ أبي السعود وكل الذين كانوا يخرجون معه إلى نصرة السلطان المملوكي أو يلتمس فيهم الإخلاص والقدرة على الخروج لنصرة الوطن.

وهو يلوّح للخيانة التي تشير إليها الأصابع في حرب 1967 وتحمل مسؤولياتها لسلاح الجو المصري في لحظة عجز مدبرة[1] ليقع الزحف فالانسحاب عن الأراضي العربية للعدو، أو "الغريب"، كما يحب الغيطاني تسميته وغني عن القول أن لفظ الغرباء أو الأعداء في سياقات الغيطاني الروائية تعني على الأغلب العدو الصهيوني (غاصب الأرض...) وتعني بعده أنصاره ومؤيديه في الخفاء والعلن الذين ما فتئوا يقدمون الخيانة تلو الخيانات والتنازل تلو التنازلات.

فالخيانة المتكررة كان لها الأثر في تضخيم وقع الهزيمة على الضمير العربي كلّه، يقر توفيق الحكيم بأن الهزيمة سدّدت لطمة في الوجه وكشفت عن عيوب الثورة التي بهرت الشعب وقد أحبّها فأفقدته الوعي كلّه[2]، حتى أفاق في الأخير على وقع الهزيمة غير المتوقعة في خياله، فحتى زكريا بن راضي أقر أنه يعايش أحداثا جساما لا تتكرر إلا مرات في عمر الدنيا... الجماعة نفسها مهددة، آخرون غرباء لا يوقفهم أحد... ابن عثمان وباء جاء في غير ميعاده»[3].

ويقدم الغيطاني في هذه النهاية المؤلمة رؤاه الفكرية الثابتة، فكما كانت الهزيمة الأولى (سقوط القاهرة في أيدي العثمانيين عام 922هـ) نتيجة طبيعية حتمية لمعطيات وممارسات قدمها الغيطاني على امتداد النص، فإن الهزيمة الثانية (1967م) ما هي إلاّ «امتداد طبيعي

---

(1)-مأمون عبد القادر الصمادي، جمال الغيطاني والتراث، ص106. والغيطاني ملامح القاهرة في 1000 سنة، ص203.

(2)-سماح أدريس، المثقف والسلطة، ص47.

(3)-الغيطاني، الزيني بركات.ص.233.

وتاريخي لذلك الأمس ما دامت العوامل نفسها موجودة»[1]. إن كل التفاعلات النصية في هذه الرواية تكشف لنا بجلاء عن الرؤية المهيمنة في النص دلاليا، وهي الرؤية النقدية حيال ما جرى في الماضي ويجري على ضوئه في الواقع العربي الراهن.

جـ-المعجم التراثي وتعالق الأزمنة:

1-الروائي ومجابهة الزمن: يعي الغيطاني ما تخلفه الحوادث من بصمات، لذلك نراه في جلّ أعماله الروائية يحاول تخفيف وطأتها ومجابهة حدّتها وتجاوز صدمتها المدمرة أو ما يمكن اعتباره وهم مجابهة، بارتدادات نحو أزمنة أخرى غير زمنها الفاجع بنسيان أمرها والقفز نحو المستقبل أو الارتداد نحو الماضي، وهو ما حصل في رواية الزيني بركات لأن جهامة الماضي خرجت عن المتناول والتأمت شروخها فغدت نقطة مضيئة، وربما صارت درسا وعبرة للحاضر.

والرواية من حيث التوظيف الزمني رواية دائرية تبدأ أحداثها بشيء من أحداث النهاية، وهو الأمر المشار إليه في مقولة الافتتاح «لكل أول آخر ولكل بداية نهاية»[2]، فزمن الروائي لا يعدو أن يكون امتدادا وتكرارا لحقبة سبقته والماضي الذي استلهم من ذلك النص ما هو إلا إعلان عن حقبة مماثلة لاحقة له، والحاضر المرموز إليه ما هو إلا امتداد للماضي ولكنه امتداده السلبي ونتيجته الحتمية. إنها تقنية قائمة على دائرية الحركة الزمنية تتجلى لنا في تناغم مع الاستمرار والتكرار وفكرة العود الأبدي، كلما تشابهت المقدمات تشابهت النتائج وهكذا دائما عود على البدء أو عود على الانكسار وعود على الخيانة وعود على الهزيمة في المخيال العربي.

تبدأ الرواية بعد تلك العبارة الدالة على الحركة الدائرية باستدارة الزمن من العام 1517م (922هـ) زمن نهاية مشاهدات الرحالة وزمن السقوط والانهزام لتتبع بما جرى لعلي بن أبي

(1)-سعيد يقطين، انفتاح النص، ص74.

(2)-الغيطاني الزيني بركات، ص.7.

الجود (محتسب القاهرة السابق) وبداية ظهور الزيني بركات في عام 912هـ... وتستمر الأحداث في نفس حركتها الدائرية بين التقدم والتأخير لتنتهي بآخر مشاهدات الرحالة البندقي عام (923هـ-1518م).

2-المعجم اللغوي: حاول الغيطاني في هذه الرواية أن يتلبس بلغة ذلك العصر ليوهم القارئ أن الأمر مجرد حادثة عرفها التاريخ وانتهت ولكنه لا يستطيع التخلص من لغة السير الداخلية والقراءات النفسية العميقة التي كان يغوص بها في أعماق أبطاله وإن حافظ على الكثير من طقوسيات لغة ذلك العصر بدء بتقسيم روايته إلى "سرادقاتّ وهي لفظة، وإن كانت عربية قرآنية خاصة، فإن قلة استعمالها في العصر الحاضر توحي بقدامتها وتراثيتها، وقد أراد أن تكون سبع سرادقات وهو عدد ذو حضور عميق في التراث الشعبي والديني والأسطوري وذو دلالات متناقضة، يرمز إلى الكثرة والمرات العديدة مما يفرض علينا تخيل سرادقات أخرى أمام هول الفاجعة وعظم الخيانة، وهو يشير من جهة خفية إلى هزيمة (1967م) ومعادلها من الزمن المملوكي المتمثل في هزيمة (1517م).

اعتمد الروائي أسلوب النداءات المتتالية التي توهم القارئ بتاريخية النص مع علمنا أن أغلب تلك النداءات يتعلق بجهاز البصاصين الذي كانت جل تفاصيله من صنع خيال الروائي منها.

النداء الأول	النداء الثاني
	مساء الثلاثاء سابع ذي القعدة
يا أهالي القاهرة	نداء
أمر مولانا السلطان	يا أهالي مصر
بتسليم المجرم ابن المجرم	نوصي بالمعروف وننهى عن المنكر
علي بن أبي الجود	نعبد ونسجد ونحمد
إلى ناظر الحسبة الشريفة	من أذلّ كل لئيم متجبر

الزيني بركات بن موسى
ليتولى أمره
ويأخذ حقوق الناس منه
ونذيقه ما أذاق لعباد الله الفقراء
المساكين الأولياء
يا أهالي مصر
يا أهالي مصر
كل من وقعت عليه مظلمة
كل من سلبت منه حاجة
كل من راح ماله بالباطل
بسبب علي بن أبي الجود
عليه التوجه إلى باب
الزيني بركات بن موسى
ناظر حسبة القاهرة، والوجه القبلي
(ص68-70)

يا أهالي مصر
البشرى لكم
يأمر مولانا السلطان
بعد اطلاعه على أوفى بيان
رفعه الزيني بركات بن موسى
ناظر حسبة القاهرة والوجه القبلي
وشرح فيه حقيقة الأحوال
وما يمس العباد من الرعية الفقيرة
تلغى الضريبة على الملح
وتطلق يد التعامل فيه
من بعد أن كان حكرا على القلة القليلة
يا أهالي مصر
يأمر مولانا السلطان
برفع احتكار الأمير طغلق للخيار الشنير
وسائر أنواع الخضار...
ومن يضبط جارسا أو مملوكا
من القراصنة أو الجلبان
يتقاضى ضريبة على حمولة...
يشنق بلا معاودة... ص92-93

النداء الثالث

نداء

يا أهالي مصر

يعلن عبد العظيم الصيرفي

صراف الحسبة

إن كل شيء على حاله

والأسعار كما قرر الزيني

وأي تاجر يتلاعب

دمه مباح

حتى يرجع الزيني من غيبته

نداء

يا أهالي القاهرة

أمر عبد العظيم الصيرفي

يشنق بائع بيض على باب دكانه

لأنه زاد سعر البيض

نداء

يا أهالي القاهرة

أمر عبد العظيم الصيرفي

بقطع ألسنة ثلاثة شبان

(ص51)

النداء الرابع

نداء

نداء

يا أهالي مصر

من رأى منكم

الشيخ أبي السعود الجارحي

من لمح منكم

درويشا من دراويش

الشيخ أبي السعود

الذين يثيرون الفتنة

ويهاجمون العسكر

ليحضره إلى وطاق جند الخنكار

وله الجزاء العظيم

نداء

نداء

يا أهالي مصر

يا أهالي مصر

لا يخرج أحدكم بعد المغيب

لا يرتدي أحد لثاما

ومن خالف شنق (ص238)

فهذه النداءات تغطي التغيرات التي عرفتها المرحلة التاريخية التي غطتها الرواية بدءا بتعيين الزيني بركات ومعاقبة المحسّب السابق علي بن أبي الجود إلى بعض الإجراءات التي قام بها المحتسب بركات بمراوغة الرعية، ثم غياب الزيني الذي يحمل بعض الشكوك. وانتهاء بالخيانة وإعداد المكافآت لمن يبلغ عن أبي السعود والدراويش الذين معه. وإلى جانب هذه النداءات نجد الروائي يحرص كل الحرص على استحضار كل ملابسات العصر ليجعل المتلقي يحيا في أجواء ذلك الزمن،ويحقق قدرا من المتعة الفنية، من أهم تلك المظاهر.

- المراسيم السلطانية، منها مثلا ما تعلق بحادثة الفوانيس:

- مرسوم سلطاني: «يقصى الشيخ سعيد بن السكيت عن منصبه كقاض لمذهب الحنفية».

- مرسوم سلطاني: «تبطل عادة الفوانيس... ويُزال ما علق منها، وكأنها لم تكن»[1].

*الفتاوى[2]: وصدرت جميعا في قضية الفوانيس لما تولى الزيني الحسبة:

- فتوى قاضي قضاة مصر-قاضي القضاة بالديار المصرية -قاضي القضاة عبد البر.

*وللأمراء أيضا مواقفهم من الفوانيس وهي جميعا ضد فكرة تعليقها[3]موقف-خاير بك-قوصون-طغلق-قنبك.

كما نلاحظ أيضا اعتماده مناهج التأليف والمراسلات السائدة في تلك الفترة ومصطلحاتها مثل تذييل الرسائل، وذكر المطالب وصيغ الأدعية والبسملة وترديد دعاء واحد في كثير من المراسلات والتقارير الصادرة إلى الجهاز ومنه وهو: «اللهم اجعل هذا البلد آمنا»[4]،اعتماده ألفاظ التفخيم الخاصة بلغة ذلك العصر كالسلطان والأمير، مولانا السلطان، مولانا الشيخ ناظر الحسبة الشريفة، الصدر الأعظم، الشهاب الأعظم، كبير

(1)-المصدر نفسه، ص113.

(2)-المصدر نفسه، ص106-108.

(3)-المصدر نفسه، ص107-108.

(4)-المصدر نفسه، ص124-126..

بصاصي السلطنة...،إيراد بعض الأمثال والعبارات الشعبية من لغة ذلك العصر الذي تردت فيه اللغة العربية أمام المد المملوكي والعثماني، مثل قوله لما أزيح أبو الجود عن نظارة الحبسة: أحزن احزن يا حسود شالو علي بن ابي الجود» وقوله «عد غنماتك يا جحا» ومثل قوله على أساس أنه شعر «الحق يا متعوس، وإلا علقوا لك فانوس»[1]،دون أن ننسى مسميات بعض الحرف مثل "المشاعلية" (الذين يشعلون الفانوس) والأطعمة والألبسة،اتخاذه أسلوبا شبيها بصوت الراوي في حكاياه التراثية القديمة نحو قوله «حتى كان من أمره ما كان، وما سنذكره في حينه»[2]. وذلك حتى يضمن متابعة القارئ ويحرك لهفته إلى معرفة المزيد .

- ويحرص الغيطاني على توفير أجواء القدامة حتى في الشكل الخارجي من ذلك تقسيمه الرواية إلى سرادقات سبع، والسرادق هو ما أحاط بالبناء والجمع سرادقات[3]. وفيها نشعر بذلك الحصار الشديد الذي كان يعيشه أهل القاهرة تحت أعين بصاصي زكريا بن راضي ورجال الزيني بركات، حصار خلفه حصار خلفه حصار.. إلى السبعة جدر أو سرادقات. ويحرص في هذه السرادفات أيضا على مراعاة مناهج التآليف الموروثة، جاء في صفحة السرادق الثاني "شروق نجم الزيني بركات، وثبات أمره وطلوع سعده، واتساع حظه/ وفي صفحة السرادق الخامس (اللهم اجعل هذا البلد آمنا)

سرى لا يطلع عليه مخلوق القاهرة جمادى الأول 922هـ

وفي صفحة السرادق السابع: سعيد الجهيني

آه، اعطبوني وهدموا حصوني (وهو كل ما جاء في هذا السرادق)

وإذ يحرص جمال الغيطاني على استحضار كل هذه التقنيات التي تعود بنا إلى القرن العاشر الهجري وربما إلى مراحل سابقة، وإذ يتمثل كل تلك الأساليب التراثية، فإنما يترجم

---

(1)-المصدر نفسه، 28و93 و101.

(2)-المصدر نفسه، ص8-9.

(3)-لسان العرب، سرد.

عن إيمانه بأهمية التواصل مع تراثنا العربي القصصي الذي طالما أشاد به وعدّه سباقا إلى هـذا الفن، وما هذه الرواية التي جادت بها عبقرية الغيطاني وأخوات لها إلا محاولة لإعادة الاحترام لخصائص ذلك الميراث السردي الذي تفوق فيه العرب على غيرهم.

ولكن علينا ألا ننسى الدوافع الأخرى الكامنة وراء سلوكه هذا الاتجاه إنه يسـعى إلى إلهام القارئ أن الأمر لا يعدو أن يكون تمثلا لمرحلة معينة بأحداثها ولغتها وظروف معيشتها بعيدا عن شبهة الانتقاد السياسي أو الرفض لما هو قائم.

ننتهي في الختام إلى أن الغيطاني وفق إلى الجمع بين ملامح تجـربتين متباعـدتين زمنيـا ولكنهما تتماثلان جوهريا من حيث القيمة والمعطيات، دون أن يسـقط إحـداهما علـى الأخرى إسقاطا كليا، فقد كان له فضاء لحرية الخيال والخروج عن تفاصيل المـرحلتين لأن غايته لم تكن وصف الراهن العربي أو وصف مرحلة زمنية من تاريخ القاهرة وإنما هي وضع اليد على الجرح والتعبير عن الواقع بعمق وانتقاد سلبياته والتطلع إلى أفق أفضل، خال مـن المغالطات ومن الأخطاء، إنها رؤية جوهرية وموقف عميق من الزمن وبذلك يخرج بروايتـه عن كونه المطابقة الحرفية للماضي. فهو لا يكتب رواية تاريخية ولكن يأخـذ مـن المـادة التاريخية لبنات لبناء جديد يحمل دلالات تتوافق ورؤاه وتحقق أهدافه.

كما ننتهي إلى تميز علاقة الغيطاني بالتراث، فهو عنده ليس ترفا لفظيا ولا ترفا معرفيـا وإنما هو توظيف واع وتلاق مقصود عمد إليه في سبيل ربط الذات العربية التائهـة بـين تيارات التغريب بميراثها الحضاري ودعوتها إلى إعادة النظر فيه للإفادة من تجاربـه وتجـاوز سقطاته، دون أن يعزلها عن حاضرها وما يحيط به من ظروف وملابسات.

وإن حقق الروائي هذا التواصل العميق مع التراث فقد حقق بعض القطيعة مع القـارئ العربي العادي لأن نصوصه لا يفهم أبعادها إلا طبقة معينة هي طبقة المثقفين وهي التي أراد أن يكتب لها.

في رحاب جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أ.د. عميراوي احميده

جامعة الأمير عبد القادر

واصلت جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية نشاطها العلمي الذي تمثل في مناقشات لرسائل علمية. وإقامة ندوات علمية. وزيارت وفود.

1- المناقشات: جرت في الفترة ما بين أول نوفمبر 2004 و31 جانفي 2005 مناقشة 7 مذكرت ماجستير ورسالة واحدة في مرحلة الدكتوراه. وهي:

1 – 1-ماجستير

الاسم واللقب	عنوان الرسالة	المشرف
حبيبة معنصر	مقصد الحرية عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور	د. مسعود فلوسي
حسان ركابة	الضبط مفهومه وتطبيقاته عند المحدثين "عند عبد الحق الإشبيلي نموذجا"	أ.د نصر سلمان
صابرة خطيف	فقهاء تلمسان والسلطة بالمغرب الأوسط خلال العصر الزياني، 633 ، 791هـ / 1235، 1388م. الجهاز الديني والتعليمي	د. محمد فرقاني
مولود مغمولي	حرية الفرد في التنقل-دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون	أ.د. محمد بعلي
امحمد بوصيدة	مفهوم الحالة الخطرة وتطبيقاتها في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي	د. عبد الحفيظ طاشور
علال دوادي	معرفة الوقف على أواخر الآي والابتداء برؤوسها	أ. د. سامي عبد الله الكناني
سلمى شويط	أساس البلاغة للزمخشري –دراسة معجمية بيانية دلالية	أ.د. رابح دوب

1-2- دكتوراه

الاسم واللقب	عنوان الرسالة	المشرف
الطاهر عمري	النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)	أ. د. أحمد صاري

2-ندوات:

كان فضاء جامعة الأمير عبد القادر رحبا لنشاطات علمية، حيث عقدت أكثر من ندوة نذكر منها:

2-1 - ندوة المجلة

إذ نظمت هيئة التحرير لمجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ندوة بعنوان:مسار مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية تقويما واستشرافا. وقد ألقى رئيس تحريرها الكلمة الآتية[1]:

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، أيها الحضور الكريم السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.. شيء جميل أن نلتقي هذا اليوم لتقويم مسار مجلة جامعة الأمير عبد القادر، ولإرساء آليات عمل لتدعيمها خاصة وأنها حظيت باستحسان الهيئات العلمية، فاعتمدت كمجلة علمية أسوة بالمجلات العالمية. ولتحقيق المزيد من النجاح رأيت أن نجتمع نحن الأساتذة الباحثين والإداريين لنقوم مسيرتها منذ 1986. وقبل فتح المجال للمتدخلين لتقديم وجهات نظرهم استسمح منكم العذر، وأفرض على نفسي أن أقدم عرض حال الذي فضلت أن يكون باختصار وعلى هذا الشكل:

- **كلمة لا بد منها**
- **إدارة المجلة**
- **محتوى المجلة**
- **دور المجلة في العلاقات الخارجية**

---

1 - كانت يوم 12 جانفي 2005 بحضور مدير الجامعة ونوابه وعمداء الكليات ورؤساء المجالس واللجان العلمية ورؤساء الأقسام وإطارات الجامعة وبعض الأساتذة الباحثين الضيوف من خارج الجامعة لتقويم مسارها وتحسين مستواها.

- **دور المجلة في ترقية المستوى العلمي**
- **رأي وأمل واستشراف**

*** كلمة لا بد منها:**

توليت مهمة رئاسة التحرير لهذه المجلة في جانفي 2000. ولم أكن على دراية بالصعوبات التي ستواجهني؛ صعوبات متعددة. ولكن ثلاثة مواقف لمفكرين مخلصين جعلتني أتحدى الصعاب، الموقف الأول نستخلصه من كلام الدكتور أحمد عروة رحمه الله حين قال بما يمكن تلخيصه إن أكبر عائق لاستمرار المجلة في الصدور هو عائق الطبع، لأن المشكل ليس في المادة العلمية والإعلامية أو في إيجاد البحث ولكن المشكلة في إخراج هذا البحث، ومن أهدافنا المقررة إنشاء لجنة خاصة بالمجلة (جريدة النصر عدد 5043 في 26 جانفي 1990). والموقف الثاني نستنتجه من كلام الأستاذ الدكتور أبو القاسم سعد الله حين قال إن رسالة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية هي أكبر من رسالة الجامعة القائمة على التدريس والبحث العلمي، بل تتعداها إلى خدمة الحضارة العربية الإسلامية. والموقف الثالث للمرحوم الشيخ محمد الغزالي الذي قال بما معناه إن الذي يعمل على إفساد هذه الجامعة يكون قد ارتكب جريمة هي أشد من جريمة الزنى؛ أي بما معناه المقابل الذي أفهمه من هذا؛ فعلى كل مسلم أن يعمل صالحا لهذه الجامعة، ولصالح الجزائر والأمة العربية الإسلامية. وقد اعتبرت منذ أن توليت المهام صدور هذه المجلة باستمرار وفي موعدها عملا صالحا، ورسالة وإرساء تقاليد علمية راقية وإزالة العائق.

*** إدارة المجلة:**

تولى إدارة المجلة من مديرين ورؤساء تحرير وهيئة تحرير وتقنيين وأمناء منذ ظهورها إلى اليوم وهم:

1- **المديرون:** أ. د. عمار طالبي، أ. د. رابح دوب، أ.د. عبد الله بوخلخال.

2- **رؤساء التحرير:** د. السعيد عليوان، د. السبتي بن ستيرة، أ. د. عبد الله بوجلال أ. د. عميراوي احميدة.

3- **هيئة التحرير:** الإمام محمد الغزالي، أ. يوسف حسين، أ. بشير بوجنانة، أ. د. قحطان عبد الرحمن الدوري، أ. د. عبد الرحمن عمر الماحي، د. السبتي بن ستيرة، يوسف حسين، أ. عمر لعويرة، أ.د. سامي عبد الله الكناني، د. مولود سعادة، د. محمد بشير مغلي، أ. أحمد بوسجادة، أ. د. عبد الله بوجلال، د. سلمان نصر، د. جمال شوالب، د. أحمد صاري، د. مصطفى باجو، أ. د. رابح دوب، د. عبد القادر بخوش، د. نصير بوعلي.

4- **أمانة التحرير:** أ. يوسف حسين، أ. محمد شطاح، أ. نور الدين بليبل، أ. بشير فاضلي، أ. د. جمال الدين لعويسات السيد محمود بن زغدة، السيدة سميرة سقاوي، الآنسة علام منى. من دون أن ننسى الذين سهروا على إعداد وانطلاق المجلة، ودون أن يذكروا على صفحاتها. (الرجاء من الحضور تزويدنا باسم كل من ساهم في نجاح المجلة منذ نشأتها).

وواجب علينا أن ننوه بما قدم لنا من مساعدات خارجية وأذكر منها مساعدات السيد معطا الله عبد المالك ياسين مدير مطبعة دار البعث بقسنطينة الذي طبع لنا الأعداد من 7 إلى 12 بدءا بسعر التكلفة والمقدرة (80 دينار جزائري للنسخة الواحدة). وكذلك مدير مطبعة دار الهدى بعين اميلة الحاج ذبيح دياب الذي كان يفضل أن تصدر المجلة في وقتها وبحسب المواصفات التي كنا نريدها.

*** محتوى المجلة:**

صدر 17 عدد من المجلة، بمعدل عدد واحد في السنة، برغم أنها سداسية. ولكنها تداركت النقص من العدد 7 إلى العدد 17، حيث صدرت بمعدل 3 أعداد في السنة.

وبمعدل 8 مقالات في العدد الواحد. وقد تم نشر 212 مقالا من العدد الأول إلى العدد السابع عشر، لباحثين من داخل الوطن وخارجه، منهم 23 مقالا لباحثات، أي بنسبة 10.84 %، ومنهم 156 مقالا لباحثين من حاملي درجة الدكتوراه، أي بنسبة 73.58 %. وأكثر هذه المقالات مست العلوم الإسلامية؛ مثل علوم القرآن والتفسير وعلم الحديث والفقه والإعجاز والبلاغة والتاريخ الإسلامي والاقتصاد الإسلامي وتاريخ الجزائر والأدب والثقافة العامة.

* دور المجلة في العلاقات الخارجية:

أسهمت المجلة في تطوير علاقات جامعة الأمير عبد القادر الخارجية بشكل إيجابي، حيث أرسلت مجانا إلى جهات متعددة، وبها كان التبادل بما قابلها من مجلات أثرت مكتبة الجامعة وعرفت بها.

* دور المجلة في ترقية المستوى العلمي:

بالإضافة إلى ما حققته المجلة من مكاسب معرفية، فهي كانت وسيلة ناقش بها كثير من الباحثين شهادات الدكتوراه. وترقى بواسطتها كثير من الباحثين إلى درجة أستاذ محاضر وأستاذ التعليم العالي. مثلما عرفت بكثير منهم في الجامعات الأخرى. وقد وظفها كثير ممن سافر إلى الخارج لصالح أبحاثه، وحظي بحسن الاستقبال من قبل دور البحث العلمي في الخارج (وقد تكتم البعض عن نقل مشاعر مسؤولي تلك الدور تجاه الجامعة). فكانت الوجه المشرق لجامعة الأمير عبد القادر. مثلما تمكنت المجلة من كسب ثقة القراء والباحثين، إذ فضل كثير من الباحثين الأكْفاء نشر أبحاثهم فيها.

* رأي وأمل واستشراف:

نأمل أن تحقق المجلة نجاحا كبيرا، والذي نأمل أن يثرى في هذا اللقاء حول النقاط الآتية:

- ما يقدم من اقتراحات الآن في هذه الندوة (بعضها شفاهة الآن، والبعض الآخر مكتوبا)
- وأن تحسن نفسها أكثر من حيث الشكل. ومن حيث المضمون (مقالات أم أبحاث، مفتوحة أم بأبواب قارة ودائمة)
- على أن يتحدد الموقف حول توزيعها بشكل واسع مجانا أم بمقابل
- تطبع الموضوعات بدفع مقابل لأصحاب الأبحاث أم تتلقى مقابلا ماليا من كل راغب في نشر بحثه
- استبقاء هيئة التحرير أم من الضروري تجديدها
- المزيد من الدعم والتشجيع.

الأستاذ الدكتور عميراوي احميده

جامعة الأمير عبد القادر

(.) (.) (.) (.)

وبعد الانتهاء من عرض هذه الكلمة دارت مناقشة واسعة من الحاضرين، لخصت على أن ترفع إلى المجلس العلمي للجامعة للنظر فيها.

2-2- ندوة علمية من تنشيط أساتذة من داخل الجزائر وخارجها.