

مجلة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

دورية أكاديمية متخصصة محكمة

تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية

//*

شوال 1432هـ / سبتمبر 2011م

العدد 29

ISSN 1112-4040

تم التصميم و الطباعة بمؤسسة الرجاء للطباعة و النشر

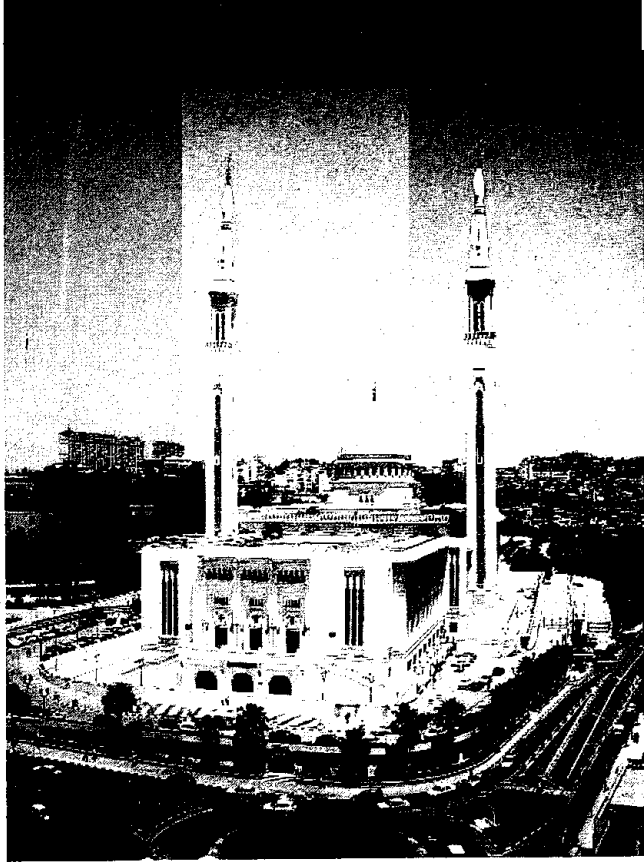
RAJAGRAPHIC®

الهاتف/الفاكس: 031 66 23 08 قسنطينة

groupe.raja@yahoo.fr - www.rajagrphic.net

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية - قسنطينة
هدية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

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

<u>الهيئة الاستشارية</u>	<u>هيئة التحرير</u>	<u>مدير المجلة:</u>
أ. د/ صالح نعمان	أ. د/ مصطفى باجو	أ.د/ عبد الله بونخلخال
د/ حسان موهوبي	أ. د/ كمال لدرع	<u>رئيس التحرير:</u>
د/ جمعة عبد المجيد	أ. د/ محمد بوالروايح	أ.د/ عبد القادر بخوش
د/ سكينه قدور	أ. د/ علاوة عمارة	<u>مسؤول النشر:</u>
د/ السعيد دراجي	أ. د/ سعاد سطحي	أ.د/ عبد القادر بخوش
د/ الطاهر عمري	د/ حكيمة حفيظي	<u>أمانة المجلة:</u>
د/ صونيا وافق	د/ زينب بوصيصة	* منى علام
	د/ ناصر لوحيشي	* محمود زعباط
		* العربي لشهب

توجه المراسلات والموضوعات باسم رئيس التحرير إلى العنوان الآتي:

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

25000

☉ الهاتف/ الفاكس: 92 21 98 (31) (00213)

☉ البريد الإلكتروني: Madjalat @ univ-emir.dz

فهرس المحتوى

- 11 ----- ◆ تقدم مدير المجلة
- 13 ----- ◆ كلمة رئيس التحرير
- 15 ----- ◆ الدكتور جدي عبد القادر
مترلة القاعدة الفقهية في الاجتهاد النوازي في المعيار
- 41 ----- ◆ الدكتور رابح دفرور
المصحف بطريقة برايل: حقيقته وحكمه
- 55 ----- ◆ الدكتور عبد القادر بن حرز الله
الرواد الأوائل في علم مقاصد الشريعة واستشراف
مشكلاته المستقبلية - إمام الحرمين الجويني نموذجاً -
- 71 ----- ◆ الدكتور صالح سلامة محمود البركات
الفكر التربوي لدى ابن حزم في ضوء نظرتة
إلى الطبيعة الإنسانية وتطبيقاته التربوية
- 99 ----- ◆ الدكتورة نورة بوحناش
المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي
- 131 ----- ◆ الدكتور محمد زلاقي
تجليات الفكر الصوفي في ديوان المديح النبوي
"نفاثس المنح وعرائس المدح" لابن جابر الأندلسي
- 151 ----- ◆ الأستاذ محمد بودبان
منهجية الباحث في النصرانيات في الإفادة
من مكتبة مقارنة الأديان

- 167 ----- ◆ الدكتور سعاد بيطاط
الحديث الموضوعي منهج جديد في شرح
الأحاديث النبوية الشريفة
- 177 ----- ◆ الأستاذة أحلام بلعطار
النسيان في ضوء القرآن مقارنة مفاهيمية
- 201 ----- ◆ الأستاذة يوصنوبرة مسعود
التحريم للمصلحة
- 247 ----- ◆ الدكتورة زهرة لالح
مضامين الجمال والمسؤولية في البعد البيئي الإسلامي
- 261 ----- ◆ الدكتور محمد بوركاب
الاجتهاد الجماعي وأهميته في الواقع المعاصر
- 279 ----- ◆ الأستاذة شهيناز سمية ابن الموفق
إشكالية الإلهام بين المسيحية والإسلام
- ◆ Dr. Bouhania Goui ----- 1
La Politique Algérienne de la protection de
l'environnement
- ◆ Dr. Bouamrane samia -- ----- 19
Le malikisme andalou au VèH./XIè siècle ap.J.C. :
ouverture ou sectarisme ?

شروط النشر في هذه المجلات

يشترط في الأبحاث والمقالات المراد نشرها في مجلة جامعة الأمير عبد القادر

للعلوم الإسلامية ما يلي:

- 1- أن يكون الموضوع متميزا بالجدية العلمية، كأن يتناول قضايا:
 - معرفية تخدم الحضارة العربية الإسلامية، تراثا وآفاقا
 - فكرية إنسانية تخدم الفكر الإنساني العالمي التريه.
- 2- أن يكون الموضوع مستوفياً الشروط العلمية الأكاديمية، من حيث سلامة اللغة، والضوابط المنهجية، والمادة الخيرية (المصدرية والمرجعية).
- 3- أن يرسل البحث أولاً إلى العنوان الآتي: [Madjalat @ univ-emir.dz](mailto:Madjalat@univ-emir.dz) وبعدها يقدم في نسختين على وجه واحد من الورقة، وفي قرص مضغوط.
- 4- لا يعاد البحث إلى صاحبه.
- 5- أن تدرج هوامش الموضوع بطريقة آلية، وبضبط منهجي متعارف عليه.
- 6- أن تكون الرسومات والصور والبيانات والجداول والملاحق منفصلة عن النص المكتوب، وفي ملف مستقل، ومحفوظ في قرص مضغوط.
- 7- ألا يكون البحث قد نشر أو أرسل للنشر إلى جهة أخرى، أو قدّم إلى ندوة علمية أو ملتقى علمي.
- 8- تنشر المجلة الموضوعات باللغة العربية واللغات الأجنبية. 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، مع رقم الهاتف، والبريد الإلكتروني.

تقديم السيد مدير المجلة

عوّدتنا الجهود العلمي الجاد أنه كلما انتهى أهله من شيء منه، إلا وابتدعوا بآخر، وكلما حققوا مأمولاً تطلّعوا إلى ثان وثالث؛ وهاهي مجلة الجامعة تعاود الصدور للمرة الثانية خلال هذا العام الجامعي، حافلةً بشتى الموضوعات العلمية التي تثير في أنفس الباحثين حماسة الجد والطلب، وتغيث أبنائنا الطلبة بأسباب التحصيل، وتغرس فيهم التطلع إلى آفاق البحث العلمي التي لا نهايات لها: البحث العلمي الذي ما فتئت الدولة الجزائرية تحوطه بأسباب الرعاية والإنفاق السخي؛ ونرى -نحن- أن المقالات المنشورة في هذه المجلة -وفي غيرها- هي دليل تجاوب بين الوصاية والأساتذة الباحثين، في سبيل تحقيق الثمرات المرجوة من الجامعة الجزائرية هيكلًا وروحًا.

ونحن إذ نشجع جميع جهود الباحثين -على مختلف مشاربهم وتوجهاتهم- نؤكد على ضرورة إيلاء العناية البالغة بالمواضيع المرتبطة بالواقع الوطني الجزائري، بجميع أبعاده المرتبطة بالتاريخ، واللغة، والهوية، والثوابت والقيم؛ من أجل أن تكون مجلة الجامعة -بل وكل الإنتاج العلمي والبيداغوجي بالجامعة- مرتبطين بالحياة الاجتماعية في مختلف مؤسساتها.

الأستاذ الدكتور: عبد الله بوعلخلال
مدير جامعة الأمير عبد القادر للعلوم
الإسلامية -قسنطينة- الجزائر

كلمة السيد رئيس التحرير

ما إن انتهينا من طبع العدد الثامن والعشرين من مجلة الجامعة، حتى شرعنا في إخراج العدد التاسع والعشرين منها، حيث حرصنا على أن تكون موضوعات المقالات متوازنة من حيث المجالات المعرفية التي تنتمي إليها، من شريعة وفقه وتصوف ولغة وعقيدة ومقارنة أديان وقانون... إلخ

وقد جعلنا نصب أعيننا أن تكون المقالات المختارة مما يخدم أهداف الجامعة والبحث العلمي بها، بما يمكن أن يتخذ زادا للطالب والأستاذ الباحث على السواء؛ فما الهدف من وجود المجلة إلا ذلك.

كذلك حرصنا على أن تكون المقالات المختارة متوافقة مع الضوابط العلمية والمنهجية، أصيلة في مادتها العلمية، خالية -قدر المستطاع- من الأخطاء والهفوات؛ جذابة في طريقة التصنيف والإخراج.

بقي أن أذكر أن المجلة كانت وستبقى منبرا للآراء المختلفة -داخل الأطر العلمية- لأنني على يقين أن طريق تطوير البحث العلمي لا تكون إلا بالنظر الواعي في مجمل الآراء المتباينة خدمة للحقيقة وللعلم، ومن أجل غد أفضل.

الأستاذ الدكتور: عبد القادر نخوش

رئيس التحرير

منزلة القاعدة الفقهية في الاجتهاد النوازي في المعيار

الدكتور جدي عبد القادر

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

ترك فقهاء المالكية ثروة فقهية زاخرة، فقد دلت العديد من المؤلفات الفقهية المتعددة الأنماط على ما بذله فقهاء هذا المذهب من جهد في التأصيل والاجتهاد والفتوى، أدى إلى استواء الفقه على سوقه، واكتمال نضجه في الصياغة العلمية والفنية، بحيث أقبل عليه الباحثون بالدراسة والتعليق والشرح، فكشفوا مناهجه، وسطروا قواعده، وبنوا أصوله التي بنى عليها.

وكتب النوازل من أهم ما برع المالكية في تسطيره، فكان لهم القدح المعلى في تطبيق النظريات الفقهية على الوقائع والأحداث، ولعل سعة المساحة التي احتلها المذهب في البلاد الإسلامية من الحجاز والعراق ومصر إلى كل بلاد المغرب الإسلامي والأندلس، مع ما اعترى هذه البلاد من تعدد الدول وتغاير أنظمة الحكم، وتبدل الأعراف؛ كانت عاملا لسعة الفقه ونمو أحكامه، إذ لا ينكر أثر هذه العوامل في تغاير الحكم على النوازل، وتعدد أنماط الفتوى وأحكام القضاء.

وتعد كتب النوازل ميدانا رحبا ومجالا فسيحا للوقوف على مرونة الفقه المالكي وغزارة مادته وقدرته على مواكبة الحياة مهما أصابها من التطورات والتغيرات، لما اشتمل عليه من وافر القواعد الفقهية، والضوابط الشبهية التي تقدر الفقيه على جودة النظر في قضايا الحياة، وإيجاد الحلول الشرعية لها، كما تعطيه وضوحا في الاستدلال والتأصيل، وسهولة في التفرقة بين حكم القضايا المتشابهة، ولهذا يقول القرافي في نص

مزلة القاعدة الفقهيّة في الاجتهاد النوازلي في المعيار ----- د.عبد القادر جدّي
مهم: وهذه القواعد مهمة في الفقه عظمة النفع؛ ويقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه
ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويعرف، وتتضح مناهج الفتوى وتكشف.... ومن جعل
يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع، واختلفت
وتزلزلت خواتمه فيها واضطربت... واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تنتهي، ومن
ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندرجها في الكليات، واتحد
عنده ما تناقض عند غيره وتناسب¹.

فالقواعد الفقهية تمثل فلسفة الفقه الإسلامي وقمته وعصارتها، وهي تبلور العقلية
الفقهية القادرة على التجميع والتأصيل، كما تكشف أيضا عن الملكة العلمية والطاقة
الذكائية والحفظية التي استطاع بها الفقهاء المسلمون أن يصوغوا مسائل الفقه وفروعه
المتكاثرة في قوالب وأطر جامعة حافظة، كما استطاعوا بها أن يعنوا الملاحظة، ويدققوا
النظر بين ما اشبه منها واحتلط. وكل ذلك حفاظا على هذه الشريعة الإسلامية،
وحرصا على أن يخضع لها كل ما تعج به الدنيا من الأحداث والنوازل الصغيرة والكبيرة
الفردية والجماعية².

تعريف القاعدة الفقهية:

تعددت تعريفات القاعدة الفقهية وتنوعت بحسب النظرة إليها، فبعضهم عرفها
تعريفا منطقيا تجريديا، فقال: هي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته³. وبعضهم
قلل في تعريفه لها من التجريد المنطقي، وجعلها قريبة من المعاني الفقهية الظنية فقال:

(1) القرافي: الفروق، (3/1).

(2) محمد الروكي: قواعد الفقه الاسلامي من خلال كتاب الاشراف، ص 124.

(3) الفيومي: المصباح المنير، (74/2).

مترلة القاعدة الفقهية في الاجتهاد النوازي في المعيار ----- د.عبد القادر جددي
هي حكم كلي مستند إلى دليل شرعي، مصوغ صياغة تجريدية محكمة، منطبق على
جزئياته على سبيل الاطراد أو الأغلبية.

ومعناه: أن القاعدة ترتبط بعدة جزئيات، وهي حكم شرعي مستنبط من الأدلة
الشرعية، ترتبط به عدة جزئيات، تتصف صياغته بالعموم والاستيعاب، وأن الأصل
فيها الاطراد لكنها قد تكون أغلبية بل هذا هو الشائع فيها، فهي ليست كلية منطقية
بل هي أغلبية لوجود الاستثناءات عليها، ثم إن القاعدة لا بد أن يكون لها مضمون تعبر
عنه، وموضوع تتناوله، وهو ما صرحت به عبارة الإمام التفتازاني بقوله: القاعدة ما
تعرف منها أحكام الجزئيات المندرجة تحت موضوعها. وهذا ما يعبر عنه الأصوليون
بمناط القاعدة، فمناط القاعدة هو ما ينبغي على الفقيه التحقق من وجوده في الجزئية
التي يريد تطبيق القاعدة عليها¹.

ـ موضوعات القاعدة الفقهية:

القواعد الفقهية شاملة لأحكام الاعتقادات، والعبادات والمعاملات والأخلاق مثل:
"الأمور بمقاصدها"، و"الرخص لا تناط بالمعاصي"، و"البينة حجة يجب العمل بما
أمكن"، و"البيع إذا وقع محرماً أو على ما لا يجوز فمفسوخ مردود وإن جهل فاعله".
والقواعد الفقهية شاملة لكل مرافق الحياة فهي تتناول شؤون الفرد في سلوكه
الشخصي وفي تعامله الاجتماعي، ومن هذه القواعد: "لا ضرر ولا ضرار"، و"يتحمل
الضرر الخاص لمنع الضرر العام"، و"الخروج من الخلاف مستحب"، فهي شاملة لكل ما
يطرأ على الشخص من حين تخلقه جنينا حتى يوسد في رمله ويهال عليه التراب².

(1) الشاطبي: الموافقات، (31/3).

(2) عبد العزيز عزام: القواعد الفقهية، ص39.

- نشأها ومصادرها عند المالكية:

اشتملت نصوص القرآن وكثير من نصوص السنة على كليات تشريعية استفاد منها المجتهدون في الاستدلال والتقييد؛ وكانت نشأة القواعد الفقهية، منها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾¹، ومنها اشتق الفقهاء قاعدة: المشقة تجلب التيسير، ومن الأمثلة في السنة قوله ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار"²، الذي بنيت عليه قواعد الضرر، وحديث: "الخراج بالضمان"³، الذي صار بلفظه قاعدة، وحديث: "على اليد ما أخذت حتى تؤديه"، الذي انبت عليه قاعدة: "المفرط ضامن".

وهذا يدعو إلى الشعور بأن القواعد الكلية نشأت منذ الصدر الأول للإسلام، فبحسب النصوص السابقة وما أثر عن فقهاء الصحابة والتابعين وبعض أئمة المذاهب، فإن علم القواعد كان مستند الفتاوى والتعليقات الفقهية، إلا أن القواعد كانت في غاية العموم والسعة ولم تكن مشخصة ومحددة في تأليف مستقلة ومحددة.

لذا تأخرت بداية القواعد الفقهية باعتبارها فنا مستقلا إلى عصر الفقهاء في أواخر القرن الثالث وإبان القرن الرابع الهجري وما بعده من القرون في عصر ازدهار الفقه ونهضته على أيدي كبار فقهاء المذاهب من أهل التخريج والترجيح استنباطا من دلالات النصوص الشرعية العامة، ومبادئ أصول الفقه، وعلل الأحكام والمقررات العقلية، ثم اكتسبت صيغتها الأخيرة الماثورة عن طريق التداول والصقل والتحرير، على أيدي فقهاء المذاهب في مجال التعليل والاستدلال⁴.

(1) البقرة: 185.

(2) رواه ابن ماجة في الأحكام.

(3) أخرجه أبو داود والترمذي في البيوع.

(4) القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص39.

مرآة القاعدة الفقهية في الاجتهاد النوازي في المعيار ----- د. عبد القادر جدّي

- ومن أهم عوامل نشأة القواعد الفقهية:

- كثرة الفروع والجزئيات التي كانت تفرض على الفقهاء أن يضبطوها بضوابط كلية تدرج في كل منها مجموعة متجانسة الأفراد متشابهة في الأحكام.
- تنافس الفقهاء في جمع شتات الأبواب الفقهية، وتقديمها ملخصة جامعة مركزة.
- انعقاد مناظرات ومساحلات فقهية بين جماعات من الفقهاء من مختلف المذاهب الفقهية، حتم عليهم اللجوء إلى القواعد للمحاجة وتقوية أدلة المذهب.
- التأليف الفقهي لنصرة المذهب فرض على الفقيه أن يضبط علل الأحكام، ويستنبط معاني الشرع المتجانسة المؤتلفة، ويضعها في سياق الجدل والتنظير الفقهي.
- اتساع دائرة الإفتاء والقضاء لكثرة النوازل المعروضة على الفقهاء، مما كان يفرض عليهم وضع قواعد وضوابط لتصنيف هذه النوازل وترتيبها حسب أصولها الفقهية، تسهيلاً لعملية الإفتاء والقضاء، وتوفيراً للوقت والجهود في مباشرتها¹.
- ومن حيث المصادر، فقد كان الأحناف هم أول من طرق باب التأليف في ميدان القواعد الفقهية، وأقدم ما وصلنا من كتب القواعد الفقهية هو كراسة صغيرة للفقيه الحنفي: "أبي الحسن الكرخي" المتوفى، سنة 340هـ. وهي تضم مجموعة من القواعد الفقهية العامة على مذهب الإمام أبي حنيفة. ثم جاء "أبو زيد الدبوسي" الحنفي المتوفى سنة 432هـ فوضع كتابه تأسيس النظر مشتملاً على ست وثمانين قاعدة سهلت على الفقيه إيراد الحجج الشرعية على الأقوال والآراء، لكن حركة تععيد القواعد لم تتقدم وتشتهر وتبدأ في الظهور متكاملة إلا في بداية القرن السابع الهجري، خاصة مع محمد بن إبراهيم الجاجرمي السهكلي في كتابه: "القواعد في الفروع الشافعية"، ثم عز الدين بن عبد السلام في كتابه: "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، ثم تتابعت هذه السلسلة

(1) محمد الروكي: قواعد الفقه الإسلامي، ص 135-136.

مترلة القاعدة الفقهية في الاجتهاد النوازي في المعيار ----- د.عبد القادر جددي

في المذاهب الفقهية المشهورة، ويعتبر القرن الثامن الهجري عصرا لتدوين القواعد الفقهية ونمو التأليف فيها.

و نحن لا نبغي هنا التأريخ لنشأة هذا العلم، فإن هذا يخرجنا عن غرضنا، ورأينا أن نكتفي ببيان جهد المالكية من خلال عرض أهم مصنفاتهم التي ما كان للفقهاء المفتي في النوازل إلا أن يستمد منها، بل إن الونشريسي في معياره كان يصدر عنها، ويستهدي بمعانيها، وقد ألف المالكية جملة من المصادر في هذا العلم منها:

— الفروق: لشهاب الدين القرافي، وهو أحلها وأغزرها مادة، فيه 548 قاعدة، وقد نال اهتمام المالكية، فأكبوا عليه تهذيبا وترتيباً وتعقيبا؛ وهو بحق كما قال ابن فرحون: لم يسبق إلى مثله ولا أتى أحد بعده بشبهه.

— القواعد الفقهية: للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد المقرئ التلمساني قاضي الجماعة بمدينة فاس المتوفى سنة 756هـ. وقد جمع فيه مائتين وألف قاعدة فقهية على مذهب الإمام مالك. إلا أنه يكشف في كثير من الأحيان وجوه الاختلاف بين الأئمة في آرائهم، فقد بحث فيه مسلك مالك وأصحابه، مع الموازنة بمذهبي الحنفية والشافعية في كثير من القواعد ومسائلها، مع التعرض أحيانا لأقوال الحنابلة، ولكنه لم يتوسع في بيان القواعد وشرحها والتفريع عليها، بل كثيرا ما يبالغ في الاختصار إلى حد التعقيد، حتى قال فيه الونشريسي: كتاب غزير العلم، كثير الفوائد، لم يسبق بمثله، بيد أنه يفتقر إلى عالم فتاح¹.

وقد اقتبس من هذا الكتاب، ولخص قواعده واختصرها الونشريسي في كتاب سماه: "إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك"، جمع فيه ثمان عشرة ومائة قاعدة، لكنه

(1) محمد السلحماسي: شرح اليواقيت الثمينة، ت عبد الباقي بدوي، (64/1).

مترلة القاعدة الفقهيّة في الاجتهاد النوازي في المعيار ----- د. عبد القادر جدّي
اكتفى - في كل قاعدة- باستعراض المسائل والفروع المدرجة فيها، عند المالكية، دون
أن يتولى شرحها.

- ومنها أيضا كتاب: الكليات الفقهية، لأبي عبد الله بن غازي الكناسي المتوفى في
بداية القرن العاشر الهجري.

- ومنها كتاب: "المنهج المنتخب إلى أصول المذهب" للفقير المالكي: "علي التحيمي"
المعروف بالزقاق/ المتوفى سنة 912هـ. وشرح المنجور عليه، حيث توسع في النقل
وتتبع المسائل.

- ومنها: تكميل المنهج المنتخب، للشيخ ميارة الفاسي المتوفى سنة 1078هـ¹.
- أهمية القواعد الفقهية وحجيتها:

لعل القرابي من المالكية هو أكثر من أعلى شأن القواعد، وأشاد بقيمتها في الفقه
وقيمتها في علم الفروع، وأن الفقيه والمفتي هو بدونها لا شيء، يقول: وهذه القواعد
مهمة في الفقه، عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف، ويظهر
رونق الفقه ويعرف، وتتضح مناهج الفتاوى وتكشف... ومن جعل يخرج الفروع
بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية، تناقضت عليه وقنطت، واحتاج إلى حفظ
الجزئيات التي لا تنهاى، وانتهى العمر ولم تقض نفسه من طلب مناهها، ومن ضبط
الفقه بقواعده، استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات، لاندراجها في الكليات، واتخذ عنده
ما تناقص عند غيره وتناسب، وأجاب الشاسع البعيد وتقارب، وحصل طلبته في أقرب
الأزمان، وانشرح لما أشرق فيه من البيان.

فهذا القول من القرابي ينبه إلى أن مهمة القواعد هي ضبط الفروع المتكاثرة ونظمها
في سلك واحد، وتعطي تصورا كليا للمذهب بحيث يسهل الوقوف على مسأله

(1) الفكر السامي، (267/2)؛ اليواقيت الثمينة، (1/72-73).

مترلة القاعدة الفقهية في الاجتهاد النوازي في المعيار ----- د.عبد القادر جدي ودقائقه، ويسهل الاستنباط منه؛ وكشف وجوه الفتوى، والمعالجة للأفضية، بحيث يتجنب الفقيه التناقض والاختلاف، ويعطى له تصور واضح على مقاصد الشريعة في ذلك.

وبناء الأحكام على القواعد الفقهية لا يعني فقط ربط الحكم بالقاعدة، والبحث عن المعاني الفقهية الكلية التي يكون الفرع الفقهي فردا من أفرادها، بل هو أكثر من ذلك، بمعنى: هل يجوز أن تجعل القاعدة الفقهية دليلا شرعيا يستنبط منه حكم شرعي؟

ذهب كثير من الفقهاء إلى عدم تسوية الاحتجاج بالقواعد الفقيهية، وذلك بالنظر إلى طبيعتها؛ فهذه القواعد هي جامع للفروع الفقهية ورابط لها، وليس من المعقول أن يجعل ما هو ثمرة وجامع دليلا لاستنباط أحكام الفروع، فالجتهاد ما لم يقف على نقل صريح لا يحكم. مجرد الاستناد إلى واحدة من هذه القواعد إلا أن لها فائدة كلية في ضبط المسائل، فمن اطلع عليها من المطالعين يضبط المسائل بأدلتها¹.

كما أن هذه القواعد قلما تخلو إحداها من مستثنيات في فروع الأحكام التطبيقية خارجة عنها، ولذلك قد تكون النازلة المبحوث عن حكمها من المسائل والفروع المستثناة، قد تستدعي أحكاما استحسانية خاصة، لذلك لا يجوز بناء الفروع عليها، ومن ثم لم تسوغ مجلة الأحكام أن يقتصر القضاة في أحكامهم على الاستناد إلى شيء من هذه القواعد الكلية فقط دون نص آخر خاص أو علم يشمل بعمومه الحادثة المقضي فيها، لأن تلك القواعد الكلية على ما لها من قيمة واعتبار هي كثيرة المستثنيات فهي دساتير للتفقه لا نصوص للقضاء².

(1) البورنو: الوجيز في إيضاح القواعد الفقهية، ص 39.

(2) الزرقا: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، (2/934).

مترلة القاعدة الفقهيّة في الاجتهاد النوازي في المعيار ----- د.عبد القادر جدّي

ونحن نتفق مع هذا التحقيق الفقهي، إذ لا يمكن أن تقوم القاعدة الفقهية مقام النص الشرعي أو مقام الرواية عن الإمام فتخرج عليها أشباهها ونظائرها، ومع ذلك فإن من القواعد الفقهية ما كان أصله نصا شرعيا أو مبنيا على دليل شرعي معتبر. مثل أن يجري النص مجرى القاعدة كقوله صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار"، وحديث: "الخراج بالضمان"، وحديث: "البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه"، فهذه أدلة شرعية وقواعد فقهية يمكن الاستناد إليها في استنباط الأحكام، وإصدار الفتاوى وإلزام القضاة بها.

أما ما لم يكن أصله من القواعد نصا شرعيا، بل هي مما استنبطه العلماء من النصوص أو بناء على مصلحة رأوها أو عرف اعتبروه أو استقراء استقرؤوه، مثل قاعدة "الاستدانة أقوى من الابتداء"، أو "الإقرار حجة قاصرة"، أو غيرها؛ فلا يمكن الاحتجاج بها عند السؤال، أو إصدار الحكم عنها أثناء التقاضي؛ إذ يعد هذا العمل الاستدلالي غير سليم فقها، وهذا لا يعني إهمالها بالكلية؛ فيمكن الاستئناس بها عند الاحتجاج بأن تذكر مع الأدلة الأخرى للمسألة لتأكيد ارتباط الفرع أو النازلة بمعناها الكلي وأنه واحد من مقتضياتها.

إن تعارض حكم النازلة: فيما أن يكون من مقتضيات القاعدة أو من مستثباتها فيلحق بقاعدة أخرى، فيدخل تحت قاعدة على كل حال، لكن لا يتصور أن يبقى الحكم عريا عن الانتساب إلى قاعدة، وإلا حدث تخلف مقتضى القاعدة وهو لا يجوز لأنها حكم العام، ومن هنا فإن الاستدلال بالقاعدة يمكن أن يكون بإثبات عدم تعلق الفرع بقاعدة أخرى فيثبت تعلقه بالقاعدة وهذا نوع من الاستدلال صحيح.

ولهذا فقد اتفق العلماء على أن القواعد الفقهية إذا كان أصلها مستندا إلى دليل من كتاب أو سنة فإنها تعتبر دليلا شرعيا تستنبط الأحكام منها، لأنه في هذه الحالة يكون

مذلة القاعدة الفقهية في الاجتهاد النوازي في المعيار ----- د. عبد القادر جددي
 الاحتجاج منها بمثابة الاحتجاج من النص الشرعي. وذلك مثل قاعدة: المشقة تجلب التيسير. فإن مصدرها قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾¹. وقاعدة: "الأمور بمقاصدها"، فإن مصدرها قوله ﷺ: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى"².

– مكانة القاعدة الفقهية في المعيار.

المعيار من المؤلفات الجامعة للفتاوى والنوازل خضعت لترتيب الأبواب الفقهية، ألفه الونشريسي سنة 901هـ، جمع فيه فتاوى المغرین الأدنى والأوسط والأندلس³، ويمتاز المعيار بكثرة ما احتوى عليه من نوازل، وهي تختلف أساساً عن الافتراضات النظرية التي طالما شغبت الفقه وضخمته وعقدته، فكانت الأحداث التي عاشها الناس في هذا الجناح الغربي من العالم الإسلامي مصطبغة بالصبغة المحلية، ومتأثرة بالمؤثرات الوقتية، مدعاة إلى اجتهاد الفقهاء لاستنباط الأحكام الشرعية الملائمة عن طريق استقراء النصوص الفقهية القديمة ومقارنتها وتأويلها.

وكانت هذه الفتاوى في معظمها إجابات لمشكلات شخصية أو اجتماعية، أوجب تدخل الفقيه لمعالجتها وبيان حكم الشرع فيها، وقد تكون الفتوى في المعيار في بعض الأحيان دراسة شاملة، ومفصلة للواقعة كما هو الحال في فتوى الونشريسي في حكم من لم يهاجر من الأندلس بعد سقوطها: "أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على

(1) الحج: 78.

(2) البخاري: كتاب بدء الوحي، (1/6).

(3) محمد حجي: مقدمة المعيار ص 1، 3.

مترلة القاعدة الفقهيّة في الاجتهاد النوازي في المعيار ----- د. عبد القادر جدّي
وطنه النصارى ولم يهاجر، وما يترتب عليه من العقوبات والزواجر"، فالمسألة قد لا
تفي الفتوى المختصرة الموجزة لبيانها أو إزالة الغموض حولها.

وقد ميز أحد الباحثين بين الفتاوى والنوازل فقال: إن النوازل حينما تطلق يقصد
بها تلك الأحكام المرتبطة بالوقائع التي حدثت، واستفتى فيها الفقهاء فأصدروا بشأنها
فتاوى؛ أما الفتاوى فيقصد بها سؤال الناس عن الأحكام الشرعية التي تخص مجالات
الأمر العلمية سواء حدثت أم كانت افتراضية¹.

ولهذا قيل: إن النوازي هو العالم المجتهد المالك لقدر كبير من الخبرات والتجارب
العملية الميدانية في مختلف مجالات الحياة المجتمعية، فليس كل مفت صالحا لأن يكون من
علماء النوازل، ولهذا فرق الونشريسي بين علم الفتيا، وفقه الفتيا، ففقه الفتيا هو العلم
بتلك الأحكام الكلية، وعلمها هو العلم بتلك الأحكام مع ترتيبها على النوازل².

ومن المعلوم أن هذه الفتاوى -خاصة الاجتهادية- في الوقائع الجديدة كانت تدمج
في كتب الفروع، باعتبار أن المذهب الفقهي المعين كالمذهب المالكي كانت الآراء
المخرجة فيه على الروايات، والمستنبطة قياسا تضم إلى المذهب وتحسب على مؤسسها
وتنسب إلى إمام المذهب الأول وتصير جزءا لا يتجزء من المذهب.

فالحطّاب -في شرحه على مقدمة مختصر خليل- يذكر أن خليلا قد أودع في كتابه
القضايا والأحكام التي صدرت كفتاوى، وضمّن الحطّاب شرحه عددا كبيرا من
الفتاوى التي أصدرها عدد من الفقهاء المميزين مثل ابن رشد والبرزلي، كما أنه اعتمد
في رسالته الخاصة بالعقود والالتزامات على عدد من مجاميع الفتاوى الأساسية مثل

(1) مصطفى الصمدي: فقه النوازل عند المالكية، ص 28.

(2) المعيار، مرجع سابق، (78/10).

مترلة القاعدة الفقهية في الاجتهاد النوازي في المعيار ----- د. عبد القادر جدّي
فتاوى ابن رشد والبرزلي، وابن الحاج، وكذلك كان صنيع ابن سلمون الكناني في
عمله: "العقد المنظم للحكام" وهو من كتب الفروع المعدة لاستخدام القضاة¹.
ولا تكاد تخلو فتوى من قاعدة فقهية، بل إنك لتجد القواعد الفقهية في الاستدلال
والمعالجة والاعتراض على المخالف جنباً إلى جنب مع سوق نصوص المذهب من الكتب
الأصول، وإثبات الروايات، والترجيح بينها أو التحقيق في مضامينها ومعانيها، ولعل
هذا يدل على شدة عناية الفقهاء بعلم القواعد، وحفظهم له حتى صار كالألة في
الاحتجاج والاستنباط على عكس القواعد المنطقية الأرسطية نجد استعمالها محدوداً،
ونعني بذلك أشكال القياس، وأنواعه من: حملي وشرطي واستثنائي، فقد نجد في
أساليب الفقهاء جريان بعض التراكيب والصيغ على منوال هذا القياس أو ذاك، أو بناء
الجملة الفقهية على هذا أو ذاك من أنواع الأقيسة لكنه في كل الأحوال يكاد يخلو من
التعويل عليه في إثبات الحكم.

بينما في القواعد الفقهية يعمد الفقيه إلى سوق القاعدة والاحتجاج بها، والإشارة
إلى المستفتي أو المخالف أن ما مال إليه من رأي وما رجحه من حكم، ييسر عنه سنن
هذه القواعد ويحمل معناها ويخضع لمقتضاها، لأن القواعد - بما هي قواعد - مسلم بها
من جميع حذاق المذهب، ويتحاكمون إلى مفاهيمها الأغلبية، ولا يحبون الخروج عليها
أو مجانبتها.

إن القواعد الفقهية في المعيار تكاد تغمر جملة الفتاوى فيه، فلا تخلو فتوى فقهية أو
إجابة من تأصيل للمسألة بذكر قاعدتها التي تحكمها إلا في الفتاوى القصيرة، والأجوبة
المختصرة، وقد اخترنا طائفة من القواعد الفقهية الخاصة بالمعاملات المالية، معتمدين
على استقراء الأستاذ "البورنو" في موسوعته لقواعد الفقه، وقد بلغ مجموع ما تم

(1) انظر في هذا المعنى: وائل حلاق: السلطة المذهبية، التقليد والتحديد في الفقه الإسلامي، ص 254-258.

مترلة القاعدة الفقهية في الاجتهاد النوازي في المعيار ----- د. عبد القادر جدّي
استقرأه سبعا وسبعين قاعدة، يمكن تقسيمها إلى سبع فئات، وهو تقسيم فني الغرض
منه تسهيل الشرح والتناول، والوقوف على مدى استبداد القاعدة الفقهية بالفكر
الفقهي للفقيه، وهو ينظر في النوازل ويستجلي عناصرها ليلحق بها الحكم الشرعي
المناسب لها.

فمن فوائد دراسة النوازل البحث عن القواعد والضوابط التي أقام عليها المفتون
أحكامهم وفتاواهم في مختلف العصور، وهي قواعد تنير دروب تطبيق النصوص على
الوقائع المتجددة، فقد كانت القواعد والمبادئ العامة خير معين على مقارعة صعاب
النوازل وتقويم اعوجاج ملتويات المسائل، وهذه القواعد تتعلق برفع الحرج وجلب
المصالح، ودرء المفاسد، ونفي الضرر والإذن في العقود...

1- قواعد الالتزامات: والالتزام معناه العلاقة المادية بين طرفين، كأن يلتزم أحدهما
بمال كما في المدين، أو يعمل كما في الأجير، أو يعين كتسليم المبيع، أو يعمل
كلاستصناع، وهذا الالتزام من شأنه أن ترافقه سلطة شخصية تأييدا لتنفيذه إذ لولاها
لتعذر التنفيذ بمجرد إخفاء المكلف ماله أو امتناعه عن عمله¹.

ومن هذه القواعد:

- ـ الأتباع لا قسط لها مما يقابل بالأصل.
- ـ إذا ازدحم حقان على المال فإن أقواهما مقدم على الآخر.
- ـ إذا بطل الأصل بطل فرعه.
- ـ الالتزام لا يغير مقتضيات الأحكام.
- ـ إن ما في الذمة من الحقوق لا يتعين لطالبه إلا بقبضه.
- ـ الإنسان لا يلزمه من المعروف إلا ما يقر به.

(1) الزرقا: المدخل إلى نظرية الالتزام، ص 66.

مترلة القاعدة الفقهية في الاجتهاد النوازي في المعيار ----- د. عبد القادر جدي

— الطوارئ لا تعتبر.

— لا تتقاضى المنافع في العين إلا على ملك مالكةا.

— لا يجوز في الشرع الإقدام على نقل الأشياء وتغييرها مع قيام الاحتمال في السبب

الموجب، لاسيما مع طول الأمد وقدم العهد.

— لا يستباح ملك أحد إلا بالتصّ منه، والرضا الذي لا مرية فيه ولا نزاع.

— ما ثبت بالشرع أولى مما ثبت بالشرط.

— ما جرى به عمل الناس وتقدام في عرفهم وعاداتهم ينبغي أن يلتصق له مخرج

شرعي ما أمكن، على خلاف أو وفاق.

— المرافق التي لا ضرر فيها لا يمنع منها من أراد إحداثها، لأنه ينتفع هو وغيره لا

يستضر.

— المعتبر في الالتزامات إنما هو صريح الألفاظ أو ما تتعقد عليه القصود.

— المعينات المشخصات في الخارج المرئية بالحس لا تثبت في الدم.

— المقاصة لا تكون إلا بحلول الدينين.

— مقاطع الحقوق لا تؤثر فيها المقاصد والنيات، وإنما تؤثر فيها الأقوال

والشهادات.

— من ادعى الجهل فيما يجمله أبناء جنسه غالباً فالقول قوله في جهه.

— من كتم شهادة بحق إنسان فلم يشهد له بحقه حتى تعذر الوصول إليه فإنه يغرم

له ذلك الحق الذي كان يشهد له به إلى مسائل كثيرة.

— من لا قائم له فالحاكم هو النائب عن المسلمين فيه.

— الوثائق مبنية على رفع الاحتمال وإزالة الإجمال.

مترلة القاعدة الفقهية في الاجتهاد النوازي في المعيار ----- د. عبد القادر جدي

2- قواعد خاصة بأحكام العقد العامة:

- _ الأحكام إنما هي للمعاني لا للأسماء.
- إذا بطل الركن بطل فرعه.
- إذا دارت المسألة بين مراعاة اللفظ، ومراعاة المقصد فمراعاة المقصد أولى.
- الأصل الصحة وحمل العقود عليها.
- الأصل في المعاملات الصحة وفي العقود اللزوم.

3- قواعد آثار البيع:

- _ الصفقة إذا بطل بعضها بطل كلها.
- الفساد إذا صدق على بعض الصفقة نقض جميعها.
- كل ضامن أبدا إذا ادعى الرد لم يقبل قوله.
- المتولد عن فعل مباح لا ضمان فيه.
- الملحق بالعقد يقدر واقعا فيه.
- البيع الفاسد لا يصح إمضاء البيع فيه إلا بعد فسخ العقدة الفاسدة.

4- قواعد العيب:

- _ العيوب في السلع بحسب ما عند الناس.
- _ الفساد إذا صدق على بعض الصفقة نقض جميعها.
- _ كل عيب دلس به في الحيوان كله من الرقيق والدواب فعطبت من ذلك العيب مصيبتها من البائع المدلس.

5- قواعد الخيارات:

- كل مغبون في البيع منقوص من عوض سلعته.

مترلة القاعدة الفقهية في الاجتهاد النوازي في المعيار ----- د. عبد القادر جددي

6- قواعد خاصة بعقود أخرى:

- _ تراعى مصلحة الناس إذا كانت تجري على أصل شرعي.
- _ حمل تصرفات العقلاء على الاعتبار أحق وأولى من حملها على الإلغاء والإهدار.
- _ الشريعة دالة على أن ما جهل أمره فهو على السلامة، وأن الأحكام متعلقة بالظاهر.
- _ الضرران إذا اجتماعا ولم يكن لأحدهما مزية غلب أخفهما.
- _ الطوارئ لا تعتبر.
- _ العادة المستمرة تنزل مترلة شاهدين.
- _ العرف أحد أصول الشرع.
- _ العرف أصل في موضع الإشكال.
- _ الغالب لا يلحق بالنادر.
- _ الفتاوى تختلف عند اختلاف العوائد.
- _ كل ما دعت الحاجة إليه في الشريعة مما فيه منفعة، ولم يعارضه محذور فإنه جائز وواجب بحسب حاله.
- _ كل ما يكر على الأصل بالإبطال فهو باطل.
- _ لا تعتبر الصورة النادرة.
- _ ما تكافأت فيه الشائبتان فالحكم الفقهي وجوب الترك، وتحريم تناول، لأن ترك الحرام واجب وما لا يتوصل للواجب إلا به فهو واجب.
- _ ما غلبه الحرام له حكم الحرام، وما غلبه الحلال له حكم الحلال.
- _ مراعاة العامة أولى من مراعاة الواحد والأتين.
- _ المطلق يحمل على إطلاقه إلا أن يؤدي حمله عليه إلى فساد فيقيد.

متزلة القاعدة الفقهية في الاجتهاد النوازي في المعيار ----- د. عبد القادر جدي

— من ملك ظاهر الأرض يملك باطنها.

— المنهيات لا تجوز بإجازة أحد.

— يرتكب أخف الضررين.

— اليسير معفو عنه في كثير من الأحكام.

7- قواعد الضرر:

— إذا تقابل مكروهان أو محظوران أو ضرران، ولم يمكن الخروج عنهما وجب ارتكاب أخفهما.

— الضرران إذا اجتماعا ولم يكن لأحدهما مزية غلب أخفهما.

— الضرورات تنقل الأحكام عن أصولها.

— المرافق التي لا ضرر فيها لا يمنع منها من أراد إحداثها، لأنه ينتفع هو وغيره لا يستضر.

— يرتكب أخف الضررين¹.

— تطبيق لبعض القواعد على الوقائع:

نعرض الآن لبعض التطبيقات الفقهية التي استند فيها فقهاء المالكية لعديد القواعد الفقهية التي استعرضناها سابقا، وتمثل سبعة وثلاثين فتوى فقهية هي لمجموعة من الأعلام مثل الونشريسي والمقري والعقباني والشاطبي وابن لب وابن عرفة، وغيرهم؛ بعضهم استند على القاعدة في تقرير المذهب، وبيان جودة فهمه لنصوص المدونة، وبعضهم استند عليها في ترجيحها واختيارها، وبيان قوة حجته وضعف حجة المعارض، وفريق حاجج وعقب على تخريج مجتهد آخر رأى أن مدركه ضعيف بناء على القاعدة ذاتها.

(1) انظر هذه القواعد في الأجزاء: 3-6-7 من المعيار للونشريسي.

مترلة القاعدة الفقهية في الاجتهاد النوازي في المعيار ----- د. عبد القادر جددي

قاعدة "الأحكام إنما هي للمعاني لا للأسماء": طبقت في الحكم بأن للحاضنة وإن كانت ليست من الأهل، ولا لها قرابة، زيارةً محضونها بحكم شرط الصداق، ووجه تطبيق القاعدة: أن المرأة فيما اشترطته إنما هو ألا يحال بينها وبين من تأنس وترجو الانتفاع برؤيتها، وقد علم بمستقر العادة أن الحاضنة أحق بالمحضونة، وأشفق عليها وأنفع لها من كثير من قرابتها وذوي محارمها من الرضاعة¹.

قاعدة "إذا ازدحم حقان": طبقت في مسألة الأب الذي جهَّز ابنة له صغيرة موسرة لها مال ورثته من هذا المال، كما أنه احتسب نفقته عليها إلى يوم زواجها، فهو اعتبر حق الأب في مالها، ولم يعتبر حق الزوج الذي هو في إبقاء زوجته موسرة غنية، ولهذا يحجر عليها التبرع في أكثر من ثلث مالها، وليس له إلى أخذ مالها لنفسه سبيل؛ إلا إن طابت نفسها به، والمنفق عليها يقضى له بأخذ ماله في نفقته، ويضرب بها مع غرمائه فيه، فحقه أقوى من حق الزوج².

قاعدة "المطلق يحمل على إطلاقه": وهو يعقب على فتوى "ابن لب" حول إسقاطه حق الأم وزوجها في الرجوع على البنت بالنفقة المسكوت عنها بعد زواجها لتعلق حق الزوج بمالها المحتج عليه بحديث: "تنكح المرأة لدينها وجمالها ومالها"، بقوله: الأتباع مطلق وهو يحمل على إطلاقه، إلا أن يؤدي حمله عليه إلى فساد فيقيد، والأصل عدم التبرع وبقاء ما كان، والذمة والمعمورة بيقين لا تبرأ إلا بيقين³.

(1) المعيار، مرجع سابق، (107/3).

(2) المرجع نفسه، (212/3).

(3) المرجع نفسه، (211/3-212).

متزلة القاعدة الفقهيَّة في الاجتهاد النوازلي في المعيار ----- د. عبد القادر حدّدي

قاعدة "إذا لم توجد الصيغ": استدل بها على مسألة إبقاء الوالد مال ولده إذا كان عينا مع عدم كتبه النفقة عليه، قرينة تقتضي تبرع الوالد بالنفقة على ولده¹.

قاعدة "الأصل الصحة": ومنه شرط في بيع التقاضي قبول الناقص مدة استمراره، والرجوع إلى الوزان إن قطع. وأجاب المقري بجواز العقد لأنه لا غرر فيه، وهذا يبدو في زمن اختلطت أوزان الدراهم، واختلفت فصار ما ثبت بالذمة أنقص مما يلزم بسداده بعد قطع الناقصة الوزن والرجوع إلى النقد الوزان².

قاعدة "الأقوى لا يلحق بالأضعف": في باب الصرف وأنه أضيّق من باب فسخ الدين في الدين³.

قاعدة "تراعى مصلحة الناس": استدل بها أبو القاسم بن سراج، والشاطبي قبله، وهي مسألة تتعلق بالزراعة والعقود الواردة على الانتفاع بدودة الحرير، وصعوبة تطبيق شروط المزارعة في المذهب⁴.

قاعدة "تزيل العقود المطلقة على العوائد": ناقش المقري مسألة: من باع بدين في وقت يروج فيه الدرهم المنقوص، ولقد تكررت كثيرا واعتنى بها "ابن لب" في عدة مواضع حول طرق النقص في السكة، حتى صار الدرهم في الوزن نصف درهم وصارت الذمم معمورة بالناقص في التعاملات التجارية، ثم منع السلطان من البيع بالدراهم الناقصة، هذه العادة التي تزل عليها العقود وأنه بعد المنع من تداول الناقصة يكون الاقتضاء بالوازنة تطبيقا للقاعدة.

(1) المرجع السابق، (201/5).

(2) المرجع نفسه، المعيار، (196/5).

(3) المرجع نفسه، (353/5).

(4) المرجع نفسه، (65/5).

مترلة القاعدة الفقهية في الاجتهاد النوازي في المعيار ----- د.عبد القادر جدي

قاعدة "الحيازة ساقطة الاعتبار إذا ثبت المال والملك": لأن الحيازة إنما تنفع فيما يجهل أصله، فمن انتفع ببيت أو أرض، ومالكها قائم لعدة سنوات فالحائز لا يصير مالكا.

قاعدة "العرف أحد أصول الشرع": ففي السلم في الملح الذي يباع، هل يراعى الحمل أو العدد أو الطول أو الغلظ، أو يراعى الوزن، وعلى أساس القاعدة فسروا ما جاء عن ابن شاس: أنه يشترط أن يكون المقدار بما جرت به العادة بتقديره من الوزن أو الكيل أو العدد أو الذرع¹.

قاعدة "كل مغبون في البيع منقوص من سلته": وهو خاص بتفسير نص في المدونة، فالمسألة استيضاح تشريعي قد يكون وراءه نازلة ولكنه يتعلق بأحد أهم مسائل البيوع وهي قيام البائع بالغبن، وأن له حل البيع وأخذ السلعة، وهذا النوع من استشكال النصوص ومحاولة حل التعارض الظاهري بين مقتضياتها واللجوء في ذلك إلى كبار المراجع الفقهية كابن مرزوق.

قاعدة "لا يعتبر بما جرت به العادة إذا كانت مخالفة لعادة الشرع": في مسألة سلف الدقيق بالوزن وعدم اشتراط الكيل على رأي بعض المالكية، وفسر الحديث: "المكيال على مكيال أهل المدينة والوزن على وزن أهل مكة"، فقال: إن نصب الزكاة المعتبر في الدينار والدرهم العدد؛ والأواقى المعتبرة في الشرع؛ وكذلك المعتبرة في الحبوب من التمر والقمح والشعير والقطاني، والكيل، ولا اعتبار للعادة المخالفة.

أما في البيوع والسلم والمعاملات، فتعتبر العوائد وما جرى به عرف كل موضع من كيل أو وزن.

(1) المرجع السابق، (5/138).

مترلة القاعدة الفقهيَّة في الاجتهاد النوازي في المعيار ----- د.عبد القادر جدِّي
قاعدة "ما تكافأت فيه الشائبتان فالحكم الفقهي وجوب الترك، وتحريم تناول، لأن
ترك الحرام واجب وما لا يتوصل للواجب إلا به فهو واجب"؛ وأصل المسألة: الأكل
من اختلط ماله بالحرام مع عدم التعيين وأنه ينظر هل شائبة الحرمة أغلب أم شائبة الحل
والحكم يدار مع الأغلب.

قاعدة "من أذن له في حركة المال فلا يستبد بالربح": وهو خاص بشركة المفاوضة
بين إخوة لم توثق ولم تسجل، توفي اثنان على بنات، وغما المال عند الثالث، فليس له أن
يستبد بالربح بل هو بين الإخوة وورثتهم حتى يقع القسم¹.

قاعدة "من كتّم شهادة بحق إنسان": وهي مسألة هي من آثار غياب التوثيق،
فالبنات باعت أملاكها ثم لما ماتت ادعت أمها أنها وصية عليها، واستولت على الأملاك
بعدها كانت طيلة المدة ساكنة، فلم يصح عملها ولم ينفذ.

قاعدة "اليسير معفو عنه في كثير من الأحكام": واستدل بها على مسألة السلم
السابقة في الملح، في تجويزه بالقياس لا بالوزن، فقرر أن الفرق والاختلاف في القدر إذا
وزنت هو يسير معفو عنه.

قاعدة "الأصل في المعاملات الصحة وفي العقود اللزوم : وعليه فلا يجوز الرجوع في
الصلح، وادعاء بطلانه بوجود العين في تركة المتوفاة، وتعهد إخفائها، لأنه بالصلح ألزم
نفسه بإسقاط الدعوى؛ والأصل في المعاملات الصحة، وفي العقود اللزوم فلا تنتقض
بالدعوى الواهية.

قاعدة "البيع الفاسد لا يصح إمضاء البيع فيه إلا بعد فسخ العقدة الفاسدة": لا يجوز
إمضاء البيع إذا كان العقد فاسداً إلا بعد فسخ سبب فساده، أو ما شرط فاسداً، وهذه
القاعدة تشبه في صياغتها حكماً شرعياً بل هي به أليق.

(1) المرجع السابق، (125/5).

مترلة القاعدة الفقهيّة في الاجتهاد النوازلي في المعيار ----- - د. عبد القادر جدّي

قاعدة "الصفقة إذا بطل بعضها بطل كلها": لا يجوز تأخير الثمن المصالح به مدة في ضمانه أمانة وقرض؛ لأنه من فسخ الدين بالدين، قياساً على أنه لا يجوز إسلام مائة درهم في طعام نقدت منها خمسين وأجلت خمسين، وفسخ البيع. ولا يجوز من ذلك حصة النقد، أي لا يجوز تصحيح السلم في الخمسين وفسخه في الخمسين، لأن الصفقة إذا بطل بعضها بطل كلها.

قاعدة الضرورات تنقل الأحكام عن أصولها: وهي قاعدة الضرورة ذاتها، وبنى عليها مسألة أخذ أجرة الصياغة، وعمل الأيدي عند المرافلة، ومنع مثل هذا من الصيارفة والصاغة وغيرهم؛ بخلاف بيت الضرب لأن بيت الضرب بالناس إليه حاجة، وضرورة إليها، وفارق غيرها من أسباب الاختيار، فهي باختصار مسألة خاصة بأجرة ضرب السكة أو العملة وأخذ الأجرة عليها.

قاعدة: "الاستهلاك ينقل الحكم عن العين": وبنى عليه مسألة لب المرأة إذا خلطوه بطعام أو دواء، واستهلك فيه، ثم أوجر به صبي، أنه لا حكم له في التحريم على الأصح.

قاعدة "العادة في عرف الشرع كالشرط": وعبر عنها في موضع آخر بقوله: العرف أصل في موضع الإشكال، وبنى عليها جواز اقتضاء الديون إذا نشأت بدراهم فضية مختلطة ناقصة ووازنة بعد مدة بالوازنة، إذا كانت هي الرائجة والباقية. فالأصل: أن الواجب الآن ما وجب في الذمة حينئذ، فما كان يحكم به لصاحب الحق في تاريخ العقد، هو الذي يحكم به الآن، إذ لا يصلح أن يتحول ما في الذمة بحوالة سوقه وتبدل سعره.

قاعدة "العقود الظاهرة الصحة لا تنحل بالظنة - أي التهمة -": فيمين المرأة يؤخذ به في أمّا ابتاعت الدار من زوجها ابتاعاً صحيحاً من غير دلّة، ودفعت إليه الثمن

مزلة القاعدة الفقهيّة في الاجتهاد النوازلي في المعيار ----- د. عبد القادر جدّي

ويرتفع اعتراض الغرماء عنها؛ ولا ينتقض به -أي اعتراضهم بأنه توليج- عقد البيع إلا بإقرار المرأة به- لأن العقود الظاهرة لا تنحل بالظنة- هذا الذي وردت به ظواهر الروايات عن مالك وأصحابه والعتيبة في أول سماع عيسى عن ابن القاسم من الوصايا. فهو يقرر بالقاعدة حكما قضائيا وردت به الرواية في الأصول.

قاعدة "العيوب في السلع بحسب ما عند الناس": فيعد عيبا ثوب الميت بالوباء إذا كان ذكره يزهّد في السلعة أو ينقص الثمن.

قاعدة "لا تتقاضى المنافع في العين إلا على ملك مالكها": وهو تفسير لشرط عدم استحقاق المبيع لصحة لزوم البيع فيه، فيحوز شراء الدار المرهونة بالمنفعة على أن يكون الشراء مبتدأ، وأن يسقط المرهن حقه في الرهن دون المنفعة، ولا ينتقل الملك في العين إلا بعد تمام المدة، إذ لا تتقاضى المنافع في العين إلا على ملك مالكها.

قاعدة "لا يجوز في الشرع الإقدام على نقل الأشياء وتغييرها مع قيام الاحتمال في السبب الموجب لاسيما مع طول الأمد وقدم العهد": وبني عليها عدم جواز هدم سقيفة مجاورة لدار انتقل الملك فيها بحالها، مع احتمال عدم وجود شرط هدمها لعدم ذكر البائع لهذا الشرط وقت العقد.

قاعدة "لا يستباح ملك أحد إلا بالنص منه والرضا الذي لا مرية فيه ولا نزاع": فيرجع المشتري على البائع بقيمة العيب في بيت انخسفت جدرانها لخنادق تحته، إن كان البائع غير مدلس؛ فإن كان مدلسا فله الخيار بين الإمساك أو الرد؛ ويسترد الثمن، لأن هذا العيب مما جرت العادة السلامة منه؛ وكونه تطوع بالرضا بالعيوب شهادة الأعراف بعدم اغتفار هذه العيوب الفادحة ولأنه لا يستباح.

قاعدة "لا يعتبر اللفظ في العقود إذا كان مخالفا للمقصود": يعد الباني على أرض السلطان داخلا على التأييد وإن ذكر أنه إلى مدة للقاعدة.

قاعدة "ما أدى إلى التفاضل بين الذهبين أو الفضتين، أو إلى بيع ذهب بذهب وعروض، وفي الدراهم كذلك، أو على بيع الطعام قبل استيفائه، أو إلى الجهل والغرر، أو إلى صرف متأخر أو إلى دين بدين، أو على سلف بمنفعة، أو تأخير بمنفعة فإنه لا يجوز": لا يصح صلح الزوجة للورثة بالتعصيب، لفساده لوجود دين للزوجة قبل من صالحها حصلت البراءة منه به، لما يدخل ذلك من تأخير دين على انعقاد بيع، لأن الصلح بيع فصار سلفا جر نفعاً.

قاعدة "ما جرى به عمل الناس": يجوز الغراس في أرض السلطان، ويعد ذلك كراء رغم الجهالة والغرر في المدة والأجل لجريان العادة بذلك، فكأنه مساقاة كل سنة. قاعدة "ما غالبه الحرام له حكم الحرام": فلا يجوز للقاضي أخذ المرتب من المكوس إن كان المحتجى حراماً، أو يغلبه الحرام.

قاعدة "الأتباع لها قسط من الثمن": لا تجوز الأجرة السنوية، ومنافع الثمار لمدرس في مدرسة وقفية عزل بعد مدة وجيزة، وكان قد وضع المرتب مساهمة، ولم يبلغ في عمله أو ان طيب الثمار فيستحقها؛ لأن الأقل يتبع الأكثر، وأن الأتباع لا حظ لها في الأثمان.

قاعدة "اعتناء الشرع بالمصالح العامة أوفر وأكثر من اعتنائه بالمصالح الخاصة": يجب فعل ما هو مصلحة راجحة في حفظ المصاحف بتفريقها في خزائن متعددة، أو وقف بعضها وبيع السائر وصرف ثمنه فيما يعم نفعه.

قاعدة "الأملك لا تزال من أيدي مالكيها إلا بأمر محقق": لا يصير الشيء وقفاً إلا بتصريح الواقف، ومن ثم فلا عبرة بتسمية الدار زاوية وهي غير مباحة للناس، ولا عبرة أيضاً بما في قبيلتها من صورة الحراب إذ لا يدل على الوقفية، وللورثة بيع الدار المذكورة إن أحبوا لأنها مورثة عن ميتهم.

قاعدة "تبرعات كل مستغرق الذمة مردودة غير نافذة ولا ماضية": لا يصح حبس مستغرق الذمة على بنيه، أو ذي قرابته، أو صدقة عليهم، أو وصية بمال، ويمضي فقط ما جعل من ذلك في مصالح المسلمين.

قاعدة "لا يصح الإقرار مع الإكراه": ولذلك لا يصح إقرار في حالة الإكراه، ولا تصح منه الشهادة في الإثبات.

وبعد: فهذه أبرز القواعد التي تمكنت من عرضها من كتاب المعيار مع تطبيقاتها الفرعية، وهذا القدر رغم قلته كاف لبيان مدى اتساع نطاق بناء الفتوى والبحث الفقهي عليها، وأن الاستناد إليها أدى إلى غناء فتاوى المالكية بهذه الضوابط، وكشف مدى سعة الاحتجاج بها، وأن الردود والتعقيبات الفقهية المنتشرة في طول المعيار وعرضه جعلت من هذه القواعد سداها، ولحمتها في الحجاج والاعتراض والاختيار وإثبات جودة الفهم، والتخريج على النصوص الأصلية للمذهب.



المصحف بطريقة برايل : حقيقته وحكمه

الدكتور رابع دفرور

أبجاءة الإفريقية - أدرار

إن من النوازل التي نزلت بعصرنا الموسوم بالتطور التقني اكتشاف التقنيات الحديثة في مجالات شتى، وكان منها ابتكار طريقة برايل التي سهلت على الكفيف مهمة القراءة بنفسه، وتحريره من الاعتماد على غيره. وكان من التطورات الحاصلة على المصحف أن أدخلت هذه الطريقة على نصه، فنقش بها، واستبدلت الحروف المعروفة بتنوعات برايل التي يقوم الأعمى بتلمسها وإدراك الفرق بين دالاتها، فيهتدي بذلك للتمييز بين الحروف وبالتالي بين الكلمات والجمل، ويقوم بعد ذلك بالقراءة الصحيحة السليمة لها كما لو كان مبصراً يقرأ من صحيفة مكتوبة بالحرف العادي، وفي ظل هذه الحقيقة ظهر ما يعرف اليوم بمصحف برايل.

ولا تزال أحكام هذه النازلة محل خلاف بين الفقهاء المعاصرين، فمنهم من يرى أن المصاحف التي نقشت بهذه الطريقة لا تختلف عن المصاحف الورقية المتفق عليها منذ عهد الخليفة عثمان رضي الله عنه، وبالتالي فإن الحكم فيهما واحد لا يختلف في شيء، ومنهم من ذهب إلى اعتبارها مصاحف محدثة ومخالفة للمصحف العثماني من عدة أوجه، فلم يلحق بها أحكامه، وأجاز في حقها ما لا يجوز في حق المصحف الورقي. وتهدف هذه المقالة إلى مناقشة حكم هذه المسألة مبينة آراء الفقهاء المعاصرين فيها، ومعرفة أهم ما اعتمدوا عليه في إقرار حكمها، مع استخلاص الرأي الراجح وفق ما

المصحف بطريقة برايل: حقيقته وحكمه ----- د. رابح دفرور
تمليه النصوص الثابتة، وما تقتضيه المصلحة الشرعية القائمة. وتناولت الموضوع من
خلال المطالب الآتية:

1/ المطلب الأول: المصحف: مفهومه، وخواصه.

2/ المطلب الثاني: حقيقة المصحف المكتوب بطريقة برايل.

3/ المطلب الثالث: حكم المصحف بطريقة برايل.

المطلب الأول: المصحف: مفهومه، وخواصه.

أولاً: تعريف المصحف.

لغة: المصحف بضم الميم وكسرها من فعل أصحف أي جعلت فيه الصحف،
والصحف جمع صحيفة وهي المبسوط من الشيء، كصحيفة الوجه، والصحيفة التي
يكتب عليها، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ صُحُفٍ ﴿١٨﴾ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ
﴿١٩﴾﴾¹. وأيضاً قوله: ﴿يَتْلُوا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً فِيهَا ﴿٢٠﴾ كُتِبَ قِيمَةٌ ﴿٢١﴾﴾². ويجمع المصحف
على مصاحف، والتصحيح قراءة المصحف وروايته على غير ما هو لاشتباه حروفه³.
واصطلاحاً فقد عرفه الأصفهاني بقوله: "المصحف هو ما جعل جامعاً للصحف
التي كتب فيها القرآن الكريم"⁴.

(1) الأعلى: 18-19.

(2) البينة: 02-03.

(3) ينظر: القاموس المحيط، مادة صحف، ومختار الصحاح نفس المادة.

(4) ينظر: المفردات في غريب القرآن، ص 275.

المصحف بطريقة برايل: حقيقته وحكمه ----- د. رابح دفرور

وعرفه الشيخ الزرقاني بقوله: "المراد بالمصحف اصطلاحاً الأوراق التي جمع فيها القرآن مع ترتيب آياته وسوره جمعاً على الوجه الذي أجمعت عليه الأمة أيام عثمان رضي الله عنه"¹.

ونلاحظ من خلال هذين التعريفين أن المراد بالمصحف الأوراق التي جمع فيها القرآن الكريم، والنقوش التي كانت وسيلة لكتابة حروفه، غير أن الأوراق والنقوش لم تعد الوسيلة الوحيدة التي تجمع بواسطتها آيات القرآن، بل استجد غيرها مما يقوم بالغرض نفسه، ومن ذلك مثلاً الشرائح الإلكترونية، والتتوعات المستعملة في كتابة برايل، والأقراص الإلكترونية... وبالتالي فإننا نخلص إلى أن التعريف الاصطلاحي الجامع للمصحف يكون كالتالي: المصحف هو تلك الوسائل المادية التي يجمع فيها القرآن الكريم وفق الهيئة التي جمعه عليها الخليفة عثمان رضي الله عنه مرتب الآيات والسور.

وهذا التعريف تدخل جميع المصاحف، المكتوبة على الورق والمحملة على الأقراص والشرائح الإلكترونية، والمنقوشة بإبرة برايل.

ومن خلال التعريف الاصطلاحي للمصحف يظهر الفرق الواضح بين القرآن والمصحف، فالمصحف ليس اسماً للقرآن، ولكنه وسيلة مادية تجمع فيها آياته وسوره، وهو عمل بشري أول من قام به أبو بكر الصديق رضي الله عنه بينما القرآن الكريم هو كلام الله عز وجل المنزل على نبيه محمد ﷺ ولذا فإن القرآن لا يمكن جمع لفظه لكونه واحداً لا يتعدد ولا ينسب إلا لله سبحانه؛ بينما نجد المصحف يجمع لفظه على مصاحف، وتنسب إلى غير الله، فيقال مثلاً: مصحف عثمان، ومصحف أبي بكر،

(1) عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان (1/277).

المصحف بطريقة برايل: حقيقته وحكمه ----- د. رابح دفسرور

وأيضاً نجد القرآن أزلياً دائماً بينما المصاحف تبلى وتتآكل وتصيبها عوامل التلف وتصبح غير قابلة للقراءة فيها فتدفن في مكان طاهر كما يدفن الميت احتراماً لها.

ويظهر حسب ما ورد في كتب السير أن أول ما سمي القرآن مصحفاً في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه عندما انتهى من جمع القرآن بين لوحين بعدما كان مفرقاً في الألواح والأكتاف والرقاع والجلود، فقد روى ابن أشتة في كتاب المصاحف: "إنه لما جمعوا القرآن فكتبوه على الورق، قال أبو بكر: "التمسوا له اسماً". فقال بعضهم: السفر. قال: ذلك اسم تسميه اليهود فكرهوا ذلك. وقال بعضهم: "المصحف" فإن الحبشة يسمون مثله المصحف، فاجتمع رأيهم على أن سموه المصحف"¹.

ثانياً: خواص المصحف.

ليست كل وسيلة مادية -ورقية كانت أم إلكترونية- اشتملت على آيات القرآن الكريم وسوره تسمى مصحفاً، وتأخذ أحكام المصحف الفقهية، وتحظى بأدابه إلا إذا اتصفت بالخواص التالية:

أولاً: كونه يشتمل على آيات القرآن وسوره جميعها، وبمجردة عن غيرها من الكلام من تفسير أو ترجمة أو أحكام أو غير ذلك من أقوال أهل العلم. فالآيات المجتزئة من السورة، وكتب التفسير والفقه المشتملة على الآيات القرآنية، وترجمة القرآن إلى لغات أخرى لا تسمى مصحفاً، ولا تثبت لها أحكامه.

قال البيهقي: "...ولم يعرف أنه أثبت في المصحف الأول ولا فيما نسخ منه شيء سوى القرآن؟ فلذلك ينبغي أن يعمل في كتابة كل مصحف"².

(1) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن (77/1)، وقال: "إسناده منقطع".

(2) البيهقي: شعب الإيمان، (2/546).

المصحف بطريقة برايل: حقيقته وحكمه ----- د. رابع دفرور
وقال العلامة ابن قدامة المقدسي في تعليل جواز مس كتب التفسير والرسائل
المشتملة على الآيات القرآنية: "ويجوز مس كتب التفسير والفقهاء والرسائل وإن كان
فيها آيات من القرآن، بدليل أن النبي ﷺ كتب إلى قيصر كتابا فيه آية، ولأنها لا يقع
عليها اسم المصحف ولا تثبت لها حرمة"¹.

ثانيا: كونه مكتوبا بالرسم العثماني ذلك لأنه ما أجمع عليه الصحابة على عهد
الخليفة عثمان رضي الله عنه في كتابة المصاحف، ولكونه الرسم الوحيد الذي حصر فيه
القرآن الكريم بعدما قام عثمان بتحريق المصاحف الأخرى المشتملة على رسوم أخرى،
فصار هذا الرسم المصدر الوحيد لاستنساخ أي مصحف قرآني. وقد أجاز بعض الأئمة
كتابة المصحف بغير الرسم العثماني تسهياً على من يعجز عن القراءة من المصحف
المرسوم بالرسم العثماني، غير أن ذلك لم يحظ بإجماع الفقهاء المعاصرين كما أجمع
القدماء على الرسم العثماني، ويظل الرسم العثماني هو الشكل العام الذي يجمع الأمة
على كيفية رسم كتاب ربها في سائر الأعصار والأمصار، ولا يمكن التفريط في شيء
شأنه جمع شتات الأمة، ويجعلها في سلك واحد²؛ قال البيهقي في شعب الإيمان: "من
كتب مصحفا ينبغي أن يحافظ على الهجاء الذي كتبوا به تلك المصاحف، ولا يخالفهم
فيه، ولا يغير مما كتبه شيئا، فإنهم كانوا أكثر علما وأصدق قلبا وأعظم أمانة، فلا
ينبغي أن نظن بأنفسنا استدراكا عليهم"³.

ثالثا: كونه مجموعا كاملا بين دفتين، غير منفصل الأجزاء بعضها عن بعض، ذلك
لأن الأوراق المنفصلة غير المجموعة بين لوحين لا تسمى مصحفا، وإنما هي بعضها منه.

(1) ابن قدامة المقدسي: المغني، (99/1).

(2) ينظر: مناهل العرفان: مرجع سابق، (275/1).

(3) شعب الإيمان: مصدر سابق، (548/2).

قال الزرقاني: "فكان المصحف ملحوظ في معناه اللغوي دفناه أو جلدناه اللذان يتخذان جامعا لأوراقه، ضابطا لصحفه، حافظا لها"¹.

وكان الإمام مالك يكره أن ينسخ المصحف مفرقا في أجزاء، فقد نقل ابن الحاج في مدخله عنه ذلك فقال: "وقد كره مالك نسخ المصحف في أجزاء متفرقة وقال: إن الله عز وجل قال: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ﴾"² ³.

رابعا: كونه مرتب السور والآيات حسب ما ثبت في العرصة الأخيرة للقرآن الكريم، وبالمهبة التي جاءت في المصحف العثماني من سورة الفاتحة إلى الناس، ولو أن مصحفا كتب منكوس الآيات والسور، أو رتب فيه الآيات وفق تاريخ النزول، أو وفق المكي والمدني لخرج ذلك عن حد المصحف. وما كان المصحف بهذا الترتيب الحالي لآياته وسوره إلا للحكمة أرادها الله عز وجل⁴.

قال الشيخ الزرقاني: "وسواء أكان ترتيب السور توقيفا أم اجتهاديا فإنه ينبغي احترامه، خصوصا في كتابة المصاحف؛ لأنه عن إجماع الصحابة، والإجماع حجة، ولأن خلافه يجر إلى الفتنة، ودرء الفتنة وسد ذرائع الفساد واجب"⁵.

(1) مناهل العرفان: مرجع سابق، (277/1).

(2) القيامة: 17.

(3) ابن الحاج: المدخل، (87/4).

(4) ينظر النووي: التبيان في آداب حملة القرآن، ص 49.

(5) مناهل العرفان: مرجع سابق، (248-247/1).

المصحف بطريقة برايل: حقيقته وحكمه ----- د. رابح دفرور

ولأجل هذا منعت القراءة منكوسة، فقد روى ابن أبي داود عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قيل له: إن فلانا يقرأ القرآن منكوسا. قال: "ذا منكوس القلب"¹. وروى عن الحسن أنه كان يكره أن يقرأ القرآن إلا على تأليف المصحف².

المطلب الثاني: حقيقة المصحف بطريقة برايل.

بعدما عرفنا في المبحث الأول المصحف الشريف وعرفنا جملة خواصه، بقي أن نعرف بطريقة برايل حتى تتمكن من تصور مصحف مكتوب على طريقة برايل.

ترجمة موجزة لبراييل.

هو لويس برايل ولد سنة 1908م في قرية صغيرة بالقرب من باريس، وفقد بصره وهو في الثالثة من عمره عندما كان يلعب بمتنقاب الجلود الخاص بوالده ففقاً إحدى عينيه ثم ما لبث أن فقد عينه الأخرى بعد أيام قليلة نتيجة العدوى، وانضم إلى معهد باريس في سن العاشرة، وقبل التحاقه بالمدرسة علمه أبوه استخدام يديه بمهارة، وكان حاد الذكاء فأصبح موسيقياً بارعاً.

وكان لويس يتميز بالذكاء والإبداع الشديدين، وقد واجهته أثناء دراسته صعوبة الاحتفاظ بالمعلومات بعد قراءتها عليه، فدفعه ذلك إلى التفكير في طريقة يستطيع المكفوفون الاعتماد عليها في القراءة والكتابة، فاهتدى إلى طريقة تعتمد على نظام النقاط النائمة التي استوحاها من طريقة كانت تستخدم من قبل ضباط الجيش الفرنسي لتقديم التعليمات للجنود في الليل لقراءتها دون الحاجة إلى أضواء، وذلك بتلمس الورق بأطراف أناملهم، وظل لويس يفكر في الطريقة التي يعدل بها هذه الرموز حتى تكون سهلة بالنسبة للكفيف. وقد أكثر لويس من التأمل في المتنقاب الذي فقأ به عينه فأدى

1) ابن أبي داود: كتاب المصاحف، (545/2). والأثر صحيح (انظر الهامش)

2) ينظر التبيان في علوم القرآن: مزيج سابق، ص 49-50.

المصحف بطريقة برايل: حقيقته وحكمه ----- د. راسح دفرور

به ذلك إلى اكتشاف أن المثقاب الذي أفقده بصره هو نفسه الذي سيفتح به الباب أمام الملايين من المكفوفين ليتعلموا من خلاله القراءة والكتابة¹.

تعريف طريقة برايل.

طريقة برايل هي طريقة حديثة لنقش اللغة بالنسبة للمكفوفين، فيكتبون بها ويقرأون، وهي طريقة تعتمد على حاسة اللمس بأطراف الأنامل، حيث هي عبارة عن تنوعات بارزة على الورقة، في شكل خلايا، وكل خلية تتكون من عمودين، ويتكون كل عمود من ثلاثة نقاط ناتئة، يستطيع الكفيف أن يقرأها من خلال تلمسها بأطراف أنامله ، وأرقام النقاط في العمود الأول من الخلية هي 1-2-3 من أعلى إلى أسفل ، وأرقام النقاط في العمود الثاني من الخلية 4-5-6 من أعلى إلى أسفل أيضا، ويتكون كل حرف أو كلمة أو عدد أو علامة ترقيم أو علامة إعراب أو حرف موسيقي من تكوين خاص لهذه الحروف الناتئة².

أما كتابة برايل في اللغة العربية فقد دخلت على يد محمد الأنسي في منتصف القرن التاسع عشر حيث حاول التوفيق بين أشكال الحروف المستخدمة في الكتابة العادية وشكلها في الكتابة الناتئة. وبهذه الطريقة نقل الأنسي عددا من الكتب، غير أن هذه الطريقة لم تنتشر على نطاق واسع، وبعد بذل محاولات عديدة اعتمد المهتمون بطريقة برايل لتطوير ما يتناسب واللغة العربية. وقد قامت منظمة التربية والعلوم والثقافة التابعة لهيئة الأمم المتحدة في عام 1951م بتوحيد الكتابة الناتئة بقدر ما تسمح به أوجه التشابه

(1) ينظر الموقع الإلكتروني: www.alargam.com/general/kafeef/1.htm

(2) ينظر: موسوعة البحث العلمي وإعداد الرسائل، ص 245، والموسوعة العربية لمصطلحات علوم المكتبات والمعلوماتية والحاسبات، ص 420. والموقع الإلكتروني: www.nbp.org/ic/nbp/braille/literacy.html

المصحف بطريقة برايل: حقيقته وحكمه ----- د. راسح دفرور
بين الأصوات المشتركة في اللغات المختلفة. وقد نتج عن هذه الحركة النظام الحالي
للمرموز العربية¹.

أهمية طريقة برايل.

تتضح أهمية طريقة برايل لنقش اللغة للمكفوفين من خلال الآتي:

أولاً: تعتبر طريقة برايل الوسيلة الوحيدة التي من خلالها يستطيع الكفيف أن يقرأ
اللغة المكتوبة دون استعانة بغيره من المبصرين.

ثانياً: تعد طريقة برايل الوسيلة الوحيدة التي يستطيع الكفيف أن يتواصل من خلالها
وبسهولة مع الكفيف الأصم.

ثالثاً: تساعد طريقة برايل المكفوفين على الاندماج مع الآخرين من خلال إتاحة
الفرصة أمامهم للتواصل معهم والإنصات إليهم أثناء الحديث مع متابعة ما يقرأ أو
يكتب دون تشتت أو عزلة.

وبعد تعريفنا بالمصحف وبطريقة برايل يمكننا أن ندرك المراد بالمصحف بطريقة
برائيل، فهو عبارة عن مصحف ورقي عوضت فيه الحروف المكتوبة بتتوعات بارزة
منظمة دالة على تلك الحروف وفق نظام خاص، ويستطيع الكفيف الماهر من خلال
تلمسها بأطراف أنامله أن يقرأ القرآن الكريم قراءة صحيحة سليمة كما لو كان مبصراً
ينظر في المصحف المكتوب بالحروف العربية العادية.

وقد بذلت جهود ضخمة من طرف كثير من المؤسسات الإسلامية من أجل تحقيق
حلم المكفوفين المسلمين في إيجاد مصحف بطريقة برايل، فكان من تلك الجهود ما قام
به مجمع الملك فهد بن عبد العزيز حيث عمل على تحقيق هذا المشروع تحت شعار

(1) حولة محمود مصلح: طريقة برايل، على الرابط التالي: www.fblind.org/a/what_Braille.asp

المصحف بطريقة برايل: حقيقته وحكمه ----- د. رابح دفرور

"مصحف لكل كفيف" وقام بعد طباعتها بتوزيعها مجاناً داخل المملكة السعودية وخارجها، ووضعت منه نسخ في الحرمين لتمكين المصلين منها، كما أرسلت منه نسخ إلى بعض مراكز المكفوفين العالمية، وتم ذلك بالرغم من اعتراض لجنة كبار العلماء بالسعودية على إصدار هذا المصحف¹.

وقد بذلت مطبعة المركز النموذجي لرعاية وتوجيه المكفوفين بمصر وهي الوحيدة من نوعها المتخصصة في الطباعة بطريقة برايل جهوداً معتبرة، فقد فكرت في أن يكون لها دور أيضاً في تقديم مصحف شريف مطبوع بطريقة برايل تيسر للكفيف القراءة فيه بنفسه في أي وقت يشاء دون الاعتماد على الآخرين.

وقد استفاد من هذا المصحف كثير من المسلمين المكفوفين في مختلف أنحاء العالم حيث وصلت النسخ للمسلمين المكفوفين بألمانيا، وكذلك تم إرسال نسختين إلى مكتبة الكونغرس بالولايات المتحدة الأمريكية والمكتبة القومية بالسويد وبعض المراكز الإسلامية في كثير من الدول الإفريقية بالإضافة إلى العديد من الدول العربية².

المطلب الثالث: حكم المصحف بطريقة برايل.

من خلال التتبع لما نشرته الصحف الورقية والإلكترونية عن الجامع الفقهي تبين أن هناك خلاف حاد وجدال كبير حول اعتبار المصحف بطريقة برايل مصحفاً يأخذ أحكام المصحف الورقي، أم هو ليس كذلك وبالتالي لا يأخذ من أحكام المصحف شيئاً، وقد كانت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالعربية السعودية لا تعتبره

(1) ينظر الموقع الإلكتروني: www.alarabiya.net/save_print.php?save=1&cont_id=43470

(2) ينظر الموقع الإلكتروني: www.shabablek.com/vb/showthread.php?t=13600

المصحف بطريقة برايل: حقيقته وحكمه ----- د. رابح دفرور
قرآنا، وإنما هو وسيلة مساعدة على القراءة والحفظ¹. وتوقف أعضاؤها عن إصدار
قرار يتيح للمطابع طباعة مصحف بطريقة برايل.

ومن أهم القائلين بعدم اعتباره مصحفا الدكتور محمد الشحات الجندي عضو مجمع
البحوث الإسلامية الذي ذهب إلى أنه لا يجوز اعتباره مصحفاً، وإنما يمكن اعتباره
طريقة شارحة للمصحف أو كتاباً للمكفوفين على غرار القرآن الكريم؛ لأنه لا بد من
سد الدرائع في هذه المسألة، بحيث يمكن أن يفتح باباً للطعن أو التحريف والتغيير لبعض
أحرف أو رسم القرآن الكريم. وبالتالي ينبغي ألا يعتبر هذا الكتاب قرآنا، وإنما وسيلة
مساعدة لتلاوة القرآن الكريم².

ويوافق هذا الرأي الدكتور أحمد طه ريان أستاذ الفقه المقارن بجامعة الأزهر غير أنه
يرى أنه لا مانع شرعا من طباعة مصحف بطريقة برايل دون إعطائه حكم القرآن³.
أما الدكتور سعود الفهيسان عميد كلية الشريعة السابق بجامعة الإمام بالمملكة
العربية السعودية فيرى أن المصحف المكتوب بطريقة برايل يأخذ أحكام التفسير لأنه
ليس قرآنا، حيث إن الكتابة بطريقة برايل أشبه باللغة المترجمة⁴.

ومن جملة معتبري المصحف بطريقة برايل مصحفا الدكتور حسام الدين بن موسى
عفانة أستاذ الفقه وأصوله بجامعة القدس بفلسطين القائل: "بعد تقليب أوجه النظر في
هذه النازلة وتخريجها على قواعد الشرع المقررة فيني أرى أن المصحف المكتوب بطريقة
برايل للمكفوفين يأخذ حكم المصحف من حيث وجوب تعظيمه وحرمة الاستخفاف

(1) يراجع موقع اللجنة: www.alifta.com

(2) ينظر الموقع الإلكتروني: www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

المصحف بطريقة برايل: حقيقته وحكمه ----- د. رابح دفسور

به وكذا حرمة امتنائه؛ لأنه مكتوب بحروف وإن كانت غير الحروف العربية إلا أنها حروف خاصة بالمكفوفين فلذا تراهم يقرؤونه كما يقرأ المبصرون¹.

وأيضاً يرى الدكتور عبد الستار فتح الله أستاذ التفسير وعلوم القرآن بجامعة الأزهر أن تحديد حكم المصحف بطريقة برايل يتحدد حسب كيفية أداء القراءة منه، فإذا كان المصحف يمكن الكفيف من نطق القرآن نطقاً صحيحاً فهنا يعد المصحف قرآناً يأخذ جميع أحكامه، أما إذا لم يتمكن الكفيف عند وضع أصبعه على الحروف المكتوبة من القراءة الصحيحة فلا يعد قرآناً².

الراجع في حكم المصحف بطريقة "برايل".

من خلال عرض آراء الفقهاء المعاصرين في هذه المسألة تبين أن القائلين بعدم اعتباره مصحفاً يستدلون بأنه ليس على الحروف العربية ولا هو بالرسم العثماني المطلوب في المصاحف الورقية، وأن إجازة مثل هذا المصحف مدعاة لتحريف القرآن، وسدناً للريعة ذلك يكون حكمه المنع. واعتمد من أجاز اعتباره مصحفاً بأنه لا يكتب في هذه المصاحف غير كلام الله عز وجل، وكل من يقرأ من هذا المصحف لا يقرأ إلا كلام الله عز وجل بالصورة التي هو عليها في المصحف الورقي.

وإن التأمّل في المصحف بطريقة برايل والمصحف الورقي يلاحظ ما يلي:

أولاً: إن الحروف التي نقش بها ليست بالحروف العربية ولا هي موافقة للرسم العثماني، غير أن دلالة تلك النقوش لا تخرج عن كلام الله عز وجل الذي تضمنته المصاحف العادية، حيث تحصل المطابقة بين المنطوق والمرسوم أثناء القراءة منه بشكل

(1) حسام الدين عفانة: المصحف المطبوع بطريقة برايل للمكفوفين، مقال منقول عن الموقع الإلكتروني

يسألونك، www.yasaloonak.net

(2) ينظر الموقع الإلكتروني: www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1

المصحف بطريقة برايل: حقيقته وحكمه ----- د. رابح دفرور
كامل؛ ولذا لا تكاد تفرق بين قراءة الكفيف الماهر من هذا المصحف وبين قراءة مبصر
من مصحف ورقي.

وإن ضرورة اتباع الرسم العثماني في المصاحف العامة مسألة خلافية بين الفقهاء،
حيث تحالف الجمهور بعض الأئمة كالإمام العز بن عبد السلام الذي قال: "لا يجوز
كتابة المصحف الآن على الرسم الأول باصطلاح الأئمة؛ لئلا يوقع في تغيير من
الجهال، ولكن لا ينبغي إجراء ذلك على الإطلاق لئلا يؤدي إلى درس العلم، وشيء قد
أحكمه القدامى لا يترك مراعاة لجهل الجاهلين..."¹.

وأيضاً الإمام الزركشي الذي عقب على قول الإمام مالك بمنع مخالفة المصحف
لرسم العثماني فقال: "وكان هذا في الصدر الأول والعلم حي غض، وأما الآن فلا
يخشى الالتباس"²؛ وجاء مثل ذلك عن الباقلاني³ وابن خلدون⁴.

ثانياً: إن هذا المصحف هو مصحف خالص، فليس بين دفتيه إلا القرآن الكريم
المكتوب في المصاحف العادية، وليس فيه تفسير للآيات، ولا ترجمة لمعاني الكلمات،
ولا زيادات من أقوال أهل العلم من أحكام القرآن أو التلاوة أو غير ذلك، ومن شرط
المصحف ألا يجمع بين كلام الله عز وجل وبين كلام المفسرين والفقهاء وأهل العلم.
وبالتالي فإن القول بأنه يعتبر ترجمة أو تفسيراً يكون بعيداً عن حقيقة هذا المصحف.

ثالثاً: إن هذا المصحف وقع موقع الضرورة بالنسبة للمكفوفين، وهو ما يمكن
توفيره لهم الآن؛ إذ يعتبر الوسيلة الوحيدة التي تمكنهم من قراءة القرآن الكريم قراءة

(1) الفتح الرباني في علاقة القراءات بالرسم العثماني، ص 63.

(2) بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، (379/1).

(3) مناهل العرفان: مرجع سابق، (263/1).

(4) ينظر ابن خلدون: المقدمة، ص 419.

المصحف بطريقة برايل: حقيقته وحكمه ----- د. رابح دفرور

سليمة دون الاستعانة بغيرهم. وإن المصلحة المترتبة على طباعة المصحف بطريقة برايل أعظم نفعاً، وأكثر فائدة من المنع، بل إن المنع من طباعته على نظام برايل تترتب عليه مفسدات كثيرة، وليس هناك مانع شرعي يقف أمام جلب هذه المصلحة لهذه الشريحة من المجتمع.

وبالنظر إلى جملة هذه الأمور المذكورة يظهر أن المصحف المنقوش بطريقة برايل لا يخرجه عن حد المصحف غير مخالفته للحروف العربية والرسم العثماني، فأما لمخالفته للرسم العثماني فإن المسألة خلافية بين العلماء كما ذكرنا سابقاً، وبالتالي فلن تكون هذه المسألة مانعة من اعتباره مصحفاً يجب احترامه وتبجيله... وأما بالنسبة لمخالفة الحروف العربية فإن الضرورة تقتضيه لفئة المكفوفين، وهم شريحة اجتماعية معتبرة من حيث عددها ومن حيث أهميتها، وأيضاً نجد أن نقوش برايل حلت محل الحروف العربية من حيث الرسم، لا من حيث اللفظ؛ إذ ظل اللفظ عربياً، وما جعل المرسوم إلا حفاظاً على المنطوق، وقد تم ذلك من خلال المصحف بطريقة برايل بالنسبة للمكفوفين؛ إذ لا يدل إلا على كلام الله عز وجل. وتعظيم المصحف ليس تعظيماً لذات الأوراق أو الحروف التي كتب بها، وإنما هو تعظيم لكلام الله عز وجل الذي جمع في تلك الأوراق وبتلك الحروف.

ونظراً لكل ذلك فإن الرأي الذي يبدو راجحاً في هذه النازلة هو أن المصحف المنقوش بطريقة برايل يعتبر مصحفاً ويأخذ أحكام المصحف الورقي وآدابه، من وجوب احترامه وتربيته عن مواضع النجاسات... ولا يجوز بحال الانتقاص منه أو اعتباره مجرد ترجمة أو مساعد، على القراءة فحسب.



الرواد الأوائل في علم مقاصد الشريعة واستشراف مشكلاته المستقبلية - إمام الحرمين أجيوني نموذجاً -

الدكتور عبد القادر بن حرز الله

جامعة باتنت

تعتبر الكتابات الأصولية الأولى التي أعطت للمقاصد عناية خاصة الكشوف المرجعية في مبحث مقاصد الشريعة؛ وبهذا الاعتبار فإن تقويم هذه الكشوف المبكرة بالوقوف عند حدودها ومعانيها مخاضها في الأطر والسياقات التاريخية التي جاءت فيها، وكذا رصد تطورها من شأنه أن يوجه البحث المقاصدي المعاصر ويخرجه من بعض المآزق التي بدأت تحكم قبضتها عليه.

ولعل أبرز ما يشعر به الباحثون في هذا العلم هو عدم انضباط المستند المقاصدي في محل الاجتهاد وشيوع التقدير الخاطيء لدلالة المقصد التشريعي في بعض الفتاوى المعاصرة، وهي مشكلة نبه عليها الرواد الأوائل الذين اعتنوا بمباحث مقاصد الشريعة واستشرفوا تداعياتها المستقبلية على الأسس المنهجية لعملية الاجتهاد.

إذ حصول العلم أو الظن بمقاصد التشريع الإسلامي، يدعونا إلى التساؤل عن الضوابط التي تتحكم في عملية إدراج هذا المدرك بما يناسب طبيعة ودرجة إدراكه ضمن وضع الأدلة عموماً النقلية منها والعقلية. على اعتبار أن المقصد من التشريع ليس دليلاً مستقلاً، فمن "ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ"¹؛ وذلك لإخراج ظاهرة اعتبار

(1) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ت محمد سليمان الأشقر، (ط1)، مؤسسة الرسالة: بيروت - لبنان، 1997م، (415/1).

لأرائل في علم مقاصد الشريعة - - - - - د. عبد القادر بن حرز الله

المقاصد في مجال الاجتهاد من مرحلة الالتباس والغموض إلى مرحلة الضبط والوضوح، لأن تاريخ الاجتهاد في الفقه الإسلامي شاهد على أن اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد لم تتضح معالمه بالقدر المنهجي والعلمي اللازم، إذ بقي اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد مجرد عارض تفرضه على الفقيه بعض المواقف الخاصة والنوازل النادرة، إذ تجبره هذه النوازل والوقائع في تمييزها ودقة ملاساتها إلى عدم الاكتفاء بإجراء الأدلة على ظواهرها، وتلزمه باللجوء إلى المعاني والمقاصد التي تقف وراء مباني وألفاظ نصوص التشريع، لأن الاكتفاء بمدلولات ظواهر الأدلة تلزم عن وضعه نتائج في أعلى درجات المناقضة لمقاصد التشريع وفي مرتبة عالية من الظهور والوضوح، وقد يكون لجوء الفقيه إلى مقاصد التشريع لجوءاً غير موفق، كما هو حال الفقيه الذي أبطل خصال الكفارة المنصوصة مكتفياً بواحد منها تمسكاً بمقصد الزجر اللازم للكفارة، والذي رأى أن الخصلتين الباقيتين وهما العتق والإطعام ليستا محققتين له في النازلة المعروضة عليه، وهو منطلق تكاثرت أخطاؤه اليوم في بعض الفتاوى التي تبرر أحكامها بمراعاة المقاصد بشكل جزائي يوحي بأنه لا مكان فيه لاعتبار الأدلة الجزئية الخاصة، وهو مأزق كبير سببه الغفلة عن الضوابط الشرعية والعقلية التي تعتبر فيها المعاني أو المقاصد مع نصوص التشريع ومبانيه اللفظية في مجال الاجتهاد، أو بالأحرى عدم وضوح معالم هذه الضوابط وضوحاً ملزماً يخرج المستند المقاصدي من الالتباس الخفيف به، ويحدد دلالاته ضمن وضع الأدلة في النفي أو الإثبات، فلا يبقى المستند المقاصدي حراً يلجأ إليه الفقيه متى شاء ويعرض عن مدلوله متى شاء أيضاً بلا ضابط، فيكتفي في بعض المجال بما تقتضيه ظواهر الأدلة ودلالاتها الحرفية، وفي مجال أخرى لا يكتفي بذلك بل يعتبر كل الكليات والمعاني المقطوع بها في الشريعة الإسلامية وما احتف بالنازلة من ملاسبات، وفي مجال أخرى لا يعتبر كل الكليات والمعاني، بل يعتبر أحادها أو بعضها

الرواد الأوائل في علم مقاصد الشريعة ----- د. عبد القادر بن حرز الله
على سبيل الاختيار الذي قد تتحكم فيه نوازع الأهواء والمآرب الخاصة — كما هو
الحال في بعض الفتاوى السياسية المعاصرة الموجهة لتكييف توازنات معينة — وهو ما
يسمح بمجاورة إرادة المجتهد لإرادة صاحب الشرع، هذه المجاورة التي تقضي إلى
الالتباس بين الإرادتين فتتحول وظيفة المجتهد أو الفقيه بشكل ضمني مضمحل إلى إنشاء
للحكم الشرعي وليس الكشف عنه كما هو مقرر في علم أصول الفقه، وهو ما
يفقد الفتوى مكانتها وقيمتها عند جمهور الناس، لذلك استنكر السابقون التداخل
الممكن بين إرادة المجتهد وإرادة الشارع، لأنه "إذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم
تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم
بالرأي"¹.

فالكثير من المواقف الاجتهادية الخاصة ببعض القضايا المصرية في الأمة الإسلامية
في عصرنا هذا تتغير في اتجاهات متناقضة بترادف النفي والإثبات على محل واحد. وتجد
هذه التغيرات والتحويلات تبريرها في الترتيب التشريعي المتفاضل للمقاصد أو ما
اصطلح عليه بعضهم بـ: "فقه الأولويات" وهو مفهوم ملتبس بظنية بالغة قد تعطي
الغطاء الشرعي لأي شذوذ في التعامل مع دلالات النصوص الشرعية أو في
الانصياع لمقتضياتها؛ وذلك لأن المعنى المقاصدي كمعتبر في مجال الاجتهاد بقي
مضطرباً إلى قدر كبير رغم أن محاولات ضبطه كانت مسكرة. إلا أن الإلحاح في ضبطه
لم يرق إلى مستوى الضرورة كما هو الحال في عصرنا، لأن اللجوء إلى اعتبار المقاصد
في عصور الاجتهاد الماضية ربما تفرضه بعض النوازل الخاصة، أو بالأحرى خصوص
تلك النوازل هو الذي يفرضه، أما نوازل العصر الذي نعيش فيه فإنها كلها تتضمن هذا

(1) المستصفي: مرجع سابق، (1/415).

الرواد الأوائل في علم مقاصد الشريعة ----- د. عبد القادر بن حرز الله

الخصوص أو تربو عليه بخصوص آخر تفرضه طبيعة العصر المتميزة بكثرة التقاطعات الظاهرة والخفية للملابسات النوازل الجديدة. فضبط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد لم يعد مجرد اختيار بل ضرورة يفرضها وفاء الشريعة وكمالها، وتفرضها أيضاً حماية مقاصد التشريع من التوظيفات المشوهة أو الموجهة لإضفاء صفة المشروعية لأوضاع لا مشروعية لها بوجه من الوجوه أو لسلب صفة المشروعية عن أوضاع تكتسبها اكتساباً كاملاً بشهادة دلالات النصوص القاطعة في دلالتها وفي ثبوتها.

وإذا كان حد المقاصد الشرعية المنصوصة أو المستنبطة يتسم بخطورة بالغة وتحوط كبير في الحياد عن حقائقها، فإن حد الضوابط التي تتحكم في عملية اعتبار المقصد في مجال الاجتهاد على نفس القدر من الخطورة أو يزيد عن ذلك لأن الرصد البسيط لظاهرة الخطأ في اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد لا يعود إلى الخطأ في اكتشاف المقصد أو أوصافه بقدر ما يعود إلى الخطأ في اعتباره وتقدير دلالاته مع دلالات بقية الأدلة المنصوصة أو المستنبطة.

إن هذه المشكلة رغم أنها تبدو وليدة العصر الحديث وأنها من آثار تعاظم الاهتمام بمقاصد التشريع الإسلامي إلا أن جذورها تمتد إلى عصر الإمام الجويني الجويني (ت 478 هـ)¹ أحد الأوائل الذين اعتنوا بمقاصد الشريعة في كتاباتهم الأصولية، فقد كان متشعباً بالوعي بأثر الجهد في ضبط أحكام المقاصد في انتظام الاجتهاد في واقع الناس، وهي أوصاف نفتقدها في الكتابات المعاصرة في مقاصد الشريعة؛ لذلك فإن تقويم

(1) هو عبد الملك بن يوسف بن عبد الله بن محمد الجويني، يلقب بضياء الدين وإمام الحرمين، ولد سنة 419 هـ، تعلم من والده وغيره من علماء عصره، غادر موطنه الأصلي وطاف ببلدان كثيرة، توفي سنة 478 هـ، من مؤلفاته: البرهان في أصول الفقه، غياث الأمم في التياث الظلم، الكافية في الجدل، وغيرها: (ترجمته في طبقات الشافعية الكبرى (5/165)؛ طبقات الشافعية (2/256)؛ وفيات العيان (3/167).

الرواد الأوائل في علم مقاصد الشريعة ----- د. عبد القادر بن حرز الله
جهوده في مقاصد الشريعة من شأنه أن يعيد المشكلات الحقيقية في مبحث مقاصد
الشريعة إلى ساحة الاهتمام، فالجويني رغم كونه من أوائل الأصوليين فقد كان سباقاً
إلى استشراف مشكلة جر مقاصد الشريعة إلى تبرير الأوضاع القائمة — كما سنرى
— وهو عين الإشكال الذي يواجهه البحث المقاصدي في هذا القرن .

للقوف على وعي الإمام الجويني بهذه المشكلة باعتباره أحد الرواد الأوائل في هذا
الغن وبوادر تطلعه للمخارج الممكنة من هذا المأزق ندرس ذلك في موضعين:
أولاً: وعي الإمام الجويني بأهمية مقاصد الشريعة.

يتفق الكثير من الباحثين على أن للإمام الجويني الكثير من التنبهات المبكرة في
مبحث مقاصد الشريعة، والتي يعتبر غير مسبوق بها، ويذهب بعضهم إلى أن ريادة
الغزالي في هذا الباب مدينة له إلى حد كبير، فقد أكثر إمام الحرمين من ذكر لفظة
المقاصد واشتقاقاتها كالمقصود والقصد أو مرادفاتها كالأغراض والمعاني¹، ومما يدل على
إدراكه الكامل لارتباط الأحكام الشرعية بالمقاصد نصه على أن: "من لم يتفطن لوقوع
المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة"²، فهو كما ترى ينفي
البصيرة المتمثلة في الإدراك والعلم على كل من غابت عنه المقاصد المتمثلة في علل
الأحكام في خصوص الأوامر والنواهي التي هي مصادر الأحكام. كما أن الإمام
الجويني استرسل في تعليل بعض الأحكام التي يوحي ظاهرها بعدم إمكان التعليل كما
في تعليله التيمم بأنه: "أقيم بديلاً غير مقصود في نفسه، ومن أمعن النظر ووفاه حقه
تبين أن الغرض من التيمم إدامة الدربة.. فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة،

(1) أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الشاطبي، (ط5)، الدار العالمية للكتاب الإسلامي: الرياض-
السعودية، 1992م، ص 33.

(2) الجويني: البرهان في أصول الفقه، (ط1)، دار الكتب العلمية: بيروت-لبنان، 1997م، (1/101).

الرواد الأوائل في علم مقاصد الشريعة ----- د. عبد القادر بن حرز الله
والنفس وما عودتها تتعود، وقد يفضي ذلك إلى ركون النفس إلى هواها وانصرافها عن
مصارف التكليف ومغزاها¹، كما أن الجويني رحمه الله كان على وعي تام بأثر القرائن
اللفظية والحالية في إدراك المقصد التشريعي للتمكن من حده حداً علمياً واضحاً²،
وهي عنده على هذا النحو:

أ — القرائن الحالية: وهذا القسم عند الإمام الجويني غير مطّرد ويتعسر ضبطه في
جنسه ويمثل له باحمرار الوجه فهو قرينة حالية على الخجل، وهذه القرينة غير مطردة
فقد يحمر الوجه حيث لا خجل، ووظيفة هذا النوع من القرائن عند الجويني من حيث
تحديد القصد من النصوص الشرعية تكون ببيان الجمل أو تخصيص العام أو تقييد
المطلق³.

ب — القرائن المقالية: ومدار هذه القرائن يكون على الاستثناء والتخصيص ومثل
لذلك بقوله ﷺ لمن سأله عن بيع الرطب بالتمر: «أينقص الرطب إذا يبس؟ فأجاب
السائل: نعم. فقال ﷺ: فلا إذن»⁴.

فالتعليل المقاصدي للأحكام في نظر الجويني أصل عام في الأحكام يمكن أن يشمل
أحكام العبادات أيضاً. هذا مجمل ما ظهر من وعي واهتمام الجويني بمبحث مقاصد
الشريعة.

(1) المرجع نفسه، (57/2).

(2) المرجع نفسه، (133/1).

(3) البرهان في أصول الفقه: مرجع سابق (133/1).

(4) رواه الترمذي في سننه: كتاب البيوع عن رسول الله، باب ما جاء في النهي عن المخالطة والمزابنة، رقم

1146. وأبو داود في سننه: كتاب البيوع، باب في التمر بالتمر، رقم 2915. ومالك الموطأ: كتاب البيوع،

باب ما يكره من بيع التمر، رقم 1139. وأحمد: المسند، كتاب العشرة المبشرين بالجنة، رقم 1462.

الرواد الأوائل في علم مقاصد الشريعة ----- د. عبد القادر بن حرز الله

ثانياً: أبعاد حصر وتصنيف أصول التشريع الإسلامي عند الجويني.

إن إشكالية حصر وتصنيف أصول مقاصد التشريع الإسلامي في فكر الإمام الجويني مرتبط أساساً بوعي الإمام بمدى أهمية عنصر التصنيف والتقسيم في بيان العلوم عموماً لتسهيل إدراكها والإحاطة بأطرافها، حيث نص على أنه: "حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه، وبالمواد التي منها يستمد ذلك الفن، وبحقيقته وحدّه، فإن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحد، وإن عسر فعليه أن يحاول الدرك بمسلك التقاسيم"¹، وفي هذا إشارة إلى أهمية الأداء الإدراكي لعنصر التقسيم والتفريع في توضيح وكشف حقائق العلوم ورصد بناءاتها المترتبة، واستناداً إلى اعتماده على هذا المبدأ العلمي في التعامل مع العلوم فقد جاء كتابه البرهان مشتملاً على "تحقيقات يستبد بها"²، واختيارات يركن إليها.

واستناداً إلى أهمية هذا الوعي بعنصر التجزئة والتقسيم في العلوم فقد نص مبكراً على تقسيم خاص بمراتب المقاصد، ويبدو من عبارته أنه غير مسبوق بوضعه³، بل هو من مبتكراته القائمة على المبدأ العلمي السابق الذي نص عليه في مقدمة "البرهان"، وقد اعتبر بعض الباحثين أن تقسيم الجويني هو الأصل في التقسيم المعروف لمقاصد الشريعة إلى المراتب الثلاث: "الضروريات"، و"الحاجيات"، و"التحسينيات".

(1) البرهان في أصول الفقه: مرجع سابق، (22/1).

(2) عبد الوهاب بن علي: طبقات الشافعية، ت محمود الطناحي، (دط)، دار الحلبي: مصر، 1964م، (192/5).

(3) نظرية المقاصد عند الشاطبي: مرجع سابق، ص 34.

أ - طبيعة تقسيم الجويني لأصول المقاصد.

ذكر الجويني هذا التقسيم تحت عنوان: "تقاسيم العلل والأصول"؛ وهو ما يوحي أن تقسيمه هذا مرتبط بإمكانية توظيفه في الاجتهاد الذي يعتمد على القياس بشكل كبير، كما أن الإمام الجويني لم يذكر تبريراً لانحصر تقسيمه في الوجوه التي ذكرها، وفيما يلي بيان محتوى هذا التقسيم:

- **الصنف الأول:** ما يعقل معناه وهو أصل، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري¹: فهذا الصنف من المقاصد عند الإمام الجويني يتسم بصفتين، إحداهما: كونه معقول المعنى، كما في شرع القصاص لعصمة الدماء، وشرع البيع لانتقال الممتلكات، فالمناسبة بين شرع القصاص وعصمة الدماء، أو المناسبة بين شرع البيع وانتقال الممتلكات مناسبة معقولة المعنى وفي منتهى الظهور، وأما الأخرى: اختصاصه بالأشياء الضرورية التي لا بد منها لاستمرار الحياة البشرية، فلا استمرار للحياة البشرية حال عدم عصمة الدماء، ولا استمرار لها أيضاً حال عدم وجود وسيلة تنتقل بها الممتلكات بين الأفراد بطريقة عادلة لا تفضي للتراع، ويتصف هذا النوع من المقاصد بسهولة تعليل الأحكام الخاصة به كما عبر عن ذلك الجويني بقوله: "وهو الذي يسهل تعليل أصله"²، وفي ذلك إشارة إلى أنه يقع في أعلى مراتب الظهور.

(1) البرهان: مرجع سابق، (79/2).

(2) المرجع نفسه.

الرواد الأوائل في علم مقاصد الشريعة ----- د. عبد القادر بن حرز الله

وقد تعذر على بعض الباحثين في المقاصد شرح مزاد الجويني بهذا الصنف، فلم يجدوا بداً من تكرير عبارته فيه بلا شرح¹.

- **الصنف الثاني:** ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة²، وهذا الصنف أقل رتبة من السابق، ومحل الحاجة العامة التي مهما بلغت فإنها لا تنتهي إلى حد الضرورة ومثل لها محل الإجارة في التشريع الإسلامي، فإن الحاجة إليها في المجتمع الإسلامي عامة لكن هذه الحاجة لا ترتقي إلى الضرورة كما في شرع البيع، ولقد فرّق الإمام الجويني بين حاجة الجنس وحاجة الفرد إذ: حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد، من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر فيه الحاجة للجنس لنال آحاد الجنس أضراراً لا محالة تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد³، وهذا يدل على مدى حيطته وحذره في صياغة هذا التصنيف من التداخلات التي يمكن أن تقع بين مراتبه فنّبه لتأثير العوارض (التمثلة في العموم والخصوص) في انتقال المقصد من مرتبة الحاجة إلى مرتبة الضرورة.

- **الصنف الثالث:** ما لا يتعلق بضرورة خاصة، ولا حاجة عامة⁴.

فهذا القسم لا علاقة له بالضرورات العامة أو الحاجات الخاصة لكن يتضمن جلب مكرمة أو دفع نقيض لها، وقد مثل له الإمام الجويني بطهارة الحدث والخبث؛ كما أن طلب الشارع لهذا الصنف من المقاصد معضد بالدواعي الجبلية الموجودة في الإنسان.

(1) ومن هؤلاء الباحثين أذكر محمد سعيد بن أحمد البيهقي: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، (ط1)، دار الهجرة: السعودية، 1998م، ص 48. ويوسف أحمد محمد البدوي: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، (ط1)، دار النفائس: عمان- الأردن، 2000م، ص 76.

(2) البرهان: مرجع سابق، (79/2).

(3) المرجع نفسه.

(4) المرجع نفسه (79/2).

الرواد الأوائل في علم مقاصد الشريعة ----- د. عبد القادر بن حرز الله

- **الصف الرابع:** وهو أيضاً لا يتعلق لا بضرورة، ولا بحاجة، لكنه دون الثالث رتبة إذ هو محصور في المندوبات فقط.

- **الصف الخامس:** ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة، أو استحثاث على مكربة¹، وقد اعتبر الجويني هذا الصف مما يتعذر التمثيل له بالجزئيات، مع بقاء إمكانية تصويره أصلاً كلياً مستقلاً.

ب - تقويم تقسيم الجويني وبيان تطلعاته المستقبلية.

لتقويم تقسيم الإمام الجويني للمقاصد لا بد من الإشارة إلى ضرورة التعامل مع هذا التقسيم ضمن السياق التاريخي والنصي الخاص به.

فبالنسبة للسياق النصي له فإن الإمام الجويني وضع هذا التقسيم في باب: "تقاسيم العلل والأصول"، من كتاب: "القياس"، فبعد أن عرض آراء العلماء فيما يعلل ولا يعلل من أحكام الشرع، وذكره لأمثلة من تعليلاتهم، وأثر ذلك في إجراء الأقيسة قال: هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة، ونحن نقسمها خمسة أقسام².

فالهدف الذي قصده الجويني من هذا التقسيم هو توضيح ما يعلل من الأحكام، وما لا يعلل، ليصل إلى ما يصلح أصلاً للمقايسة عليه وما لا يصلح لذلك، ففي هذا الإطار يجب أن يفهم تقسيم الإمام الجويني للمقاصد.

ولعل ارتباط جذور هذا التقسيم لأصول المقاصد بضبط القياس بمعناه الأصولي تأكيد على ارتباط مقاصد التشريع الإسلامي بالمعنى الجزئي للقياس الذي يتلخص في البحث عن الإرادة التشريعية المفترضة للشارع الحكيم في النوازل الجديدة بواسطة تقفي آثار الإرادة التشريعية المعلومة بالنص ابتداءً، ومن هنا فإن الاجتهاد في أحكام النوازل

(1) المرجع السابق، (80/2).

(2) المرجع نفسه.

الجديدة ليس إلا مقياسة واسعة قد ينطبق عليها أي مصطلح من مصطلحات مناهج الاجتهاد المستقرة في المذاهب الفقهية (القياس الأصولي، الاستحسان، والمصالح المرسلة، سد الذرائع...) فهذه المناهج الأصولية ليست إلا تطبيقات جزئية لأصول هذه المقياسة الواسعة.

ومهما يكن فإن فكرة المقاصد عند الجويني هي إحدى أهم نتاجات تلك المرحلة، إذ تمكن من حصر كل الكليات في عناوين اندرجت تحتها كل أبواب الفقه... وأثبت بالتالي هيمنة الشريعة على سائر المواقف¹، واحتوائها للطارئ والجديد في حياة الناس.

كذلك نبه الإمام الجويني إلى التوظيفات الموجهة لمقاصد الشريعة التي قد تسعى إلى تبرير ما هو غير مشروع بمحاولة التمويه باندرجاه في منظومة مقاصد الشارع ليكتسب صفة الشرعية، كما في رده على القائلين بجواز التغريم بالمال، فقد اعتبر ذلك مذنباً رديئاً، فليس في الشريعة أن اقتحام المآثم يوجه إلى مرتكبيها ضروب المغارم، وليس في أخذ أموال منهم أمر كلي يتعلق بحفظ الحوزة، والذب عن البيضة، وليس يسوغ لنا أن نستحدث وجوهاً في استصلاح العباد وجلب أسباب الرشاد لا أصل لها في الشريعة، فإن هذا يجر حرماً عظيماً وخطباً هائلاً جسيماً²، وفي هذا تنبيه مبكر على ضرورة الحذر من التخريج غير الصحيح على مقاصد الشارع، ورغم أن هذا المأزق الذي سيواجهه مبحث مقاصد الشريعة بصورة بارزة في الاستناد إليها في وقائع الاجتهاد فقد فتح الله على الإمام الجويني بالتفطن إلى التنبيه عليه وتصحيح بعض التخريجات غير

(1) حسن محمد جابر: المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، (ط1)، دار الحوار: بيروت- لبنان، 2001م، ص12.

(2) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم المعروف بـ (الغياثي)، ت خليل المنصور، (ط1)، دار الكتب العلمية: بيروت- لبنان، 1997م، ص130.

الرواد الأوائل في علم مقاصد الشريعة ----- د. عبد القادر بن حرز الله
الصحيحة على الترتيب التشريعي للمقاصد التي وقعت في عصره، فإن واقعنا المعاصر في
الفتوى والاجتهاد لم يتحرر من التخريجات غير الصحيحة للنوازل الجديدة على الترتيب
التشريعي للمقاصد، وهو ما يعني ضرورة الضبط المحكم للمستند المقاصدي في مجال
الاجتهاد بالقدر الذي كان عليه في اجتهادات السابقين ونقد التوجهات الخاطئة التي
يمكن أن يبنى فيها على دلالة المقصد في مجال الاجتهاد بالقدر الذي لا يتناسب ووضع
هذه الدلالة إدراكاً أو اعتباراً. وهو الموقف الذي اتخذته الجويني من التوظيفات الموجهة
للمقاصد والتي وقف عليها، وبغض النظر عن مدى شرعية التفرغ بالمال في الفقه
الإسلامي فإن موقف الجويني في رصد المغالطات التي تتضمنها محاولات الاجتهاد في
عصره يدل على مدى المسئولية العلمية التي كان يتحلى بها الأصولي في زمنه باعتباره
المؤهل الوحيد القادر على كشف هذه المغالطات والزيوف التي يمكن أن تتضمنها نتيجة
الاجتهاد وتقديم البراهين على ثبوتها وكذا التصحيحات المناسبة لمعالجتها.

ولعل هذه المسئولية العلمية هي التي دعت الإمام الجويني وحفزته لمباشرة إعادة
تركيز الكليات المستفادة من جزئيات الفقه في إطار تصور مقاصدي محدد، وقد جهد
لتحويل الفقه كله إلى مادة استدلال تعضد مهمة رصد الضوابط العامة، وهو رد علمي
رصين على محاولات التبسيط والتوهين للدين¹.

كما يمكن أن نعتبر أن الجويني بنصه المبكر على أصول مقاصد التشريع الإسلامي
كان يتغني إضفاء بعد جديد على كليات المقاصد بتأهيلها إلى تقليل نطاق ظنية
الأحكام في علمي الفقه والأصول وبطمح إلى إنشاء أحكام يقينية في وقت لم يعد يجد

1) المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر: مرجع سابق، ص 162.

الرواد الأوائل قي علم مقاصد الشريعة ----- د. عبد القادر بن حرز الله
فيه سوى التمسك بما هو يقيني والتخفيف من كثرة الظنيات والاختلافات¹، وهذا
الهدف من البحث في مقاصد الشريعة سيتأكد بصورة جلية في الكتابات المرجعية في
مقاصد الشريعة كما هو الحال عند الإمام الشاطبي والشيخ الطاهر بن عاشور الذي
صرح بأن ما دعاه إلى صرف الهمة - إلى هذا البحث - "ما رأيت من عسر
الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة، إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلة
ضرورية، أو قريبة منها يدعن إليها المكابر، ويهتدي بها المشبه عليه، كما ينتهي أهل
العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضروريات والمشاهدات
والأصول الموضوعة فينقطع بين الجميع الحجاج، ويرتفع من أهل الجدل ما هم فيه من
لجاج"²، ولعل هذا الاضطراب الكبير في تقدير دلالة المقصد المشاهد في بعض
الاجتهادات المعاصرة في النوازل الجديدة يفسره التراجع الكبير عن هذا الهدف المركزي
من البحث في مقاصد الشريعة في الأبحاث والدراسات المعاصرة التي تظل الصياغة
المهمة لأهدافها بعضها بعيدة عن الارتباط بأهداف الكتابات المرجعية في مبحث
مقاصد الشريعة.

أما السياق التاريخي الذي جاء فيه تقسيم الجويني، فالمعروف أن عصر الجويني سادته
اضطراب في الفتوى والاستنباط والتأويل الموجه سياسياً، كما شهد تحولات كبيرة
بأهيار السلطة البويهية التي عمرت هيمنتها على الخلافة العباسية ما يزيد عن القرن
والربع، فحلت محلها السلطة السلجوقية ذات التعصب المذهبي والتي باشرت مضايقة

1) عبد الحميد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، (ط1)، المؤسسة الجامعية
للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت- لبنان، 1994م، ص 400.

2) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ت محمد الطاهر الميساوي، (ط2)، دار النفائس:
عمان الأردن، 2001م، ص 166.

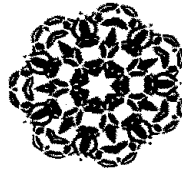
بعض الاتجاهات الفقهية والكلامية لحساب اتجاهات أخرى، وهو ما كان له أثر في اتجاهات الاجتهاد وفي تفسير مستنداته الأمر الذي أحدث تداخلاً بين مقاصد الشارع وبين مقاصد السلطة السياسية في محاولة لتوجيه الاجتهاد وحصره في تبرير الأوضاع القائمة¹، فلم يكن جهد الجويني في ضبط المقاصد الشرعية إلا وقوفاً في وجه هذا التيار الذي يستغل ضباية المقاصد النسبية في تبرير مشروعية ما هو ليس بمشروع.

ويبدو أن تقسيم الجويني هذا كما بسطه بعناصره الخمسة لم يجد صدى عند الباحثين الذين جاءوا بعده، بل إن كتابه: "البرهان"، رغم مكانته العلمية فإنه لم يحظ بكتابات وتحليل الأصوليين كما ينبغي لمثل هذا الكتاب، ولعل من جملة الأسباب، بل أهمها، ما أبداه الجويني من حرية مطلقة في الرأي والنقد لأراء السابقين من العلماء، الأمر الذي ينفر منه المتأخرون²، وهذا التبرير للزهد في دراسة كتاب البرهان يمكن أيضاً أن ينطبق على اندثار تقسيم الجويني للمقاصد وحصره لها في الوجوه الخمسة، مع التأكيد على أن تصنيف المقاصد كما بسطها الجويني يعتبر هو الأصل لما استقر عند الأصوليين من حصر للمقاصد في المراتب الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات. وإذا استمر البحث المقاصدي على هذا النمط فإن فكرة المقاصد ستؤول إلى ما آل إليه علم أصول الفقه من عزلة متناهية عن حاجة المجتمع وتطورات، وكم هي تلك الأفكار القيمة السامية التي لا يكون لها وجود إلا في الأذهان بسبب من عقم منهجي في تحويلها إلى واقع معيش، وذلك هو شأن المدن الفاضلة والمثل العليا التي تغنت بها فلسفات ومذاهب وأديان كثيرة، ولكنها لم تتحول إلى واقع حضاري بسبب

(1) المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر: مرجع سابق، ص 162.

(2) عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان: الفكر الأصولي، (ط2)، دار الشروق: جدة- السعودية، 1984م،

الرواد الأوائل قي علم مقاصد الشريعة ----- د. عبد القادر بن حرز الله
من نخلل في منهج التحويل في أغلب الأحوال ، فقيمة المقاصد الشرعية في الاجتهاد
وما يمكن أن تحدته من أثر في إبتهاات الأحكام الشرعية تكاد تكون مسلمة عند
الباحثين في العلوم الإسلامية الذين تفننوا في الدفاع عنها دون أن يتمكنوا من إحداث
هذا الأثر الفقهي للمقاصد بالكيفية النظرية التي تغطي مساحات البحوث الكثيرة
وتغيب عن معترك الحياة في واقع الناس.



(1) عبد المجيد عمر النجار: عوامل الشهود الحضاري، (ط1)، دار الغرب الإسلامي: بيروت- لبنان،
1999م، ص 40.

الرواد الأوائل في علم مقاصد الشريعة ----- د. عبد القادر بن حرز الله

الفكر التربوي لدى ابن خزم في ضوء نظرته إلى الطبيعيات الإنسانية وتطبيقاته التربوية

الدكتور صالح سلامت محمود البركات
جامعة البلقاء التطبيقية - الأردن

المقدمة:

يعاني العالم العربي والإسلامي من مشكلات تربوية حقيقية، تظهر الحاجة إلى مراجعة شاملة للنظام التربوي العربي وفق فلسفة تربوية إسلامية يتطلبها واقعنا ومقتضيات المرحلة التي نمر بها، والتي يتحتم علينا فيها التمسك بقيمتنا وتراثنا وحضارتنا، ويعد الرجوع إلى الفكر التربوي الإسلامي الأصيل؛ من أجل بناء منظومة تربوية عربية إسلامية ليس مجرد رجوع إلى تراث ماضي يجب الحفاظ عليه، بل هو رجوع إلى مصدر حيوي متجدد، ومتطور على مر العصور والأزمان، يمتلك من المرونة في مبادئه وقواعده العامة المتعلقة بتنظيم الحياة البشرية ما يجعله صالحاً لكل زمان ومكان، ذلك بالإضافة إلى ما في هذا الرجوع من تأصيل للفكر التربوي العربي الحديث وربط لحاضر الفكر التربوي العربي بماضيه وتأكيد لشخصية الأمة العربية الإسلامية¹.

إن الحق والإنصاف يتطلب منا ربط حاضرنا بماضينا والبناء عليه، فالتشتت الذي نعيشه بأفكارنا لا يصلح أساساً لبناء مرتفع، ولا بد لنا من الأخذ بأفكار السلف

(1) عمر محمد التومي الشيباني: قضايا الإنسان " الفكر التربوي العربي الإسلامي الأصول والمبادئ " (دط)،

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1987 م، ص 13.

الفكر التربوي لدى ابن حزم ----- د. صالح سلامة محمود البركات
أساساً؛ ونطور من خلالها أفكاراً لنا معاصرة؛ كي نصبح أصيلين في تفكيرنا، بدل
التقليد لأمم فاقتنا في التقدم المادي.¹

لذلك عني المفكرون والعلماء المسلمون بدراسة الفكر التربوي الإسلامي نظراً لما
يواجهه من تحديات ومؤامرات معادية تستهدف طمس مساهمتها في الحضارة الإنسانية،
فلقد ترك علماء المسلمين الأوائل تراثاً فكرياً وتربوياً يجب أن نعتز به؛ لأنه يعكس
صورة الماضي؛ وبالتالي يضيء لنا طريق الحاضر والمستقبل بقدر رجوعنا إليه
واستشهادنا به؛ وأن نأخذ منه ما يتفق مع ظروفنا الراهنة وقضايانا.²

ومن هؤلاء العلماء الأوائل: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (384 هـ/
994م)؛ الذي اتفقت كلمة القدماء والمحدثين على أنه من أشهر العلماء والفلاسفة في
عصره؛ فقد ترك تراثاً فكرياً عاماً، وتربوياً خاصاً وعميقاً، له وقع، وتأثيره في الفكر
العربي الإسلامي، والعالمي.

وتشير المراجع أنه ترك نحو أربعمائة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة
في الفقه، والحديث، والأصول، والنحل والملل، وغير ذلك من التاريخ، والنسب،
وكتب الأدب، والرد على المعارضين.

وتتضافر كل الروايات على عظم منزلة ابن حزم العلمية، يقول صاعد الأندلسي
(462هـ) - وهو تلميذ لابن حزم-: "كان أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلم الإسلام،

(1) أحمد أبو هلال عرفات حجازي شبانه: "مدى تكرار المفاهيم الواردة في كتاب ابن سحنون التربوي في

الكتب التربوية المعاصرة، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية: عمان - الأردن، 1987م، ص 3.

(2) عبد الغني عبود: في التربية الإسلامية، (دطم)، دار الفكر العربي: القاهرة - مصر، 1977م.

الفكر التربوي لدى ابن حزم ----- د. صالح سلامة محمود البركات
وأوسعهم معرفة مع توسعه في علم اللسان والبلاغة والشعر والسير والأخبار.¹ ويؤكد
ابن حيان (469هـ) -وهو معاصر له- فيقول: "كان ابن حزم حامل فنون من
حديث، وفقه، وجدل، ونسب، وما يتعلق بأذيال الأدب، مع المشاركة في أنواع
التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة"².

لهذا شوف يسعى هذا البحث لبيان الآراء التربوية لابن حزم وربطها بالحياة
المعاصرة.

مشكلة الدراسة: على الرغم من التراث الفكري والعلمي الضخم الذي تركه ابن
حزم الأندلسي؛ والذي يمتاز بالشمولية والموسوعية، والإنتاج الغزير، واشتماله على كم
هائل من القضايا الكبرى بما يستحق البحث، والتنقيب والدراسة، والتأصيل التربوي،
إلا أن المكتبة العربية ما زالت فقيرة إلى ما كتب عنه، إذا ما استثنينا ما كتب عن حياته
وأرائه الفقهية.

إن الكثير من مؤلفات وأفكار ابن حزم ما زالت بحاجة إلى الدراسة، والتحليل؛ لهذا
جاءت هذه الدراسة من أجل تسليط الأضواء على الفلسفة التربوية لدى ابن حزم
الأندلسي، ومعرفة أسس التقدم والتطور في فكرنا وثقافتنا؛ لأن دراسة التراث الفكري
لعلماء الأمة في أي زمن من أزمان الإسلام الزاهية ليست توقفاً عند الماضي، ولا هي
دعوة للعودة إلى الوراء بقدر ما هي محاولة للتعرف على أساس ثابت يمكن أن نركن
إليه في بناء أمتنا الحديثة.

(1) شمس بن أحمد أبي بكر بن خلكان: (ت681هـ) وفيات الأعيان وأنباء الزمان، (دط)، (دن): القاهرة-
مصر، 1881م.

(2) ابن بسام أبي الحسن علي الشنبريني (ت542هـ). (1979): الدخيرة في محاسن أهل الجزيرة (القسم
الأول)، (المجلد الأول)، ت إحسان عباس، دار الثقافة: بيروت- لبنان، (دت).

الفكر التربوي لدى ابن حزم ----- د. صالح سلامة محمود البركات

تساؤلات الدراسة: تحاول هذه الدراسة الإجابة عن الأسئلة التالية:

السؤال الأول: ما هو مفهوم الطبيعة الإنسانية عند ابن حزم الأندلسي (النفس والجسم، العقل والروح، الخير والشر، الجبر والاختيار، الفرد والمجتمع، الوراثة والبيئة، والأخلاق؟

السؤال الثاني: ما هي التطبيقات التربوية للفكر التربوي عند ابن حزم في العملية التربوية والتعليمية (الأهداف التربوية، آداب المعلم، آداب المتعلم، المنهج الدراسي، طرائق التدريس)؟

السؤال الثالث: ما هي المبادئ التربوية المستنبطة من الفكر التربوي لدى ابن حزم الأندلسي؟

أهداف الدراسة: تهدف هذه الدراسة إلى:

1) التعرف على مفهوم الطبيعة الإنسانية لدى ابن حزم الأندلسي في مجالات النفس، والجسم، والعقل، والروح.

2) التعرف على التطبيقات التربوية للفكر التربوي لدى ابن حزم الأندلسي في العملية التعليمية في مجالات: الأهداف، المتعلم، المعلم، المنهج، طرق التدريس.

3) التعرف على المبادئ التربوية لدى ابن حزم الأندلسي.

أهمية البحث والحاجة إليه:

1) إبراز الجوانب الإبداعية التي أسهم فيها العلماء المسلمون في مجال التربية والتعليم؛ فهناك الكثير ممن لا يعرف عن ابن حزم الأندلسي، ومؤلفاته، وفكره التربوي، والدور الحقيقي الذي قام به في التاريخ الإسلامي.

2) تمثل هذه الدراسة مساهمة تربوية، وفكرية بصورة معاصرة تسهل على الباحثين فهم الفكر التربوي لدى ابن حزم الأندلسي بسهولة ويسر؛ مما يثير الدافعية لدى

الفكر التربوي لدى ابن حزم ----- د. صالح سلامة محمود البركات
الباحثين للبحث والتنقيب في التراث العربي الإسلامي عن الأصول النظرية والتطبيقية
لفكر الأمة.

3) إن هذا البحث محاولة للكشف عن قدرات وإمكانات العقل الإسلامي، وقدرته
على إنتاج منظومة تربوية معرفية لمواجهة التحديات على وفق مقتضيات الواقع آنذاك.

4) تعد هذه الدراسة محاولة لتأصيل الفكر التربوي العربي الإسلامي لدى ابن حزم
الأندلسي في مواجهة ما تعانيه الأمة من تبعية فكرية نتيجة الغزو الثقافي الغربي الذي
أدى إلى تكوين أجيال لا تعرف ابرز علماء الأمة، وفكرهم التربوي.

5) إبراز دور الفكر التربوي العربي الإسلامي لدى ابن حزم، فهناك كثيرون
يجهلون الجهود التي قدمها العرب المسلمون للحضارة والعلوم، وقد يكون احد أسباب
هذا الجهل ندرة، وقلة الدراسات التي عنيت بهذا الجانب.

حدود الدراسة:

لتحقيق أهداف البحث، سيتناول الباحث الفكر التربوي لابن حزم الأندلسي من
خلال مؤلفاته التالية: "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، "الإحكام في أصول
الإحكام"، "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية"،
"المحلى"، "ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل"، "جمهرة
أنساب العرب"، "رسائل لابن حزم الأندلسي" (الجزءان: الأول والثالث).

منهج الدراسة:

استخدم الباحث المنهج التاريخي الوصفي التحليلي البنائي¹، وفق الخطوات الآتية:

1- المنهج التاريخي:

قام الباحث بالرجوع إلى المؤلفات الخاصة لابن حزم الأندلسي المذكورة في حدود الدراسة وهي "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، "الإحكام في أصول الإحكام"، "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية"، "المحلى"، "ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل"، "جمهرة انساب العرب"، "رسائل لابن حزم الأندلسي" (الجزءان: الأول والثالث).

2- المنهج الوصفي:

قام الباحث بوصف الآراء والأفكار التي وردت في كتابات ابن حزم الأندلسي، وصفاً كفيماً في ضوء أسئلة الدراسة.

3- المنهج التحليلي:

قام الباحث بتحليل الآراء والأفكار والنصوص التي تركها ابن حزم الأندلسي، وتم التحليل وفق نظرية تتسم بالدقة والشمول، إذ يقوم الباحث بقراءة النص قراءة مستفيضة لكي يتسنى له التحليل على وفق أهداف البحث، وليتوصل من خلال التحليل إلى بناء آراء وأفكار تتسم وطبيعة البحث.

1) ديو بولديب، فان دالين: مناهج البحث في التربية وعلم النفس، ترجمة محمد نبيل نوفل وسليمان الخضري الشيخ وطلعت منصور غبريال، مراجعة سيد أحمد عثمان، (دط)، مكتبة الانجلو المصرية: القاهرة- مصر، 1985م.

الفكر التربوي لدى ابن حزم ----- د. صالح سلامة محمود البركات

4- المنهج البنائي:

ويتم ذلك ببناء الأفكار والمبادئ، إذ يقوم الباحث بجمع الجزئيات وتركيبها وفق عناوين البحث للتوصل إلى المفاهيم والأفكار المراد توضيحها.

دراسات سابقة:

اطلع الباحث على عدد من الدراسات التي تناولت الفكر التربوي لدى ابن حزم الأندلسي ويلاحظ أن هذه الدراسات تناولت "ابن حزم" فقيهاً وكاتب سيرة، ومؤرخاً، وعالم أديان، وأديبا وشاعراً، والقليل من الدراسات تناولته من منظور تربوي، وقد أفاد منها في مجال دراسته ويمكن عرض هذه الدراسات وفق تسلسلها الزمني:

أجرى التكريتي¹ (1976): دراسة بعنوان "ابن حزم بين الدين والفلسفة في كتاب الأخلاق" هدفت إلى توضيح مزج ابن حزم في معالجته للقضايا الأخلاقية، بين ما تمليه عليه الشريعة الإسلامية، وبين ما يوافقها من الفلسفة من القضايا التي وردت في كتابه "الأخلاق". وقد اتبع الباحث المنهج التحليلي متناولاً القضايا التي وردت في الكتاب وأظهرت الدراسة أن كتاب "الأخلاق" لابن حزم مليء بالحكم، والأفكار الأخلاقية، وأنه قد كتب بأسلوب أدبي، مزج فيه الآراء الدينية بالفلسفة، مع سيطرة الروح الدينية على الكتاب، فقد حث على طلب العلوم، إذ إن العلوم حسب رأيه تزيد العقل جودة، خاصة العلوم التي تقرّب من الله تعالى؛ لأن العقل لا ينفع إن لم يؤيد بتوفيق الدين، كما أنه استعمل قوى النفس الناطقة، والغضبية، والشهوانية بحكمة دينية.

(1) ناجي التكريتي: ابن حزم بين الدين والفلسفة في كتابه الأخلاق، الحكمة (1ع)، 1976م.

الفكر التربوي لدى ابن حزم ----- د. صالح سلامة محمود البركات
وقام يفوت سالم¹ (1982) بدراسة بعنوان: "تصنيف العلوم لدى ابن حزم" هدفت
إلى التعرف على تصنيف ابن حزم للعلوم، واتبع الباحث المنهج التحليلي لنصوص ابن
حزم في رسائله ليتعرف على تصنيفه للعلوم، وبينت الدراسة أن ابن حزم لم يكن
يحصي العلوم المشهورة لعصره، بل يفحص فائدتها الدينية والدينية، ويرى أن أفضل
العلوم ما أدى إلى الفوز في دار البقاء، وأن الإنسان إذا اشتغل عن علم الشريعة بعلوم
أخرى فقد أثر ما هو أدنى منفعة، وكان تصنيفه للعلوم كآآتي:

1- علوم شريعة الإسلام: القرآن الكريم، الحديث الشريف، الفقه، والكلام،
النحو، اللغة، الأخبار.

2- علوم سائر الأمم: (محمودة اقترنت بالشريعة) وهي: علم الهيئة، الرياضيات،
الفلسفة، الطب، الشعر، الخطابة.

3- علوم خارج دائرة العقل والشرع: (مدمومة) هي: السحر، الطلسمات،
الكيمياء، الكواكب والقضاء بالنجوم.²

وأجرى حسان محمد³ (1984) دراسة بعنوان: "ملامح الفكر التربوي عند ابن
حزم"، هدفت إلى دراسة ملامح الفكر التربوي عند ابن حزم، واستخدم الباحث المنهج
الوصفي التحليلي، فعرض أهم ملامح شخصية ابن حزم، وملامح الفكر التربوي عنده،

(1) سالم يفوت: تصنيف العلوم لدى ابن حزم، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، (دط)، الرباط: جامعة
محمد الخامس 1982م.

(2) المرجع نفسه، ص 7-81.

(3) حسان محمد: ملامح الفكر التربوي عند ابن حزم، مجلة الفيصل (ع82) (س7)، الرياض: دار الفيصل
الثقافية، 1984م.

وبخاصة موقفه من الدعوة لتبسيط العلم ونشره، وآداب مجالس العلم، وتصنيف العلوم، وتوصلت الدراسة إلى أن ابن حزم دعاء إلى عدد من المبادئ أهمها:

- الدعوة إلى تبسيط العلوم.
 - الدعوة إلى تشجيع العلم بتقديم الهبات.
 - الدعوة إلى نشر العلم.
 - التأدب في مجالس العلم.
 - الميل والدافع نحو التعلم.
 - اعتماد منهج البحث العلمي لمطالبته بالموضوعية والحرص والتدقيق.
 - محورية وتكامل العلوم وترابطها.
- وقام محمد إبراهيم رجب¹ (2000) بدراسة بعنوان "الفكر الأخلاقي عند ابن حزم الأندلسي" واتبع الباحث المنهج التاريخي الوصفي التحليلي فعرض أهم الجوانب الأخلاقية والنفسية لشخصية ابن حزم الذي كان لها أثرها في فكره الأخلاقي، وتناول منهجه الظاهري، وأهم آرائه الفلسفية، وأهم المرتكزات الأساسية للأخلاق عنده.
- وتوصلت الدراسة إلى أن ابن حزم فيلسوف له منهج فلسفي متكامل، وأن الظروف الاجتماعية، والنفسية، والأحداث السياسية التي عاشها كان لها أثرها الفعال فيه، كما توصل إلى أن ابن حزم قد ربط العقل بالأخلاق، يعدّ العقل أداة تمييز الخير من الشر، فضلاً عن أن تقسيمه للعلوم وحثّه على التزود بها كانت لها غاية أخلاقية هي تحقيق السعادة، وأن مصدر القيم الأخلاقية إلهي، والفضيلة عنده هي اتباع ما أمر الله به، أمّا الرذيلة فهي ارتكاب ما نهى الله عنه .

1) محمد إبراهيم رجب عبد الله: الفكر الأخلاقي عند ابن حزم الأندلسي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلية الآداب، 2000م.

الفكر التربوي لدى ابن حزم ----- د. صالح سلامة محمود البركات
ويلاحظ من عرض الدراسات السابقة أنها تباينت من حيث الأهداف، مثل دراسة
(التكريبي) التي هدفت إلى تبين مزج ابن حزم في معالجته للقضايا الأخلاقية بين الدين
والفلسفة، أما دراسة (يفوت) فقد حاولت التعرف على تصنيف ابن حزم للعلوم،
ودراسة (حسان) هدفت إلى دراسة الفكر التربوي عند ابن حزم، ودراسة (محمد)
هدفت إلى تعرف الفكر الأخلاقي عند ابن حزم، وأتبع أغلب الدراسات السابقة
المنهج التاريخي التحليلي، ويلاحظ أن معظم الدراسات أغفلت الطبيعة الإنسانية في
الفكر التربوي لابن حزم، وهذا ما تحاول هذه الدراسة بيانه.

الأسس الفلسفية للفكر التربوي لدى ابن حزم الأندلسي في ضوء النظرة إلى
الطبيعة الإنسانية:

– أولاً: النظرة إلى الطبيعة الإنسانية

من الصعب على الإنسان أن يقف على الفكر التربوي لدى مفكر أو فيلسوف،
دون أن يتعرف على رأيه في طبيعة الإنسان؛ ذلك لأن أية فكرة تربوية لم توضع إلا
للإنسان، والإنسان مادة التربية الأولى، ومحور عمل التربية بأكملها، ولأن التنظير
التربوي يقوم أساساً على فهم أبعاد الطبيعة الإنسانية ذات الصلة الوثيقة بالتربية،
والوقوف عليها يعني القدرة على استغلالها وتوظيفها بما يكفل تحقيق الذات ورفي
المجتمع.

والمفكرون في نظرهم إلى طبيعة الإنسان على خلاف؛ إذ نظروا إليها من زوايا
متعددة منها:

1.1- النفس - الروح - الجسد:

جاءت قضية الطبيعة الإنسانية في مجمل القضايا الكبرى التي تصدى لها ابن حزم
بالبحث والتحليل؛ لدورها العملي والأخلاقي في الحياة وما ينسحب عليه من سعادة

الفكر التربوي لدى ابن حزم ----- د. صالح سلامة محمود البركات
وشقاء في الدنيا والآخرة. فابن حزم يقر بأن "النفس"، و"الروح" اسمان مترادفان لمعنى
واحد؛ ومعناها واحد، وأن من زعم بأن الروح غير النفس قد زعم بأهمها شيئين،
وقال ما لا برهان له بصحته وهذا باطل، فمن لا برهان له فليس صادق¹.

وقد ذكر ابن حزم عدة صفات للنفس استخلصها الباحث من مؤلفاته، من كتب
ورسائل وأبرز هذه الصفات هي:

1. وجود النفس سابق لوجود الجسد؛ فالأنفس مخلوقة من عهد آدم عليه السلام،
مصورة عاقلة قبل أن يأمر الملائكة بالسجود لآدم - على جميعهم السلام- وقبل أن
يدخلها في الأجساد.

2. النفس نوع للجوهر؛ فهي مركبة من موضوع ومحمول، وهي قائمة بنفسها.

3. النفس جوهر مادي لأنها جسم طويل عريض عميق ذات مكان.

4. للنفس حركة اختيارية معلومة بلا شك وإذا لا شك في أن كل متحرك فهو

جسم.

5. النفس لا تتغذى ولا تنمو، والنفس تموت²؛ لأن الله تعالى قال: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ

الْمَوْتِ﴾³، وهذا الموت هو فراقها للجسد فقط؛ برهان ذلك قوله تعالى: ﴿أَخْرَجُوا

أَنْفُسَكُمْ يَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ﴾⁴. وابن حزم متيقن من وجود هذه الصفات

(1) أبي محمد علي بن أحمد بن حزم: الخلى بالآثار، ت أحمد محمد شاكر، مطبعة النهضة: القاهرة- مصر
1347هـ، ج 1.

(2) المصدر نفسه، ص 74-90.

(3) الأنبياء: 35.

(4) الأنعام: 93.

الفكر التربوي لدى ابن حزم ----- د. صالح سلامة محمود البركات

لنفس إذ قال في رسالته "فصل في معرفة النفس بغيرها": "أطلت الفكر في نفسي، بعد تيقني أنها المدبرة للجسد، والحساسة الحية العاقلة المميّزة العالمة".¹

ويذكر أن للفظ "الإنسان" استعمالات ثلاثة:

1. يراد به النفس فقط لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٣﴾﴾².

2. يراد به الجسد فقط لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ ﴿١﴾﴾³

3. يطلق على النفس والجسد معاً فنقول في الحي هذا إنسان.⁴

واستمد ابن حزم نظرتة هذه للنفس أو الروح الإنسانية من أصوله الإسلامية، وبين اطلاعه على الفكر اليوناني.

ويشير ابن حزم إلى أن النفس الإنسانية تتركب من قوى مختلفة كالعدل الذي يزين لها الإنصاف، والغضب والشهوة اللذين يزينان لها الجور، والفهم الذي يجذبها إلى الحق والجهل الذي يطمس عليها الطرق، ومنها قوة التمييز التي سماها الأوائل: "المنطق" فجعل لها خالقها سبيلاً إلى فهم خطابه عز وجل، ومنها قوة العقل التي تعين النفس على نصر العدل.⁵

1) ابن حزم (1980): رسائل ابن حزم الأندلسي، (ط1)، ت إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت- لبنان، 1980م، (443/1).

2) المعارج: 19-21.

3) الرحمن: 14.

4) الفصل في الملل والأهواء والنحل: مرجع سابق، (65/5-66).

5) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة العاصمة: القاهرة- مصر، 1925م، ج1.

وعن علاقة النفس بالجسد يرى ابن حزم أن علاقة النفس بالجسد لا تزيد عن أن تكون واحدة من ثلاث: إما أن تكون محللة لجميع الجسد من خارج كالثوب، وإما أن تكون متخللة لجميعه من الداخل، كالماء في المدرة، وإما أن تكون في مكان واحد من الجسد وهو القلب أو الدماغ، وتكون قواها منبثة في جميع الجسد¹؛ وأن سبيل اتصال النفس بالبدن الذي تحلّ فيه، فعلى سبيل المجاورة فقط لأن الممازجة بين جسمين لا تكون البتة.²

2.1- النظرة إلى العقل:

لم يهمل ابن حزم العقل في تفسيراته وتأويلاته، فهو يعترف بأهمية العقل إلا أن تلك الأهمية لا تعطي العقل ثقة كاملة بحيث تؤدي به تلك الثقة إلى التقليل من أهمية "الشرع" أو "النص"، وحدّ العقل عند ابن حزم هو: استعمال الطاعات والفضائل واجتناب المعاصي والردائل؛ فالعقل طاعة واللاعقل معصية، وقد نصّ الله تعالى في كتابه على أن من عصاه لا يعقل³: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ آلِ سَعِيرٍ﴾⁴.

وقد عدّ ابن حزم العقل معيار الحكم على القوى التي نكتسب من خلالها المعرفة وهي: "الحس، والظن، والتخيل"، فخداع الحواس يستبان بالعقل كما أنه قوة تميز بها

(1) الفصل في الملل والأهواء والنحل: مرجع سابق، (78/5).

(2) ابن حزم: الأصول والفروع، (ط1)، ت محمد عاطف العراقي، دار النهضة المصرية: القاهرة- مصر، 1978م، ص 167.

(3) رسائل ابن حزم الأندلسي: مصدر سابق، ص 378.

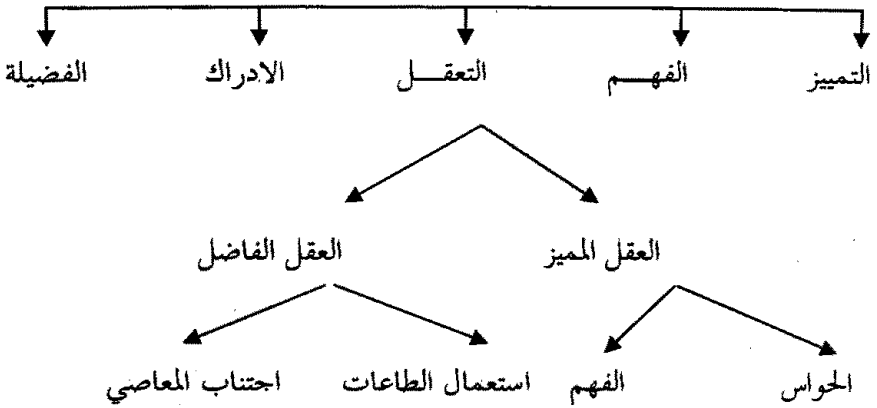
(4) الملك: 10.

الفكر التربوي لدى ابن حزم ----- د. صالح سلامة محمود البركات
 النفس الأشياء، والقوة التي ترجع إليها في صحة الديانة، وصحة العمل الموصولين إلى
 فوز الآخرة، وبه نعرف حقيقة العلم، ونخرج من ظلمة الجهل¹.
 فالعقل عند ابن حزم قوة نفسية يرتبط بها التمييز والفهم والتعقل والإدراك
 والفضيلة، وهو نوعان:

1. العقل المميز؛ ووظيفته تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم، وحدود هذا العقل
 معرفة صحة الديانة وصحة العمل الموصولين إلى فوز الآخرة، وصحة العلم.
2. العقل الفاضل ووظيفته استعمال الطاعات، واجتناب المعاصي؛ فهو استعمال ما
 مَيَّز الإنسان فضله كما هو موضح في المخطط (1).

مخطط (1)

أنواع العقل عند ابن حزم .
 العقل قوة نفسية يرتبط بها



1) الإحكام في أصول الأحكام: مصدر سابق، ص 27.

الفكر التربوي لدى ابن حزم ----- د. صالح سلامة محمود البركات
كما يرى بأن العقل لا يجرم شيئاً ولا يوجب؛ لأنه عرض محمول في النفس ومن
المحال أن تحكم الأعراض وتوجب وتشرع وإنما في العقل معرفة الأشياء على ما هي
عليه من كفياتها وكمياتها¹.

3.1- النظرة إلى الخير والشر.

انطلق ابن حزم في تحديد موقفه من الخير والشر من مسلمة؛ هي الإقرار بأن الله
تعالى هو المقتوي على فعل الخير والشر؛ فإنه به عزّ وجل كان الخير والشر، وإذ لولا هو
لم يكن خير ولا شر فهو كونهما وأعان عليهما وأظهرهما².

فالله وحده - حسب رأي ابن حزم - هو الذي يقرر ما هو خير وما هو شر
لذلك فإن الأشياء لا توصف بأنها خير لذاتها، أو شر لذاتها، وإنما الذي يعطيها هذه
الصفة هو الشرع الإلهي، يقول: "لا قبح لعينه، ولا حسن لعينه البتة، وإنه لا قبيح إلا
ما حكم الله تعالى بأنه قبيح، ولا حسن إلا ما حكم بأنه حسن"³.

وإن الحسنات السارة هي من عند الله تعالى بفضلته على الناس، وإن كل سيئة
يصيب الله تعالى بها إنسانا في دنياه، فمن قبل نفس المصاب بها، وكل ذلك من عند الله
تعالى جملة⁴، ثم يستشهد بقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ فَمَالِ هَتُونَآءِ الْقَوْمِ لَا

1) ابن حزم: رسائل لابن حزم الأندلسي (المجموعة الأولى)، ت إحسان عباس، مكتبة الخانجي: القاهرة-
مصر، 1970م، ص 29.

2) الفصل في الملل والأهواء والنحل: مرجع سابق، (96/3).

3) المرجع نفسه، (101-66/3).

4) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي (الجزء الثالث)، تحقيق إحسان عباس، (ط2)، المؤسسة العربية
للدراسات والنشر: بيروت- لبنان، 1987م، ص 43 - 46.

الفكر التربوي لدى ابن حزم ----- د. صالح سلامة محمود البركات
يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٩﴾ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ ﴿٨٠﴾¹.

4.1- الجبر والاختيار.

كان ابن حزم من المؤيدين لمبدأ الحرية والاختيار، والإرادة والتمييز، فالله تعالى خلق فينا علماً تعرف به أنفسنا الأشياء على ما هي عليه، وخلق فينا مشيئة لكل ما خلق فينا مما يسمى فعلاً لنا فخلق فيه استحسان ما يستحسنه واستقباح ما يستقبحه، فنحن مختارون قاصدون يريدون مستحسنون وكارهون متصرفون علماً. ويشير ابن حزم إلى أن الفعل الإنساني لا يكون نتيجة الاستطاعة؛ وحدها بل لا بد من زوال الموانع، وتوفيق الله تعالى (فالقوة التي ترد من الله سبحانه وتعالى على العبد فيفعل بها ما ليس طاعة ولا معصية تسمى عزمًا، أو قوة، أو حولاً لهذا يقال: "لا حول ولا قوة إلا بالله"، بهذا أشار إلى توافر جملة شروط لتكون استطاعة الفرد لفعل شيء وهي: صحة الجوارح، أو الأدوات التي يتم بها الفعل، ارتفاع الموانع، إرادة الفعل التي تدفع الفرد إلى اختيار فعل ما والسعي إليه².

2- الفرد والمجتمع.

استطاع ابن حزم أن يوفق بين دعوته إلى الاجتماع البشري وبين دعوته إلى حياة العزلة، ونصح الفرد بعدم الاختلاط بالآخرين إذا كان لأجل اللهو واللعب، إذ إن الاختلاط قد ينتج للفرد هوماً وآثاماً، أما إذا كانت الغاية منها طلب العلم، أو عمل الخيرات وتعلم الفضائل فتكون ضرورة لا بد منها إذ يقول: "من جالس الناس لم يعلم

(1) النساء: 78-79.

(2) الفصل في الملل والأهواء والنحل: مرجع سابق، (3/29-30).

الفكر التربوي لدى ابن حزم ----- د. صالح سلامة محمود البركات
هما يؤلم نفسه، وإنما يندم عليه في معاده، والعز والراحة والسرور والسلامة في الانفراد
عنهم، ولكن اجعلهم كالنار تدفأ بها ولا تخالطها"¹.

والحياة في نظره تعاون توجب على كل فرد أن يكون فيه عضواً مفيداً في مجتمعه؛
يقول ابن حزم: "إن من العجب من يبقى في هذا العالم دون معاونة لنوعه على
مصلحة، أما يرى الحراث يحرث له، والطحان يطحن له، والنساج ينسج له، والخياط
يخيط له، والبناء يبني له، وسائر الناس كل متولّ شغلاً، له فيه مصلحة وبه إليه ضرورة؟
أما يستحي أن يكون عيلاً على كل العالم لا يعين هو أيضاً بشيء من المصلحة؟"².

3_ الوراثة والبيئة:

يرى ابن حزم أن الإنسان يولد على الفطرة لا يعلم من أمر دنياه ومعاشه، لذلك
يقول المولى: ﴿وَاللَّهُ أَحْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً﴾³. ويؤكد على
دور الوراثة في سلوك الفرد، ولأن الإنسان لا يستطيع غير ما يفعل مما خلقه الله عز
وجل فيه فنجد الحافظ لا يقدر على تأخر الحفظ، والبليد لا يقدر على الحفظ، والبخيل
لا يقدر على البذل، وهكذا في كل شيء فصحّ أنه لا يقدر أحد إلا على ما يفعل بما
يتم الله تعالى فيهم القوة على فعله⁴. فالطباع والعادات خلقها الله عز وجل، فرتب
الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً، ولا يمكن تبديلها عند كل ذي عقل كطبيعة الإنسان
بأن يكون ممكناً له التصرف في العلوم والصناعات إن لم تعترضه آفة، وطبيعة الحمير

1) رسائل ابن حزم الأندلسي، (ج2+3): مرجع سابق، ص 348.

2) ابن حزم، رسائل لابن حزم الأندلسي (المجموعة الأولى): مرجع سابق، ص 82 - 83.

3) النحل: 78.

4) الفصل في الملل والأهواء والنحل: مرجع سابق، (3/42).

الفكر التربوي لدى ابن حزم ----- د. صالح سلامة محمود البركات
والبغال بأنه غير ممكن منها ذلك¹. فهو بهذا لا ينكر دور البيئة في السلوك حيث أن
للعادة والاعتقاد الديني تأثيراً على طبائع البشر.

4- النظرة إلى الأخلاق.

يؤكد ابن حزم على الاقتداء بالرسول ﷺ واستعمال أخلاقه وسيرته ما أمكن،
كما يذكر أن أصول الفضائل أربعة هي: "العدل، والفهم، والنجدة، والجدود"، وأصول
الردائل أربعة هي: "الجور، والجهل، والجبن، والشح"، وليست هناك فضائل في ذاتها،
ولا ردائل في ذاتها، لأن الله تعالى هو الذي حدد الحسن والقبح في الأشياء، وأن
الفضيلة وسيطة بين الإفراط والتفريط فكلا الطرفين مذموم والفضيلة بينهما محمودة².
ويؤمن ابن حزم بضرورة نقد النفس ليتعرف المرء على عيوبه في الأخلاق ليقوم
بمداواتها، ويشير إلى عدة طرائق يمكن أن تتبع لعلاج عيوب الأخلاق (تحويل السلوك)
ومنها:

1. رياضة النفس أي مجاهدتها (مقاومة إغراء النفس).

2. اتخاذ الأنبياء صلوات الله عليهم والأفاضل من الحكماء وذوي السمعة الجيدة قدوة
في أفعالهم وأقوالهم .

3. الاستمرار في العلاج حتى يتعود الصواب³.

التطبيقات التربوية للفكر التربوي في العملية التربوية عند ابن حزم.

كانت آراء ابن حزم التربوية تمثل بياناً متكاملًا متسقاً مع فلسفته العامة، وأفكاره
واضحة من خلال كتاباته إذ اتسم أسلوبه بالبساطة والوضوح، وعلى الرغم من أنه لم

(1) المرجع السابق، (16/5).

(2) رسائل ابن حزم الأندلسي: مصدر سابق، ص 345، 379، 401.

(3) المصدر نفسه، ص 354.

الفكر التربوي لدى ابن حزم ----- د. صالح سلامة محمود البركات
يكن مريباً أو مؤدباً محترفاً وأن معظم تأليفه وإنتاجه كان في الفقه والسيرة والتاريخ
والأدب إلا أن ذلك لم يمنعه من كتابة بعض الإشارات في ما يتعلق بالأهداف التربوية،
والمعلم، والمتعلم، والمنهج الدراسي وطرائق التدريس كآلاتي:

1- نظرة ابن حزم للتربية:

يرى ابن حزم أن التربية " معناها، وثمرتها، والغرض المقصود نحوها بتعلمها ليس هو
شيئاً غير إصلاح النفس؛ بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى
سلامتها في المعاد وحسن السياسة للمتل والرجبة وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في
الشريعة"¹.

2- نظرة ابن حزم للأهداف التربوية:

يشير ابن حزم إلى أن تحصيل العلم من الأمور التي تميز الإنسان عن الحيوان ويعد
هذا هدفاً رئيساً لطلب العلم، إذ يخرج به من جملة أشباه البهائم، ومن هنا كان العلم
مطلوباً لذاته لا من أجل منصب أو جاه، فيجب أن يهدف طالب العلم إلى الفوز في
الأخرة بقوله: "من طلب العلم ليفخر به، أو ليمدح به، أو ليكتسب به مالاً أو جاهاً،
فبعيد عن الفلاح لأنه ليس له غرض في التحقيق فيه، وإنما غرضه شيء آخر غير
العلم"².

ومما يحققه العلم لطالبه مكانة اجتماعية قوامها الهيبة والاحترام إذ يقول بأنه: "لو لم
يكن من فضل العلم إلا أن الجهال يهابونك ويحبونك وأن العلماء يحبونك ويكرمونك،
لكان ذلك سبباً إلى وجوب طلبه"، كما يحقق العلم الصحة النفسية والتوجيه المفيد
لطاقاته فيقول: "ولو لم يكن من فائدة العلم والاشتغال به إلا أنه يقطع المشتغل به عن

1) الفصل في الملل والأهواء والنحل: مرجع سابق، (94/2).

2) رسائل ابن حزم الأندلسي: مصدر سابق، ص 76-77.

الذكر التربوي لدى ابن حزم ----- د. صالح سلامة محمود البركات
الوساوس المضنية ومطارح الآمال التي لا تفيد غير الهم وكفاية الأفكار المؤتلة للنفس،
لكان ذلك أعظم داع إليه"¹.

2- آداب وكفايات المعلم.

يشير ابن حزم إلى أن مهنة التعليم مهنة لها أصولها ولا ينبغي أن يدخل فيها الدخلاء
فهناك قوم يظنون أنهم من أهل العلم وليسوا من أهله فيقول: "لا آفة على العلوم وأهلها
أضر من الدخلاء فيها وهم من غير أهلها، فإنهم يجهلون ويظنون أنهم يعلمون،
ويفسدون ويقدرّون أنهم يصلحون"². كما أشار ابن حزم إلى مجموعة من الآداب التي
يجب أن يتمسك بها المعلم وهي:

1- الرضى بكفاف العيش والقناعة بدون إراقة لماء الوجه لدى سلطان.

2- ألا يرضى بالغش والتمويه.

3- عدم الازدراء بسائر العلوم وتنقيصها.

4- ألا يحسد من فوقه، ولا يحقرّ من دونه.

5- ألا يكتم علمه فيحصل هو ومن لا علم له في منزلة واحدة إذ كلاهما غير

مستعمل للعلم.

6- ألا يتكلم في علم قبل أن يحكمه.

7- أن يتقي الله تعالى في سره وجهره³

8- ألا يخرج من مسلمة إلى أخرى قبل تمام الأولى وبيانها.

(1) المصدر السابق، ص 343.

(2) المصدر نفسه، ص 345.

(3) ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ت إحسان عباس، (دط)،
دار مكتبة الحياة: بيروت- لبنان، 1959م، ص 196.

الفكر التربوي لدى ابن حزم ----- د. صالح سلامة محمود البركات

9- عدم التبحر في علم إلا على سبيل الاستفهام والترديد.

10- أن يتطابق قوله وفعله¹.

3- آداب المتعلم:

يوجه ابن حزم المتعلم إلى أن لا يشغل نفسه بأدنى العلوم ويترك أعلاها وهو قادر عليها وأوصاه بدراسة العلوم الغامضة لأنها تزيد العقل القوي جودة²؛ وأن يطلب العلم لينتفع به طالبه، وينتفع به غيره في داره العاجلة وداره الآجلة التي هي محل قراره، وأشار إلى ضرورة التعب في طلب العلم، ووصف طول الطريق إليها بقوله: " الوقوف على الحقائق لا يكون إلا بشدة البحث، وشدة البحث لا تكون إلا بكثرة المطالعة والنظر في طبائع الأشياء وسماع حجة كل محتج والنظر فيها"³؛ أي إننا نصل إلى الحقيقة من خلال الاستماع إلى حجة العلماء، والانتباه إلى حالة تسترعي الانتباه يذكرها أهل العلم ومعرفة مميزاتهما، ثم المطالعة حولها والبحث عن هذه الحالة كأن تستوجب تجربة ثم الوصول إلى النتائج وبها نقف على الحقائق.

وفيما يتعلق بمجالس العلم فقد بصّر المتعلم بان لها آداباً خاصة بها أبرزها:

1- أن يقبل المتعلم برغبة صادقة في التعلم وبنشاط على طلب العلم وأن يهتم بالسماع والقراءة والكتاب⁴.

(1) رسائل ابن حزم الأندلسي: مصدر سابق، ص 413.

(2) المصدر نفسه، ص 344.

(3) التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية: مرجع سابق، ص 198.

(4) ابن حزم: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت إحسان عباس، (دط)، دار الثقافة: بيروت - لبنان، 1970م، المجلد الثالث.

الفكر التربوي لدى ابن حزم ----- د. صالح سلامة محمود البركات

2- ألا يكون حضوره إلا حضور مستزيد علماً وأجراً لا حضور مستغنٍ، طالبِ
عِثْرَةٍ.

3- أن يسكت سكوت الجهال فيحصل على أجر النية في المشاهدة وعلى الثناء
بقلة الفضول وعلى كرم المجالسة ومودة من مجالس¹.

4- نظرة ابن حزم إلى المنهج الدراسي:

حدد ابن حزم المواد التي يجب على الطفل أن يتعلمها بعد مولده بخمس سنين
وتشتمل على " الخط، والكتابة، القراءة، وحفظ القرآن الكريم، النحو، علم اللغة -
ويقوم على دراسة الألفاظ ودلالاتها اللغوية- الشعر، علم الحساب، علم النجوم،
المنطق، والطبيعات؛ ويدرس في المنطق: الأجناس، والأنواع، والقضايا، والمقدمات،
والنتائج، وأساليب التفكير السليم ليعرف ماهية البراهين ويقف على الحقائق ويميزها
من الأباطيل، ويدرس الطبيعات وأحوال الجو وتركيب العناصر في الحيوان والنبات
والمعادن، ويقرأ كتب التشريح ليقف على محكم الصنعة وتأثير الصانع وتأليف
الأعضاء، والتاريخ وله مكانة مهمة في نظر ابن حزم إذ يقول إنه علم ذو خصائص
وغايات متميزة فوجه المتعلم إلى دراسة أخبار العالم الماضية والحاضرة وأخبار الملوك، ما
بعد الطبيعة².

ومن خلال هذا البرنامج التعليمي نلاحظ أنه كانت لابن حزم متطلبات في المنهج
التعليمي ينبغي مراعاتها وهي:

1- أن تساعد المواد الدراسية المتعلم على تكوين قواعد خلقية تؤدي إلى تهذيبه.

1) رسائل ابن حزم الأندلسي: مصدر سابق، ص 411.

2) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: مرجع سابق، ص 63-79.

الفكر التربوي لدى ابن حزم ----- د. صالح سلامة محمود البركات

2- يوجب الاهتمام بالعلوم النافعة للمسلمين لذا يجب البدء بالعلوم التي تعد وسائل لغيرها كالعلوم اللسانية فيقول: "الواجب أن يهتم المرء بالعلوم الممكن تعلمها التي قد ينتفع بها في الوقت، وأن يؤثر منها بالتقديم ما لا يتوصل إلى سائرته إلا به ثم الأهم فالأهم والأنتفع فالأنتفع"¹.

3- أن تخضع المواد الدراسية لبراهين العقل وملاحظة الحواس وتكون قابلة للتجريب.

4- أن تنتقى المواد المناسبة التي تعطي أفضل النتائج التربوية.

5- نظرة ابن حزم لطرائق التدريس:

أكد ابن حزم استعمال طريقة الاستجواب في التدريس، والاهتمام بهذا الأسلوب يتماشى مع اتجاهات التربية الحديثة في تأكيدها على موقع المتعلم في العملية التربوية كما أشار لشروط عديدة بخصوص الأسئلة التي توجه للمعلم ومنها:

1- أن يسأل المتعلم عن ما لا يدري لأن السؤال عما يدره يخفف وقلة عقل.

2- أن لا يكون فضولياً إذا أحابه المعلم بما فيه كفاية له.

3- إن لم يفهم المتعلم الجواب ليقبل إنه لم يفهم ويستزد.

4- أن يراجع مراجعة العالم بأن يعارض الجواب بما ينقضه نقضاً بيناً.

5- ألاّ يسأل المتعلم سؤال المتعنت ومراجعة المكابر².

أما طريقة المناظرة فقد ذكر أنها تفيد في سماع وجهات نظر مختلفة إذ مع اختلاف وجهات النظر مع الأقران يلوح الباطل من الحق³.

(1) المرجع السابق، ص 60.

(2) رسائل ابن حزم الأندلسي: مصدر سابق، ص 411-412.

(3) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: مرجع سابق، ص 77.

الفكر التربوي لدى ابن حزم ----- د. صالح سلامة محمود البركات

المبادئ التربوية المستنبطة من الفكر التربوي لدى ابن حزم الأندلسي

1- مبدأ التوجيه والإرشاد التربوي:

حثّ ابن حزم كثيراً على استخدام الموعدة الحسنة، ولين القول دون قهر أو زجر لغرض تحسين سلوك الفرد مشيراً إلى أن النصيحة فرض وديانة وقد وضع شروطاً عديدة لتقدم النصيحة أبرزها:

1- أن تكون سرّاً لا جهراً أو بتعريض لا بتصريح إلا لمن لا يفهم.

2- أن يكون النصح بكلام لين وبشر وتبسم، لأن خشونة الكلام في النصيحة تنفر فقد قال تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾¹.

3- التدرج في الإرشاد من خلال التنبيه والتذكير، ثم التوبيخ والتفريع ثم الركل، واللطام.

4- تكرار النصح، رضي المنصوح أو سخط، تأذى الناصح بذلك أو لم يتأذ.

5- التدرج في أشكال النصح من الوعظ بالتحشيم وفي الخلاء، فإن لم يتقبل ففي حضرة من يستحي منه الموعوظ، وأن يتحول بالموعظة خوف الملل².

2- ضرورة وضوح وتبسيط العلم:

الترم ابن حزم بمبدأ الوضوح وطالب غيره به، ويتحقق به أمل كبير للتربية الإسلامية، وهو إذاعة العلم ونشره ففي رسالة "التقريب لحد المنطق" نجد دعوته لتبسيط العلم وحث الأغنياء على توفير المعرفة للراغب بقوله: "فالخط لمن آثر العلم وعرف فضله، أن يسهله جهده، ويقربه بقدر طاقته، ويحفظه ما أمكن، بل لو أمكنه أن يهتف

1 طه: 44.

2 رسائل ابن حزم الأندلسي: مصدر سابق، ص 364-367.

الفكر التربوي لدى ابن حزم ----- د. صالح سلامة محمود البركات
به على قوارع طرق المارة ويدعو إليه في شوارع السابلة، وينادي عليه في مجامع
السيارة، بل لو تيسر له أن يهب المال لطلابه لكان ذلك حظاً حزيلاً¹.

3- استخدام المنهج التجريبي:

أكد ابن حزم كثيراً التجارب في أحكامه التي يصدرها في التربية، والأخلاق،
والسياسة، والاجتماع واشترط للتجربة التكرار الكثير الموثوق بدوامه بحيث: " تضطر
النفوس إلى الإقرار به كاضطرارنا إلى الإقرار بأن الإنسان إن بقي ثلاث ساعات تحت
الماء مات"، وقد رفض الأفكار والنظريات الخيالية البعيدة عن الحواس لعدم إمكانية
خضوعها للتجريب، منها على سبيل المثال رفضه للتنجيم بصفته علماً، إذ يقول: " لا
يصح القضاء بالنجوم"².

4- الموضوعية في إصدار الأحكام:

أكد ابن حزم على ضرورة أن يتسم التفكير بالموضوعية واعتماد الأدلة والبراهين
للتوصل إلى الأفكار الرئيسية وحذر من أضرار التسرع في الأخذ بالظاهر بقوله: " ينبغي
للعاقل أن لا يحكم بما يبدو له من استرحام الباكي المتظلم وتشكيه وكثرة تلوّمه وتقلبه
وبكائه، فقد وقفت من بعض من يفعل هذا على يقين انه الظالم المتعدي" وخرج من
تجاربه الطويلة بتشديده على كل متكلم ألا يتكلم إلا بعد تفكير وامتحان كما أوصى
الفرد بالحياذ التأم في كل ما يقرأ أو يسمع، فلا يحكم إلا بعد تجربة وبرهان بقوله: " إذا
ورد عليك خطاب بلسان، أو هجمت على كلام في كتاب، فإياك أن تقابله مقابلة

(1) التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية: مرجع سابق، ص 8.

(2) الفصل في الملل والأهواء والنحل: مصدر سابق، (38/2).

الفكر التربوي لدى ابن حزم ----- د. صالح سلامة محمود البركات
المغاضبة الباعثة على المغالبة، قبل أن تتيقن بطلانه ببرهان قاطع، وأيضاً فلا تقبل عليه
إقبال المصدق به المستحسن إياه، قبل علمك بصحته، ببرهان قاطع"¹.

5- مبدأ العمل بالعلم:

يوجب ابن حزم على كل فرد أن يكون عاملاً مفيداً بنفسه وعلمه وماله إذ يقول:
"من أخذ من كل علم ما هو محتاج إليه واستعمل ما علم كما يجب فلا أحد أفضل
منه، لأنه قد حصل على عز النفس وغناها في العاجل وعلى الفوز في الآجل"².
وقد أشار ابن حزم إلى أنه فرض على الناس تعلم الخير والعمل به، فمن جمع
الأمرين جميعاً، فقد استوفى الفضلين معاً، فخلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً وهو خير من
آخر لم يعلمه ولم يعمل به، وهذا الذي لا خير فيه أمثل حالة فيه وأقل ذمّاً من آخر
ينهى عن تعلم الخير ويصد عنه"³.

6- الثقافة العامة والاختصاص في علم:

أشار ابن حزم إلى أن العلم يسود النشاط البشري جميعه ويشمل كل ميادين المعرفة
وأن كل ما علم فهو علم، فيدخل في ذلك علم التجارة والخياطة والحياكة وتدبير
السنن، وفلاحة الأرض، وعلى كل إنسان أن يكون على نصيب من الثقافة العامة،
سواء كان صانعاً أو طالب علم يريد التخصص فيه، فهناك معلومات عامة ومبادئ
علوم لا بد من الإلمام بها قبل تعلم حرفة أو التطرق إلى فن، وحذر من التفريط فيها أو
الإفراط في التزام علم واحد فيقول في ذلك: "من اقتصر على علم واحد لم يطالع غيره،
أوشك أن يكون ضحكة وكان ما خفي عليه من علمه الذي اقتصر عليه، أكثر مما

(1) رسائل ابن حزم الأندلسي: مصدر سابق، ص 205، 412.

(2) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: مرجع سابق، ص 89.

(3) رسائل ابن حزم الأندلسي: مصدر سابق، ص 413.

الفكر التربوي لدى ابن حزم ----- د. صالح سلامة محمود البركات
أدرك منه لتعلق العلوم بعضها ببعض، ومن طلب الاحتواء على كل علم أو شك أن
ينقطع وينحسر، ولا يحصل على شيء، وكان كالمحضر إلى غير غاية إذ العمر يقصر عن
ذلك وليأخذ من كل علم بنصيب¹.

7- مراعاة الميول العلمية:

يولي المرءون اليوم عناية عظيمة لميل المتعلم إلى فن ما، ووجوب مراعاة هذا الميل
لأن الرغبة حافز كبير في التحصيل بحيث يتعلم من العلوم ما لا غنى عنه في حياة كل
فرد، ويعمل بمقتضى علمه، وحذروا من إهمال هذا الحافز النفسي وقد قرر هذا أيضا
ابن حزم بقوله: "من مال بطبعه إلى علم ما - وإن كان أدنى من غيره - فلا يشغلها
بسواه، فيكون كغارس النارجيل بالأندلس، وكغارس الزيتون بالهند، وكل ذلك لا
ينجب"، كما ذكر أن نشر العلم عند من ليس من أهله مفسد لهم كإطعامك العسل
والحلوى من به احتراق وحمى، وكتشميمك المسك والعنبر لمن به صداع من احتدام
الصفراء².

من هذا نجد أنه كان لابن حزم آراء في التربية والتعليم تكشف عن سعة أفقه في
فهم طرائق التدريس ومناهج التعليم وهي كثيراً ما تطابق آراء التربية الحديثة في مجال
مراعاة استعدادات المتعلمين وقدراتهم على الفهم وميولهم العلمية.

(1) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: مرجع سابق، ص 77، 80.

(2) رسائل ابن حزم الأندلسي: مصدر سابق، ص 344.

التوصيات.

في ضوء نتائج البحث يقدم الباحث التوصيات الآتية:

1- أن يركز المتخصصون في مجال التربية على أصول الثقافة العربية الإسلامية وأحوال الأمة العربية المعاصرة وواقع الثقافات العالمية المعاصرة عند تناول أي تطوير للعملية التربوية.

2- أن تقوم المؤسسات التربوية بإدخال: " أعلام الفكر التربوي العربي الإسلامي " كمادة دراسية في المناهج التعليمية ولمختلف مراحل التعليم .

3- إجراء دراسات لبناء الفلسفة التربوية العربية الإسلامية التي ينبغي أن توجه وتقود العملية التربوية.



المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي

الاستاذة نورة بوخناش جامعة منتوري-قسنطينة

المقدمة:

عند تفحص المتون الأصولية يتبين أن أصول الفقه يعتمد إلى حد بعيد على أصول الدين، ويستمد منه المبادئ ذلك أن علم الكلام يوصف بالكلية والعلوم الأخرى هي أجزاء له حيث تبني الحديث في الشريعة على ما تقتضيه العقيدة من تصورات نسجها المتكلمون في اصطلاحهم التاريخي بالرد على من خالفهم في طبيعة الإيمان، وهو أمر ذكره الأصوليون أنفسهم صراحة ومهدوا له في مدوناتهم الأصولية خاصة أن أغلبهم اضطلع بالوظيفة المزوجة متكلم وأصولي، فتكون المقدمات الكلامية حاکمة على الأخرى الأصولية حكم الضرورة، ولأجل أن يتسق النسق الأصولي اتساقاً منطقياً مع مبادئ العقيدة التي تمت البرهنة عليها سلفاً يكون ما قيل في علم الكلام حاکماً بالضرورة على ما يقال في أصول الفقه حكم الأصل على الفرع وهنا يكشف السؤال عن المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي مشروعيته ما دام المبدأ الكلامي يوجه بمعنى ما القول الأصولي، وتزداد ضرورة البحث عن البعد الكلامي لمقاصد الشريعة عند تصفح متن الموافقات وكذا متن الاعتصام فلتقتي بين الفينة والأخرى، شذرات متفرقة ومقتضبة لقضايا كلامية لعلّه سيكون في تركيبها بيان للانتماء الكلامي للفقهاء الغرناطي.

تصمت المصادر إذ توجه إليها استفسار يطلب بيان الانتماء المذهبي الكلامي لأبي إسحاق الشاطبي، وعلى الرغم من أن تلميذه المجاري ذكر نتفا عن حياته العلمية، إلا

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش
أنه تجاوز ذكر الانتماء الكلامي الذي يكون عليه شيخه¹، أما عن مؤلفاته فإن أضمرت
بعض القضايا المتفرقة في ثناياها إشارة لموقف كلامي، فإنها لم تصرح البتة إذا ما كان
الشاطبي معتزليا أم أشعريا أو اتخذ إماما آخر في إثبات المبادئ العقدية التي يجب أن
تصدر موافقه الشرعية، ولعل هذا الصمت للشاطبي له أبعاد معرفية في ضبط موقف
الموافقات التي تعني التوفيق ليس في مجال الفقه بل في العقيدة، ومن ثم نقف على روح
مغربية أندلسية أمعنت في نقد الخلاف الكلامي الذي لا يورث إلا خلاف الأمة
وتشتتها مما يعني أن المشروع الفكري الأندلسي يحمل دعوة الوحدة والاتفاق وهو ما
سار إليه قبلا ابن رشد في سعيه نحو بناء وحدة المعقول وضبط آليات التأويل البرهانية
تجاوزا للخلاف في العقيدة والشريعة.

والحق أن المناظرة الكلامية -وعلى الرغم من المآخذ التي يتم تسجيلها فيما نتج عن
تعمقها في الجدل النظري وكثرة تفريعاتها فيما لا يفيد العقيدة في حد ذاتها- تعد
باعتبار الصلة بين العقدي والعملي في الإسلام بمثابة مبادئ ميتافيزيقية تؤدي وظيفة
المصادر التي تتأسس عليها القضايا العملية في الإسلام تأسيسا أوليا ومنطقيا²، ذلك
أما تمدها بالجدوى وتبين معقوليتها. ولأن الفقيه الغرناطي سعى نحو إعادة تأسيس
الشريعة على العلم ومن ثم الإشارة إلى أن الموضوع المركزي هو الفعل المحدد بمجدلية
المصلحة والمفسدة بوصفهما محددان واقعيان، فإن السؤال عن طبيعة المرجعية الكلامية
أمام هذا التأسيس، يبدو أمرا ضروريا ومن ثم إذا ما كانت الاختيارات المنهجية في متن

(1) انظر: محمد المجاري الأندلسي: برنامج المجازي، (ط1)، دار الغرب الإسلامي: بيروت- لبنان، 1982م،
ص 116-122.

(2) انظر: وليام ليلى: المدخل إلى علم الأخلاق، ترجمة علي عبد المعطي محمد، (دط)، دار المعرفة الجامعية:
الإسكندرية- مصر، 1985م، ص 395.

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش
الموافقات قد مكنت من رؤية كلامية مغايرة تستمد أسسها من البعد المالكي الذي يبين
كراهة الكلام في الكلام، وكذا من النقدية الأندلسية الممتدة إلى ابن حزم وابن رشد
عبر المتون التي تدقق في الآليات المعرفية للمرجعية الكلامية ذات السلطة على الفعل
الإسلامي.

يعتمد الشاطبي في بناء موقفه الأصولي على مفهوم قاعدي ميز رؤيته جملة وتفصيلا
ألا وهو المقصد، وأول بيان للدلالة هذا المفهوم أنه نقيض للعبث واللغو والتبعثر
الغاية وإقرار بالغاية والغرض والهدف، بمعنى أن الأفعال - مهما اختلفت طبيعتها من
إلهية إلى إنسانية- تصدر لأجل علة تبتغي تحقيقها وهي المسلمة التي جعلها الشاطبي
ركيزة لنسقه الأصولي ليعتبر أن مقصود الشريعة هو تحقيق مصالح العباد، وإذن فهي
معللة بالمصلحة، وهنا تحضر مسألة تعليل الشريعة، ويحضر الجدل الكلامي حول تعليل
كلام الله بين معتزلي موافق للمعقولية، وأشعري يعلي من صورة النص إلى حد تجاوز
كثير من محددات المعقولية.

صحيح أن جمهور المسلمين يقر بالتعليل في أصول الفقه ما دام القياس يعد دليلا
رابعا من أدلة الأحكام وأصله القول بالعلة، على مستوى التشريع، غير أن السؤال عن
طبيعة التعليل عند الشاطبي يصبح ملحا إذا أنصتنا إليه وهو يقول: «زعم الرازي أن
أحكام الله ليست معللة بعلة البتة، كما أن أفعاله كذلك وأن المعتزلة اتفقت على أن
أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد»¹، إنما مقابلة بين مثبتي التعليل ونفاته، بمعنى
بين المعتزلة والأشاعرة، هكذا نقل الفقيه الغرناطي مفهوم العلة إلى مستوى الدلالة
الكلامية، وسيأخذ الشاطبي صراحة جانب القائلين بالتعليل مشيرا إليهم وهم المعتزلة،
فهل كان معتزليا؟

(1) الشاطبي: الموافقات في علوم الشريعة، (ط3)، دار الكتب العلمية: بيروت - لبنان، 2002م، (4/2).

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش
على العقل أن لا يركن لهذا التسليم فلمسألة التعليل جذورها الميتافيزيقية ذات
السلطة الحاكمة على ما يقرره الأصولي في أصول الفقه، فهو عائد لا محالة إلى ما تقرر
في علم الكلام بعد المنازعة والمخاصمة، وذلك حول مصدر التعليل وطبيعته، ولقد
توزعت مواقف المتخاصمين بين القول بالتحسين والتقييح الذاتيين، وبالتالي الحاكم
على قيمة الأفعال هو العقل من جهة وأولئك الذين ردوا كل قيمة إلى الشرع واعتبروا
أن التحسين والتقييح لا مجال للعقل فيهما، إنما الشرع هو مصدرهما المطلق من جهة
أخرى، وهو بين في قول إمام المذهب الأشعري مقرا لما يجب أن يسلم به، مرثؤه: «أن
الخير والشر بقضاء الله وقدره ويؤمنون بقضاء الله وقدره، خيره وشره، حلوه ومره،
ويؤمنون أنهم لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله، كما قال، ويلجئون
أمرهم إلى الله -سبحانه- ويشتون الحاجة إلى الله في كل وقت والفقر إلى الله في كل
حال»¹.

نعد إلى الشاطبي فنلقاه قبل قليل قد ردّ الرازي إلى المعتزلة ردا باعتبار موقف
كلامي، ذلك أنه لو كان الموقف تشريعا محضا، فإن الرازي يعود في العمل التشريعي
إلى الإقرار بالمصلحة²، واعتبارا لهذا الموقف الجلي نظن أن الشاطبي الذي انتصر لمثبتي
التعليل بالمصلحة، يقول بالتحسين والتقييح الذاتيين ويجري مجراه، لكن يجب الإنصات
لأقواله المنتشرة في الموافقات والاعتصام، ومنها «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل
الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، (ط1)، مكتبة النهضة المصرية: القاهرة- مصر، 1969م، ص 346.

(2) الرازي: المحصول في علم الأصول، (ط1)، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية: الرياض-

السعودية، 1980م، (238/2).

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش
يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»¹، انظر أيضا إلى قوله: «العقول
غير مستقلة بمصالحها، استجلابا لها، أو مفاستها، استفاعا لها»²، ثم سننتهي إلى قوله
الفصل «وما تبين في علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح، ولو فرضنا
متعينا لما حده الشرع، لكان محسنا ومقبحا هذا خلف»³، وأخيرا هل نعتبر هذه
النصوص وأخرى تماثلها بيانا لأشعرية الشاطبي؟

1- الإقرار بالمصلحة علة للشريعة - مع المعتزلي ضد الأشعري-

لا بد من الكشف عن الضرورة المنطقية الحاكمة بين المقاصد والتسليم بالمصلحة
علة لهذه المقاصد، فمن بين الدلالات التي يؤديها مفهوم المقصد هو الغاية وستبين هذه
الغاية عن ذاتها عندما تتضح علاقة اللزوم بينهما إذ المقصد يحقق المصلحة ويحيل إليها.
إنها مسلمة تطوع الشاطبي نحو تأويل للشريعة بما تؤديه من وظيفة ضابطة للسلوك
الإنساني عبر أحواله المتباينة جملة وتفصيلا؛ فتقسيم الشريعة إلى مقصدين الأول عائد
إلى مقاصد الشارع، حيث يكون مقصده الأسنى، هو والذي تعود إليه كل المقاصد
الأخرى مستمدة لجدواها ومشروعيتها هو «قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء»⁴،
أما المقصد الثاني وهو عائد إلى المكلف من حيث النية والأفعال وما يؤديه من أغراض
ينبغي أن تقع على مقاصد الشارع وقوع التلازم، والحق أننا نلتمس هنا عناية الشاطبي
بأمرين اعتنى بهما الفكر الاعتزالي وهو قول المعتزلة: «على أن الله تعالى لا يفعل إلا

(1) المواقفات: مصدر سابق، (61/1).

(2) الشاطبي: الاعتصام، (دط)، دار الكتب العلمية: بيروت- لبنان، 1995م، (35/1).

(3) المواقفات: مصدر سابق، (61/1).

(4) المصدر السابق، (3/2).

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش

الصالح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد»¹.

ضف إلى هذا البيان لقصد الشارع، فإن المعتزلة اعتنوا بالإنسان وقصوده وعلاقتها بالشريعة، وهذا طبقاً لأصولهم المعتبرة لمشروعية التوحيد والعدل والوعد والوعيد وأخيراً فهل يعد هذا التلاقي بين الشاطبي والمعتزلي مجرد اتفاق؟

يوطئ الشاطبي حديثه عن المقاصد بمقدمة اصطلاح عليها كلامية يبيد فيها خصومة مع الرازي الأشعري ويعمد إلى المعتزلي مسلماً بما قاله من رعاية الله للصالح وهي مقدمة ذكر فيها قائلاً: «ولنقدم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضوع؛ وهي: أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة وفساداً وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة البتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وآته اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين»².

والحق أن أول سؤال يلح على قارئ هذا النص لماذا وقع اختيار الشاطبي على الرازي، وهو من المتحققين بالتعليل والقياس في أصول الفقه بمعنى في التعليل الشرعي، ولم يكن وقوعه على ابن حزم وهما يتقاسمان الجغرافيا والتاريخ؟

النص السابق قطعي في دلالة على أن الشاطبي ينحاز إلى القائلين بالتعليل بالمصلحة وقد بين بأنهم المعتزلة ويجادل النافين للتعليل، وقد تمثلوا في شخصية الرازي، لا نظن أن انحياز الشاطبي إلى المعتزلة كان لمجرد انتماء مذهبي، كما لا نعتقد أنه يقع في تناقض لاحق، حينما لا يقر بالتحسين والتقيح العقليين ويؤكد مسؤولية الشرع على إضفاء

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، (ط 5)، دار المعرفة: بيروت- لبنان، 1996م، (57/1).

(2) الموافقات: مصدر سابق، (4/2).

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش
القيمة على الأفعال ومن ثم يكون أشعريا، فهل هناك دواعي موضوعية لاختيار الشاطبي
لموقف المعتزلة في التعليل؟

تتفق المعتزلة بوجود فعل الأصلح على الله تعالى فيما يتعلق بالشؤون الإنسانية¹،
وفي تأكيدهم المصلحة علة للشريعة يقرون بالعدل الإلهي، وأن الله لا يفعل الظلم وأن
أفعاله تعالى ليست عبثية وهو أمر يرجع إلى أحد أصولهم الثابتة وهو التوحيد والعدل،
الأمر الذي حدا بهم إلى إثبات المسؤولية الإنسانية على الأفعال في ردهم التحسين
والتقبيح إلى مجال العقل، وهنا تعود معقولية الشريعة بالنسبة للفاعلين إلى تحديد الغاية
منها وهي كما يبرهن المعتزلة الصلاح؛ «وذلك لأن ما يلزم المكلف إنما يجب لأجل
النفع الذي يستحقه به، فإذا لزمته التوبة، فإنما تلزم كما يجري مجرى النفع، وهو دفع
الضرر، ومن لزمته الشرائع فعلى هذه الطريقة تلزم الألطاف منها، وتقبح المفسدة»².

فالأفعال سواء أكانت إلهية أو إنسانية فهي توزن بالميزان ذاته دفع الضرر وجلب
النفع، وكذا فالقول بأن الفعل لا يضرر قصدا، يعد ضربا من الكلام اللامعقول الذي
يحيل إلى تصور العبث وهو أمر محال في الشريعة أما عن طبيعة العلة إذا كانت واجبة
بذاتها أو غير ذلك، فإن المعتزلة تقر بأن الله مكلف بفعل الأصلح، وهو لا يوصف
بالقدرة على ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح وهو يعني أن المعتزلة يرون
بأن العلة مؤثرة بنفسها، وأنها توجب الحكم بذاتها بموجب جلب المصلحة، أو دفع
المفسدة³. وهي نتيجة تفيد بأن هؤلاء المتكلمين يرون أن العلة لم تكن موجبة للحكم

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، (ط2)، مكتبة وهبة، (دب)، 1988م، ص 53.

(2) القاضي عبد الجبار: المعنى من أبواب التوحيد والعدل، (دط)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف؛ الدار
المصرية للتأليف والترجمة: مصر، (دت)، (28/17).

(3) المرجع نفسه، (27/17).

المرجعية:الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش
إلا ولها تأثير، إذ لولا أن الخمر تؤدي إلى إيقاع العداوة والبغضاء، لما كانت موجبة
للحكم الشرعي وهو يقضي بمعقولية التكليف ومسؤولية المكلف كاملة على أفعاله،
الآن وقد تبين الخيط الأسود من الخيط الأبيض فيما لزم عن قول المعتزلة بالتعليل
بالمصلحة، فهل اعتبر الشاطبي العلة موجبة بذاتها؟

يقف الأشاعرة على الطرف المقابل لما يقوله المعتزلة، إذ إنهم ينفون القول بالصالح
والأصلح، فالله تعالى خلق العالم ليس لغاية ولا لحكم تعود على الخلق، بل كل ما خلقه
من خير أو شر ونفع وضرر لم يكن لغرض دفعه إليه ولا لقصد أوجب فعله، بل إن
الخالقين تجوزان بالنسبة إلى الله، وقد انتهى الأشاعرة إلى مثل هذه النتيجة بموجب
المبادئ التي توأموها عليها، والتي تخلص إلى تزيه الذات الإلهية تزيها مطلقا، وهو تزيه
لا يجوز عليه حتى القول بالغرض¹. وهو ما يبرر قول الرازي: «أن حكم الله تعالى على
قول أهل السنة مجرد خطاب الذي هو كلامه القديم، والقدم يمتنع تعليله فضلا عن أن
يعلل بعلة محدثة»².

والحق أن اختيار الشاطبي للرازي كخصم يدافع أمامه عن التعليل بالمصلحة له ما
يبرره، إذ إن الرازي يعد أكثر الأشاعرة تشددا في هذه المسألة إذ حرص حرصا شديدا
على نفي التعليل لأفعاله تعالى بالأغراض، وأن لهذا الموقف الأشعري ما يبرره في
مستوى الفلسفة الإلهية التي آمنوا بها في تصورهم لعالم الألوهية، وهي فلسفة تنبني على
أن التعليل يستوجب استكمال الذات من الغير، وهو ما يؤدي إلى تسلسل الأغراض
وتعالى الله أن يستكمل ذاته من الغير، كما أن تصور التعليل بالأغراض يستلزم حصول
اللذة والألم لاستكمال ضرورة الفائدة، والله تعالى قادر على تقديم هذه الأغراض دون

(1) المحصول في علم الأصول: مرجع سابق، (239/2).

(2) المرجع نفسه، (180/2).

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش
توسط الأسباب، والظاهر أن هذا الموقف الأشعري سيؤدي إلى مأزق حقيقي في
المستوى التشريعي، إذ سيعود الأصوليون الأشاعرة إلى إثبات التعليل بالمصلحة في
مستوى التأصيل لأصول الفقه¹.

يبدو أن الشاطبي أراد تجاوز التناقض الحاصل في الموقف الأشعري من التعليل بين
النفي الشديد له في العقيدة ثم الإثبات له والتعامل به في الشريعة، فسلم أن «وضع
الشرائع إنما لمصالح العباد في العاجل والآجل معا»²، وركز على الموقف المعتزلي لأنه
موقف مؤسس ومعقول لا تناقض فيه بين ما قيل في العقيدة وما سيقال في الشريعة،
وعلى الرغم من هذا الإسناد فلا يمكن إطلاقا القطع بأن الشاطبي كان معتزليا فلا نقول
ما لم يقله الفقيه الغرناطي ولا المصادر التي اعتمدت سيرته، ثم إن المتون المعتزلية لم
تتمكن من التردد داخل العقل الديني المغربي الأندلسي بخلاف الأخرى الأشعرية التي
قدمت من المشرق مع ابن العربي ثم تحولت إلى مشروع أيديولوجي مع المهدي ابن
تومرت .

لنعد إلى المقدمة التي كانت مدار البرهنة على مطلب التعليل بالمصلحة سنجدتها
مقتضبة وغير كافية، بل إنها تحمل تناقضات، فبينما يقول إنها مقدمة مسلمة في هذا
الموضع يعود ليرز ضرورة البرهنة عليها صحة وفسادا، ثم ينتقل مباشرة دون إثبات
البرهنة إلى أن أحكام الله معللة بمصالح العباد³. وإذا ما تم تفحص مشروع الشاطبي في
كليته، فإن مثل هذه التناقضات تجد لها مبررها فيما يلي:

أ- لقد أدرك الشاطبي الأثر السلبي للمناظرة الكلامية -خاصة في عهدها المتأخرة-

(1) الأمدي: الإحكام في أصول الإحكام، (ط1)، دار الفكر: بيروت- لبنان، 1996م، (4/272).

(2) الموافقات: مصدر سابق، (4/2).

(3) المصدر نفسه.

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش
على التشريع بالنظر إلى الجدال المستحدث داخلها، وهو داخل تحت ما لا يفيد الفقه
الذي هو من جنس العمل، وهو ما يجد جدواه في الفرز المنهجي الذي مهد به الشاطبي
كتابه "الموافقات" فاصلا بين ما يدخل في صلب العلم وملحه، وما هو لا من صلبه ولا
من ملحه، وفي هذا الأمر نجده يقول: «وكل مسألة في أصول الفقه يبنى عليها فقه، إلا
أنه لا يحصل فيها خلاف في فرع من فروع الفقه، فوضع الأدلة على صحة بعض
المذاهب أو إبطاله عارية أيضا، كالاختلاف مع المعتزلة في الواجب المخير، والمحرم
المخير، فإن كل فرقة موافقة للآخرى في نفس العمل، وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على
أصل محرر في علم الكلام»¹، فلا فائدة عملية ترجى من هذا الخلاف، ولذلك فوضع
الأدلة فيها عارية وهو يؤدي معنى كونها لا تنهض إلى العمل.

ولا ريب أن التناقض بين التصور العقدي والتصور الشرعي يحيل مباشرة إلى لا
معقولية الخطاب الشرعي، وعدم جدواه، وهذا ما جعل الشاطبي يرد على الرازي وقد
أسعفه لاستقراء قائلا: «والمعتمد أننا هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح
العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»².

لعلنا نعر هنا على المبرر الذي جعل الشاطبي يختار الرازي باعتباره من نفاة التعليل
تاركا ابن حزم الظاهري، وهو أشد النفاة للتعليل، فقد رفض القياس جملة وتفصيلا،
ولعل ذلك يعود إلى أن موقف ابن حزم المؤسس في الأحكام في أصول الأحكام لا
يتناقض مع كتابه الفصل في الأهواء والملل والنحل وأن قوله بالظاهر حاكم على موقفه
العقدي الذي سعى إلى ضرورة شجب التعصب والتمذهب تجاوزا للبدعة والفرقة.
جدير بالذكر أن مصنف الاعتصام سيقدم الدواعي الموضوعية التي جعلت الشاطبي

(1) المصدر السابق، (30/1).

(2) المصدر نفسه، (4/2).

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بورحاش

يجس كل جدل في العقيدة ويأشر التأصيل في الشريعة على مبادئ تريد العودة إلى العقيدة البسيطة، وتتجنب استخدام الترسانة الكلامية في الدفاع عن أفكار لا صلة لها بالعمل، ولذلك عندما تثار قضية إذا ما كانت العلة موجبة بذاتها نجده يقول «وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدا للعمل، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد فلنجد على مقتضاه ويبقى البحث في كون ذلك واجبا موكولا إلى علمه»¹.

ب- لقد استفاد الشاطبي من موقف المعتزلة المثبت للتعليل، وذلك لتحقيق أغراضه من علم أصول الفقه كما تصوره هو، فقد كان في سبيل تأسيس العلم يستوجب المعقولة وهي معقولة تبدأ بالتسليم بجملة مسلمات لذلك جعل الشاطبي الشريعة معللة بمصالح العباد مسلمة لا ينازع فيها الرازي ولا غيره، كما أن التعليل يقدم للمشروعية لمنهج الاستقراء الذي يجعله الشاطبي السند المنهجي لضبط بنية العلاقة بين الشريعة كمصلحة من جهة، والمكلف الذي يدخل كفاعل داخل نظام هذه الشريعة.

ج- تعد المصلحة هي المقصد الأول للشريعة، مما يبرهن على أن الشاطبي أراد تحقيق تصور جديد في أصول الفقه - وإن بقي داخل نظرية القياس - لا يعتمد على الوصف الظاهر المنضبط، إنما سيحقق بمستوى آخر للتعليل هو القائم على التعليل المقاصدي، الذي هو عينه التعليل الغائي، وهو يزيد في كمال التعليل إذا ما اعتبرت حكمة الفعل إلى جانب علته، والحق أن هذا التصور ينتهي إلى اعتبار الشريعة حكما ومصالح، وأما صلاح كلها وجد كلها، واعتبار للمصلحة كفاية أولى يهدف إلى تحقيقها الخطاب الشرعي، فقد أثار الشاطبي إشكال الصلة بين الدين والواقع، فالمصلحة هي العامل الذي يمكن من انصهار كل من الدين والواقع، ومثل هذا الاتجاه يجد ما

(1) المصدر السابق، (5/2).

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش
يرره، إذا نظرنا إلى التيار الصوفي الذي بلغ مداه في عصر الشاطبي وادعى كتم الأسرار
وفوت المصلحة وكذا بالنظر إلى الحال المجتمعي والسياسي لأندلس القرن الثامن
الهجري.

2- درء التحسين والتقيح العقليين - مع الأشعري ضد المعتزلي-

يرتبط التعليل بالمصلحة دليلا بمسألة أساسية في علم الكلام وهي مسألة التحسين
والتقيح، إذ إن إثبات التعليل بالمصلحة يعني أن الفعل سواء صدر من الله أو الإنسان،
ففاعله يقصد غرضا من ورائه وقد حددته المعتزلة بأنه الحسن ومن ثم فمن الواجب أن
تكون أفعاله تعالى ذات علل وأغراض أما الفعل الخالي من الغرض فهو ضرب من
العبث، والعبث من الأصول المقبحة عند المعتزلة، ولذلك نشأت علاقة لزوم ضرورية
عند المعتزلة بين إثبات التعليل بالمصلحة والقول بالتحسين والتقيح العقليين. ذلك أن
القول بالتحسين والتقيح العقليين عند المعتزلة قائم على «أن العقل يوجب معرفة الله
تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع».

وقد نجد اختلافا بين طبقات المعتزلة حول طبيعة الحسن والقبح، هل هما لذات
الفعل أو لصفة من صفاته أولهما معاً غير أهم وعلى الرغم من هذا الاختلاف فهم
مجمعون على أن الحسن والقبح صفتان معرفتان قبل الشرع بواسطة الضرورة العقلية
التي تساوي القول بأن الكل أكبر من الجزء، كما أنهم مجمعون أيضا على أن المكلف
يدرك حسن الصدق وقبح الكذب، قبل نزول الأمر والنهي الإلهيين لأن العدل أصل
ثابت والله ليس بظالم، وهنا تأكيد للمسؤولية على المكلف، فيكون للوعد والوعيد
مشروعية إذ إثبات الإدراك العقلي للحسن والقبح يجعل العقاب والثواب مرجحا
رجحانا معقولا، ولنعد إلى أبي إسحاق الشاطبي الذي اختار القول بالتعليل وأخذ في

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش

ذلك موقف المعتزلة دليلا سانده وركن إليه مقابل الأشعري الذي نفى تعليل الشريعة بالمصلحة، ذلك أن من اختار التعليل أبان عن القصد الإلهي -وطبقا لاتساق المذهب- فمن الضرورة أنه سيقول بالتحسين والتقييح العقليين، وبهذا الاعتبار فقد حان الكشف عما إذا كانت مسلمة الشاطبي التي صادر بها كل أقواله وهي أن الشارع قصد إلى وضع الشريعة ابتداء رعاية مصالح العباد قضية يلزم عنها ضرورة قوله بالتحسين والتقييح العقليين؟

من مقدمات العلم الضرورية -المعتبرة عند الشاطبي- والتي تستند إليها مسلمة التعليل بالمصلحة هي أن: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم، فإنما تشتمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع وهذا مبين في علم الكلام»¹.

لا شك أن العقل بمقدوره ضبط دلالة الأدلة، ولكنه لا يستقل بالنظر فيها ليعزل نفسه، وهو أداة لتحقيق مناطها، وفي حالة سكوت الأدلة عن الإدلاء بالموقف يصمت العقل، فيكون صمته هذا لازما عن مقدمات في علم الكلام فقد «تبين من علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح، ولو فرضناه متعديا لما حده الشرع لكان محسنا ومقبحا وهذا خلف»².

إذن يستحيل العقل أمام كل محاولة للتقويم ولا يعود ليؤدي مهمة ضبط تصورات الأفعال، فهو لا يقبح ولا يحسن فيكون القصد هنا بين فالشاطبي استهل كتاب المقاصد بذلك التمييز المعتزلي الذي يعود بوشائحه المذهبية إلى قول المعتزلة بالصلاح والأصلح

(1) الموافقات: مصدر سابق، (23/1-24).

(2) المصدر نفسه، (61/1).

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش
ليعود أشعريا في تثبيته لطبيعة الصلاح ومصدرها، فالله خالق الأفعال وهو صاحب
التحسين والتقيح، ولا مجال للعبد في معرفة أفعاله إلا بعد نزول الشرائع، والحق أن مثل
هذا الموقف الأشعري ينضبط على تصور لعالم الألوهية، فيما أن السيادة لله مطلقة، فإن
خلق الأفعال يتعين في هذا الإطار فلا قدرة أخرى إلى جانب القدرة الإلهية ولا مجال
هنا لاستثناء الفعل الإنساني من هذه القدرة، بل إن القدرة الإنسانية والمقدور متعلقان
بفعل الله، وكل شيء في الخطاب الأشعري يؤول إلى نقي كل مبادرة: إلى تصور العلة،
ذلك أن القديم لم يفعل العالم لعله¹.

ولعل التسليم بأن الشاطبي كان أشعريا بدلالة اعتبار خلق الأفعال من الله أمر
مبكر، ذلك أنه لم يتصور البتة أن الله لم يخلق الأفعال لعله ثم إن بيان حدود التمثيل
بين قصد الشارع وهو العلة المبيّنة في الغرض الذي لأجله أنزلت الشرائع من جهة
وقصد المكلف وهو الإنسان الذي يستوجب دخوله في العمل الشرعي لقدرته في الفهم
والفعل والإمكان من جهة أخرى لها أبعادها في التريث أمام حكم أن الشاطبي كان
أشعريا.

ينتهي المتكلم الأشعري إلى الحكم ببطلان السببية، فهو بعدما أثبت القدرة المطلقة
لله وعين عدم وجوب التعليل لهذه القدرة لأنه ضرب من المستحيل حتى إنه تعالى
يستطيع أن يكلف العبد ما لا يطيق عاد ليناضل ضد القائلين بالطباع نافيا للتوليد
مؤكدًا للتجويز ليبطل قول القائلين باستحالة حذف العادات أو السببية مبرها على أن
الاقتران بين السبب والمسبب لا مجال للضرورة فيه بل هو مجرد عادة إذ: «الاقتران بين
ما يعتقد في العامة مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك؛ ولا ذاك

1) الباقلاني: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، (دط)، دار الفكر العربي:
القاهرة- مصر، (دت)، ص 50.

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش
هذا، ولا إثبات أحدهما، متضمنا لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر فليس من
الضرورة وجود أحدهما، وجود الآخر ولا من الضرورة عدم أحدهما عدم الآخر¹.
وعلى من يجري هذا المجرى أن يزيل السببية الفاعلة ويثبت السببية الإلهية المطلقة فكل
ما يحدث في هذا العالم من حوادث مرده إلى تقدير الله، وإذ يتبين هنا أن المنطق
الأشعري الذي نفى التعليل بكل قوة مردود إلى إقصاء فعل العقل في كل محاولة للجمع
بين الحوادث من جهة والعلة المعقولة من جهة أخرى فإذا تم الجمع فلن يكون إلا جمع
اقتران فهل جرى الشاطبي على المجرى نفسه؟

يقول الشاطبي «مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات وإن صح التلازم
بينهما عادة [...] والدليل على ذلك ما ثبت في الكلام من أن الذي للمكلف تعاطي
الأسباب إنما المسببات من فعل الله وحكمه لا كسب فيه للمكلف»². ثم يقول في
موضع آخر «أن يدخل [...] على أنه فاعل للمسبب أو مولد له، فهذا شرك أو مضاه
له والعياذ بالله والسبب غير فاعل بنفسه [...] فإن المؤمن بالكوكب الكافر بالله هو
الذي جعل الكوكب فاعلا بنفسه وهذه المسألة قد تولى النظر فيها أرباب الكلام»³.

وبعد أليس الشاطبي أشعريا على الأصالة؟ لا يمكن النفي بأن إسحاق يتكلم بلا
ريب داخل إطار المسلمات الأشعرية التي لا مجال لردّها فالأسباب فاعله بقدره الله
وليس للمكلف إلا الانتباه إلى ما يكون في مقدوره «فصارت الأسباب هي التي تعلقت
بها مكاسب العباد دون المسببات، فإذا لا يتعلق التكليف وخطابه إلا بمكاسب،

1 الغزالي: تهافت الفلاسفة، (ط1)، المكتبة العصرية: بيروت، لبنان، 2001م، ص 176.

2 الموافقات: مصدر سابق، (1/137-138).

3 المصدر نفسه، (1/148).

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش

فخرجت المسببات عن خطاب التكليف، لأنها ليست من مقدورهم»¹.

يبدو أن الاستثناء السابق الذي أكده الشاطبي يجعلنا نحمل مواقف الأشعرية حملا جادا بالنظر إلى الخصم العنيد الذي كان يعيد تقعيد القواعد الأصولية وذلك سدا لمنافذه وهو التصوف الذي مثل تصورا عقديا وتشريعا يعتمد على الاحتفاء بالأسرار وقدره ذوات ممتازة على نيلها وهو أيضا خطاب مضمون به على غير أهله، الرفقة فيه قائمة على استخدام الأسرار واكتناه الخبايا الربانية، والتوسل برمزية السلوك وخصوصية المعنى وندرة القيم الأخلاقية التي يؤسسها لنفسه، إذ يطالب في مشروعه السلوكي بنظام خاص ومميز يستخدم الشفرة في تجويز الكلمات يغلب عليه وصف المجاز عن التحقق بالحقيقة هي خصائص جعلته خطابا للخاصة لن ينال الآخر فيه الخطوة إلا بالاختراق-وبواسطة جهد نادر-الدائم للحواجز البشرية المتمثلة في الطبيعة في ذاتها ولا بد ونحن بصدد الخطاب الصوفي أن نختبر معنى الكرامة ورمزيتها البعيدة الغور في الوصل بين القدرتين الإلهية والإنسانية، إذ تبدو الكرامة كفعل صوفي بامتياز رمزية حمالة لأوجه فمن جهة توحى لمشاهدها -خاصة إذا كان من العامة- على التحكم في الأسباب وقدره العبد وهو هنا الصوفي على تقمص قدرة الله في خلق الأسباب مما يحذو بهذا المشاهد إلى الإعلاء من شأن هذا الصوفي وربما سيبدو له تجليا لله في الأرض، ومن جهة أخرى فإن الكرامة تؤدي دليلا أشعريا وهو أن الأسباب والمسببات مجرد اقتران ولكن إذا كان الأمر بصدد التصوف فالوجه الأول من تأويل الكرامة هو الذي يؤخذ بالاعتبار ويؤدي رمزية التحكم والسلطة من طرف الصوفي حتى على الأسباب وبالنظر إلى علاقة التصوف بالعقيدة والشريعة خاصة في عصر الشاطبي فإن المذهب الأشعري أصبحت أدواته أدوات فعالة لا بد من استخدامها إذا

(1) المصدر السابق، (1/139).

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش

كنا بصدد خصم يبادر ويفعل كالخصم الصوفي.

ثم إن دعوى الشاطبي إلى الالتفات إلى ما يدخل تحت كسب العبد للثب والمبادرة يعد لازماً ضرورياً للمطلب الأول الذي برهن عليه وهو مركزية الفعل في التشريع الإسلامي فهو غاية كل ضبط للقواعد وتأسيس للأحكام، وكأن أبا إسحاق يدعو إلى ضرورة التركيز على العمل وتجاوز كل ما ليس في إمكان المكلف من قضايا تعيق العمل كالسؤال عن الأسباب ومصادرها وطبيعتها.

الآن تفتح أمام ناظرينا تجليات العلاقة الأشعرية بين الإنسان والله، والتي بدورها لن يكون النسق أشعرياً، فهي لازمة عن المقدمة الكبرى التي تتفق عليها كل الأشعرية إذ «الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض خيرها وشرها، وأنه خالق أكساب العباد ولا خالق غير الله»¹. وما كان وصف البغدادي للمعتزلة بالقدرية مقابل أهل السنة والجماعة والفرقة الناجية، إلا لما صار إليه أن النسق المعتزلي من إثبات لحق العبد في الاختيار فأفعاله كلها مخلوقة له ويأتي مفهوم التوليد ليعين التطور هذا الفعل وتمكنه من إنتاج أفعال أخرى مما يعني أن للقدرة الإنسانية مكاناً كبيراً، وسيتخذ مدلول القدرية هذا الأساس بالنظر إلى أهل السنة والجماعة عندما يؤكد المعتزلة بأن الله لم يخلق شيئاً من أكساب العباد²، ويتحدد هذا الأمر بالنظر إلى ما أصله هؤلاء من نظرية التحسين والتقيح العقليين لرد الخصم الأشعري.

هذا الموقف المعتزلي معتمد على أن الله خالق أفعال العبد ومن ثم فهذه الأفعال واقعة تحت دائرة كسبه فقط، ولذا يقول مرسوم المذهب الأشعري: «فالعبد لا يقدر على

1) البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، (دط)، دار الجيل؛ دار الآفاق الجديدة: بيروت - لبنان،

1987م، ص 327.

2) المرجع نفسه.

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش
انفراده بفعله ولو أراد الله الانفراد بإحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه وواجب
مقدوره فوجوده على الحقيقة بقدر الله تعالى ولا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه
فاعلا، وإن أوجد الفعل بقدرة الله تعالى¹، وهنا يكون الخير والشر بقضاء الله وقدره
وأن العبد لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضراً².

هكذا يبدو أن القائل بنظرية التحسين والتقيح الشرعيين قائل لا محالة بنظرية
الكسب على الشكل الأشعري فهل صار الفقيه الغرناطي إلى النتيجة ذاتها والقول بأن
العبد كاسب لأفعاله؟

دافع الشاطبي عن أسبقية النقل على العقل وعلى أنه لا مجال للعقل في إضفاء
الصفات على الأفعال؛ وإن اتفاق كل من العقل والنقل يكون بخضوع العقل للشرع،
ولذلك فالعقل عاجز عن إدراك طبيعة المصلحة التي لا يعتبرها الشاطبي الأمر الأعظم إلا
بعد نزول الشرع فهم- أي العقول الراجحة-: «لم يدركوا في تفاصيلها قبل الشرع ما
أتى به الشرع»³.

العقل بهذا الفصل لن يكون مشرعا البتة لتقع الأفعال في دائرة الكسب الإنساني لا
غير وأن الأفعال التي تقع في دائرة التكليف كلها كسب له ليحدد الشاطبي أنماط
الأفعال التي تجعل الإنسان مسؤولاً قائلاً «ما كان داخلاً تحت كسبه قطعاً، وذلك
جمهور الأفعال المكلف بها التي هي داخلة تحت كسبه، والطلب المتعلق بها على حقيقة

1) البغدادي: أصول الدين، (ط1)، مطبعة مدرسة الإلهية بدار الفنون التركية: إسطنبول-تركيا، 1928م،
ص 133-134.

2) الأشعري: مقالات الإسلاميين، (ط1)، مكتبة النهضة المصرية: القاهرة- مصر، 1969م، ص 346.

3) الموافقات: مصدر سابق، (2/30).

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- 1. نورة بوحناش

في صحة التكليف بها سواء علينا أكانت مطلوبة لنفسها أو لغيرها»¹.

فهل صار الشاطبي إلى إقرار بنظرية الكسب حسب المقدمات الكلامية الأشعرية أم أن استخدامه لمصطلح الكسب كان واجبا بالنظر إلى الغرض الذي عده العمدة تأصيل وتعميد القواعد؟

على الرغم من أن الشاطبي يؤكد على بطلان الموقف المعتزلي إذ «الأمر والنهي لا يستلزمان إرادة الوقوع، أو عدم الوقوع، وإنما هي قول المعتزلة، وبطلانه في علم الكلام»²، فإنه يعود ليحرر قصده من القول بالمصلحة والمفسدة بأنه قصد تشريعي ولذلك يكون «حكم التشريع أمر آخر»³ مخالفا للقصد الفلسفي وللقصد الكلامي وإذن كان مفهوم الكسب الأشعري توظيفا ضروريا لبيان الأفعال الداخلة تحت القصد التشريعي وهي أفعال يقدر المكلف على فعلها فهي واقعة في مجال إرادته من جهة، والأفعال التي يجب أن يسكت المكلف عنها وينأى بعقله عن البحث في طبيعتها لأنه غير مكلف بذلك من جهة أخرى، ويبدو أن الشاطبي يتعد بخطاب المصلحة والمفسدة عن كل مهاترة كلامية أو مجادلة فلسفية ذلك أن مثل هذه المهاترة تتجاوز طلب العلم وهو كما يبينه الشاطبي العمل، وتنغمس فيما لا يدخل في صلبه ولا في ملحه فهل هذا يعني أنه لم يكن لا معتزليا ولا أشعريا وأغراضه كانت مدعاة للتنسيق بين المعتزلة والأشاعرة؟

(1) المصدر السابق، (84/2).

(2) المصدر نفسه، (23/2).

(3) المصدر نفسه، (23/2).

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش

3- طبيعة الإرادة - وفاق بين المعتزلي والأشعري -

جلي أن الشاطبي قد استخدم تنسيقا كلاميا لا يلتزم بالضرورة المذهبية التي يلتزم بها كل نسق كلامي سواء كان أشعريا أو معتزليا، إذ رد الأشعري منذ البدء وانتصر للمعتزلي للبرهنة على مبدأ التعليل وبالذليل المعتزلي ليعود بعد ذلك ليحدد طبيعة المبادئ التي يستند إليها هذا التعليل فرد المعتزلي وانتصر للأشعري مررا عدم جدوى التحسين والتقيح العقليين، هكذا فإن هذا التلاقي بين القول بأن الله يفعل الصلاح لعباده وفق الدليل المعتزلي، مما يؤدي إلى تصور معقول مفاده أن الله ابتغى منذ البدء الصلاح لعباده من جهة ثم تميز هذا الصلاح كقيمة بالإضافة إلى الفعل وليست من ذات الفعل يؤسس مفهوما شاطبيا حول الإرادة، فهل يمكن إجلاء هذا المفهوم؟

لن يستقيم الحقل الدلالي لمصطلح المقصد إلا باعتبار الإرادة عنصرا باطنيا مبررا له فبدون الإرادة يفتقد المقصد ديناميكته في بيان الغايات والأغراض والتوجه إلى أفعال يرغب في أدائها القاصد، إذ القاصد هو المرید إلى تحصيل شيء طمح إلى بلوغه ونظرا لهذا التجانس الداخلي بين المقصد والإرادة فإن مقاصد الشريعة تعني أيضا الأغراض الإرادية التي يتوخاها كل من الشارع والمكلف داخل هذه الشريعة، فيصبح بالتالي تنظيم الشريعة معللا بهذه الأغراض ليتبين سبيل التكليف وتحدد معقولته أولا، وهو ظاهر في ذلك الوضوح الذي رعاه الشارع في بيان أغراضه التي سنهنا محصلا بذلك صلاح المكلف، وثانيا في ذلك الوعي الذي يمتلكه المكلف في إدراك هذه الأغراض والدخول للعمل بها.

قصد الشارع إثبات لإرادة الله إذ الإضافة الحاصلة بين المقصد والشارع تؤلف عزم على فعل الصلاح لعباده ولكن تصور الشاطبي لطبيعة هذه الإرادة في ذاتها كان تصورا أشعريا «فالله غني عن العالمين، تعالى أن يفتقر لغيره أو يكتمل بشيء، بل هو غني على

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش
الإطلاق وذو الكمال بكل اعتبار»¹، لا ريب أن مثل هذا التصور للذات الإلهية هو
تزيه مطلق وإثبات للمشيئة يزهها حتى عن معرفة الأغراض في التشريع، إذ لم يجعل
الأشاعرة من شروط الإرادة اعتقاد النفع فتكون الإرادة هي قصدا للفعل دون النظر إلى
ما إذا كان هذا الفعل جالبا للمصلحة أو دافعا للمفسدة ذلك أن هذه الإرادة مغايرة
للشهوة وكما يقول الباقلاني إذ «بالشهوة توقان النفس وميل الطبع إلى المنافع والذات
فذلك محال ممتنع عليه»². أي على الذات الإلهية ولقد أثبت الشاطبي «التصرف في
الملك على مقتضى المشيئة»³، فالله سبحانه فاعل «بالإرادة القديمة وعن الإرادة القديمة لا
يعزب عن علم الله وقدرته وإرادته شيء من ذلك في الأرض ولا في السماء»⁴.

كما أثبت أيضا عدلا إلهيا صريحا في اعتباره أن الله أنزل لعباده ما يصلح ذات
بينهم وهو توجه معتزلي واضح إذ العدل عند المعتزلة هو: «ما يقتضيه العقل من
الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والحكمة»⁵. وهكذا يجمع الشاطبي بين
القول بالإرادة المطلقة والمشيئة المتزهة والقديمة، ولكنها أيضا مشيئة تتحدد بكونها تبتغي
المصلحة وتحرص عليها، مما يؤدي إلى التركيب بين موقفين حول الإرادة الإلهية موقف
القائل بأن الإرادة والاختيار بالنسبة لله هو أن يفعل ما يشاء وكيف يشاء⁶، ليدخل
المكلف تحت هذه المشيئة لا يفعل إلا كسبا وقد يكلفه الله ما لا يطيق ثم الموقف
القائل: «أن الصفة الجامعة لكل أفعاله تعالى الحسن، لما بيناه من الدلالة على أنه لا

1) المصدر السابق، (89/1).

2) التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة، والخوارج والمعتزلة: مرجع سابق، ص 48.

3) الملل والنحل: مصدر سابق، (55/2).

4) الموافقات: مصدر سابق، ج 2.

5) الملل والنحل: مصدر سابق، (55/1).

6) المصدر نفسه، (118/1).

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش
يفعل القبيح»¹؛ وهذا الموقف المعتزلي يبنى على أصل العدل أن الله يفعل بعباده
المصلحة ويبدو موقف الشاطبي المستنكر لقول الأشاعرة بأن الله يكلف العبد ما لا
يطبق يقربه من الموقف المعتزلي الذي يتجه في السبيل نفسه، ولا ريب أن الشاطبي يثبت
هذه النتيجة ويكرسها عاملا بها في كل أجزاء الموافقات والاعتصام.

تبنى الإرادة الإنسانية عند الأشاعرة على مفهوم الكسب، وهو ناتج ضروري
لإثبات الإرادة الإلهية اللامشروطة، وعلى الرغم من تصريح الشاطبي بالتقييح والتحسين
الإلهيين وقوله أن الأفعال الإنسانية تقع في مجال كسبهم، فإننا نجد أن إلحاح الشاطبي
على التعليل بالمصلحة المستودعة إلى الاستدلال المعتزلي يدل على أنه أدرك عنصرا أساسيا
في الشريعة وهو صلتها بالواقع وأن قصد الشارع لوضع هذه الشريعة للإفهام بها هو
بيان أن الخطاب الشرعي مجال لتجربة وجدانية للمكلف تعمل على صياغة نهائية
لمصلحه حتى لا يكون الخطاب الشرعي خطابا عبثيا، إذ بالنظر إلى حال المخاطب
بالخطاب وهو المكلف، فإن بيان الإضافة الذي خصه الشاطبي للأنموذج الثاني من
المقاصد، وهو مقاصد المكلف يضمن شكلا من الانصهار بين إرادة الإنسان وإدراكه
للمصالح الشرعية التي لم يتحرك صوبها إلا أنها تقع في مركز الإمكان البشري، وما تمثله
من جذب غائي يعود إلى مسألة تعليل الشريعة التي أكد المعتزلة كما أكد الشاطبي أنها
معللة بالمصلحة، ولذلك كانت مشروعية التكليف مرجحة بالغاية منه وهو ما يؤكده
المعتزلة في قول القاضي عبد الجبار «خلقهم ليضربهم، أو لا نفع ولا ضرر فذلك ظلم
وعبث، فلا بد من القول بأنه خلقهم لينفعهم، وخلق الحماد لينفع به»² وهكذا يترلق
الخطاب المقاصدي من التحكم النسقي للمذهب الكلامي، فإذا كانت إرادة الشارع

1) المغني من أبواب التوحيد والعدل: مصدر سابق، (53/14).

2) المصدر نفسه، (64/11).

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش
مطلقة من جهة الأمر والنهي، فإن الشاطبي يجعل لهذه الإرادة مغزى ومعقولة عندما
ارتبطت بالمصلحة علة رئيسية وهو ما ذهب إليه المعتزلة الذين قرروا ارتباط الإلهي
بالمصلحة.

في الأخير لم يكن الشاطبي أشعريا ولم يكن معتزليا، وهو أمر فصلت فيه المصادر
بعدم ذكرها لانتماه الكلامي ويدلل عليه خروج الشاطبي عن الضرورة المنطقية للنسق
الكلامي عامة، ولعل استصغاره للخلاف الأشعري المعتزلي حول طبيعة المصلحة ما
يزيد في إثبات ذلك فالمصلحة هي غاية التشريع إذ يقول «وأما على مذهب المعتزلة
فكذلك أيضا، لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أداهم إليه العقل في زعمهم
وهو الوجه الذي يتم به صلاح العالم على الجملة والتفصيل، أو ينخرم به، في المفاسد،
وقد جعلوا الشرع كشفا لمقتضى ما أداه العقل عندهم بلا زيادة ولا نقصان، فلا فرق
بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة، وإنما اختلفوا في المدرك، واختلافهم فيه لا يضر
في كون المصالح معتبرة شرعا ومنضبطة في أنفسها»¹.

الحق أن قراءة لهذا الموقف السابق على ضوء ما حمله كتاب الاعتصام من خوف
حيال أزمة البدعة التي استشرت في عصر الشاطبي تزيد في بيان الدواعي التي حملت
الفقيه الغرناطي إلى التماس سبيل يدرء عنه التعصب المذهبي، ويحملة صوب الاستثمار
النافع لموارد العقيدة كما بينها علم الكلام فالجمع بين القول بالمصلحة والقول بصدور
التحسين والتقبيح من الشرع يؤكد أن الشاطبي سعى إلى إظهار الخاصية الموضوعية
للشريعة، فهي من جهة لا تخص الذوات ومن جهة أخرى متعلقة بمصالح بينة لا دخل
فيها للذوات أيضا أي لا دخل فيها لأصحاب البدع، ذلك «أن المبتدع قد نزل نفسه
مترلة المضاهي للشارع لأن الشارع وضع الشرائع وألزم الخلق الجري على سننها وصار

(1) الموافقات: مصدر سابق، (2/34-35).

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش
هو المنفرد بذلك لأنه حكم بين الخلق فيما كانوا فيه يختلفون، وإلا فلو كان التشريع
من مدركات الخلق لم تنزل الشرائع¹، وأخيرا هل اتخذ الشاطبي مبادئ عقديّة مميزة؟
وبالنظر إلى تلك الروح الأندلسية التي نزعت إلى نقد سلطة التصور الكلامي على
العقيدة، فهل تعدّ الموافقات تركيبة أندلسية استلهمت الخلاصة الرشدية المبينة في
الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ؟

4- موقف الشاطبي من علم الكلام - علم الكلام من مُلح العلم -

يأخذ الشاطبي هوية فقيه ولا يصرح البتة بالانتماء الكلامي، ويبدو أن مصنف
الاعتصام لا يعلن عن شكل انتمائه الكلامي ولا يجيد بدائرة الانتماء إلى مذهب بعينه
ولكنه يتخذ في الفكر الديني النصرة للعمل ولا يكون كلامه إلا فيما تحته عمل ليتقيد
هذا الفكر بإفادته للفقهاء والآداب الشرعية، وهكذا فإن الاعتصام يكشف عن موقف
من الانتماء للفرق التي يأخذها الجدل المأخذ الأول في النظر ويغيب عنها موضوع
النظر؛ أما الشاطبي المالكي فإنه لا يجعل قبالة إلا التجربة العملية التي هي مدار تعبد
المكلف وقوام استقامته لتكون موضوعا للنظر.

لقد أدرك الشاطبي كسلفه ابن رشد أثر التأويل الفاسد على العقيدة والشريعة معا،
وسنجد دعوى الكشف الرشدية تتردد وبعمق في موقف الشاطبي من علم الكلام
بذلك السؤال الباحث عن جدوى التأويل الكلامي والمناظرة الكلامية في بيان قصد
الشارع وبضرورة استبدال الجدل الكلامي بما أنه مظنة لفساد الشريعة بما استدل به
القرآن نفسه، فيكون دليل العناية والاختراع هو الاستقراء الذي يعني البحث بنفس
المنهج القرآني عن المعاني المنهضة للعمل بالشريعة.

1) الاعتصام: مرجع سابق، (38/1).

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش

يقول الشاطبي «من العلم ما هو من صلب العلم، ومنه ما هو ملح العلم، لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه»¹، يكون صلب العلم هو المطلوب وإليه المنتهى والتعويل على ضبط الفقه أما ملح العلم فهي ما يحوم حول حمى هذا المنتهى أما ما ليس من صلبه ولا ملحه فإنه يعود بالإبطال على صلب العلم، أمام هذا الترتيب يأتي السؤال عن موقع علم الكلام؟

إن للشاطبي موقفا صريحا من العلوم النظرية التي تبعث الفكر في دروب الجدل حول المفاهيم دون أن تكون لها خدمة للفقه والآداب الشرعية؛ والفلسفة مثلت أنموذجا واضحا لمثل هذه الحالة فهل يكون علم الكلام علما مرفوضا بسبب حياده عن الموضوع الأساس للشرعية وهو خدمة الفقه والآداب الشرعية؟

لا نعثر على موقف صريح من علم الكلام، كما هو بالنسبة للفلسفة غير أن هذا الموقف تجليه المقدمات الثلاثة عشر التي صدر بها الشاطبي مصنفه: الموافقات والذي عمل خلالها على الفرز المنهجي لعلم أصول الفقه، والحق أن أصناف المعارف الخادمة لمثل هذا الموضوع تتراوح بين ثلاثة أنواع هي:

- الأولى وهي الموضوع المركزي والذي وصفه الشاطبي بكونه صلب العلم والذي حدد خدمته للفقه وللآداب الشرعية.

- الثانية وهي من ملح العلم وهي علوم تحوم حول صلب العلم ومنها علم العربية وإذا ما انتهينا إلى قول الشاطبي «وكذلك أصول الدين، وهو علم الكلام، إنما حاصله تقرير لأدلة القرآن والسنة أو ما ينشأ عنها في التوحيد وما يتعلق به، كما كان الفقه تقريرا لأدلتها في الفروع العبادية»²، هنا لن يكون علم الكلام إلا أدلة قرآنية أو سنية

(1) الموافقات: مصدر سابق، (53/1).

(2) الاعتصام: مرجع سابق، (28/1).

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش
على عقيدة التوحيد خادمة للعقيدة التي هي عمل القلب ومن ثم فهو خادم للغرض التشريعي، ولذلك سيكون علم الكلام من ملح العلم ليؤدي الخدمة بالقدر الذي يخدم به أصول الفقه، وقد ذكر الشاطبي ضرورة أن يتعلم الناظر في علوم الشريعة علم الكلام دفاعاً عن العقيدة ممثلاً بقدرة القاضي ابن العربي الكلامية في رده على الباطنية¹، لكن استخدام هذا العلم سينحصر مجاله في خدمة ما تحته عمل، وليس الفصل في الجدل في الذات الإلهية والخوض فيما لا تدركه الأبصار وهي نزعة مغربية أندلسية نستأنس بالتدليل عليها مع ابن رشد ثم ابن خلدون في تقرير ضرورة شجب التصورات الكلامية والاقصاء على ما يخدم عقيدة التوحيد المنهضة للعمل الشرعي .

الثالثة لا هي من صلبه ولا هي من ملحه، وهي علوم تكرر بالإبطال على صلب العلم ولا تخدم الغرض التشريعي.

إن موقف الشاطبي من موضوع علم الكلام والذي يقدمه بأنه من ملح العلم يؤكد على أنه علم خادم لأدلة علم أصول الفقه في جانبها العقدي وقد كان له عوناً في التأصيل لعملية الاستدلال على مشروعية التعليل على طريقة المعتزلة الكلامية.

لقد كان انجلاء غربة العالم بواسطة نخل الأصول وبناء الشريعة على القطع أمراً يخدم العقيدة الصحيحة عقيدة التوحيد التي تنهض نحو التكليف دون سؤال عن طبيعة المفاهيم والخوض فيما لا يفيد التجربة العملية للمكلف، إذ هذه التجربة العملية تنخرط في الفعل عبر أحكام تكليفية وهي الأمر والنهي والتحجير وهي صيغ تبليغية تربط بين التوحيد والتكليف، وتدعو المكلف للفعل أو عدمه، ويكون علم الكلام هو ما يخدم هذه الأوامر التكليفية بالإسناد العقدي إلى عقيدة التوحيد وللفاعل في هذه الحالة أن لا ينهض داخل الشرع إلا بتدبير دواعي ما تحته فعل وهو ما يعني سؤالاً يلح بضرورة

(1) المرجع السابق، (218/1).

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش
استقصاء هذه المرجعية الكلامية لأسرار التكليف، فهل دخل الشاطبي في تقديم مشروع
يضع حدا للفرقة ويسد باب الابتداع ويقوم بإحياء عقيدة التوحيد التي تحفز العمل
وتبعد كل شغب يتيه في دروب الجدل الكلامي ليجلب التأويل الفاسد؟ هل هو
تأسيس لعلم كلام آخر قدم له ابن رشد في "الكشف" يتجاوز الحديث العبثي فيما لا
يفيد ويهتم بطبيعة المعقول الشرعي ويضع الإنسان كفاعل أساسي داخل نظام
الشريعة؟

5- حب الكلام فيما تحته عمل:

كان ترتيب الصلة بين أصول الفقه والعلوم الأخرى خطوة منهجية هامة رمى بها
الشاطبي إلى إعادة ضبط الأصول بما يثبت الغاية الأساسية منه وهو التنهيز للعمل، ثم
إن في تحديد طبيعة القضية العارية، وافتقارها لكل دافع إلى الفعل ما يعني التدقيق فيما
يستغرقه هذا العلم من قضايا إنها قضايا ذات طابع توجيهي إذ لا بد من عودتها على
الفقه والآداب الشرعية بالفائدة إنها عملية نخل لقواعد الأصول بحيث تؤدي هذه
الأجيرة إلى إنشاء علم ذي فائدة عملية.

يرفض الشاطبي كل المواقف الكلامية التي لا يكون لها أثر سوى الخوض والزيغ في
الدين ومثل هذا الخوض وهذا الزيغ لن يكون مدعاة إلا لفساد الدين وتحول عن
المصلحة الشرعية، هذا التصدير المنهجي يعلن منذ البدء ترم الفقيه الغرناطي من تأويل
لا يعمل على الفائدة في الشرع والصلاح في الحال والمآل، وفي هذا الإطار كان
الاستدلال بالموقف المالكي بوجوب الكلام إلا فيما تحته عمل¹، وكذا كثرة شواهد
عن مسائل الجدل في العقائد برهان ناجز على أن الشاطبي ينتمي إلى ذلك الاتجاه الذي
يرفض الخوض في العقائد والنظر في الدين بما يعود عليه بالحرص وهو عينه الموقف

(1) المرجع السابق، (505/2).

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش
المالكي الذي يتعين بتجاوز الخوض في مسائل العقيدة التي لا قبل للعقل من فك لغزها
وهي مسائل لا تجلب ثراء الموقف العملي للمكلف، بل تشتت العقل في دروب الظن،
والوهم مما يؤدي إلى تعطل هذا الموقف.

والحق أن التأويل الذي يخوض في التشابه ولا يعين المحكم هو مصدر البدعة المعطلة
للأحكام الشرعية، وسيجعل الشاطبي كل أهل البدع حائضين فيما هو متشابه عاملين
على تعطيل الفعل غير متدبرين للمحكم الذي هو أساس الشرع حيث تتجلى مقاصد
الشريعة في اتساق لا خلل في بنائه وهنا تمتاز أوصاف الفرقة الناجية بصفات تجعلها
من بين الذين عرفوا أساس التأويل وأحكموا التشابه في سياق المحكم وهم أهل السنة
الذين لا يتكلمون إلا فيما تحته عمل «فالصراط المستقيم هو سبيل الله الذي دعا إليه
وهو السنة والسبيل هي سبيل أهل الاختلاف الحائدين عن الصراط المستقيم وهم أهل
البدع»¹، بهذا تتفرق السبل وتشتت في دروب الظن إلا أنه يوجد معيار لليقين ليقضي
به إنه سبيل أهل السنة، وما سبيل أهل السنة؟ إنه سبيل يتميز بميزتين الأولى تجاوز كل
حديث في الذات والصفات وأمور الألوهية التي لا قبل للعقل بإدراك كنهها، هذا
التجاوز يؤدي إلى الميزة الثانية وهو الأخذ بالعمل إنها مرجعية عقديّة ارتكزت على
خاصية في المذهب المالكي وهي الوصل المباشر بين العقيدة والفقّه ثم إن الفقّه يأخذ
بعمل أهل المدينة والمصالح المرسلة.

سيركز الشاطبي على أن الاقتداء هو أسوة العاملين، في الشرع الذين اتخذوا السنة
النبوية هديا وجعلوها إماما لهم في العمل، وهكذا يخلص الشاطبي إلى ما يلي: «قد بين
مالك رحمه الله أن الكلام فيما تحته عمل هو مباح عنده وعند أهل بلده -يعني العلماء
منهم- وأخيرا أن الكلام في الدين نحو القول في صفات الله وأسمائه، وضرب مثلا نحو

(1) المرجع السابق، (46/1).

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش

رأى جهم والقدر قال والذي قاله مالك ووافق عليه جماعة الفقهاء قديما وحديثا من أهل الحق والفتوى، وإنما خالف في ذلك أهل البدع، وأما الجماعة فعلى ما قال مالك -رحمه الله- إلا أن يضطر أحد إلى الكلام، فلا يسعه السكوت إذ طمع في درء الباطل وصرف صاحبه عن مذهبه وحشى ضلاله عامة أو نحو هذا¹، ففي حالة اضطرار الشاطبي إلى الكلام أي سبيل سيسلك في المناقحة وبأية أدوات يرد الخصم؟

يبدو أن لأبي إسحاق موقفا متميزا من علم الكلام إنه وسيلة للرد على المبتدعة والدفاع عن العقيدة بما يعيدها إلى صفتها الأولى، إذ إن علم الكلام ضروري إذا كان الأمر دفاعا عن العقيدة وهنا سيشهد بموقف أبي بكر بن العربي في رده على الدعوة الباطنية الإسماعيلية وكيف كانت حاجته إلى علم يقوده في عملية الانتصار للعقيدة السليمة، إلا أننا نلمح موقفا آخر يعلن توجس أبو إسحاق من علم الكلام عندما يصبح وسيلة للخوض في المتشابهات بين الفرق وسبيلا للابتداع وهنا يلتجأ إلى موقف الإمام مالك قائلا «كان مالك بن أنس يقول: الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهضون عنه نحو الكلام في الرأي جهم والقدر وكل ما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل؛ فأما الكلام في الدين وفي الله عز وجل فالسكوت أحب إلي لأني رأيت أهل بلدنا ينهضون عن الكلام في الدين إلا فيما تحته عمل»².

لم يكن الشاطبي معتزليا ولم يصرح بأشعريته إلا أن استيائه من المهدي المغربي³، يبين عما هو مسكوت عنه؛ عند الفقيه الغرناطي، عدم الخوض في الذات الإلهية، والأشعرية خاضت في ذلك، عدم ترويح علم الكلام بين العامة، والأشعرية روجته فهذا

(1) الاعتصام: مرجع سابق، (495/2).

(2) المرجع نفسه، (501/2).

(3) المرجع نفسه، (405/2).

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش
الغزالي يسمح بأعز ما يطلب ليكون بين يدي المهدي المغربي الذي اتخذ سبيلا إلى
السلطة ومدعاة للتكفير.

بأية أدوات كلامية يرد الخصم إذ كان الأمر فيما يخص الدفاع عن العقيدة؟ يرد
الخصم بأدوات لا تعود بالتناقض على مقاصد الشريعة بل بمراعاتها وهو ما وجدناه عند
الفقيه الغرناطي، في انتصاره للمصلحة فكان من ثم أخذ بالأدوات المعتزلية ثم انتصاره
لأسبقية الشرع على العقل فكان أشعريا، لذلك يهون الشاطبي من الخلاف المعتزلي
الأشعري إلى حد التلاشي ليجعله مردودا إلى مقاصد كل فريق وهو إثبات التوحيد
وهو مقصد ثابت في الدين¹.

الخاتمة

لقد تجاوزت الموافقات ذلك التقليد العلمي الذي سار عليه الأصوليون في عملية
التأصيل لأصول الفقه، وهو البدء بمقدمات كلامية تطول بحثا بغية الدخول إلى المباحث
الفقهية، ومن هذا الباب يثبت الغزالي ترتيب العلوم الدينية واصفا علم الكلام بالكلية
«إذ العلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث
والتفسير علوم جزئية [...] والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود»²،
مثل هذا التأسيس المعرفي لعلم أصول الفقه يدرجه ابن خلدون في المرحلة التي اصطاح
عليها بطريقة المتأخرين وهي مرحلة أدمجت فيها التصورات النظرية والمصطلحات
الفلسفية³ وهي مرحلة في العمل التأصيلي غلب فيها أسلوب المتكلمين على العمل

(1) المرجع السابق، (2/406).

(2) الغزالي: المستصفى من علم أصول الفقه، (دط)، دار الفكر: بيروت- لبنان، (دت)، (5/1).

(3) ابن خلدون: المقدمة، (ط1)، دار الكتب العلمية: بيروت- لبنان، 1993م، ص361.

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش
العلمي للتأصيل الشرعي الذي تنحصر غايته في بناء قواعد استنباط الأحكام الشرعية
التي غايتها تنظيم الفعل وليس مجرد النظر.

وفي اختبار مثل هذا التأسيس المعرفي الذي يدخل إلى المتن الأصولي بمجموع
مقدمات كلامية في الموافقات، يكون الحال مختلفا إذ تجاوز الشاطبي مثل هذه المقدمات
الكلامية ويهون فيها لبيان الصيغة العقلانية للغائية المهيمنة على الشريعة، بل يدخل إلى
المتن التأصيلي بمقدمات منهجية عول بها على نخل علم الأصول والعودة به إلى غايته
الأولى وهي ضبط الفعل، وهنا تذهب الدعوة إلى السؤال عما إذ كان للنقد الرشدي
لعلم الكلام أثر على تصور الشاطبي لسلطة المقدمات الكلامية على التأصيل الفقهي؟
ومن ثم تجاوز الأثر السلبي للجدل الكلامي على مستوى التأصيل الفقهي، بل أن
الشاطبي يصل إلى حد المساواة بين التصورين لمعتزلي والأشعري ليسوي بين حقيهما في
الدفاع العقدي وهو الأمر الذي يعني أن الشاطبي يطالب بإزالة سلطة التصورات
الكلامية على الأخرى التشريعية.

ولعل التصور الرشدي في التسوية بين المعقول والمنقول بين في المقدمات المنهجية
التي استهل بها الشاطبي عمله التأصيلي حيث يمكن الفقيه الغرناطي من بناء الشريعة
على مقدمات يراها أنها ضرورية من حيث إنشاء الشريعة على العلم ومن ثم على
المعقولة، و لعل الدعوة الرشدية تتردد في هذا الموقف بما يعني أن أزمة التأويل كما هي
محققة في فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة قد بينت ذاتها في الموافقات عبر
التأسيس المنهجي لعلم الشريعة وقد أدرك الشاطبي أن العمل بهذه الشريعة هو المقصد
الأسنى للشارع باعتباره هو الطبيب الأعظم، ومن ثم أزال كل سلطة للخلاف الكلامي
الذي أدى إلى خلاف الأمة وانقسامها إلى شيع، هكذا يكون الجامع بين المشاريع

المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي ----- أ. نورة بوحناش
الفكرية الكبرى الأندلسية منذ ابن حزم وابن رشد إلى الشاطبي توحيد الأمة وتجاوز
الخلافا وضبط آليات الممارسة العلمية في النظر الشرعي.



تجليات الفكر الصوفي في ديوان المديح النبوي «نفايس المنع وعرائس المدح» لابن جابر الأندلسي

الدكتور محمد (لاقي
المركز الجامعي حيلت

إن العلاقة بين شعر المديح النبوي والشعر الصوفي علاقة أكيدة ووطيدة، ذلك أن المديح النبوي هو شعر نشأ وازدهر في الأوساط الصوفية. فهو-إن صح لنا التعبير - ابن البيئة الصوفية، تربي في حجرها وتغذى من لبنها حتى استقام عوده. ولا غرو بعد ذلك أن يستمد بعض ملامحه من هذه البيئة الأم.

ولقد أكد على هذا الارتباط، وهذه العلاقة بين المديح النبوي والتصوف أكثر من باحث. فأول ما استهل به زكي مبارك حديثه عن نشأة المدايح النبوية هو قوله: "المدايح النبوية من فنون الشعر التي أذاعها التصوف"¹. وعند تعلييل محمود علي مكّي لرواج المديح النبوي بمصر خلال القرن السابع الهجري، ركز على ربط ذلك الرواج بنشاط الحركة الصوفية، فقال: "ويكاد المديح النبوي منذ بداية القرن السابع الهجري يكون موضوعاً لا يتخلف عنه شاعر في مصر، فمنهم المقل، ومنهم المكثّر، ومنهم من كانوا يفرّدون له دواوين كاملة، وأعان على ذلك ازدهار الفكر الصوفي، والقبول العظيم الذي لقيته الطرق الصوفية"².

(1) مبارك زكي : المدايح النبوية، (دط)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده: مصر، 1935م، ص17.
(2) مكّي محمد علي: المدايح النبوية، (ط1)، الشركة المصرية العالمية: لونغمان- مصر، 1991، ص 106.

تجليات الفكر الصوفي في ديوان المديح النبوي ----- د. محمد زلاقي

وذهب علي الخطيب إلى أن المديح النبوي لم يُعرف إلا في حوض البيئة الصوفية؛ يقول: "م يكن [المديح النبوي] فنا ظاهرا بين الفنون الشعرية، كالرثاء والوصف منها والنسيب، وإنما هو فن نشأ في البيئات الصوفية، ولم يهتم به من غير الصوفية إلا القليل"¹.

أما عباس الجراري، فيحكم في اطمئنان أن قصيدة المديح النبوي حققت اكتمالها ونضجها داخل الأجواء الصوفية، حيث قال: "وفي اعتقادنا أن فن المديح النبوي وجد صيغته المكتملة حين احتك بالتصوف، بعد أن ازدهر هذا الأخير وانتشرت مذاهبه وطرقه"².

فهؤلاء الباحثون جميعا - على اختلاف بيئاتهم - مشرقا ومغربا - قد أكدوا من خلال شهاداتهم المتقدمة على وجود علاقة قوية بين المديح النبوي والتصوف. والباحث في شعر المديح النبوي بعامة يجد أن هذا الشعر قد استوعب كثيرا من الأفكار والمفاهيم الصوفية. فقد كان العالم الصوفي بأبعاده الواسعة، ومفاهيمه المتعددة، من أهم المصادر التي استقطبت اهتمام شعراء المديح النبوي، حيث التفتوا بعناية واضحة إلى هذا المصدر الثري، واستقوا منه كثيرا من المعاني التي سعوا من خلالها إلى محاولة استكمال معالم الشخصية المحمدية والارتقاء بها إلى المستوى الذي يجعلها تفوق في بشريتها كل البشر، وفي نُبوَّتها كل الأنبياء والرسُل.

ولعل من أبرز المفاهيم الصوفية التي استوحاها هؤلاء الشعراء من محراب الصوفية، ما يتصل "بالحقيقة المحمدية" أو "نظرية النور المحمدي"، كما تُعرف لدى فلاسفة

(1) الخطيب علي: الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف: مصر؛ 1404 هـ، ص 68.

(2) الجراري عباس: الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياها، (ط3)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع: الرباط-المغرب، 1986م، ص 143.

تجليات الفكر الصوفي في ديوان المديح النبوي ----- د. محمد زلاقي

الصوفية المسلمين. والتي تقدم تفسيراً فلسفياً لحقيقة محمد ﷺ، تتصل بمصدره، وقدمه، ونورانيته، وكماله، وقُطبيته، وبالتالي فضله على كل الموجودات، وما إلى ذلك من المعاني والمفاهيم التي تشارك في تشكيل تصور كامل لمضمون هذه النظرية.

ومضمون هذه النظرية أن لمحمد ﷺ حقيقتين، أو صورتين: إحداهما تتجلى في الصورة البشرية التي يمثلها النبي ﷺ في هيئته التي ظهر بها للناس، وشاهدوه بها في مكان وزمان معينين. والأخرى: حقيقة ذات طبيعة روحية أو نورانية. وهو نور أزلي قديم، سابق في وجوده لكل الأكوان والموجودات، وهي حقيقة غيبية خارجة عن إطار التعيين والتحديد، إنها كما يقول ابن عربي: "موجود ميتافيزيقي محض، خارج عن حدود الزمان والمكان"¹. وتتصف هذه الطبيعة الغيبية بالأزلية، فهي سابقة لوجوده ﷺ الحسي في صورة النبي المرسل، بل إنها متقدمة عن سائر الخلق.

أما عن المصدر النوراني والطبيعة النورانية للرسول ﷺ، فقد استقاها الصوفية - إلى جانب الحديث النبوي²، من القرآن الكريم. وذلك في قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنْ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾³.

(1) محي الدين بن عربي: فصوص الحكم، ت أبو العلاء عفيفي، (دط)، دار إحياء الكتب العربية: القاهرة-

مصر، 1946م، ص321.

(2) المصدر نفسه، ص319.

(3) المائدة: 15.

تجليات الفكر الصوفي في ديوان المديح النبوي ----- د. محمد زلافي

ويتفق في هذا تأويل الصوفية مع تفسير الطبري، حيث أشار إلى أن المقصود بكلمة "نور" هو محمد ﷺ؛ وأن المراد بعبارة "كتاب مبین" هو رسالة الإسلام التي كلف محمد ﷺ بتليغها، ونصّها القرآن الكريم¹.

وهذه الطبيعة الروحية، بقدر ما هي قديمة سابقة لكل وجود، فهي متأخرة باقية إلى حيث يشاء الخالق، ولا تنتهي بوفاة محمد ﷺ في صورته المادية البشرية. إنها - إن صح التعبير - حقيقة تنطوي على ثنائية تقابلية تشمل القبل والبعد، القدم والتأخر، البداية والنهاية.

وقد اعتمد الصوفية في تأكيد هذه الاستمرارية للحقيقة الروحية على بعض ما ورد في القرآن الكريم، من مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾².

فورود كلمة: "يصلون" داخل هذا السياق في صيغة المضارع الذي يفيد الاستمرارية، فيه دلالة واضحة على أن محمدا ﷺ حقيقة باقية.

وتأسيسا على هذا المصدر النوراني للنبي محمد ﷺ، وعلى اعتبار وجوده السابق لكل الموجودات، فإن أصحاب هذه النظرية يرون أن الحقيقة المحمدية تمثل أول التجليات الإلهية في صور الوجود. وهي بذلك تجمع بين الخالق من حيث كونها تجل

1) المصحف المفسر: ينظر: الطبري، دار الشروق: القاهرة - مصر، 1980م، ص 121.

2) الأحزاب: 56.

تجليات الفكر الصوفي في ديوان المديح النبوي ----- د. محمد زلاقي
له، وبين المخلوق من حيث إنها كائنة بمشيئته وأمره. وهذا ما عبر عنه الحلاج
بمصطلحي: اللاهوت والناسوت¹.

وينبغي على هذا أيضا أن النور الحمدي هو مصدر الخلق جميعا، فمحمد ﷺ هو
الروح التي "أفاضت على الوجود بنورها وصدر كل شيء عنها"².
ومن هذا النور كذلك انبثقت أنوار النبوات؛ فكل نبي إنما هو صورة من ذلك النور
الأزلي. وهذا ما قاد فلاسفة الصوفية إلى القول بوحدة الوجود، على اعتبار وحدة
المنشأ أو المصدر.

بل إن زكي مبارك يرى أن منشأ الحقيقة الحمديّة عند الصوفية يعود إلى الاعتقاد
بوحدة الوجود، حيث يقول: "والحقيقة الحمديّة هذه مدهشة لأنه يُردُّ إليها كل شيء،
فهي الموصوفة بالاستواء على العرش الرحماني. وهي لا تتحيز، فلا يحصرها أين؛
ومفهوم جدا أن هذه حالة إلهية الإنسان، والإنسان إله ومألوه في وقت واحد، أي إن
له درجتين: درجة العبودية، ودرجة الألوهية. أفيكون هذا كله شيئا غير القول بوحدة
الوجود؟"³.

وانطلاقا من قناعة هؤلاء بأن الحقيقة الحمديّة هي أصل كل موجود، فقد آمنوا بأنها
مصدر كل علم، وأنها منبع العلم الباطني الذي يستمد منه سائر الأنبياء علمهم. وهي
—إذا— الأصل الذي تلتقي فيه كل الأديان والشرائع السماوية، وما دام الأنبياء والرسل

(1) أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج: الديوان - معه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين، وضع حواشيه
وعلق عليه: محمد باسل عيون السود، (دط)، دار الكتب العلمية: بيروت - لبنان، 1998م، ص 37.

(2) صابر عبد الدائم: الأدب الصوفي، اتجاهاته وخصائصه، (ط1)، دار المعارف: مصر، 1984م، ص 54.

(3) زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، (دط)، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا-
بيروت، (د.ت)، (1/169).

تجليات الفكر الصوفي في ديوان المديح النبوي ----- د. محمد زلاقي

جميعاً يتلقون أنوار نبوتهم من النور المحمدي "فكل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي، ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين، وإن تأخر وجود طينته فإنه بحقيقته موجود. وهو قوله كنت نبيا وآدم بين الماء والطين"¹.

هذا يعني أنه ليس هناك اختلاف بين الأنبياء والرسل إلا في المظهر الخارجي، ففي الحقيقة، هناك نبي واحد بعثه الله في أزمنة مختلفة وفي صور متعددة متباينة، فما الأنبياء إلا روح واحدة لها حقيقة أزلية واحدة.

هذا ما يتعلق بمضمون فكرة الحقيقة المحمدية؛ أما عن تاريخ ظهورها في البيئة الصوفية، فالمتفق عليه أن الحسين بن منصور الحلاج (ت 309 هـ)² هو أول من تحدث عنها وبلور مفهومها، وصاغ مضمونها. ويعد طه عبد الباقي سرور من الذين أكدوا هذه الريادة بقوله: "ولا جدال في أن الحلاج قد وجه خطو الحياة الروحية في الإسلام إلى معارج وآفاق لم تعرفها من قبله، وكان في طليعة هذه المعارج والآفاق فكرة الحلاج، أو نظريته عن الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي"³. والمطلع على مضمون النظرية عنده، يجد أنه صاغ لها مفهوماً متكاملًا دقيقاً، ظل يشكل مرجعية أساسية لمن جاءوا بعده من متصوفة الإسلام، اللهم إلا ما تعلق ببعض المصطلحات التي أضيفت إلى هذه النظرية، أو تلك الإضافات التي تستمد مصداقيتها وقيمتها من ذلك النبع الأول الذي فجره الحلاج. وهي -بذلك- إضافات تثري مفهوم النظرية ولا تخرج عن حدوده.

(1) فصوص الحكم: مرجع سابق، ص 63، 64.

(2) طه عبد الباقي سرور: الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، (ط2)، دار نضرة مصر للطباعة والنشر: القاهرة- مصر 1981م، ص 145.

(3) المرجع نفسه، ص 208.

تجليات الفكر الصوفي في ديوان المديح النبوي ----- د. محمد زلاقي

يتلخص جوهر التصور الحلاجي للحقيقة المحمدية في ما أورده في كتابه "الطواسين"، ونصه "طس سراج من نور الغيب، بدا وعاد، وجاوز السراج وساد، قمر تجلى بين الأقمار برجه في فلك الأسرار"¹.

بعد أن أقر الطبيعة النورانية للحقيقة المحمدية، أكد أن هذا النور الأزلي هو مصدر كل النبوات. وما الأنبياء والرسل جميعا إلا صور من ذلك النور؛ وأن أكمل صورة قد تمثلت في النبي محمد ﷺ، باعتباره أول تعين للحقيقة الإلهية في صور الوجود. يقول الحلاج: "أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم، همته سبقت المهمل، واسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم"².

فمضمون الحقيقة المحمدية عند الحلاج، يتلخص في أن محمدا ﷺ صاغه الله من نور، وأنه أول تجلٍ للحق في صورة الخلق، وهو -بذلك- ذو طبيعة أزلية قديمة سابقة لكل الموجودات، بل إن هذا النور هو مصدر كل النبوات. وأن هذه الحقيقة قد تجلت أولا في صورة آدم عليه السلام، وظلت تنتقل في الأصلاب إلى أن ظهرت أخيرا في صورة محمد خاتم النبيين. وهكذا، حاز محمد-الحقيقة- القبل والبعث، والقدم والتأخر.

وقد تلقت البيئة الصوفية -بعد الحلاج- هذا المفهوم بعناية كبيرة حتى صار من أهم نظرياتها، متخذة في ذلك تسميات أو مصطلحات أخرى، كمصطلح "الكلمة"³ عند محي الدين بن عربي (ت 638) الذي يعد أول من طور الفكرة من فلاسفة الإسلام. ثم

(1) الحلاج: الطواسين، (دط)، مكتبة بول جونتير، باريس-فرنسا، (دت)، 1913، ص 09.

(2) المرجع نفسه، ص 11.

(3) فصوص الحكم: مرجع سابق، ص 321.

تجليات الفكر الصوفي في ديوان المديح النبوي ----- د. محمد زلاقي
مصطلح "القطبية"¹ عند "ابن الفارض" (ت 632 هـ)، ليأتي مصطلح "الإنسان
الكامل"² عند "عبد الكريم الجلي" (ت 805 هـ).

ومثلما كان لهذه النظرية - الحقيقة المحمدية - صداها لدى الصوفية، كان لها
تأثيرها الواضح أيضا في الشعر الديني بعامه، والشعر الصوفي خاصة، فقد "أصبحت
مادة غنية للشعر الصوفي في القرن السابع الهجري"³.

وكذلك الشأن بالنسبة لشعر المديح النبوي، حيث وجد مادحو الرسول
ﷺ في هذه النظرية مادة خصبة، استلهموا من أفكارها ومعانيها ما أسعفهم كثيرا في
بناء صورة متسامية للشخصية المحمدية. فما مدى حضور هذه المفاهيم الصوفية في
المدحة النبوية لدى الشاعر محمد بن جابر الأندلسي؟

الحقيقة أن القارئ لديوان المدائح النبوية: (نفائس المنح وعرائس المدح) لابن جابر
الأندلسي، يقف على مفاهيم وصور عديدة مستوحاة من محراب الصوفية، سنحاول أن
نتبينها من خلال بعض النماذج الشعرية التي نستخلصها من هذا الديوان .

فمن تجليات المفهوم الصوفي في مدائحه، توظيفه للحقيقة المحمدية، ومصدر خلقه
ﷺ النوراني، حيث يقول⁴:

و كنت بصلب آدم قبـلُ نوراً ❁ بجنات النعيم قد ارتبعتُ

(1) شعر عمر بن الفارض، ينظر: عاطف جودة نصر: دراسة في فن الشعر الصوفي، (دط)، دار الأندلس: بيروت- لبنان، ص 190-195.
(2) المرجع نفسه، ص 211.
(3) المرجع نفسه، ص 216.
(4) محي الدين بن جابر الأندلسي: ديوان المديح النبوي (نفائس المنح وعرائس المدح)، ت محمد طيب خطاب، (ط1)، مكتبة الآداب: القاهرة- مصر، 2005م، ص 172.

فمحمد ﷺ خلق من مادة خاصة تختلف عن تلك التي صيغ منها سائر البشر، إنها كما حددها التصور الحلاجي، والفكر الصوفي الإسلامي بعامه، تتمثل في ذلك النور الإلهي الأزلي القديم الذي أراه الحق أن يكون مصدرا لأول تجل له في مخلوقاته، ألا وهو محمد ﷺ في حقيقته الروحية. وقد ظل ذلك النور يتنقل في أصلاب شريفة طاهرة إلى أن ولد معه ﷺ.

يقول ابن جابر في هذا المعنى:¹

لم يزل نورك المين يرى في ❀ أشرف الامهات والأبواء
وقوله:²

ومذ خلق الرحمن آدم لم يزل ❀ ينقل في الأصلاب نوراً ويُدْرَجُ
إلى أن بدا كالبر لا غيم فوقه ❀ به يهتدي في ظلمه الليل مدج
فالحقيقة المحمدية - إذن - هي ذلك النور الذي أفاضه الله على أول مخلوقاته، وقد شاء له أن يكون - بعد ذلك - مصدرا لكل المخلوقات والموجودات، ألا وهو نبيه محمد ﷺ في صورته الروحية.

وتأسيسا على هذا، ظهرت فكرة القدم في الوسط الصوفي وأسبقته ﷺ في الوجود، فهو سابق لكل الموجودات. يقول ابن جابر:³

قبل خلق الأنام كان نبيا مرسلا ❀ مودعا سره إلى أن أذيعا

(1) المرجع السابق، ص 88.

(2) المرجع نفسه، ص 186

(3) المرجع نفسه، ص 377.

تحليلات الفكر الصوفي في ديوان المديح النبوي ----- د. محمد زلاقي

وهو بذلك سابق لآدم أبي البشرية¹:

كان للخلق نبيا مرسلا ❁ قبل أن يوجد من آدم خلقُ

فقد كان خلق محمد ﷺ في حقيقته الروحية النبوية قبل أن يشكل آدم من مصدره الطيني في صورته البشرية²:

وكان آدم طينا عندما وجبت ❁ له النبوة بالتخصيص في الأزل

فمحمد ﷺ كان موجودا - من حيث نبوته - وآدم لا زال لم يتخط عالم العدم³:

وبالنبوة ربّ العرش فضله ❁ إذا كان آدم لم ينقل من العدم

وربما من هنا استلهم الصوفية فكرة أن الرسول ﷺ أب لآدم وابن له في الوقت

نفسه، أي ثنائية الأب والابن. ومفادها أن محمدا ﷺ باعتباره الفيض الأول الذي

فاض من ذات الله تعالى، وأن كل المخلوقات صادرة عن هذا الأصل أو الفيض، فإنه

بذلك أب لآدم من حيث الجانب الروحي أو المصدر النوري. وهو بالموازاة ابن له من

حيث وجوده الحسي في صورته البشرية التي ظهر بها للناس في زمان ومكان معينين.

وقد عبر الشاعر الصوفي عمر بن الفارض عن هذه الفكرة بقوله⁴:

وإني و إن كنتُ ابنَ آدمَ صورةً ❁ فلي فيه معني شاهدٌ بأبوتني

(1) المرجع السابق، ص 420.

(2) المرجع نفسه، ص 480.

(3) المرجع نفسه، ص 534.

(4) أبو حفص عمر بن الفارض: الديوان، (دط)، دار بيروت للطباعة والنشر: بيروت - لبنان، 1979م، ص

تجليات الفكر الصوفي في ديوان المديح النبوي ----- د. محمد زلاقي

حيث تحيل كلمة "معنى" على الحقيقة النبوية والمصدر النوراني الأزلي القديم، أما كلمة "صورة" فتربطنا بالنبي محمد ﷺ في صورته البشرية الحسية الشهودية. وبهذا نصل إلى ثنائية "القبل والبعده، أو القدم والتأخر" لدى المفهوم الصوفي، فمحمد ﷺ - الحقيقة/ النبوة - هو أول الخلق، وآخر من يبعث لأن العالم متعلق به، مشروط بوجوده واستمراره. وهذه الفكرة تجليهما في مدائح ابن جابر، من ذلك قوله:

خُتِمتَ به الرُّسُلُ الكِرَامُ وقبلهم ❁ حُسِبَتْ نبوؤُهُ وتمَّ عُلاهُ
وقوله²:

لحتم جميع الرسل أخّرت بعثة ❁ وسبقك فضلا ما عليه خفاء
وكنت نبيا حيث آدم لم يكن ❁ لروح وجسم طاب منه لقاء
وينبئ على فكرة القدم في خلق النور المحمدي ما ذهب إليه الصوفية من أن جميع الأنبياء والرسل إنما يستمدون نورهم من ذلك النور الأزلي، ويصدرون في نبوتهم عن ذلك الفيض الذي أودعه الخالق في الذات المحمدية. وهذا ما أكده الحلاج - كما سبق - في قوله: "أنوار النبوة من نوره برزت". وقد نفذت هذه الفكرة إلى شعر ابن جابر الأندلسي، حيث يقول³:

وكل مالنبيّ فهو جوهرة ❁ من بحره وهو المعنى لكلهم
ويتوسع في هذا المفهوم قائلا⁴:

وقال كنت نبيا حيث لا بشر ❁ والناس قد ادرجوا في الغيب إدراجا

1) ديوان المديح النبوي (نفائس المنح وعرائس المدح): مرجع سابق، ص 585.

2) المرجع نفسه، ص 76.

3) المرجع نفسه، ص 534.

4) المرجع نفسه، ص 199.

تجليات الفكر الصوفي في ديوان المديح النبوي ----- د. محمد زلاقي

به توسل فيما قبل آدم إذ ❀ كان الوزى نطقاً تخفى وأمشاجا
وكان في صلب شيث بعد ثم حوى ❀ صلب الذبيحين نوراً منه وهأجأ
أنشأه في خير أرحام وأخرجه ❀ للناس من أدرم الأصلاب إخراجاً
فنبوة محمد ﷺ هي مصدر كل النبوات، ونوره منشأ كل الأنوار، وما من نبي إلا
ويستمد حقيقته وخلقه من ذلك المعين المقدس. يقول ابن جابر مؤكداً هذا التصور¹:

وبه مولد كل الأنبياء من ❀ صفي الله حتى للشفيح
فما من نبي إلا ويستمد نوره ونبوته من نبوة محمد ﷺ، وعليه فكل الأنبياء
مدينون له بالفضل. من هنا وجد شعراء المديح النبوي - وقبلهم شعراء الصوفية- مجالاً
للتعالي والتسامي بالشخصية المحمدية على سائر الأنبياء والرسل، فهذا ما نقرأه في قول
ابن جابر²:

فالرسل من عيسى لآدم كلهم ❀ تبع له وهو الإمام المهتدي
أنت الأخير ولم يزل لك فيهم ❀ خبر ففي التحقيق أنت المبتدي
حيث يؤكد أن كل الرسل تبع للنبي ﷺ، وأنهم جميعاً متعلقون بنبوته وبذلك
الفيض الإلهي الأول. وهذا حاز محمد ﷺ مرتبة الشرف وكان أفضل الرسل
والأنبياء³:

زين النبوة عين الرسل خاتمهم ❀ في البعث أولهم في رتبة الشرف

(1) المرجع السابق، ص 368.

(2) المرجع نفسه، ص 262.

(3) المرجع نفسه، ص 413.

تجليات الفكر الصوفي في ديوان المديح النبوي ----- د. محمد زلاقي

بل إنه صاحب الخصوصية والتجليل دونًا عن سائر الأنبياء والرسل:

هادي البرية من بعد الضلال ومن * له على الرُّسُلِ تخصيص وتفضيل

ويحاول ابن جابر أن يوسع في بيان فضل محمد ﷺ على سائر الأنبياء والرسل، وما كان عليهم من كرامات وخير، فيستلهم من النص القرآني والتاريخ الإسلامي ما يسعفه في صياغة هذه الفكرة حيث يقول²:

فالأنبياء معادن في الوجود بدت * وهو العبارة عنها عند معتبر
فكان كالروض طابت منابته * وكلهم منه يجني طيب الثمر
ملاذ آدم إذ نادى بتوبته * نجاة نوح بطام الموج منهمر
حرز الخليل غداة النار دعوته * خلاص يونس من أحشاء معتكر
بشرى المسيح مناجاة الكليم به * حمى الذبيح شفى أيوب من ضرر
فلم ينل في سماء الله من ملك * هذا المقام ولا في الأرض من بشر
ويقول في موضع آخر³:

لو لم يكن نوره في ظهر آدم لم * يشمله ما كان من عفو ومن لطف
وهو المخلص نوحًا في سفينته * وقد جرت في عظيم الموج منقذ
ونوره صان إبراهيم عن لهب * من نار غرود لما أن علاه طففي
وقد فدى الله إسماعيل خير فدى * صونا لمودع نور منه مكنتف

(1) المرجع السابق، ص 450.

(2) المرجع نفسه، ص 305-306.

(3) المرجع نفسه، ص 413-414.

تجليات الفكر الصوفي في ديوان المديح النبوي ----- د. محمد زلاقي

فهذه الآيات تؤكد فضل النبي محمد ﷺ على كل الأنبياء والرسل، وأن كل ما أحيطوا به من الرعاية الإلهية إنما كانت بسبب محمد - الحقيقة/ المصدر النوري - الذي يعد أول تجلٍ للحق، وأول مصدر للنبوات، وكل الموجودات. وهذا ما يتناغم ويتوافق مع الفكر الصوفي الذي يرى " أن حقيقة الرسول مطلقة، ليست مرتبطة بزمن، فهو أول خلق الله وآخر رسله. وأزلية الحقيقة المحمدية هي التي يستمد منها الأنبياء والأولياء في كل زمان ومكان"¹

ومثلما كان الرسول ﷺ مصدرا للنبوات، فهو أيضا أصل لكل الخلق والكائنات. فكل ما في الوجود إنما منشأه ومرده إلى ذلك التَّعِينُ الأول الذي تمثله الحقيقة المحمدية؛ يقول زكي مبارك مؤكدا هذا التصور الصوفي: " إن الصوفية يتصورون ذاتًا أحدية لا تتكرر إلا بالتعينات، والتعِينُ الأول هو محمد ﷺ، وهو الحكمة الفردية، وعنه نشأت جميع التعينات حتى الأنبياء. ومن أجل ذلك كان سيد جميع الناس، وكان خاتم الأنبياء"².

فالرسول ﷺ لدى الصوفية هو سر الكون، وغايته، ومحوره، وعلة وجوده، بل إنهم: "يتمثلون الوجود مربوطاً بالحقيقة المحمدية أوثق رباط"³.

(1) أمانة بلعلي: الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجري، (دط)،

منشورات اتحاد الكتاب العرب: دمشق - سوريا، 2001م، ص 269.

(2) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق: مرجع سابق، ص 232.

(3) المرجع نفسه، ص 235.

تجليات الفكر الصوفي في ديوان المديح النبوي ----- د. محمد زلاقي
وقد استلهم ابن جابر هذا المفهوم في مواقع مختلفة من ديوانه بصيغ وتعبيرات مختلفة
منها قوله¹:

سِرُّ الوجود ومعدنُ الفضل الذي ❀ ما ضاع محتاج إليه قد انصوى
فهو ﷺ سِرُّ الوجود وأصله ومصدر كل فضل، وبذلك فكل الكائنات متعلقة به،
مربوطة بحقيقته. لأجل هذا سخرَ الله له كل ما في الكون من موجودات وكائنات
ويقول ابن جابر في هذا المعنى²:

له سخر الله الوجود جميعه ❀ فَأذعنَ حتى الشارد المتوحش
ولا شك أن مفهوم الحقيقة المحمدية - كما هو في تصور فلاسفة الصوفية المسلمين
- هو الذي انتهى بالشعراء إلى أن يتداولوا جملة من المعاني والصفات في امتداح الذات
المحمدية، ألبسوها مفردات وعبارات تعتمد الصيغ المطلقة أو تؤدي معناها؛ فمحمد
ﷺ هو سيد الكون، وأحسن الخلق، وأفضل الأنبياء، وأرفعهم شأنًا، وأقربهم منزلة
إليه، وغيرها من الصيغ والعبارات التي تضيف طابعا من الخصوصية والتفرد على شخص
الرسول ﷺ، على غرار ما نجد في قول ابن جابر الأندلسي³:

خيرُ النبيين في بدءٍ ومختم ❀ وسيدُ الرُسل من ماضٍ وملتحق
وقوله⁴:

هو سيدُ الرُسل الكرام يَضْمُهُم ❀ يَوْمُ المعادِ لَوَاؤُهُ وَيَجْـوُزُ

1) ديوان المديح النبوي (نفاثات المنح وعرائس المدح): مرجع سابق، ص 593.

2) المرجع نفسه، ص 345.

3) المرجع نفسه، ص 427.

4) المرجع نفسه، ص 331.

هو بدرُ هالتهم وشمس سمانهم ❀ ورداءُ سُوددهم به مطـروز
وهو - على الإطلاق - خير خلق الله¹:

محمد ذو العلا والحمدِ أكرمُ مَنْ ❀ مشى على الأرض من حافٍ ومُنْتَعِلٍ
والقارئ لديوان ابن جابر، يقف على صور عديدة، ومعانٍ وصيغ كثيرة تعلقو
بالشخصية المحمدية، تخرج بالشاعر - أحياناً - إلى حد المبالغة على طريقة الصوفية،
كالقول بأن محمداً ﷺ هو علة الكون، وإقرار الارتباط الشرطي بين الوجود الحمدي
والوجود الكوني، وأن كل ما في الكون إنما خُلِقَ لأجله ﷺ وبسببه، وغيرها من
المفاهيم التي راجت في الوسط الصوفي، وتلقفها شعراء المديح النبوي بعامة لتوظيفها في
مقام التسامي بالذات المحمدية.

وقد حاول زكي مبارك أن يلتمس مبرراً لمادحي الرسول ﷺ فيما انتهجوه من
المبالغة والغلو في مدحهم للنبي محمد ﷺ فأعاد ذلك إلى تأثير الفكر الصوفي، وتحديدًا
مفهوم الحقيقة المحمدية النابع أصلاً من القول بوحدة الوجود. هذا المفهوم الذي يعلو
بالشخصية المحمدية فوق كل المخلوقات، على اعتبار أن الحقيقة المحمدية تمثل أول
التجليات الإلهية.

كما فسر ذلك الغلو بمنافسة المسلمين للنصارى، ومحاولة الارتقاء برسول الإسلام
على شخصية المسيح عيسى عليه السلام. فإذا كان هؤلاء يعتقدون بأن عيسى ابن الله،
فإن متصوفة الإسلام يتجاوزون ذلك، ويفتخرون بأن نبيهم هو أصل كل الخلق، بما في
ذلك الأنبياء والرسل. يقول زكي مبارك بهذا الشأن: " إلى هنا عرف القارئ كيف
نشأ الإغراق في مدح الرسول، فهو قائم على أساس القول بوحدة الوجود. وقد صح

(1) المرجع السابق، ص 459.

تجليات الفكر الصوفي في ديوان المديح النبوي ----- د. محمد زلافي
 عندي بعد التأمل الذي دام سنين أن الصوفية أرادوا أن ينتهبوا شخصية المسيح ليضفوا
 ثوبا على نبي الإسلام. فإذا كان المسيح ابن الله كما يزعم النصارى، فمحمد أرفع من
 ذلك، لأن محمدا يقدر على كل شيء ولولاه لما ظهر عن الله شيء¹.

وإذا كان زكي مبارك قد التمس للشعراء مبررا لتلك المبالغة في مدح الرسول ﷺ،
 وربطها بالمفهوم الصوفي للحقيقة المحمدية. ومحاولة الارتقاء بشخصه الكريم إلى ما
 يفوق مقام المسيح عليه السلام، وكذا سائر الأنبياء والرسل، فإننا نجد في القرآن الكريم
 ما يبرر هذه الظاهرة، ظاهرة الغلو في التسامي بالذات المحمدية. فقد سبق أن أضفى
 النص القرآني خصوصية واضحة على نبي الإسلام وارتفع به إلى أعلى الدرجات، من
 ذلك قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾². وقد رُفِعَ ذكر محمد إلى ذكره تعالى في
 الصلوات الخمس اقترانا.

ونحن نجد في حادثة الإسراء والمعراج مثلا ما يعلو بالذات المحمدية إلى درجة التفرد
 المطلق. فالحادثة تؤكد رفعة محمد ﷺ عن سائر الأنبياء والرسل. وكذا درجة التقريب
 عند الله التي لم ينافسها فيها منافس. فقد بلغ "سدرة المنتهى" وهي أقرب مكان إلى
 عرش الرحمن، بعد أن جاوز عدة سماوات كان قد التقى فيها بالأنبياء والرسل، وهو ما
 يشتم صفة التجاوز لهم في المقام والرتبة، بل لقد بلغ ما لم يبلغه جبريل عليه السلام
 نفسه، وهو أمين الوحي ودليله في تلك الرحلة المقدسة. فكان -وحده- قاب قوسين
 أو أقرب إلى الحق تبارك وتعالى، لقوله جل شأنه: ﴿وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ثُمَّ دَنَا
 فَتَدَلَّى ﴿١٤٦﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى ﴿١٤٧﴾ إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى مَا ﴿١٤٨﴾ كَذَّبَ الْفُؤَادَ مَا

(1) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق: مرجع سابق، ص 240.

(2) الشرح: 4.

تجليات الفكر الصوفي في ديوان المديح النبوي ----- د. محمد زلاقي

رَأَى أَفْتَمَرُونَهُ ﴿١٤﴾ عَلَى مَا يَرَى وَلَقَدْ ﴿١٥﴾ رَأَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى عِنْدَ ﴿١٦﴾ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى ﴿١٧﴾
1. ﴿١٤﴾

فحادثة المعراج تؤكد علو منزلة الرسول ﷺ عن باقي الأنبياء والرسل، وتمنحه صفة الخصوصية والتفرد من حيث إنه بلغ ما لم يبلغه رسول من قبل، وحتى الملك جبريل نفسه.

وقد استوعبت قصيدة المديح النبوي لدى ابن جابر الأندلسي هذه المعاني، وعبرت عنها في سياق التسامي بالشخصية الحمديّة وإبراز خصوصيتها وتفردّها؛ من ذلك قوله²:

سَمَوْتَ مَجَاوِزًا سَبْعًا طَبَاقًا ﴿١﴾ وَمِن فَوْقِ الْبُرَاقِ لَهَا سَمَوَاتَا
فَصِرْتَ إِلَى مَقَامٍ لَا نَبِيَّ ﴿٢﴾ وَلَا مَلِكٌ رَقِيَ حَيْثُ ارْتَقَيْتَا

فقد حلّ ﷺ بسدرة المنهى مفردًا من غير مرافق، وخصّ بالتلقي المباشر عن ربّه، وهو الوحيد الذي رفعت له الحُجُب، فبلغ ما لم يبلغه غيره. يقول ابن جابر³:

وَخَصَّكَ مِنْ قَرَبٍ وَمِنْ رُؤْيَا بِمَا ﴿٣﴾ لَهُ لَمْ تَصِلْ مِنْ قَبْلِكَ الْعَقْلَاءُ
وَنَاجَاكَ فَرْدًا دُونَ ثَانٍ وَلَمْ يَكُنْ ﴿٤﴾ بَغَيْرِكَ فِي ذَاكَ الْمَقَامِ يُجَاوِزُ

ومما تقدم يتضح أن الشاعر ابن جابر الأندلسي قد استوعب فعلاً مفهوم الحقيقة الحمديّة كما هو لدى الفكر الصوفي، و استلهمه ووظفه في مدائحه بما يضفي على الشخصية الحمديّة صفة التميز والتفرد، ويرتقي بها إلى المستوى الذي يعلو على كل

(1) النجم: 7-14.

(2) ديوان المديح النبوي (نفاثات المنح وعرائس المدح): مرجع سابق، ص 167.

(3) المرجع نفسه، ص 75.

المقامات، فمحمد هو ذلك النور الأزلي القديم، وأول فيض إلهي، ليكون أول تجلٍ للحق في صورة الخلق، ومن هذا النور انبعثت كل النبوات، ومن هذه الحقيقة - أيضاً - ظهرت كل المخلوقات، فالعالم كله - بما ينطوي عليه من مكونات - إنما متعلق بالوجود المحمدي، إنه الوسطة بين الله والعالم، لذا فهو الأول والآخر، وهو أفضل الخلق، وسيد الكون، وتاج الأنبياء، وأقرهم إلى الله منزلة ومقاماً.

وأياً كانت جذور المفهوم الصوفي للحقيقة المحمدية، سواء اتصلت بالقرآن الكريم، أم بالمرجعية المسيحية¹، أم بالمصدر اليوناني² فإن الذي يستفاد أن الشاعر ابن جابر الأندلسي، وغيره من مادحي الرسول ﷺ قد وجدوا في هذا المفهوم فضاءً ثراً استقوا منه معالم وصفات ومعاني، أعانتهم وأسعفتهم في مجال المديح النبوي، ومكنتهم من التسامي بصورة محمد النبي ﷺ بما يفوق كل الرتب، وليس فوقه إلا الذات الإلهية.

وإذا كنا قد وقفنا فيما تقدم عند تجليات الفكر الصوفي في المدحة النبوية لابن جابر الأندلسي من خلال توظيفه للحقيقة المحمدية، أو ما يعرف لدى الصوفية بنظرية النور المحمدي، فإننا نلتقي في ديوان الشاعر بعلامح صوفية أخرى، لعل من أبرزها ما اصطلاح عليه بالغزل الصوفي أو الحب المحمدي، والذي نقرأ فيه حرقه الصوفي ووجده، وشوقه المتوهج إلى الرسول ﷺ، وذلك من خلال التعبير عن لهفته إلى زيارة البقاع المقدسة، والوقوف عند ضريحه المقدس، والتعقب بأجواء تلك البيئة الطاهرة التي هي من متعلقات الشخصية المحمدية ومعطياتها العامة.

(1) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق: مرجع سابق، ص 240.

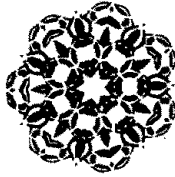
(2) المرجع نفسه، ص 240.

تجليات الفكر الصوفي في ديوان المديح النبوي ----- د. محمد زلاقي

وتعد الرحلة إلى البقاع المقدسة من أبرز المضامين التي عالجتها قصيدة المديح النبوي عند ابن جابر الأندلسي، وهي عنصر أساسي ومضمون درج عليه شعراء التصوف بحيث شكلت لديهم ولديه أيضا رحلة شوق صوفي.

كما أننا نقرأ في مدائح ابن جابر عن ذلك الحنين الغامر إلى البقاع المقدسة بل والتغزل بها في أسلوب رمزي، حيث نتحسس تلك الشكوى المؤلمة من وطأة البعد وامتداد المسافة، والأمل الفياض في الظفر بزيارة حمى الرسول ﷺ والفوز بلثم تراها المقدس، وتعفير الخدّ به، وهو ملمح استوحاه الشاعر من محراب الصوفية.

وإلى جانب هذا، ثمة صور وملامح صوفية أخرى يزخر بها ديوان ابن جابر الأندلسي، وهي من الوفرة بحيث لا يمكن أن يسعها هذا المقام، والعزاء أن تكون موضوعنا لدراسة أخرى إن شاء الله.



منهجية الباحث في النصريات في الإفادة من مكتبة مقارنت الأديان

الأستاذ محمد بودبان

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

يكثي البحث في مقارنة الأديان أهميةً بالغة، وفي نفس الوقت صعوبة، أكسبته إياها خطورة الموضوع وحساسياته من جهة؛ وكذلك صعوبة تحديد المنهج -أو المناهج- من جهة أخرى.

فأما من حيث الموضوع (وهو الدين): فلكون الإنسان لا يخلو من اعتقاد (والاعتقاد أن لا دين هو في حد ذاته اعتقاد)، وتُظم الاجتماع لا يستغني هيكلاً عن المظاهر الدينية والاعتقادية؛ بل لا نبالغ إن قلنا: إن الدين ظاهرة مركزية في الاجتماع. وعلى ذلك فإن نقد دين ما، لا يخلو من الخلفية الاعتقادية للتأقذ - سواءً أكان موافقاً أم مخالفاً- والتعامل عادةً، وعموماً فيما بين أهل الأديان هو التصادم والصراع، والافتراء -أحياناً-، واعتبار الحق المطلق ما عليه هو ومن معه.

وأما من حيث المناهج: فيجد الباحث في مقارنة الأديان نفسه تائهاً بين شتى المناهج المستخدمة في سائر العلوم وبين قناعاته واعتقاداته من جهة؛ وبين إسقاط تلك المناهج على دراساته الدينية المقارنة من جهة أخرى.

وإذا تجاوزنا هذا المدخل؛ فيمكننا القول بأنه تعترض الباحث في مقارنة الأديان عموماً مشكلة أخرى -وجذورها فيما سبق ذكره- وهي تكوين مكتبته التي ستحدد

له التعامل مع الموضوعات من حيث العلمية والمنهجية؛ بل وما قبل المنهج¹ باصطلاح الشيخ محمود شاعر رحمه الله تعالى.

وحيثما نقول: "مكتبة مقارنة الأديان" فإننا لا نقصد بها في المقام الأول الوجود المادّي المتبادر إلى الذهن؛ بل نقصد به -وقبل كل شيء- وجود هيكلها في الذهن، وإدراك أنواع مكوناتها، وفائدة كل نوع.

ولكننا في هذه المقالة سنقتصر في البيان على مكتبة المشتغل في حقل التصريات، وإن كان الباحث لا يُعدُّ شيئاً إن لم يكن ملماً بالمكتبة العامّة لمقارنة الأديان ككل، فنقول:

أولاً: مكونات مكتبة مقارن الأديان في حقول التصريات:

إنّ مكونات هذه المكتبة تتوافق مع غرض الباحث في حقل دراسته هذا؛ وإذا علمنا أنّ هذا الحقل المعرفي يكمن بصورة عامّة في مجالين هما: التصرية كدين؛ والتنصير

1) ما قبل المنهج مسألة شغلت حياة الشيخ محمود محمد شاعر ولا يُغفل في شيء من كنهه ذكرها أو الإشارة إليها ويقصد بها: «الأساس الذي لا يقوم المنهج إلا عليه ... [و] ينقسم إلى شطرين: شطر في تناول المادّة وشرط في معالجة التطبيق. فشرط المادّة يتطلّب قبل كل شيء جمعها من مظانها على وجه الاستيعاب المتيسّر ثمّ تصنيف هذه الجموع ثمّ تمحيص مفرداته تمحيصاً دقيقاً. وذلك بتحليل أجزائها بدقّة متناهية وبمهارة وحذق حتّى يتيسّر للدارس أن يرى ما هو زيفٌ جليّاً واضحاً وما هو صحيحٌ مستبيناً ظاهراً بلا غفلة وبلا هوى ولا تسرّع.

أما شرط التطبيق فيقتضي إعادة تركيب المادّة بعد نفي زيفها وتمحيص جيدها باستيعاب أيضاً لكل احتمال للخطأ أو الهوى أو التسرّع. ثمّ على الدارس أن يتحرّى لكل حقيقة من الحقائق موضعاً هو حقٌّ موضعها؟: محمود شاعر: قضية الشعر الجاهلي في كتاب ابن سلام (دط) مطبعة المدني: القاهرة - مصر؛ دار المدني:

جدّة - المملكة العربية السّعودية (دت) ص 8.

كدعوةٍ إلى هذا الدِّين، فيمكننا إذن وفق نظرنا الدعوية الإسلامية أن نحدّد غرض الباحث في أمرين:

أ- محاوره التصارى وبيان الحقّ لهم، ودعوتهم إليه، على ضوء الدّراسة العلميّة الواعية لدينهم، ودينه.

ب- إكساب المسلمين مناعةً ضدّ الأفكار التي تتهدّد وجودهم من جهة التّنصير. وعلى هذا الأساس يمكننا البحث في مكوّنات تلك المكتبة؛ والتي تُرى مكوّناتها على نوعين: أساسيّة، ثم ثانوية؛ أو إن شئت قلت: مباشرة وغير مباشرة.

1/ المكوّنات الأساسيّة:

نقول أساسيّة، لأنّ مجهود الباحث سينصبّ طوال حياته البحثيّة على الغوص فيها من جهة؛ ومن جهةٍ أخرى فإنّها تُعدّ المورد الأساس للمفردات البحثيّة؛ ويمكن أن تُعدّ فيها:

أ/ مصادر الأديان:

إذ لا يمكن الانطلاق من أفرع الشيء بل من أصوله؛ وأولى الأصول بالعناية هي الكتابات المقدّسة -سواءً كان تأسيس الدِّين بناءً عليها أو جاءت كتبرير لمعتقدات دينية موجودة قبل النّصوص- وفي حالنا هذه تكون المصادر التي ينبغي العناية بها:

- القرآن الكريم، والسنة النبوية؛ والمرويات في الجانب الإسلامي.

- الكتاب المقدّس بقسميه في الجانب المسيحي.

وهنا ينبغي التنبه على خطوات منهجية في التعامل مع هذه المصادر نُوجزها

كالآتي:

- إدمان القراءة للتخصص: لأنَّ إبطالَ شيءٍ أو إثباته يتوقف على استحضار النَّصِّ بدقائقه اللَّفظية والأسلوبية، لأجلِ مقارنته بنصوصٍ أخرى، هي الأخرى مستحضرةٌ حال الدراسة.

- الوقوف على صحَّة النَّصِّ بما يتناسب مع حاله: فبالنسبة للسنة مثلاً - وبعد الاطلاع عليها في مطاؤها- ينبغي أن تُكتسب القدرة على التمييز بين صحيحها وسقيمها بموازين المسلمين، تمهيداً للدخول في الحوار مع الآخر؛ وبالنسبة للكتاب المقدس: ينبغي مثلاً معرفة الأسفار القانونيّة من الأبوكريفا، وما يعدُّ قانونياً عند¹ طائفة دون أخرى، وما هي الفقراتُ التي تحوم حولها الشُّكوك عند علماء النَّصارى - وبموجب الطوائف- وما لا يوجد مثلاً في أقدم النَّسخ؛ كأن يعلم المرء مثلاً أن إنجيل مرقس ينتهي في الإصحاح السادس عشر عند الفقرة الثامنة منه؛ يقول وليم باركلي: «أمّا² عدد: "9-20" فلم نجدّه في المخطوطات القديمة الموثوق بها. ويلوح أن أحدهم قد

1) يُطلق البروتستانت اللفظة "منحولة" على أسفار العهد القديم التي تسمّيها الكنيسة الكاثوليكية: "القانونية الثانية/ Deutérocononiques" أي: يهوديت وطوبيا والمكابيون الأوّل والثاني والحكمة ويشوع بن سيراخ وباروخ ومقاطع من أستير ودانيال أضافتها الترجمة السبعينية إلى الأصل العبري. أمّا الأسفار التي تُسمّيها الكنيسة الكاثوليكية "منحولة": فإن كانت من العهد القديم يسمّيها البروتستانت Pseudépigraphه أي الأسفار المنسوبة خطأ؛ وإن كانت من العهد الجديد يسمونها Antilégomene أي الأسفار المناقضة لأسفار العهد الجديد. أمّا الكنائس الأورثوذكسية الخلقيدونية وغير الخلقيدونية فإنها لم تحدّد بعد رأيها في هذه الأسفار. انظر: المطران كيرلس سليم بسترس الأب حتّا الفاخوري الأب جوزيف العيسى البولسي: الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة؛ منشورات المكتبة البولسية بيروت - لبنان ط1 2001م. هامش ص 36.

2) وليم باركلي: تفسير العهد الجديد المجلد الأوّل: تفسير متى ومرقس ت فايز فارس وفهيم عزيز (ط1) دار الثقافة: القاهرة- مصر 1993م. ص 662.

لخص عمل الكنيسة وحياتها، ووضع هذا الملخص ليكون بديلاً عن تلك النهاية المتبورة؛ وكتبها كان يعلم أن للكنيسة عملاً مهماً يجب أن تقوم به.

ومن هذا الكلام ينطلق الباحث في التحليل والمناقشة؛ فكلام "باركلي" جميل، غير أنه يُعكّر صفوه، أن الذي أضاف الاثني عشرة فقرة، قد أضاف أخباراً لا شروحاً دينية عن وظيفة الكنيسة؛ بل إن تلك الأخبار تتعلق بقيامة المسيح عليه السلام ومن رآه وما فعل بعد ذلك، وكيف أمر بالكرازة بالإنجيل للخليقة كلها... إلخ

- القيام بتجميع النصوص بمختلف نسخها: فمثلاً فيما يخص القرآن الكريم الذي ليس له إلا نسخة واحدة؛ إلا أنه من الاستعداد العلمي الذي ينبغي للباحث ههنا، أن تكون له القدرة على تجميع القراءات (ولا نعي أن يصير من القراء هما) والتي قرئ بها القرآن الكريم تواتراً، وآحاداً، بل وشذوذاً كذلك. وبالتسبة للأحاديث: أن تصير له قدرة على إدراك الألفاظ المختلفة التي يرد بها الحديث الواحد. وبالتسبة للكتاب

1) تمعن فيها: «وبعدما قام باكراً في أول الأسبوع ظهر أولاً لمريم المجدلية التي كان قد أخرج منها سبعة شياطين. فذهبت هذه وأخبرت الذين كانوا معه - وهم يوحون ويكون- فلما سمع أولئك أنه حي وقد نظرته لم يُصدّقوا. وبعد ذلك ظهر هيئة أخرى لاثني منهم وهما عيشان منطلقين إلى البرية. وذهب هذان وأخبرا الباقين فلم يُصدّقوا ولا هذين. أخيراً ظهر للأحد عشر وهم مُتكنون ووبّخ عدم إيمانهم وقساوة قلوبهم لأنهم لم يُصدّقوا الذين نظروه قد قام. وقال لهم: «اذهبوا إلى العالم أجمع واكرزوا بالإنجيل للخليقة كلها. من آمن واعتمد خلّص؛ ومن لم يؤمن يُدن. وهذه الآيات تتبع المؤمنين: يُخرجون الشياطين باسمي ويتكلمون ألسنة جديدة. يحملون حيات وإن شربوا شيئاً مميتاً لا يضرهم ويضعون أيديهم على المرضى فيبرون». ثم إن الرب بعدما كلمهم ارتفع إلى السماء وجلس عن يمين الرب. وأما هم فخرجوا وكرزوا في كل مكان والرب يعمل معهم ويثبت الكلام بالآيات التابعة. أمين». مرقس 16: 9-20.

المقدس: أن يجمع منه نسخته المختلفة، بحسب سنوات الطبع، وأماكنها، ومترجميها، واختلاف أرقام الطبعات¹، وتنوع ألسنتها².

- تصنيف النصوص: والقدرة عليه هي قدرة على الحوار؛ ويكون هذا التصنيف بحسب أغراض الباحث ومتطلبات البحث، كأن يكون موضوع البحث عن عدم فهم الحوارين مثلاً لكلام المسيح عليه السلام، فيصنّف في هذه الخانة مثلاً النصوص التالية: يوحنا 2: 18-22؛ يوحنا 4: 31-34؛ مرقس 9: 30-32؛ يوحنا 13: 6-7؛ يوحنا

(1) تتبّع أرقام الطبعات المختلفة يقف الباحث على مختلف التطوّرات المتعلقة بالكتاب المقدّس من حيث نشره والتعليقات عليه والتي عادةً - أو لنقل: في بعض الأحيان- تستجيب للتقود الموجهة للكتاب من قبل المسلمين بخاصّة وأحياناً لمراجعات على إثر دراسات تقوم بها الهيئات المسيحية المختلفة؛ فيمكنك مثلاً الوقوف على فصاحة الطبعة الأولى من الترجمة اليسوعية للكتاب المقدّس نسبياً [مطبعة المرسلين اليسوعيين: بيروت 1897م] والتي جعلت القائمين عليها يقولون: « وقد مدح عبارة هذه الترجمة جماعة من علماء المسلمين» ص 8. وبين الطبعة الثالثة [دار المشرق: بيروت- لبنان 1994م] التي عادت إليها مسحات العجمة؛ ولعلّ قولاً نسوقه لهم في أوّل الطبعة قد يبيّن شيئاً من السبب وهو قولهم: «قد لا تجد أيها القارئ في هذه الترجمة الجديدة جميع الألفاظ والتعابير والتراكيب التي ألفتها أذنك وذاكرتك في الترجمة القديمة؛ فقد بُدّل بعضها للمزيد من الدقّة والأمانة»؛ انظر ص 7 من تلك الطبعة.

(2) فقد يُشكل المعنى على القارئ بلغة معيّنة فيجد في لسان آخر ما يُزيل عنه عدم الفهم هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فإنّ الواقف على مختلف النسخ للكتاب المقدّس من لغات شتى يمكنه أن يتلمّس وجود المتناقضات والوقوف عليها بعلمية؛ أو يمكن أن يكون ذلك سبباً في الانطلاق نحو الدراسات الفيلولوجية المادفة فحينما يُصادفني مثلاً في قاموس الكتاب المقدّس [تأليف نخبة من الأساتذة ذوي الاختصاص ومن اللاهوتيين؛ هيئة التحرير: بطرس عبد الملك جون ألكسندر طمسن إبراهيم مطر (ط13) دار مكتبة العائلة: القاهرة مصر مطبعة الحرية: بيروت- لبنان 2000م ص 107] بياهم أنّه في العهد القديم باللغة العبرية ثلاث مترادفات رئيسة لاسم الجلالة وهي: "إيلوهيم" و"يهوه" و"أدوناي" وأنّ الاسم الأوّل مستعمل كثيراً في الإصحاح الأوّل من سفر التكوين فإننا نجد في الترجمات العربية والملك جيمس ومارتن لوثر عدم استعمال له؛ ومن هنا تفتتح آفاق البحث.

منهجية الباحث في النصرايات ----- د.محمد بودبان
13: 21-29؛ متى 17: 28؛ متى 16: 5-12؛ مرقس 4: 39-41؛ مرقس 7: 14-18؛
مرقس 9: 9-10.

ب/ تفاسير مصادر الأديان:

وأهمية هذا المكوّن تكمن في أن تأويل النصّ الديني وآلياته معقّدة بسبب ما يحوطها عادةً من القداسة، وكذلك العناية التي تسمو على آية عناية بنصوصٍ أُخرى. ولا نقصد ههنا بالتفاسير المعنى الضيق، بل الواسع للكلمة، حيثُ إنَّ الكتب التي توصل للعقائد مباشرةً من النصّ يمكن عدّها من التفاسير؛ وكتبُ الآباء الرّسوليين في الكنيسة يمكن كذلك عدّها تفاسير. وكذلك كتب السيرة النبويّة في الجانب الإسلاميّ.

والوقوف على التّفسيّرات والتّعليقات على الكتاب المقدّس يفتحُ آفاقاً ليس لها حدودٌ -سواء على مستوى الفهم، أو الرّد- في الإمام بجميع المعلومات التي تصوغ ثقافة الباحث في النصرايات؛ وإليك هذا المثال:

لو تتبّع باحثٌ تفسير "وليم باركلي" لأسفار العهد الجديد؛ فإنّه بالإضافة للفوائد العلميّة الجردة التي يحصلها، فإنّه سيقف على أمور تُفيده في تحقيق الهدفين الآتفي الذكر والذين يسعى إليهما. كقوله مثلاً لدى تعليقه على نصّ: مرقس¹ 3: 10-12: «... وكانوا² ينادون يسوع باسم: «ابن الله». وهنا يجب أن نأخذ حذرنا في معالجة هذا اللقب؛ فلا نظنّ أنّهم كانوا يقصدون معنىً لاهوتياً، أو فلسفياً كما نفهمه نحن في عصرنا الحديث، بل كانوا يقصدون به معنىً آخر أكثر بساطةً ممّا نعرف. فقديماً كان

(1) وهو كالأتي: «لأنّه كان قد شفّى كثيرين حتّى وقع عليه ليلمه كلٌّ من فيه داء. والأرواح النجسة حينما نظرت له وصرخت قائلة: «إنك أنت ابن الله». وأوصاهم كثيراً أن لا يُظهروه».

(2) وليم باركلي: تفسير متى ومرقس، مرجع سابق، ص 508-509.

منهجية الباحث في النصرايات-----د.محمد بودبان

ملوك مصر يُدعون: "أبناء رع"، ومن أيام أغسطس قيصر كان القياصرة يعرفون بأبناء الآلهة. أما العهد القديم فقد أطلقه على أربع فئات من المخلوقات:

1/ أطلقه على الملائكة: ففي تكوين 16: 20 يرى بنوا الله - الملائكة- بنات الناس لأنهن حسنات. وفي 1 يوحنا 1: 6 يظهر أبناء الله مجتمعين معاً أمام الله. فابن الله هو اللقب الطبيعي للملاك.

2/ وأطلقه على الأمة الإسرائيلية قاطبةً فيقول: « من مصر دعوت ابني» (هوشع 1: 11) ثم يقول: «إسرائيل ابني البكر» (خروج 4: 22)

3/ وأطلقه أيضاً على الملك، ففي 2 صمويل 7: 14: يُعطي الله الوعد لداود أن نسله الملوكي يكون له ابناً، وهو يكون له أباً.

4/ وآخر الكلّ أُطلق في كتابات ما بين العهدين على الرجل الصالح، إذ يقول: «ستكون ابنا للعليّ وسيحبك أكثر من أمك». (سيراخ 4: 10).

في كلّ هذه المواضع نجد أنّ ابن الله تطلق على الشخص القريب من الله الذي له صلةٌ خاصّةً به.

وقد نجد نفس هذا المفهوم في العهد الجديد؛ فثيموثاوس هو ابن لبولس الرسول، إذ هو أقرب إلى نفسه، ويفهم غرضه أكثر من أيّ شخصٍ آخر: (1 تيموثاوس 1: 18، 2. وفيلبي 2: 19-22).

وكذلك مرقس دُعي ابناً لبطرس، لأنه استطاع أن يعرف عقل بطرس، وتفكيره معرفةً عميقةً فتكون له صلةٌ عميقة به (1 بطرس 5: 13).

وهكذا يستخدم العهد الجديد هذا اللقب في بساطته، فأينما قابلنا هذا اللقب على صفحاته فلا نظنّ أنّ المقصود برهنة عقيدة التثليث مثلاً، بل لفهمه على أنّه الطريقة التي حاول بها الناس أن يعبروا عن العلاقة الخاصّة بين يسوع والله. وهذا المعنى كان

ينطق هؤلاء المرضى بأرواح نجسة بهذا اللقب. فقد كانوا يعتقدون أن الشياطين التي تملكهم تخاف وترهب هذا الشخص الذي له هذه العلاقة الخاصة بالله. انتهى كلام "باركلي".

ج/ كتب الفكر الديني:

ويُقصدُ بها الكتب التي تبسط أحكام الدين، أو الاعتقاد، وفلسفته، وتناقش محاوره، وتضع تقاريره في قوالب جذابة لإقناع المخالف، وطمأنينة الموافق؛ أو الكتب التي تُعنى بالظاهرة الدينية عموماً؛ أو الردود... إلخ. وقد تتقاطع هذه المجموعة من الكتب مع المجموعة السابقة الذكر (أقصد تفاسير مصادر الديانة) في بعض الكتب.

وكتب الفكر الديني تُسهّل على الباحث ضبط المفاهيم ومناقشتها؛ كأن ينبغي ضبط مفاهيمه عن الهرطقة في المسيحية، فيذهب إلى كتاب مسيحي يتكلم عنها؛ فيجد تعريفاً لها؛ كـ: «التعريف الكاثوليكي للهرطقة...: «رأي ديني مُدان كنسياً على أنه مناقض للإيمان الكاثوليكي». أو أيضاً: «خطأ إراديّ ومتشَبَّه به، متعارض مع مبدأ إيمانيّ موحى به، وتعلّمه الكنيسة بصفته هذه»». ثم يُتابع البحث عن أنواعها، وتواريخها، واختلاف المطلقات في الوصم بها، وأثر الانقسام الكنسي في اضطراب المفاهيم فيها... إلخ.

1) ج. ويلتر: الهرطقة في المسيحية؛ ترجمة جمال سالم (دط) دار التنوير بيروت- لبنان 2007، ص 17

د/ كتب التواريخ، ودوائر المعارف العامة والخاصة:

أما التواريخ فلأن الديانات مرتبطة بالزمن، سواء باعتبار النشأة، أو باعتبار التطور، أو باعتبار الاضمحلال، أو باعتبار امتزاج المعتقدات¹. وعلى هذا لا يمكن إصدار حكم البتة على دين، أو شيء منه مع الجهل بتاريخه.

وإذا أخذنا العهد الجديد كمثال؛ فإنه لا يمكننا فهمه بمعزل عن المعطيات التاريخية المتعلقة بزمان المسيح عليه السلام، وبيئته على وجه الخصوص؛ يقول ميخائيل نعيمة في كتابه القيم: "من وحي المسيح": «ليس قصدي² من هذا الفصل³ كله إلا أن أبين أن البيئة التي عاش فيها يسوع، كان لها أثرٌ بارزٌ في أقواله وأعماله. وهذه البيئة يفهمها الرجل الشرقي وقلما يفهمها الرجل الغربي على حقيقتها. لذلك نرى أن معظم فتاني الغرب الذين اهتموا بيسوع قد "غرّبوه" أي جعلوه غريباً على صورتهم ومثاله؛ وكذلك فعلوا بأمه».

وأما دوائر المعارف؛ فأهميتها تكمن في منهجية تأليفها؛ فمن جهة يجتمع في ذلك الجهد النخبية من أهل الدراية والعلم بموضوعاتها؛ ومن جهة أخرى نجد أن أسلوب تأليفها يراعى فيه مستويات القارئ من جهة، ويراعى كذلك فيه نوع المعلومات،

1 يرى محمد أبو زهرة مثلاً أن: «أن العراق كان مُرَدِّحَم الآراء في المعتقدات من قديم؛ ذلك لأنه كان يسكنه عدّة طوائف من نحل مختلفة من قديم. والمذاهب التي نشأت يبدو فيها اختلاط العقائد المتضاربة؛ فالديسانية والمناوية ليست إلا مزجاً لثنوية الجوس بالمبادئ النصرانية. وهكذا ترى كثيراً مما ظهر من النحل المختلفة فيه استنباط عقيدة من مجموع عقيدتين أو عدّة عقائد».
محمد أبو زهرة: تاريخ الجدل؛ (دط). دار الفكر العربي (دت) (دب)، ص 116.

2 ميخائيل نعيمة: من وحي المسيح؛ (ط2) مؤسسة نوفل بيروت- لبنان 1987، ص 102.

3 يقصد بيئة يسوع.

منهجية الباحث في النصرايات-----د.محمد بودبان
وحجمها، وترتيبها، وسوق أدلتها... إلخ من جهة ثانية. ويمكن القول من جهة ثالثة
بأنها أداة لحو الأُمِّيَّة العامَّة في حقلٍ ما.

فلو أخذنا كمثالٍ على كلامنا "قاموس¹ الكتاب المقدس" فإننا نجد مرتباً ترتيباً
ألفبائياً؛ ثمَّ يمكنك اختيار لفظة معيَّنة، تُريد معلومات تكون أساساً في انطلاقك البحثيِّ
بعد ذلك؛ ولتكن لفظة² "النَّبِيَّ" مثلاً لنا، حيثُ تجد تعريفاً لغويّاً للفظه النبيِّ،
واستعمالاتها منذ العهد القديم، وختاماً برسُل المسيح، مع بيان للحوادث التاريخيَّة
اللَّصيقة بظاهرة التَّبوَّة، ومعانيها الدنيَّة، ووجود إطلاق لفظ النبيَّة على نساء... إلخ.
وأهمُّ ما يُقدِّمه القاموس هو استشهاده على كلِّ كلمة -تقريباً- بمجموعةٍ من النُّصوص
الكتابيَّة، حيثُ يذكرون نصّاً بلفظه عادةً، ويجيلون على الباقي بذكر الأسفار
والإصحاحات وأرقام الفقرات.

هـ/ كتب المناهج والحجاج:

وكتب المناهج والحجاج هي الينابيع التي تُمدُّ مقارن الأديان في النصرايات وغيرها
بالطرق والوسائل التي من دونها يكون عاجزاً عن الإفادة من كلِّ المكتبة بلا استثناء؛
وهي التي تطوي له المسافات الطَّوال من الجهد؛ لأنَّ العملَ على غير هدى، نتيجتُهُ التَّيهُّ
والضياعُ في مجاهلٍ لا يمكن الخروج منها.

وهذه الكتب تعلِّم الباحث، كيف يكوِّن ثقافته، ويبيِّن شخصيته العلميَّة؛ وكيف
يتعلَّم ويُحسن في التعلُّم، وكيف يفيد من الأدلَّة والمعلومات، جمعاً وفهماً واستنباطاً،
وعرضاً وتقريراً وجدلاً.

(1) تأليف نخبة من الأساتذة ذوي الاختصاص ومن اللاهوتيين؛ هيئة التحرير: بطرس عبد الملك جون
ألكسندر طمسن إبراهيم مطر (ط13) دار مكتبة العائلة: القاهرة مصر مطبعة الحرِّيَّة: بيروت - لبنان 2000م
(2) قاموس الكتاب المقدس: مرجع سابق، ص 949.

و/ كتب اللغات:

ونقصد ههنا العمومَ والحُصوصَ؛ فأما العمومُ فتعلمُ اللغة -أيًا كانت- هو زيادةٌ في فهمِ الرموزِ اللغويَّةِ، وفقهِ اللُّغةِ، وأساليبِ الفهمِ والإفهامِ، وأساليبِ الكلامِ والمتكلمين. وكلُّ هذه الأشياءِ الآنفةُ الذِّكْرُ تصبُّ في اتِّجاهِ حسنِ التَّأويلِ للنَّصِّ الدِّينيِّ؛ وفي اتِّجاهِ حُسْنِ الحوارِ، ومن ثَمَّةُ أن تكونَ دراساتِ الباحثِ المُلتزمِ بما ذاتِ أثمارِ يانعةٍ ولا بدَّ، إذ تنحو به إلى الهدفينِ الذين بيَّناهما في أوَّلِ المقالة.

وأما الحُصوصَ، فهو ارتباطُ تدوينِ مصادرِ الأديانِ بلغةٍ معيَّنة؛ وفي حالِ القرآنِ الكريمِ، فإنَّ لغتَهُ هي آيةٌ إعجازِهِ، فلا يمكنُ المحاجَّةُ عنه والباحثُ يجهلُ لغته.

وأما في جانبِ النَّصرانيةِ فلكونُ كتبها تتعاقبُ فيها لغاتٌ عديدة: عبرانية، ويونانية، ثمَّ لاتينية، ثمَّ لغاتٌ أوروبية. ومنتوجُ أهلها تنوعٌ بأغلبِ تلكِ اللغاتِ؛ ولا فهمٌ سديدًا إلا بمعرفةِ الدَّلالاتِ وتطوُّراتها التاريخيَّةِ والتَّحوُّراتِ الحاصلةِ لها من طريقِ التَّرجمة؛ ولناخذُ على ذلكِ شيئاً من المِثالِ فيما يتعلَّقُ بالكتابِ المقدَّسِ:

المِثالُ الأوَّلُ:

ويتعلَّقُ بأسماءِ الأعلامِ؛ والأعلامُ كثيرةٌ جدًّا في الكتابِ المقدَّسِ، وتتميَّزُ بصعوبةِ التُّطُّقِ على المبتدئِ في قراءته له، كما تتميَّزُ كثيرٌ منها بمناسباتِ في التَّسميةِ، والتي لا يمكنُ الوقوفُ على اشتقاقاتها -وصحَّحتها- إلا بزادٍ لغويٍّ عامٍّ يتعلَّقُ بالدرسِ اللِّسانيِّ؛ وزادٍ لغويٍّ خاصٍّ، يتعلَّقُ بلغاتِ الكتابِ المقدَّسِ القديمة.

ومن نماذجِ ذلكِ الآتي:

- ماورد مثلاً¹ من أسبابِ في تسميةِ كلِّ واحدٍ من الأسباطِ، من أبناءِ يعقوبَ عليه السَّلامِ؛ ممَّا يفتحُ لآفاقِ البحثِ أن تمتدَّ إلى التأكُّدِ من صحَّةِ تلكِ الاشتقاقاتِ.

1) انظرها جميعاً في: تكوين 29: 31-35 / 30: 1-24. / وأما تسمية بنيامين ففي التكوين 35: 16-8.

- أن يُميّز الباحثُ بين الأسماءِ مثلاً، يونانيّتها من آراميِّها؛ كأن يَعلم بأنَّ الأسماءِ الواردة في الكتاب المقدّس، وأوائلها بـ "Bar" أنّها آرامية¹، حيث إنَّ "Bar" تعني "ابن"، كـ: "بَارَابَاس".

المثال الثاني: ويتعلّق بألفاظٍ وبعباراتٍ وردت في العهد الجديد بالآرامية، وحُوفظ في رواية النَّاس لها على اصلها ذلك لعدم وجود² ألفاظٍ هيلينيّة تقوم مقامها في المعنى حقّاً القيام؛ وفي أحيانٍ كثيرةٍ يتوقّف الدّرس التّقدي لها على معرفة أصلها، لا ترجمتها؛ وإليك نصوصاً في ذلك:

- قول المسيح عليه السّلام في إقامة ابنة "يايرس": «وأمسك³ بيد الصّبيّة وقال لها: «طليثا قومي». الذي تفسيره: يا صبيّة لك أقول قومي».

- ما ورد عن الحقل الذي اشتراه يهوذا الإسخريوطي الخائن لسيدّه - في إحدى الروايتين لهلاكه والتي يرويها لوقا- والذي قضى نُجبه فيه: «فإنّ هذا اقتنى⁴ حقلاً من أجرة الظلم؛ وإذ سقط على وجهه انشقّ من الوسط، فانسكبت أحشاؤه كلّها، وصار ذلك معلوماً عند جميع سكّان أورسليم، حتّى دُعِيَ ذلك الحقلُ في لغتهم: "حَقْلٌ دَمًا" أي حقل دم».

وأعتقد أنّ الباحث لو نظر فقط إلى كتابة العبارة بأصلها: «הקל דמא»⁵ لعدّ ذلك في حدّ ذاته بدايةً علميّة ستأتي ثمراتها.

1) F. VIGOUROUX: Le Nouveau Testament et les decouvertes archeologiques moderns; Berche et Tralin, libraries-editeurs: Paris- France, 1890, P 24.

2) Ibid ;P 31.

(3) مرقس 5 : 41.

(4) أعمال الرسل 1 : 18-19.

5) Le Nouveau Testament et les decouvertes archeologiques moderns; op.cit; p26.

2/ المكونات الثانويّة:

أ/ كتب العلوم الإنسانيّة: الفلسفة والعلوم الاجتماعيّة والنفسية:

وهذه الكتب تزوّد الباحث بالمعرفة التي تمكّنه من التّعامل مع الظاهرة الدّينيّة في أبعادها الماورائيّة، والنّفسانيّة، والاجتماعيّة، يقول فراس السّواح: «وفي¹ مجال الدّين، فإنّي أرى أنّ اختلاف وجهات النظر ناجمٌ عن عدم التّفريق - غالباً - بين ثلاثة تباديات ملحوظة للظاهرة الدّينية ممّا سأسطّفه فيما يلي». فذكر في الصفحة الموالية الآتي: «تبتدئ² الظاهرة الدّينية في ثلاثة أشكالٍ يمكن وصفها، إمّا بالمراقبة المباشرة أو بالاستماع إلى شهادات الأفراد عن خبراتهم الشّخصية؛ وهذه الأشكال هي:

1/ الدّين الفردي: وسأطلق عليه اسم الخبرة الدّينية الفردية أو الحسّ الدّيني.

2/ الدّين الجمعي: وهو نتاج مرشّد للخبرات الدّينية الفردية.

3/ الدّين المؤسّساتي: وهو البنية المصطنعة التي تقوم فوق الدّين الجمعي في المجتمعات

ذات التّكوين السياسي والاجتماعي المركّب».

ب/ كتب الأدب:

إن كتب الأدب يمكن القول بأنّها متممّةٌ لكتب اللغات، وكتب المناهج والحجاج، بل وقد تجد في كتب الأدب تقريراً لمعلومات تجعل كبار الباحثين ينهلون منها، كالعقد الفريد لابن عبد ربّه؛ ونهج البلاغة، المنسوب ما فيه إلى أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، رضي الله تعالى عنه، أو كتاب الأغاني، ونحوها.

1) فراس السّواح: دين الإنسان؛ بحث في ماهية الدّين ومنشأ الدافع الدّيني (ط4) دار علاء الدّين دمشق -

سوريا 2002، ص 29.

2) المرجع نفسه، ص 30.

ثانياً: أسباب تنوع مجالات المكتبة:

يلحظ المتتبع لهذه المكونات أنها تنوعت إلى مجالات معرفية كثيرة، ويزول عجبنا من ذلك بمجرد أن نعرف مبررات هذا التنوع، والتي يمكن إيجازها في الآتي:

- اتصال الظاهرة الدينية وتشابكها مع جميع الظواهر الاجتماعية: مما يُحتم الاستعانة بكل ما يُنتج مما له علاقة بالظاهرة الدينية عموماً.

- تنوع الشبهات النصرانية.

- تنوع اختصاصات المنصرين.

- تنوع المخاطبين بالتشاطح التنصيري.

- أن الاستشراق - وهو مداد التنصير - لا يعرف إقصاءً أدنى ميدان علمي أو معرفي.

ثالثاً: مراحل الخوض في هذه المكتبة:

1/ معرفة الدين الإسلامي: لأنه لا يمكن الانطلاق للباحث إلا من المعطيات التي نشأ عليها في دينه وبيئته وثقافته ككل؛ كما أن المقارنة تكون بين المفاهيم الأصلية، والمفاهيم التي يتعرف عليها من خلال دراسته للآخر.

2/ معرفة النصرانية: وهذه المعرفة ينبغي أن تنبني في المقام الأول على تتبع متنوع الآخر، وبيانه لدينه وفق ما يعتقده صواباً، ومن كتبه، وبلسان قومه، ووفق ما تدين به طائفته. أما في التقد بعد ذلك فيتوسع في الدرس بلا حدود؛ ولكن بشرط التزاهة في التتبع، وإرادة الخير في الأهداف والغايات.

3/ معرفة مناهج المنصرين: حيث في كثير من الأحيان، نجد أن أغراض المنصرين ووسائلهم، تُخالف ما عليه الدين المسيحي نصاً وتطبيقاً.

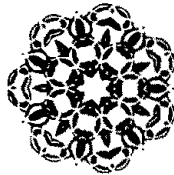
4/ استيعاب التُّقود الصَّادرة عن النَّصارى وغيرهم من أهل الملل والنحل المختلفة: حيث يجد المرء في كتب النَّصارى على اختلاف مجالاتها تقوداً ذاتيةً للدين، وكذلك أجوبةً عليها، وردوداً - كما لدى المسلمين- بعضها بحسب ما تقتضيه الموضوعية مقبول؛ وبعضها الآخر لا يوجد حلٌّ لإشكالاته.

كما توجد نقودٌ أخرى لغير المسيحيين من ديانات مختلفة، ولعلمائين، ولعقلايين، وغيرهم تفيد الباحث في عمله؛ وإن كانت كتلةٌ منها متهافةً لدى البرهان.

5/ تحديث المعلومات: وهذا التحديث يتعلّق بالكتب والنشريات، والآراء والأقوال والمذاهب، والمناظرات والجدل، والقنوات الفضائية، ووسائل الإعلام المختلفة... إلخ. لا على سبيل الإحاطة، وإنما على سبيل تطوير الذات الباحثة على التكيف مع تطورات الأوضاع، وما يتعلّق بها.

6/ تكامل المعارف على اختلاف دوائرها: بحيث إن مقارنة الأديان عموماً مشارِكٌ لأهل اختصاصات عدّة؛ ينهل من عندهم من غير أن يصير واحداً منهم، وإنما يأخذ من عندهم ليُطوّر علم مقارنة الأديان بأشياء يقال لها فيما بعد: "صُنْعٌ في مخابر مقارنة الأديان".

7/ الإفادة من أعمال السابقين دون تقليدهم: فالمعرفة تراكمية، والنفس ولا بدُّ مُقتديّة، ولكن والحساسية المواضيع - كما قلنا في البداية - ولمراعاة العلمية، على الباحث أن يتذكر أنّه ينشد الحقّ، ولا يمكن الوصول إليه بسلوك طرق التقليد الأعمى وغير الأعمى.



أحدث الموضوعي منهج جديد في شرح الأحاديث النبوية الشريفة

الدكتورة سعاد بيطاط

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وبعد:
تتناول هذه الدراسة التعريف بمنهج جديد في شرح الأحاديث النبوية الشريفة
المسمى بالحديث الموضوعي. والذي يهدف المعاصرون من المحدثين إلى وضع أسسه
التأليف فيه. وهو منهج يبرز مقاصد الدين الإسلامي في شكل موضوعات تتعلق
قضايا ومشاكل العصر ودراستها على ضوء السنة النبوية الشريفة.

ويتم بيان ذلك وفق العناصر التالية:

1. التعريف بالحديث الموضوعي (لغة واصطلاحاً).
2. أنواع الحديث الموضوعي.
3. خطوات منهج الحديث الموضوعي.
4. المصادر والمراجع الأولية.

الحديث الموضوعي منهج جديد في شرح الأحاديث الشريفة ----- أ. سعاد بيطاط

1. التعريف بالحديث الموضوعي (لغة واصطلاحاً):

الحديث الموضوعي مصطلح مركب من لفظين هما: الحديث والموضوعي.

1- التعريف اللغوي:

1/ الحديث "الخبر"¹؛ قال عز وجل: ﴿فَقَالُوا رَبَّنَا بَعِدَ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ﴾²، أي أخبار.

2/ الموضوعي: "من الوضع وهو الخط"³؛ قَالَ الرَّسُولُ ﷺ: «إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ كَحَرَمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ تَحْتَ قَدَمِي مَوْضُوعٌ وَدِمَاءُ الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعَةٌ...».

ووضع الباني الحجر نضد بعضه فوق بعض. ومنه جاء معنى موضوع جمع موضوعات وهو "مادة يبني عليها المتكلم أو الكاتب كلامه"⁴.

2- التعريف الاصطلاحي:

1/ الحديث: "قول النبي وفعله وتقديره وصفته حتى في الحركات والسكنات في اليقظة والمنام"⁵.

(1) ابن منظور: لسان العرب، (76/3).

(2) سبأ: 19.

(3) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، دار الجليل: بيروت-لبنان، 1952م، (3/98).

(4) المعجم العربي الأساسي: جماعة من كبار اللغويين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، (لاروس)، (13/6).

(5) شمس الدين السخاوي: فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، ت علي حسين علي، المطبعة السلفية: الهند، 1987م، (8/1).

الحديث الموضوعي منهج جديد في شرح الأحاديث الشريفة ----- أ. سعاد بيطاط

2/ الحديث الموضوعي: هو منهج يدرس قضايا ومسائل من الواقع من خلال جمع كل، أو جل الأحاديث الصحيحة والحسنة الواردة في الموضوع. فهي دراسة تشرح السنة النبوية الشريفة بأسلوب يعالج واقع حياة المسلم المعاصر ومشكلاته.

ولكن قد تتناول الدراسة موضوعا أو مصطلحا من خلال مجموعة أحاديث أو حديثا واحدا غني بالمعاني.

2. أنواعه: يمكن اعتبار الحديث الموضوعي على ثلاثة أنواع على غرار التفسير الموضوعي وهي:

1- الحديث الموضوعي؛ للموضوعات: وهنا يختار الشارح موضوعا ثم يجمع الأحاديث التي تناولته بمختلف الألفاظ والسياق - فهو أشمل - وهو المراد عادة عند الإطلاق.

2- الحديث الموضوعي؛ للمصطلحات: وهنا يتتقى الباحث مصطلحا ويفرده بالدراسة بحيث يتبع اللفظ في أحاديث الرسول ﷺ ويحصر حالاته الاشتقاقية وتصريفه ثم يستخلص الدلالات والمعاني منها.

3- الحديث الموضوعي؛ للأحاديث: وهنا تتناول الدراسة حديثا واحدا بالشرح تعالج فيه الواقع وترشد المسلم لتغيير سلوكه الخاطيء.

3. خطوات منهج الحديث الموضوعي:

هناك خطوات أساسية لا غنى عنها في الدراسة الموضوعية نجملها في النقاط التالية:

1- اختيار الموضوع أو المصطلح أو الحديث المراد بالدراسة، ووضع عنوان مناسب لها.

2- جمع الأحاديث الصحيحة والحسنة محل الدراسة.

الحديث الموضوعي منهج جديد في شرح الأحاديث الشريفة ----- أ. سعاد بيطاط
3- شرح نصوص الأحاديث واستنباط معانيها ومقاصدها بالوقوف على سبب ورود
إن وجد، وآثار الصحابة وأقوال العلماء. وتحليل الواقع لتمكين المسلم المعاصر من
التمسك بدينه بشكل صحيح.

3. المصادر والمراجع الأولية:

المؤلفات في الحديث الموضوعي قليلة مقارنة بما ألف في الحديث التحليلي، لأنه
منهج جديد فأكثر المصنفات فيه عبارة عن رسائل جامعية. ويمكن للباحث في هذا
المجال الاستعانة بالمصادر الأولية عند الكتابة في أحد أنواع الحديث الموضوعي
وسنشرده إلى أهم هذه الكتب فيما يلي:

1- كتب الفهارس: وهي مدونات لبيان المشهور من العلوم وما ألف فيها من كتب
ومصنفات مع نسبة كل كتاب لمؤلفه، مثل كتاب:

1/ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: لحاجي خليفة، فمن خلاله نتعرف
على عناوين كتب في الموضوع محل البحث.

فمثلا إن كنت تعد بحثا يتعلق بموضوع الدعاء والذكر، تبحث عن كلمة دعاء في
حرف العين فتجد عناوين منها رسالة في الدعوات المأثورة¹، وهي رسالة تحتوي على
خمسة أبواب: الأول في فضيلة الذكر، الثاني في فضيلة الدعاء وآدابه، الثالث في الأدعية
المأثورة، الرابع في أدعية منتخبة، الخامس في أدعية عند حدوث الحوادث.

وكتب أخرى منها: الوابل الصيب في الكلم الطيب²، للشيخ الإمام شمس الدين
محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية. وأدعية الحج والعمرة³، جمعها قطب الدين محمد

1) كشف الظنون، دار الفكر، 1982م، (4/ 764).

2) المصدر نفسه، (2/ 1995).

3) المصدر نفسه، (1/ 1).

الحديث الموضوعي منهج جديد في شرح الأحاديث الشريفة ----- أ. سعاد بيطاط
المكي (ت 988هـ). وأذكار الصلاة¹، لزين المشايخ أبي الفضل محمد بن أبي القاسم
البقالي الخوارزمي الحنفي (ت 562هـ). والدعوات النبوية²، للإمام أبي سعد عبد
الكريم بن محمد السمعاني المروزي الشافعي (ت 562هـ). وحلية الأبرار وشعار
الأخيار في تلخيص الدعوات والأذكار في الحديث³، للإمام محيي الدين أبي زكريا يحيى
بن شرف بن مري النووي الشافعي، (ت 676هـ).

2/ الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة لأبي عبد الله محمد بن
جعفر الكتاني الإدريسي (ت 1345هـ / 1927م). وهو كتاب نافع لاحتوائه أسماء أشهر
ما ألف في علوم الحديث على اختلاف أنواعها وفنونها، ولم يشذ عنه إلا أشياء قليلة،
فكان بذلك كالفهرس الجامع لدواوين السنة المشرفة .

2- المعاجم اللغوية: نجد بعض علماء اللغة يستشهدون بالأحاديث ذات الموضوع
الواحد في بيان معاني الألفاظ والكلمات.

فمثلا ابن منظور في معجمه لسان العرب أورد ما يزيد عن عشرين حديثا في بيان
مادة "وجب"⁴.

3- الكتب المفهومة للأحاديث النبوية: وهي كتب تدل على مواضع الأحاديث
ضمن كتب الرواية المعتمدة، مثل:

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر نفسه، (1 / 756).

(3) المصدر نفسه، (1 / 688).

(4) لسان العرب، (15/215-216).

الحديث الموضوعي منهج جديد في شرح الأحاديث الشريفة ----- أ. سعاد بيطاط

1/ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف¹؛ إذ جمع أحاديث الكتب التسعة² مرتبة حسب الكلمات الظاهرة والنادرة فيها على طريقة المعاجم اللغوية، فعن طريق هذا المعجم يمكن جمع نصوص حديثة واردة في مصطلح واحد. فمثلاً أورد أحاديث عديدة في مادة وجب³.

2/ مفتاح كنوز السنة: للمستشرق أ.ي. فينسنك؛ وهو فهرسة للأحاديث والآثار الواردة في أربعة عشر كتاباً⁴. ترجمه إلى العربية: محمد فؤاد عبد الباقي، لأنه كتاب مهم، وميزته أنه فهرس للألفاظ وللموضوعات في آن واحد، بمراجعة أخص كلمة بالحديث تدل على أصل الموضوع، مرتبة على حروف المعجم، والأحاديث المشتركة بين عدة موضوعات توضع في الباب الألتق بموضوعها، ويحيل عليها. فعن طريق هذا المعجم يمكن جمع نصوص أحاديث واردة في موضوع واحد.

3/ جامع الأصول من أحاديث الرسول: لمجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير (ت 606هـ). جمع فيه أحاديث ستة كتب⁵، مرتبة على الموضوعات وهي بدورها مفهرسة على حروف المعجم، بدأ بكتاب الإيمان والإسلام في حرف الألف، وختم بكتاب اليمين في حرف الياء.

(1) لأرند جان ونسنگ ومجموعة من المستشرقين، ومحمد فؤاد عبد الباقي.

(2) وهي: الصحيحين، السنن الخمسة، موطأ مالك، مسند أحمد بن حنبل.

(3) حرف الواو، (7/ 136 - 141).

(4) وهي: الصحيحين، السنن الخمسة، موطأ مالك، مسند أحمد بن حنبل، مسند زيد بن علي - مكذوب

على زيد -، طبقات ابن سعد، مسند الطيالسي، سيرة ابن هشام، مغازي الواقدي - وهو متهم بالكذب - .

(5) وهي: الصحيحين، السنن الثلاثة، موطأ مالك.

الحديث الموضوعي منهج جديد في شرح الأحاديث الشريفة ----- أ. سعاد بيطاط
وإليك مثلاً الكتاب الثاني في حرف الألف موضوعه الاعتصام بالكتاب والسنة،
وفيه بابان: الباب الأول في الاستمساك بهما، أورد فيه أكثر من عشرة أحاديث¹،
والباب الثاني في الاقتصاد والاختصار في الأعمال وفيه خمسة عشرة حديثاً².

4- كتب الحديث رواية وشروحها: وهي كتب تجمع نصوص الأحاديث النبوية
مرتبة على الكتب والأبواب وتحت كل باب مجموعة أحاديث تتناسب وموضوعه.
وتتناول موضوعات فقهية كالصلاة والزكاة... وغير فقهية كالعلم والإيمان... كما فعل
مالك في الموطأ ثم اقتدى به من بعده البخاري ومسلم في الصحيحين ومن سار على
طريقتهم في ترتيب الأحاديث كأصحاب السنن المشهورة. وقد اعتنى الشراح ببيان
مناسبة عناوين الأبواب للأحاديث المذكورة فيها.

ومن أشهر الكتب التي تعد أصلاً من الأصول التي يرجع إليها ويعول عليها في معرفة
الأحاديث والآثار؛ لسعة ما تحتويه:

1/ المصنف في الأحاديث والآثار: لابن أبي شيبة أبو بكر عبد الله بن محمد (ت
235 هـ). مرتب على الكتب؛ بدأ بموضوع الطهارة وختم بموضوع الجمل، وتحت
كل كتاب عدد من الأبواب، وكل باب فيه عدة نصوص، وقد بلغت نصوصه
(37930 نصاً) منها المرفوع ومنها الموقوف والمقطوع، وفيها الصحيح وغيره³.

(1) جامع الأصول من أحاديث الرسول، ت محمد حامد الفقي، (ط4) دار إحياء التراث العربي: بيروت-
لبنان، 1984م، (1/ 186 - 198).

(2) المرجع نفسه، (1/ 200 - 222).

(3) المصنف في الأحاديث والآثار، (ط1) دار الكتب العلمية: بيروت- لبنان، ضبطه وصححه محمد عبد
السلام شاهين، 1995م، ج7.

الحديث الموضوعي منهج جديد في شرح الأحاديث الشريفة ----- أ. سعاد بيطاط
وهناك كتب كثيرة جمعت متون الأحاديث النبوية اقتصر مؤلفوها على تناول
موضوع واحد عام والمسمأة.

2/ الكتب المفردة وكتب الأجزاء: نذكر منهما على سبيل المثال:

الأدب المفرد للبخاري عدد أحاديثه (1360 حديثا) مفرقة على 645 بابا.

إكرام الضيف لعماد الدين أبو علي الحسين بن محمود بن الحسين الصالحاني (131
حديثا).

الأربعين في الجهاد واجهاهدين لأبي الفرج محمد بن عبد الرحمن المقرئ (40 حديثا).

الأشربة لأحمد بن حنبل (237 حديثا) .

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأبي بكر بن الخلال (253 حديثا).

الأموال للقاسم بن سلام (1327 حديثا).

الإفصاح عن أحاديث النكاح لأحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي أبو العباس
(130 حديثا).

الإيمان لابن أبي شيبه (135 حديثا).

البر والصلة لأبي عبد الله الحسين بن الحسن بن حرب المروزي (351 حديثا).

البعث والنشور للبيهقي (593 حديثا).

التوبيخ والتنبيه لأبي الشيخ الأصبهاني (236 حديثا).

القبل والمعانقة والمصافحة لابن الأعرابي (43 حديثا).

5- المراجع الحديثية: وهي كتب ألفت في العصور المتأخرة اعتنت بشرح الحديث

ليبان الحكم والمقاصد المستنبطة منه وتطبيقها على الواقع العملي الحاضر للمسلم. وتمثل

لها بكتب على رأسها:

الحديث الموضوعي منهج جديد في شرح الأحاديث الشريفة ----- أ. سعاد بيطاط

1/ مجالس التذكير من كلام البشير النذير: لعبد الحميد بن باديس رحمه الله تعالى،

فهو مرجع مهم في الحديث الموضوعي ذو طابع تربوي دعوي.

ومثال ما جاء فيه قضية "تعلم اللغات المحتاج إليها"¹ عالجها الإمام بأحاديث نبوية قولية وفعلية تثبت أن الحاجة والمصلحة العامة تفرض على المسلم تعلم لغات الأمم الأخرى.

2/ استراتيجية الدفاع عن الأمن الإسلامي من خلال أربعين حديثاً نبوياً لإدريس

الكتاني.

3/ الحديث النبوي والتاريخ لأحمد جمال العمري.

4/ من التوجهات النبوية في الآداب الإسلامية - دراسة موضوعية - لعادل محمد

أحمد عبد ربه .

وبالنسبة للرسائل الجامعية فنذكر:

1/ فقه سنن النفس والمجتمع في السنة النبوية: لإدريس العلمي دكتوراه في

الدراسات القرآنية.

2/ الحرية الإعلامية في الحديث النبوي الشريف - دراسة موضوعية - لحسين علي

محمد ربابعة.

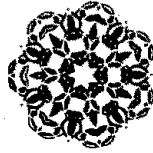
(1) عبد الحميد بن باديس: مجالس التذكير من كلام البشير النذير، (ط1)، دار البعث: قسنطينة، 1983م،

(71-73).

الحديث الموضوعي منهج جديد في شرح الأحاديث الشريفة ----- أ. سعاد بيطاط

خلاصة البحث:

الحديث الموضوعي منهج جديد في شرح الأحاديث النبوية الشريفة على غرار التفسير الموضوعي للآيات القرآنية من حيث التسمية والأنواع ولكن له خصوصياته من حيث المنهجية والمصادر. ويتسم بالصعوبة في جمع الأحاديث من مصادرها المتعددة ولاختلاف الروايات للحديث الواحد وتفاوت درجات نصوص الأحاديث من حيث الثبوت والصحة مما يستدعي من الباحث توخي الحذر وشدة الانتباه في معالجة الموضوع محل البحث والنتائج المترتبة عليه.



النسيان في ضوء القرآن مقاربة مفاهيمية

الاستاذة احلام بلعطار

جامعة الامير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

مقدمة:

هذا البحث يعكس جانباً مهماً من مكون بشري خلقنا عليه وهو حتمية الوقوع في النسيان، لاسيما في هذا العصر الذي كثرت فيه المشاغل، وتزاحمت فيه الأفكار. ويمكن القول: إنَّه ليس ظاهرة محدودة بحالة معينة أو خاصة بمجتمع ضيق، بل هو ظاهرة تعم المجتمع الإنساني بغيابته. ولكونه سبباً من الأسباب التي تعطل وظيفة العقل عند الإنسان، فقد اعتنى به القرآن الكريم عناية بالغة، واستنهض المهتم لها، حتى لا يفقد العقل مضاءه وقوته، في إدراكه لوجود الله وحدانيته، وفي قراءته المعرفية لسنن الكون أو ارتباطه الوظيفي بها. بل قد توغل إلى أعماق النفس البشرية وعالج فيها النواحي الفطرية أيضاً، ووضع للتصرفات الناشئة عنها أحكامها الخاصة بها، مما يجعل المسلم في ظل هذه الشريعة يسير على هدى وبصيرة.

وتعد آيات النسيان في القرآن الكريم بمثابة المعالم الاسترشادية في فهم أبعاده وملاساته، لاسيما في حالة إضافة لفظ النسيان إلى الإنسان تارة، وإلى الشيطان تارة أخرى، وأحياناً إلى الله تعالى، وما قد يسببه ذلك من إشكال يفضي إلى الوقوع في الخطأ العقدي أو سوء فهم الخطاب القرآني.

وقد ورد في القرآن الكريم في آيات عديدة، ذم النسيان، والنهي عنه والتحذير من العقاب الخطير الذي يترتب عليه، لارتباطه بالصحة العقديّة والشرعية للإنسان. فما هي

النسيان في ضوء القرآن: مقارنة مفاهيمية ----- أ. أحلام بلعطار
الدلالة المفاهيمية للنسيان؟ وما هو النسيان المنهني عنه المؤاخذ عليه، والنسيان المسموح
به المغفور عنه من منظور قرآني؟

1- مفهوم النسيان:

أ- النسيان في اللغة:

النسيان في تحديده المعجمي مصدر الفعل (نسي)، وهذه المادة كما يقول ابن فارس
في معجم مقاييس اللغة: أصلان صحيحان يدل أحدهما على إغفال الشيء وهو خلاف
الذكر، والثاني على تركه، فالأول: نسيت الشيء إذا لم تذكره نسياناً، ويمكن أن
يكون النسي منه، والنسي ما سقط من منازل المرتحلين من رذال أمتعتهم، ومنه (النساء)
وهو عرق النساء. وإذا همز تغير المعنى إلى تأخير الشيء، فالنسيئة بيعك الشيء نساء وهو
التأخير، ونساء الله في أجلك وأنساءه: أخره وأبعده¹.

وجاء في أساس البلاغة للزمخشري: "رأيت نسيته ونسيات، ونسيته وتناسيته،
وأنسانيه الشيطان، وناساه العداوة، وشيء منسي"، وتركته نسياً من الأنساء... ومن
الجزء، نسيت الشيء: تركته"².

والتأظر في كلام اللغويين يرى أن للنسيان معنيين:

الأول: الإغفال وهو ضد التذكر. وأمّا الآخر: الترك، وعلل العلماء التعبير عن
الترك بالنسيان، أن نسيان الشيء يلزمه تركه، فهو من استعمال الملزوم في اللازم، أو

(1) ابن فارس: مجمل اللغة، ت زهير عبد المحسن سلطان، (ط1)، مؤسسة الرسالة: بيروت-لبنان، 1984م،
(866/3). وانظر ابن منظور: لسان العرب، (ط3)، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ
العربي: بيروت-لبنان 1999م؛ (134-132/14). والجهوري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت عبد
الغفور عطار، (ط1)، القاهرة-مصر، 1956م (2508/6-2509).

(2) الزمخشري: أساس البلاغة، (ط1)، مكتبة لبنان ناشرون: بيروت-لبنان، 1996م، ص 452.

التَّسْيَانُ فِي ضَوْءِ الْقُرْآنِ: مَقَارِبَةٌ مَفَاهِيمِيَّةٌ ----- أ. أَحْلَامُ بَلْعَظَارِ
السَّبَبُ فِي الْمَسْبَبِ، وَسِرُّ هَذَا التَّحْجُوزِ، الْإِشَارَةُ إِلَى أَنَّ تَرْكَ مَا ذَكَرَ لَمَّا فِيهِ مِنْ إِهْمَالٍ، لَا
يَنْبَغِي أَنْ يَصْدُرَ عَنِ الْعَاقِلِ إِلَّا نَسْيَانًا¹.

ب- النسيان في الاصطلاح

وَإِذَا حَاوَلْنَا مَقَارِبَةَ لَفْظِ "النَّسْيَانِ" فِي اصْطِلَاحِ الْعُلَمَاءِ، سَنَجِدُ كَثْرَةَ التَّعْرِيفَاتِ
الْمُتَنَوِّعَةِ الَّتِي تَدُلُّ عَلَى اتِّسَامِ الْمَفْهُومِ بِطَوَائِعِ انْسِيَابِي.

فَقَدْ عَرَّفَ الرَّاعِبُ الْأَصْفَهَائِيَّ النَّسْيَانَ بِأَنَّهُ تَرْكَ الْإِنْسَانِ ضَبْطَ مَا اسْتَوْدَعَ، إِمَّا
لِضَعْفِ قَلْبِهِ وَإِمَّا عَنِ الْغَفْلَةِ وَإِمَّا عَنِ الْقَصْدِ حَتَّى يَنْحَذِفَ عَنِ الْقَلْبِ ذِكْرُهُ². وَنَفْسُ
التَّعْرِيفِ تَقْرِيْبًا ذَكَرَهُ ابْنُ عَاشُورٍ حَيْثُ اعْتَبَرَ النَّسْيَانَ ذَهَابَ الْأَمْرِ الْمَعْلُومِ مِنْ حَافِظَةِ
الْإِنْسَانِ، لِضَعْفِ الذَّهْنِ أَوْ الْغَفْلَةِ وَيُرَادُفُهُ السُّهُوُ³. وَعَرَّفَهُ ابْنُ نُجَيْمٍ بِعَدَمِ الِاسْتِحْضَارِ فِي
وَقْتِ حَاجَتِهِ⁴.

أَمَّا الطَّرْسِيُّ فَقَدْ ذَكَرَ أَنَّ ضِدَّ النَّسْيَانِ الذِّكْرَ، وَحَقِيقَتَهُ غُرُوبَ الشَّيْءِ عَنِ
النَّفْسِ بَعْدَ حُضُورِهِ وَهُوَ عَدَمُ عِلْمِ ضَرُورِيٍّ مِنْ فِعْلِ اللَّهِ⁵.

(1) القنوجي البخاري: فتح البيان في مقاصد القرآن، مراجعة عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، (ط1)، دار
إحياء التراث الإسلامي: قطر، 1989م، (1/155).

(2) الراغب الأصفهائي: المفردات في غريب القرآن، ت محمد سيد كيلاني، دار المعرفة: بيروت-لبنان، ص
491.

(3) محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م. (1/475).

(4) ابن نجيم الحنفي: فتح الغفار بشرح المنار، (ط1)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده: مصر، 1936م،
(3/88).

(5) الطرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، ت هاشم الخلافي وفضل الله الطباطبائي، دار المعرفة: بيروت-
لبنان، (1/214).

النسيان في ضوء القرآن: مقارنة مفاهيمية ----- أ. أحلام بلعطار

وعرفه الكفوي بأنه غيبة الشيء عن القلب بحيث يحتاج إلى تحصيل جديد، أو أن تذهب عنه بحيث لا يخطر ببالك¹.

وبالتأمل في التعريفات السابقة، وبيان المراد من حقيقة النسيان، يتبين أنّها وإن اختلفت بعض ألفاظها، فهي تؤدي معنى واحدا وهو عدم التذكر للشيء والغفلة عنه²، وكلها تقرن النسيان بالسهو، أو الغفلة عن الشيء إن كان معلوما؛ فما كان في النفس أو في الذهن ثم بعد ذلك ذهب، يسمى نسيانا، لذلك وجدنا الطبرسي يعبر بتعبير جميل ودقيق وهو "غروب الشيء عن النفس بعد حضوره وهو عدم علم ضروري"، وقصد بعدم علم ضروري: أي انعدم من الذهن علم ضروري احتاج الإنسان إلى تذكره، وفي هذا تأكيد على ضرورة المنسي باعتباره ركنا مهما من أركان النسيان، وأيضا أن النسيان من فعل الله تعالى، بمعنى أنه هو خالقه وموجده. والمعنى نفسه حدّده "ابن نجيم" حين عبّر عن النسيان بعدم الاستحضار؛ وهو يشمل ضد التذكّر ويدل على إغفال الشيء، ويشمل الترك؛ فالأول ليس فيه تقصير ولا إهمال والثاني يشير إلى التقصير أو الإهمال، لذلك نسي، ثم زاد قيداً مهما في التعريف يصلح أن يكون شرطاً للنسيان وهو "وقت الحاجة"، فحتى يسمّى نسيانا، لا بدّ أن يحتاج المرء إلى الشيء المنسي.

ومنه يمكن القول: إنّ النسيان يعرف تارة بضدّ التذكّر وهو مقابل له ويمثّل الحالة الذهنية التي تطرأ على الإنسان، فتغيّب عن ذاكرته بعض الأمور، وتارة بالترك،

1) أبو البقاء الكفوي، الكليات، ت عدنان درويش، (ط2)، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي: دمشق- سوريا، 1982م، ص 576.

2) حسن مصطفى: التحقيق في كلمات القرآن الكريم، (ط3)، دار الكتب العلمية: بيروت- لبنان 1430هـ، (125/12).

النسيان في ضوء القرآن: مقارنة مفاهيمية ----- أ. أحلام بلعطار
وهما معنيان معبران عن حادثة النسيان، فإذا لم يتذكر الإنسان فقد نسي، وإذا ترك
الشيء الذي استودع في قلبه نسي، وبما أن العلم هو انطباع صورة الشيء في الذهن،
فإن النسيان هو عدم استحضاره لعلة من العلل عند الحاجة إليها.

ج- معاني النسيان في القرآن الكريم والسنة الشريفة

من خلال استقراء عموم آيات القرآن الكريم وسياقها، والتي ورد فيها ذكر
النسيان، يتبين أنه لم يرد لفظ "النسيان" -هكذا- في القرآن، ووردت له اشتقاقات
كثيرة في خمسة وأربعين موضعاً، وقد استعملت بالمعاني التالية:

- النسيان بمعنى الترك¹ والغفلة:

من ذلك قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ
أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾². قال الطبري في تفسير هذا النص: "ومعنى نسيانهم أنفسهم في هذا
الموضع، نظير النسيان الذي قال جل ثناؤه: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾³، بمعنى: تركوا طاعة
الله فتركهم الله من ثوابه"⁴.

وخالفه الرازي فرأى أن المراد بقوله تعالى: ﴿وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾، أنكم تغفلون عن
حق أنفسكم، وتعطلون عما لها فيه من النفع.⁵

1) انظر الآيات: البقرة (237)، الكهف (57)، طه (12، 88، 115)، الأعراف (165، 151)، يوسف (42).

2) البقرة: 44.

3) التوبة: 67.

4) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (ط1)، دار العلم: دمشق- سوريا، 1991م، (209/1).

5) الرازي: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، (ط2)، دار الكتب العلمية: بيروت- لبنان، 2000م، (49/3).

النسيان في ضوء القرآن: مقارنة مفاهيمية ----- أ. أحلام بلعطار
 وأحسب أن قول الرازي لا يتعارض مع قول ابن جرير الطبري، فقد يكون معنى
 أحدهما ليس معنى الآخر؛ لكن كلا المعنيين حق؛ لأن الاختلاف هنا اختلاف تنوع في
 المعنى لا اختلاف تضاد وتناقض، واختلاف التنوع يمكن الجمع فيه بين القولين
 المختلفين؛ لأن كل واحد منهما ذكر نوعاً، والنوع داخل في الجنس، وإذا اتفقا في
 الجنس فلا اختلاف¹. هذه القاعدة الدلالية استثمرها الألووسي في تفسيره لهذه الآية،
 حيث أشار إلى أن ترك الشيء المنسي، مبالغة في عدم المبالاة والغفلة فيما ينبغي أن
 يفعل².

– النسيان بمعنى ضد التذكير:

كما جاء في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوْتِينَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَأَنَّى نَسِيتُ الْحَوْتَ وَمَا
 أَنَسِينِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أذْكُرَهُ³ وَأَتَّخِذَ سَبِيلَهُ⁴ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا ۗ﴾³، فقد ذكر ابن عاشور⁴
 في مقام تفسيره للآية أن قوله: ﴿نَسِيتُ الْحَوْتَ﴾ أي نسيت حفظه وافتقاده، فانفلت في
 البحر. وقوله: ﴿وَمَا أَنَسِينِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أذْكُرَهُ⁵ وَأَتَّخِذَ سَبِيلَهُ⁶ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا ۗ﴾.
 هذا نسيان آخر غير النسيان الأول، فهذا نسيان ذكر الإخبار عنه. ووجه حصره إسناد
 هذا الإنساء إلى الشيطان؛ أن ما حصل له من نسيان أن يخبر موسى بتلك الحادثة

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، (391/13).

(2) شهاب الدين محمود الألووسي: روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، إدارة الطباعة المنيرية -
 دار إحياء التراث العربي: بيروت- لبنان، د.ت.ن، (1/248). ومن المفيد التنبيه إلى أن اختيار توظيف لفظ
 قرآني واحد، من الله عز وجل، هو بلا شك، لخدمة غرض قرآني بحت، لأن المعاني الكامنة في الألفاظ
 القرآنية ذات هدف، ولا يجوز إغفالها.

(3) الكهف: 63.

(4) محمد الطاهر بن عاشور: مرجع سابق، (367/13).

النسيان في ضوء القرآن: مقارنة مفاهيمية ----- أ. أحلام بلعطار

نسيان ليس من شأنه أن يقع في زمن قريب مع شدة الاهتمام بالأمر المنسي وشدة عنايته بإخبار نبيته به. ومع كون المنسي أعجوبة شأها أن لا تنسى يتعين أن الشيطان ألهاه بأشياء عن أن يتذكر ذلك الحادث العجيب وعلم يوشع أن الشيطان يسوءه التقاء هذين العبدین الصالحين، وما له من الأثر في بث العلوم الصالحة، فهو يصرف عنها ولو بتأخير وقوعها طمعاً في حدوث العوائق.

- النسيان بمعنى التأخير

ورد النسيان بمعنى التأخير، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّمَّهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾¹.

ذكر الطبري اختلاف القراءات في معنى قوله تعالى: ﴿نُنسِهَا﴾، فإذا قرئت: "أو نُنسِهَا" فهي بمعنى الترك، أما قراءة "نُنسِهَا" و"نُنسِئَهَا" و"نُنسَأَهَا" فهي بمعنى التأخير. تقول العرب: أنسأت الدين وغيره، إذا أخرته، ونسأت الإبل عن الحوض أنسؤها نسأ أي أخرتها وكذلك يقال: أنسأ الإبل إذا زاد في ظمئها يوماً أو يومين أو أكثر من ذلك بمعنى أخرها عن الورد².

ومعنى التأخير؛ هو تأخير تلاوتها أو العمل بها؛ والمراد إبطال العمل بقراءتها أو بحكمها، فكفى عنه بالنساء، وهو أن لا يذكر الرسول الناس بالعمل بحكم مشروع ولا يأمر من يتركه بقضائه، حتى ينسى الناس العمل به فيكون ذلك إبطالاً للحكم؛ لأنه لو كان قائماً لما سكت الرسول عن إعادة الأمر به ولما أقر تاركه عند موجب العمل به. أو يكون المراد إنساء الآية بمعنى تأخير مجيئها مع إرادة الله تعالى وقوع ذلك بعد حين

(1) البقرة: 106.

(2) محمد بن جرير الطبري: مصدر سابق، (1/209). وانظر، ابن عطية الأندلسي: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، (ط1)، دار الكتب العلمية: بيروت-لبنان، 2001 م، (1/192-193).

النسيان في ضوء القرآن: مقارنة مفاهيمية ----- أ. أحلام بلعطار
والاحتمالات المفروضة في نسخ حكم من الشريعة تتأتى في نسخ شريعة بشرية
وإنسائها أو نسيها.¹

كما ورد النسيان في الحديث الشريف فعن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال:
قال رسول الله ﷺ: "إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروها
عليه".² وفي رواية أن رسول الله ﷺ قال: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان".³

إن النَّاسِي والمَخْطِئُ إنما عُفِيَ عنهما بمعنى رفع الإثم عنهما؛ لأن الأمر مرتَّب على
المقاصد والنيات، والنَّاسِي والمَخْطِئُ لا قصد لهما فلا إثم عليهما. وأما رفع الأحكام
عنهما فليس مراداً من هذه النصوص، فيحتاج في ثبوتها ونفيها إلى دليل آخر.⁴

وجاء في قوله ﷺ: "إني لأنسى أو أنسى لأسن"⁵؛ وغير ذلك مما ورد في السنة
من النسيان وفروعه. وهو يحمل المعنى ذاته مما جاء به القرآن الكريم وحددته العرب في
لغتها.

2- الألفاظ ذات الصلة بالنسيان

بعد تعريف النسيان في اللغة والاصطلاح، أعرض المصطلحات التي لها صلة
بالنسيان، لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف، وذلك كما يأتي:

-
- (1) ابن عاشور: مرجع سابق، (658-659/1).
 - (2) سنن البيهقي، كتاب: الخلع والطلاق، باب: ما جاء في طلاق المكره، 14871.
 - (3) زكريا بن محمد القزويني: سنن ابن ماجه، تح محمد فؤاد عبد الباقي، (ط1)، دار الكتاب اللبناني، ك
/الطلاق، ب/طلاق المكره والناسي، حديث رقم 2043. (659/1).
 - (4) ابن رجب: جامع العلوم والحكم، (367/2-369).
 - (5) الإمام مالك: الموطأ، كتاب السهو، باب العمل في السهو، حديث رقم 225، 100/1.

أ - الغفلة:

- معنى الغفلة لغة: قال الجوهري: "الغفلة مصدر". يقال: غَفَلَ عَنِ الشَّيْءِ يَغْفُلُ غَفْلَةً وَغُفُولًا"¹.

وقال ابن فارس في معجمه: "الغين والفاء واللام أصل صحيح يدل على ترك الشيء سهواً وربما كان عن عمد، من ذلك غفلت عن الشيء غفلةً وغفولاً، وذلك إذا تركته ساهياً، وأغفلته إذا تركته على ذكر منك له"².

- معنى الغفلة اصطلاحاً:

هناك عدة تعريفات للغفلة: قال الراغب: "الغفلة، سهو يعتري الإنسان من قلة التحفظ والتيقظ"³. وأورد الشوكاني⁴ تعريفاً لها في تفسيره فقال: "الغفلة: ذهاب الشيء عنك لانشغالك بغيره".

وإذا حللنا ما أورده العلماء يمكن أن نخلص إلى أنّ تعريف الراغب هو أقربها للصواب. ويتضح ذلك بالعودة إلى تعريف الراغب: فقوله "سهو" تعريف للغفلة بمثلها ونظيرها، وفيه معنى الشرود وعدم التفكير والاهتمام بالمراد. وقوله "يعتري" يفيد أنّ الغفلة غير لازمة للإنسان فهي تنفك عنه وتذهب. فمتى ما غفل وسها أقبلت ومتى ما تيقظ أدبرت. وقوله "من قلة التحفظ والتيقظ" بيان لسبب الغفلة ومنشئها.

(1) الجوهري: مصدر سابق، (5/1782).

(2) ابن فارس: المصدر السابق، (2/386).

(3) الراغب الأصفهاني: المصدر السابق، ص 362.

(4) الشوكاني: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، (ط1)، دار الفكر: بيروت - لبنان، 1992م، (2/238).

- العلاقة بين النسيان والغفلة

بعد بيان معنى الغفلة في اللغة والاصطلاح، يتضح الفرق بينها وبين النسيان، وزيادة في الإيضاح أذكر بعض الفروق التي ذكرها أهل العلم، منها:

فالنسيان معذور والغفلة لا عذر لها لأن الغفلة ترك العمل باختيار الغافل والنسيان ترك العمل بغير اختياره. والغفلة عبارة عن عدم التفتن للشيء وعدم عقليته بالفعل، سواء بقيت صورته أو معناه في الخيال أو الذكر، أو انمحت عنه إحداهما¹.

- النسيان والغفلة عبارات مختلفة لكن يقرب أن تكون معانيها متحدة، وكلها مضادة للعلم بمعنى أنه يستحيل اجتماعهما معا².

وهذا هو الظاهر، فإن المعاني متحدة، ثم إن الغفلة اسم عام؛ فكل نسيان غفلة وليس كل غفلة نسيان. وهذا يتضح أن الغفلة ليست النسيان بل بينهما فرق.

ب- السهو

- معنى السهو لغة:

قال ابن فارس: " (سهو) السين والهاء والواو معظم الباب يدل على الغفلة والسكون. فالسهو: الغفلة، يقال سهوت في الصلاة أسهو سهوا. ومن الباب المساهة: حسن المخالفة، كأن الإنسان يسهو عن زلة إن كانت من غيره. والسهو: السكون؛ يقال جاء سهوا رهوا"³. وقال ابن منظور: "السهو والسهوة: نسيان الشيء والغفلة عنه وذهاب القلب عنه إلى غيره"⁴.

(1) العسكري: المصدر السابق، ص 112.

(2) التهانوي: كتّاف اصطلاحات الفنون، (6/1337).

(3) ابن فارس: مجمل اللغة، مرجع سابق، (107/3).

(4) ابن منظور: المصدر السابق، (41/2).

– معنى السهو في الاصطلاح

قال أبو البقاء: السهو هو غفلة القلب عن الشيء بحيث يتنبه بأدنى تنبيه. وقال الراغب الأصفهاني: "سهوا: السهو خطأ عن غفلة وذلك ضربان أحدهما، أن لا يكون من الإنسان جوابه ومولداته كمنحنون سب إنسانا، والثاني أن يكون منه مولداته كمن شرب خمرا ثم ظهر منه منكر لا عن قصد إلى فعله. والأول معفو عنه والثاني مأخوذ به"².

من خلال هذه التعاريف يتبين أن السهو هو الغفلة عن عمل يقصده ويريد أن يعمل به. فينبغي ملاحظة قيدتين فيه: الغفلة وقصد العمل وإرادته³.

– العلاقة بين النسيان والسهو:

اختلف العلماء في تحديد العلاقة بين النسيان والسهو؛ فمنهم من عدّهما وجهين لعملة واحدة، وأهما مترادفان⁴، ومنهم من فرق بينهما كما يلي:

إن النسيان يكون عما كان، والسهو يكون عما لم يكن، يقال: نسيت ما عرفته، ولا يقال سهوت عما عرفته، والإنسان إنما ينسى ما كان ذاكرًا له، والسهو يكون عن ذكر وعن غير ذكر، لأنه خفاء المعنى بما يمتنع به إدراكه. كما أن الشيء الواحد محال أن يسهى عنه في وقت، ولا يسهى عنه في وقت آخر، وإنما يسهى في وقت آخر عن مثله، ويجوز أن ينسى الشيء الواحد في وقت ويذكره في وقت آخر⁵.

(1) أبو البقاء الكفوي: مرجع سابق، ص 506 .

(2) الراغب الأصفهاني: المصدر السابق، ص 362.

(3) حسن مصطفىوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، (5/303).

(4) كما سبق وأشارت في تعريف النسيان لدى الشيخ ابن عاشور.

(5) العسكري: الفروق اللغوية، ت باسل عيون السود، (ط1)، دار الكتب العلمية: بيروت-لبنان،

—2000م، ص 111-112.

النسيان في ضوء القرآن: مقارنة مفاهيمية ----- أ. أحلام بلعطار

في السهو يتم التنبيه إلى العمل المسهو عنه بأدنى تنبيه، أما في النسيان فيحتاج إلى تحصيل جديد. وهناك فرق آخر يتعلق بالمعلوم الذي هو من لوازمهما وهو أن السهو يتعلق بجبر الخلل في أداء الفعل، والنسيان يتعلق بأداء الفعل¹. وتسمى العرب السهو نسيانا والنسيان سهوا من باب اشتراك الألفاظ في أكثر من معنى لاسيما إذا كانت تلك المعاني من المقاربات والمتجانسات والمتماثلات ولذلك قال النحاة بالتقابل؛ وهو تقابل لفظي قد تكون معاني ألفاظه متضادة ولكن ضرب من ضروب البيان البديع وكذلك التجانس²؛ وغير ذلك مما أبدعت العرب وتحداها به الله سبحانه.

ج- الخطأ

معنى الخطأ لغة:

جاء في لسان العرب: الخطأ. والخطاء: ضد الصواب؛ وخطأه تخطئةً وتخطيئاً: نسبه إلى الخطأ؛ وقال له: أخطأت والخطأ ما لم يتعمد؛ والخطء: ما تعمد³. وفي المصباح: يقال خطئ في دينه خطأ إذا أثم فيه؛ والخطأ: الذنب والإثم؛ وأخطأ يخطئ إذا سلك سبيل الخطأ عمداً أو سهواً. ويقال خطئ إذا تعمد وأخطأ إذا لم يتعمد؛ ويقال لمن أراد شيئاً ففعل غيره أو فعل غير الصواب: أخطأ⁴.

معنى الخطأ في الاصطلاح: ورد في التعريفات: "هو ما ليس للإنسان فيه قصد؛ وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد ويصير شبهة في العقوبة

(1) الكفوي: المصدر السابق، ص 25.

(2) حسين بن خلف الجبوري: عوارض الأهلية عند الأصوليين، (ط1)، جامعة أم القرى: 1408هـ، ص 210.

(3) ابن منظور: المصدر السابق، (2/133).

(4) أحمد بن محمد الفيومي: المصباح المنير، (ط2)، دار القلم: بيروت-لبنان، ص 61.

النسيان في ضوء القرآن: مقارنة مفاهيمية ----- أ. أحلام بلعطار
حتى لا يؤثم الخاطيء، ولا يؤاخذ بجد ولا قصاص، ولم يجد عذراً في حق العباد حتى
وجب عليه ضمان العدوان ووجب به الدية".

وورد في الكلبيات: أن الخطأ هو ثبوت الصورة المضادة للحق، بحيث لا يزول
بسرعة¹.

وجاء في التلويح: "يعتبر الخطأ عارضا مكتسبا، حيث يحصل نتيجة ترك الثبت
والاحتياط، أما النسيان فإنه عارض سماوي، يحدث نتيجة إغفال الإنسان في اكتسابه
ودفعه"².

منه يمكن القول أن الخطأ على ضربين، أحدهما: الخطأ عن عمد وقصد ومعرفة بأنه
خطأ، وهذا يؤاخذ عليه صاحبه ويحاسب، وثانيهما: خطأ من غير قصد ولا عمد،
وهذا لا يؤاخذ عليه صاحبه، إلا إذا قصر في معرفة الخطأ واجتنابه والاحتياط له.

– العلاقة بين النسيان والخطأ

مما ذكره العلماء في الفرق بين النسيان والخطأ ما يلي:

– الخطأ أن يقصد بفعله شيئاً فيصَادَفَ فعلُهُ غيرَ ما قصدُهُ، والنسيانُ: أن يكونَ
ذاكراً للشيءِ فينساهُ عندَ الفعلِ³.

– النسيان ضد الذكر، والخطأ ضد الصواب، وقد يكون النسيان سببا في الوقوع في
الخطأ، وأن الناسي لم يقم بالفعل لأنه لم يتذكره، بينما المخطئ قام بفعل الشيء لكن
بخلاف ما حقه أن يفعل¹. إذن فلكل من النسيان والخطأ معنى مختلف عن الآخر.

(1) الجرجاني: التعريفات، ص 99-100.

(2) الكفوي: المصدر السابق، ص 295؛ سعد الدين الفتازاني: شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح
لأصول الفقه، (ط1)، دار الكتب العلمية: بيروت-لبنان، 1996م، (412/2).

(3) العسكري: المصدر السابق، ص 94.

3- أنواع النسيان في القرآن الكريم

أ/ النسيان المضاف إلى الإنسان:

من تَقَصَّى الآيات المتعلقة بالنسيان واستقراء ما ثبت العفو عنه وما ثبت النهي عنه نخرج بتحديد يميز لنا نوعين من النسيان يختلف أحدهما عن الآخر اختلافاً جوهرياً:
النوع الأول: النسيان الفطري (غير المقصود):

هذا النوع يكون من صاحبه بلا إرادة وقصد، وهو لا يكاد يسلم منه إنسان حتى الأنبياء والرسل؛ ويراد به زوال صورة الشيء من صفحة النفس زوالاً وقتياً أو نهائياً، بحيث يفشل الإنسان في استرجاعها إلى ذاكرته مهما أعملها، وهو تارة نسيان بسيط حيث ينسى الإنسان فيه الصورة، وتارة نسيان مركب حيث ينسى الصورة وينسى أنه ناس للصورة². وهو ما عرّفه ابن رجب فقال: "أن يكون ذاكرةً لشيءٍ، فينساه عند الفعل وهو معفوٌّ عنه، بمعنى: أنه لا إثم فيه، ولكن الإثم لا ينافي أن يترتب على نسيانه حكم"³. وحديث القرآن عن هذا النوع إخباري بحث، يعرض فيه بعض صورته أو ينفيه في بعض المواضع التي ينبغي أن ينفى فيها؛ لأنه يتجاوز إطار الظاهرة البشرية، أو يتناوله في أسلوب دعاء على لسان المؤمنين يضرعون فيه إلى ربهم ألا يؤاخذهم بما وقع منهم تحت سلطانه⁴.

1) أحمد القرابي: الفروق وأنوار البروق، ط1، دار الكتب العلمية: بيروت-لبنان، 1998م، (2/258).

2) فاخر عاقل: النسيان أسبابه ونظرياته، مجلة العربي، العدد 198، الكويت. ص 17.

3) ابن رجب: جامع العلوم والحكم، (ط1)، دار المعرفة: بيروت-لبنان 1408هـ. (2/367).

4) عز الدين علي السيد: النسيان والإنسان على ضوء نصوص الشريعة، مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الكويت- عدد 210، 1402هـ-1982م، ص 62.

النسيان في ضوء القرآن: مقارنة مفاهيمية ----- أ. أحلام بلعطار

ففي صورة النفي، نجد أن القرآن الكريم نفى النسيان الذي هو ضد الذكر عن رب العالمين نفيًا قاطعًا، قال تعالى على لسان ملائكته: ﴿وَمَا تَنْزَلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾¹.

ونفى عن الرسول محمد ﷺ النسيان في مجال الوحي وتبليغ الشريعة، قال تعالى: ﴿سُقِرْتُكَ فَلَا تَنْسَى إِلَّا ﴿٥٠﴾ مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى﴾²؛ قال الطبري: "الراجح في معنى الآية، لا تنسى إلا أن نشاء نحن أن ننسيكه، بنسخه أو رفعه"³.

وفي صورة الدعاء أو الالتماس كما جاء في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَحْطَأْنَا﴾⁴؛ وفي قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا﴾⁵.

وقد ذكر ابن عاشور أن "موسى اعتذر بالنسيان، وكان قد نسي التزامه بما غشي ذهنه من مشاهدة ما ينكره والنهي مستعمل في التعطف، والتماس عدم المؤاخذه؛ لأنه قد يؤاخذه على النسيان مؤاخذه من لا يصلح للمصاحبة لما ينشأ عن النسيان من خطر، فالحزامة الاحتراز من صحبة من يطأ عليه النسيان، ولذلك بني كلام موسى

(1) مرجم: 64.

(2) الأعلى: 6-7.

(3) الطبري: المصدر السابق، (607/7).

(4) البقرة: 286.

(5) الكهف: 73.

النسيان في ضوء القرآن: مقارنة مفاهيمية ----- أ. أحلام بلعطار
على طلب عدم المؤاخذه بالنسيان، ولم ين على الاعتذار بالنسيان، كأنه رأى نفسه
محقوقاً بالمؤاخذه، فكان كلاماً بديع النسيج في الاعتذار¹.

النوع الثاني: النسيان الكسبي

يراد به زوال صورة الشيء لا من صفحة النفس كلياً بل من بين الصور التي يعيشها
الإنسان ويتعامل بها مع الحياة، أي زوال الصورة من واجهة الذاكرة وإن بقيت في
أقصاها وأمكن استخراجها إلى الواجهة بالذكر أو التذكر²، وهو أكثر النوعين وروداً
في القرآن الكريم. ومن مظاهره:

- نسيان الإيمان بالله تعالى.

- نسيان الذنوب والخطايا.

- نسيان الآخرة ويوم الحساب.

- نسيان العلم.

- نسيان آيات الله.

- نسيان ما جاءت به الرّسل من التذكّر بالآيات.

- نسيان الأدلة النفسية والآفاقية والغفلة عنها وعدم التفكّر فيها والانتفاع بها.

وقد ورد استعماله في موضع الذم والوعيد؛ لأنه ترك متعمد من الإنسان لما يجب
عليه الأخذ به والامتثال له كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِقَائِنَتِ رَبِّهِ
فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ

(1) ابن عاشور: المصدر السابق، (375/15).

(2) سيد محمد حسن خير الله: علم النفس التعليمي أسسه النظرية والتجريبية، (ط1)، دار النهضة العربية:
بيروت-لبنان، 1978م، ص 63-64. وانظر فاحر عاقل: المرجع السابق، ص 22.

النسيان في ضوء القرآن: مقارنة مفاهيمية ----- أ. أحلام بلعطار
 وَقَرَأَ¹، ومعنى نسيان ﴿مَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ﴾، أَنَّ الْإِنْسَانَ لَمْ يَعْرِضْ حَالَهُ وَأَعْمَالَهُ
 عَلَى النَّظَرِ وَالْفِكْرِ لِيَعْلَمَ أَهْيَ صَالِحَةٍ لَا تَخْشَى عَوَاقِبَهَا، أَمْ هِيَ سَيِّئَةٌ مِنْ شَأْنِهَا أَنْ لَا
 يَسْلَمَ مَقْتَرَفَهَا مِنْ مُوَاعِظَةٍ. وَأَكْثَرُ مَا يَسْتَعْمَلُ مِثْلَ هَذَا التَّرْكِيبِ فِي الْقُرْآنِ فِي الْعَمَلِ
 السَّيِّئِ، فَصَارَ جَارِيًا مَجْرَى الْمَثَلِ²، قَالَ تَعَالَى: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ
 بِظَلْمٍ لِلْعَبِيدِ﴾³.

وقد يكون النسيان المذموم بسبب الاشتغال بالمحرمات والمباحات حتى يهمل
 الإنسان الواجبات، كقوله عز وجل: ﴿فَأَلْخَذْتُمُوهُمْ سِحْرِيًّا حَتَّى أَفْسَوْكُمْ ذِكْرِي وَكُنْتُمْ
 مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ﴾⁴. فالذي أوجب نسيان الذكر، الاشتغال بالاستهزاء بهم، كما
 أن النسيان للذكر يحثهم على الاستهزاء، فكل من الأمرين يمد الآخر.⁵ ومثله قوله عز
 وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾⁶.
 قال ابن عاشور: "أي بسبب نسيانهم يوم الحساب، ولا نسيان مستعار للإعراض
 الشديد لأنه يشبه نسيان المعرض عنه، وفي جعل الضلال عن سبيل الله ونسيان يوم

(1) الكهف: 57.

(2) الحج: 10.

(3) الرازي: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، (143/21-144).

(4) المؤمنون: 110.

(5) عبد الرحمن بن ناصر السعدي: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، (ط2)، مؤسسة الرسالة:

بيروت-لبنان، 1996م، (509/1).

(6) ص: 26.

النسيان في ضوء القرآن: مقارنة مفاهيمية ----- أ. أحلام بلعطار

الحساب سببان لاستحقاق العذاب الشديد، تبيها على تلازمهما، فإن الضلال عن سبيل الله يفضي إلى الإعراض عن مراقبة الجزاء¹.

واختلف المفسرون في بيان المراد من النسيان الوارد في حق الأنبياء -عليهم السلام- في القرآن الكريم، هل هو النوع الأول أي الغفلة وعدم التذكر، أم أريد به النوع الثاني بمعنى الترك من دون غفلة، من جهة أن عدم الاعتناء بالشيء يكون بمنزلة الغفلة، وهذا له شبيه كما في قوله تعالى: ﴿تَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾²، فالإهمال أحد المعاني الذي تستعمل فيه كلمة النسيان.

ولئن كان الظهور الأولي هو لصالح القول بأن المقصود به الغفلة وعدم التذكر ما لم تقم القرينة على الخلاف فإن سياق الآيات يشكل قرينة على أن المراد الإهمال.

وهذا المعنى فسر ابن جرير الطبري قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾³ قال: "إن النسيان على وجهين: أحدهما على وجه التضييع من العبد والتفريط، والآخر على عجز الناسي عن حفظ ما استحفظ ووكّل به وضعف عقله عن احتمالها. فأما الذي يكون من العبد على وجه التضييع منه والتفريط، فهو ترك منه لما أمر بفعله، فذلك الذي يرغب العبد إلى الله عز وجل في تركه وعدم مؤاخذته به. وهو النسيان الذي عاقب الله عز وجل به آدم صلوات الله، فأخرجه من الجنة، فقال في ذلك الآية السالفة، وهو النسيان الذي قال تعالى عنه: ﴿فَأَلَيَوْمَ تَنسَهُمُ كَمَا تَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا﴾⁴. وهذا المعنى أيضاً فسر القرطبي الآية الكريمة، قال: "

(1) ابن عاشور: المصدر السابق، (8/154). وانظر، الرازي: المصدر السابق، (26/200).

(2) التوبة: 67.

(3) طه: 115.

(4) الأعراف: 51. الطبري: المصدر السابق، (3/211).

النسيان في ضوء القرآن: مقارنة مفاهيمية ----- أ. أحلام باعطار
 قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ﴾؛ قرأ الأعمش باختلاف عنه
 "فنسي"، بإسكان الياء، وله معنيان: أحدهما: ترك، أي ترك الأمر والعهد وهذا قول
 مجاهد وأكثر المفسرين، ومنه: ﴿نُشُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾¹. والفارق بين هذين النوعين من
 النسيان كبير، حيث أن النوع الأول نتيجة طبيعية لمحدودية الاستيعاب الذهني لدى
 الإنسان. أما النوع الثاني فهو نتيجة طبيعية لتكرار الإعراض وتنامي إقصاء الصورة من
 واجهة النفس إلى الخلفية حتى تصبح كأنها غير موجودة؛ وهذا ما يكشف لنا وجه
 المؤاخذه وعدم المؤاخذه: فإن النسيان الأول أمر لا إرادي، والله تعالى لا يؤاخذ بغير
 المقدور ولا يكلف الإنسان ما لا يستطيع. أما النوع الثاني فهو نسيان إرادي أو هو
 بالحقيقة تناسٍ وتكريس للإعراض عما يجب استحضاره من الأحكام والمشاعر، وقد
 وردت الآيات الكريمة في ذمه والنهي عنه والتحذير من العقاب الخطير الذي يترتب
 عليه.

إن النظرة الإسلامية للإنسان، تقضي بأنه مزوّد بفطرة وعقل، يدفعانه لأن يعرف
 عدداً من الحقائق ويعمل وفقها، وأوّل هذه الحقائق، معرفة الله، فإذا لم يسلك الإنسان
 هذا الطريق الطبيعي في المعرفة والعمل، فهو مُعرض عن الحقائق التي أمامه وناسٍ لها،
 وإذا سلك هذا المنهج في المعرفة والعمل فهو مُتذكّر.²

(1) القرطبي: المصدر السابق، (386/9).

(2) مختار الهاشمي: النسيان آثاره وأبعاده. مجلة النبأ، عدد 47، 1421هـ - 2000م، ص 10-16. موقع
 انترنت. Http://www.annabaa.org/nba47/nesyan.htm
 والذكر في القرآن الكريم - دراسة لغوية ومنهج جديد في تفسير القرآن الحكيم-، مجلة البحوث الإسلامية
 العدد 13، الرياض، السعودية 1405ع-1985م. ص 97.

النسيان في ضوء القرآن: مقارنة مفاهيمية ----- أ. أحلام بلعطار

فالتذكّر والنسيان بهذا المفهوم عملاّن إراديان للإنسان، وسلوكان يواجه بهما الحقائق التي يملك قوّة الاهتداء إليها في فطرته وعقله.

ب/ النسيان المضاف إلى الشيطان:

إنّ عداوة الشيطان ظاهرة مكشوفة لاسيما وأنّه يجد في استعداد الإنسان مدخلاً للتأثير عليه، وإذا كان الكفر بالله هو أقصى ما يطلبه من الإنسان، فإنّه يسلك لذلك طرقاً متدرجة، حتّى يوغله في البعد عن الإقرار بوجود الله ووحديته ونسيان معرفته، فيستسهل الكفر والجحود. وقد ورد النسيان في القرآن الكريم منسوبا إلى الشيطان تسبياً وابتداءً، من خلال إلقاء الشك والريب والهواجس في روع الإنسان، وهو ما يعرف بالتلبيس أو بالسوسة سواء تعلّقت بالكفر والضلال عن طريق الحق، أو بالإعراض عن الذكر بالانشغال بما يمنع من التذكّر. ومن الأهمية بمكان بيان أنّ أغلب المواقع التي ذكر فيها النسيان في القرآن الكريم نسب فيها إلى الشيطان، كقوله عز وجل: ﴿فَأَنسَهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ﴾¹.

وقوله: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ۗ وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى ۗ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾².

وقوله: ﴿أَسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ ۗ أُولَٰئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ ۗ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾³.

(1) يوسف: 42.

(2) الأنعام: 68.

(3) المجادلة: 19.

النسيان في ضوء القرآن: مقارنة مفاهيمية ----- أ. أحلام بلعطار

وقد أوضح الرازي في مقام تفسيره للآيات، أن النسيان عبارة عن إزالة العلم عن القلب، والشيطان لا قدرة له عليه، وإلا لكان قد أزال معرفة الله تعالى عن قلوب بني آدم، ولكن يمكنه من حيث الوسوسة الدعوة إلى سائر الأعمال، والاشتغال بما يمنعه عن استحضار ذلك العلم وتلك المعرفة".

ج/ النسيان المضاف إلى الله تعالى:

من الثابت في أصول العقيدة الإسلامية أن الله سبحانه وتعالى متصف بصفات الكمال، ومنزّه عن صفات النقص، وقد قال تعالى مقررًا هذه العقيدة غاية التقرير: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وقال: ﴿أَمَّنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾؛ كما يقتضي العقل كذلك أن الخالق غير المخلوق.

وقد وردت في القرآن الكريم بعض الآيات، تتحدث عن إضافة النسيان لله سبحانه، من ذلك قوله تعالى: ﴿تَسْوَأُ اللَّهُ فَنَسِيهِمْ﴾؛ وبالمقابل فقد وردت آيات أخرى، تنفي عنه سبحانه صفة النسيان كقوله عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾. وقوله: ﴿لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾¹. أي: لا يشذ عنه شيء، ولا يفوته صغير ولا كبير، ولا ينسى شيئاً، ويصف علمه -تعالى- بأنه بكل شيء محيط وأنه لا ينسى شيئاً تبارك وتعالى، وتقدس وتزه، فإن علم المخلوق يعتره نقصان، أحدهما: عدم الإحاطة بالشيء، والآخر: نسيانه بعد علمه. فتره نفسه عن ذلك"².

وقد يبدو للوهلة الأولى أن بين الآيتين تعارضاً؛ فكيف السبيل لرفع ما يبدو من تعارض ظاهر؟ إن الرجوع إلى كتب التفسير يساعد في تمييز المعاني بناء على المعنى

(1) طه: 52.

(2) ابن كثير: المصدر السابق، (3/163).

الثاني للنسيان، وهو الترك. وتأسيساً عليه ذهب المفسرون¹ إلى أن النسيان المنسوب إلى الله تعالى كقوله: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَسِّئُهُمْ كَمَا نُسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا﴾، خارج عن حقيقة اللفظ في اللغة، وقد جاء على أسلوب المشاكلة والمقابلة والمجازة، وهو أسلوب معهود في كلام العرب، بحيث يذكرون الشيء بلفظ غيره؛ لوقوعه في صحبته؛ فالله لا ينسى ولكن الجزء من جنس العمل، وهو من باب المشاكلة والمقابلة، وإن ترك الإنسان لأمر الله مدعاة لترك الله له من رحمته وثوابه. وقد أشار الرازي إلى هذا المعنى في مقام تفسيره لقوله تعالى: ﴿نُسُوا اللَّهَ فَسَيُيَسِّئُهُمْ﴾ وهو أن النسيان في حقّه تعالى محال، ولهذا فلا يمكن إخراجوه على ظاهره، إنما يجب تأويله وهو من وجهين:

الأول: معناه أنهم تركوا أمره حتى صار بمنزلة المنسي، فجازاهم بأن صيّرهم بمنزلة المنسي من ثوابه ورحمته وجاء هذا على أوجه الكلام كقوله: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلَهَا﴾. والثاني: النسيان ضدّ الذكر، فلما تركوا الله بالعبادة والثناء عليه صار بمنزلة المنسي، فجازاهم بأن صيّرهم بمنزلة المنسي من ثوابه ورحمته وجاء هذا على أوجه الكلام كقوله: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلَهَا﴾.

والثاني: النسيان ضدّ الذكر، فلما تركوا الله بالعبادة والثناء عليه ترك الله ذكرهم بالرحمة والإحسان، وإنما جعل النسيان كناية عن ترك الذكر لأنّ من نسي شيئاً لم يذكره فجعل اسم الملزوم كناية عن اللازم².

وأكد الراغب الأصفهاني حقيقة النسيان مضافاً إلى الله عز وجل بمعنى الترك والإهمال عقوبة وجزاء، فقال: "وكل نسيان من الإنسان ذمه الله تعالى به فهو ما

(1) منهم الطبري في جامع البيان، (3/619)، ابن كثير في تفسيره، (3/326).

(2) الرازي: المصدر السابق، (2/129).

كان أصله عن تعمد، وما عذر فيه نحو ما روي عن النبي ﷺ: "رفع عن أمي الخطأ والنسيان"، فهو ما لم يكن سببه منه؛ وقوله تعالى: ﴿فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ¹ وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٠١﴾﴾¹ هو ما كان سببه عن تعمد منهم وتركه على طريق الاستهانة، وإذا نسب ذلك إلى الله فهو تركه إياهم استهانة بهم ومجازاة لما تركوه²، ولما أعرضوا عن الهدى بكسبهم وإرادتهم.

وحمل النسيان في حقه تعالى على معنى "الترك" أمر متعين؛ إذ لا يستقيم في حقه تعالى أن يوصف بالنسيان؛ لأن النسيان من صفات النقص في البشر، والله سبحانه موصوف بصفات الكمال والجلال، وهو منزّه عن صفات النقص³.

إن النفي للنسيان عن الله تعالى يستلزم إثبات كمال ضدّ الصفة المنفية عنه سبحانه وتعالى؛ فتكون دالة على كمال علمه، وسعة اطلاعه، وسرعة حسابه وعقابه، وبذلك تكون الصفة المثبتة بالضدّ صفة مدح وكمال له جلّ وعلا، وهذا مقرر عند علماء العقيدة من أهل السنة والجماعة؛ كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وينبغي أن يُعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمن إثباتاً، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال؛ لأنّ النفي المحض عدمٌ محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء فهو كما قيل: ليس بشيء؛ فضلاً عن أن يكون مدحاً أو كمالاً. ولأنّ النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال، فلهذا كان عامّة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمناً لإثبات مدح؛ وكذا النسيان فإنّ نفيه عن

(1) السجدة: 14.

(2) الراغب الأصفهاني: المصدر السابق، ص 489-490.

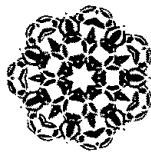
(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، (3/35-36).

النسيان في ضوء القرآن: مقارنة مفاهيمية ----- أ. أحلام بلعطار

الله تعالى يستلزم إثبات كمال ضده.

وعلى هذا المعنى يكون النسيان الوارد في قوله تعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ﴾ هو النسيان المقصود والمنحرف، على معنى أنهم لم يأخذوا بأوامر الله، وتركوها وراء ظهورهم؛ ولذلك استحقوا الذم والعقوبة. بخلاف ما لو حُمل النسيان على المعنى المعروف، فإنهم لم يكونوا يستحقون ذمًا ولا عقابًا، لأنَّ النسيان - كعارض من العوارض البشرية - ليس في وسع الإنسان دفعه ولا منعه، بل هو من مقتضيات الطبيعة البشرية؛ ومن المعلوم شرعًا كما سبق بيانه أن النسيان المعهود من الإنسان لا يحاسب عليه، وإن كان لا يسقط به التكليف. وبالتالي فقوله تعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ وما شابهه من آيات، لا يتعارض مع قوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ ونحوها من الآيات؛ إذ المراد من النسيان في الآية الأولى "الترك"؛ أما النسيان في الآية الثانية فالمراد منه معناه المعهود بين الناس، والآية نافية له في حق الله تعالى.

نخلص إلى أن القرآن الكريم ينسجم مع منطلق الحياة وطبيعة الإنسان حينما يبرز مفهوم النسيان في مختلف ملبساته، ترشيدًا للفهم العقدي، وتفعيلًا للإرادة العقديّة في النفس، فيفرق بين الشخص الذي يكون بصدد تحمل مسؤولياته والتزام أحكام الله تعالى ولكنه بسبب محدودية استيعابه الذهني ومشاغله الحياة ينسى حكمًا شرعيًا أو موضوعًا شرعيًا فيقع في مخالفة. وبين من لا يكون بصدد تحمل مسؤولياته في تطبيق أحكام الله تعالى فينسى عقيدته وواجباته.



التجريم للمصلحة

الأستاذ بوضنوبرة مسعود
جامعة 8 ماي 54 - قاطنة

المقدمة

تجريم بعض النشاط المرتبط بالعمل دفعت إليه عوامل معينة، حملت المشرع في مختلف البلاد على أن يجرم النشاطات المادية التي يقوم بها كل من المستخدم أو العامل أو الغير، وهذا التدخل رسم من خلاله البيان القانوني للجريمة حماية لمصلحة، سواء كانت تلك المصلحة امتدادا لحق أو رخصة، أو كان الحق أو الرخصة فرعا لها، سواء اعتمد مفهوم جلب المنفعة أو درء المفسدة، لذا فأسباب التجريم إجمالا تدور مع المصلحة وجودا وعدما، ولم يسبق بحث هذه العلاقة خاصة فيما يتعلق بقانون عقوبات العمل الجزائري وذلك سبب يسوغ هذه الدراسة إضافة إلى كونه يتصف بالجددة، ومن ثم له أهمية علمية وعملية ونظرية تعود بالفائدة على المجتمع والبحث العلمي من خلال فرض الإشكالية التالية وهي:

"ما مدى تأثير المصلحة في التجريم والعقاب ورسم النموذج القانوني للجرائم؟"
وللإجابة على هذه الإشكالية قسمت الموضوع إلى ثلاث مطالب هي مفهوم المصلحة ومفهوم المصلحة في الشريعة، ومفهوم المصلحة عند الوضعيين، مستعينا بأهم مناهج البحث العلمي المتداولة في العلوم الاجتماعية والقانونية ومنها المنهج المقارن ومنهج تحرير النصوص والمنهج التاريخي والاستنباط والاستدلال.

المطلب الأول: مفهوم المصلحة:

المصلحة من حيث هي منفعة، أو لذة، أو شهوة، أو حق، أو امتدادا للحق، أو مجرد مركز قانوني، لها مفهومٌ متغيرٌ بحسب الزمان والمكان، وبحسب مدلول الخير والشر لدى المجتمع الذي يقر هذه المصلحة، ويوفر لها الحماية، ولها علاقة بالحكم الشرعي، أو القاعدة القانونية التي ترسم النموذج القانوني لجريمة من الجرائم، لذا درست ضمن الفرع الأول تعريف المصلحة لغة واصطلاحا؛ وضمن الفرع الثاني علاقة القاعدة القانونية بهذه المصلحة.

الفرع الأول: تعريفها:

المصلحة كالمنفعة لفظا ومعنى من حيث اللغة، ومن حيث الاصطلاح تفيد القيام بالفعل أو الامتناع عن فعل فيه صلاح ونفع للفاعل، وهي بهذا المعنى ضد الفساد¹ لذا فحلب المنافع مصلحة ودفع المضار أو المخاطر مصلحة، لكن لماذا اعتبرت المصلحة سببا لحماية العمل من السلوك والتشاطر الخارجي الذي يقوم به العامل أو المستخدم فعلا مجرماً، سواء كان نشاطا إيجابيا أو مجرد امتناع عن عمل أمر القانون بإتيانه، هل يرجع ذلك إلى طبيعة هذه المصلحة باعتبارها الأثر المباشر للحقّ أو الرخصة، أم باعتبارها أصلا والحقّ والرخصة فرع لها؟ إذا كانت المصلحة كالمنفعة أو هي المنفعة ذاتها فما هي المنفعة؟

هذا السؤال طرح من قبل الباحثين والفلاسفة قبل ابتكار الكتابة، وترسخ منذ أن بدأ تدوين الفلسفة، ومنذ ذلك التاريخ والباحثون مختلفون في تحديد مفهوم المنفعة، أو المصلحة، وشروطها، وخصائصها، ونطاقها، وأنواعها، فالمصلحة باعتبارها حقا أو ثمرة

(1) حسني الجندي: المقاصد الشرعية للتعوبات في الإسلام، (ط1)، دار النهضة العربية: القاهرة- مصر،

التحريم للمصلحة ----- أ. بوصنورة مسعود

الحق، أو أصل الحق، وذلك من خلال تعريف هذا الحق نفسه إذ عرفه فقهاء الشريعة بأنه: " مصلحة مستحقة شرعا، أو الحكم الثابت شرعا" أو "اختصاص يقرّر به المشرّع سلطة أو تكليفا"¹. وعرفه فقهاء القانون بأنه: " مصلحة ذات قيمة مالية يحميها القانون"²؛ وأنه: "مصلحة يحميها القانون"³؛ وأنه: "مصلحة ذات قيمة مادية أو أدبية يحميها القانون"؛ وأنه: "مصلحة معيّنة مرسومة الحدود يحميها القانون"؛ وأنه: "مزية يستأثر بها شخص دون سائر الناس بنص قانوني"⁴؛ وأنه: "مصلحة اجتماعية يحميها القانون، أو مصلحة شخص أو مجموعة من الأشخاص يحميها القانون ويقوم على تحقيقها والدّفاع عنها قدرة معترف بها لإرادة ما"؛ وأنه: "قدرة للإرادة الإنسانية يعترف بها القانون ويحميها ومحلّها مال معيّن، أو مصلحة معينة، أيّ قدرة أو سلطة تقوم على خدمة مصلحة ذات صفة اجتماعية"⁵ مصلحة تتمتع بالحماية القانونية بواسطة إرادة تستطيع أن تمثّلها وتذود عنها.

هذه التعاريف كلّها ربطت الحكم الشرعي أو القاعدة القانونية المثبتة للحكم بالمصلحة أو المنفعة التي تحقّقها هذه المصلحة، سواء يجلب منفعة أو درء ودفع مفسدة.

(1) وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، (ط3)، دار الفكر: دمشق- سوريا، 1989م، (8/4-9).

(2) عبد الرزاق أحمد السنهوري: مصادر الحق في الفقه الإسلامي -دراسة مقارنة بالفقه الغربي- (دط)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع: القاهرة- مصر، 1953م، (9/1).

(3) فرج توفيق حسن: المدخل للعلوم القانونية، (ط1)، الدار الجامعية: بيروت- لبنان، 1988م، ص 451؛ ومقبل أحمد محمد قائد: المسؤولية الجزائية للشخص المعنوي -دراسة مقارنة-، (ط1)، دار النهضة العربية: القاهرة- مصر، 2005، ص 13.

(4) منصور إسحاق إبراهيم: نظريتنا القانون والحق، (ط2)، ديوان المطبوعات الجامعية: الجزائر، 1990م، ص 209.

(5) المدخل للعلوم القانونية: مرجع سابق، ص 454.

الفرع الثاني: علاقة القاعدة القانونية بالمصلحة:

القاعدة القانونية أو الشرعية هي التي تضع إطار البنيان القانوني للأفعال المحرمة، لكن ما هي العلة أو الحكمة من هذا التشريع أو العقوبة الجزائية؟ باعتبارها قاعدة جزائية أو حكما شرعيا يقرر جزاء، على اعتبار أن الحكمة هي الباعث على تشريع الحكم والأثر الذي يترتب عليه، وذلك الأثر هو جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وأن العلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي يبني عليه الحكم ويدور معه وجودا وعندما¹.

إذا كانت المصلحة نفسها غير متفق على تعريفها، ولا على أوصافها، ولا على شروطها وخصائصها وأنواعها، وبالتالي تعتبر هذه العلة غير منضبطة بسبب اختلاف البواعث من شخص إلى شخص، ومن قانون إلى قانون، ومن زمن إلى زمن، بالنسبة للأحكام الشرعية، ومن ثمة اختلاف الحكمة من كل تشريع، ومن بين ذلك اختلاف الحكمة من العقوبة الجزائية من جريمة إلى جريمة أخرى، لاختلاف المقاصد وأغراض العقوبة...؟

ومناطق هذه العقوبة التي تفهم عند البعض بأنها المصلحة المحمية، وهي اللذة أو كل ما يوفر اللذة ويقلل من الألم، حتى لو كانت من الرخص أو الحرّيات العامّة، على اعتبار أن الرخصة هي: "ممكنة واقعية لاستعمال حرّية من الحرّيات العامّة"². سواء اعتبرت الرخصة مرادفة للحق أم لها مفهومها وشروطها وخصائصها ونطاقها الخاص، وسواء اعتبرت الحرّيات العامّة حقوقا أم لها مفهومها ونطاقها³؛ فالمنطق المشتق لهذه الأوصاف: "حق، حرّية، رخصة" هي المصلحة التي يجنيها الفرد أو الجماعة، والتي شاع

(1) المقاصد الشرعية للعقوبات في الإسلام: مرجع سابق، ص 125.

(2) مصادر الحق في الفقه الإسلامي: مرجع سابق، ص 9.

(3) نظريتنا القانون والحق: مرجع سابق، ص 206، 207.

التجريم للمصلحة ----- أ. بوصنوبرة مسعود

التعبير عنها بالمصلحة، سواء كانت مصلحة فردية، أو مصلحة جماعية، أو مصلحة عامة، أو مصلحة خاصة، لكن ألا يحق للغير أن يتساءل عن وجود المنفعة أو المصلحة، هل لها وجود حقيقة، أم مجرد توهم؟

إذا كان من غير الممكن الاتفاق على مفهوم المصلحة أو المنفعة، أو تحديد نطاقها وشروطها وخصائصها، ألا يمكن أن يكون ذلك دليلاً على أن هذا المفهوم الشائع للمصلحة مجرد وهم أو تخيل فكري لشيء غير معلوم، يحاول كل فرد أن يفسره ويحدد نطاقه حسب ما يشتهي، ويدرج رغباته الذاتية ضمن المصالح، وما ينتقص من تلك الرغبة ضمن المفسد، لاسيما وأهواء الناس متشعبة، ورغباتهم مختلفة إلى حدّ التناقض في غالب الأحيان؛ سواء اعتمد العقل متحرراً وبمعزل عن القواعد الأخلاقية كوسيلة جادة لتحديد النفع والضّرر، والخير أو الشرّ، أو اعتمد العقل لتحديد ذلك. لكن تقيداً بالقواعد الأخلاقية التي تستمد من الله في مفهوم الخير والشرّ، والنفع والضّرر، والأمن والخطر، أو تستمد من المعتقدات الفلسفية أو ميراث الشعوب المختلفة.

فالمنفعة والمصلحة المعترية حقيقية عند البعض ما هي إلاّ منفعة أو مصلحة موهومة عند البعض الآخر، لكن ألا يمكن أن يوصف تعبيرنا بأنّ المنفعة الحقيقية موهومة بأنّه هو الوهم نفسه، وأنّ كل فرد له أن يقرّر ما يفيد وما لا يفيد، وبالتالي ما ينفعه وما يضرّه، وما يشكّل خطراً عليه وما يحقّق الأمن له، وما هو مصلحة له ومفسدة بالنسبة إليه، وأنّ توافق رغبات الأغلبية هي التي تشكّل ضمير الجماعة، وبالتالي ما توافق عليه الناس يحقق المصلحة، لكن بالمقابل أليس الإصلاح الذي يقوم به المصلحون في المجتمعات المتعددة والأزمات المختلفة هو تغيير الواقع، والواقع هو ما استقرّ عليه رأي الجماعة، وبالتالي يعتبر المصلح مجرماً إذا فشل وعظيماً إذا تغلب على غيره؟

التحريم للمصلحة ----- أ. بوصنورة مسعود

لذا فالرأي عندي أنّ المصلحة هي المزية المشروعة التي يحميها الشرع أو القانون، سواء كانت في صورة حق، أو رخصة، أو مكنة لممارسة حرّية من الحرّيات العامّة، أو مجرد مركز قانوني يوفّر له القانون أو الشرع الحماية في مواجهة الغير.

المطلب الثاني: مفهوم المصلحة في الشريعة:

الله سبحانه وتعالى يعلم في الأزل ما ينفع العبد وما يضره، وما هو خير وما هو شر له، والأحكام الشرعية التي تحدد مفهوم الجزاءات عن جرائم معينة، وهي الحدود والقصاص فيها مصلحة وحياة للعباد، ومن ثمة فالحكمة علمها عند الله والفرد ملزم باتباع ما أمر به وما نهى عنه، لكن الحكمة والعلة تبدوان خافيتين أحياناً في جرائم التعزير التي يجتهد الحكام أو الفقهاء أو القضاة في توقيعها على الأفراد اللذين يتعارض سلوكهم مع القائمين على المجتمع بصفة شرعية، أو باعتبارهم قوة غالبية أو يمثلون القوة الغالبة، لذا درست ضمن الفرع الأول علاقة الحكمة والعلة وضمن الفرع الثاني الحكمة من التعزير، وضمن الفرع الثالث المقاصد الشرعية.

الفرع الأول: الحكمة والعلة:

لكلّ حكم في الشريعة الإسلامية حكمة وعلة وسبب، تبين قصد الشارع ممّا شرع¹ على اختلاف في تحديد مفهوم العلة الشرعية للحكم: هل هي مؤثّرة فيه أم معرفة له فقط، وذلك خلافاً لمن يرى أنّ علماء الأصول معظمهم اتفقوا في علم الكلام على أن أفعال الله تعالى لا تعلّل². وقد شاع رواية الاتفاق بين الباحثين المسلمين، سواء من باب الإيمان أو من باب الاقتناع الشّخصي، أنّ الشريعة خير كلّها، والخير فيه نفع،

(1) المقاصد الشرعية للفتاوى في الإسلام: مرجع سابق، ص 115.

(2) محمد سعيد رمضان البوطي: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، (ط4)، مؤسسة الرسالة: بيروت-

لبنان، (دت)، ص 73.

التجريم للمصلحة ----- أ. بوصنيرة مسعود

والتفّع هو المصلحة بذاتها، سواء كانت دنيوية أو أخروية، وسواء كانت فردية حق العبد أيّ الفرد، وحق الله أيّ الجماعة، فالمصلحة هي غاية الشريعة، لكن المراد بالمصلحة هي المصلحة الحقيقية وليست المصلحة الموهومة، أو مجرد اللذة كيفما كان تحصيلها، لكن ما هي المصالح المعتبرة في الشريعة والتي تعتبر مقاصد هذا الشرع.

أغلبية الباحثين يرى أنّ المقاصد المحقّقة للمصالح خمسة، وهي: حفظ الدين والنفس والعقل والتسلّ والمال، والبعض يضيف إليها العرض، ولكلّ مصلحة من هذه المصالح الخمسة أحكام، إذ منها الضّروري والحاجّي والتحسيني؛ ومنها ما هو جالب للمنفعة ودافع للضرر أو الخطر، ومنها ما ينفع العامة، ويسمّى المصلحة العامة، ومنها ما ينفع الفرد ويسمى المصلحة الخاصّة، وحماية هذه المصالح من خلال تجريم الأفعال التي تمسّ بأسسها، وتؤدّي إلى هدمها مصلحة حقيقية، وحماية الأسس التي تقوم عليها تلك المقاصد ولا تستقيم إلّا بها مصلحة حقيقية، لذا فالمصلحة في الشريعة لها خصائصها، والعقوبة المؤدّية إلى تحقيق هذه المصلحة لها أغراضها وخصائصها، لذا فدراسة المصلحة في التجريم والعقاب في مجال حماية العمل نفسه، أو حماية طرفي علاقة العمل، أو الجهات المكلفة بمراقبة تطبيق قوانين العمل، يشمل كلّ المفاهيم التي سبق إيجاز مصطلحاتها، باعتبارها سببا للتجريم.

فما هي العلة؟ وما هي المقاصد؟ وما هي بالتالي المصالح التي يحميها الشرع؟ أو تحميها الشريعة باعتبارها أولى بالرعاية؟¹

فالحكمة تفهم على أنّها نقيض السفه، وتعرف عند الأصوليين بأنّها: "ما يترتب من شرعية على عمل المكلف من جلب مصلحة أو دفع مفسدة، والحكمة من إنزال

(1) المقاصد الشرعية للعقوبات في الإسلام: مرجع سابق، ص 109.

التجريم للمصلحة ----- أ. بوصنورة مسعود

الشرائع هي مصلحة الإنسان فرداً أو جماعة، لذا فحكمة كلّ عمل هو ما يترتب عليه من أثر. بما يحفظ نظاماً أو يدفع فساداً عاماً أو خاصاً¹.

والعلة يراد منها سبب الحكمة أو النص، أي المعنى الذي يتناسب مع النص، والأثر الناجم عن تشريع الحكم، وهي كذلك مناط الحكم أو الوصف الظاهر المنضبط المناسب للحكم². لذا تبدو بعض أوجه الاختلاف بين الحكمة والعلة، إذ من شروط العلة أن تكون وصفاً ثابتاً وظاهراً ومنضبطاً ومطّرداً، يؤدي انتفاؤها إلى انتفاء الحكم، بينما الحكمة قد تكون خفية ليس من الميسر التحقق من وجودها، أو عدم وجودها، بل قد تكون الحكمة من الأمور التقديرية، وبالتالي فالأحكام ترتبط بالعلل وجوداً وعدمها، ولا ترتبط بالحكمة، لكنّ هذه العلة التي يدور الحكم الشرعي معها وجوداً وعدمها، والتي تعتبر مناط الحكم، والأثر المترتب عليه، قد يفهم منها أنّ أفعال الله معللة بالمصلحة الحقيقية، لأنّ الله تعالى رحيم بعباده، يدفع عنهم الفساد، ويرفع عنهم الحرج، على ألا يكون التعليل مؤدياً إلى هدم النص أو عدم الأخذ به، مثلما ذهب إلى ذلك المالكية، والمعتزلة والماتوريديّة وبعض الحنابلة³، خلافاً للأشاعرة والظاهرية اللذين يرون أنّ الأحكام الشرعية غير معللة بالمصلحة، وغير مقيدة بها، لأنّ الله لا يسأل عمّا يفعل، وبالتالي لله أن يشرّع حكماً ليس فيه مصلحة، مع اعترافهم بأنّ الاستقراء أثبت أنّ جميع الأحكام الشرعية كلّها جاءت لمصلحة العباد.

(1) المرجع السابق، ص 109 - 110.

(2) المرجع نفسه، ص 106 - 107.

(3) محمد أبو زهرة: الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، (دط)، دار الفكر العربي: القاهرة - مصر، 1976م، ص 37؛ 370.

وخلافا للشافعية وبعض الحنفية اللذين يقرون بأن المصلحة يمكن أن تكون علة الحكم باعتبارها أمانة للحكم، وليست باعثة على التشريع أو مؤثرة فيه بالاتحاد¹. إذا الثابت بالاستقراء أن جميع الأحكام الشرعية مناطها المصلحة، وبالتالي تدور معها وجودا وعدما، على أساس أن المصلحة المشروعة الحقيقية، هي علة الحكم الشرعي باعتبارها أمانة دالة عليه، وليست باعثة عليه أو مؤثرة في وجوده، غير أن المصلحة الحقيقية المعتمدة شرعا، والمقصودة من الحكم الشرعي كون المقاصد حسب تعريف العلامة بن عاشور: "هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها". وحسب تعريف الأستاذ غلال الفاسي أن: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"². وإذا كانت المصلحة المشروعة يمكن إرجاعها إلى مقاصد الشرع التي وقع شبه إجماع عند الباحثين المسلمين على أنها خمسة، وهي الدين والتفكير والعقل والتسلل والمال، وبعضهم أضاف العرض باعتباره مصلحة سادسة، وبعضهم اعتبر العرض مصلحة داخلية ضمن المصالح الخمس التي تستغرقها.

فهل العقوبة الجزائية مصلحة رغم أن من خصائصها الإيلام والردع بنوعيه: الردع الخاص والردع العام، والإصلاح للفاعل، والزجر للفاعل وغيره، تعتبر مصلحة؟ للإجابة على هذا السؤال، لابد من الإجابة أولا على علة التحريم للوصول إلى ملاحظة أين هي الحكمة من هذا التحريم، وما مقصود الشارع أو المشرع من ذلك، وما هي المصلحة المرجوة، لاسيما والأفعال المعتمدة جراتهم، بمعنى الأفعال التي تدرج ضمن البنيان القانوني للجرمة، ويصبح النموذج القانوني صادقا عليها، أمر بتركها أو

(1) الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي: مرجع سابق، ص 36، 37، 369، 370.

(2) المقاصد الشرعية للعقوبات في الإسلام: مرجع سابق، ص 118.

هـى عن فعلها، لأنّ في إتيانها أو تركها ضرر بنظام الجماعة الذي أصبح محدّداً إجمالاً في العصر الحالي بنظام الأسرة، ونظام الملكية، ونظام الحكم، والنظام الاجتماعي¹؛ وهو مجموع الأسس الاقتصادية والعقائدية والسياسية التي يقوم عليها نظام الجماعة، وإذا كانت العقوبة محدّ ذاتها مفسدة بالنسبة للفرد، لأنّها تلحق به الأذى، إمّا في ماله، أو جسمه، أو في غير ذلك، والعقوبات المعتمدة في الشريعة الإسلامية هي الحدود، القصاص، ويضاف إليها التعزير. لكنّ الشريعة أفرقتها كونها تحمي مصلحة الجماعة الحقيقية، بل إنّ الجريمة في نظر مقترفيها مصلحة بالنسبة إليه خاصّة، وأفعال الإنسان عموماً تدور بين المصلحة والمفسدة، وبالتالي فأفعال الإنسان تختلط فيها المصالح والمفاسد، وميزان المصالح عند أغلبية الأفراد هو النفع الذي يعود عليه، بغضّ النظر عن الضرر الذي يصيب الجماعة، لذا فهو بطبعه يختار السلوك الذي يجد فيه منفعة آجلة أو عاجلة حسب تقديره.

فإذا لم تتقرّر عقوبات على إتيان ما أمر به أو ترك ما هـى عنه لرجحت عند الفرد المنفعة التي يتصوّرها، حتّى لو كان في ذلك ضرر كبير على الجماعة، لكن إذا قرّر لهذا الفعل المجرّم أو الممنوع جزاء، حينها يدخل الفرد عنصر الجزاء ضمن وسائل الموازنة بين الخير والشرّ بالنسبة له شخصياً، والنفع والضرر العائد إليه، أو الذي يحل به شخصياً بسبب عدم الالتزام بما أمر به الشرع أو المشرّع أو هـى عنه.

فإذا كانت العقوبة متوازنة، والفرد عاقلاً، يحسن التدبير والتّفكر بمقياس الرّجل العادي، فإنّه يرجح المصلحة الشّخصية، وهي تجنّب العقاب الذي ينتج عن ارتكاب فعل هـى عن القيام به، أو إتيان فعل أمر بتركه، لذا فالعقوبات مفسدة مقرّرة على

(1) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي، مقارنة بالقانون الوضعي، (ط5)، (د.د)، (د.م)، 1968م، (70/1).

التجريم للمصلحة ----- أ. بوضويرة مسعود

الأفراد لحملهم على ما يكرهون طالما فيها¹ مصلحة الجماعة، ومصلحة الفرد الحقيقية مع مصلحة الجماعة، خاصة وأن الله سبحانه وتعالى لا تضره معصية ولو عصى أهل الأرض جميعا، ولا تنفعه توبة ولو تاب أهل الأرض جميعا، لذا فالمنفعة من الحكم الشرعي هي ما يعود على الفرد والجماعة من خير، وتجنّب ما يلحق الفرد والجماعة من ضرر، وذلك هو المصلحة، لذا فالخير كلّ الخير فيما أمر الله به، والشرّ والضرر في كلّ ما نهى الله عنه.

الفرع الثاني: الحكمة من التعزير:

وإذا كان الله لا يسأل عمّا يفعل، وهو الذي حرّم أفعالا معيّنة وقدر لها جزاء مقدّرا، فهل التعزير يدخل ضمن الجرائم، وهل يصدق التّمودج القانوني للجرائم حسب مفهوم العصر الحديث وبيان هذه الجرائم على بعض التعازير التي ينسب للرسول ﷺ وبعض الخلفاء من بعده القيام بها، ليأخذوا منها حجّة على جواز إيقاع عقوبات قد تصل إلى حدّ القتل تعزيرا.

من هذا السّؤال يشقّ سؤال آخر هل فعلا توجد جرائم غير جرائم الحدود والقصاص؟ إذا كان الله سبحانه وتعالى يعلم في الأزل أنّ مقتضى دفع التّاس بعضهم ببعض، هو دفع مصلحة أو دفع مضرّة ومفسدة، وأنّ تلك المصلحة المجلوبة أو المضرّة المدفوعة فيها خير ونفع، أو فيها شرّ وضرر، فهل الفرد مهما بلغ من العقل والعلم والسّلطان بإمكانه أن يدرك الخير والشرّ لمجموع أهل الأرض، أو ممن هم تحت سلطانه، حتّى يعطى سلطة تقدير مكمّن المصلحة، فيحمل التّاس جميعا عليها، ويلزمون بفعل ما يؤمرون بفعله وترك ما يؤمرون بتركه؟

(1) التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي: مرجع سابق، (1/68، 69).

التحريم للمصلحة ----- أ. بوصنيرة مسعود

قد لا أصل إلى جواب حقيقي ودقيق ، لكنّ الثابت بالاستقراء، أنّ أغلب الباحثين والعلماء في الشريعة الإسلامية، ولما لم يجدوا في شرع الله إلاّ جرائم محدودة ومعدودة، وعقوباتها مقدّرة، كما لم يوفقوا مثلما لم يوفّق الحكام في إقناع الناس بما يرونه مصلحة حقيقية، سواء كانت مصلحة جماعة أم مصلحة فرد، بحثوا عن أدلّة تسوّغ للحكّام أو من ينوب عنهم سلطة العقاب تحت مبرر مصلحة الجماعة، وخير الجماعة، وحماية أمن الجماعة، وأقرّوا أنّ الأصل في الشريعة أنّه لا تعزير في غير معصية، ومعنى ذلك إذا كانت هناك معصية لم يقرّر الله لها عقابا يحق للحاكم أن يقرّر لها عقابا، أو يقوم القاضي المعين من قبل الحاكم بذلك، بل إنّ بعض الفقهاء أجازوا توقيع العقوبات في غير المعصية، وما ورد استثناء أصبح هو القاعدة، بحيث أصبحت العقوبات التعزيرية لا تخصى ولا تعدّ، حتّى علّل البعض أسباب عدم التّحديد بأنّها ليست محرّمة لذاتها بل حرمت لوصف تعلّق بها¹.

إنّ مناقشة الأدلّة التي سيقّت لإثبات شرعية عقوبة ما اصطلاح عليه بالتعزير، نتيجتها الحتمية برأيي تعارض مع روح التّشريع وذلك لعدّة أسباب:

- منها أنّ نزول الآية 34 من سورة النساء كانت بسبب قيام أحد المسلمين من الأنصار بتأديب زوجته، إذ لطمها على وجهها فاشتكت ذلك إلى رسول الله ﷺ بأنّه ضربها، وأثر في وجهها، فقال رسول الله ﷺ: "ليس له ذلك" فأنزل الله تعالى الآية: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۗ فَالَّذِينَ حَسَبُوا أَنَّهُمْ مُصَافِحُونَ فَلَا تَجِدُوا حِفْظَ اللَّهِ ۗ وَالَّذِينَ لَا يَدْرُونَ جِدَارَ مَا حَقَّبُوا عَلَيْهِمْ فَعَطَّوهُنَّ ۗ وَأَهُنَّ أُولَئِكَ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرَبُوهُنَّ ۗ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَتَّبِعُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ

(1) المرجع السابق، (150/1).

عَلِيًّا كَبِيرًا ﴿٣١﴾¹. فسبب نزول الآية هو الضرب الذي وقع من قبل رجل على زوجته، وبسبب الخروج على طاعته، لأنّ النشوز المراد هو الارتفاع، فالمرأة الناشز هي المرتفعة على زوجها التاركة لأمره المعرضة عنه المبغضة له.

وقد بيّن رسول الله ﷺ معنى هذه الآية في حجة الوداع بقوله: "واتقوا الله في النساء فإنّهنّ عندكم عوان ولكم عليهنّ ألاّ يوطئن فراشكم أحدا تكرهونه فإن فعلن فاضربوهنّ ضربا غير مبرح ولهنّ رزقهنّ وكسوتهنّ بالمعروف". وإذا جمعنا معنى وحكم هذا الحديث إلى أحاديث رسول الله ﷺ: "لا تضربوا إماء الله". وحديث: "أنّ لكم على نسائكم حقا ولنسائكم عليكم حقا، لكم عليهنّ ألاّ يوطئن فراشكم أحدا تكرهونه وعليهنّ ألاّ يأتين بفاحشة ميّنة، فإن فعلن فإنّ الله تعالى أذن لكم أن تهجروهن في المضاجع وتضربوهنّ ضربا غير مبرح فإن انتهين فلهنّ رزقهنّ وكسوتهنّ بالمعروف".

فالحديث الأول لا يجيز الضرب عموما، وهو القاعدة الأصلية، والحديث الثاني يحدد بعض التزامات الزوجين من حقوق وواجبات مدنية، ويبيح الضرب تأديبا استثناء للزوج متى ارتكبت الزوجة جريمة غير أخلاقية، وفسر الضرب غير المبرح بالضرب الذي لا يحدث أثرا من جرح أو كسر، وضم هذا الحديث إلى حديث آخر يبيح الضرب تأديبا ويندب ترك هذه الرخصة إذ ورد فيه: "اضربوا ولا يضرب خياركم". بل إن البعض من الفقهاء اعتبر فعل الضرب رغم توفّر أسبابه عند من يقول بجوازه له حكم الكراهة، وفقا لحديث الرسول عليه الصلاة والسلام: "إني لأكره للرجل يضرب أمته عند غضبه ولعله أن يضاجعها من يومه".

بل إن عطاء وهو من الفقهاء البارزين يرى أن الإذن بضرب الرجل لزوجته مجرد إباحة وأنه لا يضرهما¹، إذ ثبت لنا أن رسول الله ﷺ لم يقتص من الزوج الفاعل، ولم يعزّره، بل قال: "أردت أمرا وأراد الله غيره"؛ مع أن الرسول ﷺ هو الساهر على تنفيذ شرع الله وأحكامه، ولو كان للتعزيز من مبرر لأقامه ضد المخطئ، سواء كان الرجل أو المرأة، وبما أنه لم يفعل فدل ذلك على عدم جواز التعزيز². وإذا قيل أن التعزيز يقع من الحاكم على الغير بسبب اعتدائه على غيره استنادا للآية 34 من سورة النساء «...وَالَّتِي تُخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ...» مستنديين إلى أن النشوز وعدم الطاعة معصية لا حد ولا كفارة فيهما، ومعنى ذلك أن العقوبات المقررة بهذه الآية هي: الوعظ، والهجر، والضرب، وقد فرضت لكل معصية لا حد فيها ولا كفارة³؛ مستدلين على ذلك بالمقاطعة التي لحقت المخلفين الثلاثة عن الغزوة، واعتبار ذلك نوعا من الهجر، لإسقاط هذا الحكم الذي أورده هذا الحديث على غيره من الوقائع حتى يعطي تفسيرا واسعا لمعنى الهجر، رغم أن معنى الهجر المتعارف عليه، هو هجر أحد الزوجين للآخر، سواء كان المراد هو الكف عن النوم إلى جانب الزوج الآخر، أو الابتعاد عن فراش الزوجية المعتاد، أو عدم التكاثر فعلا، أو أن يوليها ظهره أو لا يكلمها، أو لا يجتمع معها في فراش، أو يكلمها بكلام فيه غلظة مع وطئها. غير أن معنى النشوز في لسان العرب يأخذ عدة أوصاف منها: أنه ضد الوصل، وأنه مالا ينبغي من القول، وأنه

(1) أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي: أحكام القرآن، ت علي محمد الجاوي، (دط)، دار المعرفة: بيروت- لبنان، 1987م، (420/1).

(2) الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل ابن كثير القرشي الدمشقي: تفسير ابن كثير، تصحيح خليل الميس، (دط)، دار القلم: بيروت- لبنان، (دت)، (422/1، 423).

(3) التشريع الجنائي الإسلامي، مقارنا بالقانون الوضعي: مرجع سابق، (1/146).

التحريم للمصلحة ----- أ. بوصنيرة مسعود

مجانبة الشّيء، وآته هذيان المريض، وآته انتصاف النهار، وآته يفيد معنى الشاب الحسن الوجه والحسب، وآته الحبل الذي يشدّ في حقو الجمل¹.

كما أنّ اعتبار النشوز معصية مرادف للخطيئة، أو ما يأثم عليه الشّخص الفاعل، لم يقم عليها أيّ دليل، فعدم طاعة الرّوج لها مراتب، الشّائع منها تفويت الاحتباس الشّرعي الذي يذهب إليه بعض الفقهاء، وحده ترك بيت الرّوجية من غير علم الرّوج، ومن غير إذنه، أو رفضها الرّجوع إلى بيت الرّوجية بعد دعوتها إليه من قبل الرّوج، إذ حتّى الاحتباس الذي يعتبره البعض حقاً للرّوج محلّ مناقشة، لأنّ الله سبحانه وتعالى أبلغنا في كتابه الحكيم: ﴿وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَ بِالْعُرُوفِ﴾. وليس رغما عنهن ولا بغير رضائهن، ومن ثمة فالمقدمة القائلة بأنّ النشوز خروج عن الطّاعة، والخروج عن الطّاعة معصية، وكلّ معصية لم يقرّر لها الشّرع حدّاً أو كفارة يدلّ على أنّ العقوبات فرضت لكلّ معصية تقع من أيّ شخص على أيّ شخص آخر، مقدمة لم تثبت صحتها، ولم يثبت صدقها، وبالتالي فالنتيجة المتوصّل إليها نتيجة مغلوطة، لأنّ العلاقة الرّوجية رابطة وميثاق غليظ، لا يخوّل الرّوج سلطة العقاب، وإذا كانت الآية تخوّل الرّوج الوعظ، ثمّ الهجر، ثمّ الضّرب، فإنّ هذا الصّنف الأخير لا يلجأ إليه إلا بعد استنفاد الواسيلتين الأوليين، فهل هذا التدرج في العقاب يطلب في التّعزير كذلك؟ لم يقل بذلك أيّ فقيه، بل إنّ الضّرب المرخص به للرّوج مشروط بقيام علاقة الرّوجية وارتكاب فاحشة مبيّنة أو جريمة الوطء في فراش الرّوجية، ويشترط فيه لدى جميع الباحثين أن يكون غير مبرّح، وهو الضّرب الذي لا يحدث أثراً ولا كسراً ولا قطعاً ولا قتلاً، فهل يتخذ من تفسير هذه الآية وسيلة يتمّ التوصل بها إلى إباحة التّعزير الذي لا حدود له،

(1) أحكام القرآن: مرجع سابق، (419/1).

التحريم للمصلحة ----- أ. بوصنوبرة مسعود

بل أجاز البعض أن يصل إلى حد القتل، ولقد حاول الأستاذ عبد القادر عودة جمع المعاصي التي لا حدّ فيها ولا كفارة، وقرّر أنّها لا تخرج عن أحد الأنواع الثلاثة: نوع شرع في جنسه الحد، مثل السرقة غير مكتملة الأركان والشروط، ونوع شرع فيه الحدّ ولكنّ لم يتمّ هذا الحدّ لشبهة، ونوع لم يشرع فيه حدّ ولا في جنسه حدّ، واعترف بأنّ هذا النوع غير محصور مثل: "أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وخيانة الأمانة ممن أوّمن عليها... وتطيف الكيل والميزان، وشهادة الزور، وأكل الربّا والسّب والرّشوة وغير ذلك"¹ من مثل ألعاب القمار والميسر، ودخول المساكن بغير حق، والتجسس².

كما حاول تصنيف أنواع التعازير، وقسمها إلى ثلاثة أنواع: تعزير على المعاصي، وتعزير على المصلحة العامّة، وتعزير على المخالفات، وتخضع هذه الأفعال إلى عقوبات هي: الوعظ، والتّهديد، والجلد، والتّوبيخ، الحبس، الصّلب، القتل، الغرامة، التّشهير، التّفني³؛ مستندا إلى أنّ أساس عقوبة الوعظ والتّهديد والجلد والضّرب هو قوله تعالى: ﴿وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ^ط فَإِنَّ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْنَّ سَبِيلًا^٤﴾ وقوله عليه الصلاة والسلام "رحم الله امرئ علق سوطه بحيث يراه أهله"؛ وقوله: "لا ترفع عصاك عن أهلك"؛ وقوله: "علموا أولادكم الصلاة لسبع واضربوهم على تركها لعشر". ليصل إلى نتيجة مفادها أنّ الحديث الأخير فيه دليل على عقوبة الجلد⁵؛ رغم أنّ هذا الحديث متعلّق بتأديب الأبناء، وحق الآباء

(1) التشريع الجنائي الإسلامي، مقارنة بالقانون الوضعي: مرجع سابق، (132/1، 133).

(2) المرجع نفسه، (143/1).

(3) المرجع نفسه، (145/1-147).

(4) النساء: 34.

(5) التشريع الجنائي الإسلامي، مقارنة بالقانون الوضعي: مرجع سابق، (146/1).

على الأبناء لا يمتد أثره إلى غيرهم، وتأديب الزوجة من الإباحات المقررة للزوج دون غيره، وبالتالي فالاستنتاج المبني على أن جواز ضرب الصّغير الممتنع عن تأدية واجب الصّلاة تأديبا له من قبل أبيه مصدر لقاعدة عامّة هي جواز التعزيز بالضرب استنتاج غير منطقي، ومن ثمة لا يجوز القياس عليها حتّى على رأي من يأخذ بالقياس في العقوبات الجزائية التعزيرية لتخلّف العلّة، وهي الامتناع عن أداء الواجب الديني، وهو ركن أساسي من أركان الإسلام، وهو الصّلاة، وتخلّف رابطة القرابة: "أبوة وبنوة" فما يجوز للأب لا يجوز بالضرورة للغير على نفس الفعل، وهو ترك الصّلاة، بل إنّ الراشد العاقل التارك للصّلاة لا يعزر وذلك باتفاق جميع الفقهاء.

كما أن ما يجوز للزوج من تأديب زوجته لا يجوز لغيره لانعدام العلاقة الزوجية، فما كان مقررا للزوج لا ينتقل إلى الحاكم أو القاضي أو المفتي أو غيرهم.

أما بقية الأحاديث المشار إليها وهي: "رحم الله أمرا علّق سوطه..." و"لا ترفع عصاك عن أهلك"، فلا دليل فيها على عقوبة التعزير، والتخويف الذي فهم من هذين الحديثين ليس عقوبة، ولم يقل أحد من قبل بأن تخويف الشّخص يدخل ضمن العقوبات، وحتّى لو قيل بذلك، فلا يوجد أيّ دليل من الكتاب يدل على ذلك، بل إنّ هذين الحديثين من الأحاديث الضّعيفة ويتعارضان مع روح الإسلام، وآيات من القرآن قطعية الثبوت والدلالة، مثل قوله تعالى: ﴿وَهَنّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَ بِالْمَعْرُوفِ﴾. وقوله عليه الصلاة والسلام: "مثل المسلمين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد....".

وما تمّ استنتاجه من حديث الرسول عليه الصلاة والسلام: "يا أبا ذر أعيرته بأمّ، إنك امرؤ فيك جاهلية" للتدليل على أن رسول الله ﷺ عاقب أبا ذر بالتوبيخ استنتاج يخلو من المقدمات التي يمكن أن توصل إلى هذه النتيجة، فإبداء الملاحظة لم يبلغ إلى مفهوم التوبيخ في العصر الحديث، والمفهوم القانوني أو المفهوم الاصطلاحي لهذه

العقوبة، كما أنّ العقوبة فيها ضرر ولا يمكن الإضرار بالغير من غير دليل شرعي صريح، وليس بمجرد استنتاج، والرّد على عقوبة الحبس والصلب المتوصّل إليهما من خلال ما أشارت إليه بعض الأحاديث العملية للرسول ﷺ، مثل قولهم إنّ رسول الله حبس رجلا في ثمة، وأنه ﷺ صلب رجلا على جبل أبو ناب، فهي أحاديث ضعيفة، وتعارض مع روح الشريعة المبنية على أن الأصل في الأشياء الإباحة، ولا يجوز تحريم ما أحلّ الله، ومن باب أولى لا يجوز ابتكار عقوبات لم ينص عليها الكتاب والسنة، وتنسب إلى الشريعة، بينما هي مجرد تصوّر لمصلحة قد تكون لها مبرراتها في ذلك الزمان، وليس لها مبرراتها في أزمنة أخرى، وأمّا الغرامة والتشهير فأساسها الإجماع عند القائلين به، ولكن أيّ إجماع؟ هل هو إجماع قرية أو مدينة أم كلّ المسلمين؟ أم أنّ ما أجمع عليه كبار العلماء في عصر يصبح ملزما لمن يليهم من المسلمين؟ فالإجماع لن يتحقّق عمليا لاسيما في العصر الحديث، وبالتالي لا يمكن أن يلزم المسلمون بأحكام صدرت بشأن أشخاص وعلى أفعال معلومة في زمن محدّد.

وإذا كانت رغبة بعض الفقهاء مسaire العصر الحديث، لاسيما العقوبات التي تقرّها القوانين الوضعية، ومنها عقوبة الغرامة والتشهير، فإنّ ذلك يكون بنفس أدوات العصر الحديث، وهي وجوب أن تصدر عن الجماعة أو من يمثلها حقيقة؛ وقابلة للإلغاء والتعديل، وإذا كانت العقوبات السالفة الذكر آثارها تبدو ضعيفة ما عدا عقوبة الصّلب، فإنّ القول بأنّ عقوبة القتل قد تكون من بين العقوبات التعزيرية يثير جدلا حقيقيا، لأنّ الله سبحانه وتعالى بين أحكام القتل، وتوعّد من يتجاوز ذلك باعتباره من الظالمين، فهل يجوز بعد ذلك لكائن من كان مهما بلغ علمه أن يجيز للحاكم قتل مسلم أو غيره بدعوى ظنية، وهي جواز التعزير استنادا إلى حديث ضعيف ظني، لقتل نفس

حَرَّمَ اللهُ قتلها إلاَّ بالحقِّ، وأما حديث الرسول ﷺ: "من أتاكم وأمركم على رجل واحد يريد أن يشقَّ عصاكم ويفرِّق جماعتكم فاقتلوه"؛ وقوله: "...هناة وهناة فمن أراد أن يفرِّق هذه الأمة وهي جمع فاضربوه بالسِّيف كائنا من كان"؛ فتخرجهما على أنَّهما يجيزان التَّعزير المؤدِّي إلى القتل يتعارض مع نص قرآني قطعي الثبوت والدلالة، لا يجوز مخالفته بأيِّ شكل من الأشكال، وبالتالي لا يجوز الاستناد إليهما لقتل النَّفس التي حرم اللهُ، لأنَّ الله لم يسوِّغ قتل النَّفس إلاَّ بالحقِّ، وليس من الحقِّ إعطاء الحاكم أو المفتي أو القاضي حق تفسير عبارة: "شقَّ عصى المسلمين أو تفرقة المسلمين" على أنَّه جريمة.

الفرع الثالث: المقاصد الشرعية:

قد يعتبر الحكام ما هو نصيحة من عالم تفرقة بين المسلمين، لأنَّها تحرمه من إشباع غريزة العدوان، وقد يفسر مجرد رأي لباحث أو فقيه بأنَّه يهدف إلى شقِّ عصا المسلمين أو تفرقتهم، وبالتالي يتخذ من هذين الحديتين ذريعة لإسكات هذه الأصوات الداعية إلى الخير، النَّهاية عن المنكر، تأسيساً على أنَّ أفضل الجهاد كلمة حق عند حاكم جائر. إنَّ إباحة التَّعزير من بعض الفقهاء كان بسبب عجزهم عن إيجاد وسائل تربوية تحمي أفراد المجتمع وحقوقهم، فلم يجدوا بداً بعد إقرارهم بالفشل عملياً من البحث عن وسيلة أخرى، وأسهل الوسائل هي إقصاء الأخر، وإلزامه بما يرفض الالتزام به إرادياً، ثمَّ بحثوا عن أدلة تسوِّغ ذلك، رغم أنَّها مخالفة لروح الشريعة، ونصوص قطعية الثبوت والدلالة، لذا لا مفر من عرضها على الموازين والمعايير التي اعتمدها الفقهاء والأصوليون لتقرير متى يمكن القول بوجود مصلحة حقيقية أولى بالرعاية والحماية من غيرها من المصالح، سواء كانت تلك المصالح حقيقية هي الأخرى، أم مصالح موهومة، والمصلحة المتبصرة هي المصلحة الحقيقية، سواء كانت المنافع والمضار حقيقية أو إضافية، وهي التي

التجريم للمصلحة ----- أ. بوصنوبرة مسعود

تبتتها وتقررها الأحكام الإسلامية، وترجع إلى مقاصد الشَّرْع الخمسة، وهي: الدين، والمراد به ما فيه حفظ الدين، والنفس، والمراد بها ما فيه حفظ النفس، والعقل، والمراد به ما فيه حفظ العقل، والتسل، والمراد به ما فيه حفظ التسل، والمال، والمراد به ما فيه حفظ المال.

ذلك لأنَّ الدُّنْيَا التي يعيش فيها الإنسان تقوم على هذه المعاني: "الأُمُور الخمسة" ولا تتوافر الحياة الإنسانية الرفيعة إلَّا بها، ولذلك كان تكريم الإنسان في المحافظة عليها، ومنع الاعتداء عليها، فالتدين من صفات الإنسان، وهو الذي يميّزه عن الحيوان وغيره، لذا لا بد من أن يحفظ له دينه، وأن تتوفر له حرّية الاعتقاد والبعد عن الفتنة، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾. وقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾.

والمحافظة على النفس يدخل ضمنها حق الحياة، وحقّ الحياة يقتضي حماية النفس من كلّ اعتداء عليها، بالإزهاق، أو قطع الأطراف، أو إحداث الجروح والآلام، وحماية كرامة الإنسان من سب أو قذف، وكلّ ما يمسّ النفس الإنسانية بغير حقّ، لذا تحمي حرية الفكر والرأي والإقامة وحرّية العمل¹؛ وحماية العقل يراد منها حفظ العقل ممّا قد يعثره، ويؤثر فيه، لأنّ من أصيب عقله يصبح شرًّا على نفسه وعلى المجتمع الذي يعيش فيه، وعبئًا على الجماعة البشرية، خاصّةً والإنسان الفرد مثله مثل عضو الجسم يجب

1) أصول الفقه: مرجع سابق، ص 367؛ والجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي: مرجع سابق، ص 37، 38.

التجريم للمصلحة ----- أ. بوصنيرة مسعود

المحافظة عليه، لحماية الجسم وحماية العقل باعتباره مركز الجسم فيه حماية للجماعة، وبت الخير والتفجع بدل الشر والضرر¹.

والمحافظة على التسل مؤداها المحافظة على استمرار الوجود الإنساني في هذا الكون، من خلال تنظيم كيفية الإنجاب، والتربية على عقيدة أو مذهب الوالدين، ومنع كل ما يمسّ العرض والشرف وكذا الكرامة الإنسانية.

والمحافظة على المال تتحقق من خلال تنظيم تنميته ومنع الاعتداء عليه من قبل الغير، وإيجاد قواعد توفر العدل في توزيعه.

وبالاستقراء يكاد يجمع البشر على أنّ هذه الكليات الخمس، الحفاظ عليها فيه مصلحة، ومنع الاعتداء عليها أو كل ما يؤدي إلى هذا الاعتداء مصلحة، وقد توافر نقل العلماء المسلمين خاصّة علماء الأصول فقرة ذات أهمية خاصة تلخص بدقة مقاصد الشرع الخمس وهي من كتاب المستصفي للعزالي: ".... إنّ جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم لكن نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم وأنفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة، وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح"²؛ لذا فالمقاصد الخمسة وسائل لتحقيق غاية كلية هي عبادة الله، وأن يكون اختيارهم وتصرفهم وفقاً لما أمر به ونهى عنه³.

(1) الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي: مرجع سابق، ص 368، 38.

(2) المرجع نفسه، ص 39، 40، 369.

(3) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: مرجع سابق، ص 121.

التجريم للمصلحة ----- أ. بوصنوبرة مسعود

وإذا كانت مراتب المصالح متفاوتة من حيث قواعدها الكلية، فمنها الضروري، وهو ما يؤدي إلى قيام أركان هذه المصالح، والحاجي وهو ما يرفع الضيق عن الناس بتحقيق تلك المصالح، والتحسيني وهو ما يكون الأخذ به أخذًا بما يليق من كمال الأشياء¹، فإن تلك المصالح نسبية إضافية، وليست حقيقية ذاتية، إذا ما نظر إلى كل فعل من الأفعال، والمراد من وصفها بأنها إضافية، هو أنها منافع ومضار في حال دون حال، وبالنسبة لشخص دون شخص آخر، أو وقت دون وقت آخر².

فهي نسبية من حيث الأشخاص، ومن حيث الزمان، ومن حيث المكان، بل أكثر من ذلك، أن الأغراض في الأمر الواحد تختلف، وقد تتعارض، فالفعل الواحد وعند إتيانه أو الامتناع عنه، فيه نفع للبعض وقد يكون فيه ضرر للغير في نفس الوقت، لذا فمناطق الأحكام المصالح الحقيقية، وليس أغراض الأفراد، لأن أغراض الناس يمكن أن يكون هدفها بعض الملذات، أو الشهوات والأهواء الشخصية، وتلك الأهواء الشخصية منها ما يدخل ضمن المصالح التي يحميها الشرع، ومنها ما لا يدخل ضمن هذه المصالح، وإذا ثبت أنها إضافية، فيها نفع لقوم وضرر لقوم آخرين، أو منفعة عاجلة ومضرة آجلة، فإن المصلحة الحقيقية هي رعاية الكليات الخمس، من مقاصد الشرع التي تعتبر قطعية إذا نظر إليها في المجموع³.

ورغم أنها مصالح كلية وقطعية فإنها متفاوتة بحسب الأحكام التكليفية، وأوامر الشرع من طلب فعل أو طلب كف، فالمصالح التي أوجبه الله لعباده وطلب فعلها، فيها الفاضل بمعنى أفضل المصالح، وهو الفعل الذي يكون شريفًا في نفسه رافعًا لأقبح

(1) المرجع السابق، ص 120، 121.

(2) الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي: مرجع سابق، ص 41، 42.

(3) المرجع نفسه، ص 42، 43.

المفاسد، جالبا لأرجح المصالح، وذلك مرتبط بالواجب، فكَلَّمَا كانت المصلحة أشدَّ كان الواجب أقوى، ويقابل هذه المصالح طلب الكفِّ: وهي مصلحة تقوم بدفع الفساد ومنع الضّرر، والتّهي عن الفساد مرتبط بقوة هذا الفساد وانتشاره، فكَلَّمَا اشتدَّ الفساد كَلَّمَا قوي طلب الكفِّ عنه حماية للمصلحة من التّلف، أو دفعا للضّرر أو الخطر، وتلك المفاسد مقسّمة إلى قسمين:

قسم حرّم الله قربانه، وقسم كره الله إتيانه، فمّا حرّم الله قربانه هو الكبائر، وهي مقسّمة إلى الكبير والأكبر والمتوسط بينهما، وتتناقص هذه الكبائر برتبتها الثلاث حتّى تبلغ درجة الصغائر، وأوامر الشّرع المتمثلة في الفعل أو الكفِّ قد لا تبلغ درجة الواجب، أو الحرمة، بل تندب فقط، أو تكره فقط، وإذا لم تبلغ درجة الوجوب، أو الحرمة، أو التّدب، أو الكراهة، فإنّها تدخل ضمن مصلحة المباح الذي يعود فعله أو تركه بالتّفعل العاجل أو الآجل على فاعله، لأنّه يحقّق له مصلحة جزئية شخصية، ومن خلال هذا العرض والمناقشة تيقنت من دقة الفقيه عزّ الدّين عبد السّلام الذي ربط "بين المطلوب فعله وبين المصالح، وأنه مرتب في القوّة على مقدار ما فيه من مصلحة. وربط بين الحرّمات في الشّرع وبين المفاسد ربطا محكما دقيقا؛ ورُتّب قوّة التّحريم على قوّة المفسدة فما تكون مفسدته أشدَّ يكون تحريمه أقوى، وإنّ المفاسد متدرّجة من التّحريم نزولا وصعودا فأعظم الأشياء مفسدة أكبر الكبائر، ثمّ يتزل مقدار الإثم بمقدار نزول الفساد حتّى يصل إلى درجة المباح حيث يكون لا فساد في الفعل أو التّرك"¹.

وإذا ثبت أنّ المصالح متفاوتة، بل قد يصعب أحيانا ترجيح أيّ المصالح أولى بالرّعاية والحماية، وإذا ما تحقّقت مثل هذه الفرضية وهي الغالبة في الحياة العملية، وجب عرضها على بعض الضّوابط المعتمدة من قبل فقهاء وعلماء الأصول المسلمين،

(1) أصول الفقه: مرجع سابق، ص 374-376.

للتأكد من درجة هذه المصلحة، أو المفسدة التي تؤدي إلى المساس أو هدم هذه المصلحة، وتلك الضوابط منها:

اندراجها ضمن مقاصد الشرع الخمس، وعدم معارضتها للكتاب والسنة، وعدم معارضتها للقياس على رأي من يأخذ بذلك¹. وما هو قابل للتأكيد عليه من الضوابط إنما هو ضابط عدم تفويت هذه المصلحة المشروعة العترة لمصلحة أهم منها أو مساوية لها في الاعتبار، إذ الاعتبار الذي تأخذه أو توصف به المصالح المشروعة الحقيقية وليس الموهومة، هو مجموعة قيم، وهي تختلف بحسب الجانب الذي ينظر منه الإنسان لهذه المصلحة، فهي من حيث ذاتها مصلحة، لذا تقيّم المصالح من حيث هي، وبما أنها مصالح تنفع الأفراد وتفيدهم، فهي إذاً إما أن تكون مصالح فردية أو جماعية، وهي عند الأخذ بها إما أن تحدث نتائج معينة بالخارج أم لا، لذا ينظر إلى مدى تحقق أثر تلك المصالح في العالم الخارجي. فإذا رأى الباحث أو القاضي أو غيرها شبه تعارض بين مصلحتين، عليه أن يعرضهما على قواعد هذا الضابط لترجيح إحداهما، والإقرار لها بالاعتبار، وإهمال المصلحة الأخرى، فإذا نظر إلى المصلحة من حيث هي، فهي المصالح التي شهد لها الشارع بالاعتبار، بأن جعلها عللاً لما شرعه من الأحكام، أو شرع أحكاماً لتحقيقها². وهي مرتبة حسب قواعد من الكتاب والسنة، فأولى هذه المصالح هي حفظ الدين، ومنح حفظ الدين الأولوية من خلال شرع الجهاد على المسلمين، ومعلوم أن الجهاد المراد هنا هو القتال، والقتال مصدر مباشر غالباً للموت وفقد الحياة، وهذا دليل عند من يأخذ بذلك بأن حفظ النفس متأخر عن حفظ الدين، لكن فقهاء المسلمين

(1) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: مرجع سابق، ص 216، و مكّي دردوس: المختصر في أصول الفقه: مرجع سابق، ص 127.

(2) وجدي ثابت قايربال: دستورية حقوق الإنسان، (دط)، (دن)، القاهرة= مصر، (دنت)، ص 127.

مجمعون على جواز شرب الخمر، وهو يضرّ بالعقل لإنقاذ النفس من الهلاك، فدلّ ذلك على أنّ حفظ النفس مقدّم على حفظ العقل، واستدلّ البعض على أسبقية حفظ العقل على حفظ المال، وذلك ما أجمع عليه الفقهاء المسلمون من حماية المحكوم عليه في جريمة الزنا، باشرطهم لجلد الزاني ألا يتسبب هذا الجلد في إتلاف عقل الزاني، أو عضو من أعضائه، أو حاسة من حواسه، فدلّ هذا على أنّ رتبة حفظ النسل تالية لحفظ العقل، وأخيراً اعتبر النهي عن الكفّ عن البغاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتِغُوا عَرَضَ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا﴾¹ دليلاً على أنّ حفظ المال متأخر عن حفظ النسل². غير أنّ هذا الترتيب غير مسلمّ به إذا ما اعتمدنا القواعد الثلاث وهي: أنّ الصّوري مقدّم على الحاجي، والحاجي مقدّم على التحسيني، ومتعلّق كلّ مصلحة من هذه المصالح الخمسة مقدّم على غيره بحسب الترتيب السابق، واعتمدنا أنّ أقوى أدلّة الشّرع بلا منازع هو كتاب الله، ثمّ سنّة رسوله عليه صلّى الله عليه وسلّم، لأنّ السنّة سواء كانت قولية، أو فعلية، أو إقراراً، شارحة ومفسّرة لكتاب الله، فمشروعية الجهاد بالنسبة للمسلمين ليس المراد منها دوام القتال، لأنّ الجهاد قد يكون بالنفس أو المال، وبعض المتأخرين يزيد على ذلك الجهاد بالكلمة.

إنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم أذن للصّحابيّ عمار بن ياسر أن ينطق بكلمة الكفر لينقذ نفسه من الهلاك بسبب تعذيبه من المشركين، وهذا دليل على أنّ حفظ النفس مقدّم على حفظ الدّين، وأنّ غاية الإسلام هي إحياء النفوس بإرشادها إلى اعتناق الإسلام، وليس

(1) النور: 33.

(2) دستورية حقوق الإنسان: مرجع سابق، ص 256.

بقتلها، وهذا يتوافق مع مقاصد الشّرع الحقيقية، وأنّ الجهاد أذن به دفاعاً عن الظلم الذي حاق بالمسلمين الأوائل، وليس لمجرّد القتال.

وثبت بالاستقراء أنّ الجهاد كان باستمرار دفاعاً عن المسلمين بالجملة، وبالتالي فحفظ النّفس برأبي مقدّم على حفظ الدّين، وهذا ما هو ثابت من تعايش عدد من اليهود والمسلمين وغيرهم ممّن لا يؤمنون بالإسلام على أراض إسلامية، وتعايش وإقامة مسلمين في أوطان غير إسلامية مع غير المسلمين، فإتلاف النّفس لا يقيم الدّين، وعدم حفظ الدّين لا يتلف النّفس ومن ثمّة تقدم النفس على الدّين، وسواء قدّم حفظ الدّين على النّفس، أو قدّم حفظ النّفس على الدّين، فالقاعدة المجمع عليها هي أنّه إذا تعارضت مصلحتان كلاهما من الضّروري، أو كلاهما من الحاجي، أو كلاهما من التّحسيني، ينظر إلى الكليات الخمسة المراد حفظها، وهي الدّين، النّفس، العقل، التّسل، المال، فيقدم الضّروري، والحاجي، والتّحسيني، من حفظ الدّين، على الضّروري والحاجي والتّحسيني من حفظ النّفس على الرّأي الغالب، وهكذا يقدّم حفظ النّفس على العقل، وحفظ العقل على التّسل، وحفظ التّسل على المال.

لكن يمكن أن يقع التّعارض بين مصلحتين متعلقتين بكل واحد، فالمعيار الذي يعتمد لترجيح إحدى المصلحتين في هذه الصّورة، هو مقدار شمول هذه المصلحة لأكثر عدد من الأفراد، فمصلحة الجماعة أولى بالرّعاية من مصلحة الفرد، على أساس أنّ الفرد نفسه من ضمن الجماعة، والنّفع الذي يعود على تلك الجماعة يستفيد منه، لكن لا يكفي هذا، بل يشترط أن يحتكم إلى المعيار الثّالث، وهو: مدى تيقّن أو توقّع حصول هذه المصلحة أو المفسدة في العالم الخارجيّ المحسوس، فالمصلحة المؤكّدة الوقوع هي التي تراعى، وتهمل المصلحة مظنونة الوقوع، أو التي يشكّ في حصولها.

التحريم للمصلحة ----- أ. بوصنوبرة مسعود

إذا التّرجيح بين المصلحتين المتعارضتين إذا كانتا متعلقتين بكل واحد، يتم من خلال تحقّق شرط أساسي هو رجحان حصول هذه المصلحة، لكن تقدم المصلحة الرّاجحة على المصلحة المرجوحة يتمّ على وجهين أو صورتين لكلّ منهما¹.

وتتحقق الموازنة من خلال عدة صور لا يسمح موضوع البحث بدراسة الأحكام التفصيلية تلك، ومع ذلك أشير باختصار إلى المصالح التي لم يشهد لها الشّرع بالاعتبار، وهي كلّ منفعة داخلية في مقاصد الشّرع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء². وهي المصالح المرسلّة التي أخذ بها المالكية خاصّة، طالما كانت هذه المصلحة من جنس المصالح التي يقرّها الشّارع الإسلامي، وهذا يفيد أنّها ملائمة لمقاصد الشّريعة الإسلامية، وهذا هو الشّروط الأوّل الذي اشترطه المالكية، وثانيهما أن يكون الغرض من الأخذ بالمصلحة المرسلّة رفع حرج ثابت، وثالثهما أن تكون مصلحة معقولة في ذاتها بحيث تتقبّلها العقول السليمة³. وهي في هذا المقام إدراك الرّجل العادي من أهل القوم في ذلك الزّمان والمكان، مهما كانت التّسمية التي تصاحب هذا الحكم القائم، والمبني على المصلحة التي لم يشهد لها الشّارع بالاعتبار أو الإلغاء، فهي إن نظر إليها من حيث المصلحة التي يحقّقها هذا الحكم وصفت بأنّها مرسلّة، أي غير مقيّدة، وإن نظر إلى هذا الحكم من حيث الوصف المناسب، فهي المناسب المرسل، وإذا نظر إلى أنّ هذا الحكم يبنى على الوصف فهي الاستصلاح والاستدلال⁴.

(1) دستورية حقوق الإنسان: مرجع سابق، ص 252-253.

(2) المرجع نفسه، ص 330.

(3) أصول الفقه: مرجع سابق، ص 279-280، والمختصر في أصول الفقه: مرجع سابق، ص 131-133.

(4) دستورية حقوق الإنسان: مرجع سابق، ص 329.

التجريم للمصلحة ----- أ. بوصنورة مسعود

وسواء أخذ بالمصلحة المرسله مثلما أخذ بها المالكية والحنابلة، استنادا إلى أنّ الصحابة أخذوا بهذه المصلحة من خلال جمع القرآن، وتضمنين الصنّاع من قبل الخلفاء، وإراقة اللّبن المغشوش من قبل عمر بن الخطاب، وقتل الجماعة بالواحد، وأنّ عدم الأخذ بها فيه حرج بين، وأنّ الأخذ بها يتوافق مع مقاصد الشريعة؛ أو رفض الأخذ بها مثلما ذهبت إلى ذلك الظاهرية، اللذين يأخذون بظاهر النص، ويرفضون القياس؛ أو رفض الأخذ بها كونها مجرد هوى لا يسندها دليل إذ الأخذ بمصلحة لم يشهد لها دليل بالاعتبار أو الإلغاء مدعاة للتّمص من أحكام الشريعة، وسبب لاختلاف الأحكام، فإذا كانت تستند إلى نص فهي تخرج عن فكرة المصالح المرسله، وتدخل ضمن عموم القياس.

وإنّ الإشكال ليس في الأخذ بنظرية المصالح المرسله أو عدم الأخذ بها، بل الإشكال يعرض بحدّ ذاته عند طرح السّؤال: من له سلطة تقرير وجود المصلحة في تصرّف ما، أو عدم وجود هذه المصلحة؟ فقد يتبادر إلى الذّهن ابتداء أنّ العالم أو الققيه هو الذي له القدرة على تحديد مكن المصلحة والمفسدة، لكن هل المقصود بذلك العالم المتخصّص بعلوم الشريعة وأصول الفقه والتفسير وأسباب النزول وعلوم الحديث... إلخ؟ أم عالم فلسفة؟ أم عالم طبيعة؟ أم غيرهم؟ والتخصّصات العلمية أصبحت ظاهرة العصر الحديث، ومن أعطى لهذا العالم هذه الرّخصة أو الحق، أو المزيّة؟ وهل يقبل من بيده السلطة الفعلية لهذا الحكم، سواء كانت سلطة فعلية تستند إلى تفويض الأغلبية، أم بحكم الأمر الواقع، وإذا لم يرض الحاكم بذلك، هل يحقّ له استنادا إلى إمكانية إنفاذ ما يأمر أو ينهى عنه، أن يخوّل له تقدير متى تتحقّق المصلحة، ومتى تقع المفسدة؟

أرى أن اشتراط الإيمان والعدل والعقل في الحاكم في الفقه القلم لم يعد مبرراً كافياً لضمان العدل، لأن القائم على تحقيق العدل - سواء عند سن التصوص، أو تطبيقها على الوقائع، أو تنفيذ ما يحكم به - ليس من قبل الحاكم نفسه، بل من أعوان أغلبهم لا تتوفر فيهم الشروط المثالية لتحقيق العدالة، لذا يبقى التساؤل قائماً: أين المصلحة؟

والشّرع لم ينص صراحة على من له سلطة تقدير متى يكون التصرف فيه مصلحة أو مفسدة، ومتى يكون مجرد مصلحة مرسلّة، أي من الإباحات التي لم يأمر الشّرع بإتباعها، ولم يأمر بتركها، وحتى أولو العلم غير معرّفين في الكتاب والسنة، هل لي أن أقرر أنّ مثل هذا الحق أو الرّخصة أو المكنة أو المزية أو المركز من حق العالم أو الحاكم أو أغلبية المواطنين حتى لو كانوا على غير صواب؟

المطلب الثالث: مفهوم المصلحة عند الوضعيين:

المصلحة التي يحميها القانون بواسطة الدّعوى عموماً، وبواسطة الدّعوى الجزائية في جرائم العمل خصوصاً لها عدة مفاهيم، ويتحدّد مفهوم هذه المصلحة حسب الأقيسة المعتمدة من قبل المجتمعات التي تزن من خلالها الخير والشر، النّفع والضّرر، السّلامة والخطر، فالفلسفة الإغريقية، والمبادئ القانونية الرومانية، والمعتقدات المسيحية، عوامل كان لها تأثيرها في تحديد مفهوم الخير والشر، واللذة والألم، والمصلحة والمضرة، وبالتالي مجموع القيم التي يمكن من خلالها الوصول إلى المصلحة المعتبرة الأولى بالحماية والرعاية، لكن هذه المصلحة لها مناطها، لذا درست مفهوم المصلحة المعتبرة ضمن الفرع الأول، ومناط المصلحة ضمن الفرع الثاني، ومعايير المصلحة ضمن الفرع الثالث.

الفرع الأول: المصلحة المعتبرة:

إذا كانت المصلحة المعتبرة عند فقهاء الشريعة الإسلامية وعلماء الأصول تقوم على مراعاة الحياة الدنيوية والأخروية، فهل حقيقة أنّ كلّ المسلمين يتخذون المصلحة الأخروية غاية عند قيامهم بالتصرفات الفعلية أو القولية؟

وهل الفلسفة المسيحية والفقهاء الغربيون - وهم في أغلبهم ينتمون إلى الدين المسيحي، حتّى وإن اعتنقوا مذاهب فلسفية، أو تبوّأ نصوص قانونية- لا يفكرون في الحياة الآخرة؟

إن أغلب الباحثين المتشبعين بالفقه الإسلامي، يذهبون إلى القول بأنّ الشريعة الإسلامية تقوم على عنصرين أساسيين لا ينفكان هما:

أَنَّ الحياة الدنيا مجرد امتحان يوصل إلى الحياة الآخرة، وهي الحياة الدائمة، وينسبون إلى الغربيين المسيحيين خاصّة، أنّهم ماديون وأنّهم لا يعملون إلّا لدنياهم ويهملون آخرهم؟

وبرأيي أنّ مثل هذه الأحكام مبنية على مقارنة غير سليمة، فهي تأخذ بعين الاعتبار الشريعة الإسلامية عند الحديث عن المسلمين، وتهمّل سلوك المسلم نفسه، وتأخذ بعين الاعتبار سلوك الفرد المسيحي، وتهمّل المسيحية، لذا تكون النتيجة كما يحبّها الباحث لكن إذا كانت أغلبية المسلمين حقيقة تأخذ بعين الاعتبار الجزاء الأخروي عند اتخاذها لبعض التصرفات، فإنّ أقلية معتبرة لا تأخذ بالحسبان مثل هذه الرغبة في الجزاء، وبالمقابل إذا كانت المذاهب المادية المسيطرة على المسيحيين، وذلك بالرجوع إلى الدين المسيحي نفسه الذي تضمّن في عمومته توجيهات عامّة فقط، عكس الدين الإسلامي الذي تضمّنت أحكامه الكثير من القواعد التفصيلية، لذا فإنّ تأثر الأفراد بالقواعد الدنيوية، سواء كانوا يدينون بالإسلام أم بالمسيحية أم بغيرهما، له نصيبه قلّ أو أكثر،

التجريم للمصلحة ----- أ. بوصنورية مسعود

ومن ثمة لا يخلوا حكم في الغالب إلا وكان الدين أحد مقاييسه، سواء بدعوى الأخذ به، أو الابتعاد عنه، ويتأكد ذلك من خلال المقارنة بين مفهوم المصلحة في الشريعة ومفهوم المصلحة عند الوضعيين.

هذه المصلحة التي حاول الفلاسفة منذ القديم وضع تعريف لها، لكن لا الفلاسفة اتفقوا على مثل هذا التعريف، ولا القوانين الوضعية المستمدة من هذه الفلسفة تمكنت من إيجاد تعريف جامع مانع لمفهوم المصلحة، باعتبارها غاية الحق، وهو ما كان فعله مطابقا لقاعدة شرعية أو قانونية محكمة، وهي تتنوع حسب تنوع الحق نفسه، فإذا كان الحق طبيعيا فالمصلحة طبيعية، وإذا كان الحق اجتماعيا فالمصلحة اجتماعية، وإذا كان الحق أساسه أخلاقيا فالمصلحة أخلاقية، وإذا كان الحق فرديا فالمصلحة فردية، وإذا كان الحق عامًا فالمصلحة عامة¹.

فالمصلحة الفردية الطبيعية هي غاية الحقوق الفردية الطبيعية التي بنيت عليها الفلسفة الأوروبية في عمومها، إذ يعتبرون أن للفرد حقوقا وبالتالي مصالح طبيعية سابقة في الوجود على التنظيم الاجتماعي، أي سابقة على وجود القوانين التي تحمي المصالح، وقد احتفظ الإنسان بهذه الحقوق عند خضوعه لتنظيم الجماعة لنفسها، لذا فالحقوق طبيعية، وبالتالي فالمصالح الطبيعية للإنسان وجدت مع وجوده، وعليه لا يجوز المساس بها، أو تقييدها إلا بما يحقق مصلحة الجماعة ويحميها، ويحافظ في نفس الوقت على المصالح الفردية.

(1) وزارة التربية الوطنية: الفلسفة لطلاب البكالوريا، (دط)، المعهد التربوي الوطني: الجزائر، (دت)، (211-210/1).

التجريم للمصلحة ----- أ. بوصنوبرة مسعود

فالفرد مثلاً عند الفقيه إسمان هو: "مصدر كل حقّ لأنّه الكائن الحقيقي الحيّ المسئول، وغاية الدولة هي ضمان الإنماء الحرّ للملكات الفرد، ولا تمارس السّلطة السياسية بطريقة مشروعة إلاّ باحترامها للحقوق الفردية"¹.

الفرع الثاني: مناهج المصلحة:

المصلحة سواء كانت فردية أو عامّة محورها الفرد، فكلّ ما يحقق منفعته فتلك مصلحة، وكلّ ما يدفع عنه مفساد ومضار فتلك مصلحة، باعتبار أنّ المنفعة مناطها اللذة وإبعاد الألم، فكلّ ما هو جالب للذة ودافع للألم مصلحة، وإنّ القواعد القانونيّة باعتبارها قواعد سلوك وتنظيم المصالح، وتوقيع الجزاء على من يمسّ بتلك المصالح، لا يجوز أن تمسّ بالتشّاط الفردي الحرّ، اعتماداً على فكرة الحقّ الطّبيعي التي يعتمدها الفقيه إسمان، أو اعتماداً على فكرة التّضامن الاجتماعي التي يعتمدها العميد دوجي، القائمة على أنّ امتناع الدولة عن إصدار أيّ تشريع يعرقل التّشّاط الفردي غايته تحقيق مصلحة الحياة الاجتماعيّة².

فالمنفعة إذا مادّية، سواء عادت باللذة على الفرد أو الجماعة، أو أبعدت عنهم الألم، لذا فالميزان دنيوي، لأنّ المراعي فيه هو مصالح الأفراد أو الجماعة الآنية، أي في الحياة الدنيا، فالميزان الذي اتّخذه علماء الأخلاق لضبط المصالح ومعرفتها ميزان دنيوي، إذ اعتبروا أنّ أمر الدّنيا وما فيها من مظاهر اللذائذ والآلام من صنع من فيها وابتكارهم فهم أصل تعميرها، وهي ثمرة سعيهم فيها فكان لا بدّ أن يصبح ميزان الخير والشرّ عندهم مجرد ما يتواضعون عليه أو ما يبدوا لهم من التّجارب والخبرات، أو ما يستقلّ به

(1) دستورية حقوق الإنسان: مرجع سابق، ص 19-20.

(2) المرجع نفسه، ص 24.

الإحساس والوجدان البشري"¹، من استنتاج أو حدس بمختلف أنواعها. فتقدير المنفعة يختلف باختلاف الإحساس بتلك اللذات أو الآلام، جلبا ودفعاً، وتحصيلها كما ونوعاً مختلف فيه بين الأفراد والجماعات، بل إن ما يعتبر منفعة عند البعض يعتبر مضرّة عند البعض الآخر، ولهذا السبب بالذات صدرت القواعد التي تنظّم كيفية تحصيل المنافع ودفع الآلام والمضارّ، وقد عبّر عن ذلك الفيلسوف الإنجليزي "بنتام" خير تعبير حين صرّح: "لقد قلّ الطّعن على أصل المنفعة، فضلاً على أنّه صار معتبراً كأنّه الرّابط الجامع بين الأخلاق والسياسة؛ إلّا أن شبه الاجتماع هذا ظاهري فقط فإنّ النّاس اختلفوا اختلافاً كثيراً في فهم المنفعة وتقديرها حق قدرها ولذلك تشعبت مقدّماتهم وتباعدت نتائجهم"². وأكد ذلك الفيلسوف "مل ستوارت" لما صرّح: "أنّ الخير الأقصى كان مثاراً للجدل منذ أيام سقراط الشّاب وبروتاغورس الشّيخ، وتشعب الباحثون إزاء هذه المشكلة فرقا ومدارس دون أن تلتقي عندهم وجهات التّظر... لأنّ الإنسان يأتي أفعاله من أجل غاية يهدف إليها والقاعدة التي يسير الفعل بمقتضاها يجب أن تستمدّ كلّ طابعها وصورتها من هذه الغاية"³.

وهذه الغاية قد تكون إمّا أراده القائم بالفعل، أو نتج عنه ضرر أصاب الغير حتّى لو لم تتّجه إرادة الفاعل إلى ذلك، ويصفها بعض الباحثين بأنّها الإثم أو الإذئاب، غير أنّ دور الإرادة مختلف بشأنه؛ فالفيلسوف سقراط أنكر أنّ تتّجه إرادة الإنسان إلى فعل الشرّ، بل يقرّر أنّ إرادة الإنسان تتّجه إلى فعل الخير، وإذا ما اتّجهت إلى فعل الشرّ فهي لم تتّجه إليه مع إدراكها أنّه شرّ، بل اتّجهت إلى هذا الفعل لتصورها أنّه خير،

(1) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: مرجع سابق، ص 25.

(2) المرجع نفسه، ص 26.

(3) المرجع نفسه، ص 26.

وبالتالي فهي إرادة تجهل أن مثل هذا الفعل شرّ بذاته، والنتيجة التي يصل إليها هي عدم وجود إنسان شرير بذاته، لأنّ إرادة الشرّ هي إرادة ما لا يكون، وإرادة ما لا يكون ليست إلّا عدم إرادة، ومن ثمة فعندما يأتي الإنسان الشرّ علما به متمكنا من الامتناع عن إتيانه فهو إنسان مجبر على ذلك بالخير واللذة الظاهرين¹.

فالجرائم وإن كانت أفعالا إرادية إلّا أنّها ليست مرادة لما بها من شرّ، بل لما يأمله منها مرتكبها من خير، فالجرم لا يريد الظلم كظلم، بل يريد السعادة ككلّ الناس². ويرتّب سقراط على ذلك أنّ فاعل الشرّ هو إنسان لم يمكنه قياس اللذة والألم، إذ فضل اللذة الأقلّ على الأكبر والألم الأكبر على الأقلّ، وذلك نتيجة الجهل مادام كلّ إنسان يبحث تلقائيا عن الخير الأكبر والألم الأقلّ ومن ذلك فالسلوك السيء - الجرم - ليس إلّا خطأ في العلم والقياس³. أمّا الفيلسوف "أفلاطون" فقد رأى أنّ الجريمة ينظر إليها من وجهين:

الوجه الأوّل من حيث الفعل باعتباره ضرا، ومن ثمّ أوجب جبر هذا الضّرر بشكل منفصل عن فكرة الخطأ الذي مناطه الإرادة، لأنّ الإنسان لا يريد الشرّ لذاته، وحتى تحرك إرادة الإنسان للقيام بفعل شرير، فهذا الفعل إذا كان مرادا من فاعله، فهو ليس مرادا باعتباره شرّا، بل باعتباره خيرا وفقا لتقدير الفاعل، فالفعل الذي يسبب ضرا يمكن أن يكون إراديا أو غير إراديا، إلّا أنّه إذا كان إراديا باعتباره فعلا، فلا يمكن أن

(1) أحمد محمد خليفة: النظرية العامة للتحريم، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، دار المعارف، جنائي، 5/1018-ص 106.

(2) المرجع نفسه، ص 106، هامش رقم 2.

(3) المرجع نفسه، ص 106، هامش رقم 4.

التحريم للمصلحة ----- أ. بوصنورة مسعود

يكون إراديا باعتباره فعلا سيئا¹. لذا فالجريمة باعتبارها شرًا وطلاحا، لا تقع من الفاعل بإرادته، بل تقع رغما عن إرادته، فالأشرار هم أشرار بغير إرادتهم، ويأتون الظلم رغما عنهم، وبالتالي فالجرمون هم أناس تعساء الحظّ لأنهم أشرار رغما عنهم². عكس وجهة النظر هذه يذهب الفيلسوف "أرسطو" إلى القول: "بأنّ الإنسان ربّ أعماله الخيرة والشريرة، الصالحة وغير الصالحة، لأننا حين نقول نعم فتحن قادرون أيضا على أن نقول لا"³. لذا فالاختيار هو سبب المسؤولية لدى الإنسان، وبالتالي فالإنسان هو سبب أفعاله؛ إذ "لا يمكن أن يرتكب جريمة أو يؤتى فعل ظالم إلاّ إذا كان الفاعل مريدا في الحالين، غير أنّه متى فعل الإنسان بلا إرادة لا يكون البتّة عادلا و لا ظلما إلاّ بالوساطة، حينئذ يكون كلّ ما في الفعل من عدل أو ظلم مترتبا على ما فيه من اختيار أو عدم اختيار فإذا كان الفعل إراديا فهو ملوم ويكون بهذا وحده خطيئة وظلما"⁴.

غير أنّ "أبيقور" يؤكّد التمييز بين الأفعال الاختيارية، ولا مانع عنده من معاقبة الفاعل عن فعله غير الاختياري" لأنّه إذا كان لا ينسب إلى مرتكب هذه الأفعال قصد آثم فهي تصدر على الأقلّ عن إهمال أو عيوب أخرى ضارة جدا بالجماعة - وذلك عكس سقراط الذي يرى أنّ الخطيئة لا يمكن أن تكون مرادة حقيقة من مرتكبيها، وعكس أفلاطون الذي يرى... أنّ الفضيلة في القصد.... وأنّ الظلم لا يكون إراديا

(1) المرجع السابق، ص 107.

(2) المرجع نفسه، ص 108.

(3) المرجع نفسه، ص 111.

(4) المرجع نفسه، ص 111.

التجريم للمصلحة ----- أ. بوصنيرة مسعود

وأنه لا يجب من ناحية المبدأ اعتبار كل ضرر ظلماً¹. هذه هي الفلسفة الإغريقية التي ما تزال الأسئلة التي طرحتها من قبل عالمة في الأذهان، ولم يقدم بشأنها أيّ جواب شاف إلى غاية اللحظة، فالتساؤل عن ماهية المصلحة، ومن يقدر هذه المصلحة، وما هي الموازين التي يحكم من خلالها بين الخير والشر، والتفجع والضرر، أي بين المصالح والمضارّ.

وإنّ الثابت أنّ الفلسفة الإسلامية مثلها مثل الفلسفة الأوروبية لم تتفق على معايير محدّدة، بل بدأ حديثاً البحث هل العقل هو الأداة التي تفرز الخير من الشرّ، أم القلب، خاصّة والإحساس بالعدل أو الظلم، بالتفجع أو الضرر، ليس من مهام العقل، لأنّ مهام العقل تتلخّص في تصنيف هذه الأفعال، ومقارنتها مع مجموع القيم المتوارثة لدى فرد بذاته، أو لدى جماعة محدودة معلومة، تمهيداً لإصدار حكم عليها، أمّا الذي يقرّر ما إذا كانت ذات نفع أو ضرر، خيراً أو شراً، فهو القلب لا ريب في ذلك عندي، لكن ذلك لا يعني تسفيه الفلسفة الإغريقية المبنية في عمومها على العقل لتحديد المنفعة، وبالتالي تحديد المسؤولية، ومن بينها المسؤولية الجزائية، وتمحور هذه الفلسفة وتطور بين ثلاث محاور هي: الفرد، الجماعة، الدولة أو السلطة، وهي أمور مادّية دنيوية، خلافاً لما يعتمد عند المسلمين، إذ تقوم الفلسفة الإسلامية على الفرد، الله، وأما لعقل والحرية، والخير والاختيار، فهي تأتي كشرائط لتحقيق المسؤولية الدينية، وهي ذات بعد دنيوي وأخروي، بل إنّ البعد الأخروي يتحكّم في البعد الدنيوي، وبالتالي فموازين المسؤولية مختلفة، وأدواتها مختلفة، فالدولة القديمة تستمد سلطاتها من الطوطم أو الإله، ومن هذين المصدرين تولّد القانون الطبيعي الذي يعتقد أنصاره أنّ عقل الإنسان قادر على أن يصل إليه من غير أيّ واسطة، لذا كان سلطان الدولة في العصور القديمة لا حدود له، ثم تلت

(1) المرجع السابق، ص 114.

التحريم للمصلحة ----- أ. بوصنورة مسعود

ذلك مرحلة السيطرة الكنسية، التي اعتبرت أنّ القانون الطبيعي هو القانون الذي يتوصّل إليه العقل بشرط أن لا يكون متعارضاً مع ما تقرّه هذه الكنيسة، وهذا التصور قريب جداً من تصور المسلمين منذ فجر الإسلام وحتى الساعة، كون المسلمين يؤمنون في أغليبتهم، وعلى مختلف مذاهبهم، بأنّ الله هو خالق كلّ شيء، بما فيه الخير والشرّ، والتّنع والضرر، وأنّ فعل الخير ينسب إلى الله، وأنّ فعل الشرّ ينسب إلى الفرد وإلى النفس على سبيل الكسب، والنفس هي القلب الذي يميّز بواسطتها الفرد التّنع من الضرر.

وسواء كان العقل هو الأداة التي تميّز المصلحة من عدمها، أم كان القلب هو الأداة التي تميّز ذلك، أم كانت الشّهوة -أي مجرد الإحساس باللذة والألم- فإنّ القواعد القانونية ومنها طبعاً القوانين التي تجرّم سلوك الأشخاص بما فيهم سلوك المستخدمين والعمال، هي صدى للفلسفة والمعتقدات التي تسود في المجتمع خلال حقبة زمنية. وبما أنّ القوانين الجزائرية تكاد تكون منقولة نقلاً حرفياً عن القوانين الأوروبية، خاصّة القوانين الفرنسي والإيطالي، وأنّ القوانين الفرنسي والإيطالي تمّ صدورهما في ظلال فلسفة تتنازعها أفكار ثلاث هي:

فكرة العدالة أو الشّعور بالعدالة من خلال العقل وذلك عند الفلاسفة "كانط"، و"فيخته"، و"هيجل"، وفكرة المنفعة عند "بنتام" ومن شايعه، وفكرة العقد الاجتماعي عند كل من "هوبز" و"جون ستيوارت ميل" و"جان جاك روسو"، وغيرهم من المصلحين الاجتماعيين الأوروبيين.

لذا ولكي يتمّ تحديد المصلحة، يفترض التعرف باختصار على مفهوم هذه المصلحة عند هؤلاء الفلاسفة، ليفهم ما هي الأهداف التي يسعى إليها القانون باعتباره مجموعة قواعد تنظّم سلوك الأفراد، لأنّ الإنسان يأتي أفعاله لغاية يهدف إليها، سواء وصفت

التحريم للمصلحة ----- أ. بوصنوبرة مسعود

فيما بعد من قبل الغير بأنها خير، أم شرّ، بل قد توصف بأنها خير من قبل الفاعل نفسه في لحظة معيّنة، ويتغيّر هذا الوصف في لحظة أخرى، بعد حدوث ردة الفعل من قبله، أو من قبل الغير، وتلك الغاية هي المصلحة التي يقدرها الفاعل، سواء كانت مصلحة فردية أو جماعية، وسواء كانت هذه المصلحة هي ما تواضع الناس عليه، أو غالبية الأفراد على اعتبارها خيرا ومصلحة، وهي العرف باعتبار أنّ العرف هو اضطراد سلوك الأفراد على اعتبار فعلٍ معيّن سلوكا حميدا أو مذموما، وقدّرت الجماعة أنّ كلّ من يخالف قاعدة تعود بالنفع والمصلحة على الجماعة يلقي جزاء، رغم أنّ العرف ليس دائما مصدره اتفاق الأفراد عن تراض فيما بينهم، بل قد يكون مصدر ذلك العرف والالتزام مجرد الخضوع لرغبة تفرض من قبل الغير، ومقياس العرف هذا ما زال سائدا في المجتمعات المعاصرة بدرجات متفاوتة، ويمكن أن يتمّ تقييم المصلحة من خلال السعادة التي يشعر أو يحس بها شخص ما في زمن ما، وهو مجموع ما يعود على هذا الفرد بالفائدة، وقد أخذ بفكرة المنفعة الفيلسوف "أبيقور" وأوضحه أكثر "هوبز"، غير أنّ المذهب اشتهر أكثر باسم الفيلسوف "بنتام" الذي يرى أنّه: "...عند الحكم على عمل من الأعمال بأنه خير أو شرّ فالمقياس والميزان هو ما ينتجه من لذة أو ألم ليس لشخص فقط بل للمجموعة البشرية...".

ورغم الانتقادات التي وجّهت إلى هذه القاعدة في تقدير المصلحة، من خلال أنّ التّفاوت والاختلاف في قيم اللذة من حيث الكيف والكم بين الناس، فقد يكون ما هو لذيد عند شخص أو جماعة - يكون - عكس ذلك عند الآخرين، وقد يكون ما هو أسمى في شموله لدى جماعة معيّنة أدنى من ذلك لدى آخرين، إذ لا معيار للمنافع

التحريم للمصلحة ----- أ. بوصنوبرة مسعود
والمضارّ إلاّ ما أوجدوه هم من عند أنفسهم، ومشاعر النفوس متخالفة ومقومات
الإنسانية لدى الناس متفاوتة¹.

لكن معيار المنفعة هذا رغم الانتقادات الوجيهة التي وجّهت إليه، غير أنّه مازال
يشكّل الغاية التي توجّه سلوك الأفراد والجماعات، سواء كان في ذلك مصلحة حقيقية
لل فرد والجماعة معاً، أم مصلحة حقيقية للجماعة، وضرر يجب أن يتحمّله الفرد
باعتباره عضواً في الجماعة، ويتنفع من خلال انتفاع الجماعة، أم مجرد مصلحة موهومة
في نظر الفاعل، أو الجماعة التي ينتمي إليها، لأننا إن استبعدنا ميزان المنفعة فسوف
يسقط الأشخاص حتماً في الفوضوية التي نادى بها بعض الفلاسفة، مثل الفيلسوف
"زينون" القائلة بأنّ الإنسان يعرف ويميّز الفضيلة عن الرذيلة من خلال قوّة غريزية
باطنية دون الاستعانة بفكرة المنفعة - المصلحة - للوصول إلى ذلك². وفكرة الفيلسوف
"زينون" ليست غريبة عن عجز المفاهيم الفلسفية القديمة والحديثة على السواء، عن
إيجاد ميزان ومعيار حقيقي يوصل الإنسان إلى كنه وجوهر الحقيقة، حقيقة الخير
والشرّ، حقيقة المصلحة والمضرة.

لذا فقد ثبت بالاستقراء عجز العقل - إذا كان المراد منه هو خلايا المخ - عن تحديد
متى تتحقّق المصلحة، ومتى لا تتحقّق، ولم يبق إلاّ إسناد ذلك إلى القلب الذي إن صلح
صلح الجسد كلّهُ، وإن فسد أصيب الجسم بالوهن، وعدم القدرة على القيام بالأفعال
الخيرة التي تعود بالمصلحة على الفرد والجماعة.

وغير بعيد عن فكرة المنفعة لدى "هوبز" الذي أخذ كذلك بفكرة العقد الاجتماعي
باعتباره مصلحة، إذ يرى أنّ الأفراد في صراع دائم، ولتجنّب هذه الصراعات وتنظيم

(1) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: مرجع سابق، ص 28-29.

(2) المرجع نفسه، ص 30.

التحريم للمصلحة ----- أ. بوصنوبرة مسعود

المجتمع أبرم الأفراد عقدا يتنازلون بموجبه عن كامل حقوقهم لصالح كيان آخر هو الدولة التي ليست طرفا في هذا العقد، وبالتالي أصبحت لها يد مطلقة في تنظيم المجتمع من خلال القوانين التي تصدرها وفقا للمصالح التي تراها أولى بالرعاية، وذلك خلافا لـ "جون لوك" الذي يعتقد أنّ الأفراد لم يتنازلوا عن كلّ حقوقهم بموجب هذا العقد الاجتماعي، بل تنازلوا عن جزء منها فقط، في حدود ما هو ضروري لحماية بقية الحقوق.

أما "جان جاك روسو" الذي اشتهر العقد الاجتماعي باسمه أكثر من غيره، فهو يعتقد أنّ الأفراد كانوا يعيشون في سلام ووثام بحريّة ومساواة، ولكنّ المدنية أدّت إلى تعريض هذه الحرّيّة والمساواة للخطر، لذا تعاقد الأفراد على حماية ذلك من خلال عقد اجتماعي، وبالتالي فالدولة لا تخضع لإرادة الشّعب عند "هوبز" بل لها سلطة مطلقة، وهو تبرير للحكم الملكي والإمبراطوري، ويصلح تبريرا للحكم الشمولي في مختلف العصور، وتجوز الثورة ضدّ هذه الدولة إذا لم تحترم العقد وفقا لما ذهب إليه "جون لوك"، وتبقى خاضعة لسيادة الشّعب عند "روسو"¹.

وإذا كان مفهوم القانون عند "بنتام" تسيطر عليه فكرة اللذة والألم، وهدف الإنسان هو الحصول على اللذة وتجنّب الألم، فإنّ هذا القانون يقوم مقام العدالة، والظلم، والحق، والانحلال، والفضيلة، والرذيلة، ولا تتقيّد اللذة عند "بنتام" باللذة الحسية فقط، بل تمتدّ وتشمل لذائد أخرى مثل القوّة والمال، السّمتة الطّيبة، والمعرفة، وكلّ ذلك في إطار منح الفرد أكبر قدر من الحرّيّة لتحقيق أكبر قدر من السّعادة لأكثر عدد من الأفراد، وهو ما يعرف عنده بمبدأ السّعادة العظمى، لذا فتجريم الفعل عنده لتوقيع الجزاء على من يخالف التّظم، يشترط فيه بلوغ درجة مقبولة، وأن يكون الفعل

1) النظرية العامة للتحريم: مرجع سابق، ص 128-129.

التحريم للمصلحة ----- 1. بوصوبة مسعود

قابلا للإثبات، مع الأخذ بعين الاعتبار اتجاه الرأي العام في التحريم والعقاب¹. لكن المنفعة الحسية أو المادية والتي استبدلت عند "سبينسر" بالنفعة العلية، بمعنى أن الإنسان الذي لا يستطيع أن يتلاءم مع بقية أفراد المجتمع ينتهي اعتمادا على قاعدة البقاء للأصلح، وهي النظرية التي قال بها "داروين" في أصل التثوء والتطور، وتقرب وجهة نظر "سبينسر" من الفلسفة العقلية عند "كانط" وغيره، لكنّها مع ذلك تبقى قائمة على فكرة التّفعية، أمّا عند "كانط" فالعنصر البارز هو مفهوم القانون الطّبيعي، باعتبار القانون هو مجموع الظّروف التي تعمل فيها الإرادة الحرّة لفرد مع إرادة حرّة لفرد آخر تحت قانون الحرّية الشاملة، "فأساس القانون عنده -وبالتّالي المصلحة التي يحميها هذا القانون- هو تصرف الفرد، وفقا لما يمكن أن يكون قاعدة للجميع، والحرّية هي القيمة الخلقية العليا، وهي حقّ طبيعي، وليست منحة، ومن ثمة فالإنسان غاية بحدّ ذاته وليس وسيلة، لذا فوظيفة الدّولة هي حماية حقوق الأفراد والتّمتع بتلك الحقوق². وهذا يفيد احترام حرّية الآخر بشكل مطلق، وهو ما يعرف بالواجب الأخلاقي عند "كانط" خلافا لفكرة الواجب القانوني التي أخذ بها "فيخته"، والتي تفيد معنى التّبادل للأثر، بحيث إذا لم تحترم حرّيتي فهذا التّصرف يسمح لي بأن لا أحترم حرّيتك، لكنّ كفالة هذا الاحترام أو فرض هذا الاحترام لا يقوم بها الفرد منفردا، بل يقوم بها طرف ثالث وهو السّلطة أو الدّولة بالمفهوم الحالي، لذا يمكن لهذا الطّرف الثالث "الدّولة" أن تنظّم كيفية استعمال الأفراد لحقوقهم وحرّياتهم، وبالتالي صار للدّولة دور إيجابي من خلال التّدخل، وليست مجرد حارس لضمان ممارسة الأفراد لحقوقهم وفقا لمفهوم "كانط"³؛

(1) المرجع نفسه، ص 102، وضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: مرجع سابق، ص 28.

(2) النظرية العامة للتحريم: مرجع سابق، ص 129.

(3) المرجع نفسه، ص 130.

التجريم للمصلحة ----- أ. بوضنبرة مسعود

وخاصةً "سينسر" الذي بنى نظريته على أساس أنّ الدولة وظيفتها تقتصر على حماية حقوق الأفراد، وهي وظيفة تفقد أهميتها كلّما ارتقى الإنسان، لأنّ المجتمع هو مجرد تجمع بين الأفراد يسير في التّمو والارتقاء حتى يبلغ درجة التّخصّص بين أفرادها، لذا فالكائن الاجتماعي له خلايا هي: مجموعة للتغذية، ومجموعة لتوزيع الغذاء، ومجموعة للدّفاع والحماية، بحيث يذوب الفرد في الجماعة في نهاية التّطور¹.

لكن بالاستقراء ثبت أن الفرد لم يذوب في الجماعة، والدولة لم تزل، بل صار تدخل الدولة أكثر، حتّى أصبح اليوم وفي هذا العصر يعاقب الفرد على التّوايا، و عن الأفكار التي يحملها، رغم أنّ "بنتام" سبق له أن وضع شرطاً مفاده عدم جواز محاكمة الأفراد على التّوايا، وهو ما ساد في أوروبا لعصور طويلة، لكنّها أخيراً أصبحت تحاكم الغير بسبب الأفكار والتّوايا، حماية لما تراه مصلحة قانونية لأفراد المجتمع أو السلطة العامة، لأنّ القانون عند فقهاء القانون الوضعي وعلى رأسهم "إهرنج" متطورّ ومتغيّر، حسب الظروف والأزمنة المختلفة، في المجتمعات المختلفة، فغاية القانون عند إهرنج هي المصلحة التي تقوم من خلال البحث عن اللذة أو تجنّب الألم مثلما اعتمد "بنتام"، وهي إمّا فردية أو عامّة، وللتوفيق بين هذه المصالح يصبح وجود الدولة ضرورياً، وهو ما يعرف بالطّرف الثالث عند سينسر، وتصبح مهمّة الدولة تنظيم ممارسة الحقوق والحريّات من خلال الجمع بين الدّوافع الأنانية من طلب الثّواب والخوف من العقاب، والدّوافع الغيرية مثل الحبّ والشّعور بالواجب، وعليه فأساس أيّ قاعدة قانونية هو الفرد نفسه، لكن طالما أنّ الإنسان له صفة الفرد، وهو كائن اجتماعي بطبعه، فإنّ مصلحة من مصلحة هذه الجماعة التي ينتمي إليها، وعليه فالمصلحة عند "إهرنج" ومن ثمّ المنفعة هي المصلحة العامّة في النّهاية، وبالتالي فههدف القاعدة القانونية الجزائية في

(1) المرجع السابق، ص 135-136.

التجريم للمصلحة ----- أ. بوصنورة مسعود
بجال العمل وغيره، هي تحقيق التوازن بين المصلحتين الفردية والجماعية، وعند التّساوي
ترجّح المصلحة العامّة لأنها أكثر شمولاً¹.

الفرع الثالث: معايير المصلحة:

إذا كان هدف القاعدة القانونية الجزائية، هو تحقيق التّوازن بين المصلحتين الفردية
والجماعية، وعند التّساوي ترجّح المصلحة العامّة لأنها أكثر شمولاً فكيف تجري الموازنة
بين هذه المصلحة، وما هو المعيار والميزان الذي يمكننا من ذلك، وهل هي مصالح فردية
أم عامّة فقط؟

للإجابة على هذا التّساؤل، حاول الفقهاء إيجاد تقسيم لهذه المصالح، ومنهم الفقيه
"روسكو باوند" الذي قسّم المصالح التي يحميها القانون إلى مصالح فردية، وهي ما تعود
بالنّفع على الفرد خاصّة، والمصالح العامّة وهي المصالح التي تعود على الجماعة بالنّفع
باعتبارها شخصية قانونية، وتوسّع في مفهوم المصالح الاجتماعية باعتبارها ما يعود
بالنّفع على الجماعة كونها مجتمعا إنسانيا، وهذه المصالح الاجتماعية أولاها أمن
الجماعة، ويراد به تحقيق السّلامة العامّة من الغزو والكوارث الطبيعيّة والصّناعية،
والسّلام العام ومفاده تحويل طرف ثالث وهو الدّولة لاقتضاء الحقوق، وثانيها المصالح
الاجتماعية وهي المحافظة على النّظم الاجتماعية، مثل الشّؤون العائلية، التي تشمل نظام
الزّواج والطلاق والميراث والتنظيم العائلي، العلاقات العائلية، النّظم السّياسية بمختلف
أنواعها وأشكالها: ملكية، جمهورية، مجرد سلطة فعلية، النّظم النّقافية التي تتضمّن خاصّة
العقائد الدّينية والتي تشتقّ منها حاليا حرّية العقيدة، وحرية التّعبير، وحرّية الرّأي،
وحرّية إنشاء النقابات، وحرّية الانتماء إلى نقابة، وحماية النّظم الاقتصادية التي يقوم
عليها كيان المجتمع، سواء كان اقتصادا رأسماليا، أو اشتراكيا، أو إسلاميا، وثالثها هي

1) المرجع السابق، ص 104-105.

التحريم للمصلحة ----- أ. بوصنورة مسعود
المصلحة الأخلاقية، وهي مجموع القيم والنواميس التي ترى الجماعة ضرورة حمايتها،
ورابعة المصالح هي المحافظة على الثروة واستمرار استغلالها، وآخر هذه المصالح وأولها
هي الفرد نفسه، من خلال حماية حياته وجسمه وعقله.

لكن هذه المصالح متلاصقة وليس بينها فاصل دقيق، وهذا التقسيم لإجراء المفاضلة
بينها، أي إنَّه تقسيم معياري، وهو ما يعرف عند "باوند" بالهندسية الاجتماعية.
والثابت أنَّ ما هو مصلحة اجتماعية، وما هو مصلحة فردية أمر يختلف فيه التَّظنر
السياسي، كما أنَّ وضع المصالح الاجتماعية في مراتب متفاوتة الأهمية يعد أخذًا بوجهة
نظر سياسية معيَّنة¹. فإيجاد حلٍّ للمشكلة لا يبيي على التَّفكير العقلي المنطقي البحت،
بل تتداخل فيه العواطف والقيِّم والعقائد الدِّينية والفلسفية والاقتصادية خاصَّة، وهي
إصدار أحكام قيمية، وبالتالي فهذه الأحكام نسبية، لذا لم يتمكن الباحثون القانونيون
والفلاسفة قبلهم من اليونان والرومان والمسلمين من الوصول إلى إيجاد ميزان دقيق
يهدينا إلى المصلحة الحقيقية، بل إنَّ المشكلة تبدأ عند تعريف ما هي المصلحة الحقيقية.

طبعًا يمكن وصف الحقيقية القانونية عموماً بأنَّها الحقيقة أو المصلحة الحقيقية التي
نص القانون على حمايتها من خلال عنصر الجزاء الذي يوقَّع على من يخالف هذه
القاعدة، ويمكن تحديد المصلحة الحقيقية من خلال الحقيقة القضائية، وهي أنَّ الحكم
التهائي الذي يصدر بشأن نزاع بين خصمين لهما مصلحتان متعارضتان هو عنوان
للحقيقة فيما فصل فيه في المواد المدنية عامَّة، أو فيما فصل فيه وكان فصله ضرورياً في
المواد الجزائية.

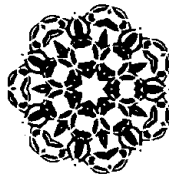
(1) المرجع السابق، ص 104-108.

التحريم للمصلحة ----- أ. بوصنيرة مسعود

ومع ذلك تبقى هذه الحقيقة نسبية ببقاء هذا الحكم القضائي قائما، وذلك النص القانوني المبين لقاعدة قانونية ويتضمّن حماية مصلحة أولى بالرعاية ساريا على ما يجري تطبيقه عليه.

إنّ المصلحة هي المزيّة المتولّدة عن المركز القانوني الذي تحميه قاعدة قانونية أو شرعية، تتضمّن جزاء لمخالفة هذه القاعدة، والمصلحة الحقيقية هي التي يرشدنا الله إليها من خلال الكتاب والسنة، وعند غير المسلمين هي التي تقوّم على أنّها مصلحة من قبل الفئة الغالبة، سواء كان فردا أو جماعة، تستند إلى فئاعة فردية أم جماعية، في شكل سلطة مشروعة أو مجرد سلطة فعلية، تستمد مشروعيتها من قدرتها على إنفاذ قواعد الجزاء والحماية، أو من قوّة الفكرة التي تبنى عليها المصلحة، أو من استقرار رأي الجماعة الذي يشكّل دافعا لهذه الحماية، ومبرّرا لإلزام الغير بما يكرهون.

فالمصلحة القانونية إذا هي ما تقرّه الفئة الغالبة، سواء كانت عند المسلمين أو عند الأوروبيين، أو غيرهم، حتّى وإن اختلفت المقاييس التي يقيسون بها مفهوم المنفعة، وبالتالي المصلحة، وعموما الخير والشرّ، لذا فأوجه المصلحة متعدّدة، فما يراه الفرد مصلحة فهو مصلحة، وما تراه الجماعة مصلحة عامّة أو اجتماعية أو أخلاقية أو اقتصادية فهو مصلحة، وعند تعارض هذه المصالح تقدّم المصلحة التي تراها القوّة الغالبة أولى بالحماية والرّعاية، سواء استندت إلى قوّة الحجّة، أو قوّة السّلطة، أو قوّة العدد، أو قوّة الفكرة، أو قوّة الإيمان، أو مجموع هذه القوى التي أفرزت القوّة الغالبة



مضامين أجمال والمسؤولية في البعد البيئي الإسلامي

الدكتور زهرة كلج

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

حينما أرادت حكمة الباري عز وجل أن يجعل من هذا الكون الفسيح، مجال الإعمار والتعبد من طرف الإنسان الخليفة، الذي خُص في أصل خلقته بالعقل¹، والإرادة في وسطية جامعة بين الجانب المادي، والروحية الملكية المجردة من المادة والمستغرقة للجانب المرید الخیر، وهذا المعنى الجامع في الإنسان بين المادية والروحية، كان من أهم لوازمه الوعي والإرادة المهيئة للاختيار بين أوجه ومستويات القرارات الناجمة عن ذلك الفعل أو الاختيار².

وداخل دائرة هذا الاختيار يقع طبعاً وعيه بمسؤولياته والتزاماته، اتجاه نوعه البشري أولاً واتجاه سائر الموجودات ثانياً، بما فيها محيطه الذي يعيش فيه ويحيط به إحاطة مشاركة وانفعال واستجابة، هذا من جهة ومن جهة ثانية نجد القرآن الكريم قد سعى دوماً إلى إبراز ذاك الترابط بين الإنسان والكون، سواء على مستوى الفكر والاعتبار والنظر في آيات الله عز وجل: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ

1) يقول الراغب الأصفهاني: "لما كان الإنسان إنما يصير إنساناً بالفعل بالعقل، ولو توهمنا العقل مرتفعاً عنه لخرج عن كونه إنساناً...". الراغب الأصفهاني: تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتین، (دط)، مكتبة الحياة: بيروت- لبنان، 1983، ص 79.

2) عبد المجيد النجار: مبدأ الإنسان، (ط1)، دار الزيتونة: الرباط- المغرب، 1996م، ص 44.

مضامين الجمال والمسؤولية في البعد البيئي الإسلامي ----- د. زهرة لخلح

لَأَنْتِ لِأُولَى الْأَلْبَابِ ﴿١٥﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا تُسَبِّحُكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٦﴾¹.

وهذا يعني أن آلية التدبر تعد كلازمة فكرية، تربط بين الحضور الحسي والذهني، وبين دلالات الكون على قدرة الخالق واستحقاقه للعبادة.

أما المستوى الثاني فهو ينصرف إلى مسؤوليات الإنسان والتزاماته الدينية والأخلاقية، اتجاه كونه ومحيطه، بالشكل الذي تمليه عليه ماهيته المرهونة بقوة الإدراك والإرادة الحرة ل يتم تحقيقها فعلياً، والانتقال بتلك الماهية من القوة إلى الفعل أو التحقق الفعلي المشروط بشهادة التوحيد الكامنة فيه²، وهذا يعني أن مناط هذه المسؤولية أي مسؤولية الإنسان تجاه نفسه وغيره، هو الإرادة الحرة المستندة إلى توحيد الخالق، بتدبر آياته تعالى في الكون مع ضرورة مقاومته معوقات الفعل المسؤول؛ لأنها عين ما يفسد على الإنسان مسؤوليته اتجاه كونه وبيئته، وهذا ما نستطيع القول عنه أنه يمثل التربية البيئية، وهي العملية التي تعبر عن إعداد الإنسان للتفاعل مع البيئة الطبيعية³ بما تشمله من موارد مختلفة، وتهدف إلى معايشة الإنسان للمشكلات البيئية واكتساب القيم والفعاليات، بقصد حماية البيئة وتحسينها، ليتمكن بذلك من إقامة علاقة أكثر تألفاً مع

(1) آل عمران: 190-191.

(2) مبدأ الإنسان: مرجع سابق، ص 45.

(3) البيئة (Environnement) لغة هي المترلة والحالة وتطلق في الاصطلاح على الأشياء والظواهر المحيطة بالفرد والمؤثرة فيه، وتحمل على مجالات كثيرة فهناك البيئة الاقتصادية، والسياسية، والفيزيائية، والاجتماعية، والصحية، والطبيعية. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، (دط)، الشركة العالمية: بيروت- لبنان، 1994م، (1/220-221). وانظر: عبد الرحمن محمد العيسوي: دراسات نفسية حديثة وعاصرة في البيئة والصناعة والمهن والأعمال، (دط)، دار المعارف: القاهرة- مصر، 1995م، ص 30.

مضامين الجمال والمسؤولية في البعد البيئي الإسلامي ----- د. زهرة لالح
بيئته، هذه العلاقة التي تناولتها النظريات الفلسفية فاختلقت بشأنها وفق الوجهات
الآتية:

I- الحتمية البيئية¹: وهو الموقف المؤكد على سلبية الكائن البشري، إزاء قوى
الطبيعة باعتبار أن البيئة المادية قوة ذات تأثير حتمي في الكائنات الحية.

II- الحتمية الحضارية: ومضامين هذه النظرية تحيل البيئة إلى مجرد عامل محدود
وليس عاملا حتميا، وبهذا فهي ترفض نظرية الحتمية البيئية باعتبار القدرات النفسية
والعقلية للإنسان والتي مكنته من إنشاء حضارات مادية وغير مادية، حيث ركزت هذه
النظرية على جانب التفوق البشري في تطويع بيئته وإنشاء حضاراته، بغض النظر عن
طبيعة المبادئ والقيم التي تحكم تلك الإنجازات والحضارات، وهذه النظرية وإن كانت
تحوي أحد وجوه الحكمة من خلق الإنسان، وعمارة الأرض كما ورد في قوله تعالى:
﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكَ فِيهَا فَاسْتَفِرُّوهُ ثُمَّ تُرَوُّوا إِلَيْهِ² إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ

﴿١﴾²، إلا أنها تفتقر للحكمة الجامعة من خلق الإنسان والتي تندرج فيها سائر وجوه
الحكمة، وهي عبادة الله³: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٢٠٠﴾﴾⁴، وعبادة الله
عز وجل تعني الخضوع لله والإنابة إليه بإظهار عظمته وطاعته، وما من شك في أن من
مقتضيات العبادة: العمل الصالح المسؤول، الذي يفعل مضامين الخلافة وفق مبدأ الجزاء

(1) الحتمية (Déterminisme) بالمعنى الفلسفي مذهب يرى أن جميع حوادث العالم وخاصة أفعال الإنسان
مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا محكما...وأصحاب هذا المذهب يرون أن لهذا العالم نظاما كلياً دائماً لا يشد
عنه في الزمان والمكان شيء. المعجم الفلسفي: مرجع سابق، (1/442-444).

(2) هود: 61.

(3) تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين: مرجع سابق، ص 48.

(4) الذاريات: 56.

مضامين الجمال والمسؤولية في البعد البيئي الإسلامي ----- د. زهرة لالح

الأخروي بحكم قاعدة الابتلاء والاختبار: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾¹.

III- التأثير المتبادل: وأصحاب هذه النظرية يؤكدون على التأثير المتبادل بين الكائن الحي والبيئة، فالكائن الحي لا يتأثر بكل ما يحيط به من ظواهر كالطاقة والحرارة فقط بل إن البيئة ذاتها تتأثر بالنشاط الإنساني من حيث المردودات الزراعية مثلا والمنشآت والموارد...².

أما عن موقف العقيدة الإسلامية من علاقة الكائن البشري ببيئته وكونه ككل، فإننا نجد القرآن الكريم قد حدد منهاجا فريدا للتربية البيئية، ضمن أطر جمالية تسمو بالذوق العام، وتناهى به عن كل ما يشين لمسات الجمال التي ينطق بها الوجود ككل، فالكون مدرسة لتهديب النفس بالإشارة إلى دلائل القدرة ومعاني الجمال، إذ النظرة الفاحصة المتدبرة في هذا الكون الفسيح كفيلة بتغذية مشاعرنا بمعاني وصور الجمال المتلاحقة، بما يفيد أن الإسلام لا يعادي الجمال بل إنه يتجاوز ذلك إلى تحديد ضوابط التمتع بالجمال، بإشاعة روح المسؤولية في فعل التمتع، المفروض فيه عدم تجاوز الفطرة السليمة، التي لا ترى تحقق الحياة البشرية المتوازنة إلا إذا تناسقت وترابطت مع الكون ففوضى الإنسان ليست بجمال، بل الجمال في نظام حياته الذي يتسق مع النظام السائد في الكون ككل قال تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوُّتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾³، كما أن تنصله عن واجباته ليست بجمال بل الجمال هو في

(1) هود: 7.

(2) الموقع الإلكتروني: www.razme.net يوم: 2011/01/02م.

(3) الملك: 3.

مضامين الجمال والمسؤولية في البعد البيئي الإسلامي ----- د. زهرة حلح
تناسقه مع شركائه في الوجود من موجودات ومخلوقات نباتية وحيوانية وحتى
الجمادات منها فهي تؤدي ما أُنيط بها في هذا الكون دونما خلل ولا تقاعس: ﴿الَّذِي
جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا
لَّكُمْ﴾¹.

إن فحوى هذه الآية يشير إلى مضمون معنى كلمة البيئة، على الرغم من أنه لم يرد
ذكرها في القرآن الكريم أو السنة النبوية الشريفة، فإذا ما اعتبرنا أن مفهوم البيئة هو
الأرض وما تضمه من مكونات حية وغير حية متمثلة في مظاهر سطح الأرض من غلاف
جبال وهضاب وسهول ووديان ونباتات وحيوانات وما يحيط بالأرض من غلاف
غازي يضم الكثير من العناصر الأساسية لتوفر الحياة على سطح الأرض، فبالنظر إلى
كل هذه المكونات نجد أن القرآن الكريم قد تناول ذكر البيئة ضمن مفهوم الأرض ومن
عليها وما حولها في أكثر من 199 آية ضمن سور مختلفة كلها تهدف إلى تقديم تربية
بيئية بمعناها الشامل والمتكامل وربط الإنسان بالسلوك البيئي الإيجابي برباط وثيق، يحقق
الحياة الآمنة المطمئنة في الدنيا والسعادة في الآخرة²، مؤكدا خلالها على مسؤوليات
الخلافه مع تحديد دور وواجب الإنسان تجاه بيئته التي تقتضي منه تفكيك مدلول
الخلافه إلى لوازمه الفاعلة، وأهمها أن الإنسان الخليفة هو وصي على بيئته لا مالك لها،
وهذا يعني أنه مستخلف على إدارتها واستثمارها وإعمارها، وفق ما يأمر به مالك هذه
البيئة وخالقها صيانة للأمانة وحفاظا عليها من كل إفساد كتصرف الأمين فيما لديه
من أمانة؛ إذ الكون كله أمانة اختبار وابتلاء، يتوخى خلالها الإنسان دفع المضار ودرء

(1) البقرة: 21-22.

(2) عبد الباري محمد داود: دراسات فلسفية وإسلامية في الآيات الكونية، (ط1)، دار الآفاق العربية:
القاهرة- مصر، 1999م، ص64-65. وانظر: الموقع الإلكتروني: www.Islam.net يوم: 2011/01/02م.

مضامين الجمال والمسؤولية في البعد البيئي الإسلامي ----- د. زهرة لخلح
المفاسد وفق القاعدة الفقهية "لا ضرر ولا ضرار" فأى صورة من صور الضرر سواء
للنفس أو للغير منهي عنه، وهذا الغير طبعا يستغرق مجال البيئة أيضا الذي حددت له
العقيدة الإسلامية إجراءات أخلاقية عملية للحفاظ عليه وهي:

1- ذكر الله عز وجل أنه جعل لنا الأرض ذلولا نستغل مواردها ونعمها؛ من حيث
أنه تعالى أمرنا بالسعي في مناكبها والتنقيب عن أرزاقنا بها ثم ربط هذا السعي والتسخير
بمبدأ الجزاء والعقاب كضابط أخلاقي ينظم سلوكياتنا البيئية ويغرس فينا قيمة الحفاظ
على الموارد الأرضية؛ قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا
وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ ۗ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴿١٥١﴾¹، وهذا يعني أن العقيدة الإسلامية تقيم رابطا
أخلاقيا ومسؤولا بين سعي الإنسان في الأرض وتسخير مواردها له، وبين ضرورة
حرصه على صيانة بيئته ومصدر موارده، ذلك أن كل علاقة يقيمها الإنسان مع بيئته
تدخل في صميم فعل الاستخلاف؛ والتعبد والعمل مصداقا لقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا
عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِيَنْبَلُوهُمُ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴿١٥١﴾².

والعمل في الإسلام بمعناه الشامل والحقيقي يمثل التعبد بالشعائر الدينية كما يشمل
أيضا جميع أنشطة الإنسان في حياته، لأن العبادة فعل اختياري يصدر عن إرادة ونية
يراد بها التقرب إلى الله عز وجل وهي نوعان علم وعمل³ والعمل يشمل حتى الأنشطة
الخاصة بالفرد داخل أسرته فضلا عن أموره الاجتماعية والمالية والسياسية والبيئية...

(1) الملك: 15.

(2) الكهف: 07.

(3) تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين: مرجع سابق، ص 25.

مضامين الجمال والمسؤولية في البعد البيئي الإسلامي ----- د. زهرة لالح

ومنه فإن الإصلاح في البيئة من العمل الصالح الذي ورد الأمر به في غير ما آية من الذكر الحكيم. ومثاله قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾¹. فالآية تفيد وجوب التناصح بين جنس البشر ليمنعوا بعضهم من الإفساد في البيئة الأرضية، المرهونة بسلوكاتهم الحاططة وإخلاقهم بواجباتهم تجاه ما استؤمنوا عليه لذا حملهم عز وجل مسؤولية الفساد بأرضه: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْت أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾².

والإفساد في الأرض يشمل الإفساد المعنوي كمعصية الله عز وجل ومخالفة أوامره، والكفر بنعمه والاعتداء على حرماته بإشاعة الفواحش وترويج الرذائل كما يشمل أيضا الإفساد المادي بتخريب العمر وإماتة الحي وتلوّث الطاهر، وتبديد الطاقات واستنزاف الموارد وتعطيل المنافع.

2- لقد أرسّت العقيدة الإسلامية علاقة الإنسان بالبيئة على دعائم الود والانسجام لذا نجد القرآن الكريم حريصا دوما، على أن يظل الإنسان مشدودا إلى الكون برباطات وثيقة تتجلى فيما كان من قبيل العبادات والأحكام؛ فالصلاة ومواقبتها يرتبط الإنسان في أدائها بالمظاهر الفلكية من طلوع الشمس وغروبها وكذا الصيام وأيامه ولياليه من إفطار وإمساك بالإضافة إلى الطهارة وأحكام الاحتياج إلى المياه والأترية، كل هذا يجلي لنا مدى ارتباط واتساق الإنسان مع كونه ضمن علاقة متبادلة، تشهد بما يفيد التعاطف بين العالم والإنسان على حد تعبير ابن سينا³، إذ يذهب هذا الأخير إلى أن علاقة

(1) البقرة: 251.

(2) آل عمران: 182.

(3) هو الرئيس الحسن بن عبد الله بن سينا الفيلسوف، ولد ببخارى سنة (370هـ) وتوفي بطريق حمدان سنة (428هـ). خير الدين الزركلي: الأعلام، (ط7)، دار العلم: بيروت- لبنان، 1986م، (2/241).

مضامين الجمال والمسؤولية في البعد البيئي الإسلامي ----- د. زهرة لالح
الانسجام القائمة بين الإنسان والكون تزيد من قوتها الطاعات والأعمال الخيرة لأن
إرادة الإنسان لا تعمل على إفساد نظام الكون بل هي دوماً في انسجام مع قوانينه¹
وبقية الكائنات الحية التي تشترك في بعض خصائصها مع الإنسان: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي
الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أُمَّتَالِكُمْ² مَا قَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ
نُحْشَرُونَ﴾³.

أما غير الأحياء فهي وإن كانت غير مستغرقة لعنصر الحياة إلا أنها تشترك مع
الإنسان في الطاعة والعبودية³: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي
الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ⁴ وَكَثِيرٌ حَقَّ
عَلَيْهِ الْعَذَابُ⁵ وَمَنْ يَنْبَغِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ⁶ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ⁷﴾⁴.

فكل هذه الجمادات عابدة ساجدة تشترك في العبودية لله مع الإنسان، هذا فضلاً
عن كونها من النعم المسخرة له: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي
الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَهْرَهُ وَنَاطِقَهُ⁸ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا
هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُبِينٍ⁹﴾⁵.

(1) سيد حسين نصر: مقدمة في العقائد الكونية الإسلامية، (ط1)، دار الحوار: سوريا، 1991م، ص 187.

(2) الأنعام: 38.

(3) مقدمة في العقائد الكونية الإسلامية: مرجع سابق، ص 187، ودراسات فلسفية وإسلامية في الآيات

الكونية: مرجع سابق، ص 61.

(4) الحج: 18.

(5) لقمان: 20.

مضامين الجمال والمسؤولية في البعد البيئي الإسلامي ----- د. زهرة الحلح

فإذا كانت كلها نعمًا مسخرة له، فإن حق النعمة هو الشكر وإنما يكون بوجوب المحافظة على الموارد الطبيعية وتظهر صور الوجوب هذه في منهيات الشرع عن استنزاف الموارد الطبيعية وتلويثها، لأنها خلقت ظاهرة لا تحبث فيها، وإنما مأتى التلوث والإخلال من صنع الإنسان، لذا نجد الإسلام ينهى مثلاً عن طرح الفضلات في الأماكن الحيوية كموارد المياه وأماكن الظل، فعن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله ﷺ: «اتقوا الملاعن الثلاثة: البراز في الموارد وقارعة الطريق والظل»¹.

وإنما ورد النهي لما فيه من إهدار للثروات الأرضية والبحرية التي من الله عز وجل بها على الإنسان لينتفع بطبيعتها ويتزين بحليها: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلًا حَلِيَّةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَازِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾².

فالآية الكريمة تقرن الجانب النفعي باللفتة الجمالية لترقى بالذوق الإنساني وتفعل سلوكات المسؤولية اتجاه النعم وهو الشكر الذي ينافي مظاهر التلوث، بنسب إلقاء القمامات المتزلية في جنبات الشوارع وكسبيل للتخلص منها يعمد الإنسان لحل المشكلة بمشكلة أخرى وهي إلقاء تلك المخلفات في عرض البحر خلصة وعلانية حيث عمدت الولايات المتحدة في سنوات الثمانينات إلى إلقاء نحو 310 طن من القمامة المتزلية في عرض المحيط هذا فضلاً عن المخلفات الصناعية الكيميائية التي يتم تصريفها في البحر مؤدية إلى تلويث بالأحماض والمركبات الهيدروكربونية، بالإضافة إلى دور

(1) سنن أبي داود، (دط)، مكتبة المعارف: الرياض - السعودية، (دت)، مج: 1: كتاب الطهارة، باب: المواضع

التي نهى النبي ﷺ عن البول فيها، حديث رقم 25، حديث حسن.

(2) النحل: 14.

مضامين الجمال والمسؤولية في البعد البيئي الإسلامي ----- د. زهرة لالح
المفاعلات النووية في التلوث الحراري للمسطحات وذلك حينما يتم تصريف المياه
المستعملة في تبريد تلك المفاعلات، مما يؤدي إلى إلحاق الضرر الجسيم بالأحياء المائية
والدورات الحيوية والفيزيائية التي خلقها الله بقدر معلوم¹.

3- إن نظرة الإسلام لعلاقة الإنسان ببيئته وكونه، تقوم على دعائم فلسفة مقاصد
الشريعة ذلك أن مقصودها حفظ دينهم وأنفسهم وعتقهم وأموالهم وهي ذاتها
الكليات الخمس:

1- البيئة وحظ الدين: لا شك أن الجناية على البيئة بإعانة الفساد فيها، والتلوث
بها يتنافى مع مضامين الخلافة والأمانة التي كلف بها الإنسان، ذلك أنه الأمين على
موارد الأرض ونعمها دون إخلال بتوازنها أو ذهاب لأصل الإحسان لها، فهو
مستخلف فيها لا مالك لها فحري به أن يتصرف في ملك غيره بمنطق الأمانة، ويترتب
عن صيانتها أو إهانتها من جزاء أو عقاب، قال تعالى: ﴿قَالُوا أَوْذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا
وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ
كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٦﴾²، وأول لوازم فعل الاستخلاف ومقتضياته الأساسية هو
الإعراض عن الإفساد: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾³، مع العلم أن معالم
الصلاح في السلوك الإنساني بهذه الأرض لم تترك دون بيان، لأهميتها البالغة في تمكين
الإنسان من المواءمة بين المقتضيات الحضارية والمصلحة العامة لذا وتصفح آيات الذكر

(1) يوسف القرضاوي: رعاية البيئة في الإسلام، (ط1)، (د ن): القاهرة-مصر، 2001م، ص150، 160.
وانظر: فواد عبد اللطيف السرطاوي: البيئة والبعد الإسلامي، (ط1)، دار المسيرة: عمان الأردن، 1991م،
ص 49.

(2) الأعراف: 129.

(3) الأعراف: 56.

مضامين الجمال والمسؤولية في البعد البيئي الإسلامي ----- د. زهرة لخلح

الحكيم نستطيع تحديد سبعة مواضع لورود لفظ الأرض مضافة إلى البشر على حين ورد اللفظ ذاته مقرونا بالنهي عن الفساد أو البغي بها مع التنديد بالمفسدين حوالي 16 مرة، وورد في تحديد مهمة الإنسان باعتباره خليفة في الأرض وإبراز تبعات هذه الخلافة في نحو 10 مواضع، منها ما جاء فيه لفظ الأمر صريحا ومنها ما ورد بمقتضى السياق، كما أنه لم يرد ذكر الأرض في القرآن الكريم متصلا بلفظ التملك مما يدل على الملكية المنسوبة إلى البشر إلا ما كان ادعاء¹.

لكن القول بعدم ملكية الإنسان للأرض وما عليها لا يتعارض مطلقا مع مساعيه في إعمارها سواء ما تعلق بتشيد المباني ضمن الأطر الجمالية والصحية أو ما تعلق منها بزراعة الأرض وحياسة مردوداتها وامتلاكها، بل إننا لنجد في مأمورات النبي عليه الصلاة والسلام ومنهياته، مصطلح إحياء الموات وإحياء الأرض البور، ذلك أنه عليه الصلاة والسلام حث على إشاعة الحياة في كل قطع الأرض بقوله: «من أحيا أرضا ميتا فهي له وليس لعرق ظالم حق»².

إن الحديث ينم عن فهم عميق منه عليه السلام لخوارج النفس البشرية وتحديد الرغبة الفطرية في التملك، فجعل منها دافعا للحفاظ على البيئة بتفعيل السلوكات الإيمانية الكفيلة بزيادة الثروات وهذا عين الإصلاح الذي قصدته الآية الكريمة: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾³.

(1) البيئة والبعد الإسلامي: مرجع سابق، ص 48-49.

(2) سنن الترمذي، ت أحمد محمد شاكر، (دط)، دار إحياء التراث: بيروت- لبنان، (دت)، (662/3)، باب: ما ذكر في إحياء الأرض الموات، وهو حديث حسن غريب وصححه الألباني.

(3) الأنبياء: 105.

مضامين الجمال والمسؤولية في البعد البيئي الإسلامي ----- د. زهرة حلح

2- البيئة وحفظ النفس: حرص الإسلام أشد الحرص على صيانة النفس وحرمتها حتى إنه جعل قتل النفس الواحدة بغير جق يعادل قتل جميع الناس مصداقا لقوله تعالى: ﴿...أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا...﴾¹، ولا شك أن إفساد البيئة وتلويثها يعد جناية تهدد صحة وحياة البشر اللصيقة بصور التلوث المحيط بهم بفعل أيديهم، تقاعسا عن واجب النظافة في الإسلام، كفرضة إيمانية وسلوكية يقتضيها واجب التدين أولا، ومستلزمات التحضر ثانيا وهما الدعامتان المتلازمتان في النظام المعرفي والسلوكي الإسلامي، ولذا نجد مؤلفات المسلمين تبدأ بباب الطهارة إذ لا صلاة بدون طهارة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾².

ومن مظاهر التلوث اللصيقة بمعيشة الإنسان وعلاقاته الاجتماعية، ما يسمى بالتلوث الضوضائي الذي ينجم عن الأصوات الصاخبة ولذا نجد القرآن الكريم يربط بين الصوت المرتفع بلا حاجة وبين صوت الحمار لتصبح لازمة شرطية تبعث في النفس الترفع عن محاكاة الأحمرة بالدوق العام إلى مصاف السلوكيات المتحضرة³ يقول تعالى: ﴿وَأَغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ ۚ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾⁴.

3- البيئة وحفظ النفس: إن ما يقترفه الجيل الحاضر من إفساد في الموارد الطبيعية سواء ما تعلق بالغلاف المائي أو النباتي يعد تهديدا صريحا للأجيال القادمة بكل ما تحمله

(1) المائة: 32.

(2) المائة: 06.

(3) دراسات نفسية حديثة وعاصرة في البيئة والصناعة والمهن والأعمال: مرجع سابق، (1/30)؛ والموقع

الإلكتروني: www.netwww.razme.

(4) لقمان: 19.

مضامين الجمال والمسؤولية في البعد البيئي الإسلامي ----- د. زهرة خالنج
 من أسباب الهلاك، إذ كل استتراف للموارد المدخرة التي هي من حقهم إنما تحملهم إرثاً
 من التلوث المستقبلي لا قبل لهم به فضلاً عن كونه من صنع أيديهم، فأبي حق هذا
 أكثر من أن يمعن الإنسان في إيذاء نسله الذي هو أمانة ونعمة من المولى عز وجل، إذا
 فالمفروض أن ينمي لذلك الجيل القادم تلك الموارد ويدفعها له ليواصل فعل الاستخلاف
 فيها.

4- البيئة وحفظ العقل: كثيراً ما تحتتم آيات الذكر الحكيم بآيات تدعو إلى فعل
 التعقل والتدبر كما في قوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ وَصَّكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾¹، وهذا
 باعتبار أن العقل نعمة منه تعالى ينبغي استغلالها على الوجه الأمثل، في كل ما يحيط
 بالإنسان بدءاً بسلوكياته حتى يتم الوصول إلى السوي الموازن بين المصالح والمفاسد،
 ولن يتأتى هذا ما لم تتم المحافظة على الكائن البشري بجسده كما بعقله ضمن ظروف
 بيئية سليمة تتنافى مع التلوث الهوائي الذي يعد أكبر أخطار التلوث في الوقت الحاضر
 لما يحمله من ملوثات الاحتراق والإشعاع مثل إشعاع اليورانيوم المحصب المستعمل في
 الحروب والذي يستهدف الخلايا العصبية تدميراً وتشويهاً².

ومن الواضح أن كل هذه السلوكيات البشرية تستوجب اللعنة وتنفي صفتي العلم
 والفهم عن الجنس البشري وهما من أهم مقومات الإنسانية التي يعتز ويتميز بها الإنسان
 عن غيره من المخلوقات: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ
 مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾³.

(1) الأنعام: 151، وانظر أيضاً: الأعراف: 130، 169.

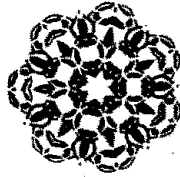
(2) رعاية البيئة في الإسلام: مرجع سابق، ص 77، 160.

(3) الإسراء: 70.

مضامين الجمال والمسؤولية في البعد البيئي الإسلامي ----- د. زهرة لالح

5- البيئية وحفظ المال: قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾¹؛ بالنظر إلى فحوى الآية الكريمة نجد بها حرصا شديدا على صيانة الأموال من كل سفه، لكن لا ينبغي أن ينصرف مفهوم المال إلى المعنى الكلاسيكي من نقود وممتلكات خاصة فقط ذلك أن البيئية بكل أنواعها من أرضية وفلكية وصناعية مهتمة بكل ما فيها لمصلحة الإنسان: ﴿وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعِيشًا وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرِزْقِينَ﴾². وهذا يعني أنها ثروات وأموال مجمعة في أيدي البشر ذلك أن المال هو كل ما يتموله الإنسان ويحرص على كسبه، لذا كانت الأرض مال والأنعام مال، ومسكنه وطرقاته وشوارعه أيضا مال ينبغي المحافظة عليه من سفه الاستراف والتلويث.

من كل ما تقدم يتضح أن العقيدة الإسلامية حرصت على متانة العلاقة القائمة بين الإنسان والبيئة ضمن جماليات سلوكية وتوعية بيئية ترقى بالذوق والحس البشري إلى مصاف المسؤولية الأخلاقية والدينية ضمن أطر ومضامين الخلافة لتفعيل فعل الإعمار والإصلاح.



(1) النساء: 05.

(2) الحجر: 20.

الاجتهاد الجماعي وأهميته في الواقع المعاصر

الدكتور محمد بوركاب

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

الحمد لله الذي رفع صفوة عباده بالعلم درجات، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وإمام المجتهدين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن الاجتهاد في التوازل والمستجدات فريضة ماضية باقية ما تعاقب الليل والنهار، وحتى يكون صحيحاً والتزيراً مطابقاً وواقعياً في محله، لا بدّ للمجتهد أن يكون على دراية تامة بأحوال الناس وظروفهم و ملابسات القضية المراد بحثها. وأتى له أن يحيط بجميع ذلك في واقعنا المعاصر الذي يزخر بالمعاملات المتداخلة، إن لم يستعن بأهل الخبرة في مختلف التخصصات العلمية ليبصروه بحقيقة التازلة، وهو ما يعرف بتحقيق المناط الذي لا يتوقف إدراكه على الإحاطة بعلوم الشريعة كما ذكر الشاطبي¹؛ ومن هنا كان لزاماً علينا أن نفعل الاجتهاد الجماعي في واقعنا المعاصر لإيجاد الحلول المناسبة لما جدّ في حياتنا من نوازل ومعضلات، وهو ما أريد الكشف عنه في النقاط الآتية:

أولاً: تعريف الاجتهاد الجماعي ومراحل تطوره.

ثانياً: دليل مشروعية الاجتهاد الجماعي.

ثالثاً: أهمية الاجتهاد الجماعي.

1) انظر: الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ت عبد الله دراز، (دط)، دار المعرفة: بيروت - لبنان، (دت)، (4/166).

رابعاً: شروط العضوية في الاجتهاد الجماعي.

خامساً: حجية الاجتهاد الجماعي.

سادساً: مجال الاجتهاد الجماعي ووسائله.

أولاً: تعريف الاجتهاد الجماعي ومراحل تطوره:

أ- تعريف الاجتهاد لغة واصطلاحاً:

1- لغة: مشتق من الجهد والجهد، بضم الجيم، أي: بذل الجهد وهو الطاقة، وبفتحها، أي: تحمل الجهد، وهو المشقة. والاجتهاد والتجاهد: بذل الوسع والمجهود¹.

2- اصطلاحاً: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي².

والمراد بـ "استفراغ الوسع"، أن يبذل ما في طاقته بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد الطلب³. وقوله "لتحصيل ظن" بيان أن المجتهد فيه إنما هو الظنيات وأما القطعيّات فلا اجتهاد فيها.

3- أقسامه: ينقسم بحسب الأشخاص المنسوب إليهم، إلى فردي وجماعي: فالفردي: ما يقوم به مجتهد واحد؛ والجماعي: ما يشارك فيه جمع من أهل الاجتهاد في قضايا معروضة للبحث خصوصاً مما يكون له طابع العموم مما يهم جمهور الناس⁴.

(1) انظر: ابن منظور: لسان العرب، (دط)، دار إحياء علوم الثراث العربي: بيروت- لبنان، 1992م، مادة "جهد".

(2) مختصر المنتهى لابن الحاجب، (دط)، المطبعة الأميرية، (دب)، 1316هـ، ص 209. وإلى نحوه ذهب سيف الدين الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، (دط)، دار الكتب العلميّة: بيروت- لبنان، (دنت)، (162/2).

(3) انظر: الغزالي: المستصفى في أصول الفقه، (دط)، دار الفكر: بيروت- لبنان، (دنت)، (350/2).

(4) انظر: يوسف القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص 182.

ب- تعريف الاجتهاد الجماعي اصطلاحاً:

التعريف السابق للاجتهاد يصلح للفردى والجماعى، ولكن ظاهره يؤهم أنه خاص بالفردى، فتعين أن نتميز الجماعى بما يلى:

هو "استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعى بطريق الاستنباط واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور"¹.

ج- مراحل الاجتهاد الجماعى:

مرّ الاجتهاد الجماعى بأربع مراحل²:

أولاهما: مرحلة النشاط والازدهار، وكان ذلك حليف القرون الثلاثة المفضلة لا سيما الخلفاء الراشدين الذين استناروا بقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾³؛ وقوله ﷺ حين سأله علي، قال: يا رسول الله، إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمر ولا نهي، فما تأمرنا؟ قال: شاوروا فيه الفقهاء والعابدين ولا تمضوا فيه رأي خاصة⁴ وقد التزم سيدنا أبو بكر وعمر وغيرهما بذلك على ما سيأتى.

(1) عبد الحميد السوسوه الشرفى: الاجتهاد الجماعى فى التشريع الإسلامى، كتاب الأمة، العدد 62، ص 46.
 (2) انظر تفصيل هذه المراحل فى: الاجتهاد الجماعى فى التشريع الإسلامى: مرجع سابق، ص 48-58.
 وإسماعيل شعبان: الاجتهاد الجماعى ودور المجامع الفقهيّة فى تطبيقه، (ط1)، دار البشائر الإسلاميّة: بيروت- لبنان، 1998م، ص 65-152.
 (3) الشورى: 38.

(4) ذكره الهيثمى فى مجمع الزوائد، رقم (834)، وقال: رواه الطبرانى فى الأوسط ورجاله مؤثّقون من أهل الصحيح اهـ؛ ورؤى الحديث بطرق أخرى ضعيفة [انظر: جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، (دط)، دار الفكر: دمشق- سوريا، (دت)، باب اجتهاد الرأى على الأصول...، رقم (1611)، ولسان الميزان لابن حجر: ج 3 ص 359].

الاجتهاد الجماعي وأهميته في الواقع المعاصر ----- د. محمد بوركاب

والثانية: مرحلة انتشار الاجتهاد الفردي وازمحلالات الاجتهاد الجماعي بعد القرون الثلاثة، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى خوف العلماء من هيمنة السلاطين على تلك الجماع أو العكس، وهو خوف الملوك من تجمع العلماء في هيئة كبرى يكون لها تأثيرها في الواقع¹.

والثالثة: مرحلة تضاؤل الأمل في قيامه مرة أخرى بعدما أقفل باب الاجتهاد وهو وما يعرف بعصر الجمود الفقهي².

الرابعة: مرحلة إعادة إحيائه من جديد في عصرنا الحديث لشدة الحاجة إليه بسبب كثرة المستجدات المعقدة والمتداخلة وهو ما جعل جمعاً من العلماء³ المعاصرين يدعون إلى ضرورة إحيائه في مؤسسات، وهو ما سنراه تفصيلاً.

(1) انظر: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: مرجع سابق، ص 52-53. وتوفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، ص 190-193.

(2) انظر: الحضري تاريخ التشريع الإسلامي، (دط)، دار الفكر: بيروت- لبنان، (دت)، ص 319؛ ويوسف القرضاوي: لقاءات وحوارات حول قضايا الإسلام والعصر، (ط1)، مكتبة وهبة، (دب)، 1993م، ص 74-73.

(3) من أبرز هؤلاء: أحمد شاكّر في كتابه "لشروع واللغة"، ص 89، وعبد الوهاب خلاف في كتابه "مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه"، ص 13، والظاهر بن عاشور في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية"، ص 140-141، ومصطفى الزرقا في بحثه "الاجتهاد ودور الفقيه في حل المشكلات"، ص 156، وغيره كثير.

ثانياً: دليل مشروعية الاجتهاد الجماعي:

1- من الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾¹؛ وقوله: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾²، ففي الآية الأولى أمر الله نبيه عليه الصلاة والسلام بمشاورة أصحابه، وفي الثانية مدح أصحابه لاتصافهم بها³. قال ابن عطية: "والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، مَنْ لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه"⁴.

وقال ابن العربي: الشورى ألفة للجماعة، ومسبار للعقول، وسبب إلى الصواب، وما تشاور قوم قط إلا هدوا.⁵

وعرف المشاورة بقوله: هي الاجتماع على الأمر ليستشير كل واحد منهم صاحبه ويستخرج ما عنده.⁶ والاجتهاد الجماعي يقوم على ذلك الأساس.

2- من السنة: حديث علي السابق: قلت: يا رسول الله، إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمر ولا نهي، فما تأمرنا؟ قال: "شاوروا فيه الفقهاء والعابدين، ولا تمضوا فيه رأي

(1) آل عمران: 159.

(2) الشورى: 38.

(3) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، (دط)، دار الفكر: بيروت- لبنان، (دت)، (235/2)، (35/8).

(1) المحرر الوجيز لابن عطية (397/3).

(5) ابن العربي: أحكام القرآن، ت محمد عبد القادر عطا، (ط1)، دار الكتب العلمية: بيروت- لبنان،

(دت)، (91/4).

(6) المرجع نفسه، (389/1).

الاجتهاد الجماعي وأهميته في الواقع المعاصر ----- د. محمد بوركاب

خاصة¹. وفي رواية "اجمعوا له العالمين- أو قال: العابدين- من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد"².

3- عمل الصحابة: قال أبو عبيد في كتاب "القضاء" عن ميمون بن مهران قال: "كان أبو بكر إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فرمما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا؛ فإن لم يجد سنة سنّها النبي ﷺ، جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به. وكان عمر يفعل ذلك، فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة، سأل هل كان أبو بكر قضى به بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به؛ وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به"³.

ثالثاً: أهمية الاجتهاد الجماعي⁴:

تجلى أهمية الاجتهاد الجماعي في الفوائد الكبرى التي يحققها للأمة، ومن أهمها:

- (1) سبق تخريجه في أوّل المقالة.
- (2) سبق تخريجه في أوّل المقالة.
- (3) انظر: ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، ت طه عبد الرؤوف، (دط)، دار الجيل: بيروت- لبنان، (دت)، (1/61-62).
- (4) انظر تفصيل ذلك في: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: مرجع سابق، ص 77-92، والاجتهاد الجماعي: مرجع سابق، ص 27-29. ووهبة الزحيلي: الاجتهاد، ص 176-175.

الاجتهاد الجماعي وأهميته في الواقع المعاصر ----- د. محمد بوركاب

1- تحقق مبدأ الشورى الذي كلفنا به: في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾¹؛ وقال أيضا مادحا للملتزمين بذلك: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾²؛ وخير وسيلة لتطبيق ذلك، الاجتهاد الجماعي.

2- الاجتهاد الجماعي أكثر دقة وصوابا من الاجتهاد الفردي: قال الدكتور القرضاوي: "فأرى الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد مهما علا كعبه في العلم، فقد يلمح شخص جانباً في الموضوع لا ينتبه له آخر، وقد يحفظ شخص ما يغيب عن غيره، وقد تُبرز المناقشة نقاطاً كانت خافية، أو تُجَلِّي أموراً كانت غامضة، أو تُذَكِّرُ بأشياء كانت منسية، وهذه من بركات الشورى ومن ثمار العمل الجماعي"³.

3- الاجتهاد الجماعي بديل عن الإجماع الأصولي الذي توقف وتعذر رجوعه.

4- الاجتهاد الجماعي كفيل بحماية الاجتهاد من الأخطار: حيث من أهم الأسباب التي أدت إلى إغلاق باب الاجتهاد في منتصف القرن الرابع، القصور عن بلوغ رتبته، وصدوره ممن ليس أهلاً لذلك وهم في زماننا أكثر "حيث بدأ كل من يرى في نفسه القدرة على النظر الفقهي يلبس ثوب الاجتهاد ويخرج، فتضاربت الأقوال، وأصبح الناس في حيرة مما يسمعون ويقرؤون"⁴. لذلك لا بد أن يكون الاجتهاد جماعياً حتى يسد الباب على هؤلاء الأعداء، ويتحقق للأمة معرفتها بشرع الله على أكمل وجه وأدق بيان⁵.

(1) آل عمران: 159.

(2) الشورى: 38.

(3) لقاءات ومحاورات...: مرجع سابق، ص 182.

(1) الاجتهاد في التشريع الإسلامي: مرجع سابق، ص 169.

(5) الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي: مرجع سابق، ص 86.

الاجتهاد الجماعي وأهميته في الواقع المعاصر ----- د. محمد بوركاب

5- الاجتهاد الجماعي سبيل إلى توحيد الأمة: حيث إن الأمة الإسلامية اليوم أحوج ما تكون إلى اجتماع كلمتها واتحاد رؤيتها في ما يحل مشاكلها، لتبني على ذلك توحيدها في المواقف والتعاملات، ولن يتأتى ذلك إلا إذا كانت حلولها لمشاكلها وقضاياها العامة نابعة من رؤية جماعية تسعى إلى جمع الكلمة وتوحيد الصف بعيدا عن الرؤى الفردية المتنافرة¹.

6- الاجتهاد الجماعي حل للنوازل والمستجدات: إذ مما لا شك فيه أننا نعيش في عصر مليء بالتطورات والمستجدات المعقدة والمتداخلة التي لم يعهد لها مثيل، وهذه لا يصلح لها سوى الاجتهاد الجماعي لسببين:

- الأول: أنها قضايا عامة في الغالب تمس كل المجتمع، وعليه فإن أي خطأ في الاجتهاد فيها يصيب أثره عموم الناس، لذلك يجب أن يكون الاجتهاد فيها جماعيا².

- الثاني: أن الكثير منها له صلة بعلوم متعددة، مما يجعل فهم كل جوانبها ومتعلقاتها لا يكتمل إلا أن يكون جماعيا بين مختلف أهل التخصصات³. ومن أمثلة ذلك: عقود التأمين المختلفة، والمعاملات المصرفية بأنواعها، وعقود الكمبيالات، وزرع الأعضاء، وقضايا الحكم والسياسة ونحو ذلك.

رابعا: شروط العضوية في الاجتهاد الجماعي:

إن اشترك أهل الخبرة والتخصصات العلمية الأخرى في الاجتهاد الجماعي أصبح من متطلبات العصر وضرورياته، إذ كيف يتأتى للفقهاء الإحاطة بالمسألة من جميع

(1) المرجع السابق، ص 88.

(2) انظر: الاجتهاد الجماعي: مرجع سابق، ص 87، والاجتهاد في الشريعة الإسلامية: مرجع سابق، ص 182.

(3) انظر: الاجتهاد: مرجع سابق، ص 175-176.

الاجتهاد الجماعي وأهميته في الواقع المعاصر ----- د. محمد بوركاب

جوانبها المتداخلة من غير الرجوع إلى أهل الخبرة فيها؟ ولكن ما نوع هذا الاشتراك؟
أهو اشتراك في استنباط الحكم الشرعي؟ أم هو اشتراك في تبصير المجتهد بواقع القضية
وتحقيق مناطها؟ وهل يعتبر رأيهم صوتاً من أصوات المجتهدين أم مرجحاً أم مستأنساً
به؟

قبل الجواب عن هذه الأسئلة ينبغي أن أوجز الشروط التي يجب توفرها فيمن
يستنبط الأحكام الشرعية وهي:

أ- شروط المجتهد¹:

1- الإسلام: فلا يصح اجتهاد غير المسلم.

2- التكليف: أن يكون بالغاً عاقلاً.

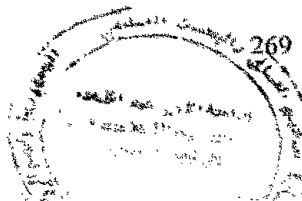
3- العدالة: وهي ملكة في النفس تحمل صاحبها على اجتناب الكبائر وترك الإصرار

على الصغائر، والبعد عن خوارم المروءة، فلا تقبل فتوى الفاسق².

1) اكتفيت بالشروط المتفق عليها، وقد رجعت في ذلك إلى كتب كثيرة، منها: الإحكام للأمدى:
(162/4-163)؛ البرهان للحويني، ت. عبد العظيم الدّين، (ط1)، (دب)، (دب)، 1399هـ، ص 2، ص
332، والمستصفي للغزالي: (350/2)؛ والمحصل للرازي، ت. طه جابر العلواني، (دط)، مؤسسة الرسالة:
دمشق- سوريا، بيروت- لبنان، (دب)، (دب)، (ط1/6-21-26)؛ وجمع الجوامع حاشية البناني، (382/2)؛ وشرح
المنهاج للإسنوي، (300/3)؛ والبحر المحيط للزركشي، (ط1)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، (دب)،
1988م، (6/199-205)؛ وكشف الأسرار عن أصول البيهقي للبخاري، ت. محمد المعتصم البغدادي،
(ط1)، دار الكتاب العربي: بيروت- لبنان، 1991م، (4/25-30)؛ والاجتهاد وطبقات مجتهدي الشافعية
للدكتور هيتو، ص 17-32؛ الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ص 59-76.

2) انظر: المستصفي للغزالي: مرجع سابق، (305/2)؛ البرهان للحويني: مرجع سابق، (332/2)؛ الاجتهاد:

مرجع سابق، ص 19.



الاجتهاد الجماعي وأهميته في الواقع المعاصر----- د. محمد بوركاب

4- معرفة القرآن الكريم: ويكفي في ذلك أن يكون عارفاً بآيات الأحكام من حيث دلالتها ومواقعها حتى يرجع إليها في وقت الحاجة¹، وإلى جانب ذلك على المجتهد أن يكون على اطلاع عام بكل القرآن لأنه يفسر بعضه بعضاً.

5- معرفة السنة النبوية: ويكفيه في ذلك أن يكون عالماً بأحاديث الأحكام بحيث يكون قادراً على الرجوع إليها عند الاستنباط².

6- معرفة اللغة العربية: ويكتفي في ذلك بمعرفة القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال إلى حد يميز به بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله ومفسره، ومترادفه، ومتباينه³.

7- معرفة القواعد الأصولية: قال الرازي: "إن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه"⁴.

8- معرفة الناسخ والمنسوخ ومواقع الإجماع: حتى لا يستدل بما هو منسوخ ولا يفتى بما هو مخالف للإجماع⁵.

9- معرفة الواقع وأحوال الناس: قال الإمام أحمد "لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال - منها - معرفة الناس⁶. فمعرفة الناس أصل عظيم يحتاج إليه المجتهد حتى لا يتخذ، فعليه أن يكون عالماً بالأمر والنهي، وطبائع الناس،

(1) انظر: الإجماع في شرح المنهاج للسبكي، (175/3).

(2) انظر: المستصفى للغزالي: مرجع سابق، (102/2)؛ وروضة الناظر، (403/2).

(3) انظر: الإحكام للأمدى: مرجع سابق، (163/4)؛ والمستصفى للغزالي: مرجع سابق، (352/2).

(4) المحصول في علم الأصول: مرجع سابق، (25/6).

(5) انظر المستصفى للغزالي: ج 2 ص 351، البحر المحيط للزركشي: ج 6 ص 203، 201.

(6) انظر: أعلام الموقعين: مرجع سابق، (157/4).

الاجتهاد الجماعي وأهميته في الواقع المعاصر----- د. محمد بوركاب
وعوائلدهم وأعرافهم، والمتغيرات الطارئة في حياتهم، لأن الفتوى قد تتغير بتغير الزمان
والمكان والعوائد والأحوال¹.

وقد لخص الإمام الغزالي تلك الشروط في شرطين فقال: يشترط في المجتهد شرطان:
- أحدهما: أن يكون محيطة بمدارك الشرع، متمكنا من استئارة الظن بالنظر فيها،
وتقدم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره.

- والشرط الثاني: أن يكون عدلا محتسبا للمعاصي القادحة في العدالة².
وكذلك فعل الإمام الشاطبي فقال: " إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف
بوصفين:

- أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

- والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها³.

ب- دور أصحاب التخصصات غير الشرعية في الاجتهاد الجماعي:

اتفق العلماء قديما وحديثا⁴ على حصر استنباط الأحكام الشرعية فيمن توفرت فيه
شروط الاجتهاد التي سبق ذكرها؛ وبناء على ذلك فلا يجوز ضم آراء أصحاب
التخصصات غير الشرعية إلى آراء العلماء المجتهدين في المجامع الفقهية، إذ كيف يصل
إلى الحكم الشرعي - الذي هو خطاب الشارع - من فقد أدوات الاجتهاد؟! وقد
أشار إلى ذلك الشيخ عبد الوهاب خلاف بقوله: "ولا يسوغ الاجتهاد بالرأي لجماعة

(1) انظر: المرجع السابق.

(2) انظر: المستصفي لغزالي: مرجع سابق، (114/4).

(3) الموفقات: مرجع سابق، (106-105/4).

(4) خلافا للدكتور توفيق الشادي الذي ذكر أنه لا يلزم في أعضاء مجلس الاجتهاد توفر شروط الاجتهاد:
انظر كتابه: "فقه الشورى والاستشارة" ص 176، 188، 152؛ وكلامه مخالف لما اتفق عليه العلماء، فلا
يعتد به.

الاجتهاد الجماعي وأهميته في الواقع المعاصر----- د. محمد بوركاب

إلا إذا توفرت في كل فرد من أفرادها شرائط الاجتهاد ومؤهلاته¹. وإذا كان صوتهم لا يضم إلى صوت علماء الشريعة فما دورهم؟ والجواب عن ذلك: أن دورهم كبير ومهم، لأن الاجتهاد في كثير من القضايا يتوقف على علمهم وخبراتهم المتنوعة. فدورهم يتلخص في تبصير المجتهد بملازمات القضية المعروضة للبحث، والتحقيق في منابها، لأن من شروط المجتهد أن يكون خبيرا بالواقع وأحوال الناس والمجتمع وملازمات القضي، كما سبق بيانه - وأن له أن يحيط بجميع ذلك في واقعنا المعاصر إن لم يستعن بأهل الخبرة والتخصصات المختلفة؟ ولا ضير في ذلك، لأن معرفة الواقع ليس شرطا في بلوغ مرتبة الاجتهاد، وإنما هو شرط ليكون الاجتهاد صحيحا واقعا في محله².

وقد أفاد الإمام الشاطبي وأجاد حين أشرك أهل الخبرة في الاجتهاد في تحقيق المناط³، فقال: "قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط، فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية، لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به من حيث قصدت المعرفة به؛ فلا بد أن يكون المجتهد عارفا ومجتهدا من

(1) مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ص 3.

(2) قال الشاطبي: "لو كان لازما لم يوجد مجتهد إلا في الندرة": الموفقات: مرجع سابق، (4/166).

(3) هو النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها: الإحكام للآمدي: مرجع سابق، (3/224)؛ ومثال ذلك: أن من يعتره المرض أو يتأخر برؤه بسبب استعمال الماء يرخص له في التيمم، فإذا أردنا معرفة الحكم الشرعي بالنسبة لمرضى ليرخص له أو لا يرخص، فإننا لا نحتاج إلى اللغة العربية ولا إلى معرفة مقاصد الشرع في باب التيمم فضلا عن سائر الأبواب، وإنما ينبغي أن نعرف: هل يحصل ضرر فيتحقق المناط؟ أم لا فلا يتحقق؟ ولا شأن لهذا بواحد من الأمرين، وإنما يعرف بالتجارب في الشخص نفسه أو في أمثاله، أو بتقرير طبيب عارف، انظر: تعليق الشيخ دراز على كتاب الموفقات، (4/165).

الاجتهاد الجماعي وأهميته في الواقع المعاصر----- د. محمد بوركاب
تلك الجهة التي ينظر فيها ليتزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضي، كالمُحدّث العارف بأحوال الأسانيد وطرقها وصحيحها من سقيمها... فهذا يعتبر اجتهاده فيما هو عارف به، كان عارفا بالعربية أم لا... وكذلك الصانع في معرفة عيوب الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب، وعرفاء الأسواق في معرفة قيم السلع ومداخل العيوب فيها، والعاذ في صحة القسمة والماسح في تقدير الأرضين ونحوها، كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي، غير مضطر إلى العلم بالعربية، ولا العلم بمقاصد الشريعة، وإن كان اجتماع ذلك كمالاً في المجتهد. والدليل على ذلك ما تقدم من أنه لو كان لازماً لم يوجد مجتهد إلا في الندرة، بل هو محال عادة، وإن وجد ذلك فعلى جهة حرق العادة"¹.

فدورهم إذن يحد في تبصير المجتهد بملاسات النازلة المعروضة للبحث، وفي تحقيق مناط الحكم، أي: الأشخاص والحالات التي ينطبق عليها؛ وأما استنباط الأحكام الشرعية فهي من اختصاص من بلغ رتبة الاجتهاد. وكذلك الحال بالنسبة لترجيح، فلا يعتبر قولهم مرجحاً لرأي على الآخر بالنسبة لمجموع المجتهدين، وأما بالنسبة للمجتهد بعينه فله أن يعتمد على رأيهم في ترجيح رأي على آخر عند تعارض الأدلة واستوائها في القوة - والله أعلم -.

ويشترط في أهل التخصصات الأخرى لإشراكهم في الاجتهاد الجماعي ما يلي:

- 1- الإسلام.
- 2- العدالة التي تحمله على الأمانة والنصح للمسلمين.
- 3- الكفاءة والتخصص في المسألة المعروضة للبحث.

(1) الموقفات: مرجع سابق، (4/165-166).

خامسا: حجية الاجتهاد الجماعي:

مما لا شك فيه أن المجتهد ملزم بالتأبع ما أوصله إليه اجتهاده، ويحرم عليه اتباع غيره إلا إذا ألزمه به الحاكم المسلم لأنه يرفع الخلاف في المجتهدات إذا بلغ رتبة الاجتهاد¹. وأما بالنسبة لعامة الناس فيجوز لهم مخالفة ما توصل إليه فلان من المجتهدين ليلتزموا بما توصل إليه غيره. وإذا كان الأمر كذلك فهل يعتبر الاجتهاد الجماعي أقوى حجة باعتبار اتفاق أكثر المجتهدين؟ وهل يرتقي إلى رتبة الإجماع الأصولي؟

اختلف العلماء في المسألة إلى عدة أقوال² مردها إلى قولين:

- الأول: حُجِّيَّتُهُ حُجِّيَّةُ الإِجْمَاعِ لأنه ينعقد بالأكثرية فيكون ملزما للأمة، وإليه ذهب بعض العلماء، منهم: ابن جرير الطبري، وأبو بكر الرازي وأحمد في إحدى الروايتين وأبو الحسن الخياط من المعتزلة³.

1) قال الحافظ أبو العباس القرطبي: "الإمام المجتهد العدل إذا أمر بأمر أو حكم بحكم وجبت موافقته على الجميع وإن كان فيهم من يرى خلاف رأيه": المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم، (ط2)، دار ابن كثير: بيروت- لبنان، 1999م، (186/1)؛ وانظر: غياث الأمم للحويني، ص 216.

2) انظر: الإحكام للآمدي، (1/235-239)؛ والمستصفي للغزالي، (186/1)؛ ومختصر ابن الحاجب وشرحه، (2/34-35)؛ وكشف الأسرار على أصول البزدوي، (3/445-446)؛ والاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ص 94-105.

3) انظر: الإحكام للآمدي: مرجع سابق، (1/235)؛ وكشف الأسرار: مرجع سابق، (2/445).

الاجتهاد الجماعي وأهميته في الواقع المعاصر----- د. محمد بوركاب

- الثاني: رأي الأكثرية حُجَّتُهُ ظنية واتباعه أولى من اتباع غيره ولكنه لا يرتقي إلى مرتبة الإجماع بحيث تكون حُجَّتُهُ قطعية يحرم مخالفتها، وهو رأي أكثر العلماء¹. وهو ما تميل إليه النفس لقوة أدلتهم، وهي².

1- اتفاق الأكثر على قول، يدل على قوة دليله في الغالب.

2- خير الواحد لا يفيد العلم، وخير الجماعة إذا بلغ عددهم حدَّ التواتر يفيد العلم،

فيقاس عليه رأي الأكثرية في الاجتهاد.

3- الكثرة يحصل بها الترجيح في رواية الخبر، فليكن مثله الاجتهاد.

وبناء على ذلك فرأي الأكثرية في المجمع الفقهية اليوم حجة ظنية راجحة، وهي

أولى بالاتباع من الرأي الاجتهادي الفردي - والله أعلم-.

سادسا: مجال الاجتهاد الجماعي ووسائله:

أ- مجاله: الاجتهاد الجماعي يكون غالبا في القضايا التي تمس مجموع الأمة ونظامها

العام، وأما القضايا ذات الطابع الفردي فيسعى الاجتهاد الفردي. والقضايا التي تتطلب

اجتهاد جماعيا يمكن حصرها فيما يلي³:

1- القضايا المستجدة ذات الطابع العام أو المعقدة، أو المتشعبة بين عدة علوم.

2- القضايا العامة التي سبق لأسلافنا أن اجتهدوا فيها، ولكن تعددت آرائهم

واختلفت اجتهاداتهم، وصارت حاجة الأمة اليوم إلى انتقاء وترجيح أحد تلك الأقوال

(1) انظر: الإحكام للآمدي: مرجع سابق، (1/235)؛ والمستصفي للغزالي: مرجع سابق، (1/186)؛ ومختصر

ابن الحاجب، (2/34-35)؛ وكشف الأسرار: مرجع سابق، (2/245-246).

(2) المراجع السابقة.

(3) انظر تفصيله وتطبيقاته في: الاجتهاد الجماعي: مرجع سابق، ص 107-124؛ والاجتهاد في الشريعة

الإسلامية: مرجع سابق، ص 115-122.

الاجتهاد الجماعي وأهميته في الواقع المعاصر----- د. محمد بوركاب
بما يتناسب مع ظروفها، ليكون ذلك الرأي قاعدة قانونية يلتزم الجميع بها وتنظم
علاقاتهم.

3- القضايا التي قامت على أساس متغير، كالمسائل التي قامت على العرف أو
المصلحة، أو كان لظروف الزمان والمكان دور في حكمها، مما يجعلها قابلة للتغير لتغير
أساسها.

ب- وسائله: وسائل الاجتهاد الجماعي، الجامع الفقهي، ولكي تؤتي ثمارها
المرجوة لا بد أن تقوم على الأسس التالية:¹

1- أن يتكون الجمع من أغلب المجتهدين في العالم الإسلامي ممن جمعوا بين العلم
الشرعي والصلاح والتقوى، وأن ينظم إليهم علماء أمناء في مختلف التخصصات.

2- أن يكون الجمع عالمي التكوين، بأن يضم من كل قطر أشهر علمائه.

3- أن يكون الترشيح على أساس الفقه والورع لا على أساس منصبه وولائه لجهة ما.

4- أن يكون المرشح أهلاً للاجتهاد.

5- أن يكون الجمع مستقلاً في التكوين حتى لا تضغط عليه أية جهة أو دولة،

ويتولى ذلك العلماء من العالم الإسلامي.

6- أن يكون الجمع مستقلاً في الموارد والإمكانات حتى لا يكون رهن المساومات،

فيتولى تمويله عامة المسلمين من كل الدول، على أن ذلك لا يمنع من مساهمة
الحكومات.

7- أن يكون الجمع متحرراً من ضغوطات الواقع.

(1) انظر تفصيل ذلك في: الاجتهاد الجماعي: مرجع سابق، ص 127-135.

الاجتهاد الجماعي وأهميته في الواقع المعاصر----- د. محمد بوركاب

وهذا ما ينبغي أن يكون، وإن كان صعب المنال في واقعنا المعاصر؛ والمجمع الفقهي الموجودة اليوم، حققت مكاسب حسنة للمسلمين في جوانب عدة؛ وما لا يدرك كله لا يترك جله.

ومن هذه المجمع¹:

1- مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر صدر القرار بتأسيسه سنة (1381هـ-1961م).

2- المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، تأسس عام (1398هـ-1978م).

3- المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في مدينة جدة، تأسس سنة (1401هـ-1981م).

وفي الختام، فإن الاجتهاد الجماعي ضرورة شرعية ملحة في حياتنا المعاصرة التي تزخر بالمعاملات المتجددة والمتداخلة في مختلف العلوم والفنون وهو ما يدعو العلماء في مختلف التخصصات إلى التشاور والتعاون في إيجاد الحلول المناسبة لها لقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾²؛ وقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾³.

ولتحقيق تلك الغاية فإنني أقترح الآتي:

(1) انظر تفصيل الكلام عن طبيعتها وقانونها الأساس ودورها وقرارها في كتاب: الاجتهاد الجماعي ودور المجمع الفقهي في تطبيقه، د. شعبان إسماعيل: ص 137-218.

(2) الشورى: 38.

(3) المائدة: 3.

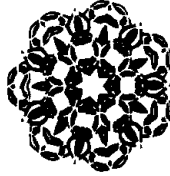
لاجتهد الجماعي وأهميته في الواقع المعاصر----- د. محمد بوركاب

1- نشر ثقافة العمل الجماعي بين الطلاب والباحثين وبيان قصور العمل الفردي في المعضلات.

2- تفعيل دور المخابر العلمية في الجامعات لترتقي إلى المستوى المطلوب وذلك من حيث حسن اختيار المواضيع والتنسيق فيما بينها.

3- إنشاء مجمع فقهي في الجزائر يضم مختلف التخصصات بالتنسيق مع مراكز البحوث الجامعية التي هي في طور الإنشاء.

والله ومن وراء القصد وهو يهدي السبيل.



إشكاليات الإلهام بين المسيحية والإسلام

الأستاذة شهيناز سميت ابن الموفق

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

مقدمة:

كان لحركة نقد الكتاب المقدس نتائج سلبية على قدسية كتاب النصارى، فقد آمن المسيحيون لقرون طويلة بأن الكتاب المقدس كلمة الله الملهمة إلى الناس وأن التقليد وهو تناقل الإيمان وحياة الكنيسة، وبالتالي تناقل صلب العقيدة المسيحية بقي في جوهره سليما متواصلا بفضل عون الروح القدس الدائم للكنيسة؛ إلى أن كشفت الدراسات النقدية عن حقيقة مخالفته لكل ذلك وجعلت سلطة الكتاب محل ريبة وشك. فأصبح التوفيق بين القول بإلهية الكتاب والاعتراف به كسلطة دينية عليا لا يعترىها الخطأ، وبين النتائج السلبية بشأن قدسيته وإلهيته مسألة صعبة جدا إذا لم نقل مستحيلة تماما! ومع ذلك تسعى الكنيسة جاهدة لطمس هذه الحقيقة متلعبة بالألفاظ الدينية للإبقاء على قدسية الكتاب المفقودة من ذلك تسميته بـ "كلمة الله الملهمة" و"كلمة الله المعصومة"... إلخ

من هذا المنطلق نرى بأنه من الأهمية بمكان إزالة اللبس عن مفهوم الإلهام والتأيد بالروح من خلال دراسة نقدية مقارنة بين المسيحية والإسلام مستقرئين في ذلك منهج

إشكالية الإلهام بين المسيحية والإسلام ----- أ. شهناز سمية ابن الموفق
علي بن ربن الطبري¹ في استدلاله بالشواهد الإنجيلية وابن تيمية في جوابه الصحيح
بالبراهين العقلية والأدلة الحجاجية.

الإلهام في المسيحية أو مشكلة إلهية الكتاب:

يعتقد النصارى أن ملاك الله جبريل - عليه السلام - غير الروح القدس، ويستدلون
على الفرق بينهما ببعض النصوص من كتابهم المقدس، التي تذكر ملاك الله جبريل أنه
يأتي بالبشارة لمن يرسله الله إليهم، وأنهم بعد هذه البشارة يحل عليهم الروح القدس،
وهذا هو دليلهم على الفرق بينهما.

واستنادا على هذا الفرق بينهما فإن جبريل في تعريفهم هو: «ملاك ذي رتبة رفيعة
أرسل ليفسر رؤيا لدانيال، وبعث مرة في زيارة لنفس النبي ليعطيه فهما، ولُيعلن له نبوة
السبعين أسبوعا، وقد أرسل إلى أورشليم ليحمل البشارة لزكرياء في شأن ولادة يوحنا
المعمدان، وأرسل أيضا إلى الناصرة ليشتر العذراء مريم بأنها ستكون أمًا للمسيح، وقد
وصف جبرائيل نفسه بأنه واقف أمام الله»².

ومن النصوص التي ذكرت بشارة ملاك الله جبريل لمن أرسله الله إليهم، ثم حلول
روح القدس عليهم، بشارة جبريل لزكرياء بميلاد يوحنا وقوله له: «ومن بطن أمه يمتلئ
من الروح القدس»³، وبشارة جبريل لمريم بميلاد المسيح وقوله: «الروح القدس يحل

(1) علي بن ربن الطبري: 780م صاحب كتاب الدين والدولة وكتاب الرد على أصفان النصارى (وهو من
المهتدين للإسلام) انظر:

Ali al tabari: Riposte aux chretiens Traduction française: Jean Marie Gaudeul
Pontificio istituto distudi Arabi Islamica (P.I.S.A.I) ROMA 1995.

(2) بطرس عبد الملك، إبراهيم مطر، وغنبة من الأستاذة: قاموس الكتاب المقدس، (ط13)، دار مكتبة العائلة:
القاهرة-مصر، 2000م، مادة "جبرائيل"، ص 245.

(3) لوقا 1: 5-15.

إشكالية الإلهام بين المسيحية والإسلام ----- أ. شهناز سمية ابن الموفق

عليك»¹، وحينما قامت مريم بزيارة "أليصابات" زوجة زكرياء وسلمت عليها: «فلما سمعت أليصابات سلام مريم ارتكض الجنين في بطنها، وامتألت أليصابات من الروح القدس»². وكذلك زكريا: «وامتألاً زكريا أبوه من الروح القدس»³.

فهذه النصوص من أدلتهم على الفرق بين جبريل والروح القدس، ثم بعد حين من الزمن اعتقدوا ألوهيته، وقالوا في قانون إيمانهم أنه: «الرب المحيي المنبثق من الأب، المسجود له والمجدد مع الأب والابن، الناطق في الأنبياء»⁴.

واستدلواهم بتلك النصوص بخالف لصريح المعقول وصحيح المنقول، وبيان ذلك:

- 1- أن الروح القدس في عقيدتهم هو الإله الذي حبلت منه العذراء مريم بيشارة جبريل لها لتلد المسيح (الابن)، فالأقنوم الثالث حل في بطن مريم لتلد الأقنوم الثاني (الابن)، وهذا الاعتقاد ظاهر البطلان، إذ كيف يكون الروح القدس جبريل-عليه السلام- وهو أحد الملائكة المخلوقين من الله - كما عرفنا حقيقته - يبشر مريم الإنسان المخلوق، بحلول الإله الروح القدس عليها، لتلد الإله المسيح، فهذا يتناقى مع مقام الإله سبحانه وتعالى الذي له الخلق والأمر، وهذا افتراء على الله، تعالى الله عن قولهم.
- 2- ثم على فرض صحة قولهم- كيف يتجسد الإله الأعلى الأقنوم الثاني وهو المسيح من الإله الأدنى الأقنوم الثالث وهو الروح القدس، في بطن الإنسان المخلوق مريم، وهذا أيضا من الافتراء والقول على الله وعلى رسوله وملائكته بغير علم.

(1) لوقا 1: 26-35.
(2) لوقا 1: 39-41.
(3) لوقا 1: 67.

(4) حنا الخضري: تاريخ الفكر المسيحي، (دط)، دار الثقافة: القاهرة- مصر، 1981م، (4/666)؛ زكي شنودة: موسوعة تاريخ الأقباط، (دط)، (دن)، (دت)، (1/143).

إشكالية الإلهام بين المسيحية والإسلام----- أ. شهناز سمية ابن الموفق

3- كما أنَّ الروح القدس-حسبهم- هو الذي حل في أناس مختارين لكتابة الوحي الإلهي، فكيف يكون الوحي الإلهي من الله الأب، إلى الله الروح القدس، ومن ثمَّ إلى أناس مختارين؟ وهذا أيضا من التناقض والافتراء¹.

4- كما أنَّه في الانجيل أن أبا ييحيى امتلأ من الروح القدس: «وامتلاً زكريا أبوه من الروح القدس»²، وكذلك أم ييحيى حين زارتها مريم أم المسيح وسلمت عليها: «فلما سمعت أليصابات سلام مريم ارتكض الجنين في بطنها، وامتلأت أليصابات من الروح القدس»³، فهل يعني هذا أن الروح القدس -وهو الإله حسب عقيدتهم- حل أيضا في هؤلاء⁴؟ تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

5- وإذا كان الروح القدس الإله في عقيدتهم، له كل هذه الأفعال والأعمال، فما هي فائدة وجود إله ثان هو المسيح، وما هو أثره في حياتهم؟ أليس من الواجب على النصارى حينئذ أن يتوجهوا في دعائهم إلى الروح القدس بدلا من المسيح الذي على زعمهم: «صعد إلى السماوات وجلس عن يمين الأب»⁵، والذي على زعمهم أيضا: «بأبي في مجده ليدين الأحياء والأموات الذي ليس لملكه انقضاء»⁶. وزعمهم هذا يخالف صريح المعقول وصحيح المنقول، فالمسيح -عليه السلام- أمرهم أن يتوجهوا في صلاتهم إلى الله وحده الذي له الملك والقوة والمجد إلى الأبد، قال عليه السلام: «فصلوا أنتم هكذا: أبانا الذي في السموات، ليتقدس اسمك، ليأت ملكوتك، لتكن مشيقتك،

(1) عبد الله الشعبي: الروح القدس في عقيدة النصارى، (دط)، (دن)، (دت)، ص 35.

(2) لوقا 1: 67-68.

(3) لوقا 1: 41.

(4) الروح القدس في عقيدة النصارى: مرجع سابق، ص 37.

(5) تاريخ الفكر المسيحي: مرجع سابق، (4/670)؛ موسوعة تاريخ الأقباط: مرجع سابق، (1/143).

(6) المرجعان نفسيهما.

إشكالية الإنهام بين المسيحية والإسلام ----- أ. شهناز سمية ابن الموفق

كما في السماء كذلك على الأرض، خبزنا كفانا أعطنا اليوم، واغفر لنا ذنوبنا كما تغفر للمذنبين إلينا، ولا تدخلنا في تجربة، لكن نجنا من الشرير، لأن لك الملك والقوة والحمد إلى الأبد أمين»¹. ثم قال لهم المسيح: «فإنه إن غفرتم للناس زلاتهم يغفر لكم أيضا أبوكم السماوي، وإن لم تغفروا للناس زلاتهم لا يغفر لكم أبوكم أيضا زلاتكم»²، وفي الإنجيل: «ونعلم أن الله لا يسمع للخطاة، ولكن إن كان أحد يتقي الله ويفعل مشيئته فلهذا يسمع»³، وقال المسيح عليه السلام: «ليس كل من يقول لي يا رب يدخل ملكوت السموات، بل الذي يفعل إرادة أبي الذي في السموات»⁴. هذه النصوص وغيرها، تفيد أن المسيح-عليه السلام- كان يأمر تلاميذه بالتوجه إلى الله في الصلاة وطلب المغفرة، لأن الله لا يستجيب لأحد ما لم يتقه ويفعل مشيئته، ولا أحد يدخل ملكوت السموات ما لم يفعل إرادة الله وحده. ولو كان المسيح، أو الروح القدس، لهم شيء من هذه الصفات الإلهية، لكان المسيح أولى بها من الروح القدس، فكيف والمسيح نفسه يأمر تلاميذه وكل المؤمنين به أن يكون توجههم لله دون سواه، قال المسيح عليه السلام: «لأنه مكتوب للرب إلهك تسجد وإياه وحده تعبد»⁵، وقال أيضا: «وهذه هي الحياة الأبدية أن يعرفوك أنت الإله الحقيقي وحدك، ويسوع المسيح الذي أرسلته، أنا مجدتك على الأرض، العمل الذي أعطيتني لأعمل قد أكملته»⁶. فالمسيح-عليه السلام- عبد الله ورسوله، كذلك الروح القدس هو رسول الله بالوحي للأنبياء،

(1) متى 6: 9-13.

(2) متى 6: 14-15.

(3) لوقا 9: 31.

(4) متى 7: 21.

(5) متى 4: 10، لوقا 4: 8.

(6) يوحنا 17: 3-4.

وبالنصر والتأييد لهم ولغيرهم من أولياء الله الصالحين.

6- كما أنه في قانون إيمانهم: أن الروح القدس الرب المحيي المنبثق من الأب - حسب عقيدة الأرثوذكس - أو المنبثق من الأب والابن - حسب عقيدة الكاثوليك والبروتستانت - قوهم هذا فيه تناقض واضطراب، فكيف يكون الروح القدس ربا محيا وهو منبثق من موجد الحياة وهو الله سبحانه وتعالى، أو منبثقا من الأب والابن، والابن - حسب زعمهم - مولود من الأب، ومعلوم أن الابن متأخر عن وجود الأب، وهذا يعني أن الإنثاق من الابن جاء متأخرا، فهل هذا الإنثاق جاء على مرحلتين - هذا على فرض صحة معتقدتهم - والواقع أنهم لن يجيبوا على ذلك بأفضل مما جاء في قانون إيمانهم المقدس¹.

7- ثم إنَّ الروح القدس المنبثق من الآب أو من الابن هو المسيح، والابن المسيح عندهم مولود من الآب، فهل الإنثاق والولادة شيء واحد أم مختلفان؟ وهم لن يقولوا إنَّ المسيح مولود من الآب ولادة تناسلية من الله، ولا يعتقدون ذلك، بل سيقولون إنَّ الولادة روحية، لأنَّ للمسيح - حسب اعتقادهم - هو الكلمة التي خرجت من الذات - وهو الله - فصارت الكلمة ابنا للذات، وصارت الذات أبا للكلمة، وصار كلٌّ من الذات والكلمة أتمومين، كلٌّ منهما قائمٌ بذاته، يدعى الأول الله الأب، ويدعى الثاني الله الابن². والروح القدس - عندهم - يمثل عنصر الحياة في الثالوث المقدس، ويعتبر أتموما قائما بذاته، وإلها مستقلا بنفسه، والثالوث المقدس ثلاثة أقاتيم هي: الذات والناطق والحياة، فالذات هو الله الأب، والناطق أو الكلمة هو الله الابن، والحياة هي الله الروح القدس، ويعتقدون أنَّ الذات والناطق أو الكلمة، والكلمة مولودة من الذات،

1: الروح القدس في عقيدة النصارى: مرجع سابق، ص 41.

2: محمد مجدي مرجانة: الله واحد أم ثلوث، (دط)، دار النهضة العربية: القاهرة - مصر، (دت)، ص 104.

والحياة منبثقة من الذات أو من الذات والكلمة على خلاف بين الكنائس. ويتضح أنه لا يوجد فرق بين معنى الانبثاق، ومعنى الولادة، إذا كانت روحية، فكلاهما: الابن - وهو الكلمة - مولود من الله، والروح القدس - هو الحياة - منبثق من الله، فيلزم أن يكون الابن والروح القدس أحياناً، وأن الله أبوهما، تعالى الله وتقدس عن ذلك.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «فقولهم: المنبثق من الأب الذي هو مسجود له وممجّد، يمتنع أن يقال هذا في الحياة الرب القائمة به، فإنها ليست منبثقة منه كسائر الصفات، إذ لو كان القائم بنفسه منبثقا لكان علمه وقدرته، وسائر صفاته منبثقة منه، بل الانبثاق في الكلام أظهر منه في الحياة فإن الكلام يخرج من المتكلم، وأما الحياة فلا تخرج من الحي، فلو كان في الصفات ما هو منبثق لكان الصفة التي يسموها الابن، ويقولون: هي العلم والكلام أو النطق، والحكمة أولى بأن تكون من الحياة التي هي أبعد عن ذلك من الكلام. وقد قالوا أيضاً: إنه مع الأب مسجوداً له وممجّداً، والصفة القائمة بالرب ليست معهم مسجوداً لها، وقالوا: هو ناطق في الأنبياء وصفة الرب القائمة به لا تنطق في الأنبياء. بل هذا كله صفة روح القدس الذي يجعله الله في قلوب الأنبياء، أو صفة ملك من الملائكة كجبريل، فإذا كان هذا منبثقا من الأب، والانبثاق الخروج، فأبي تعريض وتجزئة أبلغ من هذا، وإذا شبهوه بانبثاق الشعاع من الشمس كان هذا باطلاً من وجوه، منها: أن الشعاع عرض قائم بالهواء والأرض، وليس جوهرًا قائمًا بنفسه، وهذا عندهم حي مسجود له، وهو جوهر، ومنها: أن ذلك الشعاع القائم بالهواء والأرض ليس صفة للشمس، ولا قائمًا بها وحياة الرب صفة قائمة به، ومنها: أن الانبثاق خصوا به روح القدس، ولم يقولوا في الكلمة إنما منبثقة، والانبثاق لو كان حقاً لكان الكلام أشبه منه بالحياة، وكلما تدبر أجهل العقلاء كلامهم في الأمانة وغيرها

إشكالية الإلهام بين المسيحية والإسلام ----- أ. شهناز سمية ابن الموفق

وجد فيه من التناقض والفساد ما لا يخفى على العباد، ووجد فيه من مناقضة التوراة والإنجيل، وسائر كتب الله ما لا يخفى على من تدبر هذا وهذا، ووجد فيه من مناقضة صريح المعقول ما لا يخفى إلا على معاند أو جهول، فقولهم متناقض في نفسه، مخالف لصريح المعقول، وصحيح المنقول عن جميع الأنبياء والمرسلين صلوات الله عليهم وسلامه أجمعين»¹.

معنى الإلهام والتأييد بالروح في الإسلام:

ثبت بالأدلة الصريحة، أن الروح القدس هو جبريل، وجبريل هو الروح القدس، وعليه فإن زعم النصارى حلول الروح القدس على المسيح وحلوله على الملمهين من أتباعه دون سواهم باطل، وبيان ذلك فيما يلي:

1- أنه قد ثبت بالأدلة الصريحة، أن الروح القدس هو ملاك الله الذي ينزل بالوحي الإلهي، وهو الذي يؤيد الله به أنبياءه ورسله، ومن يشاء من عباده وأوليائه الصالحين وأهل التوراة وهم اليهود يعلمون أن روح القدس هو جبريل عليه السلام: «ولكنهم تمردوا وأحزنوا روح قدسه، فتحول لهم عدوا وهو حارهم»²، لذلك حرصوا على سؤال الأنبياء عن الروح الذي يأتي بالوحي من السماء، فإن كان جبريل: أعرضوا عن النبي ولم يسمعوا دعوته، وبيان عداوتهم له وسؤالهم النبي ﷺ عن الذي يأتيه بالوحي، فلما أخبرهم النبي ﷺ أنه جبريل، قالوا: ذاك الذي ينزل بالحرب وبالقتال، ذاك عدونا، لو قال: ميكائيل الذي ينزل بالقطر والرحمة تابعتك، فأنزل الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ

(1) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، (دط)، مطابع المجد: القاهرة، ودار ابن خلدون: الإسكندرية-مصر، (2/159-160).

(2) أشعيا 63: 10.

إشكالية الإلهام بين المسيحية والإسلام ————— أ. شهناز سمية ابن الموفق

كَانَ عَدُوًّا لِحَبْرَيْلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى
وَبَشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٠٠﴾ مَن كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَحَبْرَيْلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ
عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ ﴿١٠١﴾¹.

2- إن حبريل -عليه السلام- هو روح الله الذي جاء في الإنجيل أن مريم: «وحدثت
حبلى من الروح القدس»²، وهو العلامة التي عرف بها مجيى عليه السلام المسيح أنه
يرى: «الروح القدس نازلا ومستقرا عليه»³، وهو الذي أبحر الله عنه أنه أيد به المسيح
عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَتِينَتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾⁴،
وقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْنَاكَ
بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾⁵، وهو الذي بأمر الله نفخ الروح:
﴿وَالَّتِي أَحْصَيْتَ فَزَجَّهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾⁶.
وهو أيضا الذي نزل بالوحي على النبي ﷺ، قال تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن
رَّبِّكَ بِالْحَقِّ﴾⁷، وقوله تعالى: ﴿نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ

(1) البقرة: 97-98.

والحديث رواه الإمام أحمد في مسنده: (273/1).

(2) متى 1: 18.

(3) يوحنا 1: 33-34.

(4) البقرة: 87.

(5) المائدة: 110.

(6) الأنبياء: 91.

(7) النحل: 102.

إشكالية الإلهام بين المسيحية والإسلام ----- أ. شهناز سمية ابن الموفق

بِلِسَانِ ۞ عَزَبِيٍّ مُّبِينٍ ۞¹، وغير ذلك من الأعمال التي أوكل الله بها جبريل عليه السلام، كما تقدم بيان ذلك.

3- أن الروح القدس يسمى أيضا روح الله، ويسمى الروح، بدون إضافة ورد ذكر ذلك في التوراة والإنجيل والقرآن:

أ- ففي التوراة أنه يهب القوة: «فكان عليه روح الرب وقضى لإسرائيل وخرج للحرب»²، وجاء أيضا: «فحل عليه روح الرب فشقه كشق الجدي وليس في يده شيء»³، وجاء أيضا: «وحل عليه روح الرب فترل إلى أشقلون وقتل منهم ثلاثين رجلا وأخذ سلبهم»⁴. وأنه يهب الحكمة والفهم والمعرفة: «وملأته من روح الله بالحكمة والفهم والمعرفة وكل صنعة»⁵. وأنه يهب قلبا جديدا وروحا جديدا: «وأعطيكم قلبا جديدا وأجعل روحا جديدا في داخلكم... وأجعل روحي في داخلكم وأجعلكم تسلكون في فرائضي وتحفظون أحكامي وتعملون بها»⁶، وغير ذلك من النصوص⁷.

ب- جاء في الإنجيل أن الروح القدس مؤيد للمسيح في دعوته ومعجزاته، إذ جاء فيه: «وأما يسوع فرجع من الأردن ممتلئا من الروح القدس، وكان يقتاد بالروح في

(1) الشعراء: 193-195.

(2) القضاة 3: 10.

(3) القضاة 14: 6.

(4) القضاة 14: 19.

(5) خروج 31: 3.

(6) حزقيال 36: 26-27.

(7) القضاة 15: 14.

إشكالية الإلهام بين المسيحية والإسلام ----- أ. شهناز سمية ابن الموفق

البرية»¹، وجاء فيه: «ورجع يسوع بقوة الروح إلى الجليل... وكان يعلم في مجامعهم»²، ويقول المسيح عليه السلام: «روح الرب علي لأنه مسحني لأبشر المساكين، أرسلني لأشفي المنكسري القلوب»³. وأن الروح هو الذي أيد المسيح في إجراء المعجزات، ففي سفر أعمال الرسل: «يسوع الذي من الناصرة كيف مسح الله بالروح القدس والقوة الذي جال يصنع خيرا ويشفي جميع المتسلط عليهم إبليس لأن الله كان معه»⁴، فالروح القدس في هذه النصوص هو القوة التي أيد الله بها المسيح-عليه السلام- والتي استطاع بها صنع المعجزات وشفاء الأمراض، وهذه القوة العلوية التي تسمى الروح القدس ليست قوة مادية منظورة، وليست لها قائما بذاته-كما يعتقد النصارى- وإنما هي قوة روحية قدسية من لدن الله تعالى، كما أيد بها من سبقه من أنبيائه ورسله وأوليائه الصالحين، وهذا هو المعنى الذي دل عليه قول المسيح عليه السلام: «إن كنت أنا بروح الله أخرج الشياطين فقد أقبل عليكم ملكوت الله»⁵، فالمسيح-عليه السلام- يشفي الأمراض ويخرج الشياطين بروح الله، أي بقوة من الله، ولا يتصور أحد أن روح الله التي يقصدها المسيح هنا هي الله ذاته، أو أنها جزء من الله⁶. ما جاء في الإنجيل أن المسيح-عليه السلام- أخبر تلاميذه أن روح الله يهب القوة والتأييد فقال: «وأنا أطلب من الأب فيعطيكم معزيا أخر ليملك معكم إلى الأبد،

(1) لوقا 4: 1.

(2) لوقا 4: 14-15.

(3) لوقا 4: 18.

(4) أعمال الرسل 10: 38.

(5) متى 12: 28.

(6) روح القدس في عقيدة النصارى: مرجع سابق، ص 47.

روح الحق الذي لا يستطيع العالم أن يقبله لأنه لا يراه ولا يعرفه»¹. وأنه يهب العلم: «وأما المعزي الروح القدس الذي سيرسله الأب باسمي فهو يعلمكم كل شيء ويذكركم بكل ما قلته لكم»²، وأنه الذي يلهم للحق: «لأن لستم أنتم المتكلمين بل روح أبيكم الذي يتكلم فيكم»³، وأنه يجب الإيمان به وعدم الكفر به: «لذلك أقول لكم كل خطية وتجديف يغفر للناس، وأما التجديف على الروح فلن يغفر للناس، ومن قال كلمة على ابن الإنسان يغفر له، وأما من قال على الروح القدس فلن يغفر له لا في هذا العالم ولا في الآتي»⁴. فهذه النصوص من التوراة والإنجيل تفيد أن حلول الروح القدس ليس خاصا بالمسيح -عليه السلام-، ولا بمن يزعم النصرانية أنه يلهمهم ويحل عليهم⁵، وإنما الروح هو الذي يؤيد الله به من يشاء من عباده، وهذا دليل على أن الروح ليس لها كما يعتقد النصرانية، وإنما هو ملاك من ملائكة الله، وهو جبريل عليه السلام.

ت- كما جاء في القرآن الكريم ما يصدق ما جاء في الكتب الإلهية السابقة عن حقيقة الإلهام والتأييد بالروح وصفاته والأعمال الموكولة إليه، من عدة أوجه⁶:

- أحدها الوحي الإلهي: ﴿يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ

(1) يوحنا 14: 16-17. أعمال الرسل 1: 8.

(2) يوحنا 14: 26.

(3) متى 10: 20، مرقس 13: 11، لوقا 12: 12.

(4) متى 12: 31-32.

(5) أعمال الرسل 2: 4، 4: 31، 6: 3، 6: 5، 11: 22-24، 11: 22-24، 13: 52، 9: 13، لوقا 1:

41، 8: 67.

(6) محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية: الروح، ت السيد الجميلي، (ط2)، دار الكتاب العربي: بيروت- لبنان،

1406 هـ، ص 240-241.

إشكالية الإلهام بين المسيحية والإسلام ----- أ. شهناز سمية ابن الموفق

أَنْ أُنذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ ﴿١﴾¹ وقوله تعالى: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ ﴿٢﴾².

- الثاني: القوة والثبات والنصرة التي يؤيد بها من يشاء من عباده المؤمنين لقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ ﴿٣﴾³.

- الثالث: يأتي الروح بمعنى جبريل -عليه السلام- لقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿٤﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿٥﴾⁴. وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦﴾⁵.

- الرابع: الروح التي سألت عنها اليهود، فأجيبوا بأنها من أمر الله؛ قال تعالى: ﴿وَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦﴾⁶.

- الخامس: المسيح بن مريم، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ ﴿٧﴾⁷. فكيف لا يضاف كل روح إلى الله وهو خالقها ومدبرها في جميع أحوالها؟ وأما تخصيص عيسى -عليه السلام- بالذكر، فللتنبيه

(1) النحل: 2.

(2) غافر: 15.

(3) المحادلة: 22.

(4) الشعراء: 193-195.

(5) البقرة: 97.

(6) الإسراء: 85.

(7) النساء: 171.

إشكالية الإلهام بين المسيحية والإسلام ----- أ. شهناز سمية ابن الموقف
على شرفه وعلو منزلته بإسناد الإضافة إليه .

كما ثبت في السنة النبوية، أن النبي ﷺ قال لحسان بن ثابت: «إن روح القدس معك ما دمت تتافع عن نبيه»²، وقوله: «اللهم أیده بروح القدس»³، ويستشهد ابن تيمية -رحمه الله- في هذا الحديث على عدم خصوصية المسيح بتأييد الروح القدس له دون سواه، فيقول: "فهذا حسان بن ثابت واحد من المؤمنين لما نافع عن الله ورسوله، وهجا المشركين الذين يكذبون الرسول أیده الله بروح القدس وهو جبريل -عليه السلام-، وأهل الأرض يعلمون أن محمدا عليه الصلاة والسلام لم يكن يجعل اللاهوت متحدا بناسوت حسان بن ثابت، فعلم أن إخباره بأن الله أیده بروح القدس لا يقتضي اتحاد اللاهوت بالناسوت، فعلم أن التأييد بروح القدس ليس من خصائص المسيح، وأهل الكتاب يقرون بذلك، وأن غيره من الأنبياء كان مؤيدا بروح القدس، كداود وغيره، بل يقولون: إن الحواريين كان فيهم روح القدس، وقد ثبت باتفاق المسلمين واليهود والنصارى أن روح القدس يكون في غير المسيح، بل في غير الأنبياء"⁴.

كما أن ابن تيمية -رحمه الله- بعد أن ذكر قول داود- عليه السلام-: «وروح قدسك لا تترعه مني»⁵، عدّم خصوصية الروح القدس بالمسيح عليه السلام فقال: «هذا دليلا على أن الروح القدس التي كانت في المسيح من هذا الجنس، فعلم بذلك أن روح

(1) أحمد بن إدريس القرائي: الأجابة الفاخرة على الأسئلة الفاخرة، ت بكر زكي عوض، (دط)، مكتبة وهبة: القاهرة- مصر، (دت)، ص 82-86.

(2) صحيح البخاري (دار الهدى للطباعة والنشر عين مليلة: الجزائر، 1992م) كتاب الصلاة رقم 453، وكتاب بدء الخلق رقم 3213.

(3) صحيح مسلم (ط1)، دار الكتب العلمية: بيروت- لبنان، كتاب فضائل الصحابة رقم 152-153.

(4) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: مرجع سابق، (1/256).

(5) المزامير 51: 11.

إشكالية الإلهام بين المسيحية والإسلام ----- أ. شهناز سمية ابن الموفق

القدس لا تختص بالمسيح، وهم يسلمون ذلك، فإن ما في الكتب التي بأيديهم في غير موضع أن الروح القدس حلت في غير المسيح، في داود، وفي الحواريين، وفي غيرهم، وحينئذ فإن كان روح القدس هو حياة الله، ومن حلت فيه يكون لاهوتا، لزم أن يكون إلهًا، لزم أن يكون كل هؤلاء فيهم لاهوت وناسوت كالمسيح وهذا خلاف إجماع المسلمين واليهود، ويلزم من ذلك أن يكون المسيح فيه لاهوتان: الكلمة وروح القدس، فيكون المسيح من الناسوت: أقنومين أقنوم الكلمة، وأقنوم روح القدس، وأيضا فإن هذه ليست صفة لله قائمة به، فإن صفة الله القائمة به -بل وصفة كل موصوف- لا تفارقه وتقوم بغيره، وليس في هذا أن الله اسمه روح القدس، ولا أن حياته اسمها روح القدس، ولا أن روح القدس الذي تجسد منه المسيح، ومن مريم هو حياة الله سبحانه وتعالى، وأنتم قلت: إنا معاشر النصارى لم نسمة هذه الأسماء من ذات أنفسنا، ولكن الله سمي لاهوته بها، وليس فيما ذكرتموه عن الأنبياء أن الله سمي نفسه، ولا شيئا من صفاته روح القدس، ولا سمي نفسه ولا شيئا من صفاته ابنا فبطل تسميتكم لصفته التي هي الحياة بروح لقدس، ولصفته التي هي العلم بالابن، وأيضا فأنتم تزعمون أن المسيح مختص بالكلمة والروح، فإذا كانت روح القدس في داود عليه السلام والحواريين وغيرهم، بطل ما خصصتم به المسيح، وقد عُلِمَ بالاتفاق أن داود عبد الله عز وجل، وإن كانت روح القدس فيه، وكذلك المسيح عبد الله وإن كانت روح القدس فيه، فما ذكرتموه عن الأنبياء، حجة عليكم لأهل الإسلام، لا حجة لكم¹.

ويدل أيضا على عدم خصوصية الروح القدس بالمسيح، -عليه السلام- ولا بغيره، أن النصارى يقولون أن الروح القدس ناطق في الأنبياء، إذ قالوا في قانون إيمانهم المقدس:

(1) المرجع السابق، (125/2).

إشكالية الإلهام بين المسيحية والإسلام ----- أ. شهناز سمية ابن الموفق

«الناطق في الأنبياء»¹، ويسمى -في زعمهم- حياة الله، وإذا كان كذلك فهذا باطل، إذ يقول ابن تيمية -رحمه الله-: «وحياة الله صفة قائمة به لا تحل في غيره، وروح القدس الذي يكون في الأنبياء والصالحين ليس هو حياة الله القائمة به، ولو كان روح القدس الذي في الأنبياء هو أحد الأقانيم الثلاثة لكان كل من الأنبياء إلهاماً معبوداً قد اتحد ناسوته باللاهوت كالمسيح عندهم، فإن المسيح لما اتحد به أحد الأقانيم صار ناسوتاً ولاهوتاً، فإذا كان روح القدس الذي هو أحد الأقانيم الثلاثة ناطقاً في الأنبياء كان كل منهم فيه لاهوت وناسوت كالمسيح، وأنتم لا تقرون بالحلول والاتحاد إلا للمسيح وحده مع إثباتكم لغيره ما ثبت له»²، وقال -رحمه الله- في موضع آخر: «وهم إما أن يسلموا أن روح القدس في حق غيره ليس المراد بها حياة الله، فإذا ثبت أن لها معنى غير الحياة، فلو أُستعمل في حياة الله أيضاً لم يتعين أن يراد بها ذلك في حق المسيح، فكيف ولم يُستعمل في حياة الله في حق المسيح، وأما أن يدَّعوا أن المراد بها حياة الله في حق الأنبياء والحواريين، فإن قالوا ذلك لزمهم أن يكون اللاهوت حالاً في جميع الأنبياء والحواريين، وحيث فلا فرق بين هؤلاء وبين المسيح»³.

وهذا يتبين حقيقة الإلهام في المسيحية والإسلام وأن الروح القدس هو جبريل عليه السلام وبطلان اعتقاد النصارى ألوهيته وبطلان اعتقادهم خصوصية حلوله في المسيح أو على أتباعه دون سواهم.

(1) حنانيا إلياس كساب: مجموعة الشرع الكنسي، (دط)، (دن)، (دت)، ص 247.

(2) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: مرجع سابق، (120/2).

(3) المرجع نفسه، (140/2).

الخاتمة

وبهذا نأتي على ختام هذه الدراسة العلمية النقدية في مسألة الإلهام ومصدرية إلهية الكتاب والتي تتمخض عنها النتائج التالية:

1/ أنَّ المستقرئ للأناجيل لا يجد بأنَّ أيًّا منها صادرا عن ملهم يكتب وحيًا، والشاهد من لوقا 3: 23: «ولمَّا ابتداء يسوع كان له نحو ثلاثين سنة، وهو -على ما كان يظن- ابن يوسف». فلفظة "نحو" و"يظن" لا تصدران عن ملهم جازم. بما يقول.

وقد أزعجت هاتان العبارتان علماء الكنيسة، فحذفوها من طبعة الكتاب المقدس المنقحة الإنجليزية.

2/ المتأمل في رسائل بولس خصوصا، والحوارين عموما يجد عشرات المواضع التي تشهد لهذه الرسائل بأنها شخصية ولا علاقة للوحي بها، من ذلك قول بولس نفسه في كورنثوس الأولى 7: 25 « وأما العذارى فليس عندي أمرٌ من الربّ فيهن ولكنني أعطيت رأيا»، فهل نصدق بولس وهو يصف كلامه هنا بأنه رأي شخصي، أم نصدق الكنيسة التي تزعم بأنَّ هذه العبارات ملهمة من الله ووحى منه؟

ويقول بولس في موضع آخر من كورنثوس الثانية 11: 1 «ليتكم تحتملون غباوتي قليلا». فهل أوحى له أن يصف نفسه بالغباء، وهل الله يعتذر؟ ويخشى أن يكون ملهمه قد أنقل على أولئك الذين يقرؤون رسالته!

3/ الأحداث المهمة التي لا يصح أن يغفل عنها أو يغفلها الملهم، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

- صعود المسيح إلى السماء L'ascensions، وهو حدث بالغ الأهمية، ومع ذلك لم يذكره التلميذان: متى ويوحنا، اللذان يفترض أنهما شاهدا المسيح وهو يصعد إلى السماء، بينما أهما لوقا ومرقس الغائبان يومذاك ذكر هذا الخبر!

إشكالية الإلهام بين المسيحية والإسلام ----- أ. شهناز سمية ابن الموفق

- كما يستغرب من يوحنا الذي لم يذكر شيئاً عن العشاء الأخير - على أهميته - وشهوده له إبان حياة المسيح!

فمما تقدم يظهر جلياً أن الكتاب المقدس جهد بشري خالص لم يقصد كاتبوه - ما عدا بولس - أن يسجلوا من خلاله كتباً ملهمة. وإذا كان التلاميذ غير عارفين بإلهامية ذواتهم وبعضهم فكيف عرف النصارى ما جهله أصحاب الشأن؟ فلا دليل في الأناجيل على إلهامية أحد منهم، إلا ما ادعاه بولس لنفسه! وإن كان ينفي عن نفسه صفة القداسة كما جاء في كورنثوس الثانية 11: 16-17 «الذي أتكلم به، لست أتكلم به بحسب الرب بل كأنه في غباوة (...). أقول كمختل العقل: فأنا أفضل...» فهل ألهمه الروح أن يصف نفسه بالغباوة واختلال العقل...!

4/ إن الروح والإلهام ليس خاصاً بالمسيح فقط ولا بمن زعموا حلوله عليهم، بل إن الله أيد به الأنبياء والرسل السابقين وعباده المؤمنين ونصوصهم شاهدة في أن روح القدس حل في كثير من الأنبياء، وفي الحوارين وفي غيرهم، وأنه يأتي بمعنى القوة والنصر والتأييد ومعنى الوحي وهو أيضاً اسم مجربيل - عليه السلام - وهذا يرد باطلهم في الاعتقاد بألوهيته بخلاف ما أخبر الله عنه في الكتب الإلهية.

هذه إذن حقيقة الإلهام بين المسيحية والإسلام؛ ولكن الذين في قلوبهم زيغ يلوون ألسنتهم بالكتاب لنحسبه من الكتاب وما هو من الكتاب، ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله...!



REVUE



UNIVERSITE EMIR ABDELKADER DES SCIENCES ISLAMIQUES

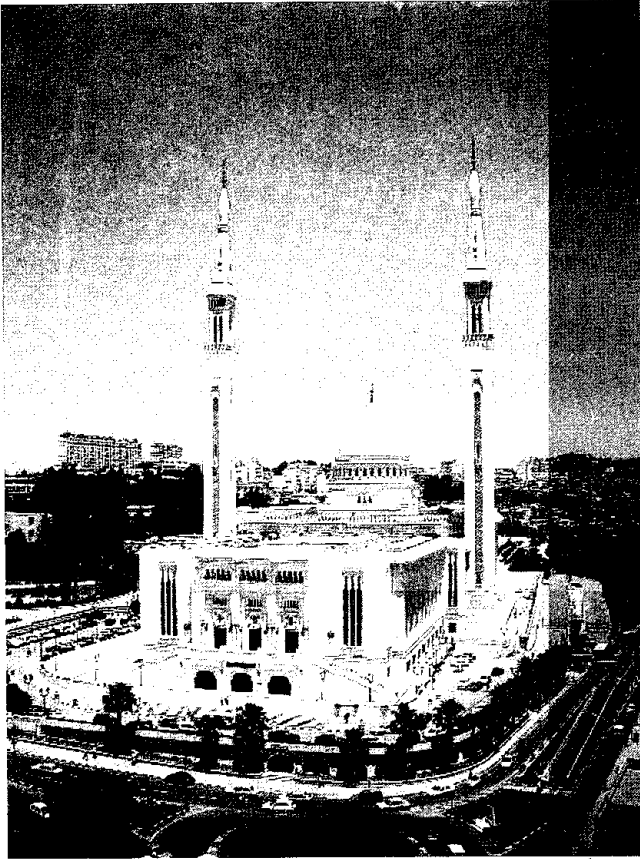


**PERIODIQUE ACADEMIQUE
SPECIALISEE DANS
LES SCIENCES ISLAMIQUES
ET HUMAINES**

Shawal 1432 / Septembre 2011

N°: 29

ISSN: 1112-4040



UNIVERSITE EMIR ABDELKADER DES SCIENCES ISLAMIQUES

La politique algérienne de la protection de l'environnement

Dr. Bouhanian GOUJ

**Maitre de conférence -doyen de la faculté de droit et des sciences politiques-
Université Kasdi Merbah - Ouargla
Algérie**

ملخص:

أدركت الجزائر خلال العقود الأخيرة بأن مظاهر التنمية ارتبطت بنمط الحياة الاستهلاكي الذي انبثق عنه أزمات بيئية خطيرة كاستنزاف الموارد غير المتجددة، وسوء التحكم في عمليات جمع النفايات وعدم معالجتها، وتلوث الماء والهواء، وفقدان التنوع البيئي وتدهور محيط عيش السكان.

هذا الأمر دفع بعدد من المهتمين من ساسة وباحثين وهيئات إلى الدعوة إلى إرساء قواعد وضوابط تعمل على تحقيق الانسجام بين تحقيق الأهداف التنموية من جهة وحماية البيئة واستدامتها من جهة أخرى، بحيث بات من المؤكد أن قضية حماية البيئة تعني ضمان سلامة الإنسان التي لا تتحقق إلا بتوفير بيئة سليمة وملائمة خالية من التلوث.

في ظل هذه المعطيات، سعت الجزائر إلى إصدار قوانين لحماية البيئة في إطار التنمية المستدامة وإنشاء مؤسسات وهيكل إدارية متخصصة في مجال حماية البيئة تتولى تنفيذ هذه القوانين الصادرة على أرض الواقع، قصد محاولة حل المشكلات البيئية الراهنة، ولعل من أهمها ارتفاع معدلات التلوث البيئي بمختلف أشكاله، إضافة إلى مظاهر التصحر وتقلص المساحات الغابية وتدهور التنوع البيولوجي.

على ضوء هذه الوضعية التي أصبحت تندر فعلا بخطر بيئي حقيقي، أولت الجزائر اهتماما خاصا بالمسألة بعد اقتناع السلطات العامة بضرورة إيجاد وزارة خاصة بالبيئة، وقد ترجم هذا

الاقتناع من خلال إحداث وزارة تهيئة الإقليم والبيئة سنة 2001 واستحداث عدة هيئات تقوم بتجسيد السياسة العامة لحماية البيئة في الجزائر إلى واقع ملموس.

وبين الواقع الراهن والمستقبل المأمول، هناك فجوة عطلت تحقيق الأهداف المسطرة والتطلعات المرتقبة في مجال حماية البيئة، حيث بالرغم من الجهود المبذولة والخطوات الكبيرة التي تحققت، فإن حال البيئة في الجزائر لا زال يئن تحت وطأة التلوث والإهمال والتسيب. فإلى أي مدى نجحت السياسة العامة لحماية البيئة في الجزائر؟، وما هي التدابير التي اتخذتها الجزائر في سبيل حماية البيئة ضمن هذه السياسة؟، وهل أثبتت الوسائل التي تعزز هذه الإجراءات المتخذة فعاليتها؟

هذه الدراسة ستحاول الإجابة على مجمل هذه التساؤلات.

• Introduction

1. Situation environnementale actuelle: un bilan alarmant

2. Naissance d'une politique environnementale

2.1 – Lois

2.2 – Programmes environnementaux

2.2.1 - Politique environnementale urbaine

2.2.2 - Politique environnementale industrielle

2.2.3- Sensibilisation et éducation environnementale

2.3 – Création d'institutions environnementales

2.4 – Le cadre associatif

3. Loi de l'environnement

3.1- Les objectifs

3.2- Les principes

3.3- Instruments de prévention et correction

3.3.1- instruments préventifs

3.3.2- instruments incitatifs

4. Schéma national d'aménagement du territoire 2025

4.1- Lignes directrices du SNAT 2025

4.2- Mise en œuvre des schémas directeurs du SNAT 2025

5. Evaluation des politiques et programmes menés

- **Conclusion et perspectives**
- **Notes**

Introduction

L'Algérie est confrontée actuellement à de sérieux problèmes de pollution. En effet, les pollutions engendrées par le rejet d'eaux industrielles non traitées, les émissions de gaz nocifs, la production de déchets dangereux, la déforestation, la désertification, et la dégradation de l'écosystème posent de sérieux problèmes environnementaux.

Ainsi, l'état de l'environnement est devenu ces dernières années très préoccupant en Algérie. Au vu de cette situation alarmante, toutes les parties concernées de la protection de l'environnement sont conscientes de devoir mener une intervention urgente dans le cadre d'une politique environnementale, en appliquant intégralement les textes législatives, tout en appuyant sur la contribution du mouvement associatif pour concrétiser une protection efficace de l'environnement, d'où la nécessité d'adopter une nouvelle approche basée sur la concertation, la communication et la participation de tous les secteurs et les différents acteurs institutionnels, privés et associatifs à tous les niveaux pour pouvoir efficacement protéger l'environnement en Algérie.

Dans quelle mesure peut-on considérer que la politique de la protection de l'environnement en Algérie a réussi ?; quelles sont les mesures prises par l'Algérie dans cette politique ?; puis, est-il prouvé l'efficacité des moyens mis pour renforcer ces mesures ?.

1. Situation environnementale actuelle: un bilan alarmant

Le "Rapport National sur l'État et l'Avenir de l'Environnement" (RNE 2000), qui a servi de base à l'élaboration du Plan National d'Actions pour l'Environnement et le Développement Durable

(PNAE-DD), dresse un bilan alarmant sur l'environnement en Algérie¹. Le recensement des problèmes a fait apparaître :

- des ressources en sols et en couvert végétal en dégradation constante ce qui aboutit à la désertification des parcours steppiques des Hauts Plateaux et du sud. Les surfaces agricoles ainsi perdues depuis 1962 sont estimées à 250.000 ha.

- des ressources en eau limitées et de faible qualité : l'Algérie ne dispose en moyenne annuelle que de 11,5 milliards de m³ et ce volume restreint est en outre menacé par diverses pollutions et une gestion de l'eau qui a favorisé jusque là, l'utilisation irrationnelle de la ressource, et des pertes dans les réseaux et divers gaspillages.

- une couverture forestière qui est passée de 5 M ha en 1830 à 3,9 M ha aujourd'hui dont 2 M sont constitués de maquis.

- l'urbanisation non contrôlée des zones littorales ainsi que le processus d'industrialisation mal maîtrisé ont généré des pollutions industrielles et urbaines croissantes qui sont à l'origine de sérieux problèmes de santé publique.

- la production de déchets solides industriels en Algérie a dépassé actuellement les 1240000 t/an, dont 40% sont considérés comme toxiques et dangereux².

- l'effet de la pollution de l'air sur la santé publique est de loin le plus important par rapport aux effets des autres milieux réputés dangereux, en termes de dépenses dans notre pays, soit 0,94% du PIB, selon un récent rapport élaboré par de nombreux praticiens du CHU Beni Messous (Alger) et experts de l'Insp (Institut national de santé publique). Les Algériens seraient de plus en plus victimes de la pollution dans les villes³.

1) Rapport National sur l'État et l'Avenir de l'Environnement » (RNE 2000), qui a servi de base à l'élaboration du Plan National d'Actions pour l'Environnement et le Développement Durable (PNAE-DD)

2) <http://cat.inist.fr/?aModele=afficheN&cpsid=16889735>. (05/03/2011).

3) Salim BENALIA, Villes algériennes: Une pollution alarmante, Quotidien L'Expression, 27 Mars 2006, p 7.

- le taux élevé d'accroissement de la population a ainsi engendré une urbanisation accélérée, le plus souvent de manière anarchique qui a vu la prolifération de l'habitation précaire. Cela ne s'est pas fait sans conséquences sur l'environnement.

2. Naissance d'une politique environnementale

Face à la gravité des problèmes environnementaux, le gouvernement algérien a décidé en 2001 de consacrer une enveloppe financière importante pour atteindre les objectifs inscrits dans le Plan National d'actions pour l'Environnement et le Développement Durable pour une période de dix ans.

Suite à cette situation, le secteur de l'environnement connaît actuellement des mutations à travers notamment le renforcement du cadre institutionnel et juridique, et l'instauration de différents programmes environnementaux.

Mais avant de décrire la politique environnementale en Algérie et les différents programmes environnementaux pour la période allant de 2001 jusqu'au 2010, il convient tout d'abord de définir ce qu'une politique publique.

La politique publique se définit comme "un enchaînement d'activités, de décisions ou de mesures, cohérentes prises principalement par les acteurs du système politico administratif d'un pays, en vue de résoudre un problème collectif. Ces décisions donnent lieu à des actes formalisés visant à modifier le comportement de groupes cibles, supposés à l'origine du problème à résoudre".¹

Tout programme adopté pour rétablir la situation environnementale est constitué de cinq éléments selon Knoepfel et Weidner², il s'agit des:

- objectifs à atteindre,

1) Corinne LARRUE, Analyser les politiques d'environnement, Collection Logiques Politiques, L'Harmattan, Paris, 2000.

2) P. Knoepfel, H. Weidner, Formulation and implementation of air quality control programmes: Patterns of interest consideration, in Policy and Politics, vol. 10, n° 1, 1982, pp 85-109.

- les éléments évaluatifs,
- les éléments opératoires (les instruments privilégiés pour atteindre ces objectifs),
- les éléments organisationnels (les autorités chargés de la mise en œuvre),
- et les éléments procéduraux (les procédures à respecter lors de la mise en œuvre).

Ainsi donc, les programmes de la politique environnementale en Algérie ont été lancés afin d'atteindre des objectifs et envisager des solutions, pour résoudre les problèmes de l'environnement, en adoptant des lois que des institutions de l'état et privés et associations sont appelés à les mettre en œuvre.

2.1 - Lois

Etant donné que les décisions politiques relèvent de documents de valeurs juridiques diverses comme les lois, décrets, circulaires, mais aussi de documents d'orientation générale, plusieurs lois ont été promulguées sur le plan législatif et réglementaire dans le domaine de la protection de l'environnement en Algérie ces dix dernières années, on peut citer:

- Loi n° 01-19 du 12 décembre 2001 relative à la gestion, au contrôle et à l'élimination des déchets.
- Loi n°01-20 du 12 Décembre 2001 relative à l'aménagement du territoire dans le cadre du développement durable.
- Loi n°02-02 du 05 février 2002 relative à la protection et à la valorisation du littoral.
- Loi n° 02- 08 du 08 mai 2002, relative aux conditions de création des villes nouvelles et de leur aménagement ¹.
- Loi n°03-10 du 19 juillet 2003 relative à la protection de l'Environnement dans le cadre du développement durable.

1) Ministère de l'aménagement du territoire et de l'environnement, Principaux textes législatifs et réglementaires relatifs à la protection de l'environnement, Edition 2002, pp 2-220.

- Loi n°04-03 du 23 Juin 2004 relative à la protection des zones de montagne dans le cadre du développement durable.
- Loi n°04-09 du 14 août 2004 relative à la promotion des énergies renouvelables dans le cadre du développement durable.
- Loi n°04-20 du 25 Décembre 2004 relative à la prévention des risques majeurs et à la gestion des catastrophes dans le cadre du développement durable.
- Loi n° 05-12 du 4 août 2005 relative à l'eau.
- Loi n° 06-06 du 20 février 2006 portant loi d'orientation de la ville.
- Ordonnance n° 06-05 du 15 juillet 2006 relative à la protection et à la préservation de certaines espèces animales menacées de disparition.
- Loi n° 07-06 du 13 mai 2007 relative à la gestion, à la protection et au développement des espaces verts.
- Loi n° 08-03 du 23 janvier 2008 modifiant et complétant la loi n° 05-12 du 4 août 2005 relative à l'eau.
- Loi n° 11- 02 du 17 février 2011 relative aux aires protégées dans le cadre du développement durable.¹

On peut noter en plus de ces lois et un certain nombre de décrets, la ratification par l'Algérie du Protocole de Kyoto², et l'entrée en application de la fiscalité écologique en janvier 2005. Le montant de la taxe est de 24.000DA/tonne de déchets liés aux activités de soin

1) Lois et Textes adoptés et publiés au Journal Officiel de la République Algérienne Démocratique et Populaire, site de l'Assemblée Populaire Nationale, http://www.apn-dz.org/apn/french/lois_adop_leg6.htm. (10/03/2011).

2) Le protocole de Kyoto, a été ouvert à ratification le 16 mars 1998, et est entré en vigueur en février 2005. Il a été ratifié par plus de 170 pays dont l'Algérie. Le protocole de Kyoto propose un calendrier de réduction des émissions des 6 gaz à effet de serre qui sont considérés comme la cause principale du réchauffement climatique des cinquante dernières années. Il comporte des engagements absolus de réduction des émissions pour 38 pays industrialisés, avec une réduction globale de 5,2 % des émissions de dioxyde de carbone d'ici 2012 par rapport aux émissions de 1990.

des hôpitaux et cliniques et de 10 500 DA/tonne de déchets industriels dangereux stockés.

2.2 - Programmes environnementaux

En application de ces lois, le Plan National d'Actions pour l'Environnement et le Développement Durable a fixé les différents programmes environnementaux du pays pour 2001-2010.

Ces politiques sont appuyées par le Fonds National de l'Environnement et de dépollution (FEDEP) qui intervient notamment pour aider les entreprises industrielles à réduire ou à éliminer leurs pollutions et les unités de collecte, de traitement et de recyclage des déchets, ainsi que par la nouvelle fiscalité écologique basée sur le principe du pollueur payeur afin d'inciter à des comportements plus respectueux de l'environnement.¹

Dans le cadre du Programme Complémentaire de soutien à la croissance pour la période 2005-2009, plusieurs projets ont été lancés. Ils offrent des opportunités intéressantes dans les domaines de l'eau potable et assainissement où était prévu la réalisation de 10 stations d'épuration et la réhabilitation de 20 autres, la réalisation dans le cadre du Programme de Gestion Intégrée des déchets Ménagers (PROGDEM) de 50 Centres d'Enfouissement Technique (CET).²

Concernant la pollution industrielle dans le secteur énergétique : L'Algérie a envisagé de réduire les pertes dans les systèmes de transport et de distribution. S'agissant des gaz torchés, 7 projets ont été lancés récemment. Au niveau de l'aménagement du territoire : des opportunités existent notamment pour l'aménagement d'espaces

1) Voir article 3, loi n° 03-10 du 19 juillet 2003 relative à la protection de l'environnement dans le cadre du développement durable, J.O n° 43 du 20 juillet 2003.

2) Le PROGDEM : Une démarche pragmatique pour améliorer la gestion des déchets ménagers, Ministère de l'Aménagement du Territoire et de l'Environnement, http://www.mate.gov.dz/doc/le_progdem.doc. (12/03/2011).

verts, la création de parcs et de jardins botaniques, la préservation du littoral, et la réhabilitation du patrimoine culturel.¹

Un réseau de mesure de la qualité de l'air permettant de connaître avec précision la concentration des principaux polluants dans l'air ambiant en agglomération (Samasafia) a été mis en place en 2002 à Alger et à Annaba. Les résultats obtenus à ce jour montrent une prédominance de la pollution qui provient aussi bien des véhicules que des nombreux chantiers, et des industries localisées au sein des tissus urbains².

Actuellement, le Ministère de l'Aménagement du Territoire et de l'Environnement (MATE) a formulé une demande d'assistance à la banque mondiale dans un certain nombre de secteurs relevant de son domaine de compétence dans le but de renforcer ces acquis et notamment pour aider l'Algérie à bénéficier du Mécanisme de Développement Propre défini par le Protocole de Kyoto. De plus, la Banque a pu mobiliser pour le compte de l'Algérie un don du Fonds pour l'Environnement Mondial pour le financement d'un projet d'élimination des PCB (polychlorobiphényles)³.

Politique environnementale urbaine :

La gestion intégrée des déchets solides urbains a été lancée dans l'ensemble des grandes villes des 48 wilayas, elle vise l'éradication des décharges sauvages et leur réhabilitation, la réalisation et l'équipement des centres d'enfouissement techniques. Concernant la pollution de l'air, deux axes ont été retenus :

- le premier concerne l'encouragement des transports propres utilisant des carburants moins polluants,

1) <http://mougawalati.net/environnement/20-quelques-chiffres-sur-l-algerie>. (05 / 03 /2011).

2) Achira MAAMERI, Conséquences de la pollution atmosphérique: Une perte de 15 millions de dollars par an, Quotidien L'Expression, 07 Octobre 2003, p 7.

3) Pierre Melquiot, L'Algérie s'attaque à la pollution industrielle, 01 mars 2007, <http://www.actualites-news-environnement.com/20070301-Algerie-pollution-industrielle.php>.

- le second, la surveillance de la qualité de l'air par la mise en place des stations multi paramètres au niveau des villes dépassant les 100.000 habitants.

2.2.2- Politique environnementale industrielle:

L'Algérie a connu, ces dernières années, des avancées en matière de prévention et de réduction de la pollution industrielle. Celles-ci sont dues à l'action de concertation avec les industriels dans un cadre participatif et de transparence qui a permis d'atteindre des objectifs en conciliation avec l'environnement.

La politique de prévention des risques industriels majeurs a permis de cibler 52 établissements industriels à haut risque sur les populations riveraines et l'environnement.

2.2.3- Sensibilisation et éducation environnementale:

Concernant la sensibilisation et l'éducation environnementale, la mobilisation de la société en faveur d'une gestion chaque jour plus saine de l'environnement, a donné lieu à des actions novatrices en matière d'éducation, de médiatisation et d'introduction d'approches participatives. Une importance particulière a été donnée à la généralisation de l'éducation environnementale dans 24.449 établissements scolaires du pays.

Par ailleurs, les organes de presse contribuent, à leur part, à sensibiliser les populations. On enregistre dans ce cas, la campagne de sensibilisation lancée par la Radio algérienne sous le slogan "2011, l'année de l'environnement". Cette opération est initiée en collaboration avec différents partenaires qui agissent en faveur de la protection de l'environnement. La Radio algérienne et ses partenaires s'engagent, à travers cette campagne de sensibilisation, à mettre en œuvre tous les efforts et les moyens possibles pour faire de l'année 2011, un modèle d'action et de sensibilisation pour la préservation de l'environnement.¹

1) La Radio algérienne lance "2011, l'année de l'environnement",
http://www.radioalgerie.dz/fr/index.php?option=com_content&view=article&id=45

2.3 - Création d'institutions environnementales

Sur le plan institutionnel, signalons que le cadre institutionnel et réglementaire en matière de gestion de l'environnement a été amélioré grâce à la mise en place de moyens de mesures de la pollution à travers l'équipement de laboratoires de l'environnement.

De plus une série de travaux analytiques ont contribué à la préparation des textes réglementaires adoptés depuis, tels la loi sur l'environnement et la loi sur les déchets. Dans le même temps, le projet a bénéficié mais a également influé positivement sur le processus de déploiement du Ministère de l'Aménagement du Territoire et de l'Environnement créé en 2001.¹

Il y a lieu de signaler la création de plusieurs organismes entre autres:

- Le Centre National des Technologies de Production plus Propres (CNTPP).

- L'Observatoire National de l'Environnement et du Développement Durable.

- L'Agence Nationale des Déchets.

- Le Conservatoire National des Formations à l'environnement.

- Le Centre National de Développement des Ressources Biologiques.

- Le Commissariat National du Littoral.

- Le Centre National des Technologies de Productions plus Propres.

- Le Haut Conseil de l'Environnement et du Développement Durable.

- Les directions de l'environnement des wilayas.²

2.4 – Le cadre associatif

1) Pierre Melquiot, op.cit.

2) H.Benzidane, La fiscalité écologique en Algérie: Une alternative pour la protection de l'environnement, Faculté de droit et des sciences commerciales, Université de Mostaganem, <http://med-eu.org/documents/MED3/BENZIDANE.pdf> (10/03/2011).

De nombreuses associations à caractère écologique locales, mais peu de niveau national, activent dans le domaine de la protection de l'environnement en Algérie, et contribuent ainsi avec les actions de l'état. Sachant que la plupart sont des associations à caractère local constituées de bénévoles et mobilisées sur les problèmes spécifiques de leurs régions avec des moyens très modestes.

La loi 03-10 accorde une grande importance au cadre associatif, en considérant que " les associations légalement constituées et exerçant leurs activités dans le domaine de la protection de l'environnement et de l'amélioration du cadre de vie, sont appelées à contribuer, à être consultées et à participer à l'action des organismes publics concernant l'environnement conformément à la législation en vigueur". Ces associations sont habilitées à agir devant les juridictions compétentes pour toute atteinte à l'environnement .. et peuvent exercer les droits reconnus à la partie civile en ce qui concerne les faits portant un préjudice direct ou indirect aux intérêts collectifs qu'elles ont pour objet de défendre et constituant une infraction aux dispositions législatives relatives à la protection de l'environnement, à l'amélioration du cadre de vie, à la protection de l'eau, de l'air et de l'atmosphère, des sols et sous-sols, des espaces naturels, à l'urbanisme ou ayant pour objet la lutte contre les pollutions.¹

3. Loi de l'environnement

La loi n°03-10 du 19 juillet 2003 relative à la protection de l'Environnement dans le cadre du développement durable, a été adoptée pour remplacer la loi n° 83-03 du 5 février 1983 relative à la protection de l'environnement.

3.1 – Les objectifs:

Cette nouvelle loi a pour objectif notamment :

- de fixer les principes fondamentaux et les règles de gestion de l'environnement ;

1) Voir articles 35,36,,37,38, loi n° 03-10 du 19 juillet 2003, op.cit.

- de promouvoir un développement national durable en améliorant les conditions de vie et en œuvrant à garantir un cadre de vie sain ;
- de prévenir toute forme de pollution ou de nuisance causée à l'environnement en garantissant la sauvegarde de ses composantes ;
- de restaurer les milieux endommagés ;
- de promouvoir l'utilisation écologiquement rationnelle des ressources naturelles disponibles, ainsi que l'usage de technologies plus propres ;
- de renforcer l'information, la sensibilisation et la participation du public et des différents intervenants aux mesures de protection de l'environnement.¹

3.2 – Les principes:

La loi se fonde sur huit principes généraux concernent :

- le principe de préservation de la diversité biologique;
- le principe de non dégradation des ressources naturelles;
- le principe de substitution, selon lequel si, à une action susceptible d'avoir un impact préjudiciable à l'environnement, peut être substituée une autre action qui présente un risque ou un danger environnemental bien moindre;
- le principe d'intégration, selon lequel les prescriptions en matière de protection de l'environnement et de développement durable, doivent être intégrées dans l'élaboration et la mise en œuvre des plans et programmes sectoriels ;
- le principe d'action préventive et de correction, par priorité à la source, des atteintes à l'environnement, en utilisant les meilleures techniques disponibles, à un coût économiquement acceptable et qui impose à toute personne dont les activités sont susceptibles d'avoir un préjudice important sur l'environnement, avant d'agir, de prendre en considération les intérêts d'autrui ;
- le principe de précaution, selon lequel l'absence de certitudes, compte tenu des connaissances scientifiques et techniques du

1) Article 2, loi n° 03-10 du 19 juillet 2003, *ibid.*

moment, ne doit pas retarder l'adoption de mesures effectives et proportionnées visant à prévenir un risque de dommages graves à l'environnement à un coût économiquement acceptable ;

- le principe du pollueur payeur, selon lequel toute personne dont les activités causent ou sont susceptibles de causer des dommages à l'environnement assume les frais de toutes les mesures de prévention de la pollution, de réduction de la pollution ou de remise en état des lieux et de leur environnement ;

- le principe d'information et de participation, selon lequel toute personne a le droit d'être informée de l'état de l'environnement et de participer aux procédures préalables à la prise de décisions susceptibles d'avoir des effets préjudiciables à l'environnement.¹

3.3- Instruments de prévention et correction:

Cette même loi prévoit deux grands types d'instruments² pour prévenir et corriger les dommages à l'environnement, il s'agit de:

3.3.1- instruments préventifs: ils visent à persuader les populations cibles à adopter un comportement favorable à l'environnement et s'appuient principalement sur la planification, l'information et la formation.

3.3.2- instruments incitatifs: ils visent à obliger les populations cibles à adopter un comportement favorable à l'environnement et s'appuient principalement sur l'interdiction, l'autorisation ou la réglementation des activités à l'origine de problèmes environnementaux, comme ils visent à inciter les population et entreprises à adopter un comportement favorable à l'environnement et se basent sur les taxes et les subventions.

4. Schéma national d'aménagement du territoire 2025

L'Algérie a opté dans le cadre de la protection de l'environnement le projet de Schéma national d'aménagement du territoire (SNAT

1) Article 3, loi n° 03-10 du 19 juillet 2003, *ibid.*

2) Ouinas Yahia, Les instruments juridiques de la protection de l'environnement en Algérie, Thèse de doctorat, Université de Tlemcen, Juillet 2007, pp 8-390

2025)¹. Fondée sur une vision dynamique, ouverte sur le monde économique et sur les évolutions techniques et technologiques, la politique d'aménagement du territoire à travers le Schéma national d'aménagement du territoire (SNAT 2025) est aujourd'hui dotée de moyens législatifs et réglementaires, organisationnels, financiers et fiscaux, pour impulser une réorganisation du territoire, qui doit non seulement corriger les graves distorsions constatées, mais aussi valoriser ses atouts et ses potentialités, tout en veillant à la durabilité du développement de toutes les régions, des villes et des campagnes du pays.

4.1 - Lignes directrices du SNAT 2025:

La mise en œuvre du Schéma national d'aménagement du territoire (SNAT 2025) couvre quatre lignes directrices :

- a. la durabilité des ressources stratégiques de l'Algérie,
- b. le freinage de la littoralisation et l'équilibre du littoral, l'option "Hauts Plateaux", l'option "Développement du Sud",
- c. l'attractivité et la compétitivité du territoire par la modernisation et le maillage des infrastructures des travaux publics, les infrastructures de transports, de logistique et de communication, le positionnement international des quatre grandes métropoles Alger, Oran, Constantine, Annaba,
- d. L'équité sociale territoriale à travers le renouvellement urbain et la politique de la ville, le renouveau rural, la centralité de l'agriculture et la revitalisation des territoires ruraux, le rattrapage et la mise à niveau des zones à handicaps.

4.2 – Mise en œuvre des schémas directeurs du SNAT 2025:

La mise en œuvre du Schéma national d'aménagement du territoire (SNAT) a déjà commencé avec un vaste et ambitieux programme d'investissements de modernisation économique et

1) Ministère de l'aménagement du territoire et de l'environnement, Schéma national d'aménagement du territoire 2025: Lignes directrices du SNAT, 12 avril 2006, p 4-87.

infrastructurelle traduit dans vingt (20) Schémas directeurs des grandes infrastructures et services collectifs d'intérêt national qui concourent ensemble pour intégrer l'Algérie dans les espaces de libre-échange, générer des richesses nouvelles, et créer d'importantes opportunités d'emplois.

C'est ainsi qu'en plus de la consolidation des acquis des secteurs à fort potentiel, une nouvelle stratégie industrielle nationale à été élaborée. Cette dynamique territoriale concerne également les espaces agricoles et ruraux auxquels ont été destinés d'importantes actions de développement intégré et des programmes de généralisation de l'accès aux principaux services sociaux que sont l'adduction d'eau potable, l'électrification et le désenclavement, visant l'amélioration des conditions de vie des populations dans les campagnes.

5. Evaluation des politiques et programmes menés:

De ce qui précède, on considère que l'action gouvernementale pour la protection de l'environnement est basée sur six axes:

1. renforcement du cadre juridique et institutionnel
2. réduction des pollutions et nuisances
3. préservation de la diversité biologique et des espaces naturels
4. formation, information et sensibilisation
5. renforcement de l'organisation et des moyens de fonctionnement.

6. dynamisation de la coopération internationale

Suite à cette stratégie, des progrès significatifs ont été également enregistrés ces dernières années. Les indications sur les impacts monétaires des politiques suivies à travers l'estimation des coûts des dommages sur la santé et la qualité de la vie et des coûts liés à la dégradation de l'environnement sur le capital nature le prouvent. En 2002, les coûts des dommages et inefficiences représentaient 7% du produit intérieur brut (PIB) soit environ 3,5 milliards de dollars US, alors qu'en 2007, ces coûts ont nettement diminué, et ne représentent plus que 5,21 % du produit intérieur brut, soit 2,6 milliards de dollars US. L'Algérie a ainsi réduit les pertes liées aux impacts

environnementaux de près de 1 milliard de dollars US en 5 ans, soit près de 250 millions de dollars US/an, ce qui constitue une avancée remarquable dans la maîtrise des problèmes environnementaux en Algérie.¹

Cependant, on ne peut pas s'estimer heureux puisque les lacunes existent toujours, et pour attraper le retard et corriger les dommages, il faudra faire des efforts énormes. Ainsi, dira un écrivain: "chacun en Algérie semble accuser son voisin d'être un pollueur sans vergogne, sans remettre en question ses propres comportements. Faut-il pour autant pour cela baisser les bras ?²".

Conclusion et perspectives

Beaucoup de défaillances subsistent encore pour pouvoir protéger efficacement l'environnement, malgré tous les efforts déployés jusqu'ici. Parmi les défaillances qui demeurent encore, on signale:

- Une croissance démographique non maîtrisée, et une urbanisation accélérée.
- Modèle d'industrialisation écologiquement non viable.
- Déconnexion de la politique agricole et pastorale du développement rural, et une politique foncière peu cohérente.
- Absence d'une politique de gestion intégrée des ressources en eau.
- La sensibilisation et l'association des populations dans les processus décisionnels sont très limitées.

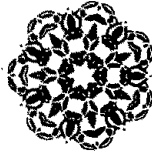
Pendant ce temps, l'Algérie est considéré l'un des pays les plus actifs en matière de législation de l'environnement, vu le nombre important de textes promulgués. Cela impose une nouvelle approche

1) Ghadir Farouk, 2,6 milliards de dollars coûts des dommages environnementale en 2007, Une presse pour l'environnement, Ministère de l'aménagement du territoire et de l'environnement, mai 2008, p 16.

2) Karim Tedjani, La pollution en Algérie est-elle une fatalité ?, Le portail de la nature et de l'écologie en Algérie, [\(http://www.nouara-algerie.com/article-la-pollution-en-algerie-est-elle-une-fatalite-par-karim-tedjani-44271021.html\)](http://www.nouara-algerie.com/article-la-pollution-en-algerie-est-elle-une-fatalite-par-karim-tedjani-44271021.html).(10/03/2011).

basée sur la concertation, et la participation de tous les secteurs pour protéger l'environnement en Algérie. Il s'agit là comme solutions:

- de l'application rigoureuse des lois et leur mise en oeuvre ;
- doter les institutions nouvellement créées des moyens de fonctionnement;
- mettre en place un système de gouvernance environnementale de proximité: les communes doivent être revivifiées par la décentralisation des décisions et promouvoir les finances locales..



Le malikisme andalou au V^{ème} siècle.H/XI^{ème} siècle ap.J.C.: ouverture ou sectarisme ?

Dr Samia BOUAMRANE

Maître de conférences (A.) en histoire
médiévale,

Université de Bouzaréah, Alger 2.

Le 5^è s.H./11^è s.ap.J.C. andalou est en proie à de longues guerres civiles qui mettent fin au pouvoir omeyyade. Le califat disparaît définitivement en 422H/1031 avec son dernier représentant le calife Hisham III (418-1027/422-1031). Les différentes provinces rompent le lien qui les rattache à la capitale Cordoue. La monarchie se disloque et fait place à de petits Etats indépendants, véritables petits royaumes où règnent les *mulûk al-tawâ'if* (Los Reyes de taïfas) ou chefs de factions, dont la seule ambition était de « *se maintenir et arrondir leurs possessions aux dépens de leurs voisins, s'ils étaient puissants* »¹. C'est ainsi qu'une vingtaine de petits royaumes se constituent dont les principaux sont ceux des Abbadites de Séville, les Aftassides de Badajoz, les Zirides de Grenade, les Amirides de Valence, les Hûdides de Saragosse, les Dhû-l-Nûnides de Tolède... Ces petits royaumes vivent dans un état de guerre permanent; leur autorité est sans cesse contestée, leurs cours, si brillantes, vivent dans la terreur des rois chrétiens auxquels ils paient un tribut annuel².

Malgré les troubles, cette période assiste à un essor de la vie culturelle qui contraste avec le contexte politique du pays. Le mouvement intellectuel est global; il concerne toutes les sciences. Le développement du savoir atteint son apogée tandis que la plupart des

1) Cf. لسان الدين بن الخطيب: كتاب أعمال الأعلام. ص 144.

2) Pérès H., La poésie andalouse, p 88; E.Levy-Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, t.III, pp.343-345.

pays chrétiens vivent dans un état d'inertie¹. A l'instar de Cordoue qui fut une capitale brillante, le centre de la civilisation et la métropole des lettres, d'autres villes comme Séville, Malaga, Almería, Grenade se développent à leur tour, sous l'impulsion des hommes de culture². C'est à cette époque des plus riches de la civilisation arabo-musulmane, où le rayonnement culturel brille de tout son éclat qu'on voit de grands noms de la pensée andalouse apparaître et dont les œuvres sont célèbres... Ceux dont l'influence sera la plus profonde sur la civilisation de l'Occident... Les Andalous cultivent la médecine, la tradition, la poésie, la grammaire, l'astronomie...

Dans ce contexte d'essor intellectuel et de troubles politiques, l'on peut se demander s'il existait une liberté de pensée et d'expression et quel était le sort réservé aux savants ? Etaient-ils en relation les uns avec les autres ? Quelle était l'attitude de l'Islâm à leur égard ? La plupart des savants musulmans étaient marqués par une formation religieuse poussée et, comme tous les croyants, ils étaient régis par un système de prescriptions qui règlent leur attitude morale et sociale. Ils ne pouvaient s'en écarter sous peine d'attirer la réprobation de l'orthodoxie religieuse représentée par les juristes ou *fuqahâ*. Ces derniers jouèrent un rôle primordial dans l'opinion publique. Leurs ouvrages servaient de référence.

C'est à partir du II^e s./VIII^e s.³ que fut répandu en Espagne l'un des quatre rites musulmans, le malikisme. Dès le III^e s./IX^e s., il devient majoritaire⁴. Peut-on considérer le mâlikisme comme un rite intransigeant, freinant les esprits novateurs, ou au contraire, comme un rite prônant l'ouverture et la tolérance ?

Au V^e s.H./XI^e s., la lecture attentive des témoignages de l'époque

1) Maria Rosa Menocal, L'Andalousie arabe, pp.30-33.

2) Ibn Sâ'id, Tabaqât, trad. R.Blachère, p.127.

3) C'est grâce aux disciples de Mâlik ibn Anas, parmi eux Ziyâd ibn Abd al-Hakam, Isa b.Dinâr ..qui le propagèrent dans le pays. Il devient le rite officiel .Cf. E.Levy-Provençal, op.cit., t.I, p.147.

(4) المقرئ: نفع الطيب، (221/1).

et des textes antérieurs qui les reprennent et les confirment, permet de dégager deux faits importants : en premier lieu on constate que l'école mâlikite est l'école dominante en matière juridique et coexiste avec d'autres courants minoritaires, malgré les divergences qui les séparent; en second lieu, ces écoles et ces courants engagent des polémiques plus ou moins courtoises entre eux; dans l'ensemble, la tolérance domine.

Les malikites andalous sont fidèles à la doctrine du fondateur de l'école et s'efforcent de la répandre à partir d'« *Al-Muwatta*¹ », principal ouvrage de Mâlik ibn Anas (m.179/795) dans lequel il a recueilli les traditions prophétiques et les principes du droit musulman. Pour chaque question juridique, il cite la pratique de Médine, les opinions des successeurs des Compagnons du Prophète qu'il a rencontrés et celles des successeurs qu'il n'a pas connus². Enfin, il analyse les textes et donne son point de vue personnel, lorsque cela est nécessaire³.

En effet, pour Mâlik, l' **ijtihād** ou effort de réflexion personnelle ne s'exerce que si le texte coranique ou prophétique fait défaut⁴. Dans ce cas, il peut donner son avis personnel. Il l'indique explicitement en déclarant : « *mon opinion est que...* »⁵ S'appuyant sur le principe d'utilité générale (istislâh), il précise : « *c'est un point de vue que nous avons tranché d'après notre propre sentiment* »⁶, c'est-à-dire

1) Cf.(221/2). أبو زهرة: تاريخ المذاهب الاسلامية. Ouvrage à succès par le fait qu'il enregistre l'opinion moyenne, le consensus. C'est un "témoignage du stade auquel était parvenu le développement juridique de l'époque". Cf. J. Schacht, Mâlik ibn Anas, E.I, 1ère éd.t.III, p.222.

2) محمد أبو زهرة: المرجع السابق, (221/2).

3) Ch. Bouamrane & L.Gardet, Panorama de la pensée islamique, p.90.

4) Ibid.p.85.L'effort de réflexion constitue l'une des sources du droit, du vivant même du Prophète.

5) Carra de Vaux, Les penseurs de l'Islâm, t.3, p.316.

6)" C'est un point sur lequel je n'ai reçu aucune instruction de mes prédécesseurs".

Cf. R.Paret, Istihsân, E.I., 2è éd., t.IV, pp.267-270.

décider d'après une réflexion personnelle en faveur d'une certaine interprétation de la loi.

Mâlik admet le consensus (ijma') (ou accord unanime de la communauté) des habitants de Médine, ville du Prophète, alors que d'autres écoles l'étendent au delà de l'Islam originel. Il recourt au raisonnement par analogie (qiyâs) et à l'interprétation du texte, si la situation l'exige. La position de Mâlik est pragmatique. Il s'intéresse de près aux questions d'ordre pratique et s'adapte aux circonstances de temps et de lieu en tenant compte de l'intérêt supérieur de la communauté, à chaque époque. La doctrine de Mâlik condamne toute innovation religieuse (bid'a) lorsqu'elle s'oppose à l'Islâm. Les contestataires de l'ordre établi sont considérés comme suspects. D'après certains auteurs, l'Etat andalou est "*le défenseur d'une orthodoxie jalouse, respectant aveuglément une orthodoxie immobile*"¹ et le malikisme oriental est "*moins figé car il ne rejette pas l'effort d'interprétation*"^{!!} Le malikisme ne peut donc rester figé comme on l'a affirmé parfois à tort². En réalité, les nécessités de la vie des croyants expliquent, en effet, l'évolution du droit et de son application dans la vie pratique.

Parmi les témoignages écrits qui donnent une image aussi exacte que possible des querelles d'école et des courants d'idées au 5^e s. /11^e s., on peut s'arrêter particulièrement sur ceux de Sâ'id al-Andalusî, Al-Bâjî et Ibn Hazm.

L'un des premiers témoignages est fourni par l'éminent magistrat mâlikite Sa'id Al-Andalusî (m. 462/1070) qui réside à Tolède. Juriste, historien des sciences et astronome, il fait preuve, dans ses *Tabaqât al-Umam*³ d'une grande ouverture à l'égard de l'école zâhirite⁴ (littéraliste) représentée par Ibn Hazm (m.456/1064) et mal

1) E.Levy-Provençal, op.cit., t.I, pp.149-150; t.II, p.217.

2) N. Cottard, al-Mâlikiyya, E.I., 2^e éd., t.IV, p.266.

3) Traduction Blachère, édit. Larose, Paris, 1935.

4) Le zâhirisme est une école de droit fondée par Abû Sulayman Dawûd

vue de l'orthodoxie mâlikite¹. Il s'intéresse à l'histoire des religions et ne nourrit pas de préjugés à l'égard des autres croyances qu'il connaît et respecte. Il parle d'Ibn Hazm avec sympathie², tout en marquant honnêtement les points de divergence qui opposent le mâlikisme au zâhirisme, lequel n'accepte que le sens extérieur des textes, rejette l'analogie (*qiyâs*) et l'interprétation (*ta'wîl*). Pour Ibn Hazm, le principe de *qiyâs* est une "innovation de *Shâfi'î*, adoptée ensuite par les Hanafites et les Mâlikites. Le *taqlîd*, n'a été appliqué qu'au 4^{ès}. /10^{ès}. par les disciples d'Abû Hanîfa et Mâlik à l'égard de leurs maîtres. L'*istihsân*(principe d'utilité sociale), a été appliqué en Irak par Abû Hanîfa" . "Ces procédés ne représentent que des innovations et n'incombent pas au Prophète Muhammad" (qsssl)³. Ibn Hazm réfute particulièrement les mâlikites pour "les libertés qu'ils se permettent avec les textes sacrés afin de faire prévaloir leurs opinions individuelles, leurs intérêts et leurs usages"⁴. Malgré ces différences, Sa'îd analyse objectivement l'oeuvre d'Ibn Hazm avec qui il entretenait une correspondance⁵. Il le compare avec Al-Tabarî (m. 310/923) et estime qu'il s'est particulièrement distingué dans l'histoire et les polémiques avec ses adversaires : « c'est là une œuvre qu'à notre connaissance, nul n'a réalisé avant Ibn Hazm, en

(m.270/884) qui ne tient compte que du sens apparent du texte (*zâhir*), rejette l'opinion personnelle (*ra'y*), le raisonnement par analogie (*qiyâs*) et la soumission absolue au fondateur de l'Ecole (*taqlîd*). Les sources du droit étant le Coran, le hadîth et le consensus de tous les musulmans (*'ijma'*). Cf. Ch.Bouamrane, op.cit., p.92. Le but, pour Ibn Hazm, est d'étudier les textes seuls et de les comprendre par eux-mêmes; seule façon de saisir le texte révélé car s'"arrêter sur une expression pour l'isoler risque de falsifier le sens". Cf. R. Arnaldez, Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue, pp. 16 et 27.

1) il provoque des polémiques de méthodologie juridique (*djadal*). Cf. N. Cottard, op.cit. p.266.

2) Ibn Sa'îd, op.cit., p.140.

3) Ibn Hazm, Kitâb al-Siyar, pp.XL; XLI.

4) Ibid., p.XLII.

5) Ibid., p.141.

faisant exception pour Abû Ja'far ibn Jarîr al-Tabarî »¹.

Ibn Hazm est connu pour sa solide formation, l'étendue de son savoir, sa vie politique. Mais il domine surtout par sa "sincérité et la hauteur de sa protestation"². Certains de ses biographes, contemporains ou lointains reconnaissent en lui l'homme exceptionnel, l'éminent savant et l'auteur de nombreux ouvrages en droit, en philosophie, en religion comparée... C'est une figure originale et passionnée. Malgré sa violence, il reste un grand penseur et un homme sincère, intelligent, fin, courageux qui a "lutté de toutes ses forces contre la concupiscence de l'esprit"³. C'est un "intellectuel de premier rang dans l'histoire de l'Andalousie"⁴. Sa personnalité, la qualité de sa pensée dominant de très haut l'époque. "Il laisse loin derrière lui tous ses contemporains andalous"⁵. Il maîtrise l'art de la polémique acquis à Bagdad⁶ et utilise sa logique démonstrative et persuasive au cours de polémiques violentes qui font "comparer sa plume au sabre d'Al-Hajjâj"⁷. En fait, il préfère détruire ses adversaires plutôt que trouver un terrain d'entente⁸. Il est très fier de lui-même, comme il l'indique dans un poème adressé au magistrat mâlikite de Cordoue⁹: " Un pays où je n'ai pu me faire une place est vraiment étroit, même si c'est un immense désert aux vastes étendues"! En dépit de ses prétentions à la modestie,¹⁰ il s'estime

1) Idem. Texte reproduit par Al-Maqqarî, Nafh al-tîb, t.II, p.283.

2) R. Arnaldez, op.cit., p.21.

3) Ibid., pp.319-320.

4) Maria Rosa Menocal, Histoire de l'Andalousie arabe, p.97.

5) G.Martinez-Gros, L'idéologie omeyyade, p.164.

6) A.M. Turkî, op.cit., p.18.

7) Kitâb al-akhlâq wa-l-siyar, trad.p.XL.

8) H. Peres, op.cit, p.70, R. Brunschvig, op.cit.,t.2,pp.90-91.

9) Al-Maqqarî, op.cit.t.II, p. 286.

10) H.Perès, op.cit., p.49

méconnu par ses compatriotes andalous contre lesquels il écrit: " *j'ai grandement profité de m'être frotté aux ignorants*"¹. Mais la plupart des biographes s'accordent à dire qu'il s'est créé beaucoup d'adversaires, en raison de son tempérament polémiste et dominateur; son œuvre témoigne d'une « *intransigeance de polémiste impitoyable au service de convictions étroitement arrêtées* »². L'un de ses ouvrages, *Le collier de la colombe*, (Tawq al-Hamâma), a connu un grand succès en Occident³.

A l'égard du judaïsme, Sa'ïd entretient des relations amicales, notamment avec les savants juifs de Saragosse⁴. Parlant du médecin et philosophe Ishâq ibn Qustâr (m.448/1056), il écrit: « *Je l'ai fréquenté longtemps et jamais je n'ai rencontré un juif aussi sage, aussi droit et d'un caractère aussi raisonné* ». Il parle en termes sympathiques d'Abû-l-Fadhîl ibn Hasdaï qui appartient, dit-il, à « *une famille illustre de juifs andalous, issus du Prophète Moïse* ». Il a étudié les sciences et acquis une grande érudition dans les diverses branches du savoir. Il possède à fond la langue arabe et s'illustre dans la philosophie⁵. Sa'ïd le rencontre en 458 H/1065 et lui prédit un avenir brillant. Il note aussi que le philosophe Ibn Gibirwâl (Ibn Gebirol) ou Avicebron⁶ était « *passionné pour l'étude de la logique, avait une intelligence fine et un jugement sain et était plein d'austérité* »⁷. Il est mort, âgé d'un peu plus de 30 ans en 450/1058. Sa'ïd mentionne encore d'autres savants importants comme le médecin et philosophe Ibn al-Fawwâl « *versé dans la logique et toutes les sciences philosophiques* », Marwân ibn Janâh « *savant*

1) Kitâb al-akhlâq wal siyar, pp. 54-55.

2) R. Brunschvig, Etudes d'islamologie, t.2, pp.83, 86.

3) Ibid., p.25

4) Ibn Sa'ïd, op.cit., pp.158.

5) Ibid. pp.159-160.

6) Cf. V.S.Munk, Mélange de philosophie juive et arabes, pp.151-152.

7) Ibid., p.159.

plein de zèle pour l'étude de la logique et d'érudition »... Il est l'auteur d'un traité sur les médicaments simples¹.

Ces relations n'empêchent pas, évidemment, les différences d'opinion ni les controverses plus ou moins courtoises « avec les théologiens rationalistes musulmans », ce qui permet aux rabbins juifs de « perfectionner l'art de la dialectique et leur mode de discussion ». ² L'un d'entre eux est Ibn Nagdîla (Ibn Naghrîla) dont on parlera plus loin à propos d'une polémique avec Ibn Hazm.

Un autre grand savant malikite originaire de Béja, Al-Bâjî Abû-l-Walîd (m.474/1081) fait preuve de largeur de vue à l'égard des courants minoritaires de l'époque. Encore jeune, il se rend en Orient où il séjourne plusieurs années pour compléter sa formation juridique et littéraire³. Il est spécialiste en *kalâm* (science du Tawhîd ou dogmatique) et se distingue surtout en droit mâlikite, après avoir pratiqué la poésie et les lettres⁴. Il est bientôt célèbre dans son pays pour son œuvre écrite et son enseignement; il compose un commentaire d'Al-Muwatta de Mâlik et en tire un manuel qui devient bientôt un classique dans les milieux mâlikites. Il entretient avec Ibn Hazm une série de controverses. Ce dernier reconnaît par ailleurs son mérite comme juriste et savant⁵.

Dans ses discussions avec Ibn Hazm, le savant mâlikite se montre ouvert, tandis que le juriste zâhirite est plutôt agressif et d'un caractère difficile⁶. Ibn Hazm n'accepte pas le compromis et va jusqu'au bout de sa pensée⁷. Parfois, il n'hésite pas à recourir au pouvoir politique pour l'emporter sur un adversaire. C'est ainsi qu'il

1) Ibid., p.160.

2) Ibn Sâ'id, op.cit., p.160.

(3) المقرئ: مرجع سابق، (272/2).

(4) المرجع نفسه.

5) Témoignage d'Ibn Bassâm, rapporté par Al-Maqqârî, op.cit., t.III, pp.274-275.

6) A.M.Turki, Polémiques entre Ibn Hazm et Bâjî, p.

7) R.Arnaldez, op.cit.p.17.

se rend à Majorque en 430/1038 sur l'invitation du gouverneur Ahmed ibn Rashîq (m.440/1048), alors qu'il était attaqué à Cordoue pour son opposition mâlikite¹, pour soutenir une controverse avec Ibn al-Bâriya, juriste mâlikite². Ibn Hazm n'a pas de peine à mettre en difficulté ce juriste; le prince prend parti pour Ibn Hazm et jette Ibn Bâriya en prison, puis l'exile³. C'est à la suite de cet incident qu'Al-Bâjî décide, à la demande des mâlikites andalous, d'ouvrir des polémiques avec Ibn Hazm. Il était le seul capable de "*réduire au silence le grand adversaire du mâlikisme*"⁴

Avec le judaïsme⁵, Ibn Hazm n'est pas moins sévère qu'avec le mâlikisme puisqu'il compose une violente réplique au savant juif Ibn Nafghrîla⁶. Il s'agit de l'auteur dont parle Sâ'id Abû Ibrâhîm Ismâ'il ibn Yûsuf ibn Nagdîla (m.448/1056), alors au service du prince de Grenade.⁷ Il est versé dans la « *culture arabe, hébraïque, les mathématiques, la logique* »⁸. Sâ'id déclare à son sujet : "*aucun israélite d'Andalousie ne connaissait comme lui la loi mosaïque, ainsi que les moyens de la faire triompher et de la défendre*"⁹. Ibn Hazm attaque violemment Ibn Naghrîla, auteur d'un ouvrage dans lequel il critique le Coran, le Prophète Muhammad et les positions de

1) A.M.Turkî, op.cit., p. 53.

2) Ibid., p.52.

3) Ibid., pp.16-17.

4) Ibid, p.17.

5) Ibn Hazm rejette les textes saints des autres religions car ils sont altérés par leurs adeptes qui ont falsifié la Révélation, en déviant ou innovant la vérité. L'adoration du Christ n'est pas acceptable car il n'est "qu'un Prophète de Dieu". La loi chrétienne est en contradiction avec celle des juifs. Cf R.Arnaldez, op.cit., pp.306-309.

(6) ابن حزم: الرد على ابن النغريلة اليهودي؛ دار المعرفة: القاهرة-مصر، 1960م.

7) Maria-Rosa Menocal, op.cit., p.37.

(8) ابن حزم: المرجع السابق، ص.11.

9) Ibn Sâid, op.cit., p. 160.

l'Islâm. Il l'accuse d'être peu versé dans la science, de mal comprendre les textes et de dire des mensonges¹. Il est difficile d'être plus polémiste et plus sectaire. L'intolérance s'exprime plutôt ici que dans les écrits des juristes mâlikites, ses contemporains. On a affirmé à tort, semble-t-il, qu'il aurait été persécuté, « *peut-être à l'instigation des juristes mâlikites* »². En fait, l'autodafé de ses livres a une origine politique et non religieuse. Comme on le sait, le savant zâhirite exprime constamment sa fidélité aux ommeyyades déchus. Pour lui, l'autorité omeyyade représentait, elle seule le symbole de l'unité politique de son pays. Il s'oppose aux princes qui se sont partagés leur royaume³. C'est pourquoi l'un d'eux Al-Mu'tadhid ibn Abbâd de Séville – qui règne de 433/1042 à 460/1069, a réagi contre Ibn Hazm en faisant brûler ses ouvrages⁴, ce pourquoi il écrit: "*Si vous brûlez le papier, vous ne brûlez pas la pensée, encore moins ce qui est dans mon cerveau*"⁵. Ecarté de l'entourage des princes, il est mis au ban de leurs royaumes et se réfugie à Niebla où il vécut jusqu'à sa mort⁶.

A l'égard du judaïsme comme à l'égard du christianisme, on sait que le mâlikisme andalou est resté accueillant, en général: « *les musulmans montrèrent beaucoup de tolérance à l'égard des chrétiens et des juifs* »⁷. Les uns et les autres avaient la liberté de culte et la gestion de leurs affaires religieuses, attestés par des documents latins et arabes⁸. Ils n'ont pas été persécutés pour leur foi ni forcés à se convertir.

(1) ابن حزم: المرجع السابق، ص 46.

2) H.Perès, op.cit., p.451.

(3) ابن حزم: المرجع السابق، ص 45.

4) H.Perès, op.cit., p.451.

5) Ibn Bassâm, cité par H.Péres, op.cit., p.451.

6) A.M.Turki, op.cit., p.52.

7) M. Mourre, Dictionnaire encyclopédique de l'histoire, t.III, p. 1622.

8) H.Perès, op.cit., p.274.

A l'exception de quelques périodes tragiques de l'histoire, les juifs connaissaient *"une existence infiniment plus facile que partout ailleurs... Soumis à un statut juridique libéral, ils jouissaient d'un rôle important dans la vie économique, les affaires publiques, et il leur revenait une part non négligeable de la propriété générale ... La culture arabe acquise par eux exerça une influence considérable sur le développement de la pensée juive et contribua à son enrichissement"*¹. Le judaïsme a pu puiser dans la civilisation arabo-musulmane, *"tout en préservant son identité, beaucoup plus facilement que dans la société hellénistique d'Alexandrie ou dans le monde moderne. Jamais le judaïsme ne "s'est trouvé dans un état de symbiose si fécond que dans la civilisation médiévale de l'orient arabe". L'Islâm les traitait comme dhimmis et le statut juridique était "libéral, comparé à celui que connaissaient les juifs de la Chrétienté". Le caractère "sécularisé de cette civilisation permettait aux Gens du Livre de se sentir les héritiers d'une grande et respectable tradition culturelle, et la langue arabe moins étroitement attachée à la religion régnante que le latin à l'Eglise de Rome, était utilisée couramment et sans réserve pour l'étude de leurs propres textes sacrés"*².

La tolérance à l'égard des chrétiens ne se fit *"nulle part ailleurs. Pas un peuple conquis ne semble avoir été plus favorisé dans l'application des traités et des lois musulmanes régissant les dhimmis"*. Ils sont représentés à tous les niveaux, *"dans l'entourage du prince, des épouses, des esclaves, des affranchis, des soldats et même des généraux"*³.

Par contre, les chrétiens espagnols ont été beaucoup moins tolérants à l'égard des andalous musulmans et juifs, à partir de la prise de Tolède (479/1085). Les chrétiens espagnols, devenus

1) Haïm Zaafrani, Le patrimoine hispano-mauresque dans la conscience historique, pp.111-112.

2) Ibid, pp.122-123.

3) H.Perès, op.cit., p.274.

maîtres du pays se sont montrés plus sectaires à l'égard des musulmans et des juifs qui ont été persécutés, sans ménagement, jusqu'à leur expulsion définitive. C'est ainsi que ces nouveaux maîtres du pays ont réalisé, selon les termes d'un historien, *l'unité spirituelle de l'Espagne*¹, sous l'impulsion de l'Eglise et des souverains catholiques. Quand aux musulmans et juifs, profondément attachés à leur religion et à leur civilisation, il était impossible de laisser vivre en Espagne "*une masse d'individus qui refusaient de se laisser intégrer*"²!



1) M.Mourre, op.cit., p.1623.

2) A. Clot, *L'Espagne musulmane*, p.316.