

مجلة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

دورية أكاديمية متخصصة محكمة
تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية
*/**/*

رمضان 1437 هـ / جوان 2016 م

العدد 37

ISSN 1112-4040





جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

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

مدير المجلة	هيئة التحرير	الهيئة الاستشارية
د/ السعيد دراجي	أ.د سعاد سطحي	أ.د رابع دوح جامعة الأمير عبد القادر
مدير تحرير المجلة:	أ.د أبو بكر كافي	جامعة الأمير عبد القادر
أ.د/ سمير جاب الله	أ.د ذهبية بورويس	أ.د اوغليسي يوسف جامعة قسنطينة 1
رئيس تحرير المجلة	أ.د لمير طبيات	أ.د عمار طسطاس جامعة الأمير عبد القادر
أ.د/ مختار نصيرة	أ.د نور الدين سكحال	أ.د عبد القادر بخوش جامعة قطر
أمانة المجلة:	أ.د مسعود حايفي	أ.د محمود سحنون جامعة قسنطينة 2
السيدة/ عائشة بلهادف	أ.د. آمال لواتي	أ.د حميد قوفي جامعة الأمير عبد القادر
السيدة/ إيمان خاين	أ.د. بشير كردوسي	أ.د نور الدين ميساوي جامعة الأمير عبد القادر
السيد/ فوزي قداري	أ.د. حاتم باي	أ.د أحمد جميل جامعة البويرة
الآنسة/ منى علام	د. الجمعي شبايكي	أ.د صالح خديش جامعة خنشلة
	د. ليلي فيلاي	أ.د بوبه مجاني جامعة قسنطينة 2
	د. عبد الناصر بن طناش	أ.د فريد كورتل جامعة سكيكدة
	د. الزهرة لخلح	أ.د علاوة عمارة جامعة الأمير عبد القادر
	د. فاتح حللمي	أ.د سلمان نصر جامعة الأمير عبد القادر
	د. أحمد عبدلي	أ.د محمد أوسكورت جامعة الأمير عبد القادر
	د. نور الدين ثنيو	أ.د مسعود شيهوب جامعة قسنطينة 1
	د.عبد الحفيظ ميلاط	أ.د أحمد بوسجادة جامعة الأمير عبد القادر
	د. زهرة بن عبد القادر	د. عبد الحليم قابة جامعة أم القرى السعودية
	د.ركية منزل غرابية	د. رمضان يخلف جامعة الأمير عبد القادر
	د. عبد الحق مياحي	
	أ. خالد رويح	

هيئة تحكيم العدد 37

1- أ.د حاتم باي
2- أ.دسمير جاب الله
3- أ.د نورالدين ميساوي
4- أ.د حسان موهوبي
5- أ.د ذهبية بورويس
6- أ.د عمار طسطاس
7- أ.د نورالدين سكحال
8- أ.د لمير طبيات
9- أ.د مهدي دياب بركان
10- أ.د قريع رشيد
11- أ.د السعيد دراجي
12- أ.د الجمعي شبايكي
13- د. كمال العرفي
14- أ.د موسى معيرش
15- د. أحسن برامة
16- د. الزهرة لالح
17- د. يوسف العايب
18- د. بوبكر بعداش
19- د. نورة بوحناش
20- د. عبد الحق ميجي
21- د. محمد لمين بوروية
22- د. صالح بوجمعة
23- د. محمد مزياني
24- د. نور الدين ثنيو
25- د. حدة سابق
26- د. عبد الرحمن معاشي
27- د. هدى حراق
28- د. حبيبة رحايب
29- د. زهرة بن عبد القادر
30- أ. موسى كاسحي
31- أ. السبتي بن ستيرة
32- أ. عبد المومن بلباقي

شروط النشر في هذه المجلة

يشترط في الأبحاث والمقالات المراد نشرها في مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ما يلي:

- 1- أن يكون الموضوع متميزاً بالجدية العلمية، كأن يتناول قضايا:
 - معرفية تخدم الحضارة العربية الإسلامية، تراثاً وآفاقاً
 - فكرية إنسانية تخدم الفكر الإنساني العالمي النزيه.
- 2- أن يكون الموضوع مستوفياً الشروط العلمية الأكاديمية، من حيث سلامة اللغة، والضوابط المنهجية، والمادة الخبيرة (المصدرية والمرجعية).
- 3- أن يرسل البحث أولاً إلى العنوان الآتي: sec.revue@gmail.com وبعدها يقدم في ثلاث نسخ 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 والإنجليزية 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، وتعهده بعدم نشر المقال في أية جهة علمية (مجلة، ملتقى، رسالة).

توجه المراسلات والموضوعات باسم رئيس التحرير إلى العنوان الآتي:

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

25000

الهاتف / الفاكس: 91 21 10 (31) (00213)

البريد الإلكتروني: sec.revue@gmail.com

فهرس المحتوى

- 11 ----- ◆ تقدم مدير المجلة
- 12 ----- ◆ كلمة مدير تحرير المجلة
- 13 ----- ◆ كلمة رئيس تحرير المجلة
- 15 ----- ◆ أ. فريدة سكيو
- الاختيارات والتحريرات في القراءات القرآنية**
إقراء من النبي صلى الله عليه وسلم، أم إقرار منه؟
- 39 ----- ◆ أ.د. عبد القادر بخوش
- الإسرائيليات في كتب التفسير وقدسيت القرآن الكريم**
- 53 ----- ◆ د. الجمعي شبايكي
- النمو المعرفي للمفسر وأثره في عملية التفسير**
- 71 ----- ◆ د. عبد الحليم بيشي
- السنة النبوية والتجربة الإنسانية : الانفصال والاتصال**
- 113 ----- ◆ د. عبد الرحمن معاشي
- الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف**
-الوقف العلمي نموذجاً-
- 157 ----- ◆ د. عدلان مطروح
- الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض**
- 193 ----- ◆ د. بشير جحيش
- تقويم التراث الفقهي والأصولي -الإمام ابن عاشور نموذجاً**
- 217 ----- ◆ أ. عبد المجيد خلادي
- مقصد رواج الأموال ومظاهره في عقود المعاملات**
- 239 ----- ◆ أ. رمزي قانة

نزع الملكية للمنفعة العامة وتطبيقها على الملكية الوقفية
دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري

♦ د. الزهرة لالح ----- 259

اللسان العربي بين التغريب والانتماء المر جعي

♦ د. حجبية شيدخ ----- 291

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك

♦ د. نعيمة إدريس ----- 315

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة

في مشروع طه عبد الرحمن

♦ د. آسيا شكيرب ----- 341

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر في ترسيخ

ثقافت حوار بين الأديان - دراسة استقرائية ميدانية -

♦ د. البشير قلاقي ----- 381

الأفكار الاقتصادية عند مالك بن نبي

♦ د. لزهر بديدة ----- 397

العمل الدبلوماسي للثورة الجزائرية من خلال الوثائق

والشهادات (الأهمية والأسس والآليات والأهداف)

♦ أ. محمد زعبال ----- 417

الاحتلال أكرهي في ظل القانون الدولي العام

♦ أ. سناء بن شرطية ----- 445

الإيجار كآلية لاستثمار الأراضي الوقفية الفلاحية

في ظل المرسوم رقم 70/14

♦ Dr. Férial Filali ----- 1

Le Roman Algérien: une épopée d'une lutte contre le
déracinement

كلمة مدير الجامعة / مدير المجلة د. السعيد دراجي

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

يصدر العدد السابع والثلاثون من مجلة الجامعة مع نهاية السنة الجامعية 2016/2015، وكل الأسرة الجامعية منشغلة بالامتحانات والمداومات والنتائج السنوية أو النهائية، نسأل الله تعالى لجميع الأساتذة والباحثين التوفيق والإعانة، ولأبنائنا الطلبة النجاح.

وهذا العدد يتضمن موضوعات متنوعة من المقالات العلمية في تخصصات عدة في العلوم الإسلامية وغيرها، شارك بها عدد من الأساتذة والباحثين ينتمون إلى جامعات وطنية، وأجنبية، قدموا بحوثاً قيمة في محتواها، من حيث الموضوعات، وأسلوب تحليل القضايا العلمية، ومناقشتها، والنتائج المتوصل إليها.

فموضوعاتها تنتمي جميعها إلى مجالات اختصاص المجلة، كالقراءات، والتفسير وعلوم القرآن، والحديث وعلومه، والعقيدة، والفقه وأصوله، والقانون، ومقارنة الأديان، والفكر الإسلامي، والاقتصاد، واللغة العربية، والتاريخ وغيرها.

وحرصاً منا على إضفاء الشفافية أكثر في إخراج المجلة، وحفظاً لحقوق ومجهودات الأساتذة أعضاء هيئة الخبراء والتحكيم، بداية من هذا العدد قمنا بإدراج قائمة الخبراء الذين شاركوا في تقييم المقالات والبحوث من داخل الجامعة وخارجها.

ولا يسعنا في هذا المقام إلا أن نشكر كل من شارك في تحكيم هذا العدد، ومن سهر على متابعته إدارياً وعلمياً، وكل الذين تم استشارتهم في كيفية ترقية المجلة شكلاً ومضموناً.

والله الموفق

كلمة مدير تحرير المجلة/ نائب مدير الجامعة أ. د. سمير جاب الله

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على معلّم الناس أجمعين ، سيّدنا محمّد
وعلى آله وصحبه الغرّ الميامين

أما بعد:

فقيمة مجلة الأمير عبد القادر في ازدياد وارتفاع في الأوساط العلمية والأكاديمية والذي يدل عليه هو ارتفاع نسبة المشاركين ببحوثهم من الجامعات الوطنية والأجنبية، والكل يأمل أن يضمّن بحثه بين دُفئ هذه المجلة، فلا يخلو عددٌ من أعدادها إلا وقد حوى العديد من المشاركات من خارج الكوادر العلمية للجامعة، مما يجعل سمعتها قد تجاوزت الإقليمية والوطنية وبلغت بحمد الله حدود العالمية.

إن من أهداف هذه المجلة جمع جهود كلّ الباحثين المميزين من داخل الوطن وخارجه، والاستفادة من كل الخبرات العلمية التي تعطي الإضافة النوعية الجادة والمتخصصة، وأعتقد جازماً بأن العدد السابع والثلاثين -الذي هو بين أيدينا -خير دليل على ذلك، فقد جاء ثريا من حيث المحتوى والمضمون ، وقدم الإضافة النوعية في الطرح ، وعكس جل تخصصات الجامعة التي تزيد عن اثنين وعشرين تخصصا في العلوم الشرعية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية، وكان الاستهلال بالمواضيع المتعلقة بكتاب الله عز وجل، سواء في علم القراءات أو التفسير أو حتى الإسرئليات، ثم ثينا بالبحوث المتعلقة بالسنة النبوية ثم الفقه الإسلامي والاجتهاد المقاصدي، ثم جاء دور البحوث القانونية المقارنة مع الشريعة، ثم البحوث اللغوية والفكرية والعقدية والاقتصادية والتاريخية.

أتمنى أن يكون هذا العدد رافدا جديدا للمكتبة الجامعية وأن يستفيد منه كل من قرأه أو نظر فيه أو اعتمده كمرجع في مجال تخصصه، كما نتطلع إلى استقبال المزيد من المشاركات الهادفة والفعالة حتى نستمر في تبليغ رسالة الجامعة الخالدة.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل

كلمة رئيس تحرير المجلة أ. د مختار نصيرة

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وبه نستعين، ونشهد أن لا إله إلا الله ولي الصالحين، ونشهد أن محمدا عبده ورسوله، وبعد:

تستمر مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، في مسيرتها العلمية، بنشر البحوث والمقالات العلمية المتخصصة في شتى مجالات العلوم الإسلامية والإنسانية والاجتماعية، مشكلة بذلك سلسلة ذهبية في تاريخ النشر العلمي المحكم بالجامعة.

وبحكم هذه الخصوصية، وباعتبارها مجلة علمية دولية محكمة؛ فإنّ المسؤولية التي أُلقيت على عاتقنا من قبل السيّد مدير الجامعة الدكتور السعيد دراجي ونائبه الأستاذ الدكتور سمير جاب الله، والمتعلقة بمهام رئاسة تحرير المجلة، تقتضي منا أمانة وإخلاصا وحرصا لمواصلة إصدار أعدادها بانتظام، مع مراعاة الجودة، والدقة في الأبحاث والمقالات المودعة لدى أمانة المجلة.

وفي هذا الإطار نذكّر أنّ صفحات المجلة مفتوحة لجميع الباحثين المتخصصين من داخل الوطن وخارجه، ونرحب بكل مقال أو بحث يشكل إضافة علمية، لنشره في مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، وذلك بعد إجراءات تحكيمه من قبل خبراء متخصصين.

والله ولي التوفيق

التحريرات والاختيارات في القراءات القرآنية وعلاقتها بإقراء النبي صلى الله عليه وسلم وإقراره؟

أ. فريدة سكيو

جامعة أكادير بطنجة

الملخص:

حاولت في هذا البحث توضيح مفهوم التحريات، ومعنى الاختيار في القراءات القرآنية، وبيان أهميتها العلمية، وعلاقة أحدهما بالآخر، وهل هي جميعاً إقراراً من النبي صلى الله عليه وسلم، أم هي إقرار منه؟ وبينتُ كيفية تحرير طرق القراءة، وأوجهها، وحكم التلفيق والتركيب بينها، وشروطه اللازمة في حالات الجواز، ثم بينت حكم الاختيار بعد استقرار أسانيد القراءات العشر وتدوينها.

Abstract

The present study is an attempt to investigate the concept of "Tahreerat" (the recognition of the true and fixed methodologies of the quranic recitation from the others); the meaning of the choice in the different methodologies of reciting the Quran, indicating its scientific importance, and their relationship to each other.

Regarding the rationale of the research, the present study seeks to address the following research questions

Is it all a taught of the prophet (pbuh)? or is it an approval and consent from him?

I have showed how to identify methods of recitation, its facets, the ruling of its confusion and the mixing up over them, its necessary conditions in permissible cases. Moreover, I have showed the ruling of the choice after the stability and the registration of the chain of the reporters of the ten different methodologies. God knows the right.

التحريرات والاختبارات في القرآن الكريم ----- أ. فريدة سكيو

مقدمة

يعنى هذا البحث بدراسة قضية الاختيارات، والتحريرات في القراءات القرآنية والتي أخذت حيزا من اهتمام علماء القراءات، غير أنها لم تفرد بمؤلف للتعريف بها أو الحديث عن نشأتها وحكم الطرق والأوجه المحررة وغير ذلك مما يتعلق بها مما يسهل على الباحث معرفة دقائقها، وتسهيل مشكلها.

وقد اتبعت الخطة الآتية:

مقدمة:

المطلب الأول: التحريات في القراءات القرآنية

أولا: مفهوم التحريات

ثانيا: أهمية التحريات

ثالثا: كيفية تحرير أوجه القراءة وطرقها

رابعا: حكم هذه الأوجه المحررة

خامسا: التلفيق بين الطرق والأوجه المحررة

سادسا: حكم التلفيق بين الطرق والأوجه المحررة

سابعا: شروط التلفيق بين القراءات

ثامنا: كتب التحريات

المطلب الثاني: الاختيار وعلاقته بالتحريات في قراءة القرآن الكريم وإقراءه

أولا: نشأة الاختيار في قراءة القرآن الكريم

ثانيا: الخلاف الواجب والخلاف الجائز

ثالثا: حكم الاختيار من مجموع الطرق الثابتة بعد الاستقرار على القراءات العشر

رابعا: علاقة الاختيارات بالتحريات

خامسا: هل طرق القراءات ورواياتها وأوجهها إقرار من النبي ﷺ أم إقرار منه ؟

الخاتمة

التحريرات والاختبارات في القرآن الكريم ----- أ. فريدة سكيو

المطلب الأول: التحريات في القراءات القرآنية

أولاً: مفهوم التحريات

التحريرات لغة: "الحرّ في اللّغة الخالص من الشّوائب"¹ وكذلك التحريات في القراءات تُعنى بتخليص الطّرق الصّحيحة ممّا يشوبها من الطّرق الشّاذّة والفاذّة .
"وتحرير الكتاب وغيره؛ تقويمه وتخليصه بإقامة حروفه، وتحسينه بإصلاح سقطه"².
وكذلك التحريات في القراءات هي عملية التحقيق والتدقيق في طرقها والعمل على تخليص الصّحيح منها وتمييزها عن غيرها.

* **التحريرات اصطلاحاً:** المقصود "بالتحرير" في أي مسألة من المسائل العلمية التّحقيق فيها وضبطها، وأمّا في علم القراءات فعرفها الشّيخ محمود حوا: بأنّها " تنقيح القراءة من أي خطأ أو خلل كالتركيب مثلاً"³.

واستناداً إلى المعاني اللّغوية للمصطلح وإلى التعريف الاصطلاحي الذي قدّمه الشّيخ محمود حوا يمكننا تعريفها تعريفاً اصطلاحياً أشمل فنقول:

"إنّ التحريات هي عملية التّحقيق والتدقيق في طرق القراءات، ورواياتها وطرقها وأوجهها الواردة في الآية، أو اللفظة القرآنية، أو في كينيات الأداء، وتحرير الصّحيح منها عن غيره . أي تمييزه منها، وعزوها لناقلها، احترازاً عن اختلاط بعضها ببعض في الأداء وتجنباً للتلفيق والتركيب بينها" والله أعلم.

ومن التعريف الاصطلاحي يتضح لنا أن التحريات في القراءات تُعنى بالآتي:

. دراسة الكلمات القرآنية التي قرئت على أكثر من وجه.

. التّحقيق في طرق القراءات وأوجهها لبيان الجائز من الطّرق والأوجه والممنوع منها

حال الإقراء.

1- المعجم الوسيط . لإبراهيم مصطفى . أحمد الزيات . حامد عبد القادر . محمد النجار 1/165.

2- تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي 588/10.

3- المدخل إلى علم القراءات للشّيخ محمّد بن محمود حوا ص 33

التحريرات والاختبارات في القرآن الكريم ----- أ. فريدة سكيو

. عزو أوجه القراءات وطرقها إلى ناقلها ومصنّفاتها.

ثانيا: أهميّة التّحريرات

1/ يعنى علم التّحريرات بالبحث عن ضبط حروف القرآن الكريم وقراءته.

2/ يعرف به ما يقبل من القراءات وما يرد منها، وما يعمل به وما لا يعمل به.

3/ يعين على تجنّب الخلط والتلفيق بين وجوه القراءات.

ثالثا: كيفية تحرير أوجه القراءة وطرقها

يتمّ ذلك باستقراء جميع مصادر القراءات القرآنية المعتمدة أو أغلبها، وجمع أقوال العلماء في كل قراءة أو رواية أو طريق أو وجه معزوة إلى نقلتها، ثمّ تحديد ما يلزم القراءة به منها وما لا يلزم منها .

رابعا: حكم هذه الأوجه المحررة

اتفق العلماء على أنّ القراءة لا تكون بغير ما روي عن النبي . صلى الله عليه وسلم . لأئمة سنة مروية عنه.

قال الإمام الزركشي: "وقد انعقد الإجماع على صحّة قراءة هؤلاء الأئمة، وأئمة سنة متبّعة ولا مجال للاجتهاد فيها"¹.

وقال الإمام البيهقي: "ومعنى سنة متبّعة: أي أتباع من قبلنا في الحروف سنة متبّعة، لا يجوز مخالفة المصحف الذي هو إمام، ولا مخالفة القراءات التي هي مشهورة، وإن كان غير ذلك سائغاً في اللّغة أو ظهر منها"².

كما اتفقوا أيضا على أنّ كل قراءة ثابتة عن النبي . صلى الله عليه وسلم . مستوفية لشروط القبول، وجب قبولها والعمل بها، ولم يجز لأحد ردّها.

1- البرهان في علوم القرآن للزركشي 322/1 تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم

2- انظر الإتيان في علوم القرآن للسيوطي 204/1.

التحريبات والاختبارات في القرآن الكريم ----- أ. فريدة سكيو

قال الإمام ابن الجزري: " كل ما صحَّ عن النَّبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - من القراءات فقد وجب قبوله، ولم يسع أحداً من الأمة رده، ولزم الإيمان به وأن كَلَّه منزل من عند الله"¹.

وقال الإمام الداني: "وأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفضى في اللّغة، والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر، والأصحّ في النّقل، وإذا ثبتت الرواية لم يردّها قياس عربية، ولا فشوّ لغة، لأن القراءة سنّة متّبعة يلزم قبولها والمصير إليها"². والأوجه الواردة في مصادر القراءات القرآنية إمّا أن تكون ثابتة قطعية الثبوت أو أن تكون غير ذلك، فالأولى مقبولة، والثانية إمّا أوجه شاذة، وإمّا أوجه باطلة ومردودة:

1/ فكل ما ثبت نقله من أوجه القراءة وتوفرت فيه شروط صحّة القراءة وثبوتها من تلك القراءات والروايات والطرق والأوجه لا يجوز إنكاره ويجوز التعبد به ولا خلاف في الاحتجاج به لثبوت قرآنيته ويكفر جاحده .

2/ وكل وجه منها صحّ إسناده من غير استفاضة، ووافق اللّغة العربية، وخالف رسم مصاحف الأمصار فهو الشاذّ، وقد اختلف الأئمة في حكم الاحتجاج به وفي حكم قراءته في الصلّاة، قال ابن الجزري: "واختلف العلماء في جواز القراءة بذلك في الصلّاة"³.

3/ وأمّا ما لا أصل له من هذه الأوجه ولم يثبت نقله ألبتة، أو كان في سنده مقال فليست قرآنا وهي التي اتفق العلماء على ردها وبطلانها.

"قال العلامة المرصفي نقلا عن العلامة المحقق الشيخ أبو العاكف محمد أمين المدعو بعبد الله أفندي زادة شيخ الإقراء في وقته بإسطنبول في كتابه "عمدة الخلان شرح زبدة العرفان في القراءات العشر" ما نصه: "فلا يجوز لأحد قراءة القرآن من غير أخذ كامل

1- النشر في القراءات العشر لابن الجزري (68/1)، ومناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني (186/1).

2- الإتيان في علوم القرآن للسيوطي 204/1.

3- النشر في القراءات العشر لابن الجزري (25/1).

التحريبات والاختبارات في القرآن الكريم ----- أ. فريدة سكيو

عن أفواه الرجال المقرئين بالإسناد. ويجرم تعليم علم القراءة باستنباط المسائل من كتب القوم بمطلق الرأي بغير تلق على الترتيب المعتاد لأن أركان القرآن اتصال السند إلى النبي . صلى الله عليه وسلم . بلا انقطاع فالإقراء بلا سند متصل إليه عليه الصلاة والسلام مردود وممنوع عن الأخذ والاتباع"¹.

قال الإمام ابن الجزري . رحمه الله . " ... ومن ثم امتنعت القراءة بالقياس المطلق، وهو الذي ليس له أصل في القراءة يرجع إليه، ولا ركن وثيق في الأداء يعتمد عليه، كما روينا عن عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت . رضي الله عنهما . من الصحابة، وعن ابن المنكدر، وعروة ابن الزبير وعمر بن عبد العزيز وعامر الشعبي من التابعين أنهم قالوا: القراءة سنة يأخذها الآخر عن الأول، فاقروا كما تعلمتموه"².

وقال أيضا: " ما قرئ به وكان متواتراً فجائز وإن اختلف لفظه، وما كان شاذاً فحرام تعاطيه، وما خالف ذلك فكذلك ويكفر متعمده"³.
وإذا كنا قد علمنا حكم الشاذ منها وهي أوجه مسندة فلاشك في بطلان مالا أصل له منها.

خامسا: التلفيق بين الطرق والأوجه المحررة

التلفيق في اللغة: من لفق الثوب يلفقه: إذا ضم شقة إلى أخرى فخطاهما⁴.
التلفيق اصطلاحا: عرّف الشيخ علي محمد الضباع شيخ القراء والإقراء بالديار المصرية التلفيق بين أوجه القراءات أو طرقها ورواياتها بأنه:

1- هداية القاري إلى تجويد كلام الباري لعبد الفتاح السيد عجمي المرصفي 299/1.

2- النشر في القراءات العشر لابن الجزري 17/1.

3- هداية القاري إلى تجويد كلام الباري لعبد الفتاح السيد عجمي المرصفي 56/1.

4- القاموس المحيط للفيروز آبادي ص 1190، وتاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي 360/26، وفي لسان العرب لابن منظور 10 / 330 "هو أن تضم شقة إلى أخرى فتخطيهما ولققتين يلفقهما لفظاً ولققتهما ضمّ إحداهما إلى الأخرى فخطيهما".

التحريبات والاختبارات في القرآن الكريم ----- أ. فريدة سكيو

"خلط الطّرق بعضها ببعض"¹، وأطلق عليه الإمام القسطلاني مسمّى التّركيب فقال: "يجب على القارئ الاحتراز من التّركيب في الطّرق، وتمييز بعضها من بعض"²، وسمّاه النّويري في "شرح الدّرة" خلطاً فقال: "والقراءة بخلط الطّرق أو تركيبها حرام أو مكروه أو معيب"³.

فدلّت أقوالهم على أنّ التّلفيق والتّركيب والخلط في علم القراءات بمعنى واحد وهو: الانتقال من قراءة إلى أخرى، ومن طريق إلى آخر ومن وجه إلى غيره أثناء التّلاوة.

سادساً: حكم التّلفيق بين الطّرق والأوجه المحرّرة

اختلف العلماء في حكم التّلفيق والخلط بين القراءات والرّوايات والطّرق والأوجه، فحرّمه قوم، وأجازه قوم آخرون، وأحسن الإمام المحقّق ابن الجزري إذ توسّط في الحكم بين الفريقين فقال⁴: "والصّواب عندي في ذلك التّفصيل وهو:

1/ إن كانت إحدى القراءتين مترتبة على الأخرى فالمنع من ذلك منع تحريم كمن يقرأ (فتلقى آدم من ربه كلمات) بالرفع فيهما أو النصب أخذاً رفع آدم من قراءة غير المكّي ورفع كلمات من قراءته.

2/ وإن لم تكن إحدى القراءتين مترتبة على الأخرى فحينئذ نفرق فيه بين مقام الرواية وغيرها:

. فإن قرأ القارئ بذلك على سبيل الرواية فإنه لا يجوز أيضاً من حيث إنّه كذب في الرواية وتخليط على أهل الدّراية.

-
- 1- هداية القاري إلى تجويد كلام الباري للشيخ عبد الفتاح بن السيد عجمي المرصفي 1/299.
 - 2- انظر: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر للدمياطي (1/167)، وهداية القاري إلى تجويد كلام الباري للشيخ عبد الفتاح بن السيد عجمي المرصفي 1/299.
 - 3- هداية القاري إلى تجويد كلام الباري للشيخ عبد الفتاح بن السيد عجمي المرصفي 1/299.
 - 4- التّشر في القراءات العشر لابن الجزري 1 / 19 بتصرف.

التحريبات والاختبارات في القرآن الكريم ----- أ. فريدة سكيو

. وإن لم يكن على سبيل النقل والرواية بل على سبيل القراءة والتلاوة فإنه جائز قال: "وإن كنا نعيه على أئمة القراءات العارفين باختلاف الروايات من وجه تساوي العلماء بالعوام لا من وجه أن ذلك مكروه أو حرام" وقال الصفاقسي: "لا يجوز لقارئ في مقام الرواية أن يخلط بين قراءتين أو أكثر لأن في ذلك كذباً في الرواية وتخليط على أهل الدراية"¹.

سابعاً: شروط التلفيق بين القراءات

1/ أن لا يكون في مقام الرواية

2/ أن يكون عالماً بالقراءات ليعلم ما يقرأ، وأما العوام فلا يجوز لهم ذلك لئلا يلحقوا بالقرآن ما ليس منه

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ولم ينكر أحد من العلماء قراءة العشرة، ولكن من لم يكن عالماً بها أو لم تثبت عنده ... فليس له أن يقرأ بما لا يعلمه"² وأما قول الإمام ابن الجزري . رحمه الله .: "... وإن كنا نعيه على أئمة القراءات العارفين باختلاف الروايات من وجه تساوي العلماء بالعوام لا من وجه أن ذلك مكروه أو حرام"³ فقد يختص هذا بأهل زمانه حين كان القرآن لا يؤخذ إلا من أفواه المشايخ ولم تكن يومئذ المصاحف متيسرة لكل أحد، أما اليوم فقد صار كل من يعرف القراءة يمتلك مصحفاً أو أكثر وصار كل منهم مستغنياً بقراءته، ومستبداً برأيه ومتكلاً على ما ألفه في القراءة، ولو سمع الإمام ابن الجزري قراءة غالبية الناس اليوم لتغير حكمه والله اعلم.

3/ أن لا يسبب تركيبه للقراءات فتنة للمصلين خلفه إن كان في الصلاة، أو للمستمعين إليه إن كان قارئاً عليهم، وإلا فلا يجوز ذلك، قال الإمام النووي في كتابه التبيان: " وإذا ابتدأ القارئ بقراءة شخص من السبعة فينبغي أن لا يزال على تلك القراءة

1- غيث التفع للصفاقسي ص 66.

2- انظر دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية 70/1.

3- التشر في القراءات العشر لابن الجزري 30/1.

التحريبات والاختبارات في القرآن الكريم ----- أ. فريدة سكيو

ما دام للكلام ارتباط فإذا انقضى ارتباطه فله أن يقرأ بقراءة آخر من السبعة والأولى دوامه على تلك القراءة في ذلك المجلس¹ وهذا معنى ما ذكره أبو عمرو بن الصلاح في فتاويه وقال الأستاذ أبو إسحق الجعبري والتركيب ممنوع في كلمة وفي كلمتين إن تعلق أحدهما بالآخر وإلا كره².

ثامنا: كتب التحريبات

تعتبر كتب القراءات المعتمدة مصدرا للقراءات القرآنية ورواياتها وطرقها وأوجهها، وكثير منها ميّز فيها مؤلفوها بين الصّحيح وغيره، ككتاب "التّشر في القراءات العشر" للإمام ابن الجزري، وشرح "الشّاطبية"، و"الدّرة"، و"الطّيبة" وسأكتفي بذكر اثنين منها لكل نظم:

أهم شروح الشّاطبية: "كنز المعاني شرح حرز الأماني" تأليف الشيخ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن محمد الموصلي المشهور بشعلة المتوفي سنة (656هـ)³، و"إبراز المعاني من حرز الأماني"، تأليف الشيخ الإمام عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المعروف بأبي شامة الدمشقي المتوفي سنة (665هـ)⁴ رحمه الله تعالى.

أهم شروح الدّرة: "شرح الدّرة المضية في القراءات" لمحّب الدّين التّويري: فقيه مالكي عالم بالقراءات (ت 857 هـ)⁵، و"العزة البهية شرح الدّرة المضية في قراءة الأئمة الثلاث المرضية" للشيخ أحمد بن عبد الجواد العرائي⁶.

1- المرجع نفسه 29/1.

2- المرجع نفسه 29/1.

3- طبع الكتاب بالمكتبة الأزهرية للتراث سنة (1418هـ) في مجلد .

4- طبع في مطبعة مصطفى البابي الحلبي سمصر سنة (1349هـ) . كما طبع بتحقيق الشيخ إبراهيم عطوة في مطبعة مصطفى البابي الحلبي في مصر سنة (1402هـ) كما نشرته الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة سنة (1413هـ) بتحقيق وتعليق الشيخ محمود بن عبد الخالق ابن محمد جادو في أربعة أجزاء .

5- الأعلام للزركلي 47/7، 48.

6- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الطّنون لإسماعيل باشا 2/ 144 .

التحريرات والاختبارات في القرآن الكريم ----- أ. فريدة سكيو

أهم شروح الطيبة: شرح الشيخ أبو القاسم محمد التويري المالكي المتوفى سنة (857 هـ)¹، و"شرح الطيبة" للشيخ بدر الدين حسن بن جعفر بن حسن بن نجم الدين الأعرج العاملي الكركي المتوفى (933 هـ)².

وأما الكتب المتخصصة في إبراز طرق القراءات وأوجهها والحكم عليها ببيان ما يُقرأ به وما لا يُقرأ به، فأذكر منها:
- الروض التّضير للشيخ للمتولي.

- فتح الكريم في تحرير أوجه القرآن الكريم للشيخ للمتولي.

- حلّ المشكلات وتوضيح التّحريرات في القراءات للشيخ محمد عبد الرحمن الخليجي.

- مختصر بلوغ الأمنية شرح تحرير مسائل الشّاطبية للشيخ علي محمد الصّبّاع.

- هبة المتان في تحريرات أوجه القرآن للشيخ راغب الطّبّاخ

- غيث الرّحمان على هبة المتان للشيخ أحمد شرف الأبياري تناول فيه تحريرات الطيبة.

- تحريرات طيبة النّشر على ما جاء في عمدة العرفان للأزميري.

المطلب الثاني: الاختيار وعلاقته بالتحريرات في قراءة القرآن الكريم وإقراءه

أولاً: مفهوم الاختيار

قال القسطلاني: "الاختيار عند القراء: اختيار القارئ لوجه من مسموعاته والاقْتِصَارُ عليه، قال نافع: قرأت على سبعين من التابعين فما اجتمع عليه اثنان أخذته، وما شك به واحد تركته حتى ألّفت هذه القراءة. وقرأ الكسائي على حمزة وغيره، فاختر من قراءة غيره نحواً من ثلاثمائة حرف، وكذا أبو عمرو على ابن كثير، وخالفه في نحو ثلاثة آلاف حرف اختارها من قراءة غيره."³

1- كشف الظنون لحاجي خليفة 1118/2.

2- المرجع نفسه 1118/2 .

3- القواعد والإشارات في أصول القراءة 1/ ص2

التحريبات والاختبارات في القرآن الكريم ----- أ. فريدة سكيو

والمعنى: أن يختار القارئ من بين مروياته أو مسموعاته أو محفوظاته أو جها يرتضيها في القراءة على سبيل الاختيار لا الانشاء، وكل واحد من هؤلاء مجتهد في اختياره.

ثانيا: نشأة الاختيار في قراءة القرآن الكريم

ظهر الاختلاف بين القراء من الصحابة والنبي . صلى الله عليه وسلم . بين ظهرائهم وذلك لاختلاف اختياراتهم فيما أخذوه عن النبي . صلى الله عليه وسلم . فمنهم من أخذ القرآن عنه بحرف واحد، ومنهم من أخذ عنه بحرفين، ومنهم من زاد على ذلك، ويدل على ذلك ما روي عن عمر . رضي الله عنه . قال: سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله . صلى الله عليه وسلم . فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرأها على حروف كثيرة لم يقرئها رسول الله . صلى الله عليه وسلم . فكادت أساوره في الصلاة فانتظرت حتى سلم فلببته فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ: قال: أقرأنيها رسول الله . صلى الله عليه وسلم . فقلت له: كذبت، فو الله إن رسول الله . صلى الله عليه وسلم . هو أقرأني هذه السورة التي سمعتك . فانطلقت به إلى رسول الله . صلى الله عليه وسلم . أقوده، فقلت: يا رسول الله إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرئها، وإني أقرأني سورة الفرقان . فقال يا هشام اقرأها، فقرأها القراءة التي سمعته، فقال رسول الله . صلى الله عليه وسلم .: هكذا أنزلت ثم قال: اقرأ يا عمر، فقرأتها التي أقرأنيها فقال رسول الله . صلى الله عليه وسلم . هكذا أنزلت، ثم قال رسول الله . صلى الله عليه وسلم .: "إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقروا ما تيسر منه"¹.

1- رواه البخاري (كتاب فضائل القرآن / باب أنزل القرآن على سبعة أحرف) رقم (4992)، ومسلم (كتاب صلاة المسافرين / باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف) رقم (818)، وأبو داود (كتاب الصلاة / باب أنزل القرآن على سبعة أحرف) رقم (1472)، والترمذي (كتاب القراءات / باب ما جاء أن القرآن أنزل على سبعة أحرف) رقم (2944)، والنسائي في (كتاب افتتاح الصلاة / باب جامع القرآن) (150/2).

التحريبات والاختبارات في القرآن الكريم ----- أ. فريدة سكيو

ثم تفرق الصحابة في البلاد وهم على تلك الحال من اختلافهم في قراءة القرآن الكريم تبعاً لاختلاف اختياراتهم عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فاختلف أخذ التابعين عنهم واختلف أخذ تابعي التابعين عن التابعين، ثم كثر القراء في البلاد وانتشروا وكثر بينهم الاختلاف تبعاً لاختلاف اختياراتهم، فتعددت الطرق وتشعبت وازدادت أعدادها بازدياد عدد الثقلة من الأئمة والشيخوخ، وكثرت الأسانيد وتعددت فكان منها متصل الإسناد، ومنها المنقطع، والتي اتصل إسنادها منها المتواتر، ومنها المشهور المستفيض ومنها غير ذلك، فاتسع الخرق، وقل الضبط، وكثر الاختلاف بين القراء، فتصدى الأئمة المحققون من علماء الأمة المختصون في علم القراءات ورواياتها وطرقها، فجمعوا القراءات ودرسوا الطرق والروايات، وحققوا في أسانيدها، ودققوا فيها، وأصلوا لها أصولاً وأركاناً، واشتروا لقبها شروطاً، فميزوا بين المقبول منها والمردود، وهكذا حتى تحقق وصول القراءات العشر إلينا متواترة وصحيحة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ولم يهملوا منها أصل ولا فرش وهذا تحقيق لوعده الله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9].

قال الإمام ابن الجزري - رحمه الله -: "ثم إن القراء كثروا وتفرقوا في البلاد وانتشروا وخلفهم أمم بعد أمم، عرفت طبقاتهم، واختلفت صفاتهم، فكان منهم المتقن للتلاوة المشهور بالرواية والدراية، ومنهم المقتصر على وصف من هذه الأوصاف، وكثر بينهم لذلك الاختلاف وقل الضبط، واتسع الخرق، وكاد الباطل يلبس بالحق، فقام جهابذة علماء الأمة، وصناديد الأئمة، فبالغوا في الاجتهاد وبينوا الحق المراد وجمعوا الحروف والقراءات، وعزوا الوجوه والروايات، وميزوا بين المشهور والشاذ، والصحيح والفاذ، بأصول أصلوها، وأركان فصلوها"¹.

وهكذا فقد نشأت ظاهرة الاختيار في القراءات منذ تلقى الصحابة القرآن الكريم عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وبقيت كذلك إلى أن سبغ الإمام ابن مجاهد القراءات القرآنية، ودونها وتلقاها الأمة ذلك بالقبول وارتضته، وقد قيل له - وهو إمام القراء في بغداد

1 - النشر في القراءات العشر لابن الجزري (9/1) .

التحريرات والاختبارات في القرآن الكريم ----- أ. فريدة سكيو

في زمنه :: "لم لا يختار الشيخ لنفسه حرفا يحمل عليه؟ فقال: نحن أحوج إلى أن نُعمل أنفسنا في حفظ ما مضى عليه أئمتنا، أحوج منا إلى اختيار حرف يقرأ به من بعدنا"¹.

إذا تأملنا ما روي عن عمر وأبيّ. رضي الله عنهما، وما سبق بيانه فإننا نسجل الآتي:

1/ أن تعدد القراءات وتعدد أوجهها قد بدأ في عهد النبيّ. صلى الله عليه وسلم.

تبعاً لتعدد الأحرف السبعة، وفرش حروف القرآن وكلماته.

2/ أن التحقيق في القراءات والتأكد من صحتها وصحة اتصالها بالنبيّ. صلى الله

عليه وسلم. قد بدأ أولاً على أيدي الصحابة، دلّ على ذلك فعل عمر مع هشام بن حكيم وما حدث لأبيّ. رضي الله عنهم. أجمعين.

3/ أن القراءات قد تعددت تبعاً لتعدد اختيارات الصحابة لأحرف القراءة وأوجهها

وعليه فإنّ عملية الاختيار لأوجه القراءات أيضاً قد بدأ في عهد النبيّ. صلى الله عليه وسلم

. فاختار هشام بن حكيم قراءة سورة الفرقان على أوجه مختلفة عن الأوجه التي نقلها عمر.

رضي الله عنهما، ورغب النبيّ. صلى الله عليه وسلم. في قراءة القرآن بقراءة ابن مسعود.

رضي الله عنه. فقال: " من أحب أن يقرأ القرآن غضا كما أنزل فليقرأ على قراءة ابن أم عبد"².

4/ وأن الاختلاف الواقع بين الصحابة في قراءة القرآن الكريم لم يكن إلا في

الاختيار فقط من مجموع الأحرف والأوجه التي قرأ بها النبيّ. صلى الله عليه وسلم،

1- معرفة القراء الكبار وطبقاتهم للإمام الذهبي: (217/1).

2- رواه أحمد في مسنده (مسند عبد الله بن مسعود) رقم 4343، وابن ماجه في سننه (باب في فضائل

أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم / فضل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه) رقم 138، وابن

حبان في صحيحه (بترتيب ابن بلبان) (542/15) رقم 7066، وعلق عليه الشيخ شعيب الأرنؤوط

بقوله: حديث صحيح إسناده حسن، وكذلك صححه الشيخ الألباني في صحيح الجامع رقم: 5961 .

التحريبات والاختبارات في القرآن الكريم ----- أ. فريدة سكيو

وكذلك بين القراء من بعدهم الذين اختاروا قراءاتهم من مجموع ما وصل إليهم من الطرق والأوجه.

5/ دلّ تصويب النبي . صلى الله عليه وسلم . لقراءات الصحابة المعروضة عليه أنّ الاختلاف بين القراء من الصحابة ومن بعدهم في قراءة القرآن الكريم هو اختلاف تنوع وتغاير لا اختلاف تضاد وتناقض وتعارض.

ثالثاً: الخلاف الواجب والخلاف الجائز

عن الخلاف الواجب قال العلامة الصفقسي . رحمه الله .: "إن كل ما ينسب لإمام من الأئمة فهو قراءة، وما نسب للآخذين عنه ولو بواسطة فهو رواية، وما نسب لمن أخذ عن الرواة وإن سفل فهو طريق... وهذا هو الخلاف الواجب، فلا بد أن يأتي القارئ بجميع ذلك، ولو أدخل بشيء منه كان نقصاً في روايته"¹، والمعنى أنّ كل خلاف بين الأئمة القراء أو روايتهم أو الرواة عن روايتهم وإن نزلوا عدّ خلافاً واجباً ولا بدّ للقارئ أن لا يدع شيئاً منها، ولو أدخل بشيء منه كان مخالفاً بالرواية وعدّ نقصاً في روايته.

وأما الخلاف الجائز فقال العلامة الصفقسي: "وأما الخلاف الجائز فهو خلاف الأوجه التي على سبيل التخيير والإباحة، فبأي وجه أتى القارئ أجزاءه، ولا يكون ذلك نقصاً في روايته، كأوجه البسمة، والوقف بالسكون والروم والإشمام، وبالطويل والتوسط والقصر في نحو: ﴿متاب﴾، و﴿العالمين﴾ و﴿نستعين﴾ و﴿الميت﴾ و﴿الموت﴾"².

وقال الإمام السيوطي: "إلا الأوجه فإنها على سبيل التخيير، فأى وجه أتى به أجزاءه في تلك الرواية"³، وقال الشيخ محمد عبد الرحمن الخليجي وكيل مشيخة المقارئ الإسكندرية: "فبأي وجه أتى القارئ أجزاءً ولا يكون نقصاً في روايته ولا يلزم استيعابها إلا"

1- غيث النفع في القراءات السبع للصفقسي ص 33 .

2- غيث النفع في القراءات السبع للصفقسي ص 34 .

3- الإتيان في علوم القرآن للإمام السيوطي (1/192).

التحريرات والاختبارات في القرآن الكريم ----- أ. فريدة سكيو

للتعليم في بعض المواضع والأخذ بجميعها في كل موضع غير مستحسن إلا في وقف حمزة لصعوبته على المبتدئ¹.

رابعا: حكم الاختيار من مجموع الطرق الثابتة بعد الاستقرار على القراءات العشر

لا يجوز لأي قارئ مهما بلغ من العلم أن يختار قراءة منفردة من مجموع القراءات العشر أو من غيرها من القراءات الثابتة، كأن يلقق بين أوجه من قراءة نافع وعاصم وأبي عمرو والحضرمي، والكسائي، وابن كثير، وغيرهم من القراء ويؤلف قراءة من اختياره، كما فعل الأئمة القراء من قبل، فقد كان ذلك جائزا ومرخصا فيه في أول الإسلام، وفي القرون الأولى التي شهد لها النبي - صلى الله عليه وسلم - بالخيرية، وجعل لهم الاختيار في أي حرف قرؤوا به، ومع ذلك فقد اختلفوا في قراءة القرآن الكريم، وكادوا أن يقتتلوا لولا لطف الله تعالى وهدايته للصحابة - رضي الله عنهم - إذ جمعوا كل مصر على مصحف وقراءة، ولو فُتِح هذا الباب لليوم للناس على كثرتهم وتفرقهم في الأمصار، لازداد تفرق أبناء الأمة وكثر اختلافهم واقتتالهم، ويكفينا الحفاظ على ما في أيدينا من القراءات العشر وليس في تركنا للاختيار ترك لواجب، بل هو فعل واجب الحفاظ على القرآن الكريم وقراءاته، والحفاظ على توحيد الأمة على كتاب ربها ونبذ الفرقة وقد قيل للإمام ابن مجاهد - رحمه الله - وهو مسبع السبعة وإمام القراء في بغداد في زمانه: "لم لا يختار الشيخ لنفسه حرفا يحمل عليه؟ فقال: نحن أحوج إلى أن نُعمل أنفسنا في حفظ ما مضى عليه أئمتنا، أحوج منا إلى اختيار حرف يقرأ به من بعدنا"². والله أعلم.

خامسا: علاقة الاختيارات بالتحريرات

إنّ عملية التحقيق في طرق القراءات ورواياتها الناتجة عن الاختيار في القراءة وتمييز صحيحها عن غيره، وما يقرأ به منها عمّا لا يقرأ به تسمّى التحريات، وأمّا الاختيارات

1- حل المشكلات وتوضيح التحريات في القراءات للشيخ محمد عبد الرحمن الخليلي ص 7.

2- معرفة القراء الكبار وطبقاتهم للإمام الذهبي: 217/1.

التحريبات والاختبارات في القرآن الكريم ----- أ. فريدة سكيو

فهي القراءات والروايات والطرق والأوجه التي اختارها الأئمة القراء أو الرواة من مجموع الطرق والأوجه المحررة من غيرها والمميزة عنها.

سادسا: هل طرق القراءات ورواياتها وأوجهها إقرار من النبي ﷺ أم إقرار منه؟

نقلت القراءات جميعا بأوجهها وطرقها ورواياتها عن أئمة القراء ورواتهم، ونقل عن أهل العلم منهم أن كل تلك الوجوه والطرق والروايات الكثيرة والمختلفة، منقولة عن نبي الهدى . صلى الله عليه وسلم . بالتواتر وأنها جميعا معزوة إلى إقرار الرسول . صلى الله عليه وسلم . لقراء الصحابة ثم نقلت عنهم جيلا بعد جيل حتى وصلت إلينا، "فكل ما صحح عن النبي . صلى الله عليه وسلم . من ذلك فقد وجب قبوله ولم يسع أحداً من الأئمة ردّه ولزم الإيمان به وأن كلّه منزل من عند الله إذ كل قراءة منها مع الأخرى بمنزلة الآية مع الآية يجب الإيمان بها كلها"¹.

غير أننا نتساءل دائما: هل يعقل أن يكون النبي . صلى الله عليه وسلم . قد جلس بين أصحابه (رضي الله عنهم) ليقرئهم كل تلك الأوجه والطرق والروايات التي بين أيدينا اليوم؟ وهل هي صادرة عنه . صلى الله عليه وسلم . جميعا بهذا الترتيب، وبهذا التوزيع الذي تعلمناه عن شيوخنا ونعلمه لطلبنا؟ كأن نقول مثلا: إن مد البدل في رواية ورش من طريق الأزرق من طريق الشاطبية، إذا قرئ بالإشباع، فليس للقارئ أن يقرأ المد العارض للسكون إلا بالإشباع أيضا، ولو قرأ القارئ بقصر العارض أو بالتوسط فيه لكان ذلك مخالفا للرواية والنقل، أو نقول إن قراءة ذوات الياء بالتقليل مثلا في رواية ورش لا يتماشى أو لا يصح مع قصر مد البدل، وأمثلة هذا كثيرة لا تحصى فهل كل ذلك ثابت عن النبي . صلى الله عليه وسلم .؟

إن كثيرا من القراء والباحثين وطلبة العلم في حيرة شديدة تجاه مثل هذه الإشكالات، وإذا لم يجدوا إجابة علمية مقنعة لذلك راح بعضهم يفترض الافتراضات، ثم

1 - النشر في القراءات العشر للإمام ابن الجزري (68/1) .

التحريرات والاختبارات في القرآن الكريم ----- أ. فريدة سكيو

يقرر أنّ كل تلك الوجوه والطرق والتروايات إنما ظهرت نتيجة رخصة التيسير على الناس بموجب أحاديث الأحرف السبعة المنقولة عن رسول الله - صَلَّى الله عليه وسلّم -.

فهذا الدكتور عبد الصبور شاهين في معرض حديثه عن الأحرف السبعة يقول:

"ليس من حقنا، ولا في مقدورنا أن نعطي عن ذلك إجابة محددة، ولكن الذي يعين سياق الأحاديث على القول به إن بعضها - أي القراءات - كان إقراء منه - صَلَّى الله عليه وسلّم - وبعضها كان إقراراً لمن أقرأه، أو استمع إلى قراءته، ولم يستطع أن يأتي بحروف النبي على وجه الدقة لاختلاف اللهجة وتفاوت القدرة"¹.

ويقول صبري الأشوح معقبا عليه: "...إنّ تلك كانت مشيئة الله وإرادته، ونهج رسوله الكريم، مبلغ الرسالة، وحامل الأمانة، أن يُحفظ القرآن على هذه الصورة فإذا صدق هذا التصور، فإنّ كفة الإقرار ترجح كفة الإقراء، وإن لم تنفها"².

ويقول آخر: ((لما رأيت كثيراً من أهل القراءات المتأخرين والمعاصرين ألزم نفسه والأمة معه بوجود الأخذ بهذه التحريات - والوجوب هنا الوجوب المصطلح عليه بتأنيث تاركه - حاولت قدر الجهد والفهم والسعة أن أبين أن هذا الإلزام لا يصح على الأمة لسببين رئيسيين:

الأول: أنه لم يأت عن من أنزلت عليه هذه القراءات - صَلَّى الله عليه وسلّم -

الثاني: الخلل العلمي في الضابط الذي يتحاكمون إليه، فتراهم يمنعون وجهاً لعلّة ما، ثم في موضع آخر ومسألة أخرى يجوزنه مع وجود نفس العلة"³.

إنّ مثل هذا الكلام وما شابهه يوحي بأنّ القراءات القرآنية ليست جميعاً من إقراء النبي - صَلَّى الله عليه وسلّم - لأصحابه وأنّه لم يتلقظ بها جميعاً، بل كان دوره - صَلَّى الله عليه وسلّم - مقتصرًا على الإقرار والموافقة على المقروء حيناً، أو على التصويب والتحسين

1- تاريخ القرآن الكريم للدكتور عبد الصبور شاهين ص 42 ط: معهد الدراسات الإسلامية 1991م

2- إعجاز القراءات القرآنية لصبري الأشوح ص 23 .

3- انظر الموقع: <http://www.tafsir.net/vb/tafsir6001/#ixzz21GtvMPvq>

التحريبات والاختبارات في القرآن الكريم ----- أ. فريدة سكيو

حيناً آخر، بعبارات وردت عن المصطفى . صلى الله عليه وسلم . كقوله "هكذا أنزلت" أو قوله "أصبت" وغيرها. وهذا بلا شك فهم خاطئ للمسألة، يفتح الباب واسعاً أمام أعداء الدّين لإثارة الشّبهات والقلقل حول كتاب الله، والقول في قراءته . التي نعتقد تواترها . إنّها ليست كذلك، وإن القرآن قد قرئ بالتشهي والهوى ولم يلتزم فيه بالرواية والنقل عن النبي . صلى الله عليه وسلم .

وبهدف الاقتراب من الحقيقة التي أضحت مبتغى كل قارئ أو باحث في هذا المجال، أقول مستعينة بالله . وهو أعلم .:

إنّه قد ثبت أنّ النبي . صلى الله عليه وسلم . قد اعتنى أشد العناية بالقرآن الكريم، وحرص أشد الحرص على تبليغه كاملاً غير منقوص، وحرص الصحابة أيضاً من بعده على نقله على الصّفة التي تلقوه بها عنه . صلى الله عليه وسلم .، فمدّوا حيث مدّ النبي . صلى الله عليه وسلم .، وقصّروا حيث قصر، وفتحوا حيث فتح، وأمالوا حيث أمال، وهكذا فعلوا مع كل أصل من أصول القراءة بل ومع فرش الحروف أيضاً، فقد كان النبي . صلى الله عليه وسلم . في كل مرة يقرأ بوجه من الأوجه، والصحابة له متبعون في ذلك، ويحفظون عنه، ومما ثبت عن النبي . صلى الله عليه وسلم . أنّه لم يقرأ المدود مثلاً بأقل من حركتين، ولم يزد عن الست حركات، فكان . صلى الله عليه وسلم . تارة يقرأ بالقصر وتارة بالتوسط وتارة بالطول أو ما بين ذلك¹، وكان يقرئ صحابته بفتح ذوات الياء مرة وبالإمالة أخرى، كما ثبت عنه . صلى الله عليه وسلم . أنّه أقرأهم الهمزات بالتحقيق تارة وبالتسهيل أو الإبدال أو غيرها تارة أخرى، وهكذا مع باقي أصول القراءات، غير أنّه لم يثبت عنه . صلى الله عليه وسلم . الالتزام بهذا التوزيع للأوجه بعضها على بعض، أو ترتيب بعضها مع بعض بهذا الشكل الذي بين أيدينا اليوم، كالقول بعدم صحة القراءة بتقليل ذوات الياء مثلاً مع قصر البدل في رواية ورش من طريق الأزرق، أو القول بعدم صحة القراءة بإشباع مد البدل مع قصر العارض مثلاً، قال الإمام ابن الجزري: "... فإنه وإن تواتر تخفيف الهمز في الوقف عن النبي

1- يعني: فُوَيْقَ القصر، أو فُوَيْقَ التّوسط .

التحريبات والاختبارات في القرآن الكريم ----- أ. فريدة سكيو

. صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . فلم يتواتر أنه وقف على موضع بخمسين وجها ولا بعشرين وجها، ولا بنحو ذلك" ¹.

بل إنَّ ذلك نشأ من كثرة طرق القراءة وطول أسانيدها، وتشعبها واختلاف النَّقل عن النَّقْلَة، فقام حينئذ كل إمام باختيار ما يطيقه من كل تلك الطرق والأوجه التي تلقاها عن شيوخه وصحت عندهم، ثمَّ ثبت زمنا على إقراءها لطلابها لا يتعداها إلى غيرها وكثر مَنْ نَقَلَهَا عنه حتى عُرف بها، واشتهر بتلك الأوجه التي اختارها، فصارت تنسب إليه كمذهب من مذاهب القراءة، وتسمى باسمه فقيلا: قراءة عاصم، وقراءة نافع مثلا، ومن الطرق الثابتة عندهم اختار الرواة أيضا أوجهها معينة عن أئمتهم في القراءة وعرفوا بها فصارت روايات تنسب إليهم وتعرف بأسمائهم، فقيلا: رواية حفص، ورواية شعبة، كليهما عن عاصم، ورواية ورش ورواية قالون كليهما عن نافع وهكذا .

يقول ابن الجزري: ((فلما وقع ذلك . أي الاختلاف .: رأى المسلمون أن يُجمِعُوا على قراءات أئمة ثقات، تجردوا للقيام بالقرآن العظيم، فاخترتوا من كل مصر وجه إليه مصحف، أئمة مشهورين بالثقة والأمانة في النقل وحسن الدين، وكمال العلم، أفنوا عمرهم في الإقراء والقراءة واشتهر أمرهم وأجمع أهل مصرهم على عدالتهم فيما نقلوا وثقتهم فيما قرأوا، وروؤا وعلمهم بما يقرئون ولم تخرج قراءتهم عن خط المصحف" ².

فلما استقرت الأسانيد على تلك الاختيارات التي اختارها الأئمة ونقلت عندهم، ودونت وانقطع الإسناد بينهم وبين من جاء بعدهم لطول الزمان بينهم، صار التقيد بتلك الأوجه والطرق والتروايات التي هي عين تلك الاختيارات واجبا ولا تجوز القراءة بغيرها لعدم وجود الأسانيد الصحيحة التي تربطنا بأصحابها، فاستبعدت الأوجه والطرق العارية عن الأسانيد الصحيحة خوف الوقوع في الكذب على رسول الله . صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . فنقرأ بغير ما قرأوا .

1- منجد المقرئين ومرشد الطالبين لابن الجزري ص 91 .

2- منجد المقرئين ومرشد الطالبين لابن الجزري ص 97-99 .

التحريرات والاختبارات في القرآن الكريم ----- أ. فريدة سكيو

فدل ذلك على أنّ ما ثبتت صحته من القراءات والروايات والطرق هي إقراء من النبي . صلى الله عليه وسلم . وليس إقرارا، وأما كثرتها وتعددها وتشعبها فناتج عن طول السلاسل الإسنادية وتداخلها، والتي صمدت عبر قرون من الزمن حتى استقرت بتدوينها والله اعلم.

الخاتمة:

وفيها أشير إلى أهم النتائج وهي:

- 1/ أنّ القراءات قد تعددت تبعا لتعدد اختيارات الصحابة لأحرف القراءة وأوجهها، وأنّ الاختلاف الواقع بين الصحابة في قراءة القرآن الكريم لم يكن إلا في الاختيار فقط من مجموع الأحرف والأوجه التي قرأ بها النبي . صلى الله عليه وسلم .
- 2/ أنّ التحريات هي عملية التحقيق والتدقيق في طرق القراءات، ورواياتها وأوجهها الواردة في الآية، أو اللفظة القرآنية، أو في كفيات الأداء، وتحرير الصحيح منها عن غيره .
- 3/ أنّ عملية التحقيق في طرق القراءات ورواياتها الناتجة عن الاختيار في القراءة وتميز صحيحها عن غيره، وما يقرأ به منها عمّا لا يقرأ به تسمى التحريات، وأما الاختيارات فهي القراءات والروايات والطرق والأوجه التي اختارها الأئمة القراء أو الرواة من مجموع الطرق والأوجه المحررة من غيرها والمميّزة عنها.
- 4/ أنّ أصول القراءات القرآنية وفرشها إقراء من النبي صلى الله عليه وسلم لا إقرار منه، وأما تلك الطرق المتعددة والمتنوعة فناتجة عن الكثرة والتشعب وطول الأسانيد، واختلاف النقل عن النقلة

المصادر والمراجع:

- 1 . إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر للدمياطي ويسمى (منتهى الأماني والمسرات في علوم القراءات) لشهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الغني الدميّاطي، تحقيق: أنس مهرة. الطبعة: الأولى (1419هـ/1998م) دار الكتب العلمية - لبنان -
- 2 . الإتيان في علوم القرآن للإمام السيوطي - تحقيق: أبو الفضل إبراهيم - المكتبة العصرية - بيروت - 1408هـ.

التحريبات والاختبارات في القرآن الكريم ----- أ. فريدة سكيو

- 3 . إعجاز القراءات القرآنية (دراسة في تاريخ القراءات واتجاهات القراء) لصبري الأشوح، مكتبة وهبة، ط1 / 1998 م
- 4 . الأعلام للزركلي الطبعة الثامنة دار العلم للملايين بيروت - لبنان .
- 5 . إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون لإسماعيل باشا لإسماعيل باشا البغدادي في ذيل كتاب (كشف الظنون) لحاجي خليفة الحنفي دار الكتب العلمية، سنة النشر 1413 هـ .
- 6 . البرهان في علوم القرآن للزركشي،، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1376 هـ .
- 7 . تاج العروس لمرتضى الزبيدي، الطبعة الأولى، المطبعة الخيرية بمصر، (د. ت).
- 8 . تاريخ القرآن الكريم للدكتور عبد الصبور شاهين نخصة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة مارس 2007م
- 9 . حل المشكلات وتوضيح التحريبات في القراءات للشيخ محمد الخليجي دار أضواء السلف (د ط ت)
- 10 . دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية، تحقيق محمد السيد الجليلند، مؤسسة علوم القرآن دمشق، ط2 / 1404 هـ
- 11 . غيث النفع في القراءات السبع للشيخ علي النوري بن محمد السفاقسي، تحقيق: أحمد محمود عبد السميع الشافعي الحفيان، دار الكتب العلمية لبنان الطبعة الأولى 1425 هـ .
- 12 . القاموس المحيط للفيروز آبادي تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان الطبعة الثامنة 1426 هـ .
- 13 . القواعد والإشارات في أصول القراءة للإمام القسطلاني دار الكتب العلمية سنة 1413 هـ
- 14 . كتب السنة (البخاري، ومسلم وأبو داود، والترمذي، النسائي، ومسنند أحمد، ...)

التحريبات والاختبارات في القرآن الكريم ----- أ. فريدة سكيو

15 . كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة، دار الكتب العلمية سنة 1413 هـ

17 . المدخل إلى علم القراءات لمحمد محمود حوا. دار سالم، مكة المكرمة (د . ت) .

18 . معرفة القراء الكبار وطبقاتهم للإمام الذهبي مؤسسة الرسالة - بيروت

ط 1 / 1404، تحقيق: بشار عواد معروف , شعيب الأرنؤوط , صالح مهدي عباس

19 . مناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، الطبعة الثالثة .

20 . منجد المقرئين ومرشد الطالبين لمحمد بن محمد ابن الجزري، تحقيق: علي العمران، دار عالم الفوائد مكة المكرمة، سنة 1419 هـ

21 . النشر في القراءات العشر لابن الجزري، تحقيق: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى [تصوير دار الكتب العلمية]. (د. ت . ط).

22 . هداية القاري إلى تجويد كلام الباري لعبد الفتاح السيد عجمي المرصفي، مكتبة طيبة، المدينة المنورة. المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية .

والموقع الإلكتروني: <http://www.tafsir.net/vb/tafsir6001/#ixzz21GtvMPvq>

الإسرائيليات في كتب التفسير وقدسيه القرآن الكريم

أ.د عبد القادر نخوش
جامعة قطر

الملخص:

الإسرائيليات جمعٌ مُفرده إسرائيلية؛ وهي رواية أو حادثة تُروى عن مصدرٍ إسرائيلي؛ و إسرائيل ، تتسع الإسرائيليات لتشمل كل ما يقتبس من الإنجيل، بالرغم من أن لفظ (الإسرائيليات) لا ينطبق على ما ينقل من الإنجيل؛ فالإسرائيليات نسبة إلى بني إسرائيل وهم اليهود، وهذا خلافٌ لما دأب عليه المفسرون ؛ لأنهم يدرجون ما يُنقل من الإنجيل في الإسرائيليات.

ويبدو أن إطلاقاً بأن الإسرائيليات على ما مصدره مسيحي هو أن الغالب منها مقتبس من الكتب المقدسة لبني إسرائيل، وأن ما نفذ إلى كُتب التفسير من المسيحيات هو شيء قليل بالنسبة إلى ما فيها من الإسرائيليات .

تعتمد الإسرائيليات أساساً على حمل كلام الله ما لا يحتمل من حث المفاهيم والمعاني، وذلك باختلاف قصص وخرافات مصدرها الكتاب المقدس، وإسقاطها في تفسير آيات القرآن الكريم.

وقد بلغت خطورتها أن أضحت ملازمة لشرح معاني القرآن الكريم لا تنفك عنه، حتى لا تكاد تخلو أمهات كتب التفسير منها.

ويأتي هذا البحث ليسلط الضوء على خطورة إشاعة هذه الإسرائيليات بدون ضوابط لتحث اضطراباً وشكاً في أسس العقيدة الإسلامية، وبخاصة أن هذا التأثير الخطير امتد إلى ترجمات القرآن الكريم إلى اللغات اللاتينية.

Abstract

“Israelites” are those or events from Jews sources .

It encompasses what is taken from neo-testament even though the term “Israelites” doesn’t correspond to what is written in the gospel as Jews people involve most of it from Christian sources in

الإسرائيليات في كتب التفسير----- أ.د. عبد القدر بخوش

spite of the fact that it contains less heresies; "Israelites" consist above all to overcharge Allah's words beyond its real meaning .

Therefore, the particularly dangerous nature is in the exegesis of Quran terms. However, this paper casts light on the dangerous aspect of spreading "Israelites" lays emphasis on Islamic dogmas.

Islamic heresies to sacred scriptures, Quran Latin translations and texts exegesis.

تعريف الإسرائيليات:

الإسرائيليات جَمْعٌ مُفْرَدُهُ إِسْرَائِيلِيَّةٌ؛ وَهِيَ قِصَّةٌ أَوْ حَادِثَةٌ تُرْوَى عَنْ مَصْنَدِ إِسْرَائِيلِيِّ؛ وَالنَّسْبَةُ فِيهَا إِلَى إِسْرَائِيلَ، وَهُوَ يَعْقُوبُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، وَإِلَيْهِ يُنْسَبُ الْيَهُودُ فَيُقَالُ: بَنُو إِسْرَائِيلَ¹.

تتسع الإسرائيليات لتشمل كل ما يُنقل عن الإنجيل، بالرغم من أن لفظ (الإسرائيليات) لا ينطبق على ما يؤخذ من الإنجيل؛ إذ الإسرائيليات نسبة إلى بني إسرائيل وهم اليهود، وهذا خلافُ فِعْلِ المفسرين ؛ لأنهم يَعُدُّون ما يُنقل من الإنجيل من الإسرائيليات.

وساد الاعتقاد عند أغلب الباحثين بأن إطلاق الإسرائيليات على ما مَصْنَدُهُ نصراني هو أنَّ الكثير منها مقتبس من أسفار بني إسرائيل، وأن ما تسرب إلى كُتُب التفسير من المسيحيات هو شيء قليل بالنسبة إلى ما فيها من الإسرائيليات ولا يكاد يقارن بها².
تعتمد الإسرائيليات أساساً على حمل كلام الله ما لا يحتمل من حث المفاهيم والمعاني، وذلك باختلاف قصص وخرافات مصدرها الكتاب المقدس، وإسقاطها في تفسير آيات القرآن الكريم.

وقد بلغت خطورتها أن أضحت ملازمة لشرح معاني القرآن الكريم لا تنفك عنه، حتى لا تكاد تخلو أمهات كتب التفسير منها. وقد أفاض اللثام الشيخ محمد حسين

1- الإسرائيليات والموضوعات في التفسير والحديث ص 13 .

2- ينظر : الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير للدكتور محمد بن محمد أبو شهبة : 14.

الإسرائيليات في كتب التفسير----- أ.د. عبد القدر بخوش

الذهبي عن أخطارها بقوله: «غير أن القرآن على صفائه ونقائه، والسنة على سلامتها وصحتها لم يسلموا من عبث العابثين، فإذا القرآن وقد تسربت إليه أفهام سقيمة، وشرح الكثير من نصوصه بما لا يتفق والغرض الذي نزل من أجله، وإذا بالسنة قد تطرق إليها الدخيل، والتبس الصحيح منها بالعليل. وكان الدافع لهذا كله أغراض سيئة، وأحقاد ملأت قلوب الحاقدين على الإسلام والمسلمين»¹.

مما لاشك فيه أن البدايات الأولى للإسرائيليات نشأت في بيئة إسلامية، قد تردت في حمأة الفتنة والشقاق، فقد ضعفت هيبة الخلافة، واشتغل المسلمون بالفتن الداخلية، فغفلت بذلك عين الرقيب، مما كان منفذا للأفكار والعقائد اليهودية إلى تفسير القرآن الكريم².

أسهمت الإسرائيليات بقسط وافر في محاولاتها لزعة قدسية القرآن الكريم على أكثر من صعيد.

أولاً: أفلحت الإسرائيليات في أن تجعل من المسلمين أنفسهم يتلهفون لنقل أخبار التوراة، وأحياناً يقدمون هذه المرويات عن أخبار القرآن الكريم، أو في أقل القليل يقابلون النص القرآني الذي يروونه مجملاً أو مبهماً بالنص التوراتي الذي يعتبرونه مفصلاً صحيحاً أصيلاً. ويتبعون في ذلك السياق التوراتي في كل ما هو مشترك بين المصدرين. سواء تعلق الأمر بقصة الخليفة أم تاريخ الأنبياء والرسل³.

تبعاً لذلك بدا القرآن وكأنه يفتقد إلى المنهجية المستقلة، حين يتعرض لهذه القضايا، مما حدا بالباحث حسن يوسف الأطير أن يصرح بقوله: «تخلف القرآن وتقدمت أساطير التوراة»⁴. وكل هذا مهّد السبيل للتشكيك في خصوبة وثراء القرآن من قبل المستشرقين

1- الإسرائيليات في التفسير والحديث، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط4، 1990م) ص564.

2- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ج1، ص212.

3- الطبري، التفسير، ج3، ص30.

4- البدايات الأولى للإسرائيليات في الإسلام، (القاهرة: مكتبة الزهراء، ط1، 1412هـ/1991م) ص7.

الإسرائيليات في كتب التفسير----- أ.د. عبد القدر بخوش

اليهود، ولذلك يثبتون إجماعاً ظالماً بأن النص القرآني أخذ من المفسرين أكثر مما أعطاهم، لأنهم أقبلوا عليه ومجوزتهم عقائد وأفكار خاصة، حاولوا تطويع النص القرآني لها، ذلك كل محصول المسلمين من تفسيرهم في زعمهم¹.

ثانياً: عمدت الإسرائيليات إلى الإعلاء من شأن التوراة، باعتبارها الأصل الأول للكتب المقدسة، وانعكس ذلك إيجاباً على مكانة اليهود، فقد بلغ شأن من أسلم منهم أن استهوت المسلمين تفسيراتهم وتعليقاتهم. والمثير للدهشة أن نعثر على روايات لبعض الصحابة والتابعين - إن صحت نسبتها إليهم - مستقاة من التوراة، تتصادم جملة وتفصيلاً مع قدسية القرآن الكريم. ومن أمثلة ذلك تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيِّهَدِينَ﴾ (رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ) فَبَشِّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ () فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ².

فقد روى كثير من المفسرين أشهرهم ابن جرير الطبري، والسيوطي في هذا روايات كثيرة عن بعض الصحابة والتابعين، أن الذبيح هو إسحاق وليس إسماعيل. ولم يقتصر الأمر على المأثور عن الصحابة والتابعين، بل رفعوا ذلك زوراً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم³. وليس لنا مجال لنقض هذه الفرية، فقد قتلها العلماء بحثاً، ونستدل بما كرهه أشهر المحققين المعاصرين في الإسرائيليات، الأستاذ أبوشهبة حين قال: «إن المرويات في أن الذبيح إسحاق هي من إسرائيليات أهل الكتاب، وقد نقلها من أسلم منهم، ككعب الأحبار، وحملها عنهم بعض الصحابة والتابعين تحسناً للظن بهم، فذهبوا إلى أن الذبيح إسحاق،

1- وهذا يتجلى تماماً من عنوان كتاب "مذاهب التفسير الإسلامي" للمستشرق جولدزيهر، الذي أجهد نفسه في كتابه بالكشف عن تمزق مزعوم للنص القرآني.

انظر: محمد إبراهيم شريف، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، (القاهرة: دار التراث، ط1، 1982م) ص72، 73.

2- سورة الصافات، آيات 99-113.

3- الطبري، التفسير، ج3، ص54.

- السيوطي، الدر المنثور، ج4، ص281، 282.

الإسرائيليات في كتب التفسير----- أ.د. عبد القدر بخوش

وما من كتاب من كتب التفسير والسير والتواريخ إلا ويذكر فيه الخلاف بين السلف في هذا. إلا أن منهم من يعقب ببيان وجه الحق في هذا، ومنهم من لا يعقب اقتناعاً أو تسليماً بها¹.

إن هدف أحبار من اليهود من هذا الافتراء يكمن في تلك العداوة المتحذرة من قدم الزمان للنبي العربي، وحتى لا يذهب ذلك إلى النبي وإلى الجنس العربي الذي يؤدي بدوره إلى تلاشي أسطورة شعب الله المختار. والحقيقة أن الذبيح هو إسماعيل عليه السلام، وهو الرأي المشهور عند العرب قبل البعثة، نقلوه بالتواتر جيلاً عن جيل، بل هو ما أومأت إليه التوراة² نفسها¹.

1- الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د.ط، 1393هـ/1973م) ص 353، 356.

2- الأدلة قاطعة من القرآن الكريم ومن التوراة على أن الذبيح هو إسماعيل عليه السلام، وليس هو إسحاق. فقد وردت البشارة بإسحاق عقب قصة الذبيح ﴿فَبَشِّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾ (فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ ﴾ إلى أن يقول ﴿وَبَشِّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ (سورة الصافات، آيات 101-112).

فالبشارة بإسحاق قد وردت عقب قصة الذبيح، مما يدل على أن الذبيح هو شخص آخر غير إسحاق. هذا فضلاً عن أن البشارة بإسحاق قد وردت مقترنة بأنه سيعيش حتى يصبح نبياً من الصالحين. أي أنه ستجاوز مرحلة الصغر. وهذا ما يتناقض مع أمر الله بذبحه وهو صغير، أيعقل أن يبشر الله إبراهيم بأنه سيولد له إسحاق الذي سيكون نبياً، ثم يأمره بعد ذلك بذبحه، وهو لم يصل بعد إلى مرحلة النبوة؟ بالإضافة إلى أن البشارة بإسحاق قد اقترنت بأنه سيعيش حتى يتزوج وينجب يعقوب، ﴿فَبَشِّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ﴾ (سورة هود، آية 71) فكيف يأمر الله بذبحه قبل أن تتحقق هذه البشارة؟

أما التوراة، فإن النص الوارد فيها والمتعلق بشخصية الذبيح فيفيد بأنه إسماعيل وليس إسحاق. وهذا هو النص "خذ ولدك ووحيدك الذي تحبه "إسحاق". (سفر التكوين، الإصحاح 22، فقرة 2). وفي نص آخر "إني من أجل أنك فعلت هذا الأمر ولم تمسك ابنك ووحيدك أباركك مباركة..." (سفر التكوين، الإصحاح 22، فقرة 16).

الإسرائيليات في كتب التفسير----- أ.د. عبد القدر بخوش

أما ما نسب عن بعض الصحابة فيما يخاف ذلك، فإن صح سنده إليهم هو من الإسرائيليات التي رواها أهل الكتاب الذي أسلموا، يقول أبو شهبه: «إنها في أصلها دس اليهود، وكذبهم وتحريفهم للنصوص حسدا للعرب، ولبنى العرب.. وقد جاز هذا الدس اليهودي على بعض كبار العلماء كابن جرير والقاضي عياض والسهيلي، فذهبوا إلى أنه إسحاق»².

ثالثا: أدت خرافات بني إسرائيل إلى صرف الناس عن جوهر القرآن، فحلّ التدبر في آيات القرآن، والانتفاع بعظائه وعظاته، وكست القرآن برداء من الأسطورة والخرافة ليبدو متعارضا في ذلك مع بديهيات العقول، فتزعزع بذلك مكانته في نفوس أتباعه. ومع أنه لا خلاف عند الباحثين المسلمين أن بعض أسانيدنا صحيحة أو حسنة إلى بعض الصحابة أو التابعين، ولكن مصدرها باتفاق هو من إسرائيليات اليهود، ومروياتهم. ولذلك نتفق مع أبي شهبه في قوله: «وإن كوائها صحيحة في نسبتها لا ينافي كونها باطلة في ذاتها، ولو أن الانتصار لمثل هذه الأباطيل يترتب عليه فائدة ما، لغضضنا الطرف عن مثل ذلك، ولما

فهذه النصوص الثلاثة تفيد أن الذبيح هو الابن الوحيد لإبراهيم، وإسحاق لم يكن وحيدا لإبراهيم يوما من الأيام. فالتوراة تنص على أن إسحاق قد ولد بعد إسماعيل بأربعة عشر عاما (سفر التكوين، الإصحاح 17، فقرة 16) و(سفر التكوين، الإصحاح 21، فقرة 5)، وتنص على أن إسماعيل قد بقي حيا إلى وفاة إبراهيم، وأنه اشترك مع أخيه إسحاق في دفن أبيهما ببلدة حبرون، (سفر التكوين، الإصحاح 25، فقرة 9)، أما ابن إبراهيم الذي كان وحيدا لأبيه فهو إسماعيل قبل مولد إسحاق.

يتضح من النص الأول التزوير والتحريف، لأن العبارة متناقضة، حيث تثبت بصريح عبارة التوراة نفسها أن إسحاق لم يكن إطلاقا وحيدا لإبراهيم، ويبدو أن هذه العبارة كانت هكذا: خذ ولدك، وحيدك الذي تحبه إسماعيل، ووضع مكانها إسحاق. ولم يفتن إلى أن العبارة تكون بهذه الصورة متناقضة.

انظر: صفوت حامد مبارك، بحوث في الأديان، (القاهرة: محطة المطبعة بالحرم، د.ط، 1986م)، ص129-132.

1- المرجع نفسه، ص356، 359.

2- المرجع نفسه، ص353.

الإسرائيليات في كتب التفسير----- أ.د. عبد القدر بخوش

بذلنا غاية الجهد في التنبيه إلى بطلانها، ولكنها فتحت على المسلمين باب شر كبير، يجب أن يغلق»¹.

ومن أمثلة ذلك ما يحكى عن صفة آدم عليه السلام، من أن رأسه كان يبلغ السحاب فاعتراه لذلك صلح، ولما هبط على الأرض بكى على الجنة، حتى بلغت دموعه البحر وجرت فيها السفن².

والكلام عن لون كلب أهل الكهف ووصفه³. وعن عصا موسى من أي شجرة خلقت⁴. وعن طول سفينة نوح واتساعها، وأسماء الحيوانات التي حملت فيها⁵. وغير ذلك مما طواه القرآن الكريم، وسكت عنه رحمة بنا، لما فيه من مضيعة للجهد فيما لا فائدة ترجى من معرفته.

رابعاً: عمدت الإسرائيليات إلى الآيات القرآنية التي تتحدث عن صفات الله وأحاطتها بمالة من التشبيه والتجسيم لله سبحانه وتعالى، ووصفه بما لا يليق بجلاله. والغريب في ذلك أننا نعثر على بعض عقائد اليهود والنصارى قد وجدت لها مكاناً في ذلك.

وسنقصر على ذكر مثال واحد لنبين فيه مدى انزلاق بعض المسلمين في النقل عن عقائد النصارى وترديدها كتعاليم إسلامية صحيحة.

ذكر الطبري في تفسيره لسورة آل عمران بسنده "عن عكرمة عن ابن عباس، قوله: ﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ﴾، قال: "عيسى بن مريم، هو الكلمة من الله اسمه المسيح"⁶.

1- المرجع نفسه، ص230.

2- المرجع نفسه، ص130.

3- الطبري، التفسير، ج15، ص136.

4- المصدر نفسه، ج9، ص11.

5- المصدر نفسه، ج12، ص22.

6- المصدر نفسه، ج4، ص172.

الإسرائيليات في كتب التفسير----- أ.د. عبد القدر بخوش

وروى بسند آخر عن محمد بن سعد بسنده عن ابن عباس: ﴿أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِبَحْرِيٍّ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ﴾ قال: الكلمة التي صدق بها عيسى، وكرر الطبري نفس الرواية مرة أخرى، وروى ابن عباس أنه قال: الكلمة هي عيسى¹.

وروى عنه أيضا بسنده إلى عكرمة عن ابن عباس في قوله: ﴿قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ﴾ قال: عيسى هو الكلمة من الله².

تحتوي هذه النصوص مزلقا خطيرا يتمثل في استخدام لفظ كلمة معرف بالألف واللام، فقال: الكلمة، وهو ما لم ينص عليه القرآن بمثل ذلك. ولا يجوز لمسلم أن يستخدم هذا اللفظ معرفا بشأن المسيح، أو أي مخلوق آخر، لأن التعريف يعني التعيين والتحديد، وتصبح الصفة مقصودة عليه مختصة به.

وما وقع فيه الأقدمون من مزلق في تعريف تلك الكلمة اتخذ ذريعة للمسيحيين بأن القرآن يصرح بألوهية المسيح ويثبتها. فتعريف هذا اللفظ مع استخدامه بصيغة التذكير يوافق عقيدتهم تماما في ادعاء الألوهية له، بناء على أول فقرة نص عليها إنجيل يوحنا "في البدء كان الكلمة، وكان الكلمة عند الله، وكان الكلمة الله"³.

فالتعريف والتذكير واضحا صريحا، وهما شرط الاعتقاد بالألوهية له. ولذلك يعلق حسين يوسف الأطير على ذلك بقوله: «لا شك أن تورط ابن عباس في تزويد ذلك اللفظ معرفا، هو انحراف صريح من حيث لا يقصد ولا يعلم، والعجب الذي يعزز هذه الدعوة أنه الوحيد الذي انفرد بتزويد هذا اللفظ معرفا بين الكم الهائل من أقوال الصحابة والتابعين والمفسرين الذي روى عنهم الطبري»⁴.

1- المصدر نفسه.

2- المصدر نفسه، ج4، ص182.

3- إنجيل يوحنا، الإصحاح 1، فقرة 1.

4- البدايات الأولى للإسرائيليات في الإسلام، ص139.

الإسرائيليات في كتب التفسير----- أ.د. عبد القدر بخوش

ولتأكيد تلك الدعوة نجد الحديث عن سجود يحيى عليه السلام للمسيح عليه السلام، فقد روى الطبري بسنده إلى جريح وابن عباس، في تفسير قوله تعالى: ﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ﴾ قال: "كان عيسى ويحيى ابن خالة، وكانت أم يحيى تقول لمريم، إني أجد الذي في بطني سيحسد الذي في بطنك، لذلك تصديقه بعيسى، سجوده في بطن أمه له، وهو أول من صدق بعيسى، وكلمة عيسى، ويحيى أكبر من عيسى"¹.

إن هذا التعبير كما يضيف الأثير باطل تماما، فهو يطفح بالوثنية المسيحية القائلة بتأليه ابن مريم، من كان الحمل به أحشائها. وأصل هذه المقالة وارد في إنجيل لوقا. وهذا النص وغيره من كتب التفسير يكشف إن صح السند عن الأخذ عن المصادر اليهودية المسيحية على عواهنها دون تمحيص وتدقيق.

إذا كان للإسرائيليات هذا الدور الخطير، فإنها تطرح علينا جملة من التساؤلات تتمثل في كيفية تسرب هذه الإسرائيليات إلى القرآن الكريم؟ لماذا كانوا يترددون على أحبار اليهود لمعرفة أسرار بعض الآيات القرآنية؟

ما هو حجم مسؤولية من أسلم من اليهود في ترويح هذه الإسرائيليات؟ ولماذا رفعت إلى الرسول صلى الله عليه وسلم؟ وما مدى صحة نسبتها إلى كعب الأخبار؟ ووهب بن منبه؟ اضطربت الآراء الإسلامية في الإجابة عن هذه الأسئلة، لاختلاف زوايا البحث حولها. فهو موضوع شائك لا يزال بين أخذ ورد، وبصرف النظر هذه الخلافات التي يتعذر استعراضها كلها في بحثنا هذا، فإن أغلب الآراء تكاد تجمع على الحقائق الآتية:

- انزلت كتب التفسير المتعددة بما حوته من إسرائيلييات، حتى لا يكاد يخلو منها كتاب تفسير. هذا إذا أخذنا في الاعتبار ذلك التفاوت الموجود بينها، بين معارض وساكت عنها، مع ما تطفح به بعض هذه الإسرائيليات من وثنية يمجتها الشرع ولا يقر به العقل.

1- انظر بالتفصيل: الطبري، التفسير، ج4، ص172.

الإسرائيليات في كتب التفسير----- أ.د. عبد القدر بخوش

- تجمعت هذه الإسرائيليات أفكارا يهودية نفذت إلى الفكر الإسلامي بخطة يهودية ماكرة عملت على تلوين هذا الفكر. وإن اختلف العلماء سواء الأقدمين أم المحدثين في تعديل وجرح روايتها، سواء كانوا من الصحابة أم من التابعين أم من اليهود الذين أسلموا. وذلك طبقا لاختلافهم حول مدى صحة ثبوت ونسبة هذه الروايات إلى أصحابها، إلا أن هناك شبه إجماع على أن أقوال الصحابة في التفسير هذا حكم المرفوع إلى النبي صلی الله علیه وسلم وإن وضعوا لذلك شرطين متلازمين:

الأول: أن يكون مما لا مجال للرأي فيه، كأسباب النزول، وأحوال يوم القيامة، ونحوها.

الثاني: أن لا يكون الصحابي معروفا بالأخذ عن أهل الكتاب الذين أسلموا، أي غير معروف برواية الإسرائيليات¹.

ويتضح من الشرط الثاني تحري الضبط والدقة عند المحققين من أئمة الحديث في طعنهم لمرويات إسرائيلية رويت عن بعض الصحابة، لأنها دخيلة على الرواية الإسرائيلية الأصيلة.

وتبعاً لما سبق، تحاشى كثير من التابعين وعلماء الحديث الرواية عن بعض الصحابة الذين اشتهروا بتزويد مرويات أهل الكتاب. ومن أدلة ذلك شهادة أبي هريرة لعبد الله بن عمرو بن العاص، بأنه كان أكثر مادة في الحديث منه، لأنه كان قارئاً كاتباً، وبالمقابل فإن هذه الأفضلية التي أقر بها أبو هريرة للصحابي الجليل، جاءت مرويات عبد الله بن عمرو بن العاص أقل من مرويات أبي هريرة، والسبب في ذلك كما يشير بعض الباحثين إلى أن عمرو بن العاص كان بجوزته كتب من أهل الكتاب تبلغ حمل بعيرين، تحصل عليها من موقعة اليرموك، فمن ثم تحاشى بعض الرواة الرواية عنه خشية أن تختلط عليه الروايات².

1- أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، ص79، نقلا عن ابن حجر، زهة النظر شرح نخبة الفكر، ص43.

2- المرجع نفسه، ص80.

الإسرائيليات في كتب التفسير----- أ.د. عبد القدر بخوش

ولهذا لا نكاد نجد في أي دين من الأديان ولا مذهب من المذاهب مثل هذه الدقة والتحري للأسانيد والآثار، خاصة إذا تعلق الأمر بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم - إن كتب التفسير التي تُعزى إلى الصحابة والتابعين، أكثر من أن تُحصى، ففيها الصحيح والحسن والضعيف والموضوع، وقد أضيفت إلى الكثير من هذه الكتب الإسرائيليات التي تحوي على خرافات اليهود وأباطيلهم، تراكمت فيما بينها لتشكّل مادة ضخمة ينبغي علينا أولاً تمحيصها بمعرفة الصحيح والحسن منها، وطرح ما يتعارض مع العقائد الإسلامية.

- أثارت قضية عدالة وتجريح الذين أسلموا من اليهود أمثال كعب الأبحار، ووهب بن منبه جدلاً واسعاً احتدم حولها نقاش حاد بين المفكرين المسلمين، سواء منهم الأقدمين أم المحدثين، إلا أن هناك إجماعاً أنهم كانوا جسراً عبرت منه أخبار اليهود ومروياتهم في الفكر الإسلامي، ولو أن هذه الأخبار نسبت صراحة إلى هؤلاء لهان الأمر، لأنها تعزو ذلك إلى التوراة، لكن خطورتها تكمن في أن أكثرها ينسب إلى الصحابة. والأخطر من ذلك كله أن تلحق مباشرة بالرسول صلى الله عليه وسلم.

وتبعاً لهذه الخطورة وما تحمله من معتقدات فاسدة نميل إلى رأي أشهر المحققين المتأخرين بداية من ابن خلدون¹. مروراً بالشيخ رشيد رضا². ونهاية بالشيخ الذهبي، وأنه آن الأوان لتنقية تراثنا من هذه الأدران لخلوها من أية فائدة تذكر، ووجدنا من بين العلماء المتأخرين من يرى أن من الخير للمفسر أن يتحاشى الروايات الإسرائيلية ويجنب بذلك كتاب الله هذا الذي لا نعرف إن كان صدقاً أو كذباً، وحتى وإن استند البعض إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في جواز رواية أخبار بني إسرائيل، فإن ذلك مردّه الاستشهاد وليس الاعتقاد. وبالإضافة إلى ما ذكره محمود شاكر «من أن إباحتها التحدث عنه فيها ليس لنا دليل على صدقه ولا كذبه شيء، وذكر ذلك في تفسير القرآن وجعله قولاً أو رواية في معنى

1- ابن خلدون، المقدمة، (بيروت: دائر الرائد العربي، ط5، 1402هـ/1982م) ص439، 440.

2- رشيد رضا، تفسير المنار، (بيروت: دار المعرفة، ط، د.ت) ج1، ص9.

الإسرائيليات في كتب التفسير----- أ.د. عبد القدر بخوش

الآيات أو في تعيين ما لم يعين فيها، أو تفصيل ما أجمل فيها، شيء آخر، لأن في إثبات مثل ذلك بجوار كلام الله ما يوهم أن هذا الذي لا نعرف صدقه ولا كذبه مبين لمعنى قول الله سبحانه، ومفصل لما أجمل فيه، وحاشا لله ولكتابه من ذلك»¹.

وإن جهد ابن خلدون في العثور على أعذار للأقدمين في تناول هذه الإسرائيليات، لأن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية فاستهوتهم هذه المرويات وتشوفوا إلى معرفة قصة الخليقة² وكنه الوجود، فكانوا يسألون عنها أهل الكتاب، لإشباع نهمهم الفكري. أما في عصرنا هذا فالحال يختلف ولا عذر للمسلمين في ذلك، بعد أن كشفت دسائسهم من جهة، إذ علمنا بأن عددا هائلا من هذه المرويات لم تنص عليه الكتب المقدسة، التي أضحت في متناول الجميع من جهة أخرى.

هذه هي جوانب الخطورة على قدسية القرآن الكريم وعقائد المسلمين من رواية الإسرائيليات، وإن كان أعظمها على الإطلاق هو ارتباطها الوثيق بالتفسير. إن أغلب كتب التفسير سواء ما كان بالمأثور حرفا، أو غلب عليه المأثور، أو كان بالرأي أو الاجتهاد، لم تكد تخلو جميعها من الإسرائيليات الملفقة. والأحاديث الموضوعية.

وقد كان أبو إسحاق النظام يقول: «لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين، وإن نصبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا على كل مسألة، فإن الكثير منهم يقول بغير رواية على غير أساس، وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم»³. وذكر منهم الكلبي. وصاحب التفسير الأخير ينتمي إلى الحركة السبئية باتفاق⁴.

1- محمد حسين الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص160، 161، نقلا عن: عمدة التفسير، ج1، ص15.

2- ابن خلدون، المقدمة، ص439، 440.

3- الجاحظ، الحيوان، ج1، ص343.

4- سليمان بن حمد العودة، عبد الله بن سبأ ص227.

الإسرائيليات في كتب التفسير----- أ.د. عبد القدر بخوش

وقد بلغت الخطورة ذروتها في هذا الشأن حين يدق ناقوس الخطر شيخ الأزهر الذهبي فيقول: «لا أكون مبالغا ولا متجاوزا حد الصدق إن قلت: إن كتب التفسير كلها قد انزلق مؤلفوها إلى ذكر بعض الإسرائيليات، وإن كان ذلك يتفاوت قلة وكثرة، وتعقيبا عليها وسكوتا»¹.

يتضح مما سبق بأن الإسرائيليات مشروع خطير، باشرته أياد بعض الأخبار اليهود لإثارة البلبلة حول قدسية القرآن الكريم والحديث النبوي، بما حواه من أباطيل وخرافات نسب الكثير منها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وإلى أصحابه رضي الله عنهم، بهذا تكدست مادة غزيرة من النصوص التوراتية، والروايات اليهودية، وترسبت داخل الفكر الإسلامي منذ القدم، ولا زال هذا الفكر لم يتخلص منها بعد.

إننا نتفق مع أبي شهبة في نقده لمقولات كعب الأخبار وغيره، لأنها من الإسرائيليات التي معظمها مبدل أو محرف، ولا حاجة للمسلمين مع خير الله تعالى ورسوله إلى شيء من هذا بالجملة، فإنه دخل فيها على الناس شر كبير وجر عليهم البلاء².

خلاصة القول إن الإسرائيليات نسبت إلى الصحابة الذي أسلموا، وقد يكون سبب ذلك للعلم بما فيها من غرائب وعجائب، ولم ينبهوا إلى بطلانها اعتمادا على تجلي ذلك فيها. وقد يكونون قد أشاروا إلى كذبها وعدم صحتها، ولكن الرواة لم ينقلوا هذا عنهم. والغالب أنها قد تكون مدسوسة على الصحابة من قبل اليهود. وأما ما يحتمل الصدق والكذب منها وليس فيه ما يتعارض مع النقل المتواتر الصريح أو بديهيات العقول، فأوردوه بما فهموه من الإذن لهم في روايتها. وهذا النوع أقل خطورة من الأول. ومع هذا فإنه لا فائدة تذكر من الاشتغال به لأنه يحجب جمال القرآن وتفسيره الصحيح.

مراجع البحث:

- الإسرائيليات في التفسير والحديث، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط4، 1990م).

1- الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص95.

2- الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، ص148.

الإسرائيليات في كتب التفسير----- أ.د. عبد القدر بخوش

- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ج1، ص212.
- الطبري، التفسير، ج3، ص30.
- يوسف الأطير، البدايات الأولى للإسرائيليات في الإسلام، (القاهرة: مكتبة الزهراء، ط1، 1412هـ/1991م).
- محمد إبراهيم شريف، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، (القاهرة: دار التراث، ط1، 1982م).
- السيوطي، الدر المنثور، ج4، ص281، 282.
- الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د.ط، 1393هـ/1973م) ص353، 356.
- صفوت حامد مبارك، بحوث في الأديان، (القاهرة: محطة المطبعة بالحرم، د.ط، 1986م).
- أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير
- بن خلدون، المقدمة، (بيروت: دائر الرائد العربي، ط5، 1402هـ/1982م) ص439، 440.
- رشيد رضا، تفسير المنار، (بيروت: دار المعرفة، ط، د.ت) ج1، ص9
- الجاحظ، الحيوان، ج1، ص343.
- سليمان بن حمد العودة، عبد الله بن سبأ ص227.
- الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص95.
- الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، ص148.

النمو المعرفي للمفسر وأثره في عملية التفسير

د. أجمعي شبايكي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

الملخص:

حاولت من خلال هذه الدراسة: أن أبحث في تأثير المفسر بالعوامل الطبيعية الخارجية بما ينطبع على أخلاقه وثقافته وقدرته على التحصيل المعرفي، فتوصلت إلى عوامل أساسية أربعة: أصوله السلالية الجيدة، ثم العوامل البيئية المعتدلة، ثم التنشئة الاجتماعية السوية، ثم التعلم الصحيح، وهي من دون شك تمثل ذروة التكوين المعرفي عند الإنسان، ومنها ينتج العظماء الأخيار المتميزون.

هذه المسألة قد تحتاج لمزيد من الإثراء والمناقشة، ولقد تناولتها لنعلم البعد التأثيري للعوامل الخارجية على المفسر، ولماذا انحصر التفسير في جهات دون أخرى.

وقد أفضت هذه الدراسة إلى وضع ميزان معرفي يمكننا به التحقق من مستوى النمو المعرفي الذي قدمه كل مفسر، وذلك بالاعتماد على قاعدة البحث عن التوازن التي يثيرها المفسر عند كل مشكلة تعترضه في فهم الآيات القرآنية، وقد حدّدت معيارين اثنين لهذا الميزان: معيار التسجيل (النقل) ومعيار البحث عن التوازن (الإبداع) ومن خلال هذين المعيارين يمكن الحكم على أنواع التفاسير المختلفة، بمعرفة ما قدّمته من نمو معرفي في ميدان التفسير.

Abstract:

Knowledge Accumulation of the interpreter of the Koran and its impact on the process of interpretation

This paper tries to investigation the impact of natural external factors influencing the interpreter of the holy Koran, which shape the morals, culture and his ability to accumulate knowledge. Eventually, four essential factors were determined as external ones: distinguished genealogical roots, stable environment, adequate social background, and appropriate education, which undoubtedly represents the ultimate way for knowledge buildup human can create, and hence how great distinguished characters are prepared.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. الجمعي

شبايكي

This issue may need further and deeper discussion. The aim is to express the significant inducing dimension of external factors affecting on the interpreter and thus not to limit the interpretation of the holy Koran in certain extents and understandings.

This study has led to the establishment of a knowledge measurement scale, which allows us to evaluate the distinction of each holy Koran interpreter. It is based on the investigation of the elements involved in the interpreter approach of different ambiguities in trying to understand the holy Koran verses. Two criteria, have been proposed, first the large acquaintance with major interpretations of the holy Koran and second the originality in the interpretation by a balanced approach. Through these two criteria, we can make judgment on the quality of different interpretations.

إن السلوك الإنساني وما يخلص إليه من اتجاه معرفي يتحدد بعاملين اثنين، الأول: العوامل الطبيعية التي تنعكس على حياته ونشوته، والثاني: طرق التعلم التي تكسبه المعرفة والمعلومات والإبداعات، وبالتالي فإن سلوكاته ومعارفه من هذه الناحية قابلة للتغيير والتعديل، وبعبارة أخرى: إن الاختلافات في المجموعة الإنسانية (ذات البيئة الواحدة أو المتشابهة) هي تعديلات وتغييرات توفرها طرق التعلم.

فنحن نتعلم كيف نتكلم، ونقرأ، ونفكر، ونستنتج، وننظم أفكارنا، ونتعلم كيف نحجي، وكيف نبقي، وكيف نحقق راحتنا، ونتعلم الاتجاهات والعادات والقيم، بل إننا نتعلم كل شيء من النطق بالكلام إلى الصعود للأجرام.

فالإنسان إذاً قابل للنمو معرفياً بالتعلم، وهذا هو جوهر الفرق بينه وبين غيره من المخلوقات؛ أن جعل الله له عقلاً يفكر ويتعلم به: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَتْ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (30) وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (31) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ۗ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (32) قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ۗ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. الجمعي

شبايكي

بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (33) ﴿ البقرة: ٣١ - ٣٣

وبقدر هذه الطاقة التعليمية يكون النمو المعرفي، ويتحقق وجود الإنسان التسخيري للمكونات المحيطة به، وبقدر ضعفها ينحدر الإنسان من بشريته المتميزة المتعالية إلى أن يصير كغيره من المخلوقات التي تؤثر فيها العوامل البيئية فتطلب التكيف معها* .
بهذا تبرز أهمية التعلم في تغيير اتجاهات الفرد وسلوكه.

عوامل النمو المعرفي:

كل نمو وتطور معرفي إنساني تساهم في ظهوره عوامل ثلاثة:

1. العامل البيئي (العوامل الطبيعية والاجتماعية)، وهي عوامل حتمية.
2. العامل الفسيولوجي.
3. عامل التعلم.

1. العامل البيئي:

ما من شك أن المفسر يتأثر بالعوامل الطبيعية الخارجية بما ينطبع على أخلاقه وثقافته وقدرته على التحصيل المعرفي، وقد قرأت حكاية قد تبدو عليها آثار الصنعة بارزة،

* . هذا في حال أن يكون الإنسان جاهلا لا يعلم، فإذا غلّم وأثر الجهل على العلم فهو حينئذ أحسن المخلوقات، قال ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (171) وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۖ شَهِدْنَا ۚ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (172) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (173) وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (174) وَإِنل عَلَيْهِمْ نَبَأُ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ (175) وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِمَا وَلِكِنَّمُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ ۖ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرِكْهُ يَلْهَثُ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ۖ فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (176) ﴿ الأعراف: 171 - 176.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. الجمعي

شبايكي

إلا أنها صادقة المعنى. فقد روى ابن عبد البر عن أبي ليلى أنه قال: « قال لي عيسى بن موسى . وكان جائرا شديدا العصبية:

من كان فقيه البصرة ؟ قلت: الحسن بن أبي الحسن.

قال: ثم من ؟ قلت: محمد بن سيرين؛ قال: فما هما ؟ قلت: موليان.

قال: فمن كان فقيه مكة ؟ قلت: عطاء بن أبي رباح، ومجاهد بن جبر، وسعيد بن

جبير، وسليمان بن يسار؛ قال: فما هؤلاء ؟ قلت: مولي.

قال: فمن فقهاء المدينة ؟ قلت: زيد بن أسلم، ومحمد بن المنكدر، ونافع بن أبي

نجيح؛ قال: فما هؤلاء ؟ قلت: مولي.

فتغير لونه ثم قال: فمن أفقه أهل قباء؟ قلت: ربيعة الرأي، وابن أبي الزناد؛ قال:

فما كانا ؟ قلت: من المولي.

فأريد وجهه. ثم قال: فمن كان فقيه اليمن؟ قلت: طاووس، وابنه، وهمام بن منبه؛

قال: فما هؤلاء؟ قلت: من المولي.

فانتفخت أوداجه فانتصب قاعدا. ثم قال: فمن كان فقيه خراسان؟ قلت: عطاء

بن عبد الله الخراساني؛ قال: فما كان عطاء هذا؟ قلت: مولى.

فازداد وجهه تريدا واسود اسودادا حتى خفته، ثم قال: فمن كان فقيه الشام ؟ قلت:

مكحول؛ قال: فما كان مكحول هذا؟ قلت: مولى.

فازداد تعيظا وحنقا، ثم قال: فمن كان فقيه الجزيرة؟ قلت: ميمون بن مهران؛ قال؛

فما كان؟ قلت: مولى.

قال: فتنفس الصعداء، ثم قال: فمن كان فقيه الكوفة؟ قال: فوالله لولا خوفه

لقلت: الحكم بن عيينة وعمار بن أبي سليمان، ولكن رأيت فيه الشر، فقلت: إبراهيم

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. الجمعي

شبايكي

والشعبي؛ قال: فما كانا؟ قلت عربيان، قال: الله أكبر، وسكن جأشه" (1).

قد نلاحظ في هذه القصة نوعا من أثر الصنعة، لكنها واقعية، بل إن هذه الظاهرة الغربية لا تقتصر على علم الفقه فقط، فكل العلوم تقريبا - ومن ضمنها علم التفسير - كان للعجم حظ كبير فيها، ونالت اهتمامهم أكثر من العرب، فالذين نقلوا التفسير عن الصحابة جلهم موالي، ومن ثمّ تلوّن التفسير على أيديهم وتعددت طرقه بحسب اهتماماتهم وانشغالاتهم.

ومع أن بعض العلماء قد أرجع السبب فقط إلى تفرغ الموالي للعلم دون العرب، إلا أن أبسط دراسة لهذه الظاهرة تظهر أكثر من ذلك، فإذا علمنا مثلا أن العرب كانوا يعتزون بالفروسية والشجاعة إلى درجة أنهم يتباهون ويتفاخرون بها، أدركنا أن ذلك كان حائلا قويا دون الجلوس إلى حلقات العلم والتحصيل.

2. العامل الفسيولوجي:

وهو عامل ذو أهمية عظيمة في تحصيل المعرفة، حيث تركز عليه عوامل النمو المعرفي الأخرى، ويدعى العلم الذي تستخدمه الأنثروبولوجيا للتعرف على هذا الجانب من التغيرات الإنسانية بعلم النفس الفسيولوجي LA PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE، وهو علم يهتم بتأثير الأسس العضوية أو البيولوجية على السلوك، ويقع اهتمامه أساسا بثلاث وظائف: أعضاء الاستقبال الحسي، الجهاز العصبي، الغدد الصم²، ولذلك يحظى هذا العلم باهتمام علم النفس التربوي حيث يوظف نتائجه في دراساته لمعرفة مواطن النبوغ الإنساني وتطوير التحصيل المعرفي، أو لتجاوز بعض

1 . العقد الفريد: ابن عبد ربه أحمد بن محمد الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى: (1404هـ. 1983م)، ت: مفيد محمد قميحة، ج3/364.363.

2 . محاضرات في علم النفس الفسيولوجي: أحمد عبد الخالق، الناشر: دار المعرفة الجامعية، مصر . الاسكندرية . بدون: ط. (1986م)، ص3.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. الجمعي

شبايكي

المعوقات التي تعترض الإنسان من الناحية الفسيولوجية (كالإعاقات المختلفة).
هذه الأعضاء تشكل في مجملها أداة واحدة للإدراك، إذ يعتبر السمع والبصر وسائل الاتصال بين الإنسان وبين العالم الخارجي، فبالبصر يدرك الإنسان الأشياء، ويميز أشكالها وأحجامها وألوانها، وبالسمع يسمع الكلام وأصوات الموجودات، بل يستطيع معرفة الشيء ومكانه وبعده بواسطة السمع، وعن طريق الجهاز العصبي يستطيع أن ينظم الإنسان أفكاره وتصوراتهِ اعتماداً على المعطيات التي يستقبلها من أعضاء الاستقبال الحسي فيحصل له التعلم والتثقيف.

يؤكد هذا التصور قوله ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۗ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ الإسراء: 36. وقُدِّم السمع عن البصر لأهميته في عملية الإدراك، لكن هذا الإدراك يبقى مبثراً وليس له معنى إلا بتدخل العقل الذي يعمل على تنظيم تلك المدركات والربط بينها، وفق نظم معرفية مسبقة^(*).

* . حسب المفسرين (كالزمخشري وابن عطية وابن حيان والطاهر بن عاشور وغيرهم ممن يعتد بهم في علم النحو واللغة من المفسرين) فإن الضمير في (عنه) يحتمل أن يعود على أحد أمرين:

1. يعود على ما ليس للإنسان به علم ويكون المعنى أن الله تعالى يسأل سماع الإنسان وبصره وفؤاده عما قال مما لا علم له به فيقع تكذيبه من جوارحه وفي ذلك خزي له.

ويستشكل هنا عود الضمير على غير مذكور، ولذلك لجؤوا لاستبدال ضمير المخاطب "ما ليس لك" بالإنسان "ما ليس للإنسان" ليحتمل المعنى المقدر، وهذا في نظري بعيد. ولو قال: "كل أولئك كان عنه مسؤولاً" لصحّ.

2. يعود على "كل" التي هي للسمع والبصر والفؤاد والمعنى أنّ الله تعالى يسأل الإنسان عما حواه سمعه وبصره وفؤاده فكأنه قال كلّ هذه كان الإنسان عنه مسؤولاً، أي عما حصل لهؤلاء من الإدراكات ووقع منها من الخطأ فالتقدير عن أعمالها مسؤولاً فهو على حذف مضاف.

وهذا أيضاً يحتاج إلى تأمل، فما وجه الالتفات عن ضمير المخاطب (تقف، لك) إلى ضمير الغائب (كان)، ولو قال: "كلّ أولئك كُنْتَ عنه مسؤولاً" لصحّ حمل هذا المعنى عليه، ولكن اختلاف الضمير دل على اختلاف المرجع.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. الجمعي

شبايكي

أما الغدد الصماء فهي تعمل كوسائل ربط واتصال بين الأعضاء بما تفرزه من هورمونات، شأنها في ذلك شأن الأعصاب.

هذه هي حقيقة الفهم والمعرفة والعلم فسيولوجيا**.

والسؤال هنا: هل يمكن أن يكون المفسر أعمى أو أصماً أو على مستوى بسيط من

الذكاء؟

من الواضح أن الإجابة ستكون بالنفي طبعاً، والسبب أن عملية التفسير ليست من المهمات السهلة، لما يتطلبه هذا العمل من علوم مجتمعة وقدرة على التوظيف والاستنباط والبناء، ولعل هذا هو السبب الذي يجعل الكثير من المفسرين لا يقدمون على التفسير إلا بعد تردد طويل.

من أجل هذا كان المفسر أكمل الناس عضويًا. على الأقل فيما يتعلق بأعضاء المعرفة وانظر وقتش وابحث، فلن تجد مفسراً أعمى ولا أصماً ولا ذا عقل عادي، فكلهم عرفوا إلى جانب سلامة الجسم، بالعقل الراجح، والذكاء الوقاد، والنباهة الزائدة، والبصيرة النافذة، حتى اجتمعت عندهم العلوم التي تؤهلهم لتفسير كلام الله عز وجل.

نعم قد يكون الأعمى فقيهاً، أو محدثاً، أو أدبياً، أو غير ذلك من العلوم السمعية، لكنه لن يكون مفسراً، وإن حصل أن وجد مفسراً أعمى فلا يعدو أن كان مبصراً في أول عمره، لما يتطلبه هذا العمل من الإمام التام بعلوم العصر المختلفة وذلك حتى يمكن أن يعطي للقرآن بعده الحضاري الصحيح. ناهيك عن ضرورة إحاطته بقضايا العصر ومشكلاته وأزماته، لمعالجتها على ضوء هداية القرآن وتعاليمه، وقد قال الحكماء قديماً

لذلك قد تحتل الآية معنى ثالثاً وربما كان هو الصحيح: أن الضمير في (عنه) يعود على آخر معهود (الأقرب) وهو (العلم)، فيكون المعنى " ولا تقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك (أي: السمع والبصر والفؤاد) كان عن العلم مسؤولاً" أي مطلوباً في تحصيله. والله أعلم.

** . يمكن التوسع في معرفة دور هذه الأعضاء في العلم والمعرفة بالرجوع إلى الكتب المختصة بعلم النفس الفسيولوجي.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. الجمعي

شبايكي

"الحكم على الشيء فرع عن تصوره".

أما فيما يخص الأخرس فيتعذر عليه تحصيل العلوم جملة، فضلا عن علم التفسير. هذا ما يقرره علم النفس الفسيولوجي ويؤكدده الواقع، وهو نوع من الاستدلال بالأحوال الظاهرة على السلوك والأفكار، فكان بذلك علما عظيما، غزير الفائدة، لا تستغني عنه الدراسات الجادة لأحوال المبدعين، أو البحث في تنوع الأفكار المنتجة واختلافها.

3. عامل التعلم

يمكن تحديد مصادر المعرفة جزئيا، أو ما يعرفه إنسان ما، من خلال المنعكسات المادية والاجتماعية في بيئته، وبما يستنسخ جينيا من موروثات سلالية، غير أن هذين المصدرين لا يملكان الإجابة الكاملة عن السؤال الذي يطرح بإلحاح في هذا المجال؛ كيف يحدث النمو المعرفي عند الإنسان؟ وكيف تحدث الفوارق بين المجموعة الإنسانية ذات السلالة والبيئة الواحدة؟ وللإجابة عن هذا السؤال ظهرت عدة نظريات تتحدث عن التعلم أو التعليم باعتباره من أهم العوامل تأثيرا في النمو المعرفي للفرد، ولذلك أولاه الباحثون والدارسون عناية كبيرة، إيمانا منهم بأن الإنسان مهما كانت حالته وبيئته التي يعيش فيها، فمستواه المعرفي قابل للنمو والتطور بالتدريب والتعلم، وتحدثوا بإسهاب عن كيفية تطوير العقل البشري وبناء القدرات المختلفة اللازمة لتنمية مستواه المعرفي عبر مراحل نموه المختلفة، ونظرا لكثرة الآراء في هذا المجال وتباينها فإنني اخترت أهم تلك النظريات وأوسعها انتشارا في العصر الحديث، وهي نظرية النمو المعرفي لجون بياجتي Jean Piaget* .

* . ولد جون بياجتي في نوشاتل . سويسرا . في سنة 1896م، من أب مؤرخ، وأم شديدة التعلق بالبروتستانتية، اهتم بين السابعة والعاشر من عمره بالميكانيك أولا، ثم بتربية العصفير، وبالمتحدمات من العصور الجيولوجية الثانية والثالثة وبالأصداف البحرية، وفي الحادية عشر من عمره كتب مقالا عن عصفور الدوري وأرسله إلى إحدى المجلات في نوشاتل، وبعد سنة 1911م نشر عدة مقالات حول الصدفيات الكلسية.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. الجمعي

شبايكي

بعض المفاهيم الأساسية لنظرية بياجى في النمو المعرفي:

1. يرى بياجى أن النمو المعرفي هو حصيلة التفاعل بين العوامل البيولوجية والعوامل البيئية، فالتعلم لا يحصل نتيجة ما يراه الإنسان، وإنما انطلاقاً من تلك القدرة التي تنبع من الوراثة والتكوين البيولوجي (التوازن) والتي من شأنها أن تجعل الفرد ينظم المعلومات المتناثرة

لقد نشأ بياجى في بيئة علمية، وساعدته الأعمال التي قام بها على التفكير والبحث العلميين، وهكذا تكونت عنده دقة الملاحظة. في عمر الخامسة عشرة من عمره تقريباً تحصل على تعليم ديني مكثف جعله يقرر التوجه نحو الفلسفة، كما ذكر في مؤلفه (الحكمة وأوهام الفلسفة)، ومنها توصل إلى هدف أساسي هو التوفيق بين العلم والقيم الدينية، وهكذا بدأ بياجى دروسه الجامعية في نوشاتل سنة 1914م أي في سن الثامنة والعشرين واهتم كثيراً بالفلسفة والبيولوجيا، وبقي يالّف ينشر عنها حتى سنة 1929م، لكن لا الفلسفة ولا البيولوجيا تؤدي إلى السيكلوجيا، إنما بياجى اتجه نحو السيكلوجيا صدفه بعد أن اعتمد موضوعه في أطروحة الدكتوراه في العلوم "مدخل إلى علم الرخويات في فاله" التي نشرت سنة 1921م، حيث سافر إلى زوريخ وتابع دروساً في علم النفس، في هذه الأثناء اكتشف طريقة العمل المفضلة لديه وهي الطريقة العيادية في البحث وتتناول المحادثات التي تقام مع الأطفال. والتقى بعد ذلك بكثير من المفكرين والعلماء السيكلوجيين الذين كان لهم الأثر البالغ في توجيهه نحو السيكلوجيا، ثم بعد ذلك ليتخصص في دراسة تفكير الطفل، وانطلاقاً من سنة 1940م ترسخت حياة بياجى بالأعمال المتعددة، فهو مدير مختبر السيكلوجيا في جامعة لوزان، كما شغل مهمة مدير مساعد في مجلة السيكلوجيا السويسرية، وفي سنة 1952م أصبح أستاذ مادة علم النفس الطفل في السوربون، وفي السنة 1955م حصل من مؤسسة روكفلر على الأسس الضرورية لتأسيس الجهاز الوحيد في العالم لهذا النوع من الدراسات: المركز الإستيمولوجي التكويني. واستمر في الأبحاث والمنشورات وكان إنتاجه غزيراً عدا المقالات في الصحف والمجلات، فظهر عنده حتى عام 1973م ثلاثون مجلداً أهمها: مدخل إلى الإستيمولوجيا التكوينية في ثلاثة أجزاء، تكوين الفكرة الصدفية عند الولد، من منطق الولد إلى منطق المراهق، تكوين البنات المنطقية الابتدائية، الميكانيزمات الإدراكية، حكمة الفلسفة وأوهامها، المنطق والمعرفة العلمية، النبوية... الخ، وبعد حياة مليئة بالنشاط والمثابرة وافته المنية سنة 1980م، وقد أثرت ثروته الفكرية على الفكر العلمي وبشكل خاص على السيكلوجيا والأعمال التربوية. (مختصر من كتاب التطور المعرفي عند جان بياجى لموريس شربل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان. بيروت. ط. الأولى (1406هـ. 1986م)).

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. الجمعي

شبايكي

في نظام معرفي غير متناقض، ولولا هذه القدرة البيولوجية لما كان تباين الأشياء يعني له شيئاً، ولما كان بمقدوره بناء معارفه وخبراته من محيطه.

2. مفهوم الأبنية العقلية في نظرية النمو المعرفي عند بياجى:

هذا المفهوم هو جوهر نظريته؛ يفترض فيه أن المعارف أبنية عقلية، منظمة داخلياً أو أنظمة ذات علاقة داخلية، هذه الأبنية أو التراكيب هي قواعد للتعامل مع المعلومات أو الأحداث أو الموجودات، وعن طريقها يتم تنظيم الأحداث بصورة إيجابية، والنمو المعرفي ما هو إلا تغير في هذه الأبنية، يعتمد هذا النمو على الخبرة*، فبالرغم من أن هذه الأبنية ذات أساس وراثي لكن البيئة المحيطة تساهم في تطورها وتبلورها، ووظيفة هذه الأبنية العقلية تنظيم البيئة المحيطة بالفرد لكي يستطيع فهمها ويمكنه القيام بعملية التكيف.

3. مبدأ التوازن Equilibration: وهو في اعتقادي أبرز ما تميزت به نظرية بياجى

في النمو المعرفي، حيث يعتبر محور وأصل كل تغير معرفي، وتبدأ عملية التوازن ببعض الاضطرابات فيشعر الإنسان أن هناك شيئاً ما ليس على ما يرام، وهنا يبدو عليه ما يسمى بعدم التوازن أو الصراع بين ما هو متوقع وما يشاهده أمام ناظره، وتبعاً لهذا النوع من

* . مثال ذلك: الطفلة التي تتبأ بأن الماء الذي يصب في كأس قصير عريض سيصل إلى نفس المستوى إذا ما صب في كأس آخر طويل وضيق. وعندما تلاحظ هذه الطفلة أن مستوى الماء في الكأس الثاني أعلى منه في الكأس الأول فإنها تصاب بالانزعاج. وهذا ما نسميه بالاضطراب (Disturbance) (Trouble) أو الصراع بين ما هو متوقع وما نشاهده أمام ناظرنا، فالاضطراب يطلق بعض التنظيمات (Regulation) من أجل العمل على تخفيف حدة الاضطراب، وفي المثل السابق فقد تعيد الفتاة صب الماء في الكأس العريض، وربما كان ذلك كي تتأكد من أنها لم تكن مخطئة في نظريتها إلى مستوى الماء الأصيل، وفي ختام الأمر، من خلال أنماط أخرى من التنظيمات وبعد اكتساب العديد من الخبرات من الحياة اليومية فإن الفتاة تبدأ في فهم السبب الذي يجعل من مستوى الماء في الكأس الطويل الضيق أعلى منه في الكأس القصير المتسع. نظريات التعلم لجورج ام. غازدا، وريموند جى. كورسنى، سلسلة كتب عالم المعرفة يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. عدد: 70 (أكتوبر 1983). ترجمة علي حسين حجاج وعطية محمود هنا، ص284.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. الجمعي

شبايكي

الاضطراب يحاول إيجاد بعض التنظيمات من أجل التخفيف من الانزعاج، ومن خلال أنماط أخرى من التنظيمات وبعد اكتساب العديد من الخبرات يبدأ في فهم سبب الانزعاج وحل المشكلة، وهنا يحصل ما أسماه بياحي بالتكيف الذي يقوم على أساس عمليتي التمثيل والملاءمة.

4 . يتم النمو المعرفي من خلال عمليتي التكيف Adaptation والتنظيم

.Organisation

5 . يتضمن التكيف التوازن الذي يعد الأساس الجوهري للنمو المعرفي، ويحصل نتيجة التفاعل بين وظيفتين فرعيتين متكاملتين: التمثيل والمواءمة.

6 . تحدث عملية التكيف كالتالي: مع النمو يكتشف الفرد عدم كفاية معارفه لحل مشكلاته مما يؤدي إلى حالة من عدم التوازن Déséquilibration هذه الحالة، تدفع الفرد إلى السعي لاستعادة أو تحقيق التوازن Equilibration هذا يتم بإحدى طريقتين هما:

التمثيل (الاستيعاب) Assimilation: وفيه يستخدم الفرد ما يتوفر لديه من معارف بعد إعادة تنظيمها وكشف علاقات جديدة بين عناصرها، هذا الفهم لا يحدث إلا إذا كان المرء يستطيع بالفعل إحداث التكامل بين الخبرات الجديدة والخبرات السابقة لديه. المواءمة (التوافق) Accommodation: يشكل النصف الآخر من عملية التكيف؛ فقد يفشل الفرد في حل المشكلات باستخدام ما لديه من معارف حتى بعد إعادة تنظيمها، ولذا فإنه يحدث تغييرا جذريا في معارفه أو بمعنى آخر يكيف نفسه لحل المشكلة وهذا ما ندعوه الملاءمة، ويتم ذلك باستدخال أو اكتساب معارف جديدة تعتبر ضرورية لحل المشكلات المسببة للشعور بعدم التوازن.

هكذا يحصل النمو المعرفي من خلال مواجهة المشكلات والشعور بعدم التوازن ثم التكيف الذي يحقق التوازن المستمر.

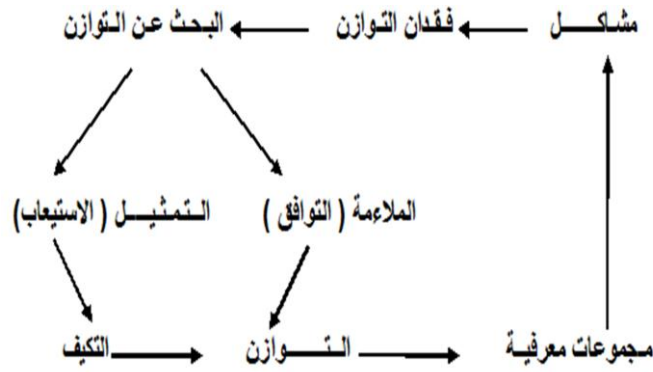
7 . يعيد الفرد تنظيم معارفه من وقت إلى آخر بهدف زيادة فاعليتها ويتم ذلك عند

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. الجمعي

شبايكي

التمثيل وعند استدخال معارف جديدة (المواءمة)، حيث تنتظم هذه المعارف في مجموعات يربطها عامل مشترك يسمى كل منها مجموعة معرفية Schème.

هذه المجموعات المعرفية تتغير كما وكيفيا مع النمو البيولوجي¹.



أثر التعلم في النمو المعرفي للمفسر:

حسب نظرية بياجى السابقة فإن النمو المعرفي عند المفسر يعتمد أساسا على الأبنية العقلية الموروثة، هذه الأبنية تظهر وتنمو عبر المراحل المختلفة للنمو البيولوجي عند الفرد، ولا يحدث النمو بمجرد تسجيل الموجودات والأحداث، وإنما عن طريق التمثيل والمواءمة كما علمنا سابقا.

نعم... قد يمنحنا هذا المبدأ حكما قاسيا على التفسير المأثور باعتباره نوعا من النقل والتسجيل فقط لا غير، وبالتالي فهو لا يحقق أدنى مستوى من النمو المعرفي، ويجعل من التفسير الأكثر قبولا ذاك الذي تتجلى فيه الأبنية العقلية بشكل أكثر من غيره، سواء بتمثيل الخبرات السابقة وتنظيمها، أو عن طريق استدخال خبرات مستحدثة جديدة.

1 . ينظر في هذا الشأن: التطور المعرفي عند بياجى ل: موريس شربل، والنظرية البنائية لبياجى: من كتاب نظريات

التعلم لجورج ام. غازدا، وريموند جى. كورسنى، ، وكذلك

Extrait de Piaget J., Mes idées, [propos recueillis par R. Evans], Paris: Denoël/Gonthier, 1977, 184p., coll. Médiations. (p. 67-78).

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. الجمعي

شبايكي

لكن تلك الأبنية لا تنمو مستقلة بشكل ذاتي، وإنما تتطور طرديا مع اللاتوازن، فكلما ازدادت الأبنية العقلية ازداد اللاتوازن، وأخذ الفرد في البحث عن التوازن حتى يحصل على التكيف، ومن ثم يتحقق له التوازن، وتنتج عن ذلك مجموعة معرفية تأخذ مكانها منتظمة ضمن المجموعات المعرفية الأخرى.

هذه العملية المعرفية تساهم بشكل مباشر وغير مباشر في نمو الأبنية العقلية التي كانت سببا فيها ابتداء.

ومن ثم إذا أردنا أن نقيس النمو المعرفي عند مفسر ما؛ يجب علينا أن ندرك حجم الأبنية العقلية التي بدت عنده أو ساهم في إبداعها، ومقدار اللاتوازن الذي أظهره من جانب، ومن جانب آخر مساهمته في تحقيق التوازن.

بهذا الشكل إذاً: يمكنني تمثّل هذا البناء العقلي الذي استدخله يباجي ضمن نظرية النمو المعرفي، للحكم على المفسر إن كان قد ساهم فعلا في تنمية التفسير معرفيا أم لا. وما حجم المجموعات المعرفية التي قدّمها لمنظومة التفسير.

وقد توضح الدراسة المقارنة التالية التي أجريتها بين ثلاثة تفاسير، حجم النمو المعرفي الذي قدمه كل مفسر في تفسيره لسورة الإخلاص، وفق المعيار التالي:

التسجيل: وهو اكتفاء المفسر واعتماده على مجرد النقل.

البحث عن التوازن: هو كلّ ما ساهم به المفسر من ترجيح، أو استنباط، أو إبداع... الخ.

1. تفسير جامع البيان لابن جرير الطبري:

المعرفة المقدمة	نوعها
. سبب نزول السورة.	تسجيل
. ذكر الاختلاف في الرفع ل (أحدّ)، وكيفية قراءتها.	تسجيل + بحث عن التوازن
. الاختلاف في تفسير (الصمدُ).	تسجيل + بحث عن التوازن

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. الجمعي

شبايكي

بحث عن التوازن	. معنى (لم يلد ولم يولد).
تسجيل	. معنى (ولم يكن له كفوا أحد).
تسجيل + بحث عن التوازن	. الاختلاف في قراءة (كفوا).

2. تفسير الدر المنثور للسيوطي:

نوعها	المعرفة المقدمة
تسجيل	. سبب نزول السورة
تسجيل	. نقول كثيرة في فضل السورة

3. تفسير مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي:

نوعها	المعرفة المقدمة
تسجيل	. في فضل السورة.
تسجيل	. في سبب نزولها.
بحث عن التوازن	. في أساميها وسبب اختصاصها بتلك الأسامي.
بحث عن التوازن	. بيان الأوجه التي عدلت بها السورة ثلث القرآن.
تسجيل + بحث عن	. الأوجه المختلفة في إعراب كلمات السورة.
التوازن	. اختلاف القراءة وتوجيهه في قوله تعالى: (أحدُ الله).
بحث عن التوازن	. الألفاظ الثلاثة: (هو الله أحدٌ) ومقاماتها.
بحث عن التوازن	. تضمن (الله أحدٌ) لجميع صفات الله الإضافية والسلبية.
تسجيل + بحث عن	. تفسير قوله تعالى: (الصمد).
التوازن	. تفسير قوله تعالى: (الله الصمد).
بحث عن التوازن	. سؤال وجواب: لما جاء أحد منكراً، وجاء الصمد

معرفة؟	بحث عن التوازن
. سؤال وجواب: ما الفائدة في تكرير لفظة الله في قوله: (قل هو الله أحد، الله الصمد)؟	بحث عن التوازن
سؤالات وجوابات:	
. لم قدم قدم قوله: (لم يلد) على قوله (لم يولد)؟	
. لماذا اقتصر على ذكر الماضي فقال: (لم يلد) ولم يقل: لن يلد؟	بحث عن التوازن
. لم قال ههنا: (لم يلد) وقال في سورة بني إسرائيل:	بحث عن التوازن
(ولم يتخذ ولدا)؟	بحث عن التوازن
. نفي كونه تعالى والداً ومولوداً، هل يمكن أن يعلم بالسمع أم لا، وإن كان لا يمكن ذلك فما الفائدة في ذكره ههنا؟	بحث عن التوازن
. هل في قوله تعالى: (لم يلد ولم يولد) فائدة أزيد من نفي الولدية ونفي المولودية؟	بحث عن التوازن
. في قوله تعالى: (ولم يكن له كفواً أحد): الكلام العربي الفصيح أن يؤخر الظرف الذي هو لغو غير مستقر ولا يقدم، وقد نص سيبويه على ذلك في كتابه، فما باله ورد مقدماً في أفصح الكلام؟	بحث عن التوازن
. كيف تقرأ (كفوا)؟	بحث عن التوازن
. مناسبة الآيات لبعضها البعض، وفوائد ترتيبها.	تسجيل + بحث عن التوازن
	بحث عن التوازن

فالنتيجة بالنسبة لتفسير الطبري كالتالي:

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. الجمعي

شبايكي

5 تسجيل و 4 بحث عن التوازن، أي بنسبة 55.55% تسجيل، مقابل نمو معرفي بنسبة 44.44%.

. تفسير السيوطي:

2 تسجيل لا غير، أي بنسبة 100% تسجيل، فهو تفسير بالمأثور بأتم معنى الكلمة؛ إذ لم يحقق أي نمو معرفي في منظومة التفسير.

. تفسير الرازي:

5 تسجيل و 18 بحث عن التوازن، أي حقق نموا معرفيا في التفسير بنسبة 78.26%.

2. النتيجة:

من خلال ما قدمته أستطيع القول: إن التكوين المعرفي للمفسر يبدأ من أصوله الساللية الجيدة، ثم العوامل البيئية المعتدلة، ثم التنشئة الاجتماعية السوية، ثم التعلم الصحيح.

هذه العوامل الأربعة لا شك أنها تمثل ذروة التكوين المعرفي عند الإنسان، ومنها ينتج العظماء الأخيار المتميزون، فإذا حدث أن انعدم أحد هذه العوامل أو قلّ، أثر سلبا في التكوين المعرفي للفرد، وربما زاد توحشا بانعدامها حتى يكون أقرب إلى الحيوانية.

نعم إن بعض السلالات الإنسانية المتوغلة في الحر الشديد أو البرد الشديد قد تؤثر عليها بيئتها سلبا من ناحية التحصيل المعرفي، لكن - كما علمنا سابقا - ليس هذا هو العامل الوحيد في التحصيل المعرفي.

كما قد يقول قائل: إنّ الإسلام أقر المساواة بين الناس كلهم مهما اختلفت أجناسهم وألوانهم، فلا فرق بين أسود وأبيض وأحمر، ولا بين عربي وأعجمي، ولا حتى بين امرأة ورجل إلا بالتقوى، فكيف نقرّ بهذا التفاضل؟

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. الجمعي

شبايكي

أقول: صحيح أن الإسلام جاء ليساوي بين الأجناس كلها دون أي تمييز أو تفرقة، لكن هذه المساواة هي باعتبار التشريع؛ أي أنهم سواسية كلهم أمام شريعة الله، فقوله - صلى الله عليه وسلم -: " وأتم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"¹. دالٌّ على أن المطلوب هو العدل بين الناس مهما اختلفت أجناسهم وألوانهم ومكانتهم، وأنهم أمام الشريعة وعند الله سواسية، لا يفضل أحد منهم على آخر إلا بالتقوى، لكن طلب المساواة بينهم في القدرات والإمكانات مستحيل، وغير ممكن لما ذكرته من عوامل تؤثر على الإنسان عضويا ومعرفيا.

هذا بديهي؛ فالطبيعة التي أثرت على الأعضاء حتى انحرفت عن شكلها الطبيعي، لا بد وأن يكون لها أثر أيضا على دماغ الإنسان وتحصيله المعرفي، بل إن هذا الأثر إذا كان قد انطبع في جينات الفرد فإنه ربما لا يزول إلا عن طريق التهجين بين الصفات المختلفة، وانظر إلى الإنسان الأسود مثلا فإنه لا يصير أبيض بمجرد انتقاله إلى الأقاليم الباردة أو المعتدلة، والعكس كذلك صحيح.

ولعل هذا الطرح يفسر لنا سبب انحصار النبوة في بيت واحد، أو اختصاص بعض المناطق دون غيرها بالنبوة، وهو السبب ذاته الذي يفسر لنا انتشار التفسير وانحصاره تقريبا في أقاليم دون أخرى، أو اختصاص علماء انحدروا من بيئات وأجناس محددة!!! هذه المسألة الأنثروبولوجية تحتاج لمزيد من الإثراء والمناقشة، وقد تناولتها لعلم البعد التأثيري للعوامل الخارجية على المفسر، ولماذا انحصر التفسير في جهات دون أخرى.

من جهة أخرى يمكننا استخلاص ميزان معرفي للتحقق من مستوى النمو المعرفي الذي قدمه كل مفسر، وذلك باللجوء إلى نظرية بياجى والاعتماد على قاعدة البحث عن التوازن التي يثيرها المفسر عند كل مشكلة تعترضه في فهم الآيات القرآنية، وقد حددت

1 . صحيح البخاري: في كتاب الأنبياء، باب (أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم) ج3/1282، ح(3288)، وكتاب المغازي، باب من شهد الفتح ج4/1566، ح 4053، وكتاب الحدود، باب كراهية الشفاعة في الحد، ج6/2491، ح6406.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. الجمعي

شبايكي

معياريين اثنين لهذا الميزان (معياري التسجيل (النقل) ومعياري البحث عن التوازن (الإبداع) ومن خلال هذين المعيارين يمكن الحكم على أنواع التفاسير المختلفة ومعرفة ما قدمته من نمو معرفي في ميدان التفسير.

ثم إن العملية المعرفية لا تكون مكتملة إلا إذا حقق المفسر التوازن بعد إثارته للمشكلات التي تحدث اللاتوازن، وبالتالي يمكننا أيضا معرفة مدى النمو المعرفي الذي حققه كل مفسر من خلال الإحاطة بالمشكلات التي أثارها وحقق فيها التوازن.

السنة النبوية والتجربة الإنسانية : الانفصال والاتصال

د . محمد عبد أكليم بيشي

جامعة الجزائر 1

الملخص:

تناقش الورقة إشكالية الاتصال والانفصال مع التجارب الإنسانية والحضارات المجاورة والموروث الجاهلي، وحضور ذلك في السنة والسيرة المحمدية نقدا أو تقييما. إذ المستقرى لعديد الأحاديث والوقائع يشهد ذلك التفاعل مع الآخر والاستفادة من خبرته وحكمته، فالإسلام لم يقطع العلائق كلية مع الموروث الجاهلي العربي ولا مع تجارب ومهارات الأمم السابقة والمجاورة كاليهود والنصارى والروم والفرس والأحباش والقبط. فحضور التجربة الإنسانية في السنة النبوية والسيرة مشهود ودلائله كثيرة، وهذا الاستيعاب للخبرة الإنسانية كان دافعا لأخذ النافع وطرح غيره، مما جعل الحضارة الإسلامية تستوعب في ثقافتها ومدنيتها الميراث العالمي كله. فكانت حضارة الإنسان. وهذا على عكس الديانات السابقة التي اتخذت من القطيعة المعرفية مسلكا لها بحجة النقاء العقدي والتعالى الفكرى.

Abstract:

This paper treats the issue of communication and alienation from human experience with neighboring civilizations and ancient legacy of the age of ignorance going as far as the presence of this issue in the sunnah of the prophet muhamed (pb UH) and in thus life history, whether to entice it or enhance it.

Therefore, the conversant with the prophet Muhamed's hadith and events will feel that interaction with others and benefit from their experiences and worldly wisdom. So; Islam did not break off full with Arabs and new legacy (before the coming of Islam) nor with the experimentations and skills of ancient and surrounding communities like: ferus; Christians, Romans, Prussians, Habasha, Catholic, Copts...etc.

As a result, the presence of human in the prophet's sunnah and life history is remarkable with many proofs.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

Covering the human experience was to benefit from what is good and get rid of what is bad.

This is what led the Islamic civilization embrace in its culture and civism all world's legacy. That's why it became a human civ.

تمهيد: حوت السنة النبوية ذخيرة عظيمة وهديا إلهيا سائغا وخبرة إنسانية رشيدة، وتمثل هذا الهدى جيل الصحابة الذين انتفعوا من الميراث السابق، وحولوه إلى حركات نافعة للبشر في دواب الحياة، إنه الواقع الذي غيرته كلمات النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وأحواله وأنامله وبارقات وجهه وخلجات قلبه وزفرات صدره وخطوات رجله التي كانت خطوات التاريخ الإنساني للسير نحو الحضارة والإنسانية الكاملة. وإذا كان تاريخ أوربا ينقسم قديمه عن وسيطه بسقوط روما. وإذا كان تأريخ البشرية يتخذ من ميلاد المسيح معلما تصاعديا أو تنازليا. فإن الحقيقة غير ذلك. فالتغيير القيمي والفكري الذي أحدثته كلمات محمد صلى الله عليه وسلم في العالم القديم كان أعمق بدليل تحقيق مناطه في إنشاء أمة قدمت للحضارة الإنسانية ما أشاد به الأعداء قبل الأصدقاء.

والورقة المقدمة تناقش إشكالية الاتصال والانفصال مع التجارب الإنسانية والحضارات المجاورة والموروث الجاهلي، وحضور ذلك في السنة النبوية والسيرة المحمدية نقدا ونقضا وتמיما وإفادة واستفادة، إذ المستقرى لعديد الأحاديث والوقائع يشهد ذلك التفاعل مع الآخر من حيث إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقطع العلائق كلبية مع الموروث الجاهلي العربي ولا مع تجارب ومهارات الأمم السابقة والمجاورة والمختلفة إثنيا ودينيا كاليهود والنصارى والروم والفرس والأحباش والقبط... إلخ

فحضور التجربة الإنسانية في السنة النبوية والسيرة مشهود ودلائله كثيرة ووقائعه عديدة في كل مراحل الدعوة الإسلامية مكيتها ومدنيها، وهذا الاستيعاب للخبرة الإنسانية كان دافعا لأخذ النافع منها وإطراح غيره، مما جعل الحضارة الإسلامية تستوعب في ثقافتها ومدنيتها الميراث العالمي كله. حيث آوت إليها الأمم الأخرى، وأرزت لها الثقافات المغايرة، فكانت حضارة الإنسان. وهذا على عكس الديانات السابقة التي اتخذت من القطيعة المعرفية والانغلاق العرقي والتجمد المذهبي مسلكا خاصا بها. وتدور إشكالياتها في قراءة

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

جوانب التواصل أو القطيعة مع التجارب المدنية والثقافية السابقة لظهور الإسلام، وتحديد مساحات هذا التفاعل من حيث هيمنة الشريعة الإسلامية وخلودها ونسخها لما سبق، ومن حيث مرونتها في انتقاء النافع من الخبرات الإنسانية وتواصلها مع كريم الأخلاق وجميل السحايا.

ولاستفصال المقدمات السالفة فإننا سنقسم الورقة إلى الآتي معتمدين النصوص الأصيلة في السنة والسيرة منطلقا لمناقشة الإشكالية:

- الإسلام وميراث العالم القديم.
- السنة والموروث العربي الجاهلي.
- السنة والتجارب المجاورة (الفرس، الرومان).
- السنة وميراث الديانة اليهودية والنصرانية.

أولا: السنة وميراث العالم القديم

لما بعث النبي صلى الله عليه وسلم في أم القرى بشيرا ونذيرا في بداية القرن السابع الميلادي (610م)، كان العالم القديم منقسما على كيانات سياسية كبيرة وصغيرة. أما الكبيرة فهي إمبراطوريات الروم البيزنطية التي تحكم أجزاء أوربا والشام ومصر وشمال إفريقيا¹. وكذا الإمبراطورية الفارسية الساسانية التي تحكم فارس والعراق واليمن، وأجزاء من آسيا الوسطى². وأما الكيانات الأخرى فهي مجمل دول الصين والهند والحبشة، وباقي المسكونة

1- انظر: ديورانت ول: قصة الحضارة. ترجمة المنظمة العربية للثقافة والعلوم، ط1، بيروت، دار الجيل، 1998. ج 12 ص 207/ العربي السيد الباز: تاريخ الدولة البيزنطية، ط1، بيروت، دار النهضة العربية-د، ت- ص 115.

2- قصة الحضارة ج 12 ص 287.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

كان يعيش حياة بدائية قوامها الإقطاعيات والقبائل المتنافرة. والذي يهتم موضوعنا هو جزيرة العرب وما أحاط بها من دول ونظم مختلفة.

ففي الجزيرة العربية تناثرت مختلف الكيانات بين دول تابعة لنفوذ الإمبراطوريات الكبرى، ففي العراق دولة المناذرة التابعة لفارس، وفي الشام دولة

الغساسنة التابعة لبيزنطة، وفي اليمن امتد نفوذ دولة فارس بعد طرد الأحباش منها¹.

وفي وسط كل ذلك كانت القبائل العربية تعيش حالة الفوضى السياسية بعد انهيار دولة كندة وانحرام حلف ربيعة. في حين عاشت مدن مكة ويثرب والطائف استقلالاً تاماً، أفادت منه مكة بنظام الإيلاف التجاري² لتتبوأ مكانة سامقة بين جموع العرب، وخاصة بعدما علا نجمها في هزيمة الأحباش عام الفيل، حيث استطالت على العرب بنفوذها الديني والتجاري.

وإضافة إلى الانسداد السياسي الذي كانت تحياه الإمبراطوريتان القديمتان والتشرذم القبلي الذي عاشته الجزيرة العربية فإن الوضع الديني والثقافي كان صنواً لذلك الواقع من حيث الاحتراب المذهبي والتشتت الفرقي والاختلاف الديني، وليس مجازفة القول بأن القرن السادس الميلادي كان الأسوأ من حيث غياب هدايات الوحي وانحراف البشرية إلى

1- انظر الطبري: تاريخ الأمم والملوك (ت نواف الجراح) ط1، بيروت، دار صادر، 2003. ج1 ص253/حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي الديني الثقافي الاجتماعي. ط15، بيروت، دار الجيل. مصر، دار النهضة. 2001. ج1 ص23.

2- انظر في الإيلاف: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2000. ج20 ص139/ ابن عاشور محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، (د، ت) ج30 ص558.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

المذاهب الوضعية وشيوع الوثنية¹، وقد صدق النبي (عليه الصلاة والسلام) حينما قال: "إن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب"² ولفهم علاقة السنة النبوية بالميراث الثقافي للعالم القديم فإنه يجدر بنا أن نمايز بين الأديان المتبوعة والمذاهب الموجودة إبان بعثة النبي (عليه الصلاة والسلام) في جزيرة العرب وما جاورها لفهم علاقات الاتصال والانفصال بين السنة وهذا الميراث.

تميزت الجزيرة العربية وجناحها في الشام والعراق بوجود ما يأتي:

1- الوثنية: الدين الأبرز في الجزيرة العربية، وتسميته دينا هو من قبل التجوز، إذ هو مجموع معتقدات وشعار وطقوس توالدت من رحم الأديان الوثنية القديمة، حيث تجاوزت فيه عبادة الكواكب والشمس والقمر والأصنام المنحوتة. إذ عكف العرب على مجموع هذه المعبودات المختلفة كما يدل على ذلك آيات القرآن الواصفة لتلك العبادات المنحرفة: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾³ فعبادة الشمس كانت سائدة في اليمن أيام حكم مملكة سبأ كما ورد في قصة سليمان عليه السلام وبلقيس⁴ في إخبار القرآن عنهم: ﴿وَجَدْتَهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ

1- انظر: أبو الحسن الندوي: ماذا خسر العالم بأخطا المسلمين، الندوة العالمية للشباب الإسلامي. 1412. ص55.

2- صحيح مسلم: كتاب الجنة رقم 2865/النسائي: السنن الكبرى رقم 8070/ابن الأثير الجزري: جامع الأصول من أحاديث الرسول. ذ (ت محمد حامد الفقي) ط2، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1980. حديث رقم 9554.

3- سورة فصلت الآية 37.

4- ابن كثير أبو الفداء: تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الجليل، (د ت). ج3 ص 348/تاريخ الطبري ج1 ص116.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحليم

بيشي

لششم من دون الله وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون¹

أما المعبود الأهم فهي الأوثان المختلفة التي استقصاها ابن الكلبي في كتابه "الأصنام" والتي كان بعضها مستعادا من العصور القديمة كمعبودات قوم نوح : ﴿وقالوا لا تذرنا آلهتكم ولا تذرنا ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا﴾² فعلى الرغم من اندثار قوم نوح وتدميرهم بالطوفان إلا أن العرب لم يستنكفوا عن العودة لآلهتهم، بل والتعبّد لأسمائهم³. كما ظهرت في العرب بعض العبادات الأنتوية المتعلقة بتراث الشام الفينيقية حيث كانت عبادة بعل -الرجل- ﴿أندعون بعلًا وتذرون أحسن الخالقين﴾⁴، وعبادة اللات -الربة- في مدينة الطائف: ﴿أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ألكم الذكر وله الأنثى تلك إذا قسمة ضيزى﴾⁵ ولهذا شاع نسبة البنات لله من هذه العبادات الطوطمية الموغلة في القديم: ﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا أشهدوا خلقهم سكتب شهادتهم ويسألون﴾⁶

ومن المعلوم أن عرب مضر ومن جاورهم كانوا في الجملة على دين إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام منذ عمّر وادي مكة بدعاء إبراهيم عليه السلام: ﴿ربنا إني أسكنت من

1- سورة النمل الآية 24

2- سورة نوح الآية 23.

3- السهيلي عبد الرحمن: الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام الكلبي (ت عمر عبد السلام السلاوي). ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2000. ج1 ص212.

4- سورة الصافات الآية 125.

5- سورة النجم الآيات 19-22.

6- سورة الزخرف الآية 19

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحليم

بيشي

ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون¹

إلا أن تناول الزمن وانصرام النبوة من أرض العرب وطول الأمد جعلهم يتأثرون بالديانات المجاورة، فكان التبديل والتغيير الذي أحدثه عمرو بن لحي الخزاعي أيام كانت خزاعة سيدة الحرم، حيث جلب آلهة الشام ونصبها في الحرم وأمر الناس بعبادتها. كما ورد في الحديث: "رأيت عمرو بن عامر بن لحي الخزاعي يجرقصه في النار وكان أول من سب السوايب"².

كما أن تقديس الحجارة تناسل من ذات تعظيم أرض الحرم عندما كان الناس يأخذون حجراته للتبرك والطواف، ثم خلف الخلف فنسوا الأصل وعكفوا على عبادة كل مستحسن من الحجارة الصماء.

تعددت الآلهة العربية، فكان لكل قبيلة أو حلف إله يعبد ويزار و تقام حوله المواسم والأسواق والأعراس، فلقريش هبل، ولثقيف اللات، ولأهل يثرب مناة، ولسليم وثن دمار، ولطيئ يغوث، ولهذيل سواع، ولبنى كنانة صنمهم سعد، ولكلب صنم ود، ولذي الكلاع باليمن نسر، ولدوس وما جاورها ذو الخلصة الذي كانت حوله كعبة تسمى الكعبة اليمانية، ولخطورته قال النبي (عليه الصلاة والسلام) في آخر حياته: "من يريحني من ذي الخلصة". فهدمه جرير بن عبد الله البجلي³.

1- سورة إبراهيم الآية 37.

2- صحيح البخاري: كتاب المناقب رقم 3520/صحيح مسلم: كتاب الجنة وصفة نعيمها رقم 2856. وانظر ابن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري. ط3، الرياض، مكتبة دار السلام، 2000. ج6 ص670.

3- صحيح البخاري: كتاب المغازي رقم 4357/صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة رقم 2476

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

وإضافة إلى ما سبق فإن قريشا ابتدعت بعد عام الفيل مذهبا جديدا سمته بدين الحمس وأحدثت فيه تقاليد جديدة في شعائر الحج لتمتاز به عن بقية العرب فكانوا: لا يقفون بعرفة ولا يفيضون من المشعر الحرام، ولا يأكلون ما تهديه العرب¹. وهو ما نعته عليهم الآيات في سورة البقرة في قول الله تعالى: ﴿ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله إن الله غفور رحيم﴾²

كما أن العرب غرقت في بدع النسك والذبايح والأنعام التي تهلّ لغير الله، وقد وردت آيات عديدة في سورة الأنعام تنعي هذه التقاليد المبتدعة³، وفي المائدة في قوله: ﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون﴾⁴.

2- اليهودية: الديانة الثانية السابقة الحضور والقليلة الأتباع في جزيرة العرب، وكان لها وجود في قرى الحجاز الشمالية في وادي القرى وتيماء وفدك، والوسطى في خيبر ويثرب. كما عرفتها اليمن في الجنوب وقد اختلف المؤرخون في دخول اليهودية للجزيرة، والظاهر أن وجودها قديم منذ إسلام أهل سبأ، ولكن الحضور الأقوى كان بعد هدم الرومان لهيكل بيت المقدس أيام تيطس سنة 70م⁵.

-
- 1- السهيلي عبد الرحمن: الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام. ج 2 ص 185.
 - 2- سورة البقرة الآية 199. وانظر الطبري محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تحقيق بإشراف عبد الحميد مذكور)، ط1، القاهرة، دار السلام، 2005. أثر رقم 3825 ج 2 ص 1082.
 - 3- انظر: رضا محمد رشيد: تفسير المنار (تفسير القرآن الحكيم) ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1999. ج 8 ص 105.
 - 4- سورة المائدة الآية 103. انظر: تفسير التحرير والتنوير ج 7 ص 72.
 - 5- راجع مصطفى كمال عبد العليم وسيد فرج راشد: اليهود في العالم القديم. ط1، دمشق، دار القلم. بيروت، الدار الشامية، 1995. ص 241/ وراجع ديورانت: قصة الحضارة ج 12 ص 435.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

فانحاز كثير من اليهود إلى الحجاز وعمروا قراه، ودخلوا في تحالفات مع بعض القبائل، وشكلوا قوة اقتصادية مهمة عمادها التجارة والصياغة والزراعة.

امتازت اليهودية بانفتاحها النسبي، مقارنة بانغلاقها التبشيري على مستوى العرق، فقد دخلت جملة من قبائل اليمن بتأثير حبرين يهوديين في قصة إخمادها للنار في أيام تبع أبي كرب أسعد حيث "أصفت عند ذلك حمير على دينه، فمن هنالك وعن ذلك أصل اليهودية باليمن."¹

ساهمت الكتابة اليهودية وعلو الأفق الثقافي المتصل بنبوات بني إسرائيل في صعود نجم اليهود، فتأثر بهم بعض العرب الذين دانوا بدينهم مثل السموأل بن عاديا صاحب الشاعر امرؤ القيس بن حجر الكندي². وكان بعض العرب يسترضعون أبناءهم عندهم لما كان عندهم من دونية ثقافية، كما هو الوارد في أسباب نزول قوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾³ في أن المرأة تكون مقلاة- أي لا يولد لها- فتندر إن ولدت ولدا أن تهوّه، فلما كان إجلاء بني النضير، قال الأنصار أبناؤنا، فنزلت الآية⁴.

والحاصل أن الحضور اليهودي كان مشهودا، بل إن من مسببات إسلام الأنصار ما كان يسمعون من اليهود من خبر نبي أظلم زمانه، حيث إنهم كانوا في حروبهم معهم يستفتحون بالنبي (عليه الصلاة والسلام) ويقولون: "نبي أظلم زمانه. فتبعه ونقاتلكم معه

1- الروض الأنف ج 1 ص 95.

2- محمد علي الجاوي: أيام العرب في الجاهلية. صيدا، المكتبة العصرية. ص 121/ ابن الأثير عز الدين: الكامل في التاريخ، ط 6، بيروت. دار الكتاب العربي (د.ت). ج 1 ص 308.

3- سورة البقرة الآية 252.

4- تفسير الطبري أثر رقم 5791، ج 2 ص 1494.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

قتل عاد وإرم.¹ وهو ما ورد في قوله تعالى: ﴿وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين﴾².

3- النصرانية: عرفت الجزيرة العربية النصرانية بعد ظهورها، وخاصة أجزاءها الشمالية المجاورة لفلسطين حيث تنصرت قبائل عديدة مثل غسان ولخم وجذام، كما عرفت بها بعض قبائل العراق كإياد وتغلب³، وانتشرت الأديرة في تلك الربوع، وعرف العرب شعراء نصرانيين كعدي بن زيد العبادي، وأمّية بن أبي الصلت الثقفي، كما انتشرت النصرانية بكثرة في الجنوب في نجران كما هو الوارد في قصة المباهلة الواردة في سورة آل عمران، وأخبار العهد الذي كتبه النبي (عليه الصلاة والسلام) لنصارى نجران⁴.

كما أسهمت دولة الأحباش أيام حكمها لليمن في نشر النصرانية، ويقال أن قصة أصحاب الأخدود إنما وقعت بنجران أيام امتحان الملك ذو نواس اليهودي لنصارى الموحدين⁵، وعرف العرب الأخبار والمبشرين، فقد كان: "القسس والرهبان يردون أسواق العرب، ويعظون ويبشرون، ويذكرون البعث والحساب، والجنة والنار، وقد ورد في القرآن كثير من الآيات تحكي أقوالهم وتفند مذاهبهم، مما يدل على انتشار هذه

1- الروض الأنف ج 4 ص 45.

2- سورة البقرة الآية 89. وانظر الرازي فخر الدين: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ط 1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1990. ج 3 ص 164.

3- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي الديني الثقافي الاجتماعي. ج 1 ص 63

4- محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، بيروت، دار الإرشاد، ص 111.

5- تفسير القرطبي ج 19 ص 491/تفسير الرازي ج 31 ص 106/تفسير ابن كثير ج 4 ص 494-495/-
الروض الأنف، ج 1 ص 107-108 /تاريخ الطبري ج 1 ص 260.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

التعاليم بينهم"¹.

كما أن كتب السيرة تحفل بذكر أفراد نصارى في الحجاز مثل ورقة بن نوفل الذي ورد ذكره في أول المبعث: وكان امرؤ تنصّر في الجاهلية، وكان يكتب الكتاب العبراني، فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب"²
وكذلك الغلام جبر النصراني الذي اتهمت به قريشا النبي بأنه يتعلم منه³، كما ورد في تفسير: ﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾⁴

كما ورد اسم الغلام عداس أصيل نينوى بالعراق، والذي عطف على النبي يوم آذاه سفهاء الطائف⁵، فلما أخبره عن بلده؟ قال (عليه الصلاة والسلام) : من قرية الرجل الصالح يونس بن متى.⁶

يذكر الإخباريون اسما نصرانيا شهيرا هو أمية بن أبي الصلت الثقفي الذي تنصّر وترهب ولبس المسوح، وكان تاجرا يلج الشام: فيتلقاه أهل الكنائس من اليهود والنصارى، وقرأ الكتب، وقد علم أن نبيا سبيعت من العرب، وكان يقول أشعارا على آراء أهل الديانة يصف فيها السماوات والأرض والقمر والملائكة وذكر الأنبياء والمبعث والنشور والجنة والنار، ويعظم الله عز وجل ويوحده. ولما بلغه ظهور النبي (عليه الصلاة والسلام) اغتاز

1- انظر أحمد أمين: فجر الإسلام. بيروت، دار الكتاب العربي، د، ت. ص 27.

2- صحيح البخاري: كتاب بدأ الوحي رقم 3/ صحيح مسلم: كتاب الإيمان رقم 160/ الروض الأنف ج 2 ص 264. ونظر ابن كثير أبو الفدا الدمشقي: البداية والنهاية، ط6، بيروت، دار المعارف، 1986. ج 3 ص 8.

3- انظر تفسير القرطبي ج 10 ص 117/ تفسير ابن كثير ج 2 ص 567.

4- سورة النحل الآية 103.

5- صحيح مسلم: كتاب الجهاد والسير رقم 1795/ صحيح البخاري: كتاب بدأ الخلق رقم 3231.

6- الروض الأنف ج 4 ص 29

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

لذلك وتأسف، وجاء المدينة ليسلم فرده الحسد.¹ وقال فيه النبي (عليه الصلاة والسلام) بعدما سمع شعره وكان يستنشده رواته: "كاد أن يسلم"²

وذكر بعض المفسرين أنه المقصود بقوله تعالى: ﴿واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين﴾³ إذ روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما: أنها نزلت في أمية، وكان قد قرأ الكتب وعلم أن الله أرسل رسولا في ذلك الوقت، وتمنى أن يكون هو ذلك الرسول، فلما أرسل الله محمدا (عليه الصلاة والسلام) صده وكفر به⁴

والشاهد من هذه الإشارات الحضور الأكيد للنصرانية في الجزيرة العربية، وسوف يكون لهذا الحضور دوره السلبي في إثارة الحروب ضد الدعوة الإسلامية من قبائل الشام وحلفاء الرومان في غزوات مؤتة (8هـ) وتبوك (9هـ).⁵

4- المجوسية: الديانة الأقل انتشارا بين العرب بسبب انتساب فارس لها، وكان بينهم وبين العرب إحن ومحن عديدة في العراق آخرها موقعة "ذي قار" بعد إذلال منازرة الحيرة وملكهم النعمان بن المنذر.⁶

1- المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر (ت محمد سعيد اللحام)، ط1، بيروت، دار الفكر، 2000. ج 1 ص 81.

2- صحيح البخاري: كتاب مناقب الأنصار رقم 3841/ وانظر البداية والنهاية ج 2 ص 205.

3- سورة الأعراف الآية 175

4- تفسير القرطبي ج 7 ص 203.

5- انظر فاروق حمادة: العلاقات الإسلامية النصرانية في العهد النبوي. ط1، دمشق، دار القلم، 2005. ص 201.

6- ابن الأثير عز الدين: الكامل في التاريخ. ج 1 ص 285/ البجاوي: أيام العرب ص 6.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

كما أنها لم تستغو العرب كثيراً بسبب ما في تشريعاتها الاجتماعية من نكارة لا ترضها أخلاق العرب كزواج المحارم، ولكن هذا لم يمنع من وجود بطون عربية تمجست في شرق الجزيرة العربية في البحرين، وقد ثبت أن النبي عليه الصلاة والسلام عندما ظهر أخذ الجزيرة من مجوس هجر¹.

كما عرف العرب بعض تقاليد المجوسية في تقديس النار، حيث ورد في أخبار خالد بن سنان العبسي - المختلف في نبوءته- أنه أطفأ ناراً خرجت بالحجاز وكادت تفتن العرب².

وورد أن بعض ملوك العرب الذين عملوا للأكاسرة تمجسوا، بل ودانوا ببعض المذاهب المزدولة كالمزدكية التي تنادي بإباحة المحارم وإشاعة المال³، ومنهم حجر بن آكل المرار ملك كندة الذي كان ظهيرا لكسرى قباذ المزدكي⁴، وظهر أثر ذلك في بعض الأشعار الإباحية لابنه الشاعر امرؤ القيس. كما أن الآداب الفارسية كانت حاضرة في الثقافة المتداولة حيث يحكي الإخباريون أن النضر بن الحارث كان قد علم علوم الفرس وأخبارهم، فإذا انصرف النبي (عليه الصلاة والسلام) من مجلسه في مكة جلس محله. وحدث بأحاديث رستم واسفنديار. ويقول: ما محمد بأحسن حديثاً مني، إنما حديثه أساطير الأولين⁵. وذكر بعض المفسرين¹ أنه المقصود بقوله تعالى: ﴿حتى إذا جاءوك ينادلونك يقول الذين كفروا إن هذا إلا أساطير الأولين﴾².

1- البخاري: كتاب الجزية والموادعة رقم 3157/ سنن أبي داود: كتاب الخراج والإمارة والفيء 3043.

2- البداية والنهاية ج 2 ص 271/ ابن حجر: الإصابة، بيروت، دار إحياء التراث العربي د-ت. ج 2 ص 154.

3- انظر الشهرستاني: الملل والنحل (ت محمد سيد الكيلاني)، بيروت، دار المعرفة، (د، ت) ج 1 ص 249.

4- تاريخ الطبري ج 1 ص 249/ الكامل في التاريخ ج 1 ص 241.

5- الروض الأنف ج 3 ص 69.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

5- الحنفاء: الحنفاء وهم مجموعة من العرب أنكروا العبادات والعبادات الجاهلية، واحتك بعضهم بالموروث النصراني واليهودي، وانتسب بعضهم إلى هذه الديانات، وفيهم من فضل الوقوف على الحياد، أو الترتب لمبعث النبي الخاتم حسب ما كان متداولاً في الأوساط الدينية، ومنهم خالد بن سنان العبسي، وكذلك زيد بن عمرو بن نفيل عم عمر بن الخطاب ووالد سعيد بن زيد أحد المبشرين بالجنة رضي الله عنهما، وكان شاعراً جالاً في أنحاء الشام والعراق باحثاً في الديانات المتبوعة، وانتهى به الحال إلى استنكار عبادات وعبادات قريش³، مما دفعها إلى عزله ونفيه عن المجموع القرشي. ومنهم عبيدالله بن جحش من بني أسد من قريش، وكان من جملة المترئين من الأعراف الوثنية، وقد خرج من مكة باحثاً عن الحقيقة الدينية، وانتهى به الأمر إلى الوقوف على الحياد، أو الالتباس حتى جاءت البعثة الإسلامية، فأسلم ثم هاجر إلى الحبشة، ثم ارتد إلى النصرانية⁴.

إضافة إلى هذه الظواهر الثقافية والوثنية التي عرفتها الجزيرة العربية والخبرات الإنسانية المتعلقة بالمعرفة وعلوم الفلك والتنجيم والطب والحساب والفلسفة المختلفة المذاهب التي كانت تمور بها حواضر العالم القديم وخاصة موروثات الفلسفة الإغريقية الهيلينية، والفرق المسيحية المتحاربة (اليعاقبة والنساطرة والملكانية). والمذاهب الجوسية الحديثة (المزدكية، المانوية، والمرقونية) عرفت الجزيرة بعض المذاهب المحدثه كالدهرية المقتبسة من فارس، حيث كان فيهم إنكار شديد للبعث، وهو ما ورد في قوله تعالى: ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون﴾⁵،

1- تفسير القرطبي ج6 ص260/ تفسير التحرير والتنوير ج7 ص179

2- سورة الأنعام الآية 25

3- صحيح البخاري: كتاب مناقب الأنصار، باب حديث زيد بن عمرو بن نفيل. رقم 3827.

4- انظر البداية والنهاية ج 2 ص 238/ السهيلي: الروض الأنف ج2 ص 230.

5- سورة الجاثية الآية 24.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

وذكر الإخباريون أنَّ أهل مكة ومنهم أبا سفيان أخذوا هذا القول في الجاهلية عن أهل الحيرة¹. كما تواجدت الصابئة في العراق وهم عبّاد الكواكب والروحانيات. وقد كان النبي وأصحابه يُعيّرون بأنهم صابئون، أو صبئوا عن دين أقوامهم². هذا إضافة إلى ظواهر السحر والكهانة والعرافة التي اشتهرت بها بعض قبائل العرب. والسحر الذي برع فيه اليهود ومارسوه، وقد وردت أخباره في قصة سحر لبيد بن الأعصم للنبي (عليه الصلاة والسلام)³.

والخلاصة أن العالم القديم الذي بعث فيه النبي (عليه الصلاة والسلام) لم يكن خلوا من الأفكار والمذاهب والنحل والملل والطوائف، وهذا ما جعل الخصومة شديدة من المخالفين، حتى من قريش الأميين فكان لتجارهم واحتكاكهم بالثقافات المجاورة دافعا لإنكار الدعوة الجديدة، وكانوا أهل لجاج وحجاج في الخصومة كما قال تعالى: ﴿بل هم قوم خصمون﴾⁴

فكيف بنى الإسلام علاقته الثقافية بالموروث السالف الذكر، فهل مارس القطيعة الكلية، أم الانتقاء الإيجابي الموصول برسالات السماء وهدى الأنبياء؟
ثانيا: السنة النبوية والموروث العربي الجاهلي.

1- انظر علي سامي النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ط8، مصر، دار المعارف، د-ت. ج1 ص198.

2- صحيح البخاري: كتاب المناقب 3522/ صحيح مسلم: كتاب الفضائل 2474.

3- صحيح البخاري: كتاب الطب رقم 5763/ صحيح مسلم: كتاب السلام الطب 2189

4- سورة الزخرف الآية 58.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

يطلق مصطلح الجاهلية على الفترة التاريخية السابقة لظهور الإسلام وهي توازي التاريخ العربي المروي شعرا ونثرا وقصصا وأياما منذ انصرام عهد إسماعيل عليه السلام، وإن كان المروي الموثق لا يزيد على مدة قرنين¹.

وردت الجاهلية في القرآن الكريم في مواضع أربعة متعلقة بتوصيف الحياة العربية الحضرية والبدوية في قوله تعالى: ﴿يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية﴾²، وقوله: ﴿أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون﴾³، وقوله: ﴿ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى﴾⁴، وقوله تعالى: ﴿إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية﴾⁵

وجاء في السنة الشريفة ما يحمل على ذم سلبات الجاهلية مثل الاعتزاز بالعرق واللون، ومن ذلك ما قاله النبي (عليه الصلاة والسلام) لأبي ذر الغفاري عندما عبّر رجلا بقوله: يا ابن السوداء. قال: "إنك امرؤ فيك جاهلية"⁶.

وجاء في خطبته (عليه الصلاة والسلام) في فتح مكة قوله: إن الله قد أذهب نخوة الجاهلية وتعظّمها بالآباء، الناس من آدم، وآدم خلق من تراب، وفي رواية: كلكم لآدم وحواء طف الصاع بالصاع إن أكرمكم عند الله أتقاكم"، وفي خطبة حجة الوداع: "إن ربا

1- انظر مصطفى الرفاعي: تاريخ آداب العرب. ط5، بيروت، دار الكتاب العربي، 1999. ج1 ص52

2- سورة آل عمران الآية 154.

3- سورة المائدة الآية 50.

4- سورة الأحزاب الآية 33.

5- سورة الفتح الآية 26.

6- صحيح البخاري: كتاب الإيمان رقم30/ صحيح مسلم: كتاب الإيمان والندور 1661.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحليم

بيشي

الجاهلية موضوع..... وإن دماء الجاهلية موضوعة.... إن مآثر الجاهلية موضوعة غير السدانة والسقاية.¹

حمل لفظ الجاهلية المداليل السلبية التي كان يحياها العرب قبل الإسلام من حياة الفوضى والانقسام وأكل القوي للضعيف، وشيوع الربا والزنا، والإغارة والسلب وسائر الأخلاق المذمومة، والعبادات المرذولة للأوثان، إلا أن أهم المداليل التي حملت النصيب الأوفر من الذم هي ما تعلق بالعبادات الوثنية، وما اندرج تحتها من طقوس وشعائر في النسك والذبائح، وقتل الأولاد خشية الفقر، والعكوف على الأنصاب والأزلام.

ومن ذلك النكير الذي ورد عن النبي (عليه الصلاة والسلام): أعظم الذنوب: " أن تجعل لله ندا وقد خلقك، وأن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك، ثم قال: أن تزاني حليلة جارك"².

وكذا حديث السبع الموبقات: الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات"³.

ومن المداليل السلبية التي قاطعها الإسلام وشنّعت عليها السنة مسألة الانقسام والتشرذم، وانحلال الطاعة، وغياب القانون واستمراء حياة البدو والغزو. ولأجل هذا أوجبت السنة الهجرة إلى المدينة، بل إنها جعلت مسألة الحقوق المتوجبة على الدولة تجاه المسلم لا تستحق إلا بالهجرة إلى دار المسلمين لتكثير سوادهم وتجنب ويلات الحروب مع المشركين وذلك في مثل قول النبي (عليه الصلاة والسلام): "أنا بريء من كل مسلم يقيم

1- سنن أبي داوود: كتاب البيوع/3334/سنن ابن ماجة: كتاب المناسك 3055.

2- البخاري: كتاب التفسير /4477/ مسلم: كتاب الإيمان /37/سنن الترمذي: كتاب التفسير 3139.

3- صحيح البخاري: كتاب الوصايا /2766/ مسلم: كتاب الإيمان /38/ سنن أبي داوود: كتاب الوصايا 2874.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

بين أظهر المشركين. قيل يا رسول الله لا تتراءى نارهما؟ قال: لا تتراءى نارهما¹. وفي ذلك جاء قول الله تعالى: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والله بما تعملون بصير﴾² بل وإنه وفي سبيل تحضير الأمة الجديدة غير النبي (عليه الصلاة والسلام) اسم يثرب إلى اسم المدينة الدال على معنى الحضارة والاجتماع، وجعل عقاب من يستعيد الاسم القديم الدال على الحرب والفقر والترب أن يقول المدينة عشر مرات كفارة على خطئه، وذلك في حديث النبي (عليه الصلاة والسلام): "من قال للمدينة يثرب فكفارته أن يقول المدينة عشر مرات"³. وهذا الأمر بالتكرير لترسيخ الاسم الجديد ونسيان القديم.

حملت أحاديث عديدة على حياة التبدّي والتفلّت من الأعراف، وفي ذلك ورد قوله (عليه الصلاة والسلام) في حديث ابن مسعود "الإيمان ههنا - وأشار بيده إلى اليمن - والجفاء وغلظ القلوب في الفدادين عند أصول أذنان الإبل، من حيث يطلع قرنا الشيطان ربيعة ومضر"⁴. وربيعه ومضر هما عصب قبائل البدو في نجد وتامة والحجاز. لقد حملت السنة حملة انفصال وقطيعة شديدة مع موروثات الوثنية المنافية لكرامة الإنسان الذي يحط من إنسانيته بعبادته مخلوقات مثله، كما رفضت في الشق السياسي حياة الفوضى والتبدي الملازمة للفردية المعاكسة للاجتماع الذي هو شرط بناء الحضارة واكتمال العمران، وهو ما حاول النبي (عليه الصلاة والسلام) جاهدا قدره تقويمه بإيجاب الهجرة والتعليم ودفع الزكاة علامة على طاعة الدولة، والخروج للجهاد المشروع علامة على

1- سنن أبي داوود: كتاب الجهاد رقم 2645/سنن الترمذي: كتاب السير رقم 1604.

2- سورة الأنفال الآية 72.

3- المتقي الهندي: كنز العمال رقم 34943.

4- صحيح البخاري: كتاب المغازي رقم 4387/صحيح مسلم: كتاب الإيمان رقم 51.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

الانقياد للقيادة، كما في الآيات في سورة الفتح: ﴿سيقول لك المخلفون من الأعراب شغلنا أموالنا وأهلونا فاستغفر لنا يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم﴾¹ ولكن هذه الجهود الحثيثة لتقوم مسالك البدو سرعان ما تشتت بمجرد وفاة النبي (عليه الصلاة والسلام) ولما يستقم حال الأعراب الذين وصفهم القرآن في سورة الحجرات وهي من أواخر ما نزل في العام التاسع للهجرة أي عام الوفود بقوله تعالى: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾²، ولأجل هذا فإنه بمجرد تسامع العرب بمرض ثم وفاة النبي (عليه الصلاة والسلام) حتى ارتد أكثرهم بين متابع لأنبياء كذبة، أو مانع لدفع الزكاة، أو رافض طاعة الخليفة، ولم يثبت على الإسلام إلا أهل الحواضر الثلاث مكة والمدينة والطائف. رغم أن ثقيف سكان الطائف كانوا أحر الناس إسلاماً³. وهو ما يدل على قيمة المدنيّة والعمران التي جاءت السنة تدعو إليها بالقول والفعل والعقوبة. فهو الانفصال عن التجربة الإنسانية الجاهلية في الحكم والاجتماع. هدفت السنة النبوية إلى تغيير نمط الحياة الجاهلية الذي قعد بالعرب عن الدخول في مصاف الحضارة، فأسست مفاهيم أخرى وأحلت مصطلحات بديلة للمتداول الجاهلي. فأوجدت مفهوم الأمة بدل القبيلة، ومفهوم الجهاد المشروع بدل الغزو والسلب، ومفهوم الشريعة بدل العرف القبلي، ومفهوم الطاعة المتبصرة بدل المرجعية العشائرية، ومفهوم المساواة بدل التراتب الاجتماعي الجاهلي.

تعاملت السنة النبوية مع الموروث الجاهلي والخبرة العربية بحسب موقعها من كليات الإسلام وقيم الدين، فاستعادت الجميل وثمرته وكثرته، وطرحت الخبيث وحاربه ومحته.

1- سورة الفتح الآية 11.

2- سورة الحجرات الآية 14.

3- الروض الأنف ج 7 ص 413. / ابن القيم: زاد المعاد، ط1، مصر، دار ابن الهيثم، 2005 ج 2 ص 150.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

ويمكننا أن نمايز بين معاني الانفصال والاتصال في هذا المضمار من حيث تفصيل الآتي:

فمن حيث الانفصال حملت السنة النبوية حملة شعواء على دعاوي العنصرية العرقية التي أذهبت ريح العرب وجعلتهم قبائل متنافرة وعشائر متناحرة كما هو المذكور في كتب أيام العرب.

ومن ذلك اعتبار هذه الدعاوي جاهلية، كما ورد في غزوة بني المصطلق عندما كسع رجل من المهاجرين أنصاريا، فغضب الأنصاري غضبا شديدا حتى تداعوا، وقال الأنصاري: يا لأنصار؟ وقال المهاجري: يا للمهاجرين؟ فخرج النبي (عليه الصلاة والسلام) فقال: فما بال دعوى الجاهلية، ثم قال: ما شأنهم؟ فأخبر بكسعة المهاجري لأنصاري. قال: فقال النبي (عليه الصلاة والسلام): دعوها فإنها خبيثة¹

ولتبيد العصبية القبلية المنابذة للولاء الديني حرمت السنة كل أسبابها القريبة والبعيدة، ومن ذلك النهي عن خلاها، كقول النبي (عليه الصلاة والسلام) في تحريم التفاخر بمآثر الآباء من حديث ابن مسعود: "ليس منا من ضرب الحدود، وشق الجيوب، ودعا بدعوى الجاهلية"²

ولكن السنة لم تقطع العلائق كلية مع المنظومة القبلية باعتبارها نسيجا اجتماعيا ضروريا لتسيير حياة الناس في تلك الفترة. ولهذا لم يمح النبي (عليه الصلاة والسلام) الانتساب للقبيلة بدليل قوله في الحفاظ على شبكة العلاقات الاجتماعية القائمة آنذاك

1- صحيح البخاري: كتاب المناقب رقم 3518/ صحيح مسلم: كتاب البر والصلوة رقم 2584.

2- صحيح البخاري: كتاب المناقب رقم 3519/ صحيح مسلم: كتاب الإيمان رقم 103.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

على التناصر والعاقلة في الديات: "ليس من رجل ادعى إلى غير أبيه وهو يعلمه إلا كفر، ومن ادعى قوما ليس له فيهم نسب فليتبوأ مقعده من النار"¹

وبضميمة أخرى متعلقة بالثناء على تجمعات قبلية اتخذت من القبيلة وحدة اجتماعية لنصرة الحق وحرب الباطل، كما ما جاء في حق قبائل غفار، وأسلم، وأشجع، ومزينة. كما ورد في حديث أبي هريرة: "قريش والأنصار وجهينة ومزينة وأسلم وغفار وأشجع موالي، ليس لهم موالي دون الله ورسوله"². وقول النبي من حديث أبي هريرة: "أسلم سالمها الله، وغفار غفر الله لها"³

إضافة إلى ذلك قدّم النبي (عليه الصلاة والسلام) بديله الأفضل في جعل الولاء للإيمان مقدما على القبيلة عندما أطلق على مجموع القرشيين اسم المهاجرين، وعلى مجموع قبائل الأوس والخزرج اسم الأنصار الذين استحقوا به رضوان الله تعالى كما قال تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَدَّمُونَ يُغْفَرُ لَهُمْ أَسْئَاتِهِمْ الَّتِي كَانَتْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْتَمَرُونَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنَ الْمَدِينَةِ فَأُتُوا بِالْحَبْرِ وَالْمِطَالِقِ وَأُولَئِكَ الَّذِينَ يُبَدِّلُ اللَّهُ مِثْلَهُمْ وَبَدِّلُهُمْ بِمِثْلِهِمْ قَلِيلًا وَإِثْمًا هَؤُلَاءِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رِضْوَانَهُ وَلِلَّهِ يَخِشُونَ﴾⁴

كما أنه (عليه الصلاة والسلام) لم يُلغ محاسن الأعيان الجاهليين الذين سحبا مكرماهم من الجاهلية إلى الإسلام، وفي ذلك ورد حديث: "تجدون الناس معادن، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا، وتجدون خير الناس في هذا الشأن أشدهم له كراهية."⁵

-
- 1- صحيح البخاري: كتاب المناقب رقم 3508 / صحيح مسلم: كتاب الإيمان رقم 61.
 - 2- صحيح البخاري: كتاب المناقب رقم 3512 / صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة رقم 2520.
 - 3- صحيح البخاري: كتاب المناقب رقم 3514 / صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة رقم 2514.
 - 4- سورة التوبة الآية 100.
 - 5- صحيح البخاري: كتاب المناقب رقم 3493 / صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة رقم 2526

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

لم تمنع السنة النبوية من التواصل مع الخلال الحميدة، فللغرب مكارم وأخلاق رفيعة كالجوار والضيافة والنصرة ما ضربت به الأمثال وسارت به الركبان، وفي ذلك نقرأ أحاديث عديدة كقوله (عليه الصلاة والسلام): "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"¹ ولأجل هذا وجدنا كمًا هائلًا من الأحاديث المتواصلة مع الموروث العربي الذي بعث فيه الإسلام، ومن ذلك ما يأتي:

أ- الإعلاء من البلاغة العربية الحاوية للحكمة والشعر الحسن. ومن ذلك حث النبي (عليه الصلاة والسلام) أصحابه على قول الشعر وتدارس أيام العرب، فقد كان يسمر مع أصحابه ويخوضون في أحاديث الجاهلية وأيامها. ومن أدل الأحاديث الواردة في ذلك حديث "أم زرع" الطويل في سمر النبي مع زوجاته². وعندما سمع النبي خطيب بني تميم في عام الوفود قال: "إن من البيان لسحرا"³.

ب- تعظيم شعائر الحج والعمرة وتأمين مسالكهما، وبسبب ذلك وقع النبي (عليه الصلاة والسلام) صلح الحديبية وقال: "والله لا تدعوني قريش اليوم إلى خطوة يسألوني فيها صلة الرحم إلا أعطيتهم إياها"⁴.

ج- تعظيم مسألة الجوار والحماية التي كانت العرب تهدف نحوها دونهما، وهو ما أكده القرآن في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁵

1- مسند أحمد (أبو هريرة) رقم 5217/ البيهقي: السنن الكبرى: رقم 21301.

2- صحيح البخاري: كتاب النكاح رقم 5189/ صحيح مسلم: كتاب الفضائل رقم 2448.

3- صحيح البخاري: كتاب النكاح رقم 5146/ سنن أبي داود: كتاب الأدب رقم 5012.

4- صحيح البخاري: كتاب الشروط رقم 2731/ الروض الأنف ج 7 ص 56/ زاد المعاد ج 2 ص 56.

5- سورة التوبة الآية 6.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

وقد فتح النبي (عليه الصلاة والسلام) مسألة الجوار لعموم المسلمين رجالهم وإنائهم، في قوله لأم هانئ بنت أبي طالب عام فتح مكة، وقد أمتت مشركين: "قد أجرنا من أجرنا يا أم هانئ"¹. وقوله (عليه الصلاة والسلام): "المسلمون تتكافأ دماؤهم، ويجير عليهم أقصاهم، وهم يد على من سواهم"².

د- الإفادة من الطب العربي الموروث الطبيعي والروحي الخاليين من الشرك، فقد أمر النبي (عليه الصلاة والسلام) الشفا بنت عبد الله العدوية وكانت ترقى في الجاهلية من النملة، فأمرها أن تعلم رقية النملة لأم المؤمنين حفصة رضي الله عنها³. في حديث عوف بن مالك الأشجعي رضي الله عنه قال: كنا نرقى في الجاهلية. فقلنا يا رسول الله، كيف ترى في ذلك؟ فقال: اعرضوا عليّ رقاكم. لا بأس بالرقى ما لم يكن فيها شرك"⁴.

هـ- الإفادة من التجربة العربية في قضايا الزراعة والرعي، والاهتمام بتنمية الثروة الحيوانية من إبل وغنم، وتحصيل الأمن الغذائي كما في حديث تأبير النخل⁵.

و- الإفادة من بعض التشريعات الموروثة في القصاص والدماء كما ورد في أحاديث القسامة⁶، والعاقله عندما يقتل مقتول ولا يعرف قاتله، فيحلف المتهمون ويدفعون ديته.

وعليه فلم تكن السنة النبوية لتردم الخبرات الإنسانية الصالحة لدى العرب في جاهليتهم. وإنما كانت تقيم المعوج، وتستعيد الجميل، وتحقق السيئ البين الضرر.

ثالثاً: السنة النبوية والتجارب المجاورة (الفرس، الرومان)

1- صحيح البخاري: كتاب الجزية والموادعة رقم 3171/ صحيح مسلم: كتاب الحيض رقم 336.

2- سنن أبي داود: كتاب الجهاد 2751/ سنن ابن ماجه: كتاب الديات 2683/ مسند أحمد رقم 6692.

3- سنن أبي داود: كتاب الطب رقم 3887/ مسند أحمد 26493.

4- صحيح مسلم: كتاب السلام الطب رقم 2200/ سنن أبي داود: كتاب الطب رقم 3886.

5- صحيح مسلم: كتاب الفضائل رقم 2363/ مسند أحمد (عائشة) رقم 9682.

6- صحيح مسلم: كتاب القسامة رقم 1668/ صحيح البخاري: كتاب المناقب رقم 3845.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

ولدت الدولة الإسلامية في المدينة المنورة مستقلة عن التأثيرات السياسية التي خضعت لها دول العرب القديمة، والتي رضخ أغلبها لنفوذ الإمبراطورين القديمين كدول كندة والمناذرة والغساسنة. ولأجل السوالف الماضية من تأثير الدولتين في الجزيرة العربية ومحاولات التسلل والتدخل فيها في تجارب سابقة كاحتلال الفرس لليمن وطردهم الأجباش منها. أو محاولة الروم التَّفَاز للجزيرة بتحريك حلفائهم في الحبشة لغزو مكة كما حصل عام الفيل¹، وضع النبي (عليه الصلاة والسلام) الحراك القائم والاحتراب الدائم بين الدولتين نصب عينيه دائماً. وكان تعامله مع الدولتين ومع ميراثهما الإنساني والعلمي فريداً من حيث الإفادة من تناقضات الأوضاع بينهما لبسط هيمنة الدولة الإسلامية على باقي الجزيرة العربية، ومن حيث الاستفادة من الخبرات الإنسانية التي تعين الدولة الوليدة في حركتها الحضارية، ولفهم هذه المعادلات وشرح تلك العلاقات المتصلة أو القطيعة المنفصلة في التعامل مع التجارب الإنسانية، فإننا سنعرض إلى الآتي:

أ- دولة وحضارة فارس: حضارة عريقة يزيد عمرها عن ألفي سنة، عرفت مختلف الأنظمة الحاكمة من الميديين حتى الساسانيين². وعرفوا ديانات عديدة أهمها المجوسية الزرادشتية³. وصفهم صاعد الأندلسي بقوله: "أهل العز الشامخ والشرف الباذخ، أوسط الأهم داراً، وأشرفها إقليماً، وأسوسها ملوكاً، ولا نعلم أمة غيرهم دام لها الملك، وكانت لهم ملوك تجمعهم ورؤوس تحامي عنهم من ناوأهم، وتغالِب بهم من عاداهم، وتدفع ظالمهم عن

1- تاريخ ابن خلدون، ط، 1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992. ج 2 ص 71/تاريخ الطبري ج 1 ص 253.

2- انظر: البيروني: الآثار الباقية من القرون الخالية. بيروت، دار صادر. د، ت ص 135/مروج الذهب ج 1 ص 256/تاريخ الطبري ج 1 ص 228/قصة الحضارة ج 2 ص 415.

3 - الشهرستاني: الملل والنحل. ج 1 ص 236.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

مظلومهم، ويحملهم من الأمور على فيه حظهم وعلى اتصال ودوام وأحسن القيام وانتظام يأخذ ذلك آخرهم عن أولهم وغابهم عن سالفهم.¹

لقد تفاعل النبي مع الوضع القائم لفارس التي كانت القوة الأولى في العالم بعدما كسرت جيوش الرومان بما ورد في القرآن الكريم من حكاية هذا الانقلاب في موازين القوى لصالح المجوس ضد أهل الكتاب الروم، في ما جاء في سورة الروم: ﴿أَلَمْ غَلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم وعد الله لا يخلف الله وعده ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾²

وقد جاء في الآثار أن مشرقي قريش فرحوا بانتصار الفرس على الروم سنة (615م)، وحزن المسلمون، وقام أبو بكر الصديق بمراهنة أمية بن خلف على انتصار الروم تاليا، وفاز في الرهان بعدما انتصر الروم ثانيا. ويقال إن النصر كان في أيام صلح الحديبية، فكانت الفرحة فرحتين³.

وفي العهد المدني استشرف النبي (عليه الصلاة والسلام) فتح فارس لصحابته، فجاءت أحاديث كثيرة في هذا المجال منها قوله (عليه الصلاة والسلام) من حديث جابر بن عبد الله: "عصيبة من المسلمين يفتتحون البيت الأبيض بيت كسرى أو آل كسرى."⁴

1- صاعد الأندلسي: طبقات الأمم (ت حياة العيد بوعلوان) ط1، بيروت، دار الطليعة، 1985. ص59-60.

2- سورة الروم الآيات 1-7.

3- تفسير القرطبي ج14 ص4/ تفسير التحرير والتنوير ج21 ص145/ سنن الترمذي: كتاب التفسير رقم 3204.

4- صحيح مسلم: كتاب الإمارة رقم 1822.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

وعندما وفد إليه عدي بن حاتم الطائي وكان نصرانيا، وجاء مترددا للدخول في الإسلام، فسأله النبي (عليه الصلاة والسلام) فقال: يا عدي هل رأيت الحيرة؟ قلت: لم أرها وقد أنبت عنها. قال: فإن طالت بك حياة لترين الضعينة ترثل من الحيرة حتى تطوف الكعبة لا تخاف أحدا إلا الله. فقلت في نفسي: فأين دَعَار طيء الذين قد سَعَرُوا البلاد؟، ولئن طالت بك حياة لتفتحن كنوز كسرى. قلت: كسرى بن هرمز؟ قال: كسرى بن هرمز...¹

وجاء في حديث أبي هريرة نفس الاستشراف المؤذن بذهاب ملك الأكاسرة: "إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده، وإذا هلك قيصر فلا قيصر بعده، والذي نفس محمد بيده لتنفقن كنوزهما في سبيل الله."²

إن هذا الاستشراف الذي تحققت علامته من مقدمات سلبية لنظام الحكم السائد في بلاد فارس والذي انتقدته السنة النبوية من حيث قيامه على العسف والجبروت، وتمليك غير ذوي الرأي والقوة.

فقد جاء في السنة النبوية ما ينعي على تحكّم الأكاسرة في رقاب العباد وأديانهم، إذ كان الناس على دين ملوكهم، فعندما أرسل النبي (عليه الصلاة والسلام) إلى كسرى يدعوه إلى الإسلام فجاء في الكتاب: "بسم الله الرحمن الرحيم. من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم فارس. سلام على من اتبع الهدى وآمن بالله ورسوله، وشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، وأدعوك بدعاء الله، فإني أنا رسول الله إلى الناس كافة لأنذر من كان حيا ويحقّ القول على الكافرين، فأسلم تسلم، فإن أبيت، فإن

1- صحيح البخاري: كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام رقم 3595.

2- صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير رقم 3027 / صحيح مسلم: كتاب الفتن وأشراف الساعة رقم 2918.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحليم

بيشي

إثم الجوس عليك. " فلما قرأه مزقه، وقال: يكتب إلى هذا وهو عبدي"¹. وكانت النتيجة أن النبي (عليه الصلاة والسلام) دعا عليهم أن يمزقوا كل ممزق².

كما ورد في السنة النكير على تجربة الحكم في فارس بعدما قتل كسرى أبرويز - بعد دعاء النبي عليه- فتشّت أمر الدولة، حيث تولت الحكم امرأة هي بوران، فبلغ الخبر النبي (عليه الصلاة والسلام) فقال: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"³

كانت هذه الأحاديث انتقاداً للتجربة السياسية الفارسية التي ستهوى أمام جيوش المسلمين لاختلاف الموازين الاجتماعية التي جعلت الدولة الظالمة تنهزم أمام طلائع الحق التي عبّر عن أخلاقها رعي بن عامر التميمي أمام رستم الفارسي قبيل القادسية بقوله: "الله بعثنا لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام."⁴

لم تكن القطيعة التي أحدثتها السنة النبوية والسيره الرشيدة للنبي (عليه الصلاة والسلام) مع التجربة الإنسانية للنظام الفارسي لتمنع من التواصل معه في خبراته الحربية والاجتماعية، فقد كانت الحكمة الإنسانية تجد متابها في دولة المدينة التي جمعت محاسن العرب وحكمة الفرس ونظام الروم.

يطبق الإخباريون على أن المرجع في النصر الذي تحقّق في غزوة الخندق عام خمس للهجرة عندما حوصرت المدينة المنورة من جموع الأحزاب التي تزيد على عشرة آلاف مقاتل يظاهروهم يهود بني قريظة⁵، إنما كان لفكرة فارسية حربية استعادها الصحابي سلمان

1- انظر تاريخ الطبري ج 2 ص 439.

2- صحيح البخاري: كتاب المغازي رقم 4424.

3- صحيح البخاري: كتاب الفتن رقم 7099.

4- تاريخ الطبري ج 2 ص 626.

5- صحيح البخاري: كتاب المغازي الباب 30/ الروض الأنف ج 6 ص 195/ زاد المعاد ج 2 ص 48.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحليم

بيشي

الفارسي¹، وهي فكرة الخنادق التي لم تعرفها الحروب العربية الجاهلية، فقد حفر المسلمون خندقا طويلا بين جبلين وقاهم هجوم الأحزاب، وجعل حصارهم يتبدد حتى أذن الله بانجلاء الغمة بإرسال ريح شتت شملهم كما في قول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءكم جنود فأرسلنا عليهم ريحا وجنودا لم تروها وكان الله بما تعملون بصيرا إذ جاؤوكم من فوقكم ومن أسفل منكم وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر وتظنون بالله الظنونا هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا﴾²

ومن الأفكار الحربية التي استفادت منها الدولة الإسلامية فكرة الاستعراض السائدة في بلاد فارس لمزيد إرهاب الأعداء، ولم تكن تلك عادة العرب في حروبهم، فقد ورد أن النبي (عليه الصلاة والسلام) أمر عمه العباس قبيل فتح مكة أن يجبس أبا سفيان بن حرب ليستعرض أمامه الجيش المسلم، ففي سيرة ابن هشام: ومرت القبائل على راياتها، كلما مرت قبيلة قال: يا عباس من هذه؟ فأقول سليم، فيقول مالي ولسليم.... حتى نفذت القبائل. ما تمر قبيلة إلا يسألني عنها، فإذا أخبرته عنهم قال: مالي ولبني فلان، حتى مر رسول الله في كتيبته الخضراء فيها المهاجرون والأنصار لا يرى منهم إلا الحدق. فقال: يا سبحان الله يا عباس من هؤلاء؟ قلت: هذا رسول الله في المهاجرين والأنصار. قال: ما لأحد بمؤلاء قبل ولا طاقة، والله يا أبا الفضل لقد أصبح ملك ابن أهلك عظيما. قلت:

1- ابن الأثير عزالدين: أسد الغابة في معرفة الصحابة (ت خالد طرطوشي) ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 2006. رقم 2151 ج2 ص309/ ابن عبد البر القرطبي: الاستيعاب في أسماء الأصحاب، القاهرة، مكتبة مصر (د، ت)، ج2 ص82.

2- سورة الأحزاب الآيات 9-11.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

إنها النبوة. وكان لهذا الاستعراض العسكري دوره في دفع أبي سفيان للإرجاف بأهل مكة وثنيهم عن القتال ودفعهم إلى الاستسلام¹.

كما شهدنا التواصل مع التجربة والخبرة الطبية الفارسية في إشادة النبي (عليه الصلاة والسلام) بطب الحارث بن كلدة الذي كان من ثقيف من أهل الطائف،: "ورحل إلى أرض فارس وأخذ الطب عن أهل تلك الديار من أهل نيسابور وغيرها في الجاهلية قبل الإسلام، وحاد في هذه الصناعة: وطب بأرض فارس وعالج وشهد أهل فارس ممن رآه بعلمه، واشتهر طبه بين العرب وكان رسول الله يأمر من كانت به علة أن يأتيه فيسأله عن علته."²، وشاهد القول السابق ما ورد في سنن أبي داوود أن سعد بن أبي وقاص لما عادته النبي في مرضه قال: "إنك رجل مفؤود. ائت الحارث بن كلدة أخوا ثقيف، فإنه رجل يتطبّب.."³.

والشاهد في بعض هذا أن السنة النبوية تواصلت مع التجربة الإنسانية الفارسية وأقامت القطبعة التامة مع تجربتها السياسية القائمة على الاستبداد والجبروت والتراتب الاجتماعي الطبقي الذي لا تبقى معه رحم ولا رحمة ولا مرحة.

ب- دولة وحضارة الروم:

وهم القوة العالمية الواسعة الأراضي، والتي كانت تحكم أجزاء من أوروبا الشرقية والشام والأناضول ومصر وشمال إفريقيا، وذلك بعد انقسام الإمبراطورية الرومانية إلى شرقية عاصمتها القسطنطينية، وغربية عاصمتها روما⁴.

1- الروض الأنف ج7 ص212/البداية والنهاية ج4 ص290.

2- أحمد أمين: فجر الإسلام- نقلا عن القفطي في أخبار الحكماء- ص139.

3- سنن أبي داوود: كتاب الطب رقم 3877/جامع الأصول رقم 5641.

4- العربي السيد الباز: تاريخ الدولة البيزنطية. ص112 /مروج الذهب ج1 ص330.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

امتاز الرومان بقوتهم العسكرية وقدراتهم التنظيمية فهم: "أمة ضخمة المملكة فحمة الملوك"¹ حكمت العالم القديم قرابة الألف سنة، وانتقلت من الوثنية إلى النصرانية. إلا أنها انشغلت بالخلافات الدينية بين الفرق المسيحية المتناحرة اليعاقبة والملكانية والنساطرة والأريوسيين والموحدين².

عندما بعث النبي وسار بالدعوة قدما وتعرض للأذى والاضطهاد دفع بعض الصحابة للهجرة إلى مملكة الحبشة النصرانية³، مما جعلهم يتعرفون على أنماط حضارية مغايرة للواقع الجاهلي.

ونظرا لعالمية الدعوة الإسلامية فإن أعناق الصحابة اشترأت للعالم المسيحي، حيث انشغل الصحابة بمسألة الصراع الدائر بين الفرس والروم كما سلف في ذكر أسباب نزول سورة الروم⁴.

وأیضا فإن النبي (عليه الصلاة والسلام) استشراف لصحابته مسألة العلاقة مع دولة الرومان في عديد الأحاديث الصحيحة، ومنها حديث نافع بن عتبة: "تغزون جزيرة العرب فيفتحها الله لكم، ثم فارس فيفتحها الله، ثم تغزون الروم فيفتحها الله، ثم تغزون الدجال فيفتحها الله."⁵

1- صاعد الأندلسي: طبقات الأمم ص96. وانظر تاريخ ابن خلدون ج2 ص249/البيروني: الآثار الباقية ص93.

2- انظر توفيق الطويل: قصة الاضطهاد الديني بين الإسلام والمسيحية. القاهرة، الكتاب العربي، 1947. ص41.

3- انظر: الروض الأنف ج3 ص120/البداية والنهاية ج3 ص66.

4- انظر تفسير الطبري ج8 ص6501/تفسير ابن كثير ج3 ص

5- صحيح مسلم: كتاب الفتن وأشراط الساعة رقم 2900/ ابن ماجه: كتاب الفتن، باب الملاحم. رقم 4091.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

وكذلك حديث: "لنفتحن القسطنطينية فلنعم لأمير أميرها، ولنعم الجيش جيشها."¹

عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "سمعت ممدينة جانب منها في البر وجانب منها في البحر؟ قالوا: نعم يا رسول الله. قال: لا تقوم الساعة حتى يغزوها سبعون ألفاً من بني إسحاق. فإذا جاؤوها نزلوا لم يقاتلوا بسلاح ولم يرموا بسهم، قالوا: لا إله إلا الله والله أكبر فيسقط أحد جانبيها"²

فكانت هذه الأحاديث وغيرها مما وردت به السنة من الإفادة من الخبرة الإنسانية لدى الرومان في غلبتهم الأولى على العالم، وهو ما أشارت إليه أحاديث أخرى في إمكانية التحالف مع الروم لحرب الأعداء المتربصين بالبشرية السوء. فقد ورد قوله (عليه الصلاة والسلام): "ستصلحكم الروم صلحا آمنا، ثم تغزون أنتم وهم عدوا فتنتصرون وتغنمون وتسلمون، ثم تنصرفون حتى تنزلوا بمرج ذي ثلول، فيرفع رجل من أهل الصليب الصليب، فيقول: غلب الصليب. فيغضب رجل من المسلمين، فيقوم إليه فيدقه، فعند ذلك تغدر الروم ويجمعون للملحمة."³

هذا التقارب الذي تكلمت عليه الأحاديث هو إشادة بالخبرة الإنسانية أينما كانت وحيثما وجدت، فالإسلام يعترف بالحكمة ويأخذ بما يحضُّ عليها مهما كان مصدرها إذا كان موثلاً نافعا، على اعتبار احترامه للحق واعترافه بالفضل ولو كان من الأعداء، وفي هذا نقرأ حديث النبي (عليه الصلاة والسلام) المشيد بخبرة الروم في الإدارة والتنظيم، ففي

1- مسند أحمد رقم 18957/الطبراني: المعجم الكبير رقم 1216.

2- صحيح مسلم: كتاب الفتن وأشراف الساعة رقم 2920. قال القاضي عياض: "من بني إسحاق" كذا في جميع أصول صحيح مسلم، وقال بعضهم المعروف المحفوظ "من بني إسماعيل" وهو الذي يدل عليه الحديث وسياقه لأنه إنما أراد العرب. انظر النووي: المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج.

ط1، بيوت، دار ابن حزم، 2002. ص2012.

3- سنن أبي داود: كتاب الملاحم 4292./سنن ابن ماجه: كتاب الفتن الملاحم رقم 4089.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحليم

بيشي

حديث المستورد القرشي عند عمرو بن العاص يقول: "تقوم الساعة والروم أكثر الناس"، فقال له عمرو: أبصر ما تقول؟ فقال: أقول ما سمعت من رسول الله (عليه الصلاة والسلام). قال له عمرو: لئن قلت ذلك، إن فيهم لخصالا أربعة: إنهم لأحلم الناس عند فتنة، وأسرعهم إفاقة بعد مصيبة، وأوشكهم كرة بعد فرة، وخيرهم لمسكين ويتيم وضعيف، وخامسة حسنة جميلة، وأمنعهم من ظلم الملوك"¹.

فهذا التقييم السياسي والاجتماعي لعمرو بن العاص رضي الله عنه لحالة الروم إنما هو عن خبرة عميقة بأحوالهم. لأنه كان تاجرا رحالة جاب أقطار الشام ومصر والحبيشة في جاهليته.

تواصل النبي (عليه الصلاة والسلام) مع التجربة الرومية في مواضع عديدة فمنها أنه أباح الغيلة لأصحابه، وهي جواز الحمل حال الإرضاع². ففي حديث جذامة بنت وهب الأسدية أنها سمعت رسول الله يقول: "لقد هممت أن أنهي عن الغيلة حتى ذكرت أن فارس والروم يصنعون ذلك ولا يضر أولادهم."³

ومن الإفادة من التجربة الإدارية للروم اتخاذه عليه الصلاة والسلام الخاتم للمرسلات الدبلوماسية، ففي حديث أنس: لما أراد النبي (عليه الصلاة والسلام) أن يكتب إلى الروم. قيل له: إنهم لا يقرؤون إلا كتابا مختوما، فاتخذ خاتما من فضة، فكأنني أنظر إلى بياضه في يده، ونقش فيه: محمد رسول الله."⁴

وفي سبيل الإفادة من الخبرات الاجتماعية والاقتصادية للروم لم يمنع النبي (عليه الصلاة والسلام) أصحابه من التجارة إلى بلاد الشام، فقد أبحر أبو بكر وطلحة بن عبيد الله رضي الله عنهما إلى الشام. ولبس النبي (عليه الصلاة والسلام) جبة رومية ضيقة

1- صحيح مسلم: كتاب الفتن وأشراط الساعة رقم 2898/مسند أحمد 18044.

2- الفيروز آبادي: القاموس المحيط. مادة 6880. القاهرة، دار الحديث، 2008. ص 1213.

3- مسلم: كتاب النكاح 1442/سنن الترمذي: كتاب الطب 2084/سنن ابن ماجه: كتاب النكاح 2011.

4- البخاري: كتاب العلم رقم 65/ مسلم: كتاب اللباس والزينة رقم 2092/ سنن الترمذي.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

الأكمام¹، وأكل من جبن الروم في غزوة تبوك². بل ودُكر أن اتخذ المنبر لخطبة الجمعة كان بإشارة من تميم الداري، حيث ورد في رواية أن تميما قال: "ألا أتخذ لك منبرا يا رسول الله يجمع أو يحمل عظامك؟". قال: بلي³. ويظهر أن هذه الإشارة أثر لما شاهده من اتخاذ في كنائس الشام للتسميع. وكذا أجاز النبي (عليه الصلاة والسلام) التعامل بالدينانير الرومية الهرقلية.

فكل هذه الدلائل وغيرها تدل على عمق التواصل مع التجارب الإنسانية المغايرة. وهي تجد شاهدا لها في دفع النبي (عليه الصلاة والسلام) أصحابه إلى تعلّم اللغات الأجنبية كالسريانية والعبرية، ففي حديث زيد بن ثابت: أمرني رسول الله أن أتعلم له كلمات من كتاب يهود، وقال: إني لا آمن يهود على كتابي. قال: فما مر بي نصف شهر حتى تعلمته له. قال: فلما تعلمته كان إذا كتب إلى يهود كتبْتُ إليهم. وإذا كتبوا إليهم قرأتُ له كتابهم⁴.

ولم يقتصر الأمر على دفع الصحابة لتعلم اللغات السريانية والعبرية، فهناك إشارات أخرى إلى أن النبي (عليه الصلاة والسلام) كان ينطق ببعض الكلمات الحبشية، وربما كان ذلك أثره من تعلّم أصحابه للغة الحبشة عندما كانوا مهاجرين فيها مدة تزيد على اثني عشرة سنة. فقد ورد في حديث أم خالد بنت خالد: قالت: "أتيت رسول الله (عليه الصلاة والسلام) مع أبي وعليّ قميص أصفر، قال رسول الله: سنه سنه. قال عبد الله: وهي بالحبشة حسنة⁵". كما ورد أنه عليه السلام تكلم ببعض الفارسية. ففي صحيح

1- مسند أحمد رقم 18265/جامع الأصول: كتاب الطهارة رقم 1303.

2- عبد الحي الكتاني: التراتيب الإدارية أو نظام الحكومة النبوية. بيروت، دار الكتاب العربي. د، ت. ج 2 ص 162.

3- سنن أبي داود: كتاب الصلاة رقم 1081. وانظر فتح الباري ج 2 ص 512.

4- صحيح البخاري: كتاب الأحكام رقم 7195/ سنن أبي داود: كتاب العلم 3645.

5- صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير رقم 3071/جامع الأصول رقم 8318.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

البخاري في باب من تكلم بالفارسية والبطانية من حديث أبي هريرة: "أن الحسن بن علي أخذ تمرة من تمر الصدقة، فجعلها في فيه، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم بالفارسية: كخ كخ، أما تعرف أنا لا نأكل الصدقة."¹

ونقل في بعض الآثار أنه كان يعرف اللغات كلها استنادا إلى مبعثه للناس كافة، ونقل المدائني وغيره أنه كَلَّمَ سلمان الفارسي بالفارسية، ففي حديث ابن عباس أنه سئل: هل كَلَّمَ رسول الله بالفارسية؟ قال: نعم، دخل عليه سلمان فقال له: "درسته وسادته" قال محمد بن أميل: أظنه: أهلا ومرحبا"². وفي حديث أبي هريرة قال هجر النبي (عليه الصلاة والسلام) فهجرت، فصليت ثم جلست، فالتفت إلى النبي (عليه الصلاة والسلام) فقال: اشكبت درد: - ومعناه وجع البطن - قلت: نعم يا رسول الله. فقال: قم فصل فإن الصلاة شفاء"³

وانسحب ذلك الاغتراف من التجربة الإنسانية حتى إلى قضايا اللهو واللعب والترويح، حيث كان الحبشة مشهورين بضرب الدف والرقص، كما ذكر ابن خلدون في مقدمته⁴. فقد حصل أن جاء وفد من الأحباش إلى المدينة المنورة فسمح لهم النبي (عليه الصلاة والسلام) بممارسة أشكال لهوهم في مسجده، بل وأخرج زوجته عائشة رضي الله عنها لترويح عن نفسها. حيث ورد في حديث عائشة: "رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يسترني وأنا أنظر إلى الحبشة، وهم يلعبون في المسجد فزجرهم عمر. فقال النبي (عليه

1- البخاري: كتاب الجهاد والسير رقم 3072 / مسلم: كتاب الزكاة رقم 1069 / جامع الأصول رقم 2784.

2 - انظر الكتابي: التراتيب الإدارية أو نظام الحكومة النبوية، ج 1 ص 209.

3- سنن ابن ماجه: كتاب الطب رقم 3458. وفي اسناده ضعف. انظر الألباني: ضعيف الجامع رقم 411.

4- ابن خلدون عبد الرحمان: المقدمة. (ت درويش الجويدي) ط 2. صيدا. المكتبة العصرية. 1997. ص 83.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحليم

بيشي

الصلاة والسلام): دعهم، أمنا بني أرفدة. يعني من الأمن.¹ وفي روايته: "وكان يوم عيد السودان بالدرق والحراب"²

وفي حديث عائشة أيضا: أن أبا بكر دخل عليها وعندها جاريتان تغنيان وتدفعان وتضريان، والنبي متعش بثوبه، فانتهرهم أبو بكر، فكشف النبي صلى الله عليه وسلم عن وجهه وقال: دعهما يا أبا بكر فإنها أيام عيد، وتلك الأيام أيام منى"³. وفي الترجمة والشروح أنهما حبشيتان.

فهذه الشواهد وغيرها تدل دلالة قاطعة على انفتاح السنة النبوية تجاه الجميل من الأعراف الإنسانية والخبرات العالمية، وكذا الانفتاح على اللغات المغايرة للاستفادة من الأغيار، وهو ما سبقت به الرسالة الإسلامية غيرها إذا ما قورنت بعض الديانات والثقافات المنغلقة التي تخاف الآخر وتهاب كل سواد في بياض ليس من لغتها. فالسنة النبوية بما سلف لم تأل جهدا في التواصل مع الصنيع الجيد للإنسان حيث كان، وأين وجد، وبأي لغة نطق أو كتب. لأنها تستبطن من ذاتها القيومية على الآخرين بما لها من خصائص الخاتمية والهيمنة المؤيدة بهدي الله رب العلمين.

رابعا: السنة النبوية وميراث اليهودية والنصرانية:

اعتبرت الرسالة الإسلامية ذاتها فقرة من سلسلة النبوات السابقة، فهي اللبنة المكتملة، وهي الشريعة المهيمنة، وهي الدين الخاتم لما سبق، وكانت تصرّ بجلاء على انتسابها الإبراهيمي المحض، كما قال تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا

1- صحيح البخاري: كتاب المناقب رقم 3530 / صحيح مسلم: كتاب العيدين رقم 892.

2- صحيح البخاري: كتاب العيدين رقم 950 / صحيح مسلم: كتاب العيدين رقم 892.

3- صحيح البخاري: كتاب المناقب 3529/جامع الأصول رقم 6223.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

مسلمًا وما كان من المشركين ﴿١﴾، ﴿٢﴾ ملّة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل ﴿٢﴾

وفي هذا الصدد كان النبي (عليه الصلاة والسلام) يحضّ على التواصل مع الحميد الباقي من هدي الأنبياء والمرسلين. ففي حديث جابر بن عبد الله قال النبي (عليه الصلاة والسلام): "مثلي ومثل الأنبياء كمثلي رجل بنى دارًا فأكملها وأحسنها إلا موضع لبنة، فجعل الناس يدخلونها ويتعجبون ويقولون: لولا موضع اللبنة، فأنا موضع اللبنة، جئت فختمت الأنبياء" ³

جاءت الرسالة الإسلامية مكتملة ومهيمنة على ماسبق، ولكن السنة النبوية لم تقم بالقطيع الكاملة مع موارث الأنبياء السابقين، ويظهر ذلك في الاتصال والانفصال مع ميراث الديانتين اليهودية والنصرانية، الديانتين السائدتين غداة مبعث النبي (عليه الصلاة والسلام).

أ: اليهودية: حصل التواصل مع اليهود في المدينة المنورة عندما قبل النبي بهم أعضاء في دولتها بمقتضى عقد الصحيفة الوارد في كتب السيرة، فعندما هاجر النبي (عليه الصلاة والسلام) إلى المدينة كتب صحيفة لبيان حقوق وواجبات المتساكنين ومنهم اليهود الذين اعتبرتهم الصحيفة أصحاب دار لهم النصر والأسوة. أي المساواة، وفرضت عليهم واجبات الانتصار للمسلمين والمشاركة في حماية المدينة من أي تهديد خارجي، وهي المعاني التي عبّرت عنها بجلاء بنود الصحيفة الآتية:

- وأن من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم.

- وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين.

1- سورة آل عمران الآية 67.

2- سورة الحج الآية 78.

3- صحيح البخاري: كتاب المناقب رقم 3534/ صحيح مسلم: كتاب الفضائل رقم 2287.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

- وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم¹.

لم يبدأ النبي اليهود بالعداء أو الاستعداد، ولكنه قبل بوجودهم داخل حرم مدينته، ومدّ جبل الوصال بدءًا من الاعتراف بهم أهل كتاب آمن بأنبيائهم وعزّزهم تصديقًا لقوله تعالى: ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا تفرق بين أحد من رسله﴾².

بدأ النبي (عليه الصلاة والسلام) بالاقتراب والحوار والتعايش مع اليهود في وقائع عديدة سجلتها مرويات السنة النبوية، فمن ذلك أنه احتفى بذكرياتهم وأخبارهم عندما صام عاشوراء. ففي حديث ابن عباس: قدم النبي المدينة فرأى اليهود تصوم عاشوراء. فقال: ما هذا؟ قالوا: هذا يوم صالح هذا يوم نجى الله بني إسرائيل من عدوهم. فصامه موسى عليه السلام. قال: "فأنا أحق بموسى منكم. فصامه وأمر بصيامه."³

وأما التواصل التشريعي فقد كان في بداية الأمر يجب موافقتهم فيما لم ينزل عليه وحي. ففي حديث ابن عباس: "كان المشركون يفرقون رؤوسهم، وكان أهل الكتاب يسدلون رؤوسهم، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يجب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه بشيء، ثم فرق النبي رأسه."⁴

هذا في تقاليد الأزياء والزينة. وكذلك ورد أنه حكم لهم بحكم التوراة في رجم الزناة. ففي حديث ابن عمر رضي الله عنهما: "أن اليهود جاؤوا إلى رسول الله فذكروا إليه أن

1- محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية والإدارية ص 39-47/ الروض الأنف ج 4 ص 171.

2 - سورة البقرة الآية 285.

3 - صحيح البخاري: كتاب الصوم رقم 2004/ صحيح مسلم: كتاب الصيام رقم 1131.

4 - صحيح البخاري: كتاب المناقب رقم 3558/ صحيح مسلم: كتاب الفضائل رقم 2336.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

رجلا وامرأة زنيا، فقال لهم رسول الله: ما تجدون في التوراة في شأن الرجم. فقالوا: نفضحهم ويجلدون. فقال عبد الله بن سلام: كذبتهم إن فيها الرجم، فأتوا بالتوراة فنشروها فوضع أحدهم يده على آية الرجم، فقرأ ما قبلها وما بعدها. فقال له بن سلام: ارفع يديك، فرفع يده، فإذا فيها آية الرجم، فقالوا: صدق.¹

ولم يقطع المسلمون العلائق الثقافية مع مجاورهم اليهود فكان التبادل والتساؤل والمخاورات والمناظرات التي لا تنتهي وقائعها، فكان النبي (عليه الصلاة والسلام) يسألهم في أخبارهم ويسألونه، كما في حديث السؤال عن الروح². وقد ورد في سبب نزول قوله تعالى: ﴿لَا يَحْسِنُ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسِبْنَهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾³، أنها نزلت في حق يهود الذين كانوا يخبرون النبي (عليه الصلاة والسلام) بخلاف ما سأل، ويحبون المحمدة⁴، كما أنه كان يطرق بيت المدارس -المدارس- وهو معهدهم الديني يسألهم ويدعوهم إلى الإسلام⁵.

وقد أذن للمسلمين في الرواية عنهم فيما لم ينزل به وحى، ففي حديث أبي هريرة، قال: "كان أهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام، فقال رسول الله: لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقولوا "آمننا بالله وما أنزل إلينا."⁶ ⁷

1 - صحيح البخاري: كتاب المناقب 2635/مسلم: كتاب الحدود 1699/ سنن أبي داود: كتاب الحدود 4440.

2 - صحيح البخاري: كتاب العلم رقم 125/سنن الترمذي: كتاب التفسير رقم 3152

3 - سورة آل عمران الآية 188.

4 - البخاري: كتاب التفسير رقم 4567/ مسلم: كتاب صفات المنافقين رقم 2777/ تفسير القرطبي ج4 ص195.

5 - صحيح البخاري: كتاب الجزية رقم 3167

6 - سورة البقرة الآية 136.

7 - صحيح البخاري: كتاب التفسير رقم 4485

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحليم

بيشي

وفي حديث عبد الله بن عمرو: كان النبي صلى الله عليه وسلم يحدثنا عن بني إسرائيل حتى يصبح ما يقوم إلا إلى عظم صلاة.¹

ونماذج تلك الأحاديث المبيّنة عن تواصل ثقافي كثيرة في السنة، مثل الأحاديث الواردة في قصص بني إسرائيل وأخبارهم، كحديث الأقرع والأبرص والأعمى² وحديث جريج³ وغيرهم، وكتصديقه للحبر اليهودي⁴ فيما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾⁵

ورغم الإحسان المبذول والرغبة الملحاحة في إسلام يهود إلا أن الكبر وغمط الحق أعمى أبصارهم فعادى عامتهم النبي وأذوه في شخصه كما هو الوارد في تسليمهم عليه بقولهم: السام عليك يا محمد، وهو الموت، فرد: وعليكم، فترد عائشة: وعليكم السام واللعنة، فقال (عليه الصلاة والسلام): مهلا يا عائشة إن الله يحب الرفق في الأمر كله، قالت عائشة: أولم تسمع ما قالوا؟ قال: فلم تسمعي ما قلت وعليكم.⁶

ظهر أثر هذا التواصل في بعض التسريبات الثقافية للمسلمين، كما ورد أن عائشة رضي الله عنها كانت عندها لعب خيل تلعب بها لها أجنحة، فاستغرب النبي (عليه الصلاة والسلام) وقال: خيل لها أجنحة. فقالت: إنها خيل سليمان⁷. والحديث يدل على أن الاختلاط الثقافي لم يكن منكرا. كما شهدنا الاستفادة من التجربة اليهودية في ميدان التجارة عندما لاحظ النبي هيمنة اليهود على عصب الاقتصاد في المدينة نتيجة

1 - سنن أبي داود: كتاب العلم رقم 3663.

2 - صحيح البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء رقم 3464/صحيح مسلم: كتاب الزهد والرفائق 2964

3- صحيح البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء رقم 3436/صحيح مسلم: كتاب البر والصلة رقم 2550

4 - صحيح البخاري: كتاب التفسير رقم 4811/صحيح مسلم: كتاب صفة القيامة رقم 2786.

5 - سورة الزمر الآية 67.

6 - صحيح البخاري: كتاب الأدب رقم 6014/صحيح مسلم: كتاب السلام رقم 2165.

7 - صحيح ابن حبان: باب اللهو واللعب رقم 5864/فتح الباري ج 10 ص 371.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

لسيطرة اليهود على أسواقها. فأمر بإنشاء سوق موازية لسوق بني قينقاع للحد من هيمنتهم التجارية.

وفي مجال الزراعة استفاد المسلمون من تجرية اليهود في تنمية زراعات خيبر، فبعد فتحها عام سبع للهجرة أذن لهم النبي (عليه الصلاة والسلام) بالبقاء فيها، وإعطاء شطر منها للمسلمين، لأنهم أعلم بأرضهم من غيرهم ففي حديث ابن عمر: "أن رسول الله أعطى خيبر اليهود على أن يعملوها ويزرعوها، ولهم شطر ما يخرج منها."¹

هذه الإشارات وغيرها كثير تدل على أن السنة النبوية لم تكن تضيق بالحكمة والخبرة الإنسانية ولو كانت من الأعداء المحاربين، فلم يوجد في زمن النبي (عليه الصلاة والسلام) أشد عدا من اليهود بنص القرآن الكريم: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾² ولكن ذلك لم يمنع من التواصل مع الحسن مما عندهم، والانفصال عن كثير من سوءاتهم وأخلاقهم المرذولة.

ب/ النصارى:

اتسمت التجرية الإنسانية للنصرانية زمن البعثة الإسلامية بالانشغال بالقضايا العقديّة المتعلقة بطبيعة المسيح المختلف فيها بين الفرق النصرانية، والتي تحاربت فيما بينها، وزاد الأمر سوءاً تبني الدولة البيزنطية لمذهب واحد هو الملكاني، ومحاربة المذاهب الأخرى، بل وإبادتها كما حصل ليعاقبة مصر المتمردين على قرارات مجمع خلقدونية³. إضافة إلى النساطرة الذين وجدوا في الدولة الفارسية ملجأً يقيهم كيد الملكانيين، أما الأريوسيون

1 - صحيح البخاري: كتاب المزارعة رقم 2331 / صحيح مسلم: كتاب المساقاة رقم 1551.

2 - سورة المائدة الآية 82.

3 - الغزالي محمد: التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، ط3، القاهرة، دار نضضة مصر، 2003

ص97.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

الموحدون فقد كانت مصائرهم مظلمة توزعت بين القتل والسجن والنفي منذ رفضوا مقررات مؤتمر نيقية (325م) المنادية بالوهية المسيح والثالوث¹.

غداة البعثة الإسلامية كان تميّز النبي (عليه الصلاة والسلام) واضحا في معرفته للمواقع العقدي المتشردم للنصارى. وهذه المعرفة النبوية بالمذاهب المسيحية لها شواهد كثيرة، وهي تدل على مسألة التواصل مع الميراث الديني للعالم القديم. واعتبرها كثير من الخائضين في علوم مقارنة الأديان أصيلا أصيلا لعلومهم. فمن شواهد المعرفة النبوية بالميراث الديني المسيحي ما يأتي:

إرساله صحابته المضطهدين في مكة إلى الحبشة وهي على دين النصرانية، وكان ملكها قريبا من المذهب التوحيدي في النصرانية بدليل إجابته لجعفر بن أبي طالب رضي الله عنه عندما قال له: "إن عيسى هو عبد الله ورسوله وروحه وكلمته ألقاها إلى مريم العذراء البتول". فضرب النجاشي بيده فأخذ منها عودا، ثم قال له: والله ما عدا عيسى بن مريم ما قلت هذا العود." وقد انتهى هذا النجاشي إلى الإسلام فأسلم وصلى عليه النبي عندما مات صلاة الغائب. ففي حديث جابر أن النبي (عليه الصلاة والسلام) صلى على النجاشي²، وفي روايته: قد توفي رجل صالح من الحبش، فهلم فصلوا عليه، وفي رواية أبي هريرة: نعى النبي صلى الله عليه وسلم إلى أصحابه النجاشي، ثم تقدّم فصفوا خلفه، فكبر أربعاً³

1 - انظر أبو زهرة محمد: محاضرات في النصرانية، الجزائر، دار الشهاب، 1989. ص 196.

2 - صحيح البخاري: كتاب الجنائز رقم 1317 / صحيح مسلم: كتاب الجنائز رقم 952.

3 - صحيح البخاري: كتاب الجنائز رقم 1318-1320 / صحيح مسلم: كتاب الجنائز رقم 952

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

وأرسل النبي (عليه الصلاة والسلام) إلى هرقل ملك بيزنطة الملكاني كتابا يدعوه فيه إلى الإسلام وجاء فيه: "إني أدعوك بدعاية الإسلام أسلم تسلم يؤتيك الله أجرك مرتين، فإن توليت فعليك إثم الأريسيين."¹

وقد اختلف الشراح في تفسير كلمة الأريسيين في أنهم الفلاحون، أو أنهم الضعفاء المغلوبون كما قال الخطابي، أو أنهم العشارون². ولكن الصحيح أنهم أتباع القديس أريوس الذي نادى بالتوحيد وإنسانية المسيح فتم طرده ولعنه من مجمع نيقية، وحورب أصحابه حربا شنيعة، وكان النبي (عليه الصلاة والسلام) على علم بها، وهو ما يدل على سعة الأفق النبوي في معرفة الاختلافات الدينية في ذلك الزمن.

ولما ورد عدي بن حاتم إلى النبي (عليه الصلاة والسلام) وكان نصرانيا، قال له: ألم تكن ركوسيا. قال: بلى³. ولا ندري على الحقيقة معنى اللفظة، وورد أنه مذهب بين المسيحية والصابئة⁴، ولكنها ربما تدل على إحدى الطوائف المسيحية المندثرة.

لما ورد نصارى نجران إلى النبي (عليه الصلاة والسلام) في العام العاشر للهجرة وأنزلهم في مسجده وبقي يناظرهم في حقيقة عيسى خمسة عشر يوما حتى كان يراوح بين قدميه. ولما يئس من إجابتهم دعاهم إلى المباهلة فامتنعوا كما هو الوارد في التفسير⁵ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ فَمَنْ حَاجَكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله

1 - صحيح البخاري: كتاب بدأ الوحي رقم 7 وكتاب الجهاد والسير رقم 2941.

2 - ابن حجر: فتح الباري ج 1 ص 54.

3 - السهيلي عبد الرحمن: الروض الأنف ج 7 ص 478/أسد الغابة ترجمة رقم 3611 ج 3 ص 335

4 - راجع تفسير الارتكاس في تفسير القرطبي، ج 5 ص 198.

5 - رشيد رضا: تفسير المنار ج 2 ص 166.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

على الكاذبين¹ وقد أخرج الشيخان: "أن العاقب والسيد- سيدا نصارى نجران- أتيا رسول الله فأراد رسول الله أن يباهلهما. فقال أحدهما لصاحبه: لا تلاعنه فو الله لئن كان نبيا فلاعننا لا نفلح أبدا ولا عقبنا من بعدنا."²

وهذا يدل على قمة الإفلاس في مقارعة الحجة بمثلها. ويدل على معرفة النبي (عليه الصلاة والسلام) وتمييزه العلمي المؤيد بالوحي في هدم ونقض عقائد المخالفين.

لم يغلق النبي (عليه الصلاة والسلام) استيراد الخبرة من النصارى فيما يعود بالنفع على المسلمين كما ذكرنا في فكرة المنبر، أو في فكرة استعمال النعش في الجنائز، حيث أخرج ابن سعد أن أسماء بنت عميس -زوج جعفر بن أبي طالب- هي من أشارت بالنعش، وقد رأته بالحبشة النصرانية³.

ولكن الانفصال مع التجربة النصرانية كان قاطعا في ما يعود على العقيدة الصحيحة بالنقض أو التحريف، فقد جاء في حديث أم حبيبة وأم سلمة رضي الله عنهما أنهما ذكرتا كنيسة رأيتها بالحبشة فيها تصاوير، فذكرتا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال: "إن أولئك إذا كان فيهم الرجل الصالح فمات بنوا على قبره مسجدا وصوروا فيه تلك الصور، أولئك شرار الخلق عند الله يوم القيامة"⁴

1 - سورة آل عمران الآيات 59-61.

2 - صحيح البخاري: كتاب المغازي رقم 4382/ صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة رقم 2420.

3 - انظر الكتاني: التراتيب الإدارية ج 2 ص 166/ السنن الكبرى للبيهقي رقم 13805.

4 - صحيح البخاري: كتاب مناقب الأنصار رقم 3873/ صحيح مسلم: كتاب الصلاة رقم 528.

النمو المعرفي للمفسر وأثره ----- د. محمد عبد الحلیم

بيشي

وجاء التحذير في مرض موته (عليه الصلاة والسلام) من هذه التجربة المنحرفة عن التوحيد: "لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد". قالت عائشة: "ولولا ذلك أبرز قبره، غير أنه خشي أن يتخذ مسجدا."¹

وفي هذه الشواهد السالفة دلالة على مسألة الاتصال بالتجربة النصرانية أو الانفصال عنها. والمعيار في ذلك هو صون العقيدة من التحريف وتيسير الحياة الاجتماعية ما وجد المسلم لذلك سبيلا من أي حكمة أو تجربة يتلقفها من الموافقين أو المخالفين.

الخلاصة: ويمكن الخلوص من هذه الشواهد المستقاة من السنة النبوية إلى انفتاح العقل المسلم على التجارب الإنسانية والمعارف البشرية والأنظمة المعرفية في تبنيه الصالح منها لفائدة الإنسان المستخلف في هذا الكون، كما أنها تبين عن قمة التواصل الرسالي مع النبوات السابقة على الرغم من خاتمية الرسالة الإسلامية وهيمنتها على ما سبق، ولكن هذه الشواهد ترشد العقل المسلم في الحاضر إلى وجوب الانفتاح على النافع من الخبرات من البشرية دون التطويح بالأصول والمطلقات أو العود عليها بالنقص أو النقص أو التشويه، باعتبار حضور البعد الإنساني في رسالة الإسلام، إذ الدين مطلق لا تبديل فيه لكلمات الله، ولكن التدين يخضع للقدرة والاجتهاد البشري المرتبط بالاستطاعة والمكنة، وهي عوامل مختلفة المراتب والوجود في الواقع الإنساني، والمسلم حقيق بالانتصار لدينه بما وجد من خبرات ومعارف موروثه من أسلافه، أو مقتبسة من غيره بشرط الخضوع للقيم التي يبنى عليها الإسلام ويكمل بها الإيمان.

1 - صحيح البخاري: كتاب الجنائز رقم 1390 / صحيح مسلم: كتاب الصلاة رقم 529.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف -الوقف العلمي نموذجاً-

د. عبد الرحمن معاشي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

الملخص:

لا يكاد يخفى على أحد ما للوقف الإسلامي من أدوار حضارية كبرى في مجالات عدة ومختلفة، لا سيما ما يتعلق بالمؤسسة الدعوية المتمثلة في الجوامع والتكايا والزوايا أو ما يتعلق بالمؤسسة العلمية المتمثلة في العناية بالمدارس والخزانات العلمية والمكتبات ورعاية العلم وطلبته أو غيرها من المؤسسات الوقفية المختلفة التي تشمل أنواع احتياجات المجتمع الإسلامي. ونتيجة لذلك التقدير الإسلامي الكبير للوقف، فقد جاءت نتائجه وآثاره الخيرة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية على المستوى نفسه من المكانة والأهمية، التي كان لها الدور الفعال في عملية التطور والنمو الاقتصادي والاجتماعي في مختلف العصور الإسلامية.

وقد حاولت في هذه الورقة أن أعرض لجملة من المظاهر والنماذج الوقفية على المؤسسة العلمية، أو ما يمكن تسميته بالوقف العلمي، ومدى صلة أحكامه ونوازل بمقاصد الشريعة الإسلامية ومقاصد الواقفين، خصوصاً إذا علمنا أن قضايا الوقف كثيرة ونوازل متعددة تحتاج إلى فقه واجتهاد يتناغم مع مقاصد الشريعة.

وعليه ووفقاً لما سبق حاولت جمع شتات هذا الموضوع في تمهيد ومبحثين. عرّفت في التمهيد بالمفاهيم المتعلقة بالبحث، وتناولت في المبحث الأول أثر اعتبار المقاصد الشرعية في الوقف؛ والمتمثلة في جملة من النوازل والفتاوى المتعلقة بالوقف العلمي، وعرضت في المبحث الثاني لتحليل بعض الحجج الوقفية والمتعلقة أيضاً بالوقف العلمي ومدى مراعاتها للمقاصد العامة للشريعة.

وانتهيت في ختام البحث إلى مجموعة من النتائج، سائلاً الله تعالى التوفيق والسداد.

Abstract:

Ijtihad Makassedi in the cataclysms of wakf and ways to revive it

- Scientific wakf as an example-

Islamic Waqf has a major cultural role in several areas, particularly in relation to the institution of daawa like mosques or with respect to the scientific institutions and, libraries, or any institution which take care of Islamic science students or the types of needs of the Muslim community.

As a result, of the great Islamic appreciation of wakf, were the consequences and effects of the economic, social, cultural and political benevolent at the same level of importance, which had an active role in the process of economic and social development in various Islamic eras.

I have tried in this paper to introduce a series of Wakfmodels to scientific institution, or what might be called scientific Wakf , and the relevance of its provisions and cataclysms with the purposes of Islamic law, especially if we know that many Endowment issues and multiple Wakf research need to be in harmony with the general purposes of Islam.

Thus, I tried to collect the pieces in this issue and pave them in an introduction and two.sections.

I dealt in the introduction with the notions of the research. In the first section I studied the impact of the general purposes of Islam on Wakf. In the second section I analyzed some of the arguments relating to Wakfand the extent of its observance of the general purposes of Islam.

I finished at the end With a set of search results, praying to God to help and guide all of us.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبلغ عن الله الأمين وعلى آله وصحبه والتابعين، أما بعد:

فإن الوقف من أفضل القربات والصدقات الجارية التي تعود ثمرتها على الإنسان بعد مماته، كما يشير إلى ذلك حديث النبي صلى الله عليه وسلم: (إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له)¹؛ فقد فسر النووي -على غرار غيره من شراح الحديث- الصدقة الجارية بأنه الوقف².

ولقد حرص أغلب المسلمين على وقف بعض أموالهم من العقارات أو المنقولات لينفق منها على جهات الخير والقربات في الماضي والحاضر، وكان للوقف الإسلامي دوره الكبير في خدمة الدعوة الإسلامية ورعاية العلم وطلابه، وحفظ كرامة العلماء، واحتضان المؤسسات الحضارية والإنسانية؛ كالمساجد ودور العلم والمستشفيات، ومواساة الأرمال والفقراء، واليتامى والمحتاجين.

ولئن كان هذا غيضا من فيض ذلك الدور الكبير الذي لعبته الأوقاف الإسلامية في الماضي، فإن الحاجة إليها في هذا العصر أكبر وأجدر، خصوصا إذا تعلق الأمر بنهضة

1- رواه مسلم بلفظ (الإنسان) بدلا من (ابن آدم) في باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، حديث رقم: 1631، والبخاري في صحيح الأدب المفرد رقم: 38. انظر: الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت، 3/ 1255، الأدب المفرد، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط3، 1409هـ-1989م، ص28.

2- صحيح مسلم بشرح النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، د.ط، 1407 هـ - 1987م، 3/ 89.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

الأمة العلمية والفكرية؛ الأمر الذي يدعو إلى إثارة بعض المسائل التي تتصل بهذا الموضوع وتسبغ عليه نوعاً من التأصيل والمشروعية.

كما لا يخفى أن علم النوازل يحكمه عموماً ضابط تشريعي قوي ودقيق متأسس على مكونين أساسيين:

أولهما: الخلفية الاعتقادية، أو ما يمكن الاصطلاح عليه بالإيمان، أو القصد التعبدي.

وثانيهما: المقاصد التشريعية؛ وهي ما يعرف عند الأصوليين بمطلب الحفاظ على الكليات الخمس: الدين، النفس، العقل، النسل والمال.

وتأسيساً على ما سبق فإن البحث في علم النوازل يسعف الباحث في الوقوف على أرضية خصبة، ومادة وقائعية متنوعة، وعلى حس اجتهادي غني، وقوي لدى فقهاءنا، بشكل يمكن من بناء منظومات فقهية وقانونية تشريعية متماسكة، وقادرة على إفادة وإغناء التشريعات المعاصرة، في ظل التحولات التي تعرفها مجتمعاتنا اليوم.

وعليه فإن الإشكالية التي تثيرها هذه المشاركة هي:

ما هي أهم الملامح المقاصدية المستنبطة من قضايا ونوازل الوقف العلمي، وكيف السبيل إلى بعثه واستثماره؟

أو: ما علاقة نوازل الوقف العلمي بمقاصد الشريعة، وما هي سبل إحيائه؟

تندرج تحت هذه الإشكالية فكرتان رئيستان:

الأولى تكشف عن مدى إسهام الاجتهادات الفقهية في تحقيق المقاصد التي شرع

من أجلها الوقف العلمي (الوقف على الجانب العلمي).

والثانية تحاول استثمار هذه الاجتهادات الفقهية في تحديث أساليب جديدة

وتفعيلها في تنمية وتطوير الوقف العلمي.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

وليس القصد من طرح هذا الموضوع استقصاء جميع اجتهادات الفقهاء المجتهدين في جميع النوازل المتعلقة بهذا الباب، وإنما التنبيه على بعض الفتاوى والاجتهادات¹ في الأوقاف المرصودة للجانب العلمي والثقافي، ومدى ارتباطها بمقاصد الشريعة ومقاصد الواقفين، فضلاً عن ما يمكن الإفادة من هذه الاجتهادات في تطوير صيغ وأشكال تنمية أموال الوقف المرصود للجانب العلمي عن طريق التوظيف، والاستثمار، والمعاملات، والتصرفات الوقفية، بأساليب معاصرة محدّثة في إطار ضوابط الفقه الإسلامي.

هذا، وقد التأمّت أطراف الموضوع في الخطة الآتية:

مقدمة:

تمهيد: تحديد المفاهيم

المبحث الأول: أثر اعتبار المقاصد في نوازل الوقف العلمي

المبحث الثاني: تحليل بعض الحجج الوقفية ومدى مراعاتها للمقاصد العامة
الشريعة

خاتمة:

تمهيد: تحديد المفاهيم

1- تعريف المقاصد:

أ- المقاصد في اللغة: جمع مقصد، بفتح الميم، والمقصد مصدر ميمي مأخوذ من الفعل (قصد). يقال: قَصَدَ يَقْصِدُ قَصْداً ومَقْصِداً ومَقْصِداً²؛ فالقصد والمقصد بمعنى واحد.

1- عنيت أكثر بالنظر في اجتهادات فقهاء المالكية وبعض الحنابلة.

2- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ت: عبد السلام هارون، مكتبة الحلبي، مصر، ط2، 1392هـ، ج5، ص95.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

ويأتي القصد لبيان معان عدّة¹: الأم والاعتماد وإتيان الشيء، وعلى العدل والتوسط وعدم الإفراط، وعلى الكسر والظعن، وغيرها.

ب- المقاصد في الاصطلاح: عرفت بتعريفات كثيرة ومختلفة، أجمعها: "المقاصد هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً، من أجل تحقيق مصالح العباد"².

2- تعريف نوازل الوقف

أ- تعريف النازلة:

- النوازل في اللغة: النوازل جمع نازلة، والنازلة في اللغة: اسم فاعل من نزل ينزل إذا حلَّ. وقد أصبح اسماً على الشدة من شدائد الدهر³.

- النوازل في الاصطلاح:

شاع عند الفقهاء إطلاق النازلة على المسألة الواقعة الجديدة التي تتطلب اجتهاداً وبيان حكم. وعليه يمكن تعريفها بأنها:

الوقائع الجديدة التي لم يسبق فيها نص أو اجتهاد⁴، أو هي: القضايا والوقائع الجديدة والملحة والتي يفصل فيها القضاة طبقاً للفقهاء الإسلامي ومقاصده.

1- تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، ت: عبد الستار أحمد فراج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، 1391هـ-1971م، 9/36، والمصباح المنير، أحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، ج2، ص504.

2- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد اليوبي، دار الهجرة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1418هـ-1988م، ص37.

3- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري، دار صادر - بيروت، د.ط، د.ت، 656/11. 659.

4- منهج استخراج الأحكام الفقهية للنوازل المعاصرة -دراسة تأصيلية تطبيقية، مسفر علي محمد القحطاني، جامعة أم القرى، مكة، 1421هـ-2000م، 1/90.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

2- تعريف الوقف

أ- في اللغة: الوقف بفتح فسكون مصدر وقف الشيء وأوقفه، يقال: وقف الشيء وأوقفه وقفاً أي حبسه، ومنه وقف داره أو أرضه على الفقراء لأنه يحبس الملك عليهم، قال ابن فارس: "الواو والقاف والفاء أصل واحد يدل على تمكث في الشيء يقاس عليه"¹، ومن هذا الأصل المقيس عليه يؤخذ الوقف فإنه ما كثر الأصل.

والوقف هو: الحبس، والتسييل²، يقال: وقفت الدابة وقفاً حبستها في سبيل الله. والحبس: المنع. وهو يدل على التأيد، يقال: وقف فلان أرضه وقفاً مؤبداً، إذا جعلها حبساً لا تباع ولا توهب ولا تورث³، والتحبس جعل الشيء موقوفاً على التأيد.

ب- الوقف في الاصطلاح: عرف فقهاء المذاهب الوقف بتعريفات مختلفة، ولست هنا بصدد التعرض لذلك، لكن يمكن اختيار تعريف الحنابلة لكونه الأنسب والأجمع، وقد عرفوه بقولهم:

"تحبب مالك، مطلق التصرف، ماله المنتفع به، مع بقاء عينه، بقطع تصرف الواقف وغيره في رقبته، يصرف ريعه إلى جهة بر؛ تقريباً إلى الله تعالى"⁴.

ج- تعريف الوقف العلمي باعتباره لفظاً مركباً:

بالنظر إلى تعريفات الفقهاء وتعريف الحنابلة للوقف يمكن صياغة تعريف للوقف العلمي، مفاده:

1- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، 6/ 135.

2- لسان العرب، 6/ 359.

3- المصدر نفسه، 3/ 69.

4- انظر: كشاف القناع، منصور بن يونس البهوتي، ت: هلال مصيلحي مصطفى، دار الفكر، بيروت، د. ط، سنة: 1402هـ، 4/ 240.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

"تحييس مالك، مطلق التصرف، ماله المنتفع به، مع بقاء عينه، بقطع تصرف الواقف وغيره في رقبته، يصرف ريعه إلى جهة علمية؛ تقريباً إلى الله تعالى". والجهة العلمية قد تكون مدرسة، أو جمعية علمية، أو على الأئمة، والمدرسين، والخزّابين وغيرهم بمسجد أو غيره.

● وعليه: فإنني أقصد بالاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف:

رعاية مقاصد الشريعة واعتبارها من قبل المفتين والفقهاء في بعض الوقائع والمستجدات النازلة بقضايا الوقف العلمي.

المبحث الأول: أثر اعتبار المقاصد في نوازل الوقف العلمي

المطلب الأول: رعاية المقاصد في محل الحبس واستحقاقه

الفرع الأول: رعاية المقاصد في محل الحبس

أقصد بمحل الحبس الشيء الموقوف؛ فقد يكون هذا الأخير عقاراً أو منقولاً، وتتعدد أشكال كل منهما؛ إذ يكون العقار مسجداً، أو مدرسة، أو داراً أو غيرها، كما يأخذ المنقول ألواناً مختلفة تصحُّ الإفادة منها جميعاً.

ومن محالّ الوقف العلمي المدارس، والزوايا، والتكايا وغيرها. ومن نوازل هذا الموضوع مسألة اتخاذ بيوت المدارس للاختزان ومدى مراعاة المقاصد فيها.

مسألة: مدى جواز اتخاذ بيوت المدرسة للاختزان

أولاً: نص الفتوى

أورد الإمام الونشريسي رحمة الله عليه هذه المسألة في معياره، قائلاً:

"سئل سيدي عبد الله العبدوسي عن مسألة عمت بها البلوى، وحرار في حسم مادتها أهل الفتوى، وهي أن أناساً متزوجين بديارهم اتخذوا البيوت في المدرسة للاختزان وللراحة في بعض الأوقات، ولا يحضرون لقراءة حزب ولا لمجلس علم، لأنهم أخذوا في صناعتهم، فهل يجب إخراجهم من بيت المدرسة وتعويضهم بمن لا دار له ولا زوجة من الطلبة العازبين أم لا، وهل يجب عليهم في اختزانهم أمتعتهم بالمدرسة المذكورة كراء أم لا؟"

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

فأجاب بما نصه: الحمد لله تعالى وحده، الجواب والله الموفق للصواب بمنه، إنه يجب إخراج من كان بهذه الصفة لا يجوز تركه، وإنما يسكن المدرسة من بلغ عشرين سنة فما فوقها وأخذ في قراءة العلم ودرسه بقدر وسعه، ويحضر قراءة الحزب صباحا ومغربا، ويحضر مجلس مقرئها ملازما لذلك، إلا لضرورة مرض وشبهه من الأعذار المبيحة لتخلفه، فإذا سكن فيها عشرة أعوام ولم تظهر نجابته أخرج منها جبرا، لأنه يعطل الحبس... وكذلك لا يجوز لمن انقطع للعبادة ويترك دراسة العلم سكنى المدرسة، لأنها لم تحبس لذلك، وإنما حبست لمن يتعبد بقراءة العلم، أو بقراءة العلم مع عبادة لا تشغله عن القيام بما قصده الحبس عن العكوف على دراسة العلم وشبهها من حضور مجالس العلم، كما أن زُبط المرئدين لا يسكنها من يشتغل بمدرسة العلم، إلا أن يكون ذلك في أصل التَّحْبِيس والله الموفق¹.

ثانيا: مدى اعتبار المقاصد في هذه الفتوى

هذه الفتوى تتناول مسألة استحقات الوقف ومحلّه، وستوقف عند الموضوع الثاني ونرجئ الأول لما سيأتي من المسائل.

ومحل الحبس هنا المدرسة، فهل يجوز اتخاذ بيوتها للاختزان وللراحة كما جاء في نص

السؤال؟

يظهر من إجابة الشيخ العبدوسي رحمه الله المنع لمن انقطع للعبادة وصرف نفسه إليها دون أن يصرفها للعلم، فإذا كان ممن حاله كذلك فكيف بمن حاله اتخاذها للراحة والاختزان مع اشتغاله بالصنائع والحرف. ويعلل المفتي فتواه تلك بقوله: " لأنها لم تحبس

1- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، أحمد بن يحيى الونشريسي، تخريج: جماعة من الفقهاء، دار الغرب الإسلامي - بيروت، د.ط، 1401هـ - 1981م، 7 / 262-263.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

لذلك، وإنما حبست لمن يتعبد بقراءة العلم؛ فالمقصود من محلّ الوقف هو القيام بوظيفته التي أنشئ من أجلها؛ ولذلك كره كثير من العلماء المتأخرين¹ اتخاذ المساجد مقبلاً لهم لغير الحاجة²؛ لأنها لم تبين لهذا الغرض، فضلاً عن ذلك فإنها مدعاة لامتهانها وتلوّثها، والذهاب بحرمتها وتشويه صورتها أمام الوافدين على الصلاة وقراءة القرآن.

كما أن رباطات المريدين لا يسكنها من يشتغل بمدرسة العلم؛ لأنها ليست محلاً له، إلا إذا جاء في نصّ الحبس ما يبيّن ذلك؛ جمعاً بين غرض المحلّ وقصد الحبس. وعليه فإن حبس المدارس أو الحبس عليها³ من أجلّ القربات إلى الله تعالى، وهي إحدى الوسائل الضرورية المتعلقة بمقصد حفظ العقل وجوداً وعدماً؛ وذلك لما تحقّقه من تغذية العقول بالعلم النافع وتعصمها من البدع والضلالات. فإذا اتخذت هذه المدارس لغير هذا الغرض فإن ذلك من شأنه أن يؤثر على وظيفة المدارس، مع ما يؤديه إلى انحسار الوقف وتآكله، فلا يجوز إذن إلا إذا لاحت للناظر في ذلك مصلحة ككراء تلك البيوت إذا كان في الوقف سعة وصرف عائدها على الطلبة أو نصّ الواقف على ذلك.

الفرع الثاني: رعاية المقاصد في استحقاق الوقف

1- فصول ومسائل تتعلق بالمساجد، عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، ط1، 1419هـ، ص49.

2- هذا، مع أن قول الجمهور بجواز النوم في المسجد، ومن أدلتهم في ذلك ما رواه البخاري وغيره عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان ينام وهو شاب أعزب لا أهل له في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم. صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب نوم الرجال في المساجد، رقم: 440، 2/260.

3- كالحفازات والكتب ورفادة طلبة العلم وسقائتهم وغيرها.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

أقصد باستحقاق الوقف الموقوف عليهم والذين تأسس من أجلهم، والمستحقون للوقف أصناف كثيرة؛ منها الوقف على النفس والأهل (الوقف الذري أو الأهلي)، والوقف على طلبة العلم، والفقراء، والأيتام، والأرامل وغيرهم.

وطالما أني قصرت البحث في الوقف العلمي، فإني أورد مجموعة من النوازل التي تخدم هذا الموضوع، من ذلك ما يأتي:

المسألة الأولى: مسألة استحقاق المعلم حيسه وإن قلّ الأولاد

أولاً: نص المسألة

"وسئل القاضي أبو عمرو بن منظور عن إمام مسجد وأضيف لذلك المسجد المذكور محضرة يقري فيها الأولاد، وصدر أمر مولانا السلطان بدرهمين في اليوم ليتقوى راتب ذلك المسجد، فانفتحت فوقها محضرة ثانية ففترقت الأولاد ونفرت، أفيجوز له أن يؤاجر على ولدين أو ثلاثة أو أقل أو أكثر أو يتركها؟ فأجاب: يجوز للمؤذن أن يبقى في محضرته يقرئ كتاب الله، وإن لم يبق من الأولاد إلا واحد أو اثنان، يأخذ ما عين له السلطان"¹.

ثانياً: مدى اعتبار المقاصد في هذه الفتوى

هذه الفتوى تدور حول موضوع استحقاق الوقف، في الوقت الذي نفر عن المعلم الأولاد وتفرقوا ولم يعد يفيد من عمله بالقدر الذي كان عليه قبل ذلك، وهذا من شأنه أن يؤثر في عمله ويشكك في راتبه، هذا إذا نظرنا إلى النصوص والقواعد العامة التي تحكم مثل هذه المسائل.

1- المعيار، 7/ 156.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

لكننا إذا نظرنا إلى حال هذا المعلم، فهو يتقوى من هذا الراتب في إصلاح حاله وأهله وأنه يقوم بما يتوجب عليه من وظيفة التعليم، فإنه بذلك مستحق لراتبه كاملاً استحساناً¹ ولو تفرق عنه أكثر الأولاد، وبذلك يعدل عن النصوص والقواعد العامة. وعليه فإن هذه الفتوى قد راعت مقاصد الشريعة ولاحظتها؛ وذلك من خلال التوفيق بين غرض المحبس واستحقاق المحبس عليه؛ فالقصد من التحبب هو القيام على شؤون الطلبة تربية وتعلماً ولا يتم ذلك إلا بوجودهم ولا يخفى ما في ذلك من المصلحة، وحق المحبس عليه بالمحافظة على كرامته واستزاقه من هذا العمل وصرف المرتب - حفظ المال - إليه كاملاً حتى ولو تفرق عنه أكثر الأولاد، إذ لو منع من ذلك لنجمت عنه مفسدة عظيمة.

المطلب الثاني: اعتبار المقاصد في شروط المحبس

الفرع الأول: تعريف شروط المحبس

لم يذكر أغلب الفقهاء المتقدمين تعريفاً محدداً لشروط الواقفين - المحبسين -، بل كانوا يكتفون بذكر الأمثلة لها مع بيان أحكامها. غير أن بعض المتأخرين ذكر بعض التعريفات والتي تلتئم تحتها الصور الكثيرة لهذه الشروط. وأنسب هذه التعريفات في تقديري هو تعريفها بما يأتي:

شروط الواقفين هي ما تفيده وتشتمل عليه صيغة الوقف من القواعد التي يضعها الواقف للعمل بها في وقفه من بيان مصارفه، وطريقة استغلاله، وتعيين جهات الاستحقاق،

1- ونوع الاستحسان هنا كما يقول الأصوليون: الاستحسان بالمصلحة؛ وههنا إحدى الملامح المقاصدية في نازلة الوقف هذه.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

وكيفية توزيع العَلَّة على المستحقين، وبيان الولاية على الوقف، والإنفاق عليه ونحو ذلك¹.
والصيغ اللفظية المفيدة للاشتراك كثيرة ومختلفة.

الفرع الثاني: معنى قول الفقهاء: "شرط الواقف كنص الشارع"

كثيراً ما يذكر الفقهاء في كتبهم عند الكلام على شروط الواقفين: "شرط الواقف كنص الشارع"². وقد أثار هذا التشبيه لشرط الواقف بنص الشارع خلافاً بينهم في معنى هذا القول وفي المراد به. فافتقرت أقوالهم إلى ثلاثة:

1- القول الأول: أن شرط الواقف كنص الشارع في وجوب اتباعه والعمل به.

وممن نص على ذلك الخرشي من المالكية في شرحه على مختصر خليل، وصاحب كشاف القناع من الحنابلة³.

2- القول الثاني: أن شرط الواقف كنص الشارع في الفهم والدلالة، لا في العمل

به واتباعه.

وممن نص على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية وشمس الدين ابن القيم.

فقد قال ابن تيمية: "والمقصود إجراء الوقف على الشروط التي يقصدها الواقف، ولهذا قال الفقهاء: إن نصوصه كنصوص الشارع. يعني في الفهم والدلالة، فيفهم مقصود

1- ينظر: محاضرات في الوقف، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، د.ت، ص135

وأحكام الوقف، زهدي يكن، منشورات المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ط1، د.ت، ص196.

2- انظر مزيداً من التفصيل في شروط الواقفين: رسالة الباحث: البعد المقاصدي للوقف في الفقه الإسلامي، عبد الرحمن معاشي، مذكرة ماجستير في الفقه والأصول، إشراف: أ.د. مسعود فلوسي، كلية العلوم الإسلامية، باتنة-الجزائر، 1426-1427هـ-2005-2006م.

3- انظر: شرح الخرشي على مختصر خليل، الخرشي، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت. 7/ 92، وكشاف القناع، منصور بن يونس البهوتي، ت: هلال مصيلحي مصطفى، دار الفكر، بيروت، د.ط، سنة: 1402هـ، 4/ 259.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

ذلك من وجوه متعددة، كما يفهم مقصود الشارع¹. ويوضح رأيه أكثر عندما يقول: "ومن قال من الفقهاء: إن شروط الواقف نصوص كألفاظ الشارع فمراده أنها كالنصوص في الدلالة على مراد الواقف، لا في وجوب العمل، أي أن مراد الواقف يستفاد من ألفاظه المشروطة، كما يستفاد مراد الشارع من ألفاظه، فكما يعرف العموم والخصوص والإطلاق والتقييد والتشريك والترتيب في الشرع من ألفاظ الشارع، فكذلك تعرف في الوقف من ألفاظ الواقف... وأما أن تجعل نصوص الواقف أو نصوص غيره من العاقدين كنصوص الشارع في وجوب العمل بها، فهذا كفر باتفاق المسلمين، إذ لا أحد يطاع في كل ما يأمر به من البشر بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم..."².

وقال ابن القيم: "... وأما ما قد لهج به بعضهم من قوله. شروط الواقف كنصوص الشارع. فهذا قد يراد به معنى صحيح ومعنى باطل، فإن أريد أنها كنصوص الشارع في الفهم والدلالة، وتقييد مطلقها بمقيدها، وتقديم خاصها على عامها والأخذ فيها بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فهذا حق من حيث الجملة. وإن أريد أنها كنصوص الشارع في وجوب مراعاتها والتزامها وتنفيذها، فهذا من أبطال الباطل، بل يبطل منها ما لم يكن طاعة لله ورسوله، وما غيره أحب إلى الله وأرضى له ولرسوله منه، وينفذ منها ما كان قرينة وطاعة كما تقدم"³.

3- القول الثالث: أن شرط الواقف كنص الشارع في الفهم والدلالة وفي وجوب

العمل به.

وَمَنْ نَصَّ عَلَى ذَلِكَ صَاحِبُ الدَّرِ الْمَخْتَارِ مِنَ الْحَنْفِيَّةِ حَيْثُ قَالَ: "قَوْلُهُمْ شَرْطُ

1- مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دار النشر، مكتبة المعارف، الرباط، د.ط، د.ت. 31/ 98.

2- المصدر نفسه، 31/ 47 - 48.

3- أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، د.ط، 1373هـ، 4/ 186 - 187.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

الواقف كنص الشارع أي في المفهوم والدلالة ووجوب العمل به فيجب عليه خدمة وظيفة أو تركها إن لم يعمل وإلا أثم، لاسيما فيما يلزم بتركها تعطيل"¹.

4- خلاصة هذه الأقوال:

قد يبدو للناظر في هذه الأقوال لأول وهلة أن هناك تبايناً في تفسير هذه الجملة بين القول الأول والقول الثاني، وحملها على معنيين مختلفين، ولكن إذا نظرنا إلى أحكام شروط الواقفين لدى الفقهاء، نجدهم جميعاً متفقين فيها على ما يضيق دائرة هذا الاختلاف حتى يكاد يكون لفظياً.

ذلك أن الفقهاء متفقون على أن شروط الواقفين منها ما هو صحيح، ومنها ما هو باطل، ولا يتصور من أحد من أهل العلم القول بوجوب العمل بالشروط الباطل مع علمه ببطالانه.

ولذلك حكى العلامة قاسم الحنفي، وشيخ الإسلام ابن تيمية: إجماع الأمة على أن من شروط الواقفين ما هو صحيح معتبر يعمل به، ومنها ما ليس كذلك². فلم يجوز أحد من أهل العلم العمل بنصوص الواقف إذا أفضت إلى الإخلال بالمقصود الشرعي، سواء في ذلك الحنفية³، والمالكية⁴، والشافعية¹، والحنابلة²، وغيرهم من أهل العلم .

1- حاشية رد المختار على الدر المختار، ابن عابدين محمد أمين، دار الفكر، بيروت، ط2، 1386هـ، 433/4.

2- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت، 5/ 265 وفتاوى ابن تيمية، 31/ 47.

3- فتح القدير، ابن الهمام كمال الدين، دار الفكر، بيروت، ط2، د.ت، 6/ 200، والبحر الرائق، 5/ 245 .

4- الشرح الكبير، سيدي أحمد الدردير، ت: محمد عليش، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت، 4/ 88، مواهب الجليل، أبو عبد الله المغربي الخطاب، دار الفكر، بيروت، ط2، سنة: 1398هـ، 6/ 33.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

وأيضاً فالفقهاء متفقون على أن مراد الواقفين إنما يفهم من كلامهم، وما تضمنته صيغة أوقافهم من اشتراطات، فهي نصوص لفظية تحتاج في معرفة المراد منها إلى القواعد التي تطبق على نصوص الشارع من حيث ترتيب دلالاتها وحمل عامها على خاصها ومطلقها على مقيدها، ونحو ذلك، فهذا القدر لا ينبغي أن يكون محل خلاف، وإن فرق بعض العلماء في بعض الحالات بين دلالة كلام الشارع ودلالة كلام سائر المتكلمين، إلا أن هذا في النزر اليسير.

وعلى هذا فالقول بأن شرط الواقف كنص الشارع في وجوب العمل به محمول على ما إذا استوفى شروط صحته، وعدم الموانع عند القائلين به وهذا المعنى لا يخالفهم فيه أحد، والأصل في ذلك قول إمام الأنبياء عليه الصلاة والسلام: (كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مائة شرط، كتاب الله أحق، وشرط الله أوثق)³.

ولا خلاف في أن شروط الواقفين كنصوص الشارع من حيث الفهم والدلالة في الجملة.

وبهذا يتبين أن القول الثالث هو الذي ينبغي أن تحمل عليه تلك الجملة، ويكون المقصود منها عدم الاجتهاد في التصرف في الوقف وغلته ونظارته بما يخالف تلك الشروط إذا كانت صحيحة، وأن تفهم دلالاتها كما تفهم دلالات نصوص الشارع.

1- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي، الطبعة الأخيرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1386هـ-1967م، 5/376.

2- أعلام الموقعين، 96/3، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد، علي بن سليمان المرادوي، ت: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت، 7/56 وأخصر المختصرات، ابن بلبان محمد بن بدر الدين الدمشقي، تحقيق: ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، سنة: 1416هـ، ص198.

3- متفق عليه: انظر: صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب إذا اشترط شروطاً في البيع لا تحل، رقم: 2168، 8/120.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

وهذا ما نجده عند الأستاذ عبد الوهاب خلاف -مضيفا إلى وجوه اعتباره وجهاً آخر- فيقول أن الشرط الصحيح الذي يشترطه الواقف في حجة وقفه، يعتبر كنص الشارع من ثلاثة وجوه:

الأول: من جهة وجوب العمل به، والثاني: من جهة فهمه ودلالته على معناه والثالث: من جهة رعاية عرفه في ألفاظه وعبارته¹.

ومن ثم إذا اشترط الواقف في وقفه ما لا يخالف الشرع، أو ما لا يخالف مصلحة الوقف أو الموقوف عليهم وجب اتباع شرطه.

الفرع الثالث: بعض النوازل في شروط الحبس واعتبار المقاصد فيها

أولاً: مسائل في اشتراطات المحبسين

يشترط كثير من المحبسين شروطاً في حبوسهم، وهذه الشروط -كما رأينا- إذا كانت مما لا يخالف قواعد الشرع، أو ما لا يخالف مصلحة الحبس أو المحبس عليهم وجب اتباع شرطه وصرف الحبس حسبما نص عليه الحبس في الرّسم، وسنرى نص الفقهاء على ذلك في بعض الأسئلة التي ترد عليهم، من ذلك:

1- أنه سئل سيدي أحمد القباب عن الكتب المحبسة إذا نص الحبس على بعض وجوه الانتفاع وسكت عن باقيها. فأجاب: "إن نص على بعضها كقوله مثلاً على القراءة والمطالعة، فليس لأحد أن ينسخ منها إلا أن يقول: وغير ذلك من وجوه الانتفاع"².

2- ومن أمثله أيضاً أنه سئل ابن عرفة عن استعمال ماء مدرسة لمن ليس من أهلها، فأجاب: "إن كان من جنس أهلها ساغ له ذلك، لأن الحبس لأهل ذلك الصنف وهو غير معين فمتى وجد ذلك الصنف جرى حكمه على ما صح لأهلها، وإن كان من غير صنف أهل الحبس فلا يجوز له ذلك، وكذا عارية بيت السكنى من بعض أهل الحبس،

1- أحكام الأوقاف، عبد الوهاب خلاف مطبعة النصر، ط1، سنة: 1953م، ص 89.

2- المعيار، 7/ 293.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

فإن كان المستعير من أهل ذلك الحبس جاز، وإلا لم يجوز لوجهين: فقدان شرط التحبیس عادة، والتصرف في المنفعة بالهبة وهو لم يؤذن له إلا في نفسه فقط¹.

واضح من هذين المسألتين وغيرهما لزوم الوقوف على شروط المحبس ووجوب العمل بالرسم الأصلي للتحبیس². قال الإمام القرابي: "ويجب اتباع شروط الوقف قاله الشافعي وأحمد؛ فلو شرط مدرسة أو أصحاب مذهب معين أو قوم مخصوصين لزم، لأنه ماله ولم يأذن في صرفه إلا على وجه مخصوص، والأصل في الأموال العصمة..."³. كما قعد في ذلك قاعدة مفادها: "اتباع المعاني في العقود والمعاوضات، واتباع الألفاظ في الشروط والوصايا، والوقف من باب الأصدقاء والأرفاد لا من باب المعاوضات، ويقال شرط الواقف كذا ولا يقال عقد الواقف كذا والشرط لا فرق فيه بين عدم جزئه أو كله، فإن المشروط ينتفي ولو حصل أكثر الشرط"⁴.

ثانيا: مسائل في اعتبار قصد المحبس في شروطه

إذا كان التزام شروط المحبس أمرا ضروريا في إنفاذ الحبس وصرفه إلى مستحقيه، فإن ذلك لا يعني العكوف على ظاهر ألفاظ المحبسين دون اعتبار مقاصدها ومعانيها، وفيما يأتي أمثلة لنوازل تبين ذلك:

1- أمثلة:

أ- فقد سئل -ابن منظور- عن قرية كبيرة بحصن بسطة حُبس على مصالح قشتال وعين ربع فائدها لضعفاء الفرسان ببسطة، والربع الثاني لضعفاء طلبة العلم، يقول السائل: "... فظهر الآن لناظر عليها أن في طلبة العلم من هو غني من مال أبيه، لكونه في عياله

1- المصدر نفسه، 7/ 341.

2- انظر مثلا: المصدر نفسه، 7/ 67، 123، 125، 126، 134، 266 وغيرها.

3- الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرابي، ت: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1، 1994م، 6/ 326.

4- المصدر نفسه، 6/ 336.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

وتحت إنفاقه أو يناله رفته وليس كذلك من لم يكن على تلك الحال، وربما كان فيهم من خرج من حجر أبيه وملك أمر نفسه وهو ضعيف، أو له شيء يسير ووالده غني وهو ساكن معه في عياله ونفقته... ومن السؤال هل يعطى منها طلبة العلم الغريباء مع أن رسم التحسيس على ضعفة طلبة العلم بالمدينة المذكورة؟ فأجاب بأن القرية المذكورة يتبع فيها قصد المحبس الذي يفهم من ألفاظ رسم التحسيس ولا يخالف في شيء منه. بما كان لقيتال فيما ذكر في الرسم فهو لذلك ولا يغير. وما كان لضعفاء طلبة العلم فلهم، ولا فرق في الضعفاء بين ما هو ضعيف ولا والد له، أو له والد ضعيف، وبين من له والد غني، لأن غنى الوالد لا يوجب وصفا للولد أنه غني لاسيما مع بلوغ الولد، فقد خرج على إيجاب النفقة عليه من أبيه، وإن أرفق الوالد ولده فإله يشكره... والطلبة الساكنون في البلد المستوطنون، وإن لم يكونوا في الأصل من البلد إن كانوا ضعفاء يعطون إلا أن يكون في الرسم نص على إخراجهم وأما غير نص فلا¹.

ب- وبين هذا الأمر أكثر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمة الله عليه في مسألة مشاهة وردت إليه، وذلك في رجل وقف وقفا على مدرسة وشرط في كتاب الوقف أنه لا ينزل بالمدرسة المذكورة إلا من لم يكن له وظيفة بجامكية ولا مرتب، وأنه لا يصرف ريعها لمن له مرتب في جهة أخرى، وشرط لكل طالب جامكية معلومة، ولم يصل كل طالب إلى الجامكية المقررة له، فهل يجوز للطالب أن يتناول جامكية في مكان آخر؟ وإذا نقص ريع الوقف ولم يصل كل طالب إلى تمام حقه، فهل يجوز للناظر أن يبطل الشرط المذكور أم لا؟ وإذا حكم بصحة الوقف المذكور هل يبطل الشرط والحالة هذه؟

فينوه رحمه الله في جوابه بشروط الواقفين وأقسامها وأغراضها، ثم يتكلم في تحقيق المناط في المسألة قائلا: "... فينظر في شرط ترك من جهة أخرى؛ فما لم يكن فيه مقصود شرعي -خالص أو راجح- كان باطلا وإن كان صحيحا، ثم إذا نقص الربع عما شرطه

1- المعيار المعرب، 7/ 123 - 124.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

الواقف جاز للمطالب أن يرتزق تمام كفايته من جهة أخرى؛ لأن رزق الكفاية لطلبة العلم من الواجبات الشرعية، بل هو من المصالح الكلية التي لا قيام للخلق بدونها، فليس لأحد أن يشترط ما ينافيها، فكيف إذا علم أنه قصد ذلك؟ ويجوز للناظر مع هذه الحالة أن يوصل إلى المرتزقة بالعلم ما جعل لهم وأن لا يمنعهم من تناول تمام كفايتهم من جهة أخرى يرتبون فيها، وليس هذا إبطالا للشرط لكنه ترك العمل به عند تعذره، وشروط الله حكمها كذلك وحكم الحاكم لا يمنع ما ذكر.

وهذه الأرزاق المأخوذة على الأعمال الدينية إنما هي أرزاق ومعاون على الدين؛ بمنزلة ما يرتزقه المقاتلة والعلماء من الفيء. والواجبات الشرعية تسقط بالعدر، وليست كالجعالات على أمر دنيوي، ولا بمنزلة الإجارة عليها، فهذه حقيقة حال هذه الأموال¹.

ت- كما سئل -شيخ الإسلام- رحمه الله عن رجل وقف مدرسة، وشرط من يكون له بها وظيفة أن لا يشتغل بوظيفة أخرى بغير مدرسته، وشرط له فيها مرتبا معلوما. وقال في كتاب الوقف: "... إذا حصل في ريع هذه المدرسة نقص بسبب محل أو غيره كان ما بقي من ريع هذا الوقف مصروفا في أرباب الوظائف بها، لكل منهم بالنسبة إلى معلومه بالمخاصمة. وإذا حصل في السعر غلاء فللناظر أن يرتب لهم زيادة على ما قرر لهم بحسب كفايتهم في ذلك الوقت. ثم إذا حصل في ريع الوقف نقص من جهة نقص وقفها بحيث أنه إذا ألغي هذا الشرط من عدم الجمع بينها وبين غيرها، يؤدي إلى تعطيل المدرسة، فهل يجوز لمن يكون بها أنه يجمع بينها وبين غيرها ليحصل له قدر كفايته والحالة هذه؟ حيث راعى الواقف الكفاية لمن يكون بها أو كما تقدم في فصل غلاء السعر أم لا؟

فأجاب: هذه الشروط المشروطة على من فيها كعدم الجمع إنما يلزم الوفاء بها إذا لم يفرض ذلك إلى الإخلال بالمقصود الشرعي. فأما المحافظة على بعض الشروط مع فوات

1- مجموع فتاوى ابن تيمية، 31/ 14- 15.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

المقصود بالشروط فلا يجوز؛ فاشتراط عدم الجمع باطل مع ذهاب بعض أصل الوقف، وعدم حصول الكفاية للمرتب بها لا يجب التزامه، ولا يجوز الإلزام به لوجهين: أحدهما: أن ذلك إنما شرط عليهم مع وجود ريع الموقوف عليهم، سواء كان كاملاً أو ناقصاً، فإذا ذهب بعض أصل الوقف لم تكن الشروط مشروطة في هذه الحال، وفرق بين نقص ريع الوقف مع وجود أصله، وبين ذهاب بعض أصله.

الوجه الثاني: أن حصول الكفاية للمرتب بها أمر لا بد منه، حتى لو قدر أن الواقف صرح بخلاف ذلك كان شرطاً باطلاً. مثل أن يقول: إن المرتب بها لا يرتزق من غيرها ولو لم تحصل كفايته، فلو صرح بهذا لم يصح؛ لأن هذا شرط يخالف كتاب الله، فإن حصول الكفاية لا بد منها، وتحصيلها للمسلم واجب إما عليه وإما على المسلمين، فلا يصح شرط يخالف ذلك.

وقد ظهر أن الواقف لم يقصد ذلك؛ لأنه شرط لهم الكفاية، ولكن ذهاب بعض أموال الوقف بمنزلة تلف العين الموقوفة ونحو ذلك. والوقف سواء شبه بالجعل أو بالأجرة أو بالرزق، فإن ما على العامل أن يعمل إذا وفي له بما شرط له¹.

ث- ومثاله كذلك فيمن حبس كتباً وشرط أن لا يعطى إلا كتاب بعد كتاب؛ فقد سئل الشيخ أبو عمران الفاسي رحمه الله عن حبس كتباً وشرط في تحييسه أنه لا يعطى إلا كتاب بعد كتاب، فإذا احتاج الطالب إلى كتب وتكون الكتب من أنواع شتى، فهل يعطى كتابين معاً أو لا يأخذ إلا كتاباً بعد كتاب؟

فأجاب: "إذا كان الطالب مأموناً أميناً مأموناً من هذا، وإن كان غير معروف فلا يدفع إليه إلا كتاب واحد وإن كان من أنواع خشبية الوقوع في ضياع أكثر من واحد. وظاهر كلام أبي عمران أنه لا يتعدى ما شرطه، لقوله: (المسلمون عند شروطهم)، وظاهر

1- مجموع فتاوى ابن تيمية، 31/ 15- 16.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

ما في هذا السؤال أنه يراعى قصد المحبس لا لفظه، ومنه ما جرى به العرف في بعض الكتب المحبسة في هذا الوقت بخروجها بحضرة المدرسين ورضاهم، وربما فعلوا ذلك في أنفسهم ولغيرهم، والله أعلم بما أشار إليه هذا الشيخ من مراعاة قصد المحبس أفتى بعض المتأخرين فيمن بنى مدرسة وجعل فيها بيوتا للسكنى، وشرط في أصل تبيسها ألا يسكنها إلا من يصلي الصلوات الخمس في مسجدها إن لم يكن إمام في غيرها، وأن يحضر الحزب المرتب فيها لقراءة القرآن إن كان قارئاً ويحضر الميعاد في وقته، ومن لم يفعل ذلك فليس له سكنى.

فأجاب بأن الشروط المذكورة يجب الوفاء بها ولا تجوز مخالفتها، قيل ومن هذا المعنى الدخول إلى المدارس لقضاء الحاجة بها والوضوء والشرب من مائها وهو لم يكن من أهلها ولا أعدت الميضاة والشرب إلا لأهلها¹.

2- مدى اعتبار المقاصد في هذه الفتوى

مما سبق يتبين لنا مدى دوران أحكام الوقف وشرائطه مع المقاصد العامة للشريعة الإسلامية؛ فالعكوف على الصيغ اللفظية للمشرطين دون النفاذ إلى معانيها ومقاصدها ضرب من العبث وتضييع للحبس ذاته، ولذلك يعنُّ للناظر أن يكتفٍ شروط المحبس بما يتماشى مع مقصوده ومصلحة الحبس، وإذا أدَّت هذه الشروط إلى الإضرار بأصله وجب عليه أن يغير من هذه الشروط² بما يرفع تلك الأضرار، كما له أن يتصرف فيها بما يحقق المصلحة. قال الإمام القرافي: "فإن وقفوا -أي الملوكة- على مدرسة أكثر مما يحتاج بطل

1- المعيار، 7/ 340-341.

2- انظر حول تغيير شروط الواقف للمصلحة في: البعد المقاصدي للوقف في الفقه الإسلامي، ص193 وما بعدها.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

فيما زاد فقط، لأنهم معزولون عن التصرف إلا على وجه المصلحة، والزائد لا مصلحة فيه، فهو من غير متول فلا ينفذ"¹.

ومن الملامح المقاصدية الظاهرة من هذه الفتاوى تحكيم العادة والعرف في نوازل الوقف؛ فإذا شرط الواقف في مدرسة "أن لا يشتغل المعيد بها أكثر من عشر سنين ففرغت سنوه ولم يوجد في البلد معيد غيره، جاز له تناول الجامكية، لأن العرف يشهد بأن الواقف لم يرد شغور مدرسته، وإنما أراد أن هذا المعيد إذا انتفع جاء غيره، وهذا ينظر في كل شرط شهد العرف بتخصيصه"².

وأما في حالة غياب رسم التحبيس وجب بقاء الأمر على ما كان عليه؛ فيبقى الحبس يصرف على الوجه الذي وجدته الجماعة³ من التزام العادة والاجتهاد في شأنه.

المطلب الثالث: اعتبار المقاصد في نقل الحبس والترجيح بين مصارف غلاته

الفرع الأول: اعتبار المقاصد في نقل الحبس

أولاً: المراد بنقل الحبس

يقصد به نقل الحبس من عين إلى أخرى، من جنسها أو من غير جنسها، في المكان نفسه، أو إلى مكان آخر⁴.

وعرفها صاحب الشرح الكبير بأنها بيع العقار بمثله⁵، وهذا ما يرادف المقايضة، ثم ذكر لها صوراً. ولا يبعد معنى النقل عن الإبدال أو الاستبدال، وإذا أطلق أحدهما دخل فيه

1- المعيار، 6/ 337.

2- المصدر نفسه، 6/ 337.

3- المصدر نفسه، 7/ 126.

4- الأوقاف فقها واقتصاداً، رفيق يونس المصري، دار المكتبي للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1420هـ-1999م، ص 62.

5- الشرح الكبير، 3/ 476.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

الآخر¹؛ لأن الوقف المنقول يمكن نقله من مكانه بعينه دون استبداله، في حين أن الوقف غير المنقول لا يمكن نقله إلا باستبدال عينه بعين أخرى.

ثانياً: بعض النوازل في نقل الحبس

إن المتصفح لكتب الفتاوى والنوازل الفقهية يقف أمام صور مختلفة لموضوع المناقلة والاستبدال، غير أنني في هذا المقام أكتفي بنازلة تتعلق بالحبس عموماً، وأبين الوجه المقاصدي المرعي في الإجابة عنها.

1- نص المسألة:

جاء في المعيار أنه سئل بعض المشايخ "عن أحباس كانت محبسة على من يقرأ على قبور أصحابها منذ زمان ينتفع القارئ بفائد ذلك الحبس، وأحباس أيضاً كانت محبسة على المساكين يؤخذ كراء ذلك الحبس ويشترى به شقة تفرق على المساكين لكسوتهم في عيد الأضحى فقام الآن جماعة وجعلوا أيديهم على ذلك الحبس وهم يريدون نقل فوائد تلك الأحباس لحصن صالحة أمنها الله تعالى لكونه ضعيفاً، فهل يجوز ذلك في الشريعة... فأجاب: إن الحبس المذكور لا يصرف عن المصرفين المذكورين أعلاه، لأن التحبيس عليهما صحيح، وقد قال تعالى: ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾ [البقرة: 181]"².

2- مدى رعاية المقاصد في هذه الفتوى:

قبل بيان ذلك يجدر ههنا بيان مسألة القراءة على الميت، وهل يصل ثوابها إليه أم لا؟

1- المناقلة والاستبدال بالأوقاف، ابن قاضي الجبل، ت: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1422هـ- 2002م، ص49.

2- المعيار، 7/ 139.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

فنقول أن القراءة عبادة بدنية مثل الصلاة والصيام وغيرهما، وللعلماء في مسألة وصول العبادات البدنية للميت قولان أصحهما أنه يصل¹؛ لكن لم يقل أحد من العلماء بالتفاضل في مكان دون مكان، ولا قال أحد أن القراءة عند القبر أفضل منها عن غيره، بل القراءة عند القبر قد اختلفوا في كراهتها، فكرهها أبو حنيفة²، ومالك³ وأحمد في إحدى الروايتين⁴، ورخص فيها طائفة من أصحاب أبي حنيفة⁵، والشافعية⁶ وأحمد وغيرهم⁷. فلا يجوز إذن بعد هذا أن يرمى بالبدعة من ذهب إلى الجواز؛ فهو قول طوائف من السلف وبه أفتى صاحب المعيار وغيره، لكن البدعة في هذه المسألة هو - كما ذكر ابن تيمية رحمه

1- انظر: حاشية رد المحتار على الدر المختار، 2/ 263، ومواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، 7/ 225، الحاوي الكبير، أبو الحسن الماوردي، دار الفكر-بيروت، د.ط، د.ت، 8/ 300 والمغني فيفقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، عبد الله بن أحمد أبو محمد بن قدامة المقدسي، دار الفكر-بيروت، ط1، 1405هـ، 5/ 206.

2- الميخاطلبرهاني، محمود بن أحمد بن الصمد الشهيد النجار بيرهانا الدينمازه، دار احياء التراث العربي، د.ط، د.ت، 5/ 139.

3- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد عرفة الدسوقي، ت: محمد عليش، دار الفكر-بيروت، د.ط، د.ت، 1/ 423.

4- الفروع وبذيله تصحيح الفروع للشيخ علاء الدين علي بن سليمان المرادوي، محمد بن مفلح المقدسي، ت: أبو الزهراء حازم لقاضي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1418هـ، 2/ 237.

5- حاشية ابن عابدين، 2/ 146.

6- روضة الطالبين وعمدة المفتين، شرف الدين النووي، المكتب الإسلامي، -بيروت، ط2، 1405هـ، 5/ 191.

7- المبدع في فقه الإمام أحمد، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح، المكتب الإسلامي-بيروت، د.ط، 1400هـ، 2/ 280. مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 31/ 42.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

الله- أن يعتقد أن القراءة عند القبر أفضل وينتفع الميت بسماعها دون ما إذا بعد القارئ، فقولُه هذا بدعة باطلة مخالفة لإجماع العلماء¹.

أما عن مقاصد هذه الفتوى فإنها ملحوظة في تقديري من وجهين:

الأول: التزام شرط الواقف والمحافظة على تحقيق مقصوده من الوقف، وهو انتفاع القارئ بفائد-ربح- ذلك الحبس وسدّ خلّته منه، وكذا استفادة المساكين من عائد كراء ذلك الحبس بمسكن يحفظ دينهم نفوسهم وأعراضهم ويسدّ حاجتهم من الطّعام والكسوة، ولا يخفى ما في ذلك من حفظ ضروريات الموقوف عليهم (حفظ مقصد الدين، والنفس، والمال والعرض) وحاجاتهم (مكملات هذه الضروريات).

والوجه الثاني: تحكيم الضابط الفقهي في المسألة، وهو: "ما حبس على وجه لا يجوز نقله لغيره" طالما أن التحبّيس على المصروف عليهم جائز وقد نص عليه المفتي في إجابته؛ ذلك أنّ هذا النقل لم يكن من الضرورة أو الأولوية بمكان إلى الحدّ الذي يبيح لهذه الجماعة تغيير مصارف هذا الحبس² فظهر بطلان هذا العمل، ولا يقال في مثل هذا: "ما كان لله فلا بأس أن يوضع بعضه في بعض"³.

الفرع الثاني: الترجيح بين مصارف غلّات الحبس

أولاً: المعنى المراد به:

1- مجموع الفتاوى، 31/ 42.

2- تغيير مصارف الحبس أو ترتيبها مسألة تحتاج إلى اجتهاد وإعمال النصوص والقواعد العامة، يقوم عليها الناظر- لا الجماعة كما مر- ولا تكون إلا في حالات خاصة. انظر على سبيل المثال: المعيار، 7/ 138.

3- المعيار، 7/ 146.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

وأقصد بذلك أن ينص المحبس في رسمه على أصناف مختلفة من المستحقين، ثم يطرأ على أصل الحبس انحسار وعجز لا يفي بجميع مستحقيه، فكيف ترتب تلك الأصناف وما المعيار في ذلك الترتيب؟

ثانياً: بعض النوازل في الترجيح بين مصارف غلات الحبس

1- المسألة الأولى: سئل ابن رشد عن مسجد احترق فيه ملاطان وليس في غلته ما يقيم بناءه إلا أنه إذا حطَّ الإمام والقومة من منفعتهم هل تقدّم مصلحته عليهم أم لا؟ وكيف لو قال الإمام والقومة ما يعمره¹ إلا أن يدفع إلينا أجرنا، هل يقومون² على بنائه أم لا؟

فأجاب: "بنيان ما احترق من الملاط مقدم على مرتب الإمام وقومة الجامع إلا ما كان من إجارة المثل في الخدمة الضرورية مثل فتحه وغلقه وكنسه، وقيدته إن لم يجد من يتطوَّع بذلك"³.

2- المسألة الثانية: وقريبة من النازلة الأولى سؤال ورد إلى الشيخ العبدوسي عن دار محبسة على إمام مسجد، فاحتاجت إلى إصلاح ضروري وليس عليها حبس تصلح منه. فأجاب: "يقال للإمام إما أن تصلح، وإلا فاخرج وتكرى لتصلح من الكراء، ولو شرط محبسها ألا تصلح وتترك خراباً لصحَّ حبسه وبطل شرطه، وإذا كانت تحتاج إلى إصلاح كثير

1- كذا في الأصل، ولعل صوابه: "لا نعمره".

2- كذا في الأصل، ولعله تصحيف، وصوابه: يُقدِّمون.

3- فتاوى البرزلي: جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، أبو القاسم بن أحمد البلوي التونسي المعروف بالبرزلي، ت: محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1، 2002م، 5/ 389.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

لا تقوم غلتها الآن به، فإنه يغرم الإمام كراء المثل لما مضى من المدّة بقدر ما تصلح به الآن، لأنه أبرز الغيب أن الواجب إيقاف ذلك في الماضي ليصلح فيه في المستقبل"¹.

3- المسألة الثالثة: كما أجاب فقيه تلمسان الإمام العالم أبو الفضل سيدي

قاسم بن سعيد بن محمد العقباني رحمه الله عن مسجد جامع حبس عليه إمام من أئمة المسلمين حبسا، وسمى مصرفه لإمام، وقارئ، وكاتب، ومؤذن، وحزابين، وخدام، وعين لكل فريق قدرا مخصوصا، ثم ضاق المصرف عن الوفاء بالمرتبات المذكورة، فهل يكون بعض من ذكر أولى من البعض، فأجاب بما نصه:

"... فإن علم أن الانتفاع بغلات الحبس ليس ذا مرتبة واحدة، وإنما هو مراتب، فأولاهما بالتقديم ما يتعلق بأعيان الأحباس فيما يبقى رسومها ويقيم أشكالها، وتستمر معه أرزاقها كإصلاحها، والإنفاق عليها، ولذلك لو نص الحبس على تقديم الحبس عليهم على الإصلاح، لم يقبل ولم يعمل عليه، لما يُفرض إليه ذلك إلى خراب الحبس وفوات غرض الحبس في انتفاع الحبس عليه، والأجراء والخدام من ناظر وشاهد وقابض وأشباهه مقدمون على الحبس عليهم من إمام وطلبة وغيرهم؛ لأن فريق الناظر يأخذون عن خدمة وعمل في الحبس بعينه، وغيرهم ليس كذلك، وربما التحق الخدام من ناظر وغيره بالدرجة الأولى أعني درجة الإصلاح، لأنهم يحتاجون إليه في كل تصرف للحبس.. " ثم يضيف قائلا: "... والإمام والمدرس والمؤذن وأشباههم من الحبس عليه الذي يأخذ ما يأخذ على وجه الأجرة مقدمون على الطلبة، إلا أن رتبهم ليست كرتبة القائمين بالإصلاح وما يتعلق به عمل في ذات الحبس، وعمل سواهم متعلق بالحبس عليه... ثم عدّد بعض المصارف الأخرى ومرتبها -"².

ثالثا: الأبعاد المقاصدية لهذه الفتاوى

1- المعيار، 7/ 274.

2- المصدر نفسه، 7/ 388.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

إن المتأمل في الإجابات عن هذه النوازل يقف على النظر المقاصدي السليم الذي يتعامل به هؤلاء المفتون مع الأحداث والقضايا التي ترد عليهم، ولم تمنعهم طبيعة الوقف - كونها من القرب، أو كما يقول القرافي من باب الأصدقاء والأرصاد لا من باب المعاوضات¹ - من إعمال المقاصد والنظر في المآلات، وهذا ظاهر في الآتي:

إن كل ما يتعلق بأصل الحبس مقدّم على غيره من ذوي الاستحقاق - كما هو واضح في المسائل الثلاث-؛ لإصلاح المسجد -محل العبادة والتعليم وهو أهم وسيلة لحفظ المقاصد الخمسة عموماً والدين والعقل على وجه الخصوص- أقول: إن إصلاح المسجد أمر ضروري مقدم على منفعة من يقوم عليه. وعليه فإن الأصل: أن الذي يرجع إليه في الترجيح بين مصارف الحبس أن ما يتعلق بذات الحبس نفسه مقدّم على ما يرجع إلى المحبّس عليه، وما يرجع إلى المحبّس عليه الذي يأخذه على وجه الأجرة مقدّم على من يأخذ على وجه الإرفاق والمعونة؛ وقد نص على هذه القاعدة الإمام في إجابته على المسألة الثالثة.

ذكر المفتي أنه لو شرط المحبّس أن لا يصلح ذلك الحبس ويترك خراباً لصحّ حبسه وبطل شرطه؛ وهذا ينم عن نظر مقاصدي عميق في إعمال شرط الواقف وإلغائه، فلا يصمد هنا قولهم: "شرط الواقف كنص الشارع"، لأنّ شرطه مفسدة ومضرة فلا يعمل لا بلفظه ولا بمقصوده، إنما يراعى مقصود الحبس وغرضه، وفيه أيضاً حفظ للذمة المالية للحبس لأنه كما يقول فقهاء القانون شخصية اعتبارية تتمتع بذمة مالية، وهي ثابتة ومرعية حتى ولو أدى إلى تغريم الإمام في كرائه عن السنوات الماضية؛ تقديماً لمصلحة ذات الحبس على المحبوس عليهم.

وأما بالنسبة للمحبّس عليهم في هذه الحالة -الحسار الوقف وعجزه- فقد أدّاه - الفقيه التلمساني- النظر المقاصدي في تحقيق المناط في درجة استحقاقهم ورتبتها إلى

1- الذخيرة، القرافي، 6/ 326.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

العدول عن المحاصصة إلى الترتيب والتقديم المبينين أعلاه، والضابط في ذلك مدى تعلق خدماته بعين الحبس؛ فعمل الناظر يرجع تارة إلى العمل في عين الحبس وذاته، فيكون من باب الإصلاح، وتارة فيما يتقدم على ذلك كجباية الغلات، وإعداد الآلات وغير ذلك، والأئمة والمدرسون يقدمون على الطلبة لما يأخذون ما يأخذون على وجه الأجرة وهكذا.

المبحث الثاني: تحليل بعض الحجج الوقفية ومدى مراعاتها للمقاصد العامة الشريعة

المطلب الأول: وثيقة عقد تحبيس لأحد المحسنين على الحرمين الشريفين

الفرع الأول: نص الوثيقة¹

"وثيقة رقم 1: عقد تحبيس جنة السيد الحاج العربي امين جماعة الجيحية،

بفحص الابار خارج باب الجديد، على الحرمين الشريفين،

أواسط حجة الحرام 1182هـ/ أبريل 1769.

ع 19 / 2، 26.

الحمد لله هذه نسخة رسم تحبيس ينقل هنا للحاجة إليه نص أوله الحمد لله بعد أن استقر على ملك المعظم الأجل الخير الأشمل الناسك الابن الحاج المعتمر السيد الحاج العربي امين جماعة الجيحية في التاريخ ابن شعبان المذكور في الرسم... تملك جميع اللجنة الكائنة بفحص الابار خارج باب الجديد احد ابواب محروسة الجزائر وفيما احيل عليه الاستقرار التام وكان ذلك كذلك حضر الان بمحضر شهيديه السالك السيد الحاج العربي المذكور واشهدهما على نفسه انه حبس ووقف لله تعالى جميع الحبس ... جميع اللجنة المذكورة ابتداء على نفسه ينتفع بغلة ذلك مدة حياته مقلدا في ذلك بعض أئمة مذهب الامام الاعظم ابي

1- حاولت أن أنسخ الوثيقة كما هي، دون مراعاة للهمزات وغيرها.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

حنيفة النعمان رضي الله تعالى عنه وبعد وفاته يرجع ذلك حبسا على زوجه الحرة الزكية الولية عايشة بنت الجماعجي وعلى من سيولد له بقية عمره ان قدر الله تعالى له ذلك من ذكر وانثى الذكر والانثى في ذلك سواء وزوجه المذكورة كواحدة منهم تنتفع بغلة ذلك او سكنه مدة حياتها فقط فان ماتت يرجع الحبس المذكور لاولاد المحبس السيد الحاج العربي المسطور ثم على اولادهم واولاد اولادهم وعقبهم وعقب عقبهم ما تناسلوا وامتدت فروعهم في الإسلام ومن مات منهم عن ذرية فذريته تقوم مقامه ومن لم يخلف ذرية رجع نصيبه لمن عداه فان انقرضوا عن اخرهم واتى الحمام على جميعهم وضيعهم ورفيعهم فيرجع ذلك حبسا ووفقا على الحرمين الشريفين مكة والمدينة زادهما الله شرفا وتعظيما ومهابة وتكريما يضاف ذلك لسائر الاوقاف الموقوفة عليهما ... وهو بالحالة الجائزة شرعا وعرفا وعينا واسما بتاريخ اواخر حجة الحرام من شهور عام ثمانين ومائة والى من هجرته عليه الصلاة والسلام محمد بن حمودة وفقه الله يمينه وابو زيد بن علي وفقه الله يمينه انتهت قابلها باصلها المنقولة منه فلقاها نصا سواء من حقق المقابلة ... بتاريخ اواسط حجة الحرام من شهور عام اثنين وثمانين ومائة والى من هجرته عليه الصلاة والسلام ابو زيد وفقه الله يمينه¹.

الفرع الثاني: مدى مراعاتها للمقاصد العامة للشريعة

هذه الوثيقة التي بين أيدينا تمثل إحدى الحجج أو العقود الوقفية موقعة من طرف السيد: الحاج العربي الجزائري، أمين جماعة الجيجلية²؛ حبس فيها جنته أو حديقته على

1- الوقف في الجزائر أثناء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، جمع وتقديم: ناصر الدين سعيدوني، مجلة دراسات إنسانية: عدد خاص، دار الحكمة، الجزائر، أعمال ندوة الجزائر 29 / 30 ماي 2001، ص150.

2- جيحل إحدى ولايات الجزائر، وجماعة الجيجلية جماعة معروفة إبان العهد العثماني، تشكل جمعية خيرية تهدف إلى إعمار الأوقاف وإصلاحها.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

نفسه وعلى زوجته بعده وأولاده ثم أولاد أولادهم ما تناسلوا، فإن انقروا فإن الوقف يؤول إلى الحرمين الشريفين.

وهذا النوع من الوقف يسمى وقفا أهليا، وهو - كما مر - ما كان على النفس ابتداء؛ أي على شخص الواقف نفسه، وعلى ذريته أو نسله أو عقبه من بعده، أو على شخص طبيعي، أو على أشخاص طبيعيين وعلى ذرياتهم أو أعقابهم أو نسلهم من بعدهم، على أن يؤول في حالة انقطاع الذرية، أو العقب، أو النسل إلى جهة من جهات البر والإحسان، وهو عكس الوقف الخيري الذي يكون ابتداء وانتهاء على جهة من جهات البر والإحسان¹؛ فهو يستهدف مصلحة خاصة طبقاً للشروط التي يحددها الواقف. والقارئ للحجج الوقفية - خصوصاً المغاربية - يقف على صيغ متقاربة لها درج عليها أغلب الواقفين، عدا تلك التي يعمد أصحابها إلى الاشتراط فيها.

وإذا رجعنا إلى نص هذه الوثيقة ومثيلاتها وكيفية صياغتها، تجلت لنا اعتبارات ومظاهر معينة جعلت هؤلاء الواقفين يتقصدها ويتغيونها، ويمكن ملاحظة شيء منها في الملحقين الآتيين:

1- الملحق الأول: يتمثل في حكم الوقف الأهلي ومدى استجابته للمقاصد العامة للشريعة.

والوقف كما جاء في نصوص العلماء أمر حاجي موكول إلى ضمائر الناس وإيمانهم يُستحثون عليها استحثاثاً وترغيباً لا أكثر، بخلاف الزكاة المفروضة. وقد صنف الشاطبي وجوهه ضمن المقاصد الحاجية والتحسينية. والوقف الأهلي واحد من أنواع وجوه الوقف، فما حكمه وما مدى استجابته لهذه المقاصد؟

لقد سبقت الإشارة إلى الوقف الأهلي وحكمه، لكن موضع النظر هو الوقف على

1- أحكام الوصايا والأوقاف، محمد مصطفى شليبي، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، ط4، سنة: 1402هـ - 1982م، ص318.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

الورثة، سواء كانوا أغنياء أم فقراء؛ لما في ذلك من مظنة الحبس عن فرائض الله تعالى، ومحاربة توزيع الميراث الذي فرضه الله تعالى.

كما مر أيضا إمضاء الإمام مالك -رحمه الله- صدقة الرجل على أولاده، بشرط أن تؤول بعد انقراضهم إلى سبيل من سبيل الخير¹، وعلى ذلك جرت سنة الأوقاف في مختلف الأقاليم، وقال به جمهور الفقهاء²، مع وجود خلاف في بعض المسائل الفرعية لا تمس بمبدأ جواز الوقف الأهلي، كمسألة الوقف على النفس التي سبقت الإشارة إليها، ولكن في جميع الأحوال يجب على الواقف أن ينص على أيلولة الوقف عند انقطاع النسل، أو العقب، أو الذرية إلى جهة بر وإحسان³.

وقد تعرض الوقف الأهلي لهجمات شرسة من طرف بعض الحكام مثل محمد علي وغيره، وأكروهوا الفقهاء على الحكم بمنعه، وانتهى الأمر إلى إلغائه؛ الأمر الذي جعل الناس مع ذلك يمتنعون حتى عن الوقف الخيري. وصار من المصلحة الترغيب، وإحياء الوقف الخيري مرة أخرى، وذلك بإجازة الوقف على النفس لفتح باب الوقف الخيري⁴.

1- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، ت: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط2، 1408هـ-1988م، 381 / 13.

2- انظر: المحلى، علي بن أحمد بن حزم، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ط، د.ت، 9 / 182، وحاشية رد المختار على الدر المختار، محمد أمين بن عابدين، دار الفكر، بيروت، ط2، 1386هـ، 4 / 463، ومغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ - 1994م، 2 / 387، والمغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، عبد الله بن أحمد أبو محمد بن قدامة المقدسي، دار الفكر - بيروت، ط1، 1405هـ، 5 / 354.

3- انظر: المصادر نفسها.

4- محاضرات في الوقف، أبو زهرة، ص207.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

وعقد هذا الحبس - كما سيتضح - ليس فيه شيء من مظنة الحبس عن فرائض الله تعالى، ولا الهروب من قواعد الميراث.

2- الملحظ الثاني: يتمثل في تحديد مصارف الوقف ومستحقيها؛ فنوع الوقف كما سبقت الإشارة إليه وقف أهلي منقطع الآخر، ونص الوثيقة يحدد بدقة الموقوف عليهم جميعا:

- فهذا التحديد يفصح عن ذوي الحقوق ويحسم مادة النزاع الذي قد يقع بسبب عدم التحديد أو اللبس فيه؛ الأمر الذي يهتك الأواصر ويقطع الوشائج ويفسد بين الأولاد والإخوة، وهذا أمر تأباه الشريعة الغراء ويجافي مبادئها ومقاصدها.

- ترتيب الموقوف عليهم يوحي إلى نظرة مقاصدية للواقف؛ حيث بدأ على نفسه لمدة حياته، وبعد وفاته يرجع ذلك حبسا على زوجه مدة حياتها فقط، وعلى من سيولد له ببقية عمره من ذكر وأنثى، فان ماتت زوجته يرجع الحبس لأولاد المحبس ثم على أولادهم وأولاد أولادهم وعقبهم وعقب عقبهم ما تناسلوا، فإن انقرضوا رجع ذلك حبسا ووفقا على الحرمين الشريفين مكة والمدينة.

وترتيب مصارف الوقف في غاية الأهمية؛ ذلك أنه -فضلا عن حسمه للنزاع والشقاق المحتمل- فإنه يعطي الحقوق لأهلها ويوفيهم إياها، وهي من جملة الأمانات التي أمر الله بتأديتها إلى ذويها، وإمسাকে أو العدول عنها جور وظلم؛ وهذا أمر ينافي مبادئ العقل والشرع، فتقدم الأولاد على الزوجة مثلا يعني اعتداء صارخا على حقها وغمطها فيه، كما أن تقديم أولاد الأولاد على الأولاد -أي آبائهم- يعد شرطا مخالفا -على الأقل- لأحكام الميراث، وتقدم الأولاد على النفس مخالف لنص الحديث الذي يقول فيه قوله صلى الله عليه وسلم: (...أبدأ بنفسك فتصدق عليها)¹.

1- أخرجه مسلم في صحيحه عن جابر -رضي الله عنه-، كتاب الزكاة، باب الابتداء في النفقة بالنفس ثم أهله ثم القرابة، رقم: 997، انظر: الجامع الصحيح، 2/ 692.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

فإن انقرض النسل أو العقب لسبب أو لآخر فإن الحبس يؤول إلى الحرمين الشريفين مكة والمدينة فيستحيل بعد ذلك إلى نوع الحبس الخيري الذي تضافرت النصوص الشرعية في الدعوة إليه.

وتخصيص مكة والمدينة يدل على موقعهما في سواد العيون وشغاف الأفئدة والقلوب ونزولهما فيها منزلاً حسناً؛ يزيد هذا الأمر وضوحاً في إلقاء أسمى عبارات الترضي والدعاء والحب لهما، وحب النبي صلى الله عليه وسلم لهما أمر لا يخفى على هؤلاء الناس؛ مما جعلهم يخصصونها بالوقف عليهما - أي وقفاً خيرياً عاماً - تارة أو تنتهي إليهما تارة أخرى.

- تقييد الواقف حظ الزوجة من الوقف تنتفع بالعلّة والسكنى مدة حياتها فقط أمر مقصود؛ إذ لو لم يقيد وتزوجت فأنجبت أضحى أولادها أكد المستحقين وحوصر الورثة في ميراثهم، وهذا يخالف قواعد الميراث التي لا تمنح لهؤلاء حقاً إلا من أهمهم. ثم إن التسوية بين الأولاد للذكر مثل الأنثى أمر مقصود أيضاً؛ وقد أشرت فيما سبق إلى أن من مشكلات الوقف الأهلي حرمان الإناث من أموال الوقف، وكثير من الواقفين يعمدون إلى ذلك، مما يشكل حيفاً وجوراً، وفي الحديث ورد عن ابن عباس - رضي الله عنه - أنه قال: "لما نزلت الفرائض في سورة النساء قال رسول الله عليه الصلاة والسلام: (لا حبس بعد سورة النساء). وفي لفظ أنه قال: (لاحبس عن فرائض الله)¹. ومعنى الحديث - على فرض صحته - النهي عن حبس المال عن وارث جعل الله له شيئاً من الموارث وعدم إطلاقه إلى

1- رواه أبو جعفر الطحاوي في شرح معاني الآثار، ت: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة: 1399هـ، 4/ 96، وابن أبي شيبه في مصنفه موقوفاً على علي - رضي الله عنه - بلفظ: «لا حبس عن فرائض الله إلا ما كان من سلاح أو كراع»، كتاب البيوع والأقضية، باب في الرجل يجعل الشيء حبساً في سبيل الله، رقم 970، انظر: الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة العبسي، ت: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ، 4/ 349.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

يده¹. والتصريح بالتسوية يحفظ حق الإناث في هذا الوقف وهن من ذوي الحاجة اللائي تدعو المصلحة إلى إثراهن.

وشرط الواقف هنا مقبول ولم يقل أحد من الفقهاء أنه ملزم باتباع أحكام الميراث التي تقضي بأحقية الذكر لحظ الأنثيين، إلا إذا لم يصرح الواقف بالتسوية أو بعدمها، أو أنه أقصى الإناث، حينها فقط يستضاء بآية الفرائض لرد الحقوق إلى أهلها. هذه إذن بعض المقاصد والأهداف الجزئية التي تسعى مجتمعة إلى حفظ المقاصد العامة للشريعة، ومنها:

مقصد حفظ المال، الذي يمثل - كما سيأتي - أحد الضروريات الخمس التي اتفقت الشرائع - بله الملة - على حفظها وجودا وعدما؛ فتحفظ الأموال ولا تُهدر في غير محالها وتُحفظ حقوق وأموال الموقفين عليهم فلا تضيع منهم ولا يُغمطون أو يُظلمون فيها. كما تحفظ نفوسهم ويُحفظ دينهم بهذه الأموال من الفوات والعدم، والمال عصب الحياة وشريانها، وفوات المحل يفوت الدين ويرفع التكليف، كما أنه يكفي النفس بالحلال المشروع عن الحرام الممنوع فتشتد عرى الدين ولا تهترئ أو تتمزق ويُحفظ الدين والنفس معا. ثم إن التنصيب على النسل والعقب يوحي بجلاء إلى تقصد الواقف إلى حفظه ورعايته وجودا وعدما؛ فيفيد النسل من هذا الوقف سدّ خلاته وضروراته وحاجاته وكمالاته، ويواجه صروف الأيام وعوادي الدهر التي تعصف فتودي بحياته أو من ولاة الله عليه. كما تُحفظ عقولهم إن هم أحسنوا التصرف في هذا الوقف؛ فتوفر لهم كل ما من شأنه أن يضيء عقولهم وينير بصائرهم من الإقبال على العلم والإفادة من الكتب العلمية فتحجى عقولهم، وإلا ماتت أو فسدت. كما تصان أعراضهم فيكرم ماء الوجه بهذا المال، وفي حديث سعد بن أبي وقاص: قال قلت يا رسول الله: أوصي بمالي كله. قال: (لا) قلت: فالشطر. قال:

1- سنن البيهقي الكبرى، البيهقي، ت: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، د.ط، سنة: 1414هـ - 1994م، 6/ 162.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

(لا). قلت: الثلث. قال: (فالثلث والثلث كثير، إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس)¹.

ومن هنا ندرك من خلال هذا النموذج البسيط كبير الأهمية وحدوى مثل هذه الأوقاف خيرية كانت أم أهلية، في رعاية المقاصد العامة للشريعة الإسلامية وكيف تنهض بخدمة مفرداتها وأنواعها، سواء ما تعلق منها بالضروري أو الحاجي أو التحسيني وترتيب أولوياتها على هذا المقياس، أو فيما يتعلق بتوجيه ثمن الوقف ومصارفه أيضا على حسب الأولوية والمصلحة.

المطلب الثاني: بعض الرسائل من سلاطين المغرب إلى عمالهم

الفرع الأول: نص بعض الرسائل ومدى مراعاتها للمقاصد العامة للشريعة

أولا: نص الرسالة الأولى

هذه الرسالة من السلطان "مولاي عبد الرحمن بن هشام" إلى عامل تطوان تتعلق بصلة العلماء والطلبة والمؤدبين والمؤذنين والوعاظ وغيرهم، حيث كان العلماء يتقاضون رواتب شهرية قارة، بالإضافة إلى ما كان يصلهم من عطاءات السلاطين، وينوهم من الأحباس الموقوفة عليهم، كما كان ملوك المغرب وولاته يصلون طلبة العلم ومعلمي الأطفال، وكل الذين يشرفون على عمل من أعمال الدين كالمؤذنين والموقتين والحزابين ومقدمي المدارس العلمية... فقد بعث السلطان عبد الرحمن بن هشام إلى عامله بتطوان الحاج عبد القادر أشعاش تبين عدد العلماء والفقهاء ببلده وطبقاتهم، ومبلغ الصلة

1- صحيح البخاري، كتاب الوصايا، باب أن يترك ورثته أغنياء خير من أن يتكففوا الناس، رقم:

2591، ج3، ص 1006.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

المخصصة لكل واحد منهم، وهذه الرسالة محفوظة بمديرية الوثائق الملكية، وتاريخها 7 رجب عام 1261هـ الذي يوافق يوم السبت 12 يوليوز عام 1845¹.

يقول السلطان في هذه الرسالة: "الحمد لله وحده... وبعد، فقد أنعمنا بصلة على الفقهاء وطلبة العلم الفقهاء الكبار، وهم ثلاثة عشر. خمسة عشر مثقالاً للواحد، ثم الطبقة الثانية التي تليهم، عددهم أربعة وعشرون، خمسة وسبعون أوقية للواحد، ثم الطبقة الرابعة المبتدئون عددهم ستة وعشرون، خمسة وعشرون أوقية للواحد. اجتمع في الجميع خمسمائة مثقال، وخمسة عشر مثقالاً..."

كما أنعمنا على المؤدبين بمائة مثقال، وعلى المؤذنين بمائة مثقال أخرى، وعلى الأشراف بثلاثمائة مثقال... فَمُرُّ الأمانة أن يدفعوا لكل فريق ما أنعمنا به عليه... والجميع ألف مثقال واحد، وخمسة عشر مثقالاً... فوجه لنا زمام عدد المؤذنين والمؤدبين والأشراف، وما وجب لكل فريق في صلته والسلام: 7 رجب 1261"².

ثانياً: مدى مراعاتها لمقاصد الشريعة

تبدو من خلال هذه الرسالة التي بعث بها السلطان لصلة العلماء والمؤدبين والتلاميذ وغيرهم بعض المظاهر المقاصدية؛ وذلك فيما يأتي:

1- رعاية بعض المقاصد الضرورية:

يقصد بالمقاصد الضرورية: "ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تخر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاجر وفوت حياة وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"³. وذكر الإمام الغزالي هذه الضروريات

1- الوقف في الفكر الإسلامي، محمد بن عبد العزيز بن عبد الله، وزارة الشؤون والأوقاف الإسلامية، المملكة المغربية، د.ط، 1416هـ-1996م، 474/1.

2- المرجع السابق.

3- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت، 2/08.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

بقوله: "ومقصود الشارع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم نسلهم وما لهم... وهذه الأصول حفظها واقع في رتبة الضروريات، فهو أقوى المراتب في المصالح"¹.

ولقد عنيت الشريعة الإسلامية بالعقل عناية خاصة، وكثر ذكره في القرآن الكريم في غير ما آية، وذلك لأن حفظ العقل هو المقصد الثالث من مقاصد الشريعة الضرورية، ولا شك أن فوات العقل أو فساده يعني ارتفاع التكليف وبالضرورة فوات هذا الدين.

ووسائل حفظ العقل كثيرة، منها:

- التعليم.

- تحريم المفسدات الحسية.

- تحريم المفسدات المعنوية².

ولحفظ مقصد العقل جهتان أيضا: جهة الوجود وجهة العدم.

لم تضمن مؤسسة الوقف أبدا اهتماما بالعقول وتنشئتها وتنميتها، ويظهر ذلك من خلال ما أنجزته في الماضي وكذا الحاضر - وهذه الرسالة التي بين أيدينا نموذج بسيط لذلك - من بعض تلك الوسائل التي تحفظ هذا المقصد من جانبي الوجود والعدم، ويمكن ملاحظة ذلك:

أ- من جانب الوجود:

إذا أردنا أن نمثل لدور مؤسسة الوقف عموما وهذا النموذج خصوصا في حفظ العقل من هذا الجانب، فإننا نجدنا أمام إسهامات كبيرة لهذه المؤسسة، تمثل تأسيسا ودعمًا للوسائل اللازمة التي تكفل حفظ هذا المقصد، ومن هذه الوسائل الكثيرة ما يأتي -تمثيلا لا حصرا-:

- تغذية العقل بالعلم النافع:

1- المستصفي من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة: 1413هـ، 2/ 416.

2- مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة، اليوبي، ص237.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

وحفظ العقل من جهة الوجود يكون بتغذيته بالعلم النافع، وإن تعددت العلوم النافعة فإن هناك علوماً ضرورية لا يسع المكلف تعلمه، يقول ابن تيمية -متحدثاً عن العقل-: "فهنا أمور: أحدها: علوم ضرورية يفرق بها بين المجنون الذي رُفِعَ القلم عنه، وبين العاقل الذي جرى عليه العقل، فهو مناط التكليف...¹". وقد ذكر ابن خلدون "أن التعليم ضروري وطبيعي في البشر لحاجة الإنسان، إلى معرفة العلوم المختلفة التي لا تتيسر بالفهم والوعي فقط، بل بملكة خاصة تحصل بالتعليم، وأن التجربة تفيد عقلاً والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً وهذه كلها قوانين تنظم علوماً فيحصل فيها زيادة عقل"².

ومن بين وسائل التعليم الضرورية التي عملت الأوقاف على النهوض بها والمتجلية من خلال هذا النموذج:

- بناء المدارس والمساجد والكتاتيب: وقد عجت بها البلاد الإسلامية.
- وقف الكتب والمخطوطات: أدى إلى نشأة المكتبات العمومية التي يفد إليها الطلبة والمعلمون.
- تكوين الفقهاء الكبار والمعلمين: وترتيب مراتب كافية ولائقة بمقامهم من مال الوقف دون خوف من مسغبة أو حاجة؛ إذ قد كفتهم شر كل ذلك؛ بما أسبغته عليهم من أموال وأرزاق تكفيهم للعيش اللائق وتؤمنهم من صروف الدهر وضنك العيش.
- الاهتمام بالمؤذنين والمؤدبين والأشراف والتلاميذ؛ حيث أمر السلطان بأن يوجه إليه زمام وقائمة عددهم، حتى يتأكد من برهم وصلتهم.

1- بغية المرئاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، ت: موسى سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، ط1، سنة: 1408هـ، ص260.

2- مقدمة تاريخ ابن خلدون المسمى: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون الحضرمي الإشبيلي ت: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1408 هـ - 1988م، ص541.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

هذا، وفرضية العلم على كل مسلم جعل نخوض هذه المؤسسات والاهتمام بمؤطريها والوافدين عليها أمرا ضروريا لإحياء شعائر الدين وتنوير العقول وتبصيرها وحسن تصرفها في أمور الدين والدنيا، ووظيفة مهمة تنضاف إلى دورها الحضاري والرسالي.

ب- من جانب العدم:

إذا كانت تغذية العقل بالعلم النافع إحدى الوسائل الضرورية التي تحملها هذه الرسالة لحفظ العقل من جهة الوجود، فإنها أيضا عاصم للأذهان وصمام الأمان لها من جهة العدم؛ فقد شكلت المؤسسات الوقفية الدينية والدعوية عموما منبعًا غزيرًا في تنوير الصبية المسلمة الملتفة حول تلك المراكز الوقفية العلمية والدعوية ذات المناهج الصحيحة؛ إذ عصمت أذهان وأفكار تلك النخبة من العقائد الفاسدة والأفكار الدخيلة الهدامة، وسخرت عقولهم في "الوصول إلى الحق والمحافظة عليه من كل فكر دخيل، أو مذهب هدام، أو نخلة باطلة، تغير مفهوماته الشرعية"¹، ولقد غضب النبي عليه الصلاة والسلام لما رأى الصحيفة من التوراة في يد عمر²؛ لما يؤدي إليه ذلك من إفساد العقل المسلم، واختلاط الحق بالباطل. ومن هذا القبيل تجب محاربة العقائد الفاسدة، والأفكار المنحرفة؛ حفاظًا على العقول والدين.

2- توجيه مصارف الوقف وترتيبها حسب الأولوية:

سبق وأن أشرت إلى أن الاهتمام بالفئة المتعلمة والمتقفة والسعي إلى إحياء وتفصيل هذا الجانب أمر في غاية الضرورة والأهمية، وقد أوردت كلام ابن خلدون النفيس في هذا الصدد، فأحسن الواقفون إذن في توجيهه وصرف أوقافهم إليهم.

1- مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة، البيبي، ص244.

2- أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم: 18335. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ - 2001م،

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

غير أن الذي يلفت الانتباه في نص هذه الرسالة أمر تقدير الأعطيات (المثاقيل والأوقيات) وترتيبها على حسب الطبقات؛ فالطبقة الأولى هي الفقهاء وطلبة العلم الفقهاء الكبار، يصرف إليهم خمسة عشر مثقالاً للواحد، ثم الطبقة الثانية التي تليهم، خمسة وسبعون أوقية للواحد، ثم الطبقة الرابعة المبتدئون، خمسة وعشرون أوقية للواحد. وأما المؤدبون فقد أنعم عليهم بمائة مثقال، وعلى المؤذنين بمائة مثقال أخرى، وعلى الأشراف بثلاثمائة مثقال.

وهذا الترتيب يوحي إلى فقه عميق ونظرة مقاصدية ثابتة في إكرام هذه الفئة وصلتها من مال الوقف ورعيه حسب طبقاتها وتخصيلها العلمي وواقعهم الاجتماعي؛ إذ لا يعقل - مثلاً - تقديم المبتدئين على من فوقهم ولا من فوقهم على معلمهم. كما أن تخصيص المؤدبين والمؤذنين بمائة مثقال يجعل كرامتهم وأعراضهم محفوظة، فلا ينشغلون عن وظيفتهم المسندة إليهم ولا تلجئهم الحاجة أو المسغبة إلى غيرها؛ حفظاً لدينهم وأنفسهم وفروجهم ونسلهم وأموالهم وعقولهم. أما عن الأشراف قد ذكر عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ننزل الناس منازلهم"¹، وهؤلاء أليق بالإكرام والإحسان.

الفرع الثاني: نص رسالة أخرى ومدى مراعاتها للمقاصد العامة للشريعة

أولاً: نص الرسالة الثانية

وهذا ظهير حسني آخر إلى القائد حم بن الجليلي في الإذن للنظار بالزيادة في أكرية الأعباس، تبعاً لارتفاع السكة، والزيادة لأصحاب الوظائف الدينية والعلمية في رواتبهم تبعاً لذلك، يقول الظهير:

"وصيفنا الأرضى القائد حم بن الجليلي، وفقك الله، وسلام عليك ورحمة الله، وبعد: فقد بلغ لعلمنا الشريف ما استحال إليه أمر الرباع من الضياع، وضعف الخراج، بالاستيلاء عليها، بما كانت من الأكرية قبل ارتفاع السكة وغلو الرواج، حتى أفضى ذلك إلى تعطيل جل

1- شرح النووي على صحيح مسلم، النووي، 1/ 19.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

الوظائف الدينية، والرواتب العلمية العملية، كالإمامة والأذان، والأحزاب والوعظ والتدريس كما شهد بذلك العيان، وعذر التعطيل مقبول، وليس لرده محصول، لما هو بين من أن خراج ذلك الوظيف بحساب ما كان به قديماً، وقبضه بما تروج به السكة الآن صار تافها وذميماً، لا يسمن ولا يغني، ولا يقول بصاحبه الذي نعني... كما أن الأصول والرياع، تداعى جلها للسقوط وآلت إلى الضياع، ومن المعلوم أنه من استفاد البعض يتلافى البعض ويتدارك الإصلاح، ويداوى عليها من عاهة الاجتياح، بالزيادة في الأكرية طبق السكة متعين، والمصير إليه من الحق الواضح البين، إذ بذلك تبقى الأحباس محفوظة منتفعا بما على الدوام، وتصير المناصب الدينية مستمرة غير معل بما القيام، وبه يتوفر ما يقع به الإصلاح في المستقبل، كما كان قبل ليصير فيما له وجه من المصالح وقبل، وإبقاء ما كان على ما كان، سبب في تعطيل الوظائف الدينية وخراب الإسكان، وفي محض حق الله يجب المبادرة بقدر الإمكان، وعليه فليزد سائر النظار في أكرية الرياع والعقار، بحسب ما يقتضيه الحال من جهة ارتفاع السكة وحسن الاعتبار، وتمسكا بأسد الأنظار، مما ليس فيه ضرر ولا ضرار، وليعرف الزائد أنه أدى ما عليه من حق الله، واستبرأ لدينه قبل أن يأتي يوم لا مرد له من الله، وليعد ما زاده من قبيل التعاون على الدين، لينتظم في سلك الفائزين المهتمدين، وليخلص العمل بتحسين الطوية، فإنما الأعمال بالنية، وليزد ناظر الأحباس المذكور لأهل الوظائف بقدر ما زيد في أكرية الرياع، لتنضبط الأحباس الوظائف الدينية ولا يبقى عذر في تعطيلها بمقتضى هذا الاضطلاع، وقد أزلنا بذلك من عهدتنا ما استرعانا الله عليه، وجعلناه في ربة النظار والقضاة ومن الأحباس مسندة إليه، والله رقيب وعلى كل شيء حسيب، والسلام. 2 جمادى الثانية 1303¹.

ثانياً: مدى مراعاتها للمقاصد العامة للشريعة

1- تحديد مصارف الوقف:

1- الوقف في الفكر الإسلامي، بن عبد الله، 1/ 474.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

لم تُعن هذه الرسالة بتحديد مصارف الموقوف عليهم بالقدر الذي عُنيت بالزيادة في رواتبهم وأجورهم، وجاء ذكر هذه المصارف عرضاً دون تفصيل أو ترتيب؛ فذكرت الوظائف الدينية، والرواتب العلمية العملية، كالإمامة والأذان، والأحزاب والوعظ والتدريس. وقد سبقت الإشارة إلى ما لهذه الوظائف من كبير أهمية؛ فالإمامة والأذان والأحزاب والوعظ والتدريس أدق الوظائف وألصقها بحق الله، "وفي محض حق الله يجب المبادرة بقدر الإمكان"¹؛ وذلك لاضطلاعها بحفظ الشعائر وإعلانها وتعظيمها: كتعهد القرآن وتعليمه وتفسيره، وتذكير الناس بالله وإسداء النصح إليهم، ورفع الأذان وغيرها. كلها وسائل ضرورية لحفظ ضروري الدين -مقصد حفظ الدين- وإلا أمست هذه الشعائر مفقودة معطلة فأضحت مجهولة غير معلومة. وعليه فإن رعاية هؤلاء في محله، والقيام بضرورتهم وحاجاتهم وتكميلهما أمر يستجيب لروح التشريع ومقاصده.

1- رعاية بعض المقاصد الحاجية وتكميلها:

يقصد بالحاجيات ما يحتاج إليه الإنسان، وهو ليس ضرورياً. عرفها الشاطبي بأنها: "مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم ترع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة"². وعرفها الطاهر بن عاشور بأنها: "ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها، وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لفسد النظام، ولكنه كان على حالة غير منتظمة، ولذلك كان لا يبلغ مرتبة الضروري"³. هذا،

1- مقطع من نص الرسالة: المرجع نفسه، 1/ 475.

2- الموافقات، 2/ 10.

3- مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر ابن عاشور، نشر الشركة التونسية للتوزيع، د.ط، د.ت،

ص214.

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

وإن فقد هذه الحاجيات يفضي إلى عنت ومشقة، يشوش على الناس عباداتهم، ويعكر عليهم صفو حياتهم، وربما أدى ذلك إلى الإخلال بالضروريات بوجه ما¹.

وواضح من نص الرسالة أن أمر الوظائف الدينية والرواتب العلمية العملية انتهى إلى التعطيل، كما أن أصول الأوقاف والرباع تداعى جلها للسقوط بسبب ضعف الخراج وارتفاع السكة -العملة- وغلو الرواج؛ فوقع العمال في حرج كبير مما يعكر صفوهم ويشوش عليهم حياتهم، فانتهى الأمر إلى نظار الأوقاف للعمل على رفع هذا الحرج وتلافيه، فعملوا على زيادة أجور أهل الوظائف الدينية بقصد حفظ الشعائر الدينية (مقصد حفظ الدين)، ولا يبقى عذر في إهمالها والانشغال عنها وتعطيلها، "وليعرف الزائد -أي النظار- أنه ما أدى عليه من حق الله، واستبرأ لدينه ... وليعد ما زاده من قبيل التعاون على الدين"².

كما أن الأمر بالزيادة في أكرية رباع الأوقاف والعقار بعد أن ارتفعت السكة يفيد الأوقاف في حفظ ماليتها، وعدم انحسار ريعها أو غلّتها ومن ثم اندراسها أو خرابها؛ وهذا الأمر يجيلنا إلى ما للنظر أو القائم على الأوقاف في العمل عليها بحسب ما تقتضيه المصلحة، فضلا عما تدعو إليه الحاجة، بله ما تلح عليه الضرورة.

غير أن هذا العمل أو التصرف -الزيادة المأمور بها- منضبطة -كما هو مصرح في نص الرسالة- بمقياس القاعدة الفقهية الكبرى: (لا ضرر ولا ضرار)³ المستفادة من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم⁴؛ فلا يُجحف في رباع وعقارات الوقف فتترك هملا فلا يُراد في

1- الموافقات، 2/ 16.

2- مقطع من نص الرسالة: الوقف في الفكر الإسلامي، 1/ 475..

3- قواعد الفقه، محمد عميم الإحسان المجددي بالبركتي، دار: الصدف ببلشرز، كراتشي، ط1: 1407هـ-1986م، ص106.

4- أخرجه الحاكم النيسابوري في مستدركه برقم: 2345، وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه". انظر: المستدرک على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله

الاجتهاد المقاصدي في نوازل الوقف ----- د. عبد الرحمن

معاشي

كرائها أو أن هذه الزيادة لا تُسمن ولا تغني في مصالحها شيئاً، كما لا تكون هذه الزيادة بالمقابل مضرة بالمكترين فتوقعهم في الحرج والمشقة، حتى ينضبط أمر الحكم والرعية. هذا، ونخلص من خلال هذين النموذجين إلى مدى استجابة الأوقاف لضرورات الناس وحاجاتهم، وحفظها لها وتفعيلها في المجتمع، سواء ما تعلق منها بتحديد مصارفها، أو في ترتيب أولوياتها على مقياس الضروري والحاجي والتحسيني كما رأينا، على حسب معطيات ومتطلبات الواقع الاجتماعي الذي تعمل فيه.

خاتمة:

بعد هذه الجولة المتواضعة في رحاب الوقف العلمي وقضاياه المستجدة وأثر المقاصد الشرعية فيها، خلصت إلى مجموعة من النتائج، أهمها:

- 1- الوقف من أجلّ القربات إلى الله عز وجل، ينبغي الاهتمام به وتفعيله في الواقع.
- 2- أحكام الوقف مرنة وغير جامدة، يمكن لها أن تتكيف مع واقع الناس والتغيرات النازلة بهم، ولا تمنع طبيعة الوقف - كونها من القرب، أو من باب الأصدقاء والأفراد لا من باب المعاضات - من إعمال المقاصد والنظر في المآلات.
- 3- تتجه إجابات المفتين في نوازل الوقف؛ سواء في محلّه، أو في استحقاقه، أو في شروطه - شروط الواقفين-، أو في نقله، أو في ترتيب مصارف غلّته أو في الحجج والرسوم الوقفية أو غير ذلك، أقول: تتجه إلى إعمال النظر المقاصدي في أحكامه؛ إن في حفظ الضروريات والكليات وترتيبها أو في الترجيح بين المصالح والمفاسد أو في إعمال العادة والعرف أو في غيرها من الملاحظ المقاصدية. هذا، ولا مناص من الاعتراف بالنقص والزلل وأسأل الله تعالى التوفيق والسداد.

النيسابوري المعروف بابن البيع، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1،

1411هـ- 1990م، 2/ 66.

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض

د. عدلان مطروح

جامعة تبسة

الملخص:

شرع الزواج في الشريعة ليكون عقداً أبدياً يبقى ما بقي الزوجان على قيد الحياة. ولذلك لا ينعقد صحيحاً على وجه التأييت. ولكن هذا الزواج قد يعرض له ما يعكر صفوه كالتباين، والطباع، وعدم التوافق، والانسجام بين الزوجين مما يجعل الحياة الزوجية جحيماً لا تطاق، فشرع الإسلام الطلاق لأنه لم يرض أن يجعل من الزواج سجناً لا يخرج منه الزوجان إلا بالموت أو بقتل أحدهما للآخر. والسؤال الذي يطرح هل الطلاق حق مطلق يمارسه الزوج متى شاء وكيفما شاء أم هو مقيد بعدم الإضرار والتعسف.

وهذا ما سنحاول الإجابة عنه من خلال هذا البحث الذي قسمته إلى مطلبين

المطلب الأول: الطلاق التعسفي

المطلب الثاني: الطلاق في مرض الموت

Abstract

Marriage was prescribed in Islamic legislation as a lifelong contact between wife and husband.

Unfortunately, this marriage may be subject to controversies; such as differences in temper, character and incoherence between wife and husband the fact that makes conjugal life unbearable. For that only, Islam legitimizes divorce since it is not a prison that none of the wife and husband would get out unless dead, or by murdering one another.

The question that one might pose is divorce an absolute right the husband enjoys without restrictions; that he may resort to whenever and in whatever way wanted; or it is restricted not to be abusive, coercive and harmful to the other side.

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

The present research paper tries to answer this question.
Therefore, it is divided into two topics.

Topic one: abusive divorce

Topic two: divorce during a fatal illness

المطلب الأول: الطلاق التعسفي

الطلاق التعسفي هو اصطلاح قانون الأسرة الجزائري وغيره على الطلاق الذي ينشئه الزوج دون سبب معقول .

جاء في المادة 52 من قانون الأسرة 05-02: إذا تبين للقاضي تعسف الزوج في الطلاق حكم للمطلقة بالتعويض عن الضرر اللاحق بها.

وجاء في المادة 117 من قانون الأحوال الشخصية السوري: إذا طلق الرجل زوجته وتبين للقاضي أن الزوج متعسف في طلاقها دونما سبب معقول وأن الزوجة سيصيبها بذلك بؤس وفاقا جاز للقاضي أن يحكم لها على مطلقها بحسب حالة ودرجة تعسفه بتعويض لا يتجاوز مبلغ نفقة ثلاث سنوات لأمثالها فوق نفقة العدة، وللقاضي أن يجعل دفع هذا التعويض جملة أو شهريا بحسب مقتضى الحال¹ .

و أمّا في الفقه الإسلامي فلا وجود لهذا المصطلح في مفردات كتب الطلاق سواء أكان عند القدامى أو المحدثين وذلك لسبب بسيط أن الزوج عند كثير من الفقهاء كالسرخسي والزيلعي وابن نجيم والقرطبي² وغيرهم يمارس بطلاقه حقا مشروعاً لا يوصف

1- أ.د. عبد الرحمان الصانوي، شرح الأحوال الشخصية السوري، مطابع جامعة دمشق، سنة النشر 1412هـ- 1991م، ج2 ص52 .

2- السرخسي محمد بن أبي سهل، المبسوط للسرخسي، دار المعرفة، بيروت، سنة 1406هـ، ج6 ص 2.3، ابن نجيم زين بن إبراهيم، البحر الرائق، دار المعرفة، بيروت، ج3 ص 253، القرطبي، محمد بن أحمد بن فرح القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الشعب، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة 1372هـ، تحقيق أحمد بن عبد العليم البردوني، ج 3 ص 126، ابن عابدين محمد أمين، حاشية ابن عابدين، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1386هـ، ج3 ص 228، ابن قدامة، المغني، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1405هـ، ج 7 ص 277 .

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

ووجه دلالة الحديث أنّ النبي صلى الله عليه وسلم لم ينكر عن ابن عمر طلاقه وإتماماً أنكر عليه إيقاعه في الحيض لما يترتب عليه من الضرر اللاحق بالمرأة من تطويل عدتها بدليل قوله فإن شاء أمسك وإن شاء طلق.

3- ما رواه ابن ماجه عن سعيد بن جبير عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم طلق حفصة ثمّ راجعها¹.

ووجه الاستدلال بهذا الحديث أنّ الطلاق لو لم يكن مباحاً ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم لأنّه منزه عن ارتكاب المحظور.

4- فعل الصحابة رضوان الله عليهم فإنهم كانوا يطلقون من غير نكير عليهم طلق عمر أم عاصم، وابن عوف تماضر، والمغيرة بن شعبة أربع نسوة والحسن بن علي رضي الله عنهما استكثرا النكاح والطلاق بالكوفة.

فقال علي رضي الله عنه على المنبر إن ابني هذا مطلق فلا تزوجه، فقالوا: تزوجه ثمّ تزوجه ثمّ تزوجه².

ص576، مسلم بن حجاج النيسابوري، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها، ج2 ص1093 .

1- ابن ماجه محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، دار الفكر، بيروت، تحقيق فؤاد عبد الباقي، كتاب الطلاق، ج1 ص650، البيهقي أحمد بن الحسين، سنن البيهقي، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، سنة 1414هـ - 1994م، تحقيق محمد عبد القادر عطا، باب إباحة الطلاق، ج7 ص321، أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار الفكر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، كتاب الطلاق، باب المراجعة، ج2 ص285، النسائي أحمد بن شعيب - سنن النسائي، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، سنة 1406هـ - 1986م، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، كتاب الطلاق، باب المراجعة، ج3 ص403 أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة - القاهرة، حديث عاصم بن عمر رضي الله عنه، ج2 ص478، قال شعيب الأرنؤوط حديث صحيح لغيره، وهذا إسناد ضعيف لإرساله .

2- ابن نجيم، زين بن إبراهيم، مرجع سابق، ج3 ص253، السرخسي، مرجع سابق، ج6 ص3.

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

5- استدلو بالقياس ففاسوا الطلاق على الإعتاق، بجامع إزالة الملك في كل، فالطلاق إزالة للحق بطريق الإسقاط والإعتاق إزالة للملك بطريق الإسقاط، والإعتاق مباح في أصل شرعه فكذلك الطلاق¹.

وأما فقهاء القانون فمستندهم فيما ذهبوا إليه ما قرره فريق من فقهاء المسلمين كابن عابدين والكساني والكمال بن الهمام والقاضي أبي يعلى والنووي وغيرهم من أنّ الأصل في الطلاق الحظر والمنع، ولا يباح إلا عند وجود ما يقتضي إباحته لسوء عشرة الزوجة، أو سوء خلقها، أو غير ذلك من الأسباب التي تعتبر مبررا لإنهاء الحياة الزوجية

أما إذا طلق الزوج لغير مبرر مع استقامة الحال بينهما فإنّ هذا الطلاق يكون مكروها وفي رواية عن القاضي أبي يعلى من فقهاء الحنابلة أن يكون محرما، لأنّ الزوج حينئذ قد أضر بنفسه وزوجته وأعدم المصلحة القائمة بينهما من غير حاجة إلى الطلاق فكان حراما كإتلاف المال لقول النبي صلى الله عليه وسلم "لا ضرر ولا ضرار"².

قال ابن عابدين: الأصل فيه الحظر والإباحة للحاجة إلى الخلاص فإذا كان بلا سبب أصلا لم يكن فيه حاجة إلى الخلاص بل يكون حمقا، وسفاهة رأي، ومجرد كفران نعمة وإخلاص الإيذاء بها وبأهلها وأولادها³.

واستدل هذا الفريق إلى ما ذهب إليه بما يلي:

1- قوله تعالى: ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴾ [آل عمران: 34].

1- السرخسي، مرجع سابق، ج 6 ص 2-3، ابن نجيم، زين بن إبراهيم، مرجع سابق، ج 3 ص 253، السيواسي محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ج 3 ص 464.

2- مالك، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، مرجع سابق، ج 2 ص 745، قال الحاكم في المستدرک صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه، وعلق الذهبي قي التلخيص: على شرط مسلم، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الأولى، 1411 - 1990، مع الكتاب: تعليقات الذهبي في التلخيص، ج 2 ص 66.

3- ابن عابدين، مرجع سابق، ج 3 ص 228، السيواسي، مرجع سابق، ج 3 ص 465.

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

فإذا كانت الزوجة مطيعة فلا يبيغ الزوج عليها سبيلا كضرب أو شتم أو طلاق، لأنّ الله عز وجل نهي الأزواج في هذه الآية عن ظلمهم لزوجاتهم إن كن مطيعات، والنهي يقتضي التحريم فيكون الطلاق بلا سبب حراما لا مباحا، لذا قال ابن عابدين عقب ذكره للآية "أي لا تطلبوا الفراق"¹.

2- ما رواه البيهقي وابن ماجه عن محارب بن دثار عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم "أبغض الحلال إلى الله الطلاق"² وفي رواية أخرى "ما أحل الله شيئا أبغض إليه من الطلاق"³.

ووجه دلالة الحديث أنّ الطلاق مبغوض عند عدم الحاجة إليه مباح عند تحققها . وجاء في البحر الرائق: قال الشمني رحمه الله فإن قيل هذا الحديث مشكل لأنّ كون الطلاق مبغضا إلى الله مناف لكونه حلالا، لأنّ كونه مبغضا يقتضي رجحان تركه على فعله، وكونه حلالا يقتضي مساواة تركه وبفعله، أوجب ليس المراد بالحلال هنا ما استوى فعله وتركه، بل ما ليس تركه بلازم الشامل للمباح والواجب والمندوب والمكروه⁴.

3- ما رواه الترمذي وغيره عن ثوبان أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أبما امرأة سألت زوجها طلاقا من غير بأس فحرام عليها رائحة الجنة"⁵.

1- ابن عابدين، مرجع سابق، ج 3 ص 228 .

2- أبو داود، كتاب الطلاق، باب في كراهة الطلاق، مرجع سابق، ج 2 ص 225، ابن ماجه، كتاب الطلاق، مرجع سابق، ج 1 ص 650، البيهقي، باب ما جاء في كراهية الطلاق، مرجع سابق، ج 7 ص 322 . قال الألباني ضعيف، محمد ناصر الدين الألباني، ضعيف سنن أبي داود، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، سنة النشر 1419هـ 1998م، ص 169 .

3- أبو داود، كتاب الطلاق، باب في كراهة الطلاق، مرجع سابق، ج 2 ص 254، البيهقي، باب ما جاء في كراهية الطلاق، مرجع سابق، ج 7 ص 322، الحاكم، كتاب الطلاق، مرجع سابق، ج 2 ص 214 .

4- ابن نجيم زين بن إبراهيم، مرجع سابق، ج 3 ص 254.

5- الترمذي محمد بن عيسى، سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، كتاب الطلاق واللعان عن رسول الله، باب ما جاء في المختلعات، ج 3 ص 493 . أحمد،

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

ووجه دلالة الحديث أنّ الطلاق لو لم يكن محظورا ما تواعد النبي صلى الله عليه وسلم من سألته من غير ما بأس بحراماتها من رائحة الجنة، وكفى بذنب يبلغ صاحبه إلى ذلك المبلغ.

4- وأما المعقول فمن وجوده:

أ- أنّ النّكاح عقد مصلحة لكونه وسيلة إلى مصالح الدين والدنيا، والطلاق إبطال له، وإبطال المصلحة مفسدة، وقد قال الله عز وجل **چ ژ ژ ک کچ البقرة: 205**، وهذا معنى الكراهة الشرعية عندنا أنّ الله لا يحبّه ولا يرضى به إلا أنّه قد يخرج من أن يكون مصلحة لعدم توافق الأخلاق وتباين الطباع، أو لفساد يرجع إلى نكاحها بأن علم الزوج أن المصالح تفوته بنكاح هذه المرأة، أو أنّ المقام معها سبب فساد دينه ودنياه فتقلب المصلحة في الطلاق ليستوفي مقاصد النكاح من امرأة أخرى¹.

ب: وهو أنّ الزواج نعمة من نعم الله على عباده لكونه وسيلة إلى مصالح الدين

والدنيا قال تعالى: **چڈ ژ ژ ک ک ک گ**

گ گ گ گ گ گ گ گ گ الروم: 21.

والطلاق كفران للنعمة، وكفران النعمة حرام من حيث أنّه يقطع النّكاح المسنون، ويفوت المصالح المترتبة عليه².

والذي يبدو لي أنّ الخلاف بين الفرقين هو خلاف لفظي، وأنّ الطلاق حق للزوج لكنّه مقيد بعدم المضارة كأن يكون لغير سبب كطلاق الهازل لأنه لا أحد من الفقهاء

حديث ثوبان رضي الله عنه، مرجع سابق، ج 5 ص 277، قال شعيب الأرنؤوط حديث صحيح وهذا إسناده رجاله ثقات رجال الصحيح.

1- علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع، دار الكتاب العربي، بيروت، سنة النشر 1982، رقم الطبعة الثانية، ج 3 ص 95 .

2- السيواسي، مرجع سابق، ج 3 ص 465 .

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

المسلمين أجاز الإضرار بالغير عند ممارسة الحقوق لقول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا ضرر ولا ضرار)¹.

ولأنّ إساءة استعمال الحق تعسف مناقض لمقاصد الشرع فيكون محظورا وقد أشار الإمام الشاطبي في غير موضع من كتابه إلى اشتراط موافقة المكلف لمقاصد الشرع ليتحقق له الإذن في استعمال الحق، وفي ذلك يقول الشاطبي: قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصد الله في التشريع².

ويقول في موضع آخر: كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل³.

فالعمل في الشريعة مرتبط في مشروعيته بمشروعية الباعث وعدم قصد الإضرار، ولا يمنع أن يكون ظاهر الفعل مشروعاً، ولكنه يصير غير مشروع إذا تخلف الباعث بمعنى أنه كان غير مشروع، كمن يقيم حوائطه عالية فتحجب الضوء والهواء على جيرانه فاستعمال الحق بقصد المضارة محرم شرعاً، واستدل الشاطبي على ذلك بقوله تعالى: **كَيْفَ يَكْفُرُ كُفْرًا كَرِيمًا كَيْفَ يَكْفُرُ كُفْرًا كَرِيمًا كَيْفَ يَكْفُرُ كُفْرًا كَرِيمًا** . 228 .

وبين الشاطبي وجه التعسف في هذه الآية بأنّ الطلاق كان في أول الأمر مباحاً للرجل بأي عدد وكان الرجل يتعسف بهذا الحق فيطلق المرأة ثمّ يراجعها قبل أن تتم عدتها

1 - سبق تحريجه.

2- الشاطبي ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، سنة النشر 1423هـ - 2002م تحقيق د. محمد الاسكندراني، عدنان درويش، ج2 ص401 .

3- الشاطبي، مرجع سابق، ج2 ص402 .

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

وأما قانون الأسرة فقد رتب عليه تعويضا تخفيفا للضرر عن المطلقة جاء في المادة 52 من قانون 05-02: "إذا تبين للقاضي تعسف الزوج في الطلاق حكم للمطلقة بالتعويض عن الضرر اللاحق بها".

فالنص القانوني يبين أنّ الطلاق بلا سبب تعسف في استعمال الحق يحكم القاضي عليه بالتعويض لزوجته المتضرر بذلك وفق سلطته التقديرية، وبه جرى العمل قضاء كما تدل على ذلك هذه القرارات.

وجاء في قرار المحكمة العليا بتاريخ 1986/04/07 ما يلي:

من الأحكام الشرعية أنّ للزوجة المطلقة تعسفا نفقة عدة، ونفقة إهمال، نفقة متعة، وكذلك التعويض قد يحكم به لها من جراء الطلاق التعسفي وينبغي عند الحكم تحديد طبيعة المبالغ المحكوم بها لصالح المطلقة وفي أي إطار تدخل. والقضاء بما يخالف أحكام هذا المبدأ يستوجب نقض القرار الذي منح للزوجة المطلقة مبلغا إجماليا من النقود مقابل الطلاق التعسفي¹.

والحكم بالتعويض يتناسب مع مقاصد التشريع، لأنّ الشريعة نصت على عدم جواز الضرر للقاعدة الفقهية لا ضرر ولا ضرار، فإن وجد هذا الضرر وجب إزالته للقاعدة الفقهية الضرر يزال، وإزالته تكون بالتعريض فيه، ولا يقال إنما يمارس حقا من حقوقه، فلا يلزم بالتعويض، لأنّ إساءة استعمال الحق تعد تعسفا تستلزم العقوبة والتعويض، ولقد أبدع فقهاء المسلمين في هذا عندما قعدوا نظرية التعسف في استعمال الحق، لبيّنوا معنى الحق، وكيفية استعماله وفق شروط شرعية تضبطها قاعدة لا ضرر ولا ضرار.

وأول من تكلم عنه في التشريعات العربية قانون الأحوال الشخصية السوري، جاء في المادة 117: "إذا طلق الرجل زوجته وتبين للقاضي أنّ الزوج متعسف في طلاقها دونما سبب معقول وأنّ الزوجة سيصيبها بذلك بؤس وفاقه جاز للقاضي أن يحكم لها على

1- قرار رقم 41560 بتاريخ 7-4-1986، غرفة الأحوال الشخصية، منشورالمجلة القضائية الصادرة سنة 1989، العدد 2، الصفحة 69.

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

مطلقها بحسب حالة ودرجة تعسفه بتعويض لا يتجاوز مبلغ نفقة ثلاث سنوات لا مثالها فوق نفقة العدة، وللقاضي أن يجعل دفع هذا التعويض جملة أو شهريا بحسب مقتضى الحال¹.

قال الدكتور عبد الرحمان الصابوني: هذه مادة جديدة في التشريع العربي في قانون الأحوال الشخصية، وهي خطوة جريئة موفقة خطاها المشرع السوري فأوجب التعويض عن الطلاق التعسفي².

ولكنّ المشرع السوري قيد هذا التعويض بشرطين حسب المادة 117: "إذا طلق الرجل زوجته وتبين للقاضي أنّ الزوج متعسف في طلاقها دوما سبب معقول وأنّ الزوجة سيصيبها بذلك بؤس وفاقه جاز للقاضي أن يحكم لها على مطلقها بحسب حالة ودرجة تعسفه بتعويض لا يتجاوز مبلغ نفقة ثلاث سنوات لا مثالها فوق نفقة العدة، وللقاضي أن يجعل دفع هذا التعويض جملة أو شهريا بحسب مقتضى الحال³.

الشرط الأول: أن يكون الطلاق بلا سبب معقول.

الشرط الثاني: أن يصبب الزوجة من جراء ذلك بؤس وفاقه.

ومع توفر هذين الشرطين لا يلزم القاضي بالحكم بالتعويض عن الطلاق التعسفي، لأنّ القانون أعطاه الخيار بقوله: جاز للقاضي أن يحكم لها على مطلقها بحسب حالة ودرجة تعسفه بتعويض"

وأما قانون الأسرة الجزائري فلم يشترط في التعويض عدا التعسف في استعمال الحق، جاء في المادة 52 من قانون 05-02: "إذا تبين للقاضي تعسف الزوج في الطلاق حكم للمطلقة بالتعويض عن الضرر اللاحق بها".

1- الصابوني، مرجع سابق، ج2 ص 52.

2- المرجع نفسه .

3- الصابوني، مرجع سابق، ج2 ص 52.

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

ويمكن أن يضاف إليه شرط ذكره بعض قضاة المحكمة العليا في قراراتهم وهو أن لا يكون للمرأة دخل فيه، فإن كان لها فيه دخل كان الطلاق لسبب معقول فلم تستحق فيه التعويض.

جاء في قرار المحكمة العليا بتاريخ 1986/01/27 ما يلي:

من المقرر شرعا وقضاء أنّ المتعة تمنح للزوجة مقابل الضرر الناتج بها من طلاق غير مبرر، ويسقط بتحميلها جزء من المسؤولية فيه، ولما كان ثابتا في قضية الحال أنّ القرار المطعون فيه قضى بإسناد الظلم إلى الزوجين معا، فلا سبيل لتعويض أحدهما ومنح المتعة للزوجة .

ومتى كان كذلك استوجب النقص جزئيا فيما يخص المتعة¹ .

وجاء في قرار المحكمة العليا بتاريخ 1993-2-23 ما يلي:

إذا كان يحق للزوجة طلب التطلق، فلا يجوز لقضاة الموضوع القضاء بتظلم الزوج والحكم لطالبة التطلق بالتعويض عن الطلاق التعسفي² .

وإلى هذا ذهب القانون المصري والأردني من التعويض غير المشروط بحالة المرأة في الطلاق التعسفي.

جاء في المادة 15 مكرر 1 من قانون الأحوال الشخصية المصري ما يلي:

الزوجة المدخول بها في زواج صحيح إذا طلقها زوجها دون رضا ولا سبب من قبلها تستحق فوق نفقة عدتها متعة تقدر بنفقة سنتين على الأقل وبمراعاة حالة المطلق يسرا وعسرا وظروف الطلاق ومدة الزوجية، ويجوز أن يرخص للمطلق في سداد هذه المتعة على أقساط³ .

1- قرار رقم 39731 بتاريخ 1986-1-27، غرفة الأحوال الشخصية، منشورالمجلة القضائية الصادرة بتاريخ 1993، العدد 4، الصفحة 61.

2- قرار 92674 بتاريخ 1993-2-23، غرفة الأحوال الشخصية، منشور نشرة القضاة الصادرة بتاريخ 1997، العدد 48، الصفحة 171.

3- قانون الأحوال الشخصية المصري، المطابع الأميرية، الطبعة الثانية، صفحة 9.

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

وجاء في المادة 134 من قانون الأحوال الشخصية الأردني ما يلي:

"إذا طلق الزوج زوجته تعسفا كأن طلقها لغير سبب معقول وطلبت من القاضي التعويض حكم لها على مطلقها بالتعويض الذي يراه مناسبا بشرط ألا يتجاوز مقدار نفقتها على سنة، ويدفع هذا التعويض جملة أو مقسما حسب مقتضى الحال، ويراعي في ذلك حالة الزوج يسرا أو عسرا، ولا يؤثر ذلك على باقي الحقوق الزوجية الأخرى للمطلقة بما فيها نفقة العدة"¹.

وهذا الذي يتوافق مع روح التشريع لأنّ أساس التعويض وجود الضرر بغض النظر عن وضع المرأة المادي.

وهذا ما أكدّه بعض شراح قانون الأحوال الشخصية السوري كالدكتور الصابوني عند انتقاده لتقييد القانون التعويض بالبؤس، والفاقة الذي يصيب المرأة فقال: أطلب حدا لإساءة التصرف في الطلاق بحيث توجب التعويض على كل شخص أساء استعمال هذا الحق فطلق دون سبب معقول سواء أكانت الزوجة في بؤس أم في نعيم، إذ لا علاقة في رأينا بين وضع الزوجة المادي، وبين تعسف الزوج باستعمال حقه إن كان وضعها يزيدا، ولكن الأصل في هذا هو إساءة استعمال حق منحه الشارع له على أن يكون حين تدعوا الحاجة إليه².

وأما مقدار التعويض فغير محدد في التشريع الجزائري وإنما يرجع في ذلك إلى السلطة التقديرية للقاضي في تحديده حسب درجة التعسف وحال الزوج يسرا أو عسرا، ومدة الزوجية. جاء في المادة 52 من قانون 05-02 "إذا تبين للقاضي تعسف الزوج في الطلاق حكم للمطلقة بالتعويض عن الضرر اللاحق بها".

وهذا خلاف للتشريع السوري والمصري والأردني.

1- الصابوني، مرجع سابق، ج 2 ص 57.

2- الصابوني، مرجع سابق، ج 2 ص 55، 56.

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

ففي التشريع السوري قيد القانون القاضي بأن لا يتجاوز بالتعويض نفقة ثلاثة سنوات جاء في المادة 117: "...جاز للقاضي أن يحكم بما على مطلقها بحسب حالة ودرجة تعسفه بتعويض لا يتجاوز مبلغ نفقة ثلاث سنوات لامثالها فوق نفقة العدة"¹.

والقانون الأردني قيده بأن لا يتجاوز نفقة سنة جاء في المادة 134: "...حكم بما على مطلقها بالتعويض الذي يراه مناسباً بشرط أن لا يتجاوز مقدراً نفقتها على سنة."²

وأما القانون المصري فبين الحد الأدنى للتعويض وهو نفقة سنتين ولم يذكر حداً أعلى له تاركاً ذلك إلى السلطة التقديرية للقاضي في تحديده، جاء في المادة 18 مكرر 1 "...تستحق فوق نفقة عدتها متعة بقدر نفقة سنتين على الأقل."³

والذي يترجح لي أنّ إطلاق سلطة القاضي في التقدير أولى من تقييدها، لأن التعويض يرجع فيه إلى حال كل منهما، وهذا مختلف بين الناس، والقاضي مؤتمن في حكمه، وإليه أسند تقدير ما لم ينص عليه القانون صراحة من تعويض أو عقوبة .

وأما مستند التعويض عن الطلاق بلا سبب من الناحية الشرعية المتعة التي قررها الفقهاء للمطلقة لقوله تعالى **چڈ ژ ژ ژ ک کچ البقرة: 241**.

والمتعة مبلغ من المال يعطى للمرأة جبراً على ألم الفراق اختلف الفقهاء في تحديدها ووجوبها، ولكنهم لم يختلفوا حول مشروعيتها يدفع للزوجة مع كامل حقوقها الأخرى من نفقة عدة ومؤخر مهر⁴.

1- الصابوني، مرجع سابق ج2 ص 52.

2- الصابوني، مرجع سابق ج2 ص 57.

3- قانون الأحوال الشخصية المصري، مرجع سابق، ص 9 .

4- قانون الأحوال الشخصية المصري، مرجع سابق، ص 9.

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

قال الدكتور الصابوني معلقا على المادة 177 من قانون الأحوال الشخصية السوري "أما مصدر هذه المادة أو رد هذه المادة لمصدر شرعي فإنّ فقهاءنا المسلمين أوجبوا المتعة على كل مطلق طلق زوجته غنية أم فقيرة لسبب أم دون سبب"¹.

وقال الدكتور بالعربي الحاج معلقا على المادة 52 من قانون الأسرة الجزائري "إذا كان طلاق الزوج زوجته مضرا بها مسيئا لسمعتها في بعض الظروف وخاصة إذا كان الطلاق بدون سبب أي أنه كان متعسفا في طلاقها دونما مبرر شرعي أو قانوني مقبول، رتبت الشريعة الإسلامية على الطلاق أثرا يهدف إلى تخفيف هذا الضرر عن المطلقة، وذلك بالتعويض الذي تفرضه على الزوج لمطلقاته وهو ما يسمى بالمتعة"².

وهذا ما أكدته المحكمة العليا في بعض القرارات.

جاء في قرار بتاريخ 1986/01/27 ما يلي: "من المقرر شرعا وقضاء أن المتعة تمنح للزوجة مقابل الضرر الناتج بها من طلاق غير مبرر ويسقط بتحميلها جزء من المسؤولية فيه، ولما كان ثابتا في قضية الحال أنّ القرار المطعون فيه قضى بإسناد الظلم إلى الزوجين معا، فلا سبيل لتعويض أحدهما ومنح المتعة للزوجة.

ومتى كان كذلك استوجب النقص جزئيا فيما يخص المتعة"³.

وجاء في قرار بتاريخ 1985/04/08 ما يلي:

إذا كانت أحكام الشريعة الإسلامية تقرر للزوجة التي طلقها زوجها متعة لها تخفيفا عن ألم فراق زوجها لها، وهي في حد ذاتها تعتبر تعويضا فإنّ القضاء بما يخالف أحكام هذا

1- الصابوني، مرجع سابق، ج2 ص 53.

2- د.العربي الحاج، الوجيز في شرح قانون الأسرة الجزائري، ديوان، المطبوعات الجامعية، سنة النشر 1994 ص 233.

3- قرار رقم 39731 بتاريخ 1-27-1986، غرفة الأحوال الشخصية، منشور المجلة القضائية الصادرة بتاريخ 1993، العدد 4، الصفحة 61.

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

المبدأ يعد حرقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، لذلك يستوجب نقض القرار الذي قضى للزوجة بدفع مبلغ مالي لها باسم المتعة وبدفع مبلغ آخر كتعويض¹.

والمتعة في تقديري لا تصلح أن تكون مستنداً للتعويض عن الضرر في الطلاق والتعسفي، لأنّها شرعت لكل مطلقة على قدر وسع الزوج سواء أكان طلاقها لسبب أو لغير سبب، دخل بها الزوج أو لم يدخل إلا للمطلقة قبل الدخول وقد سمي لها صداق فلها نصف المسمى، وإن اختلف الفقهاء في حكمها بين الوجوب والندب.

فالتعويض إذا شيء زائد عن المتعة يعطى للمرأة ليس جبراً لخاطرها عن ألم الفراق فحسب بل تعويضاً لها عما وقع عليها من ضرر جراء ظلم الزوج وتعنته في استعمال حقه. وهذا ما أكدته بعض قرارات المحكمة العليا، جاء في قرار رقم 41560 بتاريخ 1986/04/07 من الأحكام الشرعية أنّ للزوجة المطلقة تعسفاً نفقة عدة، ونفقة إهمال، نفقة متعة، وكذلك التعويض قد يحكم به لها جراء الطلاق التعسفي وينبغي عند الحكم تحديد طبيعة المبالغ المحكوم بها لصالح المطلقة وفي أي إطار تدخل.

والقضاء بما يخالف أحكام هذا المبدأ يستوجب نقض القرار الذي منح للزوجة المطلقة مبلغاً إجمالياً من النقود مقابل الطلاق التعسفي².

فأساس التعويض في التشريع قاعدة "لا ضرر ولا ضرار"³ وهي نص حديث شريف صحيح أخرجه الحاكم والبيهقي والدارقطني وابن ماجه وأحمد، ويشهد لها من الكتاب والسنة آيات وأحاديث كثيرة منها:

1- قرار رقم 35912 بتاريخ 8-4-1985، غرفة الأحوال الشخصية، منشور المجلة القضائية الصادرة بتاريخ 1989، العدد 1، الصفحة 89

2- قرار رقم 41560 بتاريخ 7-4-1986، غرفة الأحوال الشخصية، منشور المجلة القضائية الصادرة بتاريخ 1989، العدد 2، ص 69 .

3- مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، سنة النشر 1418هـ - 1998م، ص 44.

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

1- نهي الله تعالى عن العدوان لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا الدَّيْتَةَ وَالْهَوَانَ وَلَا تَتَّبِعُوا الدَّيْتَةَ وَالْهَوَانَ وَلَا تَتَّبِعُوا الدَّيْتَةَ وَالْهَوَانَ﴾ البقرة: 190.

2- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا الدَّيْتَةَ وَالْهَوَانَ وَلَا تَتَّبِعُوا الدَّيْتَةَ وَالْهَوَانَ وَلَا تَتَّبِعُوا الدَّيْتَةَ وَالْهَوَانَ﴾ الأعراف: 56.

3- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا الدَّيْتَةَ وَالْهَوَانَ وَلَا تَتَّبِعُوا الدَّيْتَةَ وَالْهَوَانَ وَلَا تَتَّبِعُوا الدَّيْتَةَ وَالْهَوَانَ﴾ البقرة: 205.

فالآية تبين أنّ قصد الإضرار بالآخرين والفساد في الأرض صفة من صفات المنافقين. وإذا علمنا أنّ كل اعتداء ضار مخالف لشرع فمن الطبيعي أن يوجب الشرع دفع ما يخالفه لذا كان من القواعد الكلية المتممة للقاعدة السابقة "الضرر يزال"¹.

وإزالة الضرر تكون بإحدى طريقتين:

الأولى: وقف استمراره ومنع تكراره وتجديده، وفي هذه الحالة يدفع الضرر بإزالته عيناً سواء كان عاماً أم خاصاً فيؤمر المتسبب في الضرر بإزالته وقطع دابره.

الثانية: ترميم آثاره بعد وقوعه، ومن الأبواب التي بنيت على ذلك ضمان المتلفات كما جاء في كتب الأشباه والنظائر².

فترميم آثار الطلاق التعسفي يكون بالتعويض فيه، ولا فرق في هذا التعويض إن كان الطلاق قبل الدخول أو بعده، لأنّ التعسف قد يكون في الحاليتين، ولفظ القانون جاء مطلقاً، وعلى الزوج أن يثبت أنّ طلاقه كان لسبب معقول، ولم يحدد القانون الأسباب المعقولة التي تبيح الطلاق دون تعويض بل ترك تقدير ذلك للقاضي بعد دراسة ظروف، وأحوال الزوجين وسبب الانفصال فإن قدر السبب وكان معقولاً في نظره رد دعوى التعويض، وإلا حكم عليه بالتعويض.

المطلب الثاني: طلاق المريض

1- الزرقا، مرجع سابق، ص 46.

2- الزرقا، مرجع سابق، ص 46، 46، د. محمد بن المدني بوساق، التعويض عن الضرر، دار اشبيلية، الرياض الطبعة الأولى، سنة النشر 1419هـ - 1999م، ص 136.

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

فالمطلقة قبل الدخول استحققت نصف الصداق بالنص والميراث باعتباره فارا.
وأما قانون الأسرة فذهب مذهب الجمهور في أنّ لها نصف الصداق ولا ميراث لها،
أما نصف الصداق فقد جاء في المادة 16 من قانون 84-11: تستحق الزوجة الصداق
كاملا بالدخول، أو بوفاة الزوج وتستحق نصفه عند الطلاق قبل الدخول.
وأما الميراث فلا ترث في التشريع الجزائري إلا من كانت وفاة الزوج في عدتها،
والمطلقة قبل الدخول لا عدة عليها.
جاء في المادة 132 من قانون 84-11: إذا توفي أحد الزوجين قبل صدور الحكم
بالطلاق، أو كانت الوفاة في عدة الطلاق استحق الحي منهما الإرث.
الحالة الثانية: إذا طلق المريض زوجته طلاقا رجعيا ومات في العدة ورثته اتفاقا،
لقيام الزوجية بينهما، بحيث يمكنه مراجعتها من غير عقد جديد، ولا رضاها.
قال مالك في طلاق المريض: " .. وإن كان طلاقا يملك رجعتها فمات وهي في
عدتها من الطلاق انتقلت إلى عدة الوفاة، وإن انقضت عدتها من الطلاق قبل أن يهلك
فهلك بعد ذلك فلها الميراث"².
وقال المرغيناني في طلاق المريض: والطلاق الذي يملك فيه الرجعة ترث به في جميع
الوجوه، وكل ما ذكرنا أنّها ترث إنّما ترث إذا مات وهي في العدة³.
وقال ابن قدامة: إذا طلق الرجل طلاقا يملك رجعتها في عدتها، لم يسقط التوارث
بينهما ما دامت في العدة سواء أكان في المرض، أو في الصحة بلا خلاف نعلمه⁴.

1- سحنون، المدونة الكبرى، دار الفكر، بيروت، سنة النشر 1406 هـ - 1987 م، ج 6 ص 34.

2- سحنون، مرجع سابق، ج 6 ص 34.

3- برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، متن بداية المبتدي في فقه الإمام أبي حنيفة، مكتبة ومطبعة محمد علي صباح، القاهرة، ج 1 ص 77.

4- ابن قدامة، مرجع سابق، ج 6 ص 268.

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

الحالة الثالثة: إذا طلق المريض زوجته في مرض موته طلاقاً بائناً ورثته وهذا الطلاق قد عرف لدى الفقهاء بطلاق الفار، لأنّ الزوج المريض بطلاقه زوجته أراد أن يفر من ميراثها، فيعامل بنقيض قصده فترثه.

وهذا هو رأي جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية في القدم والحنبلة¹

واستدلوا على ذلك بما يلي:

1- ما رواه مالك عن ابن شهاب، عن طلحة بن عبد الله بن عوف قال وكان أعلمهم بذلك، وعن أبي سلمة بن عبد الرحمان بن عوف، أنّ عبد الرحمان بن عوف طلق زوجته البتة وهو مريض، فورثها عثمان بن عفان منه².

2- ما رواه مالك عن عبد الله بن الفضل، عن الأعرج أنّ عثمان بن عفان ورث نساء ابن مكمل منه وكان طلقهنّ وهو مريض³.

3- ما رواه عبد الرزاق في مصنفه عن عبد الرحمان بن هرمز أخبره أنّ عبد الرحمان بن مكمل كان عنده ثلاث نسوة إحداهنّ ابنة قارظ، فطلق اثنتين منهنّ، ثمّ مكث بعد طلاقه سنتين، وأتتهما ورثاه في عهد عثمان⁴.

4- وما رواه مالك أنّه سمع ربيعة بن أبي عبد الرحمان يقول: بلغني أنّ امرأة عبد الرحمان بن عوف سألته أن يطلقها، فقال إذا حضت ثم طهرت فأذني، فلم تحض حتى مرض عبد الرحمان بن عوف، فلمّا طهرت آذنته فطلقها البتة أو تطليقة، لم يكن بقي له

1- ابن قدامة، مرجع سابق، ج6 ص 268، الشيرازي إبراهيم بن علي، المهذب، دار الفكر، بيروت، ج2 ص 25، ابن عبد البر، الاستدكار، مرجع سابق، ج6 ص 113، ابن رشد أبو الوليد محمد، بداية المجتهد، دار شريفة الجزائر، ج2 ص 82.

2- مالك، كتاب الطلاق، باب طلاق المريض، مرجع سابق، ج2 ص 571.

3- مالك، كتاب الطلاق، باب طلاق المريض، مرجع سابق، ج2 ص 572.

4- أبو بكر، مصنف عبد الرزاق، تحقيق حبيب الرحمان الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1403هـ، باب طلاق المريض، ج7 ص 63.

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

عليها من الطلاق غيرها، وعبد الرحمان بن عوف يومئذ مريض، فورثها عثمان بن عفان¹ منه

5- ما رواه وغيره، عن يحيى بن سعيد، عن محمد بن يحيى بن حبان قال: كانت عند جدي حبان امرأتان هاشمية وأنصارية فطلق الأنصارية وهي ترضع فمرت بها سنة ثم هلك عنها ولم تحض فقالت أنا أرثه لم أحض، فاخترصمتا إلى عثمان بن عفان فقضى لها بالميراث، فلامت الهاشمية عثمان فقال هذا عمل ابن عمك، هو أشار علينا بهذا يعني علي بن أبي طالب².

6- وفي رواية عبد الرزاق عن معمر عن الزهري أنّ من الأنصار يقال له حبان بن منقذ طلق امرأته وهي ترضع وهو يوم طلقها صحيح فمكثت سبعة أشهر لا تحيض يمنعها الرضاع الحيضة ثم مرض حبان بعد أن طلقها بأشهر فقبل له إن امرأتك تترك إن مت، فقال لهم احمولوني إلى عثمان فحملوه فذكر شأن امرأته وعنده علي بن أبي طالب، وزيد بن ثابت، فقال لهما عثمان: ما تريان؟ قالوا: نرى أنّها ترثه إن مات وأنه يرثها إن ماتت، فإنها ليست من القواعد اللاتي يعسن من الحيض وليست من الأبقار اللاتي لم يحضن فهي عنده على عدة حيضتها، فرجع إلى أهله فأخذ ابنته من امرأته، فلما فقدت الرضاع حاضت حيضة ثم أخرى في الهلاك ثم توفي حبان قبل أن تحيض الثالثة فاعتدت عدة المتوفى عنها وورثته³.

1- مالك، كتاب الطلاق، باب طلاق المريض، مرجع سابق، ج 2 ص 572.

2- مالك، كتاب الطلاق، باب طلاق المريض، مرجع سابق، ج 2 ص 572، أبو بكر عبد الله، مصنف ابن أبي شيبة، مكتبة الرشيد، تحقيق كمال يوسف الحوت، الرياض، الطبعة الأولى، سنة 1409هـ، كتاب الطلاق ج 4 ص 168.

3- عبد الرزاق، باب تعتد أقرؤها ماكانت، مرجع سابق، ج 6 ص 340، 341.

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

7- ما رواه ابن أبي شيبة عن إبراهيم النخعي أنه قال: جاء عروة البارقي إلى شريح بخمس خصال من عند عمر منهن: أن الرجل إذا طلق امرأته - وهو مريض - ثلاثا ورثت منه ما دامت في عدتها¹.

8 - استدلووا بمبدأ سد الذرائع فقالوا: إنه لما كان المريض يتهم في أنه طلق ليقطع حظها من الميراث، فعملا بسد الذرائع قالوا: بوجود الميراث المطلقة المريض، وإن انقطعت عدتها، أو تزوجت أزواجاً².

9- استدلووا من جهة الاستحسان فقد استحسنوا توريث المبانة التي طلقها زوجها بائنا في مرض موته، ومات وهي في عدتها منه تاركين العمل بالقياس لأنّ القياس يقتضي عدم الميراث، لأنّ الفرقة لم تقع بفعلها، والنكاح قد انتهى بالطلاق البائن، فلا يوجد سبب من أسباب الإرث الثلاثة: القرابة والولاء والزوجية .
ووجه الاستحسان: أنه لما كان عليه العمل في الأمر في زمن الصحابة فذلك مقدم على القياس³.

وذهب الشافعي في الجديد⁴ إلى أنّ المطلقة المبتوتة لا ترث من زوجها المطلق سواء أكانت وفاته في العدة أم بعدها.
واستدلوا على مذهبه بما يلي:

1- بما روى عن ابن الزبير في قصة طلاق عبد الرحمان بن عوف زوجته في مرضه أنه قال أخبرني ابن مليكة، أنه سأل ابن الزبير على الرجل يطلق المرأة فيبتهها ثم يموت، وهي في عدتها فقال: طلق عبد الرحمان بن عوف تماضر بنت الأصبع الكلبية فبتهها، ثم مات عنها وهي في عدتها فورثها عثمان.

1- ابن أبي شيبة، مرجع سابق، ج 4 ص 171 .

2- ابن رشد، مرجع سابق، ج 2 ص 82.

3- السرخسي، مرجع سابق، ج 6 ص 154، 155، الكساني، مرجع سابق، ج 3 ص 220.

4- الشافعي، مرجع سابق، ج 5 ص 254، الشيرازي، مرجع سابق، ج 2 ص 24، 25.

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

قال ابن الزبير وأما أنا فلا أرى أن ترث مبتوتة¹ .
قال الشافعي: غير أني أبا قلت، فإني أقول لا ترث المرأة زوجها إذا ما طلقها مريضا، طلاقا لا يملك فيه الرجعة، فانقضت عدتها ونكحت لأن أثر ابن الزبير متصل² .
2- واستدل من جهة المعقول بقوله: إن آثار الزوجية قد انقطعت بعد أن طلقها طلاقا بائنا، فلا يتوارثان، لأنها مبتوتة قبل الموت فقطعت الإرث، كالطلاق في الصحة³ .
وأما قانون الأسرة فذهب إلى مذهب الجمهور من استحقاق المرأة المطلقة في مرض الموت للميراث ما دامت في العدة، جاء في المادة 132 من قانون 84-11: إذا توفي أحد الزوجين قبل صدور الحكم بالطلاق أو كانت الوفاة في عدة الطلاق استحق الحي منهما الإرث.

وجاء في قرار المحكمة العليا رقم 101444 بتاريخ 21-12-1993 ما يلي:
من المقرر قانونا عند وفاة أحد الزوجين قبل صدور الحكم بالطلاق أن يستحق الحي منهما الإرث وللزوجة نفس الحق إذا حصلت الوفاة أثناء عدة طلاقها.
ويعتبر الفقهاء الزوجة التي طلقها زوجها ومات وهي في عدتها أن تعتد بأبعد الأجلين، وتستحق منابتها في الميراث، وتعتبر وكأنها ما زالت زوجة حتى ولو كان الطلاق صحيحا، أما إذا طلقها وهو مريض مرض الموت، ولو كان الطلاق بائنا ومات أثناء عدتها، وثبت أنه قصد حرمانها من الميراث فإنها تعتد بأطول الأجلين الطلاق أو الوفاة. وعليه فالطعن في الحكم الحالي في غير محله ويرفض⁴ .
والذي يترجح مذهب الجمهور لقوة دليله من الأثر والمعقول.

-
- 1- الشافعي، مرجع سابق، ج5 ص 254، ابن عبد البر، مرجع سابق، ج6 ص 113.
 - 2- الشافعي، مرجع سابق، ج5 ص 254.
 - 3- الشيرازي، مرجع سابق، ج2 ص 25.
 - 4- قرار رقم 101444 بتاريخ 21-12-1993، غرفة الأحوال الشخصية، منشور المجلة القضائية الصادرة سنة 1996، العدد2، ص 73.

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

أما الأثر فكتاب عمر وقضاء عثمان بمشورة علي وهو قول عائشة رضي الله عنهم، ولا يضر مخالفة ابن الزبير لهم.

قال ابن عبد البر: روي عن عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب في المطلق ثلاثاً وهو مريض أمّا ترثه إن مات من مرضه ذلك.

وروي عن عائشة مثل ذلك، ولا أعلم لهم مخالفاً من الصحابة إلا عبد الله بن الزبير، فإنه قال: لا أرى أن ترث المبتوتة بحال من الأحوال وجمهور المسلمين على ما روي عن الصحابة في ذلك إلا طائفة من أهل الفقه والنظر، فإنهم قالوا بقول ابن الزبير على ظاهر القرآن في توريث الزوجات وليس المبتوتة بزوجة عن جماعة المسلمين، ولا يرثها عند أحد منهم إن ماتت، قالوا وكذلك لا ترثهم، ولو كانت زوجة لورثها كما ترثه¹. وأمّا من جهة العقل فإنّ المطلق متهم بقصده الإضرار بالزوجة، وحرمانها من الميراث، فيعامل بنقيض قصده كالقاتل لمورثه، رفعا للضرر عنها، لقوله صلى الله عليه وسلم: لا ضرر ولا ضرار. وأمّا المدّة المعتبرة لهذا التوريث فقد اختلف من قال به وهم الجمهور إلى آراء ثلاثة:

الرأي الأول: إنّ المرأة المبانة ترث من زوجها المريض إذا مات، وهي في العدة، فإذا انتهت عدتها قبل وفاته فلا ميراث لها وهو قول الحنفية والشافعي في القديم، ورواية عن أحمد².

واستدلوا على ذلك بما يلي:

1- استدلوا من جهة الإجماع بما روي عن ابن سيرين أنّه قال: كانوا يقولون ولا يختلفون من فر من كتاب الله ردّ إليه، أي من طلق امرأته ثلاثاً في مرضه، فإنّها ترثه ما دامت في العدة، وهذا منه حكاية عن إجماع الصحابة ومثله لا يكذب³.

1- ابن عبد البر، مرجع سابق، ج 6 ص 113.

2- الكسائي، مرجع سابق، ج 3 ص 221، السرخسي، مرجع سابق، ج 6 ص 156، الشيرازي، مرجع سابق، ج 2 ص 25، ابن رشد، مرجع سابق، ج 2 ص 82.

3- الكسائي، مرجع سابق، ج 3 ص 218، السرخسي، مرجع سابق، ج 6 ص 155.

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

2- واستدلوا من جهة الأثر:

أ- بما روي عن إبراهيم النخعي أنه قال: جاء عروة البارقي إلى شريح بخمس خصال من عند عمر رضي الله عنه منهن: أنّ الرجل إذا طلق امرأته وهو مريض ثلاثاً ورثت منه ما دامت في العدة¹.

ب- وبما روي عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أنّها قالت: إنّ المطلقة ثلاثاً وزوجها مريض ترثه مادامت في العدة.

3- استدلو من جهة الاستحسان فقالوا: إنّ القياس يقتضي عدم الميراث لانتهاؤ التّكاح بالطلاق البائن، فلا يوجد سبب من أسباب الإرث، فتركنا ذلك عملاً بالاستحسان، لأنّه لما كان العمل في هذا الأمر في زمن الصحابة كما ورد في الآثار فذلك يقدم على القياس².

الرأي الثاني: أنّها ترثه ما لم تتزوج وهو مذهب الحنابلة³ واستدلوا على ذلك بالإجماع والأثر.

1- أمّا الإجماع فقد انعقد على أنّ المرأة لا ترث من زوجين في آن واحد لذلك قالوا إنّها ترث ما لم تتزوج.

2- استدلو من جهة الأثر بما روي عن أبي سلمة بن عبد الرحمان أنّ أباه طلق أمه، وهو مريض، فورثته بعد انقضاء العدة⁴.

3- واستدلوا من جهة المعقول بقولهم: إنّ المريض متهم في طلاقه لزوجته بأنّه يقصد حرمانها من الميراث، وهذا قصد فاسد فيعامل بنقيضه كالمقاتل لمورثه، ومادام هذا هو المعنى

1- الكساني، مرجع سابق، ج3 ص 218، ابن أبي شيبة، مرجع سابق، ج4 ص 171 .

2- السرخسي، مرجع سابق، ج6 ص 155.

3- ابن قدامة، مرجع سابق، ج6 ص 269، 270، ابن رشد الحفيد، مرجع سابق، ج2 ص 82.

4- ابن قدامة، مرجع سابق، ج6 ص 269، 270، ابن رشد مرجع سابق، ج2 ص 82.

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

في توريثها فكان الأمر مستويا أن يموت قبل أن تنقضي عدتها منه، أو بعد انقضاء العدة، لأن سبب توريثها فراره من ميراثها، وهذا المعنى لا يزول بانقضاء العدة¹.

الرأي الثالث: أنها ترثه في العدة وبعد العدة تزوجت، أو لم تتزوج وهو مذهب المالكية² ودليلهم في هذا ما يلي:

1- ما رواه مالك عن ابن شهاب، عن طلحة بن عبد الله بن عوف، قال وكان أعلمه بذلك، وعن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، إن عبد الرحمن بن عوف طلق امرأته البتة وهو مريض فورثها عثمان بن عفان منه، بعد انقضاء عدتها³.

2- ما رواه عبد الرزاق بن عبد الرحمن بن هرمز، أخيره أن عبد الرحمن بن مكمل كان عنده ثلاث نسوة إحداهن ابنة قارظ، فطلق اثنتين منهن ثم مكث بعد طلاقه سنتين وأتتهما ورثته في عهد عثمان⁴.

قال ابن جريج وأخبرني ابن شهاب أن امرأة ابن مكمل ورثها عثمان بعدما انقضت عدتها.

3- استدل الإمام مالك على ما ذهب إليه بقاعدة سد الذرائع، فقال: إنه لما كان المريض يتهم في أن يكون قد طلق زوجته في مرضه ليقطع حقها من ميراثه فعلا بسد الذرائع وجب لها الميراث، وإن انقضت عدتها أو تزوجت أزواجا⁵.

1- ابن قدامة، مرجع سابق، ج 6 ص 270.

2 سحنون، مرجع سابق، ج 6 ص 34، ابن عبد البر، مرجع سابق، ج 6 ص 114 .

3- مالك، كتاب الطلاق، باب طلاق المريض، مرجع سابق، ج 2 ص 571 .

4- عبد الرزاق، باب طلاق المريض، مرجع سابق، ج 7 ص 63.

5- ابن رشد، مرجع سابق، ج 2 ص 82، ابن عبد البر، مرجع سابق، ج 6 ص 114، سحنون، مرجع

سابق، ج 6 ص 34.

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

وأما قانون الأسرة فذهب مذهب الحنفية من توريثها ما دامت في العدة فإن انقضت عدتها قبل وفاته فلا ميراث لها.

جاء في المادة 132 من قانون 84-11: إذا توفي أحد الزوجين قبل صدور الحكم بالطلاق أو كانت الوفاة في عدة الطلاق استحق الحي منهما الإرث.

وجاء في قرار المحكمة العليا رقم 101444 بتاريخ 21-12-1993 ما يلي:

من المقرر قانوناً عند وفاة أحد الزوجين قبل صدور الحكم بالطلاق أن يستحق الحي منهما الإرث وللزوجة نفس الحق إذا حصلت الوفاة أثناء عدة طلاقها.

ويعتبر الفقهاء الزوجة التي طلقها زوجها ومات وهي في عدتها أن تعتد بأبعد الأجلين، وتستحق منابتها في الميراث، وتعتبر وكأنها ما زالت زوجة حتى ولو كان الطلاق صحيحاً، أما إذا طلقها وهو مريض مرض الموت، ولو كان الطلاق بائناً ومات أثناء عدتها، وثبت أنه قصد حرمانها من الميراث فإنها تعتد بأطول الأجلين الطلاق أو الوفاة .

وعليه فالطعن في الحكم الحالي في غير محله ويرفض¹.

والذي يترجح مذهب المالكية من توريثها سواء أكانت في العدة أو بعدها، تزوجت أو لم تزوج، لقضاء عثمان في توريث المرأة بعد انقضاء عدتها، قال مالك: ولو تزوجت عشرة أزواج كلهم طلق في المرض، ورثتهم كلهم².

ولأنّ سبب التوريث ليس الزوجية لانقطاعها بالبينونة، وإنما التعويض عن هذا التعسف في طلاقها للفرار من ميراثها، وهذا المعنى لا يزول بانقضاء العدة أو زواجها، بل يرفعه عنها توريثها منه.

قال ابن عبد البر: من قال أنّها لا ترثه في العدة استحال عنده أن ترثه وهي مبتوتة في موضع أن ترثه فيه الرجعية، لأنّه لا خلاف بين المسلمين أنّ من طلق امرأته صحيحاً

1- قرار رقم 101444 بتاريخ 21-12-1993، غرفة الأحوال الشخصية، منشور المجلة القضائية الصادرة سنة 1996، العدد 2، ص 73.

2- ابن عبد البر، مرجع سابق، ج 6 ص 114، سحنون، مرجع سابق، ج 6 ص 34.

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

وأما توريثها فلورود الأثر عن الصحابة والمعقول، وما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة ومحمد بن الحسن من ربط العدة بالتوريث، فهو تحكم يحتاج إلى دليل.

وأما فيما يعتبر به الزوج فارا هو قصد الإضرار بالمرأة وحرمانها من الميراث، وحينئذ يثبت لها الميراث، وهو قول الحنفية والشافعية ورواية عن أحمد¹.

فإذا طلقها برضاها في مرضه أو خالعتة، أو جعل أمرها بيدها فطلقت نفسها، أو علق طلاقها على فعل يتوقف على إرادتها، فإنها لا ترثه لانتفاء تهمته الفرار في هذه الحالات وهو ما ذهب إليه القضاء الجزائري كما في القرار السابق: "ويعتبر الفقهاء الزوجة التي طلقها زوجها ومات وهي في عدتها أن تعتد بأبعد الأجلين، وتستحق منابتها في الميراث، وتعتبر وكأنها مازالت زوجة حتى ولو كان الطلاق صحيحا، أما إذا طلقها وهو مريض مرض الموت، ولو كان الطلاق بائنا ومات أثناء عدتها، وثبت أنه قصد حرمانها من الميراث فإنها تعتد بأطول الأجلين الطلاق والوفاة².

وذهب المالكية وأحمد في رواية³ إلى أن الفرار يتحقق بالطلاق في المرض مطلقا سواء وجد ما يدل على رضا الزوجة أم لا، فبمجرد الطلاق في المرض يعتبر الزوج فارا من توريث زوجته فيثبت لها الميراث.

قال مالك: إن اختلعت منه في مرضه، أو جعل أمرها بيده فطلقها أو سألته الطلاق فطلقها، فإنها ترثه في ذلك كله، كما لو طلقها ابتداء دون أن تسأله ذلك⁴.
واستدلوا على ذلك:

1- ابن قدامة، مرجع سابق، ج 6 ص 270.

2- ابن قدامة، مرجع سابق، ج 6 ص 270.

3- ابن قدامة، مرجع سابق، ج 6 ص 270.

4- ابن عبد البر، مرجع سابق، ج 6 ص 116.

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

- 1- أنّ عثمان بن عفان ورث امرأة عبد الرحمان بن عوف لما سألته الطلاق فطلقها في مرضه، فدل ذلك على أنّ الفرار يتحقق بمجرد الطلاق في المرض .
 - 2- أنّ الإذن لا يسقط ميراث الوارث، فلو أذن الابن لأبيه في أن يخرج من الميراث ما خرج، فكذلك يكون إذن الزوجة لزوجها بطلاقها فلا يسقط ذلك الإذن حقها في ميراثها منه .
- والذي يترجح قول الحنفية ومن وافقهم لأنّ تورث المطلقة في مرض الموت جاء على خلاف الأصل حماية لحق الزوجة فإذا رضيت بالطلاق، أو باشرته كما في الخلع لم يبق ما يبرر مخالفة الأصل، وهو عدم إرثها لانقطاع سببه وهو الزوجية .

قائمة المراجع

- القرآن الكريم

1) التفسير

- القرطبي: محمد بن أحمد بن فرح القرطبي , الجامع لأحكام القرآن , دار الشعب القاهرة , الطبعة الثانية , سنة 1372هـ , تحقيق أحمد بن عبد العليم البردوني.

2) الحديث:

- ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله, مصنف ابن أبي شيبة , مكتبة الرشيد, الرياض, الطبعة الأولى, سنة 1409هـ, تحقيق كمال يوسف الحوت.
- ابن أنس: مالك بن أنس الأصبحي, الموطأ, دار إحياء التراث العربي, بيروت, سنة 1406هـ - 1985م, تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.
- ابن ماجه: محمد بن يزيد القزويني, سنن ابن ماجه, دار الفكر, بيروت, تحقيق فؤاد عبد الباقي.
- أبو داود: سليمان بن الأشعث, سنن أبي داود, دار الفكر, تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد.
- أحمد أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني, مسند أحمد, مؤسسة قرطبة, القاهرة

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

- البيهقي: أحمد بن الحسين, سنن البيهقي, مكتبة دار الباز, مكة المكرمة, سنة 1414هـ - 1994م, تحقيق محمد عبد القادر عطا.
- الترمذي: محمد بن عيسى, سنن الترمذي, دار إحياء التراث العربي, بيروت, تحقيق أحمد محمد شاکر وآخرون.
- الحاكم: محمد بن عبد الله, المستدرک علی الصحیحین, دار الکتب العلمیة بیروت الطبعة الأولى, سنة 1411هـ 1990م, تحقيق مصطفى عبد القادر عطا.
- النسائي: أحمد بن شعيب 1- سنن النسائي (المجتي), مكتب المطبوعات الإسلامية, حلب, الطبعة الثانية, سنة 1406هـ - 1986م, تحقيق عبد الفتاح أبو غدة.
- عبد الرزاق: أبو بكر, مصنف عبد الرزاق, المكتب الإسلامي, بيروت, الطبعة الثانية, سنة 1403هـ, تحقيق حبيب الرحمان الأعظمي.
- مسلم: بن حجاج النسابوري, صحيح مسلم, دار إحياء التراث العربي, بيروت, تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

(3) الفقه:

أ- الفقه المالكي:

- سحنون: مالك بن أنس, المدونة الكبرى, دار الفكر, بيروت, سنة النشر 1406هـ - 1987م .

ب) - الفقه الحنبلي:

- ابن قدامة: المغني, دار الفكر, بيروت, الطبعة الأولى, سنة 1405هـ .

ج) - الفقه الشافعي:

- الشافعي: محمد بن إدريس, الأم, دار المعرفة, بيروت, الطبعة الثانية, سنة 1393هـ .

- الشيرازي: إبراهيم بن علي, المهذب, دار الفكر, بيروت .

د) الفقه الحنفي:

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

- ابن عابدين: محمد أمين, حاشية ابن عابدين, دار الفكر, بيروت, الطبعة الثانية, سنة 1386هـ .

- ابن نجيم: زين بن إبراهيم, البحر الرائق, دار المعرفة, بيروت.

- السرخسي: محمد بن أبي سهل, المبسوط للسرخسي, دار المعرفة, بيروت, سنة 1406هـ .

- السيواسي: محمد بن عبد الواحد , شرح فتح القدير, دار الفكر, بيروت, الطبعة الثانية.

- الكاساني: علاء الدين, بدائع الصنائع, دار الكتاب العربي, بيروت, الطبعة الثانية, سنة 1982م.

ي) - الفقه المقارن:

- ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري, الاستدكار, دار الكتب العلمية, بيروت, الطبعة الأولى, 1421 - 2000, تحقيق: سالم محمد عطا, محمد علي معوض.

- ابن رشد: أبو الوليد محمد, بداية المجتهد, دار شريعة الجزائر.

و- الفقه العام:

- بوساق: د. محمد بن المدني بوساق, التعويض عن الضرر, دار اشبيليا, الرياض الطبعة الأولى, سنة النشر 1419هـ - 1999م .

- الزرقا: مصطفى أحمد الزرقا, المدخل الفقهي العام, دار القلم, دمشق, الطبعة الأولى, سنة النشر 1418هـ - 1998م .

ي- أصول الفقه:

- الشاطبي: ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي, الموافقات في أصول الشريعة, دار الكتاب العربي, الطبعة الأولى, سنة النشر 1423هـ - 2002م تحقيق د. محمد الاسكندراني, عدنان درويش .

ن- القانون:

الطلاق بلا سبب وأثره في التعويض ----- د. عدلان مطروح

- الصابوني: أ.د. عبد الرحمان الصانوني، شرح الأحوال الشخصية السوري، مطابع جامعة دمشق، سنة النشر 1412هـ- 1991 م.
- سعد: عبد العزيز أ- الزواج والطلاق في قانون الأسرة الجزائري، دار هومة الجزائر، الطبعة الثالثة، سنة النشر 1996 .
- ب- الجرائم الواقع على الأسرة، الديوان الوطني للأشغال التربوية، الطبعة الثانية، سنة النشر 2002 .
- الحاج: د- بالعربي الحاج، الوجيز في شرح قانون الأسرة الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، سنة النشر 1994 .
- المجلة القضائية: غرفة الأحوال الشخصية بالمحكمة العليا، سنة النشر 1989 2، 1.
- المجلة القضائية: غرفة الأحوال الشخصية بالمحكمة العليا، سنة النشر 1996، العدد 2.
- المجلة القضائية: غرفة الأحوال الشخصية بالمحكمة العليا، سنة النشر 2001، العدد خاص.
- المجلة القضائية: الصادرة عن وزارة العدل الجزائرية بتاريخ 1997، العدد 8.

في تقويم التراث الفقهي والأصولي
الإمام ابن عاشور نموذجاً
د. بشير بن مولود جحيش
جامعة الهدى، هيوستن، تكساس، و.م.أ

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى بيان جانب من دور الإمام محمد الطاهر بن عاشور في تقويم التراث الفقهي والأصولي، حيث يناقش أبرز أسباب تدهور هذه العلوم والمتمثلة أساساً: في حدوث الانفصام النكد بين السلطتين السياسية والعلمية في الأمة عقب الخلافة الراشدة. والدعوى إلى غلق باب الإجتihad وحجر النظر والنقد، التي أفضت لفتح باب التقليد وتقديس الآراء والمذاهب، والحجر على العقول والأفهام. وغياب الحوار العلمي وسوء التعامل مع المخالف. والغفلة عن مقاصد الشريعة تأسيساً وتدويناً وإعمالاً، والتي تعدّ سبباً رئيساً في ضعف وتراجع البحث والتطوير في مجالي الفقه وأصوله. ومن ثمّ يأتي ابن عاشور مصرحاً بالدعوة لتأسيس علم مقاصد الشريعة حتى أضحى مصدراً يُستنجَدُ به في التعامل مع الملمّات والقضايا الشائكة في حياة الأفراد والمجتمع والأمة.

Abstract:

This research aims to explain a part of the role of Imam Ibn Ashour in reforming the legacy of Islamic jurisprudence and its principles. It found that its deterioration resulted firstly from: The distinction between the scholars and rulers. Secondly, the claim to close the gate of Ijtihad and forbidding criticism. Thirdly, the absence of the constructive dialogue and poor dealing with other schools of thought. Lastly, The negligence of establishing, writing down and implementing the Objectives of Shari'a. Ibn Ashour then called for the establishment of "The Science of Shari'a Objectives", As a result, this science has become a unique source of support in dealing with critical issues that face individuals, society and the Ummah.

في تقويم التراث الفقهي والأصولي ----- د. بشير بن مولود جحيش

مقدمة:

لقد برز همّ تقويم التراث الإسلامي بشكل عام، والتراث الفقهي والأصولي على الخصوص جلياً لدى علماء الإسلام المجدّدين في كل المراحل الفارقة في تاريخه الزاخر بالتحديات والإنجازات، سعياً لتمثل محاسنه والبناء عليها، ودفع نقائصه وتصحيح أخطائه، حتى تنطلق الأمة على بيّنة هدى، ونقاوة فكر، وسلامة منهج نحو التأسيس والتكامل لمشاريع نهضة الأمة وتطورها، لكون البعد الإسلامي عقيدة وشرعة وأخلاقاً المكون الرئيس لحركية التغيير والإصلاح في مسيرة الأمة الحضارية.

ويعدّ الإمام محمد الطاهر بن عاشور من الأعلام الذين يعدّهم التاريخ المعاصر من ذخائره، "فهو إمام متبحر في العلوم الإسلامية، مستقل في الاستدلال لها، واسع الشراء من كنوزها، فسيح الذرع بتحملها، نافذ البصيرة في معقولها، وافر الاطلاع على المنقول منها، أقرأ وأفاد، وتخرجت عليه طبقات ممتازة في التحقيق العلمي، وتفرد بالتوسع والتجديد لفروع من العلم ضيقها المنهاج الزيتوني، وأبلاها الركود الذهني، وأنزلتها الاعتبار التقلّدية دون منزلتها بمراحل، فأفاض عليها هذا الإمام من روحه وأسلوبه حياة وجددة، وأشاع فيها مائة ورونقا، حتى استرجعت بعض قيمتها في النفوس، ومنزلتها في الاعتبار هذه لمحات دالة - في الجملة- على منزلته العلمية، وخلاصتها أنه إمام في العلميات لا ينزاع في إمامته أحد"¹.

فهو أحد أعلام الفكر الإسلامي الذين عملوا على التنظير للتجديد الفكري والمؤسسي في المحيط الإسلامي في مرحلتين متغايرتين: مرحلة الاستعمار الفرنسي الذي خيم على منطقة المغرب العربي خصوصاً، عاملاً على طمس معالم الإسلام والعروبة فيها. ومرحلة الدولة الوطنية التي غيّبت المشروع التجديدي والإصلاحي الذي تبناه رجاله طيلة المرحلة الاستعمارية. وقد عاش الإمام المرحلتين كليهما بما حوتاه من آلام وآمال، باذلاً

1 - إبراهيمي، الشيخ محمد البشير، آثار الإمام محمد البشير إبراهيمي، جمع وتحقيق الدكتور أحمد طالب إبراهيمي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1997م)، ج3، ص549.

في تقويم التراث الفقهي والأصولي ----- د. بشير بن مولود جحيش

جهده في الإصلاح والتجديد والتنظير لما يراه فعّالا في حياة الأمة ومستقبلها، مواجهها بحافل التقليد فكرا؛ من خلال تحرّره من الأفكار المغلقة على المذهب والشيخ واقعا، وبعث روح الإصلاح والتجديد سارية في أعرق مؤسسة علمية في المغرب العربي -جامعة الزيتونة- التي ما فتئت تمد أمتنا بمصاييح تكشف عتمة الظلام بنور العلم والهدى قروناً¹.

تقويم التراث الفقهي والأصولي وتشكلاته في فكر ابن عاشور:

لقد حضر همّ تقويم التراث الإسلامي وخصوصا الفقهي والأصولي، وإصلاح المنظومة التعليمية والتربوية، وتحديث المؤسسات بقوة لدى ابن عاشور خصوصا في كتبه "مقاصد الشريعة الإسلامية"، "أليس الصبح بقريب"، "والتحرير والتنوير". وقد تميز ابن عاشور -رحمه الله- في جهده التوجيهي والتقويمي بوضوح الرؤية، وعظمة الرسالة، في رباطة جأش، وقوة حجة، ووضوح بيان، وشخصية علمية موسوعية متميزة، ويشفع له في ذلك إنتاجه العلمي الغزير الذي غطّى مختلف حقول المعرفة الإسلامية.

فهو اللغوي والأديب في "أصول الإنشاء والخطابة"²، و"موجز البلاغة"³، وتصحيح أخطاء وتحاريف في اللغة⁴، وشرح المقدمة الأدبية لشرح الإمام المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام⁵، والواضح في مشكلات شعر المتنبي⁶. وهو المفسّر البارع الذي تخلص من التقليد وانطلق مستقصيا مقاصد القرآن وكليات الشريعة من خلال

1- أنظر: بشير بن مولود جحيش، التنظير المقصدي لحفظ المال، الإمام ابن عاشور نموذجاً، رسالة دكتوراه، ص 11، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا 2002.

2- محمد الطاهر بن عاشور، أصول الإنشاء والخطابة (تونس: مطبعة النهضة، 1920م).

3- محمد الطاهر بن عاشور، موجز البلاغة (تونس: المطبعة التونسية، دت).

4- المجلة الزيتونية، مجلد 8، عدد 2، ص 134-136، أبريل 1952م. عدد 4، ص 165-169، ماي 1953 م . مجلد 9، عدد 6، ص 344-347، جوان 1955م.

5- محمد الطاهر بن عاشور، شرح المقدمة الأدبية لشرح الإمام المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام (تونس: دار الكتب الشرقية، دت)

6- محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق كتاب الواضح في مشكلات شعر المتنبي، لأبي القاسم الأصفهاني (تونس: تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1968).

في تقويم التراث الفقهي والأصولي ----- د. بشير بن مولود جحيش
"تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"¹. وهو
الأصولي وعالم المقاصد الذي سعى لتأسيس علم يقلل الخلاف ويضيّق مسأله ويجمع
الخصوم في سفره "مقاصد الشريعة الإسلامية"، و"حاشية التوضيح والتصحيح
لمشكلات التنقيح على شرح الفصول من الأصول للقرافي"². وهو المحدث الفقيه
المستدرِك من خلال "النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح"³،
و"كشف المغطى عن المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ"⁴. وهو المرّبي والمؤرخ والمجدد
للعلم ومناهج التعليم من خلال "أليس الصبح بقريب". وهو عالم الاجتماع والسياسة في
التنظير لـ "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام"، و"نقد علمي لكتاب الإسلام
وأصول الحكم"⁵.

ولعل أبرز ما قصد إليه ابن عاشور في مشروعه العلمي الممتد هو التأسيس لعلم
مقاصد الشريعة، باعتبار هذا المسلك التأسيسي يهدف إلى تفعيل منظومة المقاصد في
الاجتهاد المعاصر فهما وتنزيلا. وفي مساق هذا التأسيس كان لابد من النظر بعين ناقدة
إلى التراث الفقهي والأصولي للأمة، وتمييز غثّه من سمينه، والكشف عما وقع فيه من
اختلالات منهجا ومضمونا، وبيان آثار كل ذلك على مسيرة الاجتهاد وإحكام الواقع
بمنهج الشريعة الأغرّ.

1- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، 1997م).

2- محمد الطاهر بن عاشور، حاشية التوضيح لمشكلات كتاب التنقيح، وبهامشه كتاب تنقيح الفصول
للقرافي (تونس: مطبعة النهضة، 1922م).

3- محمد الطاهر بن عاشور، النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح (تونس، طرابلس:
الدار العربية للكتاب، 1979م).

4- محمد الطاهر بن عاشور، كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ (تونس: الشركة
التونسية للتوزيع، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1975م).

5- محمد الطاهر بن عاشور، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق (القاهرة:
المطبعة السلفية، 1925).

في تقويم التراث الفقهي والأصولي ----- د. بشير بن مولود جحيش

ذلك أنّ كل محاولة للتجديد لا بد أن تكشف عن مواطن القوة في تأليف السابقين فتزيدها قوة، وتتخذها لبنات لإكمال البناء، وما فيها من ضعف وقصور تسعى لإصلاحه، وتجاوز ما كان اجتهادا مبنيا على عرف قد تغيّر أو مصالح قد تبدّلت.

وفي هذا المقام يؤكد بن عاشور أن القواعد التي أرساها السلف خادمة فكر لا مستعبدة أفكار، و"متى استأسرت القواعد الأفكار بان خطأ النظر"¹. بل إننا متى اقتصرنا "على ما أسسه لنا سلفنا، ووقفنا عند ما حددوا، رجعنا القهقري في التعليم والعلم، لأن اقتصرنا على ذلك لا يؤهلنا إلا للحصول على بعض ما أسسوه، وحفظ ما استنبطوه. فنحن غلبنا بما فاتنا من علومهم ولو قليلا. أمّا متى جعلنا أصولهم أسسا لنا نرتقي بالبناء عليها، فإننا لا يسوؤنا فوات جزء من تعلماتهم متى كنا قد استفدنا حظا وافرا قد فاتهم"². وفي هذا المساق وضع ابن عاشور قاعدة ذهبية في التعامل مع تراثنا العلمي قائلا: "ولقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحد رجلين: رجل معتكف فيما شاده الأقدمون، وآخر أخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون، وفي كلا الحالتين ضرر كثير. وهنالك حالة ينجبر بها الجناح الكسير، وهي أن نعمل إلى ما أشاده الأقدمون فنهدبه ونزيده، وحاشا أن ننقصه ونبيده، عالما بأن غمط حقهم كفران للنعمة، وجحد مزايا سلفنا ليس من حميد خصال الأمة"³.

ولعل نظرا دقيقا من ابن عاشور في مخلفات عصور التقليد هيأته لإرسال إشارات فذة للكشف عن مواطن قصور مناهج ومضامين التأليف الأصولي والفقهي، سعيا لكشف أسبابه، وبيان آثاره السيئة على الاجتماع الإسلامي بشكل عام، ومن ثم السعي للنهوض به من عثراته، والمضي به قدما نحو تحقيق الإسهام في التنمية المتكاملة للأمة. وإنّ قراءة فاحصة في كتابات ابن عاشور وهو يسعى لتقويم التراث الأصولي والفقهي تهدينا لجملة

1- ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص 179.

2- المرجع نفسه.

3- ابن عاشور، التحرير والتنوير، مج 1 ج 1 ص 7.

في تقويم التراث الفقهي والأصولي ----- د. بشير بن مولود جحيش
من الأسباب التي كشفها وبثها فيها، تلك الأسباب التي أدت بلا ريب إلى تراجع كبير في
ريادة علمي الفقه والأصول، ولعل أبرزها:

أولاً: الانقسام النكد بين القيادتين السياسية والعلمية في الأمة

لقد كان الارتباط بين الأمراء والعلماء محكما ومتينا عهد الخلافة الراشدة، فلا غرو
أن كان الحكام هم خيرة علماء الأمة، بدءاً بالخلفاء الأربعة، وعمالمهم على الأقاليم،
والقائمين على القضاء والفتوى. فلم يكن هناك فصل بين الطرفين، بل لقد كانوا على
منهج النبي - صلى الله عليه وسلم - المؤيد "بالسلطان النصير، الجامع بين العلم والقلم
والهداية والحجة، ومعنى القدرة والسيف للنصرة والتعزيز"¹. ومع ذلك كان إذا نزل أمر ذو
بال استُدعي كبار رجال العلم للتداول فيه والخلوص إلى حكم مرضي ناهض بمصالح الأمة
الحقيقية. وبدأ الأمر يذوى ويذبل بسبب حصول الخلافات السياسية بين الصحابة، وعدم
التوصل إلى حل سلمي في إطار الحوار البناء لحلحلة المشاكل السياسية العالقة، ثم صار
هذا المسلك العنيف في حل الخلافات السياسية مهيماً متبعاً في مراحل لاحقة، وبعنف
أشد في مواجهة الخصوم السياسيين بتهمة شق عصا المسلمين، وبدافع إخضاعهم لسلطة
ولي الأمر، باعتبار حق الطاعة هو الواجب الأوكذ على الرعية، وبدأ تغييب الحقوق
بمفهومها الواسع، وحلّت الشدّة والنكال بكبار علماء الأمة المشهود لهم بالعلم والحكمة
والقيادة العلمية للأمة، ولا ريب أن في أئمة العلم الأوائل آية بيّنة على ذلك، مثل محنة
الإمام مالك والشافعي وأحمد.

ودفع هذا المسلك العنيف إلى عزلة العلماء الريانيين عن ساحة التوجيه في المجالات
المهمة في الأمة، و اعتزل أكثرهم المعتزك الحقيقي في رسم سياسات الدولة، واشتغل
بالتوجيه العام لأفراد الأمة. وإن كان هذا التوجه قد أسفر عن التفرغ لتأسيس العلوم
وتطويرها، بيد أنه في نفس الوقت قد حرم الدعم الأقوى للدولة للعلماء الأكفاء لتطوير

1- ابن تيمية، تقي الدين عبد الحليم، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق بشير عيون
(الرياض: مكتبة المؤيد، ط2. 1993م) ص187.

في تقويم التراث الفقهي والأصولي ----- د. بشير بن مولود جحيش

العلوم والتسامي بها، مما جعل من ليس بكفؤ لأولئك الأبحار يتجاسر على التدوين تقريبا للسلطان وطرحا لإشكالات لا حاجة للأمة في شغل زمانها بها، وإضاعة جهودها وأموالها في سبيلها، فكانت جهود كثيرة تبذل في بحث "ألفاظ المؤلفين على تأييد المذاهب والآراء لباعث التعصب والتحزب، وهذا هو الفساد الذي ظهر ابتداءً في الفقه والعقائد، وهل فتنة خلق القرآن إلا مسألة سخيفة لولا التهويل على المخالف والتنايز بالألقاب واللوازم"¹.
لقد حصل الانفصام بين العلماء والحكام، ولجأ العلماء إلى القاعدة الشعبية للأمة، توجيهها وإرشادها وتشبيها لمؤسسات بديلة تنهض بتوفير بعض المصالح العامة للأمة، إذ بيّن ابن عاشور متحدّثا عن تشكّل بيت مال المسلمين وتطوره ونهوضه بالمصالح العامة قائلا:
"ثمّ أخذ الأمر في التراجع، وقلّت الموارد، ولم يقلع ولاة الأمور عن إسرافهم، فانتدب أهل الخير من المثريين إلى تسديد مصالح بما وقفوه من الأوقاف على مختلف المصالح العامة، ولم ينازعوا ولاة الأمور فيما يتلفونه، وتلك همّة إسلامية"².

غلبة البعد الفردي والنظر التجزيئي في البحث الفقهي والأصولي:

ولعل من أبرز الآثار السلبية للانفصام النكد بين السلطتين السياسية والعلمية هيمنة الاهتمام بقضايا الأفراد لدى العلماء على حساب قضايا الأمة الكبرى كفقهِ المعاملات ونظريات الدولة وسياساتها، ومن ثمّ هيمنت على الاجتهاد التشريعي النظرة التجزيئية. ويعتبر ابن عاشور هذا الأمر سببا مهما من أسباب تخلف الفقه أساسا قائلا: "صرفهم - أي الفقهاء - جلّ همهم إلى فقه العبادات، فأكثرُوا فيه التخرّيج مع أن طريق العبادات التوقيف، وتقصيرهم في فقه المعاملات من النوازل والأقضية، فتركوه محتاجا إلى أصول وكليات ... وكان الواجب ألا يكون طريق التفقه واحدا في نوعي الفقه المذكورين، فإن

1- ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص178.

2- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص196.

في تقويم التراث الفقهي والأصولي ----- د. بشير بن مولود جحيش

شؤون الدين والعبادات أوغل في جانب الأثر، لأن كثيرا منها التعبدية الذي لا يدخل فيه القياس دخولا قويا، بخلاف الأفضية والنوازل..¹.

ولذا فقد تقزم البحث في القضايا الكلية للأمة، ومن ثم أهمل إلى حد بعيد الاهتمام بالخطابات الموجهة للأمة باعتبارها مكلفا، وهو غالب خطابات القرآن الكريم الخالدة. ولعل من اللافت للنظر في هذا المقام ما نلاحظه في أصول الفقه في تحديد الفروض الكفائية، وذكر الأمثلة عليها، إذ لا تخلو هذه الأمثلة من كونها نماذج خادمة للأفراد فقط، كما يبدو أن التكاليف العينية أعظم شأنًا من الكفائية، بينما عند التحقيق فالتكاليف الكفائية أخطر وأعظم في حياة الأمة وبقائها وتطورها. كما يتضح البعد الفردي في التنظيم الأصولي والفقهي في مسائل الرخص ورفع الحرج، فأغلب الأمثلة المدرجة سواء في الأصول أو في الفقه آيلة في محصلتها للتخفيف عن الفرد، وفي هذا المقام يفصح ابن عاشور عن هذا التقصير قائلا: "غير أنني رأيت الفقهاء لا يمثلون إلا بالرخصة العارضة للأفراد في أحوال الاضطرار. ونحن إذا تأملنا الرخصة وجدناها ترجع إلى عروض المشقة والضرورة، صح لنا أن ننظر إلى عموم الضرورة وخصوصها"². وهنا يدل ابن عاشور لبيان أنواع الضرورات التي تلحق بالأمة أفرادا وجماعات فتستدعي نظرا تشريعا خاصا، فالضرورات حسب تقسيم ابن عاشور:

1. ضرورات عامة مضطردة: كانت سبب تشريع عام في أنواع التشريعات مستثناة من أصول كان أصلها المنع، مثل السلم والمغارسة والمساقاة، فهذه مشروعة باطراد، وكان ما تشمل عليه من ضرار وتوقع ضياع المال مقتضيا منعها لولا أن حاجات الأمة داعية إليها، فدخلت في قسم الحاجي.. فكان حكمها حكم المباح باطراد.

2. الضرورات الخاصة المؤقتة: التي جاء بها القرآن والسنة، كقوله تعالى: {فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم} البقرة: 173. وقد اقتصر عليها في

1- ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص 202.

2- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 272.

في تقويم التراث الفقهي والأصولي ----- د. بشير بن مولود جحيش
التنظير التشريعي في تمثيل الرخصة. وهناك بين ذينك القسمين قسم ثالث مغفول عنه
وهو:

3. **الضرورة العامة المؤقتة:** ويجدد ابن عاشور هذا القسم من الضرورة المستدعي
حكم الترخيص وذلك "بأن يعرض للأمة أو طائفة عظيمة منها ما يستدعي إباحة الفعل
الممنوع لتحقيق مقصد شرعي مثل سلامة الأمة، وإبقاء قوتها، أو نحو ذلك"¹.
وفي هذا المقام يذكر ابن عاشور نماذج قليلة من الرخص التي أعملها الفقهاء
ودونها في كتبهم، نتيجة اقتضاء أحوال وظروف خاصة في أزمنة وأمكنة متعددة، ومن
ذلك الكراء المؤبد الذي جرت به فتوى علماء الأندلس في أرض الوقف حين زهد الناس في
كرائها للزرع، لما تحتاجه أرض الزرع من قوة الخدمة ووفرة المصاريف، وزهدوا في كرائها
للغرس والبناء لقصر المدة التي تكتري أرض الوقف لمثلها، وإلباية الباني أو الغارس ان يبني
أو يجرس ثم يقلع ما أحدثه في الأرض. فأفتى بعض علماء الأندلس بكرائها على التأييد،
ورأى أن التأييد لا غرر فيه لأنها باقية غير زائلة².

ثانيا: دعوى غلق باب الإجتهد وحجر النظر والنقد:

لقد ظهر علم الفقه في فجر الإسلام، فكان الصحابة - عليهم الرضوان -
يعملون ملكاتهم الغريزية في فهم الخطاب الشرعي. وكان لطول صحبتهم النبي - صلى الله
عليه وسلم - ومخالطتهم له أعظم الإفادة في قوة إدراك مقاصد التشريع وأسراره، فتمثلوا كل
ذلك ويبنوه للناس. وقد اشتدت الحاجة إليه بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - "ومع
حدوث الحوادث، وسعة السلطان، ولما كان أصل دين الإسلام هو القرآن وأن فيه تبيان كل
شيء، وكان المراد بذلك أن فيه أصول الأحكام وكلياتها والإشارة إلى مقاصد الشريعة في
الخلق، وفي ذلك مقنع من تنبيه المجتهد إلى ما يأخذ ويدع، أخذوا يستنبطون منه تفاريع

1- المرجع السابق، ص 272 . 273.

2- أنظر: المرجع السابق، ص 273.

في تقويم التراث الفقهي والأصولي ----- د. بشير بن مولود جحيش

الأحكام في جميع الشؤون التي تدعوهم إليها الحاجة"¹. ثم اشتدت الحاجة إلى تدوين تلك الآراء في الاستنباط ليحفظ على الناس زمنهم من العود إلى عمل قد سبق إنجازه. ومع كثرة الآراء والاجتهادات المختلفة في النوازل، احتاج الناس إلى وضع قواعد وأصول لضبط عملية فهم واستنباط الأحكام الشرعية، وأن يُجمع فيها ما يحقق الاتفاق بين الآراء، بعد أن كانت تلك القواعد موكولة لنباهة المجتهدين. وقد حبا الله الإمام الشافعي المطليبي . رحمه الله . بفضل تدوين علم الأصول وضبط قواعده في القرن الثاني للهجرة، و"اتسع في الثالث والرابع، ثم توقف عند ذلك الحد، لاقتصار المؤلفين فيه على النقل، لا بانتزاع جديد، أو نقد سديد، أو بحث عن تلك الأصول ولو للتأييد"².

وهكذا بدأ التأسيس لمرحلة جديدة في تاريخ التفكير الإسلامي، حيث بدأ الترويج لغلق باب الاجتهاد، والدعوى لتقليد العلماء الفطاحلة من السلف، وشاعت مقولة "ماترك الأول للآخر شيئاً". ومن ثم بدأ عقل الأذهان بدل عصفها، وحظر الاجتهاد، ورمي من رام ذلك بمحاولة إحداث مذهب جديد، وشقّ العصا، وإحداث الفرقة بين المسلمين. وقد آلت نتيجة غلق باب الاجتهاد وحظر النظر في التعليل والترجيح إلى نقيض قصد مقرّريه، يبيّن هذا ابن عاشور بقوله: "والحقيقة أن غلق باب الاجتهاد هو المانع من تقليل الخلاف، أو توحيد المذهب"³. وقد كان من لوازم هذا المسلك الخطير تبني خيار التقليد، وهو "شنشنة قديمة أضرت العلوم الإسلامية، وقضت بالتفرقات الاعتقادية والفقهية، وقديما نعى الغزالي وأبو بكر الباقلاني وغيرهما على التقليد، ولكنّ الأكثرين اعتادوا ألاّ يصيخوا إلى كلام العظماء إلاّ حيث جرى أهواءهم"⁴.

1- ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص196.

2- المرجع السابق، ص173.

3- المرجع السابق، ص199.

4- المرجع السابق، ص180.

في تقويم التراث الفقهي والأصولي ----- د. بشير بن مولود جحيش

ولا شك أنّ اتباع خيار التقليد أدّت إليه أسباب شتى لعلّ من أبرزها: الإعجاب بأراء المتقدمين وتنزيهها عن الخطأ: وقد أضّر الاكتفاء بتأليف السابقين وتنزيهها عن الخطأ، وعدم تنقيح ما شابها من خطأ، وعدم البناء على ما أسسوه. يجمل ابن عاشور موقفين رئيسين لسالكي هذا المنهج الضارّ فمنهم "من ينقل كل ما وصل إليه، ومنهم من يرتقي فيزيّن تأليفه بالنقل عن العلماء المشاهير مثل الغزالي، وعبد القاهر، وابن العربي. ولكن قلما تجرد من نسج على منوال هؤلاء العظماء، مع أن تقليد العظماء سنة فطرية، ولكن التقليد إذا صافحه الضعف والفتور تعلق بسفاسف الأمور، ومع ذلك يمرون بالمواضع المشكّلة في كلام المتقدمين فلا ينقحوها"¹.

ومن العوامل التي أسهمت في الإقناع بالتقليد وتبنيّه منهجا في التسليم بأفهام السابقين: تداخل العلوم وارتباط بعضها ببعض، ثمّ طموح النفوس للمشاركة في كل العلوم. ونظرا لضيق العمر واتساع العلوم، لم يحصل التمكن ولا من علم معيّن، وذلك لإهمال الإختصاص الذي كان ديدن السابقين فبرزوا في اختصاصاتهم التي ركّزوا عليها، فكان هذا دافعا للمشتغلين بعلوم الشريعة إلى تبنيّ مذاهب السابقين وتقليدها وتقديسها حتى "عدّوا فهم كلامهم - أي كلام السابقين - نهاية العلم، وصارت مخالفتهم معدودة من الهوس، فلم يسع الناس إلّا خدمة كلامهم وتطويل المسودات بالمناقشات في أفهامهم، ولذا أصبح المبتكر عرضة للاضطهاد، ناهيك بالمعتز على بعض المتقدمين"².

ثالثا: غياب الحوار العلمي وسوء التعامل مع المخالف

لقد كان لشيوع التقليد مذهبا في الفهم والممارسة أخطر الأثر في سيطرة العقلية الأحادية وإلغاء الآخر فكريا تمهيدا لإلغائه ونفيه جسديا، وغاب الحوار العلمي النزيه الباحث عن الحقيقة في تجرد وموضوعية، واستبدل بمصادرة الآراء، والشتم والتنازع بالألقاب، ورمي المخالف بما لا يليق من الأوصاف والأقوال. ويرى ابن عاشور أن ذلك

1- المرجع السابق، ص 173

2- ابن عاشور، المرجع السابق، ص 180.

في تقويم التراث الفقهي والأصولي ----- د. بشير بن مولود جحيش

حصل من "جزء القاصرين على الاتسام ببسم العلماء المحققين، وبعضها من حسد الأكفاء وغرض إطفاء مواهب المعاصرين، وبعضها من تعصبات أتباع العلماء ومريديهم. كانت هذه الأسباب داعية لكل ذي سلطان أو اتصال بقوة، أو إيواء إلى ركن شديد إلى أن يوقفوا الناس عندما بلغ إليه العلماء المتقدمون، فحجروا النظر وخوفوهم عواقب القول بالرأي، وألقوا في نفوس الحكام والملوك أنّ الخروج عن ذلك قيد شبر هو كإلحاد في الدين وكفران لفضيلة العلماء الماضين. من خلال. كلمات لفقوها، وأحاديث وضعوها، ورهبانية في تقديس الأقدمين ابتدعوها"¹.

ثم كان للتقليد في نظر ابن عاشور أكبر الأثر في امتناع أوبة المخطفين إلى الحقيقة، مما أسهم وبقوة في عدم قبول الحوار وحسن التعامل مع المخالفين، وذلك لكون "التقليد في العلوم هو الذي ينشئ الإعجاب لعالميتها بما علموا لأنهم ما قلدوا إلا حتى غالطوا أنفسهم وظنوا أنّ ما علموه منزه عن الطعن والخطأ، فأصبحت مناظرتهم وانصياعهم عما علموا شيئاً عسيراً. والبؤس العظيم للأمة إذا تداخلت العوائد والعلوم، وموهت بعض العوائد الضالة بطلاء الدين أو الأصول. أما إن كان نظرياً يتلقى عن دليل وبحث في إثبات صحته فإنه يهيء المرء إلى تجويز الخطأ، ثم إلى الاعتراف به إن كان"².

ثم إنّ سوء التفاهم في الخلافات، والتسارع إلى التنازير بالألقاب، وإشاعة التشنيع يجعل فيئة الغالط إلى الحق عسيرة، وذلك لأجل الحمية التي تنشأ في أعماقه فتحول بينه وبين الأوبة إلى الحق مهما لاح لناظره، ومن ثمّ يلجّ في الخصومة، وتتباعد الآراء وتتفرق المذاهب شيعاً وأحزاباً. هذا وإن صار متداولاً بين المشتغلين بعلوم الشريعة من سلاطة لسان ابن حزم حتى على كبار علماء الأمة، فأساس مردّه لما تعرض له ابن حزم والمذهب الظاهري في الأندلس من قدح ولمز وغمز حتى من كبار علماء عصره، ومن ثمّ جاءت ردة فعله قوية وشديدة، كلفته متاعب شتى في حياته رحمه الله. وتلك نفس المعاملة التي

1- المرجع نفسه

2- المرجع نفسه

في تقويم التراث الفقهي والأصولي ----- د. بشير بن مولود جحيش

تعرض لها المبدعون من علماء الأمة كالغزالي وابن رشد وغيرهم في عصور مختلفة. بل إن ابن عاشور ذاته يصرح بحادثة وقعت قريبا من عهده، فيذكر أن الشيخ أحمد بن شعا من كبراء أتباع الشيخ محمد الشريف السنوني صاحب زاوية جغبوب من بلاد برقة، الوافد على تونس سنة 1293هـ، وكان يرى رأي مقلده من وجوب اتباع ظاهر الحديث، وكان يقبض يديه في الصلاة وهو مالكي المذهب، كيف أفتى العلماء بتضليله وتهددوا الأمير محمد الصادق بأي ثورة إن لم يقتله أو يسجنه، وأفتى الشيخ محمد بن معاوية شيخ الإسلام، وتخرج الأمير ووزيره خير الدين حتى تخلص منه بأمره الرجل بمفارقة البلاد. ويذكرني هذا الموقف الذي ذكره ابن عاشور بكلام الإمام الشوكاني عن معاناة العالم الحق المتكلم بالحق في زمن الإنحطاط العلمي وسطوة المقلدين حتى صار "لا ينجو من شهرهم، ولا يسلم من ضرهم، وأما عرضه فيصير عرضة للشتم والتبديع والتجهيل والتضليل".¹ ونظرا لاشتداد وطأة المقلدين على أهل الإبداع والتفكير الحر، فقد أحجم كثير من العلماء عن الإفصاح عن نبد التقليد، وكما يقول الشوكاني: "فمن ذا ترى ينصب نفسه للإنكار على هذه البدعة الشنعاء، ويقوم في الناس بتبطل هذه الشنعة مع كون الدنيا مؤثرة، وحب الشرف والمال يميل بالقلوب على كل حال"². ثم يؤكد الشوكاني أن سكوت العلماء عن كشف هذه البدعة سكوت تقية لا موافقة عليها، ومع ذلك فإنهم لا يتركون ما أخذ الله عليهم بيانه إذا حصلت لهم مكنة تصريحاً أو تلميحاً وتلويحاً. حتى إن بعضهم يترك وصية بعد وفاته، فهذا الإمام ابن دقيق العيد يروي عنه أحد تلاميذه أنه طلب منه ورقة وكتبها في مرض موته، وجعلها تحت فراشه، فلما مات أخرجوها فإذا هي في تحريم التقليد مطلقاً.³

رابعا: الغفلة عن مقاصد الشريعة تأسيسا وتدوينا وإعمالا

1- الشوكاني، محمد بن علي، القول المفيد في أدلة الإجتهد والتقليد، تحقيق عبد الرحمان عبد الخالق

(الكويت: دار القلم، ط3 سنة 1983م)، ص50.

2- المصدر نفسه.

3- انظر الشوكاني، القول المفيد، ص50.

في تقويم التراث الفقهي والأصولي ----- د. بشير بن مولود جحيش

يعد علم أصول الفقه الذي دَوَّنَ قواعده الإمام الشافعي في رسالته الغراء علم المنهج الناهض بضبط عملية استنباط الأحكام الشرعية، وقد سار هذا العلم بعد الشافعي سيرا حثيثا، بناء وترتبا وتطويرا على أيدي عمالقة العلماء، إلا أنَّ الأمر لم يستمر على وتيرة التجديد والتطوير والتوسيع الذي حصل في القرنين الثالث والرابع، بل "توقف عند ذلك الحدِّ لاقتصار المؤلفين فيه على النقل، لا بانتزاع جديد، أو نقد سديد، أو بحث على تلك الأصول ولو للتأييد"¹. بل إنَّ الزمان قد أوجد أناسا كما يقول ابن عاشور: "فيما بعد القرن الثامن يمجدون ويخضعون ويقلدون وهم لا يفهمون، وهذا كان عوننا كبيرا على استفحال التقليد والبعد عن الحقيقة والنقد"².

ولم يكن للبحث المقصدي مجاله اللائق به في التنظير الأصولي، وذلك "لكون معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدتها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بما من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بما تلك الألفاظ، ويمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعنا على التشريع، فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ منها باعتقاد اشتمال تلك الفروع على الوصف الذي اعتقدوا أنه مراد من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمى العلة"³.

بل إن هذا المسلك في استنباط الأحكام من الألفاظ يعتبره ابن عاشور خادما للمقلدين في نصرة قناعاتهم المذهبية بعيدا عن حكمة التشريع ومقاصده فيقول: "تمكن تلك القواعد المتضلع فيها من تأييد فروع انتزعتها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول، لتكون تلك الفروع بواسطة تلك القواعد مقبولة في نفوس المزاولين لها من مقلدي المذاهب. وقصارى ذلك كله أنها تؤول إلى محامل ألفاظ الشارع في انفرادها واجتماعها وافتراقها، حتى تقرب فهم المتضلع فيها من أفهام اللسان العربي القح، كمسائل مقتضيات الألفاظ وفروعها: من عموم، وإطلاق، ونص، وظهور، وحقيقة، وأضداد ذلك، وكمسائل تعارض الأدلة الشرعية:

1- انظر ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص173.

2- المرجع نفسه، ص167.

3- انظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص106.

في تقويم التراث الفقهي والأصولي ----- د. بشير بن مولود جحيش

من تخصيص، وتقييد، وتأويل، وجمع، وترجيح ونحو ذلك. وتلك كلها في تصاريف مباحثها بمعزل عن بيان حكمة الشريعة العامة، ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها¹. ويخلص ابن عاشور إلى أن المنهج الأصولي في استنباط الأحكام الشرعية اقتصر على "ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنبأت عليها الألفاظ، وهي علل الأحكام القياسية"².

ولم يأت ابن عاشور ببدع من القول في هذا الشأن فهذا الشيخ عبد الله دراز في مقدمته للموافقات يؤكد الأمر أيضا وهو يتحدث عن ركني استنباط الأحكام الشرعية وهما: **الاول:** علم لسان العرب، **والثاني:** علم أسرار الشريعة ومقاصدها. ولما كان الصحابة- رضي الله عنهم- تمكنوا من الركنين كليهما بالغريزة والصحبة، فإن من جاء بعدهم ممن لم يحرز هذين الوصفين، فلا بد له من قواعد ضابطة لمقاصد الشارع في تشريع الأحكام. وقد انتصب لتدوين قواعد استعمال اللسان العربي علماء بين مقلّ ومكثّر وسميت (أصول اللغة). ونظرا لكون هذا الركن هو الحذق في اللغة العربية الماسّة في الاستنباط فقد كان غالب ما صنّف في أصول الفقه، مع إضافة ما يتعلق بتصوير الأحكام، وشيئا مما يتعلق بعلم الكلام ومسائله³.

ثم يقرر دراز أن "الأجدر- في جمع ما دونه- بالإعتبار من صلب الأصول، هو ما يتعلق بالكتاب والسنة من بعض نواحيهما، ثم ما يتعلق بالإجماع والقياس والاجتهاد"⁴. غير أنه يعترض على هذا المنهج في التدوين الأصولي الذي اعتبره قد قصّر في الإعتناء بالركن الثاني في استنباط الأحكام وهو مقاصد الشريعة قائلا: "ولكنهم أغفلوا الركن الثاني إغفالا، فلم يتكلموا على مقاصد الشارع، اللهم إلا إشارات وردت في باب القياس، عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الإفضاء إليها، وأنها بحسب الأول ثلاثة أقسام:

1- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص106.

2- المرجع نفسه، ص107.

3- انظر دراز، التعريف بكتاب الموافقات، للشاطبي، ج1 ص4-5.

4- المرجع نفسه ، ص5.

في تقويم التراث الفقهي والأصولي ----- د. بشير بن مولود جحيش

ضروريات وحاجيات وتحسينات... الخ. مع أن هذا كان أولى بالعناية و التفصيل، و الاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جلبت للأصول من علوم أخرى¹. بل إن الغفلة عن تدوين مقاصد الشريعة في الأصول اعتبرها ابن عاشور سببا مهما من أسباب تدهور علم الأصول²، ومن ثم فقد قاد هذا إلى إهمال النظر في مقاصد الشريعة في أحكامها، مما أضعف علم الفقه، وشعب الخلاف بين المذاهب الفقهية وداخل إطار المذهب الواحد³. ولذا يعتبر ابن عاشور أن الأولى أن تكون مقاصد الشريعة "الأصل الأول في الأصول لأن بها يرتفع خلاف كبير"⁴.

مدى حضور المقاصد في التنظير الأصولي والفقهي

وفي هذا المقام يجدر التنبيه إلى أن تأكيد ابن عاشور على الإغفال الصارخ لتدوين مقاصد الشريعة في علم الأصول، أو تخصيصها بالبحث بوصفها فناً مستقلاً، ليس معناه الإهمال التام، أي أنه لم يلتفت إلى مقاصد الشريعة عبر المسيرة العلمية للأمة عبر تاريخها الزاخر، ولا هو إهمال من كل من كتب في علمي الأصول والفقه أيضاً.

بل إن فطاحلة العلماء "صرحوا بفائدة النظر في مقاصد الشريعة مثل الغزالي وابن العربي والشاطبي"⁵. وقد خصّها الشاطبي - رحمه الله - بجزء كامل في موافقاته، وكذا العزّ قبله في قواعده والقراي في مدوناته. ومع ذلك لم يصح العلماء عبر القرون الماضية لهذا التوجيه في الإجتهد التشريعي. وكما هو معلوم فإن كتاب الشاطبي بقي مغيباً قروناً، إلى أن نفضت عنه الحركة الإصلاحية في بداية القرن الماضي غبار النسيان، وأخرجته للأمة علّها تفيد منه في إعادة رسم مسيرتها نحو التطوير ومواجهة التحديات القائمة.

1- المرجع نفسه، ص5.

2- انظر ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص204.

3- المرجع نفسه، ص 200.

4- المرجع نفسه، ص204.

5- المرجع نفسه، ص 200

في تقويم التراث الفقهي والأصولي ----- د. بشير بن مولود جحيش

ويعد الشاطبي الوحيد الذي أجاد وأفاد جدّ الإفادة في التنظير لهذا العلم، و التأسيس لهذا الركن الثاني في الفهم بتعبير دراز حيث يقول: "وقد وقف الفن - أي الأصول- عند حدود ما تكون منه في مباحث الشطر الأول (أي اللغة)، وما تجدد من الكتب بعد ذلك، دائر بين تلخيص، وشرح، ووضع له في قوالب مختلفة. وهكذا بقي علم الأصول فاقدًا قسما عظيما، هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه، حتى هيا الله سبحانه وتعالى أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري، لتدارك هذا النقص، وإنشاء هذه العمارة الكبرى، في هذا الفراغ المترامي الأطراف، في هذا العلم الجليل."¹

ويشير ابن عاشور إلى أن تلك الإشارات إلى مقاصد الشريعة في المدونات الأصولية قد وردت في بعض مسائله أو في مغمور أبوابها المهجورة عند الدراسة أو المملولة، ترسب في أواخر كتب الأصول، لا يصل إليها المؤلفون إلا عن سامة، ولا المتعلمون إلا الذين رزقوا الصبر على الإدامة، فبقيت ضئيلة منسية وهي بأن تعدّ في علم المقاصد حريّة². ومن جملة المواضع التي وردت فيها الإشارة إلى مقاصد الشريعة: مباحث المناسبة و الإحالة في مسالك العلة، ومبحث المصالح المرسلّة، والتواتر، والمعلوم من الدين بالضرورة..

ويذكر ابن عاشور أنّ في الموسوعات الفقهية الكبرى- الكتب العالية بتعبيره - ذكر لمقاصد الشريعة ووضع لقواعد مهمة لها، لا توجد أصلا في كتب الأصول، وذلك يخص مقاصد أنواع المشروعات في طوابع الأبواب دون مقاصد التشريع العامة³. بيد أن هذه إشارات وومضات كان الأولى تأكيدها وتدعيمها وصرف الجهود في سبيل تطويرها وتدوينها، بدل اللجوء إلى حشو علم الأصول بأمور في حقيقتها وضعها في أصول الفقه عارية.

1- دراز، التعريف بكتاب الموافقات، للشاطبي، ص 5

2- انظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 107.

3- المرجع نفسه، ص 107.

في تقويم التراث الفقهي والأصولي ----- د. بشير بن مولود جحيش

من آثار الغفلة عن مقاصد الشريعة على التدوين الأصولي والفقهي والممارسة
الإجتهادية:

لقد تسبب إهمال النظر في مقاصد الشريعة وتبنيها في التدوين الأصولي في إدخال كثير مما لا يحتاج إليه علم الأصول، ولعلّ مردّ هذا التأكيد لكثير من المسائل والعلوم في علم الأصول راجع حسب ابن عاشور إلى كون علم الأصول علم آليات الإجتهد، ومن ثم حصلت رغبة متعاطية في تضمينه كل ما يحتاج إليه المجتهد، فقاد هذا التبرير إلى اختلاط العلم بعلوم كثيرة وتفاريع ممّلة "فاختلط بالمنطق واللغة والنحو والكلام.. وذكروا معاني الحروف والاشتقاق والوضع والترادف والدلالة والمنطق وغيرها وكلها مما يملّ متعاطي هذا العمل، وهو عمل غير محمود في الصناعة"¹.

وقد تنبّه الإمام الشاطبي - من قبل - إلى هذا المأزق في تدوين المتأخرين الذين حشوا أصول الفقه بمسائل لا تنبني عليها فروع فقهية، ولا آداب شرعية، ولا عون فيها على ذلك، معتبرا وضعها في أصول الفقه عارية. وأوضح وجهة ذلك بكون علم أصول الفقه "لم يختصّ بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيدا له، أو محققا للاجتهد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له. ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه، وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه.. فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله، وإنما اللازم أنّ كل أصل يضاف إلى الفقه لا يبنى عليه فقه فليس بأصل"².

وبناء على هذا المسلك التنقيحي للعلم يخرج عن أصول الفقه - كما يقرّر الشاطبي - كثير من المسائل التي تكلم عنها المتأخرون وأدخلوها في العلم منها: مسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا؟ ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل كان النبي صلى الله عليه وسلم متعبدا بشرع أم لا؟

1- انظر ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص 204.

2- الشاطبي، الموافقات، طبعة دار الكتب العلمية بعناية عبد السلام عبد الشافي، مج 1، ج 1، ص 29.

في تقويم التراث الفقهي والأصولي ----- د. بشير بن مولود جحيش

كما أنّه لا ينبغي أن يعدّ من مسائل الأصول ما ليس منها ثمّ البحث فيه في علمه الخاص به وإن انبنى عليه الفقه، كفصول كثيرة من النحو، نحو معاني الحروف، وتقاسيم الفعل والإسم والحرف، والحقيقة والمجاز..

كما يعتبر الشاطبي أنّ نصب الأدلة على صحّة بعض المذاهب أو إبطاله في المسائل التي ينبنى عليها فقه، بيد أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه، فوضعها أيضا في أصول الفقه عارية¹. واعتبار وضع أمثال هذه المسائل في أصول الفقه عارية، معناه أنّ جهودا عظيمة بُذلت فيما لا طائل تحته، ولعلّ إهمال النظر في مقاصد الشريعة وتدوينها أدّى إلى صرف تلك الجهود إلى أمور أخرى لو صرفت في التأسيس للمقاصد لأفادت الأمة منه إفادة عظيمة، ولذا فإن الغفلة عن مقاصد الشريعة أدّى إلى سلبات كثيرة في الممارسات الاجتهادية، وفي التدوين الأصولي والفقهي.

ولعلّ أسوء ما حصل في التدوين الأصولي والفقهي ما برز في مؤلفات عصور التقليد من العودة إلى شرائع الأصار و الأغلال التي امتن الله بوضعها عن هذه الأمة، ولعلّ ورود ذكر بعضها في القرآن للاعتبار وشكره تعالى على رحمته بهذه الأمة. وكان الأولى بدل صرف الجهود في مسائل مثل: هل شرع من قبلنا شرع لنا؟ وهل كان النبي صلى الله عليه وسلم مخاطبا بالشرائع السابقة قبل النبوة؟ أن يتوجه البحث إلى الكشف عن أسباب ورود تلك العينات من أحكام الشرائع السابقة وخصوصياتها المرحلية، والاعتبار بها، بدل تثبيتها وجلبها أحيانا لدعم خطوط في الفهم و الاستنباط عقيمة، وبعيدة عن مقاصد الشريعة بل عائدة أحيانا على مقاصد الشريعة بالنقض. ولعلّ من الأمثلة البارزة في هذا المساق اللجوء إلى تشريع الحيل والمخارج باعتبارها "مخرجا شرعيا لمن ابتلى بمحادثة دينية"²، وكأن التشريع الإسلامي مشقة وحرَج وعنت وابتلاء، مما يقتضي التحايل عليه لرفع الحرَج وتجاوز العنت والمشقة. والله تعالى قد فضّل كون الشريعة الإسلامية شريعة رحمة ويسر، وأنها شريعة قائمة على رفع الإصر

1- المرجع نفسه، مج1، ج1، ص31،

2- عطية، جمال الدين، التنظير الفقهي، (مطبعة المدينة، ط1، دت)، ص166.

في تقويم التراث الفقهي والأصولي ----- د. بشير بن مولود جحيش

والأغلال التي عُثِّت بها الأمم السابقة، خصوصاً أمة بني إسرائيل الذين قالوا سمعنا وعصينا، وقتلوا الأنبياء وُلِّجوا في السؤال والخصومة. بينما هذه الأمة أمة سمعنا وأطعنا، أمة لا يغلب عسر يسرين، أمة لا تحملنا مالا طاقة لنا به، إنَّها الأمة التي استقر في تشريعها رفع الحرج والمشقة والعنت، فأضحى التيسير والسماحة ورفع الحرج صفات شاهدة على صفاء هذه الشريعة الغراء، ومقاصد عظيمة من مقاصدها العامة. ويؤكد هذا كله كون "الشريعة ليست بنكاية"¹، فقد عدت هذه الخصائص التشريعية فضلاً عن اعتبارها مناقب لهذه الشريعة الخاتمة محددات منهجيه لهذا التشريع الخاتم.

ولذا فقد اعتبر ابن عاشور أنّ "إهمال المقاصد سبب خمود كبير للفقهاء، ومعولاً لنقض أحكام نافعة، وأشأم منه ما نشأ عنه مسألة الحيل، التي ولع بها الفقهاء بين مكتر ومقل"². ولذا فقد أولى ابن عاشور قضية التحيل اهتماماً في مقاصده، فعالجها مبيناً المفهوم كما حصل تداوله في الممارسة الفقهية وعرفه قائلًا: "اسم التحيل يفيد معنى إبراز عمل ممنوع شرعاً في صورة عمل جائز، أو إبراز عمل غير معتدّ به شرعاً في صورة عمل معتدّ به"³. وقد فصلّ ابن عاشور قضية التحيل محلاً ومناقشا وناقداً، وخلص إلى القول أنه "إذا تقررت هذه الأنواع لدى من يستعرضها بفهم ثاقب، ويجعل المكابرة ظهرياً، يوقن بأنّ ما يجلب لصحة التحيل الشرعي من الأدلة إنما هي أدلة غير متبصر بها، ولا يعسر عليه بعدها تنزيلها منازلها، وإبداء الفروق بينها"⁴.

وعبر مناقشة ابن عاشور لأدلة القائلين بجواز التحيل واتضح قصور استدلالاتهم في ذلك، فعلى الرغم من كل ذلك "فمن الغفلة أن يقاس على مثل هذه الحيل فتجعل أصلاً للقياس عليها، مع تحقق أن الحيلة لا تشتمل على معنى وحكمة يصححان القياس عليها،

1- انظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 239.

2- انظر ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص 200.

3- انظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 251.

4- المرجع نفسه، ص 257.

في تقويم التراث الفقهي والأصولي ----- د. بشير بن مولود جحيش

إذ يكون الاتفاق حاصلًا على أن الحيلة مخالفة للحكم ومفوتة للمقصد، ولذلك سميت حيلة، فكيف تجعلها أصلاً للقياس عليها، وكيف يلحق بها النظائر من يمنع القياس على الرخص¹.

غير أن ابن عاشور وهو ينتقد هذا المسلك التريعي في النظر الاجتهادي، ويعمل على هدم مسوغاته المعتبرة في حقيقتها معرضة لمقاصد التشريع وخصائصه للنقض، وكان الأولى بابن عاشور رحمه الله ألا يقرّ بهذا المصطلح أصلاً في النظر الاجتهادي، وأن يعزّيه مما ألصق به باعتباره تحايلاً مشروعاً، وهو في حقيقته داخل تحت مسائل رفع الحرج والتيسير والترخص. فالتحايل في حقيقة أمره لا تشهد له مقاصد الشريعة ولا قيمها العليا ولا أدلتها الجزئية، التي غرم جمع من المقلدين بجلبها للتأسيس لهذا المسلك في الإفتاء.

الخاتمة: لقد خلص هذا البحث الرامي إلى بيان دور الإمام ابن عاشور في تقويم التراث الفقهي والأصولي إلى جملة من النقاط الرئيسة: أولها: جدارة وسعة علم الإمام وشجاعته التي مكنته من خوض غمار النظر والنقد والتقويم، فهو بحق عالم موسوعي متحرّر من قيود التقليد وربقة تقديس الآخرين، وتشهد له كتاباته الموفورة والدقيقة والعميقة في حقول شتى من المعارف العربية والإسلامية.

وقد أمعن الإمام في التنقيب عن أسباب تدهور هذه العلوم، ونثر أفكارا موفورة في كتاباته، وتبين من خلال هذا البحث أنّ مردّ ذلك إلى أربعة أسباب رئيسة.

أولها: حصول ذلك الانقسام النكد بين السلطتين السياسية والعلمية في الأمة عقب الخلافة الراشدة، مما أدّى إلى انكفاء العلماء الريانين عن التأثير في صناعة القرار السياسي وإدارة شؤون الأمة بفعالية، ومن ثم ضعف التأسيس والتطوير لصناعة الفقه والأصول ليشمل في مناهجه وطروحاته كل مناشط الأمة الحيوية العامة، بل نحا منحى التنظير لقضايا الأفراد والجزئيات.

1- المرجع نفسه، ص 259.

في تقويم التراث الفقهي والأصولي ----- د. بشير بن مولود جحيش

ويرجع السبب الثاني إلى: دعوى غلق باب الاجتهاد وحجر النظر والنقد التي أفضت لفتح باب التقليد وتقديس الآراء والمذاهب، والحجر على العقول والأفهام، والتي أدت في مجملها إلى نقيض القصد من توحيد المذهب وتقليل الخلاف.

أما السبب الثالث فيتمثل في غياب الحوار العلمي وسوء التعامل مع المخالف، والذي نتج من اتباع سياسة التقليد وحظر النظر والنقد، وقد أورث هذا المسلك منهجا عنيفا في التعامل مع المخالفين وصل حد القتل والسجن لأسباب صيغت في أشكال متعددة: من شق عصا الطاعة، وتفريق الأمة بأفكار خارجة عن المساق العام المتبع.

ولعل كل ما سبق قد أسهم وبطرق مختلفة في الغفلة عن مقاصد الشريعة تأسيسا وتدوينا وإعمالا، والتي تعدّ سببا رابعا ورئيسا في ضعف وتراجع البحث في مجالي الفقه والأصول. ولا يعني ذلك انتفاء الاهتمام بهذا المجال الحيوي في العلم الشرعي، بل إنّه حضر على استحياء في كتابات جملة من عباقرة العلماء ولكن بقي في أحشاء وذبول مباحث أخرى في العلم. ولعل الإمام الشاطبي رحمه الله هو أول من فصل في المقاصد في موافقاته، ومع ذلك بقي هذا العلم بتوصيف أحد علماء المقاصد المعاصرين "كامنا في علم أصول الفقه"¹. ثم يأتي ابن عاشور مصرحا لا مملحا بالدعوة لتأسيس علم مقاصد الشريعة قائلا: "نعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير مُنَزَّوٍ تحت سِرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل: علم مقاصد الشريعة"²، وذلك من خلال كتابه الموسوم بمقاصد الشريعة، ومن ثمّ فقد وضع اللبنة الأساسية في التأسيس لهذا العلم، وتبعته كتب وبحوث ورسائل جامعة في الموضوع ذاته، ووضعت مقررات لتدريس هذه المادة بوصفها

1- الريسوني، أحمد، علم مقاصد الشريعة: من الولادة الكامنة إلى الولادة الكاملة،

<http://www.raissouni.ma/index.php/articles/283/283.html>

2- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى للمركز المغربي للبحوث والترجمة، 1425هـ/ 2004م، ص127.

في تقويم التراث الفقهي والأصولي ----- د. بشير بن مولود جحيش
مادة مستقلة في حديقة علوم الشريعة الوارفة الظلال. ثمّ امتد الأمر لاستنباط قواعد المقاصد،
وفقه التنزيل، وثمرّ لعمل ذلك جمع من طلبة العلم وعلمائه، وأثمرت تلك الجهود أعمالاً
رائعة أفسحت للعقل المسلم مجالات أرحب، وأيدته بوسائل ومهارات وقواعد أنسب
للتعامل مع مستجدات العصر، ومواجهة تحدياته.

مقصد رواج الأموال ومظاهره في عقود المعاملات

أ. عبد المجيد علادي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة

الملخص:

يسلط هذا البحث الضوء على جزئية علمية في فقه مقاصد المعاملات المالية، وتحديد مقصد الرواج في الأموال ومظاهره في العقود. وقد علم بالضرورة أن الجزئي مندرج تحت الكلي، وأن الكلي متضمن للجزئي. وإن هذا البحث المقدم في هذه الورقات تناول بالدرس والتأصيل مظاهر رواج المال وتقرير العقود تحقيقا لمقاصد الشريعة في الأموال. ولأجل تحصيل الاستبصار في هذا المقصد الجليل؛ تضمن في ثناياه بعض التطبيقات والأمثلة الفقهية في كيفية إعمال مقصد رواج المال عند الفقهاء قديما وحديثا، أملا أن يكون هذا البحث مقدمة لمزيد من البحوث في مقاصد الأموال في العقود المعاصرة التي نحتاج إليها في واقعنا اليوم.

Abstract:

This research seeks to deal with a scientific part of the jurisprudence of purposes of the financial transactions; and especially vogue money jurisprudence and its different aspects in contracts. It is known that the partial is necessarily integrated in the overall, and the overall necessarily involves the partial.

This research aims briefly to analyse the various aspects of vogue money transactions and contracts report of purposes of islamic law (sharia). To realize this purpose, I'll give some practices and jurisprudence examples that show up and explain obviously how the jurists (foukahaa) deal with money transactions in the past as in the present. I wish that this research will be an introduction 'the beginning' to more and deep researches in the field of purposes of money transactions in contemporary contracts, that were all y need at the present time.

مقصد رواج الأموال ----- أ. عبد المجيد خلادي

مقدمة:

إن من أعظم أوصاف الشريعة الإسلامية أنها جاءت للمحافظة على النوع الإنساني وبقائه تحقيقاً لمبدأ الاستخلاف في الأرض، ورفعاً للحرج والمضائق التي تلحق بالمكلفين في تصرفاتهم وعقودهم العامة والخاصة. فقد استجد في هذا العصر كثير من المعاملات المالية والنوازل والأقضية التي طرأت على المجتمعات، وفرضتها عليهم ضرورات الأعراف والعادات، فكان لا مناص لهم من التعامل معها نظراً لتقارب العمران وتفارق الآفاق والبلدان.

ومع هذا؛ فإنه لا بد أن يجد الناس من الوقائع النازلة بهم في مقاصد الشريعة وأصولها العامة ما يحقق لهم مصالحهم العامة في تصرفاتهم ومعاطاتهم بيعة وشراء، إذ أن أصول الشريعة قاضية بتبيان كل شيء، ورد ما نزل من الوقائع إلى موارد الشرع وكلياته، وإن اقتضى الحال الإغضاء عن بعض الخلل والمفاسد التي تعترى العقود تحقيقاً لمعايش الناس.

ومن خلال ما تقدم ذكره: تثار إشكالية مراعاة مقصد رواج المال ومظاهر تقريره في العقود، إعمالاً وتطبيقاً في واقع المعاملات المالية وخصوصاً المصرفية منها، وهل يمكن لهذا المقصد الجزئي أن يكون مفرعاً للفقهاء والمقاصديين والاقتصاديين في توسيع نطاق المعاملات المالية المترددة بين الشبهة والإباحة والتحريم؟ وهذا أحد أهداف البحث محل الدراسة الذي ينتج معه أسئلة أخرى تقتضي من الهيئات والجامع الفقهية والحكومات والدول في إيجاد بدائل ونظم لمحاربة الفقر وفك رقاب المجتمعات الإسلامية من أغلاله وأوضاره.

وقد قسّمت هذا البحث إلى مقدمة ومطلبين ومسائل فقهية تفرقت في ثنايا البحث، وخاتمة جمعت أهم النتائج والتوصيات.

مقصد رواج الأموال ----- أ. عبد المجيد خلادي

المطلب الأول: مقصد الرواج. المفهوم والتأصيل

الفرع الأول: تعريف الرواج لغة واصطلاحاً.

تعريفه لغة:

تأتي مادة "راج" في اللغة على معان عدة منها: التكاثر والزيادة، وتأتي بمعنى الإسراع والاختلاط، وقد تأتي بمعنى "التداول".

فقد ورد في لسان العرب: رَاجَ الْأَمْرُ رَوْجاً وَرَوَّاجاً: أَسْرَعَ. وَرَوَّجَ الشَّيْءَ وَرَوَّجَ بِهِ عَجَلًا. وَرَاجَ الشَّيْءُ يَرُوجُ رَوَّاجاً نَفَقًا. وَرَوَّجْتُ السَّلْعَةَ وَالِدْرَاهِمَ، وَفَلَانٌ مُرَوِّجٌ وَأَمْرٌ مُرَوِّجٌ مختلط¹.

والرواج هو التداول: مأخوذ من الدوالة: والدوالة بضم الدال: ما يتداوله المتداولون. والتداول: التعاقب في التصرف في شيء. وخصها الاستعمال بتداول الأموال².

والرواج اصطلاحاً:

لعل أول من نبه إلى مقصد الرواج وساغ له تعريفاً هو العلامة الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة، وعبارته في تعريف الرواج ما نصه: "الرواج دوران المال بين أيدي أكثر من يمكن من الناس بوجه حق"³. أو هو: "انتقال المال بأيدي عديدة في الأمة على وجه لا حرج فيه على مكتسبه"⁴.

1- لسان العرب، لابن منظور. دار صادر. الطبعة الأولى، بيروت، دت 2/ 285، مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون بيروت، 1415هـ، 1595م، ص 267.

2- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس 1984 هـ، 28/ 85.

3- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور: تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، بيروت، ط: 2، 1431م، 2001هـ، ص 464.

4- المصدر نفسه: ص 466.

مقصد رواج الأموال ----- أ. عبد المجيد خلادي

وقد أسماه العلامة عبد الله بن بيه: **مقصد التبادل أو التداول**¹، ولكنه لم يسوره بحد منضبط لوضوحه عنده.

بينما يضيف الدكتور عز الدين بن زغيبه لهذا التعريف قيودا في تعريفه للرواج بقوله: "الرواج دوران المال وتحركه بين أيدي أكثر ما يمكن من الناس بوجه حق في شكل استهلاك أو استثمار"².

ومن مجموع هذه التعاريف يمكن أن نرسم للرواج حدا جامعا فأقول: "هو تداول المال وتدويره بالاستثمار والاستهلاك بوجه مشروع بما يحقق مصالح الأفراد والمجتمعات".

الفرع الثاني: تأصيل مقصد الرواج في نصوص الشريعة وأصولها.

ليس الرواج مقصورا على النقدين من الأموال فحسب، أو ما هو في حكمها قياسا كالأوراق النقدية التي هي وسيطا للتبادل، وإنما مجاري الرواج متعددة إلى كل ما هو متمول كالحبوب والمطعمومات والعقارات والمدخرات، وما إلى ذلك مما هو داخل تحت مسمى الأموال إجمالا.

ولقد جاءت أدلة الشريعة توضح مقصد الرواج بأدلة جزئية و كلية تنص عليه. فأما الدليل الجزئي على ذلك قوله تعالى: **چ چ گ گ گ گ گ** **چ [الحشر: 7]**، وهذا تنبيه بطريق الإيماء على وجوب رواج المال ودورانه بين أيدي الناس.

ولأجل المحافظة على مقصد الرواج حرمت الشريعة الربا ووسائله، لأنه يفضي إلى استقرار الأموال في يد المرابين ويتضرر بذلك الفقراء والمحتاجين، ويكون دولة بين فئة واحدة

1- مقاصد المعاملات ومراصد الوقاعات، عبد الله بن الشيخ بن بيه، مؤسسة الفرقان للتراث الفرقان، لندن، ط2، 2010م، ص77.

2- مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، عز الدين بن زغيبه، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، دت، ص 253.

مقصد رواج الأموال ----- أ. عبد المجيد خلادي

فينقطع بذلك رواج المال. وقد أوماً إلى هذا المعنى قوله تعالى: **چ ط ڈ ڈ ف چ** [البقرة: 275]، لأن البيع حاجي القصد منه المبادلة والانتفاع وانتقال السلع ورواجها وتداول رؤوس الأموال، والربا مفسده تناقض مصالح البيع وتعطل مقاصده مثل تداول الأموال. قال ابن عاشور: "وإن معظم مقاصد التشريع المالي متعلقة بحفظ أموال الأفراد وآئلة إلى حفظ مال الأمة، لأن منفعة المال الخاص عائدة إلى المنفعة العامة لثروة الأمة. فالأموال المتداولة بأيدي الأفراد تعود منافعها على أصحابها وعلى الأمة كلها، لعدم انحصار الفوائد المنجرة إلى المنتفعين بتداولها"¹.

ومن ذلك قوله تعالى: **چ و و ؤ ؤ و چ** [البقرة: 282] وهذا لفظ صريح في تداول الأموال وإدارتها بالتجارة وأنواع التكسب، تحقيقاً لمقصد التداول، فلا رواج إلا بتبادل المنافع والأبدال وحركية النقود، وتوثيق القرض والدَّين والإشهاد عليه، وإلى هذا المعنى أشار ابن عاشور في تفسيره لآية المدائنة بقوله: "وإنَّ تحديد التوثق في المعاملات من أعظم وسائل بثِّ الثقة بين المتعاملين ، وذلك من شأنه تكثير عقود المعاملات ودوران دولاب التمولّ... والتداين من أعظم أسباب رواج المعاملات لأنَّ المقتدر على تنمية المال قد يعوزه المال فيضطرّ إلى التداين ليظهر مواهبه في التجارة أو الصناعة أو الزراعة.." ².

وروى مالك في موطئه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: "تجروا في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة"³. قال القاضي أبو الوليد الباجي المالكي تعليقا على هذا الحديث: "وهذا إذن منه في إدارتها وتنميتها، وذلك أن الناظر لليتيم إنما يقوم مقام الأب له، فمن حكمه أن ينمي ماله ويثمره له ولا يثمره لنفسه ؛ لأنه حينئذ لا ينظر لليتيم، وإنما

1- مقاصد الشريعة، ابن عاشور: 455.

2- التحرير والتنوير: 3 / 98.

3- أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب زكاة أموال اليتامى والتجارة لهم فيها، رقم: 588.

مقصد رواج الأموال ----- أ. عبد المجيد خلادي

ينظر لنفسه، فإن استطاع أن يعمل فيه لليتيم وإلا فليدفعه إلى ثقة يعمل فيه لليتيم على وجه القراض بجزء يكون له فيه من الربح وسائره لليتيم"¹.

ولأجل مقصد الرواج نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الاحتكار، وهو حبس السلع عن الأسواق وعدم رواجها، فقال عليه الصلاة والسلام: "من احتكر فهو خاطئ"². ولأن احتكار الأقوات والطعام يناقض مقصد الرواج ويفوت مصالح الناس من تعاطيهم لأنواع المبادلات، فكان الاحتكار بهذا المعنى مذموماً، "وأن الاحتكار في السلع الأخرى ليس حراماً ولا مذموماً، لكن يقاس عليه الكسء ونحوه من الحاجيات التي يحتاج إليها الإنسان، بحيث يصبح عامة الناس في مشقة، فيجوز حينئذ للإمام أن يتدخل بالإجبار على البيع بثمان المثل أو التسعير"³ تحقيقاً لمقصد حاجي وهو الرواج.

وفي الموطأ أن عمر بن الخطاب قال: لا حكرة في سوقنا، لا يعمد رجال بأيديهم فضول من أذهب إلى رزق من أرزاق الله نزل بساحتنا فيحتكرونه علينا. ولكن أيما جالب جلب على عمود كبده في الشتاء والصيف، فذلك ضيف عمر، فليبع كيف شاء الله وليمسك كيف شاء الله"⁴.

وعلى القاضي أبو بكر بن العربي النهي هنا بالمصلحة، فإن الجالب لو قيل له كما يقال للرجل من أهل السوق، إما أن تبع بسعرنا وإما أن تقوم من سوقنا لانقطع الجلب واستضر الناس، وعلى هذا انبنت مسألة التسعير في أن كل من جلب من المعاهدين إلى بلاد الإسلام أخذ منه العشر إلا أن يجلب إلى مكة، فإنه يؤخذ منه نصف العشر، مصلحة سببها التحريض والتحضيض على جلب الأقوات إليها، وفائدته كثرته فيها، ولما لاحظ ابن

1- المنتقى شرح موطأ الإمام مالك بن أنس، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ/1999م، 3/158.

2- أخرجه مسلم في البيوع، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، رقم: 1605.

3- المقاصد والمراسد، لابن بيه، ص 58.

4- أخرجه مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب الحكرة والترصص، رقم: 1898، 2/179.

مقصد رواج الأموال ----- أ. عبد المجيد خلادي

حبيب من أصحابنا هذه المصلحة وفهم المقصود قال: إن الجالب للطعام لا يمكن أن يبيع إلا بسعر الناس ما خلا القمح والشعير ، فإنه يكون فيه بحكم نفسه للحاجة ولتمام المصلحة بهما"¹.

و أما الدليل الكلي على مقصدية الرواج؛ فقد نص فقهاء الشريعة في قواعد الفقه أن الأصل في المعاملات الإباحة إلا ما قام الدليل على تحريمه، وهذا تقرير منهم لتكثير العقود قصد الترغيب في المعاملة بالأموال.

ومن ذلك قاعدة كل طعام أو إدم فلا يجوز التفاضل فيه بصنفه، وإن كان يدا بيد إلا ما يدخر من ذلك من رطب الفواكه كالتمفاح والرمان ونحوه"².

وقاعدة "كل ما يؤكل مما يبيس ويدخر فلا يجوز أن يبتاع شيء منه بشيء من صنفه إلا مثلاً بمثل يدا بيد"³.

وقاعدة "كل طعام كان ثمناً لشيء من الأشياء مهما كان ذلك الشيء فلا يجوز أن يبيعه من هو له حتى يستوفيه، وهو بمنزلة شرائه بالدنانير والدارهم"⁴. وهذه قواعد كلية المقصود منها رواج الطعام في الأسواق.

وقاعدة الرخصة في عقود المعاملة المشتملة على غرر يسير كالقراض والمساقاة والاستصناع والبيع الموصوف في الذمة ونحو ذلك مما يكون غرضه الرواج، فالقراض مثلاً علة جوازه كما نص على ذلك القاضي عبد الوهاب في المعونة هو استثناء؛ لأن الضرورة داعية إليه؛ لأن بالناس حاجة إلى التصرف في أموالهم وتنميتها والتجارة فيها، وليس كل أحد يقدر على ذلك بنفسه، فدعت الضرورة إلى استنابة غيره، وربما يدخل في ذلك من يدخل

1- القبس شرح موطأ مالك بن أنس، لأبي بكر بن العربي المعافري، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريمة، دار الغرب الإسلامي بيروت، 1412هـ، 1992م، 2/ 837.

2- مختصر المدونة، ابن أبي زيد القيرواني، 2/ 390.

3- أصول الفتيا على مذهب الإمام مالك، لمحمد بن حارث الخشني، حققه وعلق عليه: محمد المجذوب، محمد أبو الأحنان، عثمان بطيخ. تونس: الدار العربية للكتاب. طبعة: 1985م، ص 119.

4- المصدر نفسه: 114 .

مقصد رواج الأموال ----- أ. عبد المجيد خلادي

فيه بأجرة معلومة.... فلما كان الأمر على ذلك؛ وجبت الرخصة فيه على نحو ما رخص في المساقاة".^{1 2}

إن أدلة الشرع طافحة في المحافظة على الأموال، وهو أحد المقاصد الخمسة التي تواصلت عليها الشرائع والملل، فلا جرم إذا اعتبر مقصد الرواج مقصد جزئي من قبيل الحاجي أو كالتكملة للضروري في ترتيبه في سلم المقاصد، وليكون خادماً لكلّي المال. إن هذا التنظير مهم في اعتبارية ترتيب مقصد الرواج على أصل مقصد المال بشرط ألا يعود على الأصل بالإبطال، فقد اعتبر الإمام الشاطبي رحمه الله أن من شروط المكمل في المقاصد أن "كل تكملة فلها من حيث هي تكملة شرط، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال، وذلك أن كل تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها، فلا يصح اشتراطها عند ذلك". ثم مثل لها رحمه الله قائلا: "وكذلك أصل البيع ضروري، ومنع الغرر والجهالة مكمل، فلو اشترط نفي الغرر جملة لا نحسم باب البيع، وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية، واشترط حضور العوضين في المعاوضات من باب التكميلات"³. ويمكن تنزيل الرواج بمنزلة الجزئي أو كالمكمل له، أو كما اصطاح عليه العلامة بن بيه "الحاجي الضروري، لأنه حاجي في أصله ضروري في مآله، أو قل: إنه حاجي في ابتدائه ضروري في انتهائه"⁴.

1- المعونة على مذهب عالم المدينة، للقاضي عبد الوهاب البغدادي، دراسة وتحقيق: حميش عبد الحق. بيروت: دار الفكر، 1419هـ/1999م، 2/ 266.

2- قال أبو محمد ابن أبي زيد في مختصر المدونة: "وذلك مستخرج بالرخصة من الإجارة المجهولة، وكاستخراج بيع العرية، والشرك في الطعام والتولية، فالعمل به جائز على ما جرى من سنته، ما لم يتغير ذلك بفساد عقد أو شرط فيخرجه عن حد رخصته". راجع: اختصار المدونة والمختلطة: لأبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجويه للطباعة والنشر، ط: 1، 1434هـ/2013م، 3/ 156.

3- الموافقات، لأبي إسحاق الشاطبي، تحقيق عبد الله دراز، المكتبة التجارية، القاهرة، 2/ 13، 14.

4- انظر تأصيل العلامة عبد الله بن بيه لهذه المسألة في كتابه مقاصد المعاملات، ص78.

مقصد رواج الأموال ----- أ. عبد المجيد خلادي

لقد دل استقراء علل منهيات البيوع، - كبيع الطعام قبل قبضه، وأن يبيع كل طعام بمثله نسيئة، وكل غرر أو خداع في البياعات ببطلاؤها - أنها ترمي إلى المحافظة على مقصد الرواج من جانب عدم، فالنهي عن الشيء أمر بضده، وإلى هذا المعنى أشار ابن عاشور في المقاصد بقوله: فبهذا الاستقراء يحصل العلم بأن رواج الطعام وتيسير تناوله مقصد من مقاصد الشريعة، فنعمد إلى هذا الأصل فنجعله أصلا ونقول: إن الرواج إنما يكون بصور من المعاوضات، والإقلال إنما يكون بصور أخرى من المعاوضات، إذ الناس لا يتكفون التبايع، فمع هذه الأصناف من المعاوضات لا يخشى عدم رواج الطعام، ولذلك قلنا تجوز الشركة والتولية والإقالة في الطعام قبل قبضه"¹. وهذه العقود المالية المقصد منها التكثير وهو أحد مظاهر الرواج في المعاملات نذكره بشيء من التفصيل في المطلب التالي.

المطلب الثاني: مظاهر الرواج في الأموال

المظهر الأول: مظهر تيسير المعاملات

المقصود بتسهيل المعاملة توفير المعاملات وصيغ التمويل بوجه مشروع لا يتطرق إليه إخلال أو إفساد، وهذا النوع مستمد من قواعد الشرع في الفقه، فإن الأصل في المعاملات الحل لا الحظر، وهذا المظهر أي تيسير المعاملة خادم لمقصد الرواج في العقود، فلو لم يتم تكثير المعاملات لأدى ذلك إلى تضيق سبل تحقيق الرواج في أموال الناس وربما اختل نظام معاشهم في السعي والتكسب.

ويظهر تيسير المعاملة جليا في عدم تشدد الشريعة في كثير من العقود، فقد شرعت معاملات ابتداء كالبيع والإجارة ونحوها وشرعت بعضها استثناء من القواعد والأصول، وذلك كالسلم والاستصناع ونحوهما. ولأن مقاصد الشريعة في البياعات أنها معقولة المعنى، ففتحت معاني العقود للمسميات لا للأسماء، "وأیضا كان الأصل في عقود المالية اللزوم

1- مقاصد الشريعة، لابن عاشور: ص 193.

مقصد رواج الأموال ----- أ. عبد المجيد خلادي

يجب للمتضرر المطالبة بجبر الضرر اللاحق حيث يردهما القاضي أو الجهة المحكمة إلى القيمة العادلة مع مراعاة الثمن في أصل العقد حتى لا يربح مرتين، لأنه قد يكون الدائن قد باع على المدين بسعر مرتفع تحسبا للتضخم، فعلى القاضي أن يراعي ذلك في تقدير القيمة العادلة لا وكس فيها ولا شطط بعد أخذ رأي المختصين، ولا يجوز الشرط في صلب العقد، سواء كان عقد بيع أو نحوه أو في قرض من ذلك"¹.

وذهب العلامة مصطفى الزرقا إلى أنه إذا كان هبوط القوة الشرائية للنقد فاحشا فإنه يجب تعديل الدين والالتزامات المالية المؤجلة، سواء كان منشؤها مديونات سابقة كما في المهور المؤجلة في عقد النكاح والأبدال المؤجلة في عقود المعاوضات المالية، أما عقودا متراخية التنفيذ كعقود التوريد والمقاولة وفقا لنسبة الارتفاع الحاصل في المستوى العام للأسعار، بحيث يتحمل كل واحد من الطرفين في المداينة نصف الخسارة التي تترتب على الهبوط الفاحش في القوة الشرائية للنقود التي وقع بها الالتزام تحقيقا لمبدأ العدالة والإنصاف، ورفعاً للظلم والإجحاف عن كل واحد من المتعاقدين، إذ ليس من العدل الذي أمر الله به أن ييؤ بالخسارة الناجمة عن ذلك الظرف الطارئ أحد الطرفين دون الآخر، وذلك بشرط أن يكون ذلك الهبوط حاصلًا بعد التعاقد بصورة مفاجئة لم تكن في حسابان المتعاقدين وقت التعاقد"².

ومسألة بيع دين السلم لغير من هو عليه إذا لم يكن طعاما، وهذه مسألة اجتهادية معاصرة بسط القول فيها ابن بيه المالكي مخالفا رأياً للمجامع الفقهية، ومما وجه النظر إليه: "أن واقع المعاملات اليوم تقوم على هذا النوع من الديون، فالبترول مثلا يتعامل فيه

1- مقاصد المعاملات، ص 350، قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد، نزيه حماد، ص 527 وما بعدها.

2- انخفاض قيمة العملة الورقية بسبب التضخم النقدي وأثره بالنسبة للديون السابقة، مصطفى الزرقا، بحث قدم للدورة التاسعة لمجمع الفقه الإسلامي، (أبو ظبي) أبريل، 1995، ص 7.

مقصد رواج الأموال ----- أ. عبد المجيد خلادي

المتعاملون أشهرها قبل التسليم وبدون أن يقدم الثمن ليكون سلماً، وقد وضعت أدوات تمنع الخصومات وتضبط المعاملات، والناس بحاجة إلى مثل هذه العقود، لأن نظام التعامل العالمي يفرضها¹.

وواضح من خلال تناول الفقهاء لهذه القضايا هو تيسير المعاملات قدر الإمكان وقبول العرف حتى عبر العلامة بن بيه عن هذا بقوله: "والمقصد الشرعي هو التيسير على الناس في معاملاتهم وقبول أعرافهم، والأصل الإذن"².

ويبدو أن عدم اشتراط الشهود في البيع من قبيل تسهيل التبادل والتعاوض بين المتعاقدين، وتشريع التداين وأحكام الاسقاط والإبراء داخلية في معنى تسهيل المعاملات، فلو لم يكن اقتراض لأدى ذلك إلى انقطاع الإحسان والمعروف بين الناس، وفي ذلك تفويت كثير من المصالح والحاجيات. "وإنّ تحديد التوثيق في المعاملات من أعظم وسائل بثّ الثقة بين المتعاملين، وذلك من شأنه تكثير عقود المعاملات ودوران دولاّب التمول... والتداين من أعظم أسباب رواج المعاملات لأنّ المقتدر على تنمية المال قد يعوزه المال فيضطرّ إلى التداين ليظهر مواهبه في التجارة أو الصناعة أو الزراعة..."³.

مظهر تقرير العقود بترجيح جانب المصلحة منها على ما يعتريها من مفسدة

تقرير العقود المقصود منها إثبات المعاملات المالية وإمضاؤها وذلك بتحقيق أركان العقد، وتغليب جانب المصلحة في العقد على ما يعتريه من مفسد، كاختلال أحد شروطه، ونحو ذلك، وهذا المظهر قريب من مظهر تيسير العقود ولكن الفارق بينهما هو الإمضاء. أي ترتب آثار البيع فيه كالتملك وحرية التصرف وإجرائه على وجه معتبر وإن أدى إلى قبول اختلال فيه من غير أن يعود على الأصل بالإبطال.

1- المصدر نفسه، ص 1243.

2- مقاصد المعاملات، ص 120، 122 بتصرف.

3- التحرير والتنوير: 3/ 98.

مقصد رواج الأموال ----- أ. عبد المجيد خلادي

ولمقصد رواج الأموال و سائل لتحقيقه في واقع المعاملات والعقود، فاعتبر الإمام ابن عاشور أن من وسائل رواج الثروة تسهيل المعاملات بقدر الإمكان، وترجيح جانب ما فيها من المصلحة على ما عسى أن يعترضها من خيف المفسدة ولذلك لم يشترط في التباعد حضور كلا العوضين، فاعتفر ما في ذلك من احتمال الإفلاس¹.

إنه قد تقرر في قواعد المقاصد أن الكلي الضروري يمكن أن يتخلف عنه الحاجي بما لا يؤدي إلى اختلاله، ولكن لا يمكننا إلغاء الضروري لأنه أصل للحاجي، كما لا يمكننا إلغاء الحاجي إذا كان أصلاً والتحسيني جزء منه أي دونه، فالشروط التي قد تكون في عقود المعاملات اليوم منها ما يكون باطلاً لا تتفق مع جوهر العقد وقد تؤدي إلى بطلان العقد أو إلى فساده، ومنها ما هو دون ذلك في وزان المفسدة. وفي قواعد الفقه: "العقد إذا ضامه شرط يخالف موجب أصله وجب بطلانه"، فمثل هذا وارد في البياعات، ولكن مع تزامن المصالح اليوم وترادفها، فهل يمكن إمضاء مثل هذه العقود مع ما فيها من الشروط المنافية لمقتضاها، أم أن اعتبار ذلك من قبيل الحاجي أو التحسيني بحيث يمكن أن يتسامح فيه، وتغليب جهة المصلحة المترتبة عليه وبالتالي يكون من قبيل تقرير العقود ورفعاً للحرج عن المكلفين.

وعلى هذا المعنى خرج العلامة ابن عاشور جواباً لسؤال توجه إليه؛ فيمن أقرض شيئاً من المال للمالكي الزيتين، وهؤلاء يلتزمون بعصر غلة زيتهم بماكيناتهم، وبعد العصر يطرح بقيمة المال المقترض زيتاً من المتحصل، فخرج ابن عاشور المسألة على أن هذه المعاملة من قبيل القرض أي السلف، وهي جعل غلة الزيتون توثقة لذلك القرض، فيصير مسمى هذه المعاملة هو المسمى القرض برهن، إذ العقود تعطى الأسماء الشرعية باعتبار المسميات والمواهي، وغلل الزيتون يجوز رهنها، ولا يضر عدم تحقق المقدار المتحصل؛ لأن الغرر في الرهن مغتفر ولا يضر عدم حوزها في وقت القرض؛ لأن الرهن ينعقد ولو تأخر قبض المرهون، فإن الغلة لا تحاز دفعة واحدة،....وحيث كانت غلة الزيتون إنما تقصد لزيتها،

1- مقاصد الشريعة، ابن عاشور 469.

مقصد رواج الأموال ----- أ. عبد المجيد خلادي

فالمقصود من التوثقة هو الزيت الحاصل من عصرها، فلذلك لزم أن يكون عصر الغلة عند المقرض تحقيقاً لمبادرة الحوز بقدر الإمكان¹.

إن العلامة بن عاشور ارتكز في فتواه هذه على قاعدة تقرير العقود في المعاملات، فقد قال في آخر فتواه هذه استناداً على تغليب جانب المصلحة: "ونحن إذا نظرنا إلى ما تشتمل عليه هذه المعاملة نجدها ترجع إلى اعتبار الحاجي القريب من الضروري... فكانت هذه المعاملة منفعة عظيمة للمقترضين ومنفعة قليلة للمقرضين وفيها مصلحة عامة وهي إعانة الناس على العمل، وانتشال الحضارة من الافتراضات الربوية"². وعضد ابن عاشور استدلاله بما حكاه المواق عن شيخه ابن سراج "أنه إذا جرت عادة الناس بشيء ولم يكن متفق على تحريمه فليتركهم المرء وما هم عليه، وليفعل في نفسه ما هو صواب عنده، ووجه ذلك أن حمل الناس على إبطال ما عملوا به يرجع إلى قاعدة تغيير المنكر، وشرط تغيير المنكر أن يكون العمل مجمعا على إنكاره بين علماء الأمة. ولما تكررت به فتوى أبي سعيد بن لب: إن ما جرى عليه عمل الناس وتقدم في عرفهم وعاداتهم ينبغي أن يلتبس له مخرج شرعي على ما أمكن من وفاق أو خلاف، إذ لا يلزم ارتباط العمل بمذهب معين أو مشهور من قول قائل"³.

وله في كتابه مقاصد الشريعة نظير هذه القاعدة ما نصه: "وقد يقع الاغضاء عن حلل يسير ترجيحاً لمصلحة تقرير العقود كالبيع الفاسدة إذا طرأ عليها بعض المفوتات المقررة في الفقه، وقد كان الأستاذ أبو سعيد بن لب مفتي حضرة غرناطة في القرن الثامن يفتي بتقرير المعاملات التي جرى فيها عرف الناس على وجه غير صحيح في مذهب مالك إذا كان له وجه ولو ضعيفاً من أقوال العلماء"⁴.

1- فتاوى العلامة محمد الطاهر بن عاشور، دراسة وتحقيق: محمد بوزغيب، الدار المتوسطة للنشر، تونس، ط1، 2011م، ص 358.

2- المصدر نفسه، ص 360.

3- المصدر نفسه، ص 361.

4- مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور: ص: 478.

مقصد رواج الأموال ----- أ. عبد المجيد خلادي

ومن أصول تقرير العقود اعتبار المصلحة في مذهب الإمام مالك إذا كانت كلية حاجية، وهذه القاعدة تعين في كثير من تخفيف المعاملات على الناس وتقرير عقود المعاملات فيما بينهم، ومن المسائل التي جرى عليها عمل الناس في بلادنا بالجنوب الغربي وفي كثير من المناطق ما يسمى بـ "الثالثة" في العمل في الإجارة. وصورة ذلك؛ أن يؤجر صاحب سيارة منفعتها لآخر ليشغل بها على أن يكون الربح بينهما بالثلث، ثلث للعامل واثنين لصاحب السيارة، ولا يعلم مقدار الربح الناتج من وراء هذه المعاملة، وهذه إجارة مجهولة ومشهور مذهب مالك وعند المالكية المتقدمين أنها غير صحيحة لعللة الجهالة فيها، ولكن متأخري المالكية أجازوا هذه المعاملة؛ ومعتمدتهم في ذلك أصول مذهب مالك في البيوع، وهو أن المعاملة إذا كانت كلية حاجية فإنها جائزة، وهذا من قبيل تقرير العقود في البيوع، ونظائر هذه المسألة ما أفتى به ابن سراج بجواز هذه الصورة من المعاملة، وقد نقل فتواه ابن الناظم في شرح تحفة والده ابن عاصم فقال في شرح أبيات التحفة في باب الإجارة:

الْعَمَلُ الْمَعْلُومُ مِنْ تَعْيِينِهِ يَجُوزُ فِيهِ الْأَجْرُ مَعَ تَبْيِينِهِ
وَلِلْأَجِيرِ أُجْرَةٌ مُكَمَّلَةٌ إِنْ تَمَّ أَوْ يَقْدَرُ مَا قَدَّ عَمَلُهُ

قال ابن الناظم شارح التحفة: "ما ذكر الشيخ رحمه الله من تبين الأجر: هو الأصل المعتمد الذي لا معدل عنه، فإن دعت ضرورة إلى التسامح في ذلك، فقاعدة المذهب في ذلك تقتضي المنع، ولكن شيخنا القاضي أبا القاسم بن سراج رحمه الله سئل عن مسألة من ذلك، فأفتى فيها بالجواز، ونص السؤال: "جوابكم في مسألة درج عليها أهل الأساطيل، وذلك أنه تعذر عليهم تفسيرها بالإجارة المعلومة؛ إذ ليس في الأندلس من يسافر بالإجارة، فمن رام ذلك، أو دعا إليه إرادته منه أن يخرج من فعلهم، لم يجده، أو كاد. وكيفية فعلهم الآن: إن قدمت السفينة يسافرون بها ذاهبة وراجعة، وما اجتمع فيها من كراء زرع وسمنوركاب وأثقال يأكلون منه. و ما بقي يقتسمون على نسبة جزء لهم من نصف، أو ثلث، والجزء الآخر لأرباب السفينة، فهل يمتنع ذلك لما فيه من الجهل أو يجوز لتعذر من يسافر بها بالأجرة المعلومة؟ كيف، والقطر الأندلسي لا يخفى حاله، والحاجة فيه إلى

مقصد رواج الأموال ----- أ. عبد المجيد خلادي

الطعام، وجل طعامه الآن من البحر، وكثير من أهل القطر يروم التسبب في إنشاء سفينة، أو شرائها والمشاركة فيها في ذلك ويمنعه من ذلك كراؤها على الوجه المذكور، والحال في الوطن لا يخفى والضرورة فيها ظاهرة وإن كانت المسألة أخف إذا تركت النفقة فرما يمكن تركها ويزاد للقومة في الجزء؟

فأجاب: إذا كان الأمر على ما ذكر في السؤال فإنه يجوز إعطاء السفينة بالجزء؛ نصف أو ثلثا أو ربعا أو غير ذلك من الأجزاء للضرورة الداعية لذلك؛ لأنه قد علم من مذهب مالك رضي الله عنه مراعاة المصلحة إذا كانت كلية حاجية وهذه منها. وأيضا فإن أحمد بن حنبل وجماعة من علماء السلف أجازوا الإجازة بالجزء في جميع الإجازات قياسا على القراض والمساقات والشركة وغيرها استثنى جوازها.

وقد اختلف الأصوليون في جواز الانتقال من مذهب إلى آخر في بعض المسائل والصحيح من جهة النظر جوازه. ويعضد الجواز في هذه المسألة خصوصا ما تقدم من أنها تجري على أصل مالك في جواز المصلحة الكلية الحاجية.

ووجه آخر مما يدل على الجواز: ما ذكره الشعبي عن أصبغ، أنه سئل عن رجل يستأجر الأجير أن يعمل له فيكرم على النصف مما يخرج الكرم أو ثلثه أو جزء منه؟ قال: لا بأس بذلك. قيل له: وكذلك جميع ما يضطر إليه، مثلا لرجل يستأجر الأجير يجرس له الزرع، وله بعضه؟ قال: ينظر إلى أمر الناس إذا اضطروا إليه في أمر لا بد لهم منه، ولا يجدون العمل إلا به فأرجو أن لا يكون به بأس إذا عمَّ. ولا تكون الإجازة إلا به. ومما يبين ذلك مما يرجع فيه إلى أعمال الناس وإلى سنتهم ولا يجدون منفذا مثل كراء السفن في حمل الطعام. انتهى. وهذا نصفي مسألتنا مع ما تقدم فيترجح الجواز في المسألة، والله أعلم.

أقول: إن أعمال مقتضى هذه الفتيا فتخفف مسائل كثيرة ظاهرها المنع على أصل المذهب. ونظر الشيخ رحمه الله في هذه الفتيا شديد واحتجاجه فيها ظاهر رحمه الله ونفع به¹.

1- شرح التحفة لابن الناظم، تحقيق: محمد سنيي، رسالة دكتوراة، جامعة الجزائر، 3/ 866.

مقصد رواج الأموال ----- أ. عبد المجيد خلادي

المظهر الثالث: مظهر تسيط النقود في المعاملات

إن من أظهر المقاصد في رواج الأموال هو تسيط التعامل بالنقدين الذهب والفضة، وكوئهما غطاءً للسلع والنقود، ثم إن تسيط النقود والتعامل بالورق النقدي¹ واستعمال السندات البنكية في العقود من أجل أن يحصل انتقال الأعواض والسلع ويسهل رواجها بين الناس، فمتى توسط العقد سلعة فلا ربا كما هو معلوم عند الفقهاء.

ولقد بجميع أشكالها وأنواعها. وقد أشار العلامة محمد أبو زهرة رحمه الله إلى هذا المعنى في حكمة تحريم الربا إلى " أن إدخال النقود في التعامل كان فيه توسيع أبواب الاتجار، والنبي صلى الله عليه وسلم في حديث الربا الخاص بالبيع قد حفظ للنقود قوتها في ضبط القيم وقياسها، وضيق باب المقايضة في المطعومات التي تدخر، كان التعامل قديما يقوم على أساس المقايضة ومعاوضة السلع بأمثالها من الأقوات، فلذلك جاءت النصوص تنهى عن بيع الجنس بمثله مفاضلة أو نساء، أو إلى أجل، لما يؤدي إلى التغابن والغرر، والمقصد في تسيط النقود هو توسيع باب الإدخار وفتح مجالات التجارة لتكون النقود سبيل التعامل، فتكون حركة تجارية تمكن من لا عنده طعام أن يناله، فيكون الاتجار بين المسلمين لا أن يمنعوا منه"².

1- حكم طبع الأوراق النقدية هو الجواز، وضابط الجواز هو كما رآه العلامة بن بيه "عدم إلحاق الضرر بالناس في ممتلكاتهم ومعاملاتهم وعدم بحس أشياءهم وتعريض اقتصادهم للفوضى والاضمحلال، فالأصل الجواز فيما سلم من ذلك، خصوصا إذا عري عن سبب يجعل شبهة التحريم قائمة كنيابة النقود الورقية عن العين الغائبة، مما يؤدي إلى الصرف المؤجل، ومع ذلك؛ فإننا نشاهد فوضى نقدية تتلاعب بأموال الناس وتحيل أرصدتهم إلى أوراق من الكاغد لا قيمة لها، مما يجعل جوازها خاضعا للقاعدة الشرعية المتمثلة في أن الحاجي ينزل منزلة الضرورة، كالإجارة حيث خالفت القياس لورود العقد على منافع معدومة". مقاصد المعاملات، لابن بيه، ص 225.

2- بحوث في الربا، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، بيروت، ص 58.

مقصد رواج الأموال ----- أ. عبد المجيد خلادي

قال ابن عاشور: " ومن أحسن ما ظهرت فيه مزية التعامل بين النقدين أنه يمكن فيه تمييز البائع من المشتري، فبإذال النقد مشتر وبإذال العرض بائع، ولأن النقدين يطلبان ولا يعرضان بخلاف بقية الممولات، فإنها يلحقها العرض والطلب ولا يلحق العرض بالنقدين إلا نادراً، كما يضع صاحب رأس المال مقدار من ماله لمن يرغب المعاملة معه به، مثل وضع رأس مال السلم ورأس مال القراض ورأس مال القراض وترويج أوراق البنوك"¹.

لقد دل استقراء جزئيات النصوص أنها تومئ إلى تكثير التعامل بالنقود ليحصل الرواج بهما توسعة على المتعاملين، ففي الموطأ عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل رجلاً على خيبر فجاءه بتمر جنيب، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أكل تمر خيبر هكذا؟"، فقال: لا والله يا رسول الله. إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لا تفعل. بع الجمع بالدرهم، ثم ابتع بالدرهم جنيباً"². وجاء في حديث رافع بن خديج في النهي عن كراء الأرض أنه قال: "كانت الأرض تكرر بالطعام ونحوه، وأما الذهب والورق فلم يكن يومئذ. قال حنظلة بن قيس فقلت لرافع: فكيف هي الأرض بالدينار والدرهم؟ فقال لرافع: ليس بما بأس بالدينار والدرهم"³. قال البخاري بعد هذا الحديث عن الليث بن سعد: "إن الذي نهي عنه من ذلك ما لو نظر فيه ذوو الفهم بالحلال والحرام لم يجيزوه، لما فيه من المخاطرة"⁴.

1- مقاصد الشريعة، ابن عاشور: 470.

2- أخرجه مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب ما يكره من بيع التمر، رقم: 21، 458.

3- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب كراء الأرض بالذهب والفضة، رقم: 2220.

4- الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط3، 1407هـ، 1987م، 2/ 826.

مقصد رواج الأموال ----- أ. عبد المجيد خلادي

ومما جاء في هذا أيضا حديث البراء بن عازي وزيد بن أرقم قالوا: كنا تاجرين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسألناه عن الصرف، فقال: "إن كان يدا بيد فلا بأس، وإن كان نساء فلا يصح"¹. قال ابن عاشور في معنى هذا الحديث: "يعني فلم يمنع فيه التفاضل كما منعه في بيع الطعام بمثله، وما أحسب ذلك إلا لانتفاء الغرر بإمكان ضبط الدنانير والدرهم"². وهو تعليل مقصدي وجيه لم يسبقه إليه أحد مثله رحمه الله. ومن قبيل ذلك الانخراط في مجالات الاستثمار ومختلف صيغ التمويل التي تقرها الدولة قصد تنمية الأموال وتشجيع جبايتها بالطرق المشروعة والكيفيات الصحيحة، وتنظيم معاملات المصارف التي تشترك في الربح والخسارة وتحقق العدل بين المتعاقدين، وإنشاء وكالات التشغيل ودعم الاستثمارات الصناعية والتجارية والفلاحية، وتمويل المشاريع التنموية وغيرها، كل ذلك من باب تيسير المعاملة وتكثير الرواج والثروة.

خاتمة البحث:

توصل البحث إلى أهم النتائج وهي كالاتي:

— مقصد رواج الأموال مقصد خادم للمحافظة على الأصل الضروري الذي هو المال، ويعتبر الرواج من قبيل الحاجي أو كالمكمل للضروري في ترتيبه في سلم المقاصد. قاعدة اعتبار تقرير العقود في المعاملات ضرورة يجب على الفقهاء والمجتهدين وهيئات الرقابة الشرعية في المصارف والبنوك مراعاتها تحقيقا لمقاصد الشريعة المبنية على التيسير والتخفيف. إن واقع المعاملات اليوم قد دخلها كثير من الشروط في العقود، وباب الشروط واسع جدا يكاد لا ينضب، والعبرة حينئذ بمقاصد المعاملات الجارية على تحقيق الضروري والحاجي القريب من الضروري كما جاء في التفصيل.

1- أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب البيوع، باب التجارة في البر وغيره، رقم: 2060.

2- مقاصد الشريعة لابن عاشور، ص 472، وانظر مجموع هذه الاستدلالات في كتابه المقاصد ص 470، 472.

مقصد رواج الأموال ----- أ. عبد المجيد خلادي

- بحوث في الربا، محمد أبو رهرة، دار الفكر العربي، بيروت.
- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس 1984 هـ.
- الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط3، 1407هـ، 1987م.
- لسان العرب، لابن منظور. دار صادر. الطبعة الأولى، بيروت، دت 2 / 285، مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون بيروت، 1415هـ، 1595م.
- مقاصد المعاملات ومراصد الوقعات، عبد الله بن الشيخ بن بيه، مؤسسة الفرقان للتراث الفرقان، لندن، ط2، 2010م
- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور: تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، بيروت، ط: 2، 1431م، 2001هـ.
- مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، عز الدين بن زغبية، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، دت.
- المنتقى شرح موطأ الإمام مالك بن أنس، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ / 1999م.
- المعونة على مذهب عالم المدينة، للقاضي عبد الوهاب البغدادي، دراسة وتحقيق: حميش عبد الحق. بيروت: دار الفكر، 1419هـ / 1999م.
- الموطأ: مالك بن أنس، رواية يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي، تحقيق، بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط: 2، 1417هـ، 1997م .
- الموافقات، لأبي إسحاق الشاطبي، تحقيق عبد الله دراز، المكتبة التجارية، القاهرة.
- صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، طبعة: بيت الأفكار الدولية، 1419هـ، 1998م.
- فتاوى العلامة محمد الطاهر بن عاشور، دراسة وتحقيق: محمد بوزغبية، الدار المتوسطة

مقصد رواج الأموال ----- أ. عبد المجيد خلادي

للنشر، تونس، ط1، 2011م

- القبس شرح موطأ مالك بن أنس، لأبي بكر بن العربي المعافري، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي بيروت، 1412هـ، 1992م.
- شرح التحفة لابن الناظم، تحقيق: محمد سنيي، رسالة دكتوراة، جامعة الجزائر.

نزع الملكية للمنفعة العامة، وتطبيقها على الملكية الوقفية دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري

أ. رمزي قانت

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

الملخص:

تعد نزع الملكية الفردية من أجل المصلحة العامة، موضوعا له أهمية كبيرة على مستوى الفقه الإسلامي، وكذلك التشريع الجزائري، باعتباره استثناء من حرمة التعدي على الملكية الفردية، ويكتسي الموضوع أهمية إضافية إذا كان متعلقا بالأوقاف، من حيث خصوصيتها ونعني بذلك تحديدا نزع الملكية الوقفية من أجل المصلحة العامة.

وذلك من خلال طرح إشكالية: مدى جواز نزع الملكية الوقفية لذات الغرض إذا

أخذنا في الاعتبار خصوصيات النظام الوقفي؟

بناء على ما تقدم تناول البحث نزع الملكية العامة في الفقه الإسلامي، والتشريع

الإسلامي، ومدى جواز ذلك وضوابطه، ثم نزع الملكية الوقفية باعتبارها تفرعا للتأصيل

الأول (نزع الملكية العامة)، وتمحض البحث عن جواز نزع الملكية الوقفية للمصلحة العامة

بضوابط فقهية، وقانونية ترجع إلى أحكام الفقه الإسلامي.

Abstract:

Disarmament of private property in the public interest An important topic in Islamic jurisprudence and legislation of Algeria Because it is an exception to prevent the infringement of individual property.

But the subject of additional importance, especially if it relates to Waqfs We mean specifically disarmament Waqf property in the public interest.

And by introducing problematic Over the passport disarmament Waqf property for the same purpose if we take intoaccount the specificities of the endowment system?

نزع الملكية للمنفعة العامة ----- أ. رمزي فانة

Based on the above discussion tackled the disarmament of private property in the Muslim truffle and Algerian legislation. And that it is permissible and controls..

Then disarm Waqf property as the first of his Islamic subsidiarity (disarming individual property.)

Search Result: passport disarmament Waqf property in the public interest doctrinal controls, and legal due to the provisions of Islamic jurisprudence.

مقدمة:

إن من أبرز الاستثناءات على حق الملكية نزعها للمنفعة العامة، فبعد أن كانت الملكية حقا مطلقا استقر الفقه، والقضاء على أنه من امتيازات السلطة العامة نزع الملكية للمنفعة العامة، وأصبحت بعد ذلك الدساتير تنص على حق الدولة في نزع الملكية للمنفعة العامة، وتنظيم نزعها عن طريق القوانين واللوائح.

وتعتبر الجزائر من الدول التي سايرت هذا التطور، من خلال المادة العشرين (20) من الدستور الجزائري، بالإضافة إلى المادة الستمائة والسبعة والسبعين (677) من القانون المدني الجزائري.

هذا بالنسبة للملكية غير الوقفية على المستوى القانوني، أما بالنسبة للملكية الوقفية فإن الأمر يبدو أكثر تعقيدا باعتبار خصوصية النظام الوقف الإسلامي، فهو يجمع بين الخاصية التعبدية والتعاملية في آن واحد، ثم إن الذي يستقرئ بعض اجتهادات الفقهاء في مسألة الاستبدال يلمس الكثير من التشديد، بحيث يجد نفسه أمام انطباع مسبق باستحالة الملكية الوقفية للمنفعة العامة، الأمر الذي يجعلنا أمام التساؤل الآتي:

إذا كان نزع الملكية الخاصة للمنفعة العامة مثلا مستساغا ومقبولا إلى حد ما، فما مدى جواز نزع الملكية الوقفية لذات الغرض إذا أخذنا في الاعتبار خصوصيات النظام الوقفي؟

ثم ماهي ضوابط نزع هذه الملكية؟ . إذا كان ذلك جائزا . إن على مستوى الفقه الإسلامي أو التشريع الجزائري؟

وحتى أصل إلى إجابة لهذه التساؤلات سلكت الخطة الآتية:

نزع الملكية للمنفعة العامة ----- أ. رمزي فانة

المبحث الأول: مفهوم الوقف ومشروعيته.

المبحث الثاني: نزع الملكية للمنفعة العامة في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري.

المبحث الثالث: تطبيق نزع الملكية للمنفعة العامة على الملكية الوقفية.

المبحث الأول : مفهوم الوقف ومشروعيته

المطلب الأول : مفهوم الوقف في الفقه الإسلامي

اختلف أهل العلم في بيان معنى الوقف لاختلافهم في طبيعة العقد ذاته من حيث اللزوم وعدمه، وانتقال ملكية المال الموقوف، وهل الوقف عقد تعتبر فيه إرادة المتعاقدين أم أنه إسقاط؟ فجاء كل تعريف ليعبر عن الوجهة التي اختارها صاحب التعريف محددًا فيه هذه العناصر .

فقد عرفه أبو حنيفة بقوله: (حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة بمنزلة العارية)¹.

في حين عرف الوقف على رأي الصاحبين أبي يوسف ومحمد بتعريفات مختلفة لا تخرج في معناها ومضمونها عن تعريف صاحب تنوير الأبصار حيث قال: (وعندهما هو حبسها على ملك الله تعالى وصرف منفعتها على من أحب)².

ونقل ابن عرفة تعريف الوقف عند المالكية بقوله: (إعطاء منفعة شيء مدة وجوده لازماً بقاءه في ملك معطيه ولو تقديراً)³.

ولم يخرج فقهاء المذهب المالكي في معظمهم عن فحوى هذا التعريف.

1- المرغيناني: الهداية شرح بداية المبتدي، دار الفكر، بيروت (لبنان) ط2 (د.ت)، ج6، ص 203.

2- التمرتاشي: تنوير الأبصار، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، قدم له وقرظه: محمد بكر اسماعيل، دار عالم الكتب، الرياض (المملكة العربية السعودية)، (د.ط.د.ت)، ج6، ص520 .

3- أبو عبد الله الرضا: شرح حدود ابن عرفة، تحقيق: محمد أبو الأحناف والظاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، بيروت (لبنان)، ط1 (1993 م. 1423هـ)، ج 2، ص 540 .

نزع الملكية للمنفعة العامة ----- أ. رمزي فانة

كما عرف فقهاء الشافعية الوقف بتعريفات متعددة لم تخرج في مجملها عن التصور العام للوقف داخل المذهب، وذلك بقولهم بأن الوقف إنما هو: (حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح موجود)¹.

وعرّف فقهاء الحنابلة الوقف بتعاريف متعددة من أهمها ما عرّف به موفق الدين ابن قدامة بقوله: (تحييس الأصل وتسبيل الثمرة)².

باستعراض التعاريف السابقة للوقف يمكن القول إنّها جميعا يدور معناها حول حبس العين، فلا يتصرف فيها بالبيع والرهن والهبة ولا تنتقل بالميراث والمنفعة وتصرف لجهات الوقف على مقتضى شروط الواقف لذلك يمكن القول إنّ أجمع وأدق وأرجح تعريف من التعريفات السابقة هو التعريف الذي ذكره ابن قدامة بقوله إنّ الوقف هو: تحييس الأصل وتسبيل الثمرة، وسبب الترجيح يعود إلى الأسباب الآتية:

. إنّ هذا التعريف مقتبس من الحديث النبوي الشريف الآنف الذكر حين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب رضي الله عنه حبّس الأصل وسبّل الثمرة، والنبي صلى الله عليه وسلم كما هو معلوم بداهة أفصح الناس لسانا وأقدرهم بيانا.
. إنّ هذا التعريف لم يسبق أن اعترض عليه من قبل العلماء كما اعترض على تعريف المذاهب الأخرى.

. امتاز هذا التعريف بأنه اقتصر على ذكر حقيقة الوقف فقط، ولم يدخل في تفصيلات أخرى، ذلك أنّ دخول هذه التفصيلات من شأنها أن تخرج التعريف عن دلالته، وإبعاده عن الغرض الذي وضع من أجله³.

المطلب الثاني : مفهوم الوقف في التشريع الجزائري

1- شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرّملي: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، ط (الأخيرة) (1404 _ 1984)، ج 5، ص 358 .

2- موفق الدين ابن قدامة: المغني، دار الكتاب العربي، بيروت (لبنان)، د. ط (1403 هـ . 1983 م)، ج 6، ص 185

3- عكرمة سعيد صبري: الوقف الإسلامي بين النظرية والتطبيق، دار النفائس، عمان، ط1 (1428 هـ . 2008 م)، ص 42.

نزع الملكية للمنفعة العامة ----- أ. رمزي قانة

إن المتصفح للتشريعات التي تناولت المنظومة الوقفية في الجزائر سيكتشف ثلاثة تعاريف للوقف في ثلاثة قوانين مختلفة, فقد عرفه المشرع في المادة 213 من الأمر 11/84 المؤرخ في 1984/06/09 المتضمن قانون الأسرة بأنه: «حبس المال عن التملك لأي شخص على وجه التأييد والتصديق».

وعرفه في المادة 03 من القانون رقم 10/91 المؤرخ في 1991/04/27, المتضمن قانون الأوقاف بأنه: «حبس العين عن التملك على وجه التأييد والتصديق بالمنفعة على الفقراء, أو على وجه من وجوه البر أو الخير».

والملاحظ على هذين التعريفين أن المشرع الجزائري أخذ بمذهب أبي يوسف حين استعماله لعبارة " المال " في المادة 213 من قانون الأسرة بدلا من عبارة " العين " التي أوردها في المادة 03 من القانون رقم 10/91, بحيث أن عبارة " المال " أوسع من عبارة " العين " ¹.

كما أن هناك تعريفا آخر للوقف في القانون رقم 25/90 المتضمن التوجيه العقاري, حيث عرفت المادة 31 منه الأملاك الوقفية بأنها « الأملاك العقارية التي حبسها مالكاها بمحض إرادته ليجعل التمتع بها دائما, تنتفع به جمعية خيرية أو جمعية ذات منفعة عامة, سواء أكان هذا التمتع فورا أو عند وفاة الموصين الوستاء الذين يعينهم المالك المذكور » ².

المبحث الثاني: نزع الملكية للمنفعة العامة في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري

المطلب الأول : مفهوم نزع الملكية للمنفعة العامة

أولا: المقصود بنزع الملكية

1- يعقوبي عبد الرزاق ودحماني ميلود: النظام القانوني للوقف في التشريع الجزائري، الجزائر، 2007م، ص 8 .

2- قنفود رمضان: نظام الوقف في الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، فرع القانون العقاري والزراعي، كلية الحقوق جامعة سعد دحلب، البليدة، سنة 2001- ص 23 .

نزع الملكية للمنفعة العامة ----- أ. رمزي فانة

أ. المقصود بنزع الملكية في الفقه الإسلامي

يعترف الفقه الإسلامي بحق الملكية وتحترمه وقد قرّر حمايته وسائل كثيرة، من ذلك إلزام الكافة باحترام ملك الغير، وتقرير العقوبات الدنيوية الزاجرة مثل عقوبة السارق والمختلس والغاصب، هذا من جهة الاعتراف بحق الملكية وحمايته، أما من جهة نزع الملكية للمنفعة العامة فإن الفقه الإسلامي لا يمانع نزع الملكية ولو جبراً عن صاحبها تحقيقاً للنفع العام، أو دفعا للضرر بعد دفع التعويض العادل للمالك، ومن أمثلة ذلك نزع الملكية لتوسيع طريق أو نهر أو توسعة مسجد¹، كما جرى في توسعة المسجد الحرام².

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يقودنا الكلام عن آلية نزع الملكية الوقفية للكلام عن الاستبدال باعتبار أن التصرف هو نفسه في كلا الحالتين وإن اختلفت أسبابه لذلك يشترك الاستبدال مع نزع الملكية الوقفية للمنفعة العامة في أن كلا منهما ينجر عنه فقدان الملك الوقفي الأول، وأخذ بدل عنه سواء كان هذا البديل عبارة عن ملك آخر أو كان عبارة عن مبلغ من المال، في حين يختلفان عن بعضهما في أن الاستبدال لا يُسار إليه إلا في حالات محددة كاشتراط الواقف استبدال الوقف، أو في حالة ما صار الوقف لا ينتفع به بالكلية ولا يحصل منه شيء قط، أو في حالة ما كان البديل عنه سيحصل منه ريع وافر ومنفعة عظيمة، بالإضافة إلى بعض الشروط الأخرى التي أضافها بعض علماء الحنفية كأن يُغصب الملك الوقفي ولا بينة على ذلك وأراد هذا الغاصب أن يدفع القيمة فللمتولي أن يأخذ البديل ليشتري به ملكاً آخر، وكحالة ما إذا غصب الغاصب وأجرى عليه الماء حتى صار بحراً فيضمن القيمة ويشتري بها المتولي أرضاً بدلاً مما غُصب .

أما نزع الملكية للمنفعة العامة فإنها تكون في غالب الأحيان في حق ملك وقفي يكون في أوج عطائه، وقد لا يُمكننا تعويضه من شراء آخر بدله يحقق لنا ريعاً وبدلاً كالذي

1- عبد الكريم زيدان: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط 16 (1421هـ . 2001

م)، بيروت (لبنان)، ص 203، 206 .

2- البلاذري: فتوح البلدان، (د. ط، د. ت)، دار الفكر، بيروت (لبنان)، ص 58 .

نزع الملكية للمنفعة العامة ----- أ. رمزي قانة

كان يتحقق في الملك الأول، لا لشيء سوى المصلحة العامة كتوسعة مسجد أو طريق أو بناء مقبرة للمسلمين أو مدرسة أو مستشفى أو غير ذلك من المنافع والمصالح العامة الظاهرة، ومنه فالمصلحة المبتغاة في الاستبدال هي مصلحة خاصة (خاصة للملك الوقفي)، أما المصلحة المبتغاة في نزع الملكية الوقفية للمنفعة العامة فهي مصلحة عامة كما هو ظاهر من تسميتها.

ب. المقصود بنزع الملكية في التشريع الجزائري

تعددت التعاريف والآراء حول موضوع نزع الملكية، ولعل من أهم هذه التعاريف ما جاء به الدكتور سليمان الطماوي حين قال: (يقصد بنزع الملكية للمنفعة العامة حرمان مالك العقار من ملكه جبرا للمنفعة العامة نظير تعويض عما يناله من ضرر)¹، ولم يختلف هذا التعريف عما ذكره الدكتور محمد فؤاد مهنا من خلال تعريفه لمسألة نزع الملكية للمنفعة العامة قائلا: (إجراء إداري يُقصد به حرمان المالك من ملكه جبرا عنه بسبب المنفعة العامة بشرط تعويضه عنه)². هذا وذهب الدكتور محمد أنس قاسم جعفر إلى أن (نزع الملكية للمنفعة العامة ليس إلا إجراء من شأنه حرمان مالك عقار معين من ملكه جبرا لتخصيصه للمنفعة العامة مقابل تعويض عادل)³.

الذي يتضح من خلال هذه التعاريف أن نزع الملكية يمس مساسا مباشرا بحرية

1- سليمان محمد الطماوي: الوجيز في القانون الإداري، دار الفكر العربي، القاهرة (مصر)، د.ط (1975 م)، ص 649 .

2- محمد فؤاد مهنا: مبادئ وأحكام القانون الإداري، منشأة المعارف، الإسكندرية (مصر)، د.ط (1975 م)، ص 837 .

3- محمد أنس قاسم جعفر: النظرية العامة لأحكام الإدارة والأشغال العمومية، الديوان الوطني للمطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط (1988 م)، ص 88

نزع الملكية للمنفعة العامة ----- أ. رمزي فانة

الملكية الخاصة، وبصفة جبرية كلما اقتضت المنفعة العامة ذلك، مقابل تعويض عادل لما لحق بمالك العقار من ضرر جراء تجريدته من ملكيته .

هذا وقد عرف المشرع الجزائري نزع الملكية من خلال المادة الثانية (02) من القانون رقم 11/91¹ التي تنص على أنه: (يعد نزع الملكية للمنفعة العامة طريقة استثنائية لاكتساب أملاك أو حقوق عقارية، ولا يتم إلا إذا أدى انتهاج كل الوسائل الأخرى إلى نتيجة سلبية .

زيادة على ذلك لا يكون نزع الملكية ممكنا إلا إذا جاء تنفيذها لعمليات ناتجة عن تطبيق إجراءات نظامية مثل التعمير والتهيئة العمرانية والتخطيط يتعلق بإنشاء تجهيزات جماعية ومنشآت وأعمال كبرى ذات منفعة عامة)

والملاحظ على ما جاء به المشرع الجزائري أنه لا يختلف عما قرره فقهاء القانون إلا نصه على نزع الملكية للمنفعة العامة إنما هو طريقة استثنائية لاكتساب الأملاك العقارية .

ثانيا : تعريف المنفعة العامة

أ . تعريف المنفعة العامة في الفقه الإسلامي

إن المنفعة العامة هي رديفة ما يعرف في علم المقاصد الإسلامية بالمصلحة، وهي في الشرع السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة وعادة، وتنقسم إلى ما يقصده الشارع لحقه كالعبادات، وإلى ما يقصده لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم كالعادات²، وهذا الباب هو المقصود في دراستنا هذه، فالمنفعة العامة في الفقه الإسلامي تطلق على كل أمر توقف عليه انتظام أحوال الناس .

ب . تعريف المنفعة العامة في التشريع الجزائري

1- راجع القانون رقم 11/91 المؤرخ في 27 أبريل 1991 الذي يحدد القواعد المتعلقة بنزع الملكية من أجل المنفعة العمومية .

2- إسماعيل الحسني: نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا (الولايات المتحدة الأمريكية)، ط1 (1416 هـ . 1995 م)، ص 282 .

نزاع الملكية للمنفعة العامة ----- أ. رمزي قانة

من المسلم به أن المنفعة العامة هي الغاية التي يهدف إلى تحقيقها إجراء نزاع الملكية، وغياها يعني عدم شرعية الإجراء، ولقد تعاطى كل من التشريع والقضاء، على تعريف المنفعة العامة، ويرجع ذلك إلى ارتباط مفهومها بعمليات مادية متنوعة، كما يتحدد بالنظر إلى محتوى العمليات أو النشاط الذي تقوم به الإدارة، مما أعطى لمفهوم المنفعة العامة صبغة المرنة والقابلة للتطور .

ولقد حاول القضاء الفرنسي وضع حد لفكرة المنفعة العامة بتبني الكثير من النظريات كنظرية السبب الدافع¹، ونظرية المنفعة العمومية غير المباشرة²، ونظرية الإجراءات الموازية³ .

أما في القانون الجزائري فقد استقر الرأي على ما نصت عليه المادة الثانية من القانون رقم 11/91، والذي يتبين من هذه المادة هو أخذ المشرع الجزائري بنظرية الإجراءات الموازية لتحديد المنفعة العامة، إذ أن الفقرة الثانية من نص المادة الثانية تنص على أنه: (....) وزيادة على ذلك لا يكون نزاع الملكية ممكنا إلا إذا جاء تنفيذها لعمليات ناتجة عن تطبيق إجراءات نظامية قبل التعمير والتهيئة العمرانية ... (إلخ) .

ومنه يمكن القول إنه لا يعتبر نزاع الملكية مشروعا إلا إذا جاء مطابقا في أهدافه لقواعد النظام العام العمراني والتهيئة العمرانية .

المبحث الثالث: تطبيق نزاع الملكية للمنفعة العامة على الملكية الوقفية

- 1- يقصد بهذه النظرية أنه في حالة تعدد الأسباب فإنه يجب تقييم المنفعة العامة على أساس سببها الدافع دون بقية الأسباب
- 2- تقوم هذه النظرية على أن العمليات التي بموجبها تنزع ملكية الأفراد تتطلب تدخل إجراء آخر على الأقل إلى جانب إجراء نزاع الملكية .
- 3- يقصد بهذه النظرية أن المنفعة العمومية المعترف بها لبعض العمليات إدارية يعترف بها أيضا لكل العمليات الضرورية والمكملة للعملية الأولى .

نزع الملكية للمنفعة العامة ----- أ. رمزي فانة

المطلب الأول: مشروعية نزع الملكية الوقفية للمنفعة العامة في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري.

أولاً: مشروعية نزع الملكية الوقفية للمنفعة العامة في الفقه الإسلامي

لم يتطرق فقهاء المذاهب الفقهية قديماً لمسألة نزع الملكية الوقفية للمنفعة العامة . على حسب حدود علمنا . بشيء من التفصيل على الرغم من قدم الظاهرة في حد ذاتها، مع أن الشريعة الإسلامية أباحت نزع الملكية للمنفعة العامة ولو جبراً كما سبق وأشرنا آنفاً، إلا ما يمكن استثناءه مما ورد عن بعض فقهاء المذهب المالكي عند تطرقهم لمسألة استبدال الوقف .

وقد أباح المالكية نزع الملكية الوقفية للمنفعة العامة واستبدالها بملك آخر تحت مسمى نظرية الضرورة حيث أجازوا بيع الملك الوقفي ولو بالإكراه إذا اقتضى الأمر باعتبار أن ذلك من المصالح العامة للأمة، وقد نُقل عن الخرشبي قوله: (والمذهب أن المسجد لو ضاق بأهله واحتاج إلى توسعة وبجانبه عقار حبس أو ملك، فإنه يجوز بيع الحبس لأجل توسعة المسجد، وإن أبي صاحب الحبس أو صاحب الملك عن بيع ذلك فالمشهور أنهم يجبرون على بيع ذلك ويشترى بثمن الحبس ما يجعل حبساً كالأول، قالوا: ومثل توسعة المسجد توسعة طريق المسلمين ومقبرتهم)¹ .

ونقل عن القرابي قوله: (يجوز بيع الدور المحبسة حول المسجد يحتاج لتوسيعه بها، وكذلك الطريق، لأن السلف عملوا ذلك في مسجده عليه السلام، ولأن منفعتها أهم من منفعة الدور)² .

1- محمد بن عبد الله بن علي الخرشبي: حاشية الخرشبي على مختصر خليل، ضبط وتخرّيج: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت (لبنان)، (د . ط . د . ت)، ج7، ص 95 .

2- شهاب الدين أحمد بن ادريس القرابي: الذخيرة، تحقيق: سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د. ط (1994م)، ج 6، ص 331 .

نزع الملكية للمنفعة العامة ----- أ. رمزي فانة

ويُستنتج من أقوال السادة المالكية أنه يجوز نزع الملكية الوقفية للمنفعة العامة كتوسيع مسجد، أو توسعة طريق، أو مقبرة للمسلمين.

هذا ونُقل عن الحنابلة أنهم قيدوا جواز البيع والاستبدال بالضرورة والمصلحة، مما يعني أن الحنابلة بدورهم يرون جواز نزع الملكية الوقفية للمنفعة العامة على حسب ما يُفهم من بعض أقوال علمائهم، فقد نُقل عن ابن قدامة قوله: (وإن لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية لكن قلت وكان غيره أنفع منه وأكثر درا على أهل الوقف لم يجز بيعه لأن الأصل تحريم البيع، وإنما البيع للضرورة)¹.

هذا ولا يعني عدم نقلنا لأقوال علماء الحنفية والشافعية في هذا الشأن أنهم يقولون بعدم جواز نزع الملكية الوقفية للمنفعة العامة، إذ قد يكون ذلك من قبيل البديهي عندهم لذلك لم يتطرقوا إليه بالتفصيل على حسب حدود علمنا.

ثانياً : مشروعية نزع الملكية الوقفية للمنفعة العامة في التشريع الجزائري

نصت المادة 23 من قانون الأوقاف 91 / 11 بصريح العبارة على أنه: (لا يجوز التصرف في أصل الملك الوقفي المنتفع به، بأية صفة من صفات التصرف سواء بالبيع أو الهبة أو التنازل أو غيرها)، لكن الذي يطلع على المادة 24 من قانون الأوقاف نفسه سيكتشف أن المراد من المادة السابقة هو ذلك التصرف الذي لا يكون معه تعويض سواء كان التعويض مادياً أو عينياً وهو ما يعرف بالاستبدال، حيث أجازت المادة 24 أن تعوض العين الموقوفة أو يستبدل بها ملك آخر في حالات ذكرتها المادة على سبيل الحصر وعلى النحو التالي: (لا يجوز أن تعوض عين موقوفة أو يستبدل بها ملك آخر، إلا في الحالات الآتية:

. حالة تعرضه للضياع أو الاندثار

. حالة فقدان منفعة الملك الوقفي مع عدم إمكان إصلاحه

1- موقف الدين بن قدامة: المغني، ج6، ص 227 .

نزع الملكية للمنفعة العامة ----- أ. رمزي قانة

. حالة ضرورة عامة كتوسيع مسجد أو مقبرة أو طريق عام في حدود ما تسمح به

الشرعية الإسلامية

. حالة انعدام المنفعة في العقار الموقوف وانتفاء إتيانه بنفع فقط، شريطة تعويضه

بعقار يكون مماثلاً أو أفضل منه .

. تثبت الحالات المبينة أعلاه بقرار من السلطة الوصية بعد المعاينة والخبرة)

ومنه يمكن القول إن المشرع الجزائري أجاز نزع الملكية الوقفية للمنفعة العامة، وهذا

ما يتضح من خلال الحالة الثالثة المذكورة في المادة ((حالة ضرورة عامة كتوسيع مسجد أو

مقبرة أو طريق عام في حدود ما تسمح به الشرعية الإسلامية)).

المطلب الثاني : آليات نزع الملكية الوقفية للمنفعة العامة

أولاً: آليات نزع الملكية الوقفية للمنفعة العامة في الفقه الإسلامي:

وضع الفقه الإسلامي بعض الشروط التي يجب الاستناد عليها عند استبدال ملك

وقفي بآخر يمكن الاستناد إليها كذلك ومراعاتها في حالة نزع الملكية الوقفية للمنفعة

العامة، ومن بين هذه الشروط:

1. ألا يكون البيع بغبن فاحش، ذلك لأن البيع بغبن فاحش تبرع بجزء الوقف، وهو

مما لا يجوز لأحد سواء القاضي وغيره، قال ابن الهمام: (ولو باع الوقف بغبن فاحش لا

يجوز البيع) .

2. أن يكون البديل عقاراً وليس دراهم أو دنانير، قال ابن نجيم: (ويجب أن يزداد

آخر في زماننا وهو أن يستبدل بعقار بالدراهم والدنانير، فإننا قد شاهدنا النظار يأكلونها،

وقل أن يشتري بها بدل).

هذا وقد أشار ابن النجار للجهة المختصة بالبيع والاستبدال بقوله: (ويبيعه الحاكم

إذا كان على سبيل الخيرات أو مصلحة عامة، وإلا فلناظره الخاص إن كان على معين،

والأحوط إذن الحاكم له).

3. إذا بيع جزء من الوقف فإنه يصرف على تعمير الباقي أولاً، وإذا زاد عن ذلك

فيوزع على مستحقه، وإذا كان مسجداً فيصرف عليه وعلى مصالحه .

نزع الملكية للمنفعة العامة ----- أ. رمزي فانة

4 . إذا نزعت الملكية الموقفية كلها بسبب الضرورة فإن ثمنه لابد أن يتجه إلى مَثَلٍ له حسب الإمكان، فإن كان مسجدا يُبنى بثنه مسجد آخر في مكان مناسب، وإذا كان دارا أو عمارة أو نحو ذلك يُبنى به ما هو في مثله حتى يؤدي دوره للمستحقين، وهكذا، وإذا وفي ثمن الوقف بشراء وقف آخر مثله فإن لم يف بذلك يوجه الثمن للمساهمة في شراء وقف آخر مثله لأن المقصود استبقاء منفعة الوقف الممكن استبقاؤها وصيانتها من الضياع، ولا سبيل إلى ذلك إلا بهذا الطريق¹ .

ثانيا : آليات نزع الملكية الوقفية للمنفعة العامة في التشريع الجزائري

ينصب نزع الملكية للمنفعة العامة على كل من العقارات، والحقوق العينية العقارية وفق ما نص عليه المشرع الجزائري من خلال المادتين 2 و3 من القانون رقم 11/91 المتعلق بنزع الملكية للمنفعة العامة، وحصر المشرع الجزائري لما يصح نزعه للمنفعة العامة في العقارات والحقوق العينية لا يعني أنه لا يجوز نزع المنقولات للمنفعة العامة، إنما يمكن للإدارة الحصول على الأملاك المنقولة بوسائل القانون العادية، وفي حالة الضرورة بواسطة التسخير .

1 . العقارات:

ينصب نزع الملكية للمنفعة العامة إما على العقار بأكمله أو جزء منه فقط وفق ما نصت عليه المادة 3 من القانون رقم 91 / 11، حيث جاء في صلب المادة: (يخضع نزع ملكية عقارات أو حقوق عينية من أجل المنفعة العمومية...) في حين عرفت المادة 683 من القانون المدني العقار بقولها: (كل شيء مستقر بجيزه وثابت فيه ولا يمكن نقله من دون تلف فهو عقار، وكل ما عدا ذلك من شيء فهو

1 - المصدر السابق، ج 5، ص 369 .

نزع الملكية للمنفعة العامة ----- أ. رمزي فانة

منقول، غير أن المنقول الذي صاحبه في عقار يملكه رسدا على خدمة هذا العقار أو استغلاله يعتبر عقارا بالتخصيص.¹ ويشمل العقار من حيث المبدأ سطح الأرض وباطنها وعلوها، لكون نطاق الملكية يتحدد بهذه العناصر.²

2. الحقوق العينية العقارية :

نصت المادة الثانية من القانون رقم 91 / 11 على أنه: (يُعد نزع الملكية للمنفعة العامة طريقة استثنائية لاكتساب أملاك أو حقوق عقارية...)
يقصد بالحقوق العينية الواردة في صلب هذه المادة الحقوق العينية الأصلية والتي تنقسم بدورها إلى حقوق عينية والمتمثلة في (حق الملكية، حق الانتفاع، حق الاستعمال، حق السكن، حق الارتفاق)، وحقوق عقارية تبعية مثل (الرهن الرسمي، الرهن الحيازي، حق التخصيص، وحق الامتياز)

وكل هذه الحقوق تعتبر أموالا عقارية باعتبار أن كل حق عيني يقع على عقار يعتبر مالا عقاريا طبقا لما نصت عليه المادة 684 من القانون المدني .

ولما كانت هذه الحقوق العينية قابلة للانتقال بنفس الطرق التي تكتسب بها الملكية كالعقد والوصية مثلا، فإنها تكون كذلك قابلة للاكتساب عن طريق نزع الملكية للمنفعة العامة. كما يمكن نزع الحقوق العينية العقارية الواردة على عقار دون ملكيته باستثناء حق الارتفاق³ .

تعتبر عملية نزع الملكية العامة للمنفعة العمومية عملية قانونية شكلية، لذلك تخضع الإدارة في ممارستها لهذه العملية إلى إجراءات دقيقة ومحددة طبقا للتشريع المعمول به، أي

1- وناس عقيلة: النظام القانوني لنزع الملكية للمنفعة العامة في التشريع الجزائري، رسالة ماجستير، كلية الحقوق لجامعة الحاج لخضر، باتنة (الجزائر)، ص 16 .

2- عبد الرزاق السنهوري: الوسيط في شرح القانون المدني، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، د. ط (1967)، ج 8، ص 568 .

3- وناس عقيلة: النظام القانوني لنزع الملكية للمنفعة العامة في التشريع الجزائري، ص 18 .

نزع الملكية للمنفعة العامة ----- أ. رمزي فانة

أن سلطتها مقيدة هذا وتمر عملية نزع الملكية بإجراءات تبدأ بإثبات المنفعة العامة لتنتهي برار نزع الملكية ونقلها لذمة الإدارة
أ. إجراءات إثبات الملكية :

نصت المادة الثانية 2 من المرسوم التنفيذي رقم 186/93¹ على أن أول عمل ينبغي على المستفيد من طلب نزع الملكية هو تقديم تقرير يبرز فيه أن محاولاته للبحث عن العقارات واقتنائها بالتراضي باءت بالفشل ن يضاف إلى هذا التقرير تصريح يحدد فيه الهدف من العملية والتي يجب أن لا تخرج عن إطار التعمير والتهيئة العمرانية والتخطيط المرتبط بذلك، وكذلك مخططا عن الأشغال من حيث موقعها وأهميتها وتقريراً آخر عن تمويل المشروع الذي يراد إنجازه والذي يتطلب ملكا عقاريا لإنجازه يرسل هذا الملف إلى الوالي المختص الذي تقع في دائرة ولايته الملكية المراد نزعها والذي يمكنه أن يطلب جميع المعلومات والوثائق التي رآها مفيدة في دراسة الملف، فإذا كان ملف طلب المستفيد من نزع الملكية مستوفيا للشروط السابقة الذكر يقوم الوالي بإصدار قرار لتعيين لجنة لإثبات مدى فعالية المنفعة العمومية، ويسمى هذا التحقيق بالتحقيق الإداري المسبق، فقرار الوالي يعتبر قرارا مزدوجا بفتح تحقيق وتعيين لجنة تحقيق تتكون من ثلاثة أشخاص يعينون من بين الموجودين في القائمة الوطنية للأشخاص المؤهلين للقيام بالتحقيق المسبق لإثبات المنفعة العمومية

ومجرد انتهاء إجراءات التحقيق المسبق يُرسل ملف التحقيق مع كل المعلومات الاستنتاجية للجنة التحقيق المسبق إلى الجهة الإدارية المختصة لكي تعلن عن ثبوت المنفعة العامة بصفة رسمية، وتصدر ما يسمى بقرار التصريح بالمنفعة العمومية، هذا الأخير الذي يجب أن يتضمن مجموعة من البيانات تحددها المادة 10 من القانون رقم 91 / 11 وهي :

1- المرسوم التنفيذي رقم 93 / 186 المؤرخ في 27 يوليو المتضمن تحديد كليات تطبيق القانون رقم 91

نزع الملكية للمنفعة العامة ----- أ. رمزي فانة

- . أهداف نزع الملكية المزمع تنفيذه.
 - . مساحة العقارات وموقعها ومواصفاتها.
 - . مشتملات الأشغال المزمع القيام بها.
 - . تقرير النفقات التي تغطي عمليات نزع الملكية.
- كما يجب أن يبين القرار الأجل الأقصى المحدد لإنجاز نزع الملكية، ولا يمكن أن يتجاوز هذا الأجل 4 سنوات، ويمكن تجديده مرة واحدة بنفس المدة إذا تعلق الأمر بعمليات كبرى ذات منفعة وطنية .

يصدر بعد قرار التصريح بالمنفعة العمومية ما يسمى بقرار القابلية للتنازل الذي يحدد القطع الأرضية والحقوق وأصحابها الذين لهم الحق في التعويض، ويجب أن يستند هذا القرار بدوره إلى تحقيق عمومي يسمى بالتحقيق الجزئي .

تُختتم الإجراءات الطويلة لنزع الملكية للمنفعة العامة بقرار نزع الملكية¹، أو ما يسمى بنقل الملكية، حيث نصت المادة 7 من أمر 1976 على أن يصدر الأمر بنقل الملكية أي ملكية العقارات والحقوق العينية العقارية حسب الأحوال إما بقرار وزاري مشترك وإما بقرار من الوالي وذلك إن لم يقع اتفاق ودي فيصرح هذا القرار بالحيازة إلى نازع الملكية شريطة أن يراعي الأحكام التنظيمية المتعلقة بالشهر العقاري وأحكام الباب الثالث من هذا الأمر² .

تسبب عملية نزع الملكية بلا شك ضررا للمالك لحرمانه من ماله مما يستوجب تعويضه عن الضرر الذي لحق به، وهذا ما نصت عليه عدة نصوص دستورية وتشريعية بدء

1- يرى بعض الشراح أن مصطلح نزع الملكية يعني استعمال القوة والسلطة التعسفية .
2- وناس عقيلة: النظام القانوني لنزع الملكية للمنفعة العامة في التشريع الجزائري، ص 46 .

نزع الملكية للمنفعة العامة ----- أ. رمزي فانة

بدستور 1996 في المادة 20 منه ¹، إلى الفقرة الأولى من المادة 677 من القانون المدني ²، إلى المادة رقم 21 من القانون رقم 11/91 ³ المتضمن نزع الملكية من أجل المنفعة العامة .
ويحدد مبلغ التعويض حسب القيمة القانونية للأموال تبعا لما ينتج عن تقييم طبيعتها أو مشتقاتها أو عن استعمالها الفعلي من قبل مالكيها وأصحاب الحقوق العينية الآخرين أو من قبل التجار والصناع وأصحاب الحرف .
وتقدر هذه القيمة الحقيقية في اليوم الذي تقوم فيه مصلحة الأملاك الوطنية بالتقييم، غير أنه لا تُدخل في الحساب التحسينات من أي نوع ولا أية معاملة تجارية تمت أو أُبرمت قصد الحصول على تعويض أرفع ثمنا ⁴ .

الخاتمة

في ختام هذه الدراسة يمكن النبيه على أبرز النتائج الآتية:

1. أجاز بعض الفقهاء نزع الملكية الوقفية للمنفعة العامة واستبدالها بملك آخر تحت مسمى نظرية الضرورة، حيث أجاز المالكية مثلا بيع الملك الوقفي ولو بالإكراه إذا اقتضى الأمر، إذا كان ذلك من المصالح العامة للأمة، مع مراعاة جملة من الضوابط والشروط التي لا بد من مراعاتها قبل عملية النزع للمنفعة العامة وبعدها.

1- نصت المادة 20 من دستور 1996 على أنه: (لا يتم نزع الملكية إلا في إطار القانون ويترب عليه تعويض قبلي عادل ومنصف)

2- نصت المادة 677 في فقرتها الأولى على أنه: (لا يجوز حرمان أي أحد من ملكيته إلى في الأحوال والشروط المنصوص عليها في القانون، غير أن للإدارة الحق في نزع جميع الملكية العقارية أو بعضها، أو نزع الحقوق العينية العقارية للمنفعة العامة مقابل تعويض منصف وعادل).

3- نصت المادة 21 من القانون رقم 91 / 11 على أنه: (يجب أن يكون التعويض عن نزع الملكية عادلا ومنصفا ...)

4- وناس عقيلة: النظام القانوني لنزع الملكية للمنفعة العامة في التشريع الجزائري، 90 .

نزع الملكية للمنفعة العامة ----- أ. رمزي فانة

2. أجاز المشرع الجزائري نزع الملكية الوقفية لصالح المنفعة العامة وهذا ما يتضح من خلال الحالة الثالثة المذكورة في المادة رقم 24 من قانون الأوقاف، كل ذلك في حدود ما تسمح به الشريعة الإسلامية كما جاء في نص المادة.

3. لا يكون نزع الملكية ممكناً إلا إذا جاء تنفيذاً لعمليات ناتجة عن تطبيق إجراءات نظامية مثل التعمير والتهيئة العمرانية والتخطيط يتعلق بإنشاء تجهيزات جماعية ومنشآت وأعمال كبرى ذات منفعة عامة .

4. إن نزع الملكية الوقفية للمنفعة العامة تكون في غالب الأحيان في حق ملك وقفي يكون في أوج عطائه، وقد لا يُمكننا تعويضه من شراء آخر بدله يحقق لنا ربحاً وبدلاً كالذي كان يتحقق في الملك الأول ، لا لشيء سوى المصلحة العامة كتوسعة مسجد أو طريق أو بناء مقبرة للمسلمين أو مدرسة أو مستشفى أو غير ذلك من المنافع والمصالح العامة الظاهرة .

5. يشترك الاستبدال مع نزع الملكية الوقفية للمنفعة العامة في أن كلا منهما ينجر عنه فقدان الملك الوقفي الأول، وأخذ بدل عنه سواء كان هذا البدل عبارة عن ملك آخر أو كان عبارة عن مبلغ من المال

6. يكمن الفرق بين الاستبدال ونزع الملكية الوقفية للمنفعة العامة في أن المصلحة المبتغاة في الاستبدال هي مصلحة خاصة (خاصة للملك الوقفي)، أما المصلحة المبتغاة في نزع الملكية الوقفية للمنفعة العامة هي مصلحة عامة كما هو ظاهر من تسميتها.

المصادر والمراجع

1. إسماعيل الحسني: نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا (الولايات المتحدة الأمريكية)، ط1 (1416 هـ . 1995 م).
2. البلاذري: فتوح البلدان، (د. ط، د . ت)، دار الفكر، بيروت (لبنان).
3. التمرتاشي محمد بن عبد الله : تنوير الأبصار، دراسة وتحقيق وتعليق : عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، قدم له وقرظه: محمد بكر اسماعيل، دار عالم الكتب، الرياض (المملكة العربية السعودية)، (د.ط.د.ت).

نزع الملكية للمنفعة العامة ----- أ. رمزي فانة

4. أبو عبد الله محمد بن القاسم الرصاع: شرح حدود ابن عرفة، تحقيق : محمد أبو الأحناف والطاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، بيروت (لبنان)، ط1 (1993 م . 1423هـ).
5. المرغيناني علي بن أبي بكر: الهداية شرح بداية المبتدي، دار الفكر، بيروت (لبنان) ط2 (د.ت).
6. سليمان محمد الطماوي: الوجيز في القانون الإداري، دار الفكر العربي، القاهرة (مصر)، د.ط (1975 م).
7. شهاب الدين أحمد بن ادريس القرابي: الذخيرة، تحقيق: سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د. ط (1994م).
8. شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، ط (الأخيرة) (1404 _ 1984).
9. عبد الرزاق السنهوري : الوسيط في شرح القانون المدني، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، د . ط (1967).
10. عبد الكريم زيدان : مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط 16 (1421هـ . 2001 م)، بيروت (لبنان).
11. قنفود رمضان: نظام الوقف في الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري، مذكرة لنيل شهادة الماجستير ، فرع القانون العقاري والزراعي، كلية الحقوق جامعة سعد دحلب، البليدة، سنة 2001.
12. موفق الدين ابن قدامة: المغني، دار الكتاب العربي، بيروت (لبنان)، د. ط (1403 هـ . 1983 م)
13. عكرمة سعيد صبري: الوقف الإسلامي بين النظرية والتطبيق، دار النفائس، عمان، ط1 (1428 هـ . 2008م).
14. محمد أنس قاسم جعفر: النظرية العامة لأملاك الإدارة والأشغال العمومية، الديوان الوطني للمطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط (1988 م).

نزع الملكية للمنفعة العامة ----- أ. رمزي فانة

15. محمد فؤاد مهنا: مبادئ وأحكام القانون الإداري، منشأة المعارف، الإسكندرية (مصر)، د.ط (1975 م).

16. محمد بن عبد الله بن علي الخرشبي: حاشية الخرشبي على مختصر خليل، ضبط وتخرّيج : زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت (لبنان)، (د . ط . د . ت).

17. وناس عقيلة : النظام القانوني لنزع الملكية للمنفعة العامة في التشريع الجزائري، رسالة ماجستير، كلية الحقوق لجامعة الحاج لخضر، باتنة (الجزائر).

18. يعقوبي عبد الرزاق ودحماني ميلود : النظام القانوني للوقف في التشريع الجزائري، الجزائر، 2007 م.

اللسان العربي بين التغريب والانتماء المرجعي

د. الزهرة كحلج

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

الملخص:

تعد العربية مرتكزا قويا من ثوابت الهوية والانتماء الإسلامي العربي لأنها من أهم مقومات الثقافة العربية الإسلامية التي ترتبط بشدة بعقيدة الأمة وحضارتها فهي المحضن الذي يتعالم من حوله نسيج الأمة وكيانها ولأنها تمثل عناصر القوة في شخصية الأمة لاشك ان التحقيق النفسي للذات إنما يتجسد في أفضل صورته من خلال الانتماء للهوية خاصة واللغة العربية تعيش حصارا يترصد بها من جهة اللهجات العامية، التي تنازعها البقاء حتى داخل المؤسسات التعليمية وعامل الإزدواجية اللغوية وكذا عامل العولمة التي أسهمت في بشكلها الثقافي في تهميش اللغة العربية، بدعوى إلغاء التعددية الثقافية وسلخ الشعوب من هوياتها الحضارية واللغوية وكلها عوامل تسهم في تغريب اللسان العربي الإسلامي وإبعاد المسلمين عن دينهم. ومن ثم هويتهم.

Abstract:

Arabic Tongue between Westernization and affiliation's Reference

The Arabic language is considered a strong Anchor from the constants of the arab identity and islamic arab affiliation because it is one of the most important pillar of the arabic and islamic culture That are strongly linked to the doctrine of motion and its civilisation it is the incubator that the labric of nation and itis entity are intertwined around it there is no doubt that the psychological realisation of the self is embadied in its lost images through belonging of identity especially that the arab language is learning in a blackeade from on the one hand the dialects that disputing to remain even inside the educational institution and also the globalization factor which has contributed in its cultural form in the marginalization of the language claiming the abolition of the multiculturalism and skinning the nation from their civilized and Ingualfreedoms and they are all factors that contribute in the westernization of the arabislamic language and to keep away the muslims from their religion.

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لعلح

مقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين محمد بن عبد الله الصادق الأمين سيد الأولين والآخرين وبعد:

فتعد اللغة العربية مرتكزا ثابتا من ثوابت الهوية والانتماء الإسلامي العربي لأنها البؤرة التي يتعالق من حولها نسيج الأمة ولا شك أنّ التحقيق النفسي للذات إنّما يتجسّد في أفضل صورة من خلال الانتماء إلى هوية محدّدة أول عناصرها اللغة العربية أحد أهم مقومات الثقافة العربية الإسلامية، لأنّها أكثر اللغات ارتباطا بعقيدة الأمة لذا عدّت السياج الذي يحمي الذات من أي هزيمة ثقافية أو استيلاّب حضاري خاصة والتغريب يضرب الأمة في موطن قوّتها وبؤرة حياتها لأنّ اللغة العربية ليست مجرد رموز ومواصفات فنية بل هي منهج وأسلوب وتصور لواقع الأمة ورؤية شاملة لقضاياها من خلال الحياة اللسانية التي تجدر المتكلم في وسطه الاجتماعي وتعطيه أبعاد انتمائه وجنسية الفكر والهوية.

أهمية الدراسة:

تكتسي هذه الدراسة أهميتها من حيث تعاملها مع واقع اللسان العربي، وتفكيك تحديات التغريب الذي يخترق الكيان الإسلامي العربي ويعصف بانتمائه، سواء على المستوى الفردي أو الجمعي، وهذا يعني معالجة مسألة الهوية الإسلامية وكيفية الحفاظ عليها، في ظل كل تمّ القصور والعجز الحضاري التي ترمي بها اللغة العربية من خلال التركيز على الخطاب الثقافي العولمي أي أنّ الدراسة ستعمد إلى تحليل مبررات هذا الخطاب في مسعاها لتهميش اللغات الكبرى، وأولها العربية ومن ثم الوصول إلى تنفيذ تلك المزاغم وقطع الطريق أمام التغريب اللغوي.

إشكالية الدراسة:

يعدّ الانتماء قضية محورية بالنسبة لكيان الأمم ومن أهم مقوماته اللسان، فالأمة الإسلامية العربية اليوم تقف أمام تحدّ كبير يوشك أن يذيبها في غيرها ويحيلها ذيلا ثقافيا، لذا فالدراسة تسعى إلى تلمس ومناقشة التحديات التي تواجه اللسان العربي في حفاظه على انتماء الأمة وارتباطها بميراثها العقدي والأخلاقي والثقافي وتنظيم مشكلة الدراسة في

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لخلح

التساؤلات التالية:

- ما هو واقع اللسان العربي بين النشأة والحفاظ على الانتماء أمام هجمة التغريب؟.

- ما هي التحديات التي تواجهها اللغة العربية في مجتمعتها؟.

- ما العلاقة بين اللغة والانتماء؟.

- ما هو الدور الذي تلعبه العربية في تعزيز الانتماء والهوية الإسلامية العربية؟.

أسباب اختيار الدراسة:

وقد جاء اختيارنا هذا الموضوع تحديدا رغبة في خدمة آي الكتاب الكريم من حيث إن اللغة العربية هي الوعاء اللغوي لمصدر ديننا وحضارتنا وهويتنا ككل فالذود عن لغة الضاد هو بمثابة الذود عن القرآن الكريم.

استجلاء مسالك التغريب اللغوي الذي يترصص بلغتنا العريقة.

إعادة الثقة في لغة الضاد على المستوى العلمي والتقني.

أهداف الدراسة:

تتركز أهداف الدراسة في التعرف على التحديات التي تواجه اللغة العربية في ذودها عن الانتماء الإسلامي العربي أمام هجمات التغريب وأساليبه ومن ثم المحافظة على المنظومة الثقافية التي تبني الأمة وتحمي كيانها وعقيدتها.

إحكام الوصل بين قضايا اللسان العربي والهوية الإسلامية العربية.

التأكيد على الطابع القيمي الذي يسم اللغة العربية في المجال الأدبي والعلمي على

السواء.

أولا: ضبط المفاهيم

تعدّ قضية المفاهيم مسألة مفصلية في تعزيز المحتويات وربط الألفاظ بالمضامين المعرفية، ولذا سنعمد إلى توضيح المحتوى المفهومي لمصطلحات الموضوع، فما معنى التغريب؟ وماذا نقصد بالانتماء؟ وما هي مستوياته؟ وماذا نقصد باللسان واللغة؟.

1: التغريب لغة واصطلاحا:

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لالح

أ_ لغة: يراد بالتغريب لغة النفي والإبعاد عن البلد، حيث يذكر ابن منظور:..وَعَرَّبَهُ وَأَعْرَبَهُ: نَحَاهُ..والتغريب النفي عن البلد، ومنه الحديث أنه أمر بتغريب الزاني، التغريب: النفي عن البلد الذي وقعت الجناية به يقال: أَعْرَبْتَهُ وَعَرَّبْتَهُ إِذَا نَحَيْتَهُ وَأَبْعَدْتَهُ..وَعَرَّبَهُ وَعَرَّبَ عَلَيْهِ: تَرَكَهُ بُعْدًا والتغريب مصدر قياسي للفعل غير الثلاثي " عَرَّبَ " وهذا الفعل مزيد بالتضعيف¹، وذكر أيضا أنه مشتق من الغرب والمغرب بمعنى واحد، والعَرَبُ خلاف الشرق، (المعْرَبُ) الذي يأخذ ناحية المغرب، والتغريب النفي عن البلد، و(التعْرَبُ): البعد. ومنه نلاحظ أنّ الاستعمال اللغوي لكلمة الإغراب والتغريب بمعنى واحد وهو التنحية والإقصاء من الوطن.

ب_ اصطلاحا: يطلق التغريب في الاصطلاح الثقافي والفكري غالبا على حالات التعلق والانبهار والإعجاب والتقليد والمحاكاة للثقافة الغربية، بما يقتضي الأخذ بالقيم والنظم وأساليب الحياة الغربية إلى الدرجة التي يصبح فيها الفرد أو المجتمع ككل ممن له تعلق بهذا المفهوم في حالة انبهار وتبعية مطلقة على مستوى القيم والنظم وأسلوب الحياة ككل، بغية اقتفاء التطور والعصرية والتميّز عمّن تكتنفهم صور التخلف، لذا فهذه الحالة ترفق بإعادة صياغة الأفكار والثقافة على أسس غربية بحيث تغدو مدارس التفكير والفلسفة الغربية هي القبلة، والنماذج المطلوبة لفكر الشعوب المستضعفة، بحيث تحل قيم الحضارة الأوروبية مكان القيم الحضارية الإسلامية لتفسح المجال أمام مظاهر اغتراب على مستوى الأخلاق والعادات وكذا أساليب الحياة في المأكل والملبس والمسكن والتربية، وكلها تكون وفق الأنماط الحياتية الغربية، وعادة ما يسهم في تعميق شرح التغريب العديد من الجهات الرسمية كالمدارس والجامعات وأجهزة الإعلام، والمؤسسات الخاصة الاجتماعية والتعليمية

1- محمد بن مكرم بن علي جمال الدين أبو الفضل بن منظور الأنصاري، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله محمد الشاذلي، [مصر: القاهرة، دار المعارف، د.ت.]، ج5، ص 3225، مادة غرب... محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، ترتيب: محمود خاطر، [مصر: القاهرة، ط 7، المطبعة الأميرية، 1953م]، ص 470.

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لخلح

والاقتصادية الأخرى¹، بما يفيد أنّ التغيير الذي يجري والتحول القائم في سمات الكيان المعرّب أول ما يجري داخل العقول والقلوب، ثم ينتقل إلى الأخلاق والتقاليد والعادات

2_المعنى اللغوي والاصطلاحي للغة:

أ_لغة: يذكر الخليل بن أحمد أنّ لفظ لغة جاء من لغا يلغو لغوا يعني اختلاط الكلام في الباطل قال تعالى: "وإذا مروا باللغو مروا كراما"² أي الباطل، وقوله تعالى: "والغو فيه"³ يعني رفع الصوت بالكلام ليغلطوا المسلمون، وألغيت هذه الكلمة أي رأيتها باطلا وفضلا في الكلام وحشوا وكذلك ما يلغى من الحساب⁴.

أما ابن منظور فيحمل المعنى الأول على نحو الحياء عن جادة الصواب لقوله: (لغى يلغي لغة ولغا يلغوا) تكلم وفي الحديث: "من قال يوم الجمعة والإمام يخطب لصاحبه صه فقد لغا"⁵ أي تكلم، وفي الحديث: "من مس الحصى فقد لغا"⁶، أي تكلم وقيل وعدل عن الصواب وقيل خاب والأصل الأول اللغو: النطق يقال: هذه لغتهم التي يلغونها أي ينطقون، اللغو واللغا: السقط وما لا يعتد به من كلام وغيره ولا يحصل منه على فائدة ولا

1- عمر التومي الشيباني، "التغريب والغزو الصهيوني"، مجلة الثقافة العربية، [لبيبا، ع 10، س 9، 1982م]، ص 162. وانظر: علي جريشة، محمد الزبيق، أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، [مصر: القاهرة، ط 2، دار الاعتصام، 1398هـ-1972م]، ص 58.

2 - الخليل بن أحمد الفراهيدي، ترتيب: كتاب العين [إيران: قم ط1، مطبعة باقري قم، 1414هـ] ج3، ص1642.

3 - الفرقان، آية: 72.

4 - فصلت، آية: 26.

5 - سنن أبي داود، كتاب: الصلاة، باب: فضل يوم الجمعة، رقم الحديث: 887، [لبنان: بيروت، ط1، دار الفكر، 1994م].

6- صحيح مسلم، كتاب: الجمعة، باب: فضل من استمع وأنصت في الخطبة، رقم الحديث، 1419، [لبنان: بيروت، ط1، دار إحياء التراث العربي، دت].

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لحلح

نفع في القرآن الكريم: " لا يؤاخذهم الله باللغو في أيمانهم"¹.
والمستفاد من التعريفين أن مادة لغة في الاصطلاح اللغوي تنصرف إلى ما لا فائدة ولا رجاء منه، لكونه من سَقَط الحديث وهو المعنى ذاته الذي نجده في أكثر من موضع من المعاجم اللغوية²، في حين نلمح مغايرة في المعنى لدى بعض التعريفات مثل تعريف، التهانوي الذي يشير إلى أنّ كلمة "اللغة" من لغى وهو اللفظ الموضوع للمعنى وجمعه اللغات حيث يقول: (اللغة بالضم من لغى بالكسر وهو اللفظ الموضوع للمعنى وجمعه اللغات ولغات الأضداد هي اللغات الدالة على معنيين متضادين كالبيع فإنه يطلق على الشراء أيضا)³.

ب-إصطلاحا:

سنقف على هذا المعنى عند جملة من اللغويين مع ملاحظة الاختلاف القائم في تحديد المفهوم الاصطلاحي، إذ يتجه البعض إلى عد اللغة أصواتا يعبر بها كل قوم عن أغراضهم⁴، والملاحظ على هذا التعريف أنه يتماشى ووجهة نظر علماء الاتصال والباحثين في الرأي العام تماشيا دقيقا، لأنّ الأصوات ما هي إلا رموز صوتية تنأى عن مدلولات خاصة يعبر بها عن احتياجات الإنسان⁵، في حين يذهب البعض إلى أنّها ملكة في اللسان شأنها شأن ملكة الخط، أما البعض الآخر فيحفل في سياقه التعريفي بخصائص اللغة والتصاقها بعالم المجتمعات لذا فهم يعدونها ذلك الجسر الموصل بين عالم الحياة وعالم الفكر مما يساعد على تحقيق التنسيق بين وجود الأشياء، بحيث تعد خلالها اللغة الأداة العجيبة

1- البقرة، آية: 225.

2- أنظر مثلا: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، [سوريا: دمشق، ط1، دار القلم، 1996م].

3- محمد الفاروقي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، [باكستان، لاهور، ط1، 1413هـ-1993م]، ج2، ص68.

4- هذا مفهوم اللغة عند ابن جني، في الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار [المكتبة العلمية، ط1، دم، دت] ج1، ص33. ووافقه في هذا الرأي كل من ابن منظور والجرجاني والزبيدي.

5- عبد العزيز شرف، اللغة العربية والفكر المستقبلي، [لبنان: بيروت، ط1، دار الجيل، دت]، ص180.

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لخلح

التي تنتقل بها الأشياء من عالم الحواس إلى الأذهان ومن العالم العشوائي إلى العالم المنظم لأنها وعاء يحفظ تجارب الأمة وثقافتها وتراثها إضافة إلى أنها وسيلة تساعد في نقل هذا التراث من جيل إلى جيل¹.

3_ الانتماء لغة واصطلاحاً:

أ_ **الانتماء لغة:** الانتماء لغة الانتساب، انتمى فلان إلى فلان إذا ارتفع إليه في النسب وهو مأخوذ أيضاً من النماء بمعنى الزيادة والعلو والارتفاع، ويقال انتمى فلان إلى فلان إذا ارتفع إليه في النسب ويقال أيضاً انتمى فلان إلى أبيه أي انتسب واعتز².

ب_ **الانتماء اصطلاحاً:** هو الانتساب الحقيقي للدين أو الوطن فكراً وعملاً ويكون الانتماء للدين بالالتزام بتعليماته والثبات على منهجه، أما بالنسبة للوطن فهو تجسيد للتضحية من أجله وهي تلك العاطفة النابعة من الشعور بالحب له، هذا الرأي يعد الانتماء اتجاهها يعبر عن ذات طبيعية كامنة داخل الفرد وهو يحرك ويدفع الفرد في سلوكه اللفظي والعملي تبعاً لمواقف معينة، ولهذا الاتجاه ثلاث مكونات مكون معرفي ومكون انفعالي ومكون سلوكي، وهو الذي يجعل للانتماء خاصية تقويمية مع أو ضد³. وبناء على ما تقدم من المعنى اللغوي والاصطلاحي نجد اشتراك المعنيين في دلالة الانتساب.

ج- أبعاد الانتماء:

● **الانتماء الديني:** وهو انتماء قلبي صادق يفترض فيه الصدق ووجود العاطفة والشعور بما عليه غيره من المسلمين ومجتمعهم والحرص على مصالحهم، فالانتماء الديني يجسد هذه العلاقة التي ينبغي أن تكون بين المسلمين في كل مكان يقول الرسول صلى الله

1 - محمد حسن عبد العزيز، المدخل إلى اللغة، [مصر: القاهرة، ط1، دار الفكر العربي، 1982م]، ص157.

2 - ابن منظور، لسان العرب، ج 15، مادة (انتماء).

3 - عبد العزيز المنعم، الاتجاهات الإيجابية نحو الولاء للوطن، [رسالة ماجستير غير منشورة، معهد الدراسات العليا للطفولة، جامعة عين شمس، القاهرة، مصر، 1989م]، ص30.

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لخلج

عليه وسلم: " لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"¹، يقول أيضا: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"². إنَّ هذا الانتماء يعبر عن علاقة الأخوة الوثيقة التي تنفذ إلى أعماق القلوب ودخائل النفوس فتحتم على المسلمين أن يشتركوا في البأساء والسراء وهو كذلك الانتماء الذي يجمع المسلمين ويشملهم جميعا سواء أكانوا داخل الدولة الإسلامية أم خارجها، وهي الأخوة الدينية التي لا تفرق بينهم مهما اختلفت بلدانهم وجنسياتهم ولغاتهم قال تعالى: "إنما المؤمنون إخوة"³. فكل من الذكر الحكيم والسنة النبوية يثبتان الانتماء الديني باعتبار الأخوة الدينية في الإسلام المبنية على أسس عميقة ترقى إلى الأخوة النسبية وقوتها ومكانتها⁴.

● **الانتماء الوطني:** الانتماء للوطن هو إدراك الفرد بأنه جزء من مجموعة أشمل يشتركون معه في الجنسية ويحس هو بالفخر بأنه ينتمي إليها اجتماعيا وثقافيا واقتصاديا، فهو بمثابة الشحنة العقلية الوجدانية الكامنة بداخل الفرد والتي تظهر في المواقف ذات العلاقة بالوطن على مستويات ومجالات مختلفة، ويمكن الاستدلال عليها من خلال مجموعة من الظواهر السلوكية التي تبين أنّ الفرد في حالة تفاعل، قولاً وعملاً ومستعداً لنصرته والذود عنه بكل ما يملك. فالانتماء أهم مقومات الوطنية التي يجب الاهتمام بتربيتها، فالإنسان في حياته ينتمي إلى دوائر إنسانية متعددة تتكامل ولا تتناقض والانتماء الوطني هو أحد هذه

1- محمد بن اسماعيل البخاري، الصحيح، تحقيق: مصطفى البغا، [لبنان: بيروت، ط3، دار ابن كثير، 1407هـ-

1987م] كتاب الإيمان، باب من الإيمان ان يحب لأخيه ما يحب لنفسه، رقم الحديث: 13.

2 - أبو الحسين بن الحجاج مسلم، الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، [لبنان: بيروت، ط1، دار إحياء التراث، دت]، كتاب: الإيمان، باب: الدليل على ان من خصال الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، رقم الحديث: 45.

3 - الحجرات، آية: 10.

4 - باقر شريف القرشي، النظام التربوي في الإسلام، [لبنان: بيروت، ط1، دار التعارف، 1399هـ- 1979م] ص 408. وعلي سلامة الخضور، الانتماء والمواطنة، [الأردن: عمان، ط1، 1432هـ- 2011م] ص28.

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لعلح

الدوائر، وليس هناك ثمة تعارض بينه وبين غيره من دوائر الانتماء، والتوفيق بين بقية الانتماءات الأسرية والعائلية ثم الجماعة ثم الوطن ثم الجماعة الكبرى الإسلام، ولا يخفى ما لهذا النوع من الانتماء من أهمية بوصفه يشكّل ضمير الفرد الذي يرشده ويوجهه لما فيه صالح وطنه

ثانياً_ مظاهر تغريب اللسان العربي وأساليبه

تواجه اللغة العربية تحديات كبيرة تجعلها في مواجهة مباشرة مع مسالك التغريب اللغوي، ولعل أخطرها ظاهرة الثنائية اللغوية والازدواجية اللسانية، بالإضافة إلى إقصاء العربية من المجال العلمي التقني، ومن خلال هذا العنصر سنحاول توضيح معالم تلك الأخطار آثارها على واقع اللسان العربي وذلك كما يلي:

1_ اللهجات العامية

العامية من العامة خلاف الخاصة وأصبحت تطلق على العربية المحكية التي يتداولها عامة الناس، أما عن اللهجة فقد جاء في اللسان: هُجج بالأمر لهجا وهُوج وأهَّج، كلاهما أولع به واعتاده واللهج بالشيء الولوع به واللهجة واللهجة طرق اللسان، ويقال فلان فصيح اللهجة واللهجة¹. وتأخذ العامية مسمى ثنائية اللغة (Diglossia) يتكون من سابقة يونانية (Di) معناها مثنى أي ثنائي أو مضاعف و(Gloss) ومعناه لغة ولاحقة (Ia) فحاصل الترجمة أنّ حاله لغة مثناه أو مضاعفة وقد ظهر هذا المصطلح أول ما ظهر عند الفرنسيين على يد العالم وليم مارسسيه (Wiliam Marssi) الذي نحت هذا الاصطلاح عام 1930م، وعرفه أنه التنافس بين لغة أدبية مكتوبة ولغة عامية شائعة ويمكن لنا أن نتميز خلال هذه الثنائية الاتجاه الرأسي أو الثنائية الرأسية (Vertical biligualism) ويجيء مفهوم الرأسية هنا من وجود لغة عالية هي الفصحى وأخرى أقل شأنًا أو علوا هي اللهجة العامية وكذلك الاتجاه الأفقي وهي الحالة التي تتساوى فيه الفصحى مع اللهجة من حيث الأهمية

1 - ابن منظور، لسان العرب، مادة (لهج).

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لالح

والاستعمال وهي الحالة النادرة التحقق¹.

إنّ العامية هي أحد مظاهر تغريب اللسان العربي لأنها تتمثل الخطر الحقيقي على الفصحى (المكتوبة والمنطوقة) لأنّ المكتوب هو الأبقى فهو الذي يحفظ ذاكرة الأمة الثقافية والدينية والتاريخية والاجتماعية وعندما تنتقل بالكتابة من الفصحى إلى العامية، سيبدأ اضمحلال العربية الفصحى العربية القرآن الكريم والأدب والتاريخ، فهذا يعني القطيعة بين الأمة وتاريخها ومن ثم مستقبلها، إن معركة اللغة العربية مع العامية تم التجنيد لها من طرف الحركات السياسية أو الأدبية بالإضافة إلى العامل الخارجي المتمثل في دراسات المستشرقين المواكبة للحملات الغازية بما توفره من قضايا لسانية أو تاريخية أو عقائدية.

كل هذه العوامل طرحت دعاوى مناقضة للفصحى وبرتت طغيان العامية بحجة صعوبة الفصحى للمجتمع الناطق بالعربية، لتبديل لسانه بحكم أنّ العامية تخلو من الحركات وخصوصا حركات الإعراب بالإضافة لصعوبة قواعد العربية الفصحى وسعتها في نحوها وصرفها، وقد عاشت العربية في عصورها المختلفة، وخصوصا عصور ازدهارها إذ كانت لغة عالمية فلم تكن هذه الخاصية حجر عثرة أمام تطورها واستيعابها للعلوم، إذ مادام الإنسان الناطق باللغة حيا بفكره وأدبه وعلمه تبقى لغته ذات حيوية وقدرة على الاستيعاب والتعبير، أما قواعد الفصحى في نحوها وصرفها وادعاء صعوبتها امر مفتعل ومبالغ فيه فلكل لغة مواضع الصعوبة وضبط قواعدها وعلى علمائها أن يسعوا إلى تيسيرها للدارسين، فنجد مثلا صعوبة قواعد الألمانية وهي لغة معاصرة ولغة فيها إعراب وفيها قواعد أصعب مما في العربية، ومن ذلك أن الاسم في الألمانية ثلاثة أنواع المذكر والمؤنث والمحايد مما لا وجود له في العربية وغيره من الأمثلة².

1- محمد راجي زغلول، "ازدواجية اللغة نظرة في حاضر اللغة العربية وتطلع مستقبلها في ضوء الدراسات اللغوية"، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، س3، ع 9-10، آب، كانون 1980م، ص121.

2- زهير غازي زاهد، العربية والأمن اللغوي، [الأردن: عمان، ط1، مؤسسة الوراق، 2000م] ص 46-47. وإبراهيم كايد محمود، "العربية الفصحى بين الازدواجية واللغوية والشائبة واللغوية"، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل، مج 3، ع1، ذو الحجة 1422هـ- مارس 2002م، ص 61-62.

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لالح

إنّ اللغة العربية من اللغات التي تعددت لهجاتها وابتات غريبة اللسان عن فطرتها ليس فقط بين الدول العربية، ولكن داخل كل دولة أيضا وعملت أسباب كثيرة قديمة وحديثة على اتساع هذه الفجوة بين مستوياتها حتى صارت مبعث قلق ولاسيما بعدما ظهرت تيارات داخل العالم العربي ومن خارجه، تدعو إلى استقلال اللهجات عن الفصحى وترسيمها والاعتراف بها في الدساتير وكل مجالات الاستعمال الرسمية، والذي يزيد الطين بلة تغاضي المسئولين عن التطور العشوائي للهجات وابتعاد اللسان العربي عن الفصحى إلى اللهجات على ما في الأمر من مخاطر إذ انفصال اللهجات عن الفصحى هو انفصال في وحدة الأمة العربية فقد تتطور المسألة وتتحول من مجرد ثنائية لسانية أي مجرد اختلاف وتفاوت في درجة استعمال اللسان العربي إلى تعددية لسانية حقيقية تتكون من ألسنة ذات خصائص وأنظمة مختلفة ومتمايزة ولكل لسان خريطته الترابية وجغرافيته المستقلة التي تعمق نزعة الانقسام والتجزئة أكثر مما هو حاصل بل إنّ تفاحش أمر اللهجات والتغافل عنه في ظل تقاعس المؤسسات الأهلية والهيئات العلمية ورجال الثقافة والفكر من المهتمين بوحدة الأمة ومصيرها سيصل الأمر إلى المصير المحتوم وهو الموت والفناء للفصحى وحينها سيقع الخطر لاسمح الله فتمزق أو يزداد تمزق أوصال الأمة باعتبار اللسان العربي أو اللغة العربية هي الجامعة والموحدة للذات العربية¹.

2_ الإزدواجية اللغوية

هذا المصطلح هو ترجمة للمصطلح الانجليزي Bilingualism، وقد اختلفت آراء اللغويين حول الإزدواجية اللغوية وتباينت تعريفاتهم إياها، وكان مقدار إجادة اللغات هو المعيار الأساسي لتلك التعريفات فذهب البعض منهم (bloomfield) إلى أنّها إجادة الفرد التامة للغتين، بينما عدها (Macnamara) امتلاك الفرد للحد الأدنى من مهارة لغوية واحدة

1- فاطمة عبد الفتاح الزعبي، أثر اللهجات العامية ولغة الجوال على الفصحى، ص 8-9 الرابط:
<http://www.said.net/daeyad/mahakatargi>

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لحلح

في لغة ثانية¹، غير أننا نرى أنّ التعريفين يفتقدان إلى الدقة والشمولية لأننا نرى هذه الظاهرة اللغوية منتشرة بدون اعتبار الإتقان وعليه يمكن القول بأنّ المصطلح يعبر عن استعمال الفرد أو الجماعة للغتين بأية درجة من الإتقان ولأي هدف من الأهداف.

أما عن حالات الازدواجية التي يعيشها واقع اللغة العربية فيمكن تمييز الحالات الآتية:

أ_ **الازدواجية الفردية: Individual Bilingualism:** تعني اكتساب الشخص المنتمي إلى المجتمع عددا من اللغات بقدر الطاقة والاستطاعة وهو أمر لا مشاحة فيه لأنّه كلما تكاثر في مجتمع لغوي عدد العارفين بالألسنة الأخرى زادت قيمة ذلك المجتمع، غير أنّه وعلى نفس المستوى نجد كثيرا من أبناء أمتنا الذين يدلون جهودا كبيرة من أجل استخدام الإنجليزية أو الفرنسية أو غيرها، ظنا منهم أنّ هذا الاستخدام يرفع من مكانتهم الاجتماعية ويميزهم بالفوقية والاستعلاء ضمن مجموعتهم اللغوية باعتبارهم ضمن الطبقة الأكثر علما وتحضرا، وهذه أولى خطوات التغريب والاستغراب معا لأنهم سيسعون من جهة ثانية إلى أن يصبحوا جزءا من الجماعة التي يتكلمون بلغتها، وهذا يعني أنهم يسيرون في طريق الاندماج في مجموعتين والانتماء لثقافتين وهذا غير ممكن ومن شأنه إفراز ازدواج الشخصية من طريق ثان.

ب_ **الازدواجية المجتمعية أو المؤسسية:** وهي أن يتحول المجتمع أو كل أجهزة الدولة إلى ناطقة بعدد من الألسنة، أحدها وطني والآخر أجنبي عربية/ إنجليزية أو عربية / فرنسية..، وهذا الأمر خطير على الأمة التي تسعى للحفاظ على وحدة هويتها لأنّه غالبا ما يكون أحد شقي هذا النوع من الازدواجية مفروض من الخارج نتيجة استعمار أو غزو أو هجرة، ولذا يسمى تجاوزا لأنّ إحداها تكون متربصة بالأخرى، فتعمل دائبة على تهميشها والحلول محلها فتصبح اللغة الوطنية في حالة دفاع عن النفس واللغة الوافدة في حالة هجوم وهذا النوع من التعددية هو المسئول عن تهميش اللغات الوطنية وأمثلتها في

1- Blaenfield.l. (1933), language.view volt: holt, rinchart and Winston, p. 123.
Et Macnamar.j (1967) the linguistic independence of bilinguals, journal of verbak learning and verbal behavior.

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لحلح

الدول الإفريقية، كالإستعمار الفرنسي في الجزائر الذي حاول أن يبعد اللغة العربية عن ميدان التفكير والممارسة، فكان التعليم على ضالته يعتمد اللغة الفرنسية في كل مراحلها لتغريب اللسان العربي الجزائري في كل المواد الأدبية والاجتماعية بتلقين تاريخ فرنسا وجغرافيتها وتاريخ علمائها وكل مرجعياتها.

إنّ اللغة العربية هي الوسيلة الحقيقية التي تعمل على توحيد الأمة بكل عناصرها في إطار واحد، والتي تعمل على خلق الألفة والمودة والوثام بين أفراد الأمة لأنها هي وحدها التي تستطيع أن تضع أساسا للتفاهم الروحي والذهني بين طبقات الأمة، وهي الأسلوب الأمثل لخلق القدرات وصقل المواهب فهي التي تخلق الانتماء الحقيقي، من أجل هذا كان من الخطأ فرض لغة أجنبية أداة للتدريس على التلميذ دون العاشرة، لأنهم سيفرضون عليه العيش بغير تاريخه، أو أن ينتسب إلى غير أجداده وفصيلته وأمته؛ بل إنهم يسهمون في خلق جيل لا يربطه شيء بمحيطه وأسلافه، أما الذين يغربون لسان أطفالنا من أولياء ظنا منهم أنهم يخدمون الطفل في حياته العلمية والعملية المستقبلية بل إنهم يخلقون منه شخصا مشوشا باعتبار اللغة الثانية التي يتعلمها الطفل في سنين حياته الأولى تراحم لغته الأم، وتمنعه من إتقانها مما يترتب عليه عدم إتقان اللغتين، كما أنّ تغريب اللسان العربي بهذه الازدواجية تؤثر سلبا في الثقافة لأنّ اللغة وعاء الفكر فاللغة تعبر عن الأنماط الثقافية والتقاليد وتعكس نظرهم الخاصة إلى الكون والحياة، إذ لا يمكننا تكوين الأفكار إلا من خلال اللغة التي تمدنا بأوعية ثقافية مختلفة للعلاقة الوطيدة التي تجمع بين اللغة والثقافة، وهذا شأن اللغة العربية التي تتيح لأبنائها ارتباطا روحيا بين الفرد والمجموعة اللغوية التي يتحدث لغتها وينهل من ثقافتها¹.

1- كمال يوسف الحاج، في فلسفة اللغة، [لبنان: بيروت، ط2، دار النهار للنشر، 1978م]، ص140-141.
ومحمد عبد الواحد حجازي، التأثير على اللغة العربية، [مصر: الإسكندرية، ط1، دار الوفاء، 2008م]، ص54.
وأحمد عبد العزيز المزيني، الثنائية اللغوية أهدافها ومخاطرها، [مجلة الوعي الإسلامي، ع174، شوال 1417هـ - فيفري]، ص73.

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لحلح

ثم إنَّ من أفتح نتائج ازدواجية اللغوية المفروضة بالإضافة إلى تحكمها في اللغة الوطنية ومزاحمتها ووضعتها تحت رحمتها والحد من استعمالها أنَّها تفرض عليها أيضا أن لا ترى العالم الخارجي وتصل له إلا بواسطة نافذة واحدة لا غير هي نافذة الفرنسية أو...، وبالتالي تحول بيننا وبين فتح علاقات ثقافية ولغوية متساوية مع كافة بلدان العالم بكل ألوانه وأطياف لغته وتجاربه الثقافية والحضارية، وهذا ما نعتبره السمة الأساسية لتغريب اللسان العربي المفضي إلى الانغلاق والانزواء الذي يأسرنا داخل أسوار اللغة المزاحمة إنَّها الازدواجية غير المتكافئة وهو الوضع السائد في المغرب والمشرق على السواء في بلداننا العربية وحينها سيكف الآباء عن نقل لغتهم لأبنائهم فتضيع لغتهم عندما يعمد أبناؤها إلى طريق الاقتراض؛ أي استعارة كلمات أجنبية، الذي هو خطر محقق باللسان العربي واللغة العربية الفصحى التي تصبح عرضة لتعويض أنظمتها الخاصة بأنظمة أخرى وعندما يتسع الأمر يؤدي إلى موت اللغة¹.

3_ إقصاء اللغة العربية من المجال العلمي

يعد التعليم باللغات الأجنبية من أخطر التحديات التي تهدد الكيان العربي الإسلامي بوصفه أحد عوامل تغريب اللسان العربي، ويكاد هذا التعليم يقتصر في الوقت الحاضر على العلوم التطبيقية في الجامعات والمعاهد العليا بحجة أنَّ طبيعة اللغة العربية التي هي لغة أدبية وأنها غير قادرة على استيعاب العلوم الدقيقة وهي مكبلة بإرث طويل من الجمود حال بينها وبين المراجع والبحوث التي تجعلها مواكبة للمدنية الحديثة، ويمكننا رد حضارة الثورة العلمية والتكنولوجيا هي الحصاد التاريخي للعطاء العربي الذي حالت الظروف السياسية التي مر بها دون مواصلة ذلك الجهد العلمي.

ثانيهما: هذه الفرية عدوان صريح على اللسان العربي تزامن مع الحركة هذه الفرية

إلى أمرين:

1- عزيز المغربي، ازدواجية اللغة طبيعتها ومشكلاتها في سياق التعليم. الرابط:

<http://www.startimes.com>

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لخلح

أولهما: إما جهل بتاريخ هذه الأمة وما أنتج فيها وما أبدع من أنواع العلوم الطبيعية والرياضية، مما فتح الطريق أمام النهضة الأوروبية الحديثة وان الحضارة المعاصرة الاستعمارية التي لم تكن واحدة في الأقطار العربية، إلا أنّ الهدف واحد وهو العمل على تكوين نخب تابعة له يرسخ بواسطتها تبعية الأقطار العربية له في أثناء الاستعمار وبعد رحيله لعلمه بالعلاقة القائمة بين الفكر واللغة¹.

إنّ ارتباط اللغة والتفكير بعلاقة جدلية يقود إلى البحث عن علاقة اللغة بالهوية فاللغة ليست ألفاظاً وتراكيب بل إنّها تعدّ مرتكزاً أساسياً من مرتكزات الأمة، وعدم إدراك أهمية اللغة العربية ودورها في البناء الحضاري وإنتاج المعرفة يقود إلى حالة تقهقر وتبعية إذ لا يمكن تحقيق استقلال حقيقي والحفاظ على الهوية القومية وبناء مستقبل دون الالتفات إلى أهمية اللغة العربية في تأسيس البناء الثقافي لأنها السياج الذي يتحصن به الأبناء لحماية الذات والوجود من أية هزيمة ثقافية لان الاستلاب اللغوي أو تغريب اللسان العربي يؤدي إلى استيلاء فكري وحضاري ويفقد الإنسان القدرة على الإبداع والمساهمة في إثراء الثقافة ويستكين إلى حالة التبعية وفقدان الثقة باللغة الأم والاعتماد على اللغات الأخرى في العلم والحياة لأنّ اللغة عبارة عن منهج وفكر وأسلوب وتصور لواقع الأمة ورؤية شاملة لقضاياها، والحياة اللغوية تخضع لمؤثرات شتى قديمة وحديثة ومناخية مزاجية بيولوجية متشابكة في نسيج معقد فهي التي تجد المتكلم في وسطه الاجتماعي وتعطيه أحد أبعاد هذا الانتماء، فإذا كانت اللغة الأم تعطي الإنسان حقّ الانتماء وجنسية الفكر والهوية فإنّ اكتسابه العلوم بلغة ثانية يعني اكتساب جنسية فكر ثانية وهوية أخرى ويعطيه حق الانتماء الثقافي لثقافة

1- دراسات الوحدة العربية، التغريب ودوره...، ص77. ومحمد هيثم الخياط، تغريب العلوم الطبية، [الأردن: عمان، ط1، مجمع اللغة العربية، 1984م]، ص74-75.

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لعلح

أخرى¹.

والملاحظ في الوطن العربي ازدياد اعتماد اللغات الأجنبية في التعليم بفضل بعض المعاهد والهيئات التي تعنى بالبحوث التطبيقية بل فيما أدنى من ذلك من المستويات التعليمية، حيث تجري التجارب العديدة لاستخدامها وسيلة من وسائل التدريب اللغوي في رياض الأطفال والمدارس والجامعات مما يسمح بانتقال الكلمات من اللغات الأجنبية إلى العربية في مختلف المجالات ولاسيما مجال التجارة والعلوم والتكنولوجيا، وهذا ما يسمى بظاهرة التداخل اللغوي بين مواطني الدول العربية، وباستمرار هذا التداخل ستنشأ طبقة اجتماعية لا تنتمي إلى الدول العربية ولا إلى اللغة العربية بل تنتمي إلى لغات أجنبية.

ولا يحمل هذا الكلام أي مضمون عدائي لتعلم اللغات الأجنبية لكن في الوقت نفسه لا نقبل أن تحاك مؤامرات للنيل من اللغة العربية باسم قصورها وعجزها عن مواكبة وتيرة العلم، وهو الأمر الذي تكذبه الحقائق التاريخية التي تدفعنا لجملة من التساؤلات المنطقية نبدوها بجل التعليم باللغات الأجنبية ضرورة تفرض نفسها تلبية واستجابة لحاجة وطن ونفع أمة، وهل التعليم باللسان الأجنبي هو الحل لمشكلات التعليم وعيوبه والارتقاء بالعملية التعليمية في الوطن العربي، لعنا ندرك إجابات وافية عن هذه الأسئلة ضمن النماذج الناجحة والتي كانت تجارب رائدة في التعليم باللسان العربي وأهمها تجربة محمد علي باشا الذي أسس أول مدرسة طبية في الوطن العربي في أبي زعبل عام 1827م بعون من أنطوان كلوت بك (1793م-1868م) الذي نص في مذكراته المطبوعة عام 1949م على أنّ التعليم بلغة أجنبية يقلل من نجاحه ولكن من الضروري تعليم إحدى هذه اللغات للطلاب، وعلى الرغم من كونه المستشار الصحي ورئيس طبابة الجيش آنذاك فإنه كان أميناً لتجربته وخبرته في حقل الطب باللغة القومية، ولذلك اقترح ترجمة المحاضرات التي يلقيها الأطباء الأجانب إلى اللغة العربية، وقد استجاب محمد علي لاقتراحه وألف لجانا للترجمة

1- كمال بشر، حوارات في اللغة والثقافة، [مصر: القاهرة، ط1، دار غريب للطباعة والنشر، 2010م]، ص955. عائشة عبد الرحمن، لغتنا والحياة، [مصر: القاهرة، دط، دار المعارف، 1978م]، ص95.

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لحلح

عاونتها لجان من الأزهر في تدقيق اللغة، وصدرت نتيجة لذلك مجموعة من الكتب الطبية الجيدة، واللافت للنظر في هذه التجربة أن اللغة الفرنسية أدرجت في منهاج الدراسة مادة إضافية لكن طلاب الطب أثبتوا تفوقهم فيما بعد حين سافروا إلى فرنسا لإكمال دراستهم العليا كما أثبتوا تفوقهم في العلوم الطبية بعد فحصهم من قبل لجان فرنسية في باريس، ولكن الاحتلال الإنجليزي عام 1882م أجهض هذه التجربة، استنادا إلى مسوغات مغايرة لواقع التعليم الطبي¹.

إن استعمال اللغة العربية في مراحل الدراسة التي تسبق الجامعة وتعريب موادها العلمية ومصطلحاتها مطلب مهم خصوصا في الدول التي تخلصت من السيطرة الفرنسية ومن فرض لغتها عليها، ففي المؤتمر التاسع لاتحاد المعلمين العرب 1976م كانت التوصية أن تكون لغة التعليم في المراحل الثلاث الابتدائية والمتوسطة والثانوية للمواد الدراسية الإنسانية والعلمية هي اللغة العربية وذلك حتى يظل للمدرسة لسانها العربي الصريح دون منع العناية باللغات الأجنبية، وكذلك تم التأكيد في الندوة العربية للخبراء في إعداد معلمي اللغة العربية 1977م على تنفيذ التوصيات المتعلقة بتعريب العلوم والطب في الجامعات العربية ووضع برنامج زمني لذلك، وفي مؤتمر التعريب الرابع 1981م كان الاتجاه أن يكون التعليم باللغة العربية لأنه استجابة للحقائق التربوية التي أثبتت أن تعلم الإنسان بلغته أبعد أثرا وأنه أحفل بالنتائج الخيرة من الناحيتين الكمية والنوعية².

ولا يخفى بحال من الأحوال أهمية تعريب المصطلح لأنّ للتعليم دورا هاما في إثراء اللغة بالكثير من المصطلحات والألفاظ ولا شك أنّ كل ضرب من ضروب العلم سواء أكان علما تطبيقيا أم إنسانيا يشكل رافدا كبيرا يثري اللغة بألفاظ ومصطلحات من شأنها

1- محمد راجي زغلول، رياض فايز حسن، لغة التعليم العالي في الجامعات، [مجلة مجمع اللغة العربية، الأردن، ع23، كانون الأول/ ديسمبر، 1987م] ص196.

2- محمد هيثم الخياط، تعريب العلوم الطبية، [الموسم الثقافي لمجمع اللغة العربية الأردني، عمان، 1948م]، ص74-75.

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لالح

منح البقاء للغة العربية ومنح أصحابها فرصاً أوسع للتعبير والبيان هذا الأخير الذي يتم التشويش عليه بطريق التعليم باللغات الأجنبية من خلال دخول مصطلحات أجنبية إلى مكونات التعليم العربي مثل دكتوراه، ماجستير، بكالوريوس وغيرها من الكلمات الأجنبية التي أصبحت ظاهرة تؤثر في حركة النمو اللغوي للعربية، إذ كلما زاد تدريس العلوم بغير اللسان العربي قل التركيز على اللغة العربية بكل ما تربطه به من نواح، وعلى إثر ذلك تقل معرفة الطالب بآلام وأمال الأمة العربية وبالتدريج سيحدث الانسلاخ والتغريب اللغوي والانتمائي¹.

ثالثاً_ آثار التغريب على الكيان الإسلامي العربي:

لا شك أنّ ما تم بسطه من مظاهر التغريب ومسالكه سيؤدي إلى اختراقات خطيرة داخل كيان الأمة على المستوى الفردي والجمعي وفق مقاصد تترتب بجمالية وجمسية الفكر وبالتالي الانسلاخ من أبعاد الانتماء العربي الإسلامي وهذا هو محتوى هذا العنصر.

1_ العدوان على الهوية الثقافية

أ_ مفهوم الهوية الثقافية:

• تعريف الهوية لغة واصطلاحاً:

• **الهوية لغة:** الذات والأصل والانتماء والمرجعية، وهي مأخوذة من كلمة هو أي جوهر الشيء وحقيقته أي هوية الشيء ثوابته ومبادئه ولمعرفة ذلك نطرح سؤال: من أنا؟ من نحن؟ من هو؟.

• **الهوية اصطلاحاً:** تعرف الهوية على أنها الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة؛ أي تلك الصفة الثابتة والذات التي لا تتبدل ولا تتأثر ولا تسمح لغيرها من الكائنات أن تصبح مكانها أو تكون نقيضاً لها وعلى قيد الحياة وهذه

1- كريمة مطر المرزوي، أبنائنا لا يتحدثون اللغة العربية، الرابط:

[http : www.aljazeera.net/ueccs/templates/postings/dedaed](http://www.aljazeera.net/ueccs/templates/postings/dedaed)

وزهير غازي زاهد، العربية والأمن اللغوي، ص93.

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لالح

المميزات هي التي تميز الأمم عن بعضها البعض، والتي تعبر عن شخصيتها وحضارتها ووجودها.

● **عناصر الهوية الثقافية:** المقصود بالهوية الثقافية تلك المبادئ الأصلية السامية والذاتية النابعة من الأفراد والشعوب، وتلكم هي ركائز الإنسان التي تمثل كيانه الشخصي والروحي والمادي، بتفاعل صورتها هذا الكيان لإثبات هوية أو شخصية الفرد أو المجتمع أو الشعوب، بحيث يشعر كل فرد بانتمائه الأصلي لمجتمع ما يخصصه ويميزه عن باقي المجتمعات الأخرى والهوية الثقافية تمثل الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والحضارية والمستقبلية لأعضاء الجماعة الواحدة التي ينتمي إليها الأفراد بالحس والشعور الانتمائي لها، وهي كذلك تلك المحصلة المشتركة من العقيدة واللغة والتراكم المعرفي وإنتاجات العمل والفنون والآداب والتراث والقيم والتقاليد والعادات والأخلاق والتاريخ ومعايير السلوك وغيرها من المقومات التي تميزها في ظلها الأمم والمجتمعات¹. وتتجلى عناصر الهوية الثقافية في تلك المظاهر المهمة التي تمثل جوانب الهوية الثقافية بالنسبة للشعوب والأفراد وان كانت غالبا ما تشمل العقيدة، اللغة، التراث الثقافي.

ـ **العقيدة أو الدين:** يعتبر الدين أول عنصر من عناصر الهوية الثقافية التي تستهدفه العولمة الثقافية وهي مفهوم مدمر للثقافات، من خلال توجيه بقية الثقافات ضمن روح النظام العالمي واتجاهه حيث يفرض هذا النظام نمودجا لغويا معينا يحمل في طياته شحنات فكرية وقيم غريبة عن المجتمعات الضعيفة، كما تحمل طابعا استهلاكيًا يساعد على هيمنة الأقوياء وإضعاف طموح الأمم الأخرى ذات الحضارة العريقة أو تلك التي تملك بدبلا فكريا، وبهذا المنطلق سيكون للعولمة تأثير خطير على عناصر الهوية الثقافية والإسلام أولها في إطار الحرب على الإسلام.

ـ **اللغة:** تعتبر اللغة اللسان الثقافي الأساسي للهوية الثقافية للأفراد والشعوب، وهي

1- أسعد السحمراني، ويلات العولمة على الدين واللغة والثقافة، [لبنان: بيروت، ط1، دار النفائس، 2002م]، ص22.

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لخلج

عامل يبين اختلاف ثقافة عن أخرى، وهي أسلوب للتواصل والاحتكاك واثبات الهوية وتأكيد وجودها، وقد جاءت نظرية صدام الحضارات لتعلن أنّ المعارض الأول للحضارة الغربية هو الإسلام، وأن الثقافة الإسلامية المرتكزة على اللغة العربية ذاتها هي المنافس لتلك الحضارة، ومن البديهي أن تكون الهوية مرتبطة ارتباطا قويا باللغة فهي لا تعد وسيلة للتواصل والتفاهم بين المجموعات البشرية فقط بل هي الأداة المعبرة عن قيمها وانتمائها وثقافتها وهويتها فاللغة الأثر البالغ في تشكيل الهوية، والتي هي عبارة أخرى ذات وماهية وحقيقة أية جماعة في تميّزها عن الجماعات الأخرى، إذ إن اللغة وعاء الثقافة والثقافة أساس الحضارة والحضارة ترجمة للهوية، ومن هنا كانت اللغة من أهم العوامل التي تساهم في تشكيل هوية الأمة، ويشير بعض الباحثين إلى أن علماء الاجتماع ينظرون إلى اللغة على أنّها حقيقة وظاهرة اجتماعية وتعبير عن تنظيم اجتماعي لمجتمع معين ومن هنا نفهم تعلق كل شعب بلغته لأن الأفراد دائما يرتبطون بأبنتهم الاجتماعية ويرون في لغتهم مظهرا من مظاهر الهوية أو الوجود، ولا شك أنّ من أهم مقومات هوية أمتنا اللغة العربية والدين الإسلامي ولذلك سميت منطقتنا بأثنا عربية نسبة إلى اللغة العربية والحقيقة أنه كلما تضافر أكثر من عنصر في تشكيل الهوية زادت الهوية قوة ووضوحا وتوفرت عوامل التمازج والتماسك والانصهار.

_التاريخ والماضي: يمثل التاريخ المشترك للأفراد أو لشعب ما عنصرا يعبر عن هوية أساسية باعتباره يدرس الماضي ويقف على الحقائق وتستند إليه الدول والشعوب للتطلع لبناء الحاضر والتطلع إلى المستقبل.

_العادات والتقاليد والأعراف: هذه المجالات هي من صميم هوية المجتمعات من خلال إتباع سلوكيات معينة والتصرف وفقا لثقافة تنظمها العادات والتقاليد والأعراف.

_الأدب والفنون: حيث كل مجتمع وله أدبه وفنونه التي يزخر بها وهي التي تميزه عن غيره من المجتمعات، والتي تعبر عن الهوية الثقافية له من خلال ثقافة التعبير القصصي والشعر وفن العمران.

_طريقة التفكير: يعدّ التفكير العنصر الحساس في أي ثقافة، وطريقة تفكير المسلم

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لخلح

غير طريقة تفكير الغرب من حيث المنطلقات والمضامين¹.

● **اللغة العربية والعولمة الثقافية:** اللغة مقوم أساسي في صياغة وحدة الأمة، فاللغة والأمة أمران متطابقان ومنه اللغة هي أداة التفكير والتي تبين تحديد المفاهيم والقيم والمعاني، ذلك أن العولمة الثقافية لا ترضى بوجود لغات أخرى غير اللغة الأجنبية المسيطرة، لذا فهي تسعى جاهدة إلى تهميش اللغات خاصة اللغة العربية، ولا نبالغ في القول بأن القائمين على العولمة الثقافية هدفهم إبعاد الأمة العربية عن لسان أبنائها ساعين قدر استطاعتهم أن يكون كلامنا أو نصفه من كلامهم ولغتهم لهثا وراء طمس معالم هويتنا العربية الإسلامية؛ بل يريدون بعد ذلك أن ندخل كلامهم في كتاباتنا وأن نعلم أبناءنا غير لغتهم ليسهل إقصاء الإسلام والعربية، المضادة للعولمة لأتّهما مصطلحان خطيران على العولمة باعتبارهما عنصرا من عناصر القوة للأمة العربية الإسلامية ولطالما كانت اللغة العربية ركنا من الأركان التي قام عليها نظام الحضارة الإسلامية بمفاهيمه ومصطلحاته ودلالته قبل أن يتم السطو عليها وأكبر تأثير على اللغة في ظل العولمة هو تغيير المفاهيم باصطناع مصطلحات جديدة لم تتداولها الشعوب، وبذلك تجد ميدانها في خدمة واضعيها كوصف القضية الفلسطينية بالإرهاب وأن مصطلح حقوق الإنسان يضيفي الشرعية على كل التجاوزات والإكراهات التي يمكن فرضها وممارستها على الآخرين واليوم يتم الاعتراف باللغات الأجنبية كلغات أساسية تقريبا كاللغة الرسمية في الدول وتوسيع الحجم الساعي لها حتى غدت كأنها اللغة الرسمية إلى جانب اللغة الأم، وهذا هو بداية مسخ الهوية الثقافية إراديا ولعل التنافس بين الدول المتقدمة وربط الدول الاستعمارية بالدول المستعمرة في جانب إضفاء اللغة الأجنبية لتصبح لغة ذات أهمية منافسة للغة الأم، لهو دليل على التأثير السلبي للعولمة ومسح ونفي لمقومات الهوية الوطنية، إضافة إلى تلك اللهجات العامية التي تنخر في كيان الهوية العربية الإسلامية، وتعتدي على خصوصياته وتهمش قيمه ومعتقداته، وسبل التفاعل بين الشعوب

1- زغو محمد، أثر العولمة على الهوية الثقافية للأفراد والشعوب، العدد الخاص بالعولمة الثقافية، جامعة البليدة،

الرابط: www.univ-chlef.dz/ratsh/reach-fr/article-11pdf

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لالح

لعدم توفر نفس الحظوظ، وبهذا يتضح أنّ للعملة تأثيراً على الهوية التي تحدد بصفتها مجموع قوام السلوك واللغة والثقافة التي تسمح لشخص أن يتعرف على انتمائه إلى جماعة اجتماعية والتماثل معها، وهكذا تضمن العملة ذوبان وتلاشي الهويات الثقافية المحلية المختلفة بما تنطوي عليه من قيم أخلاقية وروحية وسلوكية في سبيل توطين وسيطرة الهوية الغربية بكل معطياتها ومما لا شك فيه أنّه لكي تقولب الجماعة في ثقافة واحدة لا بد من القضاء على الثقافات الأخرى وخاصة ذات الأصالة والممانعة مثل الثقافة العربية والإسلامية، وذلك بوسائل على رأسها أدوات العلم والمعرفة هذه الهيمنة فرضت تحديات ورهانات على المجتمعات عامة وعلى مجتمعاتنا العربية الإسلامية إذ تعتبر مسألة اللغة العربية إفصاحاً عن الهوية الحضارية التي تجعل المجتمعات تشعر باستقلالها وسيادتها فتتزعج إلى اتخاذ قراراتها السيادية بنفسها دون تبعية ولا انقياد للآخرين¹.

2 _ توسيع الهوية بين الأمة وفهم دينها:

لا شك أن أمة تغرب لسانها هي أمة ضعيفة الوصل بمصادر دينها الذي استوعبته أي الذكر الحكيم بلسان عربي حيث نزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين وبلغه عربية فصيحة، كان العرب ينظمون بها أشعارهم البديعة ويلقون بها خطبهم البليغة ويتخاطبون بها فيما بينهم، فصيحة بالسليقة مصداقاً لقوله تعالى: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ"². وقوله تعالى: "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"³. فخاطب الله عباده في كتابه الخاتم بأسمى اللغات وأحسن الأساليب لدرجة الإعجاز وفضلها حتماً على سائر اللغات، لذا لزم كل مسلم سواء أكان عربياً أم غير عربي أن يفهم العربية ليفهم القرآن الكريم كما نزل بها لا بالترجمات ليكون دينه صحيحاً، فالقرآن هو الكتاب المقدس الأوحى الذي حافظ على لغته الأصلية لأنه أدى إلى الاهتمام بها إلى أقصى حد كان من أثاره

1- ضياء مجيد الموسوي، اهتزازات في أسس العملة، [الجزائر، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، 2005م] ص24.

2- إبراهيم، آية: 4.

3- يوسف، آية: 2.

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لالح

عليها ثبات ألفاظها لارتباط تفاصيل الشريعة واستنباط الأحكام بها لأنّه كلام الله المنزل على رسوله - صلى الله عليه وسلم - كما هو وكما وصل إلينا بالتواتر الذي منع إحداث تغيير أو تبديل لأنّه ليس مرتبطاً أشد الارتباط بعقائد المسلم وعبادته فحسب بل يكاد لا يوجد شيء في حياة المسلم إلا وله في القرآن هدي في علاقة المسلمين بالأفراد من غير أهل ملتهم أو الأمم التي لا تدين بدينهم، ولما اختار الله نبيه الخاتم صلى الله عليه وسلم عربياً وجب أن يكون كتابه بلسان قومه، فإنّه لا يمكن التفريط في لغة الكتاب المقدس تعلماً وتعليماً لأنّ معرفة معاني ألفاظه لا توجد إلا منها¹.

ومنه يتضح عمق القرآن وفاعليته ومن ثمّ الإسلام في حياتنا من الناحية اللغوية، أما إذا نظرنا اليوم إلى خريجي ما يسمى بمدارس اللغات ومدارس البعثات الأجنبية لوجدنا أن الغالبية العظمى منهم بعيدون عن ثقافتنا الإسلامية العربية وإن مارس بعضهم شعائر الدين، وذلك لأنهم نشئوا في كنف لغات كالانجليزية والفرنسية، وهذه اللغات تفتح أمامهم عالماً آخر يكاد لا يكون للثقافة الإسلامية العربية فيه وجود، ولذا نجد الكثيرين منهم لا يفهمون روح ثقافتنا الأصلية وإن صلوا وصاموا، ومن ثمّ فإنّ عقليتهم وتفكيرهم يكونان عادة متعلقين بالغرب حتى إنّهم إن أرادوا أن يثوروا على الغرب استعملوا أدواته المعروفة كالاشرائية والشيوعية والليبرالية وما إلى ذلك بدلا من مقاومته بالثقافة الإسلامية العربية التي غالبا ما تكون بضاعتهم فيها مزجاة، وقد لا يسلم من هذا الداء حتى من نشأ في ظلال الثقافة العربية الإسلامية قبل أن يفتح على الثقافة الغربية في مرحلة متأخرة نسبياً، وذلك لأنّ الحضارة الغربية لها بريق مادي يغوي الكثيرين ويجعلهم يهرعون نحوها ويرتمون في أحضانها التي تعصرهم حتى لا تبقي لهم من انتمائهم لأمتهم شيئاً، وليس معنى ذلك أنّ كل من يتعرّج في ظل اللغة العربية أو سواها من لغات المسلمين يصبح ملتزماً بالإسلام وثقافته تلقائياً ولو صح هذا لما كان هناك كثير من العرب غير الملتزمين بالدين، ولما بقي

1- أنور الجندي، الفصحى لغة القرآن، [لبنان، دط، دار الكتاب اللبناني، 1402هـ-1982م] ص35. وسعيد

اجدير، مقال فضائل الإسلام على لغة القرآن، الرابط: <http://diaen.net/12267>

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لخلح

نصراني عربي على ديانته، ولكن المقصود هنا أنّ من ينشأ في كنف اللغة العربية يظل أقدر على إتباع الإسلام والتمسك به لامتلاكه الأداة اللغوية التي تمكنه من النهل من المصادر الإسلامية الكثيرة المتوفرة في لغته وفي ذات الوقت لا نستطيع القول أنّ كل مسلم يتربى على لغات غير المسلمين وما تحويه من ثقافات تناقض الإسلام سينبذ الإسلام أو يصبح على الأقل غير ملتزم به بالضرورة ولا بثقافته؛ ولكن المراد هنا أنّه يكون أكثر عرضة للانحراف عن طريق الإسلام ومنهجه لكون لغات كالانجليزية والفرنسية تفتح أمامه أبواب الثقافة الغربية التي ليس لدينا الحنيف فيها وجود تقريبا سوى وسمه بالتخلف وبما يسمى بالإرهاب¹.

وللعلاقة الوثيقة بين اللغة العربية والدين الإسلامي فقد حرص علماءنا على دعوة الأمة إلى وجوب تعلم العربية حفاظا على متانة الرابطة بينها وبين كتابها ودينها ومن ذلك الحرص تأكيد ابن فارس على وجوب تعلم اللغة العربية والتعامل والتعاطي مع ألفاظها ومعانيها تقويما للسان العربي وفهما لمعانيه المرتبطة بعقيدته وحياته ككل، حيث اعتبر العلم بلغة العرب واجب على كل متعلق من العلم بالقرآن والسنة والفتيا، فمن أراد معرفة ما في كتاب الله عز وجل وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجد من تعلم اللغة العربية بدا لأتمها شرط في فهم القرآن والدين ككل، وكل من أراد تفسير الكتاب الكريم وطلب معانيه وهو لا يعرف اللغة العربية التي نزل بها فإنّه لا شك سيقع في الزلل، ومن زعم أنّه قادر على فهم كلامه من غير معرفة لسان العرب فقد ادعى محالا لأنّه لا يصلح من أمور البيانة والإسلام إلا بلسان عربي لقوله تعالى: "بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ"².³

لذا كانت اللغة العربية ذات أهمية عظيمة لكونها لغة دينية للمسلمين، وهي شعار

1- محمد إدريس، اللغة والدين، الرابط:

<http://language and globalization.blogspot.com5/03/2004>

2- الشعراء، آية: 195.

3- ابن فارس، الصحاحي في فقه اللغة، [مصر: القاهرة، ط1، مكتبة الخانجي، 1992م] ج1، ص50. ومساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، [دم، ط1، دار ابن الجوزي، 1422هـ] ص49.

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لالح

الإسلام وأهله كما يذكر ابن تيمية لذا كان ارتباط العربية الفصحى بحياتنا ودراستها دراسة مستفيضة شرطا لكي نفهم بها القرآن الكريم، فالعربية الفصحى التي استمرت حية أربعة عشر قرنا والتي ستستمر في حياتنا إلى ما شاء الله تستمد من ارتباطها بالقرآن عنصر حياة وأسلوب حياة للمسلمين الذين يكونون خمس الجنس البشري كلهم يعتقدون أنّ كلمة الله قد أوحى بها بلسان عربي، ومهما كانت لغة المسلم سواء بربرية أم فارسية أم تركية فإنّ الصلاة تقام خمس مرات في اليوم بالعربية إلى يومنا هذا، وكذا الكلمات الأساسية لا إله إلا الله محمد رسول الله.

وقد أدى الإيمان بقداسة العربية الفصحى إلى تحديد قناعات المسلمين بحتمية بقائها على مدى العصور، وأصبحت هذه القناعات جزءا من العقيدة ولذا كان القرآن الكريم دائما الحصن الحصين والملجأ الأمين الذي تحتمي اللغة العربية به فيصون وحدتها ويجعلها تقاوم الدسائس المعادية لها، إنّ الكتاب الأول للعربية والعروبة كما أنّه الكتاب الاول للرسالة الإنسانية الخالدة التي حملت أمانتها العربية،

ولأجل هذا ينبغي أن نوقف التلوث اللغوي الذي يعيشه اللسان العربي ويزج به في سراديب التغريب وضياح الهوية، يجب أن تُفبق عقول الأجيال العربية التي دخلت تلك السراديب وهي مغتبطة به معتقدة أنّها حين تنطق بلسان غيرها وتفقد المصدقية في هويتها العربية الإسلامية سوف تتطور وتكسر القوقعة وتعيش زمانها، وهي في الحقيقة ما عاشت إلا الزمان الذي صنعه غيرها، وهنا تقع القطيعة بين أبناء الضاد وتراثهم؛ حيث إن للعربية الفصحى ظرفا خاصا لم يتوفر لغيرها من اللغات، ذلك أنّها لسان التراث العربي الضخم الذي كان محوره القرآن الكريم في خصوصية حساسة ومهمة تجعلها مفارقة لكل اللغات لأنّ زوال اللغة في أكثر الأمم يبقها بجميع مقوماتها غير ألفاظها، ولكن زوال اللغة العربية لا يبق للبري ولا للمسلم قواما يميزه عن سائر الأقوام ولا يعصمه أن يذوب في غمار الأمم فلا تبق له باقية من بيان ولا عرف ولا معرفة ولا إيمان، وهنا تؤول الأمة إلى الذل وتفرد في لغتها حتى تصبح أجنبية عنها وهي منسوبة إليها وتنتهك فتضيع صورة وجودها بأفكارها ومعانيها وحقائق نفوسها حين تكبر وتؤثر اللغات المزاحمة لها وتعيش أساليب

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لحلح

حياتها، وفي هذه اللحظة تصبح خادمة لا مخلومة تابعة لا متبوعة ولا جرم أنه إذا ما تحول الشعب عن لغته فيكون منشأ التحول من أفكاره وعواطفه وآماله، وإذا انقطع عن نسب لغته انقطع عن نسب ماضيه ورجعت هويته صورة محفوظة في التاريخ لا صورة محققة في وجوده فليس كاللغة نسب للعاطفة والفكر وما ذلت لغة شعب إلا ذلّ ولا انحطت إلا كان أمره في ذهاب وإدبار، ومن هذا يفرض الأجنبي المستعمر لغته فرضاً على الأمة ويشعرهم عظمتها فيها ويستلبهم من ناحيتها.

إنّ ما لا يريده دعاة التغريب هو تلك العلاقة العضوية بين الإسلام والعروبة، وما لها من انعكاسات على تفكير المسلمين ومنزلة هذه اللغة بأنفسهم وعلاوة على ذلك كله ما تركته هذه اللغة من آثار على استمرار الخط الحضاري المتناسك للعرب والمسلمين عبر التاريخ، لأنها وعاء الحضارة العربية الإسلامية.

خاتمة:

في نهاية بحثنا نخلص إلى النتائج التالية:

- اللغة العربية تعيش حصاراً مزدوجاً يترتب بها من جهة اللغات الأجنبية التي هي لغات الثقافة والعلوم التقنية ومن جهة أخرى فهي مهددة بسيل عارم من اللهجات العامية تنازعها البقاء حتى داخل المؤسسات التعليمية المختلفة.
- أشد الأخطار فتكا باللغة العربية بالموازاة مع الثنائية والازدواجية اللغوية هو تفريط أهل الضاد في لغتهم وفقدانهم الثقة في آفاقها.
- إسهام العولمة بشكلها الثقافي في تهميش وإقصاء اللغة العربية بدعوى إلغاء التعددية الثقافية وسلخ الشعوب من هوياتها الحضارية واللغوية لصالح ثقافة النظام العالمي وفرض أساليبه، وأنساقه على الشعوب.
- تعدد اللغة العربية من عوامل وحدة المسلمين وانسجامهم، وهي أداة الثقافة والحضارة، وهي أيضاً الشخصية بكل قسماتها وسماتها، وهي تمثل أرقى أنواع القدرة على الإلتقاء وممارسة عمليات التفكير والإبداع، لأنها العمق الحضاري للإسلام.
- لاشك أنّ لتغريب اللسان الإسلامي العربي أثره في إبعاد المسلمين عن دينهم، من

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لخلح

حيث ارتباط الفصحى بالدين الإسلامي فيها نزوله وبها تفاسيره وبها سجلت الأحكام والأحاديث، ولا سبيل لفهم التراث إلا بها.

-ارتباط الانتماء الإسلامي العربي باللغة ارتباطا وثيقا، وهي لا تعد وسيلة تواصل بين المجموعات البشرية فحسب بل هي البعد الأعمق لذلك الانتماء المشكل لهويته، وهي بعبارة أخرى ذات وماهية.

قائمة المراجع:

1. القرآن الكريم
2. إبراهيم كايد محمود، "العربية الفصحى بين الازدواجية واللغوية والثنائية واللغوية"، المجلة العلمية بجامعة الملك فيصل، مج 3، ع 1، ذو الحجة 1422هـ - مارس 2002م.
3. ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار [المكتبة العلمية، ط1، دم، دت] ج1.
4. ابن فارس، الصحاحي في فقه اللغة، [مصر: القاهرة، ط1، مكتبة الخانجي، 1992م].
5. ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله محمد الشاذلي، [مصر: القاهرة، دار المعارف، د.ت]، ج5.
6. أبو الأعلى المودودي، الحجاب، [لبنان: بيروت، ط1، دار المعرفة، دن].
7. أبو داود، سنن أبي داود، [لبنان: بيروت، ط1، دار الفكر، 1994م].
8. أحمد سمائلو فيتس، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، [مصر: القاهرة، ط1، دار المعارف، 1980م].
9. أحمد عبد العزيز المزيني، الثنائية اللغوية أهدافها ومخاطرها، [مجلة الوعي الإسلامي، ع174، شوال 1417هـ - فيفري].
10. أحمد عبد العزيز دراج، الاتجاهات المعاصرة في تطور دراسة العلوم اللغوية، [الرياض، ط1، مكتبة الرشد، 2003م].
11. أسعد السحمراني، ويلات العمولة على الدين واللغة والثقافة، [لبنان: بيروت، ط1، دار النفائس، 2002م].
12. أنور الجندي، الشبهات والأخطاء الواقعة في الفكر الإسلامي، [مصر: القاهرة، ط1،

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لخلح

- دار الاعتصام، دت].
13. أنور الجندي، الفصحى لغة القرآن، [لبنان، دط، دار الكتاب اللبناني، 1402هـ-1982م].
14. باقر شريف القرشي، النظام التربوي في الإسلام، [لبنان: بيروت، ط1، دار التعارف، 1399هـ-1979م].
15. البخاري، الصحيح، تحقيق: مصطفى البغا، [لبنان: بيروت، ط3، دار ابن كثير، 1407هـ-1987م].
16. الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر [مصر: مكتبة الخانجي، ط1، دت].
17. جليلة الحياصات، الانتماء والولاء، [الأردن، عمان، ط1، دار المكتبة، 1995م].
18. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، [مصر: القاهرة، ط1، مطبعة دار الفتية، 1991م].
19. الخليل بن أحمد الفراهيدي، ترتيب: كتاب العين [إيران: قم ط1، مطبعة باقري قم، 1414هـ].
20. دي سوسير فرديناند، محاضرات في علم اللغة العام، ترجمة: عبد القادر قنين، [المغرب، ط1، افريقيا الشرق، 1987م].
21. ذوقان عبيدات، أين نحن من العولمة، [الأردن: عمان، ط1، دت].
22. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، [سوريا: دمشق، ط1، دار القلم، 1996م].
23. زهير غازي زاهد، العربية والأمن اللغوي، [الأردن: عمان، ط1، مؤسسة الوراق، 2000م].
24. سامي الشريف، اللغة العربية في وسائل الإعلام، مقال ألقى ضمن المؤتمر الأول لعلم اللغة، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 17-18 ديسمبر.
25. سميح الكرانسة وآلاء الزغبي، الانتماء والولاء الوطني في الكتاب والسنة النبوية، [المجلة

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لخلح

- الأردنية في الدراسات الإسلامية، مج 6، ع2، 1431هـ-2010م].
26. سيجوان هيجل ومكاي وليم، التعليم وثنائية اللغة، ترجمة: إبراهيم حمد ومحمد عاطف مجاهد، [المملكة العربية السعودية: الرياض، دط، مطابع جامعة الملك سعود، 1451هـ].
27. ضياء مجيد الموسوي، اهتزازات في أسس العولمة، [الجزائر، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، 2005م]
28. عبد الرحمن حبنكة الميداني، أجنحة المكر الثلاثة، [سوريا: دمشق، ط7، دار القلم، 1414هـ-1994م].
29. عبد الرحمن عمر المحامي، العولمة واستيلااب الهوية الثقافية للمسلم، المؤتمر العام التاسع عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الفترة 27-30 مارس 2007م.
30. عبد العزيز شرف، اللغة العربية والفكر المستقبلي، [لبنان: بيروت، ط1، دار الجليل، دت].
31. عبد العزيز عبد المنعم، تنمية الاتجاهات الايجابية نحو الولاء للوطن لدى الأفراد في سن السابعة، [رسالة ماجستير، معهد الدراسات العليا للطفولة، جامعة عين شمس، 1989].
32. علي جريشة، محمد الزبيق، أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، [مصر: القاهرة، ط2، دار الاعتصام، 1398هـ-1972م].
33. علي سلامة الخضور، الانتماء والمواطنة، [الأردن: عمان، ط1، 1432هـ-2011م].
34. عمر التومي الشيباني، "التغريب والغزو الصهيوني"، مجلة الثقافة العربية، [ليبيا، ع10، س9، 1982م]
35. عمر سليمان بدران، هكذا يكون الانتماء للوطن، [الأردن: عمان، مطبعة القوات المسلحة، ط1، 1984م].
36. كمال بشر، حوارات في اللغة والثقافة، [مصر: القاهرة، ط1، دار غريب للطباعة والنشر، 2010م].
37. محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، [الجزائر، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، 2003م].

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لالح

38. محمد الفاروقي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، [باكستان، لاهور، ط1، 1413هـ-1993م].
39. محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، ترتيب: محمود خاطر، [مصر: القاهرة، ط 7، المطبعة الأميرية، 1953م].
40. محمد حسن عبد العزيز، المدخل إلى اللغة، [مصر: القاهرة، ط1، دار الفكر العربي، 1982م].
41. محمد راجي زغلول، "ازدواجية اللغة نظرة في حاضر اللغة العربية وتطلع مستقبلها في ضوء الدراسات اللغوية"، مجلة مجمع اللغة العربية، س3، ع 9-10، آب، كانون 1980م.
42. محمد راجي زغلول، رياض فايز حسن، لغة التعليم العالي في الجامعات، [مجلة مجمع اللغة العربية، الأردن، ع23، كانون الأول/ ديسمبر، 1987م].
43. محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العربية والإسلام والغرب، [لبنان: بيروت، دط، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995].
44. محمد علي الحولي، "الحياة مع لغتنا" الثنائية اللغوية، [المملكة العربية السعودية: الرياض، ط1، مطابع الفرزدق، 1408هـ-1988م].
45. محمد هيثم الخياط، تعريب العلوم الطبية [الموسم الثقافي لمجمع اللغة العربية الأردني، عمان، 1984م].
46. مركز دراسات الوحدة العربية، التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي والوحدة العربية، [لبنان: بيروت، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 1982م].
47. مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، [دم، ط1، دار ابن الجوزي، 1422هـ].
48. مسلم، الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، [لبنان: بيروت، ط1، دار إحياء التراث، دت].
49. مهين حاجي زاده وشهريار زنياري، تحديات اللغة العربية ومشاكلها في عصر العولمة. 50. Blaanfield.l. (1933), language.vew yolt: holt, rinchart and Winston, p. 123. Et Macnamar.j (1967) the linguistic independence of bilinguals, journal of

اللسان العربي بين التغريب والانتماء ----- د. الزهرة لحلح

verbak learning and verbal behavior.

51. خلف بشر، الهوية والعملة، الرابط:

<http://www.ahewar-org/show.art>

52. سعيد اجدير، مقال فضائل الإسلام على لغة القرآن، الرابط:

<http://diaen.net/12267>

53. محمد إدريس، اللغة والدين، الرابط:

<http://language.and.globalization.blogspot.com5/03/2004>

54. زغو محمد، أثر العملة على الهوية الثقافية للأفراد والشعوب، العدد الخاص بالعملة

الثقافية، جامعة البليدة، الرابط:

www.univ-chlef.dz/ratsh/reach-fr/article-11.pdf

55. كريمة مطر المرزوي، أبنائنا لا يتحدثون اللغة العربية، الرابط:

<http://www.aljazeera.net/ueccs/templates/postings/dedaled>

56. عزيز المغربي، ازدواجية اللغة طبيعتها ومشكلاتها في سياق التعليم. الرابط:

<http://www.startimes.com>

57. عبد العلي الودغيري، وضع اللغة العربية وعصر العملة، أنظر الرابط:

www.majma.org.jo/majma/index/468

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك
د. حبيبت شيدخ
جامعة باتنت -1-

الملخص:

محمد المبارك مفكر سوري من أصول جزائرية تميز بالجمع بين الثقافتين الغربية والإسلامية كانت له وقفات مميزة في مراجعة التراث الفكري الإسلامي وبخاصة في المجال العقدي . نريد من خلال هذا المقال الإسهام في التعريف بهذه الشخصية العلمية وما قدمته من جهد في إظهار المعاني الحكمية أو المقصدية للعقيدة الإسلامية.

Abstract:

Mohammed Al Mubarak is a Syrian thinker of Algerian origin . Combining Islamic culture and Western culture . It had a distinct and stops in a review of the Islamic heritage , especially in the Islamic faith field .

We want through this article to know this thinker And his efforts to show the wisdom, or meanings for Islamic faith

عرفت الحركة الفكرية في القرن العشرين جهودا معتبرة لمفكرين مسلمين اهتموا بالكتابة في مختلف مجالات الفكر الإسلامي، وقدموا مراجعات للتراث الفكري القديم كما أنهم اجتهدوا في الكشف عن مواطن كثيرة من الإسلام لم يعن بها القدماء، ومحمد المبارك من المفكرين المسلمين الذين تميزوا بالجمع بين الثقافتين الغربية والإسلامية وكانت له وقفات مميزة في مراجعة التراث الإسلامي وبخاصة في المجال العقدي . فمن هو محمد المبارك وما هي جهوده في إظهار المعاني الحكمية أو المقصدية للعقيدة الإسلامية ؟

أولا: التعريف بمحمد المبارك:

محمد المبارك عالم سوري من أصل جزائري ولد في دمشق عام: 1912م في أسرة عرفت بعراقتها في العلم وحبها للإسلام، فقد كان جده محمد المبارك من علماء اللغة العربية

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك ----- د. حجبية

شيدخ

المهتمين بها وهو أحد أفذاذ الأدباء في عصره، له نثر وله شعر، وله آثار مروية تدل على فضله وملكته¹ ووالده الشيخ عبد القادر المبارك من علماء الشام في اللغة والأدب، كان من أعضاء اللجنة التي ألفت في عهد الملك فيصل الأول لتعريب

المصطلحات العسكرية، كما اختير عضواً في المجمع العربي بدمشق حين تأسيسه، وكان كذلك عالماً بالسيره ووقائعها وبتراجم الرجال ومشاركاً في العلوم الإسلامية ومتمقناً للغة التركية وعارفاً بالإنجليزية. وله رسائل أدبية مطبوعة وشرح لعشر من مقامات الحريري² وقد درس عليه يقول "كما قيض لي أن أقرأ على والدي -رحمه الله- وهو من أشهر شيوخ اللغة في بلاد الشام في مثل شروح المعلقات ولامية العرب والمقصورة الدريدية ومقامات الحريري وغيرها إلى جانب المذاكرات العلمية المتنوعة"³

وقد كان لهذا الوالد العالم أثر كبير على شخصية محمد المبارك يقول: "كانت دار والدي مرتادا للعلماء الوافدين من أرجاء البلاد الشامية والعربية، وكنت دائم الحضور لتلك اللقاءات والندوات، وقد استفدت كثيرا من مكتبة جدي ثم والدي -رحمهما الله - وكنت مكلفا بتزويدها بالمطبوعات الجديدة وتصنيفها كلما احتل ترتيبها"⁴ ثم يقول عن تأثير والده في تكوينه: "لقد كان لوالدي رحمه الله، أثر في توجيهي وتكوين شخصيتي العلمية والاجتماعية بأسلوبه الشخصي الفذ الذي عرف به بين جميع تلاميذه، وقد كان بالنسبة لي مرشداً مريباً وأستاذاً معلماً ووالداً، علمني الحرية الشخصية. وكثيراً ما كنا نختلف في الرأي ونتناقش بحرية، وكانت طريقتة في الأخلاق والدين توجيهاً لا إكراه فيه، ولا قسر، ولا مضايقة، وكان كثيراً ما يلاعبنا ونحن صغار، ويتبارى معنا بالكرة، نضربه بها ويضربنا،

1 - علي الطنطاوي، ذكريات -1989- دار المنارة -جدة - ج 1 ص 120

2 - موقع، مركز الشرق العربي للدراسات الحضارية والإستراتيجية

3 --محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية - دار الفكر- ص 21.

4- محمد المحذوب، علماء ومفكرون عرفتهم -عالم المعرفة جدة - 1980 دار الفكر بيروت - ج، 1 ص 232.

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك ----- د. حجبية

شيدخ

والماهر منا من يفلت من إصابتها، وعلمنا السباحة . وكان يحب الرجولة ومظاهرها، ويكره الضعف والتخنث، وكان كريماً يكره البخل والبخلاء، وكانت له في البلد وعند الحكام وجاهة وزعامة لقوة شخصيته وكثرة تلاميذه وتلاميذ أبيه، وكثرة مخالطته لمختلف الطبقات، وكان في المجالس العامة محدثاً بارعاً¹.

ويذكر محمد المبارك في كتابه "الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية" أنه أتيح له في عهد حدثته أن ينهل في آن واحد من الثقافتين: الثقافة المسماة بالحديثة أو العصرية - في مدارس الحكومة الابتدائية والثانوية - وقد كانت مقتبسة من المنهج الفرنسي. وفي الحلقات الخاصة كان مصاحباً لشيخ علماء الشام يومئذ: محمد بدر الدين الحسيني المشهور بالمحدث الأكبر (ت 1935) وقد قرأ عليه في خلال الفترة (1926-1935) الكثير من كتب الثقافة الإسلامية في شتى العلوم: كالتفسير والحديث وأصول الفقه والفرائض والنحو والمنطق والتصوف والحساب والجبر والهندسة والفلك في مصادرها العربية القديمة² وقد تأثر محمد المبارك كثيراً بهذا العالم الجليل، وكان يكن له المحبة والتقدير والإعجاب وقد كان أوسع أهل زمانه اطلاعاً على العلوم الإسلامية بجميع فروعها وإن كانت شهرته في الحديث وكان يأخذ عنه في الدروس العامة والخاصة وذلك في مدرسة الحديث الأشرفية (التي كان يدرس فيها الإمام النووي) وقد لازمه إلى وفاته سنة 1935³. وعن هذا الشيخ يقول محمد المبارك: "وكان لشيخنا العظيم العلامة الكبير الصالح التقي المتعبد الشيخ محمد بدر الدين الشهير بالحسيني محدث الديار الشامية في عصره، أثر عميق في نفسي في طراز حياته الفريد من نوعه وفي سمته وتقواه وانكبابه على العلم واطلاعه على

1 - محمد المبارك نقلاً عن -محمد المجذوب، موقع أدباء الشام.

2 - محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية - دار الفكر- ص 21.

3- حسني ادهم جرار، محمد المبارك العالم والمفكر والداعية-الطبعة الأولى 1998 -دار البشير - ومؤسسة الرسالة الأردن، عمان - ص 19، 20.

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك ----- د. حجبية

شيدخ

العلوم بل الثقافة الإسلامية بجميع فروعها، وكانت له بي عناية خاصة في تعليمي وتوجيهي، وكانت له في توجيهه مرام بعيدة، وكان من جملتها توجيهي بطريقة غير مباشرة، لتعلم اللغة الأجنبية وتشجيعي على السفر إلى أوروبا للتعلم، ولم يكن ذلك مألوفاً من أمثاله من علماء العصر.

وكان أكثر دهره صائماً، قلما يتكلم إلا بعلم أو ذكر، يمنع الناس من القيام له ومن تقبيل يده، ويغضب لذلك . وكان يعلن في دروسه فرضية الجهاد لإخراج الأجنبي الكافر المستعمر، وكان على صلة مستمرة مع الثائرين على فرنسا في سورية¹ ويذكر المبارك أنه توسع في دراسته الشخصية في دراسة الفقه وخاصة على المذهبين الحنفي والمالكي² حصل على الشهادة الثانوية في القسم العلمي عام 1932م. ولما كان متفوقاً في اللغة العربية فقد اختار دراستها في مدرسة الآداب العليا (كلية الآداب)، بالإضافة لدراسة الحقوق، وتخرج فيهما عام 1935م³.

ومن الذين أثروا في توجيه المبارك الفكري من القدماء بآثارهم التي قرأها ابن تيمية وابن قيم الجوزية، إذ وقع في مكتبة جده على كتاب الحسبة لابن تيمية فأعجب بتفكيره كما قرأ كتاب (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) ثم اطلع على (أعلام الموقعين) لابن القيم وكان حينئذ طالباً في الحقوق. وهذه الكتب الثلاثة صلة بالعلوم الحقوقية فتحت أمامه آفاقاً جديدة وكشفت له عن جوانب من عظمة التشريع الإسلامي ومن إبداع الفقهاء والمفكرين المسلمين، ثم اطلع على مجموعة رسائل ابن تيمية وغيرها من الكتب، فاسترعى انتباهه النقاش بين الصوفيين والسلفيين. وعن ذلك يقول: "ومن أثروا في توجيهي الفكري من القدماء بآثارهم التي قرأتها ابن تيمية ثم من بعده تلميذه ابن قيم الجوزية ...

1 - محمد المبارك، نفلا عن، محمد المجذوب موقع أدباء الشام.

2 - محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 21.

3- المصدر نفسه، ص 21 وانظر أيضاً: حسني أدهم جرار، محمد المبارك العالم المفكر والداعية، ص 19.

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك ----- د. حجبية

شيدخ

ذلك أني وقعت على كتاب الحسبة لابن تيمية في مكتبة جدي، فأعجبت بتفكيره ونقاشه وبجته، كما قرأت كذلك كتاب "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية" ثم اطلعت على أعلام الموقعين لابن القيم، وكنت حينئذ طالباً في الحقوق، ولهذه الكتب الثلاثة صلة بالعلوم الحقوقية، ففتحت أمامي آفاقاً جديدة وكشفت لي عن جوانب من عظمة التشريع الإسلامي من جهة، وعن إبداع الفقهاء والمفكرين المسلمين، ثم وجدت في مكتبتنا مجموع رسائل ابن تيمية، وكتاب "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح". واستهواني النقاش بين الصوفيين والسلفيين الذي وجدت في موضوعه مادة خصبة في مكتبتنا وعديداً من الكتب التي تمثل الفريقين، فأولعت بتتبع هذا النقاش. ومن خلال هذه القراءات تولد عندي ميل شديد لمدرسة ابن تيمية وتلميذه، وأعجبت بسعة علمه وعلو مستوى تفكيره وبعد آفاقه وحسن فهمه للنصوص واستنتاجاته، كما أعجبت بفقته ابن القيم وتعليقاته وأبحاثه، لقد كانت صلتني بهذين الإمامين وآثارهما أكثر بكثير من صلتني بآثار محمد عبده ورشيد رضا، بل إنني أعترف بأني صلتني بهما كانت ضعيفة ضئيلة، وقراءتي لهما نادرة ومتأخرة جداً. وفي مقابل ذلك كنت أقرأ للمحدثين من أفكار الفكر الفلسفي الحديث مثل فريد وجدي وأمثاله.

إن تأثير ابن تيمية كان واضحاً في تحريري من كثير من الأفكار التي كانت شائعة في البيئة التي نشأت فيها، وقويت عندي ملكة الرجوع إلى الدليل من الكتاب والسنة، وكنت بدأت بسلوك هذا الطريق إثر مطالعتي الكثيرة لكتاب "بداية المجتهد" لابن رشد و"الموافقات، للشاطبي، ولم يعد احترامي لشيخني ووالدي رحمهما الله ومحبتني لهما، بمانعين لي من مخالفتهما في الرأي حينما يتضح لي الدليل الشرعي والعقلي"¹.

كما يذكر محمد المبارك أنه كان شديد التأثر بالأمر شكيب أرسلان إذ كان له أثر عظيم في نفسه بما كان ينشره في الدعوة إلى الوحدة الإسلامية يقول: "وقد كان له الفضل

1- محمد المبارك: نقلا عن محمد المجذوب موقع أدباء الشام.

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك ----- د. حجبية

شيدخ

الأول علي وعلى أبناء جيلنا في تكوين وعي إسلامي يصلنا بالعالم الإسلامي، ويشعرنا بانتمائنا إلى الأمة الإسلامية، ويتجاوز بنا الوطنيات والقوميات التي كانت لها يومئذ سوق رائجة، وقد جعلنا نعيش في أجواء المشكلات الإسلامية وقضايا الإسلام المعاصرة بكتبه ومقالاته. وقد أتيت لي بعد ذلك أن أجمع به في باريس حين إقامتي فيها. وقد كان رحمه الله مطراداً من جميع دول الاستعمار، بل من أنصار الوطنية في بلده الذين يخلونها محل الإسلام، ومن دعاة الرابطة القومية الذين يكرهون الرابطة الإسلامية ويحاربونها¹.

بعد أن تخرج محمد المبارك من الجامعة السورية، أوفدته الدولة مع من أوفدتهم إلى جامعة السوربون في بعثة نجح في مسابقتها وكان الفائز الأول ليدرس في كلية الآداب وفي معهد الدراسات الإسلامية التابع لها ثلاث سنوات. درس في السنة الأولى الأدب العربي والثقافة الإسلامية، وعرف المستشرقين عن كثب، وكثيراً ما كان يصحح لهم معلوماتهم. وخصص السنة الثانية من دراسته لدراسة الأدب الفرنسي وعصوره وفنونه وأعلامه، وكان من أبرز أساتذته الأستاذان المستشرقان المشهوران: مارسيه وماسينيون. يقول: "تابعت دراسة الأدب وعرفت المستشرقين عن كتب ولم أجد عندهم مادة علمية أستفيد ها في أكثر الموضوعات بل كثيراً ما كنت أصحح لهم معلوماتهم، ولكن كنت أستفيد من معرفة المراجع وبعض أساليب البحث"² أما السنة الثالثة فخصصها لدراسة علم الاجتماع وكان أساتذته من كبار علماء الاجتماع الفرنسيين. وقد استفاد المبارك من فرعي الأدب الفرنسي وعلم الاجتماع استفادة كبيرة جداً مكنته من الولوج في صميم الثقافة الغربية والتفكير الغربي ومذاهبه الفكرية والأدبية من منابعها الأصيلة وعن طريق الاختصاص من أهلها³.

1- المرجع السابق.

2 - محمد المبارك، نقلا عن محمد المجذوب موقع، أدباء الشام.

3 - موقع، موسوعة الإخوان المسلمون.

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك ----- د. حجبية

شيدخ

وفي باريس كان محمد المبارك نشيطا لا يقتصر نشاطه على حضور المحاضرات في الجامعة بل كان يحضر المنتديات والمحاضرات العامة ويتردد على مختلف المعاهد العلمية والنوادي على تعدد اتجاهاتها وألوانها. وعن ذلك يقول: "وكنت أحضر إلى جانب ذلك في مختلف ندوات العلم والسياسة في باريس فقد استمعت إلى: موريس توريغز الزعيم الشيوعي كما استمعت إلى أسقف باريس وخطيبها المشهور الكاردينال: فردييه، وأصغيت إلى: بول فاليري الشاعر المشهور، كما أصغيت إلى الكاتب الكبير أندريه مورو، وشهدت روايات مولير وراسين في المسرح الكلاسيكي كما شهدت تمثيل رواية الأم لمكسيم جوركي في المسرح الشعبي"¹ كما كان المبارك يتصل في باريس بزعماء الحركات الإصلاحية والتحريرية في العالم الإسلامي كجمعية العلماء المسلمين الجزائريين وفي مقدمتهم المرحوم الفضيل الورتلاني، واستمر يتردد على أنديتهم ويتعاون معهم في مجال الدعوة الإسلامية².

وقد كان لتجربة الدراسة في باريس والإطلاع على الثقافة الغربية دور كبير في صياغة شخصية المبارك التي تبنت فيما بعد قضية الدفاع عن الذاتية الإسلامية أمام المذاهب والأفكار الغربية. ولم يكن لبريق الثقافة الغربية تأثير على أصالة الثقافة الإسلامية التي تزود بها المبارك منذ الصغر وهذه الدراسة وسعت آفاقه وأكسبته بعض المزايا الفكرية ولاسيما في طرائق البحث وأساليب التفكير، ولكنها لم تستطع أن تؤثر في معتقداته ولا أن تغزو عقله، ولكنها زودته بمعلومات نافعة ومناهج مفيدة، وأثاره جانبها السلبي وحفزته للرد عليها .

ومحمد المبارك من العلماء الأوائل الذين دعوا إلى ضرورة أسلمه العلوم الإنسانية وبخاصة العلوم الاجتماعية ذلك أنه درس علم الاجتماع على كبار علماء الغرب وتعرف على خصائص الثقافة الغربية وكونها مناقضة لأصول الإسلام وعن ذلك يقول "أما السنة الثالثة فخصصتها لدراسة علم الاجتماع دراسة كثيفة ومركزة، بحضور المحاضرات والعكوف

1 - محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، ص 22.

2 - المصدر السابق، ص 22.

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك ----- د. حجبية

شيدخ

على المراجع في المكتبة . وكان أساتذة القسم من كبار علماء الاجتماع الفرنسيين من تلاميذ "دوركاييم" وزملائه مثل "فوكونه" و"هالفاكس" و"البيريان". وكانت استفادتي من هذين الفرعين الأدب الفرنسي وعلم الاجتماع كبيرة جداً، فقد مكنتني من الولوج في صميم الثقافة الغربية والتفكير الغربي ومذاهبه الفكرية والأدبية من منابعها الأصلية، وعن طريق الاختصاصيين من أهلها، لا بالواسطة وعن طريق الترجمة"¹

لقد مكنته دراسته للفكر الغربي من معرفة مواطن الخلل فيه وقد كان من الذين اهتموا اهتماماً ملحاً بضرورة إعادة النظر في علم الاجتماع ومحتوى تدريسه في البلاد الإسلامية.

يقول مصطفى الزرقاء: "كان الأستاذ محمد المبارك أول من فكر بضرورة إعادة النظر في علم الاجتماع الذي يدرس بوضعه الحالي الذي يؤدي إلى الإلحاد، حيث يرى ضرورة كتابة علم اجتماع إسلامي متفق مع مسلمة الإسلام وثوابته في القرآن والسنة النبوية، وقد كلف في آخر حياته في الجامعة الأردنية بتدريس علم الاجتماع الإسلامي على صعيد الجامعة للطلاب من جميع الكليات"². كما درسه لطلاب الشريعة بجامعة دمشق ثم في كلية البنات بجامعة أم درمان الإسلامية عام 1968-1969³ وقد اعتنى بدراسة علم الاجتماع من المنطلق الإسلامي، كما اهتم في دراسته الاجتماعية بدراسة المجتمعات الإسلامية والعوامل والتيارات المؤثرة فيها، وبوجه خاص التيارات الفكرية المعارضة للإسلام، ويرى أن الاهتمام بهذا النوع من الدراسات يحتاج إليه في مجال الدعوة الإسلامية ومعرفة المجتمع الإسلامي المعاصر وما يواجهه من مشكلات وأفكار وتيارات"⁴.

1- محمد المبارك نقلا عن محمد المجذوب موقع أدباء الشام.

2- موقع، موسوعة الإخوان المسلمون.

3 - محمد المبارك، بين الثقافتين الغربية والإسلامية -دار الفكر 1980م - ص 5.

4- محمد المجذوب، موقع أدباء الشام.

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك ----- د. حجبية

شيدخ

بعد ما تقدم نستنتج أن أهم العوامل التي شاركت في صياغة شخصية محمد المبارك المتميزة: الأسرة التي عاش في وسطها وما تميزت به من الحفاظ على الدين والعلم، إلى جانب التلقي المباشر على أكبر علماء عصره الشيخ بدر الدين الحسيني، والتلقي غير المباشر على الشيخ ابن تيمية وابن قيم الجوزية والشاطبي إلى جانب الاتصال بزعماء الحركات الاصطلاحية والتحريرية كالأمر شكيب أرسلان وزعماء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين هذا من جهة الثقافة الإسلامية أما من جهة الثقافة الغربية فقد مكنته دراسته في السوربون من التعرف المباشر على التفكير الغربي والاستشراقي ومواطن الخلل فيه والتمكن من نقده.

ثانيا: تجليات مقاصد العقيدة في كتاباته:

الذي اشتهر عند العلماء هو مصطلح مقاصد الشريعة، وقد أفرد الشاطبي لهذا العلم جزء من كتابه: الموافقات إلا أنه لم يعط له تعريفا، يقول الريسوني معلقا على ذلك: "ولعله اعتبرا لأمر واضح، وما زهده في ذلك كونه كتب كتابه للعلماء بل للراسخين في علوم الشريعة"¹.

أما ابن عاشور فقد عرفها بما يلي: "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا: أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"² وجاء بعد ابن عاشور العالم

1- الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، -الطبعة الثانية -الرياض: نشر وتوزيع الدار العالمية للكتاب الإسلامي 1412هـ/1992م - ص5.

2- ابن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية- الطبعة الأولى -الشركة التونسية للتوزيع 1978 -ص51.

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك ----- د. حجية

شيدخ

المغربي علال الفاسي وأعطاهما تعريفا مختصرا يقول فيه: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"¹

وإذا كان الشائع هو أن مقاصد الشريعة تتعلق بالجانب العملي من الدين فقط فإن هذا من المعاني الخاطئة التي يجب أن تصحح، يقول عبد المجيد النجار "إلا أنه في الحقيقة ينبغي أن يكون مصطلح مقاصد الشريعة متجها إلى كل ما هو أمر إلهي أو نهي، فذلك الأمر أو النهي المتعلق بالإيمان هو أيضا تشريع إلهي، وهو أيضا وضع من أجل مقاصد يهدف إلى تحقيقها...ولهذا السبب فإنه ينبغي على ما نرى أن يكون مصطلح مقاصد الشريعة شاملا لمقاصد الدين عقيدة وشرعية، وإن كانت هذه المقاصد في الأحكام الشرعية العملية أبين، والحاجة إلى العلم بها تؤكد لدوران الاجتهاد عليها، وأما العقائد فإن مجال الاجتهاد فيها مجال محدود ضيق"².

ومقاصد العقيدة هي الحكم والأسرار التي انطوت عليها العقيدة الإسلامية والتي تحقق صلاح الإنسان في العاجل والآجل. إن استقراء نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية يفيد أن العقيدة الإسلامية تنطوي على مصالح تحقق للإنسان سعادة الدارين. يقول أبو حامد الغزالي: "فقد ألقى الله -تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم وديناهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار"³.

ويقول كذلك: "الناس متعبدون بهذه العقيدة التي قدمناها، إذ ورد الشرع بها لما فيها من صلاح دينهم وديناهم، وأجمع السلف الصالح عليها"⁴.

1- علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها- دار الغرب الإسلامي _ص.

2- عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة _دار الغرب الإسلامي ط1 سنة 2006 ط 2 سنة 2008 بيروت -ص 15.

3- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال- دار العلم للجميع _ ص 32.

4- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين _ مطبعة المكتبة العصرية 1992 بيروت - ج 1 ص 137.

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك ----- د. حجية

شيدخ

وللعقائد مقاصد عامة ومقاصد خاصة:

المقاصد العامة: وهي الحكم والمصالح التي تنطوي عليها العقيدة الإسلامية بكلياتها وأهمها: تكريم الإنسان. فمقاصد العقيدة كلها محورها الإنسان - تحرير الإنسان من كل مظاهر الطغيان - تحقيق سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة.

المقاصد الخاصة:

وهي التي تتعلق بكل ركن أو متعلق من متعلقات الإيمان مستقلاً بذاته. فمثلاً ينطوي الإيمان باليوم الآخر على مجموعة من المقاصد أهمها: تحقيق الشعور بالمسؤولية، تحقيق التكافل الاجتماعي، تحقيق الأمن النفسي.

وحين نرجع إلى ما كتبه القدماء لا نجد التأليف في مقاصد العقيدة بصورة مستقلة، إلا أننا يمكن أن نجد كثيراً من هذه المقاصد متفرقة في ثنايا كتبهم. ويمكن أن ندرج ضمن مقاصد العقيدة مسألة الإيمان والعمل إذ بحثت هذه المسألة في إطار تحقيق الأبعاد الوظيفية للإيمان ومحاربة الانحرافات السلوكية في واقع المسلمين، فالمعتزلة والخوارج حين سلكوا مسلكهم في الاستدلال على كون العمل شرط صحة في الإيمان إنما كان السبب في ذلك ما رأوه من تفريط في تحقيق مقاصد الإيمان في الواقع.

وسلك كثير من علماء المسلمين مسلك الاستدلال المقاصدي في كثير من المسائل ولعل أغلب الآراء التي قال بها العلماء في المسائل العقديّة كان المقصد منها إثبات التنزيه لله - عز وجل - مثل: نفي الصفات عند المعتزلة كان المقصد منه تنزيه الله سبحانه عن المماثلة ونفي السببية عند الأشاعرة كان الهدف منه تنزيه الله تعالى أيضاً.

ومن المحدثين سلك محمد الطاهر بن عاشور مسلك الاستدلال المقاصدي على العقيدة، ومن الأمثلة على ذلك: الاستدلال مقاصدياً على بطلان بعض الآراء مثل: بطلان رأي المعتزلة في حكم مرتكب الكبيرة، إذ ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين في الدنيا وهو في الآخرة مخلد في النار حكمه حكم المؤمن في أنه بناكح ويوارث ويغسل، ويصلى عليه، ويدفن في مقابر المسلمين وهو كالكافر في الدم واللعن والبراءة،

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك ----- د. حجبية

شيدخ

واعتماد عداوته وأن لا تقبل له شهادة¹. فيذهب ابن عاشور إلى أن هذا الرأي باطل ويستدل على ذلك مقصديا، إذ يرى أن هذه الآراء، تؤدي إلى إفساد المجتمع، بسبب ما ينتج عنها من سوء معاملة العصاة من طرف من يزعمون أنهم لم يقتربوا ذنوبا. ثم إننا إذا اعتبرنا كل مرتكب معصية كافرا، وكانت التوبة قد تتأخر وقد لا تحدث فإننا نكون بذلك قد حكمنا على جميع المسلمين بالكفر لامتناع العصمة، إلى جانب كون ذلك يؤدي إلى تحرر العصاة من كل القيود بحكم النتيجة التي حكم عليهم بها، يقول: لو راعى المسلمون مذهب الخوارج لكان إعلان الكفر والردة أهون عليه من البقاء في الإسلام مع معصيته لأنه يثقل نفسه بقيوده، ولا ينتفع برضا معبوده...²

وإذا بحثنا جيدا وجدنا أن كتب التفسير ورد فيها الحديث عن مقاصد العقيدة، ولكن بصورة موضعية ذلك لأن التفاسير التحليلية تمر مع النص القرآني كلمة كلمة، كما نجد ذلك في كتب الترتيب ككتب أبي حامد الغزالي وابن قيم الجوزية. أما كتب الكلام فقد نحت منحى تجريديا، فخلت من الحديث عن مقاصد العقيدة .

في القرن العشرين ظهرت مجموعة من المؤلفات تعرضت بالدراسة النقدية لكتب الكلام القديمة لخلوها من هذه المقاصد واهتمت بالحديث عن الأبعاد الوظيفية للإيمان، ومن هذه الكتب: مؤلفات سيد قطب مثل: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته وتفسير الظلال، وكتب محمد الغزالي مثل: عقيدة المسلم ومحاور القرآن الكريم، وكتب القرضاوي مثل: الإيمان والحياة، وكتب عبد المجيد النجار مثل: الإيمان بالله وأثره في الحياة وكتب محمد المبارك -موضوع بحثنا - ولكي أحدد المقاصد العامة للعقيدة الإسلامية ومقاصدها الخاصة عند محمد المبارك، لابد من الوقوف على مفهوم العقيدة عنده:

1- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير _ دار سحنون للنشر والتوزيع تونس 1997م-ص 270.

2- محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام - الشركة التونسية للتوزيع المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر -ص 112.

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك ----- د. حجية

شيدخ

ينطلق محمد المبارك في تحديده لمفهوم العقيدة من كون هذا اللفظ ليس قرآنيًا، وإنما اصطلاح عليه علماء المسلمين في العهد العباسي، واللفظ الذي ورد في القرآن الكريم هو لفظ الإيمان وهو أشمل لأنه ينسحب على المعنى العقلي والعاطفي للدين من جانبه الإيماني، على عكس مصطلح العقيدة الذي يركز على الجانب الفكري فقط، ويحلل ذلك بأن الإيمان يشمل حقائق أساسية كبرى عرضها القرآن الكريم وأيدها بالأدلة والشواهد، ودعا إلى تصديقها والإيمان بها، وكرر ذكرها بأساليب شتى وهي الأساس الذي تنفرع عنه قواعده الأخلاقية وأحكامه التشريعية، وهي القاعدة الفكرية النفسية التي أراد الله أن يقيم عليها بناء الإنسان وتكوينه. هذه الحقائق التي دعا القرآن إلى الإيمان بها هي:

— الإيمان بالله خالق الكون.

— الإيمان بالحياة الآخرة التي تتجلى فيها مسؤولية الإنسان ويتحدد مصيره الأبدي.

— الإيمان بالنبوة والوحي، طريقًا إلى معرفة الحقائق التي يريد الله أن يلقيها إلى الإنسان سواء كان موضوعها عالم الغيب أو حقائق ما وراء المادة أم كان توجيه الإنسان وتنظيم شؤونه في هذه الحياة الدنيا. وهناك نوع آخر من الحقائق وردت في القرآن على أنها طريق إلى النوع الأول لكنها ليست مقصودة لذاتها، وهي تكرر في القرآن الكريم لدعم وتأييد الحقائق الأولى مثل: مشاهد الكون وآفاقه الواسعة وحوادثه المتجددة وسننه المطردة وحياة الإنسان في خلقه وتكوينه... مجموع الحقائق الأولية والثانوية، يكون نظرة الإسلام إلى الوجود: الكون والإنسان، ونظرته إلى الصلة بين الله والكون وبين الله والإنسان وبين الكون والإنسان وهذا ما يسمى بالعقيدة.¹

المقاصد العامة للعقيدة:

تناول محمد المبارك المقاصد العامة للعقيدة الإسلامية في مواطن متفرقة من كتبه، أحيانا مرافقة لتقريره للعقيدة الإسلامية وأخرى في مواطن متفرقة كالمقارنة بين النظام

1- محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ص 9.

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك ----- د. حجية

شيدخ

العقدي الإسلامي وغيره من الأنظمة، والحديث عن خصائص المجتمع الإسلامي الأول وكأنه يريد أن يبين بطريقة استرجاعية للتاريخ الإسلامي في عهوده النقية ما حققته العقيدة من مقاصد في الواقع الإسلامي، وقد عبر عبد المجيد النجار عن هذه المعاني في كتابه الإيمان بالله وأثره في الحياة إذ ذكر أن واقع المسلمين لا يعبر عما يحدثه الإيمان من تغيير في الواقع، ولذلك لا بد من اللجوء إلى استرجاع التاريخ للاستدلال على ذلك. وقد حاولت استنتاج بعض المقاصد العامة عند محمد المبارك وهي:

- تحرير الإنسان المؤمن من كل مظاهر العبودية: يرى المبارك أن العقيدة الإسلامية أعلنت ميلاد الإنسان بتحريره من مظاهر كثيرة للعبودية قيد البشر بما أنفسهم لعهود طويلة ومن مظاهر هذا التحرير:

أ - التحرير الفكري: فحررت عقيدة الإسلام من سلطان الخرافات والأساطير المرتبطة بالعقائد الوثنية، وأعطته التصور الصحيح لعلاقته بالكون، فقد وجه القرآن نظر الإنسان إلى الكون وما فيه وأزال ما بينه وبين النظر المتبصر من حواجز نسجتها العقائد الوثنية، وما يتصل بها من أساطير وخرافات، فقد أعدت العقيدة الإسلامية الأفكار إعداداً كاملاً لنمو التفكير العلمي. وقد كان لهذه النظرة المتميزة آثار طيبة على الحضارة الإسلامية يقول "إن تغيير الإسلام الصلة بين الكون والإنسان، من كون أو (طبيعة) مقدس يعلو على الإنسان، إلى طبيعة مسخرة ومذللة وخاضعة للإنسان الحاكم عليها والمستثمر لها تغيير في مجرى الحضارة كله وخروج من تعطيل الإنسان وانحطاطه إلى تنشيطه ورفع مستواه، من أجل هذا كان الإسلام متشدداً في كل مظهر من مظاهر الوثنية لئلا تطل برأسها من جديد في أي شكل من الأشكال"¹.

ب - التحرير السياسي والاقتصادي والديني: فقد أعلنت العقيدة الإسلامية أن خضوع الإنسان لا يكون إلا لله وحده، فلا ألوهية لفرعون لسلطانه السياسي، ولا لقارون

1- محمد المبارك، الإسلام والفكر العلمي، ص44.

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك ----- د. حجبية

شيدخ

لسلطانه المالي، ولا للرهبان لسلطانهم الديني، وقد لخص هذا المعنى تلخيصا بليغا الصحابي ربيعي بن عامر حين قال لقائد الفرس: "إنما جئنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلي عبادة رب العباد"¹.

- التغيير والفاعلية: إن النظريات الفلسفية لما كانت تتحرك على مستوى العقل وحده فإنها ما كانت فعالة، ففلسفة أرسطو وأفلاطون لم تغير في المجتمعات أو الحضارة الإنسانية لأنها كانت آراء يتلهى العقل فقط بمناقشتها، أما العقيدة الإسلامية فهي ماثلة في الذهن حية في النفس والقلب تنبض بها العروق، وتتحرك بها الإرادة والجوارح. "وأما العقيدة التي جاء بها القرآن، وهي عقيدة الإيمان بالله الواحد رب العالمين، وبالحياة الآخرة وحسابها فقد كانت قوة فعالة، محركة غيرت مجرى التاريخ وبدلت معالم الحضارة وأحدثت في حياة الإنسانية الاجتماعية والفكرية انقلابات رائعة، ونشرت مفاهيم جديدة للحياة وأقامت على أساسها حضارة رائعة كان القرآن دستورها والعربية لغتها ومبادئ المساواة والعدل والإنسانية أسسها"².

- تكوين الشعور المزدوج بالمسؤولية: ويرى أن هذه المهمة كانت مهمة جميع الأنبياء فقد عملوا على غرس الشعور بالمسؤولية في الحياة الأخرى دون الإخلال بوظيفة الخلافة يقول: "ومن هنا بدأ الأنبياء وهذا هو الأساس العميق الذي جاءوا به ليقوموا عليه بناء الحياة الإنسانية الصحيحة المثلى، ومن هنا بدأ الإسلام بتكوين الشعور بالمسؤولية في قلب الإنسان وعقله في حياة أخرى بعد هذه الحياة الظاهرة دون أن يخل بموازين هذه الحياة ومقاييسها، بل إنه جعل النظرة إلى تلك الحياة أساسا متينا في إصلاح هذه الحياة، لذلك كانت الأخلاق وقواعد التشريع والحكم مدعومة بعقيدة المسؤولية في حياة أخرى، ومبنية على أساس هذه النظرة البعيدة، فكانت العقيدة مرتكزا متينا للأخلاق والتشريع وانبثق عن

1- أنظر محمد المبارك، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص50.

2- محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ص74.

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك ----- د. حجبية

شيدخ

هذه العقيدة الشعور العميق بمسؤولية الإنسان في هذه الأرض التي استخلف فيها، استخلف في الطبيعة ليكتشفها وليستثمرها، وفي الأسرة ليكون عضوا صالحا فيها، وفي المجتمع ليكون عنصرا فعالا يعمل لخيرته وخير الناس ينصر الحق ويعين على إقامة العدل"¹.

-تنشيط عمارة الأرض: الإنسان في العقيدة الإسلامية مستخلف من الله في هذه الأرض، ومطلوب إليه عمارتها والانتفاع بما أودع الله فيها من منافع، ولم يذكر جانبا من جوانب هذا الكون في القرآن أو مخلوق من مخلوقاته إلا ذكر معه منفعته للإنسان، ووجهه إلى استثماره والانتفاع به، وكذلك كان توجيه النبي -صلى الله عليه وسلم- في أحاديثه إلى موضوع الكسب والعمل، وبذلك كانت العقيدة الإسلامية دافعا إلى العمل وإلى تنشيط الحياة الاقتصادية، وإلى استثمار ما في الكون من ثروات ومنافع، ولذلك ازدهرت الحياة الاقتصادية في القرون التي أعقبت ظهور الإسلام ازدهارا عظيما².

المقاصد الخاصة للعقيدة الإسلامية:

وسأكتفي هنا بالحديث عن مقاصد الإيمان بالله والإيمان بالحياة الآخرة وقد تناولها محمد المبارك أيضا متفرقة في ثنايا كتبه:

_ مقاصد الإيمان بالله - عز وجل -:

سلك محمد المبارك في حديثه عن الإيمان بالله _تبارك وتعالى - مسلكا مخالفا لما نصح به علماء العقيدة في الكتب القديمة، فلجأ إلى القرآن الكريم مباشرة لتحديد صلة الإنسان بالله _سبحانه _.

لقد انطلق لتحقيق الإيمان الراسخ عند الإنسان من معرض الآيات القرآنية التي تحدثت عن الكون بكل تجلياته بما في ذلك الإنسان الذي يعتبر أرقى جزء فيه، فكل ما توصل إليه علماء الكلام من أدلة على وجود الله وصفاته مبثوث في القرآن الكريم لكنه

1- المرجع نفسه، ص58.

2- محمد المبارك، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص 50، 51.

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك ----- د. حجية

شيدخ

بمنهج يوافق جميع مستويات العقول يقول: "وجميع الأدلة المعروفة في علم الكلام، وفي فلسفة ما وراء الطبيعة مبنوثة في القرآن ولكن بطريقة حية، وبأسلوب يمكن أن تفهمه الخاصة والعامة كل بقدر طاقته، كما يشير إلى ذلك الشاطبي في موافقاته، وكما يذكر ابن رشد في: مناهج الأدلة في عقائد الملة، فلو جمعنا أدلة المتكلمين في الوجدانية لما خرجت عن هذه الآيات...¹" ويذكر محمد المبارك أن منهج القرآن في الحديث عن الإيمان يشير أغوار النفس البشرية عن طريق إثارة عاطفة الإنسان دون أن يدخل الضيم على قوة أدلته يقول: "فالقرآن يخاطب الإنسان ويثيره عن طريق قضايا ومشكلاته، ليحرك تطلعه وقلقه إلى معرفة الحقيقة ذات الصلة بحياته الحاضرة ومصيره البعيد ويجعله بذلك متهيئاً للتفكير في الله ومستعداً لقبول نتائج المنطق المنسجم مع منفعتة"².

إن عرض الإيمان بمنهج القرآن الكريم من شأنه أن يحقق مقصداً أساساً إذ يجعل هذا الإيمان مستساغاً عند الخاصة والعامة، فيعود هذا القرآن إلى تحريك النفوس والارتفاع بالإنسان ودفعه إلى إقامة حضارة مبرأة من شوائب المذاهب المادية على اختلاف أنواعها.³ وبعد القراءة المتأنية لما كتبه محمد المبارك في عقيدة الإيمان بالله نستنتج مجموعة من المقاصد لهذا الركن:

- أ - الإقناع العقلي عن طريق الحديث عن تجليات الأدلة في الكون والإنسان: (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم)⁴، وعن طريق المقارنة بالعقائد المنحرفة.
- ب - الإقناع العاطفي: عن طريق ترغيبه بتحقيق منافع ومصالحه وحاجاته وملذاته، وعن طريق تنمية صلته بالله، وهنا يشير محمد المبارك إلى أن الإيمان في القرآن يخلق علاقة

1- محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ص 32

2- المرجع نفسه، ص 25

3- محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ص 44، 45

4- فصلت / 53

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك ----- د. حجية

شيدخ

بين الإنسان والله عز وجل - تتميز بالنماء والزيادة والقوة ، و الألفاظ المعبرة عن العلاقة التي يوجدها الإيمان بين الله والإنسان كثيرة في القرآن الكريم منها: يسبحون ويخافون ويرجون ويستغيثون ويحبون ويدعون ويشكرون ويخشعون، ويتحدث بصورة واسعة عن مقاصد الصفات بعيدا عن الجدل الكلامي، إذ يقول: "وهاهنا يبدو الفرق البعيد والهوة السحيقة بين العقيدة النظرية في الفلسفة الإلهية (الميتافيزيك) وبين العقيدة الحية في القرآن الكريم التي تعقد بين الله والإنسان صلة تتصف بالنماء والزيادة والقوة ... وهاهنا يبدو لنا جانب هام جدا في العقيدة القرآنية أو الإيمان القرآني هو أن لصفات الله المنبثة في القرآن الكريم إيجاباتها في نفس المؤمن فالله رحيم ترحى رحمته، ومنعم تشكر نعمته، وعفو يقبل التوبة عن عبادته، وقدير تبعث على التفكير قدرته، وعظيم يسجد لعظمته، ومجيب يوجه إليه الدعاء، وقوي يستعان به، وإذا سمع المؤمنون كلامه يتلى عليهم يخرون للأذقان خشوعا، وهو حكيم يلجأ إلى عدله، وأمر يطاع أمره ومالك الملك تبتغي مرضاته، وهو الحي فادعوه مخلصين له الدين، وأسألوا الله من فضله"¹ إن علاقة الإنسان بالله علاقة حب يغذيها الإيمان الصادق: "وليس في الوجود شعور أجمل وأروع من شعور الإنسان أن الله خالق الكون كله يبادلها حبا بحب وذكرنا بذكر وقربا بقرب ورضى برضى"²

ج- تحقيق البعد العملي للإيمان: القرآن الكريم حين يتحدث عن الذات الإلهية وبعد تحقق مقصد الإقناع العقلي والعاطفي يفيد أنه لا بد من تحقق المقصد الأخير وهو تجلي مقاصد هذا الإيمان في حياة الإنسان يقول محمد المبارك: "بعد أن تتجلى الذات الإلهية بصفاتها المستلزمة لها والتي تتكرر وتتردد كثيرا في أواخر الآيات وفي ثناياها، لا يقتصر

1_ محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ص41، 42.

2- محمد المبارك، نظام الإسلام العقيدة والعبادة، ص73.

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك ----- د. حجبية

شيدخ

القرآن على ذلك، كما يقتصر العلماء النظريون، بل ينقل الإنسان من الإيمان بالخالق المقدر المنعم الذي ملأ به نفسه عقله وقلبه إلى عبادته والخضوع له¹

إن عبادة الله -تبارك وتعالى مقصد من مقاصد العقيدة يقول -سبحانه - (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)² وقد تحدث محمد المبارك عن العبادة بمفهومها الخاص والعبادة بمفهومها العام. والإيمان الصحيح لا يتحقق إلا بالتوجه الصحيح في العبادة، إذ ما فائدة الاعتقاد النظري بآله واحد إذا كان الإنسان في حياته العملية ينسى هذا الاعتقاد ويتخذ في حياته غايات أخر . يقول: "إن الطريق الوحيد الذي يجنبك هذا التناقض بين اعتقادك وعملك أن تعتقد اعتقاد المؤمنين وتعمل بعمل المشركين بالله، الكافرين لأنعمه هو أن تعبد الله وحده، ولا تشرك بعبادته شيئاً، لذلك شرع الله في الإسلام العبادة وفرضها، واعتبر تركها معادلاً أو قريباً لترك العقيدة من أساسها. إن المعرض عن عبادة الله معرض عن إنسانيته..."³

مقاصد الإيمان بالحياة الآخرة:

من نعم الله -تبارك وتعالى على الإنسان أن أعطاه عن طريق الوحي حقائق كثيرة عن اليوم الآخر وهذا فضل منه -عز وجل- على عباده فقد تاه الفكر البشري في محاولة معرفة حقيقة المصير، أما الذين ينكرون وجود عالم آخر فإنما الباعث لهم عل ذلك هو الشهوة الجاحمة في النفس والرغبة في التخلص من المسؤولية والانطلاق مع الأهواء . وقد وردت في القرآن الكريم أدلة كثيرة على البعث تاريخية وعقلية، وقد تناولها محمد المبارك في ثنايا كتبه، كما تحدث بالتفصيل عن مراحل الحياة الآخرة كما وردت في القرآن الكريم

1- محمد المبارك، العقيدة في القرآن الكريم، ص39.

2 - الذاريات /58.

3_ محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ص75، 76.

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك ----- د. حجبية

شيدخ

والذي يهمننا في هذا البحث هو مقاصد الإيمان بهذه الحياة، وقد تحدث عن مجموعة من المقاصد منها:

__ تأكيد مسؤولية الإنسان عن أعماله في الحياة الدنيا: تحدث القرآن الكريم كثيرا عن حياة آخرة بعد هذه الحياة سماها تارة الدار الآخرة وأحيانا اليوم الآخر، ويرى المبارك أن حديث القرآن الكريم عن ذلك كان متنوعا، والحقيقة التي تتكرر دائما وفي كل موضع تذكر فيه الحياة الآخرة ويلح القرآن ويؤكد في الدعوة إلى الإيمان بها هي مسؤولية الإنسان عن أعماله في الحياة الأولى . حتى إنه ليبدو أنها هي المقصود الأساسي من ذكر الآخرة وما فيها ومن ذكر مقدماتها السابقة لها ونتائجها .¹

ويسوق مجموعة من الآيات التي تؤكد ذلك منها: (يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا ويحذركم الله نفسه والله رءوف بالعباد)² (وَأُخْرِجْ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا أَفْرَأُ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا)³ (وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا ۗ وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا)⁴

- تأكيد حقيقة تكامل الوجود والعدالة الإلهية: إن وجود حياة أخرى بعد هذه الحياة ينطوي على مقاصد منها تحقيق التكامل الوجودي للإنسان: "لقد عرفنا أن لهذا الكون خالقا مدبرا ولا نزال في كل يوم نكتشف من أسرار خلقه ما يزيدنا إيمانا بحكمته وبكماله المطلق ورحمته فيما يخلق أوليس من مقتضى حكمته وعدالته أن يكمل هذه الحياة

1- محمد المبارك، نظام الإسلام العقيدة والعبادة، ص 136.

2- آل عمران /30.

3- الإسراء/13-14.

4- الكهف /49.

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك ----- د. حجبية

شيدخ

البشرية ويعوض ما فيها من نقص وشر وظلم في حياة كلها خير وكمال وعدل ورحمة، إن قليلا من التفكير السليم والفترة الصادقة يكفي لأن يؤمن الإنسان بهذه الحياة المثالية الكاملة"¹

- الاستقامة والانطلاق الحضاري: إن التأمل في آيات القرآن يرشدنا أن مقصد الإقناع العقلي بوجود حياة آخرة ليس هو غاية القرآن الكريم وحده بل إلى جانب ذلك يتجلى مقصد تحريك العواطف، وحدوث الانفعال النفسي في نفس المتفكر في مصيره وما يحدثه ذلك من عواطف الخوف من المصير، والخجل والحياء من الله الخالق المنعم والخشية من لقاءه وحسابه، والرغبة في تجنب سخطه وغضبه والوصول إلى مرضاته ومحبته وهذه عواطف سامية ترتقي بالإنسان في الدنيا والآخرة يقول: " وهذه العواطف كلها إذا بقيت شعلتها متوقدة في النفس كانت كل واحدة منها حافزا للإنسان على العمل فيما يرضي الله وعلى السلوك الصالح في هذه الحياة."²

لقد كانت الخشية من الله والإيمان بحسابه دافعا قويا للمسلمين الأوائل في الانطلاق الحضاري بكل معانيه ففتحوا الدنيا وأقاموا فيها العدل وثاروا ضد الظلم ونهوا عن المنكر بدافع الإيمان باليوم الآخر " فلم يكن عدل عمر ولا بر عثمان وتضحيتهم ولا زهد أبي بكر ولا جهاد علي ولا فتوحات أبي عبيدة وخالد منبعثة عن رقابة الناس أو طلبا لالتفافهم حولهم ولا ناشئة عن ضغط المجتمع ولا طلبا لثقة الناس أو طمعا في تكوين مجد ولكن الدافع أنبل من ذلك كله وأقوى أثرا وأعمق في النفس إنها خشية الله التي خامرت قلوبهم والرغبة في مرضاته وإيمانهم بأن أعمالهم ستعرض عليه في يوم تتقلب فيه القلوب والأبصار في يوم تسقط فيه العظمت الدنيوية... إن العصر الذي كان المسلمون أشد ما يكونون

1_ محمد المبارك، نحو إنسانية سعيدة، ص 52.

2- المرجع نفسه، ص 155.

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك ----- د. حجبية

شيدخ

نشطا في هذه الدنيا في حياتهم السياسية والفكرية والاقتصادية هو نفسه ذلك العصر الذي كانوا فيه أشد إيمانا بالحياة الآخرة وحسابها"¹

الخاتمة:

بعدها تقدم نخلص إل أن محمد المبارك شخصية إسلامية متميزة شاركت في تكوينها : الأسرة التي عاش في وسطها وما تميزت به من الحفاظ على الدين والعلم، إلى جانب التلقي المباشر على أكبر علماء عصره الشيخ بدر الدين الحسني، والتلقي غير المباشر عن ابن تيمية وابن قيم الجوزية والشاطبي إلى جانب الاتصال بزعماء الحركات الإصلاحية والتحررية كالأمر شكيب أرسلان وزعماء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين هذا من جهة الثقافة الإسلامية أما من جهة الثقافة الغربية فقد مكنته دراسته في السوربون من التعرف المباشر على التفكير الغربي والاستشراقي ونقده.

تميزت كتابات محمد المبارك بالحديث عن مقاصد العقيدة، فهو وإن لم يفردها بكتاب مستقل فإنها موجودة في ثنايا كتبه، وقد حاولنا استنتاج بعض المقاصد العامة والمقاصد الخاصة للعقيدة الإسلامية من خلال آثاره، وهذا المنحى في العرض للعقيدة الإسلامية يجعلها أكثر إشعاعا في المجال الفكري والروحي والعملية، وهو يعطي قوة ودافعية للعقيدة الإسلامية لأنه يخرجها من القوالب التجريدية التي صاغها بها علم الكلام القديم.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم

1- أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال . دار العلم للجميع.

2- // // : إحياء علوم الدين. ج 1 مطبعة المكتبة العصرية 1992 بيروت.

3- حسني أدهم جرار: محمد المبارك العالم والمفكر والداعية. -دار البشير -

ومؤسسة الرسالة. ط1 1998. الأردن -عمان.

1_ المرجع نفسه، ص 56، 57.

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك ----- د. حجبية

شيدخ

4- الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط2 -الرياض: نشر وتوزيع
الدار العالمية -للكتاب الإسلامي 1412هـ/1992م.

5- عبد المجيد النجار: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة _دار الغرب الإسلامي ط1
سنة 2006 ط 2سنة 2008 بيروت.

6 - علال الفاسي : مقاصد الشريعة ومكارمها-دار الغرب الإسلامي.

7- علي الطنطاوي: ذكريات -دار المنارة - 1989. جدة.

8- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية- الطبعة الأولى -الشركة
التونسية للتوزيع 1978. تونس.

9- // // : التحرير والتنوير _ دار سحنون للنشر والتوزيع 1997م. تونس.

10- // // : أصول النظام الاجتماعي في الإسلام الشركة التونسية للتوزيع
المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر.

11- محمد المبارك: الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية - دار
الفكر- بيروت.

12- // // : المجتمع الإسلامي المعاصر ط4-1879م دار الفكر، بيروت.

13- // // : العقيدة في القرآن الكريم-دار الفكر- دمشق.

14- // // : ذاتية الإسلام أمام المذاهب والعقائد -دار الفكر- بيروت.

15- // // : نحو إنسانية سعيدة حلقات من نظام الإسلام -دار الفكر بيروت.

16- // // : بين الثقافتين الغربية والإسلامية . 1980م. دار الفكر. بروت.

17- // // : الإسلام والفكر العلمي: -دار الفكر ط الأول 1978م بيروت.

18. محمد المجذوب، علماء ومفكرون عرفتهم -عالم المعرفة جدة - دار الفكر
1980 بيروت.

19- موقع أدباء الشام

20- موقع، مركز الشرق العربي للدراسات الحضارية والإستراتيجية.

مقاصد العقيدة في كتابات محمد المبارك ----- د. حجبية

شيدخ

21- موقع، موسوعة الإخوان المسلمون.

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة
في مشروع طه عبد الرحمان
□ ل. د. نعيمة إدريس
□ مدرست العليا للأساتذة - قسنطينة

الملخص:

قدم طه عبد الرحمان مشروعاً لفلسفة إسلامية تضاهي في بنائها المعرفي والمنهجي الفلسفة الغربية، لكن تتغير معها في المنطلقات والتصوّرات والمفاهيم والمصطلحات، فلسفة تستقل برؤيتها ومجالها التداولي، فكل فلسفة لها قوميتها وسياقها التاريخي واللغوي والفكري، وهذا بمراجعة المفاهيم ونقدها، وإنشاء ما ينسجم مع ما يستشكله المتفلسف العربي في معتك الحضارة المعاصرة، بإبداع عتاد اصطلاحي ومفاهيمي كفيل بإنتاج خطاب فكري متميز ومستقل، لأن قوة الإصلاح غدت لا تقل أهمية عن قوة السلاح على حد قوله.

الإصلاح الذي دفع بالمفكر طه عبد الرحمان إلى التأسيس لرؤية أخلاقية عالمية معاصرة بقدر عالمية الإسلام، وهذا التأسيس يفتقده الفكر الغربي الحديث والمعاصر عموماً، ففي كتابه الحق الإسلامي في الاختلاف يؤكد على الغرض من مشروعه الفكري بقوله: "إن الغرض الذي نتوخاه في جملة من الكتب هو الإسهام في إنشاء فلسفة أخلاقية إسلامية معاصرة، وذلك بالاجتهاد في وضع لبناتها وإقامة بعض قواعدها.

Abstract :

Taha Abdu Rahman presented a project of an Islamic philosophy similar in its knowledge and systematic built to Western philosophy, but different in its premises, perceptions, concepts and terminology, a philosophy independent in its conventional vision and scope. Each philosophy has its own nationalism and its historical, linguistic and intellectual context which is due to reviewing, criticizing concepts and constructing what is consistent with the problems solved by the Arabic philosopher in the contemporary civilization, creating an idiomatic and conceptual system able to produce a distinct and

independent intellectual discourse as the power of reform has become a force no less important than the power of arms, Taha Abdu Rahman said.

The Reform that pushed the thinker Taha Abdu Rahman to rooting for a moral, global and contemporary vision, as he emphasizes in one of his books on the purpose of his intellectual project, saying: "The goal we want to achieve from a series of books is to contribute in the construction of an Islamic contemporary and moral philosophy, and this is through the perseverance in the development of its foundations and some of its rules".

تمهيد:

إنَّ إنشاء فلسفة أخلاقية مهمة ليست باليسيرة، خاصة وأن الفكر الفلسفي الإسلامي متهم بالتقصير الشديد طوال تاريخه في مجال الفلسفة الأخلاقية، لذا فإن التأسيس لكذا مشروع يحتاج لعدة متينة ولم يغفل المفكر طه عبد الرحمن هذا الإعداد، ثم إن تكوينه المنطقي ساعده للتأصيل لمفاهيم فلسفية موصولة بالمجال التداولي الإسلامي، ومصبوغة بالقيم العلمية التي يتميز بها هذا المجال، وتم ذلك كله من خلال كتاباته التي تزود فيها الفلسفة بالمنطق باعتباره المنهج الذي يوصلها إلى الحقائق . من ذلك جعل طه عبد الرحمان المنهجية الأصولية حاضرة في إنتاجه حضورا بارزا حينما قال: "وما وجدت في جوانب المنهجية الإسلامية عموما أصلح للقيام بهذه الصلة من المنهجية الأصولية، لما تتميز به من إبداع وتكامل وانفتاح" وهنا نجد الاستفادة من تراثنا الإسلامي والابتعاد عن التقليد المفرط الذي تورط فيه أغلب مفكري الإسلام المعاصرين.

يشدد طه عبد الرحمان على ربط الأخلاق بالدين بقوله: "إنَّ السبب في اضطراب المفاهيم الأخلاقية يرجع إلى كون الفلاسفة غلب عليهم الاشتغال بها من دون ردها إلى المجال الحقيقي الذي تنتسب إليه... وليس هذا المجال المنسي الذي بدونه لا تسكن هذه المفاهيم إلا مجال الديانات . إذن إنَّ معظم تعريفات الفلاسفة للأخلاق تضم عنصر الإنسانيات وعنصر المعنويات وقد تجمعهما معاً، إلا أنَّ

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة ----- د. نعيمة إدريس

هذه المعادلة حسب طه عبد الرحمان تفتقر إلى طرف ثالث مهم يتمثل في عنصر الغيبيات، هذا الأخير الذي يرتبط أشد ارتباط بالدين، وهنا تصبح المعادلة الأخلاقية الطهائية تضم ثلاث مجالات تتشكل على النحو التالي: "إنسانيات وغيبيات ومعنويات". كما تركز نظريته الأخلاقية على ثلاث مسلمات:

مسلمة الصفة الأخلاقية للإنسان: "لا إنسان دون أخلاق".

مسلمة الصفة الدينية للأخلاق: "لا أخلاق دون دين".

مسلمة الصفة الدينية للإنسان: "لا إنسان دون دين".

هذا ما نود التطرق إليه تفصيلا من خلال إبراز معالم الفلسفة الأخلاقية لطله عبد الرحمان القائمة على التخلق لا على التعقل، وأول ما نتطرق إليه مشروعه الإصلاحية والذي يعد أخلاقيا في جوهره .

أولا : مشروع طه عبد الرحمان الإصلاحية الأخلاقية :

قدّم المفكر طه عبد الرحمان للفكر الإسلامي الحديث مشروعا إصلاحيا كمحاولة للخروج من نفق التبعية والارتهاق لفكر يزري بالحقيقة الإنسانية الإسلامية ويعرضها لمزيد من التلاشي والضياغ متناولا في ذلك القضايا المركزية في الفكر الإسلامي العربي المعاصر. ومشروعه هذا يمكن أن نجمله في عديد النقاط وضعها طه عبد الرحمان كأولويات تؤسس لفلسفته الأخلاقية والتي نوجزها في النقاط التالية.

1 . تأسيس نظرية متكاملة للتراث :

شغل موضوع إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي ومكانة وإنتاج العقل فيه جزءا واسعا من اهتمامات الباحثين والمفكرين وأصبح الغرض الذي يؤمل من ذلك هو تشخيص علة الإرتكاس العقلي والتكوص الحضاري . وقد نحى طه عبد الرحمان في تقويم التراث منحى غير مسبوق ولا مألوف، حيث أنه يرى بأنّ التراث العربي حقيقة وجودية لا وهم متخيّل، ومعان حيّة لا أشكال ميتة وفي هذا قال: "ليس في جميع الأمم أمة أتيت من

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة ----- د. نعيمة إدريس

صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أتيت أمة العرب تفضيلاً من الله¹. هذا يعني أنّ للعرب مظهراً تفاضلياً يمدّهم بأسباب التمايز وتثبيت الهوية وإظهار الخصوصية، مع ضرورة التواصل والتفاعل والإنتاج والإبداع.

لذلك دعا مفكرنا إلى إنشاء نظرية تكاملية في التعامل مع التراث يتم من خلالها تقديم منهج جديد في قراءة التراث وتقويمه، وهو منهج يعتبر في عمقه مواجهة لأصحاب المشاريع الداعية والساعية إلى إعادة قراءة التراث مهما كان مضمونه في ضوء المناهج الغربية الحديثة. وهذه الدعوى من طرفه إلى عدم الاعتزاز بما يروّجه الغرب الحديث والمعاصر من دعوى التعارض بين الماضي والحاضر، المنقول والمعقول، ومن ضرورة عودة العقل إلى كماله حيث لا يتناقض مع الغيب، وحينها يتحرّر الإنسان من غفلته، ومن سيطرة ظلاله وغرائزه ويدخل في سعادة العبودية لربّ العالمين.² وبهذا فإنّ محاولة طه عبد الرحمان لتقديم مطارحة فلسفية، محاولة جادة تعتمد التدقيق والتحليل الناقد في المسائل والإشكالات المعضلة في الاتجاهات المتنوعة التي انحلت إليها بنيات المعارف والعلوم التي يتشكّل منها التراث العربي الإسلامي .

2. مواجهة الحداثة:

دائماً وضمن مشروع الأخلاقي يرى طه عبد الرحمان أنه من الضروري إعادة النظر في الحداثة الغربية وذلك من خلال مختلف الانتقادات التي استهدفتها على أوجه عديدة، ولعلّ أبرز هذه الوجوه كونها حادثة لا تتخذ من الأساس الأخلاقي ركيزة لها، خاصة إذا اعتبرنا أنّ الأخلاق هي من الصفات الضرورية التي يختلّ بنقصها نظام الحياة لدى الإنسان والمجتمع فما بالك إذا انعدم هذا الأساس أصلاً³. وانطلاقاً من هذه المسألة عمل على

1- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، طبعة 2006، ص252.

2- طه عبد الرحمان: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص210.

3- المصدر نفسه، ص15 .

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة ----- د. نعيمة إدريس

هدم واقع الحداثة الغربية المعاصرة ومواجهتها بمختلف نحلها ومللها التي جرفت الكثير من العقول واخترقت العديد من سيادات البلدان، فافتتحت بها الكثير من القلوب لما نُسج من حولها من أوهام .

3. مواجهة العولمة :

مصطلح العولمة ويعني تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل الكل، أي جعل العالم موجهاً توجيهها واحداً في إطار حضارة واحدة، وهناك من الكتاب من أطلق عليها اسم النظام العالمي الجديد أو الأمركة مثل الجابري، هذا المصطلح نشأ وتغذى في رحم الثقافة الغربية القائمة على نظرية التفوق العرقي والحضاري، يعد امتداداً لمشروع الهيمنة الغربية، من هنا تأتي ضرورة إعادة النظر في المفهوم المتداول للعولمة، القائم على أنّ العالم واحد من العلاقات المطلقة، بل إن العالم علاقات مقيدة بالأخلاق ومكرسة للمسؤولية. يقول طه عبد الرحمان:

"فالعولمة هي السعي إلى تعقيل العالم بما يجعله يتحوّل إلى مجال واحد من العلاقات الأخلاقية، أو قل مجال علاقي أخلاقي واحد"¹، ومن هذا المفهوم الخاص للعولمة من الضروري الارتقاء بالتعقيل المادي المضيّق للعولمة إلى مستوى التعقيل الروحي الموسّع، وذلك على ضوء مبادئ مادية تتمثل في:

مبدأ الفضل: مفاده التنمية الصالحة لا تكون إلا بتكامل المقوم الاقتصادي مع المقومات الأخرى للتنمية، ودوام اتصاله بالأفق الروحي.

مبدأ الاعتبار: مفاده أنّ العلم النافع لا يكون بالنظر في حكمة الشيء قبل سببه، وفي مآله قبل حاله، أي أن العلم لا يجب أن يورث المضار.

1- المصدر نفسه. ص84.

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة ----- د. نعيمة إدريس

مبدأ التعارف: مفاده أنّ التواصل السليم لا يكون إلاّ بكلام طيّب بين المتكلمين بعضهم أكرم من بعض، أي أن تكون العلاقات مبنية على الحوار والتفاهم. ولهذا نجد طه عبد الرحمان يضع مسؤولية درء آفات العولمة على عاتق كل مسلم في هذا قال: "إن الدين الذي يقدر على قهر العولمة هو دين الإسلام"¹ أي من مهمة المسلمين.

إلى جانب المسائل الثلاث من دراسة للتراث وتحد للحدثة والعولمة يقف طه عبد الرحمان مطولا مع تحد رابع.

4. محاربة التقليد وإنشاء فلسفة جديدة "فقه الفلسفة":

إن مشروع طه عبد الرحمان يكاد يكون حربا على التقليد والتبعية، وعلى المقلّدة المنتمين إلى الإسلام والعروبة منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، سواء كانوا من المقلّدة المتقدمين أو من المقلّدة المتأخرين حسب تسميته، حيث لاحظ أنّ طرق الأداء البياني لدى المتفلسفة في القدم بالنسبة له: "مخالفة للمقتضيات التداولية للبيان العربي فاستغلقت كتاباتهم بركاكتها على الأفهام"². وحسب طه عبد الرحمن سبب هذا التخلف يعود كون المقلّدة استلذوا التفلسف على طريقة غيرهم، فهم يخوضون فيما يخوض غيرهم ويفتعلون أسئلة غيرهم، بل إن تلك الأسئلة البعيدة عن حقيقتهم قد استعبدتهم وأصبحت تؤزّقهم، ولم يذهبوا إلى مساءلة ذلك التفلسف عند أهل الغرب ونقده على مقتضيات ثقافتهم، ولم يتمكنوا من مراجعة التصور الذي ساد عن الفلسفة الغربية عموما، ولم يستطيعوا أن يأتوا بما يضاويه، انطلاقا مما يستشكلونه من واقعهم³.

1- المصدر نفسه، ص87.

2- طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، دار الهدى للطباعة والنشر، ط1، 2000، ص87.

3- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 10 .

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة ----- د. نعيمة إدريس

إنّ المفارقة الحادّة التي تناولها طه عبد الرحمان في مجمل كتبه نوجزها بقوله: "إنّ النمط المعرفي الحديث غير مناسب إن لم يكن غير صالح لتتوسل به في بناء معرفة إسلامية حقيقية"¹. خاصة أنه لاحظ أنّ دعاة تحديث الفكر الإسلامي لم تخرج محاولاتهم عن نطاق التشبه بأفكار الآخرين "ومعلوم أنّ الأخذ الذي ليس معه عطاء لا يكون إلا تقليداً، وأنّ التشبه الذي ليس معه استقلال لا يكون إلاّ إعتقالاتاً، وحينئذ لا يكون تحديث الفكر الإسلامي تحديثاً حقيقياً وإتّما تحديثاً وهمياً وحسب"². وللخروج من نفق التبعية والتقليد وضع مشروعاً فلسفياً "فقه الفلسفة" وهو: "علم ينظر في الأعراض الذاتية للفلسفة، ويستخرج قوانينها ويرتب مسائلها"³. أي أنّ هذا العلم يتمثّل في الكيفية التي بها نتحرّر من التبعية لفلسفة الغربيين، وهي كيفية نبدع من خلالها على مقتضى فكرنا وواقعنا، ونستشكل بها ما يهّمنا في حالنا ومآلنا .

إذن فغاية هذا المشروع تتمثّل في خلق فضاء نتفلسف فيه بتوجيه من رؤيتنا الخاصة، من هويّتنا الخاصة، من حقائقنا وأوضاعنا ومشاكلنا، وانطلاقاً من مفاهيمنا ومصطلحاتنا وهكذا نستقلّ بفكرنا ونبدع كما يبدع غيرنا . وقد جعل لهذا المشروع - فقه الفلسفة - أركاناً أربعة تتمثّل في: الترجمة والتعبير والتفكير والسلوك، حتى يتسنى للعقل المسلم المطالبة بحقّه في الاختلاف والنهوض بمسؤوليته بإشاعة ملكوتية الله في الأرض يقول: "فأردنا أن ندلّم على معالم الطريق الذي ظهر لنا أنّه يوصلهم إلى مطلوبهم من غير تبذير للجهد ولا تبديد للزمن"⁴.

1- طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، - مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية - 2000. ص111 .

2- طه عبد الرحمان: روح الحدائث، ص158.

3- طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة -، 264 المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، سنة 1995.

4- المصدر نفسه، ص507 .

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة ----- د. نعيمة إدريس

وحتى تتمكن من محاربة التقليد والمقلدة وإنشاء فلسفة تتماشى ومجالنا التداولي نحتاج إلى عقلانية جديدة منتجة مختلفة، تستند إلى مفهوم مخالف لما تعارف عليه الغرب من معاني تخص العقل، هذا المفهوم الذي يفتقد لأشياء كثيرة أهمها غياب القصدية النافعة أي غياب علاقة القيم بالعقل رغم ضرورتها في أي فعل أو سلوك أخلاقي، الأمر الذي أنتج لنا الإنسان الكائن العاقل والذي لن يكون بالضرورة الكائن الأخلاقي. ومنه لا بد من عرض التوضيحات والمبررات التي قدمها طه عبد الرحمن، والتي على أساسها أسس لنظريته الأخلاقية، وأما مفهوم العقل في البيئة الغربية.

ثانيا : المفهوم الغربي للعقل وغياب القصدية والفاعلية:

يتعرض طه عبد الرحمن لمفهوم العقل في سياق الفلسفة الغربية مع أهم أعلامها وذلك للتأثير السلبي لهذا المفهوم على الأخلاق، ونختار نقده للتعريف الذي قدمه رائد العقلانية ديكارت، الذي اعتبر العقل وظيفة المعرفة، يساعد على خلق إمكانية عالية للتفكير، بالإضافة إلى الحدس والإدراك. كما أنه قوة الإصابة في الحكم، أي تمييز الحق من الباطل والخير من الشر، والحسن من القبيح، فالأولوية عند ديكارت للعقل، وكل المعارف تنشأ عن طريق المبادئ القبلية لا عن طريق الحواس والتجربة.

كما يرى أن البحث في المنهج من أهم المشكلات، من هنا جعل بداية إصلاحه الفكري، الظفر بطريقة للحصول على المعرفة الحقيقية بواسطة ذلك النور الفطري المبتوث فينا جميعا وهو العقل. كما نجد أنّ ديكارت كان معجبا بالرياضيات، يقول: "كانت تعجبي الرياضيات على الخصوص وذلك لما تحمله في براهينها من الوثاقة والوضوح"¹.

1- ديكارت رونييه: المقال عن المنهج، تر محمود محمد الحضيرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط3، 1985، ص1.

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة ----- د. نعيمة إدريس

فالمنهج المطلوب هو المنهج الرياضي باعتباره منهجًا طبيعيًا للفكر والأتموج الأمثل لتقصي الحقائق وإنشاء العلوم مثلما أنشأ هو علم أسماه الهندسة التحليلية¹.

إلا أنّ طه عبد الرحمان يخالفه الرأي لعدم إستوفائه للمعايير سالفه الذكر والتي يرى ضرورة التفصيل فيها، فمعيار التقويم يتعلّق بالمقاصد النافعة، أي قيّمًا يعمل وفقها الإنسان، والتّأظر في مقاصد المنهج العقلي يجد أنّها تتّصف بصفات ثلاث هي:

النسبية المطلقة: إذا كان من المقاصد النّافعة أن تكون قوانين العقل مشتركة وكيّية عند العقلاء جميعًا فإنّ واقع المنهج العلمي يشهد بغير ذلك، فديكارت يؤكّد على أنّ المنهج الرياضي والمبادئ الرياضية مطلقة وكيّية، إلا أنّ الاختلاف بين الهندسات الإقليدية واللاإقليدية يؤكّد العكس، أي أنّ مبادئها ليست مطلقة وقد تكون نسبيّة، وبالتالي المنهج العقلي العلمي الحديث ينشد النّسبية والتمايز بين العلوم ويقول بكثرتها وتعدّدها بدل وحدتها وتكاملها.

الإسترقافية: ما إن امتلك الإنسان المعاصر بعض أسرار المناهج التقنية حتى سار إلى الاعتقاد بأنّ التقنية ستكون سبيله لتحقيق السعادة والخير للبشرية جمعاء، لأنّ هذه المنجزات التقنية ستمكّنه من تسخير الكون وتوجيهه حسب حاجاته ووفق قيّمه، لكن لو أمعنا الأحوال التي تتقلّب فيها التقنيات اليوم، لظهر لنا أنّ هذه الآمال بعيدة كل البعد عن التّحقق، ويرجع ذلك إلى أنّها توالدت وتكاثرت على جميع المستويات، وهذا ما يمكن أن نسميه "كونا تقنيا" يستحوذ الإنسان وإرادته وتغيب آفاقه غيابا عن إدراكه².

وقد لخصّ طه عبد الرحمان هذا الاحتواء التقني للإنسان في قوله: "ولما كانت المناهج التقنية تتّجه إلى رفع كل الضوابط الموجهة للسلوك وإلى السقوط في الظّلّمات،

1- محمد عابد الجابري: المنهاج التحريبي وتطور الفكر العلمي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1984، ص38.

2- طه عبد الرحمان: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، سنة 1997، ص44.

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة ----- د. نعيمة إدريس

سقط اعتبار مهمة تحرير الإنسان وإسعاده مقصدًا حقيقيا وفعليا للممارسة العقلية العلمية الحديثة".

الفوضوية: يوضحها في قوله: "إنّ النظريات العلمية لا تنمو نموًا مطردًا ولا يركب بعضها بعضا ركوب الطبقات بعضها فوق بعض متّجهة خطوة خطوة إلى تحقيق كمال المعرفة، وإنما أنّ بعضها قاطع عن بعضٍ بحيث تقوم بينها علاقات تباين وتهادم لا علاقة تكامل وتساند"¹. أي أنّ المناهج العقلية العلمية تقود إلى التصادم بين النظريات بدل الانسجام والتكامل، فيفقد العلم غايته في البحث عن النظام وتحقيقه، وعليه فإنّ الواقع العلمي يؤدي ضرورة إلى الفوضى والانفصال وذلك للاختلافات الصارخة بين مختلف النظريات العلمية .

هذا فيما يخص القصدية أمّا معيار الفاعلية يتعلّق بالوسائل الناجعة التي يتّخذها الإنسان لبلوغ تلك المقاصد، ووسائل المنهج العقلي هي الأخرى تتّصف بصفات:

تكلف الموضوعية :

والمقصود بها أن يوجه العالم عقله وحواسه إلى الموضوع الذي يبحث فيه وينصت إليه وفي نفس الوقت يكبّت صوت الذات أو العوامل والبواعث الشخصية، بمعنى النّظر والحكم على الأشياء كما هي في ذاتها، دون أيّ إضافات سيكولوجية، أي أنّ الممارسة العقلية العلمية تزعم تطهير وسائلها من كل المعاني الدينية والقيم الأخلاقية بحجة اعتبارها عوائق مثبّطة للعمل العلمي، وبالتالي تتمكن من تحقيق الموضوعية .

يقول طه عبد الرحمان: "ولما كان العلم الحديث مبني على هذا التّصور الخاص للمعرفة الموضوعية فاته تحصيل الوسيلة الناجعة في خدمة حياة الإنسان، لأنّ هذه الوسيلة تقتضي الجمع بين طلب المعرفة العلمية وبين التزام المعاني والقيم الروحية والأخلاقية"² إن

1- طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، ص 66 .

2- المصدر نفسه، ص 68 .

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة ----- د. نعيمة إدريس

المنهج العلمي الحديث قد أفرغ من كل المعاني والقيم الأخلاقية إرضاءً لبلوغ الموضوعية، إلا أنّ التوسّل بهذا المبدأ كان كفيلاً بعدم تحقق شرط النجاح في الأخير.

الجمود على الظاهر: يجعل المنهج العقلي من موضوعاته كائنة ما كانت مجرد ظواهر تقبل التحليل والتجريب، ممّا يجعله يكتفي بظواهر الأشياء فقط مهملاً الحقائق الباطنية التي تستند إليها هذه الظواهر، وهو الأمر الذي رفع صفة النجوع في وسائله لأنّ تحقّق هذه الأخيرة حسبه يتطلب ذلك الجمع بين ظواهر الأشياء وبواطنها.

وأخيراً بعد معياري القصدية والفاعلية المفتقدين في المفهوم الغربي للعقل وكل العلوم الناتجة عن هذا العقل، يقف طه عبد الرحمان على غياب معيار التكامل كتحصيل حاصل والذي يتعلّق بالرفع في المقاصد والنجوع في الوسائل، أو كما علق مفكرنا العقلانية الديكارتية لما أخلّت بشرط النفع في المقاصد والنجوع في الوسائل فقد ترتّب عليه إخلالها بمعيار التكامل¹، وهي نتيجة بديهية منطقية.

بعد نقد طه عبد الرحمان للمفهوم الغربي الديكارتى للعقل، وبالنظر لعدم استواء العقلانية الغربية للمعايير المذكورة، يقدم بديلاً لمصطلح العقل هو الفعل الذي يرتبط أشد الارتباط بالأخلاق فيضع تبعاً لهذا التخلّق بدل التعقل .

ثالثاً : التخلّق بدل التعقل : الأخلاقية مقابل العقلانية:

من خلال هذه القراءة التفاضلية التي قام بها طه عبد الرحمان بين الأخلاقية والعقلانية قسّم هذه الأخيرة إلى قسمين:

العقلانية المجردة من الأخلاقية: وهي التي يشترك فيها الإنسان مع غيره "الحيوان".

العقلانية المسدّدة بالأخلاقية: وهي التي يختص بها الإنسان دون سواه.

هذه الأخيرة التي ينقلب فيها الإنسان من كونه كائناً حياً عاقلاً في العقلانية المجردة إلى كائن حي كامل في العقلانية المسدّدة، وقد كان هذا الإنسان عند فلاسفة اليونان أعلى درجة من الفعل، ممّا ترتّب عليه أن "الإنسان حيوان ناطق" في حين أنّ المسلمين أوّلوا

1- المصدر نفسه، ص67.

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة ----- د. نعيمة إدريس

اهتماما للفعل ففتح أنّ "الإنسان حي عامل". إلا أنّ القول ومع التطور التاريخي سيطر على الفعل وكانت له العَلَبَة في التعريف الاصطلاحي للإنسان وشهد العالم طوفانا من الأقوال التي شوّهت الحضارة الإنسانية.

وقد لخصّ طه عبد الرحمان ما ترتّب عن الأقوال من الالتباسات آفات ثلاث:

الأولى: آفة التضييق: وتعني حصر الأخلاق فيما هو عملي فقط بحجّة أنّه "لا أخلاق في المعرفة": وهنا يقول: "ولما اشتدّ أثر القول واتسع مجاله... وأقتحم على الفعل موطنه وغصبه، فضاعت رقعة الأخلاق ضيقا وانقبض ألقها انقباضاً"¹. أي أنّ حضارة القول أخرجت الأخلاق من دائرة المعارف النظرية المجرّدة.

الثانية: آفة التجميد: في حضارة القول وكما يصف ويحدد طه عبد الرحمان: "الأخلاق لا تصلح لتنظيم الأفعال حال اجتماع النّاس فيما بينهم ولا بتوجيهها لما فيه الصالح العام، وإتّما كل ما تصلح له هو مراقبة بعض الأفعال حال إنفراد النّاس بعضهم عن بعض، منحصرًا فائدتها في نطاق الصالح الخاص"². وهنا نجد أنّ حضارة القول قد حصرت الأخلاق في حال واحدة، ممّا أدى إلى تكريس النزعة الفردانية التي أصبحت لها سلطة التشريع لكل ما هو أخلاقي.

الثالثة: آفة التنقيص: إنّ حضارة القول قد استبدلت مقصود الفعل الخلقى بنقيضه، يذكر في ذلك: "من الأقوال التي تحملها هذه الحضارة الحديثة بأن الأخلاق لا تخدم إلاّ الضعف في النفس والخذلان في السلوك، بينما كان غرضها هو أساسا أن تخدم القوة في الروح والإقدام في العمل". إنّ السبب في هذا التنقيص من قيمة الفعل الخلقى هو هذا الطوفان القولي أو الفيض اللّفّضي الهائل الذي لم يكتف فقط بنبذ الأخلاق وإتّما استبدالها بضدّها وهو القول السياسي³.

1- طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، ص 78.

2- المصدر نفسه، ص 78.

3- المصدر نفسه، ص 78.

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة ----- د. نعيمة إدريس

هذه هي الآفات الثلاث التي تولدت عن حضارة القول والتي أضرت كثيرا بالكيان الخلقى للإنسان، نأتي على تفصيل المبدأ الأخلاقي الذي صرح به مفكرنا لدفع الظلم الذي أحاط بالإنسان وكبّل حياته.

رابعا : بديل طه عبد الرحمان من حضارة القول إلى حضارة الفعل:

البديل يتمثل في إنشاء حضارة جديدة أوّسّمها "حضارة فعل". ويطلق الفعل في علم الأخلاق على التأثير الصادر عن الموجود العاقل من جهة كونه متعلقا بغرض، ولا يشترط في هذا الفعل أن يكون مصحوبا بحركة محسوسة لأنه يمكن أن يكون كفاً عنها¹، . أمّا بالنسبة لمصطلح "حضارة الفعل" فقد عرفه طه عبد الرحمان: "ينهض التخلق المستند إلى التجربة الدينية في مرتبة التأيد والتي تمتاز بكون المتخلق فيها ما زال يتلبس بالمعاني الروحية حتى يكون هوامه على وفق مقتضياتها، فيحظى منها بالجمع بين المنفعة في المقاصد والنجاعة في الوسائل"². ولقيام التخلق المؤيد مبادئ يقوم عليها:

مبدأ الإيجاب: يتحول الفعل الخلقى بمقتضى هذا المبدأ إلى أمر ملزم، وتركه يعد مهلكة للفرد والمجتمع، "إن الفعل الخلقى في مرتبة التخلق المؤيد هو واجب يُعاقب على تركه بالبعد الروحي كما يعاقب تارك الفعل القانوني بالقصر البدني"³

مبدأ الترتيب: الفعل الخلقى ليس إلاّ سلّما يتم فيه التدرج من الأدنى إلى الأعلى لبلوغ الكمال، وقد قدّم مثلا توضحيا حول الإخلاص ولهذا الأخير درجات، حيث يتدئ بصدق في التّية يليه صدق في القول، فصدق في الفعل مع ضرورة تطابق نيّة الفعل مع نيّة القول.

مبدأ الاتساع: أي الفعل الخلقى شامل لا يقتصر على العلاقات المحدودة بين الإنسان والله، وإمّا يتجاوزها بإقامة علاقات تخرج عن الإطار الذي يضم الإنسان والله ليشمل باقي الكائنات سواء كانت حية أو جامدة. وإذا كانت هذه المبادئ نظرية تعمل

1- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، ص 153.

2- طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، ص 80.

3- مصطفى تاج الدين: سؤال الأخلاق -مراجعة كتاب -، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، العدد 12، 2002، ص 243.

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة ----- د. نعيمة إدريس

على إعادة هوية الإنسان التي شنتتها الحضارة الغربية في جانبها القولي، فإن هناك طرقاً عملية يتم الالتماس بها من أجل تجاوز هذه الآفات وحصرها طه عبد الرحمان في ثلاث نقاط:

الاشتغال المباشر: أي الخروج من النظر المجرد والدخول في العمل الجسد.
التخلّق بالصفات الحسنى: أي الأخلاق الإلهية عن طريق الإقتداء النموذجي والذي يتمثل في أسوة الأمة الإسلامية وقدوتها النبي محمد صلى الله عليه وسلم .
الإقتداء الحي: أي جعل النبي صلى الله عليه وسلم قدوة لأفعالنا وأقوالنا، كما يمكن الإقتداء أيضاً بمن توفرت فيه شروط الولاية¹.

من هذه المبادئ النظرية والطرق العملية نستنتج بأنّ التخلّق المؤيد هو الوسيلة المساعدة على تملك المبادئ القادرة على درء أشكال التضييق، التجميد، التنقيص التي ترتبط بحضارة القول.

إنّ الحضارة الحديثة حضارة معرفة بامتياز، لكن في قولها المعرفي هي حضارة تعاني أزمة في الصميم، وذلك لأنّ العلم الحديث الناتج عنها يقوم على مسلمتين رئيسيتين هما "لا أخلاق في العلم" و"لا غيب في العقل"، وقد ترتّب عن كل مسلمة أزمت، منها والتي سبقت الإشارة إليها والمتعلقة بالموضوعية التي دعت إلى الفصل التام بين الذات والموضوع وذلك تفادياً لمأزق الذاتية، إلى جانب أزمة التساهل والذي يقضي بالتساهل في المنطق، حيث أنّ لكل الحقّ في بناء منطقته دون الاستناد إلى قيم أخلاقية محدّدة².

إنّ المتأمل في هذه المبادئ يجد أنّها ترسخ آفة الانقطاع عن القيم الأخلاقية، والتي امتدت إلى مجال العلوم العملية، ومن ثمّ صح القول أنّ هذه المبادئ تدعم الانفصال بين القول والفعل، هذا الانفصال الذي أحلّ بشرط الصدق، والذي مفاده ضرورة موافقة أو

1- المرجع نفسه، ص243.

2- عبد الرزاق بلعقروز: المساءلة النقدية للحداثة والعولمة، منشورات المخبر 4، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر، 2011، ص49 .

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة ----- د. نعيمة إدريس

مطابقة القول للفعل، ومن ثم فإنّ القول والاستنتاج بأن الحضارة الغربية حضارة تتخبّط في شبك أزمة الصدق ليس سرايا ولا وهما وإنما حقيقة لا غبار عليها.

إبعاد أو إقصاء الغيب من العقل أوقعنا في أزمت عدة خاصة أزمة القصد والتي أدت إلى تكريس السببية الجامدة، التي تنكر فكرة الجواز، أي الظاهر هي من صنع الإرادة الإلهية التي تعلقت بهذه الأسباب وأنه بالإمكان التعلّق بأسباب أخرى. كذلك نجد تكريسا لمبدأ الآلية المسيية، والذي يقول فيه طه عبد الرحمان: "القول بالآلية يلزم منه أنّ الممارسة العلمية تنزل كل شيء منزلة الظاهر الذي ينبغي التحكم فيه، ولا تتطلّع إلي ما ورائه من الدلالات الخفية، ولا إلى ما يظنّ من الأسباب الممتنعة عن المراقبة الآلية"¹، أي أنّ هذا المبدأ يستند في تفسيره للظواهر على كل ما بدا للعيان، وكان قابلا للملاحظة والضبط دونما المبالاة بما خفي من الأسباب .

وعليه يكون إقصاء العنصر الغيبي من العقل إجحافا أوقع هذه الحضارة في أزمة القصد. هذا التشريح أفضى إلى تشخيص لأزمة حضارة القول وهي أزمة أخلاقية أساسا بسبب إقصاء عالم الغيب، يحاول طه عبد الرحمان أن يقدم لنا الحل للخروج من هذه الأزمة ومن أنموذجها معتمدا على مقولتين هما:

العقل الكامل: وهو ما كان مفضيا إلى القرب من حضرة الله، أي الجمع بين السلوكي والنظري.

العلم النافع: هو ما كان باعثا على العمل ولا عمل صالح بغير علم نافع، أي أنّ طريق العلم النافع هو الربط بين المعرفة ونتائجها.²

أي التأكيد على ضرورة الاتصال بالله سبحانه وتعالى أي ضرورة الإيمان بعالم الغيب إلى جانب القصدية أو النفعية. لكن توجد معضلة أخرى في حضارة القول كانت لها

1- طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، ص 94 .

2- المصدر نفسه، ص 97 .

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة ----- د. نعيمة إدريس

انعكاسات خطيرة على منظومة القيم يقف عندها مفكرنا محملاً ناقداً وهنا نتساءل ماذا أنتجت لنا السببية الجامدة والآلية المسببة؟ ببساطة أنتجت حضارة التقنية.

خامساً: حضارة التقنية:

أصبح النظر إلى العالم على أنه آلة صارمة النظام والدقة بفضل الحتمية والآلية وكل مبادئ العلم الحديث التي تغيب الغيب أو الميتافيزيقا، إنّ النظام العلمي التقني الصارم للعالم يتجلى في مظاهر ثلاثة تهدف إلى تحقيق السيادة على العالم ومن مظاهر هذه السيادة:

عقلانية النظم: والتي مفادها "إرادة ضبط الإمكان النظري من حيث آفاته وضبط التمكن العلمي من حيث أبعاده"¹، وقبل التفصيل في هذا المبدأ وجب الوقوف على حدّين هامين هما:

الإمكان : وهو الأفق المعرفي غير المسبوق الذي يفتحه كل إجراء بسبب ما ينشأ فيه من جديد الفوائد من مجال التدليل والتنظيم، أي أنه يتعلّق بكلّ ما هو نظري وتنظيري علي المستوى المستقبلي.

التمكن: وهو الباب العملي غير المعهود الذي يفتحه كل إجراء بسبب ما ينتج عنه من جديد الآثار في مجال التطبيق والتغيير، إذن فهو تجسيد الإمكان على أرض الواقع. ما يمكن أن نستخلصه أن الإمكان مرتبط بالتّظر في حين أنّ التمكن هو التطبيق والتحقق هذا ما يجعل العلاقة بينهما تلازميّة.

إنّ عملية ضبط الإمكان والتمكن هي التي نصّبت لفظ التنبؤ ومعناه: "السيادة على آفاق الإمكان النظري وأبعاد التمكن العملي، فالتنبؤ يضمني بتحليل القدرة على ترتيب الإمكان على تبيين التمكن، وبهذا يكون التنبؤ مورثاً لنوع خاص من القوة يُطلق عليه إسم السطوة، فالسطوة هي القوة المتحلّية في ترتيب الإمكانيات النظرية وتبيين

1- طه عبد الرحمان: نظام العالم التقني، مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم، لندن، العدد 3، 1994،

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة ----- د. نعيمة إدريس

التمكّنات العمليّة¹. هذا الكلام العلمي يقف طه عبد الرحمان على أبعاده الخلقية، لأنّ الناظر بعين التخلّق الديني في مصطلحات القوة، السطوة، السيادة، يتضح له مدى الشحنة الأخلاقية التي يختزنها سلوك هذه الكلمات والتي تومئ إلى سلبية هذه المظاهر²، هذا فيما تعلق بعقلانية النظم .

عقلانية التنظيم: وتعني رفع درجة ترتيب الإمكانيات النظرية إلى درجة تنسيقها بمعنى سوغها في نسق وأيضاً رفع مرتبة تبين التمكّنات العملية إلى مرتبة تطبيقها بمعنى إدخالها في حيز الممارسة.

ولما كانت هذه العملية تحظى بكل هذا التنظيم والتطبيق للإمكان والتمكن صاغها طه عبد الرحمان في **التحكّم**، الذي ورث نوعاً خاصاً من القوة تمثّلت في **البأس**، ومعناه القوة المتحلية في تنسيق الإمكانيات النظرية وتطبيق التمكّنات العملية.

إذن فإنّ عقلانية التنظيم كانت لها إفرزات خطيرة على حياتنا اليومية والعملية وذلك من خلال ما نشاهده من تغيّرات جمّة مسّت جوانب من حياة الإنسان، خاصة فيما يخصّ المورثات الجينية، تعديل الإنجاب، زرع الأعضاء، وهذا ما دعا إلى تجاهل الروح الإنسانية في الإنسان واستنزاف قيم الأخلاق منه واغتصاب حقه في أن يكون مخلوقاً متميّزاً وهذا ما عمل الاستنساخ على فعله .

عقلانية الانتظام: وقد حملها طه عبد الرحمان عنوان "سيادة التصرف وسلطان البطش" والتي تكمن في اتساق الإمكانيات وتطبيق التمكّنات³. ولكن ما المقصود بالاتساق والتطبيق؟

1- المصدر نفسه، ص 116 .

2- عبد الرزاق بلعقروز: المساءلة النقدية، ص 66 .

3- طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، ص 118 .

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة ----- د. نعيمة إدريس

الاتساق هو الانتظام المصحح للإمكانات النظرية، والانطباق يفيد الانتظام الموجه للتمكّنات العلميّة.

إنّ التفاعل الذي يحدث بينهما ينتج ما يعرف بقوة البطش والذي يقصد منه القوة المتجلية في اتساق الإمكانات النظرية وانطباق التمكّنات العملية.¹

ولكن نعيد طرح السؤال: ما علاقة هذه المظاهر التي يتصف بها النظام التقني

للعلم والعالم بالأخلاق؟

لقد أصبحت هذه التقنية تشق طريقها بمنأى عن الإنسان، بل أصبح أداة وظيفيّة يخدم مصالحها فإنّ إمكاناته النظرية وتمكّناته العملية قد ولّدت مبدأ السيادة على الكون الذي يرى بأنّ الأخلاق عائق في ميدان العلم والتقنية يحول دون تواصل التطور التقني، إلا أنّه وعلى الرغم من إقصائه للأخلاق من حيّز العلم فإنّه يقوم باصطناع أخلاق علمانية براغماتية تخدم العلم بالدرجة الأولى، وهو ما جلب للإنسان مضارا أصبحت تهدد وجوده وكيانه وقيمه الإنسانية والروحية.²

ما يمكن أن نخلص إليه من رؤية طه عبد الرحمان النقديّة للحضارة الغربية أنّه يدعو إلى الأخلاقية باعتبارها مطابقة للإنسانية، ويرفض الحداثة الغربية بمختلف تجلياتها لأنّها تستند في نظره إلى العقل المجرد، العقل الوضعي التاريخي، العقل المتناهي، غافلة عقل اللاتناهي، عقل اليقين والطمأنينة وسكينة النفس، كما يقرن دعوته بالتخلق، إنّه يقرنها بتجربة في الرياضة الدينية التخلقية.³ أو ما يمكن وصفه بالتجربة الصوفية الروحية.

كان لزاما التمهيد بكل هذه المقدمات التفصيلية، والتي هي نقد للحضارة الغربية، ولكن هو نقد أخلاقي بالأساس على صلة وثيقة بموضوع بحثنا، والذي على أساسه يقدم

1- المصدر نفسه، ص 118 .

2- عبد الرزاق بلعقروز: المساءلة النقديّة، ص 70 .

3- كمال عبد اللطيف : أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، الناشر المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ص 145 .

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة ----- د. نعيمة إدريس

طه عبد الرحمان نظريته الأخلاقية أو فلسفته الأخلاقية كحل بديل لما يعاينه إنسان اليوم من أزمات متعددة .

بمذه المقدمات الضرورية يمكننا التطرق لنظرية طه عبد الرحمان في الأخلاق .

سادسا: نظرة طه عبد الرحمان للأخلاق:

نحاول الوقوف على نظرية طه عبد الرحمان الأخلاقية وبداية مع إشكالية تعريف

الأخلاق

1- طه عبد الرحمان وإشكالية تعريف الأخلاق:

وقف مفكرنا مطولا مع المعاني المختلفة لغة واصطلاحا لكلمة الأخلاق في اللغة العربية والأجنبية -والتي لا يسمح المقام بذكرها-، ونظرا للتباين الشديد بين المفاهيم المطروحة حول مصطلح الأخلاق، أرجع بعض الفلاسفة هذه التعددية المفاهيمية الأخلاقية كون هذه الأخيرة تنتسب إلى مجال الإنسانيات الذي لم تتضح معالمه بعد، سواء من حيث المفاهيم أو من حيث المنهج وهذا على عكس الطبيعيات، أما البعض الآخر فيرجع هذا التباين إلى كونها تنتسب إلى مجال المعنويات أي أنّها عبارة عن معارف عقلية مجردة يصعب ملاحظتها أو تجربتها وهذا على خلاف الماديات.

ومما سبق يحقّ لنا أن نتساءل: هل بإمكاننا فعلاً أن نردّ هذا التباين إلى مجال

الإنسانيات والمعنويات فقط؟

يجيب طه عبد الرحمان بأنّ الفلاسفة قد أصابوا عندما نسبوا هذه المفاهيم إلى الإنسانيات والمعنويات ولكنهم أخطأوا حينما قصروها في هذين المجالين متجاهلين مجالاً ثالثاً وهو الذي أقرّه "مجال الغيبات" وفيه يقول: "إنّ السبب في اضطراب المفاهيم الأخلاقية يرجع إلى كون الفلاسفة غلب عليهم الاشتغال بها من دون ردها إلى المجال الحقيقي الذي تنتسب إليه ... وليس هذا المجال المنسيّ الذي بدونه لا

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة ----- د. نعيمة إدريس

تسكن هذه المفاهيم إلا مجال الديانات، والديانات هي المجال الذي يجمع إلى عنصر الإنسانيات وعنصر المعنويات عنصراً ثالثاً هو الغيبيات¹.

إذن إنَّ معظم تعريفات الفلاسفة للأخلاق تضم عنصر الإنسانيات وعنصر المعنويات وقد تجمعهما معاً، إلا أنَّ هذه المعادلة حسب طه عبد الرحمان تفتقر إلى طرف ثالث ومهم ويتمثل في عنصر الغيبيات هذا الأخير الذي يرتبط أشد ارتباط بالدين وهنا تصبح المعادلة الأخلاقية الطاهائية تضم ثلاث مجالات تتشكل على النحو التالي: "إنسانيات وغيبيات ومعنويات".

ومنه يمكننا أن نقدم تعريفه للأخلاق على النحو الآتي: "الصفة السلوكية الدالة على مكارم الأخلاق وحدها"² أي أنَّ الأخلاق حسبه تتضمن ما هو محمود وفاضل من السلوك فقط. وبعد أن يفصل لنا مفكرنا في إشكالية التعريف يقدم لنا ما يمكن وصفه بالمسلّمات الأخلاقية.

2- المسلمات الأخلاقية :

أ- مسلّمة الصّفة الأخلاقية للإنسان: "لا إنسان دون أخلاق".

إن لهذه المسلّمة حسب طه عبد الرحمان الكثير من المبررات، ومنها أنّه ليس للحيوان سلوك أخلاقي بالمعنى الدقيق للكلمة، فأفعال الحيوان في جملتها تفتقر إلى الفعل الأخلاقي على نحو القصد والغائية وتصوّر الزمان وإدراك القيمة فكل ما يلف أفعاله إنما منطلقه الغريزة، فلا نكاد نجد لديه ما يعرف بالأفعال الإرادية هذه الأخيرة التي تكشف عن وعي أخلاقي صائب وتقييم واعي للأمور³، ولو أننا عرّفنا الفعل الإرادي بأنه الفعل الذي يكون فيه الفاعل قادراً على الاختيار لكان في وسعنا أن نقول إننا قلما نلقى لدى الحيوان بأمثال هذه الأفعال الإرادية.

2- طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، ص 29 .

3- زكريا إبراهيم: مشكلات فلسفية (المشكلة الخلقية)، دار مصر للطباعة والنشر، ص 60.

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة ----- د. نعيمة إدريس

وهذا الكلام يشاطر الطرح القائل بأن فيصّل التفرقة بين الإنسان والحيوان ليس هو العقل وإنما هي الأخلاق، ومنه فإنّ حقيقة الإنسان حقيقة أخلاقية، فهو ليس حيوانا ناطقا وإنما الحي العامل المتخلّق، وبذلك يكون طه عبد الرحمان قد ألغى العقلانية المجردة بحكم أنّها العقلانيّة التي يشترك فيها الإنسان مع غيره، ويكون عقله منزوعا منه الصفة الأخلاقية ليُطرح في المقابل فكرة العقلانية المسدّدة بالأخلاقية التي يعتبرها مسلمة لا يستدل عليها واضعها وإنما تكون منطلقا لاستدلاله¹.

وعليه يكون الزعم القائل بأنّ الأخلاق ما هي إلا صفات كمالية، بمعنى أنّه لا يضرّ فقدانها بل يمكن الاستغناء عنها فهي بمنزلة الترف، زعم مردود فإنّها صفات ضرورية جوهرية يختل بفقدها ليس فقط نظام السلوك بل نظام الحياة، ولو تصوّرنا مجتمعا ليس فيه التمسك بالأخلاق والقيم التي تساندها فإننا نعدّه مجتمعا ميتا فلا حياة بغير أخلاق .

ب- مسلمة الصفة الدينيّة للأخلاق "لا أخلاق دون دين":

يجعل طه عبد الرحمان من الدّين قواما للأخلاق كما سبقت الإشارة، وذلك بإعادة ربط الأخلاق ووصلها بمجالها الدّيني من أجل توحيد مرجعية الفعل والنظر الأخلاقي.

إلا أنّ السؤال الذي يُطرح هو كيف نبني أو نؤسس الأخلاق على الدّين؟

يجيبنا طه عبد الرحمان بقوله: "يكفي أن نشير إلى أن الأخلاق قد تنبني على الدّين بطريقتين اثنتين أحدهما: الطريق المباشر ويقوم في تلقي خبر هذه الأخلاق من الوحي الإلهي والتأسّي فيها بالرسول صلى الله عليه وسلّم الذي جاء بهذا الوحي، والثاني: الطريق غير المباشر ويقوم في اقتباس الأخلاق من الدّين مع العمل على إخراجها عن الدّين الأصلي أو مع التّستر المبيت على أصلها الدّيني، كما يقوم في اللّجوء إلى القياس على الأخلاق الدّينية فيما يستنبط من أخلاق وضعيّة"².

1- طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، ص14.

2- المصدر نفسه، ص 148.

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة ----- د. نعيمة إدريس

ما يمكن أن نفهمه من هذا القول هو أنه على الإنسان أن يتخذ في تحلّقه طريقا للتشبه بأخلاق الرحمن وهو مبلغ كل راحم رحيم عابد معتبر يطلب في تفكّره الاتصاف بصفات الله الحسنى ويدعوه بما ليمنّ عليه بنعمة الهداية الخالصة.¹ أمّا عن الطريق غير المباشر وكمثال عليه هو المنهج الذي انتقد به طه عبد الرحمان الفيلسوف كانط والمتعلق بصلة الأخلاق بالدين، حيث أظهر أن عمل كانط يقوم على تصورات دينية تم تحويلها إلى نسق فلسفي وكانط توصل إلى هذا بطريقتين: طريق المبادلة: أخذ المقولات الدينية واستبدالها بغيرها كالعقل بدل الدين والإرادة الإنسانية بدل الإرادة الإلهية...

طريقة المقايسة: ومعناها وضع الأحكام الأخلاقية على مثال الأحكام الدينية، فالله يشرّع في الدين، والإنسان حسب كانط هو المشرّع، والله غير متحيّز في التشريع وكذلك الإنسان ينبغي أن يتجرّد من كل البواعث في تشريعه.

وبذلك تكون الأخلاق الإسلامية أعمق من سابقتها وتكون أكثر حركية لأن الحركية موجودة في الأديان السابقة لكنّها زادت مع الدين الإسلامي، فالسموّ الموجود في القيم السابقة زاد أيضا مع الدين الإسلامي بموجب خاتمته، وبموجب تكميله لمكارم الأخلاق وذلك مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلّم: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق".

ما يمكن أن نستنتجه أنّ الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق كما أنّه لا أخلاق بغير دين.

ج - مسلمة الصفة الدينية للإنسان . لا إنسان دون دين .

هي نتيجة منطقية مترتبة على المقدمتين الأولى والثانية ومحصولها "أنه لا إنسان دون دين" مما يجعلنا نعرّف الإنسان بالكائن الحي المتدين²، لتكون هويته هويّة دينية بالأساس

1- طه عبد الرحمان: روح الهداية، ص 252.

2- طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، ص 149.

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة ----- د. نعيمة إدريس

وبغض النظر عن ماهية الدين المقصود فإنّ هذا يدل دلالة واضحة على أنّ ظهور الإنسان مقرون بظهور الدّين، ممّا يجعل إمكانيّة الانفصال بينهما مستحيلة حيث أنّ الدّين يعتبر ظاهرة وحاجة اجتماعية رافقت البشر منذ أوّل نشأتهم، إذ لا نجد جماعة بشريّة يخلو فيها الطابع الدّيني مهما كان بدائياً.

وإذا حاولنا تجاوز المنظور الإنساني للدين من أجل الوقوف على مرجعية هذه النظرية الأخلاقية الدّينية فلا شك أنّ التراث المعرفي الإسلامي، هو المصدر الأوّل لهذه الفكرة التي تُرجع الأصل الإنساني إلى الدّين وهذا ما عبّرت عليه الآية الكريمة، يقول تعالى: "وما خلقت الجنّ والإنس إلاّ ليعبدون"¹

وقد أورد طه عبد الرحمان في سياق استدلالاته قولاً للراغب الأصفهاني (343هـ . 508هـ) فحواه: "فالإنسان يحصل له من الإنسانية بقدر ما يحصل له من العبادة التي لأجلها خلق، فمن قام بالعبادة حقّ القيام فقد استكمل الإنسانية ومن رفضها فقد انسلخ عن الإنسانية فصار حيواناً أو دون الحيوان"² إنّ القارئ لهذا القول يجد أنّ الإنسانية نوعان:

نوع أخذ من الإنسانية الشكل والنطق والكلام وهي خصائص يتقاسمها والبهايم. ونوع آخر يحقق إنسانيته بقدر ما يحصل له من العبادة التي من أجلها خلق. وعلى هذا الأساس يعتبر التراث الإسلامي هو الملهم الأوّل لنظرية طه عبد الرحمان الأخلاقية ولو أنّا اقتصرنا على المحدّدات الأولية لهذه النظرية. وما يمكن أن نخلص إليه أنّ الأخلاق من المنظور الطاهاني لا بدّ أن تكون أخلاقاً كونيّة (أو ما يسمى بالأخلاق العالمية) وعميقة تتّسم بالحركية ليصطلح عليها فيما بعد بأنّها الأخلاق الحسنى والتي بإمكانها أن ترد الهوية الإنسانيّة إلى أصلها والمتمثل في الدّين³.

1- سورة الذاريات.

2- الراغب الأصفهاني: تفصيل التّشأتين وتحصيل السعادتين، تقدّم وحواشي أسعد السحمراني، دار النقاش، بيروت لبنان، ط1، 1988، ص127.

3- طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، ص 170 .

خاتمة:

إن طه عبد الرحمان، مثل كثير من المفكرين العرب الذين اهتموا كثيرا بإشكالات التراث، وسعوا إلى تجديد الفكر العربي، غير أن جهوده جاءت مختلفة عنهم، لقد جعل مفكرنا من تجديد الدين محور مشروعه الفلسفي ذاته، فقام ببلورة المفاهيم الفلسفية بلورة تتماشى والحضارة الإسلامية والموروث الإسلامي، وقام بإبداع بناءات منطقية وظّفها بصورة دقيقة مع السياق الذي تتناسب معه، أي أن تجديد الدين عنده كان من خلال مسلكي النص القرآني والتجربة الدينية وتنشيط العمل الديني عن طريق تجديد العقل، وصولاً إلى حداثة إسلامية قائمة على الأخلاق.

ومما نقف عليه أيضاً الجراءة التي يتمتع بها حيث لم يخفي طموحه الصارم إلى دفع اليقظة الدينية وترشيدها، مقدماً نفسه مفكراً ملتزماً بمرجعية الإسلام ومشروعه العقدي، إلا أن منهجه يختلف جوهرياً عن الكتابات الرائجة الساعية إلى تجديد الدين، لأنه أسس مشروعه على قاعدة فلسفية ومنطقية صارمة تنطلق من أن النهضة الفكرية المطلوبة مشروطة بالبناء العقلاني الصارم المتسلح بأدوات وآليات الفلسفات والعلوم التأويلية المعاصرة، مع إستعابها داخل المجال التداولي العربي الإسلامي، وهنا نسجل سعيه إلى جعل المتلقي العربي قادراً على تصنيع مجاله الفلسفي والمفهومي، من أجل إنشاء فلسفة متميزة ومستقلة تجعله قادراً على التفلسف في إطار معطياته الأخلاقية والروحية التي تتشعب بهما الحضارة العربية الإسلامية.

ورغم المستويات العليا من التجريد للفلسفة، إلا أن طه عبد الرحمان يؤكد أنه لا يمكن البتة إيقاع الانفصال بينها وبين الأخلاقية التي غالباً ما يرادفها بمصطلح العمل، ومنه لا حدود فاصلة بين الفعل التأملي المجرد والفعل السلوكي الجسد . وانطلاقاً من هذا يصبح مفهوم الفلسفة ليس قولاً فحسب وليس تركيباً أو إبداعاً في المفاهيم والأبنية النظرية، وإنما هي عمل وسلوك وممارسة حيّة ترتقي بمستوى العقل النظري إلى الآفاق الإدراكية والإبداعية

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة ----- د. نعيمة إدريس

الجديدة، فالممارسة أو السلوك الفلسفي هو الذي يوسع مدارك النظر ويعمق التفلسف، وعلى هذا الأساس فإن كل من ينظر في الفلسفة ويشغل بمسائلها لا يعتد بأقواله وحسب، وإنما ينبغي أن نضيف إليها السلوك الأخلاقي ليسقط هنا طه عبد الرحمان كل الحدود بين الدين والأخلاق أي أنه ردّ الأخلاق كلّها للدين .

كذلك إنسانية الإنسان لا تحدّد بتحصيل القدرة على النظر أو التأمل، وإنما الإنسان هو الكائن الحي العابد المتخلّق الذي يحقق إنسانيته بهذه الأوصاف أكثر من غيرها كالعقل المجرد مثلاً، وهذه النظرة هدفها هو نقد مظاهر الحضارة الغربية الحديثة التي أسرت عقول الكثير من العرب، أي أن هذا النقد أرضيته هي الأخلاق المستمدة من الدين ولا أخلاق سواها .

وما نختتم به هو التأكيد على أن هذه الرؤية أو هذا المشروع الجديد ينطوي على قيمة معرفية كبيرة وهذا ما جسده مختلف آرائه ومؤلفاته التي يحشد فيها عدّة منطوية ومعرفية فلما تتوفر عند غيره، وهي خاصية يفتقر إليها الكثير من المشتغلين في حقل الفلسفة.

وكأي مشروع لاقى النقد الكثير وأثار جدلاً بين بعض معاصريه الذين لا يستسيغون هذا النوع من التفكير ومن القراءات، منهم على سبيل المثال علي حرب، الذي لا ينكر الترسنة المعرفية والعدة المنطقية التي يشغلها طه عبد الرحمان في مقارنته فهو عالم كبير وعلامة قدير لكن لو بقي في مجال اختصاصه، ولو كانت الفلسفة هي فن الجدل وسوق الكلام الممنطق أو الاستدلال المحكم، لعدّ أكبر فيلسوف غير أن الفلسفة هي خبرة وجودية فذة تتجسد في ابتكار مقولات وصيغ ويتشابك فيها الحدس والاستدلال أو الذوق والمنطق أو الهوى والعقل . بقدر ما تتداخل فيها المعرفة والسلطة... أو الاستحقاق والاستمتاع¹، علي حرب يرى أن امتلاك العدة المنطقية لا يكفي لممارسة العمل الفلسفي .

1- انظر كتاب علي حرب: الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، مصادر المشروع الثقافي العربي، المغرب،

الطبعة الأولى، سنة 2000

الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة ----- د. نعيمة إدريس

من جهة أخرى لخص عبد الجبار الرفاعي المنظورات النقدية للمسائل التي قاربها طه عبد الرحمان في كتابه مخاضات الحداثة بقوله: "بل إن بعض الباحثين ممن يصدر عن مرجعيات سلفية، من المناهضين للحداثة ومنجزات العلوم الحديثة، يعمدون إلى استخدام مصطلحاتها واستعارة مقولاتها من أجل اتهامها والتشهير بها إنهم ينفون الحداثة بمنطق الحداثة... فوقع فيما هرب منه دون أن يدرك".¹

وعموما الاتجاه الحداثي، يرى أن قراءة التراث من خلال إستيمولوجية ذاتية مستقاة من التراث نفسه ربما كانت أقل من قراءة، إنها إطرء وتمجيد وامتداح لهذا التراث من خلال صورته عن نفسه، قد يسقط في نوع من النرجسية المعرفية التي تخدم وتدعم الوعي الذاتي المتطابق مع نفسه. ويبقى حق النقد مكفولا لكل الباحثين ولكل المشاريع لعل هذا النقد البناء يسهم في الخروج بأمتنا مما تعانیه من تخلف وتأزم وتطلبه من نهضة وتقدم.

1- عبد الجبار الرفاعي: مخاضات الحداثة، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2007 .

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر في ترسيخ ثقافة حوار بين الأديان - دراسة استقرائية ميدانية -

د. آسيا شكيرب

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

الملخص:

تعد جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بالجزائر، رائدة في بث ثقافة الحوار بين الأديان، فمنذ أنشئت سنة 1984م، أدرجت تخصص مقارنة الأديان، ثم فتحت تخصص حوار الأديان لطلبة الماجستير دفعة 2009-2010، إيماناً منها بتكوين جيل يدرك أن حوار الأديان آلية تقارب ثقافي وتعايش سلمي.

ويحاول بحثنا هذا الإجابة عن الإشكال التالي: كيف أسهمت جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في بث ثقافة حوار الأديان؟ وكيف يمكن تقييم مجهودات وآليات الجامعة لبث ثقافة الحوار الحضاري عبر مسيرتها العلمية؟ وينطلق بحثنا من فرضيتين هما:

- لتخصص مقارنة الأديان وحوار الأديان دور فاعل في ترسيخ ثقافة الحوار بين الأديان.
- الجامعة أسهمت عبر البحوث الأكاديمية والمؤتمرات والندوات ومختلف الفعاليات في ترسيخ ثقافة الحوار بين الأديان.

Abstract

The University of Emir Abdelkader of Islamic Sciences in Algeria, since its inception has worked hard to spread the culture of dialogue between religions, and that through the teaching of comparative religion specialization, then opened the specialty of interfaith dialogue for Master's students for the year 2009-2010.

The University still believe in her duty to form generations which realize that interfaith dialogue is a cultural rapprochement and a great mechanism of peaceful coexistence.

So, this research is trying to answer the following problem: How had the University of Emir Abdelkader of Islamic Sciences promoted the culture of dialogue, and exactly the interfaith dialogue? And what were the mechanisms through her whole scientific career?

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

From the begining, there are two assumptions, namely:

- The specialty of comparative religion and of interfaith dialogue, have an active role in the consolidation of the culture of dialogue between religions.

- The University contributed to the consolidation of the culture of dialogue between religions through: academic research, meetings, seminars and its various events.

إن حوار الحضارات آلية تقارب ثقافي وتعايش سلمي، دعت الضرورة لتفعيلها في وقتنا المعاصر تفاديا لثقافة الصدام بما تحمله من إلغاء كينونة الآخر، واستجابة للتحديات الحضارية والثقافية التي واجهت العالم الإسلامي مع بداية القرن الماضي.

وقد أسهمت المؤسسات العلمية والأكاديمية المختلفة في الانتقال من الأطر النظرية إلى التحقيق الفعلي لحوار الحضارات عبر وسائل وآليات مختلفة؛ وتعد جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بالجزائر، رائدة في بث ثقافة الحوار بين الأديان ، فمنذ أنشئت سنة 1984م، فتحت قسم مقارنة الأديان في كلية أصول الدين، ثم فتحت تخصص حوار الأديان لطلبة الماجستير دفعة 2009-2010، إيماناً منها بتكوين جيل يعي حقيقة الذات الحضارية المتفاعلة، ويعرف الآخر ويتقبله ويؤمن بثقافة الحوار معه.

فكيف أسهمت جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في بث ثقافة الحوار بين الأديان؟ وكيف يمكن تقييم مجهودات وآليات الجامعة المنتهجة لبث ثقافة الحوار عبر مسيرتها العلمية؟

وقد انطلقنا في دراستنا هذه من فرضيتين هما:

❖ لتخصص مقارنة الأديان وحوار الأديان دور فاعل في ترسيخ ثقافة الحوار بين

الأديان.

❖ الجامعة أسهمت عبر البحوث الأكاديمية والملتقيات والندوات ومختلف

الفعاليات في ترسيخ ثقافة الحوار بين الأديان.

للإجابة عن الإشكالية العلمية السابقة، والتحقق من صحة الفرضيتين كان لا بد

أن نستعين بمنهجين.

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكير

الأول: الاستقراء النظري، إذ عمدنا إلى جمع جزئيات الموضوع المختلفة بغية التوصل إلى نتائج علمية دقيقة، فقد تناولنا مجهود الجامعة في ترسيخ ثقافة الحوار عبر تخصص مقارنة الأديان وتخصص حوار الأديان والرسائل الجامعية - ماجستير ودكتوراه- والملتقيات العلمية والمجلات و فرق البحث المختلفة.

الثاني: الاستقراء التطبيقي، حاولنا من خلاله تقييم واقع حوار الأديان في الجامعة واستشراف مستقبله. وهذا من خلال عمل استمارتين إحداهما خاصة بأساتذة تخصص مقارنة الأديان، والثانية خاصة بطلبة الليسانس والماجستير والدكتوراه تخصص مقارنة أديان وحوار الأديان في الجامعة نفسها.

نوع البحث والمنهج المتبع

1- نوع البحث: هذا البحث يتكون من شقين؛ أحدهما نظري يعتمد أساسا على المنهج الاستقرائي حيث عمدنا إلى تركيب الأفكار الجزئية بغرض الوصول إلى نتيجة كلية نخدم توجه البحث وإشكاليته، والثاني ميداني ويندرج ضمن البحوث الوصفية التي تعنى بتصوير وتحليل وتقييم خصائص مجموعة معينة أو موقف معين يغلب عليه صفة التحديد، وذلك بهدف الحصول على معلومات كافية ودقيقة.¹ وتجدر الإشارة أن بحثنا هذا تقيمي استقصائي، لهذا لا يهمنا عدد عينة الدراسة بقدر ما يهمنا تنوعها.

أداة البحث: اعتمدت الدراسة في الشق النظري على البحث في أرشيف الجامعة، خاصة أرشيف قسم العقيدة ومقارنة الأديان، ومعاينة المكتبة والدوريات، بالإضافة إلى بعض المصادر المهمة، كما اعتمدت الدراسة في شقها الميداني، على استمارة الاستبيان. وتعتبر عملية تصميم استمارة الاستقصاء عملية جوهرية، فبواسطتها يحدد حجم الاستفادة

1- سمير محمد حسين: دراسات في مناهج البحث العلمي - بحوث الإعلام - ، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 1999م)، ص131.

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكير

المتحقة من توظيف هذه الآلية البحثية¹، وحرصا منا على معرفة الصدق الظاهري للاستمارة عرضناها على مجموعة من المحكمين². وقد تم الحرص على الأخذ بملاحظاتهم، كما تم معرفة ثبات الاستمارة بتقديمها لعينة تجريبية أكدت صلاحيتها للتطبيق الميداني.

الحدود المكانية: تم توزيع الاستمارة في جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، بمدينة قسنطينة/ الجزائر، وبطريقتين؛ الأولى ورقية بين أساتذة وطلبة، وأما الطريقة الإلكترونية، فقد وزعت من خلال قائمة أصدقاء الباحثة في حسابها في الفيس بوك.

الحدود الزمنية: وتمثل في فترة شهر من 2 فيفري 2015م إلى بداية شهر مارس.

مجتمع البحث³ وعينته:

استخدمت هذه الدراسة العينة القصدية، وقد بلغ العدد الكلي لها (56) مفردة، حيث تم سحب مفردات العينة من أساتذة وطلبة شعبة مقارنة الأديان، وطلبة حوار الأديان، إناثا وذكورا، من مستويات عمرية مختلفة ومن مستويات علمية مختلفة أيضا. حاولنا من خلال اختيارنا لهذه العينة تقييم دور جامعة الأمير عبد القادر في بث ثقافة الحوار بين الأديان والثقافات، إيماننا بأن العينة المختارة هي الأنسب لحل إشكلتنا العلمي؛ والعينة مكونة من 13 أستاذا، و 43 طالبا من بينهم 8 طلبة دفعة ماجستير حوار

1- كلما جاء التصميم دقيقا ومعبرا عن أهداف الدراسة، ونوع البيانات المطلوب الحصول عليها بالضبط، كانت الاستمارة جيدة ومستوفية للشروط العلمية. (شريف درويش اللبان: تدريبات على منهجية البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، (الجزائر: منشورات جامعة المسيلة، د.ت)، ص91)

2- عرضنا الاستمارة من أجل تحكيمها على دكتورين في الإعلام والاتصال أحدهما من جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، وإحدهما من جامعة قسنطينة كلية الإعلام الإتصال، كما عرضنا الاستمارة على دكتورة في علم الاجتماع من جامعة قسنطينة كلية العلوم الإنسانية.

3- هو " مجموعة المفردات التي يستهدف الباحث دراستها، فهو المجتمع الأكبر أو الكلي الذي يتم تعميم نتائج الدراسة على كل مفرداته" (محمد عبد الحميد: البحث العلمي في الدراسات الإعلامية، ط2، (القاهرة: عالم الكتب، 2004م)، ص130.)

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

الأديان، وهذه الدفعة تخرجت منذ سنوات، وقد تم التواصل فقط مع 8 طلبة من أصل 11 طالبا. وأما باقي الطلبة فعددهم 35 طالبا، وقد قمنا قصدا بتنوع العينة، بين طلبة كلاسيكي وطلبة ل م د (نظام جديد) راجع الجداول: 1؛ 2؛ 3.

المبحث الأول: تحليل الجانب النظري للدراسة.

المطلب الأول: تحليل مفاهيم الدراسة.

يتعين علينا كضرورة منهجية علمية، إمطة اللثام عن المصطلحات المكونة لعنوان بحثنا، حتى تتوضح عناصره وأفكاره أكثر، ويبدو أن أهم المركبات الاصطلاحية هي: حوار الأديان والحضارات، وجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.

أولا: مفهوم حوار الأديان والحضارات

1- مفهوم الحوار بين الأديان Le Dialogue interreligieux

أ- مفهوم الحوار لغة واصطلاحا: إن المتبع لكلمة حوار في القواميس والمعاجم اللغوية العربية، يجدها لا تخرج عن المجاوبة ومراجعة الكلام. فالحوار: هو الرجوع والمحاورة والمجورة والمجورة: الجواب كالتحوير والحوار، يقال تحاوروا بمعنى تراجعوا الكلام بينهم¹؛ والمحاورة: المجاوبة، ومراجعة النطق، والكلام في المحاطبة، وتحاوروا: تراجعوا في الكلام فيما بينهم². والحوار: هو الحديث الذي يجري بين شخصين أو أكثر في العمل القصصي، أو بين ممثلين، أو أكثر على المسرح ونحوه³

والحوار في الاصطلاح: يعرّف بأنه: " نوع من الحديث بين شخصين أو فريقين يتم فيه تداول الكلام بينهما بطريقة متكافئة، فلا يستأثر به أحدهما دون الآخر، ويغلب

1- مجد الدين محمد الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ط6، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998م)، مادة حوار، ص380-481.

2- محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس في جواهر القاموس، ط1، (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1306هـ)، ص 162

3- إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، ط1، (القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1960م)، ص93-94.

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

عليه الهدوء والبعد عن الخصومة والتعصب.¹ " كما عرف بأنه، " مواجهة ومراجعة إما بين الفرد والذات، أو الفرد والآخر، وهو فن من الفنون الإنسانية في علم التفاوض، فضلا عن كونه من سمات الإنسان القائمة على الكلمة."² وعرف أيضا بأنه نظام لغوي للتخاطب بين المتحاورين يتضمن خطابا إعلاميا، ورسالة ذات مضمون وطني وقومي وإنساني، ورسالة مشتركة لتلقي المكونات الثقافية والحضارية، كي تتعد عن التقويل والتلفيث والتلفيق.³

ورغم تعدد تعاريف الحوار إلا أن جل التعاريف تتفق على أن الحوار لا يخرج عن المعنى اللغوي له، وهو مراجعة الكلام بشأن ما؛ أو رأي ما؛ لتعزيزه أو تصويبه أو تطويره، والوصول فيه إلى التماثل والتجانس، أو التفاهم، أو التكامل.⁴

والحوار في اللغة الفرنسية هو Le Dialogue وهي مشتقة من اليونانية dialogos وتعني المحادثة، فهو يعني بالدرجة الأولى محادثة بين شخصين أو مجموعتين، كما يعني بالدرجة الثانية، مجموعة كلمات متبادلة بين ممثلين أو أشخاص في فيلم، وقطعة مسرحية أو قصة.⁵

ب- مفهوم حوار الأديان: وبعد أن تناولنا مدلول لفظ الحوار، نتساءل عن مدلول الحوار بين الأديان، وعن واقعه في عالمنا المعاصر، كي نعطي للمفهوم بعده المعرفي.

1- خليل عبد المجيد زيادة: الحوار والمناظرة في القرآن الكريم، ط1، (القاهرة: دار المنار، 1986م)، ص18،

2- عباس محبوب: الحكمة والحوار علاقة تبادلية، ط1، (إربد، الأردن: عالم الكتب الحديث، 2006م)، ص135.

3- حسين جمعة: ثقافة الحوار مع الآخر، مجلة دمشق، العدد الثالث والرابع، 2008؛ مجلد رقم 24، ص11

4- المرجع نفسه، ص11

5- Jean-Pierre Robert: Dictionnaire pratique de didactique du FLE, (Paris: Éditions Ophrys, 2008), P64

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

إن الكلام عن الحوار بين الأديان من الناحية النظرية يعني حوار بين المنتسبين لمختلف الأديان، كالإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية وغيرها من الأديان، لكنه من الناحية الواقعية، أصبح مصطلحا يقصد به الحوار بين المسيحية والإسلام¹. لهذا ارتأينا التعرّيج على مفهومه في الإسلام والمسيحية، انطلاقا من النظرة الواقعية له.

ولعل ثاني إشكال يعترضنا، هو تحديد مفهوم حوار الأديان، فهل الأديان تتحاور؟ أم أن المنتسبين لها هم من يتحاورون؟ وهل ممثلي الإسلام أو المسيحين، يمثلون الأديان حقا؟ أم أنهم يمثلون طوائفهم وفرقهم ومرجعيتهم الدينية؟

الحقيقة هناك إشكالات عديدة تعترض الباحث في تحديد مفهوم حوار الأديان، وهي تحتاج لبحوث خاصة، لهذا ارتأينا تجاوز هذه الإشكالات، والكلام عن " حوار الأديان " كمفهوم عام بغض النظر عما يراد منه. وسنحاول تقديم مفهوم عام لحوار الأديان حسب الرؤية الإسلامية والمسيحية.

1- هناك محاولات لتوسيع دائرة الحوار ليشمل الطرف اليهودي، وقد عقدت بالفعل العديد من اللقاءات الثلاثية خاصة في الولايات المتحدة وفي بعض الدول العربية كقطر من خلال مؤتمر الدوحة، إلا أنها تواجه صعوبة كبيرة وهذا بسبب تنامي حركات الحوار العربية الداعية إلى تشكيل جبهة إسلامية مسيحية لمواجهة الفكر الصهيوني والإمبريالية الإسرائيلية. كما أنه هناك حوارات مع الأديان الوضعية، إلا أنها تبقى محدودة بالنظر إلى دائرة الحوار الديني المحاط بسياسات الأصول العقديّة التي عادة ما يصرفها الفهم البشري القاصر إلى منحى التضييق، ولهذا السبب كثيرا ما تنجح الحوارات مع أصحاب الديانات الوضعية في المستوى الحضاري وتتعرّض في المستوى الديني، وهذه مفارقة يجب تجاوزها خاصة في مجال الحوار الديني الواقعي، الذي يهدف إلى نصرّة السلام والعدل في الأرض بغض النظر عن الانتماء الديني. (عبد الحليم آيت أمحوض: حوار الأديان نشأته وأصوله وتطوره، ط1، (الرباط: دار الأمان، ص 11-12)

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

ولعل العودة للأصول النصية في الديانة الإسلامية، تعكس لنا مدى أهمية الحوار، فقد ذكر القرآن الكريم أنواعا متعددة من الحوارات، منها حوار الله مع الشيطان، ومع الأنبياء، ومع عباده يوم القيامة، وحوار الأنبياء مع الناس، وحوار الناس مع الناس.¹

فالحوار من خلال النصوص الإسلامية يتطلب وجود تباينات واختلافات في الفكر وفي الاجتهاد وفي الرأي، وهو انعكاس طبيعي للتنوع الإنساني الذي يعتبر في حد ذاته آية من آيات الله في الخلق ومظهرها من مظاهر عظمتها، "فلا وحدة الجنس أو اللون أو اللغة ضرورة حتمية لا يتحقق التفاهم بدونها، لذلك لا بد من الحوار على قاعدة هذه الاختلافات التي خلقها الله وأرادها أن تكون".² وعلى هذا الأساس يمكن أن يكون الحوار بين الأديان حسب المفهوم الإسلامي: هو "تلك اللقاءات الحوارية على مستوى الأفراد والجماعات، سواء أكانت حكومات أم مؤسسات أم جمعيات، والتي تتم بين طرفين؛ الأول منهما يدين بدين الإسلام، والثاني يدين بدين المسيحية، من حيث التعريف بما ودراساتها"³

يعرف حوار الأديان في المصادر الغربية بأنه "كل لقاء يتحول إلى كلمة، يسودها الاحترام والانصات المتبادل، والتي تحتوي على بعض القضايا الوجودية".⁴

ويمكن تلخيص أشكال الحوار المختلفة حسب وثيقة "le Dialogue et Annonce"
"الحوار والإعلان" الصادرة عن المجلس البابوي للحوار بين الأديان والجماعة لتبشير الأمم

1- وردت كلمة قال ومشتقاتها 1713 مرة، منها 549 مرة "قال" و 355 مرة "قالوا"، ووردت كلمة "جادل" ومشتقاتها 29 مرة، ووردت كلمة "فكر" ومشتقاتها 18 مرة، وكلمة "فقه" ومشتقاتها 18 مرة، وكلمة "حاج" يحاجج 13 مرة، وكلمة "حوار" 3 مرات . (محمد السمّاك: مقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي، ط1، (بيروت: دار النفائس، 1998م، ص77).

2- المرجع نفسه، ص 79.

3- بسام عجبك: الحوار الإسلامي المسيحي، دون بيانات نشر، ص29.

4-Geneviève Comeau: Le dialogue interreligieux, (Belgiaue: Fidélité, 2008)

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

"la congrégation pour l'évangélisation des peuples" الذي صدر في 19 ماي 1991م، تحت رقم 42. في التالي:

أ - حوار الحياة **le dialogue de la vie**: أين يحاول البشر العيش بروح انفتاحية، وبحسن الحوار، يتقاسمون الفرح والحزن، والمشاكل والهموم البشرية.

2- حوار الأعمال **le Dialogue des œuvres**: أين يكون هناك تعاون من أجل التطور الشامل والحرية الكلية للإنسان.

3- حوار المبادلات اللاهوتية: **le Dialogue des échanges théologiques** أين يبحث المتخصصون عن سبل تعميق المفاهيم الخاصة بتراثهم الديني، وسبل تقدير القيم الروحية للآخرين.

4- حوار التجربة الدينية: **le Dialogue de l'expérience religieuse** أين يقوم أشخاص متجذرين في تقاليدهم الدينية بمشاركة ثرواتهم الروحية.¹

وحسب وثيقة الجمع الفاتيكانية الثاني، بشأن الحوار مع الإسلام، جاء ما يلي: "نعمل تدريجياً على تغيير عقلية وذهنية إخواننا المسيحيين، لأن المهم بالنسبة لنا كما هو مهم بالنسبة للآخرين، هو محاولة اكتشاف الإنسان كما يعيش، وكما يأمل أن يكون، ولا يهمنا الماضي بقدر ما يهمنا الإنسان المتجه نحو آفاق المستقبل للحصول على عدالة أكثر، وحقيقة أكثر وحب أكثر، هذا هو الرجل الذي يجب أن نعرف، ومع هذا الرجل فقط يمكن أن نشيد ونبني حواراً أصيلاً حقيقياً"²، ويستشهد النص الفاتيكانية بما قاله المستشرق ماسنيون: "لكي نفهم الإنسان الآخر يجب أن لا نستولي عليه وندمجه فينا، بل يجب أن نكون ضيوفه"³.

ويبدو من خلال المفاهيم السابقة سواء في الإسلام أو المسيحية، أن مفهوم "حوار الأديان" يشمل جانبيين، الدين والتفاعل، فالدين يشمل جانب الالتزام بعقيدة وقيم

1- Ibid, op. cit, p11.

2- محمد السمّاك: مقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي، ص 79.

3- المرجع نفسه، ص 79.

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

ومبادئ من جهة، والاستعداد للتواصل مع الآخر بهدف فهمه، وتبادل الأفكار والتفاعل والتعاطي الإيجابي والتناقص معه بكل احترام، سعياً لتقليص المسافة بين المختلف فيه، واحترام خصوصية كل طرف.

المطلب الثاني: التعريف بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أولاً: التعريف بجامعة الأمير عبد القادر.

1- النشأة وأهم الهياكل.

ظهرت فكرة إنشاء الجامعة بالموازاة مع مشروع بناء مسجد كبير في مدينة قسنطينة، أطلق عليه اسم مسجد الأمير عبد القادر يليق بمركزها العلمي والثقافي والروحي سنة 1968م، يستوعب عشرة آلاف مصلى في حي الأمير عبد القادر ومن هنا جاءت تسمية المسجد والجامعة، وهو يعد إلى جانب الجامعة آية من آيات الفن المعماري الإسلامي. وقد أسهم في إنجازها عدد كبير من المعمارين المسلمين المختصين في العمارة الإسلامية¹ من ذوي الكفاءات العالية .

وفي 14 أكتوبر 1984م، تم افتتاح الجامعة من طرف الرئيس الشاذلي بن جديد رحمه الله، وفتح مسجد الجامعة عشية الاحتفال بالذكرى الأربعين للثورة الجزائرية يوم 11 أكتوبر.²

جامعة الأمير عبد القادر هي مؤسسة عمومية تتمتع بالشخصية المعنوية والاستقلال المالي وتخضع لوزارة التعليم العالي والبحث العلمي، أنشئت بموجب المرسوم الرئاسي رقم

1- وضع مخطط الجامعة المهندس المصري " مصطفى موسى "، وكلفت شركة سوناپارك بوضع الدراسات التقنية وقامت فرق الهندسة العسكرية بوضع أسس المبنى في الفترة ما بين ديسمبر 1970 وجانفي 1971م، وقد أشرف الرئيس هواري بومدين على وضع الحجر الأساس في سنة 1970م، ثم أسندت عملية الإنجاز إلى المديرية الوطنية لتعاونيات الجيش الوطني الشعبي بموجب اتفاقية 22 فيفري 1972م. (تحت إشراف، إسماعيل سامعي: مسيرة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية خلال ثلاثين سنة 1984-2014م، (قسنطينة: مكتبة إقرأ، 2014م)، ص 7.

2- المرجع نفسه، ص 8،

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكير

182/84، الصادر بتاريخ 40 أوت 1984م.¹ والمتضمن إحداث جامعة الأمير عبد القادر، بحيث جاء في مضمون المادة الأولى منه: "تحدث بقسنطينة جامعة تسمى جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية تخضع لأحكام المرسوم 544/83 المؤرخ في 24 سبتمبر 1983 المتضمن القانون الأساسي للجامعة".

وفي سنة 2011، صدر المرسوم التنفيذي رقم 11-39 مؤرخ في 03 ربيع الأول عام 1432 الموافق ل 06 فبراير 2011، يعدل ويتمم المرسوم رقم 84-182 المؤرخ في 07 ذي القعدة عام 1404 الموافق 04 غشت سنة 1984 والمتضمن إحداث جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، والذي أضاف كلية جديدة ونيابة جديدة للجامعة بذلك صار للجامعة ثلاث كليات وأربع نيابات، بحيث جاء في الفقرة الثانية من المادة الأولى منه ما يلي: "طبقاً لأحكام المادة 3 من المرسوم التنفيذي رقم 03-279 المؤرخ في 24 جمادى الثانية عام 1424 الموافق 23 غشت سنة 2003، المعدل والمتمم والمذكور أعلاه، يحدد عدد الكليات التي تتكون منها جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية واختصاصها كما يأتي: كلية أصول الدين؛ كلية الشريعة والاقتصاد؛ كلية الآداب والحضارة الإسلامية".

تعاقب على رئاسة جامعة الأمير عبد القادر منذ افتتاحها إلى يومنا هذا 6 مدراء؛ هم على التوالي الأستاذ الدكتور عمار طالبي، من سنة 1984-1989م؛ الأستاذ الدكتور أحمد عروة رحمه الله، من سنة 1989-1992م؛ الأستاذ الدكتور رابح دوب، من سنة 1992-1996م؛ والدكتور عبد العزيز فيلاي 1996-1997م؛ والأستاذ الدكتور الأمين شريط من 1997-1998م؛ والأستاذ الدكتور عبد الله بوخلخال، من سنة 1998م حتى الآن.²

2- المكتبات:

1- المرجع نفسه، ص15.

2- إعداد، أبو بكر عواطي، وآخرون: جامعة الأمير عبد القادر أرقام وصور في ثلاثين سنة، (قسنطينة: مطبعة ساسي، 2014م)، ص 32.

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكير

بالجامعة عدة مكاتب، منها المكتبة المركزية (المخزن) أحمد عروة، وبها 31821 عنواناً، منها 468 عنواناً في مقارنة الأديان؛ ومنها 1025 مخطوطاً، و 76 عنواناً مُهدى للجامعة، و2525 عنواناً مرقمناً، و2168 أطروحة بين ماجستير ودكتوراه، و300 أطروحة مرقمنة. ومكتبة الشيوخ وبها 6797 عنواناً، ومكتبة الآداب والحضارة الإسلامية بها 10160 عنواناً؛ ومكتبة كلية الشريعة والاقتصاد، وبها 8679 عنواناً باللغة العربية، و106 عنواناً باللغات الأجنبية.¹ كما يوجد 6877 عنواناً بقاعة الأساتذة، و1533 بقاعة مقارنة الأديان، أغلبها باللغة الفرنسية، من بينها 269 عنواناً في الأديان عامة باللغة الفرنسية، منها 800 عنواناً في الديانة المسيحية، بين كتب اللاهوت المسيحي وكتب الخلاق المسيحي وكتب الكنيسة والمجتمع، كتب تاريخ الكنيسة، والإرساليات التبشيرية المسيحية.

3- المجالات العلمية:

تصدر جامعة الأمير عبد القادر، عدداً من المجلات والدوريات العلمية المحكمة الزاخرة بالكثير من البحوث والدراسات العلمية القيمة في مجالات وتخصصات الدراسات الإسلامية المتنوعة، من أبرز هذه المجلات وأهمها، مجلة جامعة الأمير عبد القادر وهي دورية علمية محكمة تعنى بنشر البحوث والدراسات في المجالات الإسلامية بشكل عام، ومجلة كلية الآداب والحضارة وهي دورية علمية محكمة نصف سنوية تصدرها كلية الآداب والحضارة بالجامعة، وتتم بمعالجة القضايا الأدبية واللغوية والتاريخية والفكرية، لتحقيق وتشجيع البحث العلمي وتوفير مساحة للحرية الفكرية بالجامعة.

تُصدر الجامعة أيضاً مجلة (المعيار) وهي دورية علمية محكمة تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية وتصدر عن كلية أصول الدين، كما تصدر أيضاً مجلة الدراسات العقديّة ومقارنة الأديان عن مخبر العقيدة ومقارنة الأديان بالجامعة وهي مجلة تعنى بالدراسات العقديّة والفلسفية الإسلامية إضافة إلى دراسات مقارنة الأديان.

1- مسيرة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية خلال ثلاثين سنة 1984-2014م، ص 94-

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكير

ثانيا: أهم نشاطات الجامعة الخاصة بحوار الأديان والحضارات

1- الندوات والملتقيات الدولية والوطنية:

من الملاحظ أن لدى جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية اهتمام كبير بعقد العديد من الندوات والملتقيات الوطنية والدولية والأيام الدراسية، التي تصب جميعها في إطار الدراسات الإسلامية، والتي تهدف من ورائها إلى تنشيط عملية البحث العلمي في الجامعة والإضافة إليها.

ونظرا لاعتناء الجامعة بمواضيع حوار الأديان والحضارات، فقد برمجت العديد من الندوات والملتقيات، إيماننا منها أن ثقافة الحوار ضرورة عصرية .

أ- الندوات الخاصة بحوار الأديان والحضارات:

التاريخ	عنوان الندوة
2006/10/07م.	موقف الفاتيكان من الإسلام
2007/02 /14 م	العقل في الإسلام والمسيحية
2007/02/18 م	حوار الحضارات والأديان
2009 /05 /17 م.	العلاقات بين الإسلام والعالم اللاتيني للبروفيسور بيار غيشار
23 نوفمبر 2010	الفن والثقافة والعلوم في أرض الإسلام: التعايش، الخلاف (من القرن الخامس حتى القرن الخامس عشر الميلاديين) من تنشيط د. أحمد جبار/ وزير التربية الأسبق وأستاذ في تاريخ العلوم والرياضيات بجامعة ليل الفرنسية.
2010/12/01 م	واقع الأقليات الإسلامية في فرنسا
2011/03/31 م	الحوار بين الأديان من تنشيط أ. جون مارك أفلين مدير المعهد الكاثوليكي بمرسيليا فرنسا وهو مهتم بالعلاقات المسيحية الإسلامية.
25 أكتوبر 2011	المسيحيون والمسلمون: العيش المشترك على ضفتي البحر الأبيض المتوسط جون مارك فلين

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

2012/05/24م	التسامح في الديانات للأستاذ هنري تيسي أسقف الجزائر سابقا
24 ماي 2012	التعايش المسيحي الإسلامي في الجزائر عبر العصور من تنشيط أ/ هنري تيسي أسقف الجزائر السابق / متقاعد حاليا ومقيم بمدينة تلمسان
13 ديسمبر 2012	الحوار بين الأديان في خدمة السلام من تنشيط أ. جون مارك أفلين مدير المعهد الكاثوليكي بمرسيليا فرنسا.

ب- الملتقيات الخاصة بحوار الأديان والحضارات

التاريخ	عنوان الملتقى
2001/04/17-16م	التسامح والحوار في فكر الشيخ ابن باديس
2002/05/08-07-06م	علم مقارنة الأديان
2003/05/06-05م	الأقليات الدينية في المغرب الإسلامي
2008/05/07-06-06م	الحرية الدينية في الإسلام
2014/02/27-26م	وضعية غير المسلمين في المجتمع الإسلامي

2- نشاطات مخبر بحث الدراسات العقديّة ومقارنة الأديان الخاصة بحوار

الأديان والحضارات:

أ- مخابر الجامعة:

تحتوي جامعة الأمير عبد القادر على 05 مخابر بحثية المتخصصة، كما هو موضح في

الجدول¹:

1- مسيرة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية خلال ثلاثين سنة 1984-2014م، ص 75؛

جامعة الأمير عبد القادر أرقام وصور في ثلاثين سنة، ص 66

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

الرقم	اسم المخبر	مدير المخبر	عدد المخابر	تاريخ الإنشاء
01	مخبر البحث في الدراسات العقدية ومقارنة الأديان	أ.د. نعمان صالح	03	2002
02	مخبر البحث في الدراسات الدعوية والاتصالية	أ.د. لعوية عمر		
03	مخبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية	أ.د. عميراي حميده		
04	مخبر البحث في الدراسات الشرعية	أ.د. جدي عبد القادر	01	2003
05	مخبر البحث في الدراسات القرآنية والسنة النبوية	أ.د. نصر سلمان	01	2012

تقدم المخابر نوعين من البحوث في إطار البرامج الوطنية، هما كالتالي:

❖ مشاريع بحث اللجنة الوطنية الجامعية لتقييم وبرمجة البحث

الجامعي (CNEPRU):¹

مشاريع البحث الجامعي CNEPRU المعتمدة في جامعة الأمير عبد القادر منذ

سنة 1987 إلى يومنا هذا: 136، من بينها 80 بحثا منجزا، وأما مشاريع البحث الجامعي

السارية المفعول: 56 بحثا

1- موقع جامعة المير عبد القادر للعلوم الإسلامي، نيابة مديرية الجامعة للتمويل العالي في الطور الثالث والتأهيل الجامعي والبحث العلمي، وكذا التكوين العالي فيما بعد التدرج، تاريخ الاسترجاع 2015/02/12م، عن الرابط التالي:

<http://www.univ-emir.dz/niaba-atawer/index-stat-s3.php>

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكير

- مجموع الباحثين المنخرطين في مشاريع البحث الجامعي: 198 بحثا
- بالإضافة إلى 23 مشروعا جديدا لسنة 2015 في انتظار الاعتماد الوزاري.

❖ مشاريع البحث الوطني PNR:

- مجموع مشاريع البحث الوطنية: 29 مشروعا
- مجموع الأساتذة الباحثين المنخرطين في مشاريع البرنامج الوطني للبحث: 110 أستاذا

ب- نشاط مخبر بحث الدراسات العقدية ومقارنة الأديان.

ويعتبر مخبر مخبر الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، أحد أهم هياكل البحث الجامعية بالجزائر، أنشئ بجامعة الأمير عبد القادر بتاريخ 29/06/2002م، وهو يهتم بالدراسات العقدية ومقارنة الأديان وتاريخهما وما يتعلق بهما من دراسات فلسفية وصوفية ومنهجية، بدراسة واقعية استيمولوجية من منظور إسلامي. ومن أهم مهامه، ترسيخ مكونات الهوية الوطنية وأبعادها المختلفة، وتوظيف المعرفة العقدية في ترقية الواقع الاجتماعي، وتطوير منظومة التربية والتكوين، وحماية الإسلام من بوادر التطرف والغلو والانحراف، التعريف بحقيقة الأديان والحضارات الأخرى، والانفتاح على العالم والتعاون الإيجابي مع العولمة بتأسيس أصول حوار الحضارات.¹

ويمكن لنا تلخيص أهم المشاريع المتعلقة بموضوع حوار الحضارات والأديان في

الجدول التالي

1- مشاريع بحث حوار الأديان والحضارات في إطار البرنامج الوطني

CNEPRU

اسم الفرقة	تاريخ الاعتماد
موقف الإسلام من حوار الأديان	1997/01/01

1- النشرة التعريفية للملتقى الدولي الثالث حول الحركة التنصيرية في المغرب العربي في نصف قرن

1960-2010م؛ المنعقد يومي 16-17-2011م، عن الرابط التالي: file:///C:

Users/AssiaSalah/Desktop/الملتقى%20الدولي%20الثالث%20للحركة%20التنصيرية%20في%20المغرب.pdf

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

2001/01/01	أبعاد الحوار بين الأديان
2002/01/01	السلام بين الإسلام والمسيحية في ضوء العولمة - دراسة تحليلية -
2006/01/01	القاموس الدلالي لمصطلحات الأديان في القرآن - دراسة مقارنة بين الإسلام والديانات الأخرى.
2007/01/01	حق الإنسان في الأمن بين اليهودية والمسيحية والإسلام - دراسة مقارنة على ضوء المواثيق الدولية-
2008/01/01	الأسس الدينية بين الإسلام والمسيحية لنظام القيم للعالم المعاصر - دراسة تحليلية مقارنة-
2011/01/01	الأديان عند المفسرين حتى القرن الرابع هجري / العاشر ميلادي - دراسة تحليلية تأصيلية مقارنة-
2011/01/01	الحياة الروحية في الأديان ومشكلات العالم المعاصر
2011/01/01	منظومة الحريات الدينية في الإسلام وإشكالية العلاقة بين المسلمين والمخالفين
2012/01/01	حوار الحضارات من المنظور الثقافي الجزائري
2013/01/01	ظاهرة التكفير في الأديان السماوية - دراسة تأصيلية نقدية -
2014/01/01	حرية العقيدة بين الأديان السماوية والقوانين الوضعية - دراسة تأصيلية مقارنة-

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

2- مشاريع بحث حوار الأديان والحضارات في إطار البرنامج الوطني PNR

صاحب المشروع	عنوان الفرقة
2011/05/02	دور علم مقارنة الأديان في الحوار الحضاري والديني

ثالثا: التعريف بتخصص مقارنة الأديان وحوار الأديان.

1- تخصص مقارنة الأديان:

إن من أهم أهداف الجامعة تقوية المهمة الثقافية، وهذا بترقية القيم العالمية التي يعبر عنها الفكر الجامعي؛ خاصة تلك المتعلقة بالتسامح واحترام الآخر؛ ولعلّ تخصص مقارنة الأديان هو أكبر من يضطلع بهذا الدور الحضاري الكبير؛ فقد دأبت جامعة الأمير عبد القادر على إدراج تخصص مقارنة الأديان، ضمن التخصصات الأولى التي أنارت دروب الجامعة منذ انطلاقتها، وقد استقدمت متخصصين في الأدب العبري من جامعة الأزهر ومن جامعة عين شمس، نذكر منهم: رشاد الشامي، محمد الهواري، عبد الخالق بكر عبد الخالق، وغيرهم، من دول عربية أخرى، أسهموا في تكوين الأربع دفعات الأولى. ويقوم بمهمة التدريس والتأطير في تخصص مقارنة الأديان الآن بجامعة الأمير عبد القادر 14 أستاذا، كلهم من خريجي الجامعة.

أما بالنسبة لمقاييس التخصص فتختلف من النظام الكلاسيكي إلى النظام الجديد LMD. ومقاييس التخصص الحالية هي كالتالي:

المقاييس	السداسي	السنة
الجدل الإسلامي؛ مدخل إلى مقارنة الأديان؛ مناهج البحث؛ أحكام غير المسلمين؛ الفلسفة اليونانية؛ مدخل إلى المسيحية؛ مدخل إلى اليهودية؛ بلاغة؛ الأخلاق؛ ترتيب، ديانات شرقية؛ انجليزية.	السداسي الثالث	السنة الثانية ليسانس
ديانات شرقية؛ قضايا الجدل؛ أحكام غير المسلمين؛ المصادر الإسلامية في دراسة المسيحية؛ المصادر	السداسي الرابع	

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكير

الإسلامية في دراسة اليهودية؛ مناهج البحث؛ الفلسفة الإسلامية؛ علم اللاهوت؛ الأخلاق الإسلامية؛ بلاغة عربية؛ الترتيل؛ الإنجليزية		
التصوف الإسلامي؛ الهندوسية والبوذية؛ مناهج البحث؛ الملل المعاصرة في اليهودية؛ المسيحية؛ اليهودية؛ حوار الأديان؛ تفسير آيات القرآن، الترتيل؛ الإنجليزية، التنصير؛ فلسفة الفكر الديني.	السداسي الخامس	السنة الثالثة ليسانس
التصوف الكتابي؛ طوائف المسيحية؛ مناهج البحث؛ أديان العالم المعاصر؛ الاستشراق؛ اليهودية؛ المسيحية؛ تفسير آيات الأديان؛ الترتيل؛ الإنجليزية	السداسي السادس	
الأخلاق في الأديان؛ الردود الإسلامية على اليهود والنصارى؛ التجديد في الدين اليهودي؛ الأنثروبولوجيا الدينية؛ منهجية البحث العلمي؛ تاريخ الكنيسة؛ الخريطة الدينية للعالم؛ الإنجليزية.	السداسي الأول	أولى ماجستير
الردود الإسلامية؛ الردود الإسلامية على اليهودي والنصارى؛ الحركات التوحيدية؛ المنهجية؛ الأخلاق في الأديان؛ تاريخ الكنيسة؛ القراءة الحداثية؛ الاستشراق المعاصر؛ علم النفس التربوي؛ الإنجليزية	السداسي الثاني	
التيارات المعاصرة في المسيحية؛ النقد الغربي للمصادر اليهودية؛ النقد الغربي للمصادر المسيحية؛ اللغة الإنجليزية، حلقة البحث، تجديد الخطاب في الأديان، حوار الأديان؛ الدين في فكر ما بعد الحداثة	السداسي الأول	السنة الثانية ماجستير
يقوم الطالب فيه بإعداد مذكرة تخرج في تخصص مقارنة الأديان.	السداسي الثاني	

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكير

والشيء الملاحظ أن برنامج مقارنة الأديان ثري جدا؛ ويوفر معرفة متكاملة للطالب، كما أن مادة حوار الأديان حضور مهم في برنامج مقارنة الأديان.

2- تخصص حوار الأديان:

فتح تخصص حوار الأديان لأول مرة في جامعة الأمير عبد القادر سنة 2009-2010؛ كمشروع للماجستير؛ وصاحب المشروع هو: الأستاذ الدكتور حايبي مسعود¹. عدد الطلبة: 11 طالبا.

أما المواد المقررة في هذا التخصص فهي كالتالي:

السداسي الأول: مادة حوار الأديان؛ مناهج البحث؛ التسامح بين الأديان؛ أدب الجدل؛ العلاقات التاريخية بين الإسلام والمسيحية؛ حقوق الأقليات، الحوار الإسلامي؛ مؤسسات الحوار؛ منهجية البحث؛ لغة أجنبية.

السداسي الثاني: حوار الحضارات؛ الحوار في السنة؛ السلام بين الأديان؛ حقوق الإنسان؛ مناهج البحث؛ معوقات الحوار وآفاقه؛ الاستدلال وآداب الجدل؛ المنهجية؛ العلاقات؛ لغة أجنبية.

3- بحوث ماجستير ودكتوراه في حوار الأديان:

تزرع دوريات جامعة الأمير عبد القادر برسائل عديدة وثرية في مقارنة الأديان، وكلها رسائل نوقشت في النظام الكلاسيكي، وقد حاولنا جمع عناوين الرسائل التي اعتنت بموضوع حوار الأديان والحضارات، في الجدولين التاليين.

1- هو أستاذ تعليم عالي بجامعة الأمير عبد القادر؛ أشرف على العديد من الرسائل الجامعية التي تعنى بدراسة مواضيع الحوار، ولديه مؤلفات عديدة نذكر منها: "« الحوار الإسلامي المسيحي: حقيقة أم وهم؟» دار الأوتل: دمشق- سوريا، تقلد العديد من المناصب الإدارية، وترأس فرق بحث عديدة نذكر منها: " الحياة الروحية في الأديان ومشكلات العالم المعاصر: (من 2010 إلى 2012م)". كما شارك في العديد من المنتقيات الوطنية والدولية. (مختصر من السيرة الذاتية للدكتور حايبي مسعود)

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

1- ماجستير كلاسيكي¹

السنة	الإشراف	صاحب الرسالة	عنوان الرسالة
2012	مسعود حايفي	عزيزة حميداتو	السلام بين الأديان - المسيحية والإسلام نموذجاً -
2012	عبد القادر بخوش	بوسولة حكيمة	خلق المحبة في المسيحية و الإسلام - دراسة مقارنة -
2013	معزي كمال	علوي ناجي	أسس الحوار مع أتباع الأديان في القرآن الكريم
2013	كمال معزي	بن شيخة بشير	موقف محمد الطالبي من الحوار الإسلامي المسيحي
2013	مسعود حايفي	محمد لمين ثابت	عوائق حوار الأديان الحوار الإسلامي المسيحي نموذجاً - دراسة تحليلية نقدية -
2013	كردوسي بشير	فاضلي إيمان	الأقليات المسلمة في الغرب و دورها في الحوار الإسلامي المسيحي فرنسا- ألمانيا - بريطانيا - نموذجاً.
2013	مسعود حايفي	نوي ياسين	مؤتمرات الدوحة لحوار الأديان - دراسة موضوعية تحليلية نقدية 2003-2010
2013	طيبات لمير	إسماعيل عريف	الأبعاد الدينية والسياسية للحوار الإسلامي المسيحي - دراسة تحليلية نقدية في ظل الحوار

1- تجدر الإشارة إلى أن هناك توجه من طلبة النظام الجديد LMD لدراسة مواضيع حوار الأديان في رسائل الماجستير خاصة، وقد اكتفينا بذكر رسائل الماجستير ورسائل الدكتوراه، أن فهدنا هو ذكر نماذج عن الدراسات المقدمة في الجامعة، لا حصرها جميعاً.

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكير

			الهادف و المثمر -
2013	كمال معزي	أحمد فولان	موقف مجلس الكنائس العالمي من الحوار الإسلامي المسيحي
2013	لمير طبيبات	عبد حارث الحق	التعايش مع أتباع الأديان في القرآن الكريم - دراسة موضوعية تحليلية -
2013	مسعود حايقي	كنازة هشام	لقاءات و مؤتمرات الحوار الإسلامي ما بين 1965-1975

2- رسائل الدكتوراه كلاسيكي

السنة	الإشراف	صاحب الرسالة	عنوان الرسالة
2006	محسن عقون	مسعود حايقي	حوار الأديان الإسلامي - المسيحي نموذجاً
2013	مسعود حايقي	صالح بوجمة	قواعد التعامل مع الآخر في اليهودية والنصرانية والإسلام من خلال نصوصها المقدسة
2012	كمال معزي	قجور عنتر	حرية الأقليات الدينية بين الإسلام والمسيحية

المبحث الثاني: تحليل الجانب الميداني للدراسة:

المحور الأول: دور تخصص مقارنة الأديان وحوار الأديان في ترسيخ ثقافة

الحوار بين الأديان.

أولاً: أهمية تخصصي مقارنة الأديان وحوار الأديان بالنسبة لعينة الدراسة:

حاولنا أن نتحقق من صحة الفرضية الأولى "التخصص مقارنة الأديان وحوار الأديان دور فاعل في ترسيخ ثقافة الحوار بين الأديان" بطرح مجموعة من الأسئلة على الأساتذة والطلبة، وقد وجدنا أن نسبة 88%، التحقوا بهذا التخصص رغبة فيه وحبا في دراسة مباحثه المختلفة؛ أما طلبة حوار الأديان فنسبة 63% التحقت به رغبة فيه؛ وهذا طبعاً بعد أن درسوا مرحلة الليسانس رغبة منهم في هذا التخصص بنسبة 88% ويبدو أن

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

هناك من لم يرغب ومن تردد في دراسة تخصص حوار الأديان؛ وهذا أمر طبيعي فالطلبة عادة يتخوفون من التخصصات الجديدة، خاصة أنهم كانوا الدفعة الأولى في جامعة الأمير عبد القادر. ويعتقد 95% من مفردات عينة الدراسة أن تخصص مقارنة الأديان مهم جدا في جامعة الأمير عبد القادر؛ كما أن له أهمية بالغة في وقتنا المعاصر، ويبدو أن جميع الأساتذة وطلبة الحوار اتفقوا على أهميته بنسبة 100%؛ أما طلبة مقارنة الأديان في مختلف المراحل فهناك نسبة صغيرة كما هو موضح في الجدول (4) لا ترى أهمية هذا التخصص في الجامعة ولا في عالمنا المعاصر، وقد أدرجنا إجابة مفردات العينة حسب التالي:

• أهمية تخصص مقارنة الأديان بالنسبة للأساتذة والطلبة:

من خلال السؤال المفتوح عن أهمية تخصص مقارنة الأديان بالنسبة لجامعة الأمير عبد القادر، وأهميته في عالمنا المعاصر، يرى المبحوثون أن لتخصصهم أهمية كبيرة، نلخصها في التالي:

أولاً: أهمية التخصص بالنسبة للجامعة .

حسب عينة الدراسة فإن تخصص مقارنة الأديان تخصص حضاري متجدد يحتاجه الإنسانية كاملة، في فهم وحل مشكلات العالم المعاصر بما فيها الدينية، كما يرون أن أهميته تكمن في النقاط التالية:

• تخصص مقارنة الأديان يتيح لنا التعرف على الذات والتعمق في معرفة الآخر تراثا وفكرا وتاريخا وحضارة، كما أنه يساهم في توسيع مجال الإدراك المعرفي، ويسهل انفتاح الإسلام على الأديان الأخرى والتعايش مع كل فئات المجتمعات. فهو تخصص يحقق التواصل الفعال والهدفي بين جميع أبناء الإنسانية، والتواصل والتعارف والتعايش الذي من أجله ذكر الله أهل الأديان في كتابه العزيز؛ ومقارنة الأديان في وقتنا وقبله هو الوسيلة الحضارية في التناغم من أجل تحقيق التواصل الهدفي، والذي به تتم عمليات الدعوة والحوار وغيرها...

• لتخصص مقارنة الأديان بعدا دعويا، فمعرفة الآخر منطلقا أساسيا في الدعوة إلى الإسلام الذي هو في الأساس ديانة تبشيرية عالمية.

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

- تكمن أهمية التخصص في كونه يحدث التوازن بين مختلف التخصصات الأخرى ويخلق التكامل المعرفي ويفتح نوافذ فكرية معرفية على الثقافات الأخرى على غرار الجامعات الكبرى في أوروبا وغيرها، كما يسهم في تكريس ثقافة الانفتاح على الآخر.
- نظرا لما تشهده ساحة الدراسات الدينية من تطور منهجي ومعرفي ولما يشهده العالم العربي من فراغ كبير في هذا التخصص وسطحية الدراسات، فلا بد لجامعة الأمير أن تساهم في نهضته وتجديده، وتكمن أهمية التخصص كونه يعنى بقضايا ومساائل يصعب الاحاطة بها وفهمها وتحليلها اذا ما نوقشت من خلال تخصصات كالفقه و أصوله أو الكتاب و السنة كمسألة الردود على الشبهات، ومسألة الاحاد، والتنصير، وخطر بعض الفرق الدينية؛ أي أن تخصص مقارنة الأديان يمكن اعتباره كحصن لرد الشبهات وإن اعتبر البعض أن هذا التخصص دخيلا على العلوم الاسلامية فهذا يعود لجهلهم بمحاورة ومناهجه... فهذا التخصص يجعل الجامعة أكثر انفتاحا على الآخر وذلك من خلال اللقاءات العلمية التي يحضرها أصحاب التخصص من شتى الملل والمذاهب.
- يعطي للطالب تصورا دقيقا ومضبوطا عن الديانات الأخرى بعيدا عن الصور النمطية غير المرتبطة بمنهجية علمية، كما يساعد على فهم الآخر فهما صحيحا انطلاقا من معتقداتهم وتصوراتهم.
- والشيء الملاحظ أن أغلب المحييين يدركون البعد الحضاري لتخصص مقارنة الأديان وأهميته كتخصص أساسي في جامعة الأمير عبد القادر، خاصة إذا علمنا أنها الجامعة الوحيدة عربيا التي فتحت تخصصا بهذا الاسم.
- ثانيا: أهمية التخصص في وقتنا المعاصر.**
- أما عن أهمية التخصص في وقتنا المعاصر فلا نلاحظ اختلافات جوهرية بين الإجابات وكلها تتمحور حول التالي:
- تكمن أهميته في تقليص مساحات المختلف فيه، ومحاربة التشنجات الفكرية بين أتباع الديانات والصراعات المبتتاة على التعصب.

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

● نظرا لما يشهده العالم برمته من اضطرابات وتحاذبات أساسها ديني محظ ولو غلفت بغلاف السياسة، كان لا بد للمسلم أن تكون لديه تصورات عن الأديان الأخرى التي أصبح يعيش معها ويتعايش من خلالها، فيمكن حينئذ أن يتعامل مع معتنقيها، وعلى ذلك فعلم مقارنة الأديان يتيح لنا معرفة الآخر وأنماط تفكيره والتواصل معه بشكل صحيح للحفاظ على هويتنا ومبادئنا. والوقوف على أهم آليات التعامل معه، لتفادي الصدام والحروب الطائفية والدينية. لأن الصراع الحاصل هو إيديولوجي ديني أكثر منه سياسي، ومعرفة كنه الأديان يوصلنا لتفهم أسس النزاع والصراع.

● إن تخصص مقارنة الأديان بمناهجه يعطينا بعدا أكثر اتساعا ورحابة لفهم الآخر وبالتالي للتعايش معه، ونستطيع القول أن هذا العصر هو عصر مقارنة الأديان أكثر من أي وقت مضى وذلك نظرا للانفتاح الرهيب الذي يشهده العالم من خلال تكنولوجيا التواصل حيث أصبح العالم كله ليس قرية فحسب بل كأنه بيت صغير إن صح التعبير.

● يتيح للدارس فهم مكونات الماضي الفكرية وتأثيراتها المعاصرة، فنحن نعيش في عصر الأديان بامتياز، ونحو ضرورة استعادة القداسة بعد سلخها عن الظاهرة الدينية ووجوب دراستها وفق منهجية تلائم طبيعتها ومحاربة الاختزالية والاقصائية في الفروع الانسانية الأخرى.

● الوقوف على ثغر من ثغور الإسلام لصد العدوان الثقافي - التبشير والحاد والعلمانية -، والدعوة إلى الإسلام عقيدة وشريعة وحضارة.

● علم مقارنة الأديان هو فضاء معرفي يسمح باكتشاف الآخر، نظرا لكون الدين من أهم المحركات الفعالة للمجتمعات، وانطلاقا من الدين يمكن تحليل وفهم أغلب الظواهر الاجتماعية والسياسية وغيرها. فعلم الأديان يساعدنا في فهم الظاهرة الدينية وتأثيراتها المختلفة وانعكاساتها على الحياة الفردية والاجتماعية والسياسية والحضارية.

ثانيا: نظرة مفردات عينة الدراسة للأديان، ولحوار الأديان

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

محاولة منا للتحقق من صحة الفرضية الأولى، حاولنا معرفة مدى تغير نظرة أساتذة وطلبة الحوار ومقارنة الأديان، لعلم مقارنة الأديان بعد التخصص، وأيضا مدى تقبلهم لفكر الآخر، ومدى إيمانهم بوجود فعلي للحوار، فوجدنا كما هو موضح في الجدول (5) أن 80% تغيرت نظرتهم للتخصص وهذا يعني أن التخصص مهم جدا في توسيع آفاق معرفة الآخر. يقول أحد المجيبين عن السؤال التالي: هل تعتقد أن نظرتك للأديان تغيرت بعد أن تخصصت في علم مقارنة الأديان؟ "أصبحت نظرتي للأديان الأخرى تتسم بالموضوعية، بعيدا عن العواطف والأحكام المسبقة فنحن نتعامل مع النصوص والوثائق وأي نقد يجب أن يبنى على الدليل العلمي ومن المصادر الأصلية المعتمدة من طرف أتباع الديانة وليس نقدا من خلال مصادرها فحسب، فتخصص مقارنة الأديان بجر ليس له شاطئ، وما أخذناه في الجامعة عن الأديان هو مجرد مداخل، وتقع مسؤولية كبرى على كاهل من أراد أن يتخصص إذ وجب عليه الاطلاع على شتى المصادر وبلغات عدة".¹

ومن خلال قراءتنا لإجابة الباحثين حول نظرتهم للأديان، وجدنا أن مجل الأساتذة أجابوا بأنهم يعترفون بوجودها ويحترمونها ومعتنقيها، وأنها تجارب دينية ذاتية لا يمكن نقدها نقدا خارجيا مقارنا، لأن ذلك ليس بالحكم العدل، وإنما الواجب هو دراستها دراسة تحليلية تقنية بحتة، والنقد إنما يكون نقدا داخليا مقارنا، وهذا لاعتبارات عدة أهمها خصوصية التجربة الدينية وإشكالية الموضوعية والمنهج في دراسة الأديان.

بينما كانت إجابات الطلبة متباينة نلخصها في التالي:

- يرى بعض الطلبة أن الأديان الأخرى محرفة، وتحتوي على تناقضات كثيرة.
- أحباب البعض بأنه ينظر للأديان من خلال محددات القرآن الكريم لها.
- أحباب البعض بأنه يعترف بوجود الأديان يحترم معتنقيها، لأن الاختلاف ميزة من ميزات التاريخ البشري، كما أن الاحترام يفرضه ديننا الحنيف.

1- رغم أن المنهجية العلمية تقتضي ذكر اسم القائل، لكننا حاولنا الحفاظ على الخصوصية، خاصة أننا تعهدنا في الاستبيان بعدم الإفصاح عن أسماء ولا هوية الباحثين.

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكير

- أجاب البعض بأن الدين فطرة إنسانية وعلى اختلافه هو استجابة لتلك الفطرة، من هنا يمكن معرفة مدى تناسب كل دين مع متطلبات الفطرة الإنسانية.
- لكل دين محصول معرفي يمكن توظيفه في خدمة الإنسانية ومحاربة كل أشكال التطرف والإرهاب خاصة فيما يتعلق بالجانب الأخلاقي.
- الأديان الأخرى شريك لا بد منه في الحياة ولا يمكن إقصاؤها بشكل من الأشكال لأنها موجودة أصلا، إضافة لكونها تساهم في الإرث الثقافي العالمي على الأقل، ومجموع الأديان هو ثراء للبشرية نظرا لتنوعها، بغض النظر عن اعتقاد كل جماعة أو فرد أو بلد.

كما أن نسبة 84% من المبحوثين ترى أنها أصبحت أكثر تقبلا للفكر المختلف، مما يعكس مدى أهمية هذا التخصص، خاصة أننا نعيش في وقتنا هذا صراعات على مستويات مختلفة، تمارس في الأغلب باسم الدين، ويبدو أن نسبة 11% من عينة الدراسة تؤمن بوجود حوار فعلي بين الأديان، وأن نسبة 41% ترى عدم وجوده، ونسبة 48% ترى أن هناك حوار نسبي بين الأديان، وهذه الآراء تعكس حقيقة الاختلاف حول موضوع حوار الأديان في عالمنا المعاصر. يقول أحد المبحوثين: "هناك بوادر حوار بين الأديان والمحاضرات في عالمنا المعاصر فرضته عدة عوامل سياسية اقتصادية اجتماعية وثقافية أما عن مدى فعاليته فأعتقد أن هناك العديد من التحديات التي لا بد من رفعها في الوقت الراهن من أجل نشر ثقافة الحوار أولا دون التطرق للفعالية، لأن الفعالية هي نتيجة لسلسلة طويلة من الاخفاقات تارة والنجاحات تارة أخرى، وفي اعتقادي أن الحوار مازال في المراحل الأولى لتكوين الجنين فبعد الولادة يبدأ اختبار الفعالية".

ثالثا: تقييم أداء الأساتذة، وتوجه الجامعة لتكريس ثقافة حوار الأديان.

حاولنا أن نتعرف على مدى نجاح الأساتذة في مهمتهم التعليمية، ومدى تقبلهم للفكر المختلف؛ وهذا لأن ثقافة الحوار لا بد أن تتجسد واقعا في من يعلمها قبل أن تكون كلاما نظريا يلقي، وقد أجاب أغلب المبحوثين، بأن أساتذة مقارنة الأديان يمتلكون ثقافة الحوار بنسبة 48%؛ وأجاب 43% بأنهم يمتلكونها لكن إلى حد ما؛ بينما أجاب 2% بأنهم

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

لا يمتلكون ثقافة الحوار؛ ومقارنة النسب يمكن القول أن سبب تباين الإجابة بين نعم ونوعا ما؛ يعود إلى تباين شخصيات الأساتذة، ولا يمكن الحكم عليهم جميعا بذات الحكم. وهذا ما ذكره أغلب الطلبة، ويقول أحد الطلبة المبحوثين بهذا الخصوص: "هناك مجموعة من الأساتذة يتصفون بالانفتاح على الآخر، لكن يرجع عدم قبول الآخر-نسبيا- في بعض المسائل إلى التكوين الذي تلقونه سابقا وسيطرة بعض المرجعيات على العلوم الإسلامية في جميع أطوارها، بالإضافة إلى طبيعة العقلية الجزائرية على العموم." أما بخصوص أداء أساتذة المقارنة فقد أجمع الأساتذة وطلبة الحوار على أنه جيد نسبيا، بينما قيمهم طلبة مقارنة الأديان بكون مستواهم جيدا. كما هو موضح في الجدول (6).

أما عن سؤال أفراد العينة حول امتلاك جامعة الأمير عبد القادر لاستراتيجية محددة تسعى من خلالها لتكريس ثقافة الحوار الديني، فقد وجدنا أن الأساتذة وطلبة الحوار وطلبة مقارنة الأديان اتفقوا على أن الجامعة لا تمتلك أية استراتيجية بنسبة 37% كما هو مبين في الجدول (6)، وأجاب 34% بأن الجامعة تمتلك إستراتيجية إلى حد ما، بينما أجاب 29% بالإيجاب. ويعلل أحد المحييين عدم امتلاك الجامعة لاستراتيجية واضحة بقوله: "إن الاستراتيجية تتم عن طريق العمل المؤسساتي، إلا أن قضية حوار الأديان تحديدا لم يبذل من أجلها جهد يرقى لأن يكون خلفه استراتيجية واضحة بل تمت وفقا لعمل فردي أو مجموعة من الأفراد، ولم تتعد مبادرة الجامعة في هذا الصدد سوى اطلاق مشروع دفعة ماجستير "حوار الأديان"، دون الاستمرار في العناية بهذا المشروع."

المحور الثاني: إسهامات الجامعة عبر الملتقيات والندوات ومختلف

الفعاليات في ترسيخ ثقافة الحوار بين الأديان.

حاولنا التأكد من صحة الفرضية الثانية: "الجامعة أسهمت عبر البحوث الأكاديمية والملتقيات والندوات ومختلف الفعاليات في ترسيخ ثقافة الحوار بين الأديان" بطرح مجموعة من الأسئلة، على الأساتذة والطلبة حسب المواضيع التالية:
أولا: تقييم الرسائل الخاصة بحوار الأديان.

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

محاولة منا لمعرفة مدى توفيق طلبة حوار الأديان والباحثين في حوار الأديان في بحوثهم، وجدنا حسب **الجدول (7)** أن الأساتذة يقيّمون الرسائل المقدمة ب"المتوسطة" بنسبة 46%، كما قيموا مستوى الباحث بأنه متوسط، وهناك رضا عن طريقة تأطيرهم للطلبة بنسبة 38%، وهذا يقابله رضا من طرف الطلبة على أداء مؤطريهم، فقد أجابوا بأن مشرفيهم يوجهونهم ويتحاوروا معهم، بنسبة 44% كما هو موضح في **الجدول (8)**، وقد يعود عدم رضا الأساتذة على مستوى البحوث، لعدم إمتلاك الطلبة الرصيد المعرفي اللازم أو ربما لضعفهم المنهجي، أو لأنهم أساءوا اختيار مواضيع بحوثهم، بحيث لم ترق لمستوى الرضا عنها من قبل أساتذتهم، وهذا يقودنا إلى ضرورة القول أن البحث الأكاديمي يحتاج إلى الاعتناء به، وإلى جدية واجتهاد أكبر، حتى يقدم الجديد والمميز.

وفي هذا الخصوص يقول أحد الأساتذة: "لا بد أن يكون لدينا تفكير مؤسساتي بحيث نشكل أهدافا لقسم مقارنة الأديان وتجسد هذه الأهداف من خلال برامج المقررات ثم رسائل الليسانس والماستر والدكتوراه وهكذا يتشكل لنا رصيد معرفي ممنهج له بداية وله مراحل وله خطة، ففقدان الرؤية و الرسالة الواضحة يجعلنا نرتجل و نعيش فوضى فكرية ومعرفية ضحيتها المنتج المخرج وهو الطالب والباحث".

ثانيا: تقييم الملتقيات والمجلات بجامعة الأمير عبد القادر.

1- تقييم الملتقيات:

سألنا أفراد العينة عن مشاركتهم في مختلف الفعاليات داخل الجامعة، وقد أسفرت النتائج على أن 84% منهم لم يشاركوا في فعاليات داخل الجامعة، ويبدو أن الأساتذة هي الفئة الأكثر اهتماما بهذه الفعاليات، فنسبة 46% منهم شاركوا في فعاليات حول موضوع حوار الحضارات، أما طلبة حوار الأديان فشاركوا بنسبة ضئيلة جدا 12%. ويرى المبحوثون أن مواضيع الملتقيات والندوات أسهمت إلى حد ما في بث ثقافة الحوار، وهذا بنسبة 48% كما هو موضح في **الجدول (9)**، كما أن مستوى البحوث بالنسبة لهم كانت إلى حد ما تحمل أبعادا حوارية بنسبة 46%؛ ويبدو أن نسبة من لم يحضر فعاليات داخل الجامعة

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

جمعت باحثين من عدة أديان ومذاهب بلغت 55%، وبالنسبة لمن حضروا وشاركوا بلغت نسبتهم 35%، وقد أجابوا بأن مستوى النقاش والحوار كان جيدا بنسبة 21%. ويبدو مما تقدم عدم الرضا التام من طرف أفراد العينة على مستوى الفعاليات الحوارية في جامعة الأمير عبد القادر، كما تعكس نسب الذين لم يحضروا ولم يشاركوا، عدم الاهتمام بهذه الفعاليات، وقد قال أحد الأساتذة في هذا الخصوص: " كثير من الملتقيات هي نتيجة رد فعل ولا تصنع الفعل، الفعل تصنعه خطة استراتيجية، أما ملتقياتنا فهي نتيجة رد فعل إما لفكرة أو لتيار أو مساندة لتوجه ما قد يكون دافعه داخليا أو خارجيا" وقد اقترح المبحوثون جملة من المواضيع، يرونها مهمة لتخصص لها الجامعة أياما دراسية، نذكر منها على سبيل المثال:

- مواضيع تهتم بالقيم المشتركة بين الأديان، خاصة موضوع الكرامة الانسانية وانتهاكاتهما باسم الأديان.
- الحوار حول آليات النهوض بالدول الفقيرة والنامية.
- سبل الاعتراف بالآخر، وآليات الحوار الداخلي.
- مواضيع حول المشترك الإنساني، ومشاكل الإنسانية، والابتعاد أكثر عن المواضيع الخلافية.
- إقامة دراسات حول طرق تجسيد الحوار من خلال عرض نماذج لحوارات تاريخية اعتنت بالحوار خاصة في الأندلس.
- التأصيل العقائدي للتقارب الديني والأبعاد الروحية للأديان ودورها في إحلال التوازن النفسي والاجتماعي.
- دراسة المد الاحادي، وظاهرة الارهاب العالمي وموقف الأديان منها، ودراسة الأزمت الإنسانية وموقف الأديان منها كالجاعة والأمراض...، ودراسة الاستغلال العقلائي للبيئة، والعنصرية، وغيرها من المواضيع.

1- تقييم البحوث المنشورة في المجالات العلمية:

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكير

يبدو من خلال سؤالنا عن قراءة أو نشر مقالات حول حوار الأديان والحضارات، أن 7% من أفراد العينة كما هو مبين في الجدول (10) فقط نشروا وكلهم أساتذة، وهذا أمر طبيعي، فالأستاذ الجامعي لا بد أن يقدم أعمالاً منشورة، كما أن نسبة من نشروا في حوار الأديان والحضارات 31% من مجموع الأساتذة، وهذا يعكس اهتمام الأساتذة بهذا الموضوع إيماناً منهم بأنه موضوع الساعة، ولا بد أن تحل إشكالاته المعرفية المختلفة. وأما نسبة القراءة فقد تجاوزت النصف 52%، وهذا يعني أن هناك اهتمام بقراءة مواضيع حوار الأديان من أفراد العينة.

وقد قيم الباحثون البحوث المقدمة في حوار الحضارات والأديان، بالجيدة والمتوسطة بنسبة واحدة 25%، وهذا يبين عدم الرضا التام عن مستوى البحوث المقدمة. لأن الباحثين عادة يتطلعون لبحوث تعالج القضايا المهمة والإشكالات العلمية بمنهج علمي سليم. ويرى الباحثون أن بعض البحوث تحاول فرض رؤاها وأفكارها، دون أدلة علمية وموضوعية، كما أن بعضها ليست واقعية، فهي نظيرية، لا تحمل أبعاداً جديدة وروحا استشرافية.

وقد حاولنا معرفة آراء أفراد العينة حول الرؤية الاستشرافية لحوار الأديان في جامعة الأمير عبد القادر، فرأى الباحثون أنه لا بد من الاعتناء ببناء شخصية الباحث كخطوة أولى، ثم التوجه بعدها إلى دراسة مواضيع مهمة في حوار أديان، فبلا شك أن المواضيع المتعلقة باحترام المقدسات والحريات الدينية والقيم الدينية والعيش المشترك والفهم المتبادل في ظل التعددية الدينية والبحث عن السلام تحتل الصدارة من حيث وجوب العناية بها وكشف اللثام عنها لأنها مواضيع راهنة إذا ما أخذناها بجرأة، وقد اقترح الباحثون جملة من المواضيع نذكر منها:

الحوار حول مكونات الظاهرة الدينية في الأساس؛ ودراسة مواضيع واقعية حوارية كالبيئة، الغذاء، والحرب؛ دراسة نقاط الالتقاء والتقارب، والاهتمام بالإنسان، السلام، الحرية، العدالة والأخلاق، ومكافحة الشرور والآفة الاجتماعية؛ ودور الحضارات في ترسيخ قيم الحوار؛ وصناعة السلام عبر الأديان؛ ودور الحوار بين أتباع الأديان في ارساء دعائم

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

السلام العالمي؛ ودور الحفاظ على البيئة في تفعيل الحوار بين أتباع الأديان؛ والحوار بين أتباع الأديان من أجل التعايش؛ ودراسة الاعلام الغربي و دوره في نشر الاسلاموفوبيا - الإساءة للرسول صلى الله عليه و سلم أنموذجا؛ ودراسة تحديات الحوار بين المسيحية والاسلام -الاسلاموفوبيا أنموذجا-؛ ودراسة الحوار بين الضرورة والاختيار -واقع الاسلام في الغرب أنموذجا- وغيرها من المواضيع.

ويقترح المبحوثون للمضي قدما في ترسيخ ثقافة الحوار بين الأديان العديد من الآراء

نذكر منها:

- الانتقال من التفكير الفردي الضيق الخاص بقسم أو بكلية إلى تفكير مؤسسي له استراتيجية مؤسسة تبني فكريا وتشيد صرحا، وتنضج فكريا، وتصنع حدثا وفعلا.
- انشاء مجلة لحوار الأديان في القسم.
- إنشاء فرقة بحث مختصة في حوار الأديان ذات طابع مؤسسات، مطونة من أساتذة وطلبة.
- تنظيم دورات للحوار، ومحاولة تجسيده في أرض الواقع.
- إيجاد منبر للحوار في جامعة الأمير عبد القادر.
- إقامة ندوات وملتقيات يحضرها أصحاب الأديان الأخرى في جامعة الأمير، لتسهم أكثر في تقديم صورة مشرفة عن الإسلام.
- تجسيد ثقافة الحوار في الجامعة أولا ثم الانتقال إلى مستوى آخر من الحوار.
- تعميم تدريس مقارنة الأديان في جميع البلدان العربية والإسلامية، مع التركيز على فتح تخصص حوار الأديان في مرحلة الدكتوراه.

النتائج:

- تعتبر جامعة الأمير عبد القادر جامعة رائدة في مجال حوار الأديان، وهي الجامعة الوحيدة عربيا التي فتحت منذ 30 سنة تخصص مقارنة الأديان، وتزخر مكتبتها بكتب عديدة ورسائل قيمة تهتم بحل الإشكالات المختلفة لموضوع حوار الأديان. كما أن تجربتها في تكوين طلبة الليسانس والماجستير والماستر والدكتوراه طويلة نسبيا، ولها تجربة مهمة

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

عربيا، فقد اهتمت بعقد الندوات والمؤتمرات العلمية، كما أن للمخابر والمجلات العلمية منتج مهم في حوار الأديان.

- انطلقنا في بحثنا هذا من فرضيتين؛ الأولى تفترض أن: " لتخصص مقارنة الأديان وحوار الأديان دور فاعل في ترسيخ ثقافة الحوار بين الأديان"؛ وقد توصلنا من خلال إجابات الباحثين، إلى أن جلهم التحقوا بتخصص مقارنة الديان وحوار الأديان برغبة في دراستهما، والتعمق في مباحثهما، كما أن نسبة كبيرة جدا من المتخصصين يؤمنون بأهمية تخصص مقارنة الأديان وحوار الأديان في جامعة الأمير عبد القادر، ونسبة كبيرة جدا من الباحثين ترى أن تخصص مقارنة الأديان مهم جدا في وقتنا المعاصر؛ كما نسبة كبيرة من الباحثين ترى أن نظرتها للأديان تغيرت بعد التخصص، وأنها أصبحت أكثر انفتاحا على الفكر المختلف. لكن إيمان الباحثين بوجود حوار فعلي بين الأديان والحضارات في واقعنا المعاصر كان موزعا بين إيمان نسبي، وعدم الإيمان بوجوده واقعا، بينما نسبة صغيرة من الباحثين تؤمن بوجود حوار فعلي في واقعنا. وقد أحاب الباحثون بأن أساتذة مقارنة الأديان يملكون ثقافة منفتحة على أفكار الآخرين، وأن آداءهم جيد نسبيا، لكن أغلب الباحثين أجابوا بأن جامعة الأمير عبد القادر لا تملك استراتيجية واضحة في ترسيخ ثقافة الحوار، وإن حاولنا مقارنة النتائج المتوصل إليها، ومقابلتها بالفرضية، نجد أن الفرضية صادقة إلى حد ما، فالأساتذة والطلبة المتخصصون يؤمنون بالحوار، لكنهم يعتقدون أن الجامعة مقصرة في حق هذين التخصصين، إذ أنها لا تمتلك استراتيجية واضحة المعالم في التعامل مع تخصص مهم جدا، من هنا ندرك أن لتخصص مقارنة الأديان دور فاعل داخل الجامعة، مع ضرورة اهتمام الجامعة بوضع رؤى استشرافية تخدم هذا التخصص مستقبلا.

أما الفرضية الثانية، فهي: "الجامعة أسهمت عبر البحوث الأكاديمية والمكتبيات

والندوات ومختلف الفعاليات في ترسيخ ثقافة الحوار بين الأديان"

وقد وجدنا من خلال تقييم الأساتذة لرسائل الماجستير والدكتوراه، أن نسبة لا بأس بها من الأساتذة قامت بالنشر في مواضيع تعنى بحوار الأديان، بينما نجد عزوفا لدى الطلبة عن النشر، كما أن الباحثين قيموا مستوى البحوث الأكاديمية بالمتوسط، وقد كان

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

تقييم الأساتذة للباحثين من طلبة الماجستير والماستر والدكتوراه، متوسطا أيضا، وقد قيم المبحوثون البحوث المقدمة في حوار الحضارات والأديان، بالجيدة والمتوسطة، وهذا يبين عدم الرضا التام عن مستوى البحوث المقدمة مما يقودنا إلى القول بأن البحث الأكاديمي يحتاج إلى الاعتناء به، وإلى جدية أكبر، حتى يقدم الجديد والمميز؛ ولو حاولنا التحقق من صحة الفرضية الثانية، لوجدنا أن الجامعة قدمت بحوثا وملتقيات كان هدفها ترسيخ ثقافة الحوار، لكنها لم تكن في المستوى المنشود، حسب ما أسفرت عنه نتائج الدراسة.

ويمكن القول ختاماً أن جامعة الأمير عبد القادر، قدمت تجربة رائدة في الوطن العربي، بإيجابياتها وبعض سلبياتها، ونتمنى أن تعمم في جميع الأقطار العربية، كما نأمل أن تولي جامعة الأمير عبد القادر تخصص مقارنة الأديان وحوار الأديان أهمية أكبر.



إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكير

ملحق بحث: إسهامات جامعة الأمير عبد القادر في بث ثقافت أكوار

جدول (1) يبين سن مفردات الدراسة حسب متغير الجنس

المتغيرات	ذكر	أنثى	ك	%
أقل من 20		1	1	2%
من 20-30	8	24	32	57%
من 31-40	9	3	12	21%
من 41-50	6	3	9	16%
من 51 فما فوق	2		2	4%
مج	25	31	56	100%

جدول (2) يبين وضعية أساتذة المقارنة

المتغيرات	ك	%
أستاذ تعليم عالي	4	31%
أستاذ محاضر	6	54%
أستاذ مساعد	3	15%
مج	13	100%

جدول (3) يبين طلبية مقارنة الأديان وحوار الأديان حسب المستوى الدراسي :

المتغيرات	ليسانس	ماجستير	ماستر	دكتوراه	ك	%
طالب كلاسيكي				2*	3	7%
طالب ل م د	10		18	4	32	75%
طالب حوار الأديان				8	8	18%
مج	10		18	15	43	100%

*2 هما أستاذان وطالبا دكتوراه؛ وقد تم عدّهما مع الأساتذة

جدول (4) يبين أهمية تخصص مقارنة الأديان وحوار الأديان بالنسبة للأساتذة

وطلبية الحوار وطلبية مقارنة الأديان

المتغيرات	الإجابة	الأساتذة		طلبية الحوار		طلبية م		ك	%
		ك	%	ك	%	ك	%		
هل التحقت بتخصص مقارنة الأديان رغبة فيه؟	نعم	12	92%	7	88%	30	86%	49	88%
	لا					1	3%	1	2%
	كان لدي تردد	1	8%	1	13%	4	11%	6	11%
	مج	13	100%	8	100%	35	100%	56	100%
هل التحقت	نعم			5	63%				63%

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكير

لا	1	%13						لا	بنخصص حوار الأديان رغبة فيه؟
كان لدي تردد	2	%25						كان لدي تردد	
مج	8	%100						مج	
نعم	13	%100	8	%91	32	%100	8	نعم	هل تعتقد أن تخصص مقارنة الأديان مهم في جامعة الأمير؟
لا								لا	
نوعا ما			3	%9	3			نوعا ما	
مج	13	%100	8	%100	35	%100	8	مج	
نعم	13	%100	8	%91	32	%100	8	نعم	هل تعتقد أن تخصص مقارنة الأديان مهم في وقتنا المعاصر؟
لا								لا	
نوعا ما			2	%6	2			نوعا ما	
مج	13	%100	8	%100	35	%100	8	مج	

جدول (5) يبين نظرة مفردات العينة لتخصصي مقارنة الأديان وحوار الأديان

المتغيرات	الإجابة		أساتذة		طلبة ح		طلبة م		ك	%
	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%		
هل تعتقد أن نظرتك للأديان تغيرت بعد أن تخصصت في علم مقارنة الأديان؟	9	%70	8	%100	28	%80	45	%80	45	%80
لا	2	%15			4	%11	6	%11	6	%11
نوعا ما	2	%15			3	%9	5	%9	5	%9
مج	13	%100	8	%100	35	%100	56	%100	56	%100
هل تعتقد أنك أكثر تقبلا للفكر المختلف بعد تخصصك في علم مقارنة الأديان؟	11	%84	8	%100	28	%80	47	%84	47	%84
لا	1	%8			2	%6	3	%5	3	%5
نوعا ما	1	%8			5	%14	6	%11	6	%11
مج	13	%100	8	%100	35	%100	56	%100	56	%100
هل تؤمن أن هناك حوار فعلي بين	1	%8	1	%13	4	%11	6	%11	6	%11
لا	6	%46	2	%25	15	%43	23	%41	23	%41
نوعا ما	6	%46	5	%62	16	%46	27	%48	27	%48

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

الأديان والحضارات في عالمنا المعاصر؟	مج	13	%100	8	%100	35	%100	56	%100
--------------------------------------	----	----	------	---	------	----	------	----	------

جدول (6)

المتغيرات	الإجابة	الأساتذة		طلبة الحوار		طلبة م		ك	%
		ك	%	ك	%	ك	%		
هل ترى أن أساتذة مقارنة الأديان يمتلكون ثقافة منفتحة على أفكار الآخرين؟	نعم	6	%46	3	%38	18	%51	27	%48
	لا		%0			1	%3	1	%2
	إلى حد ما	6	%46	5	%62	13	%37	24	%43
	لم يجب	1	%8			3	%9	4	%7
	مج	13	100%	8	100%	35	100%	56	100%
كيف تقيم أداء أساتذة مقارنة الأديان؟	جيد	2	%15	2	%25	15	%43	19	%34
	جيد نسبيا	6	%46	5	%62	13	%37	24	%43
	متوسط	3	%23	1	%13	3	%9	7	%13
	سيء		%0		%0		%0		
	لم يجب	2	%15			4	%11	6	%10
هل تعتقد أن لجامعة الأمير استراتيجيات محددة تسعى لتكريس ثقافة حوار الأديان والحضارات؟	نعم	2	%15	2	%25	12	%34	16	%29
	لا	6	%46	4	%50	11	%32	21	%37
	إلى حد ما	5	%38	2	%25	12	%34	19	%34
	مج	13	100%	8	100%	35	100%	56	100%

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

جدول (7)

المتغيرات	الإجابة	الأسانذة	%
ما هو تقييمك لرسائل الماجستير والدكتوراه والماستر المقدمة في تخصص حوار الأديان؟	ممتازة	1	8%
	جيدة	2	15%
	متوسطة	6	46%
	سيئة	1	8%
	لم يجب	3	23%
	مج	13	100%
هل أشرفت على رسائل في حوار الأديان؟	نعم	7	54%
	لا	6	46%
	مج	13	100%
ما تقييمك لمستوى الباحث؟	ممتاز	1	14%
	جيد	2	29%
	متوسط	4	57%
	سيء		
	مج من أشرف	7	100%
	كمشرف هل تعتقد أنك تقوم بمهمة توجيه الطالب والإشراف عليه على أتم وجه؟	نعم	5
لا		2	15%
نوعا ما		4	32%
لم يجب		2	15%
مج		13	100%

جدول (8)

المتغيرات	الإجابة	طلبة الحوار		طلبة م		ك	%
		ك	%	ك	%		
كيف تم اختيارك لبحث حول حوار الأديان؟	برغبة ذاتية	5	62%	2	100%	7	70%
	بتوجيه من المشرف	2	25%			2	20%
	آخر	1	13%			1	10%
	مج	8		2	100%	10	100%
ما تقييمك لدور المشرف على رسالتك؟	يوجهني ويتحاور معي	7	87%	12	34%	19	44%
	لا يوجهني ولا يتحاور معي			3	9%	3	7%
	يكتفي بمتابعة مراحل البحث	1	13%	6	17%	7	16%

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكيرب

						عن بعد	
%33	14	%40	14			لم يجب	
%100	43	%100	35	%100	8	مج	

جدول (9)

المتغيرات	الإجابة	الأساتذة		طلبة ح		طلبة م		ك	%
		ك	%	ك	%	ك	%		
هل شاركت في فعاليات علمية داخل الجامعة أسهمت في بحث موضوع حوار الأديان والحضارات	نعم	6	%46	1	%12	2	%6	9	%16
	لا	7	%54	7	%88	33	%94	47	%84
	مج	13	%100	8	%100	35	%100	56	%100
هل تعتقد أن مواضيع الملتقيات والندوات كانت في مستوى الاسهام في بث ثقافة الحوار؟	نعم	2	%16			6	%17	8	%14
	لا	5	%38			5	%14	10	%18
	نوعا ما	5	%38	1	%12	21	%60	27	%48
	لم يجب	1	%8	7	%88	3	%9	11	%20
	مج	13	%100	8	%100	35	%100	56	%100
هل تعتقد أن مستوى البحوث المقدمة تحمل أبعادا فكرية حوارية؟	نعم	4	%31	2	%25	7	%20	13	%24
	لا	4	%31			5	%14	9	%16
	نوعا ما	5	%38	1	%12	20	%57	26	%46
	لم يجب			5	%63	3	%9	8	%14
	مج	13	%100	8	%100	35	%100	56	%100
هل حضر	نعم	1	%8	1	%12	15	%43	17	%30

إسهامات جامعة الأمير عبد القادر ----- د. آسيا شكير

ت حضرت أو شاركت في فعالية داخل الجامعة جمعت باحثين من عدة أديان ومذاهب؟	نعم شاركت	3					23%	3
لا		31	51%	18	50%	4	69%	9
لم يجب		5	6%	2	38%	3		
مج		56	100%	35	100%		100%	13
ما تقييمك لمستوى الحوار والنقاش فيها؟	جيذا	12	26%	9	12%	1	15%	2
عمت الفوضى		2	6%	2				
كان هناك من طرف واحد		5	11%	4			8%	1
آخر		1					8%	1
لم يجب		36	57%	20	88%	7	69%	9
مج		56	100%	35	100%	8	100%	13

جدول (10)

المتغيرات	الإجابة	الأساتذة		طلبة ح		طلبة م		ك	%
		ك	%	ك	%	ك	%		
هل سبق ونشرت أو قرأت مقالات في حوار الأديان في مجلات الجامعة؟	نعم نشرت	4	31%					4	7%
	نعم قرأت	6	46%	8	100%	15	43%	29	52%
	لا لم أقرأ ولم أنشر	1	8%			11	31%	12	21%
	لم يجب	2	15%			9	26%	11	20%
	مج	13	100%	8	100%	35	100%	56	100%
ما مستوى المقالات المقدمة في مجلات الجامعة؟	ممتاز	1	8%	1	13%	2	6%	4	7%
	جيد	3	23%	3	38%	8	23%	14	25%
	متوسط	4	31%	4	50%	6	17%	14	25%
	سيء					1	3%	1	2%
	لم يجب	5	38%			18	51%	23	41%
	مج	13	100%	8	100%	35	100%	56	100%

الأفكار الاقتصادية عند مالك بن نبي

د . البشير قلاتي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

الملخص:

يمكننا اعتبار المفكر الجزائري مالك بن نبي من أكبر المفكرين الذين اشتغلوا بدراسة الحضارة كأصل عام لكل مشاكل العالم الإسلامي، ما يطرح على العقل المسلم، في هذا العصر. تحديات كبرى تقتضيه التفكير الجاد في حل مشكلة حضارته، ويعتبر التحدي الاقتصادي من أهم التحديات التي تواجهها اليوم والتي لا يمكنها أن تنفصل عن المشكلة الحضارية العامة .

حاول مالك بن نبي - كما حاول أستاذه الأول ابن خلدون - أن يحلّل المشكلة ويدرس أبعادها ضمن السيرة التاريخية للحضارة الإسلامية، وضمن هذه المحاولات استطاع الرجل ضمن تحليلاته الفكرية أن يطرح مفهوما إيجابيا للاقتصاد مبني على التخطيط العلمي والاستثمار الاجتماعي الانساني الثقافي قبل الاستثمار المالي، وعلى أساس المعادلة الاجتماعية للمجتمع المسلم، محذرا من واقع ما يسميه الاقتصادية وهو مظهر للاقتصاد المزيف، الذي يتناقض مع مفهوم التنمية الحقيقية، بما يحمله هذا المفهوم من فوضى وعشوائية وتبذير وسوء تسيير وزراعة للمشاريع في الهواء، إقتصاد غير مؤسس على مصادر الثروة الحقيقية (الإنسان) فهو إقتصاد ريعي هشّ، يؤدي حتما إلى واقع الإفلاس والعبثية التي تعانيها مجتمعاتنا الإسلامية اليوم، ومنها المجتمع الجزائري، ويبعدنا تماما عن مشروع حقيقي للإقلاع الاقتصادي الضروري كقضية وجود في معركة البقاء.

Abstract:

We can consider the Algerian thinker Malik bin Nabi of the most thinkers who worked study of civilization as an asset in both the Muslim world's problems, what puts on the Muslim mind in this day and age major challenges required serious thinking in solving the problem of his or her own, and is considered the economic challenge of the most important

الأفكار الاقتصادية عند مالك بن نبي ----- د. البشير قلاتي

challenges facing us today and which do not It can be separated from the general cultural problem.

Try Malik bin Nabi -as tried his teacher first (IBN Khaldon-) to analyze the problem and is considering its dimensions within the historical process of the Islamic civilization, and within these attempts could the man within the intellectual analysis that raises a positive concept of the **economy** based on scientific planning and social human cultural investment by financial investment on the basis of social equation Muslim society, warning of the reality of what he calls **economism** a manifestation of the economy fake, which contrasts with the concept of real development, the magnitude of this concept of chaos and indiscriminate and wasteful and ill-conduct and agriculture projects in the air, the economy is based on the true sources of wealth (human) is the economy Rei, crisp, inevitably leads to the reality of Bankruptcy and absurd experienced by Islamic societies today, including the Algerian society, and takes us away completely from the real economic project is necessary to take off as a matter of presence in the global battle to survive.

عناصر الموضوع:

- مقدمة
- الفكر البنّائي والمرجعية الخلدونية
- مالك بن نبي ومشكلة التخلف الاقتصادي
- التنمية عند مالك بن نبي بين الاقتصاد والاقتصادانية
- الإنسان الجديد وفكرة الواجب، في مشروع الإقلاع الاقتصادي
- خلاصة

الأفكار الاقتصادية عند مالك بن نبي ----- د. البشير قلاتي

مقدمة:

لم يكن مالك بن نبي (1905/1973م) عالم اقتصاد، بل كان مفكر حضارة؛ دارسا لمشكلاتها، متأملا في أبعادها، ومن هذه الأبعاد البُعد الاقتصادي الذي خصص له دراسة بعنوان (المسلم في عالم الاقتصاد) .

لا يمكن لباحث في الفكر الإسلامي المعاصر، وخاصة في الدراسات الحضارية، أن يتجاهل دراسات مالك بن نبي، الرجل الذي كرس حياته لتحليل الظاهرة الحضارية محاولا فهم أسباب النشأة والقيام وعوامل الانحطاط والزوال....

درس الرجل الظاهرة الحضارية كمشكلة (بأبعادها المختلفة)، محاولا بمنهج تحليلي تركيبى نقدي أن يفكك عناصرها ويضع منهاج لفهمها ويحل إشكالاتها... وكان في ذلك بحق - ابن خلدون عصره....

يُشكّل المشكل الاقتصادي أحد أهم التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية اليوم؛ حيث تعاني مجتمعاتها (ومنها المجتمع الجزائري) واقع تخلف اقتصادي كبير، زاد من هوة تخلفه وتأخره عن اللحاق بركب التقدم الحضاري العالمي. وبقدر ما يشير ذلك إلى ظاهرة عجز واتكالية وضعف وهوان، يشكل -أيضا- بالمقابل، خطرا يرهن السيادة الوطنية لقرارات هذه القوى الكبرى (ما يطلق عليه عالم الكبار)؛ لأنّ أجنّة الاستعمار التاريخي القديم لا تزال حية في ثقافتها، كما تؤكد الأحداث والوقائع المعاصرة...

نظرا لأهمية فكر مالك بن نبي في دراسة الموضوع في إطاره الحضاري الفكري الشامل، وأهمية تحليلاته الدقيقة لمفهوم الاقتصاد في بعده الإنساني والاجتماعي، وحرصه على صياغة أفكاره في إطار معادلات رياضية -تأثرا بطبيعة تكوينه العلمي -كمهندس كهرباء-، فإنني أعتقد أن فهم أفكاره وتحليل أبعادها، يمكن أن يفيد النخبة المثقفة والأكاديمية ورجال السياسة عندنا خاصة ونحن نواجه اليوم تحديات عالمية خطيرة قاصمة.

الأفكار الاقتصادية عند مالك بن نبي ----- د. البشير قلاتي

كيف نفهم طبيعة تخلفنا الاقتصادي الذي سلمنا لحالة من التبعية المقلقة، ولماذا فشلت مشاريعنا التنموية وزادتنا تبعية للغرب بدل أن نتحرر ونتطور، رغم ما حبانا الله به من موارد وثروات (في عالم الأشياء)؟.

هل بالإمكان تحقيق ما يسميه مالك بن الإقلاع الاقتصادي **DÉCOLLAGE**

ÉCONOMIQUE... كيف يمكننا فهم طبيعة مشكلاتنا في إطارها الحضاري العام؟...

لنفهم المشكلة الاقتصادية في مشروع النهضة الحضارية في فكر مالك بن نبي، نحاول معرفة شروط الاقتصاد الحقيقي مقابل مفهومه للاقتصادانية، ومعرفة خصائص كل منهما، حتى نترسم طريقا صحيحا لتحقيق الإقلاع الاقتصادي، حتى نتمكن من التخلص من عقال التبعية الرهيب.

أما الجدلية (DIALECTIQUE)، فهي عملية فكرية تتضمن معنى التقابلية بين قضيتين أو أكثر: مرتبطة بـ"فن الحوار، عبر النقاش... تحمل فكرة التناقض والازدواجية وهي من صميم الحججية"، كما يقول (جيل فيرون).¹

تُعبّر عن فكر مالك بن نبي، دراساته الكثيرة ومحاضراته التي تركزت على أزمة تخلف الأمة في منظور شمولي وإطار عام وهو إطار الحضارة في سيرورتها صعودا وهبوطا. ولامتد مختلف جوانب الأزمة ومنها الجانب الاقتصادي... من هذه الدراسات، دراسة خاصة حلل فيها المشكلة الاقتصادية في العالم الإسلامي، نشرها عام 1972م ببيروت، سماها: "المسلم في عالم الاقتصاد"، ضمّنها رؤيته للمشكلة الاقتصادية مع توجيه فكري منهجي لحلّها، مساهمة منه في تنمية بلد حديث الاستقلال.

الفكر البنّابي والمرجعية الخلدونية :

في دراسته "أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث" يقول

(فهمني جدعان):

1- جيل فيرون، معجم مصطلحات علم الاجتماع، ترجمة أنس محمد الأسعد، ط1، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 2011م، ص73.

الأفكار الاقتصادية عند مالك بن نبي ----- د. البشير قلاتي

((لقد كان مالك بن نبي أبرز مفكر عربي عني بالفكر الحضاري بعد ابن خلدون، ومع أنه قد تمثل فلسفات الحضارة الحديثة تمثلاً عميقاً واستلهم في أحيان كثيرة أعمال بعض الفلاسفة الغربيين، إلا أن ابن خلدون بالذات يظل أستاذه الأول وملهمه الأكبر))¹. ولاشك أن الاطلاع المبكر لمالك بن نبي على مقدمة ابن خلدون، من خلال ترجمة فرنسية، كان له تأثير على فكره الحضاري عموماً، وخاصة ما ذهب إليه من أفكار في الجانب الاقتصادي .

يؤكد ابن خلدون على أن الاقتصاد أساس قوة الدولة يقول: "اعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما، فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجنود، والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجنود، وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال"². ولا تتحقق قوة الدولة إلا باقتصاد قوي يزيد في توسيع العمران ويؤمن الناس فيه على معاشهم فيزيد النشاط الاجتماعي ويكثر النسل، ووفرة المال يسميه ابن خلدون الترف الذي يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها والسبب في ذلك "أنَّ القبيل إذا حصل لهم الملك والترف وكثر التناسل والولد والعمومة، فكثرت العصابة، واستكثروا أيضاً من الموالى والصنائع وربيت أجيالهم في جو ذلك النعيم والرفه، فزادوا بهم عددًا إلى عددهم وقوة إلى قوتهم"³

ويرى أن خطورة الظلم والقهر السياسي على المجتمع نفسه فيقول: ((والظلم مؤذن بخراب العمران... اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها

1 - فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981م، ص 410.

2 - عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، د.ط، بيروت: دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، د.ت، ص، ج1، ص 251 .

3 - نفس المرجع، ص 309 .

الأفكار الاقتصادية عند مالك بن نبي ----- د. البشير قلاتي

واكتسابها لما يروونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهاجها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك..¹)
ومن أشد أنواع الظلم: تسخير الناس في أعمال دون إعطائهم مقابلها حقوقهم التي يستحقونها، مما يؤدي إلى عزوفهم عن العمل كذلك ما تقوم به الدولة من شراء السلع من العمال والفلاحين بأسعار زهيدة واحتكارها ثم إعادة بيعها لهم بأثمان باهظة... وهو ما يؤدي إلى كساد السوق وضعف العمل وقلة الإنتاج فتتحلل الدولة ويضعف عمرانها، كل ذلك بسبب الترف وأنواع الجبايات التي يستكثرون منها ويسموونها بألقاب شتى يقول:
(ثم لا يزال الترف يزيد والخرج بسببه يكثر، والحاجة إلى أموال الناس تشتد، ونطاق الدولة (سلطتها) بذلك تزيد إلى أن تمنح دائرتها ويذهب رسمها ويغلبها طالبها، والله اعلم).²

يذكر الباحث المصري (سعد الدين إبراهيم) أن الرئيس الأمريكي السابق (رونالد ريغن) استشهد - وهو يعرض برنامجه الاقتصادي على الشعب الأمريكي على التلفزيون شتاء عام 1983 م بآبن كلدن (كما نطقها ريغن)، الذي قال أن كثرة الضرائب الفادحة تصرف المواطنين عن الإنتاج والاستثمار الذي يستفيد منه البلد وتدفعهم إلى كثر أموالهم. بما يعود بالضرر على الاقتصاد الوطني.³، وهو ما يثبت فعلا ألمعية ابن خلدون في فكره السياسي والاقتصادي، ومن هنا ندرك كيف استطاعت السياسة في الغرب الاستفادة حقا من أفكار هذا العبقري بينما لم تتحقق فعاليتها في العالم الإسلامي، وقد أشار مالك بن نبي في قوله: "والحق أن الاقتصاد في الغرب قد صار منذ قرون خلت ركيزة أساسية للحياة الاجتماعية، وقانونا جوهريا لتنظيمها. أما في الشرق فقد ظلّ على العكس من ذلك في

1 - نفسه، ص 525، 526 .

2 - نفسه، ص 513، 514 .

3 - أحمد صبحي منصور، مقدمة ابن خلدون، دراسة أصولية تاريخية، تقلم سعد الدين إبراهيم، القاهرة: مركز ابن خلدون، دار الأمين للنشر، 1998م، ص6.

الأفكار الاقتصادية عند مالك بن نبي ----- د. البشير قلاتي

مرحلة الاقتصاد الطبيعي غير المنظم، حتى أن النظرية الوحيدة التي تناولت تأثير العوامل الاقتصادية في التاريخ - وهي نظرية ابن خلدون - قد ظلت حروفاً مبيّنة في الثقافة الإسلامية، حتى نهاية القرن الأخير¹

أشير إلى أن تأثر مالك بن نبي بالفكر الاقتصادي الخلدوني كان متأثراً بالمنهج ودراسة الأسباب والأبعاد الاجتماعية والأخلاقية للمشكلة الحضارية، مع انطلاق كل واحد من واقعه، تحديات عصره وظروفه.

مالك بن نبي ومشكلة التخلف الاقتصادي:

إذا أخذنا التنمية على أساس أنها حركة ونشاط اقتصادي مستمر يحقق فائضاً في الإنتاج ويرفع من مستوى الدخل الفردي ويوفر الضمانات الاجتماعية للفرد؛ فإن التخلف يشكل - في المقابل - عند مالك بن نبي ((كساد الطاقات الاجتماعية))؛ وهو أن تتحول عناصر الحضارة إلى كمّ مهمل: إنسان حائر في زمن ضائع على تراب بائر!!... وهو ما نلمسه اليوم في دول العالم العربي التي تُصنف ضمن ما يُسمى بدول العالم الثالث، ومنها تلك الدول التي تعتمد على ما يسمى (الاقتصاد الريعي)؛ أي الاعتماد شبه الكلي في صادراتها على ما حباها الله به خيرات الطبيعة وخاصة البترول...

تحدّث مالك عن التراب ويقصد به المادة (عالم الأشياء) في معادلته الحضارية، رابطاً قيمة المادة بالإنسان الذي يتعامل معها؛ إذ يؤثر في مجرى التاريخ من خلال مؤثرات ثلاث: فكره، عمله وماله؛ فالإنسان (بإرادته) هو العنصر الفاعل في المعادلة كلها.

ركّزت الدراسات البنائية عن الإنسان في جانبه الثقافي، بما يحمله من فكر وأخلاق وذوق للجمال وسلوك...، أما الجانب المادي (عالم الأشياء) فهو (إمكان حضاري) متغير تابع للإرادة الحضارية النابعة من الإنسان ذاته، حيث الإرادة سبب للإمكان لا العكس، (خلافًا للطرح الماركسي)، وهذه الفكرة ليست من نسج خيال مالك ولكن نتيجة تأمل

1 - مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط3، الجزائر، دمشق، دار

الفكر، 1413هـ/1992م ص159

الأفكار الاقتصادية عند مالك بن نبي ----- د. البشير قلاتي

عميق في أحداث ووقائع التاريخ التي تشير فعلا إلى أن أمما كبرى تحطّم عالم أشيائها -كليا تقريبا-، نتيجة حروب مدمرة (مثل ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية) لكنّها أعادت بناء نفسها من جديد، وما هي إلا سنوات حتى حققت معدلات تنمية فاقت بها حتى الدول التي هزمتها عسكريا، والسبب يكمن أساسا في ثقافتها الحيّة التي لم تُهزم، فانبثقت منها الإرادة التي صنعت نهضة ألمانيا بما اعتبر (المعجزة الألمانية)...

وعلى هذا الأساس وضع مالك المعادلة الرياضية للنهضة :

$$\boxed{\text{إرادة حضارية} + \text{إمكان حضاري} = \text{نهضة حضارية}}$$

يؤكد مالك على أهمية دراسة مشكلة تخلف العالم الإسلامي، وكيفية تصور معادلة التنمية المستدامة، التي تنقذه من ورطة التبعية التي تعانها دول العالم الإسلامي، في عالم أضحت فيه العلاقات الاقتصادية متحكمة في القرارات السياسية، خاصة مع ما يسمى بظاهرة (العولمة) التي يُعتبر البُعد الاقتصادي (سيطرة البنوك العالمية، نشاط الشركات العالمية الكبرى، ..) من أبرز مظاهرها؛ حيث تحرص القوى الكبرى على فرض اقتصاد السوق وثقافته،¹ منبها على أن هذه القوانين لا تخضع لمنطق علمي في الاقتصاد بل تخضع لقانون الاستعمار العالمي الجديد الذي يهدف إلى الهيمنة الشاملة.²

ينظر مالك -كعادته- إلى مشكلة التخلف كمشكلة تخلف حضاري عام، لا مجرد تخلف اقتصادي متعلق بالوسائل؛ ولذا نراه يأخذ عليهم اتجاههم إلى استيراد أشياء الحضارة القوية وتكديسها، ظنا منهم أنهم يبنون حضارة، غافلين عن حقيقة تاريخية علمية وهي أن الحضارة يمكن أن تبيعهم أشياءها لكنّها لا يمكن أن تبيعهم روحها، وهي صورة ناتجة عن تصور قاصر وقع فيه المسلم حين فتح عينيه فرأى أمامه حضارة قوية فدخل صيدليتها، يأخذ من هنا قرصا ضد الجهل ومن هناك حبة ضد الفقر ومن هناك عقارا ضد

1- وهي (أمركة) سبق أن توقعها مالك في وقت مبكر: أنظر، مذكرات شاهد للقرن، إصدار ندوة مالك

بن نبي، ط2، دمشق: دار الفكر 1404هـ/1984م، ص 40

2- مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص 64...68

الأفكار الاقتصادية عند مالك بن نبي ----- د. البشير قلاتي

الاستعمار!!¹...، وهو موقف ساذج لم يزد إلا مرضاً، وربما عمد إلى الاستدانة وجلب القروض، يصرفها في مشاريعه الفاشلة أصلاً؛ بسبب إهمالها المعادلة الاجتماعية أو لسوء التخطيط فيها، فلا تحقق أكثر من رهن سيادة البلاد لشروط المقرض... وهو ما يجعل مالك يطرح مفهوم الاقتصادية في مقابل الاقتصاد.

التنمية عند مالك بن نبي بين الاقتصاد والاقتصادانية:

تقوم التنمية الاقتصادية الناجحة على دراسات علمية منهجية، تأخذ بعين الاعتبار المعادلة الاجتماعية للمجتمع، وهي قبل كل شيء استثمار اجتماعي قبل أن تكون استثمار مالي وهذا هو (الاقتصاد L'économie)، الذي يقوم على الاستثمار في العنصر الأول للمعدلة الحضارية؛ وهو الإنسان، تعمل على زرع الإرادة الحضارية في نفسه، (تحقيق الجانب النفسي والاجتماعي في الإنسان)، ليكون إنساناً فعالاً، إذ أن القاعدة التنموية هي أن لا تنمية مادية دون تنمية بشرية؛ ببناء الإنسان الرسالي الفعال، والذي بإمكانه استثمار التراب (المادة) والزمن...

لا تتحقق التنمية، ولا يمكنها أن تتحقق، بتكديس الأشياء أو باقتباس حلول من الشرق أو من الغرب، دون مراعاة المعادلة الاجتماعية (الخصوصيات الثقافية لكل مجتمع) للأمة الإسلامية، وأساسها القيم الدينية، اللغة، العادات... وهذا ما يفسر به مالك فشل تجربة الخبير الاقتصادي الألماني (شاخنت) في (أندونيسيا)، بينما نجحت خطته في بلده ألمانيا².

على هذا التأسيس الفكري يشير (مالك بن نبي) إلى خلل في الفكر الاقتصادي عندنا في ناحيتين:

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر مسقاوي، دمشق: دار الفكر، 1406هـ/1986م، ص42.

2 - يذكرها مالك في أكثر من موضع؛ بما يؤكد أهميتها، أنظر مثلاً: كتابه فكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص161.

وكتاب تأملات، إشراف ندوة مالك بن نبي، ط5، دمشق: دار الفكر، 1412هـ/1991م، ص56، 57.

الأفكار الاقتصادية عند مالك بن نبي ----- د. البشير قلاتي

- حصر الاختيار بين مذهبين، اشتراكي ورأسمالي، دون التنبه إلى وجود مذهب ثالث خاص بالمجتمعات الإسلامية؛ أي مذهب ينطلق من الخصوصية الثقافية للمجتمع المسلم.

- حصر النشاط الاقتصادي في الاستثمار المالي وحده، في حين أن القضية تتعلق بالإنسان ذاته بإرادته في البناء الحضاري لا في عالم أشيائه أي إمكاناته الحضاري. وهنا لبّ القضية.

إنّ المشكلة لا تكمن في قلة الموارد، فنحن نعلم ما حيا الله تعالى بلاد المسلمين من ثروات طبيعية هائلة (تفتقر إليها كثير من البلاد المتقدمة)؛ لكن المشكلة في سوء استخدام هذه الموارد، عبر ظاهرة التبيد، (ضروب الالفاعلية) في المجتمع. وكثيرة هي الأمثلة التي يمكن إيرادها هنا مثلا ظاهرة هبوط مستوى الدخل بـ16% في البلاد بعد خروج المستعمر، والتي لا يمكن تبريرها بصورة كاملة بالأسباب موضوعية وحدها، ولذا نراه يحصي نسبة الضروريات إلى الكماليات 5% إلى 95%!! وهو ما يشير إلى أن التحلّل هو في القيم الاجتماعية¹. وهو كلام صحيح، لا زلنا نرى مظاهره في هذا التبذير الواسع في الاستهلاك الذي يزداد عند أسرننا، خاصة في شهر رمضان حيث من المفترض أن يكون شهرا للصوم والعبادة...

هذا الكساد هو ما جعل مالك يعتبر النشاط الاقتصادي الذي تسوده الفوضى في البلاد الإسلامية (الاقتصادانية L'économisme) وتعني الفوضى في الأنشطة المالية، ضروب التبيد والتبذير والعشوائية في صرف الأموال، دون دراسة لمشاريع الاستثمارات المالية، بما يقابل (البوليتيكا) في السياسة، وكلاهما مظهر للقابلية للاستعمار؛ ما جعل مالك يضع المشكلة في إطارها الصحيح كمشكلة تربوية، حيث لا بد أن توضع ضمن برنامج تربوي يثمن قيمة الإنسان أولا (بما كرمه الله وجعله خليفة) ثم قيمة الزمن (الزمن هو الحياة وهدره قتل لها) واعتبار العمل عبادة، ثم تثنين قيمة المادة كوسيلة تنمية، واعتبار كل

1- مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، مرجع سابق، ص 20، 21.

الأفكار الاقتصادية عند مالك بن نبي ----- د. البشير قلاتي

عمل تبذيري في عالم الأشياء عمل شيطاني يعاقب عليه، ولهذا يجزم مالك أنه لا يمكن تغيير الوضع الاقتصادي الا بتغيير اجتماعي بتطبيق خطة تنمية تفتق أبعاده النفسية وتخلصه من تركة عصر ما بعد الموحدين، من خرافاتها وعقدها ومسلّماتها الوهمية.¹

تؤدي هذه الفوضى المالية في تسيير الاقتصاد إلى: **التخلف الاقتصادي الذي يعتبره كساد الطاقات الاجتماعية الذي يُعيق عملية الإقلاع الاقتصادي**، ويقضي على كل جهود التنمية، والتنمية تكون طوع إرادة الإنسان؛ إذا تحرك بفاعلية يكتشف الإمكان من عالم الأشياء...²، أما (الاقتصادانية) فهي صفةٌ للتسيير العشوائي والقرارات الارتجالية الفردية وتغليب مصالح فئات وأشخاص، بعيدا عن التخطيط العلمي والرؤية الاستراتيجية، خلافا لما يقتضيه الاقتصاد من علم وتخطيط استراتيجي دقيق مع مراعاة الأسس والخصائص الثقافية للمجتمع وهو ما يشكل شروط (معادلته الاجتماعية). وهي حالة اجتماعية تقوم أساسا على المطالبة بالحقوق وإهمال الواجبات، ما يؤدي إلى حالة مجتمع مفلس لا يحقق فائض قيمة لتقدمه ولا يأمل مجتمع ما في تحقيق أي إقلاع اقتصادي وهو يعيش حالة التسيير الاقتصادي...

لا بد أولا أن نعمل على تصفية قيمنا الثقافية السلبية التي تكّرس التخلف والعطالة والبطالة، وما يزخر به فلكلورنا الشعبي من بعض الأمثال تعكس ذلك مثل: "تأكل القوت ومنتظر الموت!!" .. وهو تعبير عن مظاهر العطالة والبطالة والاستسلامية التي تقول إلى ظاهرة القابلية للاستعمار، وما لم نتخلص من قابليتنا للاستعمار لن نتخلص من الاستعمار، سنة الله في خلقه....

الإنسان الجديد وفكرة الواجب، في مشروع الإقلاع الاقتصادي:

1- نفس المرجع، ص 77 .

2 - نفسه، ص ص، 59، 62، 63، 80، 82 .

الأفكار الاقتصادية عند مالك بن نبي ----- د. البشير قلاتي

يؤكد مالك بن نبي على فكرة الواجب التي يقوم عليها (الإقلاع الاقتصادي (DÉCOLLAGE ÉCONOMIQUE) متأثراً بالفكر الألماني وخاصة كانت) حيث يصوغ ذلك بأسلوب رياضي . كعادته . كما يلي:

الطاقة الاجتماعية لا تحقق فعاليتها الحركية إلا إذا كان حاصل العمل (ر) على الطاقة المستهلكة (م) ايجابياً، أي $1 = 1$ أو $1 < 1$.

وكلما زاد المحصول نقص التبيد.. وهو ما ينطبق تماماً على معادلة حق-واجب

حسب ما يلي:

الواجب < الحق = $1 +$	(قيمة ايجابية)	← تقدّم حضاري
الواجب + الحق = 0	(قيمة منعدمة)	← تخلف حضاري
الحق < الواجب = $1 -$	(قيمة سلبية)	← تخلف شديد

ونفس المعادلة تنطبق على الإنتاج كواجب والاستهلاك كحق ؛ حيث لا تنمية مستدامة (تقدم) إلا إذا تحققت المعادلة¹:

الإنتاج < الاستهلاك

فالعلاقة: [إنتاج-استهلاك] في المجال الاقتصادي، مبنية أساساً على علاقة: [واجب=-حق] في المجال الثقافي، والمجتمع الذي تعزز فيه الثقافة بقيمة الواجب هو مجتمع منتج بالضرورة، ولا يمكن تحقيقه إلا بالتربية الاجتماعية، ومن هنا يرى مالك أن المشكلة في الاستثمار الاجتماعي قبل أن تكون في الاستثمار المالي، كما يؤكد من هذه الناحية على ربط النظرية الاقتصادية (كفكرة) مع النظرية السياسية حتى تتحول إلى واقع عملي. ولا يمكن أن نفصل النشاط المالي للاقتصاد عن البعد الأخلاقي ومفهوم الواجب المحسّد

1 - انظر في ذلك دراسته :

- فكرة كومنولث إسلامي، دمشق: دار الفكر 1410هـ/1990م، ص، ص 59، 62.

- المسلم في عالم الاقتصاد، مرجع سابق، ص 86، 87.

الأفكار الاقتصادية عند مالك بن نبي ----- د. البشير قلاتي

لمعنى الالتزام الذاتي، الذي لا يمكن تحقيقه إلا بالوازع الديني (كرقابة داخلية)، وهو بدوره لا يمكن غرسه إلا بالتربية الاجتماعية... وأخيرا ما الاقتصاد - كما يقول مالك - "إلا إسقاط البعد السياسي على نشاط إنساني معيّن، فيقدر ما تبقى السياسة مرتبطة بمبادئ الأخلاق، يبقى الاقتصاد وفيها لهذه المبادئ".¹...

جدول مقارنة خصائص الاقتصاد والاقتصادية²

الاقتصادية	الاقتصاد
جهل	علم
عشوائية	تخطيط
فوضى	منهج
حق	واجب
بوليتيكا	سياسة
تقليد	إبداع
ريع	إنتاج
تكديس	بناء
بدائية	حضارة
ركود	تنمية
تخلف	تقدم

خلاصة:

1 - مالك بن نبي، مجالس دمشق، ط1، دمشق: دار الفكر، 1426هـ/2005م، ص 17

أنظر أيضا: المسلم في عالم الاقتصاد، ص 77 .

2- استخلصت ذلك من خلال قراءتي للفكر الاقتصادي لمالك بن نبي -رحمه الله-

الأفكار الاقتصادية عند مالك بن نبي ----- د. البشير قلاتي

مثل (إبن خلدون)، تميّز الطرح (البنائي) لقضايا التغيير، بالعقلانية السننية، وفق مبدأ التفاعلية العقلانية الواقعية التي لا تتصادم مع النص الديني... بل تقدم فهما، له أبعاده الحضارية الشاملة دون إفتآت ولا اجتزاء... مع نظرة مقاصدية مناسبة... ساعد التكوين الثقافي المزدوج لفكر الغرب وفكر الشرق، مالك بن نبي على تقديم رؤية متكاملة لمشكلات التغيير الاجتماعي منطلقا من دراسته ل ((الظاهرة القرآنية)) للوصول إلى تحديد ((شروط للنهضة))، رسما لمسار ((وجهة العالم الإسلامي)) ((من أجل التغيير))، تحقيقا لشروط التغيير الاجتماعي الذي هو في النهاية تغيير حضاري؛ لأن أصل النهضة الحضارية: تغيير في منظومية ثقافة المجتمع المسلم، في سبيل بناء إنسان جديد؛ إنسان رسالي يعرف ذاته ومقومات نخصته، ويتحقق بفاعليته؛ فيرتفع بمستوى مجتمعه، من مجرد الوجود إلى قمة الشهود، فيكون حاضرا في توجيه دفة السفينة... وهو هدف وظيفة الاستخلاف الإلهي للمسلم: أمانة الله التي أبت حملها السماوات والأرض والجبال وحملها الإنسان...

نظرا لكون التحدي الاقتصادي من أهم ما يواجه العالم الإسلامي في إطار سعيه للتغيير الاجتماعي في عالم عولمي لا يرحم الضعيف، فإن اهتمام مالك بن نبي _ كمفكر وفقه للحضارة_ بهذا البُعد الحضاري الخطير، اقتضانا دراسة طرحه الفكري حول مشكلة: الإقلاع الاقتصادي (DÉCOLLAGE ÉCONOMIQUE)...؛ باعتباره أحد أهم التحديات التي تواجه قضايا التغيير الاجتماعي في عالمنا المعاصر.. ولا يمكن أن يتحقق هذا الهدف إلا ببناء وتخطيط واستراتيجية علمية بناء على المعادلة الاجتماعية للمجتمع المسلم (خصائص ثقافته) وتقديم قيمة الواجب على الحق لتوفير (قيمة مضافة) للحركة ضمن اقتصاد علمي حقيقي (économie)، أما البقاء في الفوضى والعشوائية والتكالب على الحقوق مع إهمال الواجبات والركون للعطالة والبطالة بالاعتماد السلبي على مجرد تصدير موارد طبيعية فهو الوقوع في اقتصادانية (économisme)؛ فوضى ترمي بنا في أتون أفلاس حقيقي، نظنّه اقتصادا، مثل سراب بقية يحسبه الضمآن ماء ...

الأفكار الاقتصادية عند مالك بن نبي ----- د. البشير قلاتي

بمنهج تحليلي رياضي، نقرأ فكرة الإقلاع الاقتصادي عند مالك بن نبي وفق المعادلة الاجتماعية الخاصة بمنظومة القيم الثقافية:

$$\boxed{\text{إرادة حضارية} + \text{إمكان حضاري} = \text{نهضة حضارية}}$$

والإرادة (الشروط المعنوية الخلقية والنفسية) سبب للإمكان (الشروط المادية)،
والعكس غير صحيح... بدليل تجارب تاريخية حية (مثل نهضة الاقتصاد الألماني)...

لا يتحقق هذا الإقلاع ولا يمكن أن يتحقق، إلا بشرطين أساسيين:

- مراعاة المعادلة الاجتماعية (الخصائص الثقافية) للمجتمع المسلم، في مقدمتها
قيمه الدينية ولغته وعاداته، دون استيراد مشاريع قد تصلح في مجتمعات أخرى لها
خصوصياتها الثقافية.

- توجيه علمي ثقافي تربوي، تُشكل فيه فكرة الواجب قطب الرحى الذي تدور
حوله منظومة السلوك الاجتماعي، وهو رأس المال الاجتماعي الذي يحقق لنا تنمية بشرية
أساسية للإقلاع،، ودون ذلك لا يمكننا التعويل على ضخامة استثمارنا المالية (مهما
كانت ملياراتها) والتي ستزيد من توريطنا في أتون (الاقتصادية) المقيتة القاتلة؛ لأن
الاستثمار الأساسي هو الاستثمار الاجتماعي ببناء إنسان رسالي جديد، مثل الغيث،
أينما وقع نفع...
المراجع:

- ابن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ العلامة ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ
والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، د.ط،
بيروت: دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، د.ت، ص، ج 1 .

- بن نبي، مالك :

- تأملات، إشراف ندوة مالك بن نبي، ط5، دمشق: دار الفكر، 1412هـ/
1991م.

- فكرة الإفريقية الآسيوية، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط3، الجزائر، دمشق، دار
الفكر، 1413هـ/1992م

الأفكار الاقتصادية عند مالك بن نبي ----- د. البشير قلاتي

- فكرة كومنولث إسلامي، دمشق: دار الفكر 1410هـ/1990م .
- شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر مستقاوي، دمشق: دار الفكر، 1406هـ/1986م .
- مجالس دمشق، ط1، دمشق: دار الفكر، 1426هـ/2005م.
- المسلم في عالم الاقتصاد، إصدار ندوة مالك بن نبي، ط3، الجزائر، دمشق: دار الفكر 1407هـ/1987
- مذكرات شاهد للقرن، إصدار ندوة مالك بن نبي، ط2، دمشق: دار الفكر 1404هـ/1984م.
- جدعان، فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط2، بيروت: المؤسسة العربية .
- للدراستات والنشر 1981م.
- جيل فيرون، معجم مصطلحات علم الاجتماع، ترجمة أنس محمد الأسعد، ط1، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 2011م.
- منصور، أحمد صبحي، مقدمة ابن خلدون، دراسة أصولية تاريخية، تقديم سعد الدين إبراهيم، القاهرة: مركز ابن خلدون، دار الأمين للنشر، 1998م.

العمل الدبلوماسي للثورة الجزائرية من خلال الوثائق والشهادات (الأهمية والأسس والآليات والأهداف)

د. لهر بديدة

جامعة أبو القاسم سعد الله - الجزائر 2

الملخص:

لعبت الدبلوماسية الجزائرية أثناء الثورة التحريرية دورا أساسيا، وذلك استكمالا للكفاح المسلح، في مواجهة الدبلوماسية الفرنسية، التي قامت بنشاط كبير على المستوى الدولي، من أجل جلب دعم معنوي ومادي لها، أو على الأقل ضمان حياد فيه شيء من التعاطف بخصوص الموقف من القضية الجزائرية.

ولمعالجة هذا الموضوع، المتعلق بالعمل الدبلوماسي للثورة الجزائرية، اعتمدنا أساسا على شهادات بعض مسؤولي جبهة التحرير الوطني، وكذلك على أرشيف الثورة، خاصة وثائق مؤتمر الصومام ووثائق مؤتمرات المجلس الوطني للثورة الجزائرية، تحديدا؛ دورتي طرابلس؛ الأولى ما بين 16 ديسمبر 1959 و18 جانفي 1960، والثانية ما بين 09 إلى 27 أوت 1961، بالإضافة إلى أرشيف الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية.

Abstract:

Without out That the Algerian diplomacy had played great role during the Algerian war of independence. And in this respect we want in this article to look back to the Algerian diplomacy which want side by side with arme struggle of independence. The Algerian policy had successively managed to ender took the French offensive diplomacy and succeeded to bring to its just cause of war of independence many African and Asian states mainly newly independent countries .However, this article want to trace this great role of Algerian diplomacy during the war (1954-1956) and bring new light after we had examined the Algerian Archives of the war maily some documents of the Soummam Summit of 1956.(18/Sept 1956-18/January 1956); which I have referred and concealed theme ,and that of some interviewed leaders of Algerians National Front who were the eyewitness of those meeting .We also referred to the Tripoli documents of the both Summits' of (16/Déc. :1959-18/January 1960) and its final statements concerning the Algerian glorified war of independence.

العمل الدبلوماسي للثورة الجزائرية ----- د. لزهرة بديدة

تمهيد

أصبح من المسلم به اليوم، أن أي ثورة تريد أن يُكتب لها النجاح، يجب أن لا يقتصر جهدها على العمل المسلح فحسب، بل عليها أن تفتح بالموازاة جبهات أخرى، لعل أهمها جبهة العمل الدبلوماسي. وعندما اشتعل فتيل الثورة الجزائرية في الأول نوفمبر 1954، كانت قيادات جبهة التحرير الوطني تدرك جيدا أن المعركة وإن كان محتم خوضها في ميدان الوغى، فالمؤكد أيضا حتمية خوضها في الميدان الدبلوماسي. فما مدى أهمية العمل الدبلوماسي للثورة؟ وما هي الأسس التي قام عليها؟ وما الآليات التي اعتمدها؟ وما الأهداف التي يصبو إلى تحقيقها؟ وهذا ما تحاول الإجابة عليه هذه الدراسة، بناء على وثائق وشهادات مستقاة من المصادر.

1- أهمية العمل الدبلوماسي

إن نجاح العمل الدبلوماسي، يتيح الفرصة لكسب مزيد من التأييد في الأوساط الدولية وعلى المستويين الرسمي والشعبي، وهذا ما كانت تصبوا إليه قيادة الثورة منذ الانطلاقة¹ كما أن فاعلية ونجاعة دبلوماسية جبهة التحرير الوطني يمكنها من مواجهة ومحاصرة الدبلوماسية الفرنسية التي سعت منذ البداية إلى إقناع العالم أجمع بأمرين اثنين، أولهما أن الجزائر وما يجري فيها شأن داخلي، وثانيهما أن من يقومون بهذه الأعمال (يقصد بهم المجاهدون) هم من الخارجين عن القانون، والمتمردين، الساعون إلى زعزعة استقرار فرنسا وأمنها، بما في ذلك الجزائر².

1- يتضح ذلك من كل موثيق الثورة بداية من بيان أول نوفمبر 1954.

2- عند اندلاع الثورة، أكد كل القادة الفرنسيين سواء في فرنسا أو في الجزائر، أن ما يجري في هذه الأخيرة مجرد أحداث يقوم بها خارجون عن القانون وقطاع طرق... وغيرها من المصطلحات النابية والتي تحمل ذما مجاهدي الثورة، موضحين أن الجمهورية الفرنسية ستعمل جاهدة من أجل قمع هؤلاء ووأد حركتهم في المهدي وبكل الوسائل، ولمراجعة هذه التصريحات أنظر مثلا بعض، الجرائد اليومية:

صدى الجزائر (l'Écho d'Alger)، وصدى وهران (l'Écho d'Oron)، برقية الجزائر (La Dépêche d'Alger)، و برقية قسنطينة (La Dépêche de Constantine)، أيام 2-3-4 وما بعدها، من

شهر نوفمبر 1954.

العمل الدبلوماسي للثورة الجزائرية ----- د. لزهرة بديدة

ومما لا شك فيه، أن الثورة الجزائرية قد أربكت فرنسا وهزت أركانها، مما حدا بالسلطات الفرنسية وعلى مختلف مستوياتها، وبكل ما توفر لها من قوة وحيلة، إلى محاولة قمع الثورة في المهدي، وحتى لا يتحقق هذا المبتغى لفرنسا، وحتى لا تقتصر الثورة الجزائرية على الكفاح المسلح، وحتى يعزز هذا الأخير، وتكون النتيجة استرجاع السيادة الوطنية، كان من اللازم أن يواكب عمل دبلوماسي، يمتاز بالحكمة والقوة والفاعلية، وهو الأمر الذي أكدت عليه قيادة الثورة في بيان أول نوفمبر 1954، مبينة الارتباط الوثيق بين العمل العسكري والعمل الدبلوماسي، وأن لا غنى لأحد عن الآخر، مما يجعل القضية الجزائرية حقيقة واقعة في العالم أجمع¹.

أما وثائق مؤتمر وادي الصومام (وهو المؤتمر الأول للثورة)، المنعقد بتاريخ العشرين أوت من العام 1956، فقد وقفت مطولا عند أهمية العمل الدبلوماسي، خاصة ما يتعلق بدحض الافتراءات الفرنسية حول الجزائر والتأكيد على ضرورة العمل من أجل تدويل القضية الجزائرية، الشيء الذي يعجل بتسوية هذا النزاع المسلح². وللوصول إلى هذه النتيجة ينبغي على جبهة التحرير الوطني أن تقوم بنشاط سياسي واسع النطاق، يمكن من عزل فرنسا سياسيا في الجزائر والعالم³.

كما أوصى المؤتمر بوجود السعي الدؤوب على المستوى الخارجي، للحصول على أكبر قدر ممكن من التأييد المادي والمعنوي للثورة، مع ضرورة التركيز على الحكومات التي فرض عليها الحياد بفعل التأثير الفرنسي، إضافة إلى الدول التي لم تطلع بعد وبشكل كاف على مطالب الجزائريين، وهو ما يعني بالنتيجة ضرورة أن تعمل جبهة التحرير الوطني، على دفع هاته الأطراف، من أجل مناصرة القضية الجزائرية⁴.

1- بيان أول نوفمبر 1954.

2- وثائق مؤتمر الصومام، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، 1996، ص 76.

3- نفسه، ص 45-46.

4- نفسه، ص 51.

العمل الدبلوماسي للثورة الجزائرية ----- د. لزهرة بديدة

أما وثائق المؤتمر الثاني للمجلس الوطني للثورة الجزائرية المنعقد بالعاصمة الليبية، طرابلس، ما بين السادس عشر ديسمبر 1959 والثامن عشر جانفي 1960، فقد كشف أحد التقارير المتمخضة عنه، على تبلور النهج الدبلوماسي للثورة خاصة بعد سنة 1957. ليصبح أكثر عمقا وفعالية وتحديدًا للهدف، الشيء الذي أدى إلى كسب مزيد من التأييد المعنوي والمادي من بعض الدول، مما دفع فرنسا إلى البحث عن حلٍ سلمي لقضية الجزائر، يتأتى من بعض المفاوضات¹.

ويشير ذات التقرير إلى أن العمل الدبلوماسي الفعال الذي أصبحت تتميز به جبهة التحرير الوطني، مكن أولاً، من تحديد الأصدقاء الذين يسعون بشتى الوسائل من أجل فرض الملف الجزائري في المحافل والمنابر المختلفة، وجعله قضية دولية من خلال الإصرار الدائم على طرحه في أروقة هيئة الأمم المتحدة، بغية إيجاد حل عادل ومرضي، تقبل به قيادة الثورة الجزائرية، وثانياً، مكن التحرك الدبلوماسي من معرفة الأعداء والخصوم، الذين فضلوا التمسك والدفاع عن وجهة النظر الفرنسية، فيما يتعلق بالجزائر، وهو ما يعني العمل على محاولة عزل ومحاصرة جبهة التحرير الوطني على المستوى الدولي، وثالثاً، كشفت التحركات الدبلوماسية، عن الأطراف والجهات غير المعنية أو المهتمة بالشأن الجزائري لا من قريب ولا من بعيد².

من جهتها بينت وقائع المؤتمر الثالث للمجلس الوطني للثورة الجزائرية، المنعقد بدوره كذلك بطرابلس الليبية، ما بين التاسع والسابع والعشرين أوت 1961، مدى اهتمام

1- المركز الوطني للأرشيف، وثائق مؤتمر المجلس الوطني للثورة الجزائرية، طرابلس، دورة ديسمبر 1959/جانفي 1960، تقرير العقيد سليمان دهيليس، حول منطلقات العمل الدبلوماسي، علبة مصورة، تحت رقم (C014).

2- نفسه. وهذا هو نفس الرأي الذي ذهب إليه السيد أمين خان، وأمام نفس الدورة، عندما أكد أن التحرك الدبلوماسي يجب أن يبنى على أساس التمييز بين الأصدقاء والأعداء وغير المعنيين، أنظر: -Rapport, Lamine Khane, **Nouvelle conception de notre diplomatie**, boîte microfilm N(Co14).

العمل الدبلوماسي للثورة الجزائرية ----- د. لزهرة بديدة

المؤتمرين بالعمل الدبلوماسي للثورة، وأهمية الانجازات التي حققها الحراك الدبلوماسي طيلة عمر الثورة، وهو المسعى الذي أفضى إلى فرض القضية الجزائرية كقضية دولية، وأدى إلى تزايد الدعم المادي والمعنوي لها من طرف الأصدقاء، وبالنتيجة فقد أعطت الدبلوماسية نفسها جديدا لجهة التحرير الوطني، خاصة في ظل الحصار الشديد المفروض عليها من طرف السلطات الفرنسية في الداخل¹.

وإذا كانت وثائق الثورة قد وقفت عند الأهمية التي يكتسبها العمل الدبلوماسي، من أجل تحقيق الأهداف المسطرة، فإن وضع الأسس والآليات المناسبة والفعالة، هي أقصر طريق للوصول إلى الهدف المنشود، بحيث تعطي هذه الدبلوماسية نتائج واضحة ومرضية، وتظهر جبهة التحرير وكأنها تمارس دبلوماسية دولة قائمة بذاتها².

وقبل التطرق إلى هذه الأسس والآليات، جدير بالذكر أن جبهة التحرير الوطني استفادت من التجربة الدبلوماسية السابقة لحزب الشعب الجزائري، الذي كانت له ممثلية بالخارج مقرها القاهرة، واللجنة نفسها مثلته في مكتب تحرير المغرب العربي، المتواجد بالقاهرة هو الآخر. وكان تحركها الدبلوماسي ملحوظا ويهدف إلى إبراز القضية الجزائرية على المستوى الدولي، وقاد هذا الحراك كل من السادة محمود خيضر وحسين آيت أحمد وأحمد بن بلة³.

وغداة اندلاع الثورة تدعم الوفد الخارجي بشخصيات أخرى معروفة ولها تجربتها في الميدان السياسي، وتحديد السيدان، أحمد يزيد وحسين حول، وأصبح هذا الوفد يمثل القيادة الخارجية لجهة التحرير الوطني، وفي خلال بضعة أشهر استطاع أن يفرض مشاركته

1- المركز الوطني للأرشيف، وثائق المجلس الوطني للثورة الجزائرية، طرابلس دورة أوت 1961، مداخلة السيد أحمد بومنجل، علبة مصورة، تحت رقم (C021).

2- خان، المصدر السابق.

3- للاطلاع على هذا الحراك، يراجع -أحمد سعيود. العمل الدبلوماسي لجهة التحرير الوطني 1954-1958، دار الشروق للطباعة والنشر، الجزائر، 2009، ص ص 57-58-59.

العمل الدبلوماسي للثورة الجزائرية ----- د. لزهرة بديدة

باسم الثورة الجزائرية في مؤتمر المجموعة الأفرو-آسيوية بباندونغ شهر أبريل 1955، وهو ما اعتبر أول نجاح دبلوماسي لقيادة الثورة التي كانت لا تزال في بدايتها¹.

وننتج عن تحركات الوفد الخارجي إضافة إلى ما خلفته انتفاضة الشمال القسنطيني في العشرين أوت 1955، من صدى إعلامي وسياسي واسع النطاق، تشجع المجموعة الأفرو-آسيوية على العمل باتجاه تسجيل القضية الجزائرية في الدورة العاشرة لهيئة الأمم المتحدة المبرمجة بداية من خريف 1955².

وبعد الوقوف عند الأهمية التي يحتلها العمل الدبلوماسي بالنسبة للثورة، وتبات ذلك من خلال وثائقها المختلفة، نستعرض بعد ذلك الأسس التي قام عليها.

2 - أسس العمل الدبلوماسي

ولكي يؤتي العمل الدبلوماسي الثمار المرجوة منه، سعت قيادات الثورة الجزائرية منذ البداية، إلى وضع أسس صلبة يقوم عليها هذا العمل، لعل أولها وأهمها، أن تقوم هذه الدبلوماسية على أساس البرامج لا على الأشخاص، ويكون ذلك الإطار الذي تقوم عليه السياسة العامة لجبهة التحرير الوطني والمصالح العليا للجزائر³، ولهذا السبب لم يتأثر الجهد الدبلوماسي للثورة عندما اختطف أعضاء الوفد الخارجي يوم 22 أكتوبر 1956، أي قبل

1- نفسه، ص ص 80-81-82.

2- محمد علوان، القضية الجزائرية أمام الأمم المتحدة 1957-1958، ترجمة وتقديم، علي تابليت وآخرون، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، الجزائر، 2007، ص ص 37-38-39.

3- خان، المصدر السابق.

العمل الدبلوماسي للثورة الجزائرية ----- د. لزهري بديدة

أيام معدودة من الذكرى الثانية لاندلاع الثورة المصادف للفتح نوفمبر 1956¹. وتواصل العمل مع أسماء وقيادات أخرى إلى غاية استرجاع السيادة الوطنية في 05 جويلية 1962². وهذا الأساس يوضحه ويتممه مبدأ آخر، هو الوضوح والمصادقية، التي انتهجتها قيادة الثورة طوال مسيرتها، فقد كانت رؤيتها الدبلوماسية مبنية على الوضوح في طرح أفكارها وتصوراتها الهادفة إلى الوصول إلى حل عادل للقضية الجزائرية، ومما يتضمنه مفهوم الوضوح عدم التلاعب بالمفاهيم والمصطلحات³.

كما سعت جبهة التحرير لأن تكون فلسفتها الدبلوماسية مؤسسة على أساس الصدق والمصادقية قولاً وعملاً، وهو ما تؤكد تصرفات مختلف قيادات الثورة ومدى التزامهم بالوعود المقطوعة مع الحلفاء ومع الأعداء على حد سواء، هذه المصادقية اكتسبتها الجبهة من خلال عدم التسرع في إصدار الأحكام والقرارات وإخضاع ذلك أولاً وأخيراً إلى ضرورة معرفة المعطيات والحقائق⁴.

ومن خلال عامل المصادقية أصبح قادة جبهة التحرير يمثلون همزة وصل بين البلدان الشقيقة⁵. وهناك أساس آخر لصيق بالأساسين الأولين قامت عليه دبلوماسية الثورة، ألا

1- هي أول عملية قرصنة جوية في العالم قامت بها السلطات الفرنسية، لاعتقال الوفد الخارجي للثورة الجزائرية، الذي كان يضم حينها السادة: محمد خيضر، محمد بوضياف، أحمد بن بلة، حسين آيت أحمد، إضافة إلى كاتب الوفد الإعلامي والصحفي مصطفى لشرف.

2- ومن أبرز الأسماء التي اشتغلت بالعمل الدبلوماسي، نجد كل من السادة: محمد لمين دباغين، وأحمد يزيد، عبد الحميد مهري، كريم بلقاسم، سعد دحلب... الخ.

3- بن يوسف بن خدة. "الذكرى الثلاثون لتأسيس الحكومة المؤقتة، مجلة أول نوفمبر"، عدد سبتمبر/أكتوبر 1988، ص 11.

4- أنظر شهادة السيد أحمد يزيد، المدونة في كتاب الدبلوماسية الجزائرية 1830-1962، الصادر عن المركز و.د.ب.ح. و. ث نوفمبر 1954، الجزائر 1998، ص 111.

5- سعد دحلب. المهمة منجزة من أجل استقلال الجزائر، منشورات دحلب، الجزائر، 2007، ص 23.

العمل الدبلوماسي للثورة الجزائرية ----- د. لزهرة بديدة

وهو مبدأ الحياد بمفهومه الإيجابي¹، وتطبيق سياسة عدم الانحياز بحذافيرها لأن الثورة تعتقد أن عدوها الأول والوحيد هو الاستعمار الفرنسي²، معتبرة أن مبدأ الحياد يحمل التعبير الصادق عن أماني الشعب الجزائري والشعوب الناشئة في اختيار طريقها الخاص، الذي لا يعني بالضرورة أن يكون هو طريق الشرق أو الغرب³.

إن الحيادية التي امتازت بها جبهة التحرير الوطني، أكسب دبلوماسيتها الكثير من الاحترام و التقدير، وهو الشيء الذي جعل القائمين على هذه الدبلوماسية محل ثقة الكثير من الأطراف الإقليمية والدولية وبالتالي أهليتهم بفض الخلافات القائمة بين العديد من الدول، ومنها الدول العربية على سبيل المثال⁴، وكذلك مساعدة الدول الآفرو-آسيوية على حل مشاكلها، كما أن الأمين العام للأمم المتحدة حينها كان يستعين بآراء قيادات الثورة الجزائرية حسب رواية السيد أحمد يزيد⁵.

وهذه الأسس لن يكون لها مدلولاً أو ذات معنى، إذا لم تتحل وتتصف جبهة التحرير الوطني بمعايير مهمة، هي الثبات والصبر والرزانة والنفس الطويل، خاصة وأنها تدرك أن الصراع مع فرنسا هو صراع إرادات وليّ الأذرع، ومن توفرت فيه هذه الخصائص سيكون هو المنتصر في نهاية المطاف، ومن ثمة كانت دبلوماسية الثورة تشتغل بهدوء وروية ولا تستجيب للاستفزازات الفرنسية المتكررة، ولم تياس قط من عدالة القضية التي ترفع عنها، وضلّت تسعى دائماً بلا كلل أو ملل إلى كسب ودّ الشعوب والدول حتى من وسط حلفاء فرنسا في أوروبا وأمريكا، وبعد حتى تمكنت جبهة التحرير من وضع موطأ قدم لها في

1- وثائق دورة أوت 1961، طرابلس، مداخلة السيد كريم بلقاسم، علبة مصورة رقم (C021).

2- نفسه؛ دحلب. مصدر سابق، ص 22-23.

3- الجهاد، عدد 92، 10 أفريل 1961.

4- يزيد. مصدر سابق، ص 111.

5- نفسه.

العمل الدبلوماسي للثورة الجزائرية ----- د. لزهري بديدة

الكثير من بقاع العالم، واستمالت من داخل أوروبا الغربية رجال الأعمال وتجار الأسلحة أولاً، ورجحت ثقة التشكيلات السياسية ثانياً¹. وبعد التعرض لجملة من أسس دبلوماسية الثورة، فما هي الآليات التي قامت عليها هذه الأخيرة؟

3- الآليات:

أدركت قيادة الثورة منذ البداية، أن الأسس التي يقوم عليها العمل الدبلوماسي غير كافية لوحدها لضمان النجاح، وأنه من الضروري أن تستند على آليات قوية وممتينة حتى تؤدي الغرض المطلوب منها، ولعل أبرز هذه الآليات تتمثل في تشكل قيادة دبلوماسية كفئة قوية ومسئولة²، تمثلت في بادئ الأمر في جهاز الوفد الخارجي الذي ذكرناه سابقاً، والذي تمكن من النجاح في أول مهمة دبلوماسية له وإيصال صوت الثورة الجزائرية إلى مؤتمر باندونغ، ربيع سنة 1955³، ولاحقاً في جهاز الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية، التي تأسست في التاسع عشر سبتمبر 1958، والتي يعتبر تأسيسها بحذ ذاته عملاً دبلوماسياً بامتياز، إلى جانب كونه عملاً تنظيمياً وهيكلية. وقد بينت الحكومة المؤقتة، على مدار ما تبقى من عمر الثورة التحريرية، وفي طبعاتها الثلاث⁴، مدى حنكتها السياسية وقدرتها على إدارة الملف الدبلوماسي بنجاح كبير،

1- محمد العربي الزبيري. تاريخ الجزائر المعاصر، ج 2، سحب الطباعة الشعبية للجيش، الجزائر 2007، ص 116-117.

2- خان. مصدر سابق.

3- من الثابت أن العمل الدبلوماسي للثورة لم يتأثر كثيراً باعتقال الوفد الخارجي كما سبق الذكر، وتواصل إلى غاية شهر سبتمبر 1958 تحت إشراف لجنة التنسيق والتنفيذ، ثم الحكومة المؤقتة إلى غاية استرجاع السيادة الوطنية.

4- وهذه الحكومات تشكلت على النحو التالي: الحكومة المؤقتة الأولى ظهرت في 19 سبتمبر 1958 وامتدت إلى نهاية شهر ديسمبر 1959، حيث قدمت استقالته أمام مؤتمر الثورة المنعقد بطرابلس ديسمبر 1959/جانفي 1960. أما الحكومة الثانية فقد أعلن عنها يوم 18 جانفي 1960 ودامت إلى غاية شهر أوت 1961، وقد كانت الحكومتان الأولى والثانية تحت قيادة السيد فرحات عباس، في حين

العمل الدبلوماسي للثورة الجزائرية ----- د. لزهرة بديدة

ونستشف ذلك من أول بيان لها، حيث جاء فيه: " أنها ستستقبل بارتياح بالغ كل مسعى دولي يرمي إلى تنفيذ النصوص الإنسانية لاتفاقيات جنيف، بخصوص الحرب في الجزائر"،¹ وسيكون بمقدور هذه الحكومة عقد وإبرام المعاهدات والاتفاقيات الدولية.²

ولضمان نجاح العمل الدبلوماسي، لم تكتف الثورة بجهد الأجهزة المركزية، بل شكلت وفودا دبلوماسية عبر الكثير من البلدان وعبر المنظمات الإقليمية والدولية، مدركة أهمية تنسيق العمل والنشاط بين هذه الوفود،³ وحتى تتمكن هذه الأخيرة من الاطلاع الدائم على مجريات الأحداث كي لا يقع تحركها في تناقض أو تعارض، يمكن أن تستغله الدبلوماسية الفرنسية لتبيان ضعف وحلل المواقف الجزائرية، عقدت جبهة التحرير الوطني العديد من اللقاءات بين وفودها الدبلوماسية، بهدف رسكلتها والتنسيق فيما بينها، ومن ذلك الملتقى الدراسي الذي جمع ممثليها بأوربا، والذي احتضنته عاصمة ألمانيا الغربية حينها (بون)، في شهر أكتوبر 1959، وملتقى ثان لوفودها بالدول العربية جرت أشغاله بالقاهرة في شهر نوفمبر 1959.⁴

أن الحكومة الثالثة والأخيرة، التي ترأسها السيد بن يوسف بن خدة، ظهرت في نهاية شهر أوت 1961، واستمرت إلى غاية استرجاع السيادة الوطنية.

1 - مؤتمر طرابلس، دورة 1960/1959، تقرير حول منطلقات العمل الدبلوماسي، (C014) ، مصدر سابق.

2 - المجاهد، عدد 10 أكتوبر 1958. وتجدر الإشارة أن السيد محمد مجاوي يذكر بأن الدبلوماسية الفرنسية، وبعد تشكل الحكومة المؤقتة أصبحت في حالة استنفار دائم، مستعملة شتى الوسائل لمواجهة من يعترفون أو يساندون الحكومة المؤقتة وذلك من خلال الضغط والاحتجاج والتهديد بالمواجهة..، انظر:- محمد مجاوي. الثورة الجزائرية والقانون 1960-1961، ترجمة، علي الخش، مراجعة محمد الفاضل، ط2، دار الرائد للكتاب، الجزائر، 2005، ص 167.

3- خان. مصدر سابق.

4- مؤتمر طرابلس، دورة 1960/1959، تقرير وزارة الشؤون الخارجية علبة مصورة، تحت رقم.

(C013).

العمل الدبلوماسي للثورة الجزائرية ----- د. لزهري بديدة

وهناك آلية أخرى أكدت عليها الثورة منذ انطلاقها، ألا وهي حسن استغلال عواطف العروبة والإسلام والجغرافيا، وكذلك الاستفادة من نتائج الحرب الباردة بين المعسكرين الشرقي والغربي، وذلك من خلال التموقع في الهيئات والمنظمات التي لا تنتمي إلى الشرق أو الغرب، فبيان أول نوفمبر أكد على أن البعد العربي والإسلامي هو البعد الطبيعي للثورة الجزائرية،¹ ومن جهته أوضح مؤتمر الصومام أن القاعدة الأساسية للنشاط الدبلوماسي للثورة يقع في البلاد العربية.² ويذهب مؤتمر الصومام إلى أكثر من ذلك، عندما أكد مضمار العمل الدبلوماسي لصالح الثورة الجزائرية في أمريكا اللاتينية يقع على عاتق المهاجرين العرب.³

تتأكد الأهمية نفسها في مؤتمري المجلس الوطني للثورة، المقامين في العاصمة الليبية طرابلس، الأول دورة ديسمبر 1959/ جانفي 1960، والثاني دورة أوت 1961، فوثائق مؤتمر طرابلس الأول ترى أن الأکید والضروري على قيادات الثورة، العمل على تسخير كل العرب وإمكاناتهم، حتى يتبنوا القضية الجزائرية، ويجعلونها قضيتهم بالأساس⁴، أما مؤتمر طرابلس الثاني فقد ألح من جانبه، على أهمية الاستمرار في التأكيد على البعد العربي

1- بيان أول نوفمبر 1954.

2 - مؤتمر الصومام، مصدر سابق، ص 76-77. وكذا:

- Abderrahmane Kiouane. **Les début d une diplomatie du guerre (1956-1962), journal d un délégué a l extérieur**, Ed. Dahlab, Alger, 2000, pp 08-09...ex.

- ويؤكد كيوان في نفس هذه الصفحات، أن الدول العربية ساعدت جبهة التحرير الوطني في تشكيل قاعدة دبلوماسية قوية وفعالة، خاصة من خلال نشاطات بعثات الثورة بما.

3 - مؤتمر الصومام ، مصدر سابق، ص 77.

4 - خان. مصدر سابق.

العمل الدبلوماسي للثورة الجزائرية ----- د. لزهري بديدة

والإسلامي للثورة الجزائرية¹، موضحاً أن العالم العربي يشكل القاعدة والدعم الأساسية لكفاح الجزائريين².

إن رهان جبهة التحرير الوطني على العالمين العربي والإسلامي، كان رهانا واقعياً ومنطقياً، يتماشى مع أبعاد الشعب الجزائري، خاصة بعدما أحسنت الثورة توظيف رابطتي العروبة والإسلام إلى أبعد الحدود من أجل تدويل القضية الجزائرية³، وهذا ما تجلّى في الكثير من الميادين خاصة عندما يتعلق الأمر بتسجيلها في دورات هيئة الأمم المتحدة، ومن الأمثلة الدالة على سبيل الذكر لا الحصر، أن الدول الأربعة عشر التي طالبت بتدويل القضية الجزائرية في الدورة العاشرة للجمعية العامة للأمم المتحدة، دورة نهاية 1955، كانت في غالبيتها العظمى تنتمي إلى البلدان العربية والإسلامية⁴.

وإلى جانب تحريك ورقة العالم العربي الإسلامي سعت الثورة إلى الرهان على ورقة المجموعة الأفرو-آسيوية، التي كان لها السبق في احتضان قادة الثورة في مؤتمر باندونغ السالف الذكر، حتى تكون هذه المجموعة أكثر فاعلية فقد أوصى مؤتمر الصومام بضرورة استغلال واستعمال ضغطها السياسي والدبلوماسي والاقتصادي المباشر على فرنسا، علاوة على مساعيها في أروقة الأمم المتحدة، وعلى سعيها لجلبها التأييد للثورة الجزائرية من الشعوب والدول الأوروبية وأمريكا اللاتينية⁵.

1 - مؤتمر طرابلس، دورة أوت 1961، غلبة مصورة، تحت رقم، (C025).

2 - نفسه، وانظر: مداخلة كريم بلقاسم في نفس المؤتمر، غلبة مصورة (C023).

3 - الزبيدي. مرجع سابق، ص 117.

4 - علوان، مصدر سابق، ص 37. وكذا:

-Khelfa Maamri. **Les nation unis face a la question Algérienne (1954-1962)**, Ed. S N E D, Alger, 1969, p 25.

5 - مؤتمر الصومام، مصدر سابق، ص 77.

العمل الدبلوماسي للثورة الجزائرية ----- د. لزهرة بديدة

وإذا كان مؤتمر طرابلس الأول قد أثنى على مجهودات الدول والشعوب الإفريقية المتمسكة بحق الشعب الجزائري في تقرير مصيره¹، فإن مؤتمر طرابلس الثاني، أكد على أن مصير الجزائر مرتبط بشكل وثيق بمصير الأفارقة، الذين يقع عليهم تبني كفاح الجزائريين²، وبعدها توفق ذات المؤتمر عند ضرورة وأهمية دفع الآسيويين إلى تقديم المبادرات الهادفة خدمة للثورة الجزائرية³، أوضح أهمية البعد الإفريقي الآسيوي للثورة، خاصة وأن الرهان على هذا البعد باتت نتائجه ملموسة⁴.

ولم تغفل جبهة التحرير الوطني عن استمالة واستعمال القوة العديدة لدول أمريكا اللاتينية ودول أوروبا الشرقية (المعسكر الاشتراكي)، مؤكدة في وثائقها على أهمية استعمال هذه المساحة من أجل دعم ملف الثورة الجزائرية في المحافل الدولية⁵، وبالمقابل ومن باب الضغط على الدول الغربية المساندة لفرنسا، حذرت جبهة التحرير مجموع هذه الدول من مغبة مواصلة تقديم أي نوع من الدعم لفرنسا لأن ذلك قد ينمي روح المعاداة للغرب في

1 - مؤتمر طرابلس، دورة 1960/1959، تقرير وزارة الشؤون الخارجية، علبة مصورة (C013)، مصدر سابق.

2 - مؤتمر طرابلس، دورة أوت 1961، برنامج جبهة التحرير الوطني، علبة مصورة، تحت رقم (C022).

3 - مؤتمر طرابلس، دورة أوت 1961، برنامج جبهة التحرير الوطني، علبة مصورة، تحت رقم (C022).

4 - مؤتمر طرابلس، دورة أوت 1961، تقرير وزارة الشؤون الخارجية علبة مصورة، تحت رقم (C025).

5 - مؤتمر طرابلس دورة 1960/1959، تقرير وزارة الشؤون الخارجية العلبتان المصورتان، تحت رقم (C013) (C012)+. وكذا: مؤتمر طرابلس، دورة أوت 1961، برنامج جبهة التحرير الوطني، مصدر سابق. وكذا: المركز الوطني للأرشيف ووثائق الحكومة المؤقتة 1960-1961، أرشيف وزارة الخارجية، علبة رقم 5، ملف رقم 8.

العمل الدبلوماسي للثورة الجزائرية ----- د. لزهرة بديدة

المنطقة برمتها، وقد ينجر عن هذا التعنت الأعمى وغير المحسوب، الاصطفاف إلى جانب الاتحاد السوفيتي¹.

ومن ضمن الآليات المهمة والتي كانت جبهة التحرير الوطني رائدة في استعمالها، هي وسائل الإعلام، إذ تمكنت الثورة وبنجاح كبير من ربط النشاط الدبلوماسي بالنشاط الإعلامي وجعلهما لصيقين بعضهما ببعض، وهو ما اعتبره السيد محمد يزيد بمثابة المدرسة الحديثة في الدبلوماسية².

وأساس هذه الفكرة يعتمد على جعل الهيئات المكلفة بالإعلام أو وزارة الإعلام في الحكومة المؤقتة لاحقا، رأسا أساسيا ومحوريا في العمل الدبلوماسي، إلى جانب الجهاز المكلف بالعلاقات الخارجية أصلا³، وهذه الحقيقة نجدها مجسدة في الدور الذي كان يؤديه السيد محمد يزيد بصفته مكلفا بالإعلام وفي مجلة المجاهد لسان حال الثورة الجزائرية، والتي احتل فيها التعريف بالعمل الدبلوماسي وتغطيته المرتبة الأولى بـ 462 مادة إعلامية متقدما على بعض المحاور الأخرى⁴.

وإذا كانت هذه بعض آليات العمل الدبلوماسي فما هي أبرز الأهداف المرسومة له؟

4- أهداف العمل الدبلوماسي

منذ الوهلة الأولى للثورة، أقام قادة جبهة التحرير الوطني، السياسة العامة للثورة الجزائرية وإستراتيجيتها الدبلوماسية، على أساس التمكن من بلورة علاقات خارجية متينة، خاصة مع الشعوب والدول والمنظمات الإقليمية والدولية الفاعلة والضاغطة، التي تساعدنا

1 - مؤتمر طرابلس، دورة أوت 1961، برنامج جبهة التحرير الوطني، مصدر سابق.

2 - يزيد. مصدر سابق ص 106.

3 - يزيد. مصدر سابق ص 106.

4 - أحمد حمدي. الثورة الجزائرية والإعلام - دراسة في الإعلام الثوري-، سحب الطباعة الشعبية للجيش، الجزائر، 2007، ص 176. - ويذكر نفس الكاتب في الصفحة 174، أن المحور المتعلق بالمجتمع الجزائري، قد جاء في المرتبة الثانية بـ 413 مادة إعلامية، وفي الصفحة 183، ذكر أن محور الدعاية الاستعمارية، قد احتل المرتبة الثالثة بـ 400 مادة إعلامية.

العمل الدبلوماسي للثورة الجزائرية ----- د. لزهري بديدة

على تحقيق هدفها المتمثل في التخلص من الهيمنة الفرنسية المفروضة على الجزائر، وبالتالي استرجاع السيادة الوطنية¹.

كما عملت قيادة الثورة على التأسيس لدبلوماسية متمتازة بالفاعلية والحنكة والقدرة على مواجهة أحيابل ومراوغات ومغالطات الدبلوماسية الفرنسية، هذه الدبلوماسية، أقر لها مؤتمر الصومام بتعاضد من نشاطها على المستوى الدولي، وأنها تهدف من وراء ذلك إلى تقديم الدعم المادي والمعنوي لفرنسا، وفرض المساندة الدولية لمواقفها، فيما يتعلق بالقضية الجزائرية، أو على الأقل الحياد المتعاطف معها².

وإذا كانت الدبلوماسية الفرنسية، قد عملت طيلة مرحلة الكفاح المسلح جاهدة على إجهاد الثورة الجزائرية، بما تحمله الكلمة من معنى، فإن العمل الدبلوماسي لجهة التحرير الوطني فرض على القيادات الفرنسية أن تخوض الحرب الدبلوماسية، وهي في حالة الدفاع، ونالها جراء ذلك، المزيد من الخذلان والاستنكار³، بل الأكثر والأهم بالنسبة للثورة هو، إدخال فرنسا ودبلوماسيتها في قفص الاتهام⁴، وتسريب المزيد من الشك والريبة في نفوس الفرنسيين أنفسهم من جراء الأداء السلبي لدبلوماسيتهم، وهو الأمر الذي كان أحد الأسباب المؤدية إلى سقوط الجمهورية الرابعة، ربيع 1958، وعودة الجنرال ديغول على رأس السلطة في فرنسا، وقيام الجمهورية الخامسة على يديه⁵.

1 - أكدت مختلف وثائق وشهادات الثورة على أولوية هذه النقطة.

2 - مؤتمر الصومام، المصدر السابق، ص 74.

3 - بجاوي. المصدر السابق، ص 162.

4 - سعيود. مرجع سابق، ص 174.

5 - Mohamed Harbi. **Les archives de la révolution Algérienne**, ED. Jeune Afrique, Paris, 1981, p 504 ; Bernard Droz ; Evelyne Lever. **Histoire de la guerre de l Algérie 1954-1962**, ED. Seuil, Paris, 1984, p 168.

العمل الدبلوماسي للثورة الجزائرية ----- د. لزهري بديدة

ولأن الجزائريين يعرفون شخص الجنرال ديغول، فهو صاحب تجربة وحنكة سياسية وقدرة بالغة على المناورات الدبلوماسية التي يهدف من ورائها بخصوص الموضوع الجزائري تحديدا إلى تغليب الرأي العام العالمي، من خلال إبداء الاستعدادات الوهمية للتفاوض مع جبهة التحرير الوطني¹، فقد تفتنوا لما تحمله هذه المغالطات من مخاطر على الثورة، قد تؤدي إلى محاصرتها وخنقها²، وهو ما يدعوهم بالإحاح إلى تطوير أداة العمل الدبلوماسي لجبهة التحرير وتحسين أدائها³.

وهذا التطور يتجلى بشكل واضح فيما حققته دبلوماسية الثورة من نتائج إيجابية خلال مواجهتها المفتوحة للدبلوماسية الديغولية، فقد تمكنت من اختراقها في العديد من المرات مما جعل الحكومة المؤقتة تنال المزيد من الاعتراف بها⁴، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل تمكنت هذه الحكومة من الانضمام إلى مجموع الدول الموقعة على اتفاقية حقوق الإنسان وذلك بتاريخ العشرين جوان 1960 بسويسرا⁵، واستطاعت ذات الحكومة إفسال

1 - الزيري. مرجع سابق، ص 115.

2 - المركز الوطني للأرشيف، محاضر اجتماعات الحكومة المؤقتة، بتاريخ 21-09-1959، علبة مصورة، تحت رقم (G006).

3 - جمال قنان. الأعمال الكاملة، دراسات في المقاومة والاستعمار، المجلد الرابع، منشورات وزارة المجاهدين، الجزائر، 2009، ص 139.

وكذا مؤتمر طرابلس، دورة أوت 1961، برنامج جبهة التحرير الوطني. وحسب ذات الوثيقة فقد أقر في هذا المؤتمر ضرورة العمل على مضاعفة حملة الاعترافات بالحكومة المؤقتة، وتفعيل دعم المجموعة الأفرو-آسيوية، ودول أمريكا اللاتينية، خاصة فيما يتعلق بمشكلة فصل الصحراء.

4 - راجع قائمة الدول المعترفة بالحكومة المؤقتة التي سجلها بجاوي في كتابه المذكور سابقا، ص 180.

5 - محمد بجاوي، النصر الدبلوماسي والسياسي للجزائر في عشرين يونيو 1960، مداخلة مدونة في كتاب الدبلوماسية الجزائرية 1830-1962، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في تاريخ الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، الجزائر، 1998، ص 117 وما بعدها. - توقفت وثائق وشهادات الثورة مليا عند مساعي ديغول لتطويق جبهة التحرير الوطني، وإثارة الخلافات الحدودية بين الجزائريين والتونسيين والمغاربة، ومن ذلك تقرير وزارة الشؤون الخارجية في مؤتمر طرابلس دورة 1960/1959،

العمل الدبلوماسي للثورة الجزائرية ----- د. لزهري بديدة

مساعي ديغول الهادفة إلى تطويق الثورة من خلال إثارة النعرات والخلافات بين الجزائري، وجارتها، المغرب وتونس¹.

وحتى لا يكون العمل الدبلوماسي دفاعيا قبل و أثناء تواجد الجنرال ديغول على رأس الدولة الفرنسية، ارتأت قيادة الثورة أن يكون عملها الدبلوماسي هجوميا، مع الاستعداد الدائم لمواجهة الدبلوماسية الفرنسية في كل مكان²، دون التفريط في أهدافها المنصوص عليها في كل موثيقها، ألا وهو تدويل القضية الجزائرية أولا، والعمل ثانيا على مضاعفة الاعترافات بجهة التحرير الوطني و الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية³.

ولقد بذلت جبهة التحرير جهدا مضنيا من أجل كسب الرهان في هاتين النقطتين، وقد تمكنت بمساعدة الأشقاء والأصدقاء، من تدويل قضيتها، التي أصبحت سنويا مثار جدل ونقاش واسعين في أروقة الأمم المتحدة، ومنذ دورة 1957، طرحت فكرة ضرورة الاعتراف للشعب الجزائري بحقه في تقرير المصير⁴.

العلبتان المصورتان (C012) و (C013)؛ وتقرير السيد فرحات عباس حول الخلاف الحدودي مع تونس، المقدم أمام مؤتمر طرابلس دورة أوت 1961، علبة مصورة رقم (C027)؛ وبرنامج جبهة التحرير الوطني، علبة مصورة (C023)؛ ووثائق الحكومة المؤقتة، تقرير وزارة الشؤون الخارجية، حول العلاقات المغربية الجزائرية من فيفري 1960 إلى فيفري 1961، علبة رقم 6، ملف رقم 11؛ وكذا تقرير السيد فرحات عباس حول الخلاف الحدودي مع المغرب، المقدم يوم 11 جويلية 1961، علبة رقم 3، ملف رقم 3؛ وكذا محضر اجتماع الحكومة المؤقتة ليومي 3-7 أكتوبر 1959، علبة مصورة رقم (G007)؛ واجتماع 11-11-1959، علبة مصورة (G008)؛ وأخيرا شهادة السيد عبد الحميد مهري، فيما يتعلق بالخلاف الحدودي مع المغرب، مجلة الحوار، عدد ماي 1988، باريس، ص 45.

1 - دحلب. مصدر سابق، ص 20.

2 - مؤتمر طرابلس، دورة أوت 1961، برنامج ج.ت.و، مصدر سابق.

3 - علوان، مصدر سابق، ص 103-110.

4 - مؤتمر طرابلس دورة 1959-1960، مناقشة السياسة العامة للثورة، علبة مصورة رقم (C005).

العمل الدبلوماسي للثورة الجزائرية ----- د. لزهري بديدة

أما مسألة جلب الاعتراف بالجبهة والحكومة المؤقتة فقد مثل أحد الأولويات المهمة لقيادة الثورة، وإذا كانت جبهة التحرير قد لاقت مساندة واعتراف بعض الأشقاء العرب والمجموعة الأفرو-آسيوية، فإن تشكل الجهاز الحكومي، سجل اعتراف سبعة عشر دولة به بعد أزيد من سنة من ميلاده¹، وعندما انعقد مؤتمر المجلس الوطني للثورة في أوت 1961، سجل اعتراف أزيد من أربع وعشرين دولة بالحكومة المؤقتة².

الخلاصة

مع الإعلان على اندلاع الثورة، كان قادتها يدركون أن العمل المسلح لن يكون كافيا لوحده، ومن ثمة يجب أن يسيره عمل دبلوماسي، وهما معا كفيلا بتحقيق ما تصبو إليه جبهة التحرير الوطني، ولقد باشرت هذه الأخيرة العمل الدبلوماسي، وعملت مع مرور الوقت على تطويره بما يجعل أداءه في المستوى المطلوب، وكانت النتيجة أن أصبحت دبلوماسية الثورة الجزائرية على حد تعبير السيد محمد بجاوي من أكثر الدبلوماسية العربية والإفريقية تطورا³، أو كما يصفها أحمد يزيد بالمدرسة الحديثة التي تربط النشاط الدبلوماسي بالنشاط الإعلامي وهي على حد تعبيره دائما ميزة خاصة بالثورة الجزائرية، جديرة بالبحث والدراسة والتحليل⁴.

وتجدر الإشارة أخيرا، إلى أن جبهة التحرير الوطني ربطت على الدوام، قوة حراكها الدبلوماسي وما يجنيه ذلك الحراك من نتائج إيجابية لصالح القضية الجزائرية، بما كان يتم تحقيقه من إنجازات ميدانية، سواء من صمود وانتصارات جيش التحرير الوطني أو من

1 - مؤتمر طرابلس دورة أوت 1961، مداخلة السيد كريم بلقاسم، مصدر سابق؛ وكذا بجاوي، الثورة ..، مصدر سابق، ص 108. وللإشارة فإن وثائق الثورة تقدر عدد المعترفين بالحكومة المؤقتة في حدود 24 دولة، أما القائمة التي أوردها بجاوي في كتابه السابق ص 180، فإننا نلاحظ أن عدد المعترفين بهذه الحكومة هو 25 دولة.

2 - بجاوي، الثورة، مصدر سابق، ص 162.

3 - نفسه.

4 - يزيد، مصدر سابق، ص 106.

العمل الدبلوماسي للثورة الجزائرية ----- د. لزهري بديدة

الدعم المعنوي والمادي من عموم الشعب الجزائري، هو ما يتجلى مثلا في انتفاضة الشمال القسنطيني في العشرين أوت 1955، والمظاهرات الشعبية خاصة مظاهرات الحادي ديسمبر 1960، وإذا كانت الأولى، أي الانتفاضة، قد أوصلت صوت الجزائر للجمعية العامة للأمم المتحدة سنة 1955، فإن الثانية، أي المظاهرات، قد فرضت على ذات الجمعية وتحديدًا في العشرين ديسمبر 1960 إصدار لائحة تتضمن الاعتراف للشعب الجزائري بحقه في تقرير المصير¹.

كما اعتمدت قيادة الثورة من جهة أخرى، على حسن استغلال واستثمار ورقة اللاجئين الجزائريين، خاصة في المغرب وتونس، بغية إحراج الدبلوماسية الفرنسية، من خلال الدفع بهذه الورقة، لأن تكون قضية إنسانية ودولية، تحتاج إلى الاهتمام والرعاية والنظر؛ هذا الملف أكسب الثورة الجزائرية، زخما وتعاطفا إنسانيا ودبلوماسيا هامين².

إن ثبات جبهة الداخل وقوتها هي التي أعطت وباستمرار دفعا معنويا للعمل الدبلوماسي لجبهة التحرير، التي أجادت وأبدعت في هذا الميدان، وجعلته سلاحا قويا بين يديها، حققت به الكثير من المكاسب أبرزها التعريف بالقضية الجزائرية وتدويلها، وبالتالي كسب ودّ واعتراف العديد من الشعوب والدول التي ساعدت على تمكين الشعب الجزائري من تقرير مصيره واسترجاع سيادته في الخامس جويلية من العام 1962.

1 - مؤتمر طرابلس، دورة أوت 1961، مداخلة السيد كريم بلقاسم، مصدر سابق.

2 - مؤتمر طرابلس، دورة أوت 1961 تقرير السيد عبدالحيمد مهري، حول نشاط وزارة الشؤون

الاجتماعية والثقافية، علبه مصورة رقم (C026)

الاحتلال اكرهه فله القانون الدوله العام

أ. محمد زعبال

جامعة الإخوة منطوري - قسنطينة

الملخص:

إذا كانت الحرب قديما وسيلة مشروعة في القانون الدولي وبالتبعية لا تحكمها أي ضوابط قانونية، فإن هذا الفعل أصبح في ظل قواعد القانون الدولي الحديث تصرفا غير مقبول لحل النزاعات الدولية، لتناقض ذلك مع أحكام ميثاق الأمم المتحدة، وهو نفس الحكم ينطبق عن الاحتلال الحربي من حيث المبدأ، لكنه وفي المقابل فإنه في حالة حدوث هذا الاحتلال فإن المجتمع الدولي أقر مجموعة من القواعد القانونية تنظم هذا التصرف من خلال العديد من الصكوك الدولية، وهو الأمر الذي يحتم علينا ومن باب أولى توضيح كل ما يتعلق بهذا الاحتلال الحربي استنادا لما اشتملته قواعد القانون الدولي عامة والإنساني بخاصة دون نسيان إسهامات الفقه في هذا المجال حتى يمكن تمييزه عن صور الاحتلال الأخرى .

Abstract:

Military occupation Under public international law

If the war was in the past considered as a legitimate means by the international law, and therefore, it was not subject to any legal control, this act is considered today, according to the regulations of the current international law, unacceptable for resolving international conflicts due to its contradiction with the provisions of the UN Charter. The same applies to the military occupation by principle, however, in the case of such an occupation; the international community has issued a set of legal rules that control this act through several international instruments. Therefore, we have to clarify all matters relating to this act, by referring to the content of the rules of the international law in general and the humanitarian law in particular, not to mention the contributions of jurisprudence in this matter so that we can distinguish it from other occupations.

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد

زعبال

مقدمة

أدى استعمال القوة العسكرية كوسيلة لحل النزاعات بين الدول إلى أضرار بليغة على كافة الجوانب والمستويات، سواء تعلق الأمر بالجانب البشري أو المادي، الأمر الذي دفع المجتمع الدولي إلى البحث في السبل القانونية الكفيلة بتجنب هذه الأضرار، من خلال السعي في مرحلة أولى إلى اعتماد الطرق السلمية في حل النزاعات الدولية، ثم في مرحلة لاحقة وضع قيود قانونية على أطراف النزاع، من أجل توسيع مجال الحماية القانونية للفئات البشرية بصفة خاصة وللإقليم الواقع تحت الاحتلال عامة. من خلال إقرار ذلك بموجب العديد من المواثيق الدولية وحتى القضائية منها .

لقد أدى ارتباط العمل العسكري بالاحتلال الناجم عنه، إلى إضافة أعباء إضافية على عاتق المجتمع الدولي وهيئاته، لما يخلفه هذا الاحتلال من أثار مدمرة للإقليم المحتل وسكنته آنيا ومستقبلا، مما حتم على المجتمع الدولي اعتماد العديد من الصكوك الدولية من أجل تفادي هذا التصرف بالدرجة الأولى، وإلى وضع قيود قانونية حامية للإقليم المحتل بكافة مشتملاته بالدرجة الثانية، وأقرت لذلك كمرحلة أخيرة هيئات قضائية لمتابعة المنتهكين لأحكام هذه المواثيق، فما هو يا ترى مفهوم الاحتلال الحربي والقواعد القانونية المتعلقة به في ظل هذه الصكوك الدولية حتى يمكن تمييزه عن غيره من التصرفات المشابهة ؟.

أولا/ تعريف الاحتلال الحربي وعلاقته بالمفاهيم المشابهة له

الاحتلال الحربي تصرف نظمته أحكام القانون الدولي عامة والإنساني خاصة، لما لهذا التصرف من تبعات سواء بالنسبة لدولة الاحتلال أو بالنسبة للإقليم المحتل بصفة عامة وتميزا له عن باقي المفاهيم المشابهة له.

I- تعريف الاحتلال الحربي

اهتم المجتمع الدولي عبر العديد من الصكوك الدولية بتحديد مفهوم الاحتلال الحربي وتبيان عناصره وخصائصه، نظرا لما لهذه المفهوم من نتائج تترتب عنه فيما بعد، كما

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد

زعبال

أن الاحتلال الحربي يتضمن في طبيعته العديد من الأنواع، مما يحتم علينا توضيح كل ما يتعلق بمفهوم هذا الاحتلال الحربي .

يميز الفقه القانوني الدولي بين حالتي الحرب والاحتلال الحربي فالأولى هي مرحلة الاشتباك والقتال على أرض المعركة، والثانية هي المرحلة المؤقتة التي تعقب الحرب والعدوان المسلح¹.

يعود اختلاف حالتي الحرب والاحتلال الحربي بالأساس الأول إلى اختلاف القانون الواجب التطبيق بشأن كل حالة، ويقصد بذلك الصكوك الدولية الواجبة النفاذ في كل حالة، فنجد أن اتفاقية جنيف الرابعة لسنة 1949 والبروتوكول الإضافي الأول الملحق بها، يتولى تقنين كل ما يتعلق بالاحتلال الحربي ولاسيما الحماية المقررة بموجبهما للإقليم المحتل بصفة عامة .

تولت أيضا اتفاقية لاهاي لسنة 1907 المتعلقة بقواعد وأعراف الحرب البرية واللائحة الملحقة بها النص على الأحكام المتعلقة بالحرب، إضافة إلى اتفاقيات جنيف لسنة 1949 عدا الرابعة منها والبروتوكول الإضافي الثاني، التي أصبحت تنظم بشكل أو بآخر الحرب بمفهومها المعاصر ممثلة في النزاعات المسلحة بالشروط القانونية المعروفة في هذا المجال ومن دون نسيان ما استقر عليه اجتهاد القضاء الجنائي الدولي أيضا فيما يخص هذه المسألة .

1- زياد عبد اللطيف القرشي :الاحتلال في القانون الدولي الحقوق والواجبات، جدار النهضة العربية، مصر، 2007، ص38
انظر أيضا :

- محمود سامي جنينه: قانون الحرب والحياذ، القاهرة ص 98 .

- المنذر المرزوقي: في ظل التطورات العالمية الأخيرة أي قانون سيحكم العلاقات الدولية، مجلة أفكار، مجلة الكترونية . 2003 .

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد زعبال

من خلال ما سبق توضيحه أعلاه يتجلى بوضوح أن القواعد المنظمة للحرب قد سبقت في ظهورها القواعد المتعلقة بتنظيم الاحتلال الحربي، وذلك راجع لعدة أسباب موضوعية، أهمها يكمن في اهتمام المجتمع الدولي في بدايته بحماية العسكريين من أفراد القوات المسلحة بجميع أصنافها وبالتدرج، لكنه ومع تطور الفكر العسكري ومنظومات التسليح واتساع أثار ومجال الأضرار إلى المدنيين، تحتم على المجتمع الدولي أن ينتبه لهذه المعضلة، من خلال وضع قواعد قانونية تعنى بتنظيم الحرب والاحتلال الحربي، كل فيما يخصه.

أ- تعريف الاحتلال الحربي استنادا للمواثيق الدولية

حاول المجتمع الدولي لأول مرة تعريف الاحتلال الحربي من خلال ما نصت عليه المادة 42 من لائحة الحرب البرية الملحقة باتفاقية لاهاي لسنة 1907 المتعلقة بقواعد وأعراف الحرب البرية، حيث حاولت تعريف الاحتلال الحربي من خلال العناصر المشكلة للركن المادي له، أين ربطت قيام حالة الاحتلال الحربي لإقليم دولة معينة بشرطين أساسيين وهما أن يكون إقليم الدولة واقعا تحت السلطة الفعلية لجيش العدو، وأن تقوم هذه السلطة لجيش العدو بممارسة هذه السلطة فعليا على هذا الإقليم، وهو ما يجعلنا نلاحظ أن هذه الاتفاقية لم تعطي مفهوما محددًا للاحتلال الحربي، وإنما بينت شروط الواجب توفرها في هذا الاحتلال حتى يمكن إطلاق هذا المصطلح¹.

يلاحظ على هذا التعريف أنه عرف الاحتلال الحربي من خلال عنصرين أساسيين، وقوع أرض الدولة تحت السلطة الفعلية لجيش العدو، وأن تقوم دولة الاحتلال فعلا بممارسة سلطاتها على هذا الإقليم، وبالتالي فهو يستبعد مناطق القتال المؤقتة التي لم يتم بسط

1- تنص المادة 42 من الاتفاقية الخاصة باحترام قوانين وأعراف الحرب البرية المبرمة بتاريخ 1907/10/18 بلاهاي على: ((يعتبر أرض الدولة محتلة حين تكون تحت السلطة الفعلية لجيش العدو ولا يشمل الاحتلال سوى الأراضي التي يمكن أن تمارس فيها هذه السلطة بعد قيامها)).

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد
زعبال

السيطرة عليها كلية وممارسة السلطة الفعلية فيها وبالتالي فهذان الشرطان يجب توفرهما معا حتى نطلق مصطلح الأراضي المحتلة عليها .

ب- تعريف الاحتلال الحربي استنادا لقواعد القانون الدولي الإنساني

وردت ضمن قواعد القانون الدولي الإنساني عدة إشارات يستنتج منها التعريف المعتمد للاحتلال الحربي والتي نجملها فيما يلي:

تعتبر اتفاقية جنيف الرابعة لسنة 1949 أول محاولة للمجتمع الدولي من أجل وضع تعريف للاحتلال الحربي في ظل قواعد القانون الدولي الإنساني من خلال ما جاء به نص المادة 47 من هذه الاتفاقية والتي يمكن أن نستنتج منها تعريف الاحتلال الحربي من خلال نصها في هذا المجال على أن: ((لا يحرم الأشخاص المحميون الذين يوجدون في أي إقليم محتل بأي حال ولا بأية كيفية من الانتفاع بهذه الاتفاقية، سواء بسبب أي تغيير يطرأ في نتيجة لاحتلال الأراضي على مؤسسات الإقليم المذكور أو حكومته، أو بسبب إي اتفاق يعقد ما بين سلطات الإقليم المحتل ودولة الاحتلال، أو كذلك بسبب قيام هذه الدولة بضم كل أو جزء من الأراضي المحتلة))¹.

إن النتيجة المستخلصة من تحليل المادة السالفة الذكر تكمن في أن المجتمع الدولي وسَّع من المجال الذي يمكن أن يدخل ضمنه الاحتلال الحربي، من خلال النص في المادة على مجمل الصور والأنواع التي يمكن أن يظهر بها هذا الاحتلال في الواقع العملي.

كذلك تضمن البروتوكول الإضافي الأول لسنة 1977 الإشارة إلى مفهوم الاحتلال الحربي من خلال نص المادة 75 منه التي تنص على: ((يعامل معاملة إنسانية في كافة

1 - انظر نص المادة 47 من اتفاقية جنيف الرابعة

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد

زعبال

الأحوال الأشخاص الذين في قبضة احد أطراف النزاع ... وذلك في نطاق تأثيرهم بأحد الأوضاع المشار إليها في المادة الأولى من هذا الملحق...¹.

يلاحظ على المادة 75 من البروتوكول الإضافي الأول أنها اعتمدت التعريف الوارد في اتفاقية جنيف الرابعة للاحتلال الحربي وبنفس الاتجاه الرامي إلى توسيع الحماية، بغض النظر عن طبيعة الاحتلال وشكله فالعبرة في هذه المادة هي وقوع أشخاص في قبضة احد الأطراف المتقاتلة، ولا يهم في ذلك بسط السلطة لدولة الاحتلال ومباشرتها في الإقليم المحتل، كما أن هذه المادة إحالتنا بدورها إلى نص المادة الأولى من البروتوكول التي تضمنت مختلف صور الاحتلال من خلال الفقرة 04 من نفس المادة .

هناك عدة محاولات خاصة لتعريف الاحتلال الحربي نذكر منها ((أنه تمكن قوات دولة محاربة من دخول إقليم العدو والسيطرة عليه كله أو بعضه بصفة فعلية²))، كذلك هناك من عرفه على انه الغزو مضاف إليه وضع الإقليم المغزو تحت السيطرة الفعلية للقوات الغازية ويكون ذلك بإيجاد هيئات تدير الإقليم وتسيطر عليه³.

أما في الفقه الغربي فنجد أن الفقيه ((ابنهايم)) يعرف الاحتلال الحربي بأنه ((ما يفوق الغزو من استيلاء على إقليم العدو وبقصد الاستحواذ عليه، بصفة مؤقتة على إي حال من الأحوال)) ويبين الفرق بين الغزو والاحتلال من واقعة إقامة المحتل نوع من الإدارة الأمر الذي لا يقوم به الغازي⁴.

-
- 1- انظر نص المادة 75 من البروتوكول الإضافي الأول لاتفاقيات جنيف لسنة 1977 .
 - 2- مصطفى كامل الإمام شحاتة: الاحتلال الحربي وقواعد القانون الدولي المعاصرة، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، 1977، 89
 - 3- خالد عبد الحميد فراج، حسين درويش: الموجز في القانون الدولي دار النهضة العربية: القاهرة، الطبعة الأولى 1967، ص109.
 - 4- جمعة شحود شباط: حماية المدنيين والأعيان المدنية في وقت الحرب: رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة حلب، سوريا 2003 ص 319.

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد زعبال

ج- تعريف الاحتلال الحربي على المستوى الفقهي

عرف الاحتلال الحربي على المستوى الفقهي من خلال التركيز على أن الاحتلال سيطرة فعلية حقيقية وذلك ليتمكن من إدارة الإقليم المحتل، فإذا لم تكن هناك مثل هذه السيطرة، لا نكون بصدد احتلال¹، فالاحتلال بذلك مسألة واقع، إذ أنه يقع بمجرد السيطرة فعليا على الإقليم كله أو جزء منه². وبالتالي واستنادا لما سبق ذكره بشأن تعريف الفقه للاحتلال الحربي، فإن هذا الأخير لا يمكن أن يكون افتراضيا أو نظريا، بل يجب أن يكون هذا الاحتلال فعليا وله وجوده المادي والفعال³.

خلاصة القول انه وفيما يخص تعريف الاحتلال الحربي فإننا لا نجد تعريفا موحدا ولكن هناك تعاريف كثيرة ومتنوعة لكنها كلها تشترك في عناصر ثلاث، تشمل في قيام حالة حرب وعداء مسلح بين قوات دولتين نتج عنه غزو قوات إحداهما لإقليم الدولة الأخرى واحتلالها احتلالا كاملا أو جزئيا، قيام حالة فعلية مؤقتة مؤداها احتلال القوات الأجنبية لأراضي دولة أخرى وإخضاعها لسيطرتها المادية والعسكرية، وأخيرا أن يكون هذا الاحتلال فعلا ومؤثرا⁴.

إن إخضاع سلطات الاحتلال الإقليم المحتل للسيطرة الفعلية لقواتها العسكرية هو ما يعطى لدولة الاحتلال صفتها هذه، ويحدد مركزها الخاص ((دولة احتلال)) في قانون

1-Oppenheim ; international law: lauterpachats , Vol2 ,seventh edition ,London ,1952, p437.

2- جمعة شباط شحادة: نفس المرجع، ص 319

انظر أيضا :

J.M.CMahon , Attroney Lynda Brayer: AN“ out IN SIDER “ In Israel’s Legal system,1993,P.1? Internet? [www.washington-report.org / back issues/0793/93070557.html](http://www.washington-report.org/backissues/0793/93070557.html).

3- جمعة شباط شحادة، المرجع السابق، ص . 319

4- صداع دحام طوكان، مرجع سابق، ص 152-153 .

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد

زعبال

الحرب، هذا الأخير الذي يرتب اختصاصات محددة فيما يخص علاقة دولة الاحتلال بالإقليم المحتل، وكذلك تحديد هذه العلاقة مع ساكنة الإقليم المحتل¹.

2/ الطبيعة القانونية للاحتلال الحربي.

الحرب ظاهرة قديمة في التاريخ، وكانت من نتائجها أنه يحق للدولة الغازية نقل السيادة للأراضي التي احتلتها إلى سيادتها، وتباشر على هذه الأراضي المحتلة السيادة كلها باعتبار هذه الأخيرة جزء من إقليمها، وعليه لم يكن في هذه الحقبة إثارة الحديث عن قوانين تنظم الاحتلال الحربي كما هو اليوم، ما دام أن هناك ضم للأقاليم المحتلة، وممارسة السيادة عليها من طرف الدولة الغازية .

مزج فقهاء القانون الدولي قبل القرن التاسع عشر بين الاحتلال من جهة، والفتح من جهة ثانية²، وهو الأمر الذي أدى بهم إلى الاعتراف بسيادة الدولة الغازية حتى وإن كانت الحرب مستمرة، مما يجعل هذه الدولة الغازية تفعل ما تشاء بهذا الإقليم .

جاءت الحروب النابليونية التي شهدتها القارة الأوروبية في أوائل القرن التاسع عشر وما صاحبها من ظهور حركات مقاومة لهذه الحروب التوسعية في أوروبا، لتؤسس للبدايات الأولى للحديث وإثارة النقاش حول ضرورة إيجاد قواعد قانونية في إطار تنظيمي يتولى ضبط

1- عز الدين فودة: المركز القانوني للاحتلال الحربي، شرعية المقاومة في الأرض المحتلة، مستخرج من دراسات في القانون الدولي - الجمعية المصرية للقانون الدولي - مجلد 1، 1956، 64-65 .

2- محمود إحسان هندي: حقوق السكان المدنيين في المناطق المحتلة، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة دمشق، سوريا، ص 14

انظر أيضا

Hildebrando ACCIOLY . Traité de Droit International Public, Traduit Par Paul Goule , Sirey ,Paris 1942 ,Tome III, p123.

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد

زعبال

ظاهرة الاحتلال الحربي، ومنها تبيان حقوق الدولة المحتلة وكذلك التزاماتها في الأراضي المحتلة، وعلاقة الدولة المحتلة والدولة التي كان يتبعها الإقليم قبل احتلاله¹.

ثانيا/ الاحتلال الحربي والمفاهيم المشابهة له .

تفاديا لأي خلط بين الاحتلال الحربي وبعض المفاهيم المشابهة له، لأنه يتحتم علينا وجوبا التطرق لهذه الأخيرة من أجل تفادي أي لبس من المهم أن يتم التمييز بين الاحتلال الحربي والفتح والغزو، ذلك انه من الشائع أن يتم الخلط بين هذه المصطلحات، وعليه فان الفرق بين الفتح والاحتلال الحربي يكمن في عنصر ضم الإقليم الذي كان مشروعا بمناسبة عمليات الفتح لكنه أصبح مخالفا لقواعد القانون الدولي بمناسبة الاحتلال.

1- الاحتلال السلمي

نكون بصدد الاحتلال السلمي عندما ترابط قوة عسكرية من جيش بلدي أجنبي في إقليم دولة ما وذلك بطلب من هذه الأخيرة لأي سبب من أسباب التعاون العسكري بين البلدين والصفة المميزة لهذا النوع من الاحتلال انه لا يمكن تصور حدوثه من طرف دولة عدوة ومثال ذلك القوات العسكرية الأمريكية المتواجدة في كوريا الجنوبية واليابان والتي يتمحور دورها في تقديم الدعم والإسناد وحتى الحماية لجيوش تلك الدول وبلدانها ضد الأخطار المحدقة بها من قوى خارجية تعتبر معادية لتوجهات الدولة المستضيفة لهذه القوات الأجنبية .

2- الاحتلال التدخلي

نكون بصدد الاحتلال التدخلي في حالة تدخل عسكري لجيوش دولة أو دول أجنبية في إقليم دولة أخرى وذلك بهدف إجبارها على الالتزام بتفاهات تعاقدية، سبق وأن أبرمتها هذه الدولة ثم نكلت عنها في فترة لاحقة، ومثالها تدخل جيوش حلف وارسو في ما كان يسمى جمهورية تشيكوسلوفاكيا سنة 1978، عندما حدث بها مظاهرات شعبية ضد

1- صداع دحام طوكان، مرجع سابق، ص 155 .

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد

زعبال

الشيوعية أنداك، ومطالبة بالحرية فتدخلت هذه الجيوش بقوة نكون تشيكوسلوفاكيا عضو في هذا الحالف وبالتالي التزمت بالحفاظ على مبادئ الشيوعية داخل إقليمها .

3- الاحتلال الضماني

الاحتلال الضماني هو الذي ينبثق عن معاهدة صالح بين دولتين في نهاية الحرب، ويكون أحد بنود هذه المعاهدة ينص على حق الدولة المنتصرة في الحرب أن تبقي جزء من قواتها العسكرية في جزء من إقليم الدولة المنهزمة في الحرب، وذلك بهدف ضمان التزام الدولة المنهزمة بتنفيذ التزاماتها المبينة في معاهدة الصلح والتي التزمت بتنفيذها، ولعل ابرز مثال على هذا النوع من الاحتلال العسكري ما قامت به دول الحلفاء بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، أين حرصت على تضمين معاهدة فرساي لسنة 1919 بنودا ينص على بقاء جزء من قوات الحلفاء فوق إقليم ألمانيا، من اجل ضمان تنفيذ هذه الأخيرة لبنود هذه الاتفاقية التي أنهت الحرب العالمية الأولى، والتي تضمنت بنود مقيدة لسيادة ألمانيا النازية أنداك.

في إطار هذا الاحتلال العسكري فان القواعد المطبقة بشأنه تكون استنادا لبنود معاهدة الصلح في حالة وجودها والتي يجب أن لا تتعارض مع أحكام القانون الدولي، أما الحالات التي لا تنظمها معاهدة الصلح بين الطرفين فان حلها يكون بالاستناد إلى اتفاقيات لاهاي¹.

4- الغزو

أما فيما يخص التمييز بين الغزو والاحتلال فيكمن في ((قصد الهيمنة على الإقليم محل الغزو أو ما يطلق البعض عليه، نية اكتساب السيادة على الإقليم المغزو))، فهذا

1- محمود إحسان هندي: حقوق السكان المدنيين في المناطق المحتلة وحمائتها: رسالة دكتوراه، جامعة دمشق، كلية الحقوق، سوريا، 1987، ص 8 .

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد

زعبال

القصد أو النية متوافر في الاحتلال الحربي بينما في حالة الغزو فهو ينتفي، وقد بدأ المجتمع الدولي العمل بهذا التمييز في أواخر القرن التاسع عشر .

تطورت القواعد القانونية المتعلقة بالاحتلال الحربي بتطور التفكير العسكري للحروب ونتائجها الكارثية في الميدان، من خلال السعي إلى إيجاد توازن ما بين حقوق الدولة المحتلة فيما يخص سلامة قواتها العسكرية، والتزاماتها في الأراضي المحتلة، الأمر الذي خلص إلى أن اختصاصات الدولة المحتلة في الأراضي المحتلة ليست مطلقة كما كان قديما . لقد أدى منع القوة العسكرية كآلية لحل الخلافات الدولية كمبدأ في القانون الدولي العام، إلى استبعاد حق المحتل في ضم الإقليم الذي احتله كما كان معمولا به سابقا بمجرد احتلاله، وبالتبعية انتفت أي نتيجة لهذا الاحتلال.¹

خلاصة القول أن التفرقة ما بين الاحتلال الحربي والمفاهيم المشابهة له والمعروضة أعلاه يمكن حصرها طبيعة الاحتلال الحربي، من خلال ما أشار إليه الفقه الدولي، الذي اعتبر أن الاحتلال الحربي مسألة واقع² فهو واقعة مادية فعلية³، وأن الاحتلال يتصف بكونه حالة مؤقتة⁴، بمعنى آخر أن طبيعة الاحتلال الحربي القانونية تشترط أن يكون هذا الاحتلال فعليا للإقليم المحتل من خلال ممارسة سلطة إدارة الاحتلال عليه فعلا وإخضاع ساكنة هذا الإقليم لهذه الإدارية، وثانيا أن هذا الواقع الجديد وهو الاحتلال مهما كان فعليا فإنه يبقى حالة مؤقتة ولا ينقل سيادة الإقليم المحتل لدولة الاحتلال .

1- صلاح الدين عامر: قانون التنظيم الدولي: الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ص

94

2- جعفر عبد السلام: مبادئ القانون الدولي العام: الطبعة الخامسة 1997، ص 868 .

3- رشاد عارف السيد: اتفاقية لاهاي الخاصة بحماية الممتلكات الثقافية أثناء النزاع المسلح: المجلة المصرية للقانون الدولي العدد 40، مصر 1984، ص 228 .

4- هيثم حسن: التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية: رسالة دكتوراه،

كلية الحقوق، جامعة عين شمس، مصر 1999 ص 248-249

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد

زعبال

ثالثاً/ خصائص الاحتلال الحربي

1. تتجلى الخاصية الأولى للاحتلال الحربي في كونه واقعة مادية فعلية وبالتالي فلا يمكن تصور احتلال بشكل افتراضي بل انه يتوجب لهذا التصرف فعل مادي على الأرض وهو الاحتلال على الإقليم وبسط السيطرة عليه من طرف القوات العسكرية .

2. تتجلى الخاصية الثانية للاحتلال الحربي كما أشار إلى ذلك الفقه، في كون أن هذا الفعل المادي المكرس على إقليم دولة ما من قبل دولة محتلة الممثل في الاحتلال الحربي، يبقى ذو طبيعة مؤقتة ليس إلا وهذه الخاصية يترتب عنها عدة نتائج قانونية، من بينها أن السيادة المفروضة على هذا الإقليم من طرف دولة الاحتلال هي سيادة فعلية وليست أصلية، هذه الأخيرة التي تبقى لدولة الإقليم المحتل، وبذلك فسلطة دولة الاحتلال في الإقليم المحتل سلطة انتقالية ومحدودة، كما أنه ومهما كان الواقع الفعلي للاحتلال فإن هذا الوضع الجديد غير قابل لتوصيف آخر، ألا وهو الضم لهذا الإقليم لدولة الاحتلال كما كان سابقاً .

سارت في هذا الاتجاه محكمة العدل الدولية فيما يخص الاحتلال الانجلو أمريكي للعراق، أين أكدت في حكمها أن سلطة الاحتلال في العراق سلطة انتقالية ومحدودة، وهي مقتصرة على تقديم الحماية والمساعدة إلى السكان المدنيين الواقعين تحت الاحتلال، وبالتالي وبحكم ذلك لا تستطيع الولايات المتحدة أن تغيير النظام القانوني أو إجراء إجراءات جوهرية لضمان احترام سلطاتها في الأراضي المحتلة¹.

ينبغي أن نشير أيضاً في هذا السياق إلى رأي لجنة الصليب الأحمر فيما يخص الطبيعة القانونية للاحتلال والتي رأت فيه أن هذا الأخير هو جهة إدارية مؤقتة للأراضي المحتلة من خلال قولها أن: ((على سلطات الاحتلال، بصفتها الجهة الإدارية المؤقتة

1- منظمة العفو الدولية، رقم الوثيقة MDE 14/091/2003، 15 أبريل 2003، ص 2.

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد

زعبال

للأراضي المحتلة أن تدعم الخدمات العامة وتقوم بإدارة الخدمات المتوفرة لصالح السكان أولاً وبدون تمييز...¹.

استناداً لما سبق عرضه فإنه يتوجب على دولة الاحتلال أن تراعي قواعد القانون الدولي المعتمدة في هذا المجال، لا سيما تلك المتعلقة بالحماية المقررة للأشخاص المحميين في الأراضي المحتلة، والتي تراعي الضرورة الإنسانية، وعليه يجب أن لا تتعسف دولة الاحتلال تجاه السكان المدنيين في الأراضي المحتلة².

رابعاً/تحديد بداية ونهاية الاحتلال الحربي

تحتل فكرة تحديد تاريخ بداية الاحتلال أهمية بالغة من الناحية العملية والقانونية، لما يترتب عنها من نتائج والتزامات لا سيما في مواجهة الدولة المحتلة، التي تعد بالنسبة إليها فكرة تحديد الاحتلال ونهايته مسألة مفصلية، فيما يخص تبعات هذا الفعل المعروفة في القانون الدولي عامة والإنساني بخاصة، كما أن هذا التحديد يلعب كذلك أهمية بالنسبة للدولة صاحبة السيادة الأصلية للإقليم المحتل، وبالتبعية فيما يخص الأشخاص المحميين في هذا الإقليم من حيث الأضرار اللاحقة بهم وأساس المسؤولية والتعويض عن ذلك.

1- بداية الاحتلال الحربي

حدد القانون الدولي سلطات الاحتلال بأحكام خاصة للأقاليم الواقعة تحت الاحتلال وذلك لكي لا يتيح المجال لسلطات الاحتلال بتغطية أعمالها الانتقامية، في الإفراط باستخدام القوة ضد الإقليم وسكانه خلافاً لما تقتضيه الضرورات العسكرية

1- جمعة شحود شباط، مرجع سابق، ص 326

انظر أيضاً: اللجنة الدولية للصليب الأحمر، العراق، 11 أبريل 2003، ص 2

الموقع الإلكتروني:

www.icrcproject.org/ara/news/avrr/appeal.html

2- هيثم موسى حسن، نفس المرجع ص، 24 .

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد

زعبال

ومقتضيات الحرب بين الدول المتحاربة¹، وهو الأمر الذي يجعل من مسألة تحديد تاريخ بداية الاحتلال أمراً جوهرياً .

يبدأ سريان الاحتلال الحربي من تاريخ تحقق شرطين أساسيين معاً، هما فقدان دولة ما سيادتها على إقليم تابع لهاو عجز سلطاتها عن ممارسة هذه السيادة في هذا الإقليم، وبالمقابل سيطرة المحتل على هذا الإقليم وإنفاذ سلطات إدارته فيه، وهو ما أكدته المادة 42 من اتفاقية لاهاي لسنة 1907 التي أكدت في مادتها الـ 42 على : ((... إن الاحتلال لا يمتد إلا إلى الأقاليم التي استقرت فيها سلطة الجيش المعادي، وكانت قادرة فعلاً على مباشرة عملها)).

إن أهم عقبة تواجه مهمة تحديد تاريخ بداية الاحتلال الحربي ومن تم بداية تطبيق قواعد القانون الدولي المتعلقة به، تكمن في كون المسألة تقديرية بامتياز من الناحية العملية، ذلك أن الاكتفاء بإعلان الاحتلال غير كاف لبداية سريانه، لأنه ربما لا يتحقق الشرطان السالف ذكرهما أعلاه، أضف إلى ذلك أن هذه المسألة ليست ملزمة لدولة الاحتلال، ولا يوجد نص في القانون الدولي يلزمها بهذا التصريح .

تفادياً لهذه المعضلة العملية والقانونية، نجد أن المتبع حديثاً في هذا الشأن أن الدولة المحتلة تعلن الإقليم الخاضع لاحتلالها إقليمياً محتلاً، وهو ما يعد بمثابة بداية الاحتلال، ومن الأمثلة الحديثة على ذلك الاحتلال الأمريكي للعراق، أين أعلن قائد القوات الأمريكية الجنرال ((جون أبو زيد)) في بداية أبريل 2003 سقوط العاصمة العراقية بغداد في أيدي

1- زياد عبد الطيف القرشي، مرجع سابق، ص 39

انظر أيضاً: عامر الزمالي: مدخل إلى القانون الدولي الإنساني: إصدارات الصليب الأحمر، تونس، 1997، ص 47

انظر أيضاً :

George Shwarznegger.M: International law as Applied by international Courts and tribunal s , Vol-II London , 1968,p 163-178.

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد

زعبال

قوات التحالف الدولي، وبالتبعية سقوط الحكومة العراقية، ثم تلى ذلك إعلان الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن انتهاء العمليات العسكرية الكبرى في العراق، وهو ما يفهم منه إعلان لبداية الاحتلال الأمريكي للعراق، على أساس أن الدولة العراقية التي كانت قائمة وبموجب هذا الإعلان قد فقدت سيادتها على الجمهورية العراقية، وانتهت من ممارسة سلطاتها على العراق، وبالتبعية انتقال هذه السيادة لأيدي المحتل الأمريكي .

تأكيدا لبداية الاحتلال في العراق صدر إعلان ثان من الرئيس الأمريكي آنذاك جاء فيه اعتراف الولايات المتحدة الأمريكية بالمسؤولية الدولية باعتبارها قوة احتلال للعراق، وإن كانت هذه المسؤولية ليست بالمفهوم الموسع، وإنما القصد من ذلك إعلان التزام الولايات المتحدة بضمان أمن العراق الداخلي والخارجي ليس إلا¹ .

2 - نهاية الاحتلال الحربي .

الثابت أن اتفاقية لاهاي لسنة 1907 باعتبارها أول اتفاقية أشارت إلى الاحتلال الحربي لم تتضمن في أحكام موادها إية إشارة إلى تاريخ نهاية الاحتلال، وبالتالي فإنه يفهم من ذلك أنها تركت مسألة تحديد هذا التاريخ إلى العرف والممارسة العملية، كما يمكن أن يكون استنتاج هذا التاريخ من خلال اعتلال أحد الشرطين الواردين في نص المادة 42 منها .

إن المعتاد في تحديد نهاية الاحتلال يكون بعدة طرق، إما من تاريخ طرد القوات المحتلة من الإقليم المحتل وحلول سلطة الدولة الأصلية في ممارسة سيادتها على هذا الإقليم، وإما باستفتاء تقرير المصير طبقا لقواعد القانون الدولي المعروفة في هذا المجال، وإما بسقوط حكومة الدولة المحتلة كما في حالة سقوط حكومة ألمانيا عقب الحربين العالميتين... الخ .

1- عزيز القاضي: موقف القانون الدولي من قيام حكومة العراق المحتل، ص 02 مقال منشور على الموقع

الالكتروني: www.Alarab.com.neus

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد

زعبال

الثابت أن نهاية الاحتلال الحربي في إقليم معين لا يقابله أي تحلل تلقائي من الالتزامات المتعلقة بالحماية في الأراضي المحتلة، والراسخة في قواعد القانون الدولي الإنساني، بل أن هذه القواعد تبقى مستمرة ومن دون أي مس بالأحكام الواردة في نص المادة 06/3 و2 من اتفاقية جنيف الرابعة¹.

خامسا/ مدى مشروعية الاحتلال الحربي

تطورت فكرة مشروعية الحرب من عدمها عبر العصور موازاة مع تطور قواعد القانون الدولي عامة والإنساني خاصة مم يحتم علينا توضيح مدى تطور هذه الفكرة موازات مع تطور قواعد القانون الدولي العام.

I/ الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي التقليدي :

إن دراسة مدى مشروعية الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام، لا بد وأن يكون مرتبطا بالنسق التاريخي لتطور مشروعية الحرب من عدمها، ذلك انه إذا كانت الحرب حقا مشروعاً للدولة ووجه من أوجه ممارسة سيادتها في نظر القانون الدولي التقليدي، وما يترتب عن هذه الحرب من حق نقل ملكية الإقليم المحتل لسيادتها، فإن الاحتلال الحربي في ظل هذه النظرة يعتبر مشروعاً أيضاً، على اعتبار أنه حسب هذا الرأي فإن الحق في الحرب والحق في الضم، حقان غير منفصلان²، وبطبيعة الحال جاءت هذه النظرة

1- تنص المادة 06/2 و3 من اتفاقية جنيف الرابعة على التوالي:

يوقف تطبيق هذه الاتفاقية في أراضي أي طرف في النزاع عند انتهاء العمليات الحربية بوجه عام، ومع ذلك، تلتزم دولة الاحتلال بأحكام المواد التالية من الاتفاقية: من 1 إلى 12، 27، ومن 29 إلى 34، و37، و39، و51، و52، و53، و59، ومن 61 إلى 77 و143، وذلك طوال مدة الاحتلال ما دامت هذه الدولة تمارس وظائف الحكومة في الأراضي المحتلة .

2- عبد العزيز محمد سرحان: دور محكمة العدل الدولية في تسوية المنازعات الدولية وإرساء مبادئ القانون العام مع التطبيق على مشكلة الشرق الأوسط: الطبعة الأولى، 1968 ص 382 .

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد

زعبال

لمشروعية الاحتلال الحربي لأسباب موضوعية شهدتها هذه الحقبة خاصة في أوروبا وبمناسبة المد الاستعماري أنداك .

تولدت عن النظرة المستقرة في قواعد القانون الدولي التقليدي نتائج كارثية أيضا نوحزها فيما يلي :

- الإقرار بشرعية الدولة المحتلة في ضم الإقليم المحتل مما يجعل هذا الأخير جزء من أراضيها وموضوعا لإنفاذ جميع قوانينها الوطنية فيه .

- انتقال سيادة الإقليم المحتل إلى دولة الاحتلال وبالتبعية لذلك تجريم مناهضة سكان هذا الإقليم المحتل لدولة الاحتلال بأي صورة كانت هذه المناهضة، ومن ضمنها الالتزام بعدم المقاومة وطاعة دولة الاحتلال، وإلا عدوا مجرمين بما يرتب هذا الوصف من حرمانهم من حقوقهم كأسرى حرب .

II- الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي المعاصر :

شهدت قواعد القانون الدولي المعاصر محطات بارزة في تحول نظرة المجتمع الدولي إلى الاحتلال الحربي بكونه أصبح تصرفا غير مشروع ويمكن اختزال هذه المراحل فيما:

1- مرحلة عصبة الأمم (1919-1929)

إن الأضرار البليغة والمآسي التي شهدتها الحربين العالميتين كانت سببا جديا لتغيير نظرة المجتمع الدولي إلى الحرب ومدى مشروعيتها وبالتبعية الاحتلال الحربي، ونجد صدى هذا التحول وإن كان محتشما في بدايته ما جاء به عهد عصبة الأمم، الذي أبرم سنة 1919 ودخل حيز التنفيذ سنة 1920 والذي كرس واقعا قانونيا جديدا من خلال تقييد فكرة الحرب المطلقة كحق مشروع .

الملاحظ أنه وإن كان عهد عصبة الأمم لم يحقق الهدف المرجو منه بالدرجة الأولى وهو الحفاظ على الأمن والسلم الدوليين، من خلال الفشل في منع وقوع حرب عالمية ثانية إلا أنه وعلى المستوى القانوني البحت، فقد أسس لقواعد قانونية تضمنت تحولا في نظرة المجتمع الدولي إلى الحرب كحق مشروع، بحيث أن هذا العهد لم يترك الحرب كحق

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد

زعبال

مطلق للدول بل جعل اللجوء إليها مقيدا، إلا في حالات معينة بذاتها، وكذلك التأسيس لفكرة حل النزاعات بين الدول بطرق سلمية عوض اللجوء إلى الحرب¹.

2- مرحلة ميثاق باريس (1929 - 1945)

يعد أيضا ميثاق باريس من أهم الاتفاقيات الدولية التي أبرمت في فترة ما بين الحربين العالميتين، وترجع أهمية هذا الميثاق، في كونه ولأول مرة حرم اللجوء إلى الحرب في العلاقات الدولية كمبدأ عام، باستثناء ما يتم في نطاق الدفاع الشرعي أو العمل الجماعي، وقد دخل الميثاق حيز التنفيذ في 24/7/1929².

3- مرحلة إنشاء الأمم المتحدة وما بعدها .

اعتبر المجتمع الدولي المعاصر استعمال القوة العسكرية أي الحرب أو التهديد بها في حل النزاعات الدولية مخالفا للمبادئ السامية التي أقرها ميثاق الأمم المتحدة وقرارات الشرعية الدولية التي تحث على اللجوء إلى الوسائل السلمية لحل هذه النزاعات، كما جاء في الفصل السادس من الميثاق، وكذلك من خلال اعتبار هذا الأخير، أن أي غزو لأراضي الدول الأخرى يعتبر حرب عدوان، وبالتالي فإن أي احتلال لأي دولة أو إقليم منها باستعمال القوة العسكرية خارج الإطار المحدد في ميثاق الأمم المتحدة يعتبر جريمة عدوان والتي هي محل حظر وتجريم من قبل القانون الدولي بنوعيه العرفي والإتفاقي وبالتالي يعد اللجوء إلى الاحتلال إجراء باطلا وغير مقبول في المجتمع الدولي .

تكريسا لهذا المسعى للمجتمع الدولي نص إعلان مبادئ القانون الدولي المتصلة بالعلاقات الودية والتعاون بين الدول عام 1970 على ما يلي: (لا يجوز أن تكون أراضي

1- زكريا حسن عزمي: من نظرية الحرب إلى نظرية النزاع المسلح مع دراسة خاصة بحماية المدنيين أثناء النزاع المسلح: رسالة دكتوراه كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 1978 مصر، ص 77-80 .

2- إبراهيم الدراجي: جريمة العدوان ومدى المسؤولية القانونية الدولية عنها: منشورات الحلبي، منشورات الحلبي، 2005، ص 158

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد

زعبال

الدولة موضوعا للاحتلال العسكري الناتج عن استعمال القوة بشكل يتعارض مع أحكام ميثاق الأمم المتحدة¹.

تكتملة لمجهودات المجتمع الدولي بخصوص حظر استعمال القوة العسكرية أو التهديد بها لحل النزاعات الدولية واعتبار هذه الحرب حرب عدوان، جاء قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة خلال دورتها التاسعة والعشرين المنعقدة سنة 1974 تحت رقم 1974/3314 من أجل تعريف جريمة العدوان لينص على ما يلي:

- العدوان هو استخدام القوة المسلحة من قبل دولة ضد دولة أخرى أو سلامتها الإقليمية أو استقلالها السياسي أو بأية صورة أخرى تتنافى مع ميثاق الأمم المتحدة وفقا لنص هذا التعريف (المادة 01).

- المبادرة باستعمال القوة من قبل دولة ما خرقا للميثاق يشكل نية كافية مبدئيا على ارتكاب عملا عدوانيا، وأن كان لمجلس الأمن، طبقا للميثاق، أن يخلص إلى انه ليس هناك ما يبرر الحكم أن عملا عدوانيا قد ارتكب وذلك في ضوء ملابسات أخرى وثيقة الصلة بالحالة بما في ذلك أن تكون التصرفات محل البحث أو نتائجها ليست ذات خطورة كافية (المادة 02).

- تنطبق صفة العمل العدواني على أي من الأعمال التالية، سواء بإعلان حرب أو بدونها وذلك دون إخلال بأحكام المادة 02 وطبقا لها:

أ. قيام القوات المسلحة لدولة ما بغزو إقليم دولة أخرى أو الهجوم عليه، أو إي احتلال عسكري ولو كان مؤقتا ينجم عن مثل هذا الغزو أو الهجوم أو إي ضم لإقليم دولة أخرى أو لجزء منه باستعمال القوة.

1- ميس حداد الاحتلال الإسرائيلي للجولان والآثار المترتبة عليه رسالة ماجستير جامعة دمشق كلية

الحقوق، سوريا، ص 44

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد زعبال

ب. قيام القوات المسلحة لدولة ما بقذف إقليم دولة أخرى بالقنابل أو باستخدام دولة ما أسلحة ضد إقليم دولة أخرى.

تولت المادة 04 من قرار الجمعية العامة تعداد تصرفات أخرى تدخل في إطار حرب العدوان وكذلك النص على انه التصرفات الواردة في المادتين الثالثة والرابعة من القرار ليست واردة على سبيل الحصر وإنما جاءت على سبيل المثال، ولذلك يمكن لمجلس الأمن أن يحكم بأن أعمالاً أخرى تشكل عدواناً بمقتضى الميثاق.

جاء في المادة 1/5 من قرار الجمعية العامة أن لا يمكن أن يعتد بأي مبرر اقتصادي أو سياسي أو عسكري أو أي مبرر آخر لارتكاب العدوان. كما اعتبرت الفقرة الثانية من المادة السالفة الذكر أن الحرب العدوانية تكيف على أنها جريمة ضد السلم الدولي وأن العدوان يرتب المسؤولية الدولية.

أكدت المادة 3/05 على عدم قانونية ولا يمكن أن يعتبر كذلك أي مغنم ناجم عن ارتكاب العدوان، وتشير هذه الفقرة بوضوح إلى حظر أي تغيير لسيادة الإقليم المحتل من الناحية القانونية التي تبقى لدولة الإقليم الأصلية صاحبة هذه السيادة القانونية¹، يرجع اعتبار المجتمع الدولي للاحتلال الحربي خارج قرارات الشرعية حرب وجريمة عدوان لعدة اعتبارات يمكن حصرها فيما يلي²:

- أنه استناداً للمبادئ المستقرة في القانون الدولي ومن أهمها: (أن الخطأ لا يرتب النتيجة)، و(أن ما بني على باطل فهو باطل)، و(أن النصر لا يخلق حقوقاً)، و(لا ثمار للعدوان)، فإن الاحتلال الحربي يأتي نتيجة هذا العمل الباطل المتمثل في أنه نتاج حرب عدوان وبطبيعة الحال إذا كانت هذه الحرب خارج الأطر القانونية الدولية، ولاسيما إذا كانت هذه الحرب مخالفة لميثاق الأمم المتحدة.

1- قرارات الجمعية العامة منشورة على الموقع الإلكتروني :

www.un.org/arabic/go/62/resolutions.html

2- صداع دحام طوكان: مرجع سابق، ص 159-160

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد

زعبال

- بما أن استعمال القوة العسكرية لحل النزاعات المسلحة أصبح غير مشروعاً في قواعد القانون الدولي المعاصر فإنه واستناداً لنظرية علاقة السبب بالنتيجة فإن الاحتلال الحربي وفقاً لذلك يكون محرماً كذلك.

- تعارض الاحتلال الحربي مع المادة 4/2 من ميثاق الأمم المتحدة من خلال أنه انتهاك للاستقلال السياسي للبلد الواقع تحت الاحتلال وكذلك منافي لقرار الجمعية العامة رقم 2160/د/21 الصادر بتاريخ 1966/11/30 المتعلق بحظر التهديد باستخدام القوة أو استعمالها في العلاقات الدولية.

- مبدأ عدم الاعتراف بشرعية الاحتلال الحربي الناجم عن العدوان والغزو المسلح المسلم به في الفقه الدولي¹.

تطبيقاً لما جاء أعلاه فإن تقييد الدول في استعمالها الحرب كحق وقصرها على حالات فقط وظهور فكرة الحل السلمي للنزاعات الدولية، ولد فكرة للمجتمع الدولي مفادها عدم شرعية الاحتلال الحربي تبعاً لذلك وإن كان هذا التحول كان قاصراً في بدايته على قارة بعينها وهي القارة الأوروبية، لكنه لم يجد صدقاً له من ناحية التطبيق والزمن في القارة الإفريقية التي كانت تشهد موجة استعمارية عارمة.

سادساً/ آثار الاحتلال الحربي

بعدما تطرقنا سابقاً إلى تعريف الاحتلال الحربي من خلال مختلف الصكوك الدولية وعبر المراحل الزمنية التي تطور عبرها هذا المفهوم، وتحديد الطبيعة القانونية لقواعد الاحتلال الحربي والتي توصلنا من خلالها إلى أن هذا التصرف المادي يعد في نظر القانون الدولي المعاصر لاسيما قواعد القانون الدولي الإنساني يعد فعلاً مخالفاً لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة في حل النزاعات الدولية، وقد توصلنا إجمالاً لتعريف الاحتلال الحربي بأنه مسالة واقع

1- المرجع نفسه، ص 159-160.

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد

زعبال

وحالة مؤقتة، وهو الأمر الذي من دون شك يولد آثارا لهذا الاحتلال، فما هي هذه الآثار
يا ترى المترتبة عن هذا الأخير؟ و التي يمكن إجمالها فيما يلي :

I- الاحتلال الحربي يشكل حالة فعلية مؤقتة .

استقرت قواعد القانون الدولي المعاصرة بصفة عامة على اعتبار الاحتلال الحربي
واقعة مادية ليس لها وضع قانوني، وهي النتيجة التي يمكن استنباطها من أول صك دولي
تعرض للاحتلال الحربي ألا وهو اتفاقية لاهاي الرابعة لسنة 1907 وكذلك من اتفاقيات
جنيف لسنة 1949.

وتبعاً لذلك صار الاحتلال الحربي يقوم على مبدئين أساسيين يتمثلان على التوالي
في عدم قابلية نقل سيادة الإقليم المحتل لدولة الاحتلال بكل نتائج ذلك، وكذلك عدم
الاعتراف لدولة الاحتلال إلا باتخاذ الإجراءات الضرورية لإدارة الإقليم ليس إلا بكل ما
يترتب على ذلك أيضاً من نتائج.¹

تفصيلاً لما جاء أعلاه نجد أن قواعد القانون الدولي عامة والمعاصرة خاصة لا سيما
قواعد القانون الدولي الإنساني نجدها أنها لا تعترف بالاحتلال الحربي كحق للدول، ذلك
أن هذا الفعل المادي في نظر هذه القواعد غير مشروع وبالتالي فالنص عليه ضمن هذه
الأخيرة كان نتيجة حتمية لوجود هذا الفعل أو التصرف المادي في الواقع العملي، وبالتالي
استوجب وجود هذا التصرف محاولة المجتمع الدولي تنظيم جوانب عديدة منه لا سيما علاقة
الإقليم المحتل بدولته الأصلية والدولة المحتلة والتزامات هذه الأخيرة في هذا الإقليم.
نظراً لكون الاحتلال الحربي حالة مؤقتة ولا يفترض فيها الديمومة بأي طريقة كانت،
فإن هذه الحالة تجعل من السيادة القانونية في الإقليم تبقى للدولة الأصلية، صاحبة السيادة
الأصلية.

1- هيثم موسى حسن، مرجع سابق، ص 248 .

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد

زعبال

إن المبدأ السابق شرحه يترتب عنه مبدأ ثان ويتمثل في أنه انطلاقاً من الوضعية المؤقتة للاحتلال فإن القانون الدولي لا يميز لدولة الاحتلال إلا باتخاذ الإجراءات الضرورية لإدارة الإقليم والتي تتضمن ضمان الأمن للإقليم وحماية جميع الأموال الموجودة ضمنه بمختلف أنواعها.

خلاصة القول إن اثر الاحتلال الحربي في ظل قواعد القانون الدولي يكمن في ان أن هذا الاحتلال لا يوصف كذلك إلا من خلال بسط السيطرة لسلطة الاحتلال على جميع الإقليم المحتل فعلياً، لكن ذلك حيث وإن وقع فإنه لا ينقل السيادة لهذا الإقليم لسلطات الاحتلال، نتيجة أن هذا الوضع خاص ومستجد وغير مقبول من القانون الدولي، وهو الأمر الذي لا يعطي السيادة القانونية الكاملة على الإقليم لدولة الاحتلال، وإنما يعطيها فقط حق الإدارة لهذا الإقليم ليس إلا، وذلك من اجل تحميل المسؤولية لسلطات الاحتلال في حالة الانتهاكات وإلا لتحللت هذه السلطات من كافة التزاماتها في الإقليم المحتل.

2- الاحتلال الحربي لا ينقل السيادة.

المستقر عليه في قواعد القانون الدولي عامة أنه وبمناسبة الاحتلال الحربي ونتيجة للطابع المؤقت لهذا الأخير في هذه القواعد فإننا نكون أمام نوعين من السيادة، سيادة قانونية محفوظة للدولة الأصلية أي صاحبة الإقليم المحتل وسيادة فعلية مؤقتة للسبب السالف ذكره في هذا المجال تمارسها دولة الاحتلال في الأراضي المحتلة.¹

تظهر الصورة الفعلية لممارسة السيادة الفعلية في الأراضي المحتلة من طرف سلطات دولة الاحتلال في اتخاذ الإجراءات الضرورية لإدارة الإقليم المحتل فقط، وبالتالي لا يجوز لهذه الأخيرة تغيير النمط القانوني السائد فيه أو البنية البشرية السائدة، ويعبر عادة عن هذه

1- علي إبراهيم: القانون الدولي العام، الجزء الأول، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، 1995، ص،

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد

زعبال

السيادة باتخاذ الإجراءات الضرورية من طرف سلطات الاحتلال في الإقليم المحتل التي تكون كفيلة بضمان أمن هذا الإقليم وأموالاً وسكاناً مع تحملها للمسؤولية عن ذلك. يفرق القانون الدولي بين السيادة القانونية والفعالية باعتبار أن الأولى أوسع نطاقاً بكثير من الثانية من جهة، كما أن الأولى تبقى محفوظة حتى وإن زالت السيطرة الفعلية على الإقليم بينما الثانية مؤقتة ببقاء الاحتلال وتزول بزواله.

الثابت أن هناك تلازماً حتمياً لا يمكن فصله بين الملكية الإقليمية والسيادة، على اعتبار أن الأولى هي حاضنة الثانية وهذه الأخيرة ترجمة للأولى في الواقع، فالسيادة تثبت للدولة نتيجة ملكيتها للإقليم الذي تختص به وتعتبر المظهر الأول لهذه الملكية، كما أنه لا ينفي التلازم السابق ذكره تولى إدارة دولة أجنبية للإقليم¹، سواء كان ذلك انتداباً أو وصاية أو احتلالاً².

من خلال ما سبق عرضه نستنتج أن الاحتلال الحربي واقعة قانونية ومادية معروفة في القانون الدولي أصبحت في ظل قواعده الحديثة أمراً غير مقبول لتعارضها مع الأحكام والمبادئ لميثاق الأمم المتحدة والصكوك الدولية العديدة، والتي تهدف كلها إلى حل النزاعات الدولية بالطرق السلمية، وتحرم اللجوء إلى القوة العسكرية في حل هذه النزاعات، كما أنه ومن جانب آخر فإن الاحتلال الحربي ظاهرة لا يزال المجتمع الدولي يعرفها وأن اختلاف التبريرات في ذلك، وهو الأمر الذي يجعل المجتمع الدولي يسابق الزمن من أجل الوصول إلى قواعد حديثة لتوسيع مجال الحماية في الأراضي المحتلة، وردع التجاوزات المحتملة من طرف سلطات الاحتلال، ولعل أبرز مثال على ذلك إنشاء المحكمة الجنائية الدولية الدائمة وما تتسم به الجرائم المتعلقة بانتهاك قواعد القانون الدولي الإنساني أمام هذه الهيئة.

1- علي صادق أبو هيف: القانون الدولي العام منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة 12، مصر، ص 285

2- سالم الكسواني: الوضع القانوني للمقدسات في فلسطين في ضوء أحكام القانون الدولي: مجلة الحق، القاهرة، 1988، ص 32-33.

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد زعبال

يتوجب أيضا أن نشير إلى ظاهرة خطيرة يعرفها المجتمع الدولي حاليا فيما يخص الاحتلال الحربي والتي تتمثل في تجاوز بعض الدول العظمى وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية للهيئات الدولية، ومنها مجلس الأمن من خلال شن حروب من دون قرار أو تفويض بذلك من هذا الأخير، تحت غطاء ما يسمى بالتحالف الدولي والتي عادة ما ينجم عن ذلك احتلال إقليم دولة معينة وحالة العراق مثال راسخ عن ذلك.

إن إمكانية تحقيق المجتمع الدولي للهدف الأسمى المتمثل في منع حدوث احتلال حربي في المستقبل وتصفية ما بقي منه في العالم في اعتقادي لا يتأتى إلا من خلال أولا إصلاح الهيئات الدولية وعلى رأسها مجلس الأمن الذي أصبح حبيس أهداف الدول العظمى ولا يحقق الإجماع الدولي، الأمر الذي ولد ظهور اختلالات في أداء هذا الأخير بخصوص الاحتلال الحربي، ولعل ابرز مثال على ذلك تفويض الجهود الدولية لحل النزاعات الدولية عن طريق استعمال حق الفيتو في مجلس الأمن، كما أن تدعيم المحكمة الجنائية الدولية قد يشكل دفعا آخر في بسيل التصدي لحالات الانتهاكات الجسيمة لدولة الاحتلال لقواعد القانون الدولي الإنساني في الأراضي المحتلة، إذا كان الاحتلال أمرا واقعا في سبيل القضاء على المعاناة في الأراضي المحتلة.

قائمة المراجع:

أولا: الكتب

أ- بالعربية:

1. إبراهيم الدراجي: جريمة العدوان ومدى المسؤولية القانونية الدولية عنها: منشورات الحلبي، منشورات الحلبي، 2005
2. جعفر عبد السلام: مبادئ القانون الدولي العام: الطبعة الخامسة 1997
3. خالد عبد الحميد فراج، حسين درويش: الموجز في القانون الدولي دار النهضة العربية : القاهرة، الطبعة الأولى 1967

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد

زعبال

4. زياد عبد اللطيف القريشي: الاحتلال في القانون الدولي الحقوق والواجبات، جدار

النهضة العربية، مصر، 2007، محمود سامي جنيته : فانون الحرب والحياد، القاهرة

5. صلاح الدين عامر: قانون التنظيم الدولي: الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة،

مصر

6. عامر الزمالي: مدخل إلى القانون الدولي الإنساني: إصدارات الصليب الأحمر، تونس،

1997

7. عبد العزيز محمد سرحان : دور محكمة العدل الدولية في تسوية المنازعات الدولية

وإرساء مبادئ القانون العام مع التطبيق على مشكلة الشرق الأوسط : الطبعة الأولى،

1968

8. عز الدين فودة : المركز القانوني للاحتلال الحربي، شرعية المقاومة في الأرض المحتلة :

مستخرج من دراسات في القانون الدولي - الجمعية المصرية للقانون الدولي - مجلد 1،

1956

9. علي إبراهيم: القانون الدولي العام، الجزء الأول، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر،

1995

10. علي صادق أبو هيف: القانون الدولي العام منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة

12، مصر

11. منظمة العفو الدولية، رقم الوثيقة MDE 14/091/2003، 15 أبريل 2003

ب- بالأجنبية:

1. George Shwarznegger.M: International law as Applied by international Courts and tribunals , Vol-II London , 1968 .

2. Hildebrando ACCIOLY : Traite de Droit International Public / Traduit Par Paul Goule , Sirey ,Paris 1942 ,Tome III

3. JM.Spaight : War rights on land : Steven and limited; London ,1911

4. Oppenheim : international law: Lauterpach , Vol2 ,seventh edition ,London ,1952

ثانيا: المجالات

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد زعبال

1. رشاد عارف السيد: اتفاقية لاهاي الخاصة بحماية الممتلكات الثقافية أثناء النزاع المسلح: المجلة المصرية للقانون الدولي العدد 40، مصر 1984
2. سالم الكسواني: الوضع القانوني للمقدسات في فلسطين في ضوء أحكام القانون الدولي: مجلة الحق، القاهرة، 1988
1. المنذر المرزوقي: في ظل التطورات العالمية الأخيرة أي قانون سيحكم العلاقات الدولية، مجلة أفكار، مجلة الكترونية. 2003 .

ثالثا: الرسائل الجامعية

2. جمعة شحود شباط: حماية المدنيين والأعيان المدنية في وقت الحرب: رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة حلب، سوريا 2003
3. زكريا حسن عزمي: من نظرية الحرب إلى نظرية النزاع المسلح مع دراسة خاصة بحماية المدنيين أثناء النزاع المسلح، رسالة دكتوراه كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 1978 مصر
4. محمود إحسان هندي: حقوق السكان المدنيين في المناطق المحتلة : رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة دمشق، سوريا
1. مصطفى كامل الإمام شحاتة : الاحتلال الحربي وقواعد القانون الدولي المعاصرة، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، 1977
5. ميس حداد الاحتلال الإسرائيلي للحولان والآثار المترتبة عليه رسالة ماجستير جامعة دمشق كلية الحقوق سوريا
2. هيثم حسن: التفرقة بين الإرهاب الدولي ومقاومة الاحتلال في العلاقات الدولية : رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، مصر 1999

رابعا: الوبغرافيا:

3. عزيز القاضي: موقف القانون الدولي من قيام حكومة العراق المحتل، ص 02 مقال منشور على الموقع الالكتروني:

www.Alarab neus .com.

4. قرارات الجمعية العامة منشورة على الموقع الالكتروني:

www.un.org/arabic/go/62/resolutions.html

الاحتلال الحربي في ظل القانون الدولي العام ----- أ. محمد

زعبال

5. اللجنة الدولية للصليب الأحمر، العراق، 11 أبريل 2003 الموقع الإلكتروني:

www.icrcproject.org/ara/news/avrr/appeal.html

6. E.Benvenistei :Arabe- Israel Conflict and the laws of war internet, www;Crimes of War.Org/expert/ai- benvenisti.html

7. J.M.CMahon , Attroney Lynda Brayer : AN“ out IN SIDER “ in Israel’s Legal system,1993,? Internet? www.washington- report.org / back issues/0793/93070557.html.

الإيجار كآلية لاستثمار الأراضي الوقفية الفلاحية

في ظل المرسوم رقم 70/14

□ . سناء بن شريطية

□ جامعة الإخوة منتوري - قسنطينة

الملخص:

نظرا لأنّ الأملاك العقارية تحتاج دائما إلى مصاريف متعددة، سواء تعلق الأمر بصيانتها أو إصلاحها وترميمها، فقد دعت الحاجة إلى العمل على استثمار هذه الأملاك لتحقيق أغراضها المستهدفة، وتنمية ريعها والحفاظ على ديمومة الانتفاع بها. ركزت الدراسة على صيغة الإيجار كآلية لاستثمار الوقف، وبالتحديد الإيجار الوقفي الفلاحي، حيث يعتبر عقد إيجار الأملاك الوقفية من أكثر الطرق استعمالا في تسيير الأوقاف ونظرا لخصوصية الوقف باعتباره نظاما قائما بذاته، فإنه يخضع لأحكام خاصة. ونظم المشرع الجزائري الإيجار الوقفي الفلاحي بأحكام تنظيمية خاصة للوقوف عندها يمكن توضيح هذا الأخير.

Abstract:

Given that the real estate always requires multiple expenses, whether for maintenance, repair or renovation. There was a need to invest properties in order to achieve their objective, to develop their performance and maintain their viability.

The study focused on the rental formula as a "Ouakf" investment mechanism; and specifically the "Ouakf" agricultural leasing. The "Ouakf" properties rental is among the most used methods in "Ouakfs" investments and considering the confidentiality of "Ouakf" as an autonomous system, it is subject to special provisions.

The Algerian law organized the "Ouakf" agricultural leasing with special regulations that clarify this term.

مقدمة:

الإيجار كآلية لاستثمار الأراضي الوقفية ----- أ. سناء بن شريطوة

عرفت المجتمعات الإنسانية نظام الوقف قديما وحديثا، وطورته لدرجة أثبتت مكانته الناجعة كوسيلة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، فاهتمت به الدول للحفاظ عليه من الاندثار والزوال.

وقد اعتمدت الجزائر جملة من القوانين خاصة في التسعينات ساهمت في تفعيل النشاط الوقفي. ويمكن إبراز ذلك من خلال دور الوقف في الاستثمار والتنمية، حيث أبرز المشرع صيغ استغلال الأملاك الوقفية في الجزائر في ظل القانون 10/91*، المتضمن قانون الأوقاف بموجب نص المادة 45 منه، حيث أخضع تنمية واستثمار الملك الوقفي لإرادة الواقف، وأضافت المادة 42 من ذات القانون إمكانية تأجير الأملاك الوقفية وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية، وصدر المرسوم رقم 381/98¹ منظما لأحكامه، حيث نصت المادة 22 منه أن إيجار الملك الوقفي سواء كان بناء أو أرضا بيضاء أو أرضا زراعية أو مشجرة يتم عن طريق المزاد العلني أو بالتراضي. أما عن عقود إيجار المحلات المعدة للسكن والمحلات التجارية فتخضع أحكامها للقانون المدني والقانون التجاري.

فأجاز المشرع الجزائري تأجير الأراضي الوقفية الفلاحية وفقا لنص المادة 26 مكرر9 من القانون رقم 07/01 المعدل والمتمم للقانون 10/91 والمتضمن قانون الأوقاف، واعتبره حقا مخولا للسلطة المكلفة بالأوقاف نظرا لخصوصية هذه العقارات، وأحال شروطه وأحكام تنفيذه إلى المرسوم التنفيذي رقم 70/14² الذي يحدد شروط وكيفيات إيجار الأراضي الوقفية المخصصة للفلاحة.

يشكل استثمار الوقف تحديا مهما بالنسبة للجهات المسيرة له، ويعتبر الإيجار الوسيلة المثلى لتنمية الأموال الوقفية واستثمارها، وهو الصيغة الأكثر تطبيقا على الأوقاف

1 _ المرسوم التنفيذي رقم 98-381 المؤرخ في 01/12/1998 الذي يحدد شروط إدارة الأملاك الوقفية وتسييرها وحمايتها وكيفيات ذلك. جريدة رسمية عدد 90 لسنة 1998.

2 _ المرسوم التنفيذي رقم 17/14 مؤرخ في 10 فيفري 2014، يحدد شروط وكيفيات إيجار الأراضي الوقفية المخصصة للفلاحة، جريدة رسمية عدد 09 لسنة 2014.

الإيجار كآلية لاستثمار الأراضي الوقفية ----- أ. سناء بن شريطوة

الجزائرية، فيلإ أي مدى وفق المشرع الجزائري في ضبط تنظيم إيجار الأملاك الوقفية الفلاحية في ظل المرسوم التنفيذي رقم 70/14؟

للإجابة عن هذه الإشكالية سوف نركز على الأحكام المنصوص عليها في المرسوم والنماذج المعتمدة من قبل وزارة الشؤون الدينية والمرفقة بالمرسوم وفق مبحثين أساسيين نبرز من خلالها ماهية عقد الإيجار الوقفي الفلاحي وطرق إيجار هذه الأملاك (المبحث الأول)، وكذا الآثار المترتبة عليه وحالات انقضائه (المبحث الثاني).

المبحث الأول: ماهية وطرق إيجار الأراضي الوقفية الفلاحية

نحاول في هذا الإطار توضيح ماهية عقد إيجار الأراضي الفلاحية الوقفية (المطلب الأول)، مع التطرق إلى الطرق القانونية التي نص عليها المشرع لإبرام هذا العقد (المطلب الثاني).

المطلب الأول: ماهية عقد إيجار الأراضي الوقفية الفلاحية

نتطرق في هذا الصدد إلى تعريف العقد وأهم خصائصه (الفرع الأول)، ثم نبين أركانه (الفرع الثاني).

الفرع الأول: التعريف والخصائص

نبين فيما يلي تعريف هذا العقد، ثم نتطرق إلى أهم مميزاته.

1- التعريف

لقد عرف المشرع الجزائري عقد الإيجار في المادة 467 قانون مدني على أنه «عقد يمكن المؤجر بمقتضاه المستأجر من الانتفاع بشيء لمدة محددة مقابل بدل إيجار معلوم، يجوز أن يحدد بدل الإيجار نقدا أو بتقديم أي عمل آخر»¹. ويعد إيجار الأملاك الوقفية من أهم التصرفات وأكثرها استعمالا كطريق لاستغلال هذه الأملاك.

وقد أجاز المشرع الجزائري تأجير الأراضي الوقفية الفلاحية وفقا لنص المادة 26

1- المعدلة بموجب القانون 07-05 المؤرخ في 13 ماي 2007 المعدل والمتمم الأمر.

الإيجار كآلية لاستثمار الأراضي الوقفية ----- أ. سناء بن شريطية
مكرر 09 من القانون 07/01¹، واعتبرته حقا محولا للسلطة المكلفة بالأوقاف نظرا
لخصوصية هذه العقارات، وأحال شروطه وأحكام تنفيذه إلى المرسوم رقم 70/14.
وقد عرفته المادة 04 منه على أنه «يقصد بإيجار الأراضي الوقفية المخصصة للفلاحة
في مفهوم أحكام هذا المرسوم كل عقد توجر بموجبه السلطة المكلفة بالأوقاف، إلى شخص
مستأجر أرض وقفية مخصصة للفلاحة...».

2- الخصائص:

ينفرد عقد الإيجار الوقفي الفلاحي بخصائص تميزه عن العقود الأخرى تتمثل في كونه:

- من العقود الواردة على الانتفاع: يعتبر عقد الإيجار من العقود التي ترد على
المنفعة بالشيء، وليس على الملكية أي أن السلطة المكلفة بالأوقاف تمكن المستأجر من
الانتفاع بالأرض الفلاحية، حيث تسترد هذه الأخيرة بعد مرور مدة زمنية محددة وفق
العقد. والمقصود هنا بحق الانتفاع هو استعمال واستغلال المستأجر للأرض المؤجرة لمدة زمنية
محددة، دون أن يكون له حق التصرف فيها.

- عقد ملزم لجانبين: فهو يرتب بمجرد انعقاده التزامات متبادلة على عاتق كل
من المؤجر والمستأجر، فالمؤجر دائن للمستأجر بالأجرة، وهو في نفس الوقت مدين
للمستأجر فهو يمكنه من الانتفاع بالعين المؤجرة وبملحقاتها.

- عقد معاوضة: ذلك أن كل طرف فيه يأخذ مقابلا لما يعطيه إذ يحصل المؤجر
على الأجرة مقابل حصول المستأجر على منفعة العين المؤجرة.

- عقد زمني: يعتبر عقد الإيجار من العقود الزمنية؛ وهي العقود التي يلعب فيها
الزمن دورا مهما في تحديد التزامات الأطراف. ويترب عن ذلك أنه في حالة الفسخ لا
يكون لهذا الأخير أثر رجعي حيث لا يمكن إرجاع المتعاقدين إلى الحالة التي كانا عليها قبل
إبرام العقد، إذا لا يتصور أن يعيد المستأجر للمؤجر المنفعة التي انتفع بها عن المدة السابقة

1- قانون رقم 07-01 مؤرخ في 22 ماي 2001 المعدل والمتمم القانون 91-10 المؤرخ في 27 أفريل
1991 المتعلق بالأوقاف.

الإيجار كآلية لاستثمار الأراضي الوقفية ----- أ. سناء بن شرطية

للفسخ، ولا يمكن للمؤجر أن يعيد له بدل الإيجار¹.

- **عقد شكلي:** العقد الشكلي هو العقد الذي يتطلب المشرع فيه توفر شكل معين للانعقاد، أي أن الرضى وحده غير كاف لإبرام العقد. ويعتبر عقد إيجار الأراضي الفلاحية الوقفية عقدا شكليا، حيث يجب إفراغ التصرف القانوني في قالب رسمي. وهو ما جاء به المشرع² في المرسوم التنفيذي رقم 70/14 في مادته 01/09 بنصه على أنه «تخول السلطة المكلفة بالأوقاف إعداد عقد الإيجار...»، أما تحرير العقود فيكون طبقا للنماذج المرفقة بالمرسوم رقم 70/74 سالف الذكر.

- **خصوصية العين المؤجرة محل الانتفاع:** تتميز العين المؤجرة في عقد الإيجار محل دراستنا بنوع من الخصوصية تتمثل في كون الانتفاع يتعلق بعقار فلاحى موقوف وفقا عاما³.

1- شعوة هلال، الوجيز في شرح عقد الإيجار في القانون المدني، الجزائر، جسر للنشر، ط2، 2014، ص16.

2- نشير في هذا الصدد إلى أن كل عقود الإيجار مهما اختلف محلها فإنها تعتبر عقودا شكلية حسب أحكام القانون المدني وفقا لآخر تعديل له في سنة 2007 حيث اشترط المشرع توفر ركن الشكلية المتمثل في الكتابة بنوعها الرسمية أو العرفية مع ضرورة ثبوت تاريخ عقد الإيجار وإلا كان العقد باطلا (المادة 467 مكرر من القانون المدني). غير أنه في إطار الإيجارات الفلاحية أوجب المشرع ركن الشكلية قبل ذلك، بفرضه ضرورة توفر ركن الشكلية في إيجار الأراضي الفلاحية عموما في نص المادة 324 مكرر 1 من القانون المدني والتي تشترط الكتابة الرسمية في الإيجارات الزراعية تحت طائلة البطلان. وقد نصت كذلك المادة 1/21 من المرسوم التشريعي 03/93 المؤرخ في 1993/03/1 يتعلق بالنشاط العقاري (جريدة رسمية، عدد 14 لسنة 1993) على أنه تتجسد العلاقات بين المؤجر والمستأجر وجوبا في عقد إيجار طبقا للنموذج الذي يحدد وفق التنظيم، ويحرر كتابيا بتاريخ مسمى...».

3- الأملاك العقارية الوقفية هي الأملاك التي حبسها مالؤها بإرادته ليجعل التمتع بها دائما تنتفع به جهات خيرية أو خلفه. و تنفرد هذه الأملاك بخصائص تميزها عن غيرها من الملكيات تنصب خصوصا

الإيجار كآلية لاستثمار الأراضي الوقفية ----- أ. سناء بن شريطية

عقد الإيجار الوارد على عقار فلاحي وقفي والذي بصدد دراسته إنما يقتصر على الأراضي الوقفية التي تندرج في إطار الوقف العام¹ مستبعدين في ذلك كل ماله علاقة بالوقف الخاص². كما أنه يتعلق بالأراضي الفلاحية فقط³ والتي تتميز بكونها مناطق محمية تقيّد في إطارها سلطات الاستعمال والاستغلال حفاظا عليها.

الفرع الثاني: أركان عقد الإيجار الوقفي الفلاحي:

وهي الرضى المحل والسبب بالإضافة إلى الشكلية.

1- التراضي:

الرضى هو أن يتبادل الطرفان التعبير عن إرادتهما وأن تتطابق هاتان الإرادتان حول المسائل الأساسية في العقد والتي تتمثل في طبيعة العقد، أطرافه، ماهية الأرض المؤجرة ومدة إيجارها والأجرة المتفق عليها.

وتكون إرادة الطرفان سليمة وحرّة وقت إبرام العقد طبقا لنص المادة 45 من قانون

91-10 حيث جاء فيها «تنمى الأملاك الوقفية وتستثمر وفقا لإرادة الواقف...».

وأطراف العقد هما:

المؤجر: نصت المادة 4 من المرسوم التنفيذي رقم 70/14 على أن السلطة المكلفة

في كون الوقف تصرف تبرعي بإرادة منفردة يزول به حق الملكية ويبقى الانتفاع للموقوف عليهم وتنشأ له الشخصية المعنوية على وجه التأييد.

أنظر المواد 3 و5 و17 من القانون رقم 10/91 المؤرخ في 27/04/1991، المتضمن قانون الأوقاف.

1- عرفت المادة 06 من قانون الأوقاف الوقف العام بأنه: «الوقف العام ما حبس على جهات خيرية من وقت إنشائه. ويخصص ريعه للمساهمة في سبل الخيرات».

2- أنظر المادتين 2 و3 من المرسوم التنفيذي رقم 70/14.

3- يقصد بالأرض الفلاحية حسب ما نصت عليه المادة 04 من القانون 90/25 المؤرخ في 18/11/1990 المتضمن قانون التوجيه العقاري " الأرض الفلاحية أو ذات الوجهة الفلاحية في مفهوم هذا القانون هي كل أرض تنتج بتدخل الإنسان سنويا أو خلال عدة سنوات إنتاجا يستهلكه البشر أو الحيوان أو يستهلك في الصناعة استهلاكا مباشرا أو بعد تحويله".

الإيجار كآلية لاستثمار الأراضي الوقفية ----- أ. سناء بن شرطية

بالأوقاف هي الطرف المؤجر للملك الوقفي، وتضيف المادة 3 من المرسوم رقم 200/2000¹، أن وزارة الشؤون الدينية والأوقاف ممثلة في مديرية الشؤون الدينية والأوقاف، وباعتبارها الهيئة المكلفة بالأوقاف هي صاحبة الحق في تأجير الوقف. أما من الناحية العملية فيتولى إدارة الملك الوقفي ناظر الوقف.

المستأجر:

- أوضحت المادتين 7 و8 من المرسوم رقم 70/14 أن المستأجر قد يكون شخصا طبيعيا أو شخصا معنويا، مع تحديد الشروط الواجب توفرها في كل منهما. حددت المادة 7 الشروط الواجب توفرها في الشخص الطبيعي إضافة إلى الشروط العامة المتمثلة خاصة في الأهلية، وإلا كان العقد باطلا وهي:

- أن يكون المستأجر ذو جنسية جزائرية.

- أن يثبت صفة الفلاح (تقدم شهادة تكوين أو تأهيل في المجال الفلاحي).
أما المادة 8 من المرسوم المذكور أعلاه، فقد أوجبت أن يكون الشخص الاعتباري المستفيد من إيجار الأراضي الوقفية الفلاحية، خاضعا للقانون الجزائري وأن يكون النشاط الذي يمارسه في مجال الفلاحة.

2-المحل :

إن محل الإيجار الفلاحي بالنسبة للمؤجر هو منفعة الأرض المؤجرة، أما بالنسبة للمستأجر، فهي الأجرة التي يدفعها لقاء انتفاعه بالأرض المؤجرة وذلك خلال مدة معينة. بالنسبة لمنفعة الأرض المؤجرة فإنها تقتضي استعمال المستأجر واستغلاله للأرض الفلاحية، ويجب أن تكون هذه الأخيرة موجودة أو قابلة للوجود، وقابلة للتعامل فيها، كما يجب أن تكون الأرض الفلاحية معينة تعيينا دقيقا كافيا نافيا للجهالة، طبقا للأحكام العامة الواردة في المادة 92 من القانون المدني الجزائري.

1- المرسوم رقم 200/2000 المؤرخ في 26/07/2000 الذي يحدد قواعد تنظيم مصالح الشؤون الدينية والأوقاف في الولاية وعملها، جريدة رسمية، عدد47، لسنة 2000.

الإيجار كآلية لاستثمار الأراضي الوقفية ----- أ. سناء بن شريطية

أما بالنسبة للأجرة أو بدل الإيجار، فقد اشترطت المادتين 22 و23 من المرسوم التنفيذي 381/98¹ أن يكون إيجار الملك الوقفي إما عن طريق المزاد العلني أو التراضي، ويحدد الحد الأدنى للإيجار (إيجار المثل) عن طريق المزاد العلني وهو الأصل طبقاً لنص المادة 2 أعلاه، وفق مقتضيات السوق العقارية عن طريق الخبرة واستشارة مصالح أملاك الدولة.

أما بالنسبة للإيجار بالتراضي نصت المادة 22 من المرسوم 70/14 على أن تتولى السلطة المكلفة بالأوقاف تحديد قيمة الإيجار وفق مقتضيات السوق العقاري².

وعلى اعتبار عقد الإيجار من العقود الزمنية، فالانتفاع بالشيء المؤجر مقابل الأجرة، يقاس عادة بمقدار زمني يتفق الأطراف عليه صراحة، مع تحديد مدته بهدف الزيادة في ثمن الأجرة من أجل تنمية الوقف والحفاظ عليه.

وقد اشترطت المادة 1/27 من المرسوم رقم 98-381 السالف الذكر تحديد المدة، حيث جاء فيها «لا يصح تأجير الملك الوقفي لمدة غير محددة...»، وهو ما أكده المشرع في المادة 6 من المرسوم 70/14 سالف الذكر، التي فرضت أن يكون إيجار الأراضي الوقفية الفلاحية لمدة محددة أي معلومة. وتحدد هذه المدة حسب طبيعة الاستغلال الفلاحي للأرض المؤجرة^{*}.

أما عن مدة بدء الإيجار فيكون من التاريخ المتفق عليه في العقد، فإذا لم يحدد فمن تاريخ إبرامه، وإذا كانت مدته 12 سنة فما فوق فمن تاريخ شهره في المحافظة العقارية³ وتكون مدة الإيجار قابلة للتجديد عند انتهائها بشرط موافقة السلطة المكلفة بالأوقاف^{**}.

3-السبب: هو الغاية من إبرام العقد، ويشترط في السبب أن يكون مشروعاً غير

1- المرسوم التنفيذي رقم 381/98 المذكور سابقاً.

2- بعكس المادة 25 من المرسوم التنفيذي رقم 381/98 المذكور سابقاً إذ يحدد ثمن الإيجار بالتراضي بين ناظر الوقف والهيئة المكلفة بالأوقاف ممثلة في مدير الشؤون الدينية والأوقاف والمستأجر، حيث يخضع لرقابة السلطة المركزية ممثلة في الوزير بترخيص منه.

3- المادة 2/9 من المرسوم التنفيذي 70/14، المرجع السابق.

الإيجار كآلية لاستثمار الأراضي الوقفية ----- أ. سناء بن شريطوة
مخالف للنظام العام والآداب العامة، وإلا عد عقد الإيجار باطلا لعدم مشروعية السبب
(زراعة الأعشاب المهلوسة)..

4-الشكلية:

فعقد إيجار الأراضي الفلاحية الوقفية يعتبر عقدا شكليا¹ حيث يجب إفراغ التصرف
القانوني في قالب رسمي² تحت طائلة البطلان، وذلك وفقا لنماذج العقود الرسمية الملحقة
بالمرسوم رقم 70/14 السالف الذكر والتي يجرها مدير الشؤون الدينية والأوقاف باعتباره
موظفا عاما.

المطلب الثاني: طرق إيجار الأملاك الوقفية الفلاحية

حددت المادة 1 من المرسوم 17/14 أن يكون تأجير الأراضي الوقفية الفلاحية، إما
عن طريق المزاد العلني كقاعدة عامة (الفرع الأول)، أو عن طريق التراضي أو بتحويل حق
الانتفاع الدائم أو حق الامتياز إلى إيجار كاستثناء (الفرع الثاني).

الفرع الأول: الإيجار بالمزاد العلني كقاعدة عامة

يخضع إيجار الملك الوقفي الفلاحي للمزاد العلني وفقا لنص المادة 14 من المرسوم
التنفيذي رقم 70/14 تحت إشراف السلطة المكلفة بالأوقاف³، ويجري المزاد على أساس
دفتر شروط نموذجي⁴، يحدده وزير الشؤون الدينية والأوقاف، حيث تعلن المزايدة في

1- انظر المادة 21 من المرسوم 93 /03 المؤرخ في 07 رمضان 1431 الموافق ل 1 مارس 1993
المتضمن النشاط العقاري، الجريدة الرسمية العدد 14 مؤرخة في 03 مارس 1993 .

2- تنص المادة 09 من المرسوم التنفيذي رقم 70/14 المذكور سابقا. " تخول السلطة المكلفة بالأوقاف
إعداد عقد الإيجار" المادة 14 من المرسوم التنفيذي 70/14 نصت على أنه: «... تختص السلطة المكلفة
بالأوقاف وحدها بإجراءات تأجير الأراضي الوقفية الفلاحية عن طريق المزاد العلني».

3- المادة 14 من المرسوم التنفيذي 70/14 نصت على أنه: «... تختص السلطة المكلفة بالأوقاف
وحدها بإجراءات تأجير الأراضي الوقفية الفلاحية عن طريق المزاد العلني».

4- جريدة رسمية مؤرخة في 20-02-2012، عدد9، ص9-11.

الإيجار كآلية لاستثمار الأراضي الوقفية ----- أ. سناء بن شرطية

الصحف أو بطرق الإعلان الأخرى قبل 20 يوم من تاريخ إجرائها.

ويحدد السعر الأدنى بإيجار المثل وفق مقتضيات السوق العقارية، بحضور ممثل عن السلطة المكلفة بالأوقاف إقليمياً بعد استطلاع رأي مصالح إدارة أملاك الدولة ومدير الديوان الوطني للأراضي الفلاحية¹.

يتم إجراء المزاد عن طريق المزايدات الشفوية أو بفوز التعهدات المختومة² في التاريخ المبين في الملصقات والإعلانات الصحفية المتعلقة بالمزاد، وحسب الكيفية المقررة بواسطة لجنة تنصب كمكتب للمزاد³.

فإن وقع المزاد عن طريق التعهدات المختومة يجب على المتعهدين¹ حضور جلسة فرز العروض شخصياً أو من ينوب عنهم. وألزم المشرع اللجنة أن تقبل العرض الأنفع في

1- المادة 15 من المرسوم التنفيذي 70/14، المرجع السابق.

2- في حالة المزاد بالتعهدات المختومة يقدم عرض الإيجار عن طريق تعهد عليه طابع ومصحوب باستمارة معلومات مطابقة للنموذج الذي تسلمه الإدارة مع إثبات دفع الكفالة المذكورة في المادة 5 من المرسوم رقم 70/14 المذكور سابقاً. كما يمكن إرسال عرض الإيجار عن طريق المزاد أو إيداعه مباشرة في المديرية الولائية للشؤون الدينية والأوقاف المعنية كما هو محدد في الإعلانات في أجل أقصاه آخر يوم عمل يسبق اليوم الذي تجري فيه عملية الفرز قبل إغلاق المكاتب. ويترب عن الإيداع المباشر تسليم المودع وصلاً (المادة 4 من المرسوم 70/14).

3- يتكون مكتب المزاد من:

"مدير الشؤون الدينية والأوقاف بالولاية أو ممثله رئيساً - مدير الفرع الولائي للديوان الوطني للأراضي الفلاحية أو ممثله كعضو - موظف بمديرية الشؤون الدينية والأوقاف بالولاية كعضو".

أنظر: المادتين 3 و4 من الملحق المتضمن الشرط الذي يحدد بنود الشروط المطبقة على الإيجار عن طريق المزاد العلني للأراضي الوقفية المخصصة للفلاحة التي جاء بها المرسوم التنفيذي رقم 70/14 المذكور سابقاً.

الإيجار كآلية لاستثمار الأراضي الوقفية ----- أ. سناء بن شرطية

حالة تعدد التعهدات أو العرض الوحيد في حالة وجود متعهد واحد. وإذا تساوت العروض يتم استدعاء المتنافسين لانتقاء واحد منهم ليقدم كل منهم تعهدا جديدا، أما في حالة عدم وجود أي عرض جديد يتم تعيين المتعهد الراسي عليه المزاود عن طريق إجراء قرعة . أما إذا تم المزاود عن طريق المزايدة الشفوية فيرسو المزاود على آخر مزاود يقدم أحسن عرض ويعتبر بذلك المستأجر الراسي عليه المزاود.

يتم بعدها تحرير محضر المزاود ويتم التوقيع عليه من قبل أعضاء مكتب المزاود ولجنة فتح الأظرفة وكذلك من قبل الراسي عليه المزاود² .

الفرع الثاني: الحالات الاستثنائية للإيجار

هناك حالتين استثنائيتين يمكن أن تؤجر عن طريقهما الأراضي الوقفية الفلاحية، وهما الإيجار عن طريق التراضي والإيجار عن طريق تحويل حق الانتفاع أو حق الامتياز إلى إيجار.

1- الإيجار بالتراضي

تؤجر الأراضي الوقفية الفلاحية بالتراضي بعد تنظيم عمليتين متتاليتين للإيجار عن طريق المزاود العلني أثبتنا عدم الجدوى³، وهذا بغرض تشجيع الاستثمارات الفلاحية المنتجة والمستدامة إضافة إلى نشر العلم وتشجيع البحث العلمي وكذا سبل الخير⁴.

1- بالنسبة للأشخاص المسموح لهم بالمزايدة سواء كانوا مزايدين أو متعهدين، هم الأشخاص الذين يمكنهم إثبات موطن أكيد وحالتهم المالية ميسورة حتى يمكن الوفاء، وأن يكونوا متمتعين بحقوقهم المدنية كاملة .

كما يشترط أيضا أن يكونوا متمتعين بجنسية جزائرية، وأن يشبوا صفة الفلاح، وأن يكونوا قد استفادوا من تكوين أو تأهيل في مجال الفلاحة . راجع : المادة (4) من المرسوم رقم 70/14 المذكور سابقا

2- المادة 3 الفقرة ج من الملحق التابع للمرسوم رقم 70/14 المذكور سابقا .

3- المادة 20 من المرسوم التنفيذي 70/14، المرجع السابق.

4- المادة 25 من المرسوم التنفيذي رقم 98-381، المرجع السابق

الإيجار كآلية لاستثمار الأراضي الوقفية ----- أ. سناء بن شرطيو

تؤجر الأملاك الوقفية الفلاحية بالتراضي بترخيص من الوزير المكلف بالشؤون الدينية والأوقاف، حيث يبرم العقد بين المؤجر¹ وهو السلطة المكلفة بالأوقاف ممثلة في مديرها الولائي²، من جهة والمستأجر من جهة ثانية. ويفرغ عقد الإيجار الوقفي وفق نموذج خاص يبين تفاصيل عقد الإيجار تعده لجنة الأوقاف المركزية³.

2- عقد الإيجار الناتج عن تحويل الانتفاع الدائم أو الامتياز إلى إيجار

إن الأملاك الوقفية الفلاحية المسترجعة من الدولة وكذلك الأملاك السطحية المتصلة بما يتم استغلالها بواسطة عقد إيجار يخضع لنظام خاص يعوّض نمط الاستغلال السابق بعد ثبوت أن المستثمر محل الانتفاع هي ملكية وقفية، حيث يخضع المستفيد من تحويل حق الانتفاع أو حق الامتياز إلى عقد إيجار لشروط قانونية معينة⁴. وذلك بعد اتباع الإجراءات

وقد حدد المشرع سبل الخيارات في المادة 5 من المرسوم التنفيذي رقم 91-82 المؤرخ في 23 مارس 1991 يتضمن إحداث مؤسسة المسجد، جريدة رسمية عدد 16 لسنة 1991، كما يلي:

- الحفاظ على حرمة المساجد وحماية أملاكها.
- ترشيد أداء الزكاة جمعا وصرفا .
- المساهمة في حل المشكلات الاجتماعية مثل تيسير الزواج للشباب ورعاية اليتامى ومساعدة المحتاجين...
- محاربة المحرمات والانحرافات والآفات الاجتماعية وأسبابها.

1- ويخضع العقد في شكله إلى أحكام المادة 467 مكرر من القانون المدني والمادة 21 من المرسوم التشريعي 03/93، المرجع السابق.

2- المادة 3 من المرسوم التنفيذي رقم 200/2000، المرجع السابق.

3- المادة 4 من قرار الوزاري رقم 2 المؤرخ في 21/02/1999 المتضمن إسناد اجنة الأوقاف وتحديد مهامها وصلاحياتها المتمم بالقرار الوزاري رقم 200 المؤرخ في 11/11/2000

4- يمكن حصر هذه الشروط طبقا للمواد 25 و 27 من المرسوم رقم 70/14 سالف الذكر،، فيما يلي:

الإيجار كآلية لاستثمار الأراضي الوقفية ----- أ. سناء بن شرطية

المنصوص عليها المرسوم رقم 70/14 والمتمثلة في تقديم طلب من أعضاء المستثمرات الفلاحية لدى الديوان الوطني للأراضي الفلاحية لتحويل حق الانتفاع الدائم أو حق الامتياز إلى إيجار، بالتنسيق مع السلطة المكلفة بالأوقاف.

يتم تسجيل عقد تحويل حق الانتفاع أو حق الامتياز إلى إيجار¹ عن طريق الديوان الوطني للأراضي الفلاحية وتقوم السلطة المكلفة بالأوقاف بإعداد عقد إيجار باسم المستأجر المعني²، ويشهر بالمحافظة العقارية³ باعتباره من الإيجارات طويلة المدى. وهذا العقد يُلغى ويحل محل العقد الإداري الصادر عن مديرية أملاك الدولة .

المبحث الثاني: آثار عقد إيجار الأراضي الوقفية الفلاحية وانقضاؤه

نتناول فيما يلي آثار عقد الإيجار الوقفي الفلاحي (المطلب الأول) ثم نبين أسباب

- يستفيد من هذا الإيجار الذي يخضع لنظام خاص أعضاء المستثمرات الفلاحية الجماعية والفردية الحائزون على حق الانتفاع بموجب عقد رسمي أو قرار من الوالي كما يخضع لهذا الإجراء أعضاء المستثمرات الفلاحية الجماعية أو الفردية الحائزون على حق امتياز في إطار القانون 10 - 03

- يجب على كل مستأجر أن يدفع للصندوق المركزي للأوقاف الإيجار السنوي الذي تساوي قيمته مبلغ الإتاوة السنوية المنصوص عليها في القانون رقم 03/10 .

1- لعل سبب نص المشرع على عقد التحويل المشار إليه أعلاه هو النزاعات والإشكالات العملية الناتجة في إطار المستثمرة الفلاحية بعد أن تثبت الهيئات المعنية بالأوقاف أن ملكيتها لا ترجع للدولة بل هي ملكية وفاقية يزول بثبوتها حق الملكية ويبقى للموقوف عليهم حق الانتفاع بما فقط. وبناء عليه تنتقل سلطة استثمار وإدارة المستثمرة التي أصبحت وقفا عاما إلى مديرية الشؤون الدينية والأوقاف بدلا من مديرية أملاك الدولة، وذلك ما يخلق نوعا من الاضطراب في إدارة المستثمرة الفلاحية مما قد يترتب عنه سوء استغلالها. وقد أحسن المشرع صنعا عندما نص على عقد التحويل محافظا على سلطة المستثمرين في الانتفاع بالأرض الفلاحية المتمثلة في المستثمرة وفقا لنفس الشروط تقريبا مما يساعد على استقرار حالة المستثمرة وحسن استغلالها والموازنة بين مصالح المستثمرين ومصصلحة الوقف.

2- المادة 31 من المرسوم رقم 70/14 المرجع السابق .

3- أنظر فقرة الإشهار العقاري في نموذج عقد إيجار الأراضي الوقفية المخصصة للفلاحة المسترجعة.

الملحق الرابع من المرسوم رقم 70/14 السابق الذكر .

الإيجار كآلية لاستثمار الأراضي الوقفية ----- أ. سناء بن شرطية
انقضائه (المطلب الثاني).

المطلب الأول: آثار عقد الإيجار الوقفي الفلاحي

يقصد بآثار العقد تلك الالتزامات التي ينشؤها هذا الأخير، ويمكن اعتبارها الأحكام المنظمة للالتزامات. يرتب عقد الإيجار، التزامات وحقوق على طرفي العقد

الفرع الأول: التزامات المؤجر

لم ينص عليها المشرع صراحة ضمن المرسوم التنفيذي رقم 70/14، إلا أنه يتم استنباطها من دفاتر الشروط الملحقة بالمرسوم، ويمكن حصرها فيما يلي:

1- الالتزام بتسليم الأرض الفلاحية وملحقاتها:

يقوم المستأجر بتسليم الأرض الوقفية الفلاحية المؤجرة وملحقاتها إن وجدت مباشرة بعد إعلان رسو المزاد¹، ويمكن للمؤجر والمستأجر أن يجررا محضرا بالتسليم موقعا من هذا الأخير، وبيانا وصفيا لضمان أوصاف الملك الوقفي المؤجر وملحقاته². وهو ما يؤخذ ويعمل به طبقا للقواعد العامة (المادة 476 من قانون المدني).

وتسلم الأرض محل الإيجار على الحالة التي هي عليها يوم بدء الانتفاع سواء كانت حالتها حسنة أي صالحة للانتفاع أو سيئة وذلك خلافا للقواعد العامة لعقد الإيجار. وفي حالة الخطأ في التعيين فلا يحق للمستأجر طلب تخفيض الأجرة أو تقديم ضمان.

2- الالتزام بتمكين المستأجر من الانتفاع بالأرض الوقفية الفلاحية:

تنص المادة (2) من دفتر الشروط المرفق بالمرسوم 70/74 أنه على المؤجر أن يمكن المستأجر من الانتفاع بالأرض الوقفية وملحقاتها والأماكن السطحية الموضوعة تحت تصرفه لأغراض فلاحية وكذا البناء وانجاز التهيئات لاستغلال أفضل الأرض الوقفية الفلاحية. وذلك بعد الحصول على ترخيص مسبق من الديوان الوطني للفلاحة والسلطة المكلفة

1_ المادة 2 من دفتر الشروط الذي يحدد حقوق وواجبات المستأجر الراسي عليه المزاد (مرفق بالمرسوم 70/4) المادة 5 من نموذج عقد الإيجار الخاص بالملك الوقفي.

2_ نموذج عقد إيجار أراضي الوقفية الفلاحية عن طريق المزاد العلني، مرفق بالمرسوم 70/14

الإيجار كآلية لاستثمار الأراضي الوقفية ----- أ. سناء بن شريطوة
بالأوقاف.

3- الالتزام بالقيام بأعمال الصيانة الكبرى:

نصت المادة 3 من دفتر الشروط الذي يحدد حقوق وواجبات المستأجر الراسي عليه المزارد أنه على المستأجر التكفل بأعمال الصيانة العادية للأرض الوقفية الفلاحية وكل الأملاك السطحية. مما يفيد بمعنى المخالفة إعفاء المستأجر من أعمال الصيانة الكبرى وتكفل المؤجر بها. ويمكن ملاحظة ذلك في حالة هلاك الأملاك السطحية التابعة للأرض الفلاحية.

الفرع الثاني: التزامات المستأجر:

أوردها المشرع بدفتر الشروط المرفق بالمرسوم التنفيذي رقم 70/14، وهي:

1- الالتزام بدفع الأجرة والأعباء الإيجارية:

يلتزم المستأجر بدفع مبلغ نقدي مقابل حصوله على الأرض الفلاحية قصد الانتفاع بها، وقد نص المشرع على ضرورة تسديد مقابل الإيجار بصفة دورية مسبقاً¹ وذلك قبل البدء في الاستغلال. حيث يسدد المستأجر بدل الإيجار إلى السلطة المكلفة بالأوقاف كما يلتزم المستأجر كذلك بدفع الأعباء الإيجارية² والمتمثلة في مصاريف الإعلانات والمصلقات والنشرات أو أية مصاريف أخرى مستحقة قبل المزايدة، وكذا رسم النسخة الأصلية لمخضر الإيجار والملحقات المشتركة كدفتر الشروط...

2- الالتزام بالمحافظة على العين المؤجرة:

يلتزم المستأجر بالتكفل بأشغال الصيانة العادية أو ما يصطلح عليها الترميمات التأجيلية، وهي تلك الترميمات التي يقتضيها استعمال العين المؤجرة استعمالاً مألوفاً حسب العرف. وهذه الأشغال تتعلق بالأراضي الوقفية الفلاحية وكذا الأملاك السطحية المتصلة بها، ويقتضي ذلك وجوب محافظته على الوجهة الفلاحية للأراضي الوقفية الفلاحية

1- المادة 11 من المرسوم التنفيذي 70/14، المرجع سابق.

2- المادة 12 من دفتر الشروط الذي يحدد البنود والشروط المطبقة على الإيجار عن طريق المزارد العلني.

الإيجار كآلية لاستثمار الأراضي الوقفية ----- أ. سناء بن شرطية

وإبقائها على حالتها دون إدخال أي تغيير عليها¹، وذلك بناء على ما تم الاتفاق عليه في العقد أو وفق ما أعدت له بحكم طبيعتها. وكذلك القيام بأعمال الصيانة العادية الناتجة عن استعمال البنائات السطحية المتصلة بالأرض كإصلاح الأقفال والزجاج...
إذن يكون المستأجر ملزماً ببذل عناية الرجل العادي في المحافظة على العين المؤجرة، فيستعملها استعمالاً صحيحاً لا يؤدي إلى الإضرار بها أو بملحقاته طبقاً للقواعد العامة لعقد الإيجار².

3- الالتزام برد العين المؤجرة بانتهاء مدتها:

نصت المادة 12/3 من دفتر الشروط الذي يحدد حقوق وواجبات المستأجر الراسي عليه المزداد، على أن المستأجر ملزم بإخلاء الأماكن مباشرة بعد انتهاء مدة الإيجار دون إغذار إلا إذا قررت السلطة المكلفة بالأوقاف تجديد عقد الإيجار³.

4- الالتزام بالاستغلال الشخصي والمباشر:

أوجب المادة 1/3 من دفتر الشروط الذي يحدد حقوق وواجبات المستأجر الراسي عليه المزداد على المستأجر أن يلتزم الانتفاع بالأراضي الفلاحية المؤجرة عن طريق المزداد بشكل شخصي ومباشر، وذلك حرصاً من السلطة المكلفة بالأوقاف على حسن استغلال هذه الأراضي ولسهولة فرض رقابتها على هذه الأخيرة.

أما عن التساؤل تضيف، ذات المادة في فقرتها الثانية أنه على المستأجر أن يتعهد بعدم التنازل عن كل الأماكن المؤجرة، أو عن أي جزء منها إلا بعد موافقة السلطة المكلفة

1- المادة 11 من المرسوم التنفيذي 70/14، مرجع سابق.

2- المادة 495 من الأمر رقم 58/75 المؤرخ في 1975/09/26 المتضمن القانون المدني جريدة رسمية عدد 78 لسنة 75، المعدل والمتمم بالقانون رقم 10/5 المؤرخ في 2005/06/20، الجريدة الرسمية، عدد 44 لسنة 2005، والقانون 05/07 المؤرخ في 2007/05/13 الجريدة الرسمية عدد 31 لسنة 2007.

3- نموذج عقد إيجار الأراضي الوقفية المخصصة للفلاحة عن طريق المزداد العلني. (مرفق بالمرسوم التنفيذي رقم 70/14).

الإيجار كآلية لاستثمار الأراضي الوقفية ----- أ. سناء بن شرطية
بالأوقاف.

وهو الأمر الذي لم يُطرق له من خلال نموذج عقد الإيجار الوقفي بموجب المرسوم
381/98، مما كان يسمح للمستأجر أن ينقل حقوقه والتزاماته الناشئة عند عقد الإيجار
الوقفي إلى شخص آخر إما عن طريق البيع أو الهبة¹.

وتجدر بنا الإشارة إلى أن المشرع قد فرض بموجب دفتر الشروط الملحق بالمرسوم
التنفيذي 70/14 سالف الذكر جملة من الالتزامات الفرعية على مستأجر الأراضي الوقفية
الفلاحية، نردها على التوالي:

الالتزام باحترام الطابع الفلاحي الأرض المؤجرة وحماية البيئة واحترام كل التعليمات
التي تليها عليه السلطة المؤجرة.

- الالتزام بعدم الاعتراض على كل عمليات الرقابة التي يتولاها الأعوان التابعون إلى
السلطة المكلفة بالأوقاف والديوان الوطني للأراضي الفلاحية، والتعهد بتسهيل مهمتهم².

- وبالنسبة لإيجار الأراضي الوقفية الفلاحية المسترجعة فالالتزامات المفروضة إلى
جانب ما تم ذكره، التصريح بكل اتفاقات الشراكة التي يبرمها المستأجر أو يلغيا طبقا
للتشريع المعمول به، وكذا إعلام السلطة المكلفة بالأوقاف والديوان الوطني للأراضي
الفلاحية بكل حدث يمكن أن يؤثر على السير العادي للمستثمرة³.

المطلب الثاني: انقضاء عقد الإيجار الوقفي الفلاحي

ينقضي عقد الإيجار الوقفي بصفة تلقائية لأسباب طبيعية يشترك فيها مع عقود

1- المذكرة رقم 01/07 المؤرخة في 16/04/2007 المتعلقة بالنزاع عن حق استغلال الأملاك الوقفية
حصرت النزاع بين الأصول والفروع فقط أما غير ذلك فإنه يؤدي إلى استرجاع الملك الوقفي.

2- المادة 30 من دفتر شروط يحدد حقوق وواجبات المستأجر الراسي عليه المزار. (المرفق بالمرسوم
التنفيذي رقم 70/14)

3- المادة 8/3 و 11 من دفتر شروط إيجار الأراضي الوقفية الفلاحية المسترجعة، المرفق بالمرسوم التنفيذي
70/14.

الإيجار كآلية لاستثمار الأراضي الوقفية ----- أ. سناء بن شرطية
الإيجار الأخرى، كانهاء المدة أو هلاك العين المؤجرة أو تراضي الطرفين على إنهائه. إلا أن
هناك أسباب أخرى أعطى بموجبها المشرع سلطة إنهاء العقد لإدارة السلطة المكلفة
بالأوقاف حيث يكون لهذه الأخيرة امتيازات و ضمانات عديدة.

الفرع الأول: الأسباب الخاصة لانقضاء عقد إيجار الأراضي الفلاحية الوقفية
لقد خص المرسوم التنفيذي رقم 70/14، إنهاء عقد الإيجار الوقفي الفلاحي
بنصوص خاصة نبرزها فيما يلي:

1- انقضاء عقد الإيجار الوقفي بانتهاء المدة:

ينقضي عقد إيجار الأراضي الفلاحية بانتهاء مدته ما لم يتم تجديده¹.
حيث يتم هذا الأخير بناء على طلب يقدمه المستأجر لدى السلطة المكلفة
بالأوقاف والديوان الوطني للأراضي الفلاحية وذلك خلال سنة واحدة قبل تاريخ انتهائه.
ولا يحق تجديد الإيجار إلا بموافقة صريحة من السلطة المكلفة بالأوقاف².

2- انقضاء عقد الإيجار بالفسخ:

بما أن عقد الإيجار من العقود التي تحتل الفسخ لذلك يجوز فسخه اتفاقيا بتراضي
كل من السلطة المكلفة بالأوقاف كمأجرة والمستأجر. وقد يكون الفسخ بمبادرة من السلطة
المكلفة بالأوقاف في حالة عدم احترام المستأجر بنود دفتر الشروط المرفق بالعقد³.
والجددير بالذكر أن انقضاء الإيجار بانتهاء المدة أو الفسخ التلقائي يترتب عليه قيام
المستأجر برد العين المؤجرة فور قيام سبب الانقضاء على الحالة.

1- المادة 3/14 من نموذج دفتر الشروط الذي يحدد البنود والشروط المطبقة على الإيجار عن طريق المزاد
العلمي الأراضي الوقفية الفلاحية، المرفق بالمرسوم التنفيذي.

2- المادة 2 من دفتر شروط إيجار الأراضي الوقفية الفلاحية المسترجعة التي كانت بحوزة الدولة للانتفاع
بها، المرفق بالمرسوم 70/14.

3- المادة 2/15 و 3 من نموذج دفتر الشروط الذي يحدد البنود والشروط المطبقة على الإيجار عن طريق
المزاد العلمي للأراضي الوقفية المخصصة للفلاحة (المرفق بالمرسوم التنفيذي رقم 70/14).

الإيجار كآلية لاستثمار الأراضي الوقفية ----- أ. سناء بن شريطوة

وفي حالة عدم احترام المستأجر بنود دفتر الشروط تقوم السلطة المكلفة بالأوقاف بتوجيه إعدارين متتاليين بفترة شهر واحد بينهما من طرف محضر قضائي، وبعد انقضاء هذه المدة وابتداء من الإعدار الثاني، تباشر السلطة المكلفة بالأوقاف بإجراءات إسقاط الحق أمام الجهات القضائية المختصة¹.

3- وفاة المستأجر:

أما عن حالة وفاة المستأجر فلم ينص عليها المرسوم التنفيذي رقم 70/14، وعليه يمكن الرجوع إلى أحكام المرسوم التنفيذي رقم 381/98 سابق الذكر في مادته 29، حيث نص على أنه في حالة وفاة المستأجر يفسخ عقد الإيجار قانونا وينقل هذا الأخير إلى الورثة الشرعيين في المدة المتبقية من العقد الأول، وهذا لا يتم إلا بعد تحرير عقد إيجار جديد، وذلك مع مراعاة مضمون العقد الأول².

الفرع الثاني: انتهاء عقد الإيجار طبقا للقواعد العامة

هناك أسباب عامة ينقضي بها عقد الإيجار منها:

1- هلاك العين المؤجرة:

حيث يعد هلاك سببا من أسباب انقضاء عقد الإيجار قبل انتهاء مدته، وسواء كان الهلاك كلياً فيفسخ الإيجار بحكم القانون، أو كان جزئياً يشترط أن يبلغ هذا الهلاك الجزئي حداً يتعذر معه الانتفاع بالعين المؤجرة وفقاً للغرض المرصودة له بطبيعتها أو طبقاً لعقد الإيجار. وهنا يحق للمستأجر إذا لم يكن الهلاك بفعل منه الخيار بين فسخ العقد أو

1 _ المادة 15/3 و4 من نموذج دفتر الشروط الذي يحدد البنود والشروط المطبقة على الإيجار عن طريق المزاد العلني للأراضي الوقفية المخصصة للفلاحة (المرفق بالمرسوم التنفيذي رقم 70/14).

2 _ المحكمة العليا، غرفة التجارية والبحرية، قرار رقم 501842 مؤرخ في 2009/01/6، مجلة قضائية عدد 2، سنة 2009، ص 186-190.

الإيجار كآلية لاستثمار الأراضي الوقفية ----- أ. سناء بن شريطوة

إنقاص بدل الإيجار بقدر نقصان المنفعة¹.

2- بطلان عقد الإيجار:

ينتهي العقد وقبل انتهاء مدته ببطلانه، وذلك بتخلف ركن من أركانه حيث أن أركان العقد هي التراضي المحل، والسبب إضافة إلى الشكلية في العقود التي تتطلب ذلك، فيكون العقد باطلاً بطلاناً مطلقاً منذ البداية، إذا انعقد مثلاً لسبب غير مشروع أو لسبب مخالف للنظام العام، بأن يستأجر أحدهم أرضاً فلاحية لزراعة الأعشاب المهلوسة أو المخدرات، وفي هذه الحالة يحق لكل ذي مصلحة التمسك بالبطلان، كما يجوز للمحكمة أن تحكم به من تلقاء نفسها².

أما إذا كانت إرادة أحد الطرفين معيبة أو كانت أهليته ناقصة، فقد يبطل عقد الإيجار غير أن حق إبطاله يسقط إذا لم يتمسك به صاحبه خلال الفترة المحددة قانوناً.

3- انقضاء الإيجار لأسباب عائلية

لقد استحدث المشرع بموجب تعديل القانون المدني لسنة 2007 سبباً آخر من أسباب انقضاء عقد الإيجار قبل انتهاء مدته، حيث منح المستأجر حق إنهاء عقد الإيجار بسبب عائلي يؤثر مباشرة على العقد³، ومن الأسباب العائلية التي لها أثر في إيجار الأراضي الوقفية الفلاحية، زيادة أفراد عائلة المستأجر إذا كانت الأرض المستأجرة صغيرة، ولم تعد تلي حاجيات عائلية، مما يؤدي إلى انصراف نية المستأجر إلى إنهاء عقد الإيجار.

خاتمة

تعد الأملاك الوقفية من حيث المبدأ غير قابلة للتصرف، فإن موضوع الإيجار يبقى أكثر الوسائل نجاعة في استثمار هذه الأملاك، وذلك لتنمية موارد الوقف من جهة

1_ المادة 489 من الأمر 58/75 المؤرخ في 1975/09/26 يتضمن القانون المدني المعدل بموجب قانوني 05-07 المؤرخ في 13 ماي 2007.

2- شعوة هلال، المرجع السابق، ص 230-231.

3- المادة 469 مكرر 1 فقرة 2. من الأمر 58/75، المرجع السابق.

الإيجار كآلية لاستثمار الأراضي الوقفية ----- أ. سناء بن شرطية

ولإضفاء نوع من الحماية من جهة ثانية.

ونظرا لهذه الأهمية، نلاحظ من الناحية التشريعية تدخل المشرع بعدة قوانين تبنت عدة تدابير مختلفة في موضوع الإيجار، وخص إيجار الأراضي الوقفية الفلاحية مؤخرا بمرسوم تنفيذي خاص (رقم 70/14)، وذلك لضمان التسيير الحسن لها، حيث حدد من خلاله أحكاما خاصة لعقد الإيجار الوقفي الفلاحي بما يتماشى مع طبيعة العين المؤجرة، وأبرز إجراءات إبرام العقد وشروطه بالتوفيق بين أحكام الإيجار العامة، والنصوص المتعلقة بالأراضي الفلاحية، مما يسهل على المسيرين لهذه الأملاك معرفة أحكام إبرام هذا النوع من العقود دون اللجوء إلى القواعد العامة للإيجار. كما أدرج المشرع نماذجا لعقود الإيجارات الفلاحية الوقفية مع دفاتر الشروط الخاصة بها بالنسبة للإيجار بالمزاد العلني وكذلك بالنسبة للإيجار الناتج عن تحويل حق الانتفاع الدائم أو عقد الامتياز بعد ثبوت أن المستثمر محل الانتفاع هي ملكية وقفية. وتجدر بنا الإشارة إلى أن المشرع لم يدرج في الملاحق المدرجة مع المرسوم رقم 70/14 نموذجا لعقد إيجار الأراضي الفلاحية الوقفية بالتراضي مما يجعلنا نعتمد نموذج عقد إيجار الأملاك الوقفية بصفة عامة.

و يمكن إبراز أهمية تسيير الأملاك الفلاحية الوقفية وفق الاقتراحات التالية:

- إعادة هيكلة الأوقاف بما يتماشى والمعطيات الواقعية.

- إعادة النظر في قيمة الأجرة السنوية للأراضي الوقفية على ضوء العرض والطلب،

تحسينا لعائداتها بما يكفي لسد حاجيات صيانتها والحفاظ عليها والاستفادة من ريعها.

قائمة المراجع:

- الأمر رقم 58/75 المؤرخ في 26/09/1975 المتضمن القانون المدني جريدة رسمية عدد 78 لسنة 75، المعدل والمتمم بالقانون رقم 10/5 المؤرخ في 20/06/2005، الجريدة الرسمية، عدد 44 لسنة 2005، والقانون 05/07 المؤرخ في 13/05/2007 الجريدة الرسمية عدد 31 لسنة 2007.

القانون رقم 90/25 المؤرخ في 18/11/1990 المتضمن قانون التوجيه العقاري.

الإيجار كآلية لاستثمار الأراضي الوقفية ----- أ. سناء بن شريطية

- القانون رقم 10/91 المؤرخ في 27/04/1991، المتضمن قانون الأوقاف المعدل والمتمم
بالقانون رقم 01-07 مؤرخ في 22 ماي 2001.

- المرسوم 283/46 المؤرخ في 17/09/1964 يتضمن الأملاك الحسبية العامة، جريدة رسمية
عدد 35.

- المرسوم التنفيذي رقم 91-82 المؤرخ في 23/3/1991 يتضمن إحداث مؤسسة
المسجد، جريدة رسمية عدد 16 لسنة 1991

- المرسوم 93/03 المؤرخ في 1 مارس 1993 المتضمن النشاط العقاري، الجريدة الرسمية عدد
14.

- المرسوم التنفيذي رقم 98-381 المؤرخ في 01/12/1998 الذي يحدد شروط إدارة
الأملاك الوقفية وتسييرها وحمايتها وكيفيات ذلك. جريدة رسمية عدد 90 لسنة 1998.

- المرسوم التنفيذي رقم 14/17 مؤرخ في 10 فيفري 2014، يحدد شروط وكيفيات إيجار
الأراضي الوقفية المخصصة للفلاحة، جريدة رسمية عدد 09 لسنة 2014.

- قرار الوزاري رقم 2 المؤرخ في 21/02/1999 المتضمن إسناد لجنة الأوقاف وتحديد
مهامها وصلاحياتها المتمم بالقرار الوزاري رقم 200 المؤرخ في 11/11/2000

- شعوة هلال، الوجيز في شرح عقد الإيجار في القانون المدني، الجزائر، جسور للنشر،
ط2، 2014، ص16.

- مجلة قضائية عدد 2، سنة 2009، ص186-190.

Le roman algérien : une épopée d'une lutte contre le déracinement

**Dr FILALI Férial
Université d'Alger 2**

Summary:

The Algeria holds, within its literary landscape, big names, have not only marked the Algerian literature but also the universal literary heritage in three languages: Arabic, Berber and French. However the French language, considered as "spoils of war" by the majority of Algerian authors, remains the vehicular language of an experience, a proscription, a snatching. Sometimes even, it is put to the test by its user, which provokes it and undergoes it, to conclude that it is powerless, unable to convey the pain living in the bowels of the natives, hence the recourse to Arabic or Berber, both languages long prohibited by the colonizer.

In our presentation we will try to shed light on this facet of the Algerian literature in French on some of its authors, on their experiences, especially on their quest for identity in a hostile environment to the original. We will also try to answer questions such as: How is the Algerian "managed" to keep his Arab-Berber and Muslim identity disparaged for more than 130 years of colonization? What was the role played by those authors and their literary productions? Are there other factors involved in this fight against forgetfulness and loss of cultural identity? If yes, which ones? What was their impact on the Native ...? Was it (impact) complementary to that of the literary work? Finally, one might brag that WE are free and decolonized...?

Algeria, populating colony then French department, administratively and geographically, is faced with the question of identity that arises and imposes the assimilationist and segregationist colonial project advocated by French power. This historical-political reality is growing strongly in the aftermath of the crushing of the last major armed revolt in 1870 and moves the military field to the political terrain with diversification of means, including literature.

Through this presentation, we will make references to some works that seem representative, without aspiring to the exhaustive or detailed approach because "The Algerian literature of French

Le Roman Algerien ----- Dr Férial Filali

expression" is a problematic name in itself. Also, to avoid any misunderstanding, we will define our field of intervention to Aboriginal authors.

In addition, the categorization that we will take will be that of Jean Dejeux, which considers the evolution of the Algerian literature in French knew four phases:

- The phase of acculturation and mimicry (1900 - 1950)
- The phase of the unveiling of malaise (1950 - 1956)
- The phase of self-assertion and combat (1956 - 1964)
- The phase of the literature of the war of independence (1964 - 1966)

Our interest will focus on the first three, whose theme is the historic events that have marked the colonized Algeria.

Présentation :

L'Algérie recèle, au sein de son paysage littéraire, de grands noms ayant non seulement marqué la littérature algérienne mais également le patrimoine littéraire universel dans trois langues : l'arabe, le berbère et le français. Cependant la langue française, considérée comme « butin de guerre »¹ par la majeure partie des auteurs algériens, demeure la langue véhiculaire d'un vécu, d'une proscription, d'un arrachement. Parfois même, une langue mise à l'épreuve par son utilisateur, qui la provoque et l'éprouve pour en conclure qu'elle est impuissante, inapte à véhiculer les douleurs habitant les entrailles de l'Indigène, d'où le recours à l'arabe ou au berbère, deux langues longtemps proscrites par le colonisateur².

Dans notre présentation nous allons tenter de mettre la lumière sur cette facette de la littérature algérienne d'expression française, sur quelques uns de ses auteurs, sur leur vécu, en particulier sur leur quête de l'identité dans un environnement hostile à l'originel. Nous allons également tenter de répondre à des questionnements tels que : Comment l'Algérien est « **parvenu** » à conserver son identité arabo-berbéro-musulmane dénigrée pendant plus de 130 années de colonisation ? Quel a été le rôle joué par lesdits auteurs et leurs productions littéraires ? Y a-t-il eu d'autres facteurs qui ont participé à ce combat contre l'oubli et la déculturation ? Si oui, lesquels ? Quel a

1 - Expression emblématique de l'auteur algérien Kateb Yacine

2 - En effet la langue arabe avait le statut de langue étrangère en Algérie coloniale

Le Roman Algerien ----- Dr Férial Filali

été leur impact sur l'Indigène...? Etait-il (l'impact) complémentaire à celui de l'œuvre littéraire?...Enfin, pourrait-on clamer haut et fort que **NOUS** sommes libres et décolonisés... ?

INTRODUCTION :

L'Algérie, colonie de peuplement puis département français, administrativement et géographiquement, se trouve confronté à la question identitaire que pose et impose le projet colonial assimilationniste et ségrégationniste prôné par la puissance française. Cette réalité historico-politique se développe fortement au lendemain de l'écrasement de la dernière grande révolte armée de 1870 et se déplace du terrain militaire au terrain politique avec une diversification des moyens, parmi lesquels la littérature.

A travers cette présentation, nous ferons références à quelques œuvres qui nous semblent représentatives et exemplatives, sans aspirer à l'exhaustivité ni à l'approche détaillée, car « La Littérature algérienne d'expression française » est une dénomination problématique¹ en soi. Aussi, pour éviter tout quiproquo, nous allons délimiter notre champ d'intervention aux auteurs autochtones.

En outre, la catégorisation que nous allons adopter sera celle de Jean Déjeux², selon laquelle l'évolution de la littérature algérienne d'expression française a connu quatre phases :

- La phase de l'acculturation et du mimétisme (1900 - 1950)
- La phase du dévoilement du malaise (1950 – 1956)
- La phase de l'affirmation de soi et du combat (1956 – 1964)
- La phase de la littérature de la guerre d'indépendance (1964 – 1966)

Notre intérêt portera sur les trois premières, dont la thématique est les événements historiques qui ont marqué l'Algérie colonisée.

1- La phase de l'acculturation et du mimétisme :

1 - Puisqu'elle recèle un phénomène d'appartenance et d'exclusion simultanés.

2 -Jean Déjeux était l'un des plus grands critiques de la littérature maghrébine de langue française à laquelle il a réservé pas moins de 16 ouvrages publiés chez différents éditeurs. Il enseignait aussi cette littérature au centre francophone de Paris-Sorbonne et à l'Inalco. C'est également la référence des chercheurs dans ce domaine. Ce qui justifie notre choix méthodique.

Le Roman Algerien ----- Dr Férial Filali

Quand on s'interroge sur la naissance du roman algérien, l'on évoque immédiatement et avec vivacité des noms comme Mouloud Mammeri, Mouloud Feraoun ou encore Mohamed Dib ; des noms que l'on qualifie de pionniers du roman algérien. Or, l'histoire de ce dernier remonte bien au-delà des années 50.

La première nouvelle en langue française qui a vu le jour est *La vengeance du Cheikh* de M'Hamed Ben Rahal¹ en 1891. Il est probable également que le premier roman au sens strict du terme date de 1912 : *Musulmans et chrétiennes* de Bouri Ahmed, publié en feuilleton dans le journal El Hack en 1912. Mais c'est à partir du tournant des années

1 - Le premier bachelier algérien, né en 1857 à Nedroma, fils de Hamza, notable bourgeois et cadî de cette même ville, nommé par l'Emir Abdelkader et confirmé par les autorités coloniales. En 1878, le père est mis d'office en retraite pour n'avoir pas accepté d'être le simple auxiliaire des autorités coloniales. Parfait bilingue, le fils remplace en 1878 le père déchu. En 1884, M'hamed Ben Rahal démissionne de ses fonctions d'administrateur colonial. Il est entendu en 1891 par la commission sénatoriale des «DIX-HUIT» présidée par Jules Ferry, auquel il dénonça l'arbitraire du régime d'indigénat, réclamant les réformes fiscales, la généralisation de l'enseignement public et le droit à la représentativité politique des Algériens au sein du parlement. En 1912, à la tête d'une délégation, il demande l'abrogation du décret Messimy qui imposait le service militaire obligatoire aux jeunes Algériens. Le 17 juin 1921, il intervient devant les délégations financières : " L'arabe primaire n'est enseigné officiellement nulle part et pourtant cette langue est la langue maternelle de plusieurs millions d'habitants musulmans à qui le français est encore à apprendre et pour lesquels il ne remplacera jamais complètement le parler paternel. Or imagine-t-on un peuple sans langage pour exprimer ses idées, percevoir les idées d'autrui, cultiver son esprit, traduire ses sentiments, perfectionner sa morale, vivre et évoluer enfin ?... dit-on, le jeune musulman suce, avec le verset du Coran la haine de l'infidèle, de sa morale, de sa civilisation...C'est dans votre intérêt autant que dans le nôtre que je viens vous convier à une plus claire appréciation du problème de l'enseignement musulman et à vous faire toucher du doigt l'avantage matériel, intellectuel et moral qu'il y aurait à l'encourager au lieu de le proscrire et de le tracasser." (L'Écho d'Alger n°113 371 du 18 juin 1921). En 1925, rompt avec le siècle et s'affilie à l'ordre religieux mystique des Darquawa.

Le Roman Algerien ----- Dr Férial Filali

1920, sous l'impulsion du travail administratif et éducatif en extension, qu'on voit naître les premiers romans écrits par des Algériens indigènes publiés en volume. Cette période est aussi marquée par l'avènement de l'Algérianisme en 1920 et voit l'apparition de *Ahmed ben Mostapha, goumier*, de Bencharif. Ensuite, Chukri Khodja écrit successivement deux romans, le premier *Mamoun, l'ébauche d'un idéal*, paru en 1928, le second *El Eudj, Captif des barbaresques* publié en 1929. Six ans plus tard, Mohamed Ould Cheikh publie *Myriem dans les palmes*¹.

Ces quelques rares auteurs sont présentés comme des "Echantillons" de la réussite de la France dans sa politique assimilationniste associée à une « mission civilisatrice ». Ils ont à ce titre « bénéficié » de l'appui du courant algérianiste et semblent n'avoir acquis leur statut d'écrivains et d'intellectuels qu'au prix d'une "trahison".

Parmi ces auteurs, le capitaine Bencherif se distingue de par son approche tout à fait politique en posant "le problème algérien" dans son ensemble. Par le roman il mène un combat d'égal à égal avec les algérianistes², qui ont choisi ce genre littéraire pour attaquer les indigènes francisés, afin de les contre-attaquer ou de plaider la cause de ses compatriotes et essayer de convaincre que l'Islam n'est pas un obstacle à l'émancipation des indigènes³.

En fait, cette timide contestation n'est pas évidente à première lecture et son roman semble plutôt faire allégeance au pouvoir colonial qui lui consent un espace - si limité soit-il - dans ses institutions éditoriales. Cette vision est d'autant plus consacrée par

1 - La trame du roman est construite autour d'une intrigue dont le dénouement symbolise le triomphe de l'islam et de la langue arabe et par la même celui de l'identité algérienne et l'impossibilité de la l'acculturation. Myriam personnage principal du roman et son frère Jean-Hafid, issus d'une union mixte, finissent par élire l'identité arabo-musulmane vers laquelle leur mère Khadidja les attire.

2 - Les algérianistes s'organisent et décident de faire du " roman " leur arme de combat afin de démontrer qu'ils sont " les seuls Algériens ", une Algérianité qui leur revient de droit à eux seuls les latins, puis plus tard aux Juifs aussi

3 - Les algérianistes à travers leurs ouvrages ont fait le procès des indigènes francisés doutant de leur sincérité et leur rappelant sans cesse que l'Islam est un obstacle à leur émancipation

Le Roman Algerien ----- Dr Férial Filali

l'Algérie nationaliste libre de l'indépendance du fait du discours idéologique adopté par le goumier et son narrateur, considérant, ainsi, l'auteur comme « vendu » et « assimilé ».

Cependant, ce qui frappe dans l'œuvre de Mohammed Ben Cherif caïd de la tribu des Ouled Si M'Hamed, c'est l'appartenance et la fidélité à la tribu et à la « *umma muhammadija* », la communauté des croyants de l'islam, qui sont des propriétés indissociables du héros romanesque et par ricoché de lui-même. En ce sens, ce dernier meurt de typhus **le 22 mars 1921 à Djelfa en se dévouant inlassablement auprès de ses compatriotes atteints par la maladie.**

A cet effet, lorsque Jean Déjeux caractérise les œuvres de cette période de « médiocres et décevants »¹, ce jugement paraît arbitraire et inique. Il ne s'agit pas là de faire le plaidoyer de ces auteurs, mais seulement tenter de leur rendre justice pour avoir été confinés aux oubliettes sous prétexte non justifié « d'apostasie ».

Rappelons que la conception de la notion de Nationalisme pendant les années vingt n'est pas celle de l'Algérie libre de l'indépendance. En effet, ceci était clairement représenté par la forme d'organisation des populations indigènes, qui était beaucoup plus sociale qu'administrative, développant un système de relations socioculturelles intra-communautaires très spécifique, en dehors du système imposé à coups de destruction et de spoliation méthodique par la France hégémonique ; et ce au profit d'une caste étrangère installée en Algérie.

Ainsi, le combat de ces écrivains, aussi timide soit-il, est plutôt estimable et louable. A ce titre nous pouvons citer un passage de la flatteuse préface du Gouverneur Général Jonnart pour le roman *Aux villes saintes de l'Islam*² de Mohammed Ben Cherif, témoignage de l'attachement de l'auteur à ses valeurs ancestrales, malgré le déchirement et l'errance identitaires : « ...vous avez apporté dans vos observations et vos descriptions cette poésie faite de charme et de mystère d'une race que les siècles n'ont pas altérée, immuable comme l'immensité brûlante des déserts arabiques foulés par tant de

1 - Propos de Jean Déjeux « Tous ces romans sont exotiques et moralisants. Les écrivains décrivent la vie quotidienne, recourent souvent au folklore et s'adressent toujours au lecteur français ».

2 - Récit du pèlerinage à la Mecque et à Médine que l'auteur a accompli avec son père en 1913.

Le Roman Algérien ----- Dr Férial Filali

générations en route vers la Cité Sainte où, depuis la mort du Prophète, vient s'agenouiller chaque année l'Islam en prière... Ainsi vous avez justifié la persistance et la force de vos traditions islamiques. Traditions grandes et nobles bien faites pour vous rattacher à la France généreuse et loyale !... »¹

Cette question identitaire trouve un écho manifeste dans les écrits littéraire algériens successifs. En effet, la lecture de ces romans dits « à thèse » ou d'« assimilation », renseigne sur un déchirement ou un dédoublement – voire un triplement – identitaire qui se trouve traduit dans les fictions romanesques où le parcours des personnages se mue couramment en « quête d'identité ».

D'ailleurs cette résonance est lisible dans l'essai de Jean AMROUCHE, *L'Eternel Jugurtha*, publié en 1946², où il est question de l'ancrage et du comportement identitaire de l'Algérien : « *Le Maghrébin moderne combine dans un même homme son hérité africaine, l'Islam, et l'enseignement de l'Occident [...]. Il prend toujours d'autrui, mimant à la perfection son langage et ses mœurs ; mais tout à coup les masques les mieux ajustés tombent, et nous voici affrontés au masque premier : le visage de Jugurtha [...] dans l'île tourmentée qu'enveloppent la mer et le désert, qu'on appelle le Maghreb* »³.

AMROUCHE associe la dimension géographique à la dimension historique et insiste sur l'ancrage « héréditaire » de l'identité algérienne en convoquant la figure de Jugurtha. Néanmoins, cet ancrage n'est pas fermé à l'évolution et aux acquisitions. Ouverte et multiple, la personnalité algérienne s'avère ainsi façonnée par trois dimensions qui se « rencontrent » et s'associent : l'africanité, à savoir la berbéricité ; l'arabo-islamité ancrée par la présence et l'influence de la religion musulmane portée par la langue et la pensée arabes ; et l'influence de la présence française, notamment à travers le « passage » à l'écriture – du roman – en langue française.

1 - Ce passage illustre parfaitement la résignation de la puissance coloniale, représentée par son gouverneur général, devant l'attachement indéfectible des intellectuels algériens à leurs valeurs identitaires

2 - Jean AMROUCHE, « L'Eternel Jugurtha », L'Arche, Éd. de Paris, 1946

3 - Ibid, p.58

2 La phase du dévoilement du malaise :

La Seconde Guerre mondiale, les massacres de mai 1945 et les mutations qui interviennent dans le monde entraînent une prise de conscience chez les Algériens, particulièrement dans le milieu intellectuel. C'est au lendemain de cette guerre, plus précisément dans les années 50, que s'élabore, "dans la gueule du loup"¹, un langage littéraire original qui va progressivement se dégager de la sphère matricielle, s'individualiser et s'autonomiser ; contrecarrant la visée hégémonique de la littérature française des colonies.

Nous pouvons illustrer les mutations qu'a connues cette période par la première trilogie de Mohammed DIB² qui dénonce l'exploitation coloniale et montre la lente prise de conscience politique des humbles, particulièrement pour les citadins dans *La Grande Maison* (1952) et *Le Métier à tisser* (1957) et les paysans dans *L'Incendie* (1954).

Dans *La Grande Maison*, inspiré par sa ville natale, Dib décrit à travers le regard d'un enfant de dix ans, Omar, l'atmosphère et les profondeurs de la société algérienne. C'est une réalité où règnent misère, mensonges et hypocrisie. L'action du roman se situe dans l'immédiat avant-guerre, au moment où les sirènes des exercices d'alerte emplissent déjà Tlemcen. Ce livre qui reçoit un accueil très favorable auprès des milieux nationalistes est très critiqué par la presse coloniale. Le fameux passage - souvent cité comme exemplaire - où l'instituteur Hassan dénonce le mensonge de la France, ne pouvait que déranger : «Ce n'est pas vrai, si on vous dit que la France est votre patrie», lâche le maître d'école en laissant passer une phrase en arabe. En choisissant un personnage d'enfant, Mohammed Dib signifie probablement que rien n'est pas encore joué et que les forces neuves de la jeunesse peuvent triompher.

Dans «*L'Incendie*» (1954) Omar, encore gamin, va vivre à la campagne et découvrir la grande détresse des paysans et leurs espoirs. L'action se déroule en pleine Deuxième Guerre mondiale. Ce n'est certainement pas un hasard que «*L'Incendie*» soit né en 1954, année du déclenchement de la guerre de Libération. C'est du contexte historique qui a prévalu au déclenchement du 1er Novembre 1954,

1 - Expression de Kateb Yacine

2 - Pour illustrer cette période, nous proposons seulement l'œuvre de Dib pour des raisons de limitation d'espace et de temps.

Le Roman Algerien ----- Dr Férial Filali

nourri de douleurs et de violences, que Mohammed Dib s'est certainement inspiré.

Dans ses trois premiers romans transparait une lente prise de conscience politique du peuple algérien devant la colonisation. Mohammed Dib montre comment était vécu le quotidien des plus humbles, là même où la Révolution s'est faite véritablement ensuite. L'essentiel de *L'incendie*, n'est plus la description d'un cadre de vie, mais bien la révélation d'une prise de conscience paysanne, et sa manifestation par la grève : «Un incendie avait été allumé, et jamais plus il ne s'éteindrait»¹, est-il dit dans ce livre prophétique.

3- La phase de l'affirmation de soi et du combat :

Le déclenchement de la guerre de libération en 1954 a charrié une prise de conscience identitaire qui s'est développée dans une optique du désir d'une citoyenneté nouvelle fondée sur l'appartenance au même sol et aux mêmes valeurs originelles. Les auteurs de cette période instaurent un nouveau régime de représentation de la réalité algérienne ; engagée, cette dynamique se veut affirmative du droit à la différence et revendicative d'une citoyenneté pleine et entière.

Selon la majeure partie des critiques, le plus ardent, le plus novateur est Nedjma², le livre phare, le chef-d'œuvre de la littérature maghrébine qui allait marquer tous les écrivains de la région et donner à voir un regard fort singulier sur l'Algérie. Jamais l'Algérie n'avait donné une œuvre littéraire aussi forte.

Kateb Yacine a rencontré mille et une embûches avant qu'une maison d'édition accepte de publier son livre. Après qu'il eut été «mis dans un coin» à Annaba. Il fallait qu'il parte à Paris. Voilà ce que raconte Kateb et c'est fort édifiant sur le contexte d'alors : « *Par exemple aux éditions du Seuil, je l'ai emmené pendant sept ou huit ans. J'ai passé mon temps à l'emmener chez l'éditeur ; c'était toujours le même, je faisais semblant de changer, mais rien à faire, il était toujours refusé. Mais quand il a été accepté, c'est ça qui est triste à dire, il a été accepté à partir du moment où il y avait des embuscades, à partir du moment où le sang a commencé à couler,*

1- Charles Bonn : Le roman algérien contemporain de langue française

2 - KATEB Yacine, Nedjma, Paris, Seuil, 1956. Il est le roman sur lequel le plus grand nombre de recherches universitaires sont en cours ou terminées.

Le Roman Algérien ----- Dr Férial Filali

aussi bien du côté algérien que français. A ce moment-là on nous a pris au sérieux. A ce moment tous les éditeurs français commandaient les Algériens ; ça a commencé avec Dib, puis ensuite Mammeri, puis ensuite moi ! Eh bien s'il n'y avait pas eu la guerre, on serait encore des arrières-cousins inconnus. Et la littérature algérienne serait encore représentée par des écrivains européens.»¹

L'aspect thématique de l'œuvre s'appuie sur deux mouvements : un premier mouvement vertical qui cherche une antériorité historique de l'identité algérienne à travers le patriarche Si Mokhtar, conteur de la mémoire de sa tribu, les Keblout (terme qui veut dire fil, filiation), et par extension de la mémoire ancienne notamment par la convocation du passé berbère (numide) de l'Est algérien ; un second mouvement horizontal qui tient compte d'une identité présente, 'mouvante' et en construction à travers la figure métisse du personnage *Nedjma*² qui porte plusieurs origines. Cette quête se fait dans une altérité (étrangeté) de « proximité » et de « familiarité »³.

Nedjma pulvérise littéralement les modèles hérités du roman réaliste, et c'est en partie de cette subversion formelle qu'il tire sa dimension révolutionnaire. En effet, point de description, si ce n'est celle des colons devenus soudain exotiques dans le dire des narrateurs algériens de souche. Pas de point de vue unique non plus ni de succession chronologique des événements, mais au contraire un entrecroisement de récits qui déconcerte parfois, mais dont on finit par

1 - Rencontres de Montpellier, association Cultures et Peuples de la Méditerranée ; éd. Dar el Gharb

2 - *Nedjma* est un prénom qui signifie l'étoile en langue arabe. Ce choix allégorique peut avoir plusieurs lectures. Ici, pour le service de notre lecture, nous voudrions surtout se pencher sur l'idée de l'éclatement que propose le texte par sa construction et sa symbolique. Cela s'observe aussi d'un point de vue identitaire – qui mérite approfondissement. Ce dernier aspect pourrait être mis en relation avec les observations de Pierre BOURDIEU en introduction de son essai *Sociologie de l'Algérie*, Paris, Puf, 1958, où cette réalité du fractionnement qui caractérise l'espace algérien est signalée comme trait fondamental.

3- On sait que « l'un des succès de l'impérialisme a été de rapprocher le monde » Edward SAÏD, *Culture et Impérialisme*, Paris Fayard/Le Monde Diplomatique, 2000, p. 24.

Le Roman Algérien ----- Dr Férial Filali

s'apercevoir que la signification découle souvent de leur agencement les uns par rapport aux autres, ou encore de leurs silences.

Le travail katébien, dégagé de la responsabilité historique de témoignage, devient désormais disponible pour rendre lisible une pluralité de paroles nées de la causalité complexe des rapports conflictuels. Il inaugure la constitution d'une littérature qui ne projette pas la constitution d'un ordre, quel qu'il soit, et récuse toute affirmation dogmatique.

Conclusion

Écrite par des ruraux, nomades, citadins, aristocrates, berbères, chrétiens musulmans, juifs, Français, Arabes, Franco-Algériens, la littérature algérienne de langue française reflète la complexité, la diversité et la richesse de l'histoire du pays. Liée à la colonisation, celle-ci est devenue, avant même qu'elle ne soit achevée, matière intarissable où l'engagement n'ôte rien à l'originalité d'une écriture qui s'affirme, se renouvelle, se perpétue s'enrichit avec le temps. Le panorama de celle-ci rend compte de ses parcours historique, idéologique et esthétique, qui n'ont pu la soustraire de ses trois dimensions identitaires : l'Islam, l'Arabité et la Berbérité : « *On peut constater que, quel que soit son mode d'expression linguistique, la littérature joue sur trois références majeures que l'on trouve, peu ou prou, dans toutes les créations : la civilisation arabo-musulmane, la culture berbéro-maghrébine et l'histoire conflictuelle et interculturelle France-Algérie. [Ainsi] le roman algérien, et tous les récits nés de la terre d'Algérie, est dynamique, novateur et porteur d'une pluralité identitaire remettant en questions les définitions étroites de l'origine, de l'authenticité et de l'algériannité*¹

C'est ainsi que le roman algérien existe en trois langues, et s'écrit en trois langues (français, arabe, berbère) qui dialoguent et se traduisent², entrées en échange le long de ces deux derniers siècles,

1- Christiane CHAULET ACHOUR, « Mosaïque Algérie. Romans algériens [1992-2002] », Recherches Internationales, n° 67-68, 1/2 – 2003, pp. 339-359.

2 - L'œuvre romanesque et théâtrale de Aziz Chouaki offre un des principaux exemples. Sa langue littéraire combine la graphie française aux sonorités berbères et arabes dans une multitude de références intertextuelles et linguistiques locales et

Le Roman Algérien ----- Dr Férial Filali

s'influencent mutuellement et se transforment continuellement. Toutefois, cette double culture (parfois même multiculture) des intellectuels algériens colonisés n'était pas une expérience facile¹, même si elle a contribué à forger des militants nationalistes. On connaît d'ailleurs la situation aussi paradoxale que révélatrice de l'écrivain francophone pris dans le drame de la double culture : « *Plus que toute autre, la littérature maghrébine d'écriture française est bien une armée de « cas inclassables », un peuple de chimère, de cas-limites, enfantés par la colonisation, et souvent si conscients de l'être qu'AMROUCHE, à son sujet, parlera de « monstre » et d'autre encore, de « bâtards culturels »* ».²

Pour Kateb Yacine comme pour beaucoup d'autres écrivains postcoloniaux, «la langue française a été et reste un butin de guerre» qu'il faut plier au rythme de ses pulsations souterraines. Cependant, le fait de revendiquer le français comme butin de guerre ne l'empêche pas de voir en la francophonie «une machine néocoloniale». Nul doute que s'il avait été vivant, il aurait participé au collectif demandant qu'on ne parle plus de «littérature francophone» mais de «littérature-monde».

BIBLIOGRAPHIE ESSENTIELLE:

- ABBAS F., *La Nuit Coloniale*, Paris, Julliard, 1962.
- AGERON C-R., *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Que sais-je ? n°400, 1964.
- AGERON C-R., *Les Musulmans Algériens et la France*, 2 tomes,

universelles. Ce dont il témoigne : J'écris en français, certes, l'histoire oblige, mais à bien tendre l'oreille, ce sont d'autres langues qui se parlent en moi, elles s'échangent des saveurs, se passent des programmes télé, se fendent la poire. Il y a au moins, le kabyle, l'arabe des rues et le français. Voisines de palier, ces langues font tout de suite dans l'hétérogène, l'arlequin, le créole. » Aziz CHOUAKI, *Aigle*, Paris, Gallimard, 1999. Voir la présentation.

1 - Malek Haddad (1927-1978) a vécu son écriture en français comme un drame. Il était incapable d'écrire en arabe, ce qui l'a conduit dès l'indépendance de l'Algérie à cesser d'écrire.

2 - Cf. *La littérature judéo-maghrébine d'expression française*. Entre Dhéha et Caygous, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 10.

Le Roman Algerien ----- Dr Férial Filali

1871-1919, PUF, 1968.

- AGERON C-R., *Politiques coloniales au Maghreb*, Paris, PUF, 1973.
- AMROUCHE F., *Histoire de ma vie*, Maspero, 1968.
- AMROUCHE, Jean, « L'Eternel « Jugurtha », *L'Arche*, Paris, Éd. de Paris, 1946.
- ANDRIEU H., *Assimilation de l'enseignement des Indigènes en Algérie*, 1897.
- ARON R., *L'Algérie et la République*, Paris, Plon, 1958.
- ARON R., *La tragédie algérienne*, Paris, Plon, 1957.
- AYNARD R., *L'œuvre française en Algérie*, Paris, Hachette, 1912.
- BAUDICOUR G., *La Colonisation de l'Algérie*, Lecoffre, 1856.
- BENOIST G., « De l'instruction et de l'éducation des Indigènes de la province de Constantine », *Bulletin scolaire* du département de Constantine, 1883.
- BERQUE J., *Maghreb, histoire et sociétés*, Bruxelles-Duculot et Alger-SNED, 1974.
- BERQUE, Jacques, *Dépossession du monde*, Paris, Seuil, 1964.
- BOURDIEU P et SAYD A., *Le Déracinement*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU P., *Sociologie de l'Algérie*, coll Que sais-je ? N°802, Paris, PUF, 1974.
- Cahiers du Centenaire de l'Algérie, Publication du Comité National métropolitain du centenaire de l'Algérie, 2 tomes.
- CALVET L-J., *Linguistique et colonialisme*, Paris, Payot, 1974.
- CHEFFAUD M., *L'Enseignement des Musulmans en Algérie*
- COLONNA F., *Instituteurs algériens 1883-1939*
- DUGAS, Guy, *La littérature judéo-maghrébine d'expression française entre Djeha et Cagayous*, l'Harmattan, 1991.
- FERAOUN M., *Le fils du pauvre*, Paris, Le Seuil, 1954.
- JULIEN Ch. A., *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Paris, PUF, 1964.
- KADRI B., *De l'Ecole indigène à l'an 2000...et des poussières*, Alger, BNA, 2004.
- KLEIN H., « L'enseignement à Alger depuis la conquête », *Feuilles d'El-Djezaïr*.
- KLEIN H., « Le Centenaire du Lycée d'Alger, 1833-1939 », Biblioth. O.F.A.L.A.C.
- KOULAKSSIS A et MEYNIER G., *L'Émir Khaled Premier Za'*

Le Roman Algérien ----- Dr Férial Filali

im ? Identité algérienne et colonialisme français, coll. Histoire et perspectives méditerranéennes, Paris, Harmattan, 1987.

• LACHERAF M., *L'Algérie : Nation et Société*, coll Chiers Libres 71-72, Alger, SNED et Paris, Maspero, 1974.

• POULARD M., *L'enseignement pour les Indigènes en Algérie*, Thèse de Doctorat.

• SAID, Edward, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard/Le Monde Diplomatique, 2000.

• STORA B., *Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1954)*, Paris, La Découverte, « Repères », 1991.

• TRUPHEMUS A., *Ferhat, instituteur indigène*, Almger, 1935.

• TURIN Y., « Instituteurs et colonisation, en Algérie, au XIX siècle : Pour une histoire intellectuelle de la colonisation », *Revue historique*, oct-déc.1965.

• YACONO X., *Histoire de la colonisation française*, Paris, P.U.F., 1969.

• YACONO X., *Les étapes de la décolonisation française*, Paris, P.U.F., 1971

Foreword by Prof. Mokhtar Ncira
Editor in Chief of the Review

**In the Name of Allah the Beneficent the Merciful,
praise be to Allah.**

The Emir Abdelkader University of Islamic Sciences Review continues progressing, by the publication of high standard scientific articles, in various fields of knowledge such as Islamic sciences, human and social sciences. Therefore, it leads and contributes to the multiplicity of the various university publications.

Due to this specific characteristic, and as an international scientific review, the responsibility put upon my shoulder, by The Rector of the University, and his deputy the director of the Review, related to the functions of chief editor of the university Review, requires from me, a full commitment with great sincerity in order to continue progressing in the quality of the review on a regular basis.

In this context, we invite researchers from national and international universities to contribute by their papers and articles, in the Emir Abdelkader University of Islamic Sciences Review.

We pray to Allah for success.

Foreword by Pr. Samir Djaballah
Vice-rector of the University
Director of the Review

**Praise be to Allah, prayers and peace on the teacher
of all the humanity, the Prophet Mohamed, his family and
companions.**

The Emir Abdelkader University of Islamic Sciences Review has known a significant advance in its standard and value amongst different academic journals and reviews, nationally and internationally. This reputation is the result of the quality of the articles published by eminent researchers from different national universities and international scientific institutions. Praise be to Allah for this accomplishment.

One of the major objectives of our Review is to be an accumulator, of the best scientific efforts of researchers in different fields of knowledge. I believe that this issue of our Review express clearly the above objective. The diversity of articles inside reflects the areas of interest of the major specialities of our University. Starting with topics related to the holy Quran, whether in science of recitation and reading or interpretation or even Israelites, topics related to the Sunnah then Islamic jurisprudence and Ijtihad, and then came comparative studies between law and sharia, linguistic studies, and finally economic and historical articles.

I hope that this issue will be a new stream to feed the university library with important scientific contributions, and hence readers can benefit from this issue. We are looking forward to welcoming distinguished articles and studies, so that we continue to fulfil the noble mission of our university.

We pray to Allah to guide us to the straight path.

by Dr. Said Derradji
The Rector of The University

**In the name of Allah the most Gracious, the most
Merciful, prayer, and peace are upon His Messenger.**

This thirty-seventh issue of the Emir Abdelkader of Islamic Sciences Review coincided with the end of the academic year 2015/2016, which is characterised with extensive activities related to examinations and deliberations. Hence, we pray Allah for conciliation and relief for all the staff involved in this noble task and for our students all the success.

A variety of subjects of scientific articles, such as Quran interpretation, Hadith, Sharia, Economics, Islamic Thought, Arabic language was treated in this issue, in different Islamic sciences and others disciplines, marking the growing participation of professors and researchers of other national and foreign universities. We are proud of the quality and the high standard of the papers presented in this issue, distinguished by the scientific value in their content, in terms of themes, analysis and results.

For the transparency in the publication of articles, we have listed all the internal and external experts and referees who have participated in the evaluation and the selected the different articles included in this issue. Hence, we are very thankful to these people and all the administrative staff behind the advance of our Review.

We pray Allah to guide us.

***Emir Abdelkader University
of Islamic Sciences***

Review

**a refereed journal specialised in
human and Islamic sciences**

N° 37

ISSN 1112-4040