



فصلية
عالمية
محكمة

ALSHIHAB

الشهاب

متخصصة في البحوث والدراسات الإسلامية
تصدر عن معهد العلوم الإسلامية بجامعة السواي - الجزائر

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

المجلد الرابع - العدد الثاني - رمضان 1439هـ / يونيو (جوان) 2018م



منشورات جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي :

فصلية
عالمية
محكمة

ALSHIHAB



متخصصة في البحوث والدراسات الإسلامية

تصدر عن معهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي - الجزائر

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

مجلد : 04 - عدد : 02 - رمضان 1439 هـ / جوان 2018 م

مدير المجلة مسؤول النشر
أ.د. إبراهيم رحمانى

المدير الشرفي
أ.د. عمر فرحاتي

هيئة التحرير

رئيس التحرير : أ.د. مصطفى حميداتو (جامعة الوادي)

نائب رئيس التحرير: د. حمزة بوخزنة (جامعة الوادي)

أ.د. أبو بكر لشهب (جامعة الوادي)

أ.د. رشيد كهوس (المغرب)

أ.د. سمير جاب الله (جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة)

أ.د. صالح خالد الشقيرات (السعودية)

أ.د. عبد القادر شاشي (تركيا)

أ.د. عبيد بوداود (جامعة معسكر)

أ.د. علي العجين (الأردن)

أ.د. فاطمة الزهراء عواطي (الإمارات ع م)

أ.د. يوسف عبد اللاوي (جامعة الوادي)

أ.د. نورة بن حسن (جامعة باتنة)

- للمراسلة: مدير مجلة الشهاب - معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي ، ص ب 789

مدينة الوادي 39000 ولاية الوادي - الجزائر.

البريد الإلكتروني: alshahab@univ-eloued.dz الموقع الإلكتروني: www.univ-eloued.dz

رقم الإيداع القانوني للمجلة بالمكتبة الوطنية: 6182 - 2015.

صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>

الهيئة العلمية الاستشارية للمجلة

(أ) من جامعة الوادي:

- أ.د. أبو بكر لشهب (أصول الفقه) أ.د. محمد رشيد بوغزالة (الفقه الإسلامي)
أ.د. إبراهيم رحامي (الفقه المقارن) أ.د. كمال قدة (علوم القرآن)
أ.د. مصطفى حميداتو (علوم الحديث) أ.د. يوسف عبد اللاوي (علوم الحديث)
أ.د. عبد الكريم بوغزالة (علوم القرآن) أ.د. عبد الرحمن تركي (العقيدة)

(ب) من الجامعات الوطنية:

- أ.د. الأخضر الأخضر (جامعة وهران) أ.د. عبيد بوداود (جامعة معسكر)
أ.د. سليمان ناصر (جامعة ورقلة) أ.د. عز الدين كيحل (جامعة بسكرة)
أ.د. سليمان ولد خسال (جامعة المدية) أ.د. محمد خالد اسطنبولي (جامعة أدرار)
أ.د. صالح بوشيش (جامعة باتنة) أ.د. محمد سنيني (جامعة البليدة)
أ.د. صالح حمليل (جامعة أدرار) أ.د. مقلاتي صحراوي (جامعة باتنة)
أ.د. عبد القادر بن حرز الله (جامعة باتنة) أ.د. مولود عويمر (جامعة الجزائر 2)
أ.د. عبد القادر بن عزوز (جامعة الجزائر 1) أ.د. نصر سلمان (جامعة الأمير عبد القادر)
أ.د. نوار بن الشلي (جامعة الأمير عبد القادر)

(ج) من خارج الوطن:

- أ.د. أمين محمد القضاة (عميد كلية الشريعة - الجامعة الأردنية)
أ.د. بديع السيد اللحام (عميد كلية الشريعة سابقا - جامعة دمشق - سوريا)
أ.د. حسن عبد الغني أبو غدة (جامعة الملك سعود بالرياض - السعودية)
أ.د. رشيد بن محمد كهوس (جامعة القرويين - المملكة المغربية)
أ.د. صالح خالد الشقيرات (جامعة الجوف - السعودية)
أ.د. عبد الحق حميش (جامعة حمد بن خليفة - قطر)
أ.د. عبد العزيز دخان (جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة)
أ.د. عبد الوهاب فرحات (جامعة الملك خالد - أبها - السعودية)
أ.د. عز الدين بن زغنية (كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي)
أ.د. محماد بن محمد رفيع (جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس - المملكة المغربية)
أ.د. محمد أحمد حسن القضاة (عميد كلية الشريعة سابقا - الجامعة الأردنية)
أ.د. محمد علي سميران (نائب رئيس جامعة آل البيت - المفرق - الأردن)
أ.د. يوسف إبراهيم يوسف (مدير مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي - جامعة الأزهر)

المحتويات

مجلة الشهاب - مجلد: 04 - عدد: 02 - رمضان 1439 هـ / جوان 2018 م

الموضوع	رقم الصفحة
- بين يدي هذا العدد	08
• دلالة السياق وأثرها في فقه الخطاب القرآني - دراسة في مقرونية علماء التراث - ك. د. أحمد عرابي (جامعة ابن خلدون - تيارت)	09
• بين القوانين الإلهية والطبيعة البشرية في سورة الأنفال - دراسة تأصيلية لسنت الرحمة مع البلاء - ك. نبيلة عايسي ، أ. د عبد الحليم بوزيد (جامعة باتنة 1)	23
• ملامح فقه الموازنات عند الإمام مالك رحمه الله. ك. د. يوسف نواصة (المدرسة العليا للأساتذة - بوزريعة - الجزائر)	49
• جهود غير المالكية في خدمة موطأ الإمام مالك - علماء الحنفية نموذجاً - ك. د. حسين ماني سعادة (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية)	75
• الإسقاط بين حكم الحيض والنفاس - أو الاستحاضة - دراسة طيبية فقهية ك. د. فريدة زوزو (جامعة الملك فيصل بالأحساء سابقاً - السعودية)	91
• معالم الاقتصاد التضامني من منظور إسلامي الزكاة أنموذجاً - ك. د. فلة زردومي (جامعة باتنة 1)	131
• جدلية التفويض والتأويل بين المرابطين والموحدين - قراءة في المسار التاريخي - ك. د. عبد الرحيم موفق (جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس سايس - المغرب)	159
• المعجزة الكونية ودلالاتها على الرسالة عند مصطفى صبري ك. محمد عمارة (جامعة باتنة 1 - جامعة الوادي) أ. د. العربي بن الشيخ (جامعة باتنة 1)	183
• مسألة الشورى وعلاقتها بالعدل الإلهي في فكر الشيخ محمد متولي الشعراوي ك. أحمد عامر باي (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - جامعة الوادي)	205
• تجديد المنهج في الخطاب العقدي عند أبي الحسن الندوي الكتابية الأدبية أنموذجاً ك. جمال الأشراف (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - جامعة الوادي)	245
• دور القيم الروحية في بناء الأمم والحضارات - دولة المرابطين أنموذجاً - ك. محمد العربي ببوش ، د. عبد القادر مهاوات (جامعة الوادي)	267
• بيعت الأمير عبد القادر حياياتها ومرجعياتها القانونية والشرعية ك. د. عبد القادر سلاماني (جامعة بشار)	289

303	<ul style="list-style-type: none"> ● الحارث بن كلدة الثقفي: تخييب العرب في الجاهلية والإسلام (ت 50هـ/670م) كـ بلالي العيد (جامعة باتنة 1- وجامعة الوادي)، أ. د حميد اتو مصطفى (جامعة الوادي)
325	<ul style="list-style-type: none"> ● مشكلة الأخلاق في العالم الغربي والعالم الإسلامي والنظرة الواقعية الإلهية للوجود كـ د. بشير بوساحة (جامعة الوادي) إيمان فرطاس (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية)
355	<ul style="list-style-type: none"> ● المرأة بين القهر والتمرد في مسرح باكثير- جفيلدان هانم - سر شهر زاد - الدكتور حازم - الدنيا فوضى- أنموذجاً كـ د. علي يوسف عثمان عاتي (جامعة حضرموت- اليمن)
387	<ul style="list-style-type: none"> ● الأمن القانوني والقضائي - علاقة تكامل - كـ د. عبد المجيد لخزاري، فطيمة بن جدو (جامعة خنشلة)

• ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي كاتبه، ولا يمثل بالضرورة رأي المجلة.
 • يخضع ترتيب الموضوعات بالمجلة لاعتبارات فنية لا ترتبط برتبة الباحث ولا بمكانته العلمية.



قواعد النشر في المجلة

ترحب المجلة بكل إسهامات الأساتذة والباحثين، ويشترط في البحوث والدراسات المرشحة للنشر بالمجلة ما يأتي:

- اندراج البحث ضمن تخصص المجلة.
- المعالجة الموضوعية وفق الأسلوب العلمي الموثق.
- الالتزام بأصول البحث العلمي وقواعده العامة والأعراف الجامعية في التوثيق الدقيق لمواد البحث.

- أن لا يكون البحث منشورا أو مقدّما للنشر في مجلة أخرى.
- أن لا يكون البحث مستلا من رسالة جامعية أو من كتاب سبق نشره.
- يشترط في البحوث ذات الصبغة النقدية التزام الموضوعية، وتجنب العبارات الجارحة.
- أن يتراوح عدد صفحات البحوث من أربعة عشر صفحة إلى ثلاثين صفحة من بعد إدخال البحث في قالب المجلة.

- أن يلتزم الباحث بمعايير البحث العلمي وقواعده مع مراعاة التصحيح الدقيق للبحث.
- يرسل البحث حصريا عبر صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية (ASJP) بعد وضعه في القالب المخصص والذي يحتمل من أيقونة "تعليقات للمؤلف" وتستكمل جميع البيانات المطلوبة فيه. رابط صفحة المجلة: <https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>

- يرفق الباحث خطاباً موقعاً منه يطلب فيه نشر بحثه، متضمنا تصريحاً بكون بحثه ليس جزءاً من رسالة جامعية أو كتاب منشور أو أرسل للنشر في دورية أخرى (يُدرج في ملف البحث).
- يرفق البحث بالسيرة الذاتية للكاتب متضمنة درجته العلمية ووظيفته وعنوانه الكامل (المهني - الشخصي) البريدي والإلكتروني ورقم الهاتف (يُدرج في ملف البحث).
- تُعرض البحوث على لجنة فحص أولي للنظر في مدى استيفائها لشروط النشر، ثم توجه إلى التحكيم المتخصص بشكل سري.

- يتابع الباحث خطوات سير بحثه من خلال حسابه على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية (ASJP).

- يُعطى الباحث في حالة نشر بحثه نسختان من العدد الذي نشر فيه بحثه.
- تمتلك المجلة حقوق نشر البحوث المقبولة فيها للنشر، ولا يجوز نشرها لدى جهة أخرى إلا بعد الحصول على ترخيص رسمي من إدارة المجلة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بين يدي هذا العدد

الْحَمْدُ لِلَّهِ، نَحْمَدُهُ وَنُسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ. وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، أَمَا بَعْدُ:

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 102].

﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1].

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 70 و71].

أما بعد:

فإن أصدق الحديث كتاب الله وأحسن الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم،
وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

يسعدنا أن نرفّ إلى جمهور الباحثين والمتابعين للدراسات الإسلامية العدد التسلسلي الحادي عشر (المجلد الرابع، العدد الثاني) من مجلة الشهاب، وقد ضمّناه جملة مختارة من البحوث المهمة في مادة تخصصها؛ فجاء ثريا بالدراسات المتنوعة التي تستمد بهاءها ورونقها من عبق الشريعة وهداية السهاء؛ نسأل الله تعالى أن يتقبلها وينفع بها، ويبارك الجهود.

أسرة المجلة

دلالة السياق وأثرها في فقه الخطاب القرآني (دراسة في مقروئية علماء التراث)

بقلم

أ.د. أحمد عرابي (*)

ملخص

تعتبر وجهات النظر القرآنية ظاهرة شائعة عند الباحثين والعلماء قديما وحديثا. والدواعي والأسباب التي دعت إلى هذا التعدد سنة من سنن الله التي فطر الناس عليها وخاصة إذا تعلق الأمر بالتعبيرات التي تلفت نظر المتواصل مع النص. وهو ما أطلقنا عليه - المثير الأسلوبي - لأنه تعبير يلح على القارئ أن يتعمق في التأمل الذي بدوره أن يؤدي إلى الاختلاف والتباين في الفهم والاستقراء وذلك أمر يفرض نفسه. لأنه من طبيعة البشر علاوة على أن هناك أسباب تدعو إلى التنوع القرآني كاختلاف العقائد والمناهج والمواقف الثقافية والمرجعيات الذهبية والدينية وغيرها. وإذا كانت غاية كل قارئ أو متأمل للنص هي الوصول إلى عالم النص وضبط قصد يته، وتحديد ما يريده صاحب الخطاب، فإن الوصول إلى هذه الغاية ليس من السهولة بمكان؛ لأن آليات القراءة في اللغة قابلة هي الأخرى للاحتمال والتعدد بالإضافة إلى القرائن والعوامل الخارجية عن النص والتي لا ينكر لها اثر على تأويل القارئ في ما يراه، وقد يكون ذلك من حقه، كما قد يكون الرأي المخالف له حق أيضا.

الكلمات المفتاحية: الكفاءة ؛ الدلالة ؛ القراءة ؛ المثيرات ؛ الخطاب، الاحتمال ؛ التعدد القرائي ؛ اللطيفة ؛ اللافتة.

(*) أستاذ اللغة العربية، ومدير مخبر الدراسات اللغوية بين التراث والحداثة، جامعة ابن خلدون - تيارت.
orabo14@hotmail.fr

أهداف البحث :

- يهدف البحث إلى دراسة المعنى في تراثنا اللغوي الذي كان يأتي عرضاً في ثنايا بعض الدراسات التي تناولت ذلك التراث الذي نجده على سبيل المثال في الدراسات اللغوية والدلالية عند علماء الأصول وعلماء التفسير وعلماء الكلام أثناء تناولهم لتحليل النص القرآني.

- يدرس ما تركه الأقدمون في مجال الدراسة الدلالية وهو قراءة جديدة في الدلالة اللغوية القديمة والكشف عن تصور العلماء القدامى للمعنى في كل مستوى من مستوياته المتعددة. وحاولت الوصول إلى حقيقة هذه الافتراضات على ضوء الإجابة عن إشكالية تتمثل في التساؤلات التالية:

1. هل كانت الآليات اللغوية كالإعراب والدلالة الصرفية وإشكاليات الدلالة اللفظية - مثلاً - هي التي أدت إلى تلك المنافحات الجدلية؟ أم هو الرأي والخلفيات الفكرية والعقائدية التي كانت تختبئ وراء الظاهرة اللغوية؟ وخاصة فيما يتعلق بالنص القرآني حتى صدرت الفتاوى في تنويع قراءة النص بين مذمومة وممدوحة؟

2. هل كانت هذه القراءات في خدمة النص القرآني والدراسات اللغوية؟ أم هي مجرد تحمل وإجحاف في حقها، وفي حق النص نفسه؟ وإذا كان الجواب بنعم فهل نعتبر القارئ عاملاً من عوامل التعدد الدلالي على أساس أن التأويل فعالية ذهنية يقوم بها المتأمل أثناء استنباط المعنى؟ وهل يحمل التاريخ علماء التراث ما نتج عن تلك التأويلات من مواقف وسلوكات أدت إلى ما لا تحمد عقباه؟

توطئة :

إن البحث في كتاب الله تعالى، وفهم مقاصده التي جاءت لهداية الناس إلى ما فيه صلاح حالهم في دنياهم و آخرتهم، يتطلب التدبر في دلالة ألفاظه لتحديد قصدية صاحب هذا الخطاب؛ إنه أمر كلف به العلماء والباحثون، ويجب أن لا يكون هذا التدبر مخالفاً لما جاء به القرآن، من عقائد صحيحة و ما حثَّ عليه من أخلاق فاضلة، و البحث المطلوب هو ما

دلالة السياق وأثرها في فهم الخطاب القرآني أ.د. أحمد عرابي

يُوصَل إلى الغاية الشريفة، و كل ذلك مرتبط بالبحث بدلالة الألفاظ و التراكيب و السياقات التي من خلالها يُوقف على المقاصد.

دلالة السياق :

يمكن أن يكون تعريف (أستيفن أولمان) للسياق من أهم وأوضح التعاريف الحديثة للسياق فقد ذكره في كتابه دور الكلمة في اللغة حيث قال: " كلمة السياق (CONTEX) قد استعملت حديثا في عدة معان مختلفة والمعنى الذي يهم مشكلتنا في الحقيقة هو معناها التقليدي أي: " النظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم " بأوسع معاني هذه العبارة. إن السياق على هذا التفسير ينبغي أن يشمل - لا الكلمات والجمل الحقيقية السابقة واللاحقة فحسب، بل والقطعة كلها والكتاب كله كما ينبغي أن يشمل بوجه من الوجوه- كل ما يتصل بالكلمة من ظروف وملابسات والعناصر غير اللغوية المتعلقة بالمقام الذي تنطق به الكلمة لها هي الأخرى أهميتها البالغة في هذا الشأن".⁽¹⁾

وهذا المفهوم لا يبتعد كثيرا عن مفهوم علمائنا الأقدمين، وتحدث الزركشي عن دلالة السياق وبين أهميته في ضبط الدلالات فقال: "... دلالة السياق، فإنها ترشد إلى تبين المجمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظيره وغالط في مناظراته وانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾⁽²⁾ كيف تجد سياقه يدل على أنه الدليل الحقيير".⁽³⁾

إلا أن هؤلاء العلماء لم يناقشوا مفهوم نظرية السياق كنظرية لها أصول وقواعد وإنما مارسوها من الناحية التطبيقية وخاصة على نصوص القرآن الكريم. فقد أشار الشاطبي إلى ذلك عندما تعرض إلى دلالة اللفظ بين العموم والخصوص فقال: " فالحاصل أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان وإن قوله تعالى: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا...الآية﴾،⁽⁴⁾ لم يقصد بها أنها تدمر السموات والأرض والجبال ولا المياه ولا غيرها مما هو في معناها...."⁽⁵⁾ ومقتضيات الأحوال ما هي إلا القرائن المقيدة لدلالة النص وهي هنا القرائن العقلية وتسمى "

المخصصات "العقلية والنقلية". "...وكل تخصيص لابد له من مخصص عقلي أونقلي أو غيرهما وهو مراد للأصوليين...". (6)

وقد طبق الشاطبي دلالة اللفظ من خلال السياق بالقرائن المنفصلة والمتصلة وناقشها تحت عنوان المعنى المراد بحسب السياق فقال: "ومثال ذلك أنه نزل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ...﴾ (7) الآية، فقال عليه -الصلاة والسلام- أنه ليس بذلك، ألا تسمع إلى قول لقمان: ﴿إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (8) وفي رواية فنزلت: "إن الشرك لظلم عظيم". وهذا ربط لدلالة لفظ الشرك الوارد في هذا النص بنص آخر في سورة أخرى وهو ربط بين السياق بالكتاب كله: كما أشار إلى ذلك أستيفن في النص السابق.

وقال الشاطبي معلقا وشارحا: "...وقد فهموا فيها مقتضى اللفظ وبادرت أفهامهم فيه، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، ولولا أن الاعتبار عندهم ما وضع له اللفظ في الأصل لم يقع منهم فهمه". (9)

ويعني هذا أن فهم اللفظ حسب ما وضع له من المعنى قد لا يؤدي إلى المعنى المقصود إذا لم يربط بالسياق.

ولهذا شرح الشاطبي هذه الآية باعتبار دلالة السياق لا باعتبار المعنى الأصلي فقال: "فأما قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ...﴾ (10) فإن سياق الكلام يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص فإن السورة من أولها إلى آخرها مقررة لقواعد التوحيد، وهادمة لقواعد الشرك وما يليه...". (11) وهذا منه نظر في دلالة اللفظ نظرا غير مستقل عما سبقه وعما لحقه سواء ضمن السورة أو ضمن الكتاب كله. وهو ما يقتضيه مفهوم السياق قديما وحديثا.

ومن خلال هذه الأمثلة تحدد دور السياق وتحويله لدلالة اللفظ الأصلية لا إلى دلالة ثانوية، تحددتها قصدية المتكلم وما يريده من خطابه، قال الشاطبي في ذلك: "والقاعدة في الأصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي". (12)

ولاشك أنه يقصد بالحكم الاستعمالي دلالة الألفاظ والتراكيب من خلال السياق، إلا

على ما تدل عليه أصلاً، ومثل لذلك بقوله: "كما تقول: فلان يملك المشرق والمغرب والمراد جميع الأرض...". (13)

وهذا الفهم احتج به ابن الزبيري على - النبي صلى الله عليه وسلم -. قال الشاطبي: "فقد أجاب بعض الناس عن اعتراض ابن الزبيري فيها بجهله بموقعها، وصاروا في الموضوع أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال له: "ما أجهلك بلغة قومك يا غلام؟ لأنه جاء في الآية: إنكم وما تعبدون" و"ما" لما لا يعقل، فكيف تشمل الملائكة والمسيح والذي على أصل مسألتنا أن الخطاب ظاهره أنه لكفار قريش ولم يكونوا يعبدون الملائكة ولا المسيح وإنما كانوا يعبدون الأصنام التي كانوا يعبدون فلم يدخل في العموم الاستعمالي غير ذلك، فكان اعتراض المعترض جهلاً منه بالسياق، وغفلة مما قصد في الآيات وما روي من قوله: ما أجهلك بلغة قومك يا غلام؟ دليل على عدم تمكنه من فهم المقاصد العربية وإن كان من العرب، لحدائته وغلبة الهوى عليه في الاعتراض أن يتأمل مساق الكلام حتى يهتدي للمعنى المراد ونزل قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ (14) بيانا لجهله". (15)

احتج بدلالة اللفظ "ما" وهي لغير العاقل والمسيح والملائكة عاقل لا تدخل عليهم "ما" وهو إخراج بدلالة اللفظ والحجة الثانية وهي دلالة السياق أو المساق أو مقاصد العربية كما سهاها الشاطبي، ويقابلها مقام الحال وهو أن الآية نتحدث عن عبادة الأصنام التي عبدها العرب.

ويقع تعارض معين بين دلالة اللفظ على الأصل ودلالة السياق، فيحدث الخلاف الذي قد يؤدي إلى ما يمكن أن تسميه بالجدل الدلالي بين اللفظ ودلالة السياق، والإشكالية تتمثل في "أن العرب حملت الألفاظ على عمومها الإفرادي، مع أن سياق الاستعمال يقتضي خلاف ما فهموا...". (16) ومثل الشاطبي بمجموعة من النصوص منها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ... الآية﴾. (17) قال: "... فإنها نزلت فيمن ارتد عن الإسلام بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ... الآية﴾. (18) ثم إن عامة العلماء استدلوا بها على كون الإجماع حجة وإن مخالفه عاص، وعلى أن الابتداع في الدين مذموم ومثله قوله تعالى: ﴿... وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ... الآية﴾ (19) مع أنها نزلت في اليهود والسياق يدل

على ذلك، ثم إن العلماء عموماً بها غير الكفار، وقالوا كفر دون كفر". (20)

ويكون هذا الفهم للنصوص، هو إدخال لم يعنه النص من باب الاحتياط في الدلالة وخوفاً أن يقع المؤمن بما وصف الكفار به، وهو ما يسمى بالمعنى الزائد على دلالة اللفظ أو دلالة السياق.

لم يكن بين المسلمين اختلاف في مفهوم التأويل إلا حين هبت ريح الفلسفة اليونانية التي نقلت إلى العربية فتمسك بها أصحاب الفرق ونبت بينهم نابتة علم الكلام الذي من أظهر سماته علم التأويل، ولكي نثبت ما صدر من حكم على تلك العلاقة بين الكلام والتأويل نسوق مناظرة وقعت بين واصل بن عطاء وعمر بن عبيد، قال واصل: "لم قلت من أتى كبيرة من أهل القبلة استحق اسم النفاق؟ لقد وطنت دلالة التناص عن طريق التناص القرآني في الاستدلال بها على بعض المصطلحات العقائدية وتثبيت وجهات النظر التي لها علاقة بالعقيدة، وعن ذلك -مثلاً- تلك المناظرة التي وقعت بين واصل ابن عطاء وعمر بن عبيد... فقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾. (21) فكان كل فاسق منافقاً، إذا كانت ألف المعرفة ولاهما موجودتين في الفاسق قال واصل: أليس وجدت الله تعالى يقول: ﴿...وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾. (22)

وأجمع أهل العلم على أن صاحب الكبيرة من أهل القبلة استحق اسم ظالم، كما استحق اسم فاسق أفلا كفرتم صاحب الكبيرة من أهل القبلة بقوله تعالى: ﴿...وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (23)، فعرف بألف ولام التعريف في قوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ... الآية﴾ (24) كما قال في القاذف ﴿...فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (25) فسميته منافقاً لقوله تعالى: ﴿...إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (26) ثم قال: "يا أبا عثمان أيها أولى أن نستعمل في المحدثين من أمتنا ما اتفق عليه أهل الفرق من أهل القبلة. أم ما اختلفوا فيه؟ فقال عمرو: "بل ما اتفقوا عليه أولى، فقال واصل: "ألست تجد أهل الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقاً والحسن يسميه منافقاً فاسقاً والمرجئة تسمية مؤمناً فاسقاً، فالواجب

أن يسمى بالاسم الذي اتفق المختلفون عليه وهو الفسق ولا يسمى بما عدا ذلك من الأسماء التي اختلفوا فيها، فهذا أشبه بأهل الدين، فقال عمرو: ما بيني وبين الحق عداوة والقول قولك فليشهد علي من حضر أني تارك للمذهب الذي كنت عليه أو أذهب إليه قائلًا بقول أبي حذيفة وأني قد اعتزلت مذهب الحسن في هذا الباب". (27)

فرد النصوص بعضها إلى بعض كقرائن مساعدة على تحديد المعنى أو الحكم هو من أصل التأويل في القرآن الكريم، وهذا ما فعله واصل بن عطاء في هذه المناظرة، ومن هنا كان السياق أهم آية من آليات التأويل التي وظفها علماء الشريعة في البحث عن معاني النصوص ومقاصدها وربطوا هذه الآليات. وأسسوها على الأدلة العقلية والقواعد الأصولية، وكان الغرض من ذلك في الحقيقة أن يأخذوا على عاتقهم الدفاع عن الإسلام عقيدة وشريعة أمام خصوم الإسلام، وهؤلاء الخصوم كانوا يعتمدون الفلسفة أساساً لتهديم الدين. وهذه الفلسفة أساسها العقل، فأراد علماء الشريعة أن يستعملوا السلاح نفسه فحاولوا إزاحة الحواجز الفكرية ورد الشبهات الإيمانية عن طريق عرض العقيدة الإسلامية عرضاً ملفتاً للنظر.

وكانت حججهم في نهجهم هذا المسلك: أن معرفة الله واجبة بالنظر دون غيره وهو ما كان يراه الأشاعرة والمعتزلة، إلا أن حصر معرفة الله في النظر تضيق على عباد الله وحصر للطريق إليه بل أن يعلم وجوده كخالق ومديرا لهذا الكون تكون بالفطرة ضرورة، أما دعوة القرآن الناس إلى النظر فهذا موجه إلى الجاحدين والمتكبرين لكي يعرفوه ويعترفوا به، فلا شك أن النظر واجب على هؤلاء، وهو النظر الفطري وإلا فهو تكليف لتكثير من الناس بما لا يطيقونه، وخاصة إذا كان النظر بالمفهوم الذي يراه المتكلمون في الاستدلال على الله.

دلالة التناص :

يعتمد علماء الشريعة والتأويل على العقل في إثبات العقائد، بالإضافة إلى ذلك اتخذوا من القرآن سندا حتى لا يذهب بهم الشطط بعيدا إلى الخروج عن جادة القرآن الكريم، وهو ما يسمى بـ"القرائن اللغوية"، ويعتمد على النصوص القرآنية. وهم يرون أن الجمع بين الأقيسة العقلية والتأويل جائز إن لم يكن واجبا، شريطة ألا يخالف نصا في الدين أو أصلا من أصوله،

بل يجب أن يؤيده، وهذا هو الغرض الذي من أجله استخدم التأويل ، واعتمادهم على أن الشريعة معقولة المعنى ولها أصول يرجع إليها، ولاقتناعهم بذلك لم يجمعوا عن تأويل النصوص على أساس القرائن اللفظية أو المعنوية في النص نفسه.

ولتوضيح هذا الاتجاه نسوق المثال التالي من خلال قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن نَرَاكَ وَلَكِن نُنظِرُكَ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَخَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (28).

والمسألة التي يثيرها النص القرآني هي: هل المؤمنون يرون ربهم في الآخر أم لا؟ فالذين ينفون الرؤية تأولوا النص واستدلوا على ما فيه من قرائن، ثم دعموا وجهة نظرهم تلك بقرائن خارجية وهي نصوص أخرى أو أصول اتفقوا عليها وهو ما فعله من يخالفهم في ذلك، وكل فريق يوظف الأدلة السياقية في تأويل الآية.

فقد استدل النافون للرؤية بالقرائن الآتية:

1- "أن موسى -عليه السلام- لما أفاق قال: "سبحانك" وهذه الكلمة للتزنية فوجب أن يكون المراد منه تنزيه الله تعالى عما تقدم ذكره والذي تقدم ذكره رؤية الله تعالى (...). فثبت بهذا أن الرؤية على الله ممتعة" (29) والقرينة اللفظية المعتمدة في ذلك هي لفظ "سبحانك".

2- "أنه لما أفاق قال: "تبت إليك" ولولا أن طلب الرؤية ذنب لما تاب منه ولولا أنه ذنب ينافي الإسلام لما قال: وأنا أول المؤمنين" (30). والقرينة المعتمدة هنا هي لفظ "تبت".

3- "ما نقل عن أهل اللغة أن كلمة (لن) للتأييد...". (31)

فلن تنفي في الاستقبال المؤبد فيكون نفيها دائما في الدنيا والآخرة.

4- "أنه تعالى نفاها عن موسى كليمه ومتى ما نفاها عن كلميه فغيره أحق بنفيها عنه". (32)

5- و"منها قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ...﴾ (33) لأنه نفى

إدراك الأبصار له تعالى مطلقاً فهي نفى لإدراك كل بصر". (34)

6- و"ما كان طلب الرؤية من موسى إلا لبيكت قومه الذين دعاهم سفهاء وضلالاً وتبرأ من فعلهم وليقمهم الحجر... فأراد أن يسمعوا النص من عند الله باستحالة ذلك". (35)

7- و"أن موسى -عليه السلام- حين سأل الرؤية لم يكن يعلم أنها غير جائزة على الله، ومع الجهل بهذا المعنى قد يكون المرء عارفاً بربه وبعده وتوحيده". (36)

8- و"قوله تعالى: "فلما تجل ربه للجبل جعله دكا" فإذا جاز أن يتجلى للجبل الذي هو حماد لا ثواب له ولا عقاب فكيف يمتنع أن يتجلى لرسوله وأوليائه في دار كرامته...؟". (37)

9- و"أنه تعالى علق رؤيته باستقرار الجبل، ثم جعله دكا، فنبه بذلك على أن رؤيته لا تقع لتعليقه إياها بأمر وجد ضده على طريق التباعد المشهور في مذاهب العرب وهو أنهم يؤكدون الشيء بما يعلم أنه لا يقع على جهة الشرط، لكن على جهة التباعد كما يقول قائلهم: إذا شاب الغراب أتيت أهلي وصار القار كاللبن الحليب كما قال تعالى: ﴿... وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ... الْآيَةَ﴾ (38) فكذلك قوله تعالى: ﴿... فَإِنْ اسْتَفَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي... الْآيَةَ﴾ (39) ثم جعله الجبل دكا بين به انتفاء الاستقرار، دليل على الرؤية لا تقع على وجه". (40)

وأما المثبتون للرؤية فقد استدلوا بالأدلة الآتية:

1- "إن سؤال موسى يدل على إمكانها، لأن العاقل فضلاً عن النبي لا يطلب المحال فكيف يظن بكليم الله ورسوله الكريم وأعلم الناس بربه في وقته، أن يسأل ما لا يجوز عليه وهو من أعظم المحال". (41)

2- كما أن "لن" لو قيدت بالتأييد لم يدل على دوام النفي في الآخرة فكيف إذا أطلقت قال تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا... الْآيَةَ﴾. (42) مع قوله: ﴿وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ... الْآيَةَ﴾ (43) ولأنها لو كانت للتأييد المطلق لما جاز تحديد الفعل بعدها وقد جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿... فَلَنْ أْبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي... الْآيَةَ﴾ (44) فثبت أن "لن" لا تقتضي النفي

المؤبد". (45)

قال البغدادي: "فإن قيل فقوله لن تراني يدل على نفي الرؤية أبدا لأن حرف لن على التأييد قبل هو على تأييد النفي في الدنيا...". (46)

"لأن الإدراك إما أن يراد به مطلق الرؤية، أو الرؤية المقيدة بالإحاطة والأول باطل لأنه ليس كل من رأى شيئا يقال: إنه أدركه كما يقال أنه أحاط، وقد سئل ابن عباس -رضي الله عنه- عن ذلك فقال: "ألست ترى السماء؟ قال: بلى. قال: أكلها ترى؟ قال: لا. فدل قول ابن عباس على أن مطلق الرؤية لا يتضمن الإدراك". (47)

وقال أبو حيان: "اختلف المفسرون في الإدراك في هذه الآية، ما هو، قيل: الإدراك هنا الرؤية، وبه قال جماعة من الصحابة، وقيل الإدراك هنا هو الإحاطة بالشيء، وليس بمعنى الرؤية وهو قول جماعة من الصحابة أيضا". (48)

وقال ابن المنير الإسكندري (ت683هـ): "والذي يريد أن الإدراك عبارة عن الإحاطة... فالمنفى إذا عن الأبصار إحاطتها به عز وجل لا مجرد الرؤية...". (49)

3- "أنه لو كان الأمر كذلك لقال موسى أرهم ينظروا إليك ولقال الله تعالى: لن تروني، فلما لم يكن كذلك بطل هذا التأويل". (50)

4- "أن الله لم ينكر عليه سؤاله، ولما سأل نوح نجاة ابنه أنكر سؤاله، وقال: ﴿...فَلَا تَسْأَلُنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ... الآية﴾". (51)

5- "أنه تعالى قال: "لن تراني"، ولم يقل إني لا أرى أولا تجوز رؤيتي، أو لست بمراى والفرق بين الجوابين ظاهر، ألا ترى أن من كان في كفه حجر فظنه رجل طعاما. فقال: أطعمنيه، فالجواب الصحيح، أنه لا يؤكل، أما إذا كان طعاما صح أن يقال: إنك لن تأكله، وهذا يدل على أنه سبحانه مرئي، ولكن موسى لا تحمل قواه رؤيته في هذه الدار، لضعف قوى البشر فيها رؤيته تعالى". (52)

6- "إن الله كلم موسى وناداه وناجاه، ومن جاز عليه التكلم والتكليم وأن يسمع مخاطبة

كلامه بغير واسطة، فرؤيته أولى بالجواز، ولهذا لا يتم إنكار رؤيته إلا بإنكار كلامه وقد جمعوا بينهما". (53)

فهذه المجموعة من القرائن المختلفة جاءت وكأنها على شكل عقد مناظرة بين النافين للرؤية والمثبتين لها، وهذا من توظيف السياقات اللغوية بقرائنها المختلفة سواء كانت منفصلة أم متصلة لثبات ما يعتقده كل مؤول . فكانت كل فرقة تبحث عن آية أو قرينة لغوية أو دلالة سياقية تجد فيها حجة على الفرقة التي تخالفها.

وكان قصد الجميع مساندة تلك العقائد بأدلة نقلية أساسها الدلالة اللغوية ومحاولة التوفيق بينها وبين الأدلة العقلية، ولما جاء الأشاعرة حاولوا رد الاعتبار للأدلة السمعية، لكنهم لم يعطلوا الدليل العقلي الذي لا يعارض نصاً أو أصلاً من أصول العقيدة الإسلامية.

نستخلص من هذه الدلالة النصوصية أن ظاهرة التعدد والاحتمال في الدلالة اللفظية للكلمة الواحدة لم توضع للتعريف بمعانيها، بل لتوظيفها في النظم ولا تنفيذ شيئاً حتى تضاف إلى ما بعدها، ويضاف إليها ما قبلها، وهي جزء من المقروء .

نتائج البحث:

توصل هذا البحث إلى النتائج الآتية :

- 1-اهتمام الباحثين القدماء على مختلف تخصصاتهم بالدلالة اللغوية باعتبارها آلية أساسية من آليات تحليل الخطاب .
- 2-اعتبروا الكفاءة اللغوية شرطاً في من يتصدى لقراءة النص وتأويله .
- 3-التفتوا في بحوثهم إلى الدلالة اللغوية وأثرها في المعنى وقد أغفل هذه الناحية علماء فروع اللغة العربية .
- 4- تعاملوا مع الظاهرة اللغوية من حيث اللفظ والتركيب وما نتج عنها من التعدد والاحتمال في مقصدية النص .

- 5- أطروا دلالة القرائن اللغوية وغير اللغوية وبينوا أثرها في تحليل الخطاب
- 6- بينوا أثر التلوينات الصوتية والتراكيب اللغوية في المعنى .
- 7- اعتبار دور القارئ وما تمليه عليه عقيدته وثقافته . لأن التأويل فعالية ذهنية يقوم بها المتأمل وهو يريد استنباط المعنى .
- 8- إن تعدد الوظائف والمعاني للمبنى الواحد أو المفردة يكون بتعدد القرائن التي يشتمل عليها السياق .
- 9- وإن قراءة النص بدون أن يتبادر إلى ذهن القارئ المعنى الذي وضع له ذلك اللفظ يدل على وجود ما يثير الانتباه، ومن هنا تبدأ عملية التأويل والبحث عن المعنى المقصود من الظاهر، وإيجاد مخرج لما يكتنفه من ملاحظات .
- 10- كما أن الاختلافات وتعارض الاستنباطات لدى القراء للنص الواحد يرجع إلى ما تعتمد عليه كل قارئ من قواعد وأصول يراعيها أو هو يتأمل النص القرآني . نجد ذلك في كثير من الأحيان أن تلك الأصول تلعب دورا في توجيه الخطاب القرآني .

- الحواشي والإحالات:

- 1- دور الكلمة ، ستيفن أولمان، ترجمة وتقديم وتعليق كمال بشر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ص: 68.
- 2- الدخان: 49.
- 3- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، سنة (1391هـ-1972م)، ج2/200، 201.
- 4- الأحقاف: 25
- 5- الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي ضبط وتخرىج إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت-لبنان، الطبعة الخامسة، سنة (1422هـ-2001م)، ج3/243.
- 6- المصدر نفسه، ج3/242.
- 7- الأنعام: 82.
- 8- لقمان: 13.
- 9- الموافقات، الشاطبي، ج3/243.
- 10- الأنعام: 82 ..
- 11- الموافقات، الشاطبي، ج3/246.

- 12 - المصدر نفسه، ج3/239.
- 13 - المصدر نفسه، ج3/238.
- 14 - الأنبياء: 101.
- 15 - الموافقات ، الشاطبي، ج3/248.
- 16 - الموافقات الشاطبي ج3/249. هامش
- 17 - النساء: 115.
- 18 - النساء 48.
- 19 - المائة: 44.
- 20 - الموافقات الشاطبي ج3/253.
- 21- النور : 04.
- 22- المائة : 45.
- 23- البقرة: 254.
- 24- المائة: 45.
- 25- آل عمران : 82.
- 26- التوبة: 67.
- 27-تاريخ الجدل. أبو زهرة، ص: 216.
- 28- الأعراف : 143.
- 29-التفسير الكبير، للرازي، ج4/288.
- 30-المصدر ، نفسه، ج4/288.
- 31-المصدر ، نفسه، ج4/288.
- 32-مشارك أنوار العقول، عبد الله بن حميد السالمي: ج1/390.
- 33- الأنعام : 103.
- 34-الكشاف، الزمخشري، ج2/113..
- 35-المصدر نفسه، ج2/113.
- 36-التفسير الكبير، للرازي ج4/286.
- 37-المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد الله المعتق. ص: 131
- 38- الأعراف: 40.
- 39- الأعراف : 143
- 40-المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد الله المعتق، ص: 130.
- 41-التفسير الكبير ، للرازي ج4/286.
- 42- البقرة : 95
- 43- الزخرف: 77

- 44- يوسف: 80
- 45- المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها. عواد بن عبد الله. ص: 132.
- 46- أصول الدين للبغدادي ص: 100.
- 47- المعتزلة وأصولهم الخمسة ص: 129.
- 48- النهر المار من البحر المحيط أبو الحيان، الاندلسي ج 452/2.
- 49- كتاب الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال للإمام ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير الإسكندري المالكي ، هامش الكشاف، ج 42/2
- 50- التفسير الكبير للرازي، ج 4/286.
- 51- هود: 46.
- 52- المعتزلة وأصولهم الخمسة، ص: 131.
- 53- شرح العقيدة الطحاوية، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الصحاوي، الشرح ليوسف بن موسى بن محمد أبو المحاسن جمال الدين الملطي الطبعة الثالثة. المكتب الإسلامي للطباعة والنشر ص: 206. بتصرف.

significance Context
And its impact on understanding the Qur‘anic discourse
By: Prof. Orabi Ahmed
Tiaret University

Abstract:

Reading viewpoints are a common phenomenon for researchers and scientists, both ancient and modern, and the motives and reasons that call for this multiplicity is one among Allah’s ways, according to which Mankind has innately been created, especially when it comes to expressions that draw the recipient’s attention with the text- which we call the stylistic excitement. Because it is an expression that urges the reader to delve deeper into meditation which in turn leads to difference and divergence in understanding and induction, and this imposes itself. Because it is out of human beings nature in addition to that there are reasons calling for reading diversity as different doctrines, curricula, cultural attitudes, doctrinal, religious references and others. If the goal of every text reader or contemplator is to reach the world of the text and tune its intentionality, and determine what the author wants, the attainment of this end is not easy; because the reading mechanisms in the language are also subject to the probability and pluralism in addition to the evidence and external factors to the text, whose impact on the reader’s interpretation in what he sees cannot be denied. This may be his right, and the dissenting opinion may also be right.

Keywords: Competency ; significance ; reading ; excitors ; discourse ; probability ; multi-readings ; gracious ; remarkable.

دلالة السياق وأثرها في فقه الخطاب القرآني أ.د. أحمد عرابي

بين القوانين الإلهية والطبيعة البشرية في سورة الأنفال - دراسة تأصيلية لسنة الرحمة مع البلاء -

بقلم

نبيلة عايسي(*) ، أ.د عبد الحليم بوزيد(**)



ملخص

تحاول هذه الدراسة التّأصيل لسنة من سننه تعالى، تتميّز بإمكانية ملاحظتها واختبار وجودها في أيّ لحظة من لحظات حياة الفرد والجماعة، ومن خلال سورة مدنيّة وميدانية، تحتوي على العديد من السنن الربّانية والإلهية. ولكن هذه السنة غير مُنتبه إليها في خضم وقع وبروز السنن الأخرى ربها؛ لأنّ الإنسان مجبول على الشعور بالألم دون النعمة، باعتبارها الأصل والنعمة طارئة؛ فلا يتنبّه إلا لما يهدّد وجوده وملذّاته. إنّها سنة الرحمة مع البلاء الذي يمسّ الفرد أو الجماعة. وتخلص الدراسة بعد تحليل الآيات، إلى أنّه ما من سنة قهريّة؛ لم تكن نتاجا لسلوك بشري، إلا سبقتها أو صاحبها أو تبعها سنة الرحمة الربّانية التي تخفّف عن الإنسان جهدها.

الكلمات المفتاحية: سورة الأنفال؛ الإبتلاء؛ الرحمة؛ طبيعة البشر؛ القوانين الإلهية.

المقدمة

يعدّ البحث في السنن الإلهية والتأصيل لها، من أهمّ وأقوى البحوث العلميّة التي تسعى-في محاولة جادة منها في النهوض- للبحث عن حقيقة انهيار الأمة الإسلامية، واكتشاف أسباب الضعف الذي طالت سنونه. وتكاد تتفق النتائج، على أنّ رأس هذه

(*) طالبة في مرحلة الدكتوراه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1، nabilislam27@yahoo.com

(**) أستاذ اللغة والدراسات القرآنية، جامعة باتنة 1، bouzidabdelhalim8@gmail.com

الأسباب هي ضعف العلاقة بين العبد وربّه، وبينه وبين التدبّر الأمثل للقرآن الكريم والذي من أهدافه: استخراج السنن الربّانية والتوصّل إلى القوانين التي تحكم الحياة. وهذه الدراسة مسعى من المساعي لإعادة بناء هاتين العلاقتين، والموسومة بـ "بين القوانين الإلهية والطبيعة البشرية في سورة الأنفال."

الإشكالية: تسعى الدراسة إلى الإجابة على السؤال التالي:

- ما هي الآيات من سورة الأنفال التي تبرز العلاقة بين سنّة الابتلاء وطبيعة البشر؟

كما تجيب ثانيا على السؤال التالي:

- ما هو موضوع ومحاور سورة الأنفال محل الدراسة؟ وما هي السنن الأخرى التي تعرّضت لها؟

الهدف: تهدف الدراسة إلى التأسيس لسنّة الرحمة مع البلاء، من خلال سورة الأنفال. وهذه السنّة تُحقّق العلاقة المطّردة بين سنّة الابتلاء وطبيعة البشر في السعي إلى اجتناب كلّ ألم.

أهمية الدراسة: تكمن أهمية هذه الدراسة في أهمية معرفة سننه تعالى إجمالا، وفي أهمية هذه السنّة بالذات؛ إذ يمكن استثمار التعرّف عليها وملاحظتها في آحاد الصور، في دفع الحقد والضغينة من قلب المبتلى، مما يجلب الأمن والاستقرار في المجتمع. وكذا في تنمية الأخلاق الرفيعة التي يعلو بها الفرد عند مولاه: كالصبر والشكر والرضا، والإطمئنان والشعور بالمعنى الإلهية التي تورث الحب والخشوع والخضوع لله. والشعور بالرحمات الإلهية اليومية التي تصاحب المبتلى بالفقر مثلا خير دليل على ذلك. كما تظهر أهمية التفطن لوجود هذه السنّة في الجزئيات، في تجنّب ما يؤدي إليه إغفالها من كفران النعمة التي تستوجب العقاب.

المناهج المستعملة: اعتمدت هذه الدراسة منهجين أساسيين لتحقيق الهدف هما:

المنهج الوصفي: لوصف سورة الأنفال من حيث ترتيبها وعدد آياتها ومكان وزمان

وسبب نزولها وغيرها.

المنهج الاستنباطي: لاستنباط موضوع السورة وهدفها ومحاورها. ولإستخراج السنن

من مضامينها، واستنباط العلاقة بين بعضها وبين طبيعة البشر.

بين القوانين الإلهية والطبيعة البشرية في سورة الأنفال نبيلة عايسي وأ.د. عبد الحليم بوزيد

الدراسات السابقة: حظيت السنن الإلهية والربانية بدراسات عديدة من خلال القرآن كله، ولكن تكاد تكون منعدمة من خلال سورة معينة. كما أنه لم تحظ سنة الرحمة مع البلاء - حسب اطلاعي - بدراسات وافية تُظهر أهميتها وأثرها في الحياة، وتصنيفها كسنة من سننه تعالى.

الخطوة: لبلوغ الغرض قسّمت الدراسة إلى ثلاثة مطالب وخاتمة:

المطلب الأول: مدخل إلى سورة الأنفال.

الفرع الأول: اسم السورة وعدد آياتها ومكان نزولها. **الفرع الثاني:** ترتيبها وسبب نزولها. **الفرع الثالث:** محاور السورة وموضوعها وهدفها. **الفرع الرابع:** مقاطع وأجزاء السورة.

المطلب الثاني: مضان السنن الإلهية وضوابطها.

الفرع الأول: معنى السنة وما يدل عليه من خصائص. **الفرع الثاني:** مضان السنن الإلهية والربانية في القرآن الكريم. **الفرع الثالث:** ضوابط السنن الإلهية.

المطلب الثالث: السنن المستنبطة من السورة ومدى مراعاة بعضها لطبيعة البشر.

الفرع الأول: السنن المستنبطة من السورة. **الفرع الثاني:** سنن ربانية ومواقف بشرية وبينهما سنة الرحمة الإلهية. **المجموعة الأولى من الآيات:** [الآيات: 5-14]. **المجموعة الثانية من الآيات:** [الآيات: 42-44]. **المجموعة الثالثة من الآيات:** [الآيات: 61-66].

الخاتمة والتوصيات.

المطلب الأول: مدخل إلى سورة الأنفال.

الفرع الأول: اسم السورة وعدد آياتها ومكان نزولها.

سورة الأنفال خمس وسبعون آية في عد الكوفي، وست في عد المكي والمدني والبصري وعطاء، وسبع في عد الشامي.¹

وهي "مدنية آياتها سبعون وست آيات، كلماتها ألف وستمئة كلمة وإحدى وثلاثون كلمة، حروفها خمسة آلاف ومائتان وأربعة وتسعون حرفاً".² وعدد آياتها في المصاحف المتداولة خمس وسبعون آية، سواء المصاحف على رواية ورش أو على رواية حفص، أي: على

عد الكوفي.

وجاء في الناسخ والمنسوخ للنحاس (338هـ) عن ابن عباس أن سورة الأنفال مدنية.³
وأخرج البخاري (256هـ) في صحيحه عن سعيد بن جبيرة قال: "قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ
الله عَنْهُمَا: سُورَةُ الْأَنْفَالِ، قَالَ: نَزَلَتْ فِي بَدْرٍ".⁴
 واحتج السيوطي (911هـ) بهذا الحديث للقول بأن "سورة بدر" اسم آخر "لسورة
الأنفال".⁵

فسورة الأنفال تسمى أيضا بـ "سورة بدر".

قال القرطبي (671هـ): "الأنفال مدنية بدرية في قول الحسن وعكرمة وجابر وعطاء".⁶
و "قَدْ اتَّفَقَ رِجَالُ الْأَثَرِ كُلُّهُمْ عَلَى أَنَّهَا نَزَلَتْ فِي غَزْوَةِ بَدْرٍ: قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ أَنْزَلَتْ فِي أَمْرِ
بَدْرٍ سُورَةُ الْأَنْفَالِ بِأَسْرِهَا، وَكَانَتْ غَزْوَةُ بَدْرٍ فِي رَمَضَانَ مِنَ الْعَامِ الثَّانِي لِلْهِجْرَةِ بَعْدَ عَامٍ
وَرِضْفٍ مِنْ يَوْمِ الْهِجْرَةِ، وَذَلِكَ بَعْدَ تَحْوِيلِ الْقِبْلَةِ بِشَهْرَيْنِ، وَكَانَ ابْتِدَاءُ نُزُولِهَا قَبْلَ الْإِنْصِرَافِ
مِنْ بَدْرٍ، فَإِنَّ الْأَيَّةَ الْأُولَى مِنْهَا نَزَلَتْ وَالْمُسْلِمُونَ فِي بَدْرٍ قَبْلَ قِسْمَةِ مَعَانِيهَا، كَمَا دَلَّ عَلَيْهِ
حَدِيثُ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، وَالظَّاهِرُ أَنَّهَا اسْتَمَرَ نُزُولُهَا إِلَى مَا بَعْدَ الْإِنْصِرَافِ مِنْ بَدْرٍ".⁷

الفرع الثاني: ترتيبها وسبب نزولها.

عدت سورة الأنفال السورة السابعة والثمانين في عداد نزول سور القرآن، ونزلت بعد
سورة البقرة، وقبل سورة آل عمران وسورة الأحزاب.⁸ وهي السورة الثامنة حسب الترتيب
المصحفي؛ بعد سورة الفاتحة وأربع سور مدنيات وبعد سورتين مكيتين: الأنعام والأعراف.
و "لا خلاف في هذه السورة أنها نزلت في يوم بدر وأمر غنائه".⁹ وكان نزولها بسبب
اختلاف أهل بدر في غنائم يوم بدر وأنفاله، وقيل: بسبب ما سأله بعض الغزاة النبي ﷺ
أن يعطيهم من الأنفال.¹⁰ فقد أخرج الطبري (310هـ) في تفسيره عن مكحول، عن أبي أمامة
الباهلي قال: "سَأَلْتُ عِبَادَةَ بْنَ الصَّامِتِ عَنْ "الْأَنْفَالِ"، فَقَالَ: فِينَا مَعْشَرَ أَصْحَابِ بَدْرٍ
نَزَلَتْ، حِينَ اخْتَلَفْنَا فِي النَّفْلِ، وَسَاءَتْ فِيهِ أَخْلَاقُنَا، فَنَزَعَهُ اللهُ مِنْ أَيْدِينَا، فَجَعَلَهُ إِلَى رَسُولِ
الله ﷺ، وَقَسَمَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ بَيْنَا مُسْلِمِينَ عَنْ بَوَاءٍ يَقُولُ: عَلَى السَّوَاءِ".¹¹

الفرع الثالث: محاور السورة وموضوعها وهدفها.

جاءت سورة الأنفال تعالج بعض النواحي الحربية التي ظهرت إثر بعض الغزوات.¹² وتشتمل هذه السورة على أعمال من أجل ما قام في الإسلام؛ ففيها كان يوم الفرقان، يوم التقى الجمعان، وهذا اللقاء كان الفرق بين عزة الحق وذلة الباطل، وفيها تشريع الأنفال والغنائم، وفيها حكم الأسرى، ومتى يكون الأسر، وفيها إعداد العدة، وفيها الوفاء بالعهد ومتى ينقض.¹³

ومن الملاحظ على سورة الأنفال أن ما قيل فيها في ما يتعلق بالحرب والغزوات غير مقصود لذاته، وإنما جاء لخدمة سنة التمكين في الأرض ودوامه؛ ذلك أن التمكين ممكن إذا فقد أحد شروطه، ولكن لن يتصف بصفة الدوام، خاصة إذا فقد شرط الإيمان الذي جاءت سورة الأنفال لترتكز عليه وتعالجه في أرقى درجاته، وهو الإستسلام الكامل لأمر الله. ويؤيد ذلك ما قاله الإمام البقاعي (885هـ) في موضوع هذه السورة: "مقصد هذه السورة تبرؤ العباد من الحول والقوة، وحثهم على التسليم لأمر الله المثير لاجتماع الكلمة المثير لنصر الدين وإذلال المفسدين المنتج لكل خير".¹⁴ ويعني البقاعي بـ "مقصد السورة" موضوعها في الأغلب.

ويؤيده كذلك ما قاله صاحب المنار: "... وَكَرَاهَةٌ فَرِيقٍ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لِحُرُوجِهِ، خِلَافًا لِمَا يَفْتَضِيهِ الْإِيمَانُ مِنَ الْأَذْعَانِ لِبَطَاعَتِهِ، وَالرَّضَا بِمَا يَفْعَلُهُ بِأَمْرِ رَبِّهِ، وَمَا يَحْكُمُ أَوْ يَأْمُرُ بِهِ، كَمَا عَلِمَ مِنَ الشَّرْطِ فِي الْآيَةِ الْأُولَى "إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ" وَلَعَلَّ بَيَانَ هَذَا الشَّرْطِ، وَمَا وَلِيَهُ مِنْ بَيَانِ صِفَاتِ الْمُؤْمِنِينَ حَقَّ الْإِيمَانِ هُوَ أَهَمُّ مَا فِي هَذِهِ السُّورَةِ عَلَى كَثْرَةِ أَحْكَامِهَا وَحِكْمِهَا وَفَوَائِدِهَا الرُّوحِيَّةِ وَالْاجْتِمَاعِيَّةِ وَالسِّيَاسِيَّةِ وَالْحَرْبِيَّةِ وَالْمَالِيَّةِ".¹⁵

ولعل هذا ما دفع الشيخ الغزالي إلى القول في آخر تفسيره لهذه السورة: "إنه لا حل لمشكلاتنا إلا بإعادة الإيمان إلى مكانته في أوضاعنا المحلية والعالمية على سواء...".¹⁶ كما يستنتج من كلام البقاعي **هدف** ومقصد سورة الأنفال وهو: اجتماع الكلمة، ونصر الدين، وإذلال المشركين والمفسدين، وبالتالي التمكين للإسلام والمسلمين.

وكانت معركة بدر الكبرى، الجو الذي نزلت فيه السورة. وهو مجال تطبيقي وواقعي

مناسب لتحقيق هذا الهدف، وبيان أهم المسائل الحربية والأحكام الخاصة بها. وتعتبر السورة كوثيقة تعالج القانون الدولي العام والخاص والقانون الداخلي في زمن الحرب. يقول صاحب الظلال: "وكانت هذه إشارة لتقرير حقيقة كبيرة... إن الحق لا يحق، وإن الباطل لا يبطل - في المجتمع الإنساني - بمجرد البيان «النظري» للحق والباطل. ولا بمجرد الاعتقاد «النظري»... وذلك لا يتم إلا بأن يغلب جند الحق ويظهروا، ويهزم جند الباطل ويندحروا".¹⁷

فمحاور السورة بذلك: "العوامل والأسباب التي ينبغي أن تبلغ فيهم كماها ليوصلوا مسيرة الإيمان، ويحققوا الظفر في معارك المستقبل".¹⁸ أي: العناصر المعنوية والمادية للنصر والتمكين، وأساسها الركائز المعنوية الإيمانية المشبعة بالتوكل والتقوى والثقة بالله. ودليله انتصار المسلمين - بعد بذل الوسع - في بدر رغم قلة العدد والعدة. ودليله أيضا قوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (46) وقوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (65)؛ فلا عبرة بالعدد إذا توفر الإيمان مع الصبر.

الفرع الرابع: مقاطع وأجزاء السورة.

تنقسم السورة إلى مقدمة وخاتمة وثلاث مقاطع:¹⁹

ف نجد المقدمة [1-4] تتحدث عن الحقائق الإيمانية الدافعة والموصلة إلى الكمال، وهي حقائق تتعلق بتوحيد الألوهية.

ويعتبر المقطع الأول [5-14] بمثابة التحقق من وجود هذه المعاني لدى المؤمنين من عدمه وذلك بذكر وقائع تسبق المعركة. ويثبت أن التخطيط كان إلهيا بحتا، وأنه ليس لهم من الأمر من شيء، كما يثبت الحكمة من ذلك، مما يستدعي الاستسلام لأمره تعالى. أما المقطع الثاني [15-38] فهو عبارة عن نداءات خمس للمؤمنين تحلّل الشروط الأساسية واللازمة للنصر. وفيها وجوب الثقة بهذه الشروط والعمل بها؛ لأنّها من كُدن العليم الحكيم الذي خطّط للمعركة من بدايتها؛ من دون حول من المؤمنين ولا قوّة.

بين القوانين الإلهية والطبيعة البشرية في سورة الأنفال نبيلة عايسي و أ.د. عبد الحلیم بوزید

ثم يرسم المقطع الثالث [39-71] أسس المعاملة مع العدو وحسن التدبير والإعداد للمعركة.

وأخيرا تأتي الخاتمة [72-75] للحديث عن كيان الأمة المكلفة بتنفيذ هذه السياسة الجهادية، والروابط التي تؤلف بين فئاتها، وترجع في معناها إلى إصلاح ذات البين المذكور في المقدمة.

والملاحظ من خلال ما ورد في محتوى المقاطع، اعتماد السورة على أمر واقعي وميداني؛ لإبراز العلم الإلهي المطلق، وبيان قهره الناتج عن قدرته التامة والنافذة والمحركة للأحداث، دون حول من الإنسان ولا قوة، المؤكدة لضعف المخلوق والميئنة لحقيقة قوله عز وجل: ﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ الآية [سورة البقرة: الآية 117] وقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾ الآية [سورة النساء: الآية 28] مما يستدعي الاستسلام لأمره تعالى والتخلي عن حظوظ النفس. ولا يخلو مقطع من مقاطع السورة من آيات تُظهر هذا المعنى بمظاهر مختلفة.

وفي نفس المضمار يقول أحد الباحثين: "فأيتها نص تفحصناه في سورة الأنفال والقرآن، لتتعرف الموارد التي يصوغ منها معانيه ومبانيه، وجدنا هذه الموارد من معطيات واقعية: من الإنسان أو الطبيعة أو الكون، من الماضي والحاضر، من الفرد والجماعة والأمم... ويضيف القرآن عنصرا آخر غير مرئي، لكنّه ذو أثر ومصداقية في الأحداث الكونية، ومصائر الأفراد والأمم وأحوال الخلق: إنّه العنصر الغيبي، الذي له الدور الأوّل في التخطيط والتوجيه".²⁰ وتلخيصا لما سبق؛ فسورة الأنفال تهدف إلى اجتماع الكلمة لنصر الدين وإذلال المفسدين. وكان الإيمان من جهة الاستسلام لأمر الله، موضوعا لها. وهو ما نجده رابطا بين أجزاءها المتمثلة في مقدمة وثلاث مقاطع وخاتمة. وجاءت محاورها المتعلقة بغزوة بدر وأحكام الحرب: من الأمر بالجهاد، وحرمة التوليّ يوم الزحف، وأحكام الأسرى وغيرها، مبثوثة داخل هذه المقاطع.

المطلب الثاني: مضان السنن الإلهية وضوابطها.

لما جاءت سورة الأنفال للحديث عن سنّة التمكين وسنّة التدافع؛ دفاع الباطل بالحق والكثير من السنن الأخرى، كان من الضروري أن يتحدّث هذا المطلب، عن معنى السنّة

ومضائها في القرآن، ومتى نحكم على أمر ما أنه سنة.

الفرع الأول: معنى السنة وما يدل عليه من خصائص.

السنة في اللغة: قال ابن فارس: "السين والنون أصلٌ واحد مطّرد، وهو جريان الشيء واطّرادُه في سهولة، والأصل قولهم سنّنتُ الماءَ على وجهي أسنّته. ومما اشتقّ منه السنّة، وهي السّيرة. وسنّته رسول الله عليه السلام: سيرته".²¹ فالسنّة تأتي بمعنى: جريان الشيء وتعميمه، وبمعنى السيرة التي لا تتبدّل.

وسنة الله "قد يقال لطريقة حكمته، وطريق طاعته".²² فهي بمعنى الطريقة أيضا.

وقد جمع ابن منظور (711هـ) أصولا ومعاني كثيرة للفظ السنة إذ يقول: "وسنة الله: أحكامه وأمره وهيئة... وسنّها الله للنّاس: بيّنها. وسنّ الله سنة أي بيّن طريقاً قوياً... والسنة: السّيرة، حسنة كانت أو قبيحة... وكل من ابتداً أمراً عملاً به قومٌ بعده قيل: هو الذي سنّه... والأصل فيه الطريقة والسّيرة... السنة الطريقة المحمودة المستقيمة... والسنة: الطبيعة... والسنة في الأصل سنة الطريق، وهو طريق سنّه أوائل الناس فصار مسلكاً لمن بعدهم".²³ والذي يهم الدراسة من هذه المعاني: أحكامه تعالى، وطريقه القويم، والسيرة حسنة كانت أو قبيحة، والطريق المسنون الذي صار مسلكاً للمتأخر.

السنة في الاصطلاح: يقول الإمام الرازي (606هـ): "وأما السنة فهي الطريقة المستقيمة والمثال المتبع... والعرب شَبّهت الطريقة المستقيمة بالماء المصّبوب فإنه لتوالي أجزاء الماء فيه على نهج واحد يكون كالثيء الواحد".²⁴ وهذا إبراز للعلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي. وقوله "المثال المتبع" هو من أقرب المعاني الإصلاحية لمعنى السنة الآن.

كما فسّر كثير من العلماء "سنة الله" حيثما وردت في القرآن بعبادته في خلقه، فابن تيمية (728هـ) يقول: "عادته التي يسوي فيها بين الشيء وبين نظيره الماضي، وهذا يقتضي أنه سبحانه يحكم في الأمور المتماثلة بأحكام متماثلة".²⁵ ويقول في موضع آخر: "ولا يسوي بين شيئين غير متماثلين؛ بل إن كانا مختلفين متضادين لم يسوي بينهما... ولهذا أمر سبحانه وتعالى بالاعتبار".²⁶ ويُفهم من هذا خاصية الشمول والإطراد للسنن.

والسنة أيضا "اسم للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب..."

بين القوانين الإلهية والطبيعة البشرية في سورة الأنفال نبيلة عايسي وأ.د. عبد الحلیم بوزید

وَالسَّنَّةُ: الْأُمَّةُ".²⁷

وبناء على هذه المعاني اختار أحد الباحثين أنّها: "الطريقة المتبعة في معاملة الله للبشر بناءً على سلوكهم وأفعالهم وموقفهم من شرع الله، وأنبيائه وما يترتب على ذلك من نتائج في الدنيا والآخرة".²⁸

أو هي: "القوانين الحاكمة قدرا في العباد، التي تجري باطراد وثبات وعموم، في حياة البشر".²⁹ والظاهر أنّ هذا التعريف نجح في التعبير عن حتمية الفعل الإلهي بكلمة "القوانين"، وكذا قوله "قدرا". ومنع دخول معاملة الله للبشر التي لا تتسم بالاطراد والثبات والعموم. ومتعلّق الحتمية، هي الأسباب أو الجزاء على السبب الكسبي، مثال الأول: حتمية الإبتلاء، ومثال الثاني: حتمية الجزاء على الصبر وعدمه الذي هو تصرف إنساني كسبي. ومن حتمية السبب في الأولى واطراده، وحتمية النتيجة في الثانية واطرادها يأتي معنى القانون والسنة، أما الثبات والعموم فيأتیان تبعاً.

وأضاف بعض الباحثين خاصية العدل والحكمة؛ إذ يقول أحدهم: "فمن خصائص السنن الإلهية أنها ثابتة؛ لا تتحوّل ولا تتبدّل، شاملة عامّة، نافذة، قاهرة، قائمة على عدل الله وحكمته".³⁰

وبذلك يمكن القول أنّ السنن الإلهية والربانية هي: القوانين الحاكمة قدرا في تصرفات البشر، سواء أكان سببها قهري أو كسبي، والتي تجري باطراد وثبات وعموم وقائمة على العدل والحكمة. ويقصد بها كان سببها قهري ما كان من الله ابتداءً؛ كالابتلاء، وعُبر عنها في البحث ب: السنة القهرية. أما السبب الكسبي فهو ما كان سببه من الإنسان ابتداءً؛ كالذنوب.

الفرع الثاني: مضان السنن الإلهية والربانية في القرآن الكريم.

إنّ السنن الإلهية في الأفراد والمجتمعات، أشبه ما تكون بالقوانين التي تحكم المادة؛ ليعتبر أولوا الأبصار. وكان الأساس في هذه المعطيات أنّ التماثل في الأسباب يقتضى التماثل في المسببات؛ إذ أنّ حقيقة الاستدلال بسنّته تعالى وفعله المطرّد هو: -اعتبار الشيء بنظيره. - والتسوية بين المتماثلين. - والتفريق بين المختلفين، وهو الاعتبار المأمور به في القرآن.³¹

يقول ابن تيمية (728هـ): "ومن هذا الباب، صارت قصص المتقدمين عبرة لنا ولولا

القياس واطراد فعله وسننه، لم يصح الإعتبار بها. والإعتبار يكون، إذا كان حكم الشيء حكم نظيره: كالأمثال المضروبة في القرآن وهي كثيرة جدا".³²
 من كلام ابن تيمية السابق وكلام بعض الباحثين،³³ نستنتج أنّ من أغزر موارد السنن الإلهية في القرآن هي:

- القصص القرآني عن نهوض الأمم والحضارات وسقوطها.
- والأمثال القرآنية المتعلقة بكيفية معاملة الله البشر بناء على سلوكهم وتصرفاتهم.
- والآيات الوارد فيها ربط الأسباب بالمسببات والمقدمات بالنتائج فيما يخص نظام الحياة الذي وضعه الله بحكمته في معاملته للبشر، أو في معاملة البشر لبعضهم البعض.
- وتشتمل سورة الأنفال على النوع الثالث منها؛ إذ تحتوي على الآيات الوارد فيها ربط الأسباب بالمسببات؛ ويظهر ذلك جلياً في قوله تعالى: ﴿لِيُحَقِّقَ الْحَقَّ وَيُطْلِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ [سورة الأنفال: الآية 8] وقوله عز وجل: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [سورة الأنفال: الآية 13] وغيرها من الآيات.
- أما الأمثال والقصص فتمثلت في قصة آل فرعون وكانت في آيتين فقط.

الفرع الثالث: ضوابط السنن الإلهية.

إنّ تتبّع واستقراء الآيات القرآنية، مكّن الكثير من الباحثين إحصاء بعض الضوابط التي تمكّن من التفريق بين كون الأمر سنّة من عدمه، وتتلخّص في أمرين أساسيين هما:
الأمر الأول: أن ترد لفظة "سنّة" أو مشتقاتها بعد تقرير حكم أو قبله، أو في سياق تقرير نتائج متعلّقة بالسلوك البشري والتصرّف الإنساني. **الأمر الثاني:** اطراد فعل الله، والإطراد مبني على التكرار وإعطاء النظير حكم نظيره، وهذا الأمر يعرف بالضوابط اللفظية والتراكيب الأسلوبية. ويشترط في ذلك تحقّق طرفا السنّة وهما: صورة مقدّمة من البشر ونتيجة من الله عز وجل.³⁴ وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الشرط وإن تحقّق في معظم السنن إلا أنّه لا يتحقّق في بعضها؛ فالابتلاء سنّة دون نكير إلا أنّه من الله ابتداء ونتيجة من البشر. ويمجمل عبد الكريم زيدان هذين الأمرين في قوله: "قد نخبرنا عن ذلك بغير لفظ السنّة؛ كأن يعبر عن سنته، بتقرير نتيجة معينة بناء على وصف معين أو حالة معينة، أو بناء على سبب

بين القوانين الإلهية والطبيعة البشرية في سورة الأنفال نبيلة عايسي وأ.د. عبد الحليم بوزيد

- أو شرط معينين، فيكون هذا الإخبار بهذه الصيغ إخباراً عن سنّة ثابتة لله تعالى".³⁵
 أما الضوابط اللفظية والتراكيب الأسلوبية فأبرزها ما يلي:
- 1/ ورود فعل الله مع التعليل، في سياق الآيات التي وردت في وضع نظام الحياة والأحياء، والإعتبار-بالأمم السابقة. وترد آيات هذا الضابط مقيّدة بأحد أمرين:
- 2/ التعليل بحرف "اللام".
- 3/ التعليل بالسبب: وحروف السببية متعددة: منها "الباء" و"الفاء" وإنّ المشدّدة، وهو نوع من التأكيد.
- 4/ ورود فعل الله في سياق جملة الشرط وترتّب الجزاء من الله على الفعل البشري، وامتناعه بسبب ذلك الفعل. والآيات الدالّة على هذا الضابط تأتي على وجهين:
- الأول: وقوع الجزاء لوقوع الفعل.
- الثاني: امتناع الجزاء لوجود الفعل.
- ويدخل في أسلوب الشرط الجمل المشتملة على اسم "لما" الداخلة على الماضي ويشترط أن يكون الفعل بعدها شرطاً في تحقيق الفعل الآخر.
- 1- ورود فعل الله عز وجل أو امتناعه منوطاً بحال أو غاية أو صفة. وغالبا ما تتصدّر الجمل الواردة بآيات هذا الضابط بنفي أو "كون" منفي، أو لفظة "كم"، أو "كأين".
- 2- ورود لفظة "كذلك" أو "وكذلك" في سياق قصّة أو حكم من الله عز وجل. ويستقي هذا الضابط ثبوته من معنى المشابهة الموجودة في هذه اللفظة، مما يفيد التكرار.
- 3- ورود فعل الله تعالى بصيغة المضارع. والفعل المضارع يدلّ على الاستمرار والتكرار.
- 4- ورود فعل الله مؤكّد "باللام والنون".

المطلب الثالث: السنن المستنبطة من السورة

ومدّى مراعاة بعضها لطبيعة البشر.

بعد عرض معنى السنّة وضوابطها، تأتي الدراسة إلى ذكر آيات السورة الدالّة على بعض سنن الله، ووجه دلالتها. ثم تتّجه إلى الآيات التي تتحدّث عن السنن القهرية، لملاحظة ما إذا ابتلى الله تعالى بها فرداً أو جماعة هل من سنّته أن يُحدث ما يخفّف عنهم جهدها؟

الفرع الأول: السنن المستنبطة من السورة.

تذكر سورة الأنفال بعض سنن الله في الأفراد والجماعات، والآيات التي تحتوي على ذلك

هي:

- قوله تعالى: ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ (8).

إن إحقاق الحق وإبطال الباطل سنة من السنن التي تدرج تحت سنة التدافع. فقد تمنى المسلمون الظفر بالقافلة؛ لكراهة النفس القتال بطبعها، ولعدم توفر عوامل النصر المادية. ولكن الله يريد أن يقطع دابر الكافرين ليحق الحق؛ بعبادة الله وحده دون الآلهة والأصنام ويعز الإسلام، ويبطل عبادة الآلهة والأوثان والكفر، ولو كره ذلك الذين أجزموا.³⁶ وضابط هذه السنة، أن فعله تعالى جاء معللاً بـ"لام" التعليل في سياق آيات وردت في وضع نظام الحياة.

- وقوله عز جل: ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ

عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (10).

ومعناها: "وما تنصرون على عدوكم، أيها المؤمنون، إلا أن ينصركم الله عليهم، لا بشدة بأسكم وقواكم، بل بنصر الله لكم، لأن ذلك بيده وإليه، ينصر من يشاء من خلقه".³⁷ فالسنة الإلهية التي بينتها هذه الآية، هي سنة النصر للمؤمنين وما يندرج تحتها من كونها بيد الله وحده. وضابطها ورود فعل الله مؤكداً بـ"ما" و"إلا". ومؤكداً الأمر مرة أخرى بكون الله عزيز؛ نافذ أمره، وحكيم؛ في نصر من شاء متى شاء، وذلك بحرف التوكيد "إن". وما انهمزام المسلمين في بداية إحدى المعارك لما أعجبته أنفسهم، إلا تأويل وتحقيق لهذا المعنى. يقول البقاعي (885هـ): "...كان المقام مقتضياً لإثبات عزة الله وحكمته على سبيل التأكيد إعلاماً بأن صفات الكمال ثابتة له دائماً، فهو ينصر من صبر وانتقى بعزته، ويحكم أمره على أتم وجه بحكمته، هذا فعلة دائماً كما فعل في هذه الغزوة... فلا يستطيع أحد نقض شيء منه، هذا له دائماً، فهو يفعل في نصركم هكذا مهما استأنستم".³⁸

- وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ

الْعِقَابِ﴾ (13).

بين القوانين الإلهية والطبيعة البشرية في سورة الأنفال نبيلة عايسي وأ.د. عبد الحلیم بوزید

بيّنت هذه الآية أنّ مشاقّة الله والرسول هو سبب انهزام المشركين وأمر الله الملائكة أو المؤمنين أن يضربوهم فوق الأعناق. وما يجعل هذا الأمر سنّة؛ ورود فعل الله في سياق جملة الشرط المبدوءة بـ "مَنْ" التي تفيد الاستغراق وجوابها المؤكّد بـ "فإنّ"، وورود فعل "شاقّ" بصيغة المضارع الذي يفيد الاستمرار والتكرار. يقول البقاعي: "ثم بيّن ما الفاعل ذلك، فقال عاطفاً على تقديره: فمن شاق الله ورسوله فافعلوا به ذلك، فإني فاعل به ما فعلت بهؤلاء" ³⁹ فكلمها ووجدت المشاقّة ووجد العقاب الشديد.

- وقوله سبحانه: ﴿إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ وَإِنْ تَنْتَهُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَعُودُوا نَعُدْ وَلَنْ تُغْنِيَ عَنْكُمْ فِتْنَتُكُمْ شَيْئاً وَلَوْ كَثُرَتْ وَأَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ (19)﴾.

أي: إن تستنصروا وتستقضوا الله وتستحكموه أيها المشركين أن يفصل بينكم وبين أعدائكم المؤمنين، فقد جاءكم ما سألتهم. ⁴⁰ وإن تعودوا لمحاربة الرسول والمسلمين يفعل الله بكم ما فعله يوم بدر، ولن يمنع ذلك كثرة فتنكم. ثم يؤكّد بالأداة "أنّ" أن الله مع المؤمنين دائماً بتأييده ونصره، وهذا التأكيد يدلّ على سنّيتها. كما أنّ من سنّته، ألا تغني لا الفتن ولا الكثرة ولا القوّة عن الإنسان شيء؛ فالله إذا أراد أمراً، فإنّه يحرك الأحداث بحكمة ولطف وبما لا يدخل في الحسبان، إنّه لطيف خبير قوي عزيز. أي: فليعتبر أولوا الأبصار ولا يظنوا أنهم منعتهم حصونهم من الله.

- وقوله عز وجل: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (25)﴾.

تقرّر هذه الآية أنّه إذا عمّ الفساد في الأمة المسلمة، أصاب العقاب الجميع، ويحشر كلّ على حسب نيّته. ⁴¹ فهذه من سنّته تعالى التي تدرج ضمن سنّة "العقاب بالذنوب"؛ لكون فعلها المضارع "تُصِيبَنَّ" الذي يفيد التكرار والدوام مؤكّد بحرف "النون". وأكد الأمر مرّة أخرى بكونه شديد العقاب، بأحد أفعال البقين وهو الفعل "علم" وأداة التوكيد "إنّ".

- وأيضا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (29)﴾.

إنّ المؤمن إذا التزم التقوى، جعل الله قلبه مملوء بالنور الإلهي الذي يمكنه من التفريق

بين الحق والباطل والهدى والضلال، ويمحو ذنوبه ويسترها، وينصره.⁴² ففعل الله هنا سنة فهو مشروطٌ بالتقوى الدائمة التي يدلّ عليها الفعل المضارع "تتقوا" وأداة الشرط "إن".

- وقوله سبحانه: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (39) وَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَاكُمْ نِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ ﴿40﴾.

تبيّن الآيات المقصد الأول من الجهاد؛ فهي تأمر المسلمين أن "يقاتلوا المشركين حتى لا يكون شرك في الأرض، ولا يُعبد إلا الله وحده لا شريك له؛ وحتى يرتفع البلاء عن عباد الله".⁴³ ثم ترفع من عزيمة وهمم المؤمنين؛ إذ تبشّرهم بالمعية الدائمة والولاء والتّصر، إن أصرّ المشركون على الكفر والقتال، وذلك بأحد أفعال اليقين وهو الفعل "عَلِمَ" وأداة التوكيد "أَنَّ"، مما يفيد تحقّق الفعل الإلهي من نصر وولاء، كلّما كان القتال من أجل إعلاء كلمة الله. وعلى المسلمين في الزمن الحالي أن يستثمروا هذه السنن لصالحهم، وأن يعملوا بمقتضاها.

- وقوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِتْنَةً فَانْتَبِهُوا وَادْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (45) وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿46﴾.

تنبّه الآيات المؤمنین إلى أسباب النّصر، من الثبات والذكر الكثير، وهما يتعلّقان بالفرد المؤمن المحارب؛ لذلك دُيلاً بالفلاح. وثنّت بالأمر بطاعة الله ورسوله ومنع التنازع وربّبت عنه الفشل والإنهزام الحتمي بحرف "الفاء"، وهذان السببان يتعلّقان بجاعة المحاربين. ثمّ تؤكد الآيات على سبب الصبر بأداة التوكيد "إنّ"؛ إذ أنّ الله مع الصابرين دائماً، وهذا السبب يجوي الأسباب الأخرى ويغذيها.⁴⁴ فالذي يمكن تأكيده في مجال السنن من خلال هذه الآيات، هو أنّ التنازع يترتب عنه الفشل بصفة مطّردة ممّا يجعله سنة، وكذلك أطراد وجود النّصر مع الصبر، ممّا يجعله سنة أيضاً.

- وقوله تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ غَرَّ هَؤُلَاءِ دِينُهُمْ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (49).

استهزأ المنافقون والذين في قلوبهم مرض بالمؤمنين، لثقتهم الزائدة بالنصر رغم قلّة

أسبابه؛ فاتهموهم بالإغترار بالدين. ولكن الله يؤكد هذه الثقة، ويزيد المؤمنين سببا معنويا آخر للنصر وهو التوكّل على الله بعد بذل الجهد في تسخير العوامل المادّية، "فَمَنْ تَمَسَّكَ بِالْأَعْتَادِ عَلَيْهِ نَصْرُهُ، وَهُوَ حَكِيمٌ يُكُونُ أَسْبَابَ النَّصْرِ مِنْ حَيْثُ يَجْهَلُهَا الْبَشَرُ".⁴⁵ وهذه السنّة تدرج تحت سنّة إحقاق الحق وإبطال الباطل التي تدرج بدورها تحت سنّة التدافع، يقول صاحب المنار: "وَتَوَكَّلْهُمْ عَلَيْهِ: يَكْفِيهِمْ مَا أَهَمَّهُمْ، وَيَنْصُرُهُمْ عَلَى أَعْدَائِهِمْ، وَإِنْ كَثُرَ عَدُوَّهُمْ، وَعَظُمَ اسْتِعْدَادُهُمْ؛ لِأَنَّهُ عَزِيزٌ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ، حَكِيمٌ يُصْعِقُ كُلَّ أَمْرٍ فِي مَوْضِعِهِ عَلَى مَا جَرَى عَلَيْهِ النَّظَامُ وَالتَّقْدِيرُ فِي سُنَّتِهِ، وَمِنْهُ نَصْرُ الْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ".⁴⁶ وما يجعل الأمر سنّة هنا؛ ورود الفعل الإلهي في سياق جملة الشرط؛ بصيغة "من... فإن".

- وأيضا قوله سبحانه: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَذْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ (50) ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْت أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ (51) كَذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ (52) ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (53) كَذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَكُلَّ كَانُوا ظَالِمِينَ (54)﴾.

تصوّر الآية الأولى قبض الملائكة لأرواح الكفرة، منذرة إياهم بعذاب النار. وتخبرهم الآية بعدها أنّ "هذا الجزاء بسبب ما عملتم من الأعمال السيئة في حياتكم الدنيا، [والله]... لا يظلم أحد من خلقه، بل هو الحكم العدل، الذي لا يجور"⁴⁷؛ فبينت أنّ سبب هذا الهوان هي أعمالهم وتصرفاتهم الكسبيّة، مستعملة الصيغة "ذلك بما". فهو إخبار من الله عن أمر مستقبلي حتمي الوقوع ترتّب عن ذنوب الكافرين، وأكّد وقوعه بـ "أنّ" وبنفي صفة الظلم عنه سبحانه بصيغة "فعل".

ثم تضرب الآية الموالية المثل بقوم فرعون الذين أخذوا بذنوبهم؛ يقول الرازي (606هـ): "لَمَّا بَيَّنَّ مَا أَنْزَلَهُ بِأَهْلِ بَدْرٍ مِنَ الْكُفَّارِ عَاجِلًا وَآجِلًا... أَتْبَعَهُ بِأَنَّ بَيَّنَّ أَنَّ هَذِهِ طَرِيقَتُهُ وَسُنَّتُهُ فِي الْكُلِّ. فَقَالَ: كَذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالْمَعْنَى: عَادَةٌ هُوَ لَاءٌ فِي كُفْرِهِمْ كَعَادَةِ آلِ فِرْعَوْنَ فِي كُفْرِهِمْ. فَجُوزِي هُوَ لَاءٌ بِالْقَتْلِ وَالسَّبْيِ كَمَا جُوزِي أَوْلِيكَ بِالْإِعْرَاقِ وَأَصْلُ الدَّأْبِ

فِي اللُّغَةِ إِدَامَةُ الْعَمَلِ".⁴⁸ وأكد الله هذه السنّة مرّة أخرى بكونه قوي، شديد العقاب بأداة التوكيد "إن".

أما الآية (53) فتبيّن أنّ الله لا يمنع الناس النعم إلّا لما يغيّروا ما بأنفسهم ويصروا على الكفر. وفعل ذلك بالمشركين، "بأنهم غيّرُوا ما أنعم الله عليهم به من ابتعائه رسوله منهم وبين أظهرهم، بإخراجهم إياهم نبينهم، وتكذيبهم له".⁴⁹ وصاغ هذه السنّة بما يفيد العموم والشمول وبأسلوب التعليل، وورد فعل الله فيها منوطاً بغاية، حيث تصدرّ بـ "كونٍ منفي" والأداة "حتى"، بالإضافة إلى أنّ "لَمْ يَكُ مُغَيَّرًا" مُؤْذِنٌ بِأَنَّهُ سُنَّةُ اللَّهِ وَمُقْتَضَى حِكْمَتِهِ، لِأَنَّ نَفْيَ الْكُفُونِ بِصِيغَةِ الْمُضَارِعِ يَفْتَضِي تَجَدُّدَ النَّفْيِ وَمَنْفِيَّةً".⁵⁰ ودُيِّلَتِ الآية بتأكيد السمع والبصر لله تعالى لتفيد أنّ لا مفر، وأنّه ستتغيّر النعمة حتماً إذا وُجد السبب.

ثمّ ضرب تعالى المثل مرة أخرى بهلاك آل فرعون وأمم أخرى بذنوبهم، وإنّ تنوّعت أساليب الهلاك؛ ليخبر أنّ ما حدث لمكذّبي قريش يوم بدر قد حدث لمن قبلهم بجامع الظلم في كلّ. و"قوله: "كَدَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ" الآية... هو لمعنى ليس للأول، إذ الأول دأب في أن هلكوا لما كفروا، وهذا الثاني دأب في أن لم تغيّر نعمتهم حتى غيروا ما بأنفسهم".⁵¹ إنهما سنّتان ربّانيتان اجتماعيتان وُصِفَ لبيانها، أسلوب التعليل والشرط والتوكيد وضرب الأمثال، وتقرير صفتي السمع والبصر لله ونفي الظلم عنه؛ إبعاداً لكلّ شبهة عن ربّانيّتها، وحتْميّتها، واطّرادهما وعمومهما، وثباتها.

الفرع الثاني: سنن ربانية ومواقف بشرية وبينها سنّة الرحمة الإلهية.

ذكرت السورة بعض السنن، وبيّنت موقف المؤمنين منها باعتبار طبيعتهم البشريّة. فهل عطّل الله هذه القوانين بسبب ضعف الإنسان؟ أم أمضاها رغم ذلك؟ أم أمضاها برحمة سبقتها وثانية صجبتّها وأخرى تبيعتها؟

بعد استقراء آيات السورة تجلّت ثلاث مجموعات منها تبرز هذا المعنى، سيتم ذكر كل مجموعة على حده، وتحليلها بما يتناسب والموضوع؛ ليُتوصّل إلى الإجابة الصحيحة.

المجموعة الأولى من الآيات:

قال الله تعالى: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقاً مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ﴾ (5)

بين القوانين الإلهية والطبيعة البشرية في سورة الأنفال نبيلة عايسي وأ.د. عبد الحليم بوزيد

يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ (6) وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّ لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ (7) لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ (8) إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِئَةِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ (9) وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (10) إِذْ يُغَشِّيكُمُ النَّعَاسَ أَمَةً مِنْهُ وَيُنزِلُ عَلَيْكُمُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمُ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمُ رِجْسَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ (11) إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَأَضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ (12) ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (13) ذَلِكَمُ فَذُوقُوهُ وَأَنَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابَ النَّارِ (14) ﴿ [سورة الأنفال: الآيات 5-14].

جاءت هذه الآيات في سياق الحديث عن اعتراض المسلمين عن قسمة الرسول ﷺ للأنفال، فأخبر الله تعالى أنها قسمة حق وفيها الخير وعلى المسلمين أن يرضوا بها ويصلحوا ذات بينهم. وأنها مثل انتصارهم يوم بدر ورفع شأنهم بين قبائل العرب، وقد كانوا كارهين للخروج. وذكرهم بما حدث في ذلك اليوم، وكيف أخرجهم الرسول قهرا من ديارهم للجهاد بالحق لقيام الدواعي إليه. ولكن بعض المؤمنين كرهوا ذلك؛ لثقل الحرب على النفس ولعدم تكافؤ أطرافها في العدد والعدة. فأخذوا يجادلون الرسول ﷺ في أمر الخروج لعله يملك تغيير القرار. ولكن دون جدوى؛ فهو حكم إلهي بتخطيط إلهي. وذكرهم أنه لما عداهم إحدى الطائفتين وهما العير أو النفير، كان موقفهم أنهم تمنوا العير. وأخبر تعالى أنه لما كان من سنته إحقاق الحق وإبطال الباطل واختار للمؤمنين النفير.⁵²

ثم ذكرهم أنهم في ذلك اليوم، دعوا ربهم كثيرا واستغاثوا به -كناية عن دعاء الرسول ﷺ- فاستجاب لهم بما لم يخطر على بالهم وهو إمدادهم بألف من الملائكة، مراعاة لطبيعة البشر؛ إذ يطمئنون أكثر للأمر الحسية المشاهدة. ثم علمهم حقيقة أزلية وهي أن النصر بيده وحده، وأن ما عدا ذلك فهي أسباب قد يكون النصر بدونها، إذا بذل الإنسان جهده. ويذكر الله أيضا عباده المؤمنين من أهل بدر برحمة أخرى من رحماته، وهي النعاس

وإنزال المطر. ولم يكتف بذكر التعمتين، بل بيّن آثارهما وهو تطهيرهم وإذهاب رجز الشيطان عنهم، وليربط على قلوبهم ويثبت أقدامهم. ولا أحسب المؤمنين حين سمعوا هذه الآيات، إلا أنهم طأطؤوا رؤوسهم خجلاً أمام حقيقة هذه الأحداث وسجدوا شكراً لله على النعمة التي لم يحيطوا بكل جوانبها حين وقعت؛ لذلك ذكّرهم الله بها. ويمنّ عليهم مرة أخرى بإعلامهم بما أوحى إلى الملائكة في ذلك اليوم العظيم؛ فقد أوحى إليهم بأنّه معهم وأمرهم بتثبيت المؤمنين، وأنّه سوف يلقي في قلوب المشركين الرعب برؤية تعداد المسلمين يزداد. ثم بيّن تعالى سنّته في من يشاقق الله ورسوله، وهي العقاب الشديد بكل أنواع النكال، مهما طال الزمن، وأنّ عذاب النار جزاء الكافرين حتماً ما لم يتوبوا.⁵³

فتحليل الآيات يثبت الإجابة الثالثة؛ فالله لم يعطل سنّة إحقاق الحقّ وإبطال الباطل لما حان أجلها، ولا عقوبة من يشاقق الله ورسوله. فهو لم يعطل شيئاً رغم طبيعة البشر في كراهية القتال، ورغم خوفهم الشديد؛ لتأكّدهم - حسب المقاييس البشريّة - أنّ المعركة محسومة لغيرهم، وأنّهم مهما صبروا فصربرهم لن يطول، وسوف يُبادون عن آخرهم. ولكن الله ذكّر المؤمنين في هذه الآيات من سورة الأنفال بنعمه وامتّن عليهم؛ إذ أسعفهم بما يثبت أقدامهم ويذهب عنهم رجز الشيطان قبل المعركة. وبها يزيد عددهم وعدّتهم ويشجّعهم على القتال في أثنائها؛ رحمة بهم بعد أن ابتلاههم بما لا يطيّقون. وبعد المعركة أثابهم نصراً عزيزاً دانت له العرب وخفّف عنهم وطأة الحرب.

المجموعة الثانية من الآيات:

قال عز وجل: ﴿إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاخْتِلَافْتُمْ فِي الْمِيْعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ (42) إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَايِكٍ قَلِيلاً وَلَوْ أَرَاكُهُمْ كَثِيراً لَفَشَلْتُمْ وَكَلْتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَكِنْ اللَّهُ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (43) وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلاً وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ (44)﴾ [سورة الأنفال: الآيات 42-44].

تندرج هذه الآيات تحت سنّة: إنّ الله لطيف لما يريد، أي: إذا أراد الله عز وجلّ أمراً يسّر

بين القوانين الإلهية والطبيعة البشرية في سورة الأنفال نبيلة عايسي و أ.د. عبد الحلیم بوزید

له أسبابه في لطف بحيث لا يستطيع الإنسان رده، وغزوة بدر من جزئيات هذه السنة. قال البقاعي (885هـ): "... أن ما فعله والجاري على سنن سنته المطرد في قديم عادته عند من يعلم أيامه الماضية في جميع الأعصر الخالية. ولما ذكر لهم يوم ملتقاهم، صور لهم حالتهم الموضحة للأمر؛⁵⁴ إذ كان المؤمنون بالعدوة⁵⁵ الدنيا القريبة من المدينة، والكفار نزولاً بالبعيدة، وعير أبي سفيان بما معه من التجارة أسفل من المؤمنين، أي ممّا يلي سيف البحر، فجمع الله بين المسلمين وقريش على غير معاد، ولو تواعدوا لثبط المسلمون كثرة المشركين، وثبط المشركين تهيب الرسول ومن معه.⁵⁶ ويبيّن الله لهم، أنّهم لو كانوا هم من ربّ هذا اللقاء لما كان بهذا الأحكام قال ابن عطية (542هـ): "وإيضاحه أنّ المقصد من الآية نعمة الله وقدرته في قصة بدر وتيسيرهما يسر من ذلك، فالعنى إذ هيأ الله لكم هذه الجمال ولو تواعدتم لها لاختلتمت إلا مع تيسير الذي تم ذلك... ثم بين تعالى أن ذلك إنما كان بلطف الله".⁵⁷ ثم أوضح لهم سبب ذلك وهو: نصر الدين، وإعلاء كلمة الحق على الباطل؛ لتكون الحجة قاطعة، فيستمر في الكفر من استمرّ فيه على بصيرة، ويؤمن من آمن عن دليل ساطع.⁵⁸ وأتبع ذلك بلطفية أخرى من جملة ألطافه، وهي رؤية النبي ﷺ الكفار في المنام وهم قليل، وهم بالفعل قليل، سواء بالنظر إلى إمداد الملائكة، أو بالنظر إلى تأويل القلة بكونهم سينتصرون عليهم. ولم تمر الآية دون ذكر سبب هذا الفعل من الله تفضلاً -لأنّه يسأل ولا يسأل- وهو حتى لا يتنازع المؤمنون فيفسلوا؛ فهو عليم بذات الصدور وبطبيعة البشر في مثل هذه القضايا.

وليستدلّ الله سبحانه على أنّ كل الأمور والأحكام ترجع إليه، وأنّه إذا أراد شيء قال له: كن فيكون، أو يسّر له طرقاً في غاية السهولة وتحقّق الهدف المطلوب، أخبر أنّ في يوم بدر أغرى كلاً من الفريقين بالآخر وقتله في عينه ليطمع فيه.

ولكن ما إن بدأت المعركة وأيدّ الله المؤمنين بالملائكة أرى الله الكافرين المؤمنين مثلهم رأي العين.⁵⁹

وجاء في أيسر التفاسير: "وقوله تعالى: ﴿لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ تعليل لتلك التدابير الإلهية لأوليائه لنصرتهم وإعزازهم وهزيمة أعدائهم وإذلالهم. وقوله تعالى: ﴿وَإِلَى

اللَّهُ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴿٦٠﴾ إخبار منه تعالى بأن الأمور كلها تصير إليه فما شاء منها كان وما لم يشأ لم يكن خيراً كان أو غيراً".⁶⁰

فإذا أَرَدَ اللهُ أمراً كان حتماً مقضياً، ولا تستطيع قوّة البشر ولا قوّة الطبيعة تعطيله، ويَسَّرَ لتحقيقه حتى الأمور الغيبية، في شكل رحمة إلهية؛ مراعاة للطبيعة البشرية. ويُستنتج أنّ هذه المجموعة من الآيات تحقّق الإجابة الثالثة أيضاً.

المجموعة الثالثة من الآيات:

﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (61) وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ (62) وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (63) يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (64) يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ (65) الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ صَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ (66) ﴾ [سورة الأنفال: الآيات 61-66]

[66].

الشاهد في هذه الآيات الآيتين الأخيرتين، ولكن ذكر ما قبلها لِيُفْهَمَ معناهما من خلال السياق. فالآيتان جاءتا في سياق الحديث عن معاملة الرسول ﷺ للمشركين في حالة الجنوح للسلام أو الخيانة. فأمره الله أن يجنح للسلام إن جنحوا لها، وأن يتوكل عليه في ذلك لأنه هو السميع العليم. أما إن أراد المشركون خيانتَه، فيُعَلِّمُ اللهُ عز وجل نبيّه أنه حسبُه؛ فقد أيّده بنصره، وباجتماع المؤمنين من حوله الذين ما كانوا ليتحابوا ويجمعوا لولا قدرة الله ولطفه.⁶¹ ثم أمر نبيّه بتحريض المؤمنين على القتال، وبشّره أنّ عشرين من المؤمنين يمكن لهم أن يهزموا مائتين من المشركين، وإن كان منهم مائة يغلبوا ألفاً بشرط توفر عنصر الصبر؛ لأنّ الخصوم " لم يفقهوا أن الله مُوجِبٌ لمن قاتل احتساباً وطلب موعود الله في الميعاد ما وعد المجاهدين في سبيله؛ فهم لا يشبتون".⁶² ثم خفّف اللهُ عنهم؛ مراعاة لضعفهم وأخبر أنهم سيغلبون مائتين إن كانوا مائة وألفين إن كانوا ألفاً. وأكد مرة أخرى على الصبر وأنّ الله دوماً

بين القوانين الإلهية والطبيعة البشرية في سورة الأنفال نبيلة عايسي وأ.د. عبد الحليم بوزيد

مع الصابرين. يقول ابن عطية (542هـ): "وقوله: **"وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ"** لفظ خبر في ضمنه وعد وحض على الصبر، ويلحظ منه وعيد لمن لم يصبر بأنه يغلب".⁶³ والمؤمنون منصورون إن هم لازموا أسباب النصر والصبر واعتصموا بالله وتوكلوا عليه.⁶⁴

فتدافع الحق والباطل وما يندرج تحته من وجوب الصبر والثبات سنّة، ولا تَبْطُلُ لضعف الناس أو لضعف المسلمين. ولكنّ الله خَفَّفَ بعض الجزئيات المتعلقة بها رحمة بعباده؛ فهو واضعها ابتداء. فهذه الآيات أيضا تؤكد الإجابة الثالثة وتؤيِّدها.

الخاتمة:

من أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة ما يلي:

- من سننه تعالى: **"سنّة الرحمة مع البلاء"**، وتعني أنّه ما من سنّة قهريّة إلا سبقتها أو صحبتهما أو تبعتهما رحمة إلهيّة.
- يجب الاستسلام لأمر الله، وليعلم المسلم أنّه كما أنّ سنن الله لا تتبدل، كذلك الله ليس بظلام للعبيد.
- عدم شكر الله بالتنكّر لهذه السنّة، كفر بنعم الله قد يستوجب العقاب في الدنيا برفعها أو بغيره.
- السنن الإلهيّة من جعل الله ووضعها، سواء الطبيعيّة منها أو المتعلّقة بالأفراد والمجتمعات، وما علينا إلا اكتشافها واستخراجها واستنباطها من مضانها، بمنهج خاصّة بها؛ لتتمكّن من فهم الظواهر الطبيعيّة والأحداث والوقائع الراهنة، ومن ثم اجتنابها أو تصحيحها أو تعزيزها. كما يمكن استشراف المستقبل من خلالها واجتناب الكثير من السقطات في هذه الحياة.

التوصيات:

لأهمية معرفة سننه تعالى في الآفاق والأنفس، توصي الدراسة بتكثيف البحوث من جهة استخراجها من كل سورة على حدة؛ لتفهم في سياقها بدقة، ثم يستعان بذلك في معرفة السنن الأصليّة وما يندرج تحتها من السنن التابعة لها في القرآن كله.

- الحواشي والإحالات:

- 1- ابن الجوزي، فنون الأفتان في عيون علوم القرآن، تحقيق: حسين ضياء الدين عتر، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1408هـ-1987م: ص 284.
- 2- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة الصفا، القاهرة، ط1، 1425هـ-2004م: 3/4.
- 3- أبو جعفر النحاس، الناسخ والمنسوخ، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1409هـ: ص 131-132. قال السيوطي: "وهكذا أخرجه بطوله، وإسناده جيد، رجاله كلهم ثقات من علماء العربية المشهورين." (السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، 1432هـ-2011م: ص38).
- 4- رواه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله: "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلْ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ". حديث رقم 4368، ضبط وترقيم: مصطفى ديب البغا، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، دط، 1992م: 1703/4.
- 5- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار الكتاب العربي: ص145. وقال السيوطي في الدر: "وأخرج سعيد بن منصور والبخاري وابن المنذر وأبو الشيخ وابن مردويه عن سعيد بن جبير قال: قلت لابن عباس: سورة الأنفال؟ قال: نزلت في بدر وفي لفظ: تلك سورة بدر. (السيوطي، عبدالرحمن بن الكمال جلال الدين، الدر المنثور، دار الفكر، بيروت، 1993م: 3/4).
- 6- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1405هـ-1985م: 360/7.
- 7- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون، تونس، دط، 1997م: 245/9.
- 8- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1376هـ-1957م: 194/1.
- 9- ابن عطية، محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير القرآن العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، 1413هـ-1993م: 497/2.
- 10- ابن عاشور، التحرير والتنوير: 246/9.
- 11- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، جامع البيان في تأويل القرآن، حديث رقم 15655، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، دب، ط1، 1420هـ-2000م: 370-371/13. والحديث رواه الحاكم في المستدرک، كتاب قسم النفي، حديث رقم 2607، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ-1990م: 147/2. وقال: صحيح على شرط مسلم ولم يخزجاه.
- 12- محمود شلتوت، تفسير القرآن الكريم الأجزاء العشرة الأولى، دار الشروق، بيروت، ط9، 1402هـ-1982م:

بين القوانين الإلهية والطبيعة البشرية في سورة الأنفال نبيلة عايسي و أ. د. عبد الحلیم بوزید

- ص 515. والأصح أن يقال: "التي ظهرت بعد غزوة بدر وهي صالحة في معظمها لكل الغزوات".
- 13- محمد أبو زهرة، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، بيروت، دط، دت: 3055/1.
<http://www.almeshkat.net>
- 14- البقاعي، برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلميّة، بيروت، دط، 1415 هـ - 1995 م: 181/3.
- 15- رشيد رضا، محمد بن علي بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني، تفسير القرآن الحكيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 1990 م: 497/9.
- 16- محمد الغزالي، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1420 هـ - 2000 م: ص 140.
- 17- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط17، 1412 هـ: 1523/3.
- 18- أحمد مختار البرزة، في إعجاز القرآن: دراسة تحليلية لسورة الأنفال المحتوى والبناء، دار المأمون للتراث، دب، ط1، 1407 هـ - 1988 م: ص 308.
- 19- ينظر المرجع السابق: ص 51. ووهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط2، 1418 هـ: 237/9-239. وابن عاشور، التحرير والتنوير: 247/9.
- 20- أحمد مختار البرزة، في إعجاز القرآن: دراسة تحليلية لسورة الأنفال المحتوى والبناء: ص 532.
- 21- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دب، ط1، 1399 هـ - 1979 م: 60/3-61.
- 22- الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت، دط، دت: 267/3.
- 23- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414 هـ: 225-226/13.
- 24- الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي: 369/9.
- 25- ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، المكتب التعليمي السعودي، المغرب، دط، دت: 23/13. وابن عطية، المحرر الوجيز: 477/3. وأبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين لأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، دط، 1420 هـ: 93/7.
- 26- ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية: 19/13-20.
- 27- الكفوي، أبو البقاء، الكليات، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت 497/1-498.
- 28- عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1413 هـ - 1993 م: ص 13.
- 29- أبو مريم محمد الجرتلي، السنن الإلهية في فهم الواقع. <http://www.alukah.net>
- 30- راشد سعيد شهوان، السنن الربانية في التصور الإسلامي، الأكاديميون للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1430 هـ -

- 2009م: 438/2. وأكد أيضا على الخاصية الربانية للسنن، محمد باقر الصدر، السنن التاريخية في القرآن، أعاد الصياغة: محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف للمطبوعات، دب، 1409هـ-1989م: ص 68-71.
- ³¹ مجدي عاشور، السنن الإلهية: مصادرها وضوابطها، مجلة المسلم المعاصر، العدد 111، 18/3/2004م، ص 1.
- ³² ابن تيمية، التفسير الموضوعي، تحقيق: د. عبد الرحمان عميرة، دار الاعتصام، دب، دط، دت: 78/1.
- ³³ مجدي عاشور، السنن الإلهية: مصادرها وضوابطها، مجلة المسلم المعاصر، العدد 111: ص 1.
- ³⁴ المرجع السابق: ص 10-17. وتعرض لبعض هذه الضوابط، باقر الصدر، السنن التاريخية في القرآن الكريم، دار التعارف للمطبوعات: ص 83-93. كما فصل في الضوابط الغير لفظية راشد سعيد شهوان، تأصيل علم السنن الربانية، مجلة القسم العربي، العدد 15، 2008م: ص 16-22. وينظر كذلك هل النصر سنة؟ سنن النصر الإلهي في القرآن: ص 76-77. <http://www.almaaref.org>
- ³⁵ عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية: ص 16.
- ³⁶ ينظر الطبري، جامع البيان: 408/13. وفخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1420 هـ: 458/15.
- ³⁷ الطبري، جامع البيان: 418/13.
- ³⁸ البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، دط، دت: 233/8.
- ³⁹ البقاعي، نظم الدرر، دار الكتاب الإسلامي: 238/8.
- ⁴⁰ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الأندلس: 297/3.
- ⁴¹ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط 2، 1420هـ-1999م: 38/4.
- ⁴² ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة: 43/4. وينظر الطبري، جامع البيان، مؤسسة الرسالة: 487/13-488.
- ⁴³ الطبري، جامع البيان، دار الكتب العلمية: 245/6.
- ⁴⁴ ينظر ما يؤيد هذا الكلام ويفضله، ابن عاشور، التحرير والتنوير: 29/9-32. وكذا أبو بكر الجزائري، جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط 5، 1424هـ/2003م: 316/2.
- ⁴⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير: 38/10. وينظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 76/4. وأبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، دب، دط، دت: 3157/6. وسيد قطب، في ظلال القرآن: 1523/3. والقاسمي، محاسن التأويل: 308/5.
- ⁴⁶ رشيد رضا، تفسير المنار: 28/10.
- ⁴⁷ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 77/4.

بين القوانين الإلهية والطبيعة البشرية في سورة الأنفال نبيلة عايسي وأ.د. عبد الحلیم بوزید

- 48- الرازي، مفاتيح الغيب: 495/15. وينظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 78/4.
- 49- الطبري، جامع البيان: 19/14.
- 50- ابن عاشور، التحرير والتنوير: 45/10.
- 51- ابن عطية، المحرر الوجيز: 541/2.
- 52- ينظر الطبري، جامع البيان: 407/13-408. وابن عطية، المحرر الوجيز: 502/2. والزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407 هـ: 199/2-200.
- 53- ينظر في كون هذه الآيات تذكير بنعم الله ومنه، الرازي، مفاتيح الغيب: 460/15-463. والقاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق، محاسن التأويل، تحقيق: محمد لعيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1418 هـ: 264/5. وابن عاشور، التحرير والتنوير: 285-297/9.
- 54- البقاعي، نظم الدرر: 285/8. كما بين ابن عاشور أن الأمر سنّة وأنّ الله ينصر المؤمنين مهما كانت الموانع المعتادة. (ينظر ابن عاشور، التحرير والتنوير: 20/10-21).
- 55- العدو: الجانب المتجاوز للقرب. (الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، مفردات غريب القرآن، ضبط: هيثم طعيمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1423هـ-2002م: ص339).
- 56- ينظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مكتبة الصفا: 39/4. والقرطبي، أحكام القرآن: 21/8. والزمخشري، الكشاف: 224/2.
- 57- ابن عطية، المحرر الوجيز: 533/2.
- 58- ينظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مؤسسة الرسالة: 40/4. وابن الجوزي، زاد المسير: 213/2-214.
- 59- للتوسع في هذه المعاني ينظر الطبري، جامع البيان: 569/13-573. والزمخشري، الكشاف: 225/2. وابن عطية، المحرر الوجيز: 534/2-535. وابن عاشور، التحرير والتنوير: 22/10-27.
- 60- أبو بكر الجزائري، جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط5، 1424 هـ - 2003م: 312/2.
- 61- ينظر الطبري، جامع البيان: 40/14-50. والرازي، مفاتيح الغيب: 500/15-503. والبقاعي، نظم الدرر: 316/8-320. والبيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ: 65/3-66.
- 62- الطبري، جامع البيان: 51/14.
- 63- ابن عطية، المحرر الوجيز: 551.7/2.
- 64- مجموعة من العلماء، التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، إشراف: مصطفى مسلم، جامعة الشارقة، الشارقة، ط1، 1431هـ-2010م: 178/3.



Between divine laws and human nature in Surah Al-Anfal

-study rooting for a sunnah of mercy whith scourge-

By: Nabila Aisi & Pro. Abdelhalim Bouzid

Batna university -1



Abstract:

This study tries to extract sunnah allah which the existence is observed and tested at any time of the individual and group life, through surat Al-Anfal, the Medinan and applied surat. But this sunnah is less considred than the emergence of others ones because of the humain beings feels pain so deeply than he considers what thrighters his existence, this is the sunnah of mercy whith scourge which affects the individual or the group. The verses analysis study summarize the hard sunnah which is not a consequence of man behavior, so the mercifule one set up to highlight the hardest action on the individual. .

Keywords: Surah Al-Anfal ; scourge ; mercy; human nature ; divine laws.



ملاحق فقه الموازنات عند الإمام مالك رحمه الله

بقلم

د. يوسف نواصة(*)



ملخص

يحاول هذا البحث إعطاء نموذج لتطبيق فقه الموازنات عند إمام رائد من أئمة المذاهب المتبوعة، هو إمام دار الهجرة مالك بن أنس رحمه الله، وبيان أصالة هذا الفقه والمنحى الاجتهادي الذي لم يوضع له مصطلح خاص إلا مؤخرا، كما لم يخص بالدراسات المستقلة إلا قريبا، مما قد يوهم بانقطاع أسبابه بمسار الفقه ومبادئه الأولى. وقد أعطيت من خلاله نماذج غير استقرائية لمسائل استقر فيها رأي الإمام مالك الاجتهادي بعد الموازنة، وهي تصلح كمقدمة لدراسة تتبع آراء هذا الإمام الجهيد القائمة على فقه الموازنات.

الكلمات المفتاحية: مالك؛ فقه؛ الموازنات؛ المصالح؛ المفسد.

المقدمة

بسم الله خير الأسماء في الأرض والسماء، والحمد لله رب العالمين وبه ثقتي وأستعين، وأشهد أن لا إله إلا الله وأن سيدنا محمدا عبده ونبيه صلى الله عليه وسلم وجميع الآل والأصحاب والتابعين، وبعد: فهذا بحث: "ملاحق فقه الموازنات عند الإمام مالك رحمه الله". وقد سمته ب: ملاحق؛ لأنه ليس وليد تتبع تام واستقراء كامل لفقه الإمام مالك رحمه الله، إذ ذلك يتطلب تقصي ما له علاقة بالموضوع في مراجع المذهب التي جمعت أقوال الإمام وحررتها: الموطأ وشروحه، والمدونة وما عليها من تعليقات وبحوث، والنوادر والزيادات، والبيان والتحصيل، والمقدمات الممهدة، وجامع ابن يونس، وغيرها من الموسوعات، وهذا جهد كبير وعمل وسيع يعجز عنه الباحث ويضيق به هذا البحث.

(*) أستاذ محاضر أ. المدرسة العليا للأساتذة - بوزريعة. الجزائر. youcefnoouassa@yahoo.f

أهمية الموضوع: تبرز أهمية الموضوع فيما يأتي:

- أنه يقدم ملامح تأصيلية لفقهِ الموازنات عند أحد أئمة التجديد والاجتهاد ورواد التنظير والتأسيس للمنظومة الفقهية التشريعية.
- أنه دراسة لمعيار الموازنة بين الأحكام، والذي له أهميته البالغة في ترشيد الاجتهاد وضبط تنزيل الأحكام الشرعية على وقائعها.
- أسباب اختيار الموضوع:** اخترت المشاركة بهذا البحث لأسباب منها:
 - أهمية الموضوع التي سبق الإلماح إلى بعض معالمها، والتي يرفعها شقا الموضوع، فالدراسات المتعلقة بفقهِ الموازنات مهمة، والدراسات المتعلقة بالأئمة الكبار مؤسسي المدارس والمذاهب لا تخفى أهميتها.
 - إبراز مكانة الإمام مالك رحمه الله وفقهه العالي للموازنات والأولويات ومقاصد الشريعة عامة.

إشكالية البحث: تأخر وضع الاصطلاح لمنحى الموازنات في الفقه (فقهِ الموازنات) وظهور الدراسات المفردة لهذا الموضوع، مع تأكيد كلِّ الباحثين على أن أئمتنا الأول كانوا أقعد به وأعلم وأرسخ، يستدعي الدراسات التي تجلِّي ملامح وأصول هذا الفقه الجليل عند الأئمة السابقين، وخاصة رواد المدارس من مؤسسي المذاهب المتبوعة؛ لمكانتهم السامقة ولتأثيرهم الظاهر في مسار الفقه الإسلامي تأصيلا وتفريعا، ومن هنا اخترت البحث في ملامح فقهِ الموازنات عند الإمام مالك رحمه الله.

أهداف الدراسة:

- الإفادة من منهج الأئمة الكبار في فقهِ الموازنات استنباطا وتنزيلا عامة.
- تجلية مسالك فقهِ الموازنة في اجتهاد الإمام مالك رحمه الله خاصة.
- منهج البحث:** اعتمدت في بحثي هذا على المنهج الوصفي والمنهج التحليلي، بوصف ملامح الموازنة في فقهِ الإمام مالك رحمه الله، مع تحليلها.
- خطة البحث:** سينتظم البحث في أربعة مباحث تسبقهم مقدمة وتتلوهم خاتمة، كالآتي:

- مقدمة: أبين فيها أهمية الموضوع وأسباب اختياري له، وإشكاليته، والمنهج المتبع في إنجازته، وخطته.

- المبحث الأول: لمحة عن فقه الموازنات مفهوماً وتأصيلاً.

- المبحث الثاني: لمحة عن فقه المصلحة عند الإمام مالك رحمه الله.

- المبحث الثالث: لمحة عن فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد في فقه الإمام مالك رحمه الله.

- المبحث الرابع: لمحة عن فقه الموازنات بين الأدلة في فقه الإمام مالك رحمه الله.

- خاتمة: تلخص أهم النتائج.

وهذا أو أن تفصيل الكلام على هذه الملامح.

المبحث الأول: لمحة عن فقه الموازنات مفهوماً وتأصيلاً.

ليس هذا البحث مُحصّلاً لفقه الموازنات على عمومها، بل هو محاولة لإعطاء لمحة تنبئ عمّا وراءها من فقه الموازنات عند الإمام مالك رحمه الله، وقد كتب في فقه الموازنات تعريفاً وتأصيلاً وتدليلاً وتمثيلاً الكثير؛ وهذا ما يسمح لي هنا بالاختصار على النقطتين التاليتين كتمهيد ومدخل للموضوع المصمود إليه:

النقطة الأولى: مفهوم فقه الموازنات.

سأتجاوز هنا ما درج عليه الباحثون في تعريف فقه الموازنات من تعريفه باعتباره مركباً إضافياً: فقه / موازنات، لغة / اصطلاحاً، وأدلف مباشرة إلى تعريفه كعلم لفقه خاص، تجنّباً لتكرار ما تضمّنته بحوث كثيرة انصبت حول هذا الموضوع. وقد يكون تعريف الأستاذ عبد المجيد السوسوة أحسنها صوغاً حيث يقول: "فقه الموازنات هو مجموعة المعايير والأسس التي يرجح بها بين ما تنازع من المصالح أو المفاسد، ويعرف به أيّ المتعارضين ينبغي فعله، وأيها ينبغي تركه"⁽¹⁾. فهو أدقّ وأضبط، وأقرب إلى شكل التعاريف المعهودة، إلاّ أنّه حصر فقه الموازنات في باب تنازع المصالح والمفاسد. تماشياً مع الشائع والمتعارف عليه من انحصار فقه الموازنات في باب المصالح والمفاسد. بيد أنّ لي رأياً في هذا - أرجو أن يكون

صواباً- وهو أنّ دائرة الموازنات أوسع من باب المصالح والمفاسد، بل لها حضور قويّ في باب الأدلة، كما سأبينه قريباً بتوفيق الله. ولهذا أرى إضافة قيد لتعريف السوسوة توسّع مجاله ليشمل الموازنة بين الأدلة زيادة على الموازنة بين المصالح والمفاسد، فيصير مفهوم فقه الموازنات: هو مجموعة المعايير والأسس التي يرجح بها بين ما تنازع من المصالح أو المفاسد، وما تعارض من الأدلة التي لها وجه اعتبار، ويعرف به أيّ المتعارضين ينبغي فعله، وأيّهما ينبغي تركه.

ووجه إدخال الموازنة بين الأدلة في فقه الموازنات، أنّ الترجيح بين الأدلة ترجيحان: ترجيح للدليل على معارضه أو أدلة على أدلة تعارضها دون أدنى اعتبار للأدلة المرجوحة في الحكم، وهذا لا موازنة فيه؛ لأنّه ترجيح أسقط مدلول الأدلة المرجوحة. والقسم الثاني، هو ترجيح للدليل على معارضه أو أدلة على أدلة تعارضها مع اعتبار الأدلة المرجوحة في الحكم، بحيث لو انفردت هذه الأدلة المرجوحة لكان المصير لاعتمادها لازماً، كما هو الحال في مراعاة الخلاف، والاستحسان، وسدّ الذرائع. وسيأتي مزيد بيان لها في المبحث الرابع من هذا البحث.

النقطة الثانية: تأصيل فقه الموازنات.

هذا المطلب خادم للموضوع العام للبحث، وأوردته توطئة وتمهيدا له؛ لذلك سأختصر فيه الكلام اختصاراً، خاصة أنّ جمهرة الباحثين الذي تناولوا موضوع فقه الموازنات قد قتلوه بحثاً واستوعبوه كتابة، فصار عرض هذه الأدلة وبسط القول في وجه دلالتها من التكرار الذي لا جديد فيه ولا تجديد معه، وليس القول بمبدأ الموازنات من مواطن النزاع ومواضع الاختلاف حتى أطيل ذيل الاحتجاج له والاستدلال عليه.

بل لا يخالف عاقل في أنّ الواجب في حال تعارض مصلحتين كبرى وصغرى تقديم الكبرى وتفويت الصغرى، وكذا في تعارض مفسدتين كبرى وصغرى دفع الكبرى واحتمال الصغرى، هذا مقتضى حكم العقل السليم كما هو مقتضى حكم الشرع القويم⁽²⁾، وهذا ما قرره الأئمة الأعلام، قال الإمام ابن القيم رحمه الله: "إنّ الشرائع والفطر والعقول متفقة على

تَقْدِيمِ الْمَصْلَحَةِ الرَّاجِحَةِ وَعَلَى ذَلِكَ قَامَ الْعَالَمُ⁽³⁾، وقال أيضا: "والحكمة مبناها على دفع أعظم المفسدتين، باحتمال أدناهما، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما"⁽⁴⁾، وقال كذلك: "وخاصة العقل: احتمال أدنى المفسدتين لدفع أعلاهما. وتفويت أدنى المصلحتين لتحصيل أعلاهما"⁽⁵⁾.

المبحث الثاني: لمحة عن فقه المصلحة عند الإمام مالك رحمه الله.

لقد كتب الكثير حول المصلحة في الشريعة عامة، وفي فقه الإمام مالك رحمه الله خاصة؛ لذا سأقتصر في الكلام على فقه المصلحة عند الإمام على النقطتين الآتيتين:

النقطة الأولى: مكانة اعتبار المصلحة⁽⁶⁾ في فقه مالك رحمه الله.

ارتبط إعمال المصلحة المرسلة في الاجتهاد بالإمام مالك رحمه الله، فإذا ذكرت المصالح فمالك التَّجَم؛ ولشدة تميّزه في اعتبار المصلحة، وتفوّقه في مراعاة معانيها، ودقته في استنباط دقائقها استقرّ عند كثيرين أنّه منفرد بالأخذ بها، قال الحافظ ابن العربي رحمه الله: "هذه المسألة من المصالح التي انفرد بها مالك دون سائر العلماء، فإنّه ردّ طلاق المريض عليه، تهمة له في أنّ يكون قَصَدَ الفرار من الميراث، وخالفه سائر الفقهاء، والحق له؛ لأنّ المصلحة أصل، وقَطَعُ الحقوق لا يُمكنُ منها بالظنون"⁽⁷⁾، وقال أيضا: "فأصول الأحكام خمسة: منها أربعة متفق عليها من الأمة الكتاب والسنة والإجماع والنظر والاجتهاد فهذه الأربعة، والمصلحة وهو الأصل الخامس الذي انفرد به مالك، رضي الله عنه، دونهم ولقد وفق فيه من بينهم"⁽⁸⁾، وقد صرّح رحمه الله مرات عديدة بانفراد مالك رحمه الله بالقول بها⁽⁹⁾.

وهذا التّوسّع من الإمام في إعمال المصلحة واعتبارها جعل بعض من لم يحقق مذهبه ينسب إليه أقوالا فيها مبالغة ظاهرة في الاستناد على المصلحة وانتقده على ذلك، وأجلّ من نعى على الإمام مسلكه في المصالح إمام الحرمين الجويني رحمه الله، حيث قال: "وأفرط الإمام، إمام دار الهجرة، مالك بن أنس في القول بالاستدلال، فرئي يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة والمعاني المعروفة في الشريعة، وجّره ذلك إلى استحداث القتل، وأخذ المال بمصالح تقتضيها في غالب الظنّ، وإن لم يجد لتلك المصالح مستندا إلى أصول، ثم لا وقوف

عنده، بل الرأي رأي ما استند نظره، وانتقض عن أضرار التهم والأغراض⁽¹⁰⁾. وهذا الحكم من إمام الحرمين لم يسلم له، وتعقبه محققو المذهب إسقاطاً وإبطالاً كما هو معلوم.

ومن هنا جهد أئمة المذهب في تزييف ما ينسب إلى إمامهم من مبالغات في باب الاستصلاح كمسألة قتل الثلث استصلاحاً الشهيرة، ويبيّنون حقيقة قوله بالمصلحة واعتبارها أصلاً من أصول الفقه، فالإمام ابن العربي الذي حرص في كلّ فرصة على التذكير بانفراد مالك باعتبار المصالح كما سبق نجده يوضح الأمر فيقول: ".. مسألة السفينة إذا غلب الهولُ عليها، فاحتاجوا إلى التخفيف عنها، فاتفقت الأمة على وجوب التخفيف والانتفاع بما يُطرح فيما بقي، واختلفوا بعد ذلك في تفاصيل، منها: دخول السفينة وآلاتها في الحِصَصِ ورجالات المراكب والعبيد الرّاكبين عليها. وانتهى النظر إلى نازلةٍ عظيمةٍ، وهي: إذا عَلِمَ الأحرارُ من أهل السفينة؛ أنّ بقاء جميعهم مُهْلِكٌ، وأنّ خلوص بعضهم مُتَيْقِنٌ، فَنَسَبَ الحُرّاسانيون الحنفيّون والشّافعيّون إلى مالك: أنّ هلاك بعض الأمة في الاستصلاح واجبٌ، ونراه بريءٌ من ذلك، وإتّما سمعوا من قوله اعتبار المصلحة فاعتبروها بزعمهم حتّى بَلَّغُوا بها إلى هذا الحدِّ. وكان من حقهم لجلالة أقدارهم في العلم وسعة حفظهم ودقّة فهمهم أنّ يتفطنوا لمقصده بالمصلحة، وأن يجروها مجراها وأن ينتهوا بها حيث انتهت. وليس بين الأُمَّة خلاف في هذه المسألة أنّهم يصبرون لقضاء الله حتّى ينفذ حكمه فيهم"⁽¹¹⁾. فقول الإمام مالك بالمصلحة مضبوط بضوابط، ومبني على قواعد، ومسّيج بحدود، ولا يصل إلى تجاوز النصوص أو مقاصد الشرع، كلّ ما هنالك أنّه استرسل في القول بالمصلحة على بصيرة إذا ما قورن مسلكه بمسلك غيره من الأئمة، كما قال الإمام الشّاطبي رحمه الله: "... فإنّه استرسل فيه استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية، نعم مع مراعاة مقصود الشّارع أن لا يخرج عنه، ولا يناقض أصلاً من أصوله، حتى لقد استشنع العلماء كثيراً من وجوه استرساله زاعمين أنّه خلع الرّبقة، وفتح باب التشريع، وهيئات ما أبعد من ذلك رحمه الله، بل هو الذي رضي لنفسه في فقهه بالاتباع، بحيث يخيل لبعض الناس أنّه مقلد لمن قبله، بل هو صاحب البصيرة في دين الله"⁽¹²⁾.

وحقيقة الواقع أنّ الأئمة لم يختلفوا في أصل اعتبار المصالح، ولكنهم اختلفوا في قدر الأخذ بها، ومجال إعمالها، قال الإمام القرافي رحمه الله: "وأما المصلحة المرسلّة فغيرنا يصرح بإنكارها، ولكنهم عند التفرّيع نجدهم يعلّلون بمطلق المصلحة، ولا يطالبون أنفسهم عند الفروع والجوامع بإبداء الشّاهد لها بالاعتبار، بل يعتدون على مجرد المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلّة"⁽¹³⁾. وعلى هذا فقول الحافظ ابن العربي رحمه الله: "والشّافعيّ ومن سواه لا يلحظون الشّريعة بعين مالك رحمه الله، ولا يلتفتون إلى المصالح، ولا يعتبرون المقاصد، وإنّما يلحظون الظّواهر وما يستنبطون منها"⁽¹⁴⁾، لا يُسلّم على إطلاقه، ذلك أنّ الإمام الشافعي رحمه الله وغيره من الأئمة - عدا الظاهرية - لا يسقطون المقاصد والنظر المصلحي كلية، وإنّما لم يبلغوا مبلغ الإمام مالك رضي الله عنه في ذلك، ليس إلّا.

النقطة الثانية: معالم الفقه المصلحي عند مالك رحمه الله.

قد يكون من أهم مباحث الكلام على المصلحة أمران: الأول: النظر المصلحي للنصوص والأحكام الشرعية، إذ كلّ نصّ أو حكم يقصد إلى مصلحة أو مصالح جلبا وتحقيقا أو إلى مفسدة أو مفسد دفعا وإعداما. والثاني: الموازنة بين المصالح والفساد المتزامنة أو المتدافعة⁽¹⁵⁾. وسأرجئ الكلام على الثاني منها إلى المبحث الموالي. أمّا هنا فسأعرض بعض مواقف الإمام مالك رحمه الله في النظر المصلحي إلى النصوص، وهي تبيّن مدى اعتماد الإمام على المصلحة، فمعروف ذلك السّجال الذي أثاره الإمام الطوفي رحمه الله بقوله بتقديم المصلحة على النصوص إذا تعارضا، والجدال الذي أثير حول تقديم الإمام مالك رحمه الله للمصلحة على النص⁽¹⁶⁾، ومعروف كذلك اشتراط عامة الفقهاء عدم معارضة المصلحة للنصوص حتى تعتبر، ممّا يعطي النظر المصلحي في فقه النصوص والتعامل معها مزية في بيان مسلك الإمام المصلحيّ.

أولا: النظر المصلحي للآيات القرآنية.

سأقتصر هنا - اختصارا - على مثال واحد، لكنّه كافٍ لبيان استحضر الإمام مالك رحمه الله للبعد المصلحي حتى في فهمه للآيات القرآنية وتنزيلها، وذلك اجتهاده في تقسيم الزكاة

على الأصناف الثمانية المذكورة في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرَّقَابِ وَالْعَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: 60]، هل توزع الزكاة على الأصناف الثمانية جميعاً أم للإمام قسمتها بحسب المصلحة حتى لو لم تغط قسمته هذه الأصناف؟.

فذهب الشافعي والظاهرية وبعض التابعين إلى وجوب استيعاب الأصناف في القسمة، وذهب الأئمة الثلاثة وكثير من الصحابة والتابعين إلى أن قسمتها لاجتهاد الإمام، فيجوز له وضعها في صنف واحد، إلا أن الإمام مالكاً رحمه الله يستحبّ دفعها إلى أمسهم حاجة⁽¹⁷⁾. ورأي الإمام مالك رحمه الله مبناه وأسسه المصلحة، قال في الموطأ: "قال مالك: الأمر عندنا في قسم الصدقات، أن ذلك لا يكون إلا على وجه الاجتهاد من الوالي. فأبي الأصناف كانت فيه الحاجة والعدد، أوتر ذلك الصنف، بقدر ما يرى الوالي. وعسى أن ينتقل ذلك إلى الصنف الآخر بعد عام أو عامين أو أعوام. فيؤثر أهل الحاجة والعدد، حيثما كان ذلك. وعلى هذا أدركت من أَرْضِي من أهل العلم"⁽¹⁸⁾، وهذا التوجيه من الإمام توجيه مصلحي يراعي مقصد سدّ الخلة، بإعطاء الصنف الذين هم أشدّ حاجة من غيرهم، والإمام الشافعي رحمه الله استند هنا إلى ظاهر اللفظ معتبراً اللام في قوله تعالى: ﴿ لِلْفُقَرَاءِ ﴾ لام تمليك، والإمام حكّم المعنى والمصلحة، وعدّ اللام جاءت لبيان المصرف لا للاستحقاق والمملك، قال: "إنّ الأصناف المذكورين في الصدقة، ليس هم قِسْمٌ، بل إعلامٌ بأهلها، فإنّ كان المساكين أكثر أعطوا سهمهم، وزيدوا من غيره، وإن كانوا أقلّ أنقصوا من سهمهم بالاجتهاد"⁽¹⁹⁾. أي بما يحقق مصلحة الأمة، ومصلحة الأصناف المذكورة، ومقاصد الزكاة.

ثانياً: النظر المصلحي للأحاديث النبوية.

كمثال لذلك أذكر رأي الإمام في المساقاة وتوسّعه فيها، عكس مذهب الإمام الشافعي والظاهرية الذين ضيّقوا الأمر في المساقاة، فالإمام الشافعي رحمه الله لا يجيز المساقاة إلا في النخل والكرم، والظاهرية لا يجيزونها إلا في النخل؛ قصراً للتص على ما ورد فيه⁽²⁰⁾، وقد ورد في المساقاة نصوص كثيرة منها حديث عبد الله بن عمر، عن رسول الله ﷺ: «أنّه دفع إلى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها، على أن يعتملوها من أموالهم، ولرسول الله ﷺ شطر

ثمرها»⁽²¹⁾. ولكنَّ الإمام مالِكًا راعى مصلحة الناس وما يعرض لهم من ضرورة أو حاجة في العمل بالمساقاة فيما هو أوسع من النَّخل والكرم فأجازها في كلِّ أصل ثابت له ثمر؛ كالنَّخل والكرم والتَّين وغيره من الشَّجر، وحتى في الزرع، فقال في الموطأ: "السنة في المساقاة عندنا، أنها تكون في كل أصل نخل أو كرم أو زيتون أو تين أو رمان أو فرسك. أو ما أشبه ذلك من الأصول. جائز لا بأس به. على أن لربَّ المال نصف الثمر من ذلك. أو ثلثه أو ربعه أو أكثر من ذلك أو أقل .. والمساقاة أيضا تجوز في الزرع إذا خرج واستقل. فعجز صاحبه عن سقيه وعمله وعلاجه. فالمساقاة في ذلك أيضا جائزة"⁽²²⁾. وجاء في المدونة: "قلت: رأيت المساقاة، أتجوز في قول مالك في الشجر كلها؟ قال: قال مالك: المساقاة جائزة في كل ذي أصل من الشجر. قال: قال مالك: وتجوز المساقاة في الورد والياسمين. قال: وقال لي مالك: لا بأس بمساقاة الياسمين والورد والقطن. قال: وسألت مالكا عن المقائي: هل تجوز فيها المساقاة؟ فقال: تجوز فيها المساقاة إذا عجز عنها صاحبها بمنزلة الزرع. قال ابن القاسم: وأنا أرى البصل مثل المقائي، وقصب السكر بمنزلة الزرع؛ لأنَّها ثمرة واحدة"⁽²³⁾.

وتوسَّع الإمام هنا ناظرًا إلى مصلحة الناس، متشوّفًا إلى التيسير عليهم كما هو ظاهر⁽²⁴⁾. ومثل هذا النظر المصلحي للإمام في فهم الحديث الشَّريف وتنزيله إجازته القضاء باليمين مع شهادة امرأتين، والحديث إنَّما ورد في القضاء باليمين مع الشاهد، وذلك ما رواه جابر وسعد بن عباد وابن عباس رضي الله عنهم أن رسول الله ﷺ: «قضى باليمين مع الشَّاهد»⁽²⁵⁾، فإذا تجاوزنا الخلاف المشهور في هذه المسألة بالذات وهي منطوق الحديث، نجد الإمام مالكا رحمه الله يميز القضاء باليمين مع شهادة امرأتين إقامة للمرأتين مقام الشاهد، حفظا لحقوق الناس ومصالحهم، خلافا للإمام الشافعي رحمه الله، الذي استمسك بظاهر اللَّفظ ونصّه، قال الإمام في الموطأ: "ومَّا يشبه ذلك أيضا ممَّا يفترق فيه القضاء، وما مضى من السنة، أنَّ المرأتين تشهدان على استهلال الصَّبي، فيجب بذلك ميراثه حتى يرث، ويكون ماله لمن يرثه إن مات الصَّبي، وليس مع المرأتين، اللتين شهدتا، رجل ولا يمين. وقد يكون ذلك في الأموال العظام من الذهب والورق، والرِّباع والحوائط والرقيق، وما سوى

ذلك من الأموال. ولو شهدت امرأتان على درهم واحد أو أقل من ذلك أو أكثر، لم تقطع شهادتهما شيئاً، ولم تجز إلا أن يكون معهما شاهد أو يمين" (26)، قال الحافظ ابن عبد البر رحمه الله: "رأى مالك رحمه الله أن يحلف الرجل مع شهادة امرأتين في الأموال ويستحق حقه كما يحلف مع الشاهد الواحد، فكأنه جعل اليمين مقام الشاهد والمرأتين معه، فكأنه قضى برجل وامرأتين. قال الشافعي: لا يحلف مع شهادة امرأتين؛ لأن شهادة النساء دون الرجال لا تجوز في الأموال، وإنما يحلف الرجل مع الشاهد الواحد كما جاء في الحديث" (27)، ومن الواضح أن قياس الإمام القضاء بالشاهدين مع اليمين على القضاء بالشاهد مع اليمين هو نظر مصلحي في فهم الحديث وتنزيله، توسيعاً لوسائل الإثبات القضائي، حفظاً لحقوق الناس ورعيًا لمصالحهم، وتيسراً عليهم، وتحقيقاً لمقاصد الشرع من أحكام القضاء والشهادات، قال العلامة ابن عاشور رحمه الله: "ومقصد الشريعة من نظام هيئة القضاء كلها على الجملة أن يشتمل على ما فيه إعانة على إظهار الحقوق وقمع الباطل الظاهر والخفي. وذلك.. أن طرق إظهار الحق مختلفة، وأن تلقى القاضي لأساليب المرافعة أحسنه ما أعانه على تبين الحق" (28).

ومن هذا السبيل أيضاً في النظر المصلحي للحديث الشريف فقها وتنزيلاً، حكمه في المصرة أنه لا يجب رد صاع من التمر حصراً، بل يرد صاعاً من قوت البلد الذي وقعت فيه الواقعة، جاء في المدونة: "قلت: رأيت المصرة ما هي؟، قال: التي يترك اللبن في ضرعها، ثم تباع وقد ردت لحلابها، فلا يجلبوها، فهذه المصرة؛ لأنهم تركوها حتى عظم ضرعها وحسن درها فأنفقوها بذلك، فالمشتري إذا حلبها إن رضي حلابها وإلا ردها ورد معها مكان حلابها صاعاً، وقد وصفت لك الصاع الذي يرد عند مالك.. إذا اشتراها وهي مصرة فهذه أخرى أن يردها إذا اشترط؛ لأنه جاء عن النبي ﷺ: «أنه بخير النظرين بعد أن يجلبها إن رضى أمسكها، وإن ردها رد معها صاعاً من تمر»، قلت: أكان مالك يأخذ بهذا الحديث؟ قال ابن القاسم: قلت لمالك: أتأخذ بهذا الحديث؟، قال: نعم، قال مالك: أو لأحد في هذا الحديث رأي؟، [قال] ابن القاسم: وأنا آخذ به إلا أن مالكا قال لي: وأرى لأهل البلدان إذا نزل بهم هذا أن يعطوا الصاع من عيشهم ومصر الحنطة هي عيشهم" (29). وقد رجح الإمام ابن القيم الحنبلي مذهب مالك هذا بكونه الأسعد بتحقيق المصلحة، فقال: "قيل: هذا حكم عام في

ملاحق فقه الموازنات عند الإمام مالك رحمه الله د. يوسف نواسة

جميع الأمصار، حتى في المصر الذي لم يسمع أهله بالتمر قط ولا رأوه؛ فيجب إخراج قيمة الصاع في موضع التمر، ولا يجزئهم إخراج صاع من قوتهم، وهذا قول أكثر الشافعية والحنابلة، وجعل هؤلاء التمر في المصراة كالتمر في زكاة التمر لا يجزئ سواه، فجعلوه تعبداً، فعينوه اتباعاً للفظ النص، وخالفهم آخرون، فقالوا: بل يخرج في كل موضع صاعاً من قوت ذلك البلد الغالب؛ فيخرج في البلاد التي قوتهم البر صاعاً من بر، وإن كان قوتهم الأرز فصاعاً من أرز، وإن كان الزبيب والتين عندهم كالتمر في موضعه أجزاً صاعاً منه، وهذا هو الصحيح، وهو اختيار أبي المحاسن الرُّويانيّ وبعض أصحاب أحمد، وهو الذي ذكره أصحاب مالك .. ولا ريب أنّ هذا أقرب إلى مقصود الشارع ومصلحة المتعاقدين من إيجاب قيمة صاع من التمر في موضعه" (30).

ولا ريب بعد ذلك أنّ هذه ما هي إلا أمثلة، في فقه الإمام نظائر كثيرة لها، ليس المقام مقام بسط وتوسع فيها، يقول الأستاذ محمد نصيف العسيري: "ومن المؤكّد أنّ مالكا كان يستحضر .. روح الشريعة، وعللها المنصوصة والمستنبطة، وقواعدها المعلومة بالاستقراء، ثمّ إذا توصل إلى المصلحة والحكمة المقصودة في النصّ؛ فسره في ضوئها، ومن ثمّ حدد نطاق تطبيق ذلك النصّ، وما يراد به بناءً على تلك المصلحة" (31).

المبحث الثالث: لمحة عن فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد

في فقه الإمام مالك رحمه الله.

من المتقرر أنّ المصالح الخالصة أو المفاسد الخالصة في هذه الحياة الدنيا عزيزة الوجود إن لم تكن عديمة الوجود، فالغالب في المصالح والمفاسد أن تكون مصالح تغليبية أو مفاسد تغليبية، ممّا يستلزم اجتهاداً في الموازنة لدرك ما يجب تقديمه وما يجب تأخيره منها (32)، في هذا الصدد يقول الإمام ابن القيم رحمه الله مجملاً منهج الموازنة بين المصالح والمفاسد في الشريعة الإسلامية: "وإذا تأملت شرائع دينه التي وضعها بين عباده وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان وإن تزاومت قدم أهمها وأجلها وأن فانت أدناها، وتعطيل المفاسد الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان وإن تزاومت عطل

أعظمها فسادا باحتمال أدناهما، وعلى هذا وضع أحكم الحاكمين شرائع دينه دالة عليه شاهدة له بكمال علمه وحكمته ولطفه بعباده وإحسانه إليهم. وهذه الجملة لا يستريب فيها من له ذوق من الشريعة، وارتضاع من ثديها، وورود من صفو حوضها، وكلما كان تضلعه منها أعظم كان شهوده لمحاسنها ومصالحها أكمل⁽³³⁾. ولا يرتاب أحد أن إمامنا مالكا رحمه الله بلغ الذروة في العلم بالشريعة ومعرفة محاسنها ومصالحها؛ لذلك نجده أحد أبرز فرسان الموازنة بين المصالح والمفاسد، الذي يستلزمه مسلكه المصلحيّ المشتهر به في الفقه. وهذه نماذج من فقهه الذي كانت نتاج موازنة بين المصالح والمفاسد⁽³⁴⁾:

الموازنة بتقديم المصلحة العامة على الخاصة:

مسألة: زكاة مال الصبيان والمجانين.

جاء في المدونة: "في زكاة مال الصبيان والمجانين قلت: هل في أموال الصبيان والمجانين زكاة؟، قال: سألت مالكا عن أموال الصبيان فقال: في أموالهم الصدقة وفي حروثهم وفي ناضهم وفي ماشيتهم وفيما يديرون للتجارة. قال ابن القاسم: والمجانين عندي بمنزلة الصبيان"⁽³⁵⁾. وقد خرّج هذا الفرع على اعتبار الزكاة من خطاب الوضع وليس من خطاب التكليف، فما دام وجد النصاب وحال الحول، فقد تحقق السبب والشرط فتجب الزكاة وإن تخلف البلوغ أو العقل اللذان هما من شروط التكليف، تغليباً لخطاب الوضع⁽³⁶⁾، وتقديماً للمصلحة العامة، التي هي مصلحة الفقراء ومصلحة المجتمع على المصلحة الخاصة، وهي مصلحة المالكين، صبيان ومجانين.

الموازنة بمراعاة المصلحة العامة والخاصة معا:

مسألة: زكاة فائدة الماشية.

قال الإمام في الموطأ: "من أفاد ماشية من إبل أو بقر أو غنم فلا صدقة عليه فيها، حتى يحول عليها الحول من يوم أفادها. إلا أن يكون له قبلها نصاب ماشية. والنصاب ما تجب فيه الصدقة، إما خمس ذود من الإبل، وإما ثلاثون بقرة، وإما أربعون شاة. فإذا كان للرجل خمس ذود من الإبل، أو ثلاثون بقرة، أو أربعون شاة، ثم أفاد إليها إبلا أو بقرا أو غنما، باشتراء أو هبة أو ميراث، فإنه يصدقها مع ماشيته حين يصدقها. وإن لم يحل على الفائدة الحول. وإن

كان ما أفاد من الماشية إلى ماشيته، قد صدقت قبل أن يشتريها بيوم واحد، أو قبل أن يرثها بيوم واحد، فإنه يصدقها مع ماشيته حين يصدق ماشيته⁽³⁷⁾. وبمثل هذا قال الإمام أبو حنيفة وأصحابه، وقال الإمام الشافعي: لا يضم شيئاً من الفوائد إلى غيره، ويزكي كل مال لحوله إلا ما كان من نتاج الماشية ..⁽³⁸⁾. وقول الإمام مالك رحمه الله راعى فيه مصلحة أصحاب الأموال ومصلحة الفقراء والمساكين؛ لأن أحكام الزكاة مبنية على المساواة والعدل بين أرباب الأموال ومستحقي الزكاة، قال القاضي عبد الوهاب رحمه الله: " .. لأن في ذلك لطفاً لأرباب الأموال والفقراء؛ لأنه إذا كان عنده أقل من نصاب لم يضم الفائدة إليه، فكان ذلك رفقاً لأرباب الأموال، فوجب أن ينظر الفقراء بإزائه، فيضمها إليه إذا كان نصاباً؛ لأن الساعي لا يجيء في الحول إلا مرة، فلو لم يزكها مع الأصل لبقيت نحو الحولين غير مزكاة، وفي ذلك إضرار بالفقراء فكان النَّظَر ما قلناه"⁽³⁹⁾.

الموازنة بتقديم درء المفسدة على جلب المصلحة:

مسألة: كراهة نكاح نساء أهل الحرب.

جاء في المدونة: "قلت: أرأيت لو أن نصرانيين في دار الحرب زوجين أسلم الزوج ولم تسلم المرأة؟، قال: هما على نكاحهما في رأيي إلا أنني قد أخبرتك أن مالكا كره نكاح نساء أهل الحرب للولد، وهذا أكره له أن يطأها بعد الإسلام في دار الحرب خوفاً من أن تلد ولداً فيكون على دين الأم"⁽⁴⁰⁾، وفيها أيضاً: "قلت: أفكان مالك يكره نكاح نساء أهل الذمة؟ قال: قال مالك: أكره نكاح نساء أهل الكتاب - اليهودية والنصرانية -، قال: وما أكرهه، وذلك أتمها تأكل الخنزير، وتشرب الخمر، ويضاجعها، ويقبلها، وذلك في فيها. وتلد منه أولاداً فتغذي ولدها على دينها وتطعمه الحرام وتسقيه الخمر"⁽⁴¹⁾، فهنا كره الإمام النكاح من نساء أهل الكتاب مع أنه مصلحة حلال في الأصل، ولكن درءاً لمفسدة إتباع ولده منها لدين أتمه كره ذلك كما هو مصرح به هنا؛ لأن "عناية الشرع بدرء المفسد أشد من عنايته بجلب المصالح، فإن لم يظهر رجحان الجلب قُدِّم الدرء"⁽⁴²⁾، وقال القاضي عياض رحمه الله: "مسألة: المتزوج للكتابية في دار الحرب. كرهها مالك، وكره أيضاً الذميمة في دار الإسلام، لكن كراهيته الحربية أشد، حتى شك ابن القاسم هل يحكم بفسخ ذلك أم لا؟،

ورأى ابن القاسم عليه أن يطلقها من غير قضاء؛ وذلك أن كثيراً من أهل العلم لا يرون نكاحها ويرون الآية المبيحة للكتائب إنما هي في الذميات منهنّ دون الحريات، وللعلة أيضاً التي ذكر مالك من الخوف على ولده هناك وتنصّره .. ولما ذكر من تربية ولده على الكفر وتزيينه في قلبه، وتكريه الإسلام وأهله له، وتغذيتهم بالخمير والخنزير، ومضاجعته لها وتقبيله إياها، وذلك في فيها، وعرقه معها، وقد اختلف في نجاسته⁽⁴³⁾. وأولى هذه التعليلات هي علة الخوف على دين ولده؛ ولذلك اقتصر عليها الإمام ابن الحاجب رحمه في جامع الأمهات، قال: "ويكره في دار الحرب للولد". قال سيدي خليل رحمه الله معلقاً: "ذكر في المدونة للكرهه ثلاثة أسباب: أكلها للخنزير، وتغذية ولدها به، وكونه يقبل ويضاجع. قيل: أما الثالث وهو كونه يقبل ويضاجع فلا حاجة إلى ذكره؛ لأن ذلك لازم مع الزوجية. وأما الثاني وهو تغذية الولد به فهو غير محقق لعدم تحقق سببه، وهو وجود الولد، فلذلك اقتصر المصنف على الأول"⁽⁴⁴⁾.

الموازنة بدفع المفسدة الأعلى والأولى.

مسألة: إلحاق حكم قاطع الطريق في المدينة بالحرابة.

جاء في المدونة: "قلت: رأيت إن قطعوا الطريق في مدينتهم التي خرجوا منها فأخذوا، أيكونون محاربين في قول مالك؟، قال: نعم"⁽⁴⁵⁾، وقال الإمام ابن أبي زيد رحمه الله: "من كتاب ابن سحنون، قال ابن القاسم وأشهب: المحارب في المصر وغير المصر سواء، إذا قطعوا وأفسدوا في مدينتهم أو في الطريق فذلك سواء"⁽⁴⁶⁾، وخالف الإمام أبو حنيفة فرأى الحرابة تكون في الصحاري والبوادي خارج المدن والقرى فقط، واستظهر عليه القاضي عبد الوهاب بعموم الآية، والتسوية بين قطع الطريق خارج المدن وداخلها في إخافة الناس والإفساد ولزوم إقامة الحد⁽⁴⁷⁾، ولكن الذي يظهر أن الإمام مالكا إنما ألحق قاطع الطريق داخل المصر بحكم المحاربة؛ لأن إفساده أكبر وضرره أكثر وإخافته الناس أعظم، ذلك أن الصحراء والبوادي مظنة الخوف وقطع الطريق؛ ولذلك يمتاط الناس فيها غالباً، ثم عدد طارقيها ممن قد يتعرض لقطع الطريق محدود، بخلاف قطع الطريق داخل المصر فإنه يربح عدداً كبيراً من الناس، وفيه من الجرأة على حدود الله أكثر مما في قطع الطريق خارج المصر،

ملاحق فقه الموازنات عند الإمام مالك رحمه الله د. يوسف نواسة

كما أنّ إخلاله بالنظام، واستخفافه بالسلطان، وتهديده لأمن الناس أكبر وأكثر، فكان أولى بحكم الحراية.

الموازنة بدفع المفسدة الكبرى بالمفسدة الصغرى.

مسألة: بيعة المفضول مع وجود الفاضل.

هذه المسألة ذكرها الإمام الشاطبي رحمه الله، ويبيّن أنّها تجري على أصول مالك، القاضية أنّه متى اجتمعت مفسدتان أسقطت الصغرى الكبرى منهما، فأترك له بيانها، فقد نقل عن حجة الإسلام الغزالي رحمه الله صحة البيعة لغير المجتهد مع وجود المجتهد، وتقريره أنّ الثمرة المطلوبة من الإمامة تطفئة الفتن الثائرة من تفرق الآراء المتنافرة، فكيف يستجيز العاقل تحريك الفتنة، وتشويش النظام، وتفويت أصل المصلحة في الحال، تشوّفاً إلى مزيد دقيقة في الفرق بين النظر والتقليد؟، ثمّ قال معلقاً مؤكداً: "هذا ما قال، وهو متّجه بحسب النّظر المصلحيّ، وهو ملائم لتصرفات الشّرع، وإن لم يعضده نص على التعيين. وما قرره هو أصل مذهب مالك؛ قيل ليحيى بن يحيى: البيعة مكروهة؟ قال: لا. قيل له: فإن كانوا أئمة جور؟ فقال: قد بايع ابن عمر لعبد الملك بن مروان، وبالسيف أخذ الملك. أخبرني بذلك مالك عنه أنّه كتب إليه، وأمر له بالسمع والطاعة على كتاب الله وسنة نبيه محمد ﷺ. قال يحيى: والبيعة خير من الفرقة. قال: ولقد أتى مالكا العمريّ، فقال له: يا أبا عبد الله، بايعني أهل الحرمين، وأنت ترى سيرة أبي جعفر، فما ترى؟، فقال له مالك: أتدري ما الذي منع عمر بن عبد العزيز رحمه الله أن يولي رجلاً صالحاً؟، فقال العمري: لا أدري، فقال مالك: لكنّي أنا أدري، إنّما كانت البيعة ليزيد بعده، فخاف عمر إن ولى رجلاً صالحاً أن لا يكون ليزيد بد من القيام، فتقوم هجمة، فيفسد ما لا يصلح، فصدر رأي هذا العمري على رأي مالك. فظاهر هذه الرواية أنّه إذا خيف عند خلع غير المستحق، وإقامة المستحق أن تقع فتنة وما لا يصلح، فالمصلحة في التّرك" (48).

الموازنة بدفع المفسدة الواقعة قبل المفسدة المتوقعة:

جاء في المدونة: "قلت: رأيت امرأة المفقود أتعدت الأربع سنين في قول مالك بغير أمر السلطان؟، قال: قال مالك: لا، قال مالك: وإن أقامت عشرين سنة ثمّ رفعت أمرها إلى

السلطان نظر فيها وكتب إلى موضعه الذي خرج إليه فإذا يئس منه ضرب لها من تلك الساعة أربع. سنين فليل مالِك: هل تعتد بعد الأربع سنين عدة الوفاة أربعة أشهر وعشرا من غير أن يأمرها السلطان بذلك؟، قال: نعم، ما لها وما للسلطان في الأربعة أشهر وعشر التي هي العدة⁽⁴⁹⁾. وقول الإمام مالك في هذه المسألة تبع فيه قضاء عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وخالفه فيه الإمامان أبو حنيفة والشافعي وأصحابهما، فقال بعضهم: لا يفرق بينهما حتى تثبت وفاته أو طلاقه، وقال بعضهم: يضرب له أجل مائة سنة، وقال بعضهم: مائة وعشرين، وقال الشافعي في الجديد: لا يفرق بينهما أبدا⁽⁵⁰⁾. وكل هذه الأقوال مبنية على مراعاة حق الزوج المفقود، ولكن فيها هدر لحق زوجته، وإهمال للضرر اللاحق بها، أمّا قول الإمام مالك - وهو قول الفاروق وجمع من الصحابة والتابعين - فقد راعى فيه حقّ الزوجة حتى لا يطول حالها ذلك وما ينتج عنه من ضرر ومفسدة واقعة متيقنة، في مقابل الضرر والمفسدة التي قد تلحق الزوج، وهي مفسدة متوقعة مظنونة، ومع هذا راعى حقّ الزوج المفقود بانتظاره هذه المدة المضروبة مع إيجاب العدة عليها بعد انقضائها، قال الإمام ابن العربي: "مسألة المفقود وقعت في زمان عمر، فقصي فيها عمر بالصلحة، ورأى أن بقاءها تنتظره ضرر بها، وأن الاستعجال على الغائب قبل الاستيناء به ضرر عليه"⁽⁵¹⁾. وعلى نهجه سلك الإمام مالك رحمه الله؛ لأنّ امرأة المفقود "على إحدى منزلتين: إمّا ميت زالت عصمته، أو حيّ يجب لها أن تزول عن عصمته للضرر، كما أزيلت عصمة العين للضرر اللاحق بها، ومن لا يجد ما ينفق، والمولي، ثم أخذ فيها بأحوط الأمرين في الأجل والعدة"⁽⁵²⁾.

المبحث الرابع: لمحة عن فقه الموازنات بين الأدلة

في فقه الإمام مالك رحمه الله.

هذا المبحث أوردته استكمالا للكلام على فقه الموازنات عند الإمام مالك رحمه الله؛ لبيان سعة مجال الموازنة عند الإمام بما يتجاوز تعارض المصالح والمفاسد وتزاحمها، ويشمل الموازنة بين الأدلة المتدافعة، خاصة ما كان منها متعلّقا بالمصالح، أو ما عدّ وسيلة من وسائل فقه الموازنات، والأمر يتعلّق أساسا بالاستحسان، وسدّ الدرائع، ومراعاة الخلاف.

أولا: الاستحسان وفقه الموازنات.

معلوم اختلاف العلماء في الاستحسان، وظاهر مدى الفرق والخرق بين قول الإمام مالك: الاستحسان تسعة أعشار العلم، وقول الإمام الشافعي: من استحسنت فقد شرع. ومعلوم كذلك اختلافهم في حدّه وتعريفه وضبط مفهومه؛ لدقة مسالكه وغموض مساره. والذي يهمني هنا هو بيان كون الاستحسان عملية اجتهادية قائمة على الموازنة بين المصالح أو الأدلة، وهذا المعنى يرشح من تحليل أئمة المذهب لمفهوم الاستحسان، كما هو ظاهر من هذه النصوص:

قال الإمام ابن العربي رحمه الله: "وقد تتبعناه في مذهبنا وألفيناها أيضا منقسما أقساما فمنه ترك الدليل للمصلحة، ومنه ترك الدليل للعرف، ومنه ترك الدليل لإجماع أهل المدينة، ومنه ترك الدليل للتيسير لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق .. وإنّا معناه: وأوثر ترك ما يقتضيه الدليل على طريق الاستثناء والترخص بمعارضته ما يعارضه في بعض مقتضياته"⁽⁵³⁾، والذي يفهم من هذا الكلام أنّ الاستحسان عملية موازنة بين دليلين للوصول إلى الحكم باعتماد أقواهما فيما تعارضا فيه، وهذا ما صرح به في تفسيره، قال: "والاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين"⁽⁵⁴⁾، وعلّق عليه الإمام الشاطبي رحمه الله: "إنّ الاستحسان يراه معتبرا في الأحكام مالك وأبو حنيفة .. والذي يستقرئ من مذهبها أنّه يرجع إلى العمل بأقوى الدليلين، هكذا قال ابن العربي .. ويشعر بذلك تفسير الكرخي [الحنفيّ رحمه الله]: أنّه العدول عن الحكم في المسألة بحكم نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى"⁽⁵⁵⁾، "ولفظ الاستحسان يؤيد هذا فإنّه اختيار الأحسن، وإنّا يكون في شيئين حسنين"⁽⁵⁶⁾، وهذه هي الموازنة.

وقال الإمام ابن رشد الحفيد رحمه الله: "ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة، والعدل"⁽⁵⁷⁾، وهو كلام صريح في ارتباط الاستحسان بالمصلحة التي هي مجال الموازنات الأفسح. وقال في مناسبة أخرى: "ومعنى الاستحسان عند مالك هو جمع بين الأدلة المتعارضة"، وهو كلام صريح في كون الاستحسان هو موازنة بين الأدلة

المتعارضة للجمع بينها⁽⁵⁸⁾.

وقال الإمام الشاطبي رحمه الله حاصرا الاستحسان في نطاق المصلحة: "ومّا ينبني على هذا الأصل قاعدة الاستحسان، وهو - في مذهب مالك - الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرا، إلا أنّ ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك، وكثير ما يتفق هذا في الأصل الضروي مع الحاجي والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقا في الضروي يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد، فيستثنى موضع الحرج، وكذلك في الحاجي مع التكميلي، أو الضروي مع التكميلي، وهو ظاهر"⁽⁵⁹⁾.

ويخلص من هذا إلى أنّ الاستحسان لصيق بالموازنة بين المصالح من جهتين بارزتين على أقل تقدير: كونه متعلّقا أساسا بالمصالح. وكونه عبارة عن موازنة للأخذ بأقوى الدليلين.

ثانياً: سدّ الدّرائع⁽⁶⁰⁾ وفقه الموازنات.

كما هو حال كلّ أو أغلب المصطلحات الأصولية اختلف الأئمة في حدّ سدّ الدّرائع وتعريفه وشرحه؛ لذا سأقتصر على ذكر بعض التعاريف التي تبين المعنى الذي يراد بانه من هذه الفقرة، وهو موقع سدّ الدّرائع من فقه الموازنات. وقبل ذلك لا بأس أن أتبه إلى أنّ من أئمة المالكية من رأى هذا الأصل من خصوصية مذهب مالك، قال الإمام ابن العربي رحمه الله: "يسمّيها علماؤنا الدّرائع، ومعناه: كلّ فعل يمكن أن يتدرّع به، أي يتوصّل به إلى ما لا يجوز، وهي مسألة انفرد بها مالك دون سائر العلماء"⁽⁶¹⁾، وكرر ذلك في مؤلفاته⁽⁶²⁾، بيد أنّ الإمام القرافي رحمه الله طبق المحزّ في هذه المسألة بقوله: "وليس سدّ الدّرائع من خواص مذهب مالك كما يتوهمه كثير من المالكية.. فليس سدّ الدّرائع خاصا بملك رحمه الله، بل قال بها هو أكثر من غيره. وأصل سدّها مجمع عليه"⁽⁶³⁾، وقوله: "حاصل القضية: أنّا قلنا بسدّ الدّرائع أكثر من غيرنا لا أنّها خاصة بنا"⁽⁶⁴⁾.

أما في تعريفه لها فقال: "سدّ الذرائع: الذريعة الوسيلة للنّهي. ومعنى ذلك حسم مادة وسائل الفساد دفعًا له، فمتى كان الفعل السالم من المفسدة وسيلة إلى المفسدة منعنا من ذلك الفعل، وهو مذهب مالك رحمة الله عليه" (65)، وهو صريح وواضح في كون سدّ الذرائع منهج قائم على الموازنة بين مصلحة الوسيلة المشروعة ومفسدة النتيجة الممنوعة. وبمثل هذا الوضوح عبّر عنها الإمام الشاطبيّ رحمه الله، فقال: "حقيقتها التّوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة" (66)، وقال أيضا: "جاء في الشّرع أصل سدّ الذرائع، وهو منع الجائز لأنّه يجزّ إلى غير الجائز، وبحسب عظم المفسدة في الممنوع يكون اتساع المنع في الذريعة وشدّته" (67)، فمدار سدّ الذرائع ومجاله ومناطه هو المصالح والمفاسد، وهذا ما وضّحه وأكّده الشيخ ابن عاشور رحمه الله فقال: "وأما الذرائع فهي ما يفضي إلى فساد سواء قصد الناس به إفضاءه إلى فساد أم لم يقصدوا، وذلك في الأحوال العامة .. واعلم أنّ إفضاء الأمور الصالحة إلى مفسد شيء شائع في كثير من الأعمال، بل ربما كان ذلك الإفضاء إلى الفساد غير حاصل إلّا عند كمال الأمور الصالحة .. فاعتبار الشريعة بسدّ الذرائع يحصل عند ظهور غلبة مفسدة المآل على مصلحة الأصل. فهذه هي الذريعة الواجب سدّها .. وما هو عندي إلّا التّوازن بين ما في الفعل -الذي هو ذريعة- من المصلحة وما في مآله من المفسدة، فترجع إلى قاعدة تعارض المصالح والمفاسد .. فما وقع منعه من الذرائع قد عظم فيه فساد مآله على صلاح أصله، وما لم يقع منه قد غلب صلاح أصله على فساد مآله" (68).

ثالثا: مراعاة الخلاف وفقه الموازنات.

العمل بمراعاة الخلاف من محاسن مذهب الإمام مالك على حدّ تعبير الإمام أبي العباس القباب رحمه الله، ورغم هذه القيمة فقد اختلفوا في تعريفه ومفهومه، ولا غرو فهو من أدقّ المسالك الاجتهادية تنظيرا وتطبيقا.

ومن أشهر تعاريفه، تعريف الإمام القباب: "حقيقة مراعاة الخلاف هو إعطاء كل واحد من الدليلين حكمه" (69)، وشرحه هو بنفسه بما محصله: قول الإمام ابتداء بالدليل الذي يراه أرجح، ثم إذا وقع العمل على مقتضى الدليل الآخر راعى ما لهذا الدليل من القوة التي لم يسقط اعتبارها في نظره جملة (70).

ومن أشهر تعاريفه أيضا تعريف الإمام ابن عرفة رحمه الله: "رعي الخلاف عبارة عن إعمال دليل الخصم في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر". وذكر له مثلا توضيحيا: "كإعمال مالك دليل خصمه القائل بعدم فسخ نكاح الشغار في لازم مدلوله، ومدلوله عدم فسخه ولازمه ثبوت الإرث بين الزوجين فيه، وهذا المدلول أعمل في نقيضه وهو الفسخ دليل آخر وهو دليل فسخه"⁽⁷¹⁾. وكلا التعريفين - وإن كانا منتقدين - يشيران إلى أن جوهر مراعاة الخلاف هو الموازنة بين الدليل الراجح عند المجتهد والأدلة المرجوحة، واستخلاص ما فيها من قوة وما لديها من وجهة حتى يراعى ذلك، ولا يهمل بالكلية. وعلى كل هذه القاعدة عليها إيرادات كثيرة وأسئلة عويصة أشار إليها الشاطبي وغيره، ولست بصدد تقريرها وتحرير القول فيها؛ لذا سأضرب الصّفح عنها اكتفاء بالبحوث التي تناولتها. وانتقل إلى بيان ارتباط أصل مراعاة الخلاف بالمصلحة، حيث يقول الدكتور عبد الرحمن السنوسي وهو يسوّغ مراعاة الخلاف: "هو ما في الأخذ باجتهادات الغير من تحقيق للمصالح المشروعة على وجه ظاهر المناسبة والملاءمة، وتوثيق لأصل العدل الذي يمثل واقعية التشريع وغائيته، وعلى هذا فهو [أي المجتهد المراعي للخلاف] ليس تاركا لاعتقاده في اجتهاده ومطرّحا له بالكلية، بل قصاره أنه امتثل على وفق اجتهاد غيره في جهة يكون رأي الغير أرجح فيها، أو اختار الأشقّ مع اعتقاده صحة الأخفّ، التفاتا إلى المقاصد الجوهرية والغايات المحورية التي هي منشأ الأحكام"⁽⁷²⁾. ومن أبرز ما يظهر فيه هذا المعطى المصلحي في مراعاة الخلاف ترتيب المالكية لبعض آثار الأنكحة الفاسدة عندهم مراعاة للخلاف فيها، جاء في تهذيب البراذعي: "قال ابن القاسم: وكل ما اختلف الناس في إجازته ورده فالفسخ فيه بطلاق، ويقع فيه الطلاق والموارثة قبل الفسخ، كالمرأة تزوج نفسها أو تنكح بغير ولي، والأمة تتزوج بغير إذن السيد؛ لأنّ هذا قد قال خلق كثير: إن أجازته الولي جاز، وإذ لو قضى به قاض لم أنقضه، وكذلك نكاح المحرم والشغار بعينه للاختلاف فيهما"⁽⁷³⁾، قال الإمام الشاطبي مبينا البعد المصلحي لموقف المالكية هذا: "وإجراؤهم النكاح الفاسد مجرى الصحيح في هذه الأحكام وفي حرمة المصاهرة وغير ذلك دليل على الحكم بصحته على الجملة، وإلا كان في حكم الزنى، وليس في حكمه باتفاق فالنكاح

• ملاحق فقه الموازنات عند الإمام مالك رحمه الله د. يوسف نواسة

المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد الدخول، مراعاة لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجح جانب التصحيح. وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة مقتضى النهي أو تزيد⁽⁷⁴⁾. فالقضية قضية موازنة بين ما يترتب على إهمال دليل المخالف ورأيه من مفسدة، وما يترتب على إعماله من مصلحة.

الخاتمة:

بعد ما سبق يتبين جلياً أنّ هذا الموضوع يضيق هذا البحث عن الإحاطة به وتتبع جزئياته وإعطائه حقه، فالأمر يحتاج لدراسة مسحية تحليلية لكل أقوال وفتاوى الإمام مالك رحمه الله المنقولة عنه، وخاصة ما ورد منا في الموطأ والمدونة، للوقوف على أحكامه التي كانت نتاج موازنة وتصنيفها؛ ودراستها وتحليلها. أمّا هذا البحث فيكفيه - فيما أقدر والله أعلم - أنه نبّه إلى رؤوس المسائل وأعطى نماذج يقاس عليها غيرها، وأعطى صورة تقريبية لمنهج الإمام في فقه الموازات.

وأهم ما يذكر من النتائج الوليدة لهذا البحث:

- الأولى توسيع مجال فقه الموازات ليشمل الموازنة بين الأدلة زيادة على الموازنة بين المصالح والمفاسد، خاصة الأدلة التي ارتبطت بفقه المصلحة ارتباطاً وثيقاً.
- فقه الموازات تعضده نصوص قرآنية كثيرة ونصوص حديثة عديدة، ويشهد صحيح المعقول بسداده كما شهد صريح المنقول برشاده.
- فقه الإمام مالك رحمه الله فقه للمصالح فيه مرتبة سامية ومكانة عالية، حتى صرح كثير من الأئمة باختصاصه به دون غيره من المجتهدين؛ لتوسعه الرشيد في تطبيقه واستدعائه في اجتهاداته.
- شمل النظر المصلحي في فقه الإمام مساحة العفو التي لم يرد فيها نصوص، كما شمل التعامل مع النصوص فهماً وتنزيلاً.

- في فتاوى الإمام وأقواله نماذج كثيرة وفيرة لتطبيقه أسس الموازنات بين المصالح والمفاسد، وهي تحتاج إلى دراسة موسوعية، وتصلح بحثاً أكاديمياً يجمعها ويحللها.

- مجال الموازنة عند الإمام يتجاوز تعارض المصالح والمفاسد وتزاحمها؛ ليشمل الموازنة بين الأدلة المتدافعة، خاصة ما كان منها متعلقاً بالمصالح، أو ما عدّ وسيلة من وسائل فقه الموازنات، كالاستحسان، وسدّ الدَّرَائِع، ومراعاة الخلاف.

وختاماً أستغفر الله العليّ القدير من زلل الفهم وزغل العلم وشطط الحكم وخطل القول، وأسأله القبول والرضائي وللوالدين ولجميع الأهل والأحباب، هو ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله وسلم وبارك على سيدي وحبيبي المصطفى وآله وصحبه والتابعين والصالحين، والحمد لله أولاً وآخراً.

الحواشي والإحالات:

- 1- السوسوة: فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية (ط 1/ 1425هـ، 2004م، دار القلم، دبي): ص 13
- 2- ينظر: ابن عبد السلام: قواعد الأحكام: 93/1 - ابن القيم: إعلام الموقعين (تح: طه عبد الرؤوف سعد، ط/ 1973 م، دار الجيل، بيروت): 3/ 183
- 3- ابن القيم: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة (ط/ 1419هـ، 1998م، دار الكتب العلمية، بيروت): 2/ 417
- 4- ابن القيم: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين (تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط 3/ 1416 هـ. 1996م، دار الكتاب العربي، بيروت): 1/ 224-225
- 5- ابن القيم: المرجع السابق: 2/ 286
- 6- اخترت عدم الاهتمام بتعريف المصلحة لغة واصطلاحاً كما جرى العرف في مثل هذه البحوث، تجنباً للتكرار وتهرباً من الحشو، ويكفي أن أذكر هنا تعريف ابن العربي للمصلحة فهو من أتق التعاريف وأوضحها: "المصلحة، وهو كل معنى قام به قانون الشريعة، وحصلت به المنفعة العامة في الحليّة". المسالك: 6/ 18/6-19- القبس: 2/ 779 ونفس الأمر يقال في المصلحة عند مالك رحمه الله، فقد كتب حولها الكثير، وغالبه جيد متين، فلا داعي للإعادة والتكرار، وحتى لو أردت تحقيق القول فيها تفصيلاً هنا ضاق هذا البحث عن ذلك، والقصد هنا بيان تبريز الإمام في فقه المصلحة.
- 7- ابن العربي: المسالك في شرح موطأ مالك (تح: السليبيانين، ط 1/ 1428 هـ. 2007 م، دار الغرب الإسلامي، بيروت): 5/ 610 - القبس في شرح موطأ مالك بن أنس (تح: محمد عبد الله ولد كريم، ط 1/ 1992م، دار الغرب الإسلامي، بيروت): 2/ 749
- 8- ابن العربي: القبس: 2/ 683

ملاح فقه الموازنات عند الإمام مالك رحمه الله د. يوسف نواسة

- 9 - ينظر مثلاً: - المسالك: 440/5 - القبس: 606/2
- 10- الجويني: البرهان في أصول الفقه (تح: عبد العظيم الديب، ط 2 / 1400 هـ، دار الأنصار، القاهرة): 1113/2
- 11- ابن العربي: المسالك: 420/6 - القبس: 932/3
- 12 - الشاطبي: الاعتصام (تح: مجموعة أساتذة، ط 1 / 2008 م، دار ابن الجوزي، السعودية): 39/3
- 13- القرافي: شرح تنقيح الفصول (تح: طه عبد الرؤوف سعد، ط 1 / 1393 هـ. 1973 م، شركة الطباعة الفنية المتحدة): ص 448
- 14 - ابن العربي: أحكام القرآن (تح: محمد عبد القادر عطا، ط 3 / 2003 م، دار الكتب العلمية): 125/2
- 15 - ينظر: - الريبوني: نظرية التقريب والتغليب (ط 1 / 2010 م، دار الكلمة، القاهرة): ص 343-344
- 16- ينظر: - حسين حامد: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي (ط 1 / 1431 هـ، 2010 م، دار الكلمة، القاهرة): ص 108 وما بعدها. - البوطي: ضوابط المصلحة (ط 3 / 1397 هـ، 1977 م، مؤسسة الرسالة، بيروت): ص 188 وما بعدها.
- 17- ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي (تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط 2 / 1384 هـ، 1964 م، دار الكتب المصرية، القاهرة): 167/8-168
- 18 - الإمام مالك: الموطأ: 378/2
- 19 - القيروانيّ ابن أبي زيد: النوادر والزيادات (تح: مجموعة أساتذة، ط 1 / 1999 م، دار الغرب الإسلامي، بيروت): 280/2
- 20 - القاضي عبد الوهاب: عيون المسائل (تح: علي بورويبة، ط 1 / 2009 م، دار ابن حزم، بيروت): ص 591
- 21 - صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب المساقاة، والمعاملة بجزء من الثمر والزرع (رقم: 1551): 1187/3
- 22 - الإمام مالك: الموطأ: 1020/4
- 23- سحنون: المدونة الكبرى (تح: زكريا عميرات، ط 1 / 1415 هـ. 1994 م، دار الكتب العلمية، بيروت): 578/3
- 24- ينظر: - القاضي عبد الوهاب: الإشراف (تح: الحبيب بن طاهر، ط 1 / 1420 هـ. 1999 م، دار ابن حزم، بيروت): 648/2 - ابن بزيزة: روضة المستبين في شرح كتاب التلقين (تح: عبد اللطيف زكاغ، ط 1 / 1431 هـ. 2010 م، دار ابن حزم، بيروت): 1067/2
- 25 - مسند أحمد (أرقام: 14278 / 22460 / 2968): 120/5 / 125/37 / 181/22
- 26 - الإمام مالك: الموطأ: 1048/4
- 27- ابن عبد البر: الاستدكار (تح: سالم عطا ومحمد معوض، ط 1 / 2000 م، دار الكتب العلمية): 117/7
- 28 - ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، ط 1 / 1425 هـ، 2004 م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر): 523/3
- 29- سحنون: المدونة الكبرى: 309/3 بتقديم وتأخير في النَّصّ.

- 30- ابن القيم: إعلام الموقعين: 19/3
- 31- العسيري محمد نصيف: الفكر المقاصدي عند الإمام مالك وعلاقته بالمناظرات الأصولية والفقهية في القرن 2 هـ (ط/ 1429هـ. 2008م، دار الحديث، القاهرة): ص 191
- 32- ينظر: - الريسوني: نظرية التقريب والتغليب: ص 331 وما بعدها
- 33- ابن القيم: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة: 22/2
- 34- انه إلى أن المسائل التي سأوردها كمنادج هنا لها أدلة أخرى، ليس المقام مقام استيفائها وتحقيق القول فيها، وإنما مقصودي بيان وجه الموازنة في فقه الإمام واختياراته فيها.
- 35- سحنون: المدونة الكبرى: 308/1
- 36- ينظر: - القرافي: الذخيرة (تح: مجموعة أساتذة، ط 1 / 1994م، دار الغرب الإسلامي، بيروت): 52/3-53
- 37- الإمام مالك: الموطأ: 367/2
- 38- ينظر: ابن عبد البر: الاستذكار: 192/3
- 39- القاضي عبد الوهاب: الإشراف: 381/1-382 وينظر: - الباجي: المنتقى شرح الموطأ (ط / 1332هـ، مطبعة السعادة، مصر): 134/2
- 40- سحنون: المدونة الكبرى: 214/2
- 41- سحنون: المدونة الكبرى: 219/2
- 42- المقرئ: قواعد الفقه (تح: محمد الدرداي، ط / 2012م، دار الأمان، الرباط): 177
- 43- القاضي عياض: التنبهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة (تح: محمد الوثيق، وعبد النعيم حميتي، ط 1 / 1432 هـ. 2011م، دار ابن حزم، بيروت): 673/2-674
- 44- خليل: التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب (تح: أحمد بن عبد الكريم نجيب، ط 1 / 1429هـ، 2008م، مركز نجيبويه، مصر): 214/2
- 45- سحنون: المدونة الكبرى: 555/4
- 46- القيروانيّ ابن أبي زيد: النوادر والزيادات: 478/14
- 47- القاضي عبد الوهاب: الإشراف: 853/2
- 48- الشاطبيّ: الاعتصام: 34-32/3
- 49- سحنون: المدونة الكبرى: 31-30/2
- 50- ينظر: القاضي عبد الوهاب: عيون المسائل: ص 387
- 51- ابن العربيّ: المسالك: 620/5 - القبس: 753/2
- 52- ابن أبي زيد القيروانيّ: الذّب عن مذهب الإمام مالك (تح: محمد العلمي، ط 1 / 1432 هـ. 2011م، مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب): 691/2
- 53- ابن العربيّ: المحصول (تح: حسين اليدري، ط 1 / 1999، دار البيارق، الأردن): ص 131 - 132

- 54- ابن العربي: أحكام القرآن: 179/2
 55 - الشاطبي: الاعتصام: 47/3
 56 - آل تيمية: المسودة في أصول الفقه (تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، مصر): ص 454
 57 - ابن رشد الحفيد: بداية المجتهد (تح: العبادي، ط 1/1995م، دار السلام، القاهرة): 1694/3
 58 - ابن رشد الحفيد: المرجع نفسه: 1917/4
 59 - الشاطبي: الموافقات (تح: مشهور آل سلمان، ط 1/1997م، دار ابن عفان، السعودية): 193/5-194
 60- أنه إلى أن حكم فتح الذرائع حكم سدّها في هذه الجزئية، وإنّما سأقصر الكلام على سدّ الذرائع لشيوع استعمالها واختصارا، قال الإمام القرافي: "تنبيه: اعلم أن الذريعة كما يجب سدّها يجب فتحها". الفروق: 59/2
 61- ابن العربي: المسالك: 22/6
 62- ينظر: ابن العربي: أحكام القرآن: 331/2 - القيس: 786/2
 63 - القرافي: الفروق (تح: خليل المنصور، ط / 1998م، دار الكتب العلمية، بيروت): 59/2-60
 64 - القرافي: الذخيرة: 153 /1 - شرح تنقيح الفصول: 448-449
 65- القرافي: الذخيرة: 152 /1 وينظر: - الفروق: 59/2 - شرح تنقيح الفصول: ص 448
 66- الشاطبي: الموافقات: 183/5
 67 - الشاطبي: الاعتصام: 184/1
 68- ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية: 336-337/3
 69 - الونشريسي: المعيار المعرب (تح: مجموعة أساتذة بإشراف محمد حجي، ط / ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ودار الغرب الإسلامي): 388/6
 70 - ينظر المرجع السابق.
 71 - ابن عرفة: المختصر الفقهي (تح: حافظ عبد الرحمن محمد خير، ط 1/1435 هـ. 2014 م، مؤسسة خلف أحمد الخيتور للأعمال الخيرية، الإمارات): 35/4-40 وينظر: الرصاع: شرح حدود ابن عرفة (تح: أبو الأجنان والمعموري، ط 1/1993م، دار الغرب الإسلامي، بيروت): 263/1 وما بعدها.
 72- السنوسي عبد الرحمن: اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات (ط 1/1424هـ، دار ابن الجوزي، الدمام): ص 338
 73- البراذعي: تهذيب المدونة (تح: محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، ط 1/1423 هـ. 2002 م، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي): 156/2
 74- الشاطبي: الموافقات: 192/5.

The features of the jurisprudence of the budgets of Imam Malik " ALLAH have mercy on him "

By: Dr. Youcef Nouassa

High school teachers, Bouzareah, Alger.



Abstract:

This research attempts to give a model for the application of the jurisprudence of the budgets of a leading imam of the imams of the doctrines followed, namely the imam of Dar al-Hijra Malik ibn Anas, may God have mercy on him, and the statement of the originality of this jurisprudence and the Ijtihad orientation, Which has not been given a special term only recently, and did not concern independent studies only soon, Which may lead to the disruption of the causes of the path of jurisprudence and its principles first. I gived examples ,non-extrapolative models settled by the diligence opinion of Imam Malik After the budget ., They serve as an introduction to a Study follow the views of this Imam al (jahbad) Based on the jurisprudence of budgets.

Keywords: Imam Malik; owner; jurisprudence; budgets; interests; evil .

جهدود غير المالكية في خدمة موطأ الإمام مالك - علماء الحنفية أنموذجاً -

بقلم

د. حسين ماني سعادة (*)



ملخص

يعتبر كتاب الموطأ للإمام مالك ثروة فقهية وحديثية، ومن الكتب التي تلقتها الأمة بالقبول، وقد اعتنى به الحنفية شرحاً وتعليقاً ومن أشهرهم محمد بن الحسن الشيباني ومحمد زكريا الكاندهلوي. حيث تميزت رواية الحسن الشيباني عن غيرها من الموطآت بأنها كلها مسموعة عن شيخه مالك. وأما شرح الكاندهلوي فقد كان شرحاً مستفيضاً يغني عن مئات الشروح والحواشي، فكأنه موسوعة ضخمة في علم الحديث النبوي.

الكلمات المفتاحية: المالكية؛ الموطأ؛ الحنفية؛ مالك بن أنس.

المقدمة

إن علم الحديث أجل العلوم الدينية مقاما، وأشرفها رتبة ومكاناً، وأقواها درجة وبرهاناً، كيف لا! وقد حرض النبي صلى الله عليه وسلم عليه بالدعاء لحاملي هذا العلم كما روى ابن عباس "اللهم ارحم خلفائي، اللهم ارحم خلفائي ثلاثاً، قيل: يا رسول الله، من خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي فيروون أحاديثي وستي ويعلمونها الناس من بعدي"، فوقف جمع من العلماء والمحدثين أعمارهم لخدمة هذا العلم الشريف منذ عهد رسول الله إلى يومنا هذا خدمة لا نظير لها في الأديان غير الإسلام، ودونوا الكتب والرسائل ونقلوا الأحاديث فيها نقلاً فقد روعي فيه ألفاظ خير الأنام إلى آخر ما يمكن لهم، حتى وصل الحديث إلينا غصبا طرياً، لامعاً مضيئاً.

(*) كلية الشريعة والاقتصاد، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية saadahouseine@yahoo.com

ومن هذه الكتب التي فاقت شهرته وانتشرت سمعته كتاب الموطأ للإمام مالك، وهو من أهم الكتب في علم الحديث وله أهمية كبرى لدراسي هذا العلم، خاصة لمقلدي إمام دار الهجرة أبي عبد الله مالك بن أنس المدني وتلقاه العلماء بالقبول، وتناولوه دراسة وشرحاً، وقد فضّل جماعة من العلماء هذا الكتاب على "الجامع الصحيح" للإمام البخاري¹.
ومن الذين اهتموا بهذا الكتاب اهتماماً كبيراً علماء الحنفية، فوضعوا له شروحاً وتعليقات، سنحاول من خلال هذا البحث ذكر بعض النماذج من علماء الحنفية الذين اهتموا بهذا الكتاب متتبعاً في ذلك الخطة الآتية:

• مقدمة.

• **المبحث الأول:** تعريف الموطأ وأثره ومكانته من كتب الفقه والحديث.

المطلب الأول: التعريف بالموطأ. **الفرع الأول:** دوافع تأليف الموطأ.

المطلب الثاني: أثر الموطأ ومكانته من كتب الفقه والحديث. **الفرع الأول:** أثر الموطأ

ومكانته من كتب الفقه. **الفرع الثاني:** أثر الموطأ ومكانته من كتب الحديث.

• **المبحث الثاني:** جهود الحنفية في خدمة الموطأ.

المطلب الأول: احتفاء علماء الحنفية بالموطأ.

المطلب الثاني: من جهود الحنفية في خدمة الموطأ. **الفرع الأول:** جهود محمد بن الحسن

في خدمة الموطأ. **الفرع الثاني:** جهود علي القاري الهروي في خدمة الموطأ. **الفرع**

الثالث: جهود الكاندهلوي في خدمة الموطأ.

• الخاتمة ونتائج البحث.

المبحث الأول: التعريف بالموطأ وأثره ومكانته من كتب الفقه والحديث

المطلب الأول: التعريف بالموطأ

الفرع الأول: وجه تسمية الموطأ بذلك ودوافع تأليفه

أولاً: وجه تسمية الموطأ

يعود وجه تسميته بالموطأ بهذا الاسم لأحد سببين²:

أحدهما: لأنه وطأ به الحديث، ويسره للناس، سئل أبو حاتم الرازي عن وجه تسمية

جهود غير المالكية في خدمة موطأ الإمام مالك د. حسين ماني سعادة

موطأ مالك بذلك، فقال: «شيء صنعه ووطأه للناس، حتى قيل: موطأ مالك، كما قيل جامع سفيان»³. والثاني: لموطأة علماء المدينة المنورة له فيه، وموافقتهم له عليه، يروى عن الإمام مالك - رحمه الله - أنه قال: «عرضت كتابي هذا على سبعين فقيهاً من فقهاء المدينة فكلُّهم واطأني عليه، فسمَّيته الموطأ»⁴.

الفرع الثاني: دوافع تأليف الموطأ

لتأليف الموطأ جملة دوافع، أبرزها:

أولاً- الاتجاه العام إلى تدوين الأحاديث النبوية والآثار في عصره؛ خشية ذهاب العلم، وخصوصاً فقه أهل الحجاز، مع ما صاحب هذا العصر من انتشار الوضع والكذب على النبي - صلى الله عليه وسلم - وكبار الصحابة - رضي الله عنهم -⁵.
ثانياً- وجود تجربة سابقة لجمع الفقه المدني والتي لم يرتض الإمام مالك - رحمه الله - طريقة تأليفها، فألف الموطأ بما يراه أليق بفقه أهل الحجاز⁶.

ثالثاً- الاستجابة لطلب الخليفة أبي جعفر المنصور، حيث طلب من الإمام مالك - رحمه الله - أن يضع للناس كتاباً في الفقه يكون قانوناً عاماً في الفتوى والقضاء؛ يحملهم عليه، فاستجاب الإمام مالك لذلك مع رفضه لفكرة حمل الناس عليه وإلزامهم به⁷.

المطلب الثاني: أثر الموطأ ومكانته من كتب الفقه والحديث

الفرع الأول: أثر الموطأ ومكانته من كتب الفقه

يعدُّ الموطأ أصحَّ كتب الفقه وأشهرها، وأقدمها، وأجمعها، اكتسب مكانة عالية ضمن كتب الفقه وكان له أثرٌ في الفقه المالكي خصوصاً، والفقه الإسلامي عموماً⁸. فهو معتمد المالكية في الفقه مع المدونة، وهو مقدَّم عليها عند بعض المالكية⁹؛ لأنَّ الموطأ قرئ على الإمام مالك - رحمه الله - إلى أن مات، بخلاف المدونة، فهي سماع أصحابه منه¹⁰. وتشكل مادة الموطأ مادةً أساسيةً في الفقه الإسلامي، أفادت منه المذاهب الفقهية، يقول العلامة الشاه ولي الله الدهلوي: «ومن تتبَّع مذاهبهم، ورزق الإنصاف من نفسه علم - لا محالة - أنَّ "الموطأ" عُدَّة مذهب مالك وأساسه، وعمدة مذهب الشافعي وأحمد ورأسه، ومصباح مذهب أبي حنيفة وصاحبيه ونبراسه، وهذه المذاهب بالنسبة "للموطأ" كالشروح

للمتون، وهو منها بمنزلة الدوحة من الغصون»¹¹.

الفرع الثاني: أثر الموطأ ومكانته من كتب الحديث

أثر الموطأ على كتب الحديث أثر جلي، حيث اقتفى كثير من المحدثين طريقته في التبويب، كعبد الله بن المبارك، والبخاري، ومسلم، وسعيد بن منصور، وأبي داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه¹²، وجعل مالك في كتابه باباً جامعاً في آخره¹³، ذكّر فيه ما لا يدخل في باب خاص من الأبواب المخصصة بفقهاء بعض الأعمال، وأضاف إلى ذلك ما استنبطه من الأحكام في مواقع الاجتهاد، مما يرجع إلى جمع بين متعارضين، أو ترجيح أحد الخبرين، أو تقديم إجماع أو قياس، أو عرض على قواعد الشريعة، فكان بحق كتاب شريعة الإسلام¹⁴.

كما كان للموطأ أثر في كتب الحديث من جانب الرواية، فقد روى البخاري في صحيحه عن الإمام مالك - رحمه الله - أربعاً وأربعين وست مائة رواية، وروى مسلم في صحيحه عن الإمام مالك ستاً وأربعين وثلاث مائة رواية¹⁵.

يأتي الموطأ ضمن الطبقة الأولى من كتب الحديث مع صحيح البخاري وصحيح مسلم¹⁶. قدّمه بعض المالكيّة على الصّحّيحين، كأبي بكر بن العربي¹⁷، وجعله بعضهم في المرتبة الثالثة بعد الصّحّيحين، وهو رأي جمهور المحدثين قديماً وحديثاً¹⁸.

وقد أظهر مالك طريقته التي سار عليها في الرواية في كتابه "الموطأ" فأثبت فيه أحسن ما صحّ عنده من الآثار المروية عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وما روي عن الخلفاء الراشدين، وفقهاء الصحابة، ومن بعدهم من فقهاء المدينة، وما جرى عليه عملهم بالمدينة، مما يرجع إلى تلقّي المأثور من عمل رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، والخلفاء الراشدين، وقضاة العدل وأئمة الفقه¹⁹.

ولم يكن تأليف الإمام للموطأ كعادة الطبقات المتأخرة في تصانيفهم، بل كتبه بيده، لثلا يغلط فيها بعد يلقيه على الجماعة، ثم وكلّ به كاتباً له اسمه "حبيب" فنسخه له، وكان يقرأه حبيب للناس في حلقة بين يديه، وهو على منصبه يسمع، ورواد الحلقة يكتبون، وأحياناً يقرأ من كتب من إماء، لتصحيح ما كتب بسماع مالك إياه وإقراره عليه، وفي هذه القراءة

- بسبب قراءة المستملين وسؤالهم التي تقتضي البيان كان الإمام مالك يزيد وينقص

جهود غير المالكيّة في خدمة موطأ الإمام مالك د. حسين ماني سعادة

في الموطأ مما أدى إلى تعدد نسخ "الموطأ" ترتيباً وتبويباً وزيادة ونقصاً، وكان رحمه الله لا يعجبه التعجل في التحمل

- وقد نقل عن السيوطي في "تنوير الحوالك" أن رواية أبي مصعب كانت أكثر زيادة من باقي الموطآت فقد زادت بمكة حديث نقلاً عن ابن حزم²⁰

وقال القاضي عياض في ترتيب المدارك لقد وقفت على عشرين رواية للموطأ²¹.
وسأكتفي بذكر أشهرها :

(1)-رواية علي بن زياد التونسي (ت183هـ)

(2)-رواية محمد بن الحسن الشيباني(ت189هـ)

(3)-رواية ابي عبد الله بن عبد الرحمان بن القاسم(ت191هـ)

(4)-رواية ابي عبد الرحمان عبد الله بن ميلمة القعني(ت221هـ)

(5)-رواية عبد الله بن وهب المصري(ت197هـ)

(6)-رواية سويد بن سعيد الحدثاني (ت240هـ)

(7)-رواية أبي زكرياء بن عبد الله بن بكير(ت231هـ)

(8)-رواية يحيى بن يحيى الليثي المصمودي(ت234هـ)

(9)-رواية ابي مصعب احمد بن ابي بكر الزهري(ت298هـ)²²

المبحث الثاني: جهود الحنفية في خدمة الموطأ

المطلب الأول: احتفاء علماء الحنفية بالموطأ

تعود صلة الحنفية بالموطأ إلى عصر الإمام مالك، حيث رحل محمد بن الحسن الشيباني²³ إلى الإمام مالك وسمع منه الموطأ، وهو اليوم بين أيدينا، والمعروف بموطأ محمد، ثم توطدت الصلة بالموطأ بعد ذلك، من خلال الشروح والتعليقات التي وضعها علماء الحنفية على الموطأ، ومن تلك الشروح والتعليقات²⁴:

1- "شرح موطأ محمد بن الحسن الشيباني" للشيخ علي بن (سلطان) محمد، نور الدين الملا الهروي القاري: فقيه حنفي، من صدور العلم في عصره. ولد في هراة وسكن مكة وتوفي بهاسنة 1014هـ، ومن أشهر مؤلفاته: تفسير القرآن في ثلاث مجلدات، الفصول المهمة²⁵.

2- "شرح الرحماني في الموطأ" للشيخ إبراهيم بن حسين بن محمد، ابن بيري: مدرّس مفت، من فقهاء مكة. ولد بالمدينة المنورة. وقرأ على علماء مكة وتولى بها الإفتاء، وعزل فانقطع للتأليف، وكتب نحو مئة كتاب ورسالة لم يعرف مصيرها، منها: عمدة ذوي البصائر، حاشية على الأشباه والنظائر توفي سنة 1099 هـ²⁶

3- "المحلّ بأسرار الموطأ" للشيخ سلام الله الحنفي الدهلوي المحدث ابن شيخ الإسلام فخر الدين الدهلوي، من تصانيفه: الكمالين على الجلالين، وشرح على الشئائل المحمدية، وخلاصة المناقب في فضائل أهل البيت، ورسالة في أصول الحديث، توفي سنة تسع وعشرين ومائتين وألف للهجرة (1229هـ)²⁷.

4- "المصنّف شرح الموطأ" للشيخ أحمد ولي الله بن عبد الرحيم بن وجيه الدين العمري الدهلوي فقيه، اصولي، محدث، مفسر، من تصانيفه: إزالة الخفا، القول الجميل في بيان سواء السبيل توفي سنة 1176 هـ وهو شرح باللغة الفارسية²⁸.

5- "المسوّى شرح الموطأ" للشيخ الشّاه ولي الله الدهلوي أيضاً، وهو شرح باللغة العربية.

6- "التعليق الممجد على موطأ محمد" للشيخ محمد عبد الحي بن عبد الحلیم بن أمين الله بن محمد يعقوب بن عبد العزيز بن محمد سعيد بن الشيخ الشهيد قطب الدين السهالوي اللكناوي قرأ على والده الكتب الدراسية معقولا ومنتقولا ثم قرأ على خال أبيه، أثنى عليه الكثير من العلماء على فضله وعلمه له مؤلفات كثيرة في اللغة العربية والصرف والحديث والفقہ من أشهرها : السعایة في كشف ما في شرح الوقایة، الفوائد البهية في تراجم الحنفية (ت: 1304هـ)²⁹.

7- "أوجز المسالك إلى موطأ مالك" للشيخ محمد زكريا الكاندهلوي الإمام العلامة شيخ الحديث بالهند وأحد كبار المحدثين في العالم الإسلامي، أخذ العلم عن كبار شيوخ الهند منهم والده محمد بن يحيى الكاندهلوي وخليل أحمد السهارنفوري و خليل أحمد الأيوبي الأنصاري، درس كثيرا من العلوم كالحديث والأصول والمنطق والنحو والصرف، رحل إلى الحجاز أكثر من مرة ثم استقر بصفة دائمة بالمدينة المنورة، من تأليفه: حياة الصحابة وشرح

جهود غير المالكية في خدمة موطأ الإمام مالك د. حسين ماني سعادة

شئائل الترمذي، توفي سنة 1402هـ/1982م³⁰.

المطلب الثاني: من جهود الحنفية في خدمة الموطأ

الفرع الأول: جهود محمد بن الحسن في خدمة الموطأ

يعد محمد بن الحسن الشيباني من تلاميذ الإمام أبي حنيفة، انتهت إليه رئاسة الفقه بالعراق بعد أبي يوسف، رحل إلى الإمام مالك ومكث عنده ثلاث سنوات فتلقى عنه فقه الحديث، والرواية وآراء مالك، وكان من ثمرات رحلته سماع الموطأ من مالك، وتعد رواية محمد بن الحسن الشيباني للموطأ من أجود الروايات، حتى فضلها بعضهم على رواية يحيى الليثي³¹.

مزايا رواية محمد بن الحسن الشيباني:

تتميز رواية محمد بن الحسن الشيباني للموطأ عن غيرها من المواطات خاصة رواية يحيى بن يحيى الليثي، بعدد من المزايا، منها³²:

1- موطأ محمد بن الحسن الشيباني كله مسموع من شيخه مالك، أما رواية يحيى الليثي فروايتها جزء منها غير مسموع من مالك، بل مسموع من تلميذ مالك: زياد بن عبد الرحمن، المعروف بشبطون.

2- في موطأ محمد بن الحسن الشيباني زيادة بعض الأحاديث والآثار من طريق أهل الكوفة والعراق، وفي بعضها ضعف، فدخل الخلل في رواية محمد بن الحسن من هذه الجهة. وإيراده لمرويات أهل الكوفة والعراق فيما كان رأيه يخالف مالكاً، ففي باب (الوضوء من مس الذكر) ستة عشر رواية من غير طريق مالك، تنص على أن مس الذكر لا ينقض الوضوء.

3- في موطأ محمد بن الحسن الشيباني زيادة مرويات كثيرة عن مالك عمّا في رواية يحيى، وإن وجد بعضها في رواية أبي مصعب الزهري أو في الصحيحين والسُّنن، بلغت عدد هذه المرويات ثمانون رواية.

4- قلة الأحاديث والآثار في موطأ محمد بن الحسن الشيباني، حيث بلغ مجموعها - فيما أحصاه الباحث الحبيب رزاق - سبعة وألف حديث وأثر، بينما هي في موطأ يحيى الليثي خمسة وخمسون وتسعمائة وألف، وهو فارق كبير.

5- أورد محمد بن الحسن الشيباني في موطئه تعقيباته على روايات مالك، موضعاً مذهب

أهل الكوفة والعراق بالموافقة أو المخالفة، وأثناء المخالفة يأتي بمرويات أهل الكوفة والعراق؛ مرجحاً لمذهب إمامه أبا حنيفة.

الفرع الثاني: جهود علي القاري الهروي في خدمة الموطأ.

كتب الشيخ -رحمه الله- في تصديره لهذا الشرح: "إن هذا الشرح لطيف، وفتح شريف لبعض مشكلات كتاب الموطأ..."، وهذا وصف عده بعضهم اسماً فحكي تسميته: شرح بعض مشكلات الموطأ. كما جاءت بعض النسخ معنونة بـ "شرح ملا علي القاري على موطأ الإمام مالك" وسارت بعض الكتب التي عنيت بشرح الموطأ برواية محمد علي تسميته بـ "كشف المغطى بشرح الموطأ"، والتسميات الثلاث سائغة وتؤدي مدلول الكتاب وفحواه³³.
مزاياه: تتمثل مزاي الكتاب في الآتي:

1- التعريف بموطأ الحسن الشيباني، وبما احتواه من فقه مقارن بين المذهب الحنفي الكوفي الشهير بالقياس والرأي، والمذهب المالكي المدني المشتهر بأثار وعمل أهل المدينة، من خلال موطأ مالك وتعليقات محمد وروايته.

2- إظهار المذهب الحنفي وتأصيله بالكتاب والسنة، ونفي التهم الشائعة باعتداده الكلي على الرأي والقياسات العقلية.

3- تقديم موسوعة فقهية زاخرة تضم أقوال الصحابة وآراء كبار التابعين وأوائل الفقهاء، وأئمة المذاهب الأربعة، وأقوال مختلف العلماء من أصحاب المذاهب المندثرة التي تعد لها أتباع في الأمة³⁴.

منهجيته:

• منهجه في الاستدلال بالقرآن والقراءات والتفسير: يستدل بالقرآن الكريم وتفسيره في

نواح مختلفة من أهمها:

- 1- إثبات الحكم الفقهي أو ترجيحه.
- 2- بيان معنى في الحديث المشروح وتوضيحه.
- 3- إيضاح مسألة لغوية أو نحوية أو صرفية.
- 4- ذكره لأوجه القراءة مع بيان شذوذها وتواترها ومن أمثلة القراءات الشاذة كإيراده

جهود غير المالكية في خدمة موطأ الإمام مالك د. حسين ماني سعادة

قراءة عبد الله بن مسعود للآية الكريمة قال الله تعالى: ﴿فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم﴾ سورة النور آية 33 بزيادة لمن قبل "غفور رحيم" ³⁵، بيان حكم فقهي مختلف فيه، كما في إيراده للقراءة الشاذة "ثلاثة أيام متتابعات"، قال: وبه قال علماءنا خلافاً للشافعي ³⁶ أما منهجه في تفسير الآيات التي يسوقها استدلالاً واستشهاداً انطلاقاً من الجزء المحقق فنلمسه كالآتي:

1- يقوم بتفسير الآية التي يسوقها بالاختصار، مقتصرًا على المفردات حين يرى ذلك ضرورياً، كما في تفسيره للآية الكريمة قال الله تعالى: ﴿والجروح قصاص﴾ سورة المائدة آية 44 قال أي ذات قصاص ³⁷

وفي الآية: قال الله تعالى: ﴿والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ سورة النور آية 02 قال، والمراد بهما البكران ³⁸

2- قد يفسر الآية التي استشدها بالحديث، وفعل ذلك مرة واحدة حيث فسر قول الله تعالى: قال الله تعالى: ﴿أو يجعل الله لمن سيلاً﴾ سورة النساء آية 16، قال وفسر النبي صلى الله عليه وسلم السبيل بالرجم في المحصن في حديث عبادة بن الصامت عن مسلم ³⁹

3- يورد تفسيره الإجمالي للآية أحياناً، كما في قوله تعالى: ﴿وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله إن الله بكل شيء عليم﴾ سورة الأنفال آية 75 قال: أي أولى بميراث بعضهم بعض فيما كتب الله وحكم به، لأن هذه الآية سمحت التوراث بالموالة ⁴⁰

• منهجه في الحديث: تمثل في:

1- استعانتة بالموطآت الأخرى في تقرير اختلاف أو تصحيح، أو شرح عبارة غامضة، وخاصة موطأ يحيى بن يحيى الليثي، حيث أكثر القاري من الرجوع إليه ومقارنته روايته برواية الشيباني.

2- أما متون الحديث الأخرى التي يسوقها، فقد أكثر من إيراد الأحاديث استشهاداً على رأي فقهي أو زيادة لم يصرح بها في الموطأ أو يتوسع بها في الشرح.

3- أما ألفاظ الأحاديث فإنه يسوقها دون التنويه على الاختلافات إلا إذا كان ذلك في معرض الاحتجاج فإنه يأتي بالزيادات ومختلف الروايات ما أمكن، وحين يذكر حديثاً في

الصحيحين فإنه لا ينبه على الاختلاف في الروايات، وهو غالباً لا يتقيد بلفظ أحدهما وإنما يؤلف بين الروايات، وهو في ذلك أقرب دائماً إلى لفظ الإمام مسلم.

• **منهجه في الرجال والتراجم:** فإنه يعتني بضبط أسماء الرجال والأنساب والتعريف بهم أحياناً تعريفاً مختصراً، كما أنه يعتني بنسبة الراوي أحياناً ليرتفع اللبس، وقد يعتني بالتحقيق في اختلاف مشهور في أسماء الرجال، أو في تعديله، وقليلاً ما يذكر مصادره في هذه الترجمة أو ذلك الضبط وغالباً ما تكون من كتب السيوطي، وكثيراً ما يغفلها.

• **منهجه في التخريج والحكم على الأحاديث-أحاديث الموطأ:** لم يلتزم الهروي بتخريج أحاديث الموطأ ولا آثاره، وقد يخرج الحديث بذكر شواهد من الكتب الستة أو أحدها، ويشير إلى من وصل المرسل أو المنقطع.

لم يلتزم القاري منهجاً ثابتاً في الحكم على الأحاديث، وفي معرض نقاشه واحتجاجه قد يحكم على أحاديث الموطأ، أو الأحاديث الأخرى بالإرسال أو الوقف أو الضعف وقد ينقل حكم العلماء على الحديث الذي يسوقه.

• **منهجه في شرح الحديث:** قد تميز منهجه بالآتي:

1-اعتمد في طريقة الشرح تتبع المفردات والجمل بدقة معتنياً بضبط الكلمة وإزالة اللبس في الجملة.

2-في بيانه لمعاني الحديث يستشهد بالقرآن الكريم وبالأحاديث النبوية والآثار المروية، موجهاً شرحه في غالب الأحوال ونقاشه نحو تدعيم المذهب الحنفي في المسألة موضع الحديث.

3-اعتمد الشراح السابقين للموطأ، كابن عبد البر، والباجي، والسيوطي، وبعض شراح الحديث كالطحاوي، وعياض، والنووي، وابن حجر.

4-اعتنى بتعريف وضبط أسماء القبائل والأماكن والأشخاص.

• **منهجه الفقهي:** يظهر من خلال شرح القاري لموطأ مالك سعة اطلاعه وغزارة علمه، وحضور المذاهب الفقهية المعتمدة، ووقوفه على نقاط الاختلاف وأدلة كل مذهب، ما يمكن أن يجعل من كتابه موسوعة فقهية ثرية.

1-أورد القاري بعض شيوخ الحنفية مستشهداً بأرائهم، وعرض بعض أقوالهم وفتاويهم

جهود غير المالكية في خدمة موطأ الإمام مالك د. حسين ماني سعادة

كالخلواني، والمرغيناني، وقاضي خان، وأبو ليث، والهندواني، وابن همام، ومحمد بن الفضل.
2- اعتمد القاري المذاهب الأربعة، وعرض أقوال أئمتهم: مالك، والشافعي، وأحمد مع مذهب محمد وأبي حنيفة والعامّة من فقهاء الكوفيين الأحناف، وقد يوازن بينها، وربما أورد المذاهب الأخرى كمذهب الأوزاعي، وأبي ثور، والليث، وسفيان الثوري وحما، وفي بعض الأحيان يورد أقوال الصحابة كأبي بكر، وعمر وعثمان وعلي وابن عمر، وابن مسعود، وزيد بن ثابت، وكبار التابعين كالحسن البصري وسعيد بن المسيب، وغيرهم كثير مع تعرضه للمسائل الأصولية في الشرح.

• منهجه في النقل والعزو:

- 1- تميز نقله بالأمانة، وتحري الدقة في ذلك والاقتصار على ما يخدم مسأله التي هو بصددھا، والرجوع في ذلك إلى مصادر متعددة إن اقتضى الأمر.
- 2- يشير أحياناً إلى مصدره باسم الكتاب دون اسم مؤلفه، وأحياناً كثيرة باسم المؤلف فقط، وفي حالات معدودة بهما معا ولم يصرح بمصدره في كثير من الأحيان.
- 3- لم يعتمد على المصادر الأصلية في إيراد بعض آراء الفقهاء، لذا نجده في بعض المرات لم يكن دقيقاً في نقله لأقوال المالكية، بل قد ينقل عنهم نقيض ما عرف واشتهر عندهم⁴¹.

الفرع الثالث: جهود الكاندهلوي في خدمة الموطأ

يعد كتاب «أوجز المسالك إلى موطأ مالك» لمحمد زكريا الكاندهلوي، الحنفي المذهب (ت: 1323هـ) من كتب شروح الحديث على منهج الحنفيّة، وهو شرح مستفيض جاء في سبعة عشر جزءاً، واستغرق في تأليفه ثلاثين عاماً.

وقال عنه الشيخ أبو الحسن الندوي: "يجدر بأن يعتبر موسوعة في علم الحديث، ومذهب الإمام مالك -رحمه الله- ومؤلفه القيم هذا قد نال اعتراف المشتغلين بعلم الحديث، والمنخرطين بمسلك المذهب المالكي"⁴².

وقال الشيخ تقي الدين الندوي: "شرح جامع للنفاث العلمية والمباحث اللطيفة، والتحقيقات العجيبة لكتاب موطأ إمام دار الهجرة مالك بن أنس -رحمه الله- فإنه يغني عن

مئات الشروح والحواشي، فكأنه موسوعة ضخمة في علم الحديث النبوي⁴³.

منهج ومزايا "أوجز المسالك"⁴⁴:

1- جمع الكتاب بين الحديث والفقه، ركّز فيه مؤلّفه على شرح السّند والمتن، شرحاً حرفياً، تميز بالشمول والتوسّع، تناول بيان معاني المفردات في المتن، والشرح الإجمالي للحديث أو الأثر، وبيان دلالة الألفاظ، وما اشتملت عليه من فوائد المسائل التي تضمّنتها الحديث، وخاصّة الفقهية، ودفع الإشكالات الواردة على الحديث أو جزء منه.

2- تميّزت المقدّمة بالطول، تناول فيها كلّ ما يتعلّق بالموطّأ، وترجم لمالك، وكذلك ترجم فيها لنفسه، ولشيوخه، ولأبي حنيفة، وذكر فيها منهجه، ومراجعته، وضمّنها موضوعات متعدّدة من علوم المصطلح.

قال الشّيخ أبو الحسن الندوي عن مقدّمة الكاندهلوي: «هذه المقدّمة بما جاء فيها من علم جمّ، ومادّة غزيرة، ومعلومات مفيدة قد تشتت في بطون الأسفار، وكتب التاريخ والأخبار، حتّى أصبحت بذلك موسوعة صغيرة فيما يتّصل بكتاب "الموطّأ" ومؤلّفه العظيم، هذا إلى ما جاء فيها ممّا يختصّ بالهند، وأخبار كبار الأساتذة والمحدّثين، وما جاء فيها من أصول، وقواعد، ودرر وفوائد»⁴⁵.

3- اعتنى بعلم الرّجال من ضبط أسمائهم، ومعرفة ألقابهم وأنسابهم، وكُنَاهم، وبلدانهم، وغير ذلك، وكما اهتم بنقل أقوال العلماء في توثيق الرّجال وتضعيفهم، مع الجمع بين الأقوال المتعارضة في الرّواة.

4- التّنبية على أخطاء الرّواة والنّسخ، والاهتمام بوصل الانقطاع من بلاغ ومرسل ونحوه، والاعتناء بالرّواية من بيانه للمبهمين فيها، والتّنبية على رواية الأقران، والأكابر عن الأصاغر وغير ذلك ممّا يتعلّق بالسّند.

5- اعتماده على جهابذة شرايح الموطّأ، مثل: "التمهيد" لابن عبد البر، و"المنتقى" للباجي، و"شرح الموطّأ" للزّرقاني؛ وفي كثرة المراجع دلالة وإشارة على المجهود الذي بذله الكاندهلوي في شرحه للموطّأ⁴⁶.

6- تميّز الكتاب بتوقير واحترام آراء من سبقه من العلماء؛ متجنباً للإساءة إليهم عند

جهود غير المالكيّة في خدمة موطّأ الإمام مالك د. حسين ماني سعادة

المناقشة، ومقيلاً عشراتهم، وملتمسا لهم الأعذار.

- 7- التّوسّع في المسائل الفقهيّة، فيورد أقوال المذاهب الفقهيّة الأربعة وأقوالهم، مع اهتمام خاصّ بالمذهب المالكي، وإبرازه للفقّه الحنفي؛ من خلال ذكر أدلّته والرّدود على مخالفيه، وترجيحه لمذهب الحنفي في معظم المسائل، والإشارة إلى بعض أصوله.
- 8- اعتمد في الشّرح على المأثور والنقل دون إهمال طريقة الشرح بالمعقول والنظر.

الخاتمة

وختاماً لهذا البحث توصلنا الى بعض الشروح للحنفية على موطأ التي ساهمت بشكل كبير في اثراء جهودهم عبر التاريخ، والمجال لايزال خصب للبحث من اجل الكشف عن شروح اخرى لهم، وكذلك بالرغم ان الحنفية قد اهتموا بالموطأ اهتماما كبيرا إلا ان هذا الجهد لا يضاوي اهتمامات المالكية في ذلك باعتبار ان الموطأ هو من اهم مصادرهم وبعد البحث في جهود الحنفية في خدمة الموطأ خلصنا للنتائج الآتية:

- يعد كتاب الموطأ من أجل الكتب التي تلقتهم الأمة بالقبول.
- تعود تسمية الموطأ بهذا الاسم لأحد سببين: أحدهما لأنه وطأ به الحديث ويسره للناس والثاني لمواطأة علماء المدينة المنورة له فيه.
- كان للإمام مالك جملة من الدوافع لتأليف موطئه ولعل من أبرزها: الاستجابة لطلب الخليفة أبي جعفر المنصور.
- للموطأ مكانة عالية ضمن كتب الفقه وله أثر في الفقه المالكي خصوصاً والفقه الإسلامي عموماً.
- للموطأ أثر جلي على كتب الحديث.
- اهتمام الحنفية بالموطأ اهتمام كبير ومن أبرز من اهتم به محمد بن الحسن الشيباني ومحمد زكريا الكاندهلوي.

- الحواشي والإحالات:

- 1- الكاندهلوي، محمد أشفاق الرحمن، كشف المغطى عن وجه الموطأ، ط2، مكتبة البشرى، كراتش - باكستان، 1432هـ، 2011م، ج: 1، ص: 3.
- 2- الندوي، تقي الدين، الإمام مالك ومكانة كتابه الموطأ، دار البشائر الإسلامية، (دم)، ط4، 1423هـ/2002م،

ص 24-125

- ³-الزرقاني، محمد، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، 1424هـ/2003م، (62/1).
- ⁴-الزرقاني، شرح على موطأ الإمام مالك، مصدر سابق، (62/1).
- ⁵- ينظر: أبو زهرة محمد، مالك حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، ط2، (د.ت.ط)، (224). الحبيب رزاق، إشارات وتعقيبات محمد بن الحسن الشيباني في روايته للموطأ وأثرها الفقهي والأصولي، دار ابن حزم - بيروت، 1430هـ/2009م، (52) وما بعدها، وأصل الكتاب رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفقه وأصوله بجامعة وهران، نوقشت بتاريخ: أكتوبر 2003م.
- ⁶- ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، 1387هـ، (65-66). أبو زهرة، مالك حياته وعصره، مرجع سابق، (224-225). مبروك، محمد بن يحيى، الإمام مالك وعمله بالحديث من خلال كتابه الموطأ، دار ابن حزم - بيروت، 1430هـ/2010م، ص46.
- ⁷- القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق: محمد ابن تاويت الطنجي وعبد القادر الصحراوي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب، ط2، 1403هـ/1983م، (71/2 و73).
- ⁸- ولي الله الدهلوي، المسوى شرح الموطأ، دار الكتب العلمية - بيروت، 1403هـ/1983م، (63/1).
- ⁹- كابن رشد الجد وأبو بكر بن العربي. محمد ابن رشد القرطبي، المقدمات الممهديات، دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/1988م، (44/1).
- ¹⁰- الخرشبي، محمد، شرح مختصر خليل للخرشي بهامش حاشية العدوي، دار الفكر للطباعة - بيروت، (د.ن). (ت.ط)، (173/4).
- ¹¹- الدهلوي، المسوى شرح الموطأ، مرجع سابق، (63/1).
- ¹²- ابن العربي، أبو بكر، عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي، دار الكتب العلمية - بيروت، (د.ت.ط)، (5/1). عبد الفتاح أبو غدة، مقدمة كتاب محمد عبد الحي اللكنوي، التعليق الممجّد على موطأ محمد، تحقيق: تقي الدين الندوي، دار القلم - دمشق، ط4، 1426هـ/2005م، (26/1).
- ¹³- هذا الباب مما اخترعه مالك - رحمه الله - وانفرد، وقد نبه عليه ابن العربي في المسالك: 7 / 163 فقال: " هذا كتاب أربى مالك - رحمه الله - على المحذّين، وطرق لهم في التصنيف، وفتح فيه لجماعة من المسلمين المصنّفين بابا عظيماً، فأثى فيه بالعجب العجّاب".
- ¹⁴- محمد الطاهر بن عاشور، كشف المغطى، ت 2006، دار السلام، تونس، ص28.
- ¹⁵- محمد سعيد محمد حسن بخاري، موطأ الإمام مالك واعتقاد البخاري ومسلم على نسخ مكتوبة منه في الصحيحين، الموقع الإلكتروني لجامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية: متاح على الرابط <https://uqu.edu.sa>، تاريخ الزيارة: 2013/04/15م، على الساعة 14:30
- ¹⁶- صديق حسن خان القنوجي، الحطة في ذكر الصحاح الستة، تحقيق: علي حسن الحلبي، دار الجيل ودار عمار - بيروت وعمّان، (د.ر.ت.ط)، (208-209).

جُهُودُ غَيْرِ الْمَالِكِيَّةِ فِي خِدْمَةِ مَوْطَأِ الْإِمَامِ مَالِكٍ د. حسين ماني سعادة

- 17- عارضة الأحمدي: ابن العربي، مصدر سابق، (5/1).
- 18- خليل إبراهيم ملا خاطر، مكانة الصحيحين، المطبعة العربية الحديثة- القاهرة، 1402هـ، (51-52). عبد الغني الدقر، الإمام مالك بن أنس إمام دار الهجرة، دار القلم- دمشق، ط3، 1998م، (125).
- 19- مقدمة كتاب "كشف المغطى" لشيخ شيوخنا محمد الطاهر بن عاشور: 16.
- 20- عبد الرحمان السيوطي، تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، دار إحياء، مصر، ج.1، ص9
- 21- عياض، القاضي، ترتيب، مرجع سابق، ص. 235
- 22- ينظر ترتيب المدارك، وذكر 56 رواية، ج.1 ص 232-235
- 23- هو محمد بن الحسن بن فرقد بن أبي عبد الله الشيباني صاحب الإمام أبي حنيفة أصله من دمشق أخذ الفقه عن أبي حنيفة الفقه ونشر مذهبه وعن أبي يوسف، وأخذ عن الإمام مالك الحديث، ولاء هارون الرشيد قضاء الرقة والري، توفي سنة 187 هـ ينظر القرشي، الجواهر المضية في طبقات الخنفية، دط، كراتشي مير محمد كتب خان، دت، ج2، ص 42، 43، 44 بتصرف
- 24- البنوريوسف، تصدير كتاب أوجز المسالك، مرجع سابق، (17/1-18). بشير ضيف، المدخل على موطأ الإمام مالك بن أنس، دار ابن حزم- بيروت، ط1، 1433هـ/2012م، (205-206).
- 25- الزركلي، خير الدين، الأعلام، ط15 ت 2002، دار الملايين، بيروت، ج5 ص12
- 26- المرجع نفسه، ج1 ص 35، 36 بتصرف
- 27- ينظر: البنجييري، محمد طاهر، نيل السائر في طبقات المفسرين، مكتبة البيان، دار القرآن بنج بير (صوابي) - باكستان، ط3، 1421هـ/2000م، (410).
- 28- الطالبي عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام المسمى بـ (نزهة الخواطر و بهجة السامع والنواظر)، دار ابن حزم - بيروت، لبنان، 1420هـ، ج6، ص 856-865 بتصرف.
- 29- المصدر نفسه، ج. 8، ص 1268-1270 بتصرف.
- 30- ينظر: الكاندهلوي الإمام المحدث الشيخ محمد زكريا ومآثره العلمية: أبو الحسن علي الحسيني الندوي، دار القلم- دمشق، 1433هـ/2012م، (40) وما بعدها.
- 31- محمد أبو زهرة، أبو حنيفة حياته وعصره، آراؤه وفقه، دار الفكر العربي، (د.ر.ت.ط)، (232). محمد الدسوقي، محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي، دار الثقافة- قطر، 1987م، (171).
- 32- محمد وعائشة السليبي، مقدمة كتاب المسالك في شرح موطأ مالك لابن العربي، دار الغرب الإسلامي- بيروت، 1428هـ/2007م، (133/1). الحبيب رزاق، إشارات وتعليقات محمد بن الحسن الشيباني في روايته للموطأ وأثرها الفقهي والأصول، مرجع سابق، (163) وما بعدها.
- 33- عائشة بنت مصطفى الشنقيطي، تحقيق شرح موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الملا علي القاري، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير. إشراف د. حصة عبد العزيز الصغير، جامعة أم القرى، (41/1). على الموقع: <https://archive.org/details/hadith> تمت الزيارة بتاريخ 2018/01/30، على الساعة 18:30
- 34- عائشة بنت مصطفى الشنقيطي، المرجع السابق، (63).
- 35- ينظر باب الاستكراه في الزنا 801
- 36- ينظر كتاب الإيهاان والنذور وادني ما يجزئ في كفارة اليمين خ/ 737

- ³⁷ ينظر ترجمة باب الحدود وما فيها من الارش قبل (خ/673)
- ³⁸ ينظر باب الرحم، (ح/693)
- ³⁹ ينظر: باب الإقرار بالزنا (ح/694)
- ⁴⁰ ينظر باب ترجمة، باب ميراث العمة (ح/722)
- ⁴¹ - ينظر: الشنقيطي عائشة بنت مصطفى، المرجع السابق، (49-62).
- ⁴² -الندوي أبو الحسن مقدّمًا لكتاب أوجز المسالك إلى موطأ مالك للكاندهلوي، دار القلم - دمشق، 1424هـ/2003م، (5/1).
- ⁴³ - تقي الدين الندوي محقق كتاب أوجز المسالك إلى موطأ مالك للكاندهلوي، (7/1).
- ⁴⁴ - يوسف البنوري، كلمة عن أوجز المسالك وأمّهات خصائصه، ضمن كتاب أوجز المسالك للكاندهلوي، (23-24). علي عبد الله علي سراج، الكاندهلوي ومنهجه في شرح الموطأ، ملخص رسالة دكتوراه منشور على موقع: www.rayaheen.net الزيارة بتاريخ 20/02/2018 على الساعة 15:30
- ⁴⁵ - أبو الحسن الندوي مقدّمًا لكتاب أوجز المسالك، مرجع سابق، (42/1).
- ⁴⁶ - قال الشيخ يوسف البنوري: "قام باستيفاء من شَرَحَه قديماً وحديثاً من أقدم عهد إلى عهده... فكفى وشفى". يوسف البنوري، تصدير كتاب أوجز المسالك، مرجع سابق، (17/1).



Non-Malikus efforts in the serve

"Muwatta the Imam Malik"

- The Hanafis Model -

By: Dr Houseine Mani Saada

Faculty of Sharia and Economics - Emir abd el kader University



Abstract:

One of the most important and accepted islamic books is "The Muwatta of Imam Malik". It contains a huge wealth of Jurist and Hadeeth. The Hanafis have taken care of It. They have explained it and comented on it. Like did Muhammed Ibn Alhassan EL -haibani and Muhammed Zakarya EL-kandahlaoui. He Narraion of Alhassan EL-shaibani is characterized was heard of his Imam Malik. But the one of EL-kandahlaoui was a long explanation beer than hundreds. It was such a big encyclopedea of "prophetic hadeeh science."

Keywords: Malikis ; The Muwatta ; The Hanafis ; Malik Ibn Anas.

جُهُودُ غَيْرِ الْمَالِكِيَّةِ فِي خِدْمَةِ مَوْطَأِ الْإِمَامِ مَالِكٍ د. حسين ماني سعادة

الإسقاط بين حكم (الحيض والنفاس) أو (الإستحاضة) - دراسة طبية فقهية -

بقلم

د. فريدة زوزو (*)



ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على الحكم الشرعي للدم الناتج من إسقاط المرأة جنيناً، إذ اختلفت آراء الفقهاء في كونه نفاساً أو استحاضة بحسب عمر الجنين السقط، ولم يتطرقوا إلى مسألة أن يكون مجرد دورة حيض عادية، وهو الأمر الذي رأينا ضرورة البحث فيه استناداً إلى ما ورد من أحاديث نبوية، وأقوال فقهاء، والرجوع إلى الأطباء ومعرفة آرائهم، عند تقسيمهم للدم الذي يطرأ على المرأة وأسبابه مما يفيد الفقهاء في استنباط الحكم الشرعي المستند إلى الخبرة الطبية.

الكلمات المفتاحية: الإسقاط؛ الإجهاض؛ الجنين؛ أسباب الاستحاضة؛ فقه النساء.

المقدمة

تعرض الكثير من النساء إلى الإجهاض التلقائي، أو ما يعرف بالإسقاط أو السقط لأسباب متعددة؛ منها ما عرفه الأطباء فحدّدوا أعراضه وبيّنوا أسبابه، ومنها ما يزال مجهولاً. وتتنوع أسباب الإسقاط حسب الوقت الذي حدث فيه؛ كذا الأمر بالنسبة لأنواعه.

ولا تهتم المرأة المسلمة كثيراً بسبب الإسقاط قدر اهتمامها بالإسقاط في ذاته، لما له من أثر سلبي على نفسيّتها في فقدان طفل متوقع مقدمه في وقت حدّده له الطبيب الاختصاصي،

(*) دكتوراه في مقاصد الشريعة، من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، عام 2002م. عضو هيئة التدريس

بجامعة الملك فيصل بالأحساء سابقاً - السعودية drfaridazouzou@hotmail.com

ثم اهتمامها بأحكامه الشرعية، لما للمسألة من ارتباط بأهم الأحكام الفقهية للصلاة والصوم وما يتبعها، فإن المرأة باتت تعلم من خلال خبراتها السابقة أنها إذا ولدت مولودا سواء استهل بصراخ أو بكاء أو عطاس فهي امرأة نفساء، والأمر نفسه حال خروج المولود ميتا؛ إذ يبقى الحكم الشرعي نفسه... أما إذا حدث لها سقط أو إسقاط فما حالها هنا؛ أهى نفساء أم أنها مستحاضة أم حائض؟؟

وهو سؤال الإشكالية لهذا البحث؛ والذي يتفرع منه مجموعة أسئلة أساسية:

هل الإسقاط حيض لأن البويضة الملقحة لم يكتمل نموها؟

أم أنه نفاس لأن الجنين بدأ ينمو لكنه لم يكتمل؟

أم أن دم الإسقاط هو استحاضة على رأي بعض الفقهاء؟ فلا هو حيض ولا هو نفاس.

إذ أن الفقهاء اتفقوا على أن الدماء التي تخرج من الرحم ثلاثة... دم حيض وهو الخارج على جهة الصحة... ودم استحاضة، وهو الخارج على جهة المرض، وهو غير دم الحيض لقول النبي صلى الله عليه وسلم لأم حبيبة بنت جحش لما استفتته أنها استحيضت سبع سنين: «إن هذه ليست بالحيضة، ولكن هذا عرق، فاغتسلي وصلي»¹، ودم نفاس وهو الخارج مع الولد².

والفقهاء لم يهتموا بأسباب النزيف الذي يصاب المرأة لأنه خارج عن دائرة اختصاص المسائل التي يبحثوا فيها، كما أن الطب في عصرهم لم يكن متطورا كما هو الآن، مما لن يُمكنهم من تصور هذه المسائل.

أما علماء الطب فإنهم يقسموا دم المرأة إلى الدورة الشهرية: (Menses)، غزارة دم الدورة: (Menorrhagia)، النزف بين الطموث: (Metrorrhagia)، ويبحثوا في أسباب هذه الغزارة وكميتها أو وقت هذا النزيف، مما يفيد الفقهاء والباحثين والعاملين في مجال الطب في تصور المسألة والبناء عليها.

وهذه المسألة وغيرها من التفصيلات المرتبطة بالموضوع سيرد بيانها في هذا البحث الذي استند إلى آراء الفقهاء، وأقوال أطباء أمراض النساء والتوليد والعقم والإنجاب،

الإسقاط بين حكم (الحيض والنفاس) أو (الاستحاضة) - دراسة طبية فقهية - د. فريدة زوزو

للإجابة على السؤال الجوهرى للبحث والأسئلة المتفرعة عنه.

ومن أجل بيان أوجه ومسائل الموضوع فيني ارتأيت أن أستعرض المفاهيم الأساسية لعنوان البحث، وآراء الفقهاء ثم الأطباء في التفرقة بينها وأسس هذه التفرقة، ومن ثمّ إيضاح الأحكام الفقهية المتعلقة بالمصطلح الأساسي للبحث ومتعلقاته.

المبحث الأوّل: المبحث الأوّل: تعريف مفردات البحث والألفاظ ذات الصلة

أولاً: الإسقاط

سنبدأ بتعريف الإسقاط والسَّقْط لأنه الكلمة الجوهرية المفتاحية للبحث.

لغة: أسقطت الحامل الجنين: ألقتة سقطاً فهو مُسَقِطٌ. والإسقاط في الطب: إلقاء المرأة جنينها بين الشهر الرابع والسابع. والسَّقْطُ كل ما يسقط من بطن أمه قبل تمامه³. وسَقَطَ الولد ما يسقط قبل تمامه⁴.

والتعاريف اللغوية جميعاً اتفقت على أن الإسقاط ما يحدث قبل مدته المعتبرة لنهاية الحمل إذا تمت الولادة.

فالسقط ولد غير تام الخلقة؛ ويدعم قولنا هذا ما أورده الإمام القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى﴾ الحج:5، "وقيل: المخلقة أن تلد المرأة لتتمام الوقت، وقال ابن عباس: المخلقة ما كان حيّاً، وغير المخلقة السقط"⁵.

تعريف الإسقاط والسقط في اصطلاح الفقهاء

لم أجد للفقهاء القدامى تعريفاً للإسقاط، فقد ورد ذكره في كتبهم عند الحديث عن مسائل ترتبط به، سواء في باب الصلاة على السقط، أو الجنابة على المرأة الحامل، أو عدة الحامل؛ أما تعريف الإسقاط الجامع المانع كما جاء عند اللغويين فلم يرد بيانه. ومن المعلوم أن الفقهاء في اصطلاحاتهم الفقهية يستندون إلى المعاني اللغوية، وهو ما عليه الأمر في جميع المصطلحات الفقهية أو الشرعية دون استثناء، لكن قد نستنتج تعريفاً

من خلال أحكامهم الفقهية المفصلة.
 أما الفقهاء المعاصرون والباحثون في الفقه الإسلامي فقد عرّفوا الإسقاط واجتهدوا في ذلك الأمر استنتاجاً من التعاريف اللغوية والطبية وآراء الفقهاء في الموضوع.
 فهذا الباحث بدر محمد السيد إسماعيل في كتابه "حكم إسقاط الجنين المشوه"، نقل تعريفين لعلمين من أعلام الفقه في العصر الحديث، جاء التعريفان كالآتي:
 الإسقاط فقدان الجنين وانفصال المشيمة قبل وصول الحمل إلى الأسبوع العشرين وهو إما يكون تلقائياً أو مفتعلاً⁶.

وقيل: إسقاط المرأة جنينها بفعلٍ منها، عن طريق دواءٍ أو غيره أو بفعلٍ من غيرها⁷.
 ويبدو لي أن الباحث أورد التعريفين لأن أولهما شمل بيان ماهية الإسقاط ووقته وأنواع... والتعريف الثاني بيّن طريقة الإسقاط.... فشمل الإسقاط التلقائي والمتعمد، وهي مسألة خلافية.....
 فالذي أتصوره كما سيأتي بيانه أن الإسقاط المتعمد يصطلح عليه إجهاض وهو المتعارف عليه.... والإسقاط ما يحدث تلقائياً، أو كان قبل نفخ الروح، أي في الأسابيع الأولى.

تعريف الإسقاط في اصطلاح الأطباء (Miscarriage)

الإسقاط هو فقدان التلقائي أو غير المتعمد للجنين غير الكامل، ولذلك يطلق عليه الإجهاض التلقائي، مع العلم أن:
 - الاكتمال هو قابلية الجنين للعيش خارج الرحم.
 والاكتمال في النظام الأمريكي 20 أسبوعاً من الحمل، وفي النظام الإنجليزي 23 أسبوعاً من الحمل⁸.
 نلاحظ أن تعريف الأطباء شمل بيان وقت حدوث الإسقاط ونوعه، وقد اشترك مع التعريف اللغوي في تحديد المدة.

ثانياً: الإجهاض

لغة: جاء في القاموس المحيط أن الجاهض: "الولد السَّقَط، أو ما تم خلقه، ونفخ

فيه روحه من غير أن يعيش⁹.

أجهضت الحامل : أَلْقَتْ ولدها لغير تمام . والإجهاض خروج الجنين من الرحم قبل الشهر الرابع¹⁰.

وهذين التعريفين متباينين؛ إذ أن الأول ربطه بنفخ الروح خلافاً للتعريف الثاني الذي بيّن أن الإسقاط قبل نفخ الروح.

وخلافاً للتعريف الذي أورده الفيروز آبادي والذي يعد فيه الجاهض هو كل ما نفخ فيه الروح وسقط من بطن أمه، فإن علماء مجمع اللغة العربية يرون الجاهض هو من خرج من بطن أمه قبل الشهر الرابع.. لأنهم يروا أن الإسقاط هو الخروج من البطن بعد الشهر الرابع مستنديين إلى تعريف الأطباء للإسقاط، كما تقدم.

فالإجهاض ما تمّ قبل الشهر الرابع والإسقاط بعده، حسب علماء مجمع اللغة العربية.

تعريف الإجهاض في اصطلاح الأطباء (Abortion): هو إنهاء حمل غير مكتمل¹¹.

الفرق بين الإسقاط والإجهاض

الفروق بين الإسقاط والإجهاض عند الفقهاء:

سنعتمد في بيان الفروق بين المصطلحين عند الفقهاء من خلال التعريفين اللغوي والاصطلاحي، وهل التعاريف الاصطلاحية اختلفت بين الفقهاء، وهل ثمة ما يدعو للترفة بينهما من الأساس أم أنها معنى واحد لمصطلحين مختلفين.

عند مراجعتنا للتعريف اللغوي لمصطلحي الإسقاط والإجهاض نلاحظ أنها تشترك في الأمر نفسه؛ ألا وهو "إلقاء الولد لغير تمام"، فالماهية نفسها عند اللغويين، والتي تعتمد على خروج الولد من رحم أمه قبل تمامه؛ أي أنها اعتمدت على مدة الحمل وخروج الجنين غير التام. أما المعاصرين من الباحثين الذين كتبوا عن الإسقاط مما تقدم ذكرهم فقد اتفقوا على أن الإسقاط هو إلقاء الحمل غير التام سواء تلقائياً أو عمداً.

الفروق بين الإجهاض والإسقاط عند الأطباء:

عندما عرّف الأطباء مصطلح الإجهاض، ذكروا أنواعه بحسب سببه أو طريقته، فكان

الإسقاط من ضمن الأقسام المذكورة؛ فقليل:

الإجهاض قد يحدث تلقائياً بسبب المضاعفات التي تحدث خلال الحمل، أو عمداً بسبب إنقاذ حياة الأم الحامل أو الحفاظ على صحتها، وكل إجهاض يحدث بدون أي من المبررات السابقة فهو إجهاض اختياري¹².

فرق الأطباء بين الإجهاض والإسقاط من خلال نقطة مهمة ألا وهي النية؛ فإذا تعمدت المرأة إسقاط الجنين فهذا إجهاض، وأما إذا نزل الجنين من تلقاء نفسه من غير تعمد إخراجه فهذا يعد إسقاطاً، لذا سمي إجهاضاً تلقائياً أو إجهاضاً عفويًا. فهما يشتركان في كونها إنهاء للحمل غير المكتمل، ويختلفان في طريقة الإنهاء، إذ أن الإسقاط إنهاءً تلقائياً، فهو "إلقاء" و "إسقاط" وهي أفعال غير إرادية، خلافاً للإجهاض فإنه إنهاءً متعمداً سواء أكان المبرر طبيًا أو اختياريًا، فهو "إنهاء" أي فعل متعدي وفعل إرادي.

المبحث الثاني: أسباب الإسقاط

ارتأيت في بحثي هذا أن أتطرق إلى أسباب حدوث الإسقاط عند كثير من النساء؛ لأنها في تصوري ستعيننا على التعرف أكثر على ماهية الإسقاط وحقيقته، ومنه يتحدد الفرق بين الإسقاط والحيض أولاً، والإسقاط والاستحاضة تبعاً، والإسقاط والنفاس آخرًا. وبالنظر في المواقع الإلكترونية الطبية باللغتين العربية والإنجليزية، خلّصت إلى مجموعة من الأسباب التي تتفاوت بين الأسباب المباشرة وغير المباشرة، وبين الأسباب المتعلقة بجسم الحامل وخاصة الرحم وأجزائه، وأخرى أسباب خارجية تؤثر في جسم الحامل لنقص مناعتها أثناء مدة الحمل؛ ومنها:

أولاً: الخلل الكروموزومي في الجنين: إن إمكانية حدوث مثل هذا الخلل يزداد مع تقدم عمر الأم؛ فمثلاً الحوامل قبل سن الـ 30، احتمال حدوث الخلل الكروموزومي في الجنين يكون حوالي 15٪ عندهم، بينما في سن الـ 40 يصل إلى 25٪، وأما في سن الـ 45 يصل إلى 50٪، وعليه فإن الجنين يستقبل عدداً أكثر أو أقل من العدد الطبيعي للكروموزومات، مما يسبب تطوراً غير طبيعي، أو تشوهاً للجنين. وإن الإسقاطات التي تحدث في المرحلة الأولى من الحمل - الثلاثة أشهر الأولى - أكثرها يكون ذا علاقة بتشوه الكروموزومات في الجنين.

الإسقاط بين حكم (الحيض والنفاس) أو (الاستحاضة) - دراسة طبية فقهية - د. فريدة زوزو

وعليه فإن حوالي 99% من الأجنة التي يكون لديها خلل كروموسومي لا تنمو وتسقط بعد أسابيع من حدوث الحمل.

ثانيا: عدم التوازن الهرموني في جسم الحامل: إذ أن انخفاض مستويات هرمون البروجسترون يسبب عدم تطور جدران الرحم؛ فقد أظهرت الدراسات أن انخفاض مستوى هرمون البروجسترون تحت 15 ميكرون في المليتر الواحد قد يسبب الإجهاض.

ثالثا: التشوهات في الجهاز التناسلي للمرأة: هذه التشوهات التي تعيق نمو الجنين وتعرضه للخطر، مما يؤدي إلى إسقاطه وعدم تمكن أعضاء الرحم من أداء وظائفها في حضان الجنين مدة الحمل، ومما يأتي أهم العوائق التي تحيط بالجنين ومحضنه:

• **ضعف عنق الرحم:** حيث تكون عضلات عنق الرحم ضعيفة جدا، ليسهل معها فتح العنق، مما يؤدي إلى عدم قدرة عنق الرحم على أن يبقى مغلقا ويحافظ على الحمل. "انشغال" جزء من الرحم: كأن يتكون حاجز جزئي في الرحم، أو تتشكل أورام ليفية على جدار الرحم، فيحدث تشوه في بنية أو شكل الرحم؛ مما يؤثر على أداء الرحم لوظيفته، فيعيق نمو الجنين ويزداد حجم تعرضه للخطر.

• **مشاكل في المشيمة:** إذا كان تطور المشيمة غير طبيعي فإن ذلك يحدث خلافا في حركة دوران الدم من الأم إلى الجنين، ويكون محدودا.

ومشاكل المشيمة تتمحور حول كيفية انغرازها، ومكانها الطبيعي مع الجنين؛ فإذا حدث خلل في أداء وظيفتها بتزويدها الجنين بغذائه مدة الحمل كلها، لأنها نقطة عبور الغذاء الوحيدة بين الأم والجنين، أو إخراج الفضلات، فإن الجنين لن ينمو بصورة طبيعية. كما أن المشيمة تكون سببا مهما في ظهور أي نزيف أثناء الحمل، إذ أن المشاكل التي تظهر لها تحدث هذا النزيف؛ ومن أهم هذه المشاكل:

• **المشيمة المتقدمة:** وهي وجود المشيمة في الجزء السفلي من الرحم، وبالتالي ممكن أن تغطي عنق الرحم بالكامل أو جزء منهن فتمنع خروج الجنين من عنق الرحم أثناء الولادة.

• **المشيمة المتزعة:** وهي مشيمة موجودة في مكانها الطبيعي، ولكن انتزعت منه قبل الولادة أو أثناءها¹³.

• متلازمة المبيض متعددة الأكياس: وهو الأمر الذي يحدث عندما تكون المبايض كبيرة جدا، مما يُجِدُث عدم توازن هرموني في الرحم.

رابعا: الأمراض التلوثية الحادة:

فإنها يمكن أن تكون من أسباب الإجهاض، وخصوصا عندما يتعلق الأمر ببعض الفيروسات المسببة للأمراض مثل: السالمونيلا (Salmonella)¹⁴، الحصبة، الحصبة الألمانية، جدري الماء، الهربس، الزهري، والفيروس المضخم للخلايا (Cytomegalo virus - CMV)¹⁵.

خامسا: أمراض المناعة الذاتية:

والتي تتطلب لعلاجها أخذ أدوية بانتظام ولمدة معينة، غير أن بعضا من تلك الأدوية يمكن أن تكون أحد أسباب الإسقاط بتأثيرها في الحمل؛ فهناك نوعين من الأجسام المضادة ترتبط بأسباب الإجهاض وهي:

• الأضداد المضادة للفوسفوليبيد: (antiphospholipid-anticardiolipin)

فهي يمكن أن تسد الأوعية الدموية في الجهة التي يتم فيها انغراس الجنين¹⁶.

• مضادات تخثر الدم: فهي تؤدي لمشاكل في تخثر الدم، وهذا يسبب مشاكل في المشيمة وفي تثبيت الجنين.

سادسا: أسباب بيئية: التلوث البيئي وتلوث الغذاء والماء بالمواد الكيميائية المختلفة كل هذه تضر بالجنين.

سابعا: عوامل خطيرة: مثل التدخين، مواد الصباغة والمواد المرافقة، الأدوية، الكحول، الأشعة السينية على جميع أنواعها وغير ذلك.

ثامنا: نقص التغذية: وخاصة نقص فيتامين B9، الضروري لتكاثر الخلايا¹⁷.

الإسقاط: بين فقدان جنين وإشكالات في الجهاز التناسلي

عند التأمل في الأسباب التي أوردتها لما يسبب الإسقاط لاحظت أنها تتمحور حول نقطة جوهرية وهي " الجنين " أي أنها تدور حول "ابتداء الحمل" أو "الدخول في مرحلة الحمل حقيقة" ؛ فالإسقاط يتعلق ابتداء ببويضة ملقحة أو جنين غير مكتمل،

بحسب المرحلة التي تمّ فيها؛ وكلاهما ذو ارتباط وثيق بالحمل، فهذه الأسباب لو أردنا تلخيصها فهي تتوزع على الآتي:

- اضطرابات أو تشوه في تطور البويضة الملقحة.
- تعذر انغراس البويضة الملقحة في جدار الرحم.
- عدم تمكن الرحم من حماية الجنين أو تغذيته.
- عدم تمكن عنق الرحم من حماية الجنين.

فالبويضة الملقحة كانت ستلقى الرعاية اللازمة والمنشودة لولا الإشكالات التي تطرأ عليها أو على المكان المضيف لها، سواء أكان الرحم نفسه، أو أعضاؤه المساعدة. وهي أسباب وأقسام أساسية لتحرير النزاع في مسألتنا؛ حول ماهية دم الإسقاط وعدّه حيضاً أم نفاساً أم استحاضة، بعد التعرف على باقي المصطلحات التي يستند إليها البحث.

المبحث الثالث: الدماء الطارئة على المرأة بين الفقه والطب

عند وصول الفتاة إلى سن البلوغ تطرأ على جسمها تغيرات فيزيولوجية تُظهر استعداد الجسم لأداء وظائف بيولوجية جديدة ومتعددة أهمها الحمل وما يرتبط به؛ ومما يظهر أولاً دم الحيض أو ما يعرف بالدورة الشهرية، ثم يطرأ على المرأة الحامل دم آخر هو دم النفاس عند ولادة طفلها، غير أن دمًا ثالثاً يأتيها في غير هذين الوقتين، ولأسباب غير صحية، ولمدة غير معلومة، خلافاً لما سبق من الدماء، فدم الحيض معلوم الوقت والمدة تقديراً وبالتقريب، ودم النفاس كذلك معلوم المدة والوقت تقديراً وبالتقريب. هذه الدماء وغيرها من النزوف ستتعرف عليها في هذا المبحث عند الفقهاء والأطباء.

أولاً: أنواع دماء المرأة عند الفقهاء

ماهية الحيض

لغة: الحيض: الدم الذي يسيل من رحم المرأة في أيام معلومة كل شهر¹⁸.

في اصطلاح الفقهاء:

بالرجوع إلى كتب الفقهاء الأربعة حاولت إيجاد تعريف فقهي للحيض، لكن أكثر الفقهاء لم يهتموا بوضع تعريف له، بل حددوا مميزات دم الحيض.

ومما وجدته عند الشافعية: "أنه جريان دم المرأة في أوقات معلومة"¹⁹.
وقيل: "اعلم أن الحيض هو ما يرخيه الرحم من الدم إذا كان على وصف"²⁰.
وقال ابن قدامة الحنبلي: "الحيض دم يرخيه الرحم إذا بلغت المرأة... ثم يعتادها في أوقات معلومة"²¹.

ونقل الإمام الزرقاني المالكي تعريفا للحيض عن إمام الحرمين قوله: "الحيض دم أو صفرة أو كدرة خرج كل بنفسه؛ ومعنى خرج كل بنفسه: "احترز عما خرج بولادة أو استحاضة...."²².

وأما الإمام القرافي فإنه لم يُعرّف الحيض إنما بيّن حقيقته، مميّزا له عن غيره، في قوله: "حقيقة الحيض غسالة الجسد وفضلات الأغذية التي لا تصلح للبقاء... ولذلك عظم نتنه وقبح لونه واشتد لذعه، وامتاز على دم الجسد، وكذلك على الذي منه دم الاستحاضة، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا. إنما ذلك عِرْقٌ وليس بالحيضة»²³، أي عرق انشق فخرج منه دم الجسد"²⁴.

ملاحظات نقدية على التعاريف الفقهية:

لو أخذنا بالاعتبار أن جُلّ التعاريف الفقهية أُسست على شروح الأحاديث النبوية، ومما ورد عند المفسرين في تفسير قوله تعالى: ﴿يسألونك عن المحيض﴾، ومما تعارف عليه عرف ذاك الزمن؛ فإننا لا ندري إذا كانت اعتمدت على آراء الأطباء أم لا...

ولي مأخذ على ما جاء فيها.

لو أخذنا تعريف الإمام القرافي: "حقيقة الحيض غسالة الجسد وفضلات الأغذية التي لا تصلح للبقاء... ولذلك عظم نتنه وقبح لونه واشتد لذعه، وامتاز على دم الجسد، وكذلك على الذي منه دم الاستحاضة، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا. إنما ذلك عِرْقٌ وليس بالحيضة»²⁵، أي عرق انشق فخرج منه دم الجسد"²⁶.... وتأملناه تأملا معاصرا يستند للرأي الطبي لرأينا أن الكلام لا يصح....

فالحيض هو انسلاخ لجدار أو بطانة الرحم، وتجدد دوري لبطانة الرحم حال عدم حصول تلقيح للبويضة.... وليس هو غسالة الجسد وفضلات الأغذية.... والمعالم أن

فضلات الأغذية تخرج عن طريق الأمعاء الغليظة.

وأما تمييزهم للحيض عن دم الاستحاضة فيعتمد كذلك على ما ورد في حديث النبي صلى الله عليه وسلم المتقدم الذكر.

أما تعاريف الأئمة الشافعية ومنهم الإمام النووي، والماوردي، والجويني، كذا الإمام ابن قدامة الحنبلي فإن تعاريفهم بيّنت جملة من النقاط المهمة وهي:

- أن دم الحيض يأتي من الرحم.
- وأنه يأتي في وقت معلوم.
- وله مدة معينة.
- وهو دم يخرج بنفسه.

ماهية الاستحاضة

لغة: استحيضت المرأة استمر نزول دمها بعد أيام حيضها المعتاد²⁷. والمستحاضة من يسيل دمها لا من الحيض، بل من عرق العاذل²⁸.

في اصطلاح الفقهاء:

قال الإمام النووي: وهو جريان الدم في غير أوانه²⁹.

وإليه ذهب الإمام الكاندهلوي في قوله: "جريان الدم في غير أوانه، يسيل من عرق في أدنى الرحم دون قعره.... قال ابن العربي: فإذا سال في غير أوقات معلومة ومن غير عرق الحيض، قيل "استحيضت"³⁰.

وهذا التعريف استند إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم؛ عن عائشة، قالت: جاءت فاطمة بنت أبي حبيش إلى النبي صلى الله عليه وسلم. فقالت: يا رسول الله! إني امرأة أستحاض فلا أطهر. أفأدع الصلاة؟ فقال: «لا. إنما ذلك عرق وليس بالحيضة. فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة. وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي»³¹.

ومما يستفاد من التعريف السابق أن الاستحاضة هي الدم الذي يتبع أكثر مدة الحيض، أو أكثر مدة النفاس، أو أي دم نزل في غير وقت الحيض والنفاس... وأضيف للتعريف هنا: للمرأة الحائض أو النفساء، غير الحامل لأن ذلك موضوع بحثنا.

قال الإمام ابن رشد الحفيد: "وإنما أجمعوا بالجملة على أن الدم إذا تمدى أكثر من مدة الحيض أنه استحاضة لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم الثابت لفاطمة بنت أبي حبيش: «فإذا أقبلت الحيضة، فاتركي الصلاة فإذا ذهب عنها قدرها فاغسلي عنك الدم وصلي»³².

أكثر مدة الحيض:

نقل ابن رشد عن مالك أكثر أيام الحيض خمسة عشر يوماً³³، وبه قال الشافعي³⁴. وقال النووي: "أكثر الحيض خمسة عشر باتفاق أصحابنا"³⁵.

وقال أبو حنيفة: أكثره عشرة أيام³⁶، عن السرخسي أن الحيض لا يكون أكثر من عشرة فتتيقن فيما زاد على العشرة أنها استحاضة، قال: "يكون حيضها تبعاً لأيامها إذا لم يجاوز العشرة، فإن جاوز فحيضها أيامها المعروفة وهي مستحاضة فيما زاد على ذلك"³⁷.

وأما الحنابلة فعندهم "أقل الحيض يوم وليلة، وأكثره خمسة عشرة يوماً، وقيل أكثره سبعة عشر يوماً"³⁸، مستندين إلى ما ورد عن الإمام علي رضي الله عنه: "ما زاد على خمسة عشر استحاضة، وأقل الحيض يوم وليلة"³⁹.

ثم إن صاحب الشرح الكبير قال بعد أن أورد رأي الحنابلة في أقل وأكثر مدة الحيض: "ولنا أن ذكر الحيض ورد في الشرع مطلقاً من غير تحديد. ولا حد له في اللغة، فيرجع إلى العرف والعادة.. وقال عطاء: رأيت من النساء من تحيض يوماً، وتحيض خمسة عشرة"⁴⁰.

ثم أورد الإمام ابن قدامة الحنبلي كلاماً ختم به بحثه في آراء الفقهاء بالمسألة، وعضد رأيه الإمام الزرقاني المالكي... قال ابن قدامة: "والعرف أن الحيضة تتقدم وتتأخر وتزيد وتنقص، ولم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر العادة ولا بيانها إلا في حق المستحاضة... ولو كانت العادة معتبرة لبينه النبي صلى الله عليه وسلم لأمته، ولما وسعه تأخير بيانه، لأن حاجة النساء داعية إليه في كل وقت... ولا يجوز تأخير البيان عن وقته... والعرف أن الحيضة تتقدم وتتأخر.."⁴¹.

إذن تدور الفكرة الأساسية لاختلاف الفقهاء في مسألة أكثر الحيض، باعتبار أنه دورة شهرية تأتي مرة بالشهر يتبعها طهر ثم يأتي في الشهر الذي بعده... وهكذا. والشهر ثلاثون

يوما، فكان من المنطقي أن يقسم الفقهاء أيام الشهر بين زمن للحيض وزمنا للطهر، وهو ما دعاهم إلى اعتبار خمسة عشر يوما هي أكثر مدة الحيض.

الفرق بين دم الاستحاضة ودم الحيض:

تؤكد الطيبة جويده لعموري- أخصائية أمراض النساء والإنجاب والعقم- أن دم الحيض هو التجديد الدوري لبطانة الرحم، وهو التفسير العلمي في الطب للدورة الشهرية، في حين أن دم الاستحاضة قد يكون مصدره من داخل الرحم، كأن يكون ناجما عن خللٍ وظيفي أو عضوي في الرحم، ينتج عنها انفتاح عروق من داخل الرحم والتي من المفروض أن تكون مغلقة في تلك المرحلة، خاصة في حالة الأورام الحميدة أو الخبيثة⁴² وهو الذي بيّنه النبي صلى الله عليه وسلم في قوله "إنها عرق"، وكما سيأتي بيانه في أسباب الاستحاضة.

أسباب الاستحاضة:

وجدت أن الفقهاء عرّفوا الاستحاضة وتحدثوا عن أحكامها المترتبة والمتعلقة بها، إلا أنهم لم يهتموا بمعرفة أسبابها... ولكن لماذا؟ هل هذا غير مهم بنظرهم؟ أم أن الشرع وضع علامات دالة عليها لذا لم يهتم الفقهاء بذلك الأمر؟

غير أنني هنا أطرح سؤالا بطريقة أخرى:

كيف نتأكد أن الدم الذي أصاب النساء وسألن عنه النبي صلى الله عليه وسلم هو دم حيض أم استحاضة؟ وهل عندما سألن النبي ﷺ كن حواملا؟ أم أنه دم غزير على غير عادتتهن فحسب؟ أم أن الاستحاضة هي كل دم نزل بعد حيض، أو جاء إثر نفاس؟ فإن كان كذلك فما هو الدم الذي يأتي للحامل؟ وما هو الدم التي يأتي عقب الإسقاط؟

وما هو الدم الذي يأتي المرأة عموما في غير الأوقات الطبيعية؟

هذا السؤال هو الذي أرى أنه مهم ويجب البحث فيه، لأن معرفة ذلك تُعين على

الإجابة على السؤال المركزي للبحث:

هل دم الإسقاط حيض أم استحاضة أم نفاس؟

وهذه المسألة هي التي دفعتني في البحث عن أسباب غزارة الدم عند بعض النساء في بعض الأحوال...

بمراجعة الكتب والمراجع الطبية يمكن أن نستخلص مجموعة من الأمور التي يمكن أن نعددها أسباب لغزارة الدم التي قد تكون "الاستحاضة"، أو نوعاً آخر من الدماء غير الحيض والنفاس، أو الدم العادي أصلاً.

أولاً: اضطرابات هرمونية

ثانياً: اختلال وظيفي في المبيض

ثالثاً: أورام ليفية في الرحم

رابعاً: زوائد لحمية في الرحم

خامساً: مشاكل في الغدد

سادساً: وسائل منع الحمل غير الهرمونية مثل اللولب

سابعاً: مضاعفات متعلقة بالحمل

ثامناً: الإسقاط أو الحمل المنبوذ - حمل خارج الرحم -

تاسعاً: مرض السرطان في الرحم أو عنق الرحم أو المبايض

عاشراً: الإصابة بأمراض معينة أو بسبب تناول بعض الأدوية المضادة للالتهابات.⁴³

ملاحظات جوهرية:

يدولي مما سبق أن الطب الحديث فصل موضوع "غزارة الدم" دون التفرقة بين الأسباب في الحالات الاعتيادية للمرأة، وبين كون المرأة حاملاً؛ لأن هذه التفرقة بالنسبة لنا كمسلمين مهمة جداً على اعتبار أن أنواع الدم في الفقه الإسلامي ترتبط بأحكام العبادات، خلافاً للرؤية الطبية؛ فحقيقة دم المرأة الحامل وهي تنزف يختلف عن نزيف المرأة غير الحامل. ومنه نرى ضرورة التفريق بين النزيف عند المرأة الحامل، والنزيف عند المرأة غير الحامل، وما الذي ينتج عنه.

فلو لاحظنا الأسباب العشرة المتقدمة الذكر، لأمكن رؤية أن جميع الأسباب مرضية وغير متعلقة بالحمل، خلافاً للسببين السابع والثامن فإن النزيف فيهما مرتبط بالحمل، وهذه نقطة جوهرية نستند إليها في الجواب عن السؤال الجوهرى للبحث، ومنه نفرق بينها وبين النفاس. وهنا لا بد من الإشارة إلى لقاء خاص مع الدكتورة نادية سليمان - متخصصة في

الكيمياء- أكدت فيه مجموعة من النقاط رأيت أنها جد مهمة في الموضوع:
- الرحم منطقة غنية بالدم والغذاء لذلك تظهر أمراض التليفات والتكيس لأنها تحصل على الغذاء بدون عناء.

- يتأهب الرحم في كل دورة حيض، ولكل عملية حمل؛ ولا يهم هنا عمر الجنين، أو حدوث تلقيح مثلاً... في مسألة تهيئة جدار الرحم، أو سقوط الجدار عند الحيض أو الإسقاط أو النفاس؛ لانتهاء الوظيفة التي كان معدا لها⁴⁴.

ماهية النفاس:

لغة: نَفَسَت المرأة: ولدت، ويقال نَفَسَت ولداً. والنَّفَاس: مدة تعقب الوضع لتعود فيها الرحم والأعضاء التناسلية إلى حالتها السوية قبل الحمل، وهي نحو ستة أسابيع⁴⁵.
وجاء في مختار الصحاح: النَّفَاس ولادة المرأة إذا وضعت، فهي نَفَسَاء⁴⁶.

في اصطلاح الفقهاء:

عرف الإمام الزرقاني النفاس فقال: " دم أو صفرة أو كدرة خرج للولادة أي معها أو بعدها، لا قبلها... فليس بنفاس على الأرجح"⁴⁷.

وقال الماوردي: " النفاس دم يرقيه الرحم حال الولادة"⁴⁸. وقريب منه تعريف الإمام النووي: " الدم الخارج بعد الولد"⁴⁹.

وللإمام القرافي كلام قد يعد غريباً ومستكراً في عصرنا ووقتنا الحالي خلافاً لعهدهم، وهو غريب بالفعل، لكنه تردد عند غير واحد من الفقهاء الأوائل، لاعتمادهم - عليهم رحمة الله- على آراء النساء وأصحاب الحنكة والخبرة في زمانهم، مما يختلف بالكلية عما يقرره الأطباء وما توصلت إليه البحوث الطبية في هذا المجال.

فيقول عليه رحمة الله: " النفاس في اللغة ولادة المرأة لا نفس الدم، لذلك يقال دم النفاس.... وأما حقيقته فهي أن دم الحيض إذا اشتغل الرحم بالولد، انقسم ثلاثة أقسام:
أصفاه وأعدله يتولد منه لحم الجنين.. فإن الأعضاء تتولد من المنيين، واللحم يتولد من دم الحيض...

والقيّم الذي يليه في الاعتدال يتولد منه لبن الجنين غذاؤه الذي يحل بعد الوضع في

الثديّ.

والثالث الأردأ فيخرج بعد الولادة..

فدم النفاس في الحقيقة دم حيض اجتمع....⁵⁰.

ثانيا: أنواع دم المرأة عند الأطباء

ذكرت في مقدمة البحث بعد استشاري للطبيبة المختصة أن الأطباء يقسمون دم المرأة

إلى:

الدورة الشهرية: (Menses- menstruation)

غزارة دم الدورة: (Menorrhagia)

النزف بين الطموث: (Metrorrhagia)

وهذه الأنواع الثلاثة تختلف فيما بينها وفقا لمجموعة من العناصر، سأتطرق إليها

بالتفصيل.

الدورة الشهرية menstruation

تُعرف الدورة الشهرية بأنها انسلاخ بطانة الرحم وخروجها من الفرج.

فهي عملية تتحكم فيها هرمونات الجسم، وكل هرمون يقوم بدور حيوي ووظيفة خاصة به؛ إذ أن هرمون المَلَوْتِن والهرمون المنبه للجريب، هما الهرمونان المسؤولان عن تحرير البويضات وإنتاج الإستروجين والبروجسترون.

ووظيفة الإستروجين والبروجسترون في وقت الدورة الشهرية هي تشخين جدار الرحم، أي جعل بطانة الرحم سميكة من أجل تغذية البويضة الملقحة عند انغرازها فيه. وفي حال عدم حدوث حمل فإن هذين الهرمونين يتضخمان ومنه يحدث الحيض أو الدورة الشهرية⁵¹.

غزارة دم الدورة Menorrhagia

والنوع الثاني يوصف بأنه غزارة دم الدورة الشهرية، فهي تتعدى مدة 7 أيام، وتعيق المرأة عن أداء واجباتها وأعمالها اليومية؛ إذ أن المرأة تنظف نفسها كل ساعتين أو أقل، مما قد يتطلب رعاية صحية بالنظر إلى كمية الدم المفقودة، فإذا كان المعدل الطبيعي للدم في الدورة

الشهرية هو 30 مل-40 مل، ففي حالة الدورة الغزيرة يكون المعدل بين 60مل-80 مل. ومما قد يتسبب في هذه الغزارة: الإسقاط، الاضطرابات الهرمونية، الأورام السرطانية، وسائل منع الحمل غير الهرمونية.... وغيره⁵².

التزف بين الطموث Metrorrhagia

وهو النزيف الداخلي الذي يحدث في فترات غير منتظمة، وخاصة بين أوقات الدورات الشهرية المعتادة.

وهو علامة على وجود اختلال واضطراب داخلي، مثل خلل هرموني، خلل في بطانة الرحم، وفي أحيان أخرى السرطان⁵³. وقد يكون بسبب التهابات في الرحم أو عنق الرحم، أو الفرج؛ أو من مضاعفات موانع الحمل خاصة اللولب... وغيرها⁵⁴.

فالتزف بين الطموث متعدد الأسباب، لكنه غير مرتبط بالدورة الشهرية، وإنما يرتبط ويتأثر بالتغيرات الهرمونية، أو الحمل، أو الأمراض الجنسية المعدية، أو الجهاز التناسلي، أو الإسقاط، أو القلق.

وهو شائع بين الفتيات والنساء اللاتي قاربن سن اليأس⁵⁵.

خلاصة آراء الأطباء أن الدماء الطارئة على المرأة دم حيض، ودم يزيد على أيام الحيض المعتادة... ثم دم ثالث وهو الذي يحدث بين الدورات الشهرية الطبيعية، مما لا علاقة له بالحيض....

فهل هذا النوع هو الذي عبّر عنه الإمام القرافي والماوردي بالدم الفاسد... دم علة ومرض، كما سيأتي؟

الذي لم أستوعبه هو عدم تطرقهم لدم النفاس، لماذا؟ هل هو غزارة الدم فقط وبكل بساطة؟ أم أن النفاس عند الأطباء هو مرحلة من مراحل الحمل؛ مما يسمى عندهم "مرحلة ما بعد الولادة"،

مرحلة ما بعد الولادة :

هي المرحلة التالية للولادة وتُسمى أيضاً بالنفاس (Puerperium)، وهي الفترة

المستمرة من لحظة إخراج المشيمة وحتى مرور ستة أسابيع بعد الولادة. خلال فترة النفاس تسترجع أجهزة جسم المرأة طبيعتها من حيث الوظيفة ومن حيث المبنى، إلى حالة ما قبل الحمل⁵⁶.

بين آراء الفقهاء والأطباء:

لا يميز الأطباء بين دم الحيض والاستحاضة والنفاس، خلافاً للفقهاء؛ فأساس التمييز عندهم لا يوجد عند الأطباء مطلقاً؛ إذ أن تمييز الفقهاء يرجع إلى ضرورة البحث في الأحكام الشرعية وآثارها المتعلقة بكل نوع، خلافاً للأطباء الذين لا يذهبون إلى هذا التقسيم، فتقسيمهم يعود إلى كمية الدم وأوقاته.

ثالثاً: آراء الفقهاء والأطباء في حيض الحامل

آراء الفقهاء

إذا كانت الحائض تعد عند الفقهاء إما مبتدأة أو معتادة أو غير مميزة، فماذا يعتبر الدم الذي تراه الحامل؟

هل يمكن أن يكون حيضاً كما جاء عند بعض الفقهاء؟

ألا يمكن أن يكون إسقاطاً والمرأة لا تدري أنه كذلك؟ وهو مما قد يثبته الأطباء عند الفحص وتحليل دم النزف.

الدم الذي تراه الحامل؛ مسألة اختلف الفقهاء قديماً وحديثاً فيها، أهو دم حيض أم دم استحاضة؟

فمنهم قال بأن الحامل قد تحيض وهو استمرار للوضع الطبيعي للدورة الشهرية؛ ومنهم من أنكر ذلك لأن الحمل قطع الحيض.

آراء الفقهاء الأربعة:

ابن رشد ينقل الخلاف قائلاً: "ذهب مالك والشافعي في أصح قوليه وغيرهما إلى أن الحامل تحيض. وذهب أبو حنيفة وأحمد إلى أن الحامل لا تحيض..."

إن الدم الظاهر دم فساد وعلّة إلا أن يصيبها الطلق، فإنهم أجمعوا على أنه دم نفاس، وأن حكمه حكم الحيض في منعه الصلاة وغير ذلك من الأحكام⁵⁷.

ابن رشد اعتمد على القول بأن الدم أثناء الحمل دم فساد وعلّة، لا هو حيض ولا هو نفاس.... ولم يشر البتة أنه دم الاستحاضة!.... لكنه اختتم قوله " وأن حكمه حكم الحيض في منعه الصلاة وغير ذلك من الأحكام؟"
الحيض ليس دم فساد ولا علّة، وإنما هو حالة طبيعية لوظيفة بيولوجية للرحم، فكأنه يذهب إلى قول الماوردي أن الدماء أربعة أنواع لا ثلاثة.

قال الماوردي:

النساء أربعة أضرب طاهر وحائض، ومستحاضة، وذات دم فاسد. فالطاهر ذات النقاء، والحائض من ترى الحيض في زمنه بشرطه، والمستحاضة من ترى الدم على أثر الحيض على صفة لا يكون حيضاً، وذات الفساد من يبتديها دم لا يكون حيضاً. وحاصله أن الاستحاضة لا تطلق إلا على دم متصل بالحيض وليس بحيض... وأما ما لا يتصل بحيض فدم فساد ولا يسمى استحاضة⁵⁸.
وعن أئمة الشافعية نقل الإمام النووي رأيهم المجمع عليه: " اتفق الأصحاب على أن الصحيح أنه حيض، إن رأت الحامل بما يصلح أن يكون حيضاً"⁵⁹.

أدلة ومستند كل مذهب:

يستند الحنابلة إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا توطأ حامل حتى تضع، ولا غير ذات حمل حتى تحيض حيضة»⁶⁰، قال ابن قدامة " فجعل وجود الحيض علماً على براءة الرحم... فدل ذلك على أنه لا يجتمع معه"⁶¹.
وإلى الرأي نفسه ذهب الحنفية الذين استندوا إلى رأي السيدة عائشة رضي الله عنها فإنها قالت الحامل لا تحيض، "ومثل هذا لا يعرف بالرأي فيحمل على أنها قالت ذلك سماعاً.... ودم الحامل ليس بحيض وإن كان ممتداً عندنا"⁶².
خلافاً للحنابلة والأحناف كما سبق ذكره، فإن المالكية والشافعية اتجهوا عكس مذهبهم.

نقل الإمام القرافي عن الإمام الجلاب أن الحامل تحيض عندنا - أي المالكية - خلافاً للحنفية، الذي احتج بأن الله تعالى جعل الدم براءة الرحم".

ففي الموطأ عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت في الحامل ترى الدم إنها تترك الصلاة من غير نكير⁶³، والحديث الذي أخرجه مالك: "بلغه أن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت في المرأة الحامل ترى الدم أنها تدع الصلاة"⁶⁴، وعن الإمام مالك أيضاً أنه سأل ابن شهاب الزهري المرأة الحامل عن الدم قال: تكف عن الصلاة. قال يحيى قال مالك: وذلك الأمر عندنا⁶⁵.

والغريب هنا أن مستند المالكية في هذه المسألة قول للسيدة عائشة رضي الله عنها، كما أن مستند الحنفية هو قول للسيدة عائشة رضي الله عنها، وهما قولان مختلفان! والذي يتأتى من آراء الفقهاء، والإمام مالك على وجه الخصوص التوجه نحو إمكانية حدوث الحيض المعتاد للمرأة الحامل.... ثم قد تنتقل من حالة الحيض إلى الاستحاضة إذا تمادى بها الدم وطال وقته.

قال الإمام الزرقاني: "ولمالك وأصحابه في معرفة انتقال الحائض الحامل إذا تمادى بها الدم من حكم الحيض إلى حكم الاستحاضة أقوال مضطربة... أحدها: أن حكمها حكم الحائض نفسها، أعني إما أن تقعد أكثر أيام الحيض ثم هي مستحاضة، وإما أن تستظهر على أيامها المعتادة بثلاثة أيام ما لم يكن مجموع ذلك أكثر من خمسة عشر يوماً⁶⁶. وقيل: أنها تقعد حائضاً ضعف أكثر أيام الحيض.... وسبب اختلافهم في ذلك عسر الوقوف على ذلك بالتجربة واختلاط الأمرين"⁶⁷.

وخلاصة أقوال المالكية أن الحامل قد تحيض، وإذا زادت أيام الدم عن المعتاد تنتقل المرأة إلى مرحلة الاستحاضة.... وهو قول يحتاج إلى إيضاح أكثر وأدلة يستند عليها. وإني وجدت الطيبة نادية بن الحسن⁶⁸ في الجزائر تفتي للنساء بهذا القول... فالراجع أنها أخذت بمذهب بلدها - وهو المذهب المالكي -.

آراء الأطباء في حيض الحامل:

بالنظر في بعض المواقع الالكترونية الإنجليزية الطبية، ومحاوله رصد ما توصل إليه الطب الحديث في المسألة، سأحاول الإجابة عن مجموعة من الأسئلة التي لها صلة كبيرة بإشكالية هذا البحث:

الإسقاط بين حكم (الحيض والنفاس) أو (الاستحاضة) - دراسة طبية فقهية - د. فريدة زوزو

هل يمكن للحامل أن تحيض؟ وهل كل نزيف هو حيض؟ وما معنى سيلان بعض الدم عند الحامل؟ وهل للأمر علاقة بالحيض أم بالحمل؟

"ليس من المستحيل أن تحيض الحامل"، لاحظت "الجمعية الأمريكية للحمل":

"أن بعض النساء يأتين نزيف بسيط أو بضع قطرات من الدم أثناء حملهن. وهذا النزيف ليس غزيرا، ولا متكررا، كما هو حال الدورة الشهرية، ولو أن درجة ومدة النزيف زادت فإنه في هذه الحالة سيكون علامة على حدوث إسقاط أو حمل خارج الرحم.

الحيض هو انسلاخ بطانة الرحم، وهو الأمر الذي لا يحدث خلال الحمل؛ لذا فإن الحيض يتوقف خلال مراحل الحمل، وفقا لمجلة "Parents".

بالرغم من أن النزيف اليسير متوقعٌ خلال المرحلة الأولى من الحمل أثناء انغراس البويضة الملقحة في جدار الرحم، فإنه من الضروري مراجعة الطبيب حال حدوث أي نزيف خلال الحمل.

وإذا كان انغراس البويضة الملقحة هو سبب النزيف فإنه يحمل بعض الخطر، إذا كان مصحوبا ببعض التقلصات، وحدث في بداية الحمل فقط.

ووفقا لمجلة "Parents" فإن النزيف خلال المرحلة الأولى من الحمل عادة يشير إلى إسقاط وشيك الحدوث، أو على حمل خارج الرحم، إذا تزامن ذلك مع تقلصات وتشنجات⁶⁹.

وفي إجابتها عن أحد الأسئلة تقول الطبيبة "ديبي ميلر":

"يمكن أن تحصل الدورة بعد حمل المرأة، فبعض النساء الحوامل لاحظن أن هذه الدورة نوعا ما تشبه الدورة الشهرية الطبيعية، فهي أقل كثافة وأقصر في المدة. وهي في العادة نتيجة نزيف الانغراس، والتصاق المشيمة.

وفي حال كان النزيف غزيرا فإن ذلك يعني أنه إسقاط لا محالة؛ إذ أن عددا كبيرا من حالات الإسقاط تحدث قبل أن تعلم المرأة أنها حامل، واختبار الحمل هو ما يؤكد ذلك.⁷⁰

ما يتبادر في ذهن أي امرأة عند تأخر الدورة الشهرية أنها قد تكون حاملا.

فغياب الحيض هو أول إشارة على حدوث حمل، لكن ماذا يعني أن تكون المرأة حاملا

وفي الوقت نفسه تأتيتها دورتها الشهرية؟
بعض النساء يتواصل حدوث الحيض عندهن رغم حملهن، خاصة في المرحلة الأولى من الحمل، وبعضهن خلال مدة الحمل كلها.
والحقيقة أن هذا النزيف ليس حيضا وإنما أمر آخر مختلف تماما عن الدورة الشهرية، كما أكد ذلك الأطباء.

وهناك أسباب كثيرة للنزيف خلال الحمل:

أولها: أن المرأة قد تحمل في وقت هو نفسه وقت الحيض، أي تزامن نزول دم الحيض مع بداية الحمل مما يحدث ارتباكا وتشويشا.
ثانيها: أن بعض النساء تحس بنزول قطرات من الدم بسبب انغراس البويضة الملقحة.
ثالثها: أن هذه القطرات قد تحدث بعد الكشف عن الفرج أو بعد الجماع إذا كان عنق الرحم مسدودا أكثر من الطبيعي عند الحمل.
رابعها: أن هذا النزيف قد يكون علامة على إسقاط أو حمل خارج الرحم.
وأخيرا وليس آخرا: قد يكون سبب النزيف مشاكل في المشيمة، خاصة المشيمة المنتزعة، والمشيمة المنزاحة⁷¹، والتي تسبب تعقيدات في الحمل.
وفي النهاية يجب القول أن النزيف لا يتعلق بالحمل فقط، وإنما بأسباب أخرى مرتبطة بالجهاز التناسلي وأعضائه⁷².

الدم الذي تراه الحامل:

في رصد الأقوال حول مسألة "حيض الحامل"، تبين أن المرأة الحامل التي ترى دما، والذي قد يصادف موعد دورتها الشهرية، لا يعتبر حيضا، لمصادمته حقيقة الحمل؛ إن هذا الدم عند الحامل له دلالات كثيرة جدا ذكرها العلماء مما تبين عندهم، وما خفي لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى. فقد يكون:

- إشارة على توقع حدوث إسقاط في أي وقت.
- أنه دلالة على حصول الحمل خارج الرحم
- وجود مشاكل في تطور المشيمة

- نرف عند انغراس البويضة الملقحة بجدار الرحم
- أو مشكل بأحد أعضاء الجهاز التناسلي.

وعموماً وهو الأهم الذي يبدو لي كباحثة أن وجود الدم أثناء الحمل هو إشارة ربانية تنبه النساء أن خطباً ما يرافق حملهن، كما أن الحمى دلالة على مقاومة جسم الإنسان لفيروسات ما.

لكن السؤال الجوهرى:

هل يدخل ما تقدم ذكره في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «إن هذه ليست بالحیضة، ولكن هذا عرق، فاغتسلي وصلي»⁷³؟ أم وجب التفريق بين النزيف الذي يحدث للمرأة وهي حامل، والمرأة الحائل - غير الحامل -؟ أم وجب التفريق بين النزيف الذي يحدث للمرأة وهي حامل ثم يتوقف، والدم الذي لا يتوقف حتى يحدث معه أو به إسقاط الحمل؟

المبحث الرابع: تحرير محل النزاع

دم الإسقاط: حیض أم استحاضة أم نفاس؟

بعد أن تطرقت إلى تعريف الحيض والاستحاضة والنفاس، من خلال أقوال الفقهاء والأطباء، فإنه يتوجب علينا معرفة نوع دم الإسقاط أو السقط أو الإجهاض، وتحت أي نوع يندرج، عند الفقهاء والأطباء.

فإذا كان الدم عند الفقهاء حیض وهو العادة الشهرية، والاستحاضة دم عرق وهو دم فساد ومرض، وفي الغالب يأتي أثر وعقب الحيض أو النفاس، والنفاس دم ما بعد ولادة طفل.

والدم عند الأطباء هو دورة شهرية، وغزارة دم الدورة، ونزف بين الطموث. فإذا يعتبر دم المرأة الحامل الذي نتج عنه خلو الرحم من حمل في أي مرحلة من مراحل الحمل؟

وماذا يُعد الدم الذي تبع إسقاط الجنين تلقائياً أو حتمياً أو جنائياً..؟ هل يندرج ضمن الحيض، أم الاستحاضة، أم النفاس؟

وما هي آراء الفقهاء؟ وما مستندهم؟

وما رأي الأطباء في هذه المسألة؟

إذا كان حديث النبي صلى الله عليه وسلم واضح وصريح في عدّ الدم الزائد عن حد الحيض العادي أو كان نزيفاً "إنما ذلك عرق"؛ قال العيني "وكل دم يبرز من البدن إنما من العرق لأن العروق هي مجاري الدم من الجسد"⁷⁴، وكان الدم نازلاً من عرق ما؛ كأن يكون نزيفاً في الرحم بسبب خلل ما، أو أي خلل في أحد أعضاء الجهاز التناسلي - كما تقدم -.

وكان الجنين أو بقايا جنين، أو الدم النازل أثناء الإسقاط جاء بسبب انسلاخ بطانة الرحم المهيأة لاستقبال البويضة الملقحة، أو هو الجنين ذاته وتوابعه من المشيمة وجدار الرحم.... فهل ينطبق عليها قوله صلى الله عليه وسلم: "إنما ذلك عرق"؟؟

وهل الاستحاضة هي الدم النازل أثناء نزع المرأة الحامل، وخلو رحمها من الجنين أو البويضة الملقحة في أحد مراحل تكوينها؟ أم أنه نفاس لأنه تعلق بحمل؟

أولاً: آراء الفقهاء في دم الإسقاط

تحرير أقوال الفقهاء في هذه المسألة يتطلب النظر في أبواب الطهارة وصلاة الجنابة، وأحكام العدة، ودعاوى الجنابة وغيرها، لمعرفة ماهية الإسقاط وما يترتب عنه من آثار تتعلق بالصلاة والصوم للمرأة الحامل وأحكام عدتها عند الطلاق أو وفاة الزوج، مما سنلحظه مما يأتي من أقوال الفقهاء.

من آراء المالكية:

قال مالك: "إذا ألقته فعلم أنه حمل، وإن كان مضغاً أو علقه أو دماً ففيه الغرة، وتنقضي به العدة من الطلاق"⁷⁵.

ونقل الإمام القرافي عن الإمام مالك: "لم يقل مالك في الحامل أنها تستظهر قديماً ولا حديثاً... وفي المسألة خمسة أقوال:

قال ابن القاسم: إذا رأت ذلك بعد ثلاثة أشهر ونحوها... تركت الصلاة خمسة عشر يوماً. وإن جاوزت ستة أشهر فإلى العشرين.

الإسقاط بين حكم (الحيض والنفاس) أو (الاستحاضة) - دراسة طبية فقهية - د. فريدة زوزو

وأنكر ابن الماجشون ذلك... وقال النفاس لا يكون إلا بالوضع، والاستحاضة أولى بها.... ومذهبه أن الحامل لا تزيد عن خمسة عشر يوماً...⁷⁶.

فعلى مذهب ابن القاسم أن الحامل تترك الصلاة لرؤيتها الدم- بعد ثلاثة أشهر من حملها- خمسة عشر يوماً، وهو أكثر أيام الحيض عند المالكية.... وهو ما يوافق آراء الأطباء في عدّ دم الإسقاط حيضاً....

وقال الشيخ عبد العزيز آل مبارك الإحسائي: "عدة الحامل وضع حملها كله، ولو كان علقه، والعلقة دم جامد غليظ إذا صب عليه الماء الحار لم يذب.... وهو عمل أهل المدينة قال مالك: لم يزل عليه العلم عندنا. وبه قال أبو حنيفة والشافعي وأحمد- انقضاء العدة بوضع الحمل- إلا أنهم لا تنقضي العدة عندهم بالعلقة، فالشافعي عنده بالمضغة فما فوق، وأحمد تنقضي عنده بما تبين فيه خلق إنسان ولو خفياً، ونحوه لأبي حنيفة.... ومثلها المستحاضة التي استمر عليها الدم، ولم تميز بين الحيض والاستحاضة فإن عدتها سنة"⁷⁷.

وهنا ترددت آراء فقهاء المالكية بين الحيض والنفاس للمرأة الحامل التي أسقطت حملها.

من آراء الشافعية:

لا يخلو حال المرأة في ولادتها من أحد أمرين:

- فإن لم يكن فيها وضعته خلق مصور لا جلي ولا خفي، كالعلقة والمضغة التي لا تصير بها أم ولد، ولا تجب فيها عدّة لم يكن الدم الخارج معه نفاساً، وكان دم استحاضة أو حيض على حسب حاله؛ لأنه لما لم يحكم لما وضعته حكم الولد فيها سوى النفاس، فكذلك في النفاس.

- وإن كان فيه خلق مصور تقضي به العدّة وتصير به أم ولد....⁷⁸

يعتبر الإمام الماوردي بهذا الرأي أول فقيه يتطرق لمسألة الدم بعد الإسقاط، وكنهه، خلافاً لغيره ممن ركّز على مسألة العرّة.

وفرق الشافعية بين الحمل في بدايته، فالدم فيه دم استحاضة أو حيض، وإذا تم تصوير

الجنين فهو نفاس.

من آراء الحنابلة:

وابن قدامة الحنبلي يفصل القول بحسب المنزل أو السقط " وإن رأته بعد إلقاء نطفة أو علقة فليس بنفاس، وإن كان الملقى بضعة لم يتبين فيها شيء من خلق الإنسان ففيها وجهان:

أحدهما: هو نفاس، لأنه بدء خلق آدمي، فكان نفاسا كما لو تبين فيها خلق آدمي. والثاني: ليس بنفاس لأنه لم يتبين فيها خلق آدمي فأشبهت النطفة⁷⁹. وهو نفس رأي الإمام الماوردي الشافعي.

من آراء الحنفية:

ولنلاحظ قول الإمام السرخسي في إطلاق لفظي النفاس والإسقاط " وعلى هذا لو نفست في آخر الوقت بالولادة أو بإسقاط سقط مستبين الخلق...."⁸⁰. مما يمكن ملاحظته أن آراء الفقهاء في مسألتنا تباينت بين استحاضة وحيض ونفاس، أو أنه ليس بنفاس دون بيان.

ثانيا: فتاوى الفقهاء المعاصرين:

تعدد الفتاوى المنتشرة على الشبكة العنكبوتية في الموضوع تعدد المواقع الالكترونية، وتعدد أسئلة النساء السائلات عن ما يصيبهن بين وقت وآخر من الإسقاط لحرص النساء على معرفة ما يتعلق بالإسقاط من أحكام بخصوص الصلاة والصوم أثناء فترة النزيف. وفي إطالة على بعض تلك المواقع نورد بعضا من فتاويهم، ومعرفة مستندهم الشرعي في المسألة. وقبل ذلك سأورد مما وجدته مطبوعا حول المسألة.

• من الفتاوى المعاصرة المكتوبة:

أولا: الشيخ ابن عثيمين واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء:

مما وجدته منتشرا بين العامة وعلى المواقع الالكترونية فتاوى الشيخ ابن عثيمين - رحمه الله - واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ممثلة في رئيسها الشيخ ابن باز عليه رحمة

الإسقاط بين حكم (الحيض والنفاس) أو (الاستحاضة) - دراسة طبية فقهية - د. فريدة زوزو

الله؛ حيث أن العلماء الأجلاء يفتون في مسألتنا موضوع البحث بما يلي:
 إذا أسقطت المرأة علقه أو مضغة لم يظهر فيها خلق الإنسان: فلا نفاس عليها، وما خرج
 منها من الدم قبيل الإسقاط وبعده يعتبر دم فساد تصوم وتصلي مع وجوده...
 أما إن سقط منها ما تبين فيه خلق إنسان: فحكمها حكم النفساء تدع الصلاة
 والصوم...⁸¹

وإلى الرأي نفسه يذهب الشيخ ابن باز⁸² والشيخ ابن عثيمين بقوله: "المعروف عند أهل
 العلم أن المرأة إذا أسقطت لثلاثة أشهر فإنها لا تصلي، لأن المرأة أسقطت جنينا قد تبين فيه
 خلق إنسان، فإن الدم الذي يخرج منها يكون دم نفاس لا تصلي فيه.
 قال العلماء: ويمكن أن يتبين خلق الجنين إذا تمَّ له واحد وثمانون يوماً...⁸³.
 وفي فتوى أخرى يقول: "وإن خرج الجنين وهو غير مخلق فإنه لا يعتبر دم نفاس بل هو
 دم فساد لا يمنعها من الصلاة ولا من الصوم...⁸⁴"

ثانياً: الشيخ أحمد بن حمد الخليلي:

في لقاء⁸⁵ مع الشيخ أحمد بن حمد الخليلي - المفتي العام لسلمة عمان - عند زيارته
 الدوحة، وسؤاله عن موضوعنا المطروح، أجابني بعد عودته للسلمة في رسالة
 الكترونية⁸⁶، بما يلي: "اختلف العلماء فيما إذا وضعت المرأة جنينها قبل أن تكتمل خلقته،
 هل تكون نفساء... أو أنها لا تكون نفساء حتى يكون كامل الخلق... وهذه كلها اجتهادات
 مبنية على النظر، إذ لم أجد نصاً في هذا، وبناء على أن غير كامل الخلق لا يعطى الدم الخارج
 إثر وضعه حكم النفاس، اختلف هل يعد دم حيض أم لا؟

ولما كانت هذه المسألة لم تبين على نص شرعي يفيد حكمها فإن الترجيح بين هذه
 الأقوال إنما يبنى على النظر والتأمل، ومن الجدير أن يعول فيه على ما يقوله الأطباء
 المختصون، لأن الأحكام الشرعية المنوطة بها قائمة على اعتبار الأحوال الطبيعية، وهم بلا
 ريب أعلم بها، ولكنني من خلال التأمل وإمعان النظر تبين لي أن دم النفاس ليس هو إلا دم
 الحيض، وإنما يجتمع في فترة الحمل لانسداد باب الرحم ويبقى مع الجنين ليتغذى، وقد قيل
 بأن النفاس حيض زادت أيامه.

وعليه؛ فلا فرق بين وضع الجنين كامل الخلقة أو قبل اكتمالها... ولكن لا بد من التفرقة في مقدار ما تخرج معه المرأة للنفاس.... على اختلاف أطوار الحمل.... 7 أيام.. 14 يوماً... 21 يوماً... وهكذا.

أما دون العلقه من الدم فلا يترتب عليه حكم النفاس، ولكن إن خرج مصحوباً بأوصاف دم الحيض عدته حيضاً".

• من فتاوى المواقع الإلكترونية: انتقيت هنا نماذج من فتاوى الكترونية.

أولاً: موقع إسلام ويب

• الفتوى الأولى: 24 رجب 1420 / 2-11-1999م، رقم الفتوى: 674.

السؤال: أسقطت زوجتي حملها في الشهر الثاني فمتى تصلي؟

الإجابة: الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه أما بعد:

السقط إذ تبين فيه خلقة الإنسان، فالدم المصاحب له دم نفاس لا تصلي معه المرأة حتى ينقطع إلا أن يتجاوز أربعين يوماً، ومن أهل العلم من قال: إنه لا يتبين في الجنين خلقة الإنسان إلا بعد مضي واحد وثمانين يوماً، وحيث إن السقط نزل في الشهر الثاني فما لم يتضح فيه ما يدل على إنسانيته كرأس أو يد أو قدم، فالدم حيثئذ دم فساد لا تترك المرأة لأجله الصوم ولا الصلاة، لكن إذا كان مستمراً لزمها أن تتحفظ منه وأن تتوضأ بعد دخول وقت الصلاة وهذا كله ما لم يحمل مواصفات دم الحيض أو يوافق زمن عاداتها فإنه يكون دم حيض حيثئذ. والله أعلم⁸⁷.

• الفتوى الثانية: 5 صفر 1435 - 8-12-2013 رقم الفتوى: 230749

السؤال: لقد أجهضت في الشهر 3 منذ 23 سبتمبر، وجامعني زوجي بعد انقطاع الدم عني في اليوم 36 من يوم الإجهاض. فهل علي إثم؟ وعاودني الدم لحد اليوم. فما حكم الدين من ناحية الصلاة؟

الإجابة: الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه، أما بعد:

فالدم النازل عقب الإجهاض يعد نفاساً إذا كان السقط قد تبين فيه خلق إنسان، وأقل ما يوجد ذلك في واحد وثمانين يوماً، وأما إذا لم يتبين في الجنين خلق إنسان، فالدم الذي تراه

الإسقاط بين حكم (الحيض والنفاس) أو (الاستحاضة) - دراسة طبية فقهية - د. فريدة زوزو

المرأة عند إجهاضه يعد استحاضة إلا ما وافق زمن عادتها فيكون حيضا، وتفصيل ما أجملناه هنا ينظر في الفتوى رقم: 129638.

وعليه؛ فإن كان هذا الجنين قد تبين فيه خلق إنسان، فما رأته من الدم يعد نفاسا، فإذا انقطع وجامعك زوجك، فلا حرج عليكما؛ لأنه جامعك في حال الطهر، ثم إذا عاودك الدم قبل الأربعين فقد عدت نفساء، فإذا تجاوزت مدته الأربعين فهو استحاضة، إلا ما وافق زمن عادتك فيكون حيضا؛ وانظري الفتوى رقم: 123150.

وأما إن كان الجنين لم يتبين فيه خلق إنسان، فما رأته من الدم يعد استحاضة، والواجب على المستحاضة فعله قد بيناه مفصلا في الفتوى رقم: 156433 فانظريها للأهمية، وعلى كل فلا إثم في جماع زوجك لك. والله أعلم.⁸⁸

• الفتوى الثالثة: 24 ربيع الآخر 1435 / 24-2-2014 رقم الفتوى: 41576

السؤال: ما حكم الدم بعد سقوط جنين عمره سبعة أسابيع ويومان؟ وما حكم الصلاة؟

الإجابة: الحمد لله والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد:

فقد ذكرنا في الفتوى رقم: 70569، أقوال الفقهاء في الدم النازل بعد السقط متى يعد نفاسا، فمنهم من قيده بأن يتبين في السقط خلق إنسان، ومنهم من لم يقيده بذلك. والمفتى به عندنا هو أن الدم النازل عقب سقوط الجنين يعد نفاسا إذا كان السقط قد تبين فيه خلق إنسان، ولا يعتبر نفاسا قبل ذلك، وأقل ما يوجد ذلك في واحد وثلاثين يوما، وإذا كان نفاسا، فإن المرأة تمتنع عن الصلاة والصوم وسائر ما تشترط له الطهارة، وأما إذا لم يتبين في الجنين خلق إنسان، فالدم الذي تراه المرأة يعد استحاضة لا يمنع الصلاة والصوم إلا ما وافق زمن عادتها فيكون حيضا، وتفصيل ما أجملناه هنا ينظر في الفتوى رقم: 129638.

والمدة المذكورة في السؤال تقارب واحدا وخمسين يوما، وهذه لا يتبين فيها خلق إنسان، فلا يكون دمها نفاسا، بل استحاضة إلا إذا وافق أيام العادة فيكون حيضا.

• الفتوى الرابعة: 23 صفر 1437 / 5-12-2015 رقم الفتوى: 315922
السؤال: هل يجب علي الغسل بعد أن أجهضت جنينا عمره 60 يوما؟ علما بأني كنت أصلي أثناء نزول الدم وما زلت أصلي ولكنني لم أغتسل.
الإجابة: الحمد لله، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد:

فالدّم النازل منك بسبب الإجهاض ليس دم نفاس؛ لأن المدة المذكورة لا يتبين فيها للجنين خلق إنسان، ويعتبر دم استحاضة لا يمنع الصلاة والصوم إلا إذا وافق العادة، وإذا لم يكن دم نفاس فإنه لا يجب الغسل منه، وإنما تجري عليه أحكام الاستحاضة إلا في المدة التي يوافق فيها زمن الحيض؛ فإنك تعتبرينه حيضا وتمتنعين عما تمتنع عنه الحائض ثم تغتسلين عند انتهائه، وانظري المزيد في الفتوى رقم: 129638، والفتوى رقم: 241576، والفتوى رقم: 202171.⁸⁹

ثانيا: موقع الإسلام سؤال وجواب

سؤال: كنت حاملاً وحدث سقوط للحمل بعد أن أتممت الشهرين ، وسألت سيدة علي علم شرعي هل أصوم رمضان وأصلي ، فردت عليّ : بأن نعم ، تصومي ، وتصلي ؛ لأنه لم ينفخ فيه الروح بعد ، فيعتبر كأنه استحاضة ، وفعلا صمت وصليت ولكن أخبرني طبيب آخر بأنه عليّ الإعادة بالنسبة للصيام ، فما هو الحكم الصحيح ؟
الإجابة:

ما سمعته الأخت السائلة من القولين المختلفين يعود إلى الاختلاف في المسألة نفسها ، والمسألة فيها خلاف، والصحيح من أقوال أهل العلم أن المرأة إذا أسقطت الجنين متخلقا : فإنها تترك الصلاة والصيام وتكون نفساء، وإن لم يكن متخلقا : فدمها دم فساد لا تترك الصلاة والصيام ، وأقل زمن يحصل فيه التخليق واحد وثمانون يوماً.
قال علماء اللجنة الدائمة:

إذا كان الجنين قد تخلق ، بأن ظهرت فيه أعضاؤه من يد أو رجل أو رأس حرم عليه جماعها مادام الدم نازلا إلى أربعين يوما ، ويجوز أن يجامعها في فترات انقطاعه أثناء الأربعين

بعد أن تغتسل، أما إذا كان لم تظهر أعضاؤه في خلقه فيجوز له أن يجامعها ولو حين نزوله ، لأنه لا يعتبر دم نفاس، إنما هو دم فاسد تصلي معه وتصوم. "فتاوى اللجنة الدائمة" (5/ 422 ، 423).

وقال الشيخ عبد العزيز بن باز:

إذا أسقطت المرأة ما تبين فيه خلق الإنسان من رأس أو يد أو رجل أو غير ذلك فهي نفساء لها أحكام النفاس فلا تصلي ولا تصوم ولا يحل لزوجها جماعها حتى تطهر أو تكمل أربعين يوماً ، ومتى طهرت لأقل من أربعين وجب عليها الغسل والصلاة والصوم في رمضان حل لزوجها جماعها. أما إذا كان الخارج من المرأة لم يتبين فيه خلق الإنسان بأن كان لحمية ولا تخطيط فيه أو كان دماً : فإنها بذلك تكون لها حكم المستحاضة لا حكم النفاس ولا حكم الحائض ، وعليها أن تصلي وتصوم في رمضان وتحل لزوجها، لأنها في حكم المستحاضة عند أهل العلم. فتاوى إسلامية " (1/ 43).

وقال الشيخ ابن عثيمين:

قال أهل العلم : إن خرج وقد تبين فيه خلق إنسان : فإن دمها بعد خروجه يُعدُّ نفاساً ، ترك في الصلاة والصوم ويتجنبها زوجها حتى تطهر ، وإن خرج وهو غير مخلق : فإنه لا يعتبر دم نفاس بل هو دم فساد لا يمنعها من الصلاة ولا من الصيام ولا من غيرهما. قال أهل العلم : وأقل زمن يتبين فيه التخطيط واحد وثمانون يوماً. فتاوى المرأة المسلمة " (1/ 304 ، 305).⁹⁰

ثالثاً: أقوال العلماء والأطباء

في لقاء حوار مع الدكتورة علا فيصل الرواشدة⁹¹، أكدت أنهم في الطب يُعدُّون دم الإسقاط "دورة حيض" عادية....

والدكتورة جريدة لعموري⁹² ذهبت نفس المذهب قائلة وبتفصيل علمي دقيق:

تقسيم الأطباء لمراحل الحمل وحكم دم الإسقاط :

قُسِّم الحمل طبيياً إلى ثلاث مراحل:

الثلاثي الأول: إلى غاية الأسبوع 14، وفيه تعود أسباب الإسقاط غالباً إلى عيوب

جينية، وهي مرحلة بعيدة عن الولادة، فحكمها حكم دم الحيض. **الثلاثي الثاني:** والذي يبدأ من الأسبوع 14 حتى الأسبوع 28، ويعود فيه الإسقاط غالباً خلل في وظيفة عنق الرحم..... ويكون الإسقاط فيه مصاحباً بتقلصات أي مخاض، وحكمه حكم الثلاثي الثالث.

الثلاثي الثالث: والذي يبدأ من الأسبوع 28 إلى الولادة، وهذه المرحلة هي مرحلة الولادة معها كانت مبكرة أو مكتملة (9 أشهر).

التغيرات خلال مرحلة ما بعد الولادة:

الرحم والجهاز التناسلي خلال الحمل يمران بعدة تغييرات، حيث يتضخم الرحم ويزداد حجمه بشكل ملحوظ. وبعد الولادة يتقلص الرحم ويعود لحجمه الطبيعي رويداً رويداً. بالإضافة إلى إعادة الرحم إلى حالته الطبيعية، فإن تقلص الرحم يؤدي لوقف النزيف بعد الولادة والذي من الممكن أن يكون أمراً طبيعياً. وقد تؤدي تقلصات الرحم لألم البطن بعد الولادة، إلا أن الأمر يزول خلال أيام معدودة.

- **السائل النفاسي (Lochia):** بقايا صغيرة للمشيمة والتي يُفرزها الرحم، وهي سائل يخرج من المهبل. قد تلاحظه المرأة خلال النفاس، ومن المهم أن تعرف أن هذه الحالة طبيعية جداً.

توجد عدة مراحل من الهلابة:

- **الهلابة الحمراء (Lochia Rubra):** تُفرز بعد الولادة و حتى 2-3 أيام بعدها، وهي إفرازات مهبلية دموية.

- **الهلابة المصلية (Lochia Serosa):** إفرازات مهبلية حمراء أو بنية اللون، وذو رائحة كريهة. تظهر هذه الإفرازات بعد مرور 3-4 أيام من الولادة، وتستمر لمدة 2-3 أسابيع.

- **الهلابة البيضاء (Lochia Alba):** إفرازات مهبلية بيضاء أو صفراء اللون قليلاً، تظهر بعد مرور 2-3 أسابيع بعد الولادة وتستمر حتى الأسبوع الخامس أو السادس بعد الولادة. بعد مرور 5-6 أسابيع بعد الولادة تختفي الإفرازات⁹³.

حكم الدم عقب الإسقاط:

من خلال ما تقدم نلاحظ أن :

الدكتورة جويده ترى أن الإسقاط حتى شهرين ونصف - قبل تصور الجنين - يدخل في حكم الحيض، وبعد هذه المدة فهو مخاض الولادة، سواء قبل الشهر السابع أو بعده. الطبيبتان علا الرواشدة⁹⁴ وجويده لعموري⁹⁵ يعدّون الإسقاط حيضاً مادام حدث في الأسابيع الأولى للحمل - شهرين ونصف -، فالإسقاط دورة حيض عادية في الثلاثي الأول من الحمل، وهو ما ذهب إليه ابن القاسم من المالكية والإمام الماوردي، وكان مذهب الإمام ابن القاسم أنه حيض وما زاد عن مدته فهو استحاضة. في حين أن الطبيبتين نعيمة وهراني⁹⁶ ونادية بن الحسن⁹⁷ يعدونه نفاساً، لارتباطه بحالة النفاس وآثارها.

بالنظر إلى ما يحدث بعد الولادة من تغيرات من وجهة نظر الأطباء عند النفاس، ومثله الإسقاط الذي يحدث بعد تصور الجنين، فإن الدم عقب الإسقاط ليس دم عرق وإنما هو إفرازات الرحم والمهبل، مثله مثل دم النفاس.

الخاتمة

الحمد لله على تيسيره وتوفيقه لإتمام هذا البحث، فله الحمد على ما يسر ووفق وسهّل، وإنني هنا أقدم ثمرة هذا البحث الاستفادة منها، ويمكن إجمالها في ما يلي:

- أقسام الدم الطارئة على المرأة عند الفقهاء: حيض، نفاس، استحاضة-دم فاسد-
- أقسام الدم الطارئة على المرأة عند الأطباء: الدورة الشهرية، غزارة دم الدورة، والنزف بين الطموث.
- الإسقاط: إنهاء تلقائي للحمل، والإجهاض إنهاء متعمد للحمل، سواء أكان هذا التعمد طيباً أو اختيارياً.
- تنوع أسباب الإسقاط بين أسباب مباشرة متعلقة بجسم المرأة الحامل وخاصة الرحم وأعضائه، وأسباب خارجية تؤثر في الحامل لنقص مناعتها أثناء الحمل.
- تتمحور أسباب "الإسقاط" حول "الجنين"، و"ابتداء الحمل"، فالإسقاط يتعلق

ببويضة ملقحة أو جنين غير مكتمل.

- أكثر الحيض خمسة عشر يوماً عند المالكية والشافعية، وعشرة أيام عند الأحناف، خلافاً للحنابلة الذين قالوا بأنه أمر يرجع للعرف والعادة.
- الاستحاضة الدم الذي يتبع أكثر مدة الحيض أو أكثر مدة النفاس، وهي أي دم نزل في غير وقت الحيض والنفاس.... مما عدّه بعض الفقهاء دمًا فاسدًا، وهي التي أشار إليها النبي صلى الله عليه وسلم بأنها "إنما هي عرق"..... عند المرأة غير الحامل..... وللحامل أحكام أخرى.
- لنزيف المرأة أسباب عديدة، وهي تختلف عند الحامل والحائض، فالنزيف عند المرأة الحامل يختلف عن النزيف عند المرأة غير الحامل؛ ومنه أقول: كل استحاضة نزيف، وليس كل نزيف استحاضة.
- النزيف عند الحامل يختلف بين نزيف يتوقف بعد مدة، ونزيف لا يتوقف إلا بسقوط الحمل.
- فريق من الفقهاء وهم المالكية والشافعية في قولٍ قالوا أن نزيف الحامل حيض، وقال الحنفية والحنابلة أنه ليس حيضاً إنما هو دم فساد وعلّة... وهو الراجح عندي.... فمع الحمل ينتفي الحيض.
- وذهب الأطباء إلى أن نزيف الحامل ليس حيضاً، فقد يكون بسبب انغراس البويضة الملقحة في جدار الرحم، أو التصاق المشيمة بجدار الرحم، أو هو علامة على احتمالية الإسقاط، وعليه فهو دم فاسد تصلي معه الحامل.
- أسباب الاستحاضة فقد تكون لمشاكل في الرحم أو المبيضين، أو عنق الرحم؛ إما أورام أو ألياف، واضطرابات هرمونية، فهي دم فساد وعلّة.
- أما أسباب الإسقاط عديدة وجلّها متعلق بالحمل ذاته تشوهات في البويضة الملقحة، أو تعذر انغراسها، أو مشاكل بالرحم، أو مشاكل بالمشيمة، أو اضطرابات هرمونية....
- ويعتبر الأطباء دم الإسقاط دورة حيض عادية إلى غاية الأسبوع 14... وما بعده فحكمه حكم النفاس.... فهو مرحلة ولادة.

- في الدم بعد الإسقاط قال ابن القاسم أنه حيض، وقال الشيخ عبد العزيز آل مبارك أنه نفاس لأن الحامل تعتد بوضع ولو علقه.... نقلا عن الإمام مالك، لا فرق بين العلقه والجنين المصور.
- وذهب الماوردي من الشافعية أنه متردد بين الحيض والاستحاضة في السقط غير المصور... وإلا فهو نفاس، وهو رأي ابن قدامة، كذا الإمام السرخسي من الحنفية.
- وإلى رأي ابن القاسم ذهب مفتي سلطنة عمان في عدّ دم الإسقاط حيض إذا كان السقط دون العلقه، وما بعده نفاس.
- استندت أغلب المواقع الالكترونية إلى فتاوى هيئة كبار علماء السعودية، الشيخ ابن الباز، والشيخ ابن عثيمين عليهما رحمة الله... إذا تبين في السقط خلقة فالدم المصاحب له دم نفاس، أي بعد 81 يوما... وإذا نزل قبلها فإنه دم فساد تصلي به... إلا أن يوافق زمن عاداتها.... وهو مذهب الحنابلة والحنفية - كما ظهر في البحث -
- تبين لي أنه إذا أصاب الحامل دم ونزيف ولم يحدث إنهاءً للحمل بسقوط الجنين فهو دم فساد وعلّة حكمه حكم الاستحاضة، وهو الذي جاء في التعبير النبوي "العرق".
- الراجح عندي في انتهاء الحمل بإسقاط أنه حيض في المرحلة الأولى من الحمل، ونفاس في المرحلتين الثانية والثالثة... فلا تصلي ولا تصوم فيهما المرأة.
- وصلي اللهم وبارك على النبي المصطفى وعلى آله وصحبه ومن والاه.

- الحواشي والإحالات:

- 1 أخرجه مسلم، كتاب: الحيض، باب: المستحاضة غسلها وصلاتها، رقم: 334.
- 2 شرح بداية المجتهد: ابن رشد، ضبط: عبد الله العبادي، القاهرة: دار السلام، ط3/ 1427هـ - 2007م. ج1/ ص113.
- 3 المعجم الوسيط: إبراهيم أنيس وآخرون، ط2/ 1972م، القاهرة: مجمع اللغة العربية. مادة: سقط. انظر: القاموس المحيط: الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، 2008م، القاهرة: دار الحديث، مادة: سقط.
- 4 مختار الصحاح: الرازي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1/ 1967م، مادة: سقط؛ انظر: لسان العرب: ابن منظور، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف. مادة: سقط.
- 5 الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن القرطبي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1/ 2013م، ج14/ ص318.

- ⁶ نقلا عن: لا مستحيل في علاج العمق، جاد الحق علي جاد الحق، ص 74.
- ⁷ نقلا عن: الجنين والأحكام المتعلقة به في الفقه الإسلامي، محمد سلام مذكور، ص 300. حكم الجنين المشوه في الفقه الإسلامي والطب الحديث: إسماعيل، بدر محمد السيد، ط 1 / 2010م، الإسكندرية: دار الفكر الجامعي. ص 37.
- ⁸ <http://www.medicalnewstoday.com/articles/262941.php>
- ⁹ القاموس المحيط، الفيروزآبادي، مادة: جهض.
- ¹⁰ المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس، مادة: جهض.
- ¹¹ <http://www.medicalnewstoday.com/articles/145870.ph:medicaldictionary.thefreedictionary.com>
- ¹² <http://www.medicalnewstoday.com/articles/145870.php>
- ¹³ http://www.123esaaf.com/Pregnancy/Book/n_017.html.
- ¹⁴ بكتيريا السالمونيلا (Salmonella) هي إحدى الكائنات الحية الدقيقة وحيدة الخلية مجهرية الحجم، توجد في أمعاء الحيوانات والإنسان. تنتقل من براز الإنسان أو الحيوان المصاب إلى الإنسان أو غيره من الحيوانات السليمة.
- انظر: الهيئة العامة للغذاء والدواء. <https://www.sfda.gov.sa/>
- ¹⁵ يكون لدى الحوامل اللواتي يتعرضن للعدوى بالفيروس المضخم للخلايا للمرة الأولى في أثناء الحمل خطر أكبر لنقل عدوى وولادية (خلقية) شديدة لأطفالهن. يظهر حوالي 1٪ من الرضع أعراض عدوى الفيروس المضخم للخلايا وعلاماتها عند الولادة، وتتضمن هذه المظاهر اضطرابات كبدية شديدة واختلاجات وعمى وصمما والتهايا رئويا؛ ويموت حوالي 20٪ من هؤلاء الأطفال، أما الذين يعيشون يعاني معظمهم من عيوب عصبية خطيرة. انظر: الفيروس المضخم للخلايا أثناء الحمل:
- <http://www.tbcb.net/hma/2562>
- ¹⁶ انظر: الوقاية من الإجهاض المتكرر عند النساء ذوات أصداد الفوسفوليبيد أو مضاد التخثر الذئبي... دراسة أعدها مكتب الصحة الإنجابية، منظمة الصحة العالمية، فبراير 2006م.
- http://apps.who.int/rhl/pregnancy_childbirth/antenatal_care/miscarriage/emcom/ar
- ¹⁷ <https://baby.webteb.com/articles/%DP> <http://www.medicalnewstoday.com/articles/262941.php> http://www.123esaaf.com/Pregnancy/Book/n_003.html
- ¹⁸ المعجم الوسيط: إبراهيم أنيس مادة: حاضت. انظر: مختار الصحاح، الرازي، مادة: ح ض.
- ¹⁹ صحيح مسلم بشرح النووي: النووي، تحقيق: عصام الصباطي وآخرون، القاهرة: دار الحديث، ط 4 / 1420هـ - 2000م، ج 2 / ص 208.
- ²⁰ الحاوي الكبير: الماوردي، أبو الحسين علي بن محمد، تحقيق: علي محمد معوض وآخرون، بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ - 1999م، مج 1 / ص 378.
- ²¹ المغني: ابن قدامة، موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد، تحقيق: د. محمد شرف الدين خطاب/د. السيد محمد السيد، 1425هـ / 2004م، القاهرة: دار الحديث، ج 1 / ص 393.
- ²² شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل: عبد الباقي بن يوسف، ضبط: عبد السلام محمد أمين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1 / 1432هـ - 2002م، ج 1 / ص 236.
- ²³ أخرجه مسلم في كتاب الحيض، باب: المستحاضة وغسلها وصلاتها، رقم: 333.

- ²⁴ الذخيرة: القرافي، تحقيق: د. محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1 / 1994م. ج1/ص372.
- ²⁵ أخرجه مسلم في كتاب الحيض، باب: المستحاضة وغسلها وصلاتها، رقم: 333.
- ²⁶ الذخيرة، القرافي، ج1/ص372.
- ²⁷ المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس، مادة: حاضت.
- ²⁸ القاموس المحيط، الفيروزآبادي، مادة: حاضت.
- ²⁹ شرح صحيح مسلم، النووي، ج2/ص208.
- ³⁰ أوجز المسالك إلى موطأ مالك، الزرقاني، ج1/ص498.
- ³¹ أخرجه مسلم، كتاب الحيض، باب: المستحاضة وغسلها وصلاتها، رقم: 333، انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ج2/ص252.
- ³² شرح بداية المجتهد، ابن رشد، ج1/ص117. والحديث رواه مالك في الموطأ، كتاب الطهارة، باب المستحاضة، رقم: 137.
- ³³ شرح بداية المجتهد، ابن رشد، ج1/ص115؛ الذخيرة، القرافي، ج1/ص374.
- ³⁴ الحاوي الكبير، الماوردي، مج1/ص389.
- ³⁵ المجموع شرح المهذب للشيرازي، النووي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، جدة: مكتبة الإرشاد، ج2/ص404.
- ³⁶ شرح بداية المجتهد، ابن رشد؛ انظر: الذخيرة، القرافي، ج1/ص374.
- ³⁷ المسوط، السرخسي، ج2/ص16، ص140.
- ³⁸ المغني، ابن قدامة، موفق الدين، ج1/ص397؛ الشرح الكبير، ابن قدامة، شمس الدين عبد الرحمن بن محمد، تحقيق: د. محمد شرف الدين خطاب/د. السيد محمد السيد، 1425هـ/2004م، القاهرة: دار الحديث، ج1/ص403.
- ³⁹ المغني والشرح الكبير، ابن قدامة، ج1/ص402.
- ⁴⁰ الشرح الكبير، ابن قدامة، شمس الدين، ج1/ص401.
- ⁴¹ الشرح الكبير، ابن قدامة، شمس الدين، ج1/ص427، انظر: أوجز المسالك، الزرقاني، ج1/ص515.
- ⁴² رسالة الكترونية مؤرخة، 30 أبريل 2016م، فيها الإجابة عن أسئلة طرحتها عليها في لقاء شخصي بمدينة بسكرة في الاثنيين 28 مارس 2016م، العاشرة صباحا.
- ⁴³ http://www.medicalnewstoday.com/articles/295202.php#what_is_menorrhagia
- ⁴⁴ اللقاء الشخصي مع : الدكتورة نادية سليمان، الدوحة: 1 أكتوبر، 2017م، الساعة: 9-11 صباحا.
- ⁴⁵ المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس، مادة: نَفَسَتْ.
- ⁴⁶ مادة: ن ف س. انظر: القاموس المحيط، الفيروزآبادي، مادة: نفس.
- ⁴⁷ شرح الزرقاني، ج1/ص247.
- ⁴⁸ الحاوي الكبير، الماوردي، مج1/ص436.
- ⁴⁹ المجموع شرح المهذب، النووي، ج2/ص535.
- ⁵⁰ الذخيرة، القرافي، ج1/ص393.
- ⁵¹ **Period Symptoms: All You Need to Know.** Written by Lori Smith BSN MSN CRNP . Reviewed by Katie Mena, MD. Last reviewed: Thu 8 September 2016.

<http://www.medicalnewstoday.com/articles/31266>.

⁵² **Menorrhagia (Heavy Menstrual Bleeding): Causes and Treatments.** Written by Lori Smith Published: Wednesday 17 June [tp://www.medicalnewstoday.com/articles/295202dicalnewstoday.comALNEWSTODAY.COAR](http://www.medicalnewstoday.com/articles/295202dicalnewstoday.comALNEWSTODAY.COAR)

⁵³ <http://www.medicinenet.com/script/main/art.as.13-5-2016>

⁵⁴ <http://www.corephysicians.org/news-and-health-library/health-library/women-health>

⁵⁵ <http://metrorrhagia.net/>

⁵⁶ <http://www.tebtime.com/>

- ⁵⁷ شرح بداية المجتهد، بن رشد، ج 1/ ص 119-120.
- ⁵⁸ المجموع شرح المهذب، النووي، ج 2/ ص 381-382.
- ⁵⁹ المصدر السابق نفسه، ج 2/ ص 412.
- ⁶⁰ أخرجه أبو داوود، كتاب النكاح، باب: في وطء السبايا، رقم 2157، انظر: سنن أبي داوود، ج 2/ ص 614.
- ⁶¹ المغني، ابن قدامة، ج 1/ ص 458.
- ⁶² المبسوط، السرخسي، ج 2/ ص 20.
- ⁶³ الذخيرة، القرافي، ج 1/ ص 387.
- ⁶⁴ الموطأ، كتاب الطهارة، باب جامع الحيضة، رقم: 133.
- ⁶⁵ الموطأ، الإمام مالك، ص 60.
- ⁶⁶ انظر أيضا: أوجز المسالك، الزرقاني، ج 1/ ص 501.
- ⁶⁷ شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل، ج 1/ ص 120.
- ⁶⁸ اللقاء الشخصي مع الطيبة بن الحسن نادية: بلدية أولاد سي سليمان، باتنة، الأربعاء 6 أبريل 2016م، من الساعة 9 صباحا إلى 10 صباحا.

⁶⁹ <https://www.reference.com/health/possible-menstruate-pregnant>

⁷⁰ <http://www.doctorslounge.com/gynecology/forum>.

⁷¹ انظر أيضا: المشيمة: <http://www.123esaaf.com/Pregnancy/Book>

⁷² <http://www.mymenstrualcalendar.com/menstruation-during-pregnancy>.

⁷³ أخرجه مسلم، كتاب: الحيض، باب: المستحاضة غسلها وصلاتها، رقم: 334.

⁷⁴ أوجز المسالك، ج 1/ ص 506.

⁷⁵ المدونة، الإمام مالك، دار الكتب العلمية، ط 1/ 1995م، ج 4/ ص 10.

⁷⁶ الذخيرة، القرافي، ج 1/ ص 387-388؛ انظر أيضا: شرح الزرقاني، ج 1/ ص 241.

⁷⁷ تبين المسالك لتدريب السالك إلى أقرب المسالك: عبد العزيز حمد آل مبارك الإحسائي، ط 1/ 1988م، بيروت:

دار الغرب الإسلامي، ج 3/ ص 197-199.

⁷⁸ الحاوي، الماوردي، مج 1/ ص 438.

⁷⁹ المغني، ج 1/ ص 450؛ انظر: الشرح الكبير، ج 1/ 450.

الإسقاط بين حكم (الحيض والنفاس) أو (الاستحاضة) - دراسة طبية فقهية - د. فريدة زوزو

- ⁸⁰ الميسوط، السرخسي، ج 2/ 15.
- ⁸¹ الفتوى رقم: 2012، فتاوى الحيض و الاستحاضة والنفاس، جمع وإعداد: أشرف بن عبد المقصود، ط 1/2000م، الرياض: مكتبة أضواء السلف، ص 197.
- ⁸² المرجع السابق، ص 191.
- ⁸³ المرجع السابق، ص 195.
- ⁸⁴ المرجع السابق، ص 194.
- ⁸⁵ **اللقاء الشخصي**: الشيخ أحمد بن حمد الخليفي، الدوحة، السبت: 16 أبريل 2016م، الساعة 12 ظهرا، على هامش: المؤتمر العالمي للتعليم الشرعي وسبل ترقيته، الدوحة: 15-17 أبريل 2016م، من تنظيم: الاتحاد العالمي للعلماء المسلمين.
- ⁸⁶ رسالة مؤرخة: 5-5-2016م، الساعة 1:21 صباحا.
- ⁸⁷ <http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&lang=A&Id=674>
- ⁸⁸ <http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=230749>
- ⁸⁹ <http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=315922>
- ⁹⁰ <https://islamqa.info/ar/45564>
- ⁹¹ **اللقاء الشخصي** مع الطبيبة علا الرواشدة: استشارية أمراض النساء والولادة، عيادة " Boston Medical Care"، الدوحة، يوم: الاثنين: 30 نوفمبر 2015هـ، الساعة التاسعة صباحا.
- ⁹² جريدة لعموري، اختصاص نساء وتوليد، خبرة 3 سنوات، مدينة بسكرة، الجزائر. في رسالة الكترونية بتاريخ 30 أبريل 2016م.
- ⁹³ <http://www.tebtime.com>
- ⁹⁴ **اللقاء الشخصي السابق** مع: الطبيبة علا الرواشدة.
- ⁹⁵ **اللقاء الشخصي** مع الطبيبة: جريدة لعموري، في لقاء مباشر معها في مصحة الرازي بمدينة بسكرة، يوم: السبت 2 أبريل 2016م، الساعة 11 صباحا.
- ⁹⁶ الطبيبة نعيمة وهراني، اختصاص نساء وتوليد وعقم، 20 سنة خبرة، السويد ثم قطر. مراسلة بالبريد الإلكتروني، بتاريخ: 3 مايو 2016م. الساعة 10 مساءً.
- ⁹⁷ **اللقاء الشخصي** مع الطبيبة: نادية بن لحسن، اختصاص طب عام وجراحة مصغرة، خبرة 20 سنة، مدينة باتنة، الجزائر. بتاريخ: 28 مارس 2016م الساعة 9 صباحا.



The Miscarriage between ruling (Menstruation and Menorrhagia) or (Metrorrhagia)

* Medical study and fihiaa *

By : Dr . Farida Zouzou

International Islamic University Malaysia



Abstract:

This study aims at looking into the Islamic ruling of the aftermath of Miscarriage, especially bleeding. And that's due to the wide range of point of views of Jurists on whether the bleeding was Puerperium, Menorrhagia, or Metrorrhagia depending on the age of the fetus. Although none have mentioned the possibility of it being a mere Menstruation Cycle. This is why this research is based on the sayings of prophet – pbuh -, Gynecologists, and Jurists' point of view as well as their opinions on blood categories that women go through during puberty period.

Keyword: The Miscarriage; Fetus; Causes of Metrorrhagia; Fiqhof women .

معالم الاقتصاد التضامني من منظور إسلامي - الزكاة أنموذجا -

بقلم

د. فلتة زردومي (*)



ملخص

يهتم موضوع الدراسة بالدور الفاعل الذي تقوم به الزكاة في دعم الاقتصاد التضامني التي تشكّل أهم معالمه، من خلال إعادة توزيع الدخل وتمكين العاطلين القادرين على العمل اقتصاديا، خاصة في ظل الأزمة الاقتصادية الوطنية والعالمية التي أدت إلى تزايد معدلات الفقر والبطالة مما جعل الكثير من المختصين ينادون بضرورة إعادة الاعتبار للعمل الخيري والتطوعي. ما يجعلنا نسلط الضوء على الزكاة التي تُعدّ من أهم التشريعات الإلهية الحكيمة التي ترسخ مبدأ التوازن الاقتصادي بين فئات المجتمع والعدالة الاجتماعية، وهذا ما تجلّى في الاهتمام الإسلامي بإحياء هذه الشعيرة في النفوس وفي أرض الواقع ومن أمثلة ذلك مبادرة صندوق الزكاة الجزائري.

الكلمات المفتاحية: الاقتصاد التضامني؛ الزكاة؛ إعادة التوزيع؛ التمكين الاقتصادي؛ صندوق الزكاة.

المقدمة

شهد الاقتصاد العالمي انتكاسة ألفت بظلالها في كل أنحاء العالم، فقد فشل النظام الاقتصادي الوضعي الذي تقوده الرأسمالية في إيجاد حلول فعالة للمشاكل الاقتصادية، وأصبحت كثير من التساؤلات تفرض نفسها بإلحاح، فمعظم البشر يعانون من الفقر وتبعاته،

(*) دكتوراه العلوم في الفقه وأصوله 2016/2017م، أستاذ متعاقد - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باقنة 1.
zerdoumif@gmail.com

وحسب تقارير لمنظمة الصحة العالمية فإن الفقر هو أكثر الأمراض ضراوة وفتكا، حيث يعرف العالم تفاوتاً هائلاً وفجوة كبيرة بين الأغنياء الذين أصبحوا أفضل حالاً مما كانوا عليه وبين الفقراء الذين ازدادوا فقراً، نتيجة تركيز الثروة وتباين توزيع الدخل سواء في الدول المتقدمة أو في الدول المتخلفة التي تُسمى تادياً بالدول النامية. ورغم كون الفقر مشكلة وجدت معظم تاريخ المجتمع البشري إلا أن ما يثير التعجب أنه في عالمنا اليوم يوجد جنباً إلى جنب مع ثروة تكفي للقضاء عليه، وهذا ما يفرض ضرورة مُلحة لإعادة النظر في خطط التنمية وأهدافها، فبدأت تتعالى الأصوات لإيجاد بديل للنظام الاقتصادي المرتكز على النمط الغربي الليبرالي، أو ضرورة إحداث إصلاحات جذرية في كثير من جوانبه، لأن الدول أصبحت عاجزة عن مواجهة مختلف التحديات الاقتصادية والاجتماعية لمواطنيها، خاصة بعد الأزمة العالمية الجديدة منذ عقد من الزمن، فظهر ما يسمى بالاقتصاد التضامني وإحياء العمل الخيري الذي يعتبره الغربيون بديلاً مبتكراً، وهذا بدوره أدى إلى اهتمام المنظرين أكثر بالاقتصاد الإسلامي الذي يُرسي دعائمه على مبادئ الأخلاق والعدالة والتشاركية، وتتداخل فيه العلاقات الاقتصادية بالعلاقات الاجتماعية بهدف مصلحة كل فرد للمحافظة على مصلحة الجميع، وفي هذا دعوة إلى إحياء ما كان موجوداً في حضارتنا وتاريخنا وتفعيله، وعلى رأس ذلك فريضة الزكاة، التي تعدّ أصلاً في حفظ التوازن الاقتصادي بين أفراد المجتمع لقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: 7]، وتعتبر هذه الآية قاعدة اقتصادية تُقيد فيها الملكية الفردية وتمنع أي وضع ينتهي إلى أن يكون المال دولة بين الأغنياء وحدهم وممنوع التداول بين الفقراء، لأن ذلك يخالف أسس النظام الاجتماعي الإسلامي.

ومن هنا جاءت هذه الورقة البحثية لتطرح الإشكالية التالية: إلى أي مدى تُعدّ الزكاة دعامة من دعائم الاقتصاد التضامني؟ وما هو دورها في استئصال الفقر وترقية التنمية وحفظ التوازن الاقتصادي وإرساء قواعد العدالة؟

وقد اعتمدت للإجابة على هذه الأسئلة خطة بحثية جاءت كالاتي:

المقدمة.

المبحث الأول: مفهوم الاقتصاد التضامني والاهتمام الغربي به.

معالِم الإِقتِصاد التَّضامِنِي من منظور إسلام - الزكاة أنموذجاً د. فلة زردومي

المبحث الثاني: الزكاة دعامة من دعائم الاقتصاد التضامني.
الخاتمة: نتائج وتوصيات.

المبحث الأول: مفهوم الاقتصاد التضامني والاهتمام الغربي به

ظهرت عدة تساؤلات حول مدى قدرة النظام الرأسمالي المحكوم بمنطق السوق على تحقيق النجاعة الاقتصادية والعدالة الاجتماعية - وهما في الحقيقة أمران متناقضان - لأنّ النظرة الرأسمالية إلى الإباحية في الاقتصاد أدت إلى خلق قطيعة بين القيم الاقتصادية والقيم الأخلاقية، وهذا ما أعطى مبررا للاهتمام بالاقتصاد الاجتماعي العادل فيما أطلق عليه: "الاقتصاد التضامني"، فما هو هذا النوع من الاقتصاد؟ ماهي خصائصه وأهدافه؟ وكيف اهتم به الغرب؟

المطلب الأول: تعريف الاقتصاد التضامني

الاقتصاد التضامني مركب إضافي لذا يحسن تعريف مصطلح الاقتصاد والتضامن، ثم معرفة معنى المصطلح المركب ومن ثم إطلاقه اللقبى.

أولاً: تعريف الاقتصاد

1- لغة: مصدر للفعل اقتصد، وأصله قصد، يقال: قصد في الأمر قصداً أي توسط ولم يجاوز الحد، وهو على قصد أي رشد⁽¹⁾.

وذهب الراغب الأصفهاني في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا﴾ [الفرقان:67] إلى القول: "وإلى هذا النحو من الاقتصاد أشار بقوله: "والذين إذا أنفقوا... وهو الضرب الأول للاقتصاد وهو الاستقامة على الطريق"⁽²⁾.

وعليه: للاقتصاد في اللغة معانٍ متقاربة تدور حول: التوسط في طلب الشيء والاستقامة وعدم مجاوزة الحد.

2- اصطلاحاً:

2-1- الاقتصاد في الاصطلاح الوضعي:

2-1-1- لعلّ الظهور الأول للمصطلح كان عند اليونان والفيلسوف "أرسطو"

الذي عدّ الاقتصاد: "علم تدبير المنزل وإدارته"⁽³⁾، فدلالة التعريف تنصرف إلى تدبير معاش الأسرة بالموارد المتاحة، وهو ما يُعرّف بالاقتصاد المنزلي، ففي تلك الحقبة الزمنية كان رب الأسرة يُعتبر وحدة اقتصادية ومركزاً للنشاط الاقتصادي.

ثمّ توسّع الناس في مدلول البيت حتى أطلق على الجماعة التي تحكمها دولة واحدة، ثم أصبح معناه تدبير شؤون المال إما بتكثيره وتأمين إيجاده وإما بتوزيعه⁽⁴⁾.

2-1-2- عرّفه آدم سميث في كتابه الشهير "ثروة الأمم" بأنه: العلم الذي يهتم بدراسة الوسائل التي يمكن أن تزيد ثروة الأمم، أو هو العلم الذي يبحث في الوسائل التي تمكّن الأمة من أن تغتني⁽⁵⁾.

2-1-3- ذهب الإنجليزي "مارشال ألفرد" مذهباً توفيقياً فعرفه بأنه: علم يُعنى بدراسة ذاك الجانب من النشاط الفردي والاجتماعي الهادف للحصول على المقومات المادية للرفاهية وطرق استخدام هذه المقومات، وهذا يُعرف باقتصاد الرفاه، وهو أحد أهم المبادئ التي يقوم عليها الاقتصاد الرأسمالي⁽⁶⁾.

2-2- الاقتصاد في الاصطلاح الإسلامي:

2-2-1- عند المتقدمين:

استعمل المتقدمون كلمة الاقتصاد بمعنى التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط حيث إنّ له طرفين هما ضدان له: التقصير والمجاوزة، قال العزّ بن عبد السلام: "الاقتصاد رتبة بين منزلتين، والمنازل ثلاثة: التقصير في جلب المصالح والإسراف في جلبها والاقتصاد بينهما"⁽⁷⁾.

واستعمل عموم العلماء كلمة الاقتصاد للدلالة على الاعتدال، واتّخذ بعضهم كعناوين لكتبهم، نذكر على سبيل المثال: "الاقتصاد في الاعتقاد" لأبي حامد الغزالي (450-505 هـ)، "الاقتصاد في رسم المصحف" أو "الاقتصاد في السبع" للإمام أبي عمر عثمان بن سعيد الداني الأموي (371-444 هـ).

2-2-2- عند المعاصرين:

وردت عدة تعريفات للاقتصاد عند المعاصرين نذكر منها:

- **التعريف الأول:** مجموعة الأصول العامة التي نستخرجها من القرآن والسنة لبناء الاقتصاد الذي نقيمه على أساس تلك الأصول حسب بيئة كل عصر⁽⁸⁾.

- **التعريف الثاني:** الإدراك الكلي والمركب لمجموع المسائل والأصول الكلية التي تتعلق جميعها بالنشاط الاقتصادي الذي يمارسه الأفراد في مجتمعاتهم ابتغاءً للرزق وتوفير الاحتياجات المعيشية بطريقة معتدلة وموافقة لما أمر به الله ﷻ في دينه الحنيف⁽⁹⁾.

- **التعريف الثالث:** العلم الذي يعنى بدراسة النشاط الاقتصادي (استهلاك، إنتاج، توزيع، تبادل) وما ينشأ عن هذا النشاط من ظواهر وعلاقات في ضوء أحكام المذهب الاقتصادي في الإسلام ومنظومته القيمية⁽¹⁰⁾.

والتعريف الأخير أدق التعاريف لأنه يركّز على مختلف زوايا ومرتكزات الاقتصاد.

- وعموماً فإن الاقتصاد بالمفهوم الوضعي يظل رهينة الجدل القائم بين الفردية المتطرفة والجماعية المتطرفة، بينما يوازن الاقتصاد في الإسلام بين مصلحة الفرد والمجتمع، ويعتبر أن كلا من المصلحتين الخاصة والعامة يكمل كلاهما الآخر، وفي حماية أحدهما حماية للآخر.

ثانياً: تعريف التضامن

1- **في اللغة:** التضامن في المعجم الوسيط هو: التزام القوي أو الغني معاونة الضعيف⁽¹¹⁾.

2- **في الاصطلاح:** يُعد مصطلح التضامن مصطلحاً غير متداول في التراث الإسلامي بل هو مصطلح حديث له مرادفات عدة مثل: التآزر، التكافل والتعاون.

والتضامن في علم الاجتماع هو: الاندماج بين مجموعة من الأفراد، ويشير إلى الروابط التي تصل بين فرد وآخر في المجتمع، والأسس التي يقوم عليها التضامن الاجتماعي تختلف من مجتمع لآخر، ففي المجتمع البسيط يقوم على أساس القيم المشتركة والقرابة، ويكون أكثر

تعقيدا في المجتمعات المتقدمة التي تقوم على علاقات متشابكة متنوّعة ومعقدة⁽¹²⁾.

وهذا ما عبّر عنه ابن خلدون بالعصبية التي لا تعني روابط الدم فقط، بل تلك القوة الجماعية التي تشكل وحدة متكاملة متضامنة متماسكة تدعم المساواة وتلغي أي تمايز طبقي، فهذه العصبية تدعم الغيرية وتذيب الأنا في سبيل الآخرين.

وعليه: **الاقتصاد التضامني** هو الاقتصاد الذي يقوم على أسس التآزر والتكافل الاجتماعي لتحقيق العدالة بين أفراد المجتمع.

ثالثا: الاقتصاد التضامني باعتباره لقباً

- **التعريف الأول:** هو الحقل الذي يهتم بدراسة كيفية تحسين الحياة المادية للإنسان والمجتمع عن طريق أنواع التضامن الذي ينشأ بين مختلف وحدات المجتمع وتلك الكيفية تشمل الإطار النظري والعملي، أو هو تنظيم اجتماعي واقتصادي يسعى إلى رفع التهميش عن الإنسان من خلال أنشطة متعددة: اقتصادية، اجتماعية، ثقافية وسياسية، الغرض منها إزالة العوائق التي تعترض الإنسان في حياته وتحدّ من عيشه حياة كريمة⁽¹³⁾.

- **التعريف الثاني:** مجموع الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية التي تنتظم بشكل بنيات مهيكلّة أو تجمعات لأشخاص ذاتيين أو معنويين بهدف تحقيق المصلحة الجماعية والمجتمعية، وهي أنشطة مستقلة تخضع لتدبير مستقل وتشاركي يكون الانخراط فيه حراً، وتنتمي إلى الاقتصاد التضامني كل المؤسسات التي تركز أهدافها بالدرجة الأولى على ما هو اجتماعي من خلال تقديمها لنماذج مستدامة ومدمجة من الناحية الاقتصادية وإنتاجها سلعاً وخدمات تركز على العنصر البشري، وتندرج في التنمية المستدامة ومحاربة الإقصاء⁽¹⁴⁾.

كما يطلق على الاقتصاد التضامني عدة تسميات أخرى فهو: الاقتصاد الاجتماعي، الاقتصاد الشعبي، القطاع الثالث، الاقتصاد التعاوني والتشاركي، وكلها مصطلحات تشير إلى الاقتصاد الذي محوره تلبية احتياجات الناس وتحقيق الرعاية الاجتماعية وليس الحد الأقصى من الربح.

وتكشف العديد من الدراسات التي حاولت مقارنة موضوع الاقتصاد التضامني أنه

معالم الاقتصاد التضامني من منظور إسلام - الزكاة أنموذجاً د. فلة زردومي

بشكل عام يقوم على: الجمعيات الخيرية، المؤسسات الخيرية، التعاونيات، التعااضديات، المقاولات الاجتماعية...، ويقوم كل ذلك على التمويل الخيري والتطوعي داخليا كان، أو خارجيا كأن يكون من بعض المنظمات الدولية وهي منظمات الرفاهية الاجتماعية التابعة للأمم المتحدة.

المطلب الثاني: نشأة الاقتصاد التضامني وخصائصه وأهدافه وبعض التجارب

أولا: نشأة الاقتصاد التضامني في ظل الرأس مالية

عرفت الرأس مالية تجاذبات كبيرة بين مدارسها الإصلاحية والتي عرف أغلبها قصورا في نظريات الإصلاح نتيجة التطور الهائل للحياة الاجتماعية والاقتصادية، وفي ظل الرأس مالية المعاصرة ظهرت الرأس مالية الدولية وتعددت آليات وأدوات عملها، وعلى رأسها "البنك العالمي" الممثل للتوجه الأمريكي، و"صندوق النقد الدولي" الممثل للتوجه الأوروبي، حيث برزت مجموعة من المفاهيم الجديدة كالتنمية البشرية، والتنمية المستدامة، والنمو الشامل واسع النطاق، وذلك بمعالجة الجوانب السلبية الكثيرة في المجتمعات التي يحكمها منطق السوق، إلا أنها تسببت في مزيد من التفاوت لأنها تنطلق في مبادئها من فكرة دعم الفردية والسعي المحموم لتحقيق الرفاهية.

لقد أصبحت كثير من الدول تنظر إلى أن النمو الاقتصادي وحده لا يحقق التقدم التلقائي في التنمية البشرية، وبدأ مفهوم الحرية الفردية يتغير إذ أصبح من أهدافه ضرورة استخدام الحريات الفردية للنهوض بالحياة الاجتماعية وتعميق قيم التعاون والتفاعل.

طبعاً ذلك لم يكن دافعه الأول اجتماعياً أو إنسانياً بل جاء كخطوة أولى لمعالجة الدورات الاقتصادية التي تعاني منها هذه الدول لأن من أبرز العوامل المؤثرة في ظهور مثل هذه الاختلالات والأزمات: التفاوت في توزيع الدخل والثروة في المجتمعات وبسبب هذا التفاوت، ونتيجة لميل أصحاب الثروات إلى التكنيز ومحدودية دخول الفئات المتوسطة أو الفقيرة المعروفة بالاستهلاك؛ جعل المنتجات تراكم وهذا ما نتج عنه الكساد. مما فرض ضرورة إيجاد مخرج ملحّ تمثل في طرح فكرة التخطيط بالمشاركة بمراعاة مصالح المجموع

وبالتالي الوصول إلى اقتصاد أكثر إنصافاً.

كل ذلك دفع المفكرين والمصلحين والسياسيين إلى تشجيع التضامن في المجتمع وإعادة الدفء إلى العلاقات الاجتماعية وتفعيل دور المجتمع المدني الحقيقي والأمين، وكانت بعض أسس هذا التغيير في العمق تستند إلى اعتبارات دينية -مسيحية- لتحفيز المتطوعين والفاعلين الاجتماعيين، فظهر الاقتصاد التضامني بقوة بعد أن كان مجرد إرهافات كان بعضها تقارباً بين الرأس مالية والاشتراكية، وكانت بداياته الأولى في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وفرنسا ثم بدأ انتشاره.

ثانياً: خصائصه: من خصائص الاقتصاد التضامني⁽¹⁵⁾:

- 1- المشاركة الطوعية، والحرية في الانتساب. 2- المشاركة في التسيير.
- 3- عدم الربح الفردي. 4- المنفعة الجماعية الاجتماعية.
- 5- اقتصاد مستقل بطبيعته. 6- المرونة والابتكار لتوجيه الموارد والفوائد.

ثالثاً: أهدافه: للاقتصاد التضامني أهداف رئيسة هي⁽¹⁶⁾:

- 1- السعي إلى التوفيق بين مبادئ الإنصاف والعدالة الاجتماعية وبين النجاح الاقتصادي، وإضفاء البعد الإنساني على العلاقات الاقتصادية.
- 2- تقوية التماسك الاجتماعي من خلال إدماج وإشراك المهمشين والمستبعدين اجتماعياً واقتصادياً، وهذا مدعاة لترسيخ الانسجام الاجتماعي.
- 3- تكوين دعامة ثالثة إلى جانب كل من القطاعين العام والخاص، وتحرير ديناميات النمو المدمج وإعادة التوازن عن طريق الحد من حجم الفوارق الاجتماعية الكبيرة.
- 4- تنمية المجتمع المحلي باستثارة المواطنين لمساعدة أنفسهم من خلال تنمية مهاراتهم في تنظيمات تسهل عليهم عملية المشاركة التضامنية من خلال أنماط عمل للتمكين والفعل الاجتماعي، وبالتالي يكون جزءاً هاماً من استراتيجية تنمية المجتمع المحلي.
- 5- الإسهام في تقديم خدمات ملموسة في مجال الصحة والبيئة والتعليم وخدمة الفئات المهمشة والهشة كالفقراء والمعوقين والأطفال والنساء وكبار السن.

وعليه يمكن القول: إن الاقتصاد التضامني يسعى في جو من المشاركة الطوعية الخيرية من خلال مختلف المؤسسات والمنظمات إلى تحقيق التوازن بين الرفاه الاقتصادي والعدالة في التوزيع وتكافؤ الفرص، وبالتالي تعزيز الأمن الاجتماعي.

رابعاً: بعض تجارب الاقتصاد التضامني في أرقام

سنعرض في هذا العنصر إلى تجارب الاقتصاد التضامني الناجحة في عدد من الدول:

1- في فرنسا: يمثل إسهام الاقتصاد التضامني في الاقتصاد الفرنسي ما نسبته 10٪ من الناتج المحلي الإجمالي، ومنح مليوني فرصة عمل، أي ما يمثل نسبة 14٪ من التوظيف في القطاع الخاص، إذ وفر فرص عمل ثلاث مرات أكثر من فرص القطاع الخاص التقليدي في فرنسا خلال العقد السابق أي بعد الأزمة العالمية⁽¹⁷⁾.

2- في الولايات المتحدة الأمريكية: تشير إحصائيات سنة 2003م إلى أن حجم الأعمال الخيرية سواء كانت تبرعات أو أقفا يضم في إطاره عدد 1.514.972 منظمة وجمعية، و 32000 مؤسسة وقفية ومنتظم في هذا قرابة 11.000.000 موظف بصفة دائمة، وبلغت إيرادات التبرعات حوالي 212 مليار دولار و 90.000.000 متطوع في جميع الأعمال بواقع خمس ساعات عمل أسبوعياً في جميع التخصصات⁽¹⁸⁾.

3- في البرازيل والأرجنتين: وفي أمريكا الجنوبية المعروفة بالفقر، تمكن 15٪ من سكان البرازيل أي خمسة وعشرون مليون مواطن من الخروج من عتبة الفقر، أما في الأرجنتين فتم تحويل عشرات المؤسسات المفلسة إلى مؤسسات تعاونية مما حافظ على آلاف مناصب الشغل⁽¹⁹⁾.

المبحث الثاني: الزكاة دعامة من دعائم الاقتصاد التضامني

إن التجربة الغربية الرائدة مع الاقتصاد التضامني جعلت الدول العربية على وجه الخصوص تسعى إلى استنساخ ومحاكاة هذه التجربة، والحقيقة أن المشكلة التنموية في هذه الدول تكمن دائماً في استنساخ كل جديد دون مراعاة البيئة الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية والعقدية، وكأنها لا تملك الأسس والمقومات التي يمكن أن تفعّلها وتستثمرها بطرق ملائمة وابتكارية لتحقيق اقتصاد تضامني عادل، والحق يقال؛ إن التجربة الإسلامية

تزرع بنماذج وآليات فعّالة تؤسس للعدالة والإنصاف الاجتماعي، والتحدي الذي يواجهها هو إعادة الاعتبار لثروتها التشريعية ومنظومتها القيمية، ثم لا ضير بعدها من الاسترشاد بالتجربة الدولية.

ورأس هذه الآليات: "الزكاة" التي تعمل مع غيرها من الأدوات المالية خاصة "الوقف" في تناغم تام لتحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية.

المطلب الأول: ماهية الزكاة

الزكاة فريضة إسلامية مالية أساسها عقدي أخلاقي يثبته مبدأ الاستخلاف لقوله تعالى: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: 7]، ولأجل بيان أهميتها كدعامة من دعائم الاقتصاد التضامني من المهم تعريفها وبيان حكمها وتقديم لمحة عن أنواعها ومصارفها، ثم بيان أثرها الإيجابي في الاقتصاد التضامني.

أولاً: تعريف الزكاة

1- في الدلالة اللغوية: أصل الزكاة الطهارة والنماء والبركة والمدح والصلاح⁽²⁰⁾، قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ [الشمس: 09]، أي طهرها من الذنوب والأدناس.

وسميت الزكاة زكاةً لأنه يزكو بها المال بالبركة ويطهر المرء بالمغفرة⁽²¹⁾.

2- الزكاة في الدلالة الاصطلاحية: للزكاة تعريفات عدة فهي:

1-2- عند المتقدمين:

- عند الحنفية: هي "تمليك جزء مخصوص من مال مخصوص لشخص مخصوص لله تعالى"⁽²²⁾.

- عند المالكية: هي "إخراج جزء مخصوص من مال مخصوص بلغ نصاباً مستحقه إن تم الملك وحوّل غير معدن وحرث"⁽²³⁾.

- عند الشافعية: هي "أخذ شيء مخصوص من مال مخصوص على أوصاف مخصوصة لطائفة مخصوصة"⁽²⁴⁾.

- عند الحنابلة: هي "حق واجب في مال مخصوص لطائفة مخصوصة في وقت

مخصوص " (25).

من خلال هذه التعريفات ورغم بعض أوجه الاختلاف بينها نتيجة لمنطلق كل تعريف إلا أنها تشترك في كون الزكاة:

* إخراج جزء مخصوص من مال مخصوص .

* لطائفة مخصوصة .

* في وقت مخصوص .

* بشروط مخصوصة .

2-2- عند المعاصرين:

رَكَّز المعاصرون في تعريفهم للزكاة على جانبها الوظيفي فقد عرّفها الدكتور القرضاوي بقوله: "الحصّة المقدرة من المال التي فرضها الله للمستحقين كما تطلق على نفس إخراج هذه الحصّة" (26).

2-3- بين الزكاة والصدقة:

تطلق الزكاة أحيانا على الصدقة، يقول الأصفهاني: "الصدقة ما يخرجها الإنسان من ماله على وجه القربة كالزكاة، لكن الصدقة في الأصل تقال للمتطوع به والزكاة للواجب، وقد يُسمّى الواجب صدقة إذا تحرّى صاحبها الصدق في فعله" (27).

2-4- بين الزكاة والضريبة:

يذهب بعض الباحثين إلى تعريف الزكاة بقولهم: "ضريبة سنوية خاصة تفرض على مجموع القيمة الصافية للثروة، وتُجبى من قِبَل الدولة، وتنفق بواسطتها على الأهداف المحدودة في القرآن الكريم" (28).

وما يلاحظ على هذا التعريف أنه عبّر على الزكاة بمصطلح "الضريبة"، لكنهما مصطلحان مفترقان رغم الاشتراك في مسؤولية الدولة في تحصيلها وتوزيعها، إلا أنّ الضريبة تجب في جميع الأموال دون تفرقة بين الخبيث منها والطيب، وبين النامي منها وغير النامي، وهي بعيدة عن معاني الإيمان، كما تتغيّر بتغيّر النفقات العامة للدولة، وتُفرض على

الجميع بغض النظر عن معتقدتهم، كما أن مصارفها توجّه لسد حاجة المرافق العامة وتُصرف على الجهاز الإداري للدولة، بينما الزكاة هي مدفوعات محوّلة من الأغنياء إلى الفقراء إضافة إلى مصارف أخرى محددة، وبالتالي تتفوق على الضريبة في طبيعتها ومقاصدها. ونخلص مما سبق أن الزكاة: فريضة مالية تجب في الأموال بشروط ومقايير مخصوصة وتوضع حصيلتها في مصارف مخصوصة.

ثانيا: فرضية الزكاة

الزكاة فريضة مالية تؤخذ من الأغنياء لتردّ على الفقراء، وهي الركن الثالث من أركان الإسلام، وقرنها القرآن الكريم بالصلاة في اثنتين وثلاثين موضعاً، وفُرضت في الراجح في السنة الثانية للهجرة بالمدينة المنورة، أما ما ذُكر قبلها فهو على سبيل الحث على الإنفاق، واستدلّ على وجوبها من القرآن الكريم والسنة المطهرة والإجماع.

1- من القرآن الكريم: قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِينَ﴾

[البقرة: 43]، وقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: 110].

2- من السنة المطهرة: جاء في حديث عمر ؓ المشهور بحديث جبريل، سأل النبي ﷺ:

ما الإسلام؟ فقال ﷺ: (الإسلام أن تعبد الله ولا تُشرك به، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة المفروضة، وتصوم رمضآن) (29).

وبعث النبي ﷺ معاذاً ؓ إلى اليمن فقال: (أدعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم) (30).

3- من الإجماع: أجمعت الأمة على فرضيتها وأنها مما علم من ضرورة الدين (31).

وقد أجمع الصحابة الكرام مع الخليفة أبي بكر ؓ على قتال مانعي الزكاة بعد إنكارهم عليه، وقضي بذلك على أكبر فتنة كانت تهدد الإسلام ونظمه الاقتصادية.

فثبت وجوب الزكاة بالكتاب والسنة والإجماع⁽³²⁾، وقد جعل على أدائها حرّاس ثلاثة⁽³³⁾:

الأول: إيمان المسلم وضميره الديني. **والثاني:** الضمير الاجتماعي الذي تكوّنه فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتواصي بالحق. **والثالث:** سلطان الدولة المسلمة المخوّلة بأخذ الزكاة ولو كرّها ممن لم يؤتتها طوعاً.

الثالث: أنواعها. الزكاة نوعان هما:

1- **زكاة الأموال:** وتجب في أموال على خلاف بين العلماء في بعض التفصيلات، وتنقسم إلى أموال ظاهرة وباطنة، وأموال طبيعية وكسبيّة، وأموال نامية أو قابلة للنماء.

وعموماً تتعدد هذه الأموال فتشمل: الذهب والفضة والأوراق المالية وعروض التجارة وبهيمة الأنعام (الإبل، البقر، الغنم) والخارج من الأرض من حبوب وثمار، والركاز والمعادن، إضافة إلى بعض الأموال المستحدثة التي تتوفر فيها شروط أموال الزكاة كالأسهم والسندات، وزكاة كسب العمل بمفهومه الحديث كالأجور وكسب المهن غير التجارية، وزكاة المستغلات.

ومعدلات الزكاة مختلفة فتفرض بنسبة 2.5٪، 5٪، 10٪، 20٪، وهذا الاختلاف يعود إلى مراعاة تكاليف الإنتاج والجهد البشري المبذول في الحصول على الثروة والدخل.

وتسمى زكاة الأموال في الكتابات الحديثة بـ "وعاء الزكاة" وهو مصطلح فني يجمع مختلف موارد الزكاة القديمة والحديثة.

2- **زكاة الفطر:** وهي الزكاة الواجبة في الذمة وتسمى "زكاة الأبدان" على مذهب المالكية، وتجب على كل مسلم نهاية شهر رمضان، وهي واجبة في كل المذاهب حتى أنه نُقل استحباب إخراجها عن الجنين لفعل عثمان رضي الله عنه⁽³⁴⁾ إلا ما ورد عن بعض متأخري المالكية الذين قالوا بأنها سنة مؤكدة⁽³⁵⁾.

وهي وإن كانت تبدو في الظاهر مقدارا زهيدا إذ هي "إعطاء مسلم فقير لقوت يوم الفطر صاعاً من غالب القوت"⁽³⁶⁾ إلا أنها في مجموع الأمة مورد ذو قيمة معتبرة.

رابعا: مصارف الزكاة

وهي الجهات التي تصرف فيها أموال الزكاة وقد بينها القرآن الكريم في آية قاطعة جامعة في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: 60]، فالمصارف محددة، وقد بدأت الآية بـ"إنما" وهي تفيد الحصر والقصر، أي لا يجوز أن تدفع الزكاة إلا لهؤلاء حصرا دون زيادة أو نقصان، قال ابن عاشور: "وأما انحصارها في الأصناف الثمانية دون صنف آخر يستفاد من الاقتصار عليها في مقام البيان" (37)، وبالتالي الشارع الحكيم يقطع الطريق أمام أهواء المتسلطين والطامعين لكون أموال الزكاة المجببة تفتقر للحماية التلقائية التي تتمتع بها الأموال الخاصة، ولعل من مزايا هذه الأمة أنها فصلت الزكاة عن التكاليف الشبيهة بها والتي توجه أساسا لتمويل كل ما له علاقة بالمجال الديني وأنشطته المختلفة كما هو الشأن مع الكنيسة، بينما الزكاة هي تحويل لجزء من الدخل من الأغنياء للفقراء (38).

كما نجد أن الآية الكريمة تكفلت بتحديد سلم أولويات المجتمع المسلم في استحقاق الزكاة وعلى سلم هذه الأولويات مشكلة الفقر.

وعليه يمكن القول: إن أموال الزكاة حق خالص للفئات المستحقة (المصارف) بشكل مباشر، وحق للمجتمع بشكل غير مباشر.

المطلب الثاني: دور الزكاة في الاقتصاد التضامني

إن اتساع وعاء الزكاة وشامليته لصور دخول وثروة متنوعة يجعلها حصيلة مالية هامة خاصة مع تكررّها بشكل دوري كل سنة، هذا يمنحها القدرة الكبيرة على إعادة هيكلة الدخل والثروة بكفاءة وفاعلية، وبالتالي تشكل دعامة هامة من دعائم الاقتصاد التضامني من خلال آثارها، وستتناول ذلك من خلال عنصرين.

أولا: أثر الزكاة على إعادة التوزيع واحتواء الفقر

لا تُعدّ زيادة الناتج القومي الإجمالي بالضرورة زيادة في معدلات الرفاه الاجتماعي،

لذلك تتوجه النظرة الاقتصادية في الآونة الأخيرة إلى اعتبار أن إعادة توزيع الدخل من أكبر الأسباب المسهمة في احتواء الفقر.

ويختلف مصطلح إعادة التوزيع عن مصطلح التوزيع فهذا الأخير يعني: "توزيع الدخل على عوامل الإنتاج التي أسهمت في توليده، ويسمى بالتوزيع الأولي، بينما إعادة التوزيع تكون عن طريق استفادة الطبقات المختلفة من الدخل ويطلق عليه بالتوزيع النهائي" (39).

وتتخذ عملية إعادة التوزيع في النظام الاقتصادي الوضعي أربعة اتجاهات، هي (40):

- * إعادة توزيع الدخل بين مختلف الفئات الاجتماعية.
- * إعادة توزيع الدخل بين مختلف عوامل الإنتاج.
- * إعادة توزيع الدخل بين مختلف فروع الإنتاج وهي الزراعة والصناعة والخدمات.
- * إعادة توزيع الدخل بين مختلف الأقاليم.

والملاحظ: أن الزكاة ترتبط بالاتجاه الأول ارتباطا وثيقا، إذ تعيد توزيع الدخل على أساس الحاجة وهذا ما تدل عليه الآية الكريمة: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [الذاريات:19].

وهذا طبعا فيما يتعلق بالفقراء والمساكين وابن السبيل والغارمين، أما مصرف العاملون عليها فيعطون طبقا لمعيار المعاوضة، ومصرف المؤلفة قلوبهم فيعطون طبقا لمعيار القوة حينما احترازوا من شرهم المحتمل وحينما آخر طبقا لمعيار الأخلاق، وأما مصرف الرقاب فهو خاضع لمعيار اجتماعي، وأخيرا مصرف في سبيل الله هو مصرف ضمن معيار الأخلاق أيضا.

وبالنسبة للقدر الذي يدفع من الزكاة للمحتاجين من الفقراء والمساكين فهو ما يسد حاجاتهم وأكثر من ذلك، فقد قال الماوردي: "فيدفع إلى الفقير والمساكين من الزكاة ما يخرج به من اسم الفقر والمسكنة إلى أدنى مراتب الغنى" (41).

وعليه تسهم الزكاة في ضمان حد الكفاية لأفراد المجتمع المسلم من خلال عملية إعادة التوزيع الدورية من خلال مسؤولية الدولة المسلمة في تحصيلها وتوزيعها في مصارفها

المحددة وهذا بطريقة متوازنة بين جانب الأغنياء ومصالح الفقراء بحيث يُعاد التوزيع دون إرهاق كاهل الأغنياء، وقد نُقل عن عمر رضي الله عنه كلمته الشهيرة: (لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت فضول الأغنياء فرددتها على الفقراء)⁽⁴²⁾، وقوله كذلك: (والله لو لئن بقيت إلى الحول لألحِقَنَّ أسفل النَّاسِ بأعلامهم)⁽⁴³⁾، والمتأمل لقوليه يجد أنها يدلان على فقه اقتصادي حكيم وعميق، فقد قيّد المال بكونه من الفضول وهي الأموال المكتنزة والفائضة عن النفقة، وأنه يسعى لإلحاق الفقراء بالحد الأدنى من الغنى، وبالتالي ضمان لقمة العيش التي هي حق لكل فم وذلك لمن لم تتيّس لهم المشاركة في العملية الإنتاجية أو لمن لم يبلغ عائدته في التوزيع الأولي حدّ الكفاية، وذلك بما يليق بزمانه وبيئته.

وحدّ الكفاية ليس معناه "أن يوفّر للفرد في المجتمع المسلم حد الضرورة الذي لا يعيش الإنسان إلا به، فإن هذا المستوى لا يرضى به الإسلام إلا في حالة المخمصة"⁽⁴⁴⁾.

يقول النووي: "المعتبر... المطعم والملبس والمسكن وسائر ما لا بدّ منه، على ما يليق لحاله، بغير إسراف ولا إقتار لنفس الشخص ولمن هو في نفقته"⁽⁴⁵⁾.

وهذا ما يعطي لأخذ الزكاة شعورا بالاستقرار النفسي والعزّة والكرامة إذ يجد أن مجتمعه مؤازر له ويقف معه ويوفر له أسباب الحياة الكريمة، فتصفو نفسه وتطهر من الحق والحسد والكراهية، وبالتالي يتحقق الأمن والاستقرار الاجتماعي والداخلي ويسد الأبواب أمام أيّ خطر يهدد أمن المجتمع وسلامته جرّاء آثار الفقر والشعور بالاستبعاد والتهميش الاجتماعي.

وبالتالي تتفوق شريعة الإسلام على النظم الوضعية هذه الأخيرة التي لا تسمح باستحقاق الثروة أو الدخل المتولّد في الاقتصاد إلا لعناصر الإنتاج التي شاركت في إنتاجه، لأنها تؤمن بأنّ قوى السوق هي المعيار الوحيد للتوزيع بين الفئات المختلفة، "حيث أصبحت الثمرة المرة التي أفرزتها هذه النظم هي تأجيج نار الصراع الطبقي وإشاعة الكراهية في النفوس المعسرة والمحرومة من الإنفاق أو من سعة في المال والتي أقعدتها ظروف البطالة أو أي سبب آخر عن المشاركة في النشاط الاقتصادي، ومن ثمّ لم تستطع إشباع حاجاتها الضرورية"⁽⁴⁶⁾.

كما أن استفادة الفئات الضعيفة من الزكاة يدفعهم إلى زيادة الاستهلاك وبالتالي تحريك عجلة الإنتاج وتجنّب حدوث التضخم نتيجة التوازن بين قانوني العرض والطلب، فالزكاة "تحفّز الاستثمار من خلال زيادة الاستهلاك ومن ثم الإنتاج حيث إن إنفاق الزكاة على مصارفها من فقراء ومساكين يؤدي إلى ارتفاع الطلب الكلي الاستهلاكي لهذه الفئة مما يؤثر على قطاع الإنتاج فيرتفع الإنتاج لمواجهة زيادة الطلب الكلي مما يزيد من حركة المبادلات ويسهم في تغيير مستويات الركود والانكماش ومضاعفة معدلات النمو الاقتصادي" (47).

ثانيا: الزكاة والتمكين الاقتصادي

بدأ الاهتمام العالمي بموضوع التمكين الاقتصادي القائم على العمل الخيري الذي قطع أشواطاً كبيرة في كثير من الدول بصفته من أنجع الوسائل لمحاربة التهميش الاقتصادي والاجتماعي وتحقيق كرامة الإنسان، فما هو التمكين الاقتصادي؟ وكيف تؤثر الزكاة إيجاباً في هذا المجال؟

1- تعريف التمكين الاقتصادي:

1-1- التمكين لغة: هو مصدر للفعل مَكَّنَ أي قوي واشتدَّ، وتمكَّنَ من الشيء واستمكن أي ظفر به، وله مكنة أي له قوّة وشدّة (48).

1-2- التمكين في اصطلاح المتقدمين:

جاء التمكين بمعنى الملك والسلطان أو الانتصار والقدرة على الأعداء (49).

1-3- التمكين في الاصطلاح الحديث:

هو "دراسة أنواع التمكين وشروطه وأسبابه ومراحله وأهدافه ومعوّقاته من أجل رجوع الأمة إلى ما كانت عليه من السلطة والنفوذ والمكانة في دنيا الناس" (50).

والملاحظ أن التعريف قد تأثر بالاستخدام القرآني لكلمة "التمكين" كما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ﴾ [يوسف: 21]، بمعنى الوصول إلى موقع نافذ ومهم كما في قوله تعالى أيضاً: ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ

حَوْفِهِمْ أَمْنًا» [النور:55]، بمعنى تحقيق الاستخلاف في الأرض للمؤمنين.

1-4- التمكين في الأدبيات الغربية الحديثة:

بدأ الاهتمام في الغرب بمصطلح التمكين مع نهاية القرن العشرين نتيجة التطور الحاصل في الفكر الإداري الحديث، كما بدأ يرتبط بمفاهيم أخرى سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية، فظهرت عدة تعريفات له، نذكر منها:

- **التعريف الأول:** استراتيجية تنظيمية ومهارة تهدف إلى إعطاء العاملين الصلاحيات والمسؤوليات والحرية في أدائهم للعمل دون تدخل مباشر من الإدارة وتوفير الموارد وبيئة العمل المناسبة لتأهيلهم مهنيا ومسلكيا⁽⁵¹⁾.

- **التعريف الثاني:** ورد في تقرير الأمم المتحدة حول التنمية بأن التمكين: في بعده الإيجابي الإنساني يعني جعل الإنسان قادرا على المشاركة الفاعلة في صنع التنمية البشرية والاستفادة من نتائجها وهو محور التنمية وجوهرها وليس فقط أداءها⁽⁵²⁾.

ومن خلال ما سبق وبالتركيز على البعد الاقتصادي يمكن أن نعرّف التمكين الاقتصادي بأنه:

القدرات والإمكانات التي يكتسبها الشخص يصبح من خلالها فرديا أو جماعيا واعيا ومؤثرا في عملية الإدماج وتحقيق الذات والخروج من فئة المحرومين أو المهمشين اقتصاديا واجتماعيا، وهذه القدرة يكتسبها بوجه أخص بمساعدة ودعم مختلف الجهات الخيرية الفاعلة. فالتمكين ينقل الشخص - بفضل الحوافز والمعرفة الضرورية والثقة المتبادلة - من شخص يتصف بالضعف ويعاني التهميش إلى فرد يتميز بالقوة والفاعلية والإبداع، والمشاركة في تحقيق المصلحة التي تتجاوز الفرد إلى المجموع.

2- أثر الزكاة على التمكين الاقتصادي:

لا ترفع الزكاة المحتاجين من مستوى الفقر إلى حد الكفاية بمعونات يتلقونها بشكل دوري فحسب، بل تأخذ بأيدي القادرين منهم ممن فُرضت عليهم البطالة بسبب ظروف

مختلفة، ليتنقلوا من عناصر مستهلكة ومتلقية للزكاة إلى عناصر فاعلة، نشطة ومنتجة.

وهذا ما ذهب إليه الفقهاء فقد جاء في المجموع المهذب للنووي ما نصه: "فمن كانت عادته الاحتراف أعطي ما يشتري به حرفته أو آلات حرفته قَلَّت قيمة ذلك أم كثرت، ويكون قدره بحيث يحصل له من ربحه ما يغنى بكفايته غالباً تقريباً، ويختلف ذلك باختلاف الحرف والبلاد والأزمان والأشخاص... فإن لم يكن محترفاً ولا يُحسن صنعة أصلاً ولا تجارة ولا شيئاً من أنواع الكسب، أعطي كفاية العمر الغالب لأمثاله في بلاده، ومثلوا لذلك أنه يعطى ما يشتري به عقاراً يستغل منه كفايته" (53).

فالفقير القادر على العمل لكنه متعطل باختياره لا تُعطى له الزكاة، وفي هذا حافز له على العمل، وقد حثَّ رسولنا ﷺ الفقراء على العمل بدل التسول والإصرار على البقاء في الفاقة والحاجة.

فالفقراء القادرون بدنياً أو فكرياً على العمل يحتاجون إلى أن يُمكنَّوا بمناصب شغل في مختلف قطاعات النشاط الاقتصادي والاجتماعي ليحصلوا على دخل دائم ومضمون يستطيعون من خلاله أن يعيشوا حياة كريمة، ويدعموا بعملهم عملية التنمية، وقد يصبحون مزكين إذا بلغت أمواهم النصاب.

وبالنسبة للغارمين الذين أثقلت الديون كاهلهم، ومثلهم: المؤسسات الاقتصادية المعرضة للإفلاس أو المفلسة فعلياً بسبب فشل الخطط التسييرية أو بسبب الكوارث الطبيعية مثلاً أو الخسائر الاقتصادية الناجمة عن التقلبات الاقتصادية... وتتهدد مصدر رزقهم وتجعلهم عرضة للحاجة الشديدة؛ فإن الزكاة تساعدهم للمحافظة على أصول مشاريعهم وتمكنهم من الانتعاش وإعادة نشاطهم الإنتاجي بكفاءة.

المطلب الثالث: تجربة صندوق الزكاة الجزائري في دعم الاقتصاد التضامني

أولاً: التعريف بصندوق الزكاة الجزائري

يعتبر صندوق الزكاة الجزائري مؤسسة دينية اجتماعية تعمل تحت إشراف وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، وتضمن له التغطية القانونية بناء على القانون المنظم لمؤسسة

المسجد، ويتشكل الصندوق من ثلاثة مستويات تنظيمية هي: "اللجنة القاعدية على مستوى كل دائرة"، "اللجنة الولائية" و"اللجنة الوطنية".

وله عدة أدوات للرقابة: كالتقارير التفصيلية التي تنشر في وسائل الإعلام، والتقارير التي توضع تحت تصرف الهيئات والجمعيات، ويتم صرف أموال الزكاة بناء على المداوات النهائية للجنة الولائية إلى العائلات الفقيرة حسب الأولوية بإعطائها مبلغا سنويا أو سداسيا أو ثلاثيا، أو الاستثمار لصالح الفقراء خاصة باعتماد طريقة القرض الحسن، أو شراء أدوات العمل للمشاريع الصغيرة⁽⁵⁴⁾.

وقد كانت الانطلاقة الفعلية لصندوق الزكاة سنة 2004 إذ تمّ تعميم التجربة الأولية التي كانت في ولايتي: سيدي بالعباس في الغرب الجزائري، وعنابة في الشرق. ويمكن دفع الزكاة إلى صندوق الزكاة عبر الحوالات البريدية أو الصكوك البنكية أو الصناديق المسجدية، وأغلب الأموال الزكوية تصب في الحسابات الجارية التي خصّصتها وزارة الشؤون الدينية والأوقاف لهذا الغرض، أما فيما يتعلّق بزكاة الفطر فإن أعضاء لجان المساجد يتكفلون بتحصيلها.

ثانيا: دعم صندوق الزكاة للاقتصاد التضامني

يظهر الدور الإيجابي للصندوق من خلال:

1- توزيع الزكاة على شكل معونات للمحتاجين لسد حاجتهم وذلك بدعمهم بمبالغ مالية محددة، ويُظهر الجدول التالي ارتفاع عدد المستفيدين من زكاة الأموال وزكاة الفطر منذ تأسيسه:

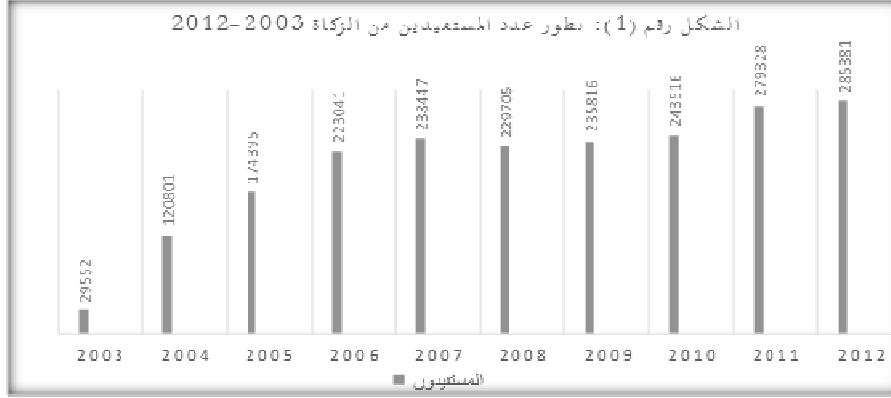
الجدول رقم (1):

المستفيدين من صندوق الزكاة (زكاة الأموال والفطر) على المستوى الوطني من سنة 2003 إلى 2012

السنة	2003	2004	2005	2006	2007
عدد المستفيدين	29552	120801	174395	223041	238447
السنة	2008	2009	2010	2011	2012
عدد المستفيدين	229705	235816	243516	279328	285381

المصدر: وزارة الشؤون الدينية والأوقاف على موقعها: <http://www.marw.dz>

ويظهر من خلال الجدول الارتفاع المستمر لعدد المستفيدين من الزكاة من سنة لأخرى، وهذا ما يوضحه الشكل الآتي:



المصدر: من إعداد الباحث بناءً على معطيات الجدول رقم (1).

2- أما بالنسبة للتمكين الاقتصادي فقد مَوَّل الصندوق مشاريع مختلفة عن طريق القرض الحسن للعاطلين القادرين على العمل بما اصطلح عليه بـ: "الاستثمار الزكوي".

وعقدت وزارة الشؤون الدينية والأوقاف اتفاقية مع بنك البركة -الإسلامي- الجزائري، بحيث يكون البنك وكيلا تقنيا في مجال استثمار أموال الزكاة فيها سمي بـ "صندوق استثمار أموال الزكاة".

وتتعدد تمويلات استثمار أموال الزكاة فمنها ما هو موجه لتمويل مشاريع دعم وتشغيل الشباب وأخرى لتمويل المشاريع المصغرة، ومساعدة المؤسسات الغارمة القادرة على الانتعاش وإنشاء شركات بين صندوق استثمار أموال الزكاة وبنك البركة الجزائري، ودعم المشاريع المضمونة لدى صندوق ضمان القروض التابع لوزارة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة⁽⁵⁵⁾.

والجدول التالي يبيّن عدد المشروعات التي مَوَّلها الصندوق:

الجدول رقم (2):

• معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي •

عدد مشروعات التمكين الاقتصادي الزكوي من سنة 2004 إلى 2012

السنة	عدد المشروعات الزكوية	المجموع
2004	88580	1333080
2005	110700	
2006	124900	
2007	136640	
2008	159240	
2009	140100	
2010	163980	
2011	193920	
2012	215020	

المصدر: التقدير الكلي لحصيلة الزكاة وأثرها على الاقتصاد الوطني الجزائري: مناصرة عزوز، رسالة دكتوراه في الاقتصاد الإسلامي، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1، الجزائر، 2014 - 2015، ص 297. ويتضح الارتفاع المستمر لعدد مشروعات التمكين الاقتصادي الزكوي باستثناء سنة 2009 التي عرفت انخفاضا طفيفا مقارنة بالسنة التي قبلها نتيجة الأزمة الاقتصادية العالمية وبداية تهاوي أسعار البترول في الأسواق العالمية، وهذا ما يوضحه الشكل الآتي:

المصدر: من إعداد الباحث بناءً على معطيات الجدول رقم (2).



ثالثا: عوائق تحدّ من فاعلية تجربة صندوق الزكاة الجزائري

رغم النتائج التي حققتها التجربة الجزائرية في مجال تحصيل الزكاة وتوزيعها إلا أن التجربة لا تزال بعيدة عن مستوى المأمول، ويرجع ذلك إلى عدّة أسباب:

معالم الاقتصاد التّضامنيّ من منظور إسلام - الزكاة أنموذجا - د. فلة زردومي

- 1- أزمة الثقة التي تحول دون دفع الأموال إلى الصندوق، حيث تشير بعض الإحصاءات غير الرسمية إلى أن 90٪ من أموال الزكاة تبقى غير محصلة⁽⁵⁶⁾، كما أن الكثير من المزكّين يفضّلون زكاة الأظرفة.
- 2- تهرّب الأثرياء من الزكاة، إذ يقدر الخبراء أن الآلاف منهم ممّن يُعدّون مليارديرات يتهرّبون من أداء هذه الفريضة.
- 3- الثغرات التنظيمية والقانونية التي تجعل أموال الزكاة معرّضة للنهب من طرف أصحاب النفوس الضعيفة خاصة ما يتعلّق بالصناديق المسجدية.
- 4- ضعف آليات الاستثمار الزكوي، وضعف الخبرة في توظيف الأموال الزكوية.
- 5- مخاطر السوق وتأثر المشاريع المعتمدة على التمويل الزكوي بالتضخم والأزمة الاقتصادية في البلاد.
- 6- الالتزام بردّ القروض، إذ يعدّ ردّ القروض عبئا إضافيا على المشاريع التي تكون عائلاتها ضعيفة لأنها مشاريع صغيرة يملكها فقراء يحتاجون إلى الدعم المستمر وليس إلى محاسبتهم واتباع إجراءات الرهن وغيرها.
- 7- تمويل الاستثمار الزكوي بالقرض الحسن يثير الكثير من الجدل بين مؤيد ومعارض وهذا ما يدفع إلى عزوف الكثير من الفقراء القادرين على العمل والراغبين في تمكينهم اقتصاديا عن طلب هذا النوع من الدعم والتمويل.
- 8- ضعف تسيير الأموال الزكوية والافتقار إلى خطط استراتيجية، فمثلا الأموال المسترجعة من القروض الحسنة منذ سنة 2004 إلى 2011 مجمّدة لدى بنك البركة ولقد قُدّر المبلغ بـ 2.207 مليار دينار جزائري⁽⁵⁷⁾.

الخاتمة

أولا: النتائج

- يتيح الاقتصاد التضامني مجموعة كبيرة من أشكال التعاون والتضامن والتكافل تمكّن من سد الكثير من حاجيات المجتمع.
- يقلص الاقتصاد التضامني الفوارق إذ يحقق توزيعا أكثر عدالة للدخول، كما يتيح فرصا

للتمكن الاقتصادي، وهذا من أهم أسباب التنمية الاجتماعية.

- إن العناية بالإنسان والاهتمام بالتنمية البشرية التي محورها الإنسان تكون بتوفير حاجياته المختلفة وإتاحة الفرصة له للإبداع والمشاركة وبالتالي التهيئة للانطلاق الاقتصادية.

- تُعدّ الزكاة ركيزة من ركائز الاقتصاد التضامني ومن أهم معالمه، إذ ترسخ مفهوم الاستخلاف في المال الذي يستدعي الالتزام بمختلف التكاليف المتعلقة به بالامتناع عن الاكتناز والاحتكار والربا وضرورة الإنفاق منه، مما يسهم في ترسيخ قواعد العدالة الاجتماعية، وبالتالي تحقيق التجانس في التركيب الاجتماعي.

- لا تزال تجربة الزكاة في الجزائر من خلال "صندوق الزكاة" تعاني مخاضا عسيرا وذلك بالنظر إلى مسيرة إنجازاتها المتواضعة، ومختلف التحديات التي تواجهها التنظيمية منها والقانونية.

ثانيا: التوصيات

- ضرورة استقراء كل آليات التكافل والتضامن المالي بالطرق المباشرة وغير المباشرة في منظومة نسقية، وبحث طرق تفعيلها وتجسيدها واقعا واقتصاديا.
- ضرورة الاهتمام بالثروة الفقهية التي تؤسس إطارا تشريعا واقتصاديا واجتماعيا متكاملا.
- تسليط الضوء على طرائق الكسب غير المشروعة بتقديم قراءات اقتصادية واجتماعية لها، وتشريع قوانين صارمة بشأنها لتخطي سلبياتها ومخاطرها وسد الباب أمام تضخم الثروات في يد القلة، وبالتالي فتح الباب أمام الطرائق المشروعة وتحقيق مبدأ تكافؤ الفرص.
- أهمية التخطيط الإعلامي للعمل الخيري التطوعي عموما والزكاة خصوصا.
- إعادة الثقة للمتطوعين والمزكين بترسيخ الشفافية.
- البحث في طرق تفعيل آليات التمكين الاقتصادي الذي تشكل الزكاة والوقف أهم آلياته.
- سنّ قانون ينظم تحصيل الزكاة وتوزيعها.
- أهمية تبني مشروع مأسسة الزكاة مع ضمان استقلاليتها.
- الاستفادة من التجارب المتميزة لبعض الدول المسلمة في تطوير مؤسسة الزكاة.

- الحواشي والإحالات:

- 1- المصباح المنير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي، بيروت، مكتبة لبنان، دط، 1987م، ص 192.
- 2- المفردات في غريب القرآن: أبو القاسم الحسين بن محمد، المعروف بالراغب الأصفهاني، مكتبة نزار مصطفى الباز، دط، دت، 523/1.
- 3- تعريف علم الاقتصاد: صفحة علم الاقتصاد على الرابط:
<http://www.aldhiaa.com/arabic/economics/articles-taarif-elm.html> تاريخ التصفح: 2017/11/10
- 4- ينظر: الاقتصاد الإسلامي في ضوء الشريعة الإسلامية: محمد بابلي، الرياض، مطبعة المدينة المنورة، ط2، 1395هـ - 1976م، ص 15.
- 5- ثروة الأمم .. قراءة اقتصادية في أفكار أبو الاقتصاد آدم سميث: شيباء جابر، على الرابط:
<http://www.arageek.com/2015/05/06/wealth-of-nations-book.html> تاريخ التصفح: 2017/12/23
- 6- ينظر: الموسوعة العربية، أعلام مشاهير "مارشال ألفرد"، 438/17، على الرابط:
<http://www.arab-ency.com/ar/>. 2017/11/10، تاريخ التصفح:
- 7- معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء: د. نزيه حمدي، دمشق، دار القلم - بيروت، الدار الشامية، ط1، 1429هـ - 2008م، ص 72.
- 8- الاقتصاد الإسلامي في تطبيقه على المجتمع المعاصر، محمد عبد الله العربي، الكويت، مكتبة المنار، ص 38.
- 9- الاقتصاد الوضعي والاقتصاد الإسلامي نظرة تاريخية مقارنة: د. زينب صالح الأشوح، ص 313، الكتاب على الرابط: <http://www.kotobarabia.com>، تاريخ التصفح: 2017/11/20.
- 10- تعريف الاقتصاد الإسلامي: د. عبد الجبار السبهاني، على الرابط:
<http://www.al-sabhany.com/index.php/2012>، تاريخ التصفح: 2017/11/20.
- 11- المعجم الوسيط: مجموعة من المؤلفين، مصر، مكتبة الشروق الدولية ومجمع اللغة العربية، ط4، 1425هـ - 2004م، ص 544.
- 12- الموسوعة الحرة "ويكيبيديا" نقلا عن: Jary David & Jary Collins Dictionary of Sociology : Julia, p 621 على الرابط: <http://ar.wikipedia.org/wiki/>، تاريخ التصفح: 2017/12/10.
- 13- الاقتصاد التضامني والتنمية الاجتماعية الإمكانات والواقع في موريتانيا: الهادي عبدو أبوه، رسالة دكتوراه - غير مطبوعة - في العلوم الاقتصادية، جامعة تلمسان، 2014 - 2015، ص 68.
- 14- الاقتصاد الاجتماعي والتضامني رافعة نمو مُدمج: المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي المغربي، على موقعه الإلكتروني، الرابط:
<http://www.cese.ma>، تاريخ التصفح: 2017/12/12.
- 15- ينظر: الاقتصاد الاجتماعي التضامني أداة لتحقيق العدالة الاجتماعية: منظمة الإسكوا التابعة للأمم المتحدة، منشورات المنظمة، العدد الرابع، 2014، ص 2، على رابط المنظمة: <http://www.escwa.un.org>، تاريخ

- التصفح: 2017/12/12، وينظر: الاقتصاد التضامني والتنمية الاجتماعية: الهادي عبدو أبوه، ص 70 - 71.
- 16 - مفهوم الاقتصاد التضامني، على الرابط:
<http://www.aljazeera.net/encyclopedia/economy/2016/10/24> تاريخ التصفح: 2017/12/12، الاقتصاد التضامني والتنمية الاجتماعية: الهادي عبدو أبو، ص 73 - 75.
- 17 - حوار مع كاتبة الدولة الفرنسية المكلفة بالتجارة على قناة أورو نيوز، بتاريخ 10 / 02 / 2017، على الرابط:
<http://arabic.euronews.com/2017/02/10/europ-s-social-and-solidarity- economy>
- 18 - أهمية القطاع الثالث في التنمية المستدامة: المركز الدولي للأبحاث والدراسات المتخصص في العمل الخيري "مداد"، على الرابط: <http://www.medadcenter.com/articles/4706> تاريخ التصفح: 2017/11/18.
- 19 - الاقتصاد الاجتماعي التضامني: عصام الدين الراجحي، منشور بتاريخ: 2016/10/28، على الرابط:
<http://www.sasapost.com/opinion/social-economy> تاريخ التصفح: 2017/12/15.
- 20 - لسان العرب: ابن منظور، تحقيق: الكبير عبد الله وآخرون، القاهرة، دار المعارف، دط، دت، 1849/3، القاموس المحيط: الفيروز آبادي، القاهرة، دار الحديث، دط، 2008م، ص 713.
- 21 - طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية: نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد النسفي، تحقيق: العك خالد عبد الرحمن، بيروت، دار النفائس، ط1، 1995م، ص 91.
- 22 - اللباب في شرح الكتاب: عبد الغنيمي الميداني الدمشقي، بيروت - لبنان، المكتبة العلمية، دط، 1989م، 1/136.
- 23 - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، القاهرة، دار إحياء التراث العربي، دط، دت، 430/1.
- 24 - المجموع شرح المهذب: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، بيروت، دار الفكر، دط، دت، 32/5.
- 25 - كشاف الإقناع عن متن الإقناع: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، تحقيق: عبد الحميد أحمد الرياض، المملكة العربية السعودية، عالم الكتب، دط، 2003م، 1/803.
- 26 - فقه الزكاة دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة: د. يوسف القرضاوي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، 1393هـ - 1973م، ص 37 - 38.
- 27 - المفردات في غريب القرآن: الأصفهاني، 365/1.
- 28 - الاقتصاد الإسلامي: د. منذر قحف، دار القلم، ط1، 1979م، ص 110.
- 29 - صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان والإيمان بالقدر، رقم الحديث 8، دمشق، دار ابن كثير، دط، 1414هـ - 1993م، 1/37.
- 30 - صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، رقم الحديث 1331، 2/505.
- 31 - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ - 1986م، 3/2.
- 32 - الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي: علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ - 1994م، 3/73.

- 33 - دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي: د. يوسف القرضاوي، القاهرة، مكتبة وهبة، ط1، 1415هـ - 1995م، ص 420-421.
- 34 - ينظر: موسوعة الفقه الإسلامي: محمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري، الرياض، بيت الأفكار الدولية، م.ع.س، ط1، 2009م، 88/3.
- 35 - ينظر: نبيل الأوطار: علي بن محمد الشوكاني، بيروت، دار الجيل، دط، 1973م، 250/4.
- 36 - شرح حدود ابن عرفة: أبو عبد الله محمد الأنصاري الرصاع، تحقيق: محمد أبو الأجنان، الطاهر المعموري، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1993م، ص 148.
- 37 - التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور، تونس، الدار التونسية للنشر، دط، 1984، 235/10.
- 38 - ينظر: حكمة التفصيل في مصارف الزكاة: أ.د أحمد فراس العوران، الموقع العالمي للاقتصاد الإسلامي، على الرابط: <http://www.isegs.com/forum/showthread.php?t=5295>، تاريخ التصفح: 2017/10/10.
- 39 - دور الضريبة في إعادة توزيع الدخل الوطني: عبد الكريم بريش، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، في التحليل الاقتصادي، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان - الجزائر، 2014/2013، ص 163.
- 40 - سياسة إعادة توزيع الدخل الوطني من خلال السياسة المالية: رفعت المحجوب، القاهرة، دار النهضة العربية، دط، 1974م، ص 6.
- 41 - الأحكام السلطانية والولايات الدينية: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري، الشهر الماوردي، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، الكويت، دار ابن قتيبة، ط1، 1409هـ - 1989م، ص 156.
- 42 - المحلى بالآثار: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، تحقيق: د. عبد القادر الغفار سليمان البنداري، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1425هـ - 2003م، 283/4.
- 43 - فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، كتاب المغازي، باب غزوة أحد، دار الريان للتراث، دط، 1407هـ - 1986، 561/3.
- 44 - دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي: القرضاوي، ص 381.
- 45 - المجموع شرح المهذب: النووي، 191/6.
- 46 - موسوعة الاقتصاد الإسلامي: د. محمد جمال، القاهرة، دار الكتاب المصري، ط1، 1402هـ، ص 67.
- 47 - دور الزكاة في ترقية الاستثمار: ناصر مراد، ورقة علمية في الملتقى الدولي حول مؤسسات الزكاة في الوطن العربي دراسة تقويمية لتجارب مؤسسات الزكاة ودورها في مكافحة ظاهرة الفقر، جامعة البلدة، 6-7 جويلية 2004م، ص 2-3.
- 48 - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: أحمد بن محمد الفيومي، بيروت، المكتبة العلمية، 577/2.
- 49 - ينظر: الإمامة والسياسة: بن قتيبة الدينوري، تحقيق: خليل منصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ - 1997م، 225/2، زاد المعاد في هدي خير العباد: شمس الدين محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، المعروف بابن القيم، مؤسسة الرسالة ومكتبة المنار الإسلامية، ط1، 27، 1415هـ - 1994م، 220/3.
- 50 - فقه النصر والتمكين في القرآن الكريم: علي محمد الصلابي، القاهرة، دار الفجر للتراث، ط1، 1424هـ - 2003م، ص 16.

- 51- أثر السياسات التنظيمية على التمكين الوظيفي: أبو هتلة خالد سعيد، الأردن، دار المأمون 1430هـ، ص 27.
- 52- مسارات إلى التنمية البشرية، ترجمة: لجنة الأمم المتحدة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا، يصدره برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط: 2010، ص 66.
- 53- المجموع المهدب: النووي، 194/6 - 195.
- 54- الموقع الرسمي لوزارة الشؤون الدينية والأوقاف، على الرابط: <http://www.marw.dz/zakate/>، تاريخ التصفح: 2017/10/20.
- 55- مخاطر القرض الحسن من صندوق الزكاة وسبل تغطيتها: د. مسدور فارس، على الرابط: <http://www.iefpedia.com/arab/wp-content/uploads>، تاريخ التصفح: 2017/12/13.
- 56- صندوق الزكاة هل سيصبح حلا اقتصاديا لمشاكل الجزائر؟: أحمد طالب، على الرابط: <http://www.saspost.com/algeria-zakat-economieK>، تاريخ التصفح: 2017/11/23.
- 57- ينظر: المرجع نفسه



Landmarks of the solidarity economy from islamic perspective -The ZAKAT as a concrete model-

By: Dr. Zerdoumi Fella
Batnal University

Abstract

The objective of this study is the active and effective role of Zakat in supporting the solidarity economy, which is the main reference, through the redistribution of financial income and the empowerment of the unemployed. particularly in the context of the current national and global economic crisis, which has led to a marked increase in the rates of poverty and unemployment, which has prompted several specialists and economists to call for a reconsideration of volunteering and charity work .

What makes us shed light on Zakat, which is one of the most important divine factors that establish the principle of economic balance between social groups and social justice, this is evident in the Islamic care to revive this ritual in the hearts of people and in real life, for example the initiative of the Algerian Zakat Fund.

Keywords: Solidarity economy; ZAKAT; redistribution; Economic Empowerment; the ZAKAT fund.

جدلية التفويض والتأويل بين المرابطين والموحدين قراءة في المسار التاريخي

بقلم

د. عبد الرحيم موفق (*)



ملخص

تناولت هذه الدراسة جانبا من جوانب الصراع الفكري الذي دار بين الدولتين المرابطية والموحدية، ومدى ارتباطه بمسألة تأويل نصوص الصفات الخيرية، ذلك أن الموحدين أنكروا على المرابطين التزامهم بمنهج السلف في إثبات الصفات، ووصموهم بالتجسيم لاكتفائهم بالنص الظاهري دون تأويل للمتشابهات. وفي المقابل اعتبروا التأويل وإعمال العقل للوصول إلى مفهوم الألوهية أساس الإيمان، وكما حارب المرابطون علم الكلام فقد شن الموحدون حربا لا هوادة فيها على علم الفروع، وشحذوا جميع الطاقات لتشجيع العلوم التأصيلية وعلى رأسها علم أصول الدين، وهذا البحث يبتغي الكشف عن منطقتي الدولتين في تعاملهما مع مسألة المتشابه من نصوص الصفات، وتحديد الأسس المنهجية التي حكمت اختياراتهم العقدية.

الكلمات المفتاحية: التأويل؛ التفويض؛ التجسيم؛ المرابطون؛ الموحدون.

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فهو المهتد، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله خاتم الأنبياء والمرسلين، والمبعوث رحمة للعالمين.

(*) أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي، دكتوراه في الفقه وأصوله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي

محمد بن عبد الله فاس سايس. المغرب. mofoq7@yahoo.fr

• معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي •

أما بعد:

فقد اقتضت سنة التدافع الحضاري وضرورة المواجهة الفكرية أن تظهر الفرق الكلامية كنتيجة منطقية لتطور المجتمع الإسلامي وتلاقحه مع الشعوب والثقافات الأخرى، وبدأ كل اتجاه عقدي أو مذهبي يحاول أن يجد لنفسه المشروعية وأن يصحح ذاته عبر عرضها على القرآن الكريم والبحث في تأويل آياته وفق ما يناسب النسق الفكري الذي ارتضاه منظرو هذا الاتجاه أو ذاك.

ونظرا للترابط الوثيق بين المشرق والمغرب، فإن البيئة المغاربية لم تكن بمعزل عن هذا التجاذب الفكري والثقافي في علاقته بقضية تأويل المتشابه من آيات الصفات، ومن أبرز الحركات تأثيرا في الفكر الكلامي بالغرب الإسلامي الدعوة التي قادها زعيم الموحدين ابن تومرت الذي سمى أتباعه بالموحدين إمعانا في نقد خصومه، وتأكيذا لمصداقية دعوته، معتبرا أن التأويل وإعمال العقل للوصول إلى مفهوم الألوهية هو أساس الإيمان، وهو الذي يحقق مقصد التوحيد والتنزيه في حق الباري عز وجل، وفي المقابل أمعن في نقد خصومه السياسيين المرابطين واتهمهم بالتجسيم، لأنهم لا يؤمنون بالتأويل، ويمرون بالنصوص على ظاهرها. فهل حقا كانت الدولة المرابطية دولة مجسمة مشبهة، أم هي مجرد دعوى لتحقيق هدف سياسي؟ وما هي الأسس المنهجية للخلاف بين منطلق الدولتين في تعاملهم مع نصوص الصفات؟ هذه الأسئلة وغيرها يحاول هذا البحث قدر الإمكان الغوص في ثناياها، مفككا لجزئياتها، رابطا لأدلتها، للوصول إلى الجواب الشافي والمقنع، فعلى الله التوكل والاعتماد وذلك عبر المحاور التالية:

المبحث الأول: المرابطون ومرجعية السلف في إثبات آيات الصفات

المطلب الأول: المرابطون بين علم الكلام وعلم الفقه.

المطلب الثاني: التحقيق في دعوى انتساب المرابطين للتجسيم.

المطلب الثالث: الخطاب السلفي ورفض التأويل الكلامي

المبحث الثاني: تأويل الموحدين لآيات الصفات

المطلب الأول: موقف الموحدين من الخطاب السلفي الراض للتأويل

جدلية التفويض والتأويل بين المرابطين والموحدين د. عبد الرحيم موفق

المطلب الثاني: ابن تومرت نموذج في اتجاه التأويل العقدي.

المبحث الأول: المرابطون ومرجعية السلف في إثبات آيات الصفات

المطلب الأول: المرابطون بين علم الكلام وعلم الفقه.

أولاً: نبذة موجزة من تاريخ الدولة المرابطية:

عاشت دولة المرابطين ما بين سنتي (462-541هـ) وأصل تسميتهم كلمة الرباط وتعني المكان المخصص لإقامة الحرس والجنود. والمرابطة هي الملازمة والمحافظة على الثغور لحماية البلاد، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَأَخْرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ﴾ [الأنفال: 60] وقد أسس الرباطات عبد الله بن ياسين¹، كمراكز دينية تعج برهبان الليل وفرسان النهار، وشكلت أساس ومنطلق الدعوة المرابطية، وقد اعتبر جل المؤرخين أن عبد الله بن ياسين هو المؤسس الحقيقي للدولة المرابطية.²

بنى ابن تاشفين مدينة مراکش عام (454هـ) وفي عهده تم توحيد المغرب الأقصى والأوسط إلى مشارف إمارة بني حماد الزيريين، وعبر إلى الأندلس عندما استنجد به بعض أمرائها، فانتصر على ألفونسو السادس في معركة الزلاقة سنة (479هـ)، ثم عاد إليها في (481هـ) و(483هـ). فأزاح ملوك الطوائف نتيجة تواصل انقسامهم، واستمرار الخطر النصراني، وألحق الأندلس بدولة المرابطين.³

لكن سلطة المرابطين ما لبثت أن اختلت في عهد ابنه علي بن يوسف (500-537هـ) بكل من المغرب والأندلس بسبب الانتفاضات المحلية والهزائم على أيدي النصارى، وبدأ أمر الموحدين بالظهور، وقد خلف الأمير علي بن يوسف ثلاثة أمراء من المرابطين واصلوا الصراع ضد الموحدين، حتى استولى هؤلاء على العاصمة مراکش، فقتلوا آخر الأمراء المرابطين إسحاق بن علي بن يوسف، وقضوا على دولة المرابطين سنة (541هـ).⁴

ثانياً: منافرة المرابطين لعلم الكلام

التزم المرابطون نهج السلف الرافض لعلم الكلام، وارتضوا التعامل مع نصوص العقيدة

بدون أنساق فكرية مسبقة، وذلك لخلو منطقة الغرب الإسلامي من الفرق الكلامية، وهو ما أشار إليه ابن حزم رحمه الله بقوله: "وأما علم الكلام، فإن بلادنا وإن كانت لم تتجاذب فيها الخصوم، ولا اختلفت فيها النحل، فقل لذلك تصرفهم في هذا الباب." ⁵ لذلك كان العلم الذي يهتم بالعقيدة، تأويلاً لظواهر بعض النصوص الشرعية يلقي معارضة من عموم أهل الأندلس والمغرب.

هذا الموقف السلبي من علم الكلام حدثنا عنه القاضي عياض في ترتيب المدارك "من أن أبا وهب عبد الأعلى بن وهب (ت: 261هـ) كان قد طالع كتب المعتزلة، ونظر في كلام المتكلمين، وكان يحيى بن يحيى وابن حبيب وإبراهيم بن حسين بن عاصم يطعنون عليه بذلك أشد الطعن." ⁶

وقد بلغت هذه النزعة غايتها في عهد يوسف بن تاشفين رحمه الله، حيث وجدت في طبيعة الثقافة المرابطية القائمة على الفقه ما يدعمها، كما وجدت في السلطة السياسية ما يعمل على تأكيدها، ويتخذ منها أسلوباً رسمياً في الثقافة العامة. وصف المراكشي ذلك بقوله: "ولم يكن أحد من ذلك الزمان في تلك الجهة يخوض في شيء منه - يقصد علم الكلام -" ⁷ والأمر نفسه نجده في العبر: "كان أهل المغرب على طريقة السلف، ينافرون الكلام وأهله." ⁸ ونتيجة لذلك أحرقت كتب علم الكلام، يقول المراكشي: "ودان أهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام، وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام، وكرهة السلف له، وهجرهم من ظهر عليه شيء منه، وأنه بدعة في الدين، وربما أدى أكثره إلى اختلال في العقائد، في أشباه هذه الأقوال، حتى استحکم في نفسه بغض علم الكلام وأهله، فكان يكتب عنه في كل وقت إلى البلاد بالتشديد في نبد الخوض في شيء منه، وتوعد من وجد عنه شيء من كتبه. ولما دخلت كتب أبي حامد الغزالي رحمه الله المغرب، أمر أمير المسلمين بإحراقها، وتقدم بالوعيد الشديد من سفك الدم واستئصال المال إلى من وجد عنده شيء منها." ⁹ ومن بين كتب الغزالي التي أحرقت، كتاب إحياء علوم الدين: حيث نظر فيه رجال الفقه، فرأوه محشواً بما لا عهد لهم به من آراء المتكلمين، ومذاهب الصوفية، فقرروا مجافاته

لظاهر الشريعة، وحذروا الناس من مطالعته والنظر فيه.¹⁰

ثالثا: ازدهار علم الفقه على عهد المرابطين.

من بين إفرازات هذا الموقف السلبي من علم الكلام، ازدهار علوم الفروع وخاصة علم الفقه، حيث أصبح للفقهاء مكانة خاصة في مجتمع المرابطين منذ وقت مبكر جدا، يقول الذهبي مبينا لهذه المكانة التي آل إليها الفقهاء: "وكان- يقصد علي ابن يوسف بن تاشفين- حسن السيرة جيد الطوية عادلا نزها، حتى كان إلى أن يعد من الزهاد المتبتلين أقرب وأدخل من أن يعد من الملوك. واشتد إيثاره لأهل العلم والدين وكان لا يقطع أمرا في جميع مملكته دون مشاورتهم. وكان إذا ولى أحدا من قضاته كان فيما يعهد إليه أن لا يقطع أمرا دون أن يكون بمحضر أربعة من أعيان الفقهاء، يشاورهم في ذلك الأمر، وإن صغر. فبلغ الفقهاء في أيامه مبلغا عظيما، ونفقت في زمانه كتب الفقه في مذهب مالك، وعمل بمقتضاها، وأنبذ وراءه ما سواها، وكثر ذلك حتى نسي العلماء النظر في الكتاب والسنن."¹¹

وفي نفس السياق نجد المؤرخ المراكشي يصف لنا حظوة الفقهاء زمن المرابطين، بقوله: "ولم يكن يقرب من أمير المسلمين، ويحظى عنده إلا من علم علم الفروع، أعني فروع مذهب مالك."¹²

لكن هذه المكانة المتميزة التي حظي بها الفقهاء، وما تنعموا به من أموال ومكاسب أسخطت عليهم كثيرا من الناس.¹³

وفي ذلك يقول ابن النبي رحمه الله:¹⁴

أهل الرياء لبستم ناموسكم * كالذئب أدلج في الظلام العاتم
فملكتم الدنيا بمذهب مالك * وقسمتم الأموال بابين القاسم
وركبتم شهب الدواب بأشهب * وبأصبغ صبغت لكم في العالم.¹⁵

أما الأستاذ عبد الله كنون فيرى أن لقب الفقيه كثيرا ما كان يطلق على العالم بأي علم، فربما عنى المؤرخون الذين يتحدثون عن تقريب الدولة للفقهاء أنها قربت أهل العلم عامة واختصتهم بالرعاية.¹⁶

المطلب الثاني: التحقيق في دعوى انتساب المرابطين للتجسيم.

كانت أهم التهم الموجهة من ابن تومرت إلى المرابطين أنهم مجسمون، مشبهون للخالق بال مخلوق وينسبون إليه من الصفات ما ينسبون إلى البشر من السمع والبصر والحركة وما إلى ذلك، يجب جهادهم حتى ينفوا عنه التشبيه والشريك والنقائص والآفات والحدود والجهات ولا يجعلونه في مكان ولا في جهة، فإنه تعالى موجود قبل الأمكنة والجهات. فمن جعله في جهة ومكان فقد جسمه، ومن جسمه جعله مخلوقا، ومن جعله مخلوقا فهو كعابد وثن، فمن مات على هذا فهو مخلد في النار.¹⁷

أولا: موقف المرابطين من التجسيم

لكي نتبين قرب أو بعد الدولة المرابطية من التجسيم، وباللزام معرفة موقفهم من التأويل، سأحاول تبيان الأسس العقدية التي قامت عليها هذه الدولة، من خلال تلمس الفكر الذي تبناه مؤسسوها، ومن أبرز الشخصيات وأعظمها أثرا في تأسيس هذه الدولة أذكر:

* الشيخ أبو عمران الفاسي (ت 430 هـ) 18:

يجمع المؤرخون أن الشيخ أبا عمران الفاسي كان له إسهام في تأسيس دولة المرابطين،¹⁹ ويعتبر شيخا غير مباشر للمؤسس الروحي للدولة عبد الله بن ياسين.²⁰ فهل كان هذا الشيخ مجسما كي نسّم دولة المرابطين بالتجسيم؟

الحقيقة التي تشهد بها الكتب التي أرخت لهذا العالم أنه كان من أقطاب الفكر الأشعري في وقته،²¹ وإليه انتهت رئاسة المذهب المالكي بالغرب الإسلامي عموما، وبالقيروان خصوصا. ومن بين آثاره التي وقفت عليها ولها صلة بموضوعنا، حكاية طريفة: فقد وقع أيام إقامته بالقيروان جدل حول مسألة: هل يعرف الكفار الله أولا يعرفونه؟ ففزعوا إليه ليفصل بينهم. فقال: "أرأيت لو لقيت رجلا، فقلت له: أتعرف أبا عمران الفاسي؟ فقال: لك أعرفه. فقلت له صفه لي. فقال: هو رجل يبيع الحنطة والزيت في سوق ابن هشام ويسكن صبرة. أكان يعرفني؟ فقال: لا. فقال: لو لقيت آخر فقلت له: أتعرف الشيخ أبا عمران؟ فقال: نعم. فقلت له: صفه. فقال: هو رجل يدرس العلم، ويفتي الناس، ويسكن قرب الفسطاط. أكان

جدلية التفويض والتأويل بين المرابطين والموحدين د. عبد الرحيم موفق

يعرفني؟ قال: نعم. قال: والأول؟ قال: لا. قال لهم الشيخ: فكذلك الكافر. إذ قال لمعبوده صاحبة وولد وأنه جسم وقصد بعبادته من هذه صفته فلم يعرف الله ولم يصفه بصفته، بخلاف المؤمن الذي يقول إن معبوده هو الله الأحد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد. فهو قد عرف الله ووصفه بصفته وقصد بعبادته من يستحق الربوبية.²²

هذه الحكاية تشهد بقوة على رفضه للتجسيم أو التشبيه للذات الإلهية، مما يعني أن المدرسة التي تتلمذ عليها أقطاب الدولة المرابطية لا علاقة لها بالتجسيم والتشبيه.

* عبد الله بن ياسين (ت: 451هـ):

تجمع كتب التراجم على وصف عبد الله بن ياسين باتباع السنة واجتناب البدعة والقوة في الحق، وهذه بعض الشواهد المؤكدة لذلك:

- قدمه أبو بكر اللمتوني لقومه قائلاً "هذا حامل سنة الرسول عليه السلام"²³
- سماه يحيى بن إبراهيم اللمتوني بإمام الحق.²⁴
- الأساس الذي أنشأ عليه دولته كان هو الالتزام بالقرآن والسنة، يقول الذهبي: "وكان عبد الله يث فيهم العلم والسنة، ويقرؤهم القرآن، فنشأ حوله جماعة فقهاء وصلحاء. وكان يعظهم ويخوفهم، ويذكر سيرة الصحابة وأخلاقهم وكثر الدين والخير في أهل الصحراء."²⁵
- وخلاصة القول في مذهب ابن ياسين، أن نزعته إلى علم الفقه والدين، كانت أقوى منها إلى أي علم آخر، وكان على جادة السنة، لم يجد عنها، عاملاً على إحيائها، مالكي المذهب، متمسكاً بمذهبه حريصاً عليه كل الحرص. ولم يكن إلا فقيهاً من هؤلاء الذين ترسموا خطى إمامهم مالك، وغيره من أهل السنة، في إثبات الصفات لله عز وجل، وعزوفهم عن التأويل، واشتغاله عن الخوض في بحر خضم هو بحر علم الكلام والفلسفة.²⁶

* يوسف ابن تاشفين:

يعتبر ابن تاشفين المؤسس الفعلي للدولة، وفي عهده بلغت أوج قوتها وانتشارها، وهذه بعض الشواهد الدالة على مكانته:

وصفه ابن خلدون قائلاً: "كان من أهل الخير والإقتداء. نزعت به همته إلى الدخول في

طاعة الخليفة تكميلاً لمراسم دينه، فخاطب المستظهر العباسي، وأوفد عليه بيعته عبد الله بن العربي وابنه القاضي أبا بكر من مشيخة إشبيلية يطلبان توليته إياها على المغرب وتقليده ذلك. فانقلبوا إليه بعهد الخلافة له على المغرب واستشعار زيمهم في لبوسه ورتبته، وخاطبه فيه يا أمير المسلمين تشريفا واختصاصا فاتخذها لقباً... لما كان عليه هو وقومه المرابطون من انتحال الدين واتباع السنة.²⁷

ويقول عنه عبد الله كنون: "توج يوسف حياته بتاج الصدق والإخلاص، فأعلن انضوائه تحت لواء الخلافة الإسلامية ببغداد، وكان رسوله إلى الخليفة الفقيه عبد الله بن محمد بن العربي المعافري الإشبيلي وولده القاضي أبا بكر بن العربي الإمام المشهور.²⁸ فهل كان هذا الإمام يقبل رسالته لو كان مجسماً؟

فإذا جاوز المرابطون الحدود التي رسمتها السنة، وما أجمع عليه أهل المذاهب، وإذا صح ما نسبه ابن تومرت إلى المرابطين، فلم اتصل عالم جليل كالغزالي بيوسف ابن تاشفين، وبارك جهاده، وسعى له عند خلفاء بني العباس حتى اعترفوا بشرعية حكمه، وأعجب به وبجهاده في سبيل إحياء الدين؟ وعلى افتراض أن أتباعه مجسمة كفره، أكان الغزالي يبارك حركتهم وينظر إليها على أنها تحقيق للأهداف السامية التي كان يسعى إلى تحقيقها من إحياء الإسلام الصحيح.²⁹ بعد هذه الجولة مع هؤلاء الأعلام، يتبين أن المرابطين التزموا منهج السلف في العقيدة، هذا المنهج الذي كان يقتضي الإيثار بالصفات الإلهية، مع عدم الخوض في كيفيتها، وترك المراد بها إلى الله تعالى، مع تنزيهه تعالى عن التشبيه والتجسيم والمماثلة والتعطيل.

المطلب الثالث: الخطاب السلفي ورفض التأويل الكلامي

لقد تبين من خلال المطلب السابق أن الدولة المرابطية كانت مالكية المذهب، والأكيد أنها كما التزمت مذهب مالك الفقهية فكذلك تبنت مذهبه العقدي. فما هو المذهب العقدي للسلف عموماً، ولمالك خصوصاً في تعامله مع نصوص الصفات؟

أولاً: موقف السلف من التأويل

لقد شكلت مدرسة السلف³⁰ مرجعية نصية تعنى بتأويل القرآن بالقرآن، أو تأويل القرآن

جدلية التفويض والتأويل بين المرابطين والموحدين د. عبد الرحيم موفق

بالسنة، وإلا كان ذلك التأويل عن طريق أقوال الصحابة والتابعين، ومن ثم لم يحظ التأويل عندهم إلا بالقدر اليسير يكاد يكون غير ذي بال، خشية أن يقعوا في شبهة التجسيم والتشبيه من حيث لا يعلم تأويل المتشابه إلا الله، مفوضين أمرهم إلى النص، والتسليم بما فسره السلف الصالح من الصحابة، وهو الذي رجحه الأئمة من التابعين، الذين أرجعوا أمرهم إلى التفويض، ورد الأخبار المتواترة إلى أصحابها بدون زيادة، أو نقصان، أو تحريف، أو تأويل.

وهذه بعض النماذج التي تبين لنا هذه الحقيقة:

- قال محمد بن الحسن رحمه الله ³¹: "اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن، والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب عز وجل من غير تفسير، ولا وصف، ولا تشبيه، فمن فسّر اليوم شيئاً من ذلك، فقد خرج مما كان عليه النبي ﷺ وفارق الجماعة، فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا ولكن أفتوا بها في الكتاب والسنة ثم سكتوا." ³²

- وقال حافظ المغرب ابن عبد البر: "ما غاب عن العيون فلا يصفه ذوو العقول إلا بخبر. ولا خبر في صفات الله إلا ما وصف نفسه به في كتابه، أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، فلا نتعدى ذلك إلى تشبيه أو قياس أو تمثيل أو تنظير فإنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير... أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يكيفون شيئاً من ذلك، ولا يحدون فيه صفة محصورة. وأما أهل البدع والجهمية والمعتزلة كلها والخوارج فكلهم ينكرها ولا يحمل شيئاً منها على الحقيقة، ويزعمون أن من أقر بها مشبه، وهم عند من أثبتها نافون للمعبود. والحق فيها قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله وهم أئمة الجماعة والحمد لله." ³³

- وقال ابن تيمية: "فالأصل في هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفته به رسله نفيًا وإثباتًا. فيثبت لله ما أثبتته لنفسه، وينفي عنه ما نفاه عن نفسه. وقد علم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها إثبات ما أثبتته من الصفات، من غير تكييف، ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل.."³⁴

والنصوص عن السلف في هذا المجال كثيرة متواترة لا مجال لجمعها، وإنما ذكرت إشارات والمباحات لما عليه السلف من الاعتقاد في الصفات. فهم لا يخوضون في النصوص المشابهة، ولا يؤولونها، وإنما يؤمنون بها كما جاءت، مع تنزيهه تعالى عن الكيفية والمماثلة.

ومما سبق يمكن القول أن منهج السلف قائم على اعتبارات عدة أهمها:

- أعرف الناس بكلام رسول الله ﷺ ومعانيه شاهدوا الوحي والتنزيل ومعاصروه وصاحبوه. من هنا تأتي ضرورة إتباع الصحابة والتابعين وأئمة المجتهدين، فهم القدوة الفاضلة لأفراد الأمة.

- لا يوجد ما يثبت أنهم دعوا الخلق إلى البحث والتعمق والتفسير والتأويل في المتشابه، وإنما الثابت أنهم زجروا من خاض فيه وسأل عنه وتكلم به.

- إعطاء الأولوية للنص على العقل، يشكل أحد المسلمات التي نهجها السلف، وهو المنهج الذي ينتهي إلى التسليم بظاهر النص مخافة التأويل،³⁵ امثالاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران/105].

بعد تبيان موقف السلف من الصفات عموماً سأنتقل للحديث عن علم من أعلام مذهب السلف، الأمر يتعلق بإمام دار الهجرة مالك بن أنس - رحمه الله - الذي شكل نبراساً للمرابطين في فقهه وعقيدته.

ثالثاً: الإمام مالك وموقفه من التأويل.

سبق أن فندت في المبحث السابق تهمة التجسيم التي رُمي بها المرابطون، ووصلت إلى تقرير أنهم كانوا على منهج السلف في الإيمان بنصوص الصفات وعدم الخوض في معانيها، مع التنزيه طبعاً. ثم بينت موقف السلف من النصوص المشابهة بشكل عام، وفي هذا المحور سأنتظر للحديث عن موقف الإمام مالك من نصوص الصفات باعتباره كان نبراساً للمرابطين في فقهه وعقيدته.

كان الإمام مالك شديد التمسك بالقرآن والسنة، يوصد باب الرأي وكل ما يؤدي إلى الجدل ويعتبره بدعة. وصفه الإمام ابن تيمية رحمه الله بقوله: "فرضي الله عن الإمام مالك

ابن أنس، حيث قال: أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد جدل هؤلاء.³⁶ لقد اتخذ من الواقع العملي دليلاً إلى الفقه، فلا فروض ولا جدل، وهي نزعة عملية توشك أن تجعل "مالكاً" من أصحاب فلسفة الذرائع أو "البراجماتزم" كما يقول الأستاذ علي سامي النشار.³⁷

وهكذا سار الإمام مالك على السنة في دراسته للعقيدة، كما سار عليها في دراسته للفقه، فكان يدعو الناس إلى أخذ العقيدة من كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ لا من حكم العقل المجرد. وإن لم يكن في الشرع، لا في أصوله ولا في فروعه، شيء يخالف العقل، فالأولوية عند مالك للنص المنزل. ونسب إليه قوله: "ما قلت الآثار في قوم إلا ظهرت فيهم الأهواء"³⁸ وهذا النص شاهد على شدة تمسكه بالنقل.

كما عرف بكرهته للحديث في ما ليس تحته عمل، وقد أثر عنه قوله: "الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل. فأما الكلام في الدين وفي الله عز وجل فالسكوت أحب إلي، لأنني رأيت أهل بلدنا ينهون عن الكلام في الدين، إلا ما تحته عمل."³⁹

علق الإمام ابن عبد البر على هذا النص، قائلاً: "قد بين مالك رحمه الله أن الكلام فيما تحته عمل مباح عنده، وعند أهل بلده. يعني العلماء منهم - وأخبر أن الكلام في الدين نحو القول في صفات الله وأسمائه مكروه، وضرب مثلاً نحو رأي جهم والقدر... قال: والذي قاله مالك عليه جماعة الفقهاء قديماً وحديثاً من أهل الحديث والفتوى وإنما خالف في ذلك أهل البدع، وأما الجماعة فعلى ما قال مالك رحمه الله إلا أن يضطر أحد إلى الكلام فلا يسعه السكوت إذا طمع في درء الباطل، وصرف صاحبه عن مذهبه وخشي ضلالة عامة أو نحو هذا."⁴⁰

أما بالنسبة لموقفه من الآيات المتشابهات، فقد عرف بحرصه على التنزيه، ونفوره من التأويل، ويطلب إمرار النصوص كما جاءت. ويقول: "إنما أهلك الناس تأويل ما لا يعلمون"⁴¹ ولعل أشهر أثر يبين لنا موقف الإمام من التأويل ما أجاب به السائل عن الاستواء في قوله عز وجل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه/5]⁴²

فجوابه يبين لنا بجلاء رفضه التام للخوض في نصوص الصفات، أو تفسيرها، فبالأحرى تأويلها. ومنهجه قائم على الإيثار كما جاءت، وترك المقصود بها على الكيفية التي أرادها الله تعالى. يقول الشهرستاني: "وأما السلف الذين لم يتعرضوا للتأويل ولا تهدفوا لتشبيهه فمنهم: مالك بن أنس رضي الله عنها إذ قال: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة"⁴³

المبحث الثاني: تأويل الموحدين لآيات الصفات

المطلب الأول: موقف الموحدين من الخطاب السلفي الراض للتأويل

أولاً: نبذة موجزة من تاريخ الدولة الموحدية (541-668هـ)

أظهر محمد بن تومرت⁴⁴ معارضته للمرابطين بمراكش سنة (514 هـ)، فطرده الأمير علي بن يوسف منها، ثم انتقل إلى جبل درن جنوب المغرب الأقصى، حيث أعلن دعوته سنة (515 هـ)، مدعيًا أنه المهدي المنتظر، وأن نسبه يتصل برسول الله ﷺ، وفي هذه السنة، هزم حملة مرابطية جاءت تطلبه في إجليز، ثم اتخذ سنة (518 هـ)، مدينة تنملل قاعدة له.⁴⁵ وفي سنة (524 هـ) شن حملة فاشلة على مراكش، وفيها توفي. فبايع أتباعه ملازمه وقائده عبد المؤمن بن علي (524-541 هـ) فتلقب بالخليفة أمير المؤمنين، وواصل الصراع مستفيدًا من تفاقم مصاعب الدولة المرابطية، فاستولى على وهران وفاس ثم مراكش سنة (541 هـ)، كما عبر إلى الأندلس في السنة نفسها، فاستولى على إشبيلية وقرطبة ثم على غرناطة. وفي سنة (546 هـ) بدأ في التوسع شرقًا باتجاه إمارة بني حماد، وكان أمرها في تراجع والنورمنديون يطرقون سواحلها، فاستولى على بجاية وعنابة وقسنطينة ثم سطيف. وفي سنة (554 هـ)، توجه إلى إفريقية تونس برًا وبحرًا، فأخضعها وحاصر المهديّة حتى استسلم من كان بها من النورمنديين صلحًا سنة (555 هـ)، وبذلك وحد بلاد المغرب العربي من جناحه الغربي، وأصبحت العاصمة مراكش من عواصم العالم الإسلامي الكبرى.⁴⁶

مرت دولة الموحدين بفترة قوة تواصلت إلى آخر عهد الخليفة أبي يوسف يعقوب المنصور (580-595 هـ)، ثم مالبت أن اضطرب الوضع السياسي بها منذ بداية القرن السابع

جدلية التفويض والتأويل بين المرابطين والموحدين د. عبد الرحيم موفق

الهجري بداية القرن الثالث عشر الميلادي بتدخل بني غانية وهزيمة الخليفة الناصر في موقعة العقاب بالأندلس أمام النصارى سنة (609هـ)، والصراع على الحكم بين أمراء الموحدين. فاختلف الأمر بالمغرب والأندلس وضعفت سلطة الخلفاء بمراكش، وقوي نفوذ الولاة والقبائل بالجهات، ومالت الدولة إلى الانحلال. فانفصل بنو هود وبنو الأحمر بالأندلس، ووالى النصارى هجماتهم واستولوا على مدنها وحصونها، كما استقل بنو حفص بإفريقية تونس سنة (634هـ)، وبنو عبد الواد بالمغرب الأوسط سنة (633هـ)، واستفحل أمر بني مرين بالمغرب الأقصى حتى استولوا على مراكش سنة (668هـ)، ثم تنمّل سنة (674هـ).⁴⁷

ظهر الموحدون في فترة بلغت فيها البيئة العربية الإسلامية بالغرب الإسلامي مستوى النضج الثقافي والفكري، فأخذ التفسير منحى آخر، ولم يجد المفسرون غير أن يجتهدوا ويوظفوا العقل والقياس والتفسير بالرأي. كما يعتبر عصرهم العصر الذي اعتمد فيه على التوحيد في نشر الإسلام والعقيدة، واستعمال العقل كوسيلة للتأويل، واستنباط الأحكام والآراء.

ثانيا: رفض الموحدين للخطاب السلفي القائم على التفويض.

أقام الموحدون نسقا فكريا تأصيليا عمدته الكتاب والسنة، وتلقين علم العقيدة للجميع بما فيهم الأمراء، يقول ابن عذارى عن أحد أمرائهم: "نشأ أبو عبد الله أحسن منشأ على الطهارة الدينية، وتلاوة كتاب الله تعالى، مع العقائد المهدية، وعرض الموطأ في المجلس السامي بمحضر أمير المؤمنين عبد المؤمن وعليه الناس."⁴⁸

والعمل بالكتاب والسنة نجده وصية المنصور رحمه الله (ت: 595هـ) في موته: "ويؤكد عليهم التزام ما كانوا عليه من طاعته، والعمل في ذلك كله بكتاب الله وسنة نبيه، والوفاء بعهوده ومواثيقه."⁴⁹

ومن نتائج هذه النزعة التأصيلية ازدهار علم أصول الدين، يقول ابن تومرت: "إن التوحيد هو أساس الدين الذي بني عليه، وإن فروعه إنما تثبت بعد العلم بثبوتة."⁵⁰ أما السبيل إلى إثبات علم التوحيد فهو العقل "بضرورة العقل يعلم توحيدة سبحانه."⁵¹ وهكذا أصبح هذا العلم هو سمة الدولة، يقول الذهبي: "وتسمى المصامدة الموحدين لأجل خوض

ابن تومرت بهم في علم الاعتقاد. "52

والأمر ذاته يؤكد الأستاذ عبد الله كنون-رحمه الله-: "كان الموحدون يعتبرون من لا يعرف العقائد على سبيل التفصيل، وعلى طريقة الأشعري بالأخص يعتبرونه كافرا ليس له من الإسلام إلا الاسم. ومن ثم سمو أنفسهم بالموحدين ونزوا المرابطين خصومهم بالمجسمين، وألف المهدي لأصحابه عقائد مختصرة باللسانين العربي والبربري فتأثروا بخطاه، وصنفوا في هذا العلم كتبا عديدة."53

لقد دعى ابن تومرت إلى وحدانية الله تعالى، ورفض أي إمكانية تشابه بين الخالق والمخلوق. إن قناعته بأن الطريق المستقيم هو طريق التأويل والتوحيد دفعته إلى تكفير من اعتبرهم مجسمين. لاكتفائهم بالنص الظاهري دون تأويل للمتشابهات. في المقابل اعتبر التأويل وإعمال العقل للوصول إلى مفهوم الألوهية أساس الإيمان، وبالتالي وجب على الجميع التقيد به بمن في ذلك البربر الذين لا زالوا على الفطرة، وهكذا حمل على المرابطين مسؤولية انتشار التشبيه في بلادهم، ولذلك قام لمحاربتهم.54

ثالثا: موقف الموحدين من كتب الفروع

نتيجة للدعوة التي قام بها ابن تومرت، القائمة على "العمل بالكتاب والسنة ومقاومة الفروع المالكية وتغيير المنكر."55 عمد الموحدون إلى تحريق كتب الفروع، ويرى الناصري أن أول من قام بذلك هو: "عبد المؤمن بن علي الكومي الذي أمر بتحريق كتب الفروع، ورد الناس إلى الأصول من الكتاب والسنة."56 في حين نجد في المعجب أن أول من قام بذلك هو يعقوب المنصور، يقول: "وأمر- يقصد يعقوب المنصور- بتحريق جميع كتب الفروع، ورد الناس إلى قراءة كتب الحديث واستنباط الأحكام منها."57 وإذا تركنا جانبا مسألة الأسبقية في القيام بذلك، فالذي يمكن الاطمئنان إليه هو أن القضاء على كتب الفروع شكل مسألة هيكلية أساسية في الفكر الموحد. فما من أمير إلا وله نصيب في ذلك.

وإذا كان المرابطون قد اشتهروا بتحريق كتب علم الكلام، وخاصة كتاب الإحياء لأبي حامد الغزالي. ففي المقابل نجد الدولة الموحدية وبكل أطرافها السياسية قد شنت حربا لا

هوادة فيها على كتب الفروع الفقهية، فهذا هو عبد المؤمن يأمر ب: "تحريق كتب الفروع، ورد الناس إلى قراءة كتب الحديث، واستنباط الأحكام منه، وكتب بذلك إلى جميع طلبة العلم من بلاد الأندلس والعدوة."⁵⁸

ويرى المرحوم عبد الله كنون أن ما فعله المنصور من تحريق كتب الفروع، كان ذا فائدة جلية، حيث جعل الناس يقللون من الإنكباب على النظر في علم الفروع المجرد، وينصرفون إلى دراسة الفقه في أصليه العظيمين أعني الكتاب والسنة. فظهر الاشتغال بعلم التفسير وعكف الناس على تفهم كلام الله عز وجل ودراسته دراسة علمية صحيحة، ونبغ المفسرون العديدون مثل عبد الجليل القصيري، وغيره. كما انتشر علم الحديث رواية ودراية، وأقبل الناس على الأخذ عن رجاله والتأليف في فنونه المختلفة. وكان الأخوان أبو الخطاب وأبو عمرو ابنا دحية السبتيان وابن القطان الفاسي ومحمد بن قاسم التميمي من ألمع محدثي هذا العصر.⁵⁹

فالفقه المالكي في هذا العصر قد استفاد من هذه المعركة التلقيح بإعادة الحياة الأصلية بالنسبة إلى كل المذاهب الإسلامية وهي الرجوع إلى الكتاب والسنة. فلم يبق ذلك الفقه الذي يقارن أقوال أئمة المذاهب بعضها ببعض، ويرجعها في النهاية إلى رواية أبي القاسم عن الإمام مالك. بل صار يعتمد على الأدلة وينظر في الخلاف العالي، وبذلك أخذ خير ما في الدعوة المعارضة له وأحرز كيانه.⁶⁰

المطلب الثاني: ابن تومرت نموذج في اتجاه التأويل العقدي.

إن البحث في التوجه العقدي لابن تومرت ليس بالأمر الهين، لأنه كان مزيجاً لعدد من الرؤى، ولم يلتزم مذهبا معينا، فابن تومرت لا يتميز بوحدة مذهبية، وإنما آراؤه مأخوذة من مختلف المذاهب. وهذا ما أكده العديد من المؤرخين كالمراكشي والذهبي وابن خلدون وغيرهم، لكن رغم ذلك تظل السمة الأشعرية هي الغالبة على آرائه، باعتباره تتلمذ على يد كبار أعلام الأشاعرة في المشرق الإسلامي، كإلكيا الهراسي والطرطوشي والغزالي.

هذا الاختلاف في تحديد مذهب ابن تومرت العقدي ينعكس أيضا على موقفه من مسألة

الصفات:

- فمن المؤرخين من يرى أنه يوافق المعتزلة في نفي الصفات، وأنها عين الذات يقول المراكشي: "وكان على مذهب أبي الحسن الأشعري في أكثر المسائل، إلا أنه في إثبات الصفات، فإنه وافق المعتزلة في نفيها و في مسائل قليلة غيرها." ⁶¹ ويقول ابن خلدون في نفس السياق: "اتسعت عليهم الدنيا، وابن تومرت في ذلك كله لون واحد من الزهد والتقليل والعبادة وإقامة السنن والشعائر لولا ما أفسد القضية بالقول بنفي الصفات كالمعتزلة." ⁶²

- في حين نجد روايات أخرى تبرئه من تهمة الاعتزال، فدعوته لم تكن قائمة على أساس معتزلي بل تمثل اختيار متأخري الأشاعرة، كالجويني والغزالي ومن جاء بعدهم. وصف ابن صاحب الصلاة مذهبه، قائلا: "كان المهدي على رأي الأشعرية في أكثر مسائل الاعتقاد، فقد كان يعتمد القول بتأويل المتشابه من القرآن والأحاديث بعد أن كان أهل المغرب مقتدين بالسلف في ترك التأويل، وإقرار المتشابهات كما جاءت. ومن أجل هذا كان يسمى أصحابه بالموحدين تعريضا باللمتونيين في أخذهم بالعدول عن التأويل، وميلهم في نظره إلى التجسيم، ولهذا كان يرى أن في نسبة الصفات إلى الله شبهة إشراك غيره معه، هذا إلى قوله بعصمة الإمام." ⁶³

وها هو ابن السبكي يبرئه من تهمة الاعتزال في موضع آخر من كتابه الطبقات "فأما دعواه أن ابن تومرت كان معتزليا فلم يصح عندنا ذلك، والأغلب أنه كان أشعريا صحيح العقيدة." ⁶⁴

هذا التوجه الأشعري في التعامل مع نصوص الصفات، أكده عبد الله كنون بقوله: "دعا إلى التوحيد على طريقة الأشاعرة من تأويل المتشابهات وعدم إقرارها على ظاهرها فرارا من الوقوع في التجسيم." ⁶⁵

بعد هذه الشواهد المختلفة، ما الذي يمكن الاطمئنان إليه بخصوص موقف ابن تومرت من مسألة الصفات عموما، وقضية التأويل خصوصا؟ وهذا ما لا يمكن تحصيله إلا بالرجوع إلى كتب ابن تومرت نفسها.

من خلال التدقيق في كتب ابن تومرت خاصة أعز ما يطلب يتبين أنه لا يوافق الأشاعرة

في تصورهم للصفات على أنها معان قديمة قائمة بذاته تعالى، كما لا يوافق المعتزلة في تصورهم لها على أنها عين الذات. ويقرر أن الصفات هي أسماء الله تعالى التي وصف بها نفسه وهي موقوفة على كماله وينبغي أن تفهم على أنها استحالات للنقائص، فإذا علم انفراده بوحديته على ما وجب له من عزته وجلاله علم استحالة النقائص عليه لوجوب كونه خالقا حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلمًا من غير توهم تكليف.⁶⁶

وقد لخص د: النجار مذهب ابن تومرت في الصفات في ثلاثة عناصر:

- الإيمان باتصاف الله تعالى بصفات الكمال.

- رفض الخوض في الكيفية التي يكون بها ذلك الاتصاف.

- التعبير عن ذلك بأسماء الله تعالى الحسنی على سبيل الوقف.⁶⁷

أما عن كيفية تعامله مع النصوص المشابهة، فيلاحظ أنه أقرب ما يكون من مذهب السلف، فالمتشابه من نصوص القرآن والسنة التي توهم التشبيه والتكليف مثل آيات الاستواء وما شابهها، وحديث النزول وما إلى ذلك من النصوص المشابهات يجب الإيمان بها كما وردت مع نفي التشبيه والتكليف.⁶⁸

وعقد فصلا خاصا لنفي التشبيه بين الخالق والمخلوق، جاء فيه: "موجود على الإطلاق من غير تشبيه، ولا تكليف لو اجتمع العقلاء بأجمعهم على أن يكيفوا بصر المخلوق أو سمعه أو بصره لم يقدروا على ذلك مع أنه مخلوق. فإذا عجزوا عن تكليف ما هو مخلوق فعن تكليف من لا يجانسه مخلوق، ولا يقاس على معقول أعجز، ليس له مثل يقاس عليه هو، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ لا يلحقه الوهم، ولا يكيفه العقل، ولذلك قال المصطفى ﷺ: "لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك".⁶⁹ تنبيهها على نفي التشبيه واعترافا للغني الحميد بالجلال والعظمة.⁷⁰

وفي موضع آخر يعتبر أن ما ورد من المشابهات التي توهم التشبيه، والتكليف كآية الاستواء، وحديث النزول، وغير ذلك من المشابهات، يجب الإيمان بها كما جاءت مع نفي التشبيه والتكليف.⁷¹

وسبب هذا التوقف في المشابهات، هو عجز العقول على إدراكها، يقول: " للعقول حد تقف عنده لا تتعداه، وهو العجز عن التكييف ليس وراءه مجال وملتمس إلا التجسيم والتعطيل، وذلك محال وكل ما يؤدي إلى المحال فهو محال لشهادة الأفعال على وجود خالق انفراداً بالاقتدار، وما ورد من المشابهات التي توهم التشبيه في الشرع يجب الإيمان بها كما جاءت مع نفي التشبيه والتكييف، لا يتبع المشابهات في الشرع إلا من في قلبه زيغ كما قال تعالى: ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ﴾ [آل عمران/ 7] أخبر تعالى أن الزائغين يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فذمهم بذلك وأخبر تعالى أن الراسخين في العلم يقولون: أَمَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا فَأَتَى عَلَيْهِمْ بِذَلِكَ وَحَذَّرَ رَسُولُهُ مِنَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ. روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت سئل رسول الله ﷺ عن هذه الآية هو الذي فقال رسول الله ﷺ " فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم ". 72

إذا بعد هذا القول الصريح في اتباع منهج السلف في النصوص المشابهات والاستدلال بنفس أدلتهم هل يمكن القول أن ابن تومرت كان ينفر من التأويل على عكس ما ذهب لذلك الروايات المختلفة التي نقلت عنه.؟

هذا الموقف غير الواضح من مسألة التأويل، هو الذي جعل بعض الباحثين يشككون من إدخال ابن تومرت لمنهج التأويل إلى المغرب، ويسمونه بالتناقض، يقول د: عبد المجيد عمر النجار " كان فيها - يقصد مسألة التأويل - متضاربا بين قوله النظري وبينما جرى عليه تفكيره، فبينما نرى تقريراته لتنزيه الذات الإلهية تنزيها مطلقا في المرشدة يجري على التأويل الكامل، وينفي كل ما عسى أن يلحق شها بالمخلوقات. نراه يقول في الصفات الخبرية: ما ورد من المشابهات التي توهم التشبيه والتكييف، كآية الاستواء وحديث النزول وغير ذلك من المشابهات في الشرع. يجب الإيمان بها كما جاءت مع نفي التشبيه والتكييف، وهذا القول يتفق مع تفويض السلفية ويخالف تأويل الأشاعرة. " 73

حقيقة أن ابن تومرت كان ينفر من التأويل، لكن بالنسبة لفئة خاصة وهي فئة العوام. في

حين أنه كان يميزه لنوع خاص من المسترشدين الذين يسألون عن الحكم والدليل، وذلك لأن المسترشد لن يقنع بالوقوف على الدلالات الظاهرة للألفاظ، وقد يوقعه حرصه على البحث عن الدليل والبرهان في التجسيم والتعطيل لهذا يصبح التأويل هنا ضرورة ملحّة، ومن الضرورات القوية لدى ابن تومرت للتأويل أن اللغة التي نزل بها القرآن الكريم تفتح الباب أمام كثير من التأويل ففيها "التشبيه والاستعارة، وحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، ووصف ما لا يعقل بصفة من يعقل، وتسمية الشيء بمعظمه، وتسمية الشيء بما يقارنه، وتسمية الشيء بما يشاركه، وتسمية الشيء باسم يخالفه، وتسميته باسم بما يناقضه وتسمية الجملة باسم البعض، وتسمية المعاني باسم الأشخاص".⁷⁴

وكل هذه الأمور توجب العلم بلغة العرب، على من يأخذ نفسه بالتأويل، وهؤلاء عند ابن تومرت يمثلون أصحاب منهج خاص في الاستدلال، اتجهوا إلى الشريعة باعتبارها المصدر المشترك لكل أنواع الاستدلال، وحاول هؤلاء أن يخرجوا الألفاظ من دلالتها الظاهرة إلى دلالتها المجازية من غير أن يخلوا في هذا بعبارة لسان العرب، وأن أصحاب التأويل يلجئون أيضا إلى القياس العقلي، وهذا أيضا له شروطه ومواصفاته: كعدم قياس دائرة الوجوب على دائرة الجائز أو دائرة المستحيل.⁷⁵

كما نبه أن هناك كثيرا من الألفاظ اللغوية كان لها معنى لغوي وانتقلت إلى الشرع فاتخذت معنى آخر، وأولها العرف الشرعي تأويلا آخر، وثبتت على هذا التأويل، ومثل هذا التأويل مشروع، ولا غبار عليه. ومن ذلك أن أصل العدل في اللغة الميل. ثم قصره الشرع على الذي مال عن الباطل إلى الحق، وعن الشر إلى الخير، وأصل الصلاة في اللغة الدعاء فقصرها الشرع على هذه الأفعال المعهودة المحدودة من ركوع وسجود وقيام وقعود، وأصل الصيام في اللغة الإمساك فقصره الشرع على الإمساك عن الطعام والشراب والجماع في وقت معلوم وزمن مخصوص.⁷⁶

الخاتمة:

في ختام هذا البحث، وبعد معالجة أسباب الخلاف بين الدولتين، يتبين أن ذلك التباين قام على أساس تلك الثنائية في التعامل مع الصفات الخبرية، وفق منهجين:

- منهج السلف يقتضي التنزيه مع التفويض، وهو الذي أسست عليه دولة المرابطين.
- والمنهج الثاني هو الذي ارتضته الدولة المنافسة - دولة الموحدين - أي تأويل نصوص الصفات الخيرية مع ما يتناسب وتنزيه الباري عز وجل.

وفي ثنايا البحث بينت أن زعيم الموحدين ابن تومرت أسس دعوته على أساس أن المرابطين هم حملة لواء التجسيم، لا يؤمنون بالتأويل، ويمرون النصوص على ظاهرها، كما أقام منهجه على أساس فهم خاص للنص الشرعي، وبعد معالجة جوانب من حياة وتراث أعلام الدولة المرابطية تبين أنهم كانوا على مذهب السلف الصالح عموماً ومالك خصوصاً في اتباع السنة، وترك البدعة، وأنهم كانوا بعيدين غاية البعد عن التشبيه والتجسيم. فمنهجهم كان يقتضي الإيمان بالصفات الإلهية، مع عدم الخوض في كيفيتها، وترك المراد بها إلى الله تعالى، مع تنزيهه تعالى عن التشبيه والتجسيم والمماثلة والتعطيل، وكما رفض المرابطون تأويل آيات العقيدة، رفضوا أيضاً العلم الذي أنتج التأويل ألا وهو علم الكلام. وأعطوا الأولوية بالمقابل لعلم الفقه الذي ازدهر على عهدهم .

أما الموحدون فقد أنكروا على المرابطين التزامهم بمنهج السلف، وعدوهم عن تأويل المتشابه من القرآن والحديث ووصموهم بالتجسيم، لاكتفائهم بالنص الظاهري دون تأويل للمتشابهات.

وفي المقابل اعتبروا التأويل وإعمال العقل للوصول إلى مفهوم الألوهية أساس الإيمان. وكما شن المرابطون حرباً على علم الكلام، فقد شن الموحدون حرباً لا هوادة فيها على علم الفروع، وشحذوا جميع الطاقات لتشجيع العلوم التأصيلية وعلى رأسها علم أصول الدين.

- الحواشي والإحالات:

1 عبد الله بن ياسين الجزولي من أهل الفضل والدين والورع، خرج مع يحيى بن إبراهيم لتعليم المرابطين أمور دينهم، ويعتبر الزعيم الروحي للدولة المرابطية. الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى للشيخ أبو العباس أحمد بن خالد الناصري ت: ولدي المؤلف الأستاذان: جعفر و محمد الناصري، د: الكتاب، الدار البيضاء، (ط: 1/1954) (7/2)

2 الاستقصا للناصرى (2/6-9)

3 المعجب في تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشي، وضع حواشيه خليل عمران المنصور، د: الكتب العلمية، بيروت، ط: 1/1998 (ص: 122)

- 4 العبر وديوان المتبدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، للعلامة ابن خلدون د: الكتاب اللبناني بيروت، دون تاريخ ولا رقم الطبعة (6/252)
- 5 الرسائل لابن حزم، ت: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980. (186/2)
- 6 ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك، للقاضي عياض اليعقوبي، ط: وزارة الأوقاف المغربية، مطبعة فضالة المحمدية. 1982. (3/183)
- 7- المعجب للمراكشي (ص: 147)
- 8- العبر لابن خلدون (1/246)
- 9- المعجب للمراكشي (ص: 236-237)-تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام للإمام شمس الدين الذهبي، المكتبة الأهدية، حلب. د:ت (1/3712)
- 10- النبوغ المغربي في الأدب العربي لعبد الله كنون د: الكتاب اللبناني بيروت. ط: 3/ 1975 (ص: 76)
- 11- تاريخ الإسلام للذهبي (1/3712)
- 12- المعجب للمراكشي (ص: 253-254)
- 13- الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي إلى اليوم، ألفرد بل، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، د الغرب الإسلامي بيروت. ط: 1/ 1981 (ص: 278)
- 14- أبو جعفر أحمد بن محمد المعروف بابن النبي من أهل مدينة جيان من جزيرة الأندلس، المعجب للمراكشي (ص: 252-253)
- 15- المعجب للمراكشي (ص: 252-253)
- 16- النبوغ المغربي لعبد الله كنون (ص: 78)
- 17- أعز ما يطلب لمحمد بن تومرت، ت: عبد الغني أبو العزم، مطبعة ويلي مراكش. د:ت (ص: 9) - أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين لأبي بكر الصنهاجي البيدق، طبع بالرباط 1971م (ص: 4)
- 18- هو موسى بن عيسى بن أبي حاج الغفجومي نسبة إلى غفجوم، فخذ من قبيلة زناتة استوطن القيروان وحصلت له بها رئاسة علم، تفقه عن أبي الحسن القاسبي، رحل إلى قرطبة فتنقه بها عند الأصيلي، ثم رحل إلى المشرق فحج ودخل العراق ودرس الأصول على القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلائي (ت 403هـ). / الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب للإمام برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المدني المالكي د: الكتب العلمية، بيروت. د:ت (ص: 344-345)
- 19- العبر لابن خلدون (1/282)
- 20- النبوغ المغربي لعبد الله كنون (ص: 52)
- 21- ذكره الإمام ابن عساكر في تبين كذب المفتري واعتبره من شيوخ الأشاعرة في معرض حديثه عن شهادته في حق أبي طاهر البغدادي " وكان الفقيه أبو عمران يعني الفاسي رحمه الله يقول: لو كان علم الكلام طيلسانا ما تطيلس به إلا أبو طاهر البغدادي" تبين كذب المفتري فيما نسب للإمام الأشعري لابن عساكر، د: الكتاب العربي، بيروت، (ط 3/1404) (1/120)
- 22- التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي لابن الزيات، ت: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط (ط 1/1984) (ص: 87)
- 23- التشوف لابن الزيات (ص: 87)

- 24- قيام دولة المرابطين صفحة مشرقة من تاريخ المغرب في العصور الوسطى لحسن أحمد محمود، د: الفكر العربي بيروت. ط: 2/ 1996 (ص: 106)
- 25- تاريخ الإسلام للذهبي (1 / 3235)
- 26- إنحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس لعبد الرحمان بن زيدان، ت: عبد الهادي التازي طبعة وزارة الأوقاف والشؤون، الرباط. (ط/ 2/ 1410هـ) (1/ 88) - قيام دولة المرابطين لحسن أحمد محمود (ص: 160)
- 27 العبر لابن خلدون (1/ 282) - تاريخ الإسلام للذهبي (1/ 351)
- 28 النبوغ المغربي لعبد الله كنون (ص: 60)
- 29 الكامل في التاريخ لابن الأثير، ت: محمد يوسف الدقاق، د: الكتب العلمية، بيروت، 1987 (9/ 26)
- 30- ينصرف مدلول السلف إلى معنيين: أحدهما تاريخي وهو يشير إلى السلف الصالح من الصحابة والتابعين في الصدر الأول للإسلام، ثم أصبح مع التطور التاريخي لظهور الفرق الكلامية منحصرًا في المدرسة السلفية التي حافظت على العقيدة طبقًا لفهم الأوائل الذين نقلوه جيلاً بعد جيل، وأبرز سماتهم هو التمسك بمنهج النقل، ولذلك عرفوا في البداية، كما يعرفون أيضاً بأهل الأثر.
- 31- أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، صاحب أبي حنيفة وإمام أهل الرأي. أصله دمشقي من قرية حرستا، ولد بواسط، ونشأ بالكوفة، وسمع العلم بها من أبي حنيفة وسفيان الثوري، وروى عنه الشافعي و الجوزاني، وغيرهم. تاريخ بغداد لأحمد بن علي البغدادي، د: الكتب العلمية، بيروت (2/ 172)
- 32- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لهبة الله اللاتكي، ت: أحمد بن سعد بن حمدان، د: طيبة الرياض. (ط: 3/ 1415) (3/ 470)
- 33- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لأبي عمر يوسف بن عبد البر، ت: مصطفى بن أحمد البكري ومحمد عبد الكبير العلوي، وزارة الأوقاف، الرباط، 1387هـ (7/ 145)
- 34 - مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، مكتبة المعارف، الرباط. ط: 1 د: 3/ 3)
- 35 - ينظر في هذا الإطار: دلائل التوحيد محمد جمال القاسمي، د: النفاثس بيروت. ط: 1/ 1991 (ص: 12)، والتأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة د: السعيد شنوكة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة 2005م (ص: 31)
- 36 - مجموع الفتاوى لابن تيمية (5/ 29)
- 37- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د: علي سامي النشار د: المعارف، القاهرة. ط: س: 1996 (1/ 273)
- 38- أحاديث في ذم الكلام وأهله لأبي الفضل المقرئ ت: د. ناصر بن عبد الرحمن بن محمد الجديع د: أطلس للنشر والتوزيع، الرياض. ط: 1/ 1996 (5/ 79)
- 39- تحريم النظر في كتب الكلام، لابن قدامة المقدسي. ت: عبد الرحمن دمشقية د: عالم المكتب، الرياض. ط: 1/ 1990 (ص: 71)، الاعتصام للشاطبي ضبط وتصحيح: أحمد عبد الشافي، د: الكتب العلمية بيروت. ط: 1981/2 (ص: 526)
- 40 - نقله عنه الشاطبي في الاعتصام (ص: 526)
- 41- ترتيب المدارك للقاضي عياض (ص: 30)
- 42- أخرج أبو نعيم عن جعفر بن عبد الله قال: كنا عند مالك بن أنس فجاءه رجل فقال: يا أبا عبد الله (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) [طه/ 5] كيف استوى؟ فما وجد مالك من شيء ما وجد من مسألته فنظر إلى الأرض، ثم رفع رأسه ورمى بالعود. وقال: كيف منه غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة،

- وأظنك صاحب بدعة، وأمر به فأخرج. "حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، د: الكتاب العربي، بيروت. ط: 4/1405 (6/325)
- 43- الملل والنحل للشهرستاني ت: محمد سيد كيلاني، د: المعرفة، بيروت. ط: 1/1404هـ (1/91)
- 44- أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت، ولد سنة 485هـ في ضيعة من بلاد سوس تعرف بإيجليز، وكان أبوه أمغار القبيلة أي شيخها، كان يدعي أنه حسني علوي وهو من جبل السوس في أقصى المغرب. حفظ القرآن في صغره، ثم رحل إلى المشرق لطلب العلم. لقي أبا حامد الغزالي، والكنيا أبا الحسن الهراسي، وأبا بكر الطرطوشي. وبعد مرور أحد عشر سنة عاد إلى المغرب عاقدا العزم على تغيير الأوضاع. تاريخ الإسلام للذهبي (1/362)
- 45 المعجب للمراكشي (ص: 136)
- 46 المعجب للمراكشي (ص: 146-168)
- 47 الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى للناصري (2/226)
- 48- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب لابن عذاري المراكشي. د: الغرب الإسلامي بيروت. ط: 1/1985 (ص: 151)
- 49- البيان المغرب لابن عذاري (ص: 230)
- 50- أعزما يطلب لابن تومرت (ص: 273)
- 51- أعزما يطلب لابن تومرت (ص: 277)
- 52- تاريخ الإسلام للذهبي (1/3892)
- 53- النبوغ المغربي لعبد الله كنون (ص: 130)
- 54- التاريخ السياسي للإمبراطورية الموحدية، تأليف: أميرو سيوهوشي ميراندا، ترجمة عبد الواحد أكمر، منشورات الزمن، الدار البيضاء. ط: 1/2004 (ص: 39)
- 55- الحركة الثقافية في العصر الموحد لعبد الهادي احسيسن، من منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان 1993. (ص: 410)
- 56 الاستقصا للناصري (2/126)
- 57- المعجب للمراكشي (ص: 402)
- 58- الاستقصا للناصري (2/126)
- 59- النبوغ المغربي لعبد الله كنون (ص: 129)
- 60- النبوغ المغربي لعبد الله كنون (ص: 130)
- 61- المعجب للمراكشي (ص: 188)
- 62- العبر لابن خلدون (1/247)
- 63- هامش المن بالإمامة: تاريخ بلاد المغرب والأندلس في عهد الموحدين لابن صاحب الصلاة، ت: عبد الهادي التازي د: الغرب الإسلامي بيروت، ط: 3/1988 (ص: 160-161) - الاستقصا للناصري (2/73)
- 64- طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي ت: محمود محمد الطناحي، مطبعة عيسى البابي الحلبي القاهرة. د: ت (5/70)
- 65- النبوغ المغربي لعبد الله كنون (ص: 108)
- 66- النبوغ المغربي لعبد الله كنون (ص: 235)

- 67- المهدي بن تومرت لعبد المجيد النجار (ص: 202)
- 68- أعز ما يطلب لابن تومرت (ص: 233)
- 69- أخرجهم مسلم عن عائشة رضي الله عنها. في كتاب الصلاة. باب: ما يقال في الركوع والسجود، رقم: 482 (352/1)
- 70- أعز ما يطلب لابن تومرت (ص: 215)
- 71- أعز ما يطلب لابن تومرت (ص: 233)
- 72 - أخرجهم البخاري عن عائشة رضي الله عنها كتاب التفسير، باب: سورة آل عمران ﴿ منه آيات محكمات ﴾ رقم: 4273 (4/1655)
- 73 - المهدي بن تومرت، حياته وأراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب، لعبد المجيد عمر النجار، د: الغرب الإسلامي بيروت (ط:س: 1983) (ص: 357)
- 74 - المهدي بن تومرت لعبد المجيد النجار (ص: 180)
- 75 - المهدي بن تومرت لعبد المجيد النجار (ص: 165)
- 76 - أعز ما يطلب لابن تومرت (ص: 187).

Verses of qualities Between proof of Almorabidine and the interpretation of the Almowahidine

By: Dr. Abderrahim Mofiq

Sidi Mohamed Bin Abdallah University, Fas, Sayes.



Abstract:

This study set out to explore one of the aspects of the conflict that erupted between the two states: Almowahidin and Almorabitin and its relevance to the issue of interpreting text narratives. The Almowahidin questioned the commitment of the Almorabitin to the approach of the pious predecessors, and raised concerns over their rejection of interpreting verses of the Qur'an and texts of the Hadith that share resemblance. They even accused them of anthropomorphism as they relied on interpreting superficial meaning of texts. In turn, they considered that the interpretation and the realization of the mind to reach the concept of divinity are the basis of faith. While the Almorabitin leveled great criticism against theology, the Almowahidin launched an uncompromising war against branches of Jurisprudence. They spared no effort in encouraging Islamic fundamentalism, particularly the fundamentals of religion. Based on what has been said, this study sets to out examine the approach adopted by the two states in dealing with the issue of interpretation and explore the methodological frameworks that shaped their choices.

Keywords: Interpretation ; Attributes of God ; Almorabitin ; Almowahidin ; anthropomorphism.

جدلية التفويض والتأويل بين المرابطين والموحدين د. عبد الرحيم موفيق

المعجزة الكونية ودلالاتها على الرسالة

عند مصطفى صبري

بقلم

محمد عمارة (*)، أ.د/ العربي بن الشيخ (**)



ملخص

بعد هذا المقال من جملة البحوث العقديّة، حيث يبين موقف العقل من المعجزة الكونية، والتي تمثل الدليل الأقوى على إثبات رسالة الرسول - من قبل الله تعالى إلى قومه هذا من جهة، كذلك يرد على بعض مفكري المسلمين الذين تأثروا بالتيار العقلي الغربي مما أدى بالبعض منهم إلى إنكار المعجزة الكونية لمخالفتها للعقل وقوانين الطبيعة والعلم التجريبي الذي يبحث في الماديات والمحسوسات وخاصة بعد النهضة العلمية والاكتشافات الحديثة وسيادة المنهج التجريبي في البحث العلمي، ومن تناول هذا الموضوع متصدياً لهؤلاء المنكرين مصطفى صبري؛ حيث سيتجلى في هذا المقال موقفه من منكري المعجزة الكونية، فبدأ بحثه بتعريفها أولاً ثم استدلل بها على إثبات رسالة الرسول -، ثم رد على الذين لم يستوعبوها.

الكلمات المفتاحية: المعجزة الكونية؛ الرسالة؛ الدليل العقدي؛ الدليل التجريبي؛ مصطفى صبري.

(*) باحث في مرحلة الدكتوراه علوم بقسم أصول الدين، كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1، وأستاذ مساعدًا" بقسم أصول الدين، معهد العلوم الإسلامية، وعضو مخبر إسهامات علماء الجزائر في الدراسات الإسلامية بجامعة الوادي. amaralazhar@gmail.com
(**) أستاذ بكلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة 1 - bclarbi@hotmail.com

المقدمة

تعتبر المعجزة إحدى أقوى الأدلة على إثبات صدق الرسول ﷺ عبر العصور زيادة على دلائل أخرى كالسيرة الذاتية التي تبرز أخلاقه وصفاته منها العصمة ومحتوى الرسالة التي جاء بها القرآن الكريم، ولكن في هذا الموضوع نركز على المعجزة الكونية التي يشاهدها القوم أمامهم كمعجزة العصا لموسى ﷺ فأمن بها السحرة وأنكرها فرعون لتكبره وعناده، وما وقع لنبينا محمد ﷺ من المعجزات الكونية كانشقاق القمر، والإسراء والمعراج وغيرها مما ورد في القرآن والسنة الصحيحة.

وفي العصر الحديث ظهر مفكرون مسلمون أنكروا المعجزات الكونية الحسية رغم إيمانهم بالقرآن الكريم بأنه المعجزة العقلية الخالدة، وذلك تأثراً بما ظهر في الغرب من مذاهب فلسفية، ومن تصدى لهؤلاء المنكرين الشيخ مصطفى صبري¹، حيث رد عليهم بما يناسب مذهبهم وعقولهم فقد استند إلى الدليل العقلي والتجريبي، واستأنس بأقوال بعض الفلاسفة الغربيين الذين تتلمذ عليهم هؤلاء المنكرون ولكن الذي يتعجب له المسلم هو إنكار هؤلاء للمعجزة الكونية، وليس العجب في إنكارها من قبل مفكري الغرب ومستشركيه، فقد سخر الله تعالى لهؤلاء أحد علماء الإسلام في عصرهم للرد عليهم بردود علمية وعقلية وفلسفية.

ففي هذا الموضوع يمكننا إبراز مدى توفيق مصطفى صبري في تقديم وجه دلالة المعجزة على إثبات الرسالة ورده على منكري المعجزة الكونية، ومن خلال هذه الدراسة التي قدمها مصطفى صبري هل يمكن: استمرار صلاحية استعمال المعجزة الكونية في إثبات الرسالة، والرد على منكري المعجزة؟

بتتبع أقوال مصطفى صبري في هذا المضمار سيتبين مدى إمكانية ثبوت ذلك، حيث سنعالج الموضوع وفق العناصر الآتية:

أولاً: مفهوم المعجزة.

ثانياً: دلالة المعجزة على إثبات الرسالة.

ثالثاً: الرد على منكري المعجزة الكونية.

أولاً: مفهوم المعجزة

في هذا العنصر سنتناول تعريف المعجزة لغة واصطلاحاً ثم بيان شروطها الأساسية.

1/ تعريف المعجزة: نعرف المعجزة لغة واصطلاحاً.

أ- المعجزة لغة: المعجزة من العجز وهو ضد القدرة وهو عدم استطاعة الإنسان الإتيان بشيء خارق يفوق طاقته².

ب- المعجزة اصطلاحاً: هي أمر ممكن عقلاً خارق للعادة يجريه الله تعالى على يد رسوله يفوق طاقة البشر ويخرق قوانين الكون وخواص المادة، يتحدى بها قومه فلا يقدر أحد على معارضتها وذلك لإثبات صدقه وصحة رسالته³.

وقد عرفها مصطفى صبري بقوله: «أن المعجزة لا بد أن تكون خارقة لنظام العالم، وإلا لا تكون معجزة بمعناها الحقيقي»⁴، عند ملاحظتنا للتعريف اللغوي نجد أن اللفظ يركز على عدم القدرة وهذا الخطاب للإنسان العاقل، لأن هناك أمور في مقدور الإنسان كالصناعات، ولكن توجد أمور أخرى خارجة عن نطاقه كأن يصنع تمثالاً ولا يستطيع نفخ الروح فيه كما يفعل عيسى عليه السلام، لأن ذلك بإذن الله.

كذلك نلاحظ في التعريف الاصطلاحي عدة أمور منها أن المعجزة من الممكنات العقلية وليست من المستحيلات وأنها تخرق العادة الجارية عند الناس، وأن ظهورها على يد رسول عليه السلام وذلك لإثبات صدقه.

ونلاحظ في تعريف مصطفى صبري تركيزه على أن تكون المعجزة خارقة لنظام الكون، لأن هذا الأمر هو الأساس في المعجزة والملفت للانتباه والذي يكمن فيه عجز الإنسان العادي على المعارضة وعدم الإتيان بمثله، كذلك يكمن فيه أن هذا الأمر الخارق لا يستطيع الرسول عليه السلام بنفسه أن يفعله مما يدل على أن هناك قوة خارجة على نطاقه فعلت له هذا الأمر وهي قدرة الله تعالى مما يثبت العلاقة بينه وبين الله تعالى في إثبات الإرسال لقومه.

2- شروط المعجزة: استنتج العلماء شروطاً للمعجزة نذكرها كالاتي⁵:

- أن تكون ممكنًا عقلا.
- أن تكون من فعل الله تعالى
- أن تخرق قوانين الكون
- عدم القدرة على معارضتها.

هذه الشروط أساسية في المعجزة حتى تثبت صدق الرسول ﷺ وصحة دعوته.

فالشرط الأول يركز على أنها من الممكنات العقلية فهي ليست بالمستحيلات وقد بين مصطفى صبري أنها من الممكنات العقلية فقال: «فلا شبهة في إمكان المعجزات»⁶، ثم بين أن هذه الممكنات تقع نادرة ولذلك يستعظمها الناس فقال: «وقد يكون الممكن أمرا عظيما تقصر التجربة عن الوصول إليه، فيظنه قصير العقل مستحيلا»⁷.

وأما الشرط الثاني أن تكون من فعل الله تعالى، فركز هذا الشرط على العلاقة بين الرسول ﷺ والله تعالى، لأن هذا الأمر الخارق لا يمكن للإنسان بطبيعة أن يأتي به إلا بالاستعانة بقدرة تفوق قدرة البشر يقول مصطفى صبري في هذا المعنى «بل التحقيق أنه إذا وقع الإحراق فليس ذلك من النار إذ الفاعل الحقيقي في كل شيء هو الله وليس في الكون مؤثر غيره»⁸، ثم يقول بشأن المعجزة: «فإذن يكون منشأ إنكار المعجزات واستبعاد وقوعها إن لم تكن عقيدة المنكر المستبعد في نظام العالم أنه من طبيعة الأشياء لا يقبل الانفكاك عنها وليس يجعل اختياري من الله حماقة محضة إذ لا بد إذا كان الله جاعل نظام العالم وكان مختارا في جعله أن يقدر على تغييره متى شاء ذلك»⁹، فقد بين مصطفى صبري أن المعجزة فعل من الله تعالى.

أما الشرط الثالث وهو شرط ظاهر للعيان ومشاهد بالحسن، لأن فيه تغيير ما اعتاده الناس في الكون وهو عكس ما اعتاده الناس وهو خرق نظامه وقانونه مما يجعل الناس يتهمون الرسول ﷺ بالسحر والمعجزة خلاف السحر، وهذا الشرط هو الأساس في المعجزة ولذلك ركز عليها مصطفى صبري فقال: «أن المعجزة لا بد أن تكون خارقة لنظام العالم وإلا لا تكون معجزة بمعناها الحقيقي»¹⁰، فخرق قوانين الطبيعة من مهام المعجزة

حتى تلفت الانتباه وتؤكد صدق الرسول ﷺ ولذلك اعتبرها مصطفى صبري شرطا أساسيا في المعجزة الكونية الحسية.

وأما الشرط الرابع فهذا الشرط موجه للإنسان الذي وهبه الله تعالى العقل وحواس الإدراك والأعضاء التي يتحرك بها وله قدرة محدودة يفعل بها ما شاء في نطاق مشيئة الله تعالى ونظام كونه رغم ذلك فإن هذا الإنسان يرى بأمر عينه وأمامه هذه المعجزة الكونية، ولكن لا يستطيع أن يعارضها أو يأتي بمثلها وهذا ما وقع لفرعون عندما أراد أن يعارض معجزة موسى ﷺ عن طريق السحرة فلم يستطيعوا لذلك سبيلا فعرفوا أن الذي جاء به موسى ﷺ ليس سحرا كما يزعم فرعون بل هو معجزة من الله تعالى ولذلك سجد له السحرة وآمنوا به وخاب فرعون وجنوده، يقول مصطفى صبري في هذا المعنى عن معجزة موسى ﷺ «ولا شك أن الله الذي فطر السموات والأرض لا يصعب عليه أن يرسل إلى بني آدم الذين هو خالقهم أيضا رسولا منهم فيوحي إليهم ما يشاء، وأن يظهر على يديه خارقة من خوارق العادات كخلق ثعبان من العصا وهو خالق العصا والثعبان وجميع العالم من عدم»¹¹، حيث بين مصطفى صبري قدرة الله تعالى على تأييد أنبيائه عليهم السلام بالخوارق الكونية حتى لا يستطيع بشر ولو كان ساحرا أو عالما أن يأتي بمثل المعجزة أو معارضتها مثل ما فعل الله تعالى لموسى ﷺ في خلق الثعبان من العصا.

كذلك أن الله تعالى تحدي العرب الفصحاء بأن أتوا بمثل القرآن فقال تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾¹²، فهذه مجمل الشروط الأساسية التي ذكرها العلماء في المعجزة وستحدث فيما يلي عن دلالة المعجزة على إثبات رسالة الرسول ﷺ وصدقه وصحة ما جاء به عن الله تعالى.

ثانيا: دلالة المعجزة على إثبات الرسالة

ينطلق مصطفى صبري في إثبات الرسالة من الدليل العقلي حيث يقول: «أن وجود الله يثبت أولا بدليل عقلي ضروري ثم يثبت إمكان السمعيات مثل النبوة والمعجزة والآخرة بدليل عقلي أيضا مبني على وجود الله ثم يثبت وقوعها بإخبارات الأنبياء المؤيدين

بالمعجزات»¹³، حيث بين مصطفى صبري أن الدليل العقلي يثبت به وجود الله تعالى أولاً ثم يثبت به إرسال الرسل عليهم السلام عن طريق المعجزة لأن الله تعالى أيدهم بالمعجزة لتصديقهم ثم إثبات السمعيات والأخبار الغيبية كالיום الآخر عن طريق ما يخبرون به بواسطة الوحي.

زواج مصطفى صبري بين الدليل العقلي والدليل التجريبي تماشياً مع عصره الذي ساد فيه المنهج التجريبي والذي تأثر به المسلمون واستعماله في مناهج بحثهم وهو العصر الذي ساد فيه المذهب العقلاني الذي يعتمد على العقل والحس والتجربة والواقع وظهور فلاسفة الغرب وبعض المستغربين من العرب والمسلمين والمستشرقين فقد خاطبهم مصطفى صبري بهذا المنطق واستخدم المنهج التجريبي في إثبات المعجزة الكونية فقال: «ومع أن النبوة لا يقوم عليها دليل يفيد الوجوب والضرورة المنطقية فهي واقعة تستند إلى التجربة التي يعتبرها العصريون الدليل العلمي، غير أن النبوة لا يجربها إلا النبي نفسه، وغير النبي يجربها بمعجزته وتقوم المعجزة مقام تجربة نبوته، ومن هنا يعلم أن المعجزة لا تنفك عن النبوة، ويعلم أيضاً تفوق الدليل العقلي على الدليل التجريبي، حيث يثبت بالأول وجود الله الواجب الوجود، وبالتالي وجود النبي غير واجب الوجود بالأدلة التجريبية التي تفيد ما دون الوجوب أعني الوجود العادي الوقوعي»¹⁴ حيث يبين مصطفى صبري أنه يمكن إثبات الرسالة عن طريق التجربة الحسية وهي ظهور المعجزة أمام الناس يشاهدونها بأعينهم وهو دليل تجريبي حسي واقعي ملموس ومنه يستدل بواسطته على صدق الرسول ﷺ وذلك بالاستنتاج العقلي ومنه يكون مصطفى صبري استخدم الدليل التجريبي مع الدليل العقلي في إثبات الرسالة مع أن الدليل العقلي أقوى من الدليل التجريبي لأن الدليل العقلي يستخدم في إثبات الله تعالى وهو واجب الوجود، والدليل التجريبي يستخدم في إثبات الرسول ﷺ وهو ممكن الوجود والواجب أقوى من الممكن.¹⁵

فقد بين مصطفى صبري للعصرين الذين يؤمنون بالدليل التجريبي بأن المعجزة تستند إلى التجربة لأنها أمر مشاهد ومحسوس، ولذلك أنزلها مصطفى صبري منزلة التجربة في

عصره، فالمجتمعات التي بعث فيهم الرسول ﷺ وشاهدوا معجزاته فهي بالنسبة إليهم تعتبر تجارب الأمم والمجتمعات الشاهدة على ظهور المعجزة، يقول مصطفى صبري: «على أن التجارب الماضية من مختلف الأمم في أزمنة الأنبياء تشهد بوقوع المعجزات فوجود الأنبياء المعروفين عليهم السلام وشهود الناس بمعجزاتهم ثابتان على أن لا يكون ثبوتها دون ثبوت أي رجل من رجال التاريخ ووقائعه المشاهير»¹⁶، حيث بين بتجارب الأمم السابقة والتي تكررت عدة مرات عبر الأزمان أن التجربة التاريخية أثبتت وقوع المعجزات الحسية فضلا عن ورودها في القرآن والسنة، فهي دليل تجريبي للناس على إثبات صدق الرسول ﷺ ودور العقل¹⁷ هنا الربط بين المعجزة وبين النبوة وأن الرابط بينهما هو التصديق إذن فالمعجزة دليل صدق الرسول ﷺ أنه مبعوث من الله تعالى، فما وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ؟ وهذا ما سنتناوله فيما يأتي:

1/ وجه دلالة المعجزة:

ودلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ حيث أنها من فعل الله تعالى للرسول ﷺ لتأييده فهي تنزل منزلة قوله (صدق عبدي فيما يبلغ عني)¹⁸، كما يضرب المثل برسول الملك إلى رعيته قال مصطفى صبري في هذا: «كما يبعث الملك عامله إلى رعيته بمرسوم من عنده، إذا نظرنا فإن إرسال الرسل إلى الناس وجعلهم ممتازين ببعض المعجزات التي هي أوسمة رسالتهم، أسهل من خلق معجزة العقل في الإنسان، وجعل نوعه ممتاز بها، لأن الأول من هذين الأمرين في متناول القدرة البشرية أيضا فيستطيع الملك أن يرسل رسولا إلى شعبه ويخصه بمرسوم منه لا يوجد في يد غيره»¹⁹، ثم يقول: «لأن رمز الله ووسامه على رسوله هو معجزته الخارقة لسنن الكون الطبيعية»²⁰.

حيث بين مصطفى صبري الربط بين المعجزة والنبوة عن طريق المثل على أن الملك عندما يبعث رسوله إلى رعيته وحتى يصدقوه بأن يخصه بمرسوم لا يوجد عند غيره فبواسطة هذا المرسوم المتميز صدقه رعيته ولولاه ما صدقوه، ولله المثل الأعلى حيث يبعث رسوله ﷺ إلى خلقه ويؤيده بالمعجزة والتي عبر عنها مصطفى صبري بأنها رمز الله ووسامه على

رسوله، فمتى ظهرت المعجزة الخارقة²¹، على يديه صدقوه بأنه مرسل من قبل الله تعالى، لأن المعجزة تستند إلى الله تعالى وهذا ما ستحدث عنه فيما يلي:

2/ استناد المعجزة على الله تعالى:

المعجزة من خوارق الكون وهي من الممكنات العقلية وهي خاصة بالرسول ﷺ لتمييزه عن غيره ودليلاً لصدقه وهي من فعل الله تعالى حيث تنزل منزلة التصديق بالقول مما يؤكد العلاقة بين الرسول ﷺ والمعجزة وفاعل المعجزة وهو الله تعالى فهي ليست من فعل الرسول ﷺ حقيقة وإنما من فعل الله تعالى له يجريها على يديه لإثبات صدقه²²، فهي تسند إلى قدرة الله تعالى؛ لأنه هو القادر الوحيد على خرق نظام الكون دون غيره من المخلوقات مهما كانت قدرته وعلمه وخصائصه ومميزاته يقول مصطفى صبري: «أما إثبات إمكان النبوة والمعجزة والنشأة الثانية فمن أسهل الأمور بعد ثبوت وجود الله تعالى القادر على كل شيء»²³، حيث بين أن إثبات النبوة والمعجزة يستند إلى وجود الله تعالى، لأنه هو القادر على كل شيء فالمعجزة في ظهورها على يد الرسول ﷺ تستند إلى الله تعالى لا إلى الرسول ﷺ نفسه، لأن الله تعالى هو الذي يخلق له الفعل لتأييده فالرسول عندما تظهر المعجزة على يديه لا يدعي أنه هو الذي فعلها بنفسه وإنما يقول أنها من الله تعالى كما قال عيسى ﷺ لقومه في إظهار معجزاته قال تعالى على لسانه: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَانْفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبَشِّرُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾²⁴، فقد أسند المعجزة إلى الله تعالى ولم يسندها لنفسه، يقول مصطفى صبري: «المعجزات الكونية الظاهرة على أيدي الأنبياء أفعاله تعالى المؤيدة لهم»²⁵، فالمعجزة من شروطها أنها تكون من فعل الله تعالى، كذلك من شروطها أنها تحرق الكون فواضح قوانين الكون هو الوحيد الذي يستطيع خرقه وذلك بقدرته وإرادته وعلمه واختياره تعالى فيظهرها متى شاء على أيدي رسله عليهم السلام لكي يصدقوهم²⁶، بدليل أن الذي أرسلهم أيدهم بمعجزاته الخارقة لقوانين الكون وهي من فعله، لأنه نقض قانونا هو نفسه الذي وضعه يقول مصطفى صبري: «فنظام العالم الذي اتخذناه

في الباب الأول من هذا الكتاب دليلاً على وجود الله تعالى الذي هو واضح النظام، يكون تغييره الذي نعبر عنه بالمعجزة والذي هو أيضاً نظام من الله، لكن نظام خاص استثنائي دليلاً على وجود أنبيائه ومن هذا يمكننا أن نعد تأييد الأنبياء بالمعجزات من سنن الله أيضاً»²⁷، حيث بين مصطفى صبري أن نظام الكون يستدل به على وجود الله تعالى وخرق قانون من قوانينه يستدل به على إثبات الرسالة، لوجود العلاقة بينهما وهو الإرسال والمعجزة كلاهما من الله تعالى واضع قوانين الكون.

وقد أيد مصطفى صبري كلامه بأقوال فلاسفة وعلماء الغرب على قدرة الله تعالى في خرقه لقوانين الكون لكي يبين لبعض المستغربين من العرب والمسلمين المنكرين للمعجزات الكونية والمتأثرين بالثقافة الغربية اقتداء بعلماء وفلاسفة الغرب من أصحاب المنهج التجريبي فمنهم من يعترف بخرق قوانين الكون عن طريق واضعها وليس ذلك مستحيلاً، ثم ساق مصطفى صبري أقوال بعض الفلاسفة منهم:

- الفيلسوف (مالبرانش) حيث يقول²⁸: «إنما نرى نحن توالي الأحداث ولا نرى الرابطة التي تربط أحد الطرفين بالآخر، فلماذا تبقى هذه الرابطة مستخفية عنا؟ لكونها شيئاً إلهياً لا يوجد مثله في المخلوقات»²⁹، ثم ساق مصطفى صبري قول الفيلسوف (استوارت ميل)³⁰، حيث قال: «إن الله الذي أوجد سلسلة الأسباب والعلل قادر على تعطيل عمل هذه السلسلة، فلا تكون المعجزة خارقة للعادة بهذا الاعتبار ولا يختل قانون السببية فسبب المعجزة إرادة الله»³¹، ثم علق مصطفى صبري على كلام هذا الفيلسوف الأخير بقوله: «ومراد من عدم كون المعجزة خارقة أنها غير مخللة بقانون السببية وهي الناحية المهمة للمسألة، لوجود سببها هو إرادة الله وإلا فالمعجزة تخرق العادة بتعطيل عمل سلسلة الأسباب»³²، فبين أن المعجزة خارقة لقانون الكون دون أن تختل موازين الكون، لأنها أمر استثنائي وأن فاعلها الله تعالى بعلمه وحكمته.

مما سبق يتبين لنا أن مصطفى صبري بين بالدليل العقلي والتجريبي أن المعجزة دالة على إثبات رسالة الرسول ﷺ، وذلك أن المعجزة خارقة لقوانين الكون مما يدل على أن الذي بعثه

هو نفسه الذي وضع قوانين الكون وهو الله تعالى لا غير، وأنه لا يستطيع أي مخلوق مهما كان أن يعارض المعجزة أو يأتي بمثلها أو يبطلها ومن هنا يربط العقل بين المعجزة ومن ظهرت على يديه فنستنتج بأنه صادق في أقواله ورسالته.³³

كذلك بين مصطفى صبري أن المعجزة الحسية التي يشاهدها الناس بمثابة الدليل التجريبي عن العصر الحديث والمنهج العلمي الحديث في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية والدليل التجريبي مثله مثل العقل حيث يربط المعجزة بالنبوة فمتى ظهرت المعجزة لدى الأنبياء السابقين دلت على صدقهم وبذلك تثبت نبوتهم، ومن المعجزات التي بقيت خالدة عبر الأزمان معجزة القرآن الكريم وهي معجزة عقلية لمن تدرجها دلت على إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ وهي بدورها أثبتت المعجزات الحسية السابقة للأنبياء السابقين عليهم السلام.

كذلك إن مصطفى صبري دعم كلامه بأقوال فلاسفة الغرب³⁴ حتى يبين لبعض المستغربين أن الذين تأثرتم بهم من علماء ومفكرين وفلاسفة غربيين منهم من يقر بأن المعجزة الحسية الخارقة الكون ممكنة وليست مستحيلة، وأن الفاعل هو الله تعالى الذي وضع قوانين الكون قادر على تعطيل قانون من قوانينه دون أن يختل الكون وذلك بحكمته تعالى وقدرته وعلمه، ثم تولى مصطفى صبري الرد على منكري المعجزة الكونية وهذا ما سنتناوله فيما يأتي:

ثالثاً: الرد على منكري المعجزة الكونية

ظهر في العصر الحديث بعض المفكرين المسلمين تأثروا بالحضارة الغربية وبالمنهج العلمي الغربي وخاصة المنهج التجريبي، وجعل العقل هو المقياس لإثبات الأشياء، وخاصة ما تعلق بالأمور الغيبية فقد أنكروا المعجزات الكونية الحسية التي ظهرت في عهد النبوة كانشقاق القمر والإسراء والمعراج رغم ورودهما في القرآن فألوهما تأويلاً بعيداً لم يقل به القرآن وضعفوا الأحاديث التي وردت بشأن المعجزات الحسية رغم إيمانهم بمعجزة القرآن الخالدة باعتبارها معجزة عقلية، وقد رد مصطفى صبري على بعض المفكرين المسلمين ولكن نركز على نموذجين هما محمد فريد وجدي³⁵ ومحمد حسين هيكل.³⁶

قال مصطفى صبري: «ولقد سلك منكرو معجزات نبينا غير القرآن مسلكا وعرا جرهم على القدح في كتب الأحاديث والسير ثم القدح في معجزات الأنبياء السابقين».³⁷

وفي مسألة تأويل آيات المعجزات الحسية قال عنهم: «قد بينا ما في آيتي القمر من مؤيدات وقوع انشقاق القمر، بل وقوع غيرها أيضا، وأبطلنا تأويل المنكرين المتعمدين والغافلين»³⁸، ثم بين أسباب إنكار المعجزات الكونية ورد عليهم بأدلة عقلية حيث نبين أسباب إنكارهم ثم ردود مصطفى صبري عليهم.

1/ أسباب إنكار المعجزة الحسية:

ركزه مصطفى على سببين رئيسيين الأول عقلي والثاني حسي حيث أورد كلام المنكرين وبين أسباب إنكارهم ثم رد عليهم بالأدلة العقلية.

أ- السبب الأول (عقلي):

وهو أن المعجزة الحسية مستحيلة عقلا قال مصطفى صبري: «فلا شبهة في إمكان المعجزات، والذين ادعوا أنها محالات عقلية كالأستاذ فريد وجدي،...»³⁹، وقال عنه في موضع آخر: «وكان الأستاذ فريد وجدي بك وهو من غلاة منكري المعجزات بدعوى أنها مخالفة للعقل».⁴⁰

ب- السبب الثاني (حسي):

وهو أن المعجزة الحسية إن وقعت فهي مخالفة للقوانين الطبيعية وهذا ما لم يقع وهو تناقض لا يقبله الحس، قال مصطفى صبري: «والنظام الأول العام هو الذي يسمونه القوانين الطبيعية والذي يزعم منكرو المعجزات أنه لا يمكن تغييرها»⁴¹، وقال مصطفى صبري: «ومؤلف (حياة محمد) كتبها مقتنعا بفكرة يحسبها فكرة علمية وهي عدم إمكان المعجزات! ومن أجل ذلك قال: إن محمد ﷺ لا معجزة له غير القرآن»⁴²، ويقصد به محمد حسين هيكل صاحب كتاب (حياة محمد) وقال عنه في موضع آخر: «انتهى ما رأينا نقله من كلمات هيكل باشا في مقدمة كتابه، وقد أطلنا في النقل عنه كما أطال هو فغي التدليل على أنه أحسن صنعا في تجريد (حياة محمد) عن المعجزات الكونية».⁴³

2- الرد على منكري المعجزة الحسية:

بعدها بين مصطفى صبري أسباب إنكار المعجزة الحسية وركز على شخصيتين من عصره تولى الرد عليهما بالخصوص وعلى من سلك سبيلهما في الإنكار.

الرد الأول: (الرد على منكري المعجزة الحسية بسبب عقلي)

وهذا الرد يتناسب مع السبب الأول وهو سبب يرجع إلى العقل ومن أحكام العقل المستحيل فبنوا هذا الإنكار على حكم عقلي وهي أن وقوع المعجزة الحسية من المستحيلات العقلية حيث رد عليهم مصطفى صبري بقوله: «والنظام الأول العام هو الذي يسمونه القوانين الطبيعية والذي يزعم منكرو المعجزات أنه لا يمكن تغييرها، ومعنى كونها قوانين أنها قضايا كلية مطردة الصديق اطرادا عاديا غير بالغ مبلغ الضرورة والوجوب، فلا يكون خلافه محالا عقليا؛ لأن تلك القضايا مبنية على التجربة والتجربة معها أطردت نتائجها وتبجح العلم الحديث وهواته بالاستناد إليها فلا تكفي في استناد القضية الضرورية إليها لأنها إنما تدل على العادة لا على الضرورة المنطقية، فإن كانت الضرورة شرطا في القانون ولم يكف اطراد الصديق عاديا فليس هناك شيء يصح ان يقال «قوانين طبيعية»...»⁴⁴، حيث بين لهم عدم استحالة خرق قوانين الطبيعة مفرقا بين ما هو عادي وما هو ضروري وواجب فهذه القوانين عرفت عن طريق الدليل العادي أو الحكم العادي الذي يستند إلى التجربة والتكرار من خلال الملاحظة والتتبع والاستقراء في الكون فهذا الترابط أنتج حكما عاديا وليس حكما ضروريا أو واجب عقليا فقوانين الطبيعة قوانين عادية وليست ضرورية أو واجبة، ثم دعم قوله بأقوال فلاسفة الغرب الذين أنبهر بهم منكروا المعجزة الكونية قال مصطفى صبري: «ولذلك أنكر الفيلسوف "هيوم"⁴⁵، العلم، واجتهد "كانت"⁴⁶، في أن يجعل قوانين العلم أي العلم الحديث المبني على التجربة ضرورية فلم ينجح»⁴⁷ ثم ساق بعض أقوال الفلاسفة منهم "ليبنيتز"⁴⁸، حيث قال: «ليست القوانين الطبيعية عنيدة محضة، ولا ضرورية بالضرورة الهندسية»⁴⁹، كما أورد صبري مثلا ضربه الفيلسوف "ليبنيتز" فقال: «ما يدار بالماكينه حسن لكنه غير ضروري»⁵⁰، وقد أورد أقوالا أخرى وعلق عليها مصطفى صبري في هذا المجال⁵¹، وبذلك

يبتل مصطفى صبري قول من قال أن المعجزة الكونية الحسية مستحيلة الوقوع؛ لأنها من المحالات العقلية، فبين أن خرق القوانين الكونية لا يدخل في المحال العقلي وإنما يدخل في المحال الطبيعي الذي عبر عنه مصطفى صبري بأنه يوجد محال عقلي ولا يوجد محال تجريبي.⁵²

الرد الثاني: (الرد على منكري المعجزة الحسية بسبب حسي)

وهذا الرد موجه لمن أنكر المعجزة الحسية بسبب يرجع إلى الحس؛ لأنهم يعتمدون على الحواس الخمسة للإنسان التي تعتبر مصادر المعرفة وطرق موصلة للعلم المادي المحسوس كالاتصال بالعالم المشهود وهو الكون وما لاحظوه من انتظامه واتساقه وفق قوانين الطبيعة وهي سنن الله تعالى في خلقه فقالوا أنه لا يمكن خرق هذه القوانين ولم يحصل في السابق ذلك وإن حصل اختل نظام الكون والمعجزة الحسية الكونية هي من هذا الصنف الخارق للكون فحصولها مستحيل فهو مصادم لقوانين الطبيعة فرد عليهم مصطفى صبري بقوله: «فنقول للمنكرين وهم يدعون أنهم يؤمنون بالله، أليس واضح النظام هو الله؟ فكيف تقيدون الله بالنظام الذي هو واضعه بقدرته وإرادته واختياره؟ فهل يكون القادر المخترع عاجزا عن تغيير ما وضع؟ أما أنه لم يغيره فيما رأيناه وهو سنته التي لن تجد عنها تحويلا فذلك بالنسبة إلينا، ومعناه أنا لا نقدر على تبديل سنة الكون، فلا تكون النار إلا حارة محرقة لكل ما من شأنه الاحتراق بموجب نظام العالم ومصالحتنا في استمرار نظامه أنا نعتمد عليه مطلقا في أمورنا وحاجتنا وتحصيل لنا منه القواعد مضبوطة ولكن نظام النار هذا مثلا الذي نحن مقيدون به - لا خالق النار وواضع نظامها - ليس بمانع أن يجعلها الله بردا وسلاما على نبيه وخليله إبراهيم عليه السلام، تأييدا لرسالته من عنده»⁵³، حيث بين لهم مصطفى صبري أن خالق الكون وواضع قوانينه لا يستحيل عليه خرقها، واستدل بمعجزة إبراهيم عليه السلام والتي ذكرت في القرآن الكريم، ودعم كلامه كذلك بأقوال فلاسفة الغرب الذين اقتدوا بهم بعض مستغربي العرب والمسلمين، فأورد مصطفى صبري قول الفيلسوف (مالبرانش) حيث قال: «ليست العلة الحقيقية إلا واحدة لأن الإله واحد والقوة التي في الطبيعة في كل شيء عبارة عن إرادة الله،

فالاعتراف مثلا بأن الشمس تعطي الحركة والحياة للأشياء يكون شركا، وباستطاعة الملائكة والمقربين لو اجتمعوا لتحريك ورقة من أوراق شجرة يكون تناقضا⁵⁴، حيث أكد الفيلسوف (مالبرانش) بأن واضع قوانين الطبيعة واحد وهو الله تعالى قادر على تغييرها وحده فقط.

وبعد رده على المنكرين للمعجزة الكونية حسب سبب الإنكار كل على حدة منه ما يرجع إلى سبب عقلي ومنه ما يرجع إلى سبب حسي، وفي نهاية رده جمع بينهما فقال: «كما قلنا هنالك في مسألة وجود الله نقول في مسألة المعجزات: عن الحكم فيها بالإمكان والاستحالة لا يدخل في اختصاص العلم الطبيعي، نعم من اختصاصه الحكم بأن المعجزات تخالف سنة الكون بشرط أن لا يجاوز حكمه هذا إلى الحكم باستحالة المخالف لسنة الكون؛ لأن هذا العلم لا يعرف المحال ولا الممكن ولا الواجب بميزانه الذي هو التجربة الحسية وإنما يعرف الواقع وغير الواقع في زمن التجربة»⁵⁵، حيث فرق بين أحكام العقل الثلاثة (الواجب، المستحيل، الممكن) وحكم العلم وهو التجربة الحسية، فالعقل أحكامه تختلف عن أحكام العلم كما عبر عنه مصطفى صبري آنفا بأنه يوجد محال عقلي، ولا يوجد محال تجريبي وبين أن قوانين الطبيعة قوانين عادية وليست ضرورية أو واجبة، فالحكم بالإمكان والاستحالة والوجوب ليس من أحكام العلم الطبيعي بل هي من أحكام العقل، والعلم الطبيعي الذي يعتمد على التجربة فهو يحكم على الواقعة حين وقوعها فإذا وقعت المعجزة فحكم عليها بأنها مخالفة لسنة الكون فقط، وهذا ما يلاحظه العلم؛ ولكن هذه المخالفة ليست مستحيلة، فقد وقعت المعجزات في زمن الأنبياء عليهم السلام هو سر جريانها على أيديهم لتصديقهم وهي فعل الله تعالى والله تعالى لا يستحيل عليه فعل شيء فواضع قوانين الكون هو نفسه الذي يستطيع تغييرها ثم يواصل مصطفى الرد على الطرفين معا باعتبارهما مسلمين وآمنوا بالمعجزة القرآنية فقط دون غيرها فقال: «ماذا هو الباعث على إثبات معجزة عقلية وهي القرآن لمحمد ﷺ ونفي كل معجزة كونية عنه؟...»⁵⁶، بعد طرحه لهذا التساؤل تولى الإجابة عنه قائلا: «فلا فرق إذن بين المعجزة العقلية والمعجزة الكونية، فكليهما محال عند الملاحدة القائلين باستحالة المخالفة لسنة الكون وكلاهما ممكن الوقوع عقلا عند المسلمين بحول الله وقوته»⁵⁷، فيتعجب من بعض

مفكري المسلمين المستغربين كيف يؤمنون بمعجزة القرآن العقلية ولا يؤمنون بمعجزات الأنبياء عليهم السلام الحسية الكونية، فبين أن المعجزة مهيا كان نوعها فهي مستحيلة عند الملاحظة، وأما عند المسلمين فهي من الممكنات العقلية وليست من المستحيلات وقد وقعت في أزمان الأنبياء عليهم السلام وذكر القرآن أصنافا منها إلا أن المستغربين من المسلمين المتأثرين بالمستشرقين والمنبهرين بعلماء وفلاسفة الغرب ومنهجهم التجريبي أنكروا المعجزات الحسية وإن وردت في القرآن فأولوها بما يناسب منهجهم العقلي الذي لا يصادم العلم والمنهج التجريبي ولكن الله تعالى سخر لهذه الأمة من يدافع عن دينها وعقيدتها لصد هذه الهجومات من خصومها أمثال الشيخ مصطفى صبري رحمه الله تعالى فقد أحسن الرد وأفحم الخصم، بأدلة عقلية ومنطقية وعلمية مدعمة بأقوال بعض فلاسفة الغرب بما يتناسب مع عصره الذي عاش فيه مع هؤلاء الخصوم.

الخاتمة

بعد عرضنا لمفهوم المعجزة ودلالاتها على إثبات رسالة الرسول ﷺ عند مصطفى صبري ورده على منكري المعجزة الحسية بأدلة عقلية ومنطقية وعلمية يمكننا أن نستخلص نتائج الموضوع كالآتي:

1. اعتمد مصطفى صبري في تعريفه للمعجزة الكونية على شرط أساسي وهو أن تحرق نظام العالم.
2. بين مصطفى صبري أن وجه دلالة المعجزة على إثبات رسالة الرسول ﷺ أنها تنزل منزلة القول من الفعل المثبت لصدقه.
3. ركز مصطفى صبري في استدلاله على إثبات رسالة الرسول ﷺ على الدليل العقلي بجانب الدليل التجريبي.
4. بين مصطفى صبري أن الدليل العقلي أقوى من الدليل التجريبي وعلل ذلك بان الأول يثبت به وجود الله تعالى الواجب الوجود والثاني الرسول ﷺ الممكن الوجود.

5. استدلل مصطفى صبري بأن نظام الكون دليل على وجود الله تعالى ونقض إحدى قوانينه استثناء عن طريق المعجزة دليلاً على إثبات رسالة الرسول ﷺ.
6. استنتج مصطفى صبري أن تأييد الله تعالى الأنبياء عليهم السلام بالمعجزات يعتبر من سنن الله الكونية.
7. استنتج مصطفى صبري ان قوانين الكون والمعجزة الكونية الخارقة لقوانينه كلاهما سنن كونية، وهما متضادان دليل على أن خالقهما واحد وهو الله تعالى القادر على خلق الأضداد كالبرودة والحرارة.
8. بين مصطفى صبري أن المعجزة الكونية تستند في وجودها إلى الله تعالى لتأييد رسوله ﷺ لإثبات صدقه.
9. بين مصطفى صبري أن سبب إنكار المعجزة الكونية من قبل بعض المستغربين من المسلمين يرجع إلى أمرين أساسيين الأول المتمثل في أنها من المستحيلات العقلية، والثاني أنها مخالفة لقوانين الطبيعة.
10. تولى مصطفى صبري الرد على منكري المعجزة الكونية بأدلة عقلية منطقية وعلمية مع تدعيم أقواله بأقوال فلاسفة الغرب.
11. فرق مصطفى صبري بين أحكام العقل وأحكام العلم الطبيعي الذي يستند إلى التجربة الحسية والواقع وخلص إلى أنه يوجد محال عقلي ولا يوجد محال تجريبي.
12. وفي آخر ردوده تساءل صبري كيف ينكرون المعجزة الكونية مع إيمانهم بالمعجزة القرآنية وهي معجزة عقلية فأجاب عن ذلك بأنه لا فرق بينهما فكلاهما من عند الله تعالى.
13. فرق مصطفى صبري بين الملحدين والمسلمين فالملحد أن المعجزة عنده سواء كانت عقلية أو كونية فهي مستحيلة الوقوع؛ لأنها مخالفة لسنة الكون، وأما المسلم فكلاهما ممكن الوقوع عقلاً بقدرة الله تعالى.

- الحواشي والإحالات:

- 1- مصطفى صبري (ت 1945م) أحد علماء تركيا ولد بها ونشأ وتعلم تولى مشيخة الإسلام في الدولة العثمانية قبل سقوطها قاوم الحركة الكمالية بعد الحرب العالمية الأولى ثم هاجر إلى مصر مع أسرته سنة 1922م، واستقر بها وعاصر كل من حسين هيكل وفريد وجدي وطه حسين إلى وفاته سنة 1945م صنف عدة مؤلفات منها: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين (4 أجزاء)، موقف البشر تحت سلطان القدر، مسألة ترجمة القرآن، انظر: ترجمته في الزركلي (خير الدين) الأعلام، ط3، (د.ت)، 137/8.
- 2- أبو البقاء الكفوي، الكلبيات، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1998م، ص141
- ابن منظور، لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت، لبنان، 1997م، 262/4 (مادة عجز)
- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1979م، (مادة عجز)، ص413.
- ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تح: مصطفى السقا وحسين نصار، ط1، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر 1958م، (مادة عجز) 179/3.
- أحمد السمين الحلبي، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تح: محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1996م، 31/3.
- حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، 2017م، ص866.
- أحمد بن فارس، معجم المقاييس في اللغة، تح: شهاب الدين أبو عمرو، ط1، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2011م، ص738.
- أحمد الفيومي، المصباح المنير، دط، دار الحديث، القاهرة، مصر، 2008م، ص245.
- مجد الدين الفيروز أبادي، القاموس المحيط، تح: يوسف الشيخ محمد البقاعي، ط1، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2014م، ص394.
- مجموعة من المؤلفين بإشراف محي الدين صابر، المعجم العربي الأساسي، دط، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، طباعة مؤسسة (لاروس) فرع تونس، تونس، 1989م، ص822.
- مجموعة من المؤلفين بإشراف كرم البستاني، المنجد في اللغة والأعلام، ط31، منشورات دار المشرق، بيروت، لبنان، 1991م، ص488.
- 3- الجرجاني (السيد الشريف)، التعريفات، تح: محمد علي أبو العباس، دط، دار الطلائع للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2014م، ص215
- مجموعة من المؤلفين (بإشراف أحمد راتب عرموش)، موسوعة الأديان الميسرة، ط4، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007م، ص453.
- التفتازاني (سعد الدين)، شرح المقاصد، تح: عبد الرحمان عميرة ط2، عالم الكتب، بيروت، لبنان، 1998م، 11/5.
- الجرجاني (السيد الشريف)، شرح المواقف، تح: محمود عمر الدمياطي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1998م، 246/8.

- الماوردي، أعلام النبوة، تح: سعيد محمد اللحام، ط1، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1989، ص42.
- 4- مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، 2006م، 28/4.
- 5- ابن خمير السبتي (أحمد بن علي)، مقدمات المرشد، تح: أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، ط1، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، مصر، 2008، ص213.
- التفتازاني، شرح المقاصد، 11/5-12، مصدر سابق
- الجرجاني شرح المواقف، 8/246-251، مصدر سابق
- الماوردي، أعلام النبوة، ص43، مصدر سابق
- الميداني (حسن عبد الرحمان حبنكة)، العقيدة الإسلامية وأسسها، ط11، دار القلم، دمشق، 2003م، ص300.
- التهامي (إبراهيم)، العقيدة الإسلامية من الكتاب والسنة، دط، دار قرطبة، الجزائر، 2012م، ص150.
- 6- مصطفى صبري، موقف العقل، 30/4، مصدر سابق
- 7- المصدر نفسه، 30/4.
- 8- المصدر السابق، 31/4.
- 9- المصدر نفسه، 31/4.
- 10- المصدر نفسه، 28/4.
- 11- المصدر نفسه، 26/4.
- 12- سورة الإسراء، الآية 88.
- 13- مصطفى صبري، موقف العقل، 24/4.
- 14- المصدر نفسه، 24/4-25.
- 15- للعقل أحكام ثلاثة هي (واجب، ممكن، مستحيل)، وأن واجب الوجود على الإطلاق هو الله تعالى، وغيره من المخلوقات ممكن الوجود، والمستحيل هو وجود إلها مع الله تعالى، انظر المزيد: حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة، ط6، دار القلم، دمشق، سوريا، 2002م، ص317-327.
- 16- مصطفى صبري، موقف العقل، 30/4، ذكره بالهامش
- وفي هذا المعنى قال ابن رشد (الحفيد): «فأما المقدمة القائلة: إن المدعي الرسالة ظهرت عليه معجزة، قلنا: أن نقول: إن هذه المقدمة تؤخذ من الحس» انظر: ابن رشد (الحفيد) مناهج الأدلة في عقائد الملة، تح: محمود قاسم، ط3، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر 1969م، ص468.
- 17- قال ابن رشد (الحفيد) في معرض حديثه عن دلالة المعجزة: «فيقضي العقل قضاء كلياً وباتاً على أن هذه الطبيعة لا يمكن أن تتغير ولا أن تتقلب فلو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول واحد في وقت من الأوقات لظهر أن الرسالة من الأمور الجائزة الوجود» انظر: ابن رشد (الحفيد)، مناهج الأدلة، ص211، مصدر سابق
- 18- يقول ابن الداغوني في كلامه عن دلالة المعجزة على النبوة: «والدلالة على نبوته ظهور المعجزة على يديه وذلك أن المعجزة هي دليل النبوة والرسالة، وإنما سميت دليل النبوة والرسالة معجزة من جهة أنه يعجز عنه جميع العباد إلا

بمعوونة من الله تعالى الواحد تخصص به ويحصل له بطريق إلهي فهو بذلك ناقض للعادات خارج عن المعهود والمتعارف الذي تنتهي القدرة إلى مثله أو إلى ما يقاربه» انظر: ابن الداغوني، الإيضاح في أصول الدين، تح: أحمد عبد الرحيم السائح وإحسان عبد الغفار مرزا، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة مصر، 2004م، ص468.

- ويقول عبد القاهر التميمي في هذا المعنى: «النبى لا بد له من إظهار معجزة تدل على صدقه، فإذا أتى بها وبان لقوله وجه الإعجاز لزمهم تصديقه» انظر: عبد القاهر التميمي، أصول الإيمان د.ط، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 2003م، ص140.

19- مصطفى صبري، موقف العقل، 27/4، مصدر سابق

20- المصدر نفسه، 155/4.

21- يقول الشهرستاني في حديثه عن دلالة المعجزة: «أما الخارق للعادة فيختص بدعواه، أما من حيث القرينة فمثل اقتران حمرة الوجه، بالخبجل، وصفوته بالخوف، وأما من حيث الدلالة فإنه اختصاص وقوع الخارق بوقت معين وهو وقت التحدي وبدعوى المدعي، إنما يدل على قصد المختص إلى التصديق» انظر: محمد حسين أبو سعدة، الشهرستاني ومنهجه النقدي، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2002م، ص463

22- للمزيد انظر: محمد نبيل طاهر العمري، النبوة بين المتكلمين والفلاسفة والصوفية، ط1، دار الفتح للدراسات والنشر، عمان، الأردن، ص204 وما بعدها.

23- مصطفى صبري، موقف العقل، 25/4، مصدر سابق.

24- سورة آل عمران، الآية 49.

25- مصطفى صبري، موقف العقل، 126/4.

26- يقول الماوردي في معرض كلامه عن دلالة المعجزة: «وإذا كان حجج الأنبياء على أممهم هو المعجزة الدالة على صدقهم فالمعجز ما خرق عادة البشر من خصال لا تستطيع إلا بقدرة إلهية تدل على أن الله تعالى خصه بها تصديقاً على اختصاصه برسالته، فيصير دليلاً على صدقه في إدعاء نبوته». انظر: الماوردي، أعلام النبوة، ص42، مصدر سابق.

- وفي هذا المعنى يقول الفخر الرازي: «هو أن المعجزات لما عجز الخلق عنها كان ذلك فعلاً من أفعال الله خلقه عقيب دعواه، وخلق المعجزة عقيب الدعوى، يدل على تصديق مدعي الرسالة» انظر: الفخر الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، تح: أحمد حجازي السقا، ط1، دار الجليل، بيروت، لبنان، 2004م، ص309.

27- مصطفى صبري، موقف العقل، 28/4.

28- مالبرانش (نقولا): هو فيلسوف فرنسي ولد سنة 1638م أنكر إمكان اتصال العقل بالمادة حيث قال: «إن الحس والخيال فينا ليس منا ولكن من الله»، حيث جعل فكرة النظام أساس الأخلاق، له كتاب (طلب الحقيقة) توفي سنة 1715، ترجمته في منجد الأعلام، ص514، مصدر سابق، والموسوعة الفلسفية المختصرة الانجليزية، ترجمة مجموعة من المترجمين بإشراف زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ص449.

29- مصطفى صبري، موقف العقل، 33/4، مصدر سابق.

30- استوارت مل (جون): هو فيلسوف انجليزي ولد في لندن سنة 1806م، من أتباع المدرسة الاختبارية في المنطق الاستدلالي والاستنتاجي، وله كتاب (مذهب في المنطق القياسي والاستقراطي) ويعتبر كذلك اقتصادي وله

كتاب (الاقتصاد السياسي) توفي سنة 1843م، ترجمته في المنجد في اللغة والعلام، ص 564 مرجع سابق، والموسوعة الفلسفة المختصرة، ص 441، مرجع سابق.

31- مصطفى صبري، موقف العقل، 31/4، بالهامش، مصدر سابق.

32- مصطفى صبري، موقف العقل، 31/4، بالهامش، مصدر سابق.

33- يقول موفق جوجو في هذا المعنى: «إن المعجزة الحسية ليست شرطاً من شروط النبوة، إلا أنها دليل قوي على النبوة، وعلى الرغم من أن المعجزة ما تجري على يد بني من الأنبياء إلا أنها في نفس الوقت ليست مرتبطة بإرادة النبي نفسه، بل بإرادة الله تعالى» انظر: موفق جوجو، قوانين النبوة، ط2، دار المكتبي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، 2009م، ص 292.

34- وقد سبق المتكلمون فلاسفة الغرب في هذا المجال، قال مصطفى صبري: «وقال المتكلمون من الأشاعرة قبل "المالبرانش" ونعم ما قالوا: "إن الكائنات بأجمعها مستندة إلى الله تعالى من غير واسطة..." انظر: موقف العقل، 31/4 بالهامش.

- وفي هذا المعنى قال التفتازاني: «إن بيننا أن لا مؤثر في الوجود إلا الله وحده، سيما في مثل إحياء الموتى وانقلاب العصا حية وانشقاق القمر، وسلام الحجر والمدر على أن مجرد التمكين وترك من قبل الحكيم القادر المختار كاف في إفادة المطلوب، ولهذا ذهب المعتزلة إلى أن المعجزة تكون فعلاً من الله تعالى أو واقعا بأمره أو بتمكينه» انظر: شرح المقاصد 17/5، مصدر سابق.

- كذلك قال الإيجي في هذا المعنى في حديثه عن المعجزة: «عندنا أنه الفاعل يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته» شرح المواقف 251/8 مصدر سابق.

35- محمد فريد وجدي (هو بن مصطفى وجدي): هو أديب وصحافي مصري ولد سنة 1878م بالإسكندرية، ونشأ بها من أعماله إصدار مجلة (الحياة) كذلك تأليف كتابه الموسوعي (دائرة معارف القرن العشرين) حيث اشتهر به، وقد عاصر كل من حسين هيكل ومصطفى صبري، وطه حسين توفي سنة 1954م، ترجمته في الأعلام 220/7 مصدر سابق، المنجد في اللغة والعلام، ص 611 مصدر سابق.

36- محمد حسين هيكل: هو صحفي وسياسي مصري ولد سنة 1888م بمصر، وقد عاصر كل من فريد وجدي ومصطفى صبري وطه حسين، تولى وزارة المعارف عدة مرات، يعتبر رائد الرواية العربية اشتهر براويته (زينب) وله كتاب (حياة محمد) توفي سنة 1956م ترجمته في المنجد في اللغة والعلام، ص 606 مرجع سابق.

37- مصطفى صبري، موقف العقل، 128/4، مصدر سابق.

38- المصدر السابق، 192/4.

39- المصدر السابق، 30/4.

40- المصدر السابق، 129/4.

41- المصدر السابق، 29/4.

42- المصدر السابق، 60/4.

43- المصدر السابق، 79/4.

- 44- المصدر السابق، 29/4.
- 45- هيوم (دافيد): هو فيلسوف ومؤرخ انجليزي ولد سنة 1711م، باسكتلندا، يعتبر منشئ الفلسفة الظاهرية، له كتاب (محاولات في الإدراك البشري)، حيث يعتبر أن العقل يتألف من إدراكات حسية تتمثل في الانطباعات والأفكار توفي سنة 1776م، ترجمته في: المنجد في اللغة والأعلام، ص 607، مرجع سابق، الموسوعة الفلسفية المختصرة، 525، مرجع سابق.
- 46- كانت (عمانوئيل): فيلسوف ألاني ولد سنة 1724م بكونجسوج، من فلسفته أنه وضع العقل في صلب الوجود ومحوره، كذلك من فلسفته أن العقل يفعل في الإطار النظري والعلمي الأخلاقي، له كتب منها: (نقد العقل المحض)، (نقد العقل العلمي)، (نقد الحكم) توفي سنة 1804م، ترجمته في: المنجد في اللغة والأعلام، ص 455، مرجع سابق، الموسوعة الفلسفية، ص 329، مرجع سابق.
- 47- مصطفى صبري، موقف العقل، 29/4، مصدر سابق.
- 48- لينينتز (جوتفريد فلهلم): هو فيلسوف ورياضي ومخترع ألاني، ولد سنة 1646م، من اكتشافاته اكتشاف أسس التحليل الحسابي، وهو من أتباع الفلسفة المثالية، اشتهر بنزعه التفاضلية، توفي سنة 1716م، ترجمته في: المنجد في اللغة والأعلام، ص 502 مرجع سابق، الموسوعة الفلسفية، ص 373، مصدر سابق.
- 49- مصطفى صبري، موقف العقل، 29/4، مصدر سابق.
- 50- المصدر نفسه، 29/4.
- 51- من أقوال الفلاسفة التي ساقها مصطفى صبري في هذا المعنى هي كالآتي:
- قال (أميل سسه): «إن العلم مع كونه ترقى كثيرا في مطالعة الطبيعة لم يثبت في وقت من الأوقات ان القوانين الطبيعية قوانين ضرورية هندسية» حيث علق مصطفى صبري على كلامه فقال: «يعني أنها ليست مستحيلة التغيير» موقف العقل 29/4، بالمتن.
- قال (هوكسليه): «أنا لا أعلم محالا غير التناقض ولهذا يوجد محال منطقي ولا يوجد محال طبيعي» ثم علق عن كلامه مصطفى صبري فقال: «وفي هذا المعنى كنت قلت فيما سبق يوجد محال عقلي ولا يوجد محال تجريبي» موقف العقل 29/4، بالمتن.
- 52- مصطفى صبري، موقف العقل، 29/4، مصدر سابق.
- 53- المصدر السابق، 28/4.
- 54- المصدر السابق، 34/4.
- 55- المصدر السابق، 105/4.
- 56- المصدر السابق، 95/4.
- 57- المصدر السابق، 96/4.



The cosmic miracle and its significance when Mostafa Sabri

By : Mohammed amara/ Pro. Larbi Bencheikh

Batna 1 University & El-Oued University



Abstract:

This article was part of my contract, which showed the position of the mind of the cosmic miracle, which was the strongest evidence of the Prophet's message by Allah the allmighty to his people, also it is as proof for some the Muslims thinkers which were affected by Western thought, and led them to deny the cosmic miracle because of the violation of reason and laws of nature and experimental science Which looks at the material and the specials.

Keywords: The cosmic miracle ; The message ; The mental argument The empirical argument ; Mostafa Sabri.



مسألة الشرور وعلاقتها بالعدل الإلهي في فكر الشيخ محمد متولي الشعراوي

بقلم
أحمد عامر باي (*)

ملخص

يهدف هذا المقال إلى معالجة إشكالية الخير والشر، التي كانت وما تزال محل تجاذب وخلاف واسع بين المفكرين والفلاسفة، وتمنّ تناول الموضوع بالدراسة الشيخ محمد متولي الشعراوي استجابةً لتحديات عصره، بالوقوف بحزمٍ أمام الشبهات التي تثيرها هذه المسألة، ويستغلها المشككون والملاحدة في حرف الناشئة عن الإيمان بالله تعالى وبعده ورحمته وكماله، إن وجود الكثير من الشرور العظيمة - في العصر الحديث - ما فتى يثير لدى المؤمنين وغيرهم تساؤلات عن مصدر وجودها، وعن الفائدة والحكمة المرجوة منها، والسماح بحدوثها في عالم لا يخرج فيه شيء عن إرادة الله تعالى.

ومقالنا هذا يسلط الضوء على مقاربة الشيخ محمد متولي الشعراوي كأحد أبرز العلماء المعاصرين الذين تناولوا المسألة بالبيان والتفصيل، في محاولة لتفكيك هذه العقدة، والإجابة عن التساؤلات المثارة بشأنها، من خلال تحديد مفهوم ومصدر الخير والشر، والوقوف على أهم الحكم والفوائد التي ينالها الإنسان في وجود الشرور.

الكلمات المفتاحية: الخير، الشر، العدل الإلهي، الشعراوي.

(*) باحث في مرحلة الدكتوراه بكلية أصول الدين - جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة - الجزائر.
وأستاذ مساعد بمعهد العلوم الإسلامية، وعضو بمخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية.
جامعة الوادي - الجزائر. beyahmedameur@gmail.com

المقدمة

يعتبر البحث في مسألة الشرور في الكون بحثاً قديماً متجدداً عبر العصور، وقد كانت ولا تزال الأسئلة المثارة في دائرته محل بحث ونقاش، ذلك أنها من المسائل المتعلقة بجوهر وجود الإنسان، واللازمة لجميع الأحداث في حياته، فلا ينفك أي سلوك أو حدث من الأحداث الكونية؛ من التقييم والتصنيف بين كونه شراً أو خيراً، ثم إن سعادة الإنسان وراحته وطمأنينته كلها متعلقة بما يحصل له ويحققه من خيرٍ، وبما يتجنبه من شرٍ، لذا كانت مسألة الشرور محل اهتمام وسؤال الناس عموماً، والباحثين والفلاسفة خصوصاً، فقد أجريت دراسة تضمنت سبراً لآراء الناس في أمرها، كإجابة عن السؤال: لو أتيح لك أن تسأل الله تعالى سؤالاً واحداً تعلم أنه سيجيبك عنه، فماذا سيكون سؤالك؟ فكان السؤال الأول والحاصل على النسبة الأكبر، هو: "لماذا هناك ألم ومعاناة في هذا العالم؟"¹، وقد زاد من حدة السؤال وكثرته في العصر المتأخر ظهور الدواعي والمؤثرات الكثيرة لطرحة في القرن العشرين، تمثلت في الحروب العالمية وما وصل إليه الإنسان من تطور في استعمال الأسلحة الدمار الفتاكة، وما توسع من انتشار للإمراض والأوبئة الخطيرة²، وغيرها من صور الشرور التي تحدث لأسباب مختلفة.

ويضاف إلى دواعي البحث والدراسة اعتبار وجود الشر في الكون لدى البعض؛ دليلاً مؤسساً لفلسفة الإلحاد وإنكار وجود إله يتسم بالكمال والجمال والعدل، مع وجود هذه الشرور والنقائص، حتى غدت مسألة الشر العقدة الأبرز، وصخرة الإلحاد التي ينكسر عليها الإيمان بوجود الله³، إذ لو كان الله موجوداً بحسب زعمهم لما كان هناك فرصة لوجود الشر، ولما سمح بوجوده.

ونظراً للأهمية الكبرى لمبحث الشرور وآثاره المعاصرة على فهم الناشئة من الشباب للكون والحياة، وعلى إيمانهم بالله وكمال صفاته، حتى لا يكونوا عرضة للشبهات التي ينقلها الملاحظة عبر كل العصور ولاسيما المعاصرين منهم، وحتى نحصنهم ضد موجة الإلحاد التي تبرز في العالم كلما مرّت البشرية أو بعض الشعوب بأزمات ومشاكل كبرى، تجعلهم يتساءلون عن سبب السماح بوجود هذه الشرور في الكون، وعن الفائدة والضرورة المرجوة

من وجوده، وعن حقيقة إمكانية الجمع بين وجود الشرور وثبوت العدالة الإلهية، مما قد يوصل بعضهم إلى إنكار وجود الخالق، أو إنكار عدالته بدرجة أقل، نظراً لعدم وجود إجابات شافية تشفي ظمناً عقولهم، وتبثُّ الطمأنينة في نفوسهم.

وفي هذا المقال نضم جهدنا إلى جهود الباحثين في دراسة مشكلة الشر ومحاولة فهمها، والإجابة عن التساؤلات المطروحة بشأنها؛ حيث نسلط الضوء على جهود علماء المسلمين في الوقت المعاصر في هذا الباب، مركزين على ما تناوله الشيخ محمد متولي الشعراوي لمشكلة الشر، باعتباره أحد أبرز العلماء المعاصرين الذين أولوا عناية بالغة بتفسير القرآن ودراسة معانيه، محاولين أن نستخلص نظرتهم المتكاملة لمسألة الشر من خلال كتاباته الغزيرة، التي تجمع بين الاستفادة من جهود المتقدمين والمتأخرين من أهل التفسير، مع إضافة جهد شخصي بما فتح الله عليه في فهم المعاني العميقة لكتاب الله تعالى.

محاولين الإجابة عن الأسئلة الآتية:

ما حقيقة الشرور الموجودة في الكون؟ وما مصدرها وما ضرورة وجودها؟

وما هي الحكمة والفائدة المرجوة منها؟

وكيف يمكن فهم وجود الشرور مع ثبوت العدل الإلهي؟

وللإجابة عن الأسئلة المتفرعة عن مسألة الشرور، لابد من التطرق لجملة من النقاط

الأساسية، التي تشكل بمجموعها الإجابة الكاملة:

1- طرح إشكال الشرور وأسبابه.

2- مفهوم الشر والخير.

3- نسبية الخير والشر.

4- معرفة الخير والشر.

5- ضرورة وجود الشر.

6- مصدر وجود الشرور وأنواعها.

7- فوائد وجود الشرور.

8- وجود الشرور والعدل الإلهي.

9- نتائج تربوية إيمانية.

1- طرح إشكال الشرور وأسبابه:

يتعرض الشيخ الشعراوي لمسألة الشرور ابتداءً، بطرح الأسئلة التي يطرحها جميع الناس في حياتهم اليومية، حين تلسعهم قرصة الشرور وآلامها المتنوعة، والتي تتنوع بين تعلقها بالسعي البشري أو انفكاكها عنه، حيث يقول: "بعض الناس يتوهم أن الدنيا لم تخلق على الخير.. كيف هذا؟ ونحن نرى أماننا صوراً كثيرة.. ونرى أئماً غنية، وأئماً فقيرة. نرى من يموت جوعاً، ومن يموت من التخمّة، ونرى الظلم في الأرض، ونرى من هو أعمى.. ومن هو مشلول لا يستطيع أن يتحرك، ومن يصيبه المرض فيفقد قوته، ونرى الظلم والظغيان بين البشر، ثم أين العدل في طفل يموت جوعاً؟ أو رجل مسن وامرأة عجوز وهم يكابدون الشقاء في الأرض؟"⁴

ويرجع كثير من الدارسين طرح مسألة الشرور إلى أسباب متعددة، لكن الشيخ

الشعراوي يركز على سببين يرى أنهما جماعهما:

1- عدم فهم المعنى الحقيقي للحياة الدنيا، فمن جعل الحياة الدنيا غايته، استند في الحكم على معاني الشر والخير على المقاييس الدنيوية، وبذلك ضلوا الطريق في فهم الحياة وأدوارها، فعاشوا فيها بغير هدى ومنهج صحيح يوصلهم إلى غايتها، واعتبروا أن كل ما يحقق المتعة والنعيم العاجل في الدنيا خير، وما يحقق الشقاء والألم شر، بل إن منهم من ذهب إلى أضيّق من ذلك باعتبار المعيار المصلحة الشخصية هو الحكم في تحديد الخير والشر، والمقاييس الشخصية لا يمكن أن تكون معياراً لتحديد الخير والشر لنسبيتها وتغيرها من شخص لآخر، ولاتسامها بالأنانية والنقص والبعد عن الموضوعية، حتى أننا نجد الفعل والحدث ذاته خيراً لفرد وشرّاً لآخر، فكيف يكون الحدث نفسه خيراً وشرّاً؟ مما يظهر أن المقاييس المطبقة في التمييز مختلفة، ويجب مراجعتها حتى يتبين لنا الخير والشر الحقيقي⁵.

والشعراوي بموقفه هذا يخالف ما تذهب إليه بعض الفلاسفة الغربية، باعتبار اللذة هي المعيار في الحكم على الأشياء بالخير والشر دون النظر إلى نتائجه التالية⁶، فكل الآلام وصور

مسألة الشرور وعلاقتها بالعدل الإلهي في فكر الشيخ الشعراوي أ. أحمد عامر باري

البلاء المختلفة وفق هذا المنطق شرور لا مبرر لها، أما النظرة الإسلامية - بحسب الشعراوي - للحياة الدنيا، فهي دار اختبار وبلاء للإنسان، وأن على الإنسان أن يجابه صعابها بالصبر والرضا، وأن يسير فيها وفق منهج الله حتى يبلغ الغاية المحددة له، ويعلم أن الحياة معبرٌ، فلا يشغله المعبرُ عن الغاية⁷.

والحقيقة أن جانبا واسعا من التذمر والاعتراض في مسألة الشرور حاصل بسبب النظرة الغربية لطبيعة الحياة، فحين يعتبر الإنسان أن حياته الدنيا هي المبدأ والمنتهى، يرى خيرها النسبي هو عين الخير الذي لا يجب أن يفوته، ويرى شرورها عين الشر الذي يضجر منه ويفر، ويشعر فيه بالحرج والضيق عند أدنى مصاب، لأنه لا يرى الحكمة والغاية التي يرمى إليها الشر والخير غير ما يحصل منهما في الدنيا الزائلة.

2- أما السبب الثاني الذي يذكره الشيخ الشعراوي فهو محدودية العلم الإنساني، إذ أن كثيرا من الأحداث التي تحيط بنا مما نعتبره شرا، الحكمُ فيها مؤسس على علم الإنسان القاصر، وعقله المحدود، والذي يعلم بعض الأشياء وتغيب عنه أشياء كثيرة في عالم الشهادة عدا عن عالم الغيب، وهو ما يلمسه الإنسان مما قد يبدو له خيرا أو شرا ثم يغير موقفه منه؛ نظرا لاكتشاف ما غاب عنه بعد مدة من الزمن، فالإنسان يقتصر عند الانطلاق في قراراته على معطيات الحاضر دونما استحضار لما يخفى عنه في المستقبل⁸، لذلك يخبرنا المولى في القرآن الكريم أن نتبع أحكامه المنبثقة من علمه المطلق، ونترك أحكامنا التي لا تتجاوز حدود علمنا القاصر، وإن بدا لنا في البداية أنها شر نكرهه، فالله تعالى قد يشرع لنا مكروها يأتيها منه الخير، والإنسان قد يبغى شيئا وهو شر له ولا يعلم⁹.

والواقع أن غفلة الإنسان وغروره بما حققه من فتوحات علمية، وبما يمتلكه من عقل، ظن أن بإمكانه إدراك مختلف مظاهر الكون والحياة، والوصول إلى أسرارها، حتى قال الفيلسوف الألماني هيجل متحديا: "إنني أستطيع أن أخلق الإنسان لو توفر لي الماء، والمواد الكيميائية، والوقت"¹⁰، وقال نيتشه في صلافة وعُجب بما حققته البشرية من تقدم علمي: "لقد مات الإله، الآن"¹¹، فهذا العقل المغرور هو من ظن أن بإمكانه أن يحكم على كل شيء في الحياة بالصلاح والفساد، وبالحكمة والعبث، حتى أصبح الخطاب العقلاني

الصرف حين يقف عند بعض مظاهر الشرور، التي يعجز عن تفكيكها وتلمس الحكمة من وجودها، يسارع إلى الحكم بعبيتها، وأن وجودها ظلم وخطأ ينافي وجود الله وعدالته.

والحق أن ما ذهب إليه الشيخ الشعراوي مستقى من الحقيقة القرآنية التي تنص على أن العقل والعلم البشري يتسم بالمحدودية، قال تعالى: ﴿ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾¹²، وقال ﷺ: ﴿ يَعْلمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾¹³، وهذا لا ينفي قدرة الإنسان على تلمس الحكمة من وجود بعض الشرور، إلا أنه ينفي تمام القدرة على فهم كل الظواهر الكونية، والأحداث الإنسانية، وإنما يكفيه ما بان له من حكمتها للحكم على ما لم يجد له بياناً وتفسيراً، إذ مصدرهما والقاضي بهما واحد هو الله تعالى.

2- مفهوم الشر والخير:

يقيم الشيخ الشعراوي مفهومه للشر والخير على أساسين: أحدهما أساس كلي يتعلق بطبيعة الحياة الدنيا، والآخر إجرائي يتعلق بما بثه الله تعالى من سنن في الكون وبما أمر به من تشريع.

فالأساس الأول: ينطلق من فهم طبيعة الحياة الدنيا باعتبارها دار اختبار وبلاء من بدايتها إلى نهايتها، وأنها امتحان كبير يتلى فيه الإنسان بالخير والشر معاً، لقوله ﷺ: ﴿ وَتَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾¹⁴، فمن نجح فله الجنة، ومن اتبع شهواته وطريق المعاصي دخل النار¹⁵؛ وكل من الخير والشر - النسبي - المتلى بهما في هذه الدار، ليس إلا وسيلة اختبار، والخير والشر الحقيقي يتحدد بالقياس بما يؤديان إليه من مصير أخروي¹⁶.

فالمقاييس الدنيوية كلها مقاييس لا تصلح للحكم على الخير والشر، ذلك أن الحياة كلها وسيلة إلى الحياة الحقيقية التي يجب أن يسعى الإنسان إليها، والإعداد لها بكل جهد، قال تعالى: ﴿ وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَاتَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾¹⁷، إن الحياة الدنيا محدودة قصيرة منتهية، أما الحياة في الدار الآخرة هي حياة أبدية ونعيمها وجحيمها لا يزول، فأى المقاييس أكثر أهمية ووزناً في اعتبار الخير والشر؛ لاشك أن الخير هو ما يقود إلى الحياة الباقية والنعيم العظيم الباقي، والشر ما يقود إلى العذاب الدائم¹⁸. والخلل يحدث في فهم معنى الشر والخير بحسب ما يحدد من الأهداف، فمن كان هدفه

مسألة الشرور وعلاقتها بالعدل الإلهي في فكر الشيخ الشعراوي أ. أحمد عامر بياي

وغيته الدنيا، كانت كل لذة فيها خير عنده، وكل بلاء وألم شرا، فهو يسعى بكل ما أوتي لتحصيل مشتبهاته فيها، أما من كان هدفه الآخرة، فقلبه معلق بالنعيم الدائم في الجنة، ويرى في كل الأسباب الموصلة إليها خيرا، وكل العوائق المبعدة عنها والمدخلة إلى النار شرا¹⁹.

أما الأساس الثاني: فبين أن المقاييس التي من خلالها نحدد مفهوم الشر والخير لا يمكن أن نصل إليها نحن البشر بفهمنا وعلمنا المحدود، وبالتالي فالميزان الذي يحدد طبيعة الأشياء هو ميزان من وضع إلهي، حيث يجتمع العلم والإرادة والقدرة المطلقة، فما وضعه الله من ميزان الجمال الدقيق؛ المنظم لحركة الحياة، هو المقياس الحقيقي لتحديد الخير والشر في الدنيا، فحين يؤدي كل مخلوق في الوجود مهمته في الحياة ويكون منسجما مع المنهج الرباني، فإن كل النتائج ستؤدي إلى الخير، أما إذا عطل البشر قوانين الحياة وسننها؛ فإن الحياة ستفسد لا محالة، ويتج عن ذلك الاختيار الشر والشقاء²⁰.

وكل ما يحيط بالإنسان في الدنيا وما يقع تحت يديه إن أخضعه لمنهج الله كان عليه خيرا، وإن أخرجه عن منهجه كان شرا، فالمال مثلا ليس خيرا في ذاته، فمن وجَّهه للخير الذي أمر الله به، كإعانة الفقير والمسكين واليتيم وفي الصالح من الأعمال، وكان شاكرا لنعمة الله كان له خيرا، ومن أسرف وبذر في إنفاقه أو أنفق في وجوه الباطل، كان عليه وزرا وشرا، ويقال مثل ذلك في كل ما يتفضل الله به على المؤمن من البلاء والعطاء²¹.

وفي هذا المعنى يقول الشيخ الشعراوي: "هذه هي المقاييس الحقيقية للخير والشر.. إنها المقاييس التي وضعها الله سبحانه وتعالى.. ولكن الإنسان أساء بالاختيار الذي منحه الله له في الكون، فبدل من أن يأخذ مقاييس من خلقه وأوجده، حاول أن يضع هو المقاييس لنفسه"²².

ويقسم الشيخ الشر والخير إلى قسمين:

2-1- الشر والخير الإجرائي (الوسيلة):

إن الشر والخير يتحدد باعتبارهما وسيلة العبد إلى غايته الكبرى التي حددتها له الشريعة، فكل عمل صالح موافق للشريعة، ويقصد به وجه الله تعالى؛ يجعل الإنسان منسجما مع الكون الذي خلق فيه، ويبلغه الخير الحقيقي، فهو خير باعتبارها مؤديا للنعيم الأبدي للإنسان، وكل عمل سبيء مخالف للشريعة، وبعيدا عن إرادة الله التشريعية، يحدث إفسادا في

الكون والحياة؛ يعتبر شرا لأنه سيؤدي إلى الشر الحقيقي وهو العقاب الإلهي الذي توعد به المفسدين في الأرض²³.

فكل ما قد يظهر للإنسان على أنه خير لأنه يحقق لذة أو يشبع شهوة، وهو يؤدي إلى العذاب في الآخرة فهو شر، وكل ما يظهر على أنه مشقة وألم في الدنيا وهو مؤدي إلى حصول النعيم الأبدي فهو خير²⁴، فالشر والخير في الدنيا هو ما حدد الشرع، وبعبارة أخرى؛ الخير أن يجعل الإنسان مراده في الحياة موافقا لمراد الله تعالى، والشر أن يخالف الإنسان مراد الله تعالى²⁵.

2-2- الشر والخير الحقيقي (الغاية):

يرى الشعراوي أن الخير هو ما يأتي لك بالنفع²⁶، والشر هو كل ما يتصادم مع ما تريده النفس، فكل ما تشتهييه ولا يتحقق تعتبره شرا²⁷، وكل منهما يتحدد وفق الهدف والغاية المرجوة، لكن أي نفع وأي غاية يبتغيها الإنسان، هل الحياة الفانية أم الحياة الباقية، ولأن المؤمن موقن بأن الحياة دار بلاء، وهي مُؤَقَّتَةٌ تتبعها دار خلود دائمة، فإن غاية الأعمال النهائية هي المحددة لما هو خير أو شر حقيقي ليس بعده خير أو شر، وبتعبير الشعراوي فالخير: "هو ما يوصلك لغاية ليس بَعْدَهَا بَعْدٌ... وهو النعيم الأبدي في الجنة"²⁸، أي ليس بعدها غاية نافعة ترجوها، فالخير الحقيقي هو النعيم الأبدي في الجنة، والشر الحقيقي هو العذاب الأبدي في النار²⁹.

إذن هناك خير وشر في مقام الوسيلة بينه الشرع، وهناك خير وشر حقيقي، تقود إليهما الوسيلة - وهو مدى التزام الإنسان بالشرعية في الحياة- أي أن لكل حياة دار؛ خيرٌ وشرٌ يليق بمقامها وطبيعتها، والمقصد من وجودها.

ومما يزيد في فهمنا الأعمق للشرور بيان نسبتها في الحياة الدنيا، وهو ما لم يغفله الشيخ الشعراوي، مما ستعرض له بالبيان فيما هو آتي.

3- نسبة الخير و الشر:

ينبه الشيخ الشعراوي في كتاباته على أن الشر والخير في الدنيا نسبي، إذا ما روعي المقياس الحقيقي المتعلق بالمصير الأخروي في الحياة الحقيقة الدائمة، ويضرب لذلك أمثلة كثيرة

مسألة الشرور وعلاقتها بالعدل الإلهي في فكر الشيخ الشعراوي أ. أحمد عامر باي

بعادته في تبليغ وتبسيط المعاني للناس؛ فلو أن شخصا سرق مالا ثم ساعد به محتاجا، أينقلب شره خيرا، ولو أن شخصا دافع عن مظلوم فأصابه مكروه بسبب ذلك، أينقلب عمله الحسن إلى عمل قبيح؛ كلا، فكل خير نسبي في الدنيا ونعمة تؤدي إلى العذاب في الآخرة والنار فهي شر في حقيقتها، وكل شر نسبي يؤدي إلى الثواب والجنان فهو خير في حقيقته، فالمعيار الحقيقي للقياس هو معيار النتيجة الأخروية، وليس هناك حكمٌ مطلق للأشياء من حيث كونها خيرا أو شرا³⁰.

فالشر والخير في دار الاختبار يعتبران وسيلة ابتلاء، لا يحكم عليهما بالحسن أو القبح إلا بمقدار ما يؤديان إلى نتيجة أخروية، فقد يظن البعض أن الله تعالى حين يوسع على عبد رزقه، فذلك يعني أنه محل رضاه وكرمه، أما من منعه المال وانقص من سعته بالمقارنة بغيره، فذلك دلالة على غضب الله والإهانة للعبد، لكن الحقيقة أن الله تعالى يبين في كتابه العزيز بوضوح أن الخير والشر كلاهما وسيلة اختبار لا تمتدح ولا تذم لذاتها، قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ، وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ، كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ، وَلَا تَحَاضُونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ، وَتَأْكُلُونَ التَّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا، وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾³¹، فالابتلاء ليس إلا امتحانا، قال تعالى: ﴿وَتَبْلُوكُمْ بِالنَّاسِ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾³²، أي أن الابتلاء الذي نتيجته النجاح في الآخرة؛ خير، والذي نتيجته الخسران والرسوب؛ شر³³.

مثال: المال كوسيلة محايدة:

ينبه الشيخ الشعراوي إلى أن البعض قد يرى خطأ أن الخير محصور في المال وحده، وأن من ملك مالا وافرا فقد حاز الخير، لكن الحقيقة أن المال وسيلة لا تتضمن الخير والشر إلا بما تقود إليه وما يتحقق من إنفاقه³⁴، فمن كان المال سبيلا لفعل الخير ومساعدة المحتاجين والإنفاق على الأهل والأقارب ممن تجب إعالتهم...؛ فهو نعمة عظيمة وخير واسع يحقق الصلاح والنفعة في الدنيا والآخرة، أما إذا كان المال مكتنزا أو من مصدر حرام وينفق في الحرام فحينها يكون المال نقمة ووبالا على صاحبه، وقائدا له إلى شرور الدنيا وعقاب الآخرة³⁵. بل إن المال في جانب آخر قد يكون عقابا من الله لصاحبه، ونقمة عليه في الدنيا والآخرة،

فإنه يعطي المال للمؤمن والكافر، فلا يعجب الإنسان أن يجد الجاحدين والظالمين وقد وَسَّعَ لهم في الرزق، فقد ينعم الله عليهم ليزدادوا إثماً وكفراً، إذ لو منع عنهم النعمة فقد يفيتون ويتوبون، ولأنهم استحقوا غضب الله فإنه يمدهم بأسباب الدنيا حتى يظلموا في غفلتهم، قال تعالى: ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾³⁶، وفي هذه الآية تنبيه للمؤمنين أن لا يعتبروا المال والولد دليل الرضا والخير من الله تعالى، وأن لا تكون النعم سبباً في العجب والطغيان والغفلة عن الله تعالى، وأن العبرة فيما أوتي الإنسان؛ بكيفية استثمار تلك النعمة في تحقيق مراد الله وبلوغ رضوانه³⁷.

إن من اتخذ المال والنعم المختلفة إلهاً يعبد من دون الله، حيث يأتمر بأمره ويسهر على اكتنازه والحصول عليه بأي وسيلة؛ ينال جزاءه العاجل في الدنيا قبل الآخرة، فتجده فاقداً للأمان والطمأنينة فهو في خوف وهلع دائم، خشية الفقر وزوال النعم، فَيَقْتَرُّ عَلَى مَنْ يَعُولُ، وينفق على أصحاب النفوذ والسلطان حتى يُؤْمَنَ ماله من الاعتداء والطمع، فيحرم نفسه وينفق في وجوه الباطل، يعذب نفسه في التعب والهجم والكد للحصول عليه بأي وسيلة، ثم لا يتفجع به، كحامل الجرار من الماء وهو عطشان، ثم يحمل وزره في الآخرة ولا يتفجع به في الدنيا، وأخطر ما يقود إليه حب المال -مع ما ذكرنا- أن يلهي صاحبه عن الإيمان بالله وعن قبول منهجه، والخضوع والاستسلام لإرادته التشريعية، فيكون المال والنعم المختلفة لونا من الاستدراج للبقاء على الغفلة المهلكة له في آخرته³⁸.

وقول الشيخ بنسبية الشرور ليس نفيًا لوجود الخير والشر في الحياة الدنيا، لكن المقصود هنا هو تلك الأحوال والمعطيات التي قد تتوفر للإنسان، والتي قد تعتبر خيراً وشرًا بحسب تعامله وسلوكه تجاهها، وفيما هو آتي نبين مصدر معرفة الخير والشر عند الشيخ الشعراوي، حيث يؤكد أن في الحياة الدنيا أيضاً خيراً وشرًا بينته الشريعة، وأظهرت الحكم بحسن الأشياء وقبحها، وهو وسيلة للخير والشر الحقيقي في الدار الآخرة.

4. معرفة الخير والشر:

يذهب الشيخ الشعراوي إلى أن معرفة الخير والشر من الله تعالى، فالله -عز وجل- يعدله وكما لم يدع الإنسان تائها حيراناً منذ اللحظة الأولى التي أوجده فيها على الأرض، حيث

مسألة الشرور وعلاقتها بالعدل الإلهي في فكر الشيخ الشعراوي أ. أحمد عامر باني

أرشدته إلى ما هو خير وشر في دنياه وآخرته، قال تعالى: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾³⁹، والهدى في الآية هو الدلالة على الخير، والطريق الموصل إليه؛ ثم يبين سبحانه وتعالى للإنسان تبعات اختياره، وأنه إن ارتضى الخير وسلك سبيل الإيمان، فلن يناله أي خوف مما يتوقعه من الشرور، أو حزن على ما قد يفوته من مرغوب، فالخير كله في إتباع منهج الله تعالى⁴⁰.

فالخير شامل لكل الأوامر والنواهي في التكليف الشرعي والشر ما خالفه، فوحي الله ومنهجه ونبوة رسول ﷺ هي جماع الخير⁴¹، والشريعة هي المنهج الذي ينظم حركة الإنسان في الحياة، تنظيمًا يتعاون فيه ويتساند مع السنن الكونية⁴²، فكل حركة في ينسجم الإنسان فيها مع الكون، هي حركة خيرة وحسنة، وكل حركة تفسد انسجامه مع الكون وسننه هي حركة معاندة سيئة بعيدة عن الهدي الإلهي⁴³.

والشيخ الشعراوي في موقفه هذا لم يخرج على موقف الأشاعرة، القائل بأن الخير والشر ما حدده الشرع، وأن الإنسان لا يستطيع بعقله أن يحدد الخير والشر، وأنه لا غنى له عن الوحي وإرسال الرسل حتى يتم التكليف الشرعي، ويترتب على فعله الثواب والعقاب⁴⁴. والمسألة واسعة التفصيل في علم الكلام الإسلامي، بحثت تحت مسمى التحسين والتقبيح، وقد تجاذبتها المدارس الكلامية بين من يرى للعقل القدرة على معرفة الخير والشر استقلالاً، دون حاجة للوحي كما تذهب إليه المعتزلة والشيعة، وبين من يرى أن لا استغناء للإنسان في معرفتهما عن الهدي الإلهي كما هو عليه مذهب الأشاعرة.

5- ضرورة وجود الشر:

يطرح كثير من الناس - خاصة من مسه جانب من الشرور والأزمات - سؤالاً منطقياً عن ضرورة وجود الشرور، وما لزوم وجود الشر في الكون؟ وعلى فرض وجوده فلماذا لا يمنع الله تأثيره على العباد؟ يبين الشيخ الشعراوي أن وجود الشر ضرورة من حيث أنه الصورة المقابلة للإيمان، فلولا وجود الشر لما كان هناك ضرورة للإيمان، والإيمان جاء ليهيمن على حياة الناس ويقودها للخير، وما دام الإيمان موجوداً فإن الكفر أيضاً موجود، وما دام الاختيار الإنساني موجوداً

فإن من الناس من يؤمن طواعية واستسلاما لخالفه، ومنهم من يختار طريق الكفر والاستكبار عن العبودية، وهذا الصنف المستفيد من الكفر والطغيان يعلم أن الإيمان إذا جاء لن يدعه يحقق مآربه على حساب الغير، فالظلم باغتصاب حقوق الغير وغيرها مما يحقق شهوات النفس وأهوائها يتعارض مع أحكام الشريعة، ومن ثمة فإن الكافر سيجابه الإيمان ويحاربه، وعلى المؤمن أن يكون ثابتا على نهج ربه ويقي نفسه ومجتمعه وعالمه من الشرور ولو تطلب الأمر مجابهة المعتدين من الظلمة أو الكفرة⁴⁵.

إن وجود الشر هو ما يعطي معنى وحلاوة للخير، ولولا وجود الشر الذي يتضرر منه الناس ويفزعهم، لما علموا قيمة وحلاوة الخير والفضيلة، ولما انتصروا لها وثبتوا عليها، ولما عرفوا ضرورة أن يتأصل الحق في الوجود، إذ لو كان هناك رتابة في الدنيا لترك أهل الحق الخير والتمسك به، فيكون الشر سببا في خدمة الثبات على اليقين والإيمان⁴⁶.

والشعراوي في هذا يؤكد أقوال من سبقه من العلماء، فالإمام أبو حامد الغزالي في "الإحياء"، والإمام ابن القيم في "شفاء العليل"، يريان بأن الإنسان لن يستطيع استيعاب معنى الخير لو لم يكن في الوجود شر، فلولا الليل لما عرف النهار، ولولا المرض لما عرفنا الصحة، ولو الكذب لما كان للصدق قيمة أو معنى، ولن نتذوق ونستوعب اللذة والسعادة ما لم نعرف الألم والعذاب⁴⁷.

فوجود الشر لا ينفك عن وجود الخير، وليس الخير إلا ابتعادا عن الشرور وتجنبها لها، وليس الشر إلا بعدا عن الخير وسُبله، وكل قيام بالواجب أو اعتدال وتوسط في العمل خير، وأي إفراط أو تفريط شر، فالخير والشر لا ينفكان، ووجودها ضروري لازم للوجود الإنساني.

6- مصدر وجود الشرور وأنواعها:

إن كل ما يحدث في الكون من خير وشر لا يحدث إلا بإرادة الله تعالى، ولا يمكن أن يكون هناك فاعل في الكون غير الله ﷻ سواء تعلق الأمر بما يجري في الكون أو بفعل الإنسان الذي هو منحة من الله ﷻ لعباده، وهو من سمح للإنسان بالاختيار في فعله بين الخير والشر⁴⁸.

مسألة الشرور وعلاقتها بالعدل الإلهي في فكر الشيخ الشعراوي أ. أحمد عامر باي

وقد قسم الشيخ الشعراوي الوقائع الحادثة في الكون والمتضمنة لمختلف أشكال الشرور - بحسب معيار تأثير الاختيار الإنساني في الأحداث- إلى أحداث لا اختيار في وقوعها، وأحداث تقع من غيرك عليك، وأحداث لك فيها اختيار⁴⁹، وهو تقسيم يراعي اعتبار مسؤولية الإنسان في حدوث تلك الشرور، ونجمل تلك الأصناف، في شرور لا مسؤولية للإنسان في حدوثها له، وشرور أخرى السبب في حدوثها اختيار الإنسان وكسبه.

6-1- الشرور الكونية:

وهي الأحداث التي تقع على الإنسان، دون أي اختيار له فيها أو تسيب؛ حيث تصنف ضمن أقدار الله الكونية، كالزلازل والبراكين وبعض الأمراض المعدية والفتاكة، والتشوهات الخلقية التي يولد بها الإنسان، وفقد بعض الحواس وغيرها، مما لا تأثير للإنسان في حدوثه⁵⁰.

ويمكن أن يلحق بها الصنف الثاني من الأحداث التي تقع للإنسان بسبب الغير، حيث لا يكون هو السبب فيما حدث له من شرور وبلايا، كأن يصدم أحدهم شخصا في الرصيف بسيارته، أو أن يولد المولود وهو مريض بسبب مرض والديه، أو أن يعتدي سارق على أحد فيسبب له فقد حاسة أو بتر عضو، وغيرها من ألوان الشرور التي يحدثها الإنسان للغير⁵¹.

والشرور الكونية مجال تساؤل واستغراب من الإنسان بشكل دائم، حيث يتساءل الإنسان دائما عن الضرورة والفائدة والحكمة من حدوثها، لماذا هي موجودة أصلا؟ وكيف يصدر عن الإله الكامل الرحيم هذه الشرور؟ أليس في الإمكان إيجاد كون خالٍ من الشرور؟ وإن كان لوجودها ضرورة فما الفوائد والحكم منها؟

يجيب الشيخ الشعراوي عن هذه الأسئلة بما أكده القرآن الكريم، أن ما يصدر عن الخالق الرحيم ﷻ من الأقدار التي تحدث في الكون- بما في ذلك ما يظهر لنا من الأحداث على أنها شرور ومصائب- والتي لا تسيب فيها للإنسان هي خير وإن جهلنا أمرها، فالله تعالى خلقنا وسخر لنا السموات والأرض وكرمنا على كثير من خلقه، ويريد لنا -في الوجود كله- الخير التام⁵²، قال تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁵³، فالله تعالى بيده الخير في كل أمره

التكويني، فهو من يعطي الملك أو المال أو الجاه وهو من ينزعه، وكل ذلك منه خير، فله تعالى العلم الكامل، المتضمن للأحداث الدنيوية ومآلاتها بالنسبة للإنسان، ونتائجها على مصيره في الآخرة، فالأحداث في علم الله تعالى مكتملة ومتراصة، فمن عمل صالحا بما وهبه من نعم أو فيما تعرض له من بلاء فمصيره الجنان، ومن عملا سوءا يجزى به، والله تعالى قد ينزع من الإنسان نعمة ويكون في ذلك خيره، وقد يبتليه بالشر والمصيبة ويكون له فيها خير، فالعبرة بالمآلات -في الدار الآخرة- التي تمثل المصير الخالد للإنسان⁵⁴.

قال الشيخ الشعراوي: "إن الأشياء التي ليس لك دخل فيها، ولا تقع بإرادتك، ولا تحدث باختيارك هي قضاء الله الذي يريد في كونه، وقضاء الله سبحانه وتعالى دائما خير، مهما بدا لنا في نظرنا الضيقة.. وعلمنا المحدود أنه شر، كل ما يأتي من الله خير، ولكن الذي يجعل الصدر يضيق، والصبر لا يمتلئ.. هو أننا لا نرى الصورة كاملة أماننا"⁵⁵، وقد أعطانا الله تعالى مثلا في قصة موسى عليه السلام مع الخضر، والأحداث التي وقعت فيها، حيث كانت الأحداث تظهر لموسى عليه السلام أنها شر لا مرأى فيه، لكن العبد الصالح كان يرئاه، حتى بين له في النهاية ما خفي عنه من علم بالسبب وراء كل عمل، وحينها علم موسى صلاح ما كان يظنه فسادا، وخيرية ما كان يظنه شرا⁵⁶.

فكل ما يبدو لنا على سطح الأحداث من ظواهر، لا نستطيع أن نحكم عليها حتى تتضح الصورة كاملة حولها، وحتى نحيط علما بكل حيثياتها، ولأن علم الإنسان قليل مهما تطور وتوسع، فإنه يعلم أشياء ويغيب عنه أكثرها، قال تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾⁵⁷، لذا ينبهنا المولى ﷻ في آيات كثيرة في القرآن الكريم أننا لا نستطيع أن نشكل حكما نهائيا على الأشياء بالحسن أو القبح، قال تعالى: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾⁵⁸، أي أننا قد نعتقد أن أمرا ما شر ومصيبة مع أنه في حقيقته خير أراد الله أن يسوقه إلينا، وأحيانا نعتقد أن أمرا هو خير لنا فنسعى إليه ونسعد بحصوله، لكن الحقيقة أنه شر لنا ونحن لا نعلم، فالإنسان لا يستطيع أن يحكم بشكل قاطع حول طبيعة الخير والشر في الأحداث، فعلمه محدود وقدرته محدودة وكل صفاته محدودة عن الإحاطة الكلية بالأقدار⁵⁹.

مسألة الشرور وعلاقتها بالعدل الإلهي في فكر الشيخ الشعراوي أ. أحمد عامر باني

ويدلل الشيخ الشعراوي على خيرية الأقدار الكونية التي لا تأثير للإنسان فيها بأمرين:
 □ الأول: أن تلك الشرور يتبعها في أحيان كثيرة فوائد وحكم تالية لها⁶⁰، فكم من وقائع تحدث يستنكرها الناس ويستعظمون شرها وألمها، وبعد مرور الزمن يتبين لهم أن ما حدث كان خيرا كبيرا، وأنه لولا حدوث ما كرهوه في لحظتها، لما كان هناك سبيل لتحصيل هذه الخيرات والفوائد.

□ الثاني: إن كثيرا من الأحداث في الكون تحمل في طياتها الخير العظيم، لكن يصاحب حدوثها أو يتبعه شر جزئي متعلق به ولا ينفك عنه، فالنظرة المقسطة أن يرى الإنسان الحدث على أنه خير لأن الشر الحاصل معه شر جزئي بالمقارنة بخيره الواسع الذي يتبعه، والضجر من أي شر ولو كان ضئيلا في مقابلة خير كبير ليس من الإنصاف في شيء، وهو ما حدث مع المنافقين الذين أخبر عنهم القرآن، حيث لم يستقبلوا نعمة الله على حقيقتها، ولم يصبروا على كبح شهواتهم في التكليف - ما فيه من مشقة ضمن الاستطاعة - الذي يصاحبه صلاح الدنيا وسعادتها، ونعيم الآخرة الدائم⁶¹.

فالشر الجزئي الذي يكون سببا في حصول خيرٍ وحكمٍ وفوائدٍ عظيمةٍ تالية له، هو في حقيقته خيرٌ، لأنه يقود إلى خيرٍ عظيمٍ دائمٍ يفوقه أضعافا مضاعفة.

وقد بين هذا المعنى وأكد عليه الإمام الغزالي في "المقصد الأسنى" بقوله: " فإن الألم القليل إذا كان سببا للذة الكثيرة لم يكن شرا بل كان خيرا والرحيم يريد الخير للمرحوم لا محالة وليس في الوجود شر إلا وفي ضمنه خير لو رفع ذلك الشر لبطل الخير الذي في ضمنه وحصل ببطلانه شر أعظم من الشر الذي يتضمنه فاليد المتأكلة قطعها شر في الظاهر وفي ضمنه الخير الجزيل وهو سلامة البدن ولو ترك قطع اليد لحصل هلاك البدن وكان الشر أعظم وقطع اليد لأجل سلامة البدن شر في ضمنه خير ... قال الله ﷻ سبقت رحمتي غضبي فغضبه إرادته للشر، والشر بإرادته، ورحمته إرادته للخير، والخير بإرادته ولكن إذا أراد الخير للخير نفسه وأراد الشر لا لذاته ولكن لما في ضمنه من الخير، فالخير مقضي بالذات، والشر مقضي بالعرض وكل بقدر، وليس في ذلك ما ينافي الرحمة أصلا"⁶².

وقد تناول الشيخ الشعراوي في هذا الإطار أمثلة كثيرة متناثرة في كتبه يبين فيها هذه

الحقيقة، ولأهمية موضوع الشرور وأثره على إيمان الناس وثباتهم ورضا قلوبهم، فإننا نقف عند أغلبها بالبيان الخاص لكل شبهة، ونبين بعض الحكم والفوائد التي دلت النصوص وفهم العلماء عليها:

6-1-1- عدم وجود كفاية الرزق والتوزيع العادل:

يتحدث بعض الناس عن الشح في الرزق في الأرض كلون من ألوان الشرور، حيث نجد الجوع والعطش وانتشار المجاعات، وعدم التوزيع العادل للخيرات المتنوعة في الأرض، حيث نجد بعض الشعوب تنعم بالفائض إلى درجة التخمّة، وشعوب أخرى تعاني العوز والفقر ولا تجد ما يسد رمقها.

يظهر الشعراوي أن هذه الشبهة باطلة، فالحقيقة أن الله تعالى أودع في الكون ما يكفي جميع خلقه من الماء والغذاء وكل ما يحتاجونه لقيام حياتهم، منذ خلقهم إلى آخر حياتهم، ومن لحظة خلق الكون إلى يوم القيامة⁶³، قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيٍّ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَامًا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ﴾⁶⁴، إلا أن الخلل يوقعه الإنسان بسوء توزيعه، لا بسبب نقص الغذاء، ولو أن الإنسان انقاد في تعامله لشرع الله لما وجد على ظهر الأرض جائع ولا محتاج⁶⁵.

إن الإنسان ياتباعه لشهواته وهواه؛ هو السبب الرئيسي في حدوث الفقر وشيوع الحاجة، وذلك بما يحدثه من تبذير وإسراف واكتناز للمال أو احتكار للسلع، وترجيح كفة الربح على كفة نفع الخلق، حتى أصبحت الدول الغنية عنوانا للفساد الواسع، برمي الزائد عن حاجتها في البحر أو إتلافه كي تحافظ على ارتفاع الأسعار، وفي العالم ملايين الناس تعاني من الجوع والحاجة، وانتشار الأمراض والأوبئة⁶⁶.

إن هذه النعم منحة من الله لعباده، وليست إنتاجا من الإنسان، فالله هو من يمنحنا الرزق في الزرع والأنعام، وفيما نستخرجه من طاقات الأرض، لكن الإنسان بظلمه يمنع ما ليس له، عن العباد الذين كفاهم الله رزقهم في الأرض، فبدل أن تنتفع الدول والأفراد بنعمة الله على قدر حاجتها، ويرسلوا الزائد عن الحاجة للدول الفقيرة، يلقونها في البحر أو يتلفونها؛ هذا هو الإفساد في الأرض بعينه الذي نهت عنه الشريعة وحذرت منه ومن عواقبه

مسألة الشرور وعلاقتها بالعدل الإلهي في فكر الشيخ الشعراوي أ. أحمد عامر باي

على الإنسان في الدنيا والآخرة⁶⁷.

ومن الشرور - في هذا الصنف - ما يصدر بسبب قعود الإنسان عن الأخذ بالأسباب، أو توجيهها الوجهة الخاطئة، فنجد الدول والأفراد يمتلكون الأراضي الواسعة الصالحة للزراعة وتربية الحيوانات المختلفة، وبدل التوجه إلى عمارتها والاستثمار فيها حتى توفر احتياجاتها؛ تتجه إلى الانشغال بالحروب وإثارة الفتن وتغيير الأنظمة والصراع على السلطة حتى ينتشر بدل العمران خرابا، وبدل الكفاية والاستقرار والأمن؛ الحاجة والفقر والخوف، واضح إذن أن الإنسان في سعيه بعيدا عن المنهج الإلهي هو مصدر الشرور بما يسببه من الظلم والفساد في الكون⁶⁸.

6-1-2- وجود الأمراض والآلام:

يتساءل البعض عن الحكمة والفائدة من وجود الأمراض والآلام التي تصيب الإنسان، وهل لوجود هذه الشرور ضرورة؟

والحقيقة التي يؤكدتها الشعراوي أن الشرور والبلايا والأمراض لفترة من الله لمن يجب حتى يزيح عنه حجب الغفلة، ذلك أن الإنسان إذا استغنى أصابه الغرور بما متعه الله به من الصحة والمال والولد والجاه وغيرها، فيكون البلاء بالنقص والعجز سببا للتذكير والرجوع إلى دائرة الذكر والحمد والرجوع لله رب العالمين⁶⁹.

وتكون كذلك سببا في لفت انتباه الجبارين في الأرض، إلى أن الله قادر عليهم بتسليط أضعف مخلوقاته - التي لا ترى حتى بالعين المجردة - والتي يمكنها أن تسلبهم الحركة والتمتع بأبسط اللذائذ، وتذيقهم صنوفا متعددة من الآلام، حتى يعرفوا أن القدرة والعزة الحقيقية لله تعالى وحده، ويعدوا إلى ربهم خاضعين عابدين قبل فوات الأوان⁷⁰.

6-1-3- وجود العاهات والتشوهات الخلقية:

يعتقد بعض الناس أن هذه الأصناف من الشرور؛ شرور خالصة، فما يرونها من تشوهات وعاهات خلقية يولد بها الأطفال، أو ما يصيب الإنسان من غياب لبعض الحواس والأطراف، تجعلهم يتساءلون عن الحكمة والفائدة من وجودها.

والشعراوي يرى في هذه الجزئية أن مقادير الله تعالى اقتضت أن يصاب القليل جدا من الناس بفقد لحاسة والإصابة بمرض مزمن أو تشوه في الخلق وفق حكمة إلهية غيبية لا ندرك كنهها، بسبب قصور الإنسان عن الإحاطة والعلم بكل شيء، ومع ذلك فالذي يمكن استنباطه أن لهذه الأحداث في الكون ومثيلاتها حكمتين هما:

الحكمة الأولى: هي أن يرى الإنسان نعم الله تعالى عليه فيمن ابتلاه بفقدها، فإذا رأيت عاجزا عن الحركة أو كفيفا عن النظر أو أصم فاقدا للسمع، تذكرت نعمة الله عليك فتشكرها، ويلهج لسانك بالحمد أن عافاك مما ابتلى به عددا من خلقه، ويستشعر الإنسان مسؤوليته عن المعصية التي قد يكون مقارفا لها بتلك الحاسة أو الجارحة، فيقبل على التوبة ويؤدي أسباب بقائها، أما إذا لم يرى الإنسان غياب تلك النعم عن غيره ظن أنها نعم دائمة، ونسي بطول العهد قيمتها وفضل الله بمنها عليه، فينسى حمد الله وشكره، وتكون النعمة سببا في غفلته عن ربه⁷¹.

الحكمة الثانية: أن الله تعالى يريد أن يلفتنا بغياب بعض النعم على عباده، إلى معرفة أن كل عضو في أجسادنا لا يعمل بقدرتنا الذاتية، ولكنه يعمل بتسخير من الله وتمكين منه لكي يعمل ويستفيد منه الإنسان، فالإنسان يقول غافلا: أنا أبصر بعيني، فأوجد الله لنا نأذج من الناس تمتلك آلة العين لكنها لا تبصر، حتى يعلم الإنسان أنه يبصر بقدره الله الذي منح العين خاصية الإبصار، وقل مثل ذلك في جميع الحواس والجوارح التي منحها الله للإنسان⁷².

الحكمة الثالثة: إن الله تعالى خلق عالما علويا -السموات وما حوت من مجرات ونجوم وكواكب- برزت فيه قدرته على الخلق الدقيق، وعالما سفليا في الأرض تبرز فيه كذلك دقة الخلق، مع فسح المجال لحدوث المتغيرات والاستثناءات القليلة كوجود العجزة والمعاقين وغيرهم، حتى يبرز في الخلق آثار صفات الخالق، من دقة في الخلق مع الإطلاق في القدرة، فله الأمر جميعا، يخلق ما يشاء ويختار⁷³.

والسؤال الذي يطرح تلقائيا عند تقديم حكّم وفوائد تحصل للغير بسبب إصابة غيرهم، هو: ما الفائدة والحكمة من حصول شرور للبعض كي يقطف ثمارها غيرهم؟ ألا يصنف

مسألة الشرور وعلاقتها بالعدل الإلهي في فكر الشيخ الشعراوي أ. أحمد عامر باي

هذا في دائرة الظلم الذي يتنزّه عنه المولى ﷻ؟

يبين لنا الشيخ الشعراوي أن الله بعدله يعوض من كان نصيبهم من البلاء من هذا الصنف التعويض الكامل والعظيم في الدنيا والآخرة.

ففي الدنيا يمنحهم الله مواهب عظيمة تجعلهم متساوين مع الأصحاء ويفوقونهم في ميزات كثيرة، ويفتح الله لهم في قلوب خلقه بحيث يكونون موضع رعاية وعناية وتعاون الناس معهم في كل شؤونهم، فيكونون بما عوضهم الله قادرين مثل غيرهم على التميز وتحقيق الكثير مما يعجز عنه الأصحاء⁷⁴.

أما في الآخرة فيكون لهم من الله التعويض العادل على صبرهم على البلاء، ورضاهم بالقضاء، فكل بلاء يقابله الصبر والنجاح في الاختبار الدنيوي، يكون له الجزاء العظيم في الآخرة⁷⁵.

6-1-4- عدم استجابة الدعاء:

يقول البعض إني دعوت الله كثيرا في تحقيق مرغوب أو مطلوب ولم يستجب الله دعائي، حتى أن بعضهم ييأس من الاستجابة.

ينبه الشعراوي في توضيح هذه المسألة إلى الحقيقة التي يجهلها كثير من الناس، وهي أن الاستجابة من الله تعالى خير وعطاء ورحمة، وعدم الاستجابة -أيضا- خير وعطاء ورحمة، ذلك أن الإنسان يرنو حصول الخير له بما يدعو ولا يدري لعل ما يدعو لحصوله هو ضرر كبير له، قال تعالى: ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾⁷⁶، فالإنسان حين يدعو لحصول شيء؛ يدعو بعلمه المحدود، وبالقياس إلى الزمن الذي يعيش فيه، لكنه قياس خاطئ، فالأحداث التالية التي يطويها المستقبل، قد تحيل ذلك المرجو من الخير إلى شر، وقد تحيل ذلك المرجو دفعه من الشر إلى خير، لكن الإنسان المحدود في علمه لا يرى الصورة الكاملة للأحداث، ويستعجل في الطلب، حتى إذا مر الزمن وتبين له ما غاب عنه؛ حمد الله تعالى على عدم الاستجابة، وتبين له أن العطاء الإلهي في عدم الاستجابة لا في تحقيقها⁷⁷.

والإنسان بقصور علمه يدعو بما هو خير وشر، وهو يظن أن دعاءه كله خير، والاستجابة كلها خير، ولو استجاب الله جميع دعائه لأجابه لشروره فيكون من النادمين، والأفضل للإنسان أن يثق في قضاء ربه وما يقضي له، ويدع العليم الرحيم يقرر أمر استجابة دعائه، فالله بكماله لا يريد للإنسان إلا الخير، وهو تعالى يصحح للإنسان بعض تصرفاته الاختيارية لما يحقق الخير له في الدارين⁷⁸.

6-1-5- وجود الحيوانات الضارة للإنسان:

يقول البعض لماذا أوجد الله الخنزير وحرم أكله؟ ولماذا أوجد الحيوانات المفترسة والسامة كالعقارب والثعابين التي تتسبب في هلاك البشر؟

والحقيقة التي يبينها الشعراوي؛ أن تحريم أكل شيء لا يدل على كون وجوده شرا، إذ لكل مخلوق مهمة يؤديها وحكمة ناتجة عن وجوده ويرمي إلى تحقيقها، علمها الإنسان أم جهلها، وذلك يشمل كل الحيوانات المفترسة والسامة التي تؤدي أدوارا حيوية هامة في الطبيعة، ثم إن وجود كثير من المخلوقات الصغيرة التي تحمل ضررا للإنسان تؤدي دورا تربويا هاما جدا في جانب الإنسان، حيث تنبهه إلى إطلاق القدرة الإلهية في الكون، فالله تعالى بقدرته ذلل لنا حيوانات كثيرة منها، بين الصغير والكبير، حتى أننا نجد الطفل الصغير يقود جملا كبيرا أو فيلا ضخما بكل يسر وطواعية، ونجد الجزار يقود الثور الكبير إلى المذبحة -ليستفيد الإنسان من لحمه- دونها كثير عناء، وحتى لا يغتر الإنسان بما سخر الله له، ولا يغفل أن ذلك حاصل بقدرة الله وفضله؛ ينبه وجود مخلوقات عصبية عن الترويض ولا نستطيع تسخيرها، وأن مصدر ذلك التسخير وتلك النعم هو الله تعالى⁷⁹.

فإذا كان هذا هو حال الإنسان من القصور والعجز، والحاجة الدائمة إلى قدرة الله وعونه، فعليه أن يتأدب مع ربه، وأن يلزم حده ويعرف قدره، فهو الله المتفضل عليه بكل تلك النعم، فكن لله شاكرا، وله طائعا، وعليه مقبلا، وإلى منهجه خاضعا⁸⁰.

6-1-6- الموت :

يرى البعض أن الموت هو شر عظيم يصيب الإنسان، فإدام الإنسان يعيش في هذه الدنيا وينعم بخيراتها، ويجتهد قصار جهده وطول حياته لتحقيق ما يريد، حتى إذا ما

توفرت له جميع احتياجاته في الحياة وأصبح في أرغد العيش، جاءه الموت ليضع نهاية لحياته، حيث يترك كل ما بناه ورائه، فلماذا يوجد الموت وما يتبعه من آلام الفراق؟ يكشف لنا الشيخ الشعراوي أن أسباب هذا الاعتقاد الخاطيء، هو النظر إلى الدنيا باعتبارها الحياة الحقيقية الخالدة، لكن المؤمن يعلم بما أتاه الله من هدى إلهي عن طريق الرسل أن الحياة الدنيا مرحلة قصيرة تقودنا إلى الحياة الحقيقية الخالدة⁸¹، فالدنيا أيام معدودة مليئة بالبلاء والاختبار، ينتقل بعدها الإنسان إلى مستقره الذي يتحدد بمدى إتباع المنهج الإلهي أو مخالفته، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾⁸²، فالموت ليس أصيلا في الكون، ولكنه رحلة عابرة، فقد كنا أمواتا ثم نفخ الله فينا الأرواح، ثم نموت ونعبر إلى الحياة البرزخية، ثم نبعث إلى عالم الخلود حيث لا موت بعدها، فالموت له نهاية، أما الحياة فهي الأصيلية في الكون⁸³.

إذن، نظرة الإنسان للموت على أنه شر خالص، وحزنه على فراق محبوبه يهون، حين يستحضر يقينه بأن الموت بوابه لعالم الكمال الخالد، الذي يجد فيه الإنسان السعادة والطمأنينة الكاملة، فالإنسان يسير في الحياة إلى هدفه المنشود في عالم الكمال، وما الموت إلى إيذان بالرحيل إلى الهدف الحقيقي لوجود الإنسان، فلماذا الحزن والأسى⁸⁴.

6-2- الشرور الأخلاقية:

بيّن الشيخ الشعراوي في كتاباته أن الله تعالى خلق الكون على أساس سليم من الإلتقان والجمال، بهدف عبادته وتسبيحه وتمجيده وتعظيمه، فكل هذا الكون خاضع ساجد له، منسجم في كل شيء مع إرادته التكوينية والتشريعية، حيث لا يرى المتأمل فيه أي خلل أو شرور حاصلة في العالم العلوي، رغم تعقده وسعته وما يتضمنه من المجرات والنجوم والكواكب، فهو يؤدي واجباته وأهدافه التي أرادها الله منه، كما لا تحيد جميع الحركات والوظائف الكونية في الحياة عن السنن والقوانين الربانية الشاملة؛ التي تكفل الحياة الخيرة لكل خلقه، فلكل شيء قواعد تحفظه وتقوده إلى تحقيق مهمته والوصول إلى غاياته⁸⁵.

فمن أين تحدث الشرور في الكون؟ مادام الكون كله خير، وما قد يبدو لنا شرا هو في حقيقته خير نلمس جوانبا من حكمه وقد تغيب عنا جوانب أخرى.

يذكر الشيخ الشعراوي في معرض تفسيره، أن الله عرض الأمانة على السماوات الأرض فأشفت من حملها، إلا الإنس والجن فقد اختارا تحملها، وأن لا يكونا كغيرهم من المخلوقات التي تعبد الله قهراً، وأن يكون خضوعهما وعبوديتها أساسها الاختيار الذي منحه الله للإنسان، فيعبده من يعبده عن حب وشكر له ﷺ⁸⁶، فالإنسان يمتلك القدرة -بها أمده الله- على فعل الخير أو الشر، وعلى الإيمان والكفر؛ وعلى القيام بالفعل وضده، وهذا لا يعني أن الإنسان خالق أفعاله كما ذهبت إليه بعض المذاهب الإسلامية⁸⁷، فكل فعل من أفعال العباد من خلق الله، ودور الإنسان فيها هو توجيه الأفعال إلى الخير أو الشر، فالله هو خالق الجوارح، والإنسان له قدرة على توجيه الطاقة للفعل بالميل والاختيار الذي هو محل التكليف، وهو مناط المسؤولية العظيمة التي يترتب عليها الجزاء العادل من الله تعالى⁸⁸.

فالإنسان إذن هو مصدر الشرور الحاصلة في الكون، وتلك الشرور هي فاتورة الحرية البشرية، إذ لا وجود للاختيار والحرية في دائرة فعل محصور في الخير، وما دام الإنسان حراً فيصدر عنه الخير والشر، والواجب على الإنسان أن يعي ذلك ويلوم نفسه ويراجعها عن وجود الشرور في العالم، ولا يلقي باللوم على أحد غيره.

ووجود الإنسان ليس شاذاً عن بقية الخلق، وعن السنن والقوانين الربانية التي تحكم الوجود، فقد بين الله تعالى له سبيل الخير، ومنهج الصلاح والفلاح، وأرشده إلى الهدى الذي يحمل التعاليم الإلهية التي تحقق الخير له في الدنيا والآخرة، فمن اللحظة الأولى لنزول أبي البشرية آدم ﷺ إلى الأرض، لفت الله انتباهه إلى أن الكون قائم على منهج للحياة؛ فالله تعالى بعدله وفضله لن يدع البشرية تائهة دون هداية إليه، وأن مسؤولية الإنسان إن رام السعادة والنجاة والخير في الدنيا والآخرة تتمثل في الخضوع والانقياد الإرادي لهذا الهدى الرباني، قال تعالى: ﴿قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾⁸⁹، فمن البداية كان الإنسان على بينة بأن الشقاء والشرور تأتي من اختياره البعيد عن المنهج الإلهي⁹⁰.

ومع وجود البيان يبقى للإنسان المكنته والاختيار في احترام تلك السنن، فيحصل منه الخير والصلاح في الدنيا والآخرة، وقد يختار أن يتجاهلها ومعارضتها فيحصل الفساد

مسألة الشرور وعلاقتها بالعدل الإلهي في فكر الشيخ الشعراوي أ. أحمد عامر باي

والشُّرور المختلفة التي نرى أغلبها في الحياة، إن الإنسان بابتعاده عن المنهج الرباني وبمخالفته الإرادة التشريعية في الوحي الإلهي؛ هو مصدر كل الشرور الأخلاقية التي نراها، وما يترتب عنها من التعاسة والشقاء؛ العاجل والأبدي⁹¹.

ومن جانب آخر نجد أن كسب الإنسان هو من يضيفي الحكم على كثير من الأشياء في الكون باعتبارها خيرا أو شرا، فكل موجود أوجده الله تعالى في الكون هو خير من حيث الأصل، واستعمال الإنسان له وتعامله معه هو ما يبقيه على أصالته أو يحرفه عن مساره ليصبح شرا، فصنوف الطعام من حيث الأصل هي خير لكن الإنسان قد يصنع منها المسكرات والمخدرات والسموم وغيرها من الشرور، والشمس والكواكب والنجوم والجبال والأحجار كلها خير في الكون لكن الإنسان هو من يحولها إلى معبودات ويستعملها في التنجيم والسحر فيصبح الأمر بالنسبة إليه شرا، وقل مثل ذلك في كل شيء، فالأشياء وسائل واستعمالها هو ما يحدد الحكم عليها بالخير والشر⁹².

إن الإنسان بغروره أيضا يتجه إلى مخالفة نظام الكون بدعوى التطوير والتعمير والإصلاح، لكنه في كل مرة يقع في انتكاسة تلو أخرى، مثال ذلك ما يحصل في قطعه الأشجار وإفناء الغابات التي تمثل رئة الأرض، ويبنى بدلا عنها المصانع التي تنفث سموها في الجو حتى أثرت بشكل فادح عن طبقة الأوزون؛ وأخذ يستعمل أيضا المبيدات والمقويات الكيميائية للنباتات حيث أدت إلى إفساد النبات وتسميم الإنسان والحيوان وانتشار كثير من الأمراض الفتاكة، كما استخدم الكيمياء في الأدوية للعلاج فأدت إلى كثير من الأعراض الجانبية المهلكة، أخذ ينادي بالحرية الفردية وتوسعتها حتى شملت كل محرم وشاذ، فأدت إلى ظهور مرض نقص المناعة الخطير⁹³، وأخذ ينادي بالحرية الاقتصادية دون أي قيود حتى أصبح الربا أساس الاقتصاد العالمي وأصبح قيمة الربا تفوق أضعافا قيمة رأس المال، وقل مثل ذلك في كل ما خالف فيه الإنسان منهج الوحي، وادعى لنفسه القدرة على سياسة نفسه وعلمه بما هو خير له⁹⁴.

والشيخ الشعراوي يؤكد في مواضع عديدة من كتابته أن سبب الشقاء والشرور في العالم المعاصر -رغم ما توصلت إليه البشرية من تطور علمي ومادي كبير- هو ترك المنهج

الإلهي، والاستعاضة عنه بالقوانين الوضعية التي تتضمن التشريعات البشرية للناس، فالإنسان لا يمكنه مهما بلغ من العلم والتطور أن يشرع لنفسه القواعد الكلية المنظمة لحياته والمحققة لغاية وجوده، لأنه مهما بلغ من التطور والذكاء يبقى محدودا بحيز الزمان والمكان وعدم معرفة الغيب والمستقبل، لذا نجده في كل مرة يطور تلك القوانين ويعدها، بعدما يكتشف عوارها ونقائصها والشروط الناجمة عنها⁹⁵.

وفي المقابل يترك المنهج الإلهي الذي يضع في الاعتبار كل ما خلق الإنسان من أجله، وما يحتاجه في الحاضر والمستقبل، كما يلي احتياجات كيانه المادي والمعنوي، لأن الله تعالى قيوم السماوات والأرض، وهو حين يقنن للبشرية يقنن عن علم تام مطلق لا يتجدد، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾⁹⁶، فالتشريع الإلهي - من الله منة وفضلا، ولا نفع يعود فيه على الله- غير قابل للاستدراك أو التعقيب، ومن يستدرك على الله ﷻ إلا القوم الجاهلون! ممن يدعون أن الأحكام الشرعية غير ملائمة لمتطلبات العصر واحتياجاته، لكن الحقيقة أن حكم الله تام لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو جماع الخير والصلاح والفلاح في الدنيا والآخرة⁹⁷.

ويحصر الشعراوي أسباب بُعد الإنسان عن المنهج الإلهي في أمرين رئيسيين هما:

الأول: الغفلة: التي تحصل بأمرين: إما النسيان لهذا المنهج، حيث يفتتن الإنسان بإتباع هواه وشهوته، أو يطول عليه العهد فينسى الانقياد وإتباع الأوامر الإلهية؛ أو بالتحريف حين يجترأ الإنسان على تحريف وتبديل الهدى الإلهي، وذلك بتغيير الموجود والإضافة له مع نسبه لله تعالى، قال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ نَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾⁹⁸.

ثانيا: تقليد الأبناء للأباء: ويحصل ذلك حين يبتعد الآباء عن المنهج الإلهي، ثم يتبعهم الأبناء، ويمتد الأمر بذلك أجيالا متعاقبة، وكل جيل قد يزيدون من درجة الانحراف حتى لتكاد تنطمس أبرز معالم الهدى الرباني، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾⁹⁹.

فالغفلة بالنسيان أو التحريف أو تقليد الآباء هي أسس المعصية والكفر، وقد نبهنا الله

تعالى في آيات القرآن إليها حتى نتنبه فلا نقع فيما وقعوا فيه من انحراف، ونحذر من هذه الأعدار التي لا تنجي ولا تغني يوم القيامة¹⁰⁰.

إن الإنسان إذن هو سيد قراره، وما تفضل الله به عليه من منحة الاختيار وحرية الفعل، هي النعمة التي عليه أن يحسن استثمارها، فيكون لمنهج ربه متبعا، وعن إتباع شهواته وهواه مبتعدا، حتى لا يقع فريسة نفسه، فيفسد في الأرض ولا يصلح، ثم تجده بعد ذلك حيران أسفا، يتساءل عن مصدر الشرور وضرورة وجودها.

7- فوائد وجود الشرور:

يرى الشعراوي أن لكل أنواع الشرور فوائد عديدة، بينها في العديد من المواضع في كتبه، نشير إلى أهمها باختصار:

□ الشر جندي من جنود الحق، ذلك أن الشر بوجوده في الكون يعرض الناس بمساوئه وإفساده وآلامه حتى يتجه الناس إلى الخير ويتمسكوا بحلواته وصلاحه، ويتجنّدوا وتتقوى حماستهم للدفاع عن الحق وأهله بكل ما أوتوا من جهد وقوة، فوجود الشر يحمسنا للخير والحق، ومهمة الشر في الوجود أن يتجنّد أهل الخير وتجتمع عناصره، ويفرز أهل الباطل وتتكشف خبايا نفوسهم¹⁰¹.

□ إن وجود الشر وأعدائه في مجتمع يعتبر وسيلة اختبار حقيقية لكل أهل الخير وحملة الميراث النبوي من العلماء والصالحين، وكما تعرض الأنبياء عليهم السلام إلى أشد أنواع الإيذاء من أهل الكفر والطغيان، فإن ورثتهم من المؤمنين سينالهم من ذلك البلاء بمقدار إيمانهم وأدائهم لواجب التذكير بالحق والدعوة إلى الخير وسبله، ووجود الشر وحزبه من شياطين الإنس والجن، وعداؤهم الشديد للحق هو من يفرز درجات الصبر والتحمل لدى المؤمنين في مجابهة الباطل¹⁰².

□ المرض وأمثاله من البلايا والشرور، بقدر ما تشعر الإنسان بالألم، إلا أنها تعطي المؤمن صحة أكبر من صحة البدن، وهي صحة الدين، فلا عافية مع قبح المعصية والظلم¹⁰³، كما أن لوجود المرض والبلايا فوائد في تذكير الإنسان وإعادته إلى الخضوع والعبودية وتنبهه إلى عجزه وحاجته إلى ربه.

□ كل ما يصيب الإنسان من ألوان الشرور والبلايا؛ مسجل في سجل البلايا التي إذا ما قوبلت بالرضا كتبها الله في ميزان العبد حسنات كثيرة، ونال بسببها الأجر في الدنيا والآخرة، وحين يستشعر الإنسان ذلك الثواب العظيم -الذي لا يدع صغيرة ولا كبيرة حتى الشوكة التي يشاكها الإنسان- فكل البلايا تهون عليه، ويستقبلها بسعادة وسعة في الصدر؛ أملا في نوال المرجو عند الله من الجزاء¹⁰⁴.

□ إن المصاب والمبتلى بالمرض مثلا يكون محل رعاية الله وأهلا لمعيته، ففي الحديث القدسي: «إن الله عز وجل يقول يوم القيامة: يا ابن آدم مرضت فلم تعدني، قال: يا رب كيف أعودك؟ وأنت رب العالمين، قال: أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلم تعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده؟...»¹⁰⁵، فالله تعالى ابتلى المريض بأخذ نعمة الصحة، وأعطاه شيئا عزيزا لم يعطه الصحيح، ويفوق في مكانته نعمة الصحة ذاتها؛ وهو معية المصّح، ولا شك أن الفارق العظيم بين مصاحبة النعمة ومصاحبة المنعم¹⁰⁶.

□ كثير من الشرور تمثل صورة من التنبيه المبكر لوجود خلل أو حلول خطر أعظم، فالألم مثلا هو رسول العافية من الجسم للإنسان، حيث ينتبه إلى أن هناك خللا ما يحدث في الجسم ولا بد من أخذ الأسباب لعلاجه¹⁰⁷.

□ إن اليقين بالرعاية الإلهية وإرادة الخير الشاملة من الله تعالى، تعطي المؤمن الوقاية الإيمانية للأحداث التي تحيط به، فإذا وقع أي مكروه أو شر للإنسان، تذكر قول الله تعالى: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾¹⁰⁸، وقوله ﷺ: ﴿فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾¹⁰⁹، وتأكد أن الله قد يضع له فيما يكره خيرا كثيرا، وأن الخير فيما اختاره الله له، فيخف ألمه بالمكروه، ويجعله دائم التفاؤل والاستبشار بوعد الله المستقبلي¹¹⁰.

وجماع الفوائد أن الشرور في حقيقتها بوابة لخير عظيم، وفوائد عديدة لا تقطف ثمارها دون فاتورة من الصبر على الشرور، وحسن تعامل معها، بما يحقق الصلاح والفلاح والخير في الدنيا والآخرة.

8- وجود الشرور والعدل الإلهي :

لقد ظل التساؤل حول الشرور وربطها بالعدالة الإلهية دائم الوجود عند المؤمنين، فالمؤمن ليس ملحدا منكرا لوجود الخالق بسبب ما يراه من شرور، لكنه مع يقينه بوجود الله قد يتساءل عن كيفية الجمع بين وجود الشرور واليقين بعدالة الله ورحمته، وفي ما يأتي محاولة لتلمس ما تطرق إليه الشيخ الشعراوي من التوافق والانسجام الكامل بين العدالة الإلهية ووجود الشرور.

8-1- التكليف العادل:

إن جانبا كبيرا من الشرور الحاصلة في الكون هي من صنف الشرور الأخلاقية التي سببها الإنسان وتقصيره عن الالتزام بسنن الله وقوانينه في الكون، ولأن العقل البشري محدود قاصر عن اختراق حجب الغيب، فغاية ما يصل إليه هو اليقين بوجود خالق عظيم لهذا الكون، لكن أن يعرف من هو؟ وماذا يريد منا؟ وما الغاية من إيجادنا؟ .. تلك أمور فوق طاقة العقل، والله بعدله ورحمته لم يتركنا في حيرتنا فأرسل إلينا الرسل كي ينيروا بصيرتنا، ويعرفونا بالله وبواجباتنا تجاهه، وبدورنا في الحياة حتى نحققه، ونسلك سبيل الهداية والصلاح في الدنيا والآخرة¹¹¹، ونبتعد عن أي سبيل يكون طريقا ومصدرا للشرور والمفاسد المختلفة.

لقد بين الله تعالى للعباد منهج الحياة، وأنزل لهم الشريعة تكليفا ربانيا واضحا، كما لن يحاسبهم إلا بعد البيان والبلاغ التام، فلا تكليف لمن لم تبلغه الدعوة، ومع تضمنه الشرع من الأمر والنهي والحساب والوعد والوعيد، تركهم الله في سعة دون أي مفاجئة، حتى يتسنى لكل منهم الاختيار الحر والتوبة عن الخطأ والمصارعة للعمل الصالح، ويكون كل إنسان شهيدا على نفسه، ولا يدعي الجهل ولا الغفلة، ويكون جزاؤه جزاء عادلا بما كسبت يده¹¹².

وحيث كلف الله الإنسان بإقامة الشريعة وما تتضمنه من أمر بالخير ونهي عن الشر، إنما كلفه بما يتماشى مع فطرته، وينسجم ومع النظام الوجودي من جهة ثانية؛ بحيث يكون كل ما خلق الله في توافق وانسجام كامل، فالذي يقبل على الخير مثلا: لا يجد في نفسه معارضة للملكة من

ملكاته المتنوعة، فإذا نظر مثلاً إلى الحلال كان مطمئناً ومرتاحاً لفعله، لكنه لو اختلس النظر للحرام تجده مرتبكا وحرجا، وإذا أخذ مال حلالا تجده به مسرورا، وينفقه وهو سعيد، أما إذا استولى على الحرام تجده قلقا وخائفا، ذلك أن فعل الشر ليس أمرا طبيعيا في النفس ويحتاج إلى افتعال يخرجها من فطرتها¹¹³.

وكل التكليف الشرعية داعية إلى فعل الخير والبعد عن الشر، وهو ما يقرره الفقهاء والأصوليون في كتبهم؛ قال الأمدي: "المقصود من شرع الحكم إنها هو تحصيل المصلحة أو دفع المضرة، فذلك إما أن يكون في الدنيا أو في الآخرة"¹¹⁴، وبين القرطبي أنه: "لا خلاف بين الفقهاء أن شرائع الأنبياء قصد بها مصالح الخلق الدينية والدينية"¹¹⁵، وقال الشاطبي مؤكدا هذا المعنى: "المعلوم من الشريعة، أنها شرعت لمصالح العباد، فالتكليف كله، إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أولهما معا"¹¹⁶، فالتكليف هو تكليف بالخير الذي يحقق للإنسان ذاته وسعادته في الدنيا والآخرة، والله تعالى لا يكلف إلا من أحب وأحب له الخير، ولا يعود على الله من تكليفنا نفع، فالله غني عن العالمين¹¹⁷.

والتكليف وإن حمل مشقة جزئية في مخالفة هوى النفس وشهواتها، فهو يحمل في طياته خيرا عظيما، فإن قيّد حركتك في أن تلحق الشر بالغير، فهو - في نظرة أعمق وأشمل - قيد للجميع من أن يلحقوا بك أي نوع من الشرور، فالكاسب الحقيقي هو مجموع المكلفين بعيشهم آمنين في سلام من الظلم والعدوان، وكل التكليف هو دعوة إلى الخير الذي لا يرتد على صاحبه بأي نوع من الشرور¹¹⁸.

فإتاحة إمكانية وجود الشرور التي تتطلبها الحرية الممنوحة للإنسان في الفعل، يقابلها البيان الكامل للتشريع الذي يعصم الإنسان من أن يكون مصدرا للشرور في هذا العالم، وليس على الإنسان إلا أن يلوم نفسه عن التخلي عن هدي ربه إلى ما يحقق سعادته ويبعده عن المفسد والشرور، مما يستوجب أن يكون في مستوى تحمل مسؤوليته عن مختلف أفعاله.

8-2- المسؤولية الكاملة:

يتعذر البعض المسرفين ممن يُقَدِّمُونَ على الكفر والمعاصي بأن الله تعالى هو من كتب عليهم الكفر والعصيان والشرور، وأنه لا يحدث شيء في الكون إلا بقدر الله ﷻ، وأن الله

مسألة الشرور وعلاقتها بالعدل الإلهي في فكر الشيخ الشعراوي أ. أحمد عامر باي

هو الذي يهدي ويضل، وأن ما فعلوه هو تجسيد لقضاء الله وقدره النافذ رغم إرادتهم، فلماذا يحاسبهم الله ويعذبهم يوم القيامة؟

والقول بأنه لا يحدث شيء في الوجود إلا بقدر الله تعالى صحيح، وأن كل ما يحدث لا يخرج عن مشيئته، وأن الله تعالى لو شاء لهدى الناس جميعاً؛ لكن بأي مفهوم؟ هل هو المفهوم الخاطيء الذي يعني أن الله تعالى أجبر العصاة والكفرة على أفعالهم؟ كلا؛ يُصَحِّحُ الشعراوي هذا التصور الخاطيء بتأكيد على أن الله تعالى لو شاء لآمن من في الأرض جميعاً، لكن الله بحكمته شاء أن يمنح الإنسان القدرة على الاختيار بين الكفر والإيمان، وبين الشر والخير، وهذا الاختيار لا يخرج عن مشيئة الله الكونية، لكنه خارج عن مشيئة الله التشريعية أو داخل ضمنها باختيار الإنسان الحر لما يريد من كسب، قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾¹¹⁹، فالإنسان كما هو قادر على فعل الخير قادر على فعل الشر ضمن المشيئة الكلية لله تعالى، وقد سجل القرآن هذه الأعداء الواهية من المشركين والعصاة، قال تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾¹²⁰، وهو تنصل من المسؤولية الكاملة عن الإيمان والتكليف بالحلال والبعد عن الحرام عموماً، والله يبيّن أن هذا ديدنهم، وديدن من قبلهم ممن يتعمون عن الحقيقة¹²¹.

فالعدل الإلهي الذي منح الإنسان الحرية على الفعل والترك، ورفع مقام الإنسان عن كثير من الخلق، جعل في مقابلها مسؤولية للإنسان على فعله، إذ يجب عليه أن يكف نفسه عن المفسد والشرور بإرادته، فإن أبى إلا الإفساد فلا يرمي بجريته على غيره، ولا يلتفت يمينا وشمالا متسائلا عن مصدر الشرور التي يساهم هو في وجودها وانتشارها، وعليه أن يكون مستعداً للجزاء الذي يناسب سعيه في الحياة.

8-3- الجزء العادل:

بعد أن بين الله تعالى للإنسان سبيل الهداية وكلفه به، كما أمده بالحرية الإنسانية التي تؤسس لمسؤولية الإنسان على أفعاله سواء أكانت خيراً أم شراً، فإن الترتيب المنطقي يقتضي

وجود مقابل لتلك المعرفة والسلوك، وهو الجزاء الذي وضعه الله عدلا في الدنيا والآخرة، وإن كان الأصل أن الدنيا دار عمل، والآخرة دار جزاء، إلا أن إرادة الله اقتضت كي يتنظم سير الحياة أن يكون من الجزاء ما هو عاجل، وما هو آجل يوم القيامة¹²².

والمشيئة الإلهية العادلة التي سمحت بوجود الشرور الأخلاقية الصادرة عن الإنسان- كالأزم من لوازم حرته-، وباعتباره سلوكاً مخالفاً للإرادة التشريعية التي حثت الإنسان على فعل الخير والابتعاد عن الشرور، فإنها جعلت الإنسان مسئولاً عن أفعاله، وربتت عنها جزاء في الدنيا ومصيره والآخرة.

وبين الشعراوي أن من اللطائف في الجزاء المقابل للأعمال السيئة، أن أصنافا من الشرور والآلام تحدث في الكون كجزاء عادلٍ وعاجلٍ؛ ناتج عن مخالفة السنة الكونية التي بثها الله تعالى في مخلوقاته، فمن أسرف في أكل الطعام مثلاً، واستمر في تبذير النعمة وإنهاك جسمه بأكثر مما يحتاج، فجزاؤه الطبيعي أن يصاب بأمراض تحرمه من الطعام سنوات عديدة، ليعوض تخمته التي استمر عليها لسنوات عديدة، والذي يسرف في السهر يأتي عليه زمن لا يستطيع الحراك من فراشه، ومن كان في سلوكه منافقاً -كافر القلب مؤمن اللسان والظاهر- كان متعانداً ومتضارباً في ملكاته النفسية، فيخسر رأي نفسه في نفسه ويعيش مشتتاً ومعذب الضمير، ومن كان باغياً قاطعاً لرحمه مفسداً في الأرض عجل الله له العقوبة في الدنيا قبل الآخرة حتى لا تتعطل حركة الحياة وينعم المجتمع بالأمن والاستقرار بدل الفوضى والفساد، وكي يكون عبرة لغيره وحاجزا عن سلوك سبيل الشرور¹²³.

ومن ذلك أيضاً؛ ما نجد في الحياة، من سطوة كثير من الظلمة والطغاة، وخاصة من أصحاب السلطة الواسعة، حين يفسدون في الأرض ولا يصلحون، فرغم أن وجودهم وملكهم وسلطتهم ليست خارجة عن إرادة الله ومشيتته، فالملك والأمر بيد الله تعالى يوتيه من يشاء وينزعه عن من يشاء، لكن الله تعالى وضع سنناً ومنهجاً عادلاً في الحياة، فحيثما كانت الرعية متقية ربها وخاضعة لمنهجه، تملك عليهم خيارهم، فيراعون حق الله فيهم، ويرون منهم الخير الذي يزرعون في كسبهم وسلوكهم تجاه خالقهم، أما إذا عصى الرعية ربهم وطغوا وتجبروا، سلط الله عليهم -جزاء عاجلاً- من يرببهم ويذكرهم بفعالهم، وهو

مسألة الشرور وعلاقتها بالعدل الإلهي في فكر الشيخ الشعراوي أ. أحمد عامر باي

سبحانه بعدله لا يربي الأشرار بالأخيار، لأن الأخيار لا يستطيعون تربية الأشرار لما يملأ قلوبهم من الرحمة، قال تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ﴾¹²⁴، وقال سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ نُؤَيِّي بِبَعْضِ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾¹²⁵، والخير لا يدخل المعركة بين الأشرار، والحكمة والعدل الإلهي يقضيان أن يذيق الظالمين بعضهم بأس بعض لعلهم يرجعون¹²⁶.

إن شرورا عدة تصدر عن الإنسان لا يؤخر الله جزاءها إلى الآخرة، حتى يرى المفسد والظالم نتائج سوء أعماله، ولا يصل الفساد في الأرض حد الإخلال بنظام الحياة¹²⁷، ويبقى الجزء العظيم الدقيق عن سعي الإنسان وكسبه في الآخرة، بموازين إلهية في منتهى الضبط والدقة والعدل، فالله لم يسمح للإنسان بالاختيار والحرية إلا ليحاسبه على سوء فعالة، ويجازيه عن أحسنها، والعامل من البشر من عرف نفسه ودوره والمطلوب منه، فلزمه وحقق الصلاح والفلاح له في دنياه وآخرته¹²⁸.

والخلاصة التي نصل إليها أنه لا منافاة بين وجود الشرور والعدل الإلهي، فقد كلف الله والإنسان وبين له سبيل الخير، وحمله مسؤولية فعله، وأعطاه فرصة وفسحة للاختيار والتوبة والإنابة، وعلى الإنسان أن يكون مسؤولا ومستعدا لمقابلة الجزاء العادل.

إن صدور الشرور من الإنسان كلازم من لوازم وجود حرية الاختيار، يقابله عدلا من الله تحميله المسؤولية عما أفسده في الأرض، وما صدر عنه من مظالم لنفسه وغيره.

9- نتائج تربوية إيمانية:

حين يعرض الشيخ الشعراوي المسائل والجزئيات المتعلقة بقضية الخير والشر، فإنه نادر ما يغفل الإشارة للحكمة من وجود الشرور، وأهم الفوائد التربوية الإيمانية في تزكية النفس وتقويم السلوك، وقدر رأيت أنها من اللطائف التي لا يجب إغفالها كآثار إيجابية في الموضوع، والتي تمثل داعما لحل إشكالات الشرور، كما أنها تمثل سبيلا لتثبيت قلب المؤمن باعتبارها فوائد صرفة، وهو ما نتعرض إليه بإيجاز فيما هو آتي:

□ على المؤمن أن يستشعر دائما حكمة الله في الأشياء وفي مقادير الله عموما، وبأن لله حكمة في كل أمر، تصب في صالح المؤمن في الدنيا والآخرة، وبهذا الإيمان الراسخ ينجو

الإنسان من أي صورة من صور التسخط أو الاعتراض أو الكراهية لأمر الله وإرادته، ويحل محلها الرضا والحب والتسليم بأمره في كل شيء¹²⁹.

□ إن المطلوب من المؤمن أن يثق في حكم ربه وقضائه، وفي حكمة الله وعدله، إذ لا يصدر عن الخالق إلا الخير، والله تعالى متصف بالعلم والحكمة والرحمة، وفضله واسع، فعلى الإنسان أن يطمئن ويتوكل على الله فهو خير وكيل في كل شأنه¹³⁰، وعليه أن يطيع الله تعالى حين يناله الخير والشر، ويحمده على العطاء والمنع، ولا يكون كمن أخبر عنهم القرآن ممن يعبدون الله على حرف، قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾¹³¹، أي أن العبد يجب أن يثبت على الإيمان ولا تزعزعه الأحداث وتقلباتها، فكل صور البلاء من خير وشر هي اختبار لإيمان المؤمن¹³²، والله في كل أمره حكيم كثيرة، والنجاح الحقيقي في تحقيق مراد الله ثقةً وحباً ورغبةً في رضوانه.

□ على المؤمن أن يستحضر دائماً أن الحياة الدنيا لا تسير في صلاح إلا وفق السنن والقوانين التي وضعها الله في الكون، فيحترم في كل أمره سننَ الجمال ويراعي الإرادة التشريعية لله في الكون، حتى يهتدي إلى ما يحقق الخير له في العاجل والآجل، وإن أبى إلا الفساد ومخالفة السنن الإلهية فإنه سيتحمل آلام فعاله، وسيعود مرغماً مقهوراً إلى منهج الله، فلا مسيرة للحياة في ظل الخير والفلاح دونها¹³³.

□ يعلم الإنسان أنه في دار امتحان وبلاء، وأن النجاح الحقيقي هو في الصبر على البلاء وتحقيق الخير، وخطبُ الثواب العظيم عند الله تعالى، ويعلم أيضاً أن قمة البلاء والتضحية في الدنيا يحصلُ بفقد الحياة بالاستشهاد في سبيل الله تعالى، وقد وعد الله الشهداء بثواب عظيم، ويجازيهم مقابل تضحياتهم بجنس ما ضحوا به أنهم عند ربهم يرزقون، وحين يكون الإنسان في حياته مستعداً لأعظم البلاء بل يتمناه، فإن كل بلاء بعده هين ويسير¹³⁴، حينها يُقبلُ المؤمن بعقيدته على الحياة دونها خوف أو تردد أمام كل التحديات والصعاب، فيعيش الحياة بحلوها ومرها راضياً سعيداً محتسباً.

□ إن الله تعالى نزل القرآن فرقانا بين الحق والباطل وبين الخير والشر، ومن أراد النجاة

وتمتلك الخير وتحقيقه في حياته، عليه أن يكون من جنود الخير وفي معسكرهم؛ ضد جنود الشر ومعسكرهم، فالحياة دار بلاء واختبار واصطفاء بين الفريقين، والمؤمن الذي يتمثل الهدى الإلهي ليس له مكان إلا في دائرة الخير وأهله، بإتباع المنهج الإلهي الذي وضعه الله في الحياة والكون¹³⁵.

□ إن كل حركة في الحياة تستوجب الحمد، فكل قضاء الله خير، فالحمد شامل للمحبوب والمكروه، وعلى الخير والشر، ذلك أن الإنسان لا يعلم الخير على حقيقته في كل الأمور، فقد يكون المكروه له خيرا، والمحبوب له شرا، فالمؤمن يرد أمره إلى الله، ويرضى بقضائه، ويمجده ويشكره على كل ما يحدث له في الدنيا والآخرة¹³⁶.

□ إذا أردنا السعادة الحقيقية فلا بد أن نثق في قضاء الله وقدره، ونرضى به، فهو الخير الذي علمنا منه ما علمنا وجهلنا منه ما جهلنا، وأمره نافذ رضينا أم سخطنا، وموقف الإنسان هو ما يجعله يعي الأمور بشكل صحيح يحيل حياته من البؤس واليأس إلى الثقة والحب والأمل¹³⁷.

والخلاصة أن سبيل السعادة والطمأنينة في الحياة، والفلاح والنجاح في المال، يُحصَلُ بفهم طبيعة الحياة كدار اختبار وما تحويه من آلام وبلايا وشورور، مستعينا عليها باحترام السنن الإلهية والإرادة التشريعية التي تجعل المؤمن راضيا بقضاء الله، حامدا لله في كل أمره، واثقا في حكمة الله وعدله، ناصرا للحق ومجندا نفسه في سبيله.

الخاتمة:

بعد عرضنا لأبرز محاور دراسة مسألة الشر والخير من وجهة نظر الشيخ محمد متولى الشعراوي - رحمه الله - نوجز أهم، النتائج المستقاة من تصوره، وأهم الفوائد المستفادة من طرحه، فيما يأتي:

□ يرجع الشيخ الشعراوي السبب لطرح إشكال الشرور إلى سببين هما: عدم فهم المعنى الحقيقي للحياة الدنيا باعتبارها دار بلاء واختبار، ومقدمة للحياة الحقيقية والأبدية، حيث سمحت الإرادة الإلهية بوجود جوانب من الشرور حتى يتحقق الاختبار الإلهي للإنسان؛ والسبب الثاني هو علم الإنسان القاصر، وعقله المحدود، والذي يعلم بعض الأشياء وتغيب

- عنه الحكمة والفائدة من وجود كثير من الأشياء، فيدخل وجودها في دائرة الشرور.
- يرى الشيخ أن الشر والخير في الدنيا كلاهما وسيلة اختبار، وأن الحكم عليهم لا يكون إلا بما يفرزانه كنتيجة نهائية على المصير الأخروي.
- إن المقاييس الدنيوية كلها مقاييس لا تصلح للحكم على الخير والشر، ذلك أن الحياة كلها وسيلة إلى الحياة الحقيقية التي يجب أن يسعى الإنسان إليها، والإعداد بكل جهدها، وأن المقاييس التي من خلالها نحدد مفهوم الشر والخير لا يمكن أن نصل إليها نحن البشر بفهمنا وعلمنا المحدود، وبالتالي فالميزان الذي يحدد طبيعة الأشياء هو الميزان الإلهي للناس، والذي يصدر عن العلم والإرادة والقدرة الإلهية المطلقة.
- يقسم الشيخ الشعراوي الشر والخير باعتباره وسيلة محددة من الشرع ومبينة به، إلى الخير والشر الحقيقي في الحياة الآخرة، باعتبارها المصير دائم في العالم الأبدى، حيث أن الخير هو النعيم الأبدى في الجنة، والشر هو العذاب الأبدى في النار.
- الحكم على الأشياء بالخير والشر في الدنيا أمر نسبي يتحدد باعتبار مآلاتها في الحياة الأخرى.
- وجود الشرور في العالم أمر ضروري من حيث أنه الصورة المقابلة للإيمان، فإدام الخير موجودا فلا بد من شر يقابله، ولا نستطيع معرفة الخير وتذوق حلاوته دون وجود شر نتجنبه، وتزداد في وجوده سعيا للخير وتمسكا به.
- كل ما قد يبدو لنا شرا في الكون هو في الحقيقة خير لم نستطع بمحدودية علمنا وفهمنا أن نعرف الحكمة من وجوده.
- الإنسان بما أمدّه الله من نعمة الاختيار بحرية بين الفعل والترك، هو مصدر الشرور في هذا العالم، وإعراضه عن المنهج الإلهي المنزل، هو سبب تعاسة الإنسان وحصول مختلف صور الشرور والمفاسد التي نراها في الكون.
- لوجود الشرور فوائد عديدة ونتائج تربوية كثيرة على تزكية النفس وارتقائها، وعلى معرفة الإنسان لنفسه ومحدوديتها، ومعرفة ربه وكماله وإطلاقه، وعلى إنابة العبد لربه وعودته إليه خاضعا راغبا.

□ لا منافاة بين وجود الشرور والعدل الإلهي المطلق، فلا يعدوا الأمر تحميلًا من الإنسان مسؤولية شروره لغيره.

- الحواشي والإحالات:

- 1 سامي العامري، مشكلة الشر ووجود الله-الرد على أبرز شبهات الملاحدة(ط:2)؛ مركز تكوين للدراسات والأبحاث: لندن، (2016م)، ص19.
- 2 عباس محمود العقاد، عقائد، عقائد المفكرين في القرن العشرين (دط؛ دار المعارف: القاهرة - مصر، 1984م)، ص64-65.
- 3 سامي العامري، المرجع السابق، ص17-18.
- 4 محمد متولي الشعراوي، الخير والشر (دط؛ مكتبة الشعراوي الإسلامية: القاهرة-مصر، 1990م)، ص74.
- 5 المرجع نفسه، ص4-6.
- 6 توفيق طويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق (ط:1؛ مكتبة النهضة المصرية: القاهرة-مصر، 1953م)، ص21-22.
- 7 الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخواطر (مطابع أخبار اليوم: القاهرة-مصر، 1997م)، ج2، ص663.
- 8 محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص78-79.
- 9 محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخواطر، ج2، ص921-922، 925.
- 10 وحيد الدين خان، الدين في مواجهة العلم، ترجمة: ظفر الإسلام خان (ط:4؛ دار النفائس: بيروت-لبنان، 1987م)، ص64.
- 11 المرجع نفسه.
- 12 سورة الإسراء: الآية 85.
- 13 سورة الروم: الآية 7.
- 14 سورة الأنبياء: الآية 35.
- 15 محمد متولي الشعراوي، الحياة والموت (مكتبة الشعراوي الإسلامية: القاهرة-مصر، 1991م)، ص46-47.
- 16 محمد متولي الشعراوي، السحر والحسد (مكتبة الشعراوي الإسلامية: القاهرة-مصر، 1990م)، ص52.
- 17 سورة العنكبوت: الآية 64.
- 18 محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص42.
- 19 محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخواطر، ج3، ص1482-1483؛ وج4، ص2450.
- 20 محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص6.
- 21 المرجع نفسه، ص61.
- 22 المرجع نفسه، ص22.
- 23 محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخواطر، ج3، ص1482-1483؛ وج4، ص2450؛ وانظر: محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص106-107.
- 24 محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص92.

- 25 محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخواطر، ج 1، ص 593.
- 26 المرجع نفسه، ج 2، ص 498-499؛ وج 8، ص 4636-4639؛ وج 18، ص 11036.
- 27 محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص 58.
- 28 المرجع نفسه.
- 29 المرجع نفسه.
- 30 المرجع نفسه، ص 20-21، 61.
- 31 سورة الفجر: الآية 15-20.
- 32 سورة الأنبياء: الآية 35.
- 33 محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخواطر، ج 1، ص 328، 569-570؛ وج 2، ص 659؛ وج 8، ص 4618؛ وج 12، ص 7446؛ وانظر: محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص 43.
- 34 محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص 38.
- 35 المرجع نفسه، ص 54-55، 104.
- 36 سورة التوبة: الآية 55.
- 37 المرجع نفسه، ص 70-71.
- 38 المرجع نفسه، ص 71-72.
- 39 سورة البقرة: الآية 38.
- 40 محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخواطر، ج 1، ص 278.
- 41 المرجع نفسه، ج 1، ص 505.
- 42 المرجع نفسه، ج 16، ص 9946.
- 43 المرجع نفسه، ج 3، ص 1482.
- 44 عبد الرحمن بن أحمد - عضد الدين الإيجي، كتاب المواقف، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة (ط: 1؛ دار الجيل: بيروت-لبنان، 1997م)، ج 3، ص 262. وانظر: محمد بن عمر أبو عبد الله التيمي - فخر الدين الرازي، الأربعين، تحقيق: أحمد حجازي السقا (ط: 1؛ مكتبة الكليات الأزهرية: القاهرة-مصر، 1986م)، ج 1، ص 346؛ ومسعود بن عمر-سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة (ط: 2؛ عالم الكتب: بيروت-لبنان، 1998م)، ج 4، ص 282.
- 45 محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخواطر، ج 1، ص 137.
- 46 المرجع نفسه، ج 6، ص 3595-3596، 3666-3667؛ وج 7، ص 4487.
- 47 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين (دط؛ دار المعرفة: بيروت-لبنان، دت)، ج 4، ص 258؛ وانظر: ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل (دار المعرفة: بيروت، 1978م)، ص 237.
- 48 محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخواطر، ج 6، ص 3666-3667.
- 49 محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص 62.
- 50 المرجع نفسه.
- 51 المرجع نفسه.
- 52 المرجع نفسه، ص 67.

- 53 سورة آل عمران: الآية 26.
- 54 المرجع نفسه، ص 65-66؛ وانظر: الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخواطر، ج 17، ص 10847.
- 55 محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص 22.
- 56 المرجع نفسه، ص 63.
- 57 سورة الإسراء: الآية 85.
- 58 سورة البقرة: الآية 216.
- 59 المرجع نفسه، ص 64-65.
- 60 محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخواطر، ج 16، ص 9726.
- 61 المرجع نفسه، ج 1، ص 178-179؛ وج 4، ص 2450.
- 62 محمد بن محمد - أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجلابي (ط: 1؛ الجفان والجلابي: قبرص، 1987م)، ص 64-65.
- 63 محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص 38.
- 64 سورة فصلت: الآية 10.
- 65 المرجع نفسه، ص 75.
- 66 المرجع نفسه، ص 74-75.
- 67 المرجع نفسه، ص 76.
- 68 المرجع نفسه، ص 76-77.
- 69 محمود فوزي، الشيخ الشعراوي. الحكمة الإلهية للمرض والشفاء (ط: 2؛ دار النشر هاتيه: القاهرة-مصر، 1994م)، ص 28، 30.
- 70 محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص 81-82.
- 71 المرجع نفسه، ص 85.
- 72 المرجع نفسه، ص 85.
- 73 المرجع نفسه، ص 86-87.
- 74 المرجع نفسه، ص 87.
- 75 محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخواطر، ج 1، ص 328.
- 76 سورة الإسراء: الآية 11.
- 77 محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص 67-68. وانظر: محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخواطر، ج 6، ص 3767؛ وج 7، ص 4174؛ وج 10، ص 5843.
- 78 تفسير الشعراوي - الخواطر، ج 2، ص 784؛ وج 9، ص 5763-5765؛ وج 14، ص 8396.
- 79 محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص 80-81.
- 80 المرجع نفسه، ص 81.
- 81 الشعراوي، البعث والميزان والجزاء. (دط؛ دار الندوة: الإسكندرية-مصر، 1991م)، ص 62.
- 82 سورة العنكبوت: الآية 64.
- 83 الشعراوي، الحياة والموت (دط؛ مكتبة الشعراوي الإسلامية: القاهرة-مصر، 1991م)، ص 47-48.

- 84 محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخواطر، ج3، ص1482-1483؛ وج4، ص2450.
- 85 وانظر: محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص16-18.
- 86 محمد متولي الشعراوي، الحياة والموت، ص86.
- 87 وهو قول فرقة المعتزلة والشيعة الإمامية وغيرهم.
- 88 الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخواطر، ج1، ص638؛ وج7، ص4470؛ وج13، ص7906.
- 89 سورة طه: الآية 123.
- 90 محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص23، 28.
- 91 محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخواطر، ج10، ص6036؛ وانظر: محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص20؛ ومحمد متولي الشعراوي، الحياة والموت، ص84-86.
- 92 محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص101-104؛ وانظر: محمود فوزي، الشيخ الشعراوي . الحكمة الإلهية للمرض والشفاء، ص33.
- 93 محمود فوزي، الشيخ الشعراوي . الحكمة الإلهية للمرض والشفاء، ص29.
- 94 محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص77-79.
- 95 المرجع نفسه، ص34-35، 74، 78-79.
- 96 سورة آل عمران: الآية 5.
- 97 محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخواطر، ج2، ص1267-1268؛ وانظر: محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص34-35.
- 98 سورة البقرة: الآية 79.
- 99 سورة البقرة: الآية 170.
- 100 محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص31-32.
- 101 محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخواطر، ج7، ص4417؛ وج10، ص6244.
- 102 المرجع نفسه، ج9، ص5245، 5330.
- 103 محمود فوزي، الشيخ الشعراوي . الحكمة الإلهية للمرض والشفاء، ص28، 35.
- 104 المرجع نفسه، ص31-32.
- 105 وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (دط؛ دار إحياء التراث العربي: بيروت-لبنان، دت)، كتاب البر والصلة والآداب، برقم 2569، ج4، ص1990.
- 106 محمود فوزي، الشيخ الشعراوي . الحكمة الإلهية للمرض والشفاء، ص32-33؛ وانظر: محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص83.
- 107 محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخواطر، ج7، ص3876؛ وج10، ص6244؛ وانظر: محمود فوزي، الشيخ الشعراوي . الحكمة الإلهية للمرض والشفاء، ص35.
- 108 سورة البقرة: الآية 216.
- 109 سورة النساء: الآية 19.
- 110 محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص98، 107.
- 111 المرجع نفسه، ص27.

مسألة الشرور وعلاقتها بالعدل الإلهي في فكر الشيخ الشعراوي أ. أحمد عامر باي

- 112 محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخطاظر، ج9، ص5428؛ وج15، ص9474-9475؛ وانظر: محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص25.
- 113 الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخطاظر، ج3، ص1482؛ وج4، ص2450؛ وج16، ص10215.
- 114 علي بن أبي علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي (دط؛ المكتب الإسلامي: بيروت-لبنان، دت)، ج3، ص271.
- 115 محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (ط:2؛ دار الكتب المصرية: القاهرة-مصر، 1964م)، ج2، ص64.
- 116 إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (ط:1؛ دار ابن عفان: القاهرة-مصر، 1997م)، ج1، ص318.
- 117 محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخطاظر، ج2، ص925.
- 118 المرجع نفسه، ج3، ص1482؛ وج12، ص7103؛ وج16، ص9946.
- 119 سورة الكهف: الآية 29.
- 120 سورة الأنعام: الآية 148.
- 121 المرجع نفسه، ج7، ص3978-3979؛ وج13، ص7906؛ وانظر: محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص25، 62.
- 122 محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخطاظر، ج1، ص64، 439.
- 123 المرجع نفسه، ج10، ص5854-5854؛ وج17، ص10303-10304؛ وانظر: محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص82-83.
- 124 سورة الأعراف: الآية 167.
- 125 سورة الأنعام: الآية 129.
- 126 محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخطاظر، ج7، ص4417؛ وج9، ص5544-5546.
- 127 المرجع نفسه، ج1، ص439.
- 128 الشعراوي، البعث والميزان والجزاء... ص60، 63؛ وانظر: الشعراوي، الخير والشر، ص62.
- 129 محمود فوزي، الشيخ الشعراوي. الحكمة الإلهية للمرض والشفاء، ص28، 31.
- 130 محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخطاظر، ج17، ص10847.
- 131 سورة الحج: الآية 11.
- 132 المرجع نفسه، ج16، ص9724.
- 133 محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص17-18.
- 134 محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخطاظر، ج2، ص659.
- 135 المرجع نفسه، ج2، ص1267-1268.
- 136 المرجع نفسه، ج1، ص63. (بتصرف)
- 137 محمد متولي الشعراوي، الخير والشر، ص96-97، 107.



**The Question of Evil and its Relation to Divine Justice
in the Thought of Shaykh Muhammad Metwalli Al-Sharawi.**

By: Ahmed Ameer Bey

E.A.K. UNIVERSITY- Constantine & El-Oued University

Abstract:

The objective of this article is to address the problem of good and evil, which has been and still is a subject of great controversy between scholars and philosophers. The subject of the study is Sheikh Mohamed Metwally Al-Sharaawi's response to the challenges of his time by standing firmly against the suspicions raised by this issue. The existence of many great evils in modern times has raised questions about the source of its existence, its usefulness and wisdom, and allowing it to occur in a world in which nothing is beyond the will of God.

This article highlights the approach of Sheikh Mohammed Metwally Al-Sharawi as one of the most prominent modern scholars who dealt with the issue in detail in an attempt to dismantle this node and answer the questions raised by defining the concept and source of good and evil. And to stand on the most important judgment and the benefits that man gets in the presence of evils.

Keywords: Good , Evil , Divine justice , Al-Shaarawi.

تجديد المنهج في الخطاب العقدي عند أبي الحسن الندوي - الكتابة الأدبية أمودجا -

بقلم
جمال الأشراف (*)



ملخص

يهدف هذا المقال إلى إبراز تجديد المنهج في الخطاب العقدي عند أبي الحسن الندوي، ممثلاً في تفعيل آلية الكتابة الأدبية، بتحميلها مضامين عقديّة، تغرسها في عقول ونفوس الناشئة والشباب؛ كالتأكيد على التوحيد وأبعاده، والإيمان بالصفات الإلهية، وأثرها الأخلاقي والمعرفي، ونفخ روح المحبة في القلوب، وتجديد الثقة بالنبوة المحمدية، وإذكاء محبته ﷺ، وتعميق الصلة به، والتأكيد على الإيمان بالآخرة، في عصر تسللت فيه كثير من التصورات والقيم المادية إلى عقول وقلوب أبناء الإسلام عبر الكتابة الأدبية، وهذا المقال محاولة لإبراز معالم هذا العمل التجديدي، ولفت نظر المهتمين بالموضوع لتوسيع وتعميق البحث، وتراكم الدراسات في هذا الشأن بما يعود على أمتنا بالخير.

الكلمات المفتاحية: المنهج، الخطاب العقدي، أبو الحسن الندوي، الكتابات الأدبية.

المقدمة

تميز عصرنا بانفجار غير مسبوق في الإنتاج الفكري والأدبي، ساهم في شيوعه وانتشاره؛ ووفرة وسائل النشر والتواصل بفعل الثورة التكنولوجية الأخيرة. إلا أن هذه الوسائل بقدر ما تسببت في نشر الثقافة والتعليم، وحسرت دائرة الأمية فإنها عملت على نقل تصورات وأفكار منافسة للأديان عموماً والإسلام خصوصاً، وأفرزت

(*) باحث مسجل في مرحلة دكتوراه العلوم بكلية أصول الدين، بإشراف: د. عبد المالك بن عباس (benabbasmalek303@gmail.com) وعضو بمخبر الدراسات العقديّة ومقارنة الأديان - جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، الجزائر. وأستاذ مساعد بمعهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي - الجزائر. lachrafdjamel@gmail.com

أجبالاً متشعبة بروح الفلسفات والأفكار والقيم الغربية، على حساب حقائق الدين وقيمه. فانبرى الغيارى من علماء الإسلام وأدبائه، إلى صد هذه الروح المادية المتشكلة في مذاهب عدة، والتي تغلغت في الذات المسلمة بوسائل شتى منها: الأعمال الأدبية المتنوعة، كالقصة والرواية والشعر... الخ ويعتبر الشيخ الندوي أحد أعلام الأدب الإسلامي الذين سَخَّروا الكتابة الأدبية كآلية لتوصيل المضامين العقديَّة الإسلاميَّة، معتبرين ذلك نوعاً من التجديد في الخطاب العقدي وخروجاً عن المألوف المتداول في الدرس الكلامي التقليدي. ويتعين قبل الشروع في بيان مظاهر هذا التجديد أن نعرف بالخطاب في اللغة والاصطلاح.

1- مفهوم الخطاب في اللغة والاصطلاح:

أ- الخطاب لغة: تنضوي لفظة "خطاب" في المعاجم اللغوية تحت مادة "خطب" وهي تفيد في لسان العرب لابن منظور: "خطب فلان إلى فلان فخطبه، وأخطبه أي: أجابه، والخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطاباً وهما يتخاطبان"¹. والخطاب بهذا المعنى لا يخرج عن صيغة التخاطبية بين شخصين، بما هي تبادل الكلام بين مرسل ومتلق.

ب- الخطاب اصطلاحاً:

- يعرف الخطاب في تراثنا بأنه توجيه الكلام نحو الغير للإفهام"²، وهو تعريف للخطاب بمعنى المصدر (المخاطبة)؛ مما يتوافق مع المعنى اللغوي لهذه اللفظة.
 - وقد عرفه علماءنا بتعاريف شتى نختار منها تعريف الأمدي: بقوله: "اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه"³، ويفهم من تعريف الأمدي أن الخطاب:
 - مقصود على الملفوظ، ولا يمنع من دخول المكتوب فيه.
 - يشترط في الخطاب أن يكون مقصوداً، موجهاً إلى عاقل مصغ لكلام قائله.
 - أن يكون اللفظ متواضعاً عليه أي ما يقبل الفهم استناداً إلى معطيات الوضع أو السياق.
- ويعتبر هذا التعريف من أجمع التعاريف لاحتوائه على العناصر المكونة للخطاب.

تجديد المنهج في الخطاب العقدي عند أبي الحسن الندوي جمال الأشراف

أما الندوي فلم يستعمل مصطلح "خطاب" فيما أثار عنه من خطب، ومحاضرات ومؤلفات، وإنما استخدم مصطلحا آخر لعله أعمق غورا، وأبعد دلالة هو مصطلح "رسالة" لما يحمله من أمانة تبليغه وتلقيه.

يقول في ذلك الندوي: "... ولكن حاجتنا وحاجة هذا العهد وحاجة العالم العربي بصفة خاصة هي الأدب الهادف السليم، الدافق بالحيوية المتدفق بالقوة الذي يحمل رسالة سامية سماوية إنسانية، إسلامية عالمية " ⁴ فالذي يريد الندوي تبليغه ليس مجرد خطاب يلقى، أو ينقل مكتوبا، وإنما هو نظام حياة يؤخذ ويعمل به ليؤتى أكله بإذن الله عز وجل. وقد يكون هذا الأمر ليس جديدا، فهو دأب الأنبياء في توجيه الأمم. لكن الجديد عند الندوي هو تجديد الوسائل والقنوات التي تنقل بها هذه الرسالة وهذا الخطاب.

2- أهمية الخطاب العقدي عند الندوي ومظاهر تجديده:

إن سعي الندوي إلى تجديد قنوات الاتصال بالرسالة المحمدية من جديد ينم عن اطلاعه على ما توصلت إليه علوم الاتصال الحديثة من تطور، وما حققته من نتائج باهرة، خاصة في مجال شد المتلقي إلى مرسله معينة قد تكون ذات طابع اقتصادي، سياسي، أدبي ثقافي، فقد يكون ذلك مما دعا الندوي إلى البحث عن قنوات جديدة لبث خطابه العقدي أملا منه في شد انتباه المتلقي المسلم من جديد إلى الرسالة المحمدية عقيدة وسلوكا، وإدامة إقامة هذا الاتصال، عودة بالأمة إلى سابق عهدها الراقي كونها خير أمة أخرجت للناس.

وقد يسأل سائل لماذا يسعى الندوي إلى إيجاد مثل هذه القنوات الجديدة، أليست القنوات القديمة موفية بالغرض؟

فنجيب بأن القنوات القديمة: إما هي متخصصة، فلا يمكن تواصل العموم معها، وإما هي قديمة لا تتماشى مع سياق الحداثة الذي يعيشه المجتمع المسلم، وما يلقه ويحيط به من تحديات، ما يؤدي به في الأخير إلى النفور من تلك القنوات القديمة، والإقبال على تلك الوسائل ذات المضمون المناقض للعقيدة الإسلامية.

وعلى ذلك كان من الضروري البحث عن وسائل وقنوات جديدة لتمير الخطاب العقدي ينسجم معه المسلم المعاصر ويتوافق، ويعمل بموجبه، ولا يجحد عنه

ومن مظاهر تجديد الندوي في هذا السياق اختياره لقناتين كان لهما دور كبير في نهضة الأمم الغربية وهما:

قناة الأدب كإبداع فني بما له من أجناس وأنواع.
قناة التربية والتعليم بما لها من مناهج وأطر.

3. تجديد وسائل الخطاب العقدي عند الندوي :

شهد القرن العشرون تطورا علميا وتكنولوجيا رهيبا، ألقى بظلاله على نواحي الحياة المختلفة للبشرية، فتطورت الفنون والآداب على مستوى الإبداع والدراسة والنقد والتحليل، فظهرت بذلك روائع أدبية وفنية استقطبت شرائح واسعة من الناس، فأقبلت على قراءتها والاهتمام بها كالفن والرواية...

ولأن الندوي يتمتع بتكوين أدبي فضلا عن تكوينه الديني، أثر استثمار هذا الإقبال على الأدب بأجناسه المختلفة لتمرير خطابه العقدي. فدعا إلى إيجاد أدب إسلامي يحقق القيم الروحية للدين من جهة، ومن جهة أخرى يعتني بالقيم الفنية التي تحقق الانجذاب إليه، فيكون هذا الأدب أدبا رساليا يتعالى عن الابتذال المشاهد في بعض الآداب، ويحقق المتعة الفنية المطلوبة ويرسل رسالة جادة تحيي موات القلوب، وتبعث الأمة من جديد.

يقول الندوي: "إخواني وسادتي! إنني أتصور الأدب كائنا حيا له قلب حنون، وله ضمير واع، وله نفس مرهفة الحس، وله عقيدة جازمة، وله هدف معين يتألم بما يسبب الألم، ويفرح بما يثير السرور، فإذا لم يكن الأدب كذلك، فإنه أدب خشيب جامد، أدب ميت خامد... فالأدب ليس أداة تسلية، وإلهاء نفس، وإزجاء وقت فحسب، وإن الأدب من أكبر الوسائل للوصول إلى الأهداف النبيلة، وللتأثير في النفس الإنسانية"⁵.

وعليه كان الأدب قناته الأولى لتمرير عقيدة الإسلام وقيمه وآدابه، إلى بنيه وللعالم بأجمعه من جديد. وكما كان قطاع التربية والتعليم قناته الثانية التي أولاهما اهتماما بالغاً لما شهدته من تأثير هذا القطاع في نشأة الأجيال على عقيدة الغرب وقيمه بفعل تطبيق المناهج الغربية في المدارس الإسلامية، فنشأت أجيال تعاني التغريب عن هويتها الحضارية، وقيمها الروحية. ولعظم خطر هذه القناة، وعظم تأثيرها أولاهما الندوي اهتماما كبيرا محذرا من خطورتها،

تجديد المنهج في الخطاب العقدي عند أبي الحسن الندوي جمال الأشرف

إلا أنه مع ذلك لم يدع إلى إلغاء مناهج الغرب بالكلية؛ وإنما دعواه تكييف هذه المناهج، وجعلها مواد خام لبناء نظام تعليمي، يفرز أجيالا منتمية إلى دينها عقيدة وسلوكا، فيقول متحدثا عن كيفية التعامل مع مخرجات الحضارة الغربية: "معاملة الحضارة الغربية بعلومها ونظرياتها، واكتشافاتها، وطاقاتها كمواد خام يصوغ منها قادة الفكر، وولاة الأمور في العالم الإسلامي حضارة عصرية مؤسسة على الإيمان والأخلاق والتقوى والرحمة والعدل في جانب، وعلى القوة والإنتاج والرفاهية وحب الابتكار في جانب آخر، يأخذون من علوم الغرب ما تفتقر إليه أمتهم وبلادهم وما ينفع عمليا، وما ليس عليه طابع غرب وشرق، ويستغنون عن غيره، ويعاملون الغرب كزميل وقرين"⁶.

وسيقصر الحديث في هذا المقال عن قناة الأدب؛ لأن قناة المناهج التعليمية تحتاج إلى مقال بحيالها، استيفاء لحق الموضوع من البحث والتقصي.

4. قناة الأدب إبداعا ونقدا:

إن خروج الندوي بمشروع اتخاذ الأدب ونقده قناة هامة من قنوات إيصال الخطاب العقدي الإسلامي ينم عن وعي تام بخطر هذه القناة وأهميتها، ولا يعد ذلك غربيا عنه فهو الداعية إلى الله، المفكر والأديب، فاجتماع هذه السمات الثلاثة في تكوينه هي التي أهلته لولوج هذا الميدان الرحب، والصعب في آن، فهو على رحابته لا يتسع للجميع إلا من كان له مراس ودراية ودربة. يقول عبد الباسط بدر عضو رابطة الأدب الإسلامي عن الندوي في تقديمه لكتابه "نظرات في الأدب": "صحيح أن كثيرين يجمعون بين الأدب والفكر - فمن خصائص عصرنا تداخل الأدب والفكر إلى حد التلاحم - وكثيرين يجمعون بين الأدب والدعوة إلى الله، فلا يخلو بلد إسلامي من أدباء إسلاميين، وغير قليلين من معاصرينا يجمعون بين الفكر والدعوة إلى الله، ولكن الذين يمسكون الخيوط الذهبية الثلاثة: الأدب والفكر والدعوة في آن واحد قليلون جدا في عصرنا هذا منهم: محمد إقبال، وسيد قطب وصاحب هذا الكتاب"⁷ والندوي في دعوته إلى اتخاذ الأدب ونقده قناة لتمرير الخطاب العقدي، لم يدع غيره ويستثني نفسه، بل دعا إلي ما عمل به هو شخصيا، فقد ألف في القصة والسيرة وأدب الطفل وأدب الرحلة، وألف كتاب "نظرات في الأدب" وهو كتاب تنظير

وتقعيد الأدب ونقده.

كما دعا إلى إيجاد أدب إسلامي يحمل هموم الأمة، ويوصل العقيدة الصافية للناشئة، وتقوم سلوكها ولم تكن دعوة في فضاء فسيح تستحيل هباء، بل جسدها واقعا حيا فاعلا بتكوين رابطة لهذا الأدب تبحث قضاياها وتضع خططه، وتعمل على تحقيق أهدافه، فاستقبل أول مؤتمر لهذه الرابطة في ندوة العلماء سنة 1981م بلكنهوه⁸، ونصب رئيسا لهذه الرابطة باعتباره الداعي لها والمنظر لأفكارها. يقول على الطنطاوي رحمه الله " وأنا أقول هذا هنا لأن أخانا - أبا الحسن - فوق عنايته الدعوة إلى الله، وأنه ركن من أركانها، وعضوا من أعضائها، يهتم بالأدب الإسلامي، وقد أنشأ له هو وأخونا الأستاذ عبد الرحمان رأفت الباشا رحمة الله عليه - وآخرون رابطة تربط أهلها، تجمعهم وتشد من أزرهم وتعينه في أمورهم "9.

4-1- الأدب عند الندوي: مفهومه، طبيعته، وظيفته:

إذا كان الأدب في تنظير المشتغلين به هو " إبداع جديد حي لما رآه الناس في الحياة، وما خبروه منها، وما فكروا فيه وأحسوا به إزاء مظاهرها التي لها عندنا جميعا أهمية مباشرة وباقية تفوق كل أهمية، وهو بذلك يعد بصورة أساسية تعبيرا عن الحياة وسيلته اللغة. ولكن من المهم أن نفهم منذ البداية أن الأدب يعيش بفضل الحياة التي تتمثل فيه "10.

وهذا المفهوم للأدب لا يختلف عند الندوي عن ذلك، فهو القائل: " يفهم الأدب في أوسع معانيه، ويعتقد أنه تعبير عن الحياة وعن الشعور والوجدان في أسلوب مفهوم مؤثر لا غير "11 لكنه يضيف إلى ذلك التعريف الوظيفة الإقناعية والتأثيرية. وأهم عناصر عند الندوي هي: الإخلاص، الصدق، الواقعية، فيقول: "إن أهم عناصر الأدب الصدق، وهما اللذان ظل يتغافل عنهما معظم نقاد الأدب، واللذان يهبان الأدب روحا وقوة وحيوية، ويجعلانه حقيقة أبدية خالدة "

وهذه العناصر وإن تحدث عنها المنظورون الغربيون، فأنها عند الندوي تأخذ مسارا مغايرا: الإخلاص والصدق والواقعية من منظور العقيدة الإسلامية لا من منظور تلك الفلسفات.

كما يعترف في الأدب بثنائية الأدب الطبيعي / الأدب المصنوع ؛ لكنه يفضل الأول لنقائه وحيويته وقوته، وعظيم فائدته، فيقول: "نحن في عهد الزخرفة نحن نعيش في أدب مزخرف،

تجديد المنهج في الخطاب العقدي عند أبي الحسن الندوي جمال الأشراف

ولكن حاجتنا وحاجة هذا العهد، وحاجة العالم العربي بصفة خاصة هي الأدب الهادف السليم الدافق بالحיוية، المتدفق بالقوة الذي يحمل رسالة سامية سماوية إنسانية إسلامية عالمية¹²، ويشبه الأول منها بالإنسان والثاني بالصورة لما بين الإنسان والصورة من فرق.¹³

ومن أمثلة الأدب الطبيعي التي تغافل عنها المشتغلون بالأدب في نظر الندوي: الأدب الذي تحتويه كتب الحديث، والسير، والمغازي، والتاريخ... يقول في ذلك: "... هذه القطع أصدق تمثيلا للغة العربية وأدها الرفيع ومحاسنه من كثير من الكتب المختصة بالأدب. ومن كثير من المجاميع والرسائل والمقامات الأدبية التي تعتبر أساس الأدب وزهو العربية ومحصول العقول... إن هذه القطع والنصوص مثورة كما قلت في كتب الحديث والسيرة والتاريخ وكتب الطبقات والتراجم والرحلات، وفي كتب ألفت في الإصلاح والدين والأخلاق والاجتماع. وفي بحوث علمية ودينية، وفي كتب الوعظ والتصوف..."¹⁴

ويلفت إلى قضية هامة في شأن الأدب، وهي ضرورة إعادة النظر في المكتبة العربية لانتقاء ما كان مغمورا مغمورا من الأدب الطبيعي؛ لأنها كتابات منبعثة من القلب والعقيدة، مفعمة بالقوة والروح، مستكملة لعوامل البقاء والخلود.

كما يلفت الانتباه إلى أدب شبه القارة الهندية الذي ظل في طي النسيان أو مجهولا لا يعلم عنه غير أبناء بيئته، فسلط الأضواء الكاشفة ليرى، وألهب الحماس ليحس ويقبل عليه، كما أثبت انتماؤه إلى الأدب العربي والإسلامي؛ لأن من أصحابه من كتب بالعربية، وآخرين كتبوا بالأوردية، والفارسية. يقول الندوي في علماء الهند وأدبائها: " من سمات علماء الهند البارزة أنهم قادوا الحركة الأدبية الإنشائية في شبه القارة الهندية، وكانوا من الدعائم القوية السامقة التي قام عليها أصر الأدب الرفيع، والنثر الفني بعد ثورة 1857م، وكان كل واحد منهم مؤسس مدرسة أدبية خاصة لا يزال لها أنصار وأتباع ومقلدون."¹⁵

ثم يقرر الندوي أن لا وجود للفصام النكد بين علوم الدين والأدب العصري ولغة البلاد، ولم تكن هناك فجوة بين علماء الدين والشادين بالأدب والشعر والهائمين بهما¹⁶، مثل ما كان مشاهدا في الشرق العربي.

ثم ينتهي إلى الإفصاح عن طبيعة الأدب الذي يفضله وعن وظيفته في الحياة، فيقول: "ولكن

حاجتنا حاجة هذا العهد وحاجة العالم العربي بصفة خاصة، هي الأدب الهادف السليم، الدافق بالحيوية، المتدفق بالقوة، الذي يحمل رسالة سامية سهاوية إنسانية إسلامية عالمية¹⁷. ويقول أيضا: "إن الأدب من أكبر الوسائل للوصول إلى الأهداف النبيلة وللتأثير في النفس الإنسانية"¹⁸.

وهذه النزعة في الأدب يعترف بتأثره فيها بالعلامة محمد إقبال، فيقول: "اسمحو لي أن أقرأ أمامكم سطورا تدل على ما كان يعتقد شاعرنا العظيم محمد إقبال وهي تدل على نظرتة إلى الأدب، وعليها بنى أدبه، وعلى ذلك قامت مدرسته الشعرية الفكرية الفلسفية الهادفة"¹⁹. ويقتبس من أقوال إقبال ما نصه: "يا أهل الذوق والنظر العميق أنعم وأكرم بنظركم، ولكن أي قيمة للنظر الذي لا يدرك الحقيقة؟ لا خير في نشيد شاعر، ولا في صوت مغن، إذا لم يفيضا على المجتمع الحياة والحماس"²⁰.

ويقول: "لا بارك الله في نسيم السحر إذا لم تستفد منه الحديقة إلا الفتور والخموم والذوي والذبول، إن غاية الإحسان في فن من فنون العلم والأدب لوعة الحياة الدائمة ما قيمة شرارة تلتهب سريعا وتطفئ سريعا؟ وما قيمة لؤلؤة كريمة أو صدفة لامعة لا تحدث اضطرابا في الأمواج ولا اضطرابا في البحار؟ لا نهضة للأمم إلا بمعجزة، ولا خير في أدب ولا شعر إذا تجردا عن تأثير عصا موسى"²¹.

ويستدل الندوي على أهمية البعد الوظيفي للأدب بالأدب الحي الخالد الموروث عن الأدياء والكتاب القدماء، فيقول: "كان هؤلاء الكتاب المؤمنون الذين ملكتهم فكرة أو عقيدة يكتبون لأنفسهم، يكتبون إجابة لنداء ضميرهم وعقيدتهم مندفعين فتشتعل مواهبهم، ويفيض خاطرهم، ويتحرق قلبهم، فتنهال عليهم المعاني وتطاوعهم الألفاظ، وتأثر كتاباتهم في نفوس قرائهم، لأنها خرجت من قلب فلا تستقر إلا في قلب"²².

4-2- مؤلفات الندوي الأدبية:

إن الندوي يصدر عن رؤية في الأدب، تعطي الأدب بعدا حضاريا وأهمية بالغة في صناعة التاريخ، فهو كثيرا ما يكرر هذه العبارة: "إننا نحتاج إلى أدب ينفخ في نفوسنا حياة جديدة وروحا جديدة"²³.

أي نحتاج إلى أدب حي يحمل رسالة حضارية تهدف إلى التغيير إلى الأفضل، وتكوين فرد ومجتمع مسلم وفاعل متوقد لإنجاز شيء له قيمة في الحياة، واستكمال البناء الحضاري المتوقف منذ قرون. لهذه الغاية ركز الندوي في مؤلفاته الأدبية على الطفل لعلمه أن بداية التغيير الصحيحة تبدأ من هذه المرحلة في حياة الإنسان، فالبذرة تحفظ في التربة الملائمة لنموها لا التربة التي تسممها، وتجعلها لاهية ولا مينة، كما اهتم بأدب الرحلات ليطلع أبناء الأقطار الإسلامية على الحياة الفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية والمستويات الحضارية التي تعيشها المجتمعات التي زارها.

بالإضافة إلى عنايته بأدب التراجم الذي كان تقليدا معروفا في أسرة الشيخ الندوي التي كان أكثر اشتغالها بالتأليف في تراجم الرجال وتاريخ الهند الإسلامي.

4-2-1- أدب الطفل عند الندوي ومؤلفاته فيه:

تنوعت كتابات الندوي للطفل، فكتب القصة وتحديدًا "قصص النبيين للأطفال" و"قصص من التاريخ الإسلامي للأطفال"، والسير وأحسن مثال لها "سيرة خاتم النبيين للأطفال"، والنصوص الموجهة، ومثلها "القراءة الراشدة"، وغير ذلك، وسنتقصر في هذه المحاولة على جنس واحد من الكتابات الأدبية، وهي القصة.

■ **القصة:** هي جنس أدبي يحقق إثراء الفكر وإمتاع الوجدان، يحقق من خلاله المؤلف غايات لا تتحقق بسواها لتعلق الطفل بالقصة واستمتاعه به ورغبته فيه. فكتب فيه الندوي لعلمه بذلك، وليستبدل ما بأيدي الأطفال من قصص الحيوانات والوحوش قصصا واقعية من حياة الأنبياء والمرسلين، ومن التاريخ الإسلامي الحافل بالأفذاذ من هذه الأمة ليربي في هذا النشء القدوة الصالحة ويغرس في ضمائرهم الخلق النبيل، وفي سلوكهم الأعمال الصالحة المثمرة. يقول موضحا غرضه من كتابه القصة للطفل: "ابن أخي العزيز! أراك حريصا على القصص والحكايات... ولكنني أتأسف لأنني لا أرى في يدك إلا حكاية السننير والكلاب والأسد والذئاب والقردة والدياب.. ولكنني أخجل أنك لا تجد ما يوافق سنك من القصص العربية إلا قصص الحيوانات والأساطير والخرافات، فرأيت أن أكتب لك ولأمثالك أبناء المسلمين قصص الأنبياء والمرسلين عليهم صلاة الله وسلامه بأسلوب يناسب سنك وذوقك ففعلت".²⁴

فكان كتابه "قصص النبيين للأطفال" في خمسة أجزاء. وقد التزم في هذا الكتاب بما يلي:
- "أن تكون ثروة الألفاظ فيه أقل قليل، ولكنها تنقش في ذهن الطالب، بكثرة التكرار والإعادة.

- أن يكون الكتاب في لغة القرآن، وتوضع الآيات الكريمة في محالها، كالفص في الخاتم.
- أن يشتمل على تعليم العقائد الأساسية (التوحيد، الرسالة، البعث)، وتلقينها للطالب بطريقة عفوية.

- أن تبسط القصص وتزود الأطفال بما يكره إليهم الكفر والشرك والمعاصي، ويجب إليهم الإيمان والعقيدة، ويرسخ فيهم الاعتقاد بعظمة الأنبياء، وجلالة مكانهم، وكل ذلك بطريق لا يشعر الطالب بثقله، وأنه يلقي عليه، بل يتلقاه ضمنا وعفوا وينسجم معه²⁵.

واحتلت هذه السلسلة القصصية مكانة هامة لدى القراء والنقاد وكبار العلماء حتى قال عنها أحد كبار علماء الهند: "إنها علم توحيد جديد للأطفال"²⁶ كما أثنى عليها أديب، وناقد كبير وهو سيد قطب فقال: "لقد قرأت كثيرا من كتب الأطفال بما في ذلك قصص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وشاركت في تأليف مجموعة (القصص الديني للأطفال في مصر) مأخوذا كذلك من القرآن الكريم، ولكن أشهد في غير مجاملة أن عمل السيد أبي الحسن في هذه القصص جاء أكمل من هذا كله، وذلك بما حوى من توجيهات دقيقة وإيضاحات كاشفة لمرامي القصة، حوادثها ومواقفها، ومن تعليقات داخلية في ثنايا القصة، لكنها توحى بحقائق إيمانية ذات خطر، حين تستقر في قلوب الصغار أو الكبار"²⁷.

أما مجموعته القصصية الثانية فهي؛ "قصص من التاريخ الإسلامي للأطفال"، فهي قصص يغلب عليها أسلوب الخطيب الداعية، فكانت قصص موجهة. ومن ملامح التوجيه فيها نذكر:

أ- **الضمان والعلاقات:** هذه القصص موجهة للأطفال في سن يتراوح بين التاسعة والثانية عشر أي مرحلة الطفولة المتأخرة، وهي مرحلة يستطيع فيها الطفل استعمال القياس، وإدراك بعض العلاقات، فاستثمر الشيخ الندوي هذه المعطيات في توصيل الفكرة العقديّة وهي وصول الميت إلى عالم الآخرة، واجتماع الشهيد برسول الله ﷺ²⁸. وهي فكرة تجسد العلاقة

بين المسلم والرسول، والأمة عموماً برسولها الكريم، يدرکها الطفل انطلاقاً من قياس علاقة الابن بأبيه. وقد عبرت عن هذا كله قصة الرجل الذي جاء إلى أبي عبيدة يوم اليرموك متهياً للشهادة يسأله هل لك من حاجة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؟²⁹ ومن الأساليب التعبيرية التي جسدت التوجيه في القصة هيمنة ضمير الخطاب (الكاف)³⁰، فقد عمد الندوي إلى خطاب الطفل مستعملاً كاف الخطاب ليجسد قوة الاتصال بين المرسل والمستقبل، فيتأكد التواصل المرجو بينهما، وحسن التلقي بين الطفل والعمل الأدبي.

ب- الاستفهام وأثره في تشكيل الحدث:

الاستفهام وسيلة تعبيرية تكشف عند الندوي عن الحس الخطابى الموجه التي يستخدمها للشرح والتفسير في القصة. وكمثال على ذلك قصة اختباء رسول الله صلى الله عليه وسلم في غار ثور في طريق الهجرة إلى المدينة، فيقول: " وكيف يدخل أحد الغار، ولا يقطع نسيج العنكبوت ويبقى على حاله؟"³¹ وهو سؤال لم يقدم الندوي إجابة عنه لكنه أسهم في تشكيل الحدث في القصة كما أسهم في الشرح والتفسير، وذلك أن السؤال تضمن الحدث الأبرز في القصة -وهو حفظ الرسول وصاحبه- وعليه بني عنوانها (الله خير حافظاً وهو أرحم الراحمين)، أما كونه شارحاً مفسراً؛ فلأنه يوضح استبعاد دخول الغار، من قبل أي أحد لعدم قطع نسيج العنكبوت، فلو دخل أحدهم لم يبق على حاله.

ج- التوجيه من خلال التاريخ الإسلامي:

فتح الندوي عقول الناشئة على نافذة من التاريخ الإسلامي كانت مجهولة بالنسبة للكبار فضلاً عن الصغار، وهو تاريخ المسلمين ونضالهم في الهند من أجل عقيدتهم والدعوة إليها. جسّد الندوي ذلك في آخر قصتين من قصصه للأطفال من التاريخ الإسلامي وهما: " فمن عفا وأصلح فأجره على الله "، وهي قصة تحمل مضموناً أخلاقياً مهماً، وهو مقاومة البغي، والعفو والإصلاح بين الناس، و"رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه"، وهي قصة مجموعة من الفدائيين المسلمين المقاومين للمستعمر الإنجليزي، والذين استقبلوا الشهادة في ثبات، ومن أبطال هذه القصص الإمام السيد أحمد ابن عرفان الشهيد (1201-1246هـ) الذي بويع بالإمارة سنة 1241هـ وأنشأ دولة إسلامية على الحدود الشمالية للهند. قاومت المستعمر

الإنجليزي ورؤيته. فكان بعرض هذه القصص يوجه النشء لمعرفة تاريخه، وأخذ العبرة والقدوة³².

4-2-2- أدب الرحلات:

إن الندوي تربطه بالسفر والرحلة أواصر عشق قديم لا للسياحة بل طلبا للاطلاع على أحوال المسلمين، ونشرا لدين الله بين الناس، يقول عن دوافع هذه السياحة: " خرج مؤلف هذا الكتاب في مفتح سنة 1951م، في رحلة إلى عواصم الشرق العربي، ليدرس وضع هذه الأقطار الديني والعلمي، والاجتماعي، ويتعرف برجالها، وقادة الفكر فيها ويتذاكر معهم في الشؤون الدينية والعلمية، والقضايا الإسلامية، والمناهج الإصلاحية، والمشاريع التعليمية، ويعرفه ببلاده " شبه القارة الهندية " التي أسدلت عليها حجب كثيفة، وأثير حولها نفع كثير، وعاشت في عزلة عن العالم العربي منذ فترة طويلة... "33

وخلال هذه السياحة تكوّن أدب رحلة للشيخ رحمه الله لكونه كان حريصا على كتابة كل مشاهداته وانطباعاته، وتسجيل الأحداث التي يمر بها تسجيلا مباشرا، ولم يقتصر جهد الشيخ على هذا العمل، بل تعداه إلى التنظير. وكان يكتب في مواصفات أدب الرحلة التي ينبغي أن يكون عليها. فخرج بآراء طريفة في هذا الشأن نذكر منها:

- 1- يدعو الندوي الرحالة إلى أن يهتم بإعطاء نظرة شاملة للمجتمع الذي يكتب عنه، فكثير من كتب الرحلات يغلب عليها الجانب الجغرافي فيقول: "لقد كثرت كتب الرحلات في هذا العصر لنشاط حركة التأليف والنشر، وليس السفر في هذا الزمان... فكان يغلب عليها الجانب الجغرافي، وتعتني بالآثار والمشاهد أكثر من أي شيء، ولا تصور في الغالب إلا جانبا من جوانب الحياة يتلاءم مع ذوق المؤلف، أو يتجاوب مع غرض رحلته وهدفها"³⁴
- 2- ضرورة التسجيل المباشر للأحداث والمشاهدات لكون الذاكرة تخون وتنسى بعض الأحداث والتفاصيل، فلا يوثق في انطباعات هي أشبه بالظلال والأمواج، ليقول: "فمما لا شك في أنه لا ثقة بالانطباعات التي هي أشبه بالظلال والأمواج، فلا تدوم ولا تبقى ولا يستطيع الإنسان أن يستعرض ما شاهده، ولا يستطيع أن يستعيد ما شعر به وما تركه الحادث فيه من أثر نفسي وما هاج من إعجاب أو امتعاض أو لذة أو ألم".³⁵

3- يؤكد الندوي دائما على أهمية ظهور شخصية الأديب في أدب الرحلة؛ فلا بد أن يعكس عاطفته وعقيدته في عمله، ذلك أن العمل المجرد عن العاطفة والعقيدة، ومشاعر النفس وأحاسيسها، إنما يمثل مؤلفوه دور آلة التصوير، أو آلة التسجيل، فيقول: "... ثم إن أكثر هذه الكتب يتجرد عن العاطفة والعقيدة ومشاعر النفس وأحاسيسها، ويمثل فيها المؤلفون دور آلة التصوير، أو أداة التسجيل من غير تعليق على ما يشاهدون..."³⁶، ويرى أن الكتابة الأدبية التي لا يستطيع قارئها أن يجدد زمانها وبيئتها، ولا يهتدي على عقيدة مؤلفها وفكره، والقيم والمثل التي يجبها، ويتنصر لها، هي كتابة مصطنعة لا تؤثر في النفس، ولا تصلح للبقاء"³⁷.

وسنختار من كتب الشيخ في أدب الرحلة كتابين: "مذكرات سائح في الشرق العربي" و"أسبوعان في المغرب الأقصى" وهما يجسدان منهجه في كتابة أدب الرحلة، والمضامين التي يروم توصيلها من خلال هذا اللون الأدبي.

أ- مذكرات سائح في الشرق العربي:

الكتاب يؤرخ لرحلة قام بها الشيخ سنة 1951 م إلى عواصم الشرق العربي لدراسة وضع هذه الأقطار الديني والعلمي والاجتماعي، وللتعرف على رجالها، وقادة الفكر فيها، وبحث الشؤون الدينية والعلمية، والمناهج الإصلاحية، والمشاريع التعليمية، فحرص فيها كتبه عن هذه الرحلة بما نظر له فكان يسجل كل حديث، وكل انطباع في يومه غالبا، وكان يتحرى الدقة في النقل، والصحة في الرواية،..."³⁸

كما التزم بإبداء آرائه وملاحظاته، وانطباعاته على إثر كل مقابلة أو زيارة، أو حديث أو مشهد، وما أحدثه الحادث من رد فعل أو أثر نفسي، وأن يسجل كل ذلك في أسلوب صريح ومكشوف بعيد عن الغموض والتحفظ.³⁹ فهو وصف وتصوير عن إنسان حي يحمل القلب والعاطفة والعقيدة، ويؤمن بمبادئ وقيم ومثل، ويجب هذه البلاد التي يزورها"⁴⁰

ومما يلفت الانتباه في هذا المؤلف هو اهتمام الشيخ بأسلمة الأدب، وضرورة قيام جبهة قوية ضد الأدب المنحرف الذي أثر تأثير سيئا في الأمة، ففسدت الطبائع والأخلاق، وكان مساهما في التردّي الحضاري الذي تعانيه"⁴¹.

ويجدد التنبيه في هذا المقام إلى أن الندوي قد حذر مرارا من الدور الخطير للأدب الغربية،

وأثارها المختلفة، في مواطن أخرى من كتبه⁴²، منها: قوله: "ثم هناك الطابور الخامس، وهو ذلك الأدب المسلول المسموم، الذي ولدته الثورة الفرنسية، وأرضعته الفوضى الخلقية في أوروبا، وغذته الشيوعية، ذلك الأدب الخليع المستهتر، الذي ينبت في القلوب النفاق ويسقي غرس الشهوات، ويقوّض دعائم العمران، ويفسد نظام الأسرة، ويسخر من كل فضيلة، ويستهيئ بكل أدب ونظام، ويزين للقارئ مذهب اللذة والانتفاع، وانتهاز الفرص، يلخص التاريخ ويوجز الفلسفة والعلم في حب المال والميل الجنسي، ويصور العالم كله، كأنه ليس إلا ظهور هاتين العاطفتين، وليس وراء ذلك حقيقة علمية، ومبدأ سام أو غرض شريف"⁴³. وكان أسلوبه في كتابة هذه المذكرات يتميز بوضوح العبارة، وسلامة اللفظ، دقة المعنى، الاسترسال مع البعد عن التكلف.

ب- أسبوعان في المغرب الأقصى:

هذا الكتاب دوّن لرحلة قام بها الشيخ إلى المغرب الأقصى سنة 1976 لحضور مؤتمر حول الجامعات الإسلامية. زار خلال هذه الرحلة هذا البلد الجميل واطلع على آثاره ومكتباته، وتعرف على شعبه وعلمائه، وكتب هذه المذكرات التي عبر فيها عن مشاعره وانطباعاته بأسلوب جميل بليغ، يغلب على هذه المذكرات الطابع التاريخي، إلا أن كاتبها يحرص على تسجيل انطباعاته عند كل مشهد أو موقف يتعرض له، فجاء كتابه مصورا لجوانب مختلفة يعيشها المجتمع المسلم، ومعبرا عن شخصية الكاتب الذي يصدر دائما عن فكره وعقيدته وعاطفته حين يتعامل مع الأشخاص أو الأفكار أو الأشياء.

ودارت فكرة الكتاب حول الأزمة الإيمانية والأخلاقية التي تعيشها الأمة، والتي عاين بعض شواهدهما، في رحلته للمغرب الأقصى، فكتب يصف هذه الأزمة قائلا: "ألق نظرة على العالم الإسلامي وأنظر ماذا يعوزه إنه غني بكل شيء: بعدد أفراده، بوسائله وبثرواته وبثقافته وبذكائه، ولكنه رغم ذلك كله لا يملك ثقلا في الميزان العالمي، ولا دورا مؤثرا في اتجاهات العالم وأوضاعه وحوادثه، والأزمة الإيمانية هي سبب هذا التراجع الحضاري"⁴⁴.

ويدعو الشيخ إلى ضرورة التمسك بقيم الحضارة الإسلامية، وطابع الأمة الخاص، مع الاستفادة من الحضارة الغربية في مجالاتها الإيجابية وتجاربها المفيدة التي تتفق مع تعاليم

الإسلام، حتى يتسنى لأمتنا استعادة عزها ومكانتها في العالم.

4-2-3- أدب التراجم:

كتب الندوي في هذا الفن تأثراً بالإرث الأسري، وما دأب عليه أجداده وآبائه من الولوع بالتاريخ والتراجم والسير. ولم يكن هذا السبب الأساس في دفعه للكتابة فيه، بل كان الغرض الرئيسي هو تمرير ما يحمله من أفكار دعوية، لينشئ القدوة الصالحة في نفوس القراء، فيتعلمون الكثير من الإخلاص والأخلاق، وعلو الهمة، والاهتمام بالأمة وقبل استعراض منهجه التجديدي في هذا الفن نعرف بأدب التراجم ومنهجه قبل الندوي.

يُعرف فن التراجم بأنه: نوع من الكتابة الذي يترجم للرجال، ويعرف بهم ويذكر نشأتهم وأخبارهم ويتحدث عن مؤلفاتهم ومآثرهم العلمية، وخصائصهم النفسية، ومكانتهم الاجتماعية، مما يستخلص منه الكثير من القيم الفكرية والثقافية والاجتماعية للعصر الذي عاشوا فيه⁴⁵.

عرف هذا الفن منذ القديم منذ أن اهتم العلماء المسلمون بطبقات المحدثين والصحابة وطبقات النحويين واللغويين، وطبقات الكتاب والشعراء...

يشهد هذا الفن تطوراً عبر العصور في الطريقة والمنهج، فكان في البداية مقتصرًا على المعلومات والأخبار، ثم بني على قواعد وعناصر تلتزم الدقة والتحري في عرض الأحداث ونقل الأخبار.

وكان ابن خلكان (681هـ) في كتابه "وفيات الأعيان" يتحرى الوصف الدقيق وشمولية الخبر، ووضع الصفة مكان الموصوف، يقول عنه الندوي في ذلك: "وهذه الخصيصة امتاز العلامة شمس الدين أحمد ابن خلكان (681هـ) في كتابه "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان" من بين مؤلفي كتب الترجمة والسير، فإنه إذا وصف أحد من المترجمين بقوله النحوي أو الفقيه، أو الأديب، أو المفسر، أو اللغوي، أو الواعظ، فليس من الميسور زحزحته عن مكانه الرئيسي والاختصاصي ووضعه في طبقة أخرى"⁴⁶.

أما منهج الشيخ الندوي في هذا الفن، فهو يجمع بين القديم والمعاصر ويظهر منهجه ذلك في كتابه "شخصيات وكتب" الذي يشتمل على مجموعة من التراجم لشخصيات إسلامية

مرموقة في شبه القارة الهندية والعالم العربي بداية بالشيخ محمد إلياس الكندهلوي وانتهاء بالأديب مصطفى السباعي.

والمنهج الذي وضعه الندوي لمن يكتب في هذا الفن هو مجموعة شروط ومعايير يتقيد بها لتحقيق ما يصبو إليه من وراء كتابته في هذا الفن⁴⁷:

1- المعرفة الشخصية للمترجم له معرفة واعية ناقدة عن طريق المعايشة والصحبة أو عن طريق الدراسة وتتبع الأخبار.

2- القدرة على التعبير وتصوير أحوال المترجم له، وبيان أخباره وأثاره، ولا يكون ذلك إلا بامتلاك ثروة لغوية.

3- الدقة في نقل الخبر والأمانة عند روايته، والشعور بالمسؤولية، والصدق عند لباس المترجم له لباسا على قياسه.

4- توافر الدوافع النبيلة، والرغبة في الترجمة لشخصية دفاعا عنها أو رد الاعتبار لها، أو وفاء بالفضل، إعجاب بجمال أو كمال، أو تجاوبا مع فكرة.

5- اختيار الكلام المعبر عن حقيقة المترجم له، ووضع الكلمات والمصطلحات في مكانها لتدل على الوصف المناسب.

وبهذا الندوي ينهج نهجا جديدا في أدب التراجم اقتضته معطيات الحياة المعاصرة، وما يحمله من المسؤولية والأمانة التي يعمل من أجلها. فكان مختلفا عن القدامى في تقديم عناصر الترجمة من اسم ولقب وكنية وما إليه مما عرف قديما، لكنه كان يهتم بإبراز الشخصية الدينية والعلمية للمترجم له، وأخلاقه وصفاته، ومدى تأثيره في مجتمعه، وتضحياته وجهاده في سبيل الإسلام، فيحلل هذه العناصر يجعل القارئ يزداد حبا للشخصية، وارتباطا بها، ثم يصل ذلك بأحداث العصر وقضايا الأمة الإسلامية، ليصبح المترجم له قدوة يتبع ومثالا يحتذى، كما أن اختياره للشخصيات والجوانب المميزة فيهما، يلبي حاجة واقعية، فيختار من الشخصيات العلمية والروحية ما يتقاطع مع قضايا الراهن. ويكشف الندوي أن سبب اختياره الترجمة لرجال الفكر والدعوة الذين نذروا حياتهم لخدمة الدين وإعلاء كلمة المسلمين هو البحث عن أساليب في تجديد الدعوة الإسلامية، ومقاومة التيار المادي الغربي

الذي يعصف بالعقول والقلوب في المجتمعات الإسلامية، فيرى أن خير وسيلة لإشعال المواهب وإثارة الروح وتقويم الأخلاق والعزم على مكافحة البيئة الموبوءة والمجتمع الفاسد، والتسامي لمعالي الأمور هي سير عظماء الرجال، وزعماء الإصلاح والتجديد والربانيين والصادقين...⁴⁸.

أما عن أسلوب الشيخ في كتابة هذا النوع من الأدب، فكان يتميز بسهولة الألفاظ، ووضوح المعاني، والإمتاع، والإفادة بمعلومات كثيرة، التأثير في وجدان القارئ، وجعله يعيش متعة روحية من خلال حياة الأشخاص الذين يترجم لهم.

5- محمد إقبال نموذج الأديب الموجه للأدب والشعر في نظر الندوي :

تأثر الندوي أيما تأثر بتوجه محمد إقبال في الأدب بعامة والشعر خاصة، فصاغ مفهومه للأدب بتأثير تلك النظرة التي كان الشاعر الفيلسوف يحملها عن الأدب، وقد صرح الندوي بذلك في أكثر من مناسبة، فقال: "هذه هي نظرة إقبال إلى الشعر والأدب، وقد كان ذلك في الحقيقة ثورة في تاريخ الأدب، وفي تاريخ الشعر، وفي عالم الأدب والشعر، إن الله سبحانه وتعالى قد قيض في هذا العصر الأخير رجلا جمع بين دراسات عميقة دقيقة للفلسفات القديمة والفلسفات الحديثة وللآداب والفنون والآداب، فقد عاش محمد إقبال في أوروبا فترة طويلة في كبرى جامعاتها، وقدم رسالة علمية ذات قيمة، وعاش بين كبار النوايغ وكبار المفكرين في أوروبا، ولكن الله اختاره لرسالة إسلامية إنسانية عالمية، واختار هو لتبليغ رسالته لسان الأدب ولسان الشعر...⁴⁹".

ثم يقول عنه أنه مدرسة أدبية بحيالها: "... إنه أنشأ مدرسة جديدة في الشعر، وأثر في تفكير الشعراء والأدباء، وأحدث تراكيب جديدة وأخيلة جديدة، ومعاني جديدة."⁵⁰

ويرجع الندوي تربع إقبال على عرش المملكة الشعرية لعوامل عدة ذكر منها ثلاثة:

أولاً: قوة العقيدة وليس معناها قوة العقيدة في صحة الإسلام فحسب، فهذا ما عليه كثير من الناس، لكنه كان قوي العقيدة في صلاحية الإسلام للخلود. فأثر بهذه العقيدة في الجيل المثقف الجديد في شبه القارة الهندية. وكما أثر بأسلوبه الأدبي، فما من أديب وشاعر إلا وقد تأثر بإقبال في الألفاظ، وفي التعبير، وفي التراكيب وفي الأخيلة وفي الاستعارات والمجازات.

ثانيا: قوة شخصيته، لأن الأدب لا يقدر على التأثير حتى يكون وراءه شخصية قوية، تفرض أثرها وفكرها ومدرستها، ومنهج تفكيرها⁵¹.

ثالثا: قوة عاطفته، فقوة العاطفة هي التي تضيء على الأدب القوة والخلود، وصلاحيته الانتشار، والحلول في قرارة النفوس. وهذه العاطفة مكنته مما وصل إليه، لأنه حدد مركز الحب لديه، فكان الإسلام مركز حبه، فامتلك قوة العقيدة وقوة الاعتزاز بهذا الدين، فكان يرى الإسلام دين الإنسانية، والرسول محمد ﷺ المثل الكامل للإنسانية، فكان يقول في شعره: "إن السيد الذي داست أمته تاج كسرى كان يرقد على الحصير، إن السيد الذي نام عبيده على أسرة الملوك كان يبيت لا يكتحل بنوم، لقد لبث في غار حراء ليالي ذوات العدد، فكان أن وجدت أمة، ووجد دستور، ووجدت دولة"⁵².

ويرد الندوي اهتمام العالم شرقا وغربا بشخصية إقبال وشعره لهذه العوامل الثلاثة المذكورة، فيقول: "... ما نال شاعر أوربي في اللغات الحية مثل الإنجليزية والألمانية والفرنسية والفارسية والعربية مثل هذا الاهتمام. سواء بسيرته أو شاعريته أو مدرسته الفكرية. كما نال إقبال؛ لا شكسبير (shakespeare) ولا ملتون (milton)، ويرجع السبب في ذلك لقوة شخصيته أولا، وقوة العقيدة ثانيا، وقوة العاطفة ثالثا"⁵³.

ويفاضل الندوي بين إقبال وبين شعراء العالم العربي من معاصريه فيقول: "إن العالم العربي والحمد لله غني بكبار العلماء، غني بالمفكرين، غني بالمؤلفين، غني بالجامعات، غني بالمكتبات لكنه لم يرزق شاعرا عبقريا مثل إقبال، لقد كان شوقي أمير الشعراء في عصره ومصره، وله مواقف إسلامية ونعمة إيمانية في الشعر العربي الحديث، ويلييه حافظ إبراهيم، ولكنه ما جاء على أفق العالم العربي من المغرب إلى المشرق من يقوم مقام محمد إقبال"⁵⁴.

ويعزو الندوي هذه المكانة لإقبال وشعره بفضل قوة وبلاغة هذا الشعر وما يحركه في القلب والوجدان، فيقول: "... فيقول الشعر الإسلامي القوي البليغ، المثير الذي يحرك أوتار القلب، ويكهرب الجو، ويتغلغل في أحشاء المجتمع العربي الإسلامي، وفي أحشاء الأدب العربي، وهذا هو الدور القيادي الثوري في الأدب والشعر الذي مثله محمد إقبال في عصره وبيئته"⁵⁵.

كما يثير تساؤلا حول عدم نهوض شاعر إسلامي في العالم العربي مثل إقبال، وغيره من شعراء

الهند المتميزين أمثال أَلطاف حسين حالي⁵⁶، والسيد أكبر حسين الإله أبادي⁵⁷، ظفر علي خان⁵⁸، هذا التساؤل يدعو الندوي من خلاله إلى وجوب التركيز - في الأدب والنقد وتاريخ الأدب في البلاد العربية - على بحث الأسباب الداعية إلى ذلك.

ويدعو الشيخ بعد استعراض هذا النموذج الخالد إلى كون العالم الإسلامي بحاجة إلى أدب ينفخ في النفوس حياة جديدة وروحا جيدة، ويعد هذا النوع من الأدب هو الأدب الحي، فيقول "إننا نحتاج الآن إلى أدب ينفخ في نفوسنا حياة جديدة وروحا جديدة، هذا هو الأدب الحي، أشاد القرآن بقيمة اللسان البليغ وقوته، فوصف نفسه بأنه قرآن عربي مبين⁵⁹، ويجذر في الوقت نفسه من الأدب المزخرف القائم على التزيق والتنميق ولا طائل تحته، فيقول: "نحن نعيش في أدب مزخرف ولكن حاجتنا وحاجة هذا العهد وحاجة العالم العربي بصفة خاصة، هي الأدب الهادف السليم، الدافق بالحيوية المتدفق بالقوة الذي يحمل رسالة سامية مساوية، إنسانية إسلامية عالمية"⁶⁰.

وهكذا نجد شيخنا الندوي، يضرب في الآن نفسه عصفورين بحجر واحد، يمرر العقيدة التي طالما دافع عنها وأرادها أن تصل صافية نقية لمتلقيها، واختار لها في الوقت نفسه وعاء يحفظها وتحفظه، بأن يجعله أدبا راقيا إنسانيا، مؤثرا معبرا عن آلام وآمال الأمة، دافعا لها نحو مستقبل أفضل وأسعد، وأرغد .

الخاتمة:

يعتبر ما جاء في هذا المقال محاولة لإلقاء الضوء على مظهر من مظاهر التجديد في الخطاب العقدي عند الندوي، وأعتبر هذه المحاولة نافذة تساهم في استقصاء بقية مظاهر ذلك التجديد، تساعد الباحثين على استكمال هذا المشوار، وتذلل بعض الصعاب التي تكتنف الولوج إلى تلك الغمار، وأخلص في نهاية هذه المحاولة إلى التذكير بجهود الندوي التجديدية ويقظته مبكرا لاستغلال هذه الوسيلة ألا وهي الأدب بكل أجناسه وأنواعه لتمرير الخطاب العقدي، وتأكيد على أهميته في تنشئة الجيل الجديد، من خلال القصة الهادفة، والنص الموجه نحو ما يبني شخصيته السليمة وعقله الواعي وحسه العاطفي المرتبط بهذا الدين ورسوله الكريم.

كما تبني هذه الوسيلة شخصية الشاب المسلم وتقوي صلته بدينه، وتحدد له أهداف

كفاحه وتقوّم أخلاقه، فيكون نموذج المبدع القوي بشخصيته وعقيدته وعاطفته، كما كان محمد إقبال مثال الشاعر المفكر العبقري الذي بذ الشعراء طرا شرقا وغربا كما يراه الندوي. وبذلك ميز الندوي الإبداع والمبدع ووضع لهما خصائص، وجعلها في خدمة الدين؛ فلا تقوم قائمة لهذه الأمة في استبعاد دينها عن مناحي الحياة المختلفة، وقصره على دور العبادة، فأعاد لهذا الدين بمشروعه التجديدي محل المركز، بجعل الأدب وسيلة للخطاب العقدي ينتقل من خلالها، ولا يعني ذلك إغفاله للوسائل القديمة؛ إذ مجالها التخصصي يجعل لها مقاما خاصا في قاعات الدرس بالجامعات وحلقات العلم، أما الخطاب الذي أراد الندوي إيصاله، بهذه الوسيلة هو الخطاب الموجه للعقل العام فلا يمكن لتلك الوسائل أن تنقله، فتخير له القصة، وأدب الرحلة، والتراجم، وسائر أجناس الأدب التي يقبل عليها الجمهور بشغف كبير، ليضمن لهذا الخطاب سهولة الوصول والإدراك، وسرعة الانتشار والذيع.

- الحواشي والإحالات:

- ¹ ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ج1، ص361.
- ² ينظر: أبو البقاء الكفوي، الكلبيات، تح: عدنان درويش محمد المصري، ط:2، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1998، ص419.
- ³ الآمدي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، ط:2، تح: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1986، ج1، ص136.
- ⁴ أبو الحسن الندوي، نظرات في الأدب، ط:1، دار البشير، عمان، الأردن، 1990، ص113.
- ⁵ المرجع نفسه، ص105.
- ⁶ أبو الحسن الندوي، نحو التربية الإسلامية الحرة، ط:4، قسنطينة، مؤسسة الإسرائاء، 1982م، ص37-38.
- ⁷ أبو الحسن الندوي، نظرات في الأدب، ص06.
- ⁸ ينظر: عبد الباسط بدر، جهود الشيخ أبو الحسن الندوي في خدمة الأدب الإسلامي، ضمن كتاب الشيخ أبو الحسن الندوي، بحوث ودراسات، ط:1، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار البشير، عمان، الأردن، 2002، ص557 وما بعدها.
- ⁹ أبو حسن الندوي، في مسيرة الحياة، دار القلم، دمشق، 1987، 1/12.
- ¹⁰ عز الدين إسماعيل، الأدب وفنونه (دراسة ونقد)، ط:8، دار الفكر العربي، القاهرة، ص16.
- ¹¹ أبو الحسن الندوي، نظرات في الأدب، ص35.
- ¹² المرجع نفسه، ص113.
- ¹³ المرجع نفسه، ص32.
- ¹⁴ المرجع نفسه، ص34.
- ¹⁵ المرجع نفسه، ص74 - 75.

تجديد المنهج في الخطاب العقدي عند أبي الحسن الندوي جمال الأشراف

- 16 المرجع نفسه، ص 75.
- 17 المرجع نفسه، ص 113.
- 18 المرجع نفسه، ص 105.
- 19 المرجع نفسه، ص 105-106.
- 20 أبو الحسن الندوي، روائع إقبال، دط، بيروت، الدار الشامية، 1999م، ص 58.
- 21 المرجع نفسه.
- 22 أبو الحسن الندوي، نظرات في الأدب، ص 32.
- 23 المرجع نفسه، ص 110.
- 24 أبو الحسن الندوي، قصص النبيين للأطفال، ط: 18، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1993، ص 6.
- 25 أبو الحسن الندوي، في مسيرة الحياة، ج 1، ص 145-146.
- 26 المرجع نفسه.
- 27 أبو الحسن الندوي، قصص النبيين للأطفال، مقدمة الكتاب، ص 04.
- 28 أبو الحسن الندوي، قصص من التاريخ الإسلامي للأطفال، ط: 4، دمشق، دار ابن كثير، دمشق، 2010م، ص 57.
- 29 ينظر: المرجع نفسه.
- 30 ينظر: الفقرة الأولى من القصة، المرجع نفسه.
- 31 المرجع نفسه، ص 11.
- 32 ينظر: المرجع نفسه، ص 91.
- 33 أبو الحسن الندوي، نظرات في الأدب، ص: 65، 66.
- 34 المرجع نفسه، ص 64.
- 35 المرجع نفسه.
- 36 المرجع نفسه، ص 65.
- 37 أبو الحسن الندوي، مذكرات سائح في الشرق العربي، ط: 1، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، 2001م، ص 17.
- 38 المرجع نفسه، ص 17-18.
- 39 المرجع نفسه، ص 18.
- 40 المرجع نفسه، ونظرات في الأدب، ص 67.
- 41 أبو الحسن الندوي، مذكرات سائح في الشرق العربي، ص 98-99.
- 42 أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص 243، وروائع إقبال، ص 57.
- 43 أبو الحسن الندوي، إلى الإسلام من جديد، ط 6، دمشق، دار القلم، 1988م، ص 153-154.
- 44 أبو حسن الندوي، أسبوعان في المغرب الأقصى، ط: 2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998 م، ص 113.
- 45 ينظر: الحسين العربي رحمون، منهج التراجم ومعالم التجديد عند الشيخ أبي الحسن الندوي، ضمن كتاب الشيخ أبو الحسن الندوي بحوث ودراسات، ص 373.
- 46 أبو الحسن الندوي، نظرات في الأدب، ص 58.
- 47 المرجع نفسه، ص: 57-58، وشخصيات وكتب، دار القلم، دمشق، ص 6-7.
- 48 أبو الحسن الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ط: 11، الكويت: دار القلم، 1999م، ص 7.

- ⁴⁹ أبو الحسن الندوي، نظرات في الأدب، ص 106 - 107.
- ⁵⁰ المرجع نفسه، ص 107 - 108.
- ⁵¹ المرجع نفسه، ص 107.
- ⁵² المرجع نفسه، ص 110.
- ⁵³ المرجع نفسه، ص 108.
- ⁵⁴ المرجع نفسه، ص 112.
- ⁵⁵ المرجع نفسه.
- ⁵⁶ صاحب المنظومة الشهيرة في الهند " المد و الجزر في حياة المسلمين " .
- ⁵⁷ عرف بشعره المقاوم للحضارة الوافدة الدخيلة المستعبدة، في أسلوب لاذع متهمك، وتنكيت قارض، ينظر: نظرات في الأدب، ص 80.
- ⁵⁸ له شعر قوي باللغة الأردية ينضح بالعاطفة الإسلامية وحب النبي ﷺ تجلت عبقريته في مقالاته الانجليزية اللاذعة، المتهمكة على الحكم الإنجليزي، فكان يحرص على قراءتها الحكام الإنجليز، ينظر: المرجع نفسه، ص 82.
- ⁵⁹ المرجع نفسه، ص 110 - 111.
- ⁶⁰ المرجع نفسه، ص 113.

**The renewal of the method in
the doctrinal discourse of (AQid'ah)
at Abi Alhassan Annadoui. The model: literary writing
By: Djamel Lachraf**

E.A.K. UNIVERSITY- Constantine & El-Oued University

Abstract

The objective of this article is to show the methodical renewal in the doctrinal discourse (of AQid'ah) in "Abi Alhassan Annadoui", which is manifested in the dynamisation of the mechanism of the literary writing, containing the notions of AQid'ah who will implant them later in the spirit and soul of the new generation.

This is practiced through the focus on Unity (Tawhid) and its dimensions, the belief in what is called the qualities of Allah and its moral and intellectual effect, This is practiced through the focus on Unity (Tawhid) and its dimensions, the belief in what is called the qualities of Allah and its moral and intellectual effect, Fuel the fires of friendship in the hearts and love of the Prophet Muhammad peace be upon him, and Deepening the relationship with him, insist on faith in the other day. all this at a time crept into many ideas and values, purely physical, to the minds and hearts of the sons of Islam through literary writing.

This article is an attempt to reveal the aspects of this renovating work, to put it under the light of the interested people of this subject in order to broaden and deepen the research, to collect the studies in this matter in order to serve our Our nation .

Keywords: the method, the doctrinal discourse (of AQid'ah), Abou Alhassan Annadoui, literary writings.

تجدید المنهج فی الخطاب العقدي عند أبي الحسن الندوي جمال الأشرف

دور القيم الروحية في بناء الأمم والحضارات - دولة المرابطين أنموذجا -

بقلم

محمد العربي ببوش (*)، د. عبد القادر مهاوات (**)



ملخص

لا شك أن الحضارة الإنسانية الرائدة هي التي تجمع بين المادة والروح، وفقدان أحدهما كفيل بأفول تلك الحضارة وسقوطها، ولعل ما تعاني منه الدول الإسلامية اليوم من ضعف وتخلف حضاري؛ إنما هو بسبب الانحراف والتغيير الذي طرأ على القيم الروحية فيها، والناظر في التاريخ الإسلامي يلاحظ أهميتها في قيام عديد من الحضارات، وأنها من أهم مقوماتها، ومن هنا يمكن أن تُثار الإشكالية الآتية: ما هو دور القيم الروحية في بناء الأمم والحضارات؟ وما هي أهم النماذج الدالة على ذلك؟

ويأتي هذا البحث للإجابة عن هذه الإشكالية ببيان مفهوم القيم الروحية، ومصادرها، وأهم النماذج عنها، وإبراز أهميتها في بناء المجتمع والدولة، وتأسيس ذلك من الكتاب والسنة، وأقوال علماء ومفكري الإسلام، مع استعراض نموذج فريد للدلالة على ذلك، ويتعلق الأمر ببيان دور القيم الروحية في قيام دولة المرابطين؛ خاصة في مرحلتها الدعوية الأولى بزعامة الشيخ عبد الله بن ياسين، ثم يوسف بن تاشفين، باستخدام المنهج التاريخي المعتمد أساسا على التحليل والوصف.

الكلمات المفتاحية: القيم الروحية؛ بناء الأمم؛ دولة المرابطين؛ ابن ياسين؛ ابن تاشفين.

(*) طالب دكتوراه، فقه وأصوله، سنة ثانية، قسم الشريعة، معهد العلوم الإسلامية، مخبر الدراسات الفقهية والقضائية، جامعة الوادي، babbouche-mohammedlarbi@univ-eloued.dz
(**) أستاذ محاضر قسم أ، قسم الشريعة، معهد العلوم الإسلامية، عضو مخبر الدراسات الفقهية والقضائية، جامعة الوادي، mehaouatabdelkader@gmail.com

المقدمة

لا شك أنّ الحضارة الإنسانية الرائدة هي التي تجمع بين المادة والروح، وفقدان أحدهما كفيل بأفول تلك الحضارة وسقوطها، ولعل ما تعاني منه الدول الإسلامية اليوم من ضعف وتخلف حضاري؛ إنما هو بسبب الانحراف والتغيير الذي طرأ على القيم الروحية فيها، والناظر في التاريخ الإسلامي يُلاحظ أهميتها في قيام عديد من الحضارات، وأنها من أهم مقوماتها، ومن هنا يمكن أن تُثار الإشكالية الآتية: ما هو دور القيم الروحية في بناء الأمم والحضارات؟ وما هي أهم النماذج الدالة على ذلك؟ وتنبني على هذه الإشكالية عدة تساؤلات أهمها:

- 1- ما مفهوم القيم الروحية؟ وما هي مصادرها؟ وما هي خصائصها؟
- 2- ما هو دور القيم الروحية في بناء الأمم والحضارات؟ وما تأصيل ذلك من الكتاب والسنة وآراء مجتهدي الأمة؟
- 3- ما هو دور القيم الروحية في بناء دولة المرابطين؟

ولمعالجة هذه الإشكالية، والإجابة عن سائر التساؤلات المتعلقة بها، استخدمنا المنهج التاريخي المعتمد أساساً على التحليل والوصف، مع استعمال محدود للمنهج الاستقرائي. كما تمّ عرض المادة العلمية لهذا البحث وفق خطة تضمنت مقدمة وثلاثة مطالب وخاتمة، وتفصيلها كالآتي:

المقدمة: وفيها توطئة لموضوع البحث، وعرض لإشكاليته، وبيان للمنهج المتبع فيه، وبسطُ خطته.

المطلب الأول: مفهوم القيم الروحية ومصادرها وخصائصها. الفرع الأول: مفهوم القيم الروحية. الفرع الثاني: مصادر القيم الروحية. الفرع الثالث: خصائص القيم الروحية

المطلب الثاني: دور القيم الروحية في بناء الأمم والحضارات. الفرع الأول: دلالة الكتاب والسنة على دور القيم في بناء الأمم والحضارات. الفرع الثاني: آراء علماء ومفكري الإسلام

دور القيم الروحية في بناء الأمم والحضارات محمد العربي بيبوش ، د. عبد القادر مهاوات

في دور القيم في بناء الأمم والحضارات.

المطلب الثالث: دور القيم الروحية في بناء دولة المرابطين. الفرع الأول: دور عبد الله بن ياسين في ترسيخ القيم. الفرع الثاني: دور يوسف بن تاشفين في ترسيخ القيم. الفرع الثالث: كيفية تأثير القيم الروحية في بناء دولة المرابطين.

الخاتمة: وفيها إثبات لأهم النتائج المتوصل إليها، واقتراحٌ لعددٍ من التوصيات.

المطلب الأول: مفهوم القيم الروحية ومصادرها وخطأطها

سنبيّن من خلال هذا المطلب مفهوم القيم الروحية ومصادرها الأساسية، وسنحدد أهم خصائصها ومميزاتها.

الفرع الأول: مفهوم القيم الروحية

لقد تعددت آراء الباحثين في تحديد مفهوم القيمة نظراً لاختلاف توجهاتهم الفكرية، أو مدارسهم العلمية وتخصصاتهم الأكاديمية، وتفصيل ذلك ومناقشته لا يسمح به هذا البحث الموجز؛ لذلك آثرنا أولاً الاقتصار على بعض التعريفات العامة للقيم، وثانياً الوقوف على أهم تعريفات الباحثين والمفكرين الإسلاميين لها.

أولاً- التعريفات العامة للقيم: عُرِّفت القيم بعدة تعريفات منها:

1- "مجموع المعتقدات والقناعات التي ينظر من خلالها الفرد إلى أي موضوع سيكولوجي: إنسان، حدث، سلوك، أو شيء، والتي تعمل على توجيه رغباته واتجاهاته نحو هذه المواضيع السيكولوجية، وتحدد طبيعة سلوكه تجاهها: القبول، الرفض، اللامبالاة، التعاطف، التحامل"¹.

2- "كل ما من شأنه أن يمثل معياراً وميزاناً يتحرك من خلاله الإنسان، ويتصرف وعياً وسعيًا بوحى من إشاراته وتوجيهاته، بحيث تكون هذه الحركة في استقامة وثبات، وبه يكون لهذه الحركة قدرها وفعاليتها"².

3- "المعنى الخلقى الذي يستحق أن يتطلع إليه المرء بكليته، ويجتهد في الإتيان بأفعاله على مقتضاه، أي أنه المعنى الذي يجمع بين استحقاقين اثنين، استحقاق التوجه إليه، واستحقاق التطبيق له"³.

ثانيا- تعريفات القيم في الفكر الإسلامي: لقد عُرِّفت القيم في الفكر الإسلامي بتعريفات كثيرة، متقاربة في المعنى، مختلفة في الوصف؛ وذلك لاعتبارات عديدة؛ فمن الباحثين من يطلق عليها القيم الروحية كاصطلاح بحثنا؛ لتعلقها بالروح دون المادة، وآخرون يسمونها بالقيم الإسلامية أو القيم الدينية؛ لاستمداها من الدين، وباعتبار دورها في قيام الحضارات أطلق عليها البعض القيم الحضارية، وفيما يأتي بعضها منها:

1- "حكم يصدره الإنسان على شيء ما، مهتديا بمجموعة المبادئ والمعايير التي ارتضاها الشرع، محددا المرغوب فيه والمرغوب عنه من السلوك"⁴.

2- "تلك القيم التي تحدت عنها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، والتي تتعلق بنموذج ومثال السلوك الإنساني الذي ينبغي أن يقتدى به، وهي المعيار الذي يتحدد بناء عليه صواب الأفعال والأقوال أو خطؤها"⁵.

3- "جملة المبادئ والأخلاق والأحكام والتعاليم والنظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تميز حضارة ما، وتبين قدرها، وتنظم علاقاتها، وتستمد من الأديان السماوية، أو المذاهب الوضعية، أو العرف والعادة، ويتواصى بها المجتمع، وتتوارثها الأجيال، وتجاهد في سبيلها، وهي تشكل الجانب المعنوي الذي يقابل الجانب المادي للحضارة المتمثل في العمران"⁶.

4- "المعايير والموازن الموجهة لحركة الإنسان، والضابطة والحاكمة للفعل الحضاري، بكل تنوعاته وامتداداته، وفق رؤية الإسلام ومقاصده في تحريك الحياة؛ تحصيلها للمعية الإلهية، وترسيخها للذات الإنسانية، واستقامة في التعامل مع مفردات الكون وعطاءاتها، من خلال فقه شغوف بالتوازن والتجرد، وأداء الحقوق ومراعاة الحرمات ورفيع الأذواق،

وأخلاق البذل والإيثار، واصطناع المعروف، وابتغاء الفضل وبذله، ومحاربة الطغيان الحضاري، والاستئثار العمراني، وبعيدا عن ألوان التضليل والبغي الحضاري، وأخلاقياته في تحريك الحياة⁷.

الفرع الثاني: مصادر القيم الروحية

لا شك أنَّ الأخلاق مأخوذة من الدين، وتوضيح ذلك أنها تدور على الخير والشر، والخير والشر قيمتان لا تنشآن من الواقع؛ لأن الواقع لا ينشئ إلا الواقع، والقيمة أمر واجب، والواجب خلاف الواقع، كما أنها لا ينشآن من العقل المستقل؛ لأن العقل المستقل لا ينشئ إلا القانون، أما القيمة فهي عبارة عن مثال، والمثال خلاف القانون؛ إذ القانون يسبقه الشك، وقد يعقبه الخطأ، في حين أن المثال يسبقه اليقين، ولا يعقبه إلا الصواب، فلا يبقى إلا أن الأخلاق على الأقل في أصولها مصدرها الدين، فيحدث منها العقل بإحدى آلياته الاستدلالية فروعاً، فيتوهم بعضهم أن الأخلاق كلها أصولاً وفروعاً إنما هي من صنع العقل الإنساني⁸.

وقد قال الله تعالى لنبية صلى الله عليه وسلم: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم:4]. "قال ابن عباس ومجاهد: لعلى دين عظيم، لا دين أحب إلي ولا أرضى عندي منه، وهو دين الإسلام، وقال الحسن رضي الله عنه: هو آداب القرآن"⁹.

وجاء عن سعد بن هشام أنه سأل عائشة رضي الله عنها: قُلْتُ يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ أَنْبِئْنِي عَنْ خُلُقِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَتْ أَلَسْتَ تَقْرَأُ الْقُرْآنَ قُلْتُ بَلَى. قَالَتْ: «فَإِنَّ خُلُقَ نَبِيِّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ الْقُرْآنَ». قَالَ: «فَهَمَمْتُ أَنْ أَقُومَ وَلَا أَسْأَلَ أَحَدًا عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أَمُوتَ»¹⁰.

وقد جمع الله لنبية عليه الصلاة والسلام مكارم الأخلاق في قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف:199]¹¹.

وقد علم النبي صلى الله عليه وسلم صحابته الكرام القيم السامية والأخلاق الفاضلة

منذ بداية دعوته؛ ويدل على ذلك حديث أم سلمة رضي الله عنها الذي روت فيه محاوره جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه للنجاشي حيث جاء فيها: «أَيُّهَا الْمَلِكُ، كُنَّا قَوْمًا أَهْلَ جَاهِلِيَّةٍ نَعْبُدُ الْأَصْنَامَ، وَنَأْكُلُ الْمَيْتَةَ وَنَأْتِي الْفَوَاحِشَ، وَنَقْطَعُ الْأَرْحَامَ، وَنُسِيءُ الْجَوَارِ يَاكُلُ الْقَوِيُّ مِنَّا الضَّعِيفَ، فَكُنَّا عَلَى ذَلِكَ حَتَّى بَعَثَ اللَّهُ إِلَيْنَا رَسُولًا مِنَّا نَعْرِفُ نَسَبَهُ، وَصَدَقَهُ، وَأَمَانَتَهُ، وَعَفَافَهُ، فَدَعَانَا إِلَى اللَّهِ لِنُوحِدَهُ، وَنَعْبُدَهُ، وَنَخْلَعَ مَا كُنَّا نَعْبُدُ نَحْنُ وَأَبَاؤُنَا مِنْ دُونِهِ مِنَ الْحِجَارَةِ وَالْأَوْثَانِ، وَأَمَرَنَا بِصِدْقِ الْحَدِيثِ، وَأَدَاءِ الْأَمَانَةِ، وَصِلَةِ الرَّحِمِ، وَحُسْنِ الْجَوَارِ، وَالْكَفِّ عَنِ الْمَحَارِمِ، وَالِدَّمَاءِ، وَمَهَانَا عَنِ الْفَوَاحِشِ، وَقَوْلِ الزُّورِ، وَأَكْلِ مَالِ الْيَتِيمِ، وَقَذْفِ الْمُحْصَنَةِ، وَأَمَرَنَا أَنْ نَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ لَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَأَمَرَنَا بِالصَّلَاةِ، وَالزَّكَاةِ، وَالصِّيَامِ...»¹².

وقد قرر ابن القيم أن الدين كله خلق؛ فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الدين، وقد قيل: "إن حسن الخلق بذل الندى، وكف الأذى، واحتمال الأذى"، وحسن الخلق يقوم على أربعة أركان لا يتصور قيام ساقه إلا عليها: الصبر، والعفة، والشجاعة، والعدل، ومنشأ جميع الأخلاق الفاضلة من هذه الأربعة¹³.

وما يُمكن استنتاجه مما سبق أن القيم الروحية من عند الله تعالى؛ فالإنسان لا يمكنه من تلقاء نفسه، ودون معونة إلهية أن يُنشئ نظاماً حياتياً صالحاً له، ولا يمكنه أن يقيم منظومة قيمية تساعده على أداء دوره في الأرض؛ بسبب ما يطراً عليه من ميل للهوى، وما جُبل عليه من ضعف؛ ولذا فإن الوحي هو الذي يستطيع ذلك، وهذا ما حدث فعلاً؛ فقد جاء الوحي بقيم خالدة تحفظ على الإنسان جهده وحياته، ولترتفع به إلى المستوى اللائق به كخليفة لله في الأرض¹⁴.

وبذلك تكون العقيدة الصحيحة هي النبع والمصدر الأول للقيم الأخلاقية، وللشعور بالالتزام بممارستها وتحويلها إلى نماذج تطبيقية متحركة ومتحقة في حياة الأمة أفراداً وجماعات، ومن نافلة القول تكرار الحقيقة المعروفة لدى سائر علماء النفس وعلماء الاجتماع وهي أن أقوى أنواع الضبط للسلوك الإنساني هو الضبط الإرادي، وهذا الضبط لا يمكن أن ينتج إلا من الأخلاق التي ترتبط بقيم يدعمها الإيمان بها، وهي أخلاق لا تتبدل حسب

دور القيم الروحية في بناء الأمم والحضارات محمد العربي بوش ، د. عبد القادر مهاوات

الطلب، وإنما تبقى ثابتة؛ لأنها هي التي تحفظ للجماعة الحد الأدنى من التوازن، كما أنها تُمدُّ المجتمع بالقواعد التي تضبط سلوك الناس، وتوجه ممارساتهم.

تلك هي المصادر الأولية لكل قيم الحق والخير والجمال، وتلك هي المؤثرات الأساسية التي تقف من خلفها في العقل والقلب والوجدان أولاً، ثم تدفع بها إلى مجالات السلوك والممارسة لتتحول واقعا معاشا في حياة الناس ثانياً¹⁵.

الفرع الثالث: خصائص القيم الروحية

إن خصائص القيم الروحية تتميز بما يلي:

أ- الربانية: فهي تصدر من مصادر الإسلام ذاته؛ أي أنها تُستمدُّ من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ويعتبران الأساسين اللازمين للحدوث والبحث عن القيم الإسلامية، كما سبق بيانه.

ب- الموافقة للشريعة الإسلامية: فمنها تستمد الأحكام الشرعية، باعتبار أن الحياة الإسلامية كلها تقوم على هذه الأحكام، وتأتي القيم في صورة أمر بالفعل أو أمر بالترك والكف بكافة درجات الأمر، وهي بهذا تحدد توجهات الإنسان في حياته حيال الأشياء والمواقف، تاركة له مساحة من الاختيار.

ج- الشمولية: بمعنى أنها تراعي عالم الإنسان وما فيه، والمجتمع الذي يعيش فيه، وأهداف حياة الإنسان طبقاً للتصور الإسلامي؛ أي تحدد أهداف الحياة وغايتها وما وراءها، ومن ثم تكون قيمة أي إنجاز بشري في تقدير حسابه وجزائه في الدار الآخرة، مع عدم إهمال الدنيا. كما أن القيم جامعة لكافة مناسط الإنسان وتوجهاته، تستوعب حياته كلها من جميع جوانبها، ثم هي في هذا لا تقف عند حد الحياة الدنيا.

د- الوسطية: فهي تمتاز بالوسطية لا إفراط فيها ولا تفريط، ولا تشدُّد فيها ولا تمييع، ولا غلوَّ فيها ولا انفلات.

هـ- قيامها على مبدأ التوحيد: وذلك باعتباره النواة التي تتجمع حولها اتجاهات المسلم وسلوكياته، حتى يصل لأهدافه، وبهذا تجعل لحياة الإنسان معنى ووظيفة.

و- الأبدية: فهي تتميز بالاستمرارية والعمومية لكل الناس في كل زمان ومكان¹⁶، فلا تقتصر على حقبة زمنية دون أخرى، ولا موطن من الأرض دون آخر.

المطلب الثاني : دور القيم الروحية في بناء الأمم والحضارات

تُشكل العقيدة الدينية مكوناً أساسياً في خلق الإنسان وجبَلتِه، يُعبّر عنها بأنّها فطرة أصلية في النفوس البشرية، لا يُغني عنها قانون ولا فلسفة ولا تثقيف؛ لأنّ العنصر البشري يبقى قبل كل العناصر وبعدها هو الأساس في بناء الحضارات ورفي الأمم وسيادة القيم، وذلك بنمط السلوك الذي يسلكه وفق ما يعتقد من عقيدة يدين بها التزاماً، ويدين لها في تقدمه أو تأخره، في علمه أو جهله، وحتى في سُموه أو هبوطه وتدنيه¹⁷، وسنبيّن في هذا المطلب مدى دلالة الكتاب والسنة وأقوال مجتهدي ومفكري الأمة على تأصيل دور القيم في بناء الحضارة.

الفرع الأول: دلالة الكتاب والسنة على دور القيم في بناء الحضارات والأمم

أولاً- دلالة القرآن الكريم: تابعت آيات القرآن الكريم في تقرير حقيقة ارتباط بزوغ الحضارات وأفولها بالقيم، ونذكر منها:

1- قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ [النور:55]. قال السعدي في تفسيره: "هذا من أوعاده الصادقة، التي سُوهت وأويلها ومخبرها، فإنه وعد من قام بالإيمان والعمل الصالح من هذه الأمة أن يستخلفهم في الأرض، يكونون هم الخلفاء فيها، المتصرفين في تدبيرها، وأنه يمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم، وهو دين الإسلام"، ثم قال: "فوعدهم الله هذه الأمور وقت نزول الآية، وهي لم تشاهد الاستخلاف في الأرض والتمكين فيها... فقام صدر هذه الأمة، من الإيمان والعمل الصالح بما يفوقون على غيرهم، فمكّنهم من البلاد والعباد، وفتحت مشارق الأرض ومغاربها، وحصل الأمن التام والتمكين التام، فهذا من آيات الله العجيبة

الباهرة، ولا يزال الأمر إلى قيام الساعة، مهما قاموا بالإيمان والعمل الصالح، فلا بد أن يوجد ما وعدهم الله، وإنما يسלט عليهم الكفار والمنافقين، ويديلهم في بعض الأحيان؛ بسبب إخلال المسلمين بالإيمان والعمل الصالح¹⁸.

وقال الطاهر بن عاشور: "فمتى اهتم ولاة الأمور وعموم الأمة باتباع ما وضع لهم الشرع تحقق وعد الله إياهم بهذا الوعد الجليل، وهذه التكاليف التي جعلها الله قواما لصلاح أمور الأمة، ووعد عليها بإعطاء الخلافة والتمكين والأمن، صارت بترتيب تلك الموعدة عليها أسبابا لها، وكانت الموعدة كالمسبب عليها، فشابهت من هذه الحالة خطاب الوضع"¹⁹.

2- قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء:105]. قال ابن كثير: "يقول تعالى مخبرا عما حتمه وقضاه لعباده الصالحين من السعادة في الدنيا والآخرة ووراثة الأرض في الدنيا والآخرة"²⁰، وقال الشوكاني: "والظاهر أن هذا تبشير لأمة محمد صلى الله عليه وسلم بوراثة أرض الكافرين"²¹.

وقال سيد قطب: "وحيثما اجتمع إيمان القلب ونشاط العمل في أمة فهي الوارثة للأرض في أية فترة من فترات التاريخ، ولكن حين يفترق هذان العنصران فالميزان يتأرجح، وقد تقع الغلبة للآخذين بالوسائل المادية حين يهمل الأخذ بها من يتظاهرون بالإيمان، وحين تفرغ قلوب المؤمنين من الإيمان الصحيح الدافع إلى العمل الصالح، وإلى عمارة الأرض، والقيام بتكاليف الخلافة التي وكلها الله إلى هذا الإنسان، وما على أصحاب الإيمان إلا أن يحققوا مدلول إيمانهم، وهو العمل الصالح، والنهوض بتبعات الخلافة ليتحقق وعد الله، وتجري سنته: ﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾؛ فالمؤمنون العاملون هم العباد الصالحون"²².

ثانيا- دلالة السنة النبوية: جاء في عديد توجيهات النبي صلى الله عليه وسلم أن سبب ضعف الأمة وهوانها على أعدائها هو بعدها عن قيم دينها، وأنه لا سبيل لعزتها وتمكُّنها إلا

بالرجوع إلى الوحي الإلهي المتضمن لكل القيم التي من شأنها تحقيق الخلافة في الأرض، ونذكر منها:

1- حديث ابن عمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا الذي قَالَ فِيهِ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِذَا تَبَايَعْتُمْ بِالْعَيْنَةِ²³ وَأَخَذْتُمْ أَذْنَابَ الْبَقَرِ وَرَضِيْتُمْ بِالزَّرْعِ وَتَرَكْتُمْ الْجِهَادَ سَلَطَ اللهُ عَلَيْكُمْ ذُلًّا لَا يَنْزِعُهُ حَتَّى تَرْجِعُوا إِلَى دِينِكُمْ»²⁴؛ المراد من الحديث "ذم من اشتغل بالحرث ورضي بالزرع حتى صار ذلك أكبر همه، وقَدَّمَ هذا الانشغال بالدنيا على الآخرة، وعلى مرضاة الله تعالى، لا سيما الجهاد في سبيل الله، ويستمر هذا الذل عليكم، حتى تعودوا إلى إقامة الدين كما أراد الله عز وجل، فتطيعوا الله في أوامره، وتجنبوا ما نهاكم الله عنه، وتقدموا الآخرة على الدنيا، وتجاهدوا في سبيل الله"²⁵.

قال الصنعاني: "وتسليط الله كناية عن جعلهم أذلاء بالتسليط؛ لما في ذلك من الغلبة والقهر، وقوله حتى ترجعوا إلى دينكم؛ أي ترجعوا إلى الاشتغال بأعمال الدين، وفي هذه العبارة زجر بالغ وتقريع شديد، حتى جعل ذلك بمنزلة الردة، وفيه الحث على الجهاد"²⁶، وقال الشوكاني: "وسبب هذا الذل والله أعلم أنهم لما تركوا الجهاد في سبيل الله الذي فيه عز الإسلام وإظهاره على كل دين، عاملهم الله بنقيضه، وهو إنزال الذلة؛ فصاروا يمشون خلف أذئاب البقر بعد أن كانوا يركبون على ظهور الخيل التي هي أعز مكان"²⁷.

2- ما جاء عَنْ تُوْبَانَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عِنْدَمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يُوشِكُ الْأُمَمُ أَنْ تَدَاعَى عَلَيْكُمْ كَمَا تَدَاعَى الْأَكَلَةُ إِلَى قَصْعَتِهَا». فَقَالَ قَائِلٌ: وَمَنْ قَلَّةٍ نَحْنُ يَوْمَئِذٍ؟ قَالَ: «بَلْ أَنْتُمْ يَوْمَئِذٍ كَثِيرٌ، وَلَكِنَّكُمْ غُنَاءٌ كَغُنَاءِ السَّيْلِ، وَلَيَنْزِعَنَّ اللهُ مِنْ صُدُورِ عَدُوِّكُمْ الْمَهَابَةَ مِنْكُمْ، وَلَيَقْدِفَنَّ اللهُ فِي قُلُوبِكُمُ الْوَهْنَ». فَقَالَ قَائِلٌ: يَا رَسُولَ اللهِ، وَمَا الْوَهْنُ؟ قَالَ: «حُبُّ الدُّنْيَا وَكَرَاهِيَةُ الْمَوْتِ»²⁸.

"هذا الوصف النبوي البليغ يُشخص أسباب ضعف المسلمين، وكيف أنهم إن التفتوا إلى الدنيا ولم يقوموا بها أوجب الله عليهم فيها، فإنهم سينالون ضد ما أرادوا، وسيُسلط

عليهم أعداءهم، وهذا المشهد تكرر في أحقاب متوالية في الدول الإسلامية من بعد عصر النبي صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا، فهو مشاهد في أحوال الدولة الأموية والعباسية، وما بعدها من الدول، وما حصل للمسلمين في الأندلس بعد أن أقاموا فيها حكم الله، ونشروا العدل وازدهرت حضارة أمة الإسلام، وكانت المكتشفات والمخترعات، وما حصل لهم من الحضارة التي نُقلت إلى أوروبا، مما هو مشاهد إلى يومنا هذا، وإنما نُقِض ذلك حينما خالفوا المعادلة الإسلامية في قيام الدول واستمرارها، واستبدلوا بذلك حب الدنيا وكراهية الموت²⁹.

الفرع الثاني: آراء علماء ومفكري الإسلام في دور القيم في بناء الحضارات والأمم

لعل أول ما يمكننا استحضاره في هذا الموضوع العبارة المشهورة التي أثرت عن سيدنا عمر رضي الله عنه؛ فقد أخرج ابن المبارك في الزهد عن طَارِقِ بْنِ شَهَابٍ قَالَ: "لَمَّا قَدِمَ عُمَرُ أَرْضَ الشَّامِ أُتِيَ بِرِذْوَنِ فَرَكِبَهُ، فَهَزَّهُ، فَكَرِهَهُ، فَنَزَلَ عَنْهُ، وَرَكِبَ بَعِيرَهُ، فَعَرَضَتْ لَهُ مَخَاضَةٌ، فَنَزَلَ عَنْ بَعِيرِهِ، وَنَزَعَ مُوقِيَهُ، فَأَخَذَهُمَا بِيَدِهِ، وَخَاضَ الْمَاءَ، وَهُوَ مُمْسِكٌ بِبَعِيرِهِ بِخِطَامِهِ - أَوْ قَالَ: بِرِزَامِهِ -، فَقَالَ لَهُ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ: لَقَدْ صَنَعْتَ الْيَوْمَ صَنِيعًا عَظِيمًا عِنْدَ أَهْلِ الْأَرْضِ، قَالَ: فَصَبَّكَ فِي صَدْرِهِ، ثُمَّ قَالَ: أَوْهَ - يَمُدُّ بِهَا صَوْتَهُ - لَوْ عَيْرَكَ يَقُولُ هَذَا يَا أَبَا عُبَيْدَةَ، إِنَّكُمْ كُنْتُمْ أَذَلَّ النَّاسِ، وَأَقَلَّ النَّاسِ، وَأَحَقَّرَ النَّاسِ، فَأَعَزَّكُمْ اللَّهُ بِالْإِسْلَامِ، فَهَمَّهَا تَطَلَّبُوا الْعِزَّ بِغَيْرِهِ يُذَلِّكُمْ اللَّهُ"³⁰، والمقصود من كلامه رضي الله عنه أن العزة والمكنة التي حازها المسلمون، وأعظمها فتح بيت المقدس، إنما كانت بفضل تجسيد قيم الإسلام ومثله العليا وتعاليمه السمحة في واقع الناس.

وأما عن الاستشهاد بعلماء ومفكري الإسلام للتدليل على أهمية القيم فنذكر منهم:

أولاً- ابن تيمية: فقد أكَّد على أهمية القيم، وبيَّن أنها من السنن الكونية للتمكين في الأرض؛ فقال في "مجموع الفتاوى" ما نصُّه: "فإنَّ الناسَ لم يتنازعوا في أنَّ عاقبةَ الظلم وخيمة، وعاقبة العدل كريمة؛ ولهذا يُروى: الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا

ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة³¹، وقال في موضع آخر معللاً رأيه: "وأمر الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم، أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم؛ ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام... فالباغي يصرع في الدنيا وإن كان مغفوراً له مرحوماً في الآخرة؛ وذلك أن العدل نظام كل شيء؛ فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، ومتى لم تقم بعدل لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة"³².

ثانياً- محمد الطاهر بن عاشور: فقد بيّن بأن القيم الروحية بمثابة الأسباب الكونية من أخذ بها وصل إلى المقصود ولو كان غير مسلم، ومن كلامه في التحرير والتنوير: "فلو أن قوماً غير مسلمين عملوا في سيرتهم وشؤون رعيتهم بمثل ما أمر الله به المسلمين من الصالحات؛ بحيث لم يُعوزهم إلا الإيمان بالله ورسوله لاجتنبوا من سيرتهم صوراً تشبه الحقائق التي يجتنبها المسلمون؛ لأن تلك الأعمال صارت أسباباً وسنناً تترتب عليها آثارها التي جعلها الله سنناً وقوانين عمرانية، سوى أنهم لسوء معاملتهم ربهم بجحوده أو بالإشراك به، أو بعدم تصديق رسوله، يكونون بمنأى عن كفالتة وتأييده إياهم، ودفع العوادي عنهم، بل يكلهم إلى أعمالهم وجهودهم على حسب المعتاد، ألا ترى أن القادة الأوروبيين بعد أن اقتبسوا من الإسلام قوانينه ونظامه بما مارسوه من شؤون المسلمين في خلال الحروب الصليبية، ثم بما اكتسبوه من ممارسة كتب التاريخ الإسلامي، والفقه الإسلامي والسيرة النبوية، قد نظموا ممالكهم على قواعد العدل والإحسان، والمواساة وكرهة البغي والعدوان؛ فعظمت دولهم واستقامت أمورهم"³³.

ثالثاً- مالك بن نبي: كان بناء الحضارة واستعادة النهضة للعالم الإسلامي، من أهم الشواغل الفكرية لمالك بن نبي. ويمكن اعتبار هذا الجانب، ركناً أصيلاً وجوهرياً في مشروعه الفكري، كما تدل على ذلك كتاباته ومقالاته التي استمرت في الظهور، معبرة عن اهتماماته الفكرية والعملية مدة تقارب نصف قرن، ويمكن القول بأن انشغاله بهذه القضية الكبرى، لم

يكن مجرد استجابة لدوافع فكرية أو فلسفية خالصة؛ بل إنه كان كذلك استجابة لدوافع دينية تتمثل في انتماؤه إلى الإسلام الذي أقام على امتداد القرون حضارة شامخة أسهمت في تاريخ الحضارة الإنسانية³⁴، ومن أقواله المؤكدة على دور القيم في التغيير وبناء الأمة ما جاء في كتابه مشكلات الحضارة مستدلاً بحركة الإصلاح في الجزائر إبان الاستعمار ما نصه: "وإنها لشرعة السماء؛ غير نفسك تغير التاريخ، وعلى هدي هذه الكلمة بدأ الإصلاح الجزائري من النفس هادفاً في جوهره إلى تغيير الإنسان؛ فبعث فيه روحاً وثابة، أشرفت معها بوادر النهضة الكبرى"³⁵.

ثم عمّم صلاحية تجربة الإصلاح الفكري والروحي لبناء الحضارة في موضع آخر بقوله: "وكانت الأمة تقدم تضحياتها لبناء المدارس والمساجد من أجل البعث الفكري والبعث الروحي؛ اللذين هما عماد كل حضارة"³⁶، ثم حاول حصر مشكلة الأمة بقوله: "لقد أصبحنا لا نتكلم إلا عن حقوقنا المهضومة، ونسينا الواجبات، ونسينا أن مشكلتنا ليست فيها نستحق من رغائب، بل فيها يسودنا من عادات، وما يراودنا من أفكار، وفي تصوراتنا الاجتماعية بما فيها من قيم الجمال والأخلاق، وما فيها أيضاً من نقائص تعتري كل شعب نائم"³⁷.

المطلب الثالث: دور القيم الروحية في بناء دولة المرابطين

ليس الهدف من هذا المطلب التوسع في تاريخ دولة المرابطين منذ تأسيسها إلى غاية سقوطها، أو التعرض لجذورها التاريخية، ووطنها الأصلي، وسبب تسميتها بهذا الاسم، أو أهم أعمالها وانتصاراتها؛ فكل ذلك يجده الباحث مبثوثاً في كتب التاريخ، وإنما الغرض من هذا المطلب تسليط الضوء على جوانب مهمة من هذا النموذج الفريد لدولة عظيمة عرفها التاريخ الإسلامي كانت القيم الروحية من أهم مقومات بنائها وتكوينها، وسنعرض ذلك من خلال إبراز دور زعامتين في ترسيخ القيم لدى دولة المرابطين، الأولى: روحية، والثانية: سياسية عسكرية.

الفرع الأول: دور عبد الله بن ياسين³⁸ في ترسيخ القيم

كانت رئاسة الملتئميين في قبيلة لمتونة، وبعد وفاة الأمير محمد بن تيفاتو اللمتوني خلفه يحيى بن إبراهيم الجدالي الذي سافر سنة 427هـ إلى الحج³⁹، وفي طريق عودته جلس لدرس

الفقيه أبي عمران الفاسي في مدينة القيروان، فأدرك مدى جهل قومه بقواعد الإسلام؛ مما جعله يطلب من الشيخ أبي عمران أن يبعث معه أحد تلاميذه ليقوم بالتعليم والإرشاد في قومه، فأحاله على الشيخ وجاج بن زلوا اللمطي، والذي بدوره انتدب مكانه لهذه المهمة الصعبة أحد تلاميذه وهو عبد الله بن ياسين الجزولي⁴⁰.

ودخل عبد الله بن ياسين مع يحيى بن إبراهيم أمير جدالة مضارب ومواطن ومساكن المثلثين من قبيلة جدالة في عام 430هـ⁴¹، راكبا بعيرا يقوده الأمير، وهو يقول للناس هذا محيي سنة رسول الله، يعرضه على الناس، ويدعوهم لحضور مجلسه والاستماع إلى مواعظه، وأطلق عليه اسم إمام الحق؛ فاستقبله أهلها واستمعوا له، وفرحوا به، وجاءته الوفود من كل فج داعية مرحبة؛ لأنهم كانوا كما يبدو يحسون بذلك المستقبل الزاهر الذي أخذ هذا الفقيه الجريء يرسمه لهذه الشعوب التي لم تكن قد اضطلعت بدور يذكر في تاريخ المغرب، فأخذ يعلمهم، فكان تعليمه باللغة العربية لطلبة العلم، والإرشاد الديني للعامة بلهجة أهل الصحراء البربرية.

أخذ عبد الله بن ياسين منذ وطئت قدماه ديار المثلثين يرسم لنفسه المنهج الذي يدينه من الأهداف التي حالف يحيى بن إبراهيم على تحقيقها، وهي: تأليف قلوب المثلثين، وإقامة نوع من التوحيد بين القبائل المتنافرة على أسس من الدين الصحيح، والخلق القويم، حتى لا يُكتب لها أن تتفرق كما تفرقت من قبل⁴²، وقد سارت دعوة عبد الله بن ياسين في تحقيق منهجه على مرحلتين:

- **في المرحلة الأولى:** اتخذ عبد الله بن ياسين صفة الفقيه المشاور المعلم، واستطاع بسبب معرفته اللهجات البربرية، وصدق يقينه وإخلاصه، أن يجتذب إليه الطلبة من كل فج، فكانوا يشدون إليه الرحال من أقصى الديار يحضرون حلقاته، ويستمعون إلى دروسه، فأخذ يلقنهم المبادئ الصحيحة للدين، حتى إذا تمكن من نفوسهم، وأقبلوا عليه بعقولهم وأفهامهم أخذ يفسر القرآن ويروي الحديث؛ فاستطاع بفضل فرط ذكائه وخبرته بطباع الناس، وسعة فقهه أن ينفذ إلى قلوب العامة، فوثقوا به وأقبلوا عليه وتفتحت أذهانهم لتعاليمه، وسأ في نفوسهم إلى درجة

دور القيم الروحية في بناء الأمم والحضارات محمد العربي بيبوش ، د. عبد القادر مهاوات

التقديس، كان يعلمهم، ويفتي في مشاكلهم، وكان صاحب الرأي والمشورة، بل كان بيت ما لهم تحت إشرافه⁴³.

- وفي المرحلة الثانية: ذهب عبد الله بن ياسين في دعوته الإصلاحية إلى أبعد من ذلك؛ فلم يكتف بالدرس بل أمر الناس بالمعروف ونهاهم عن المنكر، فلم يقتصر على تعليمهم شعائر الدين بل أراد أن يهذب أخلاقهم، ويخرجهم من حياة الخشونة والبداءة التي كانوا يعيشون فيها؛ فوضع لهم نظاما للآداب العامة، وأخذهم بالشدّة، وقد يقصد بالشدّة تطبيق القصاص والحدود والتعازير⁴⁴، وقد لاقى عبد الله بن ياسين كثيرا من الصعوبات، فقد وجد أكثر المثمّين لا يصلون ولا يعرفون من الإسلام إلا اسمه، وعمّ الجهل عليهم، ومن الأمثلة على ذلك أنهم كانوا يتزوجون بأكثر من أربع حرائر⁴⁵، كما انحرفوا عن معالم العقيدة الصحيحة، وتلوّث أخلاقهم وأحكام دينهم، واصطدمت تعاليمه بمصالح الأمراء والأشراف، فثاروا عليه، وكادوا يقتلونه، إلا أنه ترك قبيلة جدالة، وانتقل إلى قبيلة لمتونة، ومن ثمّ اختار رباطه المشهور على مصب نهر السنغال، بعد انتشار صيته، وتعلّق الناس به، فهرعوا إليه ليربيهم وينظمهم ويعلمهم، ومن ثم تطورت الدعوة فأصبح الجهاد ناصرا ومظهرا لها؛ لتبدأ نواة قيام دولة المرابطين⁴⁶.

الفرع الثاني: دور يوسف بن تاشفين في ترسيخ القيم

كانت المغرب والأندلس في أيام ظهور المرابطين تعيشان حالة من الفوضى والاضطراب السياسي، الذي عانت منه شعوب تلك البلاد معاناة مرّة؛ حيث غاب القانون، وفُقد الأمن والاستقرار، وانتشر الفقر، وعمّ الجهل، وكثرت الغارات بين القبائل؛ فأصبح المغرب في ذلك الوقت يعاني من الانقسام الحاد سياسيا واقتصاديا ودينيا؛ حيث انتشرت الباطنية وغيرها من الأفكار الهدامة، وأصبح الناس في صراع متجدد يؤجّجه أمراء السوء الذين يستغلون هذه الفتن لمصالحهم الشخصية.

وفي مثل هذه الظروف التي عاشتها الأمة في هذه البلاد يصعب على دعاة الإصلاح أن يجدوا من يؤازرهم⁴⁷، لذلك تحولت دعوة المرابطين الإصلاحية من اللسان إلى السنان، بداية على يد زعيمها الروحي عبد الله بن ياسين، ومن خَلَفَهُ من بعده من تلامذته أبو بكر بن

عمر اللمتوني الذي تنازل عن إمارة المغرب ليوسف بن تاشفين؛ فقد خط لهم منهجا واضحا يسرون عليه، قوامه: الزهد والتقشف والإيثار والتضحية والصيام والقيام، ونشر العدل، وعدم المحاباة على الحق، وتنفيذ شعار المرابطين في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁴⁸.
ومن البديهي أن يوسف بن تاشفين قد تأثر بشيخه عبد الله بن ياسين فحاكاه في ورعه وتقواه وعدله وجهاده؛ فمنذ أن عُيِّن أميراً على المغرب سنة 435هـ، وضع نصب عينيه توحيد أقاليمه وقبائله في دولة واحدة، وكانت المهمة في غاية من الصعوبة، إلا أن الإيثار إذا تمكن من القلوب، فإنه يصنع المستحيل. وكان من منهجه في الجهاد أن قَسَمَ جنده بين منقذين لمن يستغيث بهم، وبين مهاجمين لمواطن الشرك والفساد، ومن جوانب سيرته⁴⁹ بين الناس أنه كان ينشر تعاليم الدين الصحيح بينهم، ويتفقد البلاد والرعية، ويرفع المكوس والضرائب الجائرة؛ فلم يوجد في بلد من بلاده، ولا في عمل من أعماله على طول أيامه رسم مكس، ولا معونة ولا خراج في حاضرة، ولا بادية إلا ما أمر الله تعالى به، وأوجبه حكم الكتاب والسنة من الزكاة والأعشار وجزية أهل الذمة، وأخماس غنائم المشركين، وجبى من المال ما لم يجبه أحد قبله، كما رَدَّ أحكام البلاد إلى القضاء، وأسقط ما دون الأحكام الشرعية من الأحكام الوضعية، وكان يسير في أعماله فيتفقد أحوال رعيته في كل سنة، وكان مُجبا للفقهاء والعلماء مقرباً إليهم ومكرماً لهم، وصادراً عن رأيهم، وكان يدعو إلى الجماعة، وإلى الصلاة، وإقامة الدين، والالتحاق بركب الجهاد⁵⁰.

كل ذلك جعله يقيم دولة عظيمة في المغرب والصحراء، تمتد بعد ذلك إلى بلاد الأندلس التي استغاثت به، فردَّ عنها كَيْدَ الصليبيين، وضمَّها إلى دولته لما تبيَّن له فساد أمرائها، وبأسُّه من صلاحهم.

الفرع الثالث: كيفية تأثير القيم الروحية في بناء دولة المرابطين

بعد الإطالة السريعة على حقبة زمنية مضيئة من التاريخ الإسلامي، يمكن أن يتبيَّن لنا دور القيم في بناء دولة المرابطين من خلال الأمور الآتية:

1- وعي الأمير يحيى بن إبراهيم الجدالي بضرورة استقدام عالم وفقهه يُنقذ قومه مما هم فيه من الفتن والفساد والضلال؛ لذلك يعتبره بعض المؤرخين المؤسِّس الحقيقي الأول

دور القيم الروحية في بناء الأمم والحضارات محمد العربي ببوش ، د. عبد القادر مهاوات

لدولة المرابطين.

- 2- نجاح دعوة عبد الله بن ياسين بادئ الأمر، واكتسابه المكانة الرفيعة عندهم؛ لنشره للقيم الروحية التي يفقدها الناس، وترسيخه للأخلاق الفاضلة بأسلوبه المميز، وإتقانه للهجات البربر، وبما حباه الله من ذكاء وعلم وفقه مكَّنه من أن يحرك وجدان وقلوب الناس.
- 3- ليس عامة الناس من ثاروا على عبد الله بن ياسين، وإنما أصحاب الاستبداد من أمرائهم وكبرائهم؛ حيث تتعارض القيم مع مصالحهم وأهوائهم.
- 4- النهج القيمي الذي خطه عبد الله بن ياسين سار عليه تلامذته وأتباعه في حياته وبعد مماته؛ كأبي بكر بن عمر، ويوسف بن تاشفين.
- 5- تنازل أبي بكر بن عمر اللمتوني ليوسف بن تاشفين عن إمارة المغرب يُعدُّ نموذجاً فريداً ودليلاً قاطعاً على سمو الأخلاق والقيم التي تشبع بها، والتي منها: الإخلاص، والتعلق بالآخرة، وعدم حب السلطة، والنزاع عليها.
- 6- إقامة الجهاد لا تتعارض مع الدعوة الإصلاحية التي تنشر القيم، وإنما هو من يحميها، ويدافع عن المظلومين، ويمنع الاستبداد، ويُرسِّي قواعد العدل بين الناس، وهذا ما سطره يوسف بن تاشفين من خلال مسيرته الجهادية الإصلاحية.

الختام

بعد هذا العرض يأتي بيانٌ لأهم النتائج التي توصلنا إليها، وبعض التوصيات والمقترحات التي هُدينا إليها أثناء تحريرنا لهذا البحث؛ مما يزيد في خدمة موضوعه، ويُحسِّنُ أمر الانتفاع به.

أولاً- أهم النتائج:

- 1- يُشير مصطلح القيم الروحية إلى ما يتعلَّق بالروح دون المادة، وقد عُرِّفَتْ بأنها: حكم يصدره الإنسان على شيء ما، مهتدياً بمجموعة المبادئ والمعايير التي ارتضاها الشرع محددًا المرغوب فيه والمرغوب عنه من السلوك.

- 2- المصدران الأساسيان للقيم الروحية هما الكتاب والسنة؛ فهما النبع الصافي لكل قيم الحق والخير والجمال، والإنسان لا يمكنه أن يقيم منظومة قيمية متكاملة تساعده على أداء دوره في الأرض؛ بسبب ما يطرأ عليه من ميل للهوى، وما جُبل عليه من ضعف.
- 3- من خصائص القيم الروحية: الربانية، والموافقة للشريعة الإسلامية، والشمولية، والوسطية، والأبدية، وقيامها على التوحيد.
- 4- تضافرت الأدلة من الكتاب والسنة وآراء علماء ومفكري الأمة على تقرير حقيقة ارتباط بزوغ الحضارات وأفولها بالقيم، اعتباراً أو إلغاءً.
- 5- دولة المرابطين حقبة زمنية مضيئة من التاريخ الإسلامي تُبَيِّنُ لنا دور القيم في بناء الأمم وعزتها.
- 6- النهج القيمي الذي خطه عبد الله بن ياسين سار عليه تلامذته وأتباعه حل حياته وبعد مماته، وعلى رأسهم: أبو بكر بن عمر اللَّمْتُوني، ويوسف بن تاشفين.
- 7- إقامة الجهاد لا تتعارض مع الدعوة الإصلاحية التي تنشر القيم، وإنما هو من يحميها، ويُرسِّي قواعد العدل بين الناس.

ثانياً- أهم التوصيات:

- 1- إرشاد الباحثين وطلبة العلم إلى ضرورة القيام بدراسات تاريخية تبرز دور القيم في بناء الفرد والمجتمع والأمة.
- 2- توجيه المفكرين المهتمين بنهضة العالم الإسلامي إلى أن يعملوا على تحديد العناصر الأساسية التي تُساهم في صنع تركيب حضاري متجانس من القيم والمثل العليا مع الأخذ بالأسباب المادية، والتصدي للفكر التغريبي الذي يسعى إلى فسخ القيم الإسلامية وتغييرها؛ بدعوى الحداثة والتقدم.
- 3- لفت انتباه الدعاة والآباء والمربين والأخصائيين النفسيين والاجتماعيين إلى ضرورة ترسيخ القيم في نفوس الأجيال؛ ليتكوّن منهم جيلٌ صالحٌ يساهم في دفع عجلة التقدم للمجتمع والأمة.

- الحواشي والإحالات:

- 1 - مركز الدراسات والأبحاث في القيم، تحديد مفهوم القيم، مقال أُخذ يوم: 2017/09/25م في الساعة: 11:08، من الموقع الرسمي لمركز الدراسات والأبحاث في القيم، والذي انبثق عن الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب من الرابط: <http://www.alqiam.ma/Article.aspx?C=5636>
- 2 - محمد عبد الفتاح الخطيب، قيم الإسلام الحضارية- نحو إنسانية جديدة، ط:1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1431هـ، ص20.
- 3 - طه عبد الرحمن، تعددية القيم: ما مداها؟ وما حدودها؟ ط:1، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، 2001، ص11.
- 4 - صالح بن عبد الله بن حميد، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، ط:4، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، بدون تاريخ النشر، ص80-81.
- 5 - طلال مشعل، مفهوم القيم الروحية في الإسلام لغة واصطلاحاً، مقال أُخذ يوم: 2017/09/25م في الساعة: 11:37 من موقع "موضوع" من الرابط: <http://mawdoo3.com>
- 6 - محمد بشير محمد البشير، القيم الحضارية: مفهومها وأهميتها ووسائل تطبيقها في السنة النبوية، مقال أُخذ يوم: 2017/09/25م في الساعة: 23:24 من موقع "منتديات أتباع المرسلين" من الرابط: <http://www.ebnmaryam.com/vb/t196249.html>
- 7 - محمد عبد الفتاح الخطيب، قيم الإسلام الحضارية، ط:1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1431هـ، ص23.
- 8 - طه عبد الرحمن، تعددية القيم: ما مداها؟ وما حدودها؟ مرجع سابق، ص37.
- 9 - محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ت: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط:3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1416هـ-1996م، 2/289.
- 10 - رواه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب جَامِعِ صَلَاةِ اللَّيْلِ وَمَنْ نَامَ عَنْهُ أَوْ مَرَّصَ، حديث رقم: 1773، يُنظر: مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، بدون رقم ط، دار الجيل بيروت، بدون تاريخ النشر، 2/168.
- 11 - محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، مصدر سابق، 2/289.
- 12 - رواه أحمد في مسنده، مسند أهل البيت رضي الله عنهم أجمعين، حديث جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه، رقم: 1740، يُنظر: أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط:1، مؤسسة الرسالة، 1421هـ-2001م، 3/266.
- 13 - ينظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، مصدر سابق، 2/294.
- 14 - صالح بن عبد الله بن حميد، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، مرجع سابق، ص81.
- 15 - إبراهيم أبو محمد، منظومة القيم وعلاقتها بتجديد الفكر الإسلامي، مداخلة قدمت ضمن فعاليات المؤتمر الحادي والعشرين للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، والذي انعقد في القاهرة أيام 5-8 مارس 2009م تحت عنوان "تجديد الفكر الإسلامي"، ص11.

- 16 - يُنظر: محمد أمين الحق، القيم الإسلامية في التعليم وآثارها على المجتمع، مجلة دراسات، م: 9، الجامعة الإسلامية شيتاغونغ، 2002م، ص338-339، وصالح بن عبد الله بن حميد، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، ط: 4، مرجع سابق، ص81.
- 17 - إبراهيم أبو محمد، منظومة القيم وعلاقتها بتجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص9.
- 18 - عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ت: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، ط: 1، مؤسسة الرسالة، بدون مكان النشر، 1420هـ-2000م، ص573.
- 19 - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، بدون رقم ط، الدار التونسية للنشر، تونس، بدون تاريخ النشر، 284/18.
- 20 - إسحاق بن كثير، تفسير القرآن العظيم، ت: محمد حسين شمس الدين، ط: 1، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، 1419هـ، 337/5.
- 21 - محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير، ط: 1، دار الكلم الطيب، بيروت، 1414هـ، 508/3.
- 22 - سيد قطب، في ظلال القرآن، ط: 32، مطابع الشروق، بيروت، 1423هـ-2003م، 2400/17.
- 23 - العَيْنَةُ هي أن يشتري الشيء من شخصٍ بأكثر من ثمنه إلى أجل، ثم يبيعه إليه بأقل مما اشتراه. يُنظر: المبارك بن محمد بن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ت: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بدون رقم ط، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ-1979م، 736/2.
- 24 - رواه أبو داود في سننه، كتاب الإجارة، باب في النهي عن العينة، حديث رقم: 3464، ينظر: سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، بدون رقم ط، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ النشر، 291/3. قال الألباني: "صحيح". يُنظر: محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ط: 1، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 1415هـ-1995م، 42/1.
- 25 - محمد صالح المنجد، شرح حديث: (إذا تبايعتم بالعينة...)، فتوى رقم: 67799، أخذت يوم: 2017/09/30 في الساعة: 11:57، من الموقع الرسمي للشيخ "الإسلام سؤال وجواب" من الرابط: <https://islamqa.info/ar/67799>
- 26 - محمد بن إسحاق الصنعاني، سبل السلام، بدون رقم ط، دار الحديث، بدون مكان وتاريخ النشر، 58/2.
- 27 - محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار، ت: عصام الدين الصباطي، ط: 1، دار الحديث، مصر، 1413هـ-1993م، 246/5.
- 28 - رواه أبو داود في سننه، كتاب الملاحم، باب تداعي الأمم على الإسلام، حديث رقم: 4299، يُنظر: سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود مصدر سابق، 184/4. قال الألباني: "صحيح"، يُنظر: محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، مرجع سابق، 647/2.
- 29 - خالد بن عبد الرحمن الشايع، شرح قول النبي صلى الله عليه وسلم: يوشك أن تداعى عليكم الأمم، مقال أخذ يوم: 2017/09/30 في الساعة: 12:31 من موقع "شبكة الألوكة" من الرابط: <http://www.alukah.net/sharia/0/100313/#ixzz4uA1zDaXY>
- 30 - رواه ابن المبارك في كتاب الزهد، باب ما جاء في الفقر، أثر رقم: 584، يُنظر: عبد الله بن المبارك، الزهد والرفائق،

- ت: حبيب الرحمن الأعظمي، بدون رقم ط، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ النشر، ص 207.
- 31 - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، بدون رقم ط، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1416هـ-1995م، 63-62/28.
- 32 - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، 146/28.
- 33 - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، 284-285/18.
- 34 - عبد الحميد مدكور، أثر العقيدة في بناء الحضارة لدى مالك بن نبي وفتح الله كولن، مقال أخذ يوم: <http://www.nesemat.com> 2017/09/30م في الساعة: 8:27، من موقع "نسات" من الرابط:
- 35 - مالك بن نبي، مشكلات الحضارة- شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مستقاوي وعبد الصبور شافي، ط: 1، مطابع دار الجهاد، القاهرة، 1376هـ-1957م، ص 42.
- 36 - المرجع نفسه، ص 44.
- 37 - المرجع نفسه، ص 44.
- 38 - يُنظر في ترجمته وقصة دعوته الكاملة: عياض بن موسى، ترتيب المدارك، ت: سعيد أحمد أعراب، ط: 1، مطبعة فضالة، المغرب، 1981-1983م، 82/8، ومحمد بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ت: عمر عبد السلام تدمري، ط: 1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1417هـ-1997م، 136-134/8.
- 39 - علي بن أبي زرع الفاسي، الأئيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، بدون رقم ط، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972م، ص 122.
- 40 - يُنظر: عبد العزيز شهبي، تاريخ المغرب الإسلامي، ط: 1، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013م، ص 65-66.
- 41 - يُنظر: علي بن أبي زرع الفاسي، الأئيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، مصدر سابق، ص 123.
- 42 - يُنظر: حسن أحمد محمود، قيام دولة المرابطين، بدون رقم ط، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ النشر، ص 117-118.
- 43 - يُنظر: المرجع نفسه، ص 119-120.
- 44 - حسين مؤنس، تاريخ المغرب وحضارته، ط: 1، العصر الحديث للنشر والتوزيع، بيروت، 1412هـ-1992م، 15/2.
- 45 - يُنظر: أحمد بن خالد بن محمد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، ت: جعفر الناصري ومحمد الناصري، بدون رقم ط، دار الكتاب، بدون مكان النشر، 1418هـ-1997م، 7/2.
- 46 - علي محمد الصلابي، فقه التمكين عند دولة المرابطين، ط: 1، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، 1427هـ-2006م، ص 21، ويُنظر: إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ط: 1، دار الطليعة، بيروت، 1993م، ص 9-10.
- 47 - يُنظر: حامد محمد خليفة، يوسف بن تاشفين موحد المغرب وقائد المرابطين ومنقذ الأندلس من الصليبيين، ط: 1، دار القلم، دمشق، 1424هـ-2003م، ص 99-101.

- 48 - يُنظر: المرجع نفسه، ص 68.
- 49 - يُنظر في سيرته وعدله: علي بن أبي زرع الفاسي، الأئيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، مصدر سابق، ص 136-137.
- 50 - يُنظر: يُنظر: حامد محمد خليفة، يوسف بن تاشفين موحد المغرب وقائد المرابطين ومنتقد الأندلس من الصليبيين، مرجع سابق، ص 102-108.



The role of spiritual values in building nations and civilizations

Almoravid dynasty as a model

By: Babbouche mohammed larbi & Dr. Mehaouat abdelkader
Institute of Islamic Sciences - El-oued University

Abstract:

There is no doubt that the pioneering human civilization is the combination of matter and spirit. The loss of one of them can cause the disappearance and fall of that civilization. Perhaps the suffering of the Islamic countries today of the weakness and backwardness of civilization because of the deviation and change in the spiritual values. The observer of Islamic history notes its importance in the establishment of many civilizations, and it is one of its most important elements. So, the following problems can be raised: What is the role of spiritual values in building nations and civilizations? What are the most important examples of that?

This research comes to answer these problems by clarifying the concept of spiritual values, their sources and the most important examples of them, highlighting their importance in society and state building, rooting it from the Qur'aan and Sunnah, and quoting scholars and thinkers of Islam. It is about the role of spiritual values in the establishment of the Almoravid dynasty, especially in the first stage of the leadership led by Sheikh Abdullah Bin Yassin, using the historical approach based on analysis and description

Keywords: Interpretation ; Attributes of God ; Almorabitin; Almowahidin ; anthropomorphism.

بيعة الأمير عبد القادر حيثياتها ومرجعياتها القانونية والشرعية

بقلم

د / عبد القادر سلاماني (*)



ملخص

نتيجة للفراغ السياسي الخطير في الجزائر الذي نجم عن معاهدة الاستسلام من طرف الداوي حسين في 05 جويلية 1830م، أصبحت الوضعية جد مضطربة بحيث أدى الاحتلال الفرنسي إلى اختلال الأمن وانتشار السلب والنهب بسبب حالة الفوضى التي أعقبت الانهيار الكامل لمؤسسات الإدارة، فالواقع الاجتماعي والاقتصادي لم يكن يشجع على تقوية صفوف المقاومة، نظرا لوجود عدة تشكيلات اجتماعية منها من ساهمت بفعالية في دعم المقاومة، وأخرى كانت لها امتيازات خلال الحكم العثماني والتي لم تكن على استعداد للتخلي عن جميع امتيازاتها، ومن هنا نجد استحداث القطيعة مع تقاليد الحكم السابق وتولي منصب القيادة، إلى شاب واعى قادر على الدفاع بنفس طويل، لذا نجده يوافق زعماء القبائل والعلماء في اختيارهم عبد القادر بن محي الدين ليكون على رأسهم في مواجهة قوات الاحتلال الفرنسي.

الكلمات المفتاحية: البيعة ؛ الأمير عبد القادر؛ الاحتلال الفرنسي ؛ القانون؛ الشرع الإسلامي؛ المقاومة ؛ القيادة ؛ الحكم ؛ الغرب الجزائري.

المقدمة

أكدت مواجهة قوات المقاومة الشعبية الوطنية بقيادة الشيخ محي الدين، ضد قوات الاحتلال الفرنسي بمدينة وهران رفض سكان الغرب الجزائري لفكرة الاحتلال، غير أن

(*) أستاذ محاضر قسم ب. جامعة بشار. قسم العلوم الإنسانية abdelkaderslaman@gmail.com

هذه المواجهات لم تكن لها آثار عسكرية ملموسة على التواجد الفرنسي بوهران، فالواقع الاجتماعي والاقتصادي بالمنطقة لم يكن يشجع على تقوية صفوف المقاومة، نظرا لوجود عدة تشكيلات اجتماعية منها من ساهمت بفعالية في دعم المقاومة، وأخرى كانت لها امتيازات خلال الحكم العثماني بالمنطقة والتي لم تكن على استعداد للتخلي عن جميع امتيازاتها بالإضافة إلى هذا الوضع الاجتماعي والاقتصادي المتدهور، تعرضت منطقة الغرب الجزائري لتدخلين التونسي والمغربي اللذان كان من نتائجها الاستيلاء على الكثير من أملاك وموارد المنطقة، وزيادة حدة الاضطرابات بين سكان المنطقة، مع استقرار قوات الاحتلال الفرنسي بمدينة وهران ومحاولاتها لإثارة الفتن بين قبائل المنطقة، ونظرا للوضع الذي أصبحت تعيشه المنطقة أصبح من الضروري البحث عن سلطة تنظم الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية لمواجهة الاحتلال الفرنسي.

أمام تلك الظروف الاجتماعية والاقتصادية المعقدة بدأ أعيان منطقة الغرب الجزائري يبحثون عن شخصية قوية تضبط النظام، بعدما تحصل على موافقة الجميع لمواجهة الاحتلال الفرنسي، ونظرا للبلاء الحسن الذي ظهر به عبد القادر بن محي الدين، من خلال مواجهات قوات المقاومة الشعبية الوطنية بقيادة الشيخ محي الدين ضد قوات الاحتلال الفرنسي، جعلت الجميع يتطلعون لمبايعته أميرا عليهم¹، وفي 21 نوفمبر 1832م اجتمع في غريس أعيان قبائل المنطقة، بالشيخ محي الدين، وأعربوا له عن رغبتهم لمبايعة ابنه عبد القادر، فأجابهم إلى ذلك ولما عرضوا الأمر على ابنه، وافق على ما اتفق عليه الأعيان الذين اجتمعوا بوادي فروحة بسهل غريس عند شجرة الدردارة، فقام الشيخ محي الدين بمبايعة ابنه ولقبه بناصر الدين، ثم توالى الأعيان وعلماؤ المنطقة على مبايعة عبد القادر أميرا، ومن هؤلاء الأعيان عمه عبد القادر أبو طالب²، وفي 25 نوفمبر دخل عبد القادر إلى مدينة معسكر وتوجه إلى الجامع الكبير بالمدينة، حيث تلقى البيعة من مختلف أعيان القبائل.

ومن الذين حضروا البيعة الخاصة هم: الشيخ الأعرج بن محمد بن فريجة، ومحمد بن حواء بن يخلف، وأحمد بن التهامي، وعبد الرحمن الورغي، ومحمد بن الثعالبي الزلماطي، وهكذا فقد حضر البيعة أعيان مختلف قبائل المنطقة كالحشم³ والغرابة⁴ والجعافرة، وغيرهم

بيعة الأمير عبد القادر حينياتها ومرجعياتها القانونية والشرعية د. عبد القادر سلاماني

كأولاد سيدي دحو⁵ وأولاد سيدي أحمد بن علي والزلامطة ومغراوة والمشارف⁶، وقلعة هوارة وأحوازها⁷ لبني شقران* وسجراة وقبائل غريس وإحيائه وعمائره وعشائره وأعيان القبائل الشرقية كالعطاف سنجاس وبني القصير ومرابطي مجاجة وصبيح وبني خويدم وبني العباس وعكرمة ولمحال وفليته والمكاحلية وأحلافهم وأعيان مجاهر والبرجية والحساسنة وبني خالد وبني إبراهيم القبائل وصدامة⁸ وخلافة والزماله والدواير⁹، والقبائل القبلية كأولاد الشريف¹⁰ وغيرهم من القبائل الجزائرية .

لقد اختير الأمير عبد القادر دون غيره لأنه كان مدركا لمقتضيات العصر وما تحتاجه البلاد فعلا في ظل الاستعمار الفرنسي، في وسط تسوده العصبية القبلية والمنهج السياسي الاستبدادي والتعسفي بالمنطقة (كجباية الضرائب بالقوة، انحطاط المستوى الثقافي والانفراد بالحكم)، فالمبايعة والجهاد والمظهر الإنساني للأمير عبد القادر وصورته المعرفية، تحول تفكيره من أمير جهاد إلى مفكر عن منهج سياسي، بمعنى انه كان يعطي الأولوية للجهاد إلى جانب حسن التسيير والتدبير والذي ظهر جليا في معركة حنق النطاح . ويظهر ذلك من خلال تولية خلفائه بحيث عين من كل منطقة خليفة له من نفس المنطقة أي انه لم يكن جهويا وكل ذلك مبني على مقاييس علمية وموضوعية وكذا الرشد السياسي والفكري.

ومما جاء في نص البيعة الخاصة المكتوب من قبل علي بوطالب بن مصطفى بن مختار ما يلي: "....بعد انعقاد البيعة للإمام المعظم و الأمير الجليل المفتخ، ابن أختينا السيد عبد القادر بن محي الدين، أحيا الله بهما الدين، بايعناه على: السمع والطاعة وامتثال الأمر ولو في ولد الواحد منا، أو نفسه، وقدمنا نفسه على أنفسنا، وحقه على حقوقنا....." ¹¹.

وبعد أن انتهت مراسيم البيعة الخاصة بدأت القبائل التي لم تحضر البيعة الأولى تتوافد على معسكر لمبايعة الأمير عبد القادر، فجرت بذلك البيعة العامة في 04 فيفري 1833 ¹²، ولقد كتب نص هذه البيعة محمد بن حوا المجاهري، ومما جاء فيه ما يلي: "....بعدهما انقضت الحكومة الجزائرية من سائر بلاد المغرب الأوسط، واستولى العدو على مدينتي الجزائر ووهران، أعادهما الله دار إيمان وإسلام، بجاه النبي عليه السلام، وطمحت نفسه العاتية إلى الاستيلاء على السهول والجبال والنفاد والتلال، وصار الناس في هرج ومرج

وحيص وبيص، لا ناهي عن منكر، ولا من يعظ ويزجر، قام من وفقهم الله للهداية، وظهرت عليهم العناية من رؤساء القبائل وكبرائها وصناديدها وزعمائها، فتفاوضوا في نصب إمام، يبايعونه على الكتاب و السنة... فلم يجدوا لذلك المنصب الجليل إلا ذا النسب الطاهر... السيد عبد القادر ابن مولانا محي الدين.... فبايعوه على كتاب الله العظيم وسنة نبيه الكريم... ثم قدمت على حضرته الوفود من سائر الجهات والحدود، فبايعه أولهم وآخرهم... بيعة تامة كاملة عامة، بيعة سمع وطاعة، بيعة يعز الله بها الإسلام....¹³.

إن مبايعة الأمير عبد القادر كانت نابعة من التوجه العام لسكان منطقة الغرب الجزائري الراض للاحتلال الفرنسي، وبذلك كانت سلطته مبنية على شرعية شعبية.

في 21 نوفمبر 1832 عقد اجتماع في سهل غريس ضم أعيان قبائل معسكر لمفاتحة الشيخ محي الدين في شأن الإمارة، وتحت ضغط المجتمعين لقبول الإمارة قال محي الدين لهم " إن الحكم يقتضي استعمال القوة بغلظة وسفك الدماء"¹⁴، ولما امتنع عن قبول الإمارة طالبوه بأن يكون ابنه عبد القادر أميراً عليهم فقبل بذلك، ولما أبلغ عبد القادر وافق هو على ما اتفق عليه الجميع وأظهر التزامه بالمبادئ الإسلامية وتمت البيعة وفق ما كانت عليه في زمن الخلفاء الراشدين، حيث أنه بعد أن اجتمع علماء المنطقة وزعمائها وخيموا تحت شجرة الدردارة، جاء محي الدين وذويه، وجلس عبد القادر تحت الشجرة، فقام والده فبايعه على السمع والطاعة وبايعه الباقون وفق ما تقتضيه الشريعة الإسلامية¹⁵.

في يوم 25 نوفمبر 1832م دخل الأمير عبد القادر إلى معسكر فاستقبله أهلها،¹⁶، وقد استقر مع الفرسان الذين انضموا إليه بالخصيصة، ثم دخل إلى جامع المدينة حيث أتته الوفود معلنة طاعتها ومبايعتها له وفي 27 نوفمبر 1832م وقع الأعيان والعلماء الذين شهدوا البيعة على الصك الذي حرره علي بوطالب، ولما تمت البيعة كلف الأمير مجلس العلماء بأن يكتبوا رؤساء القبائل في مختلف أطراف البلاد بأمر البيعة وما وقع عليه الاتفاق ويدعوهم إلى الحضور لأداء بيعتهم كما أداها غيرهم وفي 13 رمضان 1248هـ-4 فبراير 1833م حصلت البيعة الثانية للأمير عبد القادر في ساحة مسجد معسكر، وهي تدعو الجميع للتأييد التام والطاعة المطلقة، لتأمين العدالة واستتاب الأمن ومقاومة الاحتلال الفرنسي على أرض

بيعة الأمير عبد القادر حينياتها ومرجعياتها القانونية والشرعية د. عبد القادر سلاماني

الجزائر¹⁷، وبعد هذه البيعة الشاملة الصادرة عن إرادة الشعب وتأييد القبائل له، بدأ الأمير في تشكيل نواة الدولة الجزائرية الحديثة¹⁸، وقد استطاع توجيه الجهاد ضد الاحتلال الفرنسي بإقامة البيعتين الخاصة والعامة من أجل ترسيخ الولاء للوطن الجزائر لا للقبيلة والولاء للكرامة الإنسانية التي تتعلق بها كل جزائري ومن مصادرها حب الأرض وحب الدين وثقافة أصيلة وبالتالي الوطنية الحقيقية والتي تقود إلى النهضة الثقافية أو الصحوة الثقافية .

1- مفهوم البيعة :

1- لغة: المبايعة هي صفة على إيجاد البيع وعلى المبايعة والطاعة، فيقال تبايعوا على أمر أي تعاهدوا فالمبايعة تعني العهد.¹⁹

ب- اصطلاحاً: البيعة دينية في الأساس منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وهي تأييد المرشح للخلافة والموافقة على الترشيح وبهذا المفهوم السياسي فهي مثل بيعة الخلفاء الراشدين وبيعة أبي بكر الصديق أول بيعة سياسية في الإسلام ويعرفها ابن خلدون: "البيعة العهد على الطاعة كان المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمر المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك" وهي عقد بين الحاكم والمحكوم يوجب كل منهما التزامات²⁰. يقول النووي في هذا الصدد: "تتعقد الإمامة بالبيعة والأصح بيعة أهل الحل والعقد الذين تيسر اجتماعهم".

كما قال ابن حزم أنهم فضلاء الأمة، وهكذا جرت أقوال العلماء في أن الخلافة تتعقد ببيعة أهل الحل والعقد.

ويشترط فيها : - العدالة بكل شروطها

- العلم الذي يتوصل به إلى المعرفة من يستحق الإمامة بالشروط المعبر عنها.
- الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو أصلح للإمامة وبتدبير المصالح أقوم واعرف.
قد اختلفت الآراء حول العدد الذي تتعقد به الخلافة، والرأي الراجح هو أن يقوم الانتخاب بجمع يتحقق بهم النصاب، له رضا المسلمين، وعليه فإن البيعة تتم بأكثر الممثلين، لأكثر الأمد ممن يدخلون تحت طاعة الخليفة الذي يراد انتخابه فبعد أن تتم بيعة الانعقاد بهذا الشكل يأتي دور بيعة الطاعة.

2- تحليل نص البيعة شرعيا وقانونيا :

أ - من الناحية الشرعية:

لفظ البيعة من المصطلحات الإسلامية التي ذكرت في القرآن و السنة النبوية لها مفهوم في السياسة الشرعية، ومن النصوص التي ورد فيها لفظ البيعة قال تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾²¹، وقال أيضا: ﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴾²².

ب- تنصيب الإمام ضرورة واقعية وفريضة شرعية :

الأمير عبد القادر بويغ أميراً على الجزائر بعد الاحتلال الفرنسي وفق واجب شرعي هو حماية البلاد والقيام بالجهاد وإقامة شرع الله بين الناس لحفظ النفوس والأموال ومنع الفتن ونشر العدل، يدير شؤون الوطن وفق المصلحة العامة ويحرص على رد الحقوق على الشورى والالتزام بالشرعية الإسلامية لقوله تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَفَقَضْنَا مِنْ حَوْلِكَ فَأَعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾²³ وقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾²⁴.

مبايعة الأمير عبد القادر أحييت المنهاج الإسلامي الراشدي في اختيار الحاكم وتنصيبه وهذا المنهاج انحرف عنه الكثير ممن تولوا الحكم بعد الخلفاء الراشدين حيث صاروا يعتمدون إلى القوة في الاستيلاء على السلطة وهذا ما أدى إلى ظهور الدويلات بعد ضعف الخلافة الإسلامية في المشرق والمغرب الإسلاميين فالمبايعة نموذج إسلامي شرعي وفق مبدأ الشورى كمبدأ أساسي تم تطبيقه وفق نموذج إسلامي سليم في قيادة الحكم.

وقمت مبايعة الأمير عبد القادر في أصعب الظروف التي عرفتها الجزائر مما يجعل ولايته بيعة شرعية من أجل فرض الجهاد ضد قوات الاحتلال الفرنسي بعد سقوط مدينة الجزائر في 05 جويلية 1830م وعقد اتفاقية الاستسلام من طرف الداي حسين مع الجنرال ديورمون قائد الحملة الفرنسية على الجزائر، وبعد زوال النظام السياسي انتشرت فوضى عارمة.

بيعة الأمير عبد القادر حينياتها ومرجعياتها القانونية والشرعية د. عبد القادر سلاماني

تولى الأمير عبد القادر إدارة البلاد في ظروف صعبة تعمها الفوضى والانتقام،²⁵ وورث أوضاعا اقتصادية و اجتماعية صعبة رغم ذلك استطاع أن يقاوم وزملاءه المؤسسون النهضويون 15 سنة .

اختلفت مبايعة الأمير عبد القادر مع الأنظمة التي سادت البلاد سابقا، فهو واحد من أبناء البلاد قبل الإمارة نزولا عند رغبة أعيان المنطقة، ولذلك نجد أن من بايعه قد التزم بإرادته الحرة للعمل تحت قيادته، بعيدا عن أي إكراه ورأوا فيه الرجل المناسب، حيث عمل على تأسيس جيش وطني شعبي نظامي عناصره من الفلاحين الجزائريين لا من الأتراك و نظامهم الانكشاري، مع إقامة مصنع وطني لإنتاج الحديد و الأسلحة الضرورية للدفاع عن الجزائر في مليانة، وبناء المدن الحصينة في العمق الجزائري لتحتضن الصناعة العسكرية و معاهدها .

فحكم الأمير عبد القادر للجزائر ليس عن طريق الوراثة أو التعيين وإنما عن طريق الانتخاب والبيعة ورضى الشعب الجزائري، لذا تعتبر سلطته شرعية قانونية يؤكد فيها استمرارية السيادة الجزائرية من عناصر جزائرية أكثر ارتباطا بالوطن، والاهتمام بالمصالح العامة للشعب الجزائري وفق مبادئ أساسية وسلطة صارمة مطلقة مقبولة من الشعب، باعتبار الدين الإسلامي المحرك الأساسي للشعب الجزائري لتدعيم الوحدة الشعبية.²⁶

ب- البيعة قانونا :

تعتبر الحملة الفرنسية على الجزائر حربا مسلحة ضد طرف دولي غرضها انتهاك أراضيها بالقوة المسلحة واستعباد مواطنيها واستغلالهم أو قتلهم، وجريمة دولية غير شرعية دوليا نظرا لما وقع من انتهاكات لحقوق الشعب الجزائري،²⁷ وصوره العدوان الفرنسي على الجزائر في شهر جويلية 1830م تبدو واضحة بقيادة الجنرال ديورمون والأميرال دوبري "Dupperré"²⁸ احتلت هذه القوات الفرنسية مدينة الجزائر وفرضت على الداى حسين توقيع معاهدة الاستسلام للشروط الفرنسية.²⁹

تعتبر الحملة الفرنسية خرقا للسلام الدولي باستعمال القوة المسلحة ضد الشعب الجزائري بقمع اعتباطي يشكل انتهاكا للقانون الدولي وعملا منظما لتحقيق مكاسب مادية

من أجل السيطرة على الأراضي والاقتصاد الوطني، والسيطرة على الشعب بارتكاب عدة جرائم وهذا ما يخالف القانون الدولي وانتهاك حقوق الإنسان فالحملة عملت على إلحاق الجزائر بفرنسا.

معاهدة الاستسلام والتخاذل العثماني في مواجهة قوات الاحتلال الفرنسي تعتبر نهاية الحكم العثماني بالجزائر، بعد سنتين من الاحتلال الفرنسي³⁰ للجزائر لم تقم الدولة العثمانية بأي ردة فعل للدفاع عن الجزائر باعتبارها إيالة كانت تحت الحكم العثماني بينما تراجع الباي أحمد نحو مدينة قسنطينة الذي كان يعتبر نفسه الممثل الشرعي للدولة الجزائرية بعد استسلام الداوي حسين.

كما استسلم الباي حسن³¹ لقوات الاحتلال الفرنسي لذا لا بد من اختيار قائد يدافع عن الوطن الجزائري في ظل الانتهاكات الفرنسية للأراضي الجزائرية وذلك بعدما لم تستطع كل من تونس والمغرب في إدارة الشعب الجزائري، حيث كانت رغبتها جمع الضرائب والتوسع على حساب الأراضي الجزائرية، تمت مبايعة الأمير عبد القادر بعدما أحس الشيخ محي الدين أن المعركة طويلة الأمد وتستلزم جهودا كبرى لمواجهة دولة فرنسية أكثر تجهيزا وإصرارا لإلحاق الجزائر بفرنسا، فالمبايعة من الناحية القانونية تعتبر شرعية من أجل الدفاع عن الوطن وفق إرادة الشعب الجزائري نظرا للفراغ السياسي بعد سقوط حكومة الداوي وتسليمه لمقاليده الحكم لقوات الاحتلال الفرنسي، والبيعة قضية وطنية للمحافظة على مصالح الشعب الجزائري وتنظيمه وتمثل هذه البيعة الأسس التطبيقية للدولة الجزائرية التي تعمل للدفاع عن الوطن ضد الاعتداءات الفرنسية وفق أطر وطنية فلم يستدع لحضور البيعة لا المغاربة ولا التونسيين ولا أية شخصية من دول عربية أو إسلامية بل كانت بيعة جزائرية مهمتها الدفاع عن الوطن الجزائري وطرد قوات الاحتلال الفرنسي، فالحكم العثماني تميز بالحكم الانفرادي ومن خلال المعطيات التاريخية نلمس غياب العنصر الجزائري المحض في الإدارة العثمانية، بحيث إن كل العناصر الفعالة في المنظومة الإدارية العثمانية كانت من جنسيات مختلفة، أي عثمانية من ألبان أو أرمن، أو يونان وبعض الكراغلة، كما أن ریاس الحكم كلهم كانوا عثمانيين، في حين أن المنظومة الإدارية في عهد الأمير عبد القادر تميزت

بيعة الأمير عبد القادر حينياتها ومرجعياتها القانونية والشرعية د. عبد القادر سلاماني

بحكم أبناء البلد أي جزائريين.

البيعة التي أحدثها الأمير عبد القادر عقد اجتماعي وسياسي يتضمن حقوق وواجبات بين الحاكم والشعب على أساس تجديدي وحركة حديثة في مسار التاريخ الجزائري والإسلامي.³² ومثلت قطيعة مع الماضي في انتخاب رئيس دولة جزائرية من أبناء الشعب الجزائري دون أي عضو خارجي وحرروا صك البيعة وهو توثيق شرعي لميلاد دولة جزائرية حديثة، أصبح فيه الولاء للشعب وليس لأقليات تتحكم في السلطة فمشروع البيعة هو مشروع اجتماعي حضاري، لم تتبعه أي دولة عربية أو إسلامية في العصر الحديث، فدل الخليج والشام كانت طريقة حكمها على الطريقة القبلية وبعضها تحت الحكم العثماني، وكانت مصر تحت سلطة أسرية بقيادة محمد علي وكذلك ليبيا نظامها أسري بقيادة الأسرة القرامنلية وفي تونس الأسرة الحسينية، بينما كانت المغرب تحت ولاء ملكي وراثي بقيادة الأسرة السعدية ثم العلوية وكانت الدولة العثمانية ذات سلطة وراثية³³، بينما الجزائر في عهد الأمير عبد القادر كانت سلطتها وفق اختيار الشعب وإرادته على أساس شوري انتخابي.³⁴ ومن خلال بيعته نلمس حضور الشخصيات البارزة التي حضرت البيعة إنهم عملوا على انتخاب وبيعة واحد منهم، بمعنى يتمتع بالشخصية الجزائرية بالمصطلح الحديث لذلك فبيعة الأمير عبد القادر كان لها هدف منذ البداية، إلى جانب الجهاد وهو الغاية الأولى، كانت لها قاعدة سياسية بيعة الأمير عبد القادر كانت ذات إرادة شعبية وطنية، وهذا ما يثبت الشرعية الكاملة للبيعة ويؤكد ارتباطها بالانتخاب ونستشف ذلك من خلال خطابه إلى جموع مبايعيه، والرجل الذي يكلمكم الآن ليس بوال ولا موظف وإنما هو رجل منكم، "ابن الجزائر" الذي سيحكم بالعدل على هدى القرآن وسنة الرسول الكريم، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وغايتنا وحدة شمل القبائل والقضاء على الفساد ومواصلة الجهاد، ودولتنا تحتاج إلى دعم سيادتها والتقيد بنظامها الإسلامي واحترام قوانينها، هذه الدولة هي دولتكم وانتصارها هو انتصار لكم". نلمس أن الأمير عبد القادر يحاول إيقاظ الشعور بالمسؤولية من أجل حماية البلاد ومقاومة الاحتلال الفرنسي، ويؤكد لأبناء الشعب الجزائري سقوط الحكم العثماني بالجزائر ويعلن فعليا الانفصال الرسمي عن الدولة العثمانية، ويجب الاعتراف

على النفس من أجل تحرير الجزائر، المبايعة عقد قدمه الأمير عبد القادر للشعب الجزائري، للدفاع عن الوطن.³⁵

من هنا يتضح إن البيعة تعتبر مسؤولية تكليف و ليست تشریف، تحمل الأمير عبد القادر أعباءها لحماية الدين الإسلامي والوطن بناء على اختيار الأغلبية من الشعب له، ففكرة سياسة الدولة في القرن 19م وفق إرادة الشعب لم تكن غائبة عن فكر الأمير عبد القادر وممارسته لها.

شكلت مبايعة الأمير عبد القادر نقطة تحول لدى السكان، على اعتبار أن السلطة منبثقة على أساس شرعي ذات مصداقية لذا عملوا على تحرير البلاد³⁶، وبما أن أساس أي مقاومة هو مجتمع متجانس موحد الصفوف، فقد اتخذ الأمير عدة إجراءات من أجل تحقيق وحدة الشعب، بدءا باختيار الرجال الذين يساعدونه في مهمته فاختر من رآه مناسبا لذلك، واتخذ الأمير من مدينة معسكر مركزا للمقاومة³⁷.

قام الأمير عبد القادر لتوحيد صفوف المقاومة بمراسلة مختلف القبائل التي لم تحضر البيعة العامة، ليطلب منها الانضمام إلى المقاومة الوطنية، وفي شهر جانفي 1833م قامت قوات المقاومة الشعبية الوطنية بقيادة الأمير انطلاقا من مدينة معسكر، بجولة على القبائل التي لم تحضر البيعة حتى تنضم إلى المقاومة، وفي 15 جانفي 1833م اصطدمت قوات المقاومة الوطنية بقوات قبيلة فليتة³⁸ بمنطقة شلف بقيادة العريبي، وبعد مناوشات طفيفة، تعهد العريبي بالانضمام إلى المقاومة، ومن خلال هذه الجولة في سهل شلف، انضمت معظم قبائل المنطقة³⁹ للمقاومة الوطنية، وبعدها ذلك اتجهت قوات المقاومة الوطنية نحو أرزيو، حيث كان القاضي الطاهر يتعامل تجاريا مع قوات الاحتلال الفرنسي، متجاهلا التحذيرات التي أرسلها إليه الأمير، ودخلت قوات المقاومة الوطنية أرزيو في 13 أفريل 1833م، وتم القبض على القاضي الطاهر وأرسل مكبلا إلى معسكر، أما في مدينة تلمسان فقد كانت الاضطرابات في تصاعد مستمر بين سكان الحضر والكروغليين، فاتجهت قوات المقاومة الوطنية إليها، وتم تعيين بن نونة من طرف الأمير عبد القادر قائدا على المدينة⁴⁰.

حاول الأمير عبد القادر من خلال تلك الإجراءات توحيد صفوف الجزائريين لمواجهة

الاحتلال الفرنسي، بالرغم من التعقيدات الكبيرة التي واجهته في حمل جميع التشكيلات الاجتماعية بالمنطقة للتطلع إلى هدف موحد، ومن التحديات الكبيرة التي واجهها بعد مبايعته هي إيجاد نوع من التجانس بين مختلف التشكيلات الاجتماعية، وتوفير الموارد الضرورية لإنجاح المقاومة.

الخاتمة

أدرك الشيخ محي الدين المشروع الفرنسي والأوروبي المستهدف للعالم العربي الإسلامي ووضعية الدولة العثمانية، ولذلك قام بتنظيم المقاومة تحت قيادة واعية لمقاومة قوات الاحتلال الفرنسي دفاعاً عن الوطن الجزائري وحفاظاً على سلامة أراضيه لذا نجده يوافق زعماء وعلماء المنطقة في اختيارهم لابنه عبد القادر ليكون على رأسهم في مواجهة قوات الاحتلال الفرنسي فاختاروا القيادة للشباب بعد امتناع الشيخ محي الدين تولى هذه المسؤولية لأنه كان يرى فيها أنها حرب طويلة الأمد ومشروع حضاري يفضل تصديه للمشروع الاحتلالي ساهم في تكوين شخصية وطنية جزائرية ستبليور ملامحها في الأمير عبد القادر في إطار مشروع إنشاء الدولة الجزائرية الحديثة.

موضوع البيعة هو من أهم المواضيع على الإطلاق، وذلك للأهمية البالغة التي منحها البيعة للأمير عبد القادر والتي تعتبر كقاعدة أساسية منحتة الصفة الشرعية في التعامل مع الفرنسيين باسم الشعب الجزائري ماعدا بعض القبائل الممتنعة عن بيعته.

تنصيب الإمام ضرورة واقعية وفريضة شرعية : بويح الأمير عبد القادر أميراً على الجزائر بعد الاحتلال الفرنسي وفق واجب شرعي هو حماية البلاد والقيام بالجهاد وإقامة شرع الله بين الناس لحفظ النفوس والأموال ومنع الفتن ونشر العدل، يدير شؤون الوطن وفق المصلحة العامة ويحرص على رد الحقوق على الشورى والالتزام بالشريعة الإسلامية، أحييت المبايعة المنهاج الإسلامي الراشدي في اختيار الحاكم وتنصيبه وهذا المنهاج انحرف عنه الكثير ممن تولوا الحكم بعد الخلفاء الراشدين حيث صاروا يعمدون إلى القوة في الاستيلاء على السلطة وهذا ما أدى إلى ظهور الدويلات بعد ضعف الخلافة الإسلامية في المشرق والمغرب الإسلاميين فالمبايعة نموذج إسلامي شرعي وفق مبدأ شوري كمبدأ أساسي في

قيادة الحكم.

- الحواشي والإحالات:

- 1 - تشرشل شارل هنري، حياة الأمير عبد القادر، ترجمة وتقديم وتعليق أبو القاسم سعد الله، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2004، ص 16.
- 2- إسماعيل العربي، المقاومة الجزائرية تحت لواء الأمير عبد القادر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 40.
- 3- الحشم : تنقسم الى قسمين هما : حشم الشراقة قبيلة تسكن المنطقة الشرقية من سهل شراقة، الجبال الواقعة بين البرج والقلعة، على ضفاف واد الحداد وواد العبد، سهل فرطاسة أراضي كاشرو يتكون حشم الشراقة من 5 مجموعات: حيوشة، ولاد عباس، أهل غريس، محاميد وولاد عيسى بن عباس، وقد اختار الأمير من بينهم أنصاره ورجاله الأوفياء أما حشم الغرابية، فكانوا يسكنون المنطقة الغربية من معسكر ويتقسمون بدورهم إلى 5 قبائل، ينظر: E. Daumas, *Correspondances du capitaine Daumas consul à Mascara, 1837-1839*, Collection de documents inédits par le Gouvernement Général d'Algérie, éd. Jourdan, Paris, 1921, p. 9.
- 4- الغرابية: قبيلة تسكن جنوب الأراضي المخصصة لفرنسا حوالي وهران في منطقة من سهل تليلات، غابة مولاي اسماعيل وسهل سيق. كانت جزءا من المخزن، كانت تضم أغاليك الغرابية 15 قبيلة و 3 ضيعات، البرج، القلعة وتليوانت ينظر: E. Daumas, *op. cit.*, p. 7.
- 5- أولاد سيدي دحو: قبيلة تعيش حول ضريح سيدي دحويين شعبة الريح شمالا وهضبة غريس شرقا ومدينة معسكر جنوبا أغاليك غرابية ينظر: E. Daumas, *op. cit.*, p. 130.
- 6- بن عودة المازاري، طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر واسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن 19، ج2، تحقيق يحيى بوعزيز، دار البصائر للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 2007، ص 104.
- 7- أديب حرب، التاريخ العسكري والإداري للأمير عبد القادر (1808-1847)، ج1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983، ص 164.
- * بني شقران: من أغاليك الغرابية، يسكنون المنطقة الجبلية بين واد الحمام والهيرة شمالا وشارب الريح جنوبا ينظر: E. Daumas, *op. cit.*, p. 86.
- 8- صدامة : أغاليك يحدها شمالا أغاليك الفلتيية وحشم شراقة تضم 16 قبيلة وضيعتان فرندة وتورزورت ينظر: E. Daumas, *op. cit.*, p. 104.
- 9- الدوائر والزمالة: أصل هؤلاء الدوائر والزمالة أخلاط من العرب والبربر، فالدوائر: قبيلة من القبائل الموالية للأتراك، كان رئيسها مصطفى بن إسماعيل الذي ساند الفرنسيين أما الزمالة: من القبائل الكبرى في ضواحي مدينة وهران قد وقعت اتفاقا عام 1835 المعروف باتفاق الكرمة اسم المكان التي وقعت فيه الاتفاقية وهي كانت تابعة لفرنسا تحارب الأمير عبد القادر ينظر: محمد بن يوسف الزباني، دليل الخيران وأئيس السهران في أخبار وهران، تح: المهدي البوعبدلي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1978، ص 16.

ببحة الأمير عبد القادر حيثياتها ومرجعياتها القانونية والشرعية د. عبد القادر سلاماني

- 10- محمد ابن الأمير عبد القادر، تحفة الزائر في تاريخ الجزائر والأمير عبد القادر، شرح وتعليق ممدوح حقي، دار البيقظة العربية، 1966، ص 165
- 11- نفسه، ص 159
- 12- شارل هنري تشرشل، المصدر السابق، ص 82
- 13 - محمد بن الأمير عبد القادر، المصدر السابق، ص 146.
- 14- شارل هنري تشرشل، المصدر السابق، ص. 82.
- 15 - محمد بن عبد القادر، المصدر السابق، ص 155.
- 16-P. Azan, *L'émir Abdelkader 1808-1883, du fanatisme musulman au patriotisme Français*, éd. Hachette, Paris, 1929, p. 14.
- 17- أدب حرب، المرجع السابق، ج. 1، ص. 88.
- 18- نفسه، ص. 88.
- 19- ابن منظور، لسان العرب، ج 1، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ط. 1، 1997، ص. 281.
- 20- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق درويش جويدي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ط. 2، بيروت، 2000، ص. 194.
- 21- سورة الفتح الآية 10.
- 22- سورة الفتح الآية 18.
- 23- سورة آل عمران الآية 159.
- 24- سورة الشورى الآية 38.
- 25-J. Ladmir, *Les guerres d'Afrique*, éd. Renault, Paris, 1858, p. 42-43.
- 26-B. Abdelhamid, *L'État Algérien en 1830 institutions sous l'émir Abdelkader, entreprise populaire algérienne*, éd. SNED, Alger, p. 70.
- 27- سعد الله عمر، الحملة الفرنسية على الجزائر في ظل القانون الدولي، مجلة مصادر، العدد، 12 السداسي الثاني، الجزائر، 2005، ص 18-20.
- 28- دويري : 1775 - 1816: ولد في لاروشال دخلا لخدمة العسكرية في 1793، قاد في 1810 سفينة لابولون الحربية، وفي 1811 حملة الدفاع عن الأدرياتيك، ونائب أميرال في 1823 عين قائدا لجيش البحرية. عينه لويس فيليب بعد حملة الجزائر أميرال فرنسا وعين وزير البحرية 3 مرات وفي قائدا لمجلس البحرية في 1846، ينظر:
- T. Changarnier, *Mémoire du général Changarnier*, éd. Levraut, Paris, 1930, p. 2.
- 29-R. Demont, *Histoire de la conquête de l'Algérie de 1830-1847*, éd. Arel, Paris, 1847, t. 1, p. 78-79.
- 30- شارل هنري تشرشل، المصدر السابق، ص 76.
- 31- الباي حسن: ولد في حوالي سنة 1805، أصله من الأناضول، عمل كجندي بسيط في صفوف الحامية العثمانية بتلمسان، حيث أصبح بايا لبايك الغرب الجزائري في سنة 1827، و بعد الاحتلال الفرنسي لمدينة وهران استسلم

ورحل إلى الإسكندرية ومنها إلى مكة ينظر:

M. Lapène, *Tableau historique de la Province d'Oran 1791-1851*, éd. Lamort, Metz, 1842, p. 26.

³²-شارل هنري تشرشل، المصدر السابق، ص 59.

³³- عميراوي حميدة، موضوعات في تاريخ الجزائر السياسي، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، 2004، ص 13-14.

³⁴-T. Changarnier, *op. cit.*, p. 61.

³⁵- شارل هنري تشرشل، المصدر السابق، ص 156.

³⁶-P. Azan, *les débuts d'Abdel Kader*, B.S.G.A.O., T XI, Fouque, Oran, 1920, P.20.

³⁷- إسماعيل العربي، المرجع السابق، ص 43.

³⁸- الفليبية: أغاليك مجدها شمالا أغاليك الغرابة والمجاهر وشرقا أغاليك الشرق، وجنوبا وغربا أغاليك حشم الشراقة، وهم من أصول بربرية زمورة، الفليبية المحل زمورة، مينة، الشرفة ولاد سيدي بن يحيى الشريف مينة الخراتسة زمورة

ينظر: E. Daumas, *op. cit.*, p. 104.

³⁹- أديب حرب، المرجع السابق، ج 1، ص 89.

⁴⁰- محمد بن الأمير عبد القادر، المصدر السابق، ص 164.

Allegiance of Prince Abdelkader Considerations and legal and Religious reference

By: **Dr. Abdelkader slamani**
Bechar University

Abstract:

As a result of the dangerous political vacuum in Algeria that resulted from the surrender of the Daih Hussein on July 5, 1830, the situation became so chaotic that the French occupation led to insecurity and widespread looting due to the chaos that followed the complete collapse of the institutions of the administration.

The social and economic reality did not encourage the strengthening of the ranks of the resistance, because there are several social formations which contributed effectively to support the resistance, and others had privileges during the Ottoman rule and were not ready to give up all privileges, from here emerged a break with the traditions of the previous government and assume command function. to a conscious young man is able to defend, so we find it agrees with the tribal leaders and scientists in their choice Abdelkader bin Mohiuddin to be at their head in the face of the French occupation forces.

Keywords: Allegiance; Prince Abdul Qader; the French occupation; Law; Islamic law; Resistance; Leadership; Judgment; The Algerian West.

ببحة الأمير عبد القادر حينياتها ومرجياتها القانونية والشرعية د. عبد القادر سلاماني

الحارث بن كلدة الثقفي

طبيب العرب في الجاهلية والإسلام (ت 50هـ/670م)

بقلم

العبد بلالي (*)، أ.د. مصطفى حميداتو (**)



ملخص

لقد كان الطب عند العرب قبيل الإسلام معتمداً على بعض التجارب البسيطة في علاج المرضى كالكي بالنار واستعمال بعض الأعشاب الصحراوية ، أو اللجوء إلى الكهنة والعرافين ، وذلك بسبب معتقداتهم التي تقول أن سبب المرض هو الأرواح الشريرة التي لا يتعافى منها المريض منها إلا باستعمال التائم والشعوذة، وعندما جاء الإسلام حارب السحر والشعوذة، واستعمال التائم والتنجم، واللجوء إلى الكهنة والعرافين.

وقد كان من الأطباء العرب الذين اشتهروا بالطب مع ظهور رسالة الإسلام الحارث بن كلدة الثقفي، والذي شهد له النبي ﷺ بصناعة الطب، وقد درس الحارث بن كلدة الطب في مدرسة جنديسابور بالعراق، والتي ساهمت في صقل شخصيته الطبية، وقد برز نشاط هذه المدرسة الطبية بعد الفتوحات الإسلامية، وكانت الأساس الذي اعتمد عليه التقدم الطبي عند العرب والمسلمين.

وفي هذا البحث سنتناول شخصية الحارث بن كلدة الثقفي وإسهاماته الطبية، وكذلك دور مدرسة جنديسابور وأثرها في الطب العربي والإسلامي .

(*) باحث في مرحلة الدكتوراه بقسم أصول الدين، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1.
وأستاذ مساعد بقسم أصول الدين - معهد العلوم الإسلامية - مخبر إسهامات علماء الجزائر في الدراسات الإسلامية - جامعة الوادي. bellali-laid@univ-eloued.dz.
(**) أستاذ علوم الحديث بقسم أصول الدين - معهد العلوم الإسلامية - مدير مخبر إسهامات علماء الجزائر في الدراسات الإسلامية - جامعة الوادي. Mostafa60@hotmail.com

الكلمات المفتاحية: الطب العربي؛ الحارث بن كلدة الثقفي؛ مدرسة جنديسابور؛ الطب اليوناني والفارسي .

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ وبعد:

لقد اكتشف العرب بعض قواعد الطب من خلال التجربة والخبرات البسيطة، فكانوا يعالجون مرضاهم في البوادي و الحواضر بما اكتسبوه وجربوه من علاجات بسيطة إلى جانب طب الشعوذة والسحر والتائم والتعاويد فالطب في العصر الجاهلي (قبل الإسلام) لم يكن غير (طب) شعبي ينتقل بالممارسة والتعليم مشافهة من جيل إلى جيل معتمدا على التجارب البسيطة، والعلاج بالسحر والطلاسم، والدجل والشعوذة، ونسبة الأمراض إلى الشياطين، واستعمال التائم والتعاويد، وكذلك استئصال الأطراف الفاسدة واستخدام المسكرات وهو أسلوب في العلاج مغاير ومختلف عن منهج الإسلام والطب المعتمد على قواعد علمية ثابتة، وقد كان الطب عند عرب الجاهلية في الحواضر أرقى من طب البوادي، ولم تصل إلينا معلومات واسعة عن الطب في العصر الجاهلي، إلا أنهم كانوا على تماس مع الفرس والأحباش والروم عن طريق التجارة، فأخذوا منهم وتأثروا بما شاهدوه وقرؤوه، وقد برز عدد كبير من الأطباء في جزيرة العرب منهم ابن حذيم التميمي، النضر بن الحارث الحارث بن كلدة الثقفي. هذا الأخير سنتناوله بالدراسة في هذا البحث لسببين اثنين:

1- شهادة النبي ﷺ واعترافه بطب الحارث بن كلدة الثقفي، وذلك من خلال توجيه الصحابي سعدا بن أبي وقاص ﷺ - وكان يعوده أثناء مرضه بمكة - بإتيان الحارث، قال ﷺ (ائتِ الحارثَ بنَ كلدةَ أختِ ثقيفٍ فإنه رجلٌ يتطبَّبُ)¹ والحارث المذكور هنا هو الحارث بن كلدة الثقفي، وكان طبيب العرب يومئذ، وكان الحارث وثنيا يوم نصح الرسول ﷺ سعدا باستشارته، فما أعظم المغزى من هذا الحديث الشريف إذا أن النبي ﷺ لم يلتفت إلى " وثنية" الحارث طالما أن لديه من العلم والطب ما ينتفع به الناس .

2- إن الحارث بن كلدة الثقفي-يمكن أن نتكلم عنه- بثقة واطمئنان كطبيب عربي مارس الطب عن تجربة وقواعد علمية ثابتة في العصر الجاهلي وبعد ظهور الإسلام، وقد

الحارث بن كلدة طبيب العرب في الجاهلية والإسلام العويد بلائي، أد. مصطفى حميداتو

امتدت حياته إلى خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

والسؤال المطروح في بحثنا: ما هو دور الحارث بن كلدة الثقافي وأبرز إسهاماته الطبية في شبه الجزيرة العربية، وأين تكونت شخصيته الطبية. وقد حاولت الإجابة على هذا الإشكال معتمدا الخطة التالية المتكونة من مبحثين اثنين ففي المبحث الأول تطرقت للحديث عن شخصية الحارث بن كلدة الثقافي ووصاياه الطبية، وفي المبحث الثاني تناولت مدرسة جنديسابور الطبية، ودورها في بناء شخصية الحارث بن كلدة الطبية. وشهادة النبي صلى الله عليه وسلم له بالطب.

المبحث الأول: شخصيته الحارث بن كلدة الثقافي ووصاياه الطبية.

إن الأطباء العرب الذين شهدوا بزوغ الإسلام وعاشوا إلى زمن الخلفاء الراشدين عدد قليل، ولولا كتب السيرة وبعض أبيات من شعر العرب لما عرفناهم، كما أن معلوماتنا عن أولئك الأطباء أكثرها غير موثقة، ولم تدون عنهم ممارسات طبية معينة لتقدر منها مدى علمهم بفنون هذه الصناعة، وربما يكون الحارث بن كلدة الثقافي من الأطباء العرب القلائل ممن نستطيع أن نتكلم عنهم ووصلتنا بعض من وصاياهم الطبية.

لذا سنتناول في هذا المبحث الطب عند العرب قبل الإسلام في المطلب الأول، وترجمة الحارث بن كلدة الثقافي وحياته في المطلب الثاني، وفي المطلب الثالث نتناول محاورته الشهيرة في الطب مع ملك الفرس كسرى أنوشروان.

المطلب الأول: الطب عند العرب قبل الإسلام:

كان الطب في الجاهلية على طريقتين، الأولى: تقوم في جوهرها على الكي بالنار، واستئصال الأطراف الفاسدة و التداوي بشرب العسل، ومنقوع بعض الأعشاب النباتية، واللجوء إلى التائم والتعاويد على يد الكهان والعرفان. والطريقة الثانية: تعتمد في العلاج على الحمية وإسداء النصيحة وليدة الخبرة، مثل قولهم: (المعدة بيت الداء، والحمية رأس الدواء) و(القديد مهلك لآكله)². فالطب في هذه الفترة من تاريخ العرب في غالبه مبني على تجربة قاصرة ومتوارث عن بعض الأشخاص من مشايخ الحي وعجائزه، وربما يصح منه قسم إلا أنه ليس على قانون طبيعي ولا على موافقة المزاج³، وكان العرب قبل الإسلام

يعتقدون كغيرهم من الأمم التي سبقتهم أن سبب أمراض الإنسان أرواح شريرة لا يتمكن من شفائها إلا الكهان والسحرة والمشعوذين، وبالرغم من ذلك فقد برعوا في خصي الرجال والحيوان، وكانوا يستخدمون حديده مرهفة محمأة على النار تسمى (الحاسمة أو القاطعة) لهذا الغرض كما عرفوا العدوى وكيفية الوقاية منها، وخصصوا معازل للمجذومين، وكانوا يطهرون بيوتهم من البرص بوضع الزعفران داخلها، ويعالجون من يلسع بحشرة سامة أو عقرب بأن يشد عند موضع اللسعة أو العضة، ثم يمص الدم قبل أن يسري السم في الجسم وعرفوا أيضا علاج الأسنان واللثة وشدوا الأسنان بالذهب، وكان عثمان بن عفان رضي الله عنه قد شد أسنانه بالذهب في الجاهلية وظل كذلك بعد أن دخل الإسلام⁴. ولذا فإننا لا نجد عند العرب قبل الإسلام غير معرفة قليلة بالطب التجريبي والعقاقير والمعالجات بالضماد واستخدام الأغذية وبعض الأدوية النباتية، ولم تكن لهم من المعرفة الطبية غير ما اختزنته ذاكرة الحكماء ودونه الشعراء في قصائدهم، بحيث يمكن القول بأن الطب العربي قبل الإسلام لم يكن غير طب شعبي ينتقل بالممارسة والتعليم شفاهها من جيل إلى جيل، وقد أضافت إليه الأعوام خبرة أخرى⁵. وقد جاء الإسلام وقوم وعدل وطور ما اعتمدت عليه هاتان الطريقتان في ممارسة الطب، فحرّم السحر والكهانة والعرافة، وحذر الناس منها، واعتبر السحرة والعرافين والكهان من الكافرين، ونهى أيضا عن استخدام المسكرات، وحث على التداوي والتطبب، وأعلى من شأن الممارسة الطبية القائمة على التجربة والقياس وبهذا يكون الإسلام قد فتح الباب على مصراعيه للطب التجريبي القائم على القياس والتجربة العلمية⁶.

وقد برز أطباء في عصر ما قبل الإسلام منهم: زهير بن جناب الحميري، وابن حذيم (وكان يضرب المثل بمعارفه الطبية فيقال: فلان أطب من ابن حذيم). وكذلك ممن برز في عصر ما قبل و صدر الإسلام: النضر بن الحارث بن كلدة، وهو ابن خالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم سافر إلى بلاد كثيرة وكان يجتمع بالعلماء والأخبار والكهنة، ودرس العلوم القديمة واطلع على علوم الفلسفة والحكمة وتعلم الطب وكان كثير الأذى للنبي محمد صلى الله عليه وسلم إذ انضم إلى أبي سفيان وقتل بعد معركة بدر (2هـ/623م)⁷. ومن الأطباء العرب المشهورين في العصر

الحارث بن كلدة طبيب العرب في الجاهلية والإسلام العبيد بلائي، أد. مصطفى حميداتو

الجاهلي وبعده الحارث بن كلدة الثقفي، وهو ما سنتناوله في المطلب التالي من البحث.

المطلب الثاني: ترجمة الحارث بن كلدة الثقفي⁸ (50هـ/670م):

هو أبو وائل الحارث بن كلدة علاج الثقفي، ينتسب إلى ثقيف بالطائف وهو أشهر الأطباء العرب قبل الإسلام وزمن النبي ﷺ، وقد ذاع صيته في الجزيرة العربية بأسرها في مدة قصيرة ونال شهرة عظيمة كطبيب، وقد كان الحارث لتجربته الواسعة في الطب وأرائه الحكيمة يلقب بـ(طبيب العرب)⁹ عاش في الجاهلية وأدرك الإسلام¹⁰. ولم يشر أكثر المؤرخين إلى إسلامه، وقسم منهم أنكروه¹¹، كما اختلفوا في تاريخ وفاته فمنهم من ذكر أنه توفي في خلافة أبي بكر الصديق ﷺ (13هـ/634م) ومنهم من يروى أن عمر بن الخطاب ﷺ سأل الحارث: (ما الطب؟ فأجابه: الأزم، يعني الجوع أو الإمساك عن الطعام، كما روي أنه سأله ما الدواء يا حارث؟ فقال له: الحمية، ولم يكن أحد من المؤرخين الذين ذكروا هذه الأخبار عن وفاة الحارث واضحاً، إذ قد يكون السؤال: (أي من عمر ﷺ) قد وقع قبل أن يرقى إلى سدة الخلافة لا في أثنائها، وافترضه ليس على رواية¹². ويبدو أن حياة الفرس وعلومهم قد أغرت الحارث وجذبت به إلى أصل ديارهم، فشد الرحال إلى جنديسابور¹³ بفارس، وتدرّب على الطب في بيهارستانها*، ومارسه في فارس، ولما رجع إلى موطنه في الطائف اصطحب معه جاريته سمية التي قيل أنها صارت بعدئذ أم زياد بن أبيه من أبي سفيان¹⁴.

ويعتبر الحارث بن كلدة الثقفي من أشهر الأطباء العرب قبل الإسلام وزمن النبي ﷺ حيث تعلم الطب في مدرسة جنديسابور من بلاد فارس، وتمرن هناك وعرف الداء والدواء، وعالج وحصل على مال كثير وشهد أهل فارس بعلمه، وكان قد عالج أحد أجلائهم (عظائمهم) فبرأ وأعطاه مالا وجارية سماها الحارث سمية¹⁵، ثم رجع إلى الطائف واشتهر طبه بين العرب. وثبت في السيرة أن الرسول ﷺ كان يوصي بالتطبيب عنده، وهذا يدل على مدى شهرته وأهليته، روى أبو داود عن سعد بن أبي وقاص ﷺ قال: (مرضتُ مرضاً فأتاني رسولُ الله ﷺ يَعودُنِي، فَوَضَعَ يَدَهُ بَيْنَ ثَدْيَيْ حَتَّى وَجَدْتُ بُرْدَهَا عَلَى فُوَادِي، فَقَالَ: إِنَّكَ رَجُلٌ مَفُودٌ، إِنَّتِ الْحَارِثُ بِنَ كَلْدَةَ أَخَا ثَقِيفٍ، فَإِنَّهُ رَجُلٌ يَتَطَبَّبُ، فَلْيَأْخُذْ سَبْعَ تَمْرَاتٍ مِنْ

عَجْوَةَ الْمَدِينَةِ، فَلِيَجَاهُنَّ بَنَوَاهُنَّ، ثُمَّ لِيَلِدَنَّكَ بِهِنَّ) 16.

وقد ذكره ابن جليجل في طبقاته فقال: (إنه تعلم الطب في ناحية فارس واليمن وتمرن هناك وكان يضرب في العود، وكان له معالجات كثيرة ومعرفة بما كانت العرب تعتاده وتحتاج إليه من المداواة وله كلام مستحسن فيما يتعلق بالطب وغيره) 17.

وقد كان عصر الحارث في داخل الجزيرة العربية عصر أمية مطنبة، والذين كانوا يقرؤون ويكتبون ندرية في العدد، وأندر من ذلك الكتب الطبية التي كانت يومئذ مخطوطة على أوراق البردي أو رقوق البرجامون، فكانت العلوم الطبية عندهم من المعارف التي يتناقلها أصحاب التجربة بالرواية لا من المدونة في الكتب. ويبدو أن الحارث كان من المتعلمين، أي أنه يعرف القراءة والكتابة، إذ ورد في حديثه ومحاورته الشهيرة مع كسرى قوله: (..... قرأت في كتب الحكماء... إلخ) 18، ولأننا لم نعرف كتاباً واحداً في الطب ينسب إلى العرب في عصر الحارث أو ما سبقه فإنه من باب الاحتمال أن يكون الحارث قد أشار بكلمته المذكورة إلى الكتب السريانية أو اليونانية التي تعلم لغتها في اليمن أو جنديسابور (بفارس) فاعتمد تلك الكتب في دراسة الطب والرجوع إليها، أي أن الحارث كان يعرف اللغة اليونانية أو السريانية أو كليهما.

ومن الجدير بالذكر أن معلوماتنا عن الحارث بن كلدة تحمل قيمة تاريخية بالإضافة إلى القيمة الطبية فهو أول طبيب عربي اطلع على الطب اليوناني ودرسه على أطبائه، وأول من مارسه منهم على القواعد العلمية غير التقليدية، كما يمكن اعتبار طب الحارث مقياساً للتطورات والتحسينات التي أدخلت على الطب العربي بين زمانه بالجزيرة العربية، وعصر الترجمة في صدر الخلافة العباسية حين صار الطب خاضعاً لقواعد مثبتة لا تخضع للخيال والخرافة والافتراض والتقليد 19.

المطلب الثالث: وصايا الحارث بن كلدة الثقفي الطبية

في محاورته مع كسرى أنوشروان :

للحارث بن كلدة الثقفي أقوال رائعة في الطب تنم عن شخصية عربية حكيمة قولاً وفعلاً منها: (دافع بالداء ما وجدت مدافعاً ولا تشربه إلا من ضرورة، فإنه لا يصلح شيئاً إلا

الحارث بن كلدة طبيب العرب في الجاهلية والإسلام العبد بلالي، أ.د. مصطفى حميداتو

فسد مثله²⁰، وقوله: (لا تنكحوا من النساء إلا الشابة، ولا تأكلوا من الحيوان إلا الفتي ولا من الفاكهة إلا النضج)²¹ و(أربعة أشياء تهدم البدن: الغشيان على البطن، ودخول الحمام على الامتلاء، وأكل القديد ومجامعة العجوز)²²، كذلك قوله: (إذا تغدى أحدكم فليتم على إثر غدائه، وإذا تعشى فليخطو أربعين خطوة)²³

وللحارث بن كلدة الثقفي محاوراة²⁴ في الطب بينه وبين كسرى أنوشروان (531م).
 (579م) عاهل فارس²⁵ حيث يذكر المؤرخون: أن الحارث بن كلدة قابل كسرى، ودار بينهما حوار مستفيض، وردت فيه نصائح طيبة كان عرب الجزيرة يمارسونها قبل الإسلام، جاء في بداية المحاوراة: (أنه لما وفد على كسرى أذن له بالدخول عليه، فلما وقف بين يديه منتصباً قال له: من أنت؟ قال: أنا الحارث بن كلدة الثقفي، قال: فما صناعتك؟ قال: الطب قال: أعربي أنت؟ قال: نعم من صميمها وبحبوحة دارها، قال: فما تصنع العرب بطبيب مع جهلها، وضعف عقولها وسوء أعذيتها؟ قال: أيها الملك إذا كانت هذه صفتها، كانت أحوج إلى من يصلح جهلها، ويقيم عوجها، ويسوس أبدانها، ويعدل أمشاجها فإن العاقل يعرف ذلك من نفسه، ويميز موضع دائه، ويحترز عن الدواء كلها محسن سياسته لنفسه، قال كسرى: فكيف تعرف ما تورده عليها؟، ولو عرفت الحلم لم تنسب إلى الجهل قال: الطفل يناغي فيداوى والحية ترقى فتحاوى، ثم قال: أيها الملك، العقل في قسم الله تعالى قسمه بين عباده كقسمة الرزق فيهم. فكل من قسمته، أصاب وخص بها قوم وزاد، فمنهم مثر ومعدم وجاهل وعالم وعاجز وحازم، وذلك تقدير العزيز العليم)²⁶.

وتورد التراثيات العربية المحاوراة المذكورة بأسلوب مشوق للقارئ، وهي تتضمن تعريف الطب والمرض، ومعلومات عن العلاج بالحمام، والحجامة والدواء والغذاء وحكما صحية كثيرة تبناها الأطباء العرب بعدئذ صارت لهم مبادئ يمشون عليها في ممارساتهم ووضع مؤلفاتهم، وفيما يلي بعض من المحاوراة المذكورة:²⁷

كسرى: ما أصل الطب؟

الحارث: هو الأزم

كسرى: فما الأزم

الحارث : ضبط الشفتين والرفق باليدين.

كسرى : فما الداء الدوي ؟

الحارث : إدخال الطعام على الطعام هو الذي يفني البرية ويهلك السباع في جوف البرية.

كسرى : فما الجمرة التي تصطلم منها الأدوية ؟

الحارث : هي التخممة، إن بقيت في الجوف قتلت، وإن تحللت أسقمت ، ويعجب كسرى

بأجوبة الحارث، فيسأله في موضوع آخر

كسرى : فما تقول في الحجامة ؟

فيجيبه الحارث عن فوائدها إذا عملت في الوقت المناسب لها فيقول: في نقصان الهلال، في

يوم صحو لا غيم فيه والنفس طيبة، والعروق ساكنة، لسرور يفاجئك، وهم يباعذك.

كسرى : فما تقول في الحمام ؟

الحارث : لا تدخله شبعان، ولا تغشى أهلك سكران، ولا تقم بالليل عريان، ولا تقعد على

الطعام غضبان، وأرفق بنفسك يكن أرخى لنفسك، وقلل من طعامك يكن أهنا لنومك.

كسرى: فما تقول في الدواء ؟

الحارث : ما لزمك الصحة فأجتنبه، فإن هاج داء فاحسمه بما يردعه قبل استحكامه فإن

البدن بمنزلة الأرض إن أصلحتها عمرت وإن تركتها خربت.

كسرى - فما تقول في الشراب ؟ (يقصد النبيذ ونحوه)

الحارث : أطيبه أهناؤه وأرقه أمراه وأعدبه أشهاه. لا تشربه صرفا فيورثك صداعا، ويشير

عليك من الأدوية أنواعا. ويسأل كسرى عن أنواع اللحوم وأيها أفضل . فيجيب الحارث أن

الضأن الفتى أفضلها، أما القديد المالح فمهلك واجتنب لحم الجزور (النوق) والبقر

كسرى : فما تقول في الفواكه ؟

الحارث : كلها في إقبالها وحين أوانها.

كسرى : فما تقول في شرب الماء ؟

الحارث: هو حياة البدن وبه قوامه، ينفع ما شرب منه بقدر، وشربه بعد النوم ضرر.

ولما سأله كسرى عن طعمه ولونه ، أجابه الحارث كما يجيب فيزيائيو هذا اليوم على هذا

الحارث بن كلثة طبيب العرب في الجاهلية والإسلام العيد بلائي ، أد. مصطفى حميداتو

السؤال:

قال الحارث: لا يوهم له طعم (لا طعم له) واشتبه على الأبصار لونه (لا لون له) لأنه يحكي لون كل شيء يكون فيه.

ويغير كسرى مجرى المحاورة عن الأطعمة والأشربة فيسأله في علمي التشريح والفلسفة، وهما علمان جديان في الطب الفارسي، ادخلها اليونانيون والسوريون النساطرة إلى جنديسابور، ولكل جديد رنة . كسرى: فما هذا النور في العينين؟

الحارث: مركب من ثلاثة أشياء فالبياض شحم، والسواد ماء، والناظر ريح.

ويسأل كسرى في الأخلط والأمزجة: فعلى كم جبل طبع هذا البدن؟

الحارث: على أربع طبائع: المرة السوداء وهي باردة يابسة، والمرة الصفراء، وهي حارة

يابسة والدم وهو حار رطب، والبلغم وهو بارد رطب.

كسرى: فلم لم يكن من طبع واحد؟

الحارث: لو خلق من طبع واحد: لم يأكل ولم يشرب ولم يمرض ولم يهلك.

كسرى: فمن طبيعتين، لو اقتصر عليهما.

الحارث: لم يجز، لأنهما ضدان يقتتلان.

وتتذكر بهذه المناسبة أن أبقراط قد تكلم في هذا الموضوع وقال: (لو خلق الإنسان من

طبيعة واحدة لما مرض أحد، لأنه لم يكن هناك شيء يضادها فيمرض)²⁸

ويسأل كسرى عن علاج أمراض الأمزجة فيجيبه عن كل واحدة منها . وينصح

بإخراج الدم إذا زاد مقداره في البدن (الامتلاء) . ويسأل كسرى عن الرياح في البدن وطريقة

التخلص منها؟

كسرى: فالرياح؟ ما علاجها؟

الحارث: الحقن اللينة، والادهان الحارة اللينة .

وكأن كسرى كان متخوفاً من سلامة الحقنة، أو متشككاً من فائدتها فيسأله مستغرباً:

كسرى: أفتأمر بالحقنة؟

ويجيبه الحارث باقتضاب: نعم . ثم يضيف: قرأت في بعض كتب الحكمة: إن الحقنة

تنقي الجوف وتكسح الأدواء عنه ، والعجب لمن أحقن كيف يهرم أو يعدم الولد ، وإن الجهل كل الجهل من كل ما قد عرف مضرته، ويؤثر شهوته على راحة بدنه.
ولما سمع كسرى، وفيه كما هو واضح إشارة إلى الحمية، سأله : كسرى -فما الحمية ؟
الحارث : الاقتصاد في كل شيء، فإن الأكل فوق المقدار يضيق على الروح مساحتها ويسد مسامها.

ثم سأله كسرى عن أضرار العلاقة الجنسية ومنافعها، إذ كان موضوع الجماع والباه من المعارف الوافدة من الهند واليونان إلى فارس، وصار من المعتقدات عندهم أن الإستفراغ بكل أنواعه هو أحد الوسائل لتعديل عناصر الجسم فالتخلص من المنى بالجماع يناظر الإستفراغ بالمقيئات وترطيب الأمعاء بالمسهلات، وتخفيف الامتلاء الدموي بالحجامة أو الفصد.

كسرى : فما تقول في النساء وإتيانهن ؟

الحارث : كثرة غشيانهن رديء، وإياك وإتيان المرأة المسنة، فإنها (كالشن)²⁹، تجذب قوتك وتسقم بدنك، ماؤها سم قاتل ونفسها موت عاجل، تأخذ منك الكل ولا تعطيك البعض .
ويستمر الحوار فيما بين كسرى والحارث حول الجنس ، ثم يتحول إلى الكلام في لذة الجماع مع ذات الجسم اللدن والوجه الحسن والفرج الضيق ، والعرب منذ أقدم الأزمان مكشوفو الأدب وصرىحو العبارة، فلا يترددون أن يقولوا

ما في صدورهم عن الجنس، الذي هو من المشاغل الطبيعية لكل إنسان طبيعي، والطبيب أكثر صراحة من غيره بهذا الموضوع الذي يعتبره من اختصاصه ، وفعلاً كان ألباه والمضاجعة من المواضيع التي بحثها الأطباء العرب وكذلك الأدباء بكثرة، من غير حياء.

كسرى : وما تقول في مضاجعة الشابة ؟

الحارث: ماؤها عذاب زلال، وعناقها غنج ودلال، ريقها عذب، ريحها طيب، وهنها ضيق ، تزيدك قوة إلى قوتك ونشاطاً إلى نشاطك.

كسرى : ففي أي الأوقات إتيانهن أفضل ؟

الحارث: عند إدبار الليل، يكون الجوف أخلى. والنفس أهدى، والقلب أشهى

الحارث بن كلدة طبيب العرب في الجاهلية والإسلام العبيد بلائي ، أد. مصطفى حميداتو

والرحم أوفى (أدفي).

وإذا عرفنا أن طب الحارث كان في مرحلته الأخيرة يوناني النحلة، فإنه (أي الحارث) لابد أنه قد اطلع على نظرة أبقراط إلى الجماع، فإن هذا العالم الأكبر عند اليونانيين لم يكن يرى في الجماع ما يراه غيره من الأطباء كالحارث بهذا الموضوع³⁰، وأنه سئل في كم ينبغي للإنسان أن يجامع؟ فقال في كل سنة مرة، وبعد جدل مع سائليه قال أخيراً عن الجماع: هي روحه أي وقت شاء يخرجها³¹، وقال: لذات الدنيا أربع وأن الجماع أحدها³². ولا حاجة أن نقول أن رأي أبقراط في الجماع بعيد عن الاعتدال، وأن رأي الحارث فيه كان من وحي طبيعته، أو أنه اكتسبه من الأطباء الهنود الذين زاملهم في مدرسة جنديسابور³³. وينسب إلى الحارث بالإضافة إلى الحوار الذي ذكرناه³⁴ أقوال في الحكمة والطب منها: (البطنة بيت الداء، والحمية رأس الدواء)³⁵، (وعودوا كل بدن ما اعتاد)³⁶ و(أربعة أشياء تهدم البدن، الغشيان (الجماع) على البطنة، ودخول الحمام على الامتلاء، وأكل القديد اللحم المجفف ومجامعة العجوز)³⁷، وقال ناصحاً: (لا تتزوجوا من النساء إلا شابة، ولا تأكلوا الفاكهة إلا في أوان نضجها، ولا يتعالجن أحد منكم ما احتمل بدنه الداء، وعليكم بالنورة (حجر الكلس) في كل شهر، فإنها مذيبة للبلغم مهلكة للمرة، وإذا تغدى أحدكم فليمن على أثر غدائه، وإذا تعشى فليخط أربعين خطوة)³⁸

لقد جمع الحارث بن كلدة في محاورته مع كسرى أنو شروان ما كان معروفاً في الطب في ذلك الزمان فتكلم في الصحة والمرض، والدواء والغذاء، والشراب، والحقنة³⁹، والحجامة والفضد⁴⁰، والباه⁴¹، والرياضة والاستحمام⁴² والأخلاق والأمزجة، وفي أكثر كلامه تعابير ومعلومات جديدة بالنسبة لطب العرب في الجاهلية. ويعتقد البعض أن تلك المحاوراة مزعومة إلا أن المعلومات الواردة فيها لا يسهل تجميعها وترتيب تسلسلها إلا على من يعرف العلوم الطبية، وسواء كانت واقعية أو أنها نحتت على الحارث من قبل طبيب ذكي، فإن المعلومات التي وردت فيها كانت زبدة ما كان معروفاً يومئذ في طب جنديسابور، وفي الطب اليوناني أيضاً، وهي معلومات لم تكن معروفة من العرب قبل أن يتعلمها الحارث في اليمن جنديسابور أو أنها كانت معروفة منهم بمفهوم تطبيقي علمي فطب الحارث على

هذا الأساس ثورة علمية ومنطلق في آفاق جديدة في المهنة بالنسبة لما كان لدى العرب من هذه الصنعة قبل عصر الحارث، ومما يلفت النظر في محاوره الحارث مع كسرى أنه لم يشر لا من قريب ولا من بعيد إلى استعمال الرقى والتعاويد وما إلى ذلك في معالجة المرضى، مع أن التطبيب بهذه الوسائل كان من الطرق الشائعة بين المتطببين آنذاك، وهي لا تنتقد ولا يستخف بأمرها باعتبارها من ملحقات عقائد أولئك الناس و مستويات مفاهيمهم. كما كانت تلك الوسائل كثيرة الاستعمال من قبل الفرس رعايا كسرى سيد هذه المقابلة مع الحارث⁴³، وإننا لنحسب أن الحارث قد اتصل بكسرى عند دخوله بلاد فارس عملاً بما تقتضيه آداب الزيارة، لا عند خروجه منها كما يعتقد بعض الكتاب، أو أن كسرى هو الذي استدعاه إليه لأغراض طبية كما يحتمل أن تكون المعلومات الطبية التي وردت في حوارهم مع العاهل الفارسي قد حصل على أكثرها من الأطباء الفرس الذين درس عليهم الصنعة في اليمن قبل أن يلتحق بمدرسة جنديسابور، وطبيعي أن تكون قد ازدادت معلوماته بعد أن تخرج في المدرسة الأخيرة.⁴⁴

المبحث الثاني : دور مدرسة جنديسابور الطبية

فأي بناء شخصية الحارث بن كلدة الثقفي .

ستتطرق في هذا المبحث إلى التعريف بمدرسة جنديسابور الطبية، وأثرها في تطور الطب والأطباء العرب و دورها في تكوين شخصية الحارث بن كلدة الثقفي، وكذلك شهادة النبي واعترافه بطب الحارث بن كلدة الثقفي، ومسألة التطبيب عند غير المسلم من خلال المطالب الآتية :

المطلب الأول: التعريف بمدرسة جنديسابور الطبية:

يقال إن جنديسابور تعريب كلمة (ازنديوشنافور) ومعناها (خير من أنطاكية)⁴⁵ وقد افتتحها المسلمون عام (19هـ/640م) أيام الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وبالرغم من أن هذه المدينة تعد حديثة بالنسبة لتاريخ فارس الموعول في القدم، إلا أنها سرعان ما أخذت بزمام القيادة الثقافية في البلاد بسبب مدرستها الطبية وما فيها من علماء ذوي أفكار جديدة، ومن الثابت أن الطب في بلاد فارس لم يتبلور بشكله العملي إلا إبان حكم الساسانيين في

الحارث بن كلدة طبيب العرب في الجاهلية والإسلام العبيد بلائي، أد. مصطفى حميداتو

القرن الثالث الميلادي، وأبرز ما كان في حضارة ذلك الحكم هو القسم المتعلق بمدرسة جنديسابور حيث كانت من أشهر مدارس الطب في بلاد فارس، وعلى درجة كبيرة من التقدم واحتضنت عددا كبيرا من طلبة الفرس وغيرهم، وبقيت مدرسة جنديسابور وبيهارستاناتها يجتذبان المتطلعين إلى تعلم صناعة الطب في داخل بلاد فارس وخارجها حتى بعد الفتح الإسلامي (19هـ/640م)⁴⁶، حيث ابتداء المسلمون ينشئون البيمارستانات في بلادهم وأمصارهم التي افتتحوها، يقول القفطي: (إن أهل جنديسابور من الأطباء فيهم حذق بهذه الصناعة وعلم من زمن الأكاسرة، وذلك سبب وصولهم إلى هذه المنزلة، ثم قال: ولم يزل أمرهم يقوى في العلم ويتزايدون فيه ويرقبون العلاج على مقتضى أمزجة بلادهم، حتى برزوا في الفضائل وجماعة منهم يفضلون علاجهم وطريقهم على اليونان والهند، لأنهم أخذوا فضائل كل فرقة فزادوا عليها بما استخرجوه من قبل نفوسهم، ورتبوا لهم دساتير وقوانين وكتباً جمعوا فيها كل حسنة مما يدل منها على فضلهم وغزارة علمهم، ولم يزالوا كذلك حتى ولى المنصور الخلافة وبنى مدينة السلام، فعرض له مرض فاستدعى منهم جورجوس ابن يَحْتَشِيوع...)⁴⁷. وبهذا فقد ساعدت مدرسة جنديسابور الطبية مساعدة كبيرة العرب والمسلمين في نهضة الطب والترجمة، لذا نجد أن جل علماء العرب في الطب كانوا من تلامذة مدرسة جنديسابور الطبية ومن ثم أصبحت من أبرز المعالم التاريخية للأطباء المسلمين، وتعلمد فيها كثير من الأطباء في أوائل عصر النهضة الإسلامية، وهم الذين أدخلوا الطب إلى العراق، زمن الخليفة العباسي المنصور⁴⁸. وبمدرسة جنديسابور (العراق) انطلقت الترجمة في مراحلها الأولى لتبدأ بعدئذ الخطوات الأولى التي كانت بمثابة الإرهاصات الأولى لقيام الحضارة العربية الإسلامية التي ازدهرت في بغداد بعد ذلك بقرنين من الزمان، حيث كان لها أبلغ الأثر في الطب عند العرب والمسلمين، حتى إن بعض الطلبة العرب قبل الإسلام وأيام النبي محمد ﷺ كان يذهبون إلى جنديسابور لدراسة الطب فيها، وكذا الحال إبان فترة الخلفاء الراشدين، وزمن الخلافة الأموية⁴⁹. ويذكر المؤرخون أن مدرسة جنديسابور الطبية كان لها بالغ الأثر في تأسيس أول مستشفى إسلامي في زمن النبي ﷺ حيث كانت الصحابية الجليلة رفيدة الأسلمية تشرف على هذه الخيمة الطبية في مسجد

الرسول ﷺ فتقوم فيها بمداواة المرضى من المقاتلين المسلمين وتضميد جراحتهم، ولما جرح الصحابي سعد بن معاذ رضي الله عنه أمر الرسول ﷺ بنقله إلى خيمة رفيده، ليسهل تمريره وعبادته من قبل المتطبين والمحبين، ولهذا يمكن اعتبار خيمة رفيده - بالرغم من البدائية التي فيها- أول مستشفى في الإسلام، كما تعتبر رفيده أول ممرضة في الإسلام، أما أول من أسس مستشفى في الإسلام كما يتطلبه الغرض الطبي من هذه المؤسسة هو الخليفة الوليد بن عبد الملك وكان ذلك سنة (88هـ/706م)، وقد حبس فيه المجذومين، وأسكنه العميان، وأجرى لهم الأرزاق، وجعل لكل مقعد خادماً، ولكل ضرير قائداً⁵⁰. وسميت هذه المؤسسة ببيارستان ومنها أيضاً جاء اسم البيارستان للمستشفيات الإسلامية⁵¹.

المطلب الثاني: دور مدرسة جنديسابور في بناء شخصية الحارث بن كلدة الطيبة :

إن الجزيرة العربية في العهد الجاهلي كانت ذات علاقات تجارية وسياسية مع جيرانها الفرس والبيزنطيين، ويستفاد من هذا أن العرب تعلموا علم الطب من الفرس والبيزنطيين ثم نقلوا هذه الصناعة إلى المناطق الداخلية للجزيرة العربية، وإذا نظرنا إلى المصادر التاريخية نرى أن الأطباء النسطوريين الذين كانوا متعمقين في علم الطب خصوصاً، قد لجأوا إلى بلاد فارس، من جرّاء التزمّت المذهبي الذي كان يسود بلاد البيزنط في القرن الخامس الميلادي وأسس لهم الملك الساساني سابور مركزاً سكنياً في جنديسابور من العراق، وقد قام هؤلاء الأطباء بنقل الطب اليوناني القديم إلى الجنوب الشرقي وواصلوا تدريسه حتى القرن الثالث الهجري في المدرسة التي أسسوها، وقد لعبت هذه المدرسة دوراً هاماً في نقل الثقافة اليونانية إلى العالم الإسلامي عن طريق التراجم، ونرى أن بعض العرب في العهد الجاهلي قد درسوا في هذه المدرسة وعادوا بعد التخرج فيها إلى بلادهم وأجروا نشاطاتهم المهنية هناك⁵².

ولقد ازدهرت جنديسابور بمعاهدها العلمية والطبية، وبعلمائها من السريان واليونانيين، ومن انضم إليهم من علماء الهنود والفرس، وقد وصلت مدرسة جنديسابور إلى قمة ازدهارها في عهد كسرى أنوشروان (531 - 579 م) الذي أنشأ فيها بيارستاناً يعتبر في ذلك الزمان مثالياً من نوعه، وألحق بالبيارستان مدرسة لتعليم الطب والفلك وعلوم أخرى، وكانت السريانية لغة التعليم وقتئذ⁵³. ولما فتح المسلمون المدينة سنة: (17

الحارث بن كلدة طبيب العرب في الجاهلية والإسلام العيد بلائي، أد. مصطفى حميداتو

هـ/638م) في خلافة عمر بن الخطاب ؓ كان البيمارستان والمدرسة الطبية ما زالتا تعملان بنشاط، وبقيتا كذلك حتى خلافة أبي جعفر المنصور (158هـ/775م)، وكان فيها إذ ذاك عدد من أساتذة الطب أمثال جورجوس بن جبرائيل

البختيشوعي وابنه بختيشوع، وسابور بن سهل، ودشك الهندي وغيرهم كثير⁵⁴، وقدمت مدرسة جنديسابور الطبية خدمات جليلة للعرب فقد درس فيها عيسى بن شهلاتا، وإبراهيم تلميذ جورجوس بن بختيشوع، وسهل الكوسج، وبنو الحكم الدمشقي، وتياذوق وغيرهم، وهؤلاء هم الرعيل الأول الذي نقل الطب اليوناني والهندي والفارسي إلى عواصم الأقطار الإسلامية⁵⁵.

ومن الأطباء العرب الذين درسوا الطب في مدرسة جنديسابور الطبية، وساهموا بقدر ما في ممارسة المهنة في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام وبدايته كان منهم: الحارث بن كلده الثقفي إذ كان كثير الأسفار في البلاد، تعلم الطب عن أهل اليمن⁵⁶، وفي بلاد فارس درس الطب في مدرسة جنديسابور واشتهر طبه بين العرب⁵⁷.

وذكر ابن أبي أصيبعة: (ويروى عن سعد بن أبي وقاص أنه مرض بمكة مرضاً، فعاده رسول الله ﷺ فقال: ادعوا له الحارث بن كلده⁵⁸، فإنه رجل يتطبب فلما عاد الحارث نظر إليه، وقال: ليس عليه بأس اتخذوا له فريقه بشيء من تمر عجوة وحلبة يطبخان فتحساها فبريء)⁵⁹.

المطلب الثالث: اعتراف النبي ﷺ بطب الحارث الثقفي

وحكم التطبيب عند غير المسلم:

جاء في سنن أبي داود عن سعد وهو ابن أبي وقاص قال: (مرضت فأتاني النبي صلى الله عليه وسلم يعودني، فوضع يده بين ثديي حتى وجدت بردها في فؤادي، فقال إنك رجل مفئود أئت الحارث بن كلدة أخا ثقيف فإنه رجل يتطبب فليأخذ سبع تمرات من عجوة المدينة فليجأهن بنواهن ثم ليلدك بهن)⁶⁰، قال صاحب عون المعبود (مفئود) اسم مفعول مأخوذ من الفؤاد وهو الذي أصابه داء في فؤاده، وقوله: (فإنه رجل يتطبب) أي يعرف الطب مطلقاً، أو هذا النوع من المرض، فيكون مخصوصاً بالمهارة والخداقة، قوله (فليجأهن)

أي فليدقهن، وقوله (ثم ليلدك بهن) من اللدود وهو صب الدواء في الفم أي ليجعله في الماء ويسقيك⁶¹. والحارث بن كلدة الثقفي من أشهر أطباء العرب في الجاهلية وأدرك الإسلام واختلف في إسلامه. وذكر الحافظ الذهبي في التجريد، لما ترجم للحارث: قيل إنه عالج سعدا في حجة الوداع، وكان النبي ﷺ فيما ذكر ابن سعد يأمر من كانت به علة أن يأتيه فيسأله عن علته⁶². وقال ابن طرخان بعد أن ذكر قصة أكل الحارث بن كلدة مع أبي بكر، وقوله له: أكلنا سم سنة وإئهما ماتا في يوم واحد. وكان الحارث بن كلدة طبيبا من أفاضل أطباء العرب من أهل الطائف، رحل إلى أرض فارس وأخذ الطب عن أهل تلك الديار، ومن أهل جنديسابور وغيرها في الجاهلية، وأجاد في هذه الصناعة، وطب بأرض فارس، وحصل له بذلك مال كثير، وشهد من رآه ببلد فارس بعلمه وشاع اسمه بينهم، ثم رجع إلى بلاده واشتهر طبه بين العرب، وأدرك الإسلام وكان رسول الله ﷺ يأمر من كانت به علة أن يأتيه فيستوصفه⁶³.

وقال ابن القيم في الهدي النبوي: عن الحارث المذكور أنه طبيب العرب. بل أطبهم. وكان فيهم كأبقراط في قومه

وأخرج ابن منده من طريق إسماعيل بن محمد بن سعد عن أبيه قال: مرض سعد فعاده النبي ﷺ فقال: إني لأرجو أن يشفيك الله، ثم قال للحارث بن كلدة: عالج سعدا. قال ابن سعد: لا يصح إسلام الحارث، قال ابن عبد البر في الاستيعاب: فدل ذلك على أنه جائز أن يشاور أهل الكفر في الطب إذا كانوا من أهله. ونقله الحافظ المنذري في اختصار السنن، والوزير أبو الحسن بن يوسف القفطي في أخبار الحكماء، وابن خلكان في وفيات الأعيان، وابن باديس في شرح المختصر، والخزاعي هنا وجماعة من الأئمة وأقروه. وقال الحافظ في الإصابة: وهذا يدل على جواز الاستعانة بأهل الذمة في الطب⁶⁴.

وفي مسند أحمد ما هو كالصريح في الباب، وهو ما خرج عن عروة بن الزبير عن خالته عائشة الصديقة قالت: إن النبي ﷺ كثرت أسقامه، فكان يقدم عليه أطباء العرب والعجم، فيصفون له فنعالجه⁶⁵، وفي طبقات ابن سعد عن عائشة: كان رسول الله لا رجلا مسقاما، وكانت العرب تنعت له فيتداوي بما تنعت له العرب، وكانت العجم تنعت له

الحارث بن كلدة طبيب العرب في الجاهلية والإسلام العبد بلائي، أد. مصطفى حميدانو

فيتداوى⁶⁶. ولا شك أن العجم إذ ذاك أو أغلبهم كفار، ومع ذلك كان يستوصفهم عليه السلام بعد حصول الثقة بمن يثق به منهم إذ ذاك، واستفدنا من الحديث المذكور أن الأطباء من العجم كانوا يقدمون عليه عليه السلام⁶⁷.

وقد عقد فصلا للتطبيب بالكافر والذمي الإمام ابن مفلح الحنبلي في كتابه المسمى الآداب الشرعية الكبرى، فنقل فيه عن الإمام شيخ الإسلام ابن تيمية: إذا كان اليهودي أو النصراني خبيراً بالطب ثقة عدلاً جاز له أن يتطبيب كما يجوز له أن يودعه المال، وأن يعامله كما قال تعالى: ﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك﴾ (آل عمران: 70)، وفي الصحيح: أن النبي ﷺ لما هاجر استأجر رجلاً يهودياً خريتماً، والخريت الماهر بالهداية واستأمنه وأتمنه على نفسه وماله، وكانت خزاعة عيبة (أي وفية) لرسول الله ﷺ مسلمهم وكافرهم وقد روي أن النبي ﷺ أمر أن يستطب الحارث بن كلدة، وكان كافراً، وقال الشيخ ابن مفلح الحنبلي أيضاً: وذكر أبو الخطاب في حديثه صلح الحديبية وبعث النبي ﷺ عينا له من خزاعة وقبوله خبره، إن فيه دليلاً على جواز قبول المتطبيب الكافر فيما يخبر به عن صفة العلة ووجه العلاج إذا كان غير متهم فيما يصفه وكان غير مظنون به الريبة⁶⁸.

وفي بدائع الفوائد للحافظ ابن القيم، في استئجار النبي ﷺ عبد الله بن أريقط الدؤلي هادياً في وقت الهجرة وهو كافر، دليل على جواز الرجوع إلى الكافر في الطب والكحل والأدوية والكتابة والحساب والعيوب ونحوها ما لم ولايته تتضمن عدالة ولا يلزم من مجرد كونه كافراً أن لا يوثق به في شيء أصلاً، فإنه لا شيء أخطر من الدلالة في الطريق، ولا سيما في مثل طريق الهجرة⁶⁹.

وذكر ابن مفلح مثال ما ذكر عن المروزي: أدخلت على أبي عبد الله يعني أحمد بن حنبل نصرانيا فجعل يصف وأمر عبد الله بكتب ما وصفه ثم أمرني فاشتريته له⁷⁰ وقال الشيخ محمد بن صالح العثيمين: (ذهب بعض أهل العلم إلى اشتراط الثقة فقط دون الإسلام، وقال: متى كان الطبيب ثقة عمل بقوله وإن لم يكن مسلماً. واستدلوا لذلك: بأن رسول الله ﷺ عمل بقول الكافر حال ائتمانه لأنه وثق به فقد استأجر في الهجرة رجلاً مشركاً من بني الدليل، يقال له: عبد الله بن أريقط ليدله على الطريق بين مكة إلى المدينة، مع

أن الحال خطيرة جدا أن يعتمد فيها على الكافر، لأن قريشا كانوا يطلبون النبي ﷺ وأبا بكر حتى جعلوا لمن جاء بهما مائتي بعير، ولكن لما رأى النبي ﷺ أنه رجل أمين، وإن كان كافرا اتّمنه ليدله على الطريق. فأخذ العلماء القائلون بأن المدار على الثقة أنه يقبل قول الطبيب الكافر إذا كان ثقة، ونحن نعلم أن من الأطباء الكفار من يحافظون على صناعتهم ومهنتهم أكثر مما يحافظ عليها بعض المسلمين لا تقرب إلى الله أو رجاء لثوابه ولكن حفاظا على سمعتهم وشرفهم. فإذا قال طبيب غير مسلم ممن يوثق بقوله لأمانته وحذقه: إنه يضرّك أن تصلي قائما ولا بد أن تصلي مستلقيا فله أن يعمل بقوله، ومن ذلك أيضا لو قال له الطبيب الثقة: إن الصوم يضرّك أو يؤخر البرء عنك فله أن يفطر بقوله. وهذا هو القول الراجح لقوة دليبه وتعليقه⁷¹.

الخاتمة:

من خلال هذه الورقة البحثية توصلت إلى أهم النتائج والتوصيات:

أولا: النتائج:

- 1- يمكن القول أن طب الحارث بن كلدة الثقفي بني على أسس علمية بعيدة عن استعمال الرقى والتعاويد والطرق الشائعة بين العرب في معالجة المرضى، ولذلك نصح النبي ﷺ سعدا بن أبي وقاص ﷺ أن يأت الحارث للعلاج عنده، والاستفادة من طبه وعلمه.
- 2- جواز مشاورة أهل الكفر في الطب، والانتفاع من خبراتهم، لأن الحارث بن كلدة الثقفي مات على وثنيته ولم يصح إسلامه.
- 3- تأثر الحارث بن كلدة الثقفي بالأطباء الفرس وغيرهم الذين تتلمذ عليهم في مدرسة جنديسابور الطبية.
- 4- تاريخ الطب يحفظ لمدرسة جنديسابور الطبية مكانتها العلمية ودورها في الطب العربي والإسلامي.

ثانيا: التوصيات:

- 1- العناية بالتراث الطب العربي والإسلامي لمعرفة مساهمة الأطباء العرب والمسلمين

في الحضارة الإنسانية.

2- دعوة الباحثين إلى التنقيب عن كنوز الحضارة العربية والإسلامية في المجال الطبي ونشرها للاستفادة منها.

3- نشر الوعي الطبي الإسلامي في أوساط المجتمع للاحتراز من الأوبئة والحفاظ على الصحة العامة .

4- تبيين دور ذوي الخبرة والاختصاص في الطب، ومحاربة أشكال التداوي المغشوش كالشعوذة والكهانة ونحوهما.

- الحواشي والإحالات:

- 1 أخرجه أبو داود في كتاب الطب باب في تمر العجوة ، ح رقم 3875، ص 25
- 2 محمود الحاج قاسم ، الطب عند العرب والمسلمين ، ص 48
- 3 ابن خلدون ، المقدمة ، ص 493
- 4 أحمد شوكت الشطي ، العرب والطب ، ص 34
- 5 علي بن عبد الله الدفاع ، رواد علم الطب في الحضارة الإسلامية ، ص 60
- 6 راغب السرجاني ، قصة العلوم الطبية، ص 28
- 7 القرني ، قصة الطب عند العرب ، ص 53
- 8 اقرأ عن الحارث في العيون لابن أبي اصيبعة ص162-165، والطبقات لابن جلجل ص 169، وتاريخ الحكماء للقفطي ص 161-162، والأعلام للزركلي: 2/159
- 9 - حاشية طبقات العرب، لابن جلجل، فؤاد سيد، ص 54.
- 10 - القفطي، تاريخ الحكماء، ص 163.
- 11 - المصدر السابق، ص 163.
- 12 - الزركلي، الأعلام، المجلد 2، ص 152.
- 13 - سيأتي تعريفها في المبحث الثاني .
- * تعرف كلمة البيهارستان: لفظة فارسية تتألف من مقطعين "بيهار" أي مريض او عليل، "وستان" مكان أو دار، أنظر الهوني، فرج محمد، تاريخ الطب في الحضارة العربية الإسلامية، ليبيا، الدار الجماهيرية للنشر، ط 1م، 1986م، ص 19.
- 14 القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص 163
- 15 - القفطي، المصدر السابق، ص 163.
- 16 الحديث سبق تخريجه، قال الخطابي: "المفؤود" الذي أصيب في فؤاده، كما قالوا لمن أصيب رأسه: مرؤوس، ولن أصيب بطنه: مبطون. قال: قوله: "فليجأهن بنواهن" يريد ليرصهن، والوجيئة: حساء يتخذ من التمر والدقيق

- فيتحساه المريض. وأما قوله: "قليلدك بهن" فإنه من اللدود، وهو ما يُسقاها الإنسان في أحد جانبي الفم، وأخذ من اللديدين، وهما جانبا الوادي
- 17 الدكتور رحاب خضر عكاوي، الموجز في تاريخ الطب عند العرب، ص 80
- 18 -ابن أبي أصيبعة، العيون، ص 164.
- 19 - مختصر تاريخ الطب العربي، السامرائي، ص 242 و 243 بتصرف يسير.
- 20 ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 148
- 21 المصدر السابق، نفس الصفحة
- 22 إبن القيم، الطب النبوي، ص 345
- 23 المصدر السابق، نفس الصفحة
- 24 إبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 149
- 25 كسرى أنو شروان : هو كسرى الأول الساساني (531-579م) حارب البيزنطيين واحتل أنطاكيا (555م) وهدمها، واقتاد إلى بلاده من بين الأسرى طبيبا لنفسه اسمه جبرائيل درستاباذ، كما إستولى على اليمن (570م) وخلع أخيرا وسملت عيناه.
- 26 إبن أبي أصيبعة، العيون، ص 147
- 27 نص الحوار في العيون لإبن أبي أصيبعة، ص (163-164)
- 28 ابن أبي أصيبعة، العيون، ص 49
- 29 الشن: القرية البالية
- 30 السامرائي، مختصر الطب العربي، ص: 239.
- 31 إبن أبي أصيبعة، ص 50
- 32 المصدر السابق، ص 50
- 33 السامرائي، مختصر الطب العربي، ص 240
- 34 المصدر السابق، نفس الصفحة
- 35 إبن أبي أصيبعة، ص 48
- 36 المصدر السابق، نفس الصفحة
- 37 المصدر السابق، 165
- 38 إبن أبي أصيبعة، ص 166
- 39 بقصد بالحقنة دفع الماء صرفاً أو فيه بعض العقاقير المليئة عن طريق المقعد الى الشرج لمعالجة الإمساك
- 40 عرفت الحجامة والفضد من قبل عرب الجاهلية واستمروا يمارسونها الى أن وصلهم الطب اليوناني فصارتا احد علاجاتهم العلمية الحديثة. ويذكر أنهم صاروا يفضلون عملها في اليوم السابع عشر من الشهر وهو يوم انحدار القمر، وفي يوم الثلاثاء من الاسبوع أيضاً.
- 41 وأول من كتب في الجماع هم الهنود، وكان ذلك قبل ما يزيد على الستة عشر قرنا قبل الاسلام، وافترضوا المنى من اخلاط البدن الرديئة التي يجب أن يتخلص منها البدن فبحثوا في موضوع الباه لتقويته وتسهيل فعله. ثم كتب فيه

الحارث بن كلدة طبيب العرب في الجاهلية والإسلام العييد بلائي، أد. مصطفى حميداتو

- أرسطو (القرن الرابع ق . م)، ثم رونس (ح 119 م)، ثم جالينوس (131-201م) وأول من تكلم عن الباه من الاطباء العرب هو الحارث بن كلدة الثقفي، ومن ذلك اليوم صار الموضوع يشغل مكانا مهما في المؤلفات العربية.
- 42 أول من استعمل الحمام كوسيلة علاجية هو الطبيب اليوناني اسقليبيداس البشيني (ص 30 ا) أما الحمام عند المسلمين فيعتبر من وسائل النظافة التي تدخل في ايمانهم وفروض ديانتهم . وقد عرفوه منذ صدر الاسلام، وكثرت الحمامات في الحواضر الاسلامية، فكان منها في بغداد في زمن الخليفة المقتدر سبعة وعشرون الف حمام (ابن الخطيب 1/120). وهذا الرقم مبالغ فيه إلا أنه يعني كثرة الحمامات واهتمام المسلمين بأمور صحتهم ونظافة أبدانهم في ذلك العهد.
- 43 السامرائي ، مختصر الطب العربي، ص 241 ، بتصرف
- 44 المصدر السابق ، ص 242
- 45 ياقوت الحموي، معجم البلدان ، ج2، ص 129
- 46 قاسم غني، من تاريخ الطب الإسلامي ، تحرير أحمد إبراهيم الهواري ، عين للدراسات ،(القاهرة،2005)، ص 71
- 47 جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف(ت 1256) ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، علق عليه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية،(بيروت 2005)، ص 91
- 48 قاسم غني ، الطب الإسلامي ، ص 79
- 49 أمين أسعد، الطب العربي، ص 68
- 50 - الفلقشندي، صبح الأعشى 476/3.
- 51 - السامرائي، مختصر الطب العربي، ص 414.
- 52 الأصفهاني ، موسوعة الطب النبوي ، تحقيق د.مصطفى خضر دونمز التركي ، ص 101، ط 1، 2006، دار ابن جزم، بيروت ، لبنان.
- 53 السامرائي ، مختصر الطب العربي ، ص 224
- 54 المصدر السابق ، نفس الصفحة
- 55 المصدر السابق ، نفس الصفحة
- 56 ابن العبري ، مختصر الدول ، ص 156
- 57 ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 145
- 58 ورد عند ابن أبي أصيبعة ، باسم الحرث بن كلدة ، عيون الأنباء ، ص 146
- 59 الحديث سبق تخريجه .
- 60 سنن أبي داود ، كتاب الطب ، باب في ثمرة العجوة ، ج4، ص 207
- 61 العظيم آبادي (المتوفى: 1329هـ) ، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط 1، 1415هـ، ج10، ص 256
- 62 طبقات ابن سعد ، ج5، ص 372
- 63 الكتاني ، التراتيب الإدارية ، تحقيق د.عبد الله الخالدي ، ط2، دار الأرقم ، لبنان ، ج 1 ، ص 352
- 64 المرجع السابق ، ص 253
- 65 السفاريني ، غذاء الألباب ، ج1، ص 392.

- 66 طبقات ابن سعد، ج1، ص 119.
 67 التراتيب الإدارية، ج1، ص 353
 68 الآداب الشرعية الكبرى، ج2، ص 442.
 69 إبن القيم بدائع الفوائد، ج3، ص 208.
 70 الآداب الشرعية الكبرى، ص 443
 71 الشرح الممتع، ج4، ص 483.



Harith bin Kalda al-Thaqafi, doctor at the time of the Arab Before Islam and Islam(50/670)

By: Bellali Laid/ Pro. Mostafa Hamidatou

Batna 1 University & El-Oued University



Abstract:

The situation of Medicine before Islam was based on some simple experiments in treating patients such as : treating with fire, using some desert herbs, or resorting to priests and diviners because of their belief that the cause of the illness was evil spirits in which the patient cannot recover except using amulets and sorcery.

After that Islam raised in order to fight ignorance , sorcery, the use of amulets and astrology, in addition to resort to fortune tellers, and sorcery.

Indeed , The arrival of the Greek and Persian medical heritage to the Arabs in the Islamic era had a great impact on the development of medical sciences among the Arabs. The doctors who worked in the medical industry with the emergence of Islam were the doctor Harith bin Kalda al-Thaqafi, who was a doctor at the time of the Arab Apostle, Other doctors were Kalandar bin Harith bin Kalda al-Thaqafi and IbnAbiRumtha al-Tamimi, who practiced handwork medicine, and surgery.

The school and Jundisapur played a great role in the Arab and Islamic medical renaissance. Their medical activity emerged after the Islamic conquests; also the translation and Arabization movement from the Syriac to the Arabic language was active. This as a matter of fact helped the existence of a medical library in Arabic, In the Islamic era. In this research, we discuss the character of Harith bin Kalda al-Thaqafi and his medical contributions in the Arabian Peninsula. We also learn about the role of the Jundisapur medical school in building the character of Harith Ben Kalda and its impact on the development of Arab and Islamic medicine which proves that Arab and Muslim doctors have contributed greatly to the renaissance of modern medicine.

Keywords: The Evolution of Arabic and Islamic Medicine Harith bin Kalda al-Thaqafi ; School of Gendispor ; Greek and Persian Medicine.

الحارث بن كلدة طبيب العرب في الجاهلية والإسلام العيد بلالي، أد. مصطفى حميداتو

مشكلة الأخلاق في العالم الغربي والعالم الإسلامي والنظرة الواقعية الإلهية للوجود

بقلم

د. بشير بوساحة (*)، إيمان فرطاس (**)

ملخص

يقوم علم الأخلاق على جملة من الأسس وهي: الأساس الفلسفي، الأساس النفسي، الأساس العقلي والأساس العملي. والخلل في الأساس الفلسفي للأخلاق هو المصدر الأهم للمشكلة الأخلاقية، التي تفاقمت وعمت شعوب العالم، الغربية منها والإسلامية، وأصبح العالم اليوم مهدد في كل جانب.

وقد اختلفت وجهات النظر حول تحديد معاني وحدود القيم الأخلاقية ومصدرها، ويرجع ذلك إلى الاختلاف في نظرتنا للوجود. والرأي الشائع في الأوساط الفلسفية وخاصة الغربية منها، يذهب إلى أن هناك نظرتين أو مفهومين للوجود: المثالية والواقعية المادية. وتعني الواقعية المادية وجهة النظر التي تقول أن كل شيء في العالم مادة، أو نتاج للمادة بما فيها العقل والجوانب الروحية. أما المثالية تعني وجهة النظر التي تقول أن كل شيء في العالم نتاج للروح أو العقل، وأن العقل أو الروح هو الذي أنتج المادة. وهو بمعنى أو بآخر، المصدر النهائي المطلق والمسيطر على الأشياء.

أما حقائق الأديان السماوية والدين الإسلامي فهي تقول بالمفهوم الواقعي الإلهي، الذي

(*) أستاذ محاضر بجامعة الوادي، عضو في فرقة بحث علماء الجزائر ومقارنة الأديان بجامعة الأمير عبد القادر قسنطينة. bbousaha@yahoo.com

(**) أستاذة ثانوي علوم إسلامية، مسجلة سنة رابعة دكتوراه تفسير بجامعة الأمير عبد القادر، وأستاذة موقته في جامعة الوادي، عضو في فرقة بحث القرآن في الدراسات الاستشراقية "chahd_elimene@yahoo.com"

يؤمن بوجود واقع موضوعي بما فيه الغيب، وأن الله هو محرك كل الأسباب. ويمكن لهذا المفهوم أن يكون أساساً فلسفي للأخلاق وبصحة الخلل، الذي تعدى إلى باقي الأسس الأخلاقية العقلية منها والنفسية والعملية. ويمكن أن تُقدم الواقعية الإلهية نظرة متكاملة عن الوجود، وتكون أساساً لنظرية معرفية تجمع بين المصدر الإلهي والمصدر البشري، وتدفع نحو تجربة روحية فعالة متوازنة ومعتدلة، وتؤسس لقيم حضارية، ويحد من الأزمة الأخلاقية في العالم.

الكلمات المفتاحية: الواقعية، المثالية، الواقعية الإلهية، الواقعية المادية، الأخلاق، التجربة الروحية.

المقدمة

يعد علم الأخلاق من أهم العلوم المعيارية، لكونه أساساً في حياة البشر وتعاملاتهم اليومية، وهو الضامن للانسجام داخل المجتمعات والتعايش بين الناس، فللأخلاق أهمية كبيرة في تنظيم حياة الأفراد والمجتمعات. وهو أساس منهجي في البحث العلمي، ولذلك احتل هذا العلم مكانة مرموقة في المنظومة العلمية والفكرية والاجتماعية، ففي غيابها يتحول المجتمع إلى غابة، الحكم فيها للأقوى، يأكل فيها القوي الضعيف. وللأخلاق أهمية بالغة في ضبط بوصلة البحث العلمي، بما يضمنه من تجسيد أمثل للأفكار والنظريات العلمية على أرض الواقع، حتى لا تستغل الاكتشافات العلمية استغلالاً سلبياً، فما حدث في القرن العشرين هو تطبيق لنظريات علمية بهدف تطوير الأسلحة (النووية والكيميائية...). ومع تغييب القيم الإنسانية وتقديم المصالح الخاصة (للأفراد أو الدول) قامت حروب كونية ممنهجة، على رأسها الحربين العالميتين واستعمار الدول الضعيفة، سرقت فيها الخيرات المادية والمعنوية، ووقعت فيها انتهاكات صارخة لحقوق الإنسان وتعدي فاضح على البيئة. وتستمر إلى اليوم سياسة الكيل بمكيالين (فالقيم التي تطبقها الدول المتطورة فيما بينها، تتعامل بخلافها بل بنقيضها مع باقي دول العالم). ويضاف إلى ذلك فساد انتشر على جميع المستويات، وهي كلها مظاهر للأزمة الأخلاقية. ما جعل المفكر الجزائري مالك بن نبي يقول: "المبدأ الأخلاقي يقوم بالضبط ببناء عالم الأشخاص، الذي لا يُتصور بدونه عالم

الأشياء، ولا عالم المفاهيم"¹.

ورغم أن البشرية تمتلك زخم كبير من التنظير في مجال القيم الأخلاقية، إلا أن الأزمة الأخلاقية تتفاقم، لا على المستوى الفردي فحسب، بل على المستوى العالمي. حتى أصبحت بعض الدول والهيئات الدولية تبرر وتقنن للفساد الأخلاقي والشذوذ السلوكي. فأين يكمن الخلل في مجال القيم الأخلاقية؟ وهل من مخرج من هذه الأزمة الأخلاقية؟

وفي فقرات هذا المقال نقف على حيثيات هذه الأزمة الأخلاقية، وطرح وجهة نظر في أصل الخلل في مجال القيم الأخلاقية. وقد اعتمدت في كل ذلك على منهج وصفي تحليلي؟

ويقوم علم الأخلاق على جملة من الأسس يمكن إجمالها في أربعة هي: الأساس الفلسفي، الأساس النفسي، الأساس العقلي، الأساس العملي. ويظهر أن المصدر الأهم للمشكلة الأخلاقية، منشأه هو الخلل في الأساس الفلسفي للأخلاق. فقد اختلفت وجهات النظر حول تحديد معاني وحدود القيم الأخلاقية ومصدرها، ويرجع ذلك إلى الاختلاف في نظرتنا للوجود، وهو ما أدى لظهور مدارس فلسفية مختلفة. والرأي الشائع في الأوساط الفلسفية وخاصة الغربية منها، يذهب إلى أن هناك نظرتين أو مفهومين للوجود، تمايزتا في مدرستين: (المدرسة المثالية والمدرسة الواقعية). فالمدرسة المثالية ترى بأنه لا يوجد خارج إدراكنا وتصوراتنا أي واقع موضوعي للأشياء، فكل الأشياء التي يتكون منها العالم ما هي إلا ألوان من تفكيرنا وتصوراتنا، وما لا ندركه فهو غير موجود. أما المدرسة الواقعية فتري أن العالم موجود خارج إدراكنا وتصوراتنا، وهو مستقل استقلالاً تاماً عن وعينا لأنه واقع موضوعي قائم بنفسه خارج ذواتنا. والحقيقة النهائية في الكون هي المادة التجريبية، وهي السبب الأعمق للظواهر الكونية، ولا يوجد وراءها شيء آخر يمكن اعتباره سبباً لوجود الكون واستمراره².

فالمدرسة المثالية تأخذ بالمفهوم المثالي للعالم الذي يعتبر أن الفكر أو الإدراك هو الحقيقة، وكل شيء يرجع في نهاية المطاف إلى التصورات الذهنية، فإذا أسقطنا الشعور أو الإدراك فإن الواقع كله يزول. أما المدرسة الواقعية فتأخذ بالمفهوم الواقعي للعالم الذي يعتبر أن هذه الكائنات التي يتكون منها العالم، هي حقائق موجودة بصورة مستقلة عن الشعور والإدراك،

وهي ليست انعكاسات لتفكيرنا وتصورنا.

وأصل التعارض بين المثالية والمادية، أن المثالية تعتبر المعرفة تأمل معان، فترى في العلم الطبيعي تركيباً عقلياً، وترد المادة إلى الروح، دون أن تبين كيف ولم تُحزأ الروح، المطلق إلى محسوس ومعقول، وإلى وجدان محدود ووجدان كلي. في حين أن المادية تعتبر المعرفة مجرد ظاهرة عارضة، فترد الروح إلى المادة، دون أن تبين كيف تنبعث هذه الظاهرة، ولماذا يبدو في الوجدان عالم من القيم متمايز عن عالم الموجودات³. إلا أن حصر فلاسفة الغرب لأنفسهم واصطفا فهم في مدرستين فقط، جعلهم يذهبون في موضوع أسباب الوجود إلى تصنيف من يقول بأن أسباب الوجود هي المادة، يصنف ضمن المدرسة الواقعية، وسميت بالضبط بالواقعية المادية. أما من يرجع سبب الوجود إلى أنها من خلق الله تعالى أو الروح وما إلى ذلك من المعاني، فيصنّفونه ضمن المدرسة المثالية.

وإذا كانت المادية تعني وجهة النظر التي تقول أن كل شيء في العالم مادة، أو نتاج للمادة، فإن المثالية تعني وجهة النظر التي تقول أن كل شيء في العالم نتاج للروح أو العقل. وإذا كانت المادية تذهب إلى أن المادة هي التي أنتجت العقل والجوانب الروحية، فإن المثالية تذهب إلى أن العقل هو الذي أنتج المادة. وأن العقل أو الروح بمعنى أو بآخر، هو المصدر النهائي المطلق والمسيطر على الأشياء⁴.

ويرجع كل ذلك لغموض تصور الألوهية في الفكر الغربي، فالفكر الغربي يستحضر لا محالة ما يؤمن به المسيحي في عقيدة التثليث (التي تجعل الألوهية جوهرًا واحدًا اجتمعت فيه ثلاثة أقانيم هي: الأب والابن والروح القدس)، وعقيدة التجسد (حيث تجسد الإله في شخص المسيح، فاجتمعت فيه الطبيعة الإلهية والطبيعة الناسوتية). وقد بين طه جابر العلواني أن اللاهوت المسيحي وفي موضوع الألوهية والتجسد، يُعتبر أصل مشكلة الفكر الغربي فقال: "التجسد اختزل الإله في الشيء الطبيعي، وألغى فكرة الإله المتجاوز (أي المفارق)، وبالتالي المفهوم الكوني المتجاوز للطبيعة في الفكر الفلسفي، وهو ما أدى إلى اضطراب في مفهوم ومنهجية الخلق. فأصبح الجهد العقلي الإنساني مقيد إلى موضعية ضيقة. أدى بالعقل الأوربي إلى تبني طبيعة معرفية مع اللاهوت المسيحي. وكل ما هو غيبي. وقد

طلعت هذه القطيعة أو الحياد على الثقافة الغربية. ونتج عن ذلك قوة في التفكيك وضعف في التركيب، حيث توجهت العقلية الأوروبية مزودة بقسوة النقد والتحليل إلى البحث في ماورائيات كل شيء بتحليل عميق، يرد كل المقولات إلى أصولها اتساقا مع منطق الحضارة الصناعي، أي تحليل كل مادة إلى أولياتها وعناصرها. أما في فن التركيب فرغم نجاحهم فيما يختص بالمادة والطاقة. إلا أنهم عجزوا عن ذلك في الجوانب الإنسانية، لاستبعادهم الله والوحي والغيب⁵.

وهو ما يرجحه طه عبد الرحمان، فمن خلال عقيدة التجسد التي جاز فيها الإتحاد في ذات السيد المسيح (عليه السلام)، بين الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية من أجل أن يفتدي المسيح البشرية من الخطيئة الأولى، صارت العلاقة بين الإنسان والإله علاقة مشابهة صريحة، زاد من ترسيخها في النفوس ما ورثه المسيحيون عن اليونان، من قصص الآلهة المختلقة المنسوجة على منوال قصص البشر، فتكيفت بها العقول، ومع الزمن صارت لا تجد حرجا في أن تقول في حق الألوهية ما يجوز أن يقال في حق الإنسانية⁶.

فإذا كانت مشكلة المثالية أنها لم تستطيع تصور واقع موضوعي، مستقل ومنفصل خارج فكر الإنسان وشعوره وذاته. فإن مشكلة الواقعية تكمن في رفضها أن يكون هناك سبب أعمق وراء الأسباب المادية التجريبية للوجود، هو الله خالق الوجود عز وجل. واكتفت المدرسة الواقعية المادية بموقف سلبي تمثل في إعطاء الأدلة على فساد مفهوم المدرسة المثالية، على اعتبار أنه إذا أبطلت المفهوم المثالي فلا يبقى للإنسان إلا أن يؤمن بالمفهوم الواقعي المادي. في حين أن حقيقة الأديان السماوية والفطرة الإنسانية، تقول بأن هناك واقع موضوعي، مستقل ومنفصل عن شعورنا وذواتنا، يتمثل في مكونات هذا العالم وكل ما في الكون، إلا أن سبب وجودها الحقيقي هو الله عز وجل. وهذا مفهوم ثالث للوجود هو الواقعية الإلهية. والواقعية الإلهية ترى أنه يوجد واقع موضوعي للعالم خارج إدراكنا وتصورنا، ومستقل عنهما، قائم بنفسه خارج ذواتنا. ولكن هذا الواقع الموضوعي ليس ذاتي الوجود. على خلاف ما يذهب إليه المذهب الواقعي المادي. بل هو معلول الوجود ومخلوق، وخالقه هو الله تعالى⁷. وتقول الواقعية الإلهية بوجود واقع غيبي لا يمكن للتجربة ولا

العقل إدراكه، كوجود الله عز وجل وعالم الملائكة والجن والجنة والنار والروح في الإنسان وغيرها. وكل هذا الوجود غامض في المدرسة المثالية، أو هو في الغالب مختزل في وحدة وجود روحية، أو هو مطابق للعقل عند من يعتبره النظام المطلق والوحيد، وذلك أساس كل منظومة عقلية ذات خلفية يونانية، لأن الوضع الوجودي والمعرفي للعقل فيها أساسه العقل، وهو نظام متناهي منغلق وغائي⁸. أما المدرسة الواقعية المادية فهي ترفض تماما كل ما هو غيبي وغير مادي وغير محسوس. وتنفي أن يكون هناك إله خالق هو مسبب الأسباب، وهو قول الدهريين منذ القدم، فهم يعتبرون أن العالم ليس ممكن الوجود بل واجب الوجود كوجود الله تعالى. والواجب مستغني عن العلة، وكل ما في العالم ضروري في تعييناته ووجوده، وبالتالي فإن العالم يفسر ذاته بذاته ولا حاجة له بالله تعالى⁹. وقد بيّن أبو حامد الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة"، التناقض والخلل الذي يقع فيه من يسمى اليوم بأصحاب المدرسة المثالية (فقد بيّن تناقض التصور الفيضي في الأفلاطونية المحدثة والتصور الأرسطي، والتصور الذي يجمع بينهما معا)، كما بيّن تهافت الدهريين وهو ما تقوله المدرسة الواقعية المادية¹⁰. والغزالي في الوقت الذي بيّن فيه تهافت الفلاسفة في المدرستين المثالية والواقعية المادية، فهو يبني أفكاره وأحكامه على مفهوم الواقعية الإلهية، الذي يؤكد على وجود واقع وعالم ممكن الوجود، وأن الله عز وجل هو وحده واجب الوجود وهو خالق الكون وكل الموجودات وهو مصوره ومدبره، كما يريد سبحانه وتعالى ويشاء. ومنطلقه في كل ذلك التوحيد الذي جاء به الإسلام والذي قال به كل الأنبياء والمرسلين ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ آل عمران: 19، فالتوحيد في الأديان السابوية أكد على واقع ممكن الوجود خلقه الله، وهو تعالى سبب وجوده ومدبر أمره. وهذا ما يسمى بالواقعية الإلهية. وهي صياغة أفضل من عبارة "مثالية واقعية أو واقعية مثالية" التي ذكرها جواد المرابط في تقديمه لكتاب "المثل الأعلى في الأنبياء" وهو كتاب في سيرة النبي ﷺ لمؤلفه البريطاني الأصل الذي أسلم وتسمى ب: خوجه كمال الدين. فقد قال جواد المرابط في تقديمه للكتاب: "ولا شك أن ما جاء به صفوة الخلق، بما فيه من مثالية واقعية، وواقعية مثالية، هو المثل الأعلى للإنسانية، وهو دافع ليصبح الإنسان على أكمل ما يمكن أن يتحلى به من أخلاق"¹¹. كما يؤكد علماء

الإسلام على أن أبرز خصائص الإسلام هي الواقعية والربانية. ووجهات النظر والآراء الدينية في الغرب اعتبرت ضمن التيار المثالي، وذلك لما لحق التوحيد من تحريف في المسيحية واليهودية. ومصدر الفكر الغربي عموماً هو الموروث اليوناني الإغريقي واليهودي المسيحي، وذلك ما يؤكد المفكر والفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي في أغلب مؤلفاته¹². فإذا كان اليهود يعتقدون أن أرواحهم هي جزء من الله¹³، ففي المسيحية بالخصوص إضافة إلى غموض مفهوم الألوهية وما فيه من تثليث، نجد أن تعاليمها تدعو إلى مثل عليا تقلل من قيمة الحياة المادية، ويعيش رجال الدين المسيحيين رهبانية لا علاقة لها بواقع الناس، وهم يدعون الناس إلى الاتحاد في جسد المسيح، كما أن الخبز المغموس في الخمر في احتفال العشاء الرباني، يؤدي إلى استحالته إلى جسد المسيح ودمه في جسد من تناوله، وهو أحد الأسرار السبعة للكنيسة¹⁴. كما أن الواقع أثبت للناس أن تعاليم المسيحية لا تصلح إلا لرجال الدين. وبعد فقدان الكنيسة ورجالها وتقاليدها وتعاليمها لقيمتها، رجع بعض فلاسفة الغرب إلى الفلسفات القديمة (الفلسفة الإغريقية بالخصوص) وما فيها من مثالية، وحاولوا المزج بينها وبين الأفكار المسيحية، كما حدث مع شارل سكرتان (1815-1895م). كما فشلت محاولة المستشرق الفرنسي أرنت رينان (1822-1892) في الجمع بين الواقعية والروحية. فالرجل كان يعد نفسه للإكلروس ضمن الكنيسة الكاثوليكية إلا أنه بعد ممارسته للنقد التاريخي شك في الدين (الدين المسيحي). وظهرت بعدها محاولة لتشبيه الواقعية الروحية بالوجدان عند الإنسان¹⁵. وحل محل التصور الشائع لله في بعض المذاهب الفلسفية مصطلح الميثافيزيقي، فجعلوه مثل الله (عز وجل) هو مصدر القيم الأخلاقية. ويقف الفكر الغربي المعاصر ولترستيس على ما وقع في العالم الغربي، من أخذ ورد في قبول أو رفض الدين والوحي، كمصدر للمعرفة وتحديد القيم ومصدرها، ومنها القيم الأخلاقية، فيقول: "القرن السابع عشر أعطانا مولد العلم، الذي أفرز في القرن الثامن عشر النزعة الشككية في الدين، والتي نظمت نفسها وتلاءمت في اتساق مع النظرة الطبيعية إلى العالم، التي وجدت أكمل تعبير عنها في فلسفة هيوم. وظهر في نهاية ذلك القرن رد فعل عنيف لصالح النظرة الدينية إلى العالم التي استمرت

تقريباً خلال القرن التاسع عشر. ومع مطلع القرن العشرين، شهدت هذه النظرة هزيمتها. والعودة إلى سيطرة النظرة العلمية (ذات النزعة المادية) إلى العالم¹⁶. فالمذهب العلمي عند المعاصرين الغربيين هو المذهب التجريبي الواقعي وهو بالضبط المذهب المادي¹⁷. وأصبح الحديث عن الدين في الغرب أمر غريب وغير لائق، حيث يستحضر من يُطلق عليهم بالمتقدمين روح القرن، وهي ليست إلا الشهوات والأشكال والأشياء التي تسيطر عليها. وقد نجحت الإيديولوجيات المادية، الماركسي منها والليبرالي أو غيرهما، التي رفضت الدين وأرادت العيش بدونه، في إرساء دعائم عالم تغيب فيه الحياة الروحية. وهو ما أُطلق عليه ظُهور عالم الرجل الآلي. وبعيدا عن تحرير الإنسان من القيود الوهمية، عملت الإيديولوجية المادية والمعادية للدين على إخضاع الإنسان. وهي كما قال شارل سان بروت: "غالباً ما لم تحمل معها النور بل حملت الظلام، والأدهى من ذلك، أنه رافق زوال العُنصر الديني تحت وطأة النظريات التي سارعت الثورة الفرنسية بظهورها، زوال الحضارة الإنسانية"¹⁸. وهو ما يؤكد مالك بن نبي حين قال: "الدين هو وحده الذي يستطيع أن يؤسس مجتمعنا، والعلم لا يستطيع تأسيس مجتمع"¹⁹. ومشكلة هيوم وغيره في الغرب على حد تعبير طه عبد الرحمان، هي تصورهم الضيق لمفهوم الدين، فهو أشبه عندهم بالنظرية، وأنه مثلها نسق متكامل من القضايا الخبرية. وهم يفترضون أن أحكام الدين وضعها الإنسان ليفسر بها تجربته في العالم، بعد أن فشل في الظفر بالعلة الطبيعية التي تفسرها له، فيلجئ للإيمان بوجود إله يجعل منه العلة الأولى، لأحداث الحياة وظواهر الكون من حوله. في حين يرى طه عبد الرحمان أن الدين أشبه بالمؤسسة منه بالنظرية، فهو مجموعة من الأحكام والمعايير، تحدد كفاءات العمل من أجل تلبية حاجات معينة. فالدين فيه أقوالاً إخبارية عن الموجودات الحسية منها والغيبية، وفيه أقوالاً هي أحكام تجلب النفع وتدفع الضرر. فيلزم أن يكون الدين أخلاقياً بقدر ما هو إخباري²⁰. فالدين يبني الأخلاق، وهي تؤدي إلى تحقيق الانسجام بين أفراد المجتمع، وذلك هو أساس قيام المجتمع.

وفي إطار أزمة الأخلاق في الغرب، وبعد إلغاء الوحي كمصدر للمعرفة، وطغيان النزعة المادية على جميع المستويات، يجد عبد الوهاب المسيري أن المادية تفشل في تفسير إصرار

الإنسان على أن يجد معنى في الكون ومركزاً له. وحينما لا يجد معنى له فإنه لا يستمر في الإنتاج المادي مثل الحيوان الأعجم، وإنما يتفسخ ويصبح عديمًا ويتعاطى المخدرات، وينتحر ويرتكب الجرائم دون سبب مادي واضح. وقضية المعنى تزداد حدة مع تزايد إشباع الجانب المادي في الإنسان، فكأن إنسانية الإنسان لصيقة بشيء آخر غير مادي. والبحث عن المعنى قد عبر عن نفسه على هيئة فنون وعقائد²¹. وفي عصر النهضة في الغرب، بعد رفض الدين وتركهم لتقاليد الكنيسة، ظهرت رؤيتان إحدائتان: واحدة متمركزة حول الإنسان بوصفه كائناً مركباً حراً مستقلاً عن الطبيعة (التمركز حول الذات)، والأخرى متمركزة حول الطبيعة/المادة (التمركز حول الموضوع). وقد تم تصنيفها على أنها رؤية واحدة كما يقول المسيري، مع أنها مختلفتان تماماً وهما²²:

1. في إطار الرؤية المتمركزة حول الإنسان (التمركز حول الذات)، يصبح الإنسان مركزاً للكون، خليفة للإله أو بديلاً له، ويشكل مرجعية نهائية متجاوزة نوعاً ما لعالم (المادة)، فيظل هنا كشكل من أشكال الهرمية والثنائية (أعلى/أسفل، إنسان/طبيعة، ذات/موضوع) وهي بقايا الرؤية التوحيدية بعد علمتها. ولكن نطاق الرؤية الحولية الكمونية الواحدة المادية يتسع ويزداد تغلغلها وهيمنتها، إلى أن تنحسر الرؤية الإنسانية الهيومانية تماماً، ويتمرد الإنسان إلى عالم الطبيعة والمادة.

2. وتظهر مركزية الطبيعة/المادة (التمركز حول الموضوع) والمرجعية المادية الكامنة، ويستمر اتساع نطاق الواحدة المادية، إلى أن يتم تصفية أي مطلق أو معيار أو مرجعية متجاوزة أو نهائية (إلهية كانت أم إنسانية). لنصل إلى عالم لا مركز له (عالم ما بعد الحداثة) يتساوى فيه الإنسان تماماً بالأشياء، ويتم التسوية بينها إذ يتم الهجوم على أي مركزية أو معيارية.

ويرى روجيه غارودي أن أسطورة النهضة الأوروبية تعني وحدانية السوق، وعبادة المال وتقسيم العالم من خلال النهب والاستعمار. هذه الأسطورة تُحفّي ورائها اضمحلال الإنسان، وتحلل الرغبة والروح الجماعية من أجل الفرد. فالنهضة الأوروبية هي رفض لكل القيم المطلقة، وبعث لفردية الغابة. وطغيان الرأسمالية تحفيز على الجشع المالي والمادي،

وجعل القيم قيما تجارية. أما الإنسان الذي يسعى وبكل قلق للسيطرة على الطبيعة من خلال العلم والتكنولوجيا، فإنه يصبح شيئا من الأشياء، بعدما تجرد من كل أبعاده الإلهية. وهكذا وُلدت ما أسمته كتب التاريخ العصور الحديثة، والتي تميزت برفض الوحدة الإنسانية بسبب هيمنة الغرب، وكراهية وتدمير الثقافات الأخرى²³.

والكلام على علم الأخلاق يستلزم معرفة ماهية الخير والشر، والحسن والقبح والفضيلة والرذيلة والجمال والجلال، لا على مستوى الإنسان فحسب، ولا على مستوى الأرض فحسب، ولا على مستوى الدنيا فحسب، بل على مستوى الكون كله أزلا وأبدا. فهو يستلزم أيضا معرفة بالكون كله أزلا وأبدا. فلا يمكن أن نعرف الجزء معرفة دقيقة، حتى نعرف الكل الذي ينتمي إليه هذا الجزء. ولا يمكن أن يكون ذلك إلا لله عز وجل فهو وحده العالم بكل شيء وهو الذي يعلم حقيقة كل جزء من هذا الكل، وهو الذي يعرفه تمام المعرفة. فالكلمة هنا ليست للعلم، وليست للإنسان بل هي للوحي، وليس من المتصور أن يُقدم الوحي للإنسان من هذه المعرفة إلا ما يطبق. فلا بد مع الوحي من التسليم. وبالرجوع إلى الوحي يمكن معرفة قيمة الإنسان²⁴. ومن الوحي يمكن معرفة ما يحتاجه الإنسان من قيم وأخلاق.

وعلم الأخلاق اليوم كغيره من العلوم تهيمن عليه النظريات الغربية، وهو متأثر بالتقسيم الشائع في النظرة الغالبة عند علماء وفلاسفة الغرب للوجود (إما المثالية أو المادية). فظهرت النظرية المثالية في علم الأخلاق في مقابل الأخلاق الواقعية المادية. وهذه الأخيرة ترى بأن الأخلاق تتحدد انطلاقا من الواقع وعالم الأشياء والمصلحة المادية الآنية، حيث يمكن تجريبها والتماسها في واقع موضوعي، خارج الذات البشرية. ومع إلغاءهم للوحي (والدين عموما) كمصدر للمعرفة، اختلف أصحاب الواقعية المادية في مصدر الأخلاق ومرجع الحكم عليها فمنهم من يعتبر أن:

أ- مصدر الأخلاق اللذة والمنفعة: أصحاب هذا المذهب وعلى رأسهم الفيلسوف الإنجليزي جون ستيوارت ميل (1806. 1873م)، يرون أن مقياس الأخلاق وميزانها يرجع إلى اللذة والمنفعة، فما يحقق اللذة والمنفعة المادية يكون خيرا وهو المطلوب والمبتغى،

مشكلة الأخلاق في العالم الغربي والعالم الإسلامي د. بشير بوساحة، إيمان فرطاس

وما يحقق ألماً وضرراً مادياً يكون شراً يجب تجنبه والبعد عنه، فالفضيلة مرتبطة باللذة والمنفعة²⁵. ومعنى هذا أن الإنسان لا يستطيع أن يجزم بشيء سوى ما يُصيب بدنه من اللذة والألم، فاللذة هي الخير، والألم هو الشر. فالحكمة في هذا الاتجاه هي أن يغتنم الإنسان الفرصة قبل فواتها، ولا مرشد إليها سوى ما رُكِّب فيه من الطباع والغرائز، فيسعى لإشباعها وإرضائها، وهكذا تكون الأخلاق تبعاً للذة والمنفعة وبذلك تتحقق السعادة.

ومن تأمل بواقعية ونظر ثاقب مذهب اللذة والمنفعة كمصدر للأخلاق، يجده أشبع جانب الحس والمادة، وأغفل الجانب الروحي والمعنوي في الإنسان، وهو جانب له أثره وله أهميته في حياة الإنسان وفي كيان الأسرة ونظام المجتمع. فإذا ساد هذا الرأي فإنه ستتشتر نزعة الأثرة والأنانية والظلم والتسلط، وتغيب قيم هامة للمجتمع، كالإيثار والكرم والتعاطف وروح التسامح والبر والإحسان إلى الغير، وتتحول المنفعة إلى المنفعة الشخصية الخاصة. كما أن أحداث التاريخ تُضعف هذا المذهب، ففي سير الأبطال وقادة الأمم من قد سمت بهم همهم العظيمة إلى طرح لذاتهم، وما هم فيه من رفاهية العيش وهناء البال، لا سعياً وراء اللذة والمسرة، بل لئيقذوا غيرهم، غير مكترئين بما يُصيبهم من أذى وإهانة، فهم يفرحون بما يداهمهم في سبيل ذلك من صعوبات وخطوب الزمن، لا تهدمهم العظام ولا تُفزعهم الشدائد. ولذلك يكون مقياس اللذة والمنفعة غير صالح كمصدر للأخلاق. فمن الناس من يجدون لذتهم في ركوب الصعاب ومقارعة الخطوب ومنازلة النوازل، خلافاً لما اعتاده الناس وألفوه من وجود اللذة في الراحة والدعة، ويجد بعض الناس متعته في مساعدة الغير وقضاء حوائجهم²⁶. فمقياس اللذة والمنفعة يختلف من إنسان لآخر، ومن ثقافة لأخرى. فقد يرى أحد في عملٍ لذةً كبيرة، ويرى آخر فيه لذة أكبر أو أقل، بل ربما رأى فيه عكس ذلك، فيترتب على ذلك اختلافهم في الحكم على الشيء بأنه خير أو شر.

ب- مصدر الأخلاق العُرف وعادات المجتمع وعلم الاجتماع: فالفلاسفة الوضعيين في تعريف الأخلاق يرون بأنها نسبية، ويجب أن تستند إلى علم الاجتماع، باعتبارها علماً وضعياً يقوم على الملاحظة والمعرفة الحسية في بدايته، ويتحول من فلسفة وضعية إلى علم وضعي. وكون الأخلاق وليدة الحياة الاجتماعية بما فيها من عرف وتقاليد وغيرها، وتُشكل مثلها

العليا وسائل ضبط اجتماعي، فتفرض قيوداً على الحرية الشخصية، مثلها مثل القانون الوضعي²⁷. فالوضعية تجعل من العرف والعادات وتقاليد الشعوب وتجاربها مصدراً للأخلاق، ولاختلاف كل ذلك بين الشعوب والمجتمعات قالوا بأنها نسبية، وهي تبدل وتتغير. فكيف يمكن أن يكون العرف مصدراً للأخلاق، وهو يختلف باختلاف المكان. فعرف الرجل الشرقي وعاداته يختلف عن عرف الغربي، وعرف أهل البادية يختلف عن عرف أهل المدينة، وهو عند أهل الصحراء غيره في البلاد الباردة أو الاستوائية. إن العرف متغير، وهو عند رجال السياسة غيره بين رجال المال والأعمال. وليس في استطاعة أخلاقي أن يقيس أعمال الناس بهذا المقياس. والرجوع إلى هذا المقياس أو المصدر يؤكد النظرة الضيقة والانشطارية المتحيزة عند أصحابه، وعدم قدرتهم على استيعاب ما يحتاجه الإنسان في كل زمان ومكان. وقد وردت أدلة في القرآن الكريم والسنة، تحذر من الانسياق وراء العرف انسياقاً أعمى ليكون مصدراً للسلوك ومقياساً للأعمال، ومنها قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ البقرة: 170، وقوله تعالى: ﴿إِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ المائدة: 104. وقوله عز وجل: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ﴾ الزخرف: 22. وعن حذيفة قال، قال رسول الله ﷺ: (لا تكونوا إمعة تقولون إن أحسن الناس أحسنا وإن ظلموا وظلمنا ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساءوا فلا تظلموا)²⁸. وعليه فلا يمكن أن يكون العرف مصدراً للأخلاق ولا مرجع لها، ولا ضابطاً يضبط أصولها، ولا أساساً ينبني عليه سلوك الإنسان.

ومكمن اللبس عند من يذهبون إلى أن العرف، وواقع المجتمع هو مصدر القيم والأخلاق، يرجع للصلة الوثيقة بين القيم والمصالح في الواقع. فالعقل الذي يُقدر حُسن الأفعال، يتفق مع آثار هذه القيم في الواقع، كالذي يجري مع سائر الضرورات كالسببية وغيرها. فللقيم الحسنة آثارها الواقعية من المصلحة الأكيدة، وكشف العقل عن القضايا الحسنة هو كشف عن المصالح أيضاً. فما من شيء حسن، إلا وفيه مصلحة راجحة²⁹.

في مقابل هذه النظرة الواقعية المادية للأخلاق ومصدرها، هناك النظرية المثالية للأخلاق، التي تبلورت مع مذهب العقلانية ومذهب الشك في الغرب. فقد تم فصل الأخلاق عن الدين، واضطلع الفلاسفة بالأخلاق المسيحية ليؤصلوا لها من الناحية العلمية³⁰. وقد كان منذ القدم يُنظر إلى الأخلاق على أساس أنها تقوم على الدين وأنه هو مصدرها. فظهرت هذه النظرة من الناحية التاريخية في صور مختلفة ومتنوعة تبعا لمعتقدات الناس الدينية، وتبعا لتحضرهم أو تخلفهم النسبي. وكانت صورتها البسيطة تقوم على أساس الاعتقاد بأن ما هو صواب أو خطأ تحدده إرادة الله تعالى. والفكرة المشترك بين جميع هذه الصور هي القول بالأساس الديني للأخلاق.

ونظرا إلى أن الواقعية المادية في الغرب ظهرت مع ثورة التنوير والنهضة العلمية، نتج عنها ردة فعل رافضة للدين وآراء الكنيسة، وهو ما يقوله المستشرق النمساوي أرنتس بانيرث: "التأثير الديني في الغرب يتعرض لهزات عنيفة كلما حقق العلم انتصاراته"³¹. فقد حاول أصحاب النظرية المثالية البحث عن مصدر للأخلاق هو انعكاس لما في عقل الإنسان أو ضميره، فقالوا أن:

أ- مصدر الأخلاق هو الضمير: ويرى أصحاب هذا المذهب أن الضمير البشري هو مصدر الأخلاق، والمقصود بالضمير هو القوة الخفية النابعة من نفس الإنسان، التي تُوضح له طريق الخير وتدفعه إلى سلوكه، وتبين له سبيل الشر وتحذره منه، ويشعر الإنسان براحة في طاعة هذه القوة الخفية، وبتأنيب عند عصيانها. وعلى ذلك فإن الضمير الأخلاقي هو الرقيب. فكل حركة وكل نشاط، وكل سلوك لكي يكون أخلاقي، لا بد أن يُجيزه هذا الرقيب. فإذا ما صدر الفعل دون أن يمر بهذه الرقابة، انتفت عنه صفة الأخلاق³².

إلا أن الضمير لا وجود له في ذاته، وإنما ينشأ من الشرائع الوضعية أو السبوعية. فالضمير عند نيومان الإنجليزي (1801-1890م) هو القانون الإلهي للخلق، تدركه كل نفس في ذاتها، والدين الحق هو الذي يقابل صوت الضمير، ويدفع بالحياة الروحية إلى قمتها³³. حتى أنه لكل شعب ضمائر تخصه بالذات، حسبما توحى به التقاليد. فجريمة السرقة مثلا كانت فضيلة عند بعض الشعوب، وكان من تنقصه فيها المهارة عرضة لاحتقار

الرأي العام ولذع الضمير. ونهب مال الغريب لا حرج فيه عند فريق من القبائل البربرية، فمن الواضح أنهم لا يجدون عند نهبه تأنيب الضمير. بل الشخص الواحد يختلف ضميره باختلاف سنه. ويرى زكي مبارك: "أنه إذا صح أن تكون فكرة الضمير عامة، فيجب أن تُقصر على المنافع البشرية. بمعنى أن الضمير هو الحاسة التي تتألم لما يتوجع له الإنسان من حيث هو إنسان. بغض النظر عن دينه ووطنه ومذهبه. فإن للإنسانية وشائج لا ينال منها اختلاف المذاهب، ولا تباين اللغات ولا تباعد الأقطار"³⁴. فالناظر في أحكام الضمائر يجدها غير ثابتة، بل هي متغيرة ومختلفة بحسب الزمان والمكان. وتختلف كذلك بحسب البيئة والثقافة، فالضمير في أوروبا غيره في إفريقيا، وغيره في البلدان الإسلامية. كما أن أحكام الضمير مبهمة وليست واضحة، فلا يمكن أن يُعتمد عليها كمصدر للقيم والأخلاق. وكثيرا ما تتغلب العواطف والانفعالات والعادات والتقاليد والمواقف الخاصة والمصالح الشخصية في ضمائر الناس وأحكامها.

ب- العقل البشري مصدر الأخلاق: يرفض كانات قوانين الأخلاق المستمدة من الطبيعة الإنسانية ومن أعراف الناس وعاداتهم، ويرى أنها لا بد أن تُستمد من العقل مباشرة. ودون الاستعانة بعلم النفس أو علم الإنسان أو الواقع أو التجربة، لأن المعطيات المستمدة من كل ذلك فيها الغموض والتشتت والتشعب، ولا يمكن أن نستخلص منها قواعد كلية مطلقة³⁵. وأصحاب هذا المذهب يرون أن العقل قادر على وضع القانون الأخلاقي، الذي يضبط حياة الناس وينظم تعاملهم أفرادا وجماعات. ولكن إذا أُريد الاحتكام إلى العقل في قياس الأخلاق، فأى عقل يُحتكم إليه؟ هل يُحتكم إلى عقول الفلاسفة قديما وحديثا؟ أم يُحتكم إلى عقول أهل السياسة؟ أم إلى عقول أهل الأموال والتجارة؟. فإذا كانت الأعراف تختلف باختلاف الزمان والمكان والبيئة والثقافة، فكذلك العقول تختلف من زمان لآخر ومن مكان لآخر، ومن ثقافة وبيئة إلى غيرها. ورغم أن العقل هو من أعظم نعم الله على الإنسان، ولا يمكن الانتقاص من قدر العقل ولا التقليل من منزلته، إلا أن له حدوده وقدراته، والواضح أن هناك اختلاف بين الناس في قدرات العقل وحدود إدراكهم ومداهم. وقد تبين قصور العقل عن إدراك بعض ما يحيط به ويدور في فلكه، ولذلك لا يمكن أن يكون العقل هو

مقياس الأخلاق ومصدرها. فالعقل كما هو الحال في العرف لا يصلح وحده ليكون مصدرا للأخلاق ولا مقياسا لها، ولا حكما عليها.

ويظهر قصور العقل في عجزه مثلا على تصور الروح وحقيقتها رغم إدراكه لوجودها وأنه لا حياة للإنسان من دونها. وهو ما ينفي كون العقل مصدر وحيد ومباشر للأخلاق. وقد ذكر عبد الوهاب المسيري أن العقل في الخطاب الفلسفي بين التيارات الفلسفية، وخصوصا الغربية، هو كلمة غامضة للغاية لها معان كثيرة ومتناقضة أحيانا. فعادة ما يوضع العقل في مقابل الخيال والتجربة والإيمان والعاطفة. ولكن هناك أيضا من يرى ضرورة ارتباط العقل بكل هذه المقولات، كما يرى أنه من دونها يصبح أداة مدمرة. وهناك من يرى أن العقل ما هو إلا جزء لا يتجزأ من (الطبيعة/المادة)، وهذا هو العقل المادي. ولكن هناك أيضا من يرى أن العقل يتمتع باستقلالية عنها. فالفلاسفة الماديون عرّفوا العقل بأنه صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات الحسية لتصبح أفكارا بسيطة، وتتجمع الأفكار البسيطة من تلقاء نفسها من خلال قوانين الترابط لتصبح أفكارا مركبة. وتستمر عملية التركيب إلى أن نصل إلى ما نتصور أنه الأفكار الكلية والثوابت والمطلقات، مع أنها في واقع الأمر مجرد أحاسيس مادية، وكأن كل شيء في العقل هو من أصل مادي في الواقع. هذه هي الصورة المبدئية للعقل المادي.

والنظرية الداروينية ترى أن العقل قد ظهر من خلال عملية تطور كامنة في المادة ذاتها. وترى الماركسية أن العقل ظهر من خلال علاقة الإنسان بالطبيعة وبقية البشر أثناء العملية الإنتاجية. أما دوركهيم فقد تحدث عن العقل الجمعي، وأنه من الجماعة بمثابة الضمير من الفرد. ولكن العقل الجمعي، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، ما هو إلا صورة مركبة ومجردة واجتماعية من العقل التجريبي الفردي، الذي يُكون المعرفة من خلال تراكم المعطيات الحسية. أما الفلسفات المثالية فترى أن العقل قوة في الإنسان، تدرك المبادئ العامة التي تتحكم في الواقع، كما تدرك المعاني العامة غير المادية، مثل: ماهية الظواهر، أي كنهها لا ظواهرها، والوجود والعدم، والجوهر في مقابل العرض، والعلة والمعلول، والغاية والوسيلة، والخير والشر، والفضيلة والرذيلة، والحق والباطل، والجزء والكل، وعلاقة كل

هذه الثنائيات بعضها ببعض. ويُعرّف العقل بأنه الملكة التي يحصل بها للنفس علم مباشر بالحقائق المطلقة، وكأن هذا العقل شيء مستقل عنا. وكل إنسان يشعر بأن في داخله عقلا محدودا، لا يُصحح أحكامه إلا باستلهاهم عقل كلي ثابت لا يتغير. وقد عُرف العقل كذلك بأنه مجموع المبادئ الصلبة، المنظمة للمعرفة، كمبدأ عدم التناقض، ومبدأ السببية، ومبدأ الغائية. وتتميز هذه المبادئ بضرورتها وكليتها واستقلاليتها عن التجربة، ومن هنا جاء التمييز بين النزعة العقلانية والنزعة التجريبية. وقد خلّص بعض الفلاسفة من ذلك إلى أن المعاني الأولية التي يكشف عنها الفكر، موجودة في العقل قبل اتصاله بالحس. وأن العقل ليس صفحة بيضاء لم يتم نقشها، وإنما هو ذو رسوم فطرية تُنظم معطيات التجربة. ويُشير كانط إلى ما يُسميه العقل المجرد أو العقل الخالص أو العقل المحض، وهو ما يسمو على عالم الحس والتجربة والعقل التجريبي، وهو ضرب من العقل النظري، يَنصب على الإدراك والمعرفة، كما يُشير إلى العقل العملي، وهو ما يَنصب على الأخلاق والسلوك³⁶.

ويرى طه عبد الرحمن أن ما قام به كانط هو علمنة الأخلاق، وذلك بفصلها عن الدين، وأدخل عليها التعقيل، تحليلا وتنظيرا. فقال مثلا بالتضامن وهو نفسه الإحسان في المسيحية والتراحم في الإسلام. وقد فعل ذلك استجابة لمقتضى الحدائث والتنوير. فمبدأه (فكر بنفسك ولا تجعل لأحد وصاية عليك). فنحن هنا أمام استيلاء العقل على الأمور الخلقية، وقطعها عن أصولها الدينية. فالقيم الأخلاقية ليست مُثلا تُجرد من الوقائع الخارجية، كما تجرد الكليات من الجزئيات. ويؤكد طه عبد الرحمان قائلا: "فالمُثل مودعة في روح الإنسان، ووظيفة الوحي أن يجبرنا بوجود هذه المعاني في الفطرة الإنسانية، ويُرشدنا إلى كيفية التصرف وفقها"³⁷. كما يؤكد طه عبد الرحمان على الارتباط بين الأخلاق والدين، فرغم أن الناس ومن بينهم الفلاسفة اختلفوا في الحقيقة الدينية بين مؤمن وجاحد وشاك، إلا أنهم جميعا يقرون بأن ظهور الدين مقترن بظهور الإنسان. فقد كان آدم أبو البشرية عليه السلام نبيا، يحمل رسالة دينية بلغها لأبنائه. وبالتالي فإنه من العبث الشك في أن ملكات الإنسان قد أُشربت بالروح الدينية إلى حد بعيد. حتى أنه لا يكاد يصدر عن هذه الملكات فعل. وأولها الفعل الأخلاقي. يخلوا من أثر قريب أو البعيد لهذه الروح الدينية. ويرجع طه عبد الرحمان سبب اضطراب المفاهيم الأخلاقية

عند الفلاسفة، لكونهم اشتغلوا بها دون ردها لمجالها الحقيقي، ألا وهو المجال الديني. فبقيت في تعاملهم معها متزلزلة لا تثبت في معانيها، ومتأرجحة لا تستقر على قرار، ومتذبذبة لا تستقيم على حال. ولا مخرج من ذلك إلا بوحى من عند الله، يبين ويحدد ما فيها من إنسانيات ويضبط ما فيها من معنويات، ويجبر بما فيها من غيبات³⁸.

فالإسلام والحقائق في الأديان الساوية السابقة دعت الإنسان للتوفيق بين الأغراض الموضوعية والذاتية، والأغراض الدنيوية الآنية والدينية الأخروية. وهي تنظر للوجود بنظرة واقعية إلهية، فالأديان الساوية أكدت على ربانية المصدر والخلق وربانية الشريعة والمنهج الصالح، كما أكدت على أن المصير الحسن في الآخرة والفوز بالجنة والنجاة من النار، مرهون بالتزام الإنسان في واقعه وحدود حياته، بشريعة الله ومنهجه ونظامه. والمذاهب المتنازعة حول مصدر الأخلاق والقيم يُبطل بعضها بعض، وينقض بعضها بعض. فكما أن المجتمع بعاداته وأعرافه وقيمه، والضمير الإنساني بقوته الخفية، والعقل البشري بقدرته، لا يصلح واحدا منها أن يكون مصدرا للأخلاق، فإن المنفعة المادية واللذة لا يمكنها تحقيق ذلك. ورغم أن كل منها تؤثر في معيار الأخلاق سلبا أو إيجابا، فإنه لا يصلح أن يكون واحدا منها لوحده مصدراً للأخلاق ومقياسا لها، وحكما عليها. فالأخلاق لكونها ذات طبيعة أوامرية، وهي تعبير عن الرغبة والإرادة، تُحتم البحث عن من يحق له إصدار هذه الأوامر وتوجيهها إلى الآخرين في نفس الوقت³⁹. فلا يمكن أن يفرضها عقل بشري على غيره من البشر، ولا يمكن أن يفرضها مجتمع بعاداته وتقاليده على غيره من المجتمعات، ولا يمكن أن يكون الضمير المتأثر بما يحيط به حكما على أخلاق الناس أجمعين.

وعلى هذا الأساس لا يمكن تبرير الأخلاق إلا في إطار الدين الحق، فهي صادرة من عند الله عز وجل، وهو الذي يوجهها لخلقه. فهو عز وجل العالم بطبيعتهم وقدراتهم، وحقيقتهم وحاجاتهم، وهو القادر على تحديد ما يصلح لهم في كل زمان ومكان، من أوامر ونواهي وما هو شر يضرهم، وما هو خير لهم في دنياهم وآخرتهم. وهذا هو أساس النظرة الواقعية الإلهية للوجود، وهو أساس نظريتها الأخلاقية.

ونظرا إلى أن كل أصحاب دين يعتبرونه هو الدين الحق، ظهرت دعوات تحاول الخروج

من هذا المأزق، تدعوا إلى المشترك بين هذه الأديان، وخاصة التجربة الدينية وقد تسمى روحية أو إيمانية أو صوفية. وهو ما يذهب إليه الفيلسوف الانجليزي الأصل والأمريكي الجنسية ولترستيس (1886.1967) الذي يعتبر أن التجربة الصوفية تمثل المصدر الديني المشترك للأخلاق بين جميع المؤمنين بالأديان فيقول: "وما دامت ماهية الدين بالنسبة لنا إنما توجد في تجربة القديس الصوفية (وهي تجربة رجل الدين في أي دين). فإن الحل الوحيد الممكن لمشكلتنا هو أن نقول أن أساس الأخلاق لا بد أن يكون في تلك التجربة. ولا بد أن نرى الحافز الأخلاقي ينبع من تلك التجربة. ولا شك أن ذلك صحيح. ذلك لأن التجربة طبقاً لرواية كل من مر بها، لا هي معرفة فقط، ولا انفعال فحسب، وإنما هي فوق ذلك كله قيمة، إنها الغبطة والنعيم والسكينة والسلام. وهي أيضاً الرحمة اللامتناهية والحب الذي لا حد له للبشرية جميعاً. وإن مثل هذه الرحمة والحب هما أساس أخلاق رفيعة". وهو يرى أن هذه التجربة الصوفية، التي يعتبرها رؤية موحِّد، ترى الكل البشري هو كذلك كتلة واحدة⁴⁰. ويعتبر أن ذلك سيجعلها تتجاوز جميع التمييزات من ذلك الكل، بين البشر فيما بينهم ومع غيرهم من المخلوقات كذلك. فمن يمر بهذه التجربة الصوفية يرى أن ذاته هي عين ذات الآخرين جميعاً. وأنها فيهم وهي فيه، ولا يوجد عنده تفرقة بين الأنا والأنت. وبذلك تغيب الذاتية، ويغيب معها كل الشرور من الكراهية والحسد والحقد والغيرة من الآخرين. فالصوفي يعيش في الناس جميعاً، وهم يعيشون بداخله، وحبه ليس لنفسه بل للناس جميعاً⁴¹. ولذلك نجده يذهب إلى أن التصوف هو الأساس للأخلاق كما هو الأساس وجوهر الدين. وهذا التوجه هو محاولة لتجاوز الأزمة الأخلاقية من ناحية، ومحاولة لتجاوز مشكلة الانتهاكات الدينية والطائفية المختلفة، وإدعاء كل طرف امتلاكه الحقيقة المطلقة.

ولو تحقق ذلك كما يقول ولترستيس فإن التجربة الدينية ستلهم الأخلاق، التي يجدها مشتركة بين جميع الناس، وإن اختلفت درجاتهم في هذه التجربة، فكل إنسان يُجرَّبها ولو لم يع ذلك. فتكون الأخلاق النابعة منها واحدة، في كل مكان وعند كل إنسان. رغم أن بعضهم سوف يُدركها بوضوح أكثر من غيرهم، كل حسب درجته مع التجربة الدينية. وهو يرى بأنها قد تكون ذات صلة بما يُعرف بالضمير منذ القدم، الذي يشبه الصوت السحري الباطني

مشكلة الأخلاق في العالم الغربي والعالم الإسلامي د. بشير بوساحة، إيمان فرطاس

الذي يُجبر المرء ما الذي عليه فعله في كل مناسبة. وهو يميل إلى أنه قد يكون هو النور الداخلي للرؤية الإلهية، أو ما يسميه بعض الفلاسفة الحدوس الأخلاقية. وليقطع الطريق أمام أصحاب المذهب الطبيعي، على فرض أنهم قالوا بأن التجربة الصوفية هي تجربة ذاتية، فإنه يؤكد على أن هذه التجربة قد تكون ذاتية في إطار النظام الزمني، وهو الذي لا يعتبرون غيره حقيقة واقعية (وهو المحسوس والمعروف كتاريخ للبشرية)، في حين هو وهم ذاتي. فهذه التجربة هي من ناحية أخرى موضوعية في إطار النظام الأزلي (الذي يشمل الغيب)، وهو جزء من الكون، ومن ثمَّ فهو حقيقة واقعية. والناس تعيش في النظامين معاً⁴². وهو ما تدعو إليه الأديان السماوية، من بينها الدين الإسلامي بوضوح، فهو يؤكد على أن الإنسان في حياته الدنيا الزائلة وهي النظام الزمني المحدود، يعمل لحياته الآخرة لأن فيها الخلود إما في الجنة وإما في النار وهو النظام الأزلي. وهو من صميم النظرة الواقعية الإلهية للوجود والعالم. فالنظرة الواقعية الإلهية تدعو لتجربة روحية هي حاجة للنفس البشرية، كحاجة الجسم للأكل والشرب، وفيها توفيق بين الصلة الدائمة بالله كونه الخالق ومصدر التشريع والنظم والأحكام، وبين ممارسة الحياة في الواقع الإنساني المعاش. وهي نظرة تنطلق من تكريم الله لكل واحد من الناس، وهي تريد الخير لجميع الناس، وتدعوهم لما فيه صلاح حالهم في دنياهم وآخرتهم، وتعطيهم حرية الاختيار بعد ذلك.

لقد حدد الوحي السماوي للإنسان غايته، وكان هو المرجعية والمصدر للقيم، فقد قدم له صورة عن الواقع الخارجي للكون (أصله ونشأته وتطوره وغايات وجوده)، والحياة ومعناها والمجتمع وقوانينه، ودور الإنسان في هذه الدنيا ومسؤوليته فيها، وصلة الله تعالى بالعالم، إلى آخر ما هنالك من موضوعات يتعلق بها الفكر الإنساني. والفكر هو أحد الأجهزة الشخصية الإنسانية (الفكرة، العاطفة، الإرادة)، التي تتفاعل فيما بينها، وتتبادل التأثير. ففكر الإنسان ليس منفصلاً عن عاطفته وأسلوب حياته النفسية، وإنما هو متصل بها أوثق اتصال، يؤثر فيها ويتأثر بها. ومن هنا كان النمو الفكري للطفل البشري، والمجتمع البشري يؤثر باستمرار في طريقة حياته، وفي قيمه الأخلاقية والحضارية، ودرجة انفتاحه النفسي، ونضجه الانفعالي. فكانت أجدر الرسائل السماوية في التأثير بالناس وقيادتهم، هي الرسالة

التي تقدم لهم منهجاً كاملاً شاملاً للفكر والأخلاق والسلوك. لأن الإنسان في ظل هذه الرسالة لا يشعر بالانفصال بين فكره وسلوكه، وبين مفاهيمه للحياة وقيمه الأخلاقية، كل جزء من هذه الرسالة يُعزز الجزء الآخر ويُكمّله. ومن هنا ندرك عظمة الدين الإسلامي، الذي جاء من أجل بناء الإنسان، حينها بدأ مشروعه الحضاري للتغيير بتحرير فكر الإنسان من أوهام الجاهلية. وإعادة بنائه العقلي على أساس وعي كوني جديد، يقوم على الإيثار بالله الذي بعث الأنبياء والرسول هداية للناس. والإيمان بمرحلة هذه الحياة، وعودة الناس إلى حياة أخرى، ليروا أعمالهم. قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (7) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (8)﴾ الزلزلة: 7-8. ولهذا الوعي الكوني في شخصية الإنسان المسلم قيمة كبيرة، وله أثره العميق في الحياة النفسية لهذا الإنسان. هذا الوعي الذي يبعث ويُني الإحساس الأخلاقي بالحياة، ويعمل على خلق المشاعر المترفعة على جزئيات الحياة، والتفاهات وصغائر الأمور. فيوسع الآفاق ويخلق طمأنينة النفس وهدوء المشاعر والانفعالات. هذا الوعي الذي يُنمي روح التفاؤل بالحياة والانفتاح عليها، ويترك لأهل الإلحاد السأم والتطير والقلق والغثيان.⁴³

إن عجز العقل عن فهم الغيبات، يكشف عن ضرورة الوحي والنبوة. فالعقل غير كاف وحده وغير قادر وحده، وهو محتاج للوحي، الذي يجعلنا نثق فيما يصل العقل إلى معرفته. فيكونان دليلين على مدلول واحد. الوحي يُرشد العقل ويهديه فيما لا يستقل بمعرفته، كالغايات الأخيرة والميعاد، ويكشف عن وجوه الأشياء التي لا يدرك العقل حُسنها وقُبْحها. والوحي يرشد العقل ويحدد له المنفعة الحقيقية والدائمة والصالحة للفرد ومجتمعه. وهو الذي يُعزز قوة الضمير عند المؤمن، ويميز الأعراف الصالحة من الأعراف الفاسدة في المجتمع. كما أن المصدر الديني للأخلاق يُسهل في تعميمها على أصحاب الأديان. والممارسة الدينية والالتزام بها يُثمر المراقبة الإلهية والتقوى، التي تؤدي إلى الالتزام الأخلاقي وإرساء مبدأ المسؤولية الأخلاقية للإنسان تجاه ربه وتجاه نفسه وغيره من الخلق. في حين قد يقبل البعض الأساس الفلسفي الوضعي للأخلاق ويرفضه البعض الآخر. كما أن الإلزام القانوني وتقنين الأخلاق وربطها بالجزاء والعقوبة القانونية الوضعية، يؤدي إلى التهرب من الالتزام

مشكلة الأخلاق في العالم الغربي والعالم الإسلامي د. بشير بوساحة، إيمان فرطاس

الأخلاقي والمسؤولية أو التمرد والتحايل على القانون ورجاله، فما صدر عن إنسان قد يقبله البعض ويرفضه البعض الآخر.

فإذا كان ذلك واقع الأخلاق في العالم الغربي الذي غابت فيه النظرة الواقعية الإلهية، ففي العالم الإسلامي ورغم حضور هذه النظرة في الدين الإسلامي (عقيدة وشريعة)، إلا أنها قد تغيب عن فهم البعض لمغالاتهم في جانب من جوانب الحياة أو لانغماسهم الكلي في أحد مجالات المعرفة. وهنا بالذات يكمن الخلل الذي وقف عليه حُجة الإسلام أبو حامد الغزالي في القرن الخامس الهجري. وهو ما جعله يؤلف خلاصة تجربته العلمية والعملية، ممثلة في إحياء علوم الدين. فكان حريصا على ربط علوم الشريعة المختلفة بالمقاصد الشرعية، والعاني الروحية، والقيم التربوية والأخلاقية. ومن ثم توطيد الصلة بين الإنسان المسلم وربّه، ليعيش الإنسان في واقعه الموضوعي تجربة روحية، ويرى في كل تفاصيله تجلي لأسماء الله وصفاته. إلا أن هذه المحاولة من الغزالي وغيره من علماء الإسلام، تأثرت بواقع صعب، وتفكك في الأمة. فستمر ذلك الخلل واشتدت تلك الأزمة، التي عبر عنها عابد الجابري بدقة، فاعتبر أن تلك الأزمة تراكم لما ترسخ في الوعي الجماعي الإسلامي، حيث غاب البعد الاجتماعي للأخلاق، الذي أكد عليه القرآن الكريم. والذي عبر عنه بالبر والعمل الصالح، فأصبح نتيجة ذلك التراكم لا يتعدى سباحة النفس وسخائها، وطيب الكلام والمعاونة في النّائبات. فمع المتصوفة سادت نظرة تصرف الناس عن الدنيا إلى الآخرة. وتحول فقه الأخلاق إلى تعازي، وتحول فقه السياسة إلى استسلام للواقع. ومع علماء الكلام فقد العمل الصالح بُعده الأفقي الاجتماعي بين الناس (كالزكاة والصدقات والأوقاف وما فيها من تعاون وتكافل)، واقتصر العمل الصالح على البُعد العمودي في العلاقة مع الله (كالصلاة والذكر). وركزوا الأنظار إلى العدل الإلهي، دون البحث في العدل البشري، السياسي منه والاجتماعي والقانوني، وبالتالي إرجاء العدل إلى القيامة ويوم الجزاء. أما الفلاسفة فقد ركزوا الأنظار كلها نحو قيمة مركزية هي السعادة، التي تتحقق بالحكمة ولا يصل إليها إلا الفيلسوف، أو عن طريق الإشراق عند فلاسفة التصوف، الذين قالوا بأخلاق الفناء عن طريق الرقي بالنفس، فأصبحت السعادة تكتسي طابعا فرديا⁴⁴. للأسف هذا هو الواقع

الحقيقي للمجتمعات الإسلامية في أغلبها.

كما انتشر بين المسلمين نوع من السلبية، تجعل البعض يسعى في حياته إلى الفوز بخلاصهم الذاتي، للفوز بالجنة والظفر بنعيمها وخيراتها. وهذا السلوك البرغماتي الأناني، شبيه بالموقف المادي في الحياة من حيث الشكل، وربما من حيث المضمون كذلك. وهو ما يظهر في طريقة تعامل بعض المسلمين في الجانب العبادي، فهو عندهم لتحصيل الأجر والثواب المحسوب، دون الالتفات إلى المقاصد الشرعية والروحية والمعنوية والاجتماعية والدينية كذلك. وهذا نفسه منطلق البرغماتيين الماديين، فهم يركزون على اكتناز الثروة والحصول على المتعة والتفوق والقوة. وفي مقابل هؤلاء، نجد آخرين اتجهوا إلى روحانية سلبية كذلك، اتخذوها وسيلة للتغطية على قصورهم وفشلهم، وإحجامهم عن مواجهة تحديات الحياة الاجتماعية. ويتوارون وراء ستار الانقطاع عن الشؤون الدنيوية، ويعزلون أنفسهم عن ركب المجتمع. فيعيشون حياة محورها ذواتهم وكيانهم الشخصي. وبعض هؤلاء هم كسالى أنانيون، وكثير منهم أساءوا فهم الحياة الروحانية، لأنهم اعتبروها مجرد الابتعاد عن الحياة الدنيوية، والشؤون اليومية للمجتمع، على اعتبار أنها مادية صرفه.

المطلوب هو التوسط والاعتدال، والتوفيق بين الاعتماد على الله، والاتصال الدائم به وعدم الغفلة عنه، وبين الفاعلية في الواقع وتحقيق الاستخلاف فيه. والمطلوب حركة من الخلق والواقع إلى الحق سبحانه، بحثا عما يجب أن يكون. ثم حركة عودة من الحق عز وجل إلى الخلق والواقع، لتغيير ما هو كائن، والارتقاء به إلى الأفضل والأسمى. وهذا يتطلب مؤمنون بالله من الناحية الفعلية والمنطقية، يؤمنون به شعورياً، ويُحسون وجوده المقدس. مؤمنون تجاوزوا مرحلة الفهم وارتقوا إلى مرحلة الوعي. لأن إيمان الوعي هو الذي يجعل المؤمن يُبصر الله في خلقه، وعند نعمه ولا ينسأه نسيان شعور، بل يعيش وهو يستشعر وجود الله تعالى ولا يغفل عنه. وهؤلاء فقط يمكنهم تجاوز مرحلة الوعي إلى مرحلة الإحساس واليقين. وهي مرحلة الإحسان التي قال عنها النبي ﷺ: (الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك)⁴⁵. ومفهوم العبادة هنا لا يعني مفهومها الفقهي الذي يتطلب التحديد والدقة، لأنه ينبني عليه أحكام شرعية محددة (الصحة أو البطلان)، بل

مفهوم العبادة هنا يرتبط بمفهوم الاستخلاف في الأرض قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ الناريات: ٥٦، وهو القائل سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ٣٠. فالاستخلاف في الأرض يتطلب ممارسة الحياة بواقعية في المجتمع البشري، لكن ذلك يتطلب ممارستها كما يريد الله ويرضى، لأن ذلك من مقتضيات العبودية ومقتضيات الاستخلاف. وانطلاقاً من النظرة الواقعية الإلهية ومن هذا الوعي للدين الإسلامي، يؤكد طه عبد الرحمان عن ثلاث مسلمات للقيم والأخلاق، وهي⁴⁶:

1. أن أفعال الإنسان كلها خُلِيقية: وهي على قسمين، أولها أفعال تُحقق مقاصد مباشرة كالصدق فهو خُلِق. وثانيها أفعال هي وسائل لتحقيق مقاصد خُلِيقية، وهي على نوعين: إما أفعال قريبة لها ظاهر معنوي، كالصلاة فهي ليست خُلِق ولكنها تؤدي إلى خُلِق الانتهاء عن الفحشاء والمنكر. والنوع الثاني هي أفعال بعيدة ولها ظاهر مادي، كالإنفاق على الوالدين، فهو ليس بخُلِق ولا ينتج عنه خُلِق، ولكنه يورث صاحبه خُلِق بر الوالدين.

2. أن الأخلاق مأخوذة من الدين: ذلك لأنها تدور حول الخير والشر، وهما قيمتان لا تنشأن من الواقع، لأن الواقع لا يُنشئ إلا الواقع. والقيمة أمر واجب وهو خلاف الواقع. وهما لا ينشأن من العقل المستقل أو المجرد عن الشرع. بينما يُنشأ العقل المستقل القانون، والذي يسبقه الشك وقد يعقبه الخطأ. في حين القيمة هي المثال (وجمعها المثُل) الذي يسبقه اليقين، ولا يعقبه إلا الصواب. ولذلك فمصدر الأخلاق في أصولها هو الدين. ثم يقوم العقل بإحدى آلياته الاستدلالية بإحداث فروع، فيتوهم بعضهم أن الأخلاق بأصولها وفروعها من صنع العقل الإنساني.

3. الأخلاق على مراتب ثلاث: وذلك بناء على اليقين في حصول المقصد، أو نجاعة الفعل كوسيلة لحصوله. أول هذه المراتب هي: الأخلاق المؤيَّدة، تكون قطعية النفع في المقصد وقطعية النجاعة في الوسيلة. ثانيها هي: الأخلاق المُسدِّدة، وتكون قطعية النفع في المقصد وظنية النجاعة في الوسيلة. وثالثها الأخلاق المجرَّدة وهي الأخلاق العلمانية المفارقة

للدين، وتكون ظنية النفع في المقصد وظنية النجاعة في الوسيلة. وبعد وضوح هذا الأساس الفلسفي للأخلاق، المنطلق من النظرة الواقعية الإلهية، الذي أكدت عليه العقائد الصحيحة في الأديان السماوية، وهي أوضح ما تكون في الإسلام، وعلى رأسها توحيد الله تعالى. هذه النظرة وهذا الأساس أكد عليه الفكر الإسلامي وكل ما جاء في اجتهادات علماء الإسلام، أين يرتبط الإلزام الأخلاقي بالله تعالى، لتنظيم واقع الناس وضبط مصالحهم. وهذا ما قامت به العقيدة الإسلامية، فتحقق التكامل العلمي الأخلاقي وساهم في بناء الحضارة الإسلامية، فكانت هذه النظرة قاعدة صلبة قامت عليها هذه الحضارة مئات السنين. فقد ركزت على البناء المادي والبناء الروحي معا، على مستوى الفرد والمجتمع، وهو جوهر الرسالة المحمدية التي جاءت متممة لمكارم الأخلاق. فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"⁴⁷. فإذا اتضح هذا الأساس الفلسفي استقامت الأسس الباقية التي تقوم عليها الأخلاق، النفسية منها والعقلية والعملية:

1. فعلى مستوى الأسس النفسية، تكمن أهمية الجانب الأخلاقي في تأمين الجانب النفسي، وحاجات الإنسان في تحقيق ذاته، بعد تحقيق الأمن من الجوع والأمن من الخوف. وتحقيق الذات هنا لا يتوقف عند الوصول إلى مناصب أو سلطة أو شهرة أو مال، وما يرغب فيه الإنسان كوسائل سرعان ما تملها الأنفس وتسفه قيمتها. فالأفضل من ذلك هو ما تطلبه الروح من السمو والتعالي، والنفحات الربانية والاتصال بخالقها وبارئها. وهو ما يُجرم منه الإنسان في ظل المادية الغربية، وطغيان هذه النزعة المادية على كل نواحي الحياة. فالبحث العلمي في الغرب بدل أن يحقق ذلك الأمن النفسي والروحي، أدى إلى الشك والريب في النفس الإنسانية، وأصبحت الحياة بلا معنى، وغاية الوجود البشري في هذا الكون غير واضحة، خاصة بعد أن يصل الإنسان لتفاهة ما حققه من انجازات، وما امتلكه من ماديات. وهو ما عبر عنه سارتر مع الوجودية الملحدة، في مسرحياته من العبثية واللامعنى. وأصبحت في الغرب علوم شتى، يقتصر دورها على معالجة الأمراض النفسية، والمشاكل الأخلاقية. وهو ما تعيشه كل المجتمعات التي أخذت كل ما في المدنية الغربية، لاعتمادها

على فلسفتها الوضعية المادية. وهي أمراض نفسية معقدة ناجمة عن قيم الفردانية والأنانية والجشع، وقيم التملك والاستحواذ لا العطاء والتكافل. وهي تجعل من الصراع مبدأ لقيام الحضارة، فهي تؤسس للعداوة وللإستعمار الشعوب، وسرقت أملاك الغير، وانتهاك الحقوق والكيل بمكيالين. حتى قال هوبز (1588. 1679م): **(الإنسان ذئب مع أخيه الإنسان)**. وهذه الحضارة تقوم على تخريب النظام الطبيعي للكون، وتلويث البيئة، وانتهاك لحقوق الغير.

في حين تشبعت العلوم الإسلامية بالمعاني الروحية والإيمانية، التي يؤكد عليها علم السلوك والتربية الإسلامية، بما فيه من برامج ومعاني التزكية والرقائق. وهي أساسا ترفض الرهبانية وهجران الواقع، بل تؤكد على حديث النبوي: **(المسلم إذا كان يخالط الناس ويصبر على أذاهم، خير من المسلم الذي لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم)** 48، بل هي تربية قائمة على نظرة تؤكد على أن يعيش الإنسان واقعه بكل تفاصيله، وقلبه مرتبط بالله تعالى، وهي تحذره من الغفلة عنه عز وجل. فينتج عن ذلك راحة للنفس وحصانة من الأمراض النفسية، وهو ما يحصل مع بشارات القرآن الكريم ومنهج الترغيب. وفي الترهيب ردع للإنسان من المخالفات الأخلاقية، وبيان لضرورة الالتزام بالقيم الأخلاقية السامية. مع التأكيد المستمر على أن ذلك هو السبيل لتحصيل خيري الدنيا والأخر.

2. الأسس العقلية للأخلاق، فيها تأكيد على مخاطبة العقل وفق قوانينه، وحدود إدراكه، ليستوعب القيم الأخلاقية، ويكون له يقين بها. فالوحي في الإسلام قدم الحقائق الوجودية المقنعة، معصدة بالأدلة المختلفة، ولتأكد من صحتها دعا الله الإنسان لإعمال العقل والنظر والتفكير والتدبر في الكون وسننه والقوانين التي تحكمه، وقد تكررت دعوة القرآن الكريم إلى هذا الأمر. وهو ما نجده في علم العقيدة الإسلامية، التي جمعت بين الإجابة عن الأسئلة الوجودية، مع تقديم الدليل، وربط ما ينتج عن ذلك من إيمان، مع الآثار الأخلاقية والسلوكية، والتأكيد على أثرها في الواقع المعاش في الحياة الدنيا والجزاء في الآخرة. وقد نتج عن ذلك منظومة قيم أخلاقية، جعلت العلوم الكونية عند المسلمين تنشأ خدمة للإنسان، وحل مشكلاته وتذليل العوائق، التي تحول دون تطبيق الأحكام الشرعية، وتحقيق

مقاصدها، والانفتاح على عوالم هذا الكون والغوص في أعماقه، ثم تسخيرها للقيام بدور الإنسان في الاستخلاف وإعمار الأرض. ومنهج الإنسان العاقل فيها التعامل الأخلاقي مع الكون كله، وبالخصوص في واقعه. فجاءت التجربة العلمية الإسلامية عبارة عن خلاصة من المعارف والقيم، أسست لبناء حضاري متكامل ومتناسك، بينما قامت العلوم الحديثة على النظرة المادية والإنشطارية الجزئية في دراسة كل ظاهرة، سواء كانت علمية طبيعية أو كانت ظاهرة إنسانية. فبقدر ما حققت من نجاح، فإنها خرجت بنتائج فيها شك وريب، وقد يبطل بعضها بعض.

3. الأسس العملية للأخلاق تظهر في العلاقة بينها وبين سلوك الإنسان وأفعاله وإنجازاته. فالحضارة الغربية تعيش اليوم على حد تعبير طه عبد الرحمان أزمين: الأولى أزمة صدق، ناتجة عن فصل البحث العلمي كفعل إنساني عن الأخلاق. أدت مثلاً إلى اختراع أسلحة نووية وكيميائية فتاكه، تؤدي إلى إبادة البشرية وكل المخلوقات، في أي لحظة تهور أو خطأ من طرف من يمتلكونها. والأزمة الثانية هي أزمة قصد، ناتجة عن فصل العقل كأداة بحث، عن عالم الغيب والوحي بالخصوص. وكل ذلك نتج عنه جعل الفلسفة مثلاً، تقتصر على النظر المجرد، وجعلها معرفة لا تستوجب أي عمل. وقد وصل هذا الاعتقاد إلى أبناء العالم الإسلامي، فكان له أثر وخيم. فالاشتغال بالفلسفة ضل مبعث الشبهات، ليس بسبب مخالفة بعض أهلها لضوابط المجال التداولي الإسلامي، والقواعد العامة للحقيقة التي توجه الممارسة النظرية والعملية، والتي تضبط العقيدة واللغة والمعرفة عند المسلمين فحسب، بل بسبب خوضهم في مسائل معرفية لا يُصدقها عمل، وليس من ورائها منفعة⁴⁹. وكل ذلك أدى في كثير من الأحيان إلى انحراف العلم عن دوره النافع في خدمة الإنسانية، إلى خدمة أفراد (أو دول) وتحقيق مصالح فردية آنية. وأدت هذه الأزمة في العالم الإسلامي بعد ردة الفعل ضد العقل والفلسفة إلى جمود حضاري، وانفصام بين التمسك بمفاخر الحضارة الإسلامية، وقابلية للذوبان في المدنية والحضارة الغربية.

في حين كانت العلوم في العالم الإسلامي وحضارته وكل ما أنتجته، خادمة للشريعة الإسلامية التي تنظم حياة الناس. فقد تطورت البحوث في علم الفلك مثلاً، لأن فيه تحديد

وضبط للأهله ومطالع القمر وتحديد للأوقات، يدفعهم لذلك حاجة المسلم الشرعية لهذه الأوقات. كما تطورت العلوم الطيبة، لأن مقاصد الشريعة الإسلامية أكدت على ضرورة حفظ النفس البشرية. وخاض علماء الإسلام في الهندسة والرياضيات وغيرهما من العلوم الكونية، لأن بها يتحقق الاستخلاف والتعمير والحضارة التي أكد عليها الدين. وكذلك ارتبطت العلوم الشرعية كعلم الفقه بالقيم الأخلاقية، فكان فيها الموازنة بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة، كما حققت أحكام الشريعة مقاصد تنوعت بين الحفاظ على (الدين والنفس والعقل والعرض والمال). كما جعلت الشريعة الإسلامية من البيئة بكل مكوناتها حقا عاما، يجازى من يحافظ عليها ويعاقب من يتعدى عليها. والنجاح الدنيوي والإعمار والاستغلال الإيجابي للبيئة مربوط في القيم الإسلامية بالفوز الأخروي. في حين جاءت العلوم الحديثة بنظرة جزئية، مغالية في التخصص، سعت لتحقيق الدقة، فأهملت المصلحة العامة والتكامل في الجوانب المعرفية، والتوفيق بين الجوانب العلمية والحياة العملية. كما استغلت هذه العلوم الطبيعية والبيئة استغلالا سلبيا، وتعاملت مع القيم الإنسانية بانتقائية، بل أهملتها في كثير من الأحيان.

الذاتمة

وخلص الكلام أن عدم الوضوح أو الخلل إذا وقع في الأساس الفلسفي للأخلاق، سيؤدي إلى خلل في باقي الأسس الأخلاقية العقلية منها والنفسية والعملية. ويمكن للمفهوم الواقعي الإلهي كأساس فلسفي للأخلاق، أن يقدم نظرة متكاملة عن الوجود، تُجيب عن كل تساؤلات الإنسان، وتضمن تلبية كل حاجاته المادية والروحية. ويكون من ثمارها تجربة روحية فعالة متوازنة ومعتدلة وغير متطرفة. ويمكن للواقعية الإلهية أن تكون أساسا لنظرية معرفية، تجمع بين المصدر الإلهي والمصدر البشري. وتسعى لبناء فرد ومجتمع متشبع بتلك النظرة المتكاملة، تؤكد على العلاقة بين التجربة الروحية ومنظومة الأخلاق والقيم، ودور كل ذلك لتحقيق النجاح في حياة الإنسان، ومناحي نشاطه الحضاري في حياته الدنيا. وتحقيق النجاة والفوز في الآخرة.

- الحواشي والإحالات:

1. مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر، دمشق، ط5، 1991م، ص 148.
2. محمد مهدي شمس الدين، مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني، تح: محمد الصادق الغريبي، دار الكتاب الإسلامي، ط1، 2006م، ص 215.
3. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار كلمات، القاهرة، ص 451.
4. والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1998، ص 210.
5. طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية والتغيير، دار الهادي، بيروت، ط1، 2003، ص 135.134.
6. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص 22.
7. محمد مهدي شمس الدين، مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني، تح محمد صادق الغريبي، دار الكتاب الإسلامي، ط1، 2006، ص 215.
8. أبو يعرب المرزوقي، مفهوم السببية عند الغزالي، دار بوسلامة، تونس، ط2، 1985، ص 10.
9. المرجع نفسه، ص 29.
10. المرجع نفسه، ص 28.35.
11. خوجه كمال الدين، المثل الأعلى في الأنبياء، تعريب أمين محمود الشريف، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1989، ص 6.
12. انظر روجيه غارودي، كيف صنعنا القرن العشرين، تر: ليلي حافظ، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2001، ص 6050.
13. ممدوح الحربي، موسوعة الفرق والمذاهب والأديان المعاصرة، دار ألف، مصر، ط1، 2010، ص 298.
14. سعد رستم، الفرق والمذاهب المسيحية، دار الأوائل، ديمشق، ط2، 2005، ص 51.
15. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 410-395.
16. ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 238.
17. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 396.
18. شارل سان بروت، معركة من أجل القيم الروحية، ص 58.
19. انظر محمد بابا عمي، أرباب المستوى، دار النيل، القاهرة، ط1، 2012، ص 172.
20. طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص 4443.
21. المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، بيروت، ط2، 2007، ص 77.
22. المسيري، المرجع نفسه، ص 8483.
23. روجيه غارودي، كيف صنعنا القرن العشرين، مرجع سابق، ص 6561.
24. يحي هاشم حسن فرغل، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، ج4، مطبعة جامعة الإمارات، 1998، ص 182.181.
25. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 370.
26. صالح بن عبد الله بن حميد، القيم الأخلاقية بين الإسلام والغرب، مركز البحوث الاجتماعية والإنسانية، جامعة الملك عبد العزيز، السعودية، ص 24.
27. صالح بن عبد الله بن حميد، القيم الأخلاقية بين الإسلام والغرب، مرجع سابق، ص 28.

- ²⁸ أخرجه الترمذي في سننه، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الاسلامي - بيروت، رقم الحديث: 2007، ج3، ص 432. وقال: هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه الا من هذا الوجه.
- ²⁹ يحيى محمد، العقل والبيان والإشكاليات الدينية، ص 193.
- ³⁰ ينظر: القس جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، ترجمة عزرا مرجان، ج5، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1991، ص 47.
- ³¹ نحوه كمال الدين، المثل الأعلى في الأنبياء، تعريب، أمين محمود الشريف، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1989، ص 82.
- ³² حسين عبد الحميد أحمد رشوان، علم الاجتماع الأخلاقي، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، 2002، ص 11.
- ³³ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 389.
- ³⁴ زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، دار الجبل، بيروت، ط1، 1988، ص 141.
- ³⁵ رضوان زيادة وكيفن جيه أوتول، صراع القيم بين الإسلام والغرب، دار الفكر، دمشق، 2010، ص 4140.
- ³⁶ المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 112110.
- ³⁷ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للتفكير، مرجع سابق، ص 6059.
- ³⁸ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص 2524.
- ³⁹ هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، تر: فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، 2004، ص 270.255.
- ⁴⁰ وقد يكون المقصود بذلك الروح الإنسانية، أما إذا كانت تذهب إلى وحدة الوجود للفلسفة الصوفية فهي تعتبر الواقع منعزلا ولا قيمة له، وما هو إلا امتداد للخالق.
- ⁴¹ ولترستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 320-321.
- ⁴² ولترستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع السابق، ص 322-324.
- ⁴³ حسين معن، نظرات حول الإعداد الروحي، المكتبة الفكرية، بغداد، 1984، ص 101.100.
- ⁴⁴ رضوان زيادة وكيفن جيه أوتول، صراع القيم بين الإسلام والغرب، مرجع سابق، ص 9694.
- ⁴⁵ أخرجه البخاري في صحيحه، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، كتاب الجمعة، باب من انتظر حتى تدفن، رقم الحديث: 4777، ج6، ص 115.
- ⁴⁶ طه عبد الرحمن، تعددية القيم، مرجع سابق، ص 38.36.
- ⁴⁷ أخرجه الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990م، كتاب تواريخ المتقدمين من الأنبياء والمرسلين، رقم الحديث: 4221، ج2، ص 670. وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.
- ⁴⁸ رواه الترمذي في سننه، تح: احمد محمد شاكر وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباي الخليلي، مصر، ط2، 1975م، رقم الحديث: 2507، ج4، ص 662.
- ⁴⁹ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للتفكير، مرجع سابق، ص 5453.



The problem of morality in the Western world and the Islamic world and the real, divine view of existence

By: **Dr. Bachir Bousaha / Imene Fourtas**
E.A.K. UNIVERSITY- Constantine & El-Oued University

Abstract:

Ethics science is based on a number of foundations: philosophical basis, psychological basis, mental basis and practical basis. The imbalance in the philosophical basis of morality is the most important source of the moral problem, which has exacerbated and deepened the peoples of the world, Western and Islamic, and the world today is threatened on every side.

Opinions differed about defining the meanings and limits of ethical values and their source, due to differences in our view of existence.

The prevailing opinion in philosophical circles, especially Western ones, goes that there are two perspectives or two concepts of existence: idealism and physical reality.

As for the truths of the divine religions and of the Islamic religion, they say in the realistic divine concept, which believes in the existence of an objective reality including the unseen, and that God is the engine of all causes. This concept can be a philosophical basis for ethics and correct the imbalance, which went beyond the other moral, mental, psychological and practical bases. Divine realism can provide an integrated view of existence, and serve as a basis for a cognitive theory that combines the divine source with the human source, pushing toward a balanced and moderate spiritual experience, establishing cultural values and reducing the moral crisis in the world.

Keywords : Realism, Idealism , Divine realism , Physical realism, Moral, Spiritual experience .

المرأة بين القهر والتمرد في مسرح باكثير

(جفلدان هانم - سر شهر زاد - الدكتور حازم - الدنيا فوضي) أنموذجاً

بقلم

د. علي يوسف عثمان عاتي (*)



ملخص

تبوء الأديب علي أحمد باكثير مكانة مرموقة في مجال المسرح بوصفه أحد رواده المتميزين، فقد ألف بما يزيد عن ثلاثين مسرحية. وقد عالج الكثير من القضايا الإسلامية ومنها: قضايا المرأة في المسرح على وجه الخصوص، فتلمس مواقفها بين القبول بالواقع والاستسلام له وبين التمرد والرفض، كما أنه رسم أنماطاً وصوراً متنوعة في ظل متغيرات الحياة. ونسعى في هذا البحث الكشف عن نظرتة لشخصية المرأة ونرصدها مواقفها وردود فعلها ومستوياتها في النص المسرحي، ومدى تفاعل باكثير مع قضايا المرأة. أما منهجية البحث: سنعتمد في هذا البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي في تتبع النص الأدبي في بنيته الداخلية.

الكلمات المفتاحية: المرأة؛ القهر؛ التمرد؛ المسرحية.

المقدمة

تبوأ الأديب الكبير علي أحمد باكثير⁽¹⁾ مكانة مرموقة في مجال المسرح بوصفه أحد رواده المتميزين، حيث ألف العديد من الأعمال المسرحية والمتنوعة بما يزيد عن ثلاثين مسرحية، ما بين مسرحيات سياسية وتاريخية واجتماعية مما يؤكد ثراء وتنوع تجربته الإبداعية، وعالج الكثير من القضايا الإسلامية ومنها: قضايا المرأة في أعماله الأدبية بشكل عام. وقد سجل

(*) أستاذ مشارك تخصص أدب ونقد قسم اللغة العربية، كلية التربية سيئون، جامعة حضرموت، المكلا، اليمن. aliyousef2009@hotmail.com

باكثير إعجابه بالمرح في كتابه (فن المسرحية من خلال تجاربي الشخصية) حين قال: "ويهمني هنا أن أخص بالذكر ما يتعلق بدراسة المسرحية فقد انجذب قلبي إليها أكثر من انجذابي إلى غيرها من فنون الأدب الأخرى كالقصة والأقصوصة والملاحم والشعر القصصي"⁽²⁾.

دوافع الدراسة:

- الدافع الأول: هو أن صورة المرأة في مسرح علي أحمد باكثير لم تحظ بالدراسة الشافية والاهتمام المرجو لهذا الجانب من أدب باكثير على الرغم من كثرة البحوث والرسائل العلمية التي تناولت أعماله بقضايا نقدية وفكرية متعددة بعد وفاته.

- الدافع الثاني: الإسهام في إلقاء الضوء على الأعمال الأدبية الثرة التي تركها لنا باكثير في عالم الإبداع والفن، وتعريف أبناء الإسلام بأعلام الأدب في الوطن العربي الحديث.

- الدافع الثالث: شخصي هو إعجابي بعلي أحمد باكثير وأدبه فهو يمتلك ناصية البيان والأدب فيأسر مشاعر وعواطف القارئ بفن الأدب بشكل عام والفن المسرحي بصورة خاصة، وكذا حرصه على بث روح الإسلام وسعيه الدؤوب في خدمة أمته من خلال تناول قضايا المسلمين ومعالجتها بواقعية في قوالب فنية قصصية ومسرحية. وفي اعتقادي أن سبب إهمال أدب باكثير في حياته وبعده عن أضواء الإعلام يكمن في ندائه بصوت الإسلام الذي كرس حياته لإبرازه بصورة ناصعة، ودفاعه عن أمجاد الأمة الإسلامية في ماضيها المشرق وتعريف الجيل الصاعد بالدور المنوط بهم في المستقبل بل ويقع على كاهلهم أعمال جسام للنهوض بها بكل عزة وعزم وإصرار واقتدار.

أهمية الموضوع: تكمن أهمية موضوع (المرأة بين القهر والتمرد في مسرح باكثير) أن قضية المرأة ودورها الحساس في المجتمع مازال قائماً ومتجدداً على مرّ العصور. والأمر الآخر أن المرأة شغلت مساحة واسعة في أعمال باكثير الأدبية سواء أكانت في مجال القصة أم المسرحية.

لقد تناول باكثير في أعماله الأدبية بشكل عام (عالم المرأة) بوصفها نصف المجتمع في الماضي والحاضر والمستقبل، فهي الأم وال بنت والأخت والزوجة فدورها ركيزة أساسية في

المرأة بين القهر والتمرد في مسرح باكثير د. علي يوسف عثمان عاتي

الحياة وظروفها المعقدة، فتلمس باكثر موافقها بين القبول بالواقع والاستسلام له وبين التمرد والرفض، فكان حضور المرأة المميز في تلك الأعمال محفزاً للباحث للنظر والتأمل والتتبع لأنماط صورة المرأة والأدوار التي لعبتها في مسرح الأحداث في ظل متغيرات ظروف الحياة لاسيما إذا نظرنا إلى ثراء التجربة الفنية والكم الهائل من الأعمال المسرحية لباكثر حيث نجد أنها تزيد عن ثلاثين مسرحية ما بين مسرح (شعري ونثري) ومنها: (مسرحية جلفدان هانم ومسرحية الدكتور حازم ومسرحية سر شهر زاد...⁽³⁾).

وفي هذا البحث نسعى للكشف في مسرح باكثر النثري لا الشعري عن نظريته لشخصية المرأة بشكل عام سواء أكانت أمماً أم زوجة... في حين أن تناول شخصية المرأة: هو جزءاً من عنصر الشخصية بشكل عام. ولذا سنحاول نرصد موافقها ورد فعلها ومستوياتها في النص المسرحي، ومدى تفاعل باكثر مع دعوة تحرير المرأة من خلال أعماله الفنية.

منهجية البحث: سنعمد في منهجية البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي.

أما حدوده: فسيفتصر تحليلنا على بعض مسرحيات باكثر (جلفدان هانم- سر شهر زاد- الدكتور حازم -الدنيا فوضى) فمن خلال النماذج المسرحية المذكورة آنفاً سنوضح بالتحليل لتلك المسرحيات صورة المرأة وحركتها في النص الأدبي عند باكثر، ومدى سعي الكاتب لإعلاء شأنها ورفع مكانتها وبعدها عن صور المتعة والابتذال.

الدراسات السابقة: كُتب الكثير عن علي أحمد باكثر من الرسائل العلمية لاسيما في الآونة الأخيرة لكن العناية بدور المرأة بشكل خاص في أعمال باكثر الأدبية -بحسب علمي القاصر - لم أجد سوى مقالة للدكتور د. عبد الحكيم الزبيدي موسومة بعنوان: علي أحمد باكثر: الكاتب الذي أنصف المرأة، نشرت سنة 2008م بموقع دار ناشري الإلكتروني. لكن تناول دور المرأة بشكل ورد في العديد من لدراسات منها دراسة قدمتها تحت عنوان (بناء الشخصية في رواية سلامة القس) ودراسة (البناء الدرامي في مسرحية حبل الغسيل) أشرت للشخصية أمماً بدراسة مستقلة أمل أن يكون هذا البحث إضافة في تناول شخصية المرأة وإبراز صورتها كما رسمها باكثر في مسرحياته.

وتناولنا لهذا البحث ينطلق من جانبيين: الجانب الأول نظري: حيث نتحدث عن

مفهوم القهر والتمرد والعلاقة بينهما. والجانب الثاني تطبيقي: يتمثل في تحليل المسرحيات التي حددناها آنفاً لنربط بين المفهوم النظري بواقع الأعمال المسرحية للأديب باكتير، ومدى علاقة المرأة بتلك الصور؟ وهل تجاوب الكاتب مع إبراز صوت المرأة في سلوكها وأخلاقها على خشبة المسرح؟ أم أن الصورة الذهنية القديمة عن المرأة ما زالت هي المسيطرة عليه كما هي في كثير من الأقطار العربية التي تعود إلى ما قبل القرن العشرين المتمثلة في الثقافة الجسدية والادوار الثانوية في ممارسة الحياة العامة دون أن تنظر إلى المرأة وإنسانيتها مبتعدين بذلك عن المرأة النموذج العاملة بكل اقتدار في كل مناحي الحياة لتمثل المرأة العصرية الايجابية بالتزامن مع التطور والرقي الحضاري.

المبحث الأول: الجانب النظري في التعريف بمصطلحات البحث

التمهيد:

إن العلاقة بين الرجل والمرأة تجسدت كونها خلقاً من نفس واحدة، وكلاهما مهياً لتقبل الخير والشر والهدى والضلال، كما أن التكليف في الإسلام تؤكد معنى المساواة بين الرجل والمرأة من الجزاء والثواب والعقاب ولكل منهما مميزات الخاصة ودوره المنوط به في هذه الحياة. يقول الحق عز وجل: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (4).

لكننا في الوقت الحاضر نلاحظ ارتفاع الصوت المنادي بحقوق المرأة في المجتمعات العربية والإسلامية، وكأن الإسلام قد سلبها حقوقها وأغفلنا في الوقت نفسه الهجمة الشرسة ضده، وكذا تناسينا اختلاف مفاهيم الناس من أبناء المسلمين أنفسهم لدور المرأة بمختلف مواقعها؛ فمنهم من يرى أن مكانها البيت والتربية لأولادها فقط، ومنهم من يرى أن لها الحق في المشاركة في شؤون الحياة لكن في حدود معينة، ومنهم من أطلق لها العنان دون قيد أو شرط.

لقد بدأ ارتفاع صوت المرأة بقوة في عام 1897م من خلال الدعوة لحرية المرأة في الوطن العربي في عدة كتابات تنادي بحريتها، فكان قاسم أمين من أوائل من كتب في قضايا المرأة فظهر كتابه (تحرير المرأة) الذي أحدث ضجة واسعة، فهاجمه بعض رجال الأزهر، كما

المرأة بين القهر والتمرد في مسرح باكتير د. علي يوسف عثمان عاتى

ألّف بعد ذلك بثلاث سنوات كتابه (المرأة الجديدة) وقد لقي هذا الكتاب تأييداً من بعض أنصار هذا التيار منهم على سبيل المثال لا الحصر ملاك حنفي المشهورة (باحثة البادية) وهدي شعراوي ولطيفة الزيات وغيرهن ممن تفاعلن مع هذه الدعوة، وتزعمهن للحركات التحررية النسوية في مختلف الأقطار العربية، وتنظيمهن للاتحادات والجمعيات الخيرية النسائية والخروج في مظاهرات وخلع الحجاب وإحراقه. فهنا حافظ ابراهيم شارك بشعره في رصد ظاهرة خروج النساء في مظاهرة:

خَرَجَ الغواني يَحْتَجِجُ نِ وَرَحْتُ أَرْقُبُ جَمْعَهُنَّ
فَإِذَا بَهِنَ تَحْدَنَ مِنْ سَوْدِ الثِّيَابِ شِعَارُهُنَّ
فَطَلَعْنَ مِثْلَ كَوَاكِبِ يَسْطَعْنَ فِي وَسْطِ الدَجَنَةِ
وَإِذَا بِجَيْشٍ مَقْبِلِ وَالخَيْلِ مَطْلَقَةُ الأَعْنَةِ
وَالخَيْلِ وَالفرسانُ قَدْ صَرَبَتْ نَطَاقًا حَوْهِنَّ
فَتَضَعُضَعُ النِّسْوانُ وَالنَّ سِوانُ لَيْسَ لهنَّ مُنَّةُ
ثُمَّ انْهَزَمْنَ مَشْتَتَا تِ الشَّمْلِ نَحْوَ قُصُورِ هُنَّة⁽⁵⁾

إن الشاعر يسجل هنا مواقف المرأة في المطالبة بحقوقها ضد الحكومة القائمة آنذاك. فخروج المرأة بحد ذاته رفض للثقافة السائدة أن المظاهرات والمقاومة مقصورة على الرجال دون النساء، وتسجيل الخروج للمرأة موقف مشرف وإن لم يتحقق شيء يذكر. وحول هذا أو ذلك ارتسمت في مخيلة الأدباء العرب صوراً شتى للمرأة؛ فتناولها الأدباء في موضوعات متعددة لأعمالهم الأدبية بأجناسها المختلفة من قصيدة شعرية أو قصة أو رواية أو مسرحية كل حسب فكره وأيديولوجيته؛ فمنهم من صورها بالمرأة المقهورة المضطهدة من قبل الرجل، وكأن الرجولة لا تتم إلا بقهر المرأة والنيل من كرامتها. ومنهم من صورها بالمرأة الخاطئة المومس والخائنة في شيء قليل من التعاطف معها، والصور السابقة كلها تعبر عن الدور السلبي للمرأة. ومنهم من قدم المرأة النموذج أو المثال أو المرأة المتمردة على العادات والتقاليد تسعى لكسب حقوقها المشروعة من التعليم والإبداع

وممارسة حقوقها دون قهر في حدود قيم المجتمع العربي والإسلامي. ومهما كانت صورة المرأة في واقع الحياة؛ فهي لا تختلف كثيراً عن تلك الصور التي رسمها الكتاب العرب. فتلاحظ أن الحديث عن المرأة هو تأكيد للحياة الاجتماعية وثقافة المجتمع تعكس صورة المرأة بين القهر والتمرد.

مفهوم القهر : القهر في اللغة: جاء في لسان العرب: قهر: القهر: الغلبة والأخذ من فوق. والقهار: من صفات الله عز وجل، قال الأزهري: والله القاهر القهار قهر خلقه بسلطانه وقدرته، وصر فهم على ما أراد طوعاً وكرهاً، والقهار للمبالغة، وقال ابن الأثير: القاهر هو الغالب جميع الخلق. وقهره يقهره قهراً: غلبه. وتقول: أخذتهم قهراً، أي: من غير رضاهم. وأقهر الرجل: صار أصحابه مقهورين. وأقهر الرجل: وجده مقهوراً، وقال المخبل السعدي يهجو الزبرقان وقومه وهم المعروفون بالجداع:

تمنى حصين أن يسود جداعه فأمسى حصين قد أذل وأقهر⁽⁶⁾

على ما لم يسم فاعله، أي: وجد كذلك، والأصمعي يرويه: قد أذل وأقهر، أي: صار أمره إلى الذل والقهر. وفي الأزهري: أي: صار أصحابه أذلاء مقهورين، وهو من قياس قولهم: أحمد الرجل، صار أمره إلى الحمد. وحصين: اسم الزبرقان، وجداعه: رهطه من تميم. وقهر: غلب.

يقال: ضبحت النار وضبته وقهرته إذا غيرته. أن القهر يعني: الغلبة والأخذ من فوق...وتقول: أخذتهم قهراً، أي من غير رضاهم. وأقهر الرجل: صار أصحابه مقهورين⁽⁷⁾.

وفي معجم اللغة العربية المعاصرة "قهر: يَقْهَرُ، قَهْرًا، فهو قَاهِرٌ، والمفعول مَقْهُورٌ، قَهَرَ الشَّخْصَ: احتقره، تسلَّطَ عليه بالظُّلْمِ ﴿فَأَمَّا النَّيِّمُ فَلَا تَقْهَرْ﴾⁽⁸⁾ قَهَرَ الْجَيْشُ الْعَدُوَّ: غَلَبَهُ "الشَّجَاعَةُ تَقْهَرُ الْبُؤْسَ - قَهَرَ الصَّعَابَ / الثَّوَارَ / الْفِتَاةَ / النَّفْسَ ﴿وَلِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾"⁽⁹⁾.

وفي المعجم الإسلامي: قهر تعني: ذل وهوان، وقهره: أجبره، وغلبه وأذله، قهرمانه: مدبرة البيت ومتولية شئونه⁽¹⁰⁾. وبالتأمل في المعنى اللغوي نلاحظ الصراع بين طرفين أو أكثر كل طرف يحاول الغلبة والانتصار لنفسه وبمعنى دقيق هو "إلحاق الهزيمة والخسارة

المرأة بين القهر والتمرد في مسرح باكتير د. علي يوسف عثمان عاتي

بالآخر لينال الأول صفة الغالب أو القاهر، والثاني يكون المقهور أو المغلوب⁽¹¹⁾. يشير معنى القهر إلى أنه شعور نفسي فردي يكون موجهاً لأفكار الفرد أو عواطفه بهدف قمعها. فهو إحساس بالعجز أمام المصير المهدد دوماً إضافة إلى انعدام مشاعر الأمن تجاه قوى الطبيعة تؤدي إلى بروز مجموعة من العقد تميز حياة الانسان المقهور. ويمكن أن نعرفه في الاصطلاح: بأنه إحساس إنساني عاطفي سلبت منه إرادته فصار بين الخضوع والانكسار حتى صار يتجنب الوضعيات غير المألوفة.

مفهوم التمرد في اللغة: المَرَادَةُ: مَصْدَرُ المَارِدِ. والمَرِيدُ: من شَيَاطِينِ الإنْسِ. وقد تَمَرَّدَ: اسْتَعَصَى. ومَرَدَ على الشَّرِّ يَمْرُدُ مَرُودًا: عَتَا وَطَعَا. والمُرُودُ على الشيء: المُرُونُ عليه. والمَارِدُ: العاتي. وقد مَرَدَ الرجل بالضم مَرَادَةً، فهو مَارِدٌ وَمَرِيدٌ. والمَرِيدُ: الشديد المَرَادَةِ. والمَرِيدُ من شياطين الإنس والجن، وقد تَمَرَّدَ علينا أي عتا واستعصى. والمَرِيدُ: الخبيث. كذلك المارد والمريد والمتمرد: الشرير.⁽¹²⁾ ومنه قول الله جل وعز: ﴿وَمِنْ أَهْلِ المَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَي النَّفَاقِ﴾⁽¹³⁾. ويمكن من خلال ما سبق أن نعرف مفهوم التمرد: بأنه عمل إرادي وإع إلى حد كبير يقوم به الفرد نتيجةً لظروف وعوامل تختلف من حالة إلى حالة، ومن شخص إلى آخر في كثير من مناحي الحياة من قيم وعادات وتقاليد ومفاهيم وأعراف. فالتمرد تصدع في الذات وتمزق وشرخ بين الذات والبنية الاجتماعية فَفَقَدَتْ مقومات التواصل والوثام. ويرى الدكتور علي شلش أن التمرد "عملية تفاعلية كبيرة داخل الإنسان وخارجه بين العوامل المحيطة والعوامل الشخصية. فالقرار الذي قد يبدو أماناً بسيطاً وحاسماً ونهائياً إنما يأتي بعد تفاعلات - أشبه بنظائرها مع الكيمياء - بين عدد كبير من الظروف والعوامل"⁽¹⁴⁾.

صور التمرد:

التمرد بشكل عام له صور متنوعة وأشكال متعددة يمكن أن نجملها على النحو الآتي:

1- التمرد الديني: هو الخروج على ثوابت الدين العقديّة والحدود والأحكام الشرعية، وإهمال محكم التنزيل وإتباع مناهج العقل والتأويل بغير هدى ولا تمسك بالدليل. ويدخل في مفهوم ذلك التمرد السياسي والخروج على الحاكم وهذه الأخيرة فيها آراء وليست موطن البحث.

2- التمرد الأسري: من المعلوم بمكان أن الأسرة هي اللبنة الأساسية لبناء المجتمع، وأن العلاقة الزوجية مبنية على أساس الحقوق والواجبات من أجل حماية بنيان الأسرة من التهدم وحماية أفرادها من التشتت والضياع، فالأب والأم يتحملان المسؤولية كاملةً في الحفاظ على مقوماتها الأساسية وديمومتها وتفاعلها الإيجابي مع التطورات والمتغيرات التي تحدث في المجتمع الذي تعيش فيه. فواجب الرجل القوامة والحماية وتوفير لقمة العيش، وبالمقابل على الزوجة تدبير شؤون المنزل وتربية الأولاد والمشاركة في صياغة الأسرة على الترابط والتلاحم وحمايتها من التفكك والفرقة.

3- التمرد الاجتماعي: ونقصد به الخروج على العادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية التي ورثناها عن أسلافنا. ولذا التمرد "على التقاليد يُولد تقاليد جديدة تشق لها طرق مختلفة نحو الانتشار الواسع في الدراما. وكثيرًا ما كان التمرد بالذات في الجوانب الاجتماعية والأخلاقية يواجه بشجب عنيف؛ لأن التمرد أيضًا يحمل في جوانبه قوة تدميرية إذا لم يكن مترافق بوعي وحكمة وتجربه وصبر وتأني وشفافية وهنا تكمن المخاطر إذا لم يكن التمرد مرتبط بادراك لمعنى الحياة" (15).

وبناءً على ما تقدم يتبين لنا أن التمرد هو الخروج على المفاهيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية، وخروج على التقاليد والأعراف والموروث الاجتماعي المعروف والمتداول والمقبول ومحاولة طمسها وتغييرها بالكامل، واستبدالها بمفاهيم وتقاليد وأعراف وموروث دجيل، ومبتدع جديد وهجين مستورد.

المرأة وعلاقتها بالقهر والتمرد:

إن المرأة هي رمز الحب والعطاء و رمز الوفاء ومن أجلها يتصارع الأبطال والفرسان، فها هما قبائل وهابيل يتصارعان من أجل امرأة. ولعل ذلك يؤكد أن المرأة منذ فجر التاريخ لم تظهر كتابع للرجل، ولا ينظر إليها نظرة المخلوق الدوني، بل الصراع من أجلها. إن المرأة التي قدمها الكاتب تظهر للقارئ تنادى بتمرداها على الأعراف السائدة في تقديس حق الذكورية وهضم مكانة المرأة؛ نعم تنادي بإظهار صوتها بصورة يليق بها فتتارس حقوقها في حرية تامة دون وأد لها أو قيود تمنعها من ذلك وإن بدت مسلوبة الإرادة في مواقف محددة

المرأة بين القهر والتمرد في مسرح باكثير د. علي يوسف عثمان عاتي

لكنه سرعان ما ينتصر لها ويقدم مكانتها في المجتمع. إن العلاقة بين الصورتين هي علاقة مفارقة فالفعل العنيف وردة الفعل له قد تكون مساوية له وقد تكون أعنف، فالممارسة القاهرة الظالمة المستبدة قد تدفع بالمرأة إلى أحضان الاضطرابات النفسية والاجتماعية وقد تُولد لديها نتيجة سلبية وقد تدفع بعضهن إلى التمرد والعصيان والرفض والتجاوز لنيل بعض حقوقهن عنوة.

وبين هذا وذاك من الممارسات نجدتها تصمد في وجه تلك العواصف العاتية وتُغَلِّب الحكمة والعقل فتدافع عن حقوقها بالعقل والمنطق حتى تصل لمرادها دون أن تسلك أي طريق معوج لا بفعل السلوك الفردي ولا المجتمع. إذن نحن نعيش تقابلات بين المرأة والرجل فالمتداول أن مكانة الرجل في المجتمعات العربية تقوم على تغييب دور المرأة ومكانتها وسيطرة الصوت الذكوري في المجتمع وهيمنته وتسيده في الواقع العربي لأن السلطة الأبوية الذكورية لا زالت هي المسيطرة في المجتمعات العربية.

السؤال الملح هنا وهو جوهر الدراسة هنا: كيف رسم باكثر المرأة في المسرح؟ وهل تميز عن غيره من الكُتَّاب العرب في تصوير المرأة أمثال: إحسان عبد القدوس و نجيب محفوظ و توفيق الحكيم.. لتناول قضية أو أكثر من قضايا المرأة في المسرح أو الرواية. وهل كانت المرأة شخصية أساسية ومحورية أم أنها تقوم بأدوار ثانوية؟.

وهل كانت المرأة تمثل صورة الدور الايجابي أم السلبي؟ أم هما معاً؟! وهل كان الرجل يستخدم ضدها الممارسات القاهرة الظالمة المستبدة التي دفعت بالمرأة إلى أحضان الاضطرابات النفسية والاضطرابات الجسدية والاضطرابات الاجتماعية ودفعت بعضهن إلى التمرد والعصيان لنيل بعض حقوقهن عنوة.

ومن خلال القراءة في النصوص المسرحية عند باكثر فإننا نلاحظ أن البنية الداخلية للنص وبنيته الخارجية وفي الصياغات اللغوية في الحوار مكانة المرأة ودورها المساعد أو المأزم للأحداث وسرعة التوتر في العلاقات، وكذا طريقة البناء الدرامي وتطور الشخصية وتناميها في الحدث كلها تبين مدى قوة ارتباط المرأة بالرجل بأي حال من الأحوال.

إن الصراع الأزلي لا محالة قائم بين الرجل والمرأة في المكانة في اطارها الاجتماعي ليس

عند باكثير فحسب بل عند سائر الأدباء عامة لكن ما تميز به باكثير هو النظر لها من زاوية إسلامية حتى تلك الأعمال الغربية مثل (أوديب الملك) قدمها بمظهر يتلاءم مع الواقع العربي المسلم.

يقول المستشار العقيل عن باكثير: "عاش حياته صادقاً مع نفسه، معبراً عن آماله وطموحاته، مسخراً كل طاقاته الفنية، وإبداعاته الجمالية، وسحر بيانه، لخدمة فكرته وعقيدته، وعلاج مشكلات أُمته، ووصف واقعه المعاصر"⁽¹⁶⁾. ولذا ينطلق مسرح باكثير برصد مظاهر القهر والتمرد لصورة المرأة ومعالجتها حيث نجده يرصد تحولات أدوار المرأة في ظل المتغيرات الاجتماعية التي عصفت بالمرأة في منذ مطلع القرن العشرين التي تفحص العلاقة بين الرجل والمرأة وفق ثنائية الواقع والتمثيل في المسرح / المرأة بين القهر=الاستلاب/ والتمرد والرفض في الواقع والتمثيل، مما يكشف جماليات المرأة وعلاقتها بالآخر، وكل ذلك يقدمه لنا سياق الحوار فيعطي بُعداً اجتماعياً يعكس دور المرأة في الحياة نتيجة التوتر الناشئ في العلاقة بين الرجل والمرأة في مجالات الحياة فهي تشارك في البناء والتربية والتعليم وإنشاء الجمعيات والتعاطي مع إسهامات الرجل بحكمة ورغبة في إثبات وجود.

إن قراءتنا للنصوص المسرحية تحاول جاهدة الغوص في بنية النص لاكتشاف صورة المرأة من وجهة نظر الكاتب ومدى تجلي المكتوب وتأثره بالواقع وتأثيره في القارئ. فالشخصية النسوية أساساً والرجولية بقدر تأثيرها على الشخصية النسوية تتطور الأحداث وتعكس تحولات مكانة المرأة.

كما نلاحظ تجاذبات العلاقة بين (الرجل والمرأة) فدور المرأة وهيمنتها وتسيدها تأخذ حيزاً من خلال جملة من عنوانات المسرحيات التي ألّفها باكثير في مجال المسرح (جلفدان هانم- سر شهر زاد- مأساة زينب-زوجتان صالحتان- الشياء شادية الإسلام- إخناتون ونفرتيتي - الدنيا فوضى -ليلة التواراة الضائعة -السلسلة والغفران- الدودة والثعبان) ناهيك عن دورها الفاعل في النص والحوار المسرحي.

قدّم لنا باكثير العديد من الصور والملاحح التي جعلت الشخصيات النسائية عنده

المرأة بين القهر والتمرد في مسرح باكثير د. علي يوسف عثمان عاتي

تُصوّر بطرق مغايرة للصور التي رأيناها مثلاً: في مسرح توفيق الحكيم فقد اهتم الحكيم بتصوير المرأة في معظم مسرحياته إلا أنه لم يصور المرأة الجديدة إلا في القليل من أعماله بينما جاءت باقي الشخصيات النسائية عنده نموذجاً للمرأة التقليدية التي لا تتجاوز الأدوار التقليدية المتمثلة في كونها تابعة للزوج تتحرك وتنطلق من عالم الرجال لتحقيق لهم النجاح" (17).

ومن خلال تتبعنا لدور المرأة في النماذج المختارة من مسرحيات باكثير وجدنا أن المرأة اتسمت بصور متعددة، ومواقف متباينة ومختلفة تجلت على النحو الآتي:

الصورة الأولى: المرأة (الأنا) المقهورة الراغبة في تحرر الكيان والجسد معاً.

الصورة الثانية: المرأة التقليدية في الحياة العربية في دور الزوجة الطيعة والأم الحنونة...

الصورة الثالثة: المرأة المثالية أو المرأة النموذج؛ متكفلة بالتبصير أو الشروح والمداخلات مع الواقع وتمثل رمز الوفاء والحد والمثابرة.

الصورة الرابعة: المرأة المسيطرة، الحازمة القوية التي لا تخضع ولا تستكين وبعيدة عن أيّ أداة من أدوات الإنتاج والمتعة. كما أنها محور القاعدة الأساسية التي تنطلق منها المحاور الأخرى داخل العمل المسرحي.

الصورة الخامسة: المرأة المتمردة على واقع الحياة حيث تحمل المرأة دور المشاركة والإسهام في بناء الحياة من خلال الجمعيات والتعليم والثقيف... وقد يكون هذا التمرد بصورتين متناقضتين سلبية أو إيجابية.

المبحث الثاني: الجانب التطبيقي:

أولاً: عتبات النص المسرحي عند باكثير:

قبل البدء في التحليل للمسرحيات نزع أن المسرحية كيان متكامل لا تنفصل عناصره عن بعضها البعض إلا في ميدان الدراسة والتحليل، حيث تمثل بنية متماسكة من حيث النص والتجسيد والمشاهدة فالنص ينتجه المؤلف المسرحي والعرض يقدمه الممثل ويسهم المخرج في ظهوره للمشاهد ليدخلوا به البهجة والسرور على المشاهد أو التعاطف مع الشخصيات. بمعنى آخر أن كل عناصر العمل المسرحي تهدف لعرض يتمتع المشاهدون سأم أو ملل.

(أ) عتبة العنوان:

العنوان والنص الأدبي: يشكلان معادلا موضوعيا لا بد منها "أولهما العنوان وآخرها النص وحقيق لمن كانت له الصدارة أن يدرس ويحلل وينظر من خلاله إلى النص، من منطلق أن العنوان حمولة مكثفة للمضامين الأساسية للنص" (18). لقد أصبح العنوان في الدراسات الحديثة يمثل نصاً مصغراً للنص الأكبر (المتن)، ويعتمد ارتباطه بهذا المتن على رغبة صاحب النص "الكاتب" في كشف شفرة النص عن طريقه أو إرشاده إلى مكونات العمل الأدبي. وقد حدد (جيرار جينيت) وظائف العنوان بأنها تكمن في أربع وظائف نوجزها في الآتي:

1/ **الوظيفة التعيينية**: لقد انسحب نظام التسمية من تسمية الأشخاص إلى تسمية الكتب، فلا بد للكاتب أن يختار اسماً لكتابه. وكذلك تعيين جنس الكتاب كأن يكون فوق العنوان بيان أن الكتاب "رواية" مثلاً أو "دراسة نقدية" أو "كتاب علمي" وهكذا..

2/ **الوظيفة الوصفية**: "وبهذه الوظيفة يلقي العنوان الضوء على شيء من فكرة النص، ومعروف أن العنوان يجب أن يكون مختصراً؛ لذلك من الوارد جداً ألا يوفق الكاتب في استثمار هذه الوظيفة مما يعرضه للانتقاد" (19).

3/ **الوظيفة الإيحائية**: "ومن خلال هذه الوظيفة يستطيع العنوان أن يوحي للقارئ بأشياء عدّه، كأن يوحي بالزمن الذي يدور فيه النص، أو الإيحاءات التجنيسية، مثل ذكر اسم البطل، وغيرها من الإيحاءات" (20).

4/ **الوظيفة الإغرائية**: وفي هذه الوظيفة يقوم العنوان بدور الإعلان التجاري لإغراء القارئ باقتناء الكتاب؛ لهذا نجد الناشرين يتفقون مع الكُتّاب على وضع عنوانات مغرية وجذابة، قصد ضمان المبيعات، فالعنوان الجذاب يثير فضول القارئ إلى معرفة خفايا النص" (21).

ومن خلال النظر في تلك الوظائف التي ذكرها (جيرار جينيت) نجدها متجسدة في العنوانات الأربعة للمسرحيات (جلفدان هانم - سر شهرزاد - الدكتور حازم - الدنيا فوضى) سواء أكان بقصد أم غير قصد من الكاتب، فنلاحظ أن العنوان أدى الوظيفة التعيينية من حيث ذكر اسم الكتاب (جلفدان هانم) لكن الكاتب لم يعين جنس الكتاب (رواية أم مسرحية) فترك الباب موارباً للقارئ. وفي مسرحية (سر شهر زاد) جاء العنوان مختصراً

المرأة بين القهر والتمرد في مسرح باكثير د. علي يوسف عثمان عاتي

محدداً فيه جنس الكتاب فقد أشار إلى الوظيفة التعيينية أنها مسرحية في أربعة فصول . وفي مسرحية (الدنيا فوضى) نلاحظ عنوان الكتاب مع اسم الكاتب أو المؤلف ومحددا جنس الكتاب بأنها ملهاة في ثلاثة فصول.

وقد حدد لنا الكاتب (الوظيفة الوصفية) من خلال إلقاء الضوء على فكرة النص في جميع المسرحيات الأربع ، ومعروف أن العنوان يجب أن يكون مختصراً (جُلُفدان هانم- سر شهرزاد- الدكتور حازم- الدنيا فوضى) فقضية المرأة حاضرة من العنوان وتوحي لنا بدورها في المجتمع.

كما أننا نلاحظ(الوظيفة الإيحائية) إذ أوحى للقارئ بالإيحاء التجنيسي ، حيث ذكر اسم البطل (جُلُفدان هانم- سر شهر زاد- الدنيا فوضى-الدكتور حازم) وأنها هي محور النص والأحداث.

واعتقد أن الكاتب مع دور النشر قد أدركا (الوظيفة الإغرائية) التي تقوم بدور الإعلان التجاري لإغراء القارئ بالصورة المرسومة للمرأة على غلاف المسرحية وهي تضع النضارة وغطاء الرأس باللون الأبيض كما هو في مسرحية (جلفدان هانم) وصور الغلاف لكل مسرحيات باكتير الملونة تدفع فضول القارئ والمتلقي بالإنصات أو التلقي بشوق لمعرفة مكنون هذه الشخصية ولماذا حملت هذا الاسم وما الدلالة القائمة خلف طيات تلك الحكاية. (22)

إنَّ العنوان قد حمل في المسرحيات الأربع ثلاثة أبعاد: (البُعد التركيبي، والبُعد الدلالي، والبُعد التداولي) فالبعد التركيبي تكون من جملة اسمية مبتدؤها محذوف تقديره هذه أو مسرحية (جُلُفدان هانم) واقعة في الخبرية وبناءً على ذلك فالعنوان يستنتق واقع النص ويقدم الشخصية بطلّة العرض المسرحي التي توحي لنا بالدور المنوط بها في علاقة واضحة التجاذب بين الرجل والمرأة.

وفي مسرحية (سر شهرزاد) تظهر قضية المرأة والأسرار التي تخفيها في كواليس الحياة اليومية. إنَّ العنوان يحمل في طياته البُعد الرمزي و البُعد التعييني والبُعد التفسيري، فهو ينتج لنا جملة من دلالات وأبعاد تفضي بالقارئ إلى رسم مجريات الأحداث.

وكذا نجد عنوان مسرحية (الدكتور حازم) حيث يكشف لنا الاتصال التفاعلي بين المرسل (الكاتب) والمرسل إليه وما يحمله من الوظائف المنوطة به في التعيين والإغراء والإيحاء.

وفي عنوان مسرحية (الدنيا فوضى) نجد أنه ركز على دلالة عميقة أدت حتماً إلى السخرية والفكاهة في آن واحد لاسيما في تقديم مشروع الدكتورة (غندورة) و مفاد الفكرة يدور في تحويل نساء العالم إلى رجال والرجال إلى نساء، وبذلك ستتقل السلطة كلها إلى أيدي أولئك الرجال الجدد! حيث أضفى لنا العنوان قدرة الأديب باكثر على خلق آفاق واسعة تحمل في طياتها عمق ثقافته في إنتاج دلالات لها مغزاها والابتكار في جذب مشاعر وعواطف القارئ والمتلقي على حد سواء.

(ب) التصدير:

إن المتابع لمؤلفات باكثر لاسيما المسرحيات والروايات يلحظ سمة بارزة لا تكاد نجدها عند غيره من الكُتّاب حيث نجده في التصدير أو الاستهلال للنص الأدبي بعد العنوان يأتي بآية أو يستفتح بآية قرآنية أو عبارة مشهورة تعكس ما يرمي إليه الحدث، بل تكاد تلك الآية أو غيرها أن تكون مفتاحاً للنص الأدبي وتمهداً للقارئ بمجريات الأحداث. إن التصدير عند باكثر هو بمثابة مرآة مصغرة لكل ذلك النسيج النصي ومن هنا فإن باكثر قد امتاز في التصدير بأسلوب متقارب في معظم أعماله الفنية والإبداعية. ففي النصوص المسرحية التي بين يدينا (مسرحية جلفدان هانم- مسرحية الدكتور حازم مسرحية الدنيا فوضى) نجده يستهل في التصدير لمسرحياته بعد العنوان على النحو الآتي.

في مسرحية (جلفدان هانم) استفتح الكاتب بآية قرآنية تعكس ما يرمي إليه الحدث ﴿ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ ﴾ (23).
فهذه الآية عملت على إضاءة النص الدرامي وسهلت للقارئ استخلاص البنية الدلالية للنص.

المرأة بين القهر والتمرد في مسرح باكثر د. علي يوسف عثمان عاتي

وفي مسرحية (الدكتور حازم) استهل في التصدير بعد العنوان بالبسملة بقول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ. وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۗ وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ (24). في إشارة واضحة إلى أهلية تدبير أمور الأسرة بعد أن فقد الوالد الأهلية في الإدارة.

وفي مسرحية (الدنيا فوضى) استفتح باكثير بعد العنوان بقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا ۗ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا ۗ وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِن فَضْلِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (25).

وفي مسرحية (سر شهر زاد) استهل بالكلمة الآتية: (بهذه المسرحية افتتحت الفرقة المصرية الحديثة موسمها الكبير بدار الأوبرا ابتداءً من 5/ نوفمبر سنة 1953 فلاقت نجاحاً منقطع النظير. وقد تولى إخراجها الفنان الكبير الأستاذ فتوح نشايطي. ثم توزيع الأدوار للمسرحية. وهذا يعكس خصوصية الكاتب في تصدير مؤلفاته الروائية والمسرحية بمقولات أو آيات أو عبارات تمثل مفتاحاً للنص الأدبي.

ثانياً: الشخصيات في المسرح:

الشخصية: هي ركيزة أساسية على خشبة المسرح، وأحد دعائم الحكاية وأهم مقوماته، بل هي مجموع العلاقات بين الشخص والدور الذي يقوم به، مضافاً إليها ما يرتبط بهذه العلاقة من مكونات فطرية أو مكتسبة. وفي كل الأحوال كانت ملامح الشخصية النسائية في المسرح شخصية فاعلة في أغلب أعمال باكثير، حيث ظهرت (المرأة) من خلال العنوان في مسرحية (جلفدان هانم)، وفي (سر شهر زاد)، وفي (مأساة زينب) وفي (الشيء شادية الإسلام) جاءت صريحة، أما الأدوار التي لعبتها المرأة فقد أخذت أفنعة وأنماط متعددة ومتنوعة بحسب الموضوع والفكرة التي تبرز مكانة المرأة. وأياً كانت موضوعاته الأدبية والفنية فكلها تدور في دائرة واسعة تصب في قضايا التحرر في العالم العربي والإسلامي وترفض القمع والاستبداد مهما كانت نتائجه لأن النصر والغلبة دائماً للحق مهما انتشى الباطل وانتفش.

صور القهر ومظاهره:

قبل الولوج في تحليل الشخصية المقهورة في المسرحيات نعرض على صور القهر التي تمثلت في المسرحيات وفقا للتقسيم الآنف الذكر حيث نجد الصورة الأولى: المرأة (الأنا) المقهورة الراغبة في تحرر الكيان والجسد معاً. ولعل أهم مظاهر القهر الظلم الأسري بممارسة بعض أولياء الأمور الدكتاتورية في التعامل مع الأبناء، ومصادرة إرادتهم والتدخل في شؤون الأبناء بعد الاستقلال مثل: شؤون الزواج، والحياة اليومية وهي أشبه ما تكون بـ(عقدة النقص) المتمثل في انتقاص حق من الحقوق بل إن الظلم سمة تتنافى مع حقوق الإنسان وتمنعه الشرائع السماوية لما له من آثار سلبية على المجتمعات فيؤدي إلى الخضوع والاستكانة والهروب إلى الصمت والاستسلام للأمر الواقع والسلبية والعجز التام.

وأكثر ما تظهر في شخصية -راضية هانم- في مسرحية (جلفدان هانم) حيث تُطلَق (راضية هانم) من زوجها لأن أمها (جلفدان هانم) هي من تُحكِم السيطرة على البيت لاسيما إذا نظرنا إلى ماضي الأم (جلفدان هانم) نجد أنها قد حُرمت في شبابها من الزواج ممن تحب فهي تعكس مدى القهر والتسلط الذي فُرضَ عليها ففي علم النفس " أن الإنسان المقهور يستخدم أسلوب المتسلط نفسه ويخاطبه بلغته نفسها" (26) فانعكس الموقف على ابنتها (راضية) زوجة (وصفي) فكثرت التدخلات في الشؤون الداخلية للأبناء في الحياة الزوجية واليومية. بعد أن أصبحت (راضية) مستقلة في حياتها مع زوجها نلاحظ (جلفدان هانم) تفسد على ابنتها حياتها اليومية وتفرق بينها وكذا تدخلها في تربية حفيدها (ضياء) بالرغم من رعاية أمه له. فهذه الممارسات ولدت الخوف عند (راضية) فأثرت الهروب من واقع الحياة المفروضة ولاذت بالصمت نتيجة للكبت والدكتاتورية في التعامل معها. إن (راضية هانم) خضعت لمنطق الأم بالرغم من حُبها لزوجها فهي تحمل في داخلها ثورة التحرر من التبعية، لكنها لا تستطيع مواجهة أمها بذلك، في حين تبوح في قهر للمحاسب الأسرة لديهم فتظهر لنا تلك الثورة التي تعتلج بداخلها وقد نقد صبرها في حوارها مع عبد الشكور:

- " راضية : لقد صبرت كثيرا يا عبد الشكور... ظلت تسئ معاملة زوجي وتريد فرض

المرأة بين القهر والتمرد في مسرح باكثير د. علي يوسف عثمان عاتي

سيطرتها عليه حتى فرقت بيني وبينه، واليوم تتحكم في تربية ابني على هذه الصورة لينشأ ضعيف الشخصية لا يصلح لشيء ..

- عبد الشكور : هذا طبعها يا ستي هانم لا حيلة لأحد فيه " (27). فوجدت نفسها في وضعية المغلوب على أمرها ومستسلمة طلباً للسلامة وخوفاً من سوء العاقبة فليس في قدرتها الفعل والتأثير على قرارات أمها (جُلفدان هانم). لكن منطق العقل والحب يتنصر في نهاية المسرحية فتعود -راضية لزوجها.

وتأتي أيضاً صورة الظلم في مسرحية (الدكتور حازم) حيث يقول:

- "صبري بك : (في شيء من الحدة) إنك مخطئ يا دكتور حازم إن ظننت أنني هنا مثل أبيك في بيته، فأنا هنا الكل في الكل. أنا رب الأسرة وسيدها وراعيها وحاميها. ولا يرم في البيت أمر جلّ أو صغر إلا بموافقتي وتديري" (28).. وبعد نقاش حاد بين الوالدين (شريف بك وصبري بك) يأمر صبري ابنته (ناهد) بأن تأتي بالهدايا.

- "صبري: (يتناول الدبلة من ناهد ويرميها لحازم) خذ دبلك يا دكتور حازم.

- حازم: أرجوك يا عمي...

- صبري: اسمع يا دكتور حازم. ها هي ذي ناهد تسمعني. قد انتهى كل شيء بينك وبينها. لن تراها ولن تراك بعد الآن، ولن تدخل هذا البيت " (29). هنا تظلم المرأة في اختيار من تحب بسبب خلاف بين الأسرتين وبعد أن تمت الخطبة والاتفاق فيما بينهم. ويبلغ القهر هنا منتهاه لهذه الفتاة حين تفسخ الخطوبة بعد تعلق ناهد بحبيبها حيث نرى:

- "ناهد: يطفر الدمع من عينيها. بصوت مكبوت متهدج) حازم! .. يا حبيبي! (ترتمي على الكرسي الطويل مكبة على وجهها) حازم! حازم! حازم!.. (تدخل أمينة هانم مسرعة وتميل على ابنتها تواسيها) " (30).

ومن المواقف التي تظهر فيها المرأة مقهورة مجبورة نتيجة لمواقف شخصية أو انتصاراً لشخصه (والد) هنا لمجرد اختلاف مع والد الخطيب ترتب على القضية الجانبية أن تتحمل البنت تبعات ذلك حيث يقول: " صبري : ضعيه هنا. وانطلق يا بنيتي فهاتي جميع

الهدايا التي قدمها لك الدكتور حازم. افهمي قولي.

ناهد: (في تلعثم واضطراب): سمعا يا أبي" (31). وهذا الدكتور حازم يعكس تلك الصورة بصراحة فيقول: "حازم: هكذا قضت الأقدار أن تتحمل هي ذنب أبيها، كما تحملت أنا جنائية أبي" (32).

ومن مظاهر القهر هو الزواج غير المتكافئ بحكم أن البنت الكبيرة في أخواتها لا يؤخذ رأيها بمن ترتبط حيث تظهر (فوزية) زوجة (عاطف) تلك المفارقة في مسرحية (جلفدان هانم) فهي تتمنى لو أنها الأخت الصغرى لحظيت بالزواج من رجل غني، حيث تظهر (فوزية) في المسرحية تندب حظها في الحياة فتقول: "

فوزية: (واقفة تتطلع فيما حولها بين الاعجاب والحسرة) يا بختك يا آمال ويا وكستك يا فوزية..حظوظ..آه لو كنت أنا الأخت الصغرى لكان هذا القريب الذي اسمه (عاطف) قد انزاح من طريقي ولكان في الإمكان أن يقع اختيار هذا المليونير الذ اسمه (ضياء) على...أستغفر الله يارب..كل هذا لأنني سبقت أختي إلى الوجود بعام واحد...عام واحد فقط يغير مصائر الناس. يعطي واحدة منا لفقير ضائع مجنون بالكلام الفارغ ويجعل الأخرى زوجة مليونير من أولاد الذوات...اللهم إني لا أحسدها على ما أنعمت عليها يارب...ولكن.."(33) كما أنها أشارت للقهر الخفي الذي يعتلج في نفسها المتمثل في التفاوت الطبقي حيث أعطيت (زوجت) لفقير ضائع مجنون بالكلام الفارغ كما رسمه نص الحوار المسرحي.

تظهر لنا (فوزية) امرأة متطلعة للحياة تندب حظها في الزواج منه، كما أكدت شخصية (فوزية) على العديد من الأخلاق غير المحمودة كالحسد والغيرة والسخط من واقع الحياة وغيرها من الصفات التي ساعدت على الطلاق من عاطف، وإصابة عاطف بحالة نفسية.

ومن مظاهر القهر لدى المرأة تسلط الرجل بتصرفاته الطائشة فالملك (شهريار) يظهر في مسرحية (سر شهرزاد) بوصفه إنساناً شاذاً لاهياً مبتدلاً يريد من زوجته (بدوراً) أن تغتسل معه عارية في حوض حديقة القصر فتأبى ذلك فينصرف عنها إلى الجواري يمرح معهن ويغتسل كما يشاء، ليخلق في نفس زوجته (بدور) الشعور بالقهر مما جعلها تفكر بما

المرأة بين القهر والتمرد في مسرح باكثير د. علي يوسف عثمان عاتي

يهيج مشاعر الغيرة لدية فتختلق حيلة توهمه بها أنها تستقبل في مخدعها (عبدًا) مخصي بحسب اتفاقها مع (القهرمان) بجلب العبد بتلك الصفة، فتثور نائرة الملك (شهريار) حين يرى العبد، فيقتل العبد ويقتل زوجته (بدورًا) ثم يبدأ ملحمة مع عذارى شعبه فيتزوج كل ليلة واحدة من بنات شعبه ثم يقتلها في الصباح زاعمًا من خلال الوسواس القهري الذي يعاني منه أنه يقتل الخائنات من بنات جنسها.

ها هو الشعور بالظلم والقهر لدى (أم كريمة) وابنتها تساق للملك (شهريار) واستنجاها بنور الدين الوزير السابق للملك:

-نور الدين: لن يقبل شفاعتي يا أم كريمة قد أصبح يعدني اليوم من أعدائه.

-أم كريمة: لا بأس... جرب يا سيدي لعله يسمع لك.

-نور الدين: ويحك يا أم كريمة، لو تعلمين أنه قد طلب شهرزاد أيضًا ما قلت هذا القول.

-أم كريمة: شهرزاد ابنتك؟

-أم شهر: أجل يا أم كريمة سيدبح ابنتي شهرزاد!

-أم كريمة: وامصيتها، انقطع إذن آخر خيط من خيوط الأمل. "(34).

الصورة الثانية: المرأة التقليدية في الحياة العربية في دور الزوجة المطيعة والأم الحنونة... وإن بدت لنا أنها محافظة وتقليدية لكنها في إطارها العام بعيدة عن الدور الفاعل في الحياة لا تواكب موجة المتغيرات في القرن العشرين فهي تؤدي الفعل للفعل ليس بقصد التأثير في محيطها. ولعلنا لو نظرنا في دور أمينة زوجة (صبري بك) سنجد أنها قدمت لنا دور شخصية المرأة النمطية التقليدية التي لا يهملها سوى إرضاء زوجها والقيام بمهام الأم التي تسعى وتحرص على تربية ابنتها على الأخلاق والقيم والمبادئ السمحة ولا تحب مظاهر الغلو والإفراط في الحياة، حيث تظهر شخصية (أمينة هانم) في حوار مع ابنتها (ناهد) إنها تعرض وجهة نظر زوجها ولا تجرؤ على مناقشة زوجها (صبري بك) أو تبدي لنا اعتراضها على ما يضر بسعادة ابنتها:

- "أمينة: قد تصبرين أنت ولكن والدك لن يطول صبره. فقد آنتت منه تبرمًا شديدًا

بهذا التسوية من حازم في إتمام الزواج، وأنت تعرفين صرامة أبيك وشدته. فإذا جاء حازم

اليوم فألحي عليه في إتمام الزواج بكل ما عندك من قوة ولمحي له بموقف أبيك (يسمع دق الجرس) ها هو ذا حازم قد جاء. لا بد أن يكون هو" (35).

الصورة الثالثة: المرأة المثالية (النموذج) في مسرحية (سر شهر زاد) جاءت شخصية الملكة (بدور) المرأة النموذج والمحبة لزوجها الملك (شهر يار) لكن تصرفاته غير السوية وطلبه من زوجته (بدور) أن تغتسل معه في حوض الحديقة لكنها ترفض الاغتسال "فحاول جاهداً باقناعها بأنه سيأمر بملاً الحوض خمراً وأنه لن يراهم أي عين وإغلاق المقاصير والشرفات كلها فترى أن هذا ادعى لعدم الاستجابة لطلبه فترد عليه أنه لا ينبغي أن تصنع ذلك زوجة الملك إلا أن الملك في أسلوب استفزازي وبه نبرة صرامة يقرر الاغتسال مع الجوّاري. فتدفعها تلك التصرفات أن تتفق مع (القهرمان) بجلب عبد مخصي لبث الغيرة في الملك (شهر يار) لكن الخيلة جلبت لها القتل على يد الملك لغيرته وقتل العبد.

كما إنّ المرأة الفاعلة والمؤثرة تبدو لنا في شخصية (شهر زاد) التي دفعها القدر أن تكون هي من تعدل سلوك الملك (شهر يار) المستبد بنات شعبه. ولا تبعد كثيراً صفات الشخصية المثالية (المرأة النموذج) المتكفلة بالتبصير أو الشروح والمداخلات مع الأحداث في واقعية تامة. وهذا ما لمسناه في مسرح باكثير فالمرأة تمثل رمز الوفاء والجد والمثابرة فتتنوع دلالاتها واختلفت صورها. ولذا فحركاتها مرتبطة بحركة المجتمع إضافة إلى الدلالة الرمزية الموحية عن الوطن، فما تقوم به (شهر زاد) في المسرح من حركة فاعلة مؤثرة في سير الأحداث بعد أن بدت لنا عند ظهورها على الخشبة خائفة تضمر في نفسها الكثير من الهواجس إزاء تسارع الأحداث في ظل طغيان الملك (شهر يار) فقد دأب على أن يتزوج كل ليلة عذراء من بنات شعبه وبعد أن يقضي منها وطره يقتلها في الصباح في عملية انتقام من كافة النساء لخيانة زوجته (بدور) له كما يزعم.

إذ تظهر لنا شخصية (شهر زاد) ويدها خنجر والدها لكنها لما أحست بمقدم أختها الصغيرة (دنيا زاد) أخفته بسرعة فتلحظ (دنيا زاد) أن أختها تخفي شيئاً ما حيث تقول:
-شهر زاد: (تبرز لها الخنجر) خنجر أبي يا دنيا.
دنيا زاد: كنت ناوية أن تقتلي نفسك؟

المرأة بين القهر والتمرد في مسرح باكثير د. علي يوسف عثمان عاتي

شهرزاد : لا أكذبك يا أختي قد وسوست لي نفسي بذلك، ولكنني خشيت عذاب ربي فأحجمت.

دنيا زاد: أتدرين ماذا خطر لي البارحة وأنا على فراشي ساهرة؟

شهرزاد: ماذا خطر ببالك؟

دنيا زاد: لو تحملينه معك ليلة الزفاف وتخفينه في ثيابك كما فعلت الآن.

شهرزاد: لأقتل به الطاغية؟

دنيا زاد : فترجي البلاد من شره" (36)

وحتى لا ينكشف الأمر نجد شهرزاد تطلب من أختها (دنيا زاد) أن يبقى الأمر سرًا بينهما دون أن يعلم به أحد، ثم تمضي في حوار مع نفسها أشبه بصراع متأجج مع الذات حيث تقول:

-شهرزاد: (تتنفس الصعداء) لقد فتحت لي هذه الصغيرة بابًا جديدًا للأمل.. بابًا رهيبيًا حقًا ولكن يجب اقتحامه إذا لم يكن منه بد. تلك هي الغاية القصوى للمحنة قد وطنت نفسي عليها فكل ما دون يهون. ثم من يدري لعلني لا أضطر البتة إلى شيء من ذلك. أليس يجوز أن يقبل الطاغية شفاعة رضوان؟ أليس يجوز أن يموت الليلة موت الفجأة؟ أليس يجوز أن أبلغ من نفسه حين يراني فيضن بي على سيف الجلاد؟ يقولون إن الأفعوان قد يلتف على فريسته ثم لأمر ما يدعها دون أن ينالها بسوء . ويحكون عن الهند أن أحدهم قد يبرز له هائل يقف أمامه كما يقف ذو قدمين فيملك الهندي نفسه ويبقى ساكنًا... و شهريار مهما كان طاغيا فهو إنسان جميل الصورة على كل حال وليس بثعبان كرية المنظر. أه لو أمكنتني علاجه، إذن لأنقذت نفسي وبنات جنسي وأنقذته هو من شر نفسه.. " (37).

تسارع الأحداث على خشبة المسرح فيندهش الملك (شهريار) عند رؤيته ل (شهرزاد) في بيت والدها حيث تخرج عليه في ثقة غير آبه بما سيحدث لها على يد الملك فيسألها :

شهريار : (ينظر إليها مدهوشًا) أنت شهر زاد؟

شهرزاد: نعم ، أنا شهرزاد التي كرمتها بخطبتك ، فهل تأذن لعروسك يا مولاي أن تستعد الليلة بزفافها إليك دون أن يكدر خاطرها مقتل أبيها من الغد؟ هذا رجائي يا مولاي

وهو آخر رجاء لي في الحياة. فهل لك أن تقبله؟
شهريار: (في لهجة غزلة) حبًا يا حلوة وكرامةً أي كريم خبير بالحسان مثلي يستطيع أن يرفض رجاء فاتنة مثلك؟" (38).

إن شهرزاد هي الشخصية المحورية الأساسية داخل النص إذ تظهر الشجاعة فتقاوم كل عوامل السلب في ثقة غير معهودة حيث تحاور الملك وتناقشه على الرغم بإدراكها بالمصير المحتوم:

شهرزاد: أو قد أصدر الجوهري حكمه الساعة؟

شهريار: لا... سيبلوها أولاً (يجلسها على الأريكة ويهم بتقبلها في فمها).

شهرزاد: (تقدم له جبينها) القبله الأولى على الجبين.

شهريار: (يقبلها على جبينها) والثانية.

شهرزاد: على الخد.

شهريار: (يقبلها على الخد) والثالثة؟

شهرزاد: الثالثة يا مولاي في الذي يترنم!

شهريار: (يقبلها في فمها) هذه أحلى. " (39)

ثم تفتح معه الحوار بعد أن تطلب منه الأمان وكأنها تروضه منذ الوهلة الأولى بأسلوبها الجميل وهي تحدّثه عن مشاعرها ومشاعر عامة الناس وهولا يفتأ يذكرها بين الفينة والأخرى بمصيرها المحتوم على يد الجلاد في الصباح وهي تظهر أنها لا تخشاه بل تخشى نار الملك التي تهفو لها نفسها ولا تقوى عليها ومن شرر عينيه ثم يبادرها بسؤال ومتى تقوى فراشتي على ناري؟

التمرد ومظاهرة:

يمكننا أن نقسم التمرد هنا إلى قسمين أحدهما: يكون محمودًا أيّ يكون إيجابيًا. والثاني: على العكس يكون مذمومًا وسلبياً فالتمرد المحمود الإيجابي من العادات والتقاليد: هو كل فعل اجتماعي لا يتعارض مع القيم والمبادئ الشرعية فهو حق من حقوق الإنسان سواء أكان مذكراً أم مؤنثاً، ويدخل في ذلك السلوك الاجتماعي في طبيعة الحياة العامة أو

المرأة بين القهر والتمرد في مسرح باكتير د. علي يوسف عثمان عاتي

الخاصة في مظاهر الزواج والطبقية في الأسر والغنى والثراء والفقير والتعليم أو في الحفلات و الأعراس، واللباس والأكل والشرب، وطرق بناء المنازل والأسواق وغيرها. وهي أيضًا "ممارسات اجتماعية مكتسبة يكسبها الفرد من المجتمع الذي تربى وعاش فيه وهي أشكال السلوك والتصرفات الجماعية، لها مكان القداسة لدى أفراد مجتمع معين؛ لأنها تعدّ في نظرهم: الأفعال التي تحفظ هويتهم وتمنحهم العزة والاعتبار في المجتمع الذي يعيشون فيه" (40).

والثاني: التمرد المذموم السلبي: هو كل فعل اجتماعي لا يتوافق والشريعة والأعراف والعادات والتقاليد يؤدي إلى سلوك شائن غير مقبول لا تقبله الفطرة السليمة ولا المجتمعات المحافظة وأكثر ما يظهر في سن المراهقة ومرحلة الشباب المبكرة. أو بمعنى آخر هو الخروج على قوانين المجتمع وعدم الاكتراث لها.

وسوف نبدأ بالصورة الايجابية حتمًا لأننا إذا تأملنا أعمال باكثر في المسرح الثري فقط دون الشعري سنجد أن صورة المرأة جاءت في أغلب المسرحيات بوصفها الجانب الفاعل والمؤثر، سواء أكانت شخصية المرأة زوجة أم بنتًا أم أختًا، وسنجدها أيضًا هي مدار الحديث الطويل مع الرجل وفي نقطة تجاذب في علاقتها بالرجل، بل ربما تكون هذه المرأة تعاني من قسوة الرجل، وشدة سيطرته وفرض هيمنته عليها.

أولاً: التمرد المحمود (الايجابي): و نقصد به دور المرأة الفاعل في الحياة وخروجها عن المألوف والنمطية المعتادة في الوطن العربي من حيث رسم المرأة بالمثال (الزوجة المثابرة والمثالية - الحيوية والفعالية - الواقعية - النظرة الجنسية الواعية لبنات جنسها - التعليم - إنشاء الجمعيات مخترعات...).

إن "صورة المرأة أكثر رهافة وحساسية وأشد وضوحًا في تعبيرها عن الواقع من صورة الرجل ... كذلك نجد المرأة قادرة على أن تستقطب بحساسيتها المتأنية واتزانها العاطفي مثل مجتمعها وتقاليده بجميع عناصرها استقطابًا يبلغ حد الثبات والتكرار، فإذا قلنا طالبة الجامعة، أو المرأة العاملة أو الفلاحية ... على سبيل المثال، فمن السهولة بمكان أن نستجمع في الذهن صفاتها - لا كفرد - وإنما كنموذج يتسم بسماة عامة" (41).

ولعل هذا ما جعل العقاد يرى أن المرأة في قصة سارة "مظهر القوة التي بيدها كل شيء في الوجود وكل شيء في الإنسان"⁽⁴²⁾، وأما نجيب محفوظ في رواية "السراب"، فيقول، "لا توجد ثمة حركة بين الرجال إلا وراءها امرأة. المرأة تلعب في حياتنا الدور الذي تلعبه قوة الجاذبية بين الأجرام والنجوم"⁽⁴³⁾.

الصورة الأولى: صورة المرأة المسيطرة، الحازمة القوية التي لا تخضع ولا تستكين وبعيدة عن أي أداة من أدوات الإنتاج والمتعة. كما أنها محور القاعدة الأساسية التي تنطلق منها المحاور الأخرى داخل هذا العمل المسرحي فمسرحية (جلفدان هانم) تظهر الأم (جلفدان هانم) في المسرحية شخصية محورية وفاعلة في أحداثها وقد استطاع باكثير بموهبته الفذة في رسم شخصيتها لتلائم صور الشخصيات في عالمه الوجداني الخاص الذي له دوافعه المتعددة. فقد تكون خيالية نابعة من التصوير الفني الخاص في (القول أو النص) والفعل وواقعية لتمثل وتُجسد على خشبة المسرح لأن بناء الشخصية بمثابة نظام متكامل تحكمه جملة من القوانين فهي " ذلك النظام المتكامل من الدوافع والاستعدادات الجسمية والنفسية والعقلية، الفطرية والمكتسبة الثابتة نسبياً، التي تميز فرداً معيناً وتحدد أساليبه في تكيفه مع بيئته المادية والاجتماعية"⁽⁴⁴⁾.

شخصية (جلفدان هانم): أصلها تركي انتقلت إلى مصر في عهد الدولة العثمانية امتازت بقوة الشخصية ذات نفوذ وسيطرة كانت مولعة بالأدب، إكراماً لحبيبها التركي إذ تعلق له صورة في المكتبة. فقد أحبته لكن الأسرة ترفض زواجه منها لكونه ينتمي لأسرة أدنى منزلة من أسرتها، فتزوجها أسرتها من رجل مصري ثري هو مسعود باشا، ولم تنعم معه بحياة جميلة وطويلة فيفارق الحياة ليترك لها الزمن ابنتها (راضية هانم). ومع نفسها تظل وفيّة لأول حب ضائع في حياتها. كما أنها حرصت كل الحرص ليكون حفيدها (ضياء) أديباً مشهوراً بين الناس، لكن الموهبة الأدبية غير موجودة فيه، وقد شاءت الأقدار أن ينبغ ابنه لتكون لديه تلك الموهبة المرجوة فيتحقق الحلم لـ(جلفدان هانم).

إنّ بناء باكثير صورة المرأة له دوافعه على المستوى الفكري والاجتماعي والاقتصادي إنّ شخصية جلفدان هانم جاءت لتعكس صورتها الداخلية والخارجية ولذا سعى المؤلف

المرأة بين القهر والتمرد في مسرح باكثير د. علي يوسف عثمان عاتي

لخلق التلاؤم بين المنطوق والواقع فلو اختلفت في إحدى الصورتين لأصبحت الشخصية في موقف مضطرب. فنحن عندما نتعرف على شخصية (جلفدان هانم) التي أصبحت شخصية واعية قادرة على الفعل مما مكنها من محاولة تغيير هذا المصير الذي آلت إليه مع حفيدها ضياء وتريد أن تجعل منه أديباً بارزاً في ظل غياب الموهبة ولو كانت على حساب الغير.

إن ملامح الشخصية النسائية المتمثلة في " جلفدان هانم " جاءت لتصور اللوحة الأولى للمرأة المسيطرة، الحازمة القوية فهي تعلن التمرد الايجابي بوصفها سيدة بيت محترمة. وفي اعتقادي بأنه تعبير صريح من الكاتب عن رأيه في وظيفة المرأة من الوجة الاجتماعية، وعن مكانها في الحياة بعد فقدان زوجها مسعود باشا.

وهذه الصورة من الشخصيات (المرأة) هي نظرة جديدة للمرأة فهي شخصية تمتلك السلطة والمال ولا تسعى إلا للخدمة مصالحها، ولمزيد من الهيمنة على ما بيد الفقراء والمساكين ممثلة بما حصل في القرية (العزبة). فدور (جلفدان هانم) يتمحور في أغلب المسرحية على الهيمنة والتسلط وفرض واقع هي من تحركه، و تمثل في الوقت نفسه قيم الالتزام والمحافظة لها طموح في هذه الحياة.

لقد جاءت الأسر المجتمعية في هذه المسرحية على صورتين: الأولى: صورة إيجابية تظهر فيها متعاسكة متعاونة. وفي الثانية: تبدو الصورة فيها مضطربة متباينة، حيث يعيش كل فرد منها حياته الخاصة به وسط أجواء أسرية شكلية فقط. (فعاطف) تبدو أسرته على غير وفاق فزوجته (فوزية) امرأة متطلعة للحياة تندب حظها في الزواج منه، وتتمنى لو أنها الأخت الصغرى لحظيت بالزواج من رجل غني. كما أكدت شخصية (فوزية) على العديد من الأخلاق غير المحمودة كالحسد والغيرة والسخط من واقع الحياة وغيرها من الصفات التي ساعدت على الطلاق من عاطف، واصابة عاطف بحالة نفسية.

إن جلفدان هانم تمثل دور المرأة المتمردة على الأعراف السائدة وهي أن الرجل هو المسيطر صاحب الكلمة المسموعة، كما هو متعارف عليه في الوطن العربي لكنها هنا ظهرت خلاف ذلك فحفيدها (ضياء) يكشف لنا سيطرتها في حوارها مع أمه:

" ضياء : إلى متى يا ماما؟ إلى متى نتركها تتصرف فينا كما تريد؟

راضية: الله الله... ما هذه النعمة الجديدة يا سيد ضياء؟ من علمها ذلك؟
 ضياء: علمها لي ذلك الرجل الذي فرقت بينك وبينه بتحكمها واستبدادها... " (45)
 وفي مسرحية (الدكتور حازم) تظهر المرأة القوة المسيطرة على الرجل فالزوج ليس له
 كلمة مسموعة على زوجته بل العكس فهو المسكين المستضعف، حيث تتصرف السيدة
 (حكمت هانم) في كل شيء. حتى يبيع (شريف بك) كل ما يملك نتيجة لإسرافها وعدم
 مبالاتها. وصورة أخرى مناقضة لها هي زوجة زوجة صبري بك (أمينة هانم). فالصورة
 الأسرية للأسرتين في تناقض تام من خلال مجريات أحداث المسرحية. حيث تتسم أسرة
 شريف بك بسيطرة المرأة على الرجل. بينما أسرة صبري بك يتسم الرجل بالسيطرة على
 البيت والتحكم في الحياة الأسرية.

ثانياً: التمرد المذموم (السليبي)

ففي مسرحية (الدنيا فوضى) نقف مع صورة المرأة في مظهر التمرد غير المؤلف في
 المجتمع العربي، ولعل أهم ما تتميز به مسرحية (الدنيا فوضى) بصورة ملهاة هو نزوعها نحو
 التجريب وتخطيم الشكل التقليدي للمسرحية ثم تناوؤها العميق لموضوع تحويل الرجل إلى
 امرأة، وتحويل المرأة إلى رجل. وليس هذا فحسب بل نجد قضايا أخرى منها: (أ) قضية نزع
 النقاب أو الحجاب عن الوجه تقول:

نادية: أين نسيت البرقع يا عائدة؟ كيف جئت هنا من غير برقع؟
 مهجة: والمنديل أبو قوية... ما الذي أطاره من رأسك! " (46).

ومن القضايا التي تعكس التمرد أيضاً قضية عدم الطاعة للوالدين والأخ والزوج في
 أمور يمكن حل تلك الإشكاليات في جو من الحوار والتراضي لكن في المسرحية تصل حد
 التوتر والتصادم فنلاحظ في هذه المسرحية أن (سونيا) تنكر على (مهجة) تحكم أمها في
 خروجها فتقول:

- سونيا: أمك تريد أن تتحكم فيك في أي عصر نحن؟ في القرون الوسطى؟... ثم تحاول أن
 تصالح مهجة هاتي إذن بوسة.

- مهجة: (تتجافى عنها) لا يا سونيا لاتبوسيني هكذا. ماذا يقول الناس عنا؟

المرأة بين القهر والتمرد في مسرح باكتير د. علي يوسف عثمان عاتي

-سونيا : ليقولوا ما شاءوا بأي حق يجعلون القبلة وقفا على الرجل ؟ ألا يجب أن نقضي على هذه التفرقة؟ " (47).

ومن التمرد الذي بلغ عند سونيا حدًا لا يمكن السكوت عليه فهي ترى في تصرفات الرجال من (أخٍ وزوجٍ وأبٍ) استعباد وتحكم في حياة المرأة فتقول:
- "سونيا : إن مصيبة المرأة في هذا البلد المسكين لكبيرة .. فعليها أن تحارب أعداءها في عقر دارها... هذا زوج ... وهذا أخ... وهذا أب... كل واحد منهم يريد استعبادها والتحكم فيها ، حتى بلغ الهوس ببعض الأبناء أن يتحكموا في لبس أمهاتهم! قلة أدب وقلة حياء!!" (48)

من هذا المنطلق أصبحت الأعراف والحقوق والواجبات تمثل نوعاً من القيود التي تثقل كاهل المرأة فلو نظرنا إلى تلك المطالب وتفهمنا الأمور نجد أن المفاهيم مغلوطة تحملها سونيا ونادية ومهجة .

إننا إزاء تحديات في فهم التحضر و التقليد غير الواعي جعل من تلك القضايا أن تعلن المرأة تمرداً سلباً دون الجلوس على طاولة الحوار ومعالجة الأمور بهدوء ووضعها في نصابها مع مراعاة الأعراف السائدة والقيم والعادات في بيئة بعينها ...

وجوهر التمرد السلبي في مسرحية (الدنيا فوضى) المخالف للفطرة الكونية هو تحويل الرجل إلى امرأة وتحويل المرأة إلى رجل . إن تناول باكثر هذا الموضوع يكشف لنا عن وعي أدبي وفني عميق يهدف الكاتب من خلاله إلى تشخيص أزمة المرأة في المجتمع العربي بشكل عام والمجتمع المصري بصفة خاصة في الستينيات من القرن العشرين فشخصية (غندورة) حاصلة على الدكتوراه في العلوم من جامعة السوربون وارثة (حسني) هي تقود التمرد و تسعى في الوصول إلى القوامة والسيطرة، وهي عملية إسقاط لما تحس به المرأة من ظلم وقهر، ونظرة نقص جعلتها تتصور أن تغيير خلق الله حتى تحصل على مكانتها المسلوبة كما تحس (غندورة).

ولعل هذا ما يجعلنا نصفها بصفة التمرد والجرأة في تحويل المرأة لرجل والعكس لا سيما ونحن في عصر التطور والحضارة، إننا نقف على صور التمرد وكأن التمرد قانون ثابت في

هذه المسرحية (الدنيا فوضى)، وهذا يتجلى بوضوح في هذه التجربة التي تريد تنفيذها الدكتورة (غندورة) على سونيا وابن عمها (أحمد) لكن (سوسو) عضو في الجمعية شاب وارث (سوسن) هو من يخطف زجاجة المصل من (أحمد) ويشربها.

وفي طور معالجة هذا الاختراع يعمد الكاتب إلى تحليل أصل هذه الشخصيات التي تريد التغيير في بنيتها التركيبية فتظهر لنا على خشبة المسرح (غندورة) وهي تطالع في جريدة نيويورك تايمس عن الدواء العجيب الذي اكتشفته عالمة المصرية الدكتورة (غندورة) تقول: "إذا ثبت في المستقبل أن المدعوة سونيا قد تحولت إلى رجل كامل الرجولة، والمدعو (سوسو) كان امرأة تامة الأنوثة، فإن ذلك يرجع لا محالة إلى أن (سونيا) كانت في الأصل رجلاً منحرفاً، وأن (سوسو) كان امرأة منحرفة، فساعد هذا الدواء الجديد على إعادتها إلى وضعها الأصلي، أما الادعاء بأن الدواء يمكن أن يحول أي رجل إلى امرأة وأية امرأة إلى رجل فهذا الغو باطل لا يقره العلم بأي حال، وإذا ادعت الدكتورة المصرية ذلك فهي قطعاً دجالة (49).

عند قراءة الدكتورة غندورة لذلك الخبر تنهار وتصيح في تشنج عصبي، وتكاد تقع على الأرض لولا أن إحدى العضوات سندتها وأخذتها وخرجت..

ثم تظهر الدكتورة فاطمة فتقول: مسكينة، جهلت رسالة العلم فجنى عليها العلم. حسني: سنسقي الجال ما ينقصهم من هرمونات الرجولة... ونسقي النساء ما ينقصهن من هرمونات الأنوثة.

فاطمة: (تضحك) كلا.. لا ضرورة لذلك يا أستاذ حسني فالعلة هنا كامنة في الروح لا في الجسم... وإنما يتم علاجها بالرجوع إلى فطرة الله التي فطر الناس عليها من ذكر وأنثى. فإذا استجاب لفطرته ولم يجد عنها... واستجابت المرأة لفطرتها ولم تحد عنها، صلح حال الجميع. (50)

الخاتمة:

من خلال الاستقراء لنماذج المسرحيات التي عكست مكانة المرأة ومواقعها المختلفة والمتعددة في النص المسرحي لتجسد دورها في واقع الحياة بما يتناسب وطبيعة صورتها في المجتمع العربي المسلم فنخلص بالآتي:

المرأة بين القهر والتمرد في مسرح باكثير د. علي يوسف عثمان عاتي

- 1- أن الشخصيات تحدثت بنفسها عن القيم الأخلاقية خلال مسيرة العرض المسرحي.
- 2- كما أن الكاتب قدم المكافئة للخير والفضيلة بالانتصار وتحقيق التوجيه القيمي للمتلقي.
- 3- أن على أحمد باكثير قدم وجهة نظره الإسلامية في حق المرأة أن تمارس وظيفتها دون ظلم أو انتقاص لحق من حقوقها مهما كان.
- 4- أن مسرحيات باكثير عكست حياة المرأة ودورها الفاعل في الحياة بل والتأثير في كثير من القرارات ولعل (مسرحية سر شهر زاد) تعكس تلك الصورة النموذجية للمرأة دون موارد.
- 5- أن التمرد المحمود الذي أردنا تسليط الضوء عليه هو النظر بعين التوازن وعدم غمط المرأة حقها في أمور الحياة في شتى مجالاتها دون تمييز.

التوصيات:

- العناية بأدب المسرح عند باكثير والكشف عن الكثير من القضايا التي تعني المجتمع المسلم بشكل عام.
 - إعادة النظر في إنتاج أدب باكثير وفقا للمناهج النقدية الحديثة لا سيما مناهج القراءة والتأويل وما يتعلق بتلك المسرحيات التي عارض فيها باكثير لشكسبير أو ما أنتجه الأدب الغربي بشكل عام في المسرح.
- الحواشي والإحالات:**

- (1) علي أحمد باكثير أديب وكاتب ومفكر إسلامي. له العديد من الاعمال الأدبية شعراً ونثراً ففي مجال المسرح له ما يزيد عن ثلاثين مسرحية ناهيك عن الرواية منها : سلامة القس- وإسلاماه... لمزيد من الإطلاع راجع بحثنا بناء الشخصية في رواية سلامة القس) مجلة جامعة حضرموت للدراسات الإنسانية، مج/العاشر، العدد2، ديسمبر، 2013م.
- (2) فن المسرحية في تجاربي الشخصية، علي أحمد باكثير، مكتبة مصر، (د.ت.ط)، ص7..
- (3) مسرحيات باكثير: (1- اخناتون ونفرتيتي 2- قصر الهودج 3- الفرعون الموعود 4- شيلوك الجديد. 5. سر الحاكم بأمر الله 6- السلسلة والغفران 7- الدكتور حازم 7- أبو دلالة 8- مسمار جحا 9- مأساة أوديب 10- سر شهر زاد 11- شعب الله المختار 12- إمبراطورية في المزداد 13- الدنيا فوضى 14- أوزوريس 15- هاروت وماروت 16- الفلاح الفصيح 17- الشياخ (شادية الاسلام) 18- مسرح السياسة 19- الدودة والثعبان 20- الزعيم الأوحده.

- 21- إله إسرائيل 22- الملحمة الكبرى "عمر" 23- هكذا لقي الله عمر 24- قطط وفيران 25- دار ابن لقمان 26- أهل الربع 27- التوراة الضائعة 28- حرب البسوس 29- من فوق سبع سماوات 30- همام أو في بلا الأحقاف 31- جلفدان هانم .
- (4) سورة النحل/97.
- (5) الديوان ،حافظ ابراهيم،ضبطه وصححه ورتبه:أحمد أمين وآخرون،الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط3، 1987م،ص401
- (6) المخيل السعدي حياته وما تبقى من شعره، حاتم الضامن،مجلة المورد العراقي،مج(2)2009م،ص5.
- (7) لسان العرب ، ابن منظور، ، مادة(قهر) دار المعارف، تحقيق عبدالله علي الكبير وآخرون ،مج 5،(د. ت. ط)،ص3764
- (8) سورة الضحى/ 9.
- (9) سورة الأعراف/127.
- (10) المعجم الإسلامي ، أشرف طه أبو الذهب ،دار الشروق، القاهرة ،ط/1، 2003،ص480.
- (11) مظاهر القهر الإنساني في الشعر الجاهلي، رباح عبدالله علي، رسالة علمية(ماجستير) جامعة تشرين، سوريا،(د.ت)،ص10
- (12) لسان العرب، ابن منظور، مادة (مرد)مج6، ص4172.
- (13) سورة التوبة /101.
- (14) التمرد على الأدب، علي شلش، دار الشروق، بيروت، ط1، 1994م، ص15-16.
- (15) ظواهر التمرد في شعر العصر العباسي الأول، صالح علي سالم ، مجلة جامعة دمشق-المجلد 20 (2+1)2004م،ص89،وينظر: ظواهر التمرد في الشعر العربي المعاصر، محمد أحمد العزب، رسالة علمية ،دكتوراه، جامعة الأزهر،ص11. وينظر: ظاهرة التمرد في أدب الرصافي، سفانة داود سلوم، رسالة ماجستير، جامعة بغداد،ص59.
- (16) علي أحمد باكثير: أحد معالم الفكر الإسلامي.. ورائد المسرح الإسلامي، المستشار عبدالله العقيل، موقع مجلة المجتمع الإسلامية الكويتية ،العدد 1732 صدر في 2006/12/23م.
- (17) صورة المرأة بين " المسرح النسائي و مسرح نصرة المرأة "د. أحمد صقر، مقالة " ، عبر نت موقع الحوار المتمدن الرابط: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=249156>
- (18) عتبات النص الأدبي، مقارنة سيميائية ، بخولة بن الدين، مجلة سمات البحرينية ،ع 1، 2013م، ص106
- (19) عتبات ،جيرار جينيت من النص إلى المناص، ترجمة عبدالحق بلعابد، منشورات الاختلاف الجزائر، ط 1 ، 2008م،ص87.
- (20) عتبات، جيرار جينيت، ص83-84
- (21) عتبات، جيرار جينيت، ص85-86
- (22) لمزيد من الاطلاع لوظائف العنوان ارجع لبحثنا(عتبات الفضاء المكاني وتحولاته في مأساة واق الواق لمحمد محمود الزيري،د.علي يوسف) مجلة الحجاز العالمية المحكمة للدراسات الإسلامية والعربية، المملكة العربية السعودية ،ع:15 رجب 1437هـ/إبريل 2016م، ص258. وينظر: سيميوطيقا العنوان ،د. جميل حمداوي، ، عالم الفكر ، الكويت ، المجلد الخامس والعشرون ، العدد الثالث ،مارس ، 1997 م ، ص84 .

المراة بين القهر والتمرد في مسرح باكثير د. علي يوسف عثمان عاتي

- (23) سورة آل عمران/195.
- (24) سورة لقمان آية/14/15
- (25) سورة النساء/32
- (26) التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الانسان المقهور، د.مصطفى حجازي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،(د،ت) ص 44
- (27) مسرحية :جلفدان هانم، علي أحمد باكثير، ص 21.
- (28) مسرحية :جلفدان هانم، علي أحمد باكثير، ص 46
- (29) مسرحية الدكتور حازم ، علي أحمد باكثير، ص 54.
- (30) مسرحية الدكتور حازم ، علي أحمد باكثير، ص 55.
- (31) مسرحية الدكتور حازم، علي أحمد باكثير، ص 53.
- (32) مسرحية حازم، علي أحمد باكثير، ص 69.
- (33) مسرحية الدكتور حازم، علي أحمد باكثير ، ص 47
- (34) مسرحية سر شهرزاد، علي أحمد باكثير، ص 59.
- (35) مسرحية الدكتور حازم، علي أحمد باكثير، ص 36
- (36) مسرحية سر شهرزاد، علي أحمد باكثير ، ص 39
- (37) مسرحية سر شهرزاد، علي أحمد باكثير ، ص 41
- (38) مسرحية سر شهرزاد، علي أحمد باكثير ، ص 63.
- (39) مسرحية سر شهرزاد، علي أحمد باكثير، ص 74.
- (40) التربية وثقافة المجتمع، إبراهيم ناصر، دار الفرقان، بيروت، ط1، 1983م، 24.
- (41) صورة المرأة في الرواية المعاصرة، د.طه وادي، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1980، ص 53.
- (42) قصة سارة، عباس العقاد، سلسلة اقرأ، ع108، ص 129
- (43) رواية السراب، نجيب محفوظ، مكتبة مصر، (د.ت) ص 310.
- (44) الأسس الفنية للإبداع الأدبي عبد العزيز شرف، ط1، دار الجيل بيروت، 1993، ص 183. وينظر: عودة إلى خطاب الحكاية، جبرار جنيث، ص 131 وما بعدها.
- (45) علي أحمد باكثير، مسرحية جلفدان هانم، مكتبة مصر، د.ت، ط، ص 12.
- (46) مسرحية الدنيا فوضى، علي أحمد باكثير، ص 38
- (47) مسرحية الدنيا فوضى، علي أحمد باكثير، ص 26.
- (48) مسرحية الدنيا فوضى، علي أحمد باكثير، ص 38
- (49) مسرحية الدنيا فوضى، علي أحمد باكثير
- (50) مسرحية الدنيا فوضى، علي أحمد باكثير، ص 113.



Woman between Oppression and Rebellion in the Theater of Ali Ahmed Ba-Katheer

By: Dr. Ali yousef Othman

Hadhramout University ,collège of éducation –seiune ,Yemen



Abstract:

Assume the writer Ahmed baktir prestige in the theater field as one of the distinguished astronauts, , including more than 30 Theater. It has addressed many of the Islamic issues including: women's issues in the theater in particular 'fumble their positions between acceptance and surrender to the reality and the rebellion and rejection, he also patterns and pictures of variety and changes in the life.

We seek in this research reveal the vision of women's personality and monitor their positions and reactions and levels of theatrical text, and the extent of interaction of baktir with women's issues. The research methodology: we will adopt in this research on inductive approach analytical work in follow the literary text in its infrastructure.

Keywords: Women ; oppression; insurgency; the play.



الأمن القانوني والأمن القضائي - علاقة تكامل -

بقلم

د. عبد المجيد لخذاري(*)، فطيمة بن جدو (**)



ملخص

إن الأمن هو العنصر الأساسي والركيزة الصلبة التي تقوم عليها المجتمعات، حيث تؤسس قوتها وتضمن سلامتها واستمرارها من خلال توافره فيها، فهو مصطلح ملازم لكل مجالات الحياة داخل المجتمع وخارجه؛ ومن بين مجالاته، المجال القانوني، وهو ما يسمى بالأمن القانوني الذي يعد من دعائم دولة القانون، وشرط من شروط جودة القانون التي تضمن الأمن دون مفاجآت، وحسن تنفيذ الالتزامات والتحقيق الفعلي والدائم لأهداف المعنيين بالقانون. ويعتبر مبدأ الأمن القانوني من المبادئ الشاملة التي تنطوي تحت غطائها أنواع أخرى للأمن ذات علاقة به وعلى رأسها الأمن القضائي، والذي يعتبر كآلية لحماية مبادئ الأمن القانوني من خلال السهر على تطبيق القانون وضمان الحقوق والحريات، وعليه يمكن القول أن للأمن القضائي علاقة بالأمن القانوني والتي تتجلى في عدة مظاهر سيتم توضيحها في هذا المقال.

الكلمات المفتاحية: الأمن القانوني؛ الأمن القضائي.

المقدمة

إن التطور الذي عرفه العالم سواء على الصعيد السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، أدى إلى نشوء نوع من الاضطراب في حياة الفرد، الأمر الذي دفع بالدول إلى العمل على تحقيق الأمن والأمان والطمأنينة والاستقرار في مختلف المجالات، كما تعمل السلطات العامة

(*) أستاذ محاضر قسم "أ" بقسم الحقوق، جامعة خنشلة. madjiddoc2@gmail.com

(**) باحثة في السنة الثانية دكتوراه الطور الثالث في تخصص: علوم الإجرام والسياسة الجنائية، كلية

الحقوق والعلوم السياسية. جامعة خنشلة. faima.ben22@gmail.com

على تحقيق قدر من الثبات النسبي في العلاقات القانونية وضمان حد أدنى من استقرار المراكز القانونية، وهو ما يهدف إليه الأمن القانوني.

ينحدر الأمن القانوني من الحق الطبيعي للإنسان في الأمان والطمأنينة، وبذلك فإن الأمن القانوني يقضي أن كل شخص له الحق في استقرار القاعدة القانونية، وأن يكون في مأمن من التعديلات المفاجئة التي يمكنها أن تؤثر على الاستقرار، فيكون الأمن بذلك هو الوجه المضيء للقانون، وعليه فإن أي ضمان لتطبيق الأمن القانوني يعتبر المدخل الأساسي والمركزي لتأمين الأمن القضائي الذي يعد حاجزا وقائيا لفائدة الأشخاص ضد تجاوزات بعضهم البعض من جهة، وحائلا دون تجاوزات الإدارة ضد هؤلاء من جهة ثانية، وذلك عن طريق تطبيق مبادئ الأمن القانوني، وبالتالي يمكن القول أن الأمن القضائي مرتبط بالأمن القانوني بشكل أو بآخر. الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل: فيما تتجلى مظاهر العلاقة بين الأمن القانوني والأمن القضائي؟

وللإجابة على هذه الإشكالية قمنا بتقسيم هذا الموضوع إلى مطلبين حيث سنتطرق في المطلب الأول إلى مفهوم كلا من الأمن القانوني والأمن القضائي، أما المطلب الثاني فسنخصصه لدور الأمن القانوني في دعم الأمن القضائي لنختم الدراسة بخاتمة تتضمن مجموعة من النتائج والاقتراحات.

المطلب الأول: مفهوم الأمن القانوني والقضائي .

نتطرق إلى مفهوم الأمن القانوني وأساسياته في الفرع الأول، ومفهوم الأمن القضائي وضمانات الحفاظ عليه في الفرع الثاني.

الفرع الأول: مفهوم الأمن القانوني وأساسياته.

أولا: مفهوم الأمن القانوني.

جاء مصطلح الأمن في القرآن الكريم في عدة آيات منها قوله تعالى: "الذي أطعمهم من جوع وءامنهم من خوف"¹، وقوله تعالى: "وليبذلهم من بعد خوفهم أمنا"²؛ وأيضا قوله عز وجل: "يا موسى أقبل ولا تخف إنك من الأمنين"³.

الأمن القانوني والأمن القضائي علاقة تكامل د. عبد المجيد لخذاري ، فطيمة بن جدو

والأمن لغة ضد الخوف؛ والأمانة نقيض الخيانة، والرجل الأمانة- بفتح الميم- الذي يُصدق كل ما يسمعه ولا يكذب بشيء، ويطمئن إلى كل الناس ويثق بهم⁴.

1- تعريف الأمن القانوني:

إن تعريف الأمن القانوني غير واضح وتحديدُه يعد أمراً صعباً، ولا يمكن إلا التحقق من وجوده في ظروف معينة وليس تعريفه بصفة مجردة⁵؛ ويعبر عن مفهوم الأمن القانوني من خلال التطرق للمفاهيم المختلفة التي تدور أساساً حول صياغة سليمة للنصوص القانونية، تتصف بالدقة والتحديد في الصياغة والمضمون⁶، مما يساعد القاضي في واجب الفصل في الأحكام طبقاً للقانون، وعدم رجعية النصوص القانونية، والآثار الملزمة للأطراف، والتأويل الضيق في أبعد حدوده للنصوص الجزائية، واحترام آجال الطعون والتقدم، واحترام حجية الشيء المقضي فيه⁷.

وعليه يمكن تحديده بأنه مجموعة التدابير والقوانين التي يضعها الإنسان لتحقيق الحماية لنفسه وعرضه وماله وممتلكاته ولتحقيق الأمن والسكينة والطمأنينة في المجتمع؛ كما يقصد به وجود نوع من الثبات النسبي للعلاقات القانونية وحد أدنى من الاستقرار للمراكز القانونية، بغض النظر عما إذا كانت أشخاصاً قانونية عامة أو خاصة تستطيع ترتيب أوضاعها وفقاً للقواعد القانونية القائمة وقت مباشرة أعمالها، ودون أن تتعرض لمفاجآت أو أعمال لم تكن بالحسبان صادرة عن إحدى سلطات الدولة الثلاث، وتكون من شأنها هدم ركن الاستقرار أو زعزعة روح الثقة والاطمئنان بالدولة وقوانينها، فالأمن القانوني⁸ يكون في إطار المشروعية وحصر السلطة التقديرية للقاضي في حدود ضيقة، وإحاطتها بالعديد من الضمانات القانونية.

وبهذا الصدد يمكن تمييز أربعة صور لمبدأ الأمن القانوني تبين وجوداً لأثره وهي:

أ - **عدم رجعية القوانين:** يقصد بها عدم انسحاب أثر القواعد القانونية على الماضي واقتصارها على حكم الوقائع التي تقع ابتداءً من يوم نفاذها، فلا يجوز إدانة شخص بسبب فعل لم يكون مجرماً وقت ارتكابه كما لا يجوز الحكم بعقوبة أشد من تلك التي كانت مقررّة

قبل سريان القانون الجديد⁹.

ب - احترام الحقوق المكتسبة¹⁰: يعني هذا المبدأ أنه لا يجوز لأي سلطة من سلطات الدولة سلب أو انتهاك حقوق استمدها الأفراد بطريق مشروع، وبموجب القوانين والقرارات النافذة متى كانت هذه الحقوق تتعلق بممارسة أحد الحريات العامة أو الحقوق الأساسية التي ينص عليها القانون، وخاصة حجية الأحكام المقضي فيها، فالصيغة الجامدة¹¹ للقوانين تحقق الأمن القانوني، لما تمتاز به من مرونة وسهولة في التطبيق، وتلاف للغموض والاضطراب في تفسير القاعدة القانونية.

ج - فكرة التوقع المشروع: من خلال تحقيق الاستقرار النسبي للقوانين، وتحقيق فكرة الثقة المشروعة بالقدر الذي لا يحول دون مواكبة التطور وتلبية حاجات المجتمع، وبالقدر الذي يستبعد خطر عدم الاستقرار وانعكاسات التغيير المفاجئ للقاعدة القانونية¹²؛ وتعني فكرة التوقع المشروع التزام الدولة بعدم مباغته الأفراد أو مفاجئتهم بما تصدره من قوانين أو قرارات تنظيمية تخالف توقعاتهم المشروعة، والمبنية على أسس موضوعية مستمدة من الأنظمة القائمة التي تتبناها سلطات الدولة، كما أن توسيع نطاق القاعدة الآمرة التي لا يجوز للأفراد الاتفاق على مخالفتها يجعلها وسيلة للحفاظ على بعض القيم التي تدعم الاستقرار والنظام العام والسكينة في المجتمع.

د - تقييد الأثر الرجعي للحكم بعدم دستوريته¹³: مما لا شك فيه أن الحكم بعدم دستورية نص قانوني أو قرار تنظيمي، واعتباره كأن لم يكن وذلك بعد فترة زمنية على صدوره ينافي مبدأ الأمن القانوني، فالأشخاص الذين شملهم تطبيق هذا النص خلال فترة زمنية يشعرون بعدم الارتياح وعدم الطمأنينة، لأنهم رتبوا أوضاعهم وفقاً لذلك¹⁴.

وعموماً فالأمن القانوني من العناصر المكونة للأمن ككل فهو من ملامح دولة القانون، وعلى الرغم من ذلك فإنه لم ينص عليه صراحة في الدستور أو النصوص التشريعية إلا في بعض الدول، مما يظهر معه صعوبة بل واستحالة في تحديد تعريف مثالي للأمن القانوني، وبالرغم من ذلك يمكن القول أن الأمن القانوني يعني: أن تضمن القواعد

القانونية مؤكدة ومحددة في تنظيمها للمراكز القانونية أو تضمن تأمين النتائج بحيث أن كل فرد يستطيع أن يتوقع هذه النتائج ويعتمد عليها، بأن تتوقع مقدما نتائج تصرفاته من حيث ماله وما عليه، فالأمن القانوني يؤدي إلى توقع الأفراد لنتائج أعمالهم سلفا¹⁵.

2- القيمة الدستورية للأمن القانوني:

إن قيمة وقوة أي مبدأ تتضح في قوة مصدره، وإذا كان الدستور هو أسمى مرجع في الأنظمة القانونية، فهل يعتبر مبدأ الأمن القانوني مبدأ دستوريا أو مجرد مبدأ قانوني؟.

في التعديل الدستوري الجزائري لسنة 2016، لم ينص المشرع على مبدأ الأمن القانوني صراحة رغم أنه نص على مقوماته والتي منها ما جاء في نصوص مختلفة، بقوله: "يعاقب القانون على التعسف في استعمال السلطة"¹⁶، إذ يفهم من ذلك أن كل من له سلطة سواء كانت تنفيذية أو تشريعية أو قضائية لا يحق له استغلالها في غير موضعها واستعمالها ضد الأفراد، وعليه يمكن الرجوع إلى القضاء لحماية الأفراد من هذا التعسف بالعودة إلى القانون؛ كما نصت المادة 25 على أنه: "عدم تحيز الإدارة يضمنه القانون"، وأيضا: "تقوم الدولة على مبادئ التنظيم الديمقراطي والفصل بين السلطات والعدالة الاجتماعية"¹⁷ كما يحمي القانون المتقاضي من أي تعسف أو أي انحراف يصدر من القاضي¹⁸؛ وهي في عمومها أمور تجسد الأمن القانوني في أبعاده ومقاصده.

يعتبر الأمن القانوني مبدأ مستقلا في القانون الدستوري الألماني منذ بداية الستينات¹⁹، ولقد كان لألمانيا الدور الكبير في دخول مبدأ الأمن القانوني إلى فرنسا، وذلك عبر بوابة قانون المجموعة الأوروبية الذي يعتبر هذا المبدأ من مقوماته الآمرة، غير أن البعض الآخر يذهب إلى عدم صواب هذا التوجه إذ أن هذا المبدأ قد عرف من طرف الفقه الفرنسي منذ أكثر من قرن، ومجمل القول هو أنه من الناحية التاريخية، عرف الاهتمام بالأمن القانوني مراحل مد وجزر، إلى أن عاد الاهتمام بالموضوع حاليا بشكل أكثر قوة وبرغبة أكثر في تأصيل هذا المبدأ، باعتبار أن كل ذلك يعتبر حاجة دستورية، وخروجا من كل الخلافات في تأصيل المبدأ، فإن الكثير من الفقهاء يدعون إلى إضفاء القيمة الدستورية على مبدأ الأمن القانوني

بصفة صريحة²⁰.

ثانيا- أساسيات مبدأ الأمن القانوني:

يهدف مبدأ الأمن القانوني إلى حماية الأفراد من الآثار القانونية السلبية للقانون، لاسيما عدم الانسجام أو تعقد القوانين والأنظمة أو تعديلها المتكرر، بما يحقق ذلك من انعدام للأمن القانوني، ويتعين لقيام المبدأ تحقيق عدة متطلبات في القانون حتى يكرس الأمن القانوني على أرض الواقع، وأن هذه المتطلبات الواجب توافرها في القانون تتلخص أغلبها فيما يلي:

- سيادة القانون - سهولة فهم القاعدة القانونية واستيعابها من قبل المخاطبين لها ووضوحها - تضمن القواعد القانونية لقيم أخلاقية - تلافي تناقض القواعد القانونية واستقرارها - الحرص على مبدأ المساواة - استقرار العلاقات التعاقدية - قابلية القانون للتوقع - سهولة الإجراءات في المحكمة - المحاكمة العادلة وضمائنها - ضمان حقوق الدفاع - عدم رجعية القانون - الشفافية.

وعلى هذا، فإن الأمن القانوني يتطلب مناخا قانونيا سليما، بدءا من جودة إعداد وتحرير القاعدة القانونية إلى تطبيقها وتنفيذها على الوجه المطلوب²¹، فتكون مصدر أمن وأمان واطمئنان وليس مصدر قلق ومفاجآت²² من جهة؛ ومن جهة أخرى يتعين أن يتوافق الأمن القانوني مع حاجة أخرى هي مواكبة التحولات التي يعرفها المجتمع المعاصر، فالأمن القانوني لا يمنع التطور لكن عند الاقتضاء يتعين اتخاذ إجراءات إعلام وقائي وتدابير انتقالية تضمن توفير الأمن القانوني²³.

الفرع الثاني: مفهوم الأمن القضائي وضمائنا الحفاظ عليه.

أولا- تعريف الأمن القضائي:

مبدأ استقلال السلطة القضائية من المبادئ المهمة والحيوية التي تعزز ضمان احترام وممارسة الحقوق والحريات، واطمئنان المتقاضين إلى سلطة قضائية عادية تصدر الأحكام المختلفة في المجتمع، وفقا لشروط المحاكمة العادلة بين مكونات المجتمع، دولة ومؤسسات

الأمن القانوني والأمن القضائي علاقة تكامل د. عبد المجيد لخذاري، فطيمة بن جدو

وأفراد²⁴، وقد نص الدستور الجزائري على مبادئ أساسية تنظم السلطة القضائية، وبين أنها مستقلة وتمارس في إطار القانون ويعد رئيس الجمهورية ضامنا لاستقلالها²⁵، كما أناط لها المشرع الدستوري دور حماية المجتمع والحريات وتضمن للجميع المحافظة على الحقوق الأساسية²⁶، وبين في المادة 158 من الدستور على أن أساس القضاء مبادئ الشرعية والمساواة أمامه وهو في متناول الجميع ويجسده احترام القانون، كما أوضح بأن القاضي لا يخضع إلا للقانون²⁷، وهو الذي يبين كيفية قيام القاضي بمهامه كما نصت المادة 167 من الدستور.

إن الأمن القضائي هو فرع من مبدأ الأمن الذي يجد مصدره في القانون الطبيعي، ويختلط مفهومه مع مفهوم أوسع هو الأمن القانوني مع وجود فارق في ارتباط الأمن القضائي بالنشاط القضائي حصرا²⁸؛ وعليه فالمقصود به ذلك الضمان الذي يعطى لكل فرد من أجل تصريف الحرية، التنقل والاستثمار وغيرها من الحقوق والحريات الأساسية، فالأمن القضائي هو ذلك الشعور الذي يسكن كل شخص طبيعي كان أو معنوي والذي يكسبه الثقة في المؤسسة القضائية، لأنها تجعل سيادة القانون فوق كل اعتبار²⁹.

وعلى العموم فإن تتبع مختلف الكتابات الفقهية والقضائية ذات الصلة بمفهوم الأمن القضائي يفضي إلى استخلاص مفهومين له، الأول مفهوم موسع وآخر ضيق.

1 - المفهوم الضيق: يرتبط بوظيفة المحاكم العليا، المتمثلة بصفة أساسية في السهر على توحيد الاجتهاد القضائي وخلق وحدة قضائية؛ وبصفة أخرى يمكن القول أن الأمن القضائي في هذا المستوى يعمل على تأمين نقطتين أساسيتين³⁰:

- تأمين الانسجام القانوني والقضائي.
- تأمين الجودة؛ وهو ما تعبر عنه أغلب الدراسات والكتابات بتغيرات تتمحور حول مبادئ محددة وهي:

- واجب القاضي في البت طبقا للقوانين المطبقة يوم تقديم الطلب.
- عدم رجعية القواعد القانونية.

- الآثار الملزمة لاتفاقات الأطراف.

- التأويل في أضيق نطاق للنصوص الجزائية.

- احترام أجل الطعون.

- احترام حجية الأمر المقضي به.

- حماية مبدأ الثقة المشروعة.

2- المفهوم الموسع:

الأمن القضائي³¹ هو الذي يعكس الثقة في المؤسسة القضائية، والاطمئنان إلى ما ينتج عنها وهي تقوم بمهمتها المتجلية في تطبيق القانون على ما يعرض عليها من قضايا أو ما تجتهد بشأنه من نوازل، هذا مع تحقيق ضمانات جودة أدائها وتسهيل الولوج إليها.

هذا الأمن القضائي لا يختص به جهة قضائية معينة، وإنما يختص به القضاء بمختلف فروعها سواء كان قضاء عاديا أو متخصصا، بل تجاوز حتى حدود القاضي الوطني في بعض الحالات كما هو الشأن مثلا بالنسبة لتنفيذ الأحكام الأجنبية؛ ولذلك فإن الأمن القضائي الآن يجب فهمه من هذا المستوى الموسع من جهتين:

- أنه يعتبر حاجزا وقائيا لفائدة الأشخاص ضد تجاوزات بعضهم البعض من جهة، وحائلا دون تجاوز الإدارة لهؤلاء من جهة ثانية.

- كما أنه يشكل حماية للسلطات العمومية ضد الدعاوي التعسفية والكيدية للمتقاضين.

فيكون المستفيد من هذا الدور القضائي هو المتقاضي بصفة خاصة والنظام القانوني بصفة عامة، وهو ما سينعكس بشكل إيجابي على حجم الثقة واستقرار المعاملات والاطمئنان إلى فعالية النصوص القانونية والوثوق بالقانون والقضاء³².

ثانيا: ضمانات الحفاظ على الأمن القضائي.

هي مجموعة من الشروط التي عندما تتوفر وتتظافر، تشكل ضمانا للأمن القضائي، وبالرغم من ذلك، إلا أنه يجب الاعتراف بضعفها وإبراز النقائص الذاتية والموضوعية،

الأمن القانوني والأمن القضائي علاقة تكامل د. عبد المجيد لخداري، فطيمة بن جدو

فالأمن القضائي هو الذي يعكس الثقة في المؤسسة القضائية والاطمئنان إلى ما تصدره من أحكام وقرارات بمهمتها السامية المتجلية في تطبيق القانون على قدم المساواة بين الناس، فهو لا ينحصر فقط في المؤسسة القضائية، وإنما يتعدى إلى كل من له صلة بالقضاء من متقاضين، شرطة قضائية، كتاب ضبط، قضاة، فهي مسؤولية الجميع³³.

1- عناصر الأمن القضائي:

أ- المتقاضي: المواطن.

لا يجادل أحد في أن الغاية من ضمان الأمن القضائي هو المتقاضي سواء كان طالبا أو مطلوبا أو مؤسسة عمومية، مواطنا أو إدارة، إلا أن ما يميز هؤلاء المتقاضين هو نقص أو انعدام المعرفة الحقوقية والقانونية، وذلك يسبب عدم القدرة على استيعاب شكليات النصوص القانونية المعقدة والملزمة أحيانا لاستصدار الأحكام الموصلة للحقوق المطلوبة وحماية الحريات المسلوبة.

ب- أجهزة البحث في الجريمة:

للأجهزة القضائية دور أساسي في ضمان الأمن القضائي، عن طريق البحث في الجريمة وتقديم المجرمين للعدالة، لكي تحمل هذه المسؤولية بكفاءة يتطلب عدة شروط أهمها:

ب-1 - التكوين العام: يستوجب المعرفة القانونية العامة، وطبيعة المهام وحدود الاختصاص، والاستيعاب القانوني الدقيق، والتحريات المختلفة والاحترافات اللازمة لإنجاز المهمة دون المساس بالحقوق والحريات.

ب-2 - التكوين الخاص: وهو أن تتوفر للشرطة القضائية المعرفة الدقيقة والمتخصصة في الموضوع الذي يجري البحث التمهيدي بشأنه حتى تمكن القضاء من معطيات دقيقة، وإجراءات صحيحة وسليمة.

ج- كتابة الضبط:

هذه الفئة من الموظفين، تقوم أيضا بمساعدة القضاء والعدالة، وتقوم بمهام متقاربة في

الأهداف مع فوارق ليست جوهرية، ولذلك فأدوارها تكمل العمل القضائي، وأي خلل أو نقص في تنفيذ المهمة ينعكس بصفة سلبية على صحة الإجراءات القانونية، وبالتالي المصالح الخاصة للمواطنين والسمعة العامة للقضاء.

د- القضاة:

الهيئة القضائية هي المصدر الأساسي والمسؤول الأول والأخير عن ضمان الأمن القضائي، وتوطيد الحكم الصالح وحمايته، وذلك لا يتحقق إلا بالعدل، وبالرغم من ذلك فإن القضاء يتعرض للإكراهات التي تشكل عراقيل في طريق تأهيله.

هـ- المحامون:

المحامون ركيزة أساسية من ركائز إقامة صرح عدالة سليمة، ولأنهم جزء من هذه العدالة، لذلك فمسؤوليتهم كبيرة ومساهماتهم مؤثرة إيجاباً أو سلباً³⁴.

وفي هذا الصدد، فإن ما قيل بالنسبة للشرطة القضائية بالنسبة للتخصص، يمكن أن يحسب على المحامين بصفة عامة، فنقص مواكبة التطورات التكنولوجية، وضعف الرغبة في التكوين وإعادة التكوين المستمر، والنقص أو انعدام مواكبة الإنتاج القانوني سيؤدي إلى ضياع حقوق المتقاضين.

و- إشكالية التنفيذ:

يعتبر التنفيذ ثمرة الحكم وشكله في الواقع، والتنفيذ يعد من أهم المشاكل التي تعيشها العدالة وهي تتعرض لإكراهات مادية وبشرية معقدة، وعليه لا يمكن ضمان الأمن القضائي، حتى ولو توفرت في الحكم كل عناصر الكمال، من جودة وسرعة، إذا لم يتم تنفيذ ذلك الحكم³⁵.

2- عوامل ضمان الأمن القضائي:

ولضمان الأمن القضائي لابد من توفر عوامل وهي متعددة ذاتية وموضوعية:

أ- العوامل الذاتية:

أ-1- التكوين: بالرغم من تعدد كليات الحقوق وارتفاع مستوى التكوين الحقوقي

الأمن القانوني والأمن القضائي علاقة تكامل د. عبد المجيد لخداري، فطيمة بن جدو

والشروط العلمية المفروضة، فإن مستوى الأحكام من حيث الجودة والسرعة لا يعكس الاهتمام الرئيسي ورغبة المجتمع في استصدار أحكام جيدة و في آجال معقولة.

أ-2-الوازع الأخلاقي: يمكن القول أن الشرط الأخلاقي في القضاء هو روح العمل القضائي لان الأمم تحيا بأخلاقها، إلا انه ومع الأسف وبمراجعة الحياة الوظيفية للعدل لا بد من تسجيل بعض الاختلال الخطير في الاستهانة بحقوق الناس وحررياتهم³⁶.

ب-العوامل الموضوعية:

ب-1-ضعف الإمكانيات: تشكل الإمكانيات المادية، ونقص وسائل العمل، إكراهات حقيقية في العمل القضائي في مختلف مواقعها بصفة عامة مع تفاوت درجة الانعكاس السلبي، لهذا الضعف، على تنفيذ المهام القضائية.

ب-2-المحيط الخارجي: لقد تفتت خاصة في المجتمعات، ظاهرة الاستهانة بالقانون، بروز دواعي الشك في الحصول على الحق، أو الوصول إلى الغاية، وعدم وجود الثقة في الجهاز القضائي وهذه الثقافة تصبح مدمرة عندما تحترق القضاء.

ندرس في هذا المطلب آليات تحقيق الأمن القانوني وكيفية الحد من المخاطر التي تهدده في فرع ومبادئ الأمن القانوني ودورها في دعم الأمن القضائي في الفرع الثاني.

المطلب الثاني: دور الأمن القانوني في دعم الأمن القضائي.

الفرع الأول: آليات تحقيق الأمن القانوني وكيفية الحد من المخاطر التي تهدده.

أولاً: آليات تحقيق الأمن القانوني.

1-الدستور: يتحقق الأمن القانوني في التشريع والنص عليه في الدستور³⁷، باعتباره آلية تسمح للدولة بالتعبير عن إرادتها تعبيراً دقيقاً، فمتى كانت النصوص القانونية واضحة ومحددة، أدى ذلك إلى تلاشي الغموض في تطبيقها؛ وهذه النصوص الأساسية من شأنها أن تساعد الأفراد على معرفة الحدود التي يستطيعون التحرك فيها من ممارسة أنشطتهم ومعاملاتهم، فالتشريع الواضح إذا أداة أساسية يستخدمها القضاء في بلوغ الأمن القانوني.

2- الصياغة القانونية الجامدة: كما يتحقق الأمن القانوني أحيانا عن طريق الصياغة الجامدة للنصوص القانونية لأجل تأكيد وتثبيت بعض المراكز القانونية والاجتماعية، فالصياغة الجامدة للقاعدة القانونية تحقق الأمن القانوني لما تمتاز به من مرونة وسهولة تطبيق، وتلافي الغموض والاضطراب في تفسير القاعدة القانونية.

3- توسيع نطاق القاعدة القانونية الأمرة: كما يتحقق الأمن القانوني عن طريق توسيع نطاق القواعد الأمرة التي لا يجوز للأفراد الاتفاق على مخالفتها³⁸، حيث تعمل هذه الأخيرة على الحد من حريات الأفراد وتحديد ما يجب القيام به والامتناع عنه بحيث لا يكون للفرد حق مخالفتها، بل يكون ملزما بها، ولا يجب الاتفاق على مخالفتها³⁹؛ ويلجأ المشرع إلى هذه الوسيلة حينما تهتم ببعض القيم يرى الحفاظ عليها ويلزم الجميع باحترامها ليسود الأمن القانوني داخل المجتمع كما يتحقق بوسائل أخرى منها عدم جواز الاعتذار بجهل القانون وعدم رجعية القوانين.

4- الإصلاح القضائي: كما يمكن للأمن القانوني أن يتحقق عن طريق الإصلاح القضائي، والذي يعد من المقترحات الأساسية وذلك لتحقيق القانون والثبات في المراكز القانونية، ولذلك يجب على القضاء إن يأخذ بمعيار الغاية عند تحديد أعمال البطلان مثلا، لأن القوانين بصفة عامة تعمل على تفاديه بوسائل مختلفة وذلك بهدف بلوغ الأمن القانوني والاستقرار في المراكز القانونية.

يستنتج مما سبق أن فكرة الأمن القانوني تعد من الأفكار التي يسعى الإصلاح القضائي إلى تحقيقها نظرا لأهميتها في النظام القانوني، وفي غيابها لا يمكن لهذا الأخير أن يحقق الهدف الذي وضع من أجله⁴⁰.

ثانيا: وسائل الحد من المخاطر التي تهدد الأمن القانوني.

قبل التطرق إلى وسائل الحد من المخاطر لابد من التطرق إلى تحديد المخاطر التي تهدد الأمن القانوني.

1. المخاطر التي تهدد الأمن القانوني: تترصد الأمن القانوني جملة من المعوقات التي

يمكن أن تؤثر على المبدأ، بما تشيعة من شك وارتباك في نظام قانوني معين، بشكل يؤدي إلى انعدام الأمن القانوني، ويتجلى ذلك بالخصوص في :

- تضخم التشريع.
- التعقيد المبالغ فيه للقواعد القانونية.
- عدم جودة النصوص.
- عسر فهم القانون.
- عدم تضمن القانون لقواعد معيارية، كمشاريع القوانين التي تتضمن فقط مجرد مقتضيات مختلفة.
- خرق مبدأ المساواة أمام القانون.
- كثرة المنازعات.

2- وسائل الحد من المخاطر التي تهدد الأمن القانوني:

نظرا للانعكاسات السلبية لهذه المخاطر على مبدأ الأمن القانوني، يتم اللجوء إلى تقييم مخاطر عدم الأمن القانوني، ووضع خلايا وفرق عمل من أجل تقييم أداء النصوص القانونية في الواقع العملي.

ومن جملة الوسائل المعتمدة بهذا الخصوص التقييم القبلي، الذي يهتم المرحلة السابقة على وضع القاعدة القانونية، حيث يتم في هذه المرحلة دراسة مدى الأخذ بعين الاعتبار لعدة عوامل مرتبطة بحسن تطبيق القاعدة القانونية، كالمصلحة العامة وصعوبة المادة المعينة بالقاعدة والفئة المستهدفة؛ إلى جانب ذلك، هناك التقييم البعدي المرتبط بتضخم القوانين وعدم الانسجام بين مختلف النصوص القانونية، واثر التعديل المفاجئ للقوانين، هذا فضلا عن صدور المراسيم التطبيقية للقوانين التي تؤدي عدم صدورهما إلى شل القوانين⁴¹.

الفرع الثاني: مبادئ الأمن القانوني ودورها في دعم الأمن القضائي.

أولا: علاقة القضاء بالأمن القانوني.

ينظر إلى الأمن كبعد وظيفي أكثر منه تصوري، لذلك فإن هناك من يرى أن الأمن

القانوني ليس بشيء آخر أكثر من الاسم الذي يعطيه القاضي لمظاهر إنصافه وتقديراته؛ ومن هذه الزاوية تتضح وتتجلى العلاقة بين الأمن القانوني والقضاء وذلك على أكثر من مستوى: - علاقة الأمن القانوني بمبدأ استقلال القضاء، إذ ذلك لا يعني هذا الاستقلال أن القاضي يحكم كيفما يشاء، وإلا ويتم المساس بمبدأ الأمن القانوني.

- علاقة الأمن القانوني بمبدأ السلطة التقديرية للقضاء التي قد تختلف من قاض إلى آخر⁴²، إذ لا يكون ملزماً بإصدار حكم بالإدانة أو بالبراءة لتوافر دليل معين طالما أنه لم يقتنع به، فله أن يأخذ بالدليل الذي يطمئن له وجدانه، ويقوم بطرح الدليل الذي لا يطمئن له⁴³.

- العلاقة بين قواعد الإنصاف ومبدأ الأمن القانوني، من حيث أنه وتحت ذريعة هذا المبدأ يقوم القاضي بالحكم وفقاً لقواعد الإنصاف بدل الحكم بما ينص عليه القانون.

- أسلوب النيابة العامة مبني على الملائمة والحفظ، مما يفقد عملها القابلية للتوقع كشرط أساسي في الأمن القانوني.⁴⁴

كما للاجتهاد القضائي⁴⁵ علاقة بالأمن القانوني، فالتشريع مهما بلغ من دقة في صياغة نصوصه إلا أنه يبقى قاصراً عن الإحاطة بكافة الموضوعات التي كانت سبباً لإصداره، ومن هنا فإن الاجتهاد القضائي يبين مواضع النقص والقصور التي غفل عنها التشريع، مما يكون دافعاً لتعديلات تصحح الأوضاع.

1- إرساء مفهوم اليقين القضائي: إذا كانت القاعدة القانونية توجه للعموم المخاطبين بها فإن الثقة لهذه القاعدة لا يمكن خلقها باعتبارها مادة مجردة من الحياة، ويأتي التطبيق لها من القضاء الذي يبعث الروح فيها؛ كما أن اليقين القضائي التي توجده الاجتهادات القضائية يمكن أيضاً باحترام المحاكم الابتدائية للمحاكم العليا وتصبح مصدراً استرشادياً لها طالما أنها قد صدرت انسجاماً مع الوقائع المادية والقانونية.

2- القضاء الجهة الأصلية بتفسير النصوص القانونية: لأن طبيعة عمل القضاء وجوهه تطبيق أحكام القانون على المنازعات المعروضة والتعرض بحكم الضرورة إلى تفسير ما غمض من نصوص قانونية على الواقعة المعروضة عليه .

الأمن القانوني والأمن القضائي علاقة تكامل د. عبد المجيد لخداري ، فطيمة بن جدو

3. التأكيد على تكريس القواعد الإجرائية المتعلقة بمبدأ المواجهة ومبدأ المساواة بين الخصوم: يعتبر مبدأ المواجهة والمساواة بين الخصوم من المبادئ الأساسية في القوانين الإجرائية، لأن احترام هذا المبدأ هو جوهر أي محاكمة منصفة عادلة، بحيث يتابع للخصوم على درجة التساوي أن يدلوا بطلباتهم ودفاعهم، وعليه نجد أن الاجتهاد القضائي قد كرس من هذه المبادئ في أحكامه، واعتبر أن عدم مراعاة محكمة الموضوع لما ينطوي على مخالفة للقانون وسببا لنقض الحكم.

4. مساهمة الاجتهاد القضائي في تطوير التشريعات: ذلك أن التشريع مهما بلغ من دقة في صياغة نصوصه، إلا أنه يبقى قاصرا عن الإحاطة بكافة الموضوعات التي كانت سببا لإصداره، ومن هنا فإن الاجتهاد القضائي يشير إلى مواطن النقص والقصور التي أحاطت بالتشريع.

5. ترسيخ الضمانات القانونية للأفراد أثناء تطبيق النصوص العقابية: إن القضاء لا يعمل فقط على الفصل بالمنازعات ووضع حد للخصومات، بل هو يعمل أيضا على إرساء المبادئ الكفيلة بحماية الحقوق والحريات الشخصية، سيما أن هذه الحريات تصبح محلا للمساس بها عند مباشرة إجراء من إجراءات التحقيق الابتدائي من قبض وتفتيش وغيرها من الإجراءات⁴⁶.

ثانيا: تأثير الأمن القانوني على الأمن القضائي.

يعتبر الأمن القانوني من أحد أهم مقومات الدولة القانونية الحديثة القائمة على سيادة القانون، ومؤدى هذا المبدأ أن تلتزم السلطات العمومية بضمان قدر من الثبات للعلاقات القانونية وحد أدنى من الاستقرار للمراكز القانونية، كي يتمكن الأشخاص من التصرف باطمئنان على هدى من القواعد والأنظمة القانونية القائمة بأعمالها وترتيب أوضاعهم على ضوئها، دون التعرض لتصرفات مباغته تهدم توقعاتهم المشروعة وتزعزع استقرار أوضاعهم القانونية⁴⁷.

فالدولة من خلال سلطتها التشريعية ملزمة بإصدار قوانين مطابقة مع الدستور ومتوافقة مع مبادئ القانون الدولي لحقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني، بما يكفل حماية

للحقوق والحريات من الآثار السلبية والثانوية التي قد تنتج عن التشريع عن طريق إصدار قوانين ومراسيم تنسم بالتضخم أو التعقيد أو عدم التجانس، لأن هذا يساعد الأمن القضائي على تحقيق غاياته وأهدافه بشكل فعال ومستقر، فالمبادئ التي يقوم عليها الأمن القانوني، من حسن سير القضاء وجودة أحكامه، وسهولة الولوج إليه وحسن إدارته كل هذه المقومات تبعث الثقة في المؤسسة القضائية وبالتالي وجود الأمن القضائي.

ومن المبادئ التي يقوم عليها الأمن القانوني والتي تؤدي إلى قيام الأمن القضائي هو مبدأ الفصل بين السلطات أي أن يكون لكل سلطة وظيفة معينة تقوم بها، وأن تكون سلطة مستقلة عن السلطة الأخرى⁴⁸.

فهو بذلك ضمانه للحقوق والحريات ذلك أن وضع السلطة التشريعية مع السلطة التنفيذية في يد شخص واحد أو هيئة واحدة، تنتفي الحرية وكذلك يجب أن تكون السلطة القضائية مستقلة عن سلطة التشريع والتنفيذ لكيلا تصبح تحت رحمتها⁴⁹.

إن استقلال القضاء وحياده ونزاهته، والجودة في الأداء العملي لقطاع العدالة تعد شروطاً ضرورية لبناء دولة القانون، وبالتالي تحقيق الأمن القضائي والتي تعد بدورها ضمانات أساسية لتطبيق سيادة الديمقراطية وحماية حقوق الإنسان وحياته.

وعليه فإن استقلال السلطة القضائية هو أساس العدل، والعدل لا يتحقق إلا بتمتع القضاة بالاستقلال الذي يكونون فيه أحراراً بالبحث عن الحقيقة بعيداً عن كل أنواع التدخل والضغط، واستقلالية المحكمة يعد ركناً جوهرياً لازماً لعدالتها، والمقصود أن يصدر الحكم في أية قضية مطروحة أمام المحكمة على أساس الوقائع، وطبقاً للقواعد المنصوص عليها⁵⁰.

الخاتمة

وأخيراً يمكن القول أن الأمن القانوني يعد من أكثر المفاهيم تداولاً في المجالين القانوني والقضائي معاً؛ فقد أصبح مبدأ الأمن القانوني وما يحتويه من مبادئ في صلب الاهتمام، وذلك بفضل ما يوفره هذا المبدأ من حماية وحرية واستقرار لجميع الأشخاص

الطبيعية والمعنوية.

ولما كان الاهتمام بالأمن القانوني منذ مدة طويلة، فإن الأمن القضائي لم يحظ بالقدر ذاته من الاهتمام، وهذا الأمر راجع لأن الأمن القانوني يستغرق هذا الأخير ويجويه، فهو عبارة عن آلية لحماية الأمن القانوني وعليه فإن وظيفته في غاية الأهمية، وبالتالي يمكن القول أنه لا وجود للأمن القضائي دون مبادئ الأمن القانوني، ولا يمكن الحفاظ على هذه المبادئ دون حماية الأمن القضائي وعليه:

- يجب تبني كلا المبدأين والنص على دستوريتها بشكل صريح.
- العمل على توحيد الاجتهاد القضائي واستقراره لما له من تأثير مباشر على الأمن القانوني.
- الاهتمام أكثر بمبدأ الأمن القضائي وكل ما يطرحه من مفاهيم وتصورات لتعزيز الأمن القانوني بشكل أكبر.
- إن موضوع الأمن القانوني والأمن القضائي من المواضيع الشاسعة والمهمة التي لم نتناول إلا جانباً بسيطاً منها.

- الحواشي والإحالات:

- ¹ سورة قريش، الآية رقم: 04.
- ² سورة النور، الآية رقم: 55.
- ³ سورة القصص، الآية رقم: 31.
- ⁴ ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبدالله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، مصر، 1999، ص 140-141.
- ⁵ عبد المجيد غميجة: مبدأ الأمن القانوني وضرورة الأمن القضائي، مجلة الملحق القضائي، المغرب، العدد 42، ص 6.
- ⁶ محمد زلابي، إصلاح القضاء دعامة لتحقيق الأمن القانوني وضمانة لحق النقد، مجلة المناظرة، مجلة نصف سنوية، عدد 16-17، عدد خاص بالمؤتمر الوطني 28، المنعقد بالسعيدية، وجدة، ماي 2014، المغرب، ص 333.
- ⁷ عبد المجيد غميجة: المرجع نفسه، ص 6-7.
- ⁸ محمد زلابي، إصلاح القضاء دعامة لتحقيق الأمن القانوني وضمانة لحق النقد، المرجع نفسه، ص 333.
- ⁹ احسن بوسقيعة، الوجيز في القانون الجزائري العام، دار هومة، الجزائر، ط 8، 2009، ص 68.
- ¹⁰ هناك من يرى أن الصياغة الجامدة للنصوص القانونية تؤكد وتثبت بعض المراكز القانونية، وهي لا تخرج عن كونها صياغة تخص المبدأ القانوني في إطار معيار جامد يعتمده القضاء في الحكم على الوقائع بصورة عامة وبمجردة وملزمة،

- وبذلك تحقق الأمن القانوني لأنها تؤدي إلى الثبات واليقين القانوني من خلال تقييد سلطة القاضي في تكييف الوقائع. انظر في ذلك: سمير تناغو، النظرية العامة للقانون، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 1986، ص 362.
- ¹¹ محمد زلايحي، إصلاح القضاء دعامة لتحقيق الأمن القانوني وضمانة لحق النقد، المرجع السابق، ص 335.
- ¹² راتب الوزني: الأمن القانوني في الاجتهاد القضائي الأردني، المؤتمر الثاني لرؤساء المحاكم العليا في الدول العربية، دفاتر محكمة النقض، العدد 19، 17-18 سبتمبر 2011، ص 36.
- ¹³ حيث نصت المادة الثانية من قانون العقوبات الجزائري على أنه لا يسري قانون العقوبات على الماضي، إلا ما كان منه أقل شدة.
- ¹⁴ عامر زعير محسين: الموازنة بين فكرة الأمن القانوني ومبدأ رجعية اثر الحكم بعدم دستوريته، العدد 18، المغرب، 2010، ص 4.
- ¹⁵ كريمة كريم: تأثير استعمال التقنيات الحديثة في تحقيق الأمن القانوني، ص 1 انظر: www.univ.ourgala.dz
- ¹⁶ المادة 24 من التعديل الدستوري 2016.
- ¹⁷ المادة 15 من التعديل الدستوري 2016.
- ¹⁸ المادة 168 من التعديل الدستوري 2016.
- ¹⁹ محمد المجدوبي الإدريسي: تحولات الاجتهاد ومتطلبات ضمان الأمن القضائي، المؤتمر الثاني لرؤساء المحاكم العليا في الدول العربية، دفاتر محكمة النقض، العدد 19، 17-18 سبتمبر 2011، ص 58.
- ²⁰ انظر في ذلك: عبد المجيد غميحة: مبدأ الأمن القانوني وضرورة الأمن القضائي، ص 12-15.
- ²¹ عبد المجيد غميحة: المرجع نفسه، ص 18-19.
- ²² راتب الوزني: الأمن القانوني في الاجتهاد القضائي الأردني، المرجع السابق، ص 35.
- ²³ عبد المجيد غميحة: المرجع نفسه، ص 19.
- ²⁴ جلال الطاهر: سبل ضمان الأمن القضائي - الإكراهات والضمانات-، مجلة المحاكم المغربية، عدد 115، أوت 2008، ص 31.
- ²⁵ المادة 156 من التعديل الدستوري 2016.
- ²⁶ المادة 157 من التعديل الدستوري 2016.
- ²⁷ المادة 165 من التعديل الدستوري 2016.
- ²⁸ محمد المجدوبي الإدريسي: تحولات الاجتهاد ومتطلبات ضمان الأمن القضائي، المرجع السابق، ص 58.
- ²⁹ جمعية العدالة: الأمن القضائي في جودة الأحكام، دار القلم، المغرب، 2006، ص 07.
- ³⁰ محمد الخضراوي: الأمن القضائي من خلال المجلس الأعلى، العدد 19، دفاتر محكمة النقض، المغرب، 2011، ص 77.
- ³¹ محمد الخضراوي: المرجع نفسه، ص 76.
- ³² محمد الخضراوي: المرجع نفسه، ص 77.
- ³³ حسوني قدور بن موسى: تعزيز استقلال السلطة القضائية دعامة أساسية لضمان ممارسة مهنة المحاماة واحترام

- الحقوق والحريات وتحقيق الأمن القضائي، مجلة المناظرة، مجلة نصف سنوية، عدد 16-17، عدد خاص بالمؤتمر الوطني 28، المتعدد بالسعيدية، وجدة، ماي 2014، المغرب، ص 346.
- ³⁴ جلال طاهر: سبل ضمان الأمن القضائي، عدد 115، مجلة المحاكم المغربية، المغرب، 2008، ص 33-34.
- ³⁵ جلال الطاهر: المرجع نفسه، ص 38 - 39.
- ³⁶ جلال طاهر: المرجع نفسه، ص 37 - 38.
- ³⁷ غميحة عبد المجيد: المرجع السابق، ص 15.
- ³⁸ محمد الزلايحي: المرجع السابق، ص 334.
- ³⁹ محمد المقريني: المدخل لدراسة القانون الوضعي، ط 3، 2016، ص 4.
- ⁴⁰ محمد الزلايحي: المرجع السابق، ص 335-336.
- ⁴¹ عبد المجيد غميحة: المرجع السابق، ص 19-20.
- ⁴² عبد المجيد غميحة: المرجع نفسه، ص 24.
- ⁴³ مراد بلوحي: الحدود القانونية لسلطة القاضي الجزائري في تقدير الأدلة، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في العلوم القانونية، جامعة الحاج لخضر باتنة، 2010-2011، ص 20.
- ⁴⁴ عبد المجيد غميحة: المرجع نفسه، ص 24.
- ⁴⁵ راتب الوزني: الأمن القانوني في الاجتهاد القضائي الأردني، العدد 19، دفاتر محكمة النقض، 2011، ص 43.
- ⁴⁶ راتب الوزني: المرجع نفسه، ص 41.
- ⁴⁷ محمد منير عسايي: آليات عمل المجلس الدستوري لتحقيق الأمن القانوني، ص 01. انظر www.univ.ourgala.dz
- ⁴⁷ حسوني قدور بن موسى: تعزيز السلطة القضائية دعامة أساسية لضمان ممارسة مهنة المحاماة واحترام الحقوق والحريات وتحقيق الأمن القضائي، المرجع السابق، ص 343.
- ⁴⁸ ميلود ذبيح: مبدأ الفصل بين السلطات في النظام الدستوري الجزائري، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في القانون الدستوري، جامعة الحاج لخضر باتنة، 2006، ص 11.
- ⁵⁰ جمعية العدالة المرجع السابق، ص 5.



Legal security and judicial security - Integration relationship-

By: **Dr. Abdelmadjid lakhdari & Fatima ben jiddo**

Faculty of Law and Political Science
University Abbas Laghrour– Khenchela



Abstract

Security is the fundamental element and the solid foundation on which societies are founded, so that they establish their strength and ensure their security and continuity through their availability, a term that encompasses all spheres of life in and out of society.

Among the areas, the legal field, and is the so-called legal certainty, which is one of the pillars of the rule of law, and the condition of the quality of the law that guarantees security and without surprises, and licks the implementation of the commitments and the effective realization of the permanent objectives of the applicable law.

It can be said that judicial security is linked to legal certainty, which manifests it self in several aspects that will be clarified in the article.

keywords: legal certainty; judicial security.

Rules of Publication

- Research should be within the purview of the journal.
- Commitment to fundamental basics of scientific research and its general rules taking care to accurate scientific documentation of research materials.
- research should not be published or has been submitted for publication in another journal.
- Research should not be part of thesis or part of book previously published.
- number of research pages should be in the range of fourteen to thirty pages.
- Research should be sent via (ASJP) :
<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>
- The researcher must send a signed request to publish his research, and he undertakes that his research is not part of thesis, a book published or sent for publication in another journal.
- The researcher has to send an Resume (c.v) of himself including scientific rank, function, full address, postal mail and phone number.
- Researches is displayed on preliminary examination committee to look at whether they satisfy Rules of Publication, then it is forwarded confidentially to specialized expertise.
- The journal send a promise of publishing once the positive reports is received. The journal also sends apology for the publication if the reports are not positive without resending researches to their owners or explaining the reasons to refrain from publishing.
- Each researcher is granted two copies of the published issue which contains his research.
- The journal reserves all publishing rights. It shall not be published in another journal before obtaining an official permission of the journal.

TABLE OF CONTENTS
Alshihab Journal
Vol. 4, N°.2 – Ramadan 1439 – June 2018

page number	Articles
09	● Significance Context And its impact on understanding the Qur'anic discourse. By: Prof. Orabi Ahmed
23	● Between divine laws and human nature in Surah Al-Anfal -study rooting for a sunnah of mercy whith scourge- By: Nabila Aisi & Pro. Abdelhalim Bouzid
49	● The features of the jurisprudence of the budgets of Imam Malik "ALLAH have mercy on him". By: Dr. Youcef Nouassa
75	● Non-Maliki's efforts in the serve "Muwatta the Imam Malik" - The Hanafis Model -. By: Dr Houseine Mani Saada
91	● The Miscarriage between ruling (Menstruation and Menorrhagia) or (Metrorrhagia) * Medical study and fiqhiaa *. By :Dr . Farida Zouzou
131	● Landmarks of the solidarity economy from islamic perspective -The ZAKAT as a concrete model-. By: Dr. Zerdoumi Fella
159	● Verses of qualities Between proof of Almorabidine and the interpretation of the Almowahidine. By: Dr. Abderrahim Mofiq
183	● The cosmic miracle and its significance when Mostafa Sabri By : Mohammed amara/ Pro. Larbi Bencheikh
205	● The Question of Evil and its Relation to Divine Justice in the Thought of Shaykh Muhammad Metwalli Al-Sharawi. By: Ahmed Ameer Bey
245	● The renewal of the method in the doctrinal discourse of (AQid'ah)at Abi Alhassan Annadou. The model: literary writing. By: Djamel Lachraf
267	● The role of spiritual values in building nations and civilizations Almoravid dynasty as a model By: Dr. Mehaouat abdelkader & Babbouche mohammed larbi
289	● Allegiance of Prince Abdelkader Considerations and legal and Religious reference. By: Dr. Abdelkader slamani
303	● Harith bin Kalda al-Thaqafi, doctor at the time of the Arab Before Islam and Islam(50/670). By : Bellali Laid/ Pro. Mostafa Hamidatou
325	● The problem of morality in the Western world and the Islamic world and the real, divine view of existence. By: Dr. Bachir Bousaha / Imene Fourtas
355	● Woman between Oppression and Rebellion in the Theater of Ali Ahmed Ba-Katheer. By: Dr. Ali yousef Othman
387	● Legal security and judicial security - Integration relationship- By: Fatima ben jiddo / Dr. Abdelmadjid lakhdari

Advisory Board

A- Members of the Advisory Board of University of El-oued

Prof. Abou Bakr LECHEHAB
Prof. Ibrahim RAHMANI
Prof. Mostafa HAMIDATOU
Prof. Mohammed Rachid BOUGHZALA
Prof. Abdelkrim BOUGHZALA
Prof. Kamel GUEDDA
Prof. Youcef ABDLAOUI

B- Members of the Advisory Board of national universities

Prof. Lakhdar ELAKHDARI (University of Oran)
Prof. Slimane NACER (University of Ouargla)
Prof. Slimane ouled KHSAL (University of Medea)
Prof. Saleh BOUBCHICHE (University of Batna)
Prof. Saleh HEMLILE (University of Adrar)
Prof. Abdelkader BEN HARZALLAH (University of Batna)
Prof. Abdelkader BEN AZOUZE (University of Algiers 1)
Prof. Abid BOUDAOUZ (University of Maskr)
Prof. Azzedine KIHIL (University of Biskra)
Prof. Mouhammed khaled STOMBOULI (University of Adrar)
Prof. Mohammed SNINI (University of Blida)
Prof. Mguelati SAHRAOUI (University of Batna)
Prof. Mouloud AOUIMER (University of Algiers 2)
Prof. Nasr SALMANE (University of Emir Abdelkader)

C- Members of the Advisory Board of the outside homeland:

Prof. Amine Mohammed ELKODHATE (Jordanian University)
Prof. Badia said ELAHAM (University of Damas)
Prof. Hassan Abdelghani ABOU RAGHDA (King Saoud University - Saudi Arabia)
Prof. Rachid ben mohammed KAHOUS (University Al Quaraouiyine - Kingdom of Morocco)
Prof. Saleh Khaled ALCHOUKAIRATE (al jouf university - Saudi Arabia)
Prof. Abdelhak HEMMICH (hamad bin khalifa university - Qatar)
Prof. Abdelaziz DOKHAN (University of Sharjah)
Prof. Abdelwahab FERHAT (King Khalid University)
Prof. Ezeddine BEN ZGHIBA (College of Islamic and Arabic Studies, Dubai)
Prof. Mohammed ben Mohammed RAFIA (sidi mohamed ben abdellah university - Fes - Kingdom of Morocco)
Prof. Mohammed Ahmed Hassan ELKODHATE (Jordanian University)
Prof. Mohammed Ali SMIRAN (al-al bayt university jordan)
Prof. Youcef Ibrahim YUCEF (al azhar university)



ALSHIHAB JOURNAL

Refereed quarterly
Specializing in Research and Islamic Studies

Published by the Institute of Islamic Sciences - University of El-oued

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

Vol. 4, N°.2 – Ramadan 1439 – June 2018

Honorary President of the Journal

Pr. Omar FERHATI

Director of Journal

Pr. Ibrahim RAHMANI

Editor in chief:

Pr. Mostafa HAMIDATOU

Deputy Chief Editor

Dr. Hamza boukhezna

All correspondence should be addressed to:

Editor in chief of Alshihab Journal – Institute of Islamic Sciences

-University of El-oued.

PO Box 789 El-oued 39000 Algeria

E-mail: alshihab@univ-eloued.dz

www.univ-eloued.dz

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391>



ALSHIHAB

Refereed quarterly

**Specializing in Research and Islamic Studies
Published by the Institute of Islamic Sciences
University of El-oued**

ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485

Vol. 4, N°.2 . Ramadan 1439 – June 2018

